

ממשות האדם והעולם בחוויה האוניו־מיסטית של הרב קוק

אלחנן שילה

המצב הנפשי של האדם בחוויה האוניו־מיסטית (איחוד האדם עם האל) מתואר בדרך כלל כאיפוס האדם והעולם: האדם מבטל את קיומו ('ביטול היש') ובדרך זו הוא בא לכדי מצב של התאחדות. מיסטיקאים רבים מדמים מצב זה לטיפה המתבטלת בים או לניצוץ שנהיה לחלק מאור גדול. תאור זה הביא להעמדת המיסטיקה כניגוד לאקזיסטנציאליזם, אשר דווקא מעצים את קיומו של הפרט.

מאמר זה מבקש להראות שדיכוטומיה מעין זו אינה מחויבת המציאות, ושיש דגם של אוניו־מיסטיקה שבו האדם והעולם הראלי מתעצמים. דגם מעין זה מופיע בהגותו של הראי"ה קוק, שספג והפנים ערכים מודרניים ואקזיסטנציאליסטיים ובעקבותיהם הציע דגם אוניו־מיסטי חדש.

הביקורת האקזיסטנציאליסטית על החוויה האוניו־מיסטית

בספר החוויה הדתית לסוגיה, בפרק המתאר את החוויה המיסטית, עוסק ויליאם ג'יימס בעולם הנוצרי, הסופי־מוסלמי ובדתות המזרח הרחוק. ג'יימס מביא עדויות של אנשים המתארים את חווייתם הדתית במילים: 'אחדות עם כל היש' ו'התאחדות אמיתית עם

* מאמר זה הוא עיבוד ופיתוח של חלק מעבודת המוסמך 'רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה', בהנחיית פרופ' אהרן שאר ישוב, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תש"ס.

1 ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה (תרגום יעקב קופליביץ; ערך יהודה אבן שמואל), מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט, הרצאה 16 ו־17, 'מיסטיציזם', עמ' 259. מתוך זיכרונותיה של מאלוידה פון מיינבורג מגרמניה. מחקר על אוניו־מיסטיקה, באמצעות הדגמה מתוך העולם הנוצרי ראו: Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1992, pp. 7-10, 22-40, 87-107, 154-176. על אוניו־מיסטיקה, בנאו־אפלטוניות ראו במאמר שפורסם לאחרונה: Adam Afterman, 'From Philo to Plotinus:

אלהים'.² בחלק מהתיאורים מצוינת גם ההגעה 'לכלל התבטלות' (כל ההדגשות שלי, א"ש), שבה 'אין שום הוויה מלבד האחד. [...] כל היבדלות לא תיתכן בתוך האחד'.³ האדם נהיה לאין, בדומה להתמוגגותם של המים בתוך האוקיינוס: 'הרגשתי את עצמי שוקע בנבכי האוקיינוס האין-סופי של אלהים',⁴ וכן: 'אין לי שום כוח והנני כמים הניגרים הללו; הנני אין. [...] במידה שכוח הרצון מת לגבי עצמו, בה במידה מצאה הנפש את משכנה באלוהים'.⁵ בשל מאפיינים אלו של החוויה האוניו-מיסטית, אשר מבטלת את האינדיבידואליות של האדם, פסלו אותה כמה אישים בהגות היהודית המודרנית. עמדה זו מובאת אצל הרמן כהן, שהיה מוכר לרב קוק,⁶ וכן אצל הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שכתב את עבודת הדוקטור שלו על הרמן כהן. הרמן כתב על 'הסכנות [...] אשר המיסטיקה צופנת בחובה. [...] היחיד היה בטל מבחינת יחיד אנושי, אילו היה יכול להגיע לידי אחדות עם האלוהים. [...] האיחוד עם האלוהים מבטל את האינדיבידואליות, ויהיה אשר יהיה התחליף אשר תציע במקומה'.⁷ לפי הרב סולובייצ'יק, העמדה האוניו-מיסטית אף נוגדת את היהדות:

המיסטיקן-פילוסופוס מתגעגע להשתקעות האדם בדממת האחדות המוחלטת. [...] אולם לא הרי יעד של היהדות כחלום המיסטיקאים. [...] האחרונים שאפו לכיבוש הרבגוניות והמיוחד שבאישיות האדם, והמליצו על ביטול הקיום, [...] התאחדות (unimystica). [...] באה היהדות ובראשה ההלכה, ואמרה: לא זו הדרך. [...] האדם אינו מדבק באלוהים על ידי הכחשת עצמיותו הראלית, כי אם להפך, בקיום עצמותו. [...] דרך האדם לאלוהי מתפתלת לא במרחקים סמויים [...] שבה נשרפת האינדיבידואליות שבאדם, כי אם במרחבי ישות ממשית. [...] כששאלה עצומה בוקעת: וכי אפשר לו לאדם להדבק בקב"ה, והלא כתיב 'אש אוכלה אש'^[8], משיכים

The Emergence of Mystical Union', *The Journal of Religion*, 93, 2 (2013), pp. 177-196.

- 2 ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, עמ' 269, מתוך 'תפילת ההתאחדות' של תרזה הקדושה.
- 3 שם, עמ' 275, מתוך דבריו של המיסטיקאי הסופי גולשאוואז.
- 4 שם, עמ' 261, מתוך ספרו של ג'ון טרוור 'Labour Prophet', John Trevor, *My Quest for God*, Office, London 1897, p. 257.
- 5 ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, עמ' 274, מתוך דבריו של יעקב ביהמה.
- 6 הרב צבי יהודה קוק טען שיסוד המאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים' בספרו **עקבי הצאן** (ירושלים תרס"ו) לקוח מהרצאה של הרמן כהן שפורסמה בכתב העת השלח. ראו: בנימין איש שלום, **הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה**, עם עובד, ירושלים תש"ן, עמ' 21. על הקשר שביניהם ראו: יוסף אביב, 'אקדמות לקבלת הראי"ה', בתוך: יצחק רקנטי ושאל ברט (עורכים), **מה אהבתי תורתך: מתורתו ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה**, ישיבת הר עציון, אלוני שבות תשע"ד, עמ' קנג-קפא. פורסם עוד קודם לכן בקישור <http://www.yeshiva.org.il/midrash/15050>.
- 7 הרמן כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות** (תרגם צבי וויסלבסקי, ערכו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך), מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, ירושלים תשל"ב, עמ' 334-335.
- 8 ראו מסכת כתובות, דף קיא ע"ב.

המיסטיקאים: אפשר ואפשר, ותבוא אש של מעלה ותאכל את ישותו של האדם הנעקד על מזבח אהבתו לאחד.⁹

בדומה להוגים אלו אף הרב קוק הפנים ערכים מודרניים המעצימים את קיומו של האינדיווידואל. כשם שאצל ניטשה ההישענות על האחר היא איבוד עצמיותה של נשמת היחיד – 'קיימים אינספור שבילים וגשרים ואֵלים למחצה שירצו להעבירך מעל פני הנחשול, אך רק במחיר עצמיותך'¹⁰ – כך גם אצל הרב קוק, אל לו לאדם לחיות 'כמו השפנים שהסלעים הם מחסה להם. [...] מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבניינים שהוא בונה בעמלו הרוחני'¹¹. אולם שלא כהרמן כהן והרב סולובייצ'ק ששללו את המיסטיקה לטובת האקזיסטנציאליזם, הרב קוק הציע מיסטיקה מסוג חדש שהיא מעבר לניגוד זה. כדי להבין את ההיפוך התודעתי שנוצר במצב של אוניו-מיסטיקה על פי הרב קוק, יש לבחון את הגותו על רקע ההבדל בינה ובין תפיסות אוניו-מיסטיות שקדמו לה, בעיקר בחסידות חב"ד.¹²

מצב המחקר

את ראשיתה של הפרשנות המעצימה את קיום העולם, המובאת אצל כמה חוקרי חסידות, אפשר למצוא אצל שניאור זלמן שכטר, שסבר כי לפי הבעש"ט העולם 'מלא באלוהות [...] ולכן העולם ממשי כמו אלוהים עצמו'.¹³ מרטין בובר פיתח פרשנות זו,¹⁴ אך גרשם

9 הרב יוסף דב סולובייצ'ק, 'ובקשתם משם', איש ההלכה, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ט, עמ' 189-192.

10 פרידריך ניטשה, מסות על חינוך לתרבות (תרגום יעקב גולומב), מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 24.

11 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' שיד.

12 שאלת הימצאותה של אוניו-מיסטיקה ביהדות חורגת ממסגרת מאמר זה. מה שברור הוא שתפיסה אוניו-מיסטית גלויה ומפורשת קיימת בחסידות חב"ד ובהגות הראי"ה קוק. אכן, צודקת ביקורתו של משה אידל על גרשם שלום וחוקרים אחרים שהלכו בעקבותיו שטענו שאין אוניו-מיסטיקה ביהדות. ראו: משה אידל, קבלה – היבטים חדשים (תרגום אבריאל בר-לבב), שוקן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 77-91; הנ"ל, "חיים מודחים" – משהוא על דמות הקבלה במחקר השולמיאני, דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 483-498. בעמ' 487 הוא כותב שהרב קוק השתמש במונח פנתאיזם בנוגע לחסידות, אולם שימוש במונח זה נעשה רק על ידי הרב דוד כהן (הנזיר). בספר שמונה קבצים (הראי"ה קוק, שמונה קבצים, א, [חמ"ל], ירושלים תשנ"ט, עמ' לא, אות צו) כתב הרב קוק 'הנוטה להסברה שפינוזית', ואילו הנזיר, שלא רצה שיוזכר שמו של שפינוזה, כתב 'הנוטה להסברה פנתאיסטית' (אורות הקודש, ב, עמ' שצט).

13 Solomon Schechter, 'The Chassidim', *Studies in Judaism*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1915, p. 34. הדברים מובאים בתרגום עברי אצל רון מרגולין, מקדש אדם, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 4.

14 'המעשה החילוני ביותר יכול ליעשות בקדושה, ומי שעושהו כך מעלה את הניצוצות', מרטין בובר, 'יסודה של החסידות', בתוך: ישראל היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין, המחלקה לענייני נוער של

שלום¹⁵ ורבקה ש"ץ¹⁶ מתחו ביקורת על הפרשנות שפירש בובר את החסידות לאור עולמו המודרני.¹⁷ ביקורת זו התמתנה מאוד במחקר החסידות העכשווי בעקבות מחקריהם המקיפים של רון מרגולין¹⁸ וציפי קויפמן¹⁹ המציגים עמדה מורכבת במחלוקת קוטבית זו. הם הביאו ראיות התומכות בשיטתו של בובר, כמו יחסה של החסידות לסיגופים, ורעיון הצייתנות האלוהית השורה בכול. לרשימה זו אפשר להוסיף אף את התפיסה שדווקא המקומות הנמוכים ביותר נובעים בשורשם מהאורות הגבוהים ביותר.²⁰ אולם נושאים אלו אינם קשורים לחוויה האוניו-מיסטית שכדי להגיע אליה על האדם, לפי המגיד ממזריץ', 'לפרוש עצמו מכל גשמיות, [...] ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממציות'.²¹ בסוגיה זו הגותו של הרב קוק פורצת דרך ושונה מהותית מהמקובל בעולם החסידות.

ספרות המחקר נעה בין זיהוי הגותו של הרב קוק עם אקוסמיזם בנוסח חב"ד להכרה שבהגותו מתעצמים האדם והעולם.²² מקצת החוקרים מצביעים על החידוש בהגותו של

ההסתדרות הציונית, ירושלים תש"ח, עמ' 84. וראו עוד: מרטין בובר, 'דרכי אל החסידות', תקוה לשעה זו, עם עובד, תל אביב תשנ"ב, עמ' 102.

15 גרשם שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בנו, עם עובד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 374-378.

16 רבקה ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', מולד, 149-150 (תשכ"א), עמ' 598-601.

17 בובר עצמו לא נשאר חייב וכתב להגנתו שהוא לא התייחס לאסכולה של המגיד ממזריץ', אלא לבעש"ט ולממשיכים אחרים שלו. ראו: Jerome Gellman, 'Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer', *Modern Judaism*, 20, 1 (2000), pp. 24-26. גלמן דוחה בצדק חלוקה זו וסובר שאין לה על מה שתסמוך.

18 מרגולין, מקדש אדם, עמ' 432.

19 ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 123-125.

20 'כל המידות שבנה"ב [שבנפש הבהמית ...] הן תקיפין וחזקים יותר מהמידות הקדושות שבנפש האלוקית. [...] והטעם משום ששרשן ממקום גבוה מאד. [...] והן המלכים אשר מלכו לפני מלך מלך לבני ישראל [...] רק שירדו ונפלו למטה מטה' (רבי שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, מערכת אוצר החסידים, ניו יורק תשמ"ז, דף כה עמ' ב).

21 המגיד רבי דב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב (מהדורת רבקה ש"ץ), מאגנס, ירושלים תש"ן, סימן כד. וראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 182-184.

22 נתן רוטנשטרייך (המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עם עובד, תל אביב תשמ"ז, עמ' 272, 275) מזהה את הגותו של הרב קוק עם אקוסמיזם ועם ביטול היש של חב"ד. לטענת רוטנשטרייך, הגותו של הרב קוק 'מבטלת את העולם בתוך אלוהים' (שם, עמ' 271), אף על פי שבראשית דבריו הוא כותב שהגותו 'אין בה משום ביטול המציאות החומרית' (עמ' 255). הוגו ברגמן כתב שתודעת האדם לפי הרב קוק צריכה להיות תודעה של ביטול היש: 'to be a tool in His hands' (ראו: Samuel Hugo Bergman, 'On Reality in God', in: Ezra Gellman (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ 1991, p. 87). עם זאת, גם הוא מרגיש את השוני מחב"ד ומעניק לכך פשר פסיכולוגי: 'המוג הנפשי הדתי של הרב קוק מנוגד לאופן שבו רואה חסידות חב"ד את העולם. ספר התניא אינו חדל להדגיש את אפסותו של כל נברא' (שמואל הוגו ברגמן, 'תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק', אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 356). יוסף בן-שלמה כותב שמטרת ההוויה לפי הרב קוק היא ביטול עצמה: 'אין ספק שלפי הרב קוק ההוויה כולה שואפת לקראת מצב זה של ביטול עצמי בשלמות האלוהית' (שלמות

הרב קוק²³ אולם טרם נעשה מחקר מקיף העוסק ביסודות הקבליים והפילוסופיים־מודרניים של תפיסתו ובהקשר הפנומנולוגי של החוויה האוניו־מיסטית.

