

מתוך:

## דעת

כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

כרך 82 (תשע"ז)

העורכים

דב שזורץ • אבי אלקיים • חנוך בן-פזי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ז

**דעת**  
**כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**  
גיליון 82, תשע"ז (2016)

יוצא לאור מטעם המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 5290002

בתמיכת  
הקתדרה לחקר הקבלה ע"ש הרב ד"ר א' שפרן  
קרן מ. ג. לוי

עריכה לשונית בעברית  
רתם כסלו

מזכירת המערכת: ורדה אביאני  
טל. 972-3-5318368 • פקס 972-3-7384102  
כתובת: בנין יעקובוביץ 1002, קומה ד' חדר 403, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002  
דואר אלקטרוני [daat.philosophy@biu.ac.il](mailto:daat.philosophy@biu.ac.il)  
אתר אינטרנט <http://jphilosophy.biu.ac.il/daat>

ציור העטיפה: ג'ק צימבר, שם היצירה: המלאך מטטרון  
עיצוב העטיפה: אבי אלקיים

מסת"ב: 0334-2336 ISSN

© כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
נדפס בישראל תשע"ז

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:  
א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

## תוכן העניינים

|     |   |                            |
|-----|---|----------------------------|
|     | זהות יהודית ראשונית: מתווה לשיח חדש בשאלת הזהות, ושאלת הזהות היהודית 7  | אבי שגיא                   |
|     | אמונה ואינדיבידואליות: אדית שטיין מול ישעיהו ליבוביץ 33   | רוני מירון                 |
|     | 'מישרים הרבה שאין להן סוף' – תפיסת הפרשנות ודרשת הפסוקים בסדר אליהו 59  | עדיאל קדרי                 |
| 73  | כתב יד נירנברג, ספריה עירונית Cent. V. App. 5 ומסורות סוד אשכנזיות מהמחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה – עיון מחודש   | נעמה בן-שחר                |
|     | בריאת העולם במשנתו המוקדמת של ר' יוסף ג'קטיליה: בין פילוסופיה לקבלה 125   | אדם אפטרמן                 |
| 151 | 'בקדמות אין סוף': פירוש עשר ספירות לר' דוד הכהן תלמיד הרשב"א התרגומים העבריים בימי הביניים לחיבור משפאת אל-אנואר לאבו חאמד אל-עזאלי כמעצבי דיאלוג בין היהדות לאסלאם 159               | אבישי בר-אשר<br>אבי אלקיים |
|     | הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו: חניכתו של האר"י הקדוש את ר' חיים ויטאל 211   | דפנא לוין                  |
|     | חידוש היהדות כדת הסוציאליזם: נחמן סירקין כממשיכם של משה הס והרמן כהן 251  | אילון שמיר                 |
| 285 | ציונות רוחנית דתית – דת ולאומיות בהגותו של שמואל אלכסנדרוב 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם' – למקורות מחשבותיו של הרא"ה קוק כפי שהם משתקפים בפולמוסו עם הרב ד"ר אהרן קמינקא 321 | צחי סלייטר<br>חגי שטמלר    |
|     | 'יבנאל, עיר ברסלב': האדמו"ר אליעזר שלמה שיק (מוהרא"ש) וקידושו את המושבה יבנאל שבגליל התחתון 347   | יוסי כץ                    |

### תגובות

|  |   |         |
|--|---|---------|
|  | תיקון טעות: על החיים התלויים בה"א זעירא 379 | חנה כשר |
|--|---|---------|

### ביקורת ספרים

|  |   |              |
|--|---|--------------|
|  | פורטונה וטיקלא 383<br>אמהות המשיח במיתוס היהודי, ספריית הילל בן חיים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים ובני ברק, תשע"ד  | יהודה ליבס   |
|  | הערות על הגנוסטיקאים כ'פסיכולוגים הראשונים' ועל תורת השחרור מעריצות הכוח הגנוסטי לפי וולטר ווינק 391<br>Walter Wink, <i>Cracking the Gnostic Code: The Powers in Gnosticism</i> , Atlanta, Georgia: Scholars Press 1993 | אדמיאל קוסמן |

H. Tirosh-Samuelson & A. W. Hughes (eds.), *Moshe Idel: Representing God*, Leiden & Boston 2014

H. Tirosh-Samuelson & A. W. Hughes (eds.), *Avi Sagi: Existentialism, Pluralism, and Identity*, Leiden & Boston 2015

נדב ברמן שיפמן פרגמטיזם: שם חדש לכמה דרכי חשיבה ישנות ביהדות 405  
דוד ברויס, בין קנאות לחסד: מגמות אנטי־קנאיות בספרות חז"ל, רמת גן תשע"ה

Hannah E. Hashkes, *Rabbinic Discourse as a System of Knowledge: 'The Study of Torah is Equal to Them All'*, Leiden and Boston 2015

## ספרים שנתקבלו במערכת 419

### החלק האנגלי

- רונית מרוז הארכיאולוגיה של ספר הזוהר: ספרא דצניעותא כדוגמה IX  
סטפנו וילאני בין מידע לגרות. טקסטים מהמאה השבע־עשרה באיטלקית על שבתי צבי,  
מהדורותיהם המודפסות ותפוצתם LXXXVII  
אסתר סלומון הרב אליהו אליעזר דסלר כמחדש דרך במסורת המוסר CV

### ביקורת ספר

- אבי אלקיים משיח בן אפרים בין יהדות, נצרות ושבטאות CXXXIII  
נסים יושע, אנוס בכבלי משיח: תיאולוגיה, פילוסופיה ומשיחיות בהגותו של  
אברהם מיכאל קארדוסו, ירושלים: מכון בן־צבי לחקר קהילות ישראל במזרח,  
יד יצחק בן־צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו

### תקצירים CXXXIX

## מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם': למקורות מחשבותיו של הראי"ה קוק כפי שהם משתקפים בפולמוסו עם הרב ד"ר אהרן קמינקא

בשנת 1912 ביקר בארץ ישראל הרב ד"ר אהרן (ארמנד) קמינקא (1866-1950, להלן קמינקא), ואת רשמיו מביקורו פרסם בהמשכים בעיתון *Jüdische Presse*. קמינקא נולד בברדיצ'ב, למד בבית המדרש לרבנים של הרב עזריאל הילדסהיימר<sup>1</sup> ולאחר מכן למד פילוסופיה, שפות המזרח וכלכלה פוליטית באוניברסיטאות של המבורג, ריגה וברלין, בסורבון, בבית הספר למדע פוליטי בפריז, ובבית המדרש הגבוה לחוכמת ישראל (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums) בברלין.<sup>2</sup> הוא פרסם מאמרים בעיתונות העברית, ובצפת נאם בפעם הראשונה בעברית, 'דבר שלא נשמע בצפת מאז ימי בעלי התוספות'.<sup>3</sup> הוא היה פעיל ציוני, אחד מעוזריו הראשיים של הרצל בהכנת הקונגרס הציוני הראשון, ופרסם בהקשר זה מאמרים רבים. החל משנת 1893 שימש כרב קהילה בפרנקפורט על האודר (Frankfurt an der Oder), כרב ומטיף ב-Tempelgemeinde בפראג וכרבה הראשי של העיר אוסייק (Osijek), בירת חבל סלבוניה שבקרואטיה. בשנת 1900 עבר קמינקא לווינה, שם שימש מורה לדת ישראל בבתי הספר התיכוניים, מרצה לפילוסופיה יהודית ומזכיר ראשי של 'האליאנס היהודי של וינה' (Israelitische Allianz zu Wien). בין היתר העביר קמינקא שורת הרצאות במדעי היהדות באוניברסיטת

- 1 על בית המדרש לרבנים ראו: מ' הילדסהיימר, 'כתבים בדבר יסוד בית המדרש לרבנים בברלין', המעין, יד (תשל"ד), עמ' 12-37; א' ידידיה, 'בין וולווין לברלין: האורתודוקסיה הליטאית ובית המדרש לרבנים מייסודו של הרב הילדסהיימר', מברסלאו לירושלים, בעריכת ג' מירון, ירושלים תשס"ט, עמ' 148-1178 (להלן מברסלאו לירושלים); מ"א שולוואס, 'בית המדרש לרבנים בברלין', מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם, בעריכת ש"ק מירסקי, ניו יורק תשט"ז, עמ' 689-713 (להלן מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם); א' שטרן, 'לתולדותיו של בית המדרש לרבנים בברלין', מכתם לדוד, תשל"ח, עמ' 299-320.
- 2 על בית המדרש הגבוה לחוכמת ישראל ראו פ"ש לנרד, 'מחקר והוראה בבית הספר הגבוה (Hochschule) למדע היהדות בברלין: חקר הליטורגיה היהודית כמקרה מבחן', מברסלאו לירושלים (לעיל הערה 1), עמ' 100-116; מ' מאיר, בין מסורת לקידמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש"ן, עמ' 221, 237, 394, 435; י' רוזנטל, 'בית המדרש הגבוה לחכמת ישראל בברלין', מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם (לעיל הערה 1), עמ' 655-687.
- 3 כך כותב ד' תדהר, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו, תל אביב תשל"א, ג, עמ' 1292 (להלן תדהר).

וינה ואף הוזמן להרצות על ספר תהילים בפקולטה לתיאולוגיה קתולית. לאחר השתלטות הנאצים על אוסטריה (Anschluss), בשנת 1938, נעצר קמינקא לתקופה קצרה, ועם שחרורו עלה לארץ ישראל והתגורר בתל אביב עד מותו. הוא תרגם את יצירות הספרות הקלאסית לעברית,<sup>4</sup> כתב שירה ופרסם מאמרים וספרים העוסקים בחקר התנ"ך, ספרות חז"ל, ספרות ההלכה ומחשבת ישראל.<sup>5</sup>

בסדרת מאמריו על אודות ביקורו בארץ ישראל בשנת 1912, שקובצו לאחר מכן בספר *Meine Reise nach Jerusalem* (מסעי לירושלים). בספר ניסה להשפיע על חברת כ"ח להשתתף בבניין הארץ<sup>6</sup>, כתב קמינקא, בין היתר,<sup>7</sup> על פגישתו עם רבה של יפו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935, להלן ראי"ה),<sup>8</sup> שבו ראה תופעה יוצאת דופן ('eine ganz merkwürdige Erscheinung'), עד אשר הכתיר אותו לא רק כאחד מגדולי לומדי התלמוד, אלא גם כאחד מהוגי הדעות העמוקים ואנשי הרוח המכובדים ביותר של יהדות זמננו. הפילוסוף הצרפתי אנרי ברגסון (Bergson, 1859-1941), כתב קמינקא, בוודאי אינו יודע כי ישנו בפלשתניה רב אדוק אשר במאמריו העבריים התקרב מאוד לפילוסופיית האינטואיציה שלו.<sup>9</sup>

לא כאן המקום לערוך השוואה בין משנת הראי"ה לבין זו של ברגסון, אולם אציין רק כי יש הרואים דמיון בין השתיים בתפיסה הוויטאלית של ההווה כהולכת ומשתלמת, ובביקורת המחשבה הרציונלית שאינה מסוגלת לחדור לעומק הבנת היש.<sup>10</sup>

- 4 על תרגומו את הספר החיצוני חזון עזרא תחת השם ספר חזונות אסר שאלתיאל בן יכניה מלך יהודה, תל אביב תרצ"ו (להלן אסר שאלתיאל), הוא זכה לתודתו של האפיפיור פיוס האחד-עשר.
- 5 עוד על קמינקא ראו נ"מ לבובר, ד"ר אהרן קמינקא, חכמת ישראל במערב אירופה, בעריכת ש' פדרבוש, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, א, עמ' 426-432 (להלן חכמת ישראל); תדהר (לעיל הערה 3), ערך 'הרב ד"ר אהרן קמינקא', עמ' 1291-1293.
- 6 כפי שמציין מ' אונגרפלד, 'הרב ד"ר אהרן קמינקא ומפעל חייו', ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אהרן קמינקא, וינה תרצ"ב, עמ' V (להלן ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אהרן קמינקא).
- 7 הקטע המדובר פורסם במוסף *Sabbat Stunden*, גיליון 1, עמ' 2-3, ובספר *Meine Reise nach Jerusalem*, S. 36. אגב, סדרת מאמריו של קמינקא על מסעו לארץ ישראל פורסמה גם בהמשכים בעיתון הילדים הפרחים (1913), אלא שהוא אינו מזכיר שם את פגישתו עם הראי"ה וודאי שלא משווה אותו לברגסון.
- 8 על הראי"ה נכתב רבות. ראו, למשל, צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד (להלן ירון, הרב קוק); א' רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ו.
- 9 'Henri Bergson weiß sicherlich nicht, das ein frommer Rabbiner in Palästina in hebräischen Essays seiner Philosophie der Intuition sehr nahe gekommen ist'.
- 10 ראו ש' ב' אורבאך, משנתו של אנרי ברגסון, רמת גן תש"ל, עמ' 43-46; ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 383, במפתח לפי ערך 'ברגסון' (להלן איש שלום); י' בן שלמה, 'הרוח והחיים במשנת הרב קוק', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 7 (תשמ"ח), עמ' 257-258; הנ"ל, שירת החיים, תל אביב תשמ"ט, עמ' 19, 22, 24, 26-27, 38, 112; הנ"ל, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', עיון, לג (תשמ"ד), עמ' 300-302; ב' גרוס, תשובה וגאולה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 32-33, הערות 80-81; א"מ ליפשיץ, 'הרב', אזכרה, בעריכת הרב יהודה ליב הכהן פישמן, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ח, עמ' קעא (להלן ליפשיץ); נ' רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב תשמ"ז, ב, עמ' 260. הרב דוד כהן ('הנזיר'), שערך את אורות הקודש (אורות הקודש, א-ד, ירושלים תשכ"ג-תש"ן), חלק על עצם השוואתו של הראי"ה לברגסון. במבוא לספר (א, עמ' 21) הוא כותב: 'בהיות הרב [הראי"ה] ביפו, ביקר אותו הרב ד"ר קמינקא, ופרסם מאמר עליו, שמצא דעות הרב קרובות לדעות ההתפתחות לפילוסופים המודרניים, ברגסון. אך הרב חולק על שיטת הפילוסוף המודרני בעיקרה, שכן נוסף להתעלות יש השלמות המוחלטה' – דבר שאינו קיים אצל ברגסון, והוא מפנה לדברי הראי"ה שם, ב, עמ' תקלג.

הראי"ה, על כל פנים, הגיב על דבריו של קמינקא וכתב לו:

משנה שמחה שמחתי להבחין מדבריו ב'ידישה פריסה' כי יקרו לו הגיונותי. והידיעה הזאת שאיש כמוני, שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגיה הפומביים והטמירים, ויכלו דבריו לקחת גם את לב חושב מחשבות, אשר העולם הרחב של יפת נגלה לפניו בהמון שלל צבעיו, תוסיף לחזק את רוחי ולאמץ את השקפתי, כי יש כח רב בספרות מקורית שלנו לאגד אלינו את כל הפזורים, אשר נפוצו מאתנו, בעטיה של יפיפותו של יפת, שהתפרצה בפתע בשטף של זרם לתוך חוגנו.<sup>11</sup>

הראי"ה שמח על היכולת להשוות את דבריו למחשבה הכללית, ובדבריו על 'יפיפותו של יפת' התכוון לדרשת הגמרא את הכתוב 'פֶּתַח אֱלֹהִים לִיִּפֶת וַיִּשְׁכֵּן בְּאֶהְלֵי שֵׁם' (בראשית ט: 27) – 'יפיתו של יפת יהא באהלי שם'.<sup>12</sup> אמנם במקום אחר אומרת הגמרא כי 'אף על גב ד'יפת אלהים ל'יפת' – אין השכינה שורה אלא באהלי שם',<sup>13</sup> ולכן מדגיש הראי"ה כי 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם'.

