

דיון

תהליכי קיטוב ביישוב היהודי בארץ במחצית הראשונה של שנות ה-90

יוסף שלמון

משתתפים בדיון: יעקב כ"ץ
ישראל קולת



מרכז מחקר וחינוך יהודי

הדיון התקיים בירושלים בא' באייר תשל"ח (8.5.1978)

תהליכי קיטוב ביישוב היהודי בארץ במחצית הראשונה של שנות ה-90* אחד-העם ו'בני-משה' – פינס וחוגו

יוסף שלמון

כמונחים 'יישוב חדש' ו'יישוב ישן' נעשה שימוש רב בספרות המחקר והפובליציסטיקה העוסקת בחברה היהודית בארץ-ישראל, כפי שהתגלמה החל משנות ה-80 של המאה שעברה. לאור המחקר שנעשה בשנים האחרונות, נבחנו מחדש גם מונחים אלה¹ ונמצא, כי לראשונה נעשה בהם שימוש רוח בתקופת העלייה השנייה,² אם כי עקבותיהם נמצאים כבר בתקופת העלייה הראשונה. שימוש זה מקובל על שני הציבורים גם יחד, ומצוי הרבה בספרות הפולמוס של זמנם.³

מאחר שאנו עוסקים בתופעות חברתיות מורכבות, לא נוכל להסתפק באפיון חד-ערכי, כדי להבחין בין שתי התופעות. גם התארים 'ישן' ו'חדש' מטעים הם, כאשר למידת ותיקותם בארץ של בני שתי החברות שהזכרנו. יש לציין, כי בתקופה הנדונה, של שנות ה-80 ואילך, גדלה החברה, שאותה אנו מכנים בשם 'יישוב ישן', פי כמה וכמה מן החברה המכונה 'יישוב חדש'.⁴ יתר על כן, בין שתי החברות הללו היתה ניידות, המונעת אף זיהוי פשוט של העומדים בראש כל אחת מהן. אנשים המזוהים לחלוטין כבני 'היישוב החדש' שיתפו פעולה עם בני 'היישוב הישן' נגד חבריהם, כביכול, ב'יישוב החדש'. גם מבחינה כלכלית אין להבחין הבחנה פשוטה בין שתי החברות – שתייהן גם יחד לא הצטיינו בכלכלה עצמאית. מכאן גם שהתארים המבחינים לכאורה בין שני היישובים – 'חברה יצרנית' מול 'חברה נתמכת' – אינם תופסים. נשאלת השאלה אם לאור הספקות וההסתייגויות שהעלינו עדיין תקפה ההבחנה בין שתי החברות מעבר לשימוש הפולמוסי המוכר לנו. הדעה המונחת ביסודו של מאמר זה היא, שההבחנה עדיין תקפה, אולם לא במישור האובייקטיבי של

* מחקר זה נעשה באמצעות מלגה מטעם המכון לחקר הציונות שליד אוניברסיטת תל-אביב. ברצוני להודות לפרופ' מ' אליאב, שקרא את כתב-היד והצילני מטעויות, ולמשיגים פרופ' י' כ"ץ ופרופ' י' קולת, אשר הערותיהם הביאוני לבדיקה מחדש של הדברים.

1 י' ברטל, "יישוב חדש" ו"יישוב ישן" – הדימוי והמציאות, קתדרה, 2 (חשוון תשל"ז), עמ' 3-19; י' קניאל, 'המונחים "יישוב ישן" ו"יישוב חדש" בעיני בני-הדור (1882-1914) ובעיני ההיסטוריוגרפיה', קתדרה, 6 (טבת תשל"ח), עמ' 3-19. ראה גם: י' קניאל, 'היחסים בין ה"יישוב הישן" וה"יישוב החדש" בתקופת העלייה הראשונה והשנייה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בריאילן, רמת-גן תשל"ח, עמ' 1-27. מ' פרידמן, 'חברה ודת' – פרק בהתפתחות האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל, ירושלים 1977.

2 קניאל, קתדרה שם, עמ' 4-5.

3 ראה: מבי"ה הכהן, מערב עד ערב, וילנה 1904, עמ' 40 (נכתב 1890). חבצלת, תרנ"ה, גיליון 22.

4 ראה מ' אליאב, אהבת ציון ואנשי הו"ד, תל-אביב תשל"א, נספח א. בשנת 1880 היו בכל ארץ-ישראל 23,000 יהודים. בשנת 1897 היו בכל ארץ-ישראל כ-50,000 יהודים, מתוכם רק 4,350 במושבות. גם אם נוסיף את אנשי העלייה הראשונה בערים, עדיין עיקר הגידול היה של אנשי 'היישוב הישן'.

פרנסות, של מוצא או של משך השהות בארץ, ואף לא כמישור הסובייקטיבי של שאיפה לנורמליזאציה לאומית וחברתית-כלכלית של עם ישראל בארצו ההיסטורית.⁵ הנחת היסוד שלנו היא, שהקו המפריד בין שני היישובים עובר בין השאיפה לשימור אורח החיים המסורתי גם במסגרת של תחייה לאומית בארץ-ישראל, ובין השאיפה לבניית חברה יהודית-לאומית מודרנית בארץ, שתהא חילונית. אם נאמץ קו זה, נמצא כי 'היישוב החדש' אינו מתחיל, אף אינו נגמר במושבות, ושלוחות לו ביישוב העירוני, ואילו 'היישוב הישן' אינו מוגבל ל'ארבע ארצות הקודש', ושלוחותיו מגיעות גם למושבות החדשות. כדי לעקוב מעקב היסטורי אחר נקודת-השבירה שבין שני היישובים, נתחקה אחר התפתחות היישוב המקובל כ'חדש' מראשיתו.

רביזיוניזם ביישוב הישן

בקרב 'היישוב הישן' צמח כבר בשנות ה־70 הרביזיוניזם, אשר קלט לתוכו הרבה מן הביקורת 'המשכילית' והלאומית על החברה היהודית המסורתית בכלל, והחברה הארצישראלית — בפרט. בראש הזרם הזה עמדו בני הדור השני והשלישי לעלייה האשכנזית לארץ של המחצית הראשונה של המאה ה־20: י"ד פרומקין, י"מ סלומון, יוסף ריבלין, א"מ לונץ, י' ילין, י' גולדמן ו'עולים חדשים' כדוד גוטמן, משפחת ראבב, י' שטמפפר, הרב י' אלקלעי ואחרים. ביטוי מגובש לשאיפותיו של זרם זה נמצא כבר בתקנונה של אגודת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ', אשר ראשיה היו ממקימי פתח-תקוה. הללו יצאו בקריאה לנורמליזאציה לאומית של העם היהודי בארצו ההיסטורית ('למה יגרע חלק יעקב מכל משפחות האדמה?') בדרך של התיישבות רכתי של יהודים על אדמת ארץ-ישראל.⁶ שלושת העיקרים שהיו ביסוד התנועה הלאומית היהודית מראשיתה — נורמליזאציה פוליטית וחברתית-כלכלית של העם היהודי, וריכוזו הטריטוריאלי בארץ-ישראל — באו לכלל ביטוי פורמלי בתקנונה של אגודה זו.

גם אוטופיות סוציאליות התלוו לזימה זו: חיים דתיים שלמים המותנים ביישוב ארץ-ישראל — קיום כל המצוות כולן, כולל אלה התלויות בארץ, וחברה דמוקרטית המבוססת על עבודה והגשמה עצמית ללא ניצול עבודה אחרים. לאלה נוספה אוטופיה של הקמת חברה לאומית יהודית בארץ-ישראל על כל סממניה.^{6*} ריכוז המבט ביזמה זו מעלה מספר שאלות. מי היו הוגי רעיונות אלה, בני 'היישוב הישן' או בני 'היישוב החדש'? בראש הזימה עמדו יוצאי 'היישוב הישן'. גם העולים שזה

5 ברטל (לעיל, הערה 1), עמ' 25, טוען כי הרומנים בראש-פינה ובזכרון-יעקב לא הונעו במניעים לאומיים כמו אלה שהניעו את אנשי ביל"ו או את מייסדי ראשון-לציון (ראה גם: שם, עמ' 16). טענה זו יש בה טעם, אם כי היא צריכה בדיקה. א"ר מלאכי טוען, כי גל העלייה של תרנ"א לא נישא על מניעים לאומיים, בעקבות הערות של אחד-העם. ראה: א"ר מלאכי, 'מלחמת הישוב הישן באחד העם', פרקים בתולדות הישוב הישן, תל-אביב 1971, עמ' 361.

6 א' דרויאנוב (עורך), כתבים לתולדות חיבת-ציון, ג, תל-אביב 1932 [להלן: כתבים], מס' 1109.
*6 באופן מקביל להקמת החברה 'עבודת האדמה וגאולת הארץ' יוצא י' שטמפפר בקריאה להתייאת העברית כלשון הלאומית של העם היהודי המתחדש בארץ-ישראל; מכתב שטמפפר לג'ואיש כרוניקל — 22 יוני 1877. ראה מ' נאור, 'מאת כתבנו בירושלים ובפתח-תקוה' — יהושע שטמפפר כותב ל'ג'ואיש כרוניקל', קתדרה, 9 (תשרי תשל"ט), עמ' 79.

מקורו כאו כבר הספיקו להתערות בחברה הירושלמית לפני הצטרפותם לזימה המתוארת. לדעת בני הזמן וההיסטוריוגרפיה המאוחרת מדובר בראשיתו של 'היישוב החדש'.⁷ בניסוח מרחיק לכת עוד יותר מזה של אגודת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ' יצא י"ד פרומקין, עורך 'החבצלת' הירושלמית, בזמן הוויכוח על כיוון הגירה מרוסיה.⁸ על 'קול קורא' זה, אשר צורף לתקנונה של אגודת 'מייסדי הישוב', שהיתה קשורה עם הקבוצה השנייה של מקימי פתח-תקוה, חתומים גם אישים בולטים מקרב היישוב הקרוי 'ישן'. הוא קורא לקיבוץ גלויות כללי בארץ-ישראל על בסיס הדיאגנוזה האומרת, שהאנטישמיות היא תופעה אנטי-יהודית מתמדת. השתלבות כלכלית וחברתית של יהודים בסביבה הלא-יהודית רק מגבירה עוינות זו. במאניפסט זה מדבר פרומקין על העלאת הכבוד הלאומי, על נורמליזציה לאומית ועל בניית מקלט בארץ-ישראל ליהודים נרדפים. הוא מציע דרכים לנטרל את העוינות הערבית ומאמין בהשגת תמיכה בינלאומית במפעל. פרומקין טוען, כי אנשי 'היישוב הישן' יראו את הדרך ליישוב המוני של יהודים בארץ-ישראל וינהיגו את הזימה. כן טוען הוא, כי הגירה יהודית לאמריקה לא תפתור את 'צרת היהודים', כאשר סופה של שנאת ישראל להגיע גם לשם. הוא קורא גם לנורמליזציה חברתית-כלכלית בדרך של משיכת יהודים לעבודת-אדמה, למלאכה, למסחר ולתעשייה. האם היה במאניפסט זה רק משום התרצות-לשעה לאור האסון שבא על יהדות רוסיה, או שמא היתה כאן כוונה כנה לריאוריינטציה של 'היישוב הישן' בכל הקשור לעתיד היישוב היהודי בארץ?

ניצני התנגדות ליישוב החדש

בדיקת העובדות מראה כי עד 1885 לא הראה 'היישוב הישן' כל התנגדות פומבית למפעל ההתיישבות. אמנם במכתבים שכתבו אנשי 'היישוב הישן' נשמעת הסתייגות מן הנעשה כבר בסוף שנת 1883,⁹ שנזמקה בנימוקים מעשיים של היות הארץ מיושבת ערבים ומגבלת מבחינת יכולתה

7 אשר לתודעת בני-הזמן ראה, לדוגמה: "גולדמן, שאר ישוב', האסיף, תרמ"ה; 'הקולוניה הראשונה באה"ק', הצפירה, 1882, גיליון 15. הסתייגותו של ליליינבלום מקביעה זו לא התקבלה. ראה: מ"ל ליליינבלום, דרך לעבור גולים, וארשה תרנ"ט, עמ' 6. אשר להיסטוריוגרפיה המאוחרת, ראה גם: ב"צ גת, הישוב היהודי בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 304; ג' קרסל, אם המושבות פתח-תקוה, תל-אביב תשי"ג, עמ' 1. לאחרונה חזר ברטל לטעון את טיעונו של ליליינבלום (ראה ברטל, לעיל, הערה 1), ולא נראה הדבר בעיני. יש מהחוקרים שהבחינו כי בראש הזימה עמדו עולים חדשים מהונגריה: פ' גראייבסקי, זכרון לחובכים ראשונים, ב, ירושלים תרפ"ז. אחרים ייחסו את הזימה לרב האשכנזי של ירושלים, הרב מ' אויארבאך: גולדמן, שם, עמ' 136. באותו זמן חלפו כ-16 שנה מאז עלייתו של ר"מ אויארבאך לירושלים – האם היה כבר בן 'היישוב הישן'? אויארבאך התנגד בזמנו לרעיונותיו של קלישר, בעיקר מטעמים מעשיים. הוא לחם גם בכל זימה למודרניזציה של החינוך המסורתי, גם לא הסכים לקשור את רעיון הקמת המושבות החקלאיות ברעיונות הגאולה, קשר שנעשה על-ידי קלישר ואחרים. ברור לגמרי שבתודעת הזמן נעשתה הבחנה בין מודרניזציה של החינוך ובין מודרניזציה של החברה, כמובנו הלאומי והפרודוקטיביזציוני של המושג. בשאלות אלה דן: "קניאל, 'הוויכוח בין פתח-תקוה לראשון-לציון על הראשוניות בהתיישבות', קתדרה, 9 (תשרי תשל"ט), עמ' 26-53. על דיונים אידיאולוגיים מקבילים לאלה שבאו לכיטוי בחברת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ' ראה: שם, עמ' 42-49.

8 'קול מעיר', כתבים, ג, מס' 1113.

9 מכתב של הנהגת 'היישוב הישן' אל ר' יצחק אלחנן ספקטור, כתבים, ג, מס' 1186. המכתב נכתב כחזר לרבינו רוסיה. הסתייגות של שמואל סלאנט ובית-דינו מראשוני פתח-תקוה (כתבים, ג, מס' 1111) היתה משום שהללו נפלו על צוואר הכוללים.

לקלוט לתוכה המוני יהודים. כותבי המכתבים הצביעו על כשלון גל העלייה של 1881–1883 ועל התנגדות הממשל העות'מאני. נשמעו גם טענות על אורח-חיהם 'החופשי' של חלק מן העולים. האם היו הנימוקים המעשיים בכחירת תירוץ להתנגדות ראשונית לכל שאיפות חובבי-ציון? עובדה היא, כי החתומים על המכתב הזמינו משלחת של רבנים מרוסיה שתכוא לארץ ותבדוק את הנעשה בה, כדי לעמוד על הקשיים המעשיים במימוש רעיונותיהם של חובבי-ציון.⁹ דווקא כמה שקשור לאורח-חיהם של המתישבים השיגה הביקורת הירושלמית את שלה: בני ראשון-לציון היו מוכנים להתאים את עצמם למקובל על 'היישוב הישן' בכל הקשור לקיום מצוות, וכך נהגו גם הביל"ויים.¹⁰ התנגדות לרעיונות חובבי-ציון בקרב החברה החרדית החלה צומחת בחוץ-לארץ משעלחה בעיית ההנהגה. דמויות מרכזיות בהנהגה החרדית ברוסיה והאורתודוקסית בגרמניה נמנעו לקחת חלק בוועידת קטוביץ, או פרשו מתנועת חובבי-ציון מיד לאחריה, משום שבראש היזמה התייצבו אנשים שהיו מוכרים כמי שאינם מקיימים מצוות בפרהסיא.¹¹ יחד עם זאת גרמה הסתייגות זו להתנגדות פאסיבית כלכד לתנועת חיבת ציון, בראשית הופעתה על בימת ההיסטוריה.

התנגדות פומבית למפעלם של חובבי-ציון נוסחה בידי חלק מהנהגת 'היישוב הישן' רק ב-1885.¹² המניע היה ביקורת על סדרי ה'חלוקה', שהשמיעו אנשי חובבי-ציון. אנשי 'היישוב הישן' טענו, כי בשם רעיונות של רוח ושל עבודת-אדמה מנסים אנשי חובבי-ציון לפגוע בציבור גדול של יהודים החי בארץ בתנאי לחץ, על-ידי הבאשת ריחו בעיני יהודי חוץ-לארץ התומכים בו. החתומים על גילוי-הדעת תובעים לעצמם את זכות הראשונים על הגישה החיובית לכל נושא היישוב היהודי בארץ. הווה אומר: הקמת השכונות מחוץ לחומות העיר, הקמת חברות לצדקה וטיפוח המלאכה. הם לגלו על מיעוט הישגיהם בהתיישבות של מבשרי הציונות, כולל חברת כ"ח. כאשר ליישוב החדש – מראשית שנות ה-80 טענו המתנגדים כי בין העולים מצויים מפרי ברית, אחרים נפלו ברשת המיסיון ועוד מהם נטפלו לבעלי ה'חלוקה', שיממנו את שובם לחוץ-לארץ. ההתיישבות שהוקמה חלשה ונתמכת בידי הכרוך. הם נחלצו להגן על האידיאולוגיה של 'היישוב הישן', בטענם כי היושבים בארץ מקיימים מצוות יישוב ארץ-ישראל אף אם אינם עוסקים בעבודת-אדמה, והם מזכים את היושבים בחוץ-לארץ בזכרון בארץ הקדושה. הם גם מזהירים את המעפילים ארצה

⁹ על מניעי ההתנגדות להתיישבות חקלאית לפני 1882 ראה: קניאל (לעיל, הערה 7), עמ' 36–40.

¹⁰ ראה הצעות מ"ל ליליינבלום לז"ד לבונטין, כיצד להפריש תרומות ומעשרות מהיבול (כתבים, א, אודיסה תרע"ט, מס' 41). ביחס לביל"ויים, ראה מכתב פינס אל פינסקר, אדר תרמ"ה, כתבים, א, מס' 226. הן אנשי ראשון-לציון והן הביל"ויים הכניסו לתקנוניהם סעיף המחייב את חבריהם לשמור על אורח חיים מסורתי של קיום מצוות. ראה גם מכתב חברי ועד ביל"ו לר"ע הילדסהיימר, 10.6.1883; אליאב (לעיל, הערה 4), נספח טז, עמ' 403.

¹¹ על עמדת ר"ד סולובייצ'יק, ר' אליעזר גורדון ור' דוד פרידמן ראה: שלמון, 'העימות החרדי "משכילי" בתנועת ח"צ בשנות ה-80', הציונות, ה (1978), עמ' 46–47. ביחס לליהמן והילדסהיימר ראה: כתבים, א, מס' 133, 137, 140. אליאב (לעיל, הערה 4), עמ' 106–109, לא שם לב להסתייגות של הילדסהיימר מהעומדים בראש תנועת חיבת ציון, שלא היו שומרי-מצוות.

¹² 'קול מהיכל', כתבים, ג, מס' 1239. בין החתומים על ה'קול' היו גם אנשים שהיו קשורים להקמת פתח-חקוה, כמו יעקב בלומנטל. על הכרוך לא חתמו דמויות כולטות מקרב הנהגת 'היישוב הישן', כמו דיסקין, סלאנט, ריבלין וממונה כולל וארשה. ראה: הצבי, תרמ"ה, גיליון כה; וראה גם: שם, גיליון יז, עמ' 76; וכן: א"ש שטיין, 'חסד לאומים חטאת', המליץ, 1885, גיליון 14.

