

# בין אמונה לכפירה

מבוא היסטורי - הגותי לתפיסת האמונה של  
מרן הרב קוק על רקע אתגר הכפירה בדורו

## הרב עוז מסוורי

ראשי פרקים:

מבוא

הכפירה בעת החדשה

ביטוייה של כפירה זו בספרות העברית החדשה

האמונה - תגובתו של הרב קוק לכפירה בדורו

סיכום

## מבוא

חמדת דר בעלייתו שבקצה נווה צדק שבקצה יפו. הולכים לשם מנווה שלום, דרך בתי זרח ברנט, עד שמגיעים לבית הספר הישן לבנות. הגיעו, רואים כמה בתים מבצבצים ויוצאים מתוך החול, וביניהם בית המדרש החב"די מצד ימין, וביתו של הרב קוק מצד שמאל.<sup>1</sup>

הרב אברהם יצחק הכהן קוק נולד בשנת 1865 (טז אלול, תרכ"ה) בעיירה גריבה שבמדינת ליטא.<sup>2</sup> ב-13 באפריל בשנת 1904 (כ"ח אייר, תרס"ד) לאחר לבטים רבים נענה לפנייה אליו לכהן כרבה של קהילת יפו ועלה לארץ ישראל. קהילת יפו העניקה לרב דירה ברחוב אלרואי 9 פינת רחוב אחווה 21, בשכונה קטנה בין נווה צדק לנווה שלום. נווה צדק הייתה השכונה היהודית הראשונה שנבנתה ביפו והפכה בשנים הללו למרכז התרבות העברית המתחדשת. בשכונה זו התגוררו מורים, סופרים ואישים רבים של התרבות העברית: ש' בן ציון, המשורר דוד שמעוני, י"ח ברנר, ש"י עגנון ואלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (אז"ר). מקומה של דירת הרב סמלי

1 ש"י עגנון, תמול שלשום, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ט.

2 הפרטים הביוגרפים על הרב קוק לקוחים מסקירתו של הרב נריה בספרו: מ.צ. נריה, טל ראיה, כפר הרוואה, תשמ"ה. וכן מספרו של אבינועם רוזנק, הרב קוק, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, התשס"ז.

- בקצה השכונה, ליד בית המדרש החדש<sup>3</sup>, מהדהד את המתח שליווה אותו כל חייו בהיותו גשר בין היישוב הישן ליישוב החדש. מצד אחד "רבן של המושבות" ומצד שני קשו לעולמו הרבני של היישוב הישן.

האידיאולוגיה הציונית-חלוצית אפיינה את היישוב היהודי החדש. מתחילת העלייה השנייה (1904-1914) הצעירים שנשאו אותה היו חדורי להט חילוני-מהפכני-אידיאולוגי. אנשי היישוב החדש סירבו להמשיך את חיי הגלות בארץ ישראל, הם ביקשו למרוד בגלות. מרידה זו לא התבטעה במשמעותה הפיזית בלבד כי אם גם במשמעותה התרבותית והערכית. בעוד שהגלות נתפסת כצמצום הקיום היהודי וכדאגה לנפש הפרטית, הרי שהשיבה לארץ ישראל מצריכה את עם ישראל להרחיב את המושגים הרוחניים ולחדשם. הם האמינו כי עליהם לכוון את הפעילות להעמדת העם כולו על רגליו ולדאוג לעיצוב חברה מוסרית וערכית. הם ביקשו להעמיד יהודי חדש שיגשים את רעיון התחייה הלאומית וליצור חברה בעלת ערכים חדשים לאומיים וחברתיים.

לעומתם, אנשי היישוב הישן ביקשו לשמר את רוח ישראל סבא מדורי דורות מבלי שיתערב בו שמץ מהמודרניות<sup>3</sup>. הם סירבו להיפתח לרוח התחייה המנשבת בדור ואף נלחמו בה. מבחינתם המדע, היופי וגבורת הגוף אין מקומם בעבודת הא-להים, ולכן ההתפתחות הלאומית והתיקונים החברתיים שבני הדור הצעיר מבקשים נראו להם כזרים לרוחה של היהדות. הם ייחסו לחיים בארץ ישראל חשיבות דתית, אך התנגדו לכל פעילות לאומית שאינה דתית. הם חיו על בסיס פילנתרופי ("כספי החלוקה") וביקשו להקדיש את חייהם ללימוד התורה ולעבודת ה'.

במכתבו לרב יצחק הרצוג, שהיה באותה העת רבה הראשי של אירלנד, מבקש הרב קוק לתאר עד כמה עמוק הניגוד בין אנשי היישוב החדש ואנשי היישוב הישן (אגרות הראי"ה א, עמ' קפה):

אין רוח היישוב החדש יכול לשאת את מהלך הרוח, את הסגנון ואת התכונות של חניכי היישוב הישן... התנועה החיה של היישוב החדש, חדות החיים ואומץ הלב, הרחבת הדעת, וגאות הלאום השורר בקרב היישוב החדש, לא יכולה לשאת את הגו הכפוף, את הפנים הצמוקות והעצובות המפיקות פחד ומורך לב, את העינים התועות המראות יאוש ושנאת החיים, ההלבשה הזרה המזרחית, כשהיא מצטרפת

3 שימור המסורת העתיקה שאפיינה את אנשי היישוב הישן נדרשה לחיוב במקומות רבים על ידי הרב קוק. ראה אוצרות הראי"ה ד, עמ' 113. אגרות הראי"ה א, עמ' קיו. אגרות הראי"ה ב, עמ' רס.

עם עוד איזה דכדוך של עניות היא מטלת אימה של בוז על האיש המורגל בחיים אירופאים.

בפעילותו הציבורית, הן ביפו והן בירושלים, ביקש הרב לחבר בין הציבורים הללו, לגשר ביניהם, כך שכל אחד מהם יראה את הטוב בחברו ויתרום את חלקו לבניין האומה. הוא התכתב, מתוך הזדהות אבל גם ללא מורא, עם שני היישובים, חיזק את הנקודות הטובות שראה וביקר על התנהלות קלוקלת שמצא בהם.<sup>4</sup>

ממקום מושבו ביפו התוודע הרב לחיי התרבות והספרות ההולכים וגוברים. כתבי עת התפרסמו, ספרים נכתבו. הרב ביקש להיות מעורה בחיי התרבות החדשים ועמד בקשר עם עגנון הצעיר, עם ביאליק ואף עם משוררים צעירים כמו אברהם שלונסקי. הוא ביקש לשלב בתרבות המתהווה את הקהילה הדתית שעמדה מהצד. הרב תבע מהרבנים לאחוז בעט הסופרים ולהתמודד עם האתגר שהתרבות החילונית מציבה. הוא טען כי העולם היהודי כולו הולך ומתנער ממצבו השפל ומבקש לכונן חיים חדשים בארץ ישראל, ורק עולם התורה נותר מאחור, שפוף ודל כוח (אגרות הראי"ה א, עמ' כה):

הננו הולכים כה שחים, מקומטים, נזחלים ונרעדים... צריכים וחיובים אנחנו להיות מלאי אומץ ונאזרים בגבורה... העט כבש לו את העולם, הוא רודה במחשבות, ברגשי הלב, וגם במעשים... היעלה על הדעת, שאנו רשאים לחשות ולא לקנות לנו את הזיין המודרני הזה?... למה לא נעשה לנו גם אנו עט, היבשו מוחותינו חלילה?... לא עת חיבוק ידיים העת הזאת... אנחנו צריכים מצדנו להתנער מעט, לשום לב לקול ד' הדופק בקרבנו בחדרי לבב פנימה. עת לעשות לד'. אנחנו חייבים... לבצר לנו מעמד בריא בספרות קבועה והגונה... באפון שנוכל באמת לקדש שם שמיים ולתת כבוד לתורה.