גם במאמר אחר שכתב הראי"ה, 'למהלך האידיאות בישראל' (פורסם בשנת 1912), אשר יש המייחסים לו השפעה הגליאנית מובהקת, ראה לנכון לכתוב בסופו כי מקורו באמת מ'אוצר הרעיונות הגדולים הכמוסים', מאותם 'סתרי תורה שהיו יכולים להימסר רק בלחישה לראויים לכך'.<sup>14</sup> ולבנו אמר הראי"ה, כי 'אין שום דבר מהדיעות והמחשבות שלי, שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל'.<sup>15</sup>

לכן יש להיזהר כאשר מנסים להוכיח באותות ובמופתים כי הראי"ה היה מושפע מהוגים כאלו ואחרים. אפשר לומר, לכל היותר, שהראי"ה מצא סמך למחשבותיו גם אצל הוגים מאוחרים אלו, ואף השתמש בטרמינולוגיה שטבעו. אליעזר גולדמן, למשל, כותב כי 'מן ההכרח להישמר מן הפיתוי ליחס השפעה לפילוסוף זה או אחר על הרב קוק רק בשל דמיון בהשקפותיהם או הקבלה בתבנית המחשבה. רעיונות פילוסופיים נקלטים בדפוס המחשבה של התקופה'.<sup>16</sup> נתן רוטנשטרייך טוען כי אף על פי שאפשר למצוא קשרים ואף השפעות בין הגותו של הראי"ה ובין זרמים פילוסופיים מודרניים, מכל מקום הגותו של הראי"ה היא 'הגות מאוד אינדיבידואלית, שאולי קולטת פה ושם השפעות, אולם איננה מעוצבת על ידו'.<sup>17</sup>

11 אגרות הראי"ה, ב, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלב. האיגרת מתאריך י"ט שבט תרע"ג, 27.1.1913.

12 מגילה ט, ב.

13 יומא י, א.

14 אורות, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' קיז-קיח.

15 לשלושה באלול, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשס"ג, א, עמ' כג.

16 א' גולדמן, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית' (להלן גולדמן), יובל אורות, בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג, ירושלים תשס"ה, עמ' 87, הערה 3 (להלן יובל אורות).

17 נ' רוטנשטרייך, 'סימפוזיון: תרומתה של משנת הרב קוק להגות היהודית מתחדשת', יובל אורות (לעיל הערה 16), עמ' 369; א' רוזנק (הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 32), העורך הקבלה בין דבריו של הראי"ה לבין אלו

אגב, בניגוד לראי"ה, שכפי הנראה הכיר את הפילוסופים השונים מכלי שני ושלישי,<sup>18</sup> הרי שבנו, הרב צבי יהודה הכהן קוק (1891-1982, להלן רצי"ה), הכיר את ההגות הכללית מכלי ראשון, קרא אותה במקורה ואף אמר כי הוא 'מחותן גדול עם התרבות הצרפתית והגרמנית'.<sup>19</sup> עם זאת, באיגרת שבה הוא מתייחס לשנים שבהן שהה בגרמניה ובשווייץ ואשר בהן רכש את עיקר השכלתו הכללית, הוא כותב:

לא נשתנה ולא נתחלף אצלי, גם בכל שנות שהותי בחו"ל, מהיותי קבוע בפנימיות, בדעת תורה וטהרת הקודש, ולא בידיעות בחיצוניות, חלילה, וידיעות ולימודים ובסדרי ונימוסי החיים, וכל אותה מידת הידיעות שנוספה לי במשך הזמן הזה, בעניינים כלליים לימודיים, לא באו אלא בדרך עראי ובחיבור וקישור אל עיקר הפנימיות.<sup>20</sup>

על כל פנים, ביחס לדבריו אלו של הראי"ה השיב קמינקא תשובה ארוכה,<sup>21</sup> ומאוחר יותר אף פרסם אותה בכתב העת התחיה.<sup>22</sup> הוא פונה 'לכבוד הרב החכם אוהב את הבריות ומקרבן לתורה', אך כותב כי 'טעות היא בידו שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם'. כפי הנראה, הראי"ה לא השיב לדבריו של קמינקא, אך בכתביו הרבים פזורות התייחסויות לנקודות שהעלה. בשורות הבאות אנסה לעמוד על טיעוניו של קמינקא ולהראות כיצד התייחס לכך הראי"ה בכתביו.

של שלינג, כותב: 'יש להדגיש: אין בכוונתי לטעון שדמותו של שלינג היתה עבור הרב קוק מכריעה יותר מעולמה של הקבלה. זו טענה לא סבירה; וכן ז' סולטנוביץ (ביאורים במאמר למהלך האידיאות בישראל, הר ברכה תשס"ח, עמ' 12) כותב, כי חיבוריו של הראי"ה הם יצירה עצמאית המתייחסת לסדר היום של התרבות המודרנית, כך שהמחשבה הכללית הייתה מעין גירוי חיצוני שגרם לראי"ה להרחיב את דבריו בביאור המושגים אשר ניסרו בחללו של עולם. ראו גם איש שלום (לעיל הערה 10), עמ' 268, הערה 29, עמ' 327, הערה 51; ש' פישר, 'הציונות הדתית על סף האלף השלישי', אקדמות, כב (תשס"ט), עמ' 12; G. Yonatan, 'Rabbi Kook and his Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism', *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*, edited by Moshe Sharon, Leiden 2004, pp. 77-96.

18 גולדמן (לעיל הערה 16, עמ' 118), טוען כי הראי"ה הכיר את ההגות הפילוסופית מקריאת ספרו של פאביוס מיוס, קורות הפילוסופיה החדשה, לייפציג תרמ"ו. ואמנם ליפשיץ (לעיל הערה 10) טוען כי 'כל אוצרות הרוח לא היו זרים לו [לראי"ה], הוא קראם במקורם בלשונותם, וקרא בהם בתרגומים' (שם, עמ' קעא). ראו גם ר' גרבר, התפתחות חזון התחיה הלאומית במשנת הראי"ה קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 237; ולעומת זאת, א' רוזנק, 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה', אקדמות, יד (תשס"ד), עמ' 3, הערה 15.

19 במערכה הציבורית, בעריכת יוסף ברמסון, ירושלים תשמ"ו, עמ' קכד. הרצי"ה לא השתמש בביטויים כמו 'אני מכיר' או 'אני יודע', אלא בחר להשתמש בביטוי חריף ביותר, 'מחותן גדול' – המבטא קשר עמוק יותר. מובא אצל ש' אבינר, צבי קודש, ירושלים תשס"ה, א, עמ' 153. ראו על כך בהרחבה בעבודת הדוקטורטציה שלי, משנתו של הרב צבי יהודה קוק, רמת גן תשע"ד.

21 מתאריך ה' אדר ב' תרע"ג, 14.3.1913.

22 התחיה, ה (שנה שנייה, תמוז-אב) (תרפ"ב), עמ' 4-5. תשובתו של קמינקא מובאת במלואה בנספח.



## שיטת קמינקא

### 1. היחס בין ישראל לעמים

בדבריו לראי"ה יוצא קמינקא נגד התפיסה הרואה בעם ישראל ישות לאומית נפרדת המתקיימת מחוץ למשפחת העמים. ישות שכזו, כך קמינקא, 'אי אפשר כלל שתתקיים מעל להעולם הגדול המלא כל כך חכמה ותושיה, יופי וחיים, מעשי השכל ופעולות הרגש'. היהדות לדידו היא 'יהדות רוחנית', מרכז 'שלטון הרוח בעולם', שבה 'אין מקום לגבולות לאומיים'. אדרבה, 'אנשי האמת והצדק ומבקשי ה' בקרב אומות העולם הם מאשרים את כחנו מבלי שהם בכנסייה שלנו'.<sup>23</sup>

מהו, אם כן, יתרונם של ישראל? אין אנו אלא 'רק כבני פלטרין שומרים העדות ההיסטורית, דת מורשה, וכמפקדים צבאות כל המאמינים בטוב ה' בארץ החיים, אנחנו יושבים על הגבעה הנשאה ומרימים ידינו באמונה נלהבה לשמים', ועל ידי כן אנו מקיימים בעולם את 'המרכז האלוהי היותר מרומם' עבור כל העמים כולם. יהדות רוחנית שכזו – יש 'לרומם ולנשא' 'מעל לכל היצירות האנושיות ועל גביהן', ו'כל יותר שאנחנו לומדים מהם את החיים, כן מתרחב התכן אשר לאמונתנו'.

לעומת הראי"ה, שאצלו כפי שנראה תפסה ארץ ישראל מקום מרכזי ביותר, הרי שיחסו של קמינקא לארץ מורכב ואמביוולנטי. מחד גיסא היה קמינקא אחד מעוזריו של הרצל בארגון הקונגרס הציוני הראשון. כאשר עזב את רעיון הציונות המדינית, בטענה שאין לעסוק אך ורק בפעילות דיפלומטית אלא יש להתחיל גם בעבודה ההתיישבותית בארץ ישראל, חיבר את שירו 'הם... ואני'<sup>24</sup>, בהתנגדי אל תכסיס המפלגה המדינית ובהפרידי מעליה אחרי היותי מראשי מיסדיה בימי הכנסייה הראשונה, כלשונו.

אוֹהֲבִים הַצִּיצוּ מִיָּמִין וּשְׂמָאל  
לָךְ, צִיּוֹן, מִשָּׂאת נַפְשִׁי, אֲשֶׁר חוֹתֵם אֲשִׁימָךְ.  
הִמָּה רַק חֲדָשִׁים לָךְ בָּאוּ מִתְמוֹל –  
וְאֲנִי תַמִּיד עִמָּךְ.  
לֹא אֲאָמִין בְּשׂוֹא, בְּמִלָּה – תּוֹכָה נָחַר,  
וּמִפְנֵי מִקְסָם כָּזָב וְחִלְקוֹת קִצְתִּי.  
הֵם דוֹחִים קֶץ, מִבְּטִיחִים, אוֹמְרִים: "מְחַר!" –  
וְאֲנִי לֹא אֶצְתִּי.  
רַק רִיבוֹת אֲשַׁמְעֶ: יֵשׁ לְאֲמוֹנָה גְּבוּר;  
יֵשׁ אֲשֶׁר עַל הַשְּׂפֵלָה עִבְרִית נְצִים;  
וְיֵשׁ אֲשֶׁר רַק לְכוֹנֵן מוֹשְׁבוֹת יִבְחָרוּ –  
וְאֲנִי שְׁלֵשֶׁת הַחֲצִים.

באספת שיריו המוקדמים משנת 1888 (תרמ"ח),<sup>25</sup> כותב קמינקא על געגועיו של עם ישראל לארץ ישראל:

23 ממילא, 'יש יהדות בקרב הגוים ויש גויות בקרב ישראלים', כלשון קמינקא.

24 א' קמינקא, צהרים, וינא תרס"ט, עמ' 25.

25 א' קמינקא, אספת שירים, פאריס תרמ"ח.

הגידו חֶשֶׁךְ וְאֶפְלָה יַעֲבֹרוּ,  
 וְכִשְׁחַר מִמְּזֹרַח יִבְקַע הָאוֹר;  
 כִּי בָנִיו מִרְחוֹק עוֹד צִיּוֹן יִזְכְּרוּ,  
 וְקִדְמָה פְּנֵיהֶם, כְּאֲבוֹתֵיהֶם מִדֹּר דָּר.<sup>26</sup>

בשיר 'ארץ הקדם' כותב קמינקא על ארץ ישראל:

אַרְץ הַקֶּדֶם, מְעוֹן הַחַיִּים וְהַגְּבוּרָה,  
 מְעִין אוֹרָה וְעֵז וְתַפְאֶרֶת נִפְלְאָה!  
 אֶת עַרְשׂ עַמִּי, וְלַעֲזוֹ אֶת קְבוּרָה –  
 נִפְשֵׁי וְלִבֵּי לֶךְ, אֶרֶץ אֱהוּבָה, נוֹרָאָה! ...  
 וְעַמִּי, הַיְדַעֶת מָה מִיָּדְךָ הוּא דוֹרֵשׁ?  
 מִיָּדְךָ, מִזֹּרַח, הוּא יִדְרֵשׁ אֶת אֶרֶץ אֲבוֹתָיו!<sup>27</sup>

באספת שיריו המאוחרים יותר משנת 1927 (תרפ"ז)<sup>28</sup> מתאר קמינקא את ביקורו הראשון בארץ ישראל, בשנת 1912, וכאשר הוא עומד אל מול חורבות ירושלים הוא אינו מבין מדוע אלוהים לא הרס את העיר באופן מוחלט:

וְלָמָּה הַשְׂאִירָךְ, עֲלוּבָה, חֲרָבָה, עֲנִיָּה,  
 מִפְּלִצָּת וְלֹא עִיר, קִינָה חַיָּה, כּוֹס חֲרָבוֹת! ...  
 וְאֲנִי שׁוֹמֵם בְּלֵב נִדְכָּה וְרַעֲיוֹנֵי נְפוּגִים,  
 מִמְּרֹאֶה עֵינֵי גְבוּרָה, זוֹעֵק זַעֲקָה מְרָה:  
 לָמָּה נִשְׂאֲרֵת? מִצָּבָה כְּעוֹרָה לְהַרוּגִים,  
 וְעִגְמוֹת נֶפֶשׁ לְחַיִּים' עוֹרְגִים לְעֵז וְתַפְאֶרֶה.  
 לָמָּה לֹא הִרְס אֹתְךָ אוֹיֵב עַד הַיְסוּד  
 וְלֹא כָּלָה הָאֲבָנִים וְהַחֹל עִם הַחֹמוֹת ...  
 וְלָמָּה לֹא טָבַעוּ כָּל הַתְּלִים מִסָּבִיב  
 בְּהִיּוֹת שִׁבְרֵךְ כֵּים, וְלֹא שִׁטְפוּךָ הַמַּיִם –  
 וְתָהִי קִדְמָתְךָ אֲגָדָה וְזִכְרֵךְ – חֵלוֹם חֲבִיב,  
 וְסִפְרוֹ אֲבוֹת לְבָנִים: פֶּה הִיְתָה יְרוּשָׁלַיִם!  
 וְלָמָּה עוֹד הִנֵּךְ, עִיר מוֹסְדִים מֵתִים,  
 עֲרַמַת רַחֲמָנוּת, חֲסֵרֶת נֶפֶשׁ וְתַעֲוִדָה!  
 בַּת קוֹל צוֹחַת מִמוֹרָיָה, מֵהַר זֵיתִים:  
 הַזֹּאת עִיר חֲנָה דָּוִד, קִרְיַת מַלְכֵי יְהוּדָה?<sup>29</sup>

26 שם, עמ' 15, והוא מציין כי זוהי שנת אלף ותתי"ט לגלותנו.  
 27 שם, עמ' 30-31.  
 28 א' קמינקא, רזי עולם, וינא תרפ"ז.  
 29 שם, עמ' 54-55.

