

תפיסת ההיסטוריה היהודית – בין הראי"ה קוק לחכמת ישראל

תקציר

חקר מדעי היהדות, הידוע בשם חכמת ישראל שהחל להתפתח במאה ה-19, שם לו למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה השונים, כאשר המודעות לתהליכי ההתפתחות ההיסטוריים מהווה בו מרכיב דומיננטי. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי היינריך גרץ, העניקו תשומת-לב מרכזית לעיון ספקולאטיבי בתולדות עם ישראל. מאוחר יותר, בשליש הראשון של המאה ה-20, נרקמת הגותו של הראי"ה קוק אשר עוסק אף הוא באופן שיטתי בניתוחם ובבדיקת משמעותם של תופעות ותהליכים היסטוריים, בעיקר בתולדות עם-ישראל. בכתבי הרב קוק כמו גם בכתבי קרוכמל וגרץ ניכרת השפעתם של דפוסי המחשבה והלכי הרוח ההגליאניים, ועובדה זו יוצרת קווי דמיון בולטים ביניהם. במאמרנו זה אנו מתארים בקצרה את תפיסותיהם ההיסטוריוסופיות של הוגים אלה, ומנתחים במפורט את נקודות הדמיון והשוני הקיימות במשנותיהם. מסקנותינו הן, שאכן קיימת זיקה הדוקה בין תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק לזו של שני קודמיו. נקודות הקרבה של הרב קוק לקרוכמל מצויות באופן בולט ביותר במאמריו משנת תרס"ו, שבהם הוא דן בנושאים רבים שעסק בהם קרוכמל בספרו "מורה נבוכי הזמן", ובדרך דומה להפליא. בעיקר אמור הדבר לגבי הבנת מעמדו ותפקידו של המרכיב הרוחני בתולדות עם-ישראל. באשר לגרץ מצאנו דמיון רב ביותר בין משנת הרב קוק ובין המסה ההיסטוריוסופית של גרץ: "המבנה של ההיסטוריה היהודית". הרב קוק מנתח – בעיקר במאמרו "למהלך האידיאות בישראל" – את תולדות ישראל כזירת התמודדות בין שתי אידיאות: דתית ולאומית באותה דרך שנקט גרץ, אם כי ביתר מורכבות.

כד כבד עם בדיקת נקודות החפיפה, אנו מצביעים במאמר על הבחנה עקרונית בין עמדתו של הרב קוק כלפי ניתוח ההיסטוריה ובין גישתם של אנשי חכמת ישראל. בעוד שהללו רצו להעמיק את הבנת היהדות מתוך בחינת ההיסטוריה של העם היהודי, הרי שעבור הרב קוק היהדות הינה מערכת נתונה אפריורית, ולכן יש לפרש את ההיסטוריה היהודית מתוך הפריזמה של הדת היהודית ולא להיפך. בהתאם לתפיסתו זו שואף הרב קוק להבין טוב יותר את תקופתו כתקופה שבה מתחיל להבקיע אור הגאולה.

העם היהודי היה ראש וראשון לאמץ תפיסה המעניקה כיוון ומשמעות להיסטוריה. הוא עשה זאת הודות לתורת ישראל שהנחילה לו אמונות יסוד הנקשרות בנקודות קונקרטיות בזמן, כשהחשובות שבהן הן: בריאת העולם כהתחלת מושג הזמן, יציאת מצרים והתגלות ה' במעמד הר סיני המשקפות את מעורבות ה' במהלך ההיסטוריה, והרעיון המשיחי אשר אל מימושו מוליכה ההיסטוריה. בכך הניחה התורה את התשתית לתפיסת זמן ליניארית-אסכטולוגית שבאה תחת התפיסה הציקלית-מעגלית של העולם המיתי.¹ כך גם הפך המושג של קורות בתוך הזמן למושג של תולדות. לא עוד התרחשויות מנותקות זו מזו ומקריות בעלמא. תפיסות ההיסטוריה המודרניות הורתן ולידתן בגישה המקראית המהפכנית. וכך כותב ג' ארנסט רייט, תיאולוג, ארכיאולוג וחוקר מקרא נודע: "תחושה זו של תנועת ההיסטוריה לקראת תכלית בעתיד, שבו מתגשמות הבטחות העבר ותקוות ההווה, היא המקור לתפיסת ההיסטוריה בימינו בעולם המערבי... ההיסטוריה נעה לקראת תכלית אך ורק משום שאלוהים קבע הן את התנועה והן את התכלית".²

ברם, במרוצת תולדותיו שומר עם-ישראל את תודעתו ההיסטורית רק ברובד של זיכרון קולקטיבי, שהיה מעוגן גם בדפוסי ההלכה. ליהודים בכל הדורות נודעה זיקה עמוקה להיסטוריה במובן של התייחסות מיוחדת לאירועים הגדולים שאירעו בעבר, ובראשם: יציאת מצרים, מתן תורה וחורבן בית המקדש, אולם הם לא עסקו בכתיבה רציפה של קורות העיתים ולא בניתוח עיוני של התהליכים ההיסטוריים. התעוררות קלה בכיוון זה התרחשה במאה ה-ט"ז ששיאה בספרו של ר' עזריה דה-רוסי מן האדומים "מאור עיניים", אך רק במאה ה-י"ט הייתה עדנה להתעניינות ממוקדת של הוגי דעות יהודים בהיסטוריה. תחיה זו חלה על רקע ההשכלה והאמנציפציה, וניזונה מהמחשבה ההיסטורית הכללית באירופה. עם התחלת הניסיונות לשוב ולפעול על במת ההיסטוריה החלו יהודים לשוב אל הכתיבה של תולדות עםם ואל הסברתם. במאה זו נוצרת הדיסציפלינה של חקר מדעי היהדות הידועה בשם "חכמת ישראל", אשר שמה לה למטרה לחקור באופן ביקורתי ומקיף את היהדות על מקורותיה ותכניה לסוגיהם. התפתחותה של חכמת ישראל נכרכה בקשר של קיימא עם הבשלת המודעות ההיסטורית, אשר מצאה את ביטוייה בגישתם של החוקרים אל כל אוצרות הרוח של האומה. שניים מאישיה הבולטים של חכמת ישראל, רבי נחמן קרוכמל וצבי הירש גרץ, שמו את עיקר מעיינם בעיון ספקולטיבי בתולדות עם-ישראל, כשהם מפנימים אל תוך הגותם את הלכי הרוח של התקופה, שבהם הפילוסופיה של ההיסטוריה הייתה זרם מרכזי.

הראי"ה קוק הכיר היטב את זרמי המחשבה הכללית והיהודית של המאה הי"ט. מאפיינים מסוימים של עולמות מחשבה אלה מצאו דרכם אל משנתו, ואילו עם אחרים הוא בחר להתעמת. במידה רבה ניתן לראות במשנתו ההיסטוריוסופית תגובה לתפיסותיהם של בני המאה הי"ט, קרוכמל, גרץ ומשה הס. בזמננו מרבים לעסוק בכתבי הרב קוק, ובתוך כך גם בתפיסת ההיסטוריה שלו, אולם משנותיהם של קרוכמל וגרץ ידועות פחות. ברם, רק על רקע הכרת דבריהם של שניים אלה ניתן להעריך נכונה את נקודות החידוש של הרב קוק. מאמר זה אינו בא לנתח במפורט את הגותו ההיסטוריוסופית של הרב קוק, שכן למשימה זו נדרשת יריעה רחבה שבמסגרתה יש לעמוד גם על מקורותיו הקבליים, על זיקתה של הגותו להוגים יהודים קודמים ועל עקרונות חשיבה הממלאים תפקיד חשוב בהגותו, כגון: תורת ההתפתחות, רעיון תעודת ישראל, ראייתו את התקופה מתוך הפריזמה של הרעיון המשיחי ועוד. במידה מסויימת של הרחבה נדרשנו לנושא זה במקום אחר.³ במאמרנו זה אנו באים לדון אך ורק בהיבט התחום והמוגדר של זיקת הרב קוק למשנותיהם ההיסטוריוסופיות של קרוכמל וגרץ, ולכן נציין רק בקווים כלליים ביותר כמה ממרכיביה של תפיסת ההיסטוריה שלו הרלבנטיים לענייננו,

נגולל ביתר פירוט את הגותם ההיסטוריוסופית של קרוכמל וגרץ, ונעמוד על נקודות הקירבה והשוני שבינו ובינם.

תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק – קווי מתאר כלליים

הרב קוק ייחס חשיבות רבה ללימוד ההיסטוריה, זאת למרות שהטיב לדעת שמחקר ההיסטוריה והמודעות לתהליכים ההיסטוריים הנם ברגיל צרותיה של האמונה הפשוטה ושל קבלת המסורת בתמימות. יתירה מזו, דומה שדווקא ידיעה זו הניעה אותו לצדד בלימוד ההיסטוריה על-ידי תלמידי ישיבות ובהכנסתה לכתבי עת תורניים,⁴ וכך גם הביאה אותו לתבוע עיסוק בתחום זה ברמה מדעית וביקורתית.⁵ הוא השכיל לראות ברוחו הגדולה שבצורות חשיבה מודרניות אין מנוס מן החשיבה ההיסטורית, ומשום כך שאף לפעול בכלי חשיבה אלו עצמם, ולהוכיח שהמתודה ההיסטורית עולה בקנה אחד עם אמונת ישראל המקובלת.

