

חדש אסור מן הנפש

על מקורותיו של הפחד ממחשבה

ברוך כהנא

מאז לידתה נאלצה ההגות היהודית להתמודד עם הפחד מהאפיקורסות. כבר רס"ג נגע בפחד זה כשכתב: "יאמר אדם היאך נשליט עלינו את העיון במדעים... (ולכאורה) העיון מביא לידי כפירה ומוביל אל האפיקורסות. אני אומר אין זה אלא בעיני בוריהם... (החושבים) שיש דבר כעין תנין בולע את הירח"¹. ביטחוננו של רס"ג באמיתות אמונתו משתקף במשל שהוא מביא: הייתכן שתנין יבלע את הירח, שיצור קטן ומרושע יבלע את ענקי הטבע, את המאורות? ממש כך אנו בטוחים שהכפירה לא תבלע את האמונה.

דורות רבים אחר כך, רבי נחמן מברסלב כותב דברים הפוכים לגמרי על החוכמות החיצוניות. דבריו קשים, ומשקפים חרדה מעוצמתן ההרסנית של אותן חוכמות: "יש חיות רעות דורסים וטורפים, והם חכמי הטבע, שמראין בחכמתם המטעית שהכל ע"פ הטבע, וכאילו אין רצון, חס ושלום... והחכמים הללו הם בחינת חיות רעות, והם דורסים וטורפים רבים מבני עמנו שטועים גם כן אחריהם וסוברים כמותם, כאילו הכל ע"פ חיוב הטבע, חס ושלום..."²

כמו רס"ג, גם רבי נחמן מביא משל מאלף לעמדתו לגבי סכנת הכפירה שבחוכמות החיצוניות, ומשלו מזכיר את זה של רס"ג, אבל בהיפוך:

הנחש הם אלו החכמים להרע, החוקרים פילוסופיא ואפיקורסות... והנמלה המנח [מונחת] בתוך פי הנחש הוא בחינת חכם הדור, שהוא חכם הישר והצדיק ובעל מדות טובות, ומחמת שהוא חכם גדול דקדשה ונכנס באלו החכמות, אזי

1 רב סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, ירושלים תשכ"ב, הקדמה.

2 רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן תניינא, ד, ו, ירושלים (אין ציון שנה).

כשאלו החכמים נכנסים בחקירתם לחקור באלו החכמות, אז יש לו צער גדול מאד, ויש לו מלחמה גדולה עמהם, היינו עם הנחש הנ"ל, כי מתגברים עליו מאד בלבולים ואמונות כזביות.³

חכם האמונה אינו אלא נמלה המונחת בפי הנחש, שהוא המדע האפיקורסי השולט בעולם. כל שיכולה הנמלה לעשות, הוא מבהיר, הוא לעצור מעט את מעופו של הנחש, במחיר של הכאב הנורא של הצורך להתמודד עם "בלבולים ואמונות כזביות". קשה לדמיין תפיסה פסימית יותר באשר ליכולתו של האדם להתמודד עם עולם החוכמות הטבעיות, ולהישאר בריא מבחינה רוחנית. משתקפת כאן חרדה גדולה ממה שעלול לקרות למסר הרוחני של היהדות, ופחד מההרס הנשקף לה מחוכמות הטבע.

רבי נחמן הוא החרף שבבעלי עמדה זו, אולם רחוק מלהיות היחיד הרבך בה. שורה ארוכה של הוגים עומדים לצדו (ובהם האדמו"ר הזקן בעל ה'תניא',⁴ רבי יצחק מקאמרנא⁵ ורבים אחרים). כולם מכירים בחשיבות השכל והמחשבה, אבל חרדים מהסכנות הגלומות בהם. מסקנתם של כל ההוגים האלה הייתה להתרחק מלימודי חוכמות חיצוניות, ומכל ידע שאינו עולה בקנה אחד עם המחשבה היהודית הקלסית.

מהו מקור הפחד? מדוע יש לחשוש מידע מדעי? אם הוא שגוי, אפשר להשיב עליו ולתקן את טעויותיו. אם אינו שגוי, אפשר להטמיע אותו בעולמנו הרוחני. רבי נחמן עצמו, באחת מהחשובות שבתורותיו, מחלק את הקושיות הפילוסופיות והמדעיות על האמונה לשני סוגים. ובמינוחו הקבלי: "קושיות של שבירת הכלים" הן קושיות שיש עליהן תשובה, ואפשר להטמיע אותן בעולמנו הרוחני. לעומתן "קושיות של חלל הפנוי" אינן קושיות כלל: "שבאמת אינם שום חכמה, והקושיות בטלים מעיקרא".⁶

לפי זה אפשר היה לצפות שרבי נחמן יציע להעמיק בכל אותן קושיות, למצוא את התשובה לראשונות ולחשוף את בטלותן של האחרונות. אבל מסקנתו של רבי נחמן הפוכה ממש. מהראשונות הוא מצווה לברוח, ואילו מהאחרונות הוא משוכנע שפשוט אי אפשר להימלט: "על האפיקורסות הזאת נאמר כל באיה לא ישוּבוּן, כי אין שום תשובה על האפיקורסות הזאת".⁷ הנכון ביותר הוא לברוח מכל סוג של חשיבה, ופשוט להאמין: "ישראל נקראים עבריים, שעל ידי אמונתם... עוברים על כל החכמות ועל מה שאינם חכמות".⁸ מה הופך את הקושיות למיניהן, ובעצם את המחשבה החוקרת עצמה, לכוח דמוני כל כך?

חלק מההסבר הוא המציאות חסרת התקדים של העת החדשה. לראשונה בתולדותיה עמדה היהדות מול הוגים שהעמידו את כל בניין המחשבה על השכל החוקר, והכפירה בכל מסורת קדומה הייתה מיסודות מחשבתם. "התבונה" הפכה לסיסמת קרב, שדבר אינו יכול לעמוד כנגדה - ודאי שלא אידאלים ארכאיים כמו אמונה ומסורת אבות. עקב כך - ובשל גורמים חברתיים שלא כאן המקום לעמוד עליהם - החלה נטישה רבת היקף של הדת ההיסטורית, בעולם הכללי ואחריו גם בישראל. לראשונה בהיסטוריה

3 ליקוטי מוהר"ן, סג.
 4 רבי שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי אמרים - תניא, ניו יורק תשל"ב.
 5 רבי יצחק אייזיק מקאמרנא, נתיב מצוותיך, ירושלים (אין ציון שנה).
 6 ליקוטי מוהר"ן, סד.
 7 שם.
 8 שם.

איבד רוב העם היהודי את המחויבות לדת אבותיו. ומכיוון שההגות החדשה והמדע המודרני היו מחשובי הגורמים לכך, קשה להתפלא על החרדה שעוררו בלב הדגולים שבמנהיגי היהדות. נוצרה תחושה שאנו עומדים מול כוח עדיף, שאי אפשר להתמודד עמו ישירות ועדיף להתרחק מכל מפגש עמו.

במאמר זה אנסה לעמוד על שורשיה הנפשיים של החרדה שמעוררת מחשבה חופשית במצבים מסוימים, ואת הופעתה של חרדה זו בתולדות ישראל בדורות האחרונים

במאמר זה אנסה לעמוד על שורשיה הנפשיים של החרדה שמעוררת מחשבה חופשית במצבים מסוימים, ואת הופעתה של חרדה זו בתולדות ישראל בדורות האחרונים. לאחר מכן אציג את משנתו של הרב קוק שהתמודדת עם המחשבה החופשית (ובייחוד המודרנית) היא מיסודות משנתו, ושפיתח תובנות מאלפות בנוגע לחרדה שהתמודדות זו עלולה לעורר. אנסה גם לבחון את גלגוליה של אותה חרדה במשנתם של כמה מתלמידיו.

אולם לפני כן ברצוני להתייחס בקצרה למקורותיו הנפשיים של הפחד. מסתבר שבלב האדם מסתתרת חרדה מעצם תהליך החשיבה ומהפוטנציאל ההרסני שיש בו. הרב קוק כתב דברים חריפים מאוד על "הפחד המחשבי", אבל דבריו של הרב הם חלק מהמהלך ההיסטורי הפנים-יהודי, ונכתבו בתגובה לדברים הפוכים שנכתבו בעולם החרדי. דווקא לכן יש עניין, לדעתי, להתבונן בפחד הזה מזווית תאורטית רחוקה, "נקייה" מהפולמוס היהודי על היחס ללימודי חול. ואכן, דברים דומים למדי לדברי הרב כתבו הוגים פסיכואנליטיים מרכזיים. אעייין בהם בקצרה.

שורשיה הנפשיים של החרדה

כולנו מניחים שהעולם הוא מציאות שיש בה סדר, קביעות, סיביות הניתנת להבנה. ללא הנחות אלה המציאות הופכת לכאוס מפחיד, שאי אפשר להבין בו דבר. סרטי האימה בנויים על הנקודה הזאת (ולהבדיל בין גבוה לנמוך, כך גם סיפוריו של קפקא). מה שיוצר את אפקט האימה הוא תחושת ההתפרקות של המבנה היסודי של העולם. סרטים כאלה מתחילים באווירה בנאלית: חיי משפחה שלווים, נוער היוצא לבילוי שגרתי, וברגע מסוים מתחילים להתרחש אירועים שאי אפשר להעלות על הדעת, והמציאות מתפוררת והופכת לכאוס. התפוררות זו, ולא עצם הסכנה לחיי הגיבורים, היא ההופכת את הסרט לסרט אימה (להבדיל מסרטי מתח, שגם בהם יש סכנה כזו, אולם המציאות נשאר מובנת ביסודה).

וילפרד ביון, מחשובי ההוגים הפסיכואנליטיים, טוען שהכאוס הזה הוא בבחינת חזרה לנקודת המוצא שלנו כתינוקות.

תינוק חי בעולם כאוטי, מוצף בתמידות על ידי אינספור גירויים חסרי פשר, שאין ביכולתו לפענח ולהעניק להם משמעות. מבחינתו, המציאות היא רצף בלתי פוסק של חוויות רגעיות, מקצתן נעימות ומרגשות (כמו כשהוא מונח בנעימות בחיק אמו), אולם אחרות מבטאות מצוקה אינסופית, כמו רגעי הרעב והכאב הפיזי. תחושת הרעב של התינוק אינה דומה כלל לזו של המבוגר, היודע שהיא זמנית וחולפת. כשהתינוק רעב הוא חש את המציאות כולה כאפלה, מציאות קורסת, מוצפת גלים כבירים של

כאב, בלי הנחמה שמדובר בתחושה חולפת. המצוקה מתקיימת כהווה מתמשך ובלתי נפסק.⁹

כיצד מתגבש עולמנו הבוגר מתוך עולמו של התינוק? מלאני קליין, מורתו הדגולה של ביון, הציבה שאלה זו במרכז מחשבתה.¹⁰ לדעתה, משימתו הראשונית של התינוק היא לרכוש ביטחון ראשוני במציאות. קליין הניחה שאנו נולדים עם כוח השואף לחיים, לבנייה, ליצירה ולאהבה, אך גם עם כוח הרסני הנובע, בין היתר, מתחושת חוסר אונים וייאוש מול המצוקה שבחינו. מצוקה זו ממלאת אותנו בשנאה לעצם החיים, בשאיפת הרס. כל חיינו מלאים התנגשויות בין שני הכוחות הבסיסיים האלה.

משימתו הראשונה של התינוק, טוענת קליין, היא לשמור על אמונתו שהמציאות עשויה להכיל אהבה, עונג, חיים. לשם כך הוא מנסה להפריד בין שני הכוחות המתנגשים בו, שמא יפגע הכוח ההרסני בכוח החיים. הוא מדמיין שרגעי הייאוש והשנאה שייכים למציאות אחרת, סיוט שאינו קשור לחיים הטובים שהוא חי עם אוהביו. הפרדה זו יוצרת אצלו שני עולמות מקבילים, כביכול: האחד כולו טוב, האחר כולו רע. המורכבות המאפיינת את חייו של האדם הבוגר, היכולת לראות את הטוב והרע באותו אדם ובאותה סיטואציה, אינה כושר מולד אלא הישג הנרכש בעמל רב. רק לאחר שהתינוק ילמד להאמין בעוצמתם של כוחות חייו ואהבתו, הוא יוכל להאמין שהכוח המנוגד לא יוכל להם, אף על פי שהוא שוכן באותה מציאות עצמה. אנו מכירים את הדינמיקה הזאת מחיינו הבוגרים: רק מי שמאמין, למשל, שאהבתו לאדם מסוים חזקה דייה, יכול להרשות לעצמו להכיר גם את חסרונותיו. ככל שהאמונה הזאת נחלשת, מתגבר בו הפחד שהחסרונות שהוא רואה באדם האהוב יכחידו את האהבה, ולכן יילחם כנגד כל רמז שהאהוב אינו כלילי השלמות. כך כולנו, בראשית חיינו, חייבים להאמין שהעולם הוא טוב, שהורינו הם כלילי השלמות, ושאונו עצמנו טובים וראויים לאהבתם. בראשית חייו, התינוק נאבק בכל כוחו כדי לשמור על האמונה הזאת, ודרכו לעשות זאת היא להתאמץ לראות את הרגעים הטובים והמוזינים בחיק האם כטוב מוחלט, שאין בו כל רבב. יש לכך מחיר: חלק מהמציאות הופך, בתהליך זה, לרוע אפל המקיף את הטוב ועוין לו (זה כולל, כמובן, את הרגעים הקשים שהוא חווה עם אותה אם עצמה, למשל כשהיא עצבנית, או מבוששת להגיע כשהוא זקוק לה). קליין מכנה מנגנון זה "פיצול" (split). רק לאחר שמתחזק ביטחונו באמו ובעצמו, הוא מרשה לעצמו לאחד את שני המרכיבים האלה בדמות אחת מורכבת.

