**'Each Generation and its Scholars' (Part 2)**

**ג**

את 'גיוס' הגר"א למחנה 'מבשרי הלאומיות' היהודית המודרנית החלו בעצם עוד ראשוני תנועת ההשכלה במזרח אירופה. ככל שהתחזקה חתירתם של המשכילים מן האגף המתון של התנועה למצוא ולחזק את החוט המקשר בין Jewries שהתרחקו זו מזו ומפלגות שנאבקו ביניהן בעידן בו שקעה שמשה של האוטונומיה הקורפורטיבית, כך גם גברה נטייתם להרמוניזציה של הזרמים השונים ביהדות. משכילים אלו ביקשו להצביע על תרומתם של המחנות השונים לשימור רציפות היסטורית בכיוון עתיד משותף, ולחשוף את ההשפעה ההדדית שהייתה ביניהם למרות מחלוקות חריפות ויריבויות מרות. שאלת היחס בין הדת לרעיון הלאומי החדש, שהייתה שולית בתחילה, הפכה לעניין עיקרי במחצית השנייה של המאה ה-19, כאשר הצטרפו למחנה כותבי ההיסטוריה ברוח הלאומית במזרח אירופה non-observant אינטלקטואלים יהודים. אולם למרות הפיצול שהעמיק בהיסטוריוגרפיה הלאומית הזינו שני הענפים -הלאומי-חילוני מזה, והלאומי-דתי מזה, אחד את השני. כך, למשל, ראויה לציון השפעתו של ההיסטוריון הלאומי-דתי זאב יעבץ, עליו נדבר בהמשך, על מי שכונה 'מייסד ההיסטוריוגרפיה הציונית', בן-ציון דינור מן האוניברסיטה העברית בירושלים.

מגמת ההרמוניזציה בהיסטוריוגרפיה המשכילית המזרח-אירופאית הייתה טבועה עוד מימיה הראשונים בחותם מובהק של שחרור תולדות יהודי האימפריה הרוסית מכבלי הנרטיב היהודי-גרמני. וכך, אף שהפנימו את הדימוי השלילי של חברתם ותרבותם של -Ostjuden שרווח בין יהודי גרמניה מאמצע המאה ה-18 ואילך, חזרו וטענו המשכילים בליטא כי לאמתם של דברים שגו אחיהם הנאורים במערב בהבנת עולמה הפנימי של היהדות במזרח. באימפריה הרוסית חזרו והתלוננו קוראיו הנעלבים של ההיסטוריון היינריך גרץ על כך שבחלק האחרון של חיבורו הגדול, העוסק בתולדות היהודים מאמצע המאה ה-18 ועד שלהי המאה-19 התעלם כמעט לחלוטין מכל מה שארע בקהילה היהודית הגדולה ביותר בעולם! הם חשו צורך למלא את החסר וליצור היסטוריה שלמה, משותפת לכל חלקי האומה. המוצר ההיסטוריוגרפי המובהק והשלם של ה'מרידה' ההיסטוריוגרפית הזאת נגד עליונות הנרטיב היהודי-גרמני נכתב בידי המשכיל שאול פנחס רבינוביץ ((SHeFeR האדם שתרגם לעברית את ה-Geschichte der Juden של גרץ. ככל שגברה אי-הנחת שלו בשעת עבודת התרגום מן המקום השולי והמעליב שהקצה גרץ בספרו ליהודי פולין ורוסיה, כך הפך מפעל התרגום למיזם שכתוב מחדש. שפ"ר, שנמנה על פעילי תנועת "חיבת ציון" בוורשה אף התכוון לכתוב ספר שלם משלו שיחליף את הכרך האחרון של גרץ! בחיבור זה אמור היה ה- GR"A להשתלב בנרטיב לאומי הרמוניסטי, כעמוד מרכזי בגשר ההיסטוריוגרפי חדש, ברוח ההשכלה-המתונה, שיחבר בין ווילנה וברלין. שפ"ר העניק מעמד שווה ל-'Ost' ול-'Wes't. לקורא העברי במזרח אירופה בראשית המאה ה-20 הבטיח, כי בניגוד לגרץ, יקצה הוא מקום ראוי לכל אחת משלוש התנועות ששינו את פני החברה היהודית במזרח אירופה: "אלה הם פני הדור שקדם לדור צמיחת **החסידות** -בשתי הפנים אשר לה: the Beshtian and the Habad (of the Lithuanian and Belorussian provinces); with the GR"A's  **literal interpretation of the Torah** ולהיסטוריה של שתי התנועות הללו ולתנועת ההשכלה החדשה (שנולדה בברלין) אני מקדיש חיבור בפני עצמו".

מקום חשוב בהבניית אחדות ניגודים ברוח לאומית בין יריבים רעיוניים מילאה דיאלקטיקה אידיאליסטית שספג ה- Wissenschaft des Judentums החל מימיו הראשונים מן הפילוסופיה של Hegel . השכלת מזרח-אירופה טיפחה לאורך עשרות שנים תודעת זהות יהודית תרבותית משותפת על בסיס יסודות לאומיים מובהקים. היא הנחילה את הדבקות ביסודות הללו לתנועה הלאומית שקמה בשלהי המאה ה- 19. נקל היה לאלו שראו בגר"א 'מבשר השכלה' להצביע על יחסו לתנ"ך, ללשון העברית ולארץ-ישראל כראייה להיותו a forerunner of Zionism. גילוי היסטוריוגרפי של הרמוניזציה לאומית, שקדם למפעלו של שפ"ר, ניתן למצוא עוד בכתבי המשכיל הליטאי SamuelJoseph Fuenn. גם הוא היה לימים מראשוני "חיבת ציון" בווילנה. בספרו על תולדות הקהילה היהודית בווילנה ***קריה נאמנה***. (1860) כתב : "ראה האל [...] ויקם לנו שלושה רועים במקומות שונים לתמוך את שלושת העמודים [...] את רבינו אליהו קראה ההשגחה העליונה בליטא לשמור את התורה, לצרף ולזקק את תלמודה ולפקח על -ה- studyבה והשקידה עליה, את ראש החסידים ב-Volhyn לערוך את ה-devotion ולהפיח את גחלת הרגש, ואת חכם עמנו משה בן מנחם בגרמניה, להעלות נר ההשכלה במנורת הדת". משכיל מתון אחר, אליעזר צווייפל (1815-1888), שחרד, כמו רבים משותפיו לדעה, ממגמות הרדיקליזציה שעודדו המשכילים הצעירים בראשית ימי שלטונו של הצאר אלכסנדר השני, הקדיש את ספרו ***שלום על ישראל*** (1868)לביסוס רעיון האחדות הלאומית שבין החסידות, ההתנגדות וההשכלה. כדברי שמואל פיינר: "שלושת הזרמים הרעיוניים-החברתיים – החסידות, ההתנגדות וההשכלה – נבחנו בספר זה על פי אמות המידה של ההשכלה ההרמוניסטית [...] צווייפל ראה בכך ייעוד ושליחות [...] 'לתווך השלום בין כתות מתגרות בחינם'." ***שלום על ישראל*** חוזר על תיאורית "שלושת הרועים" של פין, שעליה דיברנו קודם. שלושה 'רועים' – מנהיגים רוחניים – שקמו במאה ה-18 לעם ישראל: ר' ישראל בעל שם-טוב מייסד החסידות, הגאון מווילנה ראש המתנגדים, ומשה מנדלסון, אבי תנועת ההשכלה. שלושה רועים אלה, שדעותיהם היו מנוגדות עמדו בפתחה של תקופה היסטורית חדשה, תקופה של תחייה רוחנית ודתית מחודשת בעם היהודי, בה התחברו הניגודים שהיו בתוכו בדרך דיאלקטית. בלשונו של צווייפל נועדו המחלוקות בין התנועות, על פי הרצון האלוהי: "להחיות את רוח הדת בעם, להחליף כחו ולחדש נעוריו, לצקת בו חיים חדשים.".

