

פרק ששי

קודש וחול

הרב סבור כי "המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה" (אה"ק ג, יג). הקדושה כשלעצמה היא "אור העולם העומד למעלה מן הטבע", אבל הקדושה תובעת את זיכוך הטבע והעלאתו אל הקדושה (שם ב, שיז). איפיונה של הקדושה הוא התבטלות האדם והעולם בפני האלוהות, אבל יחד עם זאת נתבע האדם לחיות חיים מלאים — למען הקדושה (שם ב, שיז).

הקדושה אינה יכולה להתקיים בלא "רגש בריא של אנושיות". האדם צריך לרכוש לעצמו אומץ ורוח חיים, והוא צריך להכיר את הדברים בפשטותם "בהושי בשר ובלימוד מסודר" תוך השתתפות מלאה בחיים ובחברה האנושית, ורק על יסוד אורח-חיים בריא וטבעי יכול הוא להתעלות אל דרך הקודש. "הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול שהוא מתיחש אליו" (ע"ט ו—ז; אה"ק א, סד). דרך הקודש היא הדרך של ההסתכלות הפנימית והחודרת¹, אבל אי אפשר להגיע אל "הפנימיות" וההתעלות הרוחנית בלא גוף בריא ושלם. "הגוף צריך ומוכרח להיות בריא ושלם לצורך ההזרחה הנפשית" (אה"ק א, סה). מכאן, שחיזוק הגוף לא רק שאינו מפריע לרוחניות אלא "ככל אשר יוסיף הגוף אומץ יאדיר הכח הרוחני". רמת הרוחניות תלוייה איפוא בטיבו ומהותו של הקשר בין הרוחניות ובין הגופניות, אבל הגופניות כשלעצמה טעונה טיפוח וחיזוק.

בעלי הפנימיות משתוממים הם בעת שהחיצוניות נושאת את דגלה ברמה בחיים. אבל עליהם לדעת כי הפנימיות מנצחת רק כשהיא מוצאה לפנייה עולם ערוך ומסודר, אברים בריאים ולב אמיץ, חושים מפותחים וסדרי יופי, נקיות וטהרה, מוסר נימוסי ודרך ארץ, ומרץ ואהבה לחיים ולעולם. אז תוכל הפנימיות לשלוט על ממלכה מלאה אונים (שם א, צז).

וכשאדם מתרומם לתיקון גמור, אין השכלול הרוחני שלו בא על ידי חורבן מה שקדם, לא על ידי פיסול של ראשונות כי אם על ידי הוספה. . . ונמצא כל כח החיים, כל כח הציור, כל אוצר הדעת, כל היחושים הנפשיים, קיימים, והם מוסיפים כח למערכת הקודש החדשה, ומתעלים בעילויה (שם א, נט).

1 ראה לעיל פרק ה'.

הכל חטיבה אחת ואין לנתק תחום אחד מן המכלול. באותה חטיבה מצויים עניני הרוח המובהקים וכן "סדרי החיים החברתיים והכלכליים" (עו"ר א, שלה—שלו). אפילו "הרצון הטבעי לחיים" אפשר שיתעלה וייוכך עד שיקבל "צורה עדינה" (שם א, מבוא לא). אי אפשר להגיע אל השלמות אם נעבוד את ד' בכוחות עליונים בלבד: "כי אנו חייבים לעבדו בכל הכחות הטבעיים הנתונים לנו מחסדו" (שם א, רמת). "הקדושה אינה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההויה" (אה"ק ג, יג). "החיים הרגילים אינם מתבטלים מתכונתם. השיג והשיח האנושי הרגיל, חיי הגוף היחידי וחיי החברה, הנמוס והכבוד, אינם מתטש-טשים. אבל הם עולים במעלה אידיאלית. מהות החיים מתרוממת, מגמתם מתקדשת" (שם ב, רצב)².

אין קדושה בלי חול

הקדושה נתפסת אפוא בדרך דיאלקטית. היא עילאית ועם זאת היא קרובה מאד³. האדם החודר אל אחדות הקודש של ההויה אינו נבדל ונפרש מן העולם. שהרי כל חייו בעולם-החולין הזה קודש הם: "דופקי לבבו, מרוצת דמו, שאיפות נפשו, הסתכלותו ומבט עיניו, הכל חיי אמת". אדם זה אינו עושה פעולה מסויימת ומיוחדת של קידוש, אלא חי חיים של קודש. ומשום שהוא שרוי בתוך קדושת ההויה האופפת כל מהלכי-חייו מכנה הרב את קדושתו "קדושת הדומיה", שהיא קדושת כל ההויה המתעלה אל מקור הקדושה (שם ב, רצז)⁴. ואכן, אין קדושה בלי חול.

2 הרב רואה באידיאל של קדושת הגוף ענין המיוחד לישראל. ראה או"ת קע: "אומות העולם אינם יכולים להשיג איך נעשה הבשר מקודש, איך נעשו התפקידים הגשמיים בעצמם אידיאליים". כן ראה אה"ק ב, תפח—תפט: "להציל את הכל... להציל את הגוף כמו הנשמה... זאת היא שאיפת ישראל".

3 מ' בובר, בדברו על הקדושה כגורם חשוב, לפי תפיסת הרב קוק, ביחס שבין עם ישראל לארצו, כותב: "הקודש אינו פונה עורף לחול אלא מופנה הוא אליו; אין ברצונו לרחף ממעל לחול, אלא לקלוט אותו בקרבו". ראה מ' בובר, בין עם לארצו (ירושלים תש"ה), 154—161. נ' רוטנשטרייך סבור, כי לפי משנת הרב, הקודש הוא הדוחף לגשור גשר אשר יאחד את החול עם הקודש. ראה נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב (תל-אביב 1966), 263. אולם מ' בובר מפליג מעבר לתפיסתו של הרב קוק, באשר הוא רואה את הדתי-הקודש אך ורק בחיים היומיומיים, ראה: M. Buber, *Between Man and Man* (Boston 1955), 13—14.

4 השווה הגדרתו של מ' קדושין כי החויה הדתית של חז"ל היא "מיסטיקה

"הקודש והחול יחד משפיעים הם על רוח האדם, והוא מתעשר על-ידי קליטתו מהם מכל אחד את הראוי, מהקודש את אור החיים והפנימיות המהותית, מהחול את הכלי, התפיסה החיצונית" (שם א, סז). היחס בין הקודש והחול הוא כגון היחס שבין החומר והצורה – לפי ההבחנה הפילוסופית העתיקה, שנקלטה בהגות הפילוסופית היהודית ובתורת הקבלה. החול הוא החומר והקודש הוא הצורה. הקודש הוא התכלית והמשמעות, אבל הוא אינו יכול להתקיים בלי החול. "הקודש צריך שיבנה על יסוד החול. החול הוא החומר של הקודש, והקודש הוא לו צורה. וכל מה שיהיה החומר יותר איתן, תהיה הצורה יותר חשובה" (שם, א, קמה). "טפשים באין בינה הם האומרים על דעת ד' שהיא ממעטת את צביון החיים" (ע"ט כד).

דרך החיבור של הקודש אל החול במשנת הרב דומה לסולם שבו עולה האדם מן החול אל הקודש. לאחר שהוא מתמלא "כוח חיים ואומץ גופני" יכול הוא להפעיל את כושר שכלו הטבעי. על-ידי כך מתהווה "מסגרת של שכל", היינו: אדם שגופו בריא ושכלו צלול, והאדם הזה יכול להתעלות אל הקודש. כשם שהשכל אינו יכול לפעול כראוי בגוף שאינו בריא ושלם כך אין הקודש יכול להיות שרוי באדם שהכרתו השכלית לקוייה. הקודש ראוי לו להתחבר עם "החכמה של ההכרה האנושית". דרך האדם במעלות הקודש מתחילה בחיסון גופו; על יסוד זה הוא ממשיך בפיתוח שכלו; ומן "ההשכלה הנגלית" הוא מתעלה אל "רום מבוע הקודש" כשהוא דבק באלוהיו ושם את לבו לאהבת ד'. כל שלב מכין את האדם לקראת השלב הבא. אבל גם לאחר שהשיג את רום המעלה והגיע למדרגת הקדושה, אין הוא יכול להזניח את השלבים המוקדמים. הקדושה צריכה להיות מרותקת אל החול. בסולם-המדרגות של החול-הקודש כל השלבים נחוצים לקיומו של הסולם. לא זו בלבד שהקודש אינו יכול להתקיים בלעדי החול, אלא שעצם מהותו של הקודש מחייבת אותו להיות מעורה בתוך החול. החומר-החול

נורמאלית" (Normal Mysticism) משום שהיא מתייחסת ונוקקת אל אורח-החיים הטבעי והשיגרתו. חווייה דתית זו היא בניגוד לתפיסתו של רודולף אוטו (ראה פרק שני הערה 21) שמושג הקדושה מציין את "הגומינוזי", היינו העילאי והבלתי-רציונאלי, שהוא שונה לגמרי ומנותק לחלוטין מן החווייה האנושית הטבעית. ראה: M. Kadushin, *The Rabbinic Mind* (New York 1965). דומה שמושג הקדושה אצל הרב קוק ניתן להתפרש כמיסטיקה נורמאלית. אולם בשל צמידותו לתורת הקבלה מקבל אצלו מושג הקדושה אופי דיאלקטי, באשר הוא מבליט, בצד הנורמאליות, את המתח בין הקודש והחול, בין העילאי והטבעי. ראה הבקורת על משנתו של רודולף אוטו: B. M. Leiser, *The Sanctity of Profane, Judaism* (20) 1971

מקבל את תכליתו מן הצורה-הקודש, אבל גם הצורה תלוייה בחומר והיא צמודה אליו (אה"ק א, סג—סט; א, רמח—רמט). היחס בין הקודש והחול, בין הרוח והגוף, הוא יחס של השפעת גומלין מתמדת בין אחד לשני (שם ב, תטז; א, ע). הקודש מתגבר ומתחסן תוך כדי קישורו של האדם עם העולם הממשי שהוא חי בו.