ביון הרחיב את מושגיה של קליין לתאוריה מקיפה של החשיבה. לטענתו, החשיבה היא הישג שברירי הנרכש בעמל רב. האדם מוצף מדי רגע בשפע כאוטי של "רשמים חושיים נטולי משמעות, או תחושות חסרות שם שגורמות תסכול".¹¹ האדם משלב את התחושות הכאוטיות הללו בעולמו בתהליך מורכב של מתן משמעות. האדם מצרף את הגירויים המאיימים למערכת המושגים של התבונה האנושית, נותן להם שמות, משבץ אותם בסיפור משמעותי.¹² ככל תהליך, גם תהליך זה אינו מגיע למיצוי מלא. הכאוס לעולם אינו משתלב במלואו בעולם התבוני.

9 תיאור מופלא של רגע כזה נמצא אצל דניאל שטרן, יומנו של תינוק, תל אביב 1997.

10 חנה סגל, מלאני קליין, תל אביב תשנ"ח.

11 ג'ואן גנוויל סימינגטון, החשיבה הקלינית של וילפרד ביון, תל אביב תש"ס, עמ' 73.

12 שם, עמ' 72.

המציאות הנפשית המוכרת אינה אלא שכבה דקה של הבניה מושגית המוקמת על רובד עמוק ומפעפע של כאוס, המאיים, מדי פעם, להציף את חיי הנפש. האדם יוצר מושגים האמורים להכיל את הכאוס, ובדרך כלל מצליח בכך, אבל לעולם לא בשלמות. עולמו המושגי של האדם הוא מעין מכל נפשי המנסה להכיל את הגירויים המציפיים אותנו. אפשר לראות זאת כמטפורה חזותית ממש: חייב להתקיים יחס מסוים בין המכל ובין מה שהוא מכיל. אם יש עודף גירויים שאין לנו מכל להתמודד עמם אנו חשים מוצפים, המציאות מתחילה להתפורר, עד לחשש מאובדן שפיות. תחילת התהליך הזה היא במאמצי התינוק לבנות לעצמו עולם ברהבנה. התינוק מוצף על ידי עוצמות של רגשות, פחדים ותשוקות שאין לו כלים להכיל אותם, ולכן הם ממלאים אותו בחרדה. אמו מכילה אותם בעבורו כשהיא ממשיכה לטפל בו ברוגע ובקבלה, בלי שהיא עצמה תאבד את אמונה ביכולת ההכלה שלה. כידוע, אימהות הן בני אדם ולא מלאכים, ולכן ההכלה לעולם אינה מושלמת. מכאן שהחרדה מחוסר הכלה, וממילא מהתפרקות נפשית, נותרת אחד ממאפייני המציאות הפנימית שלנו. אין מדובר בהכרח במצבים פתולוגיים. בכל אדם, ללא יוצא מן הכלל, קיימים שני אופני החוויה: חוויה שהוא מסוגל להכיל בהכרתו, ואחרת המאיימת עליו בכאוס. המשימה הראשונה של התינוק היא להרחיק מעצמו את המציאות הכאוטית המאיימת. מכיון שכך, הוא הופך אותה בדמיונו לדמון מסוכן שיש לברוח ממנו או להשמידו (זו הגרסה שלו למנגנון הפיצול של קליין).

מושגים אלו שופכים אור על תהליך עיצוב הזהות. אריק אריקסון, שהעמיק את הבנתנו בתהליכי ההתבגרות, טען שמשימתו ההתפתחותית של הנער היא ליצור לעצמו זהות שתשקף, לתחושתו, את מהותו הפנימית ואת תפקידו החברתיים האפשריים. מדובר ביצירה עצמית במלוא מובן המילה, וכמו כל יצירה היא דורשת חומרי גלם, שאת מקצתם הוא לוקח מזהויות שהוא מכיר בסביבתו הרחבה – מביתו, מהרחוב, מבית הספר, מהספרות, ואחרים הם יסודות שהוא מכיר בתוך עצמו: איכויותיו הגופניות, יצריו, רגשותיו העמוקים, כמיהותיו הרוחניות. "זהו תפקידו של ה'אני'", הוא טוען, "למזג את ההיבטים הפסיכו-מיניים והפסיכו-סוציאליים בכל רמת התפתחות נתונה... [ו]להטמיע בקרבו את היחס בין יסודות זהות שזה עתה נוספו, ובין אלה הקיימים בו מקודם".¹³ אריקסון מדגיש שהפרט מגבש את זהותו מתוך דיאלוג מתמיד עם תרבותו: "אנו עוסקים בתהליך ש'מקומו' בלב לבו של הפרט, אך גם בלב לבה של תרבותו הקהילתית".¹⁴ סיפורו האישי של הנער הוא חלק מסיפור רחב בהרכה המסופר בעולמו התרבותי הרחב. כך נוצרת מערכת דימויים המשקפת, בעבור המתבגר, את גבולות העולם שבתוכו הוא אמור לבנות את חייו.

אריקסון אינו מדבר במונחים "ביוניים" של "מכל" ו"מוכל", אבל אפשר לראות בדבריו על הזהות דברים הנובעים מעקרונותיו של ביון. לפי תפיסתו, האדם מוצף כל הזמן במרכיבי זהות שונים המרחפים בחלל עולמו התרבותי: מחשבות, צורות התנהגות, עמדות דתיות ופוליטיות. מאלה עליו לברור את המתאימים לרוחו ולבנות מהם זהות היכולה להכיל את כולם באופן קוהרנטי. יסודות תרבותיים שלא מצאו את מקומם בזהותו המתגבשת של הנער נותרים, מבחינתו, מנוכרים, מפחידים, כאוטיים.

13 אריק אריקסון, זהות, נעורים ומשבר, תל אביב 1990, עמ' 134.

14 שם, עמ' 19.

מכיוון שכך, הדבר הקשה ביותר הוא להישאר בלי זהות כלל. במצב כזה הנער עלול לחפש את זהותו ב”תורות המציעות לו צלילה טוטלית אל תוך זהות סינתטית (לאומנות קיצונית, גזענות, תודעה מעמדית)”.¹⁵ זהות כזו יכולה ללבוש צורה של התנשאות מעל לעולם הרגיל: ”אברן תחושת הזהות מתבטא תכופות בעוינות מתנשאת ביחס לתפקידים מוצעים במשפחה ובקהילה”.¹⁶ למותר לציין, עוינות כזו נובעת מחוסר ביטחון עמוק.

אריקסון הצביע על חיוניותה של היציבות התרבותית ליצירת הזהות. זהות אינה נוצרת בחלל ריק, אלא בעולם תרבותי מסוים. עולם זה משמש מעין מכל תרבותי רחב, המכיל את המכלים האישיים. רק עולם תרבותי יציב יכול לתת תחושת הכלה כזו. דווקא כאדם לא דתי, אריקסון היה מודע לתפקידה המייצב של הדת בבנייתו של מכל כזה: ”עידן בו הדת מאבדת את עצמת נוכחותה, חייב לגלות דרכים אחרות על מנת להביע בצוותא את יראת הכבוד שלו לחיים... משום שרק עולם בעל לכידות סבירה מסוגל להעניק אמונה, המועברת ע”י אמהות לפעוטיהן, באופן בו היא מטפחת את כוח התקווה” (עמ’ 88). קליפורד גירץ, האנתרופולוג הידוע, מסביר גם הוא שתפקידה של הדת הוא להעניק משמעות נוסכת תקווה למציאות, ובייחוד לחלקי המציאות שבהם ”הכאוס – הווה אומר תוהו ובוהו של אירועים שאינם רק חסרי פשר אלא גם נמנעי פשר – מאיים לפרוץ אל תוך עולמו של האדם”.¹⁷ גירץ מונה שלוש נקודות כאלה: ”גבול יכולתו האנליטית, גבול יכולת הסבל שלו וגבול תובנתו המוסרית”.¹⁸ במקום שבו הדת ”מאבדת את עצמת נוכחותה” מתרופף המחסום בפני הכאוס הנפשי, ויש לכך משמעות נפשית ותרבותית.

לכן, מצבים של שינוי תרבותי מהיר מדי, כמו מצבי הגירה, יוצרים מצוקה הגורמת לנו להיסגר, מפחד שאינפורמציה חדשה תערער את שיווי המשקל שבנינו ברוב עמל. אנו בורחים ממצוקה זו על ידי בריחה ממודעות, וכך משמרים את האמונה בתמונה התרבותית שעליה נבנתה זהותנו. אמונה כזו היא צורך נפשי חיוני.

אריקסון עצמו הראה כיצד נערים אינדיאנים בשמורות, שתרבותם המקורית אינה מצליחה לספק להם תמונה תקפה של המציאות שהם חיים בה, נכשלים בבניית זהותם ושוקעים בעמדה פסיבית ולא-מתמודדת: ”מצאנו פאתולוגיה תרבותית, לעתים בצורת עבריינות של שכרות או גנבנות מתונה, אך לרוב בצורת אפתיה כללית והתנגדות פאסיבית סתומה כלפי כל השפעה נוספת ומכרעת יותר של סטנדרטים לבנים על מצפונם של האינדיאנים”.¹⁹

ועם זאת, ביון טען שמצבי מצוקה יכולים להיות פתח לצמיחה, אם מתמודדים עמם כראוי: ”ההחלטה המכרעת ביותר שבה תלויה הצמיחה המנטלית, היא האם להתחמק מתסכול או להתמודד אתו. כאשר האדם נפגש עם מצב תודעתי מכאיב, האם

**מצבים של שינוי תרבותי
מהיר מדי, כמו מצבי הגירה,
יוצרים מצוקה הגורמת
לנו להיסגר**

15 שם, עמ’ 95.
16 שם, עמ’ 142.
17 קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1990, עמ’ 100.
18 שם.
19 אריק אריקסון, ילדות וחברה, תל אביב 1960, עמ’ 97.

הוא מעסיק עצמו מיד באחד או יותר ממנגנוני ההגנה הרבים והזמינים כדי להיפטר מהמודעות לתסכול, או האם נעשה ניסיון להישאר פתוח לחוויה, לשאת אותה ולחשוב עליה?²⁰ נכון שעמדה מסתגרת יכולה להיות מועילה, אם היא זמנית, בבחינת פסק זמן המאפשר לנו לגייס כוחות נפשיים להתמודדות. הסכנה מתעוררת כשהחרדה מקבעת את העמדה המסתגרת, ואנו מסרבים להתמודד עם המצב החדש באופן יצירתי. יש לנפש דרכים שונות להימנע מהצורך בהתמודדות כזו, ואחת מהן היא האשליה של "יודע כול".²¹ אשליה כזו מאפשרת לנו להתבצר באמת המוחלטת שבידנו, שמעצם טבעה כביכול אינה זקוקה לדבר מן החוץ. מכיוון שעצם מהותה של החשיבה היא

**מכיוון שעצם מהותה
של החשיבה היא ניסיון
להתמודד עם גירויים
בלתי מוכרים, הופך תהליך
החשיבה עצמו לאויב**

ניסיון להתמודד עם גירויים בלתי מוכרים, הופך תהליך החשיבה עצמו לאויב. האדם מפחד לחשוב, שמא יגיע למסקנות שיערערו את עולמו. כל פעילותו המחשבתית נרתמת למטרה אחת: סגירת הדלת בפני כל מה שנמצא מעבר לעולם המוכר והידוע. כל מי שמאיים על שלמותה של מערכת המושגים הנפשיים שלנו

מותקף כדבר השייך לעולמם של בני החושך, ואי אפשר למצוא בו ולו נקודת זכות אחת. באותה מידה אי אפשר למצוא שום גנאי בכל מי שאנו משייכים ל"צד האור". יש להרגיש שפיצול כזה יכול להיות אדפטיבי (כלומר מסייע להתמודדות) במצבים מסוימים. כאשר האדם נמצא, למשל, במאבק, לא תמיד נכון לחפש את צדדי הזכות של האויב. לפעמים צריך להילחם - חד וחלק. השאלה היא אם מדובר בעמדה שנוקטים ברגע נתון, או בכזו שהאדם לכוד בה בלי יכולת להשתנות.