ואכן, כאשר הוא שב ומבקר בארץ ישראל בשנת 1926, הוא עומד נפעם אל מול המושבות והולכות ונבנות, 'נצני התחיה' כלשונו,<sup>30</sup> ועתה הוא כותב:

הַפַּעַם קוֹל עוֹנָה לִי: לָמָּה נִשְׁאַרְתָּ?  
נִשְׁאַרְתָּ לְמַעַן הַתְּעוֹרֵר מְאַבְקָה וְעִפְרָה,  
לְתַהֲלָה, לְגַס לְתַחֲתֵת עִמָּךְ בְּהַדְרָה.<sup>31</sup>

מאידיך גיסא, במאמרו משנת 1912, 'נתיבות היהדות בעולם',<sup>32</sup> קובע קמינקא כי היהדות משמעה 'חיי היהודים בקרב עמים אחרים'. פיזור היהודים הוא לשיטתו יסוד היהדות, ולא עוד אלא 'יהדות אחרת לא היתה מעולם ואפשר שלא תוכל להיות'.<sup>33</sup> במאמר אחר שקדם לזה, משנת 1911, 'האם היהדות עולה או יורדת?'<sup>34</sup> (שעליו כתב שמעון דובנוב: 'המאמר הזה הוא מורה נבוכים חדש ממש'<sup>35</sup>), טוען קמינקא כי יהדות הגולה רק הולכת ומתחזקת, ולעומתה יהדות ארץ ישראל לעולם תישאר קטנה ושולית. כאשר תתחדש המדינה העברית, הוא כותב, אז ימצאו בה אוצרות הרוח שמירה מעולה, וכל יהודי מחויב לסייע בכך.<sup>36</sup> 'אבל' – מדגיש קמינקא – 'צריך להיות מוכה סנורים לבלתי ראות, שהכח היותר גדול וגם ההשקפה היותר רחבה, הבסיס ההיסטורי היותר חזק והעבודה האיקונומית גם המוסרית היותר פוריה תהיה בהכרח עד סוף כל הדורות מחוץ להמרכז המצומצם ההוא', מחוץ לארץ ישראל, 'כי שם על צד היותר טוב יוכל להתחדש עם קטן ככל העמים הקטנים, בעוד שבמרחבי תבל עומדת היהדות העולמית כחטיבה שאין דוגמתה בדברי הימים'.<sup>37</sup> ולכן מסכם קמינקא וכותב, כי טעות 'להעמיד את כל עתידות היהדות על הגאולה הקרקעית וההתרכזות הלאומית'.<sup>38</sup> את השקפתו זו ביטא קמינקא באחד משיריו:

וְדוֹר חֲדָשׁ יָקוּם, חוֹבֵב עִמּוֹ בְּכָל מְאֹדוֹ,  
בְּכָל תְּפִוצוֹתָיו יִשְׂרָיִשׁ וְלֹא יִדְכָּה יִשְׁח׃  
וְגַם עַל אֲדַמַּת אֲבוֹתָיו יָרוּם וַיִּגְדֵּל כְּבוֹדוֹ  
וְעַל פְּנֵי תַבַּל רִבָּה לוֹ פֶּאֶר וּמְנוּחָ.<sup>39</sup>

30 שם, עמ' 55.

31 שם, עמ' 57.

32 א' קמינקא, 'נתיבות היהדות בעולם', העתיד, ספר רביעי, ברלין תרע"ב, עמ' 163-177. נדפס שוב בכתבי בקורת היסטורית, ניו יורק תש"ד, עמ' 196-217 (להלן 'נתיבות היהדות בעולם').

33 שם, עמ' 164.

34 א' קמינקא, 'האם היהדות עולה או יורדת?', השלח, כה (תרע"א-תרע"ב), עמ' 611-618. נדפס שוב בכתבי בקורת היסטורית, ניו יורק תש"ד, עמ' 184-195 (להלן 'השלח').

35 ש' דובנוב, 'עיון בספרים חדשים', המצפה, ג (תרע"ב), עמ' 6.

36 השלח (לעיל הערה 36), עמ' 616.

37 שם, עמ' 617.

38 שם.

39 צהרים (לעיל הערה 24), עמ' 6.

## 2. היחס בין חוכמת ישראל לחוכמת אומות העולם

קמינקא, כפי שכתב עליו יוסף קלוזנר, השתדל להראות כי אצל אלו שאינם יהודים ישנה לא רק חוכמה אלא גם תורה ומוסר.<sup>40</sup> בהרצאה שנשא קמינקא באוניברסיטה העברית בשנת 1934, ושנדפסה מאוחר יותר תחת הכותרת 'המוסר שבספרי סנקה והמוסר היהודי',<sup>41</sup> הוא אומר:

נקל להבין, כי דעתנו על השתלשלות רעיונות חכמי התלמוד וסגנונם המוסרי מתרחבת ומתעשרת הרבה, כשאנו מכירים כי הרבה דברים נעלים שאמרו תנאים או אמוראים נאמרו באופן דומה באותו הדור בעצמו, ולפעמים עוד בדור קודם לו, על ידי חכמים מאומות העולם.

אבל קמינקא אינו מדבר רק על רעיונות כלליים, כמו מאמרו של רבי יהושע בן פרחיה 'הוי דן את כל אדם לכף זכות',<sup>42</sup> והמקבילה לו בדברי הפילוסוף הרומי לוציוס אנאוס סנקה: 'benigne omnia interpretari',<sup>43</sup> אלא הוא מדבר אף על 'סגנון מחשבה שרגילים בתוכנו לראותו כסגנון יהודי מוחלט',<sup>44</sup> כמו מאמרו של סנקה 'cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare'<sup>45</sup> והמקבילה היהודית: 'וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ' (ויקרא יט: 18). לדעת קמינקא, ישנו שוויון בין הרעיונות המופיעים בספריו של סנקה לבין דבריהם של חכמי התלמוד או הגיונותיהם של הרמב"ם ובעל חובות הלבבות; ואם כי הלב ממאן לומר כן, וישנו רצון לדחות את הדברים הללו ולומר כי אין הם דומים, שכן 'אנחנו אוהזים בכל תוקף במילים המיוחדות החביבות עלינו ואומרים: הביטו וראו, אצלנו, לפי מסורתנו העתיקה, הענין הוא הרבה יותר נעלה ומרומם', ואין כל אפשרות לדמות את הבלם של אלו שאינם יהודים לתומים ולאורים הישראליים; 'אבל כשאנו חוזרים להסתכל בדעה צלולה לתוכו של דבר ולבחון אותו בהגיון, שוב אנו מוצאים כי אין כאן הבדל, כי באמת הכל אחד'.<sup>46</sup> אפילו מושגים נשגבים כמו תורה, שכינה, קדושה, אחדות הבורא ועולם הנצח – אינם כלל מחוץ לשיטת השכל האנושי המשותף לכל העמים, אינם יוצאי דופן, אינם מונחים בקרן זוית של המחשבה האנושית, כי אם מזהירים במרכז השאיפות המוסריות של גדולי המשכילים.<sup>47</sup> ההבדל בין ישראל לעמים, לדידו של קמינקא, אינו נעוץ בתוכן הרעיונות, שהוא לדעתו זהה, אלא ברצון שכל אותם הרעיונות יתקיימו ובסופו של דבר ינצחו. מעולם לא נוסדו בתי

40 י' קלוזנר, 'הודה ויון – שני הפכים?', ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אהרן קמינקא (לעיל הערה 6), עמ' 49. וזאת בניגוד לדברי המדרש (איכה רבה ב, ג): 'אם יאמר לך אדם: יש חכמה בגוים – תאמן [...] יש תורה בגוים – אל תאמן'.

41 א' קמינקא, 'המוסר שבספרי סנקה והמוסר היהודי', מאזניים, ד (תרצ"ה), עמ' 46-51. נדפס שוב בכרך החמישי של כתבי לוציוס אנאוס סנקה – מחקרי הטבע, תל אביב תש"ו, עמ' 201-207 (להלן מחקרי הטבע).

42 משנה אבות א, ו.

43 'לפרש הכל לצד זכות' (על החסדים' ב, יז, שיחות פילוסופיות, בתרגום א' קמינקא, תל אביב תש"ה, עמ' 120 (להלן שיחות פילוסופיות). במקור Seneca, De Beneficis, Lib. II, Cap. XVII.

44 מחקרי הטבע (לעיל הערה 41), עמ' 201.

45 'האהבה היותר נעלה היא להשוות את חבריו לעצמו' (שיחות פילוסופיות [לעיל הערה 43], עמ' 118. במקור Seneca, De Beneficis, Lib. II, Cap. XV).

46 מחקרי הטבע (לעיל הערה 41), עמ' 202.

47 שם, עמ' 205.

כנסיות ובתי מדרשות להפצת תורותיהם של חכמי אומות העולם (מלבד חוגים קטנים אשר התפזרו בתוך זמן קצר), מאחר שאצלם רעיונות אלו הם בגדר רשות ונוגעים אך ורק לד' אמותיו של האדם הפרטי, מה שאין כן בעם ישראל, שאצלו רעיונות אלו הם בגדר חובה ונוגעים לחיי העם בכללותו. 'אנחנו היהודים', כתב קמינקא, 'נטלנו על שכמנו את הסבל לקיים ולהחזיק את המוסר האנושי בעולם',<sup>48</sup> והוא מצטט מספר חזונות אסר שאלתיאל: 'אנשים תמצא אשר שמרו פקודיך, אבל גוי לא תמצא'.<sup>49</sup> מתוך כך מסיק קמינקא, כי 'אין מוסר יהודי מיוחד נמצא בעולם, יש רק מוסר אנושי, או לכשתרצו, מוסר אלוהי, דבר אלהים לאדם בלי הבדל גזע ויחס'.<sup>50</sup>

וקמינקא אכן מנסה להקביל בין דבריהם של חכמי אומות העולם לדבריהם של חכמי ישראל. כך הוא עושה, למשל, בתרגומו לרעיונות מרקוס אברליוס אנטונינוס,<sup>51</sup> בחמשת כרכי כתבי לוציוס אנאוס סנקא,<sup>52</sup> ולכל אורך שני כרכי מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנים.<sup>53</sup> במאמרו 'יהודה ויון בדרכי המליצה והמוסר'<sup>54</sup> הוא תוקף את 'המשפט המעוקל', כלשונו, הטוען כי ישנם ניגודים יסודיים בין 'העבריות וההלניות', כאילו 'חוש מוסרי ניתן לישראל לבדו' או רעיון 'אלהים חיים' קיים רק בדת היהודית.<sup>55</sup> הוא הולך ומונה 127 מימרות שנאמרו על ידי חכמי ישראל ומראה את מקבילותיהן אצל חכמי אומות העולם, במטרה להראות את יחסם החיובי של 'גדולי חכמי המשנה לדעות השוררות בקרב חכמי אומות העולם בזמנם'.<sup>56</sup> בספר אחר משווה קמינקא בין אליהו הנביא להרקולס<sup>57</sup> ומסכם, כי יש עידוד ונוחם בהשוואת שתי הדמויות הללו, והן אשר 'מעידות על קו שווה במחשבה האנושית', היינו עקרותו של הכוח העל-אנושי כל זמן שאינו נעשה כלי שרת לתיקון העולם.<sup>58</sup>

באיגרת לרא"ה טוען קמינקא, כי לדעת הרמב"ם מעמדו של השכל האנושי הוא לצד הנבואה.<sup>59</sup> על כן, ספרי התורה, הנביאים והכתובים שלנו יונקים 'ממקורות רחוקים במדה

48 שם, עמ' 206. אגב, קמינקא אינו רואה בקיומו של עם ישראל דבר היוצא מחוץ לגדר הטבע (א' קמינקא, כתבי בקורת היסטורית, ניו יורק תש"ד, עמ' 171-176).

49 אסר שאלתיאל (לעיל הערה 4), עמ' ח.

50 שם. במקום אחר כתב קמינקא כי אין שום רעיון מוסרי מיוחד ליהדות שלא תמצא דוגמתו בדברי חכמי יוון ורומי (מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנית, תל אביב תרצ"ח-תשי"א, ב, עמ' 43).

51 א' קמינקא, רעיונות מרקוס אברליוס אנטונינוס, ורשה תרפ"ג.

52 א' קמינקא, כתבי לוציוס אנאוס סנקא, בחמישה כרכים: מכתבי מוסר, מכתב א-ע, ירושלים ת"ש; מכתבי מוסר, מכתב עז-קכד, תל אביב תש"ב; שיחות פילוסופיות, תל אביב תש"ג-תש"ה, א-ב; מחקרי הטבע, תל אביב תש"ו.

53 הכרך הראשון יצא בשנת תרצ"ח, והשני בשנת תשי"א.

54 א' קמינקא, מחקרים במקרא ובתלמוד ובספרות הרבנית, ב, תל אביב תשי"א, עמ' 42-69.

55 שם, עמ' 42.

56 שם, עמ' 43.

57 כתבי בקורת היסטורית (לעיל הערה 48), עמ' 15-16.

58 שם, עמ' 16.

59 לדעת קמינקא, הרמב"ם 'מרמוז באופן מובן, שהוא מציג את השכל האנושי בצד הנבואה וכי רק באופן זה יובן הצדק המוחלט השורר בעולם, דהיינו שאדם נענש על מעשה רע שיעשהו ואף על פי שלא צווה בו ע"י נביאים'. לשם כך הוא מצטט את דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים (ג, יז), הכותב כי 'האלוה חלילה לו מעוול, לא יענוש אחד ממנו אלא המחויב והראוי לעונש [...] שהמשפט מחויב בהכרח בחוקו יתברך, והוא, שיגמול העובד על כל מה שיעשה ממעשי הבור והיושר – ואף על פי שלא צווה בו על ידי נביא, ושיענוש

מרובה, ו'כבר הוברר הדבר שהרבה הרבה הושפע גם קדש הקדשים שלנו (בנוגע לאבני המחצב) מאשור ובבל'. בהקשר זה מזכיר קמינקא את חוקי חמורבי, שבחלקם הם ממש כדיני התורה שלנו, וכותב כי נמצאו דברים דומים להלכות איסור והיתר וטומאה וטהרה אצל המצרים והבבלים, הבודהיסטים והאיסיים. 'הדבר פשוט הוא, כי כל מה שהוא נוגע להעולם ולהרגשת העולם לא יוכל בשום אופן להצטמצם בישראל, כי רכוש כל בני אדם הוא'. לדעת קמינקא, השקפה זו אינה הורסת כי אם בונה, 'שהרי בשוויון בני אדם לפני המקום מונחה הערובה כי ה' אחד ושמו אח'. ממילא, אין לומר שהיהדות מתייחדת בפיוט ובשירה, 'אחרי שזאת היא מתנה משותפת מאת הבורא לכל העמים המשכילים'.

קמינקא דורש אפוא שוויון מוחלט בין ישראל לעמים. מהו, אם כן, ייחודה של האומה הישראלית ביחס לאומות האחרות? קמינקא משיב על כך וכותב: 'אבל הקדושה היהודית המיוחדת דורשת כל אלה העניינים המשותפים כמין חמור'. כלומר היהדות לוקחת את העניינים המשותפים לכל בני האדם כולם ועושה מהם מרגליות ובשמים,<sup>60</sup> 'ומתנשאה מעל לכל הטוב והיפה הנמצא בחיים בקרב כל האומות (זהו: 'ורוממתנו מכל הלשונות'). היא מרביצה בפוך אבניה ומיסדה היכלה בספירים.<sup>61</sup> אבל לתכלית זו הן צריכה היא לבקש את הספירים בכל מקום שהם ולקבל את האמת ממי שאמרה'.<sup>62,63</sup>

על כל מעשה רע שיעשהו האיש – ואף על פי שלא הוזהר ממנו על ידי נביא, אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו, רצוני לומר ההזהרה מן העול והחמס'. וכותב על כך קמינקא: 'וכי תאמר, מאין ידע השכל (אם תיטול ממנו השפעת התורה והנבואה שהן מקור היהדות) מה טוב ומה רע? על כרחך תגיע להסתכלות בחיי עולם החולוני בעיני אדם פשוט אפילו בלתי-יהודי מאיזה עם שיהיה, בתור מקור שני להבנת האמת והצדק ופעל ה' בעולם'.