בכל מיסטיקה דתית מצוייה השאיפה לאחדות עם האלוהים. אלא שבדרך כלל מודגשת חתירתו של האדם להתנער ממגבלות חיי החומר כדי שרוחו תתעלה ותתאחד עם האין-סוף. לעומת זאת, ערגתו המיסטית של הרב אינה שוללת את המציאות האנושית והטבעית אלא שואפת לאחד את החומר עם הצורה, להטביע את חותם הקודש על החול, ולהעניק תכלית דתית לחיי החול⁵. בתפיסה מיסטית זו ניתן להבחין את סימניה המובהקים של המסורת הדתית ביהדות, ודומה שיש להצביע בעיקר על שני גורמים שעיצבו באורח מכריע את אופיה של מסורת זו: הנבואה וההלכה. המסורת הנבואית העניקה ליהדות דבקות באלוהים יחד עם להט מוסרי וחרדה למצב האדם והחברה. מן ההלכה קיבלה היהדות את ההקפדה על אורח-חיים ומשמעת בחיי החומר ועל-ידי כך העמיקה היהדות את התערותה בציוויליזציה האנושית. מן הנבואה באה לה ליהדות שקידתה על תיקון עיוותים בחיי היחיד והחברה וההכרה שיש לטפח ולחזק את הצדק והיושר והטוב בחיים המעשיים. הנבואה היא גם המקור של תחושת מתח דינאמי ואי-נחת כלפי המציאות הקיימת. ואילו ההלכה החדירה את השמירה הקפדנית המתמדת על מסגרת של שיגרת חיים יומיומית. שני הגורמים, השאיפה הדינאמית של הנבואה והתביעה לשיגרת-חיים על-פי ההלכה, דומה שהם מרכיבים חשובים בתפיסתו המיסטית של הרב. שניהם יחד, כשהם פועלים מתוך מתח דיאלקטי בינם, הם המצמיחים את הזיקה המתמדת של הקודש אל החול ואל ההתעסקות בחיים המעשיים של האדם⁶. ודאי שאין מנוס מן המתיתות המתהווה בין

5 אינולין אנדרהיל הוכיחה כי המיסטיקן אינו אנארכיסט דתי המנתק כל קשריו עם דת מסויימת. מתולדות המיסטיקה מתברר כי בדרך-כלל נאמנים המיסטי-קנים לדת מסויימת ולמסורת הדתית שמהן צמחו. כל מיסטיקן אינו מיסטיקן סתם; הוא מיסטיקן יהודי או נוצרי או מוסלמי. ראה: E. Underhill, *Mysticism* (London 1930). רעיון זה מודגש כהנחה יסודית בפרק הראשון של ספרו של ג' שלום, שבו הוא מתאר את המיסטיקה היהודית כמיסטיקה הטבועה בחותם היהדות. המיסטיקה היהודית אינה רק מיסטיקה של יהודים, אלא מיסטיקה הנושאת את אופיה של דת היהדות. ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1946).

6 על המתח וההשלמה בין "רוח סער" ובין "הדייקנות המעשית", ראה לעיל פרק שני ובמיוחד הערה 11.

בספרו על התפילה מעמת היילר (Heiler) את הנבואה מול המיסטיקה בשאלת

השאיפה לחול וחומר לבין התביעה לקודש ורוח, אולם הרב חותר להשלמה הדדית על-ידי היצמדות מתמדת של הקודש אל החול. ובכך ניכרים סימניה המובהקים של השפעת הנבואה וההלכה, באשר שתיהם כיוונו את היהדות אל מעורבות גמורה בעניני החומר של האדם והחברה. כשהרב דן בתיאור תכונת הנבואה ומבדיל בינה לבין החכמה, הוא מעלה הרהור כי דווקא החכמה עלולה להחליש את הכוח החומרי, משום שהיא מעלה את הרוחניות באורח תדיר, ואילו הנבואה אף בהיותה התגלות רוחנית עזה עד כדי התבטלות החומריות, הרי, בגלל הופעתה רק לפרקים — השפעתה המתמדת היא להפעיל "הנהגה ברורה לכל הליכות החיים היותר טובים" ולחזק את "השלטון של הטוב והקודש על הקיבוץ החברתי" (אה"ק א, רעא).

מתח בין קודש לחול

אולם מכל האמור אין להסיק מסקנה על טשטוש כל הבחנה בין קודש וחול. "ההבדלים בין קודש לחול עובדות הן, טשטוש צורתם הוא חורבן. ההתעמקות בהבנה והרגשה בענין הבדל זה הוא מקור לפרי רוח מרובה". אמנם ההבדלים בין הקודש והחול אינם נצחיים אלא "דברים עוברים" — עד אשר הכל יתעלה אל הקודש — אבל במציאות של העולם שבו אנו חיים, הבדלים אלה שרירים וקיימים ואין להתעלם מהם. הבדלים אלה כל כך מובלטים עד שהם מתפלגים לעולם של חול ולעולם של קודש, ועולם החול עומד בניגוד ובסתירה לעולם של קודש. הסתירה בין הקודש והחול סופה להתבטל ברום מעלת הקודש, אבל בשביל האדם החי במציאות האנושית הרי קיימת הסתירה הזאת, ובמציאות זו אי אפשר לגשר על הפער בין הקודש והחול אלא על-ידי מעבר הדרגתי, היינו על-ידי "העלאת הניצוצות המפוזרות" בעבודה דתית הדרגתית ובלתי-פוסקת אשר תוכנה הוא "חסד, שלום, משפט, אמת ורחמים" (שם ב, שיא—שיב). אמנם המעולים שבצדיקים מסוגלים לגשר על פני ההבדלים על-ידי "הרמת כל החול כולו אל הקודש" (שם; שם א, קלו; שם ג, רסז—רסח). אולם אין זו דרכם של רוב בני אדם, שאצלם קיים מתח מתמיד בין הגוף והגפוש, ומכאן ההבדלה הבולטת בין החול והקודש המהווה אתגר

חיוב החיים. המיסטיקה שוללת את חיי המעשה ואילו הנבואה מחייבת אותם. אולם במסורת היהדות חברו הנבואה וההלכה והשפיעו על התפתחותה של המיסטיקה. השפעה זו התרחבה במיוחד בתנועת החסידות. ברם, מעולם לא הובלטה התביעה להשלמה בין קודש וחול — תוך שמירת המתח הדיאלקטי שבינם — כפי שהדבר בא לידי ביטוי במשנתו של הרב קוק. ראה: F. Heiler, *Das Gebet* (München 1917).

7 ראה לעיל פרק ה' על "העלאת הניצוצות".

לאדם להתגבר עליה. "האדם נתון תמיד בסבך של חיים גופניים; חכמת אלהים מקדשת את חייו וגם מגדלת אותם" (ע"ט נה). מקורו של ההבדל בין הקודש והחול הוא במתח שבין הנשמה והגוף⁸. הנשמה משפיעה על הגוף, אבל כדי להגיע להשפעה זו היא חייבת להשפיל את עצמה. הנשמה טהורה היא, חלק אלוה ממעל, ואילו התאגדותה עם הגוף מורידה אותה אל החיים החומריים ומחייבת אותה להסתגל אל תנאי בשר ודם ולהסתבך בפיתויים חומריים. "ומתוך המחשך הזה באים כל דרכי התעיה הרבים אשר בחיים האנושיים". לפיכך נקראים אנו אל התשובה, לשוב "אל המקוריות, אל הראשית, לחבר את כל ענפי החיים אל השורש אשר משם הם יוצאים" (את"ש קלב).

ובאמת בספירה של האמונה הגדולה והרחבה אין הרוחניות סותרת את החומריות והחומריות את הרוחניות אלא שתיהן מתחברות יחד להגדיל ולהפירות את נשמת אומתנו העורגת אל האחדות (ה"ר 47).

אין לבטל את המתח בין הגוף והנפש על-ידי הכנעת הגוף וסיגופו אלא יש לחזק את הגוף וגם לטהר אותו ולכוון אותו אל הקודש. אמנם יש שמתוך רצון לדבקות באלוהים שואף האדם להינתק מכל "עסק עולמי" ולחיות חיים רוחניים טהורים ביותר, עד כדי כך שקשה לו אפילו לקיים מצוות מעשיות. "תשוקה קדושה" להידבק באלוהים ומחשבה על גודלו ועוזו של אלוהים מביאות את האדם לשלול את העולם החומרי ולבקש את הקדושה האלוהית אך ורק בתחום הרוחני. אולם הדרך הנאותה היא "שהמחשבה האלוהית משלמת את העולם, היא נותנת לההוויה כולה את ערכה הנכון". אין לפרוש מן העולם אלא להעלותו אל הרוממות האלוהית (ע"ט מו—מו).

והקודש והחול זה מול זה עומדים, הבדלתם נכרת מאד, ועם כל זה הננו רואים ביניהם אהבה ואחווה, שלום ורעות. הקודש מתנשא ומתעלה, מתרומם בהדר שיגובו, ושופע ויורד וחודר מטה מטה בגדולת ענותנותו, והחול מתמלא עדנה ועז, ושמח הוא להיות משמש לקודש, מתמלא מזיו הדרו ומתעטר בפארו (אה"ק ב, שנד).

הנאה וברכה

אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (ברכות לה, א) כי הנאה בלא

8 על הפרדה בין גוף ונפש ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א (ירושלים—תל-אביב תש"ד), 245—247; ז' הירש, הפסיכולוגיה בפפרותנו העתיקה (תל-אביב תשי"ז), 108—151; א"א אורבך, חו"ל—אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 190—197; J. W. Reeves, *Body and Mind in Western Thought* (London 1958); J. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs 1963), 48—50.

ברכה משמעותה ויתור על התכלית של המציאות החומרית. זו הנאה חומרית גרידא ואילו המגמה היא "הנאת אושר מוסרית". העיסוק החומרי צריך להיות מכשיר להשלמה רוחנית אבל כאשר ההנאה החומרית אינה מכוונת אל המגמה הרוחנית נמצא שהאדם "מתבהם" (מלשון "בהמה"). "אבל בהיותו יודע להוקיר את ערך הצד הרוחני שבהנאה החומרית, בשמושה אל הצדק ואל השכל האמתי, לפי היושר האלהי, שהיא יסוד הנהגת התורה, אז לא זו בלבד שההרחבות החמריות לא יעיקו להשלמה הרוחנית כי אם יוסיפו לה אונים". הברכה על ההנאה החומרית קובעת להנאה זו זיקה רוחנית, שכן היא קושרת את החומר-החול אל הרוח-הקודש. להנאה החומרית יש ערך רוחני וקדוש כאשר היא "מצורפת אל תכלית הקיום". ביעודי הנביאים יש הבטחות וציפיות להנאות חומריות באשר "רוממות המצב הרוחני מחייבת את הרחבת החומר וגידולו למען "יפנה ישר אל הראוי והטוב" (עו"ר א, שמה—שמז) ⁹.