ביון לא הסתפק בהבנת תהליך החשיבה. אחת החשובות שבתרומותיו הייתה הניתוח שהציע להתנהגות בני אדם בקבוצות (ניתוח שהוצע לפני פיתוח תורת החשיבה שלו, אולם הוא עולה עמה בקנה אחד). תפיסתו של ביון מסבירה תהליכים רבים המתרחשים בקבוצות, ובייחוד קבוצות הנמצאות במצב של מצוקה רגשית. קבוצות כאלה נכנסות לפעמים למצב הנקרא "קבוצת מאבק-מנוסה", שבו הקבוצה חשה שתכלית קיומה הוא "להילחם במשהו או לברוח מפניו".²² בקבוצה כזו מנגנון הפיצול נוטה לפעול בעוצמה רבה, וההתייחסות לכל אדם היא דרך החילוק המוחלט של "הלנו אתה אם לצרינו". בדרך כלל חל איסור לא-כתוב על חשיבה החורגת מגבולות הנחת היסוד של ה"מאבק-מנוסה", והרחקה של כל העובר על האיסור מן הקבוצה.

מושגים אלו ניתנים להחלה על תרבותיות. האדם הוא יצור תרבותי, וזהותו התרבותית היא המחסום המציל את חייו הנפשיים מסכנת הכאוס. כדי לבנות את זהותו, הנער זקוק למושגים תרבותיים רחבים, ובכללם כאלה המתמודדים עם השאלות הגדולות: מהו מקורו של העולם, ומהי רמת האושר או הביטחון שנוכל לחוש בו. הוא זקוק למושגים הרחבים של תרבותו, העוברים אליו דרך המיתוסים המאפיינים אותה. הסיפורים המשפחתיים המצומצמים משתלבים במיתוסים הרחבים, ובמסגרתם הוא

20 שם, עמ' 78.

21 סימינגטון (לעיל, הערה 11), עמ' 178.

22 וילפרד ביון, התנסות בקבוצות, תל אביב 1992, עמ' 119.

בונה את סיפורו האישי – את זהותו. הנער הופך להורה ומגדל את ילדיו על פי העולם התרבותי שהפנים בינתיים. כך נשמרת הרציפות התרבותית. אלא שהעולם אינו סטטי, ואנשים נאלצים להתמודד עם מציאות שעולמם התרבותי המסוים אינו יודע להסביר. לפעמים המציאות סותרת את המיתוס באופן שקשה להטמיע במושגים הקיימים. במצב כזה קורה שקבוצות גדלות והולכות של צעירים – וגם של בוגרים המנהיגים אותם – נכנסות למצב של ”פיצול”: כל מה שמגיע מן ה”חוקן” נתפס כסכנה רוחנית קיומית. הטוב היחיד שאפשר להכיר בו הוא הדבקות במושגים הקיימים, והפחד הגדול הוא מהמחשבה החופשית, העלולה לערער את המציאות הרוחנית הקיימת. הרהורי כפירה הופכים לחטא האבסולוטי, והתרבות כולה, או לפחות זרם משמעותי בתוכה, נכנסת למצב של מאבק־מנוסה. ייתכן שזוהי הדינמיקה הנפשית המייחדת כמה מהתנועות התרבותיות, הדתיות והפוליטיות המאופיינות על ידי חרדה כללית מהעולם המודרני, ממושגיו, מהשקפת עולמו. (ברור שלא כל ביקורת על המודרניזציה נובעת מדינמיקה כזו, ולפי מושגיהם של קליין ושל ביון אפשר להציע את אמת המידה להבחנה: פסילה טוטלית של תופעה כלשהי, שאינה מבחינה בדקויות ואינה מכירה במורכבויות, נובעת ממנגנון הפיצול – split – שעליו מדברים קליין וביון.)

יישום המודל: משבר היהדות עם הכניסה לעידן המודרני היווצרות העמדה החרדית

טרם העידן המודרני, העם היהודי חי על תורתו. מרכז חייו היה הסיפור התורני המופלא, המתחיל בבריאה ובנפילה מגן עדן, ממשיך בבחירת עם ישראל ובתורה שניתנה לנו ככלי לתיקון המקולקל, ושואף להפיכת העולם למקום של ”מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים”. הוא כולל את הכניסה לארץ, את בניית בית המקדש, ואת ההזדמנות הגדולה שהוחמצה כש”בגלל חטאינו גלינו מארצנו”. הסיפור כולל את הגלות ואת המשימה שקיבלנו עם הנפילה מהארץ: לדבוק בתורה ובהלכה, בכל מצב ובכל תנאי, עד שיחמול עלינו מלכנו ויגאלנו. כל יהודי, מעצם היותו כזה, ראה את עצמו כחלק מהסיפור הנשגב הזה. כמובן, היו אינספור וריאציות לסיפור הבסיסי (ואולי יהיה מי שיאשים אותי שהתקציר שעשיתי כאן לוקה בהדגשת אחת מהווריאציות האלה), אולם לא הייתה מחלוקת על מרכזיותם של המושגים מתן תורה, בחירת עם ישראל, גלות וגאולה (אף שהיו גם היו ויכוחים על משמעותם). על יסוד הסיפור הזה נבנה עולם רוח חיוני ומלהיב, שדורות רבים מצאו בו את משמעות חייהם. עובדה: מדי דור בחרו רוב הצעירים היהודים בנאמנות לדתם, למרות המחיר הגבוה שהיה עליהם לשלם בגין בחירתם. הם עשו זאת משום שהתמורה הנפשית והרוחנית שקיבלו הייתה רבת משמעות בעבורם. זהותם נבנתה ככנים לעם מיוחד, שריבון העולמים בחר בו למטרותיו הנעלמות.

עם הכניסה לעידן המודרני, חל שינוי מכריע. אמנם גם לפניו חיו היהודים בקרב עולם שלם של גויים שהחזיקו במיתוסים מנוגדים לשלהם, נוצרים ומוסלמים, אולם מיתוסים אלו לא הצליחו למשוך ציבורים גדולים מקרב היהודים. בעת החדשה עמדה היהדות מול תרבות שהצליחה למשוך אליה חלקים גדולים מהדור היהודי החדש.

המיתוסים של הנאורות: הקדמה, שלטון התבונה, חשיבותו המוחלטת של היחיד האנושי ועוד - כל אלה התגלו כמוקד משיכה שאיים על עולם הרוח היהודי המסורתי. התוצאה הייתה נטישה של היהדות על ידי חלק ניכר מצעירה, נטישה שהחלה עם המפגש עם העולם המודרני. היו גם מי שניסו לשמור על שייכות ליהדות, מתוך התכחשות לעמדות התרבותיות והרוחניות שלה. זה היה מצב חדש לגמרי למחשבה היהודית, שסתר את אחת מהנחות היסוד העמוקות ביותר שלה: עמידתו של העם כולו, ככלל, מול בורא עולם שבחר בו לקיים את תורתו. במונחים שהצגתי קודם, אין ספק שנטישה זו נבעה, בין היתר, מקשייה של התרבות היהודית, באותו שלב, להכיל את המציאות התרבותית הסובבת.

מנהיגי היהדות באותה תקופה יכלו לבחור בהתאמת העולם הרוחני היהודי לסביבתו, על ידי מיני שינויים והקלות. משמעותה של בחירה כזו היא, כביכול, הפחתת המחיר שמשלם צעיר יהודי על בחירתו באמונת אבותיו. אלא שבחירה כזו היא בעייתית: אם היהדות יכולה להיות נאורה במונחים מודרניים, למה לדבוק בה ולא במקור, במיתוס המודרני כמו שהוא? האופציה השנייה הייתה ההסתגרות (בהמשך אתאר אופציה שלישית של התמודדות, שהציע הרב קוק). בפועל, תגובתם הרגשית של חלק משלומי אמוני ישראל הייתה קשה, והכילה את כל סממניה של חרדה עמוקה. אולי לא מקרה הוא שהכינוי "חרדים" הפך לכינויים המקובל של הדבקים בעולם התרבותי הישן, אבל איננו צריכים להסתמך רק על מדרש השם (אף על פי שהשם שתנועה בוחרת בו כדי לאפיין את

**בפועל, תגובתם הרגשית
של חלק משלומי אמוני
ישראל הייתה קשה, והכילה
את כל סממניה של
חרדה עמוקה**

עצמה אינו נטול משמעות). עיון בכתבי המעצבים של העמדה החרדית חושף את תחושת העמידה מול הקטסטרופה. אזכיר רק משל אחד שבו הסביר רבי ישראל מסלנט את ההבדל שבין מצב היהדות בגרמניה ובין מצבה ברוסיה, בתקופתו: "כשהסוסים משתוללים הם מתחילים לרוץ... במורד ההר, אי אפשר בשום פנים לעצורם באמצע ההר... רק לאחר שהסוסים ירדו מן ההר אפשר לעצור בעדם ולהרגיעם. כן הדבר בענין כינון הקהילות... בערים הגדולות שברוסיה דוהרות הקהילות במורד ההר והן עכשיו באמצע ההר, ואי אפשר לעשות בהן שום סדר, אבל הקהילות שבחול כבר הגיעו למורד ההר עד כדי כך שאפשר כבר לעצור בעדן ולהעמידן על מעמדן".²³ כמה ייאוש יש במשל הזה, כמה חרדה! עזיבת היהדות נתפסת אצלו כבלתי נמנעת, וסופה לא פחות מהתרסקות, מעין זו שנראתה בגרמניה (והחרידה את מנוחתם של שלומי אמוני ישראל במזרח אירופה). כל מה שאפשר לעשות הוא לחכות להתרסקות עצמה, ואז לנסות לשקם את מה שנהרס. אלה הם דבריו של אחד ההוגים הדגולים, המקוריים, היצירתיים והנועזים שבדורו.

המודל שהבאתי טוען שבמצבים כאלה נוצרת בקרב הנאמנים ליהדות תפיסת עולם חדשה שתבסס אידאולוגיה המתאימה ל"קבוצת מאבק-מנוסה". תפיסה כזו מתבססת על הפיצול בין "קבוצת הפנים", הנחשבת ל"בני אור", ובין "קבוצת החוץ", שעליה

23 עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 256.

מושלכות כל החרדות המציאותיות והאחרות. המודל מסביר גם את החלת הפחד מן האיום על עצם המחקר והחשיבה, בייחוד המחשבה החופשית, העלולה להביא לערעור העולם הרוחני שאנו רוצים להגן עליו. ואכן, תפיסת העולם החרדית כללה, בראש ובראשונה, את פסילת כל מה שאינו נובע ישירות מן המקורות: "חדש אסור מן התורה". פסילה זו חלה על תחומים שונים, ובעיקר על הידמות לעמים הסובבים, בפרט לעמים האירופיים (מקור התרבות המאיימת). באופן מיוחד חלה פסילה זו על כל הקשור ללימודי חול, שהם מקור הסכנה העיקרי. המציאות המוגדרת היטב על ידי המושגים היהודיים כמו שהתפתחו במהלך הדורות גובשה באופן שמנע כל הגמשה, פירוש מחדש או אף הקשבה לעובדות העלולות לאתגר אותה באופן כלשהו. ניתוח התרבות החרדית מגלה את כל מנגנוני ההגנה שמציין ביון: תחושה של ידיעת כול ופיצול המציאות הניתנת למחשבה לעולם של אור, המוגדר על ידי העולם המושגי הישן, ועולם של חושך, המקיף אותו ומאיים להכחידו.