כחלק ממאבקו זה, בניגוד גמור לדרך החרדית, לחם הרב למען השפה העברית. כבר בדרשות הראשונות שנשא עם עלייתו לארץ ישראל דיבר עברית צחה, דבר שהיה נדיר בקרב הרבנים שרובם דברו יידיש בלבד. עצם הדיבור בשפה העברית נחשב למעין מבחן קבלה בחוגים הציוניים ולדגל שחור בחוגים החרדיים הקיצוניים.

4 לדברי הביקורת שלו על היישוב הישן ראה למשל: אגרות הראי"ה א, עמ' קטו-קטז. לדברי ביקורת שלו על היישוב החדש ראה למשל: הרב מ.צ. נריה, חיי הראי"ה, תל אביב תשמ"ג, עמ' פב - פז.

בהמשך, הוא קיים קשרים טובים עם אליעזר בן יהודה (1858-1922),<sup>5</sup> יחסים שעוררו את זעם החרדים שמחדש השפה העברית היה שנוא נפשם. כמו כן קרא לתלמידי החכמים לרכוש את השפה העברית ולדבר בה ואף תכנן להכניסה כשפת הלימוד בישיבה אותה ביקש להקים.<sup>6</sup>

כחלק מאותו חזון ייחס הרב חשיבות עצומה לעיסוק בחכמת המחשבה הישראלית ולתרגום הקבלה לשפתה של התרבות העברית המודרנית.<sup>7</sup> את רעיונותיה המופשטים ביקש להעמיד בתוך המסגרות והתובנות של החיים.<sup>8</sup> הוא ביקש ליצור שפה הגותית חדשה שיש לה נגיעה אל ההווה, שפה שמדברת בשפה מודרנית וערה להתרחשויות הספרותיות של העת החדשה ומשתמשת בתובנות פילוסופיות קלאסיות ומודרניות. ניתן לומר כי כל מפעל הכתיבה של הרב הינו פרי של חזון זה: עבודת תרגום של רזי תורה לשפה מודרנית - חזון שתבע ממנו מאמץ רוחני קשה<sup>9</sup> ושבאמצעותו ביקש לכונן גשר בין העולם הישן לעולם החדש. הוא קרא להכיר (אדר היקר עמ' טו-טז):

עד כמה הלימודים הא-לוהיים פועלים לטובה על התרבות הכללית עדי עד, ועד כמה הם מביאים אורה של שקט שלווה וצדק לעולם ממקור שם א-לוהי ישראל... על עמודי ספרותנו החיה, ודאי חובתנו כעת לכתוב שם א-ל א-לוהי ישראל, בספרים, בחוברות, במאמרים, בחזיונות, בשירים בפירושים ובדרושים, ובכל אותם הכלי שהמחשבות נכנסות על ידם לרשות הציבור... נרחיב את מידת הלימוד העיון והדרישה על אופי המחשבי שלנו לכל אגפיו, נקבע גם עליו מסכת... ננסה כוחנו יוכל היות שאור המחשבה יישר לנו את הדרך, גם על החיים והמעשה... יעודד את רוחנו, ויקיץ לתחיית עלומים את כוחותינו הנרדמים ועייפים מקוצר רוח, ויביאנו להכיר לעצמנו, ולזולתנו, את חסנה ועשרה הרוחני של כנסת ישראל, את בהירות מחשבתה וקדושת מוסרה.

5 למעט מקרה שבו הביע מחאה חריפה נגדו במכתב גלוי (שם, עמ' טז-יז).

6 שם, עמ' סג-שסד.

7 שמונה קבצים, קובץ ג, פסקאות רפה-רפו.

8 הרב קוק העיד על עצמו כי דבר זה הוא למד מהרמח"ל: אגרות הראי"ה א, עמ' מא-מב.

9 דוגמא לכך: אגרות הראי"ה ב, עמ' לו. הרב קוק כותב לרב יעקב משה חרל"פ על כתיבתו את "אגרת התשובה" (שלימים תהווה את הבסיס לספרו: "אורות התשובה") ומתוודה כי קשה עליו מלאכת הכתיבה: "בייחוד קשתה עלי מאוד מלאכת ההסברה... כד כמה להנמיך רזי עולם והיכן הוא הגבול של 'למכסה עתיק'. בעניין זה ראה עוד שם, עמ' ז, יא ואגרות הראי"ה א, עמ' רסז.

רק כך נוכל לבצר את העולם הרוחני הישראלי. העיסוק במכלול המחשבה היהודית לדורותיה ותרגומה לשפתו של הדור ישיב לאומה את תעצומות הנפש והרוח שהיא כה מבקשת בתחיתה זו.

הנוכל לחשוב כי בצירים בלתי מעובדים ומשוכללים, בעומק דעה ורעיון, עם סגנון יפה המורגל ונהוג בזמננו, נוכל להשיב לנו את הבנים, המלאים חמת גיבורים מרי נפש? האם נוכל, אם גם נבקש, להרחיק את ליבם בצירים שאינם לוקחים את הלב בגאון עוזם ובעצמת פנימיותם?

בנוסף לכך, סבר הרב כי ישנה חשיבות לא רק למעגל הפנימי, קרי תורת הסוד ופנימיות התורה, שבהם הוא ראה את מקור החיים, כי אם גם למעגל החיצוני. הבנת התורה באופן שלם מצריך גם ידיעה בחכמות העולם. בהקשר זה הוא ציטט את דברי הגר"א: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה", ולכן: "על כן עם הגברת עז התורה, הרחבת החכמה העולמית לפי האפשרי מוכרחת היא".<sup>10</sup>

בדברי פתיחה אלו ניסינו לפרוס במעט את הרקע הביוגרפי לפעילותו של הרב. הפרספקטיבה ההיסטורית והרקע הקצרים אותם פרסנו ונרחיב בהם בהמשך, יאפשרו לנו לבדוק את היחס שבין הגותו האמונית למשנות הרעיוניות שרווחו בתקופתו. ביקשנו להראות כי פעילותו הציבורית של הרב קוק נעה בין שני יישובים שתפיסתם את המציאות בה הם חיים הינה מנוגדת. מציאות מורכבת זו הציבה את הרב כגשר בין היישובים. גשר שמבקש לחבר ביניהם אך גם מוצא עצמו כקרוע בין תפיסות העולם ההופכיות שלהם.<sup>11</sup> גדלותו התורנית ונשמתו הרחבה של הרב גרמו לו לנסות ולהציב משנה אמונית שניזונת מהדיאלקטיקה שבקרבה הוא חי ומבקשת להיות כוללת ולאחד בתוכה הפכים שונים מתוך הבנה כי האמת הא-לוהית מפוררת בגילוייה השונים של המציאות ורק סקירה מקפת של המציאות תוכל להציג תמונה אמיתית שאינה משועבדת וכבולה לחלקיות. זו הגישה שעיצבה את התייחסותו לאמונה ולכפירה שהוא ראה בקרב אנשי דורו. המשנה האמונית אותה ביקש להציג הייתה קשובה להתרחשויות ההיסטוריות שאפיינו את דורו, וביחוד לרעיון התחייה

10 שם, עמ' קצט. ביומניו האישיים התבטא באופן רדיקלי אף יותר, עיין בשמונה קבצים, קובץ א, פיסקה תרפא.

11 כך כותב הוא לאחיו בשנת 1907: "אין לי עם מי להשיח לבבי, לא מזקנים ולא מצעירים, שיוכלו להגיע עד קרוב לנקודת חפצי, וזה מייגעני הרבה". אגרות הראי"ה א, עמ' קכת.