לימוד ההיסטוריה נוטה בדרך כלל לפרש את העבר מנקודת התצפית של ההווה, דבר שניתן להיאמר גם על משנתם של קרוכמל וגרץ, אולם משנתו ההיסטוריוסופית של הרב קוק מבקשת גם לבאר את ההווה ואף את העתיד מתוך תפיסת תהליכי העבר. משנה הגותית זו נרקמת בתוך מסכת כוללת, המסבירה את משמעויותיה של התקופה שבה הרב חי ופועל, ומצביעה על מיקומה המיוחד בתהליך היסטורי מתמשך. תפיסת ההיסטוריה של הרב קשורה קשר הדוק עם תפיסת מהלכי הגאולה, כשמתוכם מתבהרים המאורעות וההתפתחויות שמתרחשים לנגד עיניו. יש בתפיסתו את ההיסטוריה נימה טלאולוגית חריפה, כפי שהוא מתבטא באחת מאיגרותיו: "כל הדברים ההיסטוריים שהיו במציאות צריכים שיובנו על-פי תעודותיהם".⁶ מתוך כך מתברר ביתר שאת כיצד הבנת העבר הנה רלבנטית לתקופתנו אנו, ויש בכוחה להרים תרומה גדולה להבנת ההווה.

המורכבות של התפיסה ההיסטורית בהגותו של הרב קוק מחייבת עריכה מדוקדקת של פירוק לגורמים תוך בחינת תפיסתו לפרטיה שלא נעסוק בה כאן. להלן נסתפק בסקירה כללית של המודל ההיסטורי הבסיסי המופיע במשנתו, כפי שתואר על-ידו במאמר "למהלך האידיאות בישראל",⁷ המוקדש לנושא זה.

בראייה ההיסטורית של הרב קוק, המוצגת במאמר זה, נועד מקום מרכזי לשני מונחים המשמשים כיסודות מעצבים בהיסטוריה האנושית; אלו הם האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית. המצב האידיאלי שההיסטוריה שואפת אליו הוא מצב של פיתוח מאוזן והרמוני של שני היסודות. אולם בפועל אידיאל זה רחוק מלהגיע לכלל הגשמה, ומשום כך ההיסטוריה האנושית טבועה בחותמו של מתח דיאלקטי מתמיד בין שתי האידיאות, מתח המהווה גורם מעצב בתהליכים ההיסטוריים. אידיאות אלה המשחקות בשדה ההיסטוריה הכללית, נועדה להן משמעות יתירה במהלך ההיסטוריה הישראלית.

במאמר הנ"ל מפרט הרב קוק את תפקידן ופעולתן של האידיאות, והוא משרטט את תמונת ההיסטוריה של עם-ישראל כבבואה המשקפת את מעמדן של אידיאות אלה ושל היחס ביניהן. בתבנית פורמלית זו מחולקים תולדות ישראל לארבע חטיבות:
א. תקופת המקרא עד חורבן הבית הראשון.

האידיאות האלוהית והלאומית היו "משולבות זו בזו בהתאמה הרמונית".⁸ משהתערער שילוב זה, והאידיאה האלוהית נדחקה ממעמדה אירע חורבן הבית והממלכה.

ב. תקופת הבית השני.

האידיאה האלוהית שבה למעמד רם, אם כי החל בה תהליך של שינוי מסוים. לא עוד נבואה כתופעה רווחת בעם, אלא רק יחידים המשמשים ברוח הקודש. אם בבית ראשון הייתה באומה "פסיכיקה לאומית בריאה", כלשונו במאמר "דרך התחייה"⁹, הרי שבעקבות החורבן וגלות בבל שב עם-ישראל "באברים שבורים ובנפש רצוצה" כאשר "ההזרמה הרוחנית והעריגה האלוהית" אינם עוד כבראשונה. האידיאה הלאומית אף היא נותרה מדולדלת בתקופה זו, כשאורחות החיים הפוליטיים נמסרו בידי אנשים הרחוקים מהגשמה האידיאלית האלוהית". בגלל מצב דברים זה אירעו לדעת הרב קוק שתי תופעות הרות אסון: הכיתתיות ההרסנית שהתהוותה בימי בית שני והולדתה של הנצרות.¹⁰ חורבנם של בית המקדש השני והקהילה היהודית שמסביבו היו אפוא בלתי נמנעים.

ג. תקופת הגלות.

האידיאה הלאומית אינה באה לכלל הגשמה נורמאלית, ואילו באידיאה האלוהית חל תהליך של כיווץ הדמות, ומואץ תהליך הטרנספורמציה שלה שהחל בבית שני, כאשר היא הופכת לאידיאה דתית. בעוד שהאידיאה האלוהית התגלתה והתקיימה "בתור נשמת האומה הכללית"¹¹ "באוצר החיים של האומה"¹², הרי שהאידיאה הדתית היא אידיאה של פרטיות. פרטיות זו מתגלמת בשלושה תחומים: בתחום העיוני, בתחום המעשי ובתחום החברתי. התחום החברתי בא לידי ביטוי מיד עם היציאה לגלות. האידיאה האלוהית "התכנסה... בקן הקטן והדל במקדש מעט שבבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בחיי הבית והמשפחה הטהורים"¹³. המישור העיוני כולל את "הדעות והאמונות על דבר 'צורו חיי הנצח' האישיים הפרטיים וקבלת פרס של היחידים"¹⁴. בלשון קצרה וממצה עונה כאן הרב קוק, למעשה, על בעיה אמונתית חמורה, והיא הדגשת השכר והעונש בעולם הבא לעומת דברי המקרא המפורשים בעניין שכר ועונש בעולם הזה. מדבריו עולה שלא היה מקום לדבר על עולם הבא, שהוא מקום לקבלת שכר ועונש ליחידים, בעת שהעם חי ופעל תחת רישומה של אידיאה אלוהית כללית. ההפרטה באופי חייו של עם-ישראל ובעולמו הרוחני היא שתבעה את העמדת העולם הבא במרכז אמונת השכר ועונש¹⁵. הביטוי הבולט ביותר של עליית האידיאה הדתית הפרטנית הוא במישור המעשי, והדבר מתבטא בהרחבה הרבה של שמירת תורה ומצוות בשפע דקדוקיהן הפרטיים. הרב קוק סבור אמנם שהיו לגלות גם משמעויות חיוביות הן בתהליכים פנימיים שהתרחשו בעם-ישראל והן מבחינת השפעתה על החברה הכללית, אולם מובן שאין באלה כדי להקהות את עוצמת מרכיביה השליליים של הגלות.

ד. התחייה וחזון הגאולה.

האידיאה הלאומית מתעוררת לחיים. עליה לשוב ולהתחבר עם האידיאה האלוהית, וכאשר שתי האידיאות הללו ישובו למלוא עוצמתן ויפעלו בהרמוניה מלאה, יגיע שלב הגאולה.

תפיסת ההיסטוריה של רבי נחמן קרוכמל וזיקתה לפילוסופיה של הגל

רבי נחמן קרוכמל, היה הראשון בין הוגי הדעות היהודים אשר פיתח גישה שיטתית לבעיות ההיסטוריה, ויצר השקפת עולם המתיימרת להבין באופן כללי את המבנה וההתפתחות של תולדות עם-ישראל. קרוכמל (להלן גם: רנ"ק, 1785-1840) נדרש להתמודד עם תמונת העולם המדעית המודרנית המודעת להתפתחויות ולשינויים המתרחשים בממד הזמן, והנבנית על בסיס הכרה בתהליכים היסטוריים המתקיימים בתחומי הרוח והחברה ובגורמיהם השונים. שלומי אמוני ישראל אשר נחשפו לעימות

בין אמונתם המסורתית ובין התפיסות ההיסטוריות החדשות מצאו עצמם במבוכה. רנ"ק ראה מבוכה זו כמקבילה למבוכת בני דורו של הרמב"ם בעומד אל מול הפילוסופיה היוונית, ומשנתו העיונית מהווה ניסיון להתמודד עם מבוכה זו. לא בכדי קרא רנ"ק לספרו: "מורה נבוכי הזמן", וספר זה היה לאחד ממניחי היסודות ל"חכמת ישראל".