אווירת המאבק-מנוסה התבטאה מבחינה מעשית בעולם שלם של חרמות על כל דבר חידוש, שהתפתח במהלך המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, ובמידה מסוימת ממשיך להתפתח עד היום. אצטט מהחרם שהטילו חכמי ירושלים על לימודי קודש בעיר. החרם הוא מאמצע המאה התשע-עשרה (1857), וכדאי לשים לב בעיקר לסגנון, המוכר מן הפשקווילים החרדיים של ימינו:

בבית ישראל ראינו שערוריה, והתורה חוגרת שק כאבל עטויה, כי נמצאו בעיר א-לקנו איזה אנשים מיסדים בית לימוד לנערי בית ישראל, ללמדם ספר ולשון נוכריה לימודיות ונימוסיות אוה"ע, והגם שתחילתם רך ומתוק באמרם, שיהי' עפ"י משגיחים יראי ד' וילמדו עיקרי תוה"ק, אבל כאשר ידוע לנו אחרי הבחון סופו קשה ואחריתה מרה כלענה שיעשו הלימודיות והנימוסיות של אינן ישראל עיקר ותוה"ק כטח וטפל ח"ו, וגם כבר נודע וברוק אשר הדבר הרע הזה גורם להשכיח מישראל תורתנו הקדושה ופורקת יראת ה' מעל בני ישראל ושורש פורה למינות ואפיקורסות... על זה דוה לבינו על אלה חשכו עינינו כי נלכדו בשחיתותם ונתפשו במצודה הרעה הזאת גם אנשים כשרים ההולכים לתומם ולא יראו את הנולד והנחש הכרוך בעקבה... [כאן בא חרם על מי שמוסר את בניו ללימודים האלה] וכל מי שיעבור על הגזרה והאיסור הזה וילך להתלמד בבית כזאת או שיתן מזרעו שמה הרי הוא בכלל פורץ גדר כו' לא יאבה ה' סלוח לו ורבעה בו כל האלה...²⁴

חשוב לשים לב לשמות החותמים על המודעה, ובהם רבנים דגולים לפי כל אמת מידה, כגון רבי זונדל מסלנט ורבי שמואל מסלנט. אין ספק שמודעה כזו נכתבה לאחר שיקול דעת מעמיק, ומתוך הערכה כואבת שהתרת הרסן בתחום לימודי החול תביא לקריסת היהדות כולה. ובכל זאת אי אפשר להתעלם מהסגנון החרף, המפצל את העולם בחדות לאנשי הקודש ולרודפיהם הרוחניים. סגנון זה לא מותן עד היום, כמו שיעידו קטעי מודעות הקיר הממשיכות להתפרסם על קירות השכונות החרדיות, שמקצתן עוסקות בלימודי חול למיניהם: "אין שום היתר אפילו בקריאת אות אחת בספרי חיצונים... כי מתדבק ברוח אחרת רוח אשר מפיו יצאו הדברים ומשך בו רוח טועים וכו', וז'ל בעל

24 ניצה בהרוויברעו, פשקווילים, תל אביב תשס"ה, עמ' 63.

"שפת אמת" במכתבו הידוע וכל הנוגע בהם לא ינקה ויורידם חיים שאולה וכו', ואל יטעו אתכם יצרכם שנחוץ לכם לדעת חדשות או עניני מסחר כי היא מעצת היצה"ר והבאים עליכם במחלת²⁵."

והנה קטע מתוך מודעה חדשה יחסית, העוסקת בנח"ל החרדי: "...כיצד בחורים תמימים ויקרים עומדים לעלות על הטנדר העומד להוביל אותם ל"תאי הגזים" שמד הנחל רח"ל... די הי' לראות שם את מראה הבחורים שכבר משרתים בנחל, לאיזה תהום וטומאה נוראה התדרדרו, רח"ל... כולנו למערכה להצלת בחורי ישראל משמד!"²⁶

הדברים מדברים בעד עצמם, ואפשר להביא בקלות עוד רבים מאוד מסוגם. כל מנגנוני ההגנה שמציין ביון נראים בהם בבירור.

עניין מיוחד יש, בהקשר הזה, בהתבטאויות של רבי נחמן מברסלב, שהבאתי בראשית דבריי. מבחינה פסיכולוגית מדובר ב"פיצול" מובהק, המשיך תחום שלם של חשיבה לתחום הסטרא אחרא. כל עולם החשיבה המודרני, הביקורתי והחוקר - מושלך לתחום הרוע. רבי נחמן עצמו היה אחד ההוגים המורכבים ביותר אי פעם. כל המצוי בדמותו יודע שמדובר באדם רחוק מאוד מפשטנות, הן באישיותו והן במשנתו. מדובר גם באדם שיחסו האישי להשכלה היה מורכב מאוד, אלא שלדעתו רק אדם יוצא דופן - "צדיק" - מסוגל לעמוד במורכבות הזאת, והוא הקפיד להרחיק את חסידיו מכל גישה להגות או לעובדות מדעיות העלולות לערער את אמונתם התמימה.

חשוב להדגיש: העמדה החרדית אינה היחידה שאפשר להראות בה מרכיב נפשי של חרדה מעולם רוחני "אחר". ניתוח כתביהם של יהודים חילונים לדורותיהם, מהמשכילים הקיצוניים של אז ועד החילונים המיליטנטיים של היום, מגלה לפעמים את אותו פיצול עצמו, בהיפוך מקומותיהם של בני האור ובני החושך, ואותה חרדה מכל דעה שמנוגדת לשלהם. לפעמים החרדה מלבישה את עצמה דווקא בכסות פלורליזם לוחם, המוכן לקבל כל "אחר" - מלבד "אחר" החולק על העמדה הליברלית המקודשת. אפשר להסביר באופן כזה עוד תגובות רעיוניות, והעובדה שאני מתמקד כאן בעמדה החרדית אינה סותרת הסברים כאלה, כשם שהיא אינה אמורה להכריע בשאלת אמיתותה או שקריותה של עמדה כזו או אחרת.

עמדתו של הרב קוק

לצד שתי הגישות הקיצוניות להתמודדות עם האתגר המודרני, ההתבוללות וההסתגרות הקיצונית, היו גישות שדגלו בצורות שונות של התמודדות מורכבת, כמו גישת ה"תורה עם דרך ארץ" שרווחה בחוגי האורתודוקסיה הגרמנית, ולא אתעכב עליה כאן. כדוגמה להתמודדות מורכבת אביא את תפיסתו של הרב קוק, גם משום חשיבותה ההיסטורית והשפעתה הרחבה על החשיבה הדתית העכשווית, וגם משום שחלקים ניכרים ממשנת הרב קוק עוסקים באותו פחד מהמחשבה, שהוא יסוד המודל של ביון, שעליו מתבסס הניתוח שאני מציע כאן.

מטרתו העיקרית של הרב קוק לא הייתה לבנות שיטה פסיכולוגית (אף על פי שיש בכתביו תוכנות פסיכולוגיות חדשניות ומאלפות). הרב פיתח את משנתו על הפחד ממחשבה במסגרת ניסיונו להתמודד עם משבר היהדות בתקופתו. תוכנתו העיקרית

25 שם, עמ' 85, מודעה משנות החמישים של המאה העשרים.

26 שם, עמ' 111.

הייתה שהפחד מן המחשבה ("הפחד המחשבי", בלשונו) הוא המכשול העיקרי המונע את עולם התורה מלהתמודד עם המציאות המתחדשת. אצטט את תגובותיו של הרב לחרם של חכמי ירושלים על לימודי החול, שהבאתי ממנו קודם:

חכמי אה"ק, שהיו בהם כמה גאונים וצדיקים באמת, גזרו בח"ח איסור על כל חכמה של חול ועל כל שפה זרה... ועכשיו לפי מצב הזמן מוטל איסור זה כעול ברזל על צווארי האנשים יראי ד' ותמימי דרך, כי אין להם שום עצה בחינוך בניהם. הם רואים עין בעין כי א"א להתקיים ולהחזיק מעמד, לפי תנאי החיים החדשים, בלא שפה ומדע. וכל פורקי עול תומ"צ מחנכים את ילדיהם בבה"ס, ומכשירים אותם למלחמת החיים בתכלית השלמות, ורק הילדים של ההורים שהם קשורים בקדושת תורה ואמונה נשארים נחשלים בארחות החיים.²⁷ קשה לי לבא לעמק השוה עם רוב גדולי הזמן, ד' ישמרם, שהם חפצים ללכת רק במסלול הישן, ולהתרחק מכל כשרון ומכל תנועה של חיים, מה שהוא לדעתי ברור נגד דרך ד' לגמרי, ובזה נותנים יד לפריצים... ואין לי דרך אחר כ"א לחזק את ידי החינוך הנותן חלק לידיעות העולם והחיים, והמדריך את הילדים ברוח צהלת החיים בעז ואמץ לב, בניקיון וסלסול הגון, שכל אלה כשהם מצטרפים אל הדרכת התורה ויראת שמים של אמת, מעטרים הם אותה ומאמצים את חילה, וסוף כל סוף מלאך רע בע"כ יענה אמן... וידע ידידי שכל הענינים הגדולים הם תלויים זה בזה, כי מתוך שאין רוב הלומדים, אפילו הגדולים שבודור, משימים לבם להיות גדולים בהלכות יראת שמים, בהרחבה גדולה הראויה למנהיגי הדור, על כן אין כחם יפה ללכת בשבילים החדשים הראויים לפי הזמן, ולכוונם כלפי הקודש, והם אנוסים לעמוד על הנקודה של הסגנון הישן, בלי לקחת כל נקודה טובה מהדרכים החדשים, לתקן על ידם את מעמד הדור...²⁸

תגובות אלו מראות את הערצתו של הרב לאישיותם ולגדלותם התורנית של מטילי החרם, "הגאונים והצדיקים", ובו בזמן את כאבו על הנזק העצום שגרמה ההסתגרות שהם דגלו בה. בולטת ההכרה בכך שאיננו יכולים לאטום את עצמנו כנגד המתרחש בעולם. שמירה על דרך החינוך הישנה בזמן שקיימים מקומות המכשירים את הילדים "למלחמת החיים בתכלית השלמות" היא לא פחות מ"נתינת יד לפריצים", משום שהיא משאירה את המרחב הכללי לאלה המתכחשים לכל ערך יהודי. אין תקנה לחינוך היהודי אלא אם יאמץ לעצמו את הישגיו של החינוך האחר. לא להתבצר, אלא להתמודד על ידי חיפוש מה שאפשר לאמץ מן העמדה היריבה. כדאי לשים לב במיוחד לביטוי "מלחמת החיים", שכן באיגרת חשובה אחרת טען הרב שמטרת החינוך היהודי אינה הכשרה למלחמת הקיום לגווניה, אלא דווקא החינוך הערכי: "מטרת החינוך היא להכשיר את האדם לצורתו המתוקנת, שהנקודה המרכזית שבה היא לעשותו טוב וישר".²⁹

27 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראיה, ירושלים תשמ"ה, איגרת קיא (לרב יצחק הלוי), עמ' קלט.

28 שם, איגרת רעד (לרב מאירס), עמ' שי.

29 שם, איגרת קע (לעורך העיתון חבצלת), עמ' ריח.

בשום מקום הרב אינו מתכחש לעמדה הזאת, אבל הוא מכיר במציאות. כנגד מוסדות שמכשירים את הילד למלחמת החיים, עלינו למצוא את הדרך להכשירו לכך באותה מידה, בהתאם לערכינו ולתפיסת עולמנו.

ולא רק על החינוך החיל הרב את משנת ההתמודדות שלו. כל כתביו מלאים דוגמאות להתמודדות עם נושאים לימודיים כגון תורת האבולוציה, האנתרופולוגיה המודרנית, הפסיכולוגיה והאשורולוגיה. אלה דוגמאות ספורות לשפע ההתייחסויות לעולם הרוח המודרני שאנו מוצאים בכתביו. דרישתו מתלמידי חכמים היא - לכל הפחות! - בקיאות כללית בעולם המדעי המתחדש: "אמנם אי אפשר לו לכל בן תורה להיות חכם רשמי בכל מקצועות המדעים, אבל אפשר לו להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתם על החיים, למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו".³⁰

דעתו הכללית על דרך ההתמודדות הראויה עם העולם המדעי מובעת באיגרתו למשה זיידל:

ע"ד הדעות הבאות ע"י המחקרים החדשים, שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה. דעתי בזה היא שכל מי שדעותיו ישרות ראוי לו לדעת, שאף שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן חדשות, מ"מ אין אנו חייבים כלל להכחישן בכיור ובעמך נגדן... העיקר הוא התוך, ההסברה הפנימית שבהענינים, וזה יתרומם עוד יותר בכל מקום שנמצא כח סותר, שאנו מתעוררים להתגבר על ידו... ובכלל זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה אנו מתרוממים על ידה.³¹

הרב לא הסתפק בהתמודדות עם אתגרי תקופתו, אלא פיתח תורה מקיפה המנסה להסביר באופן כללי מהי התמודדות ראויה, ומה גורם לנו להסתגר ולהימנע ממנה. במסגרת זו פיתח הרב משנה סדורה על הפחד מן המחשבה, המזכירה ברבים מחלקיה את משנתו של ביון (למרות נקודות המוצא השונות). כמו ביון, הרב מתאר את האדם כעומד מול עולם של תוהו ומנסה להתמודד עמו על ידי יצירת מושגים שלעולם אינם מצליחים לשקף את מלוא היקפה של הנפש:

מוטלים אנו בין שני הזרמים הגדולים, כל הררי האור והאש הרוחניים שלמעלה מן ההכרה סובבים אותנו, מזדעזעים הם תמיד, וגורמים זעזועים נשמתיים גדולים בקרבנו, ואותם התהומות העמוקים שלמטה מן ההכרה, הם תמיד גם כן שואנים, הומים ושוטפים, ומשבריהם וגליהם פוגעים בנו, ואנו מתרעדים ומשתטפים עמם. וכל התנועות הגדולות הללו אינן פוסקות, פועלות הן תמיד בהמיה רבה, ברתיחה אדירה, ובגאות חים עזיזים. אנו צריכים תמיד להכשיר את כלי קיבולנו, את כל צינורות החיים הקבועים בנו, שיהיו מוכשרים לקבל את הטוב, הנאה, הישר הטהור, הקדוש והמאיר, שנוזל משני הזרמים הללו יחד.³²

30 עקבי הצאן, ירושלים תשל"ה, עמ' לא.

