

הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם:

הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות*

אפשר לתמצת את כל סיפורו של מאמר זה בשלושת המובאות שלהלן; המובאה הראשונה מציבה טיעון פשוט כפרדוקס, השנייה רואה בכך בעיה מרחיקת לכת, השלישית מציעה פתרון.

לעומת האמת העליונה האלוהית, אין הבדל בין האמונה המצוירת להכפירה כלל. שניהם אינם נותנים את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכל הוא שלול מאמיתת האלוהות.

[הראי"ה קוק, ערפלי טוהר, עמ' מ"ה]¹

ובמה אתם המיסטיקאים, המחזיקים בדעה שאין האל נתפס כלל, שונים מן הספקנים והאתאיסטים, הטוענים כי הסיבה הראשונה של כל הדברים היא בלתי-ידועה ולא-ממשית.

[דוד יום, דיאלוגים על הדת הטבעית, חלק ד']²

עיקר האמונה היא בגדולת שלמות אין סוף, שכל מה שנכנס בתוך הלב, הרי זה ניצוץ

* מאמר זה הוא עיבוד של מאמרי: Rabbi A. I. Kook And Postmodernism", Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock (ed.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of his Seventieth Birthday*, New York 1997, pp. 479-529

התרגום העברי כאן כולל כמה תיקונים קטנים לשיבושים שנפלו שם, בפרשנות או בהערכת מראי מקומות. תודתי נתונה לבני, ניחם, על סיועו המסיבי במלאכת התרגום, למרות סלידתו מפוסט-מודרניזם וממיסטיקה כאחד. כמו כן תודתי נתונה לבני אבי, שהוא אמנם קצת יותר סובלן כלפי המיסטיקה אך לא כלפי כל סממן של אי-בהירות לוגית. בקריאתו הקפדנית הרחיקני כמידת יכולתו מאי-בהירויות כאלה ובמידה ועדיין נותרו עמימות בניסוחים, האשמה בי ולא בו.

1 ראה להלן, הערה 19.

2 בתרגומו של משה שטרנברג, ירושלים 1982, עמ' 79.

בטל לגמרי לגבי מה שראוי להיות משוער, ומה שראוי להיות משוער אינו עולה כלל בסוג של ביטול לגבי מה שהוא באמת. ואם ההכרה הליבית קרועה היא ממקורה, אז היא מדולדלת ואין לה שום ערך, ואין תקנה לה שתהיה מאירה, בצורה חיה, כי אם על פי הקישור עם ההארה של האמונה, שהיא הארה כללית למעלה מכל ערכים, ובזה היא מבססת את הערכים כולם. כל ענייני האמונה שהם חוץ מזה של גדולת אין סוף, הנם רק הסברות כדי להגיע על ידם לעיקר האמונה, וההסברות הם בגדר אברין דמלכא, ויש מהם שהם בגדר לבושין דמלכא, ומאן דבזע לבושין דמלכא, גם הוא מרים יד ומתחייב בנפשו, ומכל מקום צריכין לבאר בהדרגה, את ההבדלים שבין העיקר של האמונה ובין הסברותיה, ובין ההסברות עצמן גם כן צריכים לבאר את חילופי המדרגות שבהן.

[הרב קוק, **אורות האמונה**, עמ' 41-42]³

א-ראליזם (non-realism) בתאולוגיה

כיצד נגדיר ונקבע מהי "אמת"? תוכנה עתיקה מאוד טוענת שהאמת מבוססת על זיקה כלשהי בין מחשבותינו או טענותינו לבין המציאות. כמה פילוסופים בחרו לאפייין זיקה זו במודל "המקור וההעתק", ומכאן התאוריה שרואה את האמת כייצוג הנאמן של המציאות, שהיא ביסוד תורת "ההתאמה" (correspondence theory), כלומר: האמת היא ההעתק (המחשבתי או המילולי) של המציאות (העובדתית). אחרים ערערו על דייקנות המודל הזה, והציעו מודלים אחרים להמחשת תוכנה זו: מודל "השתיל והעץ" שהוצע על ידי כמה מתומכי תאוריית הקוהרנטיות (coherence theory) להגדרת האמת, כלומר: האמת (=העץ) היא מימוש המחשבה (=השתיל) במציאות,⁴ וכן הגדרת האמת כתוכנה ראשונית המובילה לתוכנה מעמיקה ומספקת יותר, שהוצעה על ידי תומכי התאוריה הפרגמטית של האמת.⁵ כל התאוריות הפילוסופיות הללו מתייחסות לטענות המתכוונות לספק תיאור ולהיות מובנות ברמתן המילולית. אך מה בדבר טענות מטפוריות שאינן מכוונות להיות מובנות פשוטן כמשמען? מהו היחס בין ה"אמת" של טענות אלו לבין המציאות העובדתית? נבחן, לדוגמה, את פרשת דוד ואוריה החתי (**שמואל ב'**, י"ב). דוד חושק באשת אוריה היפה, בת שבע, ודואג שאוריה יישלח לחזית הקרב. אוריה אכן נהרג, ודוד מתחתן עם בת שבע. לאחר מכן, נתן הנביא בא אל דוד ומספר לו על שני אנשים, האחד עשיר והשני רש:

3 **אורות האמונה**, בעריכת הרב משה גורביץ, ברוקלין תשמ"ה (להלן: **אוה"א**). גרסה שונה ומלאה יותר של מובאה זו מופיעה ב**אורות**, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכ"ד-קכ"ה.

4 Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, London 1939, vol. 2, p. 273

5 William James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Mass./London, England, 1978, pp. 95-1

לעשיר היה צאן ובקר הרבה מאוד. ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחייה ותגדל עמו ועם בניו יחדיו, מפתו תאכל ומכוסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת. ויבוא הלך לאיש העשיר ויחמול לקחת מצאנו ומבקר לו לעשות לאורח הבא לו, ויקח את כבשת האיש הראש ויעשה לאיש הבא אליו. וייהר אף דוד באיש מאוד, ויאמר אל נתן: חי ה' כי בן-מוות האיש העושה זאת. ואת הכבשה ישלם ארבעתיים, עקב אשר עשה את הדבר הזה ועל אשר לא חמל. ויאמר נתן אל דוד: אתה האיש!⁶

זהו משל. סיפורו של נתן לא התכוון להיות אמת מילולית, למרות שדוד טעה והבין אותו כך. כוונת הסיפור היתה לגרום לדוד לראות את מצבו באור חדש. הסיפור נועד להצביע על הדמיון בין דוד לבין העשיר הפיקטיבי הזה. משלים כאלה הם הבסיס למדרשים או לאגדות חז"ל רבים מאוד בספרות התלמודית. בשימושים רבים אחרים של השפה, כגון בביטויים משווים ("חרוץ כנמלה") או במטפורות ("ה' רועי"), איננו מבקשים להביע אמת עובדתית, אלא הנחייה, הארה וכדומה.

אך מה בנוגע לאמירות דתיות בתורה המתייחסות אל האל כ"אל קנא", כבעל יד "ימין רוממה", כבעל אצבע, אף, וכדומה? האם אלה אמיתות עובדתיות או מטפורות? מאז התקופה הקדומה התייחסו לפסוקים אלה בתרגומי התורה, בספרות חז"ל, ובמיוחד בהגות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, כאל מקרים מובהקים של שימושים מטפוריים בשפה. המניע העיקרי לכך היה חוסר נחת הנובע מההכרה כי אמירות אלה בנויות על אנתרופומורפיזמים (=האנשה), והתחושה כי ההאנשה משקפת נטייה טבעית ומוכנת, אך בלתי מוצדקת, לתאר את האל בצורה המוכרת לנו ביותר. לפחות מאז התקופה ההלניסטית, התעורר גם דחף פילוסופי להדגשת האופי המטפורי של תיאורים כאלה: ההכרה כי הם בנויים על תיאור גשמי, חושי, בעוד שלאמיתו של דבר רק תיאור רוחני, בלתי חושני, הוא הולם ויאה. ההבנה שהאל אינו רק בלתי נראה (ולכן בלתי ניתן לדימוי ויזואלי, כפי שהכתובים עצמם מעידים), אלא שהוא רוחני לחלוטין, ולכן אינו ניתן למגע חושי בכל צורה שהיא, הלכה והשתרשה. היות והאל אינו ניתן להכרה בחושינו, נתבקשה המסקנה שכל הפסוקים בתנ"ך המשתמשים בקטגוריות כאלה הם בהכרח מטפוריים. לא היה גם קושי מיוחד לזהות את המשמעות המטפורית שמאחורי רוב הביטויים. הפסוק "טעמו וראו כי טוב ה'" (תהילים, ל"ד, ט'), אינו אלא "התבונן ואז תבחין כי..." (תרגום יונתן). מדובר כאן ב"ראיית הלב" (אבן עזרא) או בטעימה של דברי ה', התורה (רש"י).

ואולם, אם נוסיף ללכת בעקבות קו מחשבה זה, כיצד נתייחס לטיעון בדבר עצם "מציאותו" של ה', וכיצד נאפיין את "העובדות הדתיות" אשר אלוהים מחולל – כגון בריאת העולם, בחירת עם ישראל, יציאת מצרים, השמעת קולו במעמד הר סיני, וכדומה? בנוגע לשאלה

השנייה, התלבטו פרשני ימי הביניים בין האפשרות של קול חיצוני ממש, שנברא במיוחד על ידי ה', לבין שמיעת קולות במובן מטפורי של הבנה נבואית פנימית. ההנחה היתה שניסוחי התורה המגשימים והבלתי זהירים על אודות האל ניתנים תמיד לפירוש מטפורי, כדי שיתאימו למציאותו הרוחנית הטהורה. אך בנוגע לטיעונים לגבי עצם מציאותו, או להשלכות כמו-אנושיות אחרות הנובעות מפעולותיו, התחבטו בימי הביניים הן הפילוסופים והן המקובלים, משום שהושפעו מהתפיסות האפלטוניות והנאו-אפלטוניות שראו את ה"אחד" כעצם הנעלה מעל לכל הגדרה לשונית. אף במקרים אלה, הפרשנויות הבלתי מילוליות של הוגי ימי הביניים ייחסו תמיד ערך אמת כלשהו לביטויים היסודיים ביותר הנוגעים לאל, למציאותו, לפעילותו וכדומה. המקובלים הבינו את ביטויי ההאנשה כציונים וכסמלים בלתי מספקים אך הכרחיים לישות ממשית יותר בעולם הרוחני. אלוהים אמנם לא משמיע קול במובן האנושי, אך בכל זאת יש בקול האנושי, ברמה גסה יותר, משהו משותף עם מאפייני הדיבור האלוהי. הפילוסופים, כשנתקלו בסתירה בין משמעות מילולית של פסוקים דתיים לבין רוחניותו של האל או ממצאי ההיגיון והמדע, פירשו לעתים פסוקים המתארים עניינים על-טבעיים באופן בלתי מילולי, כך שיוכנו כמחזה נבואה או כאשליה אופטית; תיאורים מתומצתים ומקוצרים, אך עדיין מתארים **משהו** בעולם הממשי. אפילו מטפורה היא מטפורה למשהו, ובתור שכזו היא דורשת יישוב כלשהו עם טעוניהם עובדתיים-מדעיים מתחרים. בניגוד לתפיסות אלה, גישות בלתי מסורתיות נוטות לשלול לחלוטין את הערך של היגדי אמת דתיים, מתוך הבנתם כמיתוסים פרימיטיביים של דורות עברו, שהרי הם אינם תואמים את המציאות העובדתית.

בעבר, מעולם לא נשקלה ברצינות האפשרות **שכל** אמירות הדת משוללות כל תפקיד אינפורמטיבי לגבי המציאות הקיימת. שלילה מקיפה ומוחלטת כזו היא תופעה חדשה יחסית, שהתפתחה בתאולוגיה הנוצרית משנות השלושים של המאה ה-19. ראשוני הגישה הא-ראליסטית לדת במובן זה לא נמנו בין מגני המסורת הדתית הממוסדת, אלא השתייכו, לכל היותר, למחנה מפרשיה האמפתיים, דורשי טובתה. ואולם, היה זה דווקא מפעלם של אלה שהוביל לבסוף להתייחסות חיובית יותר כלפי היגדי אמת דתיים. לצד שלילת משמעותם המילולית כתיאור אינפורמטיבי של העולם, האל וההיסטוריה, אשר ניתן בקלות לאישור או להפרכה בבדיקה ניסיונית, התייחסות כזו עדיין מסוגלת לראות בהיגדים אלה כלים חשובים לבניית מערכת ערכים שאינה מחויבת דווקא לטענות אונטולוגיות או מטפיסיות קשוחות.

ראשוני ההוגים הנודעים אשר הבינו את האמירות והעקרונות של האמונה הדתית כמתפקדות במישור שהוא בלתי קוגניטיבי וכנושאות משמעות א-ראלית, היו שניים מממשיכי הַגל. דוד פרידריך שטראוס (David Friedrich Strauss, 1808-1874)⁷ פיתח את הדעה כי הדת,

7 בשני הכרכים של ספרו: *Das Leben Jesu Kritisch Bearbeitet*, Tübingen 1835-6. המהדורה הרביעית

ובפרט הדת הנוצרית, היא ביטוי ליכולתו של המוח האנושי להוליד מיתוסים ולהתייחס אליהם כדבר האל אל האדם. מחקריו ההיסטוריים על חיי ישו שכנעו אותו שחשיבותו העיקרית של האבנגליון היא במישור האסתטי והפילוסופי. כתבי הקודש הנוצריים ייצגו בעבורו המצאה או מיתוס שהתיימרו, ברמה בלתי מודעת, לתפוס את המוחלט בדימויים הנובעים מן הניסיון החושי. יש להתייחס אליהם כביטוי שירי של תשוקת האדם לממש את שאיפתה האימננטית של "רוח העולם" בתנועתה ההגליאנית אל העצם-כשהוא-לעצמו.

פיתוח אחר של השיטה ההגליאנית הוצע על ידי לודוויג אנדריאס פוירבאך (Ludwig Andreas Feuerbach, 1802-1872)⁸, שהסביר את מנגנון הפעולה של תהליך יצירת המיתוסים, האופייני לאדם והמבטא את עליונותו על בעלי החיים האחרים, כשיטה שבאמצעותה "משליך האדם את קיומו אל האובייקטיביות, ואז שוב הופך את עצמו לאובייקט בעיני דמות-עצמו זו, והופך בכך לסובייקט; הוא חושב את עצמו לא כאובייקט מחשבה לעצמו אלא כאובייקט של אובייקט אחר, של ישות אחרת הנפרדת ממנו עצמו". מכאן שהדת אינה אלא מודעות האדם לטבעו האינסופי. האדם מפקיע עצמו מעצמו, והדת היא אחד המכשירים לביצוע ראייה "חיצונית" של מהותו האובייקטיבית, להתבוננות בעצמו במושגים אידאליים, ולטוויית חזיונות של מה הוא עשוי להיות. הנצרות משקפת את חלומו של האדם להפוך לאל, ואת ההכרה כי אפשר להשיג זאת רק על ידי אהבה חוץ-עצמית של זולת אנושי אחר.

תפיסות כאלה של הדת, למרות שהותקפו מכל עבר על ידי בעלי דעות שמרניות בשל אופיין הרדוקציוניסטי, סיפקו פרשנות קצת יותר אוהדת לתהליך היצירה של מיתוסים דתיים. בעקבות תפיסות אלה נולד הניסיון להעניק פרשנות חיובית עוד יותר לשימוש במיתוסים הכרוך בשיח הדתי, ניסיון שעשוי להתקבל גם על דעתם של מאמינים דתיים. מכאן היסוד למאמצים של תאולוגים ושל חוקרי מקרא כרודולף בולטמן (Rudolf Bultmann, 1884-) (1953) להתייחס לשפה המיתית ולמסר הבלתי היסטורי של "הברית החדשה" יותר כרמז עקיף לתנאי הקיום האנושי ולאפשרויותיו, מאשר כתיאור ראלי של העולם הממשי. בולטמן מפרש את התנ"ך במושגים השאובים מהטרמינולוגיה האקזיסטנציאליסטית של מרטין היידגר ביחס לחשיבות האותנטיות באופן שבו חי האדם את חייו. הפקעת כתבים מקודשים מאופיים המיתי מגלה את תוכנם כפילוסופיית חיים המדריכה את האדם במשימת ההתגברות על ה"Angst" שלו. זוהי צורה של פרשנות-מחדש אקזיסטנציאליסטית, המתמקדת בחשיבות החיים הפנימיים של האדם.

תורגמה לאנגלית על ידי M. Evans (George Eliot). ר': *The Life of Jesus Critically Examined*, London 1948.

8 בספרו: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, שתורגם על ידי M. Evans (George Eliot). ר': *The Essence of Christianity*, London/New York, San Francisco/Hagerstown 1957.

כתבי לודוויג ויטגנשטיין (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) סיפקו אף הם הבנה אוהדת שכזו בנוגע לחשיבות החיים הדתיים. למרות שויטגנשטיין לא ראה עצמו כמאמין דתי, כמה מממשיכי דרכו (במיוחד R.B. Braithwaite ו-D.Z. Phillips), אשר ראו עצמם ככאלה, הציגו גרסה של א-ראליזם דתי, שלפיה השפה הדתית והמיתוס מספקים תמונה כוללת, הבאה לעודד ולייצג דרך חיים מוסרית. בעבור ברייתוויט, המיתוסים והסיפורים מצליחים למלא תפקיד זה רק באופן חלקי, בהצביעם על חוויה דתית ברמה עמוקה יותר – הרמה המיסטית – אשר לא ניתן לומר עליה יותר. בעבור פיליפס, הדגש הוא על תפקודם של עיקרי האמונה כחלק ממשחק שפה ויטגנשטיאני.

המכנה המשותף לכל תומכי גישת "חוסר הזיקה למציאות הראלית" של עיקרי האמונה, הוא נכונותם להפקיע מאמיתות דתיות כל צורך בהיצמדות לטענות אונטולוגיות. למרות העובדה שכמה מתומכי גישה זו בקרב הוגי המאה העשרים (Braithwaite, Bultmann, Cupitt, Phillips) משלבים את הפרשנות הא-ראלית והבלתי קוגניטיבית לחלוטין של אמירות דתיות שהם עושים בהן שימוש עם נאמנות מוצהרת לדת, רווחת ההנחה כי תאולוגים ופילוסופים כאלה לא יהיו נוקשים למדיי במחויבותם למסורת הדתית שלהם. ברם, אחד הקריטריונים הרווחים ביהדות עד ימינו לאבחנה בין דרך חשיבה מסורתית לבין דרך חשיבה בלתי מסורתית, הוא מידת הביסוס האונטולוגי שיש להעניק לעיקרי אמונה. כשאנשים מסורתיים מדברים, הם עשויים להתווכח על הדרגה שבה יש להבין טענות דתיות באופן מילולי, אולם כולם יסכימו שיש בטענות אלה אמת מציאותית כלשהי.⁹ כלומר, הטיעון הדתי מוסיף מידע כלשהו על המציאות.

