

למהלך האידאות בישראל

ביאור מקיף למאמר מאת הרב קוק



חקירה פילוסופית-היסטורית של רוח העם

יאיר שטראוס

תוכן

3.....	מבוא למאמר למהלך האידאות בישראל – שלוש רמות של ציונות דתית
15.....	פרק א
25.....	פרק ב
36.....	פרק ג
50.....	פרק ד
60.....	פרק ה
87.....	פרק ו

ביאור פילוסופי, היסטורי ותיאולוגי של מסת 'למהלך האידאות בישראל': המעבר מתודעה גלותית לתחייה לאומית-אלוהית בראי משנת הראי"ה קוק

מבוא למאמר למהלך האידאות בישראל – שלוש רמות של ציונות

דתית

מבוא: הרקע ההיסטורי והרעיוני לחיבור כמסד למחשבת ישראל המודרנית

החיבור "למהלך האידאות בישראל", פרי עטו של הראי"ה קוק (הרב אברהם יצחק הכהן קוק), מהווה ללא ספק את אחת המסות ההגותיות המעמיקות, המקיפות והמשמעותיות ביותר בפילוסופיה היהודית המודרנית, ואבן הראשה של ההיסטוריוסופיה הציונית-דתית. המאמר נכתב בראשיתו כתגובה פולמוסית מובהקת, אך התפתח במהירות לכדי משנה סדורה להבנת התהליכים המטפיזיים, הפוליטיים וההיסטוריים העוברים על עם ישראל בעת החדשה. מבחינה היסטורית, המאמר נכתב כתגובה למאמרו של הסופר והוגה הדעות ש"י הורוביץ, אשר פרסם משנה פסימית שטוענת כי עם ישראל אמנם תרם תרומה עצומה לאנושות בעבר, בעיקר בהנחלת המונותאיזם והמוסר הנבואי, אך למעשה סיים את תפקידו ההיסטורי ומיצה את ייעודו. על פי הורוביץ, אין עוד צורך אובייקטיבי או רוחני בקיומה של האומה הישראלית כיישות נפרדת, ומשום כך עתידו הבלתי נמנע של העם הוא התבוללות והיטמעות מוחלטת בין העמים הגדולים.

מול תפיסה זו, המציבה את היהדות כמאובן היסטורי ששייך לעבר, הציב הרב קוק משנה נגדית אדירת ממדים שתכליתה להוכיח כי תפקידו של העם לא נסתיים, אלא להיפך – הוא עומד בפתחו של השלב המכריע והעליון ביותר שלו. כדי להשיב תשובה ניצחת להורוביץ, נדרש הרב קוק לחרוג מהגבולות הרגילים של הפולמוס הדתי-חילוני של תקופתו, ולנסח פילוסופיה של ההיסטוריה השופכת אור על מטרת הבריאה כולה. תהליך יצירת המאמר ועריכתו ראוי אף הוא לציון היסטורי והגותי כאחד, שכן מדובר ביצירה שהיא פרי עבודה משותפת של הראי"ה קוק ובנו, הרב צבי יהודה קוק. הרב קוק האב כתב את המאמר בצורתו הגולמית, הספונטנית והנבואית, ואילו בנו שקד במשך שבועיים תמימים על עיבודו המוקפד, חלוקתו לפרקים, הוספת כותרות המשנה וגיבוש הסגנון הסופי, כפי שמשקף באגרותיו (למשל באגרת לרב חרל"פ, 'צמח צבי' אגרת יג). באותה אגרת הגדיר הרב צבי יהודה את החיבור כמאמר ה"גדול והנשגב בן ששת פרקים", והציב אותו כשני בחשיבותו בכל כתבי אביו רק למאמר "קרבת אלוהים". לאחר עריכתו המוקפדת ואישורו של הראי"ה לנוסח הסופי, המאמר פורסם בכתב העת "העברי" תחת שמו המדויק, ולאחר מכן אוגד בספר "אורות" תחת השער "אורות התחיה".

חשיבותו העליונה של המאמר טמונה בניתוח השיטתי והמקיף של ההיסטוריה האנושית והיהודית. בניגוד מוחלט לספרות התורנית של ימי הגלות, אשר מיעטה לעסוק בפילוסופיה של ההיסטוריה במבט כולל (למעט רמזים בודדים כגון חלוקת ששת אלפי שנות העולם

המופיעה במסכת עבודה זרה: שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, ושני אלפים ימות המשיח), "למהלך האידאות בישראל" מציג מסגרת מושגית רחבה ומפורטת המפענחת את הקוד הפנימי של האירועים ההיסטוריים. כפי שמתברר מהמבנה שגובש (הכולל שישה פרקים החל מהאידיאה האלוהית והלאומית באדם, דרך מצב הפירוד בגלות, וכלה בהתאחדותן בכנסת ישראל בתחייתה בארצה), מטרתו המרכזית של המאמר היא לבסס את הטענה שהגאולה המודרנית איננה רק פתרון פוליטי לאנטישמיות, אלא הופעתה המחודשת של "האידיאה האלוהית" בתוך הכלים החומריים של "האידיאה הלאומית" במדינת ישראל המתחדשת. מבוא זה ינתח לעומק את מושגי היסוד המופיעים במאמר, תעמוד על השבר האונטולוגי העמוק שנוצר בעקבות היציאה לגלות, תאבחן בדיוק פילוסופי את ההבדלים בין הרמות השונות של התודעה הציונית-דתית כפי שהן משתקפות כיום, ותפרט בהרחבה את שלושת הממדים המרכזיים של הטרנספורמציה הרדיקלית הנדרשת בעולם הדתי לאור שיבת ציון: נשמת התורה, תורת ארץ ישראל, ודעת אלוהים.

פרק א - התשתית המושגית: אידיאות, אידיאלים ועיצוב החברה האנושית

כל חברה אנושית באשר היא מורכבת משני יסודות קוטביים העומדים לעיתים קרובות במתח: עולם הרוח ועולם החומר. בדומה לאדם הפרטי, המורכב מגוף (הביטוי החיצוני, הפיזי והאנטומי) ורוח (הנשמה, השכל, הקודש הפנימי), כך גם החברה האנושית הכללית נעה בין קטבים אלו. כאשר עוברים מהמיקרוקוסמוס של האדם הפרטי למקרוקוסמוס של החברה או האומה, העקרונות נותרים זהים אך מופיעים בקנה מידה עצום ומקיף יותר. על בסיס זה מגדיר הרב קוק שתי אידיאות יסודיות המניעות את ההיסטוריה האנושית:

ראשית, מופיעה **האידיאה הלאומית (האנושית)**. אידיאה זו מוגדרת כנטייה הקיבוצית המולדת באדם, הדוחפת אותו באופן טבעי לצאת מפרטיותו, מהאגואיזם הבסיסי שלו, ולהתאגד עם בני אדם אחרים. אידיאה זו שואפת לבסס חברה בעלת סדר ארגוני, שפה משותפת, תרבות, מערכת כלכלית, ומבנה פוליטי-מדיני. זוהי האידיאה המעצבת את חיי החומר והמציאות ההיסטורית הגלויה של עמים ואומות.

שנית, ניצבת **האידיאה האלוהית**. אידיאה זו משקפת את הנטייה העמוקה של רוח האדם לשאוף אל האינסוף, אל המוחלט, אל הצדק העליון ואל הקדושה הטרנסצנדנטית. אידיאה זו אמורה לעצב את חיי הרוח של החברה, ועל גביה - כמסד איתן - יש לבנות את עולם הרגש והעשייה החומרית. כל חברה אנושית מכילה בתוכה את השתוקקות לרעיון האלוהי במינונים משתנים, ואף מי שמגדיר עצמו כאתאיסט מונע לרוב ממניעים של שאיפה לאידיאל מוחלט, גם אם הוא מכנה אותו בשמות אחרים של מוסר או שוויון.

התזה המרכזית, החדשנית והנוקבת של הרב קוק היא שכינונה של הוויה לאומית אותנטית - ובוודאי הווייתו של עם ישראל - איננו תהליך סוציולוגי אקראי, תולדה של חוזה חברתי בלבד או התקבצות אינטרסנטית לצורכי ביטחון. התהוות הלאומיות נובעת מפעולתה של האידיאה האלוהית עצמה בעולם. כאשר ההכנה לרעיון האלוהי "הולכת מלמעלה למטה

ומלמטה למעלה" (כלומר, ההשראה האלוהית יורדת אל האדם, והאדם בתורו בונה כלים מוסדיים כדי לקלוט אותה), היא יוצרת במציאות "מכונות לאומיות". המושג "מכונה לאומית" בלשון הראי"ה מקביל למה שאנו מכנים כיום 'מכניזם לאומי' או 'מנגנון המדינה'. זהו התבסס העממי הכולל את התשתית הממסדית-מדינית: מוסדות שלטון, מערכות חוק, גבולות גיאוגרפיים, כוח צבאי, הנהגה פוליטית, לשון ותרבות אזרחית. לתוך הגולם החומרי הזה, המהווה לכאורה מנגנון יבש, נופחת האידיאה האלוהית נשמת חיים. ההתמזגות העמוקה של הרעיון האלוהי עם הנטייה הקיבוצית שבאדם היא זו שמייצרת את הצורה הלאומית השלמה, והופכת אותה מ"גוף" מת ל"רוח וגוויה" הפועלים בהרמוניה.

פרק ב - המודל ההיסטורי והאנושי: הניגודים, הפיצול והסינתזה הישראלית

ההיסטוריה האנושית, על פי הקריאה הפילוסופית של הרב קוק, רצופה בניסיונות של אומות שונות לנתק את "המכונה הלאומית" מהשורש האלוהי שלה, ולבסס חברה על טהרת הכוח הפוליטי, או לחלופין, לנתק את הרעיון האלוהי מהמבנה הלאומי ולהפוך אותו לרוחני טהור. אולם, ההיסטוריה מוכיחה כי ניסיונות אלו לעולם אינם מצליחים להחזיק מעמד לאורך זמן בפרספקטיבה היסטורית רחבה. במצב לא אידיאלי, שתי האידיאות מתנגשות זו בזו בעוצמה, או שאחת מהן משתלטת ומכחידה את השנייה, מה שמוביל בהכרח לעיוות מוסרי וחברתי.

כך למשל, הנצרות מוצגת במשנת הראי"ה כניצחון מוחלט של עולם הרוח תוך התנזרות ובריחה מעולם החומר והלאום. הנצרות יצרה דת שהיא אנטי-מדינית ביסודה, המאמינה כי ממלכת השמיים איננה מן העולם הזה, ולכן הותירה את ניהול המדינה לכוחות החילוניים (מה שיצר היסטורית את ההפרדה האירופית בין דת ומדינה). מנגד, עבודת האלילים העתיקה, או לחלופין המטריאליזם, הקומוניזם והקפיטליזם הדורסני בעת החדשה, מהווים ניצחון מוחלט של עולם החומר ודיכוי הרוח – חברה שמקדשת את סדר החיים החומרי, את המעמדות או את הכלכלה, ללא חיבור למוחלט האלוהי.

ייעודו ההיסטורי והאונטולוגי של עם ישראל, כפי שמבוסס בפרק ב' של המאמר, הוא לייצר לעיני כל האנושות את הסינתזה המוחלטת והמתוקנת: להראות כיצד מדינה שלמה על כל מוסדותיה – ולא רק אנשים בודדים, קדושים, חסידים או נזירים – יכולה להתנהל לאורה של האידיאה האלוהית. מטרת העל של שאיפה היסטורית זו היא להוכיח במישור הפרקטי והפוליטי שהאור האלוהי אינו נחלתם של יחידי סגולה הפורשים מן החיים, אלא הוא יכול לחדור לכל שדרות החברה, מהפילוסופים, השופטים ומנהיגי התרבות, דרך הפועלים בשדה, ועד לאחרון החיילים בצבא. זוהי הדרך היחידה להוביל להצלחת האנושות כולה ולגאולתה מצרות רוחניות וגשמיות כאחד, שכן רק כך האידיאה האלוהית "מושלת על החיים ומתוה להם את ארחם ואת צביונם" (אורות). מסורת זו של קריאה אוניברסלית לאלוהות מתחילה כבר בימי האבות, עת אברהם אבינו יצא נגד התפיסות האליליות של דורו שלקחו על עצמם את המטריאליזם, ומאוחר יותר בהופעת האמונה העמוקה של חנה, שהייתה הראשונה

שקראה לה' בשם "צבאות", דהיינו אלוהים השולט בכל המערכות הציבוריות והלאומיות גם יחד.

פרק ג - הפתולוגיה של הגלות: הפירוד בין האידיאות וניוון התודעה המנטלית

הבנת עומק משנתו של הרב קוק במאמר זה מחייבת ניתוח חסר פשרות של התהליך הטראגי שעבר עם ישראל בגלות, אשר מנותח בפרקים ג' ו-ד' של המאמר. הגלות איננה רק אירוע פוליטי מצער, תקלה צבאית שגרמה לעקירת אוכלוסין מגבולות הגיאוגרפיה המקוריים שלהם. בעיני הראי"ה, הגלות היא קטסטרופה אונטולוגית עמוקה המטלטלת את עצם ההוויה של האומה. התודעה הדתית הפשוטה והרווחת נוטה לתפוס את הגלות כמצב טכני של ריחוק מהארץ וחוסר יכולת לקיים נתח מסוים מן המצוות (כגון קורבנות בבית המקדש, דיני טומאה וטהרה, ומצוות התלויות בארץ), בעוד שליבת החוויה הדתית, האמונה וההלכה, נותרה כשהייתה ללא פגע.

אולם כאן מציג הראי"ה קוק חידוש פילוסופי ותיאולוגי מהפכני מאין כמותו: המציאות הגלותית עיוותה לא רק את הצד הלאומי (בכך ששללה מהעם את עצמאותו), אלא היא יצרה עיוות, ניוון, מחלה ומומים עמוקים גם בתוך הצד הדתי והאמוני עצמו. התודעה הדתית לא נשארה חסינה מפגעי הגלות, אלא ספגה פגיעה קריטית במבנה הפנימי שלה.

כאשר עם ישראל חי על אדמתו בשיא תפארתו (בתקופת בית ראשון), שתי האידיאות – האלוהית והלאומית – פעלו בהרמוניה מופלאה. עם היציאה לגלות וחורבן המנגנונים הממלכתיים, התרחש שבר אונטולוגי שבו האידיאות נפרדו זו מזו, וכתוצאה מכך שתיהן הצטמצמו והתנוונו באופן דרסטי ומסוכן:

1. **צמצום האידיאה הלאומית:** מאידיאה מדינית-לאומית רחבה, ששאיפתה לנהל מדינה, צבא, כלכלה ומשפט לאור המוסר האלוהי, היא קרסה והצטמצמה ל"אידיאה משפחתית" או קהילתית בלבד. אידיאה מצומצמת זו עסקה אך ורק בשרידות החומרית והפיזית של הקהילה מול רדיפות אינסופיות בגולה, ללא שום עוצמות של רוח המסוגלות לניהול מאקרו של "ממלכת כוהנים וגוי קדוש". הלאומיות הפכה לעזרה הדדית קהילתית, ותו לא.

2. **צמצום האידיאה האלוהית ל"אידיאה דתית":** זהו המושג החשוב והכאוב ביותר במאמר "למהלך האידאות". ה"אידיאה האלוהית" העוצמתית, שהאירה בעבר את חיי האומה במלוא מרחב המציאות – באמנות, במדע, בחקלאות, ביחסי החוץ ובפוליטיקה – קָרְסָה גם היא אל תוך דל"ת אמות מצומצמות של הלכה מחמירה. היא הפכה ל"אידיאה דתית" גרידא. מהי אידיאה דתית? זהו מנגנון מצומצם המספק מסגרת ופורקן לחוויה הרוחנית, המוסרית והנפשית של האדם הפרטי מול בוראו, אך הוא מנותק לחלוטין ממהלכי החיים הכלליים, מהנהגת האנושות ומתיקון העולם הרחב. הדת הפכה לעניין פרטי וסקטוריאלי.

עם ישראל הוא החולה ששכב על "מיטת חוליו" בגלות במשך קרוב לאלפיים שנה. חוסר היכולת המוחלט להפעיל את ה"שרירים הלאומיים" – קרי, לקיים כלכלה מדינית עצמאית, הנהגה ממלכתית, צבא מוסרי, ויחסי חוץ בינלאומיים – גרם בהכרח לניוון מנטלי-דתי עמוק. התודעה הדתית הפכה במכוון לקפואה, חרדתית, מתגוננת מפני הסביבה ונטולת חזון כלל-עולמי. יהודי היושב בעיירה מבודדת בפולין או בתימן, המוקף בסביבה נוצרית או מוסלמית עוינת ולרוב אנטישמית, אינו מסוגל מבחינה נפשית ומעשית לפתח חזון אקטיבי של תיקון העולם הכלכלי, יצירת חברה מוסרית חלופית או הנהגת האנושות. אין לו את הכלים לחשוב על חזון תיקון הצומח והחי, או על מוסר מלחמה ראוי. עבודת ה' שלו מצטמצמת בהכרח להישרדות אישית, לשמירה קפדנית ביותר על מסגרת החוקים ההלכתיים הצרים, מתוך ציפייה פסיבית לחלוטין להתערבות ניסית. ההלכה בגלות הפכה לשריון הגנה, ולא למנוע של התפתחות אנושית.

תובנה היסטורית זו היא העומדת בבסיס קריאתו הדרמטית של הרב קוק להתחדשות דתית-רדיקלית עם תחילת הציונות. הראי"ה קובע נחרצות כי חזרתו של עם ישראל לארצו מחייבת שיקום מקביל ומעמיק של שני הצדדים. שימור הדתיות כפי שהייתה בגלות – קרי, ניהול אותן ישיבות בדיוק, שמירה על אותה צורת פסיקת הלכה, אותה עבודת מידות מדוקדקת ואותו מבט צר על עבודת ה' – ופשוט להציבם בתוך המסגרת החדשה של תחייה לאומית ריבונית, מעיד על חוסר הבנה מוחלט של התהליך ההיסטורי והאונטולוגי העמוק שמתרחש לעינינו. הגאולה אינה רק שינוי מיקוד גיאוגרפי (מאירופה למזרח התיכון), אלא היא מהפכה בהכרת האלוהים עצמו.

פרק ד – טיפולוגיה של התודעה הציונית-דתית: שלוש רמות של התפתחות

הניתוח המעמיק של 'למהלך האידאות בישראל' מאפשר לשרטט במדויק מדרג רעיוני בתוך התנועה הציונית-דתית לגווינה, בכל הנוגע לאופן פתרון השבר שבין הדת ללאומיות. ההבחנה בין הגישות השונות חשובה כדי להבין את רדיקליות הבשורה של הראי"ה קוק. ניתן לחלק את התפיסות לשלוש רמות מרכזיות, המייצגות התפתחות עומק תיאולוגית משמעותית:

רמה ראשונה: הסינתזה הפרגמטית (אורתודוקסיה מודרנית / שלילת הסתירה)

ברמה הבסיסית והפשוטה ביותר של התודעה, התפיסה האידיאולוגית טוענת כי באופן מעשי פשוט "אין סתירה" בין דת לבין לאומיות, מדיניות או מודרניות. לאדם מותר, ואף ראוי, להיות דתי (קרי, שומר הלכה אדוק המקפיד על קלה כחמורה) ובמקביל להיות לאומי, ציוני ואזרח מועיל. הוא יכול לשרת בצבא, ללמוד רפואה באוניברסיטה, לבנות את כלכלת המדינה, ובשבת ללכת לבית הכנסת בדיוק כפי שעשה סבו בגלות. השילוב נתפס כאפשרי, יעיל, מבורך, ואף כקיום מצווה הלכתית מובהקת של יישוב ארץ ישראל (על פי שיטת הרמב"ם והרמב"ן). גישה זו, המאפיינת הוגים בולטים כדוגמת מייסד 'המזרחי' הרב יצחק יעקב ריינס, וכן את מנהיג האורתודוקסיה המודרנית הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, אינה

קושרת בהכרח את המפעל הציוני המודרני למהלך משיחי-היסטורי דטרמיניסטי או להתגלות אלוהית חדשה. החיבור בשיטה זו הוא אקלקטי ביסודו: שתי תפיסות עולם עצמאיות (הלכה וציונות פוליטית) החיות בצוותא באופן הרמוני במרחב האזרחי של מדינת ישראל. הדתיות נשארת דתיות, והלאומיות נשארת לאומיות.

רמה שנייה: הציונות הדתית ההיסטורית-גאולית (השיח התיאולוגי הרווח)

זוהי הרמה הדומיננטית המאפיינת את הזרם המרכזי של הציונות הדתית הישראלית, במיוחד זה שצמח מבית מדרשה של ישיבת 'מרכז הרב' (בהובלת בנו, הרב צבי יהודה) לאחר הקמת המדינה ומלחמת ששת הימים. ברמה תודעתית זו, הראייה מעמיקה. הציונות אינה נתפסת רק כמהלך פוליטי של אומה המחפשת מקלט בטוח מפני פוגרומים, אלא מזוהה באופן מוחלט כ"אתחלתא דגאולה" (ראשית צמיחת גאולתנו). הקמת המדינה, מוסדותיה וההתגייסות לצבא נתפסות כולן כחלק ממהלך היסטורי-אלוהי מובהק ועצום שיוביל לבסוף לבניין המקדש ולימות המשיח.

לפיכך, השירות הצבאי, פיתוח המדע, או בניין החקלאות והתעשייה בארץ ישראל אינם מוגדרים רק כ"חול המותר" או כצורך קיומי, אלא מהווים מצווה במעלה עליונה ושותפות אקטיבית ברצון האלוהי המתגלה עתה בהיסטוריה. עם זאת, למרות הרוממות התיאולוגית ביחס למדינה, התודעה הדתית היומיומית בגישה זו נותרת במהותה זהה כמעט לחלוטין לזו של הגלות: האדם מניח תפילין, שומר שבת, מדקדק בדיני כשרות ולומד תלמוד בשיטות המסורתיות, בדיוק כפי שהיה עושה בליטא או במרוקו, אלא שכעת הוא מרגיש שהוא מוסיף "קומה שנייה" של עשייה לאומית וגאולית על גבי התשתית הדתית הישנה.

רמה שלישית: המהפכה האונטולוגית-תיאולוגית של הראי"ה קוק

זוהי ליבת החידוש האמיתי והרדיקלי של המאמר 'למהלך האידאות בישראל', חידוש שלעתיים קרובות נשכח או מעומעם אף בקרב ממשיכי דרכו של הרב קוק עצמו. הרב קוק כלל לא התכוון לקרוא להוספת "קומה לאומית" חדשה על גבי "הקומה הדתית" הגלותית הקיימת, משל היו אלו שתי קומות נפרדות בבניין. הוא קבע באופן נוקב כי עצם התודעה הדתית, פילוסופיית ההלכה, תפיסת האמונה, ואופי עבודת ה' הפנימית של האדם, חלו עיוות מהותי בגלות. משום כך, הצד הדתי עצמו חייב לעבור עיצוב מחדש, רחב ועוצמתי לאין שיעור. זהו לא חיבור טכני בין שתי אידיאות קיימות, אלא היתוך כימי ממש המשנה לבלי היכר את טיבם של שני היסודות המקוריים, ויוצר תודעה דתית מזן חדש-ישן שטרם נראה מאז ימי הנביאים.

פרק ה - הטרנספורמציה של התודעה הדתית: שלושת הממדים לאור שיבת ציון

נתבונן בשינוי תודעתי, פילוסופי והשקפתי העובר כחוט השני בשלושה ממדים מרכזיים של הקיום הדתי היהודי. בתהליך שמטרתו הסופית היא "החזרת בית ראשון לתוך בית שני" תוך בניית התודעה של ימי הגאולה. ננתח ממדים אלו לעומקם.

ממד ראשון: "נשמת התורה" – ממצוות כחובה אגואיסטית לחיבור הרמוני וקוסמי

עם תחילת התחייה הלאומית, הרב קוק תובע מעבר תודעתי ללימוד ועיסוק ב"נשמת התורה". ברובד הפשוט והגלוי של קריאה זו, מדובר על דרישה ללימוד מוגבר של תורת הסוד, קבלה, ספר הזוהר וכתבי האר"י, אשר נזנחו בחלקים רבים של העולם הדתי הישיבתי לטובת לימוד תלמודי צר. אולם ברובד העמוק והמקיף יותר, כפי שהרב קוק מנסח ומדגים זאת בעצמו בכל כתביו (כמו בסדרת "אורות הקודש", "שמונה קבצים", ועוד), מדובר על תרגום אקטיבי של השפה הקבלית הסתומה לשפת חיים עדכנית, לתודעה פילוסופית הפועלת בעולם ומעצבת אותו. מטרת הקבלה אצל הרב קוק אינה בריחה מיסטית לעולמות עליונים, אלא הבאת האורות העליונים אל המציאות החברתית והמדינית.

תודעת "נשמת התורה" פירושה תפיסת המציאות כולה בצורה אחדותית והרמונית עמוקה. האדם החי בתודעה זו חש בבירור שהוא איננו פרט מבודד העוסק רק בצבירת זכויות אישיות לקראת יום הדין, אלא הוא חלק ממארג קוסמי אדיר, מערכת גדולה הנעה בעקביות לכיוון של אחדות, חסד, צדק אבסולוטי, והתעצמות תמידית. "האידיאלים האלוהיים" – כלומר, אותן עוצמות רוחניות כלל-עולמיות וכלל-אנושיות הפועלות בכל רבדי הבריאה – עומדים מעתה במוקד עבודת ה' שלו. השינוי כאן הוא תהומי: אף שפרטי ההלכה נותרים שרירים, חשובים מעין כמותם ומחייבים, מרכז הכובד הדתי והנפשי עובר מ"ביצוע נכון של חוקים לשם קבלת שכר" אל עבר חיבור פנימי עמוק למגמות הפנימיות של שכלול המציאות. האדם שואף למגר לחלוטין את האגואיזם הרוחני שלו, לראות את כל המציאות כולה כמהלך עצום של אור אלוהי המשתלשל לעולם, ולהפוך לשותף פעיל, אוהב ושמח במגמה הכללית של הטבת הבריאה. עבודת ה' הופכת מעבודה של פחד לעבודה של שותפות ויצירה.

ממד שני: "תורת ארץ ישראל" והפסיקה ההלכתית המודרנית

התורה וההלכה שנלמדו בגלות מתוארות על ידי הרב קוק לעיתים כתורה "קפואה", סטטית ומשמרת. היותה של ההלכה הגלותית מנותקת לחלוטין מחיי המעשה המדיניים, השלטוניים והכלכליים, גרמה לה להסתגר בתוך פלפולים פנים-טקסטואליים עקרים לעיתים, הגדרות הלכתיות תיאורטיות מדויקות, ועיון בטקסטים עתיקים המנותקים לעתים קרובות משאלות בוערות של הנהגת מדינה, פוליטיקה עולמית, מאקרו-כלכלה, מערכות משפט חברתיות, או התמודדות עם זרמים פילוסופיים אוניברסליים מתפתחים.

עם התקומה הלאומית וחזרת העם לזירה המדינית, המעבר למה שמכונה "תורת ארץ ישראל" מחייב יצירת הלכה ותורה הנובעות ממקום חי, תוסס, אמיץ ויצירתי ביותר. תורת ארץ ישראל היא תורה שאינה חוששת מגודל, תורה בעלת חזון אנושי וקוסמי ענק – מטרתה היא תיקון החברה האנושית כולה, עיצוב מערכות משפט לאומיות צודקות יותר, ואף התייחסות אתית ומוסרית מתפתחת כלפי בעלי חיים וכלפי הצומח הדומם.

ההשלכה של התפתחות זו על בית המדרש ועל אופן פסיקת ההלכה היא דרמטית מאין כמותה, ואף מהפכנית. שיעור עיון בישיבה הפועלת לפי מודל תורת ארץ ישראל האמיתית

אינו אמור להסתפק רק בגירסה שיטתית של דברי התוספות, הריטב"א והרמב"ן על סוגיה אקדמית-תלמודית. תחת זאת, הציפייה היא שהלימוד ייקח סוגיה מעשית-עכשווית בוערת – בין אם בכלכלה לאומית, בפערי חברה, בטכנולוגיה, באתיקה רפואית או בניהול יחסי עבודה – ויחבר אותה למגמות העומק של ייעוד עם ישראל כפי שמבואר בנשמת התורה. פסיקת ההלכה העתידית נדרשת להיות אמיצה, גמישה ומחוברת באופן אורגני לשינויים העצומים במדע, בחברה, בנורמות המוסריות ובתפיסות העולם.

ממד שלישי: "דעת אלוהים" טרנסצנדנטית ושינוי תפיסת האלוהות עצמה

הממד העמוק והכולל ביותר, זה שלמעשה מכתוב ומושך אחריו את כל שאר השינויים שהזכרו לעיל, הוא האבולוציה הרדיקלית הנדרשת בתפיסת ה"דעת אלוהים". הרב קוק טוען באופן נועז ביותר כי הניוון שנוצר בגלות הארוכה לא פסח בשום צורה על התיאולוגיה היהודית העמוקה עצמה. בעולם הגלותי, היחס אל האלוהות הצטמצם ברובו לתפיסה פרסונלית, פסיכולוגית וקטנה של "ישות עלומה" ואישית. אלוהים נתפס בקרב המוני העם כמעין ריבון עליון, מלך פרטי המצווה ציוויים ומחלק שכר ועונש, והאדם הקטן והמוגבל עומד מולו בעיקר בבקשות פרטיות לרחמים, לפרנסה, לבריאות ולהגנה. זוהי מערכת יחסים צרה ואינטימית מאוד, הכרוכה לעתים קרובות מאוד ביראת העונש, בחשש מפני חטא שמא "לא אהיה בסדר", בציפייה לתגמול מידי, וברגש אישי וחרדתי הדוק. אמונה זו, על אף שיש בה לעיתים עומק רגשי גדול ותמימות מתוקה שניצחה פוגרומים, הוגדרה באופן פילוסופי על ידי הרב קוק כאמונה קטנה ומצומצמת מאוד, המתאימה רק לשלב הגלותי ההישרדותי שבו אין לאומה תפקיד בהנהגת האנושות.

"דעת אלוהים" של ארץ ישראל והתחייה הלאומית דורשת מהאדם המאמין להרחיב את המבט לאין שיעור. המפגש התודעתי עם האלוהות חדל להיות רק מפגש אישי ומצומצם של אדם מול ישות פרסונלית דורשת-ציות. המפגש משתנה והופך למפגש אדיר ממדים עם "האידיאלים האלוהיים" המופשטים – אותן מגמות אדירות של התפתחות הקוסמוס, תיקון עולם, שאיפה לצדק חברתי, כמיהה ליושר, רדיפת חירות, התקדמות המדע ואחדות אנושית. האלוהים במחשבת הראי"ה אינו רק בשמיים; הוא מופיע ומתגלה בתוך מנוע ההיסטוריה עצמו, בתוך המהלכים הלאומיים רבי העוצמה של עם ישראל, בתוך התפתחות המוסר הכלל-אנושי, בהיסטוריה של הפילוסופיה ובהתקדמות ההבנה המדעית. כפי שניסח זאת הראי"ה בצורה פואטית ועוצמתית: "וכל עומק השפלת ההשגחה והשליטה, ההויה והיצירה, מביאה רוממות השקפה והתעלות אין סוף".

כאשר האדם הדתי מאמץ לעצמו תודעה קוסמית כזו, כל אופי עבודת התפילה שלו וקיום המצוות שלו משתנים ללא היכר מהקצה אל הקצה. התפילה בסידור אינה נתפסת עוד כרשימת בקשות אישיות לסיפוק צרכים פרטיים מאל חיצוני הממלא משאלות. תחת זאת, התפילה היא אקט של התחברות טרנסצנדנטלית, התאחדות של הנשמה עם המגמות הקוסמיות של תיקון העולם והעלאת ניצוצות. עשיית מצוות הופכת מפעולת ציות עיוורת או קיום יבש של חוזה משפטי מול האל, לפעולה שמטרתה רוממות הנפש למקומות אחדותיים,

מוסריים והרמוניים המקדמים את מציאות הבריאה צעד נוסף לעבר ייעודה. כך מחברות שלוש הקומות הללו – פנימיות התורה, פסיקה רחבה ודעת אלוהים אוניברסלית – את האדם לתודעת הגאולה השלמה.

פרק ו - הדיאלקטיקה ההיסטורית: בית ראשון מול בית שני כמודל פילוסופי לעתיד המדינה

המסגרת ההיסטוריוסופית שמעמיד הראי"ה ב'למהלך האידאות בישראל' מבוססת באופן שיטתי על הדיאלקטיקה העמוקה שבין שתי תקופות יסוד ומרכזיות בהיסטוריה היהודית: תקופת בית המקדש הראשון מול תקופת בית המקדש השני, והתקופה המיוחלת של בית שלישי. הבנה של השוני המהותי בין שתי תקופות היסטוריות אלו היא קריטית כדי לפענח את הדרך שבה צריכה להיראות ולהיבנות מדינת ישראל המודרנית והתודעה הדתית העתידית האמורה להתפתח בה.

תקופת בית המקדש הראשון התאפיינה בדומיננטיות המוחלטת של ה"אידיאה האלוהית" בצורתה הטבעית, הספונטנית והנבואית ביותר. זו הייתה תקופה מופלאה של עוצמות רוחניות אדירות בלתי מרוסנות, של גילויי נבואה שוטפים, של שאיפות לאוניברסליות עמוקה ושל חשיבה רחבת היקף שאינה כפופה לפלפול טקסטואלי צר. התורה והקדושה נבעו באופן אורגני מן החיים הממלכתיים בארץ. הפניות החוזרות ונשנות והזעקות של הנביאים אל העם בתקופה זו (כפי שמתועד למשל בספרי ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל), נבעו מתוך ניסיון טרגי כמעט לשמר את העוצמה האלוהית האורגנית מפני נפילה לתהומות של אלילות גסה. היות שההכוונה הייתה ספונטנית, רוחנית ונבואית (ולא מעוגנת במסגרות משפטיות-הלכתיות נוקשות וסגורות מספיק), היה לעם קל ליפול ולסטות. זהו עידן של השראה עצומה, שירה כבירה, רוחב אופקים ועבודת השם אינטואיטיבית,

לעומת זאת, **תקופת בית המקדש השני** אופיינה בשינוי אקלים רוחני דרמטי: הסתלקות הנבואה מן העולם וקריסת העוצמה הטבעית והספונטנית של האידיאה האלוהית. במקומה של הנבואה, צמחה, עלתה והתבססה ה"אידיאה הדתית" הממסדית. כדי לשמר את עצם קיומה של האומה נוכח היעדר הנבואה וההשראה הטבעית, קבעו חכמי הבית השני – החל מאנשי כנסת הגדולה ועד לדורות התנאים – תקנות אינספור, סייגים, משמרות, ודקדוקי הלכה מרובים ופרטניים מאוד.

במובנים היסטוריים ופילוסופיים רבים, תקופת בית שני כלל לא הייתה תקופה של גאולה אמיתית. למעשה, תקופה זו שימשה כמעין "בית כנסת ראשי" גדול בירושלים והיוותה הכנת תשתיות משפטיות והלכתיות הכרחיות לקראת יציאה ממושכת לגלות ארוכה ונוראה. החוק הפורמלי – התורה שבעל פה הכתובה – התגבש בצורה משוריינת שמאפשרת לאומה הניידת שימור עצמי בתוך קהילות מבודדות בגולה, אך הדבר נעשה בהכרח על חשבון אובדן הספונטניות, השראה, הרוחב האוניברסלי והשאיפות של תקופת הנביאים.

לחבר מחדש את השאיפות הנבואיות העצומות של בית ראשון – קרי ההשראה, הספונטניות החיה, הדינמיות המחשבתית, האומץ הכביר לדרוש את הפסוקים לאור המציאות, היצירתיות ושירת הנפש, יחד עם חזון חברתי מוסרי כביר ועולמי – אל תוך הכלים המדויקים, ההלכתיים, המסודרים והשיטתיים שהתגבשו בבית שני ובמהלך הגלות. התורה שבעל פה וההלכה היהודית המסורתית אינן מבוטלות או נזרקות הצידה במדינה המתחדשת, אלא הן מומרצות מחדש כדי להוביל מהלכים לאומיים בתוך עם ישראל באמצעות כלים הלכתיים, אך הפעם מתוך עוצמה פנימית וצורת חשיבה של חזון נבואי גדול, המרפא את האומה המפורדת.

פרק ז – סוציולוגיה, חילון ופוסט-מודרניזם: המחנה הלאומי והמחנה האוניברסלי אל מול המסורת

יישום רעיוני וסוציולוגי מרתק ואקטואלי ביותר של המודל ההיסטוריוסופי המוצג ב"מהלך האידאות" הוא הניתוח המדויק של החברה הישראלית המודרנית, חילונה והשסעים הקורעים אותה מבפנים. בהמשך לניתוח הדיאלקטיקה של ההיסטוריה, מסביר הראי"ה קוק את הופעת החילוניות הציונית והתנועות האוניברסליות לא ככפירה רשעה שיש להילחם בה בכוח, אלא כריאקציה הכרחית וכהתגלות של כוחות ואידיאלים כבירים שאבדו לעם ישראל בגלות. הדבר מהווה ניתוח פסיכולוגי-לאומי מרחיק לכת.

כיוון שהאידיאה הדתית הגלותית הייתה קטנה, מצומצמת, פרסונלית והתנוונה, וכיוון שהיא איבדה כמעט כליל את נשמתה הכלל-לאומית והאוניברסלית מפיחת החיים, היא פשוט לא יכלה עוד להכיל בתוכה את שאיפות החופש העצומות, את הדחף הבלתי נשלט לבניין האומה, את החזון החברתי האדיר ואת התשוקה לתיקון העולם הרחב שדרש הדור הצעיר בתקופת ההשכלה והציונות. המסגרת הייתה קטנה מדי לרוח הפועמת, והכלים נשברו.

לכן, האידיאלים הגדולים שנבעו במקור מתוך האידיאה האלוהית השלמה, נפרטו, התפזרו ונקרעו ל"מחנות" שונים, כאשר כל מחנה בחברה הישראלית נושא דגל של אמת אחת ובוועט באמיתות האחרות מתוך עיוורון אידיאולוגי חלקי:

1. **המחנה הלאומי-חילוני:** מחנה זה מורד בדתיות הגלותית הפסיבית, ולקח על עצמו בגבורה את בניין ה"מכונה הלאומית" והצד הגופני של האומה. הוא בונה את הצבא, את הכלכלה, את ההתיישבות החקלאית, ומביא קולות של עשייה מציאותית, ביטחון לאומי וגאווה אזרחית. הוא מגלם את הלאומיות במלוא חומריותה.
2. **המחנה האוניברסלי ("השמאל" / ההומניזם הפרוגרסיבי):** מחנה זה מביא לידי ביטוי קולות אדירים של מוסר כלל-אנושי, חופש אישי, שוויון, זכויות אדם גלובליות, צדק חברתי (ואף קולות המהדהדים פוסט-מודרנה, הכלה ופרוגרסיביות בהקשר של השיח בן ימינו). מחנה זה פועל מתוך חיבור עמוק לאחריות גלובלית ומוסרית שחסרה לחלוטין בעיירה היהודית הסגורה והמתגוננת.

3. **המחנה החרדי-המסורתי הדתי:** מחנה זה בועט לכאורה בתחייה הגשמית, ושומר בחירוף נפש, במסירות ובדקדקנות אינסופית על התשתית ההלכתית, המסורת הקפדנית והיראה הבסיסית של תורת הגלות והמשפט היהודי, מתוך ניתוק בין קודש לחול שמטרתו להגן על להבת האמונה מפני רוחות החילון.

לפי המודל התיאולוגי המובהק של "למהלך האידאות בישראל", הפתרון למשבר החברתי ולאיום מלחמת האחים איננו השתלטות כוחנית של מחנה אחד על משנהו בניסיון למחוק אותו, וגם לא הכנעה טקטית כחלק מפוליטיקה סקטוריאלית של חלוקת משאבים. פתרונות כאלו הם משחקי סכום אפס שלא יחזיקו מעמד. התורה השלמה והראויה של ארץ ישראל חייבת לבוא ולבחון באופן אקטיבי, אמיץ וביקורתי מה היא יכולה וחייבת לקחת מהקולות הללו, כיצד היא מעלה אותם לשרשם ומכילה אותם בתוכה. התמודדות עם שיטות מוסר עולמיות ותיאוריות פילוסופיות אוניברסליות איננה מתקפת מגן אפולוגטית מפני כפירה חילונית, אלא תהליך אורגני שבו "נשמת התורה" שואבת, מזככת ומעלה את ניצוצות האמת המפוזרים בתרבויות השונות ובמחנות השונים, תוך עריכת סינון ראוי המחובר לדבר ה' המוחלט. הקולות המנוגדים והסוערים בחברה הישראלית הם סוכנים היסטוריים בלתי מודעים של מגמות אלוהיות עליונות המתדפקות על דלתות המציאות. רק היתוך עמוק שלהם מחדש – ספונטניות מוסרית אוניברסלית, אקטיביות ויצירה לאומית חומרית, יחד עם מסגרת הלכתית קדושה המגשרת את הכל – יחוללו לבסוף את התחייה השלמה שאליה מכוונת ההיסטוריה מאז הבריאה.

סיכום העיון והשלכות פילוסופיות-מעשיות לעתיד החברה בישראל

הניתוח שהוצג לעיל חושף בבהירות את העוצמה הבלתי רגילה, התעוזה ההגותית והעומק התיאולוגי הטמונים במאמר "למהלך האידאות בישראל" שנערך בקפידה בידי הרב צבי יהודה על סמך דברי אביו. היא מסמך יסוד המשרטט מתאר פילוסופי-היסטורי נוקב לתיקון הפתולוגיה הדו-כיוונית של הקיום היהודי. היא עונה על שאלותיו של ש"י הורוביץ לא על ידי הכחשת המשבר של היהדות המסורתית, אלא על ידי הכרה בעיוותה הגלותי ותביעה לטרנספורמציה אדירה.

ההבחנה המרכזית והמטלטלת של הראי"ה קוק כי גלות לא פגעה אך ורק בריבונות הפיזית של הלאום, אלא גרמה למחלה ממארת ממש בתפיסת האלוהות, בתורת המשפט ההלכתי ובחוויה הדתית הפנימית ביותר – מהווה קריאת כיוון דרמטית מאין כמותה לעולם הדתי כולו. המעבר הנדרש מתודעה "דתית", צרה, פרסונלית והישרדותית – לתודעה "אלוהית", הרמונית, פרוגרסיבית מבחינה הלכתית ומוסרית, וכלל-אנושית – הוא ציווי שטרם מומש במלואו, וככל הנראה נמצא עדיין בחיתוליו בחברה הישראלית בת זמננו.

על בסיס ניתוח תיאולוגי והיסטורי זה, עולות ומתחדדות כמה תובנות מסכמות קריטיות לעיצוב הדרך בעתיד: בראש ובראשונה, נדרש שידוד מערכות חינוכי, פילוסופי ותיאולוגי עמוק. על מוסדות הציונות הדתית המרכזיים, בתי המדרש והישיבות להיחלץ בכוונת מכוון

מהנטייה הפסיכולוגית להסתפק בשהייה בטוחה ברמה השנייה של הפירמידה ההגותית (קרי, ראיית המדינה ככלי שרת בלבד לדת המסורתית הישנה והמוכרת). עליהם לעבור למאמץ אמיץ ומכוון ליצירת ולפיתוח "תורת ארץ ישראל" אותנטית – הלכה גמישה ועמוקה הנותנת מענה תוסס וחי להתפתחות המדע, לאתגרי המוסר המודרני, לכלכלה העולמית החופשית ולאטגרים טכנולוגיים כבירים, ולא רק שימור סטטוס-קוו הלכתי סגור.

בנוסף, נדרשת אינטגרציה אמיצה של מוסר אוניברסלי לתוך השיח הדמוקרטי וההלכתי כאחד. הפחד העמוק לעיתים מפני מגמות אוניברסליות של השמאל, ותנועות למען זכויות אדם וצדק כלל-עולמי, עומד לעיתים קרובות בסתירה חזיתית לתפיסת "דעת אלוהים" האוניברסלית של הרב קוק בטהרתה. היהדות השלמה במדינת ישראל הריבונית נדרשת להתייצב ככוח מוביל של הרמוניה קוסמית, המכיר בכך שהחזון הכלל-אנושי הגדול אינו המצאה חילונית מנוכרת, אלא הוא נובע במישרין מתוך האידיאה האלוהית עצמה השואפת לתקן את העולם כולו.

לבסוף, ראיית המשבר הקיים כחבלי לידה הכרחיים לסינתזה היא מפתח חוסן אסטרטגי ולאומי. המתחים הפוליטיים והתרבותיים הקשים מנשוא בתוך החברה הישראלית הנוכחית בין קודש לחול, ובין לאומיות פרטיקולרית מסתגרת לבין מוסר אוניברסלי, אינם סימני גוויעה של החזון הציוני, אלא הם עצמם הביטוי המובהק להחזרת העוצמות הפרועות והאדירות של 'בית ראשון' לזירה ההיסטורית. תפקיד היהדות העכשווית הוא למצוא את הנוסחה ההלכתית, החוקתית והפילוסופית הרחבה מספיק כדי להכיל ולרתום את כל העוצמות הללו למבנה פוליטי ורוחני אחד.

פירוד האידיאות לאורך ההיסטוריה היהודית גרם בעבר לשיבוש טראגי וממושך הן של הגוף הלאומי והן של הנשמה האמונית. רק שילובן המחודש, תחת תפיסה הרמונית, יצירתית, אוהבת ומשחררת מפחדים גלויים, יוביל בסופו של תהליך ארוך לאותה "קריאה גדולה" של תחייה ושיקום, ויעמיד את האומה הישראלית המחודשת בארצה במגדלור של צדק, משפט ואמת מוחלטת למשפחת העמים כולה, במילוי הייעוד של האידיאה האלוהית בעולם.

פרק א

הבנת התהליכים העמוקים המניעים את ההיסטוריה האנושית, ואת מקומו של עם ישראל בתוכה, דורשת התבוננות פילוסופית והיסטוריוסופית החורגת מן הניתוח הפוליטי או הסוציולוגי השטחי. מאמרו המונומנטלי של הראי"ה קוק, "למהלך האידיאות בישראל", מציע תשתית אונטולוגית ייחודית, המנתחת את התפתחות הציבורים האנושיים ואת ההתפתחות של הרוח בעולם. המאמר אינו מסתפק בתיאור כרונולוגי של אירועים היסטוריים או תמורות פוליטיות, אלא חודר אל המנגנונים הפנימיים, הרוחניים והנשמתיים, המהווים את מנוע הצמיחה, ולעתים את מחוללי הקריסה, של תרבויות ואימפריות במרחב הזמן והמקום. הביאור הנוכחי מציע עריכה מובנית ושיטתית של רעיונות מרכזיים במאמר, תוך ירידה לעומקם של המושגים הפילוסופיים, התיאולוגיים והסוציולוגיים העומדים בתשתית משנתו של הרב קוק.

התגבשות החברה והרוח: מהמופשט אל הממשי

סגנון- החיים וסגנון- המחשבה של האדם, הכוללים את כל מהותו, מתבלטים הם במלא- תכנם ברעיון החברה וברעיון הרוחני, שהם הנם האוצרות של הצורה הלאומית והאמונית אשר לצבורים האנושיים

כאשר לאדם, או לקולקטיב, ישנה פילוסופיה, הגות או חזון רוחני (הרעיון הרוחני). מתעורר בו באופן טבעי הצורך ליישם אותם במרחב הפיזי וההיסטורי (רעיון החברה). הטרנספורמציה של רעיון מופשט לכדי מציאות משפיעה מחייבת התארגנות מוסדית. בני אדם אינם יכולים להגשים חזון עולמי כפרטים בודדים; עליהם להקים חברה, להתגבש כקבוצות גדולות, ולייסד מערכות של חוק, תרבות וכלכלה כדי לממש את החזון הלכה למעשה. מכאן נובעת תובנה היסטוריוסופית מרחיקת לכת באשר לטבע האדם והחברה: כל העמים, האימפריות, והתנועות הגדולות שאנו רואים על בימת ההיסטוריה – החל מהעת העתיקה ועד לעידן המודרני – אינם אלא תולדה של רעיון רוחני התחלתי. הרעיון הרוחני הוא הגרעין הראשוני, התוכנה המפעילה, והחברה היא החומרה והכלי שבאמצעותו בני האדם מתאגדים כדי לפעול במציאות ולהוציא את הרעיון מן הכוח אל הפועל. החיבור העמוק הזה בין התוכן הרוחני (האוצר האמוני) לכלי המעשי (הצורה הלאומית) מהווה את בסיס ההבנה לכל תופעה אנושית משמעותית.

הדואליות המניעה את ההיסטוריה: אידיאה אלוהית ואידיאה לאומית

כשהסגנונים האלה מתבררים ביותר, וקויהם הרשמיים נגמרים ברוח האמונות אשר להיסתוריה, אז אנו מוצאים את שתי האידיאות האנושיות היסודיות, ההולכות וחוזרות בכל מסבות החיים, הפרטיים והחברתיים, הרוחניים והמעשיים: האידיאה הלאומית והאידיאה האלהית;

המבט החיצוני והסוציולוגי על ההיסטוריה עשוי לגלות פסיפס אינסופי של סגנונות וגוונים: ניתן להבחין באין ספור פילוסופיות שונות, תנועות אמנותיות, מודלים כלכליים (החל מקפיטליזם תחרותי ועד קומוניזם שוויוני), ומבנים חברתיים מגוונים (מחברות פרימיטיביות

של ציידים-לקטים דרך חברות חקלאיות ועד מדינות לאום מודרניות וטכנולוגיות). אולם, כאשר הניתוח חודר מבעד למעטה החיצוני ובוחן את שורשי התנועות הללו מתוך "רוח האומנות אשר להיסטוריה", מתגלה רדוקציה לשני כוחות-על יסודיים המעצבים את המציאות כולה: האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית.

יש לעמוד על ההבדל הקריטי בין המונח "רעיון" למונח "אידיאה". בעוד שרעיון חברתי או רוחני הוא תפיסה מופשטת שנוצרה במוחו של הוגה דעות (Concept), אידיאה (Idea) במובנה האפלטוני (עמוק) היא כוח אקטיבי הפועל במציאות. לאידיאה יש מגמה, יש לה כיוון, ויש לה מעין רצון חיוני משל עצמה הפועל במציאות ומפעיל אותה. תפיסה זו מניחה כי כל מה שאנו רואים במציאות החומרית סביבנו הוא, בעומקו, תוצר של פעולת כוחות רוחניים רחבים וגדולים יותר הדוחפים את ההווה אל עבר תכלית מוגדרת.

כדי להבין את עומק משנתו של הרב קוק, יש לבצע בירור מושגי יסודי של המונח "האידיאה האלוהית". בתפיסה המוצגת כאן, האידיאה האלוהית איננה ישות פרסונלית היושבת מחוץ ליקום, כוח עליון המשגיח מלמעלה ומחלק צווים שרירותיים ממקום מושבו בשמיים. תפיסה מצומצמת, פרסונלית ו"ילדותית" זו של האלוהות השתלטה לא פעם על השיח הדתי בעקבות השפעות זרות ובעקבות נסיבות הגלות, תקופה שבה ניטלה מעם ישראל היכולת לפעול פעולה מקיפה ורחבה במציאות הפוליטית והמדינית. בגלות, הצטמצם השיח למערכת פרטית וצרה של "אני מול אלוהים", מערכת של חובות וציוויים נקודתיים חסרי אופק לאומי וקוסמי.

לעומת זאת, האידיאה האלוהית היא "נשמת המציאות" – המכלול העצום של הכוחות המוסריים, הערכיים והרוחניים המובילים את היש. זהו מבט על המציאות כהליך אונטולוגי אחד רחב, המקיף את כל התהליכים הפרטיים, שבו היקום כולו נדחף ומתקדם לקראת מצב הרמוני, אחדותי ושלם יותר. התשוקה הפנימית הנטועה בכל אדם להוסיף טוב, לייצר אחדות, ולתקן את המציאות – היא גופה המפגש האותנטי עם האלוהות. ברוח הפילוסופיה הקאנטיאנית, הקובעת כי אין לאדם יכולת להכיר את "הדבר כשהוא לעצמו" (Ding an sich) אלא רק את תופעותיו והופעותיו במציאות, כך נטען כאן כי השיח הישיר על "העצמות האלוהית" האינסופית הוא חסר משמעות אפיסטמולוגית עבור האדם. השיח האמוני המבורר חייב להתמקד באידיאלים האלוהיים – בתנועות ההרמוניות, המוסריות והאחדותיות הפועלות בתוך תשתית המציאות.

במקביל, האידיאה הלאומית היא המנגנון המעשי. היא המגמה שמטרתה ליישם את האידיאה האלוהית במציאות החומרית. כיצד מתרגמים את השאיפה לאחדות ולצדק למערכת מתפקדת? דרך התאגדות אנושית, ארגון מערכת פוליטית, חברתית ומשפטית. בעוד שהאידיאה האלוהית מספקת את הדחף המוסרי העליון והאבסולוטי, האידיאה הלאומית היא הכלי ההיסטורי שנועד להוציא לפועל את אותן דחיפות ערכיות, תחילה בקרב עם ספציפי (ישראל) ובסופו של תהליך, במערכת כלל-אנושית שלמה.

הדיאלקטיקה האפיסטמולוגית: דעה לאומית ורגש אלוהי

הראשונה בתור סגנון החיים הסדרניים של החברה והאחרונה בתור סגנון המחשבה של הרעיון הרוחני. ואם נבוא לדיק יותר ולהגביל התחומים, על-פי הדרך היחידה בהיותם עומדים במערכה מקבלת, נאמר: הרגש הלאומי והדעה האלהית, שלפעמים, בחליפת-המצבים האפשרית, נמצאם גם תחתונים למעלה ועליונים למטה – בתור דעה לאומית ורגש אלהי.

מערכת היחסים בין שתי האידיאות הללו אינה סטטית, אלא מאופיינת בדיאלקטיקה עמוקה המשפיעה על התפתחותן של חברות. חלוקת התפקידים הקלאסית מזהה את האידיאה הלאומית עם הצד המעשי והארגוני של החיים – "החיים הסדרניים". מדובר באופן שבו החברה מסדרת את עצמה, מגבשת מוסדות ומייצרת סדר חברתי. לעומתה, האידיאה האלוהית מזוהה עם הצד המחשבתי הטהור – "סגנון המחשבה" – האופן שבו מוגדרות האינטואיציות הרוחניות העמוקות ביותר.

בניסוח אפיסטמולוגי ופסיכולוגי עמוק יותר, נוצרת כאן הבחנה מרתקת בין "דעה" (שכל וקוגניציה) לבין "רגש" (חוויה ואינטואיציה). באופן טבעי והרמוני, הצד האלוהי – נשמת המציאות והדחיפה הערכית-מוסרית – נובע ממקור של "דעה". דעה אלוהית פירושה בירור שבלי ומושגי עמוק של הערכים האבסולוטיים המניעים את היקום. לעומת זאת, הצד הלאומי מבוסס לרוב על "רגש". התאגדות לאומית נשענת על תחושות של פטריויטיזם, זיקה לעבר המשותף, ואינטואיציה לגבי מה שנכון ויעיל באותה שעה היסטורית (אילו שלבים יש לבצע, כיצד לארגן את הכוח).

אולם, ההיסטוריה מציגה גם תופעות של היפוך תפקידים – "חליפת מצבים אפשרית" שבה התחתונים למעלה והעליונים למטה. ישנם רגעים היסטוריים או תנועות תרבותיות שבהן הלאומיות הופכת למערכת מחשבתית נוקשה, פילוסופיה מדינית מדוקדקת ואידיאולוגיה שכלתנית (וכך נוצרת "דעה לאומית" מובהקת). במקביל, הקשר אל השגב האלוהי נידחק אל תחומי החוויה החסידית, המיסטית והסובייקטיבית בלבד. הוא מופיע רק כ"רגש אלוהי", אינטואיציה רגשנית והתלהבות פנימית, אך ללא מערך מאורגן של חשיבה שיטתית ואידיאולוגיה מבררת. מצב זה של פרישות והסתמכות על רגש דתי מנותק מן ההשכלה הכללית והבירור הרעיוני, עלול להוביל לירידה של "הגבורה העליונה האידיאלית" ולעבודות רוחנית קטנה ומלאת רפיון, שכן האמונה מאבדת את היכולת להוביל תהליכים מציאותיים רחבים.

