

DIALECTICS AND HARMONY
IN THE CONCEPTS OF HISTORY AND MESSIANISM
OF RAV KOOK

by Ronen Lubitch

Dissertation submitted
To the University of Cape Town
In fulfillment of the requirements
For Master of Arts

Department of Religious Studies

1993

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

This dissertation has been supervised

By Prof. John Cumpsty

Acknowledgements

It is a duty and a pleasure to express my sincere gratitude to my beloved wife Rivkah, without whom this dissertation would have never been written. I also wish to thank my in-laws Prof. Charles and Dr. Carol Liebman for their help and encouragement.

Preface

Rabbi Abraham Isaac Hacoheh ("Re'ayah" in it's Hebrew acronym) Kook (1865 - 1935), the first Chief Rabbi of the land of Israel, was a legend in his own lifetime and was highly regarded as an original thinker and devoted public leader. He combined within himself the qualities of a rabbi "among the pious rabbis" and of a free thinking philosopher - "with no hindrance set before him"¹; of "the greatest man of culture of his generation"² and of a Halakhic authority of the first order. In the world of ideas Rav Kook was "a brilliant type of Jewish mystic"³ who raised aloft the mystical intuition, while at the same time was a thinker beholden to the rationalist philosophy who could fully appreciate discursive reasoning⁴.

Yet while even in his lifetime it was said that "there wasn't a man in the country - with the exception of Bialik - that had such an audience of admirers as Rav Kook⁵", after his death the number of his admirers and followers grew manifold. A. Metzger sees in Rav Kook a classic example of that which Weil Herberg described as a theologian who creates within worldly life, whose theology strives for relevance regarding all aspects of life and reality⁷.

Rav Kook's thought is especially relevant to the messianic concept. Rav Kook believed that his age was the dawn of the redemption, and he developed his doctrines on messianism with a direct view to the events of his generation, both in the national realm - the return of the people of Israel to its land, and in

the universal realm - various developments in the fields of science and political theory. His historiosophical theory was founded on a desire to explain his generation's place in history, and through it he attempts to explain how the process of redeeming the land of Israel, which was effected by secular Jews with no commitment to the religion, is a crucial step in the process of redemption. Thus his understanding of history and the messianic concept are an important crossroads for a variety of topics in the focus of Rav Kook's thought.

The connection between these two topics, history and messianism, is as old as the days of the Jewish religion. The Jewish people was the first to adopt a concept of direction and meaning in history. This was accomplished through the Bible, which bequeathed to the Jews several fundamental beliefs regarding concrete moments in time, of which the most important are: the act of creation within time, and the revelation and exodus from Egypt, as the entrance of God into the history and the messianic concept which is set in the future at the end of the days. In doing so, the Bible laid the foundation for a linear-eschatological concept of time, instead of the cyclic concept of the mythical world^o. The perception of history as a series of disconnected random events in time gave way to a perception of the causality within history. Modern concepts of history stem from this revolutionary biblical concept. Thus G. Ernest Wright, a renowned theologian, archeologist and biblical scholar, writes: "This feeling of the movement of history towards a purpose in the future, in which the past promises and the present hopes are fulfilled, is the source for the present day concept of history

in the western world... the history which moves towards a purpose only because God has determined both the movement and the purpose".

Rav Kook attributed much importance to the study of history. He demanded that it be taught on a scientific and critical level¹⁰, and to be introduced into yeshiva curricula and discussed in religious periodicals¹¹. Messianism is a recurring theme throughout Rav Kook's thought, even if it isn't always dealt with directly or explicitly. This paper does not attempt to encompass all these topics from all angles, but rather to analyze the primary components of Rav Kook's thought.

This essay will attempt to examine Rav Kook's corpus of thought from the viewpoint of its systems of methodological foundations: dialectic and harmonistic¹². These two elements are the dominant components of his thought, both from the methodological and ontological aspects. As to the harmonistic element, it should be noted that Rav Kook's entire corpus of thought is stamped with the idea of monistic unity, and he believes in the unity of existence from the point of view of ontological monism¹³. The monism is inherent even in the center of the theoretical method, or in the words of Rav Kook: "The various thoughts actually don't contradict each other, everything is but a unitary revelation which appears in different sparks"¹⁴. As to the dialectic element, this too appears in the ontological aspect, as Rav Kook states that existence is full of contradictions that should not be obscured¹⁵, and to a lesser extent in the methodological aspect as well, when he embarks on a path of creative commentary to explain the phenomena and

processes through a distinction of the elements active within them and a tendency to grasp their antinomical elements. In our paper we will attempt to examine these elements and to define the boundaries that determine the dichotomy between dialectics and harmony in Rav Kook's thought.

This paper will also focus on the question of Rav Kook's sources and their influence on his writing. Among scholars and commentators there are divergent opinions on this matter. Many believe Rav Kook to be primarily influenced by the Kabbalah, whether that of the Ramak, as I. Ben Shlomo proposes¹⁴, or that of the Arie, as I. Avivi argues¹⁷. A. Steinzalts¹⁸ feels that Rav Kook's thought should not be delineated precisely, and that generally speaking what Rav Kook is attempting is to simplify the Kabbalistic thought system and to popularize it through the use of non-Kabbalistic terminology. On the other hand, already H. Zeitlin¹⁹ argued that Rav Kook based himself on Beshtian Hasidism, and more than anything on the writings of "the great seer of Breslau". In the comparative literature we find the systematic work of T. Ross²⁰, who examines how Rav Kook's metaphysical ideas were based on the methods of Rav Shneur Zalman of Liaddy and Rav Chaim of Volozhin. A. Goldman²¹ and R. Shatz-Oppenheimer²² try a different approach, viewing Rav Kook above all as a writer of his times, whose basic ideas were molded through a spiritual exchange with the European thought of his era, and whose mystical style was no more than an external cloak for them. Within this confusing thicket we find also S.H. Bergman²³, who was a pioneer in taking serious academic interest in Rav Kook's work, who argues that Rav Kook "was more

of a poet than a systematic thinker", and accordingly one cannot point out an intellectual coordinate system that clearly relies on an earlier philosophical doctrine, as R. Shatz-Opppenheimer concluded in one of her articles²⁴. Mention should also be made of B. Ish Shalom's insightful study that concludes, it seems, that both points of view are equally valid, and that Rav Kook was as proficient in the classical rabbinic literature as in Hasidic and Kabbalistic texts, as well as in the European thought of his day, and that in his own writings he created his own all encompassing blend of these, therefore none of his sources should be dismissed in the others' favour²⁵. In this paper we will explore Rav Kook's links to concepts that may have served as sources of inspiration for his historiosophical thought, and to others, especially in the field of Hasidic thought, as probable formative sources of the messianic idea.

B. Ish Shalom is of the opinion that it would be productive to examine the differences between, on the one hand, the writings of theoretical-philosophical-mystical nature that were usually written spontaneously and in a personal style not intended for publication, and on the other hand, the more popular writings concerning current affairs, often of polemical nature²⁶. This distinction has yet to be researched in the studies that have been published to date, and this paper will take a few steps in this direction.

By discussing these questions our paper attempts to give a comprehensive introduction to Rav Kook's outlook on history and messianism. We believe that this study may add another layer to the understanding of these issues, that are central to the

theoretical thought and at the same time relevant to society today.

Notes

1. From a letter Rabbi Zvi Yehudah Hacoheh Kook, Rav A.Y. Kook's son, wrote to the author Y.H. Brenner; quoted in B. Ish-Shalom, Bein Ratzionalism Lemistikah (Between Rationalism and Mysticism), (Heb.) Am Oved pub., T.A. 1990, pp. 17-18.
2. I. Epstein, Judaism, A Historical Presentation, Baltimore, Penguin Books, 1960, p. 311.
3. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken, N.Y. 1954, pp. 18-19. see also the work by the same author in Devarim Begoh, (Heb.) Am Oved pub. T.A. 1976, pp. 76.
4. See B. Ish-Shalom, Bein Ratzionalism Lemistikah, pp. 212-213. Rav Kook himself deemed thought to be between mystical revelation and rational argumentation. See especially his article "Ledmut Dyokno shel HaRambam zal" (To The Image of Maimonides), Ha'aretz (Heb.), 1935, in which he analyzes these two fundamentals in the religious phenomenon.
5. I. Kloizner, Philosophim Vehogai De'ot (Philosophers and Thinkers), vol. II, (Heb.) T.A.- J'lem, 1941, p. 158.
6. W. Herberg, Four Existentialist Theologians, N.Y. 1958, pp. 5-6.
7. A. Metzger, Rabbi Kook's Philosophy of Repentance, Yeshiva University Pub., N.Y. 1968, p. 9.
8. The distinction between these two concepts is made by Karl Leut in his book Meaning In History.
9. Quoted in Hamikrah Le'umat Svivato (The Bible as Opposed to it's Environment), (Heb.) Hadar pub., T.A. 1978, pp. 54-55.
10. Igrot Re'ayah (Re'ayah Letters), vol. I (Heb.) p. 337; vol. II p. 20.
11. Ibid, pp. 148, 188, 193.
12. A first attempt has been made by I. Ben Sasson, "Mishnot Hehagut shel HaRea'yah Kook veshel HaRid Soloveichik" (The Theoretical Thought of the Re'ayah Kook and of Rabbi Joseph Soloveichik), Be'oro, (Heb.) World Zoinist Congress, Jerusalem, 1986.

13. E.g.: His statement in Arpilei Tohar (Sanctified Mists), (Heb.) p. 63 that "We have nothing comparable but the unity", and in Orot Hakodesh (Holy Lights), vol. II (Heb.) p. 393 that "The wisdom of truth teaches us the universal unity".
14. Orot Hakodesh (Heb.) vol. I p. 16.
15. Ibid, vol. II p. 312.
16. Y. Ben Shlomo, "Shlemut Vehishtalmut Betorat Ha'elohut shel Harav Kook" (Perfection and Perfectation in Rav Kook's Divinity Concept), Iyun 33, 1984 (Heb.) p. 292.
17. I. Avivi, "Historiah Tsorekh Gavohah" (History - A Divine Need), Sefer Hayovel Larav M. Broyer (Jubilee Yearbook for Rabbi M. Broyer), vol. II, (Heb.) Academon, J'lem, 1992.
18. A. Steinzaltz, "Habe'ayatiyut Be'orot Hakodesh" (The Difficulty in Orot Hakodesh", Kovetz HaRe'ayah (Re'ayah Compendium), (Heb.) J'lem, 1966, p. 102.
19. H. Zeitlin, Safran Shel Yekhidim (Librarian of Individuals), (Heb.) J'lem, 1980, pp. 235-237.
20. The study was published in Da'at 8 and 9, 1982 (Heb.). See Da'at 8 p. 115.
21. A. Goldman, "Tsiyonut Khilonit, Te'udat Yisrael Vetakhlit Hatorah" (Secular Zionism, the Goal of Israel and the Purpose of the Torah), Da'at 1983 (Heb.), p. 125.
22. R. Shatz-Oppenheimer, "Utopia Umeshikhiut Betorat Harav Kook" (Utopia and Messianism in Rav Kook's Thought") Kivunim 1, 1978 (Heb.), p. 15.
23. S.H. Bergman, Anashim Uderakhim (People and Ways), (Heb.) J'lem, 1967, p. 358. On Bergman's attitude to Rav Kook's thought see also: D. Schwartz, "Hazikah shel S.H. Bergman Lemishnat Harav" (S.H. Bergman's Links to Rav Kook's Thought) Zikhron Re'ayah (Remembrance of Re'ayah), (Heb.) Rav Kook Institute, J'lem 1986.
22. R. Shatz-Oppenheimer, "Utopia Umeshikhiut", *ibid.*
23. B. Ish Shalom, Bein Ratzionalism Lemistikah, p. 21.
24. *Ibid*, p. 22.

Summary and Conclusions

The study of history is usually an attempt to better understand the past in light of our knowledge in the present. On the other hand, the occupation with eschatology strives to peer into the future and to formulate speculative concepts on that which is yet to happen. This is not the case with the historical and messianic theories of Rav Kook. Living with the consciousness that his is an age of tremendous historical significance, in which the light of the messiah is beginning to shine, Rav Kook approached the task of understanding history, as well as the messianic idea, with an aim to explain the present in light of the past and in light of the utopic future. He finds himself in a world imbued with paradoxes bordering on the absurd: On the one hand he sees clear indications of the dawn of the redemption, yet on the other hand there is an outburst of a secular spirit of religious denial. He finds a large and growing segment of the Jewish people who profess a positive ideology and excel in their moral fortitude and adherence to principles, yet at the same time don't see themselves obligated by the commandments of the Jewish law. These phenomena are starting points from which Rav Kook departs to offer his views concerning the historical process on the one hand and the messianic process on the other. Even if he himself was not fully aware of it, there is no doubt that explaining the past, as well as the peering into the future, were intended to supply a comprehensive theological and teleological explanation for a deeper understanding of this perplexing present.

From this outlook stem two themes that recur throughout Rav Kook's thought: the dialectic theme, which characterizes his historical thought, and the harmonic theme, which characterizes his messianic thought. As we have shown throughout this paper, these two themes each have their own particular qualities. The dialectic theme does not deny the possibility of the unification of opposites, although it emphasizes the opposites as a dominant characteristic of reality. On the quality of dialectic reasoning, S.H. Bergman writes that it recognizes the existence of contradictions and justifies them. "The contradictions are the essence of reality, but reality also contains the reconciliation of the contradictions in a higher unity. The rythm of existence is: affirmation, negation, and reconciliation of the two in a higher unity; or: thesis, antithesis, synthesis"¹.

Indeed, this frame of thought, so familiar from Hegelianic philosophy, is in our opinion clearly present in Rav Kook's historical thinking. The chronology of the Jewish people is described by him as a field of struggle between two primary ideas: the Divine idea and the national idea. The Divine idea reflects the longing for the Divine, the religious feeling and the sense of faith nesting in man's heart². The national idea reflects man's link to society and to the moral element imprinted in him. These two ideas, according to Rav Kook, should be fully expressed in the nation and in society, and should achieve a state of stability and mutual fulfillment.

This indeed was the case in the youthful period of the Jewish people, and the perfect equilibrium between the ideas reached its peak during the reigns of the kings David and

Salomon. However, this ideal situation did not last, and eventually the Divine idea weakened, while the national idea, reflected in the schism of the kingdom, grew stronger beyond its proper proportions³. The unavoidable consequence was, therefore, the destruction of the kingdoms of Judea and of Israel, which was the manifestation of the breaking of the national idea. However, the destruction had a very important ramification for the Divine idea, which was reduced into a religious idea. This change was expressed in the contraction and limitation of Judaism, which, instead of being a public religion to a nation, became a religion for individuals and small groups. Instead of dealing with the large issues that enjoy prophetic inspiration, it withdrew to within the four walls of Halakha, to deal with minor details and minutiae. However, the increase in the importance of the practical matters within the religion was, in the eyes of Rav Kook, not only a reactionary destructive response, but served also to lay the necessary foundation for the creation of frameworks for the religious existence of the Jewish people during its long years in exile. In this argument Rav Kook finds the positive value of the productive codification work of the late Second Temple period and during the time of the Mishnah and Talmud.

According to Rav Kook, the exile, despite being a clearly negative phenomenon both from the religious and national aspects, has a positive side to it. The positive aspects, which have not yet been subjected to thorough examination in the study of Rav Kook's thought, partially resemble the views of the thinkers of classical Reform in nineteenth century Judaism. Thus, Rav Kook

speaks of the universal goal of spiritual influence and the dissemination of correct religious dogmas throughout the world. However, the more important positive aspect is that which relates to the national interest of the Jewish people itself. Rav Kook describes the exile as a smelting furnace for the nation, and explains how the exile reestablishes the equilibrium between the various ideas. He further argues that destruction and exile were inevitable, in light of the fact that in the historical reality it would have been impossible to support a sovereign nation without resorting to means of evil.

The basic concepts Rav Kook uses in his historiosophical approach are not originally his. The essential ideas regarding the stature of the Jewish people and its special immutable qualities Rav Kook may have found in the writings of Rabbi Yehudah Halevi and the Maharal of Prague. The essential concepts concerned with explaining the historical process Rav Kook borrowed from the writers of Science of Judaism (Wissenschaft des Judentum) Rabbi Nachman Krochmal and Zvi Hirsch Graetz. Krochmal was the first to describe the history of the Jewish people according to Hegelian dialectics, and by utilizing Hegel's concept of national spirit (Volksgeist), while Graetz founded the terminology of the religious idea and the national idea as the two basic formative elements in Jewish history. Another layer of applying Hegelian ideas to the Jews was probably drawn from in M. Hess' book Rome and Jerusalem, which argues that history is developing towards the creation of a holy unity between religion and nation, that will be revealed to the world through the Jewish people. It should be noted that there is a basic difference, both

in principle and in methodology, between Rav Kook and between Graetz and others of Khokhmat Yisrael. Whereas the latter were interested in understanding Judaism through its history, Rav Kook strived to understand Jewish history through Judaism.

The amalgamation of earlier elements which we find in Rav Kook's thought in no way detracts from its value. It may be said that which I.I. Guttman said of Maimonides, that this is a fusion which is of creative originality⁴. This creative fusing, was probably aided by the resemblance of Hegelian dialectics to the dialectics of Jewish mysticism. We find such a dialectic pattern in the description of the systems of Divine spheres in the classical Kabbalah of the thirteenth century, while in the Loreanic Kabbalah of the sixteenth century we find a dialectic of development, where the complex creative process is described as a dynamic of revelation and reduction, growth and retreat. Rav Kook explicitly finds a wide common base to the doctrines of historical development and to the Kabbalah, and indeed in our opinion his historical thought should not be seen merely as an extension of European idealistic philosophy.

The two ideas mentioned above, the Divine and the national, are represented according to Rav Kook by two tendencies in culture and society: the spiritual tendency and the material tendency⁵. As opposed to the historical phenomenon of continuous conflict between these tendencies, in Rav Kook's descriptions of the messianic era we find that harmonious relations between them are one of its central indicators. To explain this statement we've devoted an entire section of our paper to examine the relationship between spirit and matter in

Rav Kook's thought. We've pointed out that there are three positions in religious philosophy that deal with this issue, each of which has notable representatives in Judaism. The first position is that of abstinence, which argues that a complete dichotomy exists between the realm of matter and the realm of spirit, only in the latter of which can the concept of the holy develop. This position is rejected by Rav Kook, who sees it as contravening the monistic principle in Judaism, and holds it to be a product of paganism. The second position, which is the most prevalent in the central stream of Jewish philosophy, is that which we have described as the position of balance and synthesis. This position does not obscure the differences between spirit and matter, but believes that a balance can be reached between these elements, and strives for a synthesis of sorts in which all the elements are working in the same religiously significant direction. We observed that Rav Kook adopts this position when he analyzes the historical tension between the spiritual and material tendencies. Rav Kook extends the conceptual framework of the balance and synthesis position to the wider social realm. In doing so he argues that the preoccupation with physical activity, the strengthening of the body and the return to nature, which were notable trends among the Jews in his day, were healthy processes intended to restore to the people the necessary balance, as a first stage in the redemption process which had already begun.

However, this balance is not the ultimate ideal in Rav Kook's thought. The ultimate ideal, as we have verified through the use of structural analysis of several passages of his

writings, is the ideal of the sanctification of matter. This third position objects to the widespread notion of the holy as being irrational, disconnected from the natural flow of events⁴, and maintains that matter itself contains a potential for sanctity that man is able to reveal. We found that while the balance and synthesis position was prevalent in the popular writings of Rav Kook that were intended for a general audience, and occasionally he even cautiously and reservedly recommended the abstinence position as a temporary remedy, in Rav Kook's esoteric and personal writings he speaks consistently of the sanctification of matter position as the sole ideal.

The sanctification of matter position can be found in Judaism among many mystics, but only in the writings of Rabbi Moshe Haim Luzatto is the sanctification of matter tied to the historical process that draws humanity towards it. Luzatto, whose influence on Rav Kook is well documented⁷, has views very similar to Rav Kook's on this issue. On the other hand we have stressed that the Maharal's ideas on the unity of contrasts and on the relation of spirit to matter should not be mistakenly likened to those of Rav Kook, since there are significant differences between them.

Indeed, the general theoretical basis, as well as many detailed ideas on the sanctification of matter, Rav Kook drew from Hassidic notions. Hassidic thought is rarely concerned with the messianic concept, but when the subject is breached, we find the purification of corporeality to be a central feature of the messianic era. Hassidism assumed a monistic world view of a priori unity (as opposed to dialectic unity). It stressed the

Divine immanence, the Supreme vitality that spread throughout the universe, as the common basis for all of the existence. Hassidism further maintained that man is capable of revealing the Divine sparks with the power of his pneumatic observation, and to accomplish a spiritualization of all existence. Hassidism teaches as well that man sanctifies his senses and his material actions through his intentions and internal meditations, and in doing so cancels the dichotomy between means and purpose, imbuing all his actions with a dimension of spirituality and sanctity.

These concepts, which we have found in Rav Kook's thought, are the building blocks of his monistic unitary view. This unity cancels all possibility of a true separation in the world between good and evil, secular and holy. These differences are actually no more than an epistemological error of man, who cannot perceive the world as it is. In several places Rav Kook offers a teleological justification as a solution to the problem of evil, but this is only as a way of attempting to explain history in a way which can be understood by man. However, the predominant line throughout his writings are that "there really is no evil, only good, and the evil is nothing other than a mistaken fantasy and falsehood, because it does not exist in reality".

On this point crystallizes Rav Kook's most significant innovation on the messianic concept. While the conventional outlook sees the world as full of flaws and prays for an eschatological age when they will be cancelled, Rav Kook holds that the world is in fact already complete, but rather it is man's consciousness that is flawed, and this is why humanity exists in a world of imperfections. The concept of correction

that is common in Jewish mystical literature, undergoes an alteration here. There is no need for a cosmological correction or even a correction in the Divinity through theurgical activity, as was taught by Loreanic Kabbalah, but rather an epistemological correction. Not an objective correction of reality, but rather a subjective correction of mankind.

The placing of the concept of correction in the center of religious activism represents a departure from the classical Hassidic tradition, which put in its place the ideal of devotion. This departure stems from the messianic pathos that embraces all of Rav Kook's thought. He cannot envision man's personal redemption as the crowning glory of religion, as Hassidism has done, since according to his philosophy the human enterprise is marching towards the messianic era, and religion is intended to bring about the realization of this utopic age.

Nevertheless, the idea of correction was not entirely abandoned in Hassidic literature, and we find it in full force among the writings of Rav Nachman of Breslau. In this paper we have tried to show that there is indeed much in common between the the writings of Rav Nachman and Rav Kook, as is exemplified by the concept of the Zaddik (righteous leader) in the writings of both. Each developed the idea of a redeeming Zaddik, whose spiritual activity is of messianic nature and is capable of connecting the evildoers of the age with their root of good, and to advance the entire world towards its cosmological redemption. Nevertheless, Rav Nachman's thought is generally infused with the duality of good and evil, and so there is a clear demarcation between the righteous and the evildoers. Rav Kook's thought, on

the other hand, emphasizes the unifying elements, and thus cancels this total dichotomy by concentrating on the positive manifestations in each human group. The concept of the redeeming Zaddik of Rav Kook is also different from that of Rav Nachman in its optimistic outlook. Whereas Rav Nachman, who is steeped in the consciousness of a torn world that is set in crisis, describes a tormented Zaddik, this point of view was unacceptable for Rav Kook's thought.

It should be noted, that in our comparison of Hassidism to Rav Kook's messianic concept, we aren't arguing that his doctrines are a direct and simple adaptation of the Hassidic literature generally or of any specific Hassidic writings. Such an argument would constrain and diminish the conceptual wealth to be found in Rav Kook's thought, and would demand the support of detailed textual analysis. Our argument is, rather, that certain Hassidic ideas constituted a spiritual heritage that supplied a general conceptual basis for Rav Kook's messianic thought. Rav Kook developed his method, which we have termed "Hassidism of cognition", through the use of terminology and conceptual frameworks of the Kabbalah, as they have crystallized in the methods of the mystical Hassidism from the schools of the Maggid of Mezritsch and Rav Shneur Zalman of Liaddy and the Hassidism of faith from the school of Rav Nachman of Breslau.

The central role assigned to the consciousness in Rav Kook's thought, and the fact that the task of correction is placed on it, is what blunts the prick of the pressing messianism in Rav Kook's writings. The fact that the world is actually complete, and it is an epistemological shortcoming which prevents

man from realizing it, this acts as a block on the possibility of preaching for religious radicalism which might take on the form of rebellious activism. Together with this element, we found that the dialectic theme in the writings of Rav Kook, that which stresses the ontological existence of contradictions in the world, also puts a spoke in the wheel of unrestrained messianic pathos. In Rav Kook's writings these two tendencies appear side by side. One is the tendency towards current messianism, which sees reality as a reflection of a hidden messianic process, calling out "Here! Now!"; while the other calls out "Not yet!", and reminds the listener that we are still living in a world of dualism, an unredeemed world. In these latter kinds of statements we can hear the echo of Rabbi Haim of Volozhin, who warned of obscuring the boundaries between secular and holy, spirit and matter, which is to ^{be} found in Hassidic thought. Rav Kook often expresses similar sentiments in his more popular writings on current events, in his letters and in his Halakhic rulings.

The distinction between the two fields of correction, and between the two processes of progression towards the redemption, stands out when we examine Rav Kook's views on his own period and that which is necessary to do in it. He identifies his age with the age the rabbis called "Ikvitta D'mishikha" (footsteps of the messiah), and through the poetic and abstruse formulations of his opinions, one can discern two clear trends of correction which are present in his day: the correction of the will and the correction of the consciousness. According to Rav Kook, there are two parts in the completeness of worship: the completeness of the mind and the completeness of will⁹. These two parts are indeed

those that are perfected in the days of Ikvitta D'mishikha. The will, which is the essential expression of the natural morality, is strengthened alongside the strengthening of the body, which is one of the distinguishing features of the age. The correction of the consciousness begins with the study and the internalization of the mysteries of Torah. Rav Kook thus proposes a comprehensive theory for the notion that the dissemination of mystical-esoteric Jewish thought brings forward the redemption, an idea that originates in the Book of the Zohar (shining), and which appears time and again with the ebb and flow of messianic expectations throughout the ages.

Rav Kook makes considerable use of the division of the messianic destiny among two redeemers: Mashiakh Son of Joseph and Mashiakh Son of David. He strips these two figures of their personal characterisations, and sees in them a metaphorical expression of historical processes. Mashiakh Son of Joseph represents the correction of matter and the rehabilitation of political structures, while Mashiakh Son of David represents the correction of the spirit, the restoration of the mind to its full strength, and in the final stage - also to a direct connection with God, to the prophecy. The first correction is effected by the wider public as the people return to a healthier secular lifestyle, living within nature and history, and is accomplished in dialectic contrast to the atrophy of the years in exile. In his popular book Orot (Lights) Rav Kook presents these ideas in a concise and consistent form. On the other hand in his more philosophical and esoteric books Orot Hakodesh (Holy Lights) and Arpilei Tohar (Sanctified Mists), Rav Kook speaks mostly to the

Zaddiks of his time and writes through his own soul searching. These books therefore concentrate heavily on the necessity of studying the mysteries of Torah, based on the capacity of these to lead man to a synthetic world view and to see the monistic harmony in the existence. In these two areas, as we have shown, there are concrete roles for the insolence of which the rabbis spoke, and Rav Kook explains it as an integral part of historical processes.

The challenges presented by the two processes of correction described stand in two separate realms of history. The correction of Mashiakh Son of Joseph is in the realm of national redemption of the Jewish people, and is intended to restore the nation to the ideal state of biblical times. Mashiakh Son of David, on the other hand, reflects a universalist vision of global redemption for the entire universe, intended to restore mankind to the days of Adam in the Garden of Eden, who lived in complete harmony with the world and with a direct link to God.

G. Scholem in his well known work on the messianic concept, distinguishes between two types of messianism that have been entrenched in the writings of the rationalist philosophers in Judaism: apocalyptic-catastrophic messianism and utopic messianism¹⁰. Rav Kook's thought is an exemplary case of utopic messianism. It is presented on a background of a dialectic theory on the philosophy of history, describing an ideal and harmonious vision of the end of the days, which is brought about through natural processes, guided by the cunning of the Divine intellect. Rav Kook's thought contains a complex integration of rationalism and mysticism, and these two dominant elements are expressed

fully in the way he views both history and the end of the days.

Notes

1. S.H. Bergman, Dialogical Philosophy From Kierkegaard to Buber Heb. edition, p. 20.
2. Regarding the question as to how dominant the Divine idea is in the general human society, we've found two directions in Rav Kook's writings. One is universalist, which holds that the Divine spirit motivates the sum of the cultural and spiritual activities, while the other is particularistic, which attempts to emphasize the uniqueness of the Jewish people as that of which the Divine idea is an integral part of its natural qualities.
3. As we mentioned above, in the articles of 1906 the dialectic system was not developed yet in Rav Kook's thought, so that when he discusses the destruction of the First Temple he mentions only the decline in the Divine idea and does not speak of the rise of the national idea on the other hand.
4. Philosophy of Judaism, Heb. trans., Mossad Bialik, J'lem, 1983, p. 143.
5. See for example Orot (Lights) (Heb.) p. 159.
6. In this aspect Rav Kook's ideas differ from those of William James in The Religious Experience of Mankind, lectures 11-13, Heb. trans. pp. 178-179, and of Rudolph Otto in The Idea of the Holy, Trans. by J.W. Harvey, London 1959, pp. 10-20, both of whom argue that the concept of the holy is connected with the irrational, with strong emotional feelings and with deviations from accepted social norms. See also a critique of Otto's thought in: B.M. Leiser, "The Sanctity of the Profane", Judaism 20, Spring 1971, who holds Otto's concept of the holy to be in complete contradiction to the concept of the holy in Judaism.
7. Rabbi D. Cohen, Introduction to Orot Hakodesh (Heb.); I. Avivi, "Historiah Tsorekh Gavohah" (History - A Divine Need") in Sefer Hayovel Larav M. Broyer (Heb.), vol. II, Academon, J'lem, 1992.
8. Orot Hakodesh vol. III, p. 168.
9. Mussar Avikha (Your Father's Ethics)(Heb.), chap. 2, 1.
10. "Lehavanat Hara'ayon Hameshikhi Beyisrael" (Towards an Understanding of the Messianic Concept in Israel) Devarim Begoh (Heb.), pp. 155-190.

English Bibliography

1. Bellah R.N., Beyond Belief, Harper Pub., N.Y. 1970.
2. Bergman S.H., Faith and Reason, Schocken, 1963.
3. Cumpsty J.S., Religion as Belonging, Univ. Press of America, N.Y.-London, 1991.
4. Dresner S.H., The Zaddik, Abelard Schuman, London, 1960.
5. Eisen A., Galut, Indiana Univ. Press, Bloomington & Indiannapolis, 1986.
6. Epstein I., Judaism, A Historical Presentation, Baltimore, Penguin Books, 1960.
7. Griss Z., "A Decade of Books on Hasidism", Jewish Quarterly Review.
8. Herberg W., Four Existentialist Theologians, N.Y. 1958.
9. James W., The Religious Experience of Mankind, Heb. Trans., Mossad Bialik, Jerusalem, 1984.
10. Leiser B.M., "The Sanctity of the Profane", Judaism 20, Spring 1971.
11. Lewitt K., Meaning In History.
12. Metzger A., Rabbi Kook's Philosophy of Repentance, Yeshiva Univ. Pub., N.Y. 1968.
13. Otto R., The Idea of the Holy, Trans. by J.W. Harvey, London, 1959.
14. Scholem G., Major Trends in Jewish Mysticism, Thames and Hudson, London, 1955.
15. Scholem G., "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", The Messianic Idea in Judaism, N.Y. 1972.

דיאלקטיקה והרמוניה
בתפיסות ההסטוריה והמשיחיות של הרב קוק

רונן לוביץ

מוגש לשם מילוי הדרישות לקבלת תואר שני

לאוניברסיטת קייפ טאון

המחלקה ללימודי דתות

1993

העבודה נעשתה בהדרכתו

של פרופ' ג'ון קמפסטי

שלמי תודה

חובה נעימה היא להודות מקרב לב לרעייתי
רבקה, אשר בלעדיה עבודה זו מעולם לא הייתה
נכתבת. כן ברצוני להודות לחותנני פרופ'
ישעיהו ודר' שרה ליבמן על עזרתם ועידודם.

תוכן העניינים

4	מבוא
10	א. תפיסת ההסטוריה בהגותו של הרב קוק
10	1. המתח הדיאלקטי בתפיסת ההסטוריה
26	2. משמעותה של הגלות
34	3. השפעות וזיקות בתפיסת ההסטוריה
50	4. עקרונות החשיבה ההסטורית
65	הערות
77	ב. רוח וחומר - דיסהרמוניה, הרמוניה או הרמוניזציה
81	1. עמדת הפרישות
94	2. עמדת האיזון והסינתזה
112	3. עמדת ההרמוניה וקידוש החומר
123	הערות
131	ג. המשיחיות של הרב קוק ותורת החסידות
131	1. רעיון קידוש החומר ויחסו לחסידות
149	2. התיקון והצדיק הגואל
161	3. האחדות ההרמונית ותיקון ההכרה
179	נספח: קידוש החומר ומשנתו הדיאלקטית של המהר"ל
183	הערות
194	ד. עקבתא דמשיחא - בין הסטוריה ומשיחיות
196	1. הגאולה ותיקון המוסר
212	2. הגאולה ותורת הנסתר
217	3. משיח בן יוסף ומשיח בן דוד
223	הערות
229	סיכום
239	ביבליוגרפיה

מבוא

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865 - 1935), רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, הפך לאגדה כבר בחייו כהוגה מקורי ומעמיק וכמנהיג ציבורי גדול. הוא מיזג בקרבו אישיות של רב "מן הרבנים האדוקים" ושל פילוסוף חפשי - "באין שום מעצור לפניו"¹; של "איש הרוח הענק בדורו"² ושל סמכות הלכתית ראשונה במעלה. בעולם המחשבה היה הרב קוק "טיפוס מכריח של מיסטיקאי יהודי"³ המעלה על נס את האינטואיציה המיסטית, ובה בעת הוגה האמון על פילוסופיה רציונאליסטית ומעריך ביותר את המחשבה הדיסקורסיבית⁴.

אולם אם כבר בחייו "לא היה בארץ אדם - זולת ביאליק - שיהא לו קהל של מעריצים ומקדישים אותו כמו שהיה לרב קוק"⁵, הרי שלאחר מותו גדל עוד לאין ערוך שיעור המעריצים הלומדים בכתביו ומתימרים ללכת בדרכו. א. מצגר רואה ברב קוק דוגמה מובהקת של מה שוויל הרברג הגדיר⁶ כתיאולוג היוצר בתוככי החיים והעולם, ואשר התיאולוגיה שלו מנסה להיות רלבנטית לכל תחומי החיים והמציאות⁷.

רלבנטיות מיוחדת נודעת למשנתו של הרב קוק בנושא הרעיון המשיחי. הרב קוק האמין שתקופתו היא ראשית צמיחת הגאולה, והוא פיתח את תורתו בנושא המשיחיות מתוך זיקה ישירה להתרחשויות בדורו, הן במישור הלאומי - שיבת עם ישראל לארצו, והן במישור האוניברסלי - התפתחויות שונות בשדה המדע ובתחום הפוליטי. משנתו ההסטוריוסופית נרקמת מתוך רצון להסביר את מיקומה של תקופתו בתהליך ההסטורי, והוא מנסה באמצעותה לנסח תפיסה כוללת הבאה להבהיר כיצד המהלך של קניין הארץ, הנעשה על ידי חילוניים פורקי עול תורה ומצוות, הינו שלב חיוני וחשוב בתהליך הגאולה. מתוך כך מהווים תפיסת ההסטוריה והרעיון המשיחי צומת ומרכז מפגש למגוון נושאים העומדים במוקד הגותו של הרב קוק.

הקשר בין שני נושאים אלו, הסטוריה ומשיחיות, ימיו כימי חייה של היהדות. העם היהודי היה ראשון וחלוץ לאמץ תפיסה המעניקה כיוון ומשמעות להסטוריה. הוא עשה זאת באמצעות המקרא, שהנחיל לו אמונות יסוד הנקשרות בנקודות קונקרטיות בזמן, כשהחשובות שבהן הן: הבריאה בתוך הזמן, ההתגלות ויציאת מצרים ככניסת האל אל תוך ההסטוריה והרעיון המשיחי המעוּתד להתממש באחרית הימים. בכך הניח המקרא את התשתית לתפיסת זמן לניאריית-אסכטולוגית תחת תפיסת הזמן הציקלית-המעגלית של העולם המיתי⁹. בכך גם הפך המושג של קורות בתוך הזמן למושג של תולדות. לא עוד התרחשויות מנותקות ומקריות בעלמא. תפיסות ההסטוריה המודרניות הורתן ולידתן בגישה המקראית המהפכנית. וכך כותב ג. ארנסט רייט, תיאולוג, ארכיאולוג וחוקר מקרא נודע: "תחושה זו של תנועת ההסטוריה לקראת תכלית בעתיד, שבו מתגשמות הבטחות העבר ותקוות ההווה, היא המקור לתפיסת ההסטוריה בימינו בעולם המערבי... ההסטוריה נעה לקראת תכלית אך ורק משום שאלוהים קבע הן את התנועה והן את התכלית"⁹.

הרב קוק יחס חשיבות רבה ללימוד ההסטוריה. הוא תבע לעסוק בו ברמה מדעית וביקורתית¹⁰, ולהכניסו לתכניות הלימוד של הישיבות ולכתבי עת תורניים¹¹. הרעיון המשיחי הוא נושא שחרוז כחוט השני בכל כתיבתו ההגותית של הרב קוק, גם אם ההתייחסות אליו איננה תמיד ישירה ומפורשת. עבודה זו אינה מתימרת להקיף את הנושאים הללו מכל בחינותיהם, אלא רק לנתח את המרכיבים הבסיסיים של השיטה. מבחינת המתודה אנו מנסים בחיבור זה לבחון את משנת הרב קוק מן הזווית של מערכת היסודות המתודולוגיים: הדיאלקטי וההרמוניסטי¹². שני יסודות אלו הינם מרכיבים דומיננטיים של הגותו הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינה אונטולוגית. באשר ליסוד ההרמוני, יש להצביע על כך שמכלול הגותו של הרב קוק טבוע בחותמו של רעיון האחדות המוניסטי, והוא מאמין באחדות ההוויה מבחינת מוניזם אונטולוגי¹³. המוניזם נעוץ אף במרכז המתודה העיונית, שכן כדברי הרב קוק: "המחשבות

השונות אינן סותרות זו את זו בעצם, הכל אינו כי אם התגלות אחדותית המתראה בניצוצות שונים"¹⁴. באשר ליסוד הדיאלקטי, אף הוא מופיע במישור האונטולוגי כשהרב קוק קובע שהיש מלא ניגודים שאין לטשטשם¹⁵, ובמידה פחותה גם במישור המתודולוגי כאשר הוא יוצא לדרך של פרשנות יוצרת בהסברת תופעות ותהליכים מתוך הפרדה בין מרכיבים הפועלים בהם ונטיה לעמוד על היסודות הקוטביים שבהם. בעבודתו נשתדל לבחון את האלמנטים הללו ולהגדיר את הגבולות הקובעים את הדיכוטומיה שבין דיאלקטיקה והרמוניה במשנתו של הרב קוק.

ציר אחר סביבו תיסוב עבודה הזו היא בעיית מקורות ההשפעה וההשראה שהינחו את הרב קוק בכתיבתו. בין החוקרים והפרשנים ישנם חילוקי דעות בשאלה זו. רבים הסבורים שמשנת הרב תומכת יסודותיה בתורת הקבלה, אם בקבלת הרמ"ק כפי שמציע י. בן שלמה¹⁶, ואם בקבלת האר"י כפי שמנסה להוכיח י. אביב¹⁷. ע. שטיינזלץ¹⁸ מבקש שלא לתחום בקו מוגדר את תורת הרב קוק, והוא גורס בכלליות שהוא מנסה לפשט את מערכת החשיבה הקבלית, ולעשותה פופולארית על ידי שימוש בטרמינולוגיה שאיננה קבלית. מנגד, היה זה כבר ה. צייטלין¹⁹ שטען כי הרב קוק התבסס בדבריו על החסידות הבעש"טית, ויותר מכל על כתביו של "החווה הגדול מברסלב". בספרות המחקר אנו מוצאים עבודה שיטתית של ת. רוס²⁰, המבססת את ההנחה שמשנתו המטאפיזית של הרב קוק קמה על בסיס שיטותיהם של רש"ז מלאדי ור"ח מוולוז'ין. בכיוון שונה לגמרי הולכים א. גולדמן²¹ ור. שץ-אופנהיימר²², הרואים ברב קוק מעל לכל סופר בן זמנו, שתפיסתו הבסיסית עוצבו מתוך שקלא וטריא רוחני עם המחשבה האירופית בתקופתו, כשהסגנון המיסטי לא היה אלא לבוש חיצוני להם. בסבך של מבוכה זו מוצאים אנו גם את ש.ה. ברגמן²³, שהיה חלוץ בגילוי עניין אקדמי מעמיק בכתיבי הרב קוק, הטוען שהרב קוק "היה משורר יותר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי", ולפי דבריו מסתבר שאין מקום להצביע על מערכת קואורדינטות אינטלקטואלית הניתנת להשען על תורה פילוסופית קודמת בברור, כפי שאכן הסיקה ר. שץ-אופנהיימר באחד ממאמריה²⁴.

בהמשך לכך יש לציין את המחקר המעמיק והמאוחר יותר של ב. איש שלום הגורס, כמדומה, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכי הרב קוק היה אמון על ספרות רבנית קלאסית כעל קבלית וחסידיית וכך גם על המחשבה האירופית בת תקופתו, והוא יצר בכתיבתו מזיגה משלו שיש בה הכל, ואין לבטל מקורות אלו מפני אחרים²⁵. בחיבור זה נשתדל להראות את זיקתו של הרב קוק למקורות השראה מסויימים בתחום התפיסה ההסטוריוסופית, ועל מקורות אחרים - בעיקר על ההגות החסידיית - כמקורות מעצבים בנושא הרעיון המשיחי.

ב. איש שלום סבור שיהיה זה פורה מבחינה מחקרית לבחון את ההבדלים שבין כתבים בעלי אופי עיוני-פילוסופי-מיסטי שנכתבו בדרך כלל באופן ספונטני ובסגנון אישי שלא לפרסום, ובין כתבים פופולאריים יותר הנושאים אופי פובליציסטי ואקטואלי ופעמים אף פולמוסי²⁶. טרם הושם דגש על הבחנה זו בספרות המחקר שנכתבה עד כה, ובעבודה זו נעשה כמה צעדים בכיוון זה.

מתוך התייחסות לבעיות הללו מנסה עבודתינו לתת מבוא מקיף למשנתו של הרב קוק בנושא ההסטוריה והמשיחיות. אנו מאמינים שמחקר זה עשוי להוסיף נדבך להבנת סוגיות אלו, שהן מרכזיות בהגות העיונית ורלבנטיות לחברה בזמנינו גם יחד.

הערות

1. מתוך מכתב ששלח הרב צבי יהודה הכהן קוק, בנו של הראי"ה קוק, לסופר י.ח. ברנר. המכתב נמצא כיום בארכיון גנזים בת"א והוא מצוטט כאן על פי ספרו של ב. איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, הוצ' עם עובד, ח"א חש"ן, עמ' 17-18.
2. I. Epstein, Judaism, A Historical Presentation, Baltimore Penguin Books, 1960, p. 311.
3. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, Schoken, N.Y. 1954, pp. 18-19. וע"ע דברים בגן, הוצ' ע"ע, ח"א חשל"ו, עמ' 76.
4. ר': ב. איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 212-213. הרב קוק עצמו דן הגות ביחס שבין השגה מיסטית והתפלספות רציונאליית. ר' בעיקר מאמרו: "לדמות דיוקנו של הרמב"ם ז"ל", הארץ, תרצ"ה, בו הוא מנתח שני יסודות אלו בחופעה הדתית.
5. י. קלוזנר, פילוסופים והוגי דעות, כרך ב', ח"א-י-ם, חש"א, עמ' 158.
6. W. Herberg, Four Existentialist Theologians, N.Y. 1958, pp. 5-6.
7. A. Metzger, Rabbi Kook's Philosophy of Repentance, Yeshiva University Pub., N.Y. 1968, p.9.
8. הבחנה בין שתי תפיסות אלה מופיעה בספרו של קארל לויט Meaning In History.
9. מצוטט בחוך המקרא לעומת סביבתו, הוצ' הדר, ח"א 1978, עמ' 54-55.
10. אגרות ראי"ה, א, עמ' שלז; שם ב, עמ' כ.
11. שם א, עמ' קמח, קפח, קצג.
12. נסיון התחלתי בכיוון זה נעשה ע"י י. בן ששון, "משנות ההגות של הראי"ה קוק והרי"ד סולוביצ'יק", באורו, ההסדרות הציונית העולמית, י-ם, חשמ"ו.
13. ראה למשל דבריו: "אין לנו דבר מקביל כי אם האחדות" (ערפילי טוהר עמ' סג), וכן: "חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית" (אורות הקודש ב, עמ' שצג).
14. אורות הקודש א, עמ' טז.
15. שם ב, עמ' שיב.
16. י. בן שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", עינו לג (חשמ"ד) עמ' 292.
17. י. אביב"י, "הסטוריה צורך גבוה", ספר היובל לרב מ. ברויאר, כרך ב', י-ם, אקדמון, חשנ"ב.

18. ע. שטיינזלץ, "הבעייתיות באורות הקודש", קובץ הראי"ה, י-ם, תשכ"ו, עמ' קב.
19. ה. צייטלין, ספרו של יחידים, י-ם, תשמ"ח, עמ' 235-237.
20. המחקר נדפס בתוך דעת 8 ודעת 9 תשמ"ב. ר' דעת 8 עמ' 115.
21. א. גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת תשמ"ג, עמ' 125.
22. ר. שץ-אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", כיוונים 1, 1978, עמ' 15.
23. ש.ה. ברגמן, אנשים ודרכים, י-ם, תשכ"ז עמ' 358. על יחסו של ברגמן למשנת הרב קוק ר' עוד: ד. שוורץ, "הזיקה של ש.ה. ברגמן למשנת הרב", זכרון רא"ה, מוסד הרב קוק, י-ם 1986.
24. ר. שץ-אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות", שם.
25. בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 21.
26. שם, עמ' 22.

חלק א: תפיסת ההסטוריה בהגותו של הרב קוק

המתח הדיאלקטי בתפיסת ההסטוריה

המורכבות של התפיסה ההסטורית בהגותו של הרב קוק מחייבת עריכה מדוקדקת של פירוק לגורמים תוך בחינת תפיסתו לפרטיה. ברם, בחינה שכזו לא יכולה להעשות בלא הצגה מוקדמת של המודל ההסטורי הבסיסי לפי תפיסת הרב קוק, ואילו הצגתו של מודל זה תיצור מושא מתייחסות מוגדר, כאשר המושגים ודרכי החשיבה שיתבררו בניתוח המפורט יקבלו את מובנם מתוך זיקה אליו. אי לכך אציג תחילה בדרך סכמטית ביותר את התבנית הבסיסית של ההסטוריה היהודית על פי הרב קוק כפי שזו מצאה את ביטוייה במאמר "למהלך האידיאות בישראל", המוקדש לנושא זה.

בראיה ההסטורית של הרב קוק כפי שהיא מוצגת במאמר זה, נועד מקום מרכזי לשני מונחים המשמשים כיסודות מעצבים בהסטוריה האנושית; אלו הם האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. המצב האידיאלי אליו שואפת ההסטוריה הוא מצב של פיתוח מאוזן והרמוני של שני היסודות. אולם בפועל אידיאל זה רחוק מלהגיע לכלל הגשמה, ומשום כך ההסטוריה האנושית טבועה בחותמו של מתח דיאלקטי מתמיד בין שתי האידיאות, מתח המהווה גורם מעצב בתהליכים ההסטוריים. אידיאות אלה המשחקות בשדה ההסטוריה הכללית, נועדה להן משמעות יתירה במהלך ההסטוריה הישראלית. במאמר הנדון מפרט הרב קוק את תפקידן ופעולתן של האידיאות, ושם הוא משרטט את תמונת ההסטוריה של עם ישראל כתמונה שעוצבה בידי אידיאות אלה. בתבנית פורמלית זו מחולקים תולדות ישראל לארבע חטיבות:

א. תקופת המקרא עד חורבן הבית הראשון.

האידיאות האלוהית והלאומית היו "משולבות זו בזו בהתאמה הרמונית"². משהתערער שילוב זה, והאידיאה האלוהית נדחקה ממעמדה אירע חורבן הבית

והממלכה.

ב. תקופת הבית השני.

האידיאה האלוהית שבה למעמד רם אם כי החל תהליך של מטמורפוזת מסויימת. ברם, האידיאה הלאומית לא זכתה לפיתוח לו היא ראויה, ועל כן החורבן השני היה בלתי נמנע.

ג. תקופת הגלות.

האידיאה הלאומית אינה באה לכלל הגשמה נורמאלית, ואילו באידיאה האלוהית חל תהליך של כיווץ הדמות, ומואץ תהליך הטרנספורמציה שלה שהחל בבית שני ותוצאתו הפיכתה לאידיאה דתית.

ד. התחיה וחזון הגאולה.

האידיאה הלאומית מתעוררת לחיים. עליה לשוב ולהתחבר עם האידיאה האלוהית, וכאשר שתי האידיאות הללו ישובו למלוא עוצמתן ויפעלו בהרמוניה מלאה יגיע שלב הגאולה.

האידיאלים הפועלים בחברה האנושית

הסבר מהלך האידיאות של הרב קוק מן הראוי שיפתח בהגדרה ובזיהוי קונספטואלים של האידיאות במשנתו. במאמר "טללי אורות"³, המנסה לגבש השקפה כוללת על טעמי המצוות, כותב הרב קוק: "כשאנו נושאים את עיננו אל האופק הרוחני הרחב אנו מוצאים אותו משתרע לפנינו בארבע רוחותיו הממלאים את כל חללו של העולם התרבותי: א. הרוח האלוהי. ב. רוח המוסר המוחלט. ג. רוח האמונה. ד. הרוח הלאומי"⁴.

הרב שב ומונה את ארבע הרוחות הללו בתור "ארבע שאיפות נצחיות" במאמרו "התורה והתרבות האנושית"⁵. ואלו הן הארבע: האלוהי, המוסרי, החברתי והאמוני או הדתי"⁶. אין ספק שארבע השאיפות הנצחיות עליהן עומד הרב קוק במאמר זה האחרון מקבילות האחת אל רעותה, בסייגים מסויימים, לאותן שנמנו על ידו במאמר הראשון. השאיפה החברתית חופפת לרוח הלאומי שבמאמר "טללי אורות", והשאיפה המוסרית לרוח המוסר המוחלט המוזכרת שם. השינוי בטרמינולוגיה נוצר מכח הקשר הדברים.

במאמר "התורה והתרבות האנושית" מעמת הרב קוק את מהותם של תכני התורה עם התרבות האנושית מתוך מגמה לעמוד על תעודת התורה ומתוך כך תעודת ישראל. ניתוח "מערכת הגוונים שאנו רואים ברוח האנושית" הוא אפוא שרטוט דיוקנה של התרבות ההומאנית הכללית. משום כך אין מקום לדבר שם על מוסר מוחלט. שכן מוסר שכזה מתגלם רק בתורת ישראל⁷, ואילו באומות העולם "מתגלה הרוח המוסרי בסדרי החיים, במשפט, בחסד ובצדק"⁸, אך המוסר המוחלט לא יתגלה בקרבן כי אם לפעמים "בתור חזיון אדיר לבדו בהעלמת המקור" או שיופיע כ"תוצאת מסובכת של התביעה האלוהית"⁹. הרוח הלאומי מוזכר במאמר "התורה והתרבות האנושית" כענף וכתולדה של הרוח החברתי, בעוד שב"טללי אורות" הוא מצויין כדבר המעמיד של הרוח החברתי וכקובע דפוסיו של זה. שינוי מעמד זה מובן על רקע המשמעות המיוחדת של הלאומיות בישראל לעומת הדומיננטיות של

האינטרס החברתי גרידא בעיצובה של החברה הכללית עליה נעמוד בהמשך. הוספת הביטוי "או הדתי" בהקשר לרוח האמוני נובעת מהמשמעות של האידיאה הדתית, הנופלת בערכה מהאמונית הטהורה, שגם עליה ידובר להלן. השימוש בטרמינולוגיה שונה במקצת במאמר "טללי אורות" לא נוצר, אפוא, מחמת תפיסה מהותית שונה, כי אם מתוך מגמה להציג את ארבעת האידיאלים במושגים שיהלמו יותר את התגלמותם בתורה לפי תפיסת הרב קוק, כאשר מגמתו במאמר היא להוכיח שדרישת טעמי המצוות היא התחום שאליו כל אלו מתנקזים¹⁰. אולם, כאמור, מדובר באותם אידיאלים עצמם שלדעת הרב קוק הם הכוחות הפועלים בחברה האנושית ובתרבותה. ארבעת האידיאלים הללו באים לידי ביטוי כשתי קטיגוריות במאמר "למהלך האידיאות בישראל". במאמר זה עניינו של הרב קוק אינו בבחינת תהליכי התרבות לפרטיהן כי אם במתן הסבר הסטוריוסופי, ובתפיסה ההסטוריוסופית שלו הרוח האלוהי והרוח האמוני פועלים את אותה פעולה ומשרתים את אותה מגמה, ולה הוא קורא האידיאה האלוהית, וכך גם רוח המוסר והרוח החברתי-לאומי מאוחדים מבחינת משמעותם בהסטוריה בחטיבה אחת אותה הוא מכנה האידיאה הלאומית. במקום אחר¹¹ הרב קוק משתמש במושגים אחרים לתיאור האידיאות שלו, והוא מדבר על נטיה רוחנית ונטיה חומרית הפועלות בהסטוריה, כאשר הנטיה הרוחנית היא כמובן המאפיין הכולט של האידיאה האלוהית ואילו החומרית מייצגת את האידיאה הלאומית.

האידיאה האלוהית

הזיהויים וההגדרות דלעיל לגבי מהותה של האידיאה האלוהית די בהם כדי לרמז על המעמד הגלובלי של אידיאה זו. כפי שמפרט הרב קוק במאמרו "התורה והתרבות האנושית", אידיאה זו מתגלה לא רק בקודש אלא גם בחול: "בפילוסופיה ובשירה העליונה"¹²; לדעת הרב קוק אין הדת מרכיב בין מרכיבי התרבות, אלא אדרבה, התרבות לענפיה השונים היא גילוי בעל דרגה זו או אחרת של תוכן רוחני הניתן להבנה רק מתוך הפריזמה של האידיאה האלוהית, שכן המוטיבציה לכל תהליך של חיפוש רוחני נובעת מכמיהת האדם לאלוהות. "הננו מוכרחים להחליט כי השאיפה לקרבת אלוהים ברום עוזה רק היא הינה היסוד המרכזי לכל הנטיות, והתשוקות והשאיפות של הנפש האנושית כולה. הן כולה נובעות ממנה - ושבות אליה"¹³.

הגילויים הרוחניים כולם ניזונים מתוך שאיפה להתקדמות רוחנית, ומגמת פניה של התקדמות זו היא הדביקות באלוהות אף שזו מגמה בלתי מודעת. "השאיפה לשלימות האלוהית, בהתפתחות כל כוחותיה של הנשמה, במלוא עוזה, היא הכח הרודה, הדוחף את החיים הרוחניים לתעודתם"¹⁴. תפיסה זו מעוגנת בראיית האדם כחותר להשגת משמעות בחייו, וברצון לנצחיות. "הנצח הוא היסוד האיתן לכל חיים תרבותיים במלוא מובנם. השאיפה אל הדר הנצח מנצחת את המוות ומוחה דמעה מעל כל פנים"¹⁵. מן האמור לעיל עולה שהאידיאה האלוהית נתפסת על ידי הרב קוק כאוניברסלית, והיא באה לידי ביטוי בכל גילויי הרוח לגווניה השונים. בבסיס תפיסה זו מונחת ראיית התופעה הדתית כגורם טבעי בנפש האדם, והרב קוק מוכיח זאת מהמוכנות הנפשית של ילדים לספיגתה של זו. "הטבעיות הטהורה של נשמת האדם יכולים אנו להכיר בהבחנה עמוקה וחודרת בקטנותו של האדם, בתקופת הילדות... בהבחנה מבררת רואים אנו כמה נוח הוא אז האדם לקבל רגש אלוהי וכמה הוא מוכשר להיות מושפע לחיבת קדושה

ויראת שמים תיכף משבא לכלל דעה כלשהי. ע"כ באו גם טובי החושבים של הפדגוגיה לידי הכרה שהחינוך הדתי הטהור... הוא החינוך היותר טבעי לאדם בילדותו"¹⁴.

האידיאה הלאומית וזיקתה לאידיאה האלוהית

עד כה עמדנו על האידיאה האלוהית כרעיון אוניברסלי המשמש קטליזטור לתהליכים רוחניים באנושות כולה. ואכן, ברוח דברים זו כותב הרב קוק ב"למהלך האידיאות בישראל": "ההכנה לרעיון האלוהי נמצאת היא באיזה אופן גלוי או נסתר, ישר או מעוות, בכל הלבבות של האנושיות לכל פלגותיה, משפחותיה וגווניה"¹⁷. ברם, במקומות אחרים דומה שהרב קוק סותר עמדה זו ורואה באידיאה האלוהית מרכיב יחודי לעם ישראל. באורות התחיה הוא כותב על תכונת הנפש המיוחדת לכנסת ישראל ושם הוא קובע: "אמנם בישראל מונחת התכונה האלוהית במעמקי טבע נשמת האומה"¹⁸. ובאורות ישראל: "כל הקיבוצים הלאומיים נותנים הם ליחידיהם דק את הצד החיצוני של המהות... מפני שאין לקיבוץ חטיבה אלוהית, שמגמה אלוהית עצמית שרויה בתוכו"¹⁹. סתירה זו לגבי קיומה של אידיאה אלוהית בקרב האנושות מהווה נקודת מוצא לדיון ביחס שבין שתי האידיאות הבסיסיות בעמים ובישראל.

בפתח המאמר "למהלך האידיאות בישראל" מציג הרב קוק את הדיכוטומיה שבין שני מישורי קיום אנושיים: המישור החברתי, שכאמור, חוברים לו הצרכים החמריים, והמישור הרוחני. הראשון בא לידי ביטוי בסדרים החברתיים השונים, והשני בחיי הרוח ו"הדיעה האלוהית". הנחת היסוד הבסיסית של הראי"ה הבולטת לעין במאמר הנדון קובעת תלות הדדית בין שתי האידיאות. לדעתו בחברה אידיאלית על שתיהן להיות מפותחות ולהתמזג לכלל אחדות הרמונית. בכך נוקט הרב קוק עמדה ידועה ומוכרת בסוגיית דת ומדינה, שהתחבטו בה רבות לפניו במחשבה המדינית בעת

החדשה. יחודו של הראי"ה בתפיסה המדינית הסטורית הכוללת שבה מעוגנת עמדתו. לפי תפיסה זו הרעיון האלוהי הוא שמחיה את החיים החברתיים, והוא שלקראתו חיים אלה מובילים. "ההשפעה הגדולה והאדירה הזאת של זרם השאיפה לקרבת אלוהים" היא שמובילה ל"תביעה לחיים מסודרים"²⁰, והתקדמותם של החיים המסודרים "סדרי החברה ומהלכי הפוליטיקה... הם שלבי התנועה לצד ההשתלמות של הרעיון האלוהי והתבררותו"²¹. ברם, במציאות האנושית יש והרעיון הלאומי מבצר לעצמו מעמד אוטונומי, ומתנתק מהאידיאה האלוהית שבמקורו. במקום "מזוג הרעיון האלוהי עם הנטיה הקיבוצית שבצורה הלאומית" בא הנסיון של הצורה הלאומית "להנתק משורש חיבורה היסודי, מתוכן הרעיון האלוהי"²², נסיון שלדעת הרב קוק נועד לכשלון.

מה משמעותו של כשלון זה? האמנם סבר הרב קוק שחיי חברה תקינים לא יתכנו בלא מעורבותו הפעילה של הרעיון האלוהי בהם? באחת מאגרותיו אל הרב שמואל אלכסנדרוב עונה הרב לשאלות אלה. "אין אנו מצטערים", כותב הוא, "אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוהית"²³. הוא מגלה בזה את דעתו לאפשרות של בניית חברה צודקת חילונית, וכאשר הוא מדגיש "אף בלא שום ניצוץ" כוונתו לסוציאליזם שירד לעולם כרוך באתאיזם²⁴. וממשיך הרב: "ואם יחפוץ אדם לבנות ג"כ את הבניין הקוסמולוגי הכללי בלא שום הצטרפות השפעה רוחנית, כ"א בחשבונות של הכרחים מטריאליסטיים, הננו עומדים במנוחת לבב ומסתכלים על בניין ילדים זה, שהוא בונה את קליפת החיים בשעה שאינו יודע לבנות את החיים עצמם"²⁵. מבנה חיים חברתיים הנעדר זיקה רוחנית הוא, אפוא, מבנה של מסגרת חיצונית נטולת תוכן, שמן הסתם יהיה גם חסר יכולת עמידה לזמן ממושך כבניין ילדים. ההצלחה הניכרת למרות זאת בסדרי החברה החילוניים מתפרשת בכך שחרף הכחשותיה נזקקת החברה לערכים פעילים שמקורם באלוהות. "עצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלוהית היותר מאירה"²⁶.

שני המאפיינים של בניין החברה החילונית²⁷, העדר החיות

הפנימית וחוסר כח ההתמדה, שבים ומתבארים במאמר "למהלך האידיאות", כשהרב קוק מתאר את הלאומיות שפנתה עורף לאלוהיות. "הכח המכני ישמש עוד איזה מסך זמן לדחוף את המכונה הקיבוצית, אבל לשד החיים ילך הלוך ורפה". תוצאת הניתוק מהאידיאה הרוחנית תהיה בהכרח התגברות החמריות והחיים יעשו "גסים ההולכים ומתנוולים"²⁰. התגברות זו של החמריות תחת האידיאל הרוחני תביא עימה גם את המרת הערכים הכלל-חברתיים שמקורם רוחני בנהייה לבקשת תועלת אישית של כל יחיד לנפשו. "באבוד העליה הרוחנית את ערכיה, יאבד ממילא הכלל את צביונו. צרכי היחיד ותביעותיו הפרטיות ישאו ראש יותר מהערך ההרמוני... עד כדי שרירות לב ועימה יאוש ובחילה בחיים ובמציאות"²¹. אפיונים אלה משקפים את תצפיותיו של הרב קוק בתהליכי ההסטוריה כמשקפים מאבק מתמיד בין רוח וחומר, בין שאיפות פרטניות של האינדוידואל לבין השאיפה הנסתרת של ההויה להתעלות מפרטיה את האחדות הכללית החופפת עליה באמצעות הקישור בקדושה ובאלוהות²².

היחס שבין האידיאות בעם ישראל

מחוייבותה של האידיאה הלאומית לזיקה לאידיאה האלוהית מקבלת משנה תוקף בישראל, שכן בישראל "בא הביטוי החי של האידיאה האלוהית בלבוש הסגנון הלאומי ברום הגובה וההתאמה"²³. אם בכל האומות "הדבקות ב-ה' היא התשוקה היותר טבעית לאדם",²⁴ הרי שבישראל דביקות זו היא תכונה מהותית לאומה כאומה. "תכונת האומה בישראל לקחה לה את התשוקה הזאת ליסוד חיי הלאומיות שלה"²⁵.

את טיב יחסן של האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית בישראל ניתן לתמצת בקצרה בשלושה דימויים המובלעים בסגנון הפרוזה הפיוטית של הראי"ה. במקום האחד מובלע דימויה של האידיאה הלאומית לכלה המקבלת השפעה מהאידיאה האלוהית: "הרוח הלאומי... יקום ויחיה מרוח הנשמה

האלוהית אשר תשפיע עליו, והנשמה הלאומית תעדה כליה למצוא מקום לאורה האלוהית המבקשת את תפקידה"³⁴. הרעיון האלוהי יכהן פאר בתפקידו, לפי האמור, כאשר האידיאה הלאומית "ככלה תעדה כליה"³⁵. במקום האחר מצוי דימוי האידיאות לאוצרות של מקוה טהרה, כאשר האידיאה האלוהית נזרעה במקורה הגדול של האידיאה הלאומית ובכך הכשירה אותה ונתנה לה ערך ומהות יחודיים. "ובאוצר האידיאה הלאומית שלה נגנזה ונזרעה האידיאה האלוהית"³⁶. בדימוי שלישי מתאר הרב קוק את האידיאות כשני המאורות שנבראו לשמש בכתר אחד אך במהלך ההסטוריה הם נפרדו. בהפרדם, כך מסתבר מתוך הדברים, נדרשת האידיאה הלאומית להיות במעמדה של הלבנה המקבלת אורה מן השמש.

דימויה של האידיאה הלאומית לכלה עליו הצבענו מהווה המשך ופיתוח לתפיסת היחס שבין כנסת ישראל והקב"ה שבקבלה אשר הרב קוק אמון עליה. "זיווגא שלים דכנסת ישראל בקב"ה היינו השתוות הרצון שמתגלה באומה בכללה"³⁷. השפעת האידיאה האלוהית על הלאומית והיותה מקור לה הינם בכואה שבהפשטה לקב"ה כמקור וכמשפיע על כנסת ישראל כחטיבה אנושית סובסטנציאלית. ההשתוות מתבטאת בגילום האידיאלים האלוהיים במישור הקיומי המתפתח של עם ישראל, המוליך אל החזרת ההתאמה והאיזון בין האידיאות בישראל³⁸.

ההבחנה בין הקשר הפנימי והמהותי של האידיאות בישראל לבין זה השטחי יותר שבאומות העולם היא שאמורה ליישב את הסתירה שהצגנו בתחילת סעיף זה לגבי קיומה של האידיאה האלוהית בקרב כלל האנושות. ברם, לדעתי קשה להתעלם מכך ששתי מגמות סותרות היו דומיננטיות ביותר בהגותו של הרב קוק והמובאות דלעיל הדגימו יפה את הבעייתיות הכרוכה בכך. מחד גיסא סבור הרב ש"הדבקות בה' היא התשוקה היותר טבעית לאדם"³⁹, וכתוצאה מכך הוא גורס ה"הכנה לרעיון האלוהי נמצאת... בכל הלבבות של האנושיות"⁴⁰. ההדגשה שהאלוהות והשאיפה לקרבת אלוהים מדריכים את כל המין האנושי מובילה למסקנה "שרק שאיפה זו היא היסוד המרכזי לכל הנטיות"⁴¹. משאיפה זו נובעת כל "תביעה שהיא לחיים

מסוררים" ⁴². אולם מאידך מבקש הרב קוק להטעים את יחודו של עם ישראל ומתוך הדגשת יחוד זה מתמעטת האידיאה האלוהית בכלל המין האנושי, והיא בולטת דווקא ב"מעמקי טבע נשמת האומה" ⁴³. כאידיאה ציבורית היא מאפיינת דווקא את ישראל: "טבע הנשמה הכללית של בני הוא אלקיותה" ⁴⁴. את רישומה של התרוצצות מגמות זו ניתן לדעתי למצוא בהתלבטותו של הרב קוק לגבי הצורה המיוחדת לישראל - האם היא כקומה נוספת מעל שאר המין האנושי או כבנין בפני עצמו. כאשר הכרעתו מנסה לקיים את שתי המגמות, האחת בבחינת לכתחילה והאחרת בבחינת דיעבד ⁴⁵. בעברינו להתבונן במבנה ההסטוריה של עם ישראל על פי הרב קוק, אנו עוברים אם כן לבחון את התגלמותם של אותם אידיאלים המניעים את עגלת ההסטוריה הכללית בתוך העם אשר בו מגיעים הללו לחידוד ולחריפות יתרים. הגם שההסטוריה הישראלית הינה פרשה לעצמה במשנת הראי"ה, ניתן לראות בה השתקפות חדה של הקיים בהסטוריה הכללית ובחברה הכלל-אנושית. ואכן, הרב קוק עצמו כותב: "ההסטוריה הישראלית היא תמצית האידיאלי של ההסטוריה הכללית". זאת באשר "כנסת ישראל היא תמצית ההוויה כולה", כלומר מכילה באופן מרוכז את מאפייני החברה האנושית. במישור של האידיאה האלוהית, בתחום הרוח "אמונתה היא התמצית המסולת והמקור המשפיע את הטוב והאידיאליות לאמונות כולן", ו"היא הגילוי הרוחני העליון שבהוויה האנושית", ובמישור האידיאה הלאומית, בתחום החומרי "אין לך תנועה בעולם בכל העמים כולם שלא תמצא דוגמתה בישראל" ⁴⁶.

ההסטוריה הישראלית לתקופותיה

תקופת הבית הראשון

במאמר "למהלך האידיאות בישראל" בפרק המשנה הפותח את סקירת תולדות ישראל⁴⁷ קובע הרב קוק שבשחר נעוריה של האומה הישראלית שמשו האידיאות האלוהית והלאומית כשני מאורות בכתר אחד, כאשר האיזון האידיאלי ביניהן התקיים, והניב ברכה. שיאה של תקופה זו בתקופתו של שלמה, כשהיו "האידיאה האלוהית והלאומית משולבות זו בזו בהתאמה הרמונית וקיימא סיהרא באשלמותא"⁴⁸. הרב קוק בוחר להדגים את המצב האידיאלי ששרר אז באמצעות אחד מגילוייו השוליים לכאורה, מגילת שיר השירים המיוחסת לשלמה. נראה שיש להבין הדגמה זו על רקע הסברו את מעלת שיר השירים במסתו הידועה על האמנות⁴⁹. שם הוא מבאר ששיר השירים הינו קודש קודשים על שום שהוא ביטוי לקידוש החולין. בדרך דומה, יש לפרש, גם האידיאה האלוהית בתקופת בית ראשון, בה נכתב שיר השירים, קידשה את החולין - את החיים הלאומיים, חיי החול.

ברם, עם הזמן החל פירוד בין האידיאות. "הרעיון הלאומי החל להפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלוהי"⁵⁰. וכך החלה ירידתו של העם. "בסור ישראל מאורח חיו המקוריים לא עצר עוד כח להחזיק מעמד בלאומיות יבישה ומופרדת ממקור הנטיה האלוהית בכללה, שזהו מעמד של חיים העומד כצר נגד המהלך ההסטורי הכללי"⁵¹. מה גרם לירידה זו ולהפרדה שבין האידיאות? מבעד למעטה הלשון הפיוטית של הרב קוק דומה שניתן להבחין בשני גורמים: האחד הוא השפעתה הקלוקלת של החשיפה ל"ממלכות האליל עם כל קסמי הקולטורה האלילית", השפעה שהביאה לדלדול ערכו ועמעום זיוו של הרעיון האלוהי בישראל. האחר נעוץ בעובדה שהרעיון האלוהי בתקופת בית ראשון רווח כרעיון כללי באומה, אך לא היה עמוק די הצורך בנפשות היחידים כדי שהללו ישאו וינשאו אותו, שיוכלו להובילו קדימה ולתת לו קיום ממוסד ובר תוקף. "לא הוכשרה עדיין הנשמה

הפרטית של היחידים לקבל את כל תקפו וזהרו של אור האידיאה האלוהית עצמה, ולהתאים על ידו את חייהם עם ערך הכלל ושלמותו"⁵².

במאמר מוקדם יותר של הרב קוק "אדר היקר" עדיין לא היתה מפותחת תפיסתו הדיאלקטית המציגה תמונה הסטורית פואטית ששתי אידיאות מתעמתות בה, והדבר בולט שם⁵³ בדרך ראייתו את תקופת המקרא ובית ראשון. באדר היקר מתאר הראי"ה את תור הזהב של עם ישראל ואת נפילתו, כפרי עלייתה ושקיעתה של האידיאה האלוהית בלבד. ההבדל בין אדר היקר למאמר "למהלך האידיאות" אינו רק בהעמדת הדברים בזה הראשון על עקרון מוניסטי, כי אם גם בתאורו של עקרון זה כאמוציונאלי מובהק, כאשר במאמר המאוחר יותר הוא כותב במפורש שבדרך כלל הרעיון האלוהי הינו "דעה אלוהית" בעוד שהרעיון הלאומי הינו בבחינת "רגש לאומי"⁵⁴.

באדר היקר כותב הרב קוק על התקופה הנדונה: "כללות האומה חשה והרגישה את האהבה האלוהית בכל תענוגותיה, ומוכשרת היתה לחוש את כל עוזה מתוך הנפש, זה היה דבר נמנע ובלתי טבעי כלל לישראל"⁵⁵.

הנהייה לעבודת אלילים מתפרשת שם על ידי הרב קוק כתוצאה של גאות רגש האהבה לאלוהות. "אפשר היה להחליף ולהמיר את הרגש הקדוש והזך... ברגש טמא דומה לו בצורתו החיצונה, באהבת אלוהים אחרים"⁵⁶. ההתפרצות הבלתי נשלטת של רגש האהבה לאלוהות שגררה התמכרות לעבודת אלילים היא כשלעצמה היתה הירידה של תקופת הבית הראשון.

כך או אחרת המצב אליו הגיעה האומה בתקופת הבית הראשון "הוכרח להשבר", שכן כפי שמוסבר באורות, לאור התגברות האידיאה הלאומית על חשבון זו האלוהית היה הכרח בשבירת המסגרת הלאומית, כדי שתהיה אפשרות לרעיון האלוהי לשוב ולהבנות.

הפירוד בין האידיאות באותה תקופה היה כה קשה עד ש"כל עין בשר לא יכלה להכיר כלל את הרושם שנשאר מהשפעתה של האידיאה האלוהית"; אולם "במעמקים... לא עומם בכל זה הזיק האלוהי האחרון, הבוער בעומק נשמתה של האומה"⁵⁷. הרעיון שפותח בחסידות בדבר נקודה פנימית שמאירה בליבו של כל אחד מישראל, דומיננטי ביותר בהגותו של הראי"ה,

כאשר הוא מחיל אותו על האזמה הישראלית בכלל מתוך חפיפה עם מושג רוח האומה שרווח בפילוסופיה האירופית במאה הי"ט.

אותו זיק אלוהי שלא עומם לאחר חורבן הבית והממלכה, מתפרש על ידי הרב כעין רשימו שנותר מהמעמד הנשגב שהיה לרעיון האלוהי בטרם החורבן. הוא כותב: "המעמד הנישא והנשגב ההוא הכין לו די כח, המספיק בערך גם לאותם ימי הירידה"⁵⁰, ותולדת אותו מעמד, הזיק האלוהי, הוא למעשה הטבעת חותמה של התקופה הקדומה במידה כזו שמשוה ממנה ילווה את עם ישראל בכל תולדותיו⁵¹.

בעקבות החורבן

הפרק במאמר "למהלך האידיאות" בו מתייחס הרב קוק לתקופת הבית השני מובא לאחר פרק הסוקר סקירה כללית את נושא "המצב בגלות". ואכן תקופת הבית השני אינה מהווה בעיני הרב קוק יציאה טוטאלית לפרק זמן ממושך מהגלות, שכן מבחינת התהליכים הפנימיים בעם ועל פי אמות המידה הרוחניות בהם נבחנת ומוערכת ההסטוריה היתה תקופת הבית השני חלק אינטגרלי מהגלות שהחלה בחורבן הבית הראשון.

חולשת מעמדה של תקופת הבית השני נעוצה בכך שעם ישראל לא קומם מחדש את ממלכתו בכח לאומי של ציבור גדול אלא רק ציבור מצומצם של יחידי סגולה עשה זאת. "הבית השני לא הוכן להשבת אותה האיתנות של האומה במלוא המובן. לא כח ציבורי ישראלי הופיע עליו, כי אם כח של יחידים"⁵². יושם אל לב שבכך ישנה הקבלה הפוכה למצב ששרר בבית הראשון, לפי הרב קוק, בו היה כח לאומי כללי, אך חסרה ההזדככות של היחידים. ואמנם, התפוררות הרוח הלאומית בתקופות בית שני היא כהמשך וכתוצאה מפירוד האידיאות של הבית הראשון. "חיי הציבור המקולקל עד היסוד" - בגין הפירוד - "מוכרחים היו להדכא". הגלות "הכתה לרסיסים ותאבד עד היסוד את האידיאה הלאומית החרבה אשר זנתה מעל אלוהיה בהתנתקה משורש חייה"⁵³.

מאידיאה אלוהית לאידיאה דתית

העברת מרכז הכובד של חיי הרוח מהכלל הישראלי אל היחידים גררה עימה שינוי ערכין והקטנת הדמות באידיאה האלוהית. תהליך זה היה כרוך גם בגורם נוסף שחבר לו והוא הפסקת הנבואה בראשית ימי הבית השני⁴². שתי התפניות הללו הביאו לטרנספורמציה בחיי הרוח של עם ישראל ולהמרתה של האידיאה האלוהית באידיאה הדתית.

על תהליך זה כותב הרב כבר במאמרו "דרך התחיה"⁴³. הוא מתאר את התקופה שמכניסת הארץ ועד חורבן הבית הראשון כתקופה של מלאות ושפע רוחניים שהתבטאו בהזרחה נשמית על נשמות היחידים ועל מילוא ההוויה הרוחנית הציבורית, "הפסיכיקה הלאומית הבריאה". "ההזרמה הרוחנית מלאה את רוחה של הלאומיות ונתנה בקרבה עריגה אלוהית". דלדולה של האומה וגלותה מארצה גרמו הפסק הזרם הנפשי". השיבה לארץ לאחר הגלות הקצרה בבבל מתוארת כשיבה "באברים שבורים ובנפש רצוצה". תוצאת המסבר היתה שאם כי "היחידים עוד שימשו ברוח הקודש... אבל אלה היו רק יחידים". הרב קוק עומד במאמר זה על שתי השלכות שהיו להתמוטטות הפסיכיקה הלאומית ולדלדול ההזרמה הרוחנית. השלכה אחת היא על מצבו הלאומי של עם ישראל. "נמסרו ארחות החיים ביחוד הפוליטיים בידי אנשים הרחוקים מהנשמה האידיאלית האלוהית שהיא מקור לנשמת ישראל". וכיוון שכך החיים הלאומיים היו למרוקנים מהרוח האלוהית ולרוויי שנאה ומארה. "אז יצאו כתות לאומיות שספגו את הצד החיצוני של הלאומיות ושמריה. נתגברה שנאת הבריות... המתהפכת ברבות הימים למארה פנימית". בכך מתכוון הרב קוק בוודאי להסביר את המצב הפנימי בעם בתקופת הבית השני, שהיה טבוע בחותמם של מאבקי כוח הרי אסון כגון בין צדוקים ופרושים ובין כתות לאומניות שונות בשלהי התקופה כשהאומה עמדה מפולגת אל נוכח פני האוייב הרומי.

ההשלכה האחרת היא על היווצרות הנצרות שיצאה מתוך עם ישראל באותה עת. על נושא זה מרחיב הרב קוק את הדיבור בחוברות אדר היקר

ועקבי הצאן שנכתבו באותה שנה בה נכתב המאמר דרך התחיה. "הצורה החשוכה והעצובה" של הנצרות לא היתה מתקבלת אילו היתה מתהווה בימי הבית הראשון, כותב הרב⁴⁴. "אותה האפלה האיומה היתה יכולה לצאת בסוף ימי הבית השני"⁴⁵, ורק אז.