חוליות הביניים שבין האר"י לרב קוק

התפיסה האוניו־מיסטית של הרב קוק נבעה מפרשנות אלגורית לצמצום. תפיסה זו מנוגדת לפרשנות המיתית של הצמצום שפותחה בספרות המחקר, אשר ראתה בצמצום 'טיהור עצמי באלוהות'.²⁴ בשביל להבין את חידושו של הרב קוק נדרשת הצגת חוליות הביניים שבינו ובין האר"י.

והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק, עיון, לג [תשמ"ד], עמ' 308-309). אך הוא מרגיש שרוח אחרת נושבת מכתביו, ואותה הוא תולה בהיסטוריוזים של הרב קוק: "יתכן שהחשיבות המרכזית שמייחס הרב קוק להיסטוריה [...] היא המשפיעה גם על מיתון נטייתו האקוסמיסטית" (שם, עמ' 309). תמר רוס (מושג האלוהות של הרב קוק, דעת, 7-8 [תשמ"ב], חלק א, עמ' 112, 115, 124; חלק ב, עמ' 45) מזהה לאורך מאמרה את שיטת הרב קוק עם אקוסמיזם, ומצד שני בסוף דבריה היא מגדירה את תפיסת האלוהות של הרב קוק: "אל הכולל את כל מרחבי הקיים בלי לבטל ממשותו הקוסמית" (שם, חלק ב, עמ' 67). לפי בנימין איש שלום, הרב קוק מקבל את רעיון האקוסמיזם אף שמבחינת תודעת האדם קיומו מתעצם: "הרעיון הפנתאיסטי־אקוסמי נדחה. [...] הרעיון המועדף לדעת הרב קוק הוא שיבה אל הרעיון האקוסמי, ברם, בשינוי מהותי מבחינת תודעתו של האדם. [...] קיומה של הממשות אינו מתבטל ביחס לאלוהים, נהפוך הוא, הקיום מתעצם באלוהים" (הרב קוק, עמ' 56).

23 לדעת יעקב אגוס, אף שהכול נכלל באלוהים אין תפיסה זו באה לבטל את העולם אלא דווקא לקיימו: "All things become one in and through Him. [...] This does not mean that according to Rabbi Kook, the pluralistic universe is unreal. On the contrary, [...] even in the glow of mystical ecstasy, the separateness of things does not disappear" (Jacob B. Agus, 'On the Nearness of God', in: Gellman (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, p. 42). גם לדעת נחום אריאלי 'הרב קוק אינו מדבר על מחיקת האישיות וביטול הזהות העצמית אלא על אחיזה במציאות האמתית של עולם מאוחד המתאחד עם יוצרו' ('אינטגרציה בהגותו של הרב קוק', בתוך: בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות**, ספריית אלינר, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 149). כך גם אצל יוסף אביב: "החסידות הסתכלה בעולם הנברא וראתה אותו כ"יש ונפרד" ושאפה ל"ביטול היש". לכך מתנגד הראי"ה. [...] אין הוא שואף לביטול היש אלא להשלמתו' (מקור האורות, צהר, א [תש"ס], עמ' 108-109). ולאחרונה בספרו של יואל בן־נון: 'הראי"ה טיפח יחס חיובי אל העולם [...] ולא דגל בביטול היש. [...] זהו כאמור, חידוש מהפכני בפרשנות לקבלת האר"י' (המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק: לאחד את הבלתי מתאחד, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ג, עמ' 91).

24 'הצמצום [...] טיהור עצמי באלוהות. [...] משבר הכרחי שמטרתו הייתה להוציא את סיגי הרע מתוך עצם האין סוף' (גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה [תרגום יוסף בן־שלמה], מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 108). כך גם אצל ישעיה תשבי, הצמצום הוא 'הזדככותו של אלוהים' (תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, מאגנס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 10); 'השלמת אלוהים עצמו' (שם, עמ' 10). הערה 1. שלום ותשבי בונים את שיטתם על סמך תפיסת ריכוז הדינים המופיעה ב'דרוש

הרב קוק אימץ את רעיון הצמצום והציור הלוריאני הנלווה אליו, כפי שאפשר לראות במקומות רבים בכתביו: 'תואר הרצון הוא [...] רק אצילות צמצומית מאור אין סוף';²⁵ 'הרשימו שהתגלתה רק אחרי העלמת אור אין סוף';²⁶ 'הצמצום הקדמון של כינוס היכולת המוחלטת';²⁷ 'המרכז העליון, מלכות אין סוף בדרך השאלה, ראשית כל הצמצומים'.²⁸ הלשונות שמזכיר הרב קוק מלמדות על המקובלים הלוריאניים שמהם הוא ינק. תפיסת הצמצום בנקודת המרכז מיוסדת על דברי רבי חיים ויטל [רח"ו]. בראש ספר אוצרות חיים כתוב: 'צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת המרכז אמצעית שבו'.²⁹ אזכור ה'רשימו' קשור לתיאור הצמצום המובא אצל רבי יוסף אבן טבול תלמיד האר"י: 'כשעלה ברצונו הפשוט להאצילו לברוא עולמות [...] צמצם אורו, [...] ונשאר באותו מקום רושם מן האור לבד'.³⁰

תפיסת הצמצום כצמצום ה'רצון' וה'יכולת' בכתבי הרב קוק קושרת את דבריו לאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו'.³¹ גם הביטוי 'מלכות אין סוף' מצביע על קשר לרמח"ל, שהיה חלק

חפצי בה' לרבי יוסף אבן טבול, תלמיד האר"י. אולם לדעתו של אבן טבול הדין שבתוך האין-סוף הוא שלמות לאין-סוף: 'כשרצה ברצונו להאציל עולמו קבץ כל שרשי הדינים. שאם לא תאמר ששורש הדין היה שם, היה עוול בחוקו ית[ברך], שאינו נקרא שלם בתכלית השלמות אא"כ [אלא אם כן] שלא חסר בו שום דבר' (רבי יוסף אבן טבול, 'דרוש חפצי בה', ספר שמחת כהן לרבי שמחה משעוד הכהן אלחדאד, ירושלים תרפ"א, דף א, עמודה ג). לפי שלום ותשבי, רבי חיים ויטל הסתיר עמדה זו. לאחרונה פרסם יוסף אביב³² כתב יד של רבי חיים ויטל, שממנו אנו למדים כי רבי חיים ויטל הכיר תפיסה זו, ולא זו בלבד אלא שאף העלה אותה על הכתב: 'כל עכירות ועוביות הדין שבאור אין סוף שהוא שם כטיפה בים הגדול [...] נאסף לאותו מקום הפנוי' (יוסף אביב, 'דרוש שמסר רבי חיים ויטל לרבי שלמה סגיש', קבלת האר"י, ב, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ח, עמ' 1012).

25 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ג, עמ' לב.

26 הנ"ל, **שמונה קבצים**, ז, עמ' קלט, אות מא. וכן 'הצמצום המתווה את הרשימה הקדומה' (שם, עמ' קמא, אות מא); 'המניעות המוכרחות [...] בא מיסוד הרשימו' (שם, ח, עמ' רצב-רצג, אות קנה).

27 שם, ז, עמ' קמט, אות נג.

28 הנ"ל, **אורות הקודש**, ב, עמ' תקנט.

29 רבי חיים ויטל, 'פתיחה', **אוצרות חיים**, תוניס תרע"ג.

30 אבן טבול (לעיל הערה 24), דף א, עמ' ב.

31 פרשנות הנמשל של קבלת האר"י אינה ניסיון מלאכותי לשנות את אופייה המיתי של הקבלה. פרשני הנמשל מצמצמים את הפער בין ההצהרות הכלליות של רבי חיים ויטל על כך שאין להבין את דבריו כפשוטם – 'אמנם דבר גלוי הוא כי אין למעלה גוף ולא כח הגוף חלילה. וכל הדמיונות והציורים אלו לא מפני שהם כך חס ושלום' (רבי חיים ויטל, **שער ההקדמות**, מקור חיים, ירושלים תשל"ד, עמ' ה) – ובין התיאורים הגשמיים המובאים כפשוטם בכתביו וספריו. אצל רח"ו עצמו מצוי הגרעין לפרשנות הנמשל. יש 'להמשיל ולצייר [...] דרך משל וציור לשכך את האוזן' (רח"ו, שם). פרשנות הנמשל באה לפתור את המתח שנמצא בתוך קבלת האר"י עצמה, המתארת עולם רוחני על ידי ציורים גשמיים. פרשנות זו ניסתה לבטל את המתח באמצעות פירוש רוחני של התיאורים הגשמיים. על שייכותו של הרב קוק לפרשנות הנמשל אפשר ללמוד גם מדבריו במקומות אחרים: 'אי אפשר לדבר בדברים נשגבים כאלה, כִּי־אם על פי משל וחידה' (מתוך מכתב שנדפס אצל רבי

מאסכולה זו:³² 'העולמות שנבראו בסוד מלכות אין סוף [...] באמצעות האור, בנקודת המרכז שלו'.³³ התפיסה שהזכיר הרב קוק, המדברת על צמצום ברצון, מקורה בדבריו של רבי מנחם עזריה מפאנו שהפיץ את קבלת האר"י באירופה. אפשר לראות ברמ"ע מפאנו חלק מאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו', אף על פי שחי עוד בטרם תפיסה זו היתה לזרם פרשני: 'אורו [...] והוא רצונו שזכרנו שהיה מתפשט לאין תכלית, צמצם, [...] ונשאר מקום פנוי'.³⁴ הגר"א אימץ תפיסה זו בכתבו: 'העולמות הם בעלי תכלית והכול במספר, וע"כ [על כן] צמצם רצונו בבריאת העולמות, וזהו הצמצום'.³⁵ בעקבות הביקורת של רבי שניאור זלמן מלאדי (רש"ז) על שיטת 'צמצום כפשוטו'³⁶ הסיק מרדכי טייטלבוים שהגר"א 'מפרש

חיים בן־שלמה עראקי, רבי יהודה אברהם חבשוש ורבי שלום שלמה נג'אר, 'הקדמה', אמונת ה', ירושלים תרצ"ח. המכתב נדפס שוב באגרות ראי"ה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, ב, מכתב תרכו). וכן 'ראה של שטות היא מה שמתיראים מהמשלים הגשמיים שברזי תורה' (הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ' קי-קי"א).

הערה מתודולוגית. המקובלים שאני משייך לאסכולת 'צמצום שלא כפשוטו' הם לא רק אלו שדיברו על כך במודע, כמו רבי יוסף אירגאס, שהעמיד את פרשנות הצמצום שלו בניגוד לעמדת רבי עמנואל חי ריקי, אלא גם מקובלים שלא התייחסו לכך במפורש, אבל אפשר לשייכם לאסכולה זו לאור פרשנותם לקבלת האר"י. לאחרונה, בפנקסי הראי"ה, ג, המכון על שם הרצ"ה, ירושלים תשע"א, עמ' ס-סג, פ-פב, צ, פורסמו הערותיו של הרב קוק על קל"ח פתחי חכמה. פירושים על אדיר במרום בעמ' לב, מא, והערות על פתחי חכמה ודעת מובאים בעמ' קכ. על הקשר של הרב קוק לרמח"ל ראו: Yehudah Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904', Ph.D dissertation, Cambridge University, pp. 139-142. הדברים מובאים בקיצור גם בספרו שפורסם לאחרונה: *Mystic in a Time of Revolution*, Yale University Press, New Haven 2014, pp. 26-27.

רמח"ל, 'מאמר רישא וסופא', **אדיר במרום**, ב, הועד להו"ל כתבי רמח"ל ובית מדרשו, ירושלים תשמ"ח, עמ' לח. וכן אצל רבי יצחק אייזיק (רי"א) חבר, תלמידו של רבי מנחם מנדיל משקלוב, תלמידו של הגר"א: 'הצמצום הוא במלכות דאין סוף' (רי"א חבר, **פתחי שערים**, תל אביב תשמ"ט, נתיב הצמצום, פתח ז). בספר זה הוא מאחד בין קבלת הרמח"ל והגר"א. הרב קוק מזכיר ומצטט מספרו **באגרות הראי"ה**, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' צא; הג"ל, **פנקסי הראי"ה**, ג, פנקס טו, אות ע, עמ' קיט. האזכור **פנקסי הראי"ה** מובא אצל יהונתן גארב, **מקובל בלב הסערה: רבי משה חיים לוצאטו**, אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה ע"ש חיים רובין, תל אביב תשע"ד, פרק ז, הערה 603.

רבי מנחם עזריה מפאנו, **כנפי יונה**, למברג תרמ"ד, דף א ע"א.

רבי אליהו בן שלמה זלמן מוויילנא (הגר"א), בתוך 'ליקוטים' המובאים בסוף הספר **ספרא דצניעותא**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ו, עמ' לח. כך סובר גם אלן בריל: 'In the Kabbalah of the Gra [...] the basic metaphors of R. Isaac Luria are not to be taken literally' (Allen Brill, 'The Mystical Path of the Vilna Gaon', *Philosophy*, 3 [1993], p. 134). תמר רוס כותבת: 'למעשה אכן מפרש הגר"א את הצמצום כפשוטו' ('שני פרושים לתורת הצמצום', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, א, חוברת ב [תשמ"ב], עמ' 155). בשיחה בעל פה אמרה רוס שנפלה כאן טעות וצריך לכתוב 'אם אין' במקום 'אכן': 'למעשה [אם אין] מפרש הגר"א את הצמצום כפשוטו'. שינוי זה משתלב גם עם המשך דבריה, כי היא כותבת שתפיסת הצמצום של הגר"א היא שאלה הטעונה בדיקה.

'שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם, ששגגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו עניין הצמצום המוזכר שם כפשוטו' (רש"ז מלאדי, **תניא: שער היחוד והאמונה**, אוצר החסידים, ניו יורק תשי"ד, עמ' פג).