ובאשר להנאה חומרית, מודגשת אצל הרב גם חשיבות אופן התהוותה ודרך-בואה של הנאה זו לבן-האדם:

ההרגשה של ההנאה מיגיע כפו יש לה מעלה מיוחדת על גבי שאר ההרגשות המוסריות שבאדם. כי מצד ההרגשה של יראת שמים בעצמה, אף-על-פי שתמריצו להחזיק בעבודת ד', יוכל להסתפק גם במיעוט השתדלות ולצאת ידי חובותיו ברעיונות טובים וקדושים הממלאים את לבבו. אבל לרוממות מעלה יותר מזה יובילו הכוח המוסרי החקוק בטבעו בהרגשת ההנאה מיגיע כפו... כיון שבחופש פעולותיו ויכולת הריצותו לא ישב בחיבוק ידים, לסמוך על מה שאחרים יעשו לו, וגם על מתת ההשגחה האלהית לא יסמוך כי אם במה שאין ידו מגעת להשתדל בעצמו. ובוה יודרך להשתוקק להשתלם בתורה, בחכמה ובמעשים טובים להיות גם בהם נהנה מיגיעו ולא מהנזונים בצדקה מנהמא דכסופא... ומה יקר ונכבד הוא האיש שקנה מדה זו לגפשו גם בראשית התחליתה לפרנס גופו ונפשות ביתו מעמל נפשו בצדק ומישרים, והיא תלויהו אל על לפי ערכה הנשגב באוצר החיים המוסריים בדרך ד' (שם ב, קנג—קנד).

ההשתדלות המאומצת של האדם בעסקיו החומריים היא נחוצה כשלעצמה. ואף יש בה ערך חינוכי משום שהיא מחדירה לנפש האדם את התכונה של הנאה מיגיע כפיו, ותכונה זו תלויה את האדם גם בחייו הרוחניים ¹⁰. "הקדושה המתחברת אל הטבע הגופני" זו הקדושה אשר מעלה את הטבע ומקדשת

9 השווה עו"ר א, שעח—שעט על ההנאה מן הריח: "כי תכלית הברכה איננה רק הצלה משחיתות בהמית לבד כי אם לרומם גם כן את האדם להכרת קונו".

10 ראה גם משפט כהן, תשובה קמד. דעתו של הרב בענין "ההשתדלות" נוגדת את התפיסה השולטת בספרות המוסר ובמיוחד בתנועת המוסר של הדורות האחרונים. ראה מאמרו של הרב א"א דסלר על "בטחון והשתדלות" בספרו מכתב מאליהו, א (לונדון תשט"ו), 187—195.

אותו (שם א, כד; אה"ק ג, קב). כשאדם פונה השמימה בעוד שחומריותו "לא תתעורר לזוז ממקומה" הריהו מחליש "את יסוד שלמות האדם האמתית" (עו"ר א, רמו). אף קדושת יום השבת אינה מצטמצמת לאותו יום אלא מרוממת את ישראל בכל ימות החול. "שעל-ידי מה שהם נזכרים בקדושת השבת הנם מתרוממים" (שם ב, מה).

קידוש החיים

רצוי שנלמד מן הטבע את התכונות של סדר מדויק, התמדה והמשכיות. אבל נתנגד לכך שהטבע ישלוט בנו, באשר הטבע כמות שהוא יש בו תכונת ההכרח המשעבדת את האדם ואין בה אידיאלים, כוונות ומטרות (אה"ק ג, קמג). ההנחה העקרונית שצריכה להנחות אותנו היא: "אנחנו חייבים לעבוד עם החיים ובעד החיים, כדי לקדש את החיים" (אג"ר א, כו).

לכל מגמה עליונה שבעליונות צריכים להשתמש בכל האמצעים ולשלב את כל הדרכים יחד, לזווגם זה עם זה, באופן שכל דרך יוסיף לחברו אומץ וחיים. אמנות ומלאכה, כשרון מסחר ועו אמת, גבורה וחיל, שירה ויופי, תפלה ותורה, אהבה וחסד מלא, ואומץ רוח מלא עז, בהירות דעה ובקרת רחבה ועשירה, ותם לבב באמונה עליונה. . . זאת ויותר מזאת היא תמיד צפיתם של גדולי הנשמה. כשהם נטפלים לעסקי החיים הרגילים, הרי הם ממשיכים אור חיים עליונים בעסקי החול הללו ומקדשים אותם (ע"ט ג; אה"ק ב, רץ).

דבר פשוט הוא שהצדיק עושה כל מעשיו בקדושה, וכל פעולותיו הגשמיות עולות הן לתקונו של עולם. וזאת היא אהבת המלאכה, שכל-כך שגבה מעלתה מצד עצמה ושנתנה בברית כמו שתורה נתנה בברית (אבות דרבי נתן יא). ומעתה אין ספק שתקון עולם מלא והתרחבות אור הקודש נמצא באמת בכל מלאכה. כל תנועה שמצלת איזה חלק מן ההויה מן שליטת התוהו — דבר גדול וכללי יש כאן. . . וצד המארה שיש במלאכה, שהיא באה מצד קנאת איש מרעהו ומצד שנאת הבריות היונקת הרבה ממלחמת החיים בצורתה הארורה בעולם הירוד, הרי היא הולכת ומתפכחת ויוצאה היא מכלל ארור ובאה לכלל ברוך. לפעמים יש כח בצדיקים ליתן אור קדושה בעצמות המלאכה עד שיהיה בה כח מעין של תורה (או"ת סז—סח).

כשאדם עוסק בעבודה או בענין מסוים, יחפש את קרבת ד' ודבקו בתוך העבודה הזאת. "כשהוא עוסק בתפלה, אז יבקש את הקב"ה בהבנת עניני תפלתו, ולא יבקש את הידיעה בשעה ההיא בענינים אחרים". בשעה שלומד תורה ידבק בהקב"ה על-ידי-כך שיעמיק ויעיין בלימודו כדי "להבין דבר על בוריו". וכשהוא עוסק בגמילות חסד להיטיב לחברו "אז יבקש את הקב"ה רק בהעמקת עצה איך להיטיב לו טובה גדולה הגונה וקיימת".

וכן בכל הדברים שעושה, הרי באמת אין דבר בעולם שאינו לכבודו יתברך. על כן כל מה שעושה יהיה הכל דברי מצותו ורצונו, ויבקש בהם את שמו יתברך, כשישתדל בכל שכלו וכוחותיו לעשות את מה שהוא עושה בתכלית השלמות

בכל צדדי השלמות, ונמצא שהוא יודע את השם יתברך בכל הדרכים... כשאדם פועל איזה דבר של שלמות, בין במחשבה בין במעשה, צריך לשמוח בחלקו ולא ירדוף אז אחר דבר אחר, כי כל העולם כולו מתקפל לפניו אז דוקא בפרט זה (מא"מ לט—מ) ¹¹.

המציאות הטבעית נתפסת כחלק בלתי נפרד מן החיים הרוחניים-הדתיים. אין להתעלם מן הניגודים וההפרעות הטמונים במציאות זו אבל אי אפשר לבנות את החיים האידיאליים הדתיים כי אם מתוך זיקה אל המציאות הטבעית. יש להתנגד לפולחן הטבע של האלילות אבל חובה להכיר בטבע כבסיס לעבודה דתית אידיאלית. "העבודה האלוהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע" (אה"ק ב, תצג). האדם צריך לרחוש כבוד אל הטבע וע"י כך יעלה וירומם את הטבע (או"ת כח). תכליתה של יציאת מצרים היא "להלחם בטבע הגס של החיים המטביע את האדם במצולותיה של החילוניות", אבל מלחמה זו אינה מכוונת לשלול את הטבע אלא להפוך את "הטבע החלוגי של האדם לטבע קדוש אלהי, ותורת ד' תהיה בפיו, טבעית, בהגיוני לבבו" (עו"ר א, לט). וכך מתפרש ההבדל בין חג הפסח לחג הסוכות.

11 ראה אבות דרבי נתן פרק יא: "כשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית, שנאמר (שמות כ, י) ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לד' אלהיך". הרב מפרש את הקללה שבמלאכה (על"פי בראשית ג, י"ז—יט) שהיא תוצאה מהתנהגות האדם, הקנאה והשנאה ומלחמת החיים, אבל עצם המלאכה אפשר להעלותה לברכה, וצדיקים מסוגלים אפילו להעניק אור קדושה למלאכה. תפיסתו של הרב קוק נוגדת את דעתו של רבי חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער א, פרק ח). בהתייחסו למחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחאי בשאלה אם מותר לו לאדם להיבטל מלימוד תורה כדי לעסוק במלאכה לשם פרנסה (ברכות לה, ב), סבור רבי חיים מוולוז'ין כי אפילו רבי ישמעאל הקובע כי "ואספת דגנך" (דברים יא, יד) פירושו "הנהג בהן מנהג דרך ארץ" — אין כוונתו שמותר "לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו". הוא מפרש את דעתו של רבי ישמעאל "שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח לחיות נפש, עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה". והשווה שם שער ד', פרק טז ופרק לג.

דעה זו קשורה בשאלת "ההשתדלות" (ראה לעיל הערה 10) ואין ספק כי למשנתו של רבי חיים מוולוז'ין היתה השפעה מכרעת בעיצוב השקפת-העולם השולטת בתנועת המוסר ובישיבות בדורות האחרונים.

השווה ג' לאם, תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור (ירושלים תשל"ב); י' בן-ששון, עולמם הרוחני ומשנתם החינוכית של מייסדי הישיבה הליטאית, בקובץ "חינוך האדם וייעודו" (ירושלים תשכ"ז), קצג, הערה 71; ע' אטקס, שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה ה"מתנגדית" לחסידות, Proceedings of American Jewish Academy (38-39), New York 1972.