במאמרי תרס"ו הנ"ל לא מפותח עדיין, כאמור, התפיסה הדיאלקטית המורכבת המאפיינת את "מהלך האידיאות". במאמר זה מתוארת בהרחבה בעיקר התפתחות אחת והיא המעבר מאידיאה אלוהית לאידיאה דתית. בעוד שהאידיאה האלוהית התגלתה והתקיימה "בתור נשמת האומה הכללית"⁴⁶ "באוצר החיים של האומה"⁴⁷, הרי שהאידיאה הדתית היא אידיאה של פרטיות. פרטיות זו מתגלמת בשלושה תחומים: בתחום העיוני, בתחום המעשי ובתחום החברתי. זה האחרון בא לידי ביטוי מיד עם היציאה לגלות. האידיאה האלוהית "התכנסה... בקן הקטן והדל במקדש מעט שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים"⁴⁸. המישור העיוני כולל את "הדעות והאמונות על דבר 'צורך חיי הנצח' האישיים הפרטיים ו'קבלת פרס' של היחידים"⁴⁹. והמישור המעשי מתבטא בהרחבה הרבה של שמירת תורה ומצוות ודקדוקיהן הפרטיים.

תפיסה זו של האידיאה הדתית כתחליף פחות ערך שבדיעבד לאידיאה האלוהית, יש בה כדי לחתור תחת אושיות החיים הדתיים כפי שהתפתחו והתקיימו בעם ישראל בכל הדורות, וכהוגה אורתודוכסי שתחושת האנטינומיזם מוגבלת אצלו לכלל תביעה להתחדשות בלבד, מחוייב הרב קוק להסביר את הלגיטימציה של האידיאה הדתית ולעמוד על ערכה. הלגיטימציה מוסברת בהתאמה המושלמת שבין האידיאות ובכך שהאידיאה הדתית אינה אלא כלי שרת ביד זו האלוהית. "משמשת היא זו ומלבשת את הראשונה, ולעולם לא תתנכר לשורש נשמתה... המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקושר ברוח הכללי, התבססו יפה על פי ההופעה האלוהית"⁷⁰.

ערכם של המצוות והדעות הפרטיות המרכיבות את האידיאה הדתית נובע מתפקידן המיוחד לפרנס את חיי עם ישראל בשנות גלותו עד שבעת

הגאולה תשוב האידיאה האלוהית להופיע. "מעמדם המבוצר באומה נתן לה כח רב והכין לה כלכלה רבה, שתוכל לשאת איתה גם בימי גלותה ונדודה. גם הכשיר לה את הדרך כדי שתוכל לבוא... אל המטרה העליונה שהאידיאה האלוהית תשוב להופיע"⁷¹. ובמקום אחר: "יסוד הבית השני היה רק הכנה טובה בעד פיזור איום שהיה צריך לבוא אחריו"⁷².

בפירושו של הרב קוק לסידור⁷³ מוצגת האידיאה הדתית לא כאלטרנטיבה זולה לאידיאה האלוהית אלא כגורם שווה ערך המבטא פן אחר של סגולת ישראל. בית ראשון הצטיין "בקדושת הנפשות", בסגולה גדולה מאוד שהיתה מלווה בהשראת שנאה, ואילו בית שני הצטיין "בקדושת המעשים", "שבו היו אנשי כנה"ג ונתרבו כמה מצוות דרבנן". בעוד שב"למהלך האידיאות" נפרסת תפיסה הסטורית המנתחת תהליכים של עליה וירידה תוך שפיטה וביקורת, בעולת ראייה מגמת הרב קוק היא להדגיש את האלמנטים החיוביים שבכל גורם.

התפיסה ההסטוריוסופית של התקופה שמיציאת מצרים ועד חורבן הבית הראשון ושל תקופת הבית השני משמשת את הרב בהתייחסו לזמנו, תוך שהוא שואב השראה מהמודל הקדום. באחת מאגרותיו הוא כותב על הבית השני שאם כי "היו בו כמה מעלות טובות", והיה "ממולא באור תורה וחכמה", אבל "השכלול הלימודי הבא בסילוק רוח"ק הוא צעד לנסיגה לאחור", ולכן דור התחיה חייב "להחלץ חושים להסיט את הדרך לרוח"ק, לגילוי אליהו, להופעת הנבואה"⁷⁴. ואכן, בעיני הרב קוק חידוש הנבואה איננו חזון אוטופי השייך לעתיד שאינו נראה לעין, כי אם תביעה עכשווית: "אל מעיין הנבואה הננו נקראים"⁷⁵.

באגרת אחרת הוא מתבסס על הצלחותיו של עם ישראל בימי הבית השני שהיו למרות ש"גדולים וטובים לא רצו לייסד את הישוב בא"י", ועזרא נאלץ לקחת עימו את הפסולים "שהיו מעשיהם נעורים". בכך מתווכח הרב עם מתנגדו הרדב"ז לגבי דרך ההתייחסות לפושעים שבישראל, וקובע: "מ"מ גרם הדבר שע"י צמיחת ישועה זו נבנה הבית השני, וכן יהיה בעז"ה בימינו"⁷⁶.

משמעותה של הגלות

כהוגה שהגותו טבועה בחותמם של כמיהה משיחית ושל חזון גאולה, הרבה הרב קוק להתייחס לבעיית קיומו של עם ישראל בגלות, וגישתו לנושא זה מורכבת ביותר. מורכבות זו נובעת מהאמביוולנטיות שבתפיסה הבסיסית: מחד גיסא הרב קוק נמנה עם שוללי הגולה שלילה גמורה, וזאת הן בהיותו הוגה דתי הרואה בגלות המשכו של חורבן והן בהיותו הוגה לאומי המחייב עצמאות יהודית בארץ ישראל. אך מאידך גיסא ראייתו ההרמונית את המציאות וההנחה ההסטוריוסופית לפיה מאורעות בהסטוריה אינם מתרחשים באופן סתמי אלא הם בעלי תפקיד במגמה כוללת - תפיסות אלו מוליכות להסתכלות פוזיטיבית על כל התרחשות, ובכלל זה גם הגלות הממושכת של עם ישראל.

בנקודת המוצא הבסיסית ביותר בדברי הרב קוק על המצב בגלות מצויה הקביעה ש"כאשר סר רוח אלוהים מעל האומה, בהפרידה את תכונתה הלאומית ממקור חייה, נתחייבה חובת גלות"⁷⁷. חובה זו דומה שניתן לפרשה בשני מובנים. המובן האחד הוא זה המסורתי, לפיו עם ישראל התחייב חובת גלות בגין חטאיו, כפי שמזהיר המקרא בכמה מקומות במפורש⁷⁸. המובן העמוק יותר הוא זה הפנימי, האומר שישנם גורמים מעצבים בהסטוריה, ובהסטוריה היהודית הם מתחדדים לכלל חוקים הסטוריים, כשבתוך מערכת חוקים זו מצבו של עם ישראל חייב במשמע של הביא בהכרח לתוצאה הבלתי נמנעת של הגלות. במאמר דנן מודגש היבט זה של חובת הגלות. הפרדת האידיאה הלאומית ממקורה האלוהי חייבת היתה לגרור בעקבותיה את עיבוד המסגרת הלאומית.

יעודי הגלות

מנקודת מוצא זו עולה תפקיד ברור לגלות בהתאם לשיטה הכוללת שבמסה "למהלך האידיאות", והוא השבת האיזון החיוני שבין האידיאות. "הגלות... פנתה לרסיסים ותאבד עד היסוד את האידיאה הלאומית החרבה... אשר בהנתקה משורש חיה טמאה ונתקלקלה."

גישה זו, המנוסחת בדרך הסטוריוסופית במאמר הנ"ל, מתפרשת על ידי הרב בדרך מסורתית יותר במקום אחר, בו הוא מדבר על המכנה המשותף לעבירות שבגינן מתחייבת האומה גלות, ומציין שעבירות אלה מתאפיינות בהריסת התכונה האלוהית. "החטא היסודי שגורם לגלות הוא מה שמהרס את התכונה האלוהית של האומה בכללה, את היסוד של הקדושה הלאומית הכוללת" להלן מראה הרב קוק שם כיצד העבירות המחייבות גלות מגלמות את השאיפות האידיאליות האלוהיות כלשונו, וכיוון שחטא ישראל בהן הוכרחו חיי הלאום שלו להשבר.

הגישה שתוארה בזה מעניקה אמנם תפקיד לגלות כגורם חיוני בשמירת האיזון בין האידיאות, אך הגלות מתוארת לפיה כתוצאה שלילית של מעשים שליליים מצד האומה. במקום אחר מעלה הרב רעיון שונה לחלוטין, לפיו יש בגלות היבט חיובי של ממש. לפי אותו רעיון, עם ישראל בהתקיימו קיום עצמאי נועד לגלם מלכות רוחנית עלי אדמות, להוות ממלכה הרוחצת בנקיון כפיה, ומהווה בכך מופת של גוי קדוש. אולם במצבה ההולך ומתמשך של האנושות אין קיום ממלכה שכזו בגדר האפשר, ועל כן היה מקום לגלות לא רק בדיעבד בגין החטא, כי אם גם לכתחילה בגין הצורך שלא לנהל ממלכה שיש בה רשע. "עזבנו את הפוליטיקה העולמית", כותב הרב קוק, "מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות... האיחור הוא איחור מוכרח, בחלה נפשינו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה... אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של

רשעה"י¹.

חוסר היכולת לנהל ממלכת צדק בעולם של רשע מוסבר על ידי הרב קוק במקום אחר כנובע מקלקולם של אומות העולם האחרות, אך זו חולשתו של ישראל שלא יכל לעמוד כנגדם כעם הרוח. "לא היינו יכולים לעמוד כנגד הזרמים הכלליים של העולם... וכאשר התהלכנו עם הלאומים שכנינו קלטנו אל קרבנו את רוחם הזר אשר לא היה יכול להמזג בנו והיה בעוכרינו"².

שתי התפיסות של מטרות הגלות שהוצגו לעיל מובילות את הרב קוק לראייתה ככור ברזל שבו נצרף עם ישראל בדומה לדברי הנביא על שעבוד מצרים³. "נצטרפנו בכור עוני, עברו עלינו שנות אלפיים שלא היה לנו מצד כללות האומה עסק עם דברים חומריים, היינו אומה פורחת באויר... מצב משונה זה היה לנו לרפואה יפה: הוקלטה בקרבנו פנימה השאיפה הטבעית לנו על דבר הטוב האלוהי הכללי"⁴. בקטע זה, המהווה המשך לתיאור הבעיתיות של ספיגת השפעה קלוקלת של עם ישראל, נאמר באופן כללי שהגלות היתה לרפואה בענין זה.

במאמרו "דרישת ה'" בתוך הקובץ עקבי הצאן, מתאר הרב קוק ביתר פירוט את תהליך הצירוף של הגלות, כאשר הוא עומד על כך שמיגור עולמו החיצוני של היחיד או של העם מביא לשחרור תכונות הטוב הפנימי שלהם. לרעיון זה לגבי הגלות דומה שהראי"ה מגיע על ידי השלכה מן האוטוגניזה על הפילוגניזה, כשעומד לנגד עיניו המודל הידוע מתחום המוסר על דיכוי החומר למען זיכוך הרוח. אמנם, הגותו של הרב קוק שואפת לביטול הדיכוטומיה בין חומר ורוח, אולם הוא מודע לעימות בין שני מרכיבים אלה בכל הקשור במצבו הריאלי של האדם. "העם או האיש", כותב הרב קוק, "שבתוכו חי כשרון היסורים"⁵. עולמו הפנימי של עם ישראל לדברי הרב "מיוסד על האור ועל הטוב", אלא "שאותו הזיוף של העולם החיצוני הביא עליו את המארה ואת המגערות"⁶, את הקללות המוזכרות לגבי ישראל בפרשת "כי תבוא"⁷. וכאן בא תפקידם של היסורים, יסורי הגלות "שנעשה ע"י היסורים הרבים נכנע ומוכשר להסתכלות פנימית". חרף אמונתו

בהרמוניה בין חומר ורוח שתתגלה בעידן המשיחי, יכול, אפוא, הרב קוק לאמץ גישה חיובית ליסורים ולסגפנות בהתייחסו לעבר הלאומי.

פעולת הגלות ניתנת להבנה במאמר הנדון בשני מיסורים: הגלות הביאה להתרכזות בתכנים הפנימיים של עם ישראל, מתוך שעזב את ההתעסקות בעולמו החיצוני, היא הביאה להכרת ערכם של ערכי הקדושה אשר לישראל על ידי העם, והיסורים שכרוכים בה פעלו כייסורים ממרקים, ומתוך ההתמודדות עמם היה על עם ישראל לגלות את אוצרות רוחו החבויים. וכך מסכם הרב קוק: "הגלות, כור הברזל, זקק וצרף את האומה, הוציא מן הכח אל הפועל את דעת עצמותה, את נטיותיה הגנוזות... על כן רק עכשיו תוכל לקבל את הכל... תדע להכיר ביתר שאת ומעלה את ההוד הקדושה ומתפארת שיש באוצרה".

היעוד האוניברסלי של הגלות

תפקידי הגלות כפי שעמדנו עליהם עד כה הם בשכלול כוחותיו של עם ישראל ובתועלתו הפרטיקולרית. ברם, לגלות ישראל נועד גם תפקיד אוניברסלי בהבאת בשורת האמת האלוהית לעמים בקרבם הוא יושב. "בשכיל כך נפזרנו בכל העולם, בארבע כנפות הארץ, כדי לתמם את החזון שימלא כבוד ה' את כל הארץ, ודעת אלהי אמת תחדור בכל לב ובכל רוח".

אכן יש לציין שאין זו הדרך האידיאלית להגשמת שליחותו של העם ואין פעולתו בגלות מהווה חלופה לאשר יפעל בעת שיגאל ממנה. "הפזור הועיל רק להכין את הלבבות" לקראת האור הגדול שיופיע בעת הגאולה.

לענין זה נדרש הרב גם בסיום מאמרו "למהלך האידיאות" בו הוא קורא להתנער ולצאת מן הגלות, שם הוא מציין ש"הבסום הכללי של העולם הבא מהשפעת כוחה של כנסת ישראל" בא לעולם "גם או ביחוד בגלותה ובפזורה". הרב קוק לא מסתפק בהגדרה הכוללת של בסום כללי, והוא גם מפרט ומגדיר ביטוי בולט להשפעה החיובית של ישראל: "בטול המרכז

הלאומי הפסיק את המחשבה המוטעת לחשב את ההכרה האלוהית העליונה רק לנחלה מוגבלת בתחום גאוגרפי מיוחד ובממלכה מיוחדת"¹. כלומר, העובדה שעם ישראל נשאר נאמן בכל פזורותיו לאותו אל בו דבק בממלכתו המקורית שבארץ ישראל, תרמה לביטול התפיסה שרווחה בעולם העתיק בדבר אלוהות טריטוריאלית, לפיה לכל עם ולכל אזור ישנו האל שלו, כאשר בשטח השייך לו יש לעבוד אותו, ובשטח אחר יש לעבוד אל אחר.

מסתבר שיש לפרק את דרך הפעולה של השפעתו החיובית של ישראל לשתיים: דרך אחת היא הקניית דעות נכונות בתפיסה הדתית, והאחרת - והיא זו המתגלמת בביטוי "הביסוס הכללי" - היא השפעה מיסטית פחות ישירה ועליה ניתן ללמוד מתיאור "פעולת הידיעות הסודיות" אצל היחידים ובקרב הציבור, המופיע באורות הקודש. "המגמה הכללית בהשפעתם של ישראל בעולם איננה התפשטות לימוד של דעות, בדרך הלימוד וההשפעה הפשוטה והגלויה", כותב שם הרב קוק, "אבל כשהאומה הזאת אוצרת יפה בקרבה את סגולתה, כבר העולם כולו מתעלה"², וזהו כנראה הבסוס המהווה כדברי הראי"ה באורות "ענף מבסומה של האומה בעצמה"³. התוכן המיוחד של ישראל מתברר לדעת הרב קוק "לא ע"י מעשים חיצוניים ולא ע"י דברים לימודיים, כי אם ע"י הרמת חייהם בסגולתם הפנימית"⁴.

מצבו הרוחני של עם ישראל בגלות

למרות השפעותיה המבורכות של הגלות על אומות העולם, ולמרות שלדברי הרב קוק היא טומנת בחובה תרומה חשובה לעם ישראל עצמו, מתאר הרב את הגלות כבעלת השלכות שליליות ביותר מבחינת התמורה שהיא יצרה באידיאלים הרוחניים, והשלכות אלה מהוות עבורו מצע לתביעת ההתנערות מן הגלות.

המוטיב הבסיסי בתמורה השלילית הוא צמצום האידיאה האלוהית. אידיאה זו אינה יכולה עוד להתגלות בחיים לאומיים, והיא באה לידי

ביטוי בחיי היחיד והקהילה בלבד. "התכנסה האידואה האלוהית בכל ימי הגלות בקן הקטן והדל, במקדש מעט שבבתי כנסיות ובתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים, ברשמי שמירת דת ותורה"⁹⁵.

צמצומה של האידואה האלוהית הגיע לידי כך שלמעשה פג כוחה בתור שכזו והיא התגמדה לכלל אידואה דתית בלבד. תהליך זה אירע כתוצאה מכך שנושאייה של האידואה לא היו עוד אומה שלימה כי אם פרטים וחלקים שלה, ולפיכך גם תכני האידואה מוכרחים היו להשתנות. שינוי שיש בו גם משום שינוי דמות מוחלט בחיי הרוח של האומה. "באה תחת האידואה האלוהית בעצם ורוממותה ועל ידי גניזתה של זו - תולדתה האידואה הדתית"⁹⁶. האידואה האלוהית, אם כן, לא רק עומעם זיווה, אלא היא נגנזה, והאידואה הדתית עולה ומשמשת תחתיה.

בנקודה זו צצה ועולה בעייתיות קשה הניצבת בפני כל הוגה אורתודוכסי המודע לתמורות ולתהליכים הגלומים בהסטוריה. האידואה הדתית מכילה כדברי הרב קוק עצמו את "כל אותה הפרטיות, המעשית - של שמירת תורה ומצוות ודקדוקיהן הפרטיים והעיונית - של הדעות והאמונות על דבר צרור חיי הנצח האישיים הפרטיים וקבלת הפרס של היחידים"⁹⁷. נמצינו למדים שהן ההלכה והן עולם האמונות והדעות שהלך ונוצר מאז חרבה הממלכה הישראלית הינם פרי תהליך הסטורי, אשר חולל תמורה מרחיקת לכת באורחות החיים ובהלכי הרוח של היהדות והיהודים. ומכאן נשאלת השאלה: האמנם יש תוקף מחייב לדפוסים חדשים אלה כדרך שהיה לדפוסים המקוריים שינקו מן האידואה האלוהית? ולא זו אף זו: האם מצוות ותכנים אלו באמת האלוהית המוחלטת יסודם, או שמא הם מהווים סטיה ממנה? הרב קוק, כך מסתבר, היה מודע לרדיקליזם האנרכיסטי שניצניו גלומים בתפיסתו ההסטורית, והוא מתמודד עימו באמצעות הצעת הסבר הקובעת זהות בין האידואות האלוהית והדתית. האידואה הדתית "משמשת" ו"מלבשת" את האלוהית, "ולעולם לא תתנכר לשורש נשמתה". היא יצירה שאינה חורגת בשום אופן מהתשתית שביסודה. אותם תכנים שהתגלמו באידואה האלוהית מופיעים עתה בצורה מפורטת יותר, אך אותנטית, באידואה הדתית.

קודם נראו הדברים במסגרת "נשמת האומה הכללית" והיו כלולים "באוצרה העליון" של האידיאה האלוהית. ואילו למן בית שני הם החלו להקבע ולהתבלט באופיה הפרטי המיוחד¹⁰⁰. בלשון אחרת: הרב קובע לגבי היהדות כפי שהתגבשה למן היצירה התלמודית שאין בפרטים אלא מה שבכללים, באותם כללים שקדמו ליצירה זו. בעתיד, מאמין הרב קוק, יראה בעליל כיצד המצוות יונקים מהאור האלוהי הכללי. "וכשיתמלא הרעיון... אז יגלה אורה... על כל המצוות שבתורה ופרטיהן ודקדוקי שמירתן בנגוד וכוונה רצויה"¹⁰¹.

הערכת הרב קוק את הטרנספורמציה שחלה ביהדות הינה דו-ערכית. הוא שולל אמנם את המעבר מהכללות אל הפרטיות, שלילה החרוזה כחוט השני במשנתו כולה, אך הוא מייחס למעבר זה חשיבות רבה ותועלת מבחינת הגברת כושר ההשרדות של עם ישראל בגלותו. "מעמדם המבוצר [של הפרטים] באומה נתן לה כח רב והכין לה כלכלה רבה שתוכל לשאת איתה גם בימי גלותה ונדודיה"¹⁰². כמו כן גם הכשיר מעמד זה את הדרך לחזרה אל האידיאה האלוהית בהגיע זמנה של זו לעת קץ הגלות.

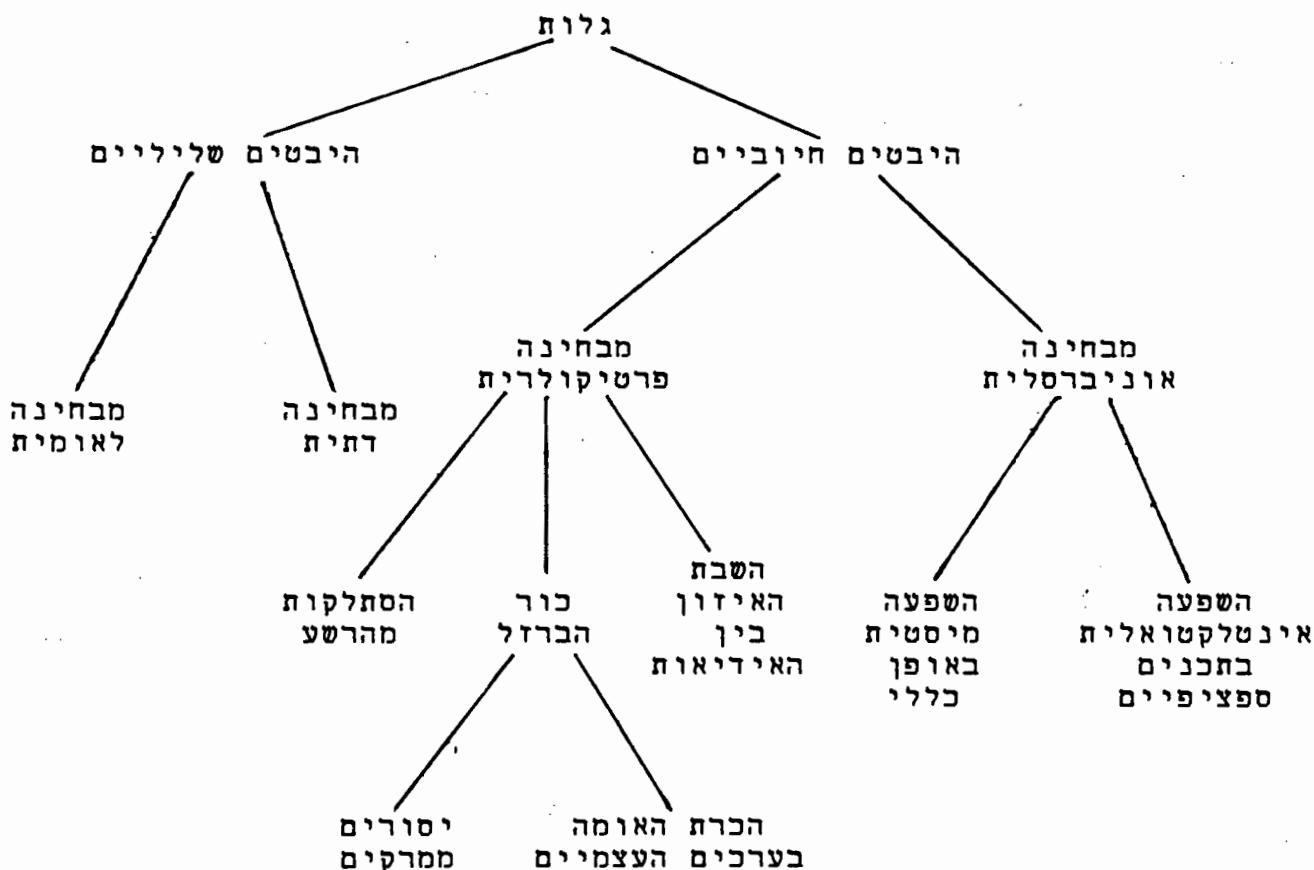
גם מבחינה רוחנית הייתה בתהליך זה תועלת, שכן לא זו בלבד שהאידיאה הדתית זהה בתכניה לזו האלוהית, אלא שהרב מוצא ברכה בכך שהאידיאה האלוהית נפרטה לפרטים. "חשכת הלילה גרמה להרחיב את חוג הרעיון של האדם"; מה שהיה "גנוז בכלל ובלוע בזיו אורו" עתה הוא מפורט וניכר יותר לאדם¹⁰³.

אולם מאידך ברור שעמדתו העיקרית של הרב קוק כלפי האידיאה הדתית הפרטנית הוא שוללני, והביטוי המובהק לכך הוא טענתו שרק במצב בו הפרטיות בחיי הרוח של עם ישראל נשאה ראש יכול היה לצאת הקלקול החמור של הנצרות. קלקול זה לא יכול היה להתהוות בהיות האידיאה הלאומית במלוא תוקפה¹⁰⁴. בנקודה זו, ראוי לציין, בולטת חריגה מן התפיסה הכוללת על ההשפעה החיובית של גלות ישראל, והתשובה לסתירה זו נעוצה בהבחנה שבין ההשפעה החיובית שכרוכה בפזורת העם, לבין התוצאות השליליות של ירידתו הרוחנית.

כשם שבגלות הפכה האידיאה האלוהית לדתית, כן גם האידיאה הלאומית לא השתמרה בצורתה האידיאלית והיא נהייתה לאידיאה מדינית. גם פה חל תהליך דומה כאשר הצורך הפרטי התגבר על ראיית טובת הכלל, והתהוו הלכי רוח אגוצנטריים שהרב מכנה אותם סגנון של פרושיות של "מה חובתי ואעשנה". עוצמת הגבורה הרוחנית הומרה ברוח של "עבדות קטנה", וכך "ירד גם כן הרעיון הלאומי ממשגב אידיאליותו האבירה והקוסמת, ויהי לרעיון מדיני, למין מסחר המתפשט על נפשות רבות"¹⁰³.

מעניין לציין להשלמת הדברים שעל אף יחסו השוללני של הרב לגלות ולמרות שהוא מצביע על פעולותיה ההרסניות הוא מדגיש שלדעתו הגלות "מעטה את צביוננו, דכאה אותנו אבל לא השמידה אפילו גרגר אחד מכל סגולותינו"¹⁰⁴. הדגשה זו היתה חיונית ביותר לאמונת הגאולה שפעמה בליבו של הראי"ה.

יעודי הגלות מסוכמים בסכימה להלן:



השפעות וזיקות בתפיסת ההסטוריה

השפעת רבי יהודה הלוי

ההוגים המרכזיים בספרות המחשבה היהודית שבעקבותיהם הולך הרב קוק הם רבי יהודה הלוי והמהר"ל מפראג. השפעתם של הוגים אלה על הרב קוק אכן מתקדת בנושאים הקשורים להשקפותיו ההסטוריות, והם: מעמדו של עם ישראל, ערכה ומרכזיותה של ארץ ישראל, הגלות והגאולה. השפעתו של ריה"ל בתחום ההסטורי נובעת בראש ובראשונה מעצם היותו ההוגה היחיד בימי הביניים שדן בהרחבה בגורלו ההסטורי של עם ישראל ככלל ולא התמקד רק בבעיות הקשורות באל ובאדם הבודד, בשאלות אמונה ומטאפיזיקה. שני משלים המובאים בספר הכוזרי מקפלים בתוכם את תפיסת ריה"ל בענין מעמדו של עם ישראל: המשל ללב והמשל לזרע¹⁰⁵. במשל הלב¹⁰⁶ מבקש המחבר להסביר את מעמדו המיוחד של עם ישראל תוך הענקת פשר ומשמעות למצבו העלוב והמדוכא בגלות. מרכזיותו של הלב באברי הגוף, ומתוך כך רגישותו הרבה, הם התשובה לבעיות הללו. מצב החולי של עם ישראל אינו אלא עדות לעידון המיוחד במינו של מצב הבריאות שלו. החולי של ישראל מתפרש מכח הצגת דברים זו כסימפטומטי למצבה של כלל האנושות, בחינת "חוליינו הוא נשא"¹⁰⁷, כדרך שבמצב הלב משתקף מצב כלל הגוף. ראייה זו מאפיינת גם את משנתו של הרב קוק הכותב: "הנטיה היתירה פוגעת בישראל ועוד ביותר משאר האומות מפני חריפות האופי שלו"¹⁰⁸. בהדגשת יחודו של עם ישראל והיותו רגיש ביותר לתהליכים ההסטוריים מפתח הרב קוק למעשה בהרחבה יתירה את משל הלב של ספר הכוזרי. התמורות החדות במצבו של עם ישראל משקפות רגישות זו להפרת האיזון שבין האידיאות.

במשל הזרע¹⁰⁹ מתאר ריה"ל כיצד הזרע הנרקב באדמה סופח אליו יסודות, מעבד אותם ובונה מהם את עצמו. לכאורה הוא נרקב באדמה, אולם

למעשה הוא מעבד את העפר והמים להיות חלק מטבעו שלו. בדרך זו גם עם ישראל השקוע באדמת העמים לא נרקב בתוכם כי אם משפיע השפעה סמויה אבל יסודית על דתות העמים עימן הוא בא במגע. ראיה זו מצויה אף היא אצל הרב קוק בתפיסת תפקידו של עם ישראל בגלות, וכבעל חזון גאולה היא טבעה חותם עמוק בהגותו גם בתפיסת היעוד האוניברסלי של עם ישראל כבעל תפקיד של מופת ומחנך לאומות העולם.

משל הלב תואם להגדרת אופיו המיוחד של עם ישראל מתוך העימות עם החברה האנושית, ואילו משל הזרע מצביע על מגמת פניו של עם ישראל כלפי החברה האנושית. שני ההיבטים הללו בתור שכאלה מופיעים אצל הרב קוק בדברו על הכח הראשון "השוקק לטובת האומה במעמדה ושכלולה... והצד השני הוא הענין המתייחד לישראל עצמם"¹¹⁰. עניין זה, החופף בלי ספק ל"עניין האלוהי" של ריה"ל, הוא האידיאה האלוהית של "למהלך האידיאות בישראל"¹¹¹.

המרכזיות של ישראל, תורתו וארצו בעולם כפי שהיא חוזרת ונשנית בכתבי הראי"ה קוק, ניכר בה בבירור שהיא שאובה מספר הכוזרי. "ישראל בעמים, ארץ ישראל בארצות, תורת ישראל בתורות ואמונות כולן, הינם שלושה מרכזים... מזינים את כל העולם כולו, מעלים ומקדשים אותו"¹¹². יחודו של עם ישראל כעם שלם המיועד להדבק בעניין האלוהי, כפי שמבאר ריה"ל¹¹³, זהה לזה המופיע אצל הראי"ה קוק, כאשר אף הביטוי "הענין האלוהי" עצמו מופיע אצלו פעמים אחדות בהקשרים של הסברת מהותה היחודית של האומה הישראלית¹¹⁴. במקומות אחרים ההגדרה מופיעה בכינויים: "שאיפה אלוהית", "אידיאה אלוהית" וכיו"ב. דוגמא בולטת להשפעת ריה"ל במאמר "למהלך האידיאות" מצויה בקביעה: "הכשירה לזה האידיאה האלוהית את ישראל בתכונה פסיבית, ביחס גזעי, במצב גאוגרפי"¹¹⁵, ועל ידי כך אור האידיאה האלוהית הטביע חותמו בחיים הלאומיים המלאים. על דרגתו ומעמדו המיוחדים של עם ישראל כותב הרב קוק במפורש ש"אין לפחות אפילו נימה אחת מגדרו של הכוזרי" את ההבדל שבין ישראל לעמים¹¹⁶.

מעבר לעמדות יסוד אלה ניכרת השפעתו של ריה"ל על הרב קוק בהבנה

הכללית של מהלך תולדות ישראל. ניתן לחלק את תולדות עם ישראל לפי

ריה"ל לחמש תקופות¹¹:

א. תקופת יחידי העולם.

ב. מיציאת מצרים עד חורבן הבית הראשון.

ג. תקופת הבית השני.

ד. הגלות.

ה. הגאולה האחרונה.

הראי"ה בהגותו הלאומית הסטורית איננו דן בימים שבטרם התגבש עם

ישראל כעם, אך בשאר התקופות חלוקת ההסטוריה הישראלית לפיו והערכת כל

פרק ממנה חופפים לאלו של הלוי. ימי המדבר והמלוכה מתוארים כימי

זוהר, הבית השני הינו החמצת השעה בגין חוסר גיבוש של כח הכלל, הגלות

הינה משבר, אך יחד עם זאת צופנת בחובה יעוד¹², והגאולה איננה

מטא-הסטורית ואיננה מעבר לתפיסתו ולתחום השפעתו של האדם, כי אם היא

כברת הדרך האחרונה מצעדה של ההסטוריה האנושית, מצעד המובל על ידי עם

ישראל.

בשתי נקודות חורגת תפיסתו ההסטורית של הראי"ה מזו של ריה"ל,

כאשר משתקפת מהן עובדת היותו הוגה בן המאה ה-20, המפנים אל הגותו את

רעיונות ההומניזם והקידמה.

בעניין ההומניזם, כאמור לעיל¹¹, קיים קונפליקט מסויים

במשנת הרב קוק בין המגמה לראות את כל האנושות כחדורת מוטיבציה דתית

וכחותרת לקראת אידיאלים אלוהיים, ובין המגמה להבליט את יחודו של עם

ישראל בענין זה. קונפליקט זה מוצא את ביטויו בהתלבטותו של הרב קוק

לגבי צורתם המיוחדת של ישראל, כאשר בירור סוגיה זו דורש לפי דעתו

עשיית שימוש במקורות ובכלים רבים ומגוונים¹². בלשון השערה מכריע

הרב קוק שמלכתחילה נועדה האנושות כולה להשתלם בצורתה, כאשר לאומה

הישראלית תהיה רק תוספת מסוימת, אולם "נתקלקלו העניינים", והיה

צורך לבנות מחדש חלק מהאנושות הוא עם ישראל כפי שיעשה לבריה חדשה,

בניה שנעשתה באמצעות כור הברזל של גלות מצרים. בעוד שריה"ל סבור שבחירת ישראל ומעמדו הם תולדה הסטורית טבעית של מעבר הסגולה האנושית מדור לדור ביחידי העולם עד שנוצרו מבני יעקב שבטי ישראל, הרי שלדעת הרב קוק כל האנושות נועדה מטבעה להיות בעלת אידיאלים אלוהיים, ורק בדיעבד חל צמצום בהתפשטות הצורה האלוהית והיא נתייחדה לישראל. בענין הקידמה, אצל הרב קוק מודגש רעיון ההתקדמות האנושית, שלדעתו תואם את רזי התורה. אצל ריה"ל, לעומתו, לא נמצא כל זכר למחשבה בדבר התקדמות האנושות¹²¹.

השפעת המהר"ל מפראג

זיקתו של הרב קוק לר' יהודה ליוואי בר' בצלאל, הידוע כמהר"ל מפראג, היא מן המפורסמות. גם המהר"ל, בדומה לריה"ל, הצטיין בעיסוקו הנרחב בשאלות מעמדו, מצבו ותפקידו של עם ישראל, הרבה לכתוב על הגלות ועל הגאולה, ומתוך התייחסותו לנושאים אלה דן בבעיות הלאום (מעבר למקובל בזמנו) ובמאורעות הסטוריים. הרב קוק ממשיך, אפוא, את הגותו של המהר"ל במישור התמאטי, כאשר מבחינה מתודית בולט המכנה המשותף של השענות ברורה - גם אם לא תמיד מפורשת וישירה - על דרכי חשיבה מסטיות.

הרב קוק קיבל מהמהר"ל את פיתוח התפיסה לפיה לעם ישראל סגולה בלתי ניתנת לשינוי המקנה לו את מעמדו כעם נבחר. המהר"ל מדגיש שבחירת ישראל "אין לה ביטול כלל" הואיל והברית בין ה' לישראל היא ברית החובקת את כל העם לדורותיו, ואינה תלויה בבחירה החופשית של כל אחד מישראל¹²². בהמשך לקביעה זו ידועים דברי הראי"ה באגרתו לרדב"ז על שני מרכיביה של קדושת ישראל - הסגולה והבחירה; כאשר "החלק של הסגולה הוא הרבה באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה", וחלק זה "מונח בטבע הנפש... אי אפשר לו להשתנות כלל"¹²³. גם בענין

מהותה של סגולה זו כהכשרה מיוחדת לקליטת הרעיון האלוהי ממצע המהר"ל בין ריה"ל והראי"ה¹²⁴.

בכתבי המהר"ל מצויה גם התפיסה הרווחת בכתבי הרב קוק על כך שלכל אומה יש גוון ואופי מיוחדים משלה. כלשונו של המהר"ל: "לכל אומה יש שני בחינות. האחד... במדרגת החומר, והשני מצד שהם עם מיוחד והוא במדרגת הצורה"¹²⁵. תפיסה זו מוליכה את המהר"ל לקבוע - תוך שהוא מטרים בכך את זמנו - כי המצב הטבעי של כל עם הוא שישב בטריטוריה משלו, וכי הגלות היא מצב בלתי טבעי יציאה מן הסדר, כלשונו, באשר ה' יתברך סידר כל אומה במקומה הראוי לה"¹²⁶.

מתוך גישה מדינית זו בוקעת הזעקה כנגד פיזורו של עם ישראל בארצות גלותו, זעקה הנשמעת היטב ממקומות רבים בכתבי המהר"ל, והיא נקלטה יפה במשנתו של הרב קוק. גלות ישראל נתפסת על ידי המהר"ל כעיוות שמשמעותו חורגת מהבעיה הפרטיקולרית של האומה והיא מבטאת את חוסר השלימות שבעולם, ויחד עם זה מייצגת את המאמץ האנושי המתמיד להתעלות מעל לשניות שבו ולהוליכו לקראת אחדות, כשהאחדות מתוארת כציר המרכזי של הגאולה העתידה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי באות א' שבמרכז המילה "גאל" המבטאת ריכוז ואחדות, לעומת האות ה' שבמלה "גלה" המבטאת פיזור¹²⁷.

את השפעת המהר"ל על הראי"ה בנושא הגאולה ניתן להמחיש בשני ארגומנטים שנודעה להם משמעות רבה בהשקפת הרב קוק. האחד הוא הדגשת האמונה בבואו של משיח בן יוסף עובר לבואו של משיח בן דוד. על משיח בן יוסף לא הורחב הדיבור במסורת התלמודית, אך המהר"ל ראה לנכון להצביע עליו כעל שלב חולף אך חיוני בתהליך הגאולה, שלב של גאולה חומרית הקודמת לגאולה הרוחנית¹²⁸. הרב קוק, שחי בתודעה של משיחיות כאן ועכשיו, העלה על נס את דמותו של משיח בן יוסף¹²⁹, כאשר דמות זו והשלב בגאולה שהיא מייצגת אפשרו לו לזהות את המעשים המתרחשים לנגד עיני דורו ואת הדמויות הנוטלות בהם חלק, כמגלמים שלב זה, וזאת מבלי לייחס להתרחשויות שבזמנו את המעמד המשיחי במלוא מובן

המלה¹³⁰. משיחיות בן יוסף באינטרפרטציה של הרב קוק שבעקבות המהר"ל
 היתה אחת הדרכים באמצעותן ביקש הרב לגשר בין מושג המשיחיות הימי-
 ביניים לזה האקטיביסטי המודרני שהתגלם בתנועה הציונית¹³¹. בכך גם
 ממזג הרב קוק בשיטתו את תפיסת הגאולה המסורתית עם זו המערבית החדשה
 כאשר לפי הראשונה הגאולה הינה הוויה טרנסצנדנטית הפורצת את תוך
 ההסטוריה, בעוד שהשניה רואה בה תולדה טבעית של תהליך אימננטי
 להסטוריה¹³².

נושא אחר בו ממשיך הרב קוק הכרעה של המהר"ל הוא הקביעה בדבר
 אי תלותה של הגאולה בתשובה. המהר"ל מגיע למסקנה חד משמעית בנושא
 זה¹³³ תוך הסתמכות על התלמוד במסכת סנהדרין¹³⁴, והכרעה זו היתה
 חשובה עבורו, שהרי הגאולה לפי תפיסתו הינה חיונית והכרחית כשלב סופי
 בהתפתחות ההסטורית, ואילו היתה מותנית בתשובה היא היתה בגדר האפשר
 ולא בבחינת הכרח המציאות. עבור הרב קוק חשובה קביעה זו כפליים כאשר
 הוא מבקש לראות את ניצני הגאולה בדור שבימיו, וזהו דור שלא שב
 בתשובה, דור שאינו בגדר "כולו זכאי". אכן, הקביעה בדבר אפשרותה של
 גאולה בלא תשובה מצויה בכתבי הוגים ופרשנים נוספים¹³⁵. מקצתם אף
 קודמים למהר"ל, אולם עמדתם איננה מעוגנת בתפיסה כוללת של התהליך
 ההסטורי כמוביל לקראת גאולה בלי קשר לתשובה.

במחשבת המהר"ל יכל הרב קוק למצוא סימוכין לתפיסתו ההסטורית
 הבסיסית לפיה העולם נע לקראת הגאולה, כאשר זו מהווה תחנה אחרונה
 במהלכה של ההסטוריה ולא שבירה של ההסטוריה ומעבר למישור מטא-
 הסטורי¹³⁶. הציר המרכזי בתהליך ההסטורי הזה הוא אצל שני ההוגים
 הקשר שבין ה' ועם ישראל, כאשר הודות לקשר זה ובשל מימד הקדושה
 המיוחד של ישראל, הוא מהווה מעין ממצע בין ה' ועולמו.

הזיקה לרבי נחמן קרוכמאל

שאלת יחסו של הראי"ה קוק לרבי נחמן קרוכמאל טרם התבררה כל צרכה¹³⁷. אין כל ספק שהרב קוק הכיר את ספרו של רנ"ק "מורה נבוכי הזמן", שניכרת בו השפעה הגליאנית¹³⁸, וא. שביד כותב בפשטות ובפסקנות שהוא המקור לתפיסות ההגליאניות שלו¹³⁹. הגישה ההגליאנית באה לידי ביטוי אצל שני ההוגים בראותם את ההסטוריה כבעלת תוכן רציף המועבר במהלכה תוך תמורות מסוימות, ולא בשרשרת של מאורעות שהמעבר או היחסים ביניהם קובעים את ציונם¹⁴⁰. תוכן רציף זה בונה חוקיות עצמאית משלו המופיעה בתוך דפוסי ההשתנות בהסטוריה, והיא מתפרטת בתולדות עם ישראל לשתי מערכות פעילות שונות: מערכת יחסים פנימית שתלויה במתרחש בתוך העם, ומערכת יחסים שבין עם ישראל לעמים הסובבים אותו¹⁴¹. אכן, לגבי טיבן של שתי המערכות הללו אין תמימות דעים בין משנותיהם של הראי"ה והרנ"ק. במערכת הפנימית - אצל רנ"ק המוטיב הדומיננטי הוא מידת האחדות והפילוג שבעם, בעוד שבכתבי הראי"ה מדובר יותר על תמורות במצב הרוחני ובמידת הקשר של הלאום כלאום או כפרטים לרעיון הרוחני. במערכת החיצונית - במונה"ז הפרמטר הפעיל הוא ספיגת ההשפעה מהעמים בתוכם ישראל יושב, לעומת הסתגרות מפני השפעה זו, כאשר הרנ"ק מפרט את טיבם של העמים בקרבם ישב העם ואיתם בא במגע הן מבחינה דתית והן מבחינה תרבותית¹⁴². במשנת הראי"ה, לעומת זאת, פרט לאמירה אחת כללית¹⁴³ על הנהייה לעבודה זרה בעקבות העמים הסובבים, לא מודגשת ההשפעה התרבותית של אומות העולם, כי אם הקשר ההפוך - זה של השפעת ישראל על אלה.

כבהגותו של הראי"ה, כן אצל רנ"ק בולטת מרכזיותו של הרעיון הלאומי¹⁴⁴. רעיון זה מודגש גם בדברים רוויי הפאתוס שהוא כותב על החירות הלאומית ועל אהבת האומה לארצה, ובאמונתו המובעת בין השיטין בחידוש החיים המדיניים בארץ ישראל¹⁴⁵. עם זאת, בחלוקת ההסטוריה

הישראלית לתקופותיה מדגיש רנ"ק את המצב התרבותי-רוחני של עם ישראל ותקופות העוז והמפעל של כל מחזור זמנים מתאפיינת אצלו תמיד בהגעה לפסגת הישגים רוחנית.

בחלוקה זו של התקופות בולטת לעין ההקבלה שבין הגורם הרוחני המאפיין את ימי החטיבות השונות של ההסטוריה אצל שני ההוגים. רנ"ק מדבר על המחזור הראשון כעומד בסימן הנבואה, והשני כעומד בסימן החכמה, והרב קוק שמדבר על האידיאה האלוהית בתקופה הראשונה של עם ישראל מוצא אותה אף הוא כמיוצגת באופן מרכזי בנבואה, כאשר האידיאה הדתית שבאה בתקופה ההסטורית השניה מצטיינת בעיקר במפעל החכמה - יצירתם של חכמים. ברם, בעוד שהרב קוק שואף בעליל לשיבה אל מעיין הנבואה, הרי שרנ"ק סבור שפסגת הרוחניות מצויה בפילוסופיה, והיא שתביע את חותמה על שלימות הרוח של היהדות המעודדת לעת החדשה. הבדלי ציפיות אלה ניכרים גם בהערכת תקופת התלמוד, אשר רנ"ק רואה בה אך התקדמות, שכן הידע הרוחני מתגלה בה מתוכיות האומה ולא ממקור חיצוני כנבואה, בעוד שבעיני הראי"ה יש בתקופה זו משום נסיגה שבהצטמצמות, גם אם זו בעיקרה נסיגה טקטית ולא נסיגה מוחלטת.

בנושא היחס לגלות נראה שקיים דמיון עקרוני בין הראי"ה והרנ"ק

בכך ששני רבנים אלו מוצאים במשנותיהם ההסטוריות היבטים חיוביים לגלות. מעניין לציין בעניין זה מובאה אחת מ"מורה נבוכי הזמן" שדומה כאילו נעקרה ונשתלה שוב בספר עקבי הצאן של הרב קוק. קרוכמאל כותב בה: "נתחדש באומה בכל הגלויות שהן עצמותה... רוח חכמה ובינה להכיר ערך הסגולה היקרה שבידם מאבותיהם נגד הבלי הגויים אשר בארצותם באו"¹⁴⁴. ואילו הרב קוק במאמרו "דרישת ה' כותב: "הגלות... הוציא מן הכח אל הפועל את דעת עצמותה... על כן רק עכשיו... תדע להכיר ביתר שאת ומעלה את ההוד הקדושה והתפארת שיש באוצרה"¹⁴⁷. הראי"ה כרנ"ק מצביע בניסוח דומה להפתיע על חוויית הגלות של עם ישראל כחווייה תורמת בעיצוב התודעה וההערכה העצמיים של העם כבעל יחוד סגולי.

מתוך בדיקת הטקסטים שבהם מציע הרב קוק גישה הסטוריוסופית, אנו

נוטים להציע בזה את ההשערה שהרב קוק קרא את מורה נבוכי הזמן והושפע ממחברו סמוך למועד כתיבת מאמרי תרס"ו. אכן, המשפט דלעיל לקוח מתוך הספר עקבי הצאן, המאגד את מאמרי שנה זו. כמו כן יש להצביע על הנטייה החיובית אל הפילוסופיה שמתגלה במאמר "דעת אלוקים" השייך לקובץ זה. חיוב הפילוסופיה והערצתה הם כאמור סממנים ברורים של משנת קרוכמאל, בעוד שהרב קוק בכתביו האחרים נוטה לדבר במעלתם של סתרי תורה ונבואה כמקורות הידע ואילו מעלת הפילוסופיה מתעמעמת. ביסוס עיקרי להשערתנו מצוי בתפיסה העומדת במרכז הגישה ההסטוריוסופית, והוא נעוץ בעובדה שבמאמרי תרס"ו הרב קוק איננו מפתח מגמה דואלית המקיימת התגוששות של כוחות שונים המצויים במתח דיאלקטי, כי אם ראייה מוניסטית הרואה במצב הרוחני פרמטר בלבדי לעיצוב דפוסי עם ישראל וההסטוריה. גישה זו היא אכן גישתו של רנ"ק שמושג רוח האומה מוצע על ידו כגורם הקובע בהתפתחות ההסטורית. על פי השערתינו הרב קוק המשיך ופיתח ביתר מורכבות את תפיסותיו לאחר שנת תרס"ו, ואפשר שלהתחזקות המרכיב הקבלי-חסידי בהגותו היתה השפעה מסויימת בהתפתחות זו.

עקרון בולט ממשנת רנ"ק המופיע לעיתים אצל הראי"ה הוא ההשקפה האורגניסטית על ההסטוריה. רנ"ק הלך בעקבות ויקו והרדר, וראה במהלך ההסטוריה חלק אינטגרלי של התהליכים האבולוציוניים המאפיינים את הטבע כולו¹⁴⁸. מהטבע הוא קיבל את המודל לתבנית ההסטוריוסופית שלו על לידה וגדילה ("גידול וצמיחה" בלשון רנ"ק), בשלות ("עוז ומפעל") והזדקנות כמישה ומוות ("היתוך וכליון"). בהגותו של הרב קוק ניתן למצוא אך הדים קלושים לתפיסה ביולוגית-אורגנית זו, כמו למשל בפרק הפותח את "למהלך האידיאות בישראל", וגם לכשתמצא תפיסה זו קשה יהיה לראות בה השפעה מוכחת של קרוכמאל, ויש לתת את הדעת בעניין זה גם על הערתו של אחד החוקרים בדבר קיומו של מודל ביולוגי כבר אצל ריה"ל בספר הכוזרי¹⁴⁹.

ההבדל בזיקה למודל הביולוגי ניכר גם בראייה הכללית של כיוון ההסטוריה. רנ"ק רואה בהסטוריה מערכת בעלת חוקיות קבועה ובהיותה

מערכת ציקלית בת שלושה מעגלים לא מודגשת אצלו התכלית הסופית אליה מובילה ההסטוריה, למרות שבמערכת זו יש בהחלט מקום להתקדמות, כאשר כל מעגל מתחיל מנקודת הסיום של קודמו¹⁵⁰. הסטוריוסופיה הדוגלת בחוקיות טוטאלית נוטה מטבעה להדגיש פחות אלמנטים טלאולוגיים במרכיביה של ההסטוריה, וכך אצל רנ"ק לא נמצא לדוגמא דיון מפורט במטרת הגלות של עם ישראל. כל נפילה ניתנת להתפרש כחלק מההיתוך והכליון. הגידול שיבוא לאחריה אף הוא חלק מחוקיות.

תפיסת החוקיות בהגותו של הרב קוק פתוחה יותר. על כל שלב ניתן לטעון שאפשר היה גם אחרת. משום כך יש מקום לראיה כוללת הנותנת משמעויות תאולוגיות לפרקי ההסטוריה, כשהראיה הכוללת תופסת את מקומו של קוד החוקיות המאפיין את התבנית הסגורה של קרוכמאל¹⁵¹. בראיה כוללת זו אין מקום גם למעגלים פנימיים של הסטוריה בכל עם כיחידה אורגאנית עצמאית, והמעגל ההסטורי היחיד שיש לו מקום - ואכן הוא קיים לדעתי אצל הרב קוק - הוא זה של הקיום האנושי מראשיתו בבריאת העולם ועד אחריתו בימות המשיח. אמנם, נתונים אלה של פתיחה וסיום אינם מובילים לתפיסה ציקלית-מחזורית, כי אם לגישה אסכטולוגית לזמן ולהסטוריה, וזו אכן הדומיננטית אצל הרב קוק כבהגות הדתית בכלל, אולם היא עולה בקנה אחד גם עם ראיית ההסטוריה האנושית כשואפת לחזור לנקודת הפתיחה שלה באמצעות האמונה ברעיון הרסטורציה לגן העדן האבוד. לסיכום פרק זה ראוי להדגיש שקרוכמאל קדם לרב קוק בהצגת תפיסה הסטוריוסופית ברוח הפילוסופיה ההגליאנית. קרוכמאל עשוי היה לשמש דגם ראשוני ביהדות להסטוריוסופיה המוצאת את אלוהים בהסטוריה, הרואה, כפי שהגדיר זאת רוזנצווייג באחת מאגרותיו, את ההסטוריה כולה כאלוהית¹⁵². דומה שקו דמיון בסיסי ומהותי זה מאפיל על ההבדלים עליהם הצבענו.

צבי הירש גרץ - האידיאות והאידיאולוגיות

הוגה יהודי אחר שלמשנתו ההסטוריוסופית ניתן לייחס השפעה על הרב קוק הוא צבי הירש גרץ, למרות שעיקר מפעלו היה הסטוריוגרפי ולא הסטוריוסופי. תפיסותיו ההסטוריות של גרץ מוצגות בעיקר במאמרו "המבנה של ההסטוריה היהודית" (1846), שם ניכרת השפעתו הברורה של הגל, אשר גרץ היה תלמיד תלמידו, בראניץ. מאוחר יותר הביע גרץ תפיסות הסטוריות במבוא שכתב ל"תולדות היהודים" (1874), ובו הושפע כנראה ממונה"ז של רנ"ק, שכבר יצא אז לאור יל ידי צונץ (1851). משנתו העצמאית והמגובשת יותר של גרץ מצויה, אפוא, דווקא במאמר עלומיו, ובדברנו על השפעתו על הרב קוק נתייחס בעיקר למאמר זה¹⁵.

ההשפעה של "מבנה ההסטוריה היהודית" על "למהלך האידיאות" זועקת

בעליל, ולדעתי היא גלויה וניכרת הרבה יותר מהשפעת רנ"ק. גרץ כתב עשרות שנים לפני הרב קוק על שתי אידיאות המתקיימות בעם ישראל תוך מתח דיאלקטי ביניהן. בתקופת ההסטוריה הראשונה שלטה בעם ישראל האידיאה המדינית, כאשר האידיאה הדתית שימשה אותה בחזקה את היסודות הלאומיים, ואילו מתקופת בית שני ואילך (החל מימי עזרא) מתעצמת האידיאה הדתית, כאשר היסוד המדיני מתפורר לאחר החורבן. התקופה שבין שני בתי המקדש משמשת לביצור הדת.

השפעת גרץ על הרב קוק איננה רק טרמינולוגית-קונספטואלית, אלא היא אף בראיה הכללית בדבר שתי אידיאות המתממשות בהסטוריה הישראלית. אכן, בתכני האידיאות יש לעמוד על הבדלים בין שני ההוגים. הרב קוק אינו מוכן לקבל את ראיית האידיאה האלוהית כשפחתה של הלאומית בתקופת הבית הראשון, והוא מעמידן בדרגה שווה. ראייתו של גרץ את הלאומיות כשלטת בתקופה הראשונה יש בה משום קבלת עמדתו של שפינוזה בדבר היהדות כעדה מדינית ולאחריה גישתו של מנדלסון אל היהדות כאל חוקת מדינה. גישות אלה זרות היו, כמובן, לרב קוק. גם מהותה של האידיאה האלוהית

אצלו שונה ומרוממת מזו של גרץ. גרץ דיבר על אידיאה דתית אחידה האוצרת בקרבה את בשורת המונותיאיזם בדבר עצמאות רוחנית בוראת, השלטת בטבע הרב-גוני, והמייצגת לאדם מטרות מוסריות בחייו ותובעת ממנו מערכת מצוות. אצל הרב קוק, כאמור לעיל, לאידיאה האלוהית משמעות רחבה ועמוקה מעבר להכתבת אמונות היסוד וערכי המעשה הבסיסיים, והיא מתגלמת בשיאה בנבואה. תפיסת האידיאה משתכללת אצלו הן בדרך ההרחבה והן בדרך הפירוט. הרחבה כיצד? שהרב קוק מחיל את רעיון העימות בין אידיאות רוחניות וחברתיות על כלל המין האנושי, ואינו מצמצם אותן לעם ישראל. והפירוט, בכך שהוא מפרק את האידיאה הדתית לאב ולתולדה - אלוהית ודתית, וכך גם את הלאומית: לאב - לאומית, ולתולדה - דתית, שתיים שהן ארבע.

להלן דומה תפיסתו של הרב קוק לגרץ בעניין הגלות, שכן גם זה האחרון רואה בה תקופה של חינוך והכשרה לקראת העתיד, ובכך הוא מעניק לה תפקיד קונסטרוקטיבי, אם כי גם כאן תפיסתו של הרב קוק כאמור מורכבת יותר. הגלות פותחת לפי גרץ תקופה של פריצה רוחנית קדימה, כאשר היא נהיית ספקולטיבית ועיונית יותר, מבקשת להכיר את עצמה ומתוך כך נהיית בהדרגה למדע. התפיסה ההגליאנית על התפתחות הרוח אל הרוח המוחלט ועל התפתחות התודעה מהדת את הפילוסופיה ניכרת כאן יפה, אם כי היא מועתקת מתחום התפתחות התודעה לתחום הזרימה ההסטורית. הרב קוק לא יכול היה לקבל תפיסה זו לפיה עולה היהדות כמדע על היהדות כדת. ההבדל שביניהם ניכר גם בצפיה לעתיד, שלפי גרץ עיקרו בהמשך התפתחות הרוח העיונית, ואילו הרב קוק שואף לחזור אל האידיאה האלוהית. שניהם מאוחדים, אמנם, בכך שהעתיד המיוחל טומן בחובו שיבה לעצמאות לאומית ובכך גם לאיחוד האידיאות¹⁵¹. אכן, אין אצל גרץ כל כמיהה משיחית, ובמאמר משנת 1863 הוא אף שלל את האמונה במשיח, ופירש את יעודי הנביאים על סבל העם שבגלות¹⁵².

כאן המקום לציין שלמרות הדמיון בשיטה ההסטוריוסופית באשר לאמונות היסוד ולהנחות הבסיסיות של השקפת העולם, רב השוני בין גרץ

והרב קוק. גרץ דגל בדעה ש"התורה, האומה הישראלית וארץ הקודש מאוגדים בקשר שאין לנתקו"¹⁵⁶. בכך דגל בתפיסה בסיסית שהיתה מקובלת על הרב קוק, אולם מחקרו ההסטורי יצא מתוך הנחה שהיהדות ניתנת להבנה רק מתוך ההסטוריה שלה (בדומה לזכריה פרנקל), ואילו גישתו של הרב קוק היתה הפוכה לחלוטין. לדידו של הרב כהוגה אורתודוכסי, היהדות הינה מערכת נתונה אפריורית, ולכן, אדרבה, ההסטוריה היהודית ניתנת להתפרש מתוך היהדות ולא להיפך. הבדל זה בא לידי ביטוי גם בתפיסת האידיאות. גרץ בא לענות על בעיית הדיכוטומיה שבין ראיית היהדות כחוק וראייתה כבעלת תוכן עיוני, כמדינית מחד וכדתית מאידך, וזאת באמצעות התהליך ההסטורי. לגבי הרב קוק, לעומתו, הסדרת התהליך ההסטורי נועדה להסביר את התמורות בעם, כאשר שתי האידיאות יוצאות מתוך אחדות קמאית אפריורית ברורה.

משה הס - רומי וירושלים והרב קוק

בדומה לרנ"ק ולצבי גרץ, גם משה הס כתב במאה ה-19 דברי הגות שנשאו אופי הסטוריוסופי, ואשר הוטבע בהם חותמה של ההגליאניות. בדומה לשני הראשונים גם להס נודעה ככל הנראה השפעה על תפיסותיו של הרב קוק¹⁵¹, אך בטרם אעמוד עליה מתבקש שאקדים מספר קביעות לבי משנתו של משה הס.

ש. ראבידוביץ במאמר מקיף על משנתו של הס¹⁵² מראה כיצד בכתיבו של זה קיימת מזיגה של תפיסות פילוסופיות שונות ואף נוגדות. הס לדבריו פתח במוניזם שפינוציסטי, המשיך בפילוסופיה של המעשה בהשפעת הפעילות המוסרית האוטונומית של קאנט ופיכטה, הושפע השפעה מכרעת מהפוזיטיביזם ההומניסטי של פויארבך, ובהכנסו לחבורה של האסכולה ההגליאנית השמאלנית מיסודם של מארקס ואנגלס, נכנס גם לעולמו ההגותי של הגל. לדברי מ. בובר¹⁵³ קיבל הס משפינוזה את התפיסה בדבר הטבע כתשתית המחשבה ואת השקפתו האחדותית, מהגל את הבנת חשיבותו של התהליך ההסטורי, ומפויארבך את ההסתייגות מהעקרון האידיאליסטי של הגל. ברם, ראבידוביץ סבור שלא עלה בידי הס לגשור גשר בין השיטות השונות הנ"ל, והן נותרו במשנתו כלבנים טובות בלא דבק ביניהן. נראה מדבריו שהנסיון לשלב את שפינוזה והגל נועד לדעתו לכשלון בהכרח, והס לא הבין זאת מתוך "שלא היה סיני ולא עוקר הרים בתורת הגל" ו"מה שקיבל ממנה קיבל מכלי שני".

נסיון להסביר את חדירת הנטיה לשפינוזה מחד והזיקה להגל מאידך עושה א. שבייד¹⁵⁴ כשהוא מסביר ששיטת שפינוזה נראתה לו להס דרך הגושרת בין האידיאליזם ההגליאני והמטריאליזם המארקסיסטי, בין ביטול החומר לבין ביטול הרוח, בין הבלעות הפרט בתוך האידיאה הכוללת של המדינה ובין ביטול המדינה ואידיאת המוסר שמגולמת בה מתוך אינטרס מעמדי פרטני.

את תפיסותיו של הס ניתן לחלק לשתי תקופות, כאשר בראשונה התנכר כליל ליהדות ואף תמך בנישואי תערובת מתוך מחשבה שאין כל עתיד ליהודים בתור עם, ואילו באחרת והמאוחרת העלה על נס את היהדות וקרא לתחיית העם היהודי. רב הפיתוי להצביע על קווי דמיון הקיימים בין דברי הס אף בכתביו המוקדמים ובין כתבי הרב קוק, שכן בספרו הראשון "ההסטוריה הקדושה שאל האנושות" (1837) הוא מתאר את המדינה היהודית הקדומה כמיזוג של דת ומדיניות, וביומניו הוא מסביר שלימים נפרדו הדת והמדיניות, כאשר בפירוד זה הוא רואה סימפטום אופייני של הנצרות, והוא סבור שעל הדת והמדיניות לשוב ולהתמזג לשם תיקון העולם. אולם, מרות הדמיון שדומים דברים אלה לדברי הראי"ה קוק, אין כל מקום לדבר על זיקה כלשהי באשר להם, שהרי כתבי הס הראשונים מוליכים באופן החלטי וברור לעקירת היהדות בבחינת עם, והם מתייחסים בביטול לדת ישראל ולסיכויי תקוותו של עם ישראל. אין גם כל יסוד להניח שהרב קוק קרא כתבים אלה, שערכם לא נשמר אלא בבחינת דוקומנט הסטורי ותו לא.

במידה שיש לדבר על השפעת הס, הרי מדובר בספרו "רומי וירושלים" (1872) שנכתב לאחר התפנית מרחיקת הלכת בתפיסותיו. בובר מציינ¹¹ שהתפנית בעמדותיו של הס חלה עם קבלתו את המושגים גזע ומסורת. ואכן, באפילוג ל"רומי וירושלים"¹² מרצה הס את השקפתו על חלוקת האנושות לגזעים, כאשר מודגשים אצלו שלושה אלמנטים הבולטים גם בכתבי הרב קוק: אחדות המין האנושי כאידיאל, חלוקת האנושות לגזעים הבאים לידי ביטוי בטיפוסים שונים של חיים חברתיים ושל סדרי החיים לגוניהם, ויחודה של הרוח היהודית כתופעה מיוחדת ועל-טבעית. הס קובע שיש תכנית בתולדות האנושות, והיא מייעדת את התופעות השונות של החיים החברתיים לבוא לכלל הרמוניה. אל הבנת התכנית הזו יש לגשת מתוך כתבי הקודש של ישראל, ואלו מלמדים על "מהותם האחדותית של החיים הקוסמיים האורגאניים והחברתיים". בלאומיות רואה הס אורגאניזם טבעי המתפתח במין האנושי בהכרח כמו שהמין האנושי עצמו התפתח באופן טבעי בין בעלי החיים. הס קדם לרב קוק, ואפשר גם השפיע עליו, בכך שראה את המתודה

התולדתית-גנטית של הגל כעולה בקנה אחד עם השקפה יהודית מקורית³⁴.
 על תפקידו המיוחד של עם ישראל בתוך המגמה הקוסמית כתב הס: "עם
 היהודים היה והוא עוד עתה כלי אומנותו של הקב"ה בעבודת התפתחות
 ההסטוריה. כלי המחזיק האהבה הקדושה הכלולה בסוד האחדות". בהקשר לכך
 הוא כותב: "תורת הדת צריכה להיות אחת עם חיי הלאום החברתיים
 והמוסריים, ואם לאו אינה אלא תורת פלסטר". העם היהודי מתואר אצל הס
 כעם נושא אידיאה המובילה להתקדשות כללית באורו של רעיון האחדות:
 "להתגדל ולהתקדש ע"י תורת האחדות במהלך התפתחותה האורגאנית". בראיית
 ההתפתחות ההסטורית כמובילה לקראת הגשמת סוד האחדות שותף הרב קוק
 לרעיונותיו של הס, אם כי מובנה של אחדות זו בהגותו שונה.
 הרב קוק חרג מהס בראייתו ההסטוריוסופית בכך שראה את ימי
 נעוריו של עם ישראל כאידיאליים, כאשר אחרי שנפל ונסוג הוא נמצא
 בתהליך החותר לרסטורציה, לשיבה אל המצב האידיאלי המקורי. הס לעומתו
 סבור שהאנושות נתונה בתהליך של התפתחות מתמדת, ובתוך גישה זו לא
 ייחד תבנית הסטורית נבדלת ויחודית לעם ישראל. באופן כוללני יותר
 ניתן להאמר שאותן אבני יסוד של שיטת מחשבה ששימשו את הס בהצבת מושג
 רחב ומשוכלל של הלאומיות היהודית, שנועד לשמש חלופה לראיית היהדות
 כדת גרידא, שימשו את הרב קוק בהרחבה ובשכלול של ראייתו את עם ישראל
 מתוך האמונה הדתית ובתוך המסגרת של היהדות כדת.

עקרונות החשיבה ההסטורית

תורת ההתפתחות במשנת הרב קוק

אמונתו של הרב קוק בהתפתחות ובהתקדמות של האנושות, כמו גם של הקוסמוס כולו, היא מן המפורסמות, ויש לסקור אותה בדיוננו, כיוון שאמונה זו מהווה מתודה בסיסית של הרב בהבנת תהליכי ההסטוריה¹⁶⁴. ישנה לדעתו בעולמנו זה "תנועה בלתי פוסקת", תנועה הנובעת מ"התסיסה התדירה והמופלגת רבת השלימות שבעולמות הרוחניים"¹⁶⁵, וכיוון צעידתה של תנועה זו הוא קדימה: "עולמים שלימים הולכים ומתנשאים, הולכים ומתעלים"¹⁶⁶. התעלות זו הינה תמידית ובלתי פוסקת: "העולם מתעלה תמיד"¹⁶⁷.

ראיה זו של תהליך ההסטוריה מביאה את הרב קוק להסתכלות אופטימית על השינויים בעולם, וזו ניכרת יפה בביקורת הנוקבת על תפיסתו של שופנהאור את העולם כמונחה על פי רצון עיוור, השקפה המוגדרת על ידי הרב קוק כ"הסתכלות השעה, פסימיסטית, קיצונית" המתבטאת על ידי "כפרנים"¹⁶⁸. לעומת הרצון העיוור מעמיד הרב קוק השקפה וולונטריסטית בדבר רצון חופשי המתגלם ככוח קוסמי של שאיפת ההוויה להשתלמותה¹⁶⁹. על הבסיס לראייתו האופטימית כותב הרב בעצמו: "ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם, כי איך אפשר להתיימש בשעה שרואים שהכל מתפתח ומתעלה"¹⁷⁰. מקורותיה של התפיסה ההתפתחותית בהגותו של הרב קוק נעוצים הן בתפיסות פילוסופיות שרווחו בחוגי האינטלקטואלים באירופה בעקבות הטבעת חותמם של האדיאליזם, ההסטוריוסופיה ההגליאנית ועליית הרומנטיקה, והן בתפיסות מדעיות מתחום הביולוגיה והקוסמולוגיה שקנו אחיזה בעולם המדע בעקבות תורותיהם של לאמארק ושל דרווין, וצבת בצבת עשויה. אכן, אימוץ המחשבה ההתפתחותית היה בגדר חידוש רב תעוזה עבור

הרב קוק, כיוון שאין הוא עולה בקנה אחד עם החשיבה הדתית המקובלת, ואפשר שצעד זה לא היה מתאפשר לו אלמלא הקרבה שבין תורות אלה למקורות מסויימים בתחום הקבלה¹⁷¹. ניתן להניח שהרב קוק לא קיבל את תאוריות ההתפתחות משום התאמתן להשקפתו הבסיסית המעוגנת בקבלה, אלא גיבש רעיונות קבליים והביאם לכלל הבשלה בתחום הראיה ההסטורית מתוך מגמה לפתור את בעיית הלגיטימציה ולעגן אלת תורת ההתפתחות בתוך המסורת. כך מגיע הרב אל הקביעה: "תורת ההתפתחות ההולכת וכובשת את העולם כעת היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות"¹⁷².

בספרו שיצא לאחרונה, מציין א. רביצקי שתי גישות שונות בהבנת רעיון הקידמה וההתפתחות בהסטוריה. האחד, מבית מדרשה של האסכולה הצרפתית של המאה ה-18, דגל בהתקדמות מתמדת חד-כיוונית, ואילו האחר, שפותח באסכולה הגרמנית, תפס את ההתפתחות כתנועה דיאלקטית היודעת עליות ומורדות. לדעתו, ניתן למצוא שינוי שכזה בתפיסה גם אצל הרב קוק בין כתביו המוקדמים ובין המאוחרים¹⁷³. לדעתנו, יש להבחין בשלושה שלבי התפתחות בתפיסת רעיון הקידמה אצלו. במאמרים המוקדמים משנות תרס"א-תרס"ד מופיעה ההשקפה המסורתית המאמינה בעתיד משיחי מתוך תקווה שבאמונה אך אינה מתייחסת להתפתחויות של תהליכים הסטוריים קונקרטיים, בהם עורמת התבונה של ההשגחה מנווטת את המאורעות באופן שאינו מותנה בערכי החטא והתשובה התורניים. מאמרים אלו משקפים השקפה אורתודוכסית קלאסית, התולה את הגאולה בשיבה לקיום תורה ומצוות. במאמרי תרס"ו מתגלה תפיסה הסטורית ובמקביל מאמץ הרב את רעיון הקידמה המתמדת וההתפתחות המוכרחת. ואילו במאמר ל"מהלך האידיאות בישראל" כבר מופיעה תפיסה זו במלוא מורכבותה הממזגת דיאלקטיקה הגליאנית עם חשיבה דיאלקטית קבלית.

ההשלכות של אימוץ השיטה ההתפתחותית, ויותר מכך של אימוץ הלכי המחשבה ההתפתחותיים, באו לידי ביטוי בראיית התהליך ההסטורי כמוליך לקראת גאולה. ואכן, במאמרים הראשונים שפרסם הרב קוק לא רווחה נימה

משיחית, בפרט לא כזו של משיחיות אקטואלית¹⁷⁴, ואילו לאחר מכן הלכה והתגברה המגמה המשיחית בכתבי הראי"ה, כנראה הן בעקבות התחזקות המוטיב ההתפתחותי בהגותו והן בעקבות התרחשויות ריאליות: התקדמות המפעל הציוני והגיעו לארץ ישראל. ביטויים בודדים מני רבים להשלכות האמונה בהתקדמות: "הגאולה נמשכת היא והולכת. גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת"¹⁷⁵. ובענין התשובה הנגזר מצפיית מהלך הגאולה כותב הרב קוק: "העולם מוכרח הוא לבוא לידי תשובה שלמה". הבסיס לכך כפי שהוא עצמו מציין: "אין העולם עומד על מצב אחד, כי אם הולך הוא ומתפתח"¹⁷⁶. לא יפלא אפוא שהרב קוק, לא די שאימץ את תורת ההתפתחות, אלא גם דיבר עליה בהתלהבות רבה כמרוממת ומעלה את האדם וכמשרה את הנועם האלוהי על כל נשמה¹⁷⁷.

ההתפתחות ותפיסת הזמן

תפיסת ההסטוריה של הרב קוק כרוכה בעמדתו לגבי מושג הזמן, שכפי שמתברר מתוך דבריו יש בה משום מזיגה של עקרונות שפינוזיסטיים וברגסוניים. מחד סבור הרב שההשתלשלות ההסטורית בזמן אינה אלא פיתוח של הכלול בנצח, ולמעשה מימד הזמן של הנצח מקיים בתוכו כבר מעת הבריאה את כל שנוצר בשרשרת הזמן. "נשמות הבנים כלולות ומכונסות באבות... והעתיד בכללו... כמו חי ניצב לעיננו. אין עבר, הווה ועתיד מחולקים באמיתת היש, מה שהיה הוא שיהיה, מה שנעשה מכבר ומה שיעשה לעתיד הולך הוא ונעשה בהווה"¹⁷⁸. מאידך, גישה שפינוזיסטית זו יוצרת תמונת עולם סטאטית בה אין מקום להשתנות, היא מכירה בשלימות ואיננה מקבלת השתלמות כלל, ומכך הרב קוק מסתייג וקובע: "הנצח אינו אובד שום יתרון שיש לזמן באשר הוא זמן... השינוי הוא שינוי ומ"מ איננו אובד את היתרון שיש שינוי"¹⁷⁹. למרות הכוליות הנצחית בה הוא דוגל, מקיים הרב דינאמיות הסטורית. האפשרות לקיים השתנות דינאמית

בתוך הזמן בד בבד עם האחיזה במושג הנצח חובק הכל נובעת, לדעתנו, מפיתוח הרעיונות התיאולוגיים של הקבלה המאפשרים לרב קוק להצביע על השתלמות בתוך האלוהות, בתוך הנצח. "אין כל חדש תחת השמש, אך דווקא על השמש אין כל ישן, הכל מתחדש"¹⁰⁰. אף על פי שמתנאי השלימות המוחלטת אי האפשרות של הוספה, מכל מקום "גם התוספת התדירית וההתעלות היא ג"כ ברכה ועדן מיוחד, וכיוון שזה א"א באין סוף מצד עצמו מתהווה הוא מצד פעולותיו, ונבנה העולם בצורה כזאת שעדי עד יתעלה... הקדוש טעון ברכה"¹⁰¹. התפיסה שדווקא מעל השמש הכל חדש היא פארדוקסלית במידת מה, שכן היא מניחה את ההשתנות דווקא באל, בעוד שהעולם הנברא הוא כביכול סטאטי, שכן ההשתנות בו היא אשליה¹⁰². אולם כוונתו של הרב קוק איננה להפקיע את מימד השלימות של הישות המוחלטת הטרנסצנדנטית אלא לטעון שחובה עלינו להניח את קיומה של ישות זו כדי לקבל את התהליך הדינאמי היוצר. ההתפתחות היוצרת של ברגסון היא משוללת זכות קיום בלא ישות זו בבחינת מטרה אליה חותר תהליך ההשתלמות. הווייה טרנסצנדנטית זו היא "כח עליון" שהוא הוא "הרודה בה" בהווייה "כדי להעלותה"¹⁰³. בענין זה הרב קוק מבקר במישרין את ברגסון, שבעיניו אין כל שלימות מוחלטת אלא רק תהליך של השתלמות בזמן הבא לידי ביטוי באדם שהוא חזקת הכל. בגישה זו הוא רואה סכנה מבחינת התפיסה הדתית, מעבר לתפיסה השפינוזיסטית השוללת את ההשתלמות¹⁰⁴. תהליך ההשתלמות עליו מדבר הרב קוק אינו תהליך עיוור בדומה לתורות וולונטריסטיות אחרות, כי אם תהליך של העלאה והתקדשות. ההשתלמות החותרת לשלמות אינה רק תבנית מושגית אונטולוגית, כי אם בעלת משמעות ערכית, וכאן אנו מגיעים להשקה שבין החשיבה הפילוסופית לבין הרעיונות הקבליים בהם עגנה הגותו של הרב קוק.

הדיאלקטיקה ההסטוריוסופית והקבלה

הסינתיזה של מושגי התפתחות מתחום הקבלה עם מושגי התפתחות מתחום הפילוסופיה והמדע המודרניים בחבלי לידה קשים יסודה, והתאמת ההתפתחות עם רזי עולם של הקבלה מעוררת לכהרף עין תמיהה. אמת שגם בקבלה נמצא מושג של התפתחות מן הפשוט אל המורכב בהתאם לתורות הניאו-פלטוניות המקוריות, והתפתחות זו אף כרוכה בתהליך היצירה. אולם כיוון התהליך בקבלה הוא מן הפשוט העליון אל התחתון החומרי, מלמעלה למטה, ולא מן הפרימיטיבי אל המשוכלל. בעייתיות זו מתחדדת ביתר שאת לנוכח ההשקפה הדתית הרווחת בדבר ירידת הדורות, לפיה הולכים הדורות ומתמעטים מבחינת שיעור קומתם הרוחני, ולא הולכים ומתעלים.

כדי להבהיר את תפיסתו של הרב קוק כשיטה מגובשת בנושא זה יש לעמוד על דרך הבנתו את ראשית ההסטוריה, לאמור בריאת העולם, וכפי שתואר אירוע זה בקבלה - שבירת הכלים. נ. רוטנשטרייך¹⁰⁵ קובע שלא ניתן למצוא אצל הרב קוק את רעיונות הצמצום, השבירה והתיקון במובנם הראשוני. י. בן שלמה מטיל ספק בדבר לגבי רעיון הצמצום¹⁰⁶. להלן נראה כיצד בתפיסת מושגי הצמצום והשבירה הולך הרב קוק בדרכה של שיטה רווחת בקבלה, שיטה שאומצה על ידי הוגי החסידות. בקבלה ניתן להצביע על שלוש דרכים עקריות במסגרת שבירת הכלים והנמקתה. האחת רואה בהן תוצאה של "תאונה" בעולם האלוהות שנבעה מתהליך האצלה לקוי, אחרת ראתה בשבירה יסוד קתרטי לפיה האלוהות נטהרה באמצעותה מסיגי הדינים הקשים, ואילו הכיוון השלישי העניק לשבירת הכלים משמעות טלאולוגית שמגמתה מכוונת כלפי הקמתם של העולמות התחתונים כפי שהם. מגמה זו השלישית קנתה שביתה בכתביהם של רמח"ל, ר' יוסף ארגס והוגי החסידות שדנו בשאלת מטרת הבריאה והסיבה לכך שברא הבורא את העולם.