את הצמצום כפשוטו.³⁷ בעקבות דברים אלו הסיקו כמה חוקרים שדעת הגר"א עצמו,³⁸ או דעת רש"ז על הגר"א,³⁹ היא של 'צמצום כפשוטו', אף על פי שעיון מדויק בלשונו של רש"ז מלמד שביקורתו לא הופנתה כלפי הגר"א אלא כלפי רבי עמנואל חי ריקי.⁴⁰ כאמור לעיל, הרב קוק כתב גם על צמצום בכוחו של האל. בעניין זה הוא הסתמך על שיטת רבי יוסף אירגאס, הטוענת לצמצום ביחס לכוחו של אלוהים: 'כדי להמציא נמצאים בעלי תכלית הוצרך לפעול בצמצום, כמו כאילו כביכול צמצם כוחו הבלתי בעל תכלית [...] וזהו סוד הצמצום כפי הנלע"ד [הנראה לעניות דעתי].'⁴¹

צמצום במישור האפיסטמולוגי: רמח"ל

הרמח"ל הוא האב הרוחני של מקובלים שפעלו אחריו, ובהם הרב קוק, שפירשו את הצמצום במישור האפיסטמולוגי (תורת ההכרה) ולא במישור האונטולוגי (תורת היש) שבו פורש הצמצום לפני כן.⁴² כדי שיוכל האדם להשיג, לגלות – יש צורך דווקא בהסתרה.

37 מרדכי טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, מקור, ירושלים תש"ל, עמ' 90. וראו עוד שם, עמ' 62, הערה 1. היותו של הגר"א איש פשט 'מדעי' שעוסק בחקר הגרסאות תרמה לתדמית של פרשן לוריאני על דרך הפשט.

38 לדעתו של בנימין גרוס 'הגאון מווילנא, [...] נאחזו ככל הנראה [...] בפירוש המילולי של הצמצום' ('על תפיסת עולמו של רבי חיים מווילנא', בר אילן: ספר השנה, כב [תשמ"ח], עמ' 142).

39 לדעת גרשם שלום, 'In his Tanya Shneur Zalman maintained that the Gaon of Vilna mistakenly took zimzum literally' ('Basic ideas', *Kabbalah*, Keter, Jerusalem 1974, p. 135). כך גם אצל שלום רוזנברג: 'שיטת חב"ד תופסת את דברי המתנגדים כטוענים לצמצום כפשוטו' (תורת הקבלה ב"נפש החיים", שנה בשנה, תשנ"ח, עמ' 364).

40 ראו: יואל קלופט, 'ספר התניא וספר נפש החיים', הנאמן, כא (תשכ"א), עמ' 21, בסוף דבריו בסוגריים. אפשר לבסס את השערתו על ידי בדיקת לשונותיהם. לפי רבי עמנואל חי ריקי נוצרה ההשגחה בעקבות הצמצום: '[צמצום] כפשוטו והשגחתו היא הממלאת מקום הצמצום' (יושר לבב, קראקא תר"ן, עמ' 15, אות יג). בדומה לכך, גם רש"ז בפולמוסו השתמש בביטוי 'השגחה': 'סילק עצמו ומהותו ח"ו מהעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה' (תניא: שער היחוד והאמונה, עמ' פג). בעקבות ראיה זו נתקבלה עמדתו גם על דעתו של רפאל שוחט ('הפרשנות ההיסטוריוסופית קבלית של הגר"א', דעת, 40 [תשנ"ח], עמ' 131 הערה 35). ככל הנראה לא הכיר רש"ז את עמדתו של הגר"א בסוגיה זו ולא התייחס אליה. תפיסת הצמצום של הגר"א פורסמה רק כשנדפס פירושו לספרא דצניעותא ב' 1820 (בוילנא והוראדנא), שמונה שנים לאחר מותו.

41 רבי יוסף אירגאס, שומר אמונים, [חמו"ל], ירושלים תשכ"ה, ויכוח שני, עמ' 48. ר"י אירגאס מביא גם את שיטת רבי מנחם עזריה מפאנו ומפתח את שיטתו כתוספת: 'ובו [ברצון] היה סוד הצמצום, ולא בבעל הרצון' (שם, עמ' סז).

42 גם תפיסותיהם של הרמ"ע מפאנו ושל ר"י אירגאס משוקעות בכתבי הרמח"ל, שכתב: 'הרצון העליון, שהוא אין סוף ברוך הוא, כולל מיני כוחות לאין קץ ותכלית. [...] אם כן אין הצמצום אלא במה שהוא לצורך הבריאה' (רמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, מהדורת פרידלנדר, ספרייתי, בני ברק תשנ"ב, פתח כד). וכן: 'רצה האין סוף ועזב את בלתי תכליתו, ולקח לו דרך פעולה מוגבלת,

הרמח"ל דחה את מושג ההאצלה כדבר אובייקטיבי,⁴³ ותפס את תיאורי המשכת האור כמראות הדורשים פתרון.⁴⁴ דחיית תפיסת ההאצלה כעניין אובייקטיבי לא באה להפחית מממשותן האונטולוגית של הספירות; הגבולי היה כלול בבלי גבולי. על פי עיקרון זה פירש הרמח"ל את הצמצום המתואר בקבלת האר"י.

אור אין־סוף שלפני הצמצום בא לבטא את המציאות שלפני הבריאה, שבה לא היה אפשר להשיג דבר מכיוון ש'הדרך המוגבל כלול היה באין סוף ברוך הוא'.⁴⁵ באמצעות העלמת הבלתי גבולי מתגלה הגבולי בתודעת האדם המשיג; פרדוקסלית, דווקא ההסתרה הוא שמביא לגילוי. הגילוי המצומצם של האל הוא סובייקטיבי בלבד; הוא קיים רק בהכרתו והשגתו של האדם ולא מבחינה אובייקטיבית: 'אין הצמצום לאין סוף ברוך הוא, אלא לנאצלים. כי [...] הוא אינו מתעלם, אלא לנו הוא הגבול שלא נוכל לקבל ממנו'.⁴⁶ לא רק פעולת ההסתרה היא סובייקטיבית; גם פעולת הגילוי והמשכת אור הקו והספירות לתוך החלל הפנוי הן עניין תודעתי: 'אור הספירות אינו מחודש [...] אלא חידוש גילוי למקבלים'.⁴⁷ מבחינה אובייקטיבית לא השתנה דבר, אולם ביחס לאדם היה חידוש הנתפס כהאצלה. אלו דברי רמח"ל בספרו **אדיר במרום**:

אור האין סוף ברוך הוא כך היה מאיר, יש סוד הַאָרְתוֹ בבחינת השלמות שלו, ועדיין אין זה מושג לנו כלל. [...] אך בהתחילו לקרב אצלנו בדרך הנהגה משוערת⁴⁸ האיר בדרך אחד, ונקרא שחידש מין הארה שאפשר להבין בה שיעור, מה שלא ניתן באורו הקדום. [...] ונקרא שהאציל אור אחד בבחינה אחת מחודשת־מושגת אצלנו, וזהו האור הנאצל ראשונה. ואין שינוי באורו, אלא גילוי אצלנו. ונמצא אדרבא מתעלם

וזה נקרא צמצום אין סוף ברוך הוא' (שם, פתח כה). הרמ"ע מפאנו חי באיטליה מאה שנים לפני רמח"ל, וסביר להניח שתפיסותיו הקבליות היו ידועות לרמח"ל דרך כתביו או תלמידיו. רבי יוסף אירגאס חי באיטליה והיה מבוגר מרמח"ל ב־22 שנים ואפשרות סבירה היא שרמח"ל שמע בעל פה או הכיר מכתב יד את ספרו **שומר אמונים** שנדפס בשנת 1736, בתקופת שהותו של רמח"ל באמסטרדם, אחת עשרה שנים לפני פטירתו של רמח"ל. יהונתן גארב העלה ספקות בנוגע לשיוך הספר קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל, ונטה לסבור שהספר יצא רק מבית מדרשו (כתביו האמתיים של רמח"ל בקבלה, קבלה, 25 [תשע"ב], עמ' 194-199). אף לדעתו של רבי יוסף ספינר, 'הקל"ח נכתב על ידי אחד מגדולי תלמידי רמח"ל ואינו ניסוחו של רבינו, [...] וכל דבריו הם סולת נקיה של משנת רמח"ל' (יוסף ספינר, 'פתח דבר', בתוך: רמח"ל, **דעת תבונות**, מהדורת יוסף ספינר, [חמו"ל], ירושלים תשע"ב, עמ' ז).

בעניין זה הוא ממשיך את שיטתו של בעל מערכת האלוהות (האנונימי) שכתב: 'הצד השווה שבהם ככולם, בין בשמותיו בין במידותיו, כי המה [...] כלולות בשם ית' פשוטות הם, וההפכים הנראים מצד המקבלים הם' ([לש"מ], **מערכת האלוהות**, [חמו"ל], ירושלים תשכ"ג, דף ז עמ' ב).

44 רמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח ז.

45 שם, פתח כה.

46 הנ"ל, **אדיר במרום**, ב, עמ' מז.

47 הנ"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח ה.

48 'משוערת' – הכוונה למידה, שיעור.

השלמות שאין לה סוף, אז לגבי דידן המשיגים בו נקרא כאילו חידש אור אחד, כי בתחילה לא ראינו כלום ועכשיו אנחנו רואים עניין חדש, [...] וזהו עניין הצמצום המוזכר במקומו.⁴⁹

רבי יעקב מאיר שפילמאן⁵⁰ ביאר את שיטת הרמח"ל. מביאורו אפשר ללמוד על ההבדל הבסיסי בין רמח"ל ובין תפיסת רש"י מלאדי שבא אחריו. רבי יעקב מאיר שפילמאן השתמש במשל על אור השמש ואור הירח: אור השמש נמשל לאין-סוף ואילו אור הירח נמשל לספירות. באור יום אין ביכולתנו להשיג את הירח, שכן האור הגבולי של הירח נכלל באור הבלתי גבולי של השמש ואי-אפשר להבחין בו. רק בלילה, כשאור השמש נסתר, נגלה לעינינו אור הירח שהיה קיים תמיד; אולם רק בעקבות הסתר השמש, הצמצום, אנו יכולים להשיגו. בסוף דבריו הוא מבחין בין המשל, שבו השמש והירח הם שני גופים, לנמשל – שבו אור אין-סוף והספירות הם דבר אחד.⁵¹ מתוך משל זה אפשר להבחין בקיומו של העולם כיש נפרד לעומת אחדות האין-סוף והספירות, הנתפסות כמהויות שונות רק בתודעת האדם.

שיטת 'אין עוד מלבדו': רש"י מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין

רש"י מלאדי, בדומה לרמח"ל, תופס את הצמצום כעניין אפיסטמולוגי הקשור לתורת ההכרה, אולם ספק אם דמיון זה נובע מהשפעתו של רמח"ל עליו. הספר קל"ח פתחי חכמה

49 רמח"ל, **אדיר במרום**, ב, 'פירוש מאמר ארימת ידי', עמ' עד. מובא גם בגנוי רמח"ל, מהדורת פרידלנדר, בני ברק תשמ"ד, עמ' רכח.

50 מקובל שחי ברומניה במאה ה-19. תחילה גר בקראיובה ולאחר מכן עבר לבוקרשט. ראו: גרשם שלום, ערך 'קבלה', **האנציקלופדיה העברית**, כט, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 99. Liviu Rotman, 'Craiova', *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 1, Yale University Press, New Haven 2008, p. 361.

51 'ונמשיל עוד משל. [...] נודע שהלבנה אין לה אור כלל מעצמותה, וכל אורה הוא מהשמש כנודע לחוקרים. וכמו שבים שהשמש והלבנה שניהם ברקיע ומאירים שניהם להחדר שבבית דרך החלון, הנה כל היום לא נראה כלל אור הלבנה בהחדר, [...] מחמת אור השמש. רק בלילה בהיעלם השמש, אז מתחיל התחלת הוויית הארת הלבנה בהחדר. [...] ובאמת גם בהיות השמש על הארץ נמשך גם הארת הלבנה להחדר כמו בלילה, [...] ומ"מ [ומכל מקום] שום אדם לא ידע כלל בהחדר מהארת הלבנה ולא הי' לו מציאות כלל יען כי זה האור הקטן היה נכלל בהגדול ולא עלה בשם כלל רק אור השמש לבדו עד אחר מציאת התעלמות השמש, אז נתוודע לכל אור חדש של הלבנה, ונקרא חדש נגד המקבלים דווקא כי לא ידע בה קודם. ועתה תזרוק הקליפה, דהא שמש ולבנה הם שני דברים באמת, ובאין סוף לא יש שום דבר אלא אין סוף, מ"מ [מכל מקום] נודע שכל הכוחות שם והספירות כמוסים בו הכול בכוח אחד, ולא יש להספיר[ות] שום מציאת שם, רק הכול כח אחד פשוט, מ"מ [מכל מקום] בהאור הגדול נכלל הקטן בכוח, רק שאין להם מציאות מחמת אור הגדול. ובהתעלם האין סוף על ידי הצמצום אז נגלה ממילא אור הקטן, ולכן נקרא אור נאצל' (רבי יעקב מאיר שפילמאן, **טל אורות**, מקור חיים, ירושלים תשל"ו, דף כב, עמ' ב).

נדפס לראשונה בקארעץ בשנת תקמ"ה (1785), אך למיטב ידיעתי הוא אינו מוזכר בכתבי רש"ז מלאדי, ולפיכך ייתכן שמדובר בפיתוח עצמאי.