חיבור דיאלקטי שונה בין הגר"א לנרטיב הלאומי, ששולב תוך שנים מעטות בהיסטוריוגרפיה הלאומית התרבותית החילונית של ראשית המאה ה-20 , הציע בשנות ה-70 של המאה ה-19 המשכיל פרץ סמולנסקין, עורך כתב העת "השחר". הגר"א היה אחד ממקורות ההשראה לרעיון "עם הרוח" הלאומי -חילוני שלו, ברוח האידיאליזם ההגלאיני. על פי סמולנסקין, הרוח הלאומית נשמרה בשנות הגלות בתוך הטקסטים הדתיים שנלמדו בהתמדה. דבקותו המוחלטת של הלמדן הליטאי באוצרות התרבות היהודית הונחלה לישיבות הליטאיות. המפגש עם רוחות העת החדשה ישחרר את 'ה'רוח הלאומית' שנכלאה בין כותלי המוסדות המסורתיים ותרבות לאומית חדשה תקום ותחליף את זו הישנה. בלשונו של החוקר הישראלי אסף ידידיה: "סמולנסקין התנגד למונח האופטימי שטבעו המשכילים ’העת החדשה׳ ועמד על מורכבות המודרנה. הוא התווה עקרונות יסוד לחקירה היסטורית לאומית, שבמרכזה העם היהודי וקנייניו הלאומיים: הלשון העברית, הדת היהודית והתודעה הלאומית, המפצה זמנית על אובדן נחלת האבות והריבונות." קניינים אלו התגלמו באישיות הגר"א, אשר בניגוד למשה מנדלסון שימר ולא עקר.

בימים בהם עמל שפ"ר לשלב את הגר"א והבעש"ט בדרך דיאלקטית בסיפור ההיסטורי הלאומי, הציע ההיסטוריון **Z**e'ev (Wolf**)** Yavetz הרמוניזציה לא-דיאלקטית בין השכלה ולמדנות תורנית, תוך שיוכן בצורה מפורשת ללאומיות היהודית של ימי תנועת "חיבת ציון". יעבץ, על אף נטייתו לאורתודוקסיה, שיתף פעולה עם שפ"ר בעריכת השנתון הספרותי ***כנסת ישראל*** והייתה ביניהם קרבת דעות. הוא היגר ל-Ottoman Palestine בשנת 1887, ימי 'העלייה הראשונה', עקר משם לווילנה בשנת 1902ונמנה בהמשך דרכו בין מייסדי תנועת ה'מזרחי', האגף הדתי-לאומי בתנועה הציונית. יעבץ ראה תנועת "חיבת ציון" תולדה מאוחרת בזמן של השתמרות השילוב הנכון בין תורה ומדע שנוצר בווילנה בהמאה-18 בהשראתו של של הגר"א. אכן, במאה השנים שחלפו בין ימי הגר"א ומנדלסון הופר, ולעתים אף נעלם, האיזון האידיאלי בין תורה ומדע בשל הקצנת עמדות ממשיכיהם, ה-maskilim מצד אחד ו orthodox-מצד שני, שהתרחקו מדרך האמצע. אך בסופו של דבר שב האיזון הנכון בין רוח ווילנה ורוח ברלין והתגלה בתנועה הלאומית החדשה שקמה במזרח אירופה. המסה ההיסטורית ***מגדל המאה*** שהקדיש יעב"ץ בשנת 1886, ביובל המאה לפטירתו של מנדלסון, לעיון בשורשי התנועה הלאומית החדשה הציגה שלושה אישים שתרמו להתעוררות התודעה הלאומית החדשה בהניחם תשתית לחידוש הקשר ההיסטורי הישן בין דת לחברה שהיה יסוד התמדת הקיום הקולקטיבי של האומה היהודית עד לעת החדשה: הלמדן הליטאי ר' אליהו בן שלמה, הפילוסוף הגרמני משה מנדלסון והפילנתרופ הבריטי משה מונטפיורי. את מקום ה-Besht במודל 'שלושת הרועים' של פין וצווייפל, נטל אצל יעבץ איש העסקים הבריטי, שגישר בפעילותו הפילנטרופית רבת הימים בין מחנות שונים בפזורה היהודית הפוסט-קורפוראטיבית, וגם תמך ביישוב היהודי הקטן שישב בארץ-ישראל לפני שקמה תנועת "חיבת ציון". מונטפיורי סיפק לתנועה החדשה את התשתית החברתית-פוליטית במקום ה-kehilah המסורתית שבוטלה. יותר מכך, הוא הפך לסמל המשכיות עם עולם המסורת ולמוקד של אחדות לאומית חוצה-מחנות: "ביראתו הגדולה את אלהיו ובאהבתו הנאמנה את עמו, היה הוא האחד בכל ישראל אשר כמעט לא יצא עליו כל מערער, אשר מראהו בלבד מלא את לב כל ישראל יראת הכבוד, הרוממות והאהבה, עד כי שם מונטיפֿיורי היה בעיני העם לשם נרדף עם חבת התורה, ישראל וירושלים". יעבץ השיב במסתו על שאלה מן הסוג שהיסטוריונים היום נמנעים להציג: מה היה קורה אילו השתמרה ההרמוניה של ימי ווילנה בין למדנות הגר"א להשכלת מנדלסון? וכך כתב: "לוּ הוסיפה חכמת Mendelssohn להיות הרוח הנושבת בווילנה כאשר החלה, כי עתה הייתה התורה בתקפה, כי רוח רבנו ה-GR"A-מרחפת ממעל לה וגם הדעת נפוצה מעט מעט בקרב הימים בנחת, כדרך חכמת Mendelssohn, ולרגליהם היו התיקונים באים מאליהם; כי העם המסודר ברוחו עד מהרה יסתדר במעשיו ובצרכיו. אך קדמה ובאה הרוח ממשכילי Vohlyn [....] מרת נפש באה ההשכלה ההיא [...] ותהי ההשכלה לסמל הקנאה, המשלחת מדנים בין אחים. רוח חכמת Mendelssohn [ [that is, moderate haskalahנדחתה מפני השכלת Friedlaender [radical enlightenment] ותורת רבנו אליהו חשה מפלט לה אל בתי המדרש והישיבות, אך רוח רעה שולחה בינה ובין החכמה [...]. ". יעב"ץ לא הסביר, אפוא, את הופעת התנועה הלאומיות המודרנית כתוצר של סינתזה חסרת תקדים היסטורי בין 'מסורתיים' (תיזה) ל'חדשנים'' (אנטיתזה), על פי model Hegelian של תיקוף דיאלקטי. הוא לא קיבל את התיקוף ההיסטורי הדיאלקטי שאומץ על ידי the secular trends of Zionist historiography הלאומיים, דוגמתDubnow Semion ורפאל Mahler שהזכרנו בראשית דברינו. לשיטתו של יעב"ץ הייתה ההרמוניזציה הלאומית בין מסורת ו-haskalah כשיבה אחורנית בזמן, אל מצב של הרמוניה טרום-מודרנית, נטולת ניגודים, שאת ממשיכיה במאה ה-19 דימה למצוא בניאו-אורתודוכסיה הגרמנית , זרם שהיה שדווקא רחוק מן הרעיון הלאומי היהודי החדש.

