

כנגד כל הסיכויים: על המחלוקת בין בן-ציון דינור לגרשם שלום בשאלת המשיחיות בראשית החסידות

מאת: מור אלטשולר

בן-ציון דינור וגרשם שלום היו הפכים, אפילו בהופעתם החיצונית: דינור, זעיר קומה, למשקפיו עדשות עבות שחיפו על עיוורון אחת מעיניו, ניחן באישיות מלבבת. גם בזקנותו, כשפרש מתפקידיו הציבוריים, שש לשתף כל אורח מזדמן ברעיון מעניין או במחקר שהעסיק אותו באותה עת. במהלך השיחה נהג לטפס על סולם שניצב בדירת הספרייה הצמודה לדירת מגוריו, להוריד ספר מאחד המדפים ולנהל שיחה שלמה – מונולוג ערני ונרגש, שתובל בציטטות מן הספר שבידו. לעומתו, גרשם שלום, גבה קומה, גרום וקירח (תכונה תורשתית במשפחתו). בארשת מסויגת וקפדנית, טרח פעם להסביר בפרוטרוט לכתב צעיר מדוע הוא מסרב להתראיין. זה היה הלא-ראיון הארוך ביותר שהקרינה הטלוויזיה הישראלית מעודה.

גם כחוקרים היו הפכים: דינור, היסטוריון לאומי שראה במחקר ובהוראה כלים מרכזיים בגיבוש התודעה הלאומית, ואילו שלום ראה עצמו כחוקר אובייקטיבי, משוחרר מהנחות יסוד דתיות או לאומיות העלולות לעוות את האמת ההיסטורית. ואולם, קו משותף מחבר את תולדות חייהם; שניהם בני העלייה השלישית, שדבקו בציונות מנעוריהם והגשימו את אמונתם בעלייה לארץ-ישראל. יתר על כן, דינור ושלום נחשבים בין הבולטים שבאבות המייסדים של אסכולת ירושלים במדעי היהדות, אשר נוצרה ושגשגה במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית.¹ הניגודים ביניהם יכולים ללמד על הזרמים המנוגדים שהתקיימו באסכולה זו ועל המתח הפנימי שהיה טמון בה מראשיתה.

בן-ציון דינור (דינבורג) נולד ב-1884 בעיירה חורול באוקראינה, בן למשפחת רבנים מחסידי חב"ד. בנעוריו נדד בין ישיבות ליטא כדי לרכוש השכלה תורנית. כרבים מהיוצרים והמחנכים היהודים בדורו, הרחבת השכלתו התורנית התרחשה בד בבד עם נטישת אורח החיים הדתי.² ואולם, למרות התפקדותו התעקש דינור לקבל הסמכה לרבנות קודם שנדד מערבה, לברלין. הוא הצטרף לבית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין והיה אחד מתלמידיו של ההיסטוריון היהודי הנודע, פרופ' אויגן טויבלר. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה חזר לרוסיה והמשיך את לימודיו האקדמיים עד שהמהפכה הקומוניסטית קטעה אותם שוב. בתקופה זו השתלב כמחנך וכעסקן בקבוצה שארגן חיים נחמן ביאליק, וב-1921, אחרי כמה שנים של פעילות תחת השלטון הקומוניסטי, הצליחו חברי הקבוצה לעזוב את ברית המועצות.

דינור היה בן שלושים ושבע כאשר הגיע לירושלים. מאז ועד מותו ב-1973, בגיל שמונים ותשע, פעל ברציפות כהיסטוריון וכמחנך. בין השאר, ערך את הסדרה המונומנטאלית *תולדות ישראל* שפרקיה נועדו לתאר את תולדות עם ישראל גם מתוך שאיפה לחזק את תפיסת הרציפות והאחדות הפנימית בהיסטוריה היהודית,³ והיה ממקימי המוסדות המרכזיים, שיצרו את

התשתית למחקר האקדמי ולחיי הרוח של החברה הישראלית ועיצבו את הדפוסים שבהם מתנהלים חיים אלה עד היום.⁴ מינויו כמרצה להיסטוריה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים אושר ב-1936, כשהיה בן חמישים ושתיים. הליך האישור היה רצוף מכשולים בשל השכלתו האקדמית הקטועה.⁵ כמו כן, 'היו חוגים ידועים שאמרו שאני שמאלי יותר מדי [...] חשבו שאני לא די ציוני' - ביקורת מפתיעה על מי שמאוחר יותר הוגדר כפלתשתינו-צנטרי וכאבי 'הציוניזציה של תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל'.⁶

גולת הכותרת בפועלו של דינור הייתה מינויו לשר החינוך בממשלתו של דוד בן גוריון (-1951-1955). במסגרת תפקיד זה יישם את חוק החינוך הממלכתי, ובהשראתו עוצבו תוכניות לימוד שביטאו את ערכי הציונות והטמיעו אותם באמצעות הנחלת הלשון העברית והוראת היסטוריה, אזרחות ומולדת. גם מחקריו האקדמיים עמדו בסימן הבלטת הרעיון הלאומי בכל גלגולי ההיסטוריה היהודית. לדידו, הציונות היא ביטוי מקורי לתודעה לאומית עתיקת יומין, שהשתמרה בשלוש תבניות זיכרון: אחדות הדורות, המתבססת על רצף המסורת התורנית;⁷ אחדות האומה, אשר חרף הפיזור הגיאוגרפי שמרה לאורך הגלות על תחושת מחויבות ואחריות הדדית; ורציפות הזיקה לארץ ישראל.⁸ בתוך כך, העניק דינור משקל מיוחד ל'הקשר האורגני הקיים בכל תולדות ישראל, גם בתקופת הגלות, בין האומה והארץ'.⁹ בחטיבה היסטורית אחת מתלכדים 'גם גורלה של האומה המפוזרת בארצות נכר וגם תמורותיה של הארץ, אשר למרות גלי מתיישבים זרים וזרמי כובשים נכרים, לא חדלה מעולם מהיות נחלת בניה'.¹⁰ בעיניו הציונות הייתה אפוא תוצאה טבעית הכרחית של ההיסטוריה היהודית, כשם שהגלות טבועה בחותם החורבן.

עמדתו של דינור זיכתה אותו בתואר 'היסטוריון לאומי'¹¹ אך חשפה את מחקריו לביקורת נוקבת. גרשם שלום אמר עליו שאיננו מן ההיסטוריונים המסכמים אלא מן ההיסטוריונים המעוררים, הנשענים על 'כוח הדמיון היוצר ותחושתה של אמת היסטורית הבאה מעמקי נפשו של ההיסטוריון עצמו. אינטואיציה זו ניתנה לו, לדינור'.¹² ברם, היסטוריון מעורר בהכרח מבקש להקנות לקוראיו 'השקפה מסוימת (הסובייקטיבית מאוד, וסובייקטיבית בהכרח) על מהלך ההיסטוריה'.¹³ בדומה, הדגיש שמואל אטינגר, מתלמידיו של דינור, את יחסו הסובייקטיבי של מורו כלפי נושאי מחקרו. בנימה של התפעלות וביקורת קבע כי בדינור הייתה 'מן המזיגה של אידיאולוג לאומי ושל היסטוריון לאומי דגול [...] מכאן גם כוחו, ומותר לומר גם חולשתו, כהיסטוריון'.¹⁴ ואילו בדורנו החריפה הביקורת על בן-ציון דינור והוא מתואר לעתים כמשכתב ההיסטוריה. כך, לדוגמא, הכתירו אורי רם כמי שהמציא יחד עם עמיתו יצחק בער את 'הנרטיב ההיסטורי הציוני שבמרכזו המשפט 'ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות'.¹⁵ לשיטתו של רם, אין להכחיש את הריאליה של הקיום ההיסטורי היהודי, אבל התודעה הלאומית של היהודים כאומה, בעיקר זיקתם המתמשכת לארץ ישראל, היא המצאה של דינור ובער שנועדה לבנות סיפור (נרטיב) אשר יצדיק את האידיאולוגיה הציונית.

מאמרו של אורי רם פורסם ב 1996 אך דומה שאיחר את המועד: זמן קצר אחר כך הכריז ההיסטוריון ישראל ברטל על מותה-מזמן של משנת דינור, והביע פליאה על שרם טרח להילחם בגוויה מתה ולהתקיף את דינור יעשרות שנים לאחר שתלמידי תלמידיו של ההיסטוריון הציוני הגדול לא הניחו כמעט שום חלק במשנתו שלא דחו.¹⁶ מנגד, דוד מאירס מצייר תמונה מורכבת יותר; יחסו האוהד של דינור ליידיש ולתרבות היהודית בגולה, שאינו עולה בקנה אחד עם הגדרתו כפלשתינו-צנטרי,¹⁷ והעובדה שראה בהיסטוריה היהודית תוצאה של איזון מתמיד בין כוחות יהודיים פנימיים לבין השפעות חיצוניות.¹⁸ ובדומה, אריאל ריין סבורה כי דינור לא המציא בדיעבד תודעה לאומית אלא שיחזר את דפוסי הזיכרון המסורתיים והעתיקים ללשון מודרנית: 'בדיקת המקרה של דינור כהיסטוריון לאומי, מצביעה על מידת המשכיות מרשימה מאוד של דפוסי הזכירה היהודית המסורתית בכתביו. מסקנה זו גם תורמת את שלה לדיון על פרשת היחסים הסבוכים הקיימים עד היום בין זכירה יהודית מסורתית לבין היסטוריוגרפיה יהודית מודרנית'.¹⁹ ריין מדגישה כי רציפות התודעה היהודית המסורתית, שהועתקה על ידי דינור ללשון מודרנית, מפריכה את המסקנות של 'Hobsbawm המציג מסורות לאומיות כ"המצאה", או של Anderson על מה שהוא מכנה "הקהילה המדומה". ברם, גישות אלה חריגות בנוף האקדמי, ודומה כי הטענה שמסקנותיו ההיסטוריות של דינור היו המצאה-בדיעבד טרם הגיעה לידי מיצוי.

לעומת בן-ציון דינור, שזכה להשכלה מסורתית עשירה, גרשם שלום היה אוטודידקט, שלא ינק תרבות יהודית עם חלב אמו אלא בחר בה מרצון; שלום נולד ב 1897 למשפחה מתבוללת בברלין. בהיותו נער החליט ללמוד עברית, מקרא וגמרא,²⁰ וכן להיות ציוני. שתי הבחירות ביטאו היטב את אופיו המרדני והעמידו אותו מחוץ למעגל משפחתו וקהילתו, אשר רוב בניה רחקו מן היהדות, סלדו מן הציונות ובחרו באידיאולוגיות אופנתיות – מפטרויטיזם גרמני עד לקומוניזם נלהב.

ב 1923, אחרי שהשלים את מסלול ההשכלה הגבוהה, עלה שלום לארץ ישראל והשתקע בירושלים. מאז ועד לפטירתו ב 1982, בגיל שמונים וחמש, הוקדשו חייו לחקר הקבלה. ב 1924, עם ייסוד המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, קיבל מינוי של חוקר וזכה לשאת את אחת מהרצאות הפתיחה של המכון, על אף שהיה בן עשרים ושמונה בלבד, 'תושב ירושלים פחות משנתיים, ... [ו]העברית שבפיו באותה עת לא הייתה מושלמת'.²¹ בין הישגיו של שלום - הפיכת חקר הקבלה מנושא זנוח לתחום מרכזי, שבו פעילים היום חוקרים בני דור שלישי ורביעי; הקמת ספריה מקיפה של ספרי קבלה, הקרויה היום על שמו;²² וייסוד שיטה - אסכולת ירושלים בחקר הקבלה - שהעמידה קני מידה למחקר האקדמי גם מעבר לתחומה.

כחוקר, נקודת המוצא של שלום הייתה הפרדת המחקר המדעי מן הוויכוח התיאולוגי. לדידו, חקר הקבלה הוא מחקר היסטורי באופיו, משוחרר מכבלי אמונה או אידיאולוגיה אשר כופים על החוקר את מסקנותיו מראש. לפיכך, החוקר אינו צד בוויכוח התיאולוגי על מעמד הקבלה - מסורת סודית ומקודשת שניתנה בהר סיני, כפי שטענו המקובלים, או אוסף של זיופים, הבלים וכישוף שאינם נאותים לדת ישראל בעידן הנאורות, כפי שהתייחסו אליה גדולי חכמת ישראל. לעומת אלה וגם אלה, שלום נקט עמדה אובייקטיבית; כהיסטוריון, הגיע למסקנה שמסורת הקבלה התפתחה בימי הביניים ולא בעת העתיקה. ואולם, הוא לא מצא בכך עילה להגדירה כזיוף



יומרני, אלא ראה בה מכלול של יצירות מופת, שהשפיעו עמוקות על המחשבה היהודית ועל ההיסטוריה היהודית.²³

אכן, שלום נתפס בעיני עמיתיו כחוקר אובייקטיבי ונטול פניות, ולא פעם הוגדרה גישתו במונח חסר הטעם 'גישה גרמנית'.²⁴ עמדתו הייחודית באה לביטוי כשנה אחרי מאורעות תרפ"ט (1929), כאשר חבר העמים החליט למנות ועדה שתכריע בדבר זכויות היהודים והמוסלמים על הכותל המערבי. בעקבות ההחלטה, פנתה ההנהלה הציונית לרבנים, משפטנים ומלומדים וביקשה מהם לתעד את הזיקה המיוחדת של היהודים לכותל המערבי מהיבטים שונים - משפטיים, ארכיאולוגיים, היסטוריים ודתיים. למרות שחברי הוועדה התבקשו שלא לחרוג מהעובדות ההיסטוריות כדי שלא להצטייר כזייפני היסטוריה, סירב גרשם שלום 'באופן פרינציפיוני' להצטרף אליהם.²⁵ טעמיו לא הובאו בפרוטוקול, אך אפשר לשער שסירב להעמיד את בקיאותו המדעית בשירות מטרה פוליטית, שאיננה קשורה למחקר אקדמי טהור. ואילו בן-ציון דינור היה פעיל ביותר בוועדה זו ובדומותיה, ושיתוף הפעולה ההדוק שנרקם בין דינור ועמיתיו לבין הסוכנות היהודית בתקופה זו הוא שזירז, לטענת יעקב ברנאי, את 'הציוניזציה של תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל'.²⁶

...