כך לדוגמה, אדם מסורתי עשוי לשלול את המשמעות המילולית של דברי רבי יוחנן המפורסמים על שלושה ספרים הנפתחים בראש השנה על מנת לשקול את המעשים הטובים כנגד הרעים, ועל חתימת גזר הדין של הבינוניים ביום הכיפורים.¹⁰ המאמין המצוי לא יבין את דברי רבי יוחנן כמתייחסים לפנקסנות במובן הפיסי ממש, אולם אמרה זו עדיין תובן כביטוי מטפורי לעובדה שתאריכים אלה הם בעלי משמעות מטפיסית אימתנית בקביעת גורלנו בעולם הבא. לעומת זאת, הגרסה החדשה הבלתי מסורתית אמנם לא תשלול את משמעות דברי רבי יוחנן מעיקרם, אך תבצע דה-מיתולוגיזציה הרבה יותר רדיקלית, בכך שתשלול לא רק את תפיסת האלוהים כרואה חשבון עליון, אלא גם את עצם הרעיון שגורלנו נחתם למפרע בתאריך מסוים כלשהו. דברי רבי יוחנן יפורשו אך ורק כדרך להטמיע בבני באדם יחס של יראה ואחריות כלפי מעשיהם.

אחד ההיבטים הפחות מוכרים ומוערכים של מחשבת הרב קוק הוא המקוריות והחדשנות המפתיעה שבגישתו דווקא בתחום זה, למרות נאמנותו הבלתי מעורערת למסורת היהודית

9 ע"י אבי שגיא, "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפולרליזם", עיון, מ"ד (אפריל 1995), עמ' 195.
10 ראש השנה, ט"ז, ע"ב.

במחשבה ובמעשה. אין זאת אומרת שהרב קוק שלל לחלוטין את הערך הקונגטיבי של היגדי אמת דתיים, אולם לדעתו המשקל האונטולוגי של רוב הטענות הדתיות הוא דבר יחסי, בהתאם לגישה ידועה של מקובלים רבים, ראשונים כאחרונים. הפרשנות המחודשת, המופשטת ביותר, למסורת הקבלית, סייעה בידו לאמץ עמדה נועזת וסופר-מודרנית לגבי טענות אמת דתיות המוחזקות על ידי בני אנוש, אשר מקרבת מאוד את דעותיו בנוגע להצהרות אמונה לעמדה א-ראליסטית.

הרא"ה קוק כאופציה א-ראליסטית לחשיבה המסורתית

בהתחשב במידת מחויבותו למסורת היהודית, הרב קוק מפתיע במידת ספקנותו לגבי יכולתה של הצהרה דתית כלשהי לתפוס את האמת באופן מוחלט ושלם. ספקנותו של הרב קוק בעניין זה נובעת משאלות נוקבות הרבה יותר, בנוגע לערך המוחלט של טענות אמת בכלל. במובן זה, הרב קוק קיבל עליו את כל ההשלכות של הכיוון הפילוסופי המכונה "המהפכה הקופרניקאית של קאנט" בתורת ההכרה.¹¹ האדם חושב, בעל כורחו, בקטגוריות חשיבה קבועות, במינוחים של מרחב וזמן, של סיבתיות וכיוצא באלה, וקטגוריות אלה משמשות מעין מבנה או מסגרת, שדרכם "מנופות" ומבוררות כל התרשמויותינו מן המציאות הבתולית הבלתי נגועה. אולם הרב קוק לא סבר שהערכה זו של מושגינו היא חידוש של קאנט, כפי שכתב באחד ממכתביו:

אפילו ה"שיבה אל קאנט" אינה חובקת אפילו את החלק היותר קטן מעולם של ישראל. אמת הדבר, שמאז ומעולם ידענו, ולא הצרכנו לקאנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סובייקטיביות ייחוסיות. זאת היא ה"מלכות", בבחינת כלי דלית לה מגרמה כלום. והיא "בית הכנסת" או "ירח" המקבלת מאורות. וכל מעשינו, רגשותינו, תפילותינו, הגיונונו, הכל תלוי בזאת. "בזאת אני בוטח" (תהילים, כ"ז, ג').¹²

במלים אחרות, הרב קוק אומר שחידושי קאנט היו מיותרים למחשבה היהודית, משום שעוד זמן רב לפני קאנט, הקבלה כבר לימדה אותנו שספירת מלכות, הספירה הנמוכה ביותר המייצגת את התגלות האינוסוף, אין לה מהות עצמית משלה. בתור ישות מרוקנת תוכן, היא בסך הכל משמשת כלי קיבול או צינור מעביר לכל האורות הנובעים מהספירות העליונות יותר המשתקפים דרכה. מטעם זה דימו המקובלים ספירה זו אל הלבנה, שאינה מפיצה אור עצמי משלה אלא את אור החמה המאירה עליה, או לבית הכנסת, שאין בו קדושה עצמית

11 קאנט השווה את המהפכה שחולל קופרניקוס במחשבה הקוסמולוגית (כאשר הורה שלאמיתו של דבר כדור הארץ הוא אשר מסתובב סביב השמש), למהפכה שהוא עצמו גרם בתורה ההכרה, כאשר הוכיח שאין זה שכלו של האדם אשר נע "סביב" המציאות, אלא שהמציאות מכוננת על פי הקטגוריות והתבניות אשר מטילה עליה המחשבה האנושית.

12 **אגרות הראיה, א', ירושלים תשמ"ה, עמ' מ"ז-מ"ח (להלן: "אג"ר).**

אלא מתקדש רק מכוח ציבור המתפללים המתכנס בתוכו. ההארה של ספירת מלכות אינה אלא בבחינת סמן לדרכי הגישה אל האינסוף, ואין לזהותה עם האלוהות המוחלטת עצמה. יחד עם זאת, "מלכות" נקראת גם "זאת", משום שרק היא מגלמת ביטוי ספציפי ומוגדר דיו של האינסוף, שניתן להבחין בו ולהצביע עליו.

ברור שזיהוי זה שעושה הרב קוק בין תפיסת המקובלים את יחס הספירה האחרונה לספירות העליונות, לבין הבנת קאנט את היחס שבין המציאות הפנומנלית (עולם התופעות) לבין המציאות הנומינלית (מה שמעל לתופעות, "הדבר כשהוא לעצמו"),¹³ אינו מדויק לגמרי. הקבלה, אשר עדיין נאמנה למסורת הנאו-אפלטונית, מייחסת לספירת מלכות ערך נמוך בסולם החשיבות של הידע מסיבות אונטולוגיות יותר מאשר מטעמים הכרתיים-אפיסטמולוגיים. במלים אחרות, תפיסת ה"מלכות" כנחותה לשאר הספירות אינה משום שהיא מייצגת את המקור (האינסוף) בדרך מתווכת ומעוותת, אלא משום שמהותה היא משנית, השתלשלות והשתקפות מושאלת של מקור האור העליון, צל קלוש ל"יש" האמיתי. אצל קאנט, ההבדל בין עולם התופעות לבין המציאות הנומינלית הוא הבדל אפיסטמולוגי של יכולת תפיסה, ואין בדבריו שום מחויבות לאמירה כלשהי ביחס לשאלת מעמדו האונטולוגי של עולם התופעות. ומכל מקום, אם ישנו בסיס להשוואה בין הקבלה לבין קאנט, הרי זה משום שבשני המקרים מופיעה הטענה שכל תפיסותינו ומושגינו מוגבלים בצורה כלשהי, ומבוססים על השאלה כיצד הדברים מובחנים על ידינו לאחר שעברו דרך מסנתת קטגוריות החשיבה האנושיות (אצל קאנט) או דרך בניין הספירות (אצל המקובלים), ואינם חוויה של מגע ראשוני ובלתי אמצעי.

למרות שהרב קוק הוא אולי ייחודי בקישור המפורש שהוא עורך בין ההשקפה הנאו-אפלטונית לבין דעותיו של קאנט, הוא בוודאי איננו ההוגה היהודי המסורתי הראשון ששילב את ההסבר הקבלי הוותיק של מגבלות השכל האנושי בהבנת המציאות, עם גרסאות מודרניות יותר של צניעות אפיסטמולוגית. שילוב כזה מופיע כבר בכתבים של כל הפרשנים האלגוריים של תורת הצמצום מיסודו של האר"י, המבחינים בין נקודת המבט האלוהית,

13 ר' ההערות של צבי פלדמן הנלוות לתרגומו האנגלי של קטע זה בקובץ שערך Rabbi A.Y. Kook, *Selected Letters* (מעלה אדומים 1986), עמ' 92. הוא משווה את היחס בין מלכות לבין הספירות העליונות ליחס שבין עולם הפנומנלי (עולם התופעות) לבין המציאות הנומינלית ("הדבר כשהוא לעצמו") בהגותו של קאנט. אך לי נראה שאם מלכות מקבילה לעולם הפנומנלי, הרי שהמקבילה הקאנטיאנית ההולמת לספירות שמעליה היא קטגוריית המחשבה האנושית, כאשר האינסוף הוא שמקביל ל"דבר כשהוא לעצמו". אפשרות אחרת לפירוש היא זיהוי הספירות העליונות עם המהות האלוהית של אינסוף (כפי שבדרך כלל נעשה בקבלה הלוריאנית), וזיהוי מלכות (בתור כלי שאין לו מעצמו כלום) עם קטגוריות המחשבה האנושיות, כשהיא משמשת מסנתת לשפע הספירות שהיא מובילה לעולם הארצי.

"מצדו" (היא האמת המוחלטת), לבין נקודת המבט האנושית.¹⁴ מעניין גם לציין שרעיונות אלה צמחו בעולם היהודי בערך באותה תקופה שבה הציג אותם קאנט (1724-1804) לעולם כולו, וייתכן לראות בהם במידת מה גרסה דתית למהפכה הקאנטיאנית, המובעת בניב הקבלי.

בעבור קאנט, קטגוריות החשיבה המתווכות בין שני עולמות המציאות נתפסו כדרכי אבחנה **קבועות**, שבעזרתן פועלת זהותנו הפנומנלית. לעומתו, הרב קוק, בניגוד לפרשנים האלגוריים הקודמים של תורת הצמצום, קרוב יותר דווקא לפילוסופים הנאו-קאנטיאניים משלהי המאה התשע-עשרה ומראשית המאה העשרים, בתנועת "השיבה אל קאנט". אלה ראו את כל קטגוריות החשיבה הבסיסיות אשר באמצעותן אנו תופסים את המציאות, כמו גם מושגים מקומיים יותר הנולדים מהן, ככלים נזילים ו**אפשריים** לחשיבה, הנתונים גם לשינוי. בנקודה זו, כידוע, מונח אחד התפרים המחברים בין המסורת הנאו-קאנטיאנית לבין התפיסה שעתידה היתה להיקרא בשם "פרגמטיזם". אין ספק כי זהו אחד מן הגורמים המעניקים למחשבת הרב קוק את טעמה המודרני, הייחודי והבלתי מסורתי, והמובילים אותו להקדיש יתר תשומת לב לשאלות חדשות, הנובעות בהכרח מן ההכרה ביחסיות ובחוסר האובייקטיביות של נקודת המבט האנושית. אפילו כאשר אין הם מנוסחים במישרין בתור שכאלה, כתביו, בניגוד לכתבי קודמיו המקובלים, מספקים את חומר הגלם לפיתוח תשובות לבעיות עכשוויות טיפוסיות כמו: האם יש להיגדים סובייקטיביים ויחסיים בסיס אונטולוגי כלשהו, או שמא הפעילות המכונה "חיפוש האמת" יש לה כיום יעד אחר, לא קונגטיבי, שאינו נוגע להכרת המצוי? אם יש להיגדי אמת בסיס מציאותי אונטולוגי, מה יכול לשמש יסוד להכרה שכזו, ואם אין להם בסיס כזה, מהו הקריטריון התקף להכרעה בין טענות אמת מתחרות, משנתבטלה ודאותן האובייקטיבית?

הוגים יהודיים מסורתיים שקדמו לרב קוק, ושהפנימו את ההכרה שהתפיסה האנושית היא יחסית ובלתי מושלמת, השיבו לשאלה הראשונה באחת משתיים: או שכל תפיסותינו הן יחסיות ובלתי אובייקטיביות, ועל כן מטרת כל חיפוש אמת חייבת להיות ניסיון להשתחרר מאשליית המציאות ולהתמזג באופן קיומי עם המצוי השכלי שמעבר; או שעלינו לוותר ולהישאר עם התפיסה הבלתי מושלמת שיש לנו כיום.¹⁵ דעה אחרונה זו נובעת מהכרה ראלטיסטית בכך שהתפיסה הסובייקטיבית היא היחידה שתהיה לנו אי-פעם,¹⁶ או מתחושה

14 לסיכום תורת הצמצום של האר"י, ר': G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, pp. 244-286
 Louis Jacobs, *Seeker of*: ר': 1946, pp. 244-286
 "שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מולודצ'ין ור' שניאור זלמן מליאדי", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, ירושלים 1982, עמ' 153-169.

15 רוס, שם.

16 הרב אליהו דסלר, *מכתב מאלהו*, ג', בני ברק 1964, עמ' 257.

חיובית יותר שתפיסה זו יש לה קשר מזערי כלשהו עם מקורה האותנטי.¹⁷ קושיות נוספות העולות מן השאלה השנייה (למשל: מהו הבסיס לשכנועים מגוונים אלה, או מה צריך להיות הקריטריון להעדפת דעה סובייקטיבית או יחסית אחת על פני רעותה במקרה של תפיסות מתחרות) לא נדונו למעשה, והעמדה הננקטת משקפת אך ורק את החוויה הקיומית האישית, או המסורת שאותה קיבל כל כותב בירושה מאבותיו. הרב קוק מציג בנושאים אלה מוטיבים חדשים, שיש להם מקבילות במסורת הבתר-קאנטיאנית.

הרב קוק לא פיתח את רעיונותיו לשיטה מובהקת, שהיא מושלמת כל צרכה ומוגדרת במדויק. לפיכך, יש להימנע מניסיונות אנכרוניסטיים לזהות בין דעותיו לבין תגובות נרחבות ומעובדות יותר לביקורת של קאנט, אשר פותחו בפילוסופיה האירופית. יחד עם זאת, ייתכן שאפשר לשרטט שלד ראשוני של עמדה קוהרנטית, מתוך ההזדמנויות השונות שבהן הוא עושה שימוש בדעותיו אלה, בניסיונו לבחון את תקפותם הייחודית של טענות אמת מתחרות. למרות שרעיונותיו של הרב קוק בשאלות אלה אינם מוצגים בשיטתיות, קיים דמיון בינם לבין עמדות שהושמעו בדיונים מודרניים יותר, בעקבות הקשיים שהוצבו על ידי אימוץ הגישה ההיסטוריציסטית בבניית תאולוגיה עכשווית. עמדות אלו מעוררות, בין השאר, את השאלה האם ניתן עדיין להתייחס לאמונות דתיות כתקפות בצורה אבסולוטית, לאור הכרתנו בעת החדשה בכך שטענות האמת שלנו הן תוצר של דפוסי חשיבה תלויי זמן ומקום? ברגע שמודים ביחסיות תרבותית, כיצד ייתכן להגדיר אמת כלשהי כמוחלטת במובן האולטימטיבי המסורתי שבו הגדירו עצמן טענות אמת דתיות בעבר? כתוצאה מדגש חדש זה על היחסיות, נוטים היום פילוסופים של הדת להתמקד פחות בשאלות מהות ויותר בנושאים של משמעות, של אמת, ושל דרכי הצידוק של הבניות תאולוגיות. ליתר דיוק, חלק מהדיון מתמקד בשאלות כגון: מהי בכלל הפונקציה של אמירה דתית או למה היא מתייחסת, האם תאולוגים טוענים טענות אמת בכלל, ואם כן – אלו תאוריות של "אמת" פועלות כאן, וכיצד ניתן להצדיק טענות שכאלה. ניתן להתייחס לכמה ניצני מחשבה בכתבי הרב קוק כמבשרים של תשובות א-ראליסטיות בנות זמננו לשאלות אלה. בתור שכאלה, הם מציבים תקדים מעניין, הממחיש כיצד רעיונות מסוג זה יכולים להיטמע בתוך השקפת עולם מסורתית.

אמונות מוכרחות ואמונות אמיתיות

בגלל הספקנות הראשונית שלו בנוגע לשקיפות שבה נתפס העולם בתפיסה האנושית, הרב קוק כותב בסגנון מאוד קאנטיאני על חוסר האפשרות לא רק לדעת את האלוהים, אלא גם לדעת את טבעו האמיתי של דבר כלשהו:

17 נפש החיים, וילנה 1874, שער ג', ד', ל"א, עמ' א'; שם, שער ד', כ"ז, עמ' מ"ז; ועי' רוס, שם, עמ' 160.

את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו, וקל וחומר של זולתו, לא של יחיד, וקל וחומר של אומה. אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה. עסוקים אנו בהשערות ובאומדנות, לכוון על פי המעשים הגלויים, שגם נסתרים ברובם ממנו, ובייחוד סיבותיהם המסובכות, ועל פי תעודות כאלו מדברים אנו על דבר אופי מיוחד ונשמה מובדלה. מוכרחים אנו להחליט שידעתנו בזה תלויה היא על בלימה, והמשפט לאלוהים הוא.¹⁸

על סמך הכרתו בטבע הסובייקטיביות והיחסיות של הידע האנושי, מגיע הרב קוק לכמה מסקנות מדהימות במיוחד בנוגע לאמונות דתיות. כך, למשל, כשהוא בוחן את סוגיית היסוד של אמונה מול כפירה, הוא קובע:

לעומת האמת העליונה האלוהית, אין הבדל בין האמונה המצוירת להכפירה. שניהם אינם נותנים את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכל הוא שלול מאמתת האלוהות.¹⁹

הצידוק לקביעה רדיקלית ומפתיעה זו הוא כמובן ההבנה כי בכל ניסיון לתפוס או להגדיר את "הדבר כשהוא לכשעצמו" (לפי המינוח של קאנט), אנו בהכרח מרחיקים עצמנו ממנו ומעוותים אותו במושגים מתווכים משלנו.

חסרונו של תואם מלא בין ניסוחי אמת דתיים לבין המציאות שאותה הם מבקשים לייצג, מבורר בקטע נוסף שבו מבחין הרב קוק בין רמות שונות של אמונה. בקטע זה הוא עושה שימוש במונחים הלקוחים **ממורה נבוכים** של הרמב"ם (ג', כ"ח), ומתייחס ל"אמונות מוכרחות" המנוגדות ל"אמונות אמיתיות", כשאלה האחרונות מוגדרות כ"יסוד המקיים את כללות האמונה". הרב קוק קובע:

כל האמונות הנן נחלקות לשתי המערכות שכבר העיר אליהם הרמב"ם (כ"ח, חלק ג'): לאמונות אמיתיות, ואמונות מוכרחות. האמונות האמיתיות הנן היסוד המקיים את כללות האמונה, והמוכרחות הנן כמו קליפה ושומר לפרי לפי הערך של כל עם וכל קיבוץ המתאחד תחת דגלה של איזה אמונה.²⁰

18 **אורות הקודש**, ג', ירושלים תשמ"ה, עמ' קי"ט (להלן: **אוה"ק**).

19 **ערפלי טוהר**, מהדורה שנייה, בעריכת הרב יצחק שילת, ירושלים תשמ"ג, עמ' מ"ה (להלן: **ע"ט**). קטע זה מופיע גם ב**אוה"א**, עמ' 23-24, בנוסח הנאמן יותר לגרסה המקורית שבמהדורה הראשונה של **ערפלי טוהר**, יפו תרע"ד, עמ' ל"ב. התוספת "כי כל מה שהאדם... מאמתת האלוהות" המופיעה במהדורה השנייה, אשר יצאה לאור שנים רבות לאחר מות הרב קוק, אינה מופיעה במקור, אולם היא הועתקה – כפי שהסביר לי המהדיר הרב יצחק שילת – מלשונו של הרב קוק עצמו במאמר אחר שלו ב**אורות**, בגלל רצונם של העורכים להפיג מעט מהנימה הרדיקלית של הדברים, בהענקת הסבר הולם לכונתם.