רנ"ק מגבש בספרו תפיסה היסטוריוסופית ברוח הפילוסופיה ההגליאנית, ותפיסה זו יכולה להיחשב כיצירת דגם ראשוני ביהדות להשקפה המנתחת את תולדות עם-ישראל על-פי מערכת חוקים פנימית שיד ההשגחה העליונה פועלת באמצעותם. אין כל ספק, כי הרב קוק הכיר את רנ"ק, שהגדירו תלמידו ומקורבו הרב דוד כהן, הנזיר: "אבי הפילוסופיה הדתית היהודית"¹⁶, ואליעזר שביד כתב בפסקנות שרנ"ק הוא המקור לתפיסותיו ההגליאניות¹⁷. אכן, בטרם נעמוד על הקרבה והשוני בין שני ההוגים, שומה עלינו לציין כי עורך כתביו של קרוכמל, ש. ראבידוביץ, סבר שזיקתו של רנ"ק להגל הנה כללית בלבד, ומתבטאת ברובד של טרמינולוגיה ומושגים, ולא בתכנים המפורטים. לטענתו יש הבדל ניכר בין תורת האומות של רנ"ק ובין "רוח האומה" (DER VOLKGEIST) ההגליאני, וכך גם אינה דומה התפיסה הגנטית של רנ"ק לזו הדיאלקטית של הגל¹⁸. ראבידוביץ העדיף להצביע על נקודות המגע שבין הפילוסופיה של ההיסטוריה אצל רנ"ק ובין אלו של החלוץ בתחום זה, בן נאפולי, ג'מבטיסטה ויקו (1668-1743) והפילוסוף הגרמני הרדר. אולם רוב החוקרים אינם מאמצים את טענתו של ראבידוביץ, ולדעתם, הזיקה להגל היא בעלת משקל מכריע במשנת רנ"ק¹⁹.

רנ"ק סבור שבתולדותיו של כל עם ניתן להבחין בשלוש תקופות, "שלושה מועדים" כלשונו: תקופת הגידול והצמיחה שבה נרקמים יסודותיו של העם ומתגבשים אופיו וכללי אורחותיו, תקופת העוז והמפעל שבה תרבותו בשלה ופורחת, והוא מביא לכלל ביטוי את כל הכשרונות הטמונים בו, ותקופת ההיתוך והכיליון שבה רוחניותו של העם מתנוונת והולכת עד שהוא מגיע לסוף דרכו. תופעה מחזורית שכזו קיימת גם במהלך דרכו של עם-ישראל, אלא שבשונה מכל האומות הוא זוכה, לדעת רנ"ק, להתחדש ולפתוח במחזור קיום חדש שוב ושוב לאחר שהגיע לשלב הכמישה. הסיבה לנצחיותו של עם-ישראל היא זיקתו הישירה אל הרוחני המוחלט, מושג המקביל ל-DER ABSOLUT GEIST של הגל, אך מוכנס בו תוכן חדש. המוחלט של הגל הנו רוחניות אימננטית המתגלמת ומתפתחת בתוך המציאות, בטבע ובאדם, בעוד שרנ"ק מדבר על יסוד מטאפיסי קבוע שאינו כפוף לתהליך ההיסטורי, המזוהה עם האלוהות הטרנסצנדנטלית. זיקה זו הביאה לכך שעם-ישראל עבר כבר שלושה מחזורי קיום: הראשון – מאברהם אבינו עד חורבן בית ראשון, השני – מגלות בבל עד נפילת ביתר, ואילו השלישי – מימות רבי יהודה הנשיא עד גזירות ת"ח - ת"ט, וזאת כאשר בכל מחזור התקיימו שלושת המועדים שהצביע עליהם. רנ"ק לא המשיך לתאר את המחזור הרביעי, הנוכחי, אך מדבריו נראה שראה את ההתפתחות הבאה עם תנועת ההשכלה כתחילת התהוותו של מחזור חדש.

חוקיות מעגלית לעומת התפתחות ליניארית – שתי תיאוריות של דיאלקטיקה

את ההשוואה בין רנ"ק והרב קוק נפתח במרכיבים היותר מתודיים – צורניים ונעבור בהדרגה למהותיים ותכניים יותר. במבנה הבסיסי של רנ"ק ניתן לזהות בנקל את המודל האורגניסטי, זה הלקוח מעולם החי, המשמש אותו בהשקפתו על ההיסטוריה. רנ"ק אכן הלך בעניין זה בעקבות ויקו והרדר, וראה במהלך ההיסטוריה חלק אינטגרלי של התהליכים האבולוציוניים המאפיינים את הטבע כולו²⁰. מהטבע הוא קיבל את המודל לתבנית זו של לידה וגדילה ("גידול וצמיחה" בלשון רנ"ק), בשלות ובגרות פורייה ("עוז ומפעל") והזדקנות, כמישה ומוות ("היתוך וכליון"). בהגותו של הרב קוק ניתן למצוא אך

הדים קלושים לתפיסה ביולוגית-אורגאנית זו, כמו למשל בפרק הפותח את מאמרו "למהלך האיריאות בישראל", וגם לכשתמצא תפיסה זו קשה יהיה לראות בה השפעה מוכחת של קרוכמל. יש לתת את הדעת בעניין זה גם על הערתו של אחד החוקרים בדבר קיומו של מודל ביולוגי כבר אצל ריה"ל בספר הכוזרי.²¹

ההבדל בזיקה למודל הביולוגי ניכר גם בראייה הכללית של כיוון ההיסטוריה. רנ"ק רואה בהיסטוריה מערכת בעלת חוקיות קבועה, ובהיותה מערכת ציקלית בת שלושה מעגלים לא מודגשת אצלו התכלית הסופית אליה מובילה ההיסטוריה, למרות שבמערכת זו יש בהחלט מקום להתקדמות, כאשר כל מעגל מתחיל מנקודת הסיום של קודמו.²² היסטוריוסופיה הדוגלת בחוקיות טוטאלית נוטה מטבעה למעט בהדגשת אלמנטים טלאולוגיים במרכיביה של ההיסטוריה, וכך אצל רנ"ק לא נמצא לדוגמה דיון מפורט במטרת הגלות של עם-ישראל. כל נפילה ניתנת להתפרש כחלק מההיתוך והכיליון. הגידול שיבוא לאחריה אף הוא חלק מחוקיות.

תפיסת החוקיות בהגותו של הרב קוק פתוחה יותר. על כל שלב ניתן לטעון שאפשר היה גם אחרת. משום כך יש מקום לראייה כוללת הנותנת משמעויות תיאולוגיות לפרקי ההיסטוריה, כשהראייה הכוללת תופסת את מקומו של קוד החוקיות המאפיין את התבנית הסגורה של קרוכמל.²³ בראייה כוללת זו אין מקום גם למעגלים פנימיים של היסטוריה בכל עם כיחידה אורגאנית עצמאית, והמעגל ההיסטורי היחיד שיש לו מקום – ואכן הוא קיים לדעתי אצל הרב קוק – הוא זה של הקיום האנושי מראשיתו בבריאת העולם ועד אחריתו בימות המשיח. אמנם, נתונים אלה של פתיחה וסיום אינם מובילים לתפיסה ציקלית-מחזורית, כי אם לגישה אסקטולוגית לזמן ולהיסטוריה, ואכן עמדה זו דומיננטית אצל הרב קוק כבהגות הדתית בכלל, אולם היא עולה בקנה אחד גם עם ראיית ההיסטוריה האנושית כשואפת לחזור לנקודת הפתיחה שלה באמצעות האמונה ברעיון הרסטורציה לגן העדן האבוד.

בעוד שקיים שוני רב בין תפיסותיהם של הרב קוק ורנ"ק ביחס אל המודל של הטבע כגורם מעצב, וניכר ההבדל בתפיסת מעגלי ההיסטוריה ונוקשות החוקיות הפועלת בהם, הרי שישנו דמיון בולט בהגותם של השניים בעקרון המפתח, והוא: הניסיון להבין כיצד תהליכים היסטוריים מתהווים מתוך התנגשות של כוחות סותרים, אשר חותרים אל האיריאל שהוא הסינתזה. בהמשך לכך גם הדרך להבין תהליכים אלה דומה אצל שניהם, כשהיא מחייבת התבוננות במקור הכל, כלשון רנ"ק: "למעין ... אין עצה ואין תחבולה כי אם שיגיע על-פי התבוננות עמוקה למקור ראשית הענינים הנדרשים ולאופן שעל-ידו תתבטל ההתנגדות מכל וכל".²⁴

הגישה ההגליאנית באה לידי ביטוי אצל שני ההוגים בראותם את ההיסטוריה כבעלת תוכן רציף המועבר במהלכה תוך תמורות מסוימות, ולא כשרשרת של מאורעות שהמעבר או היחסים ביניהם קובעים את צביונם.²⁵ תוכן רציף זה בונה חוקיות עצמאית משלו המופיעה בתוך דפוסי ההשתנות בהיסטוריה, והיא מתפרטת בתולדות עם-ישראל לשתי מערכות פעילות שונות: מערכת יחסים פנימית שתלויה במתרחש בתוך העם, ומערכת יחסים שבין עם-ישראל לעמים הסובבים אותו.²⁶ אכן, לגבי טיבן של שתי המערכות הללו והגורמים המעצבים אותן אין תמימות דעים בין משנותיהם של הראי"ה והרנ"ק. במערכת הפנימית – אצל רנ"ק המוטיב הדומיננטי הוא מידת האחדות והפילוג שבעם, בעוד שבכתבי הראי"ה מדובר יותר על תמורות במצב הרוחני ובמידת הקשר של הלאום כלאום או כפרטים לרעיון הרוחני. במערכת החיצונית – במונה"ז הפרמטר הפעיל הוא ספיגת ההשפעה מהעמים בתוכם ישראל יושב, לעומת הסתגרות מפני השפעה זו, כאשר הרנ"ק מפרט את טיבם של העמים בקרבם ישב

העם ואיתם בא במגע הן מבחינה דתית והן מבחינה תרבותית²⁷. במשנת הראי"ה, לעומת זאת, פרט לאמירה אחת כללית²⁸ על הנהייה לעבודה זרה בעקבות העמים הסובבים, לא מודגשת ההשפעה התרבותית של אומות העולם, כי אם הקשר ההפוך – זה של השפעת ישראל על אלה.