שקדם עור וגידים לנגד עיניו. מקור יניקתה הינה האמונה הישראלית למרחביה ובעיקר החכמה הפנימית שאותה הוא ביקש לתרגם לבני דורו מתוך אמונה כי רק היא תרווה את צימאונם הרב, צימאון, שעולם התורה בדורו שהתאפיין בשמירה על הסדר הישן ובחוסר העמקה בצדדי התורה שאינם הלכתיים, לא הצליח להרוות. עם זאת, הוא ראה גם חשיבות רבה לשימוש בחכמת העולם ובלמודה.

האקלים התרבותי של שנות העלייה השנייה שבקרבה הוא חי והאתגר שהיא הציבה עבורו בכפירתה, חייב אותו לבדוק מחדש ובאופן מעמיק יותר את יחסו לפורקי העול ולכפירה שהם נשאו עימם, ובעקבות כך ביקש להעמיק את תפיסת האמונה.

## הכפירה בעת החדשה

ונמצא שהכופרים שהם בעלי מוסר, נובע המוסר לא מכפירתם, כי אם מהכרת א-להים הגנוזה בעומק נפשם, שהם אינם מכירים אותה.<sup>12</sup>

כאשר אנו מבקשים להבין מהי הכפירה אליה הרב קוק התייחס, לא נוכל לדבר על הכפירה בצורה כוללת, משום שהכפירה לבשה ופשטה פנים חדשות במהלך הדורות ואצל כל הוגה כוללת תוכן מסוים. בשל כך, במסגרת מאמר מצומצם זה אין בכוונתנו לתאר את התייחסותו של הרב קוק לסוגי הכפירה השונים שרווחו בדורו. לשם כך עלינו לפרוס יריעה רחבה וגדולה שאינה מעניינה של מאמר זה. לכן נבקש להציע הגדרה כוללת שגם אם לא תהיה מפורטת, היא תבקש לכלול תחת כנפיה את האווירה של הכפירה שעמה התמודד הרב קוק. נתייחס בעיקר לזרם אחד שהיה דומיננטי מאוד בסביבתו הקרובה של הרב.

הכפירה בעת החדשה, משפינוזה דרך קאנט ועד ניטשה ומרקס, עומדת על מכנה משותף - שלילת מהות טרנסצנדנטית כמקור לקביעת נורמות וערכים. לכפירה זו אין אלא את "העולם האימננטי" שהוא האופק היחיד והמקיף של היש. השקפות אלו הינן מגוונות: חלקן שללו כל ניסיון לראות סדר ותכלית במציאות, חלקן דגלו בגישה נטורליסטית וחלקן היו פסימיות. גישות פילוסופיות אלו ניתן לכנות בשמות הכוללים "פילוסופיות החיים" ו"הפילוסופיה של האימננטיות". המכנה המשותף שלהן הינו העלאת קרנו של כוח הדמיון, האינסטינקט ופחות בחשיבותה של האנליטיות הרציונלית. את מוקד הכוח המניע את האדם הם זיהו בו עצמו. בחיוניות

שבקרבו וברצון לעוצמה. חוויית הקיום הופכת למרכזית והיא משילה מעליה כל מחוייבות לכללים רציונליים או למחוייבות לדת. לדידם, הדת הפקיעה מהאדם את כוחות היצירה מכיוון שהיא יצרה תלות. הציפייה לגאולה שתבוא מלמעלה מעכבת את נטילת האחריות של האדם לגורלו. זהו הכיוון המחשבתי האופייני להגות ולספרות שרווחת בסוף המאה ה-19.

## ביטוייה של כפירה זו בספרות העברית החדשה

ברחובות נפגשו הרב קוק ו-א.ד. גורדון. גורדון נקרא להשלים מניין ובהזדמנות זו הרב מסר לו מכתביו. גורדון החזירם לרב בצירוף הערה "המאמינים הגדולים והכופרים הגדולים מבינים זה את זה!"<sup>13</sup>

המציאות עמה נפגש הראי"ה כשעלה ארצה גרמה לו להעמיק את תפיסת האמונה שלו. הצורך להתמודד עם בני העלייה "הכופרים" זימן לו אתגר הגותי ורעיוני רב משמעות. "תקופת יפו" עבורו הייתה תקופה פורייה מאוד מבחינה ספרותית. ביפו התגוררו אינטלקטואלים ואנשי רוח, שחלקם אף היו בקשר עמו, שהתוו את הכיוון המחשבתי והשפיעו מאוד על בני העלייה השנייה ועל עיצוב האידיאולוגיה שמכוחה הם פעלו. נבקש להציג מספר דוגמאות לדבריהם של הוגי העלייה השנייה. הוגים אלו הושפעו מהכפירה בעת החדשה והיא היוותה גורם מרכזי בעיצוב עולמם הרוחני.

ברדיצ'בסקי, מתלמידיו העבריים של ניטשה, כתב את הדברים הבאים:

העולם שבו נולדנו, בו שאפנו רוח ובו למדנו לחשוב ולחיות, לראות ולשמוע, למשש ולחוש, הוא רק הספר ועמודיו ועמודי הספר. אנחנו המתנו את כל החי בקרבנו. אנחנו הפרחנו את נשמתנו על ידי הכתב והמכתב.<sup>14</sup>

דברים אלו מחה ברדיצ'בסקי כנגד קבירת עולם התחושות והרגש של האדם מישראל בספרים ובדרישה של הלכות וחוקים. עולמו הפנימי של האדם נקבר ותחתיו מקבל הספר את הבכורה.

אחד העם ביקר את היהדות החרדית וטען כי התורה שלהם אינה תורת חיים. היא אינה מאפשרת להביא לידי ביטוי את כוחות החיים בכלל ובפרט, וכן היא אינה

13. אבנרי, מסורת וחדוש - פועלו של הראי"ה כרבה של יפו בשנים תרס"ד-תרע"ד, עמ' 115, הערה 78.

14. ברדיצ'בסקי, על אם הדרך, כל כתבי מיכה יוסף בן גוריון, תל אביב תשי"ב, עמ' יח.

זורמת עם זרימת החיים הטבעית. במאמרו הקלאסי "תורה שבלב" מאשים אחד העם את היהדות החרדית שהפכה להיות "עם הספר" ושהספר שלו מנותק מהחיים. הוא קובל על התאבנותה של התורה שבעל פה ושהיא אינה מבטאה עוד את הלב. לעומת זאת, העם היהודי מתואר על ידו כ"עם ספרותי", כלומר: עם שמקיים אינטראקציה אמיתית בין הספר והחיים. במאמרו<sup>15</sup> הוא קרא לחידוש זיקה זו ולשיבתה של היהדות אל החיים ואל הלב שפועם עם קצב החיים: "קול א-להים בלב האדם אין לו עוד שום ערך... ובכל שאלה משאלות החיים לא הוא המכריע אלא ניתי ספר ונחזי".<sup>16</sup>

י.ח ברנר, נמנה גם הוא על האסכולה הניטשיאנית, תקף בחריפות את הדת ואת הנתק בינה לבין החיים. בסיפור שפירסם בכתב העת השילוח בשנת תרע"ג הוא תיאר את הניגוד שבין חייו של בחור ישיבה המלאים בספרים ובאבק לבין חיים מלאי אהבה ומחולות:

מתחילה הייתה יראת החטא מעכבת, ואחר כך יראת החיים - אותו הרגש הבלתי ברור שהיה צפון בו ובבני גילו, חניכי הישיבה... רגש החיים הטבעיים והפשוטים הוא שהיה כהה אצלנו. אבותינו לא השתמשו באותו רגש, ומתוך כך באו לידי צמצום והתנוונות.