אחד ההבדלים היסודיים בין שיטת רמח"ל לשיטת רש"ז מלאדי קשור למגמת פרשנותם לצמצום. רמח"ל חשש מהגשמה: 'כי הכול להסיר הגשמות ממאמרי רשב"י והאר"י'⁵², ואילו מגמתו העיקרית של רש"ז הייתה להגיע לדבקות דתית ולתודעה של ביטול היש: 'תכלית יסוד כל המצוות הוא להפוך היש לאין, דהיינו שיהיה ביטול היש'.⁵³

ההבדל העיקרי בין שיטת רש"ז ורבי חיים מוולוז'ין לשיטת הרמח"ל נעוץ ביחס שבין האלוהות לעולם. לפי רמח"ל ההסתרה הסובייקטיבית היא ביחס לספירות, לעולם האצילות, לשורש. במשל של רבי יעקב מאיר שפילמאן ההסתרה הוא בשורש, בשמש, אולם האדם והעולם נתפסים כישויות הקיימות מחוץ לאלוהים. להסתרה בשורש, באצילות, יש השלכה על תודעת האדם; אבל שאר עולמות בי"ע⁵⁴ הם ישויות ממשיות. לעומת זאת, לפי רש"ז ורבי חיים מוולוז'ין הסובייקטיביות אינה רק ביחס לאצילות אלא גם ביחס לאדם עצמו. אפשר לדמות רעיון זה למשקפי שמש המאפשרים ראייה על ידי צמצום האור. המשקפיים עצמם יוצרים את התודעה הנפרדת מאור אין-סוף, וברגע שמסירים אותם הופכים להיות חלק מהאין-סוף.

אף על פי שרמח"ל ורש"ז מלאדי פירשו שניהם את הצמצום כעניין סובייקטיבי הקשור לתודעה, הכיוונים מנוגדים. הרמח"ל יצר טרנסצנדנטיות בתפיסת האלוהות על ידי ביטול תפיסת ההאצלה האובייקטיבית, וכך חזרנו לתמונת מציאות טרום-קבלית של עולם שאינו נאצל ונמשך מהאלוהות, אלא מנותק ממנה. לעומת זאת, האמונה של רש"ז באחדות המציאות ובכך ש'אין עוד מלבדו' יצרה תודעה אימננטית שאין לה אח ורע בכל ההגות היהודית מהמקרא ועד זמנו. בשונה מהשמש החיצונית לעולם במשל של רבי יעקב מאיר שפילמאן, לפי רש"ז אין עולם. הברואים נמצאים בתוך השמש עצמה. אין לראות את העולם נפרד מאלוהים, כזו הנמשך מהשמש, אלא כקיים בגוף כדור השמש:

והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדריים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש. [...] רק שבזה אין המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור [כדור השמש] במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, משא"כ [מה שאין כן] כל הברואים הם במקורם תמיד רק שאין המקור נראה לעיני בשר.⁵⁵

בריאית עולם מחוץ לאלוהים היא דבר הקיים בתודעת האדם. מזווית הראייה של אלוהים קיים אור אין-סוף בלבד. מבחינה אובייקטיבית כלל לא היה הסתר, כלל לא היה צמצום

52 רמח"ל, יריים משה, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ב, מכתב לט; הנ"ל, אגרות רמח"ל, מהדורת שריקי, ירושלים תשס"א, עמ' קסו, אגרת לרבי ישעיה בסאן, מח' בניסן ת"ץ.

53 רש"ז מלאדי, לקוטי תורה, ויקרא, דף מב, עמ' א.

54 בריאה, יצירה, עשייה.

55 רש"ז מלאדי, תניא: שער היחוד והאמונה, עמ' עח.

ו'אין עוד מלבדו'. המצב של ביטול היש הוא כניסה לתוך זווית הראייה האלוהית. זהו מצב התודעה שרש"ז מלאדי שואף אליו:

כי באמת [...] ו'אין עוד מלבדו'⁵⁶ ממש. רק שהעולמות נראים ליש ודבר נפרד בפ"ע [בפני עצמו] לעינינו לבד, מחמת ההסתרות ורבויו הצמצומים. אכן קמיה [לפניו] ית' [ברך] שאין שייך שום צמצום והסתר לפניו, הרי באמת אין ואפס זולתו ית' אחד האמת. והכול רק אלהותו ית' המהווה הכל והיש בטל לגמרי באמת.⁵⁷

רבי חיים מוולוז'ין, אף שהיה תלמיד של הגר"א, קיבל ככל הנראה את תפיסת הצמצום של רש"ז מלאדי ופיתח אותה בלשון שונה ובטרמינולוגיה אחרת.⁵⁸ תפיסת הצמצום של רש"ז מנוסחת אצל רבי חיים במונחים 'מצדו' ו'מצדנו' – המזוהים עם הקו היוצא מאין סוף ונכנס לתוך החלל הפנוי. 'מצדו' הכול מלא רק עצמותו יתברך, ואילו התודעה 'מצדנו'⁵⁹ משיגה את הגבול והריבוי שנוצרו בעקבות הצמצום וגילוי הקו הגבולי:

ואלו הב' בחינות שמצדו יתברך ומצדנו, הן הן עצמן ענין הצמצום והקו הנזכר בדברי האריז"ל. [...] מצד עצמותו לא יצדק מעלה ומטה, רק מצד הקו – מצד השגותינו, שאנחנו מצדנו משיגים סדר העולמות דרך השתלשלות כעין קו, יצדק מצדנו מעלה ומטה. [...] ודאי שגם במקום כל העולמות והברואים, הכול מלא רק עצמותו יתברך שמו לבד כקודם

56 דברים ד, לה.

57 רש"ז מלאדי, לקוטי תורה, שיר השירים, דף מא, עמודה ג. וראו: משה חלמיש, 'משנתו העיונית של רבי שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1976, עמ' 129; רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים, מוסד ביאליק, ירושלים 1992, עמ' 55.

58 לדעת טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, עמ' 90, רבי חיים קיבל את שיטתו מהחסידות. ההבדלים הטרמינולוגיים בין רש"ז לרבי חיים אינם מבטלים את התוכן הרעיוני הדומה. וראו עוד בעניין זה: תמר רוס, 'מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק', בתוך: שרה א' הלר וילנסקי ומשה אידל (עורכים), מחקרים בהגות היהודית, מאגנס, ירושלים תשמ"ט, עמ' 162; הנ"ל (לעיל הערה 35), עמ' 156. לפי שלום רוזנברג (לעיל הערה 39), רבי חיים תופס את העולם כאשליה, כסרט שאין מאחוריו ממשות. רש"ז לעומתו הוא פאנאטאיסט, ולשיטתו העולם הוא גילוי של האלוהות: 'לפי גישתו של ר"ח [...] "מצדנו", כשמאחוריו אין כלום. לעומת זאת על פי גישתה של חב"ד [...] מאחורי האשליה מסתתר הקב"ה [...] עמדתו של ר"ח היא אקוסמיסטית [...] לעומת זאת הגישה החסידית היא פאנאטאיסטית' (עמ' 360). ההבדל ביניהם נעוץ בכך שרבי חיים דוגל בהתקשרות לה' על ידי התורה בלבד, ואילו החסידות מדברת על גילוי האלוהות בכל העולם ועל 'עבודה בגשמיית': 'על פי גישתו של ר"ח [...] התורה היא הקשר היחיד עם האלוהים. [...] המחשבה החסידית מאפשרת הישענות על התגלות כפולה' (שם, עמ' 365) – של התורה ושל העולם. שוחט (לעיל הערה 40), עמ' 130, מציג עמדה הפוכה לזו של רוזנברג. עוד בסוגיה זו ראו: דב שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"א, עמ' 137.

59 לדעת רוס (לעיל הערה 35), עמ' 156, יש שלושה מצבים: מצב 'עליון', מצב של 'מצדו' ומצב של 'מצדנו': 'גם רבי חיים וגם רש"ז דנים בשלושה אספקטים של המציאות. שניהם מסכימים כי קיימת מציאות עליונה של עצמות אין סוף בבידודה המוחלטת והיא עומדת מעל האבחנות [...] של "מצדו" ו"מצדנו"'.⁶⁰

הבריאה [...] מופלה ומכוסה מהשגתנו, שעל ידי זה הצמצום וההסתר תהא כל השגתנו דרך השתלשלות, והמשכת התגלות אורו בסדר ההדרגה לבד כעין קו דרך משל.⁶⁰

המחלוקת בין רבי חיים לרש"י אינה קשורה להבנת הצמצום אלא ליישום תודעה זו בחיים. רש"י רואה כאידאל את ההתבוננות המיסטית, ואילו רבי חיים רואה בכך סכנה: 'לא הורשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה העניין הנורא'.⁶¹ כיוון שתודעה זו מפוררת את ההסתכלות הראלית על העולם, שעליה בנויה התורה וההלכה,⁶² היא מותרת לפרקים ליחיד סגולה,⁶³ אולם 'אין להעמידה כדרך המלך של החיים הדתיים'.⁶⁴

תפיסת הצמצום והאלוהות של הרב קוק

אף על פי שהרב קוק נשען על רש"י מלאדי ועל רבי חיים מוולוז'ין בפרשנותו לצמצום,⁶⁵ הוא לא רק הציג גישת ביניים ביניהם⁶⁶ אלא יצר דרך חדשה. תחילה אציג את נקודות הדמיון והשוני בין הרב קוק לרש"י מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין, ולאחר מכן את היסודות המודרניים

60 רבי חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ג, שער ג, פרק ז.

61 שם, שער ג, פרק ו.

62 רבי חיים כתב שללא בחינת 'מצדנו' אין מקום לתורה ולמצוות כלל' (שם, שער ג, פרק ו), אולם הוא 'לא פירש את מלוא משמעותם של הדברים על כל המתחייב מהם' (מרדכי פכטר, 'עיונים ויושר: לתולדותיה של אידיאה', דעת, 18 [תשמ"ז], עמ' 72). מי שהרחיב את הדיבור על כך היה ריא' חבר, שכתב כי פעולת התאורגית של המצוות היא סובייקטיבית בלבד: 'כל העבודה ותורה ומצוות שנתנו לישראל שע"י משתנים כל הנבראים הכול הוא מצדנו, והוא מסוד שורש הצמצום. והסתלקות המאורות והתלבשות הפרצופים והעולמות זה בזה וכל המסכים הכול הוא מצדנו, אבל מצדו ית[ברך] הכול אחדות פשוט' (רבי יצחק אייזיק חבר, **אפיקי ים**, מכון שערי זיו, ירושלים תשנ"ד, עמ' קה).

63 רבי חיים לא סגר את השער לחלוטין. הוא התפלמס רק עם האופי ההמוני שבו הפיצה החסידות רעיונות קבליים: 'נעשה משל גם בפי כסילים לומר, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלוקות גמור, ועינים ולבם כל הימים להעמיק ולעין בזה, עד שגם נערים מנערים ממשכא להו לביהו [מושכים את לבם] לקבע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה' (**נפש החיים**, שער ג, פרק ג). לעומת זאת, יחיד סגולה יכולים להגיע לתודעה זו לפרקים: 'ובפרט בדורות הללו כמעט בלתי אפשר להתפלל בתמידות בזאת המדרגה הגבוהה. [...] אף על פי כן העובד הטהור [...] יוכל להגיע שיתפלל עכ"פ [על כל פנים] לפרקים בזאת המדרגה' (שם, פרק יד).

64 מרדכי פכטר, 'בין אקוסמיזם לתאזים: תפיסת האלוהות במשנתו של רבי חיים מוולוז'ין', בתוך: ה'הלר וילנסקי ואידל (עורכים), **מחקרים בהגות היהודית**, עמ' 156.

65 אף שהרב קוק פרש את פרטיה של קבלת האר"י בדומה לרמח"ל ולרי"א חבר, מבית מדרשו של הגר"א, בנוגע לתפיסות כלליות יותר של מושגים קבליים הוא ינק אף מעולמה של החסידות. וראו: פכטר (לעיל הערה 62), עמ' 59-90; אלחנן שילה, 'השפעתו של רבי יצחק אייזיק חבר על פרשנותו של הרב קוק לקבלה', דעת, 79 (תשע"ה), עמ' 89-111.

66 'ביקש הוא להעמיד השקפה אשר על ידי מיזוג רעיוני של התורות העיוניות של רש"י ורבי חיים תימנע מהפגעים התאולוגיים והמעשיים ההפוכים אשר גילה בהן' (רוס [לעיל הערה 35], עמ' 165).

והפילוסופיים-קבליים שמהם נובע ההבדל ביניהם. בדומה לרבי חיים מוולוז'ין, שפירש את מילת הצמצום ככיסוי: 'כי ביאור מילת צמצום כאן [...] לשון הסתר וכיסוי',⁶⁷ כתב הרב קוק: 'אחרי שפרש צל על האור האין-סופי, ואמר די לעולמיו העליונים, להיותם מתגלים בקו של מידה'.⁶⁸ גם את המונחים 'מצדו' ו'מצדנו' המובאים אצל רבי חיים מוולוז'ין אימץ הרב קוק: 'אין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדנו. אנו נבראים אנחנו רק מפני צמצום השגתנו, ובאמת הכל הוא בורא, אלהים'.⁶⁹ במקומות אחרים הרב קוק מתאר מתוך הזדהות את תפיסת האלוהות החב"דית: 'מובלטת בהחלקה תבוני של החסידות החדשה, שאין דבר לגמרי מבלעדי האלוהות'.⁷⁰ לדעת משה זאב סולה יש בדברים אלו הצגת עמדה בלבד. אין להסיק מהם שזו עמדת הרב קוק עצמו⁷¹ ויש לזהות את הגותו עם הנאו-אפלטוניות ועם תורת ההאצלה.⁷² גם לדעת יוסף בן-שלמה 'עמדתו היסודית נשאת תאסטיט'.⁷³

ואולם, מתוך דבריו של הרב קוק עולה כי הוא סבר שתפיסה זו היא אמיתית, 'באמת אין עוד מלבדו'.⁷⁴ הוא אף הזדהה עמה, והביא ראיה לאמיתותה: 'הרעיון שכל ההווה כולה היא רק עניין האלוהות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה', הוא מענג את הלב מאד. והתענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא המופת'⁷⁵ על צד האמת המתבטא על ידו,⁷⁶ וסבר שהיא זוית ההסתכלות העליונה ביותר: 'בעלייה יותר עליונה המחשבה עולה עד ההשגה הכללית [...] שאין שום דבר כי אם אלוהים לבדו הוא מצי האמת, וכל ההגבלות והחילוקים, הסתירות והפרודים, אינם אלא ניצוצי דמיון, שלגבי המציאות האמתית אינם בכלל מציאות'.⁷⁷

67 רבי חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, שער ג, פרק ז.

68 הראי"ה קוק, **עולת ראי"ה**, ב, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' עד.

