

אין אני מבססת את דברי על האיגרת החרסונית בלבד, אלא מביאה עוד תימוכין כדי לאיש את דברי, ואלה נעלמו משום מה מעיני אסף.<sup>12</sup> לפעמים איגרת מזויפת היא מקור היסטורי לא פחות טוב מאשר כתב יד שאין בו חידוש.

(ב) מעולם לא טענתי כי 'יחודה של עליית תקל'ז' טמון בעצם מעשה העלייה של צדיק, הכפות כביכול למקומו, בשל התלות המיסטית בינו לבין חסידיו' (עמ' 320, הערה 8). במאמרי ציינתי, ש'הכמיהה להתעלות מיסטית בארץ הקודש ולדבקות בשרשי המצוות' 'למעלה מזמניות' גברה על הצורך הבסיסי של הצדיק להישאר ליד בני קהילתו בזמנים קשים לו ולהם,<sup>13</sup> ותמחה אני מדוע סולפו הדברים.

(ג) אסף מבטל את דברי, ש'שלוש ראה בעליית תקל'ז' 'נצוצים בודדים של גישה משיחית אקטיבית' (עמ' 321, הערה 13). כדאי לחזור ולקרוא את דברי שלום בספריו 'זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית' ו'הרעיון המשיחי ביהדות',<sup>14</sup> ולראות כיצד מגדיר שלום את המשיחיות. לדעת שלום, המשיחיות קשורה בשאיפה לגאולה מדינית בארץ ישראל. לפי שלום, אכן נטרלה ההגות החסידית את האלמנט המשיחי, ו'אף על פי כן' (לשון שלום) עלו כמה קבוצות ושניים או שלושה מנהיגים לארץ ישראל בשנת תקל"ז. לעומת אותם עולים מביא שלום את דברי ר' דוב בר, המגיד ממזריטש, שקל יותר לעבוד את השם בגולה מאשר בארץ הקודש.<sup>15</sup>

נסכם ונאמר: אסף דוחה את הסברה 'הגורסת כי העלייה לארץ ישראל קשורה אך ורק במאבקי החסידים והמתנגדים במזרח אירופה, ומאמץ את העמדה של דינור ושל הצעיר הקראי, שמניעי העלייה נעוצים בתקוות משיחיות' (עמ' 346). ואולם, אין הוא מתייחס לעמדות אחרות שהובעו בספרות המחקר. כמה מהן נזכרו כלאחר יד בסיכום מאמרו, בלא קביעת עמדה, ואת רובן כבר 'קיבל' בתחילת המאמר. אסף לא גיבש לעצמו דעה על מניעי העלייה בשנת תקל"ז. פעם הוא מקבל את כל הנימוקים כולם ופעם הוא דוחה את רובם ונצמד לסברתו של דינור. אין בדינו של אסף 'עיון ממצה' על הבטיה 'ההיסטוריים, הרעיוניים והפילולוגיים' של אותה עלייה (עמ' 314). את המניעים לעלייה זו יש לחפש בכתביהם של העולים עצמם, באיגרות ובדרושים שהותירו אחריהם, ולא בכמה מן ההתרשמויות של בני הזמן. לשון אחר, הרוצה לעמוד על עולמם הרוחני של עולי תקל"ז (ושל החסידים בכלל) חייב לחפשו בהגותם של הצדיקים, המכונסת בעיקר בספרי הדרוש שלהם. ביחס לעולי תקל"ז יש להסתמך אף על האיגרות הרבות – שגם בהן משוקעים דברי הגות – שכתבו הצדיקים העולים לחסידיהם שנשארו בחו"ל, ורק כך נוכל להבין את המניע לעלייתם. את זאת לא עשה אסף במאמרו.

12 הרן, שם, עמ' 81.

13 שם, עמ' 85.

14 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946; idem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971

15 שלום, זרמים, שם, עמ' 330. ובמילים של שלום: 'And this is precisely what Messianism had ceased to do for the Hasidim, although some groups and two or three of their leaders transplanted themselves to Palestine in 1777. It is only typical of this new attitude to Messianism that Rabbi Baer of Meseritz... used to stress... that to serve God in Exile was easier... than to serve Him in Palestine.'