בספר ההיסטוריה הגדול שלו "תולדות ישראל", שראה אור עשרות שנים לאחר פרסום ***מגדל המאה*** חזר יעבץ והציג את דמות הגר"א המשכיל נוסח הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית. לפי אטקס: "מצטייר הגר"א בתיאורו של יעבץ כאב-טיפוס של שיטת "תורה עם דרך ארץ". לא זו בלבד שהכשיר את העיסוק בחכמות , בקבעו להן מעמד שווה ערך לזה של העיסוק בתורה, אלא אף פעל להפיצן בישראל." אולם, אטקס לא קישר בין התלהבותו של ההיסטוריון מפתיחותו של הגר"א למדעים עם העמדה הציונית-דתית הברורה של ההיסטוריון הדתי-לאומי.

**ד**

במקביל להתגבשותה של העמדה האורתודוקסית המתונה, נוסח זאב יעבץ, שעלתה בקנה אחד עם השקפות הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית, אך הוליכה בסופה של הדרך אל הלאומיות הדתית, התפתחו במהלך המאה ה-19 שתי גישות אורתודוקסיות קיצוניות. גישה אחת ליטאית-Mitnagdi, והשנייה חסידית-חב"דית. שתיהן היו חדורות עמדה אנטי-מודרנית מובהקת ושימשו את יוצריהן בפולמוסים דתיים מאוחרים בעשרות שנים לימי חייו של הגאון. המשותף לשתי הגישות הללו, המפעמות עד עצם היום הזה את השיח ההיסטורי בחברה ה-Haredi בישראל, באירופה ובצפון-אמריקה, היה שלילה גורפת של הטענה המשותפת למשכילים ולאורתודוכסים המתונים שהזרמים המודרניים ביהדות ממשיכים בצורה זו או אחרת את מורשת הגר"א. דמות הלמדן שאין לו בעולמו אלא "ד' אמות של הלכה", והחוכמות והמדעים הם רק בגדר עזרים הכרחיים לשלמות עולם התורה הטרום-מודרני, שימשה את הרב הליטאי, אליהו Rogoler מקאליש במאבקו באמצע המאה ה-19 נגד תנועת הרפורמה. לפי דברי אטקס על רוגולר: "הדגם של הגר"א מלמד, איזה מקום דחוק ושולי מן הדין להקצות לחכמות בצד לימוד התורה -שהוא העיקר". ההיסטוריון ה-Haredi יעקב Lipshitz המשיך עמדה אנטי-משכילית זו, ואף הקצין אותה יותר, בטרילוגיה ***Zichron Ya'akov*** שחיבר על תולדות יהודי האימפריה הרוסית בין השנים 1740 ועד ראשית המאה ה-20, וראתה אור אחרי מלחמת העולם הראשונה. הוא 'ניקה' את הגר"א מכל קשר, בין ישיר ובין עקיף לתנועות הכפירה החדשות בדרך אחרת לחלוטין משיטתו של :Rogoler דרך ההעלמה. על ידי Periodization היסטורי שונה ממה שהיה מקובל בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית העלים לחלוטין את העובדה ההיסטורית הידועה לכל יהודי ווילנה שהיו אי-פעם מגעים כלשהם בין השכלת ברלין לחוגי הלמדנים בקהילות ליטא. אכן, ההיסטוריון החרדי ליפשיץ מתאר את השכלת ברלין והתפשטות השפעתה לחבלים האוסטריים של ה- Сommonwealthאחרי ה-first partition בשנת 1772. אולם, הוא פותח את דיונו בתולדות המאבק נגד תנועת ההשכלה באימפריה הרוסית שהוא עיקר עניינו בחיבור זה, רק בשנת 1840שהיתה לשיטתו ראשית העת החדשה ביהדות מזרח אירופה. על התקופה הקודמת - בין 1740 ל-1840 הוא אומר: "תקופת המאה החולפת [ש] הצטיינה בארזי אל, אדירי התורה [...] והעמידו תלמידים הרבה שהיו ככוכבים מזהירים בשמי היהדות [...] ככה האירו רבותינו אלה את עמנו באור תורתם והפיחו רוח חיים בדעת תורה ויראת שמים. ומפיהם חי ישראל חיי גוי צדיק באמונתו [...] אזכיר לדוגמה הגאונים הגר"א מווילנא ותלמידיו ובראשם רבינו הגאון ר' חיים מ-Volozhin [....] ועוד, אשר תקצר היריעה מלפרטם". כעסקן אולטרה-אורתודוכסי שראה בחסידים בני זמנו בני ברית למאבק האיתנים נגד ההשכלה, הציונות והסוציאליזם היהודי הפחית ליפשיץ בחשיבות המחלוקת הקשה שהייתה בין החסידים ל'מתנגדים' מאה שנה לפני זמנו, ובמקביל 'שיחרר' את הגר"א מכל קשר להשכלה ולמשכילים. גם יצירתו ההיסטוריוגרפית של הרבי הששי של חב"ד, ר' יוסף יצחק שניאורסון שפורסמה ב-interwar period בחוברות ובספרים בעברית, ביידיש ובאנגלית, (וזמינה היום באתרי האינטרנט של חסידי חב"ד) הציגה את הגאון לא כ'מבשר השכלה', ואפילו לא כמי שדמותו נתנה השראה לראשוני המשכילים, אלא כמעוז ההנהגה הדתית של היהדות המסורתית. אולם, בניגוד לליפשיץ, שנקט בשיטת ההעלמה, ולא הזכיר, ולו ברמז, את קרובי משפחתו ומקורביו של ה-Gaon, שהיו להם קשרים עם חוגו של מנדלסון בברלין, מעצים הסיפור החב"די מן המאה ה-20 את כוחם של המשכילים בווילנה. בעיר פעלה, כך על פי ר' יוסף יצחק שניאורסון, מחתרת מתוחכמת של כופרים שפעלה במרץ, תוך שיתוף פעולה עם רשת משכילית אנטי-מסורתית שנפרשה על פני מרחב הפזורה האשכנזית, לערעור הסדר החברתי הישן ולחיסול ערכיו. הגר"א שהיה זקן וחלוש, לא עמד כנגדם. הוא הולך שולל על ידי קרוב משפחתו יוסף פסלס, ששיתף פעולה עם סוכניו החשאיים של משה מנדלסון. אחריותו ההיסטורית של הגאון לכך שידם של המשכילים הכופרים כמעט והייתה על העליונה בקהילת ווילנה בימיו האחרונים של ה-Polish Lithuanian Commonwealth נבעה, אפוא, מחולשתו כמנהיג. הלמדן הגדול שנאבק בשני העשורים האחרונים של חייו בחמת זעם בחסידים נלחם על פי הגרסה החב"דית (שאיננה נתמכת, ולא במפתיע, על ידי שום מקור היסטורי!) באויב הלא-נכון. בתמימותו לא זיהה את האיום הנורא שהצליחו ה-Westjuden להגניב אל לב מבצר המסורת הליטאי. הוא העניק לגיטימציה לפעילותם ולא מנע מהם להפיץ את תורת הכפירה של המשכילים. סיפור כישלונו של הגר"א בישר כישלונות דומים של ממשיכי דרכו במאה ה-19 וה-,20 שלא עלה בידם לעמוד בפני משתפי הפעולה עם השלטון הצארי וסוכני השלטון הסובייטי. ר' יצחק שניאורסון 'סגר חשבון' ישן מן המאה ה-18 עם מתנגדו הגדול, הגאון מווילנה. קשה ללמוד משהו היסטורי על דמות הגר"א מסיפור שחובר בידי מנהיג מובהק של אורתודוקסיה לוחמת, שעיצבה מחדש את מאורעות העבר, הגזימה באופן אנכרוניסטי בכוחם של סוכני המודרניזציה שהיו בווילנה בשנות ה-90 של המאה ה-18 וגימדה את זכר הגר"א, גדול למדני תקופתו, לדמות מנהיג חלש שהולך שולל בידי קרוביו ומקורביו. לעומת זאת, ניתן ללמוד ממנו לא מעט על תפיסת המודרנה ועל עולם המושגים ההיסטורי של האורתודוקסיה החרדית בימינו אלה.