69 הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' כ, אות סה. ישראל לוינגר הבין שתפיסת 'מצדו' זהה בהכרח עם תפיסת ביטול היש ועל כן כתב ש'הרב קוק מתנגד לעליה אל "מצידו" ושואף ל"פנאנאזיס מושלם, אשר אינה אחדות מונוליתית, של טשטוש הפרטים וביטולם [...] אינה דורשת "ביטול היש" אלא הכללה של היש בהווה האלוהית' (ישראל לוינגר, 'מושג הקדושה במשנת הרב קוק', עבודת מוסמך, טורו קולג', ירושלים תשס"ג, עמ' 13).

70 שם, עמ' לא, אות צו. וראו עוד על פסקה זו: שלום רוזנברג, 'ניטשה ומוסר היהדות', בתוך: יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, מאגנס, ירושלים תשס"ב, עמ' 322-323.

71 משה זאב סולה, 'ההשקפה המונותאיסטית במשנתו של הרב קוק', בתוך: יצחק רפאל (עורך), **הראי"ה: קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו, עמ' פז.

72 שם, עמ' פט.

73 יוסף בן-שלמה, **שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק**, משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תל אביב תשמ"ט, עמ' 39.

74 הנ"ל, **שמונה קבצים**, א, עמ' רנא, אות תשפז; הנ"ל, **אורות הקודש**, ג, עמ' כז.

75 כשם שבנוגע לתפיסה שאין לאל גוף אין האדם המאמין בימינו מבקש הוכחה, אלא נשגבות התפיסה מביאה אותו לאישורה, כך גם בנוגע לתפיסה של 'אין עוד מלבדו': נשגבות התפיסה, המביאה עונג רוחני, מאשרת לפי הרב קוק את האמת שבה.

76 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' שצו.

77 הנ"ל, **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, מכון להוצאת גנזי הראי"ה, ירושלים תשס"ח, פנקס הדפים א, עמ' מג, פסקה 1.

אף על פי שבכמה מקומות אפשר למצוא אצל הרב קוק את האידאל החב"די של ביטול היש,⁷⁸ עיקר חידושו הוא בפסקאות שבהן הציג דרך חדשה, מעבר להגות החב"דית. הוא לא שלל את התודעה החב"דית אולם ראה בה תפיסה נמוכה יותר, זווית ראייה של דין. הוא אימץ את תפיסת האלוהות החב"דית, אך העלה ביקורת על המצב הנפשי שתפיסה זו מביאה:

כשחושבים על דבר האלהות, לפעמים הולכת היא המחשבה בצורה שוללת את העולם. [...] באין סופיותו, מאפס את ההויה כולה. 'וכל לא כלא חשיבין, לאין דומין'. [...] ויש עוד ציור יותר מבוסס, שהמחשבה האלהית משלמת היא את העולם, היא נותנת להויה כולה את ערכה הנכון. מצד מחשבה שממקור חסד כזאת, הולכת אהבת העולם וכל הבריות ומתגברת. [...] בזה החושב לא נפרש מן העולם, אלא מעלה את העולם אל העדן העליון, העדנה והרוממות האלהית.⁷⁹

מלשנו של הרב קוק ניכר שהוא הסתייג משיטתו של רש"י מלאדי שכתב כי העולם ביחס לאל 'כולא קמיה כלא חשיב' [הכל לפניו כלא חשוב] וכאין ואפס ממש'.⁸⁰ בחינת יחסו של הרב קוק לחב"ד מחייבת חלוקה בין תפיסת הצמצום עצמה, שבה המשיך את הגותו של רש"י מלאדי, למצב הנפשי והתודעתי שתפיסה זו יוצרת, שממנו הסתייג ואף הציב לו חלופה הנותנת משמעות קיומית הפוכה מזו החב"דית.

בהגותו של הרב קוק יש יסודות מודרניים ופילוסופיים קבליים שהביאו אותו לתאר מצב נפשי הפוך מזה של חב"ד: (א) התבוננות בתפיסת 'אין עוד מלבדו' מתוך זווית ראייה שמעצימה את העולם; (ב) הפנמה של ערכים מודרניים המחייבים את העצמיות ואת העולם הארצי; (ג) תפיסת אלוהות חדשה: 'הריכוי האחדותי'. להלן יובא תיאור מפורט של שלושת הרכיבים האלה.

הסתכלות מזווית ראייה שמעצימה את העולם

בתיאור תודעת 'אין עוד מלבדו' בכתבי הרב קוק יש התרוצצות בין שני כיוונים שונים. בכמה מן הפסקאות שנכתבו בתקופת יפו (1904-1913) הוא מקבל את הביקורת של רבי חיים מוולוז'ין בנוגע ליישום נרחב של תודעה זו: 'העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת'.⁸¹ לעומת זאת, בפסקה שנכתבה

78 'השמה העליונה מתגברת דווקא על ידי ביטול גמור של מהות עצמנו, [...] והחפץ מתגבר לאשתאבא בגופא דמלכא [להישאב בגוף המלך]' (הנ"ל, שמונה קבצים, א, עמ' קיא, אות שיב). וכן 'האמונה [...] מורה לו שהוא בטל במציאות לגבי רוממות האלוהות' (הנ"ל, קבצים מכתב יד קדשו, פנקס הדפים א, עמ' עג, פסקה 37).

79 הנ"ל, ערפלי טהר, המכון על שם הרצ"ה קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' סה; הנ"ל, שמונה קבצים, ב, אות קפד. וראו עוד בעניין זה: יוסף אביב, 'מקור האורות', צהר, א (תש"ס), עמ' 108-109.

80 רש"י מלאדי, 'ליקוטי אמרים', תניא, א, פרק כ; שם, 'אגרת הקודש', פרק טו.

81 הרא"ה קוק, שמונה קבצים, א, עמ' לב, אות צז.

בתקופת ירושלים (1919-1935) מודגשת הזיקה החיובית שיוצרת התודעה שהכול אין-סוף על החיים המוסריים והחברתיים. היא מעצימה את קיומו של האדם, ואף מחזקת את החיים הראליים, המוסריים והחברתיים:

כל מה שאנו מציירים ביטול המציאות של כל הנבראים ושל עצמנו כלפי מעלה, צריכים להמתיק את הדברים שעצם ציור הביטול, מצד היעדרה של המציאות בדרך של אין סוף, נופל הוא על החיסרון של ההווה, אבל הצד של המעלה שבהווה, אדרבא כל עניין של ביטול הרי זה מחזק את מציאותו ומוסיף לו הווה על הווייתו, ובלימוד זה יהיה הרעיון של ביטול המציאות מצד האלוהות התוכן היסודי לכל תורת מוסר, לכל שכלול ולכל תיקון של חיים, בין בחיי היחיד, בין בחיי הציבור, בין בחיי אומה יחידה, בין בחיי האנושיות בכלל.⁸²

הרב קוק היה מודע לכך שמזווית ראייה מסוימת תודעת 'אין עוד מלבדו' מוחקת ומבטלת את התפיסה הראלית של המציאות, ועל כן הציע זווית ראייה חדשה. התפיסה שהכול באלוהות טוענת שמזווית הראייה של האל, הזווית האובייקטיבית, רק הגודל קיים, רק השלמות קיימת. הדברים שמתבטלים הם רק החלקיות והפירוד, ההסתר והשלילה, הקיימים בתודעתו הסובייקטיבית של האדם שבאה בעקבות הצמצום. הביטול איננו חל על החיוב שבמציאות אלא רק על השלילה: 'אין לו עוד לכבוש שום דבר של מציאות, כי אם דבר של דמיון כוזב, וכבר הוא מאושר באין סוף'.⁸³ האור החלקי, הניצוץ, לא מתבטל באור אין-סוף אלא מתעצם, ולכן גם משפיע לטובה על החיים הראליים והחברתיים.

אפשר ליישב את הסתירה שבין הפסקאות השונות (יפו וירושלים) ולומר שהקטע מתקופת יפו עוסק בניסיון לנהל חיים מתוך מצב תודעה זה, ואילו הפסקה מתקופת ירושלים מדברת על התבוננות במישור התאורטי ומסבירה כיצד מבחינה שכלית מצב תודעה זה משפיע באופן חיובי ומעצים את העולם והאדם.

הרב קוק הבחין בין תפיסת דין, שיש בה ביטול היש, לתפיסה של חסד ('מחשבה שממקור חסד' – כפי שהובא לעיל) – שצריכה 'להמתיק' את הדין מתוך התבוננות מנקודת מבט חדשה. במקום אחר הוא קישר את מצב התודעה האחדותי של 'אין עוד מלבדו' לאריך אנפין האחדותי מלא החסדים, ואילו את תפיסת האלוהות הפרסונלית הוא זיהה עם הדואליות של זעיר אנפין המורכב מחסד ודין – דואליות היוצרת חלוקה בין אל ועולם:

82 הראי"ה קוק, פנקסי הראי"ה, א, המכון על שם הרצי"ה קוק, ירושלים תשס"ח, פנקס ז, עמ' תכד, אות מח. על התפתחות תפיסותיו של הרב קוק במרוצת השנים, ומאפייני הגותו טרם בואו ארצה, ראו: Mirsky, 'An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904'

83 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, א, עמ' לא, אות צו.

אפשר לכלול בזעיר אנפין ההבנה האישית של האלהות, בתור אל אחד יוצר כל, והעולם וכל ההוויות מעשי ידיו כולם. אבל הבנה זו קטנה, ואריך אנפין גדול מזה מאד, שהוא כולל את הכל באחדות עליונה ונפלאה, למעלה למעלה מהמחשבה האישית הנזכרת.⁸⁴

מבחינת הטרימינולוגיה הקבלית תודעת 'אין עוד מלבדו' של הרב קוק מזוהה עם החסד של אריך אנפין, התודעה החב"דית מזוהה עם הדין, ואילו האלוהות הפרסונלית מזוהה עם זעיר אנפין.

גם כאן נקודת המבט הגבוהה מעצימה ומשפיעה חסד על החיים הראליים: 'העולם המעשי נעשה מזורו ומלובן ומלא צדק'.⁸⁵ התודעה הגבוהה איננה מבטלת את העולם, כפי שהדבר במשנת חב"ד, אלא מחיה וממתקת אותו ('צריכים להמתיק את הדברים'), כפי שהחסד ממתק את הדין וכפי שאריך אנפין מלא החסדים ממתק את הדין של זעיר אנפין.⁸⁶ הביקורת על תפיסת חב"ד הרואה בביטול היש אידאל השפיעה גם על הרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו של הרב קוק.⁸⁷ בניגוד לפרשנותו של יוסף בן-שלמה, הסובר שלפי הרב קוק 'המטרה האחרונה של הבריאה היא לבטל את המציאות עצמה ולהתאחד לגמרי עם האלוהים',⁸⁸ לפי הרב חרל"פ הראליות תתעצם בגאולה לעתיד לבוא:

לא נאמר כפי המובן הרגיל, שכל המציאות היפה הזאת היא ללא תועלת, והאידאל הוא שההווה תחזור אל האין כלפני יצירתה, שתשתנה מצורה גשמית לצורה רוחנית. [...] כלל המציאות אינו עומד להתבטל. [...] הרשעה תתבטל, אבל כל קווי הריאליות יישארו במציאותם.⁸⁹

84 הנ"ל, ערפלי טוהר, עמ' לו; הנ"ל, שמונה קבצים, ב, פסקה צב. וראו עוד בעניין זה שם, א, פסקה סה.

85 הנ"ל, ערפלי טוהר, עמ' לו; הנ"ל, שמונה קבצים, א, פסקה צז.

86 ד"א [דאריך אנפין] שממתק דיני עיני ז"א [זעיר אנפין] (רח"ו, שער רוח הקודש, ישיבת החיים והשלום, ירושלים תשמ"ט, דף עד, עמוד ב); א"א ממתק דיני הז"א (רמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח צג).

87 על שאלת היחס שבין הרב קוק לחוגו (הנזיר, הרב צבי יהודה הכהן קוק [הרצי"ה] והרב חרל"פ) והצעת אוריאל ברק ל'מתודולוגיה משלבת' (בחינת כתבי הרב קוק עצמם ואחר כך כתבי תלמידיו), ראו: אוריאל ברק, 'חוג הראי"ה', פרספקטיבות חדשות: הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשלבת', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 32-41, 163-167. על הקשר שבין הרב חרל"פ לרב קוק ראו עמ' 77-104.

88 בן-שלמה, שירת החיים, עמ' 57.

89 הרב יעקב משה חרל"פ, 'האמונה והמצווה', בתוך: אברהם ביק (עורך), הגות במחשבת ישראל המקורית: מסות ופרקים מכתבי רבנים ודו"ר דעות במאה האחרונה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 217. המאמר פורסם לראשונה בתוך: אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' והרב צבי יהודה הכהן קוק (עורכים), התרבות הישראלית: קובץ ספרותי-מדעי, אגודת 'התרבות הישראלית', יפו תרע"ג. וכן 'כל כוחות החומריים והחיים ההווים יעמדו לעולם על צביונם הראוי להם, [...] שמתוך זה כל ההזרחות העליונות וטלי הנשמה מאירים וזורחים בסדר נכון וישר' (הנ"ל, 'הד החיים הישראלים', מי מרום: ממעני הישיעה, [חמו"ל], ירושלים תשמ"ב, עמ' כא-כב).

תפיסת הרב קוק שונה מהתפיסה החסידי ורוח אחרת עולה מכתביו. למרות זאת אפשר לראות את ניצני תפיסתו בהגותו של רבי נחמן מברסלב, שכתב כי פרדוקסלית דווקא הביטול מביא להעצמת הקיום ולהפיכת האדם ל'מחויב המציאות': 'כי יש אפיקורסים, שאומרים שהעולם הוא מחויב המציאות. [...] אך מאין נמשך הטעות? [...] כשנתבטל לגמרי, אזי הוא נכלל באחדות השם יתברך, ואז הוא בא לבחינת מחויב'.⁹⁰ תפיסה זו איננה חד־משמעית, מכיוון שביטול והעצמה משמשים בה בערבוביה; בעקבות הביטול מגיעים לקיום. הבדל נוסף בינו ובין הרב קוק קשור לכך שתפיסה זו אינה עוסקת בהשלכות שיש למצב תודעה זה על עולם החול ועל החיים המוסריים והחברתיים, כפי שנמצא אצל הרב קוק.

