"הידיעה והחוכמה האמיתית": קווים להבנת ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית

ראשית העיסוק בהיסטוריה יהודית מתוך פרספקטיבה "אירופית" החל עוד בימיה הראשונים של תנועת ההשכלה. כבר בעשורים האחרונים של המאה ה־18 נוצר הפער בין כתיבת ההיסטוריה המסורתית לבין יצירתה ושימושיה של כתיבת היסטוריה חדשה ולא מוכרת לשלומי אמוני ישראל. ככל שנתברר לחברה החרדית כי המחקר ההיסטורי ברוח "חוכמת ישראל" כרוך בביקורת הטקסטים המקודשים וספוג ברוח אנטי־רבנית חריפה, הפכה היצירה ההיסטוריוגרפית החדשה לגורם עוין נוסף במכלול שכנגדו התגבשה תגובה אורתודוקסית. אלא שתגובה זו הביאה לתמורה בתודעה המסורתית, תמורה שהאורתודוקסים סירבו אמנם להודות בה, אך שהשפעתה על תפיסת ההיסטוריה בחברה החרדית היתה רבת משמעות

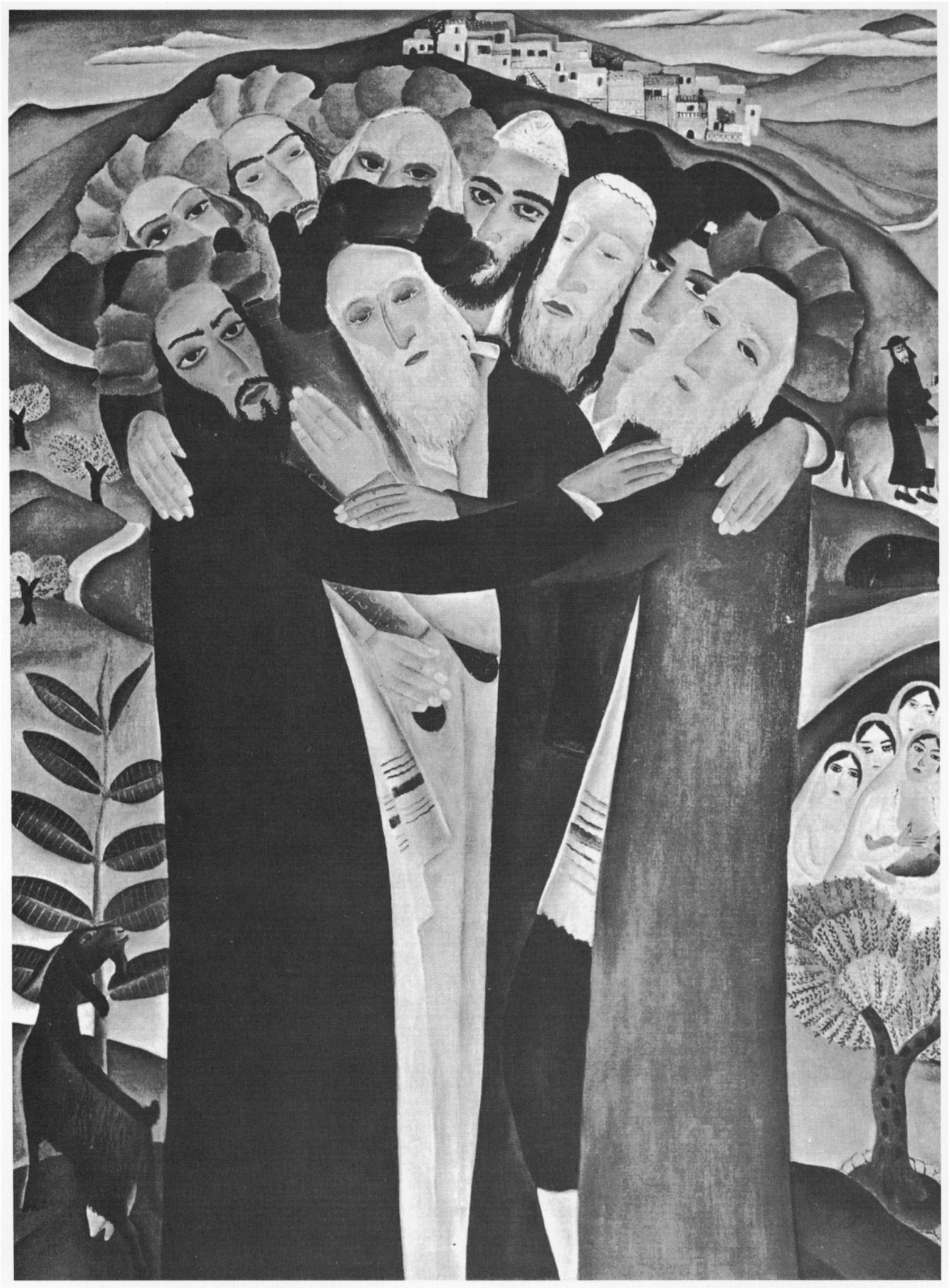
אנו רגילים לחשוב כי כתיבת ההיסטוריה בכלל וזו של עם ישראל בפרט, בידי יהודים, נושאת ב־170 השנה האחרונות אופי "מודרני" מובהק. היסטוריה — משמע מחקר ברוח הכתיבה ההיסטורית שצמחה במרכז ובמערב אירופה ובסגנונה. ואכן, מן המוסכמות היא שההיסטוריוגרפיה היהודית יצאה מבית מדרשה של "חוכמת ישראל" המרכז־אירופית, טבועה בהשפעות הפילוסופיה הגרמנית וכרוכה במורשתן של ההשכלה מזה והרומנטיקה מזה. י"מ יוסט (Jost) החל לפרסם את חיבורו **תולדות הישראלים** ב־1820, וכהגדרת ההיסטוריון צבי גרץ, קבע בעבודתו את היסודות להיסטוריוגרפיה היהודית: "שאי אפשר בלעדיהם — את הזמן ואת המקום". על דברי גרץ הוסיף ראובן מיכאל, מחבר הביוגרפיה האינטלקטואלית של יוסט: "אכן, בשנים אלה, בהקמת השלד ובחקר המקורות, קנה לו יוסט את זכות הראשונים בהיסטוריוגראפיה היהודית. אמנם [...] נעשו נסיונות רבים מראשית העת החדשה, ובמיוחד בימי 'ההשכלה', בתחום כתיבת ההיסטוריה; אולם בתיאור רצוף של התקופות לא הקדים איש את יוסט".

ואכן, ראשית העיסוק בהיסטוריה יהודית מתוך פרספקטיבה "אירופית" החל עוד בימיה הראשונים של תנועת ההשכלה, וכבר בעשורים האחרונים של המאה ה־18 החל להיווצר הפער בין כתיבת ההיסטוריה המסורתית לבין יצירתה ושימושיה של כתיבת היסטוריה חדשה ולא מוכרת לשלומי אמוני ישראל. הכרונוגרפיה היהודית של המאות הקודמות לא עברה מן העולם עם הופעתה של הכתיבה המשכילית. חוגים רחבים בחברה היהודית המשיכו לקרוא במרכז אירופה ובמזרחה חיבורים כמו **ספר יוסיפון**, **צמח דוד** או **שארית ישראל**, במקור העברי או בתרגום ליידיש, ומהדורות חדשות מן החיבורים הללו נפוצו גם במאה ה־19 ברחבי הפזורה האשכנזית. המשכיל הליטאי מרדכי אהרון גינצבורג, שתרם לא מעט להפצת ידע היסטורי מודרני בתרגום מגרמנית לעברית, עיין בחיבורים אלה בימי בחרותו. הכרוניקה של אברהם טריביטש **קורות העתים** (ברין, תקס"א), שהמשיכה את תולדות ישראל והעמים במקום שבו נסתיים ספר **שארית ישראל**, חזרה ונדפסה בלבוב באמצע המאה ה־19.

הגבולות בין כתיבה ברוח החיבורים הללו לבין כמה מחיבוריהם של ראשוני תנועת ההשכלה לא היו תמיד ברורים ומובחנים כל כך, ממש כשם שהמשכילים עצמם לא ניכרו בתחילה מיתר בני החברה היהודית. אמנם היו לכתיבה המשכילית על תולדות ישראל מטרות מובהקות, אך כמה מהן אפשר היה למצוא לעתים גם בחיבורים אחרים. יתרה מכך, מחברים מן המשכילים פנו אל החברה המסורתית בלשונה ובמושגיה, ואף חיפשו לגיטימציה לרעיונותיהם ולדרכם בעולמה של זו. אולם למן הזמן שבו החלה ההיסטוריה להוות ערך בפני עצמו ונתפסה כאחת מהדרכים להגדרה מחודשת של מהות הקיום היהודי, קשה היה ליישב כתיבה ברוח "חוכמת ישראל" עם רוחה של החברה המסורתית. זאת ועוד, ככל שנתברר לשלומי אמוני ישראל כי המחקר ההיסטורי ברוח "חוכמת ישראל" כרוך בביקורת הטקסטים המקודשים וספוג ברוח אנטי־רבנית חריפה, הפכה היצירה ההיסטוריוגרפית החדשה לגורם עוין נוסף במכלול שכנגדו התגבשה תגובה אורתודוקסית.