אחד הנושאים, שבהם היו בן-ציון דינור וגרשם שלום חלוקים, נוגע לשאלה מתי החלה העת החדשה בהיסטוריה היהודית, ומי הוא האיש, שחייו, מעשיו ומורשתו מסמלים יותר מכל את המעבר מימי הביניים לעת החדשה. גרשם שלום סבר כי מבשר המפנה הוא שבת צבי, שנולד בשנת שפ"ו (1626), הוכרז כמשיח בשנת תכ"ה (1665), התאסלם בשנת תכ"ו (1666) והלך לעולמו בשנת תל"ו (1676). לדידו של שלום, 'חוק לידתה וחוק קיומה של השבתאות הוא העפלה משיחית ודחיקת הקץ [...] ומחשבה דתית חדשה היונקת מחוויה אנושית חדשה ועמוקה - חוויית החירות'.²⁷ שלום ראה בתנועה השבתאית תנועה כלל יהודית, שהשפעתה הקיפה את כל תפוצות ישראל, ואף כי לא פרצה את חומות הגטו היהודי, הרי פתחה אותו לרוחות חדשות והטעימה את יושביו בחוויית חירות, שערערה עד היסוד את חומותיו, הבנויות מאמונה ללא סייג ומציות עיוור לממסד הרבני. אחרי הכפירה השבתאית התאפשר תהליך החילון של החברה היהודית המסורתית, ותנועות מודרניות - ההשכלה והרפורמה - חדרו את החומות. בעקבותיהן באו אידיאולוגיות חילוניות, כגון סוציאליזם, קומוניזם וציונות, שלא יכולות היו להכות שורש בחברה היהודית אלמלא נפרצו חומות הגטו הרוחני בימי שבת צבי.

לעומתו, בן-ציון דינור הצביע על ר' יהודה חסיד כעל מבשר העת החדשה בתולדות ישראל: בשנת ת"ס (1700) ארגן ר' יהודה חסיד קבוצה שמנתה עשרות משפחות, ובהנהגתו עלו לארץ ישראל והתיישבו בירושלים. שלושה ימים אחרי שהגיעו חלה ר' יהודה ומת. מקצת העולים נשאר בירושלים ואחרים חזרו לאירופה. דינור בחר בר' יהודה חסיד מפני שראה בעלייתו את ראשית תהליך השיבה לארץ ישראל, שכן זוהי העלייה המאורגנת הראשונה של קבוצה שהתגבשה על רקע של אמונה משותפת; קהילה חדשה, שלא הונהגה בידי רבנים ופרנסים אלא בידי מנהיגים כריזמטיים, שסמכותם באישיותם. בני החבורה נקבצו מקהילות שונות באירופה ויצרו דפוס של

שיתוף פעולה בין קהילות רחוקות למען מטרה משותפת. ובעיקר, זו הייתה עלייה בחומה' של חבורה, שבניה בחרו לעזוב את הגולה כדי לגאול ולהיגאל בארץ ישראל, בחינת עלייה ראשונה 'שראתה את עצמה כמבשרת גאולה וכמצילה את עצמה מן המפולת'.²⁸

נמצא, שדינור ושלום הצביעו על סוף המאה השבע עשרה כראשית העת החדשה בהיסטוריה היהודית, ובחרו כמחוללי התפנית בגיבורים שנכשלו כישלון דתי, מוסרי או מעשי.²⁹ מעבר לדמיון, מעידות שתי הבחירות על עולם ערכים שונה: שלום הצביע על השבתאות מפני שייחס חשיבות עליונה לחוויית החירות הפנימית, שבזכותה השתחררו יהודי הגטו ממוסרותיו ונפתחו להתנסויות חדשות, חיוביות ושליליות. לדידו, העת החדשה מבשרת את עידן החירות, שבו יכול כל אדם – ובכלל זה כל יהודי – לבחור את הרצוי לו מבין אפשרויות רבות. ואילו דינור בחר בר' יהודה חסיד מפני שזיהה בחבורתו דגם קדום של החבורות שהרכיבו את העליות הציוניות. לדעתו, עלייתו של ר' יהודה חסיד פתחה שרשרת של עליות לארץ ישראל; מראשית המאה השמונה עשרה ועד מחצית המאה התשע עשרה – ממניעים משיחיים, ומהמחצית השנייה של המאה התשע עשרה – ממניעים לאומיים. העת החדשה עומדת אפוא בסימן התפרקות הקהילות הישנות בגולה ובניית מרכז חדש-ישן במולדת ההיסטורית. פרק זה התחיל בשנת ת"ס (1700) והסתיים בשנת תש"ח (1948) עם הקמת מדינת ישראל. מכאן ואילך, סבר דינור, נפתח העידן שבו עתידה מדינת ישראל לעמוד במרכז ההיסטוריה היהודית.

ההבדלים בין דינור לשלום בשאלת ראשיתה של העת החדשה לא הובילו לפולמוס בין השניים, שהרי מדובר במחלוקת מדומה: בחירה בדיעבד לעולם תהא סובייקטיבית, מנומקת מנקודת המבט של הבוחר ונובעת מערכיו. מכאן שאיש מן השניים לא חרג מכללי המחקר המדעי, שכן כללים אלה אינם חלים על בחירות סובייקטיביות, המעידות על ההיסטוריונים יותר מאשר על ההיסטוריה. הטענה כי בחירתו הסובייקטיבית של האחד קולעת לשורש האמת יותר מזו של זולתו אין לה בסיס.

לא כן המחלוקת בשאלת המשיחיות בראשית החסידות: דינור טען כי התקווה המשיחית מילאה תפקיד מרכזי בהיווצרותה של התנועה החסידית. שלום חלק עליו וטען כי החסידות נוצרה מתוך 'נייטרליזציה של הדחף המשיחי'. חילוקי הדעות בשאלה זו לא היו אפשריים אלמלא האמינו שניהם בקיומה של אמת היסטורית, ממשית וחד פעמית, שכן רק מי שמניח כי אמת היסטורית קיימת, יכול להתווכח עליה, מפני שהאמת אחת ובלתי ניתנת לחלוקה. נמצא כי נקודת המוצא המשותפת – החיפוש אחר אמת היסטורית מתוך הנחת קומה – היא שהפכה את המחלוקת לפולמוס חריף ועמוק. בוויכוח היו מעורבים רגשות עזים, בוודאי מצדו של גרשם שלום;

ב 1941 התפרסם ספרו של גרשם שלום *Major Trends in Jewish Mysticism* שנכתב בעקבות סדרת הרצאות על הקבלה, שנשא בניו יורק בחורף 1938, ובו כלול תיאור ראשון מסוגו של מסורת הסוד היהודית מנקודת מבט היסטורית. הפרק התשיעי הוקדש לדיון על החסידות,³⁰ ובו ומסקנותיו משמשות עד היום מסגרת לחקר התנועה; החסידות היא שלב אחרון (נכון לימיו) של

המסורת הקבלית והושפעה במיוחד מקבלת האר"י; כמו כן, החסידות נוצרה בזיקה עמוקה לתנועה השבתאית אך השכילה להימלט מהמבוי הסתום שאליו הגיעו מאמיני שבתי צבי עם התאסלמותו, על ידי נייטרליזציה של הדחף המשיחי. נייטרליזציה פירושה שהחסידות אימצה את המונחים המשיחיים של קבלת האר"י, אך בניגוד לשבתאות, שבה הובנו מונחים אלה כפשוטם, הוציאה מהם את העוקץ המשיחי והפכה אותם לסמלים או לאלגוריות. בדרך זו השכילו ראשוני החסידים להפקיע את גאולת הכלל מתחום האחריות האנושית ולהחזירה לאלוהים, תוך שהם מתרכזים בגאולת נפשו של היחיד. מכאן, שהרעיון המשיחי לא היה כוח מניע בחסידות, אם כי כמה קבוצות ממנה ושניים או שלושה ממנה הגייה עלו לארץ ישראל ב 1777.³¹

שנתיים אחר כך פרסם דינור מאמר רחב היקף בשם 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים'.³² המאמר נפתח בסקירה שיטתית של התמורות ההיסטוריות, הכלכליות והחברתיות שעברו על החברה היהודית במזרח אירופה במאה השמונה עשרה. בהמשך תיאר דינור את המשבר הרוחני והדתי שעמד ברקע צמיחת החסידות, והתעכב על חברות החסידים שהיו אופייניות לתקופה, אורח החיים הסגפני שאימצו ועיסוקן בקבלה. אחרי המבוא המפורט שרטט את דמותו של הבעש"ט, ר' ישראל בעל שם טוב (ת"ס-תק"ך, 1700-1760), המייסד האגדי של החסידות. דינור תיאר את תולדות חייו - כישלון נסיעתו לארץ ישראל, היאבקותו עם משיח השקר שבתי צבי ועליות הנשמה, שבהן הייתה נשמתו נפרדת מגופו ועולה לגן עדן. עד היום מהווה תיאור זה ניסיון יחיד לכתוב ביוגרפיה מפורטת של הבעש"ט, ובמיוחד לתארך את המאורעות העיקריים בחייו. החלק האחרון של המאמר הוקדש לתיאור שיטתי של עבודת ה' בחסידות, שבאמצעותה ביקשו הבעש"ט ותלמידיו 'להעלות את "דרך החיים" של כל אדם ואדם בישראל ל"דרך הגאולה" של כל ישראל'.³³ על ידי דבקות באל, תיקון הרע, תיקון המידות והמתקת הדינים. דרך זו משתלבת יפה בתורת 'הצדיק' של החסידות ובתרומה המיוחדת של הצדיקים לתיקון העולם. במסגרת פרקים אלה תיאר דינור את העלייה של קבוצת חסידים וצדיקים לארץ ישראל כדי להחיש את הגאולה; בשנת תקל"ז (1777) עלתה לארץ ישראל קבוצה של עשרות חסידים ובני משפחותיהם, שהתיישבו בצפת ובטבריה. מנהיגיהם, ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק, היו אישים ידועים בתנועה החסידית. חברי הקבוצה שמרו על ארגון מלוכד, על דפוסי פעולה קהילתיים ועל קשר רצוף עם חבריהם במזרח אירופה. יתר על כן, צאצאי העולים היוו חלק נכבד מהאשכנזים שבבני היישוב הישן, כפי שכונתה הקהילה היהודית בארץ ישראל עד ראשית ההתיישבות הציונית. המאמר מסתיים במסקנתו של דינור כי עליית החסידים בשנת תקל"ז (1777) לא הייתה עניין מקרי או תולדת 'תכסיסים מחושבים'. כמו תורת הצדיק שעליה מתבסס הארגון הפנימי של חצרות החסידים, גם העלייה לארץ ישראל היא עניין מהותי לחסידות 'חלק אורגאני של דרך הגאולה, שהתנועה ניסתה להוליך בה את העם'.³⁴

גרשם שלום הגיב בחריפות על התזה שהציג דינור: מאמרו 'דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעל-שם-טוב'³⁵ נפתח בביקורת נוקבת על שלושה חוקרים - אשכולי, דובנוב ודינור, שהביקורת עליו חריפה במיוחד. לדעת שלום, דינור המציא 'פרוגרמה אוטורית' דמיונית, שעל פיה ביקשו הבעש"ט וחסידיו להביא את המשיח באמצעים מיסטיים ומאגיים, הידועים ממסורת הקבלה. תוכנית משיחית זו לא הייתה ידועה לחסיד מן החסידים מעולם והיא 'מגדל הפורח באויר' בכוח הדמיון



של דינור ישפתח בפכחון, [ו]סיים בידיעת דברים רבים ומפליאים כל-כך, עד שאנו נרעשים ונאלמים דום'. שלום לא התייחס למכלול הפרטים שהביא דינור אלא העיר בלשון מבודחת כי 'התיאוריה' של דינור כה חסרת שחר עד ש'קשה עד מאוד לדון [בה] בכובד-ראש', ולכן הגיב עליה בחיך סלחני:

'הרי לפנינו האופטימיות הנלהבת של דינור, אשר מחקרו המעניין על ראשית החסידות רצוף בשורות טובות לכל הנכספים לפרטים מפורטים ומיוסדים יותר על-אודות החזיון הגדול הזה. על-ידי צירוף מרהיב של כוח הביקורת וכוח הדמיון גילה דינור הרבה דברים על הבעש"ט ועוד יותר דברים על תורתו, הזורעים אור דרמתי על הפרשה – אם אמנם נכונים הם. צער גדול הוא שלאחר בדיקה מדוקדקת של החומר שנוקק לו ושל הדרכים שבחר לפרשו, באתי לידי החלטה שכמה ממסקנותיו, ובפרט המרחיקות-לכת שבהן, הנוגעות לתורתו הנסתרת כביכול של החוג הפנימי של הבעש"ט, יש לדחותן'.³⁶

ברם, מקריאת המאמר עד סופו עולה כי גרשם שלום לא הציע היסטוריה חלופית של ראשית החסידות ולא שרטט ביוגרפיה אחרת של הבעש"ט תחת זו שדחה. למעשה, תוכן המאמר הולם את הכותרת רק בדוחק, שכן שלום צמצם את בירור האירועים החשובים בחיי הבעש"ט וממילא לא ניסה לתארכם או לקשור אותם לרצף ביוגרפי שלם, כמתחייב מן הכותרת. אפילו האיגרת המקורית, שבה תיאר הבעש"ט את עליית הנשמה שחוה בראש השנה תק"ז (1746), נזכרת במאמר בקיצור נמרץ. חסכנותו בכל הנוגע לבירור המקורות³⁷ אינה מתיישבת עם העובדה ששלום היה בעל ידע מקיף ביותר בתחום; כרבע מן הספרים בספרייתו הם ספרי חסידות, ועקבות החוקר השקדן והמעמיק ניכרים במאות ואלפי ההערות שרשם בשולי הדפים ובכריכות הפנימיות. גם היום, הערותיו הן אוצר בלום לחוקרים.