**ה**

נשוב ונעיין עתה דמות הגר"א כמבשר הלאומיות הדתית. הפעם בגלגול מאוחר כבעל תורת גאולה משיחית. זהו דימוי שלא נמצא בכתביו של זאב יעבץ, שהיה אחד מאבות זרם ה'מזרחי' וכתיבתו ההיסטורית מושפעת מחזון שיבת ציון. הגר"א המשיחי, דמות שחיה וקיימת עד היום בשיח הדתי-לאומי הישראלי, נולד מתוך ההתמקדות הגוברת והולכת של המחשבה ההיסטורית הציונית, החילונית והדתית כאחד, במרכזיותה של the ,land of Israel. התמקדות זו ניתקה בהדרגה אישים, מוסדות ומאורעות מן העבר הטרום-מודרני מתוך הקשריהם הדיאספוריים הקונקרטיים, ו'השתילה' אותם בתוך נרטיב היסטורי חדש שארץ -ישראל במרכזו.

What was there about the persona of the Vilnius Gaon that made him seem, in the eyes of stalwarts of the national religious movement, like a primeval portender of their movement? At first glance, no historical figure is farther removed from Zionism – a modern movement whose conceptual worlsid culled from European national movements of the 19th centur. The GR"A, in his personality and way of life, was the very embodiment of the examplary denzien of the religious and social milieu in Ashkenzi Jewish society over the past few centuries, that we have discussed earlier. He was the embodiment of the religious scholar whose sole endeavor is Torah, a member of the elite that unified Torah erudition, family lineage, and wealth. Furthermore, this extraordinary scholar took no part in public life in Vilnius and held no formal position in the city's Jewish community. He ventured from his study chamber only when he believd an emergency to be at hand, as in the case of of his movement in anti-hasidic boycottes. There was no political activism in him. The GR"A had no intention to reform the communl order, let alone to promote a radical change in Jewish life. He did not propagandize for the setttlement of Eretz israel. In short, he took no action that might be construed as a rebellion against the reality of the Diaspora life. Regardless of this, Religious Zionism did to the Vlina Gaon what the haskalah movement did some decades ealrlier: even though he did not belong to this movement, several episodes in his actions and thinking were chosen in support of the argument that the GR"A was a portender of the Jewish Enlightenment in Eastern Europe.