## סורה חושך... מפני האור'

מאת דוד אסף

במאמרי "שיצא שמועה שבא משיח בן דוד" – אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז<sup>1</sup> הצגתי מקור חדש ובלתי ידוע שכתב צעיר קראי בן התקופה. במקור זה מצינו לראשונה אישור לטענה, שלעליית החסידים בשנת תקל"ז היה גם (אם כי לא רק) רקע משיחי. את 'התיזה המשיחית' כבר השמיעו ברבים שמעון דובנוב ובן-ציון דינור. ואולם, בהעדר מקורות מפורשים היתה תיזה זו בבחינת הר התלוי בשערה של משאלות לב, רמזי רמזים וספקולציות. זאת ועוד, כוחה של התיזה המשיחית תש בהשפעת מחקריהם של גרשם שלום, בדבר 'נטרול' היסוד המשיחי בראשית החסידות, ושל ישראל היילפרין, שעסק בעליות החסידים ולא מצא בכתביהם הדי ברור למגמה משיחית (ראה במאמרי, עמ' 320-322). עתה יש בידינו לראשונה עדות מפורשת, בת הזמן ובת המקום, לרקע המשיחי – יהיה טיבו אשר יהיה – ונפתחה הדרך להתבוננות מחודשת במגוון המקורות שעליהם נשענו החוקרים עד כה ולבירור תוקפן של הנחות היסטוריוגרפיות, ישנות כחדשות.

רעיה הרן עסקה אף היא בנושא זה, וזמן לא רב קודם שנתפרסם מחקרי הקדישה לו מאמר מיוחד והציעה פירוש משלה למניעיה של העלייה.<sup>2</sup> את מאמרה הזכרתי פעמיים ושלוש, ובנימה ביקורתית מסיימת, ועתה היא קמה להגן על נחלתה מפני פולש זר. היא חולקת לא רק על פירושי, אלא אף על עצם החידוש שבמאמר בכלל ועל אמינות עדותו של קוסדיני בפרט.

מאמרי נחלק לשלוש סוגיות עיקריות: (א) דיון מתודש ומסכם בפרשת ספינת העולים שטבעה לחופי חצי האי קרים לאור כמה מקורות חדשים;<sup>3</sup> (ב) ניתוח עדותו של קוסדיני ובירור המשתמע ממנה על רקעה המשיחי של העלייה, תוך השוואת דבריו המפורשים לעדויות רפויית אחרות שנשתמרו במקורות החסידיים; (ג) פרשנות אפשרית לשאלת זהותם החברתית והדתית של 'העניים' שנצטרפו לעולים החסידיים. תחילה אתייחס להשגותיה העקרונתיות של הרן, ואחר כך אשיב לתלונתה על דרכי בהצגת מחקרה.

### א. עדותו של קוסדיני והרקע המשיחי

קביעתה של הרן כי 'העדות של יוסף קוסדיני אינה מוסיפה שום מידע חדש על העולים החסידים' תמוהה. האם אין כל חידוש בכך שבשנת 1777, בויקה מפורשת לניצחונותיה הצבאיים של רוסיה בפולין ובתורכיה, התפשטה שמועה על ביאת המשיח, והיא שהביאה לגל עלייה גדול? היכן מצינו קודם לכן מידע מסוג זה?

1 ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 319-346.

2 ר' הרן, 'מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?', קתדרה, 76 (תשנ"ה), עמ' 85.

3 לא רק עדותו החדשה של קוסדיני, אלא גם גביית העדות מברודי (שו"ת תפארת צבי, יוזפוף תרכ"ז), שהובאה לראשונה בספרו של א' סורסקי, יסוד המעלה, בני-ברק תשנ"א, וכלל לא נדונה בספרות המחקר.