מאמר זה עוסק בהתוויית קווים לאופיה של יצירה היסטורית בת הזמנים החדשים, שהיא בעת ובעונה אחת "מודרנית" אך גם נתפסת בעיני כותביה וקוראיה כשייכת לכתיבה המסורתית: ההיסטוריוגרפיה של האורתודוקסיה היהודית. כאן אני מתמקד בחלק "החרדי" של הכתיבה ההיסטורית, ומניח בצד את החיבורים ההיסטוריים שנכתבו בהשראת המחשבה הדתית־לאומית. התודעה ההיסטורית הדתית־לאומית מהווה אף היא חלק מההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית, אך בשל ייחודה היא ראויה לתיאור נפרד. ההיסטוריוגרפיה של האורתודוקסיה היהודית החלה להיווצר כחלק מן התגובה האורתודוקסית לתמורות שהתחוללו בחברה היהודית. אולם בראש ובראשונה

פרופ' ישראל ברטל הוא ראש החוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. מחקריו עוסקים בתולדות החברה והתרבות של יהודי מזרח אירופה בעת החדשה וביישוב היהודי הטרום־ציוני בארץ ישראל



*ראובן רובין, **רקדני מרון**, 1926. ההיסטוריוגרפיה היהודית יצאה מבית מדרשה של "חוכמת ישראל" המרכז־אירופית, טבועה בהשפעות הפילוסופיה הגרמנית*

אפשר לראותה כתגובה מודעת למקום החדש שניתן להיסטוריה בזרמים הלא־מסורתיים שהחלו להיווצר בחברה היהודית. ובמילים אחרות: יצירה של תגובה על כתיבת ההיסטוריה היהודית ממורשת "חוכמת ישראל".

תגובה ותמורה

יהיו מי שיאמרו כי חיבורים מן הסוג שנכתב בידי מחברים מן האורתודוקסיה היהודית אינם בגדר כתיבה היסטורית. ואכן, מבחינות רבות אין ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית שייכת לענף הכתיבה שבו נכתבים מחקרים היסטוריים מהסוג המקובל בעת החדשה; רבים מהספרים שנכתבו על ידי יוצרים מהמחנה האורתודוקסי אינם דומים לספרי המחקר ההיסטורי המקובל — לא מבחינת תוכנם, לא מבחינת מערכת הטיעונים וההנמקות של מחבריהם, ובוודאי לא מבחינת צורתם. ואף על פי כן, עמדתם של כותבי היסטוריה מהאורתודוקסיה היא ענף מהמחשבה ההיסטורית של היהודים בעת החדשה, שונה ונבדל ככל שיהיה. ולא זו בלבד, אלא שבמחצית השנייה של המאה ה־20 הולכת כתיבה חרדית על ההיסטוריה ומתרבה. עשרות ספרים ומאות מאמרים שבהם מובאת פרשנותם ההיסטורית של חוגים שונים באורתודוקסיה ראו אור בשנים האחרונות, וכמה מרעיונותיהם ומהשקפותיהם של המחברים החרדים מצאו דרכם אל הוויכוח הציבורי העכשווי בענייני דת וחברה, ואף הגיעו לתוך המחקר ההיסטורי. די אם נזכיר כדוגמה אופיינית את מקומה של הספרות החרדית במחקר הגיאוגרפי־היסטורי של "היישוב הישן" — הקהילה היהודית הטרום־ציונית בארץ ישראל. דעות וידיעות לרוב נלקחו על ידי חוקרים מתוך ספר בשם **מוסד היסוד**, על תולדות הקהילה האשכנזית הפרושית. מחברו של הספר האמור שם לו למטרה להוציא לאור את "האמת של ההיסטוריה שיש בה אור גדול של קידוש ה', עד מתי נשתוק על השתוללותם של 'כותבי היסטוריה' ידועים ביחס לתולדות הישוב הישן, דברים מסולפים מלאי כזבים".

קביעות מתוך ספר זה, שאינן עומדות במבחן הביקורת ההיסטורית ורקען אידיאולוגי מובהק, משולבות במחקרים בני זמננו כעובדות היסטוריות מוצקות. עם זאת, חיבורים אורתודוקסיים הם המקור העיקרי לידיעותינו על שלומי אמוני ישראל במאות השנים האחרונות. כך, למשל, אי אפשר היום לכתוב שום מחקר רציני על חסידות פולין במאות ה־19 וה־20 בלא שימוש יסודי בספרות שנוצרה בידי החרדים. ראוי אפוא כי המשתמשים בה יכירו את דרכיה ויבינו את השקפות הכותבים ומניעיהם. לפיכך לא תועיל עקימת האף של שוללי ערכה של היצירה החרדית כ"היסטוריה"; נוכחותה כבדת המשקל בסביבתנו הרוחנית ובהוויה הפוליטית והחברתית בישראל ובתפוצות מחייבת לעשות עימה היכרות ולהציגה ללא כחל ושרק, דווקא בידי מי שאינו נמנה עם יוצריה או עם קהל נמעניה הטבעי.

במבוא לספר **זכרון יעקב**, היסטוריה יהודית ברוסיה ובפולין (קובנה, 1924־1930), שחיבר ר' יעקב הלוי לִיפשיץ מקובנה, תיאר המוציא לאור — בנו של המחבר ר' נטע ליפשיץ, את מהות היצירה ההיסטוריוגרפית של אביו במילים הבאות:

"יותר מיובל שנים השיב מלחמה שערה, ולא הניח את עטו החדה מידו, ולא חדל ללחום מלחמת סופרים את הסופרים המפרים ברית מסורת אבות. ומאהבתו העצומה אל האמת, היה גבר עשוי לבלי חת, וכל ימיו מן פולמוס המתפרצים 'לתקונים בדת' עד אחרית הימים, עמד בהשליך נפשו מנגד בראש הלוחמים מלחמת מגן על קודשי ישראל. מאמריו המחוכמים קלעו תמיד אל המטרה לגלות פני הלוט מעל כל הכתות והמפלגות המתחדשות שלא לרוח התורה דרכן [...] מבלי להשגיח על הפרטיות שלו וההפסדים החומריים לו ולבניו, לחם כארי והציל מה שאפשר היה רק להציל מאלה הפוסעים על ראשי עם קודש [...] והיה באמת כבור סוד שאינו מאבד טפה מכל אשר ראה ושמע מגאוני הרוח ואנשי הכלל מהדור שלפניו, שהם היו עדי ראיה וידיעה במאורעות וההרפתקאות הללו; את זכר כל המעשים והמקרים שנהיו בקורות האומה משנת ת"ר עד שנת תרפ"ב, קבצם אחד לאחד וערכם בספר, ויעשהו לספר הסתורי שלם, המכיל בתוכו את חיי עם ישראל, מתקופות כה רבות הגוונים, בהתגוששות בתוך מפלגות העם פנימה, וברדיפות והעקות מבית ומחוץ [...] ויתרון לספר ההסתורי זה מספרי הסתוריא אחרים (לבד יוצאים מן הכלל) שכמה מספרי הסתוריא נכתבו רק ע"פי השערה גרידא, או על פי תוצאות חקירות המאמרים בספרים וזכרונות אשר היו לפניהם, ובמציאות לא היו ולא נבראו כלל; ולא דים שלא ירדו לעומקם של הסבות והמסובבים, הפועלים והנפעלים של כל המקרים והמעשים אשר קרו בעם ישראל, ושמו חושך לאור ואור לחושך, אלא שגם הרבה פעמים נתעותו המפעלים והמעשים וקבלו צורה מטושטשת, ורק את הבבואה של מפעלים ומעשים אנו רואים לפנינו, אך לא בשום אופן תמונה חיה, בהירה ואמיתית".

בדברים אלה נתן בן המחבר ומוציא ספרו לאור ביטוי ליסוד עיקרי בכתיבה ההיסטורית האורתודוקסית: ההיסטוריה בלתי נפרדת מן המאבק הציבורי, שכל כולו התגוננות בפני הזרמים החדשים בחברה היהודית. ואכן, שלא כיצירה ההיסטורית המסורתית, זו האורתודוקסית עומדת על התגובה, על המאבק ועל ההתגוננות. שהרי הזרמים החדשים מביאים פירושים חדשים לעבר היהודי — מתנועת הרפורמה בדת, דרך ההשכלה ועד לציונות ולסוציאליזם היהודי. פירושים אלה עומדים בסתירה גמורה לאמונות, לדעות ולערכים של שלומי אמוני ישראל. בעוד שעד לזמנים החדשים לא היתה ההיסטוריה בעלת משמעות מיוחדת בפני עצמה בעולמה של החברה המסורתית, הרי עתה היא נחוצה לשם הגנת החברה וערכיה, כיוון שפרשנותה החדשנית בידי יהודים מסכנת ומאיימת. ומי ראוי לכתוב היסטוריה מגוננת ולסתור את פרשנות העבר הכופרת של המחדשים אם לא מי שכבר התנסה בכך בפעילותו הציבורית? וכך צמודה ראשית הופעתה של ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית לתחילת התגובה האורתודוקסית כנגד התמורות הרוחניות החברתיות.