מפני הסכנות. אין לראות ב'קול מהיכל' זה משום ערעור אידיאולוגי על שאיפות אנשי חובבי-ציון, אלא רצון להגן על 'היישוב הישן', ולהזהיר מפני הקשיים המעשיים שבהרחבת היישוב היהודי בארץ. פרשנות זו של 'הקול הקורא' זוכה לאישור מן התגובות שנשמעו עליו בחוץ-לארץ. במכתבו של הרב אלעזר ואכס, רבה של פיוטרקוב בפולין, אל פינס, בעקבות ה'קול קורא'¹³ מציע הרב ואכס שלא לעודד יותר הגירה לארץ, אבל עם זאת הוא מביע את נכונותו לאסוף כספים כדי ליישב את בני כולל פולין היושבים בארץ על האדמה. ואכס, אשר עוד באמצע שנות ה-70 הציע לשתול בארץ עצי אתרוגים לפרנסת היושבים בה, הצהיר עתה כי הרעיון הלאומי של אנשי חובבי-ציון אין לו בסיס במציאות. התוצאות המידיות של מפעלם שליליות הן, שכן בעטיו אסר השלטון העות'מאני על ההגירה היהודית לארץ. עיתון 'החבצלת' יצא נגד דפרי שני היישובים בטענה כי אלה גם אלה מתגרים ריב שלא לצורך, ותחת לתקן את הקלקולים שפשו בכל אחד מהם, מטילים האשמות זה בזה. הוא גם קרא לתומכי 'היישוב החדש' לתמוך גם באנשי 'היישוב הישן'.¹³ *מעל דפי 'החבצלת' הופיעו מאמרים נלהבים על הנעשה כמושבות החדשות ותמיכה נלהבת בשליחותו של ק"ז ויסוצקי.¹³ **

במחצית השנייה של שנות ה-80 באה לידי ביטוי עמדת 'היישוב הישן' כלפי 'היישוב החדש', שהתמקדה בשלושה גורמים: הנהגת חובבי-ציון, התנהגותם ה'חופשית' של בני-גדרה וטולמוס השמיטה. יש לציין, כי עמדת 'היישוב הישן' היתה מקבילה לעמדת החוגים המסורתיים בתוך התנועה ברוסיה, אם כי נושא ההנהגה היה יותר עניין לפעילי התנועה בחוץ-לארץ, ואילו אורח חייהם של בני-גדרה והשמיטה, הקשורים ישירות בארץ-ישראל, הסבו יותר את תשומת לבו של הנהגת 'היישוב הישן' בארץ. הנהגה זו כללה את הרכנים הראשיים של שתי העדות, בתי-הדין של שתי העדות, מנהלי וממוני הכוללים, ו'ועד כל הכוללים' האשכנזיים – ה'ועד הכללי' כנסת ישראל.

פולמוס בני-גדרה התנהל בשנים 1887–1888. יסודו בשמועות שהגיעו לאירופה, כי הביל"ויים שהתיישבו בגדרה אינם מקיימים מצוות. אין ספק כי מנהיגי 'היישוב הישן' נטלו חלק בהסתה זו.¹⁴ ואף-על-פי-כן יש לזכור, כי מי שהוציא לראשונה את דיבת הביל"ויים רעה לא היו אנשי 'היישוב הישן', כי אם דווקא קבוצה ממתיישיבי ראשון-לציון, אשר סירבה לקבל את הביל"ויים לתוכה,

13 כתבים, שם, מס' 1331. ואכס ציטט גם את הרב אליהו גוטמאכר, מן הדמויות הבולטות בתקופת מבשרי-הציונות, אשר כתב במכתב לוואכס, שאם המתיישיבים בארץ לא יקיימו מצוות, עלול מפעל ההתיישבות להזיק יותר מאשר להועיל.

13 * י"ד פרומקין, 'החלוקה וישוב א"י', חבצלת, תרמ"ה, גיליון 33.

13 ** 'ארבע מושבות', שם, גיליונות 34, 35, 36, 37; קלונימוס ויסוצקי, 'לחובבי ציון', חבצלת, שם, גיליון 38; 'ברוך אתה בצאתן', שם, גיליון 40.

14 הנצי"ב מוולוז'ין, שהיה מתומכי חיבת ציון גילה, כי שמע עדות זו מפי זיסקינד-שחור, מי שהיה מראשי 'ועד כל הכוללים'. הנצי"ב טען, כי היה מוכן לקבלה כעדות נאמנה, מאחר ששחור לא היה מפורסם כקיצוני, ולכן אין לראותו כפסול לעדות. מכתב זיסקינד-שחור אל ברלין מחשוון תרמ"ח, כתבים, ב, מס' 683. בין ברלין ובין שחור היתה גם קרבה משפחתית, שהרי שחור היה בן-אחיו, ולכן היתה זו גם עדות של קרוב ומודע. ראה: א"ר מלאכי, 'משפחת ברלין והיישוב', פרקים בתולדות היישוב הישן (לעיל, הערה 5), עמ' 256. על השמועות בחוץ-לארץ והכחשתן מצד חובבי-ציון ראה גם: ח"י קרעמער, דורש לציון, וארשה תרמ"ו, עמ' 44 בהערה.

כטענה שהם ניהיליסטים ו'חופשיים'. מי שסלד והתנער מהביל"ויים היה דווקא הכרוך רוטשילד, אשר — באופן פאראדוקסאלי — רצה שהמתיישבים בארץ יהיו שומרי-מצוות.¹⁴ * עמדה מסתייגת מן הביל"ויים השמיע גם שליחם של אנשי חובבי-ציון — קלונימוס ויסוצקי. גם אם הסתייגות זו לא נבעה רק מאורח-חייהם ה'חופשי' של הביל"ויים, אין ספק שצד זה בהתנהגותם מילא בה תפקיד בולט.¹⁴ ** מי היו מגיניהם התקיפים של הביל"ויים? ר"מ פינס וד' גורדון הם שתמכו בביל"ויים, אף יותר מפנסקר, ליליינבלום ובן-יהודה. אולם פה יש להדגיש, כי הסובלנות שגילו כלפי הביל"ויים אנשים כפינס היתה מושתתת על ההנחה שהללו יקבלו עליהם אורח-חיים מסורתי. ואכן, הביל"ויים נאותו, בעיקרם, לקבל עליהם עול-מצוות, בהסכמתם ובתמיכתם המלאה של פנסקר וליליינבלום.¹⁵ ראש מתנגדיהם של הביל"ויים היה הרב ש' מוהילבר, אשר לא ראה אותם כמסמלי שיבת-ציון החדשה, ורצה להפוך את מתיישבי פתח-תקוה לנושאי-הדגל. בעניין זה היו לו תומכים מקרב 'היישוב החדש'.¹⁶ הצעה שגובשה בין מוהילבר לברלין אמרה, שיש לסלק את הביל"ויים מן הארץ ולהשיב תחתם יהודים שומרי-מצוות.¹⁷ ברם, כיוון שהבינו כי הצעתם לא תזכה בתמיכת אנשי חובבי-ציון, וכי אין בכוח התנועה לעשות צעד מעין זה, הסתפקו מוהילבר וברלין במינוי של משגיח-דת על בני-גדרה והוא שידאג לכך שינהלו אורח-חיים מסורתי.¹⁸ במהלך הדיונים תבעו ברלין, מוהילבר ואליאשברג מאנשי חובבי-ציון ה'חופשיים' לותרת לחרדים בעניין זה. טיעונו של ברלין היה שלחרדים עקרונות מוחלטים, בעוד של'חופשיים' אין בעניין זה עמדה מוחלטת.¹⁹ מוהילבר הוסיף, כי אין לבוא לפני החרדים כתביעה לסובלנות בשם האחדות הלאומית, מאחר שההתעקשות ה'חופשית' היא שמקפחת את האחדות המיוחדת, על-ידי הרחקת 'היישוב הישן' מן 'היישוב החדש'. בנימה פייסנית יותר השפיע אליאשברג, אשר קבע שאין לעמוד על כך שבני-גדרה ישמרו מצוות כמידת חסידות. הוא גם טען שיש לקרב יהודים פורשים למסורתם בדרכי הסברה ולא בדרכי כפייה. יחד עם זאת העלה אליאשברג את שיקול טובת התנועה, כתביעתו מבני-גדרה לנהוג

14 * ראה מדברי רוטשילד בביקורו השני בארץ, 1893; הכרוך בנימין אדמונד דה רוטשילד, בעריכת ע' שוחט [חש"ד], עמ' 23-24. ראה גם: דורש לציון, שם.

14 ** לפי דיווחו של י' בלקינד הסתייגותו של ויסוצקי מהגדרתים היתה על רקע סירובם לקבל עליהם אדמיניסטרטור מטעמם של חובבי-ציון, וההסתה שהושת נגד פינס שהיה אפטרופסם של הגדרתים; ראה בלקינד אל דובנוב, יוני 1885, מימים ראשונים, א, יוני 1934, עמ' 2-4.

15 מכתב פינס לפנסקר משבט תרמ"ה, כתבים, ב, מס' 748, 756. מכתב ליליינבלום לאוסישקין מניסן תרמ"ח, כתבים, ג, מס' 1320 (וראה גם בהערה); ש' יבנאלי, ספר הציונות — תקופת חיבת ציון, ב, עמ' 201 — זכרונותיו של בלקינד; י' קלוזנר, בהתעורר עם, ירושלים תשכ"ב, עמ' 411, 414-415, 424, 426. ראה כיצד הציגם פינס בפני מתכנסי ועידת קטוביץ; שם, עמ' 464. על השינוי שחל בעמדת הביל"ויים ביחס לקבלת עול מצוות ראה דיווחו של ויסוצקי; י' קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 95. על עמדת פנסקר ראה: כתבים, ב, מס' 627, 663, 698, 703, 704, 707, 712. על העניין כולו ראה גם: שלמון (לעיל, הערה 11), שם.

16 קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל, א, שם, עמ' 76, 78.

17 מכתב ברלין לפנסקר, כסליו תרמ"ח, כתבים, ב, מס' 679, 699, 714, 727.

18 מכתב מוהילבר להנצי"ב, חשוון תרמ"ח, כתבים, ב, מס' 679 (הערה 5); ספר שמואל (בעריכת י"ל פישמן), ירושלים תרפ"ג, עמ' עו-עז.

19 מכתב ברלין לפנסקר, כסליו תרמ"ח, כתבים, ב, מס' 699.

באורח-חיים מסורתי.²⁰ פינסקר פיתח תשובות מקבילות לטענות הרבנים החרדים בתנועת חיבת ציון להצדקת הביל"ויים, אולם בסופו של דבר נעתר פינסקר לתביעתם שעל המתיישבים בארץ לנהל אורח-חיים מסורתי, אם כי ביקש שלא יקפידו עליהם הקפדה יתרה.²¹ בעיקרו של דבר, שאף פינסקר לנסח תכנית של 'ציונות מעשית', חסרת-פניות מבחינת היחס ליהדות המסורתית. פולמוס השמיטה שהתנהל בשנים 1887–1889 לא שינה את מערכת היחסים המתוארת. תובעי ה'היתר' לעבודה בשמיטה לא היו רק בן-יהודה, ליליינבלום ופינסקר. תמכו בכך גם רבנים בולטים מקרב החברה החרדית ברוסיה, ומוהילבר בראשם. ההיתר שביקש פינסקר היה אף מצומצם מזה שהשיג מוהילבר. בין תובעי ההיתר היה גם הברון רוטשילד. בין המתנגדים להיתר היו לא רק אנשי הנהגת ה'היישוב הישן' בירושלים וגם בקרבה היו שתמכו בו, לפחות רבני העדה הספרדית. דיסקין עצמו נטה להיתר.²² המתנגדים העיקריים להיתר באו מקרב מה שקרוי אנשי ה'היישוב החדש', גימפל יפה וי"מ פינס. הללו אף נתמכו בידי אנשי חובבי-ציון, שלא היו מזוהים כשומרי-מצוות, כמנחם אוסישקין. לא פה המקום לעמוד על שיקוליהם השונים של הצדדים; יש רק לקבוע כי פולמוס השמיטה היה, אמנם, תמרור רב-ערך בגיבוש היחס החרדי לתנועת חיבת ציון.²³ אבל בשום פנים לא היה הגורם המכריע. את מקום התלהטות היצרים במהלך הפולמוס תפסו רגיעה ואף התפייסות, במשך השנים תר"ן–תרנ"א. התפייסות זו הקיפה לא רק את המתפלמסים בתנועה גופה, אלא גם את אנשי ה'היישוב החדש' ואנשי ה'היישוב הישן'.

פיוס ושיתוף פעולה

בקיץ תרמ"ט (1889) נבחרה הנהגה חדשה לתנועת חיבת ציון, וכראשה הרב ש' מוהילבר, רש"י פין מווילנה ואברהם גרינברג מאודיסה. שלושת הנבחרים, ובעיקר מוהילבר שהחליף את פינסקר, היו לרצון החרדים. התפתחות נוספת חלה עם הקמת הוועד האודיסאי, ברשיון הממשל הרוסי, בחדש אייר תר"ן (1890). הקמת הוועד רוממה את הרוחות בקרב אנשי חובבי-ציון, שהיו לאים מן הוויכוחים וממיעוט הישגיה של התנועה עד כה. הקמת הוועד, אשר ביטלה את הישגי החרדים בוועידת וילנה, בכך שהחזירה את ההנהגה לאודיסה, לא התפרשה אז ברוח זו. ההתלהבות מהשגת הרשיון והקמת הוועד סחפה, לשעה, גם את החרדים. גילויי הפייסנות כאו לכיטוי גם מן הבחינה הרעיונית וגם מן הבחינה הארגונית-חברתית. מן הבחינה הרעיונית, נוסחו תורות ציוניות-דתיות,

20 על התבטאויותיו הסובלניות של אליאשברג ראה מכתב אליאשברג אל א"ל פרומקין, כסליו תרמ"ח, כתבים, ג, מס' 1217. על התקרבותו לעמדת מוהילבר ראה מכתב אליאשברג אל פינס, שבט תרמ"ח, כתבים, ב, מס' 746; מכתב אליאשברג אל פינסקר, חשוון תרמ"ח, כתבים, ג, מס' 1319. על הפיכת אליאשברג לסמל של סובלנות בעניינים אלה בהשפעת אחד-העם ראה: א' גינצבורג (אחד-העם), 'רבי מרדכי אליאשברג', כל כתבי אחד-העם, תל-אביב וירושלים תשי"ד, עמ' מא-מג; 'רב לאומי', שם, עמ' רסה-רסז. להערכה זו לא היה כיסוי מלא.
21 ליליינבלום (לעיל, הערה 7), עמ' 97-98; מכתב פינסקר למוהילבר, כסליו תרמ"ח; ספר שמואל (לעיל, הערה 18), עמ' פט; כתבים, ב, מס' 702.
22 נסיגתו של דיסקין מנכונותו להתיר את העבודה נבעה, כנראה, מחישובים פוליטיים של יחסי כוחות. ראה גם: שלמון (לעיל, הערה 11), עמ' 67, והערות 150-151.
23 לעיל, הערה 11, עמ' 65-77.

אשר הכירו בעיקרון של קיום יסוד 'חופשי' בתנועה, וגילו אף סובלנות להשתתפותו במפעל ההתיישבות בארץ. בין מנסחי התורות האלה היו הן אנשים שתבעו, בזמנם, את סילוק הביל"ויים מהארץ, כמוהילבר וברלין, והן מנהיגים שגילו כבר בשעתם עמדה מתונה יותר, כריינס ואליאשברג.²⁴

בניסוחים חריפים יותר או חריפים פחות שללו תורות ציוניות־דתיות אלה שלילה ערכית את הקיום היהודי בגולה גם בנוסחו החרדי, והעדיפו את קיום העם היהודי בארצו ההיסטורית. זאת, כאשר שיקולים 'משכילים' של הגברת הפרודוקטיביות, וערכים דתיים של יישוב ארץ־ישראל וקיום מצוות התלויות בארץ מכריעים את הכף. ביישוב ארץ־ישראל יש משום 'תשובת הגוף' ותשובת הנפש, כלשונו של הרב י"י ריינס,²⁵ וזאת אף כמתיר של הושבת יהודים שאינם שומרי מצוות על קרקע ארץ־ישראל. נכון הוא, שסובלנות זו היתה מותנית בתנאי המקום והזמן, שהביאו לידי גילוי הכרה בתהליך החילון העובר על יהודי אירופה. כמו כן נבעה הסובלנות מתקווה, כי במסגרת החברתית החדשה בארץ־ישראל יחזרו היהודים לאורח־חיים מסורתי. אולם תנאי זה לא היה מסויג מראש לזמן מוגדר, ולכן הוא לא מנע הצטרפותם של יהודים חרדים לתנועת חיבת ציון. הבסיס המשותף — 'להפוך ארץ נשמה אלפי שנים לארץ מיישבת, הנותנת לחם ושמלה לעובדיה, להם ולביתם ברווח', כלשון הרב י"י ריינס — הפך ליסוד מוסד, למרות הבדלי ההשקפות מי הוא יהודי לאומי כהלכתו. זו היתה 'דרך האמצעי הנקרא שביל הזהב', שעליה המליץ אליאשברג.

במישור החברתי־ארגוני באה ההתפיסות לביטוי בנכונותו של הרב שמואל מוהילבר לעמוד בראש משלחת של 'הוועד האודיסאי' לארץ־ישראל, למרות שנושל מכל עמדותיו בהנהגת התנועה במה שלא היה חבר 'הוועד האודיסאי'. המשלחת הגיעה ארצה בסוף חודש מאי, 1890. תפקידה העיקרי היה לבחון את מצב המושבות והיישוב הישן בארץ, ולדווח עליו לוועד האודיסאי.²⁶ את פני המשלחת קיבלו נציגי הנהגת היישוב הישן, אשר גם חיברו 'אדריסה' נלהבת לכבוד הבאים. המשלחת נאותה לפרסם הצהרה המגינה על 'חלוקה' וממוניה, ומאוחר יותר אף היכתה על חטא בשל הביקורת שמתחו אנשי חובבי־ציון על 'היישוב הישן'.²⁷ מוהילבר הוזמן גם להיפגש עם נציגי הכוללים, וכן הוזמן להרצות בבית־הכנסת הראשי של הקהילה האשכנזית בירושלים, 'החורבה'. בהרצאתו לא חסך דברים בשבח יישוב הארץ, וכן ביקר את מעשיו של הברון רוטשילד ופקידיו, אשר היו מאוסים על שני הציבורים גם יחד. המשלחת ונציגי 'היישוב הישן' הסכימו לחבר גילוי־דעת משותף שהכיר בזכות־הקיום של שני היישובים. הנהגת 'היישוב הישן' פרסמה הצהרות בזכות מפעל ההתיישבות, ותבעה לעצמה את כתר היזמה להקמת המושבות החדשות.²⁸

24 על פרטי עמדות אלה ראה: י' שלמון, 'מסורת ומודרניות במחשבה הציונית הדתית בראשיתה', אידיאולוגיה ומדיניות ציונית, ירושלים 1978, עמ' 33-36.

25 י"י ריינס, 'יישוב ארץ ישראל', נצח ישראל (בעריכת משה ריינס), קראקא תר"ן, עמ' 25-49.

26 א"ר מלאכי, 'עליית רגל של חובבי ציון', פרקים בתולדות היישוב הישן (לעיל, הערה 5), עמ' 263-267.

27 חבצלת, תר"ן, גיליון 32. ראה גם: א"י סטרלצר, 'תעינו ותעתענו', הצפירה, תר"ן, גיליון 125.

28 על הכרות תמיכתם של בני 'היישוב הישן' בצפת בהרחבת המושבות ראש־פינה ויסוד־המעלה ראה: חבצלת, 1890.

גיליון 9. על דרשת יוסף ריבלין בנוכחות מוהילבר, סיוון תר"ן, ראה: הצפירה, תר"ן, גיליונות 122-123. סלאנט

טען כי בני 'היישוב הישן' היו מאושרים אילו יכלו להתפרנס מיגיע כפיהם. ראה: חבצלת, תר"ן, גיליון 5.