60 הביטוי 'כמין חומר' מופיע בכמה מקומות בתלמוד הבבלי. ראו למשל קידושין כב, ב: 'רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה – 'יִלְקַחְתָּ אֶת הַמֶּרְצֵעַ וְנִתְתָּהּ בְּאָזְנוֹ וּבְדָלְתָּ וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם' (דברים טו: 17) – כמין חומר: מה נשתנה אוזן מכל אברים שבגוף? אמר הקדוש ברוך הוא: אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרת 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה: 45) ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע'. את הביטוי 'כמין חומר' מפרש רש"י: 'צור המרגליות וצורר הבושם תלוי בצואר לתכשיט', כלומר מלשון הפסוק אפשר להפיק רעיונות עמוקים ונפלאים, כמו תכשיטים.

61 על פי ישעיה נד: 11: 'הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים'.

62 כלשון הרמב"ם בסוף פרק א של שמונה פרקים (הקדמתו למסכת אבות).

63 למרות כל אלה, הרי שבספרו צהרים (לעיל הערה 24) מתאר קמינקא מציאות דמיונית שבה הוא עולה לגן עדן ופוגש שם אנשים דוברי יוונית:

'שְׁהַדִּי בְּמְרוֹמִים, לֹא קִפְדוּ אֲנִי בֵּיתֶךָ,  
וְהִרְבֵּה מְאֹד אֲבִלְיָה, אֲשֶׁר אֶסְבֵּל בְּסִתְּךָ,  
גַּם לֹא רוֹדְף הַשְּׁפֵלָה אֲנִי וְשׂוֹנֵא לְשׂוֹנוֹת;  
אֶךְ אִם לְקֹדֶשׁ קֹדְשִׁים, לְעֵדֶן גֵּן מְשׁוֹשְׁנִי,  
יִרְהַב אִישׁ לְבֹא בְּלִשׁוֹן יְרֵה לְעַמְּנוּ,  
שְׁלֹת רוּחִי תְּכַלֶּה וְעִנְתִּי תִתְּמוּטֹט –  
מְשַׁנְּאִיךָ, אֵל, אֲשֶׁנָּא, בְּמִתְנַכְרִים אֶתְקוּטֹט!  
"מִי אַתָּם?" – שְׁנִיתִי וְעַמִּי בִּי הִתְגַּבַּר' (שם, עמ' 68).

בהמשך מתברר כי מדובר בשבעים הזקנים שהעתיקו את התורה ליוונית:

'שְׁמַעְנוּ עֲלֵיךְ כִּי אֶהְבֵּת יוֹנִים,  
וְיִדְךָ לְשִׁירְתָם בֵּין עֲבָרִים מְקוֹם פְּנֵתָה,  
וְנִבְּאוּ עֲדִיךָ אוֹלֵי תִשָּׂא פְנִים  
וְתַעֲשֶׂה חֶסֶד עִם יוֹצְרֵי הַ"סְפָטָאגְנָתָה"

### 3. היחס בין הנצרות ליהדות

קמינקא ראה קרבה גדולה בין הרעיונות היהודיים לבין אלו הנוצריים. את שורשי הבשורה הנוצרית מצא בדבריו של הנביא ירמיה,<sup>64</sup> המדבר על 'חזון כנסיה נצחית נושאת תורה שבלב, יודעת את ה' למקטון ועד גדול ומוצאת על ידו סליחה לכל עון וחטאת [...] תמצית "הבשורה" שהתפשטה בין הגויים אחרי כמה מאות שנה'.<sup>65</sup>

את חזון הכנסייה הנוצרית לתיקון העולם מעמיד קמינקא לצד חזון האמונה הישראלית, שכן, בעוד תורת המזרח בחרו 'לנוס מן העולם הנמאס הזה ולהנור ממנו, להתרחק מן החיים, לשבת במדבר, לחכות לגאולה מימי החלד הארורים', בה בשעה שדבר זה 'אינו מביא אפילו הצלה פורתא והתבל נשאת בטומאתה ובשפלותה',<sup>66</sup> הרי הנצרות בחרה 'להתגבר ולצאת אל ההמון ולדבר אליו, להביא בינה בליבו, להשמיעו בשורה לטובתו, לספר לו שהוא יכול להיגאל'. אמנם הוא מוסיף וכותב כי 'לא שלוחי הדת המשיחית' – קרי הדת הנוצרית – 'המציאו אותה', אלא ישעיה הנביא הקדים אותם בדבר זה. ובכל זאת, התברר כי 'לא זו הדרך להביא ישועה לעולם', כיוון שאין אפשרות להחזיק את ההמון כולו תחת השפעה רוחנית שכזו. לכן היהדות, כותב קמינקא, המציאה דרך שלישית, והיא 'כמין סינתיזה: אפשר להינזר מן העולם ולבלתי הינזר כאחד; לחיות כקדוש וטהור במדבר וכמעורב עם הבריות כאחד; לבשר גאולה ולקיים ולהתמיד אותה בקרב ההמון כאחד'.<sup>67</sup> לשם כך עליו לפרוש מן העולם, 'אני וביתי ובני בני עד סוף כל הדורות', ובדרך זו 'אני חי בכל הארצות, דבק בכל הלאומים ומדבר בכל השפות, כי כל בני אדם הם אחי ואני נעלה ומרומם על קטנות דברי הריבות שבין העמים, אבל אני שומר כבבת עיני את האוצר היקר ההיסטורי שנחלתי מימי קדם לטובת כל העולם'.

מתוך כך טורח קמינקא להוכיח כי היהדות היא שהקדימה את הנצרות: 'כל מה שעשתה הדת המשיחית בעולם להרחבת המוסר ולהרמת המידות, הוא מעשה היהדות'. כך, למשל, במבוא לפירושו על שיר השירים<sup>68</sup> מביא קמינקא את דבריו של פאולוס באיגרת הראשונה אל הקורינתים (ג': 1-8) ומראה שלא הנצרות הביאה לעולם רעיונות נשגבים אלו, שהרי הם היו קיימים עוד קודם לכן ביהדות. 'לשיר תהילה זה על עזו האהבה', וכוונתו לאיגרת של פאולוס, 'יכולים אנחנו להראות את המקורים ברעיונות חכמי ישראל מדורות קודמים'. במאמר 'סידור חמשת ספרי תהלים'<sup>69</sup> תוקף קמינקא את המלומדים הנוצרים שחשבו כי האמונה בחסד אלוהים מקורה בנצרות, בה בשעה שהדברים מופיעים בספר החמישי

(שם, עמ' 69, תרגום השבעים נקרא בלטינית בשם septuaginta).

אותם הזקנים – כך ממשך קמינקא בתיאורו הדמיוני – טוענים 'כי פה במקום פֶּעֶלְנוּ לֹא יָבִינוּ' (שם, עמ' 70). הוא מתאר כיצד הוא מנסה לנחם את הזקנים ומייעץ להם להישאר בין היהודים: 'אֲתָנוּ תִּשְׁבוּ, אֲנַחְנוּ אִישׁ לֹא נִגְרָשׁ, אֲשֶׁר לְתִרְגָּם תּוֹרָה עָמַל, לְבָאָר וּלְפָרֵשׁ' (שם, עמ' 71), ולשם כך מגייס קמינקא את עזריה מן האדומים ואת זכריה פרנקל שעמלו שניהם על תרגום השבעים. בסופו של דבר אומר קמינקא לאותם הזקנים כי הם יכולים לשבת בגן עדן בין היהודים, אך מעמדם יהיה כשל הגבעונים, 'כְּחוֹטְבֵי עֵצִים יִשְׂרָיִם פְּתוּכְנוּ הָיוּ חוֹנִיִּם, כִּי רַק כּוֹתְבֵי עֵבְרִית בִּשְׂמֵי מְרוֹם אֲדוֹנִים' (שם).

קמינקא מפנה לירמיה לא: 31-33.

65 'נתיבות היהדות בעולם' (לעיל הערה 32), עמ' 164.

66 שם, עמ' 171.

67 שם, עמ' 172.

68 תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי, ירושלים תשכ"ט, ספר שישי, עמ' 1.

69 מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנית (לעיל הערה 50), א, עמ' 112-153.

של תהילים.<sup>70</sup> משורר תהילים, כך קמינקא, 'נמנע מלכתחילה ובוהירות יתירה מלהזכיר שום דבר של חסידות דתית ומנהגית המוגבלת באהלי יעקב או שום דבר של יתרון לאומי וגזעני',<sup>71</sup> והוא אינו נמנע מלהקביל את פסוקי תהילים לפסוקי הברית החדשה. בדבריו על רבן יוחנן בן זכאי<sup>72</sup> לא מהסס קמינקא להשוות אותו לישו: שניהם דיברו בלשון פשוטה המובנת להמון, שניהם השתמשו במשלים המושכים את הלב כדי להפיץ את דעותיהם<sup>73</sup> ולשניהם היו חמישה תלמידים שכמעט לא עסקו בפסיקת הלכה.<sup>74</sup> הוא אף מקביל את דבריו של רבן יוחנן בן זכאי לדבריו של פאולוס באיגרת אל הקורинתיים וטוען, כי אפשר לראות כיצד 'שני שבירי לוח מצטרפים'.<sup>75</sup>

לכן כותב קמינקא לראי"ה:

טעות היא בידו שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם. הם נובעים מאהלי יפת בשעה שהוא קורא במבחר הספרים החדשים אפילו רק בלשון עברית שנכתבו בהשפעת חיי העמים הגדולים וספרותם, וכשהוא משוחח עם בני אדם החיים בתוך העמים ולומדים ממתוקנים שבהם.<sup>76</sup> הם נובעים מאהלי יפת, בשעה שהוא קורא בספרי הרמב"ם ובכוזרי וחובת הלבבות – כי כל אלה לא היו אפשריים כלל בלי הפילוסופיה היוונית שהרחיבה מאוד את התבונה האנושית וכל חכמינו הגדולים בימי הבינים ינקו ממנה ונהנו מזיוה אף כשנלחמו בה.

אין זה משנה, כותב קמינקא, אם אומות העולם לקחו את החוכמה ממנו,<sup>77</sup> שהרי בסופו של דבר החוכמה 'אבדה מאתנו, ומה שחזרנו ולמדנו היה מגירסתן של העמים'. המשפט העברי, הנוגע לדיני ממונות ולדיני נפשות, הושפע מן המשפט הבבלי והרומי; מחשבותיה הפיטוטיות של האגדה השתלשלו במקומות רבים מן הפייטנים אשר בקרב העמים; ובנוגע לצורה החיצונית של ההגינות הנעלים – כל מי שמכיר את הספרות היוונית והרומית לא יתעקש לומר על ספרותנו הקדומה 'לא עשה כן לְכָל גוֹי' (תהילים קמז: 20).

קמינקא יוצא, אם כן, נגד התפיסה הרואה בעם ישראל ישות פרטיקולרית. היהדות היא ישות רוחנית, ועניינה אינו בגבולות טריטוריאליים לאומיים אלא בשלטון הרוח. עם ישראל הוא המקיים את המרכז האלוהי עבור בני האדם כולם, ולכן ככל שירחיב את גבולו ביצירות כללי-אנושיות – כך תתרחב אמונתו ותתבסס. מתוך כך הוא טוען כי אין הבדל בין

70 שם, עמ' 133.

71 שם, עמ' 134.

72 שם, ב, עמ' 95-117.

73 שם, עמ' 110.

74 שם, עמ' 114.

75 שם, עמ' 113.

76 כוונתו לדברי הגמרא במסכת סנהדרין (לט, ב) המקשה בין שני פסוקים: מחד גיסא נאמר 'וְכַמְשָׁפְטֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם לֹא עֲשִׂיתֶם' (יחזקאל ה: 7), ומאידך גיסא נאמר 'וְכַמְשָׁפְטֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם עֲשִׂיתֶם' (שם יא: 12). אלא שמתרצת הגמרא ואומרת: 'כמתוקנין שבהם לא עשיתם, כמקולקלין שבהם עשיתם'.

77 כפי שטוען, למשל, רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי ב, סו. על גלגוליו של מיתוס זה ראו בספרו של א' מלמד, רקחות וטבחות: המיתוס על מקור החכמות, חיפה תש"ע.



חוכמת ישראל לבין זו של אומות העולם, אפילו בעניינים אתיים ותיאולוגיים העומדים ברומו של עולם, 'כי באמת הכל אחד'.

ולא עוד אלא שקמינקא מוצא קרבה גדולה בין הנצרות לבין היהדות, שכן לדידו שתיהן בחרו שלא להתנזר מן העולם אלא להשפיע עליו ולתקן אותו, כאשר הנצרות פנתה ישירות להמון העם, ואילו היהדות ביססה את דרכה על השפעה נקודתית ההולכת ומתרחבת. ברעיונות רבים, היהדות רק הקדימה את הנצרות, ולכן אפשר למצוא הקבלות רבות בין פסוקי התנ"ך לפסוקי הברית החדשה, ובין דבריהם של חכמי ישראל לדבריהם של חכמי הנצרות.

## שיטת ראי"ה

### 1. היחס בין ישראל לעמים

כאמור, קמינקא סבר כי טעות 'להעמיד את כל עתידות היהדות על הגאולה הקרקעית וההתרכוזות הלאומית'. היהדות לדידו היא 'יהדות רוחנית', מרכז 'שלטון הרוח בעולם', ובה 'אין מקום לגבולות לאומיים'. אנו מקיימים – בעצם ישיבתנו בין האומות השונות – את 'המרכז האלוהי היותר מרומם' עבור כל העמים כולם. דברים דומים לאלה מצאנו אצל הוגים כמו הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888) והרמן כהן (1842-1918). הרב הירש בספרו **אגרות צפון** (המכיל חליפת מכתבים בין שתי דמויות בדיוניות: בנימין, הצעיר היהודי המתלבט, ונפתלי, שומר התורה והמצוות, המאיר את דרכו של הצעיר ממנו) כותב, כי עם ישראל קיבל את התורה דווקא במדבר –

בלא ארץ ובלא אחוזת אדמה [...] ובכך היה ל'ממלכת כהנים' [שמות יט: 6], לשמור כעם בתוך האנושות את מצוותיה של תורת ה', דוגמת כהן בתוך עמו [...] התורה, מילוי הרצון האלוהי, הם לו אחוזת אדמתו ומטרתו – לכן אין עממותו נזקקה לדברים בני חלוף, אינה מותנית בדברים חולפים; עומד הוא לעד ברוח ונפש, כדבר ה'<sup>78</sup>.

'תאר לעצמך פעם ברעיונך', כותב נפתלי לבנימין, 'תמונת ישראל כזה השוכן בחירות בקרב הגויים ושואף לאידיאל שלו! כל בן ישראל משמש כהן למופת, מכובד בפעלו למען הצדק והאהבה, מפיץ בין העמים לא ישראליית – זה אסור לו – אלא אנושות צרופה! איזה מנוף גדול יכול היה לקום לחינוך האנושות ולקדמתו!<sup>79</sup> ובפירושו על התורה כותב הרב הירש: 'וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם' – 'ללא ארץ, ללא קרקע, רק בי'<sup>80</sup>.

