

בין ניגון השתיקה לקדושת הדומייה

היחס לכפירה במשנתם של ר' נחמן מברסלב והראי"ה קוק

יונתן בן הראש

מבוא

מטרת מאמר זה להאיר סוגיה מרכזית העומדת על סדר יומה של החברה הישראלית, והיא תקפותה של 'היהדות החילונית' כבעלת מטען תרבותי חיובי, שאינו מתייחד דווקא בהדגשת ערכים מן התרבות האוניברסלית, אלא מהווה מרכיב אימננטי של זהות יהודית-פרטיקולרית.

ביסוד המאמר עומדת ההנחה כי הדת אינה מהווה תנאי הכרחי ומספיק להגדרת היהדות. משמעות המושג 'יהדות' לצורך מאמר זה היא המטען הרוחני-תרבותי של העם היהודי לדורותיו, וכן מכלול הפרקטיקות הנובעות מן המטען הערכי האמור. נוסף על כך, יש להגדיר את משמעות המושג 'יהדות חילונית', ולצורך המאמר אסתפק בהגדרה המצומצמת שלו: ¹ שימת האדם במוקד (תפיסה אנתרופוצנטרית), במקום מרכזיותו של האל (תפיסה תאוצנטרית). כביטוי למרכזיותו של האדם אתיחס במאמר לערכים האקזיסטנציאליים-הומניסטיים: שימת דגש בחירותו האוטונומית של האדם בעיצוב אורחות חייו, בבחינת אדם ריבוני, ² מתוך שאיפתו לגילוי

¹ יש לציין כי בהתייחסותי אל המושג 'יהדות חילונית' אינני מכוון למונח תרבותי בלבד, אלא גם להגדרה סוציולוגית של זרם מרכזי בחברה היהודית בישראל, שאיננו רואה סתירה בין מרכיבי זהותו החילונית למרכיבי זהותו היהודית, נהפוך הוא: זרם זה רואה במרכיב החילוניות בזהותו ביטוי לערך יהודי במובהק שאיננו נופל בערכו מהגדרת היהודי כדתי. הנחת היסוד של זרם זה היא שהמונח 'יהודי' אינו זהה למונח 'דתי', וכאמור, מאמר זה מאמץ הנחת יסוד זו. מייצגיו המרכזיים של זרם זה הם: מרכז ביני"ה ברמת אפעל, מכללת עלמא בתל-אביב, מדרשת אורנים, מכינות חילוניות, וקבוצות חילוניות מכל רחבי הארץ הלוקחות חלק בתנועת השיבה לארון הספרים היהודי. אפשר לטעון כי רובו של הציבור החילוני במדינת ישראל איננו נמנה עם זרם זה, אלא מבטא אורח חיים ניהיליסטי, המנוכר לזהותו היהודית – ועל כך אשיב: מטרת המאמר לתת תוקף לתפיסת עולם ערכית הרואה בכפירה ערך יהודי במובהק. הרציונל העומד מאחורי בחירה זו הוא כדלהלן: יש להניח כי לעולם תפיסת עולם ערכית היא נחלתה של אליטה רוחנית-חינוכית מצומצמת, המנסה לעצב את עולמו הערכי של ציבור גדול. כך הדבר בציבור החילוני, וכך גם בציבור הדתי – תלמידי החכמים המובהקים הם לעולם מיעוט, ואילו רוב הציבור מהווה קהל של 'בעלי בתים'. יש שיטענו כי בתקופת הרב קוק רובו הגדול של הציבור החילוני, בייחוד בתקופת העלייה השנייה, היה חדור אידאלים מרוממים ואילו כיום אין הדבר כך. על כך יש להשיב: בבואנו לבחון מרכיבי זהות או ערכים תרבותיים, המדד המרכזי לבחינה זו איננו כמותי, אלא איכותי. יש לאתר את הערכים העומדים ביסוד המנגנונים המעצבים בפועל את ערכיו של הציבור החילוני בישראל (כדוגמת הגופים הרשמיים האחראים על עיצוב מערכת החינוך בישראל, ברוח היהדות החילונית, כגון ועדת שנהר, ומכוני הוראה כגון מכון כרם בירושלים, מכון ההוראה של מכללת אורנים ועוד) ולבחון מהן הנחות היסוד שלו. מאמר זה מתייחס להנחות יסוד אלו ומנסה לתת להן תוקף דווקא מנקודת מבט דתית, וזאת מן הטעמים שיפורטו להלן, ראו להלן ליד הערות 6, 7. על ההגות היהודית-חילונית ראו א' שביד, **היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים**, תל-אביב תשמ"א.

² בשונה מן האדם הדתי ה'רבני' – בדומה להגדרת האדם החילוני אצל א' אלון, ראו: **עלמא די**, תל אביב 1990, עמ' 6.

האותנטיות האקזיסטנציאלית של כוחותיו.³ המהלך המרכזי במאמר מכוון לבחינת החילוניות באמצעות הרדוקציה למושג ה'כפירה': הנחת המוצא בהגדרת 'היהדות החילונית' היא כי בבסיסה עומדת הכפירה במציאותו של אלוהים, בין הכפירה האונטולוגית הכופרת במציאות ישותו של אלוהים ובין הכפירה ברלוונטיות של האל בבחינת אל מצווה.⁴

במסגרת המאמר נעשה ניסיון לתת תוקף למושג ה'כפירה' כביטוי לאקט יהודי במובהק, שאינו מנוגד למושג ה'יהדות', אלא מהווה ביטוי משמעותי דווקא, בעל תוכן ערכי-חיובי, לזהות היהודית.⁵ תיקוף זה ייעשה מתוך ניתוח פנומנולוגי של תופעת הכפירה כתופעה הנושאת תפקיד משמעותי המקביל בחשיבותו לתפקיד הדתי בתיקון ובשכלול של עולם הרוח היהודי, וזאת מתוך בחינת הגותם של ר' נחמן מברסלב (להלן: ר' נחמן) והראי"ה קוק (להלן: הרב קוק).⁶ ההחלטה למתן התוקף לתופעת הכפירה מתוך הגות דתית דווקא, נובעת מן השיקולים האלה: ראשית, מתן תוקף לכפירה מתוך ההגות החילונית עצמה איננו מהווה תיקוף משמעותי, שהרי תוקף כזה יהיה בבחינת טענה טאוטולוגית-מעגלית של מושג הכפירה, כלומר מתן תוקף לכפירה מתוך הגות

³ באשר למשמעות מושג האותנטיות האקזיסטנציאלית אתמקד במודל הכפירה הניטשאני כפי שהוא בא לידי ביטוי בדמות ה"על-אדם" (*übermensch*) אצל ניטשה. ראו על כך י" גולומב, **אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפושי האותנטיות מקירקור עד קאמי**, ירושלים 1999, עמ' 139-142; הנ"ל, **הפיתוי לעוצמה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 174-223. בהקשר זה יש לציין כי העצמת האותנטיות של האדם מחייבת לכאורה זיהוי מובחן של סובייקט הגלום בו באופן אימננטי, 'כוחות' הניתנים להעצמה. אפשר לטעון כי כיום, בעידן הפוסט-מודרני, עידן המתאפיין בין השאר ב'מות הסובייקט' (שנעשה אולי בהמשך לימות האלוהים הניטשאני), אין להגדיר את הכפירה במונחים מודרניסטיים, אלא יש להדגיש דווקא את הערכים הפוסט-מודרניסטיים. על כך יש להשיב שאמנם קיימים הבדלים משמעותיים בין המודרניזם שעמו התמודדו ר' נחמן והרב קוק, ובין הפוסט-מודרניזם בימינו – בייחוד בכל הנוגע לתוקפן האובייקטיבי של טענות, למשמעות השפה, למקומם של נרטיבי-העל בתרבות ועוד. אך לעצם החקירה הפנומנולוגית של תופעת הכפירה, דומני כי אין הבדלים משמעותיים בין ערך הכפירה המודרני לערך הכפירה הפוסט-מודרני, ומבלי להיכנס להבדלים דקים, שאין מקומם במאמר זה, אפשר אף לקבוע כי אין הבדל משמעותי בין העידן המודרני לעידן הפוסט-מודרני בכל הנוגע למרכזיות האדם והעצמת כוחותיו. בהקשר זה יש לזכור שהאקזיסטנציאליזם אשר העביר את מוקד הדיון הפילוסופי לבחינת אופני קיומו של האדם, מהווה במידה רבה הטרמה לעידן הפוסט-מודרני השם במוקד את מושג הנרטיב (של הפרט ושל הקהילה). דומני שאין חולק שגם בעידן הפוסט-מודרני ניתנת משמעות לאובדן האמונה באלוהים בתור אמונה אובייקטיבית, וערעור על הפונקציה של מושג האל כמחייב את האדם בפרקטיקה נורמטיבית-הטרונומית. כן הושם דגש בחירותו של האדם בעיצוב הנרטיב (או הנרטיבים) שבאמצעותם הוא מבקש לעצב את עצמו כסובייקט.

⁴ יש לציין כי הגדרת 'אל מצווה' מבטאת את התפיסה הדתית-נורמטיבית של האל בבחינת אל המצווה את האדם לקיום אורח חיים דתי-הלכתי.

⁵ מתוך שימת דגש בערכי האוטונומיה והאותנטיות, כאמור לעיל.

⁶ הבחירה בהוגים אלו דווקא נעשתה מתוך ההנחה כי שניהם הם בעלי השפעה עצומה על העיצוב הערכי של הציבור הציוני-דתי בימינו, לגווניו השונים. יש לציין אמנם כי קיים הבדל ניכר בין השניים בסוג הכפירה שעמה הם מתמודדים: הרב קוק מתמודד עם ערך הכפירה כפי שהוא בא לידי ביטוי בתוך הציבור החילוני שעמו הוא בא במגע, ור' נחמן מתמודד בעיקר עם הכפירה כשאלה תאולוגית העומדת בפני עצמה, מבלי שתשפיע השפעה מכרעת על אופן התייחסותו אל ציבור ה'כופרים', בעיקר בקרב חוגי ההשכלה בדורו. אפשר לטעון כי עובדת התייחסותו של ר' נחמן לשאלת הכפירה כעומדת בפני עצמה מקשה על הניסיון לאמץ את המסקנות העולות מתפיסתו ולהשליכן על תופעת הכפירה בציבור החילוני כיום. על כך יש להשיב כי אין לשים את הדגש בהתייחסותו האמפירית של ר' נחמן לכפירה בדורו, אלא בחקירה הפנומנולוגית של תופעת הכפירה אצל ר' נחמן, ומתוך כך יש להשוותה לתופעת הכפירה כפי שהיא מעוצבת בידי המגננונים המעצבים את תפיסת העולם הערכית של היהדות החילונית כיום (ראו לעיל, הערה 1).