תפיסה טלאולוגית חיובית זו מתגבשת במודע על ידי הרב קוק, כאשר לדעתו העולם נברא במתכוון כחסר שלימות, ועם זה כבעל תכונה של שאיפת

שלימות. בירור הדינים, שהודגש על ידי הדרך השניה שצוינה לעיל, מוזכר אמנם אצל הרב קוק, אך לא כסיבה לאקט הבריאה לשם תיקון האלוהות, כי אם כאקט חיובי כלפי העולם הנברא, שיצטרך להתעמת עם הרע ומתוך כך לקנות לעצמו ובעצמו את שלימותו. ראוי לחזור ולהזכיר כאן שהוספת השלימות של העולם הנברא הינה בעלת חיוניות עליונה לשם התיקון הסובסטנציאלי המשותף של מערכת העולמות כולה, כאשר הוספת שלימות בבריאה גורמת הוספת שלימות באלוהות. מכאן שהצמצום והשבירה מגלים את מידת החסד של הבורא כאקט אלטרואיסטי מובהק, והם נעדרים בכתבי הרב קוק את המימד הקטסטרופלי השלילי שבמקורות הלוריאניים. בקביעה הרדיקאלית בדבר הזדקקות האלוהות לתהליך ההשתלמות של הבריאה, שעמדנו עליו לעיל בניסוחו החריף של ש.ה. ברגמן, רואה תמר רוס¹⁰¹ את הצעד מרחיק הלכת ביותר שצעד הרב קוק מעבר לקודמיו. ואכן, אפילו רש"ז מלאדי, שמדגיש בעליל את האלמנט הטלאולוגי בצמצום ובשבירה, רואה לנכון להבהיר שהצמצום לא היה כלל הכרחי או מהותי לאלוהות, וכולו אקט רצוני כלפי הנבראים¹⁰². אמנם בענין זה, לדעתנו, ניתן למצוא גישה קרובה ביותר לזו של הרב קוק בכתבי המגיד ר' ברוך בר ממזריטש, המדבר על הכרחיותה של השבירה הן כלפי הנבראים והן לשם גרימת תענוג להשם יתברך¹⁰³.

מעבר לכך, המיתוס הקבלי בדבר חורבן עולמות עליונים ושבירתן כצורך לבניית עולם שיילך וייעשה מתוקן, משמש גורם מנחה בעיצוב תפיסתו ההסטוריוסופית של הרב קוק, באשר תפיסה זו מתאפיינת באופן בולט באלמנט של הריסה לצורך בניין. כך יכל הרב קוק לראות בתנועות כפירה ובמפעלן מנוף לקראת התחדשות, ומתוך כך יכל להצביע על הפעילות הציונית כמבשרת גאולה. ההריסה לצורך בנייה מתווה אף את הסכימה הבסיסית של תולדות ישראל לפי הרב קוק, כאשר ההסטוריה פועלת כמהרסת אידיאות מתוך מגמה להביא למיתוקן בזיווג שלם, על ידי תקומת כל אידיאה והבאתן לאיזון רצוי. טשטוש הניגודים שמאפיין את הרב קוק לעומת המהר"ל, כפי שצינו לעיל, אף הוא יסודו במיצוי האופטימלי של

עקרון השלימות הנוצרת מתוך ההריסות עד לנקודת ביטול הממשיות האונטולוגית של הרע.

על פי הדברים הללו לא יפלא אפוא שתפיסת ההתפתחות המתמדת של הרב קוק מגלמת בעליל גם את הרעיון בדבר ירידה לצורך עליה. פורמולה זו, ששימשה אבן פינה במגמה האנטינומיסטית של השבתאות, אינה מתקבלת על ידי הרב קוק כאידיאל בבחינת לכתחילה. עם זה, הירידות מתפרשות אצלו כחלק אינטגרלי מדפוסי הקיום של האדם, ושל העולם בכלל. "מילוי הירח ומיעוטו, זוטו של ים ונסיגתו, הנשימה... העירות והשינה" - כל אלה נראים כהפכים, אך למען האמת "יחד הם מחוללי החיים השלימים"¹⁰. מהלכו של העולם מתואר על ידי הרב קוק באופן כללי כמתחיל במקורו העליון, יורד למטה למהות ירודה, וכשהוא מגיע לשיא שפלוחו הוא מתחיל לעלות. תהליך העליה נקרא אצלו בשם תשובה¹¹. בכך מוציא הרב את מושג התשובה מן המישור האישי גרידא ומעתיקו למישור הקוסמי. האחדות ההרמונית וההשתלמות התמידית מוליכים כאחד לעקרון של ירידה לצורך עליה, והדבר בא לידי ביטוי הן בתפיסה המטאפיזית הקוסמולוגית - "ההתחלות הטבעיות נתונות הן בתוכן החיים במורד, והירידה הזו הוכנה מראש לשם עליה עליונה"¹², והן בתפיסה ההסטוריוסופית לפיה "הקודש שבחול שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וגדול מהקודש שבקודש... ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם שיבואו מכל הטוב הבא לעולם בדרך החול"¹³.

השאלה ששומה עלינו לעיין בה כעת היא כיצד מתיישבת תפיסת ההתקדמות והתעלות העולם עם החשיבה הדתית הנורמטיבית בדבר ירידת הדורות (אם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים). שאלה זו הטרידה את מנוחתו של הרב דוד כהן, תלמידו של הראי"ה, והוא קובע מפורשות¹⁴ שדווקא רעיון ההשתלשלות מלמעלה למטה שאימצה הקבלה בתורת האצילות שלה הוא יסוד האמונה בהתעלות העולם. שכן נקודת המוצא במקור העליון ונקודת הסיום בגאולה לעתיד לבוא, מניחות יסוד לתמונת עולם לפיה, אחרי הירידה, שביטוייה הדרסטי הוא שבירת הכלים, מתחיל תהליך סמוי של

התעלות. אכן, לדעתו תורת ההתפתחות הפילוסופית יסודה רעוע, והרב קוק מבסס את השקפתו על חכמת הנסתר, בעיקר זו שמבית מדרשו של רמח"ל¹⁹¹.

אכן, כבר הרב קוק עצמו הבחין בבעיה זו, ובחיבורו אדר היקר, הספוג בהתרפקות על העבר, הוא מבקר קשות "סופרי הסתוריה" ו"חוקרי תולדה" אשר ככל ההמון הגס קיבלו את התפיסות הרווחות בדבר נחיתותם של הדורות הראשונים בלא סייג¹⁹². מתוך הדברים שם עולה שיש להבדיל בין דמתם הרוחנית של קדמוני ישראל לבין כלל התרבות האנושית, ויש להוציאם אל מחוץ לחוק של ההתפתחות השולט בעולם. פתרון מקיף יותר של הבעיה מצוי בחיבור עקבי הצאן¹⁹³, שם מבחין הרב קוק בין מהלכי הכלל והפרט. הרב כותב שם: "ברובי תקופות ההסטוריה אנחנו מוצאים חכמים נעלים גדולי רוח בדורות הראשונים שאנו משתאים על גדלם ועוז רוחם, אבל הכלל היה נתון בשפל המצב... בדורות האחרונים התחילו הענקים להתמעט והכלל הולך ומתעלה". ירידת הדורות קיימת, אפוא, בבחינת רמת הדעת והמוסר של היחידים והמיוחדים, אך בכלל האנושות שלטת מגמת ההתקדמות וההתפתחות, "ועכשיו הכלל נתרומם על חשבונם של האישים הפרטיים, שזהו בכלל מהלך התולדה האנושית". יש קרבה מסויימת בין עמדה זו של הרב קוק לתפיסתו של ר' צדוק הכהן את הדורות האחרונים לעומת הראשונים בבחינת ננס על גבי ענק¹⁹⁴. אולם למרות הנסיון המשותף לשני ההוגים הללו לקיים זו בצד זו את ירידת הדורות עם מגמת ההתפתחות, הרי שהרב קוק, כמי שהפנים אל תוך הגותו את רעיון ההתקדמות באופן שלם ואמיץ, ממאן לראות בדורות האחרונים ננסים, ולדעתו ערכם ככלל הוא ערך של ענקים.

בעיה אחרת העולה בעקבות רעיון ההתפתחות היא הדטרמיניזם. שכן גישתו של הראי"ה מניחה לכאורה הכרחיות בתהליך ההסטורי ותוחמת את כיוונו. הרב קוק נדרש לבעיה זו בדיונו במתח שבין חירות וחוקיות בקטע הנקרא "רז היושר והעיגולים"¹⁹⁵. על פי קבלת האר"י הוא מבחין שם בין היווצרות העולם החיצוני הטבעי בדרך של עיגולים לבין ההתפתחות המשנית, זו של היווצרות צלם האדם, שהיא הקו של יושר. קו היושר,

לדברי הרב קוק, הוא הדומיננטי, והוא הפועל גם בתוך "חוקי הברזל האיתנים של העיגולים", שהם "טפילים לו". הרב קוק, כפי שמתברר בדיונו על שופנהאור²⁰⁰, סבור אמנם שישנה חוקיות קבועה בהתפתחות, אולם היא אינה נתונה לשרירותו של רצון עיוור הפועל בתוכה, אלא כפופה לרצון עליון המאציל אוטונומיה לאדם. אכן, ישנו "כוח עליון הרוצה בהווייה להעלותה", אולם אותו כח השלים את מלאכתו בכך שנתן למציאות את תאוצתה הראשונית "במקורה לפני ירידתה"²⁰¹. אך למעשה, יש במציאות "חופש גמור", "יסוד רצוני", ו"אין ההכרח הכרח כי אם עניין נעלה בכל מרצון"²⁰². לגופו של עניין אני מטיל ספק ביכולתו של הרב קוק לפתור את בעיית הדטרמיניזם במשנתו, חרף היותו מודע לה, אך עניין זה דורש בירור בפני עצמו.

כאן איתנו מקום לשוב אל "למהלך האידיאות" ולהצביע על שילובן של שתי התשובות שניתנו לעיל בקשר לשתי בעיות שונות בתיאור מהלכה של האידיאה האלוהית. האידיאה האלוהית, שהיא הגורם עז ההשפעה ורב ההשלכות במהלך ההסטוריה, מתקיימת על התשתית של הכלל, ואופי מהלכה הוא של אור ישר²⁰³. מתוך בסיס זה מגיע הרב קוק לניסוח אמונתו האופטימית שבעתיד, כאשר ההכרה הכללית תתעלה מעל לפרטיות, "תשאר השאלה האלוהית בעוז טהרתה", ובזכות "ההארה הדתית המפולשת בדרך ישר מאור האידיאה האלוהית הלאומית החיה במקור ישראל" האנושות "תתעלה לרוממות שורשה"²⁰⁴.

ניתן לומר שהתפיסה הדיאלקטית הכללית של ההסטוריה במאמר "למהלך האידיאות בישראל", הקרובה באופיה לעקרונות ההסטוריוסופיה ההגליאנית, הריהי מובנת ומתיישבת עם רעיונות היסוד של הקבלה²⁰⁵. כדי להבהיר עניין זה אקדים ואציין שלדעתי ישנן שלוש תבניות של סכימה דיאלקטית הגליאנית בתפיסת ההסטוריה של הרב קוק. התבנית הראשונה רואה יחס דיאלקטי בהסטוריה בין האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית, כאשר השתיים הללו יבואו לכלל סינתזה במיזוגן תוך איזון בגאולה העתידה. בתוך כל אידיאה מצויה תבנית דיאלקטית משנית נוספת. לאידיאה האלוהית

קיימת האידיאה הדתית בבחינת אנטי-תיזה, כאשר בעתיד תתקיים סינתיזה ביניהן מתוך כך שהפרטים - האידיאה הדתית, יאירו ויובנו על ידי הכלליות השבה להאיר במלוא עוצמתה - האידיאה האלוהית. בתוך האידיאה הלאומית קיימת כאנטי-תיזה האידיאה המדינית, ואיחודן לכלל סינתיזה יתקיים לעתיד לבוא בגאולה, כשהצד המדיני הנמוך יועלה על ידי הרעיון הלאומי הגדול.

בשלוש התבניות שתוארו נקל לראות שאידיאת התיזה הרוחנית מתאפיינת בעוצמה של כלליות של נביעה שופעת ומחיה כל, בעוד שאידיאת האנטי-תיזה מתאפיינת באלמנט של תיחום, צמצום והגבלה. שלב הסינתיזה מתואר כמיזוג נכון ושקול של שני מרכיביו הקודמים, ולא כגורם שלישי מחדש ועצמאי. איפיונים מהותיים אלה מקבילים להפליא לספירות הבסיסיות בקבלה - חסד, דין ותפארת, המגלמות אף הן שפיעה כללית, צמצום והגבלה ומיזוג הרמוני. מקובל היה בקבלה לראות כל שלוש ספירות כיחידה אנטיטטית כשסינתיזה ביניהן²⁰⁶, וכך ניתן לדעתי להקביל את פלג אילן הספירות המתייחס לגדולה, גבורה ותפארת, שיש לו מקום מרכזי ודומיננטי בעולם לפי הקבלה, לשלוש התבניות הדיאלקטיות של הרב קוק. להלן הצגה סכימטית של דגמים דיאלקטיים אלו:

חסד	גבורה	אידיאה אלוהית	אידיאה לאומית
	תפארת	התאחדות האידיאות	

אידיאה אלוהית	אידיאה דתית
דתיות עתירת רוחניות	

אידיאה לאומית	אידיאה מדינית
לאומיות סגולתית	

רוחו של הגל ורוח האומה

זיקתו של הרב קוק למחשבה ההגליאנית הוזכרה ונדמזה פעמים מספר בפרקים קודמים בהם נדון האופי הדיאלקטי של התהליך ההסטורי אליבא דהרב קוק, וכן בפרקים ההשוואתיים בהם נדונו משנותיהם של קרוכמאל, גרץ ומשה הס. זרמי המחשבה החדשים, שניצניהם מופיעים אצל ויקו ובעפאיהם המשתרגים טבע הגל חותם בל ימחה, שימשו בחינת מצע רעיוני שעל גביו יצק הרב קוק את תפיסותיו ההסטוריות והלאומיות. להלן ברצוני להגדיר ביתר בירור כיצד ובמה ממשיכה הגותו של הראי"ה את המחשבה הלאומית וההסטורית שרווחה באירופה במאה הי"ט, ושימשה בסיס למחשבת הרב קוק.

ג'מבטיסטה ויקו היה חלוץ בחשיבה הרואה חוקיות בהסטוריה, ובמסתו "מדע חדש על טבעם המשותף של האומות" הוא הניח את היסודות הקונספטואליים לקיומם של טבעים שונים כמאפיינים עמים ואומות שונים, כאשר האומה היא בעיניו היחידה החברתית שעומדת לשיפוט בתהליך ההסטורי. התפתחות המחשבה האירופית דרך הוגי ההשכלה, ובאמצעות השינויים בחשיבה המדינית שבעקבות המהפכה הצרפתית, הגיעו לכלל הבשלה במשנתו של הגל, הסבור שבכל אומה באה לידי הגשמה אידיאה יחודית מאפיינת, והיא הקובעת את גורלה ההסטורי המותאם ליעודה החד-פעמי הבלעדי. יש סבורים ש"האמנה החברתית" של רוסו הוא שעמד מאחורי תורתו הלאומית של הגל. פרנץ רוזנצוויג בעבודת הדיסרטציה שלו "הגל והמדינה" מדגיש את השפעתו המכרעת של מונטסקיה²⁰⁷. אחרים מצביעים על הרהוריו בעקבות התנ"ך וגורלו של עם ישראל²⁰⁸, שהחל בהם עוד בבחרותו²⁰⁹. במחשבה ההגליאנית הוטמע גם העקרון של פיכטה, לפיו האומה היא הויה היוצרת את עצמה, עקרון שפתח פתח לפיתוחה של תודעה לאומית עצמית הנושאת אופי של תעודה.

הרב קוק מפנים אל תורתו את מושג הרוחני של הגל, כשהוא מקשר

אותו עם תורת האצילות הקבלית. בעיניו, "הנשמה העולמית החיה והפועלת היא האדריכל פועל הבניין... ובשטף הדורות והזמנים הולכת הנשמה העולמית ומתבררת, הולכת ומתאחדת עם מקור הווייתה נשמת כל היקום"²¹⁰.

במישור הלאומי מושג רוח העם (Volksgeist) של הגל אף הוא עולה בקנה אחד עם גישתו הבסיסית של הרב קוק, שהרי קישורו על עם עם אידיאה ספציפית הינו רענון רעיוני לזיווג המסורתי ביהדות בין עם ישראל ותורת ישראל. רוח העם, לפי הגל, מאגדת בתוכה מושג אוטונומי של חירות והטרונומי של הכרחיות²¹¹, כאשר ההכרחיות מיוצגת בכוח המניע את גלגלי ההסטוריה והחירות בכושרו המכוון והיוצר של האדם המעצב את תרבותו בתוך מהלך מרוצה של ההסטוריה. אף כאן משתלבים יפה מושגי הסגולה והבחירה של הרב קוק כשני אלמנטים בסיסיים במדכיכי היחידה הלאומית האורגאנית. בשיטת הגל, מהלך התפתחותו של עם מביאה לידי גילוי יסודות שהיו מקופלים למעשה מראש כגרעיני האילן לפני היות האילן²¹². השקפה זו דומיננטית בכל הגותו של הרב קוק, תוך שהיא ניזונה מאמונה דתית עזה המניחה אידיאלים קונקרטיים, שהבריאה, ובפרט האנושות, נדרשים להוציאם מן הכוח אל הפועל. הרעיון בדבר התגשמותה של אידיאה רוחנית בתוך ההוויה החומרית היא עצמה ובשרה של אמונת הגאולה המאפיינת את משנת הראי"ה.

כדי לעמוד על טיבה של רוח האומה בשיטת הרב קוק אתיחס בקצרה

לדבריו באורות ישראל המפרטים מושג זה. הראי"ה כותב שם: "כשם שהאידיאה הנפשית האישית מתגלה בצורת הגויה בחיטובה וצביונותיה הפרטיים, כן מתגלה האידיאה הכללית של האומה דווקא בכל. פרטי אוצרותיה"²¹³. הרב קוק מקבל, אפוא, את רעיון האידיאה המיוחדת לכל עם, ומדמה אותו לנפש המתגלה בגוף מסויים. גופה של האידיאה הלאומית הכללית הוא הפרטים המרכיבים את אוצרות רוחה, והם: "אמונתה, חכמתה, שפתה, ארצה, תקוותה, וכל מנהגיה" של האומה. לכל אלו מוסיף שם הרב קוק את שפת העם, אשר לה משמעות כפולה, בבחינת סיבה ותוצאה כאחד.

השפה "נובעת מרוח האומה" ויחד עם זאת גם "פועלת היא להטביע יפה את חותם האומה ע"י התגברותה ושלטונה בחיים ובספרות". היא, כפי דימויו, ענף המחזק את שורשו. הרב קוק מפרט, למעשה, את כל מכלול מרכיבי התרבות והמסורת המהווים את רוח האומה, ובכך חופפים דבריו לדברי רנ"ק, המפרט פירוט דומה את המנות והנחלות הרוחניות היוצרים את רוח האומה: "המחשבות כולם, הדינים והמוסרים, מושגי הלשון וספרי החכמה, וציורי האלוהות"²¹⁴.

בשתי הדגשות חורג הרב קוק מהמכלול המקובל שמופיע אצל רנ"ק. הוא מדגיש ברשימתו את ארץ ישראל ואת תקוותה, תקוות הגאולה, כמאפיינים יחודיים של רוח האומה הישראלית. "ארץ ישראל היא חטיבה עצמאית קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה"²¹⁵, ובתור שכזו היא פרט אימננטי למרכיבי רוח האומה, שכן היא המאפשרת את הרחבת רוחה²¹⁶. ההתגלות הכללית של רוח האומה הישראלית אפשרית לפי הראי"ה, הנמשך אחרי ריה"ל, רק בארץ ישראל²¹⁷. מבחינת תכני הרוח המאפיינים את האומה הישראלית, מקבלים מעמד מיוחד האמונה בדבר בריאת העולם וחידושו ותופעת הנבואה. אף כאן בולט לעין עיבוד משנתו של ריה"ל למושגי השיטה ההגליאנית.

תעודת ישראל

בד בבד עם הפנמת הרעיון בדבר טבעה המיוחד של האומה הישראלית, נשמת האומה ורוחה הסגוליים לתוך הגותו, מאמץ הרב קוק גם את רעיון התעודה, שאף הוא רוח ביותר במאה הי"ט באירופה. במאה זו נטו אנשי רוח שונים לטפח את רעיון התעודה הלאומית ההולם את עמם, וכך ניתן למצוא למשל את פיכטה מייעד תעודה בעלת אופי משיחי לגרמניה, ובצורה דומה את ג'יוברטי לאיטליה, מיצ'קוויץ לפולין ודוסטויבסקי לרוסיה ולסלביה²¹.

בעם ישראל, המתעורר להגדיר את עצמו מחדש בעקבות התמורות של האמנציפציה והארת ההשכלה, תופס רעיון התעודה מקום מרכזי במיוחד, כאשר הנטיות הרווחות בקרב ההוגים היהודים, אנשי חכמת ישראל ומנהיגי היהדות הליברלית, היו לראות את תעודת עם ישראל בהפצת האמונה המונותיאיסטית²¹ ובערכי המוסר שהוא נועד לגלם ולהשריש בקרב האומות²². תפיסה זו של רעיון התעודה התלוותה במקרים הרבה לשאיפה לטמיעה כאמצעי להגשמתה. תורת התעודה כנוסחת טמיעה בולטת למשל אצל מונק, גייגר²¹ ואנשי השכלה ליברלים אחרים. במגמת פנים שונה, אומץ רעיון התעודה על ידי הוגים לאומיים. ראשון לזוג את רעיונות ההשכלה עם הלאומיות היה רנ"ק²², ואילו משה הס היה ראשון להעניק לרעיון התעודה הלאומית היהודית אופי וכיוון של רעיון לאומי פרוגרמטי²³. בעקבותיו התקבלה הטמעת רעיון התעודה בתוך הציונות הפרגמטית על ידי רוב הוגיה²⁴. מעניין לציון שרעיון התעודה, כשם ששימש את הדוגלים בפזורה ובטמיעה מחד ואת המצדדים בלאומיות ובציונות מאידך, כן שימש גם הוגים חרדים אשר ביקשו למצוא בפיתוחה של אידיאת תעודת ישראל אלטרנטיבה לשאיפת הנורמליזציה של הציונות החילונית²⁵.

הרב קוק, בהגדרותיו את תכניה של תעודת ישראל, יצר למעשה מזיגה של שלוש מגמות שונות, תוך שהוא מטביע בכולן את חותמם הגותו האמונתית

היחודית. המגמה הראשונה קשורה בהפצת אמיתות האמונה והתבונה בעולם, והיא נובעת מגישת הרב קוק לפיה "הרעיון הפנימי הוא יותר שייך עוד לרוח האמונה מהשפה"²²⁴. לישראל יש, לדעת הרב קוק, "השקפת עולם מיוחדת שעושה את האומה לחטיבה אחת בעולם", והשקפה זו היא "בחידוש העולם על פי ההרצאה התורית"²²⁷. בכך קרוב הראי"ה להדגשת האמונה המונותיאיסטית כמאפיינת את תעודת ישראל, כפי שהופיעה אצל הוגים ליברליים לפניו. אלא שהוא אינו רואה סוף פסוק בהשקפה כשהיא לעצמה, ורואה את ערכה בכך שהיא "גורמת את המצוות המעשיות כולן, את ההבדלה הלאומית המצויינת ואת הזיקוק לארץ ישראל". מתוך כך תעודתו של עם ישראל אינה מסתיימת בעצם הפצת ההשקפה הנכונה אלא היא כרוכה במגמת ההתקדמות של העולם ושכלול צביונו הרוחני: "לשכלל צורת המין האנושי, לשמור צביונו ולהעלותו במעלות הקודש"²²⁸.

הכיוון השני בתפיסת תעודת ישראל מדגיש את האלמנט המוסרי. רעיון זה אינו מופיע במאמר המוקדם "תעודת ישראל ולאומיותו", אך פותח בהדגשה רבה בכתבים מאוחרים יותר: אדר היקר, עקבי הצאן ואורות ישראל. אפשר שאחד ההסברים לעלייתו של המוטיב המוסרי נעוץ בעימות שהתעמת הרב קוק בשנים אלו עם השקפותיו של אחד העם. הרב קוק מבקש להראות שאכן "אנו, כלומר כנסת ישראל, רוצה לחיות דווקא מפני התכלית המוסרית שיש בהוויה בכללה"²²⁹. אולם בכך לא סגיא. המוסר הטהור הוא גורם אחד המאיר בישראל, אך ישנו גם גורם שני, והוא: "הידיעה שהכל נובע מהקריאה בשם ה', ובכל אורותיו היוצאים ממנו... שהם כולם אותות של מציאות עליונה"²³⁰. אף הוא גורם שכוחה של כנסת ישראל ובשורתה ב"עליה הרוחנית המוחלטת", אך לדעתו אין זה תוכן מוסרי בבחינת קניין תרבותי כי אם "גילוי שם ההויה שבתורת ישראל"²³¹.

המעבר להדגשת המוטיב המוסרי בתעודת ישראל, מבטא גם תמורה שחלה בעולמו הרוחני של הרב קוק בעקבות עלייתו ארצה. במאמרו "תעודת ישראל ולאומיותו", שנכתב בגולה בשנת תרס"א, יצא הרב קוק חוצץ כנגד חילוניותה של התנועה הציונית²³², ושאף להפכה לתנועת תשובה. הוא אף

מנסה לשכנע את קוראיו בכוחה המאחד של ההלכה²³³, ומבקש להחזיר בתשובה את הציונים החילוניים²³⁴.

אחרי עלייתו ארצה, מתוך התפעלותו והתפעמותו לנוכח מפעל הבניה של הציונות החילונית וישוב הארץ, מוותר הרב קוק על נסיונותיו לקרב את הציונות אל ההלכה - אפשר גם מתוך ההכרה בחוסר הסיכוי בטווח המידי, והוא מבכר להדגיש את אלמנט המרכיב המוסרי של תורת ישראל: "להם אנחנו צריכים ללמד... דרכי מוסר מלאי צהלה ואורה"²³⁵. תכנים אלה אינם באים מתוך כוחה המגביל והכופה של ההלכה - "לא נחפוץ לדכא תחת רגלינו... את הכוחות הצעירים הרעננים", וניתן להסבירם מתוך הבנה סובלנות וחיזוק, אשר על כך "גם המה ידעו איך לכבדנו", ולבסוף תבוא "ההתאחדות הרוחנית של ישראל הצעיר עם ישראל הזקן"²³⁶.

במאמרו "עבודת אלוקים" מדגיש הרב קוק שוב ושוב את שאיפת הצדק המוחלט והמלא הנובעת מההתגלות²³⁷ כמרכיב היותר חשוב בתעודת ישראל, והוא המרכיב שצריך להגלות בבניינה של חברה יהודית נגאלת בארץ ישראל שתכליתה עבודת אלוהים אידיאלית. שני התכנים שצויינו לעיל, האומנותי והמוסרי, משתלבים במגמה הלאומית של רעיון התעודה, שבה המשיך הרב קוק את שיטתו של משה הס²³⁸. אכן, בכתביו היותר הגותיים מציע הרב קוק פרשנות מקורית הכורכת את הפעילות החומרית של הציונות החילונית עם תיקון המוסר הנדרש בתקופת עקבתא דמשיחא²³⁹.

הערות לחלק א

1. המאמר "למהלך האידאות בישראל" נכתב כתגובה לעמדותיו הספקניות של ש"י הורביץ באשר לעתידו של עם ישראל כפי שבאו לידי ביטוי בבטאון העתיב שיצא לאור בעריכתו, וכתשובה לפניתו של הלה. הורביץ ביקש מהרב קוק להשתתף בדיון בנושא עתיד היהדות שיודפס בדפי בטאוננו אולם הרב קוק הסתייג ונקעה נפשו עמוקות מכתב עת זה, ואשר על כן נמנע מלפרסם בו את השקפותיו. פנייתו של הורביץ עוררה את הרב קוק לכתוב את המאמר "למהלך האידאות" אך הוא ביכר לפרסמו בעיתון העברי שיצא לאור בעריכת הרב מאיר בר-אילן (ברלין). עם עריכת הספר אורח נגאל המאמר והודפס בו שוב בשלימותו.

2. אורח עמ' קו.

3. הודפס לראשונה בתחכמוני תר"ע והופיע שוב במאמרי הראי"ה א, י-ם, ת"ש, עמ' 18-28.
4. שם, עמ' 21.
5. הודפס לראשונה בנתיבה גליון י' תרצ"ג י"ל שוב במאמרי הראי"ה ב, י-ם, תשמ"ד עמ' 101-104.
6. שם, עמ' 102.
7. על מצוות התורה כמגלמות את המוסר המולט במובן הצו הקטיגורי הקנטיאני ראה: אורות הקודש הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים ג, עמ' יב; וכן כחזון הצמחונות והשלום עמ' מח. אכן בעוד שאצל קנט המוסר הוא אוטונומי ונובע ממצפוננו של האדם, הרי שבעיני הרב המוסר הוא תיאונומי ונובע מרצון האל. ע"כ ראה: צ. ירון משנתו של הרב קוק ירושלים תשל"ד, עמ' 12.
8. "התורה והתרכות האנושית", שם.
9. "טללי אורות", שם.
10. מאמרי הראי"ה עמ' 28.
11. אורות עמ' קנט.
12. מאמרי הראי"ה עמ' 102.
13. "קרבת אלוהים" פורסם לראשונה בתחכמוני ב' תרע"א, והודפס שוב במאמרי הראי"ה א, 32-39. מובאה זו בעמ' 32-33.
14. אורות הקודש ב, עמ' שעה.
15. שם, עמ' שעז.
16. "קרבת אלוהים" מתוך מאמרי הראי"ה עמ' 32.
17. אורות עמ' קב.
18. שם, עמ' ל.
19. שם, עמ' קמד.
20. מאמרי הראי"ה א, עמ' 37.
21. אורות עמ' קב.
22. שם, עמ' קג.
23. אגרות הראיה א, האגודה להוצאת כתבי הראי"ה, י-ם, תש"ג, עמ' מה.
24. לדעת הרב קוק, הסוציאליזם היא שיטה חיובית ביותר שתוכל לשמש את עם ישראל לאחר "זימור, ניכוש, צירוף וזיכור" (אגרות הראי"ה עמ' נ) שמובנם מן הסתם התנתקות מן האתיאיזם. על יחסו של הרב לסוציאליזם ראה: ש. רוזנברג, "סתירות ודיאלקטיקה במוסר החברתי אצל הרב קוק והרב תמרת", מתוך חברה והסטוריה, עמ' 14.

- 141-143; וכן במבוא לספר יובל אורות, ירושלים תשמ"ח עמ' 56-57;
 צ. ירון, משנתו של הרב קוק 165-162; א. שבייד, היהודי הבודד
 והיהדות עמ' 182-184; היהדות והתרבות החילונית עמ' 122-124.
25. אגרות הראיה עמ' מו.
26. שם, עמ' מט.
27. המושג "חילוני" משמש להסברת הרעיון, אך כמובן אינו אימננטי
 למשנת הרב קוק.
28. אורות עמ' קג-קד, 132, שם קג.
29. שם, קג.
30. ראה לדוגמה: ערפילי שנהר עמ' ב-ד.
31. אורות עמ' קד.
32. שם, עמ' קלה.
33. שם, שם.
34. שם, עמ' קיח.
35. ישעיהו סא, 10.
36. אורות עמ' קה.
37. שם, עמ' קמא.
38. ראה גם: "דרישת ה'" בתוך עקבי הצאן, מוסד הרב קוק ירושלים ת"ש
 עמ' לו.
39. אורות עמ' קלה.
40. שם, עמ' קב.
41. "קרבת אלוהים" בתוך מאמרי הראי"ה עמ' 33.
42. שם, עמ' 37.
43. אורות עמ' סד.
44. הקדמה לשבת הארץ עמ' ז.
45. אורות עמ' קנה-קנו.
46. שם, עמ' קלח.
47. שם, עמ' קה-קו. הגדרת כנסת ישראל כ"תמצית הפנימית של האנושיות"
 מופיעה גם באגרות הראי"ה א עמ' קעה. ובאגרת אחרת: "כנסת ישראל
 היא התמצית האידיאלית של האדם", אגרות הראי"ה ב, עמ' סה.
48. אורות עמ' קו.

49. עולת ראייה, ב, ד.
50. אורח עמ' קו.
51. שם, שם.
52. שם, עמ' קט.
53. הקונטרס אדר היקר הופיע בשנת תרס"ו לאחר מות האדר"ת, חותן הרב, בעוד שהמאמר "למהלך האידיאות" הופיע בתרע"ב. גם המאמרים האחרים שהוזכרו לעיל שבהם מופעים האידיאלים הפועלים בחברה האנושית נכתבו שנים אחדות לאחר אדר היקר: "טללי אורות" בשנת תר"ע ו"התורה והתרבות האנושית" בתרצ"ג.
54. אורח עמ' קב, וכן קח ועוד.
55. אדר היקר מוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ז עמ' כט.
56. אורח עמ' ק.
57. שם, עמ' קז.
58. שם, עמ' קה.
59. חפיסה זו של התגברות רוחנית בתקופה מסוימת המסוגלת לחשל את העם בתקופות שפל שלאחריה, מתוארת אצל הראי"ה כבר בקונטרס אדר היקר בהקשר אחר - בענין היווצרות החסידות ומנגד ההתנגדות לפני פרוץ "כוחות השלייה" של ההשכלה הברלינית. אדר היקר עמ' ט-יא.
60. אורח עמ' קי.
61. שם, עמ' קח.
62. ביבליוגרפיה כללית על משמעותה של הפסקת הנבואה ראה: צ. ירון, משנתו של הרב קוק עמ' 69 הע' 23.
63. הופיע ב"הניר" שנה א' חוברת א' תרס"ו. הודפס שוב במאמרי הראי"ה א, עמ' 110. הציטוטים כאן לקוחים מתוך אסופה זו בעמ' 4-6.
64. אדר היקר עמ' לא.
65. עבני הצאן עמ' קנג, בתוך המאמר "עבודת אלוהים". הראי"ה חוזר על דעתו זו גם במאמר "למהלך האידיאות" אורח עמ' קיב-קיג.
66. אורח עמ' ק.
67. שם, עמ' קיב.
68. שם, עמ' קח.
69. שם, עמ' קי.
70. שם, שם.

71. שם, שם.
72. חזון הגאולה עמ' קא.
73. עולת ראיה א, עמ' רלו. ההבדל במעמדה של האידיאה הדתית בין שני הטקסטים אינו מפתיע, שהרי סידור התפילה עצמו הינו חלק מהאידיאה הדתית, והראי"ה בפירושו מבקש לרומם אותו במידת האפשר.
74. אגרות הראיה א, עמ' שד.
75. אורות עמ' צה.
76. אגרות הראיה א, עמ' שמח.
77. אורות עמ' קח.
78. כגון ויקרא כו, 33; דברים יא, 17; שם כח, 36 ועוד.
79. אורות שם.
80. חזון הגאולה האגודה להוצ' ספרי הראי"ה קוק, י-ם תש"א, עמ' צח-ק.
81. אורות, המלחמה ג, עמ' יד.
82. אורות, אורות התחיה עמ' נב.
83. לפי מיטב זכרוני באדר היקר ובעקבי הצאן.
84. אורות שם. הגלות ככור ברזל גם באורות עמ' קטו.
85. עקבי הצאן מח קכז.
86. שם, עמ' קנ"ח.
87. דברים כח, 20.
88. עקבי הצאן, שם.
89. עולת ראיה א, עמ' קיד.
90. אורות עמ' קטו.
91. שם, שם.
92. אורות הקודש, מוסד הרב קוק, י-ם תשכ"ד, א' עמ' פו.
93. אורות עמ' קטו.
94. ערפילי טוהר הוצאת המכון ע"ש הרצי"ה קוק, י-ם, תשמ"ג, עמ' יד.
95. אורות עמ' קח.
96. שם, עמ' קי.
97. שם, שם.

98. שם, שם.
99. אורח עמ' קטז.
100. שם, עמ' קי.
101. שם, עמ' קיא.
102. שם, עמ' קיב; ובעקבי הצאן עמ' קנג.
103. אורח עמ' קיד.
104. חזון הגאולה עמ' צ; אורח עמ' צד.
105. על משמעות שני המשלים ר' מ.צ. נהוראי: "תפיסת ההסטוריה אצל ריה"ל והרב קוק" בתוך משנתו ההגותית של ריה"ל, משרד החינוך י-ם, תשל"ח.
106. ספר הכוזרי, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק י-ם, ת"ש, מאמר ב' לה-לו.
107. שם, לה; עפ"י ישעיהו נג, ד.
108. אורח עמ' קלט.
109. ספר הכוזרי מאמר ז, כג.
110. אגרות הראיה ב, עמ' קפו.
111. כדרך שהגותו של הרב קוק נשענת במידה רבה על תפיסותיו של ריה"ל, כך הושפע מתפיסות אלו גם פרנץ רוזנצווייג, וזאת גם בעמדתו לגבי תפקיד עם ישראל. בענין זה בולט ההבדל שבין שני ההוגים המודרניים. רוזנצווייג, כמי שדבק בחיוב היעוד היהודי בגולה, שואב מריה"ל את תפיסת התפקיד של ישראל להשפיע על החברה האנושית מתוך ישיבה בתוכה כביטוי האותנטי המקורי של משל הזרע. הרב קוק, לעומתו, עוקר את הזרע הזה ושותלו באדמת ארץ ישראל. הוא מגייס את תפיסותיו של ריה"ל לגבי מעמד עם ישראל ותפקידו לשם עידוד מפעלה של התנועה הציונית והצדקת הצורך בהשבת הקוממיות הלאומית.
112. אורח עמ' קנא.
על הדמיון לריה"ל בענין זה ע"ע: A. Eisen, Galut p. 111
113. ספר הכוזרי, א, צד ואילך.
114. אורח עמ' מה, סד ועוד.
115. שם, עמ' קה.
116. אגרות הראיה א, עמ' קעה.
117. על חלוקה זו של ההסטוריה ראה: י. בן-ששון, "משנתו ההסטורית של ריה"ל", בתוך משנתו ההגותית של ריה"ל עמ' 159-167.
118. על הגלות כמשבר וכיעוד בספר הכוזרי עמד י. סילמן "שכל והתגלות" בתוך התגלות, אמונה, חבונה עמ' 50.

119. עמ' 8.
120. אנרוח עמ' קנה-קנו.
121. ר' י. היינמן, "תמונת ההסטוריה של ריה"ל", צינון תש"ו עמ' 171.
122. מהר"ל, נצח ישראל, פרקים י, יא.
123. אגרות ראי"ה, תקנ"ה ב' עמ' קפו.
124. ראה ע"כ: ב. גרוס, נצח ישראל, עמ' 76-79.
125. גבורות ה' ג, גור אריה במדבר יג, יח.
126. נצח ישראל א.
127. שם א, כו; וביאור הדברים בהרחבה: ב. גרוס, נצח ישראל, 7-163.
128. נצח ישראל לז; וראה אצל ב. גרוס שם עמ' 6-183.
129. ר' הספרו של דר' ב.ז. הרצל "המספד בירושלים", הודפס במאמרי הראי"ה א, עמ' 94-99. נושא זה ידון ביתר הרחבה בפרק האחרון של חיבור זה.
130. על תפקיד זה של משיח בן יוסף בהגותו של הראי"ה ראה: נ. רוטנשטרייך, "מקורותיה המודרניים של הציונות", גשר 117 (תשמ"ח) שנה 34.
131. על הפער בין התפיסה המשיחית של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים לזו החדשה עמד זאב הלוי, "בין יפת לשם", הקבה"ם תשמ"ב עמ' 9-246.
132. הבחנה זו מופיעה אצל ג. שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", בתוך דברים בגו, ע"ע, ח"א, תשמ"ב עמ' 164. לעומת זאת אין חציית דמות המשיח לשני משיחים אצל המהר"ל והרב קוק משרתת את מיזוג האלמנט הקטסטרופלי והאוטופי עליה דיבר שלום שם בעמ' 172, שכן אצל שני הוגים אלה אין לגאולה מימד קטסטרופלי אפוקליפטי, והם בחרו להתעלם משפע המקורות בעלי האופי האפוקליפטי הקיים בספרות המדרשית והקבלית בנושא זה.
133. נצח ישראל פרק לא.
134. בבלי סנהדרין צז ע"ב.
135. ריכוז מקורות בעניין זה מצוי אצל י. פילבר, איילת השחר, עמ' 117-126, המסתייע להוכחת הטענה בכתבי ר' יוסף אלבו, רמב"ן, רבינו בחיי ב"ר אשר, רמח"ל, מהרש"א, ר"ח בן עטר, הגר"א ואחרים.
136. על עמדת המהר"ל בנושא זה ר': ב. גרוס, נצח ישראל 83, 168, 186.
137. הרב דוד כהן, הנזיר, תלמיד הראי"ה, מכנה בספרו קול הנבואה עמ' יב את רנ"ק כ"אבי תולדות הפילוסופיה הדתית היהודית", אולם מובן שאין לגזור מדברי התלמיד על עמדת רבו, ובכתבי הראי"ה לא מצאתי כל אזכור של רנ"ק בשמו.

138. ש. ראבידוביץ שאף, כידוע, "לגאול" את דמותו של רנ"ק מן ההגליאניות (ר': עיונים במחשבת ישראל ב עמ' 236-251; בהקדמתו למונה"ז; ובמאמרו "האם היה רנ"ק הגליאני?" H.U.C.A. 1928), אולם הדעה הרווחת בקרב החוקרים (קלויזנר, גוטמן, רוטנשטרייך ואחרים) היא שאכן היה הגליאני, ובעקבותיהם הולך גם אני.
139. קביעתו של שבייד במאמרו "ההסטוריה וההלכה בהגות היהודית של המאה העשרים" H.U.C.A. 50, 1979.
140. עמד על כך נ. רוטנשטרייך המחשבה היהודית א, עמ' 58.
141. ראה: א. שבייד, תולדות ההגות היהודית עמ' 185.
142. ראה במיוחד: שער ט', "מועדי עם עולם".
143. אורות עמ' קו.
144. אכן, אין תמימות דעים לגבי השאלה האם נמצא אצל רנ"ק הרעיון הלאומי גם במובנו החילוני, וראבידוביץ שניסה לטהר את רנ"ק מההגליאניות, ניסה לטהרו גם מהחילוניות. ר': עיונים ב, עמ' 211 ואילך. אולם עכ"פ לגבי הדגש על הרעיון הלאומי דומה שאין חילוקי דעות, כפי שכבר כתבו: ש"י איש הורוויץ, ציון לנפש רנ"ק, ורשא 1882, וי.ל. לילינבלום, כל כתבי לילינבלום עמ' 6-95, המובאים אצל: ש. וייסבליט, דרכו של רנ"ק בפירוש המקרא וההסטוריה היהודית, לשוננו וסגנונו, דיסרטציה, יוהנסבורג, 1981, עמ' 105.
145. ש. וייסבליט, שם בעמ' 106-107 ובהערה 65.
146. מורה נבוכי הזמן, ט, עמ' נא.
147. עקבי הצאן עמ' קכח.
148. מ. שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות, שוקן חשכ"ז עמ' 208; נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית א, עמ' 59; ש. ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, שם.
149. י. היינמן, "תמונת ההסטוריה של ריה"ל", שם.
150. ר' א. שבייד, תולדות ההגות היהודית, עמ' 182.
151. בדברים אלו אין משום קביעת עמדה בבעייתיות המהותית הקיימת במשנת רנ"ק שמשמעת לשתי פנים לגבי מעמדה האוטונומי של ההסטוריה, ומניחה מחד גיסא כוח מטאפיזי עליון וקובע, ומאידך עצמאות מתמדת להסטוריה. בענין זה ראה: י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות עמ' 412 ובהע' 800; נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית א, עמ' 55; מ. שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות, עמ' 5-204.
152. על כך ראה: מ. שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות עמ' 209.
153. על משנתו של גרץ ראה: נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית א, עמ' 71-84; הנ"ל במאמר "נסיונו של גרץ בפילוסופיה של ההסטוריה" ציון (ח) תש"ג; וכן א. שבייד תולדות ההגות היהודית עמ' 323-327.

154. הרמן כהן התיימר לראות בתקוותו של גרץ לעתיד מבט אוניברסלי על היהדות שתהפך לחוקה מדינית בין-לאומית, אך דומה שראה כאן מהרהורי ליבו. ר': ח.כהן, עיונים ביהדות ובכיעות הדור, מוסד ביאליק, י-ם 1977.
155. האנציקלופדיה העברית כרך יא, מסדה י-ם-ת"א, תשי"ז עמ' 682.
156. שם, עמ' 681.
157. על השפעת משה הם על הרב קוק כבר עמדו רבים. ראה בעיקר: ר. שץ-אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות" עמ' 16; א. גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת 6, עמ' 115.
158. "משנתו העיונית של משה הם", עיונים במחשבת ישראל ב, הוצ' ראובן מס, י-ם 1971, עמ' 432-448.
159. מ. בובר, "משה הם והרעיון הלאומי", מבוא לרומי וירושלים, הספריה הציונית, י-ם תשמ"ג, עמ' 11-12.
160. תולדות ההגות היהודית, כתר הקבה"מ, תשל"ח, עמ' 388-389. אמנם, לדעתי נסיונו זה של שביד הינו יפה אך בלתי מוצלח, באשר מתוך דברי הם עצמו ברומי וירושלים עולה שהוא לא ראה בשפינוציזם פשרה בין שיטות, אלא תשתית לפילוסופיה ההגליאנית. ראה בעיקר: רומי וירושלים, עמ' 124. אכן, שביד שעצמו כנראה מפרש כך את היחס בין שתי השיטות הללו, ראה בספרו הנ"ל עמ' 187 ובהע' 16 לפרק החמישי שם.
161. מ. בובר, "משה הם והרעיון הלאומי", עמ' 20.
162. רומי וירושלים עמ' 109-113.
163. שם, בעמ' 133 הערה ב', הם מכנה את ההשקפה ההגליאנית "יהודית".
164. על תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק כתב ש. ה. ברגמן במאמר הנושא שם זה בתוך אנשים ודרכים מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ו, 350-358.
165. אורות הקודש ב, עמ' תקיח.
166. שם, עמ' תקכ.
167. שם, עמ' תקכא.
168. שם, עמ' תפב-תפד.
169. עמדו על כך י. בן שלמה, "שלימות והשלמות בתורה האלוהית של הרב קוק", עיון לג (תשמ"ד) עמ' 297; וש. רוזנברג, "הראי"ה והתנין העיוור" בתוך באורן, עמ' 335.
170. אורות הקודש ב, שם.
171. לקשר שבין רעיון ההתקדמות והקבלה אשוב בפרק הדין בקבלה.
172. אורות הקודש ב, עמ' תקלז.

173. ר' א. רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים הוצ' ע"ע, ת"א תשנ"ג, עמ' 145-146.
174. על העדר מגמה משיחית ואף הסתייגות ממשיחיות אקטואלית במאמרים המוקדמים שפורסמו בהפלס תרס"א-תרס"ד, ראה א. גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת (תשמ"ג) 11, עמ' 124.
175. אורות עמ' מד.
176. אורות התשובה, הוצ' אור-עציון, שפיר, עמ' מב.
177. אורות הקודש ב, עמ' תסז.
178. אורות הקודש ב, עמ' שעג.
179. במהדורת תרצ"ח שהיתה לפני ברגמן עמ' תקמה.
180. שם, עמ' תקיז, במהדורה שלפנינו.
181. במהדורת תרצ"ח, עמ' תפב.
182. ואילו דברים מנוגדים וברורים מצויים בפירושו של הרב ל"יגדל" (עולת ראיה עמ' נא) על הזמן שקיים רק מבחינת האדם ולא מבחינת האל, ונ. רוטנשטרייך (המחשבה היהודית ב, עמ' 372) מצא בהם הרחבה לפנתאיזם במשנת הרב, ואכמ"ל.
183. אורות הקודש ב, עמ' תקכב.
184. שם, עמ' תקלג.
185. המחשבה היהודית ב, עמ' 261.
186. "שלימות והשתלמות", עיון עמ' 296.
187. "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת 8 עמ' 124-126.
188. מ. חלמיש, משנתו העיונית של רש"ז מלאדי, דיסרטציה עמ' 99-104.
189. ראה לדוגמא מגיד דבריו ליעקב, מהדורת שץ-אופנהיימר, הוצ' מאגנס, תשל"ו, עמ' 7-126, 272.
190. אורות הקודש ב, עמ' תקכא.
191. שם, עמ' תקכב.
192. עולת הראיה א, עמ' מ.
193. אורות עמ' פה.
194. "מערכת חכמת הקודש", סיני יא (תש"ג) עמ' רפט.
195. על זיקת הרב לרמח"ל בנושא זה וההבדלים ביניהם ראה עוד: הרב דוד כהן, "תורת ההתפתחות בחכמת הקודש" סיני יט (תש"ו); בהערות לאורות הקודש ב, עמ' תריב-תריד לפרקים: ה, ו, י, יט; וכן ת. רוס, "מושג האלוהות" דעת 8, עמ' 125. ד. כהן מדגיש שבתחום היהדות

- יכל הרב קוק להסתמך בגישת הפרוגרס שלו רק על הרמח"ל. לעומת זאת ג. שלום סבור שאין במקורותינו כל רמז לתפיסה של התפתחות בהסטוריה. ראה: "רעיון הגאולה בקבלה", דברים בגן א, עמ' 196.
196. אדר היקר עמ' נד-נה.
197. במאמר "הדור", עמ' קיא.
198. רסיסי לילה, יג, דובר צדק עמ' 186. דברי ר' צדוק מצוטטים ע"י הדרי, קובץ הראי"ה, עמ' קסד.
199. אורות הקודש ג, עמ' כד-כה. להבנת הקטע ראה פרשנותו של י. אשכנזי במאמרו: "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק" בחוך יובל אורות. בכיוון שונה מתפרשים הדברים ע"י חמר רוס, דעת 9 עמ' 44.
200. אורות הקודש ב, עמ' תפב-תפד.
201. שם, עמ' תקכב.
202. שם ג, עמ' כו.
203. אורות עמ' קי-קיא.
204. שם, עמ' קטו.
205. כבר עמד על כך במילים ספורות א. שבייד, H.U.C.A. 50, עמ' ד.
206. ג. שלום, אנצ' עברית, ערך "קבלה", כרך יט, עמ' 107.
207. כך סבור גם ש. ראבידוביץ, עיונים ב, עמ' 243.
208. ב. גרוס, נצח ישראל, עמ' 61.
209. ש.ה. ברגמן, "חיפושי נעורים של הגל", בחוך הוגים ומאמינים.
210. אורות הקודש ב, עמ' ב; והקישור לאצילות, עמ' שמז-שמט.
211. מ. ביננשטוק, "הגל עפ"י רוזנצווייג", עיון לג (תשמ"ד), עמ' 94.
212. מוטיב שאומץ גם ע"י גרץ. ר' סוף "המבנה של ההסטוריה היהודית", בחוך דרכי ההסטוריה, עמ' 102.
213. אורות עמ' קסד.
214. מורה נבוכי הזמן, שער ז', עמ' לה.
215. אורות עמ' ט.
216. שם, עמ' קסה.
217. שם, עמ' קסו.
218. ראה: י. קויפמן, גולה ונכר, ב, עמ' 4-143.

219. א. גולדמן, "ציונות חילונית", עמ' 112.
220. דוגמאות בולטות: מ. לצרוס, ובכיוון שונה אחד העם.
221. י. קויפמן, שם א, עמ' 167.
222. שם ב, עמ' 20. וראה י. וויסבליט בדיסרטציה עמ' 5-104; וע"ע לעיל עמ' 39 הערה 207.
223. שם, עמ' 283. וראה עוד: נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית א, עמ' 265.
224. כמדומה שמקס נורדאו היה היחיד שהתקומם כנגד "דיבור זה על תעודתו של ישראל" (כתבים א, עמ' 48). על מגמותיה של תעודת ישראל בקרב הוגי הציונות ומנהיגיה ראה: ד. בר ניר, "בין לאומיות, ציונות ומשיחיות", בתוך כזה ראה וחדש, ספרית פועלים, ת"א, 1986.
225. י. שולמן, יחס החרדים לתנועה הציונית.
226. אנרות עמ' קסד.
227. שם, עמ' קסה.
228. תעודת ישראל ולאומיות, עמ' 46.
229. אנרות עמ' קלט.
230. שם, עמ' קמ.
231. שם, עמ' קמא.
232. א. גולדמן, "ציונות חילונית", דעת 11, עמ' 107.
233. ב"תעודת ישראל ולאומיות" מוסבר ערכם הלאומי של מצוות ספציפיות כגון איסור השחתת הזקן (עמ' 39), מאכלות אסורות (עמ' 35), חי משפחה עפ"י התורה (עמ' 31), שבת (עמ' 41) ועוד.
234. גולדמן, שם, עמ' 118.
235. "הדור", בתוך עקבי הצאן, עמ' קטו.
236. שם, עמ' קטז.
237. עקבי הצאן, עמ' קנא.
238. גולדמן, שם, עמ' 115-116.
239. ר' ע"כ להלן בחלק ד' בפרק "הגאולה ותיקון המוסר".

חלק ב: רוח וחומר - דיסהרמוניה, הרמוניה או הרמוניזציה

היחסים בין גוף ונפש, חומר ורוח, קודש וחול, הינם נושאים מרכזיים בכל שיטת מחשבה דתית. יש והם זוכים לליבון ולדיון מרוכז ומגובש, ויש שההתייחסות אליהם נעשית בעקיפין בלבד. בין כך ובין כך, בכל הגות דתית אינקלוסיבית, מופיעות עמדות בעלות משקל בנושאים אלו, הניתנות לחשיפה. במקרים רבים, עמדות אלה מהוות אבני פינה לתפיסה הדתית וציוני דרך לפענוח שיטתה.

ייאמר מיד, כי בין שלושת צמדי המושגים שהוזכרו לעיל, אין כל זיקה הכרחית, ולכן עמדות שיטת המחשבה הנדונה לא בהכרח תהיינה תואמות או זהות ביחס לכל השלושה. בכל דיון בנושאים אלו יש לבחון את ההבחנה בין גוף ונפש כמרכיבים באדם, ובין רוח וחומר כמרכיבים קוסמולוגיים. ושוב, יש להבחין בין שני צמדי המושגים הראשונים שמציינים קטיגוריות ישותיות, ניטרליות מבחינה ערכית, אשר הדת נדרשת לתת להם את מעמדם, ובין קודש וחול, שהן קטיגוריות ערכיות, מושגים שכל קיומם בא להם מתוך מערכת התפיסות הדתית.

אכן, בחינת הגותו של הרב קוק ושל הוגים יהודים אחרים, שעמדותיהם יידונו להלן מתוך נקיטת אמצעי הזהירות וההבחנה הדרושים, לימדה שקיימת קורלציה ברורה בין התפיסות ביחס לצמדי המושגים השונים. עקרונות היסוד המעצבים את גישתו של הרב קוק ליחס בין שלושת הנ"ל, הם אותם העקרונות. כיוון שכך, מתאפשר לדיון בפרק זה להתרכז בבחינת התפיסה הדיאלקטית וההרמונית של הרב קוק כלפי שלושתם, מבלי לפרק את הפרק ליחידות שונות.

הבעיות הקשורות במושגים הללו, תופסות מקום מרכזי בהגותו של הרב קוק, וניתן לומר שנוכחותן ניכרת ברוב הנושאים בהם הוא עוסק. בספרות שנכתבה על הגותו נהגו המחברים לראות בבעיות אלו נושאים לעצמם. הם אספו מקורות מתוך כתביו וסידרום תחת הכותרות: קודש וחול,

רוח וחומר וכיו"ב. בעשותם כן, ביקשו הכותבים להציג את עמדתו של הרב קוק בנושאים אלו כעשויה מקשה אחת, תוך עמידה על היסודות העקרוניים בשיטה. יסודות אלה הם המתח הדיאלקטי בין המושגים והדגשת מימד האחדות וההרמוניה בבריאה, שהגותו טבועה בחותמן. דרכי ההסבר הדיאלקטיות של הרב קוק וקריאתו לראיית ההרמוניה במציאות, אכן קרובות זו לזו מבחינה פורמלית בכך, שאלו כאילו מחדדות את הקיום הריאלי של כל מרכיב, ורואות בקשר וביחס שבין המרכיבים את עקרון המפתח להבנת הפילוסופיה הכוללת. בהגותו של הרב קוק מודגשים שוב ושוב הצורך של כל מרכיב בחברו, המתח השורר בין המרכיבים, והחשיבות, אף ההכרח, בהבאתם למצב של השלמה הדדית. אלמנטים אלו, המצויים הן בכתיבה הדיאלקטית של הרב קוק והן בכתיבתו ההרמוניסטית, תורמים לרידוד הפער בין שתי התפיסות ולטשטוש ההבחנה ביניהן. וכך אירע שהשתיים משמשות בערכוביה בספרות על משנתו. פיזור הקטעים בהם נדונים נושאים אלו והיותם כתובים בדרך אפוריזמית, שאינה שיטתית, תרמו תרומה ניכרת ליצירת ההומוגניות המלאכותית, שלדעתנו חוטאת לדיוק העובדתי ולבהירות הבנת השיטה שבכתיבי הרב קוק.

הדיון בחלק זה של העבודה יוצא מתוך הטיעון הבסיסי לפיו יש לקיים הבחנה מהותית בין התפיסה הדיאלקטית בכתיבי הרב קוק, החותרת לסינתיזה, ובין התפיסה ההרמוניסטית היוצאת מתוך עמדת מהות ההוויה. יתירה מזו, אף בתפיסות אלו עצמן, ישנם אופני הסתכלות שונים שאין לטשטש את ההבדלים ביניהם. עבודה זו בוחרת, אפוא, להמיר את נקודת המוצא לבחינת הגותו של הרב קוק. תחת ציון היסודות המתודולוגיים אגב אורחא, תוך כדי הדיון בנושאים שונים בהגותו, אנו בוחרים ביסודות אלו כעקרונות המפתח להבנתה.

יש לדעתנו להבדיל במשנת הרב קוק בין אחדות דיאלקטית ובין אחדות אפריורית. עמדת האחדות הדיאלקטית יוצאת מתוך הנחה אונטולוגית שהמציאות מתאפינת בניגודים. ניגודים אלו נתונים כל העת בתנועה של התמודדות בעולם האנושי בכלל, ובקרב עם ישראל בפרט. על פי עמדה זו,

יש לכל מרכיב בניגודים, זכות קיום עצמי, ואין מקום לשאוף לביטולו של מי מהם. האידיאל אליו חותרת מלחמת הניגודים הוא יצירת שווי משקל נאות בין הכוחות השונים, שווי משקל שצריך להיות מושג בזירת האקטיביזם האנושי ובעולם הריאלי. עמדת האחדות האפרירית, לעומת זאת, יוצאת מנקודת מוצא אונטולוגית הפכית, לפיה, במציאות כשהיא לעצמה שוררת הרמוניה מלאה בין המרכיבים השונים, או במקרים מסוימים קיים הפוטנציאל להרמוניה כזו בין כוחות שלכאורה סותרים זה את זה. האידיאל על פי עמדה זו, תובע את תיקונו במישור האפיסטמולוגי. האתגר ניתלה בקולר של ההכרה, בתיקון ההכרה כך שתהיה מסוגלת לתפוס הרמוניה זו, ותיקון האישיות כך שתוכל לממש את מכמני המשמעות הדתית שלה. תהליך ההרמוניזציה אינו מתבצע בעולם העשייה אלא הוא מותנה בפעילות הקוגניטיבית. שתי התפיסות הללו מעצבות דרכי התיחסות שונות להסברת צמדי המושגים הנדונים כאן, ובדיון במושגים אלו לאורן, מתבאר באור חדש השקפתו של הרב קוק על טיבם של העולם הנוכחי ההסטורי, הגאולה ותהליכי התיקון המוליכים אליה.

באופן כללי ניתן להצביע על שלוש מגמות בשאלת היחס בין גוף ונפש, רוח וחומר, חול וקודש, שמצאו להם אחיזה במחשבה היהודית לדורותיה. המגמה האחת רואה בחומר את מקור הרע באדם ובעולם ומחייבת, לפיכך, פרישות מהחומר. הקדושה, על פי שיטה זו, ניתנת להשגה רק באמצעות עזיבת העולם הגשמי. מגמה זו מקיימת דיכוטומיה מוחלטת בין תחומי החומר והחול ובין תחום הרוח שבו עשויה להתפתח קדושה². מן העבר השני מצויה העמדה הגורסת שהקדושה יכולה לחול על כל היש. גם העולם החומרי הינו מצע פוטנציאלי לקדושה, שהרי אף הגוף עשוי להזדכך ולהתעלות. יש שעמדה זו מדברת במפורש על רוחניות שבתוך החומר בסגנון של אמיניזם אידיאליסטי או אף של עולם החומר כאשליה גמורה. בין שתי העמדות הקיצוניות הללו מצויה השקפה ממצעת המקיימת את השניות של רוח וחומר, אך אינה רואה בחומר איום המחייב התרחקות ופרישה כי אם אתגר התובע מהאדם שליטה וריסון. אמצעים אלו מובילים לאיזון ולהרמוניה בין

גוף ונפש, חומר ורוח, וכך גם לקיום תחום הקודש בצד תחום החול ובתוככי עולם החולין.

שלוש התפיסות הללו זוכות להתייחסות ישירה בכתביו של הרב קוק, כאשר הוא רואה בהן השתקפות של מדרגות שונות ברמה הדתית. כלפי עמדת הפרישות, מגלה הרב קוק יחס מסוייג ביותר, ואילו שתי העמדות האחרות מתפרשות אצלו כהולמות שלבי התפתחות שונים: לא רק התפתחות אישית של האינדיבידואל אלא, כפי שנוכח להלן, גם התפתחות כללית הסטורית.

בבואנו לדון בבעיית היחס בין רוח וחומר, קודש וחול, עלינו לתת את הדעת על כך, שנושא זה נדון בשתי מערכות שונות של דיונים. בתחום האחד, הרב קוק עוסק בתפקודם של גורמים אלו בהסטוריה של עם ישראל, בעיקר לאורה של תקופת עקבתא דמשיחא. כאן הדיון מתמקד במישור הלאומי הקולקטיבי. בתחום האחר, נדון הנושא במסגרת ההתייחסות לעבודתו הדתית של האדם כאינדיבידואל. מדובר אפוא בשני סוגי בעיות: האחת מתחום האתיקה והאחרת מתחום ההסטוריוסופיה, אף שקיימת לא אחת זהות מינוחית וקונספטואלית ביניהן. אכן מאושיות מחקרנו היא הטענה שבהגותו של הרב קוק קיימת זיקה פנימית הדוקה בין תפיסות המוסר ותפיסות ההסטוריה, בין ההבנה הדתית של האדם ובין ההבנה הדתית של העולם, וזיקה זו מהווה יסוד מעצב בטיפולו בנושא היחס בין רוח וחומר.

עמדת הפרישות

עמדת הפרישות היתה מאז ומעולם קשורה בדתות השונות במושג הקדושה. התפיסה של חיי החומר ותענוגות החושים כמנוגדת להתעלות הרוחנית, הולידה דפוסים שונים של אסקיזה שבדרך כלל היתה באה לידי ביטוי הן בחיי סגפנות וקבלת עינויים מרצון, והן בהתנתקות מן החברה הסובבת.³

גם ביהדות, המושג קדושה התפרש על ידי רבים כזהה למושג פרישות⁴, והיו מחכמי ישראל למן תקופת המשנה ואילך, שבחרו להינזר מתענוגות העולם ולקבל על עצמם עינויים וסיגופים.

לגישה זו נמצאו מתנגדים חריפים ששללו את הפרישות באופן עקרוני, ואף נתנו ביטוי הלכתי להתנגדותם⁵. במסורת ישראל במרוצת הדורות לא היתה מעולם לשיטה רווחת, אלא היא אומצה על ידי יחידים בתקופות שונות ובמקומות שונים.

בימי הביניים האידיאל האסקטי של התבדלות מהחומר קנה שביטה במיוחד בחוגים שהושפעו מרעיונות החברה הנוצרית. בראש ובראשונה ניכרת המגמה בקרב חסידי אשכנז של המאות 12-13 שגיבשו יחס שלילי עמוק לקנייני העולם הזה ולתענוגותיו, וראו בסיגופים ובעינויים שהאדם מקבל על עצמו דרך בעבודת ה', ובמיוחד דרך לתשובה ולכפרה על חטא⁶.

אולם, לא רק בקרב זרמים מיסטיים התקבלה שיטת האסקטיזם. היא הטביעה את חותמה גם על הוגים יהודים שהיו קרובים ברעיונותיהם לניאו-פלטוניזם. הוגים אלו נטלו את הדימוי השאוב מתורות אפלטון ואחריו פלוטינוס, בדבר היות הנשמה אסורה בכבלי הגוף⁷, והמשיכו לפתחו בעקביות עד להסקת מסקנות מעשיות בדבר הצורך להמלט ממאסר החומר. מגמה זו מופיעה בחיבורו של רבינו בחיי אבן פקודה, המקדיש שער שלם בספרו חובות הלבבות לנושא הפרישות⁸. בחיי קובע שקיים ניגוד גמור בין רוח וגשם, ולדבריו: "כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העוה"ז ואהבת העוה"ב". שתי אהבות אלו הינן צרות זו

לזו, "וכאשר תרצה האחת מהן תקציף את השנית". בחיי מוסיף ומבאר את מובנה של אהבת ה' באומרו: "אז תפרוש מן העולם ומכל תענוגיו, ותבזה הגופות וכל תאוותם"⁹. הוא לומד מגדולי האומה הקדמונים שיש לעזוב ענייני העולם ולעסוק בצרכי הגוף רק בעת הדחק וההכרח¹⁰. עם זאת, הפרישות לה מטיף רבינו בחיי הינה מתונה ומוגבלת, וחרף יחסו השוללני כלפי החומר וחושי הגוף, אין הוא תובע ניתוק מירבי מהעולם הזה ולא התבדלות גמורה מהחברה האנושית. עיקרה של הפרישות אותה הוא מחייב, היא ריסון קיצוני של תאוות האדם ותשוקותיו, תוך התמדתם של החיים הנורמאליים¹¹.

גישה קיצונית יותר מאמץ ר' אברהם בר חייא המתאר את "האיש הגדול" כמי ש"נפרש מכל ענייני העולם הזה ועסקיו ונרחק מכל הנאותיו ותאוותיו... והוא מענה את נפשו בכל יום"¹². ואמנם, לגבי בר חייא ראוי לציון, כי ידוע לנו שהושפע ממסורות נוצריות, ואפשר שגם בהעמידו את הפרישות כאידיאל היה זה בהשפעת מושג הנזירות שרווח בנצרות הימי ביניימית¹³.

אף שר' אברהם בר חייא מהווה חריג מסוים בקרב חכמים ופילוסופים יהודיים בימי הביניים באמצו את עמדת הפרישות, ברור שלא היה יחיד ובודד בשיטתו. אף בימי בעלי התוספות בצפת, היו שנקטו באורח חיים של סגפנות¹⁴. ברם, באופן כללי ניתן לומר שעמדה זו קנתה לה מהלכים בחוגים מיסטיים דווקא, וכך לדעתנו ניתן למצוא את רישומה גם בספרות המוסר הקבלית של המאה ה-16. כך למשל, התקבל בצפת באותה עת מנהג ה"גירושין", שמובנו עזיבה זמנית של הבית והתרחקות ממנעמי החיים שבתוך החיים הקהילתיים של הציביליזציה¹⁵. כך גם יכול היה ר' משה קורדובירו לכרוך את הדביקות בשכינה עם פרישות האדם מן האשה¹⁶.

ר' חיים ויטאל, תלמיד האר"י, חוזר ומדגיש ברוח זו, שהחומר, הגוף, נוטה יותר ליצר הרע¹⁷, ורואה בו את סיבת החטא¹⁸. הוא מכנה את הגוף "לבוש צואה"¹⁹, ומתוך נקודת מוצא זו תוכחות המוסר שהוא מציע עולות בקנה אחד עם הרעיון הכללי של הפרישות²⁰.

אידיאל הפרישות במשנת הרב קוק

הקו השולט בכתבי הרב קוק בקשר לבעיית היחס בין חומר ורוח ובין חול וקודש, מתאפיין בהידוק מירבי של הזיקה בין התחומים השונים והנוגדים לכאורה. הגותו מונעת על ידי שאיפה עזה להחדיר את הקדושה לכל תחום בעולם, והוא מאמין שהגשמת משימה זו אכן מתקדמת לקראת מימושה המלא. בתוך כך, הרב קוק מחייב פעילות בחיי המעשה, מעורבות בחברה ובתרבות, ומטיף במישרין לשלומי אמוני ישראל ליטול חלק בעולם העשייה של האומה על מגוון היבטיו. דברים ידועים אלה, שמיותר להרחיב עליהם, מובילים לכאורה למסקנה חד משמעית הקובעת, שהרב קוק שלל את עמדת הפרישות מכל וכל². ואולם, מסקנה שכזו חוטאת לדעתנו למורכבות המופיעה בתפיסתו ולנואנסים השונים המתגלים בה ביחס לאידיאל הפרישות. ההתייחסות לבעיה דנן מופיעה בכתבי הרב קוק בהקשר לשני נושאים שונים זה מזה לחלוטין: האחד הוא ביקורת הנצרות, והאחר הינו דרכם של צדיקים בעבודת ה'. במסגרת הנושא השני, בעיית הפרישות מוארת מזווית ההתייחסות של האינדיבידואל, בעוד שבדיונים בשאלת הנצרות הרב קוק דן בשיטה דתית המיועדת לציבור. הבדל עקרוני זה נותן את אותותיו בכיוון הספציפי של אפיקי הדיון, ויהיה עלינו לתת עליו את הדעת בהמשך.

ביקורת הנצרות איננה נושא מרכזי במשנת הרב. בכתובה של רב אורתודוכסי, המיועדת לקהל של שלומי אמוני ישראל, אין זה מקובל ואף לא דרוש להתייחס לבעיית הנצרות כלל ועיקר. למרות זאת הרב קוק נדרש לנושא זה שוב ושוב, וזאת משום שהעמידה על טיבן של האלילות מכאן והמינות הנוצרית מכאן, מאפשרת לו לבאר ולברר את אופיה הייחודי של דת ישראל, שדתות אלו מהוות לה אנטייתזה. לדעת הרב קוק, הנצרות, יותר מכל דת אחרת, מתנגדת במהותה לתכניה של היהדות. הנצרות כדת מסולפת חמורה לדעתו אף יותר מן הכפירה המתנגדת כליל לדת. בעוד שבכפירה יש משום נטילת חיים, צורה רוחנית של מוות, הרי שהנצרות נקראה "מר

ממות" בהיותה עיוות גמור של חי דת תקינים. מנקודת ראותה של היהדות, כך כותב הרב קוק בלא כחל ושרק, יש לשנוא את הנצרות יותר מאשר כל דת אלילית אחרת שהתקיימה למן ראשיתה של העבודה הזרה בעולם.²²

יחסי האיבה הבין-דתית השוררים בין היהדות והנצרות, הינם הדדיים, והרב קוק גורס שהם טמונים באופיה של הנצרות, המושתתת על יסודות אליליים מחד ויהודיים מאידך. הנצרות יודעת שבלא התשתית האלילית היא תאבד את זכות קיומה העצמאי ואת ייחודיותה, ותאלץ להבלע בליעה רוחנית ביהדות. לפיכך היא מתגוננת מפני היהדות בעטותה על עצמה מעטה של שנאת מוות לישראל.²³

אולם עיקרה של ההנגדה הקיצונית של הנצרות ליהדות, נובעת מהעמדת מהותה של דת זו על גורם ההפרדה והניתוק. שני היבטים ליסוד זה, ובשניהם מתמקדת ביקורתו של הרב קוק: ההיבט האחד הוא ההפרדה בין עולם הרגש והחוויה הדתיים ובין האינסטיטוציה המשפטית ונורמות ההתנהגות המעשית המותווית בחוקים ובמצוות.²⁴ ההיבט האחר בא לידי ביטוי בניתוק בין הדת ובין עולם החומר, בין רוח וגשם. ישנו כמובן קשר ברור בין שני היבטים הללו, וכך גם ישנם תולדות לשני אבות ההפרדה הללו. במסגרת תולדות אלו יש לשים לב לכך שהרב קוק מאשים את הנצרות בניתוק בין דת ומוסר ובהתנתקות גמורה מהטבע.

ברם, בפרק זה אין לנו עניין כי אם בביקורת הפרישות וההתבדלות מהעולם החומרי, אותם מוצא הרב קוק בנצרות. הנצרות יוצאת לדעתו מתוך עמדה של חולשה בהתיחסות לעולם, שאין בה העוז הדרוש כדי להחיל את מושגי הדת וצויה על עולם העשייה. היא "מדמה בחולשתה כי הגוף וכוחותיו והעולם החומרי והופעותיו, בחירת האדם ורצונו וכל ערכיו, הינם דברים מופרדים"²⁵. מתוך הפרדה זו נגזרות הפרדות רבות במבט הנוצרי על העולם. "אין אחדות לגוף עם הנשמה, אין חיבור והתמזגות פנימית לרוחניות העולם וגשמותו, אין קשר פנימי בין המעשים ורחשי הנפש"²⁶. כיוון שכך, יכלה הנצרות לטפח אידיאל אסקטי של פרישות

נזירית שעיקרה הוא מאמץ לברוח מן העולם הפיזי²⁷.

זהו אידיאל שאכן יכול היה מעיקרו להיות מכוון ליחידים בלבד.

אך אף זה הוא ממאפיני הגישה הנוצרית, שאין היא חותרת לתיקון עולם כללי. הדוקטרינה שהוצעה על ידי אבות הכנסייה מיקמה את הגאולה האנושית במלכות שמים שמיימית ולא במלכות שמים עלי אדמות, ובכך הייתה את מרכז הכובד של השאיפה הדתית מן העולם הזה לעולם ערטילאי מופשט. גישת הנצרות מוגדרת על ידי הרב קוק כ"יאוש למחצה"²⁸. היא גורסת שתיקון העולם החומרי הינו בלתי אפשרי, וכיוון שכך היא מפקירה אותו לקלוק ולרשע. אין היא מנסה להעלותו מטומאתו ולא למול את ערלתו. תחת זאת היא מבכרת פרישה אל הפנימיות של החיים כדי להציל את הרוח שאותה ניתן להם²⁹. אפשר שגם הדוגמה הנוצרית עמדה לנגד עיני הרב קוק כשכתב: "כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באור רוחני לבדה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגליים"³⁰.

בתיאורים כאלה של הקווים המאפיינים את הנצרות על פי השקפתו,

הרב קוק מבליט את ניגודה הגמור של דת זו ליהדות, אשר מרכז שאיפתה הוא: "תיקון העולם כולו, כדי להציל את הכל... את הגוף כמו הנשמה. את חיצוניות ההוויה כמו פנימיותה... ולהעלות את העולם לטוב בכל צדדיו ותכסיסיו"³¹. בעוד שהנצרות בהשקפתה הדואליסטית על רוח וחומר, מטביעה חותם של הפרדה ופילוג בעולם, הרי שהיהדות יוצאת מתוך נקודת מבט מוניסטית, וחותרת להרמוניזציה מתקנת של כל היש. ההנגדה בין הדתות בולטת כאשר הרב קוק מדגיש את זיקתה של האוטופיה המשיחית לתיקון החברתי וקובע שמלכות בית דוד הארצית היא דוגמת מלכות שמים העליונה. וכיוון שמובנה של המשיחיות הוא איחוד "מלכות שמים ומלכות הארץ בחטיבה אחת", איחוד שיתגלם בתיקון משולב של האידיאל החברתי עם האידיאל הרוחני³². זאת לעומת הפרדה המוחלטת בין מלכות ארצית הכרוכה בסבכי הרע והחטא, ובין המלכות האלוקית השמיימית המנותקת של הגאולה המובטחת בנצרות.

יצוין, כי בבקורתו רואה הרב קוק את הנצרות באור שונה לחלוטין מכפי שהיא נראית למרבית מאמיניה ולרבים מהתיאולוגים והאידיאולוגים שלה, והוא יוצא מנקודת ראות שונה לחלוטין ואף סותרת לזו המקובלת בקרב חוקרי הדתות. הבנתו את היהדות כדת בעלת אופי גלובאלי חובק כל, החותרת להרמוניה של כל היש, חידדה לדעתנו את האבחנה שבינה ובין הנצרות בתפיסת הרב קוק באופן שהביא להצגתה של זו האחרונה כדת המשלימה עם הדיכוטומיות הטבועות ביקום, והבוחרת באידיאל הפרישות מתוך ויתור על העולם החומרי. להלן נעמוד על מודל מחקרי קלאסי בתיאוריה של דתות, כדי להמחיש את החריגות שבתפיסתו של הרב קוק את הנצרות.

ג'ון קמפסטי, בספרו על הדת כצורה של השתייכות³³ מחלק את התנועות והתופעות הדתיות בעולם לשלושה סוגי דתות: מאגיות, אתיות ומיסטיות. הדתות המאגיות ניתנות לאיבחון בעיקר אצל שבטים פרימיטיביים באפריקה. דתות אלה מכונות דתות טבעיות על שום יחסן לסדר הטבעי הסובב את האדם כמערכת ראויה לכבוד, שהאדם צריך לשמר את ההרמוניה שלה ולהשתלב בתוכה כחלק ממנה. הדתות המיסטיות מנגד, מחפשות את הריאליה שמעבר למופעה, ואילו בעולם הנראה לעין הן רואות פרי תעתועים כזבן. לפיכך הן מתאפיינות בצורה של עבודה רוחנית הניתנת להגדרה כנסיגה מן העולם הסובב. הדת המיסטית תתרכז באינדיבידואל החותר להגיע להארה ולשחרור אישיותו, ותיצור מינימום של מסגרות חברתיות. התאוריה הנדונה מוצאת את הדתות המיסטיות במזרח בבודהיזם לצורתיו ובהינדואיזם של ונדנטה. בקטגוריה של דתות האתיקה מצויות הדתות האברהמיות: יהדות, נצרות ואיסלם. הן מוגדרות כדתות המאשרות את העולם החילוני (secular world affirming religions). הן רואות בעולם הזה מציאות אמיתית, אלא שישנה מציאות אמיתית אחרת, אלוהית, שמעבר לעולם הזה, ואליה ישתייך האדם בסופו של דבר. בעודו כאן, ניצב האדם אל מול העולם החומרי ופועל בו בדרך של קניית שליטה בחומר ושימוש בו בהתאם לכללי דת ואתיקה. בדתות אלו, המצטיינות בגישה של מעורבות

אקטיבית בעולם החומרי, האל נתפס כמי שמתקשר אל האדם דרך מסגרת חברתית או גוף אירגוני מוגדר בקשר שיש לו משמעות של ברית. הרב קוק, הרואה את הבודהיזם באופן דומה לאשר הוצג לעיל, ומציין את האנהיליזם של התכנסות עצמית כמרכז הכובד של דת זו³⁴, אינו שותף לתיאור המקובל של הנצרות מבחינת התיחסותה לעולם. לגבי דידו, חשובה היא ההבחנה הפנימית בתוך הדתות המונותאיסטיות, שבהן מתמקד האינטרס העיוני שלו. נקודת המוצא של הבחנה זו היא ראיית היהדות כשואפת להציל את העולם החומרי כולו ומתנגדת לכל פרישה מממנו. על רקע זה, הרב קוק מדגיש את אותם מרכיבים בדת הנוצרית המבטאים "יאוש למחצה" כלשונו, והמוליכים למסקנה של נסיגה מהעולם ומוצא בהם את מרכזה המהותי, אותו הוא מעמיד לביקורת כניגודה הגמור של היהדות. אם ביקורת הנצרות אינה עומדת במרכז הגותו של הרב קוק, הרי ששלילת כל נסיון להטיל פירוד במציאות, כלשונו של ב. איש שלום³⁵, היא עקרונית ביותר בשיטתו, ולכן הוא נדרש לחזור ולחדד את הדיכוטומיה שבין היחס הבדלני והפרישותי כלפי עולם החומר אותו ניתן למצוא בדת זו, ובין היחס הכולי האחדותי שלדעתו מהווה מרכיב דומיננטי באופיה ובמגמתה של דת ישראל.