הרקע המודרני שהביא למצב התודעה החדש

שלא כהגות החסידית, נכתבה יצירתו של הרב קוק בזיקה לפילוסופיה המודרנית. הרב קוק הבחין בין שתי תפיסות פילוסופיות: 'ההבנה השפינוזית, האומרת שאין שום דבר כי אם אלוהים',⁹¹ המופיעה בשלב הראשון של ההכרה ותופסת גם את הגבול וה'התפשטות' כאחד מתוארי האל. התפיסה השנייה היא התודעה הקאנטיאנית, המגיעה בשלב השני. הוא לוקח את שני מושגי היסוד הקאנטיאניים, 'הדבר כשלעצמו' וה'תופעות', וכותב על שני מצבי תודעה: זויות הראייה הסובייקטיבית 'מצדנו' המזוהה עם 'התופעות', ואילו זויות הראייה האובייקטיבית 'מצדו' המזוהה עם 'הדבר כשלעצמו' ש'אין עוד מלבדו'. הוא מתאר את המעבר ממצב תודעה פנתאיסטי של שפינוזה למצב תודעה פנתאיסטי-קאנטיאני:

אמנם כשהדעה מתקצרת על ידי הגבולים החולשות והכיעורים, שמתגלים במציאות, והשלמות האלהית מושכת את כל הלב והרעיון להחליטה בתכלית השכלול, אז מתגלה הרעיון הקנטי שאין הידיעות, אפילו החושיות, מתגלות לפנינו בצביון האמיתי, [...] ואם כן כל מה שאנו דנים על דבר כיעור, רשע, חולשה והפסד, איננו כי אם מפני שכך נראה לנו הצל המועט המגיע לנו. [...] אבל לפי האמת הכול שלם, מבהיק, מאיר ומשוכלל, והולך ומאיר [ומתאחד] בשטף של אין סוף.⁹²

90 רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן קמא, ירושלים תשנ"ד, תורה נב. ייתכן שפסקה זו הביאה את הרב קוק לכתוב דברים אלו: 'וכיוון שבאמת אין עוד מלבדו, אם כן הכול הוא מחויב, [...] ובעומק טוב זה גנוז שורש השרשים של הרע, הכופר בנסים, באפשרות, וטוען הכל חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות' (הרב קוק, אורות הקודש, ג, עמ' כז; הנ"ל, שמונה קבצים, א, עמ' רנא, אות תשפז).

91 הנ"ל, קבצים מכתב יד קדשו, פנקס הדפים, א, חלק ב, עמ' מג, פסקה 1.

92 שם. וראו עוד בעניין זה את מכתבו של הרב קוק לרבי שמואל אלכסנדרוב, שבו הוא טען כי החידוש הקאנטיאני היה קיים כבר שנים רבות בתורת הקבלה. בנוגע לתנועה הנאו-קאנטיאנית הוא כתב: "השיבה אל קנט" אינה חובקת אפילו את החלק היותר קטן מעוזם של ישראל. אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סובייקטיביות יחוסיות' (הנ"ל, אגרות הראי"ה, א, עמ' מז-מח).

שלא כקאנט עצמו, שיצר דואליזם שאינו ניתן לגישור בין 'הדבר כשלעצמו' ובין 'התופעות', אצל הרב קוק עולם התופעות הוא ניצוץ המושג מאור אין-סוף הבלתי מושג. 'התופעות' מקבלות את מוחלטותן מ'הדבר כשלעצמו', מאור אין-סוף. כמו בנושאים רבים אחרים,⁹³ גם כאן הלך הרב קוק בעקבות הגל והכניס יסודות הגליאניים פנתאיסטיים להגותו של קאנט. לפי הפנתאיזם הרוחני של הגל, הקיום מתעצם בעקבות התפיסה שהכול אלוהות: 'לאהוב את אלוהים משמע להרגיש את עצמך בכוליות החיים, חסר מגבלות, באינסופי'.⁹⁴ כמו כן, גם אצל הגל יש ביקורת כלפי 'ביטול היש'. אצל הרב קוק ההסתייגות מופנית כלפי חסידות חב"ד, ואילו אצל הגל היא מופנית כלפי ההינדואיזם ההודי:

במזרח [...] הסובייקט, היחיד, איננו אישיות עצמאית ברוחו, אלא נחשב כשקוע כליל באובייקט. [...] השתקעות בישות כללית זו, היעלמות התודעה, כלומר ביטולו של הסובייקט, ועם זה – של ההבדל שבין הישות כשהיא לעצמה⁹⁵ והסובייקט. [...] כאן הרצון איננו חופשי אלא נקבע על ידי שרירות הטבע ומקרייתו (למשל, על ידי הקסטות).⁹⁶

נוסף על הפנתאיזם ההגליאני שעמד ברקע דבריו על 'הרעיון הקאנטי', הרב קוק פיתח את תפיסתו החדשה בעקבות הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של ניטשה,⁹⁷ שאותה שילב בעולמו המיסטי. העצמת עולם החולין בעידן המודרני והעצמת היחיד בפילוסופיה של ניטשה הביאו לכך שגם אצל הרב קוק מתעצמים האדם והעולם. אחד ממאפייני העל-אדם הניטשיאני הוא מציאת תכלית בעולם הארצי, כדברי זרתוסטרא:

העל אדם הוא טעמה של הארץ. [...] הנה אנכי משביעכם, אחי, שמרו אימונים לארץ ואל תאמינו לכל המדברים אליכם על תקוות שמימיות. נוסכי רעל המה, [...] בוזי החיים המה, נובלים ומורעלים הם עצמם, אשר הארץ עייפה מהם. [...] כעת הדבר

93 ראו: שילה, 'רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של הגל ולרוח התקופה', חלק שני, עמ' 67-112; אביעד בילר, 'הראי"ה קוק והגל', **עלון שבוע: בוגרים**, ז (תשנ"ה), עמ' 133-175.

94 גו"פ הגל, **רוח הנצרות וגורלה** (תרגם גדי גולדברג, ערך פיני איפרגן), רסלינג, תל אביב תשס"ה, עמ' 94-95.

95 כאן אפשר לראות כיצד הגל לוקח את 'הדבר כשלעצמו' הקאנטיאני, ומזהה אותו עם אלוהות פנתאיסטית.

96 גיאורג ו"פ הגל, **מבוא לתולדות הפילוסופיה** (תרגם מרדכי בן-אשר, ערך יעקב פליישמן), מאגנס, ירושלים תש"ן, עמ' 208-209. בנוגע לחוויה האוניו-מיסטית במזרח הרחוק ראו: ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה**: 'בהגיע הרוח למצב עליון [...] רואים את הזהות הגמורה בינינו ובין האטמאן, היא נשמת היקום' (עמ' 263). הציטוט הוא מתוך: Swami Vivekananda, *Raja Yoga*, London 1897.

97 על זיקתו של הרב קוק לניטשה ראו: סמדר שרלו, 'העזו והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה', בתוך: גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, עמ' 347-374. על המפגש שבין הרב קוק להגותו של ניטשה ערב עלייתו ארצה ראו 39-40. Mirsky, *Rav Kook*, pp. בנוגע להתייחסותו של הרב קוק לניטשה, בספרו של הרב קוק מתקופת יפו, **אדר היקר**, ראו שם, עמ' 128-129.

האיום ביותר הלא הוא לחטוא לארץ. [...] לפנים הביטה הנפש בבזו על הגוף: וזה הבזו היה בימים ההם הדבר הנעלה מכל.⁹⁸

חד-פעמיותו של האדם וייחודיותו אינן מאפשרות לו להיכלל בתוך משהו אחר: 'כל אדם בייחודו שלו יודע אל נכון כי יחיה בעולם פעם אחת בלבד, וכי שום מקרה [...] לא יוכל לארוג מחדש בתוך אישיות אחת את רבגוניותו המופלאה'.⁹⁹ על רקע פילוסופי מודרני זה כותב הרב קוק את הגותו. ההבדל בין תפיסת האלוהות של הרב קוק לזו של חב"ד קשור גם לרקע כתיבת הרעיונות. בחב"ד עומדת במרכז הדבקות הדתית, ואילו יצירתו של הרב קוק נכתבה על רקע ביקורת הדת בעת החדשה. אי-יכולתו של ניטשה להיות אלוהים מביאה אותו לכפור באלוהים: 'אילו מצויים היו אלים איככה הייתי עומד בכך לבלתי היות אל! מכאן – שאין אלים'.¹⁰⁰ טיעון אקזיסטנציאליסטי זה מביא את הרב קוק להציג דגם חדש, מצב תודעתי שביקורת זו אינה נוגעת בו:¹⁰¹

יש יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות. [...] הקנאה היא מוזה, רבים לא יכירוה. [...] הקנאה המוזה הזאת, היא הקנאה באלהים, האדם מקנא הוא באלהים על אשרו האין סופי, על שלמותו המוחלטת. הקנאה הזאת [...] וכשכל האמצעים אינם מספיקים להכיל את זעמה היא מסיימת בכפירה מוחלטת, כדי להסיר מהנפש הכואבת [...] את העוקץ של הקנאה.¹⁰²

קנאה זו נפתרת על ידי ביטול הפירוד והחיץ שבין אלוהים לעולם. תודעת 'אין עוד מלבדו' אינה מביאה לאיפוס האדם אלא להפך, להעצמתו, להרגשה שיש בו 'שלמות נצחית' ועל כן אין מקום לקנאה באל. על ידי הפנמת התודעה שהכול כלול באלוהים מתבטל מעמד האדם ככפוף וחיצוני לאל, ונוצרת תפיסת אלוהות שאינה סותרת את הערכים המודרניים. הקנאה באלוהים הנובעת מתודעה דואלית של אל ואדם מתבטלת, ויחד עמה גם הכפירה שנבעה ממנה:

אין מרפא למחלה זו, כ"א [כי אם] הארה עליונה של דעת אלהים. [...] שההבדל שבין האלהים והעולם תלוי הוא רק בדעה. [...] כל מה שהדעה מתעלה [...] מוצא הוא שהכל הוא כלול באלהים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההויה איננו כ"א

98 פרידריך ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא** (תרגום ישראל אלדד), שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ל, סעיף 3, עמ' 11-12.

99 הנ"ל, 'שופנהאור כמחנך', **מסות על חינוך לתרבות**, עמ' 21.

100 ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא**, עמ' 82.

101 על פסקה זו ראו רוזנברג (לעיל הערה 70), עמ' 319-322. בניגוד לרב קוק כתב הרמן כהן על הניגוד שבין המונותאיזם, היוצר חיץ בין אל לאדם, ובין העמדה הפגאנית שמייצג ניטשה: 'האדם רוצה להיעשות אלוהים [...] ואילו המונותאיזם שומר [...] על המחיצה המבדלת בין אלוהים ואדם' (כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, עמ' 365).

102 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' שצז.

התגלות אלהות, הזרחת בגוונים שונים לפנינו, ולפי זה כל האושר האלהי הלא הוא אושר של הכל. והאושר הוא הולך ומתגדל, כל מה שהידיעה האלהית היא הולכת ומתבררת. וזהו סוד העונג הנעלה של ההשגה האלהית, שהוא הולך וחש את אשרו העליון, את שלמותו הנצחית, המלאה חדוה ועז, ואין כאן מקום לשום קנאה.¹⁰³

הפנמת הערכים המודרניים וביקורת הדת של ניטשה היו הגורמים שהביאו את הרב קוק לפתח תודעה חדשה, הפוכה ממצב התודעה החב"די, היכולה לעמוד בפני ביקורת זו.

תפיסת אלוהות חדשה: הריבוי האחדותי

כדי להבין את המצב הנפשי החדש שהרב קוק מתאר, יש לעמוד לא רק על ההקשר המודרני שבו נכתבו הדברים אלא גם על היסודות הקבליים-פילוסופיים החדשים שפיתח. בחסידות חב"ד ביטול היש מוסבר באמצעות משל של טיפה בים: 'כטיפה מים אוקיינוס'¹⁰⁴ שבעקבותיה האדם 'תבטל במציאות ממש'.¹⁰⁵ הדימוי של טיפה בים יוצר דימוי אלוהות של אחדות פשוטה שאין בה מקום לאינדיוידואל. לעומת זאת, הרב קוק פיתח תפיסת אלוהות שמעבר לאחדות פשוטה.¹⁰⁶ הוא דיבר על 'הריבוי האחדותי' ועל 'אחד של לפני אחד'; על כן ברגע שהאדם דבק באלוהות הוא אינו מתאפס כי אם מתעצם.

תולדות המחשבה וההיסטוריה העולמית עוברות כמטוטלת בין תודעת האחדות לתודעת הריבוי. הדתיות עברה מהריבוי של הפגאניות למונותאיזם האוניברסלי. הפילוסופיה הלכה בכיוון הפוך: מהרציונליזם המחפש את הכולל לאקזיסטנציאליזם המודרני המתעסק באינדיוידואל ולפוסט-מודרניזם הפוסל את הניסיון לכלול את המציאות תחת מטה-נרטיב. הרב קוק חי בקו התפר שבין הפילוסופיה האידאליסטית של המאה ה-19 להגות האקזיסטנציאליסטית של המאה ה-20. הגותו מעכלת את ביקורת הדת של ניטשה, אולם היא עדיין נמצאת בתוך עולם הגליאני המחפש פילוסופיה כללית והיסטוריוסופיה. ביקורת הדת של ניטשה הביאה את הרב קוק ליצור מושג אלוהות חדש. ניטשה ביקר את חוסר הסובלנות של המונותאיזם ושיבח את הפגאניות:

התועלת באמונת הריבוי. [...] מותר היה לו לאדם לראות ריבוי של קני-מידה: אל אחד לא היה בו משום שלילתו וניאוצו של אל זולתו. [...] אמונת הייחוד לעומת זאת, [...] כל האלים זולתו אינם אלא אלי-שווא ושקר. אמונת ייחוד זו יתכן והייתה בגדר

103 שם, עמ' שצז-שצח.

104 רש"ז מלאדי, לקוטי תורה, ספר במדבר, דף טז, עמוד א. על דימוי זה בחסידות ראו: אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 86-88.

105 רש"ז מלאדי, לקוטי תורה, ספר במדבר, שם.