הכפירה עצמה. אך יותר מכך, כתיבת המאמר נובעת משיקול ערכי, הרואה חשיבות במתן תוקף דתי לתופעת הכפירה כדי לעודד שיח דתי עם עולם הערכים החילוני, שיח שיהיה חף מהתנשאות הרואה בערכים אלו ערכים בעלי מעמד נחות מזה של הערכים הדתיים. כמו כן נבקש לנסות ולהתמודד עם השיח האפולוגטי הרואה בכפירה ערך זמני בלבד, שדינו להיעלם מן העולם לעתיד לבוא.⁷

במאמר זה אעמוד על שורשיה של הכפירה בהגותו של ר' נחמן מתוך ניתוח התמודדותו עם מושג הכפירה. בד בבד אערוך השוואה בין עמדתו של ר' נחמן ליחסו של הרב קוק למושג הכפירה, ומתוך השוואה זו אבחן את קווי הדמיון והשוני הקיימים בין שני ההוגים, השוואה שטרם נעשתה בחקר הגותם.

שורשי הכפירה לפי ר' נחמן

בהגותו של ר' נחמן מופיעים שני סוגי כפירה מרכזיים:⁸ הראשון הוא הכפירה שמקורה בשאלות שיסודן בטעות של המחשבה, או בחוכמות החיצוניות, קרי המדעים השונים והתרבויות הזרות.⁹ לשאלות כפירה אלו אפשר לתת פתרון מחשבתי הולם. מקור הכפירה השנייה שונה בתכלית, והוא מצוי בשאלה המכריעה ביותר בחייו של המאמין והיא שאלת קיום האל. ר' נחמן מלביש את הכפירה הגדולה ביותר בלבוש של קדושה, ובתוך כך עושה שימוש במושגים לוריאניים: "צמצום" ו"חלל פנוי". על-פי קבלת האר"י, האלוהות קודם בריאת העולם מילאה בעצמותה את כל היש, וכדי לברוא את העולם כישות מובחנת המצויה מחוץ לאלוהות, נאלץ האל 'להצטמצם' וליצור "חלל פנוי" שיאפשר קיום של מציאות נפרדת מן האלוהות הממלאה את המרחב האינסופי. בחלל זה ראה ר' נחמן את המקור לכפירה שאין עליה תשובה, שהרי לכאורה, בחלל זה אין אלוהים. בכך צעד ר' נחמן צעד נוסף מעבר למושג "החלל הפנוי" אצל האר"י, אשר התמקד רק בתהליך הבריאה ולא ייעד למושג זה תפקיד בקיום העולם.

ר' נחמן מדגיש את הסתירה הכרוכה במושג החלל הפנוי בכך שמחד גיסא הוא מבטא את חסרונו של האלוהות, מעין חלל המרוקן מכל נגיעה אלוהית, ומאידך גיסא גם בחלל הפנוי קיימת אלוהות, שהרי מקורו של החלל הפנוי גם הוא נובע מן האלוהות.¹⁰ מעלתם של ישראל בכך שהם עוברים אל מעבר לחלל הפנוי ומצליחים להגיע אל האלוהות באמצעות האמונה (ולכן הם נקראים 'עבריים').¹¹

⁷ יש להדגיש כי במאמר ייעשה ניסיון להצביע על כך שעמדתם של ר' נחמן ושל הרב קוק איננה עמדה אפולוגטית הרואה את חשיבות הכפירה כחלק ממהלך ההתפתחות של עולם הרוח היהודי, אך בסופו של דבר עתידה להיעלם, אלא עמדה הרואה בכפירה תופעה חיובית שמהותה איננה עתידה להתבטל, משום שהיא מבטאת מרכיב חיוני בעולם הרוח היהודי.

⁸ עיקר הפירוט בעניין זה מופיע בליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשכ"ט, עמ' קמא, תורה סב, סימן ב, וכן, שם, תורה סד, סימן ב (להלן: ליקוטים). על המחקר בשאלה זו ראו מ' פכטר, 'לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר' נחמן', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 115, הערה 44 (להלן: פכטר, 'לסוגיית האמונה').

⁹ ראו י' ליבס, 'נחמן מברסלב ולודוויג וויטגנשטיין', דימוי, 19 (תשס"א), עמ' 11 (להלן: ליבס, 'נחמן וויטגנשטיין').
¹⁰ בלשונו של ר' נחמן: "והנה על ידי אמונה, שמאמינים שהשם יתברך ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ומאחר שהוא סובב כל עלמין [ר' נחמן מבין כאן את המונח 'סובב' מלשון 'סיבה ומסובב', כלומר, כעילת הסיבה ומקורה] אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהווה מחמתו יתברך, ובוודאי באמת לאמתו יש שם אלקותו יתברך, רק שאי

על כפירה זו, המושפעת מן החלל הפנוי וטוענת להעדר מציאות האל – אין למעשה תשובה,¹² שכן במובן מסוים אכן נכונה קושייתה של אפיקורסות זו:

ובאמת אי אפשר לישוב אלו הקושיות, כי אלו הקושיות של אפיקורסות הזאת באים מחלל הפנוי, **אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלוקות**, כביכול, ועל כן אלו הקושיות שבאים משם מבחינת החלל הפנוי, אי אפשר בשום אופן למצוא להם תשובה, **היינו למצוא שם את ה' יתברך**, [ש]אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אין סוף כנ"ל. ועל כן על האפיקורסות הזאת נאמר: כל באיה לא ישובון (משלי ב, יט).¹³

כל המנסה לסתור כפירה זו בטיעונים שכליים סופו שייכשל. חסרון התשובה הוא דו-משמעי: מחד גיסא אין תשובה שביכולתה להביא עמה מענה ראוי לשאלות הללו, ומאידך גיסא מי שנפל בכפירה זו אינו יכול לחזור בתשובה, קרי לקבל כפרה על כך, שהרי "כל באיה לא ישובון".

בהקשר זה יש לציין את טענתו של פכטר, הטוען כי אם אכן ישנו מעמד אונטולוגי ממשי לחלל הפנוי, אזי ישנו גם מעמד של ממשות אונטולוגית לכפירה הנובעת ממנו. ולמעשה, כפירה זו אף מצויה בקרבה מרבית אל האינסוף:

בהיות החלל הפנוי ההתהוות הראשונה לאחר הצמצום הריהו **הקרוב ביותר מכל היש אל האין סוף**. והואיל והאפיקורסות מן הסוג השני באה ממנו, ומניה וביה מתגלמת בו, הרי אף היא כמוהו **קרובה מרבית אל האינסוף**. מעמדה האונטולוגי-מטפיסי הוא אפוא עליון ביותר, **ודומה כי מבחינה זו אין הבדל ניכר בינה לבין האמונה**.

בהמשך טוען פכטר טענה נועזת למדי הנובעת מדברים אלו: "לאמונתו של אדם אין כל עדיפות על פני כפירתו, שהרי בשורשיהן העליונים הן שוות".¹⁴ אם נקבל את טענותיו נראה שיחסו של ר' נחמן אל הכפירה איננו לגמרי שלילי.¹⁵

כעת נבחן את גישתו של הרב קוק ואת קרבתה לעמדה העולה מדבריו של ר' נחמן.

אפשר להשיג זאת ולמצא שם השם יתברך כנ"ל ... מאחר שהוא בחינת חלל הפנוי, רק צריכים להאמין שהשם יתברך סובב גם עליו, ובוודאי גם שם יש אלוהותו יתברך". **ליקוטים** קמא, תורה סד, סימן ב. וכן ראו פכטר, 'לסוגיית האמונה', עמ' 123.

¹¹ **ליקוטים**, שם.

¹² על הכפירה הנובעת מן החלל הפנוי ראו עוד: M. Kavka, 'Saying Nihilism: A Review of Marc-Alain Ouaknin's The Burnt Book', S. Magid (ed.), *God's Voice From the Void, Old and New Studies in Bratslav Hasidim*, New-York 2002, pp. 226-227.

¹³ שם.

¹⁴ פכטר, 'לסוגיית האמונה', עמ' 120-121, וכן הערות 63, 64, 68.

¹⁵ לכך אפשר להוסיף ולציין את הקשר שבין הכפירה לעניין היחידושי שביסוד משנתו של ר' נחמן. על כך ראו: S. Magid, 'Associative Midrash: Reflections on a Hermeneutical Theory in Rabbi Nahman of Bratslav's Likkutei MoHaRan', S. Magid (ed.), *God's Voice From the Void, Old and New Studies in Bratslav Hasidim*, New-York 2002, pp. 22-23. על הקשר שבין הנועזות הדרשנית של ר' נחמן ובין הכפירה ראו שם, עמ' 44. על עניין היחידושי אצל ר' נחמן ראו עוד: י' ליבס, 'היחידושי של ר' נחמן מברסלב', **דעת**, 45 (תש"ס), עמ' 103-91 (להלן: ליבס, 'היחידושי של ר' נחמן').

שורשי הכפירה לפי הראי"ה קוק

הכפירה בדורו של הרב קוק הייתה שונה מזו שהתמודד עמה ר' נחמן. הרב קוק מחלק בין "כפירה ישנה" ל"כפירה חדשה". הכפירה הישנה, אולי אותה כפירה שהתגלתה בתקופתו של ר' נחמן, הייתה, על-פי הרב קוק, מלווה בשחיתות מוסרית וברצון להתבולל ולעזוב את העם היהודי, ואילו הכפירה החדשה היא הכפירה אשר נובעת מתוך שאיפה לקוממיות העם היהודי בארצו, למגמה של תחייה וחזרה אל מציאות רוחנית גבוהה יותר מזו המצומצמת של הגלות.¹⁶

נוסף על כך, הרב קוק מחלק בין שני סוגי כפירה: "כפירה מדעית וכפירה מוסרית".¹⁷ הכפירה המדעית, על-פי הרב קוק, היא הכפירה הנובעת משאלות מדעיות,¹⁸ שניתן להשיב עליהן על נקלה, ואין לייחס לכפירה זו משמעות יתרה.¹⁹ את הכפירה האחרת, הכפירה המוסרית, מגדיר הרב קוק כחיובית בשורשה, והיא אותה "הכפירה החדשה" המתגלה בדורו²⁰ ונובעת כאמור מתוך שאיפה כנה לתיקון מוסרי של הדת²¹ ולטיהור הסיגים שדבקו בה בתקופת הגלות.²² יש להדגיש כי הכפירה המוסרית, על-פי הרב קוק, שונה לכאורה מכפירת "החלל הפנוי" המתוארת אצל ר' נחמן. הרב קוק רואה את הכפירה כנובעת מחוויה קיומית: מדרישה פנימית-מוסרית לשכלול העולם, ואילו ר' נחמן רואה את הכפירה כנובעת ממסקנה רציונלית-הכרתית בדבר העדר קיום האל בעולם. ואולם בהמשך הדברים אנסה לערער על קביעה זו, ואראה כי גם בבסיס עמדתו של ר' נחמן ביחס לתופעת הכפירה מתקיים היסוד החווייתי-קיומי.

בשלב זה נדגיש כי שני ההוגים, בנועזות רבה, ראו אפוא את הכפירה שלנגד עיניהם כקשורה בהוויה האלוהית וכבעלת קרבה גדולה אליה.²³ וכך כותב הרב קוק באורות:

¹⁶ ראו הראי"ה קוק, **ערפילי טוהר** (מהדורה חדשה בעריכת י" שיל"ת), ירושלים תשמ"ג, "הסיגים שבהבנת האלוהות..." עמ' כח.

¹⁷ הראי"ה קוק, **אדר היקר ועקבי הצאן**, ירושלים תשכ"ג, עמ' לו-לז.