א.ד גורדון שאף להחזיר את היהודי אל האחדות הבסיסית שבינו לבין הטבע. את הגלות הוא אבחן כחולי שבו היחיד מתנכר לטבע, לעמו לתרבותו ולעצמיותו. הוא קרא להתנתק מהפרזיטיות והעדר היצירתיות המתלווה לתלות באחרים, ולחזור ולהתאחד עם הטבע על ידי חיי יצירה ועשייה. הוא סבר כי את היהדות אין לנו לחפש בספרים אלא ברוח החיה בנשמת העם, והוא ביקר בחריפות את הרוחניות היתירה שפקדה את החיים היהודיים מתוך איבוד הארציות והטבעיות.<sup>17</sup>

אנשי העלייה השנייה שאפו לחתור לבניית חברה יהודית חדשה בארץ ישראל, אשר תהווה אלטרנטיבה לקיום היהודי בגלות. בקשתם הייתה למרוד בגלות, לא רק במשמעותה הפיזית כי אם גם במשמעותה התרבותית והערכית. הגלות נתפסה על

15 כל כתיבי אחד העם, תשכ"א, עמ' נא.

16 מתוך דבריו של ח. בן ארצי, החדש יתקדש - הרב קוק כפוסק מחדש, ידיעות ספרים 2010, עמ' 304-305.

17 כתיבי אד"ג ב, עמ' 227-228.



ידם כדאגה לגורלו של האדם הפרטי, ואילו הצדדים השונים המבקשים להעמיד עם על רגליו ולדאוג לקיומו נשכחו. לכן המרד בגלות אצלם זוהה כמרד בדת. בעיתונות הפובליציסטית נכתבו מאמרים הקוראים לחירות, למקוריות ולהעזה (קוים, "החדות", 32-33, תרע"ד):

העיקר הוא השחרור מאותה אפוטרופסות המוסרית שהדת שמה עלינו... האויב לכל התחדשות ותחייה, מבצרו של ההווה הלקוי, של כל צולע ונרקב בחיים... היא הדת... לפיכך כל תנועה רבולוציונית בחיים החברתיים, ...מתחילה מהמלחמה בדת... הלא את הלשד האחרון של חיים מצצה מנפשנו ואת הזיק האחרון של טבעיות כבתה בתוכנו.

יוסף אהרונוביץ, עורך "הפועל הצעיר", כתב על הדת: "לא נשאר בה אף גרעין של חיים, שיתן לה תקומה בעתיד".<sup>18</sup>

בארץ ישראל, אצל אנשי העלייה השנייה עזיבת הדת נקשרה עם הזהות הלאומית החדשה שאותה הם ביקשו לעצב. שאיפתם הייתה לייסד חברה יהודית חדשה שבסיסה יהיה ה"מוסר הטבעי" האוטונומי שתהייה משוחררת מ"עול המצוות", שבסמנטיקה שלהם מזוהה עם הגלות. אלא שכאן ישנה נקודה פרדוקסלית במרד כלפי הדת שבו אחזו אנשי העלייה השנייה. את מפעלם והגותם הם בחרו להציג כבאים מכוח היצירה הדתית המסורתית של דורות רבים. דוגמא לדבר ניתן לתת בכך שהם נשענו על דברי הנביאים והתחברו למשמעויות המוסריות שעולות מתוך התורה. הם לא בחרו לנטוש את מעיינה של היהדות וללכת לבורות אחרים, כפי שהיה מתבקש מהגות המושפעת מהפילוסופיה המערבית של אותה תקופה. אלא הם בחרו להמשיך ולדלות ממעיינותיה של האמונה הישראלית כפי שהיא מתפרשת על ידם. מרידתם בעבר קשורה באופן פרדוקסלי גם ברצון שלהם להמשיכו. אולי את הנקודה הזו זיהה הרב קוק בדבריהם והיא אחת הסיבות ליחס המורכב שנקט כלפי כפירתם.

בקווים כללים אלו די כדי לשרטט את האווירה התרבותית והחברתית ב"תקופת יפו". אנשי העלייה השנייה ביקשו את החיבור הבלתי אמצעי לחוויית הקיום, הן במימד הפרטי והן במימד הלאומי. הם יצאו כנגד המורד, הדכדוך וההכנעה שזיהו בחוויה הדתית. הם ביקשו להתחבר אל הארץ ולהוציא את עם ישראל מהגלות, הן

18 מתוך ספרו של ד. כנעני, העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת, עמ' 110.

במימד הקונקרטי והן במימד הרוחני. הם ביקשו להתנתק מההלכה והגבלותיה ולהתחבר אל החיים. הכפירה שבה אחזו תבעה את חוויית הקיום וביקשה להשתחרר מהקיפאון ומהצמצום שייחסו לדת.

לאחר שסקרנו בתמציתיות את הרקע לכפירה בדורו של הרב, נבקש לפנות אל כתביו ולבחון באיזו צורה באה כפירה זו לידי ביטוי בכתביו וכיצד הוא התייחס אליה.

### האמונה - תגובתו של הרב קוק לכפירה בדורו

לאורך כל כתביו מדגיש הרב קוק את המוטיב של חיזוק הזיקה של התורה אל החיים. כראיה לכך ניתן להביא את הנתון הבא: בתוך כתביו של הרב קוק, שהוכנסו לתוך הקונקורדנציה הממוחשבת, מופיע המושג "תורה" בסמיכות למושג "חיים" לא פחות מ-969 (!) פעמים.<sup>19</sup>

בזמן שהותו ביפו נחשף הרב לביטויי מחאה חריפים על הנתק שבין התורה לחיים. הלקט הקצר אותו הצגנו מאפשר לנו לחוש את הרקע לכתיבתו ההגותית של הרב, שבוודאי יש בה תגובה לרוחם של הדברים הללו. העלייה לארץ גרמה לו להיחשף לוויכוח העז בחברה הישראלית המתהווה, והוא היה צריך להציג עמדה אלטרנטיבית המהווה מענה לקולות שעלו מתוך גרונם של כופרי דורו.

### הכפירה המדעית והכפירה המוסרית

כך מתאר הרב את הכפירה:

ובאו חלוצי הכפירה ואמרו, שאין העניין הא-להי נוגע כלל לאדם, כי החיים יכולים ללכת כסדרם בחומריותם ורוחניותם גם בשעה שיסחו בני אדם את דעתם מכל הענינים וממה ששייך להם [אמיתות הדת].<sup>20</sup>

19. ח. בן ארצי, החדש יתקדש - הרב קוק כפוסק מחדש, ידיעות ספרים 2010, עמ' 304.

20. מאמרי הראי"ה, תלמים, עמ' 10. זהו התייחסותו העקרונית לכפירה. במאמר זה הוא מבקש לברר את מהותה של הכפירה.

מעולם לא עלה על לב גדולי המחשבה שבמין האנושי... לחשוב שהם יכולים לצאת בזיון מדעי על הכרת האל-להות מצד עצמה, כי אם על "דעת א-להים בארץ", דהיינו על ההשפעה המוסרית שהלימודים הא-להיים משפיעים, שהייתה לדעתם לרעה למין האנושי ולמועקה להתפתחות המוסרית והטבעית שלו.<sup>21</sup>

זהו תיאורו העקרוני של הרב את הכפירה. הוא טוען כי מקורה של הכפירה אינו מדעי.<sup>22</sup> למרות שפעמים והיא מתלבשת באצטלה מדעית, אבל היא לא יכולה להיות מדעית, מכיוון שהמדע מעצם טבעו אינו יכול לעלות "להכרת האלוקות מצד עצמה". הוא סובר כי מקורה של הכפירה בעולם בכלל הייתה תוצאה של תפיסתם של הכופרים את הדת כ"מועקה להתפתחות המוסרית והטבעית" של העולם (אדר היקר, עמ' לו-לו):

על כן התקוממות הכפירה, כשקמה בעולם בכללו, ונשתרבה אח"כ בתור מחלה בלתי טבעית בישראל, לא הייתה יכולה למצוא מעמד, אם לא ע"י החסות של איזו זכיות מוסריות, שאין להן מקום כי אם ע"י מגרעות ורפיונות מקריות שבנושאי הדעות החיוביות, והם הקימו איזה בסיס ג"כ להכפירה הבאה בתביעות מדעיות.