בפסח אנו חוגגים את חירותנו, שאנו משוחררים ממיגבלות הטבע הכובלות אנשים ועמים, כי תולדות ישראל יונקות "מיסוד עולם שהוא קודם ונעלה מכל הגבלה וחוקיות מוטבעת". ואילו בחג הסוכות שהוא חג האסיף אנו מתקרבים אל הטבע. "יושבים בסוכה, נאחזים באגודת נטעים רעננים, שמחים בשמחת המים, בשמחת הרויה הטבעית בברכת ד' על היקום, ההולכת במעגל המוגבל אשר בחוקי הברזל של הטבע... ועל כל אנו מטביעים את הוד הקודש שממעל לכל טבע, את חינו והדרו בתוך עומק הטבע, בתוך הלב הבשרי, בתוך הגויה החמרנית הגדולה, בתוך הטבע הגס הארצי, בתוך הארץ המקולקלת, האדמה אשר אררה ד'. במעמקי החושך אנו מאירים באבוקת אורנו, והגנו ששים ושמחים בגאון ד' גם בעוד אשר החושך הוא כל כך עב ומגושם. כי אשב בחושך ד' אור לי" (מיכה ז, ח) (אג"ר ג, נח).

בספרות הקבלה מצויות שתי גישות מנוגדות בהערכת מציאות הטבע. יש יחס של הערצה לטבע משום שהוא הלבוש החומרי של האלוהות באשר בטבע גנוז האור האלוהי; ויש תפיסה הרואה בטבע את שלטון הרע, הסטרא אחרא. ברור כי אין לראות כאן קיטוב קיצוני של שתי דעות מגובשות ונפרדות, אלא גישות באופן ראייתנו את הטבע ובמידת הסתכלותנו בו. במציאות הטבעית יש אור גנוז ויש גם סטרא אחרא. יש המבליטים את העובדה שהעולם הזה הוא עולם החושך ויש המדגישים כי תכלית בריאת העולם הזה היא להפוך את החושך לאור. דומה שהגישה האופטימית קשורה בתפיסה דינאמית הרואה בעיקר את התנועות, התנוודות והקדמה בעולם. ומכאן שהרב שהוא בעל השקפה אופטימית-תנועתית קיצונית אף מבליט ביתר שאת ובעקיבות מפליגה את האור הגנוז והאפשרויות הגלומות במציאות הטבעית.

טבע ונס

תפיסת הטבע של הרב היא ביסוד משנתו בדבר היחס של הנס אל הטבע. הוא סבור שהסיבתיות של הטבע אינה מתבטלת על-ידי הנסים אלא הנסים מאירים את החוקיות האלוהית המכוונת את הטבע. "הטבע בעצמו צריך שיתקדש על-ידי מחשבתן של ישראל". ככל שהכרת העולם, החומרי והרוחני, תהיה מוארת באור אלוהי, יתעלה האדם. ועל-ידי מחשבת הקודש של האדם יתעלה העולם ויזדקק, עד שהאדם יוכשר לחדור להכרת האור האלוהי בעולם ואז יתגלו לו הנסים והנפלאות. תכלית האדם היא לרומם ולשגב את נפשו, לזכך ולהאיר אותה, עד שהאור העליון יתגלה לו. הנסים והנפלאות המתגלים על-ידי ההכרה החודרת אינם גוגלים את מעמד הטבע וחשיבותו. המאמין באפשרות של נסים אינו מקטין את ערך הטבע וחשיבותו הפנימית. אדרבה, הטבע מתעלה, כשמתגלה מתוכו הוד הנס. לפיכך אין להפריד בין הטבע והנס. "והנס והטבע מתאחדים" (אה"ק ג, כח—כט). היחס בין הטבע ובין

הנס מקביל ליחס שבין ההסתכלות החיצונית בעולם ובין ההסתכלות הפנימית (או"ת לא) ¹².

את היחש של הנס עם הטבע ראוי להכיר כערך של אחדות, שהרי מעשי ד' כולם אחד הם, ומה שמחסר הטבע בהנהגתו הכללית הנס ממלא אותו. על כן אין ערך הנס בלתי-שייך אל הטבע כי אם הוא מצומד ומחובר לו. וזהו גם כן מכלל הכוונה של דברי חז"ל שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית שהנסים יעשו בהם ¹³, שהנס יש לו יחש בהנהגה עם הטבע, ובוזה מובן ענין הנסים בלא שאלה של שינוי רצון כלפי מעלה, מאחר שהמה חלקים מהשלשלת הגדולה של ההנהגה הכללית הכוללת גם את הטבע כולו. . . ועוד נכלל בזה מה שאנו למדים ממציאות הנסים, שבכלל אין לנו דברים של מקרה במציאות, כי אם כל הדברים המזדמנים הם נערכים בהשגחה של החכמה העליונה (עו"ר א, שעט—שפ).

מטרת התפילה היא "להעמיד את הטבע" ולבסס את החיים בעולם, לקשור את חיי הרוח והקודש ("חיי עולם") עם החיים הטבעיים ("חיי שעה"). על יסודם של חיים טבעיים מבוססים יש לנסים מעלה גדולה, אבל כשהטבע מתדלדל יש בנסים משום "טרחא כלפי שמיא וגרעון של שינוי סדרי בראשית". ועל כך נאמר (שבת נג, ב): כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית (עו"ר א, עניני תפילה, יט).

הכוח האלוהי חי ופועל בכל מערכות הטבע, יד ד' בכל חליפות העיתים, קול ד' קורא מכל מאורעות החיים, ועל כן מתאגד הטבע עם הנס. "לא עשתה הנבואה שום נס כי אם קשרה אותו לאיזו טבעת טבעית, אפילו קלושה וקטנה" (או"ת כז—כח). "ורוח אלהים אמת, המתפשט על כל מערכות האדם, הרי הוא מעלה את הטבע מתחתיותו אל מרומי הקודש, ומכשיר את כל הנסיות להופיע ולהגלות" (שם ל). תפילתו של יעקב (בראשית מט, כה) "ברכת שמים מעל ברכת תהום רבצת תחת" כוונתה שהברכה תהיה שמימית-נסית ויחד עם זה תבוא לידי ביטוי בדרכי הטבע, כדי שהטבע יתעלה ויתרומם ויהיה "מעין עולם הבא שהוא למעלה מן הנס" (עו"ר ב, רג). הצורך בנסים כדי לגלות את השגחת אלוהים בטבע בא אך ורק משום "שהדעת קצרה והחושך גובר בעולם". מתמת קטנות הדעת מצטמקת האמונה עד שיש צורך בשינוי סדרי הטבע כדי לחזק את האמונה. "אבל לעתיד לבוא כשתמלא הארץ דעה את ד' והשם יתברך ישפוך רוחו על כל בשר, אין צורך שוב לנסים ושינויי המנהג התדירי, כי אדרבא, המנהג התדירי בהשגחה התמידית מספר כבוד אל וקרבתו ברוך הוא אל יצוריו" (שם ב, רע) ¹⁴. רצונו של

12 ראה לעיל פרק ה'.

13 בראשית רבה ה, ה; שמות רבה כא, ו.

14 ראה אה"ק א, קמד; ב, תקנא. השווה עבודה זרה נד, ב: "עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

האלוהים הוא "ליתן סדר למציאות והדרגה לתהלוכותיהם של הנמצאים, ודוקא בסדר והדרגה נשיג חכמתו ושלמותו יתברך". ואם לפעמים יש מאורע הנראה לנו כשינוי סדר "אין זה כי אם לפי ראות עינינו ולא לפי האמת" (שם א, רסח).

מצוות קריאת הלל על מעשי נסים מוגבלת לזמנים של התרוממות רוח האדם, עם הופעת אור ד' בגלוי, כאשר החיים היומיומיים מתנהלים לפי דרכיהם הטבעיות. לא רצוי שהאדם יחיה בתדירות במדרגה רוחנית של "רוממות נפש בלתי-מצויה" כי האדם זקוק לשיווי המשקל של כל כוחותיו.

לא נאה לציין שיסוד הכרת דעת ד' היא בטבעה מוציאה תמיד את האדם ממנוחת טבעו, אפילו על מנת להעלותו למעלה מחוג החיים הקבועים. כי התדירות במצב בלתי נורמלי, אפילו יהיה היפה שבמצבים, חוזר לטורח ולמין חלי הפועל הפעולה ההפכית מן מה שנוצר עליו יסוד כח התרוממות הנפש. אבל בהיותו בא מפרק לפרק, אחרי הסידור הנאה והאמיץ של החיים הקבועים בקדושתם ובעצם טבעם הטהור, אז אין לשער כמה הוא יפה ונעים וכמה הוא מאיר את דרך החיים, גם אחרי עברו, כעמוד אורה המופיע מרושם ברק זהרו גם אחרי העלמו, עד שתתחדש לפי מהלך החיים רשימה חדשה לרוממות הנפש, המתאמת עם העונג והמנוחה. אז תתענג על ד', בהודות והלל (שם ב, רצד).

וזהו, לדעת הרב, כוונת חז"ל במאמרם (שבת קיח, ב) "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף". כורח הוא שיהיה הבדל בין החיים הרגילים-הטבעיים התדירים ובין אירועים חריגים בטבע הגורמים לשעות מיוחדות של רוממות-נפש. ההתמדה במצב רוחני בלתי-שיגרת אינה מרוממת את נפש האדם אלא גורמת לטורח ולמין חולי שהוא היפוכו מהתרוממות נפש (עו"ר ב, רצד)¹⁵. הטבעיות השקועה בתוך עצמה ואשר אינה שואפת להתרומם

15 במקום אחר (עו"ר א, רסח) מציין הרב קוק את דברי המהר"ל מפראג (גבורות ד', הקדמה ב) למאמר זה. ברם, המהר"ל מפרש את המאמר באורח שונה לגמרי, שהאומר הלל בכל יום הרי זה כאילו אומר שהעולם אינו נוהג לפי סדרי הטבע. המהר"ל מעמת בדרך של ניגוד גמור את הטבע עם הנס והוא מנתק את הטבע מכל זיקה אל הנס. בכך מתנגד המהר"ל לתפיסתו של הרמב"ם בענין הטבע והנסים. הדבר בא לידי ביטוי מיוחד בפירושו לפרקי אבות, דרך חיים (ה, ה). הרמב"ם טוען בפירושו למשנה "שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית". וכן דעתו במורה נבוכים, ב, כט (השווה כוזרי ג, עג). ואילו המהר"ל חולק על כך. גיתוח כתביו של המהר"ל מוכיח את ההיפך מדעתו של קליינברגר שהמהר"ל ממשיך בדרך הרמב"ם בשאלת הטבע והנס. ראה א"פ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג (ירושלים תשכ"ב), 77-89. כן ראה מאמרי "השקפת המהר"ל על חנוכה", מחניים (גב), תשכ"א.