בספרות ההיסטורית מוצגים היחסים שבין שני היישובים כמתוחים מראשיתם. למעשה, היה שיתוף-פעולה רב ביניהם. הנהגת 'היישוב הישן' היתה מעורבת בנעשה במושבות, בעניינים רוחניים, כבעניינים של דרך-ארץ. היא תבעה לעצמה את הסמכות ההלכתית על המושבות, עיקרון שהתקבל על-ידי תומכי חיבת ציון מקרב החרדים, כר' יצחק אלחנן ספקטור, שהביע את עמדתו זו ב'היתר' שהציע לעבודה בשמיטה. גם בעניינים של יום-יום התערב 'היישוב הישן' בנעשה בקרב 'היישוב החדש', כמתווך בין המושבות לברון בסכסוכים שפרצו ביניהם, בתמיכה בעולים ובהתערבות אצל השלטונות לטובת המושבות והעולים החדשים.²⁹ אנשי 'היישוב הישן' קיבלו בברכה את גל העולים של 1891, וגם איחלו לאנשיו שיתיישבו על הקרקע ויחיו את השפה העברית, ו'נוחה עליו רוח אבותינו רוח המכבי ובר כוכבא, רוח ישעיה וזרובבל'.³⁰ היתה גם יזמה משותפת של שני היישובים לתמוך במהגרים החדשים, ואף נבחרו ועדות משותפות לשם כך.³¹ היו גם מאמצים של שני היישובים לתיאום עמדות פוליטיות כלפי השלטונות.^{31*}

מה גרם, במהלך השנים 1891–1892, לפירוד ולהתרחקות גוברת בין שני היישובים? המשלחת, שכראשה עמד מוהילבר, בחרה בוועד-פועל של 'הוועד האודיסאי', אשר מקום מושבו נקבע ביפו. לחברי הוועד-הפועל נבחרו י"מ פינס, ז' בן-טובים – נאמנו של מוהילבר, וז' טיומקין – רב-מטעם בייליאבטגראד, נאמנם של חברי הוועד באודיסה.³² הוועד-הפועל היה פעיל ברכישת אדמות למהגרים שעתה זה הגיעו ארצה, כנאמנן של אגודות התיישבות שנוסדו בחוף-לארץ, וכן נטל חלק בעניינים כלליים של היישוב.³³ פעילות זו נשאה אופי של שאיפה להיות גורם מרכזי בהנהגת היישוב בארץ, הרבה מעבר להצהרותיו ולכוונותיו הראשונות של 'הוועד האודיסאי'. עם זאת, זכה הוועד-הפועל כראשיתו לתמיכתו המוסרית של 'היישוב הישן'.³⁴ העימות החריקי בין הוועד ובין הנהגת 'היישוב הישן' נגרם בשל שרשרת-אירועים. כשלונות רבים ברכישת אדמות, בעיקר עקב תמימותם וחוסר יעילותם של חברי הוועד,³⁵ גרמו להכפשת שם 'הוועד האודיסאי' בפרט, ותנועת חיבת ציון בכלל. במהלך ההאשמות שהוטחו נבחרו שני חברי הוועד-הפועל, פינס ובן-טובים, לשמש שער-לעזאזל, ובשלב ראשון סולקו מאגודת 'בני-משה', ובשלב

29 ראה, לדוגמה, קריאת הרב שמואל סלאנט לבני עקרון, להיכנע לתביעות הברון: חבצלת, תר"ן, גיליונות 5-6.

30 חבצלת, תרנ"א, גיליון 26, עמ' 210. תמיכה ביסוד רחובות: שם, גיליון 35, עמ' 279. פנייה לפתח הירושלמי, לכל יגרש את המהגרים החדשים, והנזיפה שקיבלו: שם, גיליון 40, עמ' 316. וראה מכתב 'בני-משה' ביפו אל אחד-העם, אב תרנ"א, מימים ראשונים, א, תליאביב 1934, עמ' 239.

31 פגישות ביפו בין באי-כוח 'למען ציון', ריבלין, באי-כוח 'ועד כל הכוללים', בכר, באי-כוח כ"ח, בן-טובים, באי-כוח חובבי-ציון, ראה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 42, עמ' 333-334.

*31 ראה מכתב ריבלין ופינס אל גורדון לפעולה משותפת להחלפת הפחה, כתבים, א, מס' 143 (חשוון תרמ"ה). השתדלות אנשי 'היישוב הישן' לביטול איסור הכניסה של יהודים לארץ: הצבי, תרמ"ה, גיליון כה, עמ' 106.

32 חבצלת, תרנ"א, גיליון 10. מאוחר יותר צורפו לוועד יהושע ברזילי (אייזנשטאדט), במעמד של נספח, ואיזנברג – שניהם חברים ב'בני-משה'.

33 תמיכה בוועד העיר יפו ראה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 12. על בניית בית-הכנסת אורחים ביפו ראה: שם, גיליון 16. על פתיחת ספרייה ביפו ושליחת אנשים מירושלים לעבור במושבות ראה שם.

34 ראה: 'אורות וצללים', חבצלת, תרנ"א, גיליון 14. ראה גם על תמיכה ברעיון יישוב ארץ-ישראל וברעיון הלאומי: שם, גיליון 17.

35 מאוחר יותר הודה פינס באשמת כל חברי הוועד-הפועל במה שקרה. ראה: מלאכי (לעיל, הערה 5), עמ' 362-363.

מאוחר יותר – מן הוועדה הפועל עצמו. האיש האחראי למעשה זה היה אחד-העם, אשר ידו האחת אחזה ב'וועד האודיסאי', וידו השנייה באגודת 'בני-משה'. קשה להשתחרר מן הרושם שמהלך זה של אחד-העם נינקט כדי להציל את עורה של אגודת 'בני-משה', אשר חבריה היו מעורבים ישירות בשערוריות שהתחוללו בוועדה הפועל. היה זה אחד-העם, אשר רק שנתיים קודם לכן החל מופיע בעיתונות העברית בתור מבקרם החריף של אנשי חובבי-ציון ומפעליהם בארץ, בהפכו, בדרך זו, למנהיגה של אגודת 'בני-משה'. האירועים בארץ עמדו לטרופ את כל קלפיו של בעל 'לא זה הדרך', אשר נחלץ לנסוע ארצה ולהציל את הניתן להצלה באביב תרנ"א.³⁶ כך נולדה פרשה, אשר לה השלכות כבדות-משקל, ואשר הביאה, בסופו של דבר, להתפוררותה של אגודת 'בני-משה'. יש לציין כי הופעתו של אחד-העם בארץ התקבלה באהדה מצד אנשי 'היישוב הישן', בטרם הכינו את משמעות הביקור, לאור הערכתם החיובית את ביקורתו על מפעל אנשי חובבי-ציון בארץ.³⁷ קודם לדיונו באגודת 'בני-משה', רצוני להרחיב במקצת את הדיון ב'וועד האודיסאי' ובוועדה הפועל שלו ביפו, ולבחון את התפקיד שמילא בחיי היישוב היהודי בארץ, בראשית שנות ה-90.

דינמיקה של קיטוב

נגד רצונו וכוונתו הראשונית נגרר הוועדה הפועל בארץ כבר בראשיתו למתחים שנוצרו בין 'היישוב הישן' ובין יסודות מסוימים ב'יישוב החדש'. ומעשה שהיה כך היה: העלייה לארץ של שנות ה-80 וראשית שנות ה-90 הביאה ארצה צעירים שעברו כבר בארצות מוצאם תהליכי-חילון. הזכרנו כבר את הביל"ויים וקורותיהם, אבל, מלבדם היו אחרים, אשר התרכזו ביפו ובירושלים, או שימשו כמורים כמושבות. אלה לא נתמכו ישירות בידי תנועת חיבת ציון או הברון, ולכן לא היו נתונים תחת מרותם. הם ביקשו להיתלות בוועדה הפועל ביפו בתור מנהיגות-נגד להנהגת 'היישוב הישן' ולרבני המושבות. אלה, מצדם, הגיעו לעמק-השווה ביחסיהם.³⁸ כבר בראשית שנת 1891 הכריזו על עצמם ה'משכילים' הללו כי אינם כפופים לסמכותו של הרב נ"ה הלוי, שהיה רבה של יפו (רב הספרדים והאשכנזים גם יחד). הם התריסו נגד הרב שהוא איש 'היישוב הישן', לאחר שהלה גער בהם על גילויי התנהגות 'חופשית'. מעניין לציין, שהן אנשי 'היישוב הישן' והן הרב פנו אל הוועדה הפועל, כדי שזה יתמוך בסמכות הרב.³⁹ בנוסף על תקרית זו, שעוררה גלי-מחאה בקרב בני 'היישוב הישן',

36 אחד-העם הוציא את פינס ובן-טובים מאגודת 'בני-משה' בעת ביקורו הראשון בארץ, באביב תרנ"א. הכתבה נכתבה אמנם בידי נחום סלושץ מאודיסה, אבל פרסומה בחבצלת מוכיח על יחס חיובי לביקורו של אחד-העם. ראה: מלאכי, שם, עמ' 368, הערה 60.

37 ראה חבצלת, תרנ"א, גיליון 26, עמ' 210. על היחסים בוועדה הפועל ראה מכתב ברזילי ופראנקפלד אל אחד-העם, ז' באב תרנ"א, מימים ראשונים (לעיל, הערה 30), א, עמ' 175-170; מכתב ברזילי אל אחד-העם, שם, עמ' 237-238; מכתב ברזילי ופראנקפלד אל הנהגת 'בני-משה' בווארשה, שם, עמ' 239-240. ראה מכתבי אחד-העם אל לשכת 'בני-משה' ביפו, כ"ט באלול תרנ"א, כסליו תרנ"ב, טבת תרנ"ב, אדר תרנ"ב: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תמב-תמג. וראה: א"ז לוויין-אפשטיין, זכרונותי, תל-אביב תרצ"ב, עמ' 85-86. לוויין-אפשטיין טעה בקביעת זמן האירועים. תחת שנת תרנ"א, כתב שנת תרנ"ב. ראה גם: מלאכי (לעיל, הערה 5), עמ' 358-363.

38 ראה מכתב סלאנט אל גימפל יפה ונ"ה הלוי, חבצלת, תרנ"א, גיליון 7.

39 חבצלת, תרנ"א, גיליון 22, עמ' 174-175. על מעמדו של הרב נ"ה הלוי ראה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 26, עמ' 207-208.

התפרסמו כתבות אשר ייחסו לאנשי חובבי-ציון ביטויי-ביקורת וביטול לגבי אורח-חיינו של 'היישוב הישן'.⁴⁰

כשאנו מדברים על 'יישוב חדש' ו'יישוב ישן', כפי שהתגלמו בארץ בראשית שנת 1891, הרינו מכלילים. למותר לפרט את המתחים הפנימיים שהיו קיימים בקרב כל אחד מן הגופים הללו, הן בעניינים שבחומר והן בעניינים שברוח. 'היישוב הישן' היה רווי מתחים בין הקהילה הספרדית לקהילה האשכנזית, ולמתחים אלה היו השלכות על האירועים שבהם אנו דנים.⁴¹ בתוך העדה הספרדית היו מתחים בין ההנהגה, שהיתה בידי יהודים ממוצא ספרדי-עות'מאני, ובין קבוצות אחרות, מיוצאי צפון-אפריקה והמזרח. בקהילה האשכנזית היו מתחים בין הממסד הירושלמי, שהיה בידי ותיקים ממוצא פרנסי, ובין החסידים שהיו במיעוט.⁴² מתחים היו אף בתוך הציבור 'הפרנסי', בין יסודות מתונים, יחסית, בראשות הרב סלאנט, ובין יסודות שהיו בעלי השקפות קיצוניות יותר בשאלות השעה ואשר התרכזו מסביב ליהושע דיסקין, הוא 'הרב מבריסק'. להנהגה הפרושית היו מוקדי אופוזיציה בתוך 'היישוב הישן' לא רק מ'מין' אלא גם מ'שמאל'.⁴³ גם ב'יישוב החדש' לא היו היחסים הארמוניים. בין איכרי המושבות היו מסורתיים יותר ומסורתיים פחות; היו קבוצות ממוצא שונה, היתה מתיחות בין הדור הראשון ובין הדור השני, בין האינטליגנציה – שהתרכזה בירושלים מסביב לבן-יהודה, ביפו מסביב לוועד-הפועל ובצפת מסביב ל'בני-ברית' – ובין האיכרים במושבות.⁴⁴

בתהליך הקיטוב, שנתארו להלן, השתתפו מצד אחד האינטליגנציה ב'יישוב החדש' ותומכיה כחוקי-לארץ, בהנהגת 'בני-משה', ומן הצד השני – יסודות מסורתיים ב'יישוב החדש' בראשותו של 'מ' פינס. אלה צירפו למאבקם יסודות מן 'היישוב הישן', כולל הממסד הירושלמי והאינטליגנציה ביישוב זה, בראשותו של 'ד' פרומקין, עורך 'החבצלת'.

'בני-משה'

אגודת 'בני-משה' נוסדה באודיסה ב' באדר תרמ"ט, על-ידי קבוצת צעירי חובבי-ציון, אשר הסתייגו ממיעוט הישגיה היישוביים של התנועה ומהשפעתה הקטנה בקרב הציבוריות היהודית ברוסיה. מסקנתם המעשית היתה, כי תנאי-קודם להתפתחות התנועה הוא תחייה רוחנית-לאומית-

40 ראה לדוגמה, מכתב שהתפרסם בג'ואיש כרוניקל, מאת ד"ר כהן מברלין בעניין זה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 47, עמ' 372.

41 הקהילה האשכנזית, שהיוותה עתה רוב ביישוב, המשיכה להיאבק להכרת השלטונות בה כקהילה נפרדת. ראה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 28, עמ' 221.

42 על הסכסוכים בין הממסד הירושלמי ובין החסידים בשאלות של שליחת שד"ר חסידי לאיסוף כספים בארצות הברית, ועל היחס בין תלמודי-התורה של שתי הקהילות ראה: חבצלת, תרנ"א, גיליון 32, עמ' 254.

43 * על הדינמיקה של המתנגדים להנהגה הפרושית ראוי להקדיש דיון נפרד. די אם נזכיר בהקשר זה אנשים כגון א' רוקח, 'גולומב, 'גולדמן, מיכל כהן, חיים מיכלין ו'ד' פרומקין עצמו בתקופות מסוימות. על גולדמן ראה לדוגמה: 'להשבת גאון עזים', חבצלת, תרמ"ה, גיליון 41. על המעבר של כהן ומיכלין לצד הספרדים בשנות ה-90 ראה: ח' מיכלין, בראי הדורות, ירושלים תש"י, בהקדמה.

44 * על מתחים בין איכרי יסוד-המעלה וראשי-פינה לבין השוחט שהצטרף לחברת 'בני-ברית' ראה: 'יסוד המעלה', חבצלת, תרנ"ב, גיליון 23, עמ' 181; גיליון 25, עמ' 199; גיליון 26, עמ' 206-208.

חברתית של החברה היהודית במקומות חיותה. מנהיגה הרוחני של האגודה היה אחד-העם, אשר התווה כשורת מאמרים את קווי פעולתה. במאמרו הראשון שהופיע בדפוס, 'לא זה הדרך', דחה אחד-העם את דרכיה של תנועת חיבת ציון עד כה, ובמאמר אחר שבא כעקבותיו, 'הכהנים והעם', העלה את הרעיון של הקמת אוואנגארד לתנועת התחייה הלאומית, שעליו להיות מופת 'לעבודה, לסבלנות, לאהבה ולאחדות', ועליו מוטלת המשימה להוות חבר מחנכים, 'לגדל את הדור הבא ברוח נכון'.⁴³ הקמת הוועד האודיסאי, למעלה משנה לאחר הקמת אגודת 'בני-משה', אך המריצה והצדיקה את היזמה להקמת 'בני-משה', לאור המגבלות שנטל הוועד על עצמו בעת קבלת הרשיון, הווה אומר הגבלת הפעילות לתמיכה באיכרים ובעלי-מלאכה היושבים בארץ-ישראל. מטרתיה של אגודת 'בני-משה' משכו אל שורותיה גם צעירים מאנשי חובבי-ציון, שהיו מזוהים כשומרי מסורת.⁴⁴ מחשבותיו של אחד-העם על טיבה החילוני של התחייה הלאומית-היהודית לא באו לכלל ביטוי ברור במאמרו הראשונים.⁴⁵ כך יש להסביר את העובדה שהוא היה נערץ גם על חוגים מבני האינטליגנציה החרדית בארץ ובחוץ-לארץ.⁴⁶ התביעות המוחלטות שהיו לאגודה כלפי חברה ושאפותיה החברתיות-רוחניות מנעו את ניסוח תקנוניה רק על הבסיס המעשי-יישובי, המשותף לכל חברה.⁴⁷ כך אפוא התלבטה האגודה בשנתיים הראשונות לקיומה, בקביעת תקנוניה, בנסחה את יחסה למסורת באופן דו-משמעי.⁴⁸ לאור המתחים בשאלה זו יצא אחד-העם לנסח את עמדת

43 'הכהנים והעם', כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' יט (כ"ד כאלול תר"ץ).

44 ראה: לוויין-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 84. ברזילי עצמו נודע כשומר-מצוות. אל האגודה הצטרפו אנשים כבן-טובים, פינס, א"ש הרשברג, יוסף חזנוביץ. ראה: ש' טשרנוביץ, בני משה ותקופתם, וארשה תרע"ד, עמ' 26, 36-37. כן הצטרפו חברים מאגודת 'נס ציונה' בוולוז'ין, לאחר התפרקותה. ראה: י' אפל, בתוך ראשית התחייה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 321-336.

45 במאמר 'פצעי אוהב' (כסליו תרנ"א) כבר דיבר אחד-העם על המסורת מבחינה תפקודית: 'כי הדת לא תעצר כח לאחר את הלכות' — אבל עדיין אין זו ביקורת מוסרית. אף במאמרו התכנית להקמת אגודת 'בני-משה', 'דרך החיים', כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תלח-תלט, לא בהכיר את רעיונותיו החילוניים.

46 על ההערה שרחשו לאחד-העם חוגים מקרב האינטליגנציה הדתית בארץ ובחוץ-לארץ ראה הדברים הנלהבים שנכתבו עליו עם הגיעו לביקורו הראשון בארץ: חבצלת, תרנ"א, גיליון 26, עמ' 210. וראה דברים מפורשים שאמר הרב יהונתן אליאשברג, בעת המשבר שהיה בינו ובין אחד-העם: מכתב אליאשברג אל אחד-העם (תרנ"ג), ארכיון אחד-העם, מכון לכתביד, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, 1 — E. וראה שיחת פינס עם אחד-העם בקיץ תרנ"ג: "מ פינס, אמת מארץ, ה' ירושלים תרנ"ה, עמ' 19-21. לתגובת פינס על הוצאתו מאגודת 'בני-משה' ראה: לוויין-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 85-86.

47 על התביעות המוחלטות ראה: 'דרך החיים' (לעיל, הערה 45). ראה גם: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' כב.

48 לפי התקנות הראשונות של 'בני-משה' נשבעו עשרת המייסדים שבועת-נאמנות לאגודה, אשר מלותיה הראשונות היו: 'בשם אלהי ישראל ובשם כל היקר והקדוש לי'. ראה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 20-21; אפל (לעיל, הערה 44), עמ' 325. המצע הראשון של האגודה לא גילה את יחסה למסורת. ראה: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תלח-תלט; טשרנוביץ, שם, עמ' 16-22. על חששותיו של אחד-העם מפני הגדרה בנושא זה ראה: שם, עמ' 27. על שיקוליו הטקטיים של אחד-העם ראה מכתבו אל לשכת 'בני-משה' כיפו: אגרות אחד-העם, א. תל-אביב תשט"ו, עמ' 7-8. על רקע זה פרצה מתיחות בין החברים ובין הלשכות של 'בני-משה': הלשכות בביאליסטוק ובווילנה היו תחת השפעת החרדים; הלשכות באודיסה ובמוסקבה — תחת השפעה של 'חופשיים'. כלשכות וארשה וארץ-ישראל היתה, על רקע זה, מתיחות פנימית. ראה: טשרנוביץ, שם, עמ' 23, 27, 42. על רקע זה גם התפוררה לשכת ביאליסטוק והוחלט גם על עריכת משאל בין החברים, אשר בו הוצגו שלוש הצעות שונות למצע האגודה: 'חופשית', חרדית ו'פושרת'. זו האחרונה זכתה ברוב. ראה גם: קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב, עמ' 227. למרות חוצאות המשאל, ניסה אחד-העם לכפות עמדה קיצונית על האגודה, אולם נסוג.