השפעת המקרו-היסטוריה על נפש היחיד

המעלות-והמוקדות הפרטיות, הדרושות לחליפת-המצבים הזאת, הן גם הן סבות נכונות, ולפעמים גם תולדות נאמנות לזרמי-חיים כפירים, במציאות ובפעלה, שראשיתם נפרת ביחוד בחיי החברה הכוללת והשפעתם הולכת ושופעת עד למעמקי חיי היחיד יותר פנימיים.

ניתוח היסטוריוסופי מקיף מגלה כי תנועות לאומיות שקמות ונופלות, עלייתן ושקיעתן של אימפריות כלכליות (הקפיטליזם או הקומוניזם), והופעתן של דתות חדשות או תנועות כפירה, אינן תאונות של ההיסטוריה, אלא תולדה של מאזן הכוחות והיחסים בין האידיאה האלוהית לאידיאה הלאומית במרחב האנושי. לעיתים האחת גוברת ולעיתים השנייה שוקעת, ולחילופי המצבים הללו יש השלכה אדירה, שלא נעצרת ברמת ניהול המדינה או הפוליטיקה הגלובלית, אלא מחלחלת עד לרובד האינטימי ביותר – התודעה והפסיכולוגיה של היחיד.

האדם הפרטי חי בתוך מסגרת החברה, והוא סופג, מדעת ושלא מדעת, את זרמי החיים הכבירים הללו. המציאות הסוציולוגית מכתיבה את תבניות המחשבה שלו. תופעות הנראות כמרד אישי או כמשבר אמונה פרטי, כגון כפירה באל, מנותחות על ידי הרב קוק פעמים רבות כזרמים הנובעים מתהליכי מקרו היסטוריים. הכפירה, למשל, אינה רק החלטה אינטלקטואלית סובייקטיבית של פרט מסוים, אלא היא תנועה תת-מודעת רחבה המגיעה לעולם מתוך צורך היסטורי לשבור כלים דתיים ישנים ומצומצמים (כגון חוצפא דעקבתא דמשיחא), כדי לפנות מקום לתפיסת אלוהות בוגרת, מוארת ורחבה יותר המסוגלת להכיל את האומה בתחייתה.

האוניברסליות של הרעיון האלוהי והאבולוציה של האמונה

הַהֲכֵנָה לְרַעִיּוֹן הָאֱלֹהִי נִמְצָאת הַיָּא, בְּאִיזָה אַפֵּן גְלוֹי או נְסֵתָר, יִשָּׂר או מְעֻנָּת, בְּכָל הַלְּבָבוֹת שֶׁל הָאֲנוּשִׁיּוֹת, לְכָל פְּלִגּוּתֵיהֶּ, מִשְׁפָּחוֹתֵיהֶּ וְגוֹיָהֶּ, הַיָּא מְחֻלְלָת דְּתוֹת וְרָגְשֵׁי-אֲמוּנָה שׁוֹנִים, סְדָרִים וְנִימוּסִים, הַמְּסַבְּבִים גַּם הֵם הַמּוֹן מְעֻשִׁים כְּבִירִים בְּכַח אֵיתָן בְּחַיֵּי גוֹי וְאָדָם, בְּסְדָרֵי הַחֲבֵרָה וּבְמַהֲלָכֵי הַפּוֹלִיטִיקָה, רוֹקְמִים וְאוֹרְגִים בְּסֵתֵר וּבְגְלוֹי עֲלִילוֹת נוֹרְאוֹת לְאִין-חֶקֶר בְּרוּחַ הָאָדָם וּבְמַהוּת תְּאָרֵי-חַיָּו. אֵלֶּה הֵם שְׁלֵבֵי הַתְּנוּעָה לְצַד הַהִשְׁתַּלְּמוֹת שֶׁל הָרַעִיּוֹן הָאֱלֹהִי וְהַתְּבַרְרוֹתוֹ וּמַעוֹף הַהִתְנַשְּׂאוֹת אֶל הַחַיִּים הַמְּלֵאִים, בְּלִשָּׁד מְקוֹרֵיהֶם, בְּהוֹה וּבְנִצָּח.

כאן פורש הרב קוק פרספקטיבה תיאולוגית נועזת וחדשנית, הבוחנת את תופעת האמונה והדת בכללותה על פני ספקטרום אבולוציוני אחד. בניגוד לתפיסות דיכוטומיות המחלקות את העולם באופן מוחלט ובינארי ל"אמת דתית טהורה" מול "שקר אלילי מוחלט", הגישה המוצגת כאן טוענת כי האמונה באלוהים היא תכונה הנטועה בטבע האנושי האוניברסלי. עצם המפגש האנושי עם הגודל העצום של המציאות, עם העוצמה וההרמוניה הטבועים ביקום, כמו גם הקול הפנימי בתוך האדם הדוחף לשלמות, מייצרים נטייה אינהרנטית לאידיאה האלוהית בקרב כל משפחות האדמה.

הוכחה אנתרופולוגית מובהקת לכך היא העובדה שאפילו בתרבויות שהיו מנותקות לחלוטין ממוקדי ההתפתחות המערבית והמזרח-תיכונית לאורך אלפי שנים – כגון תרבויות הילידים בדרום אמריקה – התפתחו מערכות דתיות ואמוניות ענפות. התגלות הרעיון האלוהי אינה מתחילה כאירוע חיצוני שרירותי (כגון התגלות מקומית בהר סיני המנותקת מהקשר קודם), אלא היא תהליך פנימי רצוף של קישור נפש האדם למגמות ההרמוניה והיגיון של המציאות.

בשלבם מוקדמים בהיסטוריה, תפיסה זו מתורגמת לא פעם באופן מעוות, פרימיטיבי וגס, ובאה לידי ביטוי בעבודת אלילים. האדם הקדמון, מתוך נטייתו לאלוהות אך בשל חוסר יכולתו להכיל מושגים מופשטים טהורים, ניסה לצקת את האינטואיציה הדתית לתוך אובייקטים ופסלים שניתן לסחור עמם, לשחד אותם או לשכנעם לפעול לטובתו בשיטות מאגיות. למרות העיוות, האכזריות והשעבוד החומרי המאפיינים את האלילות, היא מהווה שלב – אמנם פגום – על אותו ספקטרום של הניסיון להתחבר לנשמת המציאות.

לאורך ההיסטוריה, האמונה עוברת תהליכי בירור וזיכוך כואבים. הופעתו של אברהם אבינו מסמלת את פסגת הבירור המונותיאיסטי שחילץ את האנושות מהתפיסה האלילית, אך תהליך הבירור הוא ארוך ומפותל. השמרנות האנושית נוטה לקבע את האדם בתבניות דתיות מצומצמות ומוכרות, והיציאה אל עבר תפיסות רחבות ומשוכללות יותר מחייבת לעיתים השלת התפיסות הקודמות, מהלך שעלול להיראות כ"כפירה" בעיני השמרנים, אך בפועל מדובר בשבירת כלים חיונית למען גילוי של אור אלוהי נעלה יותר. המטרה הסופית ("מעוף ההתנשאות") אינה בריחה מהמציאות אל "עולם הבא" מיסטי, אלא זיכוך המציאות עצמה עד כדי כך שהעולם החומרי והאנושי יגיע לקיום אלוהי מלא, מוסרי ושכלי, המאפשר חיים נצחיים וניצחון על מגבלות החומר, המיוצג במושג תחיית המתים.

אורגניזם לאומי-רוחני: התגלמות הרוח בחומר ההיסטורי

בְּלִבְתָּהּ, מִמַּעַלָּה לְמַטָּה וּמִמַּטָּה לְמַעַלָּה, חוֹלְלָה הַכֶּנֶה זוּ מְכוֹנוֹת לְאֲמִיּוֹת שׁוֹנוֹת, מְכוֹנוֹת לְמַצְבָּהּ, בְּכָל קְבוּצָּ אָנוּשִׁי וּבְכָל מַצְבַּ גֵּאוֹגְרָפִי, לְפִי עֶרְכָּם. הִיא מְצַאָה תְּמִיד אִי אֵלֶּה מְכַשְׂרִים חֲמָרִיִּים, שֶׁכֶּבֶר הַסְּפִיקוֹ לְכוֹנֵן אֵיזָה חֲמָר רָפָה לְפָחוֹת לְתַכְסִּיס עֲמָמִי, וְעַל-יְדֵי הַשְּׁפָעָתָה הָעֲלִיוֹנָה נִפְחָה נִשְׁמַת חַיִּים בְּאוֹתוֹ הַגֶּלֶם. הַחֶפֶץ, הַמָּרָץ, הָאֲמָנוֹת, הַדְּמִיוֹן וְהַשְּׁכָל, צְרָכֵי-הַחַיִּים וְכָל נְטִיּוֹת הָרוּחַ בְּכָל־הַתְּלַבְּדוֹ יַחַד וַיְהִיו לְרוּחַ-וּגְוִיָּה.

תיאור זה מכניס את הקורא לצורת חשיבה אבולוציונית-רוחנית מהפכנית. התפתחותן של קבוצות אנושיות ולאומים אינה תוצר של צירוף מקרים גיאוגרפי או מאבקי כוח שבטיים נטולי הקשר. הכל מתחיל מהערכים והאידיאות. האידיאה האלוהית – המגמה הפנימית הרוחנית הדוחפת את המציאות להתעלות – מחפשת באופן תמידי כלים שדרכם תוכל להוציא לפועל את מטרותיה וליישם את הערכים המוחלטים בתוך המציאות ההיסטורית.

זהו תהליך צמיחה שבו נשמת המציאות עוברת טרנספורמציה מתמדת, מתא בודד אל החי, מהקוף אל האדם, ומן האדם הבודד למבנים חברתיים הולכים ומתרחבים: משפחות, שבטים, כפרים, ערים, אומות ואימפריות. כל מסגרת אנושית חדשה היא בגדר מכשיר מתוחכם יותר, מוסרי ורחב יותר, היכול להכיל בתוכו ולהקרין החוצה כמות גדולה יותר מן השלמות האלוהית.

בנקודה זו מתבהר ייעודו האוניברסלי והייחודי של עם ישראל בתוך תהליך זה. מטרת ההיסטוריה היהודית אינה רק שימור אתני או קיום פולחני, אלא גיבוש גוף לאומי אורגני

ומסודר שיוכל להוות כלי שלם, נקי מוסרית וערכית, להופעתה המלאה של האידיאה האלוהית עלי אדמות. השלמות האלוהית קיימת בכל פיסה במציאות. אך כדי שהיא תבוא לידי ביטוי משמעותי, היא דורשת "גוויה" (גוף לאומי) מתאימה.

מתוך כך, עולה שלילה גמורה של התפיסה המערבית הגלותית הרואה ביהדות "דת" – אוסף של פרקטיקות וטקסים שהאדם הפרטי מספח לחיי החול שלו. התורה והיהדות הן מהלך ערכי היסטורי עצום, שבו מכלול הכוחות הלאומיים – החפץ, המרץ, כוח היצירה, הדמיון, האמנות, הפוליטיקה והשכל – מתלכדים ליצירת חיים אורגניים שלמים שמגמתם אלוהית. האדם היהודי הניגש לאוניברסיטה או לבית המלאכה עושה זאת לא רק בצורך קיומי מנותק, אלא מתוך מגמה פנימית עליונה של בניין האומה וקידום המציאות כולה אל עבר השלמתה הפנימית ורואה גם בכך חלק מעבודת ה'.

הפלורליזם של האומות והתגלות הגוונים האלוהיים

וַיְקוּמוּ לָנוּ קְבוּצִים חֲבֵרְתִּים וְלְאֻמִּים, שֶׁכְּשָׂאָנוּ מִסְתַּכְּלִים בָּהֶם בְּעֵין פְּקוּחָה הִנְנּוּ רוֹאִים אֶת כָּל הַסְּבוֹת הַחֲזָקוֹת הַהוֹלְכוֹת וּמְשַׁפְּיעוֹת עַל סְדְרֵי הַיּוֹיָתָם וְחַיֵּיהֶם – שֶׁהֵן בְּלֵן נִמְזָגוֹת וְנִבְלָלוֹת מֵהַהֶכָּשֶׁר הַפְּנִימִי שֶׁל מִזְג הַרְעִיוֹן הָאֱלֹהִי עִם הַנְּטִיָּה הַקְּבוּצִית שֶׁבְּצוּרָה הַלְּאֻמִּית.

בהתבוננות חיצונית שטחית, ההבדלים בין תרבויות ולאומים שונים עשויים להיתפס כמקריים: הצרפתים פיתחו תרבות אסתטית וקולינרית עדינה עקב תנאי אקלים והיסטוריה יבשתית, הברזילאים מתאפיינים במזג תוסס ומוזיקלי מסיבות סביבתיות, וכדומה. אולם, "בעין פקוחה" היסטוריוסופית, מבינים כי תכונות לאומיות אלו נושאות עמן משמעות עמוקה הרבה יותר.

המציאות הכלל אנושית פוסעת קדימה מתוך פלורליזם רוחני מהותי. האידיאה האלוהית האינסופית מכילה בתוכה אינספור גוונים וצדדים של יופי, חסד, גבורה, סדר, ואמנות. כל אומה או תרבות בהיסטוריה מקבלת על עצמה את התפקיד המטא-היסטורי להופיע צד ספציפי אחד של המכלול האלוהי הרחב, מתוך "מזיגה ובלילה" בין הגרעין של הרעיון האלוהי לבין החומר החברתי הייחודי שלה ("הנטייה הקיבוצית"). התזמורת העולמית המלאה דורשת את השתתפותן של כל האומות, אשר כל אחת מגנת בתורה את הצליל הייחודי שלה בסמפוניה של התקדמות הבריאה לקראת אורה והרמוניה.

המשבר, הקיפאון והשמרנות הלאומית

אִמְנֵם אַחֲרֵי שִׁירְדָה הָאֲחֵרוֹנָה לְרֵשֶׁת אֶרֶץ הַתְּרַחֲבָה וְהַתְּאֻמָּצָה, וְתִקְנָה לָהּ הַיּוֹיָה שְׁלֵמָה וְחִטִּיבָה מִיַּחַדָּת, וְלִפְעָמִים גַּם תִּנְסָה כְּחָה לְהִנְתֵּק מִשְׂרָשׁ חֲבוּרָה הַיְסוּדִי, מִתְּכֵן הַרְעִיוֹן הָאֱלֹהִי.

לאחר שתיאר המבנה האידיאלי והתיאורטי של התגבשות החברה, עובר הניתוח להתמודד עם המציאות ההיסטורית הטרגית ועם מנגנוני ההסתאבות והקריסה של אומות. הקמת מדינה,

אימפריה או מערכת פוליטית משוכללת דורשת מאמץ עצום. אך כאשר האידיאה הלאומית מצליחה לרדת לקרקע, לבנות מוסדות שלטון, צבא וכלכלה ("לרשת ארץ... ותקנה לה הוויה שלמה"), מתחיל להיווצר משבר מהותי. הקליפה מתחילה להתאהב בקיומה העצמאי ולהתכחש למקורה.

כפי שציינו לעיל את קיומה של שמרנות אמונית החוסמת התפתחות דתית, כך מתקיימת גם שמרנות לאומית עיקשת. ברגע שהתקבעה צורה לאומית ונוצר ממסד חזק, ישנה נטייה אינהרנטית להתקבע בדפוס זה, ולסרב להשתנות גם כאשר האנושות והמציאות דורשות התקדמות לשלבים עליונים יותר. מנגנוני הכוח מתקשים לוותר על הדומיננטיות שלהם ולהיעלם מבימת ההיסטוריה גם כאשר זמנם תם וייעודם מוצה. הלאומיות מתחילה לפעול מכוח האינרציה העיוורת והאינטרסנטית, תוך שהיא מנסה במודע לנתק את כבליה מן הרעיון האלוהי – דהיינו, מן התכלית המוסרית והערכית שמחייבת צדק, הקרבה, והתקדמות לשלמות אבסולוטית.

במצב זה, התכלית שהייתה בעבר חיונית ונכונה הופכת לגורם מעכב ועתיר הרס. הלאומיות, המנותקת ממקור חייה האלוהי, מתנוונת לכלל פשיזם כוחני, לאומנות אלימה או מערכת מטריאליסטית קרה, הדואגת אך ורק לשימור עצמי של הון ושלטון (בדומה לדיון של ז'בוטינסקי על לאומיות חסרת נימוק מוסרי עליון מעבר לעצם הקיום הלאומי ("כבה") – מודל שהרב קוק שולל על הסף כשמדובר בישראל החייבת להיות מחוברת לרעיון עליון).

שקיעת האומה, כהות האור ועוצמת הנקודה הפנימית

אָבֵל אֵין בַּיַד הַהִיסְטוֹרְיָה הָאֲנוּשִׁית לְהַרְאוֹת, שְׁנַסְיוֹן זֶה מְצַלֵּחַ לְצֵאת לַפְעַל, וְרוֹאִים אָנוּ שֶׁהַתְּכוּנָה הָעֲלִיוֹנָה הָאֱלֹהִית שְׁבֹאֲדָם, אֶפְלוּ בַּהִיּוֹתָה בְּתַכְלִית שְׁפִלוּתָהּ וּבְצוּרַת נִקְדָּה הַיּוֹתֵר זְעִירָה וְכִבְהָ, שְׁגָם אֵז הַיָּא רַק "מִתְעַלְפֶּת, מִתְבַּטֶּלֶת וְלֹא מְתָה וְגֹעָה", – הַיָּא נוֹתֶנֶת אֶת הָעֶצְמָה הַיּוֹתֵר פְּנִימִית לְכָל דְּחִיפּוֹת – הַחַיִּים.

יש אשר החיים המעשיים כבר השתכללו בהווייתם... והאורה האלוהית, המשתקפת אל מקום מעמד החברה, כהה היא שמה מעוצם ריחוקה. עד אשר אך מחשכים ותהומות תמצא החברה המתוקנת... אם לאור כהה זה תחפוץ ללכת באורחות חייה, אז תסוב הלאומיות אחרנית ותתרצה להתבצר ברעיונה המיוחד, ולא תאבה לפנות עוד אל מקור הווייתה היסודית, שהוא הרעיון האלוהי.

ניסיונה של לאומיות חומרנית לעקור כליל מתוכה את התכונה המוסרית-האלוהית נדון תמיד לכישלון היסטורי צורב. האידיאה האלוהית איננה המצאה מוסדית אלא נתון אונטולוגי קשיח המהווה את התשתית של חיי האדם. המקרה של החברה הסובייטית מהווה דוגמה אמפירית מובהקת לכך: הקמת חברה שהתבססה על מטריאליזם דיאלקטי ושראתה בדת ובערכים הטרנסצנדנטיים 'אופיום להמונים' שיש לעוקרו בכוח למען כלכלת הפרולטריון, הצליחה לשרוד עשרות שנים, אך נכשלה בפרספקטיבה ארוכת טווח. על אף מכונת הדיכוי, הנקודה

האלוהית בתוך האומה רק 'התעלפה' אך לא מתה. אנשים שמרו על זיקתם לנצרות, ליהדות ולערכים דתיים בסתר, שכן חברה השואפת לעושר, לכוח לאומי ולתפוקה בלבד אינה מסוגלת לספק את האידאה האלוהית הפנימית שבוערת בתוך האדם.

אולם, התהליך של ניתוק הלאומיות ממקורה גובה מחיר כבד של ניוון חברתי איטי. חברות עשויות להגיע לשלב שבו "החיים המעשיים השתכללו" – מוסדות מפוארים, מערכות חוק ומשפט מתקדמות, ותרבות חומרית עשירה (בדומה למסלולה של האימפריה הרומית שהחזיקה מעמד מאות שנים לפני שקרסה אל תוך עצמה). אף על פי כן, "האורה האלוהית בה". ההרגל המוסרי והחומרי נמשך מכוח האינרציה, אך הדינמיות, תחושת השליחות הכבירה ותקוות "תיקון העולם" נעלמו. במצב של סטטוס-קוו זה, הלאומיות "נסובה אחורנית" – היא חדלה להביט קדימה אל עבר ייעודים אידיאליים ומסתגרת בתוך הצלחתה המסואבת. החנקת הדחיפה הטבעית אל עבר האלוהי מובילה להצטברות של לחצים פנימיים בחברה, ולבסוף, להתפוררות הקושרת את כל מרכיביה יחדיו.

עידן הניהיליזם, הפוסט-מודרניזם וקריסת הזהות הקולקטיבית

וַיֵּשׁ אֲשֶׁר הַחַיִּים הַמַּעֲשִׂיִּים כָּבֵר יִשְׁתַּכְּלְלוּ בַּהֲנִיָּתָם, הַתְּכֹנֹנֹת הַחֲבֵרָתִיּוֹת, הַמוֹסָרִיּוֹת וְהַחֲמִרִיּוֹת, בְּלֵן הַתְּקַשְׁרוֹ בְּקֶשֶׁר אַמִּיץ וּמְסָדֵר, – וְהָאוֹרָה הָאֱלֹהִית, הַמְּשַׁקֶּפֶת אֶל מְקוֹם מַעֲמַד הַחֲבֵרָה, כִּהְיָה הִיא שְׂמָה בְּעֵצָם רְחוּקָה, עַד אֲשֶׁר אָף מַחֲשָׁבִים וּמְהוּמֹת תִּמְצָא הַחֲבֵרָה הַמְּתַקַּנָּת, בְּכִלֵּי מַכְשִׁירֵיהָ הַרְחֹבִים וּבְצִרְכֵיהָ הַתְּרַבּוּתִיִּים הַרְבִּיִּים, אִם לְאוֹר כִּהְיָה זֶה תַּחֲפֵץ לְלַכֵּת בְּאַרְחוֹת חַיִּיהָ. אֲזַי תִּסָּב הַלְּאֲמִיּוֹת אַחֲרֹנִית וְתִרְצָה לְהִתְבַּצֵּר בְּרַעֲיוֹנָה הַמִּיְחָד, וְלֹא תֵאבֶה לְפָנוֹת עוֹד אֶל מְקוֹר הַנִּיָּתָה הַיְסוּדִית, שֶׁהוּא הַרְעִיּוֹן הָאֱלֹהִי. אֲבָל כָּאֵן תִּפְגֹּשׁ הָרֵאשׁוֹנָה בְּמַעֲמַד הַזְקֵנָה וְהַחֲלָשָׁה; הַכַּח הַמְּכַנֵּי יִשְׁמַשׁ עוֹד אֵיזָה מִשָּׁךְ-זְמַן לְדַחֵף אֶת הַמְּכֹנָה הַקְּבוּצִית, אֲבָל לְשֵׁד-הַחַיִּים יִלֵּךְ וְרָפָה, הָלוֹךְ וְחָסֵר. בְּאֵבֶד הָעֲלִיָּה הָרוּחָנִית אֶת עֶרְכָּהּ, יֵאבֵד מִמֶּיֶלָא הַכָּלֵל אֶת צְבִיוֹנוֹ. צֶרְכֵי הַיְחִיד וְתַבִּיעוּתָיו הַפְּרָטִיּוֹת יִשְׁאוּ רֵאשׁ יוֹתֵר מִהָעֶרֶךְ הַהֲרָמוֹנִי וְגִבּוּלָם יִלֵּךְ הָלוֹךְ וְהִתְרַחֵב, עַד כְּדֵי שְׂרִירוֹת לֵב וְעֵמָה יֵאוּשׁ וּבְחִילָה בְּחַיִּים וּבְמִצִּיאוֹת, וְתִהְיוּכֹת בְּכֹל הַסֵּדֵר הַרְעִיּוֹנִי, "אֵין אִמֶּת וְאֵין חֶסֶד וְאֵין דַּעַת אֱלֹהִים בְּאַרְץ"

פסקה זו מציגה תיאור סוציולוגי ופילוסופי כואב ומדויק להפליא של קריסת החברה בעידן הפוסט-אידיאולוגי, תהליך שרלוונטי מאוד לתיאור תופעות מודרניות של פוסט-לאומיות, פוסט-ציונות ופוסט-מודרניזם. המונחים "זקנה" ו"חולשה" משמשים כאן כמטפורה לשחיקה מוחלטת באמונה בצדקת הדרך, לאובדן החיוניות של השאיפות הלאומיות, ולהתעייפות הרוחנית של הקולקטיב מחוסר יכולתו לנמק את עצם קיומו ואת הצורך להקריב למענו.

כאשר חסרה "העלייה הרוחנית" – אותה מגמה אלוהית הדוחפת את כלל המציאות להתאגד כדי לפעול לייעוד מוסרי ולתיקון העולם – הכלל מאבד את הצדקה לקיומו, והמרקם החברתי

נפרם. הוואקום האידיאולוגי מתמלא באופן מידי בצרכים הצרים, האגואיסטיים והחומרניים של היחיד. אנו חוזים בחברה ההופכת אגוצנטרית לחלוטין, שבה תביעות הפרט למימוש עצמי, לנוחות אישית ולהנאה נושאות ראש ודורסות כל התחשבות ב"ערך ההרמוני" הכלל-אנושי והלאומי. זכויות הפרט מועצמות באופן חסר פרופורציה המנותק מכל חובה אזרחית או לאומית רחבה, עד כדי התנהלות של "שרירות לב" קיצונית.

הטרגדיה האנושית הטמונה בתהליך זה היא ההבנה העמוקה שרדיפה בלתי פוסקת אחר הנאות אישיות ואגואיזם אינדיבידואליסטי אינה מביאה לאושר או לשחרור. נהפוך הוא: חיים שאין להם חיבור למגמות טרנסצנדנטיות עמוקות (אידיאלים אלוהיים ותהליכים כלל עולמיים), חיים שמתמצים רק במעבר מהנאה חולפת אחת לאחרת, מעוררים בסופו של דבר קבס קיומי – "יאווש ובחילה בחיים ובמציאות". השבר הקולקטיבי גורר אחריו רלטיביזם ערכי וניהיליזם שבו מתבטלים המושגים המוחלטים, ואדם נותר מבודד בחברה שבה "אין אמת ואין חסד".

נבואת המרד הרוחני ומגבלות ההסדרים המלאכותיים

האיִדָּאָה הַלְאָמִית הַכְּלִית תִּשְׁפִּיל שֶׁבֶת וְלֹא תוּכַל עוֹד לַחַיּוֹת בְּכָל עַז חֶסְנָה, צְבָא-מְרוֹמָה כְּשִׁלּוֹ וְכִסָּא-מִמְלַכְתָּה יִתְנוּדָד. "נוֹעַ תְּנוּעַ אֶרֶץ כְּשִׁבוֹר וְהִתְנוּדָדָה בְּמִלּוֹנָה, וְכָבֵד עָלֶיךָ פִּשְׁעָה וְנִפְלָה וְלֹא תִסִּיף קוּם. וְהִיָּה בַיּוֹם הַהוּא יִפְקֵד ד' עַל צְבָא הַמְרוֹם בְּמְרוֹם וְעַל מַלְכֵי הָאֲדָמָה עַל הָאֲדָמָה".

הַחֲבֵרָה הַלְאָמִית כְּשֶׁבְּאָה בְּמִשְׁעוֹל צַר זֶה, שֶׁנִּדְמָה לָהּ שֶׁהִיא מְכַרְחֶת לַהֲנַזֵּר מִמְקוֹר רֵאשִׁית צְמִיחַת חַיִּיהָ, תִּחַל לַחוּשׁ אֶת מְכַאוֹבֶיהָ, בְּזִמְנָה קְרוֹב. הַחֲמִרִיּוֹת תִּמְצֵא לָהּ אֵז, לַחֲבֵרָה הַנְּחַנְקֶת תַּחַת סֶבֶל מִשָּׂא הַחַיִּים מְחַסְרֵי הַמִּשְׁרָה, הַטַּעַם וְהַתְּכּוֹן, לְהַחִישׁ לָהּ רְפָאוֹת-תְּעָלָה עַל-יְדֵי שְׁטוּתֶיהָ הַשּׁוֹנוֹת, שְׁטוֹת-שֵׁל-מְהוּמָה, הַמִּיִּסְדוֹת עַל בְּסִיסִים רְעוּעִים שֶׁל רְכוּשׁ כְּלָה וְחַיִּי-בְּלִבּוֹל נְמוּכִים, חֲסְרֵי אוֹן וְהוֹד, גְּרוּיִים חֲמִרִיִּים שֶׁל תַּאֲוֹת חַיִּים גְּסִים הַהוֹלְכִים וּמִתְנַוְּלִים, שֶׁאֵין בָּהֶם נַחַת וְחִמְדַּת לֵב טְהוֹר, - כָּל אֵלֶּה יַחְגְּרוּ שְׂאֵרֵי תַּחַת בְּחֵם לְפָרְנֵס אֶת הַלֵּב וְאֶת הַמִּח, מְרַכְזֵי-הַחַיִּים שֶׁל הַיְחִידִים, בְּהַתְאֲמָצוֹת לְהַקִּים מִן הַשְּׁבָרִים הַלְלוֹ אֵיזָה מוֹסָד טְכְנִי גַם לַחַיִּי חֲבֵרָה וְאֲנוּשִׁיּוֹת. אֲבָל לְשׂוֹא, מְאוּמָה לֹא תִשָּׂאנָה בְּעַמְלָן. הַמּוֹת הַשְּׁחָר, הַדּוֹמָם וְהַקָּר, לֹא יוּכַל לְהַחִיּוֹת. רַק מִמְקוֹר הַחַיִּים יְכוּלִים חַיִּים לְהִיּוֹת מְפַבִּים וְנוֹבְעִים. "הוּי, אִמֵּר לְעַץ: הִקִּיצָה!, עוֹרִי! - לְאָבֵן דּוֹמָם. הוּא יוֹרָה? הִנֵּה הוּא תְּפוּשׁ זָהָב וְכֶסֶף וְכָל רוּחַ אֵין בְּקִרְבוֹ!"

מתוך משבר המשמעות העמוק שאליו הידרדרה החברה הניהיליסטית המפורקת, נעשים מאמצים אינטלקטואליים ופוליטיים נואשים לייצר תחליפים מלאכותיים. הוגי הדעות של העידן הפוסט-מודרני מנסים "לפרנס את הלב ואת המוח" באמצעות גיבוש "מוסדות טכניים" – מבנים משפטיים צוננים, אמנות בין-לאומיות המבוססות על זכויות אדם במובן הטכני של אי-פגיעה באחר, וכלכלה של אינטרסים הדדיים. כל אלו מוקמים בניסיון לייצר סדר חברתי

שימנע התפרקות טוטאלית ויאפשר לאטומים האנושיים (היחידים המבודדים) להתקיים בצוותא תחת כסות אנושית סבירה.

אך הרב קוק פוסק באופן קטגורי: מהלך זה הוא עקר מיסודו ("אבל לשווא, מאומה לא תשא בעמלן"). לא ניתן לייצר חיוניות ותחייה אמיתית ללא "מקור החיים" עצמו – האידיאה האלוהית הדוחפת למגמות שלמות ואחדותיות. מערכת המבוססת אך ורק על "תפוש זהב וכסף" (כלכלה חומרית ונהנתנות טכנולוגית מתקדמת ככל שתהיה) ומבנים ליברליים נטולי הקשר טרנסצנדנטי, משולה ל"מוות שחור, דומם וקר". הניסיון לעורר "אבן דומם" או ליצור גולם חברתי ללא רוח נשמתית לא יחזיק מעמד, שכן החברה האנושית זקוקה לחזון ולחיבור לייעוד עליון כדי לפרוח באמת. על אף החשיבות ההיסטורית העצומה שיש לזכויות הפרט, אי אפשר להשעין חברה רק על אינדיבידואליזם נטול שייכות כללית ומסגרת גדולה יותר.

ניתוח סוציו-היסטורי נוקב זה מקבל הד מרתק ומהדהד במאמרים ופסקאות נוספים של הרב קוק מתקופה זו. בפסקה מ"ד מספרו "אורות התחייה" נחזה באופן מפליא אותו התהליך בדיוק, המכוון ספציפית למציאות בארץ ישראל: הרב צופה "מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבא". כאשר החברה הלאומית היהודית תגיע להישג הקיומי שלה ותזכה ל"שלווה גשמית" ללא אידיאלים גדולים המצויים מעבר להקמת מוסדות המדינה – "תקטין את הנשמה". השובע הטריטוריאלי וההצלחה הפוליטית המנותקים משאיפות קדושות לא יוכלו להחזיק את בנין האומה לאורך זמן; הם יובילו לנפילת הרוח, לייאוש קיומי (תקופה של "אין בהם חפץ"), ולהופעת "סער" וחולי של חוצפה לאומית ודתית, המתבטאת בחומרנות ונהנתנות ריקה. אולם מתוך אותם "מחשכים ותהומות", תעלה הבקשה המחודשת למקור החיים הפנימי, שיצליח לחבר מחדש את גוף האומה אל נשמתה האלוהית. הריפוי העתידי, כפי שעולה מהבנת המכניקה של האידיאות, אינו טמון בויתור על הלאומיות, אלא בזיקוקה וחיבורה המחודש אל מקורה הפנימי-אלוהי מתוך השגה אמונית רחבה העונה על משברי המודרנה.

פרק ב

מבוא: התשתית הפילוסופית והאבולוציונית של הראי"ה קוק

פרק ב' של המאמר, המהווה את לב ליבו של הדיון, מתמקד במתח, בדיאלקטיקה ובהרמוניה שבין שתי אידיאות יסוד המניעות את המציאות: האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. תוך הישענות על הגישה האבולוציונית-רוחנית המאפיינת את משנת הרב קוק. על פי תפיסה יסודית זו, היהדות אינה אסופה של ציוויים טכניים או דוגמות שרירותיות שהונחתו על האדם מבחוץ, אלא היא ביטוי לחוקיות פנימית, אימננטית למציאות, הדוחפת את ההווה כולה אל עבר שלמות מוסרית, התעלות רוחנית ואחדות אורגנית. הניתוח שלהלן עוקב אחר התפתחותה של האומה הישראלית, החל מימי האבות, דרך התגבשותה המדינית והפוליטית המורכבת, ועד למשברי הירידה אל "חיי החול" והאתגרים הכבירים של כינון ציונות דתית ויהדות אורגנית ומתחדשת בימינו אנו.

יש להדגיש כי המושג "אידיאה" במשנת הרב קוק אינו זהה לחלוטין למושג האפלטוני, אף שהוא שואב ממנו השראה. בעוד שאצל אפלטון האידיאה היא ישות רוחנית עליונה וסטטית הקיימת בעולם האידיאות, אצל הרב קוק האידיאה היא התבנית הערכית שממנה משתלשל העולם, אך היא מתגלה ומתפתחת בתוך זרם ההיסטוריה באמצעות תנועה המכונה "מהלך האידיאות". מהלך זה תלוי ב"כוח העיתים" ובבשלות ההיסטורית של המין האנושי, כאשר השאיפה העליונה היא לגלות את האחדות הקדומה שקדמה לבריאה עצמה.

הנטייה העולמית אל השלמות והביטוי הלאומי בישראל

מתוך ההכנה לרעיון האלהי, מתוך הנטייה העצומה של רוח האדם בכללו להתבסס על יסודו של זה ולמצא שמה את מחסו ובסיס עמדתו, ההמשכה הפנימית אל האורה והמנוחה, אל הרוממות והאלמות שברעיון האלהי, – סובב הולך הוא רוח האדם לבקש את מגמתו בדרךכים שונים, בחזיונות מתנגדים זה לזה, בערבוביה של ערפלי צלמות עם ניצוצי נגה, עד שבא הבטוי החי של האידאה האלהית בלבוש הסגנון הלאומי, ברום הגבה וההתאמה – בישראל.

פסקה פותחת זו מניחה את התשתית ההיסטוריוסופית והאבולוציונית העמוקה ביותר להופעתו של עם ישראל על בימת ההיסטוריה. הבחירה בעם ישראל אינה מתפרשת כאן כהחלטה שרירותית, פתאומית או מקרית של כוח עליון מנותק שיום אחד בחר להתגלות אל אברהם אבינו, אלא כתולדה הכרחית של תהליך אורגני שהמציאות האנושית והקוסמית כולה עוברת מאז ומעולם. הגישה המרכזית העולה מכאן היא שהיהדות, ואמונת הייחוד הקשורה בה, מהוות תהליך אימננטי ופנימי למציאות, ולא כפייה של סט חוקים חיצוני או דת המבוססת על מורא גרידא.

האמונה באלוהות מספקת למעשה הסבר פנומנולוגי כולל לתהליך הרחב שהאנושות וההווה כולה חוות. הרב קוק מזהה "הכנה לרעיון האלוהי" הנטועה עמוק ברוח האדם באשר הוא

אדם. קיימת נטייה עצומה באנושות לחתור אל יסוד השלמות ולהימשך פנימית אל "האורה והמנוחה, אל הרוממות והאלמוות". הרעיון האלוהי בפריזמה זו אינו ישות טרנסצנדנטית וזרה המצווה עלינו פקודות דיכוטומיות להנאתה, אלא אידיאה עולמית, כלל-אנושית וכלל-מציאותית. המציאות כולה, מתוך עצמה ומתוך חוקיותה הפנימית, גועשת ונוטה אל עבר כיוון של שלמות מוחלטת ואינסופית. הדינמיקה הזו מונעת על ידי מה שהרב מכנה "תנועה אל האורה", המתרחשת באופן על-מודע בקרב כלל האנושות.

תנועה היסטורית זו מהווה את הבסיס העמוק לתהליכים חברתיים ואנושיים רבים המתרחשים בהיסטוריה. היא מושתתת על כך שרוח האדם מחוברת בעבותות בלתי נראים לנשמת המציאות העולמית. עם זאת, החיפוש האנושי אחר הרעיון האלוהי לא היה חלק ונטול משברים. בקרב אומות העולם הופיע חיפוש זה בראשיתו דרך "חזיונות מתנגדים זה לזה" וב"ערבוביה של הרפילי צלמוות עם ניצוצי נוגה". תיאור ציורי זה מכוון בבירור אל תקופת האליליות הקדומה, אשר ביטאה חיפוש מעוות, אימתני לעיתים, אחר האלוהות. האליליות הקדומה התאפיינה באלימות, פראות, והקרבת קורבנות אדם מתוך פחד עמוק מפני איתני הטבע וכוחות ההרס של האלילים. המונח "נוגה", השאוב במובהק מתורת הסוד והקבלה (קליפת נוגה), מצביע על מצב אונטולוגי מעורב של טוב ורע מוחלטים. הנטייה לאלוהות קיימת בשורשה, אך היא עטופה בפראות, בברבריות, ובחוסר יכולת לזקק את המוסר מתוך הדחף הדתי.

רק עם הופעת ישראל על במת ההיסטוריה, מגיע "הביטוי החי של האידיאה האלוהית בלבוש הסגנון הלאומי". כלומר, כדי שהאידיאה האלוהית תופיע בצורתה המלאה, הטהורה והמתקנת, היא זקוקה ל"גוף לאומי" בעל מוסר מתוקן, נטיות טבעיות מאוזנות ואישיות לאומית מגובשת. ללא כלי קיבול לאומי קולקטיבי זה, נותרת האידיאה האלוהית בגדר אוסף של ניצוצות מפוזרים וחסרי יכולת הכוונה היסטורית.

תהליך זה של יצירת "הגוף הלאומי" הוא תהליך של זיקוק. האנושות הייתה צריכה לעבור כברת דרך ארוכה עד שהייתה בשלה לקלוט את הרעיון האלוהי הטהור, ועם ישראל נבחר – או ליתר דיוק, נוצר בתהליך של בירור היסטורי – להיות אותו גוף לאומי שבו האידיאה האלוהית תוכל להתבטא באופן שאינו רק תיאורטי או מיסטי, אלא מעשי, חברתי ומדיני, ובכך להעלות את המציאות כולה ממדרגת הכאוס והאליליות.

המהפכה של אברהם אבינו: מוסר, צדק ומשפט כיסוד לאומי

**בְּרֵאשִׁית מִטְעוֹ שֶׁל הָעַם הַזֶּה, אֲשֶׁר יָדַע לְקַרְא בְּשֵׁם הָרַעְיוֹן הָאֱלֹהִי הַבְּרוּר
וְהַטְהוֹר בְּעַת הַשְּׁלִטוֹן הַכְּבִיר שֶׁל הָאֱלִילִיּוֹת בְּטֻמְאַתָּה-פְּרֹאוֹתָהּ, נִתְגַּלְתָּה
הַטְּאִיפָה לְהַקִּים צִבּוֹר אָנוּשִׁי גָדוֹל אֲשֶׁר "יִשְׁמַר אֶת דְּרֹךְ ד' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה
וּמִשְׁפָּט"**

הפסקה הנוכחית לוקחת אותנו אל נקודת הזינוק ההיסטורית, אל השלב העוברי של האומה הישראלית – שלב תקופת האבות. מדובר בתקופה בה שרר בעולם "שלטון כביר של האליליות בטומאת פראותה". זהו שלטון פסיכולוגי ותרבותי שהתאפיין בניסיונות

פרימיטיביים ומעוותים להתחבר לאלוהות מתוך אימה, טומאה וקורבנות אנוש, תוך פילוג המציאות לכוחות שונים הנלחמים זה בזה. אל תוך המציאות הברברית והמסוכנת הזו נכנס אברהם אבינו. אברהם נוטל על עצמו אחריות כבירה כאשר הוא מנתץ את מושגי האמונה המקובלים של כל בני תקופתו, ומייסד תנועה רוחנית שקוראת ל"רעיון האלוהי הברור והטהור" המבוסס על אחדות.

אולם, חידושו ההיסטורי של אברהם אינו מסתכם רק בהבנה פילוסופית מופשטת של מונותיאיזם. הבשורה העמוקה והמהפכנית באמת היא החזון והשאיפה המעשית "להקים ציבור אנושי גדול" שיעודו אינו פולחן ריק, אלא התחייבות "לעשות צדקה ומשפט". בניגוד למודלים דתיים נפוצים של נזירות, פרישות מהעולם, או התעלות פילוסופית של יחידי סגולה (כגון מודלים שהתפתחו מאוחר יותר בדתות המזרח או בנזירות הנוצרית), אברהם מכוון להקמת חברה שלמה, חיה ומתפקדת שתהווה מיקרוקוסמוס לתיקון המוסרי העולמי. זוהי יצירת אומה שנועדה למטרה מסוימת ומוגדרת מראש, בשונה מעמים אחרים שנולדו מתוך אינטראקציה טבעית בין אוכלוסיות לטריטוריות גיאופוליטיות גרידא.

זוהי השאיפה, שבאָה מִכַּח הַהִפְרָה הַבְּרוּרָה וְהַעֲזָה וְהַתְּבִיעָה הַמוֹסְרִית הַכּוֹלֶלֶת וְהַרְמָה, לְהוֹצִיא אֶת הָאָנוּשִׁים מִתַּחַת סֶבֶל נוֹרָא שֶׁל צָרוֹת רוּחָנִיּוֹת וְחֻמְרֵיּוֹת וּלְהַבְיָאָנָה לְחַיֵּי חַפְּשׁ מְלֵאֵי הוֹד וְעֵדוֹן, בְּאוֹר הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית, וּלְהַצְלִיחַ בְּזֶה אֶת כָּל הָאָדָם בְּלוּ.

ניכר כאן הבדל פנומנולוגי מהותי בין אופייה של אמונת האבות לבין אופייה של תקופת משה רבנו ומתן תורה בהמשך ההיסטוריה הישראלית. האבות מבטאים באופן מובהק את הקומה של המוסריות הטבעית, הפשוטה, היוקדת והאוניברסלית. לעומתם, תורת משה ומהלך מתן תורה מביאים ציוויים וחוקים (חוקות) שמקורם בהנהגות עליונות ומורכבות יותר. לעיתים חוקים אלו עשויים להיראות בעיני המתבונן האנושי הרגיל, השבוי במגבלות השכל האנושי, כחסרי טעם רציונלי מיידי. אצל האבות, לעומת זאת, הצד המוסרי הנגלה לעין בולט ועוצמתי באופן חסר תקדים, והוא זה שמהווה את מנוע הדחף של תנועתם במרחב.

כניסתו של אברהם לאמונה באל אחד אינה מוצגת במחשבת הראי"ה כאירוע מיסטי-מופתי גרידא, שבו אלוהים הופיע מולו לפתע באורח פלאי וניתק אותו ממציאות חייו. אדרבה, פנייתו של הקב"ה אל אברהם להקים עם משתלבת עם הכרה פנימית ברורה, עם תביעה מוסרית עצומה הקיימת באברהם, ועם רצון יוקד לחלץ את המציאות משפלוחה החומרית והרוחנית ולהביאה לשלמותה המיועדת. אברהם מתחבר בפנימיותו אל אותה "דחיפה" קוסמית אימננטית השואפת לטוב אינסופי. הוא מבין לעומק כי המנגנון היחיד ליישום המוסר העליון הזה בעולם, אינו יכול להישאר בגדר פילוסופיה של אליטה אינטלקטואלית בודדת הדנה ברעיונות מופשטים. לשם כך נדרשת אמונה באל אחד המגובה בגיבושו של עם שלם, בעל בסיס חברתי, שיוביל את האמונה הלכה למעשה במישור הציבורי, המשפטי

והחברתי. שלב המעבר מהחזון האישי והמשפחתי של אברהם אל המציאות של עם ממש הוא הצעד ההכרחי הראשון בתוכנית הפעולה של "למהלך האידיאות".

ההכרח המוחלט במבנה מדיני, פוליטי וסוציאלי שלם

למלוּאָה שֶׁל שְׂאִיפָה זוּ צָרִיךְ דּוֹקָא, שְׂצָבוֹר זֶה יִהְיֶה בְּעַל מְדִינָה פּוֹלִיטִית וְסוֹצִיָּאלִית וְכִסָּא מַמְלָכָה לְאַמִּית, בְּרוּם הַתְּרַבּוֹת הָאֲנוּשִׁית, "עַם חָכֵם וְנָבוֹן וְגוֹי גָּדוֹל", וְהָאִידָאָה הָאֱלֹהִית הַמְחַלֶּטֶת מוֹשְׁלֶת שְׂמָה וּמְחִיָּה אֶת הָעַם וְאֶת הָאָרֶץ בְּמֵאוֹר-חַיִּיהָ.

בנקודה זו מצביע הרב קוק על אחד ההבדלים המובהקים והמהותיים ביותר בין היהדות לבין דתות אחרות בעולם, או בין היהדות לבין תפיסות פילוסופיות אוניברסליות כדוגמת זו של אריסטו או פילוסופים מודרניים. כדי שהרעיונות המופשטים והנשגבים של יושר, צדק מוחלט, והרמוניה אלוהית לא יישארו בגדר אוטופיה תיאורטית המרחפת בספירות העליונות, הם מוכרחים לרדת אל תוך עולם החומר ולהתעמת עם המערכות המסובכות והסבוכות של ניהול מדינה בפועל.

היהדות שואפת ליישם אידיאלים מוחלטים אלו דרך גיבוש ממשי: פוליטי, סוציאלי (חברתי) ולאומי. המטרה היא להקים "ממלכה לאומית ברום התרבות האנושית". במבנה זה, האידיאה הלאומית משמשת ככלי שרת הכרחי, כגוף חי, בועט ופועם, שבתוכו משתכנת ומפעמת האידיאה האלוהית. על כן, הריבונות והלאומיות הישראלית אינן מטרה בפני עצמה, כפי שהן מתפרשות בתנועות לאומיות חילוניות באירופה או בשאר העולם, שם הלאומיות מבוססת לרוב על קרבת דם, אינטרסים של כוח, הגנה וכלכלה. הלאומיות בישראל מהווה פלטפורמה קיומית שנועדה לאפשר לאידיאה האלוהית "להחיות את העם ואת הארץ באור חייה", ולהביא את האור האלוהי לידי ביטוי מעשי בכל תחומי החיים.

למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצנינים, חסידים ונזירים ואנשי-קדש, חיים באור האידאה האלהית, כי גם עמים שלמים, מתקנים ומשכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני; עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקונומיות, ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפלו היותר נמוך ומגשם.

ייחודה של התביעה הישראלית, כפי שמשרטט אותה הרב קוק, טמון בהורדת הערכים המוסריים העליונים של אחדות והרמוניה מן השמיים המופשטים אל המציאות הריאלית והלאומית על כל רבדיה. הדבר אינו מושג על ידי נזירים המתבודדים במנזרים בהרים, או על ידי קהילות סגורות של אנשי מעלה הנמנעים ממגע עם חומר העולם, אלא דווקא בהתמודדות היומיומית בתוך חברה אנושית מורכבת, תוססת ורווית ניגודים.

חברה לאומית מלאה מורכבת מפסיפס אנושי רחב. היא חייבת לכלול את כלל המעמדות כדי להוכיח שהאידיאה האלוהית מסוגלת להקיף את המציאות בשלמותה. התורה דורשת לבסס

את האידיאה האלוהית דווקא באזורי החיכוך, היכן שמעורבים אנשים "טובים ורעים", מאבקי כוח פוליטיים, יצרים עזים ותחרות קיומית וכלכלית קשה.

יישום עמוק ומקיף זה דורש תהליך חינוכי והיסטורי כביר האורך אלפי שנים. זוהי התכלית העמוקה של המערכת המסועפת של התורה והמצוות וכן של יסורי הגלויות וצרות העיתים שעבר עם ישראל. המצוות המעשיות, על פרטיהן ודקדוקיהן, כמו גם גלגולי ההיסטוריה, נועדו לחנך את העם ולהטמיע את הערכים האידיאליים הללו אל תוך הנפש הקולקטיבית. המטרה היא שהערכים הללו יהפכו לחלק בלתי נפרד מן התת-מודע הפנימי והטבעי של האומה הישראלית, למעין אינסטינקט מוסרי, ולא יישארו לנצח בגדר רעיון או חוק חיצוני כפוי הדורש התגברות תמידית.

ההשפעה האוניברסלית והקרינה הכלל-עולמית: "נחלה בלי מצרים"

אור האידאה האלהית, העולה ומדדקק בקרב עם כזה ומטביע בו את חזיון הלאומיים המלאים, פועל הוא אחר-כך בעולם כולו, גם בצרוף כל הכחות הפרטיים שבכל עם ולשון, בכל מקום שהם, שהיו נמצאים תמיד מוארים באורה זו וחיים בה. ופעלה זו תביא לידי ההפכה הבטוחה, שהחיים המדיניים, אפלו הסוציאליים במונח היותר רחב, יקבלו רק אז את איתניותם ואת ערכם האמתי, דוקא בהיותם יונקים משל-החיים העליון של האידאה האלהית המחלטה, המכשרת את כל המציאות כלה, במובנה הרחב והמתנשא גם מעבר לגבולות הכרתנו המגבלת וצורותיה אל תכלית רוממות מעלתם, ההולכת ומתגברת בנחלה בלי-מצרים.

כאשר האידיאה האלוהית מצויה רק בצורה ספורדית, כתת-מודע נסתר או כאוסף של ערכים פילוסופיים אינדיבידואליים הנלמדים באקדמיה או בבתי התפילה, השפעתה על מהלך ההיסטוריה ועל העולם מוגבלת ונקודתית מאוד. לעומת זאת, כאשר האור האלוהי מופיע באופן ממסדי, שלם ומוחשי בעם שלם - על תרבותו הלאומית, משפטיו הצודקים ומערכתיו הסוציאליות המתוקנות - הוא הופך למגדלור המקרין בעוצמה על כל שאר האומות. מודל חי של אומה מתוקנת מעורר תהליכי חיקוי, השראה, ולמידה בקרב העמים השונים, שכל אחד מהם מוצא דרך ליישם ערכים אלו לפי אופיו וכישוריו.

גישתו של הראי"ה קוק רחוקה שנות אור משוביניזם לאומי הדואג רק להישרדות השבט המסוגר בעצמו. ההפך הוא הנכון: תורתו מכוונת כלפי תהליך כלל-אנושי האמור "להאיר" ולהשפיע רוח חדשה על כל האומות ועל המרחב ההיסטורי הכללי. בניית גוף לאומי חסון דומה להקמת בניין רב-מידות. כדי להבטיח את יציבותו של הבניין אל מול רעידות האדמה וזעזועי ההיסטוריה, יש לחפור עמוק מטה ולבנות את התשתיות על סלע יצוק ומוצק. ה"סלע" הזה עבור חיי חברה ומדינה לא יכול להיות אינטרסים חומריים חולפים או אַמְנֹת חברתיות חילוניות גרידא (מעין "סוציאליזם של צדקה" אנושי בלבד שמקורו ברחמים

זמניים). התשתית חייבת לנבוע ממקור מוחלט, נצחי ובלתי משתנה – "האידיאה האלוהית". החיבור המהותי אל מגמת האינסוף, אל השאיפה להרמוניה מוחלטת ולטוב חסר גבולות, הוא ורק הוא מעניק לאומה את "רכז איתניותה" ואת ערכה האמיתי העמיד בפני כליון הזמן.

מעבר לכך, החזון האלוהי חורג מתיקון החברה האנושית המצומצמת בלבד. המגמה היא קוסמית בהיקפה: מעבר לגבולות הכרתנו המוגבלת וצורותיה. מטרתו הסופית של התהליך ההיסטוריוסופי היא הפיכת כל המציאות כולה – החל מתיקון החברה האנושית הפוליטית, ובהמשך עילוי עולם החי, הצומח ואף העולם הדומם – למציאות הרמונית המבטאת אינסופיות אלוהית בהירה. תהליכים ענקיים אלו של תיקון התת-מודע האנושי והעולמי עורכים אמנם דורות ואלפי שנים של התפתחות הדרגתית, אך יסודם טמון במקור האידאה האלוהית הפועם ודוחף אותם קדימה ברציפות.

ההכשרה המשולשת: פסיכית, גזעית וגיאוגרפית

הַכְשִׁיחַ לְזֶה הָאִיִּדָּאָה הָאֱלֹהִית אֶת יִשְׂרָאֵל בְּתִכּוּנָה פְּסִיכִית, בְּיַחַשׁ גְּזָעִי, בְּמַצָּב גֵּיאוגְרָפִי, שְׁכָלִם מְסִיעִים וּמְכַשִּׁירִים לְכַךְ אֶת כּחוֹתָיו הָעֲצָמִיִּים וְאֶת הַמַּעֲמָדִים הַסּוֹבְבִים אוֹתוֹ מִבְּחוּץ.

כפי שהודגש בראשית המאמר, האידיאה האלוהית אינה מושג פילוסופי-סטטי או תיאורטי בלבד הממתין בסבלנות בעולם האידיאות, אלא היא כוח אקטיבי, חי ופועל המעצב בפועל את המציאות ההיסטורית, הביולוגית והחברתית. המציאות הפיזית והאנושית מובלת כל העת באופן סמוי (ולעיתים גלוי) על ידי כוחות אדירים של יושר, חסד והרמוניה, המוטבעים בה עוד מימי בראשית. ניתן להבחין בהשתקפות של כוחות אלו בטבע עצמו, בדפוסי שיתוף הפעולה הקיימים בתוך המערכות האקולוגיות ובין בעלי חיים, ובזירה האנושית הם ניכרים בתנועות עולמיות אידיאולוגיות הקמות ונופלות, המייצרות כל הזמן מגמה של שיפור, שכלול מוסרי, והקלת הסבל.