איני רואה כל סיבה להטיל ספק באמינות עדותו של קוסדיני. במאמרי התמודדתי עם שיקולים שונים שיש בהם לכאורה כדי לפגום באמינותו (שיקולים שאותם ציטטה הרן מדברי בצורה לקיחה וחלקית<sup>4</sup>), והצעתי להבחין בין חלקים שונים בעדותו. גם עדות כשרה לגמרי – ואת קוסדיני יש לראות כעד המסיה לפי תומן, שכן עדותו נכתבה לשימושו הפרטי בלבד ולא כדי לפרסמה ברבים – אינה עשויה מעור אחד. היסטוריון הבחון את מקורותיו אינו יכול להסתפק רק בהבחנה שבין 'אמת' לבין 'שקר', ומוטל עליו גם להבחין בין רמות שונות של אמינות. ואכן, יש מקום לפקפק בנכונותם של חלקים בעדותו של קוסדיני (או לנסות ליישבם), אבל לזו העדות – השמועה על בוא המשיח, שהתפשטה והגיעה עד קרים והגיעה קבוצות יהודיות לעלות לארץ ישראל – נראה אמין וסביר. זאת ועוד, שמועה זו זוכה לאישוש בעדותו החשובה של ר' משולם פייבוש מזבארז', שנדונה בפירוט ובהרחבה במאמרי (עמ' 331-334).<sup>5</sup>

מאז נתפרסם מאמרי הגיעו לידינו עדויות נוספות על הרקע המשיחי של עליות החסידים. כך, דרך משל, בהצאתו בקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות הציג ד"ר אריה מורגנשטרן כמה תוכנות חדשות המחזקות את הנחתנו על תסיסה משיחית בחוגי חסידים, פרושים ומקובלים (ולא רק במזרח אירופה)<sup>6</sup> בשנות השבעים והשמונים של המאה ה'י"ח. מחקריו של מורגנשטרן, הקושר להתעוררות זו גם ידיעות חדשות על ניסיון עלייתו של הגר"א לארץ ישראל בראשית שנת 1778, עתיד להתפרסם בקרוב,<sup>7</sup> ויש לקוות שיוכיל להערכה מחודשת של המשיחיות החסידית.<sup>8</sup>

4 כך, דרך משל, הצעתי שתי אפשרויות ליישוב הקושי לכאורה בציון ירושלים כיעד הנסיעה (ירושלים כסיסמת גיוס שסביבה נתלכדה השיירה: ירושלים ככינוי כללי המקובל במקורות התקופה לארץ ישראל כולה). ראה במאמרי, עמ' 329-330.

5 על דבריו הידועים של ר' משולם פייבוש כותבת הרן: 'בעדות זו כבר דנתי בעבר והראיתי שגם היא אינה אלא השערה בלבד'. הבודק בהפנייתה (הרן) [לעיל, הערה 2], עמ' 82) גילה, שידיון זה כולל אך ורק ציטוט חלקי מדברי ר' משולם.

6 לא יהיה מיותר לציין בהקשר זה, שבשנת 1777 עלו לארץ ישראל גם כמאה ושלושים יהודים מארצות המגרב ונשתקעו כנראה בצפת ובטבריה. ר' מנחם מנדל מוויטבסק, שדימה את שירת העולים מצפון אפריקה לשירת החסידים והעניים, העיד בשנת תקל"ח באיגרתו לווילנה: 'כמ"כ (=כמו כן) באו ג"כ מעבר לים מק"ג טוכ"ס (=מקהילה גדולה טונים וכל סביבותיה?) מאנשי ספרדים באותו פרק לערך מאה ושלושים נפשות, מהם עשירים וגם עניים חכמים וגם ע"ה (=עמי הארץ). מעתה אין לנו עסק בנסתרות לשאול מה זה' (י' ברנאי [עורך], אגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ם, עמ' 72). בלשון דומה כתב ר' ישראל מפולוצק באותה שנה: 'כמ"כ אירע לאנשי מערב בהתועדם יחד כמו שלשים נפשות, ובאו כולם בבירת יחד בפורים העבר לילך לאה"ק (=לארץ הקודש) וכן עשו. ועלתה בידם, שבאו ג"כ בקיץ העבר אתנו' (שם, עמ' 75). ר' ישראל חוזר באיגרתו על דברי ר' מנחם מנדל, לעתים מלה במלה, ועל כן נראה ששניהם מתכוונים לאותו הדבר עצמו ואין הכוונה לשתי קבוצות עולים שונות (כפי שסבר למשל מ' אליאב, ארץ ישראל ויישובה במאה ה"ט, 1777-1917, ירושלים 1978, עמ' 92-93). יש אפוא להגיה בדברי ר' ישראל: 'כמאה [במקום 'כמו] שלושים נפשות', וכך אכן מופיע גם בנוסח שפרסם סורסקי (לעיל, הערה 3), ב, עמ' כב.