78 רש"ר הירש, **אגרות צפון**, ירושלים תשכ"ג, איגרת ה, עמ' ל.

79 שם, איגרת טז, עמ' סב.

80 רש"ר הירש, **פירוש על התורה**, ירושלים תשמ"ו, ב, על שמות ו, ז. לכן כאשר הרב צבי הירש קלישר פנה לרש"ר הירש בבקשה כי יפעל למען יישוב הארץ, דחה אותו הירש, 'כי את אשר המה למצוה גדולה יחשבו – היא בעיני עברה לא מעט' (**שור"ת שמש ומרפא**, ניו יורק תשנ"ב, עמ' רטז). על יחסו של רש"ר הירש לארץ ישראל ראו ר' הורביץ, 'יחסו של שמשון רפאל הירש לארץ ישראל', **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 447-465; פ' רוזנבלט, 'גלות וארץ ישראל על פי רש"ר הירש ובני דורו', **בישראל ובאדם**, בעריכת מ' חובב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 160-168.

הרמן כהן כותב בספרו **דת התבונה ממקורות היהדות**, כי בחירת ישראל אין פירושה שאלוהים אוהב את עם ישראל יותר משהוא אוהב את כל בני האדם כולם,<sup>81</sup> אלא משמעה שעל עם ישראל הוטלה השליחות המשיחית להפיץ את אמונת המונותאיזם בין האומות,<sup>82</sup> ולכן עליו להתקיים קיום רוחני, שלא בתוך מסגרת מדינית.<sup>83</sup> את קיום המדינה היהודית בארץ ישראל בתקופת בית המקדש הראשון הגדיר כהן 'אפיזודה קצרה'<sup>84</sup> אשר בסופו של דבר נכשלה,<sup>85</sup> וכך נסתלק 'המעצור הלאומי שהגביל את המשיחיות', כלשונו.<sup>86</sup> כהן אינו מגדיר את עם ישראל 'אומה' (nation), שהיא 'מושג מתחלף עם המדינה',<sup>87</sup> אלא לאום (nationalität), שהרי הלאום יכול לחיות בכל מקום על פני הגלובוס מבלי לפגוע במדינה שבה הוא חי.<sup>88</sup> לדידו, עם ישראל אינו אלא 'סמל לאנושות',<sup>89</sup> וייעודו הוא להפיץ את האמונה באל אחד ואת עבודת האלוהים בין העמים.<sup>90</sup> ממילא, הרעיון הציוני לבודד את האומה הישראלית במדינה נפרדת הוא, לדעת כהן, ניגוד לתעודתה המשיחית של היהדות.<sup>91</sup> במאמר אחר שלו, 'דת וציונות',<sup>92</sup> שהיה 'יריית הפתיחה' לפולמוס הגדול שבינו לבין מרטין בובר (1878-1965),<sup>93</sup> מבקש כהן להוכיח כי הציונות מנוגדת ליהדות ולרעיון המשיחי שלה. הציונות, כותב כהן, המירה את דת האלוה הטרנסצנדנטי בהשקפת עולם

81 ה' כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים תשל"ב, עמ' 186 (להלן כהן, **דת התבונה**).

82 שם, עמ' 187.

83 שם, עמ' 301.

84 שם, עמ' 286.

85 ראו ב' שטיינברג, נחמן קרוכמאל, הרמן כהן והשפעת הרמב"ם על הגותם, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 264-265.

86 כהן, **דת התבונה** (לעיל הערה 81), עמ' 294. ראו גם שם, עמ' 311: 'הניגוד המכשיל ביותר למשיחיות היא הלאומנות בהתנשאותה'.

87 שם, עמ' 386.

88 שם, עמ' 388-386. אדרבה, כותב שם כהן, בני לאומים שונים יכולים לדור יחד בכפיפה אחת תחת אותה מדינה. ולכן ביחס ליהדות כתב כהן: 'לא מדינה ואף על פי כן עם' (שם, עמ' 288).

89 שם, עמ' 288.

90 שם, עמ' 153, 314.

91 שם, עמ' 387.

92 ה' כהן, **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, ירושלים תשל"ח, עמ' 87-91 (להלן כהן, **עיונים ביהדות**). המאמר נשלח לאגודת הסטודנטים היהודים הלא-ציונים (Kartell Convent Blätter K.C.), כמענה לשאלתם מהי ציונות.

93 המאמר השני של כהן מופיע בספר **עיונים ביהדות ובבעיות הדור**, בעמ' 96-104. שני המאמרים של בובר מופיעים בספרו **תעודה ויעוד**, ירושלים תשכ"א, ב, עמ' 147-162. ראו על כך אצל י' טרנר, 'המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (תשס"ז), עמ' 155-178; ע"א סימון, 'מרטין בובר והיהדות הגרמנית', פרקים ממורשתה של יהדות גרמניה, בעריכת א' תרשיש וי' גינת, תל אביב תשל"ה, עמ' 50-56; נ' רוטנשטרייך, מבוא לספר **עיונים ביהדות ובבעיות הדור** (לעיל הערה 92), עמ' יז-יט. הסופר א.ב. יהושע כותב בספרו **אחיזת מולדת** (תל אביב תשס"ח, עמ' 68): 'בתחילת המאה העשרים פנה הפילוסוף היהודי הגרמני מרטין בובר אל חברו הפילוסוף היהודי הרמן כהן, והציע לו להצטרף לתנועה הציונית. הרמן כהן דחה את הבקשה הזאת מכל וכל: האם באמת היהודים מבקשים להיות סתם מאושרים כמו כולם? שאל בסרקוזם מר. האם בשביל להקים עוד אלבניה קטנה ולאומנית במזרח התיכון סבלנו את הסבל הגדול של ההיסטוריה היהודית? האם נמיר את השליחות הגדולה שנטל על עצמו העם היהודי להיות אור מוסרי ורוחני לגויים בשעשועי דגלים ומצעדים?'

פנתאיסטית,<sup>94</sup> הגורסת כי חייו של הגזע היהודי חתומים בחותם של קדושה,<sup>95</sup> בה בשעה שבחירת ישראל אינה אלא בגדר 'תיווך היסטורי' לשם בחירת האנושות כולה על ידי האלוהים.<sup>96</sup> אם כן, מאחר ששליחותו המשיחית של עם ישראל היא לחיות בין העמים ולהיות מופת של הגשמת מצוות האל בקהילות השונות, ממילא השאיפה הציונית – לייסד מדינה יהודית נבדלת לעם היהודי – עומדת בסתירה ל'רעיון האלוהות המשיחי'<sup>97</sup> והיא אף בגידה בייעודו המשיחי של עם ישראל.<sup>98</sup> חורבן המדינה היהודית הוא, לדעת כהן, 'מופת ודוגמא של הצידוק האלוהי בהיסטוריה', ולעומת זאת הנביאים כולם 'מושיבים אותנו בין העמים'.<sup>99</sup> הרי ההיסטוריה היהודית מלמדת, כי 'התגשמות היהדות מותנית בפיוורנו על פני האדמה', כותב כהן.<sup>100</sup> לכן הוא דורש 'בלי שום תנאי את קיומו של הלאום' ומצד אחר, דורש 'גם כן בלי שום תנאי את ביטולה של האומה היהודית בתוך המדינה הלאומית של ימינו', מפני שבזה הוא רואה ערובה לקיום היהודי.<sup>101</sup> כהן מסיים את הפולמוס בגילוי אהבתו 'לאל יחיד, שלא רק בציון בלבד שם את כסאו אלא יהפוך בעתיד את כל הארץ למקום שבתו'.<sup>102</sup>

94 כהן התנגד לכל צורה של פנתאיזם. את ספרו *דת התבונה ממקורות היהדות* (לעיל הערה 81) הוא פותח במילים: 'מעמידים אנו את תוכנו של המונותאיזם לא על האחדות אלא על הייחוד' (עמ' 71), כלומר המונותאיזם אין פירושו רק קיומו של אל אחד ולא אלים רבים (פוליתאיזם) אלא, מעבר לכך, קיומו של אל ייחודי (Einzigkeit) השונה באופן מהותי מן העולם (עמ' 72). ישנה, אם כן, הבדלה מוחלטת בין אלוהים כהווה נצחי לבין היקום המתהווה במרחב ובזמן, כך שבין אלה ישנה זיקת נוכחות אונטולוגית, אך בוודאי לא זהות או שאיפת זהות. ראו א' שביד, *תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש*, ירושלים תשס"ו, ג, עמ' 153 (להלן שביד, *תולדות*). בזה דוחה כהן כל רעיון פנתאיסטי וגורס אלוהות טרנסצנדנטית לעולם – ראו שם, עמ' 147; ה' ביגור, *דת התבונה והפילוסופיה במשנתו של הרמן כהן*, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים תשנ"ב, עמ' 83, 99-100; י' בן שלמה, 'פילוסופיית הדת ותפיסת היהדות של כהן', *דת התבונה ממקורות היהדות*, עמ' 505-508; ש"ה ברגמן, 'הרמן כהן', *חכמת ישראל* (לעיל הערה 5), א, עמ' 286; מ' מאיר, *הרמן כהן היבטים חדשים*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תש"ס, עמ' 160-164; נ' רוטנשטיין, מבוא לספר *עיונים ביהדות ובבעיות הדור* (לעיל הערה 92), עמ' ז.

95 כהן, *עיונים ביהדות* (לעיל הערה 92), עמ' 88.

96 שם, עמ' 90. במקום אחר כותב כהן: 'אנו חייבים להיות יהודים ברוחנו ובלבנו ולא בבשרנו ובדמנו!' (שם, עמ' 94).

97 שם, עמ' 90.

98 ראו א' שביד, 'סודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, ב (תשמ"ג), עמ' 301; הנ"ל, *תולדות* (לעיל הערה 94), ג, עמ' 171. עוד על מושג המשיח במשנתו של הרמן כהן ראו בספרו *כתבים על היהדות*, ירושלים תרצ"ה, עמ' 33-60.

99 כהן, *עיונים ביהדות* (לעיל הערה 92), עמ' 100.

100 שם, עמ' 103.

101 שם, עמ' 101.

102 שם, עמ' 103. אי-אפשר שלא להביא את דבריו של כהן (שם, עמ' 100-101): 'אוהבים אנו את גרמניותנו לא רק כציפור זו האוהבת את קנה, ואף לא משום זה בלבד, שאת השכלתנו הרוחנית אנו שואבים לא רק ממקורות כתבי הקודש והתלמוד אלא גם מאוצרותיה וממעמקיה של הרוח הגרמנית. כל היסודות החשובים האלה לגבי אהבתנו אל העם הגרמני נידחים מפני ההכרה, שבעיקר בקרב ההווה הרוחנית הגרמנית רואים אנו את ההרמוניה הפנימית ביותר בינינו ובין דתנו המשיחית. הרוח הגרמנית היא רוח ההומאניות הקלאסית והאזרחות האמיתית. אצל איזו אומה ימצא איש כקאנט, שעם כל מקוריותו אינו אלא כליל השלמות העממית של לייבניץ! אצל איזו אומה תמצא אותה אחדות רוחנית של גיבורי שירה, כפי שנתגלתה בלסינג והרוד, בגינתה ושילר נפתח רוח חיים בתולדות הרוח שלנו. אצל איזו אומה תמצא בכלל אותה אחדות קלאסית של שירה

למקורות מחשבתיו של הרא"ה קוק

בניגוד לאלה ראה הראי"ה באומה הישראלית ישות לאומית פרטיקולרית הנבחנת מן האומות האחרות בהיותה 'מיוסדת על פי תביעה מוסרית גדולה ועמוקה'<sup>103</sup> היינו 'לא בשביל עצמה כי אם בשביל הטוב הכללי'<sup>104</sup> כדי להביא גאולה לכל האנושות כולה. האומה הישראלית היא, אם כן, 'האומה שהאוניברסאליות הגמורה טמונה בעומק נשמתה'.<sup>105</sup> לדעת הראי"ה, השפעתו הכבירה של עם ישראל על האנושות בוא תבוא לא מתוך פיוזום של יחידים בין האומות, אלא דווקא מתוך ההתכנסות הלאומית של עם ישראל בארץ ישראל זאת מכיוון שמה שעומד ביסוד יצירתו של עם ישראל הוא 'השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר "ישמר את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"<sup>106</sup> כאשר שאיפה זו נובעת 'מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחמריות ולהביאנה לחיי חפש מלאי הוד ועדן, באור האידאה האלהית, ולהצליח בזה את האדם כלו'. וכיצד תתגשם שאיפה זו? 'למלואה של שאיפה זו צריך דוקא, שצבור זה' – היינו עם ישראל – 'יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאליטית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול" [דברים ד: 6], והאידיאה האלהית המחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה. למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים ואנשי-קדש, חיים באור האידיאה האלהית, שהרי אצל כל האומות אנו יכולים למצוא יחידים החיים לאור דבר האל. אבל החידוש של עם ישראל הוא 'כי גם עמים שלמים, מתקונים ומשוכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני, עמים שלמים הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליטיות, הפוליטיות והאקונומיות, ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם'.<sup>107</sup> רק אז 'תהיה השפעה קולטורית אמתית לישראל בעולם, שעם חשוב משפיע לא

ופילוסופיה! כל גדולי הרוח הגרמנים כולם נביאי ההומאניות הם. אמנם אך טבעי הוא הדבר, שאנו היהודים הגרמניים מרגישים את עצמנו מאוחדים כיהודים וכגרמנים [...] לשם הרגשת האחדות המדינית אני דורש בהחלט גם דיבוק בכלל התרבות של הרוח הלאומית. אין אני קורא את פאוסט סתם כקורא בשיר נאה, אלא אהבתי נפתחת לו כאל התגלות גרמנית. כך עלה לי גם ביחס ללותר. וכך גם לגבי מוצארט ובטהובן. וכלום לא כך לגבי שטיין וביסמרק?' בהמשך (עמ' 103) כותב כהן: 'רואה אני בגרמניות את ההרמוניה הגמורה של תולדות רוחה עם האפלאטוניות, ומצד אחר גם עם הנבואה ועם משוררי התהלות. ולפיכך אוהב אני באחדות זו של הרוח הגרמנית במדינתו ובמדעו את דרך ההשגחה להשגת מטרתה של המשיחיות'. על יחסו של כהן לארץ ישראל ראו 'לוי, פילוסופים יהודים על ארץ ישראל: כהן, רוונצווייג, קפלן ולוינס', ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשס"ה, עמ' 496-503.

- 103 אורות (לעיל הערה 14), עמ' קנט.  
 104 הראי"ה קוק, עולת ראי"ה, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, א, עמ' שפו.  
 105 אורות (לעיל הערה 14), עמ' קנב. ראו גם הארי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, ז, קיא; הנ"ל, מדבר שור, בעריכת מ' הרשקוביץ וד' לנדאו, ירושלים תשנ"ט, עמ' רג-רד. עוד על היחס שבין ישראל לעמים במשנת הראי"ה ראו 'בן נון, 'לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל', יובל אורות (לעיל הערה 16), עמ' 169-208; ירון, הרב קוק (לעיל הערה 8), עמ' 285-321; א' רוונק, ההלכה הנבואית, ירושלים תשס"ז, עמ' 58-88.  
 106 על פי בראשית יח: 19.  
 107 אורות (לעיל הערה 14), עמ' קד. בנקודה זו מסכים הראי"ה עם הציטוט שמצטט קמינקא מאסר שאלתיאל (לעיל הערה 4): 'אנשים תמצא אשר שמרו פקודיך, אבל גוי לא תמצא' (ראו לעיל הערה 51).