תופעה מרתקת זו, של הפקעת הלמדן הגדול איש המאה ה-18 מן ההקשר ההיסטורי המיידי שלו, ושיוכו ללאומיות המודרנית - תנועה פוליטית-תרבותית מאוחרת בזמן ושונה במהות מעולמו הרוחני של הגר"א, נשענת, כמו במקרים בהם דובר קודם, על שימוש סלקטיבי ויצירתי במכלול העובדות ההיסטוריות שיש בידינו על הדמות המופלאה. אולם, יותר מכך, 'הלאמתו' של הגר"א נערכת על פי מתווה לחיבור сounter history המנהל דיאלוג עם הפקעתו הקודמת של הלמדן מן ההקשר ההיסטורי ברוח ה-haskala וה-Wissenschaft . יש לתת את הדעת על כך שהגר"א של הלאומיות הדתית מועתק להקשר היסטורי אחר, שיוצרי 'הגר"א של המשכילים' לא גילו בו עניין. וגם יוצרי הגר"א של ההיסטוריוגרפיה האורתודוכסית נוסח חב"ד לא ייחסו לו חשיבות רבה. בעוד שבמקרה המשכילי, וגם בזה האורתודוכסי-חסידי מתרחש סיפור המפגש של הגר"א עם העת החדשה על ציר ה- Enlightenment המתפשט מן הGerman lands- לתחומי ה-Polish-Lithuanian Commonwealth, במקרה הציוני-דתי המשיחי נע הסיפור בין קוטב הגולה המזרח-אירופית לקוטב הגאולה בארץ ישראל. והנה, במקרה שהגירסה הדתית-לאומית המשיחית מתייחסת לאותם עניינים שאיפשרו להיסטוריונים לייחס לגר"א קשר לhaskalah- היא הולכת בשיטת ההרמוניזציה של ה-moderate maskilim שהצגנו קודם. במלים אחרות: קרבתו, כביכול, לרעיונות ההשכלה, מתפרשת כאחד ממרכיבי שיטו המשיחית!

אציג בקצרה שלושה עניינים, אשר שימשו ומשמשים עד היום את הטענה שהגר"א בעל החזון המשיחי היה מבשר  ה-Religious Zionism המאוחר בזמן:

1. פרשת מסעו לארץ-ישראל, שתועדה במכתב שראה אור בדפוס כמה עשרות שנים אחרי מותו..
2. תורת גאולה משיחית הרמוזה, לדעת לא מעט ממפרשי זיקתו לארץ-ישראל, בכתביו.
3. עליית חבורת למדנים הליטאים לארץ-ישראל בראשית המאה ה- 19והתיישבותה בצפת ובירושלים.

1. פרשת העלייה של הגר”א לארץ-ישראל היא אחד מהפרטים הביוגראפיים הסתומים בתולדות הלמדן הליטאי הגדול. עיקר הידיעות עלייה בא מאיגרת ששלח לבני ביתו מדרכו לארץ-ישראל, ונדפסה עשרות שנים לאחר פטירתו. איגרת זו, ראתה אור בספרון ***עלים לתרופה***. אכן, היו מי שתלו בנסיעת הגר”א עניינים משיחיים. הגר”א עצמו לא הסכים לגלות למקורביו את סיבת חזרתו מן הדרך וקשה למצוא באיגרת הזאת משהו השונה מעשרות איגרות אחרות ששלחו רבנים ותלמידי חכמים, שהיו בדרכם לארץ. חיבת הארץ המסורתית יש במכתב, אך אין בה, ולו אפס קצהו של רמז לתורת גאולה חדשה, או לייסוד תנועת עלייה לארץ. אף הפרשנים הנלהבים ביותר של תורת הגאולה המיוחסת לגאון מווילנה אינם מצליחים לחבר מה שנאמר באגרת לתנועת העלייה מליטא שהייתה לאחר מותו. ואופייניים לקושי שלהם ביטויים הנאמרים בלשון ההשערה, כמו: “האם בנסיעה זו עניין מיסטי מרכזי בחייו של הגר”א?”, או: “ואם עוכבה נסיעתו לארץ-ישראל מפני שטרם הגיעה העת המתאימה לכך ,et ha-pkidahשמא לאחרים ניתנה הרשות ועליהם מוטלת המשימה לגאול את השכינה מגלותה?”

2. תורת הגאולה המשיחית של הגאון מווילנה נלמדת משורה של קטעים שונים מכתביו, האמורים להתחבר, כביכול, למשנה שלמה וסדורה. כך למשל, פסיקתו של הגר”א בעניין מצוות ישוב ארץ-ישראל בזמן הזה.  בביאורו על ***שולחן ערוך***, ***יורה דעה***, תומך הגאון בהכרעתו של ר’ יוסף קארו  נגד הרמב”ם וקובע שמצווה זו תקפה בזמן הזה. עניין זה משמש לראייה כי הגר”א שינה מן התפיסה המסורתית ביחס לארץ-ישראל. אולם, לאמיתו של דבר, מצטרף הגר”א לעמדה השלטת המקובלת בכל תפוצות ישראל זה דורות רבים. – עמדת השולחן ערוך.  כך גם המשפט המפורסם מביאור הגר”א *ל****ספרא דצניעותא***, הרומז על כך שהגר”א ידע את “סוד הקץ” וציווה על הקורא שלא יגלהו. אין במשפט זה רמז לכך שמדובר בתורת גאולה מסוימת, המקדימה עלייתם של בני אדם לארץ ישראל, יסוד יישובים והקמת ארגון פוליטי לגאולה האלוהית העליונה. אותו “אקטיביזם משיחי” המיוחס לתורת הגאולה של הגר”א אין לו זכר במשפט על “קץ אחרון”.

וכך, כל אותם רמזים, שהם מועטים ביותר כשלעצמם, אינם עשויים להתחבר למשנה בעלת אופי “ציוני-דתי”, אלא אם מוסיפים עליהם חומר מאוחר יותר, שרובו ככולו בעל אופי אגדי או שהוא בגדר השערה גרידא. אומר את הדברים בלשון חד-משמעית יותר: אין שום ספק בכך שהגאון עסק בשאלת הגאולה העתידה, ואף נגע בכך מפעם לפעם בחיבוריו הקבליים, אך קשה להצביע על קשר בין מה שכתב הגר”א על הגאולה העתידה לבין מעשה שעשה או עשו תלמידיו בשמו, למשנה פוליטית שנבעה ישירות מהגותו הקבלית או לתוכנית קונקרטית של עלייה והתיישבות שעלתה מכתביו. מקום נכבד לעצמו תופסים בייחוס “תורת גאולה” לגאון מווילנה כתבים בעלי אופי פסוודו-אפיגראפי, שנפוצו עשרות שנים רבות אחרי פטירת הגר”א ועליית חבורת הלמדנים הליטאים לארץ. הטקסט הבולט שבין אלו ,[***קול התור***](http://www.no-666.com/2008/08/01/%d7%94%d7%9e%d7%99%d7%a1%d7%aa%d7%95%d7%a8%d7%99%d7%9f-%d7%a9%d7%9c-%d7%a7%d7%95%d7%9c-%d7%94%d7%aa%d7%95%d7%a8/)*,* מכיל: “ פרקי גאולה של הגאון המקובל ר’ הלל Shklover, שארו ותלמידו של רבינו הגר”א ז”ל בו חזון נפלא של הגר”א המפיץ אור על מאורעות תקופתנו". זהו חיבור קבלי המיוחס לר’ הלל משקלוב, שכתב אותו, כביכול, עוד בחיי הגר”א! אולם, לכל הדעות מדובר ביצירה מאוחרת בזמן.