האגודה. במאמר, שנקרא 'מלואים לדרך החיים', קרא לאי-התערבותה של אגודת 'בני-משה' ביחס למסורת. כן קבע את העליונות לרוח-הלאום, על 'כל הרוחות המנשבות בפלגות ישראל'. הוא אף תבע סובלנות בעניינים של אמונות ואורחות-חיים מסורתיים. הגילויים הדתיים בהיסטוריה היהודית הוגדרו על-ידו כגילויי-כוח לאומי.⁴⁹ כבר במאמר פרוגרמטי זה הועלה נסי-החינוך בתור דגלה של האגודה, 'להאציל מרוחה על המורים והמורות, להראות פעולתה על הכנים והכנות ולחנך ככה על ברכיה לאט לאט את הדור אשר אנחנו מבקשים'.⁵⁰ ביחס ל'יישוב החדש' הקם בארץ התיימרה האגודה 'לתת את רוחה בכל המעשים שם'.⁵¹ יש לקבוע כי סימני התנגדות ל'בני-משה' נתגלו בארץ-ישראל כבר משנת תרנ"א, מעת שסולקו בן-טובים ופינס מן האגודה.⁵² פינס ובן-טובים ניסו, כנראה, להקים אגודה דתית-לאומית, ולצרף אליהם את רבני המושבות, כגימפל יפה, נ"ה הלוי, וכן

49 בין הקניינים הלאומיים נכללו 'מנהגי אבותינו היסודיים'. משום שאלה היו 'דרכי חייהם הלאומיים מדור דור'. גם מבחינת אורח-החיים התבקשו החברים בשם שיקולים לאומיים 'לבלתי התרחק הרכה בהליכות חייו ומנהגי ביתו מאחי בני עמו אשר בקרבם הוא יושב'. ראה המבוא לתקנון: 'מלואים ל"דרך החיים"', כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תמ-תמא. על הכוונות שמאחורי הניסוח ראה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 33. על הכוונה להשביע את רצון החרדים בקביעת חובות החברים ראה: קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב. עמ' 227. ניסוח זה הושמט בגין הרוח 'המשכילית חופשית' שבו. יש לציין, כי בין העניינים הלאומיים כלל אחד-העם את 'שפת אבותינו וספרותה', אולם האסיפה מחקה סעיף זה וניסחה תחתיו את הסעיף על 'תורת ישראל, שפתו וחכמתו', ועדיין היתה זו הליכה פושרת לקראת החרדים באגודה. בעניין הניסוחים ראה: 'מילואים ל"דרך החיים"', שם, עמ' תמ (הערה 2). אחד-העם לא השתתף באסיפת וארשה. כך גם אפשר להסביר את השינויים בנוסח התקנות. השבועה נוסחה בגוון חרדי: 'בשם אלהי ישראל בשם תורתו ובשם ארץ קדשנו'. לא התקבלו הצעות החרדים לחייב כל חבר באגודה לשמור, לפחות, על כשרות שבת ועל דיני טהרת המשפחה. במקום הנוסח השלילי של אחד-העם 'לכלי התרחק...', התקבל הנוסח 'לכבד את החוקים הדתיים ולכלי הקל גם בכבוד מצוה קלה כחמורה היא...'. ראה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 32, 40-41. ראה גם פרוטוקול מאסיפת וארשה, אצ"מ A 35/9/7. הושארה ההצעה האומרת, כי אין לאגודה צביון חרדי ('לא לה להתערב בדברים הנוגעים את הדת'). פרוטוקול מאסיפת וארשה, אב תר"ן, אצ"מ A 35/9/1. אחד-העם לא שבע נחת מן השיפוצים שנעשו בתקנון באסיפת וארשה. נראה כי אכזבתו מן התיקונים שהוכנסו ומן הנעשה באגודת 'בני-משה' בארץ, בגין השערוריות שהיו בוועד-הפועל, הביאוהו לאיזמי פרישה מהנהגת האגודה. בגינם של איזמים אלה הוחלט על בחירת לשכה מנהיגה לאגודה, ואחד-העם נשאר מנהיגה המוסרי בלבד. על המהפך באגודה, בעקבות הביקור בארץ באביב תרנ"א ראה: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תמא (הערה 1). יתר על כן, התקנון המתוקן נגנו. לאחר שאחד-העם תבע להוסיף ולשנות את השיפוצים שהוכנסו באסיפת וארשה, אשר לא התקבלו. אחד-העם הכניס במקום המלים 'לכלי הקל בכבוד מצוה...' את המלים 'לכלי חלל כבודה [של האגודה] — י"ש'. ע"י חלול חוקי הדת החמורים בעיני העם'. ראה פרוטוקול מאסיפת וארשה, אצ"מ A 35/9/1. הניסוח 'לכלי חלל...' הורה שהשיקול היה טקטי בעיקרו. ראה גם: קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב. עמ' 229-227. על הגניזה ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' תמ (הערה 1). המוצא מן המחטים שאליהם נקלעה האגודה היה ניסוח תקנון חדש, שבו נוסחו בצורה כללית מטרות האגודה וחובות חבריה, ניסוח אשר בא לרצות את שני הצדדים. ההנמקה לנוסח החדש היתה להקל על קבלת חברים חדשים לאגודה. ראה: טשרנוביץ, שם, עמ' 63; כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' תמא-תמב. אין ספק, כי התיקונים באו לרצות חברים 'חופשיים' באגודה. ראה: שם, סעיפים א-ב. אחד-העם תבע להחליף את נוסח השבועה 'בשם אלהי ישראל', בנוסח 'בשם אמונת לבכי'. ההחלטה היותר חשובה היתה להעביר את מרכז האגודה לווארשה. ללשכה שבה היו מיוצגים שני האלמנטים שכתוכה, ואשר אי אפשר היה לזהותה כ'חופשית', כפי שנעשה הדבר לגבי לשכת אודיטה. ראה: טשרנוביץ, שם, עמ' 39-42, 63-66.

50 'מילואים ל"דרך החיים"', שם.

51 שם.

52 מכתב ברזילי אל אחד-העם, אב תרנ"א: מימים ראשונים (לעיל, הערה 30), עמ' 237-238. מכתב ברזילי ופראנקפלד אל אחד-העם, אב תרנ"א: שם, עמ' 171-175.

את הסופר זאב יעבץ ואנשים מן 'היישוב הישן'⁵³ ואכן, היו סימנים רבים כי מאמציהם עשויים לשאת פרי. המטרה היתה לבנות את תנועת חיבת ציון על טהרת הציבור החרדי, ולהקים ועד מתחרה ל'ועד האודיסאי'. השתלטות 'בני-משה' על הוועד-הפועל ביפו, לאחר שהכניסו את טיומקין בסדרם, הביאה לסילוק השניים גם מן הוועד-הפועל, וכך נמתחו קווי-החזית.⁵⁴

אחד-העם לא הצליח לעצב את אגודת 'בני-משה' לפי רוחו, למרות מאמצים שעשה לסלק ממנה יסודות המתנגדים לעמדתו, ולכן אף הביע אכזבה עמוקה מהנעשה בה.⁵⁵ נראה כי ההחלטה להעביר את מרכז האגודה מווארשה ליפו (חורף תרנ"ג) קיבלה את השראתה מהנחתו של אחד-העם, כי בכך תיחלץ האגודה מן הלחצים שהיתה נתונה להם בחוץ-לארץ. הרחקת מרכז האגודה מכלל חבריה לא נראתה לאחד-העם כמסכנת את עתידה, כאשר הניח מראש כי מימוש שאיפותיה יעשה, ממילא,

על-ידי מעטים מחבריה, הנמצאים במקום המתאים.⁵⁶

השקפותיו של אחד-העם על מטרות התנועה הלאומית ודרכי הגשמתן עוררו נגדו ונגד חבורת 'בני-משה' מספר מוקדי התנגדות, בתוך החבורה ומחוצה לה. מ"ל ליליינבלום היה מבטאה העיקרי והנחרץ של הסתייגות אנשי חובבי-ציון, בני דור שנות ה-80, משאיפות האגודה. טיעונו של ליליינבלום היו, כי אחד-העם מקדים שאלות רחוקות של רוח וחינוך לשאלות הדוחקות של הכוונת ההגירה מרוסיה לארץ-ישראל. הבעיות התרבותיות-חינוכיות שמעלה אחד-העם מחזקות את המבדיל בין חברי התנועה, לעומת הבעיות המעשיות, המאחדות את כולם.⁵⁷ החרה אחריו א"י סלוצקי, מעורכי 'המליץ'.⁵⁸ סלוצקי היה החוליה המקשרת בין האסכולה 'הציונית מעשית' מבית מדרשו של ליליינבלום, ובין 'הציונות המעשית', מבית מדרשו של מוהילבר. לחברות זו של 'ציונים מעשיים' משני המחנות, המסורתי ו'המשכילי', תהיה רציפות היסטורית גם בתקופות מאוחרות. כבר בתקופה שאנו עוסקים בה הגיעו אלה לכלל החלטה להקים מרכז לחובבי-ציון, אשר יעסוק בתעמולה מחוץ ל'ועד האודיסאי', ומחוץ ל'בני-משה'. המרכז הוקם בוועידת דרוזגניק (קיץ תרנ"ג); בראשותו הועמד מוהילבר ומקומו נקבע בביאליסטוק, מקום מושבו של הרב, וניתן לו

53 על היוזמה ראה: מלאכי, 'חברת ישוב ארץ הקדש', פרקים בתולדות הישוב הישן (לעיל, הערה 5), עמ' 207-252.

54 על המתיחות בוועד-הפועל על רקע זה ראה מכתב ברזילי ופראנקפלד אל אחד-העם (לעיל, הערה 52), עמ' 172-173.

55 תביעת אחד-העם כי החברים לאסיפת וארשה (אב תר"ץ) יהיו רק אלה המקבלים עמדתו שלו, מתוך שלוש האפשרויות המוצגות כמשאל, לא התקבלה. ראה מכתבו ללשכת 'בני-משה' ביפו: אגרות אחד-העם (לעיל, הערה 48), עמ' 7-8. הוצאת פינס ובן-טובים מלשכת 'בני-משה' ביפו וההשלמה עם הרס הלשכה בביאליסטוק מצביעים על כוונות אלה. ראה מכתב אחד-העם אל רבניצקי, ה' באדר ב' תרנ"א, שם, עמ' 4. אחד-העם הודה כי לא הצליח לעצב את האגודה לפי רוחו. ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' תמא (הערה 1).

56 ראה מכתב חוזר אל כל הלשכות, וארשה אלול תרנ"א: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' תמא-תמב.

57 מ"ל ליליינבלום, 'ספר שיבת ציון', המליץ, 1892, גיליון 85; הנ"ל, 'דרך בת עמי', המליץ, 1889, גיליונות 80-81. ליליינבלום עצמו הצטרף לאגודת 'בני-משה' בראשיתה, אולם פרש ממנה לאחד שהתבררו מגמותיה הרחנות-חברתיות.

58 א"י סלוצקי, 'מה העבודה הזאת לכם', המליץ, 1892, גיליונות 81, 87-88; הנ"ל, 'תשובה כהלכה', המליץ, 1891, גיליונות 150, 152, 154; הנ"ל, 'נחפשה דרכנו ונחקורה', שם, גיליונות 202-203, 221.

השם 'מזרח' (מרכז רוחני).⁵⁹ אין ספק כי מיעוט הישגיו של 'הוועד האודיסאי', והוועד הפועל שלו ביפו, השיב רוח במפרשי 'בני־משה' וה'מזרח' כאחד. העובדה שחברי 'בני־משה' היו הפעילים בוועד האודיסאי ובוועד הפועל שלו ביפו לא הפריעה להם להרחיב את פעילותם דווקא כאשר הללו היו נתונים במשבר קשה. במאמץ רב ניסה אחד־העם לנקות את חברי האגודה משערוריות־יפו, וקרא לכל חבריו להתגייסות לפעולה חינוכית, תוך השארת הפעילות ההתיישבותית כפויית הטובה לאחרים.⁶⁰

לא כאן המקום לעמוד על מערכת היחסים הסבוכה שבין 'בני־משה' ובין 'מזרח'. די אם נאמר כי היתה ניידות חברתית בין שני הארגונים, ולצדה – עוינות עמוקה. שני הארגונים התפתחו ברוסיה באופן מקביל, כאשר ביניהם מגע שטחי בלבד.⁶¹ ההתנגשות ביניהם אירעה על רקע הנעשה בארץ־ישראל, ובמהלכה נוצר, באופן פאראדוקסאלי, בקע עמוק בתוך הקבוצה החרדית בתנועת חיבת ציון. בין אנשי ה'מזרח' ברוסיה ובין הקרובים להם בדעות בארץ־ישראל. ה'מזרח' קיבל אופי חרדי בגינה של הנהגת מוהילבר, אם כי כוונת מייסדיו היתה למשוך לתנועת חיבת ציון את יהדות רוסיה, על כל זרמיה, ובאופן לא מוצהר, גם את אלה אשר לא הסכימו עם המהלך החדש שביקש אחד־העם להכניס לתנועה.⁶² יזמי ה'מזרח', וסלוצקי בראשם, הביעו הסתייגות חריפה מאנשי 'בני־משה', בשל תפיסתם האידיאולוגית, בשל אופיו המסתגר והמתעלה של ארגונם, בשל זכויות־היתר ותוויה־מעמד אשר תבעו לעצמם ובשל התרסותם נגד הפעולות המעשיות של אנשי חובבי־

59 לרשימת המשתתפים באסיפת דרוזניק של ה'מזרח' (אלול תרנ"ג) ראה: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי המכון לכתבי־יד, קדש 690, ת' 2, עמ' 58-59, 74.

60 אחד־העם זעק זעקות צער וקרא קריאות יאוש באוזני חבריו. המשבר בוועד הפועל התפרש בעיניו ככישלון אישי יחד עם זאת, הוא לא האשים בכשלונו את האגודה, אלא 'אנשים פרטיים'. ראה מכתבו ללשכת 'בני־משה' ביפו ולמרכז בווארשה, אלול תרנ"א, כסליו תרנ"ב, טבת תרנ"ב, אלול תרנ"ב: כל כתבי אחד־העם, שם, עמ' תמב-תמד. על חלקם של 'בני־משה' במשבר ראה מכתב אייונשטאדט אל אחד־העם: מימים ראשונים (לעיל, הערה 30), א, עמ' 171-175.

61 היו אנשים שהיו פעילים בשני הארגונים גם יחד: דוד סוכובולסקי היה מזכיר ה'מזרח' בביאליסטוק, ועם זאת השיב חברים, מבין אלה שבאו במגע עם ה'מזרח', ל'בני־משה': בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. קדש 690, ת' 2, עמ' 58-59, 74. האם שיחק 'משחק כפול'? ראה גם: ש' טשרנוביץ, 'ראשון לציון', ספר שמואל (לעיל, הערה 18), עמ' קסט. ראה גם: קדש 690, שם, עמ' 41-42; טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 26. על הרשברג מביאליסטוק וקשריו עם שני הארגונים ראה: שם, עמ' 27. ראה גם: קדש 690, שם, עמ' 71. אשר ל'י"ל אפל מווילנה והסופר מבי"ה הכהן מוהילבר, הללו הצטרפו ל'בני־משה' בתרנ"ד, וקודם לכן היו קשורים עם ה'מזרח'. ראה: אפל (לעיל, הערה 44), עמ' 254; מבי"ה הכהן, 'הרב העסקן', ספר שמואל, שם, עמ' קסב. אפל כיהן כמזכיר לשכת 'בני־משה' בוויילנה, בעוד שקודם לכן היה ממתנגדיה החריפים. ראה: קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב, עמ' 241, 243, 244. על חלקם בהקמת ה'מזרח' ראה: 'י"ל אפל', 'זכרונות', ספר שמואל, שם, עמ' קה. על 'י"ל גולדברג מווילנה ויוסף מוהילבר, נכדו של הרב שמואל מוהילבר, ראה טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 26. על נאומו של מוהילבר באסיפת דרוזניק ועל עמדתו ביחס לאגודת 'בני־משה' ראה: טשרנוביץ, 'ראשון לציון', שם, עמ' קסח. בין האנשים שנמשכו ל'מזרח' היה יחיאל צ'לנוב ממוסקבה. ראה: קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב, עמ' 234, 239, 240. 'י"ל אפל מווילנה, שם, עמ' 243; י' ברוידס, וילנה הציונית ועסקניה, תל־אביב 1939, עמ' 48 (בהערה). על אנשים שפרשו מ'בני־משה', לאחר שעמדו על מגמותיה, כמו ליליינבלום, ראה: קלוזנר, שם, ב, עמ' 238, 224, 240. על אנשים שהיו חברים ב'בני־משה', אבל לא הסכימו עם הקו הכללי של האגודה, כמו מנחם אוסישקין, ראה: שם, עמ' 224, 238. ראה גם מכתב לארזינסקי אל אחד־העם, אב תרנ"א, אצ"מ A 35/4/9; ומכתבי אוסישקין אל אחד־העם, אלול תרנ"א, תשרי תרנ"ב, סיוון תרנ"ב, אצ"מ A 35/4/1.

ציון בארץ. להבדיל מליינבלום, הכליט סלוצקי את האופי החילוני המוצהר שדבק באגודה. עם שהצדיק את איבחונו של אחד-העם, כי משכרה של תנועת חיבת ציון נעוץ בחוסר הכשרה רוחנית של המוני בני-ישראל לתחייה לאומית, דחה את התכנים הרוחניים, אותם רצה אחד-העם להנחיל להמוני בית ישראל.⁶³

יש לציין, כי למרות החששות שהיו למוהילבר כלפי אגודת 'בני-משה', מעולם לא שלל אותה ברבים. נהפוך הוא — הוא תמך בה ובאנשיה במאמציהם לתפוס מקומות בולטים בפעולות 'הוועד האודיסאי' ואף הגן עליה מפני מחרפיה.⁶⁴ סלחנות זו של מוהילבר ניתן להסבירה בכך כי ייתכן שהאמין ביכולתו להטיל את מרותו על האגודה.⁶⁵ אולי אף לא הבין את התפקיד שמילאה בתהליך החילון בקרב הנוער החרדי.⁶⁶ לכאורה, היתה התנגשות בין ה'מזרח' ו'בני-משה' בלתי-נמנעת, מאחר שה'מזרח', או לפחות הנהגתו, זיהו את המסורת ושמירתה עם הלאומיות היהודית, בעוד 'בני-משה', ואחד-העם בראשם, ראו אותן כשייכות ל'אמונותיהם ודעותיהם הפרטיות' של חברי התנועה הלאומית, אשר יש לנהוג בהם בסובלנות, כל עוד אינם פוגעים ב'דגל הלאומי הכללי'.⁶⁷

למרות ההתכתשויות בקרבה, גילתה אגודת 'בני-משה' פעילות לא מבוטלת בשנים 1890–1893, כגון נטילת חלק בולט בניהול 'הוועד האודיסאי', ניהול הוועד-הפועל כיפו, הרחבת הלשכות, ובעיקר פעילות ספרותית וחינוכית. זו האחרונה באה לכלל ביטוי בהקמת בתי-ספר בוילנה



63 סלוצקי כתב: 'איך נעיצו פנים לאמור כי עשה נעשה אם אין בקרבנו כל חבר וקשר רוחני, ולכן הסיק, בצדק, כי זה ראה הח' אחד העם ויסד את אגודתו'. אבל כמה שקשור לתוכן הפעילות, המציא 'עיקרים חדשים', 'ברא אמונה חדשה', 'כל אנשי שלומנו מתנגדים בגלוי או בסתר להוועד של חו"צ, אשר לא נואלו להאמין ב'ברית החדשה' של 'בני ברית' החדשים'. ראה מכתב אוסישקין אל אחד-העם, אדר תרנ"ג: אצ"מ A 35/4/1

64 הוא תמך באייזנשטאדט, בניגוד לרצונו של ליליינבלום. ראה: 'הרב העסקן' (לעיל, הערה 61), עמ' קסא-קסב, כן תמך בהשאת אחד-העם בוועד האודיסאי. ראה: אפל, 'זכרונות' (לעיל, הערה 61), עמ' קפא, זאת — אף לאחר התפוררות לשכת 'בני-משה' בכיאליסטוק, ראה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 27; אגרות אחד-העם (לעיל, הערה 48), עמ' 3. ולאחר שמומלצי מוהילבר לוועד-הפועל הוצאו ממנו בלחצו של אחד-העם. ראה: אפל, הרב העסקן, שם, עמ' קסב, מב"ה הכהן העלה בזכרונותיו השערה, כי מוהילבר היה חבר לא רשמי באגודת 'בני-משה'. ראה גם זכרונותיו של ש' טשרנוביץ, מזכירו של מוהילבר: 'ראשון לציון' (לעיל, הערה 61), עמ' קסו-קסז. עובדה היא, שאנשים הקרובים למוהילבר, כא"ש הרשברג, יוסף חזנוביץ, סוכובולסקי וי"ל אפל היו חברים ב'בני-משה'. ראה: קדש 690, שם, ת' 2, עמ' 41-42, 58-59, 71, 74; טשרנוביץ, 'בני משה ותקופתם', שם, עמ' 26-27. מוהילבר המשיך לתמוך ב'בני-משה' גם לאחר פולמוס בתי-הספר כיפו. ראה: 'זכרונות' (לעיל, הערה 61), עמ' קפא. מוהילבר הצליח להטיל מרותו על האגודה הווארשאית 'מנוחה ונחלה', שהקימה את רחובות, והיתה מקורבת ל'בני-משה', ואולי מכאן האופטימיות. ראה: אצ"מ A 35/9/1

66 על מעבר מזכיריו של מוהילבר לצדם של אנשי 'בני-משה' ראה לעיל, וכן: מכתב סוכובולסקי אל ליליינבלום, חשוון תרנ"ג: טשרנוביץ, 'ראשון לציון' (לעיל, הערה 61), עמ' קסט. חברי נצח ישראל, ר'נס ציונה', אשר הקימו אגודות חובבי-ציון בישיבת וולוז'ין, הצטרפו ל'בני-משה' לאחר סגירת הישיבה ב-1892. דוגמה מאלפת לתהליך זה היא קורותיו של ח"נ ביאליק. ראה מכתבי ניסנבוים אל ביאליק: אגרות הרב ניסנבוים, בעריכת 'שפירא, ירושלים תשט"ז, עמ' 21-3. על ההתלבטות הפנימית בין חברי 'נס ציונה' ביחסם ל'בני-משה' ראה: 'קלוזנר, 'נס ציונה' בוולוז'ין, ירושלים תשי"ד, עמ' כא.