רק בפרט נפרד ממנו, כִּי־אם בכל עצמיותו.<sup>108</sup> משום כך סבר הראי"ה כי 'החיים הממשיים של קדושת היהדות אינם מתגלים כי אם בשיבת האומה לארצה'.<sup>109</sup>

## 2. היחס בין חוכמת ישראל לחוכמת אומות העולם

כמו קמיניקא, גם הראי"ה סבר כי כל זמן שמדובר ב'הסברות שכליות', כלשונו, הרי ש'אין שום נפקא מינא בכל לשון שיאמרו הדברים. ולא אדע איזה מקום יש לקנאות יתירה זו', המנסה להרחיק מחשבות שכאלה מגבול ישראל:

וכי כל דרכי השכל האנושי המה דברים האסורים לישראל, ואיה, איפוא יפיפותו של יפת שבאהלי שם, 12 ואיה השיתוף הכללי מצד צלם אלקים הכללי שנתן הקב"ה באדם שמתוך כך אנו מכבדים את כל חכם וישר לב שבכל האדם, ואנו מקבלים את האמת מכל מי שאמר,<sup>110</sup> והאומר דבר חכמה בספרותנו הנאמנה אפילו באומות העולם נקרא חכם.<sup>111,112</sup>

עם זאת, הראי"ה לא הסכים לקבל באופן גורף את כל המחשבות המופיעות אצל אומות העולם, ובוודאי לא להשוות אותן לחוכמת ישראל בצורה כל כך טוטאלית כפי שעשה קמיניקא. בהקשר זה חילק הראי"ה בין חיצוניות החיים, שבה יש לנו מקום לקבל מן האומות, לבין פנימיות החיים, כאשר זו לשיטתו 'שלימה היא בישראל באין צורך להיעזר משום כח זר בעולם'.<sup>113</sup>

הראי"ה מפרט יותר את כוונתו במאמרו 'המחשבות', שפורסם בשנת 1906 (תרס"ו),<sup>114</sup> ובו הוא מחלק את המחשבות השונות לשלושה סוגים: הסוג הראשון, מחשבות כלליות שאינן מתייחסות לאומה מסוימת אלא 'כל חכמי לב וכל קדושי רוח שבכל האדם אשר על פני האדמה שוים בהן לטובה'. מדובר במחשבות כל כך גבוהות, עד אשר אישיותו של

108 הראי"ה קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלח.

109 אורות (לעיל הערה 14), עמ' סב. גם בנו של הראי"ה, הרצי"ה, התנגד להשקפה הגורסת יהדות רוחנית נטולת זמן ומקום. בשנת 1919 כותב הרצי"ה על אודות הערך העולמי הגדול של עם ישראל, 'שעיקרו לא בנדיבות־הלב ומעלות־הרוח של אנשים בני ישראל, יהיו חכמים או נביאים או גבורים או מה שיהיו, יהיו מעטים או רבים, ואפילו כְּרִבּוּת כל אישי האומה כולם לרבבותיהם או למיליוניהם', כלומר לא במעשים שיעשו, 'אלא באפי הטבעי של האומה בתור אומה, או נאמר: בפסיכולוגיה הצבורית (Völkerpsychologie), או: בנשמה הלאומית', היינו בעצם קיומה של האומה הישראלית. ובהמשך: 'הברכה שאומות־העולם מתברכות בישראל, השפעת־החיים אשר ממנו למהלך התרבות האנושית, איננה בדרשות או כמופתיות־חיים של בני ישראל וגדוליו, ל"הומניות", מוסריות, אידיאליות, קדושה, אלוהיות, ולא ב"הדות" מופשטת, אילויונית, משוטטת בכל מלא עולם, אלא ביהדות־ויהודים כאחד שהם בה ואינם בלתי והיא בהם ואינה בלתי, בחיי האומה עצמה בכל שלמות חייה ובכל מצביה השונים, – במציאות האומה עצמה' (צמח צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' קעט-קפ).

110 כפי שכותב הרמב"ם בפתיחת שמונה פרקים (הקדמתו למסכת אבות).

111 מגילה טז, א.

112 מאמרי הראי"ה, בעריכת א' אבינר וד' לנדאו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 111.

113 אורות (לעיל הערה 14), עמ' קנב.

114 אדר היקר ועקבי הצאן (לעיל הערה 108) עמ' קכב-קכה.

האדם החושב אותן אינה משפיעה עליהן. סוג זה של מחשבות הסכימו חכמי ישראל בכל הדורות לקבל מן האומות השונות באהבה.<sup>115</sup>

הסוג השני, מחשבות כלליות המשתנות בהתאם לסגנון האדם ההוגה אותן. ביחס למחשבות שכאלה יש להיזהר 'שלא לערבב את הסגנון המיוחד הטהור שלנו בסגנון זר', אלא שלפעמים נוכל למצוא אנשים יחידים גיבורים וחכמים המסוגלים לסנן את הדעות הללו ולזכך אותן בהתאם לדרך המחשבה המיוחדת לישראל.<sup>116</sup> הסוג השלישי, מחשבות המיוחדות דווקא לעם ישראל, 'לא רק מצד הסגנון כי אם מצד התוכן והפנים', ומחשבות שכאלה אין לערבב יחד עם מחשבות הבאות מחוץ לעם ישראל.<sup>117</sup>

אמנם במהלך הדורות, כותב הראי"ה, מצאנו התייחסויות שונות לסוגי המחשבות הללו: היו חכמים אשר השתמשו 'מכל הבא ליד מטובי חכמי האומות אפילו בדברים היותר נשגבים'; היו אשר דחו כל מחשבה שמקורה מחוץ לגבול ישראל; והיו חכמים שעמדו בתווך, קירבו בימין וריחקו בשמאל. אולם, מוסיף הראי"ה וכותב, כאשר הנטייה הלאומית מתגברת בישראל – יש צורך לחזק דווקא את הצדדים הפרטיקולריים המיוחדים לנו.<sup>118</sup> כאשר לחוקי העולם העתיק (דוגמת חוקי חמורבי), אשר היו דומים במידה כזו או אחרת לחוקי התורה, וטענתו של קמינקא כי 'כל מה שהוא נוגע להעולם ולהרגשת העולם לא יוכל בשום אופן להצטמצם בישראל, כי רכוש כל בני אדם הוא':

הראי"ה ודאי היה מודע לתגליות המדעיות, ל'חיפוש בגנוי מטמונים' כלשונו,<sup>119</sup> שערערו כביכול על עליונותה של התורה,<sup>120</sup> וכפי שקמינקא עצמו כותב בתשובתו לראי"ה כי 'כבר הוברר הדבר שהרבה הרבה הושפע גם קדש הקדשים שלנו (בנוגע לאבני המחצב) מאשור ובבל'. הראי"ה אכן מתייחס לכך בשני מקומות: בספר 'לנבוכי הדו' הוא כותב, כי פשוט הדבר שכל אותם הסיפורים הנמצאים בתורה – ודאי נמסרו גם לכל העמים הקדומים,<sup>121</sup> אלא שאצלם הסיפורים הללו מלאים 'דברים של דמיון ושל טעות', מה שאין כן נבואת משה אשר 'בררה את האוכל מתוך הפסולת ותתן לנו בתורת אמת את האמת הקדומה לאמתתה'.<sup>122</sup>

בספר 'אדר היקר' מביא הראי"ה שלושה נימוקים נגד האשורולוגיה שמצאה דמיון בין הדעות, המוסר והמעשים המופיעים בתורה לאלו המופיעים בכתיב היתדות: ראשית, גם אצל אומות העולם היו אנשי רוח גדולים, ובוודאי הם השפיעו על בני דורם; שנית, התורה

115 שם, עמ' קכב. הראי"ה מצטט את דבריו של רבנו בחיי אבן פקודה הכותב בהקדמת ספרו חובות הלבבות (ברלין תרפ"ה, עמ' 19), כי הוא סמך לדבריו 'דברי הקבלות שקבלנו מרבותינו זכרונם לברכה, ומן החסידים והחכמים שבכל אומה שהגיעו דבריהם אלינו'.

116 אדר היקר ועקבי הצאן (לעיל הערה 108), עמ' קכב.

117 שם, עמ' קכג.

118 שם.

119 לנבוכי הדור, בעריכת ש' רחמני, תל אביב תשע"ד, עמ' 170.

120 מדובר בראש ובראשונה בספרו של פרידריך דיליטש (Delitzsch, 1850-1922), **בבל והתנ"ך** (*Babel und* *Bibel*, Göttingen 1903), שטען כי מורשת התנ"ך שאבה את רעיונותיה מן התרבות המסופוטמית... ראו על כך אצל י' שביט ומ' ערן, מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב תשס"ד.

121 ראו א' גבאי, 'עלילות המבול', סגולה, 18 (תשע"ב), עמ' 18-28; 'רפפורט', הגיע הזמן להחזיר עטרת סיפור המבול בתורה ליושנה, בית מקרא, 29 (תשמ"ד), עמ' 208-214.

122 לנבוכי הדור (לעיל הערה 119), עמ' 171.

מתחשבת בטבעו של האדם, ומתוך כך היא מתייחסת בחיוב להנהגות ולמעשים הטובים שקדמו לנתינתה; ושלישית, האדם הלוא נברא בצלם אלוהים. אם כן, כל אותם עניינים טובים שקדמו למתן תורה נבעו מן האור האלוהי הגנוז באדם, כך שהם עצמם הינם בגדר תורה.<sup>123</sup> אבל מעבר לכך, הראי"ה התנגד לכל ניסיון להשוות את תורת ישראל לחוכמת האומות. הוא אמנם ראה יתרון וערך בלימוד החוכמות הכלליות,<sup>124</sup> אולם הזהיר 'מהתערבות כחות רוחניים מעולם זר'.<sup>125</sup> החוכמות כולן, כותב הראי"ה, בטלות לעומת התורה,<sup>126</sup> ולא עוד אלא שכל אותן החוכמות כשלעצמן, גם כאשר הן עוסקות בציורים אלוהיים ובחובות מוסריות עליונות, הרי הן דלוחות ומוגבלות, 'וריה נבלת עבודה זרה מן הכל נודף'.<sup>127</sup> ואם בכל זאת ישנם ברקים המאירים אי פה-אי שם את האפלה הגסה של המרחב האילי – הרי הם בזכות אותם גדולי המחשבה 'דקריבין לאורחא דמהימנותא',<sup>128</sup> והראי"ה מדגיש כי הם רק קרובים לדרך האמונה, אבל אינם נמצאים בתוכה.<sup>129</sup>

חוכמת האלוהות, לעומת זאת, אינה זקוקה לידיעות אחרות וזולתה,<sup>130</sup> שכן ההבדל שבין תורת ישראל לבין חוכמת אנוש הוא כהבדל ש'בין חיים לשלילת החיים, ובין אור עולם לחשכת תהום';<sup>131</sup> 'כהבדל שבין מים עכורים ודלוחים, שאינם ראויים רק לשתית בהמה, לבין אותו העידון של אויר זך וצח, מחיה נשמות ומשיב נפשות, מים קרים נוזלים, צוללים ומתוקים, מבאר מים חיים'.<sup>132</sup>

### 3. היחס בין הנצרות ליהדות

כאשר מדובר לא רק בחוכמה אנושית גרידא אלא בחוכמה המתבססת על יסודות הדת הנוצרית – הרי שבזה לא ידע הראי"ה פשרות. קמינקא כתב כי הנצרות בחרה שלא 'לברוח' מן העולם ולהתנזר ממנו, כי אם 'לרדת אל העם' ולהשמיע באוזניו בשורה טובה,<sup>133</sup> ומשתמע מדבריו שכל ההבדל שבין הנצרות

123 אדר היקר ועקבי הצאן (לעיל הערה 108), עמ' מב.

124 ראו למשל אורות (לעיל הערה 14), עמ' סז; הראי"ה קוק, אורות התורה, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשמ"ה, ט, ג; הנ"ל, קבצים מכתב יד קדשו, בעריכת ב' אופן, ירושלים תשס"ו-תשס"ח, ב, עמ' קלא; שמונה קבצים (לעיל הערה 105), א, סעיפים פא, תרי, תרפא, תתלה, תתק. וראו מאמרה של ש' מישלוב, 'חכמות כלליות במשנתם של הגר"א והרב קוק', בדה, 19 (תשס"ח), עמ' 63-69.

125 שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ה, רנח; ו, קיד.

126 שם, ג, קטז.

127 שם, ה, קעד.

128 כוונת הראי"ה היא לדברי הזוהר (ב רלו, א): "אֲשֶׁר אֵין בָּהּ מוֹם" (במדבר יט: 2) – דא מלכות יון, דאינון קריבין לארחי מהימנותא; וכן בוזהר חדש (יתרו לח, ב): "וְנִגְהָ לֹו סְבִיב" (יחזקאל א: 4) – דא איהו מלכות יון [...]. דלית בכל מלכוון, דאינון קריבין לאורח מהימנותא, כוותייהו'. בכמה מקומות כותב הראי"ה כי קרבה זו לדרך האמונה באה לידי ביטוי במושג האידיאות האפלטוני – ראו למשל שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ה, רכח; המאור, א (תשמ"ד), עמ' 21.

129 שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ו, קפח.

130 שם א, ריא.

131 שם ו, ז.

132 שם ה, קעד. על היחס שבין המוסר האנושי לתורה האלוהית ראו י' שביב, 'תורה אלהית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק', סיני, קיז (תשנ"ו), עמ' קסא-קעה. עוד על היחס שבין חוכמת ישראל לחוכמת אומות העולם במשנת הראי"ה ראו: ירון, הרב קוק (לעיל הערה 8), עמ' 216-218.

133 'תיבות היהדות בעולם' (לעיל הערה 32), עמ' 171.



ליהדות אינו במטרה אלא בדרך, אם להשפיע ישירות על המון העם או להתחיל את ההשפעה באופן נקודתי, כאשר כל יהודי וביתו ובני ביתו עד סוף כל הדורות יחיו בין העמים לאור דבר ה' <sup>134</sup>.

בניגוד לכך כותב הראי"ה, כי הנצרות התייאשה מתיקון העולם הזה, ואילו היהדות, לעומת זאת, לא התייאשה כלל. אדרבה, היא העומדת להציל את הכל, מבלי להשאיר גם צרור <sup>135</sup>. ולכן, 'העולם ומלואו לאור ישראל מחכים'. והראי"ה מברר מהו 'אור ישראל' מתוך שלילת הנצרות, היינו:

לא חזיונות לב, לא מוסר אנוש, לא רק חפץ הגון וציור טוב, לא הפקרות העולם החמרי בכל ערכיו, לא עזובת הגוף ביסוד ערלתו וטומאתו ועזובת החיים והחברה, הממלכה והמשטר, בשפלות זוהמתם, ולא עזיבת העולם וכחותיו הטבעיים אשר נפלו יחד עם חטאת האדם בשפלותם, כי אם רוממות הכל <sup>136</sup>.

הראי"ה שלל, אם כן, את הנצרות (ה'מינות' בלשונו <sup>137</sup>) מכול וכול. 'יש בה מארה נצחית' <sup>138</sup>, הוא כותב, ו'כל הרעות, הרשעיות הטומאות, הנם טמונים בעומק חובה [...] כל ההשחתות אינן אלא ענפיה ושריגיה' <sup>139</sup>. זאת מאחר שהנצרות טענה לביטול מצוות התורה והשאירה את האדם עם רצון טוב, 'אבל מה יעשה הרצון לבדו בחיים?' רצון טוב שכזה אינו מסוגל 'לפלט נתיבות החיים', אלא לכל היותר 'רק לבנה עזובה ישבור לו' <sup>140</sup>. הראי"ה מתכוון לדברי הגמרא על 'ישו הנוצרי, שזקף לבנה ועבד לה' <sup>141</sup> והוא מסביר כי ישו לקח לבנה אחת – היינו רעיון אהבת הזולת – אבל זלזל בכל בניין האמונה הישראלית, כלומר מצוות התורה <sup>142</sup>.