ולהתעלות, מטפחת את הטבע "הבהמי הפראי" באדם וגורמת לשפלות מוסרית. לעומת זה באה "המחשבה האמונית" וסוללת לאדם את הדרך להכרתה הפנימית-האלוהית של הטבע. הנסים מגלים את המהות האמתית של הטבע, ומתוך כך צומחת העלייה המוסרית בעולם (או"ת קמא).

יהדות נסית ויהדות טבעית

הרב מבחין ביהדות מתח דיאלקטי בין "יהדות נסית" ל"יהדות טבעית"¹⁰⁶. מתח זה גמצא באדם היחיד והוא בא לידי ביטוי גם בתולדות האומה. יהדות של נס מחזקת את הרוחניות עד שהגופניות מידרדרת יותר מדי, ומתוך כך באה תגובה מנוגדת. כתוצאה מכך מתחזקת הגשמיות עד שהרוחניות סובלת, ואז חוזרת הנטיה הרוחנית ומתגברת. ניגודים מתמידים אלה יוצרים בסופו של דבר את האיזון בין שתי הנטיות, הנסית והטבעית: "ובכל אותן העליות והירידות שיווי המשקל הולך ומתקרב". וכן הדבר בתולדות האומה. כאשר היהדות הנסית מתגברת, נחלשת היהדות הטבעית, וליקויה של היהדות הטבעית גורם להחלשתה של היהדות הנסית. שיווי המשקל בא לאומה על-ידי השפעת גומלין תכופה, כאשר שתי הנטיות משפיעות זו על זו: "וממילא מתמוגגות הן שתי הצורות הללו אשר לכנסת ישראל, הנסית והטבעית, בכל

דעתו של הרב בענין זה קרובה לזו של הרמב"ם, וכנראה שהוא חולק על תפיסת המהר"ל בדבר הניגוד המוחלט בין טבע ונס. השווה גם אה"ק ב, תקמו. על רקע זה יש להבין את משנתו של הרב בשאלת היחס בין דת ומדע (אני חוזר בי מן ההשערה שהעליתי במאמרי הנ"ל בדבר קירבתו של הרב קוק למהר"ל בשאלת הטבע והנס). השווה: J. Kramer, *Das Problem des Wunders in zusammenhange mit dem der Providenz von Saadia bis Maimuni* (Strassburg 1903); J. Heller, *Maimonides' Theory of Miracle, Between East and West* (London 1958). השווה הפירוש לתורה משך חכמה מאת הרב מאיר שמחה כהן מדווינסק (ויקרא כו, ד) על המאמר בדבר קריאת הלל בכל יום. פירושו הוא כי האומר הלל בכל יום מראה שהוא סבור שראוי להודות לד' רק על פעולות שהן נסים ואילו לפעולות טבעיות אין צורך לבורא העולם, ועל כן נאמר עליו שהוא מחרף ומגדף.

בשאלת היחס בין טבע ונס השווה גם הרמב"ן בפירושו לשמות יג, טז (וכן ויקרא כו, יא ובדרשתו "תורת ד' תמימה"): "שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם".

לשאלת הטבע והנס השווה ש"ה ברגמן, מדע ואמונה (תל-אביב תש"ה), 102—106, המביא את הגדרתו של המשורר גוטפריד קאלר שהנס הוא "המקרה התיאטרלי" של פעולת האלוהים המופיעה בכל עת ובכל מקום.

16 על הדיאלקטיקה במשנת הרב קוק ראה לעיל פרק ה'.

הסתעפויותיהן, במעמד כזה שכל אחת מרחיבה את הגבול של חברתה" (שם קמא—קמב) ¹⁷.

האיזון של שתי הצורות, הטבעית והנסית, אינו בא על-ידי ביטולן או החל-שתן, אלא בחיזוקן ובהגברתן של כל צורה לעומת רעותה. מחשבת הרב בזה מסתעפת וגומעת את כל תחומי הרוח, שכן אין יצירה רוחנית העומדת בפני עצמה. "היא ספוגה מן הכל", רק "טמטום הלב" גורם לכך שאין מבחינים בזה שכל יצירה יונקת מן "הישות הרוחנית" המאחדת בתוכה את כל החלקים ¹⁸.

אחת מהצורות הגדולות של העולם הרוחני של האדם הוא מה שכל מקצע של מדע ושל רגש מעכב אצלו את ההופעה של המקצע האחר. ומתוך כך נשארים רוב בני אדם לקויים ובעלי גוון יחידי, ומגרעותיהם השליליות הולכות ומתרבות. ההחשכה שכל מקצע מחשיך על חברו גורמת היא גם כן להתייחס בניגוד מוחלט להמקצע הנסתר מעיני האדם, הנתון למקצע אחר, הרחוק ממנו בערכיו. חסרון זה לא יוכל להתמיד. והעתיד של האדם בא יבא, שיתפתח למעמד רוחני איתן כזה שלא די שכל מקצע לא יסתיר את חברו אלא שמכל מדע ומכל רגש יהיה נשקף כל הים המדעי וכל התהום ההרגשי (אה"ק א, כב).

אין מנוס מן הראייה "המקצועית" של ענינים רוחניים. בדורות האחרונים נתרבו הידיעות והסתעפו הרעיונות. ההתפתחות הרוחנית והאינטלקטואלית מביאה לידי חלוקת הידיעה וההבנה הרוחנית למקצועות וענפים, וממילא עוסקים האנשים בכל מקצוע לחוד. כתוצאה מכך מתפתח ומשתלם כל מקצוע באורח נפרד. שכן דומה "כאילו הענפים מתפרדים מהשורש". אבל לאמיתו של דבר הם מתברכים ויונקים מן השורש. שכן מגמתה של החלוקה היא "שכל המקצועות השונים יתאחדו ברוחם, כמו שבאמת הכל הוא מיוחד ומאוחד במרומי האצילות האלהית" (שם, ב, תקסו) ¹⁹. וכן הדבר בראייה המקצועית של שתי הצורות ביהדות, הנסית והטבעית. הן נראות כמנוגדות זו לזו וכאשר האדם מתרכז בטיפוח הרוחניות והשכליות הריהו מסיח דעתו מן הפעילות החומרית. אבל המגמה היא שהחומריות והשכליות יהיו "כף מאזנים שקול", עד אשר כל הפעולות מכל הצורות מכוונות למטרה אחת

17 השווה: A. Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew* (New York: 1962). כהן סבור שהיהודי הטבעי נמצא ופועל בתוך ההיסטוריה ואילו היהודי העל-טבעי פורץ מתוך ההיסטוריה והטבע משום שהוא מודע ליעודו העל-טבעי. משנתו של הרב קוק בדבר האיזון הדיאלקטי בין הטבעי והנסית, אינה ידועה לכהן. הוא רואה את השאיפה לעל-טבעי כיעודה הבלעדי של היהדות. ועל יסוד השקפתו זו הוא בא לידי חיוב הגלות, כי לדעתו הגלות אינה מצב היסטורי אלא "קטיגוריה תיאולוגית" המכוונת את היהדות לקראת ייעודה העל-טבעי והעל-היסטורי.

18 השווה לעיל פרק ה על האחדות שבתוכה מתמזגים כל התפכים.

19 השווה אה"ק א, ג.

בלא סתירה ובלא מלחמה (שם ב, תכב). אפשר שאדם יגביר את עיסוקו הרוחני עד כדי כך שיהיה מנותק מן העולם החומרי. במצב זה ראוי לו "לעסוק בדברים מוחשיים, בחכמות מעשיות ובתורה המעשית, במחשבות המראות את החובה ואת התועלת של הקישור אל החיים המעשיים". אין לו לחשוש מן העימות עם תחומי המעשה, כי לאחר שספג מן הטוב הרוחני "תהיה לו הפגישה בעולם המעשה רק להועיל לבסס את נטיותיו הרוחניות". אבל יחד עם זה יכיר וידע כי אין ערך בעיסוק המעשי גרידא (ע"ט ט).

קודש שבגולה וקודש הארץ

הרב סבור כי בהשפעת העמים הנוצרים, שבתוכם ישב עם ישראל זמן רב, נולדה אצל "הכושלים והנמהרים" שבנו הדעה שיש ניגוד בין הקודש ובין השאיפה לחיים בריאים וטבעיים. בעת החדשה התקוממו העמים נגד הסגפנות וההתרחקות מן החיים החומריים, והתקוממות זו גרמה "שנאה כבושה לרוח הדת בכלל". אבל לאמתו של דבר חל כאן בלבול של מושגים. אין כל סיבה שהתביעה לחיים טבעיים תהיה נושא למאבק נגד הדת. אדרבה, תביעה זו נובעת מרגשי הקודש שבלב האדם (א"ד לב).

יש "קודש שבקודש" שאין בו שמץ של חול, ויש "קודש שבחול" הנמצא בתוך החול. גדולתו של האדם היא דווקא בכך שהוא חי בתוך עולם החול והחומר ופועל בתוכו כדי להעלות אותו אל הקדושה. הקודש שבחול הוא יותר נשגב וקדוש מן הקודש שבקודש. "ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם שיבואו מכל הטוב הבא לעולם בדרך חול" (או"ת פה). "לפעמים יש שהקודש מתעמר בהחול עד שמדלדל את החומר". התוצאה היא שהחול מתקומם, תובע את חובו מן הקודש בנשך ובמרבית, והוא מתחזק על חשבון הקודש. אולם, כאמור, לאחר מכן יבוא האיזון בין הקודש והחול:

כי סוף כל סוף יתבע אחר כך הקודש את חובו, לא בדרך תביעה ונגישה, לא בדרך חוצפא וריבית, כי אם כח הקודש יהיה כל כך מתאמץ ומתרומם עד שכל החול יכנע תחתיו, יכנס בקרבו, ויתבלע לגמרי מיסודו החולי. והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו (אה"ק ב, קמה).