יעקב ליפשיץ החל את דרכו האורתודוקסית במאבק עם תנועת ההשכלה בליטא בשלהי שנות השישים של המאה ה־19, והעצימה בפעילותו נגד הלאומיות המודרנית בעשורים האחרונים של המאה. הוא פרסם מאמרים פולמוסיים חריפים ביותר נגד ההשכלה, והיה מעורה מאוד במחלוקות הדתיות והחברתיות שסביבן התגבשה התגובה האורתודוקסית למודרנה



ר' יעקב הלוי ליפשיץ. "מאהבתו העצומה אל האמת היה גבר עשוי לבלי חת וכל ימיו, מן פולמוס המתפרצים 'לתקונים בדת', עמד בהשליך נפשו מנגד בראש הלוחמים מלחמת מגן על קודשי ישראל"

במזרח אירופה. וכדבריו:

"אני הגבר ראה עני עמנו בתקופה החדשה משנת תר"ך [1860], בשעה שגברה אגרופן של המשכילים ביתר תוקף: הן בהתקרבותם לצד הרשות, והן מצד רבים מהמון עם התמימים, שהמשכילים השפיעו עליהם הרבה מדעותיהם החפשיות, וקררו אותם הרבה בדרך התורה והמצוה [...] והנה בשנות השבעין ראו כמה מגדולי הרבנים הגאונים והבינו, שההכרח והחובה בא עתה גם להאורתודוכסיא ליסד גם כן ספרות עתית אורתודוכסית [...] ומאז לא הנחתי קסת הסופרים מידי, וביחד את כבוד הרבנים גאונים עמדתי במערכות מלחמת סופרים נגד המשכילים, שקמו לערער יסודי הדת רחמנא ליצלן".

והוא מוסיף ומעיד על עצמו כי מבחינת הביוגרפיה האישית שלו הוא מתאים לכתיבה זו, שכן נולד עדיין ב"עולם הישן" הנבדל מן "העולם החדש", זה שלאחר מלחמת קרים, ומכיר הוא עדיין את התקופה שקדמה להסתערות המחדשים על חומות המסורת. היכרות בלתי אמצעית זו עם העולם שהיה, אותו עולם שיעקב כ"ץ הגדיר כ"חברה המסורתית" לפני "המשבר", מחדדת את אופי התגובה האורתודוקסית. שהרי מה שקדם לשינויים הגדולים בחברה היהודית כבר אינו ידוע אף לשלומי אמוני ישראל הצעירים יותר, אלה שגדלו כבר בצל התמורות. דווקא מי שחווה את המעבר, חושיו מחודדים יותר לעוצמת ההרס של הזרמים המודרניים. באופן פרדוקסלי חושף ליפשיץ את השוני המהותי שבין "תודעה מסורתית" לתודעה "אורתודוקסית", שוני שהוא בניגוד לתיאור המוצהר של שלומי אמוני ישראל את עצמם כממשיכי שושלת החברה המסורתית באופן טוטלי. השוני שעליו מדבר מחבר **זכרון יעקב** הוא לכאורה טקטי ופוליטי: האורתודוקסים נוקטים שיטות חדשות של ארגון, כתיבה ותעמולה — שיטות שאימצו מיריביהם, ובעיקרו של דבר עולמם הרוחני שלם כשהיה. אך הפיכתה של התגובה לשינויים ליסוד מרכזי בתודעה היא שינוי רוחני מובהק. הערכים העוינים של תנועת התיקונים בדת, ההשכלה והלאומיות המודרנית מכתיבים את המחשבה האורתודוקסית, חודרים לתוכה ומופנמים בדרך ישירה או דיאלקטית.

וכך הוא גם באשר למקומה של ההיסטוריה במחשבה האורתודוקסית; מ"פרפראות לתורה" או מספרות נסבלת שיש בה ערך משני לעולמה הרוחני של החברה המסורתית, היא מועלית למדרגת "הידיעה והחוכמה האמיתית מהעתים והזמנים החולפים", שעיקרה הניגוד המוחלט לכתיבה ההיסטורית של המחדשים. המודעות לתמונת העבר של המשכילים אנשי "חוכמת ישראל" וההיסטוריונים הלאומיים היא "ערך" חדש שאין לו תקדים במשמעות ובחריפות. ואפילו יותר מכך: תמונת העבר החדשה, השונה כל כך מהתפיסות המסורתיות של עם ישראל ושל עברו, מופנמת אף היא לתוך התודעה האורתודוקסית ומצטרפת אל מטען התפיסות האמור. שימושי ההיסטוריה הלגיטימיים של החברה היהודית המסורתית אינם מתבטלים, אך הם משרתים תודעה חריפה של משבר והתגוננות, ומאמצים גם תכנים וצורות מן הספרות ההיסטורית היריבה. ליפשיץ מגלה בכתיבתו בקיאות בכתבי היריבים, האסורים לכאורה, ואף ממליץ על קריאתם הביקורתית כדי ללמוד את האמת ההיסטורית "מתוך הודאות בעלי הדינים עצמם". פולמוסיו עם סופרי ההשכלה יהודה לייב גורדון ומשה לילייענבלום נערכו מתוך בקיאות גדולה בכתבי המשכילים. הוא אף מספר כי בצעירותו היו הסאטירות האנטי־חסידיות של יוסף פרל חומר קריאה פופולרי בחוגי הלומדים שעימם נמנה. אמנם לכתיבה האורתודוקסית אופיינית ביותר דווקא ההכחשה של שימוש כלשהו בחיבורים פרי עטם של מחברים מחוץ למחנה. שאילה מכתבי אלה, ללא ציון המקור, נפוצה וחביבה ביותר על כותבי היסטוריה אורתודוקסיים. ואולי עוד יותר מקובלת בספרות בה אנו עוסקים התעלמות מוחלטת מקיומו של מחקר לא־אורתודוקסי, אף שניכר מבין השיטין כי המחבר מכיר היטב כל מה שנכתב בתחומו. אלא שליפשיץ מצדיק הזכרת מקורותיו הלא־טהורים בטענת "הודאות בעלי הדינים עצמם" הבאות ללמד על טעותם וכשלונם, ומכאן שמותר להביא דבריהם בשם אומרם. אין הכותב האורתודוקסי מבחין בין בר־פלוגתא בוויכוח ממשי לבין היסטוריון לא־חרדי: שניהם כאחד עוינים וראויים להכחשה, אך גם להשכחה. ואולם אם משהו מועיל נמצא בהם, יש להשתמש בו. וכך מתפתל מחבר ההיסטוריה האורתודוקסית בין חומרת הצורך להגיב על השינוי בחברה היהודית ועל הפרשנות ההיסטורית העוינת לערכי המסורת, לבין השאיפה לשמר ככל האפשר את הישן ולהתעלם מכל מה שנכתב ברוח

זרה ועוינת לו. התגובה לשינוי וההתמודדות עם חקירתו ההיסטורית הביאה לתמורה בתודעה המסורתית; תמורה שאין מודים בה, אך השפעתה על תפיסת ההיסטוריה בחברה החרדית היתה רבת משמעות.