מעמד הדת ותפקיד הלאומיות

עם זאת אין לגזור מכך מסקנות חפוזות לגבי מעמדו של עם-ישראל בין העמים במשנת רנ"ק. אדרבא, בנקודה זו רווחת בכתביו מגמה דומה לזו המצויה אצל הרב קוק, המדגישה את ייחודו של העם, והיא באה לידי ביטוי לכל אורכו של הפרק המרכזי בנושא זה, המכונה: "גוים ואלוהיו". בעקבות מקורות רבים בספרותנו מדגיש רנ"ק שלכל אומה ישנו שר משלה ורוחניות בעלת אופי קונקרטי, ואילו עם-ישראל אינו נופל תחת שלטונו של שר כלשהו, אלא קשור הוא עם המוחלט, עם הרוחניות החובקת כל²⁹. הרעיון הלאומי ככלל תופס מקום מרכזי בהגותו של רנ"ק, כפי שהוא אימננטי במשנת הראי"ה, אך אין אנו עוסקים בה במאמר זה. אכן, עובדה זו חסרה אפליקציות מעשיות במשנת רנ"ק, ומשמעויותיה הן תיאורטיות גרידא³⁰. הרעיון הלאומי מורגש היטב בדברים רוויי הפאתוס שכותב רנ"ק על החירות הלאומית ועל אהבת האומה לארצה, ובאמונתו המובעת בין השיטין בחידוש החיים המדיניים בארץ ישראל³¹. עם זאת, בחלוקת ההיסטוריה הישראלית לתקופותיה לא המצב הלאומי-מדיני הוא הגורם הקובע. רנ"ק מבכר להדגיש את המצב התרבותי-רוחני של עם-ישראל, ועל פיו הוא תוחם את תקופות ההיסטוריה. מועדי העוז והמפעל של כל מחזור זמנים מתאפיינים בשיטתו בהגעה לפסגת הישגים רוחניים, וכך גם תקופת הניווט והקמילה משתקפת בדקדנס רוחני.

דמיון רב קיים בהבנת טיבו ומעמדו של הגורם הרוחני בהיסטוריה של העמים על-פי רנ"ק והראי"ה. גם אצל רנ"ק הדת נחשבת למיצוי היותר נעלה ויותר מובהק של כל תרבות אנושית, וכל עם מעצב או מאמץ את דתו כשלב עליון בפיתוח מרכיבי לאומיותו. לאחר שגיבשה החברה משפט, מוסר וערכי אמנות ואסתטיקה היא מגיעה לבשלות שמאפשרת לה לנחול ולגבש הכרה דתית. מתוך נקודת מבט זו, המקנה מעמד רב ערך לכל דת באשר היא, אף רנ"ק כראי"ה אינו מבקש להראות את עליונות היהדות על-פני הדתות האחרות בהיותה אמת לעומת דתות השקר, אלא בהיותה כוללת ומאחדת את כל הטוב והנכון, בשעה שתרבויות ודתות אחרות מגלמות אמיתות חלקיות בלבד³².

בהמשך לכך אנו מוצאים את שני ההוגים הללו מסבירים בדרך דומה להפליא את הסיבה לאובדנם של עמים, ולהישרדותו הפלאית של עם-ישראל מנגד. הכיליון נובע מדעיכתו של המרכיב הרוחני בקרב העם. כאשר האומה משתעבדת להנאות החושים, אומר רנ"ק, ואילו רוח האומה נשחתת, נותרת האומה כגוף בלי רוח ומגיעה אל סוף דרכה³³. הרב קוק אף הוא כותב כי: "מפני הנטייה החומרית היתרה, שאבדה את שיווי המשקל לעומת הנטייה הרוחנית, הולכים עמים וכלים"³⁴. תופעה זו של כיליון טוטאלי לא תיתכן בעם ישראל בהיותו קשור, כאמור, קשר מהותי עם הרוחני המוחלט, כדברי רנ"ק, או כלשונו של הרב קוק: "בישראל שיווי המשקל חקוק בעצם טבעו"³⁵. אי לכך גם גנוז בקרבו כוח רוחני המאפשר התחדשות חוזרת ונשנית, ושום משבר אינו מותירו כגוף בלי נשמה כלל.

החכמה לעומת הנבואה

בחלוקת ההיסטוריה היהודית לתקופות, כפי שתוארה לעיל, בולטת לעין ההקבלה שבין הגורם הרוחני המאפיין את ימי החטיבות השונות של תולדות ישראל אצל שני ההוגים. רנ"ק מציין כי המחזור הראשון, תקופת המקרא, עומד בסימן הנבואה, בעוד שהשני עומד בסימן החכמה. אף הרב קוק שמדבר

על האידריאה האלוהית בתקופה הראשונה של עם-ישראל, מוצא אותה מיוצגת באופן מרכזי בנבואה, כאשר האידריאה הדתית שבאה בתקופה ההיסטורית השנייה מצטיינת בעיקר במפעל החכמה – יצירתם של חכמים. ברם, בעוד שהרב קוק שואף בעליל לשיבה אל מעיין הנבואה, הרי שרנ"ק סבור שפסגת הרוחניות מצויה בפילוסופיה, והיא שתטביע את חותמה על שלמות הרוח של היהדות המעודדת לעת החדשה.³⁶ הבדלי ציפיות אלה ניכרים גם בהערכת תקופת התלמוד, אשר רנ"ק רואה בה אך התקדמות, שכן הידע הרוחני מתגלה בה מתוכיות האומה ולא ממקור חיצוני כנבואה, בעוד שבעיני הראי"ה יש בתקופה זו משום נסיגה שבהצטמצמות ובהתרחקות מן המקור, גם אם זו בעיקרה נסיגה כלית ולא כולית, נסיגה טקטית ולא מהותית ומוחלטת.

ביסודו של דבר גם הרב קוק כרנ"ק מעמיד את ההכרה בראש הסולם של הפעילות הדתית, אלא שהוא אינו רואה את ההכרה הבאה בנבואה כנחותה בגין היותה הטרונומית לעומת החכמה האוטונומית. מכאן מובן כיצד בהבנה הבסיסית של הדת יכולה לשרור תמימות דעים בין הראי"ה והרנ"ק באשר לתפיסת המעמד והתפקיד המרכזי של ההכרה והדעת. רנ"ק מבחין בספרו בין שני מישורים של פעילות דתית: עבודת אלוהים המתגלמת בדת, ודעת אלוהים הנרכשת באמצעות הפעילות ההכרתית, הפילוסופית. דעת אלוהים מתבטאת בהשגה כללית ומקיפה של המאמין בדבר האלוהות כמקור המחיה את הכל, ואילו עבודת אלוהים עניינה במסלול העשייה האישי של האדם העובד את קונו. עיון שטחי במאמרי הרב קוק משנת תרס"ו שכותרת האחד: "דעת אלוהים", והאחר נושא את השם: "עבודת אלוהים", יכול להצביע על ההקבלה המאלפת שבין שני ההוגים, כאשר אצל הרב קוק מצויים פיתוח ותיאור נרחבים של המושגים הללו, אפיוניהם ומשמעויותיהם, אך אין זה מענייננו להכנס כאן בעובי הקורה של מושגים אלה.

בין "אדר היקר" ו"עקבי הצאן" ל"מורה נבוכי הזמן"

בדיקת הכתבים שבהם נוגע הרב קוק בשאלות הקשורות בתפיסת ההיסטוריה ומושגים המשיקים לה, מעלה כי במאמריו משנת תרס"ו מצויות מספר נקודות מגע עם משנת רנ"ק. יהיה זה יומרני מדי לטעון כי הרב קוק קרא את "מורה נבוכי הזמן" והושפע ממחברו סמוך לכתיבת מאמרים אלה, ואף אם נערוך כאן ניתוח מפורט ומדוקדק של טקסטים אלה, לא נרשה לעצמנו לחרוץ בוודאות מסקנה זו. עם זאת קשה להתעלם מן האפשרות שבמאמרים הללו קיימת התייחסות לרעיונותיו של רנ"ק, וכי מצויה בהם זיקה מסוימת למונח³⁷. השערה זו עולה בקנה אחד עם שיטתי הכללית בדבר שלושה שלבים בהגותו של הראי"ה קוק, אשר על-פיה המאמרים "אדר היקר" ו"עקבי הצאן", שפורסמו בשנת תרס"ו, מהווים את השלב השני, האמצעי.