31 אגרות הראיה, איגרת קלד, עמ' קסג.

32 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד, קובץ ו, צד.

ההכרה המודעת אינה אלא ניסיון כלשהו של האדם להכיל את המציאות ב"כלי הקיבול" המצומצמים שלו (מעין ה"מכל" של ביון). הכרה זו מותקפת ללא הרף על ידי זרם מתמיד של תחושות חסרות משמעות, נתונים חושיים ודחפים יצריים. הרב מרחיב בתיאור הרסנותם הפוטנציאלית של היצרים האלה:

רע מנעוריו הוא יצר לב האדם, לנפלאות יחשוק, להעמיק ברשע, לעולל עלילות נוראות, שהרבה יחריבו.³³

חית האדם שבקרבו, הרעה, נוטה היא אל ההסתכלות וההתקשרות העצמית אל צד החושך והבלבול והתוהו שבהויה. החפץ להחריב, לשבר, לכלות, אמיץ הוא מאד בתוכן רוחו.³⁴

ולא רק מלמטה, גם מלמעלה מציפות את ההכרה אידאות הנושאות משמעות גדולה הרבה יותר מזו שהכרתנו מסוגלת לשאת (לכך, אגב, אין מקבילה אצל ביון – לפי הרב לא רק חוסר משמעות מאיים על הכרתנו, אלא גם עודף משמעות). האדם מסוגל לשאת שאיפה לרמה מסוימת של משמעות, כמיהה לאמת, לצדק, לטוב. כל מה שנמצא מעבר לרמה זו מאיים עלינו בגלישה לכאוס. דווקא עוצמת השאיפה לאמת המוחלטת מסכלת את עצמה ויוצרת את התוהו:

עולם התוהו ושבירותיו ותיקוניו מורים לנו, שעוצם הרצון לתיקון, לשכלול, להויה, שהם הטוב הגמור, פועל הוא בכח מלא, מלא מאד מאד, אין הויה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהוה העליון, אמיץ כח אין סוף, ההויה החלקית מתמססת מרוב הטוב, מעוצם החיים, משתברת היא מרוב שאיפתה. אבל לא מפני זה יחדל הטוב הנשא לעשות את דרכו. הוא חוזר ובונה אחר השבירה, והבנין המתוקן עולה יפה יפה, באין ערוך ליקרתו.³⁵

כאן מופיע מושג התוהו במובן של שאיפה לטוב ולמשמעות ההופכת להרסנית דווקא בגלל עוצמתה. הרב טוען שיש אנשים שמטבעם יש בהם שאיפות גדולות יותר ממה שהמציאות יכולה להכיל, ואנשים כאלה הופכים להרסניים דווקא בגלל גדולתם: "נשמות דתוהו... רואות שהנן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים שאינם נותנים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והנן נופלות בתוהו, ביאוש, בחרון, ומתוך קצף – ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע... בועטות וזועפות, משברות ומכלות..."³⁶

לכן, טוען הרב, דווקא אנשים שיש להם שאיפות רוחניות עזות במיוחד פגיעים לערעור ההבניה התרבותית ונוטים ליפול ל"תוהו":

הנשמות של עולם התוהו הנן גדולות מאד. הן מבקשות הרבה מן המציאות, מבקשות הן מה שאין הכלים שלהן יכולים לסבול, מבקשות אור גדול מאד. כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך, אינן יכולות לשאתו... רואות שהנן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים, שאינם מניחים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די,

33 שם, קובץ א, קעב.

34 שם, קעג.

35 שם, רמד.

36 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' קכב.

ההנן נופלות בתוגה, ביאוש, בעצב, בחרון, ומתוך קצף, ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, ככל רע.³⁷

(שני הקטעים האחרונים זכו להיות מוכרים מאוד בקרב לומדי כתביו של הרב קוק לאחר שהרב כלל אותם בפרק מפורסם באורות תחת הכותרת "נשמות של עולם התהוה"). בתפיסה זו, הכאוס אינו נובע רק מכישלוננו של עולם מושגים מסוים להתמודד עם אירועים שטרם זכו לפירוש במסגרתו, אלא דווקא משאיפה פנימית של רוח האדם להשתלם ולהעפיל למדרגות נעלות יותר של רוחניות. בניגוד לתפיסתו של גירץ, התרבות אינה משתנה רק בתגובה לאתגר חיצוני (אף שגם תהליכים כאלה מתרחשים ללא הרף), אלא גם מתוך צורך פנימי של התקדמות. הצורך ביצירתיות, בתפיסה זו, הוא גדול ונשגב פי כמה, שכן הדרך להתמודד עם הכאוס הזה חייבת להיות יצירת כלים נפשיים ורוחניים חדשים, או פיתוח והרחבה של הכלים הקיימים. כך הולכת התרבות ונבנית בתהליך בלתי פוסק, שהרב רואה בו את גילוי הנעלה ביותר של מותר האדם: "מי שאין נפשו משוטטת במרחבים, מי שאינו דורש את אור האמת והטוב בכל לבבו, איננו סובל הריסות רוחניות, אבל אין לו גם כן בנינים עצמיים. הוא חוסה בצילם של הבנינים הטבעיים, כמו השפנים, שהסלעים הם מחסה להם. אבל האדם, מי שנשמת אדם באמת בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבנינים שהוא בונה בעמלו הרוחני..."³⁸

שוב, כדאי לשים לב לדמיון שבין המושג "בניין רוחני" שהרב משתמש בו ובין ה"מכל" של ביון.

כלומר, דווקא ההתמודדות האמיצה עם התהוה היא מותר האדם. וככל זאת הרב קוק מסכים עם ביון באשר לפחד שהתהוה מעורר: "החלשים שבעולם הבנוי, בעלי השיעור והנימוס, מתבהלים משאתם, מי יגור לנו אש אוכלה, מי יגור לנו מוקדי עולם".³⁹ הפחד מערעור העולם המוכר הופך, ממש כמו שטוען ביון, לסירוב גורף לכל מחשבה חדשה:

הפחד הנפרו הוא נוטל את זיו החיים של האדם ושל כל החי המרגיש. אין דבר רע ואכזרי בעולם הדומה לו. הוא מגדיל את כל הרעות יותר באין ערוך ממה שהם, ומאפיל את זוהר כל הטובות בחתירתו אשר יחתור מתחת לאושיותיהם... הפחד היותר מזיק הוא הפחד המחשבי, שמאפיל הדמיון הכוזב על החלק היותר עדין ויותר מפואר מן המין האנושי... הצללים הם הולכים תמיד בעקבות האורות, ולפי מה שיגדל כשרונו של האדם להבין ולהשכיל, כן גדול הוא פחדו המדומה מפעולות המחשבה.⁴⁰

במצב כזה, "במקום יראת חטא, היא מתחלפת על יראת המחשבה".⁴¹ הרב אינו מדבר על אנשים פחותים. אפשר להניח כי במקרים רבים, ככל שהאדם מסוגל יותר לחשיבה, הוא יכול לחוש ביתר עוז את נזקיה האפשריים, והוא חרד ממנה

37 שמונה קבצים, קובץ א, קלה.

38 שמונה קבצים, קובץ א, קפד.

39 שם.

40 עקבי הצאן, עמ' יט.

41 שמונה קבצים, קובץ א, פז.

יותר. כמו שראינו באיגרותיו, לפעמים מדובר דווקא באנשים "גאונים וצדיקים" שחרדתם (המוצדקת) לעולם הרוחני שהם חשים מופקדים עליו, יוצרת אצלם פחד עז מכל מה שעלול לערער אותו, גם אם מדובר בהתפתחות בלתי נמנעת, ואפילו חיובית בשורשה. ככל שהאדם מסוגל יותר לחוש בחשיבות העולם הרוחני, פחדיו גדולים יותר. רק אדם המבין את מלוא משמעות לימוד התורה, למשל, מסוגל לפחד באמת מפגיעה בו. הרב קוק מודע לעובדות האלה וחש אמפתיה, ואפילו הערצה, כלפי מנהיגי החרדים שהחרימו את לימודי החול. אלא שהאמפתיה אינה גורמת לו לחסוך במילים המתארות את נזקי היראה המופרזת: "חסרון יש ביראה מצד החיצוני שלה, שהיא מרככת את הלב יותר מדאי, עושקת מן האדם את תכונת גבורתו, ועל כן נשאר הוא מצדה כגבר אין אונים"⁴².

קטע זה הוא אחד משורה ארוכה של קטעים, חריגים בחריפותם, שבהם כותב הרב על נזיקה של היראה המופרזת לגוניה, שהמזיק מכולם הוא "הפחד המחשבי":

רעה חולה היא כשהרגש המוסרי מתעדר יותר מדאי, עד שלא די שהוא משמש בתור כח עוצר בבא תור המעשה, שלא תשולח יד לעשות רע, אלא הוא מאיים תמיד ביראת עונות, הסובכים את האדם במעשה ובמחשבה. הפחד הנפרז מכל חטא, מאבד טובו של האדם, והופך אותו למין בריה שפלה, שאינה עושה דבר, כי אם שוככת ורוועדת. האדם צריך להאמין בחייו, להאמין בכחו החמרי והמוסרי יחד.⁴³

יתרה מזו. אותה יראה מופרזת היא הגורמת לאדם ליפול גם מבחינה מוסרית פשוטה, משום שהיא גורמת לו לחוש חסר יכולת התמודדות עם התוהו המציף אותו, כמו שראינו, "מלמעלה ומלמטה": "היראה, כשלא תזדקק כראוי, עושה היא את האדם לסמרטוט, פחדן ועלוב מעצמו, וממילא מסוער מכל תאוה פחותה"⁴⁴.

ואכן, הדרך היחידה להתמודד היא לבנות כלים נפשיים כדי להכיל את התוהו, לתת לתכנים הטובים המשוקעים בו ביטוי מתוקן בחייו של האדם. כל דרך אחרת רק מסתירה את היסודות ההרסניים של המידות הרעות, כך שלאחר זמן הן מוצאות לעצמן הזדמנות להציף את הנפש ולגרום לנפילה:

מיראה יתירה הרצון נחלש, והמדות הרעות משתקעות בעומק הנפש, וכשמזדמן להם שעת הכושר עולות ממחבואן, ומעותות את דרך האדם. היראה היתירה היא אפשרית רק בלא צירוף של אור הדעת, שכיון שהרעת מאירה, אז באים לידי העלאת המדות, וממילא אין להן מה להיות משתקעות בעומק, והולכת

42 שם, קעח.

43 שם, רלא.

44 שם, שסח.