7 ראה לפי שעה: 'Jewish Action, An Attempt to Hasten the Redemption', A. Morgenstern, LVIII, 1 (1997), pp. 38-44.

8 לאחרונה ניכרת התעניינות מרכזת בנושא המשיחיות החסידית, והיא קשורה מן הסתם בגילויי המתח המשיחי בחסידות חב"ד בשנים האחרונות. ראה למשל: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים,

במאמרי טענתי, כי ההסתרה והטשטוש של הרקע המשיחי לעליית תקל"ז היו אינטרס חסידי ברור, שמניעיו לא רק מובנים מסברה ישרה, אלא גם נחשפים מדברי העולים עצמם (ר' מנחם מנדל מוויטבסק בעצמו מודה באחד ממכתביו לחסידים שבמזרח אירופה, שבאגרותיו הראשונות לא גילה להם את כל האמת כדי שלא לצערם – עמ' 344). אף ציינתי (עמ' 331), שכל איגרות החסידים שבידינו נכתבו רק לאחר שהגיעו החסידים לארץ ואין בידינו מאומה מן הדרך הארוכה שעשו, אף שזו נמשכה כחצי שנה. ניתן לשער שפרשת התסיסה המשיחית אכן תועדה במכתבים מן הדרך שלא שרדו. אמנם, בדרך כלל קשה ללמוד מן השתיקה, אך לאחר פרסום מאמרי הפנה פרופ' יעקב כ"ץ את תשומת לבי לכך שקוסדיני ציין בדבריו עד היכן הגיעו השמועות על ביאת המשיח: 'עד ששלחו שני חכמים מהרבנים כתב לנשיא מהרבנים. משמע, שני מנהיגי העולים (וקל לשער שהכוונה לר' מנחם מנדל מוויטבסק ולר' אברהם מקאליסק) חיברו מכתב ובו דיווחו למישהו המכונה 'נשיא' על השמועה שהביאה אותם 'ללכת לירושלים'. מכתב זה, המעיד על התעוררות משיחית של ממש, אבד ואיננו, ככל הנראה בכוחות מכוזן.

והנה, דווקא הרן, שבמחקריה מציעה גישה רדיקלית לפוטנציאל השכתוב, הזיוף וההסתרה של המקורות החסידיים,<sup>9</sup> נזעקת עתה להגן על שלמותם הטקסטואלית והרעיונית. דומני שמאחורי דבריה חוזרת ומבצבצת אותה שיטה, שעליה רמזתי במאמרי (עמ' 320, הערה 8), הרואה בטקסט העיוני לא רק פרשן של מציאות חברתית אלא גם ראי שלה.

ב. פרשת העניים

בתחילת דיוני בפרשת העניים הבלטתי את היסוד הספקולטיבי שבפרשנותי. בהצעה בדבר האופי הרדיקלי של בני קבוצה זו ראיתי השערה סבירה, שיש בה כדי לתרץ קשיים רבים העולים מן המקורות, אף שהיא מותרת קשיים אחרים ללא פתרון. כתבתי במפורש, שיש לראות בדברי 'פירוש אפשרי בלבד... פתיחתו של דיון ולא סיכומו' (עמ' 334). מטבע הדברים שפרשנותי פתוחה לדיון ולביקורת ואף נזהרתי שלא לקבוע בה מסמרות.<sup>10</sup> ביקורתה של הרן בסוגיה זו מתקבלת אפוא כברכה, אלא שגם כאן לא עלתה זו יפה.