¹⁸ כגון הטענה המדעית על קדמות העולם הסותרת לכאורה את תיאור הבריאה יש מאין.

¹⁹ אפשר לכאורה לטעון כי קיים הבדל בין ר' נחמן לרב קוק ביחס לטענה מדעית ספציפית, זו הנוגעת לשאלת קיום האל בעולם – שהרי על-פי ר' נחמן כפירה זו מהווה ביטוי לכפירה היסודית ביותר, ואילו הרב קוק אינו מייחס לכפירה זו חשיבות מרובה. ואולם בהמשך הדברים נעמוד על הדמיון שקיים בכל זאת בין השניים ביחס לכפירה זו.

²⁰ ראו צ' ירון, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים תשל"ד, עמ' 37, הערה 3.

²¹ מעניינת בהקשר זה הערתה של ס' שרלו, 'העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב מוסר העצמה של ניטשה', יי גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים תשס"ב, עמ' 366: "שורשיה של הכפירה המוסרית אינם נעוצים בהפרכות תיאולוגיות ומדעיות של הדת, אלא בחוויה קיומית. הכפירה נובעת מן הסתירה בין חווית ההתבטלות העצמית הכרוכה בדת לבין הרצון לעצמה" (להלן: שרלו, 'העוז והענווה').

²² בלשונו של הרב קוק: "העולם המוחשי, שנטשטש מההכרה וההרגשה על ידי הנטיה לעולם הקדוש, העיוני, תובע הוא את תפקידו, והתרעומת של עלבונו הם הם הפרצים ודברי הדופי, שהקטיגוריא הכפירית [טיעוני הכפירה] והחצפנית רגילה בהם ביותר בימים האחרונים. וכשחודרים לעומק הדברים, מוצאים ברפש זהום זה פנינים יקרים, שדולים אותם ממעמקי השאול, מנקים ורוחצים אותם מצחצחים אותם ולוטשים אותם, וקובעים אותם בעטרת תפארת הגיון הקודש, הנותן פאר לחי עולמים. ומעוצם הטוב והקודש מתברר כי מעולם לא היו בכלל הכיעור והרעה, כי מרגלית בכל מקום שהיא מרגלית שמה". הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, ירושלים תשנ"ט, קובץ ג, עיף עח.

²³ ראו: **ערפילי טוהר**, עמ' טז, "הקדושה העליונה", וכן **אורות**, ירושלים תשכ"ג, זרעונים, עמ' קכב (להלן: **אורות**).

מי שמכיר את התוך שבכפירה מצד זה מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושתה ... כשממציים את עומק דינה של המרידה והכפירה, האומרת לזנוח טוב המנוחל מאבות בשביל איזה חזון לב חדש, שהוא באמת רעיון תשובה כללי המכה גלים, **מוצאים את הצד הטוב שבה שהוא הגרעין הכללי של התשובה מכל שפלות ומכל קלקול**, מתוך כך באים גם לשוב מהקלקלה הגדולה שיש בהריסה עצמה, ואז שבים אל ה' באמת וגאולה באה לעולם.²⁴

העולה עד כה מן הדברים הוא כי לאלוהות עצמה פנים שונות אצל כל אחד מן ההוגים, ואין דומה האלוהות בבחינת "חלל פנוי" המתגלה בכפירה מן הסוג השני אצל ר' נחמן,²⁵ שבעיקרה נובעת מהעדר מציאות האל בעולם, לאלוהות המתגלה מתוך הכפירה המוסרית בשיטתו של הרב קוק, שמשכנה במרחב האתי ולא בתחום האונטולוגי. אם לדייק, נראה כי ישנו שוני מהותי בתיאור האימנציה האלוהית בתמונת העולם של כל אחד מן ההוגים האלה. אצל ר' נחמן קיים היעדר מובחן המרוקן מאלוהות, ואילו אצל הרב קוק האלוהות ממלאת את כל ההוויה ו"לית אתר פנוי מניה".²⁶

ההתמודדות עם הכפירה לפי ר' נחמן

העלאת הניצוצות

לאחר שבחנו את סוגי הכפירה השונים, נעבור לבחינת אופן ההתמודדות עם הכפירה עצמה. את אחת השיטות המרכזיות להתמודדות עם הכפירה מתאר גרין בספרו²⁷ כירידת הצדיק לעומק הספק כדי להעלות ממנו את ה"ניצוצות" שנפלו בעומק ה"קליפות" ומתוך כך להכריע את הכפירה. גרין משווה זאת לניסיונותיו של הבעש"ט להעלאה ותיקון של הרהורי העברה ומציין עוד כי תיקון הספק והעלאתו היה בהם גם משום הצדקת הספק שקינן בר' נחמן עצמו. גרין טוען כי עיקר מאמציו של ר' נחמן כווננו להכליל את יסוד הספק במושג המורחב של האמונה, וזאת על מנת שיוכל להצדיק את הנהגותיו בפני קהל חסידיו.

הירידה לעומק הכפירה לשם העלאתה יש בה צעד קרוב מאוד להתמודדות של הצדיק עם עצם עשיית העברה בפועל כדי למצוא את הניצוצות האבודים שחבויים בה :

²⁴ אורות, זרעונים, עמ' קכז.

²⁵ על ההתמודדות עם החלל הפנוי ראו עוד: ד' נוב, "החלל הפנוי" והריק הקיומי, בין ר' נחמן מברסלב לאקזיסטנציאליזם, דימוי, 19 (תשס"א), עמ' 59.

²⁶ יש לציין כי בשונה מר' נחמן, גישתו של הרב קוק לתופעות האמונה והכפירה איננה נובעת בהכרח מהשורש האונטי-מטפיזי אלא נובעת גם מהמקור הפסיכולוגי-אפיסטימולוגי. ראו: מ' פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', דעת, 47 (קיץ תשס"א), עמ' 71, 73-75 (להלן: פכטר, 'התשתית הקבלית'). וכן ראו: J. Rappoport, 'Rav Kook and Nietzsche: A preliminary Comparison of their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism an Atheism', *The Torah u-Madda Journal*, 12 (2004), p. 114 (להלן: רפפורט, 'הרב קוק וניטשה').

²⁷ איי גרין, בעל היסורים, פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 303 (להלן: גרין, בעל היסורים).

ימלא כל הארץ כבודו, ואפילו בעבירות ודברים רעים, ששם אין כביכול כבודו יתברך ... אבל דע, כי אף על פי כן בוודאי גם הם מקבלים חיות ממנו יתברך, ואפילו מקומות מטונפים או בתי עבודה זרה צריכין גם כן לקבל חיות ממנו יתברך ... אך דע כי הם מקבלים בחינת מאמר סתום, שהוא "בראשית" ... שהוא כולל כל המאמרות, וכולם מקבלים חיות ממנו. והכבוד של המאמר הסתום הוא סתום ונעלם בתכלית ההסתרה. ומשם הם מקבלים חיות, כי מבחינת הכבוד והמאמרות המתגלים אי אפשר להם לקבל חיות משם, בבחינת "וכבודי לאחר לא אתן" כנ"ל, רק מהמאמר סתום, שהוא נסתם בתכלית ההסתרה, משם מקבלים חיות. ודבר זה אי אפשר להבין, ואסור להרהר בזה כלל.²⁸

גרין מזהה בקטע זה את מושג הכבוד המצוי גם בעברה כבחינה של ספירת כתר ("הכבוד של המאמר הסתום הוא סתום ונעלם בתכלית ההסתרה") המבטאת את האינסוף עצמו, או את ההאצלה הראשונה היוצאת ממנו. על-פי קביעה זו אפשר לראות בקטע זה פיתוח של רעיון "החלל הפנוי" המהווה את מקור הכפירה כפי שראינו: הקרבה של העברה לספירת כתר, הספירה הנעלה ביותר, דומה מאוד לקרבה של הכפירה הנובעת מן החלל הפנוי אל המקור שממנו נאצלה – האינסוף. מהלך זה הוא מהלך נועז למדי הקרוב מאוד אל המהלך השבתאי הנוקט פרקטיקה של עברה לשמה', כפי שמציין גרין.²⁹

רמז נוסף להתמודדות של ר' נחמן עם הכפירה באמצעות הסטייה מדרך המסורת והתנסות בדרך הכפירה מצוי ב'מעשה מאבדת בת מלך'.³⁰ במעשה זה אפשר לגלות את המוטיב של יציאה מן הדרך המקובלת מתוך בחירה בהתמודדות עם הבלתי מוכר,³¹ ונוכל לפרש זאת על סמך ההבנה שר' נחמן רואה בחיפוש אחר האמת מהלך המחייב סטייה מדרך האמונה הראשית מתוך סיכון נפשו בהתמודדות עם הדרכים הבלתי מוכרות של הכפירה והספק.

השתיקה

ככטר במאמרו³² מעמיק את הטיעון הנוגע להתמודדותו של ר' נחמן עם הכפירה, וטוען כי אפשר לזהות אצל ר' נחמן התייחסות אל הכפירה של החלל הפנוי כבעלת מציאות אונטולוגית, השווה

²⁸ ליקוטים תנינא, תורה יב. וכן ראו: גרין, בעל היסורים, עמ' 439, הערה 65.

²⁹ גרין, בעל היסורים, עמ' 322. בהקשר זה מציין ליבס במאמרו, שבו הוא מתייחס לתורה העוסקת בתיקון הכפירה השבתאית (ליקוטים קמא, תורה רז), כי לא די באמירת סנגוריה על הכופרים אלא יש להפוך מדברי הכופרים תורה, "חוזר ועושה מהדיבורים תורה", כלשונו של ר' נחמן, ומתוך שהופך את דברי הכפירה לתורה, הוא מתקן למעשה את הכפירה ומעלה אותה מן ה"קליפות". ראו: "ליבס, התיקון הכללי של רבי נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", י' ליבס (עורך), סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 250 (להלן: ליבס, התיקון הכללי), וכן: שם, עמ' 439, הערה 82. ראו גם: מ' פרומן, 'הקליפה מחקה את הקדושה כקוף אחרי בן אדם', דימוי, 19 (תשס"א), עמ' 20.

³⁰ סיפורי מעשיות, ירושלים תשכ"ט, 'מעשה מאבדת בת מלך' (להלן: מעשיות).

³¹ הביטויים למוטיב זה: כאשר השני למלך יוצא לדרכו בחיפוש אחר ההר של זהב ומבצר של מרגליות – הוא משאיר את משרתו ויוצא לבד (במסורת מקובלת ללכת בצוותא ולא לבד), ובוחר לחפש דווקא במדבריות (בעולם הבלתי מוכר), ולבסוף נישא על גבי הרוח בדרך למציאת בת המלך.

³² ככטר, 'לסוגיית האמונה', עמ' 124.