הדרכת התיקון ומשתבחת, בלא קלקולים תכופים, ואומץ הלב דקדושה הולך ומתפתח בכל ארחות החיים.⁴⁵

על פי הבנתו את התווה כנובע משאיפה מועצמת מאוד אל הטוב, האושר והמשמעות, הרב טוען שיש לחפש בכל זרם רעיוני את "הניצוץ הטוב" שבו, את שאיפתו אל הטוב, ולשבץ אותו במסגרת שבה יוכל להיכלל בעולם המשמעותי הכללי בלי להורסו. לדעתו, אין מדובר בעיוות משמעותם של הרעיונות הכלולים בו אלא בחשיפת משמעותם הנסתרת: "העולם כולו עסוק בפירורים של מחשבות, שאינו יכול למצא את האחדות החיה שבהם, ומתוך ריבוי הפירורים האחדות מסתתרת. באים בעלי הרעיון הפנימי, וגוללים את הטוב האחדותי..."⁴⁶

כדי לעשות זאת, יש להפריד בין אותה משמעות ובין הסיגים ההרסניים שדבקו בה כשלא מצאה לה כלים נאותים, ולבנות לה כלים כאלה:

כיצד מעלין ניצוצות הקדושה מעמקי הקליפות. מטהרים את הלב על ידי הדרכה של מוסר מושכל וטהור. מקדשים אותו על ידי רעיונות נעלים של דבקות בד' ודעת ד'... אחר כך משוטטים בכל מלא הרעיון המקיף את כל חדרי הנפש, ובכל הדעות המשוטטות בעולם, ומבחינים בכלם מה שיש בהם לטובה, ומה שיש בהם לרעה. גם באותם הרעיונות שכמה רשעים שמשו בהם לרעה, מדרקקים ומבחינים איזה קורטוב של טוב יש בהם, וכשמוציאים את הגרעין הטוב בתוך עמקי הרע, מחזיקים אותו, מצחצחים אותו ומרחיבים אותו, ומוציאים מה שיש להוציא ממנו אל הפועל.⁴⁷

אפשר לתרגם את הקטע הזה למונחיו של גירץ, אף שהם אינם משקפים אלא חלק קטן מהעושר המחשבתי שיש בפסקה זו. היהודי עומד מול יסודות רעיוניים שאי אפשר להכחיש את עושרם ואת חשיבותם, אלא שהם מהווים חלק מעולם תרבותי שאינו משתלב בשום צורה בעולמו הרוחני. אם לא תמצא הדרך לשלב את היסודות האלה בעולם המחשבה היהודי, צעירים יהודים ימצאו את עצמם במצבם של צעירי האינדיאנים שמתאר אריקסון - לכודים בעולם תרבותי שאינו מצליח להנחות אותם בסבך המציאות הריאלית שהם חיים בה. כיצד יוצרים את השילוב? מחפשים את היסודות הטובים והרעיוניים בעולם המחשבה החדש, ומתרגמים אותם למושגים תורניים, באופן שעולמנו הרוחני יתעשר על ידם בלי שייפרצו גבולותיו - כך נחשף שורשם של היסודות האלה בקדושה. אולי אפשר להמשיל את הדרך שמציע הרב למפעלו של איינשטיין, ששילב את מושג הגרביטציה, שלידתו בפיזיקה הניוטוניאנית, בעולם המחשבה היחסותית שיצר. ממש כך אפשר לשלב בעולם המושגים היהודי רעיונות שלידתם בעולמות שונים לגמרי.

חשוב לציין שהרב מודע מאוד לסכנה ששילוב רעיונות זרים בעולם המושגים התורני יטשטש את ייחודה של המחשבה היהודית. הרב משוכנע שלכל עם יש ייחוד רוחני, והטמעה לא מבוררת של השפעות חיצוניות עלולה לטשטשו. דברים דומים

45 שמונה קבצים, קובץ ו, קכט.

46 שמונה קבצים, קובץ א, תמב.

47 שם, עח (ההדגשות שלי).

כתב על הצורך לשמר את ייחודיותו של כל אדם פרטי, ולהיזהר מהשפעה חיצונית חזקה מדי.⁴⁸ הרב חוזר על אזהרה זו לגבי התרבות הלאומית:

טלטול מרשות לרשות ברוחניות, כיצד? האידיאלים העליונים מתעלים בגובה עליון, מדלגים על כל הגבולים של הטוב והרע, של חילוקי מדות ומעשים, של חילופי עמים וגזעים, של דרכי חיים והסברות סגנונים... וכשהרעיונות הללו עומדים במקומם הרי הם משובחים. אבל אם יהיו מטולטלים כמו שהם מסוגננים במרום, לעולם המעשה וכל חוגיו, הרי הם מחריבים אותו, וממילא יחרבו גם כן אלה המחשבות ותוצאותיהן במקורן. וכמו כן אם יוקחו אלה הגבולים המצומצמים, ארחות הדינים והקפדנות, החלוקים הצרים, וההבדלים הבונים חיץ, בין איש לאיש, בין עם לעם, בין גזע לגזע, בין בריה לבריה, כמו שהם בהגשמתם למרומים העליונים, לעירוב הרעיונות הנאצלים, הרי הם פוגמים את קדושתם, ומאפילים את זוהר האצילות שלהם.⁴⁹

כלומר, יש מכה משותף רחב למחשבה האנושית, הכולל את התרבויות כולן. מכה משותף זה אפשר לתאר כ”ארכיטיפי” בשפה היונגיאנית, או במונחים אפלטוניים, ומכל מקום הוא כלל-אנושי. אבל כדי לבטא אותו במציאות יש להכניסו לעולם מושגי כלשהו, ועולם כזה הוא מיוחד לכל תרבות ותרבות. אסור לערב בין התרבויות השונות, משום שעירוב כזה יטשטש את צורתן הייחודית. כמו שכתב גירץ, כל תרבות היא עולם של משמעויות, רעיונות, סיפורים, כללי התנהגות וטקסים, שיש לו לכידות פנימית עמוקה. הרב מוסיף לכך שעולם כזה מהווה התגלות ייחודית של המהות האנושית הכללית, ויש לו ערך עצום כמו שהוא. אסור לטשטש את העולמות האלה על ידי ערבוב חפז ולא-ביקורתי ביניהם. אמנם חשוב להבין את היסוד האנושי הכללי של כולם, אבל בתנאי שבמציאות החברתית האמפירית יישמרו הגבולות שבין התרבויות השונות.

כלל זה נוגע גם לישראל ולתרבות היהודית המקורית. בעקבי הצאן מסביר הרב ש”המחשבות הרוחניות” מתחלקות לשלוש קטגוריות. ”ישנן מחשבות כלליות גדולות וקדושות שאינן נוגעות כלל בנחלת כל גוי ואומה וכל קדושי רוח שבכל האדם אשר על פני האדמה שוים בהן לטובה... בין איש בין אשה בין נכרי בין ישראל בין עבד בין שפחה הכל לפי מעשיו רוח”ק שורה עליו”⁵⁰; ישנן מחשבות מסוג קרוב יותר למעשה, שתוכנן הוא אנושי כללי אבל אופן ביטוי הוא אופייני לתרבות מסוימת דווקא, ו”הדברים הללו הם צריכים להיות מיוחדים לישראל שלא לערבב את הסגנון הטהור שלנו בסגנון זר”⁵¹; וישנן מחשבות שגם מבחינת התוכן הן חלק בלתי נפרד מעולם הרוח היהודי דווקא, ”ומי שבא לערבב בדברים הללו נטיעים של חוץ הריהו מערבב ופוגם”⁵². ברור שדברים אלו אינם באים לסתור את דבריו הקודמים על הצורך להעלות את הניצוצות מכל חדרי הנפש ומכל הדעות שבעולם. אדרבה, הם מסבירים ומעמיקים אותם. הרב קורא להעפיל את העומק האנושי הכללי שבכל רעיון, כולל אלה ש”כמה

48 שמונה קבצים, קובץ ב, קעד.

49 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, פנקסי הראיה, ירושלים תשס”ח, פנקס ח, ירושלים, יב, עמ’ תעב.

50 עקבי הצאן, עמ’ כב.

51 ש.ם.

52 ש.ם.

רשעים שמשו בהם לרעה", ואז לחפש את הדרך לשלב אותם בתוך ה"סגנון" היהודי המקורי, או למצוא להם מקבילה בעולם התורני. שום רעיון אינו פסול מלהיות נלמד ומשולב, אלא שצריך להתמודד עם מלאכת השילוב בכובד ראש, באחריות, מתוך העמקה רבה "בכל הדעות המשוטטות בעולם": "אמנם הרגל גדול, בקיאות מיוחדת וחריפות מורגלת צריכה היא המחשבה עד שתוכל לבקר בכירור בין אלה החלקים, שלא להחליף מין בשאינו מינו".⁵³

לכן, לפעמים יש צורך אמיתי במלחמה כנגד הדעות הזרות: "יש דעות כאלה שהן מוכרחות לפי טבע האדם לגרום בהתפשטותן תולדות מזיקות, אף על פי שהן בעצמן מועילות ואמיתיות הן. ונוצר לזה בטבע רוח האדם ללחום את מלחמת קיומו ולנגד את הדיעות הללו, כדי שלא יוזק בענפיהן המתפשטים".⁵⁴ אבל מלחמה זו היא רק שלב ביניים, הנובע מחולשה זמנית: "המלחמה הולכת ומתארכת, עד שיסגל לו האדם גבורה יותר עליונה ממקורו הרוחני, ואז מרגיש הוא שעמדתו לא תכחד כלל מהתפשטות של הדיעות הללו שנלחם נגדן".⁵⁵ הצורך במלחמה נובע כולו מכך שלא ביררנו די הצורך מהם היסודות המתאימים לרוחנו הכלולים באותן דעות "מזיקות". יסודות כאלה, טוען הרב, חייבים להימצא, ורק לאחר זיהויים אפשר להתמודד באמת עם הדעות הזרות. אין מחשבות שאין בהן ניצוץ טוב, או שעלינו להימנע מלבררן, והעיקר לא לפחד כלל. אפשר לראות כיצד הפחד המחשבי עצמו נובע, פעמים רבות, מהבנה נכוחה של כובד האחריות המוטלת על כל מי שבא לעסוק בהתמודדות זו. יש כאן לימוד זכות גדול על המגלים פחד כזה, אבל לימוד הזכות אינו מפחית מהבנת הנזק שהוא גורם:

אין לשער עד כמה יראת המחשבה פוגמת היא את הנשמה. יראת המחשבה מחוללת שיתוק רעיוני בכל מרחבי הנפש, והיסוד השפל שבחיים מתפשט על חשבון זה, ותופס את שליטתו על החיים, מכניעם ומשפילים. וכל זה בא מפני חוסר הידיעה להשתמש במדת הגבורה הרוחנית, שמיסודה באה ג"כ יראה זו. אבל במקום שעל פי הטוהר של הגבורה, היראה הזאת היא מעוררת את המחשבה, מחדשת אותה וממציאה לה ציורים שונים בעלי גוונים נפלאים חדשים לבקרים, הזוהם שבגבורה זו היא משביתה את פעולותיה הטובות והעדינות של המחשבה, ומביאה אותה לידי הירוס, ולידי שיתוק של שיממון.⁵⁶

יש מקום ליראה מרעיונות שמקורם חיצוני לתרבותנו. מקורה של היראה הזאת היא "מדת הגבורה הרוחנית", כוח ההתמודדות המחייב אותנו לחשיבה ביקורתית, לפעמים לדחייה של רעיון כזה או אחר. יראה כזו מעוררת אותנו להתמודדות, לחידוש, ליצירה. אבל אותה יראה עצמה, כשהיא מונעת אותנו מהתמודדות, כשהיא מרחיקה אותנו באופן גורף מן העיסוק במחשבות הגותיות או מדעיות "בעייתיות" או "חיצוניות", כשהיא בולמת מחשבה, הרי היא פוגמת בנשמה, מזהמת והורסת אותה - עד כדי כך! הרב קובע שדחייה גמורה של דעה הנתפסת על ידינו כ"רעה" נובעת מחוסר ביטחון עצמי של הדוחה. "הפחד הנפרז" שהרב עוסק בו באינטנסיביות כזו נובע מראיית האדם את עצמו כחלש, כחסר יכולת התמודדות. מכיוון שכך, טוען הרב, הוא כועס על

53 שם.

54 שמונה קבצים, קובץ א, תשלה.

55 שם.

56 פנקסי הראיה, פנקס ז, ירושלים, צג, עמ' תנה.

עצמו ו"מטיל" את כעסו על יריביו: "כשרואים אנו איזה כתה או מפלגה מדברת את דבריה תמיד בכעס, הרי לנו סימן שאין לה דעת, שאין לה תכן במה למלא את הריקניות שבה, והיא כועסת על עצמה באמת, אלא שהאיגואיזם בא ומכריח אותה להטיל את הארס של כעסה על אחרים".⁵⁷

כמה דומה "הטלה" זו שהרב עוסק בה כאן למושג ה"השלכה" המוכר לנו מן הפסיכואנליזה (מושג שמלאני קליין, שהוזכרה קודם, עסקה בו רבות).