אף על פי ש'התיאוריה' של דינור בדבר השורש המשיחי של החסידות ספגה מהלומה כבדה, שכן שלום נחשב בר סמכא בענייני משיחיות, היא לא גוועה. למרבה המבוכה אף מצאה משכן בתוך כתלי בית המדרש של שלום; בקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, שנערך בירושלים בקיץ 1965, נשא תלמידו של שלום, ישעיה תשבי, הרצאה 'שבה שלל את תפיסתו של שלום על הנייטראליזציה של המשיחיות בחסידות, והצביע על שורה ארוכה של מקורות [...] שבהם ניכרה, לפי דעתו, רוחה של שאיפה משיחית נמרצת במתכונת של קבלת האר"י'.³⁸ יתר על כן, תשבי הרחיב את היריעה מעבר לגבולות מחקרו של דינור והצביע על מגמות משיחיות גם בכתביהם של בני הדור השני והשלישי בחסידות. אגב כך הזכיר שורה של מחשבי קצין וחישובי קץ, אשר הייתה להם נגיעה למגמות משיחיות אלה. הרצאתו התארכה מעבר לזמן שהוקצב לה. בסיומה, קם גרשם שלום והגיב באריכות ובלהט; אחרי הכל, ישעיה תשבי צמח בתוך האסכולה האקדמית שייסד והיה אמון על כללי המחקר האובייקטיבי שהנחיל לתלמידיו. היה זה מחקרו היחיד אשר 'כוון כל כולו כנגד תיזה של גרשם שלום',³⁹ ואף קביעה זו יש לסייג שכן תשבי התרחק ממסקנותיו של שלום, שהיו פסקניות לטעמו, אך לידי תמימות דעים עם דינור לא הגיע.⁴⁰

גרשם שלום חזר על התנגדותו לדעה שיש בחסידות שורש משיחי במאמר לזכר תלמידו, חוקר החסידות יוסף וייס.⁴¹ אחרי ששלל את המסקנות של דינור ותשבי, חזר וקבע כי החסידות צמחה

- מתוך 'נייטרליזציה של הדחף המשיחי'.⁴² לשיטתו, לתנועה משיחית יש ארבעה מאפיינים, שכולם עברו בראשית החסידות תהליך של 'ניטרול' אשר הוציא מהם את העוקץ המשיחי:
- תנועה משיחית אינה מפרידה בין גאולת היחיד לגאולת כלל ישראל, שבמסגרתה ייגאל גם היחיד. לעומת זאת, החסידות ביקשה את גאולת נפשו של היחיד ולא את גאולת הכלל.
 - מנהיג של תנועה משיחית נתפס כגואל האומה,⁴³ ואילו החסידות בראשיתה לא הצמיחה דמות משיחית; הבעש"ט לא נתפס כגואל האומה וגם הצדיק החסידי אינו דמות משיחית. יתר על כן, ההתייחסות בכתבים חסידיים למשיח היא התייחסות אלגורית, המפקיעה את דמותו מן ההיסטוריה ומעבירה אותה לתחום חיי הנפש של היחיד.⁴⁴
 - בתנועות משיחיות, כיסופי הגאולה הופכים בתודעת המאמינים מחזון אוטופי, העתיד להתגשם באחרית הימים, לתוכנית ריאלית המתגשמת כאן ועכשיו. ואילו בחסידות אין זכר לקיומה של תוכנית משיחית.
 - תנועות משיחיות ממקדות את צפיות הגאולה בארץ ישראל ורואות בקיבוץ הגלויות את התממשות הגאולה הלכה למעשה. לעומת זאת, החסידות לא ביקשה גאולה מן הגלות אלא גאולה בגלות, בהפיכת המונחים 'גלות' ו'גאולה' לסמלים: 'גלות מצרים' היא סמל למאבק ברוע המטפיזי, ו'ארץ ישראל' היא סמל למחוזות החפץ של הנפש.⁴⁵ מכאן ראייה שעליית החסידים בשנת תקל"ז (1777) לא נבעה ממניעים משיחיים והעולים לא ביקשו לקדם את הגאולה או להביא את המשיח. נמצא, שהחסידות היא דוגמה ראשונה מסוגה לתנועה של התחדשות דתית בתוך היהדות האורתודוקסית, שאינה נזקקת לארץ ישראל אלא יוצרת 'קהילה של נולדים מחדש בתוך הגלות'.⁴⁶

שלום נקט בביטוי קצר וקולע - 'נייטרליזציה של הדחף המשיחי' - וניסח את מסקנותיו בלשון קצרה וקולעת עד ששוב לא הוטל בהן ספק. סמכותו, והמוניטין שיצאו לו כחוקר אובייקטיבי ומשוחרר מדעות קדומות, תרמו גם הם ליצירת קיפאון שקשה למצוא לו מקבילות בתחומים אחרים של המחקר האקדמי; לאורך שנות השבעים והשמונים ועד למחצית שנות התשעים - שנות דור - לא התפרסמו מחקרים שבחנו במבט ביקורתי את מסקנותיו, והנושא כולו נדחק לשולי השוליים של הדיון האקדמי.⁴⁷ אפילו ההתעוררות המשיחית בשנות השמונים סביב מנהיג חב"ד, ר' מנחם מנדל שניאורסון, המכונה על ידי חסידיו 'מלך המשיח', לא שינתה את המגמה. כך, לדוגמה, אחרי עשור של תסיסה משיחית בחב"ד, פרסמה ב 1993 חוקרת החסידות רחל אליאור מחקר מקיף שהוקדש לתיאולוגיה של חב"ד; המילה 'משיח' נעדרת מן המחקר לחלוטין והמילה 'צדיק' נזכרת בו פעם אחת בלבד.⁴⁸ ודומה, שעד היום מסרבים חוקרים לא מעטים להרהר באפשרות כי החסידות נושאת בחובה יסוד משיחי מהותי.⁴⁹

יתר על כן, התיאוריה של שלום שימשה בידי חוקרים אחרים כהוכחה לכישלון הנחות היסוד של בן-ציון דינור. יעקב כ"ץ השתמש בהבחנותיו של שלום על ההשכלה, תנועת ההתאזרחות והחסידות כדי לדחות את מסקנותיו הכוללות של דינור, ולטעון שדינור שכתב את העבר כדי

לבנות לתנועה הציונית ישות לאומית קדומה, מעין אילן יוחסין שבו תוכל להיותלות. לאמיתו של דבר, שלוש התנועות:

מפקיעות עצמן מזיקה לארץ-ישראל; ההשכלה ותנועת ההתאזרחות בפירוש ובכוונה, והחסידות, לפי תפיסת היסטוריונים חשובים (דובנוב, שלום) על כל פנים, בהסתר ובעקיפין. עיקר מגמתו של דינור במחקרו אלה, לא באה אלא להוכיח שאין הפקעה זו של הזיקה הארצישראלית והלאומית מוחלטת אפילו בתנועת ההשכלה וההתאזרחות. ועל החסידות טוען הוא אף טענת "להד"ס". לא זו בלבד שאין החסידות מסתלקת מן הצפייה לגאולה, אלא כל עיקרה, כוונתה היסודית והאחרונה, היא הכנת הגאולה, כאחת התנועות המשיחיות האחרות שהתנועה הציונית רשאית לראות בהן אילן הייחוס הלגיטימי שלה.⁵⁰

בסיום המאמר נזף כ"ץ בדינור על שהוציא את עצמו מן הכלל וכפר בעיקר: 'כאמור, למעשה דוחה הוא [דינור] את דעת החוקרים הרואים בראשית החסידות התרת מתח המשיחיות ומתאמץ להוכיח את היפוכה של דעה זו, ובכך הציל הוא את החסידות בשביל אילן היחס של התנועה הלאומית המודרנית, אך ספק, אם לא הוציא את הדברים מפשרט ומהקשרם ההיסטורי הבלתי אמצעי. וכלום התנועה הלאומית בזמננו זקוקה באמת להצלה זו?'⁵¹

...

לעתים נדירות מתעוררת ההיסטוריה לתבוע את דיוקנה מיד ההיסטוריון. כך קרה לתנועה החסידית, שאחד מענפיה סטה לפתע מן ההתנהגות המיוחסת לו והחיה את העבר המשיחי. האמונה במשיחיותו של ר' מנחם מנדל שניאורסון, מנהיג חצר חב"ד, אינה הוכחה לקיומו של יסוד משיחי בחסידות, אך יש בה כדי לעורר הרהור שני בקביעותו של גרשם שלום: אם לתפיסת המזהה את הצדיק החסידי עם המשיח אין יסוד בחסידות והיא חידוש של חסידי חב"ד בשלהי המאה העשרים, פירוש הדבר שחסידי חצר זו החליטו לזנוח מורשת אנטי משיחית בת מאתיים שנים ויותר ולאמץ משנה משיחית שחדלה להתקיים בחברה היהודית מאז ימי שבתי צבי. יתר על כן, אם מקרה חב"ד הוא מהפך ח-פעמי, דרמתי ובלתי צפוי, כיצד אפשר להסביר את התקדימים בתוך החסידות, כגון החוזה מלובלין, ר' ישראל מרוז'ין ור' נחמן מברסלב, שלושה צדיקים חסידיים במאה התשע עשרה שגם לראשם נקשרה הילה משיחית?

האפשרות כי בנסיבות היסטוריות מסוימות מתעורר שורש מקורי רדום, פתחה מחדש דיון שהשתק לפני שנות דור; בעשור האחרון התפרסמו מחקרים החושפים את היסוד המשיחי בתורת הצדיק החסידי, בהם מחקריו של יוסף דן על הצדיק כדמות אלוהית וכגלגול המשיח השבתאי;⁵² מחקריהם של משה חלמיש, אריה מורגנשטרן ואליוט וולפסון על הפן המשיחי במשנתו ובמעשיו של ר' מנחם מנדל מוויטבסק;⁵³ מחקריו של משה אידל על השפעת הקבלה הנבואית על החסידות⁵⁴ ופרקים במחקרו של דוד אסף, המתארים את המעמד המשיחי של ר' ישראל מרוז'ין.⁵⁵ קמעא קמעא אחד משני העמודים שעליהם נשענה 'התיאוריה' הדינורית על המשיחיות בחסידות - תורת 'הצדיק' החסידי - חוזר למרכז התמונה. צדיק זה אינו רק תחליף למשיח, מנהיג כריזמטי שדרכו מתעלות נשמות חסידי לגאולתן האישית, אלא נתפס בעבר כמשיח, דמות אלוהית של גואל האומה.

עמוד התווך השני הוא ההיסטוריה של החסידות, המורכבת מפרטי האירועים; מי היה הצדיק הראשון של החסידות, ובאילו נסיבות החלו חסידיו לראות בו דמות משיחית? מתי והיכן הוקמה החצר החסידית הראשונה, ומה הקשר בין אופי פעולותיה לבין החרמות שהוטלו על חבריה בשלהי המאה השמונה עשרה? לכאן שייכות גם השאלות הנוגעות לעלייה לארץ ישראל - העלייה הכושלת של הבעש"ט בשנת ת"ק (1740), עליית נוספת בשנת תקכ"ד (1764) של אישים, הקשורים לראשית החסידות, ביניהם ר' מנחם מנדל מפרמישלאן ור' נחמן מהורדנקה, שהתיישבו בטבריה, ועליית החסידים הגדולה בשנת תקל"ז (1777). האם היו אלה עליות משיחיות מתוך מגמה 'לגאול ולהיגאלי' ומה מקומן בתולדות החסידות כתנועה חיה ומתפתחת? ולבסוף, שאלה מרכזית, בלתי מנערת - מה הקשר בין דמותו של 'הצדיק' החסידי לבין ההיסטוריה של החסידות?

מובן מאלי, ששאלות אלה נשאלות רק בדיעבד, כשהתשובות כבר ידועות. חוקרים העוסקים בתחום לא ניסחו אותן וממילא לא ניסו לענות עליהן. צירוף מקרים גרם לכך שממצאים חדשים, לכאורה חסרי קשר, נמצאו קשורים זה בזה, והתפתחויות רחוקות הצטרפו למסגרת אחת, המספקת קצה חוט למה שהתרחש. ואף שלעולם אין התמונה שלמה, די במה שיש כדי לקבוע כי החסידות צמחה במזרח אירופה בפרק זמן של שני דורות, שבמהלכם היו שני ניסיונות להביא את הגאולה - הראשון, ניסיון אישי אינטימי של המייסד האגדי של החסידות. השני, ניסיון של חבורת מקובלים משיחיים, בני החצר החסידית הראשונה. בני החבורה הגו תוכנית פעולה משיחית, שהתבססה על חישובי קץ, אשר לפיהם תתרחש הגאולה בין השנים ת"ק (1740) - תקמ"א (1781). גילוי זה מחזיר לתמונה את הבסיס, שעליו נשענה 'התיאוריה' הדינורית - אותה 'פרוגרמה אזוטריית' - תוכנית משיחית, שלדעת גרשם שלום לא נוצרה אלא בדמיונו של דינור.

התוכנית המשיחית, שעל פיה פעלו האבות המייסדים של החסידות, נלמדה מתוך *יושר לבב*,⁵⁶ ספרו של המקובל עמנואל חי ריקי⁵⁷ שזכה להשפעה רבה במאה השמונה עשרה. חי ריקי, שהיה גם פרשן של קבלת האר"י, הגיע למסקנה כי ראשית הגאולה בשנת ת"ק (1740) בהופעת המשיח, ושיאה - 5,541 שנים מבריאת העולם בחודש השמיני, חודש אייר, של שנת ה' תקמ"א (1781), שבו יבנה בית המקדש.⁵⁸ הוא צפה אפוא עונת גאולה ארוכה למדי, ארבעים ואחת שנים ושמונה חודשים, שבמהלכה יתרחשו 'צרות ומלחמות' האמורות להתעורר מהופעת המשיח ועד למיגור הסופי של כוחות הרע, אויבי המשיח ואויבי ישראל. יתר על כן, חישוביו תואמים את אלה של מחשבי קץ קודמים, שחישבו את מועד הגאולה לשנת ת"ק (1740). לפי אחד מהם, ר' יצחק חיים כהן מן החזנים, המשיח ייולד בשנת ת"ע (1710) והגאולה תבוא בשנת ת"ק (1740), כשהמשיח יהיה בן שלושים.⁵⁹

חישובי הקץ של ר' יצחק חיים כהן ועמנואל חי ריקי עוררו הדים בחוגי מקובלים ברחבי העולם היהודי. המתח המשיחי, שניזון מתערובת של סגפנות ושל צפיות לשינוי עמוק, גאה לקראת שנת ת"ק (1740). בשנה זו חזר מאיזמיר ר' חיים אבולעפיה וחידש את היישוב היהודי בטבריה, שבה על פי המסורת תתחדש הסנהדרין⁶⁰ וממנה תתחיל תחיית המתים.⁶¹ באותה שנה עלה גם ר' אלעזר רוקח מאמשטרדם ואף הוא התיישב בטבריה, ובשנת תק"א (1741) עלה ממרוקו המקובל ר' חיים בן עטר, מחבר *אור החיים*.⁶²

זה היה הרקע לנסיעתו של ר' ישראל בעל שם טוב (הבעש"ט) לארץ ישראל בשנת ת"ק (1740). דומה כי הבעש"ט, המייסד האגדי של החסידות, קיווה להתגלות כמעין אליהו הנביא המבשר את הגאולה. כאשר נאלץ לחזור באמצע הדרך פירש את כישלונו בכך שחטאי עם ישראל עדיין לא זכו לתיקון ולכן המשיח מתעכב.⁶³ לפיכך, הקדיש את השנים הבאות לפעולות מיסטיות ומאגיות, שנועדו לתקן את נשמות החוטאים. בין השאר, ניסה להעלות מן השאול את נשמתו של שבתי צבי, משיח השקר, שתיקונה יאפשר למשיח האמת להופיע.⁶⁴ אחרי שש שנים בראש השנה תק"ז (1746) ערך הבעש"ט עליית נשמה, שבמהלכה נפרדה נשמתו מגופו ועלתה לגן העדן, לפגישה עם המשיח. לשאלתו 'מתי יבוא אדוני?' ענה המשיח תשובה מתחמקת ורבת פנים, שממנה הסיק הבעש"ט כי לא יזכה לקדם את פני המשיח בימי חייו.⁶⁵ גיסו, ר' גרשון מקוטוב, שעלה לארץ לקראת שנת תק"ח (1748) המסמלת את שחר הגאולה,⁶⁶ כבר ישב באותה עת בירושלים וחיכה לבואו של הבעש"ט כדי לקדם יחדיו את פני המשיח. ואולם, הבעש"ט כתב אליו והודיעו, שאין הוא מתעתד לעלות לארץ ישראל 'שאין הזמן מסכים לזה'. עליית הנשמה של הבעש"ט, המתוארת באיגרתו המפורסמת לר' גרשון מקוטוב, חתמה אפוא את הפרק המשיחי בחייו.