אפולוגטיקה מתוך ביטחון

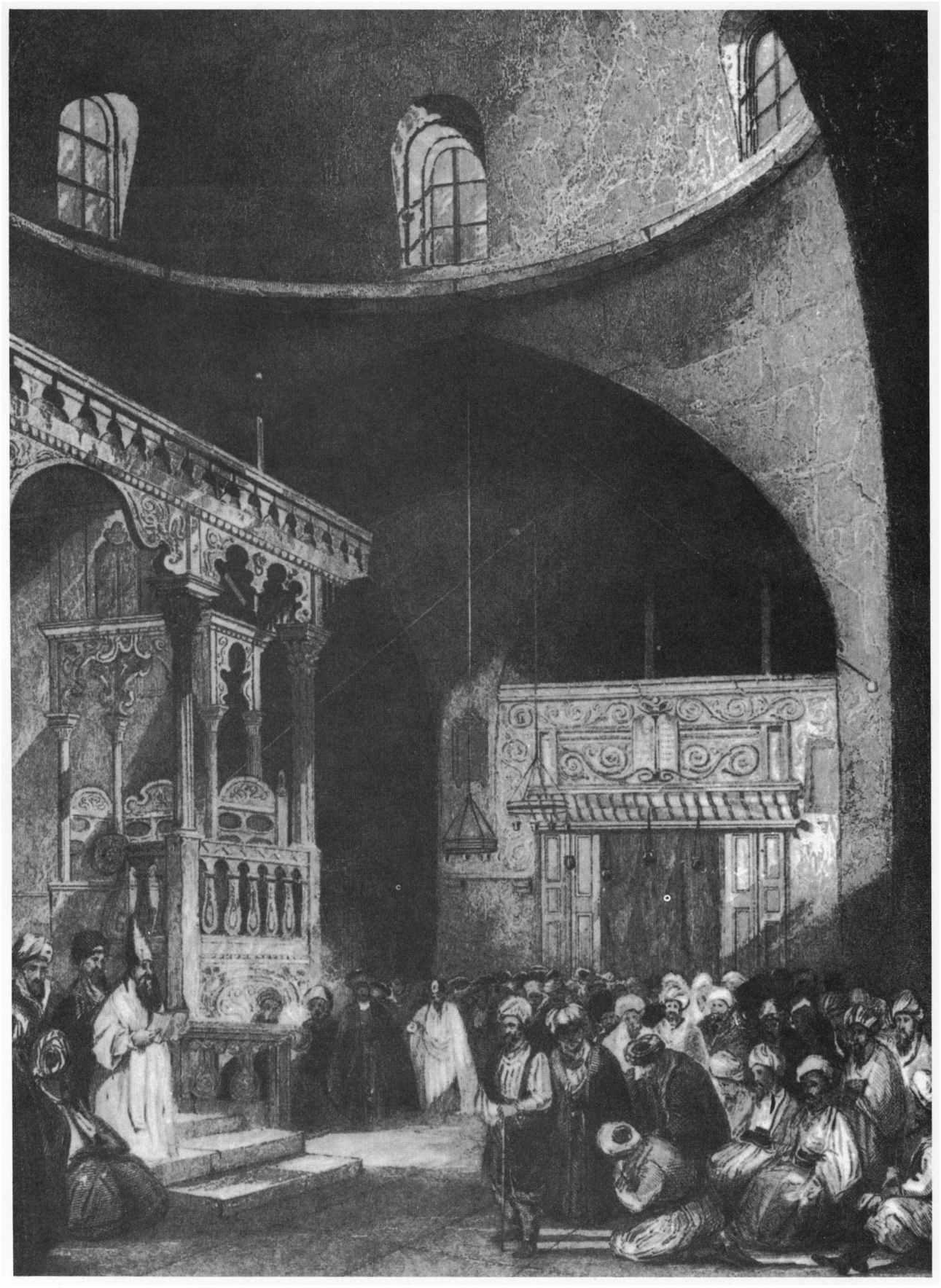
הספרות ההיסטורית האורתודוקסית נועדה לגלות את האמת על החברה המסורתית שהסתירו הכותבים המודרניים, כפי שכתב ליפשיץ: "אותן הזכרונות ילמדו סנגוריא על אבותינו וינקו את הדורות החולפים מעמנו, מחלאת המשפטים הכוזבים, שחפאה הספרות הזעומה [!] עליהם לפי הגיוני רוח הרפורמים, שמלאה חדרי לבותם וספרותם". זהו אחד מגילויו המובהקים של אופיה "התגובתי". כלומר, אפולוגיה באמצעות יצירתה של היסטוריה אלטרנטיבית. ואכן, חלק נכבד מן הכתבים האורתודוקסיים תלוי בהיסטוריוגרפיה המקובלת, שכן הוא בא להציג גירסה מתוקנת ושונה מזו של חוקרי תולדות ישראל. הכותבים האורתודוקסיים היטיבו להבחין באופיו הסובייקטיבי של המחקר המודרני ולחשוף את הטיותיו האידיאולוגיות והפוליטיות. בעצם, לפי תפיסתם, כתיבת היסטוריה היא סובייקטיבית לחלוטין, ורק גירסה אחת שלה, זו של שלומי אמוני ישראל, היא האמיתית, ולפיכך גם האובייקטיבית. בהתאם לתפיסתם, תמונת העבר של גרץ, דובנוב ודומיהם מסולפת לפחות משלוש סיבות: הסיבה הראשונה היא שהיא מוטית על ידי השקפות ודעות עוינות לחברה המסורתית, ויש בה גם מן העלילה וההלשנה; השנייה שהיא שקרית מעצם טיבה, וגם מתוך אי ידיעת העובדות כהווייתן; הסיבה השלישית היא שאי אפשר לכופרים ולחסרי אמונה להבין את עולמה הפנימי של היהדות. לעומת זאת, מעצבי תמונת העבר החרדית אוהדים את מושא מחקרם וחפצים לסנגר עליו; כתיבתם אמיתית, שכן הם אנשי אמת הנהנים מסמכות גדולי הדור ומנהיגיו הדתיים, ואף בקיאים בעובדות מתוך הווייתם וחווייתם; עולמם הוא עולמה הפנימי של היהדות.

חיבוריו של האדמו"ר ר' יוסף יצחק שניאורסון, רבם של חסידי חב"ד בתקופת התהפוכות של המהפכות ברוסיה ובימי שואת יהודי אירופה, מהווים מקור לא אכזב לזיקה שבין המחקר המודרני לעיצוב דמות העבר האורתודוקסית. ר' יוסף יצחק המשיך מסורת ארוכת שנים של כתיבה שיש בה סממנים של יצירה היסטוריוגרפית, כפי שהיתה נהוגה בחסידות חב"ד. אלא שבשונה מספר **שבחי הבעש"ט** או מקובצי איגרות החסידים שנשלחו מארץ ישראל למזרח אירופה — חיבורים שראו אור במפנה שבין המאה ה־18 ל־19, כתביו ההיסטוריים של האדמו"ר חדורים רוח אורתודוקסית לוחמנית. תוך כדי כתיבת הביוגרפיות של ראשי חב"ד שקדמו לו, העמיד המחבר שבע המאבקים בתנועות החדשניות של המאה ה־20 תמונה היסטורית כוללת של החברה היהודית במזרח אירופה. קטעים ממנה ראו אור בקונטרסים מיוחדים ונפוצו בדפוס או בהדפסת מכונה בין החסידים. עיון באלה מלמד כי נכתבו תוך ערנות מיוחדת למחקריהם של כותבי תולדות עם ישראל שלא נמנו עם מחנה שלומי אמונים. ערנות זו מתגלה הן בעובדה שכמה מהמוסכמות המקובלות במחקר ההיסטורי הופנמו אל תוך היצירה החרדית ואוששו מנקודת מבט אורתודוקסית, והן מכך שלעתים קרובות מתווכח המחבר עם טיעוני המחנה היריב וטורח לסתור את הבניין ההיסטורי שלו.

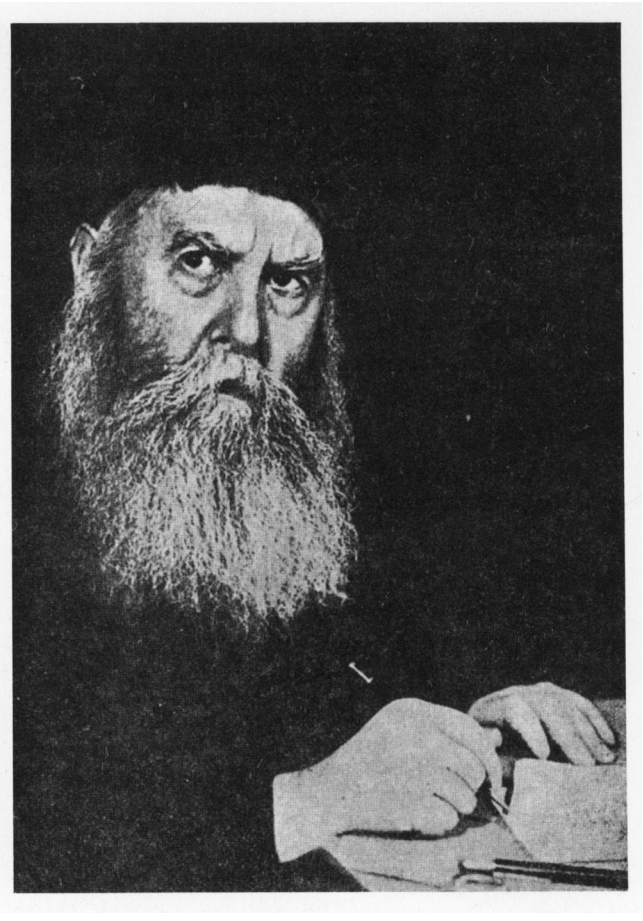
אחד מהקונטרסים הללו, "אדמו"ר 'הצמח צדק' ותנועת 'ההשכלה'", מוקדש לפרשת "ההשכלה מטעם" בשנות הארבעים של המאה ה־19 ומלווה בהערות שוליים (שבהן כמעט רק מקורות מפרסומי חב"ד מצוינים, וכל שאר המקורות נבראים יש מאין). והנה, חיבור זה, שכמה מחוקרי זמננו ראו בו חומר היסטורי ממקורות פנימיים של חב"ד, נשען גם על מאמרי ההיסטוריונים שאותם ביקש להכחיש! השוואה בין כמה מעמודיו לאחד ממאמריו של ההיסטוריון שאול גינזבורג מלמדת שאפילו חלק מהערות השוליים נלקח ללא ציון עובדה זו ושוקע בתוך החיבור האורתודוקסי. ההישענות על חומר מכתבי המחנה העוין, בלא לציין מהו המקור, אף היא סוג של ויכוח; שהרי המחבר האורתודוקסי עוקר את המובאות מן ההקשר המקורי של המחקר ההיסטורי ומשתמש בהן בהקשר מנוגד. המחקר ההיסטורי הביקורתי נראה בעיני המחבר החב"די המשך ישיר של תעמולת המשכילים נגד ערכי החברה המסורתית ומלשינותם על ה"צמח צדק". והיה לדברים אלה על מה להסתמך: כתב קטרוג חריף של משכילי וילנה על מאבק האדמו"ר במאמצי הממשלה להשכיל את יהודי רוסיה ראה אור **באיזראליטשה אנאלן**, עיתונו של ראשון ההיסטוריונים היהודים המודרנים, י"מ יוסט. זהו אותו יוסט שלא חסך בספרי ההיסטוריה שלו דברי בלע קשים על החסידים, הכל מתוך מכתבי משכילים הידועים במלחמתם הבלתי מתפשרת בחסידות. קטרוגם של משכילי וילנה מובא על ידי האדמו"ר ר' יוסף יצחק בחיבורו ההיסטורי, בהמשך ישיר לפעולות הלשנה שיזמו המשכילים נגד מנהיגם של חסידי חב"ד באמצע המאה ה־19. אך ברור ומובן לקוראים בני זמננו שאליו כוון הקונטרס שלפנינו, כי מדובר בעצם במאבק מתמשך בין המשכילים ושאר מודרניסטים לבין מגיני היהדות "האמיתית", וכי כל מילה מן הקטרוג שפרסם יוסט נוגעת גם ליחס בין חרדים לאויביהם במחצית השנייה של המאה ה־20.