הפסוק בישעיהו ד, ג (והיה הנשאר) מתייחס אל המצב שנוצר כתוצאה מן ההתנגשות בין הקודש והחול. הקודש מתעמר בחול, החול מתקומם ומתחזק, ולבסוף מתגבר שוב הקודש — אך לא "בדרך חוצפא וריבית", היינו לא על-ידי התגברות חד-צדדית אלא שהחול נבלע בתוך הקודש. וזה פירושו של הכתוב בישעיהו: הנשאר והנותר אינו שריד שנשתמר מכל מגע עם החול אלא הוא שנותר ונספג מכל ההתנגשויות, והתוצאה היא כי "קדוש יאמר לו" על הנשאר והנותר.

אפשר, כמובן, לבטל את טבעיותם של החיים ועל-ידי כך יהיה האדם ללא חטא. אבל ביטול טבע החיים הוא "החטא היותר גדול", כפי שאנו למדים מן הנזיר שנקרא חוטא על שציער עצמו מן היין (במדבר ו, יא; גדרים י, א). לכן אין שלמות רוחנית אלא בחיים טבעיים, אף-על-פי שבחיים אלה אין מנוס מן החטא, ככתוב (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". על יסוד צמידות זו שבין שלמות רוחנית ובין טבעיות החיים, ניתן לבאר את הכינוי "אלהים חיים" (דברים ה, כו) (את"ש לז).

יש לאחד את הצורות והסוגים של הקודש, והמגמה היא שהקודש יתבע את הטיהור והזיכוך של "הנורמליות שבחיים". יש קודש "הצורך את הטבע" ונלחם עמו (אה"ק ב, שיז; ע"ט פ). ההתנגדות לטבע מבטאת רתיעה פסיכו-לוגית הנובעת מן החשש שמא העיסוק בחול יפגע בטוהרו של הקודש²⁰. "יש אשר מכל תנועה של חופש חמרי ושל התמכרות לעבודה בענינים חמריים מעשיים וחברתיים, נכנס בה (בגשמה) מיד רטט פנימי: שמא הטרדה המעשית תמעט את מעינה, שמא כל מה שיוסיף הישוב תקון, יוסיף השכל חורבן²¹, ומתוך כך היא עושה את פעולותיה הכלליות המעשיות במחצית אנרגיה" (או"ת נג). אולם קדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה. כי הקדושה האידיאלית היא זו השואפת לתיקונו של העולם החומרי והיא קשורה בחיים גורמאליים של עם בארצו. לפיכך אין קדושה זו מתקיימת אלא בארץ ישראל, ואילו בגולה מתמקדת הקדושה במלחמה נגד הטבע. יש צורך בכשרון מיוחד כדי לקיים קדושה המנוגדת לטבע, וכאשר עם ישראל יצא לגלות והופקעה ממנו הקדושה שבטבע, ניתן לו לעם כשרון של קדושה המנוגדת לטבע. וזה פירושו של המאמר (מגילה כט, א) שבכל מקום שגלו ישראל גלתה השכינה עמהם. היינו, השכינה בגלות היא הכשרון לקיים קדושה בגלות, קדושה הצוררת את הטבע ולוחמת עמו. "הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בנגוד לטבע" (חה"ג ט; או"ת עז).

"אין הטבע מתגלה למשורר הישראלי בכל הדרו ויופיו מפני שבר האומה והרחקתה מהחיים הטבעיים הבריאים". כשהעם מנותק מן החיים הארציים אין הוא מסוגל להכיר את הטבע במלוא בהירותו. וזה פירושו של המאמר (ברכות נט, א): "מיום שחרב בית המקדש לא נראית רקיע בטהרתה". משורר בעל כשרון השרוי בחיי הגלות יכול להכיר רק את הטבע הגס

20 הרב קוק מביע דעתו כאן שחשש זה מתחזק במיוחד באומה הישראלית אשר "הרוחניות העליונה" הוא יסוד נשמתה. ראה על כך להלן בפרק על הלאומיות.

21 ראה חובות הלבבות לרבנו בחיי הספרדי, שער הפרישות פרק ב: "וכל אשר נוסף העולם ישוב, נוסף שכלם חורבן". אף כאן בולטת התנגדותו של הרב לתפיסה השולטת בספרות המוסר. השווה לעיל הערה 10.

והמוחשי. "אבל את יפיו השמימי לא יוכל לחוש בכל טובו והדר זיוו, כי כיון שירצה להתרומם אל הספירה הרוחנית ירגיש שבר האומה וידום רוחו, תחת אשר בשקיעה החושית יוכל לשכח לפעמים את המצב ההוא של האומה". רק התחייה הלאומית בדורנו, שבאה לידי ביטוי בבנין הארץ, תוכל להחזיר לעמנו את הזיו הרוחני של הדר הטבע "עד שתולד האפשרות להסתכל לא רק בארציותו כי אם גם בזיוו השמימי" (או"ת עח).

"הקודש שבגולה" תלוש מחיי חול נורמאליים, ולעומתו יש "קודש הארץ" הקשור בחיים טבעיים בארץ ישראל. בגולה לא יכולנו להיאחו בקדושה של טבע ועל כן "לחמנו בטבע ויצאנו בנצחון". מלחמה זו היתה נחוצה כדי להכניע את הטבע הגס. אבל בדורנו מתחזק שוב הקודש שבטבע שהוא הקודש של ארץ ישראל. במקום המאבק עם הטבע והחתירה להכניעו, באה תקופה של התקרבות בינינו לבין הטבע:

הרוח הצעיר התובע את ארצו, שפתו, חרותו וכבודו, ספרותו וכוחו, רכושו, רגשותיו, נורם על-ידי שטף של טבע, שבתוכיותו מלא הוא אש קודש (שם עח—עט).

חיי עולם וחיי שעה

בתקופת הורבן בית המקדש השני גברה הנטייה לפרוש מחיי שעה בשביל חיי עולם²² משום שישראל "נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו הרוחני המופשט". אבל בעיקרו של דבר אין הרוחניות נוגדת את החיים המעשיים. ואכן, עם שיבת ישראל לארצו בדורנו גובר הצורך המעשי של "הסידורים המדיניים והחברתיים". הגורמים המעשיים מתרחבים ומתבססים ואף ניתן להם מעמד של קדושה: "הרי הם הם גופי תורה". ועל-ידי כך "יפעל הרוח המלא קדושה וחיי אמת על העולם ועל החיים" (שם עז). בימי הגלות נחלש הכוח הטבעי של האומה וזה "הגורם האמתי של כל ההתנוונות הרוחנית", ולכן יש להתאמץ כדי להחיות ולבנות את הטבעיות (אג"ר ג, מה). בתקופת הגלות הושפעה האומה הישראלית מן התפיסה הדתית של אומות העולם שבתוכן היתה פזורה. דתם של עמים אלה קיבלה צביון רועד וחלש שהתבלט "בצורה של נזירות חשוכה", שיש בה אימה חשכה בלא חיים ובלא שמחה, הוד ותפארת. "על כן עליו לשוב למקורו הטבעי, להפריח כל רגשותיו ממקורה של תורה". יש להתנגד לתפיסה דתית שיש בה

22 על השאלה העקרונית בדבר "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה", ראה א"י השל, תורה מן העמים באספקלריה של הדורות, א (לונדון—ניו-יורק תשכ"ב), 123; א' אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט), 543. יש לשער שהרב מתייחס כאן לבבא בתרא ס, ב: כשהרב הבית בשגיה רבו פרושין בישראל. השווה מאמרו של אחד העם "בשר ורוח".

משום "רפיון רוח", ולעומת זה יש לטפח את "הגעגועים לחיים בריאים וטבעיים" (א"ד לא—לב).

ישראל בגולה עזב את דאגתו מכל עניני חול מצד כללות האומה. שם את עיניו ולבו רק בשמים ממעל. לבו לא הלך עוד להרבות חיל, רכב וסוס, ככל גוי על אדמתו, ובכלל לא היה עוד לכלל האומה שום עסק חמרי. יחד עם זה חדל לעגב אל כל תזונני הגוים הרבים ורוח ד' החל לפעמו להשכיל על ערך האדם ומעלת נשמתו, וכן להוקיר ביחוד את ערכה הרוחני של האומה ויתרונה האלהי (ש"ה, הקדמה, יב).

התגברותה של הרוחניות בקרב העם בימי שבתו בגלות באה מתוך נסיבות שאילצו את העם לנטוש את החומר ולהטות את מרצו כלפי הרוח, ולכן יש בכך משום חולשה התובעת איזון על-ידי הדגשת החומר. "כשהנטיה הרוחנית מתגברת מתוך הדוחק, מפני שהעולם החמרי הרוס הוא ומטושטש, אף-על-פי שאנו מוצאים בה הרבה קדושה ופאר אידיאלי, מכל מקום הרי היא לקויה בחולשה גדולה, ומוכרחת לבא אחרי כן תקופה של נטיה לעולם החמרי, לשכללו ולסדרו בכל מכוונותיו". לאחר שהתיקון של עולם החומר נמצא בעיצומו "חוזרת הנטיה הרוחנית לפעם ברב כוח ומתחברים שני העולמים בהרמוניה אחת, והשמים והארץ מתאחדים במילוי והשלמה" (אה"ק ב, תיט—תכ).

חז"ל אמרו (יומא ט, ב) שבית המקדש השני חרב מפני שהיתה בו שנאת חינום. הרב מוצא בזה סמך לדעתו. השנאה היתה ביטוי להתגברות החומריות בצורה כל-כך מסוכנת שהיתה עלולה לפגוע בעתידו הרוחני של העם: "שלא היתה שום תרופה למחלה כי אם על-ידי שבירת האומה, באופן שלא יהיה לה ימים רבים מה לעשות בענינים חמריים בכללותה, ונשארה פניית האומה כולה בכל ימי הגולה הארוכה רק לדברים נשגבים ונאצלים"²³. ההטעמה היחידה של הרוחניות הזיקה לאומה וגרמה לאובדן "ההוד האמתי מהרוחניות עצמה", אבל הרוחניות המופלגת שימשה לאומה תרופה כנגד הנטיה החומרית המופלגת. ודאי שהרוחניות הקיצונית לא כללה את כל יחדי העם, אבל "האומה בכללה לא היה לה שום עסק חמרי מאז גלותה".