106 Agus, 'not a sea of identity' ('On the Nearness of God', above note 23), p. 42. גם אצל הרב קוק מופיע דימוי זה: 'אהבת ד' הבהירה, כביטול טיפה אחת בים' (הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ה, עמ' רלו אות צה), אולם הוא הלך מעבר לדימוי זה והציב לו חלופה.

הגדולה שבסכנות שאיימו על האנושות עד כה. [...] באמונת הריבוי עוצבו כמופת חופש הדעות בריבוי הדעות.¹⁰⁷

הרב קוק קיבל ביקורת זו והודה שמבחינה מסוימת המונותאיזם הביא לנסיגה. הוא הציב חלופה שראתה בכל הדתות גילויים של האלוהות ברמות שונות. במקום שאחת תצרוך את האחרת יש לראות בכל הדתות אורגניזם שלם:

מיום שנפוצה אמונת האחדות בין עמים רבים, [...] נעשה מצב הדתות זו לזו במעמד של איבה חדה, שזהו חסרון מיוחד שלא היה דוגמתו בעולם האלילי. טבע האליליות הוא שלא לדחוק אחד רגלי חברו. [...] אבל אי אפשר כלל שיהיה מצב כזה, שיש בו פגימה מוסרית כל כך גדולה, עומד בציביונו לעד. [...] האחדות בעצמה תלמד, שכל הצורות שבעולם, [...] לא [...] רסיסים בודדים [...] כי אם [...] קוים ושרטוטים אורגניים, העושים כולם יחד חטיבה אחת. בחופש גמור הננו מדברים, בלא שום פחד, מפני שהאמת היא נר לרגלינו.¹⁰⁸

ביקורת נוספת שהופנתה כלפי האמונה המונותאיסטית היתה שאין בה העושר והצבעוניות שיש בפגאניות רבת הגוונים. כדי להתמודד עם הביקורת הזאת הלך הרב קוק צעד נוסף מעבר למונותאיזם הרגיל ובנה מושג אחדות חדש: אחדות גבוהה יותר, אחדות שמעל האחדות שמוחקת את הרבגוניות. השכל האנושי תופס דבר אחדותי רק כשהוא חדגוני ומבטל צבעים אחרים. מושג האחדות המונותאיסטי הרגיל הוא פגום וקנאי ואינו יכול לתת את מושג השלמות. לעומת זאת, האחדות שהרב קוק דיבר עליה אינה מבטלת את הרבגוניות ואת הפרטיות אלא מעניקה להם עומק ומוחלטות. הקבלה, המדברת בפרטי פרטים על האלוהות, היא לפי הרב קוק תורה הכוללת את העושר של הפגאניות ואת האחדות המונותאיסטית באחדות שמעל הריבוי והאחדות הרגילים; היא אחדות המתגלה בתודעת האדם בצורה של ריבוי. הוא מתפלמס עם חוקרי 'חכמת ישראל' בגרמניה שראו בקבלה אליליות¹⁰⁹ ודחו אותה מחוץ לגבול ישראל:

אומרים טוענים נוטים להסתה, האליליות עזיזה היא בהבלטת רשמי החיים, בהבעת הפרטיות, בחדירה אל היופי ואל העשירות הגונית. האחדות האלהית מטשטשת את

107 פרידריך ניטשה, **המדע העליז** (תרגום ישראל אלדד), שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, ספר שלישי, פסקה 143, עמ' 283-284.

108 הראי"ה קוק, **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, פנקס הדפים, א, עמ' נא, פסקה 4.

109 על האווירה העוינת ששררה בגרמניה כלפי הקבלה אפשר ללמוד מסיפורו של גרשם שלום על הביקור שערך ב־1922 בביתו של החוקר היחיד בגרמניה בתחום הקבלה (תלמידו של גרץ). החוקר אמר לג' שלום: 'אתה ואני, שנינו המטורפים היחידים העוסקים בעניינים הללו'. 'הוא הראה לי את הספרייה שלו [...] אמרתי "כמה נפלא, אדוני הפרופסור, שאת כל זה קראת ולמדת". ואז השיב לי האדון הזקן "מה, את השטויות הללו אני צריך גם לקרוא?" (גרשם שלום, 'דרכי אל הקבלה', עוד דבר [ערך משה שפירא], עם עובד, תל אביב תשמ"ט, עמ' 302).

הכל, מכל הגוונים גון אחד היא עושה, ועושר החיים מתדלדל. [...] בשביל כך האחדות האלוהית, [...] מתעלה על ציור האחדות הרגילה. והיא באמת מתעלה על האחדות באותה המדה שהיא מתעלה על הריבוי, ואותו העושר של הריבוי לעולם נמצא בקרבה בצורה יותר מבהיקה באין סוף, מכפי שהוא בהאליליות המנופצת והמפורדה.¹¹⁰ האחדות המחיה את הריבוי, [...] לא תוכל להמעיט את רשמי החיים, כי אם להרבותם על ידי שפעת אומץ וגודל האחדות לתוך הריבוי, וכל אחד מניצוצי הריבוי יש בו ברכה של גודל אין סוף. הרזיות באה להשלים את הציור [...] ומדברת [...] בהרחבת הביאור, בעולם האלהי האחדותי, בכל העושר הגווני הפרטי, המתגלה מהופעת האלהות האחדותית, בהגלותה לבני אדם בשכלם ובהרגשתם. וקמים קנאים ואומרים על חכמת אמת זאת, [...] ילידת חוץ היא, דמיון של מיתולוגיה יש כאן. ואינם יודעים תבענים הללו, שכל ניצוץ אור חם וחיים שיש באיליות¹¹¹ לקוח ושואב הוא מיסוד של קודש האחדות. ולהבין את האחדות, [...] הננו נקראים לדבר במושגי האחדות על פי הופעת הריבוי. והריבוי האחדותי זהו הריבוי העשיר שבעשירים, הריבוי של אחד של לפני אחד, כלומר השלמות של הריבוי שבהוד תפארת האחדות האלוהית.¹¹²

כיוון שציור האלוהות של הרב קוק הוא מעבר לציור החדגוני המבטל את האדם כטיפה בים, כשאדם נכנס לתודעת 'אין עוד מלבדו' של 'הריבוי האחדותי' – קיומו לא מתבטל אלא מתעצם: 'כל אחד מניצוצי הריבוי יש בו ברכה של גודל אין סוף'. תפיסה זו היא היסוד הפילוסופי-קבלי שהשפיע על תודעתו החדשה של הרב קוק והיא אחת הסיבות שהביאו להעצמת הקיום בתודעת 'אין עוד מלבדו'.

התודעה המיסטית של הרב קוק, היכולה לראות ניצוצות אלוהיים גם בפגאניות, יצרה תפיסה סובלנית הנותנת לאיליות חלק באמת הכוללת. תפיסה זו מנוגדת למונותאיזם המקראי, המבוסס על דימוי של ברית בין אישה לבעלה. בדימוי כזה אין מקום לסובלנות אלא רק לנקמה בעקבות בגידה. על ההבדל שבין אלוהי המיסטיקאים לאלוהי המקרא כבר עמד יוליוס גוטמן: 'הפנתאיזם והמיסטיקה יכלו להודות כי חוץ מן האב-מקור האלוהי של ההווה הרי אף ריבוי גילוייו הם מצויים אלוהיים, וכך נקנתה לה אפשרות לנהוג בסובלנות כלפי האמונה העממית; ואילו המונותאיזם האישיותני נעול בפני ויתורים כאלה'.¹¹³ תפיסת 'הריבוי האחדותי' היא חלק ממערך מושגים שבהם הרב קוק 'שולל את הלוגיקה הדו ערכית'.¹¹⁴ לפי הרב קוק 'עצמותה של הסתירה היא רק מחלה הבאה על

110 'מכפי שהוא בהאליליות המנופצת והמפורדה' (הושמט באורות הקודש).

111 'שיש באיליות' (הושמט באורות הקודש).

112 הנ"ל, שמונה קבצים, א, אות תד; הנ"ל, אורות הקודש, ב, עמ' תד.

113 יוליוס גוטמן, 'גופי הרעיונות של דת המקרא', הפילוסופיה של היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 14.

114 איש שלום, הרב קוק, עמ' 63. תפיסת הריבוי האחדותי קשורה גם לתפיסת 'אחדות ההפכים' של הרב קוק, המאחדת צדדים שונים וסותרים במציאות. ראו בעניין זה: אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית, מאגנס, ירושלים תשס"ז, עמ' 44-57; בן-נון, המקור הכפול, עמ' 76-79.

ההיגיון, המוגבל. [...] אבל למעלה, [...] האור האלהי העליון [...] איננו סובל כלל שום מעצור מהסתירה.¹¹⁵ בנימין איש שלום עמד על כך שהרב קוק הגיע למושג חדש שמעבר לפרדוקס, על ידי 'ניתוח מושג "השלם" מבחינה לוגית והצגתו כמושג טעון סתירה. ניתוח זה לא יוליד את הרב קוק לשלילת מושג "השלם" כי אם לחיוב הפרדוקס. [...] עמדה זו מתאפשרת [...] על ידי ניתוח לוגי של מושג "השלם", ועל ידי פריצת חוקי הלוגיקה הדו ערכית תוך הצבעה על מוגבלותה'.¹¹⁶

דברי איש שלום מכוונים כלפי הסתירה שבין מושג ההשתלמות בפילוסופיה של ברגסון – 'אלוהים' [...] אין בו כלום מן המוגמר ועומד, הרי הוא חיים בלתי פוסקים, פעולה, חרות'¹¹⁷ – ובין מושג האין-סוף שעליו אין להוסיף. הרב קוק פיתח את מושג ה'אין ראשית' שמעל הפרדוקסים שבין שלמות והשתלמות.¹¹⁸ מהלך זה יש להחיל לא רק על ניתוח הפרדוקס של שלמות והשתלמות אלא גם על 'הריבוי האחדותי' שמעל המונותאיזם והפגאניות גם יחד.¹¹⁹

המושג 'ריבוי אחדותי' מבטא את מגבלות השפה. תפיסת האדם מורכבת, השגתו נובעת ממורכבות. הביטוי 'הכול כלול באלוהים' מתאר מורכבות (דבר בתוך דבר). גם המשפטים 'רק אלוהים קיים', 'אין עוד מלבדו' או 'רק אור אין סוף קיים' אינם מבטאים את תודעת האחדות של הרב קוק, שכן בתודעת האחדות שלו אין האדם ועצמיותו מתבטלים. ביטויים חסרי פשר רציונלי כמו 'אחד שלפני אחד' ו'הריבוי האחדותי' מנסים ליצור שפה לתודעה החדשה. המחשבה מנסה לבטא את עצמה מבעד לאזיקי השפה ויוצרת משפטים חסרי מובן רציונלי. עולם פרדוקסלי זה מכניס אותנו לערפל המחשבה המיסטי המכונה בלשון המקובלים 'אור מקיף', לתודעה שמעבר לשפה. תפיסה זו של אחדות הובילה לכך שברוב התיאורים האוניו-מיסטיים בכתבי הרב קוק האדם והעולם לא מתבטלים אלא מתעצמים.

העלאת ניצוצות בחסידות ובהגותו של הרב קוק

הפער שבין עולמה של החסידות לעולמו של הרב קוק מתבטא גם בסוגיות אחרות ואפשר לראות בהגותו שלב חדש בגלגולי הקבלה בעת החדשה. בחינה כוללת של הדומה והשונה מצריכה עבודת מחקר מקיפה שמעבר למסגרת זו. כאן אביא רק דוגמה אחת, היחס למושג 'העלאת ניצוצות'. ישראל לוינגר הבחין בין התודעה החסידית, המקדשת את הדבר מתוך

115 הראי"ה קוק, **עולת ראי"ה**, א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' קפד.

116 איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 62-64.

117 אנרי ברגסון, **ההתפתחות היוצרת** (תרגום יוסף אור), מאגנס, ירושלים תשל"ה, עמ' 177.

118 הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' תקכח.

119 ראו: מאיר מוניץ, 'היסוד הלוגי לאחדות הניגודים בתורת הרב קוק', **עלון שבות**, 143-144 (תשנ"ה), עמ' 129.

קישורו לטרנסצנדנטי ולא־לואי שמעבר לו, לעומת הרב קוק המוצא את הקדושה והאלוהי 'בחיים עצמם'.¹²⁰

בראשית החסידות¹²¹ הדרך להתמודד עם מחשבות זרות היתה לעשותן 'קרש קפיצה' לדבקות דתית. לפי המגיד ממזריץ', היתקלות ביופי של אישה יכולה להביא לדבקות בספירת תפארת: 'אם באה כנגדך פתאום תעשה הכל לאשה, [...] ר"ל [רצונו לומר] להעלות הנצוצות למעלה היינו שתדבק מחשבתך בשרש המדה העליונה'.¹²² מקורה של תפיסה זו הוא אצל אפלטון. הסיפור (ככל הנראה סופי) על יושב הקרנות ובת המלך, המובא אצל רבי יצחק דמן עכו,¹²³ על אדם שהגיע מהתבוננות באישה להתבוננות במושכלות, היה מקור מתווך בין אפלטון לחסידות, ובאמצעותו חדר הרעיון של ראיית אישה כקרש קפיצה לדבקות דתית.¹²⁴ אולם, כיוון שסיפור זה אינו מכיל תפיסה הרואה את 'הרוחני כמקור לגשמי או כשרוי בתוכו',¹²⁵ אין הוא מכיל תמונת עולם אפלטונית שבה הגשמי הוא סימן ובבואה של העולם העליון. מבחינה זו, על אף המרחק ההיסטורי, קרוב המגיד ממזריץ' לאפלטון יותר מאשר חוליות הביניים שלפניו.¹²⁶

120 ישראל לוינגר, 'להפסיק לחשוב על אלוהים', מקור ראשון, מוסף שבת, ג' באלול תש"ע (13.8.2010), עמ' 14.

121 ראו: צוואת הריב"ש, ניו יורק תשנ"א, עמ' יד; שלום, דברים בנו, עמ' 375.

122 רבי דב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, עמ' 128-129.

123 מובא אצל רבי אליהו וידש, ראשית חכמה, ירושלים תשמ"ד, שער האהבה, פרק רביעי.