67 'מילואים ל"דרך החיים" (לעיל, הערה 49).

ובווארשה, בהקמת ספריות 'שערי ציון' ביפו, ירושלים וטנטורה, בהקמת הוצאת הספרים 'אחיאסף', בהוצאת הקבצים 'כורת' ו'פרדס' ובהוצאת ספרי קריאה בעברית וברוסית.⁶⁸ פעילותה של אגודת 'בני-משה' בחוץ-לארץ לא עוררה התנגדות ורושם רב בציבור. לעומת זאת, פעולותיה בארץ-ישראל העלוה לכותרות העיתונות העברית. כאמור, כסלו תרנ"ג הועבר מרכז 'בני-משה' לארץ. לשכת 'בני-משה' ביפו נהנתה מאמונו האישי של אחד-העם. משקלם האישי של חבריה היה רב.⁶⁹ היא היתה עצמאית יותר מלשכות 'בני-משה' ברוסיה, תאמה את תפיסתו של אחד-העם שרק בארץ-ישראל תיתכן יצירת תרבות יהודית לאומית מקורית והיתה מסוגלת לממש את השאיפות החינוכיות של אגודת 'בני-משה' לשמש מופת לרבים.⁷⁰ תקנון 'בני-משה', שנוסח עם העברת המרכז ליפו, השמיט את כל הסעיפים שהיו נתונים במחלוקת כאשר לאורח-חיייו של החבר, ובעיקר אותם סעיפים שהוכנסו בידי המרכז בווארשה במטרה לפייס את החרדים שבאגודה.⁷¹ בראש חובות המרכז נקבעה המטרה 'לעזור בכל אשר יוכל להטבת המצב המוסרי של בני עמנו בארץ-ישראל, ולשים לב בייחוד לחנוך בני הנעורים שם ברוח כ"מ'.⁷² ניסוח כללי זה פתח לפני אנשי 'בני-משה' בארץ פתח רחב לפרש לעצמם פירוש חופשי את ערכיה החינוכיים של האגודה. כפי שנראה, הם לא קיבלו בעניין זה אף את מרות חבריהם בחוץ-לארץ.⁷³

68 על תפקיד 'בני-משה' בוועד-הפועל ביפו ראה מכתב ברזילי אל אחד-העם, אב תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), א. עמ' 92; קלוזנר (לעיל, הערה 15), ב. עמ' 156-197, 199-200, 234, 229-235. אחד-העם העיר לחברי האגודה, כי למרות הרושם של חוסר-מעש ואי-שיתוף רבים מן החברים בפעילות, אין לזלזל במה שנעשה. ראה מכתב חוזר אל כל הלשכות, אלול תרנ"א: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תמא.

69 בלשכת 'בני-משה' ביפו היו אנשים שהתנסו אישית במפעל ההתיישבות. היו בה אנשים בגיל העמידה, רובם בעלי מקצועות חופשיים: ישראל בלקינד, אהרון איזנברג, מאיר דיונגויף, י. איזנשטאדט (ברזילי), הרופאים מנחם שטיין והלל יפה, א"ז לוויין-אפשטיין, יהודה גראזובסקי, יחזקאל סוכובולסקי, זאב טיומקיץ, דוד יודלביץ, ברוך חומה, ב' לאדיאנסקי, וייסמן, פרליס, פראנקפלד והורוויץ. בלקינד, גראזובסקי, חומה, יודלביץ והורוויץ היו מורים כמושבות וכיפו. איזנברג ולוויין-אפשטיין היו חברי 'מנוחה ונחלה', שהקימה את רחובות. דיונגויף היה שליח הברון להקמת בית-חרושת לזכוכית בעתלית. ברזילי היה מזכיר הוועד-הפועל ביפו. בלקינד היה ממנהיגי הבילויים בזמנו. ראה מכתב ברזילי ופראנקפלד אל אחד-העם, כ"ח באב תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), א. עמ' 293.

70 על היות הלשכה ביפו משוחררת מלחצים שבגינם הוחלט על העברת המרכז לידיה ראה חוזר הלשכה הווארשאית אל לשכות 'בני-משה', עם העברת המרכז ארצה, אצ"מ 35/9/1. מרכז 'בני-משה' בארץ נמסר לידי ארבעה מחבריו: מ' שטיין — יושב-ראש, א"ז לוויין-אפשטיין — גזבר, איזנשטאדט וגראזובסקי — מזכירים. ראה: קלוזנר (לעיל, הערה 15), עמ' 236; טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 99. בלשכה לא היתה לחרדים כל השפעה, לאחר שהוצאו ממנה בן-טובים ופינס, באביב תרנ"א. איזנשטאדט היה, אמנם, שומר-מצוות, אבל מבחינה ציבורית הלך אצל 'בני-משה'. על עצמאות לשכת 'בני-משה' ביפו בתוך האגודה ראה מכתב לשכת יפו אל ההנהגה הזמנית, אלול תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), ב. עמ' 219-223.

71 ראה מכתב אחד-העם אל לשכת 'בני-משה' ביפו, כסלו תרנ"ג: כל כתבי אחד-העם (לעיל, הערה 20), עמ' תמד. ראה גם: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 95-98.

72 כל כתבי אחד-העם, שם. על חשיבות הפעילות החינוכית עמד אחד-העם כבר במאמרו הראשון: 'דרך החיים', והמשכו 'מילואים', שם. דיון תכניתי יותר בשאלת החינוך קיים אחד-העם במאמרו: 'אמת מארץ ישראל, מאמר שני' (קץ תרנ"ג), כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' לב-לד.

73 על סירוב אנשי לשכת 'בני-משה' ביפו לצנזור מאמריהם בעיתונות בידי חבריהם בחוץ-לארץ ראה מכתב חוזר מלשכת 'עזרא' אל 'בני-משה', מס' 1, אייר תרנ"ד: אצ"מ 35/9/6, הנספת. עוד בראשיתה של האגודה גילתה לשכת יפו עצמאות. ראה מכתב לשכת 'בני-משה' ביפו אל ההנהגת 'בני-משה', אלול תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), עמ' 219-223.

הפרוגרמה החינוכית של 'בני-משה'

אחד-העם יעד ל'בני-משה' בארץ את תפקיד הגרעין למרכזה הרוחני של האומה היהודית בארץ-ישראל, וכן ביקש כי ישמשו כאוונגארד לאגודת 'בני-משה' כולה, בחינת 'מורי דרך' ל'שומרי הרוח' של הלאום.⁷⁴ היזמה הבולטת והמרכזית של לשכת 'בני-משה' ביפו, לאחר פרסום עסקי-הביש של הוועד-הפועל ביפו, היתה להקים בית-ספר עברי, אשר יחנך ברוח ערכיה של החבורה. העילה הישירה להקמת בית-הספר היתה התמוטטות בית-הספר הפרטי של משפחת בליקנד ביפו, ורצון 'בני-משה' ביפו להעמידו על רגליו. העילה העקיפה היתה רצונו של אחד-העם לסלק את ידי 'בני-משה' מן הוועד-הפועל ביפו, להותיר את האחרים כ'שומרי חומר', ולהיצמד למטרותיה הראשונות של האגודה, להיות 'שומרי רוח'.⁷⁵ הערכים החינוכיים שהציג אחד-העם נוסחו במושגים כוללים ומעורפלים.⁷⁶ אולם מבין השורות ניתן לדלות כמה עקרונות ברורים: לגבי דרך הפעולה לא השאיר אחד-העם ספקות, כי לאנשי 'בני-משה' מטרה לתקן את החינוך החרדי לפי רוחם.⁷⁷ את בית-הספר ביפו ראו אנשי 'בני-משה' גם כבית מדרש למורים לכל תפוצות ישראל: 'מן הבית הזה יצאו ויפוצו בארץ ישראל ובגולה וישאו אתם את דגל היהדות לכל קצות הארץ'.⁷⁸ באשר לתוכן החינוך הלאומי הבהיר אחד-העם, כי הוא שואף למזיגה בין חינוך עברי להשכלה כללית.⁷⁹ למותר לציין, כי החרדים רשאים היו לראות בהצהרות פרוגרמטיות אלה משום קריאת תגר על ערכיהם ועל מוסדות-החינוך שלהם.



- 74 כל כתבי אחד-העם, שם.
- 75 טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 91. ראה מכתבי אחד-העם אל הנהגת 'בני-משה' בווארשה ואל לשכת 'בני-משה' ביפו, אדר תרנ"ב: אגרות אחד-העם (לעיל, הערה 48), עמ' 31-33.
- 76 'אהבת ישראל ובהקיפה כל מדה טובה וכל תכונה נכבדה', 'דור אשר לא יכרע לבעלים ועפר שונאיו לא ילחץ' ('דרך החיים', שם), 'דור נולד יהיה טוב וחזק ממנו' ('אמת מא"י – מאמר שני'), שם, עמ' לב.
- 77 'בימלואים ל"דרך החיים"' הצהיר אחד-העם, כי אגודת 'בני-משה' 'תשתדל לחדור אל בתי החינוך העבריים אל חדרי בני הנעורים מכל המפלגות השונות', כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' תמ. ראה גם: אצ"מ A 35/9/2; טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 100. חוזר הלשכה הווארשאית אל לשכות 'בני-ברית', מתחילת תרנ"ג: אצ"מ A 35/9/1
- 78 'בתי הספר ושאלת הפועלים', המליץ, ג' ניסן תרנ"ג; הופיע בתחילה בשם: 'הכמות והאיכות'. ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' לו. וראה: 'אמת מא"י – מאמר שני', שם. כבר באסיפה הראשונה של 'בני-משה' בווארשה הוחלט להתחיל בפעילות חינוכית, בדרך של תמיכה במורים הנאמנים לרוח האגודה. כנאמר, היו גם נסיונות להקים בתי-ספר ברוסיה עוד קודם-לכן, ובמקביל להקמת בתי-הספר ביפו: בית-ספר לנערות, 'יהודית', נוסד בווארשה על-ידי לשכת 'ישורון' של 'בני-משה'. ראה מכתב לשכת 'ישורון' אל לשכת 'עזרא', תרנ"ד: אצ"מ A 35/9/6. ואולם כבתי-ספר אלה לא חלו את כל התקוות שחלו בבתי-הספר ביפו. אגודת 'בני-משה' עצמה הבחינה בין מפעלה החינוכי בארץ ובין מפעליה בחוץ-לארץ. ראה חוזר ללשכות, אדר תרנ"ד: אצ"מ A 35/9/2. כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' לד, קצב, ראה גם: ד' יודלביץ, 'בית ספר לעברית ביפו', המליץ, 1894, גיליונות 204, 209. לוויץ-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 313-315. לבית-הספר ביפו ייעדו תפקיד של חלוץ ומוביל בתחום החינוך: 'לדעת בעצמנו ולהראות גם לאחרים כמה גדול כוחה של היהדות הלאומית ביחס אל החינוך', לעצב את 'תורת החינוך העברי', להעמיד מורים לבתי-הספר הלאומיים.
- 79 'החניכים צריכים להיות אלו שנתחנכו ברוח עברית טהורה על אדמת אבותינו ואינם נופלים עם זה מחניכי בתי ספר אירופאיים בידיעותיהם ונימוסיהם וכל יתר הסימנים של הקולטורא החדשה', 'בתי הספר ביפו ושאלת הפועלים', שם, עמ' לו.

להקמת בית-ספר ביפו חברו יחד חברי 'בני-משה', אנשי לשכת בני-ברית ביפו והסניף של חברת כ"ח ביפו.⁸⁰ מה היה ל'בני-משה' עם בני-ברית וכ"ח? אנשי 'בני-משה' ביפו השכילו להצטרף לסניף כ"ח שבמקום וללשכת בני-ברית, במגמה לגייס את כל הכוחות והאמצעים לעניינם.⁸¹ בית-הספר לבנים הוקם בחשוון תרנ"ג (1892) ובית-הספר לבנות בשבט תרנ"ג (1893). גם אם כ"ח היא שאיישה את משרת מנהל בית-הספר, הרי היו אלה אנשי 'בני-משה' שעיצבו את דמותו בשנים הראשונות.⁸² יש לציין כי תכנית-הלימודים הרשמית, המשלבת כתובה לימודים תורניים לצד לימודים כלליים, ואף עשיית 'הדיבור העברי לחובה על כל התלמידים', לא נגדו את השקפת העולם החינוכית של אלה מבין החרדים אשר נזעקו להילחם בבית-הספר. תכנית-לימודים מעין זו היתה מקובלת בבתי-הספר של הברון כמושבות.⁸³ מה שהטריד את החרדים היו היומרות הלאומיות ה'חופשיות', שהחדירו אנשי 'בני-משה' לבית-הספר. הללו באו לכלל ביטוי באורח-חייםם ובהתבטאויותיהם של מורי בית-הספר, אשר רובם היו חברי 'בני-משה' ואוהדיהם.⁸⁴ בלשונם של 'בני-משה': 'מבית הספר... תצא הדוגמה הראשונה מעברים ועבריות טבעיים, משכילים ככל מדע ואדוקים בעמם וארצם ובכל הקדוש לו'.⁸⁵

פינס ובני חוגו

בראש הקבוצה החרדית שנאכקה ב'בני-משה' היו, לכאורה, בני 'היישוב החדש': י"מ פינס, מי שנדרף והותרם בידי 'היישוב הישן' בשנות ה-80 הראשונות, מי שהיה נציגם של אנשי חובבי-ציון למושבות בארץ-ישראל מ-1887 ומי שהתמנה על-ידי אנשי חובבי-ציון לשמש מדריך רוחני לבני-גדרה; א' בן-טובים, חבר משלחת 'הוועד האודיסאי' לארץ-ישראל וחבר הוועד-הפועל ביפו;

80 מכתב ממרכז 'בני-משה' בארץ אל לשכת 'בני-משה' בווארשה, ניסן תרמ"ג: אצ"מ A 35/9/6; לוויין-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 330-331. על הקשרים בין בני-ברית ל'בני-משה' בקשר עם הקמת בית-הספר ראה מכתב גראזובסקי אל לשכת 'בני-משה' בווארשה, אדר תרנ"ג: אצ"מ A 35/9/6

81 ראה גם: לוויין-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 315. את הקשר בין 'בני-משה' לחברת כ"ח ו'בני-ברית' יצר מאיר דיזנגוף. ראה: קלוזנר (לעיל, הערה 15), עמ' 197-198; 'בתי הספר ביפו ושאלת הפועלים', כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' לח-לט. על הבעיות שנוצרו עקב ברית זו, שנכרתה בין חברת כ"ח ובין 'בני-משה', בשל עמדתה הלא-לאומית של כ"ח, ראה: לוויין-אפשטיין, שם, עמ' 316, 329-330. אחד-העם הכשיר ברית זו בעת הקמת בית-הספר, ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' קצ-קצו. אולם, מאוחר יותר, הסביר את כשלון בית-הספר בעצם קיומו: שם, עמ' קצג, רא, רג, רי. ראה גם מכתב לשכת 'בני-משה' ביפו אל אחד-העם, אלול תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), ב, עמ' 22. על מאמצים אלה, שהחלו עוד בשנת תרנ"א, ראה: 'מימים ראשונים', שם, א, עמ' 173, 233, 328. על הרצון לצרף לאגודה את פרופ' יוסף הלוי מפאריס, איש כ"ח, ראה: שם, ב, עמ' 294-295; לוויין-אפשטיין, שם, עמ' 87, 315.

82 לוויין-אפשטיין, שם, עמ' 315; טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 93. 'בני-משה' ראו בבית-הספר את גולת הכותרת של מפעלם בארץ. ראה מכתב חוזר מספר 4 מלשכת 'עזרא' אל חברי 'בני-משה', אלול תרמ"ד: אצ"מ A 35/9/2. למנהל בית-הספר לבנים התמנה איש כ"ח, אנג'יל, אולם הוא היה כפוף לוועד בית-הספר אשר רובו הורכב מאנשי 'בני-משה' ואוהדיהם. ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' קפט. אנג'יל עצמו צורף ל'בני-משה'.

83 על תכנית-הלימודים ראה: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' קצא-קצג.

84 אחד-העם נזהר מלבקר את החינוך המסורתי, אבל יודילביץ, שהיה מורה בבית-הספר, לא כלא דבריו, באומרו כי החינוך המסורתי הוא 'חינוך שמימי', להבדיל מן החינוך בבית-הספר ביפו, 'המתחנך לתרבות חיי אדם על פני האדמה בעולם הזה'. המליץ, 1894, גיליון 209, עמ' 4.

85 מכתבים מארץ ישראל, ב/א (חשוון תרנ"ד), עמ' ח-ט.

המחנך, הסופר והעיתונאי זאב יעבץ; נ"ה הלוי, מי שהיה רבה של קהילת יפו על כל פלגיה ומקובל על האיכרים במושבות יהודה; י"ד פרומקין, מי שלחם להשכלתו ולעיסוקו היוצר של 'היישוב הישן', ואיש האופוזיציה לממסד של יישוב זה. אפשר לומר כי גרעינה של הקבוצה צמח מבית-מדרשו של הרב ג"מ יפה, רבה של יהוד ומי שהיה מנהיגן הרוחני של המושבות החדשות בשנות ה-80. בין האישים הללו היתה גם קרבה משפחתית וקשרי-מוצא. הם היו גם מנאמני מוהילבר וברלין – מנהיגי הזרם המסורתי בהנהגת חיבת ציון בשנות ה-80. תמיכת פינס בביל"ויים והתנגדותו ל'היתר' השמיטה הרחיקוהו ממוהילבר. יחד עם זאת, תמך מוהילבר בהכנסת פינס לוועדה הפועל ביפו. מה שמאפיין קבוצה זו הוא, שאנשיה היו בעמדת-ביקורת על החברה החרדית ברוסיה ועל 'היישוב הישן' בארץ, בכך שתמכו ברבים בהפיכתה של החברה היהודית לחברה יצרנית, ובהכנסת לימודים כלליים למוסדות החינוך המסורתי. מבחינה רעיונית היו הללו במחנהו של מוהילבר, אם כי הרחיקו-לכת ממנו ככל הקשור למודרניזאציה של החברה המסורתית. אפשר לאפינים כחרדים-משכילים.⁸⁶ הללו היו כרוכים גם אנשי חובבי-ציון נלהבים, אשר הגשימו, הלכה למעשה, את ציוניותם, כעלייתם לארץ ובהתיישבם ליד המושבות החדשות.