מבחינת החשיבה ההיסטוריוסופית מתגלה במאמרים אלה תפיסה של רעיון ההתקדמות המתמדת בהיסטוריה, ושל ראיית ההתפתחות בהיסטוריה כמשקפת תהליכים רוחניים בעלי כיוון מודרך. לתפיסה זו אין כל עקיבות בכתביו המוקדמים של הרב קוק. לעומת זאת, במאמר ההיסטוריוסופי המאוחר, "למהלך האידאות בישראל", מצויה השקפה דיאלקטית מורכבת, אשר ככל הנראה טרם התגבשה בעת כתיבת מאמרי תרס"ו. במאמרים אלה אין הרב קוק מפתח מגמה דואלית, המקיימת התגוששות של כוחות שונים המצויים במתח דיאלקטי, כי אם ראייה מוניסטית הרואה במצב הרוחני פרמטר בלעדי לעיצוב דפוסי עם-ישראל וההיסטוריה. גישה זו היא אכן גישתו של רנ"ק שמושג רוח האומה מוצע על ידו כגורם הקובע בהתפתחות ההיסטורית, ואשר, כפי שטען רבידוביץ, הסביר את ההיסטוריה כהתפתחות גנטית חד-ממדית, ולא כזירת התגוששות של רעיונות רוחניים המתעמתים זה עם זה.

מתוך תבנית חשיבה זו המשותפת לרנ"ק ולראי"ה במאמרי תרס"ו, מוצאים אנו במאמרים אלה גם אותה הבנה לגבי היחס בין מושג הדת והחיים הלאומיים של כל אומה, כאשר הגורם הדתי מתואר, שם כמו גם במונח"ז, כמרכיב דומיננטי של הרוח הלאומית³⁷. במאמר "למהלך האידאות", לעומת זאת, מופיעים הרעיון הדתי והרעיון הלאומי כשני רעיונות נפרדים המתעמתים זה עם זה. בספר "אדר היקר" מתייחס הרב קוק במפורש ל"סופרי ההיסטוריה" ול"חוקרי התולדה", והוא קובל על כך, שהם הקישו מן ההיסטוריה של אומות העולם על תולדותיו של עם-ישראל, ועקב כך נטו להנמיך בערכם של הדורות הראשונים של עמנו³⁸. סתם הרב קוק ולא פירט למי הוא מתכוון, אך דומה שאין זה מן הנמנע כלל שלנגד עיניו עמד ספרו של רנ"ק. כאן המקום להבהיר שבדברינו על התייחסות הראי"ה לרנ"ק ועל זיקתו אליו, אין אנו גורסים כי מדובר אך באימוץ של רעיונות, כי אם בתמודדות עמם תוך ביקורת. אכן, בשם בנו, הרב צבי יהודה קוק, מקובלנו שהיו לראי"ה הסתייגויות מסוימות משיטתו של רנ"ק.

נושא רב חשיבות בהבנת תולדותיו של עם-ישראל הוא משמעותה של הגלות, ונראה שגם בנושא זה קיים דמיון עקרוני בין הראי"ה והרנ"ק בכך, ששני רבנים אלו מוצאים במשנותיהם ההיסטוריות היבטים חיוביים לגלות. מעניין לציין בעניין זה מובאה אחת מ"מורה נבוכי הזמן" שדומה כאילו נעקרה ונשתלה שוב בספר "עקבי הצאן" של הרב קוק. קרוכמל כותב בה: "נתחדש באומה בכל הגלויות שהן עצמותה... רוח חכמה ובינה להכיר ערך הסגולה היקרה שבידם מאבותיהם נגד הבלי הגויים אשר בארצותם באו"³⁹. ואילו הרב קוק במאמרו משנת תרס"ו הנקרא "דרישת ה'", כותב: "הגלות... הוציא מן הכוח אל הפועל את דעת עצמותה... על כן רק עכשיו... תדע להכיר ביתר שאת ומעלה את ההוד הקדושה והתפארת שיש באוצרה"⁴⁰. הראי"ה כרנ"ק מצביע בניסוח דומה להפתיע על חווית הגלות של עם-ישראל כחוויה תורמת בעיצוב התודעה וההערכה העצמיים של העם כבעל ייחוד סגולי.

ההתעמתות עם משנת רנ"ק המצויה, לדעתנו, במאמרי הראי"ה משנת תרס"ו חורגת מעניינים הנוגעים לבעיות ההיסטוריה, והיא באה לידי ביטוי כבר בעצם עיסוקו של הרב קוק באותם נושאים שדן בהם רנ"ק ובדרך טיפולו בהם שקווי הדמיון ניכרים בה היטב. כך אנו מוצאים במאמרי תרס"ו את הרב קוק מתייחס לא רק לחוקרי היסטוריה אלא גם לפילוסופיה של שפינוזה ולפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית⁴¹, ובהמשך כתיבתו מכאן ולהבא עיסוק זה ילך ויעמיק, ילך ויתפרט. חרף הביקורת שמותח הרב קוק במאמרי תרס"ו על תפיסות מסוימות של הפילוסופיה, בעיקר השפינוזיסטית, מסתמנת במאמרים אלה גישה חיובית מפורשת אל הפילוסופיה. הרב קוק מביא שם את אמרתו הידועה של הגר"א מווילנא, לפיה: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה", והוא מוסיף על כך וכותב בשפה ברורה: "אם 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 פעולתן על החיים, למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו"⁴². הרב קוק עורך במאמרי "עקבי הצאן" הבחנה בין שלושה סוגים של הגיגי רוח אנושיים, מבחינת היחס המתאים להם מצד עם-ישראל. הוא מבחין בין מחשבות כלל אנושיות הראויות להיקלט בעם-ישראל, ובין מחשבות ישראליות של אמת וקדושה שאסור למחשבה זרה להתקרב אליהן⁴³. גם שם ניכר היחס החיובי כלפי חכמת העמים, תוך התחבטות בבעיה של מידת הסיכון שבעיסוק בפילוסופיה הבאה ממקורות חיצוניים. דומה שבכתבי תרס"ו ניכרת חדות הגילוי של החשיבה הפילוסופית הכללית על-ידי הרב קוק, והוא עורך לעצמו מעין דין וחשבון בדבר מעלותיה וסכנותיה

של זו, ולהזכירנו: חיוב הפילוסופיה והערכתה תוך ראיית סכנותיה, היא מן הסממנים המובהקים של משנת רנ"ק. לעומת זאת לא נמצא במאמרים אלה התייחסות אל הנבואה כאל מקור ההכרה הישראלי האופטימלי והאולטימטיבי. הכמיהה אל הנבואה והציפייה לחידושה כאתגר ריאלי, עתידות לתפוס את מקומן המרכזי במשנת הראי"ה, רק בשלב מאוחר יותר.

יש לציין עוד את הדיון בדבר היחס שבין הלכה ואגדה שעוסק בו הרב קוק במאמרי תרס"ו, כשהוא מבקש לעודד את העיסוק באגדה, כגורם העשוי לספק מזון רוחני חיוני ולחלוחית של חיות לעבודת ה'. רנ"ק במונה"ז היה חלוץ בין חכמי ישראל שלאחר פרוץ תקופת ההשכלה בכך, שעסק בהרחבה ביחס זה שבין הלכה ואגדה, והקנה מעמד נכבד לאותן אגדות שעניינן בתפיסת האלוהות, או שהן מכילות רעיונות עמוקים על האדם והעולם, על ההיסטוריה ועל עם-ישראל, אותן אגדות אשר בעיקר מדבר עליהן הרב קוק. לא במקרה מתייחסות הערותינו האחרונות למאמרים "דעת אלוהים" ו"עבודת אלוהים". ההבחנה בין שני המושגים הללו והגדרתם על-פי כינויים אלה ממש, מופיעה ב"מורה נבוכי הזמן" (ראה לעיל), ואפשר שגם בכך יש כדי לשמש דוגמה לזיקה המורכבת והמעניינת של הרב קוק למשנתו של רבי נחמן קרוכמל.

צבי הירש גרץ – האידאות והאידיאולוגיות

חוקר יהודי אחר מאנשי חכמת ישראל אשר למשנתו ההיסטוריוסופית ניתן לייחס השפעה על הרב קוק הוא צבי הירש גרץ (1817-1891). מפעלו המרכזי של גרץ היה אמנם היסטוריוגרפי ולא הגותי, וכהיסטוריון אין עבודותיו נחשבות עוד כבעלות ערך רב בזמננו. ברם, גרץ עסק גם בגיבוש תפיסות רעיוניות בדבר תולדותיו של עם-ישראל, והן מוצגות בעיקר במאמרו "המבנה של ההיסטוריה היהודית" (1846), שגם בו ניכרת טביעת חותמו של הגל, אשר גרץ היה תלמיד תלמידו, בראניץ⁴⁵. מאוחר יותר הציג גרץ תפיסה כוללת של תהליכים היסטוריים במבוא שכתב ל"תולדות היהודים" (1874), ובו הושפע כנראה מ"מורה נבוכי הזמן" של רנ"ק, שכבר יצא אז לאור על-ידי צונץ (1851). משנתו העצמאית והמגובשת יותר של גרץ מצויה דווקא במאמר עלומי, ובדברנו על זיקת הרב קוק אליו, נתייחס בעיקר למאמר זה⁴⁶.