ואולם, כישלונו של הבעש"ט לא מנע את התעוררות הצפיות המשיחיות לקראת המועד השני שעליו הצביע עמנואל חי ריקי - חודש אייר תקמ"א (1781). מנהיג ההתעוררות היה אחד מתלמידיו של הבעש"ט, ר' יחיאל מיכל, שנודע בכינוי 'המגיד מזלוטשוב' על שם העיירה במזרח גליציה שבה כיהן כמגיד מישרים. 'המגיד', כפי שכונה בפי תלמידיו, היה בן למשפחה מיוחסת של רבנים ומקובלים וניחן בהשראה נבואית, שהופיעה בשעה שהתפלל או למד תורה.⁶⁷ אישיותו הכריזמטית משכה קבוצה של תלמידים, שהאמינו כי נשמתו היא ישות אלוהית שהתגלמה בבשר ודם. במונחים קבליים, שעליהם היו אמונים, גילמה נשמתו את ספירת יסוד, המכונה 'צדיק' על פי הפסוק 'וְצַדִּיק יְסֻד עוֹלָם' (משלי י, 25) ומייצגת בתחום האלוהות את איבר הזכרות, מעין צינור, שדרכו עובר השפע האלוהי אל העולם הנברא. הדימוי של 'הצדיק' כעמוד, שעליו נשען העולם,⁶⁸ הפך בדמיונם לסמל פאלי של צינור השפע, המתווך בין האל לבין העולם ומחיה אותו באונו. כינוי נוסף של המגיד מזלוטשוב היה 'נשמת שדי',⁶⁹ כלומר 'נשמה הבאה מהשם יתברך' הוא אל שדי.⁷⁰ כל הנשמות כלולות ב'נשמת שדי' וכל החטאים משתקפים בה, ולכן מי שדבק בה מתעלה למדרגה הגבוהה ביותר וחטאיו נמחלים. נמצא, ש'נשמת שדי' נשלחה לעולם הזה כדי לגאול את הנשמות האחרות ולטהרן מן החטאים, שחטאו בעליהן בגלגול הנוכחי או בגלגולים קודמים.⁷¹ תהליך התיקון ידוע בשם 'העלאת ניצוצות' ובקבלת האר"י הוא מיוחס למשיח, העתיד לתקן את חטאי הדור ולגאול את החוטאים.⁷²

הרעיון שנשמת הגואל היא ישות אלוהית אינו חדש; בגמרא, המשיח מכונה 'בר נפלי [בן נפילים]' כאותם נפילים, גיבורים או אנשי השם, שנולדו מזיווג של בני האלוהים עם בנות האדם.⁷³ בקבלה התפתח הרעיון בדבר המוצא האלוהי של נשמת המשיח לסוד רב עצמה, הנרמז בסמלים מעולם הספירות האלוהיות; למקובל ר' אברהם אבולעפיה נוסף השם 'שדי' כחלק מהווייתו המשיחית.⁷⁴ גם במסורת השבתאית יוחד לשם 'שדי' מקום מרכזי, כאחד משמותיו האלוהיים של שבתי צבי, שהכריז על עצמו בפומבי כעל משיח. שבתי צבי חשף את סוד אלוהותו וטען שנשמתו מגלמת את ספירת תפארת, השישית במערכת הספירות האלוהיות, ומסמלת את לב האלוהות. לפיכך, ענד על

אצבעו טבעת, שבה נחקקו שמות האל שייחס לעצמו - השם המפורש וישידי.⁷⁵ במובן זה, המעמד האלוהי שיוחס לנשמתו של המגיד מזלוטשוב הוא גלגול של אותה מסורת על נשמתו של המשיח, ומסורת זו התגלגלה לתורת הצדיק החסידי. כך, לדוגמה, אמונתם של מקצת חסידי חב"ד בימינו בדבר מעמדה הנצחי של נשמת הרבי מלובביץ' כספירת מלכות אינה אלא ביטוי גלוי לאמונה הסמויה המשותפת לכל החסידים, גם לאלה השייכים לחצרות אחרות; גם היום, כאשר חסידים של חצר מסוימת מדברים על 'הצדיק' שלהם, המושג אינו מבטא רק מדרגה מוסרית, אלא בעיקר דרגה של הוויה אלוהית רבת כוח, מעין נציג של האלוהות עלי אדמות, המתווך בינם לבין אלוהים.⁷⁶

פעילותה של חצר המקובלים האזוטרית של המגיד מזלוטשוב ותלמידיו נמשכה משנת תקל"ב (1772) עד שלהי תקמ"א (1781). בתקופה זו התאמצו בני החבורה להוציא לפועל תוכנית משיחית, שנועדה להבטיח כי הגאולה תבוא במועדה, דהיינו – בחודש אייר תקמ"א (1781). מרבית מעשיהם היו בתחום המיסטי, בעיקר תפילות וטקסי תיקון סמליים, המתרחשים בחוג סגור ומצומצם. ברם, לכמה מן הפעולות היו השלכות גם על חיי הציבור, שכן בני החבורה דרשו מן הממסד הרבני לתקן עוולות בתחום חברתי כדי לגאול את נשמות החוטאים ולהכשירן לקראת יום הדין. הם היו מעורבים בשנת תקל"ב (1772) בפרשת בית השחיטה בעיירה קוריץ,⁷⁷ שבה התקוממו נגד המס הגבוה שהטילה הקהילה על השוחטים העניים, ובעקיפין – על בני הקהילה, שנאלצו לשלם מחיר מופקע עבור הבשר הכשר. בצד הרצון להשגת צדק חברתי, פעל גם מניע משיחי: על פי חיבורים קבליים כגון ספר הקנה, חסד לאברהם, לר' אברהם אזולאי ושני לוחות הברית לר' ישעיה הורוויץ, מתגלגלות נשמות החוטאים בגופן של בהמות כשרות. בעזרת שוחט נקי מרוב ושחיטה ללא פגם אפשר לתקן את הנשמות הללו.⁷⁸ המגיד מזלוטשוב ותלמידיו היו אמונים על מסורת הקבלה, ואף הדפיסו לראשונה את ספר הקנה. אי אפשר להבין את התנגדותם לבעלי הממון בקוריץ ולרבנים עושי דברם בלי לעמוד על זיקתם לחיבורים אלה, כמו גם למסורת שייחסה לאר"י את היכולת לתקן נשמות חוטאים שהתגלגלו בבהמות כשרות.⁷⁹

פרשת בית השחיטה בקוריץ הסתיימה בניצחונם של המגיד מזלוטשוב ותלמידיו. ברם, הניצחון גבה מחיר יקר ועורר תגובה זועמת של פרנסי קהילות אחרות, שחששו מפני חבורה משיחית העלולה לעורר את זעם הסביבה הנוצרית, בצד היותה מוקד כוח חדש המאיים על מעמדם. בשלהי שנת תקל"ב (1772) הוכרז בברודי, עיירת הולדתו של המגיד מזלוטשוב, חרם עליו ועל תלמידיו; על השוחטים המקומיים נאסר לשחוט על פי המנהג החסידי ועל בני החבורה נאסר להתפלל בבית מניין נפרד ולאמץ מנהגים של קבלת האר"י, שאופייה המשיחי היה גורם מתסיס כבר בימי שבתי צבי.⁸⁰

ואולם, חרם ברודי לא הועיל לפירוק בית המניין של המגיד מזלוטשוב ולא מנע את השלב הבא בתוכנית המשיחית: בשנת תקל"ז (1777), שגם לקראתה התפתחו צפיות משיחיות,⁸¹ עלו חבורה מתלמידי המגיד מזלוטשוב ובני משפחותיהם לארץ ישראל. בני החבורה התיישבו בצפת ובטבריה. מהאיגרות שכתבו לחבריהם בגולה מתברר כי נשלחו כחיל חלוץ, שתפקידו לדווח על הופעת הסימנים הראשונים של הגאולה, כנראה תחיית המתים, בגליל.⁸²

מנהיג העולים, ר' מנחם מנדל מוויטבסק, נחשב כבעל יכולת נבואית שמקורה בהשראה עליונה. יכולתו לראות את הצפון בעתיד בחיזיון וודאי שכמוהו כראיית הנולד ולצייר מראשית דבר את אחריתו⁸³ השלימה את יכולתו של המגיד מזלוטשוב לשמוע קולות מעולמות עליונים. ביכולת מיסטית ונבואית זו השתמשו בני החבורה לצורך התקשרות נשמותיהם בקשר רוחני מיוחד, הנוצר במהלך התפילה; לפני התפילה אמרו את הפסוק 'וְאַהֲבַתְּ לְרַעַךְ כְּמוֹךָ' (ויקרא יט, 18)⁸⁴ ובמהלכה ציירו בלבם את דיוקנו של המגיד מזלוטשוב. באמירת 'ואהבת לרעך כמוך' דבקו נשמות התלמידים בצדיק, ובציור דיוקנו - דבקה נשמתו בהם. הקשר בין הצדיק לתלמידיו העניק להם אפשרות להתפלל עבורו ולהעלות את נשמתו למקומה הראוי בעולמות העליונים, ולו - לטהר את תפילותיהם ולהעבירן לחברים בארץ ישראל, כדי שיפתחו בעזרתן את שערי השמים, אשר חטאי עם ישראל חוסמים אותם עד שעת רצון.

מיסוד הקשר הרוחני בעזרת תפילה משותפת היה הבסיס להתארגנותן של חבורות מקובלים משיחיות מאז המאה השש עשרה, שבה נוסדו חבורות כגון זו של ר' יוסף קארו ור' שלמה הלוי אלקבץ או של האר"י ותלמידיו. בני החבורה דבקים זה בזה באהבה, ההופכת אותם לעדה מלוכדת, אשר מייצגת את כלל ישראל.⁸⁵ יתר על כן, מנהיג החבורה נתפס כנביא, שזכה להשראה אלוהית דוגמת משה רבנו, גואל האומה,⁸⁶ והתוכנית המשיחית היא שחזור יציאתם של בני ישראל מעבדות לחירות ושיבת ציון. במילים אחרות, דגם הפעולה המשיחי, שהתגבש מן המאה השש עשרה ואילך, בנוי מצירוף של האדם הקדוש (משה רבנו), העדה (עם ישראל), המקום הקדוש (ארץ ישראל) והזמן הנכון - מועד הגאולה לפי חישובי קץ מהימנים. דגם זה, שיש בו תלות הדדית בין המנהיג לבין מאמיניו, הופיע בחבורה של המגיד מזלוטשוב ונשמר בחצרות החסידיות שייסדו תלמידיו; עד היום, הצדיק החסידי הוא לב החצר. הוא מתפלל עבור חסידיו כדי לתקן את חטאיהם ולהעלות את נשמותיהם, ותפילות החסידים מכוונות אליו ומעלות את נשמתו למקומה הראוי בגן העדן, ליד כיסא הכבוד. נמצא, שהחסידים תלויים בצדיק לישועת נפשם, והוא תלוי בהם למקומו בגן העדן.

עם מיסוד הקשר הרוחני בין המגיד מזלוטשוב לבני חבורתו החל השלב האחרון בתוכניתם: בשנים שלקראת חודש אייר של שנת תקמ"א (1781) החלו להדפיס חיבורים בקבלה מתוך אמונה כי הפצת סודות הקבלה תוביל להגשמת נבואות הגאולה, הכלולות בכתבים הללו.⁸⁷ בשנת תקל"ח (1778) הדפיסו את *ספר הזהר*; בשנת תקל"ט (1779) - *ספר יצירה* עם פירוש שושן סודות; בשנת תק"ם (1780) - *תקוני זהר*. כמו כן, החלו להדפיס את ספרי החסידות הראשונים; בשנת תק"ם (1780) - *תולדות יעקב יוסף* לר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו של הבעש"ט, ובשנת תקמ"א (1781) - *מגיד דבריו ליעקב* לר' דב בער, המגיד ממזריטש. בד בבד, תכננו להדפיס גם את סתרי קבלת צפת. אחד הספרים הראשונים היה *פרדס רמונים* לר' משה קורדובירו,⁸⁸ שהוכן לדפוס בשנת תק"ם (1780) אך מועד ההדפסה נדחה לשנת תקמ"א (1781),⁸⁹ כנראה לקראת התאריך המשיחי של חודש אייר. כל עוד הדפיסו ספרי קבלה, לא הזדהו המדפיסים בשם ובמקומם. האופי המחתרתי של פעילותם ומסך החשאיות שגזרו על עצמם נבעו מן הרצון לטשטש את זהותם ואת הקשר ביניהם. רק בהדרגה, עם הדפסת ספרי החסידות, נחשפה זהותו

של הבולט שבהם - ר' שלמה לוצקיר, מקורבו ומחותנו של ר' יצחק אייזיק הכהן מקוריץ, תלמידו של המגיד מזלוטשוב.

גל ההדפסות הגיע לשיאו בחודש אייר של שנת תקמ"א (1781), שבו הודפסה לראשונה איגרת הקודש של הבעש"ט, ובה סודות הגאולה הכמוסים שנגלו לו מפי המשיח. האיגרת נדפסה כנספח לספרו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, *בן פורת יוסף*, ובסופה ציינו המדפיסים במפורש את תאריך ההדפסה - יום שלישי, כ' באייר תקמ"א, חודש הגאולה לפי חישובי הקץ של עמנואל חי ריקי.⁹⁰ ככל הנראה, בני החבורה האמינו כי בהפצת סודות הגאולה דווקא במועד זה יצליחו לחבר בין הזמן, שבו חזה עמנואל חי ריקי את הופעת המשיח, לבין התנאי שהציב המשיח - הפצת סודות הגאולה שגילה לבעש"ט.⁹¹ באופן זה קיוו להגשים את החזון המשיחי, שהחל עם פעילותו של הבעש"ט בשנת ת"ק (1740) ונמשך עם מאמציהם שלהם.

גולת הכותרת של המבצע נועדה להיות הדפסת סתרי קבלה מבית מדרשו של האר"י. בחירה זו מעידה על המטרה, שכן הסייגים אשר הוטלו בשנים שלפני כן על לימוד והפצת קבלת האר"י, העניקו לה מעמד מיוחד והפכו לסוד אחרון, שגילוי יבשר את עידן הגאולה. בימים האחרונים של חודש אייר, מיד אחרי הדפסת איגרת הבעש"ט, ערכו בני החבורה הכנות להדפסת *עץ חיים ופרי עץ חיים*, מכתביו של ר' חיים ויטאל, תלמיד האר"י. לצורך ההדפסה קיבלו הסכמות משלושה מקובלים ידועי שם מברודי - ר' חיים מצאנז, ר' משה בן הלל אוסטרר⁹² ור' אברהם מרדכי, בנו של המקובל ומחשב הקצין הידוע ר' ישראל חריף היילפרין מסטנוב,⁹³ שחתם את הסכמתו במילים: 'היום ד' ח' [כ"ח] אייר תקמ"א דברי הכותב בחפזון הצעיר אברהם מרדכי אב בית דין דקהילת קודש זאלקווי'.⁹⁴ ההסכמות שצירפו מקובלים נכבדים אלה מעידות על החסד שנטו למגיד מזלוטשוב ולחסידי ועל האפשרות שהיו שותפים לתקוותיהם. ברם, בסופו של דבר לא יצאה ההדפסה אל הפועל בתאריך זה, ו*עץ חיים ופרי עץ חיים*, וכן *ספר הקנה*, הודפסו רק בשנת תקמ"ב (1782), אחרי מותו של המגיד מזלוטשוב. למרות שלא ידוע מדוע התעכבה ההדפסה, אפשר להניח כי גל החרמות ומותו של המגיד מזלוטשוב היו הסיבות לדחייה.