תל-אביב תשנ"ג, עמ' 249-276; ש' רצבי, 'אנטי-ציונות ומתח משיחי בהגותו של רב שלום דובער/ הציונות, כ (תשנ"ז), עמ' 77-101; N. Loewenthal, 'The Neutralisation of Messianism and the Apocalypse', קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, בעריכת ר' אליאור ו' דן, ב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 59-73 (החלק הלועזי); י' דן, 'כפל הפנים של המשיחיות בחסידות', ספר יובל לכבוד מרדכי וילנסקי (בדפוס).

9 ראה למשל: ר' הרן, 'שבחי הרב: לשאלת אמינותן של איגרות החסידים מארץ ישראל', קתדרה, 55 (תש"ן), עמ' 52-58; הנ"ל, 'בליל איגרות ואיגרת: לדרכי ההעתקה של איגרות חסידים', ציון, נ"א (תשנ"א), עמ' 299-320. שיטת עבודתה של הרן ומסקנותיה נדחו במאמרו של י' מונדשיין, 'אמינותן של איגרות חסידים מארץ ישראל', קתדרה, 63 (תשנ"ב), עמ' 65-97; 64 (תשנ"ב), עמ' 79-97.

10 יספור המעיין כמה פעמים עשיתי במאמרי שימוש בביטויים כמו 'אולי', 'כנראה', 'יש לשער', וישווה זאת לפיסקה אחת קצרה במאמרה של הרן: 'בוודאי... אין ספק... וודאי... (הרן, לעיל, הערה 2, עמ' 83): או: 'אין אפוא צל של ספק... ההיפך הוא הנכון' (שם, עמ' 85).

כך, דרך משל, בשום מקום לא כתבתי כי כל העניים היו שבתאים, כפי שמצטטת הרן כביכול ממאמרי. הרן כותבת: 'אסף סבור שלא היו אלה "אלא שבתאים נסתרים" (עמ' 340). ומה כתוב במאמרי בעמ' 339-340? 'האם ייתכן שכמה מאותם "עניים" שנצטרפו לשיירה לא היו אלא שבתאים נסתרים, שאין תוכם כברים? שיטה זו ראוי לה שתוגדר בפרפרזה על דבריה של הרן שהופנו כנגדי: 'הרן מצטטת ציטוט חלקי מדברי קודמיה כדי לחלוק עליהם!

על טענה זו חזרתי במאמרי כמה וכמה פעמים, והדגשתי שלא כל העניים היו מעור אחד, וקצתם אף נחשבו בעיני ר' מנחם מנדל מוויטבסק כ'מופלגים בעלי תורה ועבודה' (עמ' 340). הרן ראתה בעניים קבוצה חסרת זהות של מהגרים מזדמנים, וקבעה כי 'שום אידאולוגיה לא טלטה ערב רב זה מלבד הרצון לברוח ולהגר אל כל אשר תישאם הרוח'<sup>11</sup>. ואילו אני, בניגוד לה, רואה בעניים קבוצה מובחנת בעלת מגמות רדיקליות (ורדיקליות אינו זהה בהכרח עם שבתאות), שבניה נענו 'בוהלהבות לבם' לאתגר המשיחי ונסתפחו לשיירת העולים החסידים (עמ' 341). הערכתי שחבורת העניים מנתה בסך הכל כחמישים משפחות (עמ' 344), ובתוכם פעל חוג מחתרתי של שבתאים סמויים שמספרם היה כנראה מועט ביותר (עמ' 343, הערה 117).

בהמשך דבריה מקשה הרן כנגדי, מדוע לא חברו העניים-השבתאים עם השבתאים הספרדים של צפת והעדיפו תחתם אשכנזים 'חסרי דעת'. אלא שקשייתה אינה קושייה. על מקצתה ענתה בעצמה: החיץ התרבותי והלשוני בין ספרדים לבין אשכנזים מנע היווצרותה של חבורה שבתאית הטרוגנית: ועל מקצתה נענה אנו: אותם אשכנזים 'המצירים ומציקים את עובדי השם' אינם, ככל הנראה, אלא שרידי שבתאים בעצמם, ובתוכם אולי תלמידי ר' יעקב מוויולנא ובנו (עמ' 343, הערה 117).