בבקורת הנצרות באה לידי ביטוי שלילתו של הרב קוק את הפרישות כשיטה כללית וכאידיאל המהווה מודל לרבים, ושלילה זו היא כאמור מוחלטת. לעומת זאת, כאשר הוא דן בעבודת ה' בדרך הפרישות של צדיקים מקרב עם ישראל, אין הדברים כה חד משמעיים. בסדרת קטעים באורות הקודש דן הרב קוק בנושא הפרישות וכבר במשפט הפתיחה הוא קובע את כלל המפתח הבסיסי לפיו אין זו דרך המלך המתאימה לרוב בני אדם: "הדרך הממוצע הוא דרך החיים המאושרים, הראויים לכל אדם"³⁶, כותב הרב. ברם, הרב קוק מכיר בכך שליחידי סגולה מסוימים לא די בכינוניות הגלומה בחיים המאושרים הנורמטיביים, והם חשים צורך לאמץ אורח חיים של פרישות קיצונית. פרישות זו מוצאת את ביטויה הן במידת מעורבותו של היחיד בחברה והן ביחסו לחומר. בתחום הראשון מעלה הרב על

נס את ההתבודדות. לאדם בעל נשמה מאירה הוא רואה בכך הכרח ו"כל מה שהאדם הוא יותר גדול, צריך הוא יותר לחפש את עצמו", צורך המביאו להרבות בהתבודדות. בדברים שניכר בהם ביותר רישומה של החוויה האישית, מציין הרב קוק את הפער בין האדם הגדול המתרומם לספירה רוחנית עליונה ובין אנשי ההמון. לאדם גדול שכזה, כותב הוא, "קשה מאוד לסבול את החברה"³⁷.

באשר לפרישות מהחומר ניתן להביא כדוגמא בולטת את קביעתו של הרב קוק ש"ראוי להתענות כדי להתיש את כח הרע שבחומר"³⁸. בדברו על אהבת העולם הזה כותב הרב: "ישנם צדיקים כאלה שמרב נטייתם לקדושה עליונה אהבת עולם הזה מתרוקנת כל כך מלבבם, עד שגם אותו חלק האהבה הראוי להיות בליבו של אדם לעולם הזה חסר להם". יצוין שאין כל רמז בקטע זה לכך שמשהו פגום באישיותם או בדרגתם של צדיקים אלו. אדרבא, המדובר הוא ב"צדיקים עליונים, אנשים רוחניים שמצד עצמם אין כל ענייני עולם הזה תופסים מקום אצלם"³⁹. בקטע זה הרב קוק מוצא מקום בשיטתו לרעיון הקדושה במובן הפרישות האסקטי שלה, ומתאר את הגוף וכל נטיותיו כמאסר לרוח. גם בתחום הפרישות הסגפנית אין לראות בדברים צורה של לימוד סניגוריה על תלמידי חכמים אחרים, אלא בראש ובראשונה כתיבה המשקפת התנסות עצמית. ואמנם, אישים שהיו מקורבים לרב קוק, העידו שנהג בעצמו בפרישות מהנאות העולם הזה מאוכל ומשינה, "והיה מסגף את עצמו בצומות כצדיקים הקדמונים"⁴⁰.

ברם, אידיאל הפרישות במשנת הרב קוק נתון בגבולות מרסנים מכיוונים שונים. אף בדברו על היחידים שבחרים בפרישות קיצונית, בטהרה מופלגת ובחומרות, הוא מציין שעליהם "להיות מעורבים בדעת עם הבריות ולדעת עת לכל חפץ"⁴¹. אין הוא מצדד בנטישה של העולם הזה, והואיל ואידיאל הפרישות אינו מחוז השאיפה האולטימטיבי בהגותו, אין בו מקום לעמדה לפיה כל הפרוש מחברו קדוש ונעלה ממנו. אולם לא רק ריסון הנטייה לפרישות בולט אצל הרב קוק. מתוך שימת לב לתאוריו, ניתן לדעתנו לקבוע שדמות היחיד הפרוש, המשורטטת על ידם,

ניתנת לאיפיון כפרישות פנימית. אין המדובר במי שמנסה לנתק את עצמו מן העולם הזה ומחברת בני אדם, אלא במי שחי חיים שיש בהם משום מתח עמוק בין המעורבות בעולם החומר ובין התחושה הנפשית העמוקה של ניכור כלפיו, תחושה הנובעת מתוך מצב תודעה של דביקות באל. הפיצול בין הפעילות החיצונית ובין התודעה הפנימית ניכר בסדרת הקטעים על הפרישות המתמקדת בערך ההתבודדות.

הרב קוק מאפיין את הפרוש בעיקר במרכיב המחשבה: "מחשבותיהם מוכרחות להיות נטויות למעלה, מובדלות מעסקי חול ופונות תמיד אל הקודש"⁴². הפרוש המתואר כאן מוסיף אפוא לעסוק בענייני חול אלא שבתוככי נשמתו הוא קשור בקודש. אדם זה מוסיף להיות בקשר מתמיד עם החברה האנושית שמסביבו, אף שקשר זה הוא לטורח עליו והוא מהווה הפרעה ואיום למדרגתו הרוחנית⁴³. האדם הגדול המתואר, מודע לכך שתרומתו לחברה והשפעתו עליה תובעות ממנו להיות חלק ממנה, ולפיכך הוא נקרע בין שתי נטיות נוגדות - נטיה להתבדלות ונטיה להתקרבות לכלל הציבור⁴⁴.

בהתאם לתיאור זה של מתח בין נטיות בנפשו של האדם הקדוש הנדון, מוגדרת פרישותו כ"התבודדות פנימית"⁴⁵, והיא באה לידי ביטוי בתחושתו האישית של המתבודד שהוא חי בעולם משל עצמו, עולם רוחני אשר זר לא יבין, יותר משהיא מתבטאת בחייו הפרטיים ובמשאו ומתנו עם הבריות.

רעיון הפרישות הפנימית כבר מצוי בספרותנו בכתבי מחברים שונים, בעיקר כאלה הממזגים קבלה ומוסר⁴⁶. באופן בולט עוד יותר ניתן למצוא בתיאורים מסוימים של דביקות בהגות החסידית את מודל הפרישות המושתת על פיצול פנימי. כך למשל כותב ר' משולם מזבארז על הצדיק אשר "בקרבו הוא דבוק בבורא ית"ש בתשוקה גדולה" והוא "כמלאך נבדל מגשמי", ולעומת זאת "בחיצוניותו עושה בעולם פעולת גשמי" והוא "כבהמה בעיני הרואים"⁴⁷. ר' משולם עצמו עומד על טיבו של איש זה כמי ש"מוחלק בעצמו מעצמו אל עצמו", כלומר מאחד באישיותו אספקטים

נוגדים מבחינת יחסו אל עולם החומר. עם זאת, לדיון בנושא אצל הרב קוק יש צביון מיוחד הנובע מהעמדת הקונטקסט ההסטורי. המתח בין פרישה מהעולם ובין מעורבות בו מהווה בעיה רבת משמעות בהבנת תפקידו של הפרוש בתיקון עולם בכלל ובראש ובראשונה במה שהרב קוק רואה כהחייאת רוח ישראל. בהתאם לכך הוא מציין שגם התקדשות בדרך הפרישותית מאצילה על העולם הסובב את האיש המתקדש ותורמת להשפעה רוחנית עליו⁴⁸.

אולם הפרספקטיבה של טובת הכלל מהווה גם סיבה - לא בלעדית כמובן - לסייג את הפרישות מהחברה ומהחומר, ולראותה כמעין שלב מעבר בתהליך ההתקדשות ולא כתחנת סיום. ניתן למצוא גישה זו בנושא ההתבודדות, כאשר הפונה לדרך זו נראה כאדם שאינו חברותי בשל התרחקותו מן הבריות והשתקפותו בעולמו הפנימי⁴⁹, אולם בהמשך, דווקא השתקעות זו מעניקה לו "חן קודש" העושה אותו לאדם חברותי⁵⁰. בהמשך מתבררת דינאמיקה דומה, כשהרב דן בפעלים היוצאים של ההתבודדות והחברותיות, הלא הם השתיקה והדיבור. גם כאן בשלב הנמוך יותר ההתקדשות הפנימית מוליכה להתכנסות עצמית המתבטאת בנטיה לשתיקה, אך בעקבותיה מגיע שלב גבוה יותר בו האדם מוצא בדיבור מכשיר רב עוצמה להשפעת קדושה, "וכל מה שרוח הקודש מתגבר באדם ככה הוא מכיר את גודל ערכו של הדיבור, את פעילותו ואת גבורת שליטת המעשים"⁵¹.

ביתר שאת ניכרת המגמה להנמיך את מעלת הפרישות בתחום ההתרחקות מהחומר ומהנאות הגוף. בעניין זה הרב קוק ממליץ על תעניות וסיגופים למי שפוסע פסיעות ראשונות של התעלות בקדושה, לאדם אשר כושר השגתו האינטלקטואלית מספיק כדי להתעלות לרוממות עליונה, אולם מידדת הזיכוכ של מידותיו ומעשיו אינם עומדים ברמה דומה. אדם זה "צריך הוא להשתמש בתעניות וסיגופים בתור הדרכה של מעבר"⁵². התענית יכולה אפוא להיות שלב לגיטימי בהתקדשות בכך שהיא מתישה את כח הרע שבחומר⁵³ אבל אין היא אלא בבחינת תרופה היפה לשעתה בלבד ולא כשיטה קבועה: היא בגדר אמצעי למטרה של התקדמות בסולם הקדושה ולא מרכיב מהותי של דרגה רוחנית זו.

במקום אחר⁵⁴ משתמש הרב קוק בגישה דומה בדברו על אדם בעל כוחות פיזיים גדושים ונטיה חומרית יתירה. "לאיש הזה התענית היא חובה קדושה", באשר הוא זקוק לה לשם ריסון חומריותו. ברם, מדגיש הרב, אין התענית רצויה כלל לכל אדם שאינו ניחן בשפע כוחות יוצא דופן שכזה. בכך מיישב הוא את שתי העמדות המופיעות אצל חז"ל לגבי היושב בתענית, האחת רואה בו קדוש בעוד שהאחרת מגדירה אותו כחוטא. מדבריו של הרב במקור זה עולה, שלדעתו בתקופה בה העולם לקוי והכוחות הפיזיים עומדים בסימן החסר ולא היתר, אין מקום להתענות מעבר לתעניות הציבור שנקבעו בהלכה. באגרת שכתב הרב קוק בשנת תרס"ז לרב חרל"פ הוא מגיב על פרסום חוברת המתארת חיי פרישות של צדיק שנפטר כמודל לחיקוי לתלמידי חכמים: ושולל מודל זה מכל וכל⁵⁵. לדעתו, מיוחד היה אותו צדיק שמכח קדושתו ודביקותו בתורה היה מסוגל לחיות חיי תעניות וסיגופים ויחד עם זאת לנקוט בדרך של חסידות ישרה שיש בה עונג ועריבות. לעומת זאת, רוב בני הדור הינם חלושי מזג ואין דרך הפרישות יפה להם. הפרישות אינה נדחית כאן אפוא באופן עקרוני, אולם היא מותנית בכוחות הגוף והנפש של כל אדם, כאשר דומה שהרב קוק מבקש לדחותה ביד ימין ורק יד שמאלו מקרבתה. בדברו על דרכם הקיצונית של גדולים, הרב קוק מודה שהיו במרוצת תולדות ישראל יחידי סגולה שפרישותם הקיצונית היתה כמגדלור באפילה הודות לקדושתם המיוחדת. "ובמאפל הגלות לפעמים דוקא אלה הענקים הם הם אשר האירו לנו את כל חשכת החיים"⁵⁶. דומה שיש כאן משום זיהוי ההתנהגות הפרישותית עם אופי החיים הגלותי, והרב קוק מבקש להשליך אל העבר את האידיאל האסקטי, ולהגביל בכך את מעמדו בהווה.

ואכן, לכשנבדוק, נמצא שכאשר כתיבתו של הרב קוק מתייחסת לתקופה ההסטורית בה הוא עצמו חי, יחסו לפרישות ביקורתי ביותר. הזיקה שבין היחס לגוף ולחומר, ובין הפרשנות ההסטורית ברורה ומוכחת. הרב מבחין בין שתי מטרות שונות בעבודת האדם: תיקון עצמו ותיקון העולם. הוא מודה בכך שפרישות יכולה לרומם את היחיד, אך דוחה אותה מנקודת

המבט של הכלל. משום כך הוא סבור שישנו ליקוי בסיסי בהבנת עולם החומר אצל צדיקים המתרחקים ממנו. "מה שאין הצדיקים וטהורי הלב שבעולם מכירים יפה את התפקידים של העולם הגשמי, על ידי ההתעלות שלהם וההתרחקות של חפצם מכל ענייני החומר, אף על פי שגורם להם בפנים ידועים התרוממות נפשית, מכל מקום לעולם הוא גורם "ירידה והשפלה"⁵⁷. אם בכתבו על הצדיק כאינדיבידואל השואף להתעלות הרב קוק גרס שבאופן מיסטי כלשהו התקדשות, אף אם היא נעשית בדרך הפרישות, הריהי תורמת לעולם שמסביבו⁵⁸: הרי שבהתייחסותו לנושא מזווית הראיה ההסטורית הוא מתעלם מאפשרות כזאת. יתירה מזו, כאן הרב קוק אף מייחס השפעה נסתרת שכזו בכוון ההפוך: "מההשפלה של העולם" - שפרישותו של הצדיק היא מגורמיה - "חודר רוח של השפלה אחר כך גם אל אותם הגדולים עצמם"⁵⁹. עם ההתקדמות לקראת "התור העליון" של הגאולה תתחזק הכרת החומריות של הצדיקים הללו, ולכן לא יזדקקו עוד לדרך הפרישות. במאמר המיוחד לנושא הרוחניות והחומריות, מפנה הרב קוק את חיצי ביקורתו לשני סוגי אנשים המצויים בעם ישראל בימיו: המבקשים לנתוץ את הרוחניות ואלה שמואסים בחומריות. הוא שולל את שתי הכתות, וקובע שנטיה לפרישות משקפת מצב של קלקול בעולם. "לפעמים, אמנם אנו רואים שבעלי הרוחניות, צדיקי הדור, נוטים לנזירות ופרישות ומואסים בחומריות. אבל זהו סימן שבא קלקול בעולם, וכדי להתרפות מן הקלקול, הם משתמשים בסמים חריפים, שהבריא כמובן אינו צריך להם כלל"⁶⁰. הפרישות יכולה להתקבל, על דעת הרב קוק, רק כתרופה, אך לא כשיטה עקרונית, אמצעי שבדיעבד, ולא כאידיאל שיש לאמצו מלכתחילה. בדומה לכך - ושוב, יש להבין את הדברים על רקע ההקשר ההסטורי של תקופת עקבתא דמשיחא - הרב רואה את הפרישות כתגובה לגיטימית לתופעה של גסות הרוח. מי שיש לו נטיה לקדושה עלול למצוא את עצמו במצב בו "מפני גסות הרוח אין יכולים להנהיג את ענייני הגוף כראוי", ואז אין מנוס מפני המראה אל מעל לעולם החומר. אך גם כאן תכלית הנסיקה היא הנחיתה בה "חוזרת תכונת ההדרכה הגופנית לאיתנה"⁶¹.

ההפרדה בין רוח וחומר והביטוי המעשי-המוסרי של הפרדה זו בחיי פרישות, נדחים הם משיטתו של הרב קוק כאידיאלים אותם יש לאמץ. הפרדה בין רוח וחומר, נתפסת אצלו כמרכיב מהותי של עבודה זרה וכמנוגדת להשקפת היהדות, בשל השניות המונחת ביסודה, שניות המנוגדת בצורה קוטבית למוניזם היהודי⁴². ההתייחסות החיובית לפרישות המצויה בכתבי הרב קוק זעיר שם זעיר שם הינה מוגבלת לאינדיבידואליזם במצבים יחודיים. יש שהיא מקבלת לגיטימציה על רקע מצב אישי של התפתחות ועליה רוחנית, ויש שהיא מוצדקת על רקע מצב הסטורי כללי כגון זה של חשכת הגלות, שבה ענקי הרוח מצאו מקלט בעולם רוחני סגור, או כגון התעוררות החומר וגסות הרוח של תקופת עקבתא דמשיחא, שיצרו ריאקציה של התנזרות ומאיסה בחומר אצל צדיקים מסוימים. ברם, האידיאל היהודי, זה שיבוא על מימושו בחזון המשיחי, כרוך בחיבור ואיחוד של רוח וחומר, ושולל כל הפרדה ביניהם.

עמדת האיזון והסינתזה

הגישה השניה בשאלת היחס בין חומר ורוח רווחת בספרות הפילוסופית הן בפילוסופיה היוונית הקלאסית והן בפילוסופיה היהודית. כבר אפלטון ראה את האידיאל האנושי במצב של "קוסמיוס", בו השכל משתלט על הרגשות ועל התאוות ומפקח עליהן מבלי לדכאן. אפלטון עורך אנלוגיה בין הכוחות באישיות האדם ובין המעמדות במדינה, וגורס שתכונות האדם האידיאלי מקבילות לאלו של השליט הרצוי למדינה. שליט כזה מצטיין בתכונות החכמה, האומץ והמתונים בעזרתם הוא משליט צדק במדינה, לאמור: נותן לכל אדם את המגיע לו. בדומה לכך האדם האידיאלי נותן לכל כח מכוחות הגוף והנפש את המגיע לו, מתוך חתירה לאיזון ביניהם ומבלי שיתעלם אף לא מאחד מהם⁴³.

ר' יהודה הלוי, בתארו את האישיות הנעלה, מאמץ את הגישה האפלטונית ומשליך אותה על החסיד. ריה"ל שולל בפתח דבריו את עמדת הפרישות וקובע ש"עובד האלוה משלנו אין הוא פורש מן העולם... ואינו מואס בחיים"⁴⁴. להלן הוא מפרט את מעשי החסיד כמושל שכל חושיו וכוחותיו הנפשיים והגופניים "סרים אל משמעתו. החסיד חוסם את הכוחות המתאווים ומונע אותם מעבור גבולם לאחר שנתן להם חלקם וסיפק להם כל מה שממלא חסרונם, מאכל במידה, ומשתה במשורה ורחיצה וכל השייך לה כפי הצורך"⁴⁵.

באופן עקרוני גם עמדת הפילוסופיה האריסטוטלית חותרת לשילוב הרמוני בין גוף ונפש חומר ורוח. אריסטו באתיקה שלו משבח את היחס המאוזן לגוף ומציין ש"מי שמתמסר לכל ההנאות ואינו נמנע מהן לעולם יעשה פרוץ, והבורח מכולן כאותם הבורים דמה כחסר תחושה"⁴⁶. הוא מצדד בשימוש בתאוות הגוף באופן התואם את השכל וקובע: "והמיושב בדעתו מתאוה למה שמן הראוי להתאוות. ובדרך הראויה, ובזמן הראוי. ועל כך מצווה גם הגיון המחשבה"⁴⁷. בהתאם לכך אריסטו חוזר ומדגיש שאין

האדם צריך להתרחק מהנאות הגוף, אולם שומה עליו לשלוט בתאוותיו ולא להכנע ליצרו".⁶⁹

בדומה לאריסטו, גם הרמב"ם בתורת המוסר שלו מחייב את המידה הבינונית המאוזנת. לפי הרמב"ם התורה כיוונה "להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעי: יאכל מה שיש לו לאכול בשיווי, וישתה מה שיש לו לשתות בשיווי, ויבעל מה שמתר לו לבעול בשיווי... ולא שיענה גופו".⁷⁰ במו"נ מפרט הרמב"ם בעקבות אריסטו ארבעה סוגי שלימות כאשר שלימות הקניין החומרי היא הראשונה שבהן והשלימות הגופנית שניה. שתי אלו מהוות בסיס לשלימות המידות ולשלימות השכלית. יחסו החיובי לגוף ולחומר מותנה, אפוא, ביכולת האדם להשתמש באלו להשגת "השלימות האנושית האמיתית".⁷¹ הרמב"ם מתאר לפיכך את תפקיד השמירה על בריאות הגוף "שתמצא הנפש כלים בריאים ושלמים לקנות מעלת המידות ומעלות השכליות עד שיגיע לתכלית ההיא".⁷²

מן הדין לציון שהן ריה"ל המאמץ את גישת אפלטון והן הרמב"ם ההולך בעקבות אריסטו, חורגים מן המודל הפילוסופי שלהם בהכניסם את המרכיב הדתי לתוך תורתם האתית. החסיד של הכוזרי מונע על ידי שאיפה דתית להדבק באל על ידי שיתאים את פעולותיו למצוות הדת. והאדם השלם של הרמב"ם אף הוא אינו מבקש שלימות שכלית גרידא אלא התדבקות במושכלות האלוהיים.⁷³ הרמב"ם המתאר את הדרך המאוזנת הבינונית ביחס לגוף ולכוחות הנפש, לא רק שמוצא את ביסוסו בפסוקי התורה אלא גם תכני הדרך הבינונית הזו וכן הפרמטרים והערכים הקובעים בה הם תכני התורה ולא תכני הפילוסופיה.⁷⁴

סינתזה, הרמוניזציה ועקבתא דמשיחא במשנת הרב קוק

מודל האיזון והסינתזה בין רוח וחומר מבוסס על תפיסה של יחס דיאלקטי בין הגורמים השונים הללו, והוא עומד בתשתית השקפתו ההסטורית של הרב קוק. בהתאם לתפיסה זו, ההסטוריה הינה שדה קרב בו מתעמתים אידיאלים רוחניים עם שאיפות חומריות, ומאבק זה פועל כגורם מקדם בהתפתחות ההסטוריה לקראת התגשמות החזון המשיחי. הרב קוק נטל את העימות בין רוח וחומר ובין גוף ונפש המוכר במיקרוקוסמוס בחיי היחיד, והשליך אותו על המקרוקוסמוס על חיי החברה האנושית בכלל. ביתר פיתוח והרחבה מופיע מודל זה בפרשנותו של הרב לתהליכים המתרחשים בתולדות עם ישראל, עליהם כבר עמדנו בחלקה הראשון של עבודה זו. הדברים באים לידי מיצוי מלא בדברי הרב קוק על תקופתו, אותה ראה כתקופת עקבתא דמשיחא. המשמעות הראשונית של חוצפת עקבתא דמשיחא במשנת הרב קוק היא התגברות של החומר כנגד הרוח. בדומה להוגים ולמנהיגים אחרים של הציונות, הרב עמד על כך שמאז גלותו התנתק עם ישראל מחיי עם נורמאליים, וחיינו קיבלו צביון של "נזירות חשוכה"⁷⁴. כפי שכבר הזכרנו, הרב קוק ראה בכך תופעה שלילית, אף שמצא בה תועלת לשעתה, אחרי שבימי הבית השני שקדמו לחורבן, התגברה החומריות למעלה מן המידה:

"ישראל בגולה עזב את דאגתו מכל ענייני חול מצד כללות האומה, שם עיניו ולבו רק בשמים ממעל. לבו לא הלך עוד להרבות רכב וסוס ככל גוי על אדמתו, ובכלל לא היה עוד לכלל האומה שום עסק חומרי"⁷⁵.

הרב אינו שולל את העובדה שכיחידים הוסיפו יהודים להיות מעורבים ופעילים בעולם העשייה החומרית. אולם האומה בתור יחידה כללית

זנחה את תחום החומר. "אע"פ שהיחידים נטו לחמירותם כפי מידת הכרח החיים ותאוותיהם, מכל מקום האומה בכללה לא היה לה שום עסק חומרי מאז גלותה"⁷⁴. עתה, בתקופה שהרב קוק רואה בעקבתא דמשיחא כתחילת הצעידה לקראת הגאולה, יש הכרח בהשבת האיזון במשוואה שבין חומר ורוח.

התאזנות זו אינה אלא השתקפות ותוצאה של שלב חדש ביחס שבין האידיאות העיקריות המנחות את תולדות עם ישראל. האידיאה הדתית וזו הלאומית הן למעשה הגורמים הפעילים בהתפתחויות המתרחשות בעם ישראל, ואילו השתנות היחסים בין החומר והרוח בעולם המעשי הריאלי ובפעילות יחידים וקבוצות בעם ישראל, אינה אלא פועל יוצא של התמורות החלות ביחס בין האידיאות.

"עתה מכוח הן גלים האידיאות האלוהית והלאומית, למהלך התאחדותן הטבעית הברורה בתחית האומה בשוכה לבצרון"⁷⁵. מן הראוי להדגיש שיש לנו עניין בהקבלה של שני מישורי עימות שונים: האידיאה, השאיפה, הכח המניע מכאן, והמעשה, המימוש הקונקרטי, הכח המונע מכאן, אשר הרב קוק מבצע הקבלה מהודקת ביניהם. הרב כותב: "והנה עתה בעת ההתעוררות של התחיה הלאומית היא לנו האות שכבר נתרפאה המחלה הכללית, באופן שכבר ניתנה רשות לאומה להיות לה שית בענינים חומריים בכללותה"⁷⁶. תחית הלאומיות משמשת אות לכך שהגיע תור השיבה אל החומר. המדובר הוא, לפיכך, בהקבלת שתי מערכות דיאלקטיות שונות, ולא בכפל מושגים זהים. אין לזהות את האידיאה הלאומית עם תחום החומר, אך יש לראות בחומר את כח הפעולה והביטוי הממשי של אידיאה זו. אין לזהות את האידיאה האלוקית או הדתית עם תחום הרוח, אלא יש לתפוס את מושג הרוח כמיצוי, פיתוח והשתקפות של האידיאה האלוקית.

בתוך כך רשאים אנו לטעון שבהתייחסותנו לנושא החומר והרוח בכלל

הישראלי, החיל הרב את השקפתו ההסטורית על דבר טיבה של תקופת עקבתא דמשיחא על בעיה אתית-עקרונית זו של יחסי רוח וחומר. לשם בדיקת הטענה נוכל להתבונן במשוואה מן הכיוון המנוגד ולקבוע שהרב נטל מודל של תפיסה רווחת בדבר היחס הדיאלקטי והשאיפה להרמוניזציה השוררת בין החומר והרוח, והשתמש בה בגיבוש והבהרת השקפתו על משמעות המהלך של

עקבתא דמשיחא. מודל זה, המתאפיין בשאיפה לאיזון ולהרמוניה בין חומר ורוח, אכן יפה כוחו במשנת הרב קוק ככל שמדובר ביחס בין מרכיבים אלו בהוויה של מה שהוא מכנה "הציבור הישראלי", כלל העם אשר אמור לפעול לתיקון עולם בעצם היותו פעיל ומעורב בפעילות חומרית כאשר בה בעת הוא נשמע לצווים האלוקיים. כלל ישראלי זה הוא הדור אליו מתכוון הרב קוק בכתבו: "הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחילת קץ המגולה של ישוב ארץ ישראל, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל, והרוחניות צריכה לשמש בו רק שימוש של שמירת החיים הפנימיים"⁷⁹.

גישה זו לא תמצא את מקומה בשיטת הרב קוק בהתייחסו ליחידים מעולים וצדיקים. ברשימותיו של הרב קוק בנושא זה, המשקפות את חיבוטי הנפש שלו כאינדיוידואל המתחבט בסבך המתח שבין פעילות חברתית-ציבורית ומטריאלית ובין כמיהה רוחנית להתעלות, והמתלבט כעובד ה' יותר מאשר כאידיאלוג בבעית החומר והרוח, יופיעו עמדות הפרישות מזה וקידוש החומר מזה בפרוטרוט במלוא מורכבותן. הפתרון של שליטה בחומר, ריסון הגוף ומציאת שביל הביניים המאזן, אינו מספק את הדרך הסלולה והשלימה של תיקון האדם ולא את המשמעות האולטימטיבית של תיקון העולם. ברובד הבסיסי של הדברים אין תפיסת ההרמוניזציה הדיאלקטית מציעה התפתחות מרחיקת לכת כלשהי, אלא שיבה אל האיזון בלבד. התעצמות הנטיה הרוחנית במרוצת דורות הגלות באה על חשבונה של הנטיה החומרית, וכדי להחזיר את המאזן למצבו התקין יש עתה צורך בהתגברות החומר.

"כשהנטיה הרוחנית מתגברת מתוך הדוחק, מפני שהעולם החומרי הרוס הוא ומטושטש, אף על פי שאנו מוצאים בהרבה קדושה ופאר אידיאלי, מכל מקום הרי היא לקויה בחולשה גדולה, ומוכרחת לבא אחרי כן תקופה של נטיה לעולם החמרי, לשכללו ולסדרו בכל מכונותיו"⁸⁰.

מדובר אם כן בכורח הסטורי הפועל לקיומה של תנודה מקיצוניות אחת לחברתה, כדי להגיע למיצוע. בקטע זה הרב קוק אף אינו מבטיח עליה ספיראלית, התקדמות לשלב חדש שעתיד להשתקף בסינתיזה שבין חומר לרוח ע"פי הסכימה הדיאלקטית מבית מדרשו של הגל. הדברים תואמים יותר את עצתו של הרמב"ם למי ששואף להגיע לדרך האמצע במידותיו. עליו להטות אותן מקצה אחד לקצה הנוגד, ואחר יוכל למצוא את שביל הזהב¹.

ואכן בפסקה אחרת מדבר הרב קוק במפורש במונחים של השבת שיווי המשקל בין הנטיות הנדונות כאן במישור הכלל הישראלי בהתאמה גמורה לדברי הרמב"ם בעניין תשובת היחיד.

"הנטיה הראשונה מההפלגה הרוחנית אל החמריות מוכרחת להיות בהפרזה קצת לצד האחרון, וזהו מקור חוצפא של עקבתא דמשיחא. מכל מקום לא יארך הזמן של הנטיה הקיצונית הזאת כיוון שביסוד האומה מונח שיווי המשקל"². פסקה זו היא חלק מקטע מקיף בו מסכם הרב קוק את המאבק ותנודות הכח בין נטיות הרוח והחומר בהסטוריה של עם ישראל. התמודדות זו אמנם מצטיירת במושגים של שני כוחות המתגוששים זה עם זה, כאשר האידיאל ההסטורי אינו אלא השגת שוויון ושלום ביניהם.

ברמה זו של הדברים הנטיה לחומריות היא תהליך מכאיב שהמתבונן בו צריך להבינו כניתוח חיוני שעם ישראל נזקק לו בליט ברירה. ככלות הכל חיזוק החומר בא לידי ביטוי במרידה של ממש כנגד הרוח והאידיאלים הקדושים של האומה, אולם מרידה זו הינה הכרחית.

"הצורך למרידה זו היא הנטיה לצד החמריות שמוכרחה להוולד בכללות האומה בצורה תקיפה, אחרי אשר עברו פרקי שנים רבות שנאפס לגמרי מכלל האומה הצורך והאפשרות להתעסקות חמרית. וזאת הנטיה כשתיוולד תדרוך בזעם ותחולל סופות, והם הם חבלי משיח אשר יבסמו את העולם כולו על ידי מכאוביהם"³.

תהליך מכאיב זה נגרר, כאמור, מכח ההכרח לתקן את מצבו המעוות של עם ישראל במשך שנות גלותו, שהרב קוק מאבחן ומבקר אותו בדומה להוגים רבים אחרים בני דורו. ברם, הבדל יסודי ביותר קיים בינו

לבינם, והוא נעוץ בהבנת משמעותו של התהליך והתחנה הסופית אליה הוא מוביל. אישי הציונות החילונית ראו בנורמאליזציה של העם היהודי אידיאל לכשעצמו. מהם שהסתפקו במימוש הרעיון הציוני כפתרון לבעיות הקיום של העם, ומהם שהרחיקו לכת לשאוף לתנופת פיתוח של תרבות יהודית ולהרחבת המסגרת של החיים היהודיים בתוך מרכז יהודי עצמאי. אלה כאלה התחבטו בשאלה: האם הדת והמסורת צריכות להדחות כליל מפני נרמול העם או שמא ישנם מרכיבים מסוימים של דת ומסורת שצריכים להשתלב במרכז הלאומי ההולך ומוקם, ואם כן, מהם אותם מרכיבים. לגבי הרב קוק, נרמול עם ישראל אינו אלא קרש קפיצה לשם מעבר אל העל נורמאליות. העם צועד לקראת הפיכתו לעם ככל העמים כדי שיוכל לפתח בקירבו את סגוליותו המיוחדת, להיות לעם סגולה. כך תיקון החומר נועד לשם תיקון הרוח, פיתוח החול לשם החלת הקודש והשיבה אל הטבע כדי להשיג את המימד העל טבעי שבעולם. אף הרב קוק מבקר את החיים בגולה, בהם הקודש התעמר בחול עד שדלדל את החומר⁸⁰, וקובל על כך ש"עזבנו את החיים המעשיים ואת התבררות החושים ואת הקשור עם המציאות הגופנית המוחשית מפני יראה נפולה"⁸¹. אולם החזרת החוסן הגופני והכח החומרי נועד להביא להארת הנשמה ולגילוי הקדושה בעולם, ובכך ערכו של תיקון החומר. מה שהרב מכנה תשובה גשמית גופנית הינו שלב בהתפתחות לקראת תשובה רוחנית כוללת.

מצב דברים זה של תיקון החומר המלווה במכאובים ובמרידה רוחנית ראה הרב קוק כמצב זמני של תקופת מעבר המוגדרת על ידו כ"פרק שהתחלת תחיית האומה תתעורר לבוא"⁸². בכתיבתו של הרב על תקופה זו הוא מתייחס אליה מבחינת הדינאמיקה שלה כאל המשך ישיר של ההסטוריה האנושית והיהודית הארוכה. היחס בין הרוח והחומר כמו גם בין החול והקודש, טבוע בחותם הדיאלקטיקה. ע"פי יחס זה, הרוח והקודש מהווים עיקר בבחינת אור ועצמות, בעוד שהחול והחומר הינם מרכיב ניטרלי המסוגל לקלוט עצמות זו, אך עלול כמו עורקי דם בגוף לסבול מהצרת עורקים שתגרום לצמצום רב במעבר האור.

השימוש במוטיב האור והכלים דומיננטי ביותר במשנת הרא"ה, והוא מפרנס את הגותו בנושא הנדון כאן, הן כשהרב מדבר על תיקון החומר כאנטייתיזה לרוח בתקופת עקבתא דמשיחא, והן כשהרב מבאר את אידיאל קידוש החומר האולטימאטיווי של התקופה המשיחית. השימוש במוטיב הזהה לשתי מגמות שונות בהסברת הרוח והחומר מתאפשר הודות למיצויין של שתי משמעויות שונות במוטיב זה. על פי קבלת האר"י ישנו יחס של תלות הדדית מוחלטת בין העצמות והכלים. הכלי אינו יכול להתקיים בלא העצמות הממלאות אותו, ואילו העצמות אינה יכולה להתגלות בלא הכלי. זיקה הכרחית זו משתקפת בכתיבת הרב על קידוש החומר העתידי בה ידובר להלן, שכן היא תואמת לאידיאל המוניסטי של האחדות האפריורית בין קודש וחול. ברם, בכתיבתו ההסטורית הרב קוק מקיים הבחנה בין אורות וכלים ומציג את הקשר ביניהם בנוסח האחדות הדיאלקטית. קיימת הנהגה אלוקית של אור שמשתקפת בהסטוריה בהצרה וביטול של הכלים, וקיימת כנגדה הנהגה של כלי שבמהלכה מטושטש האור ונחלש. בתיאור זה האור מייצג את האין סופי והמוחלט, השפע האלוקי הזורם, ואילו הכלי מסמל את הסופי והמוגבל, התהוות והתחזקות החומר החוסם⁷.

בתקופת הגלות, ההנהגה האלוקית התרכזה באור ששפע דרך האפיק של האידיאה הדתית. התפרטותה של זו לפרטי פרטים של מצוות והלכות היתה מניפסטציה של התפשטות האור האלוקי. אמנם, התפרטותה של הדת לפרטי פרטים של עשיה טכנית, דומה בעיני הרב להיווצרות מסך חומרי לאידיאה האלוהית הרוחנית, הכוללת. אך העיקרון הבסיסי בשיטתו המושגת על הקבלה הלוריאנית, קובע שגילוי האור האלוהי, הרוחניות המוחלטת, מתבצע דווקא באמצעות העלמתו וצמצומו. אי לכך ניתן בהחלט להבין כיצד הפרטת הדת לפרטי הלכות מעשיות, יצרה התרחבות והתרבות של האור האלוהי. גישה זו ניכרת בדברי הרב קוק על לימוד תורה, בהם הוא מסביר את היחס בין האור הכללי ובין פרטי המצוות הנלמדים. "בכל לימוד יש ניצוץ של האור הכללי המתגלה בכל, ויוקרו של הניצוץ הוא מפני ייחוסו אל הכלליות, אע"פ שהוא בעולם מאוד, וגילוייו הוא רק מצד הפרטיות"⁸. הפרטים כולם הם

השתקפויות של רוח הקודש הכללי של האומה, וכך תהליך ההתפרטות של הגלות היה תהליך של שפיעת אור. כל זאת חרף הביקורת החריפה של הרב קוק נגד כיווץ הדמות של הדת במהלך תקופה זו.

אכן בתקופת עקבתא דמשיחא משתנה מרכז הכובד של ההנהגה האלוהית, ושוב מתקיים העיקרון לפיו החשכת האור והסתרתו היא אמצעי המוביל להתגלותו. עיקרון דיאלקטי זה, שבחותרו טבועה ההסטוריה, נשמר גם בימי עקבתא דמשיחא, אלא שעתה אין האור מסתתר מאחורי הפרקטיקה והטכניקה של המצוות, כי אם מאחורי העשייה והפעילות החומרית הכרוכה בבניין ארץ ישראל.

"החוצפה של עקבתא דמשיחא היא מיעוט אור לשם תיקון הכלים" °°

כותב הרב. תיקון כלים זה, משמעו הרחבת המצע החומרי המשמש בסיס להופעת האור האלוהי, וכיוון שכך, הרי זה למעשה מיעוט אור לשם תיקון העולם, כפי שהודפס בערפילי טוהר °°.

היחס בין הרוח והחומר כפי שמשתקף בהסברת משמעותה של תקופת עקבתא דמשיחא, הוא אפוא יחס דיאלקטי, ובתור שכזה מוטעם בו המתח והניגוד שבין תחומים אלו כמו גם בין המוטיבים אור וכלי, והערכים קודש וחול. הרב מקיים הבדלה מהותית בין התחומים הניגודיים הללו והוא סבור שהעולם כפי שאנו מכירים אותו מתוך הניסיון האנושי בהסטוריה, זקוק לכל אחד מהם בפני עצמו.. השאיפה אליה חותרת הראיה הדיאלקטית של יחסי רוח-חומר וקודש-חול, היא שאיפה להדמוניה ולשלום ביניהם, מבלי כל ניסיון לטשטש את ההבחנה הדיכוטומית השוררת ביניהם. כך קובע הרב קוק לגבי ההבדל בין קודש וחול, שאף האדם הנישא על כנפי עולם הרוח, אל לו להתכחש לעולם החול, "והקודש והחול זה מול זה עומדים, הבדלתם ניכרת מאוד, ועם כל זה הננו רואים ביניהם אהבה ואחוה, שלום ורעות" °°.

האידיאל המתואר כאן מאפיין את שאיפת האחדות הדיאלקטית.

באחדות זו מתקיים מתח של התמודדות המתוארת על ידי הרב קוק כמאבק בעל אופי מלחמתי:

"לפעמים יש שהקודש מתעמר בחול עד שמדלדל את החומר. ואז נמשכת תקופה שהחומר תובע את דקיון שלו, ומארי דחובה דחיק, ובנשק ובמרביית נוטל החול את חובו מהקודש, והחוצפה מתגברת... החול מתחזק על חשבון הקודש, [אך לבסוף] יתבע הקודש את חובו ולא בדרך תביעה ונגישה, לא בדרך חוצפא וריבית, כי אם כח הקודש יהיה כל כך מתאמץ ומתרומם, עד שכל החול יכנע תחתיו..."⁹².

גישה זו, המבליטה את המתח שבין קודש וחול, מופיעה תמיד בהקשר למצב העכשווי של העולם, ובדרך כלל בהתייחס למשימותיו הייחודיות של הדור. ביטולו הגמור של מרחב החול נותר כחזון עתידי אוטופי. כך חוזר ונשנה הדימוי המלחמתי כשהרב דן בקשר שבין גוף ונפש אצל היחיד ובין נפש האומה והגוף הלאומי: "את הגוף אין אנחנו עוזבים, לא את הגוף הפרטי ולא את הגויה הלאומית, כי אם אנחנו מנצחים אותו"⁹³. תודעת האחדות שהינה יחודית לעם ישראל מביאה להפסקת אש ולכריתת ברית בין הניגודים ולעשיית שלום בין גוף ורוח. הרמוניזציה זו, או האחדות המתהווה, זו המשמרת את הניגודים, היא עצמה האידיאל. בתפיסת אחדות זו אין כל יומרה לבטל את הדואליות שבמציאות. היא קוראת רק לביטול הסתירה וההתנגשות שבין התחומים הנוגדים. גישה זו אופיינית להגותו של הרב קוק המופנית לקהל הרחב. וכך מופיעים הדברים במאמר שפירסם בכתב עת: "ובאמת בספירה של האמונה הגדולה והרחבה אין הרוחניות סותרת את החומריות והחומריות את הרוחניות, אלא שתיהן מתחברות יחד להגדיל ולהפרות את נשמת אומתנו העורגת אל ההתאחדות"⁹⁴. אף בספירה של האמונה הגדולה, כפי שמודגש כאן, הרב קוק אינו מדבר אלא על חיבור בין רוח וחומר, ומותיר הוא את החומר בממשותו המוכרת.

ואכן עם ישראל ככלל מצטיין ביכולת לכבוש את החומר, אך לא הכל כשירים להעלות אותו. כשהרב קוק מתאר את הגבורה המיוחדת של ישראל, הוא כותב שהיא "גבורה שבעיקרה היא קשורה בכיבוש שהאדם כובש את עצמו... שמכבש את הגוף הבהמי ואת תאוותיו הגסות והסוערות"⁹⁵.

האידיאל העממי - להבדיל מזה הצדיקי עליו ידובר להלן - הוא אידיאל כיבוש החומר ולא קידוש החומר.

עמדה זו עומדת בקשר ישיר עם תפיסת עם ישראל כיחידה לאומית יחודית בתוך מעגל ההסטוריה, כאשר את ההסטוריה ככלל מבין הרב קוק כזירת מאבק של כוחות סותרים. עמדת האיזון והסינתיזה המקיימת בתוכה את המתח וההתמודדות, הינה רלבנטית ביותר לדרך בה מבקש הרב קוק להסביר את תקופתו. בתקופה זו, הקונפליקט בין הכוחות הסותרים מתגלה במלוא חריפותו, והחומר החולי מצטייר כגורם הרסני המאיים להחריב את הקודש. הרא"ה הבא לטעון שאין זה חורבן כי אם בניין, נזקק להציג תמונה ריאליסטית של יחסים בין הגורמים המקיימת את העצמיות של כל אחד מהם, והמסתפקת בתמונת השלום ההרמוני כאידיאל אליו חותרת ההסטוריה בשלב זה.

אכן, אם מצב היחסים בין האידיאות מאופיין כקונפליקט וכמאבק ביניהן, הסברת השתקפותו של קונפליקט זה בהתממשותה בעת התחיה הלאומית נזקקת לדימוי מתחום אחר. במקביל לשמוש במטאפורות של מלחמה ובמוטיב של אור וכלי, הרב קוק עושה שימוש במוטיב הבניין. בעזרת מוטיב זה יכול הוא לתאר את יחסי החומר והרוח באופן שמדגיש את הכוון ההתפתחותי ביחס ביניהם, ומקנה להם משמעות טלאולוגית. הרב כותב על הדרך בה יש לדעתו לראות את העשייה החומרית החולית של זמנו: "כשרואים אנו אנשים מתגברים לאחוז מגמות גופניות או חילוניות, והם עסוקים בבניין האומה" איננו צריכים לחשוש מכך ולא לגלות צרות עין כלפיהם, שכן הדבר נובע מ"הצורך של הקדושה העליונה, האידיאלית האצילית האלוהית אל הבסיסים של הרוחניות החילונית, וזו האחרונה אל הגופניות וכל בנותיה, ובהתאחדות הכוחות כולם יהיה הבניין שלם"⁹⁴.

כמדומה שהבניין שהרב קוק הקים בקטע זה מקביל לבניין אחר, בניין הספירות. התיאור ההדרגתי של המרכיבים ניזון מהשראה של תהליך ההאצלה. הרב מתאר כאן הדארכיה של גורמים שבה הקדושה העליונה היא אלוהית אצילית הינה פנימית וטמירה כמו "נשמת הנשמה" כלשונו שם,

ומתחתיה נמצאת הקדושה הרגילה הנורמטיבית, הבנויה על הרוחניות החילונית שהינה שלב מעל הגופניות. ההקמה מחדש של הבניין המחזיר את העולם אל הקדושה העליונה היא, אפוא, תהליך שניתן לכנותו האצלה הפוכה. חיזוק הגוף בבחינת הבסיס הארצי, חיזוק שכל שדירותיה של כנסת ישראל שותפים לו, מפתח את היסוד של הרוחניות החילונית, ומקרבה של זו יכולה להתקם קדושה שבמדורה העליון עודנה גנוזה ומובדלת. אך לכשיבנה הבניין כולו היא תבוא לידי גילוי, ואז, רק אז, יהיה הבניין שלם. ברם, הקמת קומותיו העליונות של בניין זה הינו עניינה של המשיחיות האולטימטיבית, ואילו בתקופת עקבות המשיח מתרכז הרב קוק בהסברת היחס בין שתי הקומות הבסיסיות של החומר והרוח. בדרך זו מפרש הרב את התפילה "ותוליכנו קוממיות לארצנו". המילה "קוממיות" נדרשה על ידי חכמים כמתייחסת לשתי הקומות של אדם הראשון⁹⁷, והרב קוק מסביר שמדובר בקומה גשמית וקומה רוחנית, גוף ונשמה אשר יחדיו הם מרכיבים קומה שלימה⁹⁸. תקופת התחיה היא בעיני הרב קוק תקופת הבניה של הגוף האמור לספק את הבסיס לקומה שמעליו, לרוח. יחד עם זאת, הקשר בין שני המרכיבים הוא קשר של צורך הדדי. החומר מספק את היסודות ואילו הרוח שהוא הקומה העליונה, מעניק לו את המשמעות הטלאולוגית הנותנת לו את ערכו. מעלתם של כוחות החומר בתיאורים המתייחסים לשלב הגאולה שבהווה, היא בהיותם מתאמצים להיות בסיס לקודש⁹⁹. בשלב זה התפיסה של השתנות היחס בין הרוח והחומר עודנה נופלת בקטיגוריה של הרמוניה דיאלקטית. תיאורי החול כבסיס חיוני לקודש מופיעים בניסוחים בעלי אופי פרגמטי. "יבוא הזמן של חיזוק הרצון בעולם. ועימו התור של חיזוק הגוף למטרות נעלות, והוא שקול כנגד סדרי תעניות וסיגופים בדורות הראשונים"¹⁰⁰. ברוח זו, גם כשהרב מתאר את מערכות התשובה השונות, מתוארת מערכת התשובה הגופנית הטבעית כשלב שטחי המהווה קרש קפיצה לדרגות היותר גבוהות של התשובה¹⁰¹.

דבריו המפורסמים של הרב קוק בשבח ההתעמלות והעיסוק בחינוך גופני אף הם נובעים מתוך תפיסה שהיא ביסודה פרגמטית, ולא מתוך עמדת

קידוש החומר. נקודת המוצא היא החיוניות של חיזוק הגוף לשם חיטוי כח הרצון, והכשרים הרגשיים והרוחניים. "כך הוא הסדר. צריך לטהר ולאמץ את הגוף וכוחותיו כולם, אחר כך בא כח הדמיון וכל סעיפיו" ולאחריהם הרגש, השכל ואור ההקשבה העליונה¹⁰². חיזוק הגוף טומן בחובו השלכות מרחיקות לכת אשר השפעתן מגעת אף לצדיקים אשר כוחם הרוחני ישוכלל בזכותו¹⁰³, אולם בתיאור פעילות זו ניתן להבחין שאין הוא יוצא מגדר כלי בעל ערך תכליתי וכפי שמתברר בקריאת דברי הרב קוק באורות התחיה, חיזוק הגוף מוסבר בקונטקסט של תביעה כללית להתחדשות באותם מגזרי חיים שהוזנחו בשנות הגולה.

כותב הרב קוק: "גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים. התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שים לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש". קדושת הגוף עליה מדבר הרב קוק כאן אינה זהה כלל וכלל לרעיון קידוש החומר הבא על ידי קיום מצוות בליווי כוונות מיסטיות. "בשר הקודש" הוא גורם נתון, ממש כדוגמת "רוח הקודש" הקיים בתור מאפיין של העם הנבחר¹⁰⁴. ההתעמלות אינה פעילות בעלת ערך רוחני המעניקה לגוף את מימד הקדושה אלא היא מתבקשת מתוך כיבוד הגוף, מתוך הערכה ליציר כפי האל ולבחירתו בעם ישראל. ההסבר הפרגמטי נתמך אפוא בתשתית של עיקרון אמונתי בסיסי כדי לחייב את העיסוק בטיפוח הגבורה הגופנית. בניתוח היחס בין רוח לחומר בתקופת עקדמ"ש, יש להדגיש אם כן, שהדיכוטומיה בין שני התחומים נשארת במלוא תוקפה. הקביעה המפורסמת של הרב קוק ש"את הרוחניות אין מתקנים בדורינו כי אם במילוי הגשמיות"¹⁰⁵ עשויה להוביל לתפיסה מוטעית של טשטוש החלוקה בין השניים. אולם אין זו כוונת הרב כלל ועיקר. המילוי הגשמי הינו כלי בלבד הן לכלל הציבור והן עבור תלמידי החכמים הנדרשים להתחזק, "וכוחות החומר, ומחשבות ורגשות חמריות, יתאמצו על ידי כל המכשירים שהם מתחזקים בהם להיות בסיס לקודש"¹⁰⁶.

ביסודם של הדברים, גישת הרב קוק לפעילות הגופנית דומה לזו של

הרמב"ם, מייצג מובהק של תפיסת האיזון וההרמוניה, אשר רואה בה מכשיר חשוב לאדם. הרמב"ם מרחיב על כך את הדברים בכתביו הרפואיים¹⁰⁷, מחדיר את רעיונותיו בדבר שמירת הגוף למגנוס אפוס ההלכתי שלו¹⁰⁸ ומביאם אף בכתביו הפילוסופיים, בהם הוא כותב שסוגי התעמלות הגוף השונים "הם דברים הכרחיים להתמדת הבריאות שהחכמים יודעים להעריכה על נכון"¹⁰⁹. חרף גישתו השלילית של הרמב"ם לחומר כמקור פשעי האדם וחטאיו, ולמרות אזהרתו שעל האדם למעט בהנאותיו המטריאליסטיות¹¹⁰, יכול הוא לדבר בשבח הפעילות הגופנית כשהוא מתייחס לגוף ביחס אינסטרומנטלי.

יחס זה הוא גם יחסו הבסיסי של הרב קוק לחיזוק הגוף, והדבר ניכר באגרות בהן הוא מטיף לתלמידי חכמים להקפיד לשמור על בריאות הגוף וחיזוקו, וזאת מתוך הדגשה ברורה שאין החומר עיקר. אלא טפל הוא לרוח¹¹¹.

כאשר הרב קוק כותב על הפעילות הגופנית במישור הכללי הלאומי, הוא אמנם מעצים במידה רבה ביותר את הגישה החיובית לגוף. העצמה זו באה לידי ביטוי הן מבחינת ההיקף, כשהנדון אינו עוד האדם כאינדבידואל אלא כלל ישראל כעם והן מבחינת המשמעות שהוא מקנה לפעילות כמהווה צעד חיוני לקראת תקומה וגאולה. ברם, מבחינת מעמדו של החומר בתפיסה הפילוסופית, גישתו עודנה אינסטרומנטלית.

ואכן הפעילות הגופנית של צעירי ישראל מזוהה באופן עקבי עם תיקון חיצוני שנועד להיות מצע ובסיסי לתיקון הפנימי. ממש בדומה לתיקון הגוף המוביל לתיקון הנפש ומהווה תנאי הכרחי לו בשיטת הרמב"ם ההולך בעקבות אריסטו¹¹².

בתארו את יחסי הפנימיות והחיצוניות מבהיר הרב קוק שמעלת החיצוניות בהקמתה ובקיומה של תשתית רבת תועלת מבחינה תפקודית פרקטית, ולפיכך הוא קובע שהשלטון החיצוני "צריך להסתגל לתפקידו של שימוש למטרות הפנימיות של החיים וההוויה בכלל"¹¹³. התופעה של התגברות החיצוניות עד למידה מזיקה שהרב קוק מכנה "שכרון" היא תופעת

תקופת ההווה והרב נדרש להזהיר מפני שקיעה בחומריות שמוכנה התכחשות למעמדה ככלי וכאמצעי, ושמירת האיזון עשויה להתקיים תודות לאנשי הרוח, אנשי התוך המסוגלים לחדור אל פנימיות ההווה ובכך להפיג את השכרון¹¹⁴.

בהמשך לגישה זו גם כשהרב קוק מעלה על נס את העבודה הפיזית הוא אינו מעניק לה ערך נעלה עצמאי אלא מתאר אותה כמשימה חשובה והכרחית לצורך התחיה. הגאולה נזקקת ל"עבודה הרוחנית ועבודה גופנית, עבודת הקודש ועבודת החול גם יחד"¹¹⁵. התיחום בין קודש לחול נשמר והעבודה הפיזית לא מקבלת מעמד של קרושה. עניין של הכרח הוא שהגאולה "מוכרחת לבוא דווקא ע"י עבודתנו, עבודת אחים מיישבי ארץ ובונה בפועל, בזיעת אפם ובעמל כפיהם"¹¹⁶. הכרח זה אמנם לא יגונה כי אם ישובח, אבל אין בו כדי להעביר את עבודת הכפיים לטרנסטוריה של אידיאל קידוש החומר.

במקביל ליחסי הרוח והחומר הבאים לידי ביטוי בחיזוק הגוף ובעמל הפיזי, ניתן למצוא את אותה מערכת גם בגישת הרב קוק לנושא היחס בין הקודש והחול. בתחום ההשכלה והדעת, גם בנושא זה החול משקף את מרכיב החומר, וכדרך שהגוף הינו כלי לרוח, כך חכמות החול מהוות כלי ואמצעי לקודש. מוטיב הבניין מופיע גם כאן באופן בולט ברובד הבסיסי של הדברים. וכפי שהרב קוק מסביר, צריכה חכמת הקודש להבנות על בסיס חכמת החול, והשכל העליון צריך להבנות על גבי השכל הטבעי¹¹⁷. הרב קוק עצמו מתאר את הקשר בין שתי ההשכלות כקשר בין גוף ונשמה, ומחייב את בניית שתי קומות ההשכלה כשהוא רואה בכך את הגשמת האמרה: "נפש בריאה בגוף בריא"¹¹⁸. המעלה העליונה אליה יש לשאוף הן במישור היחס בין הגוף והנפש והן בתחום הזיקה שבין ההשכלה הטבעית הנגלית וזו הפנימית הנסתרת, מוגדרת על ידי הרב קוק כ"מדת השלום"¹¹⁹. הגדרה זו הינה ביטוי קולע לתיאור קשר של איזון בין מרכיבים. המתהווה מתוך מה שכינינו הרמוניה דיאלקטית במצב זה של שלום לא רק שהרוחניות לא תינזק מהשפעת הגופניות, אלא היא אף תצא נשכרת מחיזוקו.

איחוד סינטטי ואיחוד הרמוני - אימות סטרוקטוראליסטי

בכתבי הרב קוק מופיעה תפיסת היחס הדיאלקטי בין חומר לרוח המתעמתים ביניהם ונתבעים להרמוניזציה שתוביל למצב של איזון, צד בצד עם תפיסת קידוש החומר והעלאתו. בחינה טקסטואלית מדוקדקת תלמד שהרב קוק היטיב להבחין בין שתי הגישות וראה בהן שתי מדרגות שונות בעבודת ה'. קיימת מדרגה אליה רומז הפסוק: "לה' הארץ ומלואה", לפיה יש צורך בחומר כמכשיר לרוח, צורך שהינו בגדר ההכרח בלבד. בשלב זה אין מקום לשיפור החומר ולחיזוקו מעבר למינימום הנדרש. לעומת זאת הפסוק: "והארץ נתן לבני אדם" מבטא דרגה גבוהה יותר שבה התעצמות החומר היא עצמה מהווה תוספת אונים לרוח¹²⁰.

שתי הרמות הללו מאפיינות בשיטת הרב קוק שלבים בהתפתחות ההסטורית. בעוד שההסטוריה - שתקופת עקבתא דמשיחא היא חלק ממנה - מצטיינת במתח בין חומר ורוח, חול וקודש, הרי שהגאולה תתבטא בריסון עולם וביטולו של החול. בעוד שבתקופת עקבתא דמשיחא עולה החומר ככח מאזן, ובהתאם לכך גם הקריאה לתלמידי חכמים היא, כאמור, למצוא את האיזון בין גוף ונפש ולהביט בחיוב על החומרנות התובעת את שמגיע לה: הרי שבימות המשיח תתגלה אחדותם האפריורית של החול והקודש, ויתבטל המידור הקיים בין מרכיבים אלו.

להלן אסקור מספר דוגמאות ממאמרי אורות הקודש בהם שתי המגמות משמשות לכאורה בערבוביה, ואצביע על חלוקה סטרוקטוראלית עקבית המופיעה בהן בהתאם לעיקרון הנזכר לעיל.

קטע א': בניין הקודש והחול¹²¹

חלק ראשון

המצב: "הקודש צריך שיבנה על יסוד החול".

היחס המתואר בקטע הוא יחס של מאבק, בו התגברות האחד מחייבת את

החלשות האחר.

ציון זמן: תקופת התגברות החוצפא שבה החומר תובע חובו מהרוח, והחול מהקודש.

חלק שני

המצב: החול יכנע תחת הקודש ויבלע מקרבו "ויתבלע לגמרי מיסודו החולי".

ציון זמן: "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו".

קטע ב': תיקון הרוח והחומר¹²²

חלק ראשון

המצב: תיקון הרוחניות מתבצע על ידי תיקון הגשמיות.

היחס בין הכוחות: "אי אפשר לכוחות הגשמיים שיתחזקו ולא יורידו את הערך הרוחני המוסרי ממעלתו".

ציון זמן: "בדורינו"

חלק שני

החלק הקדוש שבאומה יבנה את הכל, יוסיף אור גם בתוך עולם החומר וירומם את יסוד החיים.

ציון זמן: "כשהעסק ברזי תורה יהיה גדול ומזהיר".

קטע ג': התעלות הכל לקדש¹²³

חלק ראשון

המצב: "ההבדלים הם בכלל היצירה. ההבדל בין קודש לחול, עובדות הן, טשטוש צורתם הוא חורבן".

ציון המעבר: "אמנם אחרי כל אלה". בתקופה אידיאלית שבה תורת הרזים תהיה פעילה ובאנושות ישרור שלום אוטופי.

חלק שני

אז יתברר שהכל מתעלה לקודש, הרעיון של ההשוויה יצא אל הפועל.

קטע ד': מלחמת הקודש והטבע¹²⁴

חלק ראשון

המצב: מתקיימת מלחמה של ממש בין "הקודש הרגיל המורגל מאז להתהלך עם הטבע בקרי" ובין "הטבע המתנשא לתבוע את דקיונו".

ציון זמן: "רז התנועות העכשוויות" - התקופה הנוכחית של עקבדמ"ש.

חלק שני

כתוצאת המאבק ההסטורי הן הקודש הרגיל והן הטבע נופלים במלחמתם. רק הצדיקים בעלי הפנימיות ממלטים את הכל משצף המלחמה, וזוכים לסעודה יפה - רוחנית כמובן - מבשר קרבנותיה.

ציון זמן: "בהגלות אורו וקודש עליונותו" של צור עולמים, בהגיע זמן הסעודה של לווייתן.

קטעים א' ו-ג' פותחים בקביעות עקרוניות תאורטיות של היחס בין הרוח והחומר, החול והקודש בלא התייחסות הסטורית קונקרטיית. אולם ע"פי המשכם מתברר כיצד לעתיד לבוא ישתנה יחס זה ביחס ישיר לתמורות שיחולו בכושר ההכרה האנושי.

בקטעים ב' ו-ד' החלק הראשון של כל קטע מחדד את המתח בין שני התחומים כמתחייב מן התקופה הספציפית אליה הוא מתייחס, תקופת עקבתא דמשיחא. התמונה המתוארת בחלק השני זהה מבחינה עקרונית, כמתחייב, בכל הקטעים.

המובאות הללו, לא ללמד על עצמם בלבד יצאו, כי אם על כלל תפיסתו של הרב קוק. אידיאל קידוש החומר כתופעה רווחת כללית לא היה ריאלי בעיני הרב קוק לעולם ההווה. המשימה האידיאלית של התקופה הייתה בעיניו לקדם את מעמדם של שני המרכיבים, החומר כמו גם הרוח, לקראת פתירת המתח הדיאלקטי שיתבטא בהשכנת שלום ביניהם. הרב קוק הבחין בין האתגר העכשווי ובין האידיאל האולטימטיווי, כאשר רק יחידי הסגולה, הצדיקים, המהווים כובשי דרך בפני ההמון, מסוגלים להבקיע מתוך ההווה אל ההתקדשות המשיחית העתידית.

עמדת ההרמוניה וקידוש החומר

העמדה השלישית בנושא היחס בין חומר ורוח, גורסת שבחומר עצמו טמון פוטנציאל רוחני שהאדם מסוגל לחושפו ולהחיל אף עליו את מימד הקדושה. עמדה זו מאפיינת בדרך כלל מיסטיקנים, באשר המיסטיקה מאפשרת הנחת רוחניות המצויה בבשר אולם אינה גלויה לעיני בשר. כך למשל, אחת הגישות לנושא הגוף והנפש בספר הזוהר, טוענת שהנשמה הרוויה אור עליון מקרינה מאורה על הגוף, ולפיכך מי שעוסק בתורת האלוהות הופך את גופו לגוף קדוש¹²⁵. בספר הזוהר מופיע אף המודל הקיצוני ביותר של חיוב הגוף החומרי לפיו הגוף מעצם טבעו שייך לתחום הקדושה¹²⁶. גישה זו מתבססת על עיקרון ההקבלה שבין עולם האדם ועולם האלוהות הקובע ש"הקב"ה עשה את האדם כדוגמה של מעלה". בהתאם לכך מתבקשת המסקנה שמעשי הגוף הנורמאטיביים וקיום התפקידים החומריים שלו הם בעלי ערך של עבודה דתית, של סקרמנטים.

ר' חיים ויטאל בספרו שערי קדושה, אינו מאמץ את התפיסה החיובית בדבר מקורו הקדוש של הגוף, אלא רואה בו מרכיב הנוטה יותר לחטא ולרע. מתפיסה זו מתבקש אידיאל הפרישות או לפחות השלטת הנשמה על הגוף באופן מרסן ומדכא. ברם, בהגיעו לדון במהות הנבואה, מבחין רח"ו בשתי דרגות בנבואה: בעוד שבדרגה האחת הנבואה היא בבחינת חלום, שכן החושים הגשמיים אינם מסוגלים לקלוט את האור השופע והם מתמוטטים ומתבטלים, הרי שבמדרגה העליונה שהיא נבואה שלמה "לא נרתעין חושי החומר כלל"¹²⁷. למדרגה זו הגיע משה בנבואתו, בעוד שהראשונה היתה מנת חלקו של אברהם. משה הגיע לשיא זה בזכות "היותו חומר זך לגמרי". נמצא, אפוא, שבפסגת העבודה הדתית של האדם עומד אידיאל קידוש החומר וזיכוכו, אולם יש לציין שעבודת קודש זו אינה מתבצעת ל ידי הוצאת ניצוצות וחשיפת הטוב שבתוך החומר, כי אם על ידי הסרת זוהמתו של הגוף הנובעת מיסוד הרע שבשורשו¹²⁸.

עמדת קידוש החומר מופיעה באופן ברור ביותר בכתביו של רמח"ל.
 בספר המוסר הפופולארי שלו מסילת ישרים, אידיאל זה שמור למי שמשיג את
 מידת הקדושה, שהיא המידה העליונה בסולם המידות בספר¹²⁹. בעוד
 שהאדם הטהור עושה את מעשיו החומרניים רק מתוך הכרח "ונמצא שעל ידי זה
 יוצאים מסוג הרע שבחומריות ונשארים טהורים, אך לכלל קדושה לא באו",
 הרי שהאיש הקדוש משרה קדושה בחומר והוא בבחינת מקדש ומזבח שאכילתו
 ושתייתו הם כקרבנות וכנסכים. אדם זה מעלה את החומר, וכל עצם גשמי בו
 הוא משתמש - "הנה עילוי ויתרון הוא לדבר ההוא שזכו להיות תשמיש
 לצדיק". האיש הקדוש עפ"י מסילת ישרים הוא אם כן מי ש"אפילו מעשיו
 הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש"¹³⁰.

בכתבים אחרים של רמח"ל בהם הוא מתרכז באידיאל האנושי בעוה"ז
 הוא חוזר שוב ושוב על רעיון ההתקדשות בחומר. כך לדוגמא בספרו דרך ה'
 כותב רמח"ל: "בהיות האדם שקוע בחומר בהכרח, יוכל מתוך החומר עצמו
 והעסק הגופני השיג את השלימות וההתעלות אל הזוך ואל המעלה, ואדרבא
 השפלתו תהיה הגבהתו"¹³¹. בפירוט רב מתבארים הדברים בספר דעת
תבונות בו מוסבר שהמטרה של הכנסת הנשמה בגוף היא "לזכך אותו זיכוך
 ממש, להעלותו משפל מדרגתו החומרית וחשכה אל המדרגה העליונה להיות
 כמלאכי השרת"¹³². רמח"ל מציין שם לא רק את משה אלא גם את חנוך
 ואליהו כמי שהגיעו למדרגה זו.

קידוש החומר והרעיון המשיחי במשנת הרב קוק

קידוש החומר והעלתו הוא לפי הרב קוק חלק מהותי ומרכזי בהגשמת חזון אחרית הימים. שינוי היחס אל החומר ושינוי המימד שלו הם פרמטרים המשקפים את התפתחות הרוח האנושית הצועדת מתקופה ארוכה של הסטוריה בה העולם היה נתון לשליטת החומר, כאשר הגשמיות מאיימת על הרוחניות ודוחקת את רגליה לקראת תקופה של השלטת הרוח שתחבטא בעילוי של החומר. עילוי זה הוא פן עיקרי בהתגלמות השאיפה שה' ימלוך על כל הארץ, שאיפה ליחוד ה' במובן הטוטאלי הכולל את כל ההווה, ואינו מצטמצם רק לעולם האנושות. "החומר יתעלה ויתעדן בעדן קודש, והזוהמא של הטומאה תכלה... והיה ה' למלך על כל הארץ, והאלילים כליל יחלף"³³.

תפיסת קידוש החומר המופיעה במיסטיקה היהודית אינה כורכת בדרך

כלל את הרעיון בהתפתחות הסטורית ברעיון המשיחי. אולם בכתביו של רמח"ל ניתן למצוא תקדים לקישור זה שבין התקדמות העולם לקראת גאולה עתידית ובין התעלות החומר. הרמח"ל מבחין בשלוש דרגות עיקריות ביחס שבין הגוף והנשמה התואמות שלוש תקופות הסטוריות³⁴. התקופה הראשונה היא ששת אלפי שנה של העולם הנוכחי, והיא מתאפיינת בשליטה גמורה של הגוף. התקופה השנייה היא תקופת האלף השביעי בה "הצדיקים מתעלים מן הארץ", מעל הארציות. בעידן זה יש עדיין מעמד לגשמיות, ו"הגוף לא סר עדיין ממציאותו", אך במצב המאזניים השוקלות את מעמד הרוח והחומר ועוצמתן, הרוח עולה למעמד הבכורה. התקופה השלישית והסופית מכונה חידוש העולם, ובה הגוף מאבד כל שליטה ו"יהיה מציאותו טפל לנשמה, להתעדן בטוב העליון לנצח נצחים".

דומה שההקבלה בין שלבי הזדככות החומר אצל הרמח"ל והראי"ה מתבקשת מאליה. אולם לפני שנעמוד על הדומה בגישותיהם, יש להצביע על ההבדל העיקרי ביניהם בסדרי הזמנים. בשיטתו של רמח"ל בתום ששת אלפי שנותיו של העולם יתממש הרעיון המשיחי, אולם עידן זה לא יהיה אלא שלב מעבר לתקופה שלישית שבה יתחדש העולם לחיים נצחיים שלאחר תחיית

המתים³⁵. ימות המשיח, על פי זה, אינם אלא שלב מעבר לעולם חדש. הרב קוק, לעומת זאת, אינו דן במה שמעבר לגבולות העולם הנוכחי, והשתלמות העולם מתחלקת בשיטתו לשלוש תקופות, שבהן ימות המשיח היא האחרונה והסופית.

ברם, במרכיב המהותי בתפיסה שכורכת את ההתקדמות לקראת משיחיות ותיקון עולם בשינוי מעמד הגוף ויחס הרוח אל החומר. הדמיון בין הראי"ה לרמח"ל איננו חיצוני גרידא. במהלך ההסטוריה ע"פי שניהם קיים מאבק בין רוח וחומר כאשר יד החומר על העליונה. תקופת הביניים אצל שני ההוגים היא תקופת ההרמוניזציה. בעקבתא דמשיחא אצל הראי"ה כבתקופת האלף השביעי אצל רמח"ל לא נחשפת עדיין האחדות הא-פריווריות של שני הגורמים, אלא פועל התהליך הדיאלקטי שמביא לאיזון ביניהם. רמח"ל מתאר תקופה זו כתקופה בה מתקיימת "שליטת קצת של הגוף"³⁶. לשליטה זו יש תוקף על רוב בני אדם, אך צדיקים מסוגלים בה להתעלות מעל החומר ולהשתחרר משליטתו.

אצל הרב קוק ההתאזנות הדיאלקטית לא נדרשת לצמצום החומריות, כי אם אדרבא: להתגברותה של זו. הראי"ה בניגוד לרמח"ל אינו בוחן את יחסי הרוח והחומר בהסטוריה בראי עבודת האל של האינדיבידואל, כי אם על פי מצב הדברים בעם ישראל. גישה זו מוליכה בהכרח לצורך בחיזוק החומר במעבר מגלות לגאולה. עם זאת הצד השווה שבהם אינו רק בראיית תקופת המעבר כתקופת ההתאזנות בין הכוחות אלא גם בהבחנה הברורה הקיימת בתקופה זו ודווקא בתקופה זו - בין הצדיקים לשאר בני אדם. הבחנה זו שהוזכרה אצל רמח"ל בקיצור רב, מפותחת היא ואף חוזרת ונשנית במשנת הרב קוק. האלף השביעי עליו כותב רמח"ל³⁷ מתואר בגמרא במילים "וחד חרוב"³⁸ מילניום של חורבן. חורבן זה מתפרש על ידי שני ההוגים לא כהחרבה קוסמולוגית טוטאלית אלא כחורבנה של הגשמיות. הצדיקים המסוגלים לרחף מעל הגשמיות אינם מאויימים, אפוא, על ידי חורבן זה. רמח"ל והראי"ה, שניהם מצטטים את מאמר התלמוד "הקב"ה עושה להם לצדיקים כנפיים כנשרים ושטים על פני המים"³⁹, כמתייחס לתקופת

האלף השביעי, שמציין אצל שניהם את הזעזוע של עולם החומר. מהקשר הטסטטואלי בקטע הנדון אצל הרב קוק¹³¹ מסתבר שהוא לא תפס את תקופת אלף השנים כפשוטה, אלא הבין אותה כאב טיפוס לעידן של התחדשות, ומכאן למד לתקופת המעבר מהעידן ההסטורי אל העידן המשיחי. "בפרטיות מתגלה חזון העולמים בכל תקופה שהקב"ה מחדש בה את עולמו, שהכל לקוח הוא מאלף השנים של ההחרבה הכללית". נמצאנו למדים שקיימת הקבלה גמורה בין רמח"ל והרב קוק בתפיסת מהות האלף השביעי, ובהבנת משמעות עת זו לתמורות ביחסי החומר והרוח.

תקופת המעבר - עקבתא דמשיחא, המתאפיינת על פי הרב קוק בקידום ושיפור מעמדם של שני המרכיבים הנתונים במתח הדיאלקטי, מצטיירת בנדון דידן כמכילה פרדוכס פנימי. בה בעת שהחומריות מתגברת ומתחזקת בדור באופן כללי, הצדיקים זוכים להזדמנות להתגבר על החומר ולהתנשא מעליו. זמן התממשותו של אידיאל קידוש החומר הוא אמנם זמן העתיד - ימות המשיח, אולם הרב קוק מגלה דעתו ברמיזה שהצדיקים מסוגלים להטרים את האידיאל המשיחי, ולממשו כבר בתקופת עקדם"ש. בכך הם מהווים מודל לכלל הציבור וסוללים את הדרך בפני הרחבת מושג ההתקדשות בעולם הרחב. הצדיקים מצטיינים בכך שהם מסוגלים לראות את העתיד באור ההווה ובתוך כך הם "סחיים את ההווה של העולם באור העתיד"¹⁴⁰. כרקע להבנת היכולת המיוחדת של הצדיקים, יש לראות את דברי הרב קוק על שתי הדרכים בהן ניתן להגיע לקידוש החולין מבלי להינזק. הדרך האחת היא התקדשות הדרגתית המתחילה בקודש העליון ומסיימת בקידוש החול, והיא מידת כל אדם. לשם הגשמתה של דרך זו יש צורך בתהליך ממושך, ולכן רק בעת המשיח היא תבוא על השלמתה. הצדיקים לעומת זאת אינם צריכים לעבור בהדרגה מהקודש אל החול אלא הם "מרימים את כל החול כולו אל הקודש". הרמה זו אינה הדרגתית אלא היא מתאפשרת למעולים שבצדיקים גם בעת שעולם החול נמצא בשיא כוחו הודות ליכולתם לקשר את החול למקורו העליון בקודש. הרב כותב: "זאת היא מידת המעולים שבצדיקים, והמדה הצפויה לעולם כולו בעתידו הנשגב"¹⁴¹. וזו החיבור במשפט מחובר זה מלמדת שהצדיקים

יכולים לרומם את החולין כבר בעולם ההווה. בעולם זה שבו מתגברת החוצפא כביטוי של תשוקה פנימית לקדושה עליונה, הצדיקים מגשימים קדושה זו ומתחילים להביא לעולם את אורה העליון¹⁴².

ההבחנה בין שתי דרכי עבודה של קישור החול בקודש מתבטאת לא רק ביחס לעבודה בחומר אלא גם בעבודה הרוחנית עצמה בה יש מידור של חכמת חול וחכמת קודש. הרב קוק דן ארוכות בזיקת מדע הקודש אל מדע החול, תוך מתן הכרה בערכו של החול כבסיס לקודש. אף הרוחניות החילונית, שמטבעה איננה ניטרלית גרידא, היא בעלת ערך חשוב בעיניו¹⁴³, אולם השאיפה היא לקדש את חכמות החול. שאיפה זו ניתנת להגשמה בשתי דרכי עבודה שונות. האחת היא הכנסת הקודש בתוך השכל האנושי, הטבעי, והאחרת היא העלאת ההגיון האנושי "אל האצילות העליונה של רוח הקודש"¹⁴⁴. העבודה השכלית הזו היא בעיני הרב הדרך העקרית של קידוש ההשכלה החולית, היא דרכו של בצלאל לעומת אהליהב, ומסתבר מן הדברים שהיא דרכם של הצדיקים היותר גדולים.

ניתן, אפוא, לקבוע שהפרדוקס לכאורה במעמד החומר בימי עקבתא דמשיחא, אינו אלא השתקפות של שתי מגמות תיקון הפועלות בתקופה זו. האחת היא התגברות החומריות והאחרת היא ההתגברות על החומריות. המגמה הראשונה החותרת להשבת מעמד החומר לאיזון הרצוי עם הרוח היא משימת הדור באופן כללי, "מדת כל אדם", ואילו האחרת השואפת לקשור את כל החול אל הקודש מתייחדת לצדיקים.

שתי אבני משקל אלו במאזני היחס שבין קל"ח צריכות להתחזק ולגדול, שכן האידיאל של האחדות ההרמונית אליו חותרת ההסטוריה מתעצם ככל שמתרחב שטח המגע בין עולמות הקודש והחול. עולם החול מהווה מצע חיוני להתגלות הקודש, ולפיכך התפתחותו של זה, לא זו בלבד שאינה סותרת לקודש אלא היא אף נדרשת לשם המניפסטציה שלו. עקרון זה מתבטא ביחס לגוף שב"כל אשר יוסיף הגוף אומץ, יאדיר הכח הרוחני"¹⁴⁵, הוא בא לידי ביטוי בתחום הדעת "שכל מה שיגדל כח ההשכלה הנגלית יגדל כח הידיעה הנסתרת"¹⁴⁶, והוא למעשה נוגע לכל מערכת היחס בין הקודש

לחול, שכן "הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתית של החול"¹⁴⁷, "וכל מה שיהיה החומר יותר איתן, תהיה הצורה [היא הקודש] יותר חשובה"¹⁴⁸.

ברם, התגשמותו של רעיון קידוש החול נועדה בעיקרה לא לתקופת עקדמ"ש שהיא חלק מההסטוריה האנושית, ואשר בה היסוד הדיאלקטי עודנו מושל בכיפה, כי אם לעידן המשיחי לקץ ההסטוריה. בתקופה זו הרב רואה בחזונו את ביטול מעמד החול באופני מוחלט, שכן סוף כל סוף ינצח הקודש את העולם ואז: "העולם הנצחי, הרוחני, השכלי הקיים, יהיה ראש כל המאוויים, והבסיס לכל עלילות בני האדם"¹⁴⁹. בימות המשיח, לפי הרב קוק, תוכר כוליות ההוויה כנושאת מימד של קדושה והאחדות האפרורית של קודש וחול תגלה לעיני כל. "החול יתבלע לגמרי מיסודו החולי"¹⁵⁰. התקדשות זו מתפרטת על ידי הרב קוק שוב בשלושת התחומים שהוזכרו לעיל: ביחסי גוף ונפש, בתחום ההכרה ובמצב החול והקודש בעולם בכלל. מבחינת גופניות האדם מתבטאת ההתקדשות לעתיד בעידונם של חושי הבשר, עידון שאינו רק סובלימציה גרידא אלא הוא מעלה את הגוף לשורשו באלוהות. "ההופעה הרוחנית התדירה, תולדתה של ההסתכלות הצלולה, היא מעלה את הטבע הגופני למקורו, והרי הוא מתעדן ומתקדש". ההתקדשות של העולם המטריאליסטי הינה תהליך שמתרחש בהדרגה המתחילה ביותר רוחני ומסתיימת ביותר חומרי ועב. "אור הקודש מתפשט בתחילה על כח הדבור... ואח"כ מתעלה גם חוש השמיעה". בהמשך מתפשטת הקדושה על חוש הראיה, על התנועות והרגשות ולבסוף היא מופיעה גם בקנייניו החומריים של האיש הקדוש ובכל אשר הוא משתמש בו¹⁵¹. ההדרגה המופיעה כאן בה בעת גם מהמהותי יותר לאדם, וכאן תכונת הדיבור בראש, אל היותר חיצוני לו: חפצים הבאים איתו במגע.