התקווה המשיחית, שנועדה להתממש בחודש אייר תקמ"א (1781), הסתיימה אפוא במפח נפש; התוכנית המשיחית של הקבוצה נחשפה וחבריה הפכו מטרה להתקפות חריפות, שבשיאן התפרסמו נגדם כתבי חרמות ונידויים.⁹⁵ ארבעה חודשים אחרי מועד הגאולה שלא באה הלך לעולמו המגיד מזלוטשוב, נרדף ושביר לב. אחת המסורות החסידיות מלמדת כי תלמידיו האמינו שלא מת אלא 'נגנז', בדומה לדמויות מקראיות כמו חנוך, משה רבנו ואליהו הנביא, אשר לא מתו כדרך בשר ודם אלא נגנזו בשמים.⁹⁶ הם פירשו את הסתלקותו כעדות לכישלון המוסרי של הדור, שסירב להאמין בבשורתו וחיבל בהזדמנות לגאולה. תלמידו, ר' עוזיאל מייזלש, נשא עליו הספד ובו תיארו כקורבן המבשר את הגאולה, וכבן דמותו של ר' שמעון בר יוחאי, מנהיג חבורת *הזוהר*, אשר מותו היה כפרה על עוון הדור כדי לעורר את העם לתשובה. בהספד, ר' עוזיאל מייזלש כינה את המגיד מזלוטשוב בכינוי 'הצדיק' ורמז שהיה צדיק הדור, אלא שהדור לא היה ראוי להתגלותו.⁹⁷ זו פעם ראשונה בחסידות, שהכינוי 'צדיק' נאמר על אדם מסוים ובנסיבות כה מוגדרות, ולא בהסוואה ובערפול של כינוי כללי ובלתי מחייב. גם גורל העולים לארץ ישראל לא שפר, שכן סמכו על חסדי שמיים ולא הכינו לעצמם מקורות מחייה. מנהיגם, ר' מנחם מנדל מוויטבסק, חי את שארית חייו בתחושת אשמה חריפה על כי בשורת הגאולה שבישר לחבריו



הייתה נבואת שווא. הוא מת בשנת תקמ"ח (1788) ממחלת הקדחת, שהפילה חללים רבים באזורי הביצות שבגליל.

אחת מנקודות התורפה בתיאוריה של גרשם שלום הייתה הנחתו שתנועות משיחיות מתפרקות או מתנוונות אחרי הכישלון ומאמיניהן משתמדים. ואולם, חברי החצר החסידית הראשונה לא פעלו לפי הדגם הזה; אחרי מותו של המגיד מזלוטשוב לא התפזרו ולא בחרו ביורש. כמה מהם העתיקו את החצר המקורית, אספו סביבם מאמינים והפכו ל'צדיקים', המנהיגים עדת חסידים משלהם. 'הצדיק' הוא הלב האלוהי של החצר והחסידים הם איברי הגוף, המגינים על הלב ובו בזמן שואבים ממנו את חיותו. בתוך דור אחד או שניים, משלהי המאה השמונה עשרה ועד למחצית המאה התשע עשרה, קמו שושלות רבות של צדיקים, שהפכו את החסידות לתנועת המונים. ברם, שושלות הצדיקים, המבטיחות המשכיות ורציפות, לא הפיגו את המתח המשיחי סביב דמות 'הצדיק' אלא העבירו אותו מן היחיד אל השושלת. גם היום מאמינים חסידי חצרות שונות, כגון גור, ויז'ניץ או סאטמר, שהצדיק 'שלהם' נועד להיות המשיח אלא שהדור אינו כשר והשעה איננה השעה היעודה. לפיכך יתגלה המשיח בקרב אחד מבני השושלת רק בעתיד, בשעת רצון. לרוע מזלם של חסידי חב"ד בימינו, לר' מנחם מנדל שניאורסון לא היו צאצאים ואפשר שהעדר יורש הוא שהוביל את חב"ד למבוי סתום והיה אחד הגורמים להתפרצות המתח המשיחי הכבוש.

נמצא כי האמונה המשיחית שעמדה ברקע ייסודה של החצר החסידית הראשונה לא עברה 'נייטרליזציה' אלא ירדה למחתרת. במובן זה, התנועה החסידית אחרי שנת תקמ"א (1781) היא תנועה בתר-משיחית, המזכירה בכמה מדפוסיה את התפתחות הנצרות. יוסף דן, שהשתמש לראשונה במונח 'בתר-משיחי' בהקשר לחסידות, עמד על הדמיון בין החצר החסידית לבין הכנסייה הקתולית, שבה קיים מתח מתמיד בין הצפייה לשובו של ישו מן המתים - פרוזיה - לבין הרציפות שמבטיח האפיפיור, שהוא תחליף לישו וממלא מקומו.⁹⁸ הידיעה כי התחליף יהיה מיותר כאשר יחזור המשיח מן המתים היא הרקע לרתיעת הממסד הכנסייתי מפני תנועות משיחיות, שמתבען כופרות בסמכות האפיפיור. בדומה, אפשר להבחין בשתיקת המבוכה שעלתה מחצרות חסידיות רבות, כאשר הסוד של הצדיק-המשיח הפך בחב"ד לסוד גלוי; הטענה למשיחיות כוללת של הצדיק החב"די ערערה את סמכותם של שאר הצדיקים ואת תפקידם כממלאי מקום המשיח וכגואלים לבני עדתם. זאת ועוד, באותם מקרים מעטים שבהם חוגים רדיקליים בחב"ד חושפים ברמז את אמונתם בדבר ישותו האלוהית של ר' מנחם מנדל שניאורסון או חזרתו מן המתים, ניכרת מבוכה רבה בקרב החוגים השמרנים בחסידות חב"ד עצמה. אחרי הכל, קשה להסביר כיצד יהודים אורתודוקסים, המקפידים על שמירת ההלכה, מאמצים אמונות נוצריות-כביכול. ואולם, מי שמתקשה לעכל את האמונה ב'צדיק' כדמות אלוהית, מתעלם מכך שהנצרות בראשיתה הייתה פלג משיחי ביהדות, כפי שמעיד התואר שהוצמד למאמיני ישו - χριστοί (כריסטוי) שמשמעו 'משיחים'.⁹⁹



המחקר המדעי בעשור האחרון חשף את הגרעין המשיחי שממנו צמחה החסידות. אמנם, הפרק המשיחי בחייו של הבעש"ט (ת"ק - תק"ז, 1740-1746) לא הצמיח תנועה, שכן הבעש"ט פעל ביחידות ושיתף במאמצי הגאולה רק את גיסו, ר' גרשון מקוטוב, ושניים או שלושה תלמידים. כמו כן, לא כונה בתואר 'צדיק' ולא הקים חצר, ואף עלייתו לארץ ישראל הייתה עליית יחידים, מתוך תקווה להיות מבשר הגאולה ולא הגואל. לעומתו, תלמידו המגיד מזלוטשוב ייסד חבורה שפעלה על פי הדפוסים המאפיינים חבורות משיחיות מהמאה השש עשרה ואילך: הוא כונה בתואר 'צדיק' ונתפס כגואל האומה; בני חבורתו ראו עצמם כמייצגים את כלל ישראל ופועלים למען הכלל; הם פעלו לפי תוכנית מוגדרת, שהתבססה על חישובי קץ ידועים; צפיותיהם התמקדו בארץ ישראל ובאו לביטוי בעליית קבוצה מתוכם, שנשלחה כחיל חלוץ מתוך אמונה כי קיבוץ הגלויות הוא שלב חיוני בתהליך הגאולה. במילים אחרות, עליית החסידים בשנת תקל"ז (1777) לא נבעה מיוזמה מקרית אלא הייתה נדבך הכרחי בתוכנית המשיחית של בני החבורה. על פי המונחים שטבע בן-ציון דינור, זוהי 'עלייה בחומה' – עלייה מאורגנת, שבניה ראו עצמם כמבשרי הגאולה. היאחזותם בארץ ישראל נועדה 'לגאול ולהיגאל' - העולים גואלים את הארץ ונגאלים מן הגלות. ואף על פי שנכשלו במשימה העמידם הסופר בנימין רדלר (ר' בנימין) בשורה אחת עם נוסעי הספינה מייפלואאר, הנחשבים לחלוצים הראשונים בצפון אמריקה.¹⁰⁰ ברור שיש בכך הגזמה רומנטית, אך מפיו של איש העלייה השנייה ההשוואה נשמעת הולמת.

יתר על כן, עליית החסידים בשנת תקל"ז (1777) היא פרק ברצף העליות משיחיות לארץ ישראל, חוליה בתהליך היסטורי ממושך של שיבה לציון, כפי שהציגה בן-ציון דינור. לדעתו, תהליך השיבה החל בעלייתו של רבי יהודה חסיד בשנת ת"ס (1700), אך אפשר שהחל כבר בדור שאחרי גירוש ספרד, עם עלייתם בשנת רצ"ו (1536) של ר' יוסף קארו, ר' שלמה הלוי אלקבץ ובני חבורתם מתורכיה והתיישבותם בצפת. כך או כך, מראשית המאה השמונה עשרה - לכל המאוחר - ניתן למנות כחמש עשרה עליות של קבוצות מאורגנות, קטנות או גדולות, מכל רחבי העולם היהודי, שיצרו רצף של עלייה לארץ ישראל והיאחזות בה. בין השאר, עלייתם של רחל ור' חיים אבולעפיה ובני משפחתם בשנת ת"ק (1740) לטבריה וחיידוש היישוב היהודי בה, וכן עליית החסידים בשנת תקל"ז (1777), עליית הפרושים בראשית המאה התשע עשרה והעלייה המשיחית האחרונה – 'אעלה בתמ"ר' של קבוצה מיהודי תימן. בני הקבוצה הגיעו לארץ ישראל בראשית שנת תרמ"ב (1882), ובסוף אותה שנה הגיעה מרוסיה חבורה קטנה של אנשי ביל"ו - בית יעקב לכו ונלכה - שפתחה את שורת העליות הציוניות.

שחזור רצף העליות המשיחיות ומיקומה של עליית החסידים ברצף זה תובעים התבוננות מחודשת גם בשאלה מה בין העליות המשיחיות לעליות הציוניות; מחד גיסא, החידוש בציונות אינו מאפשר להגדירה כהמשך פשוט של התנועות המשיחיות. מבחינה רעיונית, הציונות המדינית הגדירה את שאיפות העם היהודי במונחים של עצמאות וריבונות, שאינם דומים לחזון אחרית הימים המשיחי, הכולל את תחיית המתים ובניית בית המקדש או ירידתו בדרך פלא מן השמים.¹⁰¹ מטרה מדינית זו יצרה דפוס חדש למימוש חזון התחייה במסגרת של מדינת לאום מודרנית, המבוססת על זיקה בין אומה, שפה וטריטוריה. לתוכנית המדינית של התנועה הציונית נלווה גם שינוי ערכים



בתחום חיי המעשה. מרבית החבורות המשיחיות לא הכינו תוכנית ריאליסטית להתבססות בארץ ישראל ולא נתנו דעתם על עניינים חומריים כגון מקורות פרנסה, התמודדות עם מחלות ורעב או התגוננות מפני יושבי הארץ ושרירות לבו של השלטון התורכי. לעומת זאת, אנשי העליות הציוניות פעלו מתוך הנחה, שהצלחתם אינה תלויה בחסדי שמיים אלא בהם עצמם - יכולתם להגן על חייהם מבחינה צבאית ולפרנס את עצמם מבחינה כלכלית.

מאידך גיסא, ככל שמשנתה נשאר כשהיה - החידוש בציונות אינו מבטל את ההמשכיות אלא מדגיש אותה; ההוגים הציוניים לא המציאו את הזיקה של עם ישראל לארץ ישראל ולא חידשו את הרעיון שקיבוץ גלויות הכרחי לתחיית האומה, כשם שהחלוצים הציונים לא היו הראשונים שמימשו רעיון זה הלכה למעשה. תהליך השיבה לציון החל עם 'העליות בחומה' ונמשך מאות שנים עד שהצליח. בין השאר, נבעה הצלחתו מיכולתן של קבוצות נבחרות בגולה לשנות את דפוסי הפעולה ולהתאימם למשימה. שינוי זה לא היה מתרחש אלמלא ויתרו קבוצות אלה עוד קודם לכן על החלום המשיחי ואימצו בהדרגה דפוסי מחשבה חילוניים, ממש כשם שסבר גרשם שלום. ברם, המטרה לא השתנתה גם כשהשתנו האמצעים, ויש בעובדה זו כדי להאיר את הציונות כפרק בהיסטוריה היהודית, כטענתו של בן-ציון דינור, ולא כנקודת משבר שפוצלה אותה לשתי הוויות מנוגדות - 'גלות' לעומת 'תחייה'. אכן, החידוש שבציונות אינו יכול לטשטש את העובדה, שהפער בין החזון הדתי-משיחי לבין החזון הציוני אינו מהותי בכל הנוגע לארץ ישראל, שכן בסיסמת העולים הציונים 'לבנות ולהיבנות' נשמע הד מטרם של העולים המשיחיים 'לגאול ולהיגאול'.¹⁰²

האם הציונות היא תנועה משיחית? דומה, כי בשאלה זו טמון גרעין המחלוקת בין בן-ציון דינור לגרשם שלום. במובן זה, הפולמוס הגלוי בשאלת המשיחיות בחסידות היה מסווה לוויכוח סמוי ונוקב בשאלת המשיחיות בציונות. אמנם, הנושא לא נוסח במפורש ולא עלה מעל לפני השטח, אך הוא הזין את הלהט הרגשי שבו התנהל. גרשם שלום לא התכחש לקיומו של דחף משיחי, שהעניק לחזון הציוני חיות ולהט, אבל חשש מהפיכתו לאידיאולוגיה גלויה, מפני שסבר כי בעלייתו מן הסמוי אל הגלוי עלול הלהט המשיחי לחסל את המפעל הציוני מבפנים:

יש אמנם צלילים משיחיים מסוימים המלווים אותה ברקע, כמין אובר-טון, יש ניגון עילאי המלווה את הציונות, כי היהודים הלוא מכורים למשיחיות זה אלפיים שנה. אך **מחיר המשיחיות**, עליו כתבתי – היה בחולשה היסודית של ההיסטוריה היהודית ובמחיר האיום ששילמה עבור החולשה. עבור האמונה ברעיון המשיחי שילמנו מן הסובסטנץ של עם ישראל, בהחלשת עצם כוח קיומו, כמו בפרשת השבתאות.¹⁰³

רתיעתו של שלום ממשחיות גלויה קשורה למחקרו הגדול על פרשת שבת צבי, שנערך באותן השנים שבהן התגבשה דעתו על החסידות.¹⁰⁴ מסופו של שבת צבי, המשיח שהתאסלם, ומגורל המאמינים שהלכו אחריו, הסיק שלום כי תנועה משיחית בהכרח מכלה את עצמה, מפני שהפער בין חזון לבין מציאות בלתי ניתן לגישור וסופו לרסק את המאמינים. כאשר נחשף הפער בין הצפיות לגאולה מוחלטת ומושלמת לבין חוסר היכולת לממשן, בוחר המאמין המשיחי לזנוח את המציאות ולדבוק בחלום, וכך נחתם גורלו. ייתכן כי חששו של שלום, שהציונות תהפוך לשבתאות חילונית ותהרוס את עצמה, הוא שמנע ממנו להבחין ביסוד המשיחי של החסידות. במילים

אחרות, שלום לא ראה את החסידות כפי שהייתה אלא כפי שצריכה הייתה להיות - תקופת מעבר, ש'ניטרלה' את הדחפים המשיחיים שפיעמו בשבתאות והרחיקה אותם מפתחה של הציונות.