מבשרי הציונות, אבות המחשבה הלאומית ביהדות, הכירו היטב את כתבי גרץ ורחשו להם הערכה עמוקה⁴⁷. לא ייפלא אפוא שאף הראי"ה קוק מצא בכתביו תבנית מחשבתית שהלמה את רעיונותיו שלו. כמי שהיה בעיקרו היסטוריון, אין גרץ עוסק בהרחבה בשאלות של דת ופילוסופיה, ועל כן זיקתו של הרב קוק אליו מתמקדת בתחום תפיסת ההיסטוריה בלבד, אולם בתחום זה היא, כמדומה, ניכרת באופן ברור עוד יותר מן הזיקה לרנ"ק. עשרות שנים לפני שנכתב מאמרו של הרב קוק "למהלך האידאות בישראל" העלה גרץ על הכתב את התיזה בדבר שתי אידאות הפועלות בעם ישראל תוך שהן מקיימות מתח דיאלקטי ביניהן. בתקופת ההיסטוריה הראשונה, כתב גרץ, שלטה בעם-ישראל האידאה המדינית, כאשר האידאה הדתית שימשה אותה וסייעה לה בכך שתרמה לחיזוק היסודות הלאומיים. עם תחילתה של תקופת בית שני, מימי עליית עזרא החלה האידאה הדתית להתעצם, כאשר מעמדו של היסוד המדיני הלך וירד, עד אשר התפורר כליל לאחר החורבן. בתקופה הראשונה, אליבא דגרץ, יש לראות כעיקר את חיזוק הממלכה, בעוד שבתקופה השנייה ניתן לשים במרכז את גיבוש ההלכה. פרק הזמן הקצר שבין שני בתי המקדש מוסבר כאתנחתא ששימשה להכנת התשתית לביצור הדת. נקל לראות עד כמה מושגים אלה, המוסברים במאמרו: "המבנה של ההיסטוריה היהודית", תואמים להשקפתו של הרב קוק במאמרו הנ"ל. ההשפעה שניתן לייחס לגרץ על הרב קוק איננה טרמינולוגית

גרידא, המתגלה במושגים שהוא משתמש בהם, אלא היא אף בתפיסה הכללית שקובעת כי בהיסטוריה הישראלית באות לכלל יישום שתי אידיאות, שעימות מתמשך מתחולל ביניהן, ואשר יש להבחין כשבוחנים אותן בין היסוד הקבוע המצוי בהן ובין היסוד המשתנה, הפושט ולובש צורה במהלך תולדותיו של העם. לעומת זאת, אין הרב קוק מאמץ את המסגרת המתודית של גרץ העורכת הקבלה מפורטת בין החטיבה הראשונה של דברי ימי ישראל ובין החטיבה השנייה שלהם. גרץ, כנראה מתוך מגמה להבליט את החוקיות שבהיסטוריה, משתעשע ביצירת חפיפות בין דמויות: את עזרא הוא מקביל למשה ואת נחמיה ליהושע, יוחנן הורקנוס הוא בעיניו דוד של תקופתו, ואילו הסנהדרין מהווים חלופה מדויקת לנביאים. הקבלות מעין אלה לא מצאו את דרכן אל תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק.

תוכן של אידיאות

אכן, חשוב יותר לעמוד על ההבדלים במה שנוגע לתכניהן של האידיאות. כאן יש לציין כי בתקופה הראשונה של ההיסטוריה ישנה, לדעת גרץ, נימה דקה בלבד של גורם דתי, וגורם זה החל לתפוס את מקומו החשוב רק כאשר השופט האחרון שמואל עלה על בימת ההיסטוריה. התפתחויות נוספות הביאו עמם דוד ושלמה, ולרמה דתית גבוהה הגיע היסוד הדתי עם פועלם של הנביאים. האידיאה הדתית הייתה, לדעת גרץ, שפחתה של זו הלאומית במשך כל תקופת הבית הראשון, והיא הלכה והתפתחה בהדרגה. הרב קוק, כמובן, אינו רואה כך את הדברים, והוא מעמיד את האידיאות בדרגה שווה לכל אורך תקופה זו, כשהקשר ביניהן היה, לדעתו, גלוי והדוק בכל שלביה. גרץ המקדים את הלאומיות לדתיות ומדגיש את עליונותה של האידיאה הלאומית בתקופה הראשונה, מאמץ בכך את תפיסת היהדות של שפינוזה ומנדלסון. שפינוזה הגדיר את העם היהודי כעדה מדינית, ומנדלסון אחריו תיאר את היהדות כחוקת מדינה. גישות אלה זרות היו, כמובן, לרב קוק, שלדיו הלאומיות והדת בישראל ירדו לעולם כשהן כרוכות ואגודות זו בזו.

יתרה מזו, קיים הבדל עקרוני בהבנת מהותה של האידיאה האלוהית אצל הרב קוק לעומת תיאורו של גרץ. גרץ דיבר על אידיאה דתית אחידה האוצרת בקרבה את בשורת המונותאיזם בדבר עצמאות רוחנית בוראת, השלטת בטבע הרב-גוני, והמיעוץ לאדם מטרות מוסריות בחייו ותובעת ממנו מערכת מצוות. אצל הרב קוק, כאמור לעיל, לאידיאה האלוהית משמעות רחבה ועמוקה מעבר להכתבת אמונות היסוד וערכי המעשה הבסיסיים. הנבואה שגרץ מעלה על נס בתור "המעלה האידאית של היהדות" הודות לשגב המוסרי שלה ולחזון הגאולה אשר הפיח תקווה בלבבות, נתפסת אצל הרב קוק כמעלה אידאית מצד עצמה, כמיצוי האופטימאלי של יכולתו הרוחנית של האדם, וכהשגת דביקות מושלמת בבורא. נראה כי תפיסת האידיאה הדתית משתכללת במשנת הרב קוק הן בדרך ההכפלה והן בדרך ההתחלקות. הכפלה והרחבה כיצד? שכן הרב קוק מחיל את רעיון העימות בין אידיאות רוחניות וחברתיות על כלל המין האנושי, ואינו מצמצם אותן לעם-ישראל. גרץ עסק בתולדות ישראל בלבד, ולא גילה דעתו בשאלת תולדותיהם של העמים. והתחלקות ופירוט כיצד? שכן הרב קוק מפרק את האידיאה הדתית לאב ולתולדה – לאידיאה אלוהית ולאידאה דתית, וכך באידיאה המקבילה הוא מדבר על מדינית ולאומית, ואנו מגיעים בכך לשתיים שהן ארבע.

יצירותיה של הגלות

בשאלת הערכתה של הגלות והסברת מגמתה, ניתן לראות היטב כיצד קיימת קרבה בין השקפות מסוימות של הרב קוק ובין אלה של גרץ, וגם כאן כוונתנו לאותן תפיסות המנסות לחשוף היבטים חיוביים של הגלות. היבטים אלה מפותחים ביותר אצל גרץ, המעלה על נס את תקופת הגלות כעידן של פריצה רוחנית קדימה. התקופה ה"גלותית", כפי שגרץ מכנה אותה, עומדת בסימן היסוד התיאורטי-הפילוסופי. ראשיתה של תופעה זו באגדה בעלת האופי הפילוסופי, שגרץ מהלל אותה כפי שעשה רנ"ק וכפי שעתיד הרב קוק בהרחבה רבה לאין ערוך. אולם עיקר ההתפתחות מופיע בהמשך ימי הביניים כאשר היהדות נהיית ספקולטיבית ועיונית יותר, והופכת למדע שיש בו שיטתיות, ספקנות המהווה תבלין הכרחי לשם העמקה והתמודדות עשירה עם מגוון עולמות הגותיים חיצוניים. גדולי המחשבה היהודים של ימי הביניים, פילון, רב סעדיה גאון, ריה"ל ובמיוחד הרמב"ם, ואחריהם משה מנדלסון, מהווים בעיני גרץ ציוני דרך להתפתחות עולמה השכלתני-רוחני של היהדות⁴⁸.