ההתקדשות אכן אינה מצטמצמת אליבא דהרב קוק לעולם האנושי אלא היא חובקת עולם. העולם החומרי כולו זוכה להתעלות באמצעות פעילות הרוח האנושית. "שבכל מקום שישתכלו שם בעיני קדושת גבורתם, החומר יתעלה ויתעדן בעדן קדש". בקטע זה מתייחס הרב קוק להשפעתם הסוגסטיבית

של הצדיקים "כאשר יבוא להם התור העליון" בתקופת אחרית הימים ועל כן מסקנתו מקידוש החומר של הצדיקים כאן היא כליון גמור של זוהמת הטומאה, אשר "תכנע כולה לפני אור הקודש"¹⁵². כניעה זו אין משמעה ביטול הישות של הטומאה בעולם על ידי הכחדתה אלא העלאתה באמצעות חשיפת החיות האלוהית שבה. בתמונת העולם של הרב קוק כשהוא לעצמו, בתפיסה האונטולוגית שתתגלה על ידי ההכרה בימות המשיח, לא קיימים עולמות של חול גמור שאין בהם נוכחות אלוהית. לפיכך, הרב קוק יכול להרחיק לכת ולקבוע שלא רק את התחום הניטרלי של "עסקי החיים הרגילים" אפשר לקדש אלא אף בתחום המנוגד לקדושה ניתן למצוא את ניצוצות הקודש: "גם בדברים זרים, בכשפים, באמונות זרות וטמאות, מהכל הם [הצדיקים] שואבים את קרני אורו וניצוצות חיי הקודש המפוזרים"¹⁵³.

ב. איש שלום מטעים שלמרות היסוד האנרכיסטי הטמון בדברי הרב, אין הוא קורא לשינוי מהפכני יזום, ומלכתחילה רק נותן פירוש ופשר דתי בדיעבד לתהליכים ולאירועים שכבר התרחשו¹⁵⁴. יש לציין שככל שהדבר אמור בנושא היחס בין קודש לחול, אין להסיק מכך שהרב קוק רואה בצורך לקדש את החול משימה שבדיעבד. הוא אינו תופס את קיום החול כתוצאת שבירה בעלת אופי קטסטרופלי שאירעה בתחום הקודש, והירידה אל החולין אינה לדידו מטלת אין ברירה. הרב קוק סבור שקיום החול הינו מציאות חיונית לצורך הצבת אתגר בעל חשיבות העולה על זה שמצטמצם במסגרת הקודש גרידא. קידוש החולין עפ"י הרב נמצא במדרגת קודש קדשים שמעבר לדרגת הקודש הרגילה. "הקודש שבחול שירד עד ליד החולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש"¹⁵⁵. העלאת החול אל הקודש היא הסיבה הטלאולוגית לירידת נשמת האדם לעולם הזה, השפל, ומכאן מובן כיצד דווקא המעולים שבצדיקים הם שמרימים את החול כולו אל הקודש, ולא מקדשים בהדרגה מקודש עליון לנחות ממנו¹⁵⁶. בהתאם לעמדה זו המקום בו באה הסתירה האפיסטמולוגית של הקודש והחול על ישובה מכונה "מכון קודש הקודשים"¹⁵⁷. כינוי זה הוא הגדרת המצב בו גם החול עצמו הופך לקודש¹⁵⁸.

אידיאל קידוש החומר של הרב קוק חורג באופן מהותי אל מעבר לזה שמופיע אצל רמח"ל הרואה בחומר חושך גמור. רמח"ל סבור שעצם קיומו של הגוף הוא תוצאה של הסתרת פנים, בעוד שהנשמה היא השתקפות של הארת פנים מצד האל¹⁵⁰. בהתאם לכך, הרעיון בדבר ישות הגוף כתוצאה של הסתרת פנים הינו פרפראזה לרעיון הצמצום הקבלי. ואכן הדמיון בין רמח"ל והרב קוק ביחס לחומר מהווה המשך עקבי לגישה הטלאולוגית המשותפת לשניהם בהברת אקט הצמצום, כפעולה שנועדה ליצור מצב בלתי שלם שבו האדם יוכל להשלים את עצמו באמצעות שימוש הנכון בחופש הבחירה שלו. אכן האדם יכול להשיג את השלמות וההתעלות מתוך החומר, ובדומה לנוסחה שגם הרב קוק משתמש בה "השפלתו תהיה הגבהתו"¹⁶⁰, אולם אין להסיק מכאן שישנו אור עצמי כלשהו בעולם החומר הזוכה להשתחרר תודות למעשי האיש הקדוש. רמח"ל קובע אמנם שאצל "האיש המתקדש בקדושת בוראו, אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש", אך קידוש החומר אצלו נובע מתוך הערך שיש לו בתור כלי שרת לאדם הקדוש¹⁶¹.

קדושת הנשמה של האיש הקדוש ודביקותו באל והעובדה שהוא עושה כל מעשיו לשם שמים, מקרינים על החומר, ומכוחם מתחייבת העלאת החומר. עם זאת בכתיב רמח"ל לא ידובר על העלאת יסודות חיוביים כלשהם הלכודים בחומר, ולא על ניצוצות קודש שבתוך החול. לפיכך אין גם מקום לחפש אצלו כל התבטאות רדיקאלית בנוסח הרעיון של הרב קוק על שורשי הקדושה של עולם הטומאה והאמונות הזרות.

תבנית דואלית בסיסית העשויה להעמידנו על השקפתו של הרב קוק היא זו המבחינה בין מטרה ואמצעים. מתוך הדיון בדבר החיבור בין רוח וחומר המתייחס לעולם הנוכחי עלתה תמונה ברורה בה נודעת חשיבות לחומר בתור אמצעי לרוח. חיזוק הגוף ופיתוחם של תחומי החולין מהווים אמצעים להרחבת אפשרות התפשטותו של הקודש בעולם. מצב דברים זה הינו תוצאת התפתחות הסטורית, ושמא ניתן לומר: פרה הסטורית, שכרוכה בחטא הקדום אותו הרב קוק מכנה בעקבות המדרש "חטא הארץ". חז"ל דרשו¹⁶² שהארץ היתה אמורה להוציא מקרבה עצים שטעמם כטעם פריים, ואולם היא קילקלה

ולא מילאה את משימתה. על פי פרשנותו של הרב, העץ מסמל את האמצעים בכלל ואילו הפרי את המטרות. מלכתחילה היו האמצעים אמורים להיות בעלי ערך רוחני זהה לזה של המטרות באותו הגובה והנועם, אולם הבריאה לא התאימה עצמה לציפיות אלה¹⁶³.

ימות המשיח מהווים בתורת הרב רסטורציה לתקופה האידיאלית של גן

עדן, ולפיכך השקפתו המשיחית שואפת לביטול הדיכוטומיה שבין מטרה ואמצעים. לא עוד חומר המהווה רק בסיס לרוח וחול המשמש שמש לקודש.

חלוקה שכזו היה כוחה יפה בהתייחסות לתקופת עקבתא דמשיחא, בה המרכיבים השונים היו צריכים להתחבר בצורה הרמונית ומאוזנת. ברם, בעתיד החול עצמו יהיה לקודש וכך חיי החומר ככלל יתקדשו. בעולם כפי שהוא בהווה החיים מלאים חסרונות ופגמים, ולכן אינם ראויים להוות תכלית לעצמם. "אמנם מעבר הוא ההווה אל העתיד שיהיו החיים אז מטרה לעצמם ולא אמצעים, כי יהיו נחמדים ומלאים בחכמה, בגבורה, ובצדק, בשמחה ובעונג"¹⁶⁴.

המצב שבו כל האמצעים יקבלו מעמד של תכליות עצמיות, שבו יהיה טעם העץ כטעם הפרי, נכרך על ידי הרב קוק עצמו בשינוי היחס שבין רוח לחומר בתור המרכיבים היסודיים של ההווה. "טבע הארץ, התנוודות החיים וליאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגרת הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם"¹⁶⁵. חטא הארץ, כפי שהוא מכונה, התבטא בהיווצרות החומר כעומד בפני עצמו, וכך כשיתוקן חטא זה בעתיד, החומר והגוף עצמם יקבלו את מימד הקדושה שכיום נמצא רק ברוח. "על כן מובטחים אנו בברור שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה וטעם העץ יהיה כטעם הפרי"¹⁶⁶.

בעזרת הנוסחה של אמצעי ומטרה ניתן לחדד ולהבהיר את ההבדל בין

רמח"ל וראי"ה בהבנת מושג קידוש החומר. על פי רמח"ל, תוכל המטרה בעתיד לקדש את האמצעים במובן המקובל של פתגם זה. היא תעניק מעמד לגיטימי ואף ערך חשוב לאמצעים המשמשים לקודש. על פי הראי"ה ניתן

לפרש אימרה זו כפשוטה. המטרות יהפכו את האמצעים עצמם לקדושים, החול עצמו יהיה לקודש.

ההבחנה בין אמצעי ומטרה וביטולה, היא, אפוא, ליבו של אידיאל

קידוש החומר שבמשנת הרב קוק, ואידיאל זה הוא שעומד במרכז עיוניו בעבודת ה' של האדם. בעיונים אלה ניתן לעמוד בברור על שתי דמות של עבודת ה' אליהן מתייחס הרב קוק: כאשר האחת משקפת את מגמת האיזון וההרמוניזציה והאחדות הדיאלקטית, ואילו רעותה הטובה ממנה, משקפת את רעיון קידוש החומר המתבסס על האחדות הא-פריורית, ההרמונייה הקבועה מראש. בעוד שהראשונה היא מדרגת בני אדם מן השורה ואליהם פונה הרב, הרי שהשניה הינה מדרגת המעולים שבבני אדם, הצדיקים.

הבחנה זו ניתנת לאישוש כשאנו סוקרים את התיאורים בהם הרב קוק

מתייחס אל האכילה כדרך של עבודת ה'. כך בפירושו להגדה של פסח הוא מבחין בין "האכילה לתיאבון, אכילת ההכרח הבאה מנפש רעבה, ואכילה על השבע, אכילה לשם עונג, לשם הרחבת החיים העולה ומתקדשת בהרמת קרן החירות האמיתית". האכילה במדרגה הנמוכה נקראת אכילה של חול ועליה אומר הרב קוק שהיא משקפת את מדרגתם של "רוב ההמון שהוא עומד עדנה באמצע דרכו". לעומתה האכילה על השובע אינה מוגדרת כגסה ונובעת מתאוה יתירה, אלא היא מאפיינת את מדרגת החירות של אדם המושרש יפה יפה בקדושה¹⁴⁷.

וכך כשהרב קוק מסביר את ההלכה השווה לכל נפש שאוסרת לאכול לפני התפילה, הוא ממשיך את הקו של האיזון וההרמוניזציה בהצביעו על כך שכח החיים והרצון הינו בהמי וחסר שלימות, והוא נדרש להיות כפוף לשכל ולקדושה, כדי שהתאוה החומרית תתקשר לעבודת ה'¹⁴⁸. קו שונה לגמרי ננקט על ידו בדברו על האכילה המקודשת של הכהנים המביאה כפרה. כאן המאכל עצמו מוגדר כקדושה אקטיבית, "החזרת כח החיים והמפעל שבבשר למקורו הקדוש העליון". קדושת הקרבנות הינה נתון בסיסי המוצע על ידי התורה עצמה, אולם על פי הרב קוק אקט האכילה של הקרבן אף הוא מהווה פעולה של קידוש החומר הפועל על המאכל כמו גם על האדם האוכל¹⁴⁹.

הערות לחלק ב

1. לנגד עיני עומדים בעיקר: ספרו של צ. ירון משנתו של הרב קוק, הוצאת ההסתדרות הציונית, י-ם (בעיקר בפרק השישי), והדיסרטציה של ש. שטרסברג "תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק" (שאינה תחת ידי).
2. אין לזהות כמובן רוח עם קדושה. רוחניות יכולה להיות חסרת כל מימד של ערך דתי, ויכולה אף להיות רוח של טומאה או רוח רעה. יחד עם זאת, בדיוננו בתפיסת הרב קוק נשתמש לעיתים בצירוף רוח וקודש שכן בשימוש הרגיל במושג אצל הרב קוק מדובר ברוחניות במובנה החיובי מבחינה דתית.
3. ר' ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, מוסד ביאליק, י-ם, 1984, הרצאות 11-13, בעיקר עמ' 9-178.
4. ספרא לפרשת קדושים פ' עג; ויקרא רבה כד; ור' ירושלמי, יבמות פ"ה, ד. מקורות נוספים, מאוחרים יותר, נאספו ע"י א. קורמן מושגים במחשבת ישראל, ת"א, תשל"ו.
5. על שחי הגישות ר' א.א. אורבך חז"ל אמנות ודעות, עמ' 6-395, וביתר הרחבה במאמרו בנושא בספר היובל ליצחק בער, י-ם, תשכ"א, עמ' 48-68.
6. על הפרישות והסגפנות של חסידי אשכנז ראה: י. בער, "המגמה הדתית חברתית של ספר חסידים", צינון ג', תרח"ץ, עמ' 20-18; י. דן, תורת הסוד של חסידי אשכנז, עמ' 7-36; G. Scholem Major Trends in Jewish Mysticism, Thames and Hudson, London, 1955, pp. 104-6.
7. תיאור הנשמה כגולה או כאסיר בעולם הזה החומרי מופיע גם אצל אבן גבירול מקור חיים, שער א, 2 ושער ה, 43; ואף אצל הרמב"ם מורה נבוכים ח"ג, ח, נא. ברם, הללו לא הסיקו מתפיסה זו תורת אתיקה של פרישות קיצונית.
8. תורת חובות הלכות, שער ט.
9. שם, שער י', פ"ז, הוצאת אשכול, י-ם, תשל"ח, עמ' תסג.
10. שם, עמ' תעה.
11. תורת הפרישות של חובות הלכות הובנה כך גם ע"י י.י. גוטמן הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, י-ם, 1983, עמ' 5-104.
12. בר חייא, הגיון הנפש העצובה, ספריית דורות, י-ם, תשל"ב, עמ' 83-85.
13. י.י. גוטמן הפילוסופיה של היהדות, עמ' 109.
14. ש. שפרבר, מנהגי ישראל ב, מוסד הרב קוק, י-ם, תשנ"א, עמ' קל.
15. תומר דבורה, הו"ל פיישר, בני ברק, תשל"ו, עמ' מז.

16. שם, עמ' מח. אינני מקבל איפוא את עמדתו של ח.בן ארצי במאמרו "היחס בין חומר ורוח ב'נתיבות עולם' של המהר"ל", דעת 18, תשמ"ז, הסבור שתומר דבורה מבטא באופן בלעדי עמדה של קידוש החומר. אף שזהו בלי ספק רעיון עיקרי המצוי אמנם בתורת דמ"ק.
17. שערי קדושה, הו"ל פישר, ב"ב, תשל"ו, עמ' צד.
18. שם, עמ' לג, לה.
19. שם, עמ' יא.
20. שם, עמ' לה-לט. אכן, במדרגה הרוחנית הגבוהה של נבואה, רח"ו מדבר בסגנון מובהק של קידוש החומר [ראה עמ' צט ואילך]. מקורות נוספים על סגפנות בחקופת תלמידי האר"י מובאים בספרו של ש.שפרבר הנ"ל בהע' 14, עמ' קל הע' 7.
21. תמונה שכזו מצטיירת למשל מחוץ סיכומיו של צ. ירון בפרקים 6-7 בעיקר עמ' 125-130, 144-158.
22. אורות האמונה, עמ' 5-7.
23. אורות עמ' נ.
24. בהפרדה זו ובהשלכותיה מתמקד הדיון בפרק הדין בהתפתחות הנצרות באופן כללי.
25. אורות עמ' כה.
26. שם, עמ' כג. וע"ע אגרות ראיה א, עמ' ריד-רטו.
27. אורות האמונה עמ' 68.
28. אורות הקודש ב, עמ' תפח.
29. שם; וכן אורות עמ' כב.
30. אורות הקודש ג, עמ' קפ.
31. שם, עמ' תפח; וע"ע למשל אורות עמ' כו.
32. אורות הקודש ב, עמ' תקסב.
33. J.S.Cumpsty, Religion as Belonging, University Press of America N.Y, London, 1991
34. אורות הקודש ב, עמ' תפו.
35. בין רציונאליזם למיסטיקה עמ' 156; וכן במאמרו "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת 20, עמ' 164.
36. אורות הקודש ג, עמ' רמז.
37. שם, עמ' רע-רעא.
38. שם, עמ' רצ.

39. שם, עמ' שה. אכן ישנם צדיקים מופלאים העומדים בדרגה גבוהה יותר שבה נעשית טרנספורמציה ההופכת את העוה"ז לעולם עליון (ר' שם, עמ' שו-שח).
40. שיחות הראי"ה עמ' יח, ובאריכות בשבחי ראי"ה עמ' ר-ריב.
41. אורות הקודש ג, עמ' רסח.
42. שם, שם.
43. שם, עמ' רמא.
44. שם, עמ' רעב, קנז.
45. שם, עמ' רסט, רעג.
46. ניתן למצוא את הרעיון כבר בפירושו של הרמב"ן למילים "ולדבקה בו" (דברים יא, כב) בו מתואר הדבק באל "כמי שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו, ולבו איננו עמהם, אבל הוא לפני ה'".
47. דברי ר' משולם המופיעים ביושר דברי אמת טז, ע"א, מצוטטים כאן ע"פ המובא בספרו של י. יעקובסון תורתה של החסידות, הוצאת משרד הבטחון, ת"א, תשמ"ו, עמ' 97.
48. אורות הקודש ג, עמ' רסח, רעא.
49. שם, עמ' רסט.
50. שם, עמ' רעב.
51. שם, עמ' רעו. הדיון בנושא נפרס בעמ' רעד-רפח.
52. שם, עמ' רפט.
53. שם, עמ' רצ.
54. אגרות הראיה א, עמ' פה.
55. שם, עמ' עח-עט. הראי"ה אמנם כותב באגרת זו שכאשר "יערה ה' עלינו רוח ממרום" אפשר ש"נצרף אל דרכינו איזה עניין של פרישות וסיגוף", אולם נראה שבדברים אלו אין הוא מבקש אלא להמתיק את עוקצה של השעיית הפרישות שבמכתבו.
56. אורות הקודש ג, עמ' רסז.
57. אורות הקודש ב, עמ' שיח.
58. אורות הקודש ג, עמ' רסח, רעא.
59. אורות הקודש ב, עמ' שיח.
60. "אחדות ושניות" מתוך הניב, שנה א', חוברת א' תר 10. מובא במאמרי ראייה עמ' 234-6.
61. ערפילי טוהר עמ' צב.

62. מאמרי הראיה עמ' 234.
63. אפלטון המדינה ספר ד', עמ' תלא' ואילך.
64. ריה"ל הכוזרי מאמר ג', א; ור' י.י. גוטמן הפילוסופיה של היהדות עמ' 122.
65. שם, שם, ג-ה.
66. אריסטו אתיקה מהדורת ניקומאכוס, בתרגום י.ג. ליבס, הוצ' שוקן, ת"א, ספר ב', עמ' 42 וכן ספר ג' עמ' 81-2.
67. שם, עמ' 4-83.
68. הדיון ביחס להנאה ולכיבוש היצר משתרע על פני כל ספר ז, עמ' 158-187.
69. שמונה פרקים להרמב"ם (הקדמה למסכת אבות) פ"ד.
70. מורה נבוכים, ח"ג, נד.
71. שמונה פרקים, פה.
72. י.י. גוטמן הפילוסופיה של היהדות, עמ' 122, 163.
73. ח.י. רות "שלטון השכל?" בחור: הדת וערכי האדם, הוצ' מאגנס, י-ם, תשל"ג, עמ' 116-118.
74. אדר היקר עמ' לא.
75. חזון הגאולה עמ' נט.
76. אורות עמ' קנט.
77. שם, עמ' קטז.
78. שם, עמ' קנט.
79. ערפילי טוהר עמ' לה; חזון הגאולה עמ' קמג.
80. אורות הקודש ב, עמ' תיט.
81. משנה תורה, הלכות דעות פ"ב, שמונה פרקים - הקדמה למסכת אבות, א. אכן, הרמב"ם מדבר בדרך כלל על תנודה בכיוון ההפוך: מן הנטיה היותר חומרנית אל היותר רוחנית.
82. אורות עמ' קנט.
83. ערפילי טוהר עמ' פז; אורות עמ' פד.
84. אורות הקודש ב, עמ' שנד.
85. אורות עמ' פ.

86. שם, עמ' פד; ערפילי טוהר עמ' פו.
87. על שתי הנהגות שונות-של אור ושל כלי עמד י.אביבי במאמרו "הסטוריה צורך גבוה" בתוך ספר היוכל לרב מ.ברויאר, אקדמון, י-ם, תשנ"ב, עמ' 733, הטוען שהראי"ה הלך בעניין זה בדרכו של רמח"ל אשר חלק על האר"י.
88. אורות התורה, פ"ג, ז, וראה שם כל הפרק.
89. חזון הגאולה עמ' קמא; אורות עמ' פב.
90. ערפילי טוהר עמ' מא.
91. אורות הקודש ב, עמ' שנד.
92. אורות הקודש א, עמ' קמה.
93. אורות עמ' כד.
94. הניר, י-ם, תרס"ט. מובא בספרו של צ. ירון, עמ' 112.
95. עולת ראייה א, עמ' עה.
96. אורות הקודש ב, עמ' שיג.
97. ספרא לויקרא כו, יג; תלמוד בבלי, ב"ב עה, עא.
98. עולת ראייה א, עמ' רמב-דמג. הרב מדבר על קוממיות במובן זה גם באורות הקודש ג, עמ' רסו, אלא ששם מדובר על דרגות רוחניות שונות. עוד יצויין כי במקום אחר הרב מציע פרשנות שונה למילה "קוממיות". ר' "סגולת ציון וירושלים" בתוך מאמרי הראי"ה א, עמ' 82.
99. אורות הקודש א, עמ' קמו.
100. אורות הקודש ג, עמ' עח.
101. אורות התשובה עמ' כז-כח. אכן, מושג התשובה הגופנית אינו זהה לחיזוק הגוף, אולם ההקבלה המבנית בשלבי התיקון קיימת. הקבלה מעניינת יש, לדעתי, בין מערכות התשובה עליהן כותב הרב בפ"א של אורות התשובה ובין תיקון הגוף, תיקון הנפש וידיעת המושכלות שבמשנת הרמב"ם.
102. אורות הקודש א, עמ' רמח.
103. אורות עמ' פ.
104. כך משתמע גם מהמקור בתקו"ז תי' יט אליו מפנה הרצ"י במראי המקומות שלו.
105. אורות הקודש א, עמ' קמו.
106. שם, שם.
107. פרקי משה ברפואה, המאמר השמונה עשר.

108. משנה תורה, הלכות דעות.
109. מורה נבוכים ג, כה.
110. שם, שם, ח.
111. אגרות הראיה א, שם, ב, רכו, רמד; והשווה עוד עולת ראיה ב, עמ' שנז: "דת"ח אינם צריכים סיגופים".
112. מורה נבוכים ח"ג, פ' נצ; וכן בשמונה פרקים פה.
113. אורות הקודש א, עמ' צח.
114. שם, "הפגת שכרון החיצוניות".
115. אגרות הראיה ג, עמ' רפג.
116. חזון הגאולה עמ' רמח-רמט.
117. אורות הקודש א, עמ' סד.
118. שם, עמ' סו.
119. שם, עמ' סה.
120. עולת ראיה א, עמ' שמו.
121. אורות הקודש א, עמ' קמה.
122. שם, עמ' קמו.
123. אורות הקודש ב, עמ' שיב.
124. שם, עמ' שיז.
125. י' תשבי פרקי זוהר, מוסד ביאליק, י-ם, תשמ"ה, ח"ב, עמ' 9-26.
126. שם, עמ' 9-28, וע"ע עמ' 12-14.
127. רבי חיים ויטאל שערי קדושה ח"ג, שער ה', עמ' קגח-קצ.
128. יש להעיר שבח"א, פא עמ' יב-יג מסביר דח"ו שהגוף והנפש שניהם מורכבים מטוב ורע.
129. מסילת ישרים פכ"ו, הוצ' נצח, ת"א, תשי"ז, עמ' קכח-קלא.
130. שם, שם.
131. ילקוט ידיעות האמת, הוצ' ישיבת לומזה, פ"ת, עמ' לא.
132. דעת תבונות, מהדורת פרידלנדר, ב"ב, תשל"ה, עמ' נה.
133. אורות הקודש ב, עמ' שיט.

134. דעת תבונות עמ' פב-פג.
135. סדר הזמנים מוסבר על ידי רמח"ל ב"מאמר העקרים" בחוך ילקוט ידיעות האמת עמ' רכט-רלא.
136. דעת תבונות עמ' פא.
137. שם, עמ' פב.
138. תלמוד בבלי, סנהדרין צב ע"א.
139. אורות עמ' כט.
140. אורות הקודש א, עמ' קמז.
141. אורות הקודש ב, עמ' שיא. ישנה כאן הקבלה ברורה לשתי דרכי התשובה הפתאומית וההדרגתית אותן הגדיר הרב קוק באורות התשובה פ"ב עמ' ל-לא. ר' גם אורות הקודש ב, עמ' תקסז.
142. אורות הקודש א, עמ' סה-סו.
143. שם, עמ' שיג.
144. שם, עמ' סח-סט. אכן, מימושו המלא של אידיאל זה יתכן רק בעתיד, והדבר שיתרחש הודות לביטול היחס העויין בין תחומי הדעת השונים ואיחודם הרוחני. ראה ע"כ: שם, כך וכן ב-תקסו.
145. שם, סה-10.
146. אורות הקודש א, עמ' סד.
147. שם, עמ' קמה.
148. אורות הקודש ב, עמ' שכז.
149. אורות הקודש א, עמ' קמה.
150. אורות הקודש ג, עמ' קב.
151. אורות הקודש ב, עמ' שא.
152. אורות הקודש ג, עמ' שיט.
153. ערפילי טוהר עמ' ד. בקטע מקביל באורות הקודש ב, עמ' רצא, לא מופיעים: כשפים ואמונות זרות וטמאות.
154. "הסובלנות", דעת 157, 20.
155. אורות עמ' פה.
156. אורות הקודש ו, עמ' שיא.
157. שם, שם.

158. דומה שהגדרת קודש קודשים כקידוש החול היא שמונחת ביסוד מאמרו המפורסם של הרב קוק על שה"ש שמאמרו של ר"ע: "כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים" משמש לו כמוטו. המאמר נדפס לראשונה באלומה, י-ם, תרצ"ו, והופיע שוב בין השאר בספר באורו, 511-513.
159. ר' דעת תבונות עמ' סב ואילך.
160. דרך ה' בחור ילקוט ידיעות האמת לא.
161. מסילת ישרים עמ' קכט-קל.
162. בראשית רבה ה, ט.
163. אורות התשובה, עמ' מט. יצויין כי במקום אחר הרב קוק תולה את הקולר לחטא הארץ בצוואר האדם וכשלונו המוסרי. ר' אגרות הראיה א, עמ' קה.
164. עולת ראיה א, עמ' תלד.
165. אורות התשובה שם.
166. שם, שם.
167. עולת ראיה ב, עמ' רנח-רנט.
168. שם טו, עמ' רנח.
169. שם, עמ' קעא-קעב.

חלק ג: המשיחיות של הרב קוק ותורת החסידות

רעיון קידוש החומר ויחסו לחסידות

הפירוט הבולט של נושא האכילה בכתבי הרב קוק אינו מתמיה כלל

כשאנו מעמידים את משנתו בזיקה הראויה לקבלת צפת, ועוד יותר מכך לחסידות. אם בהשקפתו על רוח וחומר בהסטוריה ובריאליה הרב קוק נטה לגישה פרגמטית התואמת יותר את הגלוי לחושים, ובכך ממשיכה קו שמרני ומקובל ביחס לחומר, הרי שבהשקפתו המשיחית הוא טוה את קורי שאיפותיו האידיאליות על פי מטבעות שטבעו חכמי המיסטיקה היהודית. בעשותו כן הרב קוק מאמץ את עקרונות עבודת ה' שפותחו בחסידות בתורת מרכיבים אלמנטריים של התגשמות החזון המשיחי, שהצדיקים בתקופת עקבתא דמשיחא מגשימים אותם בבחינת חלוצים שלפני המחנה.

בקבלת צפת בא לידי ביטוי בנושא האכילה, הרעיון בדבר הניצוצות המעורבים בקליפות בתוך החומר, והפרקטיקה התיאורגית של העלאת ניצוצות מצאה כר מחיה חשוב בעניין זה. כך הצדיק האוכל לשם שמים מחליש את כח הקליפות שבמזון על ידי כוונתו הראויה, ובכך אכילתו פועלת כפרה ועל כן שולחנו כמזבח¹. בדומה לראי"ה בפירושו לסידור, מעשה האכילה עצמו הוא שמחולל את כפרת העוונות הודות לקדושת כוונתו של האדם האוכל. ברוח דברים אלה מדבר הרמ"ק על "סוד המזון" שבאמצעותו קושר האדם את עצמו עם השכינה בעת שאוכל².

הרעיון הלוריאני בדבר הניצוצות הקדושים השרויים בתוך החומר

הארצי היווה מצע ונקודת מוצא לתורת העבודה בגשמיות של החסידות³. תורה זו מצרפת את המעשים הנייטרליים לתחום עבודת ה', וגורסת שמילוי הצרכים הגשמיים של האדם צריך להכלל להוות חלק עיקרי במאמציו להגיע לדביקות. הדיון המפורט ביותר בדרכי העבודה בגשמיות מתרכז במה שמכונה בחסידות "סוד האכילה"⁴. קבלת צפת, שלימדה על הניצוצות השבויים

בחומר, דיברה על "סוד המזון", כאשר במוקד עניינה עומדים ניצוצות אלו שיש להעלותם כדי להביא גאולה קוסמולוגית. החסידות לעומתה, מתרכזת באדם החותר להגיע לדביקות ומציבה לו כאתגר עבודת ה' בכל הכוחות והאופנים. משום כך היא מדברת על "סוד האכילה", על הפעולה הנעשית על ידי האדם, פעולה שתכליתה זיכוך האדם על ידי אכילתו בטהרה. בצורתה הקיצונית ביותר קבלה תורת העבודה בגשמיות על ידי אכילה וכיו"ב מעמד השווה לזה של עשיית מצווה ממצוות התורה. "ואין בין אכילה לעשיית שאר מצוות ועסק התורה, כי הכל אחדות אחת סוד אלהותו יתברך", כותב רבי נחום מצ'רנוביל⁵.

הבדל בולט בין החסידות ובין ספרות המוסר הקבלית נעוץ במידת החיוב של החומר. הקבלה חייבה מיתון וריסון מקסימאליים של תאוות החומר, ועמדה זו אמנם לא נעלמה לגמרי בחיבור הוגי החסידות, אך אין היא הגישה הרווחת בכתביהם. כך ניתן עוד למצאה בחיבור חשוב דוגמת צוואת הריב"ש האומר: "ולא יאכל ולא ישתה יותר מדי, ולא יענג עצמו, רק כדי להבריא עצמו"⁶. ברם, בניגוד לכך מצויה בחיבור זה ובמקורות רבים אחרים, הגישה הרואה בעונג הנלווה לעבודה בגשמיות חלק אינטגרלי מעבודת ה'. כך למשל מסביר הקונטרס הנ"ל שאם יש לאדם תענוג בעת אכילתו עליו להבין שזהו חלק מעולם התענוג ואין הוא צריך להדחיקו, שכן תענוגו העצמי "מביא תענוג של השי"ת בכל העולמות"⁷. אכילה המעלה את ניצוצות הקדושה שבחומר מסבה הנאה לאדם האוכל ובד בבד גם גורמת תענוג ל-ה'. "וזהו הטעם שמדבר המתוק לחיך, וכשאדם אוכל המאכל, והחיות המלובשת בזה המאכל, הניצוץ הקדוש, נשארת בקרב האדם... הוא יתברך מתענג מאד על זה"⁸. כוונות האדם ויחודיו המתרכזים בחיות האלוהית שבתוך החומר עושים את התענוג הגשמי לרוחני. "כמו הדבורה שמהפכת מאכל שבפיה לדבש, כן יכול האדם להעלות המאכל מתענוג גשמי לאור זיו השכינה ותענוג רוחני"⁹.

הרב קוק, בתיאוריו את עבודת ה' של איש המעלה, הינו ממשיך מובהק של תורת העבודה בגשמיות החסידית. במשנתו מופיעים דברי הדרכה

והערכה החופפים באופן מלא לרעיונות החסידות בנושא זה. אף הוא מסביר כיצד הצדיק אוכל מתוך "החפץ להתאחד עם כל ניצוצי הקודש הטמונים בתוך המאכלים", וקובע שאכילה בקדושה שכזו המגבירה עונג ושמחה הופכת מתענוג גשמי לרוחני: "על ידי שמחתם של הניצוצות שנתעלו, ובשמחתם מאירה גם כן הנשמה"¹⁰. אידיאל זה מוגשם רק אצל מי שנשמתם התעלתה בקדושה, ואלו אינם דווקא המסתפקים בפת במלח לשם קיום הגוף בלבד, אלא אותם המתענגים על ה' במעשיהם, הפועלים בתהליך שהוא ספיריטואליזציה של המעשה החומרי. מעלת הקדושה של צדיקים אלו, כותב הרב קוק, "מקדשת את עצם ההנאה והענג"¹¹. הוא מרשה לעצמו אף להרחיק לכת ולהקנות לאכילה המקודשת מעמד של דברי תורה, קביעה שאינה נורמטיבית אף בכתבי החסידות¹².

אכן, אין השגת העונג המקודש פשוטה כל עיקר. גם הצדיק העובד עלול ליפול קרבן לתאוותיו הגשמיות, ואכילתו תחטיא את מטרותיה. הרב קוק מתאר משום כך את האכילה כשעת קרב בה מתקיימת מלחמה פנימית בין הכוחות הבהמיים שבאדם ובין כוחותיו הרוחניים¹³. תיאור דומה של האכילה למלחמה מופיע כבר גם בחיבורים החסידיים. כך לדוגמא, מציין רש"ז מלאדי את הקשר האטימולוגי שבין המילים "לחם" ו"מלחמה", ומסביר ש"האכילה היא בחינת מלחמה בין הטוב והרע... שכאשר יאכל לתאוה למלאות בטנו יתגשם ביותר ויפול מעבודתו בקודש עד שידמה לבהמה ממש... ואם יאכל כדי שיתחזק לעבודת ה'... נמצא הרע שבמאכל נתהפך לטוב ממש"¹⁴. עם זאת, כשלון במערכה זו אין פירושו בהכרח תבוסה במלחמה כולה. הרב קוק מיישם שוב תפיסה חסידית רדיקלית, כשהוא מכיר באפשרות לקדש את הפעולה החומרית באופן רטרואקטיבי. "מייד אחרי הסעודה שב הוא ומתקדש למפרע"¹⁵, כותב הרב, ובמקום אחר הוא אף נותן שיעור לדבר, וקובע שניתן להעלות ניצוצות מהאכילה למפרע כל עוד לא הסתיים עיכול המזון במעיים, קריטריון התואם לקביעת ההלכה בנושא ברכת המזון למי ששכח לברך:

"אם מזדמן הדבר, שאוכל אדם במחשבה פסולה או נמוכה, והוא שב מיד לאחר האכילה לרומם את מחשבתו וכוחותיו בתשובה מאהבה, הרי הוא מתקן את העבר, כאילו הייתה תחילת האכילה בכוונה טהורה. וזמן העיכול, הראוי לברכת המזון, מסוגל יותר להרמה עליונה זו, הראויה לכהני ה', אשר את לחם ה' הם אוכלים ובעלים מתכפרים"¹⁴.

גם כאן ניתן להצביע על מקורות חסידיים דוגמת רש"ז מלאדי, הכותב: "איש אשר בסובאי בשר וזוללי יין, אם למחר מתפלל בכח האכילה, הרי הרע עצמו מתהפך לטוב", וכך החיות שבבשר וביין עולה לה' כעולה וכקרבן¹⁷.

כמו אצל הוגי החסידות כן במשנת הרב קוק האכילה המקודשת מהווה המחשה עיקרית לחיים המודרכים על פי הרעיון המגולם בפסוק "בכל דרכיך דעהו"¹⁸, שכבר חז"ל ראו בו "פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה"¹⁹. בחסידות הוסבר ציווי זה כתביעה לדביקות מתמדת המתממשת גם במעשי החולין. החידוש שיצא מבית מדרשה של התנועה החסידית היה בהבנת משמעותה של הפעולה החומרית אליה רומז פסוק זה. התפיסה המסורתית המאפיינת את היהדות הרבנית זיהתה את הרעיון הגלום בו עם הכלל "וכל מעשיך יהיו לשם שמים", במובן זה שכולם ישמשו לתכלית סופית שהיא רוחנית-דתית. אכילה לשם חיזוק הגוף כדי לעבוד את הבורא מישמת אפוא את הרעיון הלכה למעשה, וגישה כזו יכלה לאמץ לעצמה מסורת האיזון וההרמוניה ביהדות. מסורת זו רואה במעשה הגשמי מעשה של חול שאינו אלא בגדר אמצעי גרידא, היכול לקבל ערך חיובי מכח המטרה אליה הוא מוביל²⁰. לא כך גרסה החסידות. תורת העבודה בגשמיות שהורתה לימדה שניתן לזהות את המטרות בעולם המטריאלי עצמו. האמצעים הינם מטרות בפני עצמם. החסידות קבעה: "דזה כלל גדול - בכל פעולותיך שתעשה לשם שמים תראה שיהיו מיד בעשותך הדבר יהיה בו עבודת השם, הן באכילתו, שלא יאמר שיהיה כוונת אכילתו לשם שמים שיהיה לו כח אחר כך לעבודת

ה', הגם שזה גם כן כוונה טובה, מכל מקום עיקר השלימות שיהיה בו עובדא לשם שמים מיד, והיינו להעלות ניצוצין קדישין. והוא הדין לכל מעשי אדם יהיה על דרך זה"²¹.

הכלל "בכל דרכיך דעהו" מהווה משפט מפתח בפילוסופיה הדתית של הרב קוק, ויש לשים לב לכך שהוא משמש אצלו בשני מובנים. במישור האחד כלל זה משתלב במגמת האיזון וההרמוניזציה, ובמסגרת זו הוא מתפרש על פי הגישה השמרנית-הרבנית הקלאסית. במישור אחר הרב מתכוון לאידיאל המיסטי של ידיעת ה' שבכל ההווה, כאשר העשיה החמרית מתפרשת כעשיה תיאורגית. כאן מאמץ הרב קוק את התפיסה המיסטית של רעיון זה והוא מהווה בהתאם לכך גורם מעצב בעמדת ההרמוניה והאחדות של הרוח והחומר. בספר המוסר הפופולארי שלו מוסר אביב כתב הרב קוק פרק שכותרתו

"בכל דרכיך דעהו"²². הוא פותח בהסברת מובנו של הכלל הזה: "צריך לבקש את הקב"ה בתוך הדרכים שהוא מתנהג בהם", וממשיך במתן אילוסטרציות לעקרון זה מתחום התפילה, לימוד התורה ועיסוק בגמילות חסדים. בקשת ה' בכל הדרכים היא אם כן הכמיהה והמאמץ למצאו בתוך העשיה הדתית האוטנטית והקלאסית. להלן הרב קוק מוסיף: "וכן בכל הדברים שעושה, הרי באמת אין דבר בעולם שאינו לכבודו ית', ע"כ כל מה שעושה יהיה הכל דברי מצוותו ורצונו ויבקש בהם את שמו ית', כשישתדל בכל שכלו וכוחותיו לעשות את מה שהוא עושה בתכלית השלימות בכל צדדי השלימות". יש אמנם בהדרכה זו משום מתן ערך חיובי למעשה החומרי שמחוץ למעגל הגרעיני המקובל של המצוות, ערך שאיננו מובן מאליו במסורת הרבנית השמרנית.

החשבת העשיה החומרית והעידוד לעשותה בשלימות ולראות בה הזדמנות למימוש הצו הספיריטואלי של בקשת ה', בולטת לעומת עמדתו של רבי חיים מוולוז'ין, למשל, מחבר שלרב קוק היתה זיקה לא מבוטלת אליו²³. על פי ר"ח מוולוז'ין, גם בעת העשיה החומרית יש להתרכז ולהרהר בדברי תורה. הסחת הדעת מן החומר מופיעה במשנתו בד בבד עם הדגשת מעמדה העליון והאסקלוסיבי של התורה ולימודה. לפיכך, העשיה

החומרית שעבור ר' חיים היא בבחינת בדיעבד ובדלית ברירה, עבור הרב קוק היא חיובית מלכתחילה. ברם, דבריו של הרב קוק במוסר אביר אינם חושפים כל אוריינטציה מיסטית, ואין הם מייחסים כל ערך תיאורגי לפעילות בחומר. הדברים יכולים לעלות בקנה אחד עם ההבחנה הקלאסית של העקרון שיש לעשות כל מעשה לשם שמים, אם כי הרב רומז ששם שמים נמצא בכל, ולא רק בתכלית הסופית של העשייה.

לעומת המשמעות השמרנית והמוגבלת של המוטו "בכל דרכיך דעהו"

בספר המוסר העממי, הרב קוק מעניק משמעות אופטימלית לרעיון זה בהתייחסו לבעלי עבודה מובהקים המורמים מעם בספרו אורות הקודש. שם הוא מכריז על ביטולו הגמור של תחום החול. אצל בעלי העבודה אין מקום להבחנה בין החוג המצומצם של המצוות ובין מכלול הפעילות, שכן "המצוות אינן נגבלות אצלם, הכל הוא מצוה, 'בכל דרכיך דעהו'". וכיוון שכך, "מתנשאים הם מעל כל חיי החול". בהתייחסו לאנשי מעלה אלה, הרב קוק מאפיין את משימת עבודתם הרוחנית באופן ברור כמשימה תיאורגית על פי התפישה המיסטית, וכך הוא קובע שמצוותיהם של בעלי העבודה, שהם למעשה כלל המעשים שלהם, "מצחצחות ומעלות הכל, מיטיבות לכל ומאשרות את הכל"²⁴. הצדיק של הרב קוק הוא מי ש"עושה כל מעשיו בקדושה, וכל פעולותיו הגשמיות עולות הן לתיקונו של עולם"²⁵.

בחוג המחשבה הנוגע לעבודת הצדיקים, מקבל הפסוק "בכל דרכיך

דעהו" מובן מיסטי, שאם כי אינו מופיע כאינטרפרטציה מפורשת לפסוק אצל הרב קוק, הריהו עומד ברקע ההסבר והאילוסטרציה שלו הטבועים בחותם החסידות. החסידות פירשה את המילה "דעהו" במובן של יחוד, על דרך האמור "והאדם ידע את חווה אשתו"; לאמור: בכל הדרכים והאמצעים העומדים לרשותו של האדם יש לו האפשרות לייחד את ספירות מלכות ותפארת"²⁶. העבודה בגשמיות היא פעולה של יחוד השכינה עם הקב"ה, ככל עבודה רוחנית, ולמעלה מזו, היא גם יחוד של הרוחניות שבעולם, החיות האלוהית האימננטית עם החומר המרכיב את ההוויה. הביטוי "דעהו" אינו קורא, אפוא, רק להצבת סולם ערכים על פיו העשיה הגשמית תשמש

תמיד לתכלית של ידיעת האל, ואינו מסתפק בעשייה לשם שמים, אלא הוא עקרון דינאמי לפיו הפעולות הגשמיות כולן עשויות ליהפך לסקרמנטים של עבודת האל. זוהי קריאה ברורה לקידוש החומר.

חידושו של הרב קוק הוא בהרחבת תחום חלותו של הרעיון למרחב הציבורי. בעוד שבחסידות נדרש הפסוק תמיד על עבודתו הגשמית של האדם כיחיד, הרי שהרב קוק דורש אותו בהתייחס לדרכים השונות שבהן צועד עם ישראל בתקופת עקבתא דמשיחא. כדבריו: "בכל דרכיך דעהו", שהיא פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה, שיוצאת אל הפועל ביחידי סגולה, נחלת הכלל היא באמת"²⁷, זאת באשר כל שאיפות החיים ומרכיביהם קשורים אצל עם ישראל קשר הדוק במקור שבקודש. מכאן נובעת ראיית "פרשה קטנה" זו כהדרכה לצדיק ביחסו לכלל כולו, ולא רק כהוראה אישית לעבודתו שלו. "ומתוך עבודת הפרט בא הוא לעבודת הכלל, להצדיק את כל התנועות של הטבת המצב החומרי שבאדם ושבאומה, עד שהוא מתדבק לאהבת ישוב ארץ ישראל שנתגלה בימינו, וברב אורה הוא מעלה את הרעיון ואת נושאו, ומאירם באור החיים"²⁸.

מי שעושה את הכלל "בכל דרכיך דעהו" נר לרגליו, מוצא בו את

פשר המאורעות של התקופה, ומסוגל להבין כיצד יש בעזיבת העבודה הרוחנית לטובת עמל הכפיים משום פריצת דרך בעבודת קודש. יחסו לישוב ארץ ישראל יהיה אם כן יחס של דביקות, בדומה ליחס האידיאלי לרוחני המוחלט.

הרעיון של העלאת ניצוצות המהווה בכתיבה המיסטית את תוכנו של עקרון ידיעת ה' בכל הדרכים, אף הוא מופיע ברמות שונות בכתבים שונים של הרב קוק, וההבחנה בין רמות שונות אלו חיונית להבנת תהליך התיקון וההשתלמות של העולם לקראת העידן המשיחי. על הבחנה זו שבין הדרגות השונות מעמידנו הרב קוק עצמו, וכך כתב: "ישנן שתי שאיפות אציליות: בירורי בירורים, והעלאת עולמות. הראשונה היא מידת כל אדם, ועבודת הצדיקים של כל הדורות קשורה ברעיון יסודי זה. והשניה היא מידת יחידי עולם, ואבות עולם, שאור רוח אפינו משיח ה' זורח בהם, מחשבתם קשורה

ביסוד עבודתה, עבודת השבת, שהיא מדושנת עונג, היא למעלה מעבודה הראשונה, ואור עולם זורח על ישראל מקדושת העלאת העולמים"²⁹.

הרב קוק מוסיף ומבאר את טיבה של עבודת מכררי הבירורים, שהצד השווה שבהם הוא "התוכן של טוהר הכוונה התכליתית של כל פעולה". בני אדם שמדרגת עבודתם בחומר עומדת על אידיאת קישור החול בקודש, מסוגלים אף הם להחיל את ערך הקדושה על "ענייני רשות וטבע", אולם עניינים אלו נותרים בגדר כלי שרת לאידיאל הרוחני. הכוונה הטהורה שלהם אינה מסוגלת לבטל את הדיכוטומיה שבין אמצעי ומטרה, בין הפעולה ותכליתה. לא כן היא מידתם של הצדיקים שהרוח המשיחית מפעמת בהם. אצלם כל פעולה מתעלה למעמד של מטרה עצמאית בעלת ערך עצמי. "מעלי העולמים עומדים למעלה מהמגמה והתכלית נעוצה אצלם בכל תנועה גשמית ורוחנית"³⁰.

ההבחנה בין הרמות השונות בהעלאת הניצוצות באה לידי ביטוי בהתייחסות לגורם העונג בנושא זה. בפרק הדין בנושא בספר מידות הראי"ה, מתאר הרב כיצד תחושת הקדושה של האדם בעת שהוא במידה הראויה ולשם שביעה מעניקה לו שמחת חיים, ותהליך זה הינו דו-סיטרי - השמחה מסייעת לקדושת האכילה ולפעולתה. ברם, אין הרב קוק מדבר על הפעולה הגשמית של האכילה עצמה ככרוכה במעין עונג קדוש, כפי שהסביר בהתייחסו לאכילת צדיקים מופלגים, ואין הוא מדבר על "שמחת הניצוצות עצמן ככח אקטיבי המרעיף עונג על האדם"³¹. יושם אל לב כי כאן הרב קוק מותיר לתחושות הסוביקטיביות של שמחה ועצבון לעצב את ערכה של האכילה, וכך גם לעובדה שהוא מדגיש את ההגבלה והריסון - "לפי המדה... לשובע נפשו", כגורמים מרכזיים בעבודת האכילה, בעוד שבדבריו באורות הקודש³² ובעולם ראי"ה³³, האכילה בשופי וביד רחבה מימשה את האפשרות של הרחבת כר הפעילות של הניצוצות.

בספרות הצדיקית האזוטריית של הרב קוק, העונג עצמו מהווה מרכיב מהותי בעבודה של העלאת ניצוצות בעת האכילה. על רקע זה, בולט ביותר הוא מעמדם של העונג והשמחה במאמר הנושא שם זה והמופיע בעקבי הצאן. שם מתוארים אלמנטים אלו כ"דברים [ה]מוכרחים להיות נלווים אל כל עסק

רוחני"³⁴. אף בתחום הרוח, בעשיה הדתית הטהורה, אין הם מגופה של העבודה הספיריטואלית, אלא הם בגדר בני לוויה בלבד. כשעובר הרב קוק לדון שם בעונג שבאכילה, הוא מגדיר אותו כ"עונג רוחני". לעונג גשמי אין מקום בשיטה לכל אדם כמרכיב אימננטי של עבודת ה'. לא יפלא, אפוא, שהרב מדריך את הקורא למצוא את העונג בראש ובראשונה בתורה, ולא לבקשו באופן אקטיבי בעשיה החומרית. בתחום זה אין אלא לצפות ש"תופיע הנהרה" מעצמה, ולעתיד לבוא יחדור טל חיים של העולם הבא אל העולם הזה. הספיריטואליזציה של החומר נדחית במאמר זה ונדחקת אל עבר העתיד³⁵. התענוג בעבודת האדם כאן ועכשיו מותנה בכתבי הרב קוק בדרגתו הרוחנית. יש אדם ש"הוא ראוי להיות מתענג על ד"י"³⁶ ויש שאינו ראוי. תכונות כמו יראה וענווה מהוות יסוד ליכולת להתענג על השם³⁷, וככל שעולה האדם יותר במעלות עולם החירות, כן יכול הוא יותר לענג את נשמתו בעונג העליון של החופשי³⁸.

ההבחנות בהן עסקנו עד כה משמשות תשתית להבחנה המשמעותית ביותר שיש לדעתנו לראות בין עבודת כל אדם ועבודת הצדיקים המשיחיים, והיא במימד ההיקף של פיזור הניצוצות ועבודת העלאתם. בספרם של צדיקים ערפילי טוהר, מופיע במלוא אוננו הכח המיסטי המוצא את האלוהות בכל מרכיבי העולם הזה, והעבודה הקדושה של הצדיקים מודגשת במלוא הטוטאליות שלה. גדולי הנשמה מקדשים את כל עסקי החול, ולא רק את אותם ענייני חולין העומדים בשטח המפורז הניטראלי, שאינו שייך לקדושה ולא לטומאה. "אף כשהם פונים להתעסק בחכמות חול, גם בדברים זרים, בכשפים, באמונות זרות וטמאות, מהכל הם שואבים את קרני אורו וניצוצות חיי קודש המפוזרים"³⁹. "נטיית התענוגות" ויכולת "להקדיש קודש קדשים" חלים גם על הקצוות המרוחקים ביותר מן הקדושה, שכן בכל מלוא ההוויה פזורים הניצוצות אותם יכול גדול הנשמה להעלות⁴⁰.

הרב קוק מרחיק לכת בדבריו עד מיצוי גמור ואופטימאלי של אפשרויות העלאת הניצוצות, כשהוא קובע שאף את החטא והכזב ניתן לגאול. "לא רק בכל דבר של רשות, כי אם גם בכל חטא ועוון, בכל הריסה, בכל

דעה כוזבת, יש ניצוץ של טוב ושל קדושה אידיאלית, שהוא מקיימו ומעודד את הרוח לפעולה"⁴¹. מבלי להסביר ולפרט לקורא מהו הרע שעומד לנגד עיניו, כותב הרב קוק שאף בתהומות העמוקים ביותר של הרע שתולים גרעינים של טוב שמאפשרים להעלותם⁴². בהתייחסו לגילויים שונים של המציאות רואה אותם הרב קוק כענפים של אילן היונקים משורשים עליונים שמימימים. גם גילויי הרע שבמציאות יונקים בשורשיהם מן הטוב המוחלט⁴³, ולפיכך אין מקום להרחיק מן המחנה של הקדושה כל גילוי שהוא. כל העולמות עומדים מוכנים להעלאה.

אף רמז קל לכל זה לא יימצא בכתבים היותר פופולאריים של הרב קוק. כשהוא מדבר על המניפסטציות השונות של העלאת הניצוצות במידות הראי"ה⁴⁴ הוא מתרכז באופן עיקרי בנושא האכילה, מתייחס גם אל הפעילות ההכרתית בעת השינה, ומציין באופן כללי שבכלל "התנועות, הדבורים, המעשים והקניינים" יש ניצוצות היכולים להתעלות, ועלייתם תלויה בערך הטוב המצוי בהם. אין המחבר מזכיר את תחומי הרוע והטומאה כפתוחים לאפשרות של העלאה, ואין הוא מתייחס אלא אל אותו מרחב ניטראלי שבפעילות האנושית.

ההבחנה בין העבודה התיאורגית של הצדיקים לזו של שאר בני אדם מופיעה גם בקוטב האחר של ההוויה. הצדיקים אינם יכולים להסתפק בהעלאת הרע והניטראלי, הם צריכים ומסוגלים גם להעלות את הטוב.

"כשם שצריכים להעלות את המידות והמחשבות הרעות לשרשן, כדי לתקנן ולמתקן, כן צריכים להעלות את המידות והמחשבות הקטנות, אף על פי שהן טובות אבל אינן במעלה גדולה ומאירה, למקור שרשן, ולהאירן באור של גדולה"⁴⁵.

ניתן היה לצפות שהעלאת המידות הטובות, בהיותה מחוץ לאזור הסכנה של פרקטיקת ההעלאה, תהיה משימה מתאימה וראויה לקהל הרחב, אולם הרב קוק מאפיין דווקא את הצדיקים כמי שנדרשים לעסוק בעבודה זו:

"ומידה זו של העלאת דברים קטנים לגדלות אינה פוסקת בכל עת ובכל שעה, והיא התשובה הגמורה שצדיקים גמורים באים על ידה להיות עולים במעלות בעלי תשובה"⁴⁴. גם היבט זה של הטוטאליות של העלאת הכל אל הקודש הינו בבחינת בקעה לצדיקים להתגדר בה.

אכן, ניתן להניח שברקע דבריו אלה של הרב קוק עומדת בעיה עקרונית של לוגיקה דתית, ולאו דווקא נסיון לצמצם טוב את היקף אחריותו של האדם הפשוט. הצדיקות צריכה להיות משאת הנפש והשאיפה האולטימטיבית של היחיד, וכל המתרחק מחטא ומכל נדנוד עבירה ועוון הריהו משובח. דע עקא, חז"ל הורו שמעלת בעל התשובה יתירה על זו של הצדיק הגמור⁴⁵, ואין אדם יכול להיות בעל תשובה מבלי שיחטא תחילה. הבעיה שהרב קוק נדרש לה בפסקה הנ"ל נוגעת, אפוא, לדעתנו בעצם מהותו של הצדיק. האמנם ישנה דרגה רוחנית העומדת מעל דרגתו, ואשר נבצר ממנו להגיע אליה על פי עצם הגדרת טיבו? האם יתכן הדבר שהחוטא ושב בתשובה יהיה בעל מעלה יתירה על אותו שאיננו רק רחוק מחטא, אלא אף הוא מעלה עולמות ש"עולם הבא עצמו מתגלה עליו"⁴⁶.

בקובעו שהצדיקים מעלים את המידות והמחשבות הקטנות ובכך פועלים בתהליך של תשובה, הרב קוק מציע אינטרפרטציה מקורית לאימרת חז"ל ופתרון מסלו לבעיה הנ"ל. כשם שמעבר למעמד הצדיק עומד הצדיק הגמור, כך מעבר למעלת התשובה נמצאת התשובה הגמורה. תשובה זו חלה על כל היש ולא רק על הלקוי והמעוות שבו⁴⁷. הצדיק הגמור יכול אם כן להוסיף ולהתקדם במעלות בעלי תשובה, מבלי שיצטרך לעבור בתהומות החטא, כיוון שעבודת ההעלאה מקטנות לגדלות גם היא על עבודת התשובה תחשב. כיוון שתורת הצדיק של הרב קוק יונקת מן החסידות, לא יפלא כלל שהשאלה עימה הוא התמודד בקטע הנדון נשאלה במישרין או בעקיפין על ידי ההוגים החסידיים, ואף תשובותיהם קרובות ביותר לפתרון שהציע⁴⁸. דרך אחת אותה הציעו לישוב הבעיה היתה לקבל כעובדה את עליונותו של השב בתשובה מאהבה כמדרגה שאמנם עולה על מדרגת הצדיק. ברם, הדרך האחרת גרסה, בדומה לדעת הרב קוק, שאף הצדיק יכול לעבור תהליך רוחני שמתאים

להגדרה של חזרה בתשובה למרות שלא חטא בפועל. רש"ז מלאדי, הנדרש אף הוא להסביר את היחס בין מעמד הצדיק ומעמדו של בעל התשובה, עושה זאת תוך שימוש ברעיון הדומה באופן מפתיע לדבריו של הרב קוק. הוא קובע שהאדם העסוק בעניינים גשמיים והמכרר ניצוצות בתוך טרדותיו החומריות הללו, הוא שמוגדר כבעל תשובה שאין צדיק יכול לעמוד במקומו⁵¹. הוזה אומר, העלאת הניצוצות שכרוכה בעבודה בגשמיות - ולא דווקא העלאת המחשבות הזרות ותחום החטא - היא היא מדרגת התשובה.

החלוקה העקרונית בין צדיקים לשאר בני אדם במשנת הרב קוק יכולה למצוא את שורשיה הרעיוניים במסורת היהודית מקדמת דנא, אם בספרות התלמוד והמדרש ואם בספרות האזוטרית הקדומה. ביתר שאת פותח הרעיון בדבר מעמדו המיוחד של הצדיק, או החסיד במקורות מסויימים, בקבלת צפת של המאה ה-16, אולם היתה זו החסידות הבעש"טית שפיתחה את תורת הצדיק לכלל תורה מרכזית העומדת באושיות המחשבה וחי המעשה הדתיים. בכתבי האר"י מופיעה התניה ברורה של היכולת להעלות ניצוצות בעת האכילה בהיות האדם צדיק. "הצדיק והת"ח בברכות שמברך על אכילתו תחילה וסוף הוא מברר את הקדושה מתוך הקליפה". מסיבה זו, מסבירה תורת האר"י, נאסרה אכילת הבשר לבני אדם עד בוא נח, שהיה "איש צדיק" כהגדרת המקרא⁵².

יכולתו האקסלוסיבית של הצדיק בתחום בירור הניצוצות הודגשה בחסידות בנושא העבודה בגשמיות ככלל. כך מציין רבי יעקב יוסף מפולנאה שהכלל "שיוויתי ה' לנגדי תמיד" הינו על פי הרמ"א בהגותו על השולחן ערוך "כלל גדול במעלות הצדיקים"⁵³. מכאן הוא מסיק שהעבודה בגשמיות היא "מעלת חסידים ונביאים"⁵⁴.

אולם ההבחנה בין צדיקים ובני אדם פשוטים בנושא העבודה בגשמיות אינה אלא מניפסטציה של ריבוד חברתי יסודי הרלבנטי לדיוננו. כבר בדרושו של רבי משה אלשיך, הדרשן והמקובל הצפתי, נעשתה השלכה של השניות היסודית של חומר וצורה על החברה האנושית⁵⁵. דימוי זה חוזר ונשנה בכתבי החסידות, המדברים על שני סוגי אנשים - אנשי חומר ואנשי

צורה. יעור האדם באופן כללי הוא להפוך את החומר לצורה, אולם במציאות ניתן למצוא בעם ישראל אנשים שכל מעיניהם נתונים לחומר, ולעומתם ישנם צדיקים שעניינם בצורה. "...כך בכללות אומה ישראלית, שנקראו אנשי ההמוני העמי הארץ, לפי שעיקר עסקיהם בארציות החומר ולכן הם החומר, מה שאין כן הצדיקים העוסקים בתורה ועבודת ה' הם הצורה"⁵⁶.

הבחנה זו בין אנשי צורה ואנשי חומר, הרווחת בכתיבה של כמה

מהוגי החסידות, ממלאת תפקיד נכבד בהבנת מושגי הגלות והגאולה במשנותיהם. רבי יעקב יוסף מפולנאה, תלמיד הבעש"ט, שהבחנה זו הינה דומיננטית ביותר בחיבוריו⁵⁷, מסביר שגלות מצרים הייתה מצב של כניעת הצורה לחומר, ואילו הכאת המצרי על ידי משה, שעל פי פשוטו של מקרא מבטאת התעצמות פיזית, הינה סמל לתחילת השחרור של הצורה וביטוי ליכולתה לשלוט בחומר⁵⁸. מושג הגאולה מתבאר על פי רבי יעקב יוסף כמצב של השלטת הצורה על החומר. ברם, כפי שמתחייב מהכרתו את המציאות, אין הוא שואף למצב בו יהפכו כל אנשי ההמון לב אחד להיות אנשי רוח, ולכן האידיאל אותו מציב רבי יעקב יוסף הוא יצירת אחדות באומה בין אנשי הצורה ואנשי החומר. הפירוד הקיים ביניהם הוא מוצר של הגלות ותוצאת השתלטותו של היצר הרע. הגאולה תתחיל, אפוא, בקישורם של שני מרכיבים אלו זה בזה. רעיון זה נתמך במקורות רבים מהתנ"ך המתפרשים על ידי רבי יעקב יוסף בפרשנות משלו⁵⁹.

בשובנו לדון בתחילת הגאולה במשנתו של הרב קוק, אנו מוצאים שהבחנה בין אנשי חומר ובין אנשי צורה, בין צדיקים ובין המון העם, מהווה גורם מעצב מרכזי בשיטתו, בדרך שמסתעפת במישרין מן הדרכים שבחסידות. אמונתו המשיחית של הרב קוק חותרת לקראת עידן בו יוסרו המחיצות בין קודש לחול והחיים במלואם יתקדשו. כדי להשיג מטרה זו צריכים אנשי הקודש לחזק את קישורם לאנשי החול, וזו עצמה היא משימתם החשובה בימים של עקבות משיח, שבהם כוחות החול והחומר מתחזקים ומשתכללים. "וכשישנם צדיקים בדור, שאור ד' מופיע עליהם תמיד, הם מאחדים נשמתם עם נשמת הכלל כולו, והגות לב הפנימי של המוני בני אדם

עושי המלאכה מתאחדת עם הגות לבבם⁶⁰. הצדיק שנתפס בחסידות כנשמה כללית, מופיע ככזה גם אצל הרב קוק, ומתוך כך יש לו היכולת להתאחד עם אנשי החומר, עם נשמת הכלל. ואכן הרב קוק מתייחס למודל של חומר-צורה באופן ברור בדברו על שתי קבוצות בעם המייצגות בימי עקבתא דמשיחא את שתי ההתפתחויות השונות - הרוחנית והחומרית.

סדר הגאולה ותחיית האומה בארץ ישראל צריך ללכת על פי סדרי הנבואה של "וזרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם וזרע בהמה" - 'זרע אדם לחוד וזרע בהמה לחוד'. שלימות הצורה מוכרחת להברא. ישנה קבוצה בעם הנוטה כדבריו לתיקון חומרי, "הנפשות הנוטות לבנין מעשי, לישוב ארצי ולשאיפה מדינית", ואלו הם אנשי ההמון בוני הארץ בעמל כפיהם. בזמנו, מאמין הרב קוק, כבר הגיעה עת הקץ, "ביאה שלישית הוחלה, הטפוס של זרע בהמה הולך ונוצר לעינינו"⁶¹. אנשי טיפוס זה הם בעלי נפש, אותו מרכיב של חיות המשותף לאדם ולבעלי חיים, החלק הנחות שבאישיות האדם. כנגדם ישנם בעלי רוח, אלו הצדיקים, והם שיחישו את הקמתה של שלמות הצורה.

הפעילויות של הצדיקים ושל אנשי ההמון בהצטרפם יחד הם ההתגלמות הממשית של הכלל "בכל דרכיך דעהו". פרשה קטנה זו, כפי שהוא נוהג לכנותה בעקבות חז"ל, באה לכלל ישום בעת ששתי הקבוצות בעם עוסקות בשכלול תכונותיהם היחודיות. הצדיקים משכללים את כוחם הרוחני, והאחרים את כוחם הפיזי. ההדגשה בכתבי הרב קוק אינה על חשיבות כל אחת מהפעילויות בפני עצמה, אלא על הזיקה וההשפעה ההדדית שביניהן. בראש ובראשונה מודגשת השפעת אנשי הקודש על תחום החול: "המחשבה של גדולי הדעת מתאחדת גם עם הנטייה ההמונית וק"ו עם נטיית אהבת המלאכה והעבודה הממשית"⁶². על השפעה זו מרבה הרב קוק יותר לדבר, שכן קריאותיו מופנות בדרך כלל אל ציבור תלמידי החכמים, אולם ההשפעה האחרת אף היא מופיעה באופן ברור בלא כחל ושרק. הרב טוען בקביעה שקנתה לה שם: "ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בארץ ישראל לחזק את גופם בשביל להיות בנים אמיצי כח לאומה, היא משכללת את הכח הרוחני של הצדיקים

העליונים, העוסקים ביחודם של שמות הקדושים, להרבות הבלטת האור האלוהי בעולם". כיוון שכך, יש לפנינו בתקופת עקבתא דמשיחא מצב שבו שתי מגמות הנראות שונות זו מזו ואף סותרות לכאורה, משלימות זו את זו עד ש"אין גילוי אור אחד עומד בלא חבירו כלל"⁴³.

כזכור, החסידות פירשה את הרעיון המקופל בפסוק "בכל דרכיך דעהו" במובן של יצירת חיבור מיסטי בין ספירות תפארת ומלכות. הרב קוק, המרחיב את תחום חלותו של כלל זה לרשות הרבים של כלל ישראל, מישם לדעתנו את הפורמולה של תורת יחוד הספירות על היחס בין שתי הקבוצות שבעם, כאשר היחוד מתבצע ברוח הפסוק הנ"ל ועל פי תכניו. הצדיקים, טוען הרב קוק, קשורים בספירת תפארת. זו הסיבה ליכולת לתווך בין עליונים ותחתונים, בין רוח וחומר, חול וקודש, וזהו מקור יכולתם להקרין על סביבתם.

"והעולם מזדהר ביופיו... וכל בעלי אומנויות שבחכמות היפות מתעלים, מתעדנים ומתברכים על ידי השפעתם. כי הם בעצמם שרויים בספירת התפארת האלוהית, הכוללת בחטיבה אחת את כל הדרת שמים וארץ, והתפארת הולכת ומתפשטת על כל היצור ועל כל מעשיהם..."⁴⁴.

אנשי החומר, מנגד, הם אנשי ספירת מלכות, המייצגים את הרובד היותר נמוך של ההתגלות האלוהית, את התגלות השכינה בארציות בפרשה הקטנה שכל גופי תורה תלויים בה - "בכל דרכיך דעהו"⁴⁵. האיחוד של שתי החטיבות בעם על פי עצתו של ספר משלי, שנעשתה עקרון מרכזי בחסידות, מהווה למעשה מימוש האידיאל הקבלי של יחוד ספירות מלכות ותפארת.

ברם, החריגה היותר משמעותית שמופיעה בהגותו של הרב קוק, היא בכך שאותם מרכיבים בסיסיים שפירנסו את התאוריה והפרקטיקה של החסידות מקבלים אצלו ערך של מקדמי הגאולה הלאומית כמו גם האוניברסאלית.

ידיעת ה' בכל הדרכים איננה עוד דרך להתקדשות האדם בלבד, אלא היא העקרון על פיו מתקדמת הגאולה. מרכזו של תהליך הגאולה הוא בהרחבת תחום הפעילות בחומר של עם ישראל מחד גיסא, וקידושו מאידך גיסא, ותהליך זה הוא התגלמותו של עקרון חיבור האל לעולם הארצי בכל בחינה ודרך.

באופן דומה, הקישור של הצדיקים והאנשים הפשוטים איננו רק אמצעי להעלאת האדם הפשוט ולחיצוקה של העדה והקהילה, אלא הוא כלי לקירוב הגאולה, שהיא המוצר הסופי לקראתו מוליכה הפעילות של שני מרכיבים אלה בעם. הצדיק של הרב קוק אינו מעלה את היחיד מישראל, ואינו קשור בעדת חסידים מסוימת. הוא קשור בעם ישראל ככלל, ובתוך כלל זה הוא משפיע קדושה.

כאן המקום לשוב להשוואה לחסידות שערכנו בנושא העבודה בגשמיות. נושא קידוש החומר הודגם באמצעות תורת האכילה וקדושתה, התופסות מקום חשוב הן בכתבי החסידות והן בכתבי הרב קוק. החסידות רואה באכילה אתגר כמו גם הזדמנות ליכולת האדם להתקדש ולקדש את הפעילות החומרית. הרב קוק נוטל רעיון זה, מפרש ומפרט אותו בדרכים דומות, אולם עבורו מדובר ביותר מעבודה דתית נורמטיבית. לפי שיטתו, האנושות החלה את דרכה בהסטוריה בתוך עולם מקולקל. כבר הארץ שקדמה לבריאת האדם חטאה בהוציאה עץ שאין טעמו כטעם פריו, כלומר עצים שאינם אלא אמצעי להבאת פירות לעולם. הארץ חטאה ביוצרה הבחנה בין אמצעים ומטרות. בימות המשיח, מאמין הרב קוק, "תשוב הבריאה לקדמותה וטעם העץ יהי כטעם הפרי"⁴⁴. אולם כאן עלינו לשאול: כיצד ניתן לתקן את חטא הארץ? הרי אין המדובר בחטא אנושי שהשתנות האדם ותשובתו יכולה לתקנו, כי אם בחטא של הדומם, חטא הטבוע בבריאה. כאן מאמץ הרב קוק את תורת האכילה ומוצא בה את פתרון החידה. הצדיקים, כמי שמקדשים את החומר ומעניקים לכל דבר את מקומו ותפקידו בעולם, הופכים הם את האמצעים להיות מטרות. בכח אכילתם הם מסוגלים להעלות את החיות שבדומם, את היסוד האידיאלי שבו, ובכך לתקן את חטא הארץ. הרב קוק קובע שחטא הארץ

גרם לכל שינוי הדרגות שבמציאות, הן בזו החומרית והן בזו האנושית, בתחומי החברה והמוסר, ומכאן הוא ממשיך ומגיע למסקנתו:

"אכילת הצדיקים, המרימה את יסוד החיים הכמוס שבכח הארץ, היא מחזירה את הארץ לתפקידה, והדרגות מתחילות לקבל צורה הדדית, שתהיה מוכנת להתחברות האופיים של המעשיים והרוחניים בכל יסודי החיים"⁶⁷.

בדרך זו מבצע הרב קוק טרנספורמציה של תורת האכילה הדתית-מיסטית של החסידות לתורת גאולה משיחית. לא יפלא, אפוא, שהוא מייחס קדושה מיוחדת למאכל של ארץ ישראל, ואף לאכילה בחוץ לארץ שציפיה לארץ ישראל מתלווה לה. האכילה וציפיית הישועה כרוכות זה בזו⁶⁸.

כדרך שפעולת האכילה מתוך התקדשות ודביקות טבועה אצל הרב קוק בחותמו של רעיון תיקון אסכטולוגי, כך גם דבריו על הנטיה והפעילות המינניים שואבים את השראתם מרעיון זה. ההתקדשות בתחום חיי המין היתה מאז ומעולם סימן מובהק של הצדיק. בסימבוליקה הבסיסית של הקבלה מזוהה ספירת יסוד עם הצדיק, והיא מסמלת את איבר המין של הזכר בהקבלת הספירות לאיברי גוף האדם⁶⁹. אולם אצל הרב קוק נוסף מימד אסכטולוגי לפעולה המינית, כאשר הוא מקשר את קדושת הברית בעולם העתידי, הנגאל. "כל מאן דנטיר ברית איקרי צדיק. ויסוד קדושתן של ישראל הוא קשור בעולם העתיד, ורוח קדושה הולך וחופף על כלל האומה ופרטיה"⁷⁰.

קישור זה נשען מן הסתם על כך שהפעולה המינית היא היוצרת את ההמשכיות בעולם, ומתוך כך היא פעולה המטילה עוגן אל העתיד. אך לא בכך מתמקדים דבריו של הרב קוק. הוא מתייחס במפורש לעתיד מוגדר, שהוא התקופה בה יהיו חיי העולם הבא בעולם הזה. המפתח לקישור מקורי זה נעוץ ביסוד האחדות המשותף לשני הנושאים - קדושת הברית וימות המשיח. ההתקדשות המינית משמעותה ליכוד התאוה החמרית-הבשרית עם הנטיה הרוחנית-המוסרית. קידוש החומר, המתבטא בפעולה המינית, מגלם אפוא, את עקרון

האחדות של האלוהות עם עולם החומר שעומד במרכז החזון המשיחי .
"התאוה המינית... אם היא עומדת במצב כזה שהרוח האצילי שבו

יוכל לעלות גם עליה להקיפה, לאחדה עם כל המון הכחות הגשמיים
והרוחניים שבאדם למטרה אחת מוסרית עליונה אז האחדות מתגלה בעצמותו,
וגילוי האחדות האלוהית מתחזה בו בכשרו"⁷¹. בכך הופך תיקון הברית
של המילה לתיקון המחיש וממחיש את התיקון הכללי העתידי⁷².

התיקון והצדיק הגואל

תיקוני האכילה והברית מהווים דוגמאות בולטות לדרך שבה הרב קוק עיבד את תורת המיסטיקה היהודית כפי שעוצבה בהגות החסידית לכלל שיטת מחשבה משיחית. בשלב זה שומה עלינו לעבור מן הפרט אל הכלל ולהעריך את תפיסת הצדיק המשיחי של הרב קוק מתוך זיקתה לחסידות. לא כאן המקום להרחיב בתיאור תורת הצדיקות של החסידות בכללה ולהראות כיצד שיטת הרב קוק בנושא מהווה המשך ופיתוח ישיר של תורה זו. עם זאת, ראוי לציין כי הרב קוק עצמו מעיד בכתביו על זיקה עמוקה זו, כשהוא מדבר על תפקידם וערכם של צדיקים בהשרשת התודעה בדבר אחדות המציאות ואחדות הנשמות, ועל כח פעולתם של הצדיקים הנובע מתוך אחדות נשמות זו. הוא קובל על שכחת יסודות אלו במהלך ההסטוריה, ומעלה על נס את החסידות אשר השיבה אותם למקומם הראוי. "באה החסידות המאוחרת והשתדלה לתקן ענין זה, להחזיר את הערך החי של הצדיק ופעולתו הסגולית, שהוא רעיון מיסטי וחברתי ביחד, שעוד צריך הרבה לתשומת לב הצד החיובי והשלילי שבזה"⁷³.

הרב קוק מציין כאן שני תחומי פעולה של הצדיק: התחום המיסטי בו הצדיק מתקשר עם האל, והתחום החברתי בו באה לידי גילוי התקשרותו עם הבריות, עם חסידיו. בשני האפיקים הללו הוא מפתח את תורת הצדיק שלו על פי הדגם שעיצבה ההגות החסידית. בתחום הראשון, המיסטי, הרב קוק מפתח את תאוריית הצדיק הגואל. לא עוד צדיק המקיים את העולם, שהכל עומד בזכותו - אמונה ששורשיה נעוצים כבר במסורת התלמודית⁷⁴ - אלא אף צדיק המקדם את העולם ומחיש את גאולתו. בתחום השני מודגשת הרחבת פעולתו של הצדיק כבעלת השפעה מכרעת על כלל ישראל, בסגנון דומה להשפעת הצדיק על עדת חסידיו הידועה מן החסידות⁷⁵. מן הראוי, אפוא, לבחון כאן את שני ההיבטים של דמות הצדיק הגואל בראי תורת הצדיק ותורת הגאולה שבחסידות.

שאלת מעמדו של הרעיון המשיחי בימי ראשית החסידות נדונה בהרחבה בידי חוקרים חשובים של תנועה זו, אשר חיוו דעות שונות בסוגיה. ש. דובנוב⁷⁶ היה הראשון שהצביע על כך שהחסידות הציבה במרכז עולמה את הגאולה האישית במקום הגאולה הלאומית והעולמית שבה עסקו הן קבלת האר"י והן התיאולוגיה השבתאית. ג. שלום⁷⁷, ההולך בדרכו של דובנוב, הגדיר את התופעה כניוטרליזציה של הרעיון המשיחי. האינטרס המרכזי של ההגות החסידית איננו עוד בגאולה קוסמולוגית, כי אם בגאולת האדם. כדרך שמושגים תיאוסופיים מעולמה של הקבלה עובדו למושגים פסיכולוגיים המתמקדים בנפש האדם, כך מושגי הגאולה הועתקו אל זירת היחיד המחפש את פדות נפשו. עמדה זו התקבלה גם על דעת ר. שץ-אופנהיימר⁷⁸, שאף הוסיפה לה נדבכי תמיכה והמחשה אחדים.

מנגד היו חוקרים שביקשו להדגיש את המוטיבים המשיחיים שהיו קיימים לדעתם בראשית החסידות. ב"צ דינור⁷⁹ סבור שהחסידות החלה לפעול בתקופת הבעש"ט מתוך מתח משיחי ברור שהלך ופג רק לקראת סוף ימיו. י. תשבי⁸⁰, בדומה לכך, מבחין בין עיקור המשיחיות בכתבי המגיד ממזריטש, לבין חזרתן של מגמות משיחיות בכתביהם של כמה מתלמידיו.

המפנה שחל בחסידות לעומת הקבלה הוגדר על ידי ג. שלום כמעבר ממיסטיקה תיאוסופית למיסטיקה אנתרופוצנטרית, מעיסוק אינטנסיבי באלוהות להתעניינות מרכזית באדם⁸¹. מפנה זה משתקף בהמרת הציר המרכזי של ההגות. אם בקבלה היה זה מושג התיקון שעמד במרכז העיון והעשייה, הרי שבחסידות תופס את מקומו מושג הדביקות. הקבלה ראתה את מצב העולם כתוצאת שבירה קטסטרופלית, ואת יעודו של האדם לפעול לתיקונו. איחוי השברים ותיקון העולם הוסברו כהליך הולך ונמשך, שיגיע לסיומו עם בוא המשיח. החסידות, מנגד, העתיקה את מושגי השבירה והתיקון אל עולם האדם, ושמה את עיקר מעייניה בהעלאת הנשמה ומאמציה להתקרב את האל.

העברת מרכז הכובד אל רעיון הדביקות התבססה גם על הדגשת

האימנציה האלוהית בעולם. קבלת האר"י לימדה על האלוהות שנסוגה אל עמקי עצמה, ובכך תיארה אותה בדימוי טרנסצנדנטי ברור. החסידות לעומתה נטלה פסוקים דוגמת "מלוא כל הארץ כבודו"² או "לית אתר פנוי מיניה"³ וכיו"ב, ועשאתם עיקר בשיטתה. במונחים הקרובים להיות פנתיאיסטיים תיארה החסידות את האלוהות כשורה בכל פינה ביקום, ואת מטרת האדם לחושפה ולהעלותה, לדבוק באלוהות בכל אשר היא.

דברים אלו, הנאמרים לגבי תורת החסידות באופן כללי, אינם יכולים לחול באורח חד משמעי על כל שלוחותיה של תורה זו בהמשך התפתחותה. ניתן בהחלט להצביע על מורי חסידות מובהקים שהרעיון המשיחי שב לעמוד במרכז סדר היום הרוחני שלהם⁴, וכך גם על כאלה שחזרו להדגיש את מושג התיקון ברוח הקבלה הלוריאנית⁵.

יוצא הדופן העיקרי בסוגיית החסידות והרעיון המשיחי הינו ללא ספק רבי נחמן מברסלב. דמות מרתקת ורבת אנפין זו היתה נתונה ראשה ורובה בפאתוס משיחי. הלל צייטלין, שהיה חלוץ במתן התייחסות של כובד ראש עיוני לתורת רבי נחמן, העלה את הטענה כי בעוד שרבי נתן שטרנהרץ, תלמידו ומפיץ תורתו של רבי נחמן, יוצר את הרושם שהתימה המרכזית בתורת רבו היא מעמד הצדיק ותפקידו, הרי שלמעשה תורת רבי נחמן סובבת סביב הציר המשיחי. חשיבותו המיוחדת של הצדיק אצל רבי נחמן מברסלב, טוען צייטלין, היא בכך שדמות הצדיק היא דמות מעבר אל דמות המשיח. הצדיק מגלם באישיותו גילוי מוקדם של המשיח עצמו⁶.