התגבשותו של עם ישראל בתוך מציאות דינמית זו מוסברת כתהליך אבולוציוני-היסטורי רוחני. כשם שמתוך תאים פשוטים התפתחו לאורך עידנים ארוכים מערכות חיים מורכבות יותר עד להופעת האדם, כך התפתחה מתוך הכלל האנושי אומה מיוחדת בעלת רגישות יוצאת דופן ונטיות טבעיות המכוונות לטוב, להרמוניה, למוסר ולחסד – היא האומה הישראלית. אולם, אומה זו לא צמחה בחלל ריק, אלא הוכשרה ויועדה לתפקידה על ידי צירוף ייחודי של שלושה גורמים מהותיים שפעלו עליה כמקשה אחת:

משמעות מונחית ומעשית בתהליך כינון האומה	גורם ההכשרה
אישיות לאומית ונשמה קולקטיבית שהתת-מודע שלה מאוזן והרמוני יותר, דבר המאפשר לה לקלוט, לעבד, ולהכיל	תכונה (נפשית) פסיכית

<p>אידיאלים רוחניים ומוסריים עליונים באופן טבעי, ולתרגם אותם לחיי המעשה הלאומיים.</p>	
<p>מידות, נטיות ותכונות המועברות מדור לדור. זוהי "גנטיקה רוחנית" שטבעו האבות המייסדים ביוצאי חלציהם. מדובר בהטבעה עמוקה מאוד של איכויות מוסריות בזיכרון הלאומי הקולקטיבי המייחדת את האומה.</p>	<p>יחס גזעי (תורשה תרבותית-רוחנית)</p>
<p>האקלים, הטופוגרפיה, ובעיקר המיקום הגיאופוליטי בארץ ישראל – צומת דרכים תרבותי בין מצרים העתיקה לארם נהריים. הארץ נתפסת כמרחב אורגני שנועד מראש לקלוט ולהדהד את המסר האלוהי.</p>	<p>מצב גיאוגרפי (ארץ ישראל והמזרח התיכון)</p>

כל הכוחות הללו חברו יחדיו – הכוחות העצמיים (הפנימיים-רוחניים וגנטיים) ואלו הסובבים את האומה מבחוץ (ההשפעות הגיאוגרפיות והנסיבות ההיסטוריות המרתקות של המזרח התיכון העתיק) – ומסייעים ליצור ישות לאומית איתנה ועוצמתית. ישות זו מהווה את כלי העבודה העיקרי בידיה של האידיאה האלוהית למען תיקון המציאות הכללית והאנושית.

הנבואה כפסגת הרמוניה והבשלות הלאומית

וּכְנַסְתָּ-יִשְׂרָאֵל בְּמַעֲמָדָה הַנְּשֹׂא וְהַנְּשָׁבֵב, בְּיָמִים מִקֶּדֶם, בְּיָמֵי פְּרִיחַתָּהּ וְהַתְּחַלַּת גְּדוּלָּהּ, בְּיָמֵי "חֲסֵדֵי נְעוּרֶיהָ וְאַהֲבַת כְּלוּלֹתֶיהָ", הַגִּיעָה בְּנִשְׁמָתָהּ הַמְּזַהֶרֶה, בְּתַעוּפָה גְּדוּלָּה לְמִקּוֹר הָאוּרָה הָעֲלִיוֹנָה.

בנקודות השיא של הקיום הלאומי הישראלי ההיסטורי – המוגדרות כ"ימי פריחתה" של האומה ו"חסד נעוריה" במדבר ובמעמד הר סיני – הגיעה האומה למדרגתה העליונה ביותר, דרגת הנבואה. גם בנקודה דרמטית זו, ההסבר של הרב קוק שולל מכל וכל את התפיסה הדוגמטית והשטוחה הרואה בנבואה אירוע חיצוני, פתאומי ונקודתי שבו אלטר טרנסצנדנטי בוחר באורח שרירותי לפנות אל אדם פרטי מנותק.

הנבואה, על פי תפיסה עמוקה זו, היא למעשה תהליך אימננטי רחב ועוצמתי בצורה בלתי רגילה: היא מתהווה ומתאפשרת רק כאשר אומה שלמה מגיעה לדרגות עילאיות של הרמוניה תרבותית, התארגנות חברתית תקינה וצודקת, והתעלות מוסרית חסרת תקדים. זהו מצב קולקטיבי של כל כנסת ישראל המייצר מה שהרב מכנה "תעופה גדולה למקור האורה". המעמד בסיני אופיין בשילוב נדיר של אהבה מוחלטת (חסד הנעורים והרצון להתקרב

לאלוהות) ושל גבורה כבירה (האומץ להכריז "נעשה ונשמע", נכונות לשאת בעול החוקות והמשימות המוסריות מול מציאות עויינת).

האקלים הרוחני העוצמתי הזה מאפשר לנשמות נבחרות ועדינות בתוך אותו עם (כדוגמת משה רבנו, אהרון, יהושע וכו') לזכות בהשראה רוחנית ההולכת ומתעצמת בהתאמה לגודלו של העם. בפסגת התהליך, החיבור האורגני עם ההשראה המוחלטת מגיע לרמה כה צלולה ומזוקקת, שאנו מכנים אותה בשם "נבואה" – דיבור אלוהי ישיר. הנביא אינו פועל בחלל סוציולוגי ריק; הוא מהווה את פסגת הפירמידה, החצובה כולה מרוח האומה הקולקטיבית וממידת שלמותה ההיסטורית והמוסרית באותה העת. הדיבור האלוהי המופיע אז מהווה את משמעות החיים העמוקה ביותר של האומה ומתקבע לנצח בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה.

הדיאלקטיקה של הישרדות: השתרשות האידיאה הלאומית באלוהית

**אֵת תְּבוֹנַתָּה הַלְאֻמִּית הַשְּׂרִיטָה בְּמַעֲמָקֵי הָאֵיִדָּא הָאֱלֹהִית הַצְּלוּלָה בְּכָל לֵהֶבֶת
אֲשֶׁר עוֹז אֶהְבֵּתָה וּבְכָל תְּפָאֶרֶת הוֹד וְעַם גְּבוּרָתָה , וְעַם בְּרָקִי נִגְהָה חֲתָמָה לָהּ אֵת
חוֹתֶם לְאֻמִּיּוֹתָהּ . וּבְאוֹצַר הָאֵיִדָּא הַלְאֻמִּית שְׁלָהּ נִגְנְזָה וְנִזְרָעָה הָאֵיִדָּא
הָאֱלֹהִית , בְּתַכְלִית הַפְּשָׁרוֹן אֶל הַשְּׂכָלוֹל הַעֲלִיוֹן וְהַגָּמוּר הַמְאִיר אֵת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ
בְּכַבּוֹדוֹ .**

האידיאה האלוהית משמשת כ"מצע" והבסיס האונטולוגי העמוק ביותר לכל התנועות המתרחשות במציאות ההיסטורית. על גבי מצע הכרחי זה, הולכת, צומחת ומתפתחת האידיאה הלאומית הישראלית. האידיאה האלוהית היא למעשה הנשמה, המנוע הפנימי הבוער, והדחף הקיומי ("הדרייב") של התנועה הלאומית הישראלית. לעיתים קשר מהותי זה פועל ומובהק במישור המודע הפוליטי והדתי, ולעיתים הוא פועל בסתר בתוך התת-מודע ההיסטורי והתרבותי של העם.

חיבור פלאי זה אינו מצטייר רק כחוויה רוחנית מעודנת, חלשה או פסיבית של יחידים, אלא הוא מתגלה במציאות בעוצמות כבירות של עשייה, מאבק והתמודדות היסטורית: מתואר על ידי מילים כגון "אש עוז אהבתה", ו"תפארת הוד רם גבורתה". התשוקה הלאומית-אלוהית הזו שרדה לאורך היסטוריה כואבת ורצופת משברים – "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה".

אחד המאפיינים העמוקים בטבעו הלאומי של עם ישראל, המבדיל אותו מהותית משאר אומות העולם (שאצלן היסוד הלאומי מושתת על כלכלה ודם, וכשקרוסו אלו חרבה האומה), הוא מנגנון השימור והתמיכה ההדדית בין שתי האידיאות הללו במצבי משבר וגלות :

1. **בעת שקיעת הלאומיות (ימי הגלות והחורבן):** במצבים היסטוריים בהם העם מאבד את היכולת והריבונות הלאומית שלו, כאשר המנגנון הפוליטי קורס (כפי שאירע לאחר חורבן בית ראשון ושני), האידיאה האלוהית (הדתית) נותרת חזקה ומפעמת. היא זו שמשמרת, עוטפת ומגנה על השרידים של הרגש הלאומי. אילולא

הדת ששמרה על הייחוד והתקווה האסכטולוגית לשיבה לארץ, הייתה הלאומיות מתפוררת לחלוטין.

2. **בעת שקיעת המודעות הדתית (תהליכי חילון בארץ ישראל או גלי משבר רוחני):** מנגד, בעתות משבר שבהם העם – או חלקים נרחבים ודומיננטיים ממנו – מתרחק ממודעות מפורשת לאידיאה האלוהית ולמצוותיה (כפי שראינו בתהליכי החילון המודרניים ובהקמת התנועה הציונית החילונית), המסגרת הלאומית העוצמתית והרצון להבטיח את קיום האומה, הם ששומרים בחובם – גם אם בהסתר מוחלט – את הגחלת האלוהית. תנועת התחייה הלאומית יונקת בסתר מן האידיאה האלוהית הקדומה, מתוך ציפייה הכרחית לעתיד בו יחזרו שתי האידיאות להשתלב, להיות מודעות זו לזו, ולשגשג יחד לקראת "השכלול העליון הגמור המאיר את העולם כולו בכבודו". באוצר הלאומיות תמיד טמונה ונזרעת האידיאה האלוהית שמסרבת לגווע.

חביון עז: הירידה אל חיי החול ושימור החותם המקורי

אֵמַת הַדָּבָר, שְׁאֲחֲרֵי שֶׁכָּבַר יֵצְאָה הַתְּכוּנָה הַלְּאֻמִּית לְעוֹלָם וְנִתְגַּלְמָה בַּהֲוִיָּה הַמוֹחֲשִׁיית, קִנְתָּהּ לָהּ גַם בְּיִשְׂרָאֵל סָבָא זְכוּת קִיּוֹם וְהֲוִיָּה מִצְדָּדִים שׁוֹנִים וּמִפְזָרִים. וּמִדֵּי הַשְׁתַּפְּלָה מִחֲבִיּוֹן-עַז הָאֱלֹהִי, לְהַתְּהַלֵּךְ בְּאַרְצוֹת תַּחְתִּיּוֹת, לְקַחָהּ לָהּ אֲרוּחוֹת-עוֹלָם בְּאֵלֶּה, הַמְּסַתְּעִפִים מִהַמְּסֻבּוֹת הַסְּבוּכוֹת אֲשֶׁר לַחַיִּי הַחַל, הַכּוֹלְלִים אֶת כָּל תְּבִיעוֹת הַחֲמֵר וְהָרוּחַ שֶׁל הָאָדָם וְשֶׁל הַחַיָּה שֶׁבְּקִרְבוֹ גַם יַחַד. אֲבָל גַּם בְּכָל יְרִידוֹתֶיהָ לֹא נִמְחַק מִן הַתְּכוּנָה הַלְּאֻמִּית חוֹתֶם-מְקוֹרָהּ, וְלְעוֹלָם קִיַּמְתָּ הִיא יְנִיקָתָהּ בְּסִתְר-פְּנִימִיּוֹת-הַוְּיָתָה מֵהַצְּנוּר הָעֲלִיּוֹן שֶׁל הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית.

כאשר האידיאה הלאומית יורדת מגבהי הרוחניות הצרופה, האידיאלית והרומנטית של תקופת המדבר והמעמדות הנבואיים כדוגמת סיני, היא נדרשת לבצע מעבר דרמטי – להתגשם בהוויה מוחשית. הוויה מוחשית זו משמעותה הקמת מדינה ריבונית, ניהול כלכלה פונקציונלית, פוליטיקה, הסכמים דיפלומטיים מול אימפריות, וניהול מלחמות עקובות מדם. עולם המעשה והחול הזה מכונה בפסקאות אלו במונח העמוק "חֲבִיּוֹן-עַז", מונח המצביע על כך שההוויה הגשמית, על כל סיבוכיה, למעשה מחביאה בתוכה את העוז ואת הכוח האלוהי המקיים אותה, אף שלעין החיצונית היא נדמית לעיתים קרובות כמנותקת או אפילו כמנוגדת באופן אקטיבי לקדושה.

ההתהלכות זו "בארצות תחתיות" מאלצת את האומה הצעירה לאמץ במהירות "אורחות עולם", דהיינו דרכי התנהגות שגרתיות המקובלות בעולם החולין, ולהתמודד עם הסיבוכים העצומים הכרוכים בניהול ענייני חברה וכלכלה (היוצרים פערי מעמדות בין עשירים לעניים, מתיחויות פנימיות ושחיקה ערכית). עולם החול, מטבעו החיצוני והארצי, רווי בפירוד

אינטרסים, מאבקי כוח, אינטריגות פוליטיות, ושעבוד כבד לצרכים החומרניים התובעניים המכונים כאן "החיה שבקרבו" של האדם.

שמירה על ערכים עליונים של שאיפת שלמות, הרמוניה ואחדות עילאית, בתוך מציאות צינית, קשה וכוחנית של תנאי ההישרדות במזרח התיכון, מהווה אתגר אדיר שלעיתים נראה כבלתי אפשרי. ואכן, מתוך התבוננות היסטורית, האידיאה הלאומית בישראל נקלעה לעיתים למשברים חמורים ביותר לאחר בנייתה לארץ. למשל, בתקופת השופטים שררו סכסוכים שבטיים רוויי דם, נביאי ה' נדחו לטובת אימוץ מנהגי הגויים, והייתה היסחפות טוטאלית אחרי כוחות הפירוד, עד כדי כך שמרכז הקודש עצמו (משכן שילה) הפך למקום בו בני עלי ראו את הכהונה כעסק כלכלי-משפחתי ולא כיעוד רוחני, ועלי עצמו כבר לא זיהה תפילה רוחנית טהורה וחשב את חנה למשתכרת. האומה נגררה לפעול על פי מניעים פוליטיים קטנוניים של בריתות עם גורמים זרים, במקום להיות מונהגת על פי האידיאה האלוהית הגדולה שבבסיסה.

אולם, חרף הירידה העצומה והסיבוכים של חיי החול, הראי"ה קוק קובע נחרצות כי קיים הבדל אונטולוגי ומהותי בין ישראל לאומות העולם. בעוד שאצל אומות העולם, שקיעה מוחלטת בחומריות מובילה בסופו של דבר לאובדן זהותן, התפרקות חברתית, ולכליונה של האומה כפי שמלמדת ההיסטוריה של אימפריות העבר, הרי שבישראל המצב שונה בתכלית: "לא נמחק מתכונתה הלאומית חותם מקורה".

הקודקוד הרוחני העמוק ביותר, העשוי מהערכים המקוריים של האומה ושאפתה להאיר את העולם באור אלוהי, צרוב וחרוט ב-DNA התרבותי והנפשי של החברה הישראלית באופן בה מוטבע, שאי אפשר להתכחש לו לאורך זמן ולכבותו. החותם המקורי אינו נותן מנוח למצפון הלאומי; הוא יוצר משברים שמטרתם לעורר תיקון. דוגמה היסטורית לכך מביא הרב מסוף תקופת השופטים, מתוך שבר המשפחה, ההליכה לעמום העמים (מואב), ומציאות של עוני והרס, צומחת בסופו של דבר – דרך רות המואבייה ובוועז – ישועת המלוכה הלאומית של בית דוד.

גם בתקופות השפל החמורות והקשות ביותר, נותרת אותה "יניקה בסתר מצינור עליון" – זרימה חשאית אך חיונית מתת-המודע הקולקטיבי המחובר חיבור נצחי, בלתי ניתק, אל האידיאה האלוהית. צינור זה מנעם כי עם ישראל יתמודד פעם אחר פעם עם ייעודו, יתנער משפלותו, וימתין לעת בושר היסטורית לשוב, לפרוץ אל פני השטח, ולתקן את המציאות הלאומית והעולמית במלוא אונה של ההרמוניה האלוהית-לאומית.

סיכום והשלכות לעתיד: חזון של ציונות דתית אורגנית ויהדות מתחדשת

המטרה הפילוסופית והמעשית הגדולה ביותר העולה מבין שורות הטקסט היא ייסוד גישה דתית אחרת וגישה לאומית-ציונית אחרת. זהו חזון של שלמות אורגנית, שבה האידיאה הלאומית העמוקה, על כל רבדיה הפוליטיים והכלכליים, מחוברת בעבותות טבעיים, מודעים ומוחשים לאידיאה האלוהית.

נדרשת כעת יצירת אישיות ישראלית מתוקנת המביטה על ההיסטוריה כולה, על העולם האנושי כולו, ועל עולם המעשה (הפוליטיקה, מערכות החברה, הכלכלה והטבע) במבט רחב ומקיף. להיות אדם ציוני במונח המלא פירושו לפעול לא מתוך צורך ביטחוני להצלת יהודים בלבד, אלא מתוך מניע אלוהי, השואף לתקן את ההווה כולה. ולהיות אדם דתי פירושו שהדתיות שלו אינה הצטמצמות אישית לד' אמות של הלכה אינדיבידואלית בבית הכנסת, אלא מהווה מהלך אקטיבי, לאומי, של תיקון עולם וחיבור למגמה אנושית וקוסמית עצומה ורוממה שפועלת במציאות.

מתוך השראה עליונה זו, התקווה הנישאת ב"למהלך האידיאות" היא להקים ולכונן מחדש "יהדות חדשה-ישנה". לא המצאה של דת חדשה, אלא השבת הרוח היהודית והישראלית המקורית שדהתה במהלך שנות הגלות הארוכות. ייעודנו הוא להפוך את המדינה ואת הלאומיות הישראלית למנגנון חי, תוסס ופועם, המממש בפועל צדק סוציאלי, מוסר אנושי עליון, ואהבה נצחית – ערכים שיונקים ללא הרף ממקורות החיים של האידיאה האלוהית, אשר תכליתה להאיר את ישראל בראש ובראשונה, ומתוך כך, את המציאות ואת העולם כולו בכבודו ובהדרו.

פרק ג

מבוא: המעבר מתפיסה דתית-נקודתית להשקפה היסטוריוסופית-אורגנית

פרק ג' של המאמר, בו מתמקד פירוש זה, מהווה נקודת ציר קריטית בנרטיב ההיסטורי והרוחני של האומה. לאחר שבפרקים הקודמים שורטט קוויו של המצב האידיאלי – אותו מצב שבו האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית פעלו בהרמוניה יחסית – פרק זה צולל אל תוך נבכי המשבר, השבר והנפילה ההיסטורית של תקופת המקרא.

לתיאור היסטוריוסופי ורחב זה ישנה משמעות מכרעת לא רק להבנת העבר העתיק, אלא גם, ובעיקר, לפענוח המצב הקיומי שבו שרויה האומה הישראלית בעת המודרנית. הראי"ה קוק מציע כאן תפיסת עולם רחבה הנוגעת למהותה העמוקה של היהדות, לייעודו של עם ישראל ולתהליכים המטאפיזיים שהמציאות כולה עוברת. ההתבוננות המוצגת בפרק זה תובעת מהלומד שינוי פרדיגמה תודעתית דרמטי. בניגוד להסתכלות הדתית הקלאסית, השגורה והמצומצמת, אשר מושתתת על תבנית בינארית של "האל ציווה עליי לעשות כך או אחרת" מתוך מערכת של ציוויים פרטיקולריים, מוצגת כאן ראייה אמונית מקיפה ואוניברסלית בהרבה.

על פי תפיסה זו, האמונה באל והיהדות המעשית אינן עומדות בפני עצמן במנותק מן החיים, אלא הן חלק אינטגרלי מתהליך כלל-מציאותי, היסטורי וקוסמי רחב ממדים, שמטרתו להביא את ההווה כולה לידי שלמות והרמוניה. האמונה באלוהים היא אמנם החלק המרכזי והמניע של מערך זה, אך היא משובצת בתוך אורגניזם רוחני גדול המקיף את הפוליטיקה, הכלכלה, התרבות והמוסר. מציאות תיאולוגית זו מציבה את המאמין בפני אתגר תודעתית מורכב. מחד גיסא, היא דורשת ממנו מאמץ אינטלקטואלי ונפשי אדיר; עליו לתפוס את המציאות מבעד לפריזמה רחבה, להשקיף על המוני תהליכים פוליטיים וחברתיים במבט מעמיק, ולראות את יד ההשגחה הפועלת בתוך ההיסטוריה האנושית הסבוכה. חשיבה זו תובענית הרבה יותר מאשר ציור עיוור גרידא, שכן היא מחייבת את שינוי המבט וקבלת מערכת מסועפת של עקרונות ומוסכמות רוחניות.

מאיך גיסא, דווקא הדרישה המקיפה הזו מעניקה לאמונה אופק חדש ומשחרר. היא מציבה את עבודת השם בתוך הקשר של תפיסת עולם הוליסטית, הכוללת ערכים מוסריים, אידיאולוגיים, לאומיים ואוניברסליים. ההבנה שהתורה והמצוות נועדו לתקן עולם שלם, מספקת מענה עמוק לכלל כוחות הנפש של האדם – לשכל, לרגש, ליצר הלאומי ולשאיפה לצדק – ואינה מוגבלת לרובד "צר ונקודתי" של פרקטיקה טקסית. כאשר האמונה אינה נתפסת כרצף של הוראות שרירותיות שניתנו על ידי "אלוהים שאמר לעשות כך וכך", אלא כהשתלבות מודעת במגמות ענק של תיקון היסטורי, נוצר בלב המאמין אמון עמוק, אותנטי ובלתי ניתן לערעור בדרך התורה, הנובע מתוך הזדהות פנימית עמוקה עם תוכנה הרחב והמשמעותי.

שלמות המערכת ושוויון המאורות בימי שלמה

כָּבֵר הָיוּ שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַלְלוּ "מִשְׁתַּמְשִׁים בְּכֶתֶר אֶחָד" בְּיִשְׂרָאֵל, וְהָאִידָאָה הַלְאָמִית הָיְתָה עוֹמֶדֶת בְּמַעְמַד שׁוֹה, בְּכָל קוֹמָתָהּ וּבְכָל הַסְּתַעְפּוֹת חִילָיָהּ וְהַמּוֹן תְּכַסִּיפָהּ, עִם הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית, הַמְּחִיָּה כָּל וּמַעְדָּנָתָה כָּל שְׁטָפֵי הַחַיִּים וְתַנּוּעוֹתֵיהֶם בְּרִיחַ בְּשָׂמִי עֵדוֹן גֵּן אֱלֹהִים

בפסקה פותחת זו, הראי"ה משרטט את קווי המתאר של מה שניתן לכנות "תור הזהב" של ההיסטוריה הישראלית הקדומה, תקופה המזוהה בבירור עם ימי מלכותו של שלמה המלך. בתקופה פלאית זו, ההרמוניה בין החומר לרוח הגיעה לשיאה. האידאה הלאומית – קרי, העוצמה המדינית, הכלכלית והצבאית – התפתחה לממדים אימפריאליים. עם ישראל לא היה רק ישות דתית מתבדלת, אלא אימפריה אזורית אדירה שגבולותיה, השפעתה הפוליטית, המסחרית והתרבותית הגיעו עד לאזורים מרוחקים כדוגמת אתיופיה. אולם, הגדולה האמיתית של תקופה זו לא נבעה מן העוצמה הפיזית כשלעצמה, אלא מן העובדה שעוצמה זו צעדה יד ביד, בד בבד, עם שיא של בניין רוחני – הקמת בית המקדש הראשון, מוקד של השראה נבואית, רוח הקודש ונוכחות אלוהית גלויה. המקדש עמד מול ארמון המלך, וסימל את השילוב המושלם בין הקודש לחול.

הביטוי הציורי והעמוק "שני המאורות הללו משמשים בכתר אחד", שואב את מקורו מן המדרש התלמודי המפורסם (חולין ס ע"ב) אודות קטרוג הלבנה בבריאת העולם. במקור המדרשי, הלבנה טוענת בפני בורא העולם: "אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?", וכתגובה לכך מצווה עליה האל: "לכי ומעטי את עצמך". מדרש זה מסמל את השבר האונטולוגי של העולם הזה, שבו ישנו פער הכרחי בין מקור האור האידיאלי (החמה/האידאה האלוהית) לבין הכלי המקבל והמיישם במציאות הארצית (הלבנה/האידאה הלאומית). העולם כפי שהוא מוכר לנו אינו מסוגל בדרך כלל להכיל שלמות מוחלטת ללא צמצום של המעשה. אולם, הראי"ה מצביע על כך שבימי שלמה המלך התרחש תיקון פלאי וזמני של קטרוג זה: "משמשים בכתר אחד". האידאה הלאומית עמדה במעמד שווה בכל קומתה; כלומר, הלבנה חזרה למלואה (סיהרא באשלמותה), והקיבולת של האומה לקלוט את האור האלוהי ולהוציאו אל הפועל בחיי המעשה המדיניים הייתה מקסימלית. תהליך זה של שוויון משקף מהלך היסטורי מורכב וארוך, שהגיע בנקודה זו לשיא של בשלות.

ברבדים הפנימיים יותר, הראי"ה רומז כאן לתפיסות קבליות יסודיות. המושג "מעמד שווה בכל קומתה" מתכתב עם הסוד הקבלי של "שיעור הקומה". על פי האר"י, המצב השלם של המציאות הוא כאשר ספירת המלכות (המסמלת את האומה, את הארץ, ואת כוח הקבלה) גדלה ומגיעה למלוא שיעור הקומה של ה"זעיר אנפין" (המסמל את ההארה האלוהית המשפיעה). מצב זה מייצר זיווג של "פנים אל פנים", שבו המקבל והמשפיע עומדים כשווים, ויש ביניהם זרימה מלאה וללא חציצות.

תפקידה של האידאה האלוהית בתוך המערכת הלאומית השלמה מוגדר היטב בפסקה: "המחיה כל ומענדת כל שטפי חיים ותנועותיהם". האידאה הלאומית מביאה עימה "שטפי

חיים" – אנרגיות אדירות של לאומיות, כוחניות, צבא, יצירה כלכלית ותשוקות כיבוש. שטפים אלו הם חיוניים לקיום הבריא של אומה, אך כשהם נטולי רסן מוסרי הם עלולים להפוך לכוח הרסני, כפי שניכר בהיסטוריה של אימפריות רבות. תפקידה של האידיאה האלוהית במעמד זה לא היה לדכא או לבטל את עוצמת החיים הלאומית, אלא לעדן אותה, לכוון אותה לאפיקים של צדק, משפט ואמת טרנסצנדנטית. שילוב הרמוני זה השיב את המציאות למעין חוויה של "שמי עדן גן אלוהים", המרמזת על תיקון חטא אדם הראשון. בחוויה זו, החומר אינו עומד בסתירה לרוח, אלא מתפקד ככלי טהור ומעודן לגילוי הנוכחות האלוהית בתוך המציאות ההיסטורית.

שורש המשבר: הקטרוג של התכונה המעשית והשגרה

אֵלָא הַקְטְרוּג שֶׁל הַתְּכוּנָה הַמְעִשִׁית הַקּוֹדֶרֶת, בְּהַפְגָּשָׁה בְּמַכְשׁוּלֵי הַדְרָכִים הָאֶפְלִים, בְּרִקְבוּבִית שְׁבַחֵי הַחַל, הַיְחִידִים וְהַצְבוּרִים; וְהַמְעַמָּד הַנְּשָׂא וְהַנְּשָׁב הוּא הַכִּין לוֹ דֵי נַח, הַמְסַפִּיק בְּעָרְךָ גַּם לְאוֹתָם יְמֵי-הַיְרִידָה, לְיָמִים אֲשֶׁר הָאִידָא הַלְאָמִית הַחֲלָה, אַחֲרֵי צִאתָהּ מִחֶדֶר הוֹרְתָהּ, מִמְּקוֹר הָאִידָא הָאֱלֹהִית, לְרֵדֶת "כְּצַפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן קִנְהָ" אֶל הַתְּכַסִּים הַמְעִשִׁי הָעֵב וְהַמְגָשִׁים.

כפי שמעידה ההיסטוריה המקראית, ההרמוניה האוטופית של ימי שלמה לא החזיקה מעמד לאורך זמן. מיד לאחר פטירת שלמה, התפלגה הממלכה ליהודה וישראל, והחלה הידרדרות רוחנית, מוסרית ופוליטית ארוכת טווח שהובילה בסופו של דבר לחורבן. הראי"ה מזהה את סיבת העומק לקריסה זו במושג "הקטרוג של התכונה המעשית הקודרת". כאשר חזון רוחני טהור, אבסטרקטי ונשגב, נדרש להיתרגם למערכות יומיומיות של שלטון, פקידות, מסחר וצבא – המפגש עם "מכשולי הדרכים האפלים" וה"רקבובית שבחיי החול" גובה מחיר אדיר. המאמץ הנדרש כדי לממש את האידיאה בעולם המעשה גורם להכרח להשחיר ולקדר את יופייה הראשוני; הביצוע הענייני מביא עמו כובד, עייפות ושגרה. כוח ההרגל (המוגדר בטרמינולוגיה של הראי"ה כ"רקבובות" – רקבון של שגרה) שוחק את החיוניות של הקודש והופך את הנס למעשה חולין בנאלי. תופעה זו התגלתה כבר בדור המדבר, כאשר אפילו נסים גלויים ומפורשים כגון ירידת המן ובארה של מרים, הפכו כעבור זמן קצר לדבר מובן מאליו, משעמם, שעורר תלונות בקרב העם. ללא התחדשות פנימית מתמדת, הקדושה מאבדת את אופייה הייחודי ומתקדרת תחת משא המעשיות.

תפיסה היסטוריוסופית זו מקבלת הרחבה וביאור במאמרו של הרב קוק "חכם עדיף מנביא" (בקובץ 'זרעונים'). במאמר זה, מסביר הרב קוק את הדיאלקטיקה של ההתפתחות הרוחנית של ישראל לאורך תקופות בתי המקדש. תקופת הבית הראשון אופיינה בהארה נבואית אדירה; היו אלה "אורות מרובים" של אידיאלים גדולים וחזון אוניברסלי שניתן על העם מלמעלה. אולם, ההשראה הזו, נשגבה ככל שהייתה, ריחפה כרוח סערה מעל לפרטי המעשים ולא הצליחה לחלחל באופן עקבי, שיטתי ופרטני אל השגרה היומיומית של האדם הפשוט והמשפחה בביתה. הכלים האנושיים לא היו מסוגלים להכיל את עוצמת האור, ולכן המערכת קרסה אל תוך העבודה הזרה.

כתגובת נגד, תקופת הבית השני (שהחלה עם אנשי כנסת הגדולה, כתיבת המשנה והתפתחות התלמוד) התאפיינה בהעדר נבואה. תחת זאת, התמקדה האומה בעבודת פרטים דקדקנית – תקנות, גזירות, וריבוי הלכות ("כלים מרובים"). המטרה הייתה למסד את הקדושה, להעניק לה תבנית יצוקה ולחדירה למעשים הקטנים והנקודתיים ביותר של שגרת החיים האנושית, כדי למנוע את החורבן החוזר. אלא שגישה זו שילמה גם כן את מחיר "התכונה המעשית הקודרת" – היעדר ההשראה החזונית הגדולה ופסיקת הנבואה. משנתו של הרב קוק רואה בתקופת הבית השלישי העתידי את סינתזת השלמות: מיזוג של החזון הנבואי הגדול וההשראה העצומה מן הבית הראשון, יחד עם הכלים המעשיים, היציבים והמוסריים שנבנו בעמל בבית השני.

למרות שהמעמד הנישא של ימי שלמה קרס, הוא לא היה לשווא. כפי שמדגיש הראי"ה, ייעודה של אותה התפרצות חולפת של שלמות הייתה לטעת בזיכרון הלאומי הקולקטיבי רשם בל יימחה. היא "הכין לו די כוח מספיק בערך גם לאותם ימי הירידה". התקופה האידיאלית סיפקה לאומה פסגת שאיפות קבועה, נקודת ציון נצחית שאליה היא תבסוף לשוב במהלך אלפי שנות הירידה והגלות האפלות. אלמלא חווייתה האומה את השלמות הזו ולו לרגע היסטורי קצר, לא היה לה את החוסן והכוח לשרוד את תלאות הגלות והניתוק. אולם, בפועל, במציאות של בית ראשון, ה"ציפור" (האידיאה הלאומית) שגדלה ב"חדר הורתה" (האידיאה האלוהית) החלה לנדוד ולעזוב את קנה. העם, לאחר שהשיג את עוצמתו החומרית והמעשית, החל להסתנור ולהתעסק באופן בלעדי בצדדים הארציים, בפוליטיקה הכוחנית וב"תכסיס המעשי, העב והמגושם", תוך שהוא נוטש בהדרגה את מקור חיותו וייעודו המוסרי העליון.

הלחץ הסביבתי ומחנק האלילות הפראית

אוֹר-הָעוֹלָם, שֶׁהָיָה מְלֵא כָּל-כֶּף זְהֵמַת הַבְּהֵמִיּוֹת וּפְרָאוֹת הָאֱלִילִיּוֹת, שֶׁם כְּמַעַט מִחֲנֹק לְרוּחַ-הַחַיִּים שֶׁל הַשְּׂאִיפָה הָאֱלֹהִית הַמְקַשֶּׁרֶת בְּתוֹךְ הַסִּגְנוֹן הַצְּבוּרֵי שֶׁל הַצּוֹרֵה הַלְאָמִית, וְשִׁכְיַנַּת הָאֵמָה יִרְדָּה שְׁפֵלָה. כְּפִי אוֹתָהּ מִדָּה שֶׁהוֹסֵבָה מֵהַשְּׂפָעָה הַיִּשְׂרָה שֶׁל הָאוֹרֵה הָאֱלֹהִית הָעֲלִיוֹנָה, כִּכְהָ אֲבָדָה הָאֵמָה אֶת הָאֶרֶץ הַכַּח שֶׁל עֲצָמָה וְחִילָה הַפְּנִימִי.

כדי להבין במלואו את כישלון השמירה על האידיאה האלוהית, על הלומד להתנתק מהשיפוט האנכרוניסטי ולהתבונן במציאות מבעד למבט היסטורי רחב. עם ישראל, כפי שמדגיש הרב קוק בכתביו (ובעקבות ריה"ל), איננו אי אוטונומי, "אטום בודד שמרחף בחלל" ללא תלות בסביבתו. עם ישראל מתפקד כ"לב באומות", הלב המזרים דם וחיוניות לאיברי הגוף של האנושות כולה. מתוקף תפקיד אורגני זה, ישראל נועד מצד אחד לרומם את האנושות, אך מצד שני הוא נתון להשפעה בלתי פוסקת ממצבה הכללי.

באותה תקופה קדומה של האלף הראשון והשני לפני הספירה, "אוויר העולם" – קרי, האטמוספירה התרבותית, המוסרית והאינטלקטואלית של האנושות – היה ירוד ביותר ונמצא

בשלבי התפתחות ילדותיים. הוא היה רווי לחלוטין ב"זוהמת פראיות ופראות אליליות". טעות נפוצה היא להתייחס לעבודה הזרה של העת העתיקה כאל אוסף של אמונות טפלות או נבערות פרימיטיבית נטולת כוח. נהפוך הוא, האלילות הקדומה טמנה בחובה אנרגיות אדירות. היא הציעה "עוז חיים מאוד מאוד גדול", דמיון יצירתי משולהב, תעוזה, התלהבות רגשית, מיסטיקה אקסטטית ושחרור מוחלט מריסון יצרי ומוסרי. זו הייתה קולטורה סוחפת, שפעלה על הנימים העמוקים ביותר של נפש האדם.

בפני גלי העוצמה הצונאמיים הללו של התרבות הפגאנית שהקיפה את המזרח הקדום, התקשתה האומה הישראלית הצעירה לעמוד. באותה עת, האנושות – ובתוכה עם ישראל – טרם פיתחה את הכלים ההכרתיים, הפילוסופיים, הניתוחיים והאנליטיים שאפשרו מאוחר יותר התמודדות אינטלקטואלית ביקורתית מול אמונות הבל. המאבק לא היה בזירה השכלתנית אלא בזירה היצרית-הדמיונית, ושם הלחץ הסביבתי של האלילות עשה שמות בנפש העם. העדויות המקראיות מספקות תיאור אמין ונוקב של אי-היכולת החוזרת ונשנית של ישראל לעמוד בפני הקסם האלילי של עמי כנען והסביבה.

הפראות הסביבתית הזו יצרה "מחנק לרוח החיים של השאיפה האלוהית". האמונה המונותאיסטית הטהורה, הדורשת מוסר עליון, זיכוכ מידות, ראייה אחדותית של ההווה והכפפת הכוח הלאומי לסגנון של צדק ויושר, זקוקה ל'חמצן' רוחני ותרבותי כדי להתקיים בתוך "הסגנון הציבורי של הצורה הלאומית". כאשר האטמוספירה רעילה ומלאה בפראות אגואיסטית ויצרית, הריאות הלאומיות אינן מסוגלות לנשום את השאיפה האלוהית.

התוצאה של מחנק זה הייתה טרגית ומיידית: "שכינת האומה ירדה שפלה". הראי"ה מצביע כאן על משוואה רוחנית-לאומית קריטית – הכוח המעשי של האומה תלוי בקשר שלה למקורה הרוחני. ברגע שהאומה הסבה את פניה מן ההשפעה הישירה של האורה האלוהית והחלה לעסוק רק בצדדים החומריים והמעשיים של הקיום במנותק מן החזון הפנימי של מוסר והרמוניה מציאותית, התרחשה שרשרת קריסה. היא איבדה את החוסן הנפשי שלה, את האמון בצדקת דרכה הייחודית, וממילא, באופן בלתי נמנע, "אבדה האומה את הארת כח של עצמה וחיל פנימי" – הכוח הצבאי, הפוליטי והקיומי של המדינה התפורר.

מנפילה להתאוששות זמנית: הסדקים במדבר ותקופת השופטים

אִמְנֵם קָמוּ לָהּ, אַחֲרֵי אֲשֶׁר נֶאֱסָפָה הָהָאָרֶץ הָעֲלִיּוֹנָה שֶׁל דּוֹר הַמִּדְבָּר, דּוֹר-הַפְּלָאוֹת, גּוֹאֲלִים וּמוֹשִׁיעִים, אֲשֶׁר עֲזְרוּהָ עֲזַר מַעַט וַיִּסְמְכוּהָ בְּנִפְלְתָהּ. וּלְפַעֲמִים הוֹפִיעוּ גְבוּרֵי אֵל, אֲשֶׁר בְּמַעַט הִקִּימוּ אוֹתָהּ הִקְמָה אֵיתָנָה, וַיִּקְשְׂרוּהָ עוֹד בְּצָרוֹר-חַיִּיהָ, בְּמָרוֹם הָאוֹרֶה שֶׁל הָרַעֲיוֹן הָאֱלֹהִי. לְעַד לֹא יִשְׁכַּח מִזְכְּרוֹנָהּ אוֹתוֹ תוֹר-הַדֶּהָב שֶׁבְּפָרִיחַת יְמֵי שְׁלֹמֹה, בְּבִנְיַן הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן, בְּהַדָּר תְּפָאֶרֶת כְּבוֹדוֹ וְעַז-הַחַיִּים שֶׁהִתְגַּלָּה בוֹ, בְּהַבְּעַת עֶשֶׂר הָאֵידָאָה הָאֱלֹהִית וְהַלְאָמִית הַמְשֻׁלְבוֹת זוּ בְּזוֹ בְּהִתְאַמָּה הַרְמוֹנִית, "וְקִיָּמָה סִהְרָא בְּאִשְׁלֻמוֹתָא"

כדי להבין את הדינמיקה של ההידרדרות, הראי"ה שב במבטו אל "דור המדבר, דור הפלאות". דור יוצאי מצרים וחויית הר סיני היווה נקודת התחלה מובהקת של "הארה עליונה", שבה האומה קיבלה את התורה "כאיש אחד בלב אחד" וחווה גילוי אלוהי ישיר ובלתי אמצעי. אולם, כבר במדבר החלו להופיע בקיעים וסדקים במערך ההרמוני של "המאורות". בעוד משה רבנו גילם באישיותו את איחוד שני הכתרים – שימש גם כמלך/מנהיג צבאי-פוליטי וגם כנביא עליון – האומה עצמה התקשתה לשאת את המורכבות. תהליכי ארגון החול, כגון המפקד הצבאי שיצר את המושג "צבא", יחד עם שגרת החיים, עוררו את עשרת הניסיונות שבהם בחנו ישראל את ה' במדבר. העם התקשה לשמור על חזון אלוהי גבוה תוך כדי השתייכות לאומית-חומרית.

לאחר פטירת דור הפלאות, ועם הכניסה לחיי הטבע בארץ ישראל, נאספה ההארה העליונה, והאומה נכנסה לסחרור היסטורי שאפיין את תקופת השופטים. אולם, הקב"ה לא הניח לאומה לקרוס אל תהום הנשייה. לאורך התקופה קמו "גואלים ומושיעים אשר עזרו מעט ויסמכוה בנפילתה". כל שופט, שפעל בדרך כלל במישור המקומי של שבט מסוים, רומם כוח מסוים בנפש האומה וסיפק לה חמצן זמני. היו תקופות של הופעת "גיבורי אל", כדוגמת השופטים הגדולים או שאול המלך, אשר כמעט והצליחו להקים את האומה קוממיות ולקשור אותה מחדש ל"מרום ההארה של הרעיון האלוהי".

כל אותן עליות ומורדות, אותה החיאה מלאכותית וזמנית, נועדו מטרה אחת: לשמור על פעימת החיים הלאומית-רוחנית עד להגעה לפסגה, "תור הזהב של פריחת ימי שלמה". שם, כפי שהוזכר בתחילת הניתוח, חזרו המאורות להאיר בכתר אחד והלבנה עמדה במלואה ("קיימא כסיהרא באשלמותה").

הפריה הדדית: לאומיות כמעצימת הקודש וסוד 'שיר השירים'

אֲז, בְּאוֹתָהּ הַתְּקוּפָה, הַקְּצֶרָה בְּכַמוֹתָהּ וְהָאֲרֶכֶה בְּאִיכוֹתָהּ, שְׂאֵפָה הָאִידָאָה הַלְּאֵמִית רוּחַ חַיִּים מְלֵאִים, כְּפִי עֶצֶם טִבְעָהּ וְסִפּוּקָהּ הַפְּנִימִי, וְתִינֵק זֵיו הַדְּרָה מִהָרְעִיּוֹן הָאֱלֹהִי הַטְּהוֹר. הָעֵשֶׂר הַלְּאֵמִי וְחֶסֶן-כְּבוֹדוֹ הוֹסִיף יַפְעָה וְאִמָּץ אֶל הָרְעִיּוֹן הָאֱלֹהִי, שְׂמֵמָנוּ יֵצֵא אֲז בְּבִהִירוֹתוֹ הַתְּכֵן הַלְּאֵמִי, וְהַמְחַשְׁבָּה הָאֱלֹהִית הַבְּרוּרָה בְּצוֹרְתָהּ הַיִּשְׂרָאֵלִית הוֹעִילָה לְהַשְׁפִּיעַ חַיֵּי עֲנֵג, חַיִּים שֶׁל כְּבוֹד וְרוֹמְמוֹת-רוּחַ לְכָל הַגּוֹי בְּלוּ. וְיִתְרוֹמֵם עַל בְּמַתִּי הַשִּׁירָה הַחִיָּה הָאֱלֹהִית וְעַל מְרוֹמֵי פְּאֵר הַחַיִּים, הַדָּר הַגְּדֹלָה הַלְּאֵמִית וְזֵיו הָאֶהְבָּה הַטְּהוֹרָה וְהָרַעֲנָנָה. "לֹא הָיָה הָעוֹלָם בְּלוּ בְּדָאֵי כְּיוֹם שְׁנַתָּן בּו שִׁיר-הַשִּׁירִים לְיִשְׂרָאֵל, שְׁכָל הַכְּתוּבִים קִדְשׁ וְשִׁיר-הַשִּׁירִים - קִדְשׁ-קִדְשִׁים"

בניתוחו את ימי הזוהר של תקופת שלמה, הראי"ה מציג רעיון פילוסופי עמוק, המהווה את אחד מהחידושים המרכזיים במשנתו: היחסים בין האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית אינם יחסים היררכיים חד-סטריים (כגון 'הרוח נותנת חיים לחומר הדומם'), אלא זוהי מערכת של הפריה הדדית, סינרגיה שבה כל צד מרומם ומעצים את משנהו. אף שהייתה זו

תקופה "קצרה בכמותה" (עשרות שנים בודדות בהיסטוריה של אלפי שנים), היא הייתה "ארוכה באיכותה", שכן היא סיפקה מודל הוכחת התכנות (Proof of Concept) מוחלט לאידיאל הישראלי.

מצד אחד, "שאפה האידיאה הלאומית רוח חיים מלאים... ותינק זיו והדרה מהרעיון האלוהי". זהו המהלך המובן מאליו: כאשר לאומה יש חזון מוסרי, נבואי ועליון, הדבר מקרין ישירות על החוסן הלאומי שלה. הידיעה שהאומה משרתת ייעוד קוסמי של תיקון עולם ממלאת את האזרחים והלוחמים באמון בצדקת הדרך, מעלה את המורל, ומעצימה את רצון ההישרדות והפיתוח הלאומי.

אולם, החידוש המפליג טמון בכיוון ההפוך: "עושר לאומי וחוסן כבודו, הוסיף יפעה ועוז על הרעיון האלוהי". הראי"ה קובע כי ההצלחה הארצית – מדינה מתפקדת, כלכלה עשירה, צבא חזק וכבוד בינלאומי – איננה רק תוספת, אלא היא מעניקה כוח, תוקף ווודאות לאידיאה האלוהית עצמה. כאשר החזון התיאורטי מתורגם למציאות חומרית מוצלחת ומפוארת (המקדש בירושלים שניצב מול פריחת ארמון המלך), הדבר משמש כהוכחה לכך שהרוח מסוגלת לכבוש את החומר ולהנהיגו. תחושת המימוש והיישום בשטח מייצרת התלהבות קולקטיבית שמעצימה את העוצמות הרוחניות, המוסריות והאמוניות של האדם. הרעיון האלוהי חדל להיות אידיאה פילוסופית מופשטת המרחפת בשחקים, והופך למנוע חיים עוצמתי השולט בכיפה המדינית. גדולתה של מלכות ישראל הוסיפה לוודאות האמת של תורת ה'.

פסגת השילוב וההרמוניה הזו התגבשה ונחקקה ביצירה הספרותית-רוחנית המופלאה של אותה תקופה – מגילת 'שיר השירים'. המגילה מגלמת את "הרוממות על במותי שירה". במבט שטחי, שיר השירים הוא טקסט העוסק באהבה ארצית, בזוגיות, וביחסים בין איש לאישה בביטויים הפלסטיים, החומרניים והפיזיים ביותר שיש. עם זאת, במסורת ישראל, טקסט זה מוגדר על ידי רבי עקיבא כ"קודש קודשים". בספר זה משתקפת באופן המושלם ביותר היכולת של התרבות הישראלית לקחת את העוצמות החומריות ביותר – הפיזיות, היצריות, האסתטיות והרומנטיות – וליצוק לתוכן סודות קבליים, רמזים לעולמות עליונים, כמיהה אלוהית וחזון מוסרי נשגב. העובדה ששני הרבדים הללו (הארוטי-ארצי והרוחני-מיסטי) מסוגלים להתקיים בטקסט אחד ללא סתירה, היא העדות הניצחת לתקופה שבה המערכת האלוהית והלאומית-ארצית פקדו בכתר אחד בהרמוניה מוחלטת.

חולשת המוסר הפרטי למול הריאקציה האלילית

אָבֵל רַק הָרוּחַ הַלְאָמִי בִּיחוּשׁוֹ הַכֶּלְלִי הַתְרוֹמֵם לְמַדַּת-גְּבָהוּ בְיָמִים הַטּוֹבִים הָהֵם שֶׁל הַהֲתַעֲלוֹת הַהִיסְטוֹרִית, וַיִּחַשׂ אֶת מְקוֹר-חַיָּיו וְקָרַן-וַיִּשְׁעוּ בְתִכְנֵן הַהוֹפָעָה שֶׁל הָרַעְיוֹן הָאֱלֹהִי. הַמוֹסָר הַפְּרָטִי עוֹד לֹא נִדְדַבֵּךְ לְבּוֹא לִיְדֵי מַדָּה זוֹ, וְתִכְנִית-הַחַיִּים שֶׁל הַיְחִידִים לֹא יָכְלָה לְהִתְאִים גַּם הִיא אֶל הַהֲרַמוֹנְיָה הָעֲלִיוֹנָה הַזֹּאת. עִם זֶה גָּאוּ "הַחוּחִים וְהַקּוֹצִים הַסּוֹבְבִים אֶת הַשּׁוֹשְׁנָה הָעֲלִיוֹנָה". מִמְּלֻכּוֹת-הָאֱלִיל, עִם

**כל קסמי הקולטורה האלילית, התנשא ויעוררו את החשך, ובהתלהבות אמוץ –
החיים התנצרו התשוקות הגסות והמדדות הרעות התעוררו.**

כאן מבצע הראי"ה ניתוח מבריק של האנטומיה של הנפילה הפסיכולוגית והמוסרית של החברה בימי קדם. למרות העובדה ש"הרוח הלאומי בייחוסו הכללי" התרומם – קרי, המוסדות הלאומיים, מנגנוני המדינה, המקדש והמנהיגות היו מכוונים היטב לעבר המקור האלוהי – התגלה פער מסוכן ובלתי נסבל ברמת הפרט. "המוסר הפרטי עוד לא נזדכך" – העבודה הנפשית הפנימית, עקירת המידות הרעות, ריסון היצרים ותיקון המוסר האישי של האדם מן השורה לא הצליחו להדביק את קצב ההתפתחות הממלכתית המהיר. המערכת נשענה על כריזמה מנהיגותית ועל הארה נבואית שירדה מלמעלה וסחפה את ההמונים מכוחה האדיר, אך היא לא ירדה לפרטי היומיום ולא יצרה טרנספורמציה פנימית, יציבה ועקבית בנפש האדם הפרטי. זהו מצב של דיסוננס: האומה כקולקטיב נמצאת ברמה עליונה של "הרמוניה עליונה", בעוד "תכנית החיים של היחידים" נותרת גסה ובלתי מעובדת. החיבור בין המקדש לארמון היה קיים, אך העם טרם למד לבטא את הקודש בכל הליכותיו המעשיות.

בדיוק בתוך הפער הזה, בנקודת התורפה הפסיכולוגית של היחיד, הכו "החוחים והקוצים הסובבים את השושנה העליונה" – הלא הם ממלכות האליל השכנות. התרבויות האליליות שסבבו את ישראל הפעילו פיתוי רב עוצמה. באמצעות "קסמי הקולטורה האלילית", הן עוררו אצל הישראלי הבודד, שטרם זוכך, את ה"חושך" – את המידות הרעות, התשוקות הגסות ויצרי הקיום האנוכיים. תחת ההילה של טקסים פגאניים מסתוריים ומשחררים, עוררה האלילות את "התלהבות אימוץ החיים" בצורתה הבהמית והגסה ביותר, מתעלמת מכל דרישה לריסון מוסרי שמציבה האידיאה האלוהית.

התגעשה חית-האדם, ויגדל שויון-הרוח ורפיון – החפץ לכל נשא ונאצל, לכל מרום וקדוש, לכל מה שלמעלה מהחושים החמריים והדמיון הגס הנשען רק עליהם. בקיר-ברזל וכעננים כבדים עמדו כל אלה נגד זריחת האורה האלהית העליונה, שחדרה כבר בקרניה אל תוך-תוכה של הנשמה הלאמית, ופתח להאירה בכבוד.

הראי"ה משתמש כאן בדימוי פסיכואנליטי מובהק: "התגעשות חיית האדם". כאשר ההגנות המוסריות קורסות, הכוח היצרי, הפראי, השואף למיצוי מידי ומחלט של התאוות, פורץ מן התת-מודע. אדם השקוע בשאיפה מתמדת לריגוש וסיפוק כוחותיו הפרטיים מאבד כל קשב למגמות הרחבות והאציליות של המציאות. התוצאה הפסיכולוגית הישירה של שקיעה בחומריות היא "שוויון רוח (אדישות) ורפיון חפץ (חוסר רצון)" לכל מה שהוא "נשגב ונאצל". כדי להאזין ל"מוזיקה" העדינה של המוסר האלוהי, לפתח חזון של "וגר זאב עם כבש", ולהשקיע בתיקון עולם הדרגתי – נדרשת עדינות רוח, סבלנות, איפוק ויכולת דחיית סיפוקים. כאשר החושים מכוונים אך ורק לכאן ועכשיו ("החושים החומריים והדמיון הגס הנשען רק עליהם"), נוצר נתק מחלט מן הממד הטרנסצנדנטי.

האדישות וגסות הרוח הפכו ל"קיר ברזל ועננים כבדים". חשוב להדגיש את תפיסתו התיאולוגית של הראי"ה בנקודה זו: האידיאלים האלוהיים החותרים לשלמות המציאות אינם נעלמים; הם "זורחים" ופועלים במציאות באופן אובייקטיבי ותדיר. אולם, כדי שיחוללו שינוי היסטורי, הם צריכים לחדור "אל תוך תוכה של הנשמה" האנושית ולמצוא בה כלי קיבול הולם. כאשר הנפש שקועה בקטנות, בילדותיות אגוצנטרית וברפש של פראות, היא חוסמת את חדירת קרני האור. ההארה, שאמנם החלה לחדור בעבר למעמקי האומה, נהדפה החוצה על ידי קיר הברזל של האטימות החומרית, ו"תכהה האורה בכבודה" – המערכת הלאומית איבדה את מצפונה ואת נשמתה.

התפצלות הדרכים והתערערות כסא דוד

וְכַמְעַט שֶׁחָלְפָה לָהּ בְּמִשָּׁךְ זָמַן מִצֶּרֶךְ הָאוֹרֶה הַמְבַהֶקֶת שֶׁל הָאִידָאָה הַלְאָמִית, בִּיחּוּשָׁה לַהֲשַׁפְּעָה הַגְלוּיָה וְהַכְּבִירָה שֶׁל הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית עָלֶיהָ. מִן אֶז הַחֵל לַהֲתַנַּדֵּד זֶה הַכְּסָא הָאֵיתָן אֲשֶׁר הָקָם עָלָיו, כְּסֵא ד' לְבֵית-דָּוִד. הָרַעִיּוֹן הַלְאָמִי הַחֵל לַהֲפָרֵד מִיְּנִיקָתוֹ הָעֵזָה מִשְׁדֵי הָרַעִיּוֹן הָאֱלֹהִי.

כתוצאה מאותו קיר ברזל של אטימות יצרית, הזמן שעבר מרגע הפריחה עד לקריסה היה "מצער" (קצר מאוד במונחים היסטוריים). ההשפעה הגלויה והכבירה של האידיאה האלוהית על ניהול המדינה ועיצוב רוחה – הלכה ונשחקה. נקודת הציון הסמלית לניתוק זה מיוחסת לערעור מעמדו של "כסא בית דוד".

במשנת הרב קוק, כסא דוד איננו אך ורק סמל לשושלת מונרכית היסטורית, אלא הוא האבטיפוס האידיאלי המגולם בדמותו של דוד המלך. דוד סימל את הסינתזה המושלמת בין איש הצבא והמדינאי הפרגמטי (הלוחם ומקים הממלכה), לבין איש הרוח העליון, "נעים זמירות ישראל", שכל מהותו היא דבקות באלוהות. הכסא הזה הוא "כסא ה'" בעולם המעשה. ברגע שבו "הרעיון הלאומי החל להיפרד מיניקתו העזה משדי הרעיון האלוהי", כלומר, כאשר מוסדות השלטון, הצבא והפוליטיקה הישראלית חדלו לראות עצמם כזרוע המבצעת של המוסר האלוהי והחלו לפעול ממניעים של אינטרסים כוחניים גרידא בדומה לגויי הארצות, היסוד המטאפיזי של המלכות ניזוק. הכסא האיתן "החל להתנדד", מכיוון שהוא איבד את בסיס ההצדקה הפנימי והייחודי שלו.