בכך קושר הרב את הכפירה עם מגרעות במבנים החברתיים של העם היהודי ובתפיסות המוסריות המניעות אותן. אין אלו מגרעות מהותיות לתורת ישראל, אלא אלו "מגרעות מקריות" שמאפיינות את אנשי הדת. כך "נשתרבה" הכפירה לישראל וקנתה לה אחיזה בליבותם של חלק מהעם היהודי, אבל רק בתור "מחלה בלתי טבעית".

## הכפירה הישנה והכפירה החדשה

כאשר הרב מתבונן בדורו ובכפירה הרווחת בו הוא מזהה כי היסוד המוסרי המעמיד אותה הינו התביעה לחיים.<sup>23</sup> המוסר אצל הרב פירושו בקשת הטוב. באופן פרדוקסלי, הוא מזהה כי בדורו דווקא הכפירה תובעת את הצדק, את היושר ואת

21 אדר היקר, עמ' לו-לו.

22 דוגמא לכפירה מדעית הינה הטענה כי העולם הוא קדמון שסותרת לכאורה את תיאור הבריאה יש מאין, כפי שהוא מופיע בתורה.

23 זהו היסוד המוסרי העיקרי באשר הוא כללי ומקיף את החיים על כל רבדיהם: במובן החברתי - תיקון סוציאלי והעמדת חברה מתוקנת, במובן הלאומי - החייאת העם בארצו וחזרה לחיים יצרניים. הרב קוק גם עמד על היסוד המוסרי הפרטי המעמיד את הכפירה וכאן כוונתו לחילול ה' שמתבטא בהתנהגות לא מוסרית של המחזיקים בתורה.

השיבה לחיים של עוצמה. זהו מצב חדש שלא היה כמותו בדורות קודמים. בכל הדורות הקודמים, כשבני אדם זנחו את אמונתם באלוהים זה נבע מהפקרות בתחום המוסרי. בעבר, תופעת הכפירה הייתה מלווה בבגידה לאומית, בהפקרות מוסרית ובהדוניזם חומרי. הכופרים שעזבו את היהדות רצו לעזוב את השתייכותם הלאומית מתוך רצון להשתלב בחברת הגויים ולהרוויח רווחים כלכליים וחומריים (אדר היקר, עמ' קח): "בכל הזמנים ובכל הדורות אנחנו רואים, בדור שהוא מלא פרצות, הפרצות עוברות על פני כל חוגו המוסרי לכל צדדיו. דור שוכח א-לוה הוא ג'כ דור סורר ומורה, זולל וסובא".

זהו "הקו העובר על פני כל התולדה שלנו". אולם, הדור הנוכחי, זהו דור מיוחד. הדור של אנשי העלייה השנייה אינו דומה לשום דור שקדם לו בהיסטוריה היהודית (שם): "דורנו הוא דור נפלא, דור שכולו תימהון. קשה למצוא לו דוגמא בכל דברי ימינו".

משמעותם של הדברים הללו של הרב הינה קריטית לסוגיית הכפירה שבה אנו עוסקים. כל התקדימים וההתייחסויות במקורותינו לכפירה אינם תופסים לגבי בני דורו. השוני העיקרי מתבטא בתחום הכפירה. מצד אחד הרב רואה כי דורו מורד באמונה ובמסורת הדתית, אבל מצד שני, הוא דור אידיאליסטי, הן במישור הלאומי והן במישור המוסרי (אדר היקר, שם): "הדור הזה שובב הוא, פראי הוא אבל גם נעלה ונישא... מעבר מזה 'חוצפא ישגא'... ולעומת זה, רגשי החסד, היושר, המשפט והחמלה עולים ומתגברים".

הרב מזהה כי בדורו לא רק שלתופעת הכפירה לא מתלווה ירידה מוסרית, אלא להיפך, הכפירה והמרידה במוסרת נובעת דווקא מהאידיאליזם הלאומי, מהתביעה המוסרית ומההתפתחות המדעית והמחשבת של הדור<sup>24</sup> (שם, עמ' קט):

חלק גדול מהדור הצעיר איננו חש כל כבוד לכל מה שהורגל לא מפני שאופלה נפשו [היינו, מפני שנפשו ירדה מבחינה מוסרית]... כי אם מפני... שנתגדל ועלה

24 במאמרנו זה אנו מבקשים להתייחס בעיקר לפן המוסרי ולבקשת החיים המניעה את תופעת הכפירה. עניינים אלו קשורים קשר הדוק גם לאידיאליזם המוסרי ולהתפתחות המדעית המאפיינים דור זה, אבל אנו נעסוק בעיקר בפן המוסרי.

בפעם אחת, הצרות מרקוהו, שטפוהו, נתנו לו לב מתנה ומוח הוגה, מחדש ועף ולא יוכל לעמוד בשפל.

המרידה של בני דורו באמונה שהוצגה להם נבעה מהמצב השפל שבו היא הייתה נתונה. הדור הצעיר "שנתגדל ועלה" ועולמו הרוחני היה עשיר ורב והיו לו בקשות גדולות מהחיים - מרד באמונה המסורתית ובמסגרת ההלכתית שאותה הוא ראה כמאובנת ומעכבת את החיים. יתירה מכך, עיקר כוחה של הכפירה נבע מטענותיה המוסריות.<sup>25</sup> את הכפירה של החלוצים פורקי העול בדורו הוא תולה ב"בקשת הישור והצדק"<sup>26</sup> המפעמת בקרבם.

כפירה חדשה זו שהינה המאפיין העיקרי של דורו, הינה חיובית בשורשה, מכיוון שהיא נובעת מתוך שאיפה כנה לחולל תיקון מוסרי של הדת ולטהר את האמונה מהסיגים שדבקו בה במהלך הגלות.<sup>27</sup>

ניתן לסכם פרק זה ולומר כי שורשיה של הכפירה המוסרית אינם נעוצים בהפרכות מדעיות של הדת, אלא בחוויה קיומית. הכפירה בדורו של הרב נבעה מן הסתירה בין חווית ההתבטלות העצמית הכרוכה בדת לבין הרצון לעוצמה.

25 דברים אלו של הרב הן חלק מהשקפתו הכוללת על מצבה הבזוי של האמונה בעולם כולו. הרב מאשים בכך בעיקר את הכנסייה הקתולית שהתנהגותה המוסרית הרעה יצרה את השנאה לאמונה.

26 אגרות הראי"ה ב, עמ' קמג.

27 דוגמא לדבר ניתן לראות במאמרו "תעודת ישראל ולאומיותו" שנדפס בכתב העת "הפּלס" בשנת תרס"א, ומובא בספר אזכרה א, ירושלים תרצ"ז-ח. בדבריו שם, הרב נוקט עמדה דואלית. מצד אחד, ליבו דואב על תופעת הכפירה שחוללה פרצות רבות בתחום הדת וגרמה להמונים מבני ישראל לנטוש את הדת ולעזוב את התורה, אולם מצד שני הוא טוען כי דווקא הכפירה היא שגרמה להתעוררות הלאומית: "עצם המצב האיום הזה גרם שיתעורר הרוח הלאומי שהוא נחוץ לנו עד מאוד... עבודת הקודש של תורה ומצוות נשתכחו מאיתם, (והם) לא מצאו לנפשם מנוח כי אם בהרוח הלאומי, שעל כל פנים יש בו רטיבות ומוסריות ומרגוע לנפש נהלאה. ועל כן יצא לנו המחזה הנפלא הזה שרוח הלאומי נתעורר ביתר שאת אצל האנשים הרחוקים מאור מתורה ומצוות ואמונה".