חוג זה ראה עצמו כמבטא עמדת הרוח בחברה היהודית הארצישראלית, ולכן גם העניק לעצמו את התואר 'מגיני ארץ' במהלך ההתדיינות. באנשי 'בני-משה' ראו 'כת אחת שהם נבדלים במנהגייהם מרוב העם'. לכן גם לא רצו להניח לאנשי 'בני-משה' להתגדר בפעילות חינוכית, שלה השלכות על ציונותה של הציבוריות בארץ: 'אין מבטלים את חפצם בשביל הרוב'.⁸⁷ המאבק היה על נפשו של היישוב היהודי בארץ – 'הישן' ו'החדש' כאחד. כל צד חיפש בני-ברית גם בקרב בני 'היישוב הישן' בארץ, כאשר אנשי 'בני-משה' תולים תקוות בעדה הספרדית המתונה, יחסית, ואילו פינס ובני-חוגו פונים לעדה האשכנזית. לפולמוס נגררו עניינים, כגון הסכסוך הישן בין העדה האשכנזית ובין העדה הספרדית על הנהגת היישוב ומשאביו הכספיים, וביקורת 'היישוב החדש' על 'חלוקה' והכוללים. כך גם נוצרו בריתות בין יריבים מאתמול, כאשר 'בני-משה', בני-ברית, כי"ח ו'משכילים' אחרים מתייצבים מצדו האחד של המתרס, פינס וחוגו ו'היישוב הישן' האשכנזי מצדו השני, והעדה הספרדית – בתוכם.⁸⁸

86 מוהילבר עצמו תמך בהכנסת לימודים כלליים לתכנית-הלימודים של מוסדות 'היישוב הישן', לפחות מטעמים של צורכי פרנסה. הוא ביטא את רעיונותיו אלה בעת סיורו בארץ בראשות השיירה. ראה: מלאכי (לעיל, הערה 25), עמ' 265. מוהילבר חזר כאן על דעותיו, אותן הביע כבר בשנות ה-70 ב'הלכות'. גם פינס ביטא דעות מעין אלה: ילדי רוחי, מאגנצא תרל"ב. יעבץ היה הרוח החיה בכית-הספר של הברון, אשר התנהל כ'חדר מתוקן' בזכרון-יעקב אם כי בסופו של דבר גורש מבית-הספר ותכניותיו לא יושמו למעשה. פינס חזר על הדברים במהלך הפולמוס. ראה: י"מ פינס, אמת מארץ, ד (אייר תרנ"ה), עמ' 16-18.

87 מכתב ברזילי ופראנקפעלד אל אחד-העם, תרנ"א: 'מימים ראשונים' (לעיל, הערה 30), א עמ' 294.

88 בחוברת הפולמוס הראשונה שהוציא לאור פינס ואנשי חוגו (אמת מארץ, א, ירושלים תרנ"ד), מצדיקים 'מגיני ארץ' את האשכנזים כסכסוכים עם הספרדים, ומאשימים את הספרדים ברתימת 'בני-משה' לעגלתם. ראה גם: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 11-112. 'בני-משה' צידדו באיחוד העדות בארץ, בהנחה שהספרדים ימשלו בכיפה, וגם ימתנו את האשכנזים. ראה: מכתבים מארץ ישראל, מכתב א (אייר תרנ"ג), עמ' ט; מכתב כ/ג (כסליו תרנ"ד), עמ' 2. 'בני-משה' עצמם תלו, תחילה, את הפילוג בין העדות בספרדים. ראה: י' גראוובסקי, 'משא ארץ ישראל', המליץ, 1891, גיליון 37, אולם, בעקבות הפולמוס המתואר שינו את דעתם. פינס נדרף עד חרמה בידי מנהיגי העדה האשכנזית בארץ בראשית שנות ה-80. ראה: קלוזנר, הסטוריה של הספרות העברית החדשה, ו, תל-אביב תשי"ד, עמ' 85-86. בין-יהודה, שהיה מקורב לפינס בשנות ה-80, היה עתה מקורב ל'בני-משה'.

פינס האשים את אנשי 'בני-משה' בפילוג שבין העדות, וטען כי סילוקם מן הארץ יביא למיתון הסכסוך.⁸⁹ התהפכו היוצרות: פינס, שלחם בציפורניו כדי שלא יסולקו הביל"ויים מן הארץ בשנות ה-80, כתביעת מוהילבר וברלין, העלה עתה את התביעה לסלק את 'בני-משה', בניגוד לדעתם של מוהילבר וחבריו.

מלחמת תרבות

כנאמר, מצד תכנית-הלימודים ואורח-החיים בבית-הספר ביפו לא היו לפינס וחוגו טענות עקרוניות, או, למצער, לא היו אלה הטענות העיקריות. בית-הספר התנהל, לכאורה, ברוח מסורתית, במתכונת של חדר 'מתוקן'. ההסתייגות העיקרית היתה מן הבחינה החינוכית והסמכותית, מדמות המחנכים ומן הוועד המפקח.⁹⁰ פינס טען כי במסירת החינוך בבית-הספר למורים החברים באגודת 'בני-משה', ואשר על-פי אורח-חייהם הם מחנכים חינוך 'חופשי', נוטלת על עצמה האגודה את האחריות להאשמתה בעמדה אנטי-מסורתית, בעוד שעד כה הצהירו מנהיגיה על עמדה נייטרלית מבחינת המסורת.⁹¹ הללו טענו כי בית-הספר ביפו אינו מתנך ל'תורה עם דרך ארץ', לא לתורה ול'השכלה', כי אם ללאומיות 'החופשית' ממסורת.⁹² התוצר המוגמר היוצא מבית-הספר הללו רואה את היהדות כמתמצית ב'חבת הארץ, השפה וההיסטוריה' בלבד.⁹³ הפולמוס גלש גם לעניינים שהם מכבשונה של היהדות: מי הוא יהודי, ומכאן – מה היא יהדות לאומית כשרה למהדרין, ומי היא הסמכות לקבוע זאת. כך הונחו היסודות למלחמת תרבות (קולטור קאמפ).

פינס ואחד-העם ביקשו לעצור את מלחמת התרבות בעודה באיבה, ובעת שיחה שהתקיימה בניניהם במהלך ביקורו השני של אחד-העם בארץ, בקיץ תרנ"ג, הציע פינס להחליף את מורי בית-הספר

89 פינס הבחין בין המאבק עם הספרדים, אותו כינה בשם 'מלחמה בשלום', ובין המאבק עם 'בני-משה', אותו כינה 'מלחמה נחרצה'. ראה: אמת מארץ (לעיל, הערה 88), א, עמ' 4; ראה גם: שם, עמ' 49. פינס גם טען כי 'החופשיים' נבנים מן הסכסוך בין העדות. ראה: שם, עמ' 33-36.

90 בבית-הספר היו 'מתפללים' שם שלוש פעמים כיום... לומדים את ה"דינים" ע"פ התלמוד והשלחן ערוך. ראה: לוויין-אפשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 318, בהערה. אמנם, במהלך הפולמוס העלה פינס גם טענות חינוכיות ממשיכות: התנ"ך נלמד כספרות יפה ולא ספרות קדושה, 'שאינן לומדים בו תורה ונביאים, אבל לומדים בו שפת עבר ומעט הסטוריה מתוך ספרי משה ושאר מליצים כמותו שעמדו לישראל מיום בואם לארץ עד יום גלותם ממנה'. אמת מארץ, א, עמ' 8; ב (שבט תרנ"ה), עמ' 10. היו גם ויכוחים על מקומו של לימוד תורה שבעל-פה בבית-הספר. ראה: שם, עמ' 9-14, על הסתייגויות מספרי הלימוד שהונהגו בבית-הספר. אמת מארץ, ג (אדר תרנ"ה), עמ' 5, בהערה. בכל אלה לא היתה הסתייגות ממבנה התכנית, אלא מן המשמעויות החינוכיות הנובעות ממנה. כדברי פינס לד"ש סלושץ מאודיסה: לא 'מערכת הלימודים קובעת, אלא אופן הלימודים מכוון לפי השיטה, והשיטה היא להפשיט את היהדות מקדושתה ולעשותה למושג של חולין'. אמת מארץ, ה (תמוז תרנ"ה), עמ' 15.

91 ראה מכתב פינס ללידיד (ללא תאריך), אצ"מ, A 109/50: 'אם מבקשת אגודת ב"מ להיות נייטרלית בעניני הדת הלא אין עליה להיות מתנגדת להדת, ובהעמידה מורה ראשי כזה בבית אין זה אלא מלחמה בדת'. בדברים דומים התייחס פינס אל אחד-העם, בעת ביקורו של האחרון בארץ, בקיץ תרנ"ג: אמת מארץ, ה, עמ' 19.

92 ראה גם: שם, עמ' 16-17.

93 אמת מארץ, א, שם. ראה גם מכתב פינס אל א"ר חורגל, קיץ תרנ"ד: אצ"מ A 109/33. על תכנית-הלימודים ראה גם: מכתבים מארץ-ישראל, ב/ג, שם, עמ' 5-6. על החינוך 'החופשי' של בית-הספר ראה גם מכתב פינס אל

סלוזקי, כסליו תרנ"ה: אצ"מ A 109/50

כיפו כמורים חרדים, אך הצעתו לא התקבלה על דעת אחד-העם.⁹⁴ שניהם חששו מן המחיר שתגבה מלחמת תרבות מעין זו. ואכן, הם אף שילמו את המחיר בפועל: פירוק אגודת 'בני-משה' – מחד, והרחקת פינס וחוגו מחובבי-ציון ומן התנועה הציונית המאוחרת לשנים רבות*⁹⁴ – מאידך. לחימום סדן ההתדיינות לא הספיקו כתי-הספר ביפו. היה צורך בעילה נוספת, בעלת אופי שערוייתי, שתביא להתפוצצות רכתי. עילה זו נמצאה כהלשנתם של מנהיגי העדה האשכנזית בארץ בפני הממשל העות'מאני על עורכי העיתון 'הצבי', בן-יהודה וחוננו יונאס, כאילו הללו מסיתים את הציבור היהודי בארץ למרידה בממשל. הלשנה זו הביאה למעצרים של העורכים, ומעצר זה גרם התרגשות רבה בין היהודים בארץ ובחוף-לארץ, ולסילוק המעצורים האחרונים לפני מאבק גלוי בין הצדדים.⁹⁵ אנשי 'בני-משה' מיהרו לתמוך בכך-יהודה, הגם שלא היה מבני אגודתם, ובכך התייצבו באופן פומבי לצד שנוא-נפשם של בני 'היישוב הישן'. עמדה זו של 'בני-משה' הרחיקה מעגלתם את הספרדים. האחרונים – גם אם היו מוכנים לתמוך בהם בכל הקשור לבתי-הספר ביפו – לא היו מוכנים לסבול את ביקורתו של בן-יהודה על 'חלוקה'. ביקורת זו איימה על אשיות מבנהו הפיסי והרעיוני של 'היישוב הישן' בפרט, ושל היישוב הספרדי בכלל.⁹⁶ הראשונים שהחלו במאבק פומבי היו ראשי ההנהגה הירושלמית, ריבלין וסלאנט. פינס ופרומקין נכנסו לזירה זמן קצר לאחר מכן.⁹⁶*

במהלך הפולמוס, ששיאו היה בשנת 1894, הוסרו הכפפות, וכל צד ניסח את עמדותיו העקרוניות באופן מלא ובפומבי. על מהלך הפולמוס על כל תמורותיו, אין מקום לעמוד בדיון מסכם זה של עיקר האירועים. ואף-על-פי-כן, לצאת בלא כלום אי אפשר.

מראשית הדברים חזרו פינס ובני חוגו על העמדה כי הם נשארים נאמנים לתנועת חיבת ציון בכלל, וללאומיות היהודית – בפרט.⁹⁷ פינס לא ראה ביישוב הארץ בזמן הזה מוצא מפני שנאת-ישראל הדוחקת. כפי שחשבו פינסקר וליילינבלום, ואף לא מקלט ליהודים סחופים ודוויים, כפי שחשבו מנהיגיהם, ספקטור ואחרים. הוא גם לא נאחו בתקוות של אחרית הימים, שמקורן ביישוב הארץ

94 לאחר מעשה, הסביר פינס כי בא כדברים עם אחד-העם בקיץ תרנ"ג. ראה: אמת מארץ, ה, עמ' 19-21.
 *94 אמנם פינס הצטרף להסתדרות הציונית עם הקמתה, אולם נראה כי לאחר שהתברר לו כי הוויכוח עם ב"מ חזר על עצמו בהסתדרות הציונית התרחק מפעילות גם בתנועה החדשה. ז' יעבץ חזר לפעול בהסתדרות הציונית עם הקמת 'המזרח'.

95 י"מ פינס לא היה תמים-דעים עם בן-יהודה, ירדו משכבר הימים, במלחמתו של האחרון ביישוב הישן, אולם ברור כי לא היה נכנס לפולמוס עם בן-יהודה בשל כך. כפי שלא עשה כך בשנים עברו: אמת מארץ, א, עמ' 33-34. על הדמעות שהזיל פינס בשל מעצרו של בן-יהודה ראה: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 112-113.

96 לסובלנות הספרדית אשר לרכישת השכלה כללית יש הסברים רבים. ראה י' קניאל, 'מכעיות החינוך בירושלים במאה התשע-עשרה', זכור לאברהם – לזכר ר' אברהם אלמאליח, ירושלים תשל"ב, עמ' 140-168. יש לציין כי הרבנים הראשיים הספרדים שתפו פעולה עם אלמנטים מקרב העדה האשכנזית במימון הכשרה מקצועית של בני היישוב הישן גם במסגרת בית-ספר של הרצברג ובמסגרת 'עזרת נדחים'. ראה, לדוגמה: חבצלת תרמ"ה, גיליון 34. על הכרוז המסתייג ממאמרו של יונאס, חוננו של בן-יהודה, חתומים היו גם הרב הראשי של העדה האשכנזית בירושלים, שמואל סלאנט וגם הראשון-לציון אליאשר. ראה: אפל (לעיל, הערה 44), עמ' 447.

*96 ריבלין מברך את פינס על הצטרפותו למאבק, כ"א באדר תרנ"ד: אצ"מ A. 109/55/2. פרומקין החל את סדרת המאמרים נגד 'בני-משה' בכ"ב באדר א' תרנ"ד: חבצלת, תרנ"ד, גיליון כו ואילך.

97 ראה גם ההצהרה: אמת מארץ, א (לעיל, הערה 88), עמ' 4-7. נראה כי פינס עצמו לא התלהב מהקמת חיבת ציון חרדית, וראה אפשרות כי החרדים ישתפו פעולה עם היועד האודיסאי: אמת מארץ, ג, עמ' 3.

בזמן הזה, שמצאנו להן עקבות בדברי הנצי"ב ויפה.^{97*} לפינס היתה עמדה דתית הרואה את הטעם ביישוב ארץ-ישראל על-ידי יהודים כמימוש קדושתה המסורתית, וזאת — כמשמעות של קידוש ארץ-ישראל, בדרך של קיום תורת ישראל על-ידי עם ישראל בארץ-ישראל.⁹⁸ לגבי ארץ-ישראל 'המקום הוא התכלית והאדמה והמתיישבים הם האמצעים'. מכאן ההבדל התהומי בין יישוב ארץ-ישראל ליישוב ארגנטינה. יישוב היהודים בארגנטינה בא לפתור את הבעיות הריאליות של יהודים נרדפים ומגורשים; יישוב ארץ-ישראל בא לתקן את הפגמים הרוחניים-חברתיים שדבקו בעם ישראל בעקבות הגלות. לכן גם זכאי כל יהודי המהגר לארגנטינה לקבל עזרה מכלל-ישראל. לעומת זאת, לגבי המהגרים לארץ-ישראל, 'לא לבד שיש לנו זכות הכרירה כי לנו חובת הכרירה בהם... ולא כל הרוצה לטול את השם "מושב" יבוא ויטול'. המוזמנים להתיישב בארץ-ישראל הם יהודים, 'בני אדם הנתונים ככל לבם ונפשם אל הארץ הזאת ומחככים אותה לא לשם פירות גנוסר שבה, אלא לשם חבת קדושתה הלאומית'.⁹⁹ כדומה לאחד-העם, חשב גם פינס כי אין יישוב המוני של הארץ מהווה את תכלית התנועה לזמנו: 'דבר הישוב איננו שאלת היום כי אם שאלת ההסטוריא אשר מאה שנים בעיניה כיום אתמול כי יעבור ומדוע נהיה נחפזים בהתרתה?¹⁰⁰ במובן זה קודמת 'שאלת היהדות' ל'שאלת היהודים', הן אצל פינס והן אצל אחד-העם, להבדיל ממהילבר וליילינבלום, שהקדימו את 'שאלת היהודים' ל'שאלת היהדות'. פינס גם הבהיר, כי אין המדובר בזלזול במצוות של מתיישבים בודדים במושבות. כעניין זה היה פינס שלם עם אנשי חובבי-ציון החרדים משנות ה-80, אשר היו נכונים לשקול את הנסיבות שהביאו להתרחקותם של צעירים יהודים ממסורת אבותיהם, ולהאמין 'בכחה של מצות ישוב א"י כי סוף סוף תשיב את הנדחים למרעה התורה והמצוות'.¹⁰¹ פינס גם הבהיר את המבדיל בין אהדתו ל'ביל"ויים, אשר לא פסקה גם בזמן הפולמוס, ובין הסתייגותו מ'בני-משה'. התנהגותם ה'חופשית' של ה'ביל"ויים היתה פרי נסיבות הזמן, ואילו 'בני-משה' עושים את 'חופשיותם' הוראה לדורות, 'ועל ברכי התורה הזאת יאמרו לגדל דור נולד... כי רק דור כזה תורה כזאת חרושה על לבם, הוא יבוא אל הארץ ונאחז בה בתור עם כעמים'.¹⁰² פינס הכריז כי נתמוטט הבסיס המשותף למסורתיים ול'חופשיים' בתנועה הלאומית, ומכאן הגיע למסקנה הנחרצת: 'אל נא תהי מריבה בנינו, כי אנשים אחים אנחנו, הפרדו נא מעלינו — אם תימינו ואם תשמאלו'.¹⁰³ אחרי פינס החרה הסופר וההיסטוריון ז' יעבץ, אשר דחה את התפיסות הלאומיות ה'חופשיות' מכל וכל, בדיונים היסטוריים ובמחקרי הלכה.¹⁰⁴

97* ראה דברים שהתפרסמו על-ידי הנצי"ב לבני עדתו; ח"י קרעמער, דורש לציון, וארשה תרמ"ו, עמ' 104-105.

98 אמת מארץ, א, עמ' 4.

99 דברים אלה השמיע פינס עוד לפני פולמוס בתי-הספר ביפו. ראה מכתב פינס אל י"פ מרוזאני, אלול תרנ"ב: אצ"מ A 109/56/2

100 ראה גם מכתב פינס אל סלוצקי, י" בכסליו תרנ"ה: אצ"מ A 109/50. ראה גם: קלוזנר, הסטוריה (לעיל, הערה 88), 1, עמ' 88.

101 אמת מארץ, א, עמ' 7-6.

102 שם, עמ' 7, 9. ראה גם: אמת מארץ, ב (אדר תרנ"ה), עמ' 4-5.