במכתב הנזכר קודם אל עיתונו של יוסט נאמר, בין היתר, על בני החברה המסורתית במזרח אירופה שהם "מאמיני נושנות ואדוקים באמונות טפלות אשר בראשם עומד הנשיא של חסידי חב"ד הרבי שניאורסאהן העושה תעמולה גדולה לעשות לאל את חסדי המלך לטובת היהודים". חיבורו של האדמו"ר כותב תולדות העתים בא להציג את החברה המסורתית לא כפי שביקשו משכילי רוסיה לתארה בפני השלטונות (ולא כפי שראו אותה ממשיכיהם ההיסטוריונים העוינים), אלא "כמות שהיתה":

> "הרבנים המה גדולי הדעה בתורה, חכמים מחוכמים בעלי מדות טובות ובעלי השפעה מרובה על עדתם, נוחלים כבוד רב ונערצים מכל שדרות העם, היהודים, וביחוד עדת החסידים, רובם ככולם בעלי עסקים ובעלי מלאכה ממלאים את בתי הכנסיות ובתי מדרשות ג' פעמים ביום לתפילה, חברות משכימי קום לאמר תהלים חברות לומדי משניות גמרא אגדה ושלחן ערוך, כל ילדי ישראל לומדים בחדרים ובישיבות והאברכים הסמוכים על שולחן חותניהם שוקדים בתורה בבתי כנסיות ובתי מדרשות, ובכל פנה שפנה, בלי הבדל אם עיר גדולה או קטנה או ישוב [קהילה כפרית קטנה, י' ב'] מצא תורה יראת שמים וחסידות".



תפילה בבית כנסת בירושלים העתיקה, 1836. עד הזמנים החדשים לא היתה ההיסטוריה בעלת משמעות מיוחדת בעולמה של החברה המסורתית



תיאור אידיאליזטורי כזה של יהדות רוסיה לפני שנפגעה במכת ההשכלה, הלאומיות המודרנית והרדיקליזם החברתי חוזר ונשנה בכל חיבוריו של ר' יוסף יצחק. אך ראו זה פלא: אין המילים שהובאו כאן דברי החסידים עצמם, אלא מילותיו של המשכיל הליטאי חובב ספרי ההיסטוריה הגרמניים, מרדכי אהרון גינצבורג, שעל פי המסופר בקונטרס נסע ללובביץ' וחקר את חיי החסידים בערי רוסיה הלבנה. גינצבורג ערך תזכיר מפורט (שעליו לא ידוע לנו משום מקור אחר, זולת מקור חב"ד) למען ועד "שוחרי אור והשכלה" של משכילי רוסיה, ובו העיד על עוצמתה הרוחנית וכוחה המוסרי של החסידות. עדות מפי המתנגד החריף ליתרונה של החברה המסורתית היא בעלת ערך אפולוגטי ממדרגה ראשונה; הנה בא אדם שהמיר את ערכיה המוחלטים של היהדות בספרות אירופה ובחיבורי ההיסטוריה הנוכריים, ואפילו הוא אינו יכול לא להכיר במאור שבחסידות. וכך מצטרף גינצבורג לעדים ה"חיצוניים", שרבים דוגמתם נמצא בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית, שעל אף שייכותם למחנה פסול ושנוא, נזקקים להם כדי לחזק את הדימוי החיובי של החברה המסורתית.

מפגשו של המשכיל הוילנאי עם רבם של החסידים, שלא בא זכרו בשום מקום (ואפשר שהמספר החב"די השתמש כאן במפגש של משכיל וילנאי אחר, ר' שמואל יוסף פין, עם ה"צמח צדק" שעה שזה ביקר בוילנה), נרקם בקונטרס סביב מוטיב נפוץ בספרות ההגיוגרפית; מנהיג ה"טובים" וראש ה"רעים" מתעמתים, ותבוסתו הצפויה מראש של השני ממחישה את נצחון הערכים הנכונים. מעניין כמובן, כי למרות העובדה שמקס

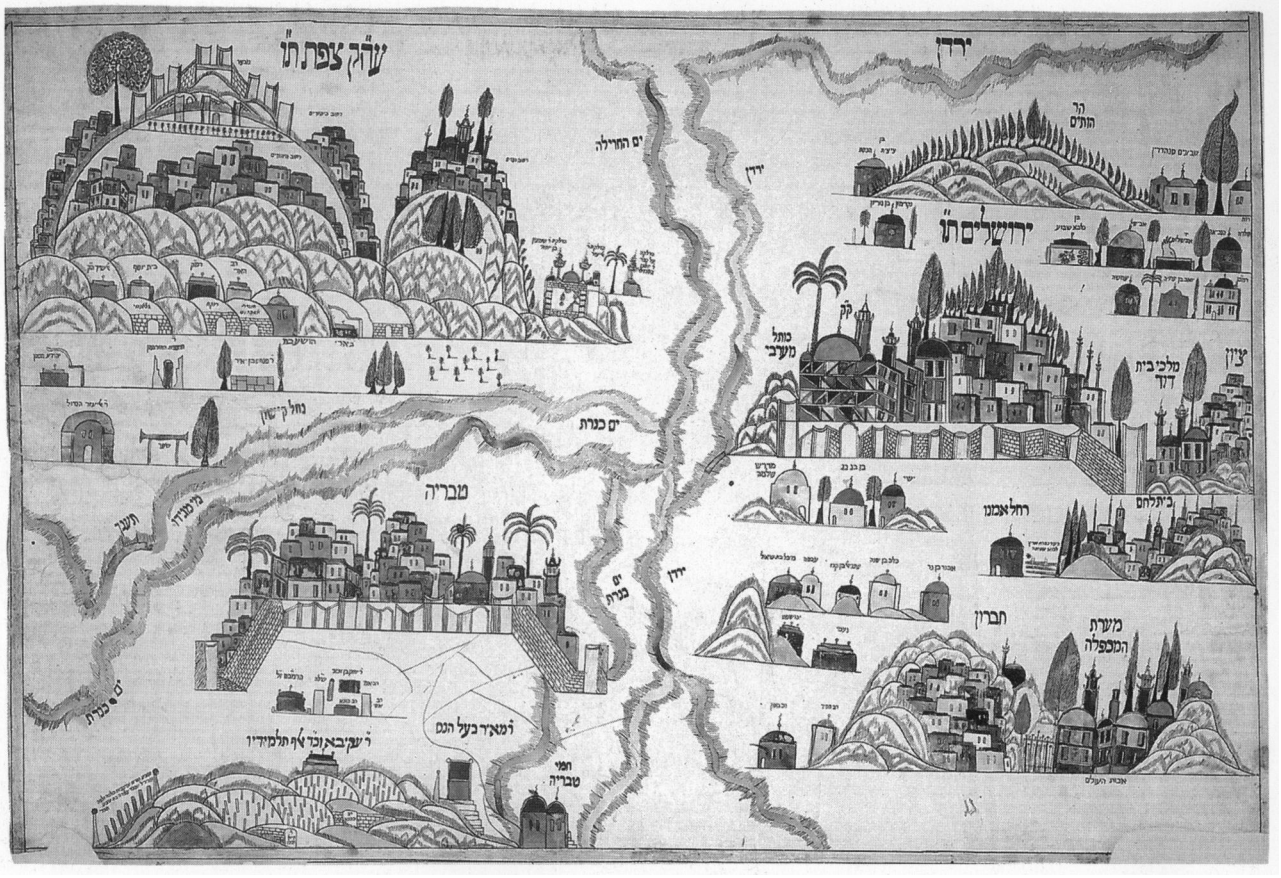
האדמו"ר ר' יוסף יצחק שניאורסון. המחקר ההיסטורי הביקורתי נראה בעיני המחבר החב"די המשך ישיר של תעמולת המשכילים נגד ערכי החברה המסורתית ומלשינותם על ה"צמח צדק"