במעמדה האונטולוגי למציאותה של "האמונה הפרדוקסלית". אמונה זו היא העמדה התאולוגית של האדם המאמין, המתמודד עם הספקות העולים משאלת "החלל הפנוי" באמצעות השתיקה, משום שהחלל הפנוי מצוי מעבר למציאות הדיבור.³³ השתיקה, המבטאת את הפרקטיקה המרכזית של האמונה הפרדוקסלית, נובעת למעשה מתוך חוסר הרציונליות הגלומה באופי "החלל הפנוי". עם זאת פכטר מציין כי נוסף על האמונה הפרדוקסלית אפשר להגיע גם אל האמונה השלמה, שאותה הוא מגדיר כאמונה המצויה מעבר לרציונליות, ומצביע על כך שמדרגתה של אמונה זו גבוהה ממדרגת הכפירה והאמונה הפרדוקסלית. את מעמדה האונטולוגי של האמונה השלמה מקשר ר' נחמן עם מרחב ה"צמצום", אותו המרחב המטפיזי המצוי מעבר ל"חלל הפנוי", המהווה למעשה את המקום שאליו "הצטמצם" האינסוף. לאור זאת מבין פכטר גם את עניין השתיקה:³⁴ טענתו היא כי השתיקה איננה נוגעת רק למציאות החלל הפנוי, אלא גם לתחום המלאות האינסופית של הקיום, והוא מוצא שקיים הבדל מהותי בין השתיקות: השתיקה הנוגעת לחלל הפנוי היא שתיקה הנובעת מהתמודדותה של האמונה הפרדוקסלית, ואילו השתיקה הנוגעת למלאות האינסופי היא השתיקה המקושרת עם האמונה השלמה, המצויה כאמור מעבר לחלל הפנוי, ומניה וביה מצויה גם מעבר לרציונליות ולקושיות המתעוררות ממנה. בהמשך מקשר פכטר את מידת השתיקה לעניין הרב שגילה ר' נחמן בניגון.³⁵ ר' נחמן כותב על עניין הניגון:

ודע, **שעל ידי הניגון של הצדיק שהוא בחינת משה**, הוא מעלה את הנשמות מן האפיקורסות הזאת של החלל הפנוי שנפלו לשם. כי דע, שכל חכמה וחכמה שבעולם יש זמר וניגון מיוחד שזה הזמר מיוחד לחכמה זו, ומזה הזמר נמשכת החכמה הזאת ... **ואפילו חכמת האפיקורסות יש לה ניגון וזמר המיוחד לחכמת האפיקורסות** ... כן להפך בקדושה: כל אמונה יש לה זמר וניגון.³⁶

פכטר מסיק מקטע זה³⁷ כי גם לבחינת הניגון יש מציאות אונטולוגית-מטפיזית שממנה נמשכות החוכמות, ובין השאר, גם חוכמת האפיקורסות,³⁸ שאף לה יש הניגון שלה. ובדומה לאפיקורסות, גם לאמונה יש הניגון המיוחד לה, וניגון האמונה השלמה מצוי מעל כל הניגונים ומהווה מקור לכל הניגונים והחוכמות שבעולם.³⁹ בהמשך מציין ר' נחמן כי הניגון של האמונה העליונה הוא **ניגונה של השתיקה**, הניגון שאינו נשמע, ורק צדיק הדור⁴⁰ שהוא בבחינת משה,⁴¹ בחינת השתיקה, הוא שזוכה לשמוע את הניגון שלעתיד לבוא יישמע לעולם כולו.⁴²

³³ ראו: ליבס, 'נחמן וויטגנשטיין', עמ' 13.

³⁴ שם, עמ' 125.

³⁵ ראו שם, הערה 81, על כך שהקישור הזה עדיין לא נעשה עד כה במחקר.

³⁶ **ליקוטים** קמא, תורה סד, סימן ה.

³⁷ פכטר, 'לסוגיית האמונה', עמ' 126.

³⁸ פכטר טוען כי מדובר בכפירה מן הסוג הראשון, שיש בה ניצוצות של קדושה, שהרי בכפירה של החלל הפנוי יש רק שתיקה ולא שייך ניגון. ראו שם, הערה 84.

³⁹ בלשונו של ר' נחמן: "ואותו הזמר המיוחד לאמונה הנ"ל, שהוא אמונה עליונה מכל המיני חכמות ואמונות שבעולם, היינו אמונה בהאור אין סוף עצמו הסובב כל עלמין כנ"ל, אותו הזמר הוא גם כן למעלה מכל הניגונות וזמירות שבעולם, השייכים לכל חכמה ואמונה. וכל הזמירות והניגונים של החכמות נמשכין מזה הזמר והניגון, שהוא למעלה מכל הזמירות והניגונים של החכמות, כי הוא הזמר השייך להאמונה בהאור אין סוף עצמו, שהוא למעלה מן הכל". **ליקוטים**, שם.

⁴⁰ אותו הצדיק הוא ככל הנראה ר' נחמן עצמו. ראו: ליבס, 'החידוש של ר' נחמן', עמ' 89.

כאן מוצא פכטר את ההבדל המהותי בין השתיקה של האמונה השלמה ובין השתיקה הנובעת מן החלל הפנוי: השתיקה של הכפירה הנובעת מן החלל הפנוי היא שתיקה מוחלטת ומשום כך אין לה ניגון משלה, היא שתיקה המשוללת כל דיבור וריקה מכל תוכן. לעומת זאת השתיקה הנובעת מן האמונה השלמה היא למעשה הניגון העליון ביותר, המקור לכל הניגונים, והיא בעלת המלאות האלוהית האינסופית, "היא המוסיקה בהתגלמותה העליונה והשלמה ביותר", כלשונו.⁴³

ההתמודדות עם הכפירה לפי הרא"ה קוק – מבט משווה

באשר לסוגיית ההתמודדות עם הכפירה, ברצוני להתמקד עתה בהשוואת אופן התמודדותו של ר' נחמן לזה של הרב קוק.

העלאת הניצוצות

ראשית, אפשר לגלות דמיון בין גישותיהם הבסיסיות של ר' נחמן ושל הרב קוק בשימוש במושג הלוריאני של "העלאת ניצוצות".⁴⁴ תפיסתו היסודית של הרב קוק בנוגע לתופעת הכפירה היא שתופעה זו, הנראית הרסנית למתבונן בה מבחוץ, גונזת בתוכה ניצוצות של קדושה, ובעומק שורשי הכפירה מתגלית תכליתה לתיקון העולם. מתוך כך ההתמודדות הראשונית עם הכפירה מצריכה פעולה של העלאת הניצוצות הגנוזים בה מן הכוח אל הפועל:

כיצד מעלין ניצוצות של הקדושה ממעמקי הקליפות? מטהרים את הלב על ידי ההדרכה של מוסר מושכל וטהור. מקדשים אותו על ידי רעיונות נעלים של דבקות בד' ודעת ד', בתכלית הגובה שאפשר לאדם להשיג לפי שכלו וכח נשמתו. אחר כך משוטטים בכל מלוא הרעיון המקיף את חדרי הנפש, ובכל הרעיונות והדעות המשוטטים בעולם, ומבחינים בכלם מה שיש מהם לטובה, ומה שיש לרעה. גם באותם הרעיונות שכמה רשעים שמשו בהם לרעה, מדקדקים ומבחינים איזה קורטוב של טוב יש בהם. וכשמוציאים את הגרעין

⁴¹ על בחינת משה בליקוטים ראו: E.R. Wolfson, 'The Cut That Binds: Time, Memory, and the Ascetic Impulse (Reflections on Bratslav Hasidim)', S. Magid (ed.), *God's Voice From the Void, Old and New Studies in Bratslav Hasidim*, New-York 2002, p. 147, note 77.

⁴² ליקוטים, שם.

⁴³ פכטר, 'לסוגיית האמונה', עמ' 129.

⁴⁴ על השימוש של הרב קוק במושגים הקבליים, ראו: "אביב", 'היסטוריה צורך גבוהה', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, כרך ב, ירושלים תשנ"ב; "בן שלמה", קבלת האר"י ותורת הרב קוק, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 449-457; ר' יהודה ליאון אשכנזי, 'שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק', ב' איש שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 123-128; L. Fine, 'Rav Abraham Isaac Kook and Jewish Mystical Tradition', L.J. Kaplan and D. Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New-York 1995, pp. 23-40. על הוויכוח בדבר השפעת הקבלה על תורת הרב קוק ראו: ב' איש שלום, הרב קוק, בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 548-556 (להלן: איש שלום, הרב קוק); M. Fox, 'Rav Kook Neither Philosopher nor Kabbalist', L.J. Kaplan and D. Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New-York 1995, pp. 78-87.

הטוב בתוך עמקי הרע, מחזיקים בו, מצחצחים אותו ומרחיבים אותו, ומוציאין מה שיש להוציא ממנו אל הפועל, ובזה עולה הניצוץ למקום קדשו.⁴⁵

למרות הדמיון לכאורה נראה כי גם בעניין זה קיים הבדל מהותי בין גישותיהם של הרב קוק ור' נחמן. גישתו של הרב קוק בהעלאת הניצוצות איננה נעשית באמצעות ירידה לעומק הכפירה והספק והעלאת ניצוצות הקדושה משם. הוא איננו דוגל במתודת "ירידת הצדיק", כדרכו של ר' נחמן בהתמודדותו עם הכפירה. גישתו של הרב קוק היא חשיפת ניצוצות הקדושה בכפירה באמצעות ראיית הכפירה **עצמה** כנובעת משאיפה של קדושה אשר אינה מוצאת את ביטויה "בדתיות המורגלה", בתורה הגלותית המצומצמת לדי' אמות של הלכה. הרב קוק מתבטא במקומות רבים כי הדרך לגלות את הקדושה שבכפירה היא על-ידי יצירת שפה חדשה שהדור צמא לה,⁴⁶ התגלות של תורת חיים המתאימה למדרגתם הגבוהה של כופרי הדור, וברגע שתורה זו תתגלה להם, יתברר כי למעשה אין הם כופרים בתורה כלל אלא רק כופרים בהתגלמותה המצומצמת.

נוסף על כך, אפשר אף לעמוד על המחיר האישי שכל אחד מהם משלם בהתמודדותו עם הכפירה. ר' נחמן רואה עצמו כ"צדיק הדור" וכחינה של "דע מה שתשיב לאפיקורוס", מגלה את האחריות הגדולה ואף את החובה המוטלת עליו דווקא בהתמודדות עם הכפירה באמצעות העלאת הניצוצות ממנה, אף אם הדבר כרוך בסיכון אישי הנובע מ"ירידת הצדיק" לעומק הכפירה, שהרי אין אדם אחר בעולם שיש ביכולתו לעשות זאת. גם אצל הרב קוק אפשר למצוא ביטויים דומים המעידים על כך שראה את עצמו בדמות ה"צדיק" המאחד בנפשו הדיאלקטית הקרועה את הניגודים השונים בגילוי האלוהות בעולם, והניגוד המרכזי מכולם הוא הניגוד שבין האמונה לכפירה.⁴⁷

השתיקה

ברצוני להציע כעת אפשרות להשוואה הנוגעת לאופן שימוש במושג ה"שתיקה" כאמצעי להתמודדות עם הכפירה. נראה כי למרות ההבדל המהותי בין ר' נחמן לרב קוק ביחסם אל הכפירה הנובעת מן החלל הפנוי, אפשר לגלות את נקודת הדמיון בין השניים דווקא באותו שורש עמוק שהם מגלים בתוך הכפירה עצמה.