## הכפירה בדורו - יסודה ב"בקשת החיים"

אחד העם ביקר בארץ בשנת 1891 וביטא את סלידתו וניכורו מאנשי הישוב הישן במאמרו "אמת מארץ תצמח". הוא מתאר את העצבות שתקפה אותו בסירותו בארץ ואת הליכתו לכותל לשפוך שיחו וכעסו:

ושם מצאתי רבים מאחינו יושבי ירושלים עומדים ומתפללים בקולי קולות. פניהם הדלים, תנועותיהם הזרות ומלבושיהם המשוונים - הכל מתאים למראה הכותל הנורא. ואנוכי עומד ומסתכל בהם ובכותל, ומחשבה אחת תמלא את כל חדרי ליבי: האבנים האלה עדים המה על חורבן ארצנו ואנשים אלה על חורבן עמנו: איזה משני החורבנות גדול מחברו? על איזה מהם נבכה יותר?

ותשובתו:

ארץ כי תחרב והעם עודנו מלא חיים וכוח, יקומו לה זרובבל, עזרא ונחמיה והעם אחריהם וישובו ויבונה שנית, אך העם כי יחרב (וכוונתו לאנשי הישוב הישן שאותם ראה מתפללים בכותל) מי יקום לו ומאין יבוא עזרו?<sup>28</sup>

ניתן להשוות בין דברים אלו של אחד העם לבין תיאורו של הרב את אנשי היישוב הישן. בתיאורו ביקש הרב להבהיר עד כמה עמוק הניגוד בין אנשי היישוב החדש לאנשי הישוב הישן. מדהים לראות מה רב הדמיון בין תיאורו של אחד העם לבין תיאורו של הרב (אגרות הראי"ה א, עמ' קפה):

התנועה החיה של הישוב החדש, חדות החיים ואומץ הלב, הרחבת הדעת, וגאות הלאום השורר בקרב הישוב החדש, לא יכולה לשאת את הגו הכפוף, את הפנים הצמוקות והעצובות המפיקות פחד ומורך לב, את העינים התועות המראות יאוש ושנאת החיים, ההלבשה הזרה המזרחית, כשהיא מצטרפת עוד עם איזה דכדוך של עניות היא מטלת אימה של בוז, על האיש המורגל בחיים אירופאיים.

בדבריהם של אחד העם ושל הרב מועמדים אהבת החיים, העוצמה והכוח בניגוד לאופיים של אנשי היישוב הישן. אנשי העלייה השנייה, שהושפעו מ"הפילוסופיה של החיים" דרך הסופרים העבריים, ביקשו את הגבורה, את האומץ ואת החיבור לכוחות הטבעיים של האדם והאומה. בקשת החיים היא המאפיין הראשי של

28 אחד העם, אמת מארץ תצמח, כ"א באייר תרנ"א, נכתב היותו באונייה מיפו לאודסה. נדפס ב"המליץ", י"ג בסיון תרנ"א.

הכפירה. היא יוצאת כנגד החולשה, מורך הלב, הניתוק מהחיים שאפיינו בעיניה את הדת ולכן ביקשה למרוד בה. הניגוד בין ההכרה לחיים היה אחד מהנושאים החשובים בקרב הסופרים העבריים באותה התקופה.

הרב מזהה בקשה זו. במאמר הדור<sup>29</sup> שלו הוא מאפיין את דורו כדור שמואס ב"פחדנות" ומעוניין במשנה רוחנית מלאת אומץ. לעומת היהודי הגלותי שמאפיינו היו חוסר אמון בכוחותיו העצמיים וחשש מעשייה ומנקיטת עמדה עצמאית כתוצאה משעבודו לדת, מבחין הרב כי בן דורו מבקש לקחת את גורלו בידי ולעצב את חייו מתוך יוזמה ונקיטת עמדה. בני התרבות העכשווית תובעים "אומץ לב וגבורת חיים", וכאשר הם לא מוצאים מענה לתביעתם בתורה "ויחם לבכם בקרבם". מול "הפחדנות" שמאפיינת בעיניהם את דור האבות הם דורשים "אומץ", ומול "המורך" הם מבקשים לאחוז ב"גבורת החיים".<sup>30</sup>

### האמונה - השפעת הכפירה עליה

הרב היה שותף לתביעותיהם של כופרים אלו שנשאו את דגל "הפילוסופיה של החיים" וקראו לאימננטיות קיצונית, אולם התבדל ממסקנותיהם. הוא היה שותף לשאלות שהציבה הכפירה לפתחו של עולם האמונה. הוא סבר כי בקשת החיים שפיעמה בקרבם והדלדול שהם ראו בעולם הדתי הם שהביאו אותם לכפור באמונה היהודית המאמינה באל אחד. הם העלו את מעלתו של המוסר הנובע מתוך לבו של האדם אל מעבר למוסר שמקורו בקודש. הם סברו כי ישנה רק אימננטיות ללא טרנסצנדנטיות מכיוון שהם ראו כי האמונה בא-להים והשעבוד לצו שהוא מחוץ לאדם (הא-ל, הספר, החוק) מובילה לחולשה, לפסיביות, לקיפאון, לשכחת העצמיות והתנכרות לעולמו הפנימי והחוייתי של האדם (אורות הקודש ב, עמ' שצט):

טבע הדבר הוא, שבההשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות הא-להית הבאה מהדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בצירורו, שהוא בתור

29 אדר היקר, עמ' קי.

30 ניתוח רחב של נקודה זו ראה בספרו של הרב חגי לונדין, ביאורים במאמר הדור לראי"ה קוק, הוצאת מעליות ירושלים התשס"ח, עמודים 108-118.

נמצא מסובב מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה הא-להית, המאירה באור תפארת גבורתה.

המכנה המשותף של הכפירה בעת החדשה, כפי שציינו לעיל, הינה שלילת מהות טרנסצנדנטית. הרב אינו שולל את טענותיה של הכפירה לחלוטין. אלא הוא מבקש לקחת את גרעין האמת שבה ולחבר אותה אל מקורו.

יש לכפירה זכות הקיום הארעי, מפני שהיא צריכה לעכל את הזוהמא שנתדבקה באמונה מאפס דעת ועבודה.<sup>31</sup>

מי שמכיר את התוך שבכפירה מצד זה מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושתה... כשממציים את עומק דינה של המרידה והכפירה, האומרת לזנח טוב המנוחל מאבות בשביל איזה חזון לב חדש, שהוא באמת רעיון תשובה כללי המכה גלים, מוצאים את הצד הטוב שבה, שהוא הגרעין הכללי של התשובה מכל שפלות ומכל קלקול, ומתוך כך באים גם לשוב מהקלקלה הגדולה שיש בהריסה עצמה, ואז שבים אל ד' באמת וגאולה באה לעולם.<sup>32</sup>

תפיסת האמונה שלו מאחדת בקרבה את שתי ההשקפות הללו מבלי לבטל אף אחת מהן. לשם כך הוא דולה מתורת החסידות, ובייחוד מחב"ד, את השקפתה האמונית. הוא מכיר באימננטיות הטבעית אבל הוא מעמיד מעליה קומה נוספת, סיבתיות המנהלת את העולם שמקורה טרנסצנדנטלי (אורות הקודש ב, עמ' שצט-ת):

פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונוטאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי הא-להות... זו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו, היא רק מעודדת אותו, שאין לו לשכח את אמתת הויתו, ושעליו להתרחק מכל ארחות החיים הנובעים מהמחשבה הטעותית של הישות של עצמו הפרטי, הקרוע ברוחניותו מהאין סוף הא-להי, אבל כיון שהוא צועד על דרך זה, אין לו עוד לכבוש דבר של מציאות כי אם דבר של דמיון כוזב, וכבר הוא מאושר באין סוף.