ליליינטל עצמו, היהודי הגרמני שהופקד על הקמת מערכת החינוך הממשלתית ליהודים, ערך מסע ברחבי רוסיה הלבנה, נסע ללובביץ', פגש ברבי ואף תיעד זאת לדורות בזכרונותיו, האריך המספר החב"די דווקא במסעו של גינצבורג, ופטר את הסיור הגדול שערך ליליינטל בשורות בודדות. הפיכתו של המשכיל הוילנאי לגיבור ראשי בפרשת ה"השכלה מטעם" וההודאה שהוצאה מעטו בדבר כוחה ועליונותה של החסידות על ההשכלה אינן מתאימות לסיפור הדברים המוכר בחיבורים ההיסטוריים. אולם הן עולות בקנה אחד עם תפיסת מאבק המשכילים בשלומי אמוני ישראל כאירוע מתמשך שראשיתו בימי משה מנדלסון והשכלת ברלין באמצע המאה ה־18, וגלגולו המאוחר יותר בפעילות המפלגות המודרניות והזרמים החדשים של אמצע המאה ה־20. גינצבורג המשכיל עומד מול האדמו"ר ומתווכח עימו על "נחיצות שיטת ההשכלה לקיום ישראל בגולה", ממש כשם שקודמו שמעון "הכופר" מוילנה התווכח בסוף המאה ה־18 עם ר' שניאור זלמן מליאדי. אף הוא, כאותו שמעון אגדי, יודע להעריך את גדולת הרבי ואת ערכה של תורת החסידות, משום שהוא למדן בעצמו. ואילו ליליינטל איננו מוכשר לתת עדות כזאת, משום היותו "דייטש" גמור, כלומר יהודי־גרמני חסר השכלה מסורתית, אף על פי שהוא, לפי הקונטרס הנדון, נכדו של שמעון "הכופר".

המחבר החב"די מערב אגדה ומציאות, עובדות היסטוריות הלקוחות מספרות המחקר ומן הארכיונים ומוטיבים אי־רציונליים ועל־טבעיים, ויוצא להגנת החברה היהודית הן מפני אויביה מבפנים והן מפני דימויה בכתבי המחקר ההיסטורי. העובדות כהווייתן ידועות היטב, אלא שיש והן מובלעות ומועלמות ויש שהן הופכות לעיקר: ליליינטל הפועל לתיקון יהודי רוסיה פסול בתכלית, ואילו סר משה מונטיפיורי שנסע לרוסיה בנסיבות דומות, ושהתנהגותו הדתית והשכלתו היהודית לא היו ברמה המקובלת בין יהודי מזרח אירופה, הוא "השר הצדיק" המדקדק במצוות. העיקר הוא קבלת לגיטימציה במושגי החשיבה האורתודוקסית. זו מועילה לניתוקה של דמות היסטורית כלשהי מהקשריה הריאליים ול"טיהורה", או להיפוך — להבלטת ההקשר הריאלי עמוס העבירות והחטאים.

למדנים, חסידים וציונים־דתיים

ודאי שהדברים שנאמרו עד עתה לא היו עשויים לשכנע את הקוראים הביקורתיים כי מדובר ב"היסטוריוגרפיה" של ממש. אך נאמנים לקביעתנו כי בענף נכבד של החשיבה ההיסטורית היהודית בת זמננו אנו עוסקים, נפנה לבירור הקבוצות השונות בסוג הכתיבה הזה. האורתודוקסיה היא תופעה דתית־חברתית שגיוונה גדול, ישנן בה קבוצות שונות שהמרחק ביניהן גדול, ולעתים קרובות רב המפריד מן המשותף. קשה למדי להשוות עמדות ודעות בין הניאו־אורתודוקסיה הגרמנית, שהיתה פתוחה לרוחות הזמן ולתרבות הגרמנית, לבין האולטרה־אורתודוקסיה בהונגריה, שהסתייגה מהשפעות תרבותיות מבחוץ. יש גם לזכור כי חלק נכבד מהחברה האורתודוקסית החל לעסוק בתיעוד



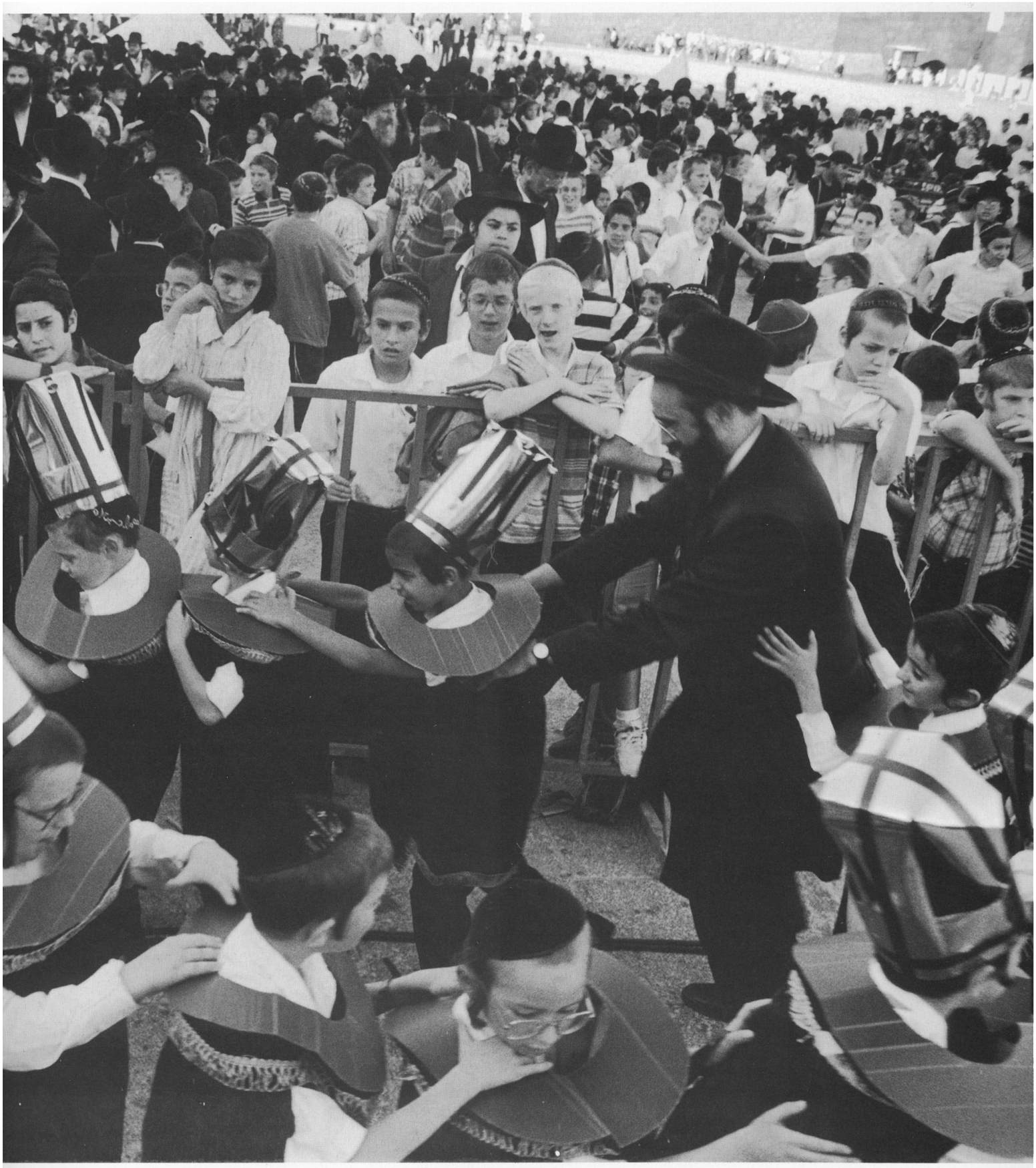
***הערים הקדושות**, ציור קיר, ירושלים, 1870. בספרות "היישוב הישן" האורתודוקסית נמצאו חיבורים שבהם עצם קיום מדינת ישראל אינו מובא לידיעת הקוראים*