ר' נחמן, כפי שראינו, רואה בכפירה של החלל הפנוי בחינה של ספירת כתר, כמקום "ששם אין כביכול כבודו יתברך", שהרי מקום זה הוא בבחינת "הכבוד של המאמר הסתום הוא סתום ונעלם

⁴⁵ **שמונה קבצים**, קובץ א, סעיף עח.

⁴⁶ ראו: **אדר היקר ועקבי הצאן**, 'מאמר הדור'.

⁴⁷ עיקר הקרע בנפשו נובע משאיפתו הדיאלקטית להזדהות מוחלטת עם מסגרת ההלכה מחד גיסא, ולפריצת ההלכה המביאה לחוויית אלוהות חופשית וחסרת מעצורים מאידך גיסא: "מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר, בוודאי היא קרועה ... האדם הוא בעל שאיפות הפכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבן...". א' קלמנסון (עורך), **המחשבה הישראלית** (מהדורת צילום מצומצמת), ירושלים תר"ף, עמ' יג. וכן: "מי יודע עומק צערי, ומי יוכל לשערו. הנני כלוא במצאים רבים, בגבולים שונים, ורוחי שואף למרחבים נשאים. צמאה נפשי לאלהים ... מה קשה לי הלימוד, מה קשה עליי ההסתגלות אל הפרטים. הימים אני אוהב, השיטות השמיימיות, להן אני מתגעגע". **שמונה קבצים**, קובץ ג, סעיף רכב. (ובמקומות רבים אחרים).

בתכלית ההסתרה". אך למרות זאת, כפי שעולה ממאמרו של פכטר,⁴⁸ אנו מגלים כי גם מתוך כפירה זו ניתן להגיע אל האלוהות, והדרך לכך היא כאמור באמצעות מידת השתיקה שאיננה מקושרת עם החלל הפנוי בלבד אלא גם עם תחום המלאות האינסופית של הקיום, עם האמונה השלמה, שאותה מגדיר פכטר כמצויה מעבר לחלל הפנוי כבחינה של מושג ה"צמצום" המופיע בקבלת האר"י. שתיקה זו מהווה את הקפיצה שמעבר לחלל הפנוי אל המקום האחר שלא שייך בו דיבור כלל, והוא המלאות האלוהית של האמונה השלמה. בעניין זה מעניין לבחון את הדמיון לדבריו של הרב קוק הרומזים ככל הנראה לאותו הרעיון:

העניינים הרוחניים הפנימיים **שקודש האמונה נוסד עליהם, הנם רוממים באמת מכל לשון, וכל ההרצאות הדיבוריות אינן נותנות כי אם צל קלוש מתוכנם.** ולפעמים נמצאות נשמות כאלה, שהן קולטות את צל הגוונים שעל פי הדיבורים בצורה לגמרי הפוכה ממהותם, **ואז כפירתם היא אמונה ממש, כחותם המתהפך.**⁴⁹

אפשר למצוא בדברים אלו רמז לכך שהכפירה לפעמים נובעת רק מצלם של דיבורים קלושים שאינם מסוגלים לתאר את גודל האמונה. אפשר אף לטעון כי הכפירה נובעת מן האמונה השלמה שלא שייך בה כלל דיבור, והפרת השתיקה הנדרשת מן האמונה השלמה היא היוצרת את הכפירה שבשורשה היא "אמונה ממש". ואפשר להוסיף ולשער כי משמעות "החותם המתהפך" רומזת גם לדבריו של ר' נחמן בעניין זה:

והידיים זה בחינת אמונה, שתקבל בה המוסר, בבחינת: ויהי ידיו אמונה. וזה החותם צריך שמירה יתרה, שלא יתקלקל, היינו שלא יתקלקל האמונה ... וכשחש ושלוש נתקלקל זה החותם הידיים **נעשה מזה כפירות, שהיא הפך האמונה,** ונעשה אמונות כזביות...⁵⁰

מדברים אלו עולה כי אות ה"חותם" של האמונה מהווה גם את "חותם" הכפירה, שהרי גם האמונה וגם הכפירה נובעות מאותו המרחב הנעדר אלוהות. אך בשונה מהרב קוק הרואה בעצם הכפירה "אמונה ממש", כאן ר' נחמן מתאר את הפיכת החותם לכפירה – "קלקול" החותם.

נוסף על כך, אפשר אף למצוא הקבלה בין השניים ביחס למרחב המטפיזי הקרוי "האמונה השלמה", המזוהה גם אצל הרב קוק עם האינסוף. בדומה לר' נחמן, גם בדברי הרב קוק נוכל למצוא ביטוי לרעיון כי אותו מקור גבוה, המשותף לאמונה ולכפירה, מצוי למעשה מעבר לאמונה ולכפירה כאחד:

⁴⁸ ראו בעניין זה גם את דבריו של גרין, **בעל היסורים**, עמ' 323: "רק הצדיק **השותק**, שפשט מעליו את 'לבוש' הדיבור, רשאי להכנס לשם. בעומדו מול הכרה זו כי **אלוהים נמצא גם בחלל הפנוי**, עומד ר' נחמן על סף התעלות מיסטית, **מעל לדת**, הנושאת בחובה, כמובן, **גם הרס מיסטי של החיים הדתיים**. לא ייפלא איפוא שבמסיבות אלו הוא נוקט לשון דו משמעית".

⁴⁹ **שמונה קבצים**, קובץ א, סעיף תשסו.

⁵⁰ **ליקוטים** קמא, תורה כב, סימן ב.

אבל אמונה ישראל נעוצה היא באין סוף, שהוא למעלה מכל תוכן של אמונה ... הגבוהה
באין ערוך מתוכן של אמונה בהווה ... הוא למעלה ממושג הכפירה כשם שהוא למעלה
ממושג האמונה.⁵¹

אמנם, בשונה מר' נחמן, נראה כי אותו המקום, המזוהה עם "השער החמישים", הוא "אידיאל
האמונה" שנותר לעולם מעבר לכלל השגה אנושית, ואף מעבר להשגתו של משה רבנו.⁵²
אך מעבר לכך אפשר למצוא בדברי הרב קוק התייחסות אל השתיקה הנוגעת לכפירה עצמה,
שתיקה המהווה את התגלמות המגמה האלוהית של הכפירה:

הקדושה העליונה היא קדושת הדומיה, קדושת ההויה, שהאדם מכיר את עצמו בטל
בפנימיותו הפרטית, חי חיים כלליים, חיי כל ... אם יפיל עצמו קדוש הדומיה לעבודה
מצומצמת, לתפילה, לתורה, לצמצום מוסריות ודייקנות פרטיות, יסבול וידוכא, יחוש כי
נשמה מלאה כל היקום לוחצים בצבתים, להסגירה במועקה מצומצמת של מידה, של
התוית דרך מיוחד, בשעה שכל הדרכים יחד הינם פתוחים, כולם מלאים אור, כולם
אצורים חיים...

החוצפה שבעקבא דמשיחא באה מתוך תשוקה פנימית לקדושת הדומיה העליונה, וסוף
שתגיע לה ... בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים, עתידים להיות נביאים מהמדרגה
היותר עליונה, ממדרגתו של משה רבינו ומזיהרא עילאה דאדם הראשון...⁵³

לאור זאת, יש לציין כי קיימת זיקה בין מידת "זיהרא עילאה דאדם הראשון" ו"הקדושה העליונה
[ש]היא קדושת הדומיה", ובין ערך הטבעיות האותנטית-ניטשאנית.⁵⁴ את זאת אפשר ללמוד
מפסקה נוספת המופיעה באורות הקודש:

העבודה האלוהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע. נתחללה
קדושה עליונה זו על ידי זוהמת האדם, שהשחיתה את פולחן הטבע, בעשותה אותה
למפלצת אלילית, במקום שהוא צריך להיות בסיס איתן להאידיאליות העליונה. זיהרא
עילאה דאדם הראשון היא כוללת מידה עליונה זו העולה עד למעלה מהאספקלריא
המאירה של נבואת משה רבנו ... העסק בפרק שירה הוא היסוד של התשובה אל הטבע.
זאת היא התשובה התחתונה שהיא העליונה...⁵⁵

⁵¹ אורות, עמ' קכח. ראו בהרחבה: פכטר, 'התשתית הקבלית', עמ' 77-80. וכן ראו רפפורט, 'הרב קוק וניטשה', עמ'
115, 119.

⁵² ראו: פכטר, שם.

⁵³ ערפילי טוהר, עמ' טז, 'הקדושה העליונה'.

⁵⁴ אפשר לקבל חיזוק לטענה ממאמרה של שרלו, 'העוז והענווה', עמ' 361, המזהה את מידת "זיהרא עילאה דאדם
הראשון" עם הוויטליות הניטשאנית, ואף עם "העל-אדם" (übermensch) של ניטשה (ראו לעיל, הערה 3). על ערך
האותנטיות, ה'נאמנות לעצמי', ראו: א' רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה', אקדמות, יד (תשס"ד),
עמ' 98, וכן שם, הערה 67 (להלן: רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה'). וראו רפפורט, 'הרב קוק וניטשה', עמ' 105,
113, וכן עמ' 121, הערה 5.

⁵⁵ הראייה קוק, אורות הקודש, כרך ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' תצג. וכן ראו: איש שלום, הרב קוק, עמ' 73. יש לציין
כי איש שלום אינו נוגע בקישור זה. וישנו כמובן גם הקישור אל הכפירה החילונית, שבה ראה הרב את מידת
הטבעיות והאותנטיות: "הגעגועים לחיים בריאים וטבעיים ... הם נתהפכו בתקופה האחרונה לכלי קרב על מושג

מעניין להצביע גם על הקשר הקיים בין עניין השתיקה אצל ר' נחמן למינוח שבוחר הרב קוק לאותה קדושה המתגלה בעומק הכפירה, "קדושת הדומיה"⁵⁶ יש מקום לשער כי הרב רומז בכך לאותה שתיקה של עומק האמונה השלמה הקשורה אל המלאות האינסופית של ההוויה, מציאות שבה האדם "מרגיש הוא חיי הדומס, הצומח והחי, חיי הכלל כולו, של כל מדבר, של כל איש מאישי האדם ... ההויה כולה עולה איתו למקורה..."

נוכל להשוות זאת אל המעבר שמתאר ר' נחמן בין הכפירה של החלל הפנוי לאותה מלאות אינסופית, על-ידי ניגונה של השתיקה, שהרי אותו הניגון קשור על-פי ר' נחמן לבחינת משה רבנו, שהוא גם בחינת השתיקה שבאפשרותה לתקן את האפיקורסות של החלל הפנוי לעתיד לבוא.⁵⁷

וכפי שעולה מסיום הקטע מדבריו של הרב קוק, אותה כפירה הנובעת מ"קדושת הדומיה" עתידה להגיע לדרגתו של משה רבנו: "בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים, עתידים להיות נביאים מהמדרגה היותר עליונה, ממדרגתו של משה", ואפשר לראות בכך חיזוק נוסף לאותו הדמיון בין "בחינת השתיקה של משה" בתפיסתו של ר' נחמן ובין "קדושת הדומיה" של הרב קוק.