134 שם, עמ' 172.

135 אורות הקודש (לעיל הערה 10), ב, עמ' תפח. אגב, בניגוד לנצרות שהתייאשה באופן חלקי, הרי הבודהיזם, לשיטת הראי"ה, התייאש מתיקון העולם באופן טוטאלי – ראו שם, ובמאמרו של א' משיח, 'הראי"ה קוק ויחסו לבודהיזם', דעת, 70 (תשע"א), עמ' 81-96.

136 אורות (לעיל הערה 14), עמ' כב.

137 רש"י (בפירושו למסכת גיטין מה, ב) כותב כי 'מין' הוא 'האדוק בעבודת כוכבים כגון כומר', ובמקום אחר (בפירושו למסכת מגילה כד, ב) הוא כותב כי אלו הם 'כומרין תלמידי ישו הנוצרי'. הרצ"ה אמר כי פשר הכינוי 'מינים' ביחס לנוצרים משמעו שהם הפכו 'למין אחר של יהודי שאינו יהודי, מין חדש המנתק עצמו מכלל ישראל במובן הרוחני מתוך ריקבון נשמתו' (יהדות ונצרות, ירושלים תשס"א, עמ' 38). אגב, הרב משה יהודה רוזנווסר, במאמרו 'פירוש הרמב"ן על התורה לאור העימות עם הנצרות' (המעין, מז [תשס"ז]), עמ' 19-32), כותב (בעמ' 21, הערה 12) כי ישנו מנהג לכנות בשמות גנאי את כל ענייני הנצרות, וסמכו זאת על דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (מו, א), הלומדת מן הפסוק 'וְאֶבְרָתָם אֶת שְׁמֵם' (דברים יב: 3) שיש לכנות את העבודה הזרה בשמות גנאי. כך, למשל, נהוג לכנות את ספרי האוונגליון בשם 'עוון גליון', לישוע קוראים בשם 'ישו' (ראשי תיבות: יימח שמו וזכרו), למריא קוראים חריא, לשמעון כיפא קוראים פטר חמור, ל'רוח הקודש' הנוצרית קוראים רוח הטומאה וכו'.

138 שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ז, קכ.

139 שם ה, רלח.

140 אורות (לעיל הערה 14), עמ' לו. ראו גם שם, עמ' כו: 'לא זקיפת לבנה מאיזה בנין'.

141 סוטה מז, א: 'אזל זקף לבינתא פלחא'.

142 גם הראי"ה העריך את אישיותו של ישו כאדם 'בעל כח אישי נפלא, הזרמתו הנפשית היתה גדולה, אבל' – מסייג הראי"ה את דבריו – 'לא נמלט מהחסרון האלילי' (מאמרי הראי"ה [לעיל הערה 112], עמ' 6). היו שטענו כי בדבריו אלו בא הראי"ה לספר בשבחו של 'אותו האישי', אולם הראי"ה שלל זאת מכול וכול: 'לא כן הדבר, וכל מי



הנצרות, אם כן, באה לבטל את חוקיה של תורת ישראל ו'הפקירה את המשפט', ומתוך כך 'תופסת אותה הרשעה היותר מגושמת [...] ובוזה מתיסד יסוד שנאת לאומים ועמק רעה של טומאת שפיכת דמים'.<sup>143</sup> עזיבת האמת והמשפט, כתב הראי"ה במקום אחר, גוררת אחריה רצח וזימה, 'למרות שהיא תמיד פושטת טלפיה ואומרת ראו שאני טהורה';<sup>144</sup> 'כמה אוצרות רשע כלולים תחת שקר נורא ואיום זה, שיש לו טלפי חזיר המתפשטות לעין כל עובר לאמר: ראו שאני טהור'.<sup>145</sup> לכן רואה הראי"ה בנצרות את הדת אשר זיהמה את העולם, ותקנתה אינה אלא בשבירתה;<sup>146</sup> ובמחייתה מן העולם.<sup>147</sup>

התרבות האירופית, לדעת הראי"ה, היא תרבות נוצרית,<sup>148</sup> 'כסף סיגים מצופה על חרסי האליליות הקדמונית וכל זוהמת שפלותה'.<sup>149</sup> 'אירופא לקחה את דבר ד' בצינור מלא רפש של הנוצריות שנתלכלכה בגויות', כתב באחת מאיגרותיו,<sup>150</sup> ולכן קבע כי 'אין אנו זקוקים בשום אופן ללמוד מדרכי אירופא'.<sup>151</sup> מה שמאפיין את עמי אירופה הנוצריים – כתב הראי"ה בזמן מלחמת העולם הראשונה – הוא העובדה שהם 'שכחי ד'<sup>152</sup> בכליותם ונושאים את שמו

שיקרא את מאמרי העמוק הנ"ל באותו העיון הראוי לעינים רמים כאלה, לא יוכל להעלות כלל על דעתו, שיש כאן ענין של שבח. כי הלא כה דברי, שעצם הכח האישי וההזרמה הנפשית הוא כח טבעי, והוא תלוי בהכשר אם מכשירים אותו ע"י קודש שורש מתעלה, ואם עוזבים אותו בעינו, ונמסרים אליו כמו שהוא, נופלים על ידו לעמקי זוהמת עבודה זרה [...]. ובארתי שורש טומאתו של פושע ישראל הנ"ל ומהיכן חכו לקוח מכח התהוה שנמשך אחריו, ומשך לתהומות רבא של זוהמת עבודה זרה ביחוד אותם מבני ישראל שנמשכו אחריו' (אגרות הראי"ה, ב [לעיל הערה 11], עמ' לד). בהמשך אותה איגרת מסביר הראי"ה, כי 'זה דרכם של חכמי ישראל מעולם, לא להקטין את ערכם האישי של הרשעים הגדולים כי אם להראות את גודל כחם ולבאר, שבכל גדלם השחיתו, בהשתקעם בטומאתם [...] ולא הביאו דברי לידי תרעומת אלא את קטני הדעת, אבל תלמידי חכמים אמתיים גדולי תורה, העומדים בסוד ד', הם מבחינים ברוך השם את ערך האמת והתועלת שיש בדברים הנ"ל, שהם באמת מכלל רזי עולם, שמשום עת לעשות לד' הסכמתי לגלותם, כי השעה צריכה לכך' וכו' (שם).

143 אורות (לעיל הערה 14), עמ' כא.

144 שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ב, רפו. החזיר הוא בעל החיים היחיד שסימן הטומאה שלו הוא פנימי, שהרי אינו מעלה גרה, אבל כלפי חוץ יש לו סימן טהרה חיצוני, שהרי הוא מפרים פרסה. ראו ויקרא רבה יג, ה: "וְאֵת הַחֲזִיר כִּי מִפְרִים פֶּרֶסָה" (ויקרא יא: 7) – למה נמשלה לחזיר? לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראית כאלו מצעת בימה, ובפירוש 'מתנות כהונה': 'כאילו עשתה מטפחת ומצעת על הבימה שמניחין עליה ספרי תורה, כלומר מראה את עצמה כאילו צדקה הדין לאמיתו [...] בימה היא מקום המשפט; וכן במדרש תהילים, מזמור פ, בנוגע למלכות רביעית: 'משה אמר "וְאֵת הַחֲזִיר כִּי מִפְרִים פֶּרֶסָה הוּא" – מה החזיר פורס טלפיו, כלומר, ראו שאני טהור, כך עשו הרשע גונב וגוזל וחומס ומראה כאילו הם דינים של אמת'. על דימוי הנצרות לאדום ולעשו ראו א' לימור, בין יהודים לנוצרים, תל אביב תשנ"ג, א', עמ' 9-19; י"י יובל, שני גויים בבטן, תל אביב תש"ס, עמ' 16-34.

145 אורות (לעיל הערה 14), עמ' כג.

146 שם, עמ' קנג; שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ז, כה.

147 שם, לו. ראה גם שם ה, סח: 'אין לה [למינות] תקנה אלא תליה'. אולם ישנם מקומות שבהם הראי"ה מתייחס אחרת לדת הנוצרית. כך, למשל, קבצים מכתב יד קדשו (לעיל הערה 124), ב, עמ' ו-נא; לנבוני הדור (לעיל הערה 122), פרקים ח, יב, יד, טז, מו, נב. ראו גם איש שלום (לעיל הערה 10), פרק רביעי.

148 ראו למשל אגרות הראי"ה (לעיל הערה 11), א, עמ' ריד; שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ג, רצג. גם ש"ה ברגמן מציין כי התרבות האירופית 'קוראת את עצמה עד היום "תרבות אירופית-נוצרית"' (בדברי המבוא לספרו של י' פליישמן, בעיית הנצרות במחשבה היהודית ממגדלסון עד רוזנצווייג, ירושלים תשכ"ד, עמ' 14).

149 אגרות הראי"ה (לעיל הערה 11), ג, עמ' קנו.

150 שם, א, עמ' ריד.

151 שם, עמ' קפו.

152 על פי תהילים ט: 18: 'כָּל גּוֹיִם שְׂכָחִי אֱלֹהִים'.

על שפתם, בפייהם ובלשונם.<sup>153</sup> כלומר השימוש הנוצרי בשמו של אלוהים הוא אך ורק מן הפה ולחוף, והעובדה שעמים נוצריים אלו לא הצליחו לעצור 'בעד שפך דמים רבים ובעד חרבנו של עולם בצורה איומה כזאת, הרי הוא מוכיח על עצמו שהוא פסול מעיקרו'. הוא בו לתרבות האירופית, 'שלפחות במה שנוגע למוסר ולטהרת המדות – פשטה את הרגל',<sup>154</sup> וקרא ל'ביטול כללי לכל מכוונות התרבות של עכשיו, עם כל שקרן ותרמיתן, עם כל זוהמתן הרעה וארסן הצפעוני. כל התרבות המתהללת בצלצלי שקרים, מוכרחת להכחד מן העולם'.<sup>155</sup> או אז 'תכחד התרבות ההיות בכל יסודותיה, ספריותיה תיאטריה וכל מכוונותיה, וכל החקים אשר בהבל ועול יסודם וכל נימוסי החיים הרים והחטאים כליל יחלפו'.<sup>156</sup>

בפסקה אחרת מאותן שנים כותב הראי"ה, כי 'בנין העולם, המתמוטט כעת לרגלי הסערות הנוראות של חרב מלאה דם, דורש הוא את בנין האומה הישראלית', וזו קרואה 'לחשוף את מבווע חייה', 'להעמיד חזון עמדתה על מקורה העצמי ו'לא לשאוב מבארות זרים היא קרואה כי אם לדלות ממעמקיה'.<sup>157</sup>

הראי"ה אם כן רואה בעם ישראל ישות לאומית פרטיקולרית שמטרתה להשפיע ברכה לכל האומות כולן, אלא ששליחות אוניברסלית זו מותנית לא בפיוזרה של האומה הישראלית בין האומות השונות, אלא דווקא בהתכנסותה בארצה ובמדינתה. מתוך כך הוא טוען כי אמנם ישנם רבדים מסוימים המשותפים למחשבה הישראלית ולמחשבה הכלל-אנושית, אולם רבדים אחרים הם מיוחדים לעם ישראל, ובאלה אסור לשתף מחשבות זרות שמקורן מחוץ למחנה ישראל.

לדעת הראי"ה, תהום עמוקה מפרידה בין היהדות לנצרות, שכן הנצרות התייאשה מתיקון העולם, ואילו היהדות מאמינה כי בסופו של דבר יתוקן הכול וצורר לא יפול ארצה. בייאוש, טוען הראי"ה, ביטלה הנצרות את מצוות התורה, הפקירה את העולם הזה, ולמעשה הכשירה כל רשע וכל עוול, עד אשר 'כל ההשחתות אינן אלא ענפיה ושריגיה'. התרבות האירופית, לדידו, היא תרבות נוצרית, שאבד עליה הכלח, ולכן טען בכל תוקף כי 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם'.

## בשולי הדברים

כפי הנראה, הראי"ה לא השיב תשובה מפורשת לדבריו של קמינקא. הוא אמנם פותח את מכתבו לקמינקא במילים 'אחד מבני עליה, הרב החכם המרומם, אוצר חמודות', אולם בהמשך הוא מוסיף וכותב: 'מאד אשמח אם יכבדני כבוד הדרתו ביתר ספריו הנכבדים, ביחוד הכתובים עברית, למען אדע לְמַצוֹת את ערך מדותיו, הנראות לי בעשרן, ביתר פרטיות'.<sup>158</sup> ייתכן כי מתשובתו של קמינקא למד הראי"ה שלפניו עומד יהודי השייך במידה כזו או אחרת לזרם הרפורמי,<sup>159</sup> ואולי משום כך לא השיב לו הראי"ה בסופו של דבר, שכן התנועה

153 אורות (לעיל הערה 14), עמ' טז.

154 אגרות הראי"ה, ד, עמ' יב.

155 אורות (לעיל הערה 14), עמ' טו.

156 שם, עמ' טז.

157 שם, עמ' טז-יז.

158 ראו לעיל הערה 8.

159 אם כי קשה לקבוע זאת בוודאות, וישנן ראיות לכאן ולכאן. כך, למשל, בשנת 1888, בהיותו כבן 22, פרסם

הרפורמית הייתה בעיניו לצנינים. הוא כינה אותה בשם 'התנועה החולנית והמסואבת של מאיסת החוקים, שהגנו נפגשים בה בדורנו, שאנו מוצאים את עצמנו מחוייבים ללחום בה ברב כשרון ועז חיים'.<sup>160</sup> במילים אלו – 'התנועה החולנית והמסואבת של מאיסת החוקים' – רומזו הראי"ה לך שהוא ראה ברפורמה את המשכה של הנצרות, שכן בכל מקום שבו אנו מוצאים ניסיון להקטין את ערך המצוות המעשיות – 'הכל הוא נובע מתוך באר צרה נכריה של ארס המינות'.<sup>161</sup> וכאשר מדובר בנצרות, סבר הראי"ה<sup>162</sup> בעקבות דברי הגמרא,<sup>163</sup> כי יש להתרחק ממנה כמטחוי קשת, כשם שיש להתרחק 'מאִשֶׁה זֶרֶה מִנְכַרְיָה אֲמַרְיָה הַחֲלִיקָה, הַעֲזַבְתָּ אֶלּוֹף נְעוּרֶיךָ וְאֵת בְּרִית אֱלֹהֶיךָ שִׁכַּחְתָּ, כִּי שָׁחָה אֶל מוֹת בֵּיתָהּ וְאֶל רְפָאִים מְעֻלְתֶיהָ, כֹּל בְּאִיָּה לֹא יִשׁוּבוּן וְלֹא יִשְׁיגוּ אַרְחֻת חַיִּים'.<sup>164</sup>

קמינקא שיר (אספת שירים [לעיל הערה 25], עמ' 35), ובו כתב, בין היתר:

לֹא חָנַם אֶכְפֵּם יִכְבִּידוּ רַבָּנִים;  
כִּי יִרִיד הָעַם וּפְרָק הָעוֹל,  
יִפְרֹץ יַחַד גְּדָרִים חֲדָשִׁים וַיִּשְׁנִים,  
וְעַם טִיחַ הַתְּפִל יִהְרַס הַכֹּל.