ההבדל המהותי בין לאומיות עתיקה, מודרנית וישראלית

אָמְנָם הָאֲנוּשִׁיּוֹת בְּכֻלָּהּ לֹא הִפְרִידָה אֶז עֲדִין בְּהַחֲלֵט אֶת הָעֵנֶף הַלְאָמִי מִשְׁרָשׁוֹ הַטְּבָעִי, וְהַתְּכַוֵּנֹת הַלְאָמִיּוֹת עִם הַנְּטִיּוֹת הָאֱלֹהִיּוֹת שֶׁמָּשׂוּ בְּעֶרְבוּבָיָה בְּהַמּוֹן עִמִּים רַבִּים. אָבֵל מָה הִיְתָה תְּכַוֵּנַת עֶרְפָּה שֶׁל נְטִיָּה זוֹ, לְאֲנוּשִׁיּוֹת בְּמִרְחָבֵי שְׁדֵרוֹתֶיהָ? נְטִיָּה עֲכוּנָה פְּרָאִית, מְלֵאָה רֶשַׁע וְכֶסֶל וְשִׁפְלוֹת חֲמִרִית, אֲשֶׁר אָךְ נִיּוֹץ קְלוּשׁ בְּלִתִּי- נִרְגָּשׁ שֶׁל אוֹרֶה כְּתֻנִּית מְחִיָּה אוֹתָהּ תַּחַת גְּלִי הַזְּהָמָא הַרְבִּים אֲשֶׁר כְּסוּהָ.

כדי להעמיק בטרגדיה של התקופה, הראי"ה משרטט ניתוח סוציולוגי-היסטורי משווה המבחין בין הלאומיות של העת העתיקה לבין תפיסות לאומיות אחרות (המודרנית והישראלית-האידיאלית). בימינו אנו, בתקופה המודרנית שלאחר נאורות אירופה, התפתחה הלאומיות החילונית. לאומיות זו גורסת כי יש להפריד לחלוטין את "הענף הלאומי" מה"שורש הטבעי" של הדת (הפרדת דת ומדינה). המדינה היא כלי תועלתני האמור לספק לאזרחיה (בין אם הצרפתי הוא מוסלמי, נוצרי או יהודי) מעטפת של הגנה ביטחונית ורווחה כלכלית ותו לא.

אולם, בעת העתיקה, המצב היה שונה בתכלית. "האנושיות בכללה" באותה תקופה חייתה בפרדיגמה שבה הלאומיות והדת שימשו "בערבוביא". לא הייתה אומה ללא אלוהות מקומית שייצגה אותה במלחמותיה והגנה על גבולותיה. החיבור בין הלאומיות לאלוהות (במקרה זה, עבודה זרה וכוחות מיסטיים-טבעיים) היה חיבור אורגני.

מנקודת מבט שטחית, ניתן היה לחשוב שחיבור זה הוא חיובי ומרומם. אלא שהראי"ה חושף את האמת המרה: ערכה של הנטייה האלוהית-אלילית הזו באומות הקדם הייתה מחרידה. היא הייתה "נטייה עכורה, פראית, מלאת רשע וכסל". הדת האלילית לא תפקדה כסוכן מוסרי המעצב ומעדן את הלאומיות, אלא להפך – היא שימשה תירוץ רוחני לקדש את הדחפים הרצחניים ביותר, את הניצול, השעבוד האכזרי והשפלות החומרית של הקולקטיב. מתחת לאותם "גלי זוהמה" של פולחנים אפלים, הסתתר אולי "ניצוץ קלוש" של אמת רוחנית וחיפוש אותנטי, אך הוא היה בלתי מורגש ונרמס לחלוטין.

וְכַנְסַת-יִשְׂרָאֵל מִחֲבַרְתָּהּ הִיא בְּעוֹרְקִים יְדוּעִים לְגוֹיָה הָאֲנוּשִׁית הַכְּלִלִית וְסוּבְלַת אֶת מְכַאוּבֶיהָ, כֹּל זְמַן שֶׁלֹּא תִתְנַשֵּׂא לְסַלֵּל מְסַלְתָּהּ הָאֱלֹהִית הַמִּיחַדֶּת לָהּ, אֲשֶׁר עַל-יְדֵיהָ תִהְיֶה קְשׁוּרָה בְּגוֹיָה הַכְּלִלִית קְשׁוּר שֶׁל הַשְּׁפָעָה רֹחֲנִית לְטוֹבָה וְלֹא שֶׁל קְבָלָה גַּם לְרָעָה.

בתוך סביבה אנושית ירודה וחולה זו, כנסת ישראל לא יכלה להישאר חסינה לחלוטין. מכיוון שהיא מחוברת אונטולוגית להוויה האנושית הכללית, היא סובלת מן הרדידות המוסרית של האנושות. אי אפשר, כפי שממחיש הפירוש, לקחת אדם משבט קניבלי פרימיטיבי ולצפות ממנו להפנים באחת ערכים של צמחונות רדיקלית ומוסר עליון של דאגה לבעלי חיים. התפתחות כזו דורשת תהליך חינוכי של דורות. עם ישראל, שניחן בסגולה רוחנית לקלוט אידיאלים גבוהים, מסוגל להוביל ולרומם את האנושות במעלה השלבים, אך הדבר תובע זמן, ואם ישראל לא מקפיד על שמירת ייחודו והשפעתו לטובה, הוא הופך בעצמו חשוף לקבלת ההשפעות הרעות של סביבתו הפגאנית.

חוסר ההיתכנות האונטולוגי של 'לאומיות יבשה' ופיתוי האלילות

וּבְסוּר יִשְׂרָאֵל מֵאַרְח-חַיִּיו הַמְּקוֹרִיִּים לֹא עָצַר עוֹד כַּח לְהַחֲזִיק מֵעֵמֶד בְּלֶאֱמִיּוֹת יְבִשָּׁה וּמִפְרֻדַּת מִמְּקוֹר הַנְּטִיָּה הָאֱלֹהִית בְּכֻלָּהּ, שֶׁזֶהוּ מֵעֵמֶד-שֶׁל-חַיִּים הָעוֹמֵד כְּצֶר נֶגֶד הַמַּהְלֵךְ הַהִיסְטוֹרִי הַכְּלִלִי. מִתּוֹךְ הַבְּקָשָׁה הַטְּבָעִית לְהַרְטִיב אֶת הַלְאָמִיּוֹת

הקסימה גם אותו אותה ההשפעה המועטת של הנטיה האלהית, הנמצאת גם תחת מעטה-הערפל של המון דמיונות, שהיו יכולים לקחת לב כל קבוץ חברתי, לפי מעמד החיים הרוחניים אד. אמנם את הנפש הילדותית של העמים, גויי התקופה, שתביעתם הטבעית לאורה רוחנית הייתה קלושה, – אותה השביעה אד אורה זו בכח מזונה הרוחני המועט, בכדי ספוקם המצמצם לימי חייהם הקצרים, שהיו קצובים להם על במת התולדה. אבל לא יכלה לספק את הצורך הרוחני של הגוי הגדול והאיתן הזה, שכח-חיו הוא כח ענקי וזרם חפץ לבבו ומעוף רגשותיו מקבילים לעמת אריכות ימיו והשפעתו הכבירה על תבל ומלאה, ואשר נפשו כבר התרחבה מהשפעה רבת-זיו של אורה אלהית אדירה, שכבר זרחה עליו בשפעת עשרה בימי עלומיו.

פסקה זו טומנת בחובה את ההסבר הפסיכולוגי-היסטורי העמוק ביותר להבנת האנומליה של ההיסטוריה הישראלית. הקורא השטחי עלול לתהות: אם הדרישות המוסריות והרוחניות של התורה היו כה כבדות ו"קודרות" ליישום במציאות יומיומית, מדוע עם ישראל לא בחר בדרך הקלה? מדוע לא ייסד פשוט "לאומיות יבשה" – מדינה חילונית לכל דבר, המתמקדת בחקלאות, מסחר, בניית צבא והגנת גבולות, תוך ויתור מוחלט על היומרה להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש"?

תשובתו של הרב קוק היא: קיומה של לאומיות נטולת אידיאלים (לאומיות יבשה) עבור כנסת ישראל היא בלתי אפשרית בעליל מבחינה אונטולוגית. קיומה של כל לאומיות מחייב "אמון בצדקת הדרך", תשתית מוסרית וחזון מגבש. אומה רגילה, בעלת טבע פשוט ושאיפות מצומצמות ("הנפש הילדותית של העמים"), יכולה להסתפק בחזון מינימליסטי: להיות מסוגרת בעצמה, לפתח אמנות מקומית או לייצר תרבות המונית המעניקה רווחה לפרטיה לפרק זמן היסטורי מוגבל ("ימי חיים קצרים שהיו קצובים להם על במת התולדה").

אולם, עם ישראל קורץ מחומר אחר. הטבעיות הפנימית של נשמת ישראל שואפת באופן אינהרנטי למגמות מטאפיזיות עליונות. זהו לאום שמהותו היא להביא את העולם כולו – האנושות, ממלכות החי והצומח, והקוסמוס כולו – לאחדות, הרמוניה וגאולה נצחית תוך חיבור לאינסוף האלוהי. כאשר לא מספקים לאומה בעלת "כוח חיים ענקי" כזה צרכים רוחניים התואמים את גודלה, הלאומיות מתייבשת והאומה מתחילה להיחנק ממחנק רוחני. "הגוי הגדול והאיתן" אינו יכול להישאר רדוד; הוא מפתח קלסטרופוניה, שובר את המסגרת המצומצמת ומחפש אלטרנטיבות.

חיפוש נואש זה אחר משמעות מסביר את הנהייה הטראגית של ישראל אחר עבודה זרה בימי המקרא. ישראל לא פנה לאלילות מתוך טיפשות גרידא, אלא מתוך צימאון "להרטיב את הלאומיות" – למצוא תחליף רוחני, רגשי ומיסטי שיעניק חיוניות וכיוון למדינה שהפכה חילונית ויבשה. האלילות נראתה כפשרה אידיאלית: מצד אחד היא סיפקה ריגוש דתי והשפעה מיסטית (הנמצאת אפילו "תחת מעטה הרפש של המון דמיונות"), ומצד שני היא שחררה את העם מן התביעה המוסרית והשכלתנית המחמירה של היהדות הטהורה.

אך פשרה זו התנפצה אל סלע המציאות של נשמת ישראל. האלילות יכלה להשביע עמים פרימיטיביים שמזונם הרוחני מועט, אך היא לא הייתה מסוגלת לרוות את צימאנו האינסופי של עם ישראל. מדוע? משום ש"נפשו כבר התרחבה". אומה שעמדה במעמד הר סיני וחוותה את האור האלוהי המוחלט והאוניברסלי בימי עלומיה (וכן בתור הזהב של ימי שלמה), כלי הקיבול הרוחניים שלה הורחבו לעד. מי שטעם טעמו של חזון אוניברסלי לאינסוף, לעולם לא יוכל למצוא סיפוק אמיתי בפולחן של אל מקומי המבטיח גשם ויבול בתמורה להקרבת קורבנות. האלילות הייתה צרה מלהכיל את ישראל.

קריסת המערכות וההתפוררות המדינית

על כן ירד אֶז ירידה נוראה. מקור הרעיון האלהי הנשא דלל וחרב בו, מתכן הרעיון הלאומי שלו, מבוע המוסר חדל לפכות, הוד האצילות הועם והאידיאה הלאומית חדלה תת פריה. ויהי ל"גפן בוקק ישראל".

משנכשל הניסיון הנואש לאמץ את האלילות כתחליף להארה האלוהית האותנטית, ולאחר שהלאומיות היבשה הוכיחה עצמה כבלתי אפשרית, התרחש תהליך הקריסה המוחלט של כנסת ישראל. ברגע ש"מקור הרעיון האלוהי... דלל וחרב", אבד העוגן הערכי והמוסרי הפנימי ("מבוע מוסר חדל לפכות"). בנקודה זו, כפי שמשתקף בביטוי "גפן בוקק ישראל" (הושע י', א'), האידיאה הלאומית עצמה איבדה את יכולתה לייצר "פירות" – קרי, כוח פוליטי, כלכלי וצבאי מעשי. ללא אמונה בצדקת הדרך, ללא חזון המעניק משמעות קיומית למאבק ההישרדותי, הדברים לא יכולים להמשיך רק מכוח האינרציה. מנגנוני המדינה חלו, החברה התפרקה לרסיסים של אגואיזם אישי, והדרך לחורבן לאומי ולגלות הייתה סלולה. הפירוק הרוחני קדם והביא בהכרח לפירוק המדיני.

הפסיכולוגיה של הנבואה וזעקת החורבן הקוסמית

עוונות אבותינו הורידו כל-כך את כנסת-ישראל ממרום גבורתה וקדשתה, חטאת הקהל רחבה וגדלה כל כך, נתרחקה האידיאה הלאומית ברחוק קיצוני מהאידיאה האלהית ומבול הקלקולים שטף עד צואר, – כל עין-בשר לא יכלה כבר להכיר כלל את הרשם הנשאר מהשפעתה של האידיאה האלהית על התכונה הלאומית הפרועה והמדלדלת. היאוש המר הזה הוליד בלב נביא את הרעיון האים והדוקר של "העבירם באמה אחרת". אז התבטאה בכל מרירותה הגערה הנוראה, העמקה משאול: "ריבו באמכם, ריבו! כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה!"

בפסקה החותמת פרק זה, משלב הרב קוק את הבנתו ההיסטוריוסופית עם תיאולוגיה פסיכולוגית מהפכנית של מוסד הנבואה ופשר נבואות הזעם של נביאי ישראל כישעיהו, ירמיהו, יחזקאל והושע. תפיסת ההמון הרווחת לגבי נבואה מציגה אותה כפעולה טכנית חיצונית: האומה חוטאת, האל (היושב בשמיים) כועס ומאוכזב, והוא שולח נביא כשליח זועם לאיים בעונשים נקודתיים.

אך הראי"ה עוקר את ההבנה הפשטנית הזו מהשורש. לפי התפיסה המערכתית הרחבה של "מהלך האידאות", המציאות כולה נתפסת כאורגניזם חי המוזן מזרם של אידיאלים אלוהים שנובע בתוך המציאות ופועל במציאות בכל רגע ורגע. זהו זרם המכוון את היקום לעבר שלמות אלוהית. הנביא איננו סתם שליח דואר של הקב"ה; הנביא הוא אישיות אידיאלית שזכתה לרוחב מבט כלל אנושי, כלל עולמי, כלל יקומי, מאוד מאוד גדול, מאוד נישא, מאוד נשגב. נפשו של הנביא מכוילת בתדר המדויק ביותר לתנועתו של אותו זרם אלוהי המפעם במציאות. ככזה, הנביא מתפקד כמעין מערכת העצבים המרכזית, הרגישה והחשופה של ההיסטוריה הישראלית.

כאשר האומה, כגוף שלם (האידיאה הלאומית), שוקעת ב"מבול של קלקולים" ומתרחקת "ריחוק קיצוני מהאידיאה האלוהית", עד שאף "עין בשר" (מתבונן חיצוני או היסטוריון שטחי) לא מסוגלת לזהות כל קשר בין המדינה החילונית/אלילית המדורדרת לבין ייעודה הרוחני המקורי, נוצר קרע אונטולוגי במרקם ההווייה. הנביא מרגיש את הניתוק הזה לא רק כהפרה משפטית של חוזה, אלא ככאב עמוק ופיזי המנביע ומוליד בתוכו את זעקת הנבואה. המציאות המפורקת בחוץ מייצרת בתוככי נפש הנביא את ההבנה המחרידה וה"דוקרת" כי התרחשה בגידה קוסמית ("העבירה מרומה אחרת").

מתוך חיבור פנימי ועמוק למערך הכלל-מציאותי הזה, מתפרצת מפיו של הנביא הושע הזעקה המרירה של גירושין: "ריבו באמכם, ריבו, כי לא אשתי ואנוכי לא אישה" (הושע ב', ד'). משמעותה של קריאה זו, בפרספקטיבה של הרב קוק, איננה רק קביעת עונש קפריזית, אלא עדות על מצב עובדתי טרגי: החיבור המקודש שבין המשפיע ("איש" / האידיאה האלוהית) לבין המקבלת ("אישה" / האידיאה הלאומית) נחתך. האומה איבדה לחלוטין את הכלים להכיל את ההארה האלוהית. הצינורות נסתמו ב"חטאת הקהל" שרבתה, והפירוד הפך לעובדה מוגמרת.

פסקה זו מעניקה ללומד את ה"משקפיים" העמוקים ביותר שדרכם מביט הרב קוק על מהותה של היהדות. היהדות איננה דת אלא "חיים שלמים", עבודת השם איננה פרקטיקה מתבדלת אלא השתתפות אקטיבית במהלך של תנועת המציאות לקראת שלמותה, ודבר ה' בנבואה הוא הביטוי האולטימטיבי לאיכויות המוסריות הפנימיות של הקוסמוס. מטרתו של מאמר "למהלך האידאות בישראל" היא להעלות את תודעתנו בדיוק למדרגה הזו – להבין את המשמעות העצומה של השילוב בין הישראלי (הלאומי), האמוני והתורני, ולהתכונן מתוך הבנה זו לשלבים המתקדמים יותר של ההיסטוריה ולתהליכי השיבה המתרחשים בימינו.

אֲבָל בְּמַעֲמָקִים, בְּמָקוֹם שְׁאִין הָעֵינַן, גַּם שֶׁל כָּל נְבִיא וְצוֹפֵה, שׁוֹלֵטֵת שְׁמָהּ, לֹא עִמָּם בְּכָל-זֶה הַדִּיק הָאֱלֹהִי הָאֲחֵרוֹן, הַבּוֹעֵר בְּעִמְקֵי נִשְׁמָתָהּ שֶׁל הָאָמָה. הַקֶּץ מְכַרֵּחַ לְבֹא, וְהַתְּכוּנָה הָאֱלֹהִית הַפְּנִימִית תִּתְעוֹרֵר מִתְרַדְמָתָהּ הָאֲרָפָה, אַחֲרֵי כָלוֹת כְּחוֹן הַמַּעֲשֵׂה שֶׁל הַנְּטִיּוֹת וְיִלְדוֹת הַדְּחִיפּוֹת הַחִיצוֹנִיּוֹת, שֶׁהֵן בְּלִתֵּי טְבַעִיּוֹת לְיִשְׂרָאֵל. "וְהִיָּה בַיּוֹם הַהוּא נָאֵם ד' תִּקְרָאִי אִישִׁי וְלֹא תִקְרָאִי לִי עוֹד בְּעַלְי. וְהִסְרֵתִי אֶת שְׁמוֹת הַבְּעָלִים מִפִּיהָ וְלֹא יִזְכְּרוּ עוֹד בְּשִׁמָּם. וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית בַּיּוֹם הַהוּא עִם

**חַיַּת הַשָּׂדֶה וְעַם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְרֵמֵשׁ הָאֲדָמָה, וְקִשְׁת וְחֶרֶב וּמִלְחָמָה אֲשֶׁבוֹר מִן
הָאָרֶץ, וְהַשְּׂבָבִתִּים לְבָטַח. וְאַרְשָׁתֶיךָ לִי לְעוֹלָם. וְאַרְשָׁתֶיךָ לִי בְצֹדֵק וּבְמִשְׁפָּט
וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים. וְאַרְשָׁתֶיךָ לִי בְאַמוּנָה וַיִּדְעַתְּ אֵת ד'”**

סיכום

הניתוח הפילוסופי-היסטורי של פרק ג' מספק הבנה מעמיקה של מבנה העומק של התולדות הישראליות, וחושף כי ההיסטוריה איננה אלא זירה שבה מתגוששות, מתרחקות ומתאחדות האידיאה הלאומית-ארצית והאידיאה האלוהית-מוסרית. מן הפסגה ההרמונית של איחוד המאורות בימי דוד ושלמה, דרך שחיקת התכונה המעשית וקושי ההכלה של המוסר הפרטי, ועד למפולת המוחלטת אל מול הריאקציה של קסמי האלילות הקדומה – הכל נבחן באספקלריה של חוקיות רוחנית עקבית.

המסקנה הברורה העולה ממהלך זה היא כי כל ניסיון לבסס את קיומו של עם ישראל על יסודות של "לאומיות יבשה" נטולת חזון אלוהי טהור, נידון בהכרח לקריסה. נפשו הענקית של ישראל לא תסבול לאורך זמן צמצום של שאיפותיה לחומריות וביטחון בלבד, וכאשר יחסי הגומלין המפריים בין העוצמה הלאומית לאורה האלוהית ניתקים, גם המעטפת המדינית מאבדת את צידוקה ואת כוח התמדתה וקורסת אל החורבן. על בסיס הבנה עמוקה וטראגית זו של שורשי הנפילה והפירוד בזמן העתיק, סולל הראי"ה את הדרך, בהמשך המאמר, להבנת מהותה של הגלות ותהליכי ההתנערות והתחייה של שיבת ציון בעת החדשה.

פרק ד

משנתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה קוק מבוססת על ההבנה כי המציאות אינה אסופה מקרית של אירועים היסטוריים, אלא תהליך טלאולוגי (תכליתי) מובהק המונע על ידי אידיאות רוחניות אדירות הפועלות במעמקי ההווה. במוקד הגותו עומדת החלוקה לשתי אידיאות מרכזיות: **האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית**. האידיאה האלוהית היא נשמת המציאות, המגמה ההרמונית והאחדותית השואפת לתקן את העולם, לאחד את שבריו ולהביא את האנושות כולה למנטליות ולאישיות מתוקנת, מוסרית ושלמה. האידיאה הלאומית, לעומתה, היא הכלי המעשי, המסגרת החברתית, הפוליטית והתרבותית שנועדה להוריד את האידיאלים המופשטים הללו אל קרקע המציאות, לצקת אותם לתוך מוסדות ממשיים ולהוציאם מן הכוח אל הפועל.

הייעוד ההיסטורי והקוסמי של עם ישראל הוא להוות את נקודת המפגש, הייחוד והסינתזה של שתי אידיאות אלו, להקים אומה שבה המבנה הלאומי כולו – על צבאה, כלכלתה ומוסדותיה – משועבד ומכוון להופעת האידיאה האלוהית. פרק ד' בספר "למהלך האידיאות בישראל" דן בטרגדיה הגדולה ביותר של ההיסטוריה האנושית והיהודית: הפירוד בין האידיאה האלוהית לאידיאה הלאומית, חורבן המסגרת הלאומית בעקבות החורבן, והיציאה לגלות. מתוך משבר תהומי זה, הפרק משרטט את אופן ההישרדות של האידיאות בגלות, את השפעתן העקיפה על מרחב העמים והתרבויות, ואת ההכרח ההיסטורי בתחיית האומה בארצה כפתרון היחיד לתיקון הקרע העולמי.

שורש הגלות: השחתת האידיאה הלאומית ואובדן ההצדקה הקיומית

כְּאֲשֶׁר סָר רוּחַ-אֱלֹהִים מֵעַל הָאָמָה, בְּהַפְרִיזָהּ אֶת תְּכֻנֶתָהּ הַלְאָמִית מִמְקוֹר-חַיֶּיהָ, נִתְחַיְבָה חֹבֶת גְּלוּת. חַיֵּי הַצְּבוּר הַמְקַלְקֵל עַד הַיְסוּד מְכַרְחִים הָיוּ לְהַדְפֵּא, יַחַד עִם צְבִיוֹנוֹ הַמְמָשִׁי וְעַם הַהִשְׁרָשׁוֹת הַרְעוּת שֶׁהִשְׁרִישׁ בְּלִב יְחִידָיו, וְשִׁמְצָאוֹ אֶת כְּלֵי-מִשְׁחָתָם מוֹכְנִים לַפְּנִיָּהם בְּמִשְׁטָרָיו. הַגְּלוּת – הַחֲרָבָן הַפְּנִימִי וְהַפְּזוּר הַחִיצוֹנִי – הִכְתָּה לְרִסְיִסִּים וְתַאֲבָד עַד הַיְסוּד אֶת הָאִידֵאָה הַלְאָמִית הַחֲרָבָה, אֲשֶׁר זָנְתָה מֵעַל אֱלֹהֶיהָ, אֲשֶׁר בְּהִנָּתְקָה מִשְׁרָשׁ-חַיֶּיהָ נִטְמָאָה וְנִתְקַלְקְלָה מְרוּחַ-הַטְּמָאָה שֶׁל הַקּוֹלְטוּרָה הָאֵלִילִית וְכָל כְּשָׁפִיָּה. גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל וְתַפְאָרְתוֹ נִפְּלוּ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ .

מטרתה המהותית של האידיאה הלאומית הישראלית אינה קיום חומרי או פוליטי לשם עצמו, אלא יישום והוצאה לפועל של האידיאה האלוהית במרחב ההיסטורי. האידיאה האלוהית מתפקדת כנשמת המציאות; היא האידיאלים של הטוב, היושר, והצדק שפועלים בתוך המציאות כדי לתקן אותה ולשפר אותה. על מנת שאידיאלים אלו לא יישארו בגדר הפשטה פילוסופית עקרה, עליהם להופיע לא רק במעשיהם של יחידים בעלי מעלה, אלא באופן לאומי וממוסד. זהו ייעודה של האידיאה הלאומית – להוות גוף חי המוציא לפועל את המגמות העליונות הללו באמצעות חוק, משפט, חברה וריבונות.

המשבר ההיסטורי הקטסטרופלי ניצת "כאשר סר רוח אלוהים מעל האומה". משמעות הדבר היא הפסקת פעולתן של המגמות הפנימיות והמוסריות על מנגנוני האומה. כאשר המדינה מתרוקנת מתוכנה האלוהי והערכי, מה שנותר הוא "שוביניזם לאומי" – צורה של לאומנות ריקה המונעת מדחפים אגואיסטיים של כוח, השפעה, הון וכבוד לאומי מזויף, ללא כל מניע פנימי טהור. התנתקות זו מ"מקור חייה" משמעה שהאומה איבדה את הצידוק האונטולוגי והמוסרי לקיומה הלאומי. ללא המניע הפנימי, נוצרת שחיקה בלתי נמנעת וסיאוב עמוק בתוך האידיאה הלאומית גופא.

חיי הציבור, כפי שהרב קוק מתאר, נעשו "מקולקלים עד היסוד". השחיקה באידיאלים מפנה את מקומה לאגואיזם, לשחיתות שלטונית ולחברה מסואבת שבה כל פרט דואג אך ורק לעצמו. מציאות חברתית כזו, הנטולת אידיאל של אחדות, הרמוניה וחיבור, חסרה את הלכידות הפנימית הנדרשת כדי להחזיק מעמד לאורך זמן. סדקים מבניים וכשלים פנימיים מתחילים להיווצר בה באופן טבעי ואורגני. המוסדות הלאומיים (מערכות השלטון, הכלכלה והצבא), שנועדו במקור לשמש כלי קיבול לאידיאלים אלוהיים גבוהים ולהשפיע שפע וחסד, והפכו ל"כלי משחית" המשמשים להרע, להשחית ולנצל.

לפיכך, הגלות אינה רק עונש דתי-חיצוני שמונחת על ידי אל זועם, אלא תוצאה היסטורית הכרחית ותהליך אורגני של "חורבן פנימי ופיזור חיצוני" (גורם מהותי ביותר: הגלות מתחילה מבפנים, בפיזור הנפש, הרבה לפני הפיזור הגיאוגרפי). הגלות באה להכות לרסיסים אידיאה לאומית שזנתה מאחרי אלוהיה בעקבות היסחפות אחר "הקולטורה האלילית", תרבות השקועה עמוק בפרטיות, בחומרנות קיצונית, ובעולם של פירוד ואנוכיות. חיי הציבור הושחתו עד כדי כך שלא הייתה כל הצדקה להמשך קיומם הריבוני.

הקשר האונטולוגי וההכרחי בין שתי האידיאות

אֲבָל הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית וְהָאִידֵאָה הַלְאָמִית, הַיִּשְׂרָאֵלִית, הֵנֵן כָּל-כָּף מִתְאִימֹת זֶה לְזֶה, עַד שֶׁבְּכָל אַחַת מֵהֵן מִנַּח תְּמִיד גַּם כַּח שְׂרָשִׁיָּה שֶׁל הַשָּׁנִיָּה. הָאִידֵאָה הַלְאָמִית בְּכָל-אֶפֶן נוֹשָׂאת הַיָּא בְּתוֹךְ-תּוֹכָה אֶת הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית, וְהָאֲחֻרֹנָה לֹא תוֹכֵל לְהַכְחִיד מִהַשְׁפָּעָתָה עַל אוֹתָהּ הָאָמָה, שֶׁהִיא מְקוּם מְנוּחָתָה עַל הַמְרָחֵב הַהִיסְטוֹרִי הַכִּלְלִי, עַל-כֵּן תִּחְיֶה בְּאִיזוֹ צוּרָה גַּם אֶת הַרְגֵּשׁ הַלְאָמִי, אֲפִלּוּ בְּמַצַּב יוֹתֵר יָרוּד וְכָהָה.

על אף ההתרסקות הטוטאלית של הכלים הלאומיים המוסדיים בגלות, ההתאמה בין האידיאה האלוהית לאידיאה הלאומית בישראל היא מהותית, אורגנית ובלתי-ניתנת להתרה. גם כאשר האומה מפורקת מנכסיה הלאומיים ומפוזרת בין האומות, עדיין פועמות בה שאיפות לאומיות פנימיות הצומחות באופן טבעי ועמוק מעצם קיומה של האידיאה האלוהית בתוכה. המניעים המוסריים, העליונים, וכוחות ההרמוניה מכילים בתוכם בהכרח שורשים לאומיים מובנים, שכן תכליתם הבלעדית היא המימוש המעשי במציאות הפיזית והחברתית.

יש להבחין כאן בניסוח הדייקני של הרב קוק המתאר את כנסת ישראל כ"מקום מנוחתה על המרחב ההיסטורי הכללי". המרחב ההיסטורי הכללי הוא במת האנושות, הפוליטיקה הבינלאומית והתפתחות התרבויות. האידיאה האלוהית שואפת להתבסס במרחב זה, לצאת אל הפועל ולהביא את המציאות לשלמותה המוסרית והמעשית. "מקום המנוחה" שלה – כלומר הפלטפורמה האורגנית, הבית הטבעי שבו היא יכולה להשתכן ללא עיוות או סילוף – הוא עם ישראל.

מתוך קשר אונטולוגי זה, האידיאה האלוהית מתפקדת כסוללה רוחנית המשמרת ומחיה "באיזושהי צורה גם את הרגש הלאומי". הזיק הלאומי נשמר עמוק בתודעה היהודית גם בשפל הגלתי העמוק והירוד ביותר. הראיה הסוציולוגית לכך היא הערבות ההדדית יוצאת הדופן והאחוזה הלאומית הייחודית שנשמרה בין קהילות ישראל המפוזרות, אשר מבחינה רציונלית לא היה להן דבר במשותף. יהודי בפולין, למשל, שפגש סוחר יהודי שהגיע מטורקיה, היה פותח בפניו את ביתו, מארח אותו, וחולק עמו תחושה עמוקה של אחווה וגורל משותף. אף שהאחוזה הלאומית הזו הצטמצמה למצב מטושטש, ירוד ונטול מסגרת פוליטית, יש כאן נצנוץ חי וקיים של לאומיות המוזן באופן תמידי ובלתי מודע על ידי האידיאה האלוהית.

הצטמצמות האידיאה האלוהית למרחב הפרטי והקהילתי ("מקדש מעט")

בְּאֵין מְקוֹם לְהִשְׁפָּעֶתָהּ שֶׁל הָאֵיִדְאָה הָאֱלֹהִית עַל הַלְאָמִית, אַחֲרֵי הַטְּמֵא מְרֻבֵּית הַכַּחוֹת שֶׁל הָאֲחֻרֹנָה וַיִּהְיֶה כֵּן לְ"סוּרֵי הַגֶּפֶן נְכַרְיָה" וְאַחֲרֵי כֵּן גַּם נִהְרְסוּ עַד הַיְסוּד, הַתְּכַנְסָה הָאֵיִדְאָה הָאֱלֹהִית בְּכָל יְמֵי הַגְּלוּת בְּקֶוֶן הַקֶּטָן וְהַדֵּל, בְּמִקְדָּשׁ-מֵעַט שֶׁבְּבֵיתִי-כְּנִסְיֹת וּבֵיתִי-מִדְרָשׁוֹת, בְּחַיֵּי הַבַּיִת וְהַמִּשְׁפָּחָה הַשְּׁהוּרִים, בְּרִשְׁמֵי-שְׁמִירַת דָּת וְתוֹרָה.

האידיאלים האלוהיים – השאיפה לטוב, יושר, צדק, ואחדות המציאות – שואפים מטבעם לבוא לידי ביטוי במובן לאומי וכלל-אנושי מלא. אולם, משעה שעם ישראל גלה מארצו, והכלים הלאומיים נטמאו, נהרסו, והפכו ל"סורי הגפן נכריה" (מוסדות שאיבדו את צלם האלוהים ושימשו רק לדיכוי או לשווא), נשללה מן האידיאה האלוהית הפלטפורמה המדינית שעליה היא אמורה לפעול. בתגובה למשבר זה, האידיאה האלוהית נאלצה לעבור תהליך רדיקלי של כיווץ וצמצום. בזמן הגלות, היא נסוגה אל "הקן הקטן והדל" – אל הספרה הפרטית, הדתית והקהילתית של בתי הכנסת, בתי המדרש, שמירת ההלכה בבית, והמשפחה היהודית.

תובנה עמוקה זו של הראי"ה קוק טומנת בחובה ביקורת נוקבת על התפיסה הגלותית שהשתרשה בנוגע למהות היהדות. מבחינת הרב קוק, הישיבה הבלעדית בבית המדרש ולימוד גמרא אינם מהווים בשום אופן את המימוש המלא של היהדות. הם מהווים לכל היותר ביטוי מסוים, קטן, ומאוד מצומצם שלה. הביטוי האמיתי של היהדות הוא ללכת ולהקים

מפעלים, לבסס צבא, ליצור תרבות נשגבת, ולכונן חברה שלמה שבה האידיאה האלוהית מופיעה באופן לאומי, מוחשי וגדול במציאות.

בעקבות ההשפעה הפסיכולוגית והסוציולוגית של אלפיים שנות גלות, נוצרה אשליה אופטית המשכיחה את ייעודנו המקורי; היה נדמה לנו כי ה"יידישקייט" – לערוך סעודת שבת, ללמוד דף יומי וללכת לבית הכנסת השכונתי – הוא המהות השלמה של קיומנו. אצל הרב קוק, המבט הפילוסופי רחב לאין שיעור והשאיפות גדולות בהרבה. הוא רואה בדתיות הגלותית הזו משהו מאוד מצומצם המכונה בפיו "האידיאה הדתית" – תרבות אמונית חדשה, פרושית ומוגבלת, שהורידה את הגבורה העליונה של האדם, וניתקה את הקודש מן החול במקום לקדש את החול.

מעמדן של המצוות בגלות כ"ציונים" נטולי חזון לאומי מלא

עֲרַכְם שֶׁל אֱלֹהִים הוּא בְּתוֹר צִיּוֹנִים בְּגוֹלָה, שְׂרִידִים מְדַבְּרֵי שְׁהִיָּה חַי וְשָׁלֵם וְשִׁעְתִּיד לַחַיּוֹת בְּשִׁלְמוֹת בְּשׁוֹב ד' אֵת שְׁבוֹת עֲמוֹ. בּוֹדְאֵי אֵי-אֶפְשֶׁר הִיָּה לְהַגְלוֹת בְּאֵמָה שְׁבוּרָה וְרְצוּצָה, בְּעֲצָמוֹת בּוֹדְדוֹת וּמְנַפְצוֹת, בְּעַם מְפֹזָר בְּגוֹלָה וְנִתּוֹן לְמִשְׁפָּה וְלִשְׁנִינָה, אוֹתוֹ עַד-הַרְוֵמָמוֹת שֶׁל חֲזִיוֹן הַתְּאַחְדוֹת שְׁתֵּי הָאִיִּדְאוֹת הַמְתְּאִימוֹת, כְּחֻסָּן וְתַפְאֲרָתָן בִּימֵי קֶדֶם, בְּ"כֶסֶף כְּבוֹד מְרוֹם מְרֵאשׁוֹן מְקוֹם מְקֻדְשָׁנוּ", בְּהִיּוֹת הָעַם יוֹשֵׁב לְבִטַח בְּאַרְצוֹ.

הרב קוק רומז כאן בצורה מובהקת לדרשה המפורסמת של חז"ל ולדברי הרמב"ן על הפסוק "הַצִּיּוֹנִי לֶךְ צִיּוֹנִים" (ירמיהו לא, כ). על פי תפיסה זו, קיום המצוות בחוץ לארץ אינו נחשב לקיום המלא והעיקרי, אלא משמש כ"ציונים" – כתזכורת ואימון – כדי שכאשר נחזור לארץ ישראל נדע כיצד לקיימן בשלמות. בעוד שההסבר המקובל והמיסטי מדבר על כך שבחוץ לארץ למצוות אין את ה"כוח הרוחני" והשפע המתאים, הרב קוק מעניק לכך הסבר סוציולוגי, היסטוריוסופי ומוסרי רחב בהרבה.

בארץ ישראל, המטרה האמיתית של המצוות היא לבסס את הקיום הלאומי של עם ישראל על פי האידיאה האלוהית ועל פי ערכי הצדק שפועלים במציאות הממשית. ההלכה אמורה לנהל מערכות משפט, כלכלה ורווחה של מדינה חופשית. אולם, ברגע שעם ישראל שרוי בגלות, המצוות מאבדות את התכלית הציבורית והלאומית האמיתית שלהן, ומהוות "שרידים מדבר שהיה חי ושלם שעתידי לחיות בשלמות בעתיד".

אי אפשר לגלות את "עוז הרוממות של חזיון התאחדות שתי האידיאות" בתוך אומה שבורה, רצוצה ומפוזרת שהיא למשיסה ולשנינה בקרב הגויים. המצב הפסיכולוגי של השעבוד והפיזור אינו מאפשר חשיבה בקנה מידה של הנהגת עולם. כתוצאה מכך, הדתיות המתפתחת בגלות (ואף ממשיכה להדהד בימינו בקרב ציבורים רבים) היא דתיות מצומצמת מאוד; אין בה חזון של תיקון עולם רחב וגדול, ואין בה עיסוק דינמי באידיאלים אלוהיים של מוסר ויושר כלל-עולמיים. היא מסתפקת ב"יידישקייט" שמרני או בתחושה אפוקליפטית-פסיבית

שאלוהים יבוא מלמעלה ויגאל את המציאות באופן ניסי, תוך עקיפת המסלול הטבעי של המעשה האנושי.

. תחיית העצמות היבשות: שימור התכונה הלאומית בתת-המודע

אלא, שהאידיאה האלהית מתוך עליונותה, מתוך עצמת אור החיים שבה, דוקא היא יכולה לה שיב רוח חיים גם בעצמות יבשות, והיא רק היא עצרה כח לשמר את "נקודת ציון הפנימית" היסודית של כנסת-ישראל, אפלו מצד התכונה הלאומית שבקרב, כדי שתהיה ראויה לקום לתחייה בבוא עת קץ הראוי.

העובדה שעם ישראל שרד אלפיים שנות גלות ללא טריטוריה, מרכז פוליטי או הנהגה ריבונית היא בבחינת פרדוקס היסטורי החורג מכל חוקיות סוציולוגית מוכרת. הרב קוק מסביר תופעה זו בכך שעוצמת ההירשדות נובעת ישירות מעליונותה המוחלטת של האידיאה האלוהית. האידיאלים האלוהיים הם כה עליונים וכה מוטבעים בתת-המודע הישראלי ובעומק הנפש הקולקטיבית, עד כי יש להם כוח מחולל חיים.

כלפי חוץ, יהודי בפולין, במרוקו או בתימן נראה כחסר כל קשר מדיני משותף לאחיו במקומות אחרים בעולם, ומנותק מזהות יהודית ממלכתית רחבה. אולם, החיבור לפנימיות האלוהית הוא כה עמוק ושורשי בנפש, עד שהוא מתפקד כזרם תת-קרקעי אדיר המונע את התפוררות החלקיקים. האידיאה האלוהית מזינה באופן סמוי את "נקודת ציון הפנימית" – הגרעין הגנטי והלאומי של כנסת ישראל. היא מחזיקה את התכונה הלאומית במצב של שימור נסתר, "קפוא" כביכול, ומכינה אותה מבעוד מועד כדי שתהא ראויה לקום לתחייה פוליטית ומעשית "בבוא עת קץ הראוי" כשעם ישראל ישוב לארצו.

הרב קוק שואב כאן במכוון מהדימוי הנובאי המצמרר של חזון העצמות היבשות בספר יחזקאל. עם ישראל בגלות נמשל לעצמות יבשות – אברים מנותקים, מפוזרים ונטולי חיוניות ורקמת חיבור לאומית. כוחה הפלאי של האידיאה האלוהית, המזריקה אור חיים גם לתוך חומר נטול רוח לכאורה, הוא שמאפשר את תחיית המתים הלאומית המתרחשת לנגד עינינו בתהליך השיבה לארץ.

כאב השסע בין עבודת השם האידיאלית לדתיות הגלותית

וכמה כואבת ונמוגה היא כעת האידיאה הלאומית הישראלית, שכל רוממותה ואורה, תפארתה וגבורתה, מתגלים בה רק בהופעתה המלאה של האידיאה האלהית בקרבה בכל שכלוליה, – והנה היא שבתה ונתעלפה לגמרי משפלות עבדותית, בזויה ונמאסה, מאפס נשמת חיים, אור לנשימה ומזון לקיומה והמשכת-חיה.

קריאת החזון העצום של הראי"ה קוק חושפת את המשמעות של מה שאמורה להיות היהדות ומהותה של האמונה באלוהים, וממילא מבליטה את עליבות המצב הגלותי ואף את חוסר ההבנה השורר בימינו. יש להבין שהאידיאל של חיבור שתי האידיאות אינו מסתכם בתופעה

המוכרת כיום כ"ציונות דתית" שטחית – כלומר, אדם שהוא חילוני-ציוני בחיי המעשה (מהנדס, חייל, פוליטיקאי) ומקפיד בנפרד, בזמנו הפנוי, להיות גם דתי (שומר שבת, מניח תפילין).

הסינתזה האמיתית היא עמוקה הרבה יותר. היא דורשת הבנה אחרת לחלוטין של עבודת השם. עבודת השם אינה אסופה של טקסים, אלא יחס עמוק לעוצמות רוחניות, מוסריות, חברתיות ופסיכולוגיות; התמסרות לאידיאלים של יושר, מוסר, חסד לחלש, צדק חברתי, אחדות המין האנושי והרמוניה אקולוגית. הלאומיות, הכלכלה והצבא הם עצמם כלי עבודת השם שנועדו לקדם את תיקון כלל המציאות שעם ישראל מוביל בעולם. על היהדות להיות תוססת, אקטיבית, יצירתית ומשפיעה על כל אפיקי החיים – עבודת המידות של הפרט יחד עם עיצוב הפוליטיקה הלאומית.

כאשר משווים חזון מקיף זה של "דתיות אחרת" אל המציאות של האידיאה הלאומית בגלות – שהיא "שבועה ומתעלפת מִשְׁפָּלוֹת עבדותית, בזויה ונמאסה", נטולת "נשמת חיים" אמיתית – נגלה פער מכאיב מאין כמותו. הפער בין הרצוי למצוי, בין הפוטנציאל הקוסמי של היהדות האמיתית לבין מה שמתרחש בגלות (ואף בהשפעות הגלותיות שעודן קיימות כיום), הוא מקור לייסורים רוחניים קשים.

ההבדל האיכותי והאונטולוגי בין אומה לבין "יחידים פזורים"

חֲדָלוּ הַיְחִידִים הַפְּזוּרִים לַחַיּוֹת חַיִּי-עַם, וְהַחַיִּים הַלְּאֻמִּיִּים, עִם כָּל הַרְגָּשׁוֹתֵיהֶם הָאֻמִּיּוֹת וְהָאֲדִירוֹת, מְלֵאוֹת הַהוֹד הַקָּעוֹ וְהַגְּאוֹן, נִשְׁכְּחוּ כַּמֵּת מַלְב. וְרַק תַּמְצִיטָן שֶׁל הַהַרְגָּשׁוֹת הָאֵלֶּה, הַנוֹטָה לְצַד הַמוֹסֵר וְהַתְּרוֹמָמוֹת הַרוּחַ וְסִדוּר חַיֵּי הַחֲבֵרָה, הַיָּא שְׁנִקְלָטָה – עַל-יְדֵי הַצַּד הַפְּנִימִי הַנִּסְתָּר שֶׁל הָאִידֵאָה הַלְּאֻמִּית שֶׁהוּא בְּלוֹעַ בְּעַצְמוֹ הָאִידֵאָה הָאֵלֶּהִית

נקודת מפתח להבנת המשבר הגלותי היא ההכרה בכך שההבדל בין "עם" או "אומה" לבין אוסף של "יחידים פזורים" אינו הבדל טכני של כמות, אלא הבדל איכותי ומהותי בסוג ההוויה. אומה הפועלת כמסגרת ריבונית בעלת מוסדות שלטוניים מחזיקה במגמות ושאיופות שונות לחלוטין מאלו של אוסף פרטים. יכולתה של אומה לפעול במציאות ההיסטורית ולהשפיע על התפתחות האנושות היא משמעותית ורחבת היקף. מנגד, יחידים הפועלים ללא תשתית מדינית נעדרי פוטנציאל ליישם אידיאלים ברמה אוניברסלית, וכל תודעתם מצטמצמת בהכרח.

עם היציאה לגלות, "החיים הלאומיים" המאופיינים בעוז, בהוד, ובגאון (קרי: הנהגת מדינה, עיצוב מערכות משפט כלליות וכלכלה שלמה) "נשכחו כמת מלב". במקום שהאנרגיות ישמשו לתיקון האנושות, הן הופנו פנימה, אל המרחב המצומצם של התא הקהילתי. האידיאה הלאומית נאלצה להסתפק בתמצית דלילה: "סידור חיי החברה" ברמה המקומית (ארגון הקהילה, קופות צדקה, תקנות פנימיות) ומוסר אישי של רוממות הרוח ויראת שמיים. אף כי הקהילות היהודיות שמרו על רף מוסרי חברתי גבוה משמעותית מזה של הגויים סביבם, הרי

שזוהי פעולה של "הצד הפנימי הנסתר" של האידיאה הלאומית שנבלע בחסות האידיאה האלוהית. זהו תחליף זעיר וחסר מעוף ביחס לפוטנציאל ההיסטורי של התורה לשמש כחוקת יסוד למדינה פועלת.

קיום הבנוי על גאון העבר ונחמות העתיד

עם האורה האלהית במדה המקטנת שנשארה, במקדש מעט של חיים שיט בהם קיום מצוות ותלמוד-תורה. נקלטו באותה מדה שבח-החיים המועט, הנשא גם בתוך מאפל הגלות, יוכל לשאת ולקבל השפעתו, בגאון מצד העבר ובנחומים לעתיד בצפיה לישועה, לעת ינחם ד' את עמו וגאל את יעקב והשיבו אל נוהו.

פסקה זו מציגה תמונת מצב מדויקת ועגומה של מבנה הקיום היהודי בתקופת הגלות, קיום אשר מושתת על שאריות משני צידי המשוואה האידיאית :

1. **מצד האידיאה הלאומית:** נותרו רק חיי חברה קהילתיים וסידור מוסרי, תוך ויתור מוחלט על מרחב הפעולה המדיני והבינלאומי.

2. **מצד האידיאה האלוהית:** השאיפה העצומה לאחדות המציאות, לתיקון הפערים החברתיים בעולם ולהרמוניה בכל פרטי הקוסמוס, התכווצה ל"מקדש מעט". היא באה לידי ביטוי בקיום מצוות דקדקני אך מצומצם השפעתו, ובתלמוד תורה שנוטה להתמקד בנקודתי (כגון הספקים של דף יומי) ללא חזון גדול או השראה אוניברסלית של תיקון היסטורי.

זהו תיאור של יהדות קטנה, ביתית והישרדותית. מכיוון שמקורות האנרגיה בהווה כה מועטים, מפעל הגלות אינו מסוגל לינוק חיים מהיצירה העכשווית שלו. תחת זאת, הוא נסמך על מתח דיאלקטי בין שני צירים המבטלים את ההווה: "גאון מצד העבר" – התרפקות נוסטלגית על ימי תפארת בית ראשון ושני וזיכרון המקדש; ו"נחומים לעתיד בציפייה לישועה" – תקווה אסכטולוגית עזה שיום יבוא והאל יגאל את עמו באופן פלאי. ההווה ההיסטורי מתבטל בגלות והופך לחדר המתנה פסיבי שבו האומה נטולת כוח אקטיבי-מדיני, המצפה לנס כדי לשוב לביתה.

צער עולמי וזעקתם הנסותרת של טהורי הנשמה

רק טהורי-נשמה משערים את עמק המכאוב והיגון הזה, הצער העולמי המקיף והכולל והחודר בפרטי-פרטי החיים האמללים המלאים חמת ד', – של פרוז הדבקים והקטנת המאורות.

השחיקה הפסיכולוגית לאורך אלפיים שנות גלות היא כה עמוקה, עד כי החיים היהודיים הנכופים והחסרים הפכו בדעת ההמון ל"נורמה" ההיסטורית. השתרשה תפיסה דתית (כפי שניתן לראות לעיתים בעולם החרדי הקיצוני) הסבורה כי מדינת ישראל, הצבא, המדע והכלכלה הם אמצעים שוליים או אף רעות חולות, וכי השאיפה היהודית האמיתית מתמצית

בהסתגרות בדלת אמות של הלכה וישיבה בבית המדרש מנותק מן החיים. זהו מצב של עיוורון ערכי ורוחני, המעיד עד כמה החסרון הפך להרגל ואיבד מתחושת הדחיפות לתיקונו.

רק יחידי סגולה, "טהורי נשמה", מסוגלים להבקיע את מסך ההרגל הזה ולחוש את עומק השבר. הרב קוק מכוון כאן לענקי הרוח, במיוחד מקרב תורת הסוד והקבלה – צדיקים עליונים כדוגמת האר"י הקדוש, הבעל שם טוב, הגר"א ואדמו"ר הזקן (בעל התניא) – אשר הבינו כי משמעות הגלות אינה רק פוליטית או כלכלית, אלא שבר אונטולוגי וקוסמי עמוק. כאשר מקובלים אלו ישבו ב"תיקון חצות" וקוננו בבכי על "גלות השכינה", הם ביטאו הבנה אמיתית של הפער הקטסטרופלי בין החזון האלוהי הגדול לבין המימוש המעשי הדל בעולם.

הרב קוק מפענח את כל השיח הקבלי המיסטי – המדבר על "פירוד הדבקים" (ניתוק הספירות), "הקטנת המאורות" ו"חמת ה'" – כלבוש סמלי לטרגדיה ההיסטורית של הניתוק בין הלאומי לאלוהי. צערם העולמי של טהורי הנשמה הוא בכי על כך שהאלוהות אינה מופיעה בעולם באחדותה ובגבורתה, ושהאידיאליים הגדולים של מוסר וצדק חסרים את הפלטפורמה הממלכתית להופיע באמצעותה במציאות האנושית.

התפשטות האידיאה האלוהית במרחב הגלובלי: בין נאצלות מופשטת לערבובייה היסטורית

אִמְנֵם הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית, מֵאִין לָהּ מְקוֹם אֵיתָן בְּהִרְחֵבְתָּהּ שֶׁל הָאִידֵאָה הַלְאָמִית הַיִּשְׂרָאֵלִית, אַחֲרֵי גְלוּת הָעַם וְחִרְבָן הַמְקֻדָּשׁ, הַתְנַשְׂאָה בְּמִשְׁךְ זְמַן הַגְלוּת מֵעַל לַגְּבוּל כָּל גּוֹי מִיְחָד, אֶל מְרוֹמֵי שְׂאִיפֵת-הַצֶּדֶק הַמוֹסְרִית, הַמְדַע הָעֵינִי וְהַשְׂכָּל הַנְּקִי, הַחֲכָמָה הַנְּאֻצֶּלֶת וְהַמְפֹשֶׁטֶת, וּמִשָּׁם תִּשְׁלַח קַרְנֵי-אוֹרָה מְעִיטִים, שְׂרָבִים הָאִיכוֹתֵי חוּדְר בְּאֶהְלֵי יַעֲקֹב עַל-יְדֵי אוֹר שְׂרִידֵי קְדוּמִים, עַל-יְדֵי פְלִטַת מוֹרֶשֶׁת הַתּוֹרָה וְשִׁירֵי הַשְּׁפָעַת הַנְּבוּאָה וְרוּחַ-הַקְּדוּשׁ, וְאוֹרוֹת פְּזוּרִים תְּפִיץ פֶּה וְשֵׁם בֵּין שְׂרִידִים וְיְחִידִים דּוֹרְשֵׁי אֱלֹהִים, מְהִירֵי אִמַת וְצֶדֶק, שֶׁבְכָל עַם וְלָשׁוֹן.

בפסקה זו מציע הראי"ה קוק את אחת התיאוריות ההיסטוריוסופיות הנועזות ביותר שלו ביחס להשפעת היהדות על העולם ולאבולוציה של דתות ואידיאולוגיות באנושות. האידיאה האלוהית היא אנרגיה אקטיבית הפועלת באופן תדיר על הוויית הקוסמוס. הופעתה התקינה אמורה להיות מנוקזת למסגרת אורגנית אחת – "ממלכת כהנים וגוי קדוש", אומה המוכשרת מבחינה פסיכולוגית והיסטורית לבנות חיי מעשה (פוליטיקה, צבא, משפט) המבוססים באופן הרמוני על מוסר מוחלט.

אולם, משחרב המקדש ועם ישראל יצא לגלות, האידיאה האלוהית נותרה "ללא בית". כיוון שהיא איננה מסוגלת לחדול מלפעול באנושות ולהתדפק על שערי המציאות, היא עברה טרנספורמציה. היא התנתקה מן המסגרת המעשית והממלכתית והתנשאה אל על, "מעל לגבול כל גוי מיוחד", כשהיא פולשת למרחב האוניברסלי בצורה של רעיונות מופשטים. מנקודה זו, האידיאה שלחה "קרני אור" שהתפזרו ברחבי האנושות וחוללו מהפכות עצומות.

ההשפעה הזו באה לידי ביטוי בשני מישורים עיקריים :

1. **המישור הדתי-מוסרי:** צמיחתן של הנצרות והאסלאם. דתות אלו, למרות שיבושיהן, ינקו את מושגי היסוד של ייחוד השם, חטא ותשובה, חזון אחרית הימים, תיקון עולם, ואחדות המין האנושי ישירות מ"פליטת מורשת התורה" של עם ישראל. הן החדירו לעולם האליילי ערכים של שוויון בפני הבורא ודאגה לחלש (עבד, יתום ואלמנה).

2. **המישור הפילוסופי-מדעי:** הרב מזהה את חדירת האידיאה למחשבה האנושית המופשטת. מושגים קנטיאניים כמו "השכל הנקי" (שהקביל לעיקרון יהודי עתיק של אופן הכרת האל), שאיפת הצדק המוסרית, והתפתחות המדע העיוני באוניברסיטאות ובמנזרים – כולם תוצר של אורות האידיאה האלוהית שפרצו מן היהדות אל העולם הגלובלי. ההתנתקות מן החומר הולידה דגש על ספירות זכות של חכמה, המקבילות לאידיאל "תורה לשמה".

עם זאת, היחס של הרב קוק לתופעה זו מלווה בביקורת אקוטית. למרות הפצת המוסר במבזקים ספורדיים, מדובר בהופעה חלקית, מעוותת ומסוכנת. אידיאלים אלוהיים המופיעים בעמים שאין להם את התשתית הפסיכולוגית והמעשית ליישם אותם כראוי, מובילים לדיסוננס מחריד. הרב זאב סולטנוביץ', בפרשנותו למהלך האידיאות, מדגיש את הפרדוקס האירופאי: מצד אחד, האנושות התקדמה רבות, ומצד שני יצרה את הדברים האיומים והנוראים ביותר בתולדותיה. האידיאלים הנוצריים הנשגבים של הצגת הלחי השנייה ("מוסר עליון מופשט") לא עמדו במבחן המציאות והובילו להתדרדרות נוראה, לשפיכות דמים מוסווית באידיאליזם, ולמהפכות חברתיות (כמו הקומוניזם) שהפכו למכונות הרג. בזמן שהאנושות ספגה קרניים ספורדיות שהובילו לבלבול ולעיתים להרס, רוב האור והאיכות הפנימית של האידיאה נשתמר דווקא ב"אוהלי יעקב", בין שרידי העם, המקובלים, לומדי התורה ודורשי צדק, שהחזיקו את האידיאה עד לשעת הכושר ההיסטורית.