לעומתו, בן-ציון דינור לא חשש להצביע על נקודת החיבור בין המשיחיות הדתית לבין הציונות החילונית. איפכא מסתברא, האהדה שחש כלפי העולים והזדהותו עם עולמם העניקה לו יכולת להבין את התשתית הרוחנית שביסוד עלייתם; ב'כוח הדמיון היוצר ותחושתה של אמת היסטורית הבאה מעמקי נפשו של ההיסטוריון עצמו', באותה 'אינטואיציה שניתנה לו לדינור', הבין כי השאיפה לחזור למולדת עתיקה ולהכות בה שורש לא היתה יוצאת אל הפועל אלמלא האמינו העולים שהם מגשימים תוכנית אלוהית בלתי נמנעת. מאמץ איטי, ממושך ורצוף אכזבות נדון לכישלון ללא תחושה של שליחות העומדת ביסודו. בניגוד לדעת מבקריו, ההזדהות הרגשית של דינור עם העבר המשיחי לא עיוותה את יכולתו לחשוף את האמת ההיסטורית אלא אפשרה אותה.

אפשר שלפנינו מקרה של 'חצי כוס ריקה' לעומת 'חצי כוס מלאה'; דינור לא נרתע מן היסוד המשיחי בחסידות מפני שהעריך את תרומתו לתחייה הלאומית. ואילו שלום לא הודה בו כיוון שחש מן התוצאה ההרסנית של הכניעה וההתמסרות ליצר המשיחי, המפעם גם בציונות. כדבריו: 'האם יהא או לא יהא ביכלתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הממשית בלי לכלות עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקה - זוהי השאלה שהיהודי בן-דורנו, מתוך עברו הגדול והרה-הסכנות, מציב בפני שעתו ועתידו'.¹⁰⁵

...

תעלומת המשיחיות בחסידות באה לפתרונה שנים רבות אחרי שבן-ציון דינור וגרשם שלום הלכו לעולמם. סוף דבר מלמד על ראשיתו; שלום טעה מפני שהועיד לחסידות תפקיד היסטורי מסוים והתייחס אליה כאילו מילאה תפקיד זה בהצלחה. הוא דרש מן החוקר לנקוט עמדה אובייקטיבית וחסרת פניות, אך לא עמד תמיד בדרישותיו-שלו. בכל הנוגע לחסידות, לא השכיל להשתחרר מהנחות מוטעות שהעמיד לפניו כמכשול. ואילו דינור קלע לשורשה של האמת ההיסטורית מפני שדיברה מתוך מעמקי לבבו. אכן, ההצהרה 'שתלמידי תלמידיו של ההיסטוריון הציוני הגדול לא הניחו כמעט שום חלק במשנתו שלא דחו' נשמעת היום פזיזה וחסרת בסיס. ברם, תהא זו פזיזות דומה לפסול עתה את משנתו של שלום כאילו נוסדה על דעות קדומות, שכן הבנת שגיאותיו של מלומד דגול מחכימה ומאלפת אלף מונים מאמירות פשטניות מן הסוג שחלקו לבן-ציון דינור 'תלמידי תלמידיו'.

נקודת המוצא להבנת עמדתו של שלום היא בירור יחסו לאמת ההיסטורית ומהות תביעתו למחקר אובייקטיבי. תביעה זו, אין פירושה שהחוקר אמור לנתק עצמו מן ההקשר ההיסטורי שבו הוא פועל. שלום עצמו חי את זמנו ומקומו מתוך תחושת מחויבות עמוקה; הוא היה חילוני מאמין, שהעיד כי 'הדבר היחיד בחיי שמעולם לא פקפקתי בו הוא מציאות אלוהים'.¹⁰⁶ בדומה, בחר לעלות לארץ ישראל מתוך 'הכרעה מוסרית' שכן ראה בציונות את הדרך, שבה נוטל היחיד 'אחריות היסטורית' וקושר את גורלו בגורל האומה.¹⁰⁷



ברם, הקשר בין אישי ללאומי ובין אמונת היחיד לדת הממוסדת לא היה מובן מאליו אלא מורכב ורצוף מכשולים. מתוך ניסיון חייו ונטיות לבו, גרשם שלום היה אנרכיסט דתי,¹⁰⁸ אמון על המחשבה הפרדוכסלית כי משמעות דתית חדשה תצמח בימינו רק מתוך ה'איך' של חוסר המשמעות ושל הסתירות הפנימיות המאפיינות את הזמן. דבריו כי 'רק אמונה שבאה עד משבר יכלה לגלות, אם נשארו בה גרעינים של חיוניות'¹⁰⁹ מתייחסים לתופעות של כפירה בעת החדשה, אך יש בהם כדי לתאר את עמדתו הפנימית: החיפוש אחר האמת ההיסטורית מתחיל מעמדה ספקנית ומניפוץ האמת המובנת מאליה. זוהי נקודת הראשית בחיפוש אחר משמעות וזהות, ונקודת ההתחלה היא לעולם נקודת האפס. גם בזה היה שלום בן זמנו ומקומו, שכן הוא חווה את ההרס הגדול של העם היהודי במאה העשרים בכל עוצמתו; באירופה - מבוי סתום, פרי קפאונה של האורתודוקסיה, התפוררות הסמכות הדתית וההתבוללות שבעקבותיה. אחר כך - השואה ומשבר האמונה עד תחושת חידלון ואובדן שאין לו פיצוי.¹¹⁰ תחושות אלה הזינו את עמדתו כציוני ואת חששו מפני הלהט המשיחי, העלול להסיט את התנועה הציונית מן ההיסטוריה בחזרה לחיק האוטופיה המפתה והממיתה. לפיכך, הרבה להדגיש את ההבדלים בין משיחיות לציונות¹¹¹ ואת הצד המשברי של תנועת התחייה הלאומית; לדידו, הציונות איננה פרי ההיסטוריה היהודית אלא מרד בה. לעומתו, בן-ציון דינור הדגיש את הרציפות של הציונות מתוך ההיסטוריה היהודית, שכן גם מרד הוא צורה של המשך.

בנקודה זו מתאחדים ניסיון החיים של השניים עם עמדותיהם כחוקרים. דומה, כי נסיבות חייהם ולא רק בחירות מודעות קבעו את עמדותיהם; דינור היה פרי המסורת היהודית על כל גווניה, התורנית, החסידית והמשכילית. הוא נשא עמו את דפוסי הזיכרון היהודי, שבו השתמרו תודעת הרציפות של המסורת, אחדות האומה והגעגועים לציון. התבניות הגדולות הללו, מורשת המסורת שבה צמח, שימשו מצע למחקריו בכל שלבי התפתחותם. לעומתו, שלום נולד בקהילה שהפנתה עורף לזיכרון ההיסטורי, והחל את מסעו מתוך 'הריק' ו'האיך'. במודע או שלא במודע, זו הייתה נקודת המוצא שלו גם כחוקר וכהיסטוריון. באמצעות המחקר האקדמי, המשוחרר מאילוצי אמונה או מכבלים למסורת, ביקש להתוות דרכי בראשית, לשחזר את המכלול שאבד ולפרוץ את המחסום מן ההיסטורי אל האינסופי ומן הזמני אל הנצחי, המאציל על ההיסטוריה משמעות ופשר.¹¹²

יתר על כן, בפולמוס הגלוי והסמוי שבין גרשם שלום לבן-ציון דינור נחשף המתח הפנימי שבין מרד לרציפות, המאפיין את אסכולת ירושלים במדעי היהדות, ששניהם היו ממייסדיה; מחד גיסא, יש באסכולה זו 'המשכיות מרשימה מאוד של דפוסי הזכירה היהודית המסורתית'. מאידך גיסא, יש בה שאיפה להתחלה חדשה ותביעה לחירות, שבלעדיה אין החידוש חידוש. אסכולה זו, שהיא תרומתה הייחודית של הרוח הציונית למסורת היהודית, משקפת אפוא את הניגודים הפנימיים בתוך התנועה שממנה צמחה.

כוחה של האמת לפשוט צורה וללבוש צורה. חכמי הקבלה תיארו את בריאת העולם בשתי דרכים סותרות. על פי תורת הבריאה של ר' משה קורדובירו, נברא העולם מתוך מלאות ושלמות אלוהית. ואילו קבלת האר"י מתארת את בריאת העולם מתוך צמצום ושבירה: האל צמצם את עצמו ונסוג

למסתרי אלוהותו וכך נוצר 'טהירו' - חלל ריק - שבו התחיל להתנוצץ 'רשימו' - אור הבריאה. ואולם, בטרם הגיע האור האלוהי לכלל הגשמה נשברו הכלים וניצוצות האור נפלו למעמקי הטומאה. העולם נברא אפוא בסימן של חורבן גדול, שרק אחריו מתחיל תהליך של תיקון. משנתו של בן-ציון דינור בנויה בתבנית תורת הבריאה של קורדובירו, המיוסדת על רצונו הטוב של הבורא ועל 'אור שיש בו מחשבה'. משנתו של גרשם שלום בנויה בתבנית הדיאלקטית של קבלת האר"י, המתארת את הבריאה מתוך התוהו, על ידי 'אור שאין בו מחשבה'.¹¹³ המתבונן ממרחק אינו יכול להכריע בין שתי השיטות ולקבוע כיצד נברא העולם. זה וזה למעלה מבינת אנוש.

סוף



¹ המכון למדעי היהדות נוסד ב 1924 ונועד 'לשמש מרכז לחקירת היהדות – הדת היהודית, הלשון העברית... הספרות, ההיסטוריה, המשפט, הפילוסופיה וכל ענפי החיים של העם היהודי בכלל וחקירת ארץ ישראל בפרט'. זאת, מתוך גישה הומניסטית ולא תיאולוגית, ועל פי קריטריונים אקדמיים המקובלים בעולם המערבי. ראו: גרשם שלום, *מברלין לירושלים*, אברהם שפירא (עורך), תל אביב תשמ"ב, עמ' 221; שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), *תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים* שורשים והתחלות, ירושלים: תשס"א, במיוחד מאמרו של דניאל שוורץ, 'מבתי מדרש לרבנים למכון למדעי היהדות', עמ' 457-475. וכן: David .N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past, European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York & Oxford 1995.

² על הזיקה בין הביוגרפיה של דינור לדרמת החניכה והפרידה של סופרים עבריים במזרח אירופה בראשית המאה עשרים, ראו: דניאל מרום, 'עיצובו של בן-ציון דינור כמחנך: הצגה וניתוח ביוגרפי', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1997. דניאל מרום, *הגותו ופועלו של בן-ציון דינור כמחנך*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס.

³ בן-ציון דינור, 'מה הביאני לשיטתי בכתיבת תולדות ישראל?', *הפועל הצעיר* ל"ו (תשכ"ה), עמ' 23. וראו: אריאל ריין, *היסטוריון בנינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב [1884-1948]*, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 243.

⁴ בין השאר, דינור היה מורה בבית מדרש למורים העברי וממקימי החברה הארץ ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה, מוסד ביאליק, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, הקונגרס העולמי למדעי היהדות, יד ושם ועוד. כמו כן, היה ממייסדי כתבי העת *קריית ספר* וציון, שכרך שלו הוקדש כולו לדינור, ראו: ציון, ס"ח (תשס"ג).

⁵ על פי עדותו של בעל הדבר, בראיון רדיופוני שהעניק לחיים גורי ב 1971: 'אמרנו שאין אני מדעי למדי. אני יותר סופר מאשר היסטוריון'. ראו: Myers, *Re-Inventing*, pp.139-138; ריין, דוקטורט, עמ' 212 הערה 58.

⁶ יעקב ברנאי, *היסטוריוגרפיה ולאומיות, מגמות בחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי*, 1881-634, ירושלים תשנ"ה, עמ' 41.

⁷ כנאמר במשנה, אבות, א, א: 'משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים' וכך עד ימינו.

⁸ ראו: יצחק בער ובן ציון דינבורג 'מגמתנו', *ציון* א (תרצ"ו), עמ' 1-5.

⁹ ב' דינבורג, *למוד תולדות ישראל בבית-הספר העברי* (הצעת תכנית), ירושלים תרפ"ט, עמ' 1. ההדגשה במקור. וראו: ריין, דוקטורט, עמ' 124.

¹⁰ דינבורג, שם, עמ' 1. ההדגשה במקור.

¹¹ ככל הנראה, הראשון שהתייחס אל דינור כאל היסטוריון לאומי היה עמיתו יצחק בער, אף הוא מתלמידיו של אויגן טויבלר בברלין. ראו: 'ליובלו של ב"צ דינבורג, דברי הנואמים בחגיגת היובל', *דבר* (8.1.1934), עמ' 4.

¹² גרשם שלום, 'דרכו של היסטוריון עברי, על בן-ציון דינור', בתוך: אברהם שפירא (עורך), *דברים בגו פרקי מורשה ותחיה* ב, תל-אביב תשל"ו, עמ' 514.

¹³ שם, עמ' 513.

¹⁴ שמואל אטינגר, 'בן-ציון דינור, האיש ופועלו ההיסטורי', בתוך: בן-ציון דינור, *זורות ורשומות* מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית בבעיותיה ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, עמ' יז. אטינגר מוסיף כי מזיגה זו אינה מייחדת את דינור אלא אופיינית ל'היסטוריונים גדולים של אומות לא מעטות, בייחוד של אומות מדוכאות, [אשר] שימשו כאידיאלוגים של תנועות לאומיות'.

¹⁵ אורי רם, 'הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי; בן-ציון דינור וזמנו', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), *ציונות: פולמוס בן זמננו*, גישות מחקריות ואידאולוגיות, שדה בוקר תשנ"ז, עמ' 133. הציטוט מדברי דינור לקוח מתוך 'מגמתנו', עמ' 1. ביקורתו של אורי רם נשענת על תפיסת הלאומיות כדימוי 'מומצא', אשר מצדיקה את ביטול ההבחנה בין היסטוריון לאידאולוג והצגתה כהבחנה מדומה.

¹⁶ ישראל ברטל, 'המהפכה השקטה: מיתוס, מדע ומה שביניהם', *קתדרה* 79 (תשנ"ז), עמ' 170.

¹⁷ *Myers, Re-Inventing*, p.131.