לעומת זאת, כמה עשרות שנים מאוחר יותר פרסם קמינקא מאמר בעיתון דבר (17 ביוני 1937, עמ' 3), תחת הכותרת 'על שאלות הדתיות בארץ ישראל', ובו הוא קורא שלא להיות 'עבד נרצע לסעיפים יבשים', אלא להתיר אפילו 'דברים חמורים מאוד על פי מושכל ראשון מתוך רגש לאומי מקורי'.

קמינקא היה, כאמור, רב ומטיף בפראג, אך במאמר ביקורת שלו על ספרו של פרופ' יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי (ירושלים תרפ"ב), שאותו פרסם בכתב העת התורן (ניו יורק תרפ"ב) ומאוחר יותר נדפס שוב בספרו כתבי בקורת היסטורית (לעיל הערה 48, עמ' 238-258), תוקף קמינקא את 'הרציונליסטים הנוצרים ורבנים רפורמיים התומכים בהם' (עמ' 246). שולל את קביעתו של קלוזנר שישו הוסיף לקיים את המצוות המעשיות כיהודי פרושי בה בשעה שהוא 'זורק בפתגמיו ארס לתוך הקבלה הדתית, מבלי שנמסר ממנו איזה רעיון משכיל כנגדה, אם ברוח הקראים או ברוח המתקנים בדורותינו' (עמ' 251). ובכלל, הערצתו של קמינקא לחכמי ישראל הפרושים ניכרת לכל אורך המאמר, ולעומת זאת הוא מדגיש כי 'מי שמדבר בדברי בוז ובגסות על החומרות של מצוה עיקרית כשמירת השבת ומטיח דברים כלפי הנוהרים בפרטיה (כמו שנמסר עליו באבנגליון) [...] איננו רבי' – כפי שרצה לטעון קלוזנר – 'ולא צדיק, הוא מוציא עצמו מן הכלל ומראה שאין אהבת ה' אמתית בלבבו, אותה אהבה העזה, אשר כל ציון חיצוני, כל אות אמונה ומסירות נפש למען קרבת אלהים, יקר לו מן החיים' (עמ' 249). יש לציין גם את העובדה שבספרו צהרים (לעיל הערה 24), עמ' 44, פרסם קמינקא שיר הלל לרב שמשון רפאל הירש, שנודע בהתנגדותו הנחרצת לקהילה הרפורמית עד כדי הקמתו את הקהילה הנפרדת בפרנקפורט.

160 אגרות הראי"ה (לעיל הערה 11), א, עמ' קעז. על מאבקו של הראי"ה ברפורמה ראו נ' גוטל, חדשים גם ישנים, ירושלים תשס"ה, עמ' 23-25, ובהפניות שבהערה 23.

161 שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ה, רלט. ראה עוד שם, רנט. הראי"ה מוסיף וכותב כי מוטיבים שכאלה, הלקוחים מן הדת הנוצרית, 'הרי הם מכים מלפניהם ומאחריהם בעקיצה עקרבית'. בזאת הוא רומז לדברי הגמרא (ברכות לג, א), האומרת שאם נחש כרוך על עקבו – לא יפסיק את תפילת שמונה-עשרה, אבל עקרב – פוסק, ובתיקוני זוהר (מב, ב): 'עקרב איהי עקר ב', דעקרת ביתא דשכינתא'. הראי"ה דרש דברים אלו ואמר שאם נחש, שהוא כוח הרע והטומאה, כרוך על עקבו – עדיין לא נפסק קישורו ליהדות, מה שאין כן עקרב, המסמל את הנצרות שעקרה עצמה מבית ישראל (לשלושה באלול, א, ירושלים תשל"ח, עמ' מז).

162 ראו אגרות הראי"ה (לעיל הערה 11), א, עמ' קמג שסט; עין אי"ה ברכות, בעריכת י' פילבר, ירושלים תשמ"ז-תש"ן, ב, עמ' שעו; שמונה קבצים (לעיל הערה 105), ג, קמב.

163 ראו עבודה זרה יז, א.

164 משלי ב: 16-19.

## נספח – תשובתו של קמינקא לראי"ה

בעה"י, ווינא, ה' אדר שני תרע"ג  
לכבוד הרב החכם אוהב את הבריות ומקרן לתורה  
הר' א"י הכהן קוק נ"י אב"ד ביפו והמושבות.

קבלתי את מכתבו היקר מן י"ט שבט ומוצא אני להעיר דברים אחדים.  
מע"כ [מעלת כבודו] אומר על עצמו: 'הידיעה הזאת, שאיש כמוני שמקורות מחשבותיו  
מפכים הם רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגה הפומביים והטמירים, יוכלו דבריו' וכו'.  
מאשר יקרו בעיני מחקריו והשתדלותו להרחיב הבנת היהדות והשפעתה על המשכילים,  
לא אוכל להניח דברים אלו בלי תשובה (כנוספות למה שכתבתי בחוברת היובל של השלוח  
ובהעתידי חלק רביעי על השתלשלות היהדות ונתיבותיה בעולם).

טעות היא בידו שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם. הם נובעים מאהלי  
יפת בשעה שהוא קורא במבחר הספרים החדשים אפילו רק בלשון עברית שנכתבו  
בהשפעת חיי העמים הגדולים וספרותם, וכשהוא משוחח עם בני אדם החיים בתוך  
העמים ולומדים ממתוקנים שבהם. הם נובעים מאהלי יפת, בשעה שהוא קורא בספרי  
הרמב"ם ובכוזרי וחובת הלבבות – כי כל אלה לא היו אפשריים כלל בלי הפילוסופיא  
היונית שהרחיבה מאד את התבונה האנושית וכל חכמינו הגדולים בימי הביניים ינקו ממנה  
ונהנו מזויה אף כשנלחמו בה. מי לנו גדול מהרמב"ם שעל כל צעד וצעד במו"נ [במורה  
נבוכים] הוא מתחשב עם אריסטו ועל הלמודים המופתיים שקבעו היונים (בעקבותיהם  
הסורים והערבים – ואפילו תאמר שראשית מוצאם מאשור ובבל, לגבי דידן אחת היא,  
כיון שאין אצלנו העיקר להתגאות בגזע שם וגוייו עובדי ע"ז [עבודה זרה] כי אם במה  
שקרבו המקום לעבודתו). הוא מודה בהם או מבצר לפעמים לתורתנו מדור כנגדם, הכל  
לאור הנר ההגיני האנושי היפה לבדיקת הדעות ולחפש אמתתן, אף על פי שאין הנר  
הזה יהדותי כלל ומדליקיו הם גדולים חכמי אומות העולם. אין הבדל בזה אם היתה  
הפילוסופיא לפנינו אורחית בישראל וגלתה עם השכינה או לא היתה כלל אצלנו בימי  
קדם – על כל פנים אבדה מאתנו, ומה שחזרנו ולמדנו היה מגירסתן של העמים. ולא עוד  
אלא שהרמב"ם במו"נ ג, יז (בהצעת דעת תורתנו לפי השקפתו על ההשגחה) מרמו באופן  
מובן, שהוא מציג את השכל האנושי בצד הנבואה וכי רק באופן זה יובן הצדק המוחלט  
השורר בעולם, דהיינו שאדם נענש על מעשה רע שיעשהו ואף על פי שלא צווה בו ע"י  
נביאים אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו'. וכי תאמר, מאין ידע השכל (אם תיטול  
ממנו השפעת התורה והנבואה שהן מקור היהדות) מה טוב ומה רע? על כרחך תגיע  
להסתכלות בחיי עולם החולוני בעיני אדם פשוט אפילו בלתי-יהודי מאיזה עם שיהיה,  
בתור מקור שני להבנת האמת והצדק ופעל ה' בעולם.

ומחשבותיו נובעות, אם גם בארחות עקלקלות, מאהלי יפת, אפילו בלימוד המשנה  
והגמרא. כי אף בהלכה, בידינו ממונות ובידינו נפשות, הושפע המשפט העברי גם מדיני  
הבבליים והרומיים. עאכ"ו [על אחת כמה וכמה] באגדה, אשר מחשבותיה הפיוטיות  
השתלשלו בהרבה מקומות מהפיוט האנושי והמשלים והחידות והמליצות מההון הכללי  
שניתן במתנה לבעלי המליצה והשירה בקרב העמים, המרבה והממעייט. ובמקום שאנו  
דנים על הצורה החזונית היפה שניתנה להגיונות נעלים בדרך מליצה, לא יתעקש איש

ידוע מעט מהספרות הנעלה של היונים והרומיים לומר 'לא עשה כן לכל גוי' על ספרותנו מימי קדם.

אבל אחרי שכוונתו באהלי שם בלי ספק אהלי היהדות ולא של בני שם במונן הרחב בצירוף אשור וערב ועמון ומואב וצור, נאלץ אני להוסיף עוד, כי אפילו כשהוא קורא בספר תהלים שלנו הנעלה והמרומם וכשהוא קורא בספרי הנביאים ובספר התורה הוא יונק גם ממקורות רחוקים במדה מרובה. כי כבר הוברר הדבר שהרבה הרבה הושפע גם קדש הקדשים שלנו (בנוגע לאבני המחצב) מאשור ובבל, אעפ"י [אף על פי] שאבותינו ברוח הקדש עשו בנין חדש מיוסד לדורות מאבני בנין מפוזרות בקרב עמי הקדם, ומזמורי התהלים אשר שרו המנצחים בנגינות בהיכל קדשנו נעלו והתרוממו הרבה על מזמורי התהלים שנמצאו מדורות אסף והימן וידותון בין האשורים והבבלים בכתב היתדות (אבל כמה פסוקים בהם הם ממש כפסוקים בתהלים שלנו וכמה דינים בס' החוקים של חמורבי, הוא המלך אמרפל בן דורו של אברהם, הם ממש כדיני התורה שלנו).

והדבר פשוט הוא, כי כל מה שהוא נוגע להעולם ולהרגשת העולם לא יוכל בשום אופן להצטמצם בישראל, כי רכוש כל בני אדם הוא (דוקא לפי הסברת תורתנו בתחלת ס' בראשית, בפתח דבר מאיר ומבין פתאים). ולא יוכל להיות דבר שבקדושה מיוחד בנשוא (אָביעקטיוו) [אובייקט] בהצגת גבולות הרכוש והקנין החמרי ודיני גנבה וגזלה ומשפט רוצחין, אחרי שכל אלה נוגעין לחיי עולם הזה. לא יוכל להיות אפילו באיסור והיתר וטומאה וטהרה מצד עצמן (שכיוצא בהן נמצא גם אצל המצרים והבבלים) אחרי שכל אלה נוגעים לגוף ומשכנו בעולם השפל – אם לא מצד השפעתן על הרצון והכשירן את הגוף להשתמט ככל האפשר מענינים טפלים. אבל גם היסוד של השפעה זו ידוע היטב בדת בודהא, המתכוונת לענוי ושלילת החיים, ועבר דרך האסיים אל הנוצרים הקדמונים. ואין מקדש נהרס ע"י השקפה זו, כי אם נבנה: שהרי בשוויון בני אדם לפני המקום מונחה הערובה כי ה' אחד ושמו אחד. לא תוכל להיות הסגולה המיוחדת שביהדות אף בפיט ובשירה השואפת מרום, אחרי שזאת היא מתנה משותפת מאת הבורא לכל העמים המשכילים.

אבל הקדושה היהודית המיוחדת דורשת כל אלה הענינים המשותפים כמין חמר ומתנשאה מעל לכל הטוב והיפה הנמצא בחיים בקרב כל האומות (זהו: 'ורוממתנו מכל הלשונות'). היא מרביצה בפוך אבניה ומיסדה היכלה בספירים. אבל לתכלית זו הן צריכה היא לבקש את הספירים בכל מקום שהם ולקבל את האמת ממי שאמרה. כן עשו לא רק הרמב"ם ור"י הלוי כי אם גם משה רבינו והנביאים. אי אפשר כלל לבנות גדר מסביב ליהדות חמרית, כלומר גזעית לאומית, ולומר שהיא מתקיימת מחוץ להעולם הגדול (עאכ"ו שאי אפשר כלל שתתקיים מעל להעולם הגדול המלא כל כך חכמה ותושיה, יופי וחיים, מעשי השכל ופעולות הרגש המרוממים את 'קדוש ישראל' ומרחיבים לאין קץ את הבנת ההויה השולטת בעולם ויוצרת רוח האדם בקרבנו). אפשר רק לרומם ולנשא יהדות רוחנית מעל לכל היצירות האנושיות ועל גביהן, ככתר מלכות מעל לכל הספירות – שצריך לדעת אותן ולינק מהם ולהתחשב עמהן. וביהדות רוחנית (אותה שיסדו הנביאים ואנשי כנה"ג [כנסת הגדולה]) אין מקום לגבולות לאומיים. יש יהדות בקרב הגוים ויש גויות בקרב ישראלים. הגויות אובדת וכלה בכל מקום שהיא (כליון החמר והשתנותו התמידית עפ"י חוקי הטבע הפשוטים אשר השכיל הרמב"ם לתאר על פי הכתובים בדמות אשה זונה). הריסת מלכות בבל היא שעשתה בראשונה הרושם האדיר שהתבטא בדבר הנביא: יבש חציר נבל ציץ; רושם שהתגדל והתחזק מני אז ע"י התפוררות כמה מלכיות עד מפלת מלכות תורגמה

בזמננו – וסוף מטייפיך יטופון<sup>165</sup> והיהדות לבדה מתקיימת – בתור מרכז היסטורי לשלטון הרוח בעולם אבל גם בכל מקום שהיא, אפילו מחוץ להמסגרת ההיסטורית. המחזיקים בה הם מצערים הרבה מאד ממספר הנקראים בשם יהודים, אבל הם באמת עודפים על המספר ההוא ע"י אנשי האמת והצדק ומבקשי ה' בקרב אומות העולם שהם מאשרים את כחנו מבלי שהם בכנסיה שלנו. ייתון בני עממיא לשלם דעבדין עובדא דאהרן! אנחנו אשר קרבנו המקום לעבודתו רק כבני פלטרין שומרים העדות ההיסטורית, דת מורשה, וכמפקדים צבאות כל המאמינים בטוב ה' בארץ החיים, אנחנו יושבים על הגבעה הנשאה ומרימים ידינו באמונה נלהבה לשמים, כל זמן שאנחנו צופים למרום, יש המרכז האלהי היותר מרומם בין החיים והוא מכון ותלפיות לכל העמים. וכל יותר שאנחנו לומדים מהם את החיים, כן מתרחב התכן אשר לאמונתנו. ואם גם מלוכה וממשלה תהיה לנו בארץ אבות – הנה עוד חתיכה של חיים ממשיים, עוד אבנים לשבת עליהן בראש הגבעה, ובלבד שנדע על מה אנחנו יושבים וכי אמונתנו אמונת כל בעלי שכל זך, הוא הטעם היחידי לקיום העולם, ובריתנו היסוד לחקות שמים וארץ.

והנני המכבד ומוקיר מעכ"ת [מעלת כבוד תורתו] כערכו הרם  
אהרן קמינקא.

165 כאן ישנה הערה כפי הנראה משל העורך: מזמן שנכתב המכתב הזה התבלט עוד הרבה יתר הרעיון בעולם על ידי מפלת הממלכות היותר אדירות באירופא ואפיסת כחותיהם החמריים שהיו נוראים ונערצים כל כך במרחבי תבל.