תיקון העולם השלם מותנה בתחיית ישראל בארצו

בְּדַרְכָּהּ זוֹ עֲשֵׂתָה אֶת הַחֲזִיוֹן שֶׁל "הַתְּעוּדָה הַיִּשְׂרָאֵלִית", שֶׁנִּצְחָה אֶת כָּל מִנְצָחֶיהָ בִּיסוּדָה הָעֵקָרִי. סוּף-סוּף זָכְכָה מִלִּיּוֹנֵי לְבָבוֹת לְהַפִּיחַ רוּחַ חֲדָשָׁה בְּגוֹיִים וּמַמְלָכוֹת, הַפִּיגָה הַרְבֵּה אֶת רִשְׁעַת הָאָדָם הָאֵלִילִי. אָבֵל לֹא זֹאת הַמְרֻגָּעָה. הַהֲשָׁפָעָה הַקְּלוּשָׁה שֶׁל אֲמֶרֶת-הַמוֹסֵר הַחֲלָשָׁה וְהַנְּאֻנְקָה, בָּאִין לָהּ מֵעַמֵּד מְרוֹמָם רִשְׁמֵי בְּחַיֵּי עַם וּמִמְשָׁלָה, שֶׁל הוֹפְעַת הַשְּׁפָעָתָה שֶׁל הָאִידֵאָה הַלְּאֵמִית שְׁלֵה, בְּכָל רוּמְמוֹתָהּ וְשִׁגּוּבָהּ, - בְּמָה נְחֻשְׁבֶת הִיא. הַצְּלָלִים הַגָּסִים, הַמְּבִיאִים רִשְׁעָה וְטִמְאָה, מִתְלַוִּים הֵם עִם אֲוֵרוֹתֶיהָ הַמִּפְזְרִים שֶׁל הָאִידֵאָה הָאֵלִילִית, בְּהִיוֹתָהּ מְשׁוֹטֶטֶת בְּלֵאָמִים. וְהַקְּרַע שֶׁבִּינָהּ וּבֵין הָאִידֵאָה הַלְּאֵמִית, שֶׁהוּא גּוֹרֵם כָּל הַמְּהוּמָה וְהַעֲרֹב־בּוֹבִיָּה בְּעוֹלָם הַחֲבֵרְתִי וְהַמְדִינִי, אִי-אֶפְשָׁר שִׁתְּאָחָה כִּי-אִם בְּמִקוֹם הָאֲחָדוֹת הַטְּבָעִית שְׁלֵהוּ, - בְּיִשְׂרָאֵל, בְּתַחֲזִיתוֹ הַשְּׁלֵמָה וְהַגְּמוּרָה בְּאַרְצוֹ, בְּשׁוֹב מִמְּלַכְתּוֹ שְׂדֵי לְאִיתָנָה.

בפסקת הסיום של פרק מופתי זה, חותם הרב קוק את הניתוח באבחנה מטאפיזית ופוליטית המעלה את משמעות הציונות לדרגה אוניברסלית וקוסמית. כל ההיסטוריה האנושית, על מלחמותיה, העוולות שלה, התנודות החברתיות הקיצוניות, והמשברים הפוליטיים והרוחניים הפוקדים אותה, סובלת משורש אחד עמוק: הקרע בין האמונה לפוליטיקה, או בשפתו של הרב – הקרע בין "האידיאה האלוהית" לבין "האידיאה הלאומית".

ההשפעה של האידיאה האלוהית בגלות (הן בעולם הכללי והן בקרב הקהילות היהודיות עצמן) הייתה קלושה ונאנקה תחת מגבלות, משום שלא היה לה מעמד רשמי ומגובה בחיי ממשלה וכלכלה אקטיביים. אי אפשר לרפא קרע זה על ידי ניסוח אמנות בינלאומיות פילוסופיות או על ידי הפצת דתות אוניברסליות חסרות בסיס לאומי מעשי. האיחוי יכול להתבצע אך ורק ב"מקום האחדות הטבעית שלהם" בארץ ישראל

לכן, תחייתו של עם ישראל בארצו, והקמת מדינה ריבונית יהודית, אינם רק פתרון של הצלה ומקלט פיזי מפני האנטישמיות עבור פרטים יהודים סובלים (כפי שראתה זאת הציונות המדינית החילונית). תחיית ישראל היא אירוע קוסמי. היא הצעד ההכרחי שלשמו ההיסטוריה קיימת – שיבתה של "ממלכת שדי לאיתנה". מדינת ישראל העתידית בראייתו של הרב קוק, נועדה להציב בעולם מודל שבו הכוח הפוליטי, הצבאי והכלכלי ("האידיאה הלאומית") אינו עומד בסתירה למוסר המוחלט ולצדק ("האידיאה האלוהית"), אלא משמש כלי שרת מדויק ומתוקן המופיע אותם בשלמות במציאות. על ידי בניית חברת מופת זו בארץ ישראל, יוכלו הערכים המעוותים והמבולבלים של המציאות להתיישר, ומכאן תצא האורה לתיקון ולגאולת העולם כולו.

הפער האונטולוגי בין התיקון הכללי לתיקון הפרטי: משבר הבית הראשון

מִפְּנֵי שְׁלֵא הַכְּשֶׁרָה עֲדִין הַנְּשֻׁמָה הַפְּרִטִית שֶׁל הַיְחִידִים לִקְבֹּל אֶת כָּל תְּקוּפוֹ וְזִהְרוּ שֶׁל אֹר הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית עֲצָמָה, וְלִהְתָּאִים עַל-יְדוֹ אֶת חַיִּיהֶם עִם עֶרְךָ הַכָּלֵל וְשִׁלְמוֹתוֹ, לְכֵן הִכְרַח לְהִשָּׁבֵר אוֹתוֹ הַמְּצַב הַנְּשֻׁבָּב שֶׁל הָאָמָה, שֶׁהַחֵל לְעֲלוֹת וְלִהְתְּרוֹמֵם בִּימֵי הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן. הַבַּיִת הַשֵּׁנִי לֹא הוֹכֵחַ לְהִשְׁבֵּת אוֹתָהּ הָאִיתְנוּת שֶׁל הָאָמָה, בְּמֵלֵא-הַמּוֹבָן. לֹא כַח צְבוּרֵי יִשְׂרָאֵל הוֹפִיעַ עֲלֵיו, כִּי-אִם כַּח שֶׁל יְחִידִים. "הַנְּבִדָּלִים מְטַמְּאֵת עִמִּי הָאֲרָצוֹת", שֶׁעַל יָדָם נָתַן ד' נִיר לְיִשְׂרָאֵל לְעַמְד לְגוֹרְלוֹ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. עוֹד לֹא מֵרַק וְשִׁטְף הַנַּחַח הַצְּבוּרֵי הָאֲדִיר וְאָפִיו לֹא עָבַד יָפָה, לְעַמְת כָּל הַקְּלִקוּלִים הַרְבִּים וְכָל הַזְּהֵמָא שֶׁקֵּלֵט בְּקִרְבוֹ, בְּשַׁחַת הָעַם אֶת דְּרָכּוֹ בִּימֵי טוֹבָה וְשִׁלּוֹה. אֵז מְצָאָה הַהִשְׁפָּעָה הָאֱלֹהִית הָאִשִּׁיית, הַפְּרִטִית, מְקַלֵּט לָהּ בְּאָמָה וּבְאָרֶץ.

בפסקה מכוננת זו אנו נכנסים אל נבכי ההסבר ההיסטוריוסופי העמוק של הסיבות להתרסקותה ולשחיקתה של האידיאה הלאומית בעם ישראל. הדיון כאן נוגע לשורשיה של טראומת הגלות ולדינמיקה הפנימית הממשיכה להשפיע על החברה הישראלית עד עצם היום הזה. הטקסט חושף בפנינו פער טרגי, אך הכרחי מבחינה התפתחותית, בין היקפו של התיקון הכללי-קולקטיבי לבין עומקו של התיקון הפרטי-האינדיבידואלי.

כדי להבין את עוצמת המשבר שמתאר הרב קוק, עלינו להתעכב על תפיסתו את "האידיאה האלוהית". אידיאלים אלוהיים אינם רק הצהרות אמונה אמורפיות או סעיפים בקרדו תאולוגי; הם כוחות חיים, דינמיים ופעילים של טוב, יושר, מוסר טהור, הרמוניה ואחדות המניעים את גלגלי המציאות. גילוי האלוהות, לפי גישה זו, שואף להשפיע על המציאות הממשית, על מבנה החברה האנושית ועל נפש האדם פנימה. השאיפה האלוהית מבטאת את כמיהתו של האדם אל האינסוף, אל תיקון הקוסמוס כולו, בעוד האידיאה הלאומית מבטאת את שאיפתו לממש את הערכים האלו בעולם הממשי.

ההיסטוריה מלמדת כי קיים מתח מתמיד בין היכולת של החברה לאמץ מודל רוחני קולקטיבי לבין מסוגלותו של היחיד ליישמו. קל יחסית לאדם הפרטי להיסחף ברמה הרגשית והאינטלקטואלית אחר אידיאולוגיה כללית גדולה. דוגמה מובהקת לכך מן העת החדשה היא התנועה הקיבוצית בראשית דרכה. חברי הקיבוצים נשאו חזון אוטופי ומרשים של אחווה אנושית, שוויון מוחלט וצדק חברתי. הקולקטיב הצהיר על אמונה בצדק עולמי ובדאגה חסרת פשרות לכלל. אולם, השאלה הקריטית, שאותה מציב גם הרב קוק ביחס לימי הבית הראשון, היא האם החזון הגדול באמת הצליח לחלחל ולהתמר בתור תכונת נפש אורגנית בחייו המעשיים והיומיומיים של הפרט.

המציאות הפסיכולוגית מוכיחה כי הצהרות על "צדק עולמי" הן קלות להגייה, אך כאשר האדם נדרש במישור המעשי להשקיע את זמנו הפנוי כדי לסייע לשכנה זקנה לסייד את

ביתה, או כאשר הוא נתקל בזולת המעורר בו זעם והוא נתבע לכבוש את כעסו ולהגיב בסבלנות וברחמים במסגרת התא המשפחתי כלפי אשתו או ילדיו – שם, בפרטים הקטנים, מתגלה הקושי העצום. הסיבה לקושי זה נעוצה בעובדה כי האדם נתון בתוך גוף חומרי ובתוך נפש פירודית. נפש זו התרגלה במהלך האבולוציה הביולוגית והחברתית למצבים של פירוד, תחרות, חוסר הרמוניה ואגואיזם הישרדותי. תיקון יסודי של הטבע הפירודי הזה הוא התכלית העליונה של עבודת השם, שכן רק מתוך תיקון מולקולרי של היחיד, יכול לצמוח תיקון מאקרוסקופי, כלל-עולמי וכלל-אנושי שיעמוד במבחן הזמן.

על רקע זה יש להבין את הטרגדיה של תקופת הבית הראשון ואת רעיון "חכם עדיף מנביא" – מאמר המופיע במסכת בבא בתרא וזוכה לניתוח נרחב של הרב קוק בפרק ב' של קובץ "זרעונים" שבספר "אורות". בתקופת הבית הראשון, הופיעו בישראל נביאים ענקי רוח אשר הביאו אל העם את אור האידיאה האלוהית עצמה. הנבואה הציגה חזון קוסמי ולהט מוסרי חסר תקדים. ואולם, למרבה הפלא ההיסטורי, דברי הנביאים לא הצליחו למנוע את ההסתאבות החברתית והמוסרית של ימי הבית הראשון. מדוע? משום ש"הנשמה הפרטית של היחידים" לא הוכשרה לקלוט את האור הזה ולהתאימו לחייה המעשיים. רעיונות מוסריים כלליים, נשגבים ככל שיהיו, אינם מחזיקים מעמד בפני עצמם בתוך נפש פירודית ללא תרגול מעשי והצבת גבולות פרטניים. חטא קטן הצטרף לעוד חטא קטן, ונוצר קלקול מוסרי מתועב ששום תוכחה נבואית לא יכלה לתקן.

משכך, נגזר על המצב הנשגב של האומה "להישבר". המערכת הלאומית קרסה תחת כובד משקלו של הפער בין החזון העליון למציאות התחתונה המושחתת שנוצרה בימי "טובה ושלווה". תקופת הבית השני לא נועדה כלל לשחזר את העוצמה הציבורית והאיתנות הלאומית המקורית. במקום כוח ציבורי לאומי אדיר, הופיע כוח של יחידים ("חכמים", אנשי כנסת הגדולה) שתפקידם היה להבדיל עצמם מטומאת העמים ולשמש כזרע ("ניר לישראל") שיעמוד לעתיד באחרית הימים. בתקופה זו מצאה לה השפעה האלוהית מקלט ב"השפעה אלוהית אישית, פרטית", תהליך שעיצב מחדש את פניה של היהדות. הקב"ה, כביכול, כיבה את אור הנבואה הכללי, והעניק לחכמים את המנדט לכתוב את התורה כרשימה מפורטת של הלכות, גזירות ותקנות, אשר ייצרו את הכלים להכלת האור בעתיד.

שקיעת האור הכללי ועלייתה של הפרטיות המעשית והתאולוגית

כָּל אוֹתָהּ הַפְּרָטִיּוֹת, הַמְּעֻשִׂיּוֹת – שֶׁל שְׁמִירַת תּוֹרָה וּמִצְוֹת וְדִקְדוּקֵיהֶן הַפְּרָטִיִּים, וְהַעִיּוֹנִית – שֶׁל הַדְּעוֹת וְהָאֲמוּנוֹת עַל-דְּבַר "צְרוּר חַי-הַנֶּצֶח" הָאִישִׁיִּים הַפְּרָטִיִּים וְ"קִבְלַת-הַפָּרֶס" שֶׁל הַיְחִידִים, אֲשֶׁר מְקַדֵּם נִתְגַּלְתָּה וְנִתְקַיְּמָה בְּחַיִּים מִתּוֹךְ הוֹפְעַת הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית, בְּתוֹר נְשֻׁמָּה-הָאֵמָה הַפְּלִלִית, וּכְלוּלָה הִיְתָה בְּאוֹצְרָה הָעֲלִיּוֹן וְלֹא הִיְתָה נִפְרָת וּבּוֹלְטָת כָּלל בְּפָנֵי אוֹרָה הַכְּלָלִי הַגְּדוֹל שֶׁל זו – הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית הַיִּשְׂרָאֵלִית – כִּנֵּר לְפָנֵי אֲבוּקָה וְכִשְׂרָגָא בְּטִיְהָרָא, – הִיא הַחֲלָה עִתָּה, בְּסִלּוּקוֹ שֶׁל הָאוֹר הַכְּלָלִי הַגְּדוֹל בִּימֵי הַבַּיִת הַשֵּׁנִי, לְהִקְבַּע וּלְהִתְבַּלֵּט בְּאַפְיָהּ הַפְּרָטִי הַמִּיְחָד.

המפנה הקולוסאלי בהיסטוריה הרוחנית של עם ישראל, כפי שמתבאר בטקסט זה, אינו רק שינוי פוליטי של אובדן ריבונות מלאה, אלא התמרה (טרנספורמציה) של מוקד החוויה הדתית עצמה. סילוקו של האור הכללי יצר ריק תודעתי שאליו החלו לחדור אידיאולוגיות וגישות תאולוגיות שהיוו סטייה מהותית מהחזון היהודי המקורי, כשהן מקדמות התעסקות יתרה ואינדיבידואלית בעולם הבא, שכר ועונש, וגלגולי נשמות.

חשוב לדייק בניתוחו של הרב קוק: אין הוא טוען כי מושגים של עולם הבא או שכר ועונש פרטי לא היו קיימים כלל בתקופת המקרא או כי הם מהווים המצאה מאוחרת ונטולת בסיס. אדרבה, מושגים אלו היו תמיד חלק מההשגחה. אולם, בימי הבית הראשון, כל "הפרטיות המעשית" הזו הייתה כלולה ובטלה בתוך "אוצרה העליון" של נשמת האומה הכללית. הטקסט משתמש בשני דימויים קולעים כדי להמחיש זאת: "כנר לפני אבוקה" ו"כשרגא בטיהרא" (נר הדולק בצהרי היום, שלא ניכר אורו בפני אור השמש). כאשר המגמה המרכזית הייתה תיקון המציאות הקוסמית כולה, חווית חיי הנצח האישיים של היחיד נתפסה כפועל יוצא וטבעי של התקדמות המציאות, ולא כתכלית בלעדית שעליה עמל האדם. המטרה העליונה הייתה הופעת כבוד השם דרך חזונות עצומים של "וגר זאב עם כבש", כינון חברה שלמה המייצגת צדק מוחלט, והבאת היקום כולו לאחדותיות והרמוניה.

ברגע שהיעוד הגדול, הלאומי והקוסמי, הולך ומתמעט, מתרחש שינוי דרמטי בפרספקטיבה הדתית. בהיעדר חזון פוליטי-לאומי של תיקון עולם, כל שנותר לאדם המאמין הוא לדאוג לנפשו שלו. התודעה הדתית נסוגה אל עמדה פנקסנית. השיח משתנה משיח של בניית ממלכת כהנים לשיח של שרידות אישית מול האלוהות: "האם עשיתי מצווה? האם נכשלתי בעבירה? האם הבטחתי את חלקי בעולם הבא?". זהו עיוות של הצורה המקורית של היהדות. בימי הבית השני ולאחריו בגלות, התבססה התפתחות זו ויצרה שיח חז"לי שהפנה את מירב המשאבים האינטלקטואליים והרגשיים של האומה לפרטנות של דינים, הלכות, וסברות עיוניות סביב "צורך חיי הנצח" הפרטיים של היחיד.

המעבר הטרמינולוגי והרעיוני: הופעתה של "האידיאה הדתית" ושינוי מושג "דעת אלוהים"

**אָז בָּאָה תַּחַת הָאֵיזָאָה הָאֱלֹהִית בְּעֶצֶם רֹמְמוֹתָהּ, וְעַל-יְדֵי גְנִיזְתָּהּ שֶׁל זֶה, -
תּוֹלְדָתָהּ הָאֵיזָאָה הַדְּתִית, בְּמֵלֵא צְבִיּוֹנָה וְהֶרְחָבְתָּהּ**

בנקודה זו במאמר מחדיר הרב קוק מושג חדש, שהוא קריטי להבנת כל משנתו הסוציולוגית וההיסטורית: "האידיאה הדתית". עד כה, השיח התנהל סביב צירה של "האידיאה האלוהית" (השאיפה האינסופית לחיבור עם המוחלט) ו"האידיאה הלאומית" (השאיפה האנושית לחיי חברה מאורגנים ואורגניים). כעת, עם "גניזתה" של האידיאה האלוהית בעצם רוממותה, מופיעה תולדה חדשה, מצומצמת יותר, שתופסת את מקומה בפועל בבמת ההיסטוריה הגלותית.

האידיאה הדתית היא למעשה אותה שאיפת שלמות ותיקון טהורה של האידיאה האלוהית, אך היא מוגבלת, מוקטנת ומתורגמת אל הרמה הפרטית, המצומצמת והאישית ביותר של חיי האדם. ההסבר המפורט חושף את הדואליות המורכבת ביחס של הרב קוק לאידיאה זו: מצד אחד, היא הכרח קיומי; מצד שני, היא טומנת בחובה סכנה איומה. ברגע שהאידיאה הדתית הופכת להיות "חזות הכול", כאשר היא מגדירה לבדה את כל עולמו הדמוי-אמוני של היהודי ומהווה את תכלית קיומו, היא גורמת לשיבוש ועיוות פנומנלי של התפיסה הדתית המקורית. הרב קוק נלחם כנגד תפיסה מצומצמת זו בעקביות לאורך כל כתביו.

על מנת להמחיש את עומק השבר והתיקון הנדרש, ניתן לחבר את הופעת האידיאה הדתית לפולמוס של הרב קוק בסוגיית "דעת אלוהים" (כפי שמתבטא גם במאמרי "זרעונים"). התפיסה הגלותית, הנגזרת מן האידיאה הדתית באופן בלעדי, מושתתת על פסיכולוגיה של עמידה מול ישות עליונה פרסונלית – אל "מפנקס" העוקב אחר תנועותיו של האדם, רושם עבירותיו וזכויותיו במין ספר חשבונות קוסמי, ומצווה עליו פקודות. זוהי דת של משמעת, יראה ופחד ממוקד. לעומת זאת, התפיסה שהרב קוק מנסה להחיות – דעת אלוהים של אידיאה אלוהית ולאומית משולבת – קוראת ליציאה מן המבט הפרסונלי הצר. היא מזמינה את האדם להביט במציאות דרך פריזמה רחבה לאין שיעור: לראות את האלוהות כנשמת המציאות, ככוח הקוסמי העליון החודר את ההווה כולה ומניע אותה אל עבר שכלול אבולוציוני ורוחני, לקראת אחדות והרמוניה.

ההבדל בין שתי התפיסות הוא רדיקלי ומחייב שידוד מערכות כולל בכל הרבדים – הפסיכולוגי, ההיסטורי, החברתי והתאולוגי. כאשר ההשקפה על מקור ההווה הופכת לאוניברסלית ואחדותית, המבנה הדתי כולו חייב לעבור גיבוש מחדש.

השוואה מערכתית: האידיאה האלוהית לעומת האידיאה הדתית

מנגנון השימור: האידיאה הדתית כ"מלבוש"

משמשת היא זו ומלבשת את הראשונה, ולעולם לא תתנבר לשרש-נשמתה, שהוא האידאה האלהית המיוחדת לישראל, בתור אמה המסגלת לה מצד נשמתה הלאומית

הפתרון הפילוסופי לבעיית המורכבות של קיום האומה בהעדר עצמאות טבוע במושג ה"לבוש". הטקסט של הרב קוק קובע כי האידיאה הדתית (המצומצמת והפרטית) באה כדי "להלביש" ולשמש את האידיאה האלוהית הראשונה והכללית בימי שקיעתה של האידיאה הלאומית בגלות. מושג הלבוש בקבלה ובפילוסופיה היהודית משמעו כלי שמצד אחד מסתיר את המהות הפנימית, אך מצד שני מגן עליה ומאפשר לה לפעול בעולם התחתון מבלי להתנדף.

מבחינה מעשית, משמעות הדבר היא שלילת ביטולה של המסגרת ההלכתית בשם חזונות רוחניים כלליים. האומה זקוקה לאידיאה הדתית, ולכך שאנשים יניחו תפילין, ישמרו שבת וכשרות ויקיימו את כל הפרטים הדתיים המדוקדקים ביותר. הפרקטיקה הדתית שומרת על

הגוף הלאומי בחיים בתנאי מעבדה של גלות. אך כאן מציב הטקסט תמרור אזהרה חמור: התנאי לתפקודו התקין של הלבוש הוא כי "לעולם לא תתנכר לשורש נשמתה".

כאשר העולם הדתי שוכח את האידיאה האלוהית המקורית – כאשר הוא שוכח שהפרטים הם רק אמצעי, לבוש, לביטוי של ערכים נשגבים של חסד, הרמוניה, צדק חברתי ואורגניות עולמית – נוצר נתק. אם הדת מבינה שהיא ביטוי לאידיאה האלוהית הגבוהה, הרי שזהו מצב מעולה שבו הצורה החיצונית נושאת את התוכן העליון בנאמנות. הרב קוק מציב כאן את המצב האידיאלי שבו הלבוש לא מתנכר למקורו, אך ההיסטוריה מלמדת בעליל, וכפי שעולה מהמשך המאמר, שהמציאות האנושית בגלות הובילה פעמים רבות להתנכרות זו בדיוק – דקדוק חיצוני חסר השראה פנימית המנותק משורשיו הלאומיים והקוסמיים. התנתקות זו הובילה למצבים שבהם "דתיות" שימשה לא פעם כמסווה לצרות אופקים ולניווט רוחני, כפי שניסה לתקן הרב קוק עצמו מול זרמים שונים בני דורו.

היתרון ההיסטורי האבולוציוני: תיקון הפרט והטמעת אחריות אישית

המוסר האישי הפרטי, הדאגה לחיי-הנצח האישיים הפרטיים, הדיוק הפרטי של כל מעשה בודד המקשר ברוח הכללי, התבססו יפה על-פי ההופעה האלהית המקטנת המיוחדת לצד הפרטיות – האידיאה הדתית

למרות הביקורת הנוקבת על צמצומו של החזון המקורי, הדיאלקטיקה ההיסטוריוסופית של הרב קוק אינה רואה בבית השני ובגלות תקופות חושך מוחלטות, אלא להפך – הן מהוות זינוק אבולוציוני הכרחי של רוח האומה. הצד החיובי של האידיאה הדתית, הוא תיקון הפרט, אותו רכיב שהיה חסר וגרם לקריסתו של הבית הראשון.

הנחתת האידיאלים מרמת המאקרו של ה"אומה" ושל ה"אנושות" אל רמת המיקרו של חיי היומיום והמעשים הפרטיים התבצעה באמצעות הדאגה לחיי הנצח האישיים. המערכת הדתית המוקטנת אילצה את היחיד לצאת מתחושת שאננות קולקטיבית. היא הפקיעה מידי את היכולת להסתגר מאחורי הסיסמה המנחמת לפיה האומה עושה את חלקה והכל יהיה בסדר. האידיאה הדתית החדירה לתודעה תובנה חדה וחותרת: "אם אתה, האדם הפרטי, לא תפעל, לא תדקדק במעשיך, ולא תיקח אחריות מלאה על התנהגותך ביומיום – שום דבר לא יפעל ולא יעבוד".

תקופה זו ייסדה את מושג המסוגלות האישית והמשמעת העצמית של כל יהודי ויהודי. ללא הבסיס הקפדני של הדיוק הפרטי בכל מעשה בודד, האידיאה האלוהית תישאר לנצח בגדר פנטזיה אוטופית המרחפת מעל לראשי בני האדם אך אינה נוגעת באדמת המציאות. מסקנת המאמר מצביעה על הכרח השילוב: סכנה אורבת למי שנשאר רק ברמות הרעיוניות העליונות ללא אחיזה במציאות המעשית, וסכנה לא פחותה אורבת למי ששוקע אך ורק ברמות הפרטיות המצומצמות ומאבד את אופק החזון. האידיאל העתידי ידרוש את מיזוגן של שתי התנועות גם יחד.

ארכיטקטורת הישרדות: מטרת תקופת בית שני כהכנה לגלות ארוכה

מעמדם המבצר באמה נתן לה כח רב והכין לה כלכלה רבה, שתוכל לשאת אתה גם בימי גלותה ונדודה. גם הכשיר לה את הדרך, כדי שתוכל לבוא בהדרגה, על-ידי מהלך מסבך ומסובב, אל המטרה העליונה, שהאידיאה האלהית תשוב להופיע בקרבה בעצם עז גבורתה, אחרי שיכשר העם אל שאיפתו הגדולה, בימי עולם וכשנים קדמוניות

המאמר מרחיב כעת את המבט אל המהלך ההיסטוריוסופי הרחב של תפקידה של תקופת בית שני. תקופה זו לא הייתה אלא תהליך פנומנלי של ביצור אסטרטגי של האומה כהכנה לקראת אלפיים שנות פיזור, התפוררות פוליטית ומאבקי הישרדות תרבותיים.

בחינת הספרות וההיסטוריוגרפיה מלמדת כי ההבדל בין אורח החיים הדתי של הבית הראשון לבין זה של הבית השני הוא תהומי. בתקופת הבית הראשון, המבנה הדתי, כפי שמשקף בתנ"ך ומדברי חז"ל, היה בעל אופי כללי, אורגני וספונטני יותר. אדם יכול היה לצאת אל השדה בבוקר, להכריז באמונה "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד", להביע את אהבתו לבוראו ולבקש שירד גשם שיפרנס את עם ישראל, ובכך לצאת ידי חובתו הרוחנית. התפילה לא הייתה כבולה לנוסח קבוע ומחמיר, והפרטים ההלכתיים שמשלו ביומיום היו פחותים בהרבה מהתצורה המוכרת לנו כיום. אמנם המצוות מדאורייתא נהגו, אך ה"מעטפת" הכבירה של מצוות דרבנן – בדקדוקיהן, היקפן ועוצמת התערבותן בכל רגע ביממה – הייתה חסרה במתכונתה המלאה.

תקופת בית שני, ובעקבותיה תקופות המשנה והתלמוד, שינו מציאות זו מן הקצה אל הקצה. התפתחותם האדירה של המדרשים שעסקו בחוויה הדתית הפרטית, הופעת סייגי ההלכה, ותקנות אנשי כנסת הגדולה, נועדו כולן ליצור מסגרת קשיחה, "מעמד מבוצר", שיהיה מסוגל לשאת את האומה בימי נדודה. היה צורך לבנות מערכת של "טקטיקות הישרדות" רוחניות שיבטיחו כי גם באין טריטוריה ריבונית ומרכז רוחני-פיזי, היהודי ימשיך לחיות בתבנית שאינה מאפשרת לו להיטמע בעמים. זהו מחיר כבד, שכלל ויתור זמני על האידיאה האלוהית ב"עוז גבורתה", אך היה זה מהלך "מסובך ומסובב" הנדרש כדי לשמר את הכלי לקראת חזרתה של האומה לארצה ולייעודה באחרית הימים, כימי עולם וכשנים קדמוניות.

החינוך הארוך של הגלות, עומק המשבר, ותפקידה הדיאלקטי של הכפירה המודרנית

זהו החינוך הגדול והארך, של הרחבת התכסיס הדתי והשפעתו, בהמון דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, חדשים גם ישנים, – בצרוף דאגת חיי-הנצח, האישית הפרטית, המסיעתה.

שיטת החינוך שאימצה האומה בתקופה ארוכה זו התבססה על סינרגיה פסיכולוגית מבריקה אך תובענית: שילוב בין "תכסיס דתי" הבא לידי ביטוי בדקדוק אינסופי של מעשים יומיומיים, לבין מנגנון פנימי של פחד ותקווה המתבטא בקבלת אחריות אישית נוקשה מול שבר ועונש. החינוך הגלוי הציב בפני היהודי משוואה אקזיסטנציאלית יומיומית: "אם אינך מדקדק במעשיך עכשיו, תשילם מחיר כבד של גיהנום; ואם תעשה, תזכה לגן עדן". תודעתו

של היהודי כוילה לכך שהאל משגיח בפרטי פרטים, בוחן כליות ולב, ועוקב אחר כל צעד ושעל. מרגע הקימה בבוקר נדרש האדם למערכת מסועפת של עשיות, הימנעויות, תפילות וברכות, כאשר אי ציות גורר איומי ענישה טרנסצנדנטיים.

תפיסה דתית-גלותית זו הוכיחה את עצמה כעוצמתית ביותר בהישרדות האומה, אך היא קבעה בנפש היהודית תבניות חשיבה שעם שוך הגלות הפכו למעסה כבדה המעכבת את חזרתו של "אור בית ראשון". וכפי שניסח זאת הפתגם הידוע "יותר קל להוציא את היהודים מהגלות מאשר להוציא את הגלות מהיהודים". החזרתה של החברה הישראלית לעוצמות הרוחניות הגדולות, המלאות וההשראתיות, דורשת התנתקות מתודעת החרדה של ה"תכסיס הדתי" הצר, ופתיחות מחודשת אל האידיאה האלוהית הגדולה.

דווקא כאן נחשפת אחת התובנות המקוריות והנועזות ביותר של משנת הרב קוק, כפי שהיא מפותחת במאמרים אחרים (ובמיוחד ב"ייסורים ממרקים" או במאמר "הדור"): ההבנה הדיאלקטית של מטרת תופעת הכפירה והחילון בעת החדשה. לאור העובדה שהאומה שקעה כל כך עמוק אל תוך המנטליות של "בית שני" עד שאיבדה לחלוטין את הגישה למושגי "בית ראשון", הופיעה הכפירה ההיסטורית – הציונות החילונית ותנועות ההשכלה – כדי לבצע תהליך שבירה מבוקר של הכלים שהתיישנו. הכפירה מספקת כוח אדיר, אמנם הרסני בתחילתו כלפי המערכת המסורתית המצומצמת, אך תכליתו הפנימית (ה"מסובבת" על ידי ההשגחה) היא למגר את תפיסת האלוהות הקטנונית והפנקסנית, ולהכריח את האומה לחפש מחדש את אלוהי המרחבים, את החזון הלאומי-אלוהי הגדול שיאפשר את בניין הבית השלישי – חיבורן המחודש והשלם של האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית. זהו תהליך מורכב וכואב להחריד, אך הוא כורח המציאות לקראת גאולה.

חזון התחייה והסדר המקורי: השפעה מן הכלל אל הפרט

הַאִידָאָה הָאֱלֹהִית, בְּתוֹר נְשִׂמַת הָאֵמָה, הוֹלֶכֶת מִן הַכֹּלֵל אֶל הַפְּרֵט בְּמַהְלֵךְ שֶׁל אֹר יִשְׂרָאֵל. יְסוּד הַתְּגָלוֹת פְּעֻלָּה הוּא יְסוּד הַכֹּלֵל, וּמַעֲשֵׂהָ שֶׁל הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית הַרְבֵּה הַזּוֹרֶמֶת בְּקֶרֶב הַכֹּלֵל, הַמְלַבֵּבֶת וְזוֹהֶרֶת בְּגִלּוֹי וּבְבִלְיֻטָּה רַבָּה בְּרִשּׁוּמָה הַרוֹחֵנִי שֶׁל הָאוֹרְגָנוֹת הַמְלֵאָה הַמִּיחָדֶת שְׁלוֹ, מִתְמַלֵּא הַפְּרֵט, – שֶׁהוּא מְחַבֵּר אֶל הַכֹּלֵל וְשֶׁהוּא חֹלֵק מִחֻלְקָיו, – מְלוֹי שְׁלֵם וְגָמוּר.

החלק החותם את הדיון הנוכחי מעגן אותנו בחזרה אל התפיסה המקורית של היהדות ואל המודל העתידי שאליו צועדת האומה עם תחייתה בארצה. לאחר תיאור העקלתון ההיסטורי המסובך של שבירתו של הכלל לטובת בנייתו של הפרט בבית שני ובגלות, מציג הטקסט את החזון של ה"אור הישר". במצב האידיאלי, התנועה הרוחנית איננה יכולה להתחיל מהדקדוק הפרטי הצר, אלא היא מוכרחת לזרום מהעליון אל התחתון, מן המאקרו אל המיקרו, מן הכלל אל הפרט.

מהותה של עבודת השם השלמה אמורה להגיע מעמדת מוצא של אידיאולוגיות גדולות וחזון שאפתני ורחב הקף. אדם מתחיל את יומו בחיבור עמוק לאידיאלים אלוהיים הפועלים

במציאות: התודעה פונה קודם כל אל הצורך לתקן את האנושות השסועה, להביא גאולה ומוסר לבעלי החיים, לצמחים ואף לדומם, מתוך הכרה כי הכל נובע ומכוון לקראת הרמוניה ואחדותיות אלוהית אינסופית ועוצמתית. "ההוראה הכללית" מתפשטת כחום מחייה בקרב החברה ומייצרת "אורגניות מלאה".

מתוך ולשם אותה תחושת שליחות קוסמית ולאומית כבירה, מתמלא הפרט – מתוך היותו איבר אורגני המחובר לפועם לב האומה והיקום – בהשראה הנחוצה לירידה לפרטים הקטנים. רק מתוך הרקע של החזון הגדול הזה, הופכת נטילת ידיים בבוקר לאקט של קדושה במקום לפולחן טכני. שמירת הכשרות, והקפדה על הדינים הפשוטים ביותר כגון נטילת ידיים שלוש פעמים ביציאה מן השירותים, מקבלים את משמעותם האמיתית כטקסים המשקפים, מהדהדים ומחברים את הגוף החומרי אל הרשת הקוסמית של האידיאה האלוהית השלמה.

ההיסטוריה הוכיחה, כפי שעולה מכל מהלך הפרק, כי החזקת הקצוות הללו יחד היא משימה קשה ומורכבת ביותר. קפיצה לכלל ללא בסיס מוסרי פרטי מובילה לריקבון חברתי מוסווה (כימי בית ראשון), והתבצרות בפרטנות ללא חזון כללי מובילה לניווט לאומי ולתפיסות תאולוגיות מצומצמות וגלותיות. גאולת ישראל השלמה, "נס השלום של האידיאות" כפי שמכנה זאת הרב בפרק ו' של מאמר זה, היא אותו מהלך היסטורי נדיר אשר יושב את העוצמה הלאומית ואת שאיפת האינסוף האלוהית עם הבסיס המעשי והמוסר האישי שנבנה בעמל של אלפי שנות גלות. תהליך זה, הממזג באופן דיאלקטי את הנבואה הסוחפת והשואפת למוחלט יחד עם החכמה המסדרת והמגבילה, הוא שעומד בבסיס תחייתה של כנסת ישראל בעת החדשה.

סיכום ביניים: הרקע ההיסטוריוסופי ומשבר החורבן כמחולל תודעתי

מהלך ההיסטוריה, על פי הרב קוק, נבחן דרך שתי אידיאות יסודיות המניעות את רוח האדם: "האידיאה הלאומית" – שאיפתו של האדם לחיות במסגרת חברתית, מדינית ואורגנית מתוקנת; ו"האידיאה האלוהית" – שאיפתו של האדם אל האינסוף, אל המוחלט ואל הקדושה. בישראל, ורק בישראל, שתי אידיאות אלו חברו יחד לאחדות אורגנית מוחלטת. תפקידו של עם ישראל הוא להראות לאנושות כולה כיצד מדינה שלמה, על כלל שדרותיה המעשיות והחומריות, פועלת לאור האידיאה האלוהית, מתוך שאיפה להקים ציבור אנושי פוליטי שעושה צדקה ומשפט בקולקטיב.

עם זאת, המסלול ההיסטורי אינו סטטי. "לכל זמן ועת תחת השמים" אומר קהלת, וגם האידיאות נתונות ל"מהלך" של הופעה, גניזה, פירוד ואיחוד מחדש. פרק ה' במאמר, שבו עוסק חלק זה, מנתח את נקודת השבר העמוקה ביותר במהלך זה: חורבן הבית הראשון והיציאה לגלות. החורבן לא היה רק אירוע גיאופוליטי, אלא רעידת אדמה אונטולוגית שבה נגנזה האידיאה האלוהית הגלויה, הממלכתית והשלמה, ובמקומה הופיעה תודעה חדשה, מצומצמת יותר אך בעלת תפקיד קריטי: "האידיאה הדתית".

המעבר מהסתכלות קרובה להסתכלות רחוקה: משל העלטה

בשֶׁהַנְּשָׂמָה הָעֲלִיּוֹנָה הָאֱלֹהִית הַזֹּאת מַחִיָּה אֶת הָאֲמָה הַיָּא מִתְרוֹמֶמֶת בְּגִדְלָה וּבִתְעוּפָת-רוּחָה מְעַל כָּל הַגְּבוּלִים וְהַהֲבָדְלִים הַפְּרָטִיִּים, הַמַּחְלָקִים בֵּין הַמְּצַבִּים הַשּׁוֹנִים שֶׁל הַחַיִּים; כָּל רְעִיּוֹן לֹא יוּכַל לְבוֹא אֶז עַל-דְּבַר חֲלוּק שְׁבִין חַיֵּי עוֹלָם-הַזֶּה לַחַיֵּי עוֹלָם-הַבָּא. בְּמַעֲמָקֵי כָּל נְשָׂמָה מְטַבַּעַת הַיָּא הַיְדִיעָה, שְׁאִין לִפְנֵי הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית גְּבוּלִים וּמַעֲצוּרִים, שֶׁהַחַיִּים הָאֱלֹהִיִּים אֵינָם נִפְסָקִים עַדִּי עַד וְהֵנָּם בְּעוֹלָם-הַזֶּה וּבְעוֹלָם-הַבָּא, וּבּוֹדָאֵי מוֹצְאִים הֵם לָהֶם בְּכָל מָצָב שֶׁל חַיִּים אֶת תְּנָאֵיהֶם. אָבֵל אֵין כָּל רְעִיּוֹן הוֹלֵךְ אֶפְלוּ לְמַצָּא צֶרֶךְ לְצִיר אֶת הָאִפִּי הַמִּיחָד שֶׁל אוֹתָם הַחַיִּים, שְׁאִין לָנוּ מֵהֶם רַק מִשָּׁג כְּלָלִי עַל-דְּבַר הַוִּיחָם, כְּמוֹ שְׁאִין לָנוּ שׁוּם מִשָּׁג מֵהָאוֹרָה הָאֱלֹהִית כִּי-אִם מֵה שְׁאֵנוּ חֲשִׂים אֶת מְצִיאוֹתָהּ וּמִתְעַנְגִּים מִדִּיּוֹה בְּכָל נֶפֶשׁ רוּחַ וּנְשָׂמָה. וְלֹא עוֹד, אֲלֹא שֶׁהַבְּשָׁחוֹן הַפְּנִימִי וְהַתְּעוֹרְרוֹת הַכְּלָלִית הֵם כָּל-כָּךְ עֲזִים, נְעִימִים וְאֲדִירִים, עַד שְׁאֵינָם מִפְּנִים כָּלֵל אֶת הַמַּחֲשָׁבָה הַכְּלָלִית, הַחִיָּה בְּכָל עֶזָה וְהַדְּרָה, לְדַבֵּר עַל אוֹדוֹת מְצַבִּים כְּאֵלָה, שֶׁהַדְּבוּר הַפְּרָטִי שְׁבָהֶם מְכָרַח הוּא כְּבָר לְהַתְּפֵס בְּאוֹתָהּ הַהִקְטָנָה שֶׁל דְּאָגַת הַפְּרָט; כִּי הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית, הַמְּפִלֶשֶׁת בְּאוֹצַר הַכְּלָל, מְכָה גְלוּיָה בְּרַב אִמְץ, בְּאֵין צֶרֶךְ לְשׁוּם חֲשָׁבוֹן שֶׁל "שְׁלִי וְשֶׁלְךָ". וְאוֹתוֹ הַעֵז הָאֱלֹהִי הַמְּרַהֵיב, הַשׁוֹרָה בְּאֲמָה בְּכָלֵה, - שֶׁהוּא מִתְּבַלֵּט עַל-יְדֵי מְלוּי כַחוֹ הָאֱלֹהִי בְּכָל רְגִשׁוֹת-לְבָבָה, בְּנִטְיוֹתֶיהָ הַפּוֹלִיטִיּוֹת בְּקוֹמְמִיּוֹתָהּ הַפְּנִימִית וּבַהַתְּפִשְׁטוּתָהּ הַגִּיאוֹגְרָפִית, - הוּא מִתְּעַלָּה מֵאֲלִיו בְּתִמְצִית הַמוֹסָר הַפְּנִימִי הַרְבֵּה יוֹתֵר מִכָּל מֵה שֶׁתּוּכַל לְתוֹן כָּל הַשְּׁקֵפָה פְּרָטִית עֲמוּמָה שֶׁל חַיֵּי הַפְּרָט, שְׁאֲחֲרֵי מִיתַת הַבֶּשֶׂר. אֵין הַעֵין וְיִתֵּר הַחוּשִׁים, "שְׁרָשֵׁי שְׁאֵיבַת הַמְּשַׁכְּלוֹת", שׁוֹלְטִים שֶׁם לְסַמְנָם בְּאִפּוֹ גְלוּי וּמְבָרַר, שִׁיּוּכַל לְהוֹפִיעַ נְהָרָה עֲצוּמָה, בְּדַגְמָתָהּ שֶׁל אוֹתָהּ הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית הַמוֹחֶשֶׁת בְּכָל עַד חַיֵּי הַלְּאֲמִיּוֹת הַכְּלָלִית, בְּכָל נִכְסִיָּה הַמוֹחֶשֶׁים וְהַרוּחָנִיִּים, בְּבִלִּיטָה חֲרִיפָה הַמְּרוֹמֶמֶת אֶת הַרוּחַ וּמְמַלְאָתוֹ חַיִּים. וְמֵה שְׁאִין צֶרֶךְ לְהַרְחִיב וּלְפָרֵט זוֹרַח הוּא מֵאֲלִיו. הַהָאֲרָה הָעֲלִיּוֹנָה הַכְּלָלִית הַזֹּאת שֶׁל הָאֲמָה, הַיָּא מִתְּעַלָּה לַחַיֵּי נִצַּח בְּאֵלֵהִים עֲלִיּוֹן, מְעַל כָּל גְּבוּל, זְמַן וּמְקוֹם, בְּעַד חַיֵּי עוֹלָמִים וּבְשִׁפְעַת הַשְּׁלָמוֹת וְהִיכָלֶת הַמְּלָאָה לְאֵין-חֶקֶר, וְעַל יְדָה מִתְּנוּצָצַת גַּם הַהֲזַרְחָה שֶׁל אוֹתָן הָאֲמִתִּיּוֹת הַפְּרָטִיּוֹת הַצְּפוּנוֹת בְּגַנְזֵי אוֹצְרוֹת הַחֲכָמָה הָעֲלִיּוֹנָה.

אָבֵל חֲשֻׁכַת הַלַּיְלָה הַיָּא שְׁגָרְמָה לְהַרְחִיב אֶת חוּג הַרְעִיּוֹן שֶׁל הָאָדָם, בְּהַעִיפוֹ עֵין הַשְּׁמִימָה, אֶל מְרַחְבֵי אֵין-קֵץ וְעוֹלָמִיָּהֶם. וְחֲשֻׁכַת חֲרָבֵן בֵּית רֵאשׁוֹן וְסִלּוּק הַשְּׁכִינָה הָעֲלִיּוֹנָה, הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית, מֵהַתְּגַלוֹת בַּהוּה בְּאוֹצַר הַחַיִּים שֶׁל הָאֲמָה, הַיָּא שְׁגָרְמָה לְהַרְחִיב אֶת אִפְקֵי הַמַּחֲשָׁבָה שֶׁל הָאֲמָה וּלְעַדְנָהּ בְּנִשְׂיַאת עֵין לְמַרְחָקִים, וּלְפָרֵט אֶת מֵה שֶׁהִיָּה גְנוּז וּבְלוּעַ בְּזִיו אוֹרוֹ שֶׁל הַכְּלָל כָּלוּ.

פרדוקס האור והראייה האפיסטמולוגית

בפסקה זו, הרב קוק מציב מטאפורה אפיסטמולוגית ופנומנולוגית עמוקה, הנוגעת לטבע התפיסה האנושית. החוויה היומיומית של האדם יוצרת לעיתים קרובות אשליה אופטית: אדם העומד באור יום מלא, או לחלופין שוהה בתוך עיר הומה המוארת בתאורת רחוב חזקה, חש כי שדה הראייה שלו פתוח וברור לחלוטין. אך למעשה, האור החזק האופף אותו מגביל את ראייתו למרחב הפיזי הקרוב בלבד. העוצמה של ה"אור מסביב" מסנוורת ומטשטשת את מקורות האור הרחוקים, הדקים והעדינים המצויים בקוסמוס – הכוכבים והגלקסיות. רק כאשר השמש שוקעת, או כאשר האדם יוצא אל לב המדבר נטול זיהום האור המלאכותי ומוצא עצמו בעלת הלילה, נפתחים לפתע שמימי מרחבי האיין-קץ. החשכה הקרובה היא התנאי ההכרחי להתגלותם של העולמות הרחוקים.

הנמשל ההיסטוריוסופי שטווה הרב קוק כורך את המטאפורה הזו ישירות לשבר הגדול של חורבן בית ראשון. במובן הלאומי, "אור היום" או "תאורת העיר" מייצגים את העוצמה הרגשית, הלאומית, המנטלית והפוליטית של כוחות החיים הפועמים בקיום הלאומי המעשי בהווה. בתקופת בית ראשון, חיה האומה תחת "זיו אורו של הכלל כולו". האידיאה האלוהית התגלתה בצורה חיה וגלויה מתוך המציאות החומרית והחברתית – בכינון הממלכה, בסדרי המשפט, בעבודת המקדש הכוללת, ובחיי כלכלה ואדמה המקודשים כולם לאור נבואה גדולה. כפי שמציין הרב בפרקים קודמים, המטרה הייתה לתקן את המציאות הריאלית ולהביא את כל כוחות החיים למצבם ההרמוני.

בעיצומה של העשייה הכבירה הזו, תודעת האומה הייתה מרותקת ל"קרוב". לא היה פנאי נפשי, ואף לא צורך תיאולוגי, לעסוק בדקויות מופשטות או ברעיונות רחוקים מן ההווה הארצית, משום שעוצמת החיים ו"השאיפות הקרובות" סנוורו והכילו בתוכן את הכול. הנבואה דיברה במונחים כלליים של חברה, צדק אבסולוטי, מלחמה ושלום, ופחות דקדקה בפרטי פרטים של התנהגות המיקרו של היחיד בכל שבריר שנייה.

עם זאת, משחרב בית ראשון, פסקה הנבואה, נסתלקה השכינה והוסתרה הופעתה הגלויה של האידיאה האלוהית מן המישור הפוליטי והלאומי. הגלות כפתה על האומה "סיטואציה נמוכה" של חידלון מעש ממלכתי. על פניו, זוהי ירידה קטסטרופלית אל תהום של עלטה אונטולוגית. אך כאן מזהה הרב קוק את היתרון הפרדוקסלי של החשכה: דווקא האובדן וההסתרה של עוצמות החיים הקרובות אילצו את האומה, כאינסטינקט של הישרדות רוחנית, להתרכז בדברים המופשטים, הרחוקים והדקים. החל תהליך היסטורי של הרחבת אופק המחשבה ו"עידון" התודעה על ידי "נשיאת עין למרחקים", מתוך מטרה לפרט לפרוטות את מה שקודם היה מובן מאליו מתוך עוצמת הכלל.

תהליך זה של "פירוט" הופיע לאחר החורבן בשני אפיקים מרכזיים, לכאורה מנוגדים אך למעשה משלימים:

1. **ההלכה והתורה שבעל פה:** ירידת אור הנבואה הולידה את עליית אורם של החכמים. עבודת החינוך וההסתגלות הפכה למרכזית. ההלכה החלה לדייק את האדם ברמת

המיקרו לגוון הייחודי של אותו רגע: איזו פעולה נדרשת עכשיו, איזו מילה צריכה להיאמר, מהי המידה המדויקת של כל כלי וכל איסור. כאשר אי אפשר לתקן את המדינה, מתקנים את התנועה הקטנה ביותר של האדם הפרטי. זוהי התרכזות ב"כוכבים" הקטנים של המעשה במקום ב"שמש" הגדולה של החזון.

2. **המיסטיקה והקבלה:** באותה נשימה, התפתחו ועלו למרכז הבמה הרוחנית גם תורות הסוד. החשיבה המיסטית מתאפיינת בפירוט אדיר ואמיתי של עולמות נעלמים, ספירות, פרצופים ומלאכים. עולמות מופשטים אלו רחוקים מאוד מן העשייה היומיומית המעשית והעולמית שהייתה מנת חלקה של האומה קודם לכן. אולם, כאשר "ההגבלות החושיות" של חיי הגלות הפכו מחניקים, הנשמה הלאומית נשאה עיניה למרחקים ומצאה נחמה ומרחב פריחה במבנה הארכיטקטוני העצום של העולמות העליונים.

הסדת המוקד התיאולוגי: מתיקון הווה לציפייה לעולם הבא

הלמודים הגדולים והעמקים, המתפרצים למעלה מהחושים והגבולותיהם ונושאים דעם למרחקים, על אותן הגדלות של חיי העולם – הבא ותחית המתים וחי – הנצח בכלל, בכל חליפותיהם ושנויי צביוניהם, אלה אשר היו מקדם קנינם של יחידי-סגלה, נעשו עתה לקנין כללי לאמה, ועל-ידם שאפה רוח. הם המשיכו לה את האורה האלהית במובן רחב ונאדר, החובק בזרוע-עזו עולמי-עד ונותן מחיה לרעיונות המתנשאים, אשר הפכו של הגבולות החושיות צר להם.

העמקת תהליך ה"עידון" ונשיאת העין למרחקים הובילו לאחת התמורות המרתקות ביותר בתיאולוגיה היהודית ההיסטורית: התעצמות העיסוק בשאלות אסקטולוגיות הנוגעות לגורל הנשמה לאחר המוות – עולם הבא, גן עדן וגיהנום, ותחיית המתים.

חידה תיאולוגית ידועה ומוכרת, שהעסיקה הוגים רבים לאורך הדורות, היא ההיעדר המוחלט כמעט של המושג "עולם הבא" מחמשת חומשי תורה. הבטחותיה של התורה מנוסחות כולן בלשון קולקטיבית וארצית להפליא: "ונתתי גשמיכם בעתם", "וישבתם לבטח בארצכם", שלום ממלחמות, ושפע כלכלי. הסיבה הפילוסופית להיעדר זה איננה חוסר אמונה בהשאת הנפש, אלא פועל יוצא של מהות האידיאה האלוהית בטהרתה. התורה איננה ספר הדרכה פרטי לרוחניות מנותקת; זהו מסמך מכוון של אומה חיה. וכאשר עוסקים באומה בכללותה, האומה "לא מתה". כל עוד האומה ממשיכה את הופעתה האלוהית בתוך ההיסטוריה, היחיד מוצא את נצחיותו בהשתלבותו בפרויקט הלאומי הגדול, ולפיכך הדיון על מה שקורה ליחיד מעבר לקבר הופך לשולי וחסר חשיבות מרכזית.

בזמן בית ראשון, כאשר העם היה עסוק באופן אקטיבי בבניית תרבות ישראלית המהווה גוף מתוקן והרמוני המקרין אידיאלים אלוהיים לתוך הכלכלה, המוסר וחי החברה, לא היה פנאי או צורך לעסוק בשאלות מופשטות של שבר ועונש מטפיזיים. אדם שהשתתף בבניין

ירושלים או בעלייה לרגל חש כי העוצמה האלוהית קיימת באופן ממשי בתוך ההווה ההיסטורי של הקיום הלאומי. ההווה היה כה רלוונטי, מלא כריזמה כובשת וזרם חיים סוחף, עד ששאלות כגון "מה קורה עם נשמתי לאחר מותי?" נדחקו לקרן זוית, והיו נחלתם של "יחידי סגולה" בלבד שעסקו בסתרי תורה. הייעוד היה להוריד את השלמות מן השמים לארץ, ולא לברוח מן הארץ אל השמים.

כדי להמחיש את המהפך הפסיכולוגי העמוק שהתרחש עם סילוק השכינה הלאומית בחורבן, ניתן להשתמש במשל על יזם או איש עסקים דינמי ורב-פעלים. כל ימיו טרוד אותו איש בהקמת מפעלים, ייסוד חברות ענק וניהול עמותות ופרויקטים. תודעתו כולה נתונה ל"הווה" העסקי והיצרני. אין לו פנאי להרהר בשאלות קיומיות פילוסופיות על אודות המוות. אולם, יום אחד פוקדת אותו מחלה קשה. גופו משתק, הוא רתוק למיטת חוליו במשך חודשים, וכל פועלו המעשי נפסק באחת. לפתע פתאום, בתוך השקט הכפוי של הניתוק מן המעשה, מזדקרות מולו שאלות האינסוף: "מהי מהות קיומי?", "מה יקרה עימי לאחר שאמות?", "לאן ממשיכה הנשמה?". אלו שאלות עמוקות ונשגבות שניחנו בתוקף קיומי אדיר, אך הן צפות אל פני השטח רק כאשר השכבה הרועשת של העשייה ההווית משתתקת.

באופן מקביל לחלוטין, האומה הישראלית לקתה ב"מחלת הגלות". פתאום נאבדה היכולת לפעול בתוך מציאות יומיומית עכשווית כגוף לאומי המוביל פוליטיקה, חברה וכלכלה אלוהית. הכיכר של ההגבלות החושיות בגלות, תחת עול זרים ושעבוד פוליטי, הייתה "צרה להם" מכדי להכיל את שאיפותיהם הכבירות. תגובת הנגד הנפשית והקולקטיבית הייתה התפרצות למעלה מן החושים: הרעיונות המטפיזיים העוסקים בעולם הבא, בתחיית המתים ובנצח ישראל מעבר להיסטוריה, עברו מהיותם סוד ליחידי סגולה והפכו לקניין הכלל – לדלק המניע את האומה המעונה. בכך הומשכה "האורה האלוהית" לא דרך מדיניות וכלכלה מתקנת, אלא במובן רחב ומופשט החובק את עולמי העד. העולם הממשי אבד, ולכן תפסה המחשבה על "העולם הבא" את בכורת ההגות.