### ג. על אתיקה מקצועית ועל שיטות עבודה

(1) במאמרי יש מאה ושלושים הערות, וברובן יש התייחסות מפורטת - הן מסכמת הן משלימה הן חולקת - לספרות המחקר הקודמת. קביעתה של הרן, כי 'אסף מסכם את דבריהם של חוקרים אחרים מבלי לציין מאין נלקחו הדברים' אין לה אפוא על מה שתסמוך. אין פלא שהדוגמה האחת והיחידה שבחרה להביא לאישוש טענה קשה זו לקוחה מכתביה שלה, בבחינת 'אדם קרוב אצל עצמו'.

מסתבר שהכותרת המקורית ורבת ההשראה 'עליית תקל'ז' בראי המחקר נרשמה אצל שר ההיסטוריה על שמה של הרן, ומאחר שהיא עשתה בה שימוש במאמרה ב'קתדרה', חל איסור להשתמש עוד בכותרת זו בלי ליטול את רשותה. ילך אפוא הקורא ל'ראי המחקר' של הרן ול'ראי המחקר' של אסף, וייווכח בעצמו שלא ראי זה כראי זה. זאת ועוד, מאמרה של הרן נזכר במפורש בסעיף זה של מאמרי כחוליה האחרונה בשלשלת המחקר על עליית תקל'ז (עמ' 320, ובהערה 8), וממילא משונים הם רמזיה, כאילו התעלמתי מדבריה ולא הפניתי אליהם.<sup>12</sup> תמהני כיצד יכולה הרן להתלונן בחדא מחתא גם על התעלמות מדבריה וגם על סילופם.

11 הרן, שם, עמ' 83.

12 כך, דרך משל, הפניתי במאמרי (עמ' 320, הערה 8) לא רק למאמרה של הרן ב'קתדרה', אלא גם לעבודת הדוקטורט שלה, שקדמה למאמר והיתה הבסיס לו (דבר שהיא בעצמה שכחה לציין במאמרה ב'קתדרה').

(2) הרן קובלת שהבאתי ציטוט חלקי מדבריה כאשר טענתי שהיא סומכת את טענותיה על איגרת מ'גניזת חרסון' שהיא בעצמה מודה בזיופה ('אסף לא קרא כנראה את דברי עד תומם'). ובכן, קראתי שוב את דבריה עד תומם, והנה הם כלשונם: 'תשובה חלקית לתמיהת החסידים [על שרבים מנחם מנדל מוויטבסק 'נטש' אותם] אפשר למצוא באיגרת מאיגרות גניזת חרסון'.<sup>13</sup> ואכן, הרן אינה חוזרת בה גם עתה מדבריה. לשיטתה זיוף מוכח, שנעשה בשנות מלחמת העולם הראשונה בידי מוכר ספרים נודד ועני, חסיד הוסיאטין בשם נפתלי צבי שפירא מאודסה, הוא מקור לגיטימי, המשקף את המציאות ההיסטורית של המאה הי"ח.<sup>14</sup> הסתמכותה על מאמרה של עדה רפפורט-אלברט נובעת במקרה הטוב מחוסר הבנה. רפפורט-אלברט רואה באיגרות המזויפות ובאימוצן בידי אדמו"רי חב"ד תופעה מודרנית, וטוענת שכמה מקשייהם של חוקרי החסידות ומפערי המידע בתולדותיה של התנועה משתקפים באיגרות המזויפות, המציעות כביכול 'מענה' או 'אימות' לאותן משאלות שאת סיפוקן ביקשו היסטוריונים וחסידים כאחד. בשום מקום במאמרה לא הציעה רפפורט-אלברט להסתמך על איגרות אלה כמקור אמין לשחזור היסטורי, בוודאי לא במקום שאליו הפנתה הרן. כך או כך, ייטיב הקורא אם ייתן את דעתו למשפט חשוב אחד בדבריה של הרן, שבו היא קורעת אשנב הצצה על דרכי עבודתה ועל השקפת עולמה המקצועית: 'לפעמים איגרת מזויפת היא מקור היסטורי לא פחות טוב מאשר כתב יד שאין בו חידוש'. דומני שכל מלה נוספת ביחס למשפט זה מיותרת.