3. עלייתן של מספר קבוצות תלמידי חכמים לארץ-ישראל בראשית המאה ה-19 היא, לכאורה, הנקודה החזקה ביותר במסכת הטענות לקשר הציוני של הגאון מווילנה. מה יכול להיות “ציוני” יותר, מאשר עלייה מאורגנת והתיישבות יהודים בגליל או בירושלים? אין כל פלא, אפוא, כי למן המצאתה של “תנועה ציונית מדינית” בשם “חזון ציון”, בספרות פופולארית ארץ-ישראלית לפני עשרות שנים רבות ועד לעיתון המפלגה הדתית-לאומית הישראלית Ha-Tsofe מחודש יוני 1997, חוזרת ועולה הטענה  כי תנועת התחייה של עם ישראל בדורות האחרונים לא התחילה עם הקמתה של התנועה הציונית בשנת 1897. כך, שורשיה של תנועת התחייה היהודית יונקים מן הזיקה הלאומית האמיתית של החברה היהודית המסורתית כלפי רעיון הגאולה והשיבה לארץ, כפי שהתגבשו בגישה המשיחית האקטיביסטית שהתפתחה בבית מדרשם של הגר”א ותלמידיו, וזאת כמאה שנים לפני היות הציונות. הטענה כי עליית תלמידי הגאון מווילנה לארץ-ישראל בראשית המאה התשע עשרה הייתה, בעצם, ראשיתה של תנועת התחייה הלאומית היהודית, צמחה, ככל הנראה, כמסורת של משפחות אחדות של צאצאי העולים הראשונים מליטא לארץ-ישראל, וצברה תאוצה משנפגשה עם הגרסה הדתית-לאומית  המאוחרת של ההיסטוריה הציונית. בתחילה ענתה מסורת זו על שאיפתם של כמה מותיקי היישוב הטרום-ציוני בארץ להתאים עצמם לשיח הלאומי החדש שהפך להיות דומיננטי עם התגבשות “היישוב החדש” בארץ. מושגים, מונחים ואירועים שהיו אופייניים לשיח הציוני החדש, ובהם רכישת אדמות, התיישבות חקלאית, שמירה והגנה, “הולבשו” בדרכים שונות על העולים הליטאיים וצאצאיהם. ספרות שלמה, פופולארית באופייה, הפזורה בעשרות ספרים ומאמרים שעניינם היבטים שונים של תולדות ההתיישבות היהודית בארץ, משקפת הפנמה של הלשון והטיעונים ה”משפחתיים” הללו. הם חדרו אף אל תוך הספרות המחקרית האקדמית, אם משום שהמשתמשים בטקסטים המשוכתבים הללו לא היו ערים דיים לטיבם של המקורות בהם השתמשו, הן משום שהטענה הישנה התחברה בנקל עם הגרסה הציונית-דתית החדשה של זיכרון העבר היהודי. בעקבות דבריו של Adam Teller שהבאתי קודם, על מודל המנהיגות הוולונטארי שהציגה התנהלותו הדתית-חברתית של הלמדן מוווילנה אציע כאן פרוש אחר לחלוטין להתיישבות תלמידי הגר"א בארץ-ישראל. אנשי האליטה הרבנית הליטאית באו לארץ, כפי שנכתב באחת מן האגרות הראשונות ששלחו לחו"ל במטרה: "לחבר ארבע אמות של הלכה ברורה, בארבע אמות של ארץ הקדושה והטהורה". הם הקימו, על פי אותה אגרת, ישיבה על שמו של הגאון שבה עסקו רוב זמנם בלימוד הלכה בשיטת הגאון. כלומר, הקהילה החדשה שייסדו בצפת היייתה בעצם Collegium, קורפורציה וולונטארית של לומדים, על-קהילתית ובלתי תלויה בהרשאת הרשויות הלא-יהודיות. מיזם דתי-חברתי שהוגשם הרחק מעבר לגבולות האימפריה הרוסית, הקדים אפוא, בעשרות שנים את ביטול ה-kahal בידי השלטון הרוסי בשנת 1844. צעד מנהלי זה גרר כניסתם של גופים וולונטאריים, שכבר התקיימו קודם לביטול, לחלל הארגוני שנוצר. את התפקידים שמילא ה-kahal הסמי-אוטונומי לאורך מאות שנים המשיכו להפעיל בהצלחה חצרות הצדיקים החסידיים, ראשי הישיבות העל-קהילתיות הליטאיות וה'חברות' (societies) הרבות שהיו בכל קהילה. כל אלו שימרו את לכידות החברה היהודית בעידן של תמורות פוליטיות, חברתיות, כלכליות ותרבותיות וחיזקו את הייחוד האתני-דתי שקיומו הובטח עד המאה-19 בידי ה-kahal הפורמלי. ייסוד קולגיום של לומדים מן האליטה הרבנית בצפת שבגליל – 'ישיבה' שהיא קהילה - על פי המודל שהציג הגאון המחצית השנייה של המאה ה-18, ניתן להבנה, אם כן, כמיזם לאומי-דיאספורי. זאת, גם בלא קשר ישיר או עקיף, לרעיון הלאומי המודרני ברוח אירופה, או לתנועה הלאומית החדשה שהופיעה עשרות שנים מאוחר יותר.

ו

התחנה ההיסטוריוגרפית האחרונה (לפי שעה) במסע בעקבות the historians' GR"A היא אוניברסיטת ייל, בניו-הייבן, USA. בספר שראה אור לפני כעשר שנים, ופתח חזית נוספת בפולמוס ההיסטוריונים  *The Genius: Elijah of Vilna and the Making of Modern Judaism* (2013) הציג החוקר היהודי-אמריקאי Eliyahu Stern את הלמדן הווילנאי כמקור השראה רב השפעה על המודרניות היהודית! הגר"א, כך שטרן, לא היה איש עולם ישן שלחם להגנת המסורת, אלא אדם מודרני שהשפיע על עיצוב פני העת החדשה בהיסטוריה היהודית. ובלשונו של המחבר:

“I [have] come to believe that the historians' notion of tradition and traditionalism fails to explain the experience of the overwhelming majority of 18th and 19th-century eastern European Jews who did not spend their days either combating the Western European secular pursuit of science, philosophy and mathematics or holding onto the same political and social structures of their sixteenth- and seventeenth-century ancestors. The student of Jewish Orthodoxy might have been right about Hatam Sofer. . . . But figures such as the Gaon of Vilna or Hayyim of Volozhin (the Gaon’s student and Sofer’s contemporary), who did not express hostility toward modernity, elude their grasp”

הרי הצהרה מתוך החיבור החדש, שנראתה פרובוקטיבית וחסרת ביסוס מחקרי משכנע לכמה ממבקרי התיזה אודות הגר"א מבשר ה-Jewish modernity:

“From the birth of the State of Israel, to the Jews’ involvement in radical anti-statist modern political movements, to the creation of a robust vibrant Jewish life in the United States, Jewish modernity derives much of its intellectual dynamism, social confidence, and political assertiveness from an astonishing source: the brilliant writings and untamed personality of Elijah ben Solomon”.