20 **אוה"א**, עמ' 48.

כדאי לציין שלמרות דמיון מסוים בניסוח, אימוצו של המינוח הרמב"מי מטעה. **במורה נבוכים** (ג', כ"ח) הרמב"ם אכן דן בהבדלים בין מה שהוא מכנה "אמונות אמיתיות" לבין "אמונות מוכרחות", אבל בלשונו של הרמב"ם אמונות אמיתיות הן אלה המלמדות, פשוטו כמשמעו, אמת אבסולוטית כלשהי על אודות האל, כמו מציאותו, אחדותו, נצחיותו, או כל יכולתו. מטרתן היא לאפשר לאדם להגיע לשלמות שכלית. אמונות הכרחיות, אשר הבסיס להן הוא המסורת הדתית ולא הפילוסופיה, מנוסחות בצורה מושאלת וממלאות פונקציה פוליטית; באמצעות ביסוס הנאמנות לתורה, הן מסדירות את היחסים החברתיים בין בני אדם. בנוסף, הן מסייעות לאנשים להגיע למידות נאצלות.²¹ אולם בלשונו של הרב קוק, ההבחנה בין אמונות אמיתיות לבין אמונות מוכרחות אינה בין אמת מוחלטת של הפילוסופים לבין אמיתות פוליטיות הנחוצות בעבור ההמונים, אלא בין אמיתות יסודיות כל כך לקיום האמונה עד שהן משותפות לפילוסופים ולהמון כאחד, לבין אמיתות אשר אינן אלא מכשיר לשימור אותן אמיתות יסוד. יתרה מזו, האמיתות המשניות הללו הן הכרחיות, לא רק במונח הפוליטי, אלא אפילו במונח ההכרחי-מושגי. הרגישויות הנאו-קאנטיאניות של הרב קוק מתגלות במיוחד במשפט המסיים של הקטע האחרון שציטטנו, שבו הוא מבסס את האופי החולף של אמונות מוכרחות. בניגוד לאמונות האמיתיות, שהן קבועות בשרשן, הרי שאמונות מוכרחות הן יחסיות לכל עם ואדם לפי טיבם והן תמיד נתונות לשינוי, משום שכל מגמתן של אמונות ממסדיות אלו היא רק לקדם את רמת ההתפתחות של האמונה המוסרית-דתית הראשונית, שאותה הן באות להכיל.

המעמד האונטולוגי החלש שהרב קוק מעניק להיגדים דתיים, זוכה לכירור נוסף בפסקאות אחרות שבהן הוא מבחין בין שלוש רמות שונות של הבנה דתית. על פי חלוקה זו, בבסיס ההיררכיה של ההבנה הדתית עומדת אותה תחושה שאליה מתייחסים כאשר דנים על הדת במובנה הראשוני, או מה שהרב קוק מכנה לעתים "עיקר האמונה",²² או "הכרה פנימית".²³ תחושה בתולית זו, אשר מקדימה את "האמונות האמיתיות" שבפסקה הקודמת,²⁴ מתוארת ככוח חיים ראשוני, שכל מהותה תחושת השתוקקות בלתי מוגדרת ללא תכנים ברורים יותר. בקצה האחר של קשת ההיררכיה מצוי האובייקט הסופי של דחף ראשוני זה, שאותו מכנה הרב "האמת העליונה"²⁵ או "ידיעה עליונה".²⁶ אם "עיקר האמונה" קודם למלים, הרי

21 כפי שמנסח זאת ארתור היימן (Arthur Hyman), הרמב"ם משתמש בביטוי "אמונות הכרחיות" לציין היגדים שהם אמיתיים בהיבט מסוים, אך לא בהיבט אחר. ר': "Spinoza's Dogmas of Universal Faith in the Light of Their Medieval Jewish Background", Alexander Altman (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, p. 189

22 אוה"א, עמ' 41.

23 אוה"ק, א', עמ' נ"ח.

24 לעיל, ליד הערה 20.

25 אוה"א, עמ' 23-24; ע"ט, עמ' מ"ה.

ש"האמת העליונה" היא מעבר להן. לכן גם היא אינה ניתנת להגדרה, והיא מצויה מעבר לכל סוג של תיוג תוויות דוקטרינליות ואוניברסליות לחלוטין. אולם בין הרגישות הבתולית הראשונה, הטרום-מילולית, לבין המצב שמעבר לכל הבעה, משתרע מרחב ביניים אשר מתואר לפעמים בטרמינולוגיה של הרב קוק כ"אוצר הרוחניות", "אוצר הידיעות"²⁷, או "האמונה המצוירת"²⁸. מושג זה תואם את מה שכונה קודם לכן "אמונות מוכרחות", ומציין את הביטוי המסוגנן של אמונותינו הראשונות הבלתי מנוסחות. רמה זו כוללת בתוכה צורות ביטוי רבות ושונות של ההשתוקקות לשלמות, שאינן חייבות להיות דתיות במוצהר. במובן זה, הן הספק והן האמונה, למרות שלכל אחד מהם תקפות מסוימת, מוגבלים מבחינה אונטולוגית, ולעולם אינם תופסים בצורה מושלמת את האובייקט שאותו הם מבקשים לתאר. הדת הממוסדת (או הכפירה) אינה אלא ניסיון לספק הגדרה או צורת ביטוי תרבותית כלשהי לתחושותינו הראשונות.

כל זה אינו אומר שהרב קוק רואה בהיגדים דתיים שטח הפקר הפתוח לכל. דעותיו ביחס לאמיתות דתיות אינן מובילות אותו לרלטיביזם גמור או לפיחות במחויבויות דתיות בלעדיות.²⁹ כאשר הוא דן בתחושה הראשונה הטרום-מילולית המשותפת לכל הנבראים, או באובייקט הסופי שאליו מכוון כוח חיים ראשוני זה, נדמה שהרב קוק מתייחס אליהם כעניינים הברורים מעצמם (self-evident), שאינם זקוקים להצדקה נוספת כלשהי.³⁰ אולם כאשר הוא דן בשלב הביניים של הניסוח המילולי, באמונות מן הסוג ה"מצויר", אין הוא מייחס תוקף שווה לכל הטענות באשר הן. ניסוחים שהם כוללניים יותר יועדפו על פני ניסוחים המכילים גרעין אמת בלבד, אולם היות ש"לעומת האמת העליונה" כל הניסוחים מחטיאים את המטרה בשווה, תהיה העדפת ניסוח אחד על פני אחר חייבת להתבסס על קריטריון שאיננו קוגניטיבי בעיקרו.

הרב קוק מציע מספר קריטריונים לקביעת עדיפותה של אמת דתית. כמה מהם עדיין מסורתיים ואינם שוללים בהכרח את אפשרות התאמתם של ניסוחים דתיים למציאות הראלית. כך, למשל, בפסקה השוקלת את יתרונותיה וחסרונותיה של האמונה בבריאה "יש מאין", מול "המחשבה הסודית על דבר האצילות האלוהית, בתור מקור כל ההווה כולה". אחד הקריטריונים שהרב קוק מציע להעדפת האמונה בבריאה "יש מיש" הוא פשטות התאוריה. היות שניתן לאמץ את תורת האצילות ללא שום קושי, עלינו להעדיף עמדה זו,

26 ע"ט, עמ' י"ג-י"ד.

27 ע"ט, עמ' ל"א.

28 אוה"ק, א', עמ' נ"ו.

29 אוה"א, עמ' מ"א-מ"ב.

30 ע"ט, עמ' י"ג-י"ד; אוה"א, עמ' 66.

שהרי היא ההסבר הקל והמוכן ביותר לבריאה.³¹ במקומות נוספים מציע הרב קוק קריטריונים אחרים, כמו מידת כוללנותה של התאוריה (היינו, יכולתה לשמש כמטרייה הכוללת תחתיה אמיתות ספציפיות יותר),³² או היותה בעלת לכידות קוהרנטית והרמונית.³³ קריטריונים אלה עשויים לתמוך באימוצה של תאוריה דתית כאמיתית. אפילו הקריטריון של ההתקבלות בקונצנזוס הכללי של הציבור (העובדה שחברה כלשהי מאמצת מרצונה היגדים אלה כאמיתות), אשר גם הוא משמש באופן שכיח את הרב קוק,³⁴ איננו בהכרח ויתור על התקווה לתפיסת המציאות כשלעצמה – במיוחד אם אנו, בדומה לרב קוק, מוכנים לייחס לחברה הנדונה יכולת סגולית מיוחדת להגיע לאותה מציאות מוחלטת באופן אינטואיטיבי.³⁵ ואולם הקריטריון הבולט ביותר בכתבי הרב קוק לאימוצם של היגדים דתיים כאמיתות הוא הקריטריון האינסטרומנטלי-מכשירי: השפעת אותו ניסוח על הדרך שבה אנו חווים את המציאות, והמידה שבה הוא מסייע בידינו לקדם את הערגה המוסרית-דתית לקרבת אלוהים. הרב קוק סבור שהעובדה שתאוריה כלשהי היא שימושית (במובן שיבואר בדוגמאות שלהלן) היא המגדירה אותה כאמת. במקרים רבים מעדיף הרב קוק מודל דתי מסוים בגלל התועלת השימושית שבו, ולא על יסוד טענה תאורטית לאמת. על כן, למרות ששום מודל ספציפי אינו קולע לאמת בשלמותה. עדיין אין בחירתנו במודל זה או אחר עניין חסר משמעות.

מהו הערך המכשירי של היגדי אמת דתיים? הרב קוק מודע היטב לעובדה שלמרות שאין התבניות שאותן אנו משליכים על המציאות מצליחות לקלוע בדיוק להווייתה הראלית, בכל אופן יש להן השפעה מעצבת עלינו. כאשר אנו חיים עם מודלים אלה ומתבוננים דרכם, הם משנים את גישותינו ומעצבים את המודעות שלנו, ואף עשויים להיות בעלי השפעה מכרעת על האופן שבו אנו מנהלים את חיינו היומיומיים. אולם לדעת הרב קוק המטרה הסופית של הקריטריון המכשירי היא בהיבט המוסרי:

הציורים האנושיים איך שיהיו ביחס אל צורת המציאות, ודאי יש להם גם כן מהלך מיוחד בהתפתחות האדם במוסרו, ויתר תעודותיו הרמות, לדור ודור לפי ציוריו שהם

31 **ע"ט**, עמ' ל"ב-ל"ג. ר' גם **באוה"ק**, ב', עמ' שמ"ט. התפיסה האצילותית, התופסת את פעולת הבריאה כדומה ללידה, היא הפשוטה ביותר מן הסתם, משום שהיא מאפשרת לאל לכוון עולם מ"יש" שכבר קיים (הוא עצמו), ועל כן תפיסה זו סבירה יותר מאשר הפרדוקס של בריאת "יש מאין".

32 **אורות**, עמ' ק"ל-קל"א.

33 **ע"ט**, עמ' י"ג-י"ד; **אוה"ק**, ב', עמ' תקל"ח.

34 **אדר היקר**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ל"ט: "וחסרון הידיעה על מרכז הכובד של קבלת האומה", עד: "אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה"; **אג"ר**, א', עמ' קצ"ג-קצ"ד.

35 לקטעים אשר מיחסים כשרון מיוחד לסגולותיה של כנסת ישראל באבחנת האמת, ר': **אוה"ק**, א', עמ' קמ"ה; **אורות**, עמ' קל"ח; **אוה"ק**, ג', עמ' ס"ז-ס"ח; **אורות**, עמ' פ"ח-פ"ט.

הולכים ומתחלפים, להתאים הכל למטרת הטוב הכללי וחסד אלוהים עולם ועד.³⁶

אם לניסוח הדתי יש עדיפות על הניסוח החילוני, אין זה משום שהוא תופס באופן מדויק יותר את האמת בשלמותה, אלא משום שהוא משפיע עלינו מבחינה מוסרית לטובה יותר מאשר טענות ספקניות.

ברור שהטענה שהאמונה מקדמת יותר את המוסריות עשויה להיות מפוקפקת בעיני רבים, אך חשוב לסייג ולהטעים שכוונתו של הרב קוק בדברו על מוסריות אינה, בדרך כלל, הנכונות לאמץ מערכת כזו או אחרת של נורמות וערכים. הוא איננו טוען שאנשים הנאמנים לדת ממוסדת ספציפית הם מוסריים יותר מאנשים לא דתיים. בכל מקום שבו הרב קוק מדבר על מוסריות, הוא מתכוון לאותה תחושה טרום-מילולית אשר בה הוא רואה את כוח החיים הראשוני הנובע מנבכי הנפש הפנימיים ביותר של כל יצור נברא, כולל נשמת היקום עצמו. במלים אחרות, "מוסריות" בטרמינולוגיה שלו היא השתוקקות אוניברסלית לשכלול, ליצירה ולשלמות, המשותפת לאנשים דתיים וחילוניים כאחד. מוסריות במובן רחב זה היא הזרז העומד מאחורי כל צורה של פעילות אנושית קונסטרוקטיבית (והיא גם הבסיס של השאיפה להתקדמות חומרית ולשיפור רווחתנו הפיסית). לדעת הרב קוק שאיפה בסיסית זו עומדת בלב כל השקפת עולם מוגדרת, אפילו כאשר זו איננה רואה עצמה במודע כשיטה דתית.³⁷

למרות שאין באפשרותנו לקלוע במדויק לטבע המציאות כשהיא לעצמה, מספר תיאורים מוצלחים בעבורנו יותר מאחרים, משום שהם מתבררים כיעילים יותר, כמחייבי-חיים וכמקדמי השגשוג האנושי. מכאן שהיתרון של ראייה דתית על הכפירה איננו משום שראייה זו היא האמת המוחלטת לעומת האמת הספקנית שהיא שקרית בהחלט, אלא משום שהראייה הדתית מסוגלת יותר להחדיר בנו תחושה של אופטימיות וערך עצמי. היא מלמדת אותנו על חשיבות מעשינו, נוסכת בחיינו תחושת משמעות, ומשום כך מצליחה לבטא ולפתח את כוח החיים הבלתי מודע והקדם-מילולי שבתוכנו, במקום להניח לו לנבול ולמות. לעומת זאת, דימויים של כפירה מפריעים לתחושות חיבור לעולם ומטפחים חוסר הרמוניה עם הזולת ועם הטבע, ויש להיפטר מהם בגלל הנזק שהם גורמים. כך, במקום שהמבחן היחיד לאמת במובן הדתי יהיה מידת ההתאמה שלה לעובדות קיימות, קנה המידה הקובע הוא מידת יכולתה להוביל למוסריות גבוהה יותר מהמודל של הכפירה, ולעודד את השגשוג האנושי.³⁸

טיעונים תאולוגיים כ"אמיתות מוכרחות"

36 אדר היקר, עמ' ל"ח.

37 בעניין קווי הדמיון בין תפיסת הרב קוק ומושג ה-elan vital של הנרי ברגסון (Henri Bergson), ר' ב"ה ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", אישים וזרמים, ירושלים 1968.

38 אוה"א, עמ' 23-24. ר' לעיל, הערה 18.

אם אפילו הפולמוס בין אמונה לבין כפירה אינו יכול להיות מוכרע במונחים של אמת ושקר, אין פלא שגם בסדרה שלמה של ויכוחים תאולוגיים סביב טענות אמת-פנים-דתיות, מאמץ הרב קוק עמדה רלטיביסטית וגמישה ביותר בהכרעתם, אשר מנתקת אותם לחלוטין מטענות אמת בלעדיות. בכל המקרים שבהם צפוי איש המסורת להכריע על בסיס שיקולים אובייקטיביים, הגורם הקובע בעבור הרב קוק הוא רק השאלה האינסטרומנטלית: מה משיגה כל עמדה בעבור האדם? ולמרות שבכל אחד מהמקרים הללו הוא אכן מביע העדפה כלשהי לעמדה אחת לעומת אחרת, הוא גם מודה שאין העדפה זו חלה בהכרח על כל אדם ובכל זמן. אמנה אפוא מספר דוגמאות של מקרים כאלו:

1. אחד הביטויים המאלפים והמפורשים ביותר לגישה אינסטרומנטלית וגמישה זו אל האמת, מופיע במאמר שכתב הרב קוק ובו הוא מגן, בין השאר, על עמדתו הבלתי שגרתית של הרמב"ם, המפחית ממרכזיות האדם בבריאה.³⁹ המאמר נכתב כתגובה לביקורת חריפה שהושמעה על ידי ההיסטוריון הדתי זאב יעבץ. למרות הכרתו ברמב"ם כסמכות הלכתית, מאשים אותו יעבץ בהחדרת רעיונות יוניניים זרים למשנתו היהודית-פילוסופית. הרב קוק פותח את מאמר ההגנה שלו בהכרזה הכללית שאם רעיון כלשהו שירת את אמונתם של אנשים מסוגו של הרמב"ם, מי אנו כי נלין? לכל אחד שמורה הזכות לבחור את הדרך המתאימה לו על פי מצבו הרוחני. בהמשך הוא מתייחס באופן ספציפי לשאלת מרכזיות האדם ביקום, וטוען כי עלינו להכיר תודה לרמב"ם, שהראה לנו כיצד יכולה האמונה להיות מבוססת אפילו על תפיסה מדעית אשר נראית לכאורה פחות נוחה לאמונה דתית, כפי שעשה גם בעניין הרעיון האריסטוטלי על אודות נצחיות החומר. אם המאמין יכול להשלים עם טקטיקה כזו בעניין הקדמות, על אחת כמה וכמה שהמסורת הדתית יכולה לוותר על התפיסה האנתרופוצנטרית של האדם כנזר הבריאה. יתרה מזו, הרב קוק מוסיף לטעון כי ככלל אין לאמץ עמדה חד-משמעית בנושאים כלליים ומופשטים שכאלה. המטרה הסופית של העמדות השונות באשר למקומו של האדם בבריאה, היא "רק לסבר את האוזן לבאר על ידם" את עמידתו המוסרית הנאצלת של האדם מול בוראו. לעתים תפיסה אחת מצליחה בכך יותר, ולעתים דווקא האחרת. הנסיבות הן שתכתבנה איזו תאוריה תהיה יעילה יותר ובעלת השפעה מבורכת יותר על האדם.

2. בשני קטעים אחרים, שצוינו לעיל,⁴⁰ מנסה הרב קוק לבדוק, על פי אותה אמת מידה, את הערך היחסי של האמונה בבריאת "יש מאין" מול האמונה בבריאה השתלשלתית ("יש

39 "מאמר מיוחד", **מאמרי הראי"ה**, עמ' 105-112. מאמר זה נכתב למרות העובדה שביחסו הכללי של הרב קוק לתפיסת העולם של הרמב"ם ניתן לגלות הסתייגויות משמעותיות. ר' L. Kaplan, "Rav Kook and the Jewish Philosophical Tradition", *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 41-78.

40 ר' לעיל, הערה 31.

מיש"). בשני הקטעים הוא מעדיף את התפיסה ההשתלשלותית, בשל יופייה והשפעתה המוסרית המועדפת, בהבלטתה את החיבור בין כל מצוי אל הבורא. אין בקטעים אלה ניסיון להסתייע בטיעון הגיוני, מדעי, או פילוסופי – טיעונים השכיחים בדיונים מעין אלה.