'הוכחותיה הנוספות' של הרן ביחס ל'חרדת הנטישה' של חסידי רוסיה הלבנה אינם, לדעתי, אלא פירוש דחוק של שני משפטים עמומים באיגרת של ר' מנחם מנדל, שמקורם בהנחת המבוקש: 'מנהיג עדה, שקשריו עם חבריה הם קשרים מיסטיים... אינו יכול לקום ולנטוש את הנוהים אחריו, בייחוד בתקופה קשה לחסידיו'.<sup>15</sup> מכיוון ש'חוק יסוד' זה בהתנהגות הצדיקים לא הוכח במציאות ההיסטורית של החסידות, הרוויה בנדודי צדיקים (אם מרצון ואם מאונס) וב'נטישה' כביכול של חסידים, הרי שגם פרשנותה על תמיהת החסידים נוכח עליית רבותיהם אין לה ידיום או רגליים.<sup>16</sup> הרן כתבה במפורש, כי 'החוקרים לא עמדו על הסיבה האמיתית לתמיהה' על מניעי עלייתו של ר' מנחם מנדל מוויטבסק, ש'אכן היתה מיוחדת במינה ומלכתחילה היתה צריכה לעורר תמיהה'. מיד לאחר מכן הציעה הסבר משלה, שהאחדות (ובלשוני 'התלות') המיסטית בין הצדיק לחסידיו אמורה לכפות עליו היצמדות למקומו, שכן הוא 'אינו יכול לקום ולנטוש את הנוהים אחריו'.<sup>17</sup> ר' מנחם מנדל חרג מציפייה זו של הרן ובכך ייחודו, לשיטתה. עד שהרן תמהה מדוע סולפו דבריה, תמה אני היכן הוא הסילוף.

(3) הרן קובלת על דברי: 'איני יודע מניין נטלה (=הרן) את סברתה, ששלום ראה בעליית תקל'ז'

13 הרן (לעיל, הערה 2), עמ' 81.

14 אין קץ לספרות שנכתבה על גניזת חרסון. ראה לאחרונה: M. Rosman, *Founder of Hasidism: The Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley-Los Angeles 1996, pp. 123-126.

15 הרן (לעיל, הערה 2), עמ' 80.

16 השווה: 'דבריה הנחרצים של הרן כי "רמ"ם (=ר' מנחם מנדל מוויטבסק) אינו מוכן לוותר אף לא על חסיד אחד שלו" אינם אלא סעיף נוסף ב'חוק יסוד להתנהגות הצדיקים' שהמציאה מדענית, ואין אנו יודעים אם אכן מוכן היה רמ"ם לפעול לפי כללים אלה. ומה גם שהוא לא נתבקש לוותר אף לא על חסיד אחד שלו, והחסידים שנסעו לרש"ז (=ר' שניאור זלמן) המשיכו להיות כפופים לרמ"ם, הם ורש"ז גם יחד' (מגוודשין [לעיל, הערה 9], חוברת 63, עמ' 93, והערה 98).

17 הרן (לעיל, הערה 2), עמ' 80.

"נצנוצים בודדים של גישה משיחית אקטיוויזם" (כך כתבתי, בלשון תמיהה [עמ' 321, הערה 13], ולא 'אסף מבטל את דברי', כלשונה של הרן). חזרתי וקראתי בדברי שלום, כפי שהמליצה הרן בהערה 14 (הפניה כללית לשני ספרים עבי כרס, ללא ציון מדויק של עמודים), ואף דקדקתי בציטוט שהביאה הרן בהערה 15, ועדיין לא מצאתי שם לא 'נצנוצים' ולא 'אקטיוזם משיחי'.