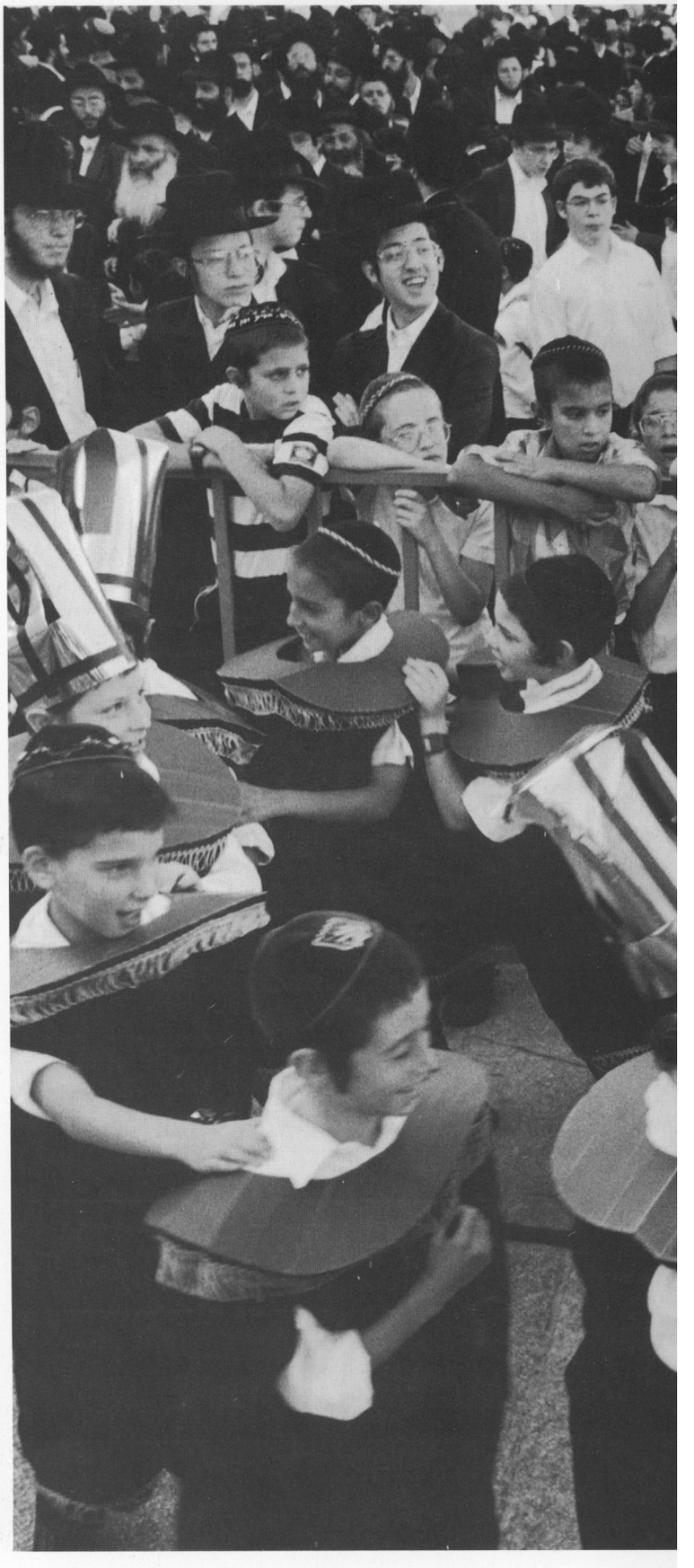
היסטורי ובכתיבה מהסוג שבו אנו דנים רק בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, כששרידי יהדות מזרח אירופה נותקו מקרקע גידולם הישנה ועקרו למערב או לארץ ישראל. כך שהבדלי זמן ופערים בגישה קובעים גם את מידת ההשפעה של המחקר ההיסטורי "החילוני" על היצירה ההיסטוריוגרפית האורתודוקסית לסוגיה. ואף על פי כן, ניתן להצביע על כמה קבוצות נבדלות:

הראשונה היא של ספרות הלמדנים, שמייצגה המובהק הוא ר' יעקב הלוי ליפשיץ. זו נוצרת בעיקרה בחוגי למדנים אורתודוקסים הקשורים בישיבות ליטא ובאולטרה־אורתודוקסיה ההונגרית. רבים מן החיבורים בקבוצה זו הם ביוגרפיות מפורטות של רבנים, המשולבות לעתים בתיאורים מפורטים של המציאות הדתית, החברתית והמדינית. אלה נמצאות על הגבול שבין כתיבה הגיוגרפית נוסח **שבחי הבעש"ט** החסידי, לבין ביוגרפיה המבוססת על מקורות כתובים וזכרונות מאומתים. אחד המוקדמים בספרים מהסוג הזה היה הספר **עליות אליהו** של ר' יהושע השל לוין (וילנה, תרט"ז).

שלא כספרות השבחים החסידית, אין הספר עוסק בכוחות על־טבעיים של גיבורו, ואין בו נסים ומופתים. עם זאת, אין בו מגמה אורתודוקסית מיליטנטית המופיעה בביוגרפיות מאוחרות יותר. גם יעקב ליפשיץ הנציח את זכר רבו הנערץ, הרב יצחק אלחנן ספקטור, בספר מסוג זה. כותבים השייכים לקבוצה זו רואים עצמם, עד עצם ימים אלה ממש, כממשיכיה של שושלת מחברים הממשיכים זה את מפעלו של זה. כך למשל כותב ר' דב אליאך בהקדמתו לביוגרפיה של ר' חיים מוולוז'ין: "ספור תולדותיהם של גדולי ישראל וכתיבתם לא דבר חדש הוא. ההתבוננות וההתחקות אחריהם נחשבה לישימוש חכמים". הוא מונה כדוגמאות לכתיבה זו את הגאון מוילנה עצמו, את ר' חיים מוולוז'ין, את ר' יעקב ליפשיץ ואת ר' יהושע השל לוין שנזכרו למעלה. המשותף לכל החיבורים מהקבוצה הלמדנית הוא, כדברי ר' חיים עוזר גרודזנסקי: "דברי הימים לבני ישראל על טהרת הקודש [...] להעמיד את האמת לאמתו והדת על תלה", היינו המאבק הבלתי מתפשר באלה אשר "הטו המאורעות על צדם, השתדלו לתת מושג, אופי וצביון מיחד לתקופות על פי הלך רוחם, את הגבוה השפילו ואת השפל הגביהו". אולם העמדת אישיות תורנית מסוימת, או חוג מסוים, במרכז מגבילה את הכתיבה במודע ובמוצהר לזווית ראייה קבועה. האנכרוניזם, האופייני כל כך לכתיבה האורתודוקסית, מועצם על ידי מאפיינים לוקליים ותכונות האופי של הדמות העומדת במרכז, שלא לדבר על הבלטת פעילות האיש או החוג באירוע מסוים והצנעת חלקם של אחרים, אף שהם משלומי אמוני ישראל.

הקבוצה השנייה של ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית היא ספרות החסידים, שדוגמה ממנה הכרנו בחיבור החב"ד של האדמו"ר שניאורסון. מודעות היסטורית ציינה במאה ה־19 את תנועת חב"ד, שחסידיה עשו לשימור מסורות והוציאו לאור





קובצי איגרות. מסורת הכתיבה החב״דית התפצלה לשני ענפים, המשיקים זה לזה ונמשכים במקביל: חיבורים בעלי אופי אורתודוקסי, שיש בהם ביקורתיות מדעית והעוסקים בחסידות חב״ד, שהחלו לראות אור במפנה המאה ה־19. מסורת כתיבה זו נמשכת עד ימינו אלה בעבודותיהם של ר׳ חיים ליברמן ור׳ יהושע מונדשיין. לצידם של אלה נמשכה והלכה מגמה הגיוגרפית שביטוייה המובהקים היו ביצירת ר׳ יוסף יצחק שניאורסון ובספרות הנשענת על חיבוריו ושיחותיו.

בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה החלה פריחה גדולה של יצירה אורתודוקסית חסידית, ההולכת וגדלה בכמויות. קבוצות חסידיות שונות עוסקות באיסוף חומר היסטורי לתולדות עדתן ומפרסמות תעודות ומאמרים. ישנה גם התעניינות בתולדות החסידות בכלל. כך למשל רואה אור כתב עת בשם **נחלת צבי: במה למשנת החסידות ולתולדותיה**, שפונה אל קוראיו לאסוף חומר לתולדות החסידות, ממש בנוסח בו פנה ההיסטוריון שמעון דובנוב בסוף המאה ה־19 אל קהל הקוראים של העיתונות היהודית במזרח אירופה:

״פונים אנו בקריאה של חיבה לצבור שוחרי תורה והחסידות, ולמושכים בעט סופר, אשר נמצא תחת ידם בבית גנזיהם, או יודעים על מקום המצאם של חומר תורני חסידי, או תיעודי הקשור לתורת החסידות ותולדותיה, מאמרים, אגרות, מכתבים ומסמכים, עובדות וסיפורים בכתב או בעל־פה, שיואילו בטובם להמציאם לנו או להודיע עליהם, בכדי שנוכל לשבצם בעזר השם יתברך בגליונות הבאות בסיעתא דשמיא״.