ארץ ישראל ושורש הקדושה שבכפירה לפי ר' נחמן

טבעיות החיים והמצוות קודם מתן תורה

בהמשך לדברינו על שורש הקדושה העולה מתוך הכפירה, ברצוני לעמוד על היבט נוסף המתקשר לעניין זה, דווקא מתוך בחינת יחסו של ר' נחמן לארץ ישראל.⁵⁸

גרין בספרו מקשר בין יחסו של ר' נחמן אל ארץ ישראל ובין התפיסה המשיחית שלו, שכן ר' נחמן ראה עצמו כמשיח פוטנציאלי. על רקע זה הוא רואה גם את מסעו של ר' נחמן לארץ ישראל.⁵⁹ בהמשך הדברים עוסק גרין באותה מעלה שהשיג ר' נחמן בארץ ישראל. הוא מצטט מדברי ר' נחמן את הקטע הבא העוסק במציאות שקדמה למתן תורה:

כי אז לא היה שום תורה, והיו עסוקים רק בישוב העולם ובדרך ארץ. כמו שאמרו רבותינו ז"ל במדרש: "גדולה דרך ארץ שקדמה לתורה כ"ו דורות". ואז היה עיקר קיום העולם על ידי חסד חנם לבד.

ובאמת, גם קודם קבלת התורה בוודאי גם אז היתה התורה במציאות, כי התורה היא נצחית. אמנם, אז, קודם מתן תורה, היתה התורה בהעלם ובהסתור. כי כל התורה כלולה

הדת והאמונה". אדר היקר, עמ' לב; עקבי הצאן, מאמר הדורי, עמ' קז-קטז; אורות התשובה, ירושלים, תשנ"ט, פרק ד, סעיף ט, ובמקומות רבים נוספים. וכן ראו: שרלו, 'העוזה והענווה', עמ' 366.

⁵⁶ על דמותו של "קדוש הדומיה", ראו: רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה', עמ' 97; רפפורט, 'הרב קוק וניטשה', עמ' 129, הערה 127.

⁵⁷ ראו דבריו של ר' נחמן, לעיל, ליד הערה 36, ד"ה: "ודע, שעל ידי הניגון של הצדיק שהוא בחינת משה..."

⁵⁸ ראו: מ' אנקורי, 'לארץ ישראל, מסע נפש משאת נפשי', דימוי, 19 (תשס"א), עמ' 6-9 (להלן: אנקורי, 'מסע נפשי'). וכן ראו: א' גושן-גוטשטיין, 'ארץ ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב', א' רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 276-300.

⁵⁹ גרין, בעל היסורים, עמ' 69-95, 201-202. על מסעו של ר' נחמן לארץ ישראל ראו ביבליוגרפיה מורחבת: שם, עמ' 381, הערה 3. וכן ראו: אנקורי, 'מסע נפשי', עמ' 6-9.

בעשרת הדברות, ואז, קודם מתן תורה, היו העשרת הדברות נעלמין בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. נמצא שהיתה כל התורה כולה נעלמת ונסתרת בתוך ישוב העולם, שנברא בעשרה מאמרות. ובכל הדיבורים של העולם, ובכל העובדות והעשיות, הן מי שחוטב עצים או איזה עובדא שיהיה, בכלם נעלם התורה. כי הכל נברא בעשרה מאמרות אשר שם התורה נעלמה ונסתרה קודם מתן תורה. והצדיק, בשעה שפורש מן התורה והוא בחינת איש פשוט, הוא מקבל חיות מבחינה זו של קודם מתן תורה. **זוה בחינת הדרך של ארץ ישראל**, הנאמר למעלה, שהצדיק מחיה את עצמו, בעת פשיטותו, משם.⁶⁰

גרין טוען⁶¹ כי מעלת ארץ ישראל המתוארת כאן כבחינת "הדרך של ארץ ישראל"⁶² היא שאפשרה לר' נחמן להכיר את האפשרות לקיים את המצוות ברוחניות בלבד. גרין מתכוון למצב שאליו נקלע ר' נחמן בעת מסעו לארץ ישראל, עת נאלץ להתחבא בבטנה של אוניית מלחמה עותמאנית בלא אפשרות לקיים את המצוות בפועל.⁶³ על כך כתב תלמידו ר' נתן: "כי השיג את העבודה של אבות העולם שקיימו כל המצוות אף על פי שלא עשו את המצוות כפשוטן".⁶⁴

ברצוני לפתח טיעון זה ולהציע כי אפשר לראות במעלה זו גם רמז לשורש הכפירה של החלל הפנוי שגם היא בחינה של "העלם והסתרה" כפי שראינו.⁶⁵ נוסף על כך, מקטע זה עולה שהחיים הטבעיים קודם מתן תורה היו בבחינת קיום התורה ממש, כי מלאות התורה הייתה בכל המציאות, ובלשונו של ר' נחמן: "ואז, קודם מתן תורה, היו העשרת הדברות נעלמין בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. **נמצא שהיתה כל התורה כולה נעלמת ונסתרת בתוך ישוב העולם**, שנברא בעשרה מאמרות". את המונח "ישוב העולם" אפשר להבין כ"דרך ארץ" במובנה הפשוט של טבעיות החיים. ואם כך, הרי אפשר לטעון כי דווקא בארץ ישראל מצויה אותה מעלה של פשטות וטבעיות שבשורשה גנוזות כל המצוות כולן, ומעצם החיבור אל הטבעיות של ארץ ישראל אפשר להתחבר אל התורה כולה. טיעון זה הוא מרחיק לכת, ואנסה לבססו על סמך כמה מקורות נוספים. לצורך כך אנסה לבחון כמה קטעים מאותה תורה שממנה ציטטנו לעיל. בקטעים אלו עוסק ר' נחמן בקשר שבין מעלת הפשיטות של הצדיק, הנובעת מביטול התורה, ובין המעלה שהשיג בארץ ישראל:

אך דע כי הצדיק האמת מחיה עצמו באותו הזמן שהוא **איש פשוט כנ"ל מהדרך של נסיעת ארץ ישראל**. כי דע, כי כל אלו הפשוטים, דהיינו זה הלמדן **בשעה שבטל מן התורה**, שאז הוא איש פשוט כנ"ל, וכן יש איש פשוט ממש, שאינו למדן כלל **ואף על פי כן הוא איש כשר וירא שמים**, ובוודאי מקבל חיות מן התורה. **וכן אפילו הנמוכים למטה**

⁶⁰ ליקוטים תנינא, סימן עח.

⁶¹ גרין, **בעל היסורים**, עמ' 326.

⁶² על משחק המילים בין "דרך ארץ" ו"דרך ארץ ישראל", ראו: גרין, **בעל היסורים**, עמ' 440, הערה 70.

⁶³ ראו: אנקורי, **ימסע נפשי**, עמ' 9.

⁶⁴ **שבחי הר"ן**, בני ברק, תשל"ו, סימן רב.

⁶⁵ נוכל אף למצוא רמז לעניין זה בסוף התורה ב**ליקוטים** תנינא, סימן עח – שבה מצויינים ראשי פרקים לתורה נוספת שלא פורסמה מעולם, וממנה עולה רמז ברור לקישור שבין עניין ה"מתנת חינוס" שעיקרה ה"חסד חינוס" שביישוב העולם בלבד – ובין תהליך הבריאה, שעיקרו, כאמור, יצירת "החלל הפנוי": "חֲנִים, עֲרִיּוֹת. פְּגָם הַדְּעַת. מִשָּׁה, דַּעַת. פְּרִישׁוֹת. פֶּה עֲמֵד עֲמֵדִי. הַבְּרִיאָה, מִתְנַת חֲנִים. עוֹלָם חֲסֵד יְבִנָּה. הַבְּרִיאָה קִדְם מִתֵּן-תּוֹרָה. עַת לַעֲשׂוֹת לָהּ, הִינֵנו עֲשִׂית הָעוֹלָם. הִפְרוּ תּוֹרְתְךָ, בְּטוֹלָה שֶׁל תּוֹרָה. בְּעַת הַהִיא לְאִמֹר, בְּעֲשָׂרָה מֵאֲמֵרוֹת. הַהוּא, הַהֶעֱלָמָה. כִּחַ מְעֲשֵׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ: עוֹד מִצְאֵנוּ פֶתֶב-יָד רַבְּנוּ, זְכָרוֹנוּ לְבָרְכָה, וְהֵם רְאִשֵׁי-פְרָקִים מֵאִיזָה תּוֹרָה נִפְלְאָה".

יותר, ואפילו אומות העולם, גם הם מקבלים בוודאי גם כן חיות מן התורה. וכל אלו הפשוטים צריכין שיהיה עליהם איש פשוט גדול, שכולם יקבלו על ידו חיות, כי כל הפשוטים הנ"ל, כולם צריכים לקבל איזה חיות מהתורה...

אפשר לראות כאן רמז לכך כי מעלתו של הצדיק בשעת ביטול התורה דווקא, היא הנותנת את החיות לכל אלו המבטלים את התורה "וכן אפילו הנמוכים למטה יותר". ושמה כוונתו לאותם הכופרים בתורה שאינם מקיימים את התורה כלל, שהרי בהמשך הוא מציין במפורש את אומות העולם. בהמשך דבריו יש רמז ברור יותר לדמיון שבין שורש הכפירה של הרשעים לשורש האמונה המתגלה על-ידי הצדיק באותו הזמן שמבטל את תורתו, ומגיעה בכך למדרגת ה"פשוטות" שגנוזה בה התורה בבחינת "העלם והסתרה":

כי קודם קבלת התורה היה העולם מתקיים רק בחסדו, כי לא היה עדיין תורה ושום עשייה של מצווה, שעל ידו יתקיים העולם, והיה עיקר קיום העולם על ידי חסדו לבד. והצדיק בעת פשיטותו בשעה שבודל מן התורה, הוא מקבל חיות מבחינה זו.⁶⁶ וזה בחינת אוצר מתנת חינוך, כי יש אוצר של מתנת חינוך, **שמי שאין לו שום זכות כלל מקבל משם**, ובוודאי אין זה האוצר מוכן בשביל הרשעים, כי אם כן הרשע הוא גדול מן הצדיק, כי הרשע בוודאי אין לו שום זכות כלל, וכי יזכה בשביל זה לקבל מאוצר מתנת חינוך?⁶⁷ אך באמת הרשע בוודאי אינו מקבל משם, רק זה האוצר מתנת חינוך הוא בשביל הצדיק לבד, היינו בשעה שהצדיק הוא איש פשוט כנ"ל...

הדמיון בין הצדיק לרשע מגיע לשיאו בעת ירידת הצדיק למדרגתו של הרשע, ירידה שהיא הכרחית לשם העלאת הרשע, שעיקר כפירתו נובעת כאמור מהעדר האלוהות ב"חלל הפנוי". ליבס במאמרו⁶⁸ טוען כי את דרכו של ר' נחמן בהעלאת הניצוצות משורשי הכפירה קיבל ר' נחמן מנסיעתו לארץ ישראל שם היה שרוי במצב של 'קטנות', שהוא אותו מצב של ביטול התורה והמצוות שהוכרח לחוות שם. על-ידי מעלה זו שזכה בה ר' נחמן בארץ ישראל, "בחינת אוצר מתנת חינוך", מעלת קיום המצוות ברוחניות, יכול היה להצדיק את ישיבתו בביתו של הכופר המשכיל כדי לתקנו ואף לכבוש את ביתו ולהופכו לבחינה של ארץ ישראל.⁶⁹

דמותו של משה

ולסיום, שוב עולה הקישור אל דמותו של משה, אשר קשור כפי שראינו גם אל בחינת השתיקה שבאפשרותה לתקן את האפיקורסות של החלל הפנוי:

ועל כן משה רבנו, עליו השלום, כשביקש לבוא לארץ ישראל, ביקש מתנת חינוך, כמו שכתוב: ואתחנן אל ה' – בחינת מתנת חינוך ... בעת ההיא לאמור – היינו עם בחינת עת

⁶⁶ אפשר למצוא כאן גם רמז נוסף להשוואה שעושה ר' נחמן בין הצדיק ובין האל, שמחסד שניהם מתקיים העולם כאשר אין בו חיות התורה והמצוות.