הירידה מ"האידיאה האלוהית" ל"אידיאה הדתית" ופתיחת השער לגויים

וכיון שהפְּרָטִיּוֹת נִשְׁאָה ראש, וְרָגְשֵׁי דַאֲגַת-הַפְּרָט הַרוֹחֲנִית נִשְׁמְעוּ מִתּוֹךְ הַשְּׁפָעֶתָה הַרְחוֹקָה שֶׁל הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית, מִיָּד מִצָּא לוֹ גַּם הָעוֹלָם הַחִיצוֹנִי מְקוֹם לְהִתְגַּדֵּר בְּרוֹחֲנִיּוֹתָהּ שֶׁל הָאוֹרָה הַיִּשְׂרָאֵלִית, בְּמוֹסַר הַתּוֹרָה וּבְרָגֶשׁ אֲמוֹנַת אֱלֹהִים הַרוֹמְמָה אֲשֶׁר בְּתוֹכָהּ. מֵה שֶׁלֹּא יָכֻלָה הַנִּשְׁמָה הַחִלּוֹנִית שֶׁל הַתְּבַל לַעֲשׂוֹת עִם הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית בְּהִיּוֹתָהּ בְּמֵלֵא תְקֵפָהּ, – שֶׁעָרָה בְּעֶצְמָהּ אֶת הַיִּכְלָת לַעֲשׂוֹת עִם הָאִידֵאָה הַדְּתִית. שֶׁהָרִי לֹא דוֹקָא אִמָּה הַחַיָּה כְּלָה בְּאוֹר הָאִידֵאָה הָאֱלֹהִית צְרִיכָה לָזֶה, כִּי-אִם לֵב חֲפֵץ בְּחַיֵּי עוֹלָם וּמְלֵא רֵךְ וּנְטִיָּה מוֹסְרִית שֶׁל יְחִידִים, וְזֶה אֲפָשֶׁר לְהַמְצִיא בְּכָל מְלֵא הָעוֹלָם.

התהליך שתואר עד כה – המעבר מהסתכלות קרובה לרחוקה ומן ההווה לעולם הבא – מצביע על שינוי עמוק עוד יותר בארכיטקטורה הפנימית של אמונת ישראל. זהו המעבר מתודעת

"האידיאה האלוהית" לתודעת "האידיאה הדתית" (או "הרגש הדתי"). אידיאה אלוהית שואפת להביא את העולם כולו, ובמיוחד את החיים הקולקטיביים הלאומיים, לידי שלמות הרמונית, כחלק ממגמה אבולוציונית-רוחנית כלל-עולמית. לעומתה, "אידיאה דתית" או רגש דתי מתמקדים בפרטיות: האדם היחיד הניצב מול אלוהים פרסונלי, חרד לנפשו, בודק את חובותיו היומיומיות במעין "עבודת קטנה", ומבקש להימנע מעונש ולזכות בשכר בעולם הבא.

בזמן הבית הראשון, המערכת האמונית הייתה מאורגנת סביב סוגיות מקרו-היסטוריות: אומה שלמה מחוברת למהלכים אוניברסליים המקדמים את הקוסמוס. על מנת לקלוט, להכיל וליישם שאיפה ענקית שכזו בלא להתרסק למחוזות של שיגעון גדלות כוחני ודכאני, נדרשת הוויה לאומית בעלת מבנה נפשי ותרבותי נדיר. הרב קוק מסביר כי עם ישראל, מתוך תהליך גזעי, חברתי והיסטורי בן אלפי שנים, קודד אל תוכו את הכלים הנדרשים להכיל חזון אדיר ממדים זה. שאר העמים לא היו בנויים לכך. ה"נשמה החילונית של תבל", כפי שמכנה אותה הרב קוק, כלומר רוחן הלאומית של אומות העולם, לא יכלה להתמודד עם פרויקט כה טוטאלי ורחב של אידיאה אלוהית קולקטיבית. הדבר היה רחוק מתרבותן, מהרגליהן ההיסטוריים, ומסגנון התפיסה הפגני שהכיר אלוהיות מקומיות המשמשות לסיפוק צרכים כוחניים שבטיים.

לפיכך, כל זמן שישראל חיו את מלוא העוצמה של האידיאה האלוהית בבניין הממלכתי, הגויים יכלו אולי להביט בהשתאות מרחוק, אך לא הייתה להם כל יכולת "להתגדר" או לנכס לעצמם רכיבים ממנה. היהדות הייתה תופעה קוסמית בלתי חדירה ובלתי ניתנת לחיקוי פשוט. אין שום סיכוי לאדם מן החוץ להתחבר אל תנועה לאומית-היסטורית אלא אם כן נולד לתוכה או קישר את כל גורלו הלאומי בגורלה.

המפנה ההיסטורי העצום התרחש עם החורבן וכניסת העם למשטר של "דת". כיוון שהכלליות נשברה, "הפרטיות נשאה ראש". היהדות הפכה לזמן ממושך, בגלות, למערכת של יחידים המבצעים פעולות מתקנות, משמרים את נפשם ודואגים לשלמותם המוסרית הפרטית כדי לזכות בעולם הבא. היראה והנזיפה תפסו מקום מרכזי יותר, ומעמדה של ה"הלכה הקטנה" תפס את מקום ה"נבואה הגדולה". במובן החינוכי הפנימי של האומה, זו הייתה ירידה לצורך עלייה, הסתרה של הרובד הכללי כדי להחדיר את הקדושה לחיי המעשה הפרטיים היומיומיים שטרם זוכו דיים בתקופת הבית.

אך לתמורה זו היו השלכות אדירות, מחוץ לעם ישראל. דת במובנה המצומצם – כקוד התנהגות מוסרי לפרט הניצב מול צו אלוהי, מלווה בהבטחת שכר נצחי על מעשים טובים – היא רעיון אוניברסלי וקל להשגה. בניגוד לתביעה המורכבת לנהל מדינה שלמה בטהרת הקודש, הדרישה ל"חפץ לב בחיי עולם" ול"נטייה מוסרית של יחידים" יכולה למצוא לה מסילות בליבו של כל אדם, גם אצל הגוי. הגוי אינו נדרש כעת להתחבר לאירוע לאומי קוסמי-היסטורי, אלא לבצע מעשים מוגדרים במסגרת דתית פשוטה. ההנמכה של האידיאה לממדים של רגש דתי פרטי ומצומצם יצרה לפתע "ממשק" המאפשר לעולם החיצוני לקחת

חלק במושגי האמונה. זוהי בדיוק נקודת הזמן שבה החלו לשגשג הדתות הגדולות בעמים, הנצרות והאסלאם, אשר מצאו "מקום להתגדר ברוחניותה של האורה הישראלית" ולשוב מתוכה בדיוק את הרכיבים הפרטיים שהיו מסוגלים לעכל.

"הזיווג המשונה": ביקורת הדתות ושאלת ההתפתחות ההדרגתית

מִזֶּה הַחֵל אוֹתוֹ הַזְיוּג הַמְשֻׁנָּה, שְׂאִי-אֶפְשֶׁר שֶׁיַעֲלֶה יָפָה, שֶׁל הַדְּתוֹת הַקְּיָמוֹת בְּעַמֵּי-הַקּוֹלְטוֹרָה שֶׁבְּזַמְנֵנוּ: חֻלְקִים מִיַּחְדִּים שֶׁל הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית שֶׁל הַיְהוּדוֹת, בְּצוּרָה מְטֻשְׁטֶשֶׁת וְנִדְעָכֶת מִמְקוֹרָה, – עִם יִסוּד הַרְעִיוֹן הָאֱלִילִי וְכָל זֶהֲמַת הַבְּרִבְרִיּוֹת שֶׁבְּקִרְבוֹ, מִצַּד הַמְשַׁפִּיעִים, הָעֶסְקָנִים, שֶׁנֶּעְקְרוּ מִבֵּית חֵייהֶם, וּמִצַּד הַמְקַבְּלִים, הָעַמִּים עֲצָמָם, שֶׁהִטְבַּע הָאֱלִילִי הוּא יוֹתֵר קְרוֹב לְהַרְגָּשָׁתָם, בִּיִסוּד הַרְגָּשָׁתָם הַלְאָמִית וְהַחֲבָרְתִּית; כִּי לֹא אוֹתָם כִּי אִם אוֹתָנוּ נִשְׂאָ ד' עַל כַּנְפֵי נְשָׂרִים לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם-נַחְלָה כְּיוֹם הַזֶּה. וְ"עַנְבֵי הַגֶּפֶן בְּעַנְבֵי הַסֵּנֶה הוּא דָּבָר כְּעוֹר וְאִינוּ מִתְקַבֵּל".

בפסקה נוקבת וטעונה זו, הרב קוק מספק את הביקורת הפילוסופית-היסטורית החריפה שלו כלפי הדתות הגדולות המוכרות בעולמנו (הנצרות והאסלאם), ומטביע את המונח הדרמטי "הזיווג המשונה". זהו זיווג כלאיים פסיכולוגי ותיאולוגי בין שני יסודות מנוגדים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת ללא יצירת עיוותים אלימים.

מצד אחד של משוואת הזיווג ניצבים "חלקים מיוחדים של האורה האלוהית של היהדות". אותן דתות חדשות אימצו, בגרסה מטושטשת ומעוקרת ממקורה האורגני, את הרעיונות של אל אחד, מוסר, צדק, והשגחה פרטית. כל אלו הועברו אל העולם על ידי מי שהרב קוק מכנה בבוז מסוים "המשפיעים העסקנים" – אישים (כדוגמת פאולוס ואחרים) שנעקרו מן המקור היהודי המקיף והבריא, וראו לנכון להפיץ במערב או במזרח גרסה מדוללת וסלקטיבית של האמונה.

מנגד, ניצבים "המקבלים" – קרי, העמים האירופיים והמזרח-תיכוניים של אותה עת. עמים אלו היו עמוק בתוך שלב תרבותי שהיה רווי ב"יסוד הרעיון האלילי וכל זוהמת הברבריות שבקרבו". הטבע ההמוני שלהם, האינסטינקטים הפוליטיים, התאוות לשליטה ושפיכות דמים – כל אלו היו נטועים היטב בתפיסת עולם פגנית מובהקת של מאבקי כוח.

כאשר מחברים רוחניות מופשטת שנועדה ליחידי סגולה או לאומה בעלת התאמה היסטורית, יחד עם נשמה עממית שלא עברה את מסלול הזיכרון הנדרש, התוצאה היא "ענבי הגפן בענבי הסנה" – שילוב אסתטי ומוסרי כעור, המשדך פרי אצילי לקוצים דוקרניים. התוצאה המעשית של זיווג זה הייתה קטלנית. במקום לקדם שלום אנושי, האמונה ב"אל של חסד" הובילה באירופה למסעות צלב עקובים מדם, לאינקוויזיציה שענינה והעלתה מאמינים באש, ולכפייה דתית טוטאליטרית. ובמזרח הולידה האמונה ג'יהאד מתמשך, אלימות ממסדית וענישת כופרים אכזרית. הצידוק המוסרי היה עליון, אך פלטפורמת הביצוע נותרה

אלילית, ולכן הדתות הפכו לעיתים לכלי שרת של הרס במקום של תיקון. הברבריות הפראית לבשה בגדי קודש.

מאחורי הטקסט המפורש, מסתתרת תזה אבולוציונית-רוחנית מרתקת במשנת הרב קוק הנוגעת לשאלת **ההתפתחות ההדרגתית של האלילות**. במצב אידיאלי של "לכתחילה", האלילות של אומות העולם כלל לא הייתה אמורה להימחק באבחת חרב מהפכנית כפי שעשו הדתות המונותיאיסטיות המאוחרות. תפיסת עולם פגנית מקומית ומרובת אלילים התאימה לאופי, לתרבות ולצרכים הפסיכולוגיים הטבעיים של אותם עמים בשלבי התפתחותם המוקדמים. האלילות נתנה ביטוי אותנטי לעוצמות החיים, לטבע ולצרכים הארציים שלהם. התוכנית המקורית הייתה שכאשר עם ישראל יישב בארצו לבטח ויהווה מודל לממלכת אידיאלים ("ממלכת כהנים וגוי קדוש"), האור המוסרי והאחדותי של היהדות יקרין החוצה בעקיפין ובעדינות. אור זה היה אמור להניע תהליך זיכוך אבולוציוני הדרגתי ואיטי בקרב העמים: האלילות הייתה הופכת לפחות אלימה, יותר מעודנת, קשורה יותר למוסר טבעי ופחות לפולחן כוח, עד שבבוא היום הייתה מתפתחת אורגנית לאמונה באל אחד.

הטרגדיה התרחשה בשל הדילוג על השלבים הללו. הגלות, שיצרה ואקום, אפשרה לעמים לבצע "קפיצת מדרגה" מלאכותית ולחטוף את המושג המונותיאיסטי מבלי להכין עבורו כלי קיבול מוסרי מתאים. התקדמות שאיננה מבוססת על בשלות אורגנית היא הרסנית מטבעה, ומתבטאת בקנאות גסה. אל עליון, שאין להשיגו בחושים, הפך לאמתלה להשמדת "הכופרים" במקום לעילה של אהבת אדם, ולהגשמה של מושגי אלוהות בנצרות.

מעבר לביקורת כלפי העמים, ישנה בטקסט רמיזה כואבת (אשר מתפתחת לאורך המשך מאמרי "אורות") על האופן שבו **גם היהדות הושפעה מאותו זיווג משונה**. במהלך מאות שנות הגלות, שבהן היהודים חיו כמיעוט דחוי וסובל תחת משטרי הנצרות והאסלאם, חדרו אל תוך ה"אידיאה הדתית" היהודית אלמנטים של דיכאון, קדרות נפש, פחד מתמיד, פרישות מוגזמת ועבודת מפוחדת ("מה חובתי ואעשנה"). הגבורה העליונה, הששון הפנימי ושירת העוז של האדם העומד פנים אל פנים מול עולמו של הקב"ה – שהיו סימן ההיכר של ישראל המקראי – הונמכו "עשר מעלות בשפל" בגלל ההשפעה הסביבתית והמצב הקיומי הרעוע של הגולה. גם ליהודי היו רגעים של "ענבי הגפן בענבי הסנה", שבהם זיכרון בן-המלך שבו נאלץ להסתתר מאחורי מציאות פגומה וחרדתית של גלות מתמשכת.

סיכום ביניים: אופק הגאולה וחזרת האידיאות לאחדותן

הרב קוק ממחיש כיצד נקודת השבר של הבית הראשון הייתה הרבה יותר מאשר חורבן של מבנה אבנים או איבוד ריבונות טריטוריאלית. זה היה מהלך אפיסטמולוגי ורוחני אדיר ממדים שהחליף את "אור היום" של האידיאה הלאומית השלמה ב"חשכת הלילה" של הגלות. החשכה כפתה על עם ישראל, כאינסטינקט הישרדות, להעביר את תודעתו להתבוננות בפרטי ההלכה ("הכוכבים" הקטנים) ובעולמות המופשטים המרוחקים ("הגלקסיות"), ולנתק את אחיזתו בתיקון ההווה המעשי לטובת ציפייה לעולם הבא. ההמרה מאידיאה

אלוהית מלאה לרגש דתי יחידני הבטיחה את המשך קיומה של האומה, אך בד בבד תרמה ליצירת "הזיווג המשונה" בעולם הרחב – לידתן של דתות אלימות החוסות תחת דגלים נשגבים של אמונה, בשל קפיצת מדרגה תיאולוגית שלא התאימה לדרגתן המוסרית של אומות העולם באותה העת.

מתוך הבנה זו נגזר חזונו ההיסטורי של הראי"ה קוק: מהלך האידיאות איננו מסתיים בגלות. התהליך המשיחי והציוני, קרי תחיית האומה בארצה, הוא למעשה הריפוי וההיפוך של אותו שבר עתיק. השאיפה איננה להישאר לנצח בתצורה הדתית המצומצמת והפרטית שהתפתחה בחשכת הלילה, אלא להאיר מחדש את האור הגדול שבו האידיאה הלאומית והאידיאה האלוהית חוזרות ומתמזגות לישות אחת.

תחיית ישראל השלמה לא נועדה רק לפתור מצוקות ביטחוניות של היהודים, אלא היא אקט קוסמי של תיקון ה"קרע" והעיוות הדתי שפשה גם באומות העולם. מדינה המנוהלת לאור האידיאה האלוהית בטהרתה – המשלבת חברה צודקת, כלכלה בריאה וחיים ציבוריים מקודשים נטולי עיוותים פגניים של רצחנות ודיכוי – תוכל להקרין חזרה על האנושות כולה מודל של הרמוניה. רק אז, מתוך מקור החיים והאחדות הטבעית בארץ ישראל, תחל תקופה חדשה שבה "נשגב ה' לבדו ביום ההוא, והאלילים כליל יחלוף" – שקיעתן של אמונות ה"זיווג המשונה" האלימות, ועלייתה של הכרה אלוהית טהורה, מוסרית ושלמה על ידי כל העמים.

מבוא אונטולוגי: המעבר מן השבר הגלוי אל האלטרנטיבה הארץ-ישראלית השלמה

במוקד החלקים הבאים ניצבת ההבחנה החדה שבין תפיסה פרטית, מצומצמת ונטולת ממד לאומי (המאפיינת את הדתיות הגלותית ואת דתות העמים), לבין תפיסה כוללת הרואה את המציאות כולה כזרימה אלוהית חיה. מהלך זה דורש בחינה מדוקדקת של המושגים "קודש" ו"חול", "קדושה בונה" אל מול "קדושה הורסת", ניתוח השוואתי אנתרופולוגי של תפיסות דתיות שונות (כנצרות, בודהיזם ואלילות), והבנת היחס הראוי והמדויק בין תיקון הפרט לתיקון האומה והעולם.

חיוניות החיים והנועם האלוהי כאנטיתזה למוסר הגלוי

**הנועם האלוהי של החיים, המתרומם בעליונותו המתפשט בהדר פטטותו
וטבעיותו על כנסת-ישראל בכללה, באור האידאה האלוהית הנטועה בה, הוא
עושה את החיים נוחים ועדינים, מתוקים וענגים, בתכנם העצמי.**

בפסקה זו, הראי"ה מתחיל לתאר את האלטרנטיבה ההשקפתית המכוננת של היהדות המקורית. עד לשלב זה במאמר, המיקוד היה בתיאור העיוות שנוצר ב"אידיאה הדתית" – אותה תפיסה פרטית שנוצרה בגלות, ואת התופעות הסוציולוגיות והפסיכולוגיות הבעייתיות שנגזרו ממנה. כעת, מתוארת האלטרנטיבה החיובית והנכונה, אשר חסרה לחלוטין באידיאה הדתית: "הנועם האלוהי של החיים".

כדי להבין את מהותו של אותו חוסר, יש להעמיק באופייה של האידיאה הדתית הגלותית. תפיסה זו מתאפיינת במיקוד בפרט, במאבקיו המוסריים, ובחשש מתמיד מפני העולם הזה. לעומתה, "האידיאה האלוהית" בטהרתה – המייצגת את התפיסה השלמה – גורסת כי המציאות כולה נמצאת במסלול קוסמי של הופעת חיים הולכת וגדלה, מסלול של התפתחות ושלמות הולכת ומתעצמת. בפרדיגמה זו, האידיאלים האלוהיים אינם מנותקים מן העולם, אלא הם פועלים בתוך עומק המציאות ההיסטורית והטבעית. כתוצאה מכך, האדם החש שהוא נמצא בתוך זרם זה, חווה עצמו כמי שנסחף בתוך חיות עצומה ורוממות רוחנית שאין לה קץ.

תחושת היסחפות זו היא המולידה את "הנועם האלוהי של החיים". האדם מרגיש את הנועם, את הטוב, ואת החיוביות המהותית הטבועה בקיום. נועם זה אינו סטטי; הוא "מתרומם בעליונותו", מתעלה, ומתפשט בהדרגה, בפשטות ובטבעיות על כנסת ישראל בכללה. התהליך כולו מונע על ידי אור האידיאה האלוהית הנטועה באומה. האדם החי בתודעה זו חש את העוצמה האלוהית הפועלת במציאות, בתוכה ובתוכו, ורואה כיצד היא הולכת, מצמיחה ומעצימה את כלל היש.

כאשר מתפתחת באדם הסתכלות רחבה כזו – מבט המכונה לעיתים "עין טובה", המבוסס על הסתכלות חיובית, הרמונית, אחדות, יושר ושלמות על המציאות – אזי החיים כולם הופכים ל"נוחים ועדינים מתוקים וענוגים בתכנם העצמי". תיאור זה מציב אנטיזה מוחלטת לתפיסה הגלותית. בגלות, ובאופן בולט בחלק משיטות המוסר הקלאסיות, התפתח יחס קשה ונוקשה מאוד כלפי המציאות. האדם נדרש להיות קשה עם עצמו, ביקורתי עד מאוד כלפי רגשותיו ומידותיו, וביקורתי כלפי החיים עצמם. ההסתכלות המוסרית הזו חיפשה, כביכול, את הפגמים ואת הקלקולים שבנפש ובעולם על מנת לתקנם.

אולם, ההסתכלות של הרב קוק הופכת את הקערה על פיה. היא נובעת ממקום חיובי הרבה יותר, מאיר ובעל עין טובה. התיקון, על פי תפיסה זו, אינו נובע מהלקאה עצמית או משלילת הקיים, אלא מתוך הכרה בטוב העצמי של החיים ובהתעצמותו.

שלמות העולם הזה מול תסמונת הבריחה לעולם הבא

חיים שפאלה אינם נכנסים בכלל שאלה, מגמתם הערבה והעדינה מקורית היא להם ושוכנת בקרבם ובעצמותם, והם ראויים לא רק להתקיים אחרי המצאם פי-אם גם להתחדש ולהתרבות.

בפסקה זו מנתח הראי"ה את המנגנון הפסיכולוגי והתיאולוגי העומד בבסיס ההתמקדות ב"עולם הבא", ומציע אלטרנטיבה הממוקדת בעולם הזה. הנטייה הרווחת בדתות השונות, ובחלקים של היהדות הגלותית, לברוח אל ההתייחסות למה שיקרה לאחר המוות, ולראות בעולם הבא את מקום השכר, השלמות והתכלית הבלעדית של האדם – נובעת משבר תפיסתי. כאשר החיים בעולם הזה נראים חסרים, מצומצמים, קטנים, מבולבלים ומפורדים,

הנפש האנושית אינה יכולה לשאת את המועקה, וממילא היא מחפשת פורקן ופיצוי בספירות מטאפיזיות שאחרי המוות.

הבריחה אל העולם הבא היא סימפטום של חוסר השלמה עם המציאות הנוכחית. אך אם האדם חווה את המציאות העולמית הנוכחית כמקום שלם ומתפתח, מקום ההולך וגדל, המלא בטוב, באור, בהרמוניה ובאחדות – ממילא הצורך האסקפיסטי לברוח אל מעבר לעולם הזה מתייטר. אין הוא זקוק כל הזמן לחפש מפלט בעולם הבא, שכן העוצמה והשלמות כבר מפעמות בתוך העולם שבו הוא חי.

יתרה מזאת, המיקוד מתהפך: העולם הזה הופך להיות העיקר. בעולם הזה ממש מוצא האדם המחובר לאידיאה האלוהית את השמחה והסיפוק האולטימטיביים שלו. כפי שמופיע בהרבה מפסקאותיו של הרב קוק, המושג "עולם הבא" אינו בהכרח מציין עולם אחר, מנותק חומרית, אלא הוא העולם ה"הולך ובא" – עולם שמתקדם לקראתנו דרך הפעולה ההיסטורית. השאיפה היא להפוך את העולם הזה עצמו לעולם הבא; לעולם מתוקן, שלם ומואר יותר.

קדושה בונה מול קדושה הורסת: היחס ליצירות ולכוחות החיים

מָכָאן בָּאוֹת נְטִיַת שְׂמֵחַת הַחַיִּים הַפְּנִימִית, נְטִיַת הַהִתְרַבּוֹת הַגְּנוּזָה, הַמְּסַבֶּבֶת אֶת גְּלַגְלַת הַחַיִּים וְכָל יָפְזִים וְהַדָּרָם וְנִעְיַמַת הָאֱהָבָה שְׁבָהֶם, וְנִעְשׂוֹת מוֹבְנּוֹת וּמְאָגְדוֹת עִם כָּל הַקְּשׁוּרִים הָאִידֵאָלִיִּים שֶׁבְּנִשְׁמָה הָעֲלִיוֹנָה אֲשֶׁר לְאָדָם. וְהַכּוּחַ הַטְּבֵעִיִּים הַעֲזִיִּים אֵינָם מְסַעְרִים בְּדַרְכָּם שׁוֹם מֵהַלֵּךְ שֶׁל מַחְאָה וְנִגּוּד מוֹסְרִי, וּמִשְׁקָפִים הֵם כֻּלָּם בְּדַרְכָּן מְדַע עֲלִיוֹן, עֲדִינּוֹת-רָגֶשׁ וְנַחַת-רוּחַ, שְׁלוֹם-נֶצַח וְחֻדוֹת-אֱלֹהִים.

בפסקה זו, ניתן לזהות ביקורת סמויה, אך נוקבת, על הנצרות ועל תפיסות אסקטיות (סגפניות) אחרות שנטו לכיוון של נזירות. האידיאל של הכומר הקתולי, אשר נמנע מנישואין ומהבאת ילדים לעולם, מעיד על חוסר רצון להתרבות הנוטע עמוק בשורש התפיסה הנוצרית. תפיסה זו מכילה יחס שלילי ופירודי כלפי המציאות החומרית, ומחפשת את השלמות באופן בלעדי בעולם הבא, תוך שלילת הגוף וכוחותיו.

לעומת זאת, ביהדות המחוברת לאידיאה האלוהית, התפיסה היא של חיים, של "עין טובה", ושל הסתכלות חיובית. כפי שהרב קוק מנסח זאת ב"אורות התחיה" (פסקה א'), יסוד הכל הוא "הסימפטיה אל הטוב". כאשר יש לאדם סימפטיה אל הטוב שביקום, הוא רוצה להתרבות, לגדול, ולהעביר את החיים הלאה לדורות הבאים. השאיפה הופכת להיות שאיפה של התחברות עמוקה למציאות ולחיים, ולא בריחה מהם. זהו פשר דבריו: "נְטִיַת הַהִתְרַבּוֹת הַגְּנוּזָה, הַמְּסַבֶּבֶת אֶת גְּלַגְלַת הַחַיִּים וְכָל יָפְזִים וְהַדָּרָם וְנִעְיַמַת הָאֱהָבָה שְׁבָהֶם, וְנִעְשׂוֹת מוֹבְנּוֹת וּמְאָגְדוֹת עִם כָּל הַקְּשׁוּרִים הָאִידֵאָלִיִּים שֶׁבְּנִשְׁמָה הָעֲלִיוֹנָה". ההתרבות הפיזית והאהבה הטבעית אינן מנותקות מן הנשמה העליונה, אלא הן התרחבות שלה.

נקודה קריטית נוספת העולה כאן היא היחס לכוחות הטבעיים העזים. התפיסה היהודית הגלותית (המושפעת מן "האידיאה הדתית") נטתה לטעון כי יש להתרחק מחיי הטבע, מחיי היצר ומחיי החומריות. הפחד נבע מכך שכוחות אלו מסערים את רוחו של האדם, מוציאים

אותו משלוותו, מאיזונו, ומיכולת הריכוז המנטלית והרוחנית שלו. בשל פחד זה, נוצר רצון לברוח מחיי החומר, תוך קיבוע התחושה שהקודש והחול הם שני עולמות העוינים ומנוגדים זה לזה בתכלית.

אולם, ב"תפיסה הישראלית", בתפיסה של "דעת אלוהים" המקושרת לארץ ישראל, המצב הפוך לחלוטין. התפיסה היא שבעולם החול גנוזים המון שלמות, הרמוניה ואחדות. הקודש בא מתוך החול והולך אליו בחזרה כדי לרוממו. השאיפה היא להיכנס אל תוך עולם החול, לטהר ולזכך אותו – כמובן, בזהירות, בתשומת לב ובהתבוננות ראויה – אך המטרה הגדולה היא חיבור לחול ולא התרחקות ממנו. על כך מדבר הרב קוק במקומות אחרים תחת המושגים של "קדושה הורסת" אל מול "קדושה בונה". הקדושה של תקופת הגלות היא "קדושה הורסת", משום שהיא מתנגדת לחול ורוצה לבטל אותו. לעומתה, הקדושה של ארץ ישראל היא "קדושה בונה", המשתמשת בכוחות החול ובונה על גביהם קומה רוחנית עצומה.

ההשגחה והנועם מול אי-השקט של העולם האילי

הנעם האֱלֹהִי הַזֶּה, הַמְתַּלְוֶה עִם כָּל לְגִימָה וְלְגִימָה שֶׁל הַחַיִּים, הוּא מְכַשֵּׁר לְהַבִּיט עַל הַחַיִּים וְעַל הַמְצִיאוֹת בְּעֵין יָפָה וּבְשִׂמְחָת-צְדִיקִים, לְהַכִּיר כִּי "כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים הוּא טוֹב מְאֹד". לְעַמַּת-זֶה, הָעוֹלָם הָאִילִי, שְׂאִין לוֹ נַעַם-אֱלֹהִים-חַיִּים זֶה, שְׂמֻמְקוֹר-אוֹרָה שֶׁל הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית הָעֲלִיוֹנָה שֶׁבְטַבַּע הַיְצִירָה שֶׁל יִשְׂרָאֵל, אֵינָנו יָכוֹל לְהַתְיַשֵּׁב בְּמִנוּחַת הַחַיִּים וְשִׂמְחָתָם.

מושג "הנועם האלוהי" אינו חוויה מיסטית חולפת, אלא מצב תודעתי וקיומי החשוב מאין כמותו, המתלווה ל"כל לגימה ולגימה של החיים". האדם המצוי במדרגה זו חש אותו בכל רגע ורגע. הסיבה לכך טמונה בעומק המושג "דעת אלוהים". תפיסה זו גורסת כי המציאות כולה, על כל רבדיה, מעוגנת בשורש אלוהי. האלוהות אינה רק כוח בורא חיצוני, אלא היא השורש הפנימי העמוק ביותר של ההווה, מעבר לכל תפיסה או תודעה אנושית מוגבלת.

כל אותן אידאות רוחניות המוקרנות אלינו מתוך פנימיותנו – השאיפה העמוקה לצדק, ליושר, לאחדות ולהרמוניה – אינן תופעות אנושיות-פסיכולוגיות גרידא. אלו הם ניצוצות מהקיום האלוהי עצמו. המציאות כולה, בעומקה הפנימי ביותר, חווה את השאיפות הללו. שאיפות אלו לשלמות והתאחדות טבועות בשורש הטבעי והקיומי של כל ההווה. המציאות העולמית אינה אלא זרם אדיר ומתמשך של שאיפה כזו, זרימה חיה של התאחדות לקראת השלמות. לכן, אדם החי בתודעה רחבה, סוחפת ועמוקה כזו, מרגיש שכל מהותו נתונה בתוך שטף קוסמי ענק של טוב, אור, הרמוניה ואחדות, אשר הולך, מתקדם ומתעצם.

בפרספקטיבה עליונה זו, אפילו הנקודות הרעות והייסורים בעולם אינם נתפסים כמהויות שליליות מוחלטות, אלא כעיכובים זמניים, מעין נקודות כהות קטנות הנבלעות בתוך תמונה ציורית גדולה, חיובית ושמחה.

לעומת זאת, העולם האילי סובל מחסר אונטולוגי עמוק. כפי שהרב קוק מציין, אין בו את אותו "נועם אלוהים חיים". משום כך, הוא "איננו יכול להתיישב במנוחת החיים ושמחתם".

התודעה האלילית חסרה את היכולת לנוח ולהישקט בתוך המציאות. אי-השקט הפנימי הזה דוחף את האדם האלילי לסטות לפתרונות קיצוניים ולכיוונים של פיצוי: ציפייה לשכר בעולם הבא, שקיעה בעולם הנשמות, וניתוק מן העולם הזה. למרבה הצער, חוסר המנוחה והפתרונות הללו זלגו והשפיעו גם על היהדות בתקופת הגלות הארוכה.

העין הרעה והסכנה שבהסתכלות הפרסונלית

עינו הרעה מוצאת בכל מקום-מבטה רק מארה, והיא ממלאתו זעף וחמה אכזריה על עצמו, על הנותו, על הכל, והוא מוצא את-עצמו מנגד מעצמו אל עצמו.

תפיסה הנעדרת "נועם אלוהי" מצמיחה בהכרח את מה שמכונה "עין רעה". זהו ההפך המוחלט מן ה"עין הטובה" המאפיינת את האידיאלים האלוהיים ואת "דעת אלוהים". העין הרעה היא פריזמה שדרכה האדם רואה רע, שלילה ופגמים בכל מקום שאליו הוא מביט. ההרסנות של מבט זה אינה נעצרת במציאות החיצונית. בסופו של תהליך, השליליות הזו מופנית פנימה, אל תוך האדם עצמו. היא הופכת ל"זעם וחמה אכזרית על עצמו, על הווייתו, על הכל".

האדם מתחיל להרגיש שקיומו העצמי פסול מעיקרו. עצם העובדה שהוא יצור חומרי, בעל גוף, צרכים ויצרים, נתפסת בעיניו ככתם מהותי. כתוצאה מכך, נוצר קרע פנימי עמוק בנפשו – הוא "מנוגד מעצמו אל עצמו". מלחמת אחים מתחוללת בתוך נפשו בין כוחות החיים לבין השאיפות הרוחניות המצומצמות.

כאן מתגלה המשמעות העמוקה של "דעת אלוהים" במשנת הרב קוק. הרב דורש בתוקף שלא להתמכר להסתכלות "פרסונלית" ומצומצמת של האלוהות. אין זה משנה אם מדובר בתיאורים של הגילוי האלוהי או בהשגות לגבי עצמות האלוהים – יש להתרחק מכל תפיסה המציירת את האלוהים כישות פרטית, חיצונית, המנהלת עם האדם פנקסנות של שכר ועונש צרים. תחת זאת, יש להתקרב להסתכלות רחבה, מופשטת וכוללת של "דעת אלוהים", אשר רואה את המציאות האלוהית כשטף החיים העולמי, ההולך ומתגלה מתוך המציאות עצמה, ומביא עמו את הטוב, היושר והאחדות. זוהי הדרך היחידה לרפא את השבר הפנימי של האדם המודרני.

הדיאלקטיקה ההיסטורית: בין פראיות אלילית לניהיליזם בודהיסטי

אז רואה הוא – בגבר עליו המכאוב – את הצלתו לחיי-השעה, עד אשר יעבר מן הארץ, רק באותו סגנון-של-חיים, שאין ברוחו פנימה שום נגוד ומעצור לכל התכונות הברבריות. אבל אי-אפשר לכלא את הרוח לגמרי, והיפי הרוחני של האדם ומוסרו הפנימי תובעים את עלבונם בתרעמת נוראה, שאינה נותנת מנוחה לנפשו, ביחוד אחרי התבכר קצת ההשקפה העולמית הכללית, המבקרת את החיים משני צדדיהם: מתוכם ומברם. לפיכך באה האליליות אל מחבוא הבוודאיית, שהיא מוצאת את מגמת מנוחתה באפיסה ובאבדון המחלט. בוס

הקצף על החיים ומרירותם, שהם תמצית המרגש של כלל המציאות, עולה הוא על כל גדותיו, וכל בלי השכל והרגש, האמונה והדמיון, מתמלאים בשאיפה אחת של חפץ – החפצים: להפחד ולהמחות באין שריד וזכר.

בקטע מרתק זה, הראי"ה עורך ניתוח תרבותי-היסטורי מעמיק המדגים את אוזלת היד של התרבויות שניסו להתמודד עם כוחות החיים ללא ה"אידיאה האלוהית" השלמה. הניתוח מצביע על תנודת מטוטלת בין שני קצוות הרסניים.

הצד הראשון הוא האפשרות ה"אלילית-ברברית". גישה זו בוחרת ביצירות חסרת רסן, ובהתמסרות מוחלטת לסיפוק רגעי ומלא של כל כוחות החיים, ללא כל מעצור או ניגוד מוסרי. זהו הדוניזם גס המנסה להתעלם מקולה של הרוח. אך פתרון זה נדון לכישלון מעיקרו, שכן "אי אפשר לכלוא את הרוח לגמרי". בתוך נפש האדם טבוע רצון אותנטי ועמוק להרמוניה, לאחדות, למוסר וליושר. לאחר תקופה של השתעבדות ליצר, האדם מתחיל למאוס ביצירות זו ובהתנהלות הפרועה. היופי הרוחני והמוסר הפנימי תובעים את עלבונם בתרעומת נוראה, ואינם נותנים מנוחה לנפש.

כאשר האדם חווה מיאוס זה, אך מצד שני אינו מסוגל להגיע להבנה העליונה (היהודית) כי ניתן לנתב, לעדן ולהביא לידי ביטוי שלם את כוחות החיים בתוך המציאות המעשית עצמה – הוא נופל אל הקצה השני: הבודהיזם והניהיליזם. זוהי פרישה מן העולם. זהו הצד הקיצוני הנגדי, המבקש לצמצם את רצון האדם עד לאפס. האדם מכריז: "אינני רוצה כלום, לא אכפת לי מכלום, אני לא מעוניין בדבר". הוא מחפש מנוחה ב"אפיסה ובאבדון מוחלט", בנירוונה.

אך הרב קוק מזהה שניירוונה זו היא בעצם "נירוונה מייאשת". זהו אינו מצב של שלמות, אלא של תבוסה. בבסיס התפיסה הבודהיסטית (כהכללה פילוסופית המשמשת את הראי"ה) עומד ייאוש מוחלט מתיקון המציאות. הוויתור על הרצון מוליד אפתיה, אדישות, וניתוק קיומי מהצורך המוסרי לתקן ולשכלל את העולם. הסיפוק הבודהיסטי הוא "סיפוק מיואש", המרים ידיים מול כוס הקצף והמרירות של החיים.

אם כן, שני הקצוות בעייתיים ביותר. מצד אחד, אדם המספק את כל כוחות חייו בצורה פראית, גסה ורגעית. מצד שני, אדם המתרחק לחלוטין מכוחות החיים, אדיש אליהם ומוותר עליהם מראש. מול מציאות עגומה זו, הראי"ה מציב את הדרך האמצעית, דרך השביל העולה של "דעת אלוהים". דרך זו מושתתת על אמון – אמון אדיר במציאות וביכולתה להשתפר, להשתכלל, להיות מתוקנת, מבוררת ומזוככת. דעת אלוהים ניגשת למציאות בעדינות, מתוך כוונה לברר אותה, ולמצוא בה את היופי, ההרמוניה, האחדות והאיזון. דרך חיים מאוזנת זו היא הכלי המאפשר לשלמות האלוהית להופיע בעולם המעשה.

יצור הכלאיים התאולוגי: דת שאלוהים סר ממנה

ומתוך ההרכבה המשנה הזאת של שני היסודות המקוריים האלה, היהדות והאליליות, אשר בעקב הפרוד שגרמה השפלת חיי-המעשה לאידאה הלאמית

**הַיִּשְׂרָאֵלִית מֵעַל הָאִידָאָה הָאֱלֹהִית, מְקוֹר-חַיִּיהָ וְאוֹר-יִשְׁעָה, - מִתּוֹכָה בָּאָה
אוֹתָהּ הַ"דְּתוּיּוֹת" הַמְצוּיָה עִתָּה בְּעוֹלָם בְּכָלֵל, שְׁאֵלֵהֶם סָר מִמְנָה.**

בפסקה זו מסביר הרב כיצד נוצרו דתות העולם הגדולות כפי שהן מוכרות לנו, ובראשן הנצרות והאסלאם. למעשה, מדובר בהרכבה משונה, "יצור כלאיים", המשלב בין עמים בעלי תשתיות אליליות לבין הבשורה של היהדות שהגיעה אליהם בצורה מעוותת ומקוטעת. שילוב טרגי זה התאפשר רק בשל "הפירוד" – המשבר ההיסטורי בעם ישראל שבו "האידיאה הלאומית" (חיי המעשה, הכלכלה, המדינה) הושפלה ונותקה מ"האידיאה האלוהית", שהיא מקור חייה.

כאשר היהדות איבדה את מימדה הממלכתי-הלאומי, ויצאה לגלות רק עם "דת" מופשטת, המסר שנקלט אצל העמים האליליים היה מסר שבור. מתוך שבר זה צמחה "אותה דתיות המצויה עתה בעולם בכלל". הראי"ה מטיח בדתיות זו ביקורת נוקבת מאין כמותה ומגדיר אותה כדתיות "שאלוהים סר ממנה".

מהי אותה דתיות? זוהי מערכת המייצרת דמיון של אלוהים פרסונלי, מעין ישות המשגיחה על האדם מלמעלה ומנחיתה עליו ציווים באופן שרירותי, ללא כל קשר למגמת המציאות, לרוח החיים, לעוצמות הטבע, למוסר ולהרמוניה הקיומית. במערכת כזו, האדם מרגיש מושפל, מדוכא וקטן אל מול האל. הוא נדרש לצמצם את כוחות חייו כדי להשביע את רצון בוראו. הרב קוק מבהיר חד-משמעית: תפיסה זו אינה ראויה לשם "אלוהים". זוהי דתיות שהאלוהות האמיתית סרה ממנה, והיא אינה אלא דמיון ועיוות של מושג האל.

הפגם הקוסמי והצליעה של האנושות

**הַפִּירוּד הַזֶּה שֶׁל הָאִידָאוֹת בְּיִשְׂרָאֵל גָּרַם פְּגָם כָּלְלִי, עַד שֶׁגַם כָּעַת לֹא תוֹכֵל עֲדוּן
הָאֲנוּשִׁיּוֹת, הַמְּפַתַּח הַרְבֵּה, לְקַרֵּא בְּשֵׁם מְלֵא אֶת הַרְעִיּוֹן הָאֱלֹהִי, כְּדִי לְהַשְׁפִּיעַ
מִמֶּנּוּ עַל הַרְעִיּוֹן הַחֲבָרְתִּי, בְּסַגְנוֹנוֹ הַלְאָמִי, כְּפִי עֲצָם טָבַע הַמַּחְשָׁבָה בְּעֵמֶק טַהַר
אַצִּילוֹתָהּ. מֵאֵז הַחֲלָה הָאֲנוּשִׁיּוֹת לְהִיּוֹת צוֹלְעַת עַל יְרֵכָהּ בְּ"שֶׁקֶר שְׁאִין לוֹ רַגְלִים"
, בְּמוֹסָד שֶׁל מוֹסָר רוֹחֲנִי הַיּוֹנֵק מִשְׁפַּע הָאִידָאָה הַדְּתִית, שְׁלֹא רַק שְׁאִין הָאִידָאָה
הַלְאָמִית מִתְגַּלָּה בְּקִרְבּוֹ, כִּי-אִם הִיא מִנְגַּדְתָּהּ;**

הפירוד בין האידאות (היציאה לגלות) לא היה אירוע לאומי מקומי, אלא קטסטרופה בעלת ממדים קוסמיים שגרמה ל"פגם כללי" באנושות כולה. לפני הפירוד, אפילו בעולם האלילי, הייתה לפחות עוצמת חיים וחיבור אותנטי לכוחות הטבע. כאשר עם ישראל ישב בארצו והמחיש כיצד ממלכה שלמה מנוהלת על פי דעת אלוהים, היה בעולם ביטוי חי ליכולת להוביל את כוחות המציאות בצורה מזוככת וטהורה.

אולם, ברגע שהתרחש הפירוד בישראל (הגלות), אבדה מן העולם האפשרות לחזות בזיהוי המלא של זרם החיים האלוקי בתוך חיי המעשה. מאותו רגע, האנושות נותרה ללא מודל. ללא גורם שיוכל לבטא את הדרך התקינה להתייחס לחיים בצורה שלמה, האנושות פנתה לכיוונים חלקיים – לנצרות, לאסלאם, לבודהיזם או חזרה לאלילות.

הראי"ה משתמש כאן בדימוי ציורי רב-עוצמה: האנושות "צולעת על ירכה בשקר שאין לו רגליים". דימוי זה שואב את השראתו ממאבקו של יעקב אבינו בשרו של עשו, שבו נפגע יעקב בכף ירכו. הירך מסמלת את אזור הרבייה, את כוחות היצירה ואת החיבור הבסיסי ליצר ולכוחות החיים. האנושות הפכה ל"צולעת" – חסר לה החיבור הבריא לכוחות החיים, לטבע, לקרקע ולמציאות הממשית.

מנגד, האנושות גם אינה מסוגלת לנתק עצמה לחלוטין לכדי רוחניות מופשטת נטולת פניות. התוצאה היא היווצרותו של "מוסד של מוסר רוחני היונק משפע האידיאה הדתית". מוסר זה יונק מהאידיאה הדתית (הצרה והפרסונלית), ולא מהאידיאה האלוהית המלאה. המאפיין הבולט ביותר של מוסר דתי זה הוא שאין בו מקום ל"אידיאה הלאומית", ולמעשה הוא אף מנגד לה ולעומתי כלפיה.

תופעה זו ניכרת בבירור בנצרות ובאסלאם, דתות שהן במהותן "על-לאומיות". הן אינן מתמקדות בלאום מסוים, אלא טוענות לפנייה אוניברסלית לכל פרט באנושות. תפיסה זו נובעת מהתמקדותן בתיקון הפרט ובהבטחת עתידו ב"עולם הבא". כאשר המוקד הוא גאולתו של האינדיבידואל, אין משמעות לזהותו הלאומית. לעומת זאת, עם ישראל שואף לתיקון של כל המציאות על כל רבדיה – האנושות, החי, הצומח והדומם. מהלך קוסמי בסדר גודל כזה אינו יכול להיות מובל על ידי אוסף של פרטים מפוזרים חסרי כוח ואמצעים. נדרשים כלים חומריים, ממלכתיים, כלכליים ואנושיים אדירים כדי לקדם תיקון עולמי כזה. לשם כך, חובה שיהיה לאום שיוביל את המהלך. מסיבה זו, דתו של עם ישראל היא באופן מהותי "דת לאומית" – ההתגלות האלוהית מופיעה דרך האומה, ולא דרך פרטים מבודדים.

חטא המרגלים: הקונפליקט הפנימי בין דת ללאום

וְהַשְׁפָּעָה הַדְּתִית וְהַלְאָמִית נַעֲשׂוּ בְסוּף בְּהִכָּרַח בְּמוֹ צָרוֹת זֹ לְזֹ, אֶף-עַל-פִּי שְׁהֶאֱחָרוּנָה צָרִיכָה תָּמִיד לִינִיקָתָהּ מִלְשֵׁד-הַחַיִּים הַגָּנוּז בְּעֵמֶק-עַמְקָה שֶׁל הָרָאשׁוֹנָה.

התסבוכת ההיסטורית הביאה למצב טרגי שבו ההשפעה הדתית וההשפעה הלאומית נעשו "צרות זו לזו" – נתפסות כאויבות ועוינות. מחלה זו חלחלה אף לתוך העם היהודי עצמו, וניתן לראות את ביטוייה בחלקים מסוימים בחברה החרדית עד ימינו. בתפיסות אלו, ה"דתיות" מוגדרת כמנוגדת מהותית ללאומיות. הדת הופכת לעניין פרטי לחלוטין של יחסי אדם מול ישות פרסונלית. הלאומיות – הדורשת הקמת תרבות, כלכלה, ביטחון, חברה ודאגה לאוכלוסיות חלשות במרחב המדיני – נתפסת כהפרעה ולהסחת דעת מעבודת השם הפרטית ומצבירת זכויות לעולם הבא.

על פי הרב קוק, קרע פנימי זה אינו תופעה חדשה של העת החדשה. שורשיו נעוצים עמוק בהיסטוריה, כבר ב"חטא המרגלים" המקראי. קריאה פשטנית של הסיפור מציגה את המרגלים כמי שפחדו פיזית מלהילחם בעמי כנען. אולם, הקריאה המדרשית והעמוקה שאותה מאמץ הראי"ה, חושפת כי פחדם של המרגלים היה פחד רוחני טהור. דור המדבר

היה דור של אנשים רוחניים, צדיקים וקדושים, שחיו מציאות נסית של לימוד תורה ועבודת השם בניתוק מוחלט מחיי המעשה. דווקא בגלל רמתם הרוחנית העצומה, הם סירבו להיכנס לארץ ישראל. הם חששו שהכניסה לארץ, הדורשת עיסוק בחקלאות, בכלכלה ובפוליטיקה לאומית, תפגום בעבודת השם הפרטית והמצומצמת שלהם במדבר. הם העדיפו את שלוות "האידיאה הדתית" המנותקת במדבר על פני ההתמודדות המורכבת עם "האידיאה האלוהית-לאומית" בארץ ישראל (לפיכך, לא בכדי, פרשת ציצית ותפילין – המבטאות את הורדת הקדושה לפרטי המעשה הפיזיים – מופיעה בסמיכות לחטא זה).

המושג המלאכותי של "הדת" וטטוש הייחוד הישראלי

ותחת אותם המשגים הברורים המקוריים, שהיה אפשר לדבר עליהם בשפה ברורה ולסמן יפה – יפה את הקו המבדיל ביניהם, בא משג מלאכותי כהה כמשג הדת של עמי-הקולטורה שבזמננו, בעלי הממשלות האדירות, הספריות העשירות והאמניות המפארות, שהוא בא לשתף אותנו ואת העמים דווקא במה שאנו נבדלים מהם – בהבדלה שבין קדש לחל, ושעל פיהו שופטים על מהותה של הדת בכלל, ובכלל זה גם על "הדת" הישראלית,

בפסקה זו מותח הרב קוק ביקורת חריפה על הרדוקציה המושגית שהיהדות עברה בעיני אומות העולם (ובעיני עצמה בגלות). בעבר, היו הגדרות ברורות שסרטטו את ההבדל בין "אידיאה לאומית" ל"אידיאה אלוהית", ואפשרו חיבור עמוק לאידיאלים האלוהיים המופיעים ברוח מוסרית, הרמונית ואחדותית בתוך המציאות הממשית. כל העושר המושגי הזה הומר ונדחק מפני "המושג המלאכותי והכהה" של המילה "דת".

המושג הזר של "דת" כפה על היהדות מסגרת צרה של יחסים פרטיים בין אדם לישות פרסונלית. כיוון שהמודל הזה היה המודל השולט בנצרות ובאסלאם, ולאור השפעת הגלות על היהדות, נוצרה התדמית המעוותת כאילו היהדות היא עוד דת בשורת הדתות העולמיות (קרי: יש נצרות, אסלאם ויהדות, ושלושתן חולקות את אותה תשתית מושגית). אולם, האמת היא שהיהדות המקורית כלל אינה "דת" במובן המערבי-גלותי של המילה.

ההשוואה הזו שמה ללעג את מהותה של היהדות. דווקא בממד שבו עם ישראל הוא השונה ביותר והנבדל ביותר מן העמים – היותו אומה הנושאת ייעוד אוניברסלי לתיקון החומר וקידוש החול במסגרת מדינית מלאה – דווקא שם כפו עליו זהות משותפת עם העמים. שיפוט היהדות בכלים נוצריים המבוססים על הבדלה דיכוטומית בין קודש לחול, הוא עיוות קוגניטיבי אדיר וחוסר הבנה מוחלט של החזון היהודי הרמוני.

צללים של תורת חיים: הניוון הדתי והיאוש החילוני

בשעה שניצוצי תורת חיים של היהדות אשר בו, הנטולים מבית-חיהם, נהפכו בו לזועה ופלצות, למוסר של מבקשי מות הדבקים בקברים בצורה של חטף וקדרות-נפש. וכל מה שההכרה מתבפרת והולכת, כל מה שעוברים השכרון של ההרגשות הכהות והשעמום של הפנטזיות הגסה והעכורה, בא מידי היאוש

והפסימיות לאכל את כל חילם, ועל כל היכלי הספרות והאמנות אורגת השממית הזאת את קוריה, לדבא כל רוח ונפש, להבות את הארץ חרם "הרגש הדתי", שבא לבדו תחת האידאה האלהית, הוריד את הגבורה העליונה האידאלית אשר לנשמת האדם עשר מעלות בשפל. חדל הששון הפנימי, אפסה העצמה הרוחנית העליונה, המשנה את רגלי האדם כאילות, המנצחתו בנגינותיה ושירת-עזה, ויבוא סגנון של פרושיות, של "מה חובתי - ואעשנה" בעבודת קטנה מלאה זועה ורפיון. ולעמת אותה הירידה של הגבורה העליונה אשר לאורה האלהית, בחיי-הצבור וחיי- היחיד המערבים בו, ירד גם-כן הרעיון הלאמי ממשגב אידאליותו האדירה והקוסמת, ויהי ל"רעיון מדיני", למין "מסחר המתפשט על נפשות רבות"; "המדינה היא חברת-אחריות גדולה". הירידה הכפולה, מרום מעלת האידאה האלהית אל התכונה הדתית, ועל-ידה ממעלת הגבורה הלאמית אל השיטה המדינית, נטלה את זיו-החיים מן העולם והופעת נשמות גדולות היתה לחזון יקר מאד. אפסו גבורי- חיל ענקיים, וירבו במקומם עסקנים נמוגים ודלי-מעש, בוסים בטיט-חוצות של רעיונות קטנים, שיש בהם מיני מסחרים חמריים ורוחניים.

מה נותר מן היהדות המקורית בגלות? רק צל חיזור, "ניצוצי תורת חיים" שניטלו מבית חייהם (הטבעיות, הממלכתיות ועוצמת החיים בארץ ישראל). כתוצאה מניתוק זה, אותם ניצוצות טהורים עברו מוטציה טרגית והפכו ל"זוועה ולפלצות".

הביטוי "מוסר של מבקשי מוות הדורכים בקברים" טעון בביקורת נוקבת כלפי תופעות של הפיכת המוות ופולחן הקברים למרכז ההוויה הדתית. היהדות הגלותית החלה לסוב סביב שאלת השכר בעולם הבא, תוך ציפייה מתמדת למוות שיביא עמו את הגמול, ופחד משתק מביצוע עבירות.

תפיסה זו היא תמונת ראי הפוכה למהותה של היהדות, שהיא במהותה "תורת חיים". ניתן לראות זאת בבירור בדיני טומאת מת. הכהן הגדול - המייצג את פסגת הקדושה וההתעלות ביהדות - נאסר לחלוטין להיטמא למתים, אפילו לקרוביו מדרגה ראשונה. גם הכהנים ההדיוטות מוגבלים מאוד בהיטמאותם. ההלכה מצביעה על כך שהקדושה מתרחקת מן המוות. המוות הוא ההפך הגמור מהקדושה הישראלית. אך באידיאה הדתית הגלותית והמעוותת, העיסוק במוות ובמה שאחריו הפך, באופן אבסורדי, להיות התכלית והדבר הגבוה ביותר.

מצד שני, המאמר אינו חוסך את ביקורתו מן החילונית המודרנית. כאשר אנשים משתחררים מכבלי אותה יהדות גלותית וכופרים בה, הם נותרים בוואקום רוחני איום משום שאין להם כל אלטרנטיבה של "תפיסה דתית מתקנת, רחבה, עוצמתית, אידיאלית". הכפירה החילונית מובילה אף היא לייאוש, לשיממון ולקהות רגשות. היא שוקעת ליצירות ריקה ולפסימיות עמוקה. גם הצד החילוני נכשל ביצירת חזון של קודש בעל גדלות אמיתית, ולכן התרבות, הספרות והאמנות הנוצרות בו לוקות באדישות ועקרות רוחנית. שני הקצוות - הדתי

המצומצם והחילוני המנותק – שוקעים ויורדים כלפי מטה, עד שתופע האלטרנטיבה הישראלית השלמה לחבר אותם יחד.