את תנועת הכפירה מזהה הרב כתנועה שמונעת על ידי יצר ההשתלמות. למרות שתנועה זו מופיעה בלבוש של כפירה ואתאיזם מוחלט, היא שואפת לטוב הא-לוהי למרות שהיא אינה מודעת לכך. כל שאיפה של האדם לחזק את ישותו ולהיות שלם

31 אגרות הראי"ה א, עמ' קפה.

32 אורות, זרעונים, ה. יסורים ממרקים, עמ' קכו.



יותר - הינה חלק מבקשת הטוב. "החוצפה של עקבתא דמשיחא היא מיעוט אור לשם תיקון הכלים" (ערפילי טוהר, עמ' מא). הרב מתנגד לרוחניות מופשטת המתנכרת למציאות החיים הממשית. הוא טוען כי זה האופי של הדתיות של אומות העולם, אולם בישראל, הרוח והחיים הולכים יחדיו. מכיוון שהרוח חסרה כשהיא מנותקת מהכוחות הגשמיים והחיוניים. "את הרוחניות אין מתקנים בדורנו, כי אם במילוי הגשמיות" (אורות הקודש א, עמ' קמו). כשהיסודות הגשמיים באים לידי ביטוי בשיא כוחם אזי גם הרוח מושפעת לטובה ומתמלאת בעוצמה חיונית. הדמיון עשיר ומפותח, הרגש חי, הרצון חזק ויש לו אומץ לפעול. היסודות החומריים, כוחות החיים השונים: הדמיון, הרגש, האומץ והרצון מעצימים את הרוח ומועצמים על ידה. הרוח מתעצמת ומעלה עמה ומזככת את הכוחות הגופניים. ישנה אחדות בין הרוח והחומר. הם אינם צוררים זה את זה כי אם פועלים בהרמוניה. עניינה של רוח האדם לא לטשטש את העולם החומרי כי אם לחזק אותו ולזככו:

אין ההתגלות הרוחנית צריכה לטשטש את העולם החמרי בצירוי המוגלים, אלא לעשות את היחש אליו יותר בהיר, יותר חפשי, ויותר עדין... וכשאדם מתרומם לתיקון גמור, אין השכלול הרוחני שלו בא על ידי חורבן מה שקדם, לא על ידי פיסול של ראשונות, כי אם על ידי הוספה, ואלה מוסיף על הראשונות. ונמצא כל כח החיים, כל כח הציור, כל אוצר הדעת, כל היחושים הנפשיים קיימים, והם מוסיפים כח למערכת הקודש החדשה, ומתעלים בעילויה.<sup>33</sup>

החיים הרגילים אינם מתבטלים מתכונתם, השיג והשיח האנושי הרגיל, חיי הגוף היחיד, וחיי החברה, הנמוס והכבוד, אינם מתטשטשים, אבל הם עולים במעלה אידיאלית. מהות החיים מתרוממת, מגמתם מתקדשת. הרצון לטוב עליון, כללי ומקיף, ועם זה גם פרטי וחודר, הולך ומתבטא בביטוי חי בההגלמה המעשית. הגודל של החיים הא-להיים, חיי הקודש שבמציאות, חיי הנשמות, המלאכים, החיים הצורתיים... בכל הרגשותיו, מחשבותיו, רצונותיו וחפציו, מדותיו, תאותיו, הרהוריו, וחזיונות דמיונו, כולו מלא שרשים איתנים, שיונקים מכל ההויה הטבעית, ושלמעלה מן הטבע, שמתמימים את החיים המוגבלים עם החיים שלמעלה מכל גבול, שעושים תמיד את האדם היחיד לכח מרכז את הכל.<sup>34</sup>

האמונה והקדושה אצל הרב אינם מבקשות להפריד בין הקודש והחול ובין הרוח לחיים ועל ידי כך לבצר מעמד עצמאי לקודש ולרוחניות, כי אם להיפך, עניינן של

33 אורות הקודש א, עמ' נט.

34 אורות הקודש ב, עמ' רצב.

האמונה ושל הקדושה להתגבר על ההפרדה הקיימת במציאות הגלויה בין התחומים שלעינינו נראים כמובדלים ולהשיב אותם לאחדותם המקורית שברצון הא-לוהי. בשם הרב מובא (שירת החיים, עמ' 69):

מלחמה תמידית היא בין היהדות ובין אוה"ע. היהדות אומרת: "קדושת האדם צריכה ויכולה להיות יחד עם החיים הטבעיים". אבל דעת אוה"ע, קדושה דרכה להיות נפרדת מהחיים הטבעיים, והטבע הוא היפך הקדושה ומתנגדת לקדושה.

את הגישה המבקשת להנציח את הצרירה שקיימת בין החיים לקדושה הקיימת בתוך מחנה ישראל מייחס הרב להשפעות הגלות. בשיבת עם ישראל לארצו ובבקשת החיים הטבעיים, מגמות שהובלו על ידי כופרים, ראה הרב קריאה מאתגרת לעולם האמונה.

הרב סבר כי התרבות האנושית המתפתחת כשהיא נתקלת בסתירה בין מוסרה הטבעי הישר, שזוהי תכונה א-לוהית פנימית, לבין גילוייה השליליים של הדת, היא מבקשת להפריד את מושג הדת ממושג המוסר. הדת נתפסת כאנטי מוסרית וזה גורם לכפירה. אלא שכאן נבקש להדגיש כי כשהרב מצדיק את תביעותיה של הכפירה מהעולם הדתי, הוא לא מבקש להנציח את הכפירה. הוא מעניק לכפירה "זכות קיום עראלי". הוא רואה בכפירה בא-לוהים כשלב בדרך לאמונה עמוקה יותר. מגמתה הפנימית של כפירה זו הינה להתגבר על שטחיות האמונה וניוונה (אורות האמונה, עמ' 48):

יש כפירה שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד: מודה אדם שהתורה היא מן השמים, אבל אותם השמים מצטיירים אצלו בצורות כל-כך משונות, עד שלא נשאר בה מן האמונה האמיתית מאומה. וכפירה שהיא כהודאה כיצד: כופר אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותוהו, והוא אומר, התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה, ומתחיל למצא יסודה מגדולת רוח האדם, מעומק המוסר ורום החכמה שלו. אף על פי שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מכל מקום כפירה זו כהודאה היא חשובה, והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן.

הכפירה הטוענת שגדלות רוח האדם עליונה יותר וכופרת באמונה שמאמינה בציורים של הבל, נחשבת על ידי הרב כהודאה. היינו, היא תפיסה בדרך לאמונה. בכפירה הבאה ממעמקי נפשו של האדם והמבקשת חיים מלאים ומלאי עוצמה וגבורה הוא רואה כפתח לשלמות. לאחר שנזוה את גרעין האמת שבה ונשבץ אותה בעולם האמוני - תפיסת האמונה שלנו תזדכך יותר, ובנוסף לכך "מתוך כך באים גם לשוב מהקלקלה הגדולה שיש בהריסה עצמה", היינו הכופרים ישובו בתשובה

בראותם כי בציור האמונה המזוכך שנציג לפנייהם אין הם כופרים. הרב נוקט בגישה סובלנית כלפי הכפירה. סובלנותו נובעת מפתיחות אמיתית לעולם הרוחני החדש שהולך ומתעצב עם השיבה אל הארץ שאותו הוא מזהה כקריאה א-לוהית למאמינים להעמיק את אמונתם. זו הסיבה לכך שהוא נכון לנהל דיאלוג עם כופרי דורו. סובלנותו של הרב כלפי הכפירה בה הוא נתקל אינה נובעת מסובלנות ספקנית ורלטיביסטית, המקבלת כל דעה כאמיתית או כלא אמיתית באותה מידה, מתוך הנחה שאין אמת מוחלטת. סובלנותו נובעת מגישתו הבסיסית כי לכל תנועה המבקשת טוב במציאות ישנו קיום. ישנה אמת א-לוהית אחת אלא שהיא התפזרה לרסיסים בגילוייה השונים של המציאות. אמת גדולה זו מורכבת מריבוי דעות (אפילו מאלה ששוללות אותה) והיא רואה בכל דעה אמת חלקית שיש צורך להעניק לה את המקום הנכון (אורות הקודש ג, עמ' שכו):

על ישרי לב, גבורי כח, העוסקים בעבודת הקודש, באמת ובתמים, לזכך את כל המחשבות, הפועלות בחיים ובמציאותם, מהשמרים שלהן, ולהעמידן על התוכן היותר צח וברור. ואז דוקא ממחשבות המעורבות ברשעה וטומאה יוצא אור גדול, שמחדש כוח של חיים, העולה על גבי השמות הרגילים בעולם, ומתאים אל התכנים העצמיים, שהם יותר מבוררים ויותר חזקים במציאות, יותר מאמצים את הרוח, ויותר משפרים את החיים, ומרעננים אותם.