124 ראו: משה אידל, 'יופיה של אישה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), במעגלי חסידים, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 327-328; הנ"ל, החסידות: בין אקסטזה לגמיה, שוקן, ירושלים תשס"א, עמ' 116; הנ"ל, קבלה וארוס, שוקן, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 229-264. בעמ' 251-252 אידל מביא התייחסות מפורשת של רבי יעקב יוסף מפולגא לסיפור יושב הקרנות ובת המלך. על מקורו הסופי ראו שם, עמ' 233, 261.

125 מרגולין, מקדש אדם, עמ' 193.

126 להלן שני מקורות הממחישים את הקרבה שבין אפלטון לחסידות.

המגיד ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב

אפלטון, 'פידרוס'

'מי שרואה את היופי שבכאן, וזוכר מתוך כך את האמתי, כנפיו של זה מתחילות לצמוח. [...] ומי שלא נתקדש [...] איננו נדחף בדחיפה עזה מכאן לשם, אל היופי עצמו, כשהוא מתבונן במה שנקרא כאן בשמו של ההוא, ואיננו מתמלא יראת כבוד למראה עיניו, אלא מתמסר לתאוה, וכדרך הולכי-על-ארבע הוא פונה למשגל ולהולדת ילדים, ובעוז מצחו אף אינו מתיירא ואינו מתבייש לרדוף אחר הנאתו שלא כדרך הטבע. אולם מי שנתקדש [...] הרי בראותו פני אדם שכמוהם כפני אלוה, והם מייצגים את היופי ייצוג מעולה [...] יביט אל אותה דמות ביראת כבוד' ('פידרוס', כתבי אפלטון [תרגם יוסף ליבס], ג, שוקן, ירושלים תשל"ה, עמ' 382-383). דבריו ליעקב, עמ' 128).

'ורחל באה עם הצאן' (בראשית כט, ו). איתא במדרש כדי להידבק ביופי[ה]. לכאורה אינו מובן, אבל פי' [רוש] האמתי רחל העליונה, שעל ידי שראה רחל זו נדבק יעקב ברחל העליונה, שכל היופי של רחל זו התחתונה, באה מהעליונה. [...] וזהו שכתב "וראינה בנות ציון" ר"ל [רצונו לומר] למשל יופי של האישה וגשמיים של יופי זה קורא "בנות ציון" כלומר שהוא רק ציון וסימן ליופי שלמעלה, ששורה עליה ניצוץ יופי מעולם התפארת כ"י [כביכול]. ואין אדם רשאי להידבק ביופי זה התחתון, אלא אם באה כנגדו פתאום יש לו לדבק על ידי יופי זה ליופי של מעלה' (המגיד רבי דב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, עמ' 128).

בהגותו של המגיד ממזריץ' יש להבדיל בין תחום שהוא פסול מבחינה הלכתית (ראיית יופייה של אישה) לתחום מותר (אכילה). כמו כן יש להבחין בין עבודת הבירורים והעלאת הניצוצות של ימות החול לעבודת השבת, שהיא 'מעין עולם הבא' ובה לא מבררים אלא דבקים ברוחניות המחיה את החומר: 'תמיד [יהיה] דבוק בתענוג רוחני, וגם כשיזדמן לו תענוגים מתענוגי הזמן, כמו בשבת ויו"ט, יהיה דבוק בתענוג רוחני שבדבר ההוא, שהוא החיות של הדבר, ולא לחומריות הדבר. שעל ידי שהוא דבוק בתענוג רוחני נזכר אצל השי"ת'.¹²⁷

כאן, שלא כמו במפגש עם יופייה של אישה, אף על פי שלא מסתלקים מהארצי אלא דבקים ברוחני שבארצי – מגיעים באמצעותו לדבקות בה'. הארצי נשאר עדיין קרש קפיצה אל האלוהי, אם כי לעתים לא ברור מדברי המגיד אם האכילה הרוחנית עצמה יוצרת דבקות או שהיא אמצעי להשגת דבקות: 'וכשהאדם אוכל אכילה רוחנית [...] קונה קדושה יותר, [...] ואז "והיללתם את שם ה'".¹²⁸ גם בספרי חסידות אחרים לא ברור אם הרצון לדבוק ב'שורשו' של הדבר הגשמי, 'בחינת אלוהות שיש בו',¹²⁹ מייצג דבקות בראלי או במטפיזי שמעבר לו. לעומת זאת, בהגותו של הרב קוק הדבקות מקושרת למישור הארצי ובו נמצאים תכליתו וערכו.

בשונה מהחוויה האוניו-מיסטית המכוונת כלפי אלוהים, במקום אחר כתב הרב קוק שהאנושות תגיע למצב 'שלא יהיה שום צורך לחשוב על דבר אלוהות, כי אם עצם החיים יהיה אור אלהים'.¹³⁰ מתוך הגותו של הרב קוק אנו למדים שפרשנותו של בוכר לחסידות היא פרשנות מתבקשת מתוך המפגש בין רעיונות חסידיים לעולם חשיבה מודרני, אף על פי שספק אם מדובר בתפיסה החסידית המקורית.¹³¹

את הדגם הקרוב ביותר למצב התודעתי שתיאר הרב קוק הציג בחדות רבי אפרים הלוי רגנשברג. לשיטתו, האכילה נעשית מתוקנת לא מתוך התכוונות למקום אחר אלא בעקבות המודעות הקבלית למקור הטעם עצמו. השינוי התודעתי בהבנת מהותו של הארצי מעלה את החומרי ומתקן אותו: 'שם בפה [...] סוד אכילה, [...] היינו ההתעוררות לידיעת ד' ולהתענג על ד' על ידי אכילה ושתייה שהוא [...] תענוג אלוהי שנצטמצם על ידי צמצום אחר צמצום עד שנתהווה לתענוג גשמי, וכשמתעורר לדעת ולהבין השרש מהתענוג דאכילה ושתייה, הרי מעלה אותו לשורשו ומקורו ושם הוא בפה שהוא מלכות'.¹³²

127 המגיד ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, עמ' 128.

128 הנ"ל, 'ליקוטים חדשים', שם, עמ' 408.

129 רבי אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' קכ. וראו: קויפמן, בכל דרכיך דעהו, עמ' 320.

130 הראי"ה קוק, קבצים מכתב יד קדשו, ב, פנקס ה, פסקה 104. וראו לוינגר (לעיל הערה 120).

131 ראו: בוכר (לעיל הערה 14). קויפמן מביאה את הציטוט האחרון שהובא כאן מדברי המגיד (בכל דרכיך דעהו, עמ' 123, הערה 106) כראיה לעמדתו של בוכר, אולם יש לשים לב שבסופו של התהליך האדם מהלל את ה'. ייתכן שההלל הוא מעצם המודעות לשפע האלוהי שבמאכל, אולם לאור שאר כתביו של המגיד נראה שמדובר בשלב נוסף בתהליך.

132 רבי אפרים הלוי רגנשברג, עץ אפרים, ירושלים תש"ז, עמ' קסד, פרי ס.

אף על פי שאין כאן יציאה מהחומרי אלא רק מודעות חדשה, ההעלאה נעשית עדיין על ידי תנועת קישור בין הארצי למטפיזי. אצל הרב קוק, לעומת זאת – בפסקה שנתפרסמה בעשור האחרון – התיקון מתרחש בתוך העולם החומרי על ידי עידונו. הניצוצות נתקנים על ידי חיבור של אהבה אצילית המעדנת את התאוה הגשמית. ההעלאה של הגשמי אינה נעשית באמצעות קישור אל עולם מטפיזי שמעבר לו ואפילו לא באמצעות מודעות למקורו האלוהי, אלא מעידון וחיבור הכוחות השונים הקיימים בעולם עצמו:

כל תאוה אנושית צריכה להיות מחוברת עם אהבה אצילית. אז האהבה מעלה את הניצוץ החי שבתאוה ומשפרתו, עד שנעשה גם הוא לכח עדין, פועל טוב, מנעים ומחדש את החיים, מאיר את ההויה, ומרבה את אור אלהים בעולם. תאות הכסף, המאכל, הכבוד, המין, הכל בכל פרטי ניצוצותיהם הנם מחוברים לאהבות נאצלות. ולא עוד אלא שתאות עצמם אינם דבר אחר כי אם שמרי האהבות, כלומר ניצוצות קדושה שנפלו אל הקליפות. וזאת היא עבודת הקודש של הצדיקים, להעלות את הניצוצות הקדושות ממעמקי טומאותיהם, להעלותם אל מרומי קדושתם, לחבר את כל ניצוץ וניצוץ של תאוה עם הניצוץ האצילי של האהבה השייך לו, כשייכותה של כל נשמה אל הגוף המיוחד לה.¹³³

ראיית עולם החולין כעולם שתכליתו טמונה בעצמו מייצגת הלך מחשבה מודרני שהוא בניגוד לעולם מחשבה דתי הרואה בעולם אמצעי להשגת האל. כמו בנוגע לסוגיית 'ביטול היש', גם בנוגע לתפיסה זו כתב הרב קוק בנימת הסתייגות מראייתו של העולם הארצי כאמצעי לשירות העולם הדתי. במקומה הציב הרב קוק תודעה חדשה הרואה את התכלית ואת האלוהות בתוך הדברים הארציים עצמם ועל כן אינה מבקשת להגיע אל מעבר להן. בעולם החסידות התכלית היא דבקות באל ואלוה נרתמת העבודה בגשמיות, ואילו בעולמו של הרב קוק התכלית נמצאת בתוך הארציות עצמה:

כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים, ומדת הקדושה היא למעלה מכל מגמה, שאין צורך לומר שאוכל כדי שיוכל ללמוד ולהתפלל ולעסוק במצוות וכיוצא בזה, שזו היא מידה בינונית, אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים, קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעליונים. אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכל, אבל מה שנוגע למחשבה שם אין תחומין למעלה מעשרה, ואין שטן ואין פגע רע, 'ואף מלאך המות מסר לו דבר'.¹³⁴

133 הראי"ה קוק, **קבצים מכתב יד קדשו**, א, פנקס 'פ"א, פסקאות (יפו), עמ' קפח, אות סט.

134 **ערפלי טוהר**, עמ' כז; **שמונה קבצים**, ב, אות סה. מלאך המוות מסר למשה את סוד הקטורת (ראו בבלי, שבת, דף פט ע"א); אם כן, גם ממלאך המוות אפשר לקבל דברים טובים.

תודעה חדשה זו מגבירה את המתח בין מצב תודעה מיסטי, היכול לקדש את הכול, לעולם ההלכה. כדי למנוע חיכוך בין מצבי תודעה סותרים אלו הוסיף הרב קוק, בדומה לדברי רבי מרדכי יוסף לינר מאיזבצא במי השילוח,¹³⁵ שגם אנשים שמסוגלים לצאת ממסגרת ההלכה צריכים להימנע מכך שכן התורה נועדה לכלל. טיעון זה משאיר מתח בלתי פתור בין התודעה המיסטית של הרב קוק, המזהה בפגאניות אור, חיוב, צבעוניות ואפילו יתרון על המונותאיזם הרגיל מבחינת אופייה הסובלני, ובין עולם התורה וההלכה היהודית, הרואה בעבודה זרה תופעה שלילית מוחלטת שיש להתרחק ממנה ולהשמידה. מבחינה זו ההיבטים האנטי-נומיסטיים שהובאו במחקר¹³⁶ הם מינוריים, לעומת הפוטנציאל האנטי-נומיסטי הטמון במתח שנוצר מהמפגש בין שני העולמות הללו.

סיכום

במאמר זה נבחן המצב הנפשי בעת החוויה האוניו-מיסטית תוך כדי ניתוח נקודות הדמיון והשוני בין תפיסת הרב קוק לזו של רש"י מלאדי ורבי חיים מוולוז'ין. נדונו שלושה יסודות שהביאו את הרב קוק לתיאור של מצב נפשי אוניו-מיסטי המעצים את האדם והעולם, מצב נפשי הפוך מזה של רש"י: (א) עולם הערכים המודרני שהפנים הרב קוק הביא אותו לתודעה המעצימה את האדם ואת העולם; (ב) בחינת הרעיון מזווית ראייה חדשה. בתודעת 'אין עוד מלבדו' הפירוד והשלילה מתבטלים אבל הממשות מתעצמת; (ג) תפיסת 'הריבוי האחדותי' יוצרת תפיסת אלוהות חדשה שלפיה אין הפרטים מתבטלים כטיפה בים אלא מקבלים קיום וחיות בתוך עולם אחדותי של 'אחד שלפני אחד'.

בעקבות סוגיית האוניו-מיסטיקה הוצגה טענה מקיפה יותר. לא רק בתפיסת הצמצום והחוויה האוניו-מיסטית שבאה בעקבותיה הלך הרב קוק צעד נוסף מעבר לקודמיו, אלא אף בשאר מושגי הקבלה. לשם ביסוס הטענה נבחן מושג 'העלאת ניצוצות': לפי החסידות עולם החולין הוא קרש קפיצה אל האלוהי שמעבר לו, ואילו אצל הרב קוק עולם החולין מקבל את אלוהותו, קדושתו ותכליתו מתוך עצמו.

135 "עתה ידעתי כי ירא אלוקי' [ם] אתה" (בראשית כב, יב), ההפרש שבין יראת ה' ליראת אלוקים. יראת אלוקי' [ם] הוא מה שימנע אדם א"ע [=את עצמו] מלעשות דבר כגון אכילה וכדומה הוא מחמת שאינו בשלמות ועוד נמצא בהאדם חסרון. [...] ויראת ה' היינו אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה כי נפשו מזוכך מזה החיסרון רק שאסור לו מצד הש"י [=השם יתברך], כי הש"י צווה פקודים ישרים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, ע"כ [על כן] לא התיר הש"י את זה הדבר, כי הוא אינו שווה בכל והאדם מחויב לסבול איסור עבור חברו, זאת יקרא 'יראת ה''" (רבי מרדכי יוסף לינר מאיזבצא, מי השילוח, ירושלים תשט"ז, סוף פרשת וירא, ד"ה 'עתה').

136 בעניין זה ראו יהונתן גארב, "יחידה הסגולה יהיו לעדריים": עיונים בקבלת המאה העשרים, כרמל ומכון שלום הרטמן, ירושלים תשס"ה, עמ' 157-173.