קריסת האידיאולוגיות החלקיות בפני החזון הגדול

הנסיונות שנעשו בעת כשלון-הרוח, היו גם הם עצמם לכשלונות. כי לא חוללה האנושיות ולא תוכל לחולל שום מרכז לאמי, שהאידיאה האלהית תתגלה בו בתור השאיפה הפנימית של האידיאה הלאומית שלו, שלזה מכשר רק העם הזה, המרגיש שהבשם הזה – האידיאה האלהית – אינו צריך שום בשם לבשמו, שהוא מספיק להניע את כל גלגלי-חיו הפלליים, בטוב-טעמם ובעצם-שכלולם, לכל חפץ של גדלה לאומית והתעוררות-חיים, – לזה מכשר רק ישראל בטבע יצירתו המיוחדת. "עם זו יצרת לי תהלתי יספרו". והנטיה הדתית, שננטה את דרכה מהאידיאה השרויה בתוך הלאומיות הישראלית, ושאין לה שום אחיזה בעולם-הרוח כי-אם הסיוע המוסרי-הפרטי שהיא מסבבת בעולם, לא תוכל לעמד בתקופת התבכרותה של התרבות החברתית. הפרטים, המכשירים לקבל הכרה מוסרית, יוסיפו אז תביעות מוסריות יותר טהורות ויותר מתאימות אל טבע-החיים, ממה שתוכל אותה הנטיה הדתית לתן, בשביל הדאגה הפרטית לחיי-הנצח ששמה בכליה. הצורך הרוחני הכללי, המביא את החלקים העכורים לידי מצב של פעלה ופגישה בחיים, הוא בעצמו יעביר אותם מן העולם, אחרי שכבר שמשו את פעלתם, לפי ערכם ומקומם, בהנשא ההכרה הבוררה העולה למעלה-למעלה, המוסר הטהור וכל תביעותיו הפנימיות.

במבט היסטוריוסופי ואבולוציוני, קובע הראי"ה כי המציאות לעולם מצויה בתהליך של התקדמות לקראת שלמות. "החלקים העכורים" המוזכרים בפסקה ניתנים להבנה כמשל לכל אותן אידיאולוגיות חלקיות והיסטוריות – ובתוכן גם האידיאה הדתית הגלותית – שהתעוררו על מנת לענות על צורך קיומי מסוים בתקופות של שקיעה. הן היו מנגנוני הישרדות שאפשרו את קיום החיים היהודיים גם בהיעדר המסגרת הממלכתית השלמה.

אולם, התשוקה הפנימית של האנושות ושל רוח האדם לחזון גדול יותר, לעוצמות של הופעת חיים אמיתית, הולכת ומתגברת ללא הרף. ככל שהאנושות מתבגרת, הדרישה ל"מוסר הטהור וכל תביעותיו הפנימיות" עולה. כפועל יוצא מנטייה אבולוציונית-רוחנית זו, הדברים הקטנים, האידיאולוגיות הצרות ותפיסות העולם המצומצמות, ילכו, יישחקו, ולא יוכלו להחזיק מעמד. התהליך ההיסטורי עצמו הוא שיעביר אותם מן העולם, לאחר שסיימו את תפקידם המוגבל וההכרחי בשלבי המעבר.

הסינתזה השלמה: התאחדות האידיאות והתיקון הסופי של הפרט והכלל

רק אז תשאר השאלה האלהית בעז טהרתה. וכל ימי-עולם, שהחלקה הלאומית של האנושיות תוסיף על השכלול הכללי, תעמד אותה ההארה הדתית המפלשת בדרך-ישר מאור האידיאה האלהית-הלאומית החיה במקור ישראל. אז תתעלה

**לְרוֹמְמוֹת-שְׂרָשָׁה בְּקִחְתָּה עִמָּה אֶת כָּל הָרְכוּשׁ הָרַב שֶׁל קִנְיָנֶיהָ הַרוֹחָנִיִּים,
שֶׁנִּתְּרָבוּ בְּעֶשֶׂר מִפְּרֵט דֹּקָא עַל-יְדֵי יָמֵי-הַחֹשֶׁךְ הָהֵם, וְתַעֲלֶה אוֹתָם לְגַבְהֵי-
מְרוֹמָה.**

בסיומו של פרק מרתק וביקורתי זה, מספק הרב קוק נקודת תצפית דיאלקטית, אינטגרטיבית והרמונית באופן מפתיע, ביחס לאותה "אידיאה דתית" שאותה ביקר ללא רחם לאורך כל הפסקאות הקודמות. הראי"ה מבהיר כי התחזית לעתיד איננה מחיקה מוחלטת או ביטול וזריקה לפח של מאות שנות פרקטיקה דתית הלכתית מתקופת הגלות. הפתרון מצוי במושג ה"העלאה".

האנושות אכן תגדל, צרכיה הרוחניים יתרחבו, ואנשים ימאסו ב"אידיאה הדתית" הצרה ויחפשו משמעויות עמוקות ואוניברסליות יותר. אך עדיין, היתרון העצום של האידיאה הדתית היה נעוץ בדאגתה האובססיבית לפרט, לדקדוקי המעשים, ולתשומת הלב לכל פעולה מוסרית והלכתית קטנה כגדולה ("עושר מפוזר דווקא על ידי ימי החושך ההם").

כל העושר המעשי והפרטני הזה לא יאבד בתהליך הגאולה. החזון הוא של שילוב ואיחוד: האידיאה הדתית תמשיך לדאוג לתיקון הפרטני, האישי והיומיומי המדוקדק של כל אדם. אולם, היא תשתחרר ממיצרייה ותהיה מלווה מעתה והלאה בחזון עצום ובעוצמות רוח אדירות של האידיאה האלוהית השלמה, השלובה עם האידיאה הלאומית במדינת ישראל.

השילוב המדויק יבטיח שהאדם יחווה תיקון פרטי עמוק ברצונו, בתודעתו, בתת-המודע שלו ובמעשיו הקטנים ביותר (כמו האופן שבו הוא נוטל ידיים בבוקר), ויחד עם זאת, הוא יהיה מלא ברוח גדולה של חזון לאומי ואוניברסלי. הכל משתלב למגמה אחת שצועדת קדימה.

בסופו של דבר, הקשר הוא דו-כיווני ותלוי זה בזה: אם לא יהיה את התיקון הפרטי המצומצם והיומיומי שהדת מספקת, החזון הגדול והאוניברסלי לעולם לא יחזיק מעמד, משום שאנשים לא יחיו אותו באמת בגופם ולא יפנימו אותו אל עומק חייהם. מצד שני, חייבים להבטיח שהעיסוק בפרטים לא יישאר קטנוני ומבודד, אלא יתרומם ויגדל לתוך רוח אדירה של התרוממות. השילוב ההרמוני של שני הקצוות הללו הוא-הוא התיקון השלם שאליו חותרת האומה, תיקון אשר יתואר בהרחבה בפרק הבא העוסק ב"התאחדות האידיאות בכנסת ישראל בתחייתה בארצה".

פרק 1

החיבור המונומנטלי "למהלך האידיאות בישראל", אשר נכתב על ידי הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) ופורסם בתוך הספר "אורות", מהווה את אחת מפסגות היצירה ההגותית של המחשבה היהודית בעת החדשה. המאמר משרטט את ההיסטוריוסופיה (הפילוסופיה של ההיסטוריה) היהודית והעולמית דרך פריזמה של מאבק, היפרדות, התפתחות דיאלקטית ולבסוף – התאחדות מחודשת בין כוחות מניעים מרכזיים בהיסטוריה האנושית. פרק ו' במאמר זה מסמן נקודת מפנה דרמטית במבנה המאמר כולו. לאחר שהפרקים שקדמו לו התמקדו בתיאור ההיסטורי והרעיוני של התהוות האידיאות השונות, שגשוגן בימי הבית הראשון, קריסתן והפירוד הכואב שביניהן בימי הבית השני ולאורך שנות הגלות הארוכות והקשות, פרק ו' מעביר את כובד המשקל האנליטי והפילוסופי אל התקופה הנוכחית – עת התחייה הלאומית, הציונות והשיבה ההיסטורית של עם ישראל לציון.

כדי להבין את עומקו של הפרק, יש להגדיר תחילה את המושג "אידיאה" במשנת הרב קוק, כפי שעולה מתוך המאמר. האידיאה איננה רק "רעיון" במובן האינטלקטואלי הפשוט או "אידיאל" סובייקטיבי שהאדם ממציא מתוך שאיפותיו החברתיות, אלא היא התבנית הערכית הקדומה והאובייקטיבית שממנה השתלשל העולם. האידיאות הבולטות ביותר המנותחות במאמר הן "האידיאה האלוהית" (השאיפה האינסופית לחיבור עם המוחלט, לתיקון עולם ולאחדות אורגנית של כלל המציאות), "האידיאה הלאומית" (שאיפת האדם והקולקטיב לחיים חברתיים, ריבוניים ופוליטיים ממשיים), ו"האידיאה הדתית" (שהיא למעשה פיתוח משני ומצומצם של האידיאה האלוהית, המתמקד בפרקטיקה האישית, בעבודת המידות ובקיום מצוות ברמת הפרט או הקהילה הקטנה).

ההיסטוריה הישראלית מתוארת במאמר כתהליך מורכב של פירוד והתאחדות של כוחות אלו. בבית ראשון, האידיאה האלוהית והלאומית פעלו יחד, אך בהיעדר תשתית של אידיאה דתית מפותחת שתרד לפרטי הפרטים של המוסר האישי, המבנה קרס אל תוך השחתה מידותית וחומרית. ימי בית שני והגלות שלאחריהם נועדו לפתח את האידיאה הדתית בסביבה סטרילית, מנותקת מהחיים המדיניים. פרק ו' בוחן לאן מובילה השרשרת הסיבתית של ההיסטוריה הישראלית לאחר אותם אלפיים שנות ניתוק, ומהו הכיוון שאליו צועדת האומה בעת המודרנית.

כאשר הראי"ה כותב את הדברים, בראשית המאה ה (תרע"ב, בקירוב), המציאות הגיאופוליטית בארץ ישראל הייתה דלה ביותר. ארץ ישראל הייתה נתונה תחת שלטון האימפריה העות'מאנית המפגרת, הקהילה היהודית בארץ מנתה עשרות אלפים בודדים שחיו בתנאים קשים, בעוד מיליוני יהודים היגרו ממזרח אירופה לאמריקה, למערב אירופה, לדרום אפריקה ולאוסטרליה בחיפוש אחר חיים נוחים וזכויות אזרח. על רקע מציאות חומרית עגומה זו, הראייה של הרב קוק את התנועה הציונית ואת שיבת ציון כתהליך גאולי קוסמי נראתה למי שעיניו בשר לו כפנטזיה רחוקה. אולם, בלב ליבו של ההסבר המחקרי המובא להלן, מונחת התפיסה כי הציונות והתחייה הלאומית אינן תופעות פוליטיות, סוציו-אקונומיות או חומריות בלבד כפי שהן נדמות כלפי חוץ. אדרבה, הן מהוות סימפטומים מובהקים של תהליך פסיכולוגי, רוחני ותת-מודע קולקטיבי, המבשיל בנפש האומה מזה אלפיים שנה.

המעבר מהאידיאה הדתית לאידיאה האלוהית: שורש התחייה הלאומית

הַכֶּשֶׁר שֶׁל הַרוּחַ הַלְאָמִי שֶׁל כְּנֶסֶת-יִשְׂרָאֵל לְהַתְנַעַר וּלְקוֹם לְתַחִיָּה, תְּלוּי הוּא בְּמִדַּת אֲפָשָׁרוֹתָיו לְקַבֵּל אֶת הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית הָעֲלִיוֹנָה, לְהִיּוֹת לוֹ לְנִשְׁמַת חַיִּים.

הראי"ה פותח את הפרק בשאלת "ההכשר" – דהיינו, מהם התנאים ההכרחיים למימוש אותו חלום לאומי כביר של התנערו מאבק הגלות וקימה לתחייה. התשובה טמונה בהבחנה הקריטית שמבצע הראי"ה קוק בין "האידיאה הדתית" המצומצמת לבין "האידיאה האלוהית" העליונה והכוללת.

במהלך שנות הגלות הארוכות, בהיעדר מסגרת לאומית, פוליטית וכלכלית משותפת, התפתחה ושגשגה בקרב היהודים "האידיאה הדתית". אידיאה זו מאופיינת בכך שהיא מצטמצמת לרובד הפרקטי והפרסונלי של הקיום. היא עוסקת כמעט בבלעדיות בשאלות של "מהי חובתי בעולמי כדי לצאת ידי שמיים", ומתאפיינת בתפיסה אישית, נקודתית ולעיתים מצומצמת של אלוהות. בתפיסה זו, האלוהות נתפסת כישות פרסונלית המשגיחה על האדם הפרטי ומצווה עליו סט ספציפי של פעולות כדי לזכות בשכר או להימנע מעונש. תפיסה זו, אף שהייתה הכרחית לשרידותו של העם בגולה בהיעדר כל מסגרת אחרת, מנתקת את המאמין מן המגמה הקוסמית וההיסטורית הרחבה של המציאות. הקהילה היהודית בגלות היא גוף קטן, חסר השפעה אקטיבית על מהלך האנושות, ואת כל מרצו הוא משקיע בשימור העבר ובהמתנה פסיבית לעתיד.

הביקורת החריפה של הראי"ה על היחס לעצמות האלוהות במסגרת "דת אלוהים" מצומצמת אינה מתמקדת רק ברובד התיאולוגי-פילוסופי הפורמלי. כלומר, אין מדובר רק בפולמוס עיוני בשאלה האם מתייחסים אל עצמותו הבלתי-נתפסת של האל או אל גילוייו הרבים. עומק הביקורת מכוון כלפי הנזק המנטלי והפסיכולוגי שנוצר מגישה זו. כאשר האדם מביט על האלוהות דרך פריזמה צרה, אישית ופרסונלית, הוא מצמצם את האופק התודעתי שלו. המטרה אינה רק להצהיר מילולית "אני מבין שהאל אינו גוף", אלא לטהר את עצם החוויה הדתית מהגשמה תודעית ומגישה פרסונלית נמוכה, גם כאשר עוסקים בגילוייו של האל בעולם.

ההתגלות האלוהית האמיתית – "האידיאה האלוהית" – אינה פנייה פרסונלית מצומצמת לאדם הבודד. מה שמתגלה אל האנושות מאת האלוהות (אשר כשלעצמה, כאמור, נשגבת מכל השגה) הוא מהלך עולמי, רחב, מקיף, היסטורי וכלל-אנושי. זהו כוח פועם המניע את מכלול המציאות, זרם אדיר של אידיאלים אלוהיים וסחף מוסרי וערכי של קודש, הפועל בכל רבדי ההווה – דומם, צומח, חי ומדבר – ומוביל את הבריאה כולה מעיוותים לעבר שלמותה האבסולוטית. חשיבה זו מכירה בכך שישנו מהלך עולמי קיים, יציב ופועל, ואמונת ישראל משמעותה להכיר במהלך זה ולהשתלב בו.

על מנת שעם ישראל יוכל להתנער מתרדמת הגלות הממושכת ולהקים שוב גוף לאומי אדיר המוביל את ההיסטוריה, הכשרתו מותנית ביכולתו להתחבר מחדש לאותו מהלך עוצמתי. עליו לקבל את "ההארה האלוהית העליונה" בבסיס קיומו וכ"נשמת חיים". משמעות הדבר היא מעבר טרנספורמטיבי מאמונה המבוססת על יחס פרטי לאל המצווה על פעולות נקודתיות, לאמונה המהווה השתתפות אקטיבית במהלך מקיף של תיקון עולם. תחיית האומה דורשת תודעה המזהה את אלוהים כשורש הדוחף לשלמות, לאחדות ולהרמוניה מתוך כוחות המציאות עצמה. כל עוד האומה נותרת כלואה ברובד המצומצם של האידיאה הדתית

הגלותית, לעולם לא תנבע ממנה האנרגיה הלאומית, המוסרית והרוחנית הנדרשת כדי להוביל את המהלכים ההיסטוריים העצומים המצופים ממנה כיסוד מוסרי עולמי.

הפשטת המושג האלוהי: תפקידה הפרדוקסלי של הגלות

וְאִמְנֵם הַזְמַן עֲשֵׂה אֶת שְׁלֹו וְחֹשֶׁךְ הַגְּלוּת גַּם הוּא פָּעַל אֶת פְּעֻלָּתוֹ. פְּזוּרָה שֶׁל כְּנֶסֶת-יִשְׂרָאֵל בְּעוֹלָם הַכְּרִיעַ הַרְבֵּה לְצַד הַטוֹב אֶת מְהַלֵּךְ הָעוֹלָם הַכְּלָלִי. בְּטוֹל הַמֶּרְכֵּז הַלְאָמִי הַפְּסִיק אֶת הַמַּחְשְׁבָה הַמְטַעֵי לַחֲשֵׁב אֶת הַהִפְכָה הָאֱלֹהִית הָעֲלִיוֹנָה רַק לְנַחֲלָה מְגֻבֶּלֶת בְּתַחוּם גִּיאוגְרָפִי מִיְחָד וּבְמַמְלָכָה מִיְחָדָת, "וְעֵינֵיכֶם תִּרְאֶינָה, וְאַתֶּם תֹּאמְרוּ: יִגְדַל ד' מֵעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל". וְרַעִיוֹן זֶה הַנִּרְאֶה כְּבוֹדָד, עֶזֶר הַרְבֵּה לְבְהִירוֹת הַמְשָׁגִים הָרְאוּשׁוֹנִים בְּכָלל וְהַשְׁפָּעָתָם לְטוֹבָה.

אם ההתחברות לאידיאה האלוהית דורשת תפיסה רחבה כל כך, עולה השאלה הבלתי נמנעת: מדוע נזקקה האומה ליציאה ממושכת כל כך לגלות? כאן חושף הראי"ה את תפקידו הדיאלקטי, המרפא וההכרחי של "חושך הגלות". חיבור מהותי אל המהלך האמוני הגדול והאוניברסלי דורש מצע של חשיבה מופשטת ורחבה.

בעת העתיקה, התודעה האנושית בכללותה הייתה שקועה עמוק בתפיסות אליליות, מקומיות ופרימיטיביות. לכל אומה, עיר או חבל ארץ היה האל הפטרון שלה שניצב בטריטוריה שלה – אלוהי מואב, אלוהי שומרון, אלוהי ארם ואלוהי כנען. הסכנה התמידית, ואף המציאות בפועל בחלקים ניכרים של ימי בית ראשון, הייתה שגם האמונה באלוהי ישראל תצטמצם לתפיסה גיאוגרפית, "לאומנית" במובן הצר של המילה. העם עלול היה לתפוס את ה' כאל שבטי בלבד, המחויב להגן על הטריטוריה שלו ועל אזרחיו ללא קשר לרוממות מוסרית או לתפקיד אוניברסלי, מחשבה שהנביאים נאבקו בה בחירוף נפש. אברהם אבינו החל את שבירת המושגים האליליים הללו, אך נדרש תהליך ארוך כדי שהאומה כולה תפנים זאת.

כאן מתברר שביטול המרכז הלאומי והיציאה לגלות לא היו אך ורק עונש היסטורי על חטאים קדמונים, אלא כור היתוך פדגוגי והכרחי שנועד לנתק את התודעה הישראלית ממחשבה דתית ילדותית, חומרית ומגושמת. פיזור האומה ברחבי העולם כפה עליה לאמץ תפיסה אמונית מופשטת הרבה יותר. ללא מקדש פיזי, ללא עבודת קורבנות וללא טריטוריה ריבונית, האומה הוכרחה להפנים ולהבין כי הכוח האלוהי אינו תלוי או קשור למקום ספציפי או לממלכה אחת, אלא הוא כוח אימננטי, אוניברסלי וכלל-עולמי. כדברי הנביא מלאכי (א, ה) המצוטטים כאן במשמעות כפולה: "יִגְדַל ה' מֵעַל לְגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל".

תהליך ממושך זה של פיזור וחוסר קרקע שחרר את כנסת ישראל מאותה אחיזה חומרית וטריטוריאלית מוגבלת שהולידה אלילות. היא זיקקה את תפיסת האלוהות. אולם, הראי"ה מדגיש כי ההפשטה שנוצרה בגלות היא רק שלב אחד בסולם העלייה. מתוך ההבנה כי אלוהים אינו "מקומי" או "לאומני", יש להתקדם לשלב המופשט והבוגר ביותר עם החזרה לארץ: ההכרה כי המקור האלוהי אינו ישות פרסונלית מנותקת המשגיחה מלמעלה במנותק מן החיים הממשיים, אלא כוח יסודי הפועם בתוך המציאות הלאומית ומוביל אותה. הגלות, על כל מכאוביה, הכינה את התשתית הקוגניטיבית והתודעתית שאפשרה את ההתפתחות הזו.

ההיזון החוזר ההיסטורי: ביסוס העולם והתעוררות האומה

הבסוס הכללי של העולם, הבא מהשפעת-כחה של כנסת-ישראל, ולכל הפחות מהכרעתה החשובה, גם או ביחוד בגלותה ופזורה, הוא ענף מבסומה של האמה בעצמה, שחוזר גם הוא לעורר את רוח-החיים באמה.

מהלך הפיזור של כנסת ישראל בגלות לא פעל את פעולתו רק כלפי פנים (בזיקוק התפיסה היהודית), אלא השפיע עמוקות על התפתחות של העולם הכללי והאנושות כולה. פה מזכיר הניתוח של הראי"ה תפיסות היסטוריוסופיות דומות לאלו של רש"ר הירש, אשר ראו בשהותם של ישראל בקרב האומות תפקיד אקטיבי של הפצת דעת אלוהים.

כנסת ישראל בפיזור שיש לה שימשה כגורם מתסיס ומטהר בתוך העמים. הקהילות היהודיות הפזורות הקרינו מסביבן, והצליחו להחדיר מושגים מופשטים, מזוקקים ורוחניים יותר לתוך המציאות האנושית הכללית שהייתה שקועה באליליות ברוטלית. תופעה היסטורית זו ניכרת בבירור בעלייתן ובהתפשטותן של הדתות המונותאיסטיות הגדולות, הנצרות והאסלאם, אשר צמחו מתוך יניקה ישירה מהשורש הרעיוני היהודי, ושאו ממנו את מושגי האל האחד, ההשגחה, המוסר הקטגורי והמשיחיות. אף שדתות אלו, מנקודת המבט הישראלית, אינן מייצגות את השלמות והתיקון הסופי (ולעיתים אף עיוותו את הרעיון המקורי עד כדי סכנה). הן ללא ספק מהוות התקדמות בבירה, מוסרית וקוגניטיבית, ביחס לאליליות הגסה שקדמה להן. תהליך זה של מיגור עבודת האלילים הכין את לבבות המיליונים באומות העולם לקראת מושג של עולם מאוחד תחת אידיאה רוחנית אחת.

אולם, החידוש הפסיכולוגי-לאומי המרתק של הראי"ה קוק בפסקה זו הוא שההשפעה אינה חד-כיוונית. תהליך זה של "ביסוס העולם" – הפצת ריח ניחוח של דעת אלוהים ומוסר באנושות – יוצר אפקט של היזון חוזר רב-עוצמה אל תוך האומה הישראלית פנימה.

ברגע שבו האומה מתחילה לקלוט, להפנים ולהבין את ממדי העוצמה של השפעתה ואת משמעות ייעודה ההיסטורי בעולם; כאשר היהודי מביט סביבו ורואה כיצד האמונה של אבותיו שינתה את פני ההיסטוריה האנושית, הכניעה אימפריות פגאניות ועיצבה את התרבות העולמית – מתרחשת בתוכו הרחבת אופקים אדירה. ההכרה הזו מפיתה רוח חיים של גאווה חיובית, זקיפות קומה ותחושת ערך עצמי קולקטיבי שנרמסו תחת מגפי הגלות. "ביסוס העולם" חוזר ומבשם את האומה עצמה. הבנה זו של תפקידה המאקרו-היסטורי שומטת את הקרקע תחת ההצטדקות וההסתגרות הגלותית, ומעוררת באומה את הרצון לשוב וליטול את שרביט המנהיגות באופן אקטיבי וגלוי על בימת ההיסטוריה.

הפסיכולוגיה של החטא הלאומי וההחלמה התת-מודעת

החוטא אשר נפשו הטמאה, כל עוד טמאתו בו ישכב בבשתו ומכשול-עונו נגד פניו הוא, וגם אם יתגבר בכח עצות-מצח רק מעט יעמד ועד מהרה תשוב עליו נפשו וישפל בקרבו. רק אחרי רצותו את עונו יחוש מחדש את טהרתו ואת עצמו וישבו לו כחו, גבורת-רוחו ועז-פניו.

בפסקה ציורית ונוקבת זו, מציג הראי"ה מודל פסיכולוגי עמוק המופעל לא רק על האדם הפרטי אלא מועתק אל האומה כאורגניזם חי הנושא טראומה ואשמה. אדם אשר חווה נפילה מוסרית עמוקה וחטא באופן שהשחית את נפשו, נושא בקרבו נטל כבד של אשמה, בושה, סיאוב ו"טומאה". כל עוד הוא לא עבר תהליך של טיהור פנימי ומירוק העוון, מבנה הנפש

שלו נותר פגוע וחולה. לעיתים הוא עשוי לנסות לקום באופן מלאכותי, מתוך "עזות מצח" ורצון לדלג על שלב הריפוי הכואב, ולשוב לפעילות כרגיל. אך ניסיונות אלו נידונים לכישלון מהדהד; המערכת הנפשית החולה לא תוכל להחזיק מעמד לאורך זמן אל מול העיוות הפנימי, והוא יקרוס פנימה חזרה. ההשתקמות האמיתית דורשת תהליך פנימי, איטי ולרוב תת-מודע של ריצוי העוון – עיבוד הכאב, סבל מזכך וטיהור הנפש שאינם כפופים לשליטה הרצונית המיידית של האדם.

הנמשל הקולקטיבי ברור: האומה הישראלית סבלה מטראומה מוסרית, לאומית ורוחנית עמוקה בעקבות עיוותי ימי הבית הראשון וחטאיה הקשים – אותם גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה שחדרו עמוק אל ה"גוף" וה"נפש" הלאומיים ומוטטו את האידיאה הלאומית השלמה. קלקולים אלו יצרו ריקבון במערכת המדינית-דתית שחייב את חורבן הבית.

הגלות הארוכה, בת אלפיים השנים, לא הייתה קפריזה אלוהית או הפסקת עבודה מיותרת. היא שימשה כמרחב הריפוי והטיהור הלאומי – תקופת דגירה תת-מודעת ארוכה ב"מעבדת" ההיסטוריה, שבה האומה שילמה את מחיר עוונה, וחשוב מכך, הזדככה מנטלית ומוסרית. רק לאחר ש"רצתה את עוונה", קרי סיימה את תהליך ההיטהרות הפנימי שהתרחש מתחת לפני השטח בנפש האומה, היא יכולה לחוש מחדש את טהרתה העצמית ולהשיב לעצמה את גבורת הרוח.

מתוך הניתוח המחקרי של פסקה זו עולה תפיסה מהותית לגבי הערכת הציונות במשנת הראי"ה: התנועה הלאומית-ציונית המודרנית איננה הסיבה לתקומת עם ישראל; היא הסימן לכך שעם ישראל החלים ממחלתו ההיסטורית. הופעתה של דחיפה פנימית קולקטיבית אדירה לקום, לפעול, ליזום ולחזור לחיים לאומיים ריבוניים, מעידה באופן האמפירי ביותר על כך שבמישור המטאפיזי, האומה השתקמה. היא אינה קמה כעת מתוך "עזות מצח" חלולה של חוטא שטרם נטהר, אלא משום שבשורשה היא הפכה לטהורה מספיק כדי לאגור כוחות ולקדם מהלך עצום של גאולת הקוסמוס. הציונות החומרית היא אפוא רק קצה הקרחון – התחלה קטנה, מצומצמת וארצית של תהליך הבשלה עמוק לאין שיעור.

הפער בין מגדלורי הרוח להמון העם ועיקרון ההבשלה הלאומית

בְּנֶסֶת-יִשְׂרָאֵל בְּכָל יְמֵי גְלוּתָהּ יִדְעָה אֶת עֲוֹנָהּ וְחָשָׂה אֶת מַכְאוֹבָהּ הָרוּחָנִי, בְּחֻלְשָׁה שֶׁל כְּלִימָה פְּנִימִית. כָּל אָנָשִׁי-הַשָּׁם שֶׁהָיוּ בְּכָל דּוֹר וְדוֹר בְּמִשְׁךְ הַגְּלוּת, אֲשֶׁר גַּם בְּמַצֵּב שֶׁל גְּלוּת אֵימָה וְהַשְׁפָּלָה נִוְרָאָה, הַמְדַבְּאֵת רוּחַ וְנַפְשׁ, הַתְּעִלּוּ לִהְיוֹת אָנָשִׁי קִדְשׁ קְדוּשֵׁי עֲלִיוֹן, לֹא יָכְלוּ לְהַכְנִיס בְּקֶרֶב הָאָמָה בְּכֻלָּהּ רוּחַ-גְּבוּרָה וְהַתְרוֹמְמוֹת-עַז בּוֹלְטָת וְגִלְיָה.

מבקר היסטורי עלול לשאול: אם הגלות היא תהליך של טיהור, מדוע הגאולה לא פרצה במאות קודמות שבהן חיו ענקי רוח יהודיים שרצונם לגאולה היה יוקד ומובהק? הראי"ה מכיר בכך שלאורך שנות הגלות, ההיסטוריה היהודית מעולם לא הייתה ריקה מפסגות רוחניות. ההיפך הוא הנכון – הופיעו בה מגדלורי ענק, דמויות מופת כיחידי סגולה שנישאו מעל לחשכת התקופה.

דמויות מופת אלו – כגון האר"י הקדוש שניסח את תורת התיקון הקבלית, הבעל שם טוב שהפיח רוח חיה ופנימית בהמונים, הגאון מווילנא ותלמידיו שדחפו לעלייה ארצה, רמב"ן ורמב"ן – חיו בתודעתם את מלוא העוצמה של האידיאה האלוהית הגדולה והאידיאה הלאומית גם יחד. הם החזיקו בשאיפות אדירות של קודש, של אחדות המציאות ושל גאולת העולם. רבים מהם אף ניסו בפועל לקרב את תחיית האומה על ידי עליות לארץ ישראל והתעוררות משיחית.

עם זאת, פועלם במישור הלאומי-ההמוני לא הצליח לייצר מציאות יציבה של מדינה או תחייה קולקטיבית מתמשכת. מדוע? משום שתהליכים עמוקים אינם יכולים להיות מוכתבים מלמעלה על ידי יחידים טרם שהגוף הכללי – "האומה בכללה" – בשל לכך. ההמונים בגלות חיו במציאות קשה, מאוימת ודחוקה. חייהם הוקדשו לפרקטיקה יומיומית של הישרדות דתית וחומרית בסיסית. הם נאלצו להצטמצם לדתיות הקטנה והאישית (האידיאה הדתית) כדי לשרוד את השפלות הגלות והרדיפות. כליהם הנפשיים והלאומיים פשוט לא היו מסוגלים להכיל את הגודל, האחריות העולמית והשליחות העצומה שהציעו אותם אנשי קודש.

הפער הזה ממחיש עיקרון סוציולוגי ורוחני יסודי בהגותו של הרב קוק: אידיאלים רוחניים גבוהים אינם יכולים לחולל מציאות יציבה בארץ אם אין להם כלים לאומיים, מוסדיים ונפשיים מתאימים בקרב הקולקטיב. כנסת ישראל ככלל הייתה זקוקה לתקופת התבגרות קולקטיבית ולהכשרה. רק כאשר התהליך הפנימי הקיף את כלל האומה והבשיל בעת החדשה (אף אם באופן לא מודע), נוצרה סוף סוף הקרקע הפורייה שעליה התנועות ההמוניות יכלו לקום ולהוציא לפועל את שאיפותיהם הגנוזות של אותם קדושי עליון מימי קדם, גם אם המעטפת החיצונית של תנועות אלו הייתה חילונית.

כור הברזל המטהר: השביתה מהחיים המדיניים וזיקוק המוסר

כִּי הַנְּשָׂמָה הַכְּלִיטָה שֶׁל הָאֵמָה הִיְתָה צְרִיכָה לְהִתְקַדֵּשׁ וּלְהִטָּהַר מִשְׂמָאָתָהּ. כּוּר-הַבְּרָזֶל שֶׁל צְרוּף זֶה הִיְתָה הַגְּלוּת עִם כָּל פְּחָדֶיהָ וּמְכַאֲבֶיהָ הָאֵימִים. יְמֵי הַבֵּית הַשֵּׁנִי הָיוּ הַכְּנָה טוֹבָה לְפָדוֹר הָאֵים. הַשְּׁבִיטָה הָאֲרָכָה מִעֶסְקֵי-מְדִינֵינֵינוּ וְסִסְוִיכֵיהֶם הַשְּׁקִיטָה לְתַקּוּפוֹת אֲרָכּוֹת אֶת הָרוּחַ הַכְּלִיטָה שֶׁל כְּנָסֶת-יִשְׂרָאֵל, עַד הֵיּוֹת לָהּ דֵי זְמַן וְדֵי נְסִיּוֹן לְהַעֲמִיק יָפָה בְּחֻשְׁבוֹן-עוֹלָמָהּ.

אחת מהתרומות החשובות של "למהלך האידיאות" לפילוסופיה היהודית היא ההצדקה המוסרית המורכבת לגלות דרך המושג החדשני של "השביתה מעסקי מדיניות". קיום לאומי טבעי וריבוני הוא מעצם הגדרתו קיום השקוע עמוק בחומר. ניהול מדינה כרוך במאבק הישרדותי גלובלי מתמיד, בתחרות כלכלית אכזרית, בהפעלת צבאות ובכניסה לתסבוכות של דיפלומטיה, כוחנות פוליטית ותככים בינלאומיים. מציאות זו מחייבת לא פעם הפעלת כוח ברוטלי, פשרה מוסרית למען תועלתנות לאומית, אכזריות ותעוזה – מידות שעלולות להידרדר בקלות לעריצות ולהשחתה מוסרית טוטאלית, במיוחד כאשר הנפש הלאומית טרם בוססה דיה מבחינה ערכית, כפי שאכן אירע בסוף ימי בית ראשון.

כדי להחלים ממחלות הכוחניות והסיאוב המדיני של הבית הראשון, האומה נדרשה לניתוק רדיקלי מן הסביבה המזהמת של הפוליטיקה. ניתן להמשיל זאת לאדם חולה ההולך להרים, למקום מבודד וטהור, כדי להחלים ממחלתו במנותק משאון הכרך. תקופת ימי בית שני נתפסת כשלב הכנה מוקדם לניתוק זה – תקופה שבה הומעטה העוצמה הלאומית-נבואית,

ואת מקומה תפסה המערכת ההלכתית המדוקדקת והאישית (תקופת יסוד התורה שבעל פה והמשנה), כלי שיאפשר לאומה לשמר את עצמה בעתיד גם ללא גוף ריבוני.

הגלות השביתתה לחלוטין את המכונה הפוליטית היהודית. היא הוציאה את עם ישראל בכפייה מ"משחק האומות" הכוחני, ומיקמה אותו בתוך קהילות קטנות ומבודדות. בהיעדר צורך ממשי לנהל כלכלות מקרו, להיאבק על טריטוריות ולהפעיל צבאות, האומה התפנתה באלפים שנות הגלות לעיסוק נקי וטהור בתורה, בפיתוח המוסר הפנימי, בחסד הקהילתי, ובעבודת המידות הקטנה והמדוקדקת. הקהילה היהודית הגלותית שימשה מעין חממה סטרילית לגידולן של מידות טובות ורגישויות מוסריות עדינות מאין כמותן.

רק לאחר שתהליך זה של ניתוק טיהר את השטח מכל אגוצנטריות לאומנית, המידות הטובות והרחמים קנו להם שביתה עמוקה ב-DNA הלאומי של האומה. "השביתה הארוכה" הכינה את הקרקע המוסרית האיתנה שעליה ניתן יהיה, בשלב מאוחר יותר, להקים תקומה לאומית ריבונית גדולה, המשלבת את הגוף הלאומי העוצמתי יחד עם האידיאה האלוהית והמוסרית, מבלי שהכוח החדש ישחית ויסאב את האומה שוב. מדינת ישראל העתידית תהיה מדינה בעלת כוח מדיני, אך מרוסנת על ידי מורשת מוסרית של אלפיים שנה.

התת-מודע הלאומי וחידת התעוררות הצינונות מתוך הנסתר

וַעֲתָה כְּאִשֶּׁר אָרְכוּ הַיָּמִים, וַיְרוּשָׁלַיִם "לְקַחָה מִיַּד ד' כְּפָלִים בְּכָל חֲטָאתֶיהָ",
הַחֲלָה הָאָמָה בְּכֻלָּהּ לְהַרְגִישׁ אֶת טְהָרְתָהּ, אֶת בַּר-כְּפִיָּה וְצִדְקַת-נַפְשָׁהּ – וְעַם
זֶה אֶת חֲפָצָה לְשׁוֹב לְתַחֲיָתָהּ. רַגְשׁוֹתֶיהָ הַלְּאִמִּיִּים מִתְרַפְּקִים לְשׁוֹב אֵלֶיהָ, וְהַחֲפָץ
לְשׁוֹב אֶל קִנְיָהּ, אֶל מְקוֹמָהּ וְלְאַרְצָהּ, הוֹלֵךְ בָּהּ הַלּוֹךְ וְגָדוֹל. אֲמַנְסָה לֹא תִדַע עוֹד
אֶת נַפְשָׁהּ, מֵאִין בָּא לָהּ הָרוּחַ, וּמָה עָרְפוּ וְכָחוּ, – וּבִסְתֵר-הַלֵּב מִבְּקִשְׁתָּהּ הִיא אֶת
דוֹדָהּ, שׁוֹאֲפֶת אֶל הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית שֶׁתִּגְלָה וְתִרְאָה עֲלֶיהָ בְּהֵדֵר-גְּאוּנָה פִּימִי-
עוֹלָם וּכְשָׁנִים קְדָמוֹנִיּוֹת.

כאן חושף הראי"ה את אחת מהנחות היסוד הרדיקליות והמרתקות ביותר בהרמנויטיקה (תורת הפרשנות) הפילוסופית שלו לגבי המציאות הלאומית: הפער העצום שבין הגלוי לסמוי, בין התופעה החיצונית למהות הפנימית. הרב קוק מנתח את התנועה הצינונית ואת גלי העלייה לארץ ישראל דרך מנגנונים המזכירים פסיכואנליזה, תוך השלכת תהליכים של תת-מודע אישי אל עבר התת-מודע הלאומי הקולקטיבי.

ניתן להקביל זאת לתהליכי התבגרות קוגניטיבית אצל האדם הפרטי (כפי שמתואר למשל במודלים של ז'אן פיאז'ה). אצל ילד, בשלבים מסוימים, מופיעות לפתע יכולות חשיבה מופשטות, תפיסות חלל ומרחב מורכבות, או יכולות מתמטיות. אם נשאל את הילד או את צופה המהצד "מאין באה לו היכולת הזו?", הם לא ידעו להסביר את המכניזם. התכונות הללו צצו מתוך הבשלה אורגנית ופנימית של המערכת העצבית והקוגניטיבית, תהליך טבעי ופנימי לחלוטין. בדומה לכך מתרחשת ההתפתחות הרוחנית של האומה כולה.

כלפי חוץ, ההיסטוריוגרפיה הסטנדרטית והמתבונן השטחי יתארו את הופעת הצינונות כתנועה פוליטית חילונית שהוקמה מתוך אילוצים סוציו-אקונומיים, מרוצת האנטישמיות המודרנית, פרעות קישינב, צורכי מילוט מפוגרומים במזרח אירופה, וחיפוש אחר טריטוריה

להגדרה עצמית ולאומית גרידא. אולם, הראי"ה מסרב לקבל ניתוח שטחי זה כהסבר המלא. הוא מזהה בסימפטומים החיצוניים הללו – בהקמת הקיבוצים, בייבוש הביצות, בהקמת ארגוני שמירה – מעטפת חומרית דקה למהלך עמוק ומוחלט הרבה יותר: התבגרות הנפש הקולקטיבית של כנסת ישראל.

לאחר אלפיים שנות ריצוי עוונות וטיהור בגלות ("לקחה... כפליים בכל חטאתיה"), האומה הפכה למוכשרת, בוגרת וזכה דיה כדי להכיל מחדש את האידיאלים הגדולים שלה. האידיאלים האלוהיים העצומים של צדק אבסולוטי, הרמוניה שלמה, אחדות הווייתית עם הבורא, ושאיפה אינסופית לקודש שהיו ב"תרדמת" (Hold) מאז חורבן בית ראשון, החלו לפתע להתעורר ממעמקי התת-מודע הלאומי. התעוררות זו יוצרת דחף כביר ובלתי נשלט לחזור לחיים לאומיים בארץ ישראל, מקום מימושם הפיזי של אידיאלים אלו.

בשלבם הראשונים, במיוחד אצל חלוצי העלייה השנייה וראשי הציונות המדינית, הדחף העצום הזה מקבל ביטויים חומריים ונדמה כנטול כל קשר למגמות הדתיות המסורתיות ואף מנוגד להן. הוא מייצר מסגרות חילוניות מובהקות – תוך שימוש במטבעות לשון של "גאולה" ובסמלים תנ"כיים כדי לתאר מפעל של בניין הארץ, שנוהל פעמים רבות מתוך ניתוק ממסורת המצוות. החלוצים עצמם פועלים מתוך אי-מודעות עמוקה לשורש האמיתי המניע אותם באמת – "אומנם לא תדע עוד את נפשה מאין בא לה הרוח". אך "בסתר הלב", ברובד הפנימי ביותר של הווייתם, המנוע של המפעל ההרואי הזה אינו רצון צר למקלט פיזי ליהודים הנרדפים, אלא כמיהה של הנשמה הקולקטיבית להתגלות ההארה האלוהית השלמה והאוניברסלית על פני האדמה במלוא תפארתה הלאומית, בדיוק כפי שהיה "כימי עולם ושנים קדמוניות". הציונות החילונית הופכת, באופן פרדוקסלי, לסוכנת הביצוע של התת-מודע המשיחי והדתי העמוק ביותר.

התאחדות האידיאות: סינתזה של רוח וחומר במפעל התחייה

עֵתָה מְכוּת הֵן גְּלִים, הָאִידְאוֹת הָאֱלֹהִית וְהַלְאָמִית, לְמַהֲלֵךְ הַתְאָחְדוּתָן הַטְבְּעִית הַבְּרוּרָה בְּתַחֲיִת הָאֵמָה בְּשׁוֹבָה לְבְצָרוֹן. הָאֲרֶתֶם שֶׁל שְׁנֵי הַבְּתִים, הַבֵּית הָרִאשׁוֹן וְהַבֵּית הַשֵּׁנִי גַם יַחַד, פּוֹגְשֵׁת כְּעַת אֶת הַשִּׁיבָה לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל. לֹא רַק הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית בְּצוּרָה שְׁקִבְעָה לָהּ בְּעַמִּים אֲחֵרִים, וְלֹא רַק הָאִידְאָה הַדְּתִית לְבִדָּה עַל-פִּי צְבִיּוֹנָה שְׁקִבְלָה בְּגִלּוֹת בְּהַעֲתָקָה מִמְקוֹר-חַיִּיהָ, וְלֹא רַק הָאִידְאָה הַלְאָמִית הַמְפְרֶדֶת, – אֲכַל אֶת כָּל אֱלֹהֵי יַחַד הַנְּנוּ מִתְכַּשְּׂרִים עֵתָה לְקַבֵּל.

עם חזרת האומה לארצה, מסומן תהליך התחייה הלאומית על ידי הרב קוק כנקודת הסינתזה הדיאלקטית של ההיסטוריה היהודית. על מנת להבין את הדיאלקטיקה הזו לעומקה, הבה נבחן את שלושת הכוחות המרכזיים כפי שהם משתקפים בהיסטוריה, כפי שסיכם זאת המאמר:

הכוח הראשון הוא **האידיאה האלוהית והלאומית במשולב**, אשר שלטה בתקופת בית ראשון. מוקדה הרעיוני וההיסטורי התאפיין בשאיפה קוסמית, נבואית ואוניברסלית לצדק מוחלט ולקיום מדיני עוצמתי ועצמאי. מבחינה פסיכולוגית, חברתית ותודעתית, תקופה זו ניחנה במרץ חיים סוער, בלאומיות גאה ובחזון רוחני חובק עולם שאינו יורד לפרטים, מתוך שאיפה לאינסוף. נקודת התורפה והמשבר ההיסטורי של אידיאה זו נבעו מהיעדר מוסר אישי

מדוקדק, מה שהוביל להשחתת המערכת המדינית (כגון עבודה זרה, רציחות וכו') וכן לסכנת לאומנות דורסנית.

הכוח השני הוא **האידיאה הדתית ו"האידיאה המדינית"**, ששלטה בימי בית שני ובתקופת הגלות. המוקד המובהק שלה היה עיצוב חיי הפרט, קיום מצוות מעשיות, טהרה אישית ושמירת ההלכה במסגרות קהילתיות קטנות. אפיון התקופה היה בעל יחס פרסונלי ואנטי-הירואי, שהתבטא בכפיפות, שמרנות, זיכוך ועדינות המידות, לצד התכנסות פנימית. עם זאת, נקודת התורפה התבטאה ב"קטנות מוחין", חוסר יכולת להשפיע מבחינה היסטורית, ניתוק מחזון המקור ומחיי החומר, וחולשה פיזית. בתהליך התחייה המודרני, אידיאה זו מספקת את מסד המוסר המדוקדק והעדינות, אשר מונעים מהכוח הלאומי החדש להפוך לאכזרי ומשחית כפי שקרה בבית ראשון.

כעת המהלכים שהיו בהכרח מופרדים לאורך ההיסטוריה מתחילים לפעול בסינרגיה ומשלימים זה את זה. במעמקי הנפש, "האידיאה האלוהית" – הדחף המוסרי, האוניברסלי, השואף לשלמות, לאחדות המציאות ולהבאת העולם לאינסוף שלו – הולכת ומתעוררת. בפועל, במציאות הארצית הנגלית לעין, כתוצר ישיר של דחף פנימי זה הפורץ החוצה, אנו חוזים בהתעוררותה המעשית של "האידיאה הלאומית". זו מתבטאת בפיתוח מסגרות חילוניות ומודרניות לחלוטין: הקונגרס הציוני, הקמת צה"ל, ייסוד חקלאות משגשגת, מערכות כלכלה ומשפט מפותחות, וכלל המערכות הלאומיות.

מפעל זה מגלם באופן היסטוריוסופי את החיבור של הישגי שתי התקופות ההיסטוריות המרכזיות בעבר האומה. מהבית הראשון אנו שואבים בחזרה את העוז הלאומי, המרחב הנבואי העולמי, השאיפות האדירות לבניין חברה מופתית והאחיזה בחומר המציאותי. מהבית השני ומהגלות העקובה מדם שבאה בעקבותיו, מובא התיקון המדוקדק של הפרט, עידון המידות העמוק, והמוסר הפנימי והאישי של האידיאה הדתית. ההתאחדות של שני אלה מבטיחה שהגוף הלאומי החזק שמוקם כעת לא ישתמש בכוחו החדש לעריצות, לאומנות פגומה או דורסנות, משום שהוא נושא בתוכו תוכנה רוחנית של אלפיים שנות עידון מוסרי שנצרכו בהווייתו ב"כור הברזל" של הגלות.

הכלה, מחלוקת, והמפגש הפורה בין המחנות בחברה הישראלית

עֵתָה מְכוּת הֵן גַּלִּים, הָאִידֵאוֹת הָאֱלֹהִית וְהַלְאָמִית, לְמַהֲלֵךְ הַתְּאֻחָדוּתָן הַטְּבָעִית הַבְּרוּרָה בְּתַחִית הָאָמָה בְּשׁוֹבָה לְבַצְרוֹן . הָאֲרָתָם שֶׁל שְׁנֵי הַבְּתִים, הַבֵּית הָרֵאשׁוֹן וְהַבֵּית הַשֵּׁנִי גַם יַחַד, פּוֹגְשֵׁת כְּעַת אֶת הַשִּׁיבָה לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל. לֹא רַק הָאוֹרָה הָאֱלֹהִית בְּצוּרָה שְׁקִבְעָה לָהּ בְּעַמִּים אֲחֵרִים, וְלֹא רַק הָאִידֵאָה הַדְּתִית לְבָדָה עַל-פִּי צְבִיוֹנָה שְׁקִבְלָה בְּגֵלוֹת בְּהַעֲתָקָה מִמְּקוֹר-חַיִּיהָ, וְלֹא רַק הָאִידֵאָה הַלְאָמִית הַמְּפָרֶדֶת, – אֲבָל אֶת כָּל אֵלֶּה יַחַד הִנְנוּ מִתְכַּשְּׂרִים עִתָּה לְקַבֵּל. נֶס-הַשְּׁלוֹם שֶׁל הָאִידֵאוֹת הָאֱלֹהִי, אֲשֶׁר בְּהִרְיוּסוֹתֵינוּ הַגְּדוֹלָה מִתְגַּלֶּוֹת הֵן כָּל אַחַת בְּצוּרָה בּוֹדְדָת בַּמְּפָלְגוֹת שׁוֹנוֹת, מְכַרַח יְהִיָּה לְהִיּוֹת מוֹרֵם סוּף-סוּף, וּבְאֶרֶץ-הַתְּחִיָּה יִפְגְּשׁוּ הַכּוּחַ וְנוֹשְׂאֵיהֶם, וְכָל אֶחָד יִמְצָא בְּשִׁכְנָגְדוֹ אֶת הַשְּׁלֵמַת פָּגֶם נִשְׁמָתוֹ.

אחד מההיבטים המהותיים והמרפאים ביותר בביאור משנת הראי"ה הוא ההבנה האנליטית כי הפירוד ההיסטורי בין הכוחות הרעיוניים השונים היה בראש ובראשונה הכרחי ופדגוגי. לכן, נוצרו "מעבדות" היסטוריות נפרדות: הדתות העולמיות שפיתחו את המושגים האלוהיים

הכלליים והמופשטים בקרב האומות, החיים הגלתיים של הקהילות היהודיות שטיפחו את האידיאה הדתית הקפדנית והמדוקדקת, והתנועות הלאומיות המודרניות שפיתחו את כוח העשייה המדינית החילונית באופן מופרד מדת.

כעת, משהגיע קץ הימים ותקופת התחייה, הכוחות הללו מפותחים ובוגרים דיים, והגיעה שעת הרכבתם לכלל שלמות סינרגטית אחת בארץ ישראל. עם זאת, התהליך הסוציולוגי בארץ אינו נטול כאב ואינו קורה באורח קסם הרמוני. ביטוי המעשי של מפגש היסטורי עצום זה בארץ ישראל הוא שסע חברתי עמוק והתנגשויות קשות: "מפלגות שונות". דברים אלו מתכתבים ישירות עם מאמרו המפורסם של הראי"ה "מסע המחנות", וכן עם דבריו ב"אורות התחייה" (פסקה י"ח). הראי"ה מנתח את החברה הישראלית המתחדשת, על שלל שסעיה, כמורכבת משלושה מחנות או כוחות מרכזיים, שכל אחד מהם יונק ומתמקצע באידיאה היסטורית אחת, וסובל מ"פגם נשמה" בשל התעלמותו מן הכוחות האחרים:

המחנה הדתי-אורתודוקסי אוהז באידיאה הדתית המסורתית. יתרונו ונקודת האמת שלו באים לידי ביטוי בחיבור בלתי מתפשר למסורת, בשמירת קודשי האומה, ובטהרה ומוסר אישי ההלכתי. עם זאת, פגם הנשמה (החוסר) של מחנה זה הוא נטייה לגלותיות, פחד מיוזמה היסטורית ומחידוש, חולשה לאומית והסתגרות, וכן צמצום של התורה לחיי הקהילה המצומצמת. כדי להגיע להשלמה, מחנה זה זקוק לאומץ ולחיבור לחיי המעשה הכלכלי והלאומי של המחנה הלאומי, ולרוחב האופק של המחנה האוניברסלי.

המחנה הלאומי-ציוני (החילוני) מונחה על ידי האידיאה הלאומית. נקודת האמת והיתרון שלו מתבטאים במרץ עשייה אדיר, נכונות למסירות נפש לבניין הארץ, תפיסה ריבונית, וגבורה ויצירה חומרית וחברתית. החוסר ופגם הנשמה שלו נובעים מהישענות על כוח החומר בלבד, סכנה של לאומנות אגואיסטית, נתק היסטורי ממקורותיו הרוחניים ושקיעה בבינוניות ללא חזון נצח. להשלמתו, הוא זקוק לעידון המוסרי ולשמירת הקשר למורשת הנצח של המחנה הדתי, וכן למשמעות העולמית העליונה של המחנה האוניברסלי.

המחנה הליברלי-אוניברסלי יונק משורש האידיאה האלוהית. יתרונו הוא חתירה לצדק כלל-אנושי, זכויות אדם, מוסר קטגורי, תיקון עולם ואחוה, וסלידה משוביניזם. מנגד, פגם הנשמה שלו הוא תלישות משורשי הלאום, פציפיזם העלול להוביל לחולשה וחורבן מול אויבים, וטשטוש זהות עצמית עד כדי אובדן. כדי להיות שלם, מחנה זה זקוק לעיגון ולכוח ההגנה של המחנה הלאומי, וכן לחיבור התורני השורשי של המחנה הדתי, כדי שערביו ינבעו ממקור נאמן.

פתרון השבר שמעלה הראי"ה מנקודת מבט משיחית איננו הכנעת מחנה אחד מפני משנהו או ניצחון פוליטי של מגזר אחד. הפתרון הוא "נס השלום" – השגת הבנה עמוקה של כל קבוצה ששורש נשמתם ואחיזתם האקסקלוסיבית באידיאה אחת זקוקים נואשות להשלמה, הזרקת חיות וביקורת בונה מן הקבוצות הנגדיות. השילוב הפורה של הכוחות הלאומיים, הדתיים והאוניברסליים תוך כדי שיח והתנגשות מפרה, הוא שייצר בפועל את המהלך הגדול – אידיאה אלוהית אוניברסלית הפועלת בתוך גוף לאומי איתן, ומפיצה חזון חסר תקדים של מוסר, תיקון עולם ואחדות לכלל המציאות. עלייה זו למרחב של אחדות איננה מהלך פוליטי או סקטוריאלי מצומצם למען יהודים בלבד, אלא השתתפות מודעת בזרימה הקוסמית של האלוהות הפועלת ודוחפת את המציאות כולה – החל מהצומח, עבור באומות העולם, וכלה ברוח האדם – אל עבר תכליתה השלמה.

חכם עדיף מנביא: העלאת ההיסטוריה לקומה שלמה ופרקטית

מהתקופה הקדמונית יזרח בָּהּ העז- והעצמה האלהית, מהמאחרת - הבסום הפרטי ועבוד הסגנון המפרט, והחיים הבאים בעצמם במקום גדולם יוסיפו עוד קניינים חדשים ומתרחבים.

פסקה קצרה זו טומנת בחובה התייחסות למאמר יסודי אחר, ידוע ומרכזי של הראי"ה קוק – "חכם עדיף מנביא" (אורות, זרעונים). הרב משווה בין שתי מערכות להשגת ידע ותיקון עולם: נבואה וחכמה. תקופת הנבואה (התקופה הקדמונית של בית ראשון) הצטיינה בחזונות מאקרו, בראיית התמונה הגדולה, בהבנת המגמות האלוהיות הכוללות, ובשאיפות עוצמתיות ופיוטיות לתיקון המציאות בכללותה (כמו חזון ישעיהו "וגר זאב עם כבש"). אולם, למרות עוצמתו האדירה של חזון זה, כוח ההטפה הנבואי כשלעצמו לא תמיד הצליח לחדור אל הרובד המעשי והיומיומי ולתרגם את עצמו למערכת שתשנה את התנהגות ההמונים. לראיה, בית ראשון נחרב למרות פעילות הנביאים.