3. דוגמה נוספת היא הדיון של הרב קוק בתקפות היחסית של מודל האדון והעבד בתיאור יחסו של האדם אל האל, בהשוואה למודל משוחרר יותר של זיקה. אף כאן אין כל ניסיון לבחון את המטפורות המתחרות במונחים של האמת הממשית, אלא דיון בשאלה איזה דגם יסייע יותר לחלץ את האדם משעבודו ליצרו הרע.⁴¹

4. כאשר מנסה הרב קוק להכריע בין מונותאיזם לבין פנתאיזם, הוא קובע תחילה שעמדה מונותאיסטית היא מדכאת ביסודה, משום שהיא מטביעה באדם תחושה של חוסר חשיבות יחסית נוכח ישות מושלמת, אשר אין בינו לבינה כל שיתוף מהותי.⁴² את דיונו הוא ממשיך בבחינת היתרונות והחסרונות של התפיסה הפנתאיסטית, וביצירת תרכובת של השתיים שתענה לגמרי על "כל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנזי הלב". לבסוף הוא מסכם במסקנה המדהימה:

הרעיון שכל ההוויה כולה היא רק עניין האלוהות, ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה', הוא מענג את הלב מאוד. התענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו.⁴³

ניתן לטעון אמנם שמושג התענוג במובן הקבלי נושא בחובו משמעות אונטולוגית כלשהי,⁴⁴ אולם בכל זאת עיקר הטיעון הוא שמודלים של יחסי האל לבריאה נקבעים בסופו של דבר על סמך ערכם בעבור האדם, ועל פי המידה שהם מעניקים מסגרת מושגית שתעודד את פעילותו המוסרית, ולא תדכא את דימויו העצמי הרוחני על ידי תחושות של ייאוש.

5. **באורות הקודש**⁴⁵ מוצג אחד מרעיונות היסוד הפרדוקסליים בתאולוגיה של הרב קוק – הרעיון כי אל מושלם חייב להכיל בקרבו את תכונת החסר כדי שיהיה שלם – כתשובה לשאלה הקלסית מה הניע את האל למעשה הבריאה. בנסותו לבחון את התשובות האפשריות

41 ע"ט, עמ' מ"ד.

42 **אוה"ק**, ב', עמ' שצ"ה-שצ"ו. ר' גם שם, עמ' שצ"ז-שצ"ח, כאשר הרב קוק מתייחס לקנאה באלוהים אשר מעוררת האמונה המונותאיסטית בנפש האדם.

43 **אוה"ק**, ב', עמ' שצ"ו.

44 בקבלה, אחדות ה' הטהורה מתוארת כשעשוע עצמי שאינו תלוי בגורם אחר כדי לבוא על סיפוקו. ר' למשל פירוש הרב קוק **בעולת ראי"ה**, א', ירושלים תשמ"ה, עמ' כ"ג-כ"ד, למלים: "לשם ייחוד קוב"ה ושכינתיה". ר' גם: יוסף בן-שלמה, **תורת האלוהות של ר' משה קורדוברו**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 60-62. על כן ניתן לפרש שבעונג המוסב לאדם יש משמעות של דבקות בהוויה אלוקית שהיא מעבר לשיקולים של הנאה ותועלת.

45 **אוה"ק**, ב', עמ' תס"ד-תס"ה.

מוציא הרב קוק את הרוח ממפרשי השאלה, בהצביעו על כך שזו אינה מתעוררת אלא מנקודת מבטנו שלנו, כיוון שכל השאלות של מטרה ותכלית אין להן מובן אלא בעולם הכולל את מושג החסר. בעולמו המושלם של האל, ערכה של המציאות מובן מאליו ואינו דורש כל הצדקה. אבל אפילו כאשר אנו ניגשים לענות על הצורך האנושי בפתרון שאלה זו, מלווה הרב קוק את התשובה המועדפת בעיניו במשפט המסגיר: "על כן הננו מרוויחים הרבה כש..."⁴⁶, בהניחו שתשובה זו היא התשובה האמיתית. הרי זה כאילו מזמין אותנו הרב קוק לבית המלאכה הפרטי שלו לעיצוב שיטות תאולוגיות, ופורס את קלפיו בגלוי על השולחן, כאשר הוא שוקל את התשובות השונות לסדרת שאלות תאולוגיות כבודות משקל אך ורק על הבסיס הלא-אובייקטיבי והאנתרופוצנטרי כל כך של מידת התועלת לאדם.

היגדי אמת לא-תאולוגיים

התמונה המצטיירת עד כה, מצביעה על חוסר נכונות מפתיע וחדשני מצדו של הרב קוק לשייך שאלות של אמת למשמעות האובייקטיבית בכל הנוגע לתקפותם של היגדים דתיים. ואולם ניתן לטעון שכל הדוגמאות של היגדי אמת שהבאנו בינתיים עוסקות בסוגיות תאולוגיות ומופשטות יחסית, ולכן העימות בין היגדים דתיים לבין עובדות אמפיריות ברורות אינו תמיד מפורש וחד-משמעי, ואפשר בקלות לחמוק ולהימנע מהכרעה. ישנם אמנם הוגים השוללים כל זיקה בין היגדי אמת לבין המציאות, וטוענים לסובייקטיביות או לאנטי-ראליזם חובק-כל, בקובעם כי האמונה הרווחת באובייקטיביות של המדע נאיבית לאורך כל הדרך. אבל הוגים אחרים מבחינים בין תאולוגיה לבין מדע. על בסיס פערים והיבטים משמעותיים של חוסר רצף ביניהם, הם מסיקים שמושג האובייקטיביות במדע הוא בבסיסו נכון, ואילו האובייקטיביות של תאולוגיה היא בעיה נפרדת.⁴⁶ לכן, כדי לקבוע את עמדתו של הרב קוק בנוגע לראליות של היגדי אמת דתיים, ייתכן שיועיל יותר לבחון את התייחסותו לא רק לסוגיות פילוסופיות תאורטיות, אלא גם לטענות המסורת הדתית שלנו, שניתן לבחון לאור עדויות ניסיוניות קונקרטיות מתחומי המדע או ההיסטוריה.

אם נלך בדרך זו, נגלה כי אפילו בנוגע להיגדי אמת הנוגעים לתופעות קונקרטיות יותר, הניתנות לצפייה בעולם הטבע ובהיסטוריה, מפגין הרב קוק נכונות מפתיעה לנתק בין האמת הדתית לבין טענות הניתנות לבחינה אמפירית. בהצהרה פרוגרמטית מעניינת, הבנויה כפרפרזה לקאנט, הוא כותב: "אם יתפאר המדע החדש שהשתחרר מהתאולוגיה, צריך הוא לדעת, שלעומת זה נשתחררה התאולוגיה מהמדע, שאסרה בכבלים אנושיים".⁴⁷ נאמן

46 ר': David Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, 1989, pp. 5-7, ששם הוא מונה כמה צורות של ראיזם ואנטי-ראליזם המבוססות על אבחנה דומה בין

אתיקה למדע.

47 ע"ט, עמ' מ'.

לדבריו, הוא שוב מצהיר במקום אחר,⁴⁸ כי לכל הצידוקים המדעיים כביכול לכפירה, ניתן להתייחס כפסבדו-טיעונים בלבד. עדות לכך היא העובדה שהאמונה הדתית הצליחה להתקיים בשלום לצד תאוריות מדעיות מכל הסוגים, כמו למשל במעבר מתורתו של פתולמיאוס לזו של קופרניקוס ושל גליליאו.

באיגרת מפורסמת שכתב לתלמידו האהוב, ד"ר משה זיידל,⁴⁹ אשר היה כנראה מוטרד מהניגוד בין התיאור המקראי של גירוש האדם מגן העדן לבין תאוריית האבולוציה בת-זמננו, תגובת הרב קוק היא "שאף שאין כל אמת מוכרחת" בכל הצעה המובאת בשם המדע וה"סותרת את פשטי התורה... מכל מקום אין אנו חייבים כלל להכחישן בביורר ולעמוד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדות פשוטות ומעשים שהיו", אלא את "התוך, ההסברה הפנימית של העניינים".⁵⁰ באיגרת אחרת לד"ר זיידל⁵¹ צועד הרב קוק צעד נוסף בגישה זו, כאשר הוא נדרש לשאלת גבולות ההיתר בהוצאת מקרא מידי פשוטו. גם כאן, למרות נטייתו הניכרת להעניק מידה רבה של אמון לפשט המסורת, הוא מוכן באופן עקרוני להשאיר את התשובה לשאלה זו ל"חוש הבהיר של האומה בכללה", אשר "מוצא לו את נתיבותיו לא בראיות בודדות, כי אם בטביעות-עין כללית". "ואם נמצא בתורה כמה דברים, שחושבים אחרים שהם לפי המפורסם מאז, שאינו מתאים עם החקירה של עכשיו... אם יש בה אמת, ודאי יש גם מטרה חשובה וקדושה שלצורכה הוצרכו הדברים לבוא בתיאור המפורסם ולא המדויק, כמו שהוא פשוט במושגים הרוחניים ובכמה יסודי מעשים ש'דיברה תורה כנגד יצר הרע', או 'לשבר את האוזן', ועל כולם חכמה אלוהית חיה וחביבה מופיעה".

דוגמה נוספת לגישתו האדישה יחסית לדיוק ההיסטורי של התורה, מופיעה כאשר הוא דן בספקנות של יהודים אגנוסטיים בני-זמנו.⁵² היות ולדעתו לא יכולים אף הספקנים להכחיש את מרכזיות השפעת היהדות על העולם בימינו, כל מה שנשאר בעבורם כבסיס לספקנותם, הוא לפקפק באמינות הסיפור המקראי המתייחס להשפעת העברים בראשית הציביליזציה. ברור לחלוטין שהרב קוק עצמו אינו שותף כלל לפקפוקים אלו. יתרה מזאת, הוא משוכנע

48 אדר היקר, עמ' ל"ו.

49 אג"ר, א', עמ' קס"ג-קס"ד.

50 למען ההגינות יש לציין שהרב קוק מתנצל על שנאלץ לכתוב איגרת זו בהיותו "מוקף טרדות ופיזור הנפש", ועל כן לא הספיק להאריך בדבריו. מכיוון שכך, ייתכן שקיים יסוד לטענה שכאשר הוא מרחיק את עצמו מהמובן המילולי של סיפור גירוש האדם מגן עדן, אין כוונתו לרוקן את הסיפור מכל תוכן אינפורמטיבי. יכול להיות שהוא היה מפרש את הסיפור כמתייחס לאדם הראשון ההיסטורי, אלא לאביו הקדמון הרוחני, לפני שנשמתו האחידה התפצלה לרבבות הנשמות ההיסטוריות שנבעו ממנה, ולפני שהחומר ההילולי שלו נתעבה ונתגשם כתוצאה מהחטא הקדמון. פירוש כזה היה מתאים לאינטרפרטציות קבליות שגורות לסיפור הבריאה שבספר בראשית, הרואות אותו כמתייחס לראשית התהוות הישיות המטפיסיות העליונות, יתור מאשר למקבילותיהן הארציות.

51 אג"ר, ב', עמ' 118-119.

52 שם, א', עמ' מ"ח-מ"ט.

לחלוטין שכאשר הספקנים יכניסו עצמם לעול המסורת כ"בני הבית שמכירים את עסקי הבית", שוב לא ידרשו הוכחה חיצונית לאמיתותה, משום שזו תהיה ברורה מאליה. חשובה לענייננו רק העובדה שאין לו התנגדות עקרונית לביסוס קבלת המסורת, ולו באופן זמני, על ערכה המכשירי בלבד. אם סיפורי המקרא יכולים להשפיע בצורה כה מבורכת על הדימוי היהודי הלאומי, ולהתאים עם הטוב שבשאיפות המוסריות העולמיות, זהו בסיס מספיק לאמונה במקורה האלוהי של התורה. אמנם אפשר לטעון שאין לראות במהלך זה של הרב קוק יותר מאשר אימוץ של תחבולה טקטית יעילה, אף על פי כן, חוסר עמידתו על טהרת העובדתיות ההיסטורית של סיפורי התורה כביסוס היחיד לאמונה, שבהחלט לא היתה הנורמה בקרב עמיתיו הרבנים, נתאפשרה לפחות באופן חלקי מכוח נכונותו לוותר על ערכם האינפורמטיבי של היגדי אמת דתיים.

בדיון אחר, הנוגע למפקקים בעיקרון של תורה מן השמים,⁵³ מוכן הרב קוק לראות בהצהרות כפירה ב"תורה מן השמים" עמדה נעלה יותר מאשר אמונה בעיקר זה המבוססת על תפיסות שמים "כל כך משונות עד שלא נשאר בהן מן האמונה האמיתית מאומה", ועל כן הן האחראיות לשלילת האמונה של הכופרים. לדידו, האמונה במקורה האלוהי של התורה גלומה פחות בטענה ספציפית ביחס לנסיבות התהוותה ולאופן מסירתה, מאשר בהכרת מקבליה באופי הנאצל והנשגב של תוכנה. בהתאם לגישתו הפנתאיסטית של הרב קוק, תוכן זה מתחבר יותר לגאון רוחו הדתי של האדם, מאשר לתפיסה מילולית מצומצמת ופרימיטיבית של האל כעומד מעל האדם וככופה עליו את מצוותיו הר כגיגית, למרות שהדגשה זו על החיבור בין התורה והאדם נעדרת מושג של טרנסצנדנטיות. אבל נראה שהרב קוק מנסה לומר שבעת החדשה תחושת החיבור של האדם לתוכן המקראי מייצגת גישה דתית נעלה יותר, מאשר ראיית התורה כמטלה הטרנומית המנוגדת לטבע האנושי, והנכפית עליו מבחוץ על ידי איזה גורם אנתרופומורפי זר לו, משום שתחושה כזו יש לה תועלת רבה יותר על הדחף המוסרי של האדם בן-זמננו.

תובנה דומה מובעת בצורה מפורשת יותר בקטע אחר,⁵⁴ שבו דן הרב קוק במקור סמכותה של תורה שבעל פה. אנשים רבים, הוא טוען, מאמינים בטעות שמקור תקפותן של הוראות התורה שבעל פה מבוסס על גדולתם וקדושתם של חכמי התורה. משום כך הם סבורים כי כדי לפרוק מעליהם את עול ציוויי הרבנים, דרוש רק להטיל דופי במעלת אישיותם. אין הם מבינים כי אלה מאמצי שווא, משום שאופייה המחייב של התורה שבעל פה (וגם של התורה שבכתב) אינו מותנה בזוהר המצווה, אלא בשיקולים פנימיים יותר, כמו הסכמת האומה לקבל על עצמה את הסמכות, מכוח החשיבות האלוהית הטבועה באומה זו, וטבעה המיוחד של האומה הישראלית המוכח מכל תולדותיה. למרות שלמעשה אין הרב קוק מוכן בשום

53 אוה"א, עמ' 25.

54 אדר היקר, עמ' ל"ט, מהמלים "וחסרון הידיעה" עד למלים "דרכי חייה".

פנים להפחית מגדולתם של חכמי התורה (או מעליונותה של נבואת משה), הרי גם כאן נראה שהוא מעוניין בהפרדה עקרונית בין שאלות תאולוגיה לבין שאלות של נסיבות עובדתיות, כך שמקורה ההיסטורי והספרותי של התורה וערכה הדתי מהווים שתי סוגיות נבדלות. אופיה המחייב של התורה שבעל פה, ואפילו של זו שבכתב, נשען בסופו של דבר על הסכמת הכלל, על העובדה שעם ישראל קיבל על עצמו מרצונו את התורה כסמכות האחרונה. נקודה זו עולה שוב באיגרת ששלח ליצחק הלוי,⁵⁵ העוסקת בשאלת המידות וה"שיעורים" שבהלכה, האם הם נובעים מן התורה שבכתב או מזו שבעל פה. התלמוד הבבלי מתייחס אליהם כהלכה למשה מסיני, ואילו הירושלמי מאמץ גישה היסטורית יותר. הרב קוק, למרות העובדה שהוא נוטה לעמדת הבבלי, מסיק כי אין לסוגיה זו כל השלכות מעשיות, משום שהסיבה המכרעת לקבלת שיעורי התורה איננה משה רבנו אלא קבלת האומה. קביעה זו מאפשרת לו להציב עיקרון פרשני מרחיק לכת אף יותר: אפילו בלימוד התורה, המרכיב המכריע בהבנת התוכן הוא מה שהובן על ידי האומה ולא מסקנות הניתוח המדעי-היסטורי.

אילוצי המדע

האם מכל זה נוכל להסיק כי יש להתייחס להיגדים דתיים אך ורק על בסיס לא ראלי-עובדתי, כשלמידע מדעי אין השפעה על עיצובם של אותם היגדים? האם ההיגדים הדתיים שלנו סובייקטיביים לחלוטין, ולכן מחוסנים כליל מפני הפרכה? האם הם כה יחסיים עד שאין בהם כל טיעון התקף לגבי עולם המציאות הראלית? אם נוסיף ונעיין בקטע שציטטנו לעיל, המתייחס ל"אמונות מוכרחות" כחסיות "לפי הערך של כל עם וכל קיבוץ המתאחד תחת דגלה של איזה אמונה" (כלומר, שערכן נמדד בזיקה לנסיבות ולאנשים שהביעו אותן),⁵⁶ נדמה שהמסקנות הנ"ל מופרזות מדי, ומרחיקות-לכת מעבר לכוונת הרב קוק עצמו. זאת משום שמיד אחר כך הוא מוסיף: "כפי המידה שהאמונה היסודית היא יותר נשגבה נצחית ואמיתית, כפי זה הערך עצמו, יהיו הדברים הנלווים אליה יותר צחים חזקים ברורים ומושכלים, מתאימים לדרישות המוסר היותר טהורות, ולאור המדע היותר בהיר". ברבים מכתביו מייחס הרב קוק משקל נכבד לזיקה משמעותית בין התחושה הפנימית לבין תפיסתנו את העולם החיצון.

סיבה אחת לכך היא מקומו של השכל במבנה האנושי שלנו: "אמונה שאין השכל מסכים לה מעוררת היא קצף ואכזריות, מפני שהצד היותר עליון שבאדם, שהוא השכל, נעשה עלוב

55 אג"ר, א', עמ' קצ"ג-קצ"ד.

56 ר' לעיל, הערה 20.