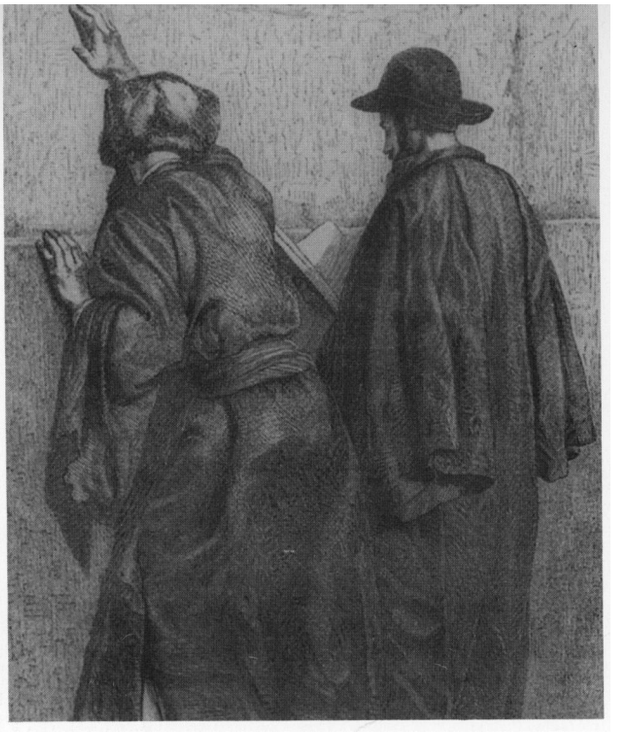
אלא שבעוד דובנוב מבקש חומר ולבנים לבניין התודעה הלאומית היהודית, מבקשים מאספי החומר ההיסטורי לכתב העת החסידי האורתודוקסי שיזכו ״לקרב על ידי זה את יום בוא ה׳ הגדול והנורא בביאת משיח צדקנו״. אכן, מהלך גדול עשתה החברה החסידית מאז אמצע המאה ה־19, עליה כתב ההיסטוריון בן זמננו, מיכאל סטניסלבסקי:

״כתיבה היסטורית, בין אם היא אוטוביוגרפית או מחקרית, לא נתפסה כמפעל הולם למשכילים, ואפילו הז׳אנר המסורתי של כתיבת כרוניקות לא זכה לעידוד בחברה המזרח אירופית האינטלקטואלית והמשכילה. תוצאת ההימנעות הזאת מן ההיסטוריוגרפיה היתה לא רק העדר היסטוריות שנכתבו מפרספקטיבה מסורתית, אלא גם אובדן תכתובות בנות הזמן וחומרים אחרים שלא ראו אור. אחזקת ארכיונים, בדומה לשאר מלאכתו של ההיסטוריון, ננטשה לטובת חסרי האמונה״.

בקבוצה השלישית של ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית נמצאת ספרות ״היישוב הישן״. מדובר ביצירה האורתודוקסית הענפה שהתפתחה כתגובה למפעל ההתיישבות הציוני בארץ ישראל. כדרך הכותבים האורתודוקסים, נעה הכתיבה על תולדות היישוב הלא־ציוני בארץ ישראל בין קוטב ההתעלמות ממה שאירע בארץ מאז שנת 1881 לבין קוטב הטענה שהיישוב הטרום־ציוני וממשיכיו בארץ הם הציונים האמיתיים. בקבוצה זו נמצא חיבורים התולים בבני משפחות בולטות מבין ראשוני

---

*אלכס ליבק, **הכותל המערבי**, קבלת תורה לילדי חב״ד, 1997. ז׳אנר ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית אינו ניתן להפרדה מהפוליטיזציה שעברה החברה החרדית, במאבק ההישרדות שלה נגד עולם משתנה*



*שני יהודים יחפים ליד הכותל, לפי צילום של לורטה, המאה ה־19. "עד מתי נשתוק על השתוללותם של 'כותבי היסטוריה' ידועים ביחס לתולדות הישוב הישן, דברים מסולפים מלאי כזבים" (מתוך **מוסד היסוד**)*

העולים לארץ בראשית המאה ה־19 אקטיביזם בטחוני, ומייחסים להם מפעלי התיישבות ומחשבה מדינית וחברתית הנראים בבירור כבבואה של המפעל הציוני בארץ. לצד זה נמצא חיבורים שבהם אין עצם קיומה של מדינת ישראל, או של היישוב החדש שנוצר בארץ במשך מאה השנה האחרונות, מובאים כלל לידיעת הקוראים. הם עשויים ללמוד לעתים על התמורות שחלו בארץ רק מהעובדה ששמות יישובים חדשים נכללים בין המקומות שאליהם הרחיבה החברה האורתודוקסית את התפשטותה, או מהתנגדות מוסדות וגופים מודרניים לפעילות החרדית.

דוגמה מבדחת קמעה להתעלמות מסוג זה נמצא בספר העוסק בתולדות חסידות חב"ד בארץ ישראל: בתמונה מבית הכנסת של חב"ד בעיר העתיקה בירושלים, שהובאה כדי להראות לוח זיכרון מאבן לכבוד הנדבן אליהו דוד ששון, נראה טקס קריאה בתורה, בו נטל חלק נשיא מדינת ישראל זלמן שזר. מתחת לתמונה כתוב: "ברקע — לוח האבן. הרש"י (הרב שלמה יוסף) זוין עולה לתורה ולידו — שזר". כיוון שהזדמנה לידי עורך הספר תמונת לוח האבן, ובה נראה גם נשיאה של מדינת הציונים, לא יכול היה להתעלם מקיומו. אך הקוראים התמימים לא יעלו כלל על דעתם שבטריטוריה בה דן הספר לאורך 287 עמודים נוסדה מדינה יהודית מודרנית, וכי בדרך מקרה האיש העומד לפני לוח האבן היה נשיאו של גוף פוליטי המכונה בשם "מדינת ישראל".

אף בספרות העוסקת בתולדות היישוב הישן יש להבחין בין כתבי חסידים וספרי למדנים לא־חסידיים, ולעתים הוויכוח בין שני זרמים אלה על הראשוניות במעשה העלייה וההתיישבות בארץ ישראל מתנהל כאילו כלל לא היו בעולם ציונים. כך למשל עוסק ספר חסידי בהוכחת ראשוניותם של החסידים בארץ ובביסוס הטענה, כי "כל העליות אחר כך והתפתחות הישוב ובנין הארץ עד לדורנו הכל הוקם וגדל על אבן היסוד והתשתית אשר הקימו הם בקדושה ובטהרה". ובאופן פרדוקסלי עונה הספר על הטענה שטיפח הספר **מוסד היסוד** כתגובה לכתיבה הציונית, בטענה ברוח החסידית. אלא שהמחבר החסידי אינו מתייחס כלל למה שנתחדש בארץ בידי היישוב החדש, ורואה את השינוי הגדול שנעשה פה בכך "שחזר שוב לא"י מרכז התורה והיראה הגדול בעולם היהודי כולו", ובכך חזרה גם השכינה לארץ, דבר שראשוני העולים החסידים סללו אליו את הדרך. מגמות ה"ציוניזציה" של היישוב הטרום־ציוני, על העליות שתרמו לגידולו במאה ה־19, חדרו גם לכתיבה המחקרית. כמו כן קיים "תחום אפור" נרחב למדי בין ספרות מדעית לבין כתיבה ברוח אורתודוקסית־ציונית, המבליטה את הקשר וההמשכיות בין מה שאירע בארץ לפני שנת 1881 לבין מה שהתחדש לאחר מכן. הכתיבה ההיסטורית האורתודוקסית משתרעת אפוא בתחום הנרחב שבין אנטי־ציונות חריפה ובלתי מתפשרת ועד לאולטרה־ציונות גורפת שבה גם תלמידי הגאון מוילנה וגם חסידי ר' ישראל בעל שם־טוב אינם אלא ציונים שלפני התנועה הציונית.

להיסטוריוגרפיה האורתודוקסית אופיינית ההכרזה הגלויה והבלתי משתמעת לשתי פנים על עמדותיה החוץ־היסטוריות. אף שלעתים הכרזה זו היא תוך התקפת מחץ על היריב המשכילי או הציוני — ולעתים היא תוך שתיקה רועמת של התעלמות והשכחה — לא יכולים הקוראים לטעות לגבי כיוונה הנכון של ההיסטוריה על פי שיטת הכותבים. לפיכך אין לתמוה על כך שזיאנר זה אינו ניתן להפרדה מתהליך הפוליטיזציה שעברה בעשרות השנים האחרונות החברה היהודית החרדית. בהקשר זה עשויה הכתיבה ההיסטורית האמורה לשמש גם מדריך בסבך רב הגוונים של חברה שגילתה את הכתיבה ההיסטורית באיחור מסוים, ואימצה אותה כמכשיר נוסף במאבק ההישרדות שלה בעולם משתנה ומאיים.

לקריאה נוספת:

ד' אסף, דרך המלכות, ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז.

— "כבוד אלקים הסתר דבר — פרק נוסף בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית של החסידות בארץ ישראל", קתדרה 68, תשנ"ג, עמ' 57־66.

י' ברטל, "זכרון יעקב לר' יעקב ליפשיץ: היסטוריוגרפיה אורתודוכסית?", מלאת, מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותו, ב', 1984, עמ' 409־414.

*— "שמעון הכופר: פרק בהיסטוריוגרפיה אורתודוכסית", י' ברטל, ח' טורניאנסקי, ע' מנדלסון (עורכים), **כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק**, ירושלים 1993, עמ' 243־268.*

— "המהפכה השקטה: מיתוס, מדע ומה שביניהם", קתדרה 81, תשנ"ז, 160־170.

י' ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, מגמות בחקר ארץ ישראל ויישובה היהודי, ירושלים תשנ"ה.

נ' קרלינסקי, ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית־האורתודוכסית, ציון סג, תשנ"א, עמ' 189־212.

*A. Rapoport-Albert, "Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writings of History in Hasidism", **Essays in Jewish History**, Beiheft 27 of **History and Theory: Studies in the Philosophy of History**, 1988, pp. 119-159.*