יצירת זיקה בין הצדיק ובין דמות המשיח ידועה הרבה קודם לחסידות ברסלב. את שורשיה ניתן למצוא כבר בספר הזוהר, כאשר דמותו של רשב"י מכאן ושל המשיח המכאן נקשרו בספירת יסוד, הספירה המסמלת את הצדיק⁷. דמות רשב"י שימשה כמעין אב טיפוס למנהיג החסידי, והדבר בא לידי ביטוי בכינויים שדבקו במנהיגים אלו ובביטויים של קירבה רוחנית שבהם מנהיגים חסידיים ציינו את הקשר שלהם עם רשב"י⁸.

ברם, בחסידות ברסלב קישרו של הצדיק עם דמות המשיח אינו עניין לאמירות בודדות ולא לשימושים מטאפוריים גרידא, אלא הוא מרכז

הכובד של התורה והאמונה. המשיחיות הברסלבית מאמינה בכמה דמויות בהסטוריה המהוות נקודות ציון של גאולה במישור הזמן. הפורמולה הבסיסית לרעיון זה מצויה בספר הזוהר, המקיים הקבלה או מעין זיהוי של משה, הגואל הראשון, עם המשיח, הגואל האחרון, כשבתוך מצויה דמותו של רבי שמעון בר יוחאי⁹⁹. בדורות הקודמים לרבי נחמן הופיעו שלוש דמויות חשובות במיסטיקה היהודית שצורפו לשורת האישים היחודיים הללו. רמח"ל והבעש"ט זוהו כהתגלמות של נשמת רשב"י, כאשר הגוון המשיחי של זיהוי זה נותר מעורפל, ואילו שבתאי צבי זוהה כחוליה בשלשלת הגואלים, כאשר יומרותיו המשיחיות פורסמו ברבים, כידוע, במסעות תעמולה אינטנסיביים¹⁰⁰. רבי נחמן מברסלב הצטרף אף הוא כחוליה בשרשרת זו. הוא לא הרחיק לכת ביומרה המשיחית כמשיח השקר שקדמו. אך עם זאת זיהוי נשמתו עם נשמת משה מכאן ועם נשמת המשיח מכאן לא הוצנע כלל¹⁰¹. יומרה זו הגיעה לכלל תפיסה שההכרה מצד הדורות הבאים בגדולתו המשיחית של רבי נחמן היא מתנאיה של הגאולה. בהמשך לכך חסידות ברסלב פיתחה את ההשקפה לפיה הפצת תורתו של רבי נחמן הינה אמצעי לקירוב המשיח ולגילויו¹⁰².

האיפיון המשיחי של ר' נחמן חידד ביותר את הפער שבין תפקיד הצדיק ומעמדו במרבית התורות החסידיות ובין אלו שבחסידות ברסלב. בחסידות בכללה נתפס הצדיק כגואל את חסידיו, אך אין הוא ממלא כל פונקציה של גואל לאומי או אוניברסאלי¹⁰³. אכן, אין הצדיק רק מורה דרך רוחני ומרביץ תורה לרבים. הוא אדם הניחן בכוחות מיוחדים של חיות וקדושה המאפשרים לו להעלות את חסידיו, ולהשפיע עליהם השפעה של קודש. הצדיק החסידי אף משתף את תודעתו עם זו של חסידיו, ובכך הוא יורד אליהם ומסוגל להעלותם מתהומות החטא והיאוש. ברם, ירידת הצדיק נועדה להעלות את האינדוידואל, את האדם הפשוט והחוטא. החסידות אימצה בכך מוטיבים מתחום המשיחיות השבתאית, והעבירה אותם לתחום המנוטרל מכל מגמה משיחית. בעוד שהמשיח השבתאי התימר לרדת לתוככי עולם הטומאה ולתהום הקליפות כדי להביא לגאולה קוסמולוגית, הצדיק החסידי יורד אל

תחום המחשבות הזרות ולעולם החולין של חסידיו כדי להביא לגאולה אינדוידואלית.

בתוך תחומיה של גאולה זו פרחו והבשילו שני ענפים של תורות צדיק, אשר במיון טיפולוגי ניתן להגדיר כצדיק רוחני לעומת צדיק מעשי. הצדיק הרוחני מתרכז בהנהגה הרוחנית של העדה, ומהווה יותר מכל שליח נעלה המסוגל להדריך ולרומם את החסיד, בהיותו צינור של השפעה רוחנית. הצדיק המעשי, לעומתו, מהווה גם צינור להעברת שפע חומרי. הוא מתעניין גם ב"בני חיי ומזוני" של חסידיו, ונתפס כמי שמסוגל להיטיב עימם בבעיות שבחיים הקונקרטיים שלהם⁹⁴. רבי אלימלך מליז'נסק ותלמידו רבי יעקב יצחק, המכונה החוזה מלובלין, יכולים להחשב כאבות הטיפוס של הצדיקים המעשיים הללו. מנגד, מהווים המגיד ממזריטש ותלמידו רש"ז מלאדי דוגמאות בולטות ומייצגות של צדיקים רוחניים, ואין זה מקרה ששניים אלו הם גם אבות הטיפוס של חסידות המיסטיקה שנדונה לעיל. בחסידות ברסלב שונים פני הדברים שוני רב משמעות. שם מושג הצדיק הועמד במרכז השקפת העולם. רבי נחמן הוכר כצדיק האמיתי הבלעדי, והחסיד אף נדרש להתוודות בפניו על חטאיו ולשוותו לנגד עיניו בעת תפילתו. בצדיקות הברסלבית חוזר מושג התיקון ותופס את מקומו במקום אידיאל הדביקות הרווח בכלל החסידות. רבי נחמן ידע קשיים ומשברים בחייו, ותמונת העולם שמצטיירת בבסיס שיטתו היא של עולם שבור שאימת היאוש מרחפת עליו. בתפיסת האלוהות של רבי נחמן קשה לדבר על העולם כמלא חיות אלוהית. האל נתפס כרחוק מהאדם, והלה מצידו נתון בסבכי עולם החטא. כיוון שכך, האדם והעולם מייחלים לתיקון, ותיקונו של כל חוטא מהווה שלב מזערי נוסף בתהליך המוביל לקראת גאולה כלל עולמית⁹⁵. לשם השגת תיקון על האדם לדבוק בצדיק. הצדיק המתקן את החוטאים הוא, אפוא, צדיק המביא גאולה לעולם. לא בכדי עליו להיות גלגול נשמתו של משה והתגלמות מוקדמת של נשמת המשיח. ואמנם, לפי התורות הברסלביות "בכל צדיק אמיתי יש התגלות משיח. יש בו מידה של משיח שהוא בחינת משה-משיח"⁹⁶.

תורת הצדיק של הרב קוק, סבורים אנו, מציעה תפיסה הדומה דמיון רב לזו של ר"נ מברסלב. ציינו לעיל שני תחומי פעילות של הצדיק בחסידות, וטענתינו זו מתייחסת לשניהם. בתחום הפעילות האחד, הצדיק הגואל של הרב קוק, כמו גם של הר"ן מברסלב, מתגלה כבעל כח טמיר אזוטרי העשוי להשפיע השפעה קוסמולוגית בדורו. כך כותב הר"ן: "כל צדיק הדור הוא בחינת משה משיח, וכשמחדש בתורה הוא בבחינת 'ורוח אלוהים' - דא רוחו של משיח, 'מרחפת על פני המים' - שהיא התורה"°. עוד יותר מאשר בתורתו, פועל הצדיק הברסלבי באמצעות תפילתו°, ועוצמה מיוחדת יש לפעילותו של הצדיק השואב מקדושתה של ארץ ישראל°.

הצדיק של הרב קוק אף הוא מקדם באופן מיסטי את האחדות עם השכינה ופועל בכך להבאת הגאולה. "ההתאחדות עם העניין האלוהי עושה פעולה זו במילואה ואין כל פלא שהצדיקים הדבקים ב-ד', רצונם הוא פועל בהויה, ותפילתם עושה פירות"°. תורת הצדיק של הרב קוק, הנפרשת בהרחבה בספרים ערפילי טוהר ואורות הקודש מפרטת כיצד הצדיק - וביתר שאת "הצדיק העליון" שהוא המקביל בתורת הראי"ה ל"צדיק האמת" של רבי נחמן - פועל לקידום העניין המשיחי. יש להזכיר כאן במיוחד את הקטע בו מבחין הרב קוק בין הערך הדתי של מבררי הבירורים ובין זה של מעלי העולמות. בירור הבירורים היא "מידת כל אדם ועבודת הצדיקים של הדורות". לעומת עבודה זו, עבודת העלאת העולמות היא "מידת יחידי עולם ואבות עולם, שאור רוח אפינו משיח ד' זורם בהם... עבודת מעלי העולמות היא עבודת משיח להבאת גאולה לכל"°.

התחום האחר בו פותחה תורת הצדיק החסידי הוא תחום ההשפעה החברתית, ואף בו הרב קוק, כרבי נחמן, מפתח תפיסה של צדיק משיחי. הצדיק החסידי הקלאסי אמור לרדת אל חסידיו, אנשי עדתו, ולהעלותם, כדי להביא גאולה לנפשם. הצדיק הברסלבי, לעומת זאת, הוא צדיק בעל תודעת שליחות חברתית קיצונית יותר, אשר יש לה מימד משיחי בולט. הוא נכנס למרכזים של משכילים, ומגיע לזלוטופוליה כדי לערוך תיקון לחטא ירבעם

בן נבט, תיקון שהקבלה מייעדת למשיח בן יוסף. אין הוא מתקשר רק אל חסידיו, אלא הוא שואף לרדת אל הרשעים שבדור ולהעלותם¹⁰². על הצדיק המשיחי הברסלבי לעסוק בתיקון החוטאים, ולקבץ את הנקודות הטובות שבכל נפש מישראל. נקודות טובות אלו הם אבני הבניין לגאולה המשיחית¹⁰³. י עוד זה של תיקון שרבי נחמן נטל על עצמו מתואר בכתבי ברסלב כתפקידו המרכזי של הצדיק, והוא מרחיק לכת עד לכדי מיצוי מלא של הרעיון בדבר הצדיק המסוגל לכפר על החוטאים בתשובתו האישית. "רק אני עושה תשובה בשבילכם ויש לאל ידי לתקן הכל כל מה שקלקלתם"¹⁰⁴.

בהגותו של הרב קוק, תפקיד הצדיקים בתיקון הרשעים שבדור הופך למשימה בעלת חשיבות ראשונה במעלה, והמשמעות המשיחית שלו מועצמת ביותר. זאת באשר הדור בו חי הרב קוק הוא דור של עקבתא דמשיחא לפי אמונתו, דור שבו הציפיה המשיחית הולכת ומתממשת, אולם בה בעת זהו דור שמונהג על ידי פורקי עול תורה. העשייה המשיחית עצמה מתבצעת באמצעות אנשים שמבחינה הלכתית ניתן לראותם כרשעים. הרב קוק עצמו מכנה דור זה "טוב מלגאו וביש מלבר"¹⁰⁵. כאן, אפוא, מוטל תפקיד מיוחד על הצדיקים, "וגדולי העולם נקראים להשפיע באישיותם על הכלל ולהרימו". כשנפשות נמוכות שלא הזדככו, בעלות דעות חשוכות ורגשות צרים, משתלטות על כלל האומה, מתרבה החוצפה, "והיחידים מתחברים אז באורם הנשגב אל הכלל גם בשפלותו, וממתקים אותו הרבה על ידי נטיית נפשם אליו, על ידי אהבתם וקישורם עימו... וישועה גדולה וחדשה מאד, של אור חדש, הקרוי בשם חדש אשר פי ד' יקבנו, באה לעולם"¹⁰⁶. בענין זה טבע הרב קוק את המושג "צדיק לרבים", המציין אדם שחברו בו צדיקות ומנהיגות ציבורית, אדם שמחשבותיו מתקדשות בקדושת הרבים. אין הוא, אפוא, צדיק או מנהיג גרידא, אלא הוא צדיק משיחי שבנשמתו מאירה קדושת אורו של משיח¹⁰⁷. אצל הרב קוק אין המדובר עוד בהתקשרות של הצדיקים עם חוטאים

בודדים או עם קבוצות מסוימות כמו אצל רבי נחמן, ובוודאי שלא עם אנשי העדה החסידים בלבד כמו בחסידויות האחרות, אלא מתקיימת הרחבה אופטימלית לתיקון הדור כולו. "כל נשמות פושעי ישראל היותר נפולים,

כולם באין נידח הינם שואפים והולכים, שוחים וזורמים, צועקים ממעמקי ים לגיבורי כח, צדיקי עולם, לבוא לעזרתם" ¹⁰⁰. השפעה זו של הצדיקים מוסברת בתורת הרב קוק בדרך הדומה לרעיון "קיבוץ הנקודות הטובות" של רבי נחמן. הואיל ויש ניצוץ של טוב ושל קדושה בכל חטא ובכל מחשבה או מעשה גם אם הם שליליים, הצדיק, אשר יש לו מגע עם הניצוץ הקדוש, מסוגל לתקן ולהעלות את הכל ¹⁰¹.

אכן, בעוד שאצל רבי נחמן מעמדם של החוטאים מוגדר בבירור בתורת רשעים גמורים, הרי שבמסנת הרב קוק משתנה החלוקה הדיכוטומית בין צדיקים ורשעים, והוא מוצא תכונות חיוביות בכל אחד מהם.

"הנפש של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל עניני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלמי אמוני ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל ובנין האומה והארץ. אבל הבנת הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ד' ושומרי תורה ומצוות... התקון שיבא ע"י אורו של משיח... הוא, שיעשו ישראל אגודה אחת, ותתוקן הנפש של היראים שומרי תורה ע"י שלמות הנפש שבפושעים הטובים... והרוח של הפושעים האלה תתוקן ע"י השפעתם של יראי ד' שומרי תורה וגדולי אמונה, וממילא יבא לאלה ולאלה אור גדול... והצדיקים העליונים, מארי דנשמתא, הם יהיו הצנורות המאחדים... ¹⁰²."

תיאורי הפושעים מכאן ושלמי אמוני ישראל מכאן המבוססים על מעמדם ותיפקודם של הרוח והנפש על פי הקבלה, תואמים לגישתו הכללית של הרב קוק לפיה ניתן להצביע על תפקידים מוגדרים לכל זרם בעם ישראל. מתוך כך אין הוא רואה צורך להלחם בהשכלה או בציונות החילונית, אלא גורס שיש למצות את הטוב שבזרמים אלו ולהביא למיזוג מלכד בין כל החטיבות באומה. הסיעה האורתודוקסית הנושאת את דגל הקודש, כלשונו,

הלאומית והליברלית הנושאת את דל ההשכלה - "יש צורך בשלושת הכחות האלה גם יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה, אשר שלושת הכחות הללו יהיו שולטים בנו בכל מלואם וטובם, במצב הרמוני מתוקן" ¹¹¹.

תפקיד הצדיק הגואל אצל הרב קוק נובע אפוא מתוך רעיון האחדות המרכזי כל כך בשיטתו, ומשום כך בימים של עקבות משיח הצדיק פועל את פעולות התיקון הדרושות. תודעת אחדות הרמונית זו אינה אימננטית כלל לצדיק הברסלבי, אף שגם הוא נזקק לשיתוף תודעה אינדיווידואלי עם החוטא במטרה להעלותו. הצדיק של הרב קוק מסוגל לפעול גדולות ונצורות בדור של עקבות משיח, שכן סמוך לעקבתא דמשיחא "מתרבה סגולת האחדות באומה, המעשים הטובים והדעות והאור האלוהי הנמצאים בצדיקים פועלים על קדושת הכלל יותר מבשאר הזמנים" ¹¹².

בבואינו לסכם את הדמיון שבין הצדיק הגואל של הראי"ה לזה של הר"ן מברסלב, יכולים אנו להצביע על כך שהרב קוק, בדומה לקודמו מברסלב, החזיר את מושג התיקון למרכז התפיסה הדתית. מושג זה, שעמד כמוקד הקבלה הלוריאנית ונדחה בחסידות מפני מושג הדביקות, שב למלא תפקיד מרכזי בתורת ברסלב, כאשר תורה זו פעלה מתוך תודעה של עולם שבור ומסוכסך ¹¹³. החסידות של המגיד ממזריטש ורש"ז מלאדי התגבשה מתוך תפיסה מוניסטית פנאנתאיסטית הרואה את החיות האלוהית בכל היש, ומתוך כך רואה את הדביקות כאידיאל בר השגה וכחובה דתית. לעומת חסידות זו שניתן לכנותה חסידות של מיסטיקה ניצבת חסידות ברסלב, שהוגדרה על ידי אחד מגדולי חוקריה כחסידות של אמונה ¹¹⁴, חסידות המתהווה בתוך תחושה של ריחוק מן האל הטרנסצנדנטי. בחסידות זו שבים היסודות הדואליסטיים, המוכרים לנו מקבלת האר"י, לתפוס את מקומם. כוחות הרע מקבלים צביון של ממשות אונטולוגית ברורה, והם אף מתוארים בציורים דמונולוגיים ככוחות שטניים, ומתוך כך עולה התביעה לתיקון. עוצמתם של החטא וכוחות הרע מכאן וריחוקו של האל מכאן מובילים לצורך להאחז בקרש הצלה של האמונה בכלל, ושל האמונה בצדיק בפרט, כדי לבוא

לכלל תיקון.

הרב קוק יוצר שיטה שלישית יחודית. אף הוא מעמיד את התיקון

במרכז הגותו, אולם זאת דווקא על רקע של תפיסה מוניסטית הרואה הרמוניה בבריאה כולה. הוא מקיים כאמור את השקפת החסידות המיסטית בדבר האלוהות השורה בכל, ומושג התיקון חוזר אצלו מתוך ראיית הפער שבין מוניזם אלוהי זה לבין קוצר הראיה האנושי של האדם הגורם לו לראות את העולם כעולם שבור וקרוע. היכולת לחיות בתודעה של היות ההוויה מליאה בחיות האלוהית היא עצמה ובשרה של הגאולה, והחסר של תודעה זו הנובע ממוגבלות ההכרה היא המשמעות של היות העולם בלתי נגאל. משמעות מושג התיקון של הרב קוק לפיכך, איננה אפוא פעילות תיאורגית המחוללת שינויים בעולמות העליונים כבקבלת האר"י, אלא היא שינוי אפיסטמולוגי המוביל לתיקון ולשינוי דרסטי בתפיסה וביכולת ההכרה של האנושות. ניתן אפוא לומר שבצד המודלים של החסידות הקלאסית כחסידות של מיסטיקה ושל החסידות הברסלבית כחסידות של אמונה, מפתח הרב קוק מודל הראוי להקרא חסידות של הכרה.

תורת התיקון של הרב קוק נובעת מתוך המתח המשיחי בו הוא היה

נתון. זאת בניגוד למושג התיקון של רבי נחמן, שהמתח האונטולוגי כמדומה נלווה אליו ובא בעקבותיו. רעיון התיקון של הרב קוק, נובע משום כך מהשקפת עולם אופטימית הרואה את העולם כצועד לקראת גאולה קוסמית. הבדל זה בא לידי ביטוי בתכונת האופטימיות המאפיינת את תורת התיקון של הרב קוק. בעוד שתורותיו של רבי נחמן ספוגות תודעת משבר ויאוש וניתנות להקרא אנתרופולוגיה פסימיסטית הנובעת מהערכה שלילית של מעמד האדם ויכולתו להגאל¹⁵, הרי שהגותו של הרב קוק נתונה כולה בסימן של תקווה ואופטימיות. הרב קוק כותב מתוך תחושה שאורו של משיח מתחיל לבקוע, והוא עתיד להוסיף ולגדול עד לבוא עת הגאולה השלימה. יש להזכיר בקשר להבדל יסודי זה שבין המשיחיות הברסלבית וזו

של הרב קוק שהפאתוס המשיחי המאפיין את שני האישים קשור קשר הדוק להתרחשויות בעולמם הריאלי. באשר לרבי נחמן, המדובר הוא בביוגרפיה

האישית שלו. וכיוון שקורות חייו היו עתירי משברים ויסורים, כך רעיונותיו המשיחיים סובבים סביב ציר הגאולה מן הצרות. ולא זו אף זו: צרותיו האישיות של רבי נחמן משחקות תפקיד במגרש ההתרחשויות המשיחי¹¹⁶. הרב קוק, בניגוד לו, כותב מתוך התייחסות עמוקה לנעשה בימיו במישור הלאומי. השיבה לארץ ישראל והתחזקות ההתיישבות בה, וסימנים שונים שנמצאו לו בתחומי התפתחות שונים, בפוליטיקה הבין לאומית, במדע, בתרבות ובהגות הכלליים, עודדו את רוחו להעניק פרשנות משיחית למתרחש, ואיפשרו לו לפתח את תורת התיקון האסכטולוגי שלו מתוך זיקה מלאה לנעשה בימיו.

לא יפלא, אם כן, שדמות הצדיק המשיחי של הר"ן מברסלב היא דמות של משיח מסובל ביסורים. הצער נהיה לו לרבי נחמן אידיאל חיובי שהצדיק חייב לקבל על עצמו. "דע שכ"א מישראל, אפי' צדיק גדול, צריך שיהיה לו איזה צער בכל יום", כותב רבי נחמן, והוא מוסיף: "וכל מי שדעתו יותר גדולה, צערו יותר גדול"¹¹⁷. הצדיק של הרב קוק לעומת זאת מתאפיין בכך שהוא שרוי בשמחה תמידית ובתחושה של צורך פנימי עז לשמח את העולם כולו¹¹⁸. מושג העונג שרווח בטרמינולוגיה החבדית חוזר ונזכר בכתבי הרב קוק כקשור ביכולת של הצדיק להתעלות אל מעבר לגבולות העולם הקונקרטי אל עולם החירות, שבו הוא משיג את טעם התגשמותה של הגאולה המשיחית¹¹⁹.

אכן, אף הרב קוק ידע טעמים של יסורים, וכתיבתו האישית מאוד שיצאו לאור בספרים אורות הקודש וערפילי טוהר חושפת את התחבטות הנפש של מי שנוסק למרומי עולם החירות העליון והעונג הפנימי, אך בשעות אחרות חש בצער ובעצבות שנבע מאוזלת יד כלפי תחושת הכליאה של המגבלות האנושיות. בשקפו צער זה דומה כתיבתו של הרב קוק לזו של רבי נחמן מברסלב. "בעל הנשמה הרחבה סובל יסורים גדולים מצמצומה של המחשבה בפרט מיוחד"¹²⁰. זהו סבל שקשור בדרך כלל עם חוסר היכולת להשיג את הדביקות המיוחלת¹²¹. ברם, סבל זה אינו רק עניין למאבקיו הפנימיים של איש הרוח, אלא הוא גם מרכיב מהותי בעבודתו של הצדיק הגואל.

"היסורים הפנימיים שסובלים הצדיקים... הם ממרקים את הזוהמא של העולם כולו וכדאי הוא לשאת בדומיה את כל העקיצות של החוחים הסובבים את השושנה הקדושה כדי למתק ע"י היסורים הפנימיים הללו את כל מרירות החיים, ולהרבות ע"י זה בעולם רוח קדושה שלום ואהבה"¹²².

תפיסה זו, לפיה הצדיק סובל בעד העולם כולו קשורה עם הרעיון המיסטי לפיו הצדיק הוא נשמה כללית, ובשל כך יש בידו לקבל את הרע שבעולם ולהפכו לטוב. "הצדיקים הגדולים כוללים בנשמתם את הכל, ויש להם הטוב של הכל וגם כל הרע של הכל, וסובלים יסורים בעד הכל, ומקבלים עונג מהכל וכו'"¹²³.

חרף הראיה האופטימית הכללית של הראי"ה קוק, מופיעים אצלו התבטאויות בענין הצדיק הגואל התואמות בהחלט את מושגי הצדיק המשיחי הברסלבי. מעניין אפוא להצביע על כך ששני האישים הללו מרחיקים לכת ומזהים את צער הצדיק עם צער השכינה. ברם, אצל הרב קוק נמצא גם שהעונג צריך להמזג בצער כדי להתדמות לשכינה¹²⁴. ואכן, הנימה השלטת בכתביו בהתייחסו לצדיק הגואל היא זו של צדיק העושה מעשיו בקדושה של שמחה.

האחדות ההרמונית ותיקון ההכרה

בעוברינו מתחום הזמן ההסטורי לתחום הזמן המשיחי, מוצאים אנו במשנת הרב קוק מעבר מעמדת הסינתזה שבין רוח וחומר לעמדת ההרמוניה המוניסטית, שדוגלת במוצהר באידיאל קידוש החומר. אל מעבר זה מתלווה מעבר למקורות השראה חדשים. אידיאל קידוש החומר וקישורו לרעיון המשיחי טבועים לדעתנו בחותם מובהק של השפעת רעיונות החסידות. החסידות עשתה לעיקר בשיטתה את רעיון האימננציה של האלוהות בעולם. האלוהות, לפי תפיסתה, אינה רק טרנסצנדנטית לעולם ונבדלת ממנו, היא גם שורה בתוך כל מרכיביו, וחיותה מתפשטת לדומם. החסידות אמצה את תורת האצילות (אמנציה), לפיה מתוך האלוהות בוקעת הארה החודרת לכל המצוי ביקום והיא שמחיה ומקיימת אותם.

המיסטיקה היהודית, שקדמה לחסידות, אף היא דגלה בתורת האצילות, אולם בתפיסותיה הודגש תהליך ההחלשות של הארה האלוהית, ככל שהיא מתרחקת ממקורה ומתקרבת לתוככי עולם החומר. החסידות, לעומת זאת, ביקשה להדגיש את קרבת האדם לאלוהות, ולפיכך הדגישה את המצאות העצמות האלוהית בתוך ההוויה החומרית. אין החסידות מבטלת את מושג האל הנבדל ולכן אין לראותה כתורה פנתיאיסטית, אולם התפיסה המוניסטית, אותה היא מפתחת, באה לידי ביטוי לא אחת בניסוחים הגובלים בהחלט בגישה שכזו. ניסוחים אחרים, שבאים להדגיש את האימננציה האלוהית, גובלים בתפיסה אקוסמיסטית, שאף היא מוניסטית ביסודה, אשר לפיה קיומו של העולם אינו אלא אשליה, שכן אין המציאות אלא הוויה אלוהית בלבד, שהיא המציאות האמיתית והאובייקטיבית היחידה.

בהמשך להשקפה זו פיתחה החסידות תורה דתית שלימדה על יכולת האדם לקדש את החומר תוך הפעלת כוחו הרוחני עליו. האדם, כך הורתה החסידות, מסוגל להתבונן במציאות בעיני רוח, ולא רק בעיני בשר, וכך יכול הוא לחשוף את החיות האלוהית שבתוך הקליפות והלבושים החומריים,

ולהעלותה. בהתבוננות פנוימאטית מגלה החסיד את האחדות האלוהית המצוייה ביקום כולו, ומחולל ספיריטואליזציה של היש החומרי. החסידות יוצאת, אפוא, מתוך תפיסה מוניסטית של אחדות אפריורית, הרואה בחיות האלוהית את היסוד המשותף לכל הנמצא מכל סוג שהוא. היא באה ומדגישה ש"כל מקום הוא אלוהות"¹²⁵, ש"כל דבר הוא מהתפשטות הקב"ה"¹²⁶, וכיוון שכך, אך טבעי הוא שהקב"ה רוצה שיעבדוהו בכל האופנים¹²⁷ ובכל מקום שהאדם נחשב שם הוא¹²⁸. ההדגשה היא על הכוליות האלוהית בהוויה והמשכה הוא, אפוא, בתורת דביקות שתובעת תורה דתית-מיסטית בתחומים, אותם היהדות הנורמטיבית נהגה לראות כזרים, ואף כסותרים לדת.

כן לימדה החסידות שיש להעלות את המחשבות הזרות ויש לעבוד את האל גם ביצר הרע. לא יפלא הדבר שבעיני תלמיד הגר"א ר' חיים מוולוז'ין, המתנגד לחסידות, תפיסות אלו נראות הרות סכנה. ספרו של ר' חיים מוולוז'ין נפש החיים הינו במידה רבה ספר אפולוגטי, הבא להגן על ערכי לימוד התורה וקיום המצוות, כפי שנשתרשו ביהדות הרבנית האורתודכסית במזרח אירופה, מפני שיטת הדבקות המיסטית החסידית. זאת, תוך שימוש במקורות קבליים, המהווים אבני יסוד במחשבת החסידות. ר' חיים אינו דוחה בספרו את רעיון האימנציה האלוהית, אולם הוא חוזר ומזהיר, שהתבוננות ברעיון זה מהווה סכנה עצומה. הוא שב וקובע בנפש החיים את עקרון ההבדלה בין קודש לחול, ובין חומר לרוח. לדעתו, "אף שבאמת שמצידו ית' המשיג עצמותו הוא מלא את כל בהשוואה גמורה בלא שום חציצה ולא שום חילוק ושינוי מקומות כלל. רק הכל אחדות פשוט כקודם הבריאה ממש. אבל אין אנחנו יכולים, וגם לא הורשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה העניין הנורא. לידע ולהשיג איך אדון יחיד ב"ה מלא את כל וכל המקומות באחדות פשוט ושיווי גמור"¹²⁹.

ר"ח מוולוז'ין יוצא חוצץ נגד החסידות, המחנכת את ההמונים על פי עקרונות האימנציה, והוא שב ומדגיש את החוליות של עולם החומר. תמונת ההאצלה הקבלית, שמדלדלת את מידת ההארה האלוהית, שמגיעה לעולם

החומר, מוצאת אצלו ביטוי עז. "כי העליונים אף שקדושתם רבה מאד. אמנם כאשר נשתלשלו וירדו... עד שכ"כ נתעבו ונתמעטו מקדושתם ואורם דרך השתלשלות והדרגות עצומות עד שבזה העולם נעשה חולין שאנו נוהגין בהן מנהג חול"ם".

ההבדל בין גישתו של ר"ח מוולוז'ין לבין השקפת החסידות ממצה את עצמו בסוגיה מרכזית של תורת האלוהות של המיסטיקה היהודית, היא סוגית הצמצום. נושא זה, שלא כאן המקום להרחיב בו, זכה לטיפול יסודי במשנתו של רש"ז מלאדי, ודווקא הדמיון שבין בעל התניא ובין בעל נפש החיים מחדד את השוני שביניהם. שני המחברים הלכו בעקבותיהם של ר' יוסף אירגס ואחרים, ופירשו את הצמצום שצמצם האל את עצמו עובר לבריאת העולם שלא כפשוטו. מפאת שאלות תיאולוגיות עקרוניות גרסו בני אסכולא זו שיש לפרש את תורת הצמצום הלוריאנית בדרך מטאפורית או אליגורית: האין סוף לא כינס את עצמו, ופינה חלל בעולם בו אין עצמותו נוכחת עוד.

משמעות הצמצום היא לדעתם, שהאל התכסה והעלים את עצמו בתוך לבושו של העולם. אולם כאן חלוקים הרש"ז מלאדי ור"ח מוולוז'ין זה מזה. עבור תורת החסידות, שרש"ז משמש לה דובר מרכזי בנושא זה, פעולת הצמצום מתפרשת באופן פרדוקסאלי כאקט של התגלות. הצמצום החדיר את ההארה האלוהית לתוך העולם החומרי בדרך המאפשרת לאדם לגלותה ולהעלותה. אלמלא צמצם האל את עצמו, היתה עוצמת אורו כה עזה, עד שהיה אור זה בטל למקור ובלתי מובחן. הצמצום יצר עבור האדם את ההזדמנות ואת האפשרות להסיר את המסווה ולשבור את המחיצות, כדי שיוכל לחשוף את הזיו הנובע מן החיות האלוהית, השופעת בכל ההוויה.

ר"ח מוולוז'ין, מנגד, חרף העובדה שהוא נזקק לפרשנות האליגורית של מושג הצמצום, משמר הוא את מובנו של תהליך זה כתהליך של הסתרה והתעלמות. בהסתירו את עצמו בתוך לבושי העולם, קבע האל שעולם החומר אינו הזירה הנכונה שבה על האדם לבקשו. בהסתירו את נוכחותו האימננטית של האל מן האדם את היומרה להשיגו ולהתקשר אליו דרך עולם הטבע. הדרך

שנותרה פתוחה לפניו היא דרך התורה והמצוות, שהם הקשר והגשר בין האדם ובין האל.

ר"ח מוולוז'ין, עם שהוא מרבה להזדקק למינוחים הקבליים בתפיסת האימנציה האלוהית, דוחק אותם לתחום האמיתות, שאין לאדם השגה בהם. "שמצדו ית' נקראו בבחינת ממלא כל עלמין. ומצדנו כפי אשר נצטוינו בתוה"ק בעניין הנהגותינו בתורה ומצוות. וכפי השגותינו בחוש. נקרא ית"ש בבחינת סובב כל עלמין. שבבחינת ממלא כל עלמין הוא כבוד אלוקים הסתר דבר, מצדנו"¹³². התפיסה בדבר היות האל מקומו של העולם, שנוכחותו מצוייה בכל הקיים, שייכת לאותן השגות שעליהן נאמר "הנסתרות ל-ה' אלוהינו"¹³³. התפיסה הנגלית, שצריכה להנחות את האדם, היא תפיסת האל הטרנסצנדנטי הנבדל מעולם החומר, ואשר אותו עובד האדם בתורה ובמצוות.

תורת ר' חיים אינה מתכחשת, אפוא, לתפיסה המוניסטית של ההוויה שהוצעה בקבלה, אך היא תובעת להתעלם מהיבט זה של האמונה וההכרה ודוחקת אותה למעשה מן המחשבה הדתית הרצויה. החסידות, לעומת זאת, מאמצת את האמונה בדבר המצאות העצמות האלוהית בתוך ההוויה, ובתפיסתה הפנאנתיאיסטית היא מתארת עולם אחדותי, כשהדגשת היסוד האלוהי המאחד שבו מביאה לגיבושה של השקפת עולם מוניסטית מובהקת. השקפה זו מהווה מצע ורקע לתורות הדביקות והעבודה בגשמיות, על סעיפיהן השונים. עקרונית לדיונינו היא העובדה, שזיכוך הגשמיות וחשיפת האור של האחדות האלוהית שבכל ההוויה מהווים את הנקודה הארכימדית של הרעיון המשיחי, כפי שהובן בחסידות. הרעיון המשיחי אמנם אינו מעיקריה של תורת החסידות והיא נמנעת מלעסוק בו באינטנסיביות¹³⁴. ברם, הוגי החסידות נדרשים לא אחת לאיזכור ימות המשיח כמודל שבו מתגשמים האידיאלים הרוחניים אותם מציבה החסידות כאתגרים דתיים לאדם. אם נפנה שוב לרש"ז מלאדי כמחבר וכמנסח שיטתי של תורת החסידות, נמצא בספרו הקלאסי ליקוטי אמרים - תניא את האידיאל המשיחי כהתגשמות רעיון קידוש החומר. י. תשבי ו-י. דן כבר ציינו שרש"ז מייחס מעמד גבוה ורב ערך

לפעולת האדם להעלאת הרע, אותה הוא רואה "כקשר וגשר בין בריאת העולם בששת ימי בראשית לבין ימות המשיח ותחיית המתים בקץ הימים"¹³¹. אולם למען הדיוק, יש להבהיר שלא רק על העלאת הרע מדבר רש"ז, כי אם על העלאת החומר בכלל. בעל התניא מסביר "שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת העולם הזה, שלכך נברא מתחילתו". שלימות זו כבר הושגה באירוע חד-פעמי במהלך ההסטוריה, הוא ההתגלות בהר סיני, שבה השיגו בני ישראל בראייה חמישית את נוכחות האל בהווייה במלואה. אולם ראייה זו לא החזיקה מעמד, "שאחר גרם החטא ונתגשמו הם והעולם עד עת קץ הימין שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה'"¹³². רש"ז מלאדי מאפיין, אפוא, במפורש את ימות המשיח כתקופה של זיכור הגשמיות.

אידיאל זה של זיכור החומר העתידי אינו אידיאל עתידי, המושלך אל תחום הציפיות האסכטולוגיות, ועומד מנותק מחיי ההווה. עבודת בני אדם בתחום קידוש החומר, ומאמציהם לחשוף את האחדות האלוהית שבבריאה, הם שמוליכים לקראת הגשמתו של אידיאל זה בעתיד. האדם מבצע פעילות בעלת ערך משיחי, כאשר הוא מממש את רעיון קידוש החומר בחיי היום-יום, "במה שמשמש מעוה"ז לצורך גופו ונפשו החיונית לעבודת ה' כגון אכילה ושתייה ודומיהם, ודירה וכל כלי תשמישיו"¹³³.

מהן עמדותיו של הרב קוק בבעיות שהוזכרו לעיל? בדיונינו כאן אין איתנו מקום להרחיב בתיאור ובניתוח של משנתו התיאוסופית¹³⁴, אולם שומה עלינו לתת את הדעת על השלכותיה הנוגעות בענייני הרוח והחומר ובתפיסות ההיסטוריה והמשיחיות. כעקרון מתודולוגי, עלינו להדגיש תחילה שאין מקום לבחון את תורת הרב קוק בראי החסידות בלבד, או בראי דברי הגר"א ותלמידיו בלבד. הרב קוק דגל במוצהר בצורך ליצור פילוסופיה שתאחד בקרבה קשת רחבה של מקורות יניקה רוחניים, ולא תהווה המשך צר לאסכולא מסויימת. "אוצר הרוחניות שלנו", כותב הרב קוק במפורש, "צריך לכלול את נפש החיים כמו את תולדות יעקב יוסף"¹³⁵. יש לאסוף את הגוונים השונים הפזורים לתורה רוחנית אחת. במקום אחר,

הרב קוק מביע את אמונתו באפשרות להוציא את הטוב מכל שיטה, ולסלול גשרים בין התפיסות השונות, וכדוגמא הוא מציין: "ובדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם תלמידי הבעש"ט, שהיו עומדים במצב כ"כ ניגודי זה לזה בשעתם"¹⁴⁰.

שתי המגמות הנדונות בעבודה זו, המוניסטית והדיאלקטית, מבטאות ברובד העקרוני ביותר את מגמת השילוב של השקפות - החסידות מכאן, והמתנגדות מכאן.

בהמשך להגות החסידית, הרב קוק מדגיש את רעיון האחדות שבהווייה, והוא אף עושה זאת ביתר שאת ובעיקר ביתר שיטתיות, ודומה שמושג האחדות הוא הנקודה הארכימדית במשנתו¹⁴¹. הוא עצמו כותב: "למפלג נחשוב, אם נאמר, שהאחדות של ההווייה היא מעניינת אותנו יותר מכל דבר, מפני שאנו חושבים, שהעניינים השבורים והקטנים הם יותר מתאימים לנו, אבל זוהי טעות נוראה בערכנו. אין לנו דבר מקביל כי אם האחדות"¹⁴².

בהתאם לכך, המשימה העיקרית של האדם, על פי הרב קוק, הוא חשיפת האחדות שבהווייה. כדבריו: "שלימות השכל אינה תלויה בריבוי המושגים כי אם בהאחדות השוררת בהם"¹⁴³. ואכן, במשנתו של הרב קוק נדונה השתלמות השכל והאישיות של האדם מהיבטים שונים ומגוונים, ובכולם השאיפה לאיחוד הוא הדבר המעמיד את השיטה. האדם נדרש ליצור בעצמו מזיגה שבה יאוחדו הרגש, השכל והרצון¹⁴⁴. עליו לאחד את המוסר עם החכמה¹⁴⁵ ובלומודיו הוא צריך לאחד את לימודי החול עם הקודש¹⁴⁶ ואת הנגלה עם הנסתר¹⁴⁷.

יסודות האחדות וההווייה שבהרמוניה מבוססים על תפיסת היחס שבין האל והעולם. האל בתפיסת הרב קוק אינו שוכן בנפרד מהעולם, אלא הוא נוכח בעולם החומר עצמו, והאחדות ההרמונית שבהווייה נובעת מנוכחות זו. אך טבעי הוא שמושג האלוהות של הרב קוק הוגדר על ידי חוקרים חשובים כמושג פנאנתיאיסטי¹⁴⁸. הוא שולל מחד את התפיסה המונותיאיסטית השגרתית המנתקת את האל מהעולם, ובכך זורעת פירוד בהווייה. אולם מאידך גיסא, פוסל הרב קוק את התפיסה של הגישה הפנתיאיסטית, שהיא לדעתו

צורה אחרת של אלילות, המתיחסת לאלוהות בצירורים מוחשיים, בהם הוא מזוהה עם עצמים פיזיים. את ההשקפה בה הוא תומך מגדיר הרב קוק כ"השקפה מונותאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה", והוא אמנם מוצא השקפה זו ביהדות "בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלוהות"¹⁴⁹. מסתבר שהרב קוק מתכוון כאן לשיטת חב"ד, המבטאת רעיונות ברורים של אקסומיזם¹⁵⁰.

אכן יש להדגיש כי הרב קוק נרתע מלהצמד באופן מוחלט לשיטה מטאפיזית זו או אחרת. בדעתו לחדד בזה את גישתו של אחד החוקרים, הסבור שאין הרב קוק מתיימר לדגול בשיטה מטאפיזית זו או אחרת בבחינת אמת בלעדית אותה יש לקבל באופן מלא, אלא הוא מבקש להצביע על מעלותיה של כל שיטה¹⁵¹, ומתוך כך מתהווה מעצמה תמונת עולם מטאפיזית ברורה. ואמנם, הרב קוק מטיל אל תוך הדיון המופשט במושגי האלוהות גורמים סובייקטיביים מובהקים. כך מידת העונג והשמחה, החוסן והאושר, שהאדם מקבל מתוך תפיסת עולמו המטאפיזית, מוחדרים כקריטריונים בשיקול הדעת בבעיות התיאוסופיות. עם זאת, דומה שמתוך דבריו ניתן לשפוט שהרב היה קרוב ביותר לאימוץ ללא סייג של ההשקפות האונטולוגיות הפנאנתאיסטיות המופיעות בחסידות בכלל, ובחסידות חב"ד בפרט. ברם, הוא משתדל לסייג את נטיותיו אלה מתוך חששותיו להשלכות השליליות של אמונה באלוהות השורה בכל על חיי המעשה. לטענתו, השקפתו של הרב קוק אכן זהה עם זו החסידית, אלא שהוא אינו רואה את הדור כשיר לסגל אותה לעצמו. לעתיד לבוא, עצם התפשטותה של ההשקפה הפנאנתאיסטית האחדותית יהיה מימושה של הגאולה.

הרב קוק קובע בדברים ברורים את העקרון לפיו ההווייה כולה כלולה באלוהות בנוסח השגור בכתבי רש"ז מלאדי. "הרעיון שכל ההווייה כולה היא רק עניין האלוהות, ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד', הוא מענג את הלב מאד, התענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו"¹⁵². הרעיון האקוסמי, המבטא את ממשותו העצמאית של העולם, מענג את האדם, וכאמור לעיל, עובדה זו כשלעצמה מוכיחה את אמיתותו.

משמעות הזיהוי של ההוויה עם מה שהרב קוק מכנה "עניין אלוהות" איננה שהעולם הוא אלוהים, אלא שהאלוהים הוא העולם. אין זו, אפוא, קביעה פנתאיסטית, לפיה הכל אלהים, אלא קביעה אקוסמיסטית, האומרת שהכל באלוהים. אף שהרב קוק נזהר מלאמר במפורש שקיום העולם כממשות אונטית הינו בגדר אשליה בלבד, דומה שהמשמעות המוחלטת של האל בשיטתו ניתנת להתפרש כך במובן מסויים. במובן זה, התפיסה האנושית של העולם כעצמאי, ובכך כמנותק מן האלוהות היא אשליה. "העולם מלא באלוהות המשמחת את הכל ומחייה את הכל"⁵³, טוען הרב קוק, ואולם אין האדם חי תחת רישומה של תודעה זו.

אכן, העובדה שהעולם ספוג אלוהות אינה סותרת למימד הטרנסצנדנטיות של האל. הרב קוק בעצמו מרבה לדבר אודות אלוהים, כמי שנמצא "למעלה מכל מציאות", וכך גם "למעלה מכל רגש ורעיון"⁵⁴. ברור, אם כן, שהפנאנטיאיזם של הרב קוק משמר יפה את המושג של האל האחד, שמשיגי הגוף אינם יכולים להשיגו, ובה בעת הוא אחד עם העולם, באחדות שיוצרת תפיסה אימננטית גמורה של האלוהות. יושם אל לב שההתייחסות אל האל בחיבורים כגון אורות ועקבי הצאן

היא בדרך כלל בדרך המסורתית יותר, זו המדברת על אל נבדל, כאשר בחיבורים היותר אזוטריים והרוויים מסטיקה - אורות הקודש וערפילי שנהר, מדבר הרב קוק שוב ושוב על עקרון האלוהות השרויה בעולם. ואכן, הרב קוק מבהיר בעצמו, שהיכולת לתפוס את מושג האלוהות ככוליות ההוויה מותנית בדרגתו הרוחנית של האדם: "ההבדל שבין האלוהים והעולם תלוי הוא רק בדעה והשגה וארחות חיים. כל מה שהדעה מתעלה, מתקרב האדם והעולם לגודל האלוהי, וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה מוצא הוא שהכל כלול באלוהים, והעצמאות והפרטיות של כל פרט מפרטי ההוויה איננו כי אם התגלות אלוהית, הזורחת בגוונים שונים לפנינו"⁵⁵.

נוכחותו של האל בהוויה נתונה היא, אפוא, בעולם כפי שהוא. נוכחות זו באה לידי ביטוי בגישתו של הרב לראיית העולם כרווי נפשיות.

השקפה זו, הידועה כ"פאן-פסיכזם", אינה מאפיינת בהכרח הגות דתית-מיסטית. גם רציונאליסט מובהק, כשפינוזה, ייחס חיות ונפשיות מסויימת לכל נמצא.

אולם בהגותו של הרב קוק נוצר מיזוג אמיץ בין פילוסופיה רציונאליסטית ומיסטיקה, במובן זה שרעיונות אידיאליסטים בדבר רוחניותם של העצמים בעולם חוברו וזוהו עם רעיונות מיסטיים של הקבלה, המבקשת למצוא את האלוהות בתוככי העולם. בדומה לרש"ז מלאדי ולר"ח מוולוז'ין, גם הרב קוק הבין את מושג הצמצום של קבלת האר"י שלא כפשוטו¹⁵⁴. פעולת הצמצום של האל בעת הבריאה לא מתפרשת אצלו כהסתלקות מן העולם, אלא כהתכסות. עקרו של הצמצום חל, לפיכך, לא באלוהות, אלא ביכולת התפיסה של האדם. האל לא צמצם את עצמו באופן ריאלי, אלא בעיקר התודעה האנושית ויכולת ההכרה צומצמו.

בדומה לכך, מעתיק הרב קוק גם את מוקד ההתרחשות של מושג "שבירת הכלים" מתחום האלוהות אל תחום ההכרה האנושית. הוא מסביר: "למה באה השבירה, לפי שהאלוהות נותנת היא לפי כחה, והמקבל מוגבל הוא... ואע"פ שלא יוכל המקבל הנברא לקבל כי אם כשישבר לגמרי. ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי להתאחד באלוהות, ובזה יעשה הנברא את עצמו ויהיה במדריגת השלמות של בורא"¹⁵⁵.

אמנם עיקר כוונת הרב קוק בפסקה זו, הוא לתת הסבר טלאולוגי לרעיון "שבירת הכלים", הסבר שידוע כבר מפרשנויות קודמות לרעיון זה, עוד מתלמידי האר"י עצמם. אולם הדגשתו הברורה מוסבת על כח הקיבול של ההכרה האנושית.

כאן אנו מגיעים לחידושו המרכזי של הרב קוק בהבנת מושג הגאולה המשיחית. לפי הבנתו, אין העולם נתון במצב אמיתי של קלקול, שיבוא על תיקונו רק באחרית הימים. העולם הינו למעשה מתוקן, אולם המוגבלות ההכרחית של האדם אינה מאפשרת לו לתפוס עולם מתוקן זה, לראות את אחדות ההוויה וכוליות האלוהות. מושג התיקון של הרב קוק איננו, אפוא, של תיקון קוסמולוגי, אלא של תיקון אפיסטמולוגי¹⁵⁶. לא מדובר בחזון

משיחי המתקן את העולם באופן אובייקטיבי, אלא בחזון של תיקון סובייקטיבי, שיתרחש בתפיסה האנושית. נוכל לעמוד יפה על חידושו של הרב קוק מתוך בדיקתו לאור מקורות המיסטיקה שקדמוהו למן קבלת האר"י. הקבלה הלוריאנית מתארת את "שבירת הכלים" כמין קטסטרופה קוסמית. כשהכלים נבקעו, נתפזרו הניצוצות האלוהיים, והתערבו בתוככי הטומאה. העתקתם של ניצוצות אלה ממקומם מוצגת כגלות שאירעה בעליונים, וגלות זו משתקפת בתחום המציאות הקונקרטיה בגלות עם ישראל. תורת התיקון של האר"י ממשיכה וקובעת שעל עם ישראל כולו מוטלת החובה להוציא את הניצוצות שנשבו בין הקליפות, ולהשיבם את המקורות העליונים. בכך האומה הישראלית יכולה לכוון מחדש את הסטרוקטורה האלוהית, ולתקן את העולמות השבורים.

השבחאות, כפי שלימד גרסום שלום, הובילה תפיסה זו של קבלת האר"י אל מסקנותיה הקיצוניות. התיאולוגיה השבתאית גרסה שאם מרכז העשייה הדתית הוא בבירור הניצוצות מתוך הקליפות, הרי שיש לרדת אל הקליפות כדי לבצע מטרה זו. תיאולוגיה זו מאמינה, שבעזרת מעשים החורגים מן החוקיות המסורתית שנתנה בתורה ובמצוות ואשר התאימה לעולם המקולקל, יכולים המאמינים, ובראש כולם המשיח השבתאי, להעלות את ניצוצות הקדושה מתוך קליפות הרע והטומאה.

לאחריה באה החסידות, ובקשה להקהות את העוקץ המשיחי. החסידות אינה מתארת עוד את השבירה כמאורע קטסטרופי, אלא כפעולה מתוכננת, כדוגמת החייס הקורע וגוזר פיסות אריג, כדי לשוב ולתפורם. הצמצום הוסבר, אף הוא, כאמצעי שנועד להחדיר את החיות האלוהית בכריאה, באופן שהאדם יוכל לגלותה ולהעלותה. פעולה זו מתבצעת על פי החסידות במעמקי נפשו של האדם. החסיד משתדל לחשוף את הנקודה האלוהית שבקרבו ובכך להשיג את גאולתו האישית. גאולה אישית זו הועמדה על ידי החסידות במרכז ההוויה הדתית כתחליף לגאולה המשיחית שהכריזה התנועה השבתאית. הרב קוק בא ונוטל את מושגי החסידות, ומשלב אותם בתוך תפיסתו המשיחית. אף הוא מפרש את מושגי השבירה, הצמצום והתיקון בדומה לדרך

בה נתפרשו בהגות החסידית, אלא שמוקד המאבק לתיקון על פי שיטתו נעוץ בתחום ההכרה של האדם, ולא בנפשו. אם החסידות עשתה פסיכולוגיזציה של קבלת האר"י, הרב קוק עושה קוגנטיביזציה שלה.

בעיית הרע והחזון המשיחי

בעיית הרע עומדת, כפי שכבר קבע י. תשבי, במוקד המשיחיות הלוריאנית¹⁵⁹. כדי להפריש את הרע מתוך האלוהות ארע הצמצום, בגלל הרע התרחשה השבירה, ובתיקון הרע כרוכה הגאולה. החסידות, יותר משהיא עוסקת בבעיית הרע הקוסמי, מוטרדת בבעיית הרע שבאדם. דמותו של הרע שהיא מתארת איננו עוד ישות המהווה ניגוד מטאפיזי לטוב, אלא הוא סילוף ועיוות של הקדושה, תופעה המתרחשת בתוך נפשו של האדם המתנשא ודוחק את השכינה והקדושה. החסידות לימדה ש"אין לרע קיום עצמאי מחוץ לאדם". בהשקפה זו בוטל לחלוטין הפילוג הדואליסטי באלוהות ובעולם, ומלחמת הטוב והרע נצטמצמה בתחום הפסיכולוגיה האנושית בלבד¹⁶⁰. החסיד נדרש להתמודד עם הרע על ידי כפיית יצרו הרע ועבודת האל ביצר הרע. הוא נדרש להפוך את הרע לקדושה בחייו המעשיים ובהעלאת מחשבותיו הזרות. החסידות מיתנה בכך את חזון הירידה אל הרע לצורך העלאתו, שהשבתאות יישמה באופן מעשי, והשאירה אותו בתחום התייחסות האדם ליצרו ולמחשבותיו שלו.

הרב קוק מאמץ את הפרשנות החסידית לבעיית הרע, אלא שהוא פורש אותה על פני כל מרחב הקיום. כותב הרב: "באמת אין רע כי אם טוב, והרע אינו אלא דמיון כוזב ושוא נחעה מפני שאיננו במציאות"¹⁶¹. הרב קוק עצמו מודע לפרשנותה של החסידות לקבלה הלוריאנית, וכשהוא מאמץ את השקפת החסידות הוא עושה זאת מתוך מודעות גמורה זו. "הקבלה העיונית היא האידיאלית שביותר נתבארה בחסידות החדשה של הדורות הסמוכים, היא מבארת הכל באופן ציורי. הטוב הוא המוחלט והרע

איננו כי אם דמיוני¹⁴². הרב קוק מתייחס לתפיסה לפיה יש רע עצמי במציאות, וזוהי לדעתו תפיסת הקבלה המעשית, לפיה קיים הכל במציאות, רע, כמו גם טוב, אך הוא דוחה תפיסה זו¹⁴³. לדעתו אין טוב שלעומתו יש רע. יש מדרגות במציאות: יש טוב, שלעומתו יש טוב יותר עליון, "חיים וחיין דחיין"¹⁴⁴. מדברים אלה מתחייבת המסקנה שיש להתייחס אל הרע שבעולם כאל בעיה אפיסטמולוגית. "אם כן", כותב הרב, "כי בבירור הדעת והגברת הרוח להפך הכל לטוב"¹⁴⁵.

אכן, במקביל לתפיסת הרע כבעיה אפיסטמולוגית, מופיעה אצל הרב

קוק גם גישה אחרת, שמרנית יותר, המציעה פתרון טלאולוגי לבעיית הרע¹⁴⁶. גישה זו מקבלת את קיומו של הרע במציאות האובייקטיבית, אלא שהיא מאמינה בהצדקה לקיום הרע, כאמצעי לטוב. כותב הרב קוק: "שעומק הטוב הוא המסבב את עומק הרע, כדי שיתעמק הטוב גם כן ע"י הרע, ויהיה בכל מילואו וטובו היותר שלם"¹⁴⁷. כאן מביע הרב קוק את דעתו בדבר קיום ממשי של הרע, כאשר לרע זה נועד תפקיד דיאלקטי, שהוא השגת הטוב באמצעות ניגודו: הטוב מבחין את הרע, והרע מעמיק את הטוב¹⁴⁸. אין לטעות בדבר כוונת הרב קוק להצביע במקומות מסויימים על הרע כבעל קיום אונטולוגי עצמאי. כפי שהוא קובע בהסתמכותו על פסוק: "ומזה אנו באים עוד הפעם לידי ההכרה של מציאת הרע היסודי בתור בריאה, 'עושה שלום ובורא רע'¹⁴⁹".

עיון מדוקדק בשתי התפיסות לגבי בעיית הרע שמופיעות בכחבי הראי"ה - האפיסטמולוגית והטלאולוגית, שולל כל אפשרות של סתירה פשוטה שהרב קוק לא שת ליבו אליה. מסקנתנו היא שיש להבחין בין התפיסה האונטולוגית של הרב קוק, לפיה הטוב האלוהי חופף על כל הבריאה וקיום הרע אינו אלא בגדר אשליה, ובין התייחסותו לרע כפי שהוא מתגלה לאדם במהלך ההסטוריה, כאשר יכולת הכרתו של האדם מוגבלת וקטועה. במציאות ההסטורית, בני אדם יכולים למצוא פתרון שיניח את דעתם לבעיית הרע רק על ידי מתן הצדקה טלאולוגית ומציאת משמעות על דרך הדיאלקטיקה. כך למשל, הם "רואים את הרשעה באדם הפרטי או בחיי החברה האנושית, ו(אנו)

מוצאים שבכל שלילותה ורעתה יש לה תפקיד¹⁷⁰.

ברם, לעתיד לבוא יתברר שגם הבנה זו לקיומו של הרע היתה מוטעית. "כל האור העתיד, הופעת כבוד ד' בעולם, תגלה את העוז לשבר את הנקודה המבדלת בין עומק רע לעומק טוב"¹⁷¹. אין הרב קוק מתכוון בכך שהרע הממשי ימוגר, אלא לכך שיתברר אי קיומו. הוא ממשיך ומסביר, שההפכים קיימים בעולם הדעות אך התגלות הטוב תגלה "שאינן שום רע נמצא לא בעולם הגולמי, ולא בעולם האידאלי התיאורי"¹⁷². כלומר, הן עולם המעשה והן עולם המחשבה מלאים בטוב בלבד. לפיכך הרב קובע שבעולם כפי שהוא, "רק לתוכן הקודש, האישי והעולמי, יש אופי עצמי... אבל תוכן החול, וקל וחומר הרע, הטמא, אין לו אופי עצמי"¹⁷³. את מועד המימוש של מצב זה, שבו תוכר אי ממשותו של הרע, דוחה הרב קוק לעידן העתיד המשיחי. רק בו "בעתיד המאושר והרחוק... הטוב והרע משתווים"¹⁷⁴. פתרון זה משתלב בהשקפה הכללית של הרב קוק, הרואה את העולם הנוכחי כטבוע בחותמה של תודעה מוגבלת, אשר אינה מסוגלת לראות את ההרמוניה ואת האחדות שבבריאה ובהסטוריה. לעומת זאת, בעתיד המשיחי תתגלה האחדות ההרמונית על ידי ההכרה, וזו תהיה מסוגלת לקשר את הכל ולהבין שאין רע בעולם כלל.

"בשעה שהאדם הוא בעלמא דפירודא ואז כל פרט ופרט עומד בפני עצמו, והרע הוא רע בפני עצמו ויש לו ערך רע ומזיק, וכשהוא שב מאהבה מיד מתנוצץ עליו אור ההוויה של עלמא דיחודא שהכל מתארגן לחטיבה אחת, ובקשור הכללי אין שום רע כלל"¹⁷⁵.

זיהוי מושג החטא עם יצירת פירוד, מוכר לנו יפה מן הקבלה הלוריאנית. אולם כשהאר"י דיבר על חטא האדם הראשון - הארכטיפוס של כל חטא - כזרע פירוד, הוא התייחס ליצירת ניתוק בין הספירות, פירוד בעולמות העליונים. באה החסידות והעבירה את מרכז הכובד של המתח פירוד-איחוד לעולמו הפנימי של האדם, המקשר את המחשבה הזרה ואת היצר הרע אל השורשים הטובים והקדושים, ובא הרב קוק וממשיך קו זה, כשהוא רואה בפעילות זו נתיב לגאולה כללית. כדוגמת החסידות, הוא מדבר על

ניתוק ופירוד, לעומת האחדות וההרמוניה בעולם ההכרה של האדם. וכדוגמת הקבלה הלוריאנית, הוא רואה בכך פעילות בעלת מימד משיחי המוביל לגאולה קוסמולוגית, ולא דרך בה פודה האדם את נשמתו בלבד. בעיית הרע בעולם נובעת, אפוא, מתודעה הרואה פרטים בלבד, ואינה מתנשאת להביט בכלליות על ההוויה. "ההוויה היא בכללותה בלא שום חטא. החטא הוא מצוי רק בערך הפרטים, אצל הכלל הכל מתאים להרמוניה נצחית"¹⁷⁴.

את שורשי תפיסתו המשיחית, יכול היה הרב קוק למצוא לא רק בהגות החסידית, אלא גם בכתביו של רמח"ל. אף רמח"ל רואה את הרע כתופעה בהסטוריה, שתיעלם בעידן המשיחי, כאשר תתגלה האחדות האלוהית של ההוויה. רמח"ל כותב: "ואמנם שורש הימצא הרע בהנהגה כבר פירשנוה שהוא מטעם גילוי יחודו ית', שצריך לגלות הרע ולהניחו לעשות כל מה שבחוקו, להראות אח"כ יחוד שליטתו ית' בהחזירו אותו לטוב. ומטעם זה כל עוד שיתעלם ויסתיר פניו האדון ב"ה, ויניח לרע להתגבר עד הגבול האחרון שאפשר לו להתגבר... הינה זה יהיה טעם יותר להיגלות ולהראות אח"כ אמיתת יחוד ית', בחקנו את הקלקולים ההמה בכח שליטתו"¹⁷⁵.

רמח"ל, כראי"ה, מזהה את קץ ההסטוריה עם קיצו של הרע, ומסביר את הדבר בגילוי יחוד האל. דמיון זה, כמו גם קווי דמיון אחרים שבין שני ההוגים, היווה בסיס למאמר שפורסם לאחרונה, ואולם לדעתנו יש להבחין הבחנה מהותית בין האופי המשיחי של תורת הרב קוק לזה של רמח"ל. לוצטו, חרף המצע הקבלי של משנתו העיונית, משמר את האופי הטרנסצנדנטי של האלוהות, וכך הוא רואה את יחוד האל וביטול הרע כפעלים היוצאים מן האל. בתמונת העולם שהוא מצייר, האל בכוחו מטביע את הרע בעולם, והוא בטובו עתיד לבטל את הרע ולגלות את יחודו. "הנה זה מחוקו של היחוד העליון לבדו ב"ה, להראות עוצם ממסלתו השלימה. שכל זמן שהוא רוצה, מניח העולם להיות סוער והולך בילדי הזמן, עת אשר שלט הרע בעולם... אפס כי לא מפני זה יאבד עולמו, כי הממשלה לו לבדו, והוא עשה, והוא סובל, והוא מחץ והוא ירפא, ואין עוד מלבדו... כי

אדרבה, הרשה הקב"ה והניח לרע לעשות כל מה שבכחו לעשות... ובסוף הכל, כל יותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבריות, כן יותר יגלה כח יחודו ית' וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול¹⁷¹.

אצל הרב קוק, ביטול הרע אינו דורש התערבות פלאית של האל. הרע אינו קיים למעשה, אלא שדרושה התרוממות מעל לפרטים, התפתחות הכרחית, המאפשרת לתפוס את הכלליות שבהוויה, כדי לתפוס את הכוזב שבתפיסת הרע. משום כך הצדיקים, אותם שאורו של משיח כבר מאיר בנשמתם, מסוגלים להפוך את כל הרע לטוב, בשל העובדה שהם כוללים בנשמתם את הכל¹⁷². רעיון זה של הצדיק כנשמה כוללת, שרווח בחסידות, נמתח על ידי הרב קוק בגישתו האידיאליסטית להוויה כולה. האחדות אליה הוא חותר אינה רק אחדות שבין אנשי הרוח לאנשי המון, כפי שניתן למצוא בחסידות. לא רק הרבי המשתף את עצמו בתודעתו עם חסידיו, אלא מדובר באיחוד שבין האדם ובין כל היקום. "ההתאחדות העליונה היא התאחדות שכל האדם ורצונו עם כל היקום, בכלליו ובפרטיו. ההתאחדות עם הענין האלוהי עושה פעולה זו במילואה, ואין כל פלא שהצדיקים הדבקים בד' רצונם הוא פועל בהוויה, ותפילתם עושה פירות"¹⁷³.

אחדות זו אכן תהיה מנת חלקה של האנושות כולה, והרב קוק מאמין שהעולם מתקדם לקראת מימוש אידיאל זה. אולם אין להבין מכך שבעולם כפי שהוא, העולם הבלתי נגאל, אין אחדות זו קיימת. הרב קוק גורס שהעולם המשיחי זהה למעשה לעולם הנוכחי. ההבדל הקיים ביניהם אינו אלא ביכולת האנושית להכיר באחדות ההרמונית הקיימת.

"אין עבר, הווה ועתיד מחולקים באמיתת היש. מה שהיה הוא שיהיה, ומה שנעשה הוא שיעשה, ומה שנעשה מכבר ומה שיעשה לעתיד הולך הוא ונעשה בהווה, תמיד ותכוף. והכל חי והכל שלם... כשהכל מוכר בחטיבה אחת"¹⁷⁴.

אין, אפוא, שינויים של ממש בין עולם בלתי נגאל לעולם נגאל. מושג הגאולה של הרב קוק צריך להתפרש כהליך הולך ונמשך של השתחררות ההכרה מכבליה, ואמנם, על ידי הכרה תוכית אנו באים לידי ידיעה כי

"עצם פעולת יציאת מצרים היא פעולה שאיננה נפסקת כלל", וכי "הגאולה נמשכת היא והולכת, גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת"¹⁰².

במושג זה של גאולה שאנו מוצאים במשנת הרב קוק, ניתן לראות מיצוי מאלף של שילוב בין רעיונות דת מודרניים ומיסטיים. ג. שלום, בדברו על הגדרת המיסטיקה, מבחין בין שלושה שלבים של התפתחות בדת¹⁰³. בשלב הראשון, האדם רואה את העולם כמלא אלים, עולם מיתולוגי, שאין בו הבחנה בין קודש וחול. בשלב השני, מתרחש קטקליזם דתי, שבמהלכו מתהווה אצל האדם תודעה של עולם דואלי, בו קיימת הפרדה בין האל והעולם.

התחושה שהולכת ונוצרת אצל האדם היא שפעורה תהום בין האל הבלתי מושג והמרוחק ובין יציר כפיו המוגבל. תחושה זו, שניתן לתארה כמשבר ביחס האדם אל האל, מובילה אותו אל המיסטיקה, המיועדת להתגבר על השניות והניכור. האמונה בהתגלות החד פעמית של האל אינו יכול להביא מזור למשבר זה, והמיסטיקן מפתח את האמונה בהתגלות הנמשכת ומופיעה בחוויותיו האישיות או באלו של מנהיגו הרוחני, כאמצעי לגישור הפער בינו ובין האל. במובן זה, גישור הפער אליו חותר הרב קוק, כשהוא דוגל בהסרת המסכים המביאה את האדם לראיית האלוהות בכל ולחוויה אותנטית של קשר עם האל היא דוגמא מובהקת של הגישה המיסטית הקלאסית. מושג ההתגלות שאינה נפסקת כלל אכן מהותי לשיטתו, עד שגם בתחום ההלכתי ניתן למצוא לו ביטוי¹⁰⁴.

בחקר הדת בכלל, מקובלת על חוקרים רבים, החל מראשית המאה ה-19 הבחנה בין שלבי התפתחות שונים. בניסוח מקיף ומסכם של תאוריות אלו מגיעים חוקרים יותר מאוחרים לאיפיון הדת המודרנית, אותו הם מוצאים במרכיב של החירות האינטלקטואלית¹⁰⁵. בתפיסה הדתית של הרב קוק אין לדבר על התאמה מוחלטת לעקרונות הדת המודרנית, כפי שהיא מתוארת במחקרים אלו, שכן כל הגות יהודית אורתודוקסית מוגבלת במידת החופש שהיא מעניקה ומתאפיינת במידה ידועה של נוקשות, חוסר גמישות וזיקה

למימסדיות דתית. עם זאת, דומה שבהדגשות הבולטות על מעמדו של החירות מכאן, ושל ההכרה מכאן, יצר הרב קוק מזיגה של מיסטיקה מודרנית¹⁰¹, תורה המאמינה ביכולת האדם לגשר על הפער ולהתאחד עם האל, כאשר יכולת זו מתממשת בתהליך של שחרור ההכרה.

העמדת הרעיון המשיחי על תיקון ההכרה הינה הרת חשיבות להבנת המתח המשיחי הטעון בתורת הרב קוק. בעת שאנו דנים בהגות הרוויית מתח משיחי, והיוצאת מתוך השקפה לפיה ההתרחשות המשיחית כבר החלה להתממש, עלינו לשאול את עצמנו: אילו בלמים הציבה ההגות הנדונה בפני אפשרויות הפיכתה לתורה אנטינומיסטית, המבקשת להתאים נורמות חדשות למציאות המשתנה? כזכור, התיאולוגיה השבתאית הקצינה, בהסקת מסקנותיה מרעיונות קבלת האר"י, והמשיכה את רעיון בירור הניצוצות מתוך הקליפות באופן שהצדיק את מה שמבחינת הדת לא היה אלא אנארכיזם גמור. הרב קוק היה מודע היטב לאיום שבתקדים השבתאי¹⁰², אולם הסכנה ארבה גם לפתחה של המשנה המשיחית שלו עצמו. סכנה זו לא נבעה מתמיכתו הגלויה בפעילות החלוצים ובנכונותו לשתף עימם פעולה, נכונות שהקימה עליו את זעמם של החוגים החרדים¹⁰³. הסכנה נבעה מחומר הנפץ הטמון בהגותו שלו. רעיון קידוש החומר, כמרכיב מהותי בחזון המשיחי מוביל באופן תיאורטי למצב של טשטוש תחומים והסרת גבולות בין קודש לחול, בין טמא לטהור ובין טוב לרע. אם יש קודש גם בחול, אם ניתן להעלות ניצוצות גם מטומאה, כשפים ודברים זרים, ואם הרע אינו אלא בחינת דמיון כוזב, ולמעשה אין רע בעולם כלל, מאבדת התורה את כל הפרמטרים היוצרים את ערכיה וקובעים את חוקיה. כתוצאה מכך ההתקדמות אל עבר העידן האוטופי של הכרת האחדות ההרמונית, משמעותה התרחקות מהמושגים הנורמטיביים הנוקשים של תורת חוק. ואמנם, משמעותו של רעיון האחדות ההרמונית בבריאה היא שהעולם בעצמותו הינו רווי קדושה. הקדושה, שאיננה מושגת בבירור¹⁰⁴ להכרה, היא הממשות האונטולוגית העיקרית ביקום. האם אין מקום, אפוא, לוותר על העטיה הדתית בעולם זה שכולו טוב?

אכן, בכתביו של הרב קוק ישנם רמזים לאפשרות של ביטול מצוות

לעתיד לבוא¹⁰¹, אולם אפשרות זו נדחית משדה הפעולה העכשווי. לשם דחייה זו חוזרות ונשנות בכתבי הרב קוק האמירות ברוח דבריו של ר"ח מוולוז'ין, המשמרות ראייה דוכוטומית של המציאות. כך קובע הרב קוק: "ההבדלים הם בכלל היצירה. ההבדלים בין קודש לחול עובדות הן. טשטוש צורתם הוא חורבן"¹⁰². הוא מאמין בטשטוש ההבדלים, אבל חושש מהחורבן שטשטוש כזה יביא בעולם בו ההשגה האנושית אינה בשלה עדיין לכך¹⁰³.

ניתן, אפוא, לאמר שישנם שני זרמים בכתובתו של הרב קוק. האחד הוא זרם של "כאן ועכשיו", הרואה את האלוהות שבעולם ואת החזון המשיחי ההולך וחושף אותה כמתממש בהווה, ואילו האחר ניתן להתכנות זרם של "לא עכשיו", המציב גבולות בפני השינוי ותוחם את העולם בקטיגוריות הקיימות בתפיסה הקוגנטיבית של האדם, ובכך מתפשר איתה.

ברם, מעבר להבחנה בין העולם הדיאלקטי ההסטורי והעולם המשיחי ההרמוני, יש למצוא את ניטרול חומר הנפץ שבתורה המשיחית של הרב קוק בפנימיותו של הרעיון המשיחי עצמו. כשהרב בא והעמידו על תיקון ההכרה, הוא עיקר למעשה את העוקץ שתובע פעילות אנטינומית או אנרכיסטית אחרת, היכולה לצאת מתוך הספקולציות המשיחיות. זאת באשר משמעותו של רעיון תיקון ההכרה היא, שאין צורך בכל שינוי בעשייה הדתית כדי להביא לימות המשיח, הואיל והעולם מתוקן אין האדם צריך לצאת מגדריו ולשנות בדרך כלשהי את המסגרת הדתית הקיימת. השינוי שצריך לחול בתחום הרוח נעוץ בשיפור המשגה האנושית ואילו השינויים הנעשיים שחייבים להתממש מקומם בשדה העשייה החומרית ולא בתחום הרוח. שני מישורי ההתפתחות הללו צריכים לקחת חלק, לפי הרב קוק, בתקופת עקבתא דמשיחא.

נספח: עידוש החומר ומשנתו הדיאלקטית של המהר"ל

תפיסותיהם של המהר"ל והראי"ה קרובות זו לזו בגישתם הדיאלקטית, הן בתחום התיאולוגי והן בתחום ההסטוריוסופי. מחשבת המהר"ל בנויה בתבנית דיאלקטית המזכירה במידה רבה את הפילוסופיה ההגליאנית, ואף מטרימה אותה במידת מה, אם כי באופן פשטני ובלתי שיטתי¹⁹¹, ולפיכך טבעי הדבר שהרב קוק קרוב לאותן תבניות חשיבה. בשיטת שני ההוגים בולטת הגישה שהניגודים שבעולם מהווים שלבים לעליה להווייה עליונה יותר, ומודגש שאירועים הסטוריים שליליים טומנים בתוכם התפתחויות חיוביות. הנוסחה הבסיסית לתפיסה זו אצל המהר"ל היא שהעדר הוא סיבת ההווייה, וכך גם החסרון הוא סיבת השלימות. בהתאם לתפיסה זו מסביר המהר"ל שחורבן בית המקדש "נכנס בגדר ההווייה", ומשום כך אברהם גדל דווקא באור כשדים, במרכז האלילי, והאומה הישראלית, הקדושה שבאומות, התגבשה במצרים, המקולקלת שבהן. בהתאם לרעיון זה מוסברים גם האגדה על המשיח ששרוי בבית ערבי, והייחוס של דוד ושלמה, שיצאו הראשון ממואביה והשני מעמונית¹⁹². אותה גישה מצויה אף אצל הרב קוק: "מבלעדי התוכן של הרע לא היתה המציאות של הטוב שלימה"¹⁹³. "כדאי לסבול את כל יסורי השבירה, ואת כל קלקולי ההריסה", כיוון שמתוך הללו "יצאו עולמים משוכללים יותר"¹⁹⁴. בהקשר להתייחסות הסטורית אסתפק במובאה אחת ידועה, בדבר הקשר בין מלחמה וגאולה: "כשיש מלחמה גדולה בעולם מתעורר כח משיח... כתום המלחמה מתחדש העולם ברוח חדש ורגלי משיח מתגלים ביותר, ולפי ערכה של גודל המלחמה בכמותה ובאיכותה, ככה תגדל הציפיה לרגלי משיח שבה"¹⁹⁵. גם בתורת ההתפתחות המופיעה אצלו מדגיש הרב שהעדר הוא סיבת ההווייה - "הקוטן הבא אל הגודל".

ברם, בעוד שהזרם הדיאלקטי במשנת הרב קוק מזכיר בהחלט את אופי הגותו של המהר"ל, הרי שבצידו קיים הזרם הרמוניסטי, שהוא עיקרי ומהותי יותר, ובו נבדל הראי"ה מהמהר"ל באופן ממשי¹⁹⁶. אצל המהר"ל

נותרת בעינה הדיכוטומיה שבין טוב ורע, קדושה וחולין וכיו"ב, ולמרות שהווייה שלילית עשויה לשאת ברחמה תולדות חיוביות, הרי שהניגודים אינם בטלים אלא שרירים וקיימים. מתוך ראייה זו, אך אופייני הוא שהמהר"ל אינו מהסס למתוח ביקורת על המצב המוסרי והחברתי בקהילות ישראל שבימיו. גם חיובו את היציאה מהגלות נובע מהדגשה של החוק הטבעי והסדר, שלפיהם כל אומה צריכה להיות בארצה²⁰¹, בעוד שאצל הרב קוק השאיפה לחזור לארץ נובעת מכמיהה מיסטית לאחדות, אחדות האומה עם ארצה, אחדות כנסת ישראל עם ה', אחדות האידיאה האלוהית עם הלאומית. דוגמא נוספת להבדל בין השנים בעניין זה ניתן למצוא ביחסם לקשר שבין טבע ונס, כאשר המהר"ל מעמיד אותם כניגודים גמורים, בעוד שאצל הראי"ה מיטשטשת ההבחנה בין השנים²⁰⁰.

בבסיס תפיסתו של הראי"ה עומדת ראיית ההרמוניה ששוררת בעולם.

"הכל אינו כ"א התגלות אחדותית, המתראה בניצוצים שונים"²⁰¹.

ההרמוניה בין הניגודים נובעת מקישורם של כל הפרטים בהווייה, באחדות האלוהית שבמקורם, והיא באה לידי ביטוי בראיה אחדותית של חומר ורוח, קודש וחול, דמיון ושכל וכו'. ראייה זו חורזת כחוט השני את משנתו ההגותית המרכזית של הראי"ה קוק.

דברים כלליים אלה ניתנים להמחשה בנושא הנדון של קידוש החומר.

עמדתו של המהר"ל בנושא היחס בין הרוח והחומר, כפי שהיא משתקפת בספרו נתיבות עולם, זכתה לדיון ממצה במאמר שיטתי של י. בן ארצי²⁰².

המאמר מאזכר דעות שונות של חוקרים בנושא זה, ובהן עמדתו של א. נהר, הסבור, לדעת המחבר, שהמהר"ל מאמץ את תפיסת קידוש החומר²⁰³. להלן מפתח הכותב גישה לפיה מודל קידוש החומר הינו האידיאל לקראתו שואף המהר"ל לחנך, ולפיכך הוא מופיע לדבריו בחלקי הסיום של נתיבות התורה, העבודה וגמילות החסדים.

ברם, עיון מדוקדק בדברים מעלה שאין במקורות המובאים לשם ביסוס

עמדה זו כדי לאשש את הסברה שהמהר"ל דוגל בתפיסת קידוש החומר. להלן

יצוינו בקיצור נמרץ עיקרי השגותי ביחס למקורות הללו.

המקור הראשון הינו קטע בנתיב התורה בו מציין המהר"ל את עדיפותן של המצוות על התורה, בהיותן נעשות על ידי הגוף החומרי²⁰⁴. דא עקא, אין למצוא כל רמז בדברי המהר"ל שם לרעיון קידוש החומר. העדפת המצוות מוסברת כהשתקפות של תפקידו המיוחד של האדם ויתרונו לעומת המלאכים. האדם, בהיותו גופני, נדרש להאבק ביצרו הרע, ונדרש למאמץ ולטורח כדי לעשות רצון ה'. בכך יתרונו של המצוות ככלי יחודי לאדם. בדומה לכך, גם במקור הלכות מנתיב כח היצר²⁰⁵ מדגיש המהר"ל באופן ברור את מעלת האדם לעומת המלאכים, בכך שעל האדם להתמודד עם יצרו ולעבוד את ה' מתוך מאבק ברע. רעיון בסיסי זה עשוי לעלות בקנה אחד עם כל תפיסה של רוח וחומר שצינו, לרבות זו הדוגלת בפרישות. בנתיב העבודה המהר"ל מסביר את קדימתן של ברית המילה וברית הארץ לתורה בכרכת המזון, בעובדה שבריתות אלו קשורות בחומר, בניגוד לברית התורה שהינה שכלית ומופשטת²⁰⁶. ברם, כשהמהר"ל עורך את ההשוואה בין הבריתות השונות, הוא מעלה קריטריון המשמש קנה מידה להערכתן, וקריטריון זה מבוסס על הגדרה קונסטואלית של מהות הברית. לפי הגדרה זו, ברית הינה חיבור בין שני דברים, וככל שהדברים רחוקים זה מזה יותר, כן גדול ערכה של הברית. ריחוקם של הגוף החומרי והארץ מ-ה' הוא הסיבה להחשבתם היתירה לעומת התורה. אין, אם כן, בשני הראשונים נוכחות יתר של קדושה מאשר בברית התורה, אלא נוכחות יתר של מושג הברית; וזו הסיבה להקדמת ברית המילה והארץ לתורה בכרכת המזון. נתיב גמילות חסדים מספק לכותב שני מקורות לעקרון הקדושה שבחומר. בקטע הראשון מזכיר המהר"ל במפורש את המילים "זיכוך הגוף" ו"זיכוך החמרי"²⁰⁷, אולם בדיקה קונטקסטואלית מעלה שמובנם של ביטויים אלו אצלו אינו אלא ריסון התאוות ושליטה על החומר. גמילות חסדים מתוארת על ידי המהר"ל במונחים של מדה כנגד מדה כלפי עוון בני עלי, שהיו רדופים בתאוות חומריות. כנגדם גמילות חסדים מחייבת התגברות על התאוות החומריות. התגברות שכזו אין בה כשלעצמה כל קביעה לגבי עקרון הקדושה שבחומר.