מחמתה".⁵⁷ על אף שאין הרציונליות בהכרח קריטריון אחרון,⁵⁸ הרי יש לה לכל הפחות ערך אינסטרומנטלי בקידומן של אמונות דתיות, משום שיש לאדם צורך מובנה אל הרציונלי. היגד אמת דתי שלא יוכל להתאים עצמו לטיעון מדעי פשוט, אינו קביל בעבור רוב בני האדם.⁵⁹ יתרה מזו, כיוון שתפקידם של היגדים דתיים אינו רק סטטי (לבטא את הדחף המוסרי), אלא גם דינמי (לפתח דחף זה ולקדמו לקראת מימושו המלא), ניסוחים אלה אינם קופאים על שמריהם. לעתים הם הופכים עם הזמן פשטניים מדי. במשל פיוטי במיוחד, מדמה הרב קוק את הדחף המוסרי "להשתילים הראשונים ששתולים הם בדוחק ובקטנות", שמדי פעם חייבים לעקור אותם ממקומם ולטעת אותם מחדש על יסוד "קרקע מרווח, כר נרחב של הדעת וההרגשה המחוררה, שהאמונה מתעלה על ידם".⁶⁰ הצורך בעקירות כאלה מתעורר כל אימת שמתגלע פער בין גודלו של השתיל לבין רוחבה של האדמה שביבו – כלומר, כשהדחף המוסרי-רוחני האמיתי שלנו שוב אינו מובע בדיוקנות באמצעות הנוסחאות הדתיות הקיימות. כך ברור שהרב קוק מאפשר שינויים משמעותיים בתבניות היסוד הדתיות, כל אימת שההיגיון משכנע אותנו שהתקדמנו מעבר לתבניות דתיות פרימיטיביות יותר, ואנו מוכנים לשלב אמונה חדש ומעודן יותר. הזרו המדרבן לתהליך התפכחות זה הוא המדע. העימות בין ניסוחים דתיים לא מדויקים לבין עדות המדע, הוא שמדרבן אותנו לגלות צורה חדשה של אמת רוחנית, המסוגלת להתאים או להטמיע בתוכה את תמונת המדע החדשה, וכך להשלים ולפתח עמדות דתיות קודמות ולהופכן למדויקות יותר. הרב קוק רואה בכל מקרה של התנגשות בין דת לבין מדע אות משמים, לכך שאלה המוטרים מאתגר המדע בשלים כעת לפיתוח הבנה חדשה של המציאות ושל עצמם.

לכאורה, נוסחאות אמת דתיות אכן צריכות להגיב לקריטריונים אובייקטיביים חיצוניים,

57 ע"ט, עמ' ק"ה. קטע זה מופיע גם באוה"א, עמ' 101-102. ר' גם בע"ט, עמ' ס"ב.

58 אוה"ק, א', עמ' 218-219; ע"ט, עמ' י"ג-י"ד; אוה"א, עמ' 101-102. כפי שציין דוד ש"ץ במאמרו "The Integration of Religion and Culture: Its Scope and Limits in the Thought of Rav Kook", שהתפרסם בספר *Hazon Nahum* (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 543, ישנה אי-בהירות מסוימת בתורת ההכרה של הרב קוק, כאשר הוא מבחין בין שני מקורות ידע ורגש דתיים אפשריים. לצד הכוונה שהוא רואה בכך שכל אדם יפתח את הידע שלו בצורה דיאלקטית באמצעות ההתמודדות עם טיעוני המדע, הוא גם מביא בחשבון את האפשרות להגיע לשכנוע פנימי העומד מעבר לכל חשיבה רציונלית והופך אותה למיותרת. לעתים הוא מעריך תחושה אינטואיטיבית זו, שהיא טבעית ולא מטופחת, כבעלת ערך גבוה יותר מאשר ההבנה הנרכשת בעבודה מאומצת על סמך התחשבות במציאות החיצונית. מעניין לשים לב להקבלה הניכרת בין הדגש של הרב קוק על חשיבות הרגש האינטואיטיבי לבין יחסו החיובי של הפילוסוף שליארמכר לדרך הרגש, או למודעות העצמית המיידית, כנתיב האמיתי למציאות הנומינלית.

59 אוה"א, עמ' 101-102. אף בהמשכו של קטע זה, שבו הרב קוק בכל זאת מייחס אמינות גבוהה יותר לאמונה העליונה הנובעת מגילוי אלוהי, מובעת האמונה שהתיאום היסודי בין רציונליות ומקורות נסתרים יותר של ידע דתי יחשפו לבסוף לעיני כל. ר' ההערה הקודמת.

60 אוה"א, עמ' 74-75.

אולם כשאנו בוחנים את הדרך שבה הרב קוק משתמש בפועל בממצאי המדע, אנו מגלים שגישתו לעדות שכזו אינה חד-משמעית. למרות שלעיתים הוא אכן מנסה להתמודד עם האתגרים שהועלו על ידי מדעי הטבע של זמנו בנוגע לסוגיות יסוד ספציפיות (אבולוציה,⁶¹ גילו של היקום,⁶² הדיוק ההיסטורי של התורה בנקודות הנוגעות לפירוט עובדתי,⁶³ וכמה נקודות בודדות בביקורת המקרא),⁶⁴ הוא יוצר רושם מעורפל באשר למידת החשיבות שהוא מייחס לתרומת המדע. כפי שכבר ציין דוד ש"ץ,⁶⁵ כאשר הרב קוק "קורא מחדש" טקסטים בעייתיים, קריאתו נושאת אופי שרירותי ולא מחייב, השונה מצורת הפרשנות האופיינית בימי הביניים. ברוב הקטעים הדנים בסוגיות אלה, אין הרב מציע דרך אחת בלבד, אלא מספר דרכים אלטרנטיביות של התייחסות לניגודים בין היגדי אמת דתיים לבין היגדים מדעיים. לעתים קרובות דרכים אלה פרוסות לכל אורך טווח האפשרויות, החל מעמדה הכרתית המתייחסת ברצינות לאילוצים שמציבים גילויי המדע על היגדי האמת של הדת, עבור לעמדה מנוגדת בתכלית, המבטלת את טיעוני המדע כבלתי מהימנים לחלוטין, וכלה בהבנה אנטי-קונגיטיביסטית לחלוטין של הדת, אשר משום כך דוחה את טענות המדע כבלתי רלוונטיות לטענות האמונה הדתית.

ניתן להציע הסברים שונים לחוסר עקביות זו במחשבת הרב קוק, אשר מאפשרת לו מצד אחד לדבר על חשיבות ההרמוניה המאחדת אמת דתית ומדע, ומצד שני, כמעט באותה נשימה, להעלות את האפשרות המתעלמת או המפחיתה מערכן המעשי של מסקנות המדע. יחסו האמביוולנטי לשאלת התאמת היגדי האמונה אל המדע, וחוסר העניין שלו בבדיקה שיטתית ויסודית של אתגרי המדע כלפי הדת, יכולים להתפרש – לפחות בחלקם – כביטוי לנטייתו ולמזגו האישי של הרב. על פי עדות עצמו,⁶⁶ הרב קוק לא היה מסוג אותם חוקרים אנליטיים הנהנים להתעסק בשאלות פרטניות לכל דקדוקיהן. אפשרות אחרת היא להסיק כי סירובו ליחס ודאות למדע בן-זמנו, נבעה מנטייתו השמרנית האמיתית של הרב קוק, ומחששו לישיב בפועל עמדות תאורטיות בלתי מסורתיות בעליל.⁶⁷ אפשר גם להוסיף את

61 אוה"ק, ב', עמ' תקל"ח-תקמ"ב; **אג"ר**, ב', עמ' קס"ג-קס"ד.

62 **אג"ר**, א', עמ' 105-107.

63 **אדר היקר**, עמ' ל"ז-ל"ח: "כבר מפורסם למדי"; **אג"ר**, ב', עמ' קי"ח-קי"ט.

64 ר' למשל **אדר היקר**, עמ' מ"ב-מ"ג, ביחס למקבילות לקטעים מקראיים שנמצאו על ידי האשורולוגים בכתיבים של שבטים אחרים בתקופה הקדומה.

65 "The Integration of Torah and Culture: Its Scope and Limits in the Thought of Rav Kook", p. 536.

66 **ע"ט**, עמ' ל"א; **אג"ר**, א', עמ' קל"א; **אוה"ק**, ג', עמ' רנ"ט-ר"ס.

67 ב' איש שלום רואה את שמרנותו של הרב קוק בנושאים הנוגעים ליישום מעשי כמאפיינת הוגים רדיקליים מסוג מסוים, אשר משתדלים להגן על הצמדותם למסורת; ר' בספרו **הרב קוק – בין ריצונוליזם למיסטיקה**, תל-אביב תש"ן, עמ' 189, 191, 260. לעומתו, מ' נהוראי רואה את שמרנות הרב קוק בסוגיות הלכתיות מסוימות כנובעת מהבנתו שדורו נמצא על סף העידן המשיחי, ועל כן הוא

התנגדותו להפצת רעיונות שאינם מתאימים לציבור הרחב, אף כאשר המאמין הבודד יודע כי הם אמת.⁶⁸ הסברים אלה עדיין מותירים מקום לגישה המתייחסת ברצינות להיבט הקוגניטיבי של היגדי אמת דתיים.

בניגוד לקו הסברה מעין זה, הועלתה הצעה אחרת, ולפיה גם מה שנדמה כשמרנות פשוטה של הרב (ובפרט בפסיקתו ההלכתית) עשוי למעשה להתאים עם עמדה אפיסטמולוגית מודרנית הטוענת לא-ראליזם גלובלי.⁶⁹ לפי עמדה זו, ההסבר האמיתי לנכונותו של הרב להתעלם מממצאי המדע, וחוסר רצונו לעסוק בבדיקה פרטנית של טענות המדע ובמציאת דרכים ליישבם עם טענות הדת, נעוץ בעמדתו הרלטיביסטית לא רק בנוגע להיגדים דתיים, אלא אף למודלים ולתבניות יסוד מדעיות. אם לא רק אמיתות דתיות, אלא אפילו תפיסות מדעיות הן נזילות ואינסטרומנטליות, הרב יכול לומר שאין באמת סיבה שעל הדת לקבל תאוריה חילונית זו או אחרת. ייתכן שמתוכם יותר להכיר במגבלות ידיעתנו הנוכחית, ולשים לב למצבן הלא יציב של תאוריות מדעיות המשתנות ללא הרף.⁷⁰

אם נזכור את התשתית הקבלית של מחשבת הרב, נוכל להעלות הסבר אחר לשאלת האפשרויות הסותרות שהציע הרב קוק ליחס הרצוי בין היגדי אמת דתיים לבין היגדים מדעיים. על פי הסבר זה אין האפשרויות שהציע הרב נוגדות זו את זו, אלא הן מהוות שלבים שונים בסולם מדורג שעל כולנו לטפס בו כדי להגיע לבגרות דתית שלמה.⁷¹ על פי הבנה זו,

חייב להתיישר על פי אמות מידה אידאליות של תקופה שכזו; ר' במאמרו "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", **תרביץ**, נ"ט (תש"ן), ג'-ד', עמ' 481-505. הסבר אחר לפערים בין גישתו הליברלית הרחבה של הרב קוק במישור העיוני והעקרוני לבין שמרנותו הלכה למעשה, ר' בן-ששון, "משנות ההגות של הראי"ה קוק והרב סולובייצ'יק", חיים חמיאל (עורך), **באורו**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 353-418, ובייחוד בעמ' 403-408, ששם הוא מתרץ בפשטות את הפערים כנובעים מן המפגש בין תאוריה לבין מעשה בעולם הראלי.

68 **אג"ר**, א', עמ' ק"ג-ק"ד. ר' גם **אוה"ק**, ג', עמ' שפ"ב, שם הרב קוק קובע ש"ראוי להיזהר מלבטא כל דיבור שיגרום רפיון שיטת המוסר בחיי שום איש. אפילו אם הדברים מצד עצמם נראים כנכונים, הרי הם מזיקים להשומע, אם הוא קשור בחוגו המוסרי לתוכן מנוגד מהדברים הנשמעים לו".
69 כך טוען דוד ש"ץ במאמרו (לעיל, הערה 65).

70 שם. הדוגמה שש"ץ מעלה כאישוש להצעתו זו היא תשובה של הרב קוק בעניין מנהג המציצה בברית מילה. ר' **דעת כהן**, ירושלים תשמ"ה, עמ' רנ"ט-רס"ג, תשובה ק"מ. ר' גם בתשובה קמ"ב, עמ' רס"ג-רס"ד. כאן, על אף ההוכחות ההולכות והמתגברות של המדע שחז"ל טעו בעניין הערך ההיגייני שבנוהג זה, הרב קוק מסרב להביא בחשבון את ממצאי הרפואה. הוא דוחה את הטענה שמציצה היא מצווה שאינה תלויה בשיקולים היגייניים, כיוון שעמדה כזו היתה מודה בנכונות הטענות של הקהילה המדעית. הוא גם מסרב להסתמך על הטענה ש"נשתנו הטבעים", על יסוד ההנחה שכאשר המדענים סותרים את דברי חז"ל אמיתותם שואפת לאפס, ובוודאי שהם טועים בשיקוליהם.

71 במחשבת הרב קוק קיימת תבנית יסודית הדומה, אך מורכבת יותר מהסכמה הדיאלקטית של הגל, הרואה בכל תופעה של חיים (אינטלקטואלית, היסטורית, וטבעית) תהליך אורגני החייב לעבור שלושה שלבים שונים של איחוד בין שני עקרונות קוטביים של כלל ופרט, כדי לשקף ולגלם שלושה סוגים פורדיגמטיים של איחוד, המייצגים דרגות שונות בתהליך התקון הלוריאני. תהליך תיקון זה מסתיים

כל אמת שואפת בסופו של דבר להציב שיקוף מושלם, במונחים אנושיים, למציאות שאין בה "עובדות כמות-שהן", או שכל דבר אפשרי בה, אולם: "שמא ההופעה העליונה מכל מה שבתאיור-שכלנו היא גבוהה גם כן מתנאי השלמות שלנו, וכל הסתירות הן מיושרות אצלה, בלא שום צורך ביישובים הגיוניים. כי המציאות אינה מפקדת מהסתירות כמו המדע, מפני שהיא גדולה באין ערוך ממנו".⁷² "כשאנו עומדים בגיא חזיון עליון זה, הננו סוקרים את העקרונות השונים בשורשיהם, והננו רואים את אורח השלום שבהם, את הצד השווה בהם בכל מלואו".⁷³ מנקודת מבט מוחלטת זו, האינטראקציה בין אמיתות דתיות לבין אמיתות מדעיות אינה יחס חד-סטרי, המוביל למסקנות קבועות, אלא תהליך דינמי ודיאלקטי של זיקת נתינה וקבלה הדדית. ממש כשם שהאמיתות הדתיות מסתייעות בגילויי המדע, כך גם תגליות מדעיות ומודלים של המציאות ניזונים מתפיסות רוחניות קודמות.

היות שתבניות יסוד דתיות ומדעיות משפיעות זו על זו בדיאלקטיקה ספירלית מתמשכת, צרכים רוחניים ופסיכולוגיים אכן משחקים תפקיד בעיתוי ואף באופי הגילוי המדעי.⁷⁴ לא רק התפיסות הדתיות, אלא גם המדעיות – אם כי במובן מוגבל יותר – הן פונקציה של

בעלייה אל סוג רביעי של אחדות העולה בערכו על האחדות המונולטית המקורית שהתקיימה בטרם הבריאה (לדיון נרחב יותר בנושא זה, ר' מאמרי: "מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק", **המיתוס ביהדות**, באר-שבע 1996, עמ' 263-239). ההתייחסות לטיעוני אמת מדעיים ודתיים כמשלימים, ההפרדה בין שני התחומים, ההתייחסות הרצינית רק למשמעות המילולית של טיעון האמת הדתי, או שילוב בין המדע לבין הדת בצורה דיאלקטית הגורעת מן הערך הקוגניטיבי של שניהם, כל אלה הם שלבים מדורגים המובילים להכרה המיסטית העליונה שהמסר הדתי לעולם אינו ניתן למיצוי על ידי טיעון אונטולוגי כלשהו. על רקע זה, אין תשובה נכונה אחת לשאלה כיצד יש להגיב במקרה של התנגשויות בין דת לבין מדע, הכל תלוי בהערכה עד היכן הגיע כבר תהליך האיחוד. הצדיק העליון אולי מסוגל באופן עיוני לראות את היחס בין דת לבין מדע במושגים אוטופיים, כראוי להכללה בדינמיקה של האמונה (**ע"ט**, עמ' ס"ו), אך הלכה למעשה עליו להתייחס לתובנות מודרניות יותר רק בהתאם למידה שבה האידאל האוטופי אמנם כבר נתפס בקרב הציבור הרחב (**אג"ר**, א', עמ' ק"ג-ק"ד). ייתכן שפסיקתו של הרב קוק בשאלת המציצה (ר' הערה קודמת) נקבעה יותר על יסוד שיקולים פרגמטיים – ההשלכות האפשריות של עמדה ליברלית בסוגיה זו על המלחמה שהתנהלה באותה תקופה בין האורתודוקסיה לבין אנשי הרפורמה באותו עניין עצמו (שם) – מאשר על יסוד עמדה לא-ראליסטית מקיפה (סיכום היסטורי קצר של משבר זה, וסקירה של הדעות הרבניות השונות בעניין, ר': יעקב כ"ץ, **ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה**, ירושלים 1992, עמ' 150-184; Israel Hyman, "The Halakhic Issues of Mezizah", *Proceedings of the Association of Orthodox Jewish Scientists*, 8-9, 1987, pp. 17-44. לפי תפיסה זו, לעתים ההלכה תיקח בחשבון התפתחויות מהפכניות בעולם הראלי, אבל רק לאחר שהן השתרשו בצורה בלתי הפיכה או אומצו על ידי הציבור הכללי של המאמינים, ועל כן הן אינן מאיימות על המסורת (**ע"ט**, עמ' ט"ו; **אג"ר**, א', עמ' ק"ג-ק"ד).

72 **אג"ר**, ב', עמ' ק"כ.

73 "נאדר בקודש", **מאמרי הראיה**, ירושלים תשד"ם, עמ' 400.

74 **אדר היקר**, עמ' ל"ח; **אוה"ק**, ב', עמ' תל"א; שם, עמ' תקמ"ג.

מעמדנו המוסרי. כתוצאה מכך, כפי שקובע דוד ש"ץ: "אין זה מפתיע שדיוניו [של הרב קוק] בשינויים בתאוריות מדעיות מתמקדים בהשלכות הפסיכולוגיות של התאוריות הישנות והחדשות – ההבנה העצמית והדימוי העצמי אשר אלו משקפות או מחוללות – בנבדל מסממני מהימנותן האפיסטמולוגית".⁷⁵

אחת ההמחשות להתמקדות פסיכולוגית זו מופיעה באיגרת שבה דן הרב קוק בתפקיד המכונן שיש להשגחה העליונה בתהליך ההתפתחות של תגליות מדעיות.⁷⁶ שתי דוגמאות מובאות מתחום הקוסמולוגיה: תגלית תנועתו הסיבובית של כדור הארץ, וגודלו של היקום. בשני המקרים הוא מקשר את התגליות הללו למצבו המוסרי של האדם. בדוגמה הראשונה הוא טוען שאלמלא נדחתה המהפכה הקופרניקאית עד לעידן שבו רכשה האנושות מידה מסוימת של ביטחון עצמי, היה ההמון מתיירא לעמוד על רגליו פן ייפול מכוח התנועה, ו"קל וחומר שהיה מתיירא לבנות בניינים רמים".⁷⁷ אף "החשבון של כוח המושך" לא היה בו משקל נגד מספיק לאותו רפיון רוח שהיה נוצר בלב האדם "אחרי ראותו בעיניו שכל דבר העומד על דבר מתנועע אינו בטוח מגפילה". על כן דאגה ההשגחה העליונה לאפשר את תגלית תנועת כדור הארץ "רק אחרי בגרות של הרגל יפה", כלומר, רק לאחר שכבר הספיקה האנושות לרכוש אותה מידת ביטחון עצמי ותעוזה הנדרשים לכל פעילות יוצרת.⁷⁸ בדוגמה השנייה פותח הרב קוק בהערכה הראליסטית כי שום שיטה מוסרית אינה יכולה להצליח ללא אמונה בהשגחה, אולם בעידן עבודת האלילים די היה לבני ישראל בקושי שבמשימת ההחדרה של אמונה זו בלב העמים, לצד השמירה על דימוי גודלו של האל (אשר אף היא מרכיב חשוב בהבטחת מוסריות האדם). מה היה קורה, שואל הרב קוק שאלה רטורית, אילו כבר אז ידע האדם (שדימויו העצמי ממילא היה נמוך לנוכח גודלו של העולם הסובב) את אשר הוא יודע היום על אודות אינסופיות היקום? רק כאשר התמודדה האנושות עם תפיסותיה הקודמות, ומצאה אותן לוקות בחסר, הוכשרה השעה להופעתן של תפיסות חדשות בזירה.⁷⁹ מלבד הדרך המעניינת שבה מתייחס הרב קוק לרעיון ההשגחה האלוהית (לאו דווקא כעובדה אבל כן כאמת "מוכרכת"), ראויה לציון העובדה שלא רק רעיונות דתיים, אלא גם רעיונות מדעיים כביכול, אינם קבועים אלא נתונים לשינוי. וכשם שראינו

75 דוד ש"ץ, "The Integration of Religion and Culture" (לעיל, הערה 58).