חשוב לזכור כי עמדה עקרונית זו לא הרתיעה את הרב מניהול תקיף של מאבקים ציבוריים. מאבקו בגימנסיה הרצלית, למשל, אינו אלא דוגמה אחת מרבות. הוא ידע להיות עז ובוטה בהתבטאויותיו, עד שכינה את דרך ההוראה המודרנית "אליליות חדשה".⁵⁸ רבים כבר עמדו על כך שמשנתו של הרב אינה סובלנית במובן המקובל.⁵⁹ לדעתי נכון לדבר על יכולת הכלה יותר מאשר על סובלנות. דווקא משום שהרב מאמין בעוצמתו ובכלליותו של עולם הקודש, הוא אינו נרתע מלנסות להרחיבו כך שיוכל להכיל כוחות וחוכמות הנראות, לכאורה, מנוגדות לו לחלוטין. גם כשהוא דוחה תופעה כלשהי בידו האחת, ידו האחרת מפשפשת בתוכה ומחפשת את יסודות האור והקדושה שבה, שבלעדיהן אי אפשר להבינה או להתמודד עמה.

תלמידי הרב קוק ו"שיבות הקו"

על פי היסודות התאורטיים שהצגתי כאן, מעניין לבחון את תולדות הזרם הרעיוני של תלמידי הרב קוק. ראשית יש להגדיר במדויק את היקף המונח "תלמידי הרב קוק", שכן השפעתו של הרב רחבה בהרבה מתחומו של זרם מוגדר כלשהו. אנשים רבים (ובהם כותב שורות אלו) רואים את עצמם כתלמידיו, בלי לחוש מחויבים לזרם כזה או אחר. רבים אחרים אינם רואים את עצמם כתלמידיו, ובכל זאת התבוננות מעמיקה במחשבתם תגלה בה את עקבות הגותו ואת השפעתה. ועם זאת, אפשר לדבר על זרם מובחן המייחס את עצמו לרב באופן בלעדי, ותובע לעצמו את הסמכות לפירוש המדויק ביותר – ולמעשה, היחיד הלגיטימי – של הגותו. מדובר בקבוצה מוגדרת היטב, שחבריה שותפים לשיח אינטנסיבי בעל לשון ייחודית והנחות יסוד משותפות, שרוב החברה הסובבת אותם (ובכללה רוב החברה הדתית-לאומית) אינו שותף בו. אפילו כינוי מקובל, אם כי לא רשמי, דבק בהם: ישיבות ה"קו". בכל המובנים האלה אפשר לדבר על זרם מובחן ולנתח את התהליכים המתרחשים בו.

כיצד מתייחס הזרם הזה לתביעתו של הרב "להעלות" את ה"ניצוצות" הטמונים בלימודי החול? כתבי הרב נחשבים בקבוצה זו לכתבי קודש, אין מערערים עליהם ואין מתווכחים עמם. חלק גדול מהגותם של הרבנים המובילים של ה"קו", כגון הרב צבי טאו, הרב שלמה אבינר והרב עורך וולנסקי, נכתב כניסיונות לנסח את היחס הנכון לנושאים שונים, לאור משנת הרב. לכן קשה למצוא בהם פסילה גמורה של לימודי חול, או דחייה גורפת של העולם המודרני, שהרי הרב קוק מביע עמדות הפוכות לפסילה כזו. כך, למשל, נמצא אצל הרב טאו את הדברים היפים האלה:

57 שמונה קבצים, קובץ ג, קלד.

58 אגרות הראיה, איגרת תרע"ד, עמ' רפג.

59 הרב יוסף קלנר, פלורליזם, פנטיזם וכלליות, נצרים תשס"א; הרב יובל שרלו, 'הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחדשת', אמנון בזק, שמואל ויגודה ומאיר מוניץ (עורכים), על דרך האבות: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות תשס"א, עמ' 499-516.

אין די לחכמה, המתמודדת מול דעות שונות, להישאר בכוח, להכריז ולהודיע שכל דעה המשוללת אמונה וקריאה בשם ד' - הבל ורעות רוח היא... הכרזה כזו אין די בה כדי לנצח במלחמת הדעות והרעיונות. החכמה מוכרחת להיות בפועל, לברר ולנתח את כל הדעות והשיטות המסתובבות בחלל אורה של האנושות. מוכרחת היא ללמוד את כל הדעות, לחדור לתוכנן בקור-רוח של חקירה ובחינה אמיתית...⁶⁰

לדברים האלה יש משמעות רבה, ובייחוד לאור העובדה שהרב טאו זוכה לעמדה של מנהיג רוחני בעיני רבים מבני ישיבות ה"קו", הן בזכות גדולתו התורנית והן בזכות היותו אחד מבכירי תלמידיו של הרצי"ה. ועם זאת, קשה שלא להבחין בכתבי הזרם המדובר בנימות של הסתגרות, המשקפות דחייה מוחלטת של המתרחש בעולם הרוח הלא-יהודי, או היהודי החילוני. חשוב להדגיש כי בניגוד למה שמקובל לחשוב, הסגירות הזאת לא התחילה במשנתו של הרצי"ה, אלא דווקא בדור שאחריו, ובפרט לאחר המשברים של השנים האחרונות. בתקופת הרצי"ה הייתה מגמה כללית של ניסיון להתחבר לזרמים רחבים של החברה הישראלית, לא רק לזרמים שהייתה עמם לשון משותפת בענייני התיישבות (כמו מייסדי הקיבוצים ודומיהם) אלא גם לזרמי ההשכלה לגווניה. הרצי"ה העיד על עצמו שהוא בקיא בתרבות הגרמנית והצרפתית של זמנו ("אני עצמי מחותן גדול עם התרבות הצרפתית והגרמנית"⁶¹), והוא דן במשנתם של מרקס, של פרויד ושל ברגסון במסגרת תורת הגאולה שלו.⁶² מגמה זו הצטמצמה לאחר פטירתו של הרצי"ה. בניגוד לכך, בכתביהם של הרבנים טאו, קלנר ווולנסקי קשה למצוא התייחסויות להגות העכשווית, או תוכנות מפורטות הנוגעות למשנתם של הוגי המחצית השנייה של המאה העשרים. דרידה ופוקו, למשל, אינם נזכרים, וודאי שאינם זוכים להתייחסות המסוימת שלימד הרב ("מוצאים את הגרעין הטוב... מחזיקים אותו, מצחצחים אותו ומרחיבים אותו"). לצד ההעמקה בכתבי הרב ניכרת רתיעה מכל עיסוק ממשי בעולם המחשבה העכשווי, כאילו כולו אינו אלא גוש אפל וחסר הבחנות פנימיות, שומר נפשו ירחק.

ייתכן שחלק מההסבר לכך הוא שהעולם ההגותי המערבי עבר מהעידן המודרני לעידן הפוסט-מודרני. הרב היה צריך להתמודד עם דעות, השקפות ואידאולוגיות שכל אחת מהן טענה להיותה אמת מוחלטת, ועשה זאת על ידי חשיפת הערך האמוני שבעצם השאיפה לאמת מוחלטת. במציאות של ימינו אנו מתמודדים עם ויתור גורף על עצם השאיפה לאמת. החשיבה האמונית אינה מותקפת משום היותה שגויה, אלא בשל עצם יומרתה להיות יותר מדעה אחת מני רבות, שלאף אחת מהן אין להתייחס ברצינות רבה מדי. גם ברמה הלאומית חל, כידוע, שינוי מכריע. החלוצים שהכיר הרב האמינו שדרכם לגאולת האומה עדיפה מדרכו. הוגי השמאל היום מערערים על עצם העמדת האומה במרכז העולם הערבי, והם מעדיפים אידאות אוניברסליות (שמקצתן היו קיימות גם בזמנו, אבל בדרך כלל לא בצורה הפוסלת לגמרי את האידאה הלאומית). שינוי אחר חל בעולם הרתי עצמו. כמה מההוגים הדתיים חיפשו לעצמם נוסחאות מחשבתיות

60 הרב צבי טאו, צדיק באמונתו יחיה, עלי תשס"ז, עמ' רכו.

61 הרצי"ה בריאיון לעיתון הארץ, 29 ביולי 1977.

62 הרב צבי יהודה הכהן קוק, שיחות הרב צבי יהודה, בית אל תשס"ז, עמ' 156.

שיאפשרו להם לחיות בעולם "שנתרוקן ממשמעות דתית", כניסוחו של דני סטטמן.⁶³ העולם הדתי של היום מכיל שפע דעות שונות ומתנגשות (פמיניזם, דתיות פוסט-מודרנית לגוניה, "אורתודוקסיה חדשה", אידאולוגיות פוליטיות שונות ומנוגדות), שלפחות למקצתן אין קשר לדעות שהיו מזוהות לאורך הדורות עם עולם המושגים היהודי. תחת כנפיו של הפוסט-מודרניזם טוענות כל הגישות הללו לגיטימיות בתוך העולם היהודי הדתי.

קשה שלא להסכים עם הוגי ה"קו" שהרב קוק היה מתנגד בחריפות לכמה מהשינויים האלה. הוגים אלו רואים את עצמם כאחראים לשימור עמדתו המקורית של הרב ומנסים להדוף ניסיונות "לתרגם" את מחשבתו הנועזת להסכמה עם תופעות מחשבתיות

שבחלקן הן זרות מאוד לרוחו (ראו למשל בדבריו של משה מאיר: "טענתי היא כי הדתי המודרני והציוני הדתי - כולל דמויות ייחודיות כרב קוק וכרב סלובייצ'יק - שייכים לטיפוס בעל שתי זהויות, דתית וחילונית"⁶⁴). התוצאה היא הדגשת החלקים השמרניים יותר בהגותו, והתנגדות לרוב החידושים המחשבתיים המובהקים שחלו בעולם ההגות מאז ימי הרב. מרבים לצטט את הקטעים בכתבי הרב שבהם הוא מביע את התנגדותו לתופעה רוחנית כזו או אחרת, ודרכם מנסים להביע את ההתנגדות לתופעה מקבילה

המתרחשת כיום. באופן כזה אמנם נוצרת ביקורת תרבותית חדה ונוקבת, אולם דווקא החלק המקורי והיצירתי ביותר של משנת הרב הולך לאיבוד. הדחייה של התהליכים המבוקרים היא גורפת, ואין מאמץ למצוא בהם את המשמעות העשויה להתאים לעולם החשיבה היהודי. הביקורת באה על חשבון בירור הטוב, ההקשבה למציאות והאמונה שיש מה ללמוד מכל המתרחש בה. כך נוצרת הגות המגלה את כל התופעות שהופיעו במודלים של ביון ושל הרב קוק, כגון הסתגרות, תחושת "כול-יודע" ופיצול המציאות לבני אור ולבני חושך.

כדי להדגים את כוונתי, אצטט מעט מכתבי הרב טאו (לרוב הדברים שאצטט אני יכול להביא מקבילות מכתבי רבנים אחרים של הזרם המדובר).

הרב טאו ייחד את הספר צדיק באמונתו יחיה לנושא היחס ללימודי חול, בייחוד כאשר מסקנותיהם נוגעות לנושאים הכלולים בתחום הקודש. עיקר עיסוקו של הספר הוא היחס לביקורת המקרא. לא אתיחס לביקורת העניינית על ביקורת המקרא, שהיא עמדה לגיטימית ומנומקת, אלא למוזיקה הרגשית הנשמעת מבעד לנימוקים הרציונליים. ניכר שהרב טאו מתמודד בספרו לא רק עם התופעה עצמה, אלא גם עם המחשבה שהרב קוק היה עשוי להסכים לה: "במכוני ההוראה מצויות כיום לדאבונו אמונות זרות... אך הרב קוק, המוצג לעתים מתוך שטחיות כאדם שהיה מוכן להביט בעין אוהדת על כל דבר, כותב כאן בפירוש על חיוב ההתרחקות מבעלי דעות כאלה"⁶⁵.

63 דני סטטמן, 'קיום מצוות בעולם שנתרוקן ממשמעות דתית', דעת, 41 (תשנ"ח), עמ' 31-45.

64 משה מאיר, 'על דתיות ופוסט מודרניזם', הצופה, ט"ו בטבת תשס"ד.

65 הרב צבי טאו, צדיק באמונתו יחיה, ירושלים תשס"ב, עמ' קג.