בהתגבשותה של הדת לכלל שיטה עיונית רואה גרץ את הדרך שבה הופכת הדתיות לבעלת מודעות עצמית מפותחת, ושוב מוצאים אנו אותו רעיון שהופיע אצל רנ"ק לפניו ואצל הרב קוק אחריו בדבר תרומתה של הגלות לפיתוח הכרת הערך העצמי בקרב העם היהודי, כאשר אף ניסוחם של הדברים דומה באופן האומר דרשני. "האידיאה של היהדות", כותב גרץ, "מתכנסת היא בתוך עצמה, רוצה לתפוס את עצמה תפיסה מודעת, רוצה לעמוד על תוכנה, להתבאר על דרך המיצוע העיוני"⁴⁹. התפיסה ההגליאנית על התפתחות הרוח אל הרוח המוחלט ועל התפתחות התודעה מהדת אל הפילוסופיה ניכרת כאן יפה, כשהיא מועתקת מתחום התפתחות התודעה לתחום הזרימה ההיסטורית. תפיסה זו נתנה אותותיה, כאמור, במשנתם של שלושת ההוגים הנ"ל, אלא שהרב קוק, בניגוד ברור לרנ"ק ולגרץ, איננו מקבל את המעלה היתרה שתפיסה זו מקנה לעיון הספקולטיבי על-פני הדתיות האותנטית הקמאית. אושיות השקפותיו של הרב קוק נטועות בקרקע האמונה הדתית, ולא במחקר ההיסטורי כשניים האחרים, ועל כן אין הוא יכול לאמץ גישה שעל-פיה עולה היהדות כמדע על היהדות כדת. ההבדל שביניהם ניכר גם בציפייה לעתיד, כאשר לפי גרץ, וכך מסתבר גם לשיטת רנ"ק, העתיד טומן בחובו את המשך התפתחותה של הרוח העיונית, ואילו הרב קוק שואף לחזור אל האידיאה האלוהית.

מרכיב מרכזי אחר בתפיסת הגלות שבו ניכרת ביותר ההקבלה הרעיונית בין גרץ והרב קוק הוא תיאור מעמדם ותפקידם של הסייגים ההלכתיים. בנוסף להתפתחות העיון והתודעה, מתאר גרץ תהליך מרכזי שהתחולל בחייה הדתיים של האומה במהלך שנות גלותה, והוא הקמת חיץ בין עם-ישראל ובין הגויים בקרבם ישב. מחיצה זו התקיימה באופן טבעי בימי שבת העם על אדמתו, כאשר הוא היה יכול להיעזר בגבולותיה הטבעיים של ארץ-ישראל. ואולם בגולה התהווה הצורך ביצירת גבולות חלופיים, שגדרשו בה עוד ביתר שאת, ותפקיד זה התמלא על-ידי הסייגים הרבים ופרטי ההלכות שתפחו והלכו. הרב קוק מתאר תהליך זה בדרך דומה, אך קווי הדמיון נעשים מרתקים עוד יותר בחוליה הרעיונית הנלווית לדברים אלה אצל שני המחברים, כשהם מציינים בהקשר זה את הישגיהם של חכמי התורה תוך השוואה לפועלם של הנביאים. בתארו את שיטת החכמים לעשות סייג לתורה כותב גרץ: "מה מאוד קולע כאן המאמר: חכם עדיף מנביא. מה שעלתה בידי הנביאים רק לחצאין, להרחיק את עם-ישראל מפולחן הטבע של האלילות, ולהרוותו בלשדי היהדות, דבר זה עלה בידי חכמי התלמוד בשיטת הסייגים שלהם"⁵⁰. הרב קוק נראה ממש כמי שמחזיק מחזיק אחריו כשהוא כותב מאמר שכותרתו היא לא אחרת מאשר: "חכם עדיף מנביא", ובו הוא מדגיש שיצירת עולם

הפרטים ביהדות נמסרה לחכמים, ומציין כי עדיפות החכם על הנביא באה לידי ביטוי בכך, ש"מה שלא עשתה הנבואה בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש, לבער מישראל עבודת אלילים ... עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה, ובשינון החוקים הפרטיים ותולדותיהם"⁵¹. להלן מופיעה אצל שני ההוגים התייחסות זהה לאותה בעיה עקרונית אשר הבחנתם זו מעוררת, והיא האם פרטי ההלכה וסייגיה הרבים נותרו נאמנים לרוחה המקורית של היהדות המקראית, הנבואית. שניהם מעלים, כאמור, אותה בעיה, ומציעים מענה זהה המבקש להדגיש את האוטנטיות של הסייגים ההלכתיים ואת התאמתם לרוח היהדות האורגינלית.

בין מאמרו של גרץ ובין משנתו של הרב קוק שוררת תמימות דעים שאין בה משום הפתעה לגבי ציפיתם לעתיד. שניהם מאוחדים בכך, שהעתיד המיוחל טומן בחובו שיבה לעצמאות לאומית ובכך גם לאיחוד האידיאות⁵². אכן, אין אצל גרץ כל חזון להתחדשותה של יהדות נבואית במובן זה או אחר, ויתירה מזו: אין בדבריו גם כל סימן חיים לכמיהה משיחית. במאמר משנת 1863 הוא אף שלל את האמונה במשיח, ופירש את יעודי הנביאים על סבל העם שבגלות⁵³.

קווי הדמיון בין הרב קוק לגרץ קיימים אפוא בכל הנוגע לניתוח ההיסטוריה, אך בהגיעם לתחום החזון העתידי נפרדים דרכי השניים. כאן המקום להצביע על הבדל עקרוני בנקודות המוצא הבסיסיות של גרץ והרב קוק גם בגישתם לתפיסת ההיסטוריה. גרץ דגל אמנם בדעה ש"התורה, האומה הישראלית וארץ הקודש מאוגדים בקשר שאין לנתקו"⁵⁴, דעה שעולה כמובן בקנה אחד עם אמונת יסוד שהייתה מקובלת על הרב קוק, אולם מחקרו ההיסטורי יצא מתוך הנחה שהיהדות ניתנת להבנה רק מתוך ההיסטוריה שלה (בדומה לזכריה פרנקל), ואילו גישתו של הרב קוק הייתה הפוכה לחלוטין. לדידו של הרב כהוגה אורתודוקסי, היהדות הנה מערכת נתונה אפריורית, ולכן, ההיסטוריה היהודית ניתנת להתפרש מתוך היהדות ולא להיפך. הבדל זה עומד גם מאחורי האינטרס העיוני שמאחוריו עומדת תיאוריית האידיאות של שניהם. בשיטת גרץ, מקומן של האידיאות בתהליך ההיסטורי בא לענות על בעיית הדיכוטומיה שבין ראיית היהדות כחוק ובין ראייתה כבעלת תוכן עיוני, בין הגדרת היהדות כעדה מדינית ובין הגדרתה כקהילה דתית. לגבי הרב קוק, לעומתו, הבנת התהליך ההיסטורי נועדה להסביר את התמורות בעם, כאשר שתי האידיאות יוצאות מתוך אחדות קמאית אפריורית ברורה, והן כשלעצמן אינן פרי התפתחות שהתרחשה בהיסטוריה.

הערות

- * מאמר זה הנו פרק משנה מתוך מחקר מקיף על תפיסות ההיסטוריה והמשיחיות במשנתו של הרב קוק שייצא לאור בעז"ה בשנה הקרובה.
- 1. על ההבחנה בין שתי תפיסות אלה עמד קארל לוית בספרו MEANING IN HISTORY, ובעברית ראה על כך אצל מ. שוורץ (תשכ"ז), **שפת מיתוס אמנות**, הוצאת שוקן, תל-אביב, עמ' 196.
- 2. מצוטט בתוך **המקרא לעומת סביבתו**, הוצאת הדר, תל-אביב, 1978, עמ' 54-55.
- 3. על משנתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה ראה בהרחבה: רונן לוביץ, "תפיסת ההיסטוריה בהגותו של הרב קוק", בספר **ישועות עזו** בעריכת א. ורהפטיג, הוצאת אריאל, ירושלים, תשנ"ו. מחקרים נוספים העוסקים בנושא זה: ש. ה. ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", בתוך **אנשים ודרכים**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 350-358. י. בן-שלמה, "שלימות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", **עיתון ל"ג**, תשמ"ד. הנ"ל, **שירת החיים**, משרד הבטחון, תל-אביב, 1989, פרק י"ב. צ. ירון, משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד, עמ' 96-106. א. רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם-עובד, תל-אביב, 1993, 141-182. ש. רוזנברג, הראי"ה והתנין העיוור