76 אג"ר, א', עמ' ק"ה-ק"ו.

77 שם, עמ' ק"ו.

78 שם.

79 הרחבה על מוטיב זה ניתן למצוא באוה"ק, ב', עמ' תקל"ח-תקמ"ב, כאשר הרב קוק מוצא מגמה מקבילה לגילויים קוסמולוגיים בתחום האנתרופולוגיה (גילויים חדשים ביחס ליחסי הגומלין בין חברות שונות), ובתחום הביולוגיה (יחסי ההדדיות בין דרגות שונות של חיים בתורת ההתפתחות), שכולם באים לבשר תוכנה חדשה מקבילה בתחום הרוחני. ר' גם הערות א' רביצקי בסימפוזיון "תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת", ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 358-363.

לגבי אמיתות דתיות, כך גם באשר לרעיונות מדעיים: מה שמבשר למעשה את עלייתם ונפילתם הוא מידת תועלתם בעבור התפתחותו המוסרית של האדם.⁸⁰

אם לפי הרב קוק לא רק אמיתות דתיות, אלא גם תפיסות מדעיות, הן אינסטרומנטליות ונזילות, נראה שבעיקרון אין הבדל בין הערך הקוגניטיבי של טיעונים דתיים לבין זה של טיעונים מדעיים. שניהם הם בבסיסם ניסיונות סובייקטיביים ויחסיים לנסח את הבלתי ניתן להבעה. העילה היחידה להבחנה בין הטיעונים המתחרים הללו, ולראיית המדע כנחות, נעוצה בשוני שבהיקף אופקיהם ובאובייקט שאותו מבקשים הם לתאר. המדע מבקש לתאר אספקטים פרטניים ובודדים של העולם הפיסי על פי הופעתו הפנומנלית, ולכן חוג ראייתו מוגבל ומצומצם. הדת מבקשת לגלות את משמעותן הפנימית של הופעות פיסיות אלה, בחתירה להקיפן בדרך יצירתית בהקשר מטפיסי גדול יותר של משמעות. הקשר זה מביא בחשבון גם את תחושותינו הפנימיות,⁸¹ תוך שילובן בתמונה כוללת הנושאת עמה היבט מוסרי. חשיבות טענת האמונה היא בכך שהיא מספקת חזון מעצב, תפיסה משוערת שבאמצעותה ניתן להתכונן בתופעות כחלק ממכלול, במקום לצפות בהן בבידוד, כשהן נעדרות כל משמעות דתית גלויה וניכרת. המבט החלקי של המדע תומך בנוסחה הדתית ומפתח אותה, בספקו את חומר הגלם הנחוץ לתפיסת המהות השלמה. התהליך הכולל של שילוב הפרטים הופך עשיר ומושלם יותר לאחר המבט המדעי, וכך מבהיר ומחזק את ראיית האמונה, אולם ניתן לגלות ראיית אמונה כוללת בכל מודל מדעי שהוא.⁸² יתרה מזו, אם נצרף את השקפת הרב קוק המדגישה את נזילות המדע, לדעתו כי גם אמיתות דתיות מתגלות רק בהדרגה, יהיה קשה עוד יותר לזהות ניגודים אמיתיים בין השניים.⁸³ מכל מקום, בהתחשב בטבעו הדינמי של המדע, המסקנה הספציפית הנובעת מיישובו של טיעון מדעי עם טקסטים דתיים, עשויה להיות בעלת משמעות שולית בלבד, ומסוגלת להשתנות עם הזמן; החשוב הוא רק הפגנת עצם היכולת להתאים כל תאוריה מדעית שהיא לסכמה דתית כוללת.

השוואת שיטת הרב קוק לתאוריות בנות-זמננו

בהרחיבו את הערכתו הגמישה והלא-מחייבת לערך הקוגניטיבי של טיעוני אמת גם לגבי מרכיביה הפרטניים המשמשים לה כחומרי גלם, נראה כי הרב קוק מתקרב קרבת-מה לגישות חדשניות יותר אשר נקשרו בתפיסת ה"פוסט-מודרניזם", אף מעבר לדמיון המתגלה בתפיסת האמת שלו לגישת הפרגמטיזם אשר פותחה בפילוסופיה האמריקנית סמוך יותר לימיו.

80 אוה"ק, א', עמ' נ"ח.

81 אוה"א, עמ' 66; ע"ט, עמ' י"ג-י"ד; אוה"ק, א', עמ' ר"ח-ר"ט.

82 אד"ר היקר, עמ' ל"ז, בפסקה "כל בר דעת יודע".

83 עניין זה צוין על ידי ר' ש"ץ במאמרו "Rav Kook and Modern Orthodoxy", (לעיל, הערה 65).

הכינוי "פוסט-מודרניזם" הוא מעורפל,⁸⁴ וכפי שניסח זאת אחד מתומכי השיטה, "יש בו משהו מאיש השלג המסתורי: רבים מדברים עליו, מעטים ראו אותו, אבל קשה למצוא אפילו אחד שיהיה מוכן למסור את תיאורו המדויק".⁸⁵ מכל מקום, בשימוש שאני עושה במונח פוסט-מודרניזם בהקשר שלנו אין אני באה לטעון שיש בדברי הרב קוק נגיעה כלשהי לתאוריות בנוסח פוקו המתייחסות אל כל הפנייה לרציונליות כאל מאבק אימפריאליסטי אלים על מוקדי הכוח, או לתאוריות אנטי-מסדניות (non-foundationalism) השוללות לחלוטין קיומה של וודאות בסיסית מוחלטת. ההיבט היחיד של דמיון בינו לבין הפוסט-מודרניזם מתייחס לדעה שהמציאות היא מעיקרה בלתי מובנית ובלתי מוגדרת, ולכן כשלעצמה אינה מחייבת העדפה של תיאור כלשהו שלה על תיאור אחר. אם נצרף לכך גם את הכרתו של הרב קוק בתפקיד המכריע של מוסדות התרבות והחברה במיצוע הבנתנו את המציאות, הרי שבתיקוני ניסוח מינימליים, יהיה לקריאה כזו במסקנותיו – למרות שהן נובעות ממקום אחר לגמרי – צליל עכשווי, המזכיר שיטות של היסטוריונים ופילוסופים כמו תומאס קון (Thomas Kuhn) וריצ'ארד רורטי (Richard Rorty). מציאת משמעות בהיסטוריה על פי הוגים כאלה, היא משימה הדורשת את "יצירתיות הדמיון הפרשני" האנושי.⁸⁶

לדעת רוב ההוגים הפוסט-מודרניסטיים, לא נמצא כל עקרונות מחייבים מעבר למבנים ההגיוניים שלנו עצמנו. כניסוחו הבלתי נשכח של ריצ'ארד רורטי את ניסיונותינו להגיע לאמת: "It is words all the way down".⁸⁷ אם ניישם את העמדה הפוסט-מודרניסטית בצורה כוללנית, לא נוכל לטעון דבר לגבי טבע המציאות או האל, אלא אם כן נגדיר טענות אלה כתועלתניות בלבד. על פי הוגים אלה יהיו מודלים דתיים של המציאות "נכונים יותר", במובן זה שהם בעלי עצמה גדולה יותר בעידוד הלכי רוח של חיוב החיים ופתיחות לסובב מאשר מודלים אחרים. אולם אין להתייחס אל הטיעונים הדתיים, כמו גם אל הטיעונים הלא דתיים, כאילו הם בהכרח מגלים משהו על המציאות שאליה הם מכוונים. את הטענות יש לשפוט לא על פי הצלחתן לשקף את המציאות הראלית – שלעולם לא תהיה ודאית – אלא לאור צורות החיים המתאפשרות או הנשללות על ידן. כך ניסח זאת תאולוג פוסט-מודרניסטי: "תאולוגיה, כאשר היא נתפסת כך, היא יצירה אנושית לחלוטין, המיועדת לצרכים אנושיים... היא שואפת, דרך היכולות הביקורתיות והיצירתיות של הדמיון האנושי,

84 אינני נכנסת כאן לדיון המורכב על המשמעות המדויקת של מושג הפוסט-מודרניזם. לעניין זה, ראה מאמרו של עדי אופיר, "פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית", א' גור-זאב (עורך), **חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135-164.

85 James M. Byrne, "Foucault on Continuity: The Postmodern Challenge to Tradition", *Faith and Philosophy*, Ashbury College, Wilmore, Ky. vol. 9, No. 3, July 1992, p. 335

86 William Dean, *History Making History*, New York 1988, p. 6

87 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, p. xxxv

לתרום ליצירת עולמות פרשניים שדרכם יוכלו בני אדם להשיג תחושה של כיוון והתמצאות בחיים, וכך לפתח צורות חיים אנושיות וראויות".⁸⁸ פוסט-מודרניסט מסוג זה יטען כי זהו המרב שיש בידינו להשיג.

למרות קווי הדמיון בין הפוסט-מודרניזם לבין העמדה שמאמץ הרב קוק, יהיה זה עיוות רציני של כלל גישתו לשייך אותו למחנה זה משני טעמים:

ראשית, אם נעיין בהמשך הקטע שצוטט לעיל, שבו הרב קוק מבחין בין האמונות המוכרחות הכרוכות בהכרה מנוסחת לבין האמונה האמיתית המקיימת אמונות אלו ומתפתחת על גביהן, נגלה סוג אחד של הסתייגות מרלטיביזם טוטלי,⁸⁹ כאשר דומה שכעת מוצגת קבוצת ביניים נוספת של היגדים דתיים המזוהים עם "האמיתות המוכרחות" של הרמב"ם. בניגוד ל"אמונות מוכרחות" סתם שהוזכרו בסעיף הקודם, שהן יחסיות וניתנות לסילוק, בהתאם לצורכיהם המשתנים של יחידים או קבוצות בני אדם בזמנים שונים, האמונות המוכרחות של הרמב"ם "הם הדרכים שעל ידם מעמידים את הסגנון, והם טבועים בטבע האדם, עד שאי אפשר כלל שיעקור האדם את ציורי האמונות הללו מלבבו, ולא יעקור על ידם את האמיתות העליונות, שהם יסוד האמת לאמיתו". כפי הנראה אמונות מוכרחות אלו הן בסיסיות בעבור האנושות על שום מעמדן העל-תרבותי הייחודי. הן משמשות יסוד שמושגים אחרים חייבים להיבנות עליו כדי לייצג בדייקנות את האינטואיציות הדתיות הטרומ-מילוליות. ואולם, אפילו אמונות תשתית אלה אינן לגמרי קשיחות, שהרי הרב קוק מוסיף: "ואחרי כל זה, מדי דור ודור מתחדשים שינויים רבים בהיחש של האמונות המוכרחות הללו, אבל האמת הפנימית לעולם עומדת". מן הסתם, כוונתו היא כי התבניות הפורמליות חייבות להישמר, אך הפרשנות המדויקת שיש ליחס להן משתנה על פי צורכי הזמן. יתרה מזו, למרות שהרב קוק מזהה בקטע זה את נוסחאות התשתית עם אותם עקרונות תאולוגיים שאותם מביא הרמב"ם בהקשר דיונו בנושא זה **במורה נבוכים**, ג', כ"ח, אין הן מהוות בהכרח את הרשימה הראשונית ביותר של האמונות שאותן רואה הרב קוק כהכרחיות לכל בני האדם. פסקאות אחרות דנות בשלוש אמונות יסוד המהוות את "עיקר ידיעתו" של כל אדם: אחדות האל, מציאות הבורא, וקיומו של ציווי אלוהי,⁹⁰ או האמונה באל ריבון, טרנסצנדנטי, שלו אנו כפופים.⁹¹ אמונה בסיסית אף יותר שיש לה מעמד של אמת הכרחית אשר אין לראותה כיחסית, תהיה אולי מונחת בעצם הדחיפה לתפוס את העולם במונחים מוסריים.⁹² ניתן

88 S.G. Davaney (ed.), *Theology at the End of Modernity*, Philadelphia 1991, p. 2

89 ר' לעיל, הערה 20.

90 ע"ט, עמ' ל"א.

91 שם, עמ' מ"ד.

92 **אוה"ק**, ב', עמ' שצ"ז-שצ"ח; שם, עמ' תפ"א-תפ"ב. ר' גם **אג"ר**, א', עמ' ק"ו, שם מדבר הרב קוק על חשיבות האמונה בהשגחה העליונה לכל מערכת דתית או מוסרית.

להסיק שאין קו מעבר ברור בין תחום האמיתות הדתיות הבסיסיות לבין תחום האמיתות היחסיות. ישנן רמות שונות של הכרח וכפייה בקבלת אמיתות. ככל שנושאי היסוד קשורים ליותר מכנים משותפים של כולנו, נגיע ליותר מעצורים אובייקטיביים שאין עליהם ויכוח, אך ככל שנתקדם מעלה בטווח הפירוט והדקדקנות בפרטים, ננוע לעבר חוסר הסכמה אובייקטיבית. וכך, ככל שניכנס יותר לפרטים, כך יגדל הסיכוי להבדלי דעות בינינו, ותגדל רשימת הנוסחאות האפשריות הבאות בחשבון כתמונות מציאות בחברות שונות, בזמנים ובמקומות שונים. מכאן עולה הרעיון של דרגות שונות של מחויבות אונטולוגית לבני אדם. ייתכנו תחומים שבהם האילוצים הכלל אנושיים על היגדי אמת חזקים מאוד, בעוד שבתחומים אחרים המגבלות הן מינימליות בלבד. רשאים אנו להניח כי בין הקצוות משתרעים תחומים רבים, ברמות משתנות של מחויבות אונטולוגית, המותירים מרחב רב ליחסיות בין חברות שונות, ואפילו, במידה מסוימת, בין אנשים שונים באותה חברה.

מדברי הרב קוק ניתן להבין כי למרות שכל אמונה יכולה להיחשב תמיד כבעלת ערך אונטולוגי יחסי, בכל זאת קיימים ניסוחי אמונה מסוימים שיש להם תוקף מתמיד ונצחי – לא משום ביסוסם האונטולוגי העדיף, אלא משום שהם לעולם טבעיים בטבע האדם באשר הוא, ללא תלות במצבו המוסרי הספציפי או בשיוכו התרבותי. לכן יכול אדם להתייחס אל אמונות אלה כטובות ביותר גם לכל שאר בני האדם, מבלי לטעון שהן אמת אובייקטיבית, ונשקפות כביכול מנקודת המבט הבלתי-מצומצמת של האל. טענות אמונה אלה מגלמות את המחשבות האנושיות הראויות ביותר, אף שייתכן שאין להן בסיס במציאות המוחלטת. נוכל להסיק מכך שרק על שום טבען העל-תרבותי נהנות אמיתות אלה ממעמד חזק יותר; וכך, למרות שאין הן חלק מה"ריהוט" המאכלס את העולם האמיתי, הרב קוק עדיין יחוש צודק בהמליצו על אמונות יסוד שכאלה גם לאחרים, ובהשתמשו בהן כקנה מידה שעל פיו אפשר לשפוט כל התנהגות אנושית.

למרות שעמדה זו אינה שוללת את מוגבלות הפרספקטיבה הכרוכה בכל טיעון אמת, היא קובעת, במידה מסוימת, את הפרמטרים של היגדי האמת הדתיים. באמצע מהלך שכזה, הרב קוק יימנע מרלטיביזם כולל או מניהיליזם, בשם אותה תפיסה הגלומה בביטוי הידוע של הילארי פאטנאם (Hilary Putnam): "objectivity for us". על פי תיאור זה, טענותיו האונטולוגיות של הרב קוק עדיין יישארו צנועות במיוחד, ולמעשה חסרות חשיבות של ממש. אין אדם יודע או יכול לדעת את עצם האלוהים, אלא רק את האל כפי שהוא נגלה בתופעותיו, מנקודת מבטנו שלנו. אין אנו מדברים על האל "כשלעצמו", וההיגדים שלנו מייצגים את נוכחות האל כפי שחוה אותה הקהילה האנושית בלבד. אילו היה הרב קוק נעצר בנקודה זו, הוא היה מספק לנו אך ורק מעין אונטולוגיית ביניים המעניקה אשליה של אובייקטיביות מוחלטת. במלים אחרות, טענתו היתה רק שלמרות תוקפם הארעי של היגדים דתיים בכלל, ישנם כאלה הראויים להיחשב בעלי ערך יציב יותר מאחרים, לא משום שהם חופפים לאמת המוחלטת, אלא משום שהם מהווים ייצוג הכרחי אונברסלי של אותה אמת

נעלמת.

שנית, האם הרב קוק באמת עומד על כך שהמבנה היחיד שיש להחיל על מציאות אינסופית הוא זה המוכתב על ידי קטגוריות סובייקטיביות אנושיות ללא שום קשר בינן לבין טבע המציאות עצמה? אילו הרב קוק היה נוקט בשיטה זו, אי אפשר היה להגדירו כתאולוג מסורתי, אלא כפוסט-מודרניסט רדיקלי הרואה בשפה רק משחק במעגל עצמי סגור, ללא שום זיקה למציאות חיצונית שהיא אובייקטיבית באמת. עמדה כזאת אכן מהווה תפנית גדולה ביחס לטענות תאולוגיות מסורתיות, כטענת ג'ון היק (John Hick) למשל, שנהגו לפעול תמיד מתוך הנחות אפיסטמולוגיות של ראליזם.⁹³

ברור שהרב קוק אינו חוצה גבול זה. הוא מסכים לגישת הפוסט-מודרניסטים שיהיה זה נכון לחשוך בכל יומרה לאמת אבסולוטית התואמת את המציאות האונטולוגית הראלית באופן ישיר ומושלם. הוא מקבל את העובדה שהיגדי אמת תאולוגיים מסוימים על המציאות או על האל תמיד כרוכים בנקודת מבט וברקע היסטורי כלשהו, כמו שגם כל מידע ניסיוני והקריטריונים לשיפוטו תלויים בתבניות יסוד תרבותיים. אולם בכל זאת הוא טוען לזיקה אל המציאות האונטולוגית ללא כל התנצלות, משום שהוא מאמין שתבניות יסוד אלה אינן מתייחסות אך ורק להכרות הפנימיות, לשאיפות, ולערכים העמוקים ביותר שלנו, אלא גם מהוות ציוני דרך אמיתיים לטרנסצנדנטי. לכן מצד אחד הוא טוען: "אין אנו מכירים את ה' מן העולם ועל ידי העולם, כי אם מתוך נפשנו פנימה"⁹⁴ וכן כי "אפילו השמות האלוהיות אינם מסמנים, על פי עומקה של תורה, את עצם האלוהות, כי אם את האידאלים האלוהיים, את דרכי ה', את חפציו, האצילות, הספירות, המידות, השבילים הנתיבות, השערים והפרצופים, שמקצת תוכנם האידאלי חקוק וקבוע הוא גם כן בנפש האדם."⁹⁵ אבל מצד שני הוא מוסיף כי "החפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו [של האדם] הוא להוציא את האור הצפון ההוא תמיד מן הכוח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידאלים האלוהיים בצורות החיים עצמם."⁹⁶ הדחף שלנו להגיע לדרגה הגבוהה ביותר של האלוהות ולהיטמע בתוכה לעולם אינו יכול לבוא על סיפוקו, אבל לפעמים:

האלוהות העליונה, שאנו משתוקקים להגיע אליה, להיבלע בקרבה, להיאסף אל אורה, ואין אנו יכולים לבוא למידה זו של מילוי תשוקתנו, יורדת היא בעצמה בשבילנו אל העולם ובתוכו, ואנו מוצאים אותה ומתענגים באהבתה, מוצאים מרגוע ושלוש במנוחתה. ולפרקים תפקדנו בברק עליון מזיו של מעלה, מאור עליון שמעל כל רעיון

93 John Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1989, p. 176

94 אג"ר, א', עמ' מ"ה.