להוכחת טענתו הוא מצטט איגרת של הרב שאכן יש בה ביקורת חריפה על חקר המקרא המודרני, ומסכם אותה במילים אלה: "איגרת זו יש בה משום דה לגיטימציה מוחלטת לכל ביקורת המקרא. אין בה תירוצים על פרט זה או אחר אלא דה לגיטימציה מוחלטת. כל זה אינו מדע... הכל הבל ורעות רוח. אסור שיהיה לנו שום עסק עם זה."⁶⁶ ממילא אלה העוברים על האיסור ומתעסקים בחומר המקולקל הם "מסורסים, להוליד הם כבר לא יכולים... פשוט מצליחים שם לסרס אותם."⁶⁷ המילים החמורות ביותר מכוונות כלפי המוסדות שבהם משתמשים בידע האסור:

מוחדרת אלינו - לתוך המכונים והאוניברסיטאות - רוח זרה ללא הרף. כל מי שעושה תעודת הוראה או תואר כדי ללמד תנ"ך, כדי ללמד תורה, כדי לקבל הסמכה ומשכורת - צריך הוא למכור את נפשו. הוא נדרש להכניס את הטומאה והכפירה לתוך לבו, הוא נדרש ללמוד ביקורת המקרא ואת דבריהם של אבות הכנסייה. את תוצאות התהליך הזה, בו כל המורים שלנו מתחנכים באופן כזה, נוכל לראות רק בעוד עשרים שנה. אסור ללמוד במקומות כאלה בשום פנים ואופן, זה בבחינת ייהרג ואל יעבור ממש. לא בנים ולא בנות, לא תחת הכותרת של 'ישיבת הסדר' ולא של 'מדרשות' - אין שום היתר ללמוד שם! בעבר היו מעבירים על הדת בכפייה, אך היום עושים זאת במעין מיתת נשיקה, על ידי הזרמת תקציבים ומתן תארים. טוענים שבכך מסייעים לפרנס בחורי ישיבה אך תוך כדי כך מחדירים לתוכם רעל, הרס וחורבן.⁶⁸

בולטת כאן הפסילה המוחלטת של כל מה שקשור בלימודי היהדות האקדמיים. אין כאן ניסיון - או אפילו שאיפה - "להעלות את הניצוצות" הטמונים בלימודים האלה, והרי בסופו של דבר גם הם חלק מה"דעות המשוטטות בעולם" שהרב קוק הורה להבחין "בכולם, מה שיש בהם לטובה ומה שיש בהם לרעה."⁶⁹

הרב טאו מסביר שעמדתו הנחרצת קשורה לחוסר אמונתו ביכולתו של בוגר ישיבה ממוצע להתמודד עם הדעות המסוכנות: "אומרים לי אנשים שבאים מן המכונים, שלתלמיד הממוצע, המגיע למכון מהישיבה בה למד כמה שנים, אין שום הגנה מול האמירות האלה. הוא לא יודע כיצד ניגשים בכלל להתמודד איתן, איך מתגוננים מפניהן, עד שאינו מסוגל להסיר את השפעתן מלבו."⁷⁰ הוא אינו סבור שהקושי הזה של התלמיד מחייב ללמוד את תורת ההתמודדות, להכשיר את התלמיד להתמודד עם דעות שונות (בין היתר, אולי, על ידי לימוד תורותיו החשובות של הרב קוק העוסקות בכך!). הפתרון לדעתו הוא הרחקה גמורה: "צריך לנקות את הלב מכל זה, זו טומאה שאין כדוגמתה. אם זה היה בא בכפייה היינו מכריזים עליו כעל גזירת שמד, אבל הוא בא באמצעות משכורות ותקציבים."⁷¹ אפשר להוסיף ציטוטים רבים, אבל נראה שהתמונה ברורה. ואכן, כשאין אמון ביכולת ההתמודדות, קבע הרב קוק, מתרחקים מכל התמודדות - ולדעתו התרחקות כזו פוגמת את הנשמה ומעוררת בלב המתרחקים

66 הרב צבי טאו, לאמונת עתנו, ירושלים תשס"ז, עמ' יט. ההרגשות במקור.

67 שם, עמ' רפא.

68 שם, עמ' רסה.

69 שמונה קבצים, קובץ א, עח.

70 צדיק באמונתו יחיה, עמ' רפג.

71 שם, עמ' שא.

זעם של חוסר אונים, הגורם לכך ש"כתה" זו תהיה "מדברת תמיד בכעס".⁷² ודאי שהכעס נובע מתחושה של אחריות כבדה לגורל היהדות, והבנה עמוקה וחודרת של הסתירה שבין מסקנות ביקורת המקרא ובין היכולת לחיות בתחושת דיאלוג ממשי וחי עם הא-ל, דיאלוג שהוא ממהותה העמוקה של היהדות. אלא שתחושת האחריות העמוקה מביאה לעמדה המכילה את כל המרכיבים שהרב קוק רואה בהם את סימניו של "הפחד המחשבי".

מרתקת במיוחד, לדעתי, היא הקדמתו של עורך הספר. לאחר שהוא מסביר בהרחבה את הסכנה שבמגמות התרבותיות העכשוויות, הוא מתפנה לבחון את ההבדל שבין החשיבה של רבו ובין זו של הרב קוק. "ישנם אנשים יקרים וטובים", הוא קובע, "שגדלו על ברכי תורת הרב קוק, והם גם מכירים בבעייתיות של חדירת האקדמיזציה לתוך היכלי הקודש, ובכל זאת, משהו בצורת המאבק בה צורם להם. חסרה להם העלאת הניצוצות שבה עסק הרב קוק, חסרה להם הנקודה הטובה שהוא ידע למצוא גם במעמקי התנועות השליליות והכפרניות".⁷³ לכך יש לו שלוש תשובות, הראויות לעיון:

1. "אכן העלאת ניצוצות היא עבודת קודש עליונה... היא אינה חלקו של כל אדם".
2. "כאשר יש טשטוש בין הטוב לרע, קודם כל יש צורך להגדיר את הגבול ביניהם. בראש ובראשונה צריך להכיר בחוסר הלגיטימיות של דעות מנוגדות לאמונת ישראל... רק לאחר מכן יש מקום לעסוק בהעלאת הניצוץ השבוי ברע".
3. "אמנם נכון, בעולם האצילות אנו יודעים שד' הוא יוצר אור ובורא רע... שסופה של הכפירה להצמיח בנו אמונה יותר טהורה ומזוככת, אך חלילה לנו להמעטי בשל כך במשהו את מלחמתנו ברע בעולם המעשה".

כאמור, הנימוקים האלה טעונים העמקה. הראשון מעלה את השאלה הזאת: אם לא כל אדם, מי הם הראויים לעסוק בכך? מן הסתם תלמידי חכמים חשובים, ואפשר להניח שהכותב אינו מכיר מישהו ראוי לעיסוק זה יותר מהגדולים שבתלמידי הרב קוק. אבל עליהם הייתה השאלה מלכתחילה! מדוע איננו מוצאים בכתבי הרב טאו עצמו, למשל, את "עבודת הקודש העליונה" הזאת? למי הוא משאיר אותה? או שמא האזהרה על כך שלא כל אדם ראוי לעיסוק העליון הזה לא באה אלא כדי לאסור אותו לגמרי, כלומר לבטלו מן העולם (בלי להצהיר על כך בפירוש)?

הוא הדין בנימוק השני. אכן, קודם כול צריך להגדיר מהם היסודות הראויים ל"תיקון", להפרידם מן הקליפה שאליה נפלו, ולדחות את הרע שבהם. אבל לאחר מכן, לדברי הכותב, היה צריך להופיע שלב שני, "העלאת הניצוץ השבוי". איפה השלב השני?

הנימוק השלישי הוא המרתק מכולם. הוא טוען בפשטות שחיפוש "הנקודה הטובה" שייך לעולם האצילות, ולא לעולם המעשה. בעולם המעשה עלינו להילחם ברע ולא לנסות להבינו. בכך מושלמת ההסבה ממחשבת הרב קוק למחשבה חרדית: תורת הרב קוק נכונה ומקובלת ב"עולם האצילות", ואילו במציאות החיים הריאלית יש להשתמש בדרכים החרדיות, לפצל בחדות בין עולם הקודש לעולם המנוגד לו, להילחם כנגד הכנסת אורחות חשיבה מערביים לעולם החשיבה היהודי, להרוץ את הגל העכור

72 שמונה פרקים, קובץ ג, קלד.
73 צדיק באמונתו יחיה, עמ' 9.

המחלל ומטמא את המקדש היהודי. אפשר להכיר במדע, אך רק כשהוא מגביל את עצמו לנושאים טכניים מובהקים, ויש לדחות אותו בחריפות רבה כשהוא עוסק בשאלות הגותיות הנוגעות בעולם המשמעויות היהודי. הדרך האמצעית של "העלאת הניצוצות" מן ההגות הזרה, הדרך שעמדה בראש מעייניו של הרב קוק, נשכחה ונעלמה כלא הייתה.

לסיכום, התמונה המצטיירת מן הדברים מותירה רושם מורכב. נפשנו אוהבת את המוכר, ופוחדת מן התוהו המאיים. המציאות הנפשית שלנו שבירה יותר ממה שהיינו רוצים לחשוב. סבל עז מדי, אירועים שאת פשרם איננו מצליחים להבין, חוסר־צדק מוגזם, התעוררות מועצמת של דחפים יצריים – או להפך, של כמיהות רוחניות נשגבות – כל אלה מסוגלים לערער את המבנה השביר של החיים הנפשיים. כולנו זקוקים למושגים שיכילו בעבורנו את המציאות ויעניקו לה משמעות, ולכן אנו חיים בתרבויות המספקות לנו את המושגים האלה. כאשר המציאות משתנה באופן מתון, התרבות משתנה יחד עמה. אנו מפרשים שוב ושוב את מושגינו באופן שאירועי המציאות יקבלו משמעות במסגרתם. זוהי פעולה יצירתית, אפילו מענגת. כך נוצרות היצירות התרבותיות החשובות, והתרבות מתחדשת ומתחיה. אבל כאשר המציאות משתנה באופן המערער את יכולתה של התרבות להעניק לה משמעות, אנו נוטים לדבוק בה ביתר שאת, ודווקא בצורתה השמרנית ביותר, משום שאנו חרדים מהכאוס המאיים שמעבר לגבולותיה. התרבות נעשית קשיחה – ודווקא משום כך היא נוטה להישבר. בדרך זו עלולות תרבויות להיעלם.

במובנים האלה התרבות היהודית אינה שונה מתרבויות אחרות. כמו כל תרבות, היא עולם מלא המסוגל להכיל את המציאות המשתנה ולהעניק לה משמעות. אמנם בעבורי, ככותב השורות האלה, היא אחת ויחידה בשני מובנים: קודם כול משום שהיא תרבותי שלי, וגורלי קשור בגורלה, ונוסף על כך אני מאמין במושגיה ובאמיתות המסר הרוחני שלה. אני מאמין בכל לבי שיש משמעות כלל-אנושית לגורלה של התרבות המסוימת הזאת.

ועם זאת, המציאות מלמדת שהתרבות היהודית נמצאת במשבר זה יותר ממאתיים שנה, מראשית העת החדשה. משהו קרה בעולם הרוח, והתרבות היהודית נכשלה בהכלתו. היא התקשחה, הקפידה את עצמה בצורות נוקשות ואסרה על עצמה להתחדש. הרב קוק זיהה את שורש ההתקשחות הזאת בחרדה שחרדו מנהיגיה מאובדן החזון הייחודי שלה למול העוצמה המצמיתה של עולם הרוח המערבי העולה. חרדה שאפשר להבינה, אבל בסופו של דבר היא גרמה לנזק בל יסוער.

והנה, לאחר שני דורות, חוזרת הדינמיקה של החרדה ומופיעה בתוך בית מדרשו של הרב קוק עצמו. העולם ממשיך להשתנות, ורבים מתלמידי הרב הופכים את משנתו – שכולה קריאה להתמודדות, כולה הכרה בערך הרוחני העצום של כל חידוש וחידוש, ובכללם הבעייתיים ביותר – למערכת מחשבתית נוקשה, שלא רק שאין לחדש בה דבר אלא שגם אין להשתמש בה להתמודדות עם תופעות שאינן מוזכרות בפירוש בכתבי הרב. שורשי התופעה נעוצים בוודאי בחרדת הקודש שבה מתייחסים רבנים אלה – תלמידי חכמים נעוצים בזכות עצמם – לאחריות המוטלת על כתפיהם, כשומרי הגחלת וכנושאי הדגל של "התורה הגואלת", שאולי בה תלוי גורלה של היהדות כולה. מבחינה תאורטית מדובר בתופעה מרתקת, המדגימה היטב כיצד מתבטאת "חרדת הכאוס",

בעת הצורך, אפילו במונחיה של משנה שכולה ניסיון להתגבר עליה. אבל, כאמור, אני מתקשה להתבונן בהתפתחויות אלה מזווית אקדמית מנותקת. מבחינתי מדובר קודם כול בהתפתחות המותירה אותנו - שוב - חסרים כלים נפשיים להתמודדות עם העולם החומרי והמחשבתי, המתחדש במהירות הולכת וגדלה. אישית, אין לי ספק שבסופו של דבר ייווצרו הכלים הדרושים. בסופו של דבר יקומו תלמידי החכמים שימצאו את העוז לעשות שימוש פורה במשנתו של הרב, ואפילו לפתח אותה הלאה, לפי צרכיו של הדור. ועדיין יש לתהות על המחיר שנשלם על ההתקשחות הנוכחית.