שטרן מתעמת בספרו עם ניכוסו של הגר"א על ידי האורתודוקסיה החרדית, וחוזר בעצם אל הטענה המשכילית הישנה, וגם אל גלגוליה הציוניים המאוחרים, בדבר המודרניות של הגר"א. חשוב לציין כאן, כי במחקר אחר שלו, על Jewish materialism מצביע שטרן על דמות הגר"א כאחד ממקורות ההשראה לרעיון "עם הרוח" הלאומי -חילוני של פרץ סמולנסקין! (עניין שנגענו בו קודם) שטרן טוען כי התמקדותו של הגר"א בלימוד התלמוד כמטרה בפני עצמה ("תורה לשמה") במקום לימוד לשם פסיקת הלכה, חוללה תפנית פרדיגמטית תרבותית שהיו לה השלכות חברתיות מרחיקות לכת. העסוק בפרשנות הטקסט replaced code בקהילות האימפריה הרוסית. שינוי זה התרחש ממש באותם ימים בהם תפסה הישיבה הליטאית את מקום הנהגת הקהילה שאיבדה את מקור סמכותה. זאת הוא לומד מייסודה של ישיבת וולוז'ין בשנת 1802, שנים מעטות לאחר פטירת הגר"א, על ידי תלמידו ר' חיים. היה זה מהלך שחולל תמורה מבנית משמעותית בהירארכיה של הסמכות הדתית-חברתית, מה ששטרן מכנה: "religious privatization". לשיטתו של שטרן: "The Volozhin yeshiva was founded not in opposition to the cultural and intellectual upheavals of the 19th century. It was itself built on the most modern of assumptions, the separation of public and private spheres”. הוא אף קובע כי הערותיו של הגר"א על ה- 16th-century legal code *Shulhan Arukh*  השפיעו על התרחקותם של יהודי מזרח אירופה מן ה"“code-based learning culture supported by the *kehilah*”

במלים אחרות, אליבא דשטרן, הגר"א לא נטל חלק בתהליך צמיחת האורתודוכסיה כ traditionalist response - לאתגרים שהציבה העת החדשה. השינוי שחולל בתרבות חברתו היה דווקא חלק מן התהפוכות החברתיות והאינטלקטואליות חסרות התקדים שהתחוללו באירופה במה ה-19!

שטרן קורא, אפוא, תגר על קונבנציה בת 250 השנים שנה אודות הפיגור בתהליכי המודרניזציה של ארצות מזרח אירופה לעומת מערב היבשת. הוא מקצין את העמדה שהכרנו קודם בדבר השילוב שהיה, כביכול, מלכתחילה בין השכלת מנדלסון ותורת הגר"א וטוען כי במספר מובנים היה הלמדן הווילנאי מודרני יותר מאשר הפילוסוף הברלינאי!

“it was the Gaon’s hermeneutic idealism that called into question the canons of rabbinic authority, while Mendelssohn tirelessly defended the historical legitimacy of the rabbinic tradition to German-speaking audiences”. הוא אף מרחיק לכת בטענת המודרניות של הגר"א וקובע, כי בניגוד למה שהיה מקובל במחקר, לא התנגד הגר"א לפילוסופיה. הוא לא האמין ב- "demons, magic, [and] charms”.

במאמר ביקורת מלומד "How Modern Was He?"(2014) בחן חוקר האורתודוכסיה האמריקאי Marc Shapiro את עיקרי התיזה של שטרן. הוא בדק את הטקסטים עליהם ביסס החוקר מייל את טענותיו בדבר המודרניות והחדשנות של הגר"א וקבע:: " As with all revisionist theses there is bound to be reluctance to accept a new paradigm. The successful revisionist thesis is the one able to withstand the initial skepticism. Does Stern’s thesis fall into this category? Despite his enthusiastic and tempting arguments, I am not convinced. Reading the book, I could not help wonder if, for example, drawing contrasts with the thought of Leibniz offers any real insight into the thought of the Gaon."

לעומת שפירו, המבקר בעיקר את פרשנות המקורות, הבעייתית בעיניו, של שטרן בוחן פרופסור שאול מגיד מאוניברסיטת אינדיאנה את ההבטים ההיסטוריוגרפיים של התיזה. לדבריו: "Most other works on Elijah ben Shlomo Zalman, known as the Vilna Gaon, focus primarily on his leadership, his rabbinic learning, his stature as a hero of Lithuanian Orthodoxy, and his polemic against Hasidism. Stern presents him primarily as a metaphysician and unwitting architect of an alternative version of Jewish modernity that has its roots in the traditionalism of Eastern European Judaism."

שטרן, כך סבור מגיד, יצר מיזם היסטוריוגרפי חדשני המערער לחלוטין על ה- "Katz’s Weberian paradigm" לפיה נכתבה ההיסטוריה של העת חדשה על פי המודל הבינארי של "מסורת" מול "מודרנה:

Drawing upon recent social theorists, including Ulrich Beck and José Casanova, Stern challenges this entire paradigm by suggesting something akin to Shmuel Eisenstadt’s theory of multiple modernities, arguing that Eastern European traditionalists were not simply fighting a rearguard action against “modernity” but in fact constructing the building blocks of an alternative vision of the modern—one that was no less and sometimes even more radical than the Western European Enlightened version inaugurated by Moses Mendelssohn."