95 "עבודת אלוהים", עקבי הצאן, ירושלים תשמ"ה, עמ' קמ"ה.

96 שם.

ומחשבה, שמים נפתחים ואנו רואים מראות אלוהים.⁹⁷

רק אז אנו מבינים שכל גילויי העולם אשר "נדמים לנו [רק] כעין ניצוצות פרטיים מהתגלות האורה העליונה... כשהם לעצמם הם כולם חטיבה אחת, התגלות אחת, שבה כלול כל היופי, כל האור, וכל הטוב", כלומר, מהווים חלק בלתי מובחן מאחדות אחת חובקת כל.⁹⁸

באותו קטע שבו רואה הרב דמיון בין דברי קאנט לבין הקבלה,⁹⁹ הוא מדגיש גם את עליונות הקבלה בדיוק בסוגיה זו. קאנטיאניות, אשר מבטלת כל קשר הכרחי בין עולם התופעות לבין המציאות כשהיא לעצמה, היא רק אופן מודרני של פגניות, הסוגדת לאלים המתווכים (עולם התופעות) מתוך ייאוש וחוסר אמונה שתגיע אי-פעם לעילת העילות.¹⁰⁰ אך הדעה שהיא "גאונם של ישראל" היא כי "אני" (הכינוי לספירת מלכות, הנמוכה שבספירות) ו"אין" (המתייחס למושג העליון של האלוהות הבלתי מובחנת) "מצטרפים על ידי אותיותיהם", מה שמצביע על הקשר הרוחני שביניהם.¹⁰¹ דעה זו איננה המונותאיזם ש"ברוי מלבם של נכרים... מין 'אין-סוף מושג' – שהוא סותר את עצמו".¹⁰² בניגוד למונותאיזם הנוכרי המעוות, אמונת הייחוד האמיתית על דרך הקבלה מבינה כי כל גילוי ותופעה הם שיקוף חלקי אך נאמן של המציאות הטרנסצנדנטית האינסופית, שהרי אינסוף חייב לכלול גם את התופעות עצמן. במונותאיזם כזה, לפיו "אין גוזמא במציאות" ו"כל המצויר והמדומה והאפשר להיות בציור – הוא באמת מצוי",¹⁰³ כל הבעה של המציאות חייבת להיות בעלת בסיס אונטולוגי כלשהו. הרב קוק מתנגד בחריפות לאנטי-ראליזם קיצוני הטוען שכל דיון תאולוגי אינו מתייחס לישות הטרנסצנדנטית כלל, אם משום שישות שכזו איננה קיימת, או משום שהיא כה הרחק מעבר למגבלותינו עד שכל דיבור על אמת כזו או על התאמה בין טענותינו לבין מציאות זו הוא חסר משמעות. הרב קוק טוען כאן בזכות גוון של ראלאיזם המכיר בתפקיד שממלאת העובדה שאנו שבויים במבנים תרבותיים והיסטוריים במניעת גישה ישירה אל הטרנסצנדנטי, ובכל אופן עומד על כך שלמבנים אלה יש עוגן מסוים במציאות הטרנסצנדנטית הראלית שאליה מכוונות טענותינו, הודות לאופיה האינסופי. עמדתו היא אם כן ראלאיזם, במובן זה שהיא עדיין מאשרת כי שיח תאולוגי או מוסרי מתייחס

97 "זרעונים", אורות, עמ' ק"ט-ק"כ.

98 שם.

99 ר' לעיל, הערה 12.

100 אג"ר, א', עמ' מ"ח. טיעון זה מבוסס על הבנה מדרשית בעניין המקור של עבודה זרה. אלוהי ישראל נקרא אלוהי כל האלים שבעולם, אך אומות העולם בחרו שלא לעבוד אותו משום אי-היכולת להשיגו. ר' מנחות, ק", ע"א.

101 לדין בווריאציה מודרנית מעניינת לנושא זה (כלומר, הקשר בין "God-Talk" לבין "I-Talk"), ר': Jerry H. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge*, Grand Rapids, Mich., 1971, pp. 210-223.

102 אג"ר, א', עמ' מ"ח.

103 ע"ט, עמ' ה'.

בדרך כלשהי למציאות הטרוסצנדנטית. ומשום שהמציאות הזו על פי הרב קוק היא גם כוללת-כל, עמדתו מהווה ראליזם חזק יותר מזה של ראליסט ביקורתי מצוי, כגון ג'ון היק, אשר יצהיר שהניסיון הדתי אינו מבנה הדמיון האנושי גרידא, רק משום שעצם ההכרה בטרוסצנדנטיות כמוה כהכרה בכך שהחוויה הדתית היא תמיד תגובה, למרות התנייתה התרבותית הבלתי נמנעת, למציאות ראלית.¹⁰⁴ גם אם הדוגלים בקוגניטיביזם ביקורתי כזה, יודו שיש למודלים, למטפורות ולנוסחאות שאנו מפתחים כמכשירים אנושיים סובייקטיביים בלבד, איזשהו גיבוי קוגניטיבי עקיף במציאות הראלית עצמה, עדיין רחוקים הם מן הרב קוק שראה בייצוגים הללו, למרות חלקיותם, אמיתות כשלעצמן, מרגע ייחוסן למקומן המיועד בתוך המציאות האינסופית.

יכולתו של הרב קוק לשמר ערך קוגניטיבי מסוים אפילו לנוסחאות האמת היחסיות והסובייקטיביות שלנו, קשורה כמובן לנוסח הפנתאיסטי המיוחד של המונותאיזם שהוא מחשיב כתובנה הדתית הייחודית המאפיינת את היהדות, ואשר מבדילה אותה הן מהדיכוטומיה המוחלטת בין האדם לבין העולם המאפיינת לדעתו את הנצרות והאיסלאם, והן מהפנתאיזם הטוטלי של שפינוזה.¹⁰⁵ הנוסח היהודי מבין כי לא נוכל להגיע אל העצם האלוהי המוחלט ישירות, אבל נוכל להתקרב אליו יותר ויותר דרך גילויי הפרטניים.¹⁰⁶ רק משאנו מתחילים לטפס בסולם זה, ולהכיר שכל מצוי שבעולם מושג "רק מצד תארוי ויחושם אליו", אנו מגלים בטוטליות המכריעה של האל את הזיקה העמוקה והנאצלה יותר מכל, ומכירים על ידי כך את האמת המוחלטת שבדרגה הגבוהה ביותר של התבטלות עצמית¹⁰⁷ – דהיינו, ההכרה כי טבעו העצמי של האדם גופו אינו אלא עוד הופעה של האלוהי, בעוד שיחסו של האל אלינו הוא מהות המציאות ואמיתותה.¹⁰⁸

המענה לרלטיביזם

בזיהוי האמת המוחלטת עם האינסוף האלוהי, ובייחוס דרגה מסוימת של מציאות אפילו להופעותיו בעולם הסופי ובהשגות הנפש האנושית, ייתכן שהרב קוק הציע פתרון לבעיית

104 John Hick, "Religious Pluralism and Salvation", *Faith and Philosophy*, 1988, 4, p. 372
 105 מידת סטייתו של הרב קוק מתאיזם מסורתי היא עניין של פרשנות ונושא לוויכוח בין החוקרים. ההכרעה תלויה בשאלה הקבלית הקלסית האם היחס בין עולם הספירות לבין האינסוף הוא רצוף או לא, והאם יש להחשיב את הספירות כעצמות או ככליו. ר' מאמרי, "מושג האלוהות של הרב קוק", **דעת**, 8 (חורף תשמ"ב), עמ' 109-128; **דעת**, 9 (קיץ תשמ"ב), עמ' 39-70; ר' בן-שלמה, **שירת חיים: פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל-אביב 1989, פרק ד', עמ' 33-40, ובייחוד עמ' 39.
 106 "דעת אלוהים", **עקבי הצאן**, עמ' ק"ל-קמ"א; "עבודת אלוהים", שם, עמ' קמ"ב-קנ"ו.
 107 "עבודת אלוהים", שם, עמ' קמ"ו. "ענווה" היא אחד מכינוייה של ספירת כתר, הספירה העליונה ביותר. כתר גם ידועה בתור "אין".
 108 שם.

הערך הקונגיטיבי של היגדי אמת בכלל, היינו, כיצד ניתן להודות מחד גיסא במגבלות האפיסטמולוגיות המובנות של יחסיות תרבותית ושיוך היסטורי, ומאידך גיסא לטעון בעת ובעונה אחת טענות המתיימרות להתעלות מעל למגבלות אלה ולהתייחס אל האמת ה"ראלית". אולם, אפילו עם טענה כללית זו בדבר זיקה כלשהי בין כל הצגה חלקית של המציאות ובין האינסופי, הרב קוק עדיין אינו יכול להתחמק מן השאלה האונטולוגית הניצבת בפני כל הפוסט-מודרניסטים בעמדם בפני הצורך להצדיק את המטפורות והמודלים המועדפים עליהם במיוחד. בהתחשב עם קביעת התועלת המוסרית-רוחנית כקנה המידה הסופי להכרעה בין היגדי אמת מתחרים, האם יוכל להימנע מן המסקנה שיש לוותר על הזכות לכל טענת אמת אונטולוגית נוספת כהצדקה לעדיפותה של בחירה ספציפית כלשהי על פני אחרת, שהרי אין כל בסיס ניטרלי "חיצוני" שלפיו נוכל לבחון זאת? נראה שבמיוחד בקרב הדתות המונותאיסטיות קיימים מעצורים חזקים בפני ויתור מוחלט על כל יומרה לעליונות אונטולוגית של אמונות מסוימות, ולא ייתכן להיות רלטיביסט אונטולוגי בנוגע לבחירה ספציפית של אמונה דתית, ויחד עם זאת להיות מחויב לערכים שאליהם אנו מתייחסים כבעלי תוקף מנקודת מבט מכשירית, באותה רמה שהאמונה הדתית נהגה לדרוש מאתנו מאז ומתמיד.

קיימות אינדיקציות רבות לכך שלמרות כל האמור לעיל לגבי חשיבות השיקול הרוחני-מוסרי כאמת מידה להכרעה בין האמונות המוכרחות שאינן כלל אנושיות, אין הוא נשען על הערך האינסטרומנטלי בלבד של אותם היגדי אמת מועדפים, מבלי לייחס להם גם עדיפות בעצמת הזיקה שלהם אל המציאות ה"ראלית". נראה כי הביסוס ליומרה האונטולוגית המועצמת שהרב מייחס לאמונות ספציפיות שאליהן הגענו משיקולים פרגמטיים, נעוץ בשלוש טענות:

הטענה הראשונה היא כי עצם הצלחתן של טענות אמת מסוימות ברמה האינסטרומנטלית היא סימן להתאמתן למציאות הראלית. לכן, מידת ההצלחה של התבניות הדתיות שלנו ביצירת אפשרויות חדשות ודינמיות היא המדד האמיתי לבסיס האונטולוגי שעליו הן מושתתות. זו גם הסיבה (ולא רק משיקולים תועלתניים) שאנו רשאים להאמין על האלוהות כל מה שמקדם את חיותנו המוסרית-רוחנית, ורשאים לחתור לשיטות אמת הנוטעות בנו את תחושת החיבור ההדדי בין כל ההוויות. כל עת שאנו חווים את ראייתנו הדתית כנושאת פוטנציאל רחב יותר לשיפור עולמנו, יש לנו צידוק להאמין שראייתנו מושרשת, אף אם בדרך עקיפה ביותר, בהוויה האמיתית.

הבנה זו מניחה שקיימת אונטולוגיה כלשהי של יחסים נכונים בין ישויות שונות, וכי קיים בסיס אונטולוגי ראשוני להעדפת היגדי אמת מסוימים על פני אחרים. בתוך טווח מסוים של גמישות ושינוי, נשארים דפוסים מהותיים שמכוחם נקבע אלו הם סוגי היחסים וההקשרים המועדפים שלום, הרמוניה, ופיתוחן של אנרגיות חיים, ואלו מובילים לתוצאות הרסניות.

עצם הצלחתן של דרכי-ראייה מסוימות מעיד על מידת-מה של "התאמה" למציאות, גם אם אין זו הקבלת צילום פשוטה עם "המציאות כפי שהיא". מכאן שתוצאות הנמדדות באופן אינסטרומנטלי, הופכות לכלי מרכזי לאומדן ערך האמת של אותם מודלים מכונני מציאות.

היחס שהרב קוק מתנה בין תבניות אמת של המציאות לבין המציאות עצמה, מודגם בתפיסתו את היחס שבין התורה הנגלית לבין מקורה כ"תורה קדומה", בטרם חלו בה עיוותי ההבנה האנושית. היות שהתורה הקדומה מזוהה במחשבת הרב קוק עם סודות הקבלה,¹⁰⁹ והיות שמה שיש לרב קוק לומר על "שפת הרזים" (כלומר, סודות הקבלה) הוא שזו "מדברת את האמת המוחלטה בלא שום נסיגה לאחור",¹¹⁰ יהיה זה נכון להניח שכל מה שנאמר בהתייחס לתורה הקדומה ניתן גם להאמר ביחס למציאות המוחלטת. לכן מן הראוי להצביע על כך שלמרות שתורה זו, שהיא הגילוי הראשון של האלוהי, מופיעה כרצון אינסופי, לא כל גילוי של רצון זה נחשב כהשתקפות לגיטימית שלה. על אף שהרב קוק מודה כי הבנות רבות שלנו את התורה נתונות להשפעות הזמן והנסיבות, אין זאת אומרת שאין כל מקום לאמת ולשקר בעניין.¹¹¹ המגבלות השונות שהרב קוק מטיל על פירוש התורה¹¹² מעידות על כך

109 אוה"ק, א', עמ' קל"ה.

110 שם, עמ' קי"א, סימן צ"ח. ר' הערותיו של ב' איש שלום על קטע זה ועל קודמו בספרו הרב קוק (לעיל, הערה 67), עמ' רט"ו, והשגותיו של י' אביב"י על קו פרשני זה במאמרו "היסטוריה צורך גבוה", ספר היובל לרב מרדכי ברזיאר, כרך ב', ירושלים 1992, עמ' 701-773, והערה 93.

111 אג"ר, א', עמ' ק"ג-ק"ד. קטע זה נכתב כחלק מהתכתבות ממושכת בעניין השלמת התורה עם מוסד העבדות. באיגרת הקודמת לזו (שם, עמ' צ"ד-צ"ה), מצדיק הרב קוק את ההשלמה הזו על יסוד הטענה שהתורה בהכרח מתייחסת למצב שבו האנושות עדיין לא היתה מוכשרת מבחינה מוסרית לוותר על נוהג זה, ועל כן היה צורך להציע חוקי תורה שיהפכו מוסד זה לצודק עד כמה שאפשר. למרות שהרב קוק קובע שהעבדות קיימת בצורה מוסרית אף בימינו, וש"עצם חוק העבדות הוא חוק טבעי כבני אדם" משום שיש גזעים הנוטים לכך במיוחד מצד שפלות תכונתם ונכונותם להיכנע, דומה שהוא סבור שבאחרית הימים האנושות תובל לדרגות עליונות יותר של מוסר, כש"האנושות תתרכז למשפחה אחת". על סמך הערות אלה, נראה שמכותבו של הרב קוק הסיק שהרב האמין בתורה מתפתחת המתחלפת בהתאם לשינויי העתים. על כך מגיב הרב קוק באיגרת הבאה בהכחשה נמרצת: "חס וחלילה לא אמרתי לעולם דבר זר כזה", ואומר שיש להבחין בין "מושג ההתפתחות שרגיל העם ליחש", ש"הוא מאורע של פנים חדשות המביא לקלות ראש", לבין ההתפתחות שהוא מדבר עליה, שהיא מכוונת ליעד שכבר קבוע מראש, ושהבנתו הוא את טבע התורה מייחסת לה רק את סוג ההתפתחות ההדרגתית השייכת לקטגוריה השנייה. משום כך אמת התורה יכולה להתגלות רק כאשר עם ישראל – הכלי המיוחד להעברת התורה לעולם – ישב בשלמותו בארצו, ויהיה "מבונה בכל תיקוניו הרוחניים והחומריים גם יחד". תיקונים אלה כוללים חידוש התורה שבעל פה "לפי הכרת בית דין הגדול, היושב במקום אשר יבחר ה'". בתנאים אלה, אם יתעורר פער באיזה משפט שבתורה בין מה ש"לפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר", לבין מה שנתקבל קודם כפירוש הנכון, "אנו מובטחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עוז ובכל קודש". "אם באמת על פי בית דין הגדול יחלט שזה המשפט לא נאמר כי אם באותם התנאים שכבר אינם", הרב קוק משוכנע שוודאי יימצא על זה מקור בתורה. הרב גם מוסיף את אמונתו ש"הסכמת המאורעות עם כוח בית דין ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה,

ש'לדעתו לא כל נוסחה קבילה. המבנה הפנימי של המציאות (או של התורה) איננו מוגבל לשום עניין ספציפי מדי מבחינת התוכן. כמעט כל טענת אמת יכולה להתקבל, כל עוד היא מובנת כמשרתת את הדחף המוסרי-רוחני, אשר אינו אלא השתקפות של הרצון האינסופי. אולם כיוון שהשאלה כיצד פרשנות כלשהי של התורה משתלבת בסכמה המוסרית הכללית היא מכרעת מבחינה אונטולוגית, ההשפעה הפסיכולוגית של כל אינטרפרטציה נתונה מהווה שיקול שנהנה ממעמד אונטולוגי חזק יותר מתועלתנות גרידא. ייתכן שטענת הרב קוק כי פרשנויות מסוימות מופיעות בהשגחה אלוהית¹¹³ אינה אלא דרכו המיתית להצביע על כך שפרשנויות אלה הן אכן פרספקטיבות אמיתיות של המציאות המוחלטת.