בדומה לכך, גם בקטע הארוך בו דן המהר"ל במצוה לשמח חתן
 וכלה²⁰², לא עקרון קידוש החומר עומד במרכז עיונו אלא האידיאל של
 זיווג ההפכים וחיבור הניגודים, שהוא אבן פינה בהגותו.
 בכל המקורות הללו נאמן המהר"ל לשיטתו הדיאלקטית, לפיה ההבחנה
 והמתח בין ניגודים נשמרים במלוא חריפותם. אין מקום במשנתו לאחדות
 אפריורית שלפיה התיזה והאנטיתיזה בכל מערכת מרכיבים אינה אלא אשליה
 הנובעת משגיאה אפיסטמולוגית. בגישת המהר"ל זקוקה התיזה לכח המנוגד
 לה כדי לצאת אל הפועל, להתגבש, להתחדד ולהתפתח, אך היא אינה מגיעה
 מתוך כך לסינתזה, שבה הכח האנטייתי הופך לכח חיובי מצד עצמו. על פי
 עמדות עקרוניות אלו במערכת היחסים שבין החומר והצורה, החומר מוסיף
 לעולם לעמוד בדרגה נחותה, ובתורה האתית של המהר"ל יש תמיד לשאוף
 להתגבר עליו. הקדושה מושגת לפי המהר"ל באמצעות ההתגברות על הגשמי,
 ואילו הגשם עצמו לא תשיגהו קדושה. העולם הזה "הוא עולם גשמי כאשר
 ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה"²⁰³.

מובן, אפוא, שאין כל דמיון בין רעיונותיו של הרב קוק בדבר
 קדושה שבחול ובדבר שורשי הקודש של החול, ובין דברי המהר"ל על השגת
 הקדושה בתוך העולם החומרי. ואכן, סקירת המקורות שטפלו לעיל מעלה
 שהבדל בין המהר"ל והראי"ה אינו טמון רק בהבנת מהותה של הקדושה
 ואינו מצטמצם רק לדרך השגתה, אלא הוא בולט גם בתחום חלות הקדושה. כל
 המקורות שהוזכרו מכתבי המהר"ל עוסקים במצוות ספציפיות כגון מילה,
 גמילות חסדים, שמחת חתן וכלה, או במצוות בכלל. לעומת זאת לא מצאנו
 כל התייחסות לקדושה העשויה לחול על מעשה גשמי שאינו בגדר מצוה
 מוגדרת. חיי החולין מצד עצמם נתפסים כתחום חסר קדושה, אפשר
 נייטרליים לגמרי ואפשר אף מנוגדים לה. זאת בעוד שאידיאל קידוש החומר
 המוכר מכתבי מיסטיקנים, ובהם - לעניין זה - גם הרב קוק, מעניק ערך
 רוחני רב משמעות לכל פעולה חומרית²⁰⁴.

המהר"ל, עם כל קרבתו למיסטיקה, איננו טווה תורת אתיקה מיסטית.
 תורת המוסר שלו אפיינית מבחינת מסקנותיה והדרכתה לזו של הספרות

הרבנית וספרות הפילוסופיה היהודית, והיחס בין חומר ורוח במשנתו אינו יוצא מכלל זה.

בדומה לכך, גם אידיאל קידוש החומר המופיע בכתביו של המהר"ל מצטמצם לרעיון שמעשה המצוה מביא עימו מימד של קדושה לעולם המטריאלי. תפיסת העולם של המהר"ל מתאפיינת בדואליזם שיטתי, שאינו יכול לקבל גישה המאחדת את העולם עם הישות האלוהית, אם בדרך פנאנתיאסטית ואם בדרך אקוסמיסטית. ההקפדה על הטרינסצנדנטיות של האל ועל הפרדת רשויות בין תחום האלוהות ובין העולם, שמונחת ביסוד תורת האלוהות של המהר"ל, מוצאת את ביטויה במשנתו בשימור מעמדם של הניגודים בתורת האתיקה שלו, כמו גם בדיונים שונים בעלי אופי אונטולוגי. וכך גם בבעיית קידוש החול אין המהר"ל סבור שיש מימד כלשהו של אלוהות המצוי בחומר עצמו. החומר נייטראלי, והוא נותר כזה גם כשמתממש אידיאל קידוש החומר.

הערות לחלק ג

1. שערי קדושה עמ' לא. על העלאת ניצוצות בעת האכילה ב"סוד יציאת בני מעיים" ר' עוד י.י. תשבי תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, אקדמון, י-ם, תש"ן, עמ' קכו.
2. חומר דבורה עמ' נא-נב.
3. ר' ש. אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, הוצ' מאגנס, י-ם, עמ' 16, 52.
4. י. דן י. תשבי האנציקלופדיה העברית, ערך "חסידות", עמ' 809.
5. מאור עינים ס"פ אמור.
6. "צוואת הריב"ש" בתוך ספר שבחי הבעש"ט, הוצאת יד בנימין, י-ם, תשכ"ט, עמ' רטו-רטז.
7. שם, עמ' רכח.
8. מאור עינים, פרשת מטות.
9. אור הגנוז, פרשת "ואתחנן".

10. אורות הקודש ג, עמ' רצ"ב-רצ"ג. מרכזיותו של התענוג בעבודת ה' ככלל ובחיי החולין בפרט, ניכרת במקורות רבים למכביר בכתבי החסידות כמו גם בכתבי הראי"ה וכאן הסתפקתי בהמחשה מדגמית בלבד.
11. עולת ראייה ב, עמ' דנט.
12. אורות הקודש ג, עמ' רצג.
13. שם, עמ' רצ.
14. פירוש על הסידור, שער נטילת ידיים לסעודה, עמ' קא-קב, מופיע אצל מ. חלמיש, משנתו העיונית של רש"ז מלאדי, עמ' 306.
15. אורות הקודש ג, עמ' רצ. וע"ע במידות הראי"ה קכ, סע' ב.
16. ערפילי טוהר עמ' פו; וכן באורות התשובה עמ' פדח.
17. לקוטי תורה, פר' אחרי מות כח. וע"ע: ליקוטי אמרים - תניא פ"ז, עמ' 22.
18. משלי ג, 6.
19. ברכות סג, א.
20. דוגמא קלאסית לכך ניתן למצוא במשנה תורה להרמב"ם הל' דעות פ"ג, הל' ב-ג: "צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו לידע את השם ברוך הוא בלבד... המנהיג עצמו על פי הרפואה... ישים על ליבו שיהיה גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה'... ועל עניין זה ציוו חכמים ואמרו: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא שאמר שלמה בחכמתו: בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך".
21. בחר שם טוב, פאדגורזע, חרנ"ח, יא ע"א.
22. מוסר אביר לט, עמ' 185. על זיקת הרב קוק לר"ח מוולוז'ין ר': ת.רוס "מושג האלוהות", דעת 8-9.
23. נפש החיים שער א', ח ועוד. כבר עמד על הנגדה זו צ' ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 115.
24. אורות הקודש א, עמ' קכג.
25. אורות עמ' סז.
26. ר' לדוגמא תולדות יעקב יוסף כג, ע"א.
27. אורות עמ' כא.
28. אורות הקודש ג, עמ' רכג.
29. ערפילי טוהר עמ' כ.
30. שם, שם.
31. מידות הראי"ה עמ' קכא.

32. אורות הקודש ג, עמ' רצב-רצג.
33. עולת ראיה ב, עמ' רנח-רנט.
34. עקבי הצאן עמ' קיז.
35. שם, עמ' קיח.
36. ערפילי טוהר עמ' צד.
37. אורות הקודש ג, עמ' קפז.
38. שם, עמ' קפו.
39. ערפילי טוהר עמ' ד.
40. שם, עמ' ה.
41. שם, עמ' קלב.
42. שם, עמ' כא.
43. ר' ע"כ: ש.רוזנברג טוב ורע בהגות היהודים, הוצ' משרד הבטחון, ת"א, 1985, עמ' 68.
44. מידות הראי"ה עמ' קכ-קכב.
45. ערפילי טוהר עמ' צ.
46. שם, עמ' צא; וכן אורות הקודש ג, עמ' סב; אורות החשובה עמ' ק.
47. ברכות לד ע"ב: "מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד".
48. ערפילי טוהר עמ' כ.
49. פתרון זה עולה בקנה אחד כמובן עם מכלול תאוריית החשובה של הרב קוק.
50. ר' ע"כ י.חשבי, י.דן האנציקלופדיה העברית עמ' 813.
51. מוזכר בדיסרטציה של מ. חלמיש, בעמ' 379.
52. ספר הליקוטים, פר' "וישלח" כ"ב ע"ג. מובא ע"י י.חשבי תורת הרע עמ' קכו.
53. שו"ע, או"ח, סימן א, א.
54. בתונת פסים, פר' שמיני ח' ע"ב.
55. ר' ג.שלום פרקי יסוד בתורת העבלה וסמליה, מוסד ביאליק, י-ם, 1980, עמ' 251.
56. תולדות יעקב יוסף, בראשית ד, ע"א, וראה גם משפטים נו ע"ג-ע"ד.

57. ההבחנה בין אנשי חומר ואנשי צורה חוזרת ונשנית בכחבי רבי יעקב יוסף מפולנאה פעמים אין ספור. ראה כדוגמא מאלפת: כתונת פסים, מהדורת ג. נגאל, הוצ' מכון "פרי הארץ", י-ם, חשמ"ה במפתח עמ' 342. וע"ע S.H. Dresner, The Zaddik Abelard Schuman, London 1960, pp. 136-37.
58. צפנת פענח, ח' ע"א. וראה גם: ג' ע"ד.
59. כתונת פסים ג ע"ב (במהדורת נגאל: עמ' 18-19); וכן צפנת פענח עמ' מח ע"ד.
60. אורות עמ' סח.
61. שם, עמ' עב-עג.
62. אורות עמ' סח.
63. שם, עמ' פ.
64. אורות הקודש ג, עמ' שו.
65. אורות, שם.
66. אורות החשובה עמ' מט.
67. אורות הקודש ג, עמ' רצד.
68. שם, עמ' רצה.
69. סימבוליקה זו, הרווחת מאוד בספרות הקבלה, מקורה לדעת ג. שלום כבר בספר יצירה. ראה: פרקי יסוד 221.
70. אורות הקודש ג, עמ' רצח-רצט.
71. שם, עמ' רצט.
72. שם, עמ' ש.
73. ערפילי טוהר עמ' נו.
74. ברכות יז ע"ב. ור' אורות הקודש ג, עמ' קנה-קנו.
75. מסתבר שלכך התכוון גם הלל צייטלין בכחבו: "בא הרב קוק וגילה בקבלה את נשמת הרבים".
ר' על גבול שני עולמות, הוצ' יבנה, ת"א חשל"ו.
76. ש. דובנוב, תולדות החסידות, חר"ץ-חרצ"ב עמ' 34, 62, 329-330, 401.
77. G. Scholem, Major Trends pp. 329-30, and "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism" in The Messianic Idea in Judaism, N.Y. 1972 pp. 176-202
78. ר. שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה עמ' 168-177.

79. ב"צ דינור, במפנה הדורות, י-ם 1955, עמ' 88-89, 170 ואילך.
80. י. תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון לב תשכ"ז, עמ' 32-45.
- יצוין שבניגוד למחקרים האקדמיים, בכתיבה יותר פופוליסטית על החסידות קיימת נטיה להדגיש את זיקתה ומחויבותה של החסידות לרעיון הגאולה הלאומית. ר': מ. אוריין, "חזון הגאולה והגשמתו במשנת החסידות", גאולה ומדינה, משרד החינוך, ירושלים; א.ה. פיצ'ניק, "הכיסופים לציון בהלכה ובחסידות", שנה בשנה, הוצאת היכל שלמה, י-ם, תשמ"ט; ז. שזר, "כיסופי הגאולה ורעיון העליה בחסידות", ספר הבעש"ט, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ך; י. אלפסי, החסידות ושיבת ציון. ור' ביקורתו של Z. Griss "A Decade of Books on Hasidism", Jewish Quarterly Review
81. בהגדרות המופיעות כאן אני מתבסס על ג. שלום במאמר "דביקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות, דברים בגו, ע"ע י-ם תשמ"ב עמ' 325-350.
- על מושג הדביקות בחסידות ע"ע: מ. פייקאז', "החסידות - תנועה חברתית-דתית בראי 'הדביקות'", דעת 25, תש"ן.
82. ישעיהו ו, ג.
83. תיקוני זוהר, תיקון נז.
84. דוגמא בולטת למנהיג חסידי שכזה הוא ר"ל מגור בספרו שפת אמת, הטעון במתח משיחי ניכר. ר': י. יעקובסון, "גלות וגאולה בחסידות גור", דעת 2-3, תשל"ח-תשל"ט, עמ' 175-215.
85. ר' לדוגמא הפניותיו של מ. פייקאז' כימי צמיחת החסידות, מ"ב, י-ם תשל"ח, עמ' 89, 81.
86. ה. צייטלין על גבול שני עולמות, הוצ' יבנה ת"א תשל"ו, עמ' 327.
87. ר' י. ליבס, "המשיח של הזוהר", הרעיון המשיחי בישראל, הוצ' האקדמיה הישראלית למדעים, י-ם תשמ"ב, עמ' 127, 111. וע"ע: ג. שלום, "הצדיק" בתוך פרקי יסוד, בעיקר עמ' 217 ואילך ועמ' 227.
88. י. ליבס, שם בעמ' 6-105.
89. שם, עמ' 3-111.
90. ר' א. גרין, בעל היסורים, עמ' 1-180; וכן מ. פייקאז', חסידות ברסלב, מוסד ביאליק, י-ם תשל"ב, עמ' 141, המוצא קביעה זו גם בתשתית הנראטיבית-מטפורית של סיפורי ר' נחמן.
91. ר' ע"כ מ. פייקאז', "מספיקי חסידות ברסלב", דעת 8 תשמ"ב; וכן בספר משיחיות ואסכטולוגיה, הוצ' יד בן צבי, י-ם.
92. ר' א. גרין, בעל היסורים, עמ' 9-178.
93. על שני סוגי הצדיקים ר' אצל ר. שץ-אופנהיימר, "למהותו של הצדיק בחסידות", מולד יח, תש"ך.
94. ר' ר. שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 175; ובמאמרה "למהותו של הצדיק בחסידות" הנ"ל עמ' 276, כיצד הצדיק שימש אתגר

אלטרנטיביווי לרעיון הגאולה. עוד על הצדיק הגואל את המון העם בבחינה של "משיח מעט" או "משיחות שבגלות" ר' אצל מ. פיקאז', "הרעיון השמיחי בימי צמיחת החסידות", הרעיון השמיחי בישראל, עמ' 252.

95. ליקוטי עצות, אות צ'.
96. שם.
97. על זיקתו של הרב קוק לר"נ מברסלב העיד הרב ישראל פורת: "וביחוד התמסר לתורת המסתורין של ר"נ מברסלב, קרא ושנה הרבה בספריו ובשיחותיו, והתעמק ברעיונותיו". כן כותב הרב נריה בשם חסיד ברסלב שהרב קוק העיד על עצמו: "אני נשמת ר' נחמן", ר' מ. צ. נריה חיי הראי"ה, עמ' קעא; וע"ע ה. צייטלין, על גבול שני עולמות, הטוען שהרב קוק תמך יסודותיו בכתבי ר"נ מברסלב יותר מאשר בכל מקור אחר.
98. א. גרין, בעל היסורים, עמ' 8-197. וראה עוד: ליקוטי מוהר"ן קמא, ו: "כל התפילות, הצדיקים שבכל דור ודור הם מעלים אותם... ובנין קומתה של השכינה מעט מעט עד שישתלם שיעור קומתה אז יבוא משיח".
99. ר' ליקוטי מוהר"ן חנינא עא; וע"ע ספר ארץ ישראל, הוצ' ברסלב, י-ם תש"א; וראה א. שבייד, מולדת וארץ יעודה, הוצאת ע"ע, ת"א 1979, עמ' 97-101; וכן גרין, בעל היסורים, "נסיעתו של רבי נחמן לארץ ישראל".
100. ערפילי טוהר עמ' יג; אורות הקודש ד, עמ' תכז.
101. ערפילי טוהר עמ' כ-כא. שוב יש איתנו מקום לציין כאן שבכתבי הראי"ה האחרים לא זוכה נושא הצדיקות להתייחסות נרחבת, וכאשר מתייחס הרב קוק לפעולת הצדיק הרי שזה יותר במישור הטריטוריאלי, כגון: אהבת המלאכה של הצדיק (אורות עמ' 10) או האהבה הלאומית שלהם (שם בעמ' עה).
102. ר' גרין, בעל היסורים עמ' 9-188, 251 ועוד.
103. מ. פיקאז', דעת 8 עמ' 100, 103.
104. חיי מוהר"ן, ב, יד; ור' בעל היסורים עמ' 7-176.
105. אגרות ראיה א, עמ' שע; וע"ע אורות הקודש א, עמ' קפח.
106. ערפילי טוהר עמ' נא.
107. אורות הקודש ג, עמ' קנז.
108. ערפילי טוהר עמ' ז; וע"ע שם עמ' יא, פט.
109. שם, עמ' קלב.
110. אורות עמ' פד; ערפילי טוהר עמ' יא.
111. אורות עמ' ע-עב.

112. שם, עמ' עז.
113. ר' גרין, בעל היסורים, עמ' 9-177.
114. ר' י. ווייס, "הגותו ותודעתו העצמית של ר' נחמן", בתוך עיונים בחסידות ברסלב, עמ' 87-95.
115. הגדרה זו אף היא מופיעה כבר במאמרו של ווייס הנ"ל בהע' הקודמת.
116. ר' גרין, בעל היסורים, בעיקר עמ' 184 ו-194 ואילך.
117. ליקוטי מוהר"ן תנינא, עז.
118. ר' לדוגמה: ערפילי טוהר עמ' מב, סז.
119. ר' אורות הקודש עמ' קפו-קפז.
120. אורות הקודש א, עמ' מה; שם ג עמ' קפו; וכן ערפילי טוהר עמ' סא.
121. ר' קטע מתוך כת"י, מופיע אצל ב. איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 240.
122. שם עמ' 241.
123. אורות הקודש ג, עמ' קנג.
124. כת"י. ר': ב. איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 164. יצוין כי בהיות הצדיק קשור בספירת יסוד, ידועים לנו מהקבלה מקורות בדבר זיווג הצדיק עם השכינה, ר': ג. שלום, פרקי יסוד, עמ' 230, 233. אולם (בנצ"צ?) לא מדובר בזיווג אלא בזיהוי הצדיק עם השכינה.
125. צוואת הריב"ש, מהדורת אוצר חסידיו, ברוקלין תשל"ה, עמ' 26.
126. שם, עמ' 42.
127. שם, עמ' 1-2.
128. שם, עמ' 21.
129. נפש החיים שער ג' פ"ו עד פ"ד.
130. שם, שער ד', פכ"ז.
131. ר' ע"כ בהרחבה: ח. דוס, "שני פירושים לתורת הצמצום: ר"ח מוולוז'ין ורש"ז מלאדי", מחקרי ירושלים ב, תשמ"ב, עמ' 153-169; ובקצרה: ב. גרוס, "על תפיסת עולמו של ר"ח מוולוז'ין", ספר השנה במדעי היהדות והרוח, אונ' בר אילן כב-כג, תשמ"ח, עמ' 143-144.
132. נפש החיים, שער ג' פ"ד.
133. שם, פ"ו.
134. על מעמדו של הרעיון המשיחי בתורת החסידות ראה להלן.

135. אנצקלופדיה עברית עמ' 791-792.
136. חניא פרק לו.
137. שם, פרק לז. י. תשבי במאמרו "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון לב תשכ"ז, עמ' 38 (ור' הע' 166), מביא שורה ארוכה של מקורות מכתבי רש"ז המתארים את ימות המשיח כמתאפיינים בביטול הגשמיות, בהפיכת הרע לטוב ובהקמת אחדות בין האדם ובין האלוהות.
138. משימה זו בוצעה כבר באופן ממצה ומעמיק ע"י ת. רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת 8-9.
139. אגרות ראיה ב, עמ' קעב.
140. שם א, עמ' שד.
141. יצויין כי רמזים לרעיון בדבר האלוהות כאחדות כל ההוויה מצויים בחיבורים קדומים. ר' ע"כ: א. ברזל, "על תפיסת האלוהות ביהדות", מחקרים בהגות יהודית, ש. הלר-וילנסקי ומ. אידל עורכים, הוצ' מאגנס, י-ם תשמ"ט, עמ' 212. ברם היתה זו החסידות שפיתחה רעיון זה לכלל חורה מפורטת שבעקבותיה צועד הרב קוק.
142. אגרות הקודש ב, עמ' שצא; ערפילי טוהר עמ' סג.
143. אגרות הקודש א, עמ' רנז.
144. שם, עמ' רמז-רסג.
145. שם ג, עמ' יט.
146. שם א, עמ' סג-ע.
147. שם, עמ' כא-לח.
148. ש.ה. ברגמן היה הראשון שהגדיר את השקפת הרב קוק כפנאנתיאיסטית, ראה בספרו: Faith and Reason, Schocken, 1963, pp. 124-125. בעקבותיו הלך נ. רוטנשטרייך בספרו המחשבה היהודית בעת החדשה, עם עובד, ת"א תשמ"ז, עמ' 271-275.
149. אגרות הקודש ב, עמ' שצט.
150. לשאלת האקוסמיזם בחורח חב"ד ראה: ר. שץ, "אנטי ספיריטואליזם בחסידות", מולד, תשכ"ג, מס' 171-172, עמ' 516; ובספר החסידות כמיסטיקה עמ' 28; וכן ד. כהן, קול הנבואה, עמ' קיא; הסבורים שלרש"ז מלאדי אמנם היתה תפיסה אקוסמיסטית. מנגד, עמדתם הזוהירה של תשבי ודן, אנצ' עברית כרך יז עמ' 777; ומ. חלמיש, משנתו העיונית של רש"ז, עמ' 127-132. חלמיש, הדן בנושא בהרחבה, גורס שגם ג. שלום בספרו Major Trends, עמ' 341, נמנע מלייחס אקוסמיזם מוחלט לשיטת חב"ד.
151. ב. איש שלום, בין רציונאליזם ומיסטיקה, ע"ע, ת"א, 1990, עמ' 55-57.
152. אגרות הקודש ב, עמ' חי (במהדורה הישנה).

153. אגרות ראייה א, עמ' מז.
154. אורות עמ' קיט.
155. אורות הקודש ב, עמ' תיב.
156. ראה ע"כ: ת. רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת 8, עמ' 115.
157. אורות הקודש ב, עמ' תקכז.
158. על אבחנה זו כבר עמד נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה ב, עמ' 257.
159. יעקובסון, עמ' 68.
160. י. חשבי וי. דן, אינצקלופדיה עברית, כרך יז עמ' 773, ערך "חסידות".
161. אורות הקודש ג, עמ' קסח.
162. ערפילי טוהר עמ' מח. השוה לאורות הקודש א, עמ' מד.
163. שם.
164. אורות הקודש ב, עמ' חנה.
165. ערפילי טוהר, שם.
166. על שתי גישות אלו לפתרון בעיית הרע כבר עמד י. גלמן, "הרע וצידוקו במשנת הרב קוק", דעת 19, חשמ"ח.
167. אורות הקודש ב, עמ' תעה; וע"ע ערפילי טוהר עמ' כו.
167. ר' עולת ראייה א, עמ' רלח-רלט.
169. אורות הקודש ב, עמ' תעט.
170. שם, עמ' תעח.
171. שם ג, עמ' קפב.
172. שם, עמ' קפג.
173. שם, עמ' קטו.
174. שם ב, עמ' תצט. אין אנו מקבלים אפוא את קביעתו של י. בן שלמה לפיה אמר הרב קוק: "הרע הוא בעל מהות ממשית משום שהוא פועל בעולם מתוך סילוף העיקרון השולט בהוויה כולה - השאיפה לשלימות", שירת החינם, הוצ' משרד הבטחון, ת"א, 1989, עמ' 86. לדעתנו, הרע נחפס ע"י הרב קוק כתופעה הסותרת למושג האחדות, ומכאן שאין הוא ממשות אובייקטיבית.
175. אורות החשובה עמ' נב.

176. שם, עמ' נד.
177. דעת תבונות, סעיף קטו.
178. שם, סעיף מ.
179. אורות הקודש ג, עמ' קנג.
180. שם ב, עמ' חכז; וע"ע שם, עמ' חיד-חטו.
181. אורות הקודש א, עמ' שעג.
182. אורות עמ' מד.
184. G. Scholem, Major Trends In Jewish Mysticism, pp.7-10
186. ר' ש. רוזנברג, "ההתגלות המתחדת - 3 כיוונים", בתוך התגלות אמונה תבונה.
183. R.N. Bellah, Beyond Belief, Harper Pub., N.Y 1970, pp. 20-45
184. על מעמדה של החירות במשנת הרב קוק ר' ב. איש שלום, בין רציונאליזם ומיסטיקה, בעיקר בפרק שלישי.
185. ר' אגרות ראייה א, עמ' קעג-קעז, שם הרב קוק מתייחס לשבתאות כמי שטעו לחשוב את העולם למתוקן קודם זמנו.
188. החרדים, שיצא קצפם על הרב קוק, אכן כינו אותו בכינוי "שבתאי צבי". ר' ר. שץ-אופנהיימר, "ראשית המסע נגד הרב קוק", מגלגל, טבת תשל"ד, עמ' 261-359.
189. נ. רוטנשטרייך מכנה את השקפת הרב קוק בעניין זה "אונטולוגיה של קדושה". ר': עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, ע"ע, ת"א, תשל"ח, עמ' 45.
190. ת. רוס, המצטטת מקור זה, מגיעה למסקנה שהרב קוק צועד בעקבות ר"ח מוולוז'ין בעניין התיחום בין קודש לחול, ודוחה בעניין זה את אידיאל האחדות וההשוויה החב"די. לדעתנו זוהי דחיה טקטית ולא עקרונית והיא נועדה להלום את המצב העכשווי של העולם. ברם, האידיאל המשיחי של הרב קוק מאמץ את ההשוויה והאחדות המוניסטית של חב"ד.
191. אורות הקודש ג, עמ' קל.
192. ר': אגרות ראייה א, עמ' נא, קעג, קעו; שם ב, עמ' רנ. עם זאת, נראה שהראייה בכל זאת קיבל את האפשרות שהצדיקים באופן אקסקלוסיבי יכולים להפר את כלליה הנוקשים של ההלכה לצורך עבודתם הרוחנית. ר' אורות הקודש ב, עמ' שז: "אם יפיל עצמו קדוש הדומיה לעבודה מצומצמת בתפילה, בתורה, בצמצום מוסריות ודיקנות פרטית יסבול וידוכא". וכן בערפילי טנהר עמ' יא: ישנם צדיקים כאלה שאינם צריכים לא ללמוד ולא להתפלל לפי מדרגתם כי אם לפרקים".
193. על הדמיון בין המהר"ל והפילוסופיה של הגל ראה גרוס, נצח ישראל, עמ' 60, 68, 69.

194. מהר"ל, נצח ישראל, עמ' כו, לב.
195. אורות הקודש ב, עמ' חעט.
196. שם, עמ' תקכו.
197. אורות עמ' יג.
198. על הבחנה זו כבר עמד פ. רוזנבליט במאמרו: "ההגות ההסטורית במשנת הרב קוק והמהר"ל", דברי הקונגרס החמישי ג 1972; ו"רעיון הגאולה במשנתם של הרב קוק והמהר"ל", גאולה ומדינה.
199. מהר"ל, נצח ישראל א.
200. בעניין זה ראה: צ. ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 118-119 ובהערה 15 שם.
201. אורות הקודש א, עמ' טו.
202. ח. בן ארצי, "היחס בין חומר ורוח בנתיבות עולם של המהר"ל", דעת 18 (חורף תשמ"ז).
203. את ספרו של א. נהר על המהר"ל הכתוב צרפתיית לא קראתי, והמובאה המצוטטת במאמר הנ"ל אינה מספקת לדעתי כל הוכחה מכרעת לכך שנהר מזהה את עמדת המהר"ל עם רעיון קידוש החומר.
204. נתיבות עולם א, עמ' עב-עד.
205. שם ב, עמ' קלג-קלד.
206. שם א, עמ' קמא.
207. שם, עמ' קמז.
208. שם, עמ' קסב.
209. גר מצוה על חנוכה.
210. בכך אנו דוחים אפוא את קביעתו של ח. בן ארצי בעמ' 53 לפיה ניתן למצוא בשיטת המהר"ל "הקניית משמעות עמוקה לכל פעולה חומרית".

חלק ד: עקבתא דמשיחא - בין הסטוריה ומשיחיות

תקופת עקבתא דמשיחא שהרב קוק כה מרבה לכתוב עליה משתלבת בהסטוריוסופיה שלו כתקופת מעבר בין עבר לעתיד. אך אין זו תקופת מעבר גרידא, אלא זו תקופה שבה מתקיים תהליך של תיקון שנועד להכין את האנושות לקראת העתיד המשיחי על ידי תיקון נזקי העבר. בזיהוי טיבו של עבר זה, כמו גם בבדיקת מהותו של תהליך התיקון, יש להבחין בין שני תחומים שונים.

בתחום האחד מדובר בתהליך תיקון שנועד לשים קץ לפגמים שנתהוו בעם ישראל במהלך ההסטוריה שלו. במובן זה התחלת הגאולה היא בעיקרה אנטייתזה לגלות וליקוייה. מדובר כאן, אפוא, בתהליך רסטורציה שנועד להשיב את עם ישראל למצבו האידיאלי, מצב שהתקיים בעבר בתקופת הזוהר של ימי המקרא.

בתחום האחר מדובר בתהליך שבא לתקן עולם, להחזיר את היקום כולו למצבו האידיאלי. ירידתו של העולם למצבו הנוכחי השפל החלה בחטאו של אדם הראשון, ובתחום זה מדובר אם כן על תהליך רסטוראטיבי של החזרת העולם לעידן גן העדן.

ההבחנה בין שני תחומי התיקון מכילה בקרבה גם הבחנה תכנית באופיים של התיקונים ובזיהוי הקבוצה האנושית הנושאת בעול הביצוע שלהם. משימת התיקון של ההסטוריה הישראלית נעשית בדרך דיאלקטית. עיקרה הוא בסתירת המצב הקודם, מצב הגלות, על ידי טיפוח ופיתוח יסודות המנוגדים ליסודות הדומיננטיים בו. נושאי הדגל של תהליך-תיקון זה הם החלוצים, אנשי הציונות החילונית, אשר חרף מרדנותם בדת, הם משרתים למעשה את התכנית האלוהית, ופעילותם משקפת את ידה הארוכה של ערמת התבונה האלוהית הנוכחת בהסטוריה. בתחום זה מדובר בעולם התופעות ההסטוריות, ועולם זה מעצם טבעו טבוע בחותמה של דיאלקטיקה. המציאות ההסטורית היא דיאלקטית מטבעה.

התיקון הקוסמולוגי, לעומת זאת, מוטל על כתפי קבוצה מצומצמת ואלטיסטית של תלמידי חכמים, שפעילותם אינה דורשת יוזמה אקטיבית מתוך מאמץ לשנות את העולם המעשי, החומרי, אלא מתרכזת בתיקון ההכרה, באשר הכרה מתוקנת היא מהותם וסגולתם של ימות המשיח. עבודת התיקון של תלמידי חכמים - או מוטב: צדיקים - אלו, אינה מתבצעת בדרך דיאלקטית, בהצבת ערכים מנוגדים לקיימים, אלא ביצירת הרמוניה, ליתר דיוק - בתפיסת ההרמוניה הקיימת בעולם. בתחום זה מדבר הרב על העולם כשהוא לעצמו, עולם שמתאפיין במוניזם מבחינה אונטולוגית ואשר ייעוד הצדיקים הוא לתפוס מוניזם זה מבחינה אפיסטמולוגית.

בין שתי הקבוצות הללו מצויה קבוצת ביניים של שומרי תורה אליהם הרב קוק מתייחס בכתביו היותר פופולאריים. מקבוצה זו אין הרב מצפה לעסוק בתיקון עולם קוגניטיבי, שהינו אקסלוסיבי מטבעו, אלא במעורבות פרודוקטיבית בעולם העשייה שתביא את קולה של תורה למפעל הבניה בארץ ישראל ותשכיל להשתמש במפעל זה לצרכי דת ישראל. בעוד שלגבי שתי הקבוצות הראשונות הרב קוק נזקק לבניית תיאולוגיה מקורית שבאה להסביר את הערכים הרוחניים החדשניים שמתממשים בפעילותם - תיאולוגיה של הצדקת הכפירה מכאן, ותיאולוגיה של הכשרה לנבואה מכאן - הרי שבהתייחסו לקבוצת הביניים הרב קוק מתגלה כרב אורתודוכסי שמרן מצוי, שרואה בשמירת המצוות את האידיאל הדתי בהתגלמותו. הואיל והכתבים הפופולאריים של הרב קוק, כמו גם כתביו ההלכתיים, מתייחסים בעיקרם לקבוצה זו, מפותחת בהם פחות החשיבה הדתית הלא קונבנציונלית שמאפיינת את התייחסויותיו לחילוניים מחד ולתלמידי חכמים מאידך.

הרב קוק עצמו מעיד שיש להזהר מללמד להמון דברים שאין הוא מוכשר ללומדם. "שאין לך דבר המפסיד את יסוד השלמת החברה האנושית, כהשפעת עניינים נעלים בהמון שאינו ראוי לקבלם".

להלן יתרכז הדיון בשני דרכי התיקון המרכיבים את תופעת עקבתא דמשיחא במשנתו של הראי"ה קוק: תיקון הרצון ותיקון ההכרה.

הגאולה ותיקון המוסר

את תקופת עקבתא דמשיחא העומדת בין ההסטוריה הארוכה של העולם ובין תקופת העתיד המשיחית זיהה הרב קוק כתקופת ההווה, תקופת חייו. המושג עקבתא דמשיחא מופיע במשנה בסוטה² ובברייתא בסנהדרין³, כאשר התנאים מתארים שורה של תופעות העתידות להתרחש, כלשון רש"י בפירושו, "בסוף הגלות לפני ביאת המשיח". תופעות אלה מרכיבות תמונה של מצב קשה, אפוף צרות וצער, במיוחד מבחינה כלכלית ומבחינה מוסרית. המאפיין הראשון של התקופה על פי המקורות הנ"ל הוא ריבוי חוצפא, או כלשונה העברית של הברייתא בסנהדרין: "העזות תרבה". על רקע רשימת הצרות המופיעים שם, מסתבר שיש להבין את טיבה של החוצפה כבעיה מוסרית, בדומה ל"בת קמה באמה" או ל"נערים ילבינו פני זקנים", המוזכרים במשנה ובברייתא. אפשר גם, כפי שטוען י. קלויזנר⁴, שהתנאים התכוונו באמרותיהם אלו לתאר תופעות שרווחו בימיהם, בדור של גזירות הדריינוס, מתוך אמונה שהם חיים בדור שלפני הגאולה. ברם, הרב קוק, הנדרש שוב ושוב למאמר חז"ל "בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא", מעניק לו משמעות שונה לחלוטין, כאשר הוא מזהה את החוצפה עם תופעת הכפירה והחילון שבימיו ומבקש להסבירה באמצעותו. הרב קוק היה עד בזמנו למצב פארדוקסלי של תחיה לאומית בעם ישראל המלווה בעזיבת הדת. דווקא אותם חלוצים הבאים לבנות בית לאומי לעם ישראל בארץ ישראל, ובכך לפי תפיסתו מקדמים את הגאולה בצעדים ממשיים, דווקא הם נוטים למרוד בתורת ישראל. מרידה זו אינה כרוכה בהתדרדרות מוסרית, אלא אדרבא, היא נעשית על ידי אנשים המסורים בלב ונפש לערכי מוסר ולאידאליים של כלל ישראל. "דור כזה היוצא להורג בעוז נפש בשביל מטרות שהן נשגבות לפי דעתו, וחלק חשוב ממנו רק מצד רגש היושר, הצדק והמדע שבקרבו, לא יוכל להיות שפל, אפילו אם המטרות הן לגמרי מוטעות, אבל רוחו הוא נשגב ואדיר"⁵. משום כך הרב קוק נמנע מלהתייחס לכפירה

כאל תופעה של הפקרות והתדרדרות רוחנית גרידא, כדרך שהתייחסו אליה בדרך כלל אישי המחנה הדתי, והוא מבקש לראות בה עובדה בעלת תפקיד ומשמעות בתוך התהליך ההסטורי המוביל לגאולה. בתוך כך מתפרשת החוצפא עליה דיברו חז"ל כבעיה דתית בלבד, הנעדרת כל מרכיב אנטי מוסרי.

רמת המוסר המזוהה של "החוצפנים" מהווה בעיה בפני עצמה עבור הרב קוק, המאמין בקיומו של מוסר מוחלט אלוהי שרק הוא בעל ערך אמיתי, ועל כן הוא מתפלמס שוב ושוב עם המוסר החילוני, בקובעו ש"המוסר של כפירה אינו כלום"⁴. בראייתו המוניסטית האחדותית, הרב קוק מסרב להכיר בתחום אוטונומי של המוסר, ולפיכך לטענתו כל גילויי המוסר באנושות נובעים ממקור אלוהי, אף אם האדם אינו מודע לכך כלל⁷.

בנימה אפולוגטית ברורה הוא קובע כי תכונות של "צדק חברתי יכולות להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוהית", אולם זאת בגלל "שעצם שאיפת הצדק באיזו צורה שתהיה היא בעצמה ההשפעה האלוהית היוותר מאירה"⁸.

חלוקת התחומים של מוסר ודת משקפת יפה את הגילוי הדיאלקטי בהסטוריה לעומת המהפכה המוניסטית של הגאולה. בהסטוריה ניתן לראות, לדעת הרב קוק, כיצד הדתות באו לתקן קלקולים מוסריים⁹. לעומת זאת בתקופתנו, טוען הרב, עלתה קרנו של המוסר החילוני, באשר הוא יוצא כנגד הסתאבותה המוסרית של הדת, תחילה בעולם בכלל ואחר כך בישראל.

"התקוממות הכפירה, כשקמה בעולם בכללו, ונשתרבה אחר כך בתור מחלה בלתי טבעית בישראל, לא היתה יכולה למצוא מעמד, אם לא על ידי הזכויות של איזו מוסריות"¹⁰. אולם למען האמת, אשר לקראתה יש לחתור, המוסר הוא חלק אינטגרלי מהדת, ולכן יש "להודיע לכלל עמנו את ערכו של הצדק, ולקרוא בשמות נכונים את מושגיו, ולברר יפה את היחס הגדול של כל התכונה האלוהית של התורה כולה אל מושגי הטוב והמוסר המושרשים ונקלטים בקרבם"¹¹.

כדי להבין באופן מלא את תפקיד החוצפה בהחייאת המוסר האידיאלי, עלינו לתת את הדעת על תפיסת המוסר של הרב קוק. הרב קוק מבחין בין מוסר טבעי אנושי לבין מוסר הקודש, שהוא אלוהי במקורו ומתגלם בתורת

ישראל¹². שני סוגי מוסר אלו, שברגיל בני אדם שמים ליבם לתהום
 הפעורה ביניהם, קשורים הם זה בזה בקשר כפול של תלות הדדית. מן
 הבחינה האחת המוסר האנושי תלוי בהכרת האלוהים, אף אם הכרה זו הינה
 גנוזה ובלתי מודעת: "מקור מוסריות ההוויה הוא ההדרכה האלוהית"¹³.
 ממקור זה אין המוסר האנושי יכול להתנתק: "המוסר לא יעמוד בלא מקורו,
 והמקור מוכרח הוא להיות אור אין סוף"¹⁴. היחס בין המוסר הטבעי
 ומקורו האלוהי הוא "כקווי קרני אור השמש היוצאים מן השמש"¹⁵.
 ברם, מן הבחינה האחרת הרב קוק מחייב את המוסר הטבעי, כך
 שבאופן פאראדוכסלי הוא הופכו למצע למוסר האלוהי. "המוסר בטבעיותו,
 בכל עומק הודו וכוחו האיתן, מוכרח הוא להקבע בנפש, ויהיה מצע לאותן
 ההשפעות הגדולות הבאות מכוחה של תורה"¹⁶. המוסר הטבעי מתואר כאן
 כקודם בזמן לערכי הצדק התורניים, בבחינת דרך ארץ קדמה לתורה¹⁷,
 וכפי שממשיך הרב קוק שם: "כל דבר של תורה צריך דרך ארץ שיוקדם לו.
 אם הוא עניין שהשכל והיושר הטבעי מסכים לו, צריך לעבור בדרך ישר,
 בנטיית הלב והסכמת הרצון הטהור המוטבע באדם".
 הרב קוק רואה אפוא את שני סוגי המוסר כשני רבדים: התחתון
 טבעי-אנושי והעליון מבוסס על יראת שמים. זהו ריבוד חיוני והכרחי
 שאין להתכחש לו. "דבר מוכרח הוא שיסגל האדם לעצמו את המוסר הטבעי
 הפשוט בכל רחבו ועמקו ואת יראת ה'"¹⁸. המוסר הטבעי ניזון אם כן
 מאור אין סוף אלוהי, הוא משמש מצע למוסר של יראת שמים, וזה כשלעצמו,
 בהיותו מבוסס על אמונה פשוטה גרידא, אינו סוף פסוק, אלא אף הוא אינו
 אלא בסיס מוסרי שעל גביו צריכים להבנות כשרונותיו הרוחניים של האדם
 ו"מעלות רוחו העליונות". נמצא שבתמונת המוסר המצטיירת על פי הרב קוק
 ישנן ארבע שכבות, כאשר עיקרו של המתח בקרבן נעוץ בשתי המרכזיות, שכן
 יראת שמים הקשורה באמונה פשוטה נוטה מטבעה לדחות את המוסר הטבעי
 הנתפס כמתנגד לזה התורני, ולפיכך הרב קוק צריך להזהיר: "אסור ליראת
 שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים
 טהורה". גדולה מזו: הרב קוק סבור שעיקר האתגר של ההתקדמות המוסרית

נעוץ בפיתוחו של המוסר הטבעי, ועל כן הוא טוען: "סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה"²¹.

חשיבותו ומרכזיותו של המוסר הטבעי ניתנת להבנה בתורת הרב קוק על רקע המעמד המיוחד של הרצון החופשי של האדם במשנתו. כשני סדרים באורות הקודש מוקדשים לנושא הרצון, עליו אומר הרב קוק שהוא "יסוד החיים", "מקור החיים" ו"יסוד שכלולו והווייתו של האדם"²⁰. עוצמתו של הרצון החופשי, הבאה לידי ביטוי בכל תחומי החיים, הינה בעלת חשיבות מכרעת בתחום האחריות המוסרית, שערכה משתנה בהתאם לעליותיו ולירידותיו²¹.

בהתאם לכך הרב קוק מפרש את ההתקדמות בעולם כהתפתחות חיובית של כח הרצון, וכך מוסבר ביתר בהירות היחס הדיאלקטי בין מוסר הדת והמוסר הטבעי לאורך ההסטוריה. בראשית ההסטוריה הרצון היה קלוקל ורע ולפיכך הדת תרמה להתפתחות הרוחנית על ידי הגבלתו וריסונו, אולם בעתיד, לאור ההתקדמות המוסרית, הרצון יהפוך לרצון קדוש²². סיפור ההסטוריה האנושית הוא למעשה סיפור נפילת הרצון בחטא אדם הראשון, ודרכו הארוכה לחזור למקורו. "נפלו העולמות בנפילת הרצון, האדם נפל בתהום החטא, נתקטן רצונו ונזדהם, הכל נחשך, הכל נתקטן... לתקן את החטא הגדול, להחזיר העטרה ליושנה, להאיר את העולמות כולם מתוך מחשכיהם"²³. בהתאם לתפיסתו זו מסכים הרב קוק עם שופנהאואר בדבר מרכזיות הרצון, אולם הוא מסתייג מהחד מימדיות של תפיסה זו. לדעתו הרצון אינו אלא מימד אחד של ההוויה, אולם חשובים לא פחות הם התבונה והמחשבה, שהוסברו בבית המדרש של הגל ככוחות המרכזיים, שהמציאות אינה אלא מניפסטציה שלהם²⁴.

"אין ההשקפה השופנהוירית על דבר הרצון רחוקה מצד עצמה, כל רעתה היא רק מה שתחת להבינה בתור אחד מחזיונות המציאות, יבין בעל השיטה עצמה אותה בתור כל המציאות וסיבתה"²⁵.

לפיכך הרב קוק דוגל בשותפות בככורה של הרצון והמחשבה, שותפות שניזונה גם מקישורו של הרצון בסכיות חכמה בתפיסות הקבלה: "...שרצון וחכמה הם שני עניינים, מה שהוא גילוי של טעות, שבאמת עניין ומהות אחד הם". יש אפוא יחס של קירבה ואחדות בין הרצון והמחשבה. וכפי שכותב הרב: "אחדות הרוחניות מאחדת בקרבה אחדות המחשבה והרצון... והגדלת הרצון היא הגדלת המחשבה, ושניהם הם הגדלת המציאות הממשית והגדלת המציאות הממשית היא הגדלתם"²⁴.

בדומה לאחדות זו סבור הרב קוק ששוררת אחדות גם בין החכמה והמוסר, שהוא גילוי המעשי של הרצון. "השכל והמוסר אינם אורגנים שונים, שרק על ידי אמצעים צריכים הם להיות מחוברים זה עם זה, נשמה אחת עצם אחד הוא"²⁷.

הרב קוק חורג מתפיסתו של שופנהאואר גם בשל הפסימיות של הלה בהשקפתו על הרצון. שופנהאואר תפס את הרצון ככח עיוור שאינו מוליך לקראת כל יעד תכליתי, בעוד שהרב קוק מאמין בהתקדמות העולם, התקדמות שהיא מניפסטציה של השתכללות, הן של המחשבה והן של הרצון. התיקון המוסרי שהרב קוק צופה בתקופת עקבתא דמשיחא כרוך, בהתאם לכך, בעבודה שהרצון הטבעי מתחיל לפרוץ באופן משוכלל יותר, ופריצה זו, הנראית למבקריה מקרב העולם הדתי כמחבלת במוסר האלוהי, היא למעשה התעלות לקראת דרגה חדשה, בה תוכל האנושות לקבל את אמיתות הדת שבאמונה ובמוסר מתוך חירות רצונית.

"יש בעולם תוכן טוב ההולך ומתעלה, וזה התוכן מתגלה הוא ברצונו ובטבעו של האדם גם כן... הדרישה של החופש הרצוני תובעת תביעות מוסריות שיניחו את הרחבתה המבוקשת, שאז תראה כמה טובה צפונה בה"²⁸.

דורו של הרב קוק הוא דור ביניים, בו הרצון התקדם באופן מרחיק לכת אולם עדיין לא הזדכך דיו, ומכאן המבוכה סביב המוסר המעורב

בחוצפא. בשלבים מוקדמים של ההסטוריה האנושית ברור היה שעל הדת והמוסר להלחם בנטיות הטבעיות, אולם בימי עקבתא דמשיחא מתחיל לחול שינוי בעניין.

"בעבר היה הטבע והרצון האנושי יותר פראי ממה שהוא כעת, ולימים הבאים יהיה יותר נח וטוב"²⁹. "בימים הראשונים היה השכל הכללי של האנושות פחות מפותח, וחפצו היה גם כן יותר ברברי"³⁰. בהתאם לכך: "בעבר הייתה מהות התורה פונה יותר לביטול כח הרצון הטבעי, מפני שהרע היה מרובה בו... החזון האלוהי כולו נועד לדחות את השכל השורר, המשועבד רק לחפצים הבהמיים בכללות החברה האנושית, ולדחוק תמיד את החפץ הטבעי, שהייתה התעוררותו יותר מכוונת לקראת הכיעור והחטא"³¹. חרף העובדות ההסטוריות, מאמין הרב קוק שברצון האדם ובטבעו גנוזים כוחות של טוב שבאים לידי שכלולם במהלך התפתחות האנושות. "התפתחות של רוח האדם מכשרת את שכלו העצמי ואת חפצו הפנימי להיות שואף אל הטוב הגמור, שהוא הטוב האלוהי"³². גישה אופטימית זו ניזונה בלי ספק מפרשנותו של הרב קוק למציאות לה היה הרב קוק עד בתקופתו, והתפתחויות שונות המאפיינות את המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 יכלו לתמוך בה. עם זאת, הרב קוק מעגן את תפיסתו בדבר התפתחות המוסר בסכימת יסוד קבלית, שבה הוא נוטל מושגים מתחום התיאוסופיה הלוריאנית, ומחיל אותם על המתח הדיאלקטי שבתוך עולם האדם.

קבלת האר"י דיברה על שני סוגי אציליות שפעלו בתהליך הצמצום של בריאת העולם: האחת - השתלשלות ספירות העיגולים, והאחרת - אצילות הספירות של קו היושר. ספירות העיגולים מציינות את חוקי הטבע, בעוד שקו היושר הוא שברא את רוח האדם. רוח האדם הינה דינאמית, ומתאפיינת ביכולתה להתקדם ולהתפתח, והיא, כקו היושר בכלל, הינה המרכיב החשוב יותר בהוויה: "היושר הוא הדבר היותר עיקרי בהוויה"³³. העיגולים, לעומת זאת, הם כוחות סטטיים מגבילים, והם טפלים ליושר. בהיות המוסר נטוע בנפש האדם, הוא גדל וצומח בקרקע של החופש. "חופש החיים, החופש המוחלט מצד מקור ההוויה, החופש שבמושג האלוהי שיצירת ההוויה באה

מצידו המוסרי, זהו הכל. ומשם נמשך שהמוסר שבארחות החיים הוא הצד המכריע את החיים"³⁴.

אולם מנין לו לרב קוק שיש בכוחו של קו היושר לחדור לתוך העולם הסגור בתוך מערכת חוקיו הנוקשה ולהביא בשורה מוסרית מתוך רוחו של האדם? הוא שואב זאת מן העמדה הלוריאנית, לפיה גם בתוך עולם העיגולים קיים רשימו מקו היושר, שהוא היסוד הפועל בו. "בתוך העיגולים עצמם בתוך חוקי ההוויה המוכרחים... בתוכיות פנימיות רק היושר הולך ופועל"³⁵. שחרור ההכרה הבא תוך התרוממות מוסרית של האנושות טבעו שיפרוץ את מסגרת ההוויה ויביא לתיקון מוסרי. כדברי הרב קוק: "ההכרה המוסרית השלימה כשהיא מתגברת, הרי היא מפלשת את נתיבה מבעד כל החוקים החוצצים, והם מבריקים בתוך העלטה ההכרחית המדומה את אור החופש המוסרי"³⁶.

המתח שבין חופש הרצון ובין ההכרח מייצג, אפוא, אב טיפוס בתפיסת הדיאלקטיקה של הרב קוק. תפיסה זו מושתתת על תבנית חשיבה קבלית, לפיה ישנם שני כוחות סותרים בהוויה: כח נותן ושופע, אשר הוא מטבעו דינאמי, כח של תנועה, ולעומתו כח מגביל וסטטי שמונע התפתחות. הדוגמא הבולטת והמוכרת של תבנית זו היא ביחס בין ספירות חסד וגבורה. כוחו העדיף של כח היושר, הזורם, הדינאמי, על פני ספירות העיגולים, מהווה מודל מטאפיזי, אליבא דהרב קוק, למאבקים דיאלקטיים דומים הקיימים בעולם ובאנושות.

גם מאבק טיפוסי זה שבין חירות פנימית וחוק חיצוני מוביל בסופו של דבר לנקודת ראשית מוניסטית. כדי לעמוד על כך עלינו לחזור לתיאור היחס שבין המוסר האלוהי והמוסר האנושי. הרב קוק שוב מסביר יחס זה על ידי הזדקקות לטרמינולוגיה מושגית מתחום הקבלה.

הרב קוק עצמו אינו מרחיב בהסברת התשתית הקבלית לדבריו. תחת

זאת הוא משלב את תפיסת היחס שבין הרצון החופשי ומסגרת החוקים הכפייתית בה נתון האדם בתוך מסגרת פילוסופית רחבה יותר. במסגרת זו משקף המתח בין רצון והכרח בעולם האדם את זה הקיים בעולם בכלל, שכן

הכוח של החירות הוא כח קוסמי, ולא רק אנושי. ישנו רצון המוגדר אצלו כ"רצון העולם" או "הרצון הכללי הפועל" שנובע מרצון האל, וזהו הכח המניע את העולם, וכפי שהרב קוק מאמין, מניעו לקראת שכלול והשתלמות מתמידים. העולם סגור אמנם במערכת קבועה של חוקי טבע, אולם האמונה באל על-טבעי שברא ומחיה את הכל ברצונו, אמונה זו מלמדת על כח שמעל לחוקי ההכרח הפועל בבריאה. אכן, האל עצמו אף הוא מחוייב המציאות, ולכן קיומו האונטולוגי של האל אינו יכול להיות חלק ממערכת קונטינגנטית חופשית, אולם רצונו שממנו החלה ההאצלה הבוראת היא וולנטריזם ספונטני גמור המאציל מחירותו לבריאה. "אין ההכרח הכרח גמור, אלא הוא רצון עליון חפשי"³⁷. חוקי הטבע, שהם ככלי ההכרח של הבריאה, מתוארים בקטע הנקרא "הרצון וההכרח" כלבושים חיצוניים לרצון האלוהי, שהוא הכח הפנימי השופע בהוויה. בפנימיות הקוסמוס ובפנימיות האדם קיים כח החירות השואב מחירות האלוהות, הוא קו היושר הבוקע בתוך העיגולים.

המסגרת הרחבה של יחסי רצון-הכרח קוסמולוגיים מעניקה לתורת הרב קוק בסיס אמפירי אותו לא יכול היה למצוא בתחום הישום האנתרופולוגי של יחסים אלו. בסיס זה מצוי בשאלת היחס שבין נס לטבע. על קיומו של הנס אנו יודעים ידיעה אמפירית מתולדותיו של עם ישראל. ומהו הנס אם לא שבירת מסגרת ההכרח על ידי כח הרצון, רצונו החופשי של האל³⁸. ההקבלה שבין הרצון האנושי וכח החירות שפועל ביקום מובילים לרעיון שזיכוך הרצון יכול להשפיע על שידוד מערכות הטבע. "הנשמות הינן מהתוכיות, והרצון שולט בהן ויש בהן רז הבחירה"³⁹. נשמות אלו הן נשמותיהן של ישראל בלבד, שכן הגויים נתונים לדעת הרב לשלטון יתר של חוקי הטבע ולפיכך הם מסורים יותר בידי הרצון העיוור, בידי כח המשועבד לאינטרס הקיום ותו לא. בעם ישראל קיימת, לעומת זאת, שאיפת התרוממות, שאיפה להתקשר עם מבוע החכמה העליונה ו"הרצון העליון הזה מתגבר הוא על כל המערכות, אין הזרמים הטבעיים דוחפים אותו, כי חזק הוא מהם"⁴⁰.

בהבחנה שהבחין הרב קוק בין ישראל ואומות העולם מבחינת השליטה של חוקי הטבע בהם, יכולים אנו לשמוע הד מהבחנותיו של הרמב"ם בתורת ההשגחה שלו. הרמב"ם סבור שמידת השגחת האל מותנית בדרגתו השכלית של האדם, וככל שמפתח האדם את שכלו כן משחרר הוא את עצמו מהשיעבוד לחוקי הטבע הכלליים⁴¹. גם אצל הרב קוק הרצון החופשי, שהוא הגורם המתנה את מידת הכבילות של האדם לחוקי הטבע, קשור קשר הדוק במצב שכלי. הרצון הטוב הינו סיננומי בדבריו ל"שכל התוכי" ול"חפץ התוכי", שהוא "שאיפת ההתרוממות אל העדן העליון של החכמה היצירתית"⁴². אצלו הרצון יונק ממקור החכמה, ומשום כך "הדיעה הברורה מחוללת היא את הרצון"⁴³, ו"עומק הדעת הוא מכוון את הרצון"⁴⁴, אך אין הדרגתיות זו מבטלת את שוויון הערך של החכמה והרצון. "מעלת הרצון מוכרחת היא להיות בשלימותה, שווה למעלת ההכרח"⁴⁵. יתירה מזו, היחסים בין החכמה והרצון הינם יחסים של תלות הדדית. כשם שהרצון נובע מהחכמה כך הוא גם משפיע עליה. בכך הרב קוק דואג להבטיח את ערכו של המעשה הדתי והמוסרי. בעוד שבפילוסופיה הרמב"מית האריסטוטלית הדרגה השכלית אמורה לקבוע את מצבו הרוחני של האדם כקריטריון בלעדי, והרמב"ם נדחק כדי לשתף את ערך המעשה הדתי-מוסרי בהכרעה זו, הרי שהרב קוק מדגיש את מעמדם האפריורי של הדת והמוסר באופן שלא ניתן לנתק בינם ובין החכמה. "מונע הוא העוון את גלוי החכמה, מפני שהוא פוגם את הרצון"⁴⁶. הרב קוק סיגל אפוא עקרון התניה של כפיפות לחוקי טבע בהתאם למצב רוחני של האדם בדומה לרמב"ם, אלא שבהגותו, הטבועה בחותם המיסטיקה היהודית, אין המדובר בחכמה של ידיעות פילוסופיות, כי אם בחכמה של דביקות אלוהית שאור קודש מופיע בה. לא פחות עקרונית היא העובדה שבשיטת הרב קוק מדובר בהבחנה בין ישראל לגויים, הבחנה שלא יכולה להיות נתונה לשינויים אינדווידואליסטיים שבין אדם לאדם. אכן כשרון הרצון הטבוע בעם ישראל אינו אלא בבחינת פוטנציאל הדורש טיפוח. רק פיתוח הרצון הטוב יכול להעלות את האדם למצב שבו "אין שליטה חוקית סמויה, כי אם הנהגה שכלית מדוייקה"⁴⁷.

השאיפה להגיע למצב האידיאלי של הרצון ולשחררו כרוכה בתורת הרב קוק בגאולה ובחבלי הגאולה. ישנו קשר הדוק לדעתו בין החירות הלאומית ובין שחרור הרצון, קשר שניתן לראותו כבר בגאולה הראשונה, ביציאת מצרים שהובילה לחירות העליונה, היא השעבוד לאל. "ישראל נתנשא לחירות ביציאת מצרים. זאת היא חירות עליונה. שחרור הרצון, חופש האופי... עד שבאה התכונה העליונה מכל שאיפה שבחירות, שהיא היא המבוטאה בהעבדות האלוהית של ה' אלוהי ישראל"⁴⁸. הרצון החופשי עתיד עוד להוסיף ולהתפתח עד שיגיע לשיא כוחו בשליטה על מערכות הטבע בעידן המשיחי, ב"בוא אור הגאולה"⁴⁹.

כפי שצינו לעיל, בתקופות הסטוריות קדומות הרצון האנושי היה משולל רסן, והדת נזקקה לרסנו⁵⁰. מאז אותם ימים ראשונים צעדה האנושות צעדים רבים קדימה, כאשר ההתגלות של עם ישראל, כמו גם התפתחות המדעים ושיפור סדרי החברה, עשו הרבה לזיקוק הרוח האנושית. דא עקא, הדת לא השתנתה בהתאם לנסיבות, ולפיכך החוקים החיוניים שהטילה הפכו לכבלים המונעים יצירתיות בריאה של רוח האדם. הדת והמוסר, שאמורים היו לרסן אלמנטים שליליים באישיותו של היחיד ובתרבותה של החברה, משמשים בלם גם למרכיבים חיוביים שבאלו.

"האישיות... תובעת את דקיונה מהמוסר ומהדת בזמן שהם באים לעצור את הטוב ואת הצדק שיש בה. אבל לעולם אין המוסר ולא הדת מכוונים כי אם לעצור את הרע ואת הפראי שבאישיות"⁵¹. הרב קוק מגלה כאן הבנה לרוחם של אותם שמרדו בדת, אולם יחד עם זאת הוא מביע את אמונתו שאף אם המרד משקף ביקורת לגיטימית כלפי הדימוי המציאותי של הדת, אין דימוי זה משקף נאמנה את הדת התקנית האידיאלית.

מתוך הבנתו זו את ביקורת הדת, כמו גם מתוך הערכת התרבות המודרנית, יכול הרב קוק להבין כיצד עלה בידי התרבות לגבור על הדת, אלא שנצחון זה אינו מוביל, לדעתו, לחיסול הדת ואינו מאיים על קיומה. אדרבא, הוא מקדם את החברה לקראת קיום דתי ברמה גבוהה יותר, קיום שבו החירות האישית תתמזג עם האידיאלים הדתיים. כאשר התרבות מוצאת

"מעצורים מצד הכח והמוסר, היא נלחמת בהם ומנצחתם, אבל אחרית המלחמה היא הגילוי שמגלים הדת והמוסר בעצמם את אורם, עד שנמצא החופש האישי הזה, ותביעותיו הטבעיות הטובות, הוא מוכר לאחד מככרי הדת והמוסר בעצמם"⁵².

כח הרצון, שהוא התגלמות החירות האישית של האינדווידואל, חייב אם כן לבוא על ביטויו מבלי שהתורה תדלדל ותמגר אותו, תופעה שהרב קוק מכיר בהחלט בקיומה. המוסר והתורה צריך לפעול על הרצון "להישירו אבל לא לטשטש את כוחו. החלשת כח הרצון על ידי מעמסות מטרידות, אפילו כשהיו נובעות ממקום עליון וקדוש לפי דעת האדם, היא מדלדלת את הצורה העליונה של הוד האדם"⁵³.

דלדול הרצון והחירות האישית קשור קשר ישיר לניתוק שבין המוסר הטבעי והמוסר הדתי. הניתוק בין השנים הוביל למצב שבו הדת לוחצת את החיים הטבעיים. לדעת הרב קוק, מוסר של יראת שמים שאינו מפרה את החיים ואינו משפיע עליהם השפעה ברוכה היא מוסר פסול מעיקרו⁵⁴. תופעות שכאלו אכן מתרחשות, באשר הכח המידי המופעל על ידי יראת שמים הוא כח עז ומשתק. "תכונתה של יראת שמים היא מחלשת את האדם בתחילת הופעתה". היא מביאה אותו לידי שעמום ובטלנות, לידי איבוד כח הרצון העצמי שבמהותו כאדם. כדי להתגבר על תופעה זו מציע הרב קוק שתי הנחיות, שאך בדוחק יכולות לעלות בקנה אחד לגבי ההיקף והעוצמה של יראת שמים הרצויה. מחד גיסא הוא קובע שהיראה גורמת לעקרונות רוחנית כל עוד היא שטחית ואיננה מעמיקה לחדור בנשמת האדם, "מפני שנגעה בו היראה רק בצדדיה החיצוניים, לא הפכה את הפראות והרשעה, הספוגה במהותו החמרנית ובטבע הנפש הטמאה הגנוזה בעומק שמרי החיים האנושיים. והרי ההופעה האלוהית, שהיא לגמרי ההיפוך מכל הרשעה והנבלה, היא מבטלת אותה", וביטול זה מחליש את כח החיים של האדם כאינדווידואל ושל החברה בחייה הציבוריים. "נעשה האדם חלוש החיים, והציבוריות נעשית לקויה"⁵⁵.

כפי שתואר תפקיד הדת לעיל, הריהי משרתת את מה שניתן לכנות על

פי תורת חב"ד תהליך של "איתכפיא", של הכנעת הרע וקניית שליטה עליו, תהליך בו המוסר של יראת שמים מבקש לדכא את הפראות והרשעה, "לדחות את השכל הסורר"⁵⁶. לשם פעולה זו צריכה היראה לחדור לעומק רבדי הנפש. אולם יראה זו, מאידך גיסא, מוכרחה להיות מוגבלת לתחום הראוי לה, והרב קוק מזהיר שפריצתה אל מעבר לגבולותיה אלו נוטלת את כח הרוח ואור הנשמה של האדם. דומה שהרב קוק מבקש להגדיר בבירור גבולות אלו, כשהוא רואה את היראה ככח חיוני בחיי המעשה של האדם ועולמו הרגשי, אך פוסל אותו מלהכנס לתחום המחשבה. תחום זה צריך להיות עצמאי ונקי מכל שמץ של יראה. "החסרון היותר גדול שיש בתכונתה של יראת שמים, שאינה מחוברת יפה באורה של תורה, הוא מה שבמקום יראת חטא, היא מתחלפת עם יראת המחשבה"⁵⁷. בעניין זה יראת שמים איננה שונה מכל פחד אחר המשמש כח בולם ומדכא בעולם המחשבה. הפחד העובר את גבולו הוא מקור כל רפיון וכל חולשה, ו"הפחד היותר מזיק הוא הפחד המחשבי"⁵⁸.

נמצא ששתי תביעות מקננות ביחסו של הרב קוק ליראה, זו בצד זו:

האחת, העמקת היראה בנפש האדם באופן שיוביל לשלטון על הרע שבאדם; והאחרת, היא הגבלתה על מנת שעולם המחשבה של האדם יוכל להנות מהחירות הדרושה לו. אכן, נראה בעליל שהיראה בה מדובר בקטעים אלה היא מה שהרב קוק מכנה, בעקבות מקורות קבלה קודמים, יראה תחתונה. זו היראה לה הוא קורא באורות הקודש "יראת שמים שאינה מחוברת יפה באורה של תורה"⁵⁹. וכך, למרות שהוא מצדד בהרחבה רבה בחשיבות היראה ובלימוד יסודי המוביל אליה⁶⁰, הרב קוק מסתייג ממתן שלטון ליראה זו על תחום המחשבה של האדם.

בתקופת עקבתא דמשיחא העת כשרה לעשות לצמצום כוחה של היראה התחתונה ולאמץ את היראה העליונה, יראה שהולמת את מעמד החירות שהאדם יכול ליטול לעצמו⁶¹.

תפיסת הרב קוק על היראה הפסולה ופעולתה השלילית על כח הרצון

באה לידי ביטוי מגובש בקטע באורות הקודש בו הוא מזהה את מקורה בקליפת נוגה, אותה ספירה ממנה נובעת הנפש הטבעית⁶², ואשר על פי

רש"ז מלאדי היא "בחינה ממוצעת בין שלוש הקליפות הטמאות לגמרי ובין
 בחינת ומדרגת הקדושה"⁴³. קליפת נוגה זו גורמת להגזמה בנטיה הדתית
 של האדם, הגזמה המביאה להסגת גבול של רוח האדם, "ועל ידי תוספת
 עבודה ויראה יתירה חושבת היא להחליש את כח הרצון". יראה זו מדלדלת
 את שמחת החיים ואת כח החיים של האדם, אף שהיא מתלבשת במעטה של
 צדיקות יתירה, ובעשותה כן היא פוגמת גם במצבו המוסרי של האדם.
 "מיראה יתירה הרצון נחלש, והמדות הרעות משתקעות בעומק הנפש,
 וכשמזדמן להם שעת הכושר עולות ממחבואן ומעוותות את דרך האדם"⁴⁴.
 חולשת הרצון באה על תיקונה בחיזוק החומרי המאפיין את תקופת
 עקבתא דמשיחא, שכן "הרצון חלוש מפני חולשת הגוף"⁴⁵, וכך חיזוק
 הגוף, שהוא המאפיין המרכזי של תקופת עקבתא דמשיחא, קשור קשר הדוק
 באימוץ הרצון. כאן מקופל הבסיס האידיאולוגי של הצדקת הפעילות
 הגופנית⁴⁶. זו מהוה שלב ראשון בהתקדמות לקראת גאולה, כשלאחריו
 יבוא השלב של "העלאת מדרגתו של הרצון אל הקדושה"⁴⁷.
 הליקויים המוסריים בהם עם ישראל לוקה - חולשת הרצון ועוצמת
 הפחד המשתק, אלו אמורים לבוא על תיקונם בימי עקבתא דמשיחא. "באחרית
 הימים בעקבתא דמשיחא, שהאורה האלוהית היא עומדת אחר כתלנו, הנה
 ראשית כל ההכשרים היא הכרת הפחד העודף של המחשבה מתוך הנפש
 הכללית... הדחיפה לזה היא על ידי הכח ההפכי, כח החוצפה שהוכרח
 להתגבר בעת הזאת שבמקום שמתגלה אין שם שום פחד"⁴⁸.
 החוצפה, שסובנה השתחררות מן הפחד המיותר וחיזוק הרצון, קשורים
 קשר הדוק בתפיסה הכללית של תקופת עקבתא דמשיחא כעת השיבה אל החומר,
 שכן שיבה זו, בהיותה שיבה אל הטבע, באה בד בבד עם חישול הרצון
 וחיזוק המוסר הטבעי. כותב הרב קוק: "ביסוס העולם בכלל, וביסוסה של
 כנסת ישראל בפרט, הוא גורם שבא הזמן של חיזוק הרצון בעולם, ועמו
 התור של חיזוק הגוף למטרות נעלות"⁴⁹. הרב אף מרחיק לכת וטוען
 שחיזוק זה של הגוף "שקול כנגד סדרי תעניות וסיגופים בדורות
 הראשונים", טענה שהתבנית הדיאלקטית שלה ברורה, שכן תקופת עקבתא

דמשיחא היא יותר מכל, תקופה של השבת האיזון שבין חומר ורוח. הרב קוק סבור שחולשת הרצון נובעת לעיתים מחולשת הגוף, וכאמור, השלכותיה של חולשה זו שבות כהיזון חוזר להשפיע על מצבם הרוחני של האדם והחברה.

"לפעמים הרצון חלוש מפני חולשת הגוף, והצד הרוחני אינו מוכשר להתבסס יפה מפני חוסר אחיזה חמרית מבונה... וכלל זה נוהג גם בעם כולו, ובישראל הוא מתגלה ביחוד בעקבתא דמשיחא, בתור תביעה של חיזוק חומרי, שמכל מקום מגמתה הפנימית היא עילוי הנשמה, והארתה המבהקת"⁷⁰.

הרב קוק דוגל אמנם בחיזוק הרצון בכללו כאמצעי להשבת החוסן והעצמאות הנפשיים לאדם ולעם, אולם חיזוק זה אינו אלא שלב ראשוני בהתפתחות. לאחר שלב זה צריך לבוא השלב של סובלימציה והעלאה של הרצון⁷¹. בסגנון אחר אומר זאת הרב כשהוא מבדיל בין רצון סתמי ובין "רצון קדוש" או "רצון עליון", שהינו על-טבעי, "מתגבר הוא על כל המערכות, אין הזרמים הטבעיים דוחפים אותו כי חזק הוא מהם"⁷². העלאת הרצון, בניגוד לאימוץ הרצון, אינה עניין הקשור בגופניות, אלא היא פעילות רוחנית טהורה. היא נוצרת אצל האדם החי חיים "מלאים אורה אלוהית"⁷³ ומותנית בדביקותו של האדם ברצון האלוהי, שהוא "חפץ מאדר חפצים"⁷⁴, רצון המטפח ומחזק כל רצון פרטי השואף להתקרב אליו. רצון עליון זה אינו יכול להיות מזוהה עם עולם החולין, שכן מעצם טיבו ומהותו הוא כח של קדושה. לדברי עורך אנבנת הקודש, הרב דוד כהן, כשנשאל הרב קוק לפרש ההגדרה של מושג הקודש, תשובתו היתה: "המתגלה מתוך התורה שהוא הרצון העליון"⁷⁵. מושג זה של הרצון העליון, שמציין בשפת הקבלה את הכתר דאצילות, אינו ניתן להשגה, אפוא, אלא לאותם יחידי סגולה המתעלים אל עולם הקדושה. וכיוון שרצון עליון זה מתפשט אל ספירות החכמה והבינה, הרי שהצדיקים המתקשרים לרצון העליון עושים זאת בדרך התעלות הדעת ותיקון ההכרה.

ברובד התיקון של עילוי הרצון חוזרים אנו אם כן אל הטריטוריה של הצדיקים, כאשר תיקון ההכרה ועילוי הרצון, שתי משימות מרכזיות אלה של תקופת עקבתא דמשיחא פוגשות זו בזו.

בתפיסת מעמדו של הרצון בהגותו של הרב קוק נסללו כמה דרכים על ידי חוקרים שפרסמו דבריהם לאחרונה. י. בן שלמה מסווה את תורת הרב קוק על החיות הרוחנית שבחומר המשתוקקת לאלוהים, לתורת המונאדות של לייבניץ ותפיסתו על השתוקקות החומר לרוחניות מוחלטת. אכן, טוען בן שלמה, יש להבדיל בין לייבניץ הרציונאליסט, שאצלו השתלמות העולם מתקיימת בהרחבה ובהכרה הולכת וגוברת של ההכרה השכלית, ובין הרב קוק הוולונטאריסט, הגורסת השתלמות המונעת בכח הרצון שהוא המהות היסודית של הרוח⁷⁶.

קביעה זו עצמה, שיש לזהות את הרצון עם תמצית ההוויה של הרוח, מובאת על ידי ב. איש שלום כדוגמה לחוסר האוידנטיות בתחום ההשערות המטאפיזיות המאפיין, לדעתו, את משנת הרב קוק. איש שלום מצביע על שלוש אמירות של הרב קוק בעניין זה הסותרות אחת את רעותה, ומסכם שבנושא הרצון, שהוא מן המרכזיים והעקרוניים בהגותו של הרב קוק, אין לו לרב תפיסה חד משמעית ברורה ומדוייקת⁷⁷.

כנגד דעה זו יצא חוצץ י. אביב⁷⁸, הטוען שתפיסותיו של הרב קוק ברורות ומגובשות, אלא שאין להבינן בלא השוואה מדוקדקת של הדברים למערכת הקונספטואלית של הקבלה הלוריאנית. עבור אביב⁷⁹, מושג הרצון הינו דוגמא בולטת למונח קבלי טעון מסרים סימבוליים שהרב קוק משתמש בו בהתאם למסגרת קוארדינטות נוקשה ומדוייקת שהוצבה בקבלת האר"י⁸⁰. לעצם השאלה בדבר מעמד הרצון, משיב אביב⁸¹ שאין ספק בכך שלדעת ראי"ה קוק מהות החיים והרצון מהות אחת היא.

מחלוקתם של איש שלום ואביב⁸² נמשכת בנושא היחס בין הרצון והחכמה. גם כאן מוצא הראשון בכתבי הרב קוק תפיסה רלטיביסטית ואמביוולנטית, בעוד שעבור השני דברי הראי"ה מבטאים מסקנה ישירה מתורת האר"י, וכך אין ספק לדעתו שמעמד הרצון החופשי מעל לחכמה, כשם

שספירת כתר עומדת בראש סדר האצילות והחכמה נאצלת לאחריה⁷.
 בדיוננו כאן אין איתנו מקום להכנס בסבך משנתו המטאפיזית של הרב קוק ולחדד את עמדותינו בדבר תפיסותיו האונטולוגיות על הרצון והחכמה. חרף זאת עלינו להדגיש שבדיקה טקסטואלית של דברי הרב קוק מלמדת שנשאר נאמן באופן עקבי לרעיון של קדימת הרצון לחכמה בהירארכיה של סדר הספירות. אכן, הרצון נאצל וחודר לכל היש בתור שאיפה פנימית המתעמעמת והולכת, ולפיכך הוא מצוי בכל היש. כדברי הרב קוק: "הרצון החפשי, המואר מהשכל העליון, הוא התמצית של ההוויה המתגלה בפנימיותה, וזאת נשמת אדם הראשון בכל מילואה"⁸. יחד עם זאת, מוקד הדיון של הרב קוק אינו בתחום האונטולוגי אלא בתחום האנתרופולוגי-האתי, ובדיון זה הוא מדגיש היבטים שונים של מרכיבי הרצון וההכרה בעולמו של האדם ובעבודתו הרוחנית⁹.

בעבודה הרוחנית של האדם הוא פונה מלמטה למעלה, ולכן הדגש היותר מרכזי בשיטת הרב קוק הוא על עליה מעולם הדעת אל עולם הרצון. "סגולת החכמה שהיא מעלה את הרצון"², ו"הידיעה הברורה מחוללת את הרצון"³. בהתאם לכך, הפרמטר הקובע את טיב ההכרה וערכה הוא יכלתה לעורר את הרצון באופן חיובי. "ההכרות צריכות להיות נמסרות תמיד לפי אותה המדה שיזעזעו את הנטיות של הרצון מהדממה שלהן ויעוררו לטובה"⁴. יחד עם זאת, הרב קוק מודע לקושי שבהפרדה מלאכותית של תחומי ההכרה והרצון, והוא אף סבור שהפרדה זו פסולה מעיקרה. לפיכך דגש שני שיש למצוא בהדרכותיו הוא על האחדות שבין ההכרה והרצון, כשאליהם מצטרף גורם נוסף, והוא היכולת. שלושה אלו צריכים להתאחד במה שהרב קוק מכנה סוד שיח (ראשי תיבות של שכל יכולת חיים) כדי להשיב לאנושות את מלוא שיעור קומתה⁵. יצוין כאן שהמעמד המרכזי של ההכרה בהגותו של הרב קוק ותפקידה בתהליך המשיחי שוללים לדעתנו את האפשרות להגדירו כוולונטריסט המבטל את מעמד ההכרה לעומת זה של הרצון, כפי שהציע בן שלמה.

הגאולה ותורת הנסתר

בצד הרעיון של השפעת הרצון על ההכרה, קיימת גם אפשרות הפוכה - של השפעת ההכרה על הרצון, השפעה מלמעלה למטה, וזו יכולה להופיע אצל הצדיקים הגדולים. כאן מגיעים אנו אל תיקון ההכרה של ימי עקבתא דמשיחא הנעשה על ידי הצדיקים. אצל הצדיקים הגדולים, שכבר קידשו את כל כחותיהם, יכולה היא המחשבה להיות נובעת מהרצון "°". כאן עלינו לשאול, כיצד יכול האישיות לדלג על תיקון החכמה ולהגיע אל מעלת הרצון, שממנו היא שבה ומשפיעה על הכל? פתרון הבעיה מופיע שוב ושוב בכתבי הרב קוק בעת שהוא מדבר על התגלות רזי תורה בתקופה של עקבות משיח.

מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כוחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית. הופעה זו מביאה את כל ההוויה כולה להכיר את עצמה. ומתוך ההכרה העצמית הפנימית נמשך שפע החיים, באיחוד השכל והרצון, באין הפסקה של גבולים ושל פרטים"°.