¹⁸ *Myers, Re-Inventing*, p. 149; אריאל ריין, 'היסטוריה כללית והיסטוריה יהודית: במשותף או

בנפרד? לשאלת הגדרת לימודי ההיסטוריה באוניברסיטה העברית בעשור הראשון לקיומה, 1925-1935', בתוך: *תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים*, עמ' 516-540.

¹⁹ אריאל ריין, 'האוטוביוגרפיה של בן-ציון דינור כרקע להבנת עולמו של היסטוריון לאומי', *דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות*, חטיבה ב, 2 (תשנ"ד), עמ' 391.

²⁰ בזיכרונותיו תיאר שלום את הפעם הראשונה שבה למד דף של גמרא ופירוש רש"י לפסוקים הראשונים של ספר בראשית כ'זעזוע'. הוא היה אז נער בן חמש עשרה. ראו: שלום, *מברלין לירושלים*, עמ' 51.

²¹ יוסף דן, 'גרשם שלום ולימודי הקבלה באוניברסיטה העברית', חגית לבסקי (עורכת), *תולדות*

האוניברסיטה העברית בירושלים, התבססות וצמיחה, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 218-199.

²² אוסף גרשם שלום בתורת הסוד היהודית שייך היום לבית הספרים הלאומי בירושלים. האוסף כולל 13,000 ספרים לערך - כמעט 100% של ספרי הקבלה שנדפסו אי פעם, וכל המחקרים עליהם.

²³ ראו: מור אלטשולר, 'כמו לא היתה אסכולת ירושלים בחקר הקבלה אלא הרף עין של דמיון', *הארץ* (9.5.1997), עמ' ד1.

²⁴ Joseph Dan, 'Gershom Scholem: Between Mysticism and Scholarship,' in: *Jewish*

Mysticism: general characteristics and comparative studies, 4, New Jersey and Jerusalem 1999, pp. 234-235.

²⁵ ראו: ריין, *דוקטורט*, עמ' 184, והמקורות המובאים שם.

²⁶ ברנאי, *היסטוריוגרפיה ולאומיות*, עמ' 41.

²⁷ גרשם שלום, *שבתי צבי*, א, תל אביב [תשי"ז] תשמ"ח, עמ' יז. וכן ראו: גרשם שלום, 'מצוה הבאה בעברה (להבנת השבתאות)', *כנסת*, ב, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 392.

²⁸ בן-ציון דינור, *במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל*,

ירושלים תשט"ו, עמ' 29. על הרקע השבתאי של ר' יהודה חסיד וחבורתו, ראו בהרחבה: מאיר בניהו,

'ה"חברה קדושה" של רבי יהודה חסיד ועלייתה לארץ-ישראל', *ספונת ג-ד* (תשי"ט-תש"כ), עמ' קלג-קפב.

²⁹ לשם השוואה: היינריך גרץ בחר במשה מנדלסון ושמעון דובנוב הצביע על המהפכה הצרפתית.

³⁰ Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York [1941] 1954, pp. 325-350.

³¹ Scholem, *Major Trends*, p. 330: '... although some groups and two or three of their leaders transplanted themselves to Palestine in 1777.'

³² ראו: בן-ציון דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', בתוך: *במפנה הדורות*, עמ' 227-83. המאמר התפרסם לראשונה בכתב העת *ציון* בין השנים 1943-1945.



³³ שם, עמ' 207.

³⁴ שם, עמ' 227.

³⁵ גרשם שלום, 'דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעל-שם טוב', מולד יח (תש"ד), עמ' 335-356. המאמר נדפס שוב בתוך: דברים בגו ב, עמ' 287-324. שלום כתב את המאמר בעקבות הרצאה שנשא בכנס השישי לעיון בהיסטוריה, שאורגן מטעם החברה ההיסטורית הישראלית. הכנס נערך בירושלים בחול המועד פסח תש"ד (13-14 אפריל 1960) לרגל מאתיים שנים לפטירת הבעש"ט, ונושאו - החסידות ותנועות התעוררות דתית.

³⁶ שלום, שם, עמ' 288-290.

³⁷ יש לציין שאף הפירושים למקורות שהביא זכו לביקורת חריפה של חיים ליברמן. ראו: 'כיצד חוקרים חסידות בישראל?', בצרון מג (תשכ"א), עמ' 154-161. ליברמן סיים את מאמרו בהאי לישנא: 'ולפרופ' שלום אני אומר: חלום חלמת!' שלום סבר, שדבריו 'כתובים במידה גדושה של ארסי'. ראו: שלום, דברים בגו ב, עמ' 300 הערה 20א.

³⁸ יוסף דן, 'קווים לפעלו המדעי של ישעיה תשבי, מדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 58. תשבי עיבד את ההרצאה למאמר. ראו: ישעיה תשבי, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.

³⁹ דן, קווים לפעלו, עמ' 58.

⁴⁰ ראו: תשבי, הרעיון המשיחי, עמ' 45. במאמר זה הוסיף תשבי כי הוא מבקש לבדוק את הנושא 'ללא הנחות מוקדמות כלשהן לצד החיוב או לצד השלילה'.

⁴¹ יוסף וייס הלך לעולמו בלונדון בספטמבר 1969. בעבודת הדוקטורט שלו, שנכתבה בהדרכת שלום, הוא עסק ביצירתו של ר' נחמן מברסלב, והדגיש את הצד המשיחי במעשיו ובמשנתו. שלום סירב לאשר את הדוקטורט באוניברסיטה העברית בירושלים, אך מאוחר יותר סייע בידי וייס לאשר אותו בלונדון.

⁴² Gershom Scholem, 'The Neutralization of The Messianic Element in Early Hasidism', in: *The Messianic Idea in Judaism*, New York [1969] 1971, pp. 176-202.

⁴³ מדובר במשיחיות יהודית לפני העידן המודרני, המתאפיין במשיחיות ללא משיח.

⁴⁴ שלום, שם, עמ' 201.

⁴⁵ שלום, שם, עמ' 200.

⁴⁶ שלום, שם, עמ' 202: 'A community of the reborn in exile'.

⁴⁷ מכלל זה יוצאים המחקרים על ר' נחמן מברסלב, שהקו המשיחי באישיותו ובמעשיו נידון במחקרים של מנדל פייקאז', יוסף וייס, ארתור גרין, יהודה ליבס ועוד.

⁴⁸ ראו: רחל אליאור, *תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד*, ירושלים תשנ"ג. ביקורת על הספר, ראו: יוסף דן, 'מפרדוקס תיאולוגי לפרדוקס היסטורי: תורת חב"ד ותולדות חב"ד', *תרביץ* סב (תשנ"ג), עמ' 137-147.

⁴⁹ לדוגמה ראו: מנדל פיקאז', 'הסוד ופשרו', *הארץ, תרבות וספרות*, (25.7.03; 1.8.03; 8.8.03). והתגובה ראו: מור אלטשולר, 'מנדל פיקאז' הוא האחרון היום המחזיק בדעה שהחסידות היא תנועה אנטי משיחית, *הארץ, תרבות וספרות*, (29.8.03).

⁵⁰ יעקב כ"ץ, 'בין היסטוריה לאומית ללאומיות היסטורית', בתוך: *לאומיות יהודית* מסות ומחקרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 231. המאמר פורסם לראשונה ב-1956.

⁵¹ כ"ץ, שם, עמ' 238.



- ⁵²ראו: יוסף דן, *המשיחיות היהודית המודרנית*, תל-אביב תשנ"ח, במיוחד עמ' 203-113; יוסף דן, *החסידות: המאה השלישית*, בתוך: דוד אסף (עורך), *צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות*, ירושלים תשס"א, עמ' 65-52.
- ⁵³ראו: משה חלמיש, *החסידות וארץ-ישראל: תפיסת עולם במבחן המציאות - שני דגמים*, בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), *ארץ-ישראל בהגות היהודית בעת החדשה*, ירושלים תשנ"ח, עמ' 255-225; אריה מורנגסטרום, *מיסטיקה ומשיחיות: מעליית הרמח"ל עד הגאון מווילנא*, ירושלים תשנ"ט, עמ' 199-204.
- Elliot Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, Albany 1995, pp. 199-204.
- ⁵⁴ראו: משה אידל, *החסידות בין אקסטוזה למאגיה*, ירושלים ותל-אביב תשס"א.
- Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 1998, pp. 212-247.
- ⁵⁵ראו: דוד אסף, *דרך המלכות, ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות*, ירושלים תשנ"ז, עמ' 337-359.
- ⁵⁶*יושר לבב* התחבר בארם צובה (חלב) שבסוריה בשנת תצ"ז (1737) ונדפס באמשטרדם בשנת תקי"ב (1742).
- ⁵⁷עמנואל חי ריקי (תמ"ח-תק"ג, 1743-1688) נולד באיטליה. בשנת תע"ח (1718) עלה לארץ ישראל והתיישב בצפת, ולאחר שלוש שנים חזר לאיטליה והתגורר בליוורנו. בשנת תצ"ז (1737) עלה שוב, התיישב בירושלים ונדד גם לארם צובה (חלב) שבסוריה. חי ריקי נאלץ לשוב לאיטליה כדי לגייס כספים לכיסוי חובותיו, ובדרכו חזרה לארץ ישראל, על יד העיר מודינה, נרצח וכל רכושו נגזל.
- ⁵⁸ראו: *יושר לבב* לר' עמנואל חי ריקי, [אמשטרדם תק"ב] ירושלים תשל"ג, מז ע"א: 'א"כ [אם כן] אפוא ששה שעות וחצי מיומו הם חמש מאות ואחד וארבעים שנה ושמונה חדשים משנים וחדשים שלנו. ולכן לפי דברי רשב"י [ר' שמעון בר יוחאי] בתקמ"א ושני שלישים לפ"ק [לפרט קטן] יהיה כבר נכון הר בית ה'. כי אז יהיו ישראל שקטים מהצרות והמלחמות שצריכים להתעורר בביאת המשיח. שמת"ק ועד תקמ"א ושני שלישים יהיו כלים והולכים עד שבאותו זמן נהיה כבר ששים ושמונים וחדשים שלנו. ולכן לפי כי א"ם יתמה"מה מספרו תקמ"א ואות ראשונה של חכה היא ח' כנגד ח' חדשים דאז חכה לו כי בוא יבא'.
- ⁵⁹ראו: שניאור זלמן שזר, *התקוה לשנת הת"ק בעקבות "עת קץ" לר' יצחק חיים כהן מן החזנים המכונה ד"ר קאנטאריני (תג-תפג)*, ירושלים תש"ל, עמ' 25; תשבי, *הרעיון המשיחי*, עמ' 17.
- ⁶⁰טבריה הייתה מקום המושב האחרון של הסנהדרין עד לביטול הנשיאות בראשית המאה החמישית, ולפי המסורת בטבריה עתידה הסנהדרין להתחדש. ראו: ראש השנה, לא ע"ב; רמב"ם, *משנה תורה*, 'ספר שופטים', הלכות סנהדרין, פרק יד הלכה יב.
- ⁶¹ראו: *כפתור ופרח* לאשתורי הפרחי, [וונציאה ש"ט] ברלין תרי"א, פרק ז, כג ע"א. אשתורי הפרחי (מ - קט"ו, 1280-1355) נולד בפרובנס למשפחה שמוצאה מאנדלוסיה שבספרד. עם גירוש יהודי צרפת בשנת ס"ו (1306) נדד באירופה ובמצרים והשתקע בארץ ישראל. עסק בטופוגרפיה ובזיהוי ישובים עתיקים, וכן בחקר מטבעות עתיקים, צמחי מרפא ואתרים ארכאולוגיים.
- ⁶²חיים בן עטר שהה תחילה בעכו ובסוף שנת תק"ב (1742) עבר לירושלים והקים את ישיבתו 'מדרש כנסת ישראל' בחצר ביתו של עמנואל חי ריקי, שם נפטר בשנת תק"ג (1743). מאיגרתו של ר' גרשון מקוטוב, גיסו של הבעש"ט, למדים כי הבעש"ט חלם על חכם מארצות המגרב שהגיע לירושלים 'והוא ניצוץ של משיח'. חכמי הספרדים בירושלים, שעמם התיידד ר' גרשון, פרשו את החלום כמדבר בר' חיים בן עטר. ראו: יעקב ברנאי, *איגרות חסידים מארץ-ישראל מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ומראשית המאה הי"ט*, ירושלים תש"ם, איגרת א, עמ' 40. בעקבות איגרתו של ר' גרשון הרבו חסידים בדורות מאוחרים לטעון

לקשר רוחני מיוחד בין הבעש"ט לבין ר' חיים בן עטר. ראו: דן מנור, 'ר' חיים בן עטר במשנת החסידות', פעמים 20 (תשמ"ד), עמ' 88-110.

⁶³ תולדות יעקב יוסף, יעקב יוסף מפולנאה, [קארעץ תק"ם] ווארשא תרמ"א, רא ע"א; שבחי הבעש"ט, מהדורה מוערת ומבוארת של אברהם רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, סיפור ה. יש מסורת חסידית שלפיה הניסיון של הבעש"ט לעלות לארץ ישראל בשנת ת"ק (1740) לא היה ראשון, וקדם לו ניסיון בשנת תצ"ג (1733) שלא יצא אל הפועל. ראו: גדליה נגאל, הסיפורת החסידית: תולדותיה ונושאה, ירושלים 1981, עמ' 280-292; אדם טלר, 'מסורת סלוצק על ראשית דרכו של הבעש"ט', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טו (תשנ"ט), עמ' 15-38.

⁶⁴ ראו: שבחי הבעש"ט, מהדורת רובינשטיין, סיפור לח; יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון טז (תשי"א), עמ' 78-79; דינור, במפנה הדורות, עמ' 188-192; יהודה ליבס, 'חדשות לעניין הבעש"ט ושבתי צבי', בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 564-569.

⁶⁵ ראו: איגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב, בתוך: שבחי הבעש"ט, מהדורת יהושע מונדשיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' 229-239; איגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב, בתוך: בן מרת יוסף, יעקב יוסף מפולנאה, קארעץ תקמ"א, ק ע"א-ע"ב. וכן:

Mor Altshuler, 'Messianic Strains in Rabbi Israel Ba'al Shem Tov's "Holy Epistle,"

Jewish Studies Quarterly 6 (1999), pp. 55-70.

⁶⁶ הגימטריא של אותיות ה' תק"ח עולה כמניין אותיות השח"ר. ראו: מורגנטרן, מיסטיקה ומשיחיות, עמ' 85-89.

⁶⁷ ההשראה הנבואית הופיעה בצורת 'דיבור שכינה' - מונח קבלי, המציין את יכולתו של המגיד מזלוטשוב לשמוע את הקול האלוהי ולבטא בפיו את תוכן ההתגלות. לפי עדות תלמידיו, הגיע המגיד מזלוטשוב למדרגה 'שאינו מרגיש את עצמו כלום' ואף אינו שומע את קולו שלו, שכן פיו הפך שופר לקול האלוהי. ראו: אור המאיר, ר' זאב וולף מזייטומיר, קארעץ תקנ"ח, פא ע"ב - פב ע"א. על פי חגיגה, יב ע"ב.