באופן מפתיע למדי למי שאמון על ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית הרדיקלית שבה דיברנו קודם, חוזר שטרן אל קביעתו של המשכיל הלאומי פרץ סמולנסקין (שהוזכרה קודם) כי היהדות המודרנית לא החלה עם ה-'Germanized' משה מנדלסון ונשות הסלונים היהודים בברלין שנישאו לנוצרים, אלא דווקא עם הלמדן המתבודד בווילנה. אלא שבניגוד לסמולנסקין, שראה בגר"א חלוץ ה-Jewish Spirit national החדשה ובמנדלסון נביא ההתבוללות והטמיעה, מנדלסון של שטרן היה השמרן מגן המסורת והגר"א, לעומתו, היה הוגה הדעות הרדיקלי! על כך מעיר מגיד, שתרומת הגר"א למודרניזציה היהודית במאות ה-19 וה-20 הייתה לא פחותה מזו של תנועת ההשכלה. בכך הוא מצרף את התיזה של שטרן למגמה היסטוריוגרפית שפותחה בעשורים האחרונים על ידי קבוצת היסטוריונים ישראלים, ובהם עמנואל אטקס, וכותב הדברים האלה, המציגה את ההשכלה היהודית כזרם שמרני הקרוב לאורתודוקסיה המודרנית.

"In *The Genius*, Stern argues that there was a modernizing movement at the heart of traditional Judaism, most significantly in the work of the Gaon and his followers. While Enlightenment thinkers such as Mendelssohn were defending Judaism against its Christian critics and adopting much of Western Christianity’s liberal ethos to construct what has become modern Judaism in its various forms (including Modern Orthodoxy), the Gaon and his students created the prototype of an unapologetic Judaism that in many ways is more relevant today than Mendelssohn’s Judaism of accommodation."

Conclusion

תם, אך בוודאי לא נשלם, המסע הקצר בעקבות דמותו המשתנה של הגר"א שערכנו במסלולי ההיסטוריוגרפיה היהודית של העת החדשה. המשותף לכל המסלולים הללו, שנראים, לכאורה, מרוחקים מאד אחד ממישנהו, הוא החתירה הכמעט-אובססיבית של ההיסטוריונים להציע גשרים של רציפות והמשכיות, כדי לחבר בין פסגת היצירה הדתית ב-Early Modern Period לתנועות הגדולות של העת החדשה. מסלולים היסטוריוגרפיים אלו, לעתים מקבילים, לעתים מתחברים, לעתים חוזרים ונפרדים, הוליכו, ועדיין מוליכים, לשיטת כותבי ההיסטוריה לתחנה סופית. זאת תחנה שבה עדיין יתקיימו היהודים כקולטיב בעל עבר עבר משותף, ובה יתממשו חזיונות עתיד חלופיים, לעתים אף מנוגדים, ששורשי כולם נעוצים בעבר היהודי הטרום-מודרני. במסענו ראינו כיצד ב'תחנות הביניים' לאורך הדרך הותאמה דמותו של הגר"א לאתגרים משתנים שהעמידה המציאות ההיסטורית בפני שוחרי ההמשכיות, וסוגלה לרעיונות חדשים ולמשנות פוליטיות חסרות תקדים בחברה היהודית המסורתית. למדנו כי תדמית הגר"א של ההיסטוריונים עוצבה בצל המתח הדיאלקטי המלווה את ה-Wissenschaft des judentums מימיו הראשונים בראשית המאה ה-19 ונמשך אל לב ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית של שלהי המאה ה-20. זהו מתח מתמיד בין שימור ערכים ומחויבות להמשכיות מצד אחד, לשינוי, להפנמה מודעת של עקירה והתנתקות ברמות שונות ממורשת העבר, מן הצד השני. המתח המתמיד הזה עיצב נרטיב היסטורי קוטבי שבו'Ost' טרום-מודרני מגיב למודרנה הבאה מן ה-.'West' נרטיב זה השפיע במידה לא קטנה גם על עיצוב התודעה ההיסטורית של האורתודוכסיה היהודית, שתדמית הגר"א שלה, [המתגלה במופעה המוקצן ביותר בהיסטוריוגרפיה בחבורים חסידיים שנכתבו במאה ה-20], התנודדה, ומתנודדת עד היום הזה, בין הלמדן הנזהר בהשפעות הזמן החדש שחלחלו אל ה-'Ost', לבין ה'משכיל האמיתי', המתון בדעותיו, שהמשיך את מסורת הלימוד המסורתי וחידש מתוכה, ובה בעת התנגד להשכלה הרדיקלית שזוהתה עם ה-''West. ההיסטוריוגרפיה הלאומית שעמלה כבר מראשית ימיה במאה ה-19 למזג דבקות במורשת ה- Enlightenment עם חתירה למצוא את שורשי הלאומיות בעולם היהודי הטרום-מודרני גישרה בין הגר"א ה'שמרן' לגר"א ה'חדשן'. לקראת העשורים האחרונים של המאה ה- 20 איבד נרטיב-העל המודרניסטי הבינארי, הרבה מיוקרתו, כדבריה של ההיסטוריונית הישראליתVolkov: Shulamit

"With the onset of social history and as ever more Jewish historians now attempt to predicate Jewish history on the narratives of their various host societies, the centrality of ideology began to wane. Confronting the challenges of Postmodernism, historians were now more than ever aware of their ideological biases and plunged deeply into new theoretical and methodological controversies at the expense of ideological skirmishes."

שקיעת הנראטיב המודרניסטי מטשטשת ביותר את דמויות הגר"א של ההיסטוריונים שהכרנו במסע ההיסטוריוגרפי שלנו. היא מחזקת את הספקות בדבר היותו 'מבשר השכלה', או 'משכיל אורתודוכסי מתון', שהפך במעבר ממזרח אירופה למדינת ישראל ל'מבשר ציונות דתית'. והנה, למרות השינוי המשמעותי הזה, עדיין לא שוחררthe historinas' GR"A לחלוטין מן העבותות האנכרוניסטים של הנרטיב המודרניסטי, וגם לא נחלץ מכבלי האנכרוניזם האורתודוקסי המתגונן עד עצם היום הזה מפני התנועות החדשות.

וכך עומדים היום שוב ההיסטוריונים, 226 לאחר פטירתו של הלמדן הווילנאי הדגול, מול איש ה- .Early Modern period לשיטתי, ניתוק כבלי המודרניזם החד-כיווני ושחרור מכבלי האידיאולוגיות המאוחדות מאפשר לנו לראות בגר"א ההיסטורי, בן תקופתו ואיש זמנו ומקומו, אחד ממניחי היסוד החשובים, שלא מדעת ולא מתוך מאבק באיום או הסתגלות מכוונת, לקיום קבוצתי של ethno-religious community בלא kehilah. חלופה פוסט-קורפורטיבית וולונטארית לשימור ולחיזוק לכידותה הדתית-חברתית של הקהילה האשכנזית מול כוחה המפרק של המדינה הריכוזית. בדיעבד אפשר לומר היום כי חדר הלימוד של הגאון נמצא בתווך הרוחני והחברתי שבין ה-Сorporation היהודי הטרום-מודרני לNation- המודרני.