והנה עתה בעת ההתעוררות של התחיה הלאומית היא לנו האות שכבר נתרפאה המחלה הכללית, באופן שכבר ניתנה רשות לאומה להיות לה שיח בענינים חמריים בכללותה. הנטיה הראשונה מההפלגה הרוחנית אל החמריית מוכרחת להיות בהפרזה קצת לצד האחרון, וזהו מקור חוצפא של עיקבא דמשיחא²⁴. מכל מקום לא יארך הזמן של הנטיה הקיצונית הזאת כיון שביסוד האומה מונח שיווי המשקל (או"ת קנט).

23 השווה לעיל הערה 22.

24 ראה סוטה מט, ב: בעקבות משיחא חוצפא יסגא. רש"י מפרש: בסוף הגלות

בריאות גופנית

אולם אין אפשרות לתיקון הרוחניות כי אם "במילוי הגשמיות", כלומר: שהכוחות החומריים יתחזקו וישמשו "בסיס לקודש" (אה"ק א, קמו). יש שירידה רוחנית היא תוצאה מ"כשלון גופני", ולכן יש לתקן את המצב הגופני כדי "לבנות בתקומה הגופנית את ההריסות הרוחניות כולן" (שם ב, תכא). "כשמתרבה כח החמרי של האומה, נשמתה מתפשטת ומתגדלת יותר" (או"ת קמה). לפעמים אין הרוחניות מסוגלת להתבסס משום שחסרה לה "אחיזה חמרית", ודבר זה מתבלט במיוחד בתקופה של עיקבא דמשיחא כאשר גוברת התביעה לחזק את הגוף והחומר של האומה (אה"ק ג, עח—עט). כשעם ישראל יושב בארץ ישראל יכולה להתגלות האחדות של הרוח והחומר, ואחדות זו תקרין את השפעתה על התרבות האנושית כולה (או"ת קע).

כשהעם הקדוש יהיה בריא וחזק בגופו, תתגבר ותתחזק הקדושה בעולם. כשילדי ישראל יהיו חזקים, בריאים ומוצקים, יהיה אויר העולם קדוש וטהור (שם קעא).

ברם, גבורת הגוף יש לה ערך רק אם רוח הגבורה תספוג את רוח הקדושה המקורית כפי שהיא באה לידי ביטוי בתורה ומצוות:

ודאי יש צורך לעולם וגם לישראל בגיבורים כובשים. אבל מה שיתן את רוח הגבורה להיות הולך וחי מתאים לטבע האומה במקוריותה, זאת היא כל תביעת הקדושה, התורה והמצוה, גודל ההשגה וטהרת החיים וקדושתם (שם).

בדורנו התעורר הצורך בגבורה גופנית "בתור הגנה נגד החולשה והרפיון הנפרז השורר בקרבנו מאז, וירד בדורנו עד הדיוטא התחתונה". אולם יש להישמר מקיצוניות בשאיפה לגבורה גופנית, כי גבורה זו צריכה להיות "מסוננת, מטהרת ומשומרת מכל דרכי השלילה הנכרכים עמה". לא בכוח הזרוע קם ישראל ומעולם לא הצטיין העם בכך מול אומות העולם. אלא שנחלשנו יותר מדי בתחום החומר וכתוצאה מכך נגרמה לנו גם חולשה רוחנית, ועל כן יש להגביר אצלנו את הגבורה הגופנית. "אבל דוקא באותו הרגע עצמו לא לשכח שעלינו החובה לא לעשות את מעשנו רק על-פי דימויים וחיקויים קופיים" (א"ד נב—נג). "כן טובה היא הגבורה לישראל כלכל עם, אבל מדה מיוחדת יש לנו שלא נשכח את יסוד גבורתנו... על כן רק גבורת קודש אנחנו צריכים לספח אל כל מבוקש גבורה ועוז". אנחנו מואסים את "הגבורה היבשה והקשה, הגבורה שכולה חמרית, העקובה מדם, ומביאה לבסוף את הגוי כולו לידי שפלות ובהמיות גסה". יש לטפח גבורה

לפני ביאת משיח. והשווה או"ת פג: "הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחלת קץ המגולה של ישוב ארץ ישראל, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל". ענין "הקץ המגולה" יידון להלן בפרק על הציונות.

לאומית שתהיה בה מוזיגה של אהבת עמנו וארצנו עם "רוממות ואצילות הנפש של ידיעת ערכנו המיוחד". וזאת היא הגבורה של עם החי על-פי תורת אלוהים "אשר דרכו היא משפט וצדקה". גבורה זו צריכה להיות בהשקט ובבטחה, לשאוב ממקור ברית ד' עם ישראל, גבורה המיוחדת לנו מידי אוזר ישראל בגבורה" (שם נו—נוז).

אין אנו רוצים לעזוב את הגוף אלא לנצח אותו. לכן צריכה גבורתנו להיות עדינה ולא גבורת חורבן וכליון (או"ת כד). ומהו אופיה של הגבורה הנדרשת מישראל?

גבורה מיוחדת היא גבורתם של ישראל, גבורה המצטיינת לא בכיבושים שמכבשים את האחרים, מכניעים אותם או מאבדים אותם, אלא גבורה שבעיקרה היא קשורה בכיבוש שהאדם כובש את עצמו, גבורת הנשמה האלהית, הרוח האצילי של האדם, שמכבש את הגוף הבהמי ואת תאוותיו הגסות והסוערות, גבורת ארך אפים הטוב מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר (משלי טז, לב). זאת היא הגבורה האזורה לישראל, הנאותה ליסוד המוסר הטהור והרמת ערכו של האדם ביתרונו מן הבהמה (עו"ר א, עה).

וזהי הכוונה בברכתנו-תפלתנו יום-יום "אוזר ישראל בגבורה".

ההגדרה המוסרית של הגבורה אין לפרש אותה בשום פנים ואופן כהסתייגות מטיפוח הגבורה הגופנית. האדם החוטא הרוצה להתגבר על חולשתו המוסרית, אפשר לו לשוב מחטאו על-ידי כך שהוא כופף את עוז החיים וסולד מהנאות החיים. אך גישה זו דומה לחולה שמרפאים אותו "על-ידי הזרמה אלקטרית חזקה". ההזרמה אמנם מגרשת את מחלתו אבל היא גם מחלישה את הכוח החי והבריא שבאדם. כך התשובה, המגבילה את הגבורה הטבעית, מקמצת גם את הרצון לעשות טוב ומחלישה את עוז החיים הטהורים (את"ש נח). "התשובה מרימה את האדם למעלה מכל השפליות הנמצאות בעולם, ועם זה איננו נעשה זר אלא העולם הוא מרומם עמו את העולם ואת החיים" (שם עא). הרוחניות אינה יכולה להתחזק ולנצח אלא אם כן היא מצויה בתוך ממלכה חומרית מלאת אונים: "עולם ערוך ומסודר, אברים בריאים, ולב אמיץ, חושים מפותחים, וסדרי יופי, נקיות וטהרה, מוסר נימוסי, ודרך ארץ, ומרץ, ואהבה לחיים ולעולם" (אה"ק א, צז).

במכתביו משנן הרב כי יחד עם העבודה הרוחנית יש להשגיח על בריאות הגוף (אג"ר א, שמ; ב, רכו). במיוחד יש לשים לב לכך בקרב תלמידי הישיבות: "שזהו עיקר גדול מאד בדורנו, דור שירדה החולשה בעולם ומקננת דוקא בין תלמידי חכמים יראי ד' וחושבי שמו, ואחת מעבודות-הקודש היותר עיקריות היא ההשתדלות שתלמידי חכמים יהיו בריאי גוף ונפש" (שם ב, רמד). את הפסוק (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באהל" דרשו חז"ל (ברכות סג, ב) שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית

עצמו עליה. דרשה זו, הנושאת אופי של סגפנות, הרב מסביר אותה על-פי דרכו: "אדם חי, המטה את תשוקותיו וכוחותיו לא להוללות וסכלות כי אם לעמלה של תורה ושמתת השגתה. אבל מי שאין לו הרגשת החיים וזיוום הוא לא יכול להיות אדם אשר ימות באוהל" (שם א, קפז).

גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים. התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית. שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש. . . כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה, עם כל הוד רוחניותה, גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לוחט זורח על גבי שרירים חזקים. ובגבורת הבשר המקודש תאיר הנשמה שנתחלשה, זכר לתחית המתים הגופנית (או"ת פ).

ומכיון שאחד הגורמים המאפשרים את מילוי "תביעתנו הגופנית" הוא ההתעמלות הספורטיבית, בא הרב למסקנה שיש ערך רוחני רב בעיסוק בספורט. בחיזוק הכוח והגבורה יש משום עבודת קודש. הכוח הרוחני של הצדיקים העליונים משתכלל על-ידי "ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בארץ ישראל לחזק את גופם בשביל להיות בנים אמיצי כוח לאומה". וזאת למרות נקודות השלילה והבקורת שישנו ביחס ל"מהלך החיים של העוסקים באימוץ הגופני". שכן חשיבות הספורט ודאי שאינה מחפה על חילולי הקודש הכרוכים בזה, כגון עריכת תחרויות הספורט בשבתות ובחגים. אבל הרב משוכנע כי אף בתחום זה תתברר ותזדכך הקדושה וסופה של הפעילות הגופנית שתהיה כולה קודש (שם) ²⁵. ובעקיבות לדעתו זו פונה הרב במכתב אל הקונגרס הציוני ה"ט"ו שנערך בבאזל בשנת 1927 ובו הוא תובע מההסתדרות הציונית להשפיע השפעה מוסרית ומעשית על הנוער "לסדר את כל הענינים הספורטיים, ומשחקי כדור הרגל בכללם, שיהיו באופן אשר לא יגעו לרעה בקדושת השבתות והחגים הקדושים, ויקבעו את כל אלה רק בימי החול" (חה"ג רמב—רמג).