103 אמת מארץ, ב, עמ' 7-9, 17, 23; ג, עמ' 11-12, 28-30. על חלוקת התנועה הלאומית בין 'חופשיים' ובין מסורתיים ראה מכתב פינס לא"ד חורגל, קיץ תרנ"ד: אצ"מ A 99/53

104 ראה: ז' יעבץ, 'דמבו וערך מעשיר', המליץ, 1894, גיליון 135; 'יעבץ ומחנה אויביו', שם, גיליון 145; 'י"ח טבויב, 'הרוח העברית', שם, גיליונות 126-127; ז' יעבץ, 'שני מכתבים', המליץ, 1894, גיליון 116. ראה גם: ש' ראזנפלד, 'שני כתובים הבאים כאחד', המליץ, 1895, גיליון 225.

את הברירה שהעמיד פינס בפני אנשי תנועת חיבת ציון, לפזר את אגודת 'בני-משה', או לוותר על ההשתתפות החרדית בתנועה, סירבו לקבל מנהיגי התנועה, ומוהילבר בכללם. אחד-העם עצמו הבין, כי אין האגודה יכולה להרשות לעצמה הכרעה בנושאים שעמדו במרכז הפולמוס, הן בשל האלמנטים החרדיים בתוכה, והן בשל המשקל החרדי בתנועת חיבת ציון. לכן אף ניסה, תחילה, לטשטש את אופיו ה'חופשי' של בית-הספר ביפו, לחץ על אנשי 'בני-משה' בארץ לרסן את התלהבותם ה'חופשית', והיה נכון להשפיע על אנשי 'בני-משה' בארץ ובחוץ-לארץ להגיע לפשרות מסוימות.¹⁰⁵ בו בזמן לא נרתעו אנשי 'בני-משה' בארץ להתלות בפרשת בן-יהודה ובפולמוס שהיה סביב בתי-הספר, כדי לקעקע את אשיות ה'יישוב הישן' בארץ, על משאביו הכספיים.¹⁰⁶ טקטיקה זו לא נעלמה מעיני פינס ובני חוגו, ובגינה הגיעו למסקנה שעליהם להגן על ה'יישוב הישן' ועל ה'חלוקה' מחשש להשתלטות אנשי 'בני-משה' על היישוב היהודי בארץ, למרות העובדה שהם עצמם לא היו שלמים עם ה'חלוקה', על כל סדריה.¹⁰⁷

למרות גילווי הנכונות להגיע לפשרות טקטיות עם מתנגדיה של אגודת 'בני-משה', לא ויתר אחד-העם על עמדתו היסודית. נהפוך הוא: הפולמוס המריצו לנסח את עמדותיו העקרוניות עד גמירה. זהו הרקע ההיסטורי למאמריו המפורסמים על העבר היהודי ומסורתו: 'תורה שבלב', 'סבלנות', 'דברי שלום', 'חיקוי והתכוללות', 'כהן ונביא'. בקראו לסובלנות בעניינים של דעות ואמונות, לא התכוון אחד-העם לניטרולה של התנועה הלאומית משאלות אלה, אלא דווקא להפיכתה לזירת-מאבק בין ההשקפות הלאומיות השונות. אין גם ספק שאחד-העם האמין, על-פי דפוסי המחשבה של הדארוויניזם החברתי, שהחזקה מבין ההשקפות הללו תנצח, ודגל בעליונותו של 'הרגש הלאומי'. לכן אף דחה כל פשרה, כגון זו שהציע עורך 'המליץ', אשר קרא למציאת 'שביל הזהב' בין החרדים ובין ה'חופשיים' בתנועת חיבת ציון. אחד-העם התריס נגד גישות מעין אלה: 'יש בישראל כתות אשר לא סגנון כלבד יפריד ביניהן, כי אם בעצם דעותיהן רחוקות זו מזו מרחק רב... השלום בין כיתות כאלה לא יוכל על-כ"כ להתכונן על יסוד האחדות בדעות — מטרה שלא תושג לעולם — כי אם רק על יסוד אותה המדה הקדושה... מדת הסבלנות בעניני אמונות ודעות'.¹⁰⁸ הוא תקף כמאמריו בחריפות את התפיסה החרדית לגבי תורת ישראל ותוקפה האלוהי.¹⁰⁹ במאמריו

105 בעקבות ביקורו של אחד-העם בארץ, בקיץ תרנ"ג, נתבעו אנשי 'בני-משה' להכחיש את אופיו ה'חופשי' של בית-הספר ביפו. ראה: מכתבים מארץ ישראל (אלול תרנ"ג), עמ' נא; שם (כסליו תרנ"ד), עמ' טז. אחד-העם עצמו הודה בפני פינס כי 'בני-משה' אינם מעוניינים בחינוך אנטי-מסורתי, וכי יש למנות בכתי-הספר מורים מתאימים לנושאי היהדות. ראה: אמת מארץ, ד, עמ' 18-21. 'בני-משה' היו אף מוכנים להודות בתפקיד הלאומי של החינוך המסורתי. ראה: מכתבים מארץ ישראל, ב/ב (כסליו תרנ"ד). ראה גם: שם, א/ב, עמ' נג-עג. ראה הבטחתו של לוויין-אפשטיין למוהילבר, חורף תרנ"ד: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, קדש 690, ת' 2, עמ' 73; המליץ, 1893, גיליון 232, עמ' 3; מכתב אחד-העם אל גראזובסקי, אב תרנ"ד: אגרות אחד-העם (לעיל, הערה 48), עמ' 68. ראה מכתב חוזר של מרכז 'בני-משה' בארץ אל מרכז 'בני-משה' בחוץ-לארץ, מס' 2 (אצ"מ A 35/9/6), בתוך: אפל (לעיל, הערה 44), עמ' 447-449; טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 112.

106 ראה מכתב פינס אל ניסנבוים, ניסן תרנ"ג, מתוך: 'ניסנבוים, עלי חלדי, וארשה תרפ"ט, עמ' 100.

107 אחד-העם, 'אל העורך החדש', המליץ, 1894, גיליון 2, המאמר נכתב כ"ט בטבת תרנ"ד; כל כתיבי אחד-העם, שם, עמ' נד-נו. פרשנותו של א"ר מלאכי על דעותיו של אחד-העם בסעיף זה מצטיינות כנאיביות. ראה: מלאכי (לעיל, הערה 5), עמ' 349-350.

108 את מחשבותיו אלה העלה אחד-העם בקובץ הפרס, שנערך בידי י"ח רבניצקי, מחברי 'בני-משה' ומהמקורבים אל אחד-העם. ראה: פרס — אוסף ספרות, אודיסה תרנ"ב ואילך.

אלה קבע אחד-העם, כי תורת ישראל התפתחה בכוח 'הרגש הלאומי' ('הכרת הלב'), וזאת – בתקופה שעד לחורבן בית שני, המכונה תקופת 'היהדות הנכואית'. הנוהג התקני הלאומי בתקופה זו היה פועל-יוצא של 'תורה שבלב... קול אלוהים בלב האדם'. יהדות זו איבדה את כשרותה הלאומית בתקופה שהחלה לאחר החורבן ונמשכה עד לזמנו של אחד-העם, המכונה 'תקופת היהדות הכהנית', משום שחדלה להיות פועל-יוצא של חיים לאומיים המתהווים מעצמם, ונכבלה בידי התאבנות 'הרגש הלאומי'.¹¹⁰ מתפיסה כללית זו לגבי התפתחות 'הרגש הלאומי' גזר אחד-העם את הסבריו על אדישותה של היהדות המסורתית ביחס לעניינה של תנועת חיבת ציון ואנשי חובבי-ציון החרדים – בכללה.¹¹¹

השלכות הפולמוס

מאמריו אלה של אחד-העם עשו רושם קשה על החרדים. אם עד כה כיוונו אלה את חזיתם לעבר בית-הספר כיפו ואנשי 'בני-משה', הרי מעתה היתה להם עילה לכוון את חזיתם אל אחד-העם עצמו, כמנהיג האגודה, וכחבר 'הוועד האודיסאי'.¹¹² בעקבות ההתפתחויות הללו החלו רבים להציב סימני שאלה לגבי תפיסתם של אנשי חובבי-ציון החרדים, האומרת כי תנועת חיבת ציון היא תנועת-תשובה ליהדות מסורתית.¹¹³ יש לציין כי פינס ובני חוגו חזרו וטענו כי מאבקם אינו נגד חובבי-ציון והמושבות כי אם נגד 'בני-משה' בלבד. גם 'בני-משה' חזרו וטענו כי אינם נאבקים ב'יישוב הישן' אלא בפינס ובני חוגו.^{113*} אלה גם אלה לא הצליחו להפריד בין הדביקים.

לא פה המקום והזמן להצביע על שלוחותיו של הפולמוס ברוסיה, ועל הנוזקים העצומים שזה הסב לתנועת חיבת ציון בקרב הציבור המסורתי. אישים בולטים בקרב החברה החרדית, אשר התמידו בתמיכתם בתנועה למרות כל המשברים של שנות ה-80, משכו עתה ידם ממנה, בגינו של הפולמוס ובגין המשתמע ממנו.

להגנת תנועת חיבת ציון מפני מחרפיה מבית ומחוץ – ואגב כך להגנה על 'בני-משה' – התגייסו גורמים שונים. 'הוועד האודיסאי', אשר חשש למפעליו בארץ כעטיו של המשבר,¹¹⁴ אנשי

110 ביטוי ראשוני לרעיונותיו אלה של אחד-העם נמצא כבר במאמרו 'כהן ונביא', שנתחבר בשנת תרנ"ג: כל כתבי אחד-העם, שם, עמ' צ-צב. אחד-העם המשיך לפתחם במאמרו: 'מכתב שני אל העורך', פרדס, ב, עמ' 2-3. המאמר נכתב באודיסה ככ"ו בשבט תרנ"ד, זמן-מה לאחר 'התפוצצות' פרשת בן-יהודה. אחד-העם קשר את פרשת בן-יהודה לתפיסתו ההיסטורית, בטענו כי אי-ההיחלצות להגן על בן-יהודה מקורה בהתאבנות הלב, מאחר שהקן המנחה את הציבוריות המסורתית הוא, לדעתו, רק 'אם מותר או אסור מצד דברי תורה לעשות כן'. פרדס, שם, עמ' 6. המאמר פורסם: 'תורה שבלב', כל כתבי אחד-העם, עמ' נא-נד.

111 שם.

112 מכתב ריינס אל אוסישקין, כ"ד באלול תרנ"ג: אצ"מ A 24/4/104.

113 ראה מכתב פינס לבריינין: טשרנוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 120. על הרושם השלילי שעשו מאמרים אלה על בן-טובים ומוהילבר עצמו ראה גם: שם, עמ' 123-124.

*113 ביחס לפינס ראה: 'נכח האמת', חבצלת, תרנ"ו, גיליון 13. ביחס ל'בני-משה' ראה: אצ"מ A 35/14/3, A 35/2/1, A 35/10.

114 ראה: 'קול קורא', המליץ, 1894, גיליון 213. ראה: ד"ש סלושץ, 'תשובה כהלכה', המליץ, 1894, גיליונות 244-245; 'הנ"ל', 'תשובה גלויה על מכתב גלוי', המליץ, 1895, גיליון 5.

ה'מזרחי' כביאליסטוק, בראשותו של מוהילבר, אשר הסכימו להרבה מהנחות-היסוד של פינס, אם כי חלקו עליו מצד העובדות,¹¹⁵ וגם אנשי מערכת 'המליץ' ואנשי 'בני-משה' מתונים, אשר חששו מתוצאות המאבק.¹¹⁶

אנשי 'בני-משה' בארץ לא מיתנו את עמדתם, למרות הלחץ שהופעל עליהם, אף מצד חלק מחבריהם ברוסיה.¹¹⁷ במצב החדש שנוצר העדיף מוהילבר לכסות על מעשי חובבי-ציון ו'בני-משה', ולתקוף את פינס ואת 'היישוב הישן', בטענה כי גם סלאנט וגם אלישר 'אך טובת החלוקה לנגד עיניהם'.¹¹⁸ בזאת מחק מוהילבר אף את הצלחתו הקודמת, להביא את סלאנט ואלישר לידי הצהרה על תמיכתם במפעלי חובבי-ציון בארץ. במאמץ אחרון להציל את תמיכת החרדים בתנועת חיבת ציון התגבשה יזמה לפנות לרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, שייצא לתמוך בתנועה בפומבי, כפי שעשה בשנות ה-80.¹¹⁹ יזמה זו לא קרמה עור וגידים, בשמשה הוכחה נוספת לנסיגתה העצומה של תנועת חיבת ציון בקרב החברה החרדית.

לפולמוס המתואר לעיל היו השלכות שונות לגבי הנעשה בארץ. לקראת שנת השמיטה (תרנ"ו) התחדש הפולמוס על 'היתר' השמיטה של שנת תרמ"ט. עובדה היא, שנמנע מאנשי חובבי-ציון להשיג 'היתר' אף בגדרים של שנת תרמ"ט.¹²⁰ עניין אחר היה מינוי יושב-ראש לוועד-הפועל כיפו, לאחר פטירתו של בינשטוק. המפשרים בין המחנות הניצים הציעו למנות ליושב-ראש הוועד רב

115 עלי חלדי (לעיל, הערה 107), עמ' 103; א"י סלוצקי, 'לפני דעת הקהל', ב, המליץ, 1894, גיליון 209. ראה חזון ה'מזרחי', אלול תרנ"ד: אצ"מ 35/9/2. גם 'בני-משה', שהיו קרובים ברוחם לחרדים, חלקו על מימצאי פינס וחבריו. ראה ש"פ רבינוביץ, 'לא כצעקתה', המליץ, 1894, גיליון 220. ראה גם מכתבו של מידמאן-כהן אל אהרן-העם, ניסן תרנ"ד: אצ"מ 35/4/12; מכתב סוכובולסקי אל אהרן-העם, ניסן תרנ"ד: 'ראשון לציון', בתוך: 'יל פישמן, ספר שמואל, ירושלים תרפ"ג, עמ' קכו.

116 ל' רבינוביץ, 'תשובה גלויה', המליץ, 1894, גיליון 6. שם, גיליון 127, בהערה. גם עדות א"ז לוויין-אפשטיין, 'מכתב להמורל', המליץ, 1894, גיליון 274. דין-וחשבון של א"ל גורדון מפתח-תקוה: שם, 1895, גיליון 2, עמ' 3. שפ"ר, 'לא כצעקתה', המליץ, 1894, גיליון 220. ראה גם מכתבו של מידמאן-כהן אל אהרן-העם, ניסן תרנ"ד: אצ"מ 35/4/12. מכתב סוכובולסקי אל אהרן-העם, ניסן תרנ"ד: ראשון לציון (לעיל, הערה 115). עמ' קסו.

117 ראה מכתב מידמאן-כהן מקאלארש שבכטרביה אל אהרן-העם, קיץ תרנ"ג. הלה הפציר באהרן-העם לעצב את בתי-הספר ברוח של 'תורה והשכלה'. ראה: אצ"מ 21, 35/4/23. גם לשכת 'עזרא' של 'בני-משה' בוויילנה ושפ"ר, מלשכת 'ישורון' כווארשה, לחצו בכיוון זה. 'בני-משה' בארץ הבהירו כי גם משרת המורה למקצועות הקודש לא תאויש על-ידי החרדים, כי אם רק על-ידי מי שיהיה חניך בית-מדרש גבוה לרבנים, כנראה בנוסח גרמניה, ומוסמך האוניברסיטה. מכתבים מארץ ישראל, ב/ג (כסליו תרנ"ד), עמ' 3-4.

118 עלי חלדי (לעיל, הערה 107), עמ' 102. לכך הצטרף גם א"י סלוצקי, שהיה מראשי ה'מזרחי'. ראה: א"י סלוצקי, 'לפני דעת הקהל', המליץ, 1894, גיליון 204. סלוצקי גם האשים את היישוב האשכנזי בסכסוך עם הספרדים ובהתגרות ביישוב החדש. שם, גיליון 206. ראה גם: א"י סלוצקי, 'לפני דעת הקהל', המליץ, 1894, גיליונות 248-249.

119 בין המציעים היו חברי 'בני-משה' בעלי זיקה מסורתית. ראה מכתב אייזנשטאדט ממרכז 'בני-משה' בארץ, טבת תרנ"ד, אצל: אפל (לעיל, הערה 44), עמ' 449-450; מכתב לשכת 'עזרא' של 'בני-משה' בוויילנה אל מרדכי בן הלל הכהן, טבת תרנ"ד: שם, עמ' 451; מכתב שפ"ר אל 'עזרא': שם, עמ' 453-454. בין היוזמים היה גם מ' אוסישקין במכתבו אל ריינס. ראה מכתב ריינס אל אוסישקין, כסליו תרנ"ה: אצ"מ 24/4/168. על סירובו של צ"ה רבינוביץ, בנו של ריא"ס, לפעול, ראה מכתב ריינס: שם. אברהם לוינסון, תולדות יהודי וורשה, תל-אביב תשי"ג, עמ' 247; ד"ש סלושץ, 'תשובה כהלכה', המליץ, 1894, גיליון 244; ש"י רבינוביץ, 'שם עולם', המליץ, 1896, גיליון 52.

120 ממכתבי ניסנובים אל אוסישקין, תרנ"ה: אגרות הרב ניסנובים (לעיל, הערה 63), עמ' 37. ראה גם: ש' ראזענפלד, 'לתולדות הגאון רבינו יצחק אלחנן', המליץ, 1896, גיליון 80.

חרדי; לעומתם הסכימו חברי 'בני-משה' ותומכיהם למינוי רב רק בתור יועץ לענייני דת ליד הוועד הפועל.¹²¹ התנגדות אנשי 'בני-משה' למינוי רב לתפקיד יושב-ראש הוועד נומקה בכך שהמינוי משמעותו 'לקחת מהרעיון הזה את לאומיותו, את עצמיותו ואת כלליותו, ולעשותו לקנין פרטי של אנשים אחדים'.¹²² היו גם הצעות למסור את הפיקוח ה'מוסרי' על המתיישבים בארץ בידי רבני 'היישוב הישן', בתקווה שצעד מעין זה ימנע את הפיכתם למתנגדים גמורים לרעיון היישוב.¹²³ כל ההצעות הללו נדחו על הסף, ולתפקיד יושב-ראש הוועד נבחר ד"ר הלל יפה, חבר מרכז 'בני-משה' בארץ. פינס מיהר להצביע על מינוי זה כעל הוכחה נוספת למגמת השתלטנות של אנשי 'בני-משה' על מוסדות חיבת ציון ועל כל המתלווה אליה, וכן כהוכחה לאזלת-ידו של 'הוועד האודיסאי' לשנות את המצב.¹²⁴

בחורף שנת תרנ"ה (1894/5) התקבל הרושם, כי לא נותר כל בסיס לשיתוף הפעולה בין החרדים ובין ה'חופשיים' בתנועת חיבת ציון.¹²⁵ רובו ככולו של הציבור החרדי דחה לאומית, כזו שביטאו והגשימו אנשי 'בני-משה'.¹²⁶ לאחר שזיהו החרדים את תנועת חיבת ציון עם 'בני-משה', ניטל הבסיס המשותף. התפוררותה של תנועת חיבת ציון בשנת תרנ"ה, עם המשבר במושבות, והתרופפותו של 'הוועד האודיסאי', נתלו בתעמולה החרדית נגד 'בני-משה' ותוכבי-ציון.¹²⁷ העימות בין החרדים ובין ה'חופשיים' בתנועת חיבת ציון האיר את הסתירה התהומית הקיימת במבנה החברתי-רעיוני שעליו היא מושתתת. יישובה של סתירה זו היה אפשרי כאן, בדרך של פרישת אחת הקבוצות ממנה, או בהנחת יסודות אידיאולוגיים חדשים על-ידי אחת מהן, או על-ידי שתיהן כאחת. התפתחות מעין זו לא אירעה בתקופה שאנו דנים בה. על המשבר האידיאלי-חברתי שחל בתנועת חיבת ציון, משבר שפילג את התנועה מבית, עטו כל הגורמים הציבוריים אשר ביקשו זה מכבר להרסה מבחוץ: חברת 'מחזיקי הדת' בלבוב, 'הלשכה השחורה' בקובנה,¹²⁸ 'היישוב הישן' בירושלים ויסודות בהנהגה החרדית במזרח-אירופה, אשר עברו מעמדה של תמיכה, או אדישות, לעמדה של יריבות גלויה. אולם דווקא הלחצים מחוץ עוררו את תומכי התנועה ומתנגדיה מבפנים לבחון מחדש את הסיכויים לשיתוף פעולה, בדומה לזה שהיה קיים בשנות ה-80. נסיונות אלה ומה שעלה בגורלם הוא עניין לדיון נפרד, העשוי להבהיר במידה רבה את עמדותיה של החברה החרדית במערב-אירופה והחברה האורתודוקסית בגרמניה, וכן את עמדת 'היישוב הישן' בארץ ותומכיו בחוץ-לארץ, ביחסם ליזמתו החדשה של הרצל.