לימוד חכמת הנסתר מאפשר לאדם התעלות אל מעבר לגבולות של ההכרה הרציונאלית, ולמעשה בלימוד זה מוצא הרב קוק את המפתח המעשי העכשווי להתקדמות לקראת תיקון ההכרה המשיחי. בחיוניות של לימוד תורת הנסתר מוצא הרב קוק את ההסבר המרכזי שלו לתופעת החוצפה, ובה בעת את הפתרון לתופעה זו. בהסבר לחוצפת עקבתא דמשיחא שנדון לעיל, טען הרב קוק שהחוצפה הינה בת לווייה לתופעת ההתקוממות כנגד רוחניות היתר של עם ישראל. היא מבטאת שאיפה לחזרה אל החומר, אל הטבע ואל הקמתה מחדש של האידיאה הלאומית. במישור זה החוצפה התפרשה כתגובה דיאלקטית מובהקת. אולם במקביל להסבר זה מפתח הרב קוק תיאוריה לפיו החוצפה הינה

אינדיקציה לתסיסה הדרושה בתוך עולם הרוח. תסיסה זו נדרשת לאור העובדה שתפיסת האלוהות של האנושות הינה שטחית ולקויה, וקצרה דעת האדם מלתפוס כיצד כל ההוויה לפרטיה קשורה באלוהות. כנגד זה מתקוממת החוצפה.

"החוצפה בעקבתא דמשיחא באה, מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבוע את ההבנה, איך כל הפרטים הם מקושרים עם הכלל, ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכללי יכול להניח את הדעת. ואם היה העולם עוסק באורה של תורה במידה זו, שתגדל הנשמה הרוחנית עד כדי הכרת הקישור הראוי של הפרטים עם הכללים הרוחניים, היתה התשובה ותיקון העולם יוצאה אל הפועל"⁹⁹.

לדעת הרב קוק, הבעייתיות של ליקוי באמונה ובתפיסת האחדות האלוהית אינה חדשה, אולם בתקופת ההווה של עקבתא דמשיחא היא צריכה לבוא על תיקונה. שני הסברים ניתן למצוא במשנתו לעכשוויות זו. האחד קשור בתמורות שחלו בשדה המחשבה הכללית. בפרק שכותרתו "השינויים העקריים במחשבה החדשה" טוען הרב קוק שהמחשבה האנושית בזמנו עברה תמורה של יציאה מתוך גטו אפיסטמולוגי. תהליך של התרחבות ושחרור עבר עליה ובו היא נפתחה לקלוט תמונת עולם כוללת, תמונה של אחדות רוחנית הרמונית¹⁰⁰.

ההסבר השני נעוץ בתהליך התחיה של עם ישראל. כל עוד העם חי בגלות וחייו התאפיינו בצמצום רב, הן מבחינת עולמו הרוחני והן מבחינת מעגל העשייה, היה הנזק של הסיגים שבהבנת האלוהות בבחינת היזק שאינו ניכר. "אבל כיוון שהגיע הזמן שהתחיה הלאומית מוכרחת לבוא וצמיחת קרן ישועה בפועל מוכרחת להגלות, מיד הסיגים מעכבים", ויש הכרח לבער את הסיגים מתפיסות האלוהות, היראה, האמונה וכל התלוי בהם¹⁰¹.

החוצפא היא אפוא התקוממות כנגד סיגים אלו, ואילו לימוד סתרי תורה הוא התרופה להם. זאת באשר לימוד זה הוא שמגביר בתודעת האדם את

הכרת "האחדות העולמית", כיצד כל הבריאה על חלקיה השונים כולה קשורה בהוויה האלוהית⁹¹. היחס שבין החוצפא של עקבתא דמשיחא ובין התגלות רזי תורה הוא אצל הרב קוק יחס דו-כיווני. מן הכיוון האחד תורת הסוד היא האמצעי שדרכו מתגדלת ההכרה ומתעלה להשגות חדשות, ובכך תבוא לבסוף ההתגברות על החוצפה. מן הכיוון האחר החוצפה מהווה קטליזטור חשוב לשם אותו גידול רוחני הנדרש כדי להגיע להשגות רוחניות חדשות. בכיוון זה, בו פועל כח הדחף הדיאלקטי, הרב קוק תופס את החוצפה כמושגים של ירידה צורך עליה או שבירה לצורך תיקון. תבנית מושגית זו אופיינית לדעת הרב קוק לרעיון המשיחי בישראל, שכן אף דוד עצמו יצא מקליפות עמון ומואב ויכל לפיכך להעלות ולהמתיק את הענף כולו ממנו יצא⁹². בדרך זו גם החוצפה היא גילוי שלילי של מרידה שנועד להוביל לבניה חיובית. וכך, לא די בלבד שאין החוצפה סותרת להתגלות רזי תורה, אף זו - היא הכרחית עבורם. בלא החוצפא דעקבתא דמשיחא לא היה אפשר לבאר רזי תורה בגילוי גמור. רק על ידי התעבות ההרגשות שעל ידי החוצפא, יהיה אפשר לקבל הארות שכליות עליונות מאד, וסוף סוף שהכל ישוב לתיקון גמור⁹³.

המושג ירידה צורך עליה, שהיה אבן יסוד בתיאולוגיה השבתאית, מופיע אצל הרב קוק במפורש כפריזמה המתאימה לתפיסת החוצפה של ימי עקבות משיח⁹⁴. במושג זה הוא אף עושה שימוש קונקרטי בהסבירו את הצורך ברזי תורה, הן במובן זה שהירידה הרוחנית מפנה את הלבבות לעיסוק בהם⁹⁵, והן בכך שבעלי הסוד העליונים הם אלו אשר יוכלו להעלות את כל הירידות באמצעות רוחו של משיח המצוי באור התורה הפנימית⁹⁶. התבטאויותיו של הרב קוק בהקשר זה אמנם מזכירות במידה רבה את הרעיונות השבתאיים, אולם יש לזכור שבעוד שהשבתאות יצרה תיאוריה שחייבה באופן אקטיבי את הירידה לתוך הקליפות⁹⁷, הרי שהרב קוק מצא את הירידה כמצב נתון, ומשנתו באה להסביר מצב זה שמתחולל למעשה, כמניפולציה של ערמת התבונה האלוהית. אין בדבריו משום מתן לגיטימציה לירידה, כי אם הצבעה על הדרכים לפרשה והוראת דרכי העליה

שאמורים לתקנה ולהביא לעליות שבעקבות הירידות.

החוצפה היא אם כן כלי הכשרה לעיסוק ברזי תורה, ואילו עיסוק זה עצמו מתפרש על ידי הרב קוק ממש כתנאי מתנאי הגאולה. אמנם, לימוד הקבלה בכלל והפצת ספר הזוהר בפרט ידועים היו במשך דורות רבים כאמצעי לזירוז הגאולה¹⁰⁰, ובכך יכל הרב קוק להסתמך על קודמיו. מתוך הסתמכות זו הוא אכן משתדל לזרז לומדי תורה לעסוק בפנימיות התורה, ואף מעיד על עצמו שעיקר כוונתו בכל חיבוריו היא לעורר בני אדם לעסוק בפנימיות התורה לכל ענפיה¹⁰¹. אלא שהרב קוק אינו מסתפק בקביעה כללית שיש לעסוק בקבלה כדי לקרב את הגאולה, קביעה שלעיתים מתנסחת בסגנון של מאגיה. הוא מתייחד בכך שלימוד סתרי תורה משתלב אצלו בהכנה הכללית של מהות הגאולה והתהליך המוליך אליה. כך מתפרש אצלו העיסוק ברזי תורה כאמצעי לתיקון ההכרה, להגעה לידיעות העליונות. "האמצעי היותר מוכשר לבוא למידה עליונה זו, היא דביקות בד' בכל כח, והגיון רזי תורה"¹⁰². כיוון שהרעיון המשיחי עומד על תיקון ההכרה, רזי תורה הם שמסוגלים לחולל את המפנה שבתהליך לקראת גאולה קוסמולוגית.

"צריך להסביר עילוי הלימוד של רזי תורה, עם הדרישה לכבד את ההכרות הפנימיות של האדם, שהוא יסודו של עולם. וגאולת העולם תלויה היא ברוממותן של ההכרות הפנימיות, שהן באות ומאירות עלי ידי העסק הכביר במעמקיהן, שהוא עצמו העסק הנלכב ברזי תורה"¹⁰³.

במישור היותר נמוך, הרב קוק מוצא בסתרי תורה אמצעי של יצירת מוטיבציה לגאולה, מעין סם מעורר למאוס בגלות ולזרז את הגאולה¹⁰⁴, ואילו במישור יותר עליון רזי תורה מהווים נדבך ראשון בהשבת הנבואה, הקשר הבלתי אמצעי עם האל¹⁰⁵. כך, אפוא, יכול הרב קוק להגיע למסקנה מרחיקת לכת לפיה החוצפה של עקבתא דמשיחא היא שלב הכרחי להשבת אור הנבואה¹⁰⁶.

בהסברת היעוד של התגלות רזי תורה נסגר מעגל שפתחנו בהבנת הרעיון המשיחי בהגותו של הרב קוק. התגלות רזי תורה נועדה להביא את האדם למדרגה של קידוש החולין, כדברי הרב קוק - "להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש, לדעת שאין באמת חול מוחלט בעולם"¹⁰⁵. השקפה זו של קידוש החומר קשורה בתפיסת האחדות ההרמונית ביקום, "אחדות העולמים" כלשון הרב קוק. משום כך התגלות רזי תורה המרוממת את הרוח היא עצמה התגלות "רוחא דמלכא משיחא"¹⁰⁶.

משיח בן יוסף ומשיח בן דוד

לקראת סיום עבודה זו עלינו לשוב ולתת את הדעת על המשמעות הבסיסית של תקופת עקבתא דמשיחא כפי שהיא חוזרת ונשנית במשנת הרב קוק. בחלקה הראשון של העבודה צוינו היבטים חיוביים של הגלות כחוליה בתהליך ההסטוריה של עם ישראל. ברם, חרף ההיבטים הללו, כלל שמדובר בחיים היהודיים בהווה, הרב קוק דוגל בשלילה קיצונית של הגולה. הוא מאמין כי בתקופתו, תקופת עקבתא דמשיחא, מתחילים להיראות ניצני הגאולה, ובתור התחיה אין עוד מקום לקיום יהודי בגולה.

התיזה של שלילת הגולה מכל וכל שלטה בכיפה בכתביהם של רבים וחשובים מבין הוגי הציונות ומנהיגיה¹⁰⁷. הללו תפסו את הגולה לא רק כמונח גיאופוליטי אלא גם כצורת חיים פסולה וכהוויה חברתית-רוחנית לקויה. המעיין בכתביהם של ברדיצ'בסקי, ברנר, ז'בוטינסקי ואחרים מוצא ששלילת הגולה בהם הם דוגלים עולה בד בבד עם ביקורת הדת שבמשנתם. ביקורת זו באה אצלם לידי ביטוי נוקב כאשר הם מזהים את הגלותיות עם דפוסי חיים לא תקינים שעוצבו ונתמכו על ידי המסורת היהודית. הם תבעו את הדת על היותה מנותקת מן החיים, על כך שהיא עשתה את היהודי הגלותי מנוכר לטבע, פאסיבי וחסר כושר יצירה. דברים אלו באו לידי ביטוי הן בתיאורי העיירה היהודית (השטעטל) ודמויותיה בסיפורת ובשירה, והן בכתובה הפובליציסטית של אנשי רוח התובעים נירמול עם ישראל על ידי השבתו אל האדמה, השבתו לקשר עם הטבע ולפרודוקטיביזציה. תביעות אלו משתלבות בדבריהם בדרישה לנטרל את השפעת הדת בעם ישראל. ניתן לדמות את תרומתה של המסורת בכתביהם של הללו, לשריון צב המגן על החי בו מפני העולם הסובב, אך בה בעת מכביד על יכולת התקדמותו וכולא אותו בתוכו.

טיעון זה מוצג בכתבים אלו פעמים רבות באותו סגנון של בקורת הפרת האיזון בין רוח לחומר שאנו מוצאים בכתבי הראי"ה¹⁰⁸. די

בשורות אחדות משל מ.י. ברדיצ'בסקי כדי להדגים זאת. הלה כותב: "בלע רכושו הרוחני של האדם את צורכי העולם והמציאות... נקבר אלוהים בזאת התורה, נקבר העולם בספר, סתם האדם את חושיו ויהי לשומר הגוויל... גוי שלם מרד בטבע" 10.

כנגד גישה זו יש להעמיד את מחייבי השיבה לארץ מקרב המחנה הדתי. מהם ששלילת הגולה שלהם נבעה מהצורך הקיומי, כרב ריינס למשל, השולל את הגולה שלילה פרגמטית ולא מהותית 11, ומהם שראו בשיבה לארץ ישראל פעילות להחשת הגאולה במובנה המסורתי הטריטוריאלי והצביעו יותר מכל על חשיבות הישיבה בארץ ישראל מפאת קדושתה והמצוות התלויות בה. עם אלו יש למנות את מבשרי הציונות הדתית, הרבנים קלישר, אלקלעי, גוטמכר ואלישברג 12.

גישתו של הרב קוק מתייחדת בכך שהוא תובע את עזיבת הגולה לשם נתיצת מסגרותיה המצמצמות. בכך הוא נעשה שותף לאותם הוגים ומנהיגים חילוניים, ואף מרחיק לכת בהחילו על הגלות את הקטיגוריה ההלכתית של חילול ה' 13. ברם, הוא מתנגד לנטישת דפוסי המסורת, אלא אדרבא, דוגל בהתחדשותה האולטימטיבית של זו וביצירת אפיקים חדשים לזרמי הקדושה המפכים בעם ישראל. אף הוא, כאותם הוגים ומנהיגים, קובל על כך שבחיי הגולה הקודש התעמר בחול עד שדלדל את החומר 14, ועל כך ש"אין הטבע מתגלה למשורר הישראלי בכל הדרו ויפיו ספני שבר האומה והרחקתה מהחיים הטבעיים הבריאים" 15.

הגלות כפי שהתפרשה בתפיסתו ההסטורית מתאפיינת בהתגברות הצד הדתי, כאשר האידיאה הלאומית חרבה וירדה לשפל. אולם קדושה זו מצטמצמת בגלות לפרטים של האידיאה הדתית. הרב קוק ראה בהוגי הציונות הקלאסית את הצמצום ונמיכות הרוח שבגלות, אלא שהוא האמין שתפקידה של העצמאות הלאומית אינו לעזוב את מסגרות הדת כדי למגר סגירות זו, כי אם להרחיב את המסורת הדתית ולהחילה על כל תחומי החיים ועל כל גילויי היצירה. בכך, סבור היה, ניתן להגיע למלאות של חיים יהודיים שיהיה בהם משום הקמתן מחדש של האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית ואימוצן של אלו.

הבעיה המרכזית של הקיום בגולה ניתנת להתכנות בשם כיווץ הדמות¹¹⁵ של החיים היהודיים, כיווץ לתחומי הרוח מבלי חומר, הקודש בלעדי חול, תוך הזנחה של הפעילות היוצרת, הטבע וערכי הגבורה, היופי ודומיהם. משימתה של השיבה לארץ ישראל היא, אפוא, הרחבה סוחפת של כל מעגלי החיים אל תחומים רבים שצריכים להיות אמצעי התגלות של הרעיון האלוהי. בשיבה זו, המתחוללת בימי עקבתא דמשיחא, הרב קוק מבחין בשני שלבים ברורים. השלב הראשון הוא שלב התיקון החומרי, ואילו שלב התיקון הרוחני יבוא רק לאחריו.

"הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחילת קץ המגולה של ישוב א"י, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל, והרוחניות צריכה לשמש בו שימוש של שמירת החיים הפנימיים, וכשיתחזק הכח החמרי של האומה אז יגלו כל הסגולות הרוחניות הקדושות שבה, ותשוב התורה וכל מאורותיה לאיתנה"¹¹⁶.

תיקון החומר מזוהה במשנת הרב קוק עם החיאתה של האידיאה הלאומית. תיקון זה זוהה על ידו עם המושג של משיח בן יוסף. התיקון הרוחני שבא בעקבותיו הוא תיקון של משיחיות בן דוד, המשיחיות האולטימטיביות. הרב קוק מצא בשני מושגים טעונים אלה כר נרחב לפרשנות הניתנת לאקטואליזציה.

הרעיון בדבר שני המשיחים, האחד משבט אפרים והאחר משבט יהודה, יסודו בדרשה תלמודית בודדת על פסוק בנבואת זכריה, ואולם דרשה זו זכתה לפיתוח מגוון ורב אנפין באין ספור מקורות בספרות המדרש והמיסטיקה¹¹⁷. בכיוון אחד של פיתוח הדמות של משיח בן יוסף משתמרת התדמית הפרסונאלית שלו. בכיוון זה, הרווח בספרות האזוטרית, ניתן אף למצוא תיאורים מיתיים על קורות המשיח הזה, תיאורים המסתיימים במותו בטרם עת. חשוב לענייננו לציין שדמויות מרכזיות במיסטיקה היהודית, דוגמת האר"י ורבי חיים ויטאל, זוהו איתו, וביתר פירוט מתברר מכתבי

חסידות ברסלב שרבי נחמן מברסלב טען לכתר זה¹¹. המושג של משיח בן יוסף איפשר התגדרות בכתר המשיח מבלי למצות את היומרה המשיחית עד תום ובאופן פורץ גבולות ומסוכן. בהמשך לקו זה, גם הרב קוק השליך את המושג משיח בן יוסף על דמות קונקרטיה, והיה זה בנימין זאב הרצל אותו הכתיר - גם אם לא במפורש - בתואר זה¹².

ברם, במשנתו של הרב קוק קיים טשטוש, אף התעלמות, מהמשיח כדמות קונקרטיה, ובמקום לבצע פרסוניפיקציה של הרעיון המשיחי, כמקובל במשיחיות האסכטולוגית¹³, הרב משתמש בדמות המשיח כמטאפורה לתופעה ולתהליך. גישה זו, האופיינית למשיחיות בעלת אופי אוטופי, ניכרת יפה בדרך שבה מסביר הרב קוק את מהותם של שני המשיחים. את משיח בן יוסף הוא רואה כהתגברות החומריות, שכלול חיוני של הצד הפיזי באומה, בעוד שמשיח בן דוד מבטא את שכלול הכח הרוחני והתגברות הקדושה. במקביל, ומתוך חפיפת המושגים שהוסברה לעיל, מציין משיח בן יוסף את התגבשות הצד הלאומי של עם ישראל, בעוד שמשיח בן דוד מייצג את האידיאה האלוהית, את תיקון ההכרה המתחיל בלימוד פנימיות התורה, נמשך ביכולת לתפוס את אחדות האלוהות שבבריאה, ומוביל בסופו של תהליך לחידושה של הנבואה.

בתפיסת מהותו של משיח בן יוסף עושה הרב קוק שימוש בשלושה מוטיבים הבולטים באישיותו של יוסף המקראי, כפי שנתפס על ידי המסורת¹⁴. יוסף מתואר בסיפור המקרא כמושל על כל ארץ מצרים, כאדם שהצטיין בהנהגה לאומית וניחן בכושר ארגון מעשי וביכולת להביא ישועה חומרית לבני דורו. כח חומרי זה ירש המלך ירבעם, שהיה מזרעו של יוסף, אלא שהלה ניתק את עצמו לגמרי מהקדושה ומכל רעיון רוחני. לפיכך נתפס משיח בן יוסף בספרות הקבלה, ואחר בכתבי ר' נחמן מברסלב, כמי שצריך לתקן את חטא ירבעם¹⁵. על פי הרב קוק, משיח בן יוסף מביא את החומר המפותח והמאורגן לנקודת המפגש עם הרוח¹⁶. הוא מחזיר את ממלכת אפרים שנוסדה על ידי ירבעם למקומה האוריגינאלי בו היתה מאוחדת במלכות דוד.

מוטיב אחר באישיותו של יוסף, כפי שנחפס במסורת הקבלית, הוא כסמל לצדיקות. אפשר שהיבט זה של יוסף הוא שתרם לזיהוי בין צדיקים ידועים ובין משיח בן יוסף. במובן זה, הצדיק ויוסף, שני סמלים מובהקים של הספירה התשיעית, ספירת יסוד, משיבים במעשיהם את הספירה העשירית, את המלכות, השכינה (הקשורה במלכות בית דוד) למקומה. משיח בן יוסף פועל בכח החרב - שוב אסוציאציה לסימבוליקה של ספירת יסוד כאיבר המין - כדי לקומם את המלכות¹²⁴. במובן זה מדבר הרב קוק על משיח בן יוסף כהתגלמות כח הגוף המביא להשבת מעמדה של הנשמה. היבט שלישי, שהוא מוטיב נראטיבי בטקסט המקראי, הוא הנסתרות של יוסף. "אחיו לא הכירוהו" ולא ידעו דבר על טיב שליחותו, ועל עורמת ההשגחה המכוונת ומדריכה את פעילותו ואת הקורות אותו. כאן נמצאה לו לרב קוק אנלוגיה ברורה לפעילותו של הרצל ולהתעוררות הציונות החילונית בכלל. שומרי התורה רואים את המתרחש אך הם לא מכירים במשמעות המטאפיזית שלו.

יצויין כי תפיסות אלו של משיח בן יוסף אינם חידושים בבחינת יש מאין של הרב קוק. כבר המהר"ל עמד על טיבו של משיח זה כמסמל את הכח המדיני והחומרי¹²⁵. תפיסה זו פותחה ביתר שאת בספרו של תלמיד הגר"א קול התור, שהיה ידוע בקרב מקובלים בירושלים כ"שולחן ערוך של גאולה". שם מתואר משיח בן יוסף כמשיח ארצי הבא מלמטה ובדרך הטבע, והעושה למען קיבוץ גלויות ויישוב הארץ¹²⁶.

המשיחיות של משיח בן יוסף מציינת חזרה לכח המדיני של מלכות דוד. מדובר, אפוא, בגאולה לאומית, ברסטורציה לימי המקרא. זהו תהליך רסטוראטיבי המתרחש בתחום ההסטורי. במובן זה הגאולה עליה מדבר הרב קוק היא גאולה הסוגרת מעגל עם גאולת מצרים. "גאולת מצרים וגאולת העתיד השלמה היא פעולה אחת שאינה פוסקת"¹²⁷. וכך השלב הראשון של עקבתא דמשיחא הוא שלב של גאולה לאומית.

ברם, הרעיון המשיחי של הרב קוק חורג אל מעבר למושג הצר של גאולה לאומית. "עבודת משיח להביא גאולה לכל"¹²⁸, ואילו במשיח בן

יוסף מתגלה התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. "אמנם התכלית האחרונה אינה התגדרות התיחדות הלאומיות בלבד, כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת לקרוא כולם בשם ד'. ... על כן עתיד משיח בן יוסף ליהרג, ומלכות אמיתית וקיימת תהיה משיח בן דוד"¹²⁹. המשיחיות האולטימטיבית של הרב קוק היא, אפוא, אוטופיה של גאולה גלובלית אוניברסלית החובקת את העולם כולו. כאן אין המדובר עוד ברסטורציה לתקופה מסויימת בתולדות עם ישראל, אלא בתהליך של רסטורציה קוסמית, בשיבה אל השלב של לפני פרוץ ההסטוריה, לפני שחטא אדם הראשון. אותו חטא קמאי גרם לאדם שתהיה בו תערובת של טוב ורע, ושעולמו יהיה עולם של פירוד. אולם "הנה עוד צעד אחד והרע יהיה מבוער גם כן מחיי היחידים. נמצא שביטול יצר הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים הם בעניינם זה לזה"¹³⁰. הרע הקיים בעולם נובע מהחטא הקדמוני ולפיכך משיחיות בן דוד, שמובנה תיקון גמור של ההכרה, תתקן חטא זה, תבטל את הפירוד בין החול והקודש, בין רוח האדם והעולם החומרי ותחזיר את העולם לשורשו. העולם יתעלה למדרגה של זיהרא עילאה דאדם הראשון, שהיא דרגה אופטימאלית של קידוש החומר¹³¹. כיוון שכך: "הטוב והרע וכל ערכיהם... כל אלו באו אחר שגרע השכל את אורו, וההרגשה ההתפעלות, ושיקוע של החושים לקחו את מקומו, אחרי החטא הקדמוני, של האכילה מפרי עץ הדעת טוב ורע"¹³².

המשיחיות הסופית תתבטא, אם כן, בכך שהשכל יהיה "מאיר במלא אורו", ואז "ישוב האדם והעם, העולם וכל העולמים, ההויה כולה, אל קונה, לאור באור החיים. וזהו הרז של אורו של משיח, הופעת נשמת העולם, שבהאירו ישוב העולם לשורש ההויה, ואור ד' יגלה עליו"¹³³.

הערות לחלק ד

1. אגרות ראייה א, עמ' צט.
2. פ"ט משנה טו.
3. דף צז ע"א.
4. י. קלויזנר, הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 261-262.
5. אדר היקר ועקבי הצאן עמ' קיא.
6. אורות הקודש ג, ראש דבר עמ' כד.
7. ר' שם עמ' יב; ואצל צ. ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 132.
8. אגרות ראייה א, עמ' קמג.
9. מקביל לילדות האדם באורות הקודש ג, עמ' עו.
10. אדר היקר עמ' לו.
11. אגרות ראייה א, עמ' קמג.
12. אורות הקודש ג, עמ' כד.
13. שם, עמ' ד'.
14. שם, עמ' טו.
15. שם, עמ' כא.
16. אורות התורה עמ' סט.
17. ויקרא רבה ט, ד.
18. אורות הקודש ג, ראש דבר עמ' כז.
19. שם, שם.
20. שם, עמ' עה-עו; וכן בערפילי טוהר עמ' קיד. על מעמדו של הרצון במשנת הרב קוק עמד בהרחבה ב. איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, חלקים ראשון - שני.
21. שם, עמ' סא.
22. שם, עמ' צט-ק.
23. ערפילי טוהר עמ' קיד.
24. ר' ע"כ ש. רוזנברג, "הראי"ה והתנין העיוור", באורו; ואצל ב. איש שלום עמ' 95.
25. אורות הקודש ג, עמ' צב.

- .26 שם ב, עמ' חל.
- .27 שם, עמ' כ.
- .28 שם, עמ' תקמד.
- .29 שם, שם.
- .30 שם, עמ' תקמה.
- .31 שם, שם.
- .32 שם.
- .33 שם ג, עמ' כד.
- .34 שם, שם.
- .35 שם, שם.
- .36 שם, עמ' כה.
- .37 שם, עמ' לא.
- .38 אכן, במקרה זה חוקי הטבע-ההכרח, אף הם מקורם ברצון האלוהי, ואין פלא אפוא שהרב קוק מגיע למסקנה של זהות בין נס לטבע אשר לפיה, כדבריו, "גם הניסים הם טבעיים" (אורות הקודש א, עמ' קמד). המקור המשותף של הנס והטבע מחייב את הרב קוק להסיק כי את היחס של הנס עם הטבע ראוי להכיר כדרך של אחדות, שהרי מעשי ה' כולם הם (עולת ראייה א, עמ' שפט). תפיסה זו עולה בקנה אחד עם גישתו האוטופית לרעיון המשיחי, המעבדת את המושגים האסכטולוגיים בדבר משיחיות ניסית לתפיסה של משיחיות טבעית, המתהווה בתהליכים הסטוריים המובילים לקראת הרמוניה אידיאלית.
- .39 אורות הקודש ג, עמ' ל.
- .40 שם, עמ' לד.
- .41 מורה נבוכים, ג, פי"ז.
- .42 אורות הקודש ג, עמ' לג.
- .43 שם, עמ' פז.
- .44 שם, עמ' צא ו-צה.
- .45 שם, עמ' צב.
- .46 שם, שם; וכן בעמ' צה ו-לא.
- .47 שם, עמ' לג.
- .48 שם, עמ' לה. הרב רומז כאן, מן הסתם, לאמרת חז"ל: "אל תקרי חרות אלא חירות" (אבות פ"ו, מ"ב).

49. שם, עמ' שד.
50. שם ב, עמ' תקמ"ה.
51. שם ח"ג, ראש דבר לא.
52. שם.
53. שם, ח"ג, ע"ה.
54. שם, ראש דבר כז.
55. שם, כח-ט. באגרותיו הרב לא נמנע אף מלכנות יראה פסולה כ"חרדיות של זוועה" (אגרות ראייה א, עמ' לט).
56. שם ב, עמ' תקמה.
57. שם ג, ראש דבר כז.
58. "הפחד", בחור עקבי הצאן, עמ' קיט.
59. אורות הקודש ג, ראש דבר כו.
60. ר' מוסר אביר עמ' כא-לג.
61. אגרות ראייה א עמ' ריד; שם ב, עמ' קפז. במקומות אחרים הרב מכנה את היראה הפסולה "יראה חיצונית": ר' מוסר אביר ומידות הראי"ה, "יראה" א, טו; ואגרות ראייה ג, עמ' קכג.
62. ר' ג. שלום, פרקי יסוד עמ' 204.
63. ליקוטי אמרים ז, עמ' 22.
64. אורות הקודש ג, עמ' רמז.
65. אורות הקודש ג, עמ' עט.
66. ר' אורות עמ' פד.
67. אורות הקודש ג, עמ' עז-עח.
68. עקבי הצאן, עמ' קכ.
69. אורות הקודש ג, עמ' עח.
70. שם, עמ' עט.
71. שם, עמ' עז.
72. שם, עמ' לג-לד.
73. שם, עמ' נט.
74. שם, עמ' נח.

- .75. מבוא לאורות הקודש, עמ' 18.
- .76. שירת החיים, עמ' 68.
- .77. בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 50-51.
- .78. "הסטוריה צורך גבוה", בעיקר בהע' 75 בעמ' 766-767.
- .79. ר' איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 84-85; ובמאמרו של י. אביב"י (הע' לעיל) עמ' 59-61.
- .80. אורות הקודש ב, עמ' שסז.
- .81. כך גורס גם איש שלום בעצמו, אלא שאנו סבורים כן ולא מטעמו, לא בשל הטענה שלרב קוק היתה תפיסה רלטיביסטית ופרגמטיסטית בתחום האפיסטמולוגיה, כטענת הנ"ל שם עמ' 226.
- .82. אורות הקודש ג, עמ' צא.
- .83. שם, עמ' פז.
- .84. שם, עמ' פח.
- .85. על איחוד שלושת אלו ראה שם, עמ' פה-צד, קו-קי.
- .86. שם, עמ' צה; וע"ע ערפילי טוהר עמ' צא.
- .87. ערפילי טוהר עמ' סא. אורות הקודש א, עמ' צה.
- .88. ערפילי טוהר עמ' א; אורות התשובה ד, י.
- .89. אורות הקודש ב, עמ' תקלח-תקמ.
- .90. ערפילי טוהר עמ' כח.
- .91. שם, עמ' סז.
- .92. שם, עמ' כא.
- .93. שם, עמ' מב.
- .94. ר' מאמרי הראי"ה א, עמ' 86.
- .95. ערפילי טוהר עמ' סה.
- .96. שם, עמ' יד-טו.
- .97. לעניין ירידה לצורך עליה ר' בעיקר מאמרו של ג. שלום, "מצוה הבאה בעבירה", בתוך: מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה; ובספרו שבתאי צבי, מ"ב י-ס.
- .98. כבר בספר הזוהר עצמו נאמר ש"בחיבור זה שהוא ספר הזוהר בו יצא ישראל מן הגלות" (ח"ג, קנד ע"ב), והדברים שבים ומופיעים בסגנונות שונים בכמה מקומות. אמונה זו היא שעמדה מאחורי הדפסת

- הזוהר והפצת הקבלה במאה ה-16. ר' ע"כ: י. תשבי, "הפולמוס על ספר הזוהר במאה ה-16 באיטליה", פרקים, א, י-ם, תשכ"ז-תשכ"ח, עמ' 157, 141; וכן ג. שלום, שבתאי צבי, עמ' 18. בדומה לכך נוצרה האגדה הקושרת את בוא המשיח עם הפצת מעיינותיו של הבעש"ט, ובקרב חסידי ברסלב נוצרה האמונה שהפצת תורת רבם מזרזת את הגאולה. ר' לעיל בפרק על הצדיק הגואל.
99. ר' אגרת מפורטת באגרות ראייה, א, עמ' מא; וכן שם ב, עמ' קעב, רלב, ח"א עמ' קס-קסא; ובאגרות התורה פ"י. ור' עוד: "קריאה גדולה" בתוך אגרות עמ' צט-קא.
100. ערפילי טוהר עמ' יד.
101. אגרות הקודש, א, עמ' צו.
102. אגרות עמ' צה. וע"ע אגרות ראייה, ב, עמ' צא: "הקבלה כולה היא ציפיית ישועה".
103. שם, שם.
104. אגרות הקודש, ב, עמ' קנב.
105. שם, עמ' קמג.
106. שם, עמ' קמב.
107. הנושא נדון בהרחבה בספריהם של: י. קויפמן, גולה ונכר; נ. רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, עמ' 215-160; A. Eisen, Galut pp. 78-88; א. שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, עמ' 95-42; וא. לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 228-225, 258-265.
108. ר' לעיל בפרק על סינתזיה, הרמוניזציה ועקבתא דמשיחא.
109. מ.י. ברדיצ'בסקי, "על אם הדרך", בתבים, הוצ' דביר, ת"א תש"ך, כרך ב', עמ' יח.
110. על עמדתו של הרב ריינס ר': מ.צ. נהוראי, "שתי גישות לציונות", יובל אגרות, עמ' 218-209; א. דון-יחיא, "תפיסות של הציונות בהגות האורתודוקסית", הציונות ט (תשמ"ד) עמ' 86-80; א. לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 84-83, 77-75; ולאחרונה גם: א. רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, הוצ' עם עובד ת"א 1993, עמ' 53-51.
111. על עמדתם של מבשרי הציונות הדתית ר': י. כץ, לאומיות יהודית, הוצ' ההסתדרות הציונית, י-ם 1979, עמ' 356-263; א. לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 76-70, 51-49; וכן א. רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עמ' 54-52, 49-44.
112. ר' A. Eisen, Galut pp. 110.
113. אגרות הקודש, ב, עמ' שנד.
114. אגרות עמ' עח.

115. בכינוי זה משתמש נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, עמ' 195-196. תמוה הדבר שלדעת רוטנשטרייך לא נתקפחו החיים היהודיים בגולה לפי הרב קוק אלא מבחינת היקפם בלבד, כביכול מדובר בצמצום כמותי גרידא ולא בצמצום מהותי.
116. אנרות עמ' פג.
117. ר' ע"כ מבוא נרחב של מ.מ. כשר לספר קול החור בחור התקופה הגדולה, קול החור, הוצ' מכון תורה שלימה, י-ם תשכ"ט, עמ' תיח-תלא.
118. ר': ד. תמר, "האר"י והרח"ו כמשיח בן יוסף", ספונות ז, תשכ"ג; א. גרין, בעל היסורים, עמ' 189. וע"ע על הגר"א בתור "נהורא דמשיח בן יוסף" בחור קול החור, עמ' תסב.
119. "המספד בירושלים", נאמר ביום כ' תמוז תרס"ד כהספד על פטירת הרצל, הודפס בחור באורו, וכן במאמרי הראי"ה א, עמ' 94-99.
120. ר' ע"כ ג. שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, עמ' 172 ואילך.
121. הקשר בין יוסף המקראי לבין משיח בן יוסף הוזכר לראשונה אצל האר"י בשער הגלגולים פרק יג, ופותח ע"י ר' נתן שפירא בספרו מגלה עמוקות. ר': י. ליבס, יונה בן אמיחי כמשיח בן יוסף, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י-ם תשמ"ד, עמ' 275. כמו כן פותח קשר זה אצל רבי הלל משקלוב בקול החור. הרב קוק אף הוא מאפיין את מהותו של משיח בן יוסף בהתאם לטיפולוגיה של יוסף מן המקרא, ר': אנרות עמ' סח.
122. ר' ע"כ: א. גרין, בעל היסורים, עמ' 188-189.
123. "המספד בירושלים", מאמרי הראי"ה א, עמ' 95.
124. ר' גרין, עמ' 183.
125. נצח ישראל, פרק לז. וע"ע ב. גרוס, נצח ישראל, עמ' 184-186.
126. קול החור עמ' תסג.
127. אנרות עמ' מד.
128. ערפילי טוהר עמ' כא.
129. אנרות עמ' קס.
130. שם, שם.
131. אנרות הקודש א, עמ' רעט; וע"ע ת. רוס, "מושג האלוהות", דעת 9, עמ' 57-59, על שתי מדרגות אספקלריא המאירה וזיהרא עילאה והשוואתם לתורת רש"ז מלאדי.
132. אנרות הקודש ג, עמ' קכט.
133. אנרות התשובה פרק טו, י.

סיכום

העיסוק בהסטוריה שואף בדרך כלל להבין טוב יותר את העבר לאור ידיעותינו בהווה. מנגד, הדיון בעידן המשיחי חותר להציץ אל העתיד ולגבש מושגים ספקולטיביים על שעתיד להתרחש בו. לא כך הם הדברים בתאוריות ההסטוריה והמשיחיות של הרב קוק. כמי שחי בתודעה שתקופתו היא תקופה הרח חשיבות הסטורית אשר בה מתחיל להתנוצץ אורו של משיח, הרב קוק ניגש אל פרשנות ההסטוריה, כמו גם אל הרעיון המשיחי, מתוך מגמה לפרש את ההווה לאור העבר ההסטורי ולאור העתיד האוטופי. הוא מוצא לפניו עולם הטבוע בחותמם של פאראדוכסים שעל גבול האבסורד: מחד גיסא סימנים ברורים להופעת ראשית צמיחת הגאולה, ומאידך גיסא התפרצות של רוח חילונית המתכחשת לדת. הוא מוצא ציבור גדל והולך של אנשים מקרב עם ישראל הדוגלים באידיאולוגיה חיובית ומצטיינים בחוסן מוסרי ובדביקות בערכים, אך בה בעת אין הם רואים את עצמם מחוייבים לתורת ישראל ולמצוותיה. תופעות אלה הן נקודות המוצא מהן יוצא הרב קוק להצעת השקפותיו על התהליך ההסטורי מכאן ועל התהליך המשיחי מכאן. אף אם הוא עצמו לא היה מודע לכך לחלוטין, אין ספק שפרשנות העבר, כמו גם החדירה אל העתיד, נועדו לספק הסבר תיאולוגי ואידיאולוגי מקיף לדרך בה ביקש לראות את ההווה, ולספק כלים להבנה מעמיקה יותר של הווה זה. מעמדת מוצא זו נובעים שני הזרמים המפכים במשנתו של הרב קוק: הזרם הדיאלקטי, שמאפיין את הגותו ההסטורית, והזרם הרמוני, שמאפיין את הגותו המשיחית. כפי שהראנו לכל אורך העבודה, מדובר בשני זרמים הבולטים כל אחד בצביונו המיוחד. הזרם הדיאלקטי אף הוא מאמין באפשרותה של אחדות בין ניגודים, אולם הוא מדגיש את הניגודים כאיפיון דומיננטי של המציאות. על מהותו של ההגיון הדיאלקטי כותב ש.ה. ברגמן, שהוא מכיר בקיום הסתירות ומצדיק אותן. "הסתירות הן המהות של המציאות, אך המציאות מכילה כמו כן את ההשלמה והפיוס של הניגודים

בתוך אחדות יותר גבוהה. הקצב של המציאות הוא: חיוב, שלילה וביטול, שניהם באחדות יותר גבוהה; או: תיזה אנטייתזה, סינתיזה¹.

ואכן, תבנית חשיבה זו, המוכרת כל כך מהפילוסופיה ההגליאנית, מופיעה לדעתנו באופן ברור בתפיסת ההסטוריה של הרב קוק. הרב קוק מתאר את תולדות עם ישראל כשדה התמודדות של שתי אידיאות עיקריות - האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. האידיאה האלוהית משקפת את הכמיהה לאלוהות, את הרגש הדתי ואת תחושת האמונה המקננים בלב האדם².

האידיאה הלאומית משקפת את זיקת האדם לחברה ואת היסוד המוסרי הטבוע בו. שתי האידיאות הללו צריכות, לדעת הרב קוק, לבוא על ביטויין המלא בעם ובחברה ולהגיע למצב של איזון והשלמה הדדיים.

ואמנם כך היה הדבר בתקופת הנעורים של עם ישראל, והאיזון האידיאלי בין האידיאות הגיע לשיאו בימי המלכים דוד ושלמה. ברם, מצב זה לא האריך ימים, והאידיאה האלוהית איבדה מכוחה בהמשך, תוך שהאידיאה הלאומית, שהשתקפה בפירוד הממלכה, התעצמה מעבר לפרופורציות הראויות³. התוצאה הבלתי נמנעת היתה, אפוא, חורבן של ממלכות יהודה וישראל, שמשמעותה שבירתה של הלאומיות. עם זאת, לחורבן היתה השלכה רבת משמעות על האידיאה האלוהית, שהפכה לאידיאה דתית גרידא. שינוי זה התבטא בכיווץ והצטמצמות של היהדות; היא הפכה מדת ציבורית של עם להיות דת של יחידים וקבוצות קטנות. במקום לעסוק בעקרונות גדולים הנהנים מהשראה נבואית, היא הצטמצמה ל-ד' אמות של הלכה ועוסקת בקטנות ובפרטי פרטים. אכן, העליה בערכם של הפרטים המעשיים שבדת לא היתה בעיני הרב קוק רק תופעת תגובה הרסנית, אלא היה בה גם משום בניית תשתית חיונית ליצירת מסגרות לקיום הדתי של עם ישראל בשנות גלותו הארוכות. בטיעון זה מוצא הרב קוק את ערכה החיובי של עבודת הקודיפיקציה הפרודוקטיבית של שלהי תקופת הבית השני ושל תקופת המשנה והתלמוד.

הגלות, חרף היותה תופעה שלילית בעיני הרב קוק, הן מן ההיבט הדתי והן מן ההיבט הלאומי, יש בה לדעתו גם כמה אספקטים חיוביים.

אספקטים אלו, שלא זכו עד כה להתייחסות מספקת במחקר משנתו של הרב קוק, מזכירים בחלקם את השקפותיהם של הוגי הרפורמה הקלאסית ביהדות במאה ה-19. כך, מדבר הרב קוק על היעוד האוניברסלי של השפעה רוחנית והפצת דוגמות דתיות נכונות בקרב עמי תבל. עם זאת, עיקר ההיבטים החיוביים עומד על האינטרסים הלאומיים על עם ישראל עצמו. הרב קוק מתאר את הגלות בתור כור היתוך לעם, והוא מסביר שהגלות מחזירה למצב מאוזן את היחס בין האידיאות השונות. עוד הוא טוען, שלא היה מנוס מחורבן וגלות, לאור העובדה שבמציאות ההסטורית היה זה מן הנמנע לקיים מסגרת לאומית ריבונית בלא שימוש באמצעים של רשע.

המושגים הבסיסיים בהם משתמש הרב קוק בתפיסתו ההסטוריוסופית אינם מקוריים משלו. את עיקרי הרעיונות בדבר מעמדו של עם ישראל וסגולותיו היחודיות הבלתי משתנות הוא יכל למצוא בכתביהם של רבי יהודה הלוי והמהר"ל מפראג. את מושגי היסוד הקשורים בהסברת התהליך ההסטורי שאל הרב קוק מאנשי חכמת ישראל (ויסנצף פון יודנצום) רבי נחמן קרוכמאל וצבי הירש גרץ. קרוכמאל היה הראשון לתאר את תולדות עם ישראל על פי עקרונות הדיאלקטיקה ההגליאנית, תוך שהוא עושה שימוש במושג רוח האומה (Volksgeist) של הגל, ואילו גרץ טבע את הטרימינולוגיה של אידיאה דתית לעומת אידיאה לאומית כשני גורמי יסוד מעצבים בתולדות עם ישראל. נדבך נוסף במיזוג של הגל והיהדות מסתבר שמצא הרב קוק בספרו של מ. הס רומי וירושלים, הטוען שההסטוריה מתפתחת לקראת יצירת אחדות קדושה בין דת ולאום שתתגלה בעולם על ידי עם ישראל. יש לציין שקיים הבדל בסיסי, הן מבחינה עקרונית והן מבחינה מתודית, בין הרב קוק לבין גרץ ואחרים מאנשי חכמת ישראל. בעוד שהללו מעוניינים להבין את היהדות מתוך ההסטוריה שלה, הרי שהרב קוק שואף להבין את ההסטוריה היהודית מתוך היהדות.

המזיגה של יסודות קודמים שאנו מוצאים במשנתו ההסטורית של הרב קוק אין בה כדי למעט מערכה. ניתן לומר גם כאן את שקבע י.י. גוטמן ביחס לרמב"ם, שזוהי מזיגה שהיא בבחינת יצירתיות מקורית⁴. מזיגה

מקורית זו הסתייעה, כך ביקשנו להניח, גם בדמיון של הדיאלקטיקה ההגליאנית לדיאלקטיקה המופיעה במיסטיקה היהודית. אנו מוצאים תבנית דיאלקטית שכזו בתיאור מערכות הספירות באלוהות בקבלה הקלאסית של המאה ה-13, ואילו בקבלה הלוריאנית של המאה ה-16 אנו מוצאים דיאלקטיקה של התפתחות, כאשר התהליך המורכב של הבריאה מתאר דינאמיקה של התגלות וצמצום, צמיחה ונסיגה. הרב קוק מוצא במפורש מכנה משותף רחב לתורות ההתפתחות ההסטורית ולתורת הקבלה, ואמנם אין לדעתנו מקום לראות את הגותו ההסטורית רק כהמשך פשוט וישיר של פילוסופיה אידיאליסטית אירופית.

שתי האידיאות אותן הזכרנו לעיל, האלוהית והלאומית, מתוארים על ידי הרב קוק כמיוצגות על ידי שתי נטיות בתרבות ובחברה האנושית: נטיה רוחנית ונטיה חומרית⁵. לעומת התופעה ההסטורית של עימות מתמיד בין נטיות אלו, אנו מוצאים בתיאורי העידן המשיחי של הרב קוק, שיחס של הרמוניה ביניהם הוא מסממניו המרכזיים. כדי להסביר קביעה זו הקדשנו חלק שלם מתוך העבודה לחקר היחס בין רוח וחומר במשנת הרב קוק. עמדנו על כך שקיימות בפילוסופיה הדתית שלוש עמדות בסוגיה זו, שלכולן היו מייצגים מובהקים ביהדות. העמדה האחת היא עמדת הפרישות, המקיימת דיכוטומיה טוטאלית בין תחום החומר והחול לבין תחום הרוח, שרק בו יכול להתפתח מושג הקדושה. עמדה זו אינה מקובלת על הרב קוק. הוא רואה אותה כסותרת לעקרון המוניזם היהודי, וסבור שהיא תולדה של האלילות. העמדה השניה הרווחת בזרם המרכזי של הפילוסופיה היהודית, אינה מטשטשת את ההבדלים שבין רוח וחומר, אך סבורה שניתן להגיע לאיזון בין מרכיבים אלו, ולשאוף למעין סינתזה שבה כל המרכיבים פועלים בכיוון אחד אשר לו תכלית דתית. מצאנו שהרב קוק מאמץ עמדה זו כאשר הוא מנתח את המתח ההסטורי בין הנטיות לרוח ולחומר. הרב קוק נוטל את תבנית החשיבה של עמדת האיזון והסינתזה ומרחיב אותה למישור החברתי הכולל. בתוך כך הוא מצדד בפעילות חומרית, בחיזוק הגוף ובשיבה לטבע, תופעות בולטות בעם ישראל בימיו, כתהליכים בריאים המיועדים להשיב לעם בכללו

את האיזון הדרוש, וזאת כשלב ראשוני בתהליך הגאולה שכבר החל. ברם, איזון זה איננו האידיאל האולטימטיבי במשנת הראי"ה. אידיאל זה, כפי שאימתנו גם בניתוח סטרוקטוראלי של כמה קטעים מכתביו, הוא אידיאל קידוש החומר. עמדה שלישית זו מתנגדת לדעה הרווחת בקרב רבים בדבר טיבה האי-רציונאלי, המנותק משטף החיים השגרתי של הקדושה⁶, וגורסת שבחומר עצמו טמון פוטנציאל של קדושה שהאדם מסוגל לחושפו. מצאנו שבעוד שבכתבי הרב קוק שהיו מיועדים לציבור הרחב רווחת עמדת האיזון והסינתזה, ותוך זהירות והגבלה ממליץ הרב לעיתים אף על פרישות בתור תרופה זמנית, הרי שבכתביו ההגותיים היותר אזוטריים הנושאים אופי אישי, הרב קוק מדבר באופן עקבי על עמדת קידוש החומר כאידיאל בלעדי.

את עמדת קידוש החומר ניתן למצוא ביהדות בקרב אנשי מיסטיקה, ואולם רק אצל אחד מהם מצאנו שקידוש החומר נקשר בתהליך הסטורי המצעיד את העולם אליו. הכוונה לרבי משה חיים לוצאטו, שקירבתו של הרב קוק אליו ידועה⁷, ובסוגיה דנן מצאנו קירבה רבה. לעומת זאת עמדנו על כך שאין לטעות ולדמות את רעיונותיו של המהר"ל בדבר אחדות הניגודים ובדבר היחס בין רוח וחומר עם אלו של הראי"ה, שכן קיימים הבדלים של ממש ביניהם.

אכן, את הביסוס התיאורטי המקיף, כמו גם רעיונות מפורטים רבים של עמדת קידוש החומר, שאב הרב קוק מההגות החסידית. החסידות אמנם ממעטת לעסוק ברעיון המשיחי, אולם כשהיא נוגעת בנושא זה, אנו מוצאים גם אצלה את זיכור הגשמיות כמאפיין מרכזי של ימות המשיח. החסידות יצאה מתוך תפיסת עולם מוניסטית של אחדות אפריורית (להבדיל מאחדות דיאלקטית). היא הדגישה את האימנציה האלוהית, את החיות האלוהית שהתפשטה לתוך היקום, כמהווה את היסוד המשותף לכל הנמצא. בהמשך לכך גרסה החסידות, שהאדם מסוגל לחשוף את הניצוצות האלוהיים בכוח ההתבוננות הפנוימאטית שלו, ולבצע ספיריטואליזציה של כל היש. כן מלמדת החסידות שהאדם מקדש את חושיו ואת פעולותיו החומריות באמצעות

כוונותיו וההתבוננות הפנימית שלו, וכך מתבטלת הדיכוטומיה שבין אמצעי ומטרה, וכל מעשיו הופכים להיות בעלי ערך של קדושה ובעלי מימד של רוחניות.

תפיסות אלו, אותן מצאנו בתורת הרב קוק, מהוות אבני בניין בהשקפת האחדות המוניסטית שלו. אחדות זו מבטלת כל אפשרות של הפרדה אמיתית בעולם בין טוב לרע ובין חול לקודש. הבדלים אלו אינם אלא טעות אפיסטמולוגית של האדם שאינו מסוגל לתפוס את העולם כשהוא לעצמו. הרב קוק אמנם מעניק בכמה מקומות הצדקה טלאולוגית כפתרון לבעיית הרע, אך זאת מתוך רצון לתת הסברים הניתנים להבנה על ידי האדם במהלך ההסטוריה. ברם, הקו השולט בהגותו הוא "שבאמת אין רע כי אם טוב, והרע אינו אלא דמיון כוזב ושוא נתעה, מפני שאיננו במציאות".

בנקודה זו מתגבש עיקר חידושו של הרב קוק בתפיסת המשיחיות. בעוד שההשקפה הקונבנציונאלית רואה את העולם כמלא ליקויים ומתפללת לעידן אסקטולוגי בו הם יתבטלו, הרי שהרב קוק גורס שהעולם הינו למעשה מתוקן, אלא שהכרת האדם לקויה, ולכן האנושות חיה בעולם של קלקול. מושג התיקון שרווח בספרות המיסטיקה היהודית משנה פניו כאן. אין צורך בתיקון קוסמולוגי, ואף לא בתיקון האלוהות, על ידי פעילות תיאורגית כפי שלימדה קבלת האר"י, אלא בתיקון אפיסטמולוגי. לא בתיקון אובייקטיבי של המציאות, אלא בתיקון סובייקטיבי של האנושות. עצם ההעמדה של מושג התיקון במרכז האקטיביזם הדתי מהווה סטיה מן המורשת החסידית הקלאסית, שהציבה במקומו את אידיאל הדביקות. סטיה זו נובעת אצל הרב קוק מן הפאתוס המשיחי שחובק את כל הגותו. אין הוא יכול לראות כגולת הכותרת של הדת את גאולתו האישית של האדם, כפי שעשתה החסידות, באשר על פי הפילוסופיה שלו המפעל האנושי צועד לקראת העידן המשיחי, והדת נועדה להביא להתגשמותו של עידן אוטופי זה. אכן, רעיון התיקון לא ננטש כליל בספרות החסידית, ואנו מוצאים אותו במלוא תוקפו אצל רבי נחמן מברסלב. בחיבורינו ניסינו להראות שאמנם יש הרבה מן המשותף בין תורותיהם של הר"ן מברסלב ושל הרב קוק,

כפי שהדבר משתקף בתורת הצדיק של שניהם. אצל שני האישים הללו מפותח המושג של הצדיק הגואל, שפעילותו הרוחנית היא פעילות משיחית שמסוגלת לחבר את הרשעים שבדור לשורשם הטוב ולקדם את העולם כולו לקראת גאולה קוסמולוגית. עם זאת, תורת רבי נחמן בכללותה מתאפיינת בדואליות של טוב ורע, וכך מקיימת גם חלוקה ברורה בין צדיקים ורשעים. לעומת זאת תורת הרב קוק, המדגישה את המרכיבים האחדותיים, מבטלת דיכוטומיה טוטאלית זו ורואה בכל קבוצה אנושית גילויים אחרים של היסוד החיובי. תורת הצדיק הגואל של הרב קוק אף שונה מזו של רב נחמן מברסלב בנקודת המוצא האופטימית שלה, כאשר רבי נחמן, השרוי בתודעה של עולם קרוע הנתון במשבר, מתאר דמות של צדיק מתייסר - נקודת מוצא שלא יכלה להתקבל במשנת הראי"ה.

כאן המקום לציין שבדברינו על הדמיון שבין החסידות ובין הרעיון המשיחי במשנת הרב קוק, אין אנו טוענים שמשנתו מהווה עיבוד ישיר ופשוט של הספרות החסידית או של ספרות חסידית מסויימת. טיעון שכזה יגביל ויצמצם ביותר את העושר הרעיוני שמצוי בהגותו של הרב קוק, וידרש להוכיח את עצמו בניתוחים טקסטואליים מפורטים. טיעוננו הוא, שרעיונותיה של החסידות היוו מורשת רוחנית שסיפקה תשתית אידיאית כללית לתורת המשיחיות של הרב קוק. הרב קוק מפתח את שיטתו, אותה כינינו "חסידות של הכרה", תוך שימוש במושגי היסוד ובתבניות החשיבה של הקבלה, כפי שהתגבשה בשיטות החסידות המיסטית של המגיד ממזריטש ורש"ז מלאדי וחסידות האמונה מבית מדרשו של רבי נחמן מברסלב. התפקיד המרכזי שנועד להכרה במשנתו של הרב קוק, והעובדה שעליה מוטלת משימת התיקון, היא שמקהה את עוקץ המשיחיות הדוחקת שבכתבי הרב קוק. העובדה שהעולם הינו למעשה עולם מתוקן ורק הכשל האפיסטמולוגי של האדם מונע ממנו לתפוס זאת, עובדה זו משמשת רסן בפני אפשרות של הטפה לרדיקליזם דתי שעלול היה ללבוש צורה של אקטיביזם מרדני. ביחד עם גורם זה מצאנו שהזרם הדיאלקטי המצוי בתורת הרב, זה המדגיש את קיומם האונטולוגי של הניגודים בעולם, אף הוא מהווה בלם בפני פאתוס משיחי

בלתי מבוקר. בכתבי הרב קוק מופיעות שתי נטיות זו בצד זו. האחת היא למשיחיות עכשווית הרואה את הריאליה כבבואה לתהליך משיחי נסתר, הקוראת "כבר פה, כבר עכשיו"; בעוד שהאחרת קוראת "עדיין לא", ומזכירה לשומע שעודנו חיים בעולם של שניות, עולם בלתי נגאל. בקביעות מסוג הנטיה האחרונה אנו שומעים את הדבריו של רבי חיים מוולוז'ין, היוצא חוצץ כנגד טשטוש התחומים בין חול וקודש, רוח וחומר, שבמשנת החסידות. הרב קוק מתבטא רבות ברוח זו בכתביו הפופולאריים והפובליציסטיים, באגרותיו ובפסיקותיו ההלכתיות.

ההבחנה בין שני תחומי תיקון ובין שני תהליכים של התקדמות לקראת גאולה בולטת בסוקרינו את השקפתו של הרב קוק על תקופתו ועל אשר נדרש לעשות בה. הוא מזהה את דורו עם התקופה שחז"ל כינו בשם "עקבתא דמשיחא", ומבעד לניסוח הפיוטי והמעורפל של דבריו ניתן להבחין בשתי מגמות ברורות של תיקון הפועלות בתקופה זו: תיקון הרצון ותיקון ההכרה. לדעת הרב קוק ישנם שני חלקים בשלימות העבודה: שלימות השכל ושלימות הרצון⁹. שני חלקים אלו הם אמנם אותם משתלמים בימי עקבתא דמשיחא. הרצון, שהינו הביטוי התמציתי של המוסר הטבעי, בא על חיזוקו יחד עם חיזוק הגוף, שהוא מסממניה המובהקים של התקופה. תיקון ההכרה מתחיל את דרכו בלימוד ובהפנמה של סתרי תורה. הרב קוק מציע בזה תאוריה כוללנית לרעיון שהפצת התורה המיסטית-האזוטריית של היהדות מקדם את הגאולה, רעיון שמקורו כבר בספר הזוהר, והוא שב ומופיע עם גאות הגלים של הציפיות המשיחיות בתקופות שונות.

הרב קוק עושה שימוש ניכר בחלוקת היעוד המשיחי לשני גואלים: משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. הוא מערטל את שתי הדמויות הללו מאופיים הפרסונאלי, ורואה בהם ביטוי מטאפורי לתהליכים הסטוריים. משיח בן יוסף מייצג את תיקון החומר ושיקום המסגרת הפוליטית, בעוד שמשיח בן דוד מייצג את תיקון הרוח, את השבת השכל למלוא עוצמתו, ובשלב הסופי גם לקשר הישיר עם האל, לנבואה. התיקון הראשון מתבצע על ידי הציבור הרחב של העם השב לחיי חולין בריאים, חיים בתוך הטבע וההסטוריה, והוא

מתבצע כתגובה דיאלקטית לניוון של שנות הגלות. בספר הפופולארי אורות מופיעים דבריו של הרב קוק בעניין זה באופן מרוכז ועקבי. לעומת זאת בספרים ההגותיים האזוטריים אורות הקודש וערפילי טוהר, הרב קוק מדבר בעיקר אל הצדיקים וכותב מתוך חיבוטי נפשו שלו. כך מתמקדים ספרים אלו ביתר שאת בהסברת ההכרח שבלימוד רזי תורה, המתבססת על יכולתם של אלו להביא את האדם לתפיסת עולם סינטטית ולראיית ההרמוניה המוניסטית שבבריאיה. בשני התחומים הללו, כפי שהראינו, ישנם תפקידים קונקרטיים לחוצפא של התקופה עליה דיברו חז"ל, כשהרב קוק מסביר אותה בתור חלק אינטגרלי בתהליכים ההסטוריים.

האתגרים של שני תהליכי התיקון שתוארו, ניצבים בשני שדות הסטוריים שונים. התיקון של משיחיות בן יוסף הינו במישור הגאולה הלאומית של עם ישראל, והוא נועד להביא לרסטורציה למצב האידיאלי של העם בתקופת המקרא. משיחיות בן דוד, לעומת זאת, משקפת חזון אוניברסלי לגאולה גלובלית של כל היקום, וכאן מדובר ברסטורציה לימי גן העדן של האדם הראשון, שחי חיים הרמוניים עם הבריאה תוך זיקה ישירה לאל.

ג. שלום במסתו הידועה על הרעיון המשיחי, מבחין בין שני דפוסים של משיחיות שמצאו אחיזה בכתבי הפילוסופים הרציונאליסטיים שביהדות: משיחיות אפוקליפטית-קטסטרופאלית ומשיחיות אוטופית¹⁰. הגותו של הרב קוק היא מודל מובהק של משיחיות אוטופית. היא מוצעת על רקע של תאוריה דיאלקטית בהבנת הפילוסופיה של ההסטוריה, ומתארת חזון אידיאלי והרמוני של אחרית הימים שתהליכים טבעיים, מודרכים על ידי ערמת התבונה האלוהית, מוליכים אליו. במשנתו של הרב קוק מצויה איטגרציה מורכבת של רציונאליזם ומיסטיקה, ושני יסודות דומיננטיים אלו מוצאים את ביטויים המלא בדרך שבה הוא רואה את ההסטוריה ואת אחרית הימים.

הערות

1. ש.ה. ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, י-ם תשל"ג, עמ' 20.
2. בשאלה עד כמה דומיננטית האידיאה האלוהית בחברה האנושית הכללית מצאנו שישנן שתי מגמות בכתבי הרב קוק. האחת אוניברסלית, הגורסת שהרוח האלוהי מניע את מכלול חיי הרוח והתרבות, ואילו האחרת פרטיקולריסטית, המבקשת להדגיש את ייחודו של עם ישראל כמי שהאידיאה האלוהית היא מרכיב אינטגרלי בתכונות הטבעיות שלו.
3. כפי שהזכרנו, במאמרי תרס"ו עדיין לא מפותחת השיטה הדיאלקטית אצל הרב קוק, וכך כשהוא מדבר על חורבן הבית הראשון הוא מזכיר רק את הירידה באידיאה האלוהית ואיננו מדבר על עלייתה של האידיאה הלאומית מנגד.
4. הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, י-ם 1983, עמ' 143.
5. ר' לדוגמא אורות עמ' קנט.
6. בכך שונה תפיסתו של הרב קוק מזו של ויליאם ג'יימס, (החוויה הדתית לסוגיה, עמ' 178-179) ושל רודולף אוטו בספרו: R. Otto, The Idea of the Holy, Trans. by J.W. Harvey, London 1959, pp. 10-20. לפי שניהם מושג הקדושה קשור באי רציונאלי, בתחושות אמוציונאליות חזקות ובחריגה מהנורמות החברתיות המקובלות. וראה מאמר הבקורת על משנתו של אוטו: B.M. Leiser, "The Sanctity of the Profane", Judaism 20, Spring 1971, הסבור שתפיסת הקדושה של אוטו עומדת בסתירה גמורה למושג הקדושה של היהדות.
7. הרב ד. כהן, מבוא לאורות הקודש; י. אביב"י, "הסטוריה צורך גבוה".
8. אורות הקודש ג, עמ' קסח.
9. מוסר אביר פרק שני, א.
10. "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, עמ' 155-190.

ביבליוגרפיהכתבי הרב קוק

1. אגרות הראיה, האגודה להוצאת כתבי הראי"ה, ירושלים, תש"ג.
2. אדר היקר ועקבי הצאן, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז.
3. אורות, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.
4. אורות הקודש, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ד.
5. אורות התשובה, הוצאת ישיבת אור עציון, מרכז שפירא, תשל"ל.
6. חזון הגאולה, האגודה להוצאת ספרי הראי"ה קוק, ירושלים, תש"א.
7. מאמרי הראי"ה, כרך א', הוצ' הקרן ע"ש כץ, ירושלים, תש"ם.
8. מאמרי הראי"ה, כרך ב', הוצ' הקרן ע"ש כץ, ירושלים, תשמ"ד.
9. מוסר אביר ומידות הראי"ה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"א.
10. ערפילי טוהר, המכון ע"ש הרצי"ה קוק, ירושלים, תשמ"ג.
11. ערפילי טוהר, מהדורת תרע"ד, יפו.
12. "לדמות דיוקנו של הרמב"ם ז"ל", הארץ, תרצ"ה.
13. "תעודת ישראל ולאומיותו", הפלם, תרס"א.

ספרי מקור

14. אבן גבירול, מקור חיים, הוצאת מחברות לספרות, ת"א, תש"י.
15. אפלטון, המדינה, מהדרות י.ג. ליבס, שוקן, ת"א.
16. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, בתרגום י.ג. ליבס, שוקן, ת"א.
17. רבנו בחיי, תורת חובות הלככות, אשכול, ירושלים, תשל"ח.
18. ברדיצ'בסקי מ.י., כתבים, דביר, ת"א, תש"ך.
19. בר חייא א., הגיון הנפש העצובה, ספריית דורות, ירושלים, תשל"ב.
20. גרץ צ.ה., דרכי ההסטוריה, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ט.
21. דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת שץ-אופנהיימר, מאגנס, תשל"ו.
22. הלוי יהודה, ספר הכוזרי, מהדורת יהודה אבן שמואל, מוסד הרב קוק, ירושלים.

23. הלל משקלוב, קול החור, מהדורת מ.מ. כשר, מכון תורה שלימה, ירושלים, תשכ"ט.
24. ויטאל ח., שערי עדושה, הו"ל פישר, ב"ב, תשל"ו.
25. חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים, תשל"ג.
26. יהודה לייב מגור, שפת אמת, ירושלים.
27. יעקב יוסף מפולנאה, בתונת פסים, מהדורת ג.נגאל, מכון פרי הארץ, ירושלים, תשמ"ה.
28. יעקב יוסף מפולנאה, צפנת פענח, דפוס קארעץ, תרמ"ב.
29. יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, דפוס צילום, ירושלים, תשכ"ו.
30. בחר שמ טוב, פאדגורזע, תרנ"ח.
31. לוצאטו מ.ח., דעת תבונות, מהדורת פרידלנדר, ב"ב, תשל"ה.
32. לוצאטו מ.ח., ילקוט ידיעות האמת, הוצאת ישיבת לומזה, פ"ת.
33. לוצאטו מ.ח., מסילת ישרים, הוצאת נצח, ת"א, תשי"ז.
34. מהר"ל, גבורות ה', ירושלים, תשל"ו.
35. מהר"ל, גור אריה, ירושלים, תשל"ו.
36. מהר"ל, נצח ישראל, ירושלים, תשל"ו.
37. מהר"ל, נר מצוה, ירושלים, תשל"ו.
38. מנחם מנדל מטטרנוביל, מאור עינים, ירושלים, תשכ"ו.
39. משה בן מימון, הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים להרמב"ם), מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ו.
40. משה בן מימון, מורה נבוכים, מהדורת קפאח, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז.
41. משה בן מימון, משנה תורה להרמב"ם, הוצאת וגשל, ירושלים.
42. משה בן מימון, פרקי משה ברפואה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"א.
43. משולם פייבוש מזבערז, יושר דברי אמת.
44. ספר ארץ ישראל, הוצאת ברסלב, ירושלים, תש"א.
45. ספר שבחי הבעש"ט, הוצאת יד בנימין, ירושלים, תשכ"ט.
46. צדוק הכהן, דובר צדק, הוצאת יהדות ב"ב, תשכ"ז.
47. צדוק הכהן, רסיסי לילה, הוצאת יהדות ב"ב, תשכ"ז.

48. צוואת הריב"ש, אוצר חסידים, ברוקלין, תשל"ה.
49. קורדוברו מ., חומר דבורה, הו"ל פישר, בני ברק, תשל"ו.
50. קרוכמאל נ., מורה נבוכי הזמן, הוצאת עיינות, ברלין, תרפ"ד.
51. רפאל י., עורך, ספר הבעש"ט, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ך.
52. שטרנהרץ נ., חי מוהר"ן, ירושלים.
53. שטרנהרץ נ., ליקוטי עצות, ירושלים, תשט"ז.
54. שפירא נחן, מגלה עמוקות.
55. שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי אמרים - תניא, אוצר חסידים, ניו יורק.
56. שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, ניו יורק, תשכ"ה.

ספרים ומחקרים

57. אדר צ., המקרא לעומת סביבתו, הדר, ת"א, 1978.
58. אורבך א.א., חז"ל - פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים, תשכ"ט.
59. אופנהיימר ש., החסידות כמיסטיקה, מאגנס, ירושלים.
60. איש הורוויץ ש"י, ציון לנפש רנ"ק, ורשא, 1882.
61. איש שלום ב., בין רציונאליזם למיסטיקה, עם עובד, ת"א, תש"ן.
62. אלפסי י., החסידות ושיבת ציון, ספריית מעריב, ת"א, 1986.
63. בן שלמה י., שירת החיים, משרד הבטחון, ת"א, 1989.
64. ברגמן ש.ה., אנשים ודרכים, ירושלים, תשכ"ז.
65. ברגמן ש.ה., הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים, תשל"ג.
66. גוטמן י.י., הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים, 1983.
67. ג'יימס וו., החוויה הדתית לסוגיה, מוסד ביאליק, ירושלים, 1984.
68. גרוס ב., נצח ישראל, דביר, ת"א, תשל"ד.
69. גרין א., בעל היסורים, עם עובד, ת"א, תשמ"ב.
70. דובנוב ש., תולדות החסידות, תר"ץ-תרצ"ב.
71. דינור ב"צ, במפנה הדורות, ירושלים, 1955.
72. דן י., תורת הסוד של חסידי אשכנז.

73. וייסבליט ש., דרכו של רנ"ק בפירוש המקרא וההסטוריה היהודית, לשונן וסגנונו, דיסרטציה, יוהנסבורג, 1981.
74. חלמיש מ., משנתו העיונית של רש"ז מלאדי, דיסרטציה, האוני' העברית, ירושלים.
75. יעקובסון י., תורתה של החסידות, משרד הבטחון, ת"א, תשמ"ו.
76. ירון צ., משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד.
77. כהן ה., עיונים ביהדות ובבעיות הדור, מוסד ביאליק, ירושלים, 1977.
78. כץ י., לאומיות יהודית, ההסתדרות הציונית, ירושלים, 1979.
79. לוז א., מקבילים נפגשים, עם עובד, ת"א, 1985.
80. לוי ז., בין יפת לשם, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ב.
81. נריה מ.צ., חני הראי"ה, הוצאת כפר הרא"ה, כפר הרא"ה.
82. נריה מ.צ., שיחות הראי"ה, הוצאת מורשת, ת"א, תשל"ט.
83. פילבר י., איילת השחר.
84. פייקאז' מ., ימי צמיחת החסידות, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ח.
85. פייקאז' מ., משיחיות ואסכטולוגיה, יד בן צבי, ירושלים.
86. צייטלין ה., ספרן של יחידים, ירושלים, תשמ"מ.
87. צייטלין ה., על גבול שני עולמות, הוצאת יבנה, ת"א תשל"ו.
88. קויפמן י., גולה ונכר, דביר, ת"א, תשכ"ה.
89. קורמן א., מושגים במחשבת ישראל, ת"א, תשל"ו.
90. קלויזנר י., הרעיון המשיחי בישראל.
91. קלויזנר י., פילוסופים והוגי דעות, ת"א-ירושלים, תש"א.
92. ראבידוביץ ש., עיונים במחשבת ישראל, ראובן מס, ירושלים, 1971.
93. רביצקי א., הקץ המגולה ומדינת היהודים, עם עובד, ת"א, 1993.
94. רוזנברג ש., טוב ורע בהגות היהודית, משרד הבטחון, ת"א, 1985.
95. רוטנשטרייך נ., המחשבה היהודית בעת החדשה, עם עובד, ת"א, תשמ"ז.
96. רוטנשטרייך נ., עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, עם עובד, ת"א, תשל"ח.
97. שבייד א., היהודי הבודד והיהדות, הקיבוץ המאוחד, תשל"ח.
98. שבייד א., היהדות והתרבות החילונית, הקיבוץ המאוחד, תשמ"א.

99. שבייד א. ., מולדת וארץ יעודה, עם עובד, ת"א, 1979.
100. שבייד א. ., תולדות ההגות היהודית, כרך א, כתר-הקיבוץ המאוחד, תשל"ח.
101. שבייד א. ., תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, הקיבוץ המאוחד, תשנ"א.
102. שוורץ מ. ., שפה, מיתוס, אמנות, שוקן, תשכ"ז.
103. שולמן י. ., יחס החרדים לתנועה הציונית.
104. שלום ג. ., פרקי יסוד בתורת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים, 1980.
105. שלום ג. ., שבחאי צבי, מוסד ביאליק, ירושלים.
106. שפרבר ש. ., מנהגי ישראל ב, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"א.
107. שץ-אופנהיימר ר. ., החסידות כמיסטיקה, מאגנס, ירושלים, תש"ם.
108. חשבי י. ., פרקי זוהר, מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ה.
109. חשבי י. ., תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, אקדמון, ירושלים, תש"ן.

מאמרים

110. אביב"י י. ., "הסטוריה צורך גבוה", ספר היובל לרב מ. ברניאר, כרך ב', ירושלים, אקדמון, תשנ"ב.
111. אורבך א.א. ., מאמר בספר היובל ליצחק בער, ירושלים, תשכ"א.
112. אוריין מ. ., "חזון הגאולה והגשמתו במשנת החסידות", גאולה ומדינה, משרד החינוך, ירושלים.
113. איש שלום ב. ., "הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים", דעת 20.
114. אשכנזי י. ., "שימוש במונחים קבליים במשנתו של הרב קוק", יובל אורח, ההסתדרות הציונית, ירושלים.
115. בובר מ. ., "משה הס והרעיון הלאומי", מבוא לרומי וירושלים, הספריה הציונית, ירושלים, תשמ"ג.
116. ביננשטוק מ. ., "הגל על פי רוזנצווייג", עינון לג (תשמ"ד).
117. בן ארצי ח. ., "היחס בין חומר ורוח בנתיבות עולם של המהר"ל", דעת 18 (חורף תשמ"ז).
118. בן שלמה י. ., "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", עינון לג (תשמ"ד).

119. בן ששון י., "משנות ההגות של הראי"ה קוק והרי"ד סולוביצ'יק", בארץ, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ו.
120. בן ששון י., "משנתו ההסתורית של ריה"ל", משנתו ההגותית של ריה"ל.
121. בער י., "המגמה הדתית חברתית של ספר חסידים", צינון ג', תרח"ץ.
122. ברגמן ש.ה., "חיפושי נעורים של הגל", הוגים ומאמינים, ח"א, 1959.
123. ברגמן ש.ה., "מוות ואלמוות במשנתו של הרב קוק", הוגים ומאמינים, ח"א, 1959.
124. ברגמן ש.ה., "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", אנשים ודרכים, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ו.
125. ברזל א., "על תפיסת האלוהות ביהדות", מחקרים בהגות יהודית, הלר-וילנסקי ש. ואידל מ. עורכים, מאגנס, ירושלים, תשמ"ט.
126. בר ניר ד., "בין לאומיות, ציונות ומשיחיות", בזה ראה וחדש, ספרית פועלים, ח"א, 1986.
127. גולדמן א., "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", יובל אורנו, ההסתדרות הציונית, ירושלים.
128. גולדמן א., "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בר אילן ספר השנה, תשמ"ח.
129. גולדמן א., "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת, 11, תשמ"ג.
130. גלמן י., "הרע וצידוקו במשנת הרב קוק", דעת, 19.
131. גרוס ב., "על תפיסת עולמו של ר"ח מולוז'ין", ספר השנה במדעי היהדות והרוח כ"ב-כ"ג, אונ' בר אילן, ר"ג, תשמ"ח.
132. דון-יחיא א., "תפיסות של הציונות בהגות האורתודוקסית", הציונות ט (תשמ"ד).
133. היינמן י., "תמונת ההסטוריה של ריה"ל", צינון תש"ו.
134. וייס י., "הגותו ותודעתו העצמית של ר' נחמן", עיונים בחסידות ברמלב.
135. יעקובסון י., "גלות וגאולה בחסידות גור", דעת 2-3, תשל"ח-ט.
136. כהן ד., "תורת ההתפתחות בחכמת הקודש" סיני יט (תש"ו).
137. כשר מ.מ., מבוא להתקופה הגדולה, קול התור, מכון חורה שלימה, ירושלים, תשכ"ט.
138. ליבס י., "יונה בן איתי כמשיח בן יוסף", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ירושלים, תשמ"ד.

139. ליבס י., "המשיח של הזוהר", הרעיון המשיחי בישראל, האקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים, תשמ"ב.
140. נהוראי מ.צ., "שתי גישות לציונות", יובל אורות, ההסתדרות הציונית, ירושלים.
141. נהוראי מ.צ., "תפיסת ההסטוריה אצל ריה"ל והרב קוק", משנתו ההגותית של ריה"ל, משרד החינוך, ירושלים, תשל"ח.
142. סילמן י., "שכל והתגלות", התגלות, אמונה, תבונה, אונ' בר אילן, ר"ג.
143. פייקאז' מ., "הרעיון המשיחי בימי צמיחת החסידות", הרעיון המשיחי בישראל, הוצאת האקדמיה הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב.
144. פייקאז' מ., "מספיקי חסידות ברסלב", דעת 8, תשמ"ב.
145. פייקאז' מ., "החסידות - תנועה חברתית-דתית בראי 'הדביקות'", דעת 25, תש"ן.
146. פיצ'ניק א.ה., "הכיסופים לציון בהלכה ובחסידות", שנה בשנה, הוצאת היכל שלמה, ירושלים, תשמ"ט.
147. ראבידוביץ ש., "האם היה רנ"ק הגליאני?", 1928 H.U.C.A.
148. רוזנבליט פ., "ההגות ההסטורית במשנת הרב קוק והמהר"ל", דברי הקונגרס החמישי ג, 1972.
149. רוזנבליט פ., "רעיון הגאולה במשנתם של הרב קוק והמהר"ל", גאולה ומדינה.
150. רוזנברג ש., "ההתגלות המתמדת - 3 כיוונים", התגלות, אמונה, תבונה, אונ' בר אילן, ר"ג.
151. רוזנברג ש., "הראי"ה והתנין העיוור", באור, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ו.
152. רוזנברג ש., "סתירות ודיאלקטיקה במוסר החברתי אצל הרב קוק והרב תמרת", חברה והסטוריה, משרד החינוך, ירושלים.
153. רוטנשטרייך נ., "מקורותיה המודרניים של הציונות", גשר 117, תשמ"ה.
154. רוטנשטרייך נ., "נסיונו של גרץ בפילוסופיה של ההסטוריה", ציון ח, תש"ג.
155. רוס ת., "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת 8 ודעת 9, תשמ"ב.
156. רוס ת., "שני פירושים לתורת הצמצום: ר"ח מוולוז'ין ורש"ז מלאדי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב', תשמ"ב.
157. רות ח.י., "שלטון השכל?", הדת וערכי האדם, מאגנס, ירושלים, תשל"ג.
158. שביד א., "ההסטוריה וההלכה בהגות היהודית של המאה העשרים", 50

.1979 H.U.C.A

159. שוורץ ד., "הזיקה של ש.ה. ברגמן למשנת הרב", זכרון רא"ה, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1986.
160. שזר ז., "כיסופי הגאולה ורעיון העליה בחסידות", ספר החסידות, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ך.
161. שטיינזלץ ע., "הבעייתיות באורות הקודש", עובץ הראי"ה, ירושלים, תשכ"ו.
162. שטרסברג ש., "תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק", דעת 14.
163. שלום ג., "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, עם עובד, ת"א-ירושלים, תשמ"ב.
164. שלום ג., "דביקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות", דברים בגו, עם עובד, ת"א-ירושלים, תשמ"ב.
165. שלום ג., האינצקלופדיה העברית, ערך "קבלה", כרך כט.
166. שלום ג., "מצוה הבאה בעבירה", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה.
167. שץ-אופנהיימר ר., "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", בינונים 1, 1978.
168. שץ-אופנהיימר ר., "ראשית המסע נגד הרב קוק", מולד 1974.
169. שץ-אופנהיימר ר., "למהותו של הצדיק בחסידות", מולד יח, תש"ך.
170. תמר ד., "האר"י והרח"ו כמשיח בן יוסף", ספונות ז, תשכ"ג.
171. תשבי י. ודן י., האנציקלופדיה העברית, ערך "חסידות", כרך יז.
172. תשבי י., "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות הצמיחת החסידות", ציון לב, תשכ"ז.