נפש בריאה בגוף בריא

השקפתו בדבר התחברות החול אל הקודש בדרך העבודה הגופנית מביאה את הרב לידי הכרה, שהעבודה הפיסית בארץ ישראל היא חובת קודש (חה"ג רמז). שאיפת הגאולה של עם ישראל בארצו "מוכרחת לבוא דוקא על-ידי עבודתנו, עבודת אחים מיישבי ארץ ובוניה בפועל, בזיעת אפס ועמל כפיהם" — ולכן קדושה היא העבודה הגופנית (שם רמח—רמט). התחיה הלאומית בארץ ישראל יש בה "עבודה רוחנית ועבודה גופנית, עבודת הקודש ועבודת החול, גם יחד" (אג"ר ג, רפג). יישוב ארץ ישראל "הוא עיקר

גדול בעיקרי התורה" (חה"ג לד). עבודת החקלאות בארץ-ישראל היא "ספוגת קודש", ועל עבודת המטע בארץ-ישראל קובע הרב שהיא מלאכת קודש שיש בה משום "התדבקות במידותיו של הקדוש ברוך הוא"²⁶. כשם שהחיבור של קודש-וחול היא בהדרגתיות של סולם שבו עולה האדם מן החול אל הקודש, כך גם דרכה של התשובה. הקדושה אינה יכולה להתקיים באדם אלא אם כן הוא מתאמץ שיהיה "מלא כוח חיים ואומץ גופני", על-פי הכלל של "נפש בריאה בגוף בריא" (אה"ק א, סו)²⁷. בפתח הספר "אורות התשובה" קובע הרב קוק את התשובה הגופנית כשלב ראשון בדרך התשובה של האדם, ורק לאחריה ועל יסודה אפשר לבנות את התשובה הרוחנית. תשובה גופנית זו מתייחסת אל "כל העבירות נגד חוקי הטבע, המוסר והתורה המקושרים עם חוקי הטבע, שסוף כל הנהגה רעה הוא להביא מחלות ומכאובים". כל אדם בישראל חייב להכיר כי הוא עצמו, על-ידי התנהגותו, אשם בדילדול החיים הגופניים. הכרה זו תביא אותו לידי החלטה לחזור בתשובה ולשמור את החוקים השומרים על בריאות גופו. "המדיצינה עוסקת בזה אמנם הרבה, אבל לא נשתכללה כפי הנראה עדיין לגמרי עבודה גדולה זו, ולא נמצא עדיין הפתרון הנכון לכל שאלות התשובה הגופנית, עד כמה שיש בגבולות החיים להחזיר לאדם את כל האבוד ממנו מצד החטאים מהרסי הגוף וכוחותיו. וכפי הנראה, מקצוע של תשובה זו תלוי הוא בקשר חזק ביתר חלקי התשובה הרוחנית" (את"ש כא)²⁸.

וכאן יש לציין כי תפיסת מושג התשובה של הרב היא מהפכנית בספרות התשובה. הרב הוא היחיד בין ההוגים העוסקים בנושא זה הקובע כי בדירוג מעלות התשובה, הראשונה במעלות אלה היא התשובה הגופנית. יתר על כן, הבריאות הגופנית נתפסת אצלו לא רק כאמצעי המאפשר לאדם לעסוק כראוי בתשובה הרוחנית אלא היא מגמה ותכלית, חלק אינטגרלי בתשובה²⁹.

26 מובא בחוברת לשלושה באלול מאת הרב צ"י קוק (ירושלים תש"ז), כב. הרב מציין את דברי חז"ל בויקרא רבה כה, ג. שם מתפרש הפסוק "ובו תדבקון" (דברים יג, ה) כעיסוק במטע בארץ ישראל. והשווה לעיל פרק ג' על ההידמות לאלוהים. על החקלאות ראה אזכרה א' (ירושלים תרצ"ז-ח), קצג-קצד.

27 השווה אמרתו של יובנאל בסאטירות שלו שיש להתפלל למען שכל בריא בגוף בריא: *Mens sana in corpore sano*.

28 השווה את"ש פב; צא; צד; וכן ע"ט לח. וראה להלן בפרק ח' על יחסו של הרב אל הרפואה.

29 השווה רמב"ם הלכות תשובה ט, א המפרש שבריאות הגוף היא "מתן שכרן של מצוות", היינו תוצאה מן התשובה ולא חלק ממעשה התשובה. וראה להלן הערה 31.

מטרה ואמצעים

המטרה של כל המצוות כולן היא שיביאו את החיים כולם למדרגה היותר נעלה, למדרגה זו שראוי יהיה להיות החיים תכלית עצמית. החיים ההויים, שהם מלאים פגמים וחסרונות, אינם ראויים כלל שיהיו מטרה אל המציאות. ועל כרחך אתה חי³⁰. אמנם מעבר הוא ההווה אל העתיד, שיהיו החיים אז מטרה לעצמם ולא אמצעיים, כי יהיו נחמדים ומלאים בחכמה, בגבורה, ובצדק, בשמחה ובעונג (עו"ר א, תלד).

מראשית תולדות הפילוסופיה הובלטה ההבחנה בין המטרה והאמצעים, בין תכלית כל המעשים ובין האמצעים המובילים אל התכלית. הרמב"ם קובע את היחס בין חיי אנוש ובין האידיאל של השלמות האנושית על-פי הזיקה של האמצעים אל המטרה, שכן האמצעים אינם נחוצים בשביל עצמם אלא מפאת התכלית אשר לקראתה הם מכוונים³¹. אולם בתורת הקבלה ניטשטש במידה מרובה הגבול בין המטרה והאמצעים משום שהאדם כולו, על כל מעשיו, נדרש להתעלות למדרגה העילאית של הדבקות על-ידי העלאת "ניצוצות הקדושה" הטמונים בחיי המעשה. נטיה זו לטשטוש הגבול בין המטרה והאמצעים באה לידי ביטוי חריף במשנת החסידות. דוגמה לכך הוא הפירוש שניתן במשנת החסידות של רבי ישראל בעל-שם-טוב לאגדה המסופרת בתלמוד (תענית כב, א) על ר' ברוקא שהיה מבקר בשוק ושאל את אליהו אם יש בשוק איש העולם הבא. הצביע אליהו על שני אחים שנודמנו לשוק. שאל אותם ר' ברוקא מה מעשיהם. ענו לו: אנחנו אנשים עליונים המשמחים בני אדם עצובים וכשאנו רואים שבני אדם מתקוטטים אנו משתדלים לעשות שלום ביניהם. והבעל-שם-טוב פירש את התנהגותם כמעשה דבקות של צדיקים המעלים את ניצוצות הקדושה מתוך חיי המעשה של השוק³². הרב מרחיק לכת עד כדי ביטול מוחלט של ההבחנה בין המטרה והאמצעים. האדם צריך לקדש את האמצעים המובילים אל המטרה "שגם המה יהיו קדושים וטהורים" (שם ב, רנז)³³. בשעה שאדם עוסק בעניני

30 אבות ד, כב. כלומר, כאשר חיי האדם אינם במדרגה שאפשר לראות בהם "תכלית עצמית", הרי נמצא שהאדם חי ללא מגמה אלא מתוך כורח המציאות.

31 ראה רמב"ם, מורה נבוכים ג, כז; שמונה פרקים, פרק ה'; הלכות דעות, פרקים ג-ד. והשווה א' שביד, עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם (ירושלים תשכ"ה).

32 ראה: G. Scholem, *Mysticism and Society* (Diogenes 1967). והשווה את אימרתו של רבי מנחם מנדל מקוצק על הכתוב "ואנשי קודש תהיון לי" (שמות כב, ל): היו לי קדושים קדושה אנושית. ראה מ' בובר, אור הננוז, ב (ירושלים ותל-אביב תש"ז), 558.

33 ראה גם עו"ר ב, רנט-רס.

במקום אחר (עו"ר ב, רסט) מבחין הרב בין "הכנה" ובין "תכלית", והוא קובע

קדושה אין הוא מתקשה בכך. "אבל כשעוסק בעניני חול צריך דעה הגונה לשעבדם (את האמצעים) לתכלית המעולה... על כן, בתחילת ברכות של חול (בתפילות שמונה-עשרה), כשיוצאים מעניני הקדושה (בברכת "אתה קדוש... האל הקדוש"), ופונים לעניני החולין, צריכים להקדים ברכת הדעה ותפילתה ("אתה חונן לאדם דעת..."), שאז גם עניני החול קדושים יהיו" (עו"ר א, רעג—רעד).

אמנם בעולם כמות שהוא כיום יש הבדל ברור בין התכלית ובין האמצעים. אבל הבדל זה הוא תוצאה מן המציאות הנפגמת, ואנו חייבים לתקן את הפגם. בהתאם לכך מתפרש מאמר המדרש (בראשית רבה, ה, ט) כי מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם הפרי — "מה הפרי נאכל אף העץ נאכל" — אלא שהחטא גרם לקלקול. הפרי הוא המטרה ואילו העץ הוא המכשיר-האמצעי הנתוץ לעשיית הפרי, להוביל אל המטרה:

כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, וליאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם (את"ש מא—מב).

החטא ("ליאות הרוחניות") גרם לעיוות במציאות, והתשובה תחוק את המגמה ("האידיאל הראשי") עד כדי כך שתחדור לתוך כל האמצעים והמכשירים. "ואורחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנועם של האור האידיאלי, הנתמך בדרכו על-ידי אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכוח אל הפועל". המגמה האידיאלית תחדור לתוך כל האמצעים והמכשירים "ומכולם יוטעם טעמו של הזיו המגמתי" (שם) 84.

כי "ערך התכלית יותר גדול מההכנה". ואכן, שם מדובר במימד של זמן, על פרק-זמן הדרוש להכנה אשר מובילה אל פרק-הזמן שבה תושג התכלית. ואילו כאן, בהבחנה בין אמצעים ומטרה מדובר בחומר אשר בלעדו אין אחיזה לקודש בעולם ובאדם.

34 השווה את"ק ג, קמ; ג, רצד; ג, שסז; אג"ר א, ק; את"ת לד—לה.