⁶⁷ שאלתו מנוסחת כשאלה רטורית, אך יש לדעתי לראות בה יותר מרמז לכך שהקרבה בין הצדיק לרשע בבחינת "מתנת חינוך" אינה רחוקה כפי שנראה, אלא אפשר לומר כי שניהם צדדים הפוכים של אותה מציאות.

⁶⁸ ליבס, 'התיקון הכללי', עמ' 241, וכן שם, הערה 29. טענה דומה הביא גרין בספרו, ראו לעיל, ליד הערה 61.

⁶⁹ ליבס מציין כי תורה זו נאמרה בשבת נחמו שנת תק"ע, כחודשיים לפני פטירת ר' נחמן. באותו הזמן התגורר בביתו של משכיל אפיקורוס, ועל כך היה עליו להצדיק את עצמו בפני חסידיו. וכן ראו: גרין, **בעל היסורים**, עמ' 248-252. וכן ראו: ליבס, 'התיקון הכללי', עמ' 437, הערה 59.

ההיא, שהיה העולם מתקיים על ידי המאמרות לבד, שאז היה העולם מתקיים על ידי בחינת מתנת חנם כנ"ל, אשר על ידי זה יכולים לבוא לארץ ישראל כנ"ל. וזה בחינת בעת ההיא. ההיא – זה בחינת סתום ונעלם,⁷⁰ כי באותה העת, קודם מתן תורה, היתה התורה נעלמת ונסתרת בתוך העשרה מאמרות.

הקישור לדמותו של משה מהווה חיזוק לטענה כי בחינה זו של "מתנת חנם" קשורה לאותה מדרגה של השתיקה הקשורה בעולם האמונה שמעבר לחלל הפנוי.⁷¹ בהקשר זה יש להוסיף לענייננו את דמותו של משה כביטוי להעצמת כוחו של האדם "בבחינת ויהי ידיו אמונה", וגם כאן עולה דמותו של משה כקשורה בקשר הדוק אל שורש האמונה והכפירה כאחד. על כן מדגיש ר' נחמן את החשש שדווקא החותם⁷² של "ידיו אמונה" יתהפך מאמונה לכפירה, ומזהיר כי חותם זה מצריך שמירה יתרה בשל כך.

מכאן מתברר עד כמה הגבול בין שורש האמונה לשורש הכפירה הוא גבול דק, ואכן ר' נחמן מדגיש את הסכנה הגדולה הכרוכה בכך. אין להתפלא אפוא שרק לצדיק הדור מותר להרהר בכך. ובייחוד עולה הסכנה הדתית בהרהור במעלת ארץ ישראל כמעלה רוחנית גבוהה המבטלת את הצורך במצוות המעשיות, ובזיהויה עם שורש הכפירה, כאמור. שהרי בעצם ההרהורים הללו טמונה סכנה גדולה לחורבן הדת הנורמטיבית. אי לכך, רק לצדיק הדור (קרי לר' נחמן עצמו) הותר להרהר בעניינים אלו.

ארץ ישראל ושורש הקדושה שבכפירה לפי הראי"ה קוק

טבעיות החיים והמצוות קודם מתן תורה

לברייתו יחסו של הרב קוק לארץ ישראל כקשורה בשורש הכפירה, אקדים מקבילה בדברי הרב קוק לקטע מדברי ר' נחמן על הקדימות שניתנה ל"דרך ארץ". ומעניין להשוותם:

'דרך ארץ קדמה לתורה'. הקדמה זמנית מוכרחת לדורות, המוסר בטבעיותו, בכל עומק הודו וכוחו האיתן, מוכרח להקבע בנפש ויהיה מצע לאותן ההשפעות הגדולות הבאות מכוחה של תורה ... והכלל הזה הוא נוהג באדם הפרטי, וכן הוא גם כן נוהג בכללות האומה ובכל האנושיות. ואם יש הכרח לפעמים להביא את השפעת התורה בלא ההקדמה של השתרשותו של המוסר הטבעי בטהרתו, זהו דרך של הוראת שעה, והחיים מוכרחים להיות מסבבים שישבו המהלך לסדר האיתן: הקדמתו של המוסר הטבעי בכל שלמותו. כדי לבנות על מצעו את הטרקלין של התורה והיראה העליונה.⁷³

מעיון בכתבי הרב קוק עולה כי מושג "דרך ארץ" כולל בתוכו (בדומה לשיטתו של ר' נחמן) לא רק את המוסר הטבעי אלא את טבעיות החיים בכלל.⁷⁴ הרב קוק מחייב את ההקדמה של טבעיות

⁷⁰ יש לציין כי גם על שורש "החלל הפנוי" וגם על "מתנת חנם" נאמר כי הם בבחינת "סתום ונעלם".

⁷¹ וכן ראו: ליבס, 'התיקון הכללי', עמ' 245.

⁷² בעניין ה"חותם", השוו לעיל בהערות 49, 50.

⁷³ אורות התורה, ירושלים תשנ"ד, יב, פסקה ב, עמ' לה.

⁷⁴ ראו: שם, פסקה ג. וכן באגרות ראי"ה, כרך ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' ו: "...מושג דרך ארץ ברוב המקומות קאי על ישובו של עולם, ואולי היא מחאה גם כן נגד האיסיים, הפרושים מן החיים החברותיים, המדיניים". באותה

החיים לגילוי התורה, על מנת לבסס את "התורה והיראה העליונה", כלומר, לעולם יש לראות את טבעיות החיים כבעלת **קדימות מהותית** לקיום מצוות התורה וזאת כדי ליצור בסיס איתן לתורה הנובעת מתוך הטבעיות. הרב קוק נוגע כאן בקונפליקט שבין מצוות התורה המחייבות בצו הטרונומי, לבין טבעיותו האוטונומית של האדם. בדבריו, מתייחס הרב קוק לטבעיות החיים כמבטאים את עצמיותו האותנטית של האדם, ורק בחירותו האוטונומית מגלה האדם את "התורה העליונה" המתפרשת כחזרה למציאות שבה התורה נובעת לגמרי **מטבעיותו של האדם**.⁷⁵

על הקשר שבין טבעיות החיים לארץ ישראל אפשר לעמוד מתוך הקטעים הרבים שבהם עוסק הרב קוק בייחודה של ארץ ישראל ובחזרה אליה כשיבה אל טבעיות החיים לאחר תקופת התנוונות החיים בגלות.⁷⁶

נוסף על מעלת הטבעיות הקשורה בארץ ישראל, הרב קוק מדגיש את סגולתה של ארץ ישראל כמקום שבו השפע האלוהי מאפשר חיבור אל רוחניות המשוחררת מכבלי התורה המצומצמת של הגלות, המצמצמת את האדם לד' האמות של ההלכה. לעיל הארכנו על החוויה שהרב קוק מתאר המתבטאת בשאיפה לחיות "חיי כל": חיים המשוחררים מצבת ההלכה, המבטאים את הכמיהה הנסתרת של "החוצפא שבעקבא דמשיחא" ל"קדושת הדומיה". ונראה כי אף הוא עצמו חווה את אותה כמיהה:

כמה גדולה היא מלחמתי הפנימית, לבבי מלא עריגה רוחנית גבוהה ורחבה, חפץ אני שהנועם האלוהי יתפשט בכל קרבי. לא מפני הנאת העונג שבו, כי אם מצד שכך צריך להיות, מצד שאך זהו המעמד של המציאות, משום שזהו תוכן החיים.

והנני תמיד הומה, **שואג בעצמיותי הפנימית**, בקול גדול אור אלוהים הבו לי, תענוג אל חי ושעשועו ... ונשמתי הולכת היא ומתנשאת, מתעלה היא על כל השפלות, הקטנות והגבולים, שחיי הטבע, הגויה, הסביבה, וההסכמה מגבילים אותה, לוחצים אותה בצבתים, משימים אותה כולה בסד. **והנה שטף חיובים בא, לימודים ודקדוקים לאין תכלית**, סיבוכי רעיונות, והוצאת פלפולים מדייקנות של אותיות ותיבות, באה וסובבת את נשמתי הצחה, החפשית ... ואני עוד לא באתי לזאת המדרגה, לסכות מראשית עד אחרית, להבין נועם שמועה, **להרגיש מתק כל דקדוק**, להיות צופה באור שבמחשכי עולם.

המידה ראה הרב קוק את הנבואה כמגלה את המוסר הטבעי ואת החזרה לחיים טבעיים. ראו: א' רוזנק, 'הלכה, אגדה ונבואה בתורת ארץ ישראל', א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, רמת-גן תשס"ג, עמ' 266.

⁷⁵ ראו על כך בהרחבה: איש שלום, **הרב קוק**, עמ' 259-260; ש' לבנה, 'פרקים מתורת המוסר (עיון באורות הקודש ג)', ר' יצחק (עורך), **זכרון רא"ה, קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל עם מלאות חמישים שנה להסתלקותו**, ירושלים תשמ"ו, עמ' פ; שרלו, 'העוז והענווה', עמ' 355-356.

⁷⁶ ראו על כך למשל את הקטע הזה: "כשכח ישראל גדול ונשמתי מאירה בקרבו בהופעה וענפיו המעשיים מתוקנים, בסדור מלא, בקדושה ביחוד ובברכה, במקדש ובמשלה, בנבואה וחכמה, אז ההתרחבות לצד החול, **לענוגי החושים הרוחניים והגשמיים**, להצצה חדירית ופנימית לתוך חייהם של המון לאומים שונים למפעלותיהם, וספריותיהם, **התגברות עז החיים הטבעיים**, כל אלה טובים הם ומסוגלים להרחיב את הטוב ... משחשך האור, משגלתה שכינה, משנעתקו רגלי האומה מבית חייה, החל הצמצום להיות נתבע. כל עז חילונית עלול להיות לרועץ ... מכאן באו העוצב והסיגוף, הקדרות והפחדנות... עד אשר יקיץ הקץ, שקול קורא בכוח: הרחיבי מקום אהלך... כי ימין ושמאל תפרוצי..." **אורות**, עמ' סז.