הממשות כולה חיובית ביסודה. המציאות באשר היא הינה טובה כיוון שהיא נובעת מהשפע הא-לוהי (שם, עמ' שכז): "מי שחושב בענייני הא-להות, אינו יכול לשנוא ולבזות שום יצירה ושום כישרון שבעולם, כאשר בכל מתגלה הפועל הא-להי ברומו ובעצמותו". בדברים אלו טוען הרב כי יש ערכים אמיתיים בעולמם של הבנים, ואת הערכים הללו על העולם הדתי להפנים לתוכו. כך תתרחש מהפיכה אמונית אמיתית וחיבור של אמת יתכונן בין הבנים לאבות.

## סיכום

כשהרב כתב את מאמריו ופסקאותיו הוא ניסח את תפיסת האמונה שלו אל מול הוגים שרואים את עצמם ככופרים. חלוצי העלייה השנייה תפסו את עצמם ככופרים. הם השליכו את האמונה באל וביקשו למרוד בעולם הדתי. הרב ניהל דיאלוג עם כופרים מובהקים ובכל זאת ראה בהם מאמינים גדולים. ניתן להצביע על שני רכיבים מרכזיים בהתמודדותו של הרב קוק עם הכפירה בדורו.

א. מושגי האמונה שאותם הוא ביקש לנסח יתנו מענה לרוחות הכפירה הנושבות בדורו.

ב. הרב לא ביקש לסתור את הכפירה שבדורו בדרך בה עשו זאת הוגים שמלפניו. הוא לא מתעמת עמה, ולא מבקש לנצח אותה במובן של דחייתה והפלתה. דרך ההתמודדות שלו היא שונה. בקשתו היא "לבנות את ארמון התורה ממעל לה" (אגרות הראי"ה א, עמ' קסד):

זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובוזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות, ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה ג"כ.

מתוך תפיסתו, כי בכל אירוע משמעותי ישנן נקודות של אמת, הוא אינו מעוניין בדחייתו של אירוע זה, אפילו יהיה אירוע קשה ככפירה בדורו, כי אם באימוץ נקודות האמת שעליהן היא מיוסדת, מכיוון שהן הנותנות לה קיום וביסוס בעולם. דווקא על ידי הטמעתן בעולמו האמוני והתורני, הוא בונה את עולם האמונה שלו ממעל לעולם הכפירה המתנגד לו ועל ידי כך מתייתר המאבק. במקום להילחם נגד הכפירה, הוא מבקש לזהות את בקשת האמת שבה (שמבחינתו היא גם בקשת הא-לוהים המפעמת בה) ולהטמיעה בתפיסת האמונה שלו. מצד אחד, הכפירה הינה אומנם מייסרת וקשה מצד הופעותיה הממשיות במציאות, אולם מצד שני היא ממרקת את עולם האמוני ומזככת אותו מכל מיני סיגים שדבקו בו. מעלתה של הכפירה הינה בכך שהיא אפשרה לנו לזהות את הסיגים ואת העיוותים שדבקו בעולם האמוני של האורתודוקסיה שבצדדים מסוימים "קפאה על השמרים" ולא הפנימה כי קולו של א-לוהים בוקע גם מהמציאות ומההתרחשויות שבה.

ביקשנו להראות כי הכפירה עמה התמודד הרב מקורה ב"בית המדרש" הניטשיאני ובפילוסופית החיים שלו. פילוסופיה שהתנכרה לטרנסצנדנטיות והציגה מרחב של אימננטיות קיצונית. השקפה זו סברה כי מוקד הכוח שמניע את האדם נמצא בו עצמו, בשאיפת החיים שבו וברצון שלו לעוצמה. היא התנגדה לכל תפיסה שמחלישה או מנוונת את כוחות היצירה של האדם. הסופרים העבריים של תקופת העלייה השנייה הושפעו רבות מפילוסופיה זו, הם השתמשו ביסודותיה והתאימו אותם לשאלת התרבות העברית המתחדשת. את מחאתם הם הפנו כלפי הניגוד שבין הדת הרבנית (הספר) לבין החיים.

לאחר עלייתו של הרב לארץ, הוא מתמודד בכתביו רבות עם זרמי "פילוסופיית החיים". המגע הבלתי אמצעי עם חלוצי העלייה השנייה גורמת להגותו לנהל עימם דיאלוג שרישומו ניכר בהגותו כפי שהראינו במאמרנו. כתוצאה ממפגש זה מעצב

הרב את גישתו האמונית האלטרנטיבית לכפירה מתוך כתבי הקודש: הקבלה, החסידות ומקורות נוספים בהגות היהודית.

חיצי הביקורת של הכפירה כלפי הגישה הדתית העומדת מנגד לחיים אינם מושבים ריקים על ידו. מתוך הבנה כי מרידתם הינה בעצם בקשה לתיקון העולם וכזו הכפירה הינה חלק מתהליך של תשובה. "כל חדושי החיים וכל השאלות המהפכות את סדרי העולם כדי להטיבו, הנם אך ארחות של תשובה".<sup>35</sup>

אלא שכאן יש להדגיש ולומר כי שותפותו הינה רק לזעקתה של הכפירה התובעת את עלבונה של החיוניות, עוצמות החיים וחויית הקיום. שותפותו הינה למחאה בלבד, אבל הוא נשאר נאמן לאמונה בא-ל אחד כמקובל מדורי דורות בעם ישראל.

משנתו האמונית מבקשת להכיל בקרבה דרישות אלו מתוך הבנה כי הן תביעות של אמת וקשורות למעברו של עם ישראל מתקופת הגלות לתקופת הגאולה. הרב טוען כי השקפתו אינה דבר חדש, מקורה בקודש והיא מעוגנת בספרים הפנימיים, אלא שהגלות והשהייה בין אומות העולם הרחיקו את עם ישראל מחיבורו לחיים. הגלות עיצבה את החוויה הדתית כחוייה של רפיון, דכדוך ומיעוט כוחות החיים וניוונם.

בכתביו ובמאמריו ביקש הרב לטעון כי בתפיסת האמונה האותנטית אין ניגודיות בין הציווי הא-לוהי לבין החיים. אין פרישה מהחיים וצמצום הכוחות הטבעיים של האדם, אלא החיים מתממשים במלוא כוחם ואזי הם קודש קודשים.<sup>36</sup> ההכרה בגאות ה' מעניקה אומץ לחיים הטבעיים, והם בתהליך של רצוא ושוב, ממלאים את הרוח בגבורה וחיוניות.

35 אורות, זרעונים, ה. יסורים ממרקים, עמ' קכו.

36 ערפילי טוהר, עמ' טז.