לעומתה, התקופה המאוחרת – עידן כנסת ישראל בגלות ותקופת חכמי המשנה, התלמוד והפוסקים – הולידה תופעה שונה בתכלית: "הביסוס הפרטי ועיבוד הסגנון המפורט". זוהי תקופת החכמה וההלכה. החכם אינו נישא על כנפי חזונות קוסמיים, אלא ניחן ביכולת אנליטית ומעשית מדהימה לתרגם כל אידיאל מופשט למאות ואלפי פעולות קטנות, מדויקות ויומיומיות המשכללות את הפרט במטבח, בסחר שלו, ובחיי האישות שלו. החכמה יצרה רשת צפופה של קיום שהצילה את העם בגלות.

תקופת התחייה הלאומית מציעה לא רק סתירה של שני השלבים אלא משהו גדול יותר מסיכומם גרידא – העלאתם למדרגה גדולה וחדשה. השילוב בין התקופות יוצר מנגנון חדש לחלוטין המאפשר לחזון מוסרי, אינסופי, אלוהי ועוצמתי (נבואה) להיות מעוגן ולרדת אל קרקע המציאות דרך מערכת של פרקטיקות משוכללות, מדיניות, חוקיות ויומיומיות (חכמה). החיים האורגניים המתפתחים בארץ מתוך חיבור זה "מעצמם", באופן טבעי ולא כפוי, יולידו בהכרח "קניינים חדשים ומתרחבים" – קנייני רוח, מערכות משפט, יצירה תרבותית וצורות קיום שלא היו קיימות באף לא אחת מהתקופות הקודמות לבדן.

פרדוקס הגאולה: השמחה העתידית המהולה ביגון העבר והוויתור ההיסטורי

"בבכי יבאו", איזה יגון קודר עוד ממלא את לב שבי-הגולה הבאים אל נחלת עולמים, – זה היגון הקודר, שגורם הפסק הגלות בין ההשפעה העליונה האלהית במלואה ועז-חיים הלאומיים ובין ההשפעה הדתית בעת ההתרחקות האומה מכל מעמד יסודי לאורה הנצחית של כללות האמה.

כאן מבצע הרב קוק דרישה פסיכולוגית והגותית מורכבת ונוגעת ללב על הפסוק מירמיהו (לא, ח) המדבר על קיבוץ גלויות: "בבכי יבאו ובתחנונים אבילים". הפסוק מציב פרדוקס לכאורה, כפי שמציין המפרש: מדוע צעדתה המנצחת של האומה השבה סוף סוף ממרחקי הגלות אל ארץ אבותיה, לנחלת עולמים ולגאולתה המיוחלת, מלווה דווקא בבכי, ביגון קודר ובתחנונים, ולא אך ורק בצהלה וגיל?

התשובה, לפי הניתוח ההיסטוריוסופי של הראי"ה, נעוצה בפרספקטיבה ההיסטורית העגומה שנגלית לפתע לעיני השבים דווקא ברגע השיא של התחייה. כאשר האור הגדול של הגאולה

מתחיל להפציע, וישנה הבנה עמוקה של התהליך שהוביל לכך, מתעורר רגע של חשבון נפש קולקטיבי נוקב על המחיר הטרגי והאיום שגבתה ההיסטוריה מעם ישראל.

הבכי נובע מהבנת גודל ההחמצה המקורית, העיקולים הארוכים והסיבוכים המיוסורים, מלאי הדם וההשפלה, שנכפו על כנסת ישראל לאורך כל כך הרבה דורות על מנת להגיע לנקודה זו. ההכרה כי המהלך האלוהי המטהר דרש נתק מוחלט בין ההשפעה האלוהית הגדולה במלואה לבין החיים הלאומיים (חורבן הבית), וכי היה הכרח מתסכל לצמצם את האור האלוהי הגדול לכדי אידיאה דתית מוקטנת, פסיבית, חסרת אונים מול העמים לאורך אלפיים שנה – יוצרת יגון עמוק בלבם של הבאים אל הארץ.

הראי"ה מסביר זאת באופן ציורי דרך העיקרון התלמודי המובא במאמר "שרגא בטיהרא מאי אהני?" (נר בצהריים, לשם מה הוא מועיל?). כדי שהאור העדין, הקטן והרגיש של הנר – קרי, האידיאה הדתית המעשית, הקהילתית והרוחניות המזככת של חיי הפרט ההלכתיים בגלות – יוכל להאיר, למקד את תשומת הלב ולעשות את מלאכתו הקפדנית והמזככת בנפש האומה, היה צורך היסטורי אכזרי "להחשיך את שמש הלאומיות והחזון הקוסמי". לו החיים המדיניים והאור הגדול של "שמש ציון" היו ממשיכים להאיר במלוא עוזם, איש לא היה מבחין באור העדין והמפרך של בניין המידות האישי שהיה חסר, והאומה הייתה נותרת מושחתת.

הבכי של "בבכי יבואו" הוא, אפוא, ההכרה בסבל הנורא ובוויתור ההיסטורי העצום שנדרש מצד דורות של יהודים, שחיו ללא לאום וללא ארץ, כדי לבנות באופן בטוח ומתוקן את הקומה הנוכחית של התחייה הלאומית. עם פקיחת העיניים לרוחב המהלך של ההשגחה, היגון צף על הפער הכואב שבין מה שהיה יכול להיות לולי חטאו בבית ראשון, לבין מה שהוכרח להתהוות בייסורי תופת לאורך הגלות.

ההרכבה הפתאומית: סנכרון הכוחות אל מול "שירה חדשה"

**אֲבָל מִיַּד שְׂאִיזָה נִיּוּץ שֶׁל גְּאֵלָה מִתְחִיל בְּרוּחַ, כִּינּוּן שְׁהַאֲוֶרָה שֶׁל הָאִידָאָה
הָאֱלֹהִית-הַלְאָמִית, הַנִּתְבַּעַת בְּחֻזְקָה אֶפְלוּ מֵהַטְּבַע הַפְּרָטִי שֶׁל הַנְּשֻׁמָּה
הַיִּשְׂרָאֵלִית, פּוֹגֶשֶׁת אֶת הַתְּגִלוֹתָהּ עַל-יְדֵי כָּל הַזְּרָמִים הַדְּתִיִּים וְהַלְאָמִיִּים וְכָל
סְעִיפֵיהֶם מִמְּקוֹרֵם הָאֱלֹהִי, בְּמַעֲמַד כְּזֶה שֵׁיט לֹא בְּסִיס לְתַקּוֹת דוֹר דוֹרִים, – מִיַּד
הַשִּׁירָה הַחֲדָשָׁה מִתְנוֹצְצָת, וְצִלִּיל הַד הַקּוֹל שֶׁל "וּפְדוּנֵי ד' יִשְׁבוּן וּבְאוּ צִיּוֹן בְּרִנָּה
וְשִׂמְחָת-עוֹלָם עַל רֵאשִׁים, שְׁשׁוֹן וְשִׂמְחָה יִשְׁיגוּ וְנָסוּ יְגוֹן וְאֲנָחָה", יִתְחִיל
לְהִשְׁמַע.**

המהלך החותם את הפרק טוען שאף שהיגון הקודר מהווה חלק מהותי והכרחי מהתובנה ההיסטורית, אין הוא המילה האחרונה באסכטולוגיה (תורת אחרית הימים) הישראלית. בשל העובדה החד-משמעית שהמהלך הגאולי הוא תהליך נשמתי, עמוק ותת-מודע בטבעה הקולקטיבי המוחלט של האומה, והוא פועל בזרמי עומק שהם הרבה מעבר לריאליה השטחית או לרצונות ולתכנונים האישיים של הדמויות הפוליטיות הפועלות בו, מובטח כי ישנה נקודה חיובית שבה הכול מסתכרן למקשה אחת גדולה.

המאמר מצביע על כך שברגע שהתהליך ההיסטורי מגיע להבשלה מלאה (קריא "מיד שאיזה ניצוץ של גאולה מתחיל ברוח"), מתרחשת ריאקציה המונית וסינרגטית של כלל הכוחות באומה. ניתן למהשיל זאת למפעל אדיר להרכבת מכוניות אשר עבד במנותק על חלקים שונים במשך דורות. ישנו אגף אחד, במדינה אחת או בתקופה אחת, ששקד וייצר רק את

ה"מנוע" – כוחות של מרץ כלכלי, בניין מעשי, כוח פוליטי וארגון (דוגמת האידיאה הלאומית המעשית והתנועה הציונית החילונית). ישנו אגף אחר, בקהילות הגולה או בישיבות, שבנה במשך מאות שנים את ה"שלדה והבלמים" – מערכת הלכתית מוקפדת, טהרת המשפחה, מוסר פרטי ועדינות הנפש (האידיאה הדתית). וישנו אגף שלישי של הגות פילוסופית, קבלית או ליברלית המכין את קוד הניווט (השאיפה האוניברסלית-אלוהית ותיקון העולם).

לאורך שנות ייצור ארוכות של אלפיים שנות היסטוריה, החלקים והאגפים האלה נראים מנותקים לחלוטין ואפילו עוינים זה לזה, נטולי פשר כולל. הפועלים באגף המנוע בטוחים שאין צורך בבלמים, ואלה בבלמים פוחדים מהמנוע. אך עם בוא השעה ההיסטורית, מגיע רגע של הרכבה היסטורית ארץ-ישראלית. מנהל המפעל נותן את האות, ופתאום מכל אגף מביאים את החלק שעמלו עליו, ובן רגע "מרכיבים מכונית". פתאום כל המרכיבים הבודדים, שפוזרו בגלות והופרדו למגזרים שונים בארץ, מתחברים למהלך לאומי מרהיב אחד, ומתגלה הרכב הלאומי השלם המוכן לנסוע ולהוביל את האנושות אל תכליתה.

בהרכבה פתאומית ופלאית זו, נחשף החוט המקשר. מתגלה המקור האלוהי האחד והיחיד שהזין את כל הזרמים באופן עיוור מצידם – הלאומיים שעסקו בחומר, הדתיים שעסקו בפרטי הלכה, והאוניברסליים שעסקו במוסר הכללי. כולם כאחד פועלו, בלא דעת, תחת "תקווה דור דורים". ברגע המזוקק הזה של חשיפת האחדות, מוחלף היגון של הבנת הפירוד העצוב והמאבקים החברתיים בשירת גאולה חדשה, בהתעלות אפיסטמית ורוחנית אדירה, המביאה לידי התגשמות הפסוק: "ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה". השמחה אינה רק על קיבוץ הגלויות הפיזי, אלא על הריפוי השלם וההבנה של פשר ההיסטוריה הדיאלקטית המפוארת של עם ישראל.

מכאן נגזרת השלכה חברתית-סוציולוגית ישירה למציאות ימינו: הסתירות החיצוניות, המתחים התרבותיים והמאבקים החברתיים הניטשים בין המחנות השונים (דתיים, חילונים-לאומיים, ואוניברסליסטים ליברלים) במציאות המתחדשת בארץ ישראל אינם בגדר "תקלה" במערכת ההשגחה. אלה הם ביטויים של פסיפס כוחות הכרחי, תוצר היסטורי של פיצול אידיאולוגי שנועד לפרוטרוט לטפח כל זווית בהווה. כל פלג משמר ומטפח באופן מרוכז "פס ייצור" אידיאולוגי מסוים. ההיסטוריה הישראלית מתקדמת באופן דיאלקטי לקראת "נס השלום", בו הכוחות השונים ישתלבו זה בזה ויבינו את הצורך האקוטי בהשלמה ההדדית של חסרונותיהם, בבחינת "כל אחד ימצא את שכנגדו את השלמת פגם נשמתו". השילוב המיוחל הוא של מרכב אחד, חזק, מוסרי ומתוקן.

לפיכך, החזון הגדול הניבט מן הפרק אינו מתמצה בהקמת מדינת מקלט פיזית וחסרת השראה רוחנית בעבור יהודים נרדפים, כי אם ביצירת סינתזה אנושית ורוחנית חסרת תקדים. זהו השילוב המנצח שבין העוצמה, הגבורה המדינית והמרחב הנבואי העולמי המאפיין את התקופה הקדמונית, לבין עדינות המידות, המוסר הפרטי ועבודת השם המדוקדקת המאפיינת את השנים הארוכות בגלות. שילוב רב-עוצמה זה יהווה את התשתית להגשמת ייעודה האמיתי של כנסת ישראל. לאומה זו מיועד תפקיד אוניברסלי – לשמש כנושאת הדגל של האידיאה האלוהית השלמה בתוך המציאות הריאלית וההיסטורית, ולהביא את האנושות והקוסמוס כולו לתיקון ולגאולה. לאחר אלפיים שנות עיבוד, פירוד וויתור כואב על חיים ריבוניים כדי לתקן את

הנפש, ולאחר התפוגגות היגון של מורכבות ההיסטוריה, אמורה לפרוץ לבסוף מתוך המפעל הזה שירת השמחה השלמה והניצחון הרוחני של השבים לציון.

מתרגילות מצומצמת לבחירה מתוך חזון: דיאלקטיקת ה"נסירה" והשיבה אל הפרטים

**וכְשִׁיתְמַלֵּא הָרְעִיּוֹן מִהַשְּׂפָעָה הַמְאֻחֶדֶת הַתְּמִימָה שֶׁל אֱלֹהֵי הָאִידְאוֹת וַיִּתְיַשֵּׁב
בְּמִנוּחָתוֹ לְבוֹא לְכָלֵל חֶשְׁבוֹן בְּרוּר וְצָלוּל, אֶז יִתְגַּלֶּה אוֹרָה עַל כָּל הַלִּיכוֹת-הַחַיִּים
שֶׁל "דַּת מֹשֶׁה וַיהוּדִית", עַל כָּל הַמְצוּוֹת שֶׁבִּתּוֹרָה וּפְרִטִיהוֹ וְדִקְדוּקֵי שְׁמִירָתוֹ
בְּכָבוֹד וְכֹנֶנָה רְצוּיָה.**

בפסקה זו ניכרת תבנית פנומנולוגית ודיאלקטית קבועה המאפיינת את הגותו של הראי"ה קוק: מהלך תלת-שלבי של תזה (דתיות תמימה אך מצומצמת), אנטייתזה (ביקורת, משבר וריחוק), וסינתזה (שיבה אל המעשה הדתי מתוך תודעה מורחבת). בבסיס התפיסה עומדת ביקורת נוקבת, חריפה ולעיתים אף מכאיבה על הדתיות הגלותית – אותו "יידישקייט" מצומצם המוכר מהעיירה המזרח-אירופאית, אשר בעל כורחו התרגל לעסוק באופן טכני ואקסקלוסיבי בפרטי המעשים. עשייה זו, כשהיא מנותקת מהחזון הכללי של גאולת האנושות ותיקון הקוסמוס, נתפסת כנעדרת חיוניות, חסרת פאתוס, משוללת עצמה וחסרת רוחב נשימה אינטלקטואלי.

עם זאת, בשונה מגישות רפורמיות, משכילות או חילוניות שפעלו באותה העת וביקשו לבטל את המעשה הדתי הפרטיקולרי בעקבות ביקורת זו (תוך קריאה להסתפקות ב"רוח" הדת או במוסר האוניברסלי שלה), משנתו של הרב קוק מציעה מהלך של שיבה מלאה. לאחר ההכרה בחסרונה של הדתיות המצומצמת והבנת הצורך בחזון אדיר של תיקון עולם ותיקון האומה, מתבצעת חזרה קפדנית אל אותם פרטים בדיוק – אל נטילת הידיים, אל דקדוקי הברכות, אל שיעורי ההלכה והאיסורים הקטנים ביותר. אולם, וזוהי נקודת הכובד של השיעון, חזרה זו נעשית "ממקום גבוה יותר". האדם כבר אינו פועל מתוך מנגנון של הרגל מנוון או צינת עיוור, אלא מתוך חזון פנימי עמוק, מתוך חתירה לשלמות אישית ולאומית, ומתוך עוצמה מוסרית. התודעה החדשה מבינה כי האידיאלים הגדולים והמופשטים ביותר חייבים, בסופו של יום, לחלחל אל שגרת היומיום הבנאלית של היחיד והחברה, שאם לא כן, יישארו כאידאות פורחות באוויר חסרות אחיזה בממשות.

בתורת הסוד הקבלית, ובפרט בקבלת האר"י, מהלך רוחני זה מוגדר במושג ה"נסירה" (נסירת המלכות מן הזעיר אנפין). במצב הראשוני, המכונה "אחור באחור", הסובייקט מחובר לעשייה או למערכת הערכית מתוך כורח, הרגל או מסורת בלתי נבחנת. החיבור הוא חזק אך עיוור; הוא אינו מבין את משמעות פעולותיו, והעשייה היא קטנה, מצומצמת ולעיתים מכאנית. שלב המשבר, הביקורת והריחוק שמביאה המודרנה והחילון משמש כעין "נסירה" (חיתוך וניתוק) המאפשר רפלקציה, בירור עצמי ועמידה עצמאית. הסובייקט מברר היכן עומדים הדברים, מציב מראה מול עצמו ומתנתק זמנית מהמעשה הדתי.

השלב הסופי והתכליתי של הנסירה הוא החיבור המחודש במצב של "פנים בפנים". הסובייקט חוזר אל אותו מקום פיזי, אל אותה נקודת מוצא אונטולוגית ואל אותה פרקטיקה מעשית של ההלכה האורתודוקסית, אך הפעם ההתייצבות היא ממקום של בחירה חופשית, עומק אינטלקטואלי, רצון אוטונומי, גודל נפשי ועוצמה פנימית. התרחקות זמנית זו, אשר נחוות לא פעם בדור התחייה כמשבר אמונה או כחילון, אינה נתפסת בהגותו של הרב קוק

כטרגדיה של הרס, אלא כציר הכרחי וכתנאי מוקדם לגדילה רוחנית. מטרתו של הראי"ה, כהוגה אורתודוקסי ושמרן מחד גיסא, אך בעל נפש פואטית ומהפכנית מאידך גיסא, היא להותיר את המסגרת ההלכתית המעשית על כנה ללא כל פגיעה בפסיקה, אך להפיח בה נשמה קוסמית וגודל אקסיסטנציאליסטי. אם לא תהיה נכונות לביקורת הפנימית על "הקטנות" של הדת בגלות, לא יתאפשר המעבר לשלב של דת מחיה, סוחפת וגדולה. המטרה היא שעם ישראל, בקומו לתחייה, לא יסתפק באותה "דת משה ויהודית" כפי שהיא התנוונה בגלות, אלא יגלה את אורה העצום החבוי בתוך דקדוקיה הקטנים ביותר.

רציונליזציה של המוסר העל-אנושי: פשרן של "מצוות שמעיות" ומוסר העתיד

בַּיְחוד בְּאוֹתָן הַמְצוֹת שְׁאֵינָן עוֹמְדוֹת בַּיְחַשׁ יִשְׂרָאֵל עִם הַמוֹסֵר הָאֲנוּשִׁי הַכְּלָלִי הַגְּלוּי, שֶׁהַשְּׁלֵמָה הָאוֹנִיבִרְסָלִית לֹא תִבְקֶשׁ אֶת תְּפִקִּידָן וְלִפְעָמִים גַּם נִדְמָה שֶׁתִּדְחַח אוֹתָן כְּשֶׁלֹּא יִתְגַּלֶּה מְאוּרָן, – בְּמִצְוֹת הַלְלוּ הַשְּׁמַעִיּוֹת, יִגְלֶה וַיֵּאִיר הָאוֹר הָאֱלֹהִי, שֶׁהוּא בְּאֵמַת כְּלָלִי וְנִעְרַג מִכָּל נֶפֶשׁ יִפָּה, הַגְּנוּז בְּתוֹכָן בְּתוֹכֵי הַרוּחָנִית הַמְגֻמָּתִית שֶׁל הַתּוֹ הַלְאָמִי הַמִּיחָד לְאֵמַתְנוּ בְּצַבִּיּוֹנָה.

כאן ניגש הרב קוק להתמודד חזיתית עם אחד האתגרים הפילוסופיים והתאולוגיים המורכבים ביותר הניצבים בפני כל מי שמבקש לחבר את ההלכה היהודית לחזון מוסרי אוניברסלי. בעוד שקל יחסית למצוא הצדקה ערכית ולהתחבר נפשית ל"מצוות שכליות" – אותן מצוות העוסקות בצדק חברתי, במשפט, בחסד או במוסר גלוי שכל בן אנוש בר-דעת יכול להזדהות עמן – קיים קושי מהותי ועמוק בהסברן של "מצוות שמעיות". מצוות אלו, המוגדרות כחוקים שאין להם טעם רציונלי נראה לעין (כגון דיני טומאה וטהרה, כלאיים, שעטנז, וחלק מדיני הכשרות והקורבנות), אינן מסתפקות בלהיות בלתי מובנות; לעיתים, בעיניים אנושיות-הומניסטיות מודרניות, הן עלולות להיראות תמוהות, מנותקות, או אפילו כמנוגדות לאינטואיציה המוסרית המקובלת ("נדמה שתדחה אותן").

כיצד ניתן אפוא לגייס דור צעיר, בעל תודעה לאומית-מוסרית רחבה החותר להרמוניה אנושית, לקיום דקדקני של פרקטיקות הנראות לכאורה כפולחן ארכאי? הרב קוק מתמודד עם אתגר זה באמצעות הנחת עבודה אפיסטמולוגית ואונטולוגית מהפכנית: קיומן של רמות מוסר השונות מהותית זו מזו על ציר ההתפתחות הקוסמית. במקום לפטור את החוקים הללו כ"גזירת מלך" אקראית, סתמית, או כקפריזה שרירותית של כוח עליון הדורש ציות עיוור (כפי שנטו להסביר הוגים שמרנים רבים לאורך הדורות), הניתוח של הראי"ה קוק מצביע על כך שחוקים אלו מקודדים בתוכם הרמוניה, אחדות ועילוי מוסרי ברמה אלוהית וקוסמית כה גבוהה ומרחיקת לכת, עד שהתודעה האנושית הנוכחית – המוגבלת עדיין למלחמת קיום ולמוסר הישרדותי – טרם הבשילה להבינם.

הניסיון להסביר את ההיגיון המוסרי של מצוות שמעיות לאדם בן זמננו משול לניסיון לקחת אדם השייך לחברה קניבלית מבודדת במעבה יערות האמזונס ולהתחיל ללמד אותו הרצאות אקדמיות על האידיאל המוסרי של צמחונות וזכויות בעלי חיים. עבור הקניבל, המושג של ויתור על בשר מסיבות מוסריות יהיה לא רק תלוש ובלתי מובן, אלא יתפס כמטורף, לא רלוונטי, ומנותק לחלוטין מכל מערכת קואורדינטות ערכית שהוא מסוגל לתפוס. באופן רעיוני דומה, רמות המוסר הגלומות בחזונו המטא-היסטורי של משה רבנו, בתורת האר"י הקדוש, או בדמויות מופת עליונות, מייצגות עמדה מוסרית אסקטולוגית שמעבר להשגה השגורה של האדם הממוצע.

ניקח כדוגמא את ההלכה העוסקת באיסור **שעטנז** (ערבוב מוחלט של צמר ופשתים בבגד אחד). במבט פשטני ורציונלי, מה פגם מוסרי יש באריגת שני חומרים יחד? הצמר נגזז מהכבשה (ואין לכבשה "בעלות" קניינית עליו במובן האנושי), והפשתן צומח באדמה. אולם, ניתוח מעמיק ברוח משנת הרב קוק מלמד כי ייתכן וגנוזה כאן רגישות מוסרית עליונה ודקה מן הדק כלפי בעלי חיים והצומח: הצמר, גם אם אינו הבהמה עצמה, נלקח ("נגזל" במובן הסמבולי והאקולוגי) מיצור חי ומרגיש. לעומתו, הפשתן נלקח מן הצומח שניעדר תחושת כאב מודעת. התורה, באוסרה לערבב אותם, כופה על האדם לעשות אקט סימבולי יומיומי של הבחנה ומתן כבוד לבעל החיים. היא מסרבת לאפשר לאדם להשוות באופן ציני את הניצול הביולוגי המורכב של עולם החי (גז הצמר) ללקיחת פרי מן הצומח. האדם אמנם נזקק לבגד מכורח המציאות הבלתי-מתקנת שבה אנו חיים, והוא נאלץ לקחת את הצמר כי אין לו ברירה כדי להתכסות ולהתחמם, אך עצם דרישת הפרדה משמרת אצלו באופן תת-הכרתי את המודעות המוסרית לכך שמעשה הלקיחה אינו דבר מובן מאליו. זוהי רמה מוסרית הנראית עליונה וטהורה, כזו המרוממת את האדם לחשיבה אקולוגית ואתית מעבר לצרכיו ההישרדותיים.

בניגוד לרמב"ם (בספרו מורה הנבוכים), אשר נטה למצוא טעמי מצוות המבוססים על העבר והרצון להרחיק את העם מפרקטיקות של עבודה זרה שאפיינו את העולם העתיק (כגון בטעמי הקורבנות), הגישה המובאת כאן – הנסמכת על מאמרו של הראי"ה קוק "טללי אורות" (מתוך "מאמרי הראי"ה") – מכוונת את מטרת המצוות השמעיות היישר אל העתיד המואר. קישור המעשים ההלכתיים לשלמויות עתידיות שאליהן אנו מצפים מעניק לאדם הדתי חזון, השראה, תקווה, ויכולת עמידה פסיכולוגית מול חוקים בלתי מובנים, ומונע מהדת להצטייר כמערכת ארכאית המופנית רק לעבר. כשם שבימי בית ראשון בני האדם התקשו להבין מוסרית את ההיגיון באיסור בשר בחלב או בכיסוי הדם (הקשורים שניהם לכבוד ולרחמים כלפי עולם החי), כך היום אנו מקיימים מצוות שתכליתן תובן רק בעידנים הרמוניים עתידיים, מתוך בחירה להיות מחוברים למגמות גדולות מאיתנו.

היחיד כאיבר אורגני במערכת החברתית-לאומית

לאחר שהאורגן הרוחני פלו, עם הרגשותיו הנפשיות והגופניות, מתקשרים עם ההשפעה הכללית הזאת, הדעת מתחוללת יפה, לדעת שכל יחיד ויחיד מצטרף הוא אל הכלל פלו, וכל עבדה ועבדה יחידית של היחיד מצטרפת היא להכליל את כלל דרך-החיים שלו ואת קביעות אפיו.

נדבך מרכזי נוסף במערך ההצדקה הפילוסופי של העשייה ההלכתית המפורטת נוגע לסוציולוגיה הדתית של המצוות ולשינוי הפרדיגמה ביחס למקומו של האינדיבידואל במערכת. בתרבות הדתית המודרנית, אשר הושפעה רבות מהאינדיבידואליזם המערבי, היחיד נוטה לגשת אל הפרקטיקה הדתית באספקלריה אישית. הוא בוחן כל פעולה, כל ברכה וכל מצווה בשאלות תועלתניות-רוחניות אישיות: "כיצד פעולה זו מקדמת את שלווה נפשית?", "האם תפילה זו מחברת אותי אל השגב?", "מה זה קשור אליי ולמסע ההתפתחות האישי שלי?". מתוך פרספקטיבה צרה זו, האדם מתקשה מאוד להכיל או להצדיק מצוות רבות במרחב הציבורי, כגון דיני טהרת כוהנים, מסורות של נטילת ידיים, או פרוצדורות משפטיות והלכתיות מסובכות שאינן מעוררות בו כל ריגוש דתי.

ההגות של הרב קוק דורשת במפגיע בגרות תודעתית. היא תובעת מן האדם להכיר בכך שהוא אינו אטום בודד המרחף בחלל ומועסק רק בגאולתו הפרטית, אלא הוא בגדר תא חי המהווה חלק ממרקם סוציולוגי, לאומי ואורגני שלם. המערכת ההלכתית בשלמותה לא נועדה רק לייצר חוויות שיא רוחניות עבור הפרט, אלא לבסס מהלך חברתי, משפטי ותרבותי רחב היקף המאפשר לאורגניזם הלאומי לתפקד כישות נושאת אידיאל אלוהי.

ייתכן בהחלט מצב שבו מצווה מסוימת אינה תורמת במישרין לאקסטזה הדתית או להתקדמותו המוסרית של הפרט הספציפי המקיים אותה באותו רגע נתון; היא עשויה להיראות לו כעול טכני. אולם, אותה מצווה עצמה משמשת כפיגום החיוני לבניין החברה ולשמירת המבנה הקולקטיבי המאפשר את הופעת הרוח. נכונותו של היחיד לקבל על עצמו את העול ההלכתי, גם כאשר אינו רואה בו תועלת אישית רוחנית, מהווה עדות לבגרות אידאולוגית עליונה. במצב זה, הוא מזהה את עצמו כמשרת נאמן של מהלכים היסטוריים, ציבוריים וקוסמיים, אשר מטבעם הם גדולים ונשגבים מסך מידותיו וצרכיו האישיים. ההכרה כי "כל עובדה ועובדה יחידית... מצטרפת אל הכלל כולו", היא הבסיס לטרנספורמציה של הדת מדת של שרידה אישית לדת של שליחות לאומית.

הארה דיאלקטית: השפעת החזון הכללי על נשמת הפרט

מתגברת אז ההפכה הפשוטה והברורה, שכל מה שהצרוף הזה מביא אליו הוא חתום ומסמן בחותם אלהי מלא, ונמצא האור האלהי חוזר ומאיר על כל יחיד ויחיד בכל עבדה פרטית שלו, והמצוות כלן וכל פרטי "דת משה ויהודית" ודקדוקיהם, אחרי שהם נעלמים בהמון כלליותם באוצרה הרוחני של כנסת-ישראל, שבים הם ומאירים באור אלהי גלוי בנשמתו של כל יחיד ויחיד בישראל.

מתוך הקביעה הקודמת עלול להיווצר חשש סביר: לכאורה, הדרישה מן הפרט לבטל את האינטרס הדתי והרוחני הצר שלו לטובת "הכלל" הלאומי והקוסמי, עשויה להיתפס כמחיקה מסוכנת של האינדיבידואליזם, כהפיכת האדם לבורג חסר פנים במכונה קולקטיביסטית דורסנית.

אולם, הראי"ה קוק דוחה מניה וביה מסקנה זו, ומציג כאן מהלך מעגלי, של התפתחות נפשית: ככל שהפרט משתחרר מהמוטיבציה האנוכית בקיום הדת – דהיינו, מאותה ספירת מצוות קטנונית ומסחרית המונעת מהפחד מעונש בעולם הזה או משאיפה אגוצנטרית לגמול אולטימטיבי בעולם הבא – וככל שהוא מכון את עשייתו הדתית מתוך מקום של חיבור לייעוד הלאומי, ההיסטורי והמוסרי הסוחף של כנסת ישראל, כך, באורח פלא, חוזר אליו האור המקורי בעוצמה יתרה.

ההיעלמות של פרטי הדינים "בהמון כלליותם" אינה אומרת שהפרטים בטלים. פירוש הדבר הוא שהם מפסיקים להיות אוסף שרירותי, יבש ומכני של צווים טכניים שעליהם מסמנים 'וי', והופכים למערכת תמסורת חיה ואורגנית של אידיאלים לאומיים ואוניברסליים. כאשר אדם נוטל את ידיו בבוקר לא רק מתוך פחד מעבירה על סעיף בשולחן ערוך, אלא מתוך הכרה שהוא מצחצח את כלי השרת של האומה הישראלית הפועלת לאיחוד הקוסמוס עם בוראו – נוצר אפקט רפלקטיבי אדיר. הרוח הגדולה של האומה כולה מוקרנת בחזרה מן האוצר הרוחני הכללי היישר אל תוך עולמו הנפשי של היחיד.

בכך, העובדה הפרטית והקטנה ביותר בחייו של האדם מתמלאת במשמעות אקסיסטנציאליסטית נשגבת. הפרט אינו נמחק כלל; נהפוך הוא – הוא זוכה להארה פנימית, להתרחבות הדעת ולשלוות נפש עמוקות לאין שיעור מאלו שהיה יכול להשיג אילו פעל מתוך מניע אינדיבידואליסטי או תרפויטי בלבד. ההשתחררות מן ה"פרטיות הקטנה" פותחת את הלב לאור האלוהי שהוא באמת "אור אלוהי גלוי שנשמתו של כל יחיד ויחיד".

הזנה סמלית ומעשית של נשמת האומה וייחוד הטרנסצנדנטי עם האימננטי

בְּהֶלֶךְ-נֶפֶשׁ מִבְּהִיק מִתְגַּלִּים הֵם בְּתוֹךְ הָעֲשִׂיָה הָרְגִילָה – הַמְּזוֹן הַמְּבְרִיא הַתְּדִירִי לְכַנְסֵת-יִשְׂרָאֵל, שֶׁתְּמִיד חָשׂוּ טוֹבֵי הָאָמָה אֶת פְּנִימִיּוֹת עֶרֶךְ-הַהֲזָנָה הַגָּנוּז וְהַטְּמִיר שָׁבוּ. "לִיחְדָּא שְׁמָא דְקֻדְשָׁא-בְּרִיךְ-הוּא וְשְׂכִינְתָּיה עַל-יְדֵי הוּא הוּא טְמִיר וְנִעְלָם בְּשֵׁם כָּל יִשְׂרָאֵל". כָּל הָרַעֲיוֹנוֹת הַיּוֹתֵר טוֹבִים וְיָפִים, הַמְּעוֹדְדִים וּמְחַזְקִים, מוֹצְאִים אֶת כָּל בְּסִסְסֵם הַנְּאָדָר בְּמְזוֹן הַמְּעֲשֵׂי הַטְּבְעִי הַזֶּה, הַנוֹתֵן כַּח וְחַיִּים בְּנִשְׁמַת הָאָמָה וּלְכָל בְּשָׂרָה מִרְפָּא.

כדי להמחיש את הקשר ההדוק, הבלתי-ניתק והאורגני שבין האידיאה הפילוסופית המופשטת ביותר לבין העשייה הדתית הקונקרטי והפשוטה ביותר, עושה הרב קוק שימוש במטפורה ביולוגית-פיזיולוגית מובהקת: מטפורת המזון. הניתוח הסוציולוגי וההיסטורי מלמד כי אומה יכולה להחזיק בחזון לאומי ואוניברסלי אדיר ממדים, להיות בעלת ערכים מוסריים רחבים ומעמיקים הפועלים בתת-מודע שלה, אך אידיאלים לבדם אינם מסוגלים לקיים חיים במציאות הארצית. כשם שגוף פיזי, יהא יפה וחזק ככל שיהיה, אינו יכול להתקיים מאידיאליזם מופשט ללא הזנה פיזית, קלורית ונוטריאנטים קבועים, כך גם "נשמת האומה" זקוקה ל"מזון מעשי, טבעי ותדיר" כדי לשרוד ולשגשג.

המעשים היומיומיים במסגרת ההלכה – המצוות והדינים, שלעיתים נראים כלפי חוץ למתבונן השטחי כתנועות טכניות קטנות, סיזיפיות, ואפילו מעיקות או טריוויאליות – הם למעשה הלחם, המים והוויטמינים המבססים את אותם אידיאלים, מזינים אותם, ומורידים אותם בהתמדה ובנחישות אל קרקע המציאות החומרית. כל מעשה יוצק עוד מילימטר של אידיאל אל תוך הבשר של ההיסטוריה.

בהקשר להבנה עמוקה זו, מובאת דמותו של התנא הענק רבי עקיבא, אשר עיצב במובנים רבים את מסגרת ההלכה הרבנית המוכרת לנו כיום. המאמר מצביע על הפער לכאורה בין שיעור קומתו של רבי עקיבא לבין עיסוקו: רבי עקיבא לא היה איש של "קטנות" משפטית יבשה. הוא היה המיסטיקן הגדול ביותר (שנכנס לפרדס ויצא בשלום), בעל תודעה שהייתה מחוברת באופן הרחב והעמוק ביותר לאידיאלים אלוהיים, פילוסופיים, אנושיים ולאומיים אדירים. כיצד ייתכן שאותו אדם שייעד עצמו לחזון קוסמי כה עצום, התעמק בפרטי פרטים של חוקי טומאה וטהרה, חוזים ומשקלים? התשובה היא שבחושיו הרוחניים והפוליטיים החדים, הוא זיהה את "ערך ההזנה" הטמון באותן הלכות משפטיות יומיומיות. הוא הבין היטב כי ללא יציקת הכללים למבנים משפטיים מדויקים, החזון יתנדף אל חלל האוויר. כל פסיקת הלכה היא סעודה המזינה את גוף האומה.

מבחינה מיסטית-קבלית, תהליך זה של צירוף המעשה הקטן לאידיאל העצום מתקשר באופן עמוק לייחוד "קודשא בריך הוא ושכינתיה" (הקדוש ברוך הוא ושכינתו) שעליו מכריזים מקובלים לפני קיום מצוות. המושג "קודשא בריך הוא" מייצג במונחים אלו את הצד העליון,

המופשט, הטרנסצנדנטי והנשגב של האלוהות – האידיאל הטהור שמעבר למקום ולזמן. לעומת זאת, ה"שכינה" מייצגת את הפועל היוצא של האלוהות בעולם – האימננטיות, ההופעה במציאות, הפעולה בתוך ההיסטוריה והטבע. פעולה הלכתית ומעשית המבוצעת נכונה (ה"מזון"), מאפשרת למעשה לערכים המופשטים ביותר להתלבש במנגנוני המציאות החומרית על ידי פועלם המסור של ישראל בעולם.

יתר על כן, הראי"ה מדגיש כי יישום מוצלח ושלם של מהלך קוסמי-אקולוגי-לאומי שכזה אינו יכול להתרחש בוואקום. הוא דורש חיבור למרחב הפיזי, לאתוס של מקום – ארץ ישראל. רק הגיאוגרפיה המסוימת של הארץ, הנושאת בקרבה אקלים רוחני, אגרונומי ופיזי ייחודי, ואשר בה בלבד יש אפשרות לכונן חברה ריבונית עצמאית, יכולה להוות את מצע הגידול הטבעי שעליו יבוא שילוב זה של עשיית הפרטים למען אידיאת-העל לידי ביטוי "ברוב הדרת קודש". הגלות פשוט אינה יכולה לשאת את המטען הזה, שכן היא נעדרת את הבסיס האורגני והריבוני.

סינתזת האידיאות: נבואה סוציולוגית על חזרת המנוכרים

ומתוך כך זרם החמדה להתקשרות במקום החמרי המעשי, שפח-החיים גנוז שמה לאמה לדורות עולמים, בארץ-ישראל, הולך ועולה ומתגבר ויוצא לפעל ברב-הדרת-קדש. כל אותם שזנחו את אור ד' ונזנחו ממנו, מפני שעזבו את המזון היסודי שעמו הוא חי ומתקים, את השמירה המעשית של היהדות, ואת הכרת ערכה במובנה היותר נשגב, שהוא המובן האלהי שמתגלה בנו דוקא על-ידה של הפרנסה החמרית הזאת וההכרה הפנימית בגדל אחריותה עלינו, – כל אלה ישונו אלינו להשיב לישראל, בגלל תחיתו, את היהדות המעשית בכל מלואה והדרה, על-ידי ההזרחה האלהית המלבשת בלבוש הלאומיות הישראלית, המתעלה גם היא למרומי האידאליזם האלהית. וצביונה הרוחני של האמה מתעלה ומתפאר ומתפטר להרבות עז ותפארת מדור-דורים, להיות נעם ד' עלינו והדרו על בנינו.

פסקת סיום שירית ורבת עוצמה זו פורסת נבואה סוציולוגית ותרבותית עמוקה, ואופטימית להפליא, הנוגעת לליבת השסעים בחברה היהודית בעת המודרנית. המאמר ממפה את הפיצול הטרגי שנוצר בעם ישראל עקב תהליכי החילון, האמנציפציה וההשכלה, ומצביע על שלושה טיפוסים אפיסטמולוגיים יהודיים מודרניים אשר כל אחד מהם מחזיק בשבר אידאולוגי:

1. **הלאומיות הציונית-החילונית:** פלג זה (אשר הוביל למעשה את המהלך המדיני של התחייה) מאמץ בחום ובתנופה את התחייה הפוליטית, הכלכלית והפיזית של העם בארצו. אנשיו פועלים במסירות נפש למען האומה. עם זאת, פלג זה מתנכר לחלוטין לפרקטיקה ההלכתית (ה"מזון היסודי") וגילה עוינות או אדישות לתהליכים המיסטיים והרוחניים הנטועים בנשמת האומה, תוך רדוקציה של היהדות ללאומיות חילונית ככל העמים.
2. **האוניברסליות ההומניסטית (אליטות מתבוללות/תרבותיות):** מגמה אינטלקטואלית הדוגלת בלהט בערכים כלל-אנושיים מופשטים של שלום, צדק חברתי

והומניזם (שלעיתים רבות נשאבו ממקורות הנבואה היהודית), אך מבקשת במפגיע להתנתק מהפרטיקולריות הלאומית ומ"הפרובינציאליות" של כנסת ישראל. קבוצה זו רואה בלאומיות ובהלכה משקולות המעכבים את השלמות הכלל-אנושית.

3. **הדתיות השמרנית המצומצמת (הגלותית/החרדית הרדיקלית):** מגמה המקפידה ודבקה בחירוף נפש בכל פרטי המעשה ההלכתי, אך אינה מגלה עניין בחזון המדיני, המדעי או האוניברסלי. משום שחסר לה אותו "שאר רוח" רחב, היא נתפסת על ידי שתי הקבוצות האחרות כאנכרוניסטית, חונקת, שולית, ואף כעיוורת לתמורות ההיסטוריה המתרחשות מול עיניה.

הנתק הקשה שנוצר בין הפלגים הללו אינו מוסבר על ידי הרב קוק כרשעות גרידא או כיצר הרע של מרידה, אלא כתוצאה בלתי נמנעת של מחלת הגלות. כל עוד הדת בגלות (ולאחר מכן גם בישראל) מוצגת בממד צר, אישי, פרסונלי וקטנוני, אך טבעי הוא שהאידיאליסטים – הצעירים בעלי הנטיות הלאומיות הסוערות או בעלי החזון האוניברסלי המוסרי – חשים מחנק. הם מרגישים בכנות כי דת כה קטנה "אינה מבטאת אותם", אינה מסוגלת להכיל את רוחב שאיפותיהם, את המרץ האישי שלהם, ואת תודעתם המוסרית המפותחת, ולכן הם פונים לה לחזית.

כאן מגיעה נקודת התפנית של משנת הראי"ה: כאשר הדתיות במדינת ישראל תעבור את הטרנספורמציה המתוארת לעיל, תשתקם, ותאחד סוף סוף את חזון האידיאה האלוהית האוניברסלית עם האידיאה הלאומית המעשית – יתרחש שינוי תודעתי דרמטי בקנה מידה היסטורי. הופעתה של דתיות ארץ-ישראלית גדולה, המדגימה כיצד השגבה קוסמית ואידיאלים נבואיים עליונים באים לידי ביטוי במערכות חיים לאומיות, בחקלאות, במשפט, בכלכלה, ובצבא, תשנה את המשוואה.

אותם גורמים מנוכרים אשר זנחו את אור השם, יגלו לפתע כי המרחב הרוחני והתרבותי החדש-ישן הזה מסוגל סוף סוף להכיל את העוצמות האנושיות והאידיאולוגיות האדירות שלהם. הם יבינו שיהדות מעשית אינה סותרת לאומיות טבעית או הומניזם מתקדם, אלא מעניקה להם עוגן של נצח. המערכת התאולוגית המאוחדת תשמש כמגנט רוחני אדיר, ואותם חילונים-לאומיים והומניסטים-אוניברסליים ירגישו שוב כי החברה הדתית-הלאומית הרחבה מספקת להם את הכלים האמיתיים והאותנטיים ביותר לביטוי עצמי של שאיפותיהם הגדולות. הם ישובו, לא אל אותה דת גלותית צרה שממנה ברחו, אלא אל יהדות מעשית המלובשת בלבוש של לאומיות ישראלית מפוארת, אשר מכוחה גם הדת עצמה מתעלה, מתרוממת ומתפארת.

תורת הסוד כהיסטוריה: מחזון גנוז למציאות גלויה ולאידאולוגיה פוליטית

בְּאוֹצַר הַרְעִיוֹנוֹת הַגְּדוֹלִים הַכְּמוֹסִים, שֶׁהָיוּ גְּנוּזִים בְּכִנְסֵת-יִשְׂרָאֵל פְּנִימָה בְּסֵתֶר חֲבִיּוֹן, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לֹא הִגִּיעָה יַד הַהֶרֶס וְהַחֲרָבָו, שֶׁם מִתְאַיִמִים וּמְחַבְּרִים יִלְכוּ אֵלֶּה הַדּוּדִים, אֵלֶּה הָאִידֵאוֹת שֶׁל כְּנֶסֶת-יִשְׂרָאֵל, כְּמוֹ שֶׁהֵיְתָה בְּתַחֲלַת אֲצִילוֹת נִשְׁמַת-נִשְׁמָתָהּ. כָּל-זְמַן שֶׁהַחַיִּים הַמְעֻשָׂיִים לֹא הָיוּ מוֹכְנִים כָּלֵל לַתְּכוּנַת הַהִתְאַחָדוֹת הַנְּהַדְרָה הַזֹּאת, הָיוּ נִחְשָׁבִים כָּל הַמְשָׁגִים הַנְּעֻלִים הָאֵלֶּה, עֲנֻפֵיהֶם וְשִׁרְשֵׁיהֶם הַרְבִּים וְהָעֲצוּמִים וְכָל הַדּוּמָה לָהֶם, בְּכָלל סִתְרֵי-תוֹרָה, שֶׁהָיוּ יוֹכֵלִים

להמסר רק בלחישה לראויים לך, לאנשים שהיו יכולים בכל חושם להתרומם מעל לאפק החיים הרגילים. אבל עכשו שהעולם נתבסס וכנסת-ישראל התחילה להרגיש בפנימיותה את צדקתה וחמת נפשה ולהביט על הגלות במבט של חרפה ובוז, נתגדלה התביעה הפנימית להתאחדות האידאות, – עתה צריכות הן כל אותן הדעות הגנוזות להגלות ולהראות, כדי להחיות את "יסוד התחיה" של האמה ממקורו, עד שילך האור הלוח ועלה להיות לאורה של תחיה באמת על כל פזורי ישראל. הרוח הלאמי, הנמצא חודר ופזור פה ושם בלבבות נדאבות, יקום ויחיה מריח הנשמה האלהית, אשר תשפיע עליו, והנשמה הלאמית תעדה כליה למצא מקום לאורה האלהית המבקשת את תפקידה, להאיר מחשבי ארץ, על-ידי כחם של ישראל ורוממות-קרנם.

במשך מאות שנות גלות ארוכות וקודרות, נלמדו חיבורים קבליים טמירים – החל מספר הזהור, דרך קבלת האר"י הקדוש, ועד ספרי ההגות של המהר"ל מפראג והרמח"ל – בשפה רמזנית, סבוכה ועמוסת סכימות אבסטרקטיות של "ספירות", "עולמות", "פרצופים", "שבירת כלים" ו"תיקון" ושלל מושגים מיסטיים חידתיים. הרב קוק טוען כאן טענה מסעירה: שפת קוד איזוטרית זו לא נועדה רק כדי לשמר אליטיזם אינטלקטואלי או להגן על סודות האלוהות הטהורים מפני חילול; היא תפקדה בראש ובראשונה ככלי הסוואה היסטורי ("סתרי תורה") למהלכים פוליטיים, לאומיים וקוסמיים רחבים ביותר, שביניהם גאולת הקוסמוס והאנושות על ידי אומה ריבונית, בריאה וחיה שתקום בארצה. המושגים המיסטיים של איחוד ספירות משמעם בעולם הפיזי – איחוד הדת, החברה והפוליטיקה לכדי מדינה מתוקנת.

אך מדוע בכלל נדרשה הסוואה כה קפדנית זו? מדוע מנעו את החזון מהמוני העם? הניתוח הסוציולוגי של הראי"ה קובע באופן נחרץ: "כל זמן שהחיים המעשיים לא היו מוכנים". לוז העניין הוא אי-ההתאמה, או אי-הבשלות המנטלית, החברתית והסוציולוגית של העם היהודי בתקופת הגלות המנוונת. יהודי ממוצע הרכון על חיי הישרדות דלים בעיירה במזרח אירופה או בכפר הררי במרוקו, נזקק לכלים פסיכולוגיים והלכתיים לשרידות דתית יומיומית ופשוטה מול סביבה עוינת. חשיפתו לחזון משיחי פלנטרי אדיר של גאולת האנושות, הרמוניה קוסמית, וחזרת השכינה לממד פוליטי ולאומי בינלאומי, לא רק שלא הייתה מובנת לו כלל בהעדר ארץ ושלטון, אלא הייתה עלולה להיות הרסנית. הפער הבלתי נתפס בין דלות המציאות הניוונית לבין גודל החזון המיסטי, עלול היה להביא לשבר פסיכולוגי, לבלבול מוחלט, להזיות מסוכנות (כדוגמת השבתאות), ואף לעזיבת הפרקטיקה הדתית המסורתית שאחזה את העם בחיים. משום כך, הרעיונות הגדולים נגנזו ונמסרו "בלחישה" ליחידי סגולה בלבד – לאנשים נדירים שהיו מסוגלים, בתעצומות נפש, להתעלות מעל לאופק החיים הרגילים והמצומצמים.

אולם, ציר הזמן ההיסטורי מתקדם, והוא משנה באופן רדיקלי את המציאות האונטולוגית והאפיסטמולוגית של האנושות ושל עם ישראל: "אבל עכשו שהעולם מתבסס". התקופה המודרנית מביאה עמה שינוי דרמטי בנפש האנושית וביכולות ההמשגה שלה. התודעה של האדם המודרני מורחבת לאין ערוך ביחס לאבותיו בגלות. העולם הפך ל"כפר גלובלי" מקושר; פריצות דרך מדעיות, החל מחקר התהליכים הביולוגיים והאקולוגיים ועד לפיזיקה מודרנית (ההבנה של "אפקט הפרפר" בהיקש לתרבות הפופולרית, בו משק כנפי פרפר

במקום אחד משפיע על סופה במקום אחר), המחישו לאנושות באופנים מדעים וריאליים כי המציאות היא רשתית, אחדותית, ומקושרת בממדים אדירים שכל פרט משפיע בהם על המכלול. התפתחות תודעתית, מדעית וחברתית זו של "העולם שהתבסס", מכשירה לראשונה את הפלטפורמה המנטלית של האדם הרגיל – ולא רק של המקובל המבודד בעל תעצומות הרוח – להכיל רעיונות תאולוגיים של הרמוניה עולמית ואחדות קוסמית מבלי לקרוס. האדם המודרני מסוגל לחשוב בגדול.

בד בבד עם התקדמות זו באנושות, גם האורגניזם הלאומי היהודי מתעורר: "כנסת ישראל התחילה להרגיש בפנימיותה את צדקתה" – התהליכים הפוליטיים והפיזיים החיצוניים של התעוררות הציונות, ההתיישבות, וקוממיות האומה על אדמתה, אינם אירועים מקריים. מקורם בהבשלת דחפים פנימיים אדירים, ובתת-מודע הקולקטיבי המבשיל של העם אשר קץ בחרפת הגלות.

אי לכך, קובע הרב קוק, באה העת שבה הסוד חייב להפוך לגילוי פומבי ולהפוך לאידאולוגיה חברתית. כל אותם רעיונות מיסטיים על "עולמות עליונים" מתאחדים, מתורגמים כעת בקול רם, בכתבים ובנאומים, לתפיסות מוסריות, לאומיות ואוניברסליות. קודש וחול משמשים בערבוביה מפרה. הנשמה הלאומית (אשר יסודה נראה לעיתים כחילוני) תמצא את עומק האחיזה ונשימת חייה באורה האלוהית (המסורת הדתית), בעוד הנשמה האלוהית (הדתית) תצא מהמרחב הסגור של בית המדרש, ותמצא כלים פוליטיים, מוסדיים וממשיים ליישום תפקיד האור לגויים שלה, באמצעות כוחם ומדינתם של ישראל בזירה הבינלאומית. הנוסחה ברורה: ככל שהגאולה והתחייה הלאומית מתקדמות באופן מעשי וארצי, אליבא דמבט זה, כך הקודים המיסטיים והסתרניים ביותר של היהדות הולכים ומפורקים, ומומרים לאידאולוגיה מעשית ולמהלכים גלויים של תיקון עולם על פני הקרקע. הדתיות הקטנה מתנפצת, ובמקומה קמה דתיות גדולה, רחבה, ציבורית ועוצמתית.

ייעודה ההיסטורי של הספרות העברית האמיתית בדור התחייה

**ומִכָּאן תִּכְלַח חֻכְמַת יִשְׂרָאֵל וְסִפְרוּתָהּ הָאֱמֵתִית לְהַתְחִיל לְצֵאת לְיַשַׁע עַמּוּנוּ,
לְהַחְיֹתוֹ בְּטֵל-תְּחִיָּתוֹ. "תִּכְתֵּב זֹאת לְדוֹר אַחֲרוֹן וְעַם נִבְרָא יְהִלֵּל יְהוָה".**

פסקת החתימה הקצרה של המאמר כולו אינה מהווה רק סיום רטורי, אלא מגדירה בפועל את הפלטפורמה האינטלקטואלית והפדגוגית שדרכה יועברו כל אותם מסרים עצומים שנידונו לאורך המסה. התופעות החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות האדירות הפוקדות את העם היהודי בעת הזו – התחייה הלאומית, המעבר ההמוני מחיי קהילה במזרח אירופה לחיי בניין בארץ שוממה, הקמת מוסדות תרבות, כלכלה וצבא, ובד בבד הופעת החילוניות והכפירה מצד אחד, והתגוננות החרדה של הדתיות המסתגרת מצד שני – מצריכות פשר עמוק שמעבר למבט פוליטי שטחי. המוני האירועים הללו אינם נוצרים יש מאין ולא כתוצאה של מאבק מעמדי גרידא; הניתוח המטא-היסטורי קובע כי מקורם בזרמים רוחניים היסטוריים וקוסמיים טקטוניים שרוחשים מתחת לפני השטח.

תפקידה של "הספרות האמיתית" בעת הזו הוא לא רק לתאר מבחוץ את המציאות המסוכסכת והמורכבת, אלא לרומם את העם כולו באמצעות מעין "פסיכואנליזה לאומית" מקיפה. על הספרות והחכמה הישראלית החדשה להסביר לאומה את זהותה האמיתית ששכחה בגלות,

לשקף לה את נשמתה האורגנית, ואת המגמות האלוהיות הסמויות המובילות אותה בעל כורחה אל התיקון.

חלוצי התחייה, המוני העם הבונים את הארץ, מייבשים את הביצות וסוללים את הכבישים, אינם מבינים בהכרח בשכלם המודע את המנוע הרוחני והמיסטי שדחף אותם ממעמקי הווייתם אל עשייה זו. הם זקוקים למראה. באותה מידה, גם הציבור השמרני היושב באוהלה של תורה זקוק למראה שתסביר לו כיצד המהפכה שבחוץ היא למעשה מימוש הכמיהות הפנימיות ביותר של התורה עצמה. לשם כך, קובע הרב קוק, נדרשת ספרות גדולה, מבע אינטלקטואלי בעל מבט עמוק, מקיף רואים ודורות, שיעניק משמעות אינטגרטיבית ואחדותית לכל התופעות המורכבות, הקוטביות והכואבות של התקופה.

הראי"ה קוק רואה בעצמו, ובעבודתו ההגותית המונומנטלית, את הסוכן והנציג המובהק של אותה "ספרות אמיתית" עתידית שעליה הוא כותב. חיבורו התיאורטי "למהלך האידיאות בישראל" איננו רק מאמר פרשני או פולמוסי, אלא הוא מהווה בעצמו את התגלמות הדרישה החינוכית הזו: טקסט המעניק סקירה מטא-היסטורית אדירת ממדים המסבירה בהגיון קוסמי את הדיאלקטיקה הכואבת של החילון והדת. המאמר מציע אופק סינתטי מרהיב, בו האומה הישראלית, בהתנערותה מתרדמת הגלות ובתצורתה המחודשת והמאוחדת כ"עם נברא", תשוב בסופו של תהליך לייעודה המקורי: "יהלל יה", אך הפעם מתוך חיוניות רחבה, מדינית, מממשית ומלאה בכל שדרות חייה.