והנני מלא מכאובים, ומצפה אני לישועה ואורה, לרוממות עליונה, להופעת דעה ונהורה ולהזלת טל של חיים, גם בתוך אלו הצינורות הצרים אשר מהם אינק ואשבע. אתענג בנועם ד'. אכיר טוהר הרצון האידיאלי, רום חביון עוז עליון הממלא כל אות וקוץ, כל הויה ופלפול, ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי ואשיח בחוקותיך.⁷⁷

אמנם כדרכו בקודש הרב קוק שואף לגלות את טעמו הרוחני העליון של כל דקדוק של מצווה, אך אפשר אולי להשוות זאת לבחינת ה"מתנת חנים" של ר' נחמן שזכה לה בארץ ישראל, והיא לקיים את המצוות מן הבחינה הרוחנית העליונה, כאמור לעיל.

אך ברצוני להתמקד בסגולתה של ארץ ישראל דווקא, כמקום המאפשר את העבודה הרוחנית העולה ממעל לצמצום דקדוקי ההלכה, ולהשוות זאת לדבריו של ר' נחמן.

בקטע הבא נוכל למצוא רמז לאותו היסוד של העבודה הרוחנית המתאפשרת רק בארץ ישראל:

באורא דארץ ישראל אפשר להתהלך במחשבה מופשטת, להניח לשכל והציור לעשות את פעולתם במנוחה. והננו בטוחים, שמאחר שכוונת החושב רצויה ועיניו ולבו לשמים, רק ממקור הקודש יערה עליו הרוח. אחר כך מוצאים כל ההגיונות מאירים באותיותיה של תורה שבכתב ושבע"פ. אבל בחו"ל מוכרחת המחשבה להיגדר והאותיות של תורה צריכות להיות בוני המחשבה, ואז יש תקווה כי קדושת אורא דארץ ישראל תופיע על המחשבה להוסיף פרי קודש ממכון החביון והאור הצפון ישלח ברקו.⁷⁸

נראה כי הרב קוק מבין את הסכנה שבדבריו ולכן הוא מדגיש כי הדברים אמורים רק במי ש"עיניו ולבו לשמים". מאידך גיסא, אפשר גם למצוא בכתביו התייחסות לכך שמניעיה של הכפירה הם לשם שמים, גם אם היא אינה מודעת לכך.⁷⁹

דמותו של משה

לסיום, ברצוני להתמקד בהשוואת השימוש בדמותו של משה, אשר במפתיע שב ומתקשר גם אצל הרב קוק לאותה עבודה רוחנית המתעלה מעל הצמצום של המצוות ושואפת לגילוי האלוהות במרחבי כוליות האינסוף:

במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים והנבואה נסתלקה. ארכו הימים והכללים החלו להתרופף, נבלעו בהפרטים ולא יראו החוצה. על כן באחרית הימים שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע, "אשפוך רוחי על כל בשר", אז שנאת הפרטים תגבר, "חכמת סופרים תסרח", ואנשי הגבול אלו תלמידי חכמים שמשימים גבול לדבריהם, "ילכו מעיר לעיר ולא יחוננו", עד אשר לא כפרי בוסר כי אם כבכורים מלאים טל וחיים יצאו הניצוצות של התחלת אור הנבואה מנרתיקם, וזו תכיר בכללה את גדל

⁷⁷ אורות הקודש, ד, עמ' תב.

⁷⁸ שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף יד.

⁷⁹ השוו: שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תרכז: "...הניצוץ של קודש היותר נשגב שהוא טבוע במעמקי הכפירה, שהוא לעשות דברים לשם פעלם, את הטוב לשם הטוב..."

פעולת החכמה ובענות צדק תקרא: "חכם עדיף מנביא" ... **ונשמתו של משה תשוב להופיע בעולם.**⁸⁰

נראה כי הרב קוק רומז לכך שהכפירה המתגלה ב"עקבתא דמשיחא" היא אותו "פרי בוסר" שבאחרית הימים ישוב להתגלות כ"פרי בכורים" באמצעות נשמתו של משה.

אך נראה כי הוא ממשך וטוען טענה נועזת עוד יותר, המקשרת את דמותו של משה לעצם המוטיבציה המתגלה משורש הכפירה, המוטיבציה "הקדושה" להרוס ולהחריב:

יש קדושה בונה, ויש קדושה מחרבת, הקדושה הבונה טובה גלוי, **המחרבת טובה גנוז**, מפני שהיא מחרבת כדי לבנות משהו יותר נעלה ממה שכבר בנוי. המשיג את סוד הקדושה המחרבת יכול הוא לתקן כמה נשמות, ולפי גודל השגתו כך גדול הוא כוח תיקונו. **מהקדושה המחרבת יוצאים הלוחמים הגדולים, המביאים את הברכה לעולם, מעלת משה בעל היד החזקה, ששבר את הלוחות.** מי שאין נפשו משוטטת במרחבים, מי שאין דורש את אור האמת והטוב בכל לבבו, איננו סובל הריסות רוחניות, אבל אין לו גם כן בניינים עצמאיים. הוא חוסה בצילם של הבניינים הטבעיים, כמו השפנים שהסלע הם מחסה להם. **אבל האדם, מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבניינים שהוא בונה בעמלו הרוחני**, שאיננו פוסק תמיד מעבודתו הזריזה. לפעמים הרעיון עולה למעלה למעלה, מתאוותו בעניינים רבי הכללות והטוהר, אז מתלחשים ביותר העניינים השפלים, היותר פרטיים, האחוזים במסעדי בדמיון, והמשפטים הרגילים, וכל חלקי הטוב והקודש, שהיו אחוזים בהם, מתרופפים, והאדם נשאר משתומם, שד שיוברק לו אור יותר בהיר, שיבנה את הריסתו הרוחנית, בניין יותר נעלה, וייקח גם כן את כל מעמקי הטוב והקודש, שהיו נתונים בתוך אותם העניינים השפלים והשטחיים, ויבנה מהם עולם חדש, עולם מלא אור גדול.⁸¹

נראה כי בקטע זה, שבו אנו חותמים, קיימים כמעט כל המוטיבים שבהם נגענו, החל בקביעה כי שורשה של "הקדושה המחרבת" היא נסתרת ונעלמה – "טובה גנוז", וכלה במעלתו של משה שמתקשרת עם השאיפה הקדושה להרס הגבולות והגדרים המצמצמים את התורה. ואולי אף אפשר להוסיף ולומר כי "היד החזקה" של משה המשברת את הלוחות, היא שורש הקדושה של הכפירה המתגלה באותן ידיים ממש, בבחינת "ידיו אמונה", כפי שעמד על כך ר' נחמן בדבריו, ואותן הידיים הן "החותם המתהפך",⁸² ששורשו במרחב המטפיזי של "החלל הפנוי". מלבד זאת, מדבריו של הרב קוק עולה השאיפה לאותנטיות⁸³ האקזיסטנציאלית של האדם: "אבל האדם, מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבניינים שהוא בונה בעמלו הרוחני". ואם נבין את הרמזים באופן המוצע, נוכל לראות בדברים אלו מסר נועז למדי, המזהה כאמור בקדושה שבשורש הכפירה את השאיפה להחרבת כל מה שהוא חיצוני לאדם ואינו נובע מעצמיותו, ובתוך כך אף את השאיפה להרס הבניינים הרוחניים-דתיים המצמצמים את האדם, קרי, להחרבת הדתיות ששולטת בה ההלכה הגלותית.

⁸⁰ אורות, עמ' קכא.

⁸¹ אורות הקודש, כרך ב, עמ' שיד.

⁸² ראו לעיל, הערות 49, 50, 72.

⁸³ ראו לעיל, הערה 53.

סיכום

במאמר זה ניסינו לתת תוקף למושג העומד ביסוד הגדרתה של היהדות החילונית – מושג הכפירה – כמבטא אקט יהודי אותנטי. הניתוח הפנומנולוגי של מושג הכפירה התבסס על דבריהם של שני הוגים דתיים: ר' נחמן מברסלב והראי"ה קוק. עיקרו של המאמר נוגע להתייחסותם של הוגים אלו למושג הכפירה, וזאת לאור ערכיה המרכזיים של ההגות האקזיסטנציאלית החילונית, המעצימה את כוחות האדם ומהפכת בין מקום האדם למקום האל – מתוך מתן מקום מרכזי לאדם.

את ההבדל העיקרי בין שני ההוגים אפשר למצוא בבחינת יחסם הערכי אל מושג הכפירה.⁸⁴ לשיטתו של ר' נחמן, תופעת הכפירה, ובייחוד הכפירה הקשורה ב"חלל הפנוי", איננה נתפסת כבעלת מגמה חיובית. ההתמודדות עם כפירה זו היא באמצעות 'דילוג' מעליה, או ליתר דיוק, 'צלילה' לעומקה. בכך מתגלה לנו כי למעשה הכפירה קשורה בשורשה אל המלאות האלוהית של עולם האמונה. מנגד, עמדתו העקרונית של הרב קוק כלפי תופעת הכפירה היא חיובית ביסודה, על אף האמביוולנטיות שחש לעתים כלפי הכופרים בדורו שפרצו את גדרי ההלכה.⁸⁵ נוסף לזאת, יש להדגיש כי הכפירה אצל ר' נחמן מופיעה בעיקר בהקשר פרטיקולרי, כלומר כתופעה שגילויה החיצוני שלילי, ותפקידו של הצדיק היחיד (ר' נחמן) לתקנה ולהעלותה לשורש קדושתה. ואילו אצל הרב קוק הכפירה מתגלה בדור שלם, בציבור חלוצי השב לארץ ישראל מתוך אידאל נשגב לקוממיות העם היהודי בארצו. אך מדברי שני ההוגים גם יחד עולה כי ישנו בסיס איתן לתופעת הכפירה כתופעה המבטאת יסוד ממשי בעולם הרוח, תופעה אשר בשורשה קדושה היא וקשורה במקורה למלאות האלוהית, ובעיקר היא בעלת תפקיד מרכזי בבניין הרוח של האדם והעולם.

לסיום, ברצוני להדגיש כי הכפירה שבדורנו, הכפירה שביסוד 'היהדות החילונית', אמנם נושאת אופי שונה מהכפירה שאֵתה התמודד ר' נחמן בדורו, ואף מזו שעמדה לנגד עיניו של הרב קוק. אך ביכולתנו להיתלות באילנות גבוהים אלו ולהאיר גם את הכפירה בדורנו באור חיובי, בתנאי שנשכיל להתנער מהתנשאות פטרנליסטית המקווה בסתר הלב כי תופעה זו תיעלם מן העולם, ובמקום זאת ניאזר בענווה המודעת לכך שהאמת איננה מסוגרת כולה בד' אמות ההלכה, והקדושה אינה חבויה רק בין כותלי בית-הכנסת.

⁸⁴ מקובלת ההנחה כי הגותו של הרב קוק מתאפיינת בהרמוניה שמעלה ניחוח אופטימי למדי, לעומת הגותו של ר' נחמן הנתפסת כקשה וקודרת יותר. ואולם ממאמר זה עולה כי הרב קוק איננו הרמוניסט באופן מוחלט כפי שמקובל לתארו, והגותו של ר' נחמן אינה מנוגדת באופן קיצוני לזו של הרב קוק. למעשה נראה כי ישנם קווי דמיון רבים ביניהם ובייחוד ביחסם אל הכפירה ולתפקידה בבניין הרוח היהודית.

⁸⁵ על יחסו האמביוולנטי של הרב קוק כלפי הכופרים בדורו ראו: רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה', עמ' 102-103, וכן שם, הערה 140.