הטיעון השני מבוסס על בדיקת ההשפעה המעצבת את חווייתנו המורגשת, אפילו של המודלים ושל התבניות המבוססים מעיקרם על הצלחה אינסטרומנטלית בלבד. ברמה זו, מבחן האמת האינסטרומנטלי מוצדק לא רק משום התועלת המעשית שלו לבני האדם, אלא גם משום שיש למטפורות ערך קיומי חזק. המודל המוצלח ברמה האינסטרומנטלית, לא זו בלבד שמסייע לנו ביצירת השתקפות מלאה ורב-צדדית יותר של האלוהי מצדנו, אלא גם מאפשר לנו לדלות מתוכנו רמזות ישירות יותר של האלוהי. בהתאם לקו מחשבה זה, ניתן לומר שהמאמין הדתי יכול לאמץ סמלים ותפיסות תאולוגיות מסוימות מסיבות אינסטרומנטליות בלבד, אך אם הוא ממשיך לחיות את חייו על פיהן, בסופו של דבר הוא גם יזכה לחוויות דתיות המבססות והמחזקות אותן. כך יכול הרב קוק לסבול ביסוס אינסטרומנטלי לקבלת תורה ומצוות כדרך חיים (על שום השפעתן המבורכת על הקיום הלאומי), אך עם זאת להיות משוכנע כי בסופו של התהליך הדבר יוביל לשכנוע פנימי במקורן האלוהי.¹¹⁴ ככל שהמודל הדתי מוצלח יותר, כך הוא יצליח יותר לגרום לנו לחוות את הקשר הפנימי בין כל ההוויות, וימחק בהדרגה אפילו את הפער בין האנושי לבין האלוהי.¹¹⁵ כך מתאר לעתים הרב קוק את שלב הקדושה העליונה כמצב שבו האדם חווה את המציאות בשלמותה המוחלטת, כשעצמיותו הפרטית מבוטלת.¹¹⁶ מחויבויות וטענות אמת,

כי אם הם אותיות מחכימות מאורה של תורה". זימון כזה מהווה ערובה לכך שההתפתחות שתחול לא תהיה "התפתחות של גריעותא", אלא בהתאם ליעדיה ולערכיה הנצחיים של אותה תורה.
112 ר' ההערה הקודמת, והמושג של "שרידי ה'" המופיע ב**אדר היקר**, עמ' ל"ח-ל"ט, הפסקה "זוה המעט מהרבה".

113 **אג"ר**, א', עמ' 103-104: "והסכמת המאורעות עם כוח בית דין ודרישת מקרא יחד"; **אג"ר**, א', עמ' כ': "והנה כדי למלא במעשה את השלטון הלאומי"; **אג"ר**, א', עמ' קכ"ג: "כי הן כללא". דומה שהשפעתה של ההשגחה הכללית היא גם המסר המובע בע"ט, עמ' ט"ו: "לפעמים כשיש צורך בהעברה על דברי תורה".

114 **אג"ר**, א', עמ' מ"ט.

115 לפירוט עמדתו זו של הרב קוק, ר' מאמרי: "מושג האלוהות של הרב קוק", חלק ב', **דעת**, 9 (קיץ תשמ"ב), עמ' 39-70.

116 ע"ט, עמ' ט"ז-י"ז.

גם הן מוצדקות או ממותנות על ידי החוויה בפועל של המאמצים אותן או המושפעים על ידן, ומשום כך הן כל כך מכריעות בקביעת האמת.

יש להודות שגם פוסט-מודרניסט קיצוני יכול לטעון להשפעה המעצבת של אמונות כהצדקה ליצירת זיקה בין אינסטרומנטליות ואונטולוגיה, אולם מאחר שבעבורו השפה הדתית אינה אלא משחק שפה פנימי סגור ללא התייחסות למציאות חיצונית שכבר קיימת, הופכת הצדקה זו של אידאליזם תאולוגי לאונטולוגיה, כביכול, של "בדיעבד". על פי עמדה זו, טענות אמת דתיות הן אמת במובן האונטולוגי רק משום שהמציאות החיצונית מוגדרת על ידי אותן אמיתות עצמן. הרב קוק, לעומת זאת, משתמש בטיעון זה כדי להניח את קיומו של קשר בין היגדי אמת לבין ביסוסם האונטולוגי שחזק הרבה יותר, משום שהוא אכן מניח את קיומה המוקדם של מציאות חיצונית אשר היגדי האמת שלנו מנסים לתפוס. ישנה כבר "אי שם" מציאות שאליה אנו מתייחסים בדרכים שונות, באמצעות המטפורות והנוסחאות שלנו, אך היגדי האמת הדתיים שלנו, יותר משהם משקפים את המציאות שמסביבנו, הם מאפשרים לנו לחוותה בדרך ישירה.

אולם ככלות הכל, אפילו כאשר מגיע הרב קוק לטענה זו, החיובית יותר, הצידוק האינסטרומנטלי שהוא נותן לביסוסן של אמירות אונטולוגיות הוא עדיין צנוע יחסית, ומוצע ברוח של צניעות. אין כאן עדיין כל טענה כי אמיתות דתיות מתארות את המציאות האלוהית כשלעצמה, אלא רק כפי שהיא נחווית ומשתקפת בקהילה האנושית.

בטיעון שלישי, אשר נדמה כי יש לו מעמד הכרתי שונה וחזק הרבה יותר מהטיעונים הקודמים, הרב קוק ממשיך לבצר את הביסוס האונטולוגי של היגדי האמת הדתיים, בהשתמשו במה שהפך להיות ידוע כמבחן האסכטולוגי להיגדי אמת.¹¹⁷ פילוסופים שונים כבר הצביעו על כך שכאשר אנו מאמצים, חיים וחווים במשותף את המטפורות שלנו, הן מעצבות לא רק את התנסותנו הסובייקטיבית במציאות הנדונה, אלא גם את אותה מציאות עצמה. כיוון שאימוצן של מטפורות הוא תהליך כינון עצמי, ואף שרירותי במידה מסוימת, אותן מטפורות יכולות ממש ליצור עולמות ולקבוע את אופיים.¹¹⁸ על פי הבנה זו, מציע הרב קוק אפשרות שלפיה עדיין ניתן מצד אחד לאמץ גישה בתר-קאנטיאנית של האמת כמוגבלת בהכרח על ידי קטגוריות אנושיות, ומצד שני להתיר תקוות של מפגש עם תום ההיסטוריה בין טיעוני האמת שלנו לבין ה"מציאות" עצמה, שניתן לראות אותה כאישור אסכטולוגי. כאן הכרחי לציין שבאסכטולוגיה של הרב קוק העולם הבא אינו רק התמזגות עם השלמות

117 ר' שימוש של John Hick בטענה זו: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, pp. 178-180.

118 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978. ר' גם הערותיו של הרב יוסף בלון ליחס שבין התורה שבעל פה לטבע המציאות, **שעורי דעת**, א', ניו-יורק 1949, עמ' 23-25, ובעניין הקשר בין הגמול בעולם הזה לבין הגמול בעולם הבא: **שעורי דעת**, ב', תל-אביב 1953, עמ' 12-13.

המוחלטת המצויה כבר מצדו של האל, אלא שחזור אותה שלמות במונחים ארציים, בתוך ממדי הזמן וההיסטוריה. כך, למשל, מימוש תבניות דתיות המאשרות את הקישור בין כל חלקי המציאות, יוביל להתגברות על המוות, אפילו במובן הפיסי,¹¹⁹ ולעלייה רוחנית מעבר למגבלות היצור הנברא אל השלמות האינסופית של הבורא.¹²⁰ לפי עמדה זו, אמיתות דתיות שהוצדקו בעיקרן מסיבה אינסטרומנטלית, יאושרו בסופו של דבר על ידי יכולתן להוביל אותנו לרמת חוויה החורגת במידה ניכרת מהידוע לנו כבר, לא רק ברמה הקיומית והסובייקטיבית, אלא אפילו מבחינת האפשרויות האינסופיות הניתנות למימוש בעולמנו החיצוני.

טיעון אחרון זה נראה קריטי בעבור תאולוגיה מסורתית, כיוון שדומה כי בדת קיימים מחסומים רציניים בפני ויתור גמור על ניתוק האמונה מהציפייה למקרה מסוים אחד לעומת מקרה אחר. כל עוד ישנו קישור כלשהו של האמונה עם ניבוי הניתן לבחינה, אף אם קשר זה רופף ביותר, עדיין ניתן להימנע מההאשמה כי טענות דתיות אינן ניתנות בעיקרון לאימות, ועל כן אין להן שום ביסוס אונטולוגי אמיתי.

סיכום

אם נחזור לשלושת הציטוטים שהבאנו בפתיחת המאמר, נוכל עתה לפרט בבירור את הטמון בהם. הטיעון הפרדוקסלי של הקטע הראשון הוא שהיות והמציאות המוחלטת אשר כל היגד דתי מנסה לתאר היא אינסופית ואבסולוטית, הרי שכל ניסוח סופי ויחסי מחטיא את המטרה, ולכן אין כל הבדל במובן זה בין אמונה לבין כפירה. הבעיה הרדיקלית המוצבת בקטע השני היא שאם אכן כך, האם אין זה אפשרי לפקפק בקיום הבדל של ממש בין המיסטיקן הדתי לבין הכופר? התשובה לחידה זו, המוצעת בקטע השלישי, היא שלמרות שכל הסבר למציאות המוחלטת מחטיא אותה, בכל אופן כל ניסוח והסבר כנים מהווים רכיב תקף של אופיה האינסופי, ולכן יש לדרג אותו בסולם היררכי על פי ערכו התועלתני. על פי פתרון זה, ההנחה היא שישנה, הן למאמין והן לאתאיסט הכנה או הספקן, הכרה בטבע האולטימטיבי של אותה מציאות מוחלטת ואינסופית. המאמין מודה בכך במפורש, כאשר הוא מתייחס לניסוח היעיל מבחינה מוסרית כהיגד בעל אמת כלשהי. הוא מודע לכך שאין זו האמת בכללותה, אולם עדיין יש משהו מן האמת בניסוח שלו. הרב קוק עומד על כך שגם הכופר מכיר במרומז במציאות האינסופית המוחלטת שמעבר לכל, אף כאשר הוא מכחיש זאת לכאורה, כיוון שהוא מצביע, בצדק, על החסרונות שבניסוחים החלקיים של הדת. ייתכן

119 ר' מאמרי "אל-מוות, חוקיות הטבע, ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק", דעת, 36 (חורף 1996), עמ' 35-47.

120 אוה"ק, ב', עמ' תקמ"ה.

שהכופר לא יודה בהכרה עקיפה זו, ואף יתנגד לה נחרצות, אולם על פי הנחותיו המטפיסיות של הרב קוק, כל ניסיון לגשת לביטוייה של האמת כבר מגלה הישענות על הדחף הרוחני כלפי מעלה, המוביל לכיוונה של המציאות המוחלטת האינסופית. זהו חלק מן ההיררכיה האונטולוגית הנאו-אפלטונית (על פיה ככל שדבר גבוה יותר, כך הוא יותר ממשי) כפי שהיא משתקפת בקבלה הקלסית. אולם הרב קוק מפרק במידת מה את המודל העתיק הזה, בגישתו אליו בדרך צדדית הסופגת ברמה משמעותית גם כמה מההנחות הא-ראליסטיות של האידאליזם הבתר-קאנטיאני המודרני. דבר זה נעשה כאשר הוא לוקח בחשבון את התפקיד המכריע של זווית הראייה היחסית בקביעת אמיתות.

קיימות זיקות מסוימות בין דעת הרב קוק לבין דעת תאולוגים אורתודוקסים במאה ה-20, המביעים רעיונות חדשניים בצורה רדיקלית בנוגע לביסוס המחויבות לדת, ולמשמעותה של האמונה ושל מושגים דתיים יסודיים בעידן המודרני. נדמה שהמאפיין את נציגי הגל החדש הזה הוא רצונם המשותף לצמצם את הסתמכות הדת על טענות אונטולוגיות "כבדות", ועדיין להישאר נאמנים לגמרי לאמונות ולמעשים הנורמטיביים של המסורת.¹²¹ ייתכן שיש יסוד לראות את הרב קוק כמבשר אסכולה זו של פוסט-מודרניסטים אורתודוקסים המכירים במודע שבשיח הדתי אנו עוסקים בפעילות מורכבת הרבה יותר מאשר היגדי אמת ישירים רגילים, למרות ההבדלים העצומים בעמדותיהם התאולוגיות. נטייה כזו לראליזם מסויג יותר, נושאת עמה יתרונות רבים בעידן שבו עדיין לא ברור מה מסוגלות תפיסות התאמה חזקות של האמת כ"מצלמת מציאות" (correspondence theory) לתרום לתאולוגיה בת-זמננו, במיוחד כאשר המשמעות של אותה התאמה עצמה, אפילו בתחום מדעי הטבע, נראית מעורפלת.

אולם עדיין נותרת השאלה: האם השקפת עולם דתית המבוססת על מינימום, אם בכלל, טענות מציאות, מסוגלת להתחרות עם זו המסורתית בהזנת האינטנסיביות הרגשית שיש לתבניות היסוד שלה, ובסיכווי הנחלתה לדורות הבאים? אין זה ברור כלל אם רוב המאמינים

121 כגון הרב י"ד סולובייצ'יק בספרו *The Halakic Mind*, Ardmooe, Pa., 1986. ניתן לערוך השוואות במידה מוגבלת גם לרעיונות דומים בכתבי ר' ליבוביץ, שהיה קיצוני הרבה יותר במאמציו ליצור תאולוגיה המבוססת לגמרי על ציוויים נורמטיביים, המשוחררים כמעט לגמרי מכל טיעון אונטולוגי (ר' אבי שגיא, "דת ללא מטפיזיקה? בין ליבוביץ לוויתגנשטיין", **מחשבות**, 67 [אפריל 1995], עמ' 6-17). היסט שונה במקצת לגישה זו מצוי בכתבי א' גולדמן, אשר מעדיף לבסס מחויבות דתית לא על טיעונים אונטולוגיים, חווייתיים, אלא על האמונה שקיום התורה הוא הדרך הנכונה לעבודת אל טרנסנדנטי (ר' א' שגיא, "מחויבות דתית בעולם מחולן: פרקי מבוא להגותו של אליעזר גולדמן", **דעת**, 36 [חורף 1996], עמ' 69-89. מאמר זה הוא הצגה מוקדמת לאסופת מאמריו של גולדמן, **מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה**, בעריכת א' שגיא וד' סטטמן, ירושלים תשנ"ז. השקפה קרובה יותר לפוסט-מודרניזם היא ההצעה שכיוון שהטבע הפנימי של המציאות בלתי ניתן להשגה, ועל כן כל גרסה שלו תקפה בשווה, והמחויבות לגרסה שלי היא עניין של בחירה מוסרית. על פי היגיון זה, אני מסוגל להעדיף את בחירתי שלי, בלא לפסול את העדפתם של אחרים. ר' גילי זיוון, "הרהורים על שבחה של מעט ספקנות בחינוך הדתי", **גיליון**, נאמני תורה ועבודה, ניסן 1996, עמ' 4-11.

יהיו מסוגלים להשתמש בשפה דתית כזו במידה כלשהי של להט ושל מחויבות, אם לא יהיו משוכנעים באמיתות אמירותיה במובן הפשוט והיומיומי ביותר. הפוסט-מודרניסט האותנטי נוטה להתייחס לגרסת האמת שלו כאפשרות אחת בלבד מבין כמה. אולם אנשים רבים יעדיפו לבטא את הדחף המוסרי שלהם באמירה "ה' ציווה עליי כך", אם הם מאמינים, או לפחות נוטים להאמין, כי כאשר נאמר שאכפת לקדוש ברוך הוא ממעשיהם, אכן מדובר בעובדה אובייקטיבית פשוטה. בעיניהם אמירה כזאת הרבה יותר משכנעת, מאשר אם הם מונעים על ידי יחס עקיף ומפותל הרבה יותר, בין הדימוי העצמי שלהם כמצווים לבין מה ש"באמת". ישנם אשר יטענו שההתנערות הרדיקלית מראליזם, המובעת אפילו בגרסאות המתונות יותר של הפוסט-מודרניזם שאימצו כמה הוגים אורתודוקסים בני זמננו, מותרת בידי התאולוגיה קול מעורפל מדי, המעומעם על ידי התרחקותה של תאולוגיה זו מהאופי המוחלט של סמלים דתיים בחייהם של אלה המוצאים בהם משמעות. כתוצאה מכך, תחליש עמדה כזו את נכונותם של אנשים דתיים רבים לקבל על עצמם את מכלול ההשקפות והפעולות הנלווים לאמירותיה. בימים עברו אפשר היה לטפח תאולוגיה אליטיסטית שתרשה לעצמה להותיר מאחור את ההמונים בדעותיהם הפשטניות, ושתשמור את האקרובטיקה הרוחנית המסובכת רק לעילית בעלת הגמישות המנטלית הנדרשת. אולם בהתחשב בהשפעה החודרת-כל של החינוך הדמוקרטי ושל תקשורת ההמונים, משקעי ההשפעה של הספקנות האפיסטמולוגית המודרנית עשויים להתפשט ולחולל אנדרלמוסיה דתית, אפילו בקרב אנשים שאינם מסוגלים לנסח במפורש את טיב הכרסום האמוני שנוצר בלבם. כפי שקורה עם מרבית העמדות הדתיות המתוחכמות, גם מבקרי הנוסח האורתודוקסי הפוסט-מודרניסטי הזה יצביעו על יחסו המורכב והשנון מדי אל המציאות כחולשתו העיקרית.

יכולתו האישית של הרב קוק להחזיק בדעותיו הדתיות המורכבות, לצד מחויבות אינטנסיבית ועשירה בחייו המעשיים, אכן מעוררת השתאות ואינה נתונה לויכוח. במובן זה הוא צועד בדרכם של אישים מכובדים מן העבר (לפחות החל מהרמב"ם), שיראת השמים האישית שלהם ומחויבותם הדתית הפכו אותם למופת לחיי היהודי ההלכתי. זאת אף כאשר עמדותיהם המטפיסיות נתפסו כבלתי מובנות ואף כמזעזעות בעיני בני תקופתם המערביים, אך הפחות מתוחכמים. יכולתו של הרב קוק ליחס מידה מסוימת של מציאות לכל טענת אמת, לצד הכרתו חסרת ההסתייגות בהשפעתן של ההיסטוריה בכלל ושל ההתניה התרבותית בפרט על התפתחותם של היגדי האמת הדתיים, ודרישתו הנלווית שטיעוני התאולוגיה יתפתחו מתוך בדיקה מתמדת, ייתכן שהיא הבְּרָה המתאימה ביותר לתאולוגים מסורתיים בני זמננו. למרות שדעה זו מעודדת את ההתחככות עם רעיונות מתנגשים, והיא עשויה להצמיח תאוריות כוללניות יותר כמכשיר חיוני לקידום האמת, הרי שהיא עדיין לא מוותרת על חשיבות אמונת האדם הפשוט כנקודת בסיס ומוצא הכרחית. יתרה מזו, דווקא היבט זה של מחשבתו של הרב קוק, אם ייקלט במלואו כמגמה השלטת בהגות היהודית,

עשוי לספק דרבון בלתי צפוי לאקלים חדש של שיח, ולבדיקת אופני הסתגלות והתאמה של מחנה המאמינים להשקפת העולם המודרנית הליברלית והחילונית שהם ענייניים יותר משיקולי סובלנות והצורך במציאת דרך לדו-קיום ברמה המעשית. מכל מקום, אין ספק כי פיתוח אמצעים להפצת תאולוגיה המביאה בחשבון את טבעה היחסי של כל טענת אמת במלוא היושר האינטלקטואלי, מבלי לפגוע בשלמות ובעצמת הלהט הדתי, עשוי להתברר כאתגר הדתי הגדול ביותר של תקופתנו.