⁶⁹ על פי איוב לב, 8: 'אֶכֶן רוּחַ הַיָּהוָה בְּאָנֹשׁ וְנִשְׁמַת שְׂדֵי תְבִינִים'.

⁷⁰ על פי בראשית יז, 1.

⁷¹ ראו: ליקוטים יקרים לר' משולם פייבוש הלר, תלמידו של המגיד מזלוטשוב (מהדורת אברהם יצחק קאהן ירושלים תשל"ד, קטז ע"ב): 'וזהו נשמת שדי רוצה לומר הנשמה [הבאה] מהשם יתברך [...] תבינם, רוצה לומר דבר זה תודיע לנו בינה שתבין שלא נברא העולם בעבור החומריות רק כדי לשוב לשורשו [האלוהי] שאם לא כן למה אמר די והבן: ותמצא כל התורה ומעשים טובים תלוי בזה וזה תכליתו ותכלית כל העולם להביא לאין'.

⁷² ראו: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 328.

⁷³ ראו: סנהדרין, צו ע"ב. על פי: בראשית ו, 1-4.

⁷⁴ ראו: משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 29.

⁷⁵ סכום אותיות שד"י – שייך דל"ת יו"ד – במילואן עולה בגימטריא תתי"ד (814) כמניין שמו של שבתי"י צב"י. ראו: שלום, שבתי צבי א, עמ' 190, 239.

⁷⁶ ראו: דן, המשיחיות המודרנית, עמ' 159.

⁷⁷ הפרשה תועדה בשני כתבי יד, שניהם חלקיים ומצונזרים. כתב יד אחד היה ברשותו של אברהם יהושע השל, ושימש אותו במאמרו על ר' פנחס מקוריץ, ובשני השתמשה רבקה ש"ץ. ראו: אברהם יהושע השל, לתולדות ר' פנחס מקוריץ, בתוך: עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים

שנה, ירושלים תשי"ח-תשי"ב, עמ' 221-233; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, *החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח*, ירושלים [תשכ"ח] תשמ"ח, עמ' 141-140.

⁷⁸ ראו: *ספר הקנה*, ירושלים תשנ"ח, עמ' רעז-רעט; *חסד לאברהם*, ירושלים תשנ"ו, נהר לב, עמ' רכא-רכב; *שני לוחות הברית השלם*, ה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קכו.

⁷⁹ ראו: מאיר בניהו, *ספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית*, נוספו עליו הנהגות האר"י ואזכרות ראשונות, ירושלים תשכ"ז, עמ' 250.

⁸⁰ על חרם ברודי, ראו: מרדכי וילנסקי, *חסידים ומתנגדים*, א, ירושלים תש"ל, עמ' 45, 49.

⁸¹ שנת תקל"ז (1777) היתה שנת המאה למותו של שבתי צבי. ראו: דוד אסף, *"שיצא שמועה שבא משיח בן דוד"*: אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז, *צינן סא* (תשנ"ו), עמ' 328.

⁸² הדימוי של חיל חלוץ משתקף בדברי ר' מנחם מנדל מוויטבסק, שראה עצמו שליח - 'משולח משרי המדינה לפלטרין [ארמון] של מלך' - העומד על המשמרת בארמון המלך, היא ארץ ישראל, ולא נעלם ממנו דבר 'לתיקון המדינה בכל הענינים הן בגוף והן בנפש'. ראו: ברנאי, *איגרות חסידים*, איגרת טו, עמ' 86.

בדומה, ר' משולם פייבוש הלר, שגיסו ר' יואל היה בין העולים, כינה אותם 'ראשי בני ישראל' ויהשלמים וציין במפורש שניחנו ברוח הקודש. ראו: *ליקוטים יקרים*, קלא ע"א: 'והשלמים שעברו הם המפורסמים מאוד בעלי רוח הקודש גדולים בתורה בנגלה ובנסתר ועמהם רבי' [ראשי בני ישראל] שמעניי צאן קדשים שה פזורת ישראל'.

⁸³ כעדותו של ר' מנחם מנדל על עצמו. ראו: ברנאי, *איגרות חסידים*, איגרת לט, עמ' 167: 'בזאת אדע סוף כל דבר ממש בתואר ובמראה ובקומה ולא אשגה ברואה בעזרת השם': 'וכן ראו: חלמיש, *החסידות וארץ-ישראל*, עמ' 228.

⁸⁴ מנהג אמירת 'ואהבת לרעך כמוך' לפני התפילה נלמד מכתבי קבלת האר"י, שבהם נודעה משמעות מיסטית להתקשרות נשמות בני החבורה בקשר של אהבה רוחנית. ראו: משה חלמיש, *גלגוליו של מנהג קבלי*, 'הריני מקבל עלי לקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך', *קרית ספר* נג (תשל"ח), עמ' 554-556.

⁸⁵ מסיבה זו, חבורות מקובלים מנו עשרה חברים, כלומר מניין המייצג את כנסת ישראל, או שנים עשר חברים, כמספר שבטי ישראל.

⁸⁶ הקשר בין משה רבנו לבין המשיח אינו חדש, והוא מגולם כבר באמרה המדרשית: 'כגואל הראשון כך גואל האחרון'. ראו: *במדבר רבה* ט (פרשת נשא), פרשה יא סימן ב.

⁸⁷ הדחף לגלות את סודות הקבלה הוא מאפיין בולט של חבורות מקובלים משיחיות, מעין הצהרת כוונות, המעידה כי הגאולה קרבה. כך, לדוגמה, טען רמח"ל כי סודות הקבלה נגלו לו מפי שליח שמימי, שנימק את הגילויים בצורך לבער את הכפירה והפריצות, הפושות בהתקרבת הגאולה ומונעות אותה. ראו: *גני רמח"ל*, סודרו והוכנו לדפוס מתוך כתבי-יד על-ידי חיים פרידלנדר, בני-ברק תש"ס, עמ' צא: 'והנני מגלה לפניך סודות גדולים ונפלאים ועמוקים מאד, אשר השתיקה היתה ראויה בהם הרבה, כי על כן הזהיר החכם (משלי כה, 2): כבוד ה' הסתר דבר. אך מזקנים אתבונן, כי עת לעשות לה' הפרו תורתך, וה' הטוב יכפר בעד, כי הוראת שעה היא'.

⁸⁸ *פרדס רמונים* הודפס בשאלוניקי שמ"ד (1584) ובקראקא שני"ב (1592), אך כמעט מאתיים שנים עברו מאז ועותקיו היו נדירים ביותר. ראו: חיים דב פרידברג, *בית עקד ספרים* ג, תל-אביב תשי"ד, עמ' 845.

⁸⁹ בדף השער של *פרדס רמונים* נרשם התאריך 'שלחך פדס רמונים לפ"ק' [לפרט קטן]. האותיות המודגשות שי"מ = 540, כלומר שנת תק"ם (1780). לעומת זאת, בדף האחרון (קפו ע"ב) נרשמה הכתובת: 'ותשלם המלאכה מלאכת הקדש על-ידי מסדרי האותיות העוסקים במלאכתם באמונה ביום שהוכפל בו כי טוב לסדר דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה לפ"ק' [לפרט קטן]. יום ג' פרשת תרומה הוא ב' בחודש אדר. השנה המודגשת **ישראל** = 541, כלומר שנת תקמ"א (1781). המדפיסים היו חתניו של ר' שמעון אשכנזי, שותפו של ר' שלמה לוצקיר. ראו: *פרדס רמונים*, קארעץ תק"ם-תקמ"א (1780-1781), דף השער.



- ⁹⁰ ראו: מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות, עמ' 198 הערה 51.
- ⁹¹ כך, על כל פנים, פירשו את דברי המשיח לבעש"ט. ראו: איגרת הבעש"ט, בתוך: *בן מרת יוסף*, ק ע"א: 'כי אם בזאת תדע בעת שתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה [על פי משלי ה, 16] מה שלמדתי אותך והשגת ויוכל גם המה לעשות יחודים ועליות [נשמה] כמוך ואז יכלו כל הקליפות ויהיה תת רצון וישועה'.
- ⁹² על הקשרים המשפחתיים בין ר' חיים מצאנז ור' משה אוסטרר לבין מקורבי הבעש"ט, ראו: גרשם שלום, 'שתי אגרות מארץ-ישראל משנות תק"ך-תקכ"ד', *תרכיץ* כה (תשט"ז), עמ' 436 הערה 16, ועמ' 430-437.
- ⁹³ הזיהוי נעשה על פי נתן מיכאל גלבר, תולדות יהודי ברודי, *ערים ואמהות בישראל* ו, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשט"ו, עמ' 76-77. על חישובי הקץ של ר' ישראל חריף, ראו: תשבי, *הרעיון המשיחי*, עמ' 10-15. מור אלטשולר, *הסוד המשיחי של החסידות*, חיפה ולוד, תשס"ב, עמ' 113-120.
- ⁹⁴ *עץ חיים ופרי עץ חיים*, קארעץ תקמ"ב (1782), דפי ההסכמות.
- ⁹⁵ בחודשים אב-אלול תקמ"א (1781) הוכרזו חרמות על החסידים בקהילות וילנה, גרודנא, פינסק, בריסק וסלוצק. ראו: וילנסקי, חסידים ומתנגדים א, עמ' 103. מידע רב על הפרשה כלול גם בכתב הפלסטר נגד החסידים 'שבר פושעים' לר' דוד מקוב, מתנגד חריף לחסידות. ראו: וילנסקי, חסידים ומתנגדים ב, עמ' 170.
- ⁹⁶ ראו: *אור יצחק* לר' יצחק מראדויל, בנו השני של המגיד מזלוטשוב, ירושלים תשכ"א, עמ' כה-כו. הדרוש המובא שם עוסק במשה רבנו, שבחר את שעת הסתלקותו. האנלוגיה בין משה רבנו לבין ר' יחיאל מיכל מרמזת, שאף הוא בחר את מועד הסתלקותו. וכן ראו: אלטשולר, *הסוד המשיחי*, עמ' 124-128.
- ⁹⁷ ראו: *תפארת עוזיאל הנקרא בשם עץ הדעת טוב* לר' עוזיאל מייזלש, ווארשא תרכ"ב, לו ע"ב-לח ע"א.
- ⁹⁸ ראו: יוסף דן, 'כפל הפנים של המשיחיות בחסידות', בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל, *אלחנן ריינר (עורכים), במעגלי חסידים* קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תש"ס, עמ' 307-309.
- ⁹⁹ וכך גם בערבית: מסיחיון مسيحيون.
- ¹⁰⁰ ראו: בנימין רדלר, *הארץ* (22.5.1927), עמ' 3: 'לפני מאות שנים, 5 באוגוסט 1620, נגשה ספינה אחת בשם "מאיפלואיאר" אל חופי אמריקה והורידה שם שיירה של "פוריטנים" אנגלים. הם עזבו את ארץ מולדתם, שרדפה אותם מסיבות דתיות, ובאו לאמריקה כדי לחיות שם בחופש. עד היום מעריצים האמריקנים את זכר הספינה ההיא ומי שהוא מבני בנייהם של השיירה הזאת נחשב באמריקה לאחד מגדולי היחש. אילו היה לנו חוש היסטורי עמוק הינו צריכים להתיחס כך אל עלית החסידים משנת תקל"ו, אותה ספינה שהביאתם לארץ היא "מאיפלואיאר" שלנו'.
- ¹⁰¹ דומה, שהביטוי המובהק להמרת הצורך באישור אלוהי בצורך בתמיכה כלל-אנושית גורפת היא החתירה של התנועה הציונית ומדינת ישראל לזכות בהכרה בינלאומית בזכות הקיום של מדינת לאום יהודית. ובכל זאת, יש כאן חזרה מסוימת אל הדפוס המשיחי, שכן שתי המטרות אוטופיות באותה מידה.
- ¹⁰² המתח הפנימי בין המשכיות לחידוש בא לביטוי בשמה של קבוצת החלוצים בני העלייה הראשונה - ביל"ו. בני החבורה נטלו את חלקו הראשון של הפסוק 'בית יעקב לכו ונלכה' (ישעיה ב, 5) והשמיטו את שתי המילים האחרונות - 'באור ה'.
- ¹⁰³ גרשם שלום, *רציפות ומרד* - גרשם שלום באומר ובשיח (כינס וערך: אברהם שפירא), תל אביב תשנ"א, עמ' 30. ההדגשה במקור.



¹⁰⁴ ב 1941 פרסם שלום את *Major Trends* על פי הרצאות שנשא בסוף שנות השלושים. בקיץ 1941 הרצה לראשונה באופן שיטתי ומסודר על פרשת שבתי צבי במסגרת 'ירח העיון' שארגן ברל כצנלסון ברחובות. ראו: שלום, *שבתי צבי* א, עמ' כז.

¹⁰⁵ שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו א, עמ' 190.

¹⁰⁶ שלום, רציפות ומרד, עמ' 101.

¹⁰⁷ שלום, שם, עמ' 27-28.

¹⁰⁸ שלום, שם, עמ' 19.

¹⁰⁹ שלום, דברים בגו ב, עמ' 397.

¹¹⁰ ראו: עדותה של פניה שלום על בעלה, בתוך: שבתי צבי א, עמ' כח-כט.

¹¹¹ ראו: שלום, רציפות ומרד, עמ' 31: 'הציונות פועלת בתוך ההיסטוריה, ואילו המשיחיות נשארה במישור האוטופי [...] אני לא רואה בציונות, כפי שבן-גוריון רואה - תנועה משיחית. אני רואה בציונות תנועה האומרת שאנו מוכרחים לקבל על עצמנו את דין ההיסטוריה בלי מכסה אוטופי. וברור שאתה משלם על זה'. וכן: גרשם שלום, 'על שלושה פשעי ברית שלום', בתוך: אברהם שפירא (עורך), *עוד דבר פרקי מורשה ותחיה ב, תל אביב [תש"ן] תשנ"ב*, עמ' 88: 'אני הנמנה על "ברית שלום" מתנגד כמו אלפי ציונים אחרים שאינם נמנים לברית והיו רחוקים מדעותיה עד הקצה, לטשטוש ולערבוב המושגים הדתיים והמדיניים. אני מכחיש בהחלט שהציונות תנועה משיחית היא ושיש לה הזכות (אם אין כאן מליצה ריקה בלבד) להשתמש בשפה הדתית לשם מטרתיה המדיניות. גאולת עם ישראל שאני שואף אליה כציוני, אינה אידנטית כלל וכלל עם הגאולה הדתית שאני מקווה אליה לעתיד לבוא... האידיאל הציוני לחוד והאידיאל המשיחי לחוד'.

¹¹² יהודה ליבס הגדיר את גישתו של שלום כך: 'האמת ההיסטורית איננה עירומה ונטולת משמעות אלא היא צורה של היגד דתי עקיף, בעולם שבו ההיגד הדתי הישיר איבד את תקפו'. מתוך הרצאה בכנס 'קבלה, מיסטיקה וישראליות', מכון ון-ליר, ירושלים, קיץ 2000.

¹¹³ ראו: אליעזר שביד, 'מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום ניתוח ביקורתי', בתוך: *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* מוסף ב (תשמ"ג), עמ' 70.