(4) בשורות הראשונות של מאמרי כתבתי, שפרשת תקל"ז זכתה 'לעיון ממצה של חוקרים רבים. פרשה זו נדונה מכל הבטיה - ההיסטוריים, הרעיוניים והפילולוגיים - הן מנקודת מבטם של חוקרי תולדות החסידות והן מנקודת מבטם של חוקרי תולדות ארץ ישראל' (עמ' 319). הרן, בסכמה את ביקורתה, מעירה בטון דידקטי ומטיף: 'אסף לא גיבש לעצמו דעה על מניעי העלייה... אין בדיונו של אסף 'עיון ממצה' על הבטיה 'ההיסטוריים, הרעיוניים והפילולוגיים' של אותה עלייה'. ציטוטים אלה, שמהם משתמע כאילו ייחסתי למאמרי מעלות שלא נמצאו בו, אינם אלא סילוף של דברי, כפי שיכול הקורא לראות, והוא מסוג הזדונוט שהרן הלינה כי עוללו כביכול לדבריה.

## ספרים ודברי ביקורת

### סקירות

Hayim Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee: A Study of Mishnah Tractate Baba' Mesi'a'a* (Brown Judaic Studies, 307), Atlanta 1995, 368 p.

ספרו של חיים לפין מבוסס על עבודת דוקטור שהוגשה לאוניברסיטת קולומביה בניו-יורק בשנת 1994. מטרתו של המחבר כפולה: לברר את הרקע הכלכלי-החברתי של משנת בבא מציעא, ולהציב את המשנה בכלל ואת משנת בבא מציעא בפרט בהקשר החברתי של הגליל בתקופה הרומית, שבו נערכה המשנה וממנו הושפעה.

המתודולוגיה: המתודולוגיה של השימוש בספרות חז"ל כמקור היסטורי עומדת במרכזו של ויכוח מדעי הניטש בשנים האחרונות. במבוא מסכם לפין את המתודה שבה נקט ומצטרף לאסכולה המכונה 'שיטת ניוזנר'. בעקבות ניוזנר וממשיכיו, סיבר המחבר שהמשנה היא יצירה ספרותית שאין לה כל רקע היסטורי אמיתי, שכן דיוני חכמים ופסקיהם אינם משקפים מציאות ריאלית. אין להשתמש אפוא בספרות זו כמקור היסטורי לחקר תולדות העם, ואין המקורות הללו יכולים לשמש אפילו בסיס לשחזור נרטיב היסטורי, ובוודאי שאין הם משקפים היסטוריה ריאלית.

שיטת מחקר זו מקובלת כאמור על חוקרים לא מעטים. קיימות שתי שיטות אלטרנטיביות שקדמו לה: שיטת הלימוד המסורתית ושיטת המחקר שמקובל לכנותה בשם 'האסכולה הירושלמית'. שיטת הלימוד המסורתית אינה מערערת על אמינותו של אף מקור תלמודי, ומקבלת אותו כמות שהוא. היא רואה בו לא רק מבטא נאמן של המציאות, אלא גם מקור לעיצוב החברה.<sup>1</sup> שיטת המחקר המכונה 'ירושלמית' עוצבה אמנם בידי אלון ואפשטיין,<sup>2</sup> אבל היא לא נוצרה בירושלים. החוקרים האמונים על שיטה זו בודקים כל מקור ומקור לגופו, כדי לברר את אמינותו מבחינה היסטורית, ותרם אחרי ההבדלים בין המקורות מן התקופות השונות. הם אינם סוברים שכל הלכה קיימה למעשה, אך מניחים שהדעות המובעות בספרות התלמודית מבוססות על רקע ריאלי, וניתן ללמוד מן ההלכות על המציאות אם נוקטים במידת הזהירות הראויה.

אין זה המקום לדיון מתודולוגי מפורט. משום מה, כמעט כל הדיונים המתודולוגיים נכתבו בידי

1 רוב הספרות הנכתבת בשיטת לימוד זו אינה ספרות מחקרית. אבל ראה למשל: M. Aberbach,

2 כגון: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א-ב, תל אביב תש"ג-תש"ח; נ' אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים תשכ"ד.