- בתוך: **באורו**, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשמ"ו. א. שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, הקיבוץ המאוחד, תשנ"א, עמ' 368-373.
4. **אגרות ראי"ה, א'**, עמ' קמ"ח, קפ"ח, קצ"ג.
5. **שם**, עמ' שלז, ובחלק ב עמ' כ'.
6. **שם**, א, עמ' צ"ז.
7. המאמר "למהלך האידאות בישראל" נכתב כתגובה לעמדותיו הספקניות של ש"י הורביץ באשר לעתידו של עם-ישראל כפי שבאו לידי ביטוי בביטאון **עתיד** שיצא לאור בעריכתו, וכתשובה לפנייתו של הלה. הורביץ ביקש מהרב קוק להשתתף בדיון בנושא עתיד היהדות שיודפס בדפי בטאון, אולם הרב קוק הסתייג ונקעה נפשו עמוקות מכתב עת זה, ואשר על כן נמנע מלפרסם בו את השקפותיו. פנייתו של הורביץ עוררה את הרב קוק לכתוב את המאמר "למהלך האידאות" אך הוא ביכר לפרסמו בעיתון העברי שיצא לאור בעריכת הרב מאיר בר-אילן (ברלין). עם עריכת הספר **אורות** נגאל המאמר והודפס בו שוב בשלמותו.
8. **אורות**, עמ' ק"ו.
9. הופיע ב**הניד שנה א'** חוברת א' תרס"ו. הודפס שוב ב**מאמרי הראי"ה, א'**, עמ' 110. הציטוטים כאן לקוחים מתוך אסופה זו בעמ' 4-6.
10. **אוד דיקר**, עמ' לא, **עקבי הצאן**, עמ' קנ"ג, בתוך המאמר "עבודת אלוהים". הראי"ה חוזר על דעתו זו גם במאמר "למהלך האידאות", **אורות**, עמ' ק"ב-ק"ג.
12. **אורות**, עמ' ק'.
13. **שם**, עמ' קי"ב.
14. **שם**, עמ' ק"ח.
15. **שם**, עמ' ק"י. יצוין כי ב**אורות התורה** (ח', ה') כותב הרב טעם אחר לכך, שהעולם הבא מוזכר בתורה רק ברמזים קלים, ולפי האמור שם הדבר נובע מערכו האיכותי של העוה"ב. התמוטטות ההכרה עד כדי קלקול המינים שאמרו: אין עולם אלא אחד, היא שחייבה את חכמים לפרט ולהדגיש את השכר והעונש לעולם הבא.
16. הרב דוד כהן, הנזיר, תלמיד הראי"ה, מכנה בספרו **קול חבואות**, עמ' י"ב, את רנ"ק בתואר: "אבי הפילוסופיה הדתית היהודית", אולם מובן שאין לגזור מדברי התלמיד על עמדת רבו, ובכתבי הראי"ה עצמו לא מצאתי כל אזכור של רנ"ק בשמו.
17. קביעתו של שביד מופיעה במאמרו: "ההיסטוריה וההלכה בהגות היהודית של המאה העשרים", H.U.C.A, 50, 1979.
18. ש. ראבידוביץ בהקדמתו למורה נבוכי הזמן, בספרו **עיתנים במחשבת ישראל ב'**, עמ' 236-251 ובמאמרו: "האם היה רנ"ק הגליאני?" H.U.C.A, 1928.
19. רוב החוקרים סבורים שאכן היה רנ"ק הגליאני בהלך מחשבתו ההיסטוריוסופית. ראה על כך: י. קלויזנר, **פילוסופים וחוגי דעות**, דביר, תל-אביב - ירושלים, תש"א; נ. רוטנשטריך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, עם עובד, תל-אביב, תשמ"ז; י"י גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**. מוסד ביאליק, י-ם, תשמ"ג ועוד.
20. על תפיסותיו של ויקו וקרבתם למהר"ל ולרנ"ק ראה: ב. גרוס, **נצח ישראל**, דביר, תל-אביב, 1979, עמ' 72-73, 56-58. באשר להרדר, ראה אצל ראבידוביץ במאמרו הנ"ל.
21. י. הינמן, **תמותת החסידות של ריחל, ציון**, תש"ד, עמ' 152 ואילך.
22. ראה א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 182.
23. בדברים אלה אין משום קביעת עמדה בבעייתיות המהותית הקיימת במשנת רנ"ק לגבי מעמדה האוטונומי של ההיסטוריה המשתמעת לשתי פנים, ומניחה, מחד גיסא כוח מטאפיזי עליה המכתיב את מהלכיה, ומאידך משאירה מקום לכוחות עצמאיים הפועלים בהיסטוריה. בעניין זה ראה: י. גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, עמ' 412 ובהערה 800, נ. רוטנשטריך, **המחשבה היהודית א'**, עמ' 55, מ. שוורץ, **שפת מיתוס, אמנות**, עמ' 204-205.

24. ר' מונה"ז, עמ' י"ז.
25. עמד על כך נ. רוטנשטרייך שם, עמ' 58.
26. ראה א. שביד, שם, עמ' 185.
27. ראה במיוחד בשער ט' "מועדי עם עולם".
28. **אורות**, עמ' ק"ו.
29. על המושג "שר האומה" ראה מונה"ז, עמ' ל"ז, ומקורו כנראה בפירושי הרמב"ן על התורה.
30. אכן, אין תמימות דעים בשאלה האם נמצא אצל רנ"ק הרעיון הלאומי גם במובנו החילוני המודרני. ראבידוביץ שניסה לגאול את רנ"ק מן ההגליאניות ניסה גם לטהרו מן החילוניות, ראה **עיתנים ב'**, עמ' 211 ואילך. לגבי עצם הדגשתו של הרעיון הלאומי, דומה שאין חילוקי דעות. וכבר עמדו על כך ש"י הורוויץ, **ציון לנפש רנ"ק**, ורשא 1882, וי"ל לילינבלום, בתוך **כל כתבי לילינבלום** עמ' 95-96, המובאים אצל ש. וייסבליט, **דרכו של רנ"ק בפירוש המקרא וההיסטוריה היהודית, לשונו וסגנונו**, דיסרטציה, יוהנסבורג 1981, עמ' 105.
31. ש. וייסבליט, שם עמ' 107 - 106 ובהערה 65.
32. **שם**, עמ' ל"ז-ל"ח, וע"ע א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 183 וכן ש"ב אורבך בתוך: **חכמת ישראל באידופת**, ש. פדרבוש (עורך), עוגן, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 292.
33. **מונה"ז**, עמ' ל"ז.
34. **אורות**, עמ' קנ"ט.
35. שם, שם.
36. **מונה"ז**, עמ' תל"ד-תל"ז, וע"ע ב. איש שלום, "המצוות ומעמדם בפילוסופיה הדתית של ר' נחמן קרוכמל", **תריבץ**, נ"ז, תשמ"ז, עמ' 397 ובהערה 31, פ. לחובר, "נגלה ונסתר במשנת רנ"ק", בתוך: **על גבול הישן והחדש**, מוסד ביאליק ירושלים, 1951, עמ' 297 ואילך, וכן אצל ש. וייסבליט, שם, עמ' 37-38. נציין כאן עוד, כי הדגש על הדעת וההכרה בעשייה הדתית מוביל את שני ההוגים להתמודדות עם שאלת מעמדם של המצוות המעשיות, והם אף עושים זאת בדרך דומה.
37. **עקבי הצאן**, עמ' קמ"ח.
38. **אדר היקר**, עמ' נ"ד-נ"ה.
39. **מונה"ז**, ט' עמ' נ"א.
40. **עקבי הצאן**, עמ' קכ"ח.
41. ראה בעיקר במאמר "דעת אלוהים".
42. **עקבי הצאן**, עמ' קכ"ט.
43. שם, במאמר "המחשבות" עמ' קכ"ב-קכ"ג.
44. שם, עמ' קמ"ג-קמ"ה.
45. זיקתו של גרץ להגל שנויה אף היא במחלוקת בדומה לחילוקי הדעות שמצאנו לגבי רנ"ק. י. רוטשילד במאמרו: "דובנוב, גרץ, יעבץ – סקירה השוואתית", בתוך **חברה והיסטוריה**, י. כהן (עורך), משרד החינוך, ירושלים, תש"ס, עמ' 294, סבור כי השפעת הגל על גרץ הייתה חיצונית בלבד, אולם רוב החוקרים אינם סבורים כך.
46. על משנתו של גרץ ראה: נ. רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית**, א', עמ' 71-74, הנ"ל, "נסיונו של גרץ בפילוסופיה של ההיסטוריה" ציון ח, תש"ג, א. שביד, **תולדות ההגות היהודית**, עמ' 323-327, וכן במבוא של ש. אטינגר לספר **דרכי ההיסטוריה היהודית מ"ב**, ירושלים, 1969.
47. ר' מאמרו של רוטשילד, שם.

48. על האגדה ועל הפילוסופיה ועל התפתחות היסוד התיאורטי ביהדות במהלך הגלות ראה במאמרו של גרץ "המבנה של ההיסטוריה היהודית", בתוך **דרכי ההיסטוריה היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 83-101.
49. **שם**, עמ' 78.
50. **שם**, עמ' 81.
51. **אודות**, עמ' קכ"א.
52. הרמן כהן התיימר לראות בתקוותו של גרץ לעתיד מבט אוניברסלי על היהדות שתיהפך להיות מעין חוקה מדינית בין לאומית, אך דומה שראה כאן מהרהורי ליבו. ר' ה. כהן, **עיתנים ביהדות ובבעיות החדה**, מוסד ביאליק, ירושלים, 1997.
53. ש. אטינגר בערך: גרץ, **האנציקלופדיה העברית**, כרך י"א, מסדה ירושלים - תל-אביב, תשי"ז, עמ' 682.
54. **שם**, עמ' 681.