121 'את מי נשלח', המליץ, 1894, גיליון 249.

122 ראה: 'י"ל ברגר', 'תוכחה מגולה', המליץ, 1894, גיליון 264. ראה הערת העורך: שם, עמ' 2. לרעיון זה התנגדו גם איכרים בארץ, כשל החשש פן לא יתמצא רב מעין זה בענייני המושבות. המליץ, 1895, גיליון 264, עמ' 2; שם, גיליון 276, עמ' 4.

123 המליץ, 1895, גיליון 10, עמ' 2.

124 אמת מארץ, ד, עמ' 14; 'שלח נא ביד תשלח', אמת מארץ, ב, עמ' 21-25.

125 ראה: 'המצב בירושלים', המליץ, 1894, גיליון 219; 'להסיר לזות שפתים', שם, גיליון 213; 'לגלות פני הלוט והמסכה הנסוכה', שם, גיליון 220; 'עדות נאמנה', שם, גיליון 235; 'מענה כללי על מכתבים פרטיים', שם, גיליון 243; 'תשובה כהלכה', שם, גיליונות 244-245; 'נחפשה דרכנו', המליץ, 1895, גיליון 201.

126 ראה הסבר הרבנים להצטרפותם ל'לשכה השחורה' ול'מחזיקי הדת', ש"י רבינוביץ, 'נחפשה דרכנו', המליץ, 1895, גיליון 199.

127 שם, גיליון 212.

128 עלי חלדי (לעיל, הערה 107), עמ' 107.

יעקב כ"ץ: עוד על יחסי היישוב הישן והיישוב החדש – בעקבות ההרצאה

אנו עדים בתקופה האחרונה לשלב חדש בטיפול ההיסטורי בתולדות התנועה הלאומית. ההיסטוריוגרפיה מראשיתה הלכה בעקבות הוויכוחים האידיאולוגיים שהיו חלק מגופי התהליך ההיסטורי. ההיסטוריון מן האסכולה הזאת נקט עמדה בוויכוח ולרוב היתה זו העמדה הציונית המקובלת. ואילו עכשיו, לאט לאט, אנחנו מגיעים למדרגה זו של ההיסטוריון שכובש לעצמו מקום בלתי תלוי ומסתכל על התהליך ההיסטורי ומנסה לראותו על כל גווניו ולהקיפו מכל צדדיו. נדמה שדברי יוסף שלמון הם מן הפירות היפים ביותר של המגמה הזאת. להלן אזדקק לנקודותיהם העיקריות, אך תחילה כמה הערות – ביקורתיות דווקא – על עצם המגמה. למגמה זו יש נטייה לצד מה שאפשר לקרוא לו בשם רביזיוניזם, זאת אומרת – בדיקת המושגים המקובלים. בדיקה זו רצויה, אך היא אינה צריכה להרחיק לכת עד כדי הנחה מראש שההפך ממה שהיה נקוט בידי ההיסטוריוגרפיה המסורתית הוא הנכון. סכנתה של הפרזה כזו עולה בייחוד בקשר עם היחס בין היישוב הישן והיישוב החדש.

בזכות המגמה החדשה בהיסטוריוגרפיה מתייצב היום היישוב הישן לנגד עינינו בצורה מגוונת הרכה יותר מהשתקפותו בפולמוס הציוני. הוא מתגלה כחברה כעלת מבנה מורכב ובעלת פעילות רחבה יותר משנצטיירה דמותו בתפיסה הציונית. אולם המגמה הרביזיוניסטית קרובה להטעות אותנו להאמין שאין למעשה הבדל בין היישוב הישן לחדש.

יוסף שלמון פתח בבדיקת ההבדל והגיע למסקנה שהקו המבדיל אינו עובר בין יישוב ישן ליישוב חדש, אלא יש קו החותך את שני היישובים והקריטריון הוא הנאמנות למסורת הדתית או ההתנגדות לה. אלא ששלמון לא היה עקיב בכך. שכן, בהמשך הוסיף להשתמש במושגים 'יישוב חדש' ו'יישוב ישן' ודיבר על הנהגת היישוב הישן, מושגים שחזרו ונשנו במשך ההרצאה, ואשר לפי דבריו בראשית ההרצאה אסור היה לו להשתמש בהם. אי-עקיבות זו היא סימן שאירעה כאן איזו תקלה, המעלה את הצורך בבירור מושגים. ובכן, 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש' היו גם היו, ואינם המצאה של אנשי פולמוס. כמובן, כאשר בוחנים את הדברים מבחינתם של יחידים – ולא דווקא על-פי עמדתם הדתית – אפשר לבוא במבוכה ולשאול, כלום שייכים הם לחדש או לישן. אולם ספק זה לגבי היחיד עצמו מגלה, שהיישוב הישן הוסיף להתקיים גם לאחר שנוסד היישוב החדש. ההבחנה בין שניהם צריכה להיעשות תוך מתן תשומת לב למוסדות ולמפעלים. מוסדות היישוב הישן נשארו במקומם גם כשקמו המוסדות והמפעלים של היישוב החדש. הבדל זה חותך את שני חלקי היישוב אפילו אם נמצא, כי מצדדים אחרים אין הם נבדלים. ניתן להסביר את הדבר על-פי שיקול שנוכר גם בהרצאה שהושמעה כאן וגם במאמרים אחדים שפורסמו בזמן האחרון, ובעיקר במאמרו של ישראל ברטל, 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש' – הדימוי והמציאות! כוונתי היא לשאלת

הפרודוקטיביות האצויה. הפלוגתה בין היישוב הישן ליישוב החדש סכבה לכאורה סביב שאלה זו. חברי התנועה הלאומית גינו את היישוב הישן על שהוא חי כולו על צדקה. ואילו היישוב החדש נוצר מתוך מגמה ליצור בסיס כלכלי בעבודת המשתתפים בו. והנה באים ההיסטוריונים החדשים וטוענים כי אף אנשי היישוב החדש נזקקו לתמיכה מחוץ-לארץ. ואם אלה כמו אלה נתמכים, מהו אפוא ההבדל? אך זו היא שאלת-שווא, המסיחה את הדעת מראיית המציאות ומחזירה את הדיון למישור הפולמוסי. עובדה היא, כמובן, שבתקופת ההתפתחות לא היו בני היישוב החדש מסוגלים לקיים את עצמם והיתה זו אשליה של העולים החדשים שחשבו, שעם בואם ארצה יקנו להם כבדת ארץ ויבואו מיד אל המנוחה ואל הנחלה. מי כמונו יודעים שפיתוח תשתית להתיישבות הצריך השקעה שיחידים לא היו מסוגלים לספקה. השקעה זו באה מכיסו של הברון ומכיסם של חובבי-ציון. אמנם נכון, שגם החדשים נשענו על תמיכת אנשי חוץ-לארץ, אבל ההבדל, מבחינה היסטורית, בין שני הקיבוצים הוא בזה שהיישוב החדש הצליח לפתוח צינורות חדשים והיה מסוגל לגייס כוחות – הן מוסריים והן כלכליים – במסגרת הרבה יותר רחבה משהיה היישוב הישן יכול להעלות על הדעת. כך נוצר בסיס חדש ליישוב החדש, ואגב כך נוצר אחד המוקדים של ההתנגשות בין שני היישובים. שכן, עד עליית הביל"ויים סמוך לייסודה של פתח-תקוה, כל מה שנעשה בחוץ-לארץ על-ידי יהודים שהיה להם איזה רגש לארץ-ישראל, התבטא בתמיכה ביישוב הישן. היו הרבה חוגים שהיו ביקורתיים כבר אז כלפי היישוב הישן בגלל אי-יכולתו לקיים את עצמו, ואלה ניסו להביא את היישוב לפרודוקטיביות מסוימת. הצלחתה של מגמה זו היתה מועטת, כידוע. והנה באה התנועה הלאומית החדשה והרחיבה את ציבור המתעניינים בארץ, וגילתה מקורות חדשים לתמיכה. אבל דבר זה פילג כמובן את צינורות היניקה בין שני המחנות. כאן אחת מנקודות ההתנגשות בין היישוב הישן לזה החדש. נכון, שמקרב היישוב הישן טענו לא אחת, שאין הם מתנגדים לדברים היפים שהיישוב החדש עושה. צוטט כאן ה'קול קורא' משנת 1884. הטענה העיקרית שמעלה מסמך זה אינה שדכיות היישוב החדש בחקלאות מטה את התמיכה הכלכלית לצדו ומקפחת את היישוב הישן. אדרבה, גם אנשי היישוב הישן השתדלו להגיע לחקלאות, והם השתמשו הרבה במושג 'יישוב הארץ'. רצונם לומר: שאף הם עשו כל מה שביכולתם כדי להביא לידי קיום כלכלי עצמאי, היינו גם הם עסקו ביישוב הארץ. אבל הם דחו את הרעיון החדש של הלאומיות שחשו בו בדברי התעמולה של חובבי-ציון. הם הסתייגו מן התנועה הלאומית אפילו בגלגולה הראשון שהוא פרי הפעילות של מבשרי הציונות הראשונים. מתברר, שמעבר לשאלה של התחרות הכלכלית יש כאן ניגוד עקרוני בין שני היישובים. נכון, שגם ביישוב הישן יש פריפריה הקולטת את הרעיונות שעל-פיהם מתהווית התנועה בחוץ-לארץ. הרי, השפעתו של קלישר גדולה ביישוב הישן אולי יותר מאשר בכל מקום אחר. וגם ההשכלה, שהיא בכל מקום מעין הקדמה לציונות, חדרה ליישוב הישן. יש לדבר גם ביישוב הישן על תנועת השכלה מסוימת, שאחר כך מתמוגת בתנועה הלאומית. אולם, מכיוון שליישוב הישן יש מסגרות משלו והמוסדות האלה מתקיימים על-פי העקרונות הישנים, אין ההשכלה והתנועה הלאומית יכולות להפוך את טבעו של היישוב למשהו אחר. המשכילים והלאומיים נשארים בפריפריה. הם עושים נסיונות אחדים בכיוון הלאומי, אבל הנסיונות האלה אינם חורגים מעבר לפעילות שולית, ולדעתי אפשר לומר בכיטחון,

שאלמלא התנועה, שנבנתה על יסודות אחרים לגמרי ופעלה במרץ שלא נודע כמוהו, לא היו הנסיונות האלה מסוגלים להביא את היישוב לידי כך שילבש צביון לאומי ציוני.

העניין הזה מוביל אותי לנקודה השלישית. יפה עלה מן ההרצאה ששמענו כאן מה עמוקה היתה בעיית הסובלנות שבין שומרי מצוות ובין החופשיים. מכיוון שהתנועה הלאומית היא בתר-משכילית, והיא מצאה את החברה היהודית מפולגת בענייני דת, הרי הועמדה בפניה השאלה אם היא מסוגלת להקיף במסגרת אחת את שני המחנות גם יחד. ראשוני המבשרים קיוו שהתנועה הלאומית תאחד את הלבבות, והשאלה היתה על איזה בסיס.

מכיוון שהעתיד היה תלוי בכך ששני המחנות ישתפו פעולה, היתה זאת שאלה בעלת חשיבות מכרעת, אך היא הכבידה, וכיותר על החוגים האורתודוקסיים, שסובלנות לא היתה מיסודות משנתם המקובלת. שמענו כאן דברים יפים על גדולי חכמים וראשי ישיבות, עד אחרון העסקנים האורתודוקסיים, שהתקשו להתמודד עם שאלה זו. בארץ-ישראל היה לשאלה עוד צד לחומרה. דבר אחד הוא כשאדם אינו שומר מצוות בחוץ-לארץ. אבל לא לשומר מצוות בארץ — דבר זה חמור כפליים. כל הספרות המסורתית שעשתה נפשות לעלייה לארץ בתקופה המתוארת היתה מלאה אזהרות שמי שעולה לארץ-ישראל חייב להתכונן לדקדק במצוות ולעשות את מעשיו בהתמסרות יתר. עכשיו נהפכו היוצרות. בשם הרעיון הלאומי דורשים להתיר את ישיבתם של יהודים בארץ ולראות בישיבתם ערך עליון אף אם אינם מקיימים מצוות או אינם מקיימים מצוות על כל דקדוקיהן. זו היתה כעיה ממדרגה ראשונה. ושמענו כיצד נוצרה לאט לאט גם בחוגים חרדיים עמדה שנתנה איזה היתר בדוחק. רק אצל הרב קוק הגיע העניין לאידיאולוגיה פוזיטיבית, לאמור, יש בתקופת המעבר משמעות דתית משיחית לעובדה שדווקא אנשים שאינם שומרי מצוות יהיו הפעילים בהכנת הגאולה. אבל זו כבר התפתחות מאוחרת. ניצנים להלך-רוח כזה נראים כבר במסגרת התקופה הנדונה כאן. אין זה רק עניין של נטיות אישיות שפלוני מחמיר ופלוני מקל. ההתפתחות עולה על רקע המציאות שעיקרה בעובדה שיהודים שלא היו שומרי מצוות פעלו בארץ במסגרת הלאומית החדשה שקשה היה לשלול את ערכה מכל וכל. הנאמנות להשקפה האורתודוקסית היתה דורשת לסלק את אלה שאינם שומרי מצוות, והרעיון הזה אמנם עלה כמה פעמים, אך לא יצא אל הפועל — לא בתקופת הביל"ויים ולא בזמנם של 'בני-משה'. הם נשארו במקום תוך הסכמה, אם מאונס ואם מרצון מצד החרדים. אין כל ספק, שבלי הסובלנות הזאת, הלכה למעשה, לא היתה התנועה הלאומית מסוגלת להתגבש ולעשות חיל. עכשיו עלינו לשאול את השאלה, האם היישוב הישן היה מסוגל לפתח בתוך עצמו את מידת הסובלנות הזאת? נדמה לי שהתשובה צריכה להיות שלילית.

בחשבון היסטורי יש ליישוב הישן זכויות משלו. 'היישוב הישן' מהווה את הבסיס להמשכיות היישוב היהודי בארץ ש'היישוב החדש' מצטרף אליה. זכות זו מוענקת לו גם בתיאורים ההיסטוריים שנכתבו על-פי התפיסה הציונית, אלא שכרגע שעולה כוכבו של היישוב החדש נשכחות כל זכויותיו של היישוב הישן, כאילו ניתן היה לקוות שהישן ייהפך מיד לחדש. ההיסטוריון הביקורתי לא ייגרר אחרי מגמה זו, אך גם לא ייתעלם מן ההבדל בין הישן לחדש.

ישראל קולת: מיישוב עדות וכוללים ליישוב לאומי

הרצאתו המקפת של יוסף שלמון מעלה אחדות מבעיות היסוד של תולדות היישוב גם בתחום המקור-היסטוריה וגם בתחום המיקרו-היסטוריה. אנו עומדים כאן מול עיצוב צביונו הרוחני של היישוב כפי שהוא מתפתח מן הקהילה היהודית המסורתית והמתחדשת, ולפנינו בעיות של הערכת טקסטים וביקורתם והעמדת עובדות על אמיתותן ועל דיוקן.

ירשנו מן ההיסטוריה היישובית עצמה צרור עשיר של מושגים, הבחנות, דימויים והערכות. הם לקוחים מן הפולקלור ומן העיתונות, מחיי הציבור והפוליטיקה; כאלה הם המושגים 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש' או מושגי 'העליות'. עלינו לגשת אל מושגים אלה מתוך גישה ביקורתית. ייתכן שנשוב ונאמץ אותם גם לשימושנו ההיסטורי — אולם הדבר יהיה על רמה שונה מזו של השימוש הפופולארי.

אתחיל בהערה מתודית. בביקורת הסוגיה שאנו עומדים בה יש משמעות מכרעת לאופן שבו אנו מפרשים פסוקים. גיבורי ההיסטוריה שאנו דנים בה הרבו לעשות שימוש בפסוקים מן המקורות: דבר זה מקובל בחברה המסורתית וזהו אופן ביטוי שעבר לחברה המשכילית והלאומית. מכאן, שהבעיה של פירוש טקסטים היא גם בעיית הערכתם של פסוקים — מתי השימוש בהם הוא סמלי וריטואלי ומתי הם מקבלים משמעות מחדשת או אף אופראטיבית. השימוש בפסוק יכול להיות לצורך ויכוח ועימות רעיוני, כמו, למשל, עם הריפורמיים, או אף לצורך מגבית לחיזוקו הכלכלי של היישוב בארץ. והוא יכול גם לציין יחס חדש לארץ-ישראל וליישובה. אם לא נשכיל לפרש את משמעות השימוש בפסוק ככל הקשר, נאכזר כל הבחנה בין מושגים מסורתיים מקובלים, לבין תנועה מחדשת ליישוב ארץ-ישראל, לאומיות יהודית וציונות. אהבת ארץ-ישראל והזיקה לארץ הם יסודות קבועים בהיסטוריה היהודית — אולם הם יוצאים למשמעויות שונות, בייחוד במחצית השנייה של המאה הי"ט.

כאשר אנחנו באים לדון במושגים 'יישוב ישן' ו'יישוב חדש' יהיה זה מוצדק לערער על הדימוי הסטריאוטיפי שדבק, תוך-כדי הפולמוס, במחנות השונים. אולם גם לאחר ערעור הסטריאוטיפים נשארת הבעיה ההיסטורית של תיאור הקבוצות השונות בחברה היישובית. ודאי ש'יישוב ישן' אינו זהה עם חלוקה, תמיכה, חרדיות, זוקן, אנטר-השכלה, ו'יישוב חדש' אינו זהה עם יצרניות, 'השכלה', לאומיות. פני החברה היישובית הם הרבה יותר עשירים ומגוונים, ובין הקבוצות החברתיות השונות קיימים שטחי-מגע רבים. כבר בני התקופה, שטבעו את המונחים, התקשו בהפרדה; למשל, כאשר הוקמה ההסתדרות הארצישראלית על-ידי אוסישקין ב'כנסיה' בזכרון-יעקב ב-1903, ביקשו תחילה לקבוע את ה'תמיכה' בתור קו-הפרדה, ואחר-כך נאלצו לסגת. לצורך הבירור ההיסטורי הייתי מציע להזיקק למושגים 'יישוב העדות והכוללים', מצד אחד, ו'יישוב לאומי', מצד שני. גם כאן הבחנה ריאלית גמורה אינה אפשרית, אולם יש הבחנה בין הערכים השולטים והמוסדות המייצגים. מול ועדי עדות וכוללים ניצבים הגופים המאחדים את היישוב על בסיס לאומי. בוועדי הקהילות מתחוללת התמורה בהדרגה ותוך מאבק בין המגמות השונות.

יוסף שלמון מציע לנו הבחנה שונה מזו שבין 'יישוב ישן' ל'יישוב חדש'. הוא מציג מן העבר האחד את בעלי השאיפה לשימור אורח החיים המסורתי, שהוא מזהה אותם עם מבקשי התחייה הלאומית-דתית בארץ-ישראל, ומן העבר השני הוא מציג את אלה החפצים בחברה לאומית ומודרנית, שהוא מזהה אותה עם חברה חילונית. אינני חושב שיש זהות בין המסורתיים ובין מבקשי התחייה הלאומית. דבר זה היה אולי מתרחש אילו הלכה התנועה בדרכו של פינס. וכן אינני מזהה את מבקשי החברה הלאומית המודרנית עם 'חברה חילונית'. המונח 'חילוני' לקוח מהקשרים לא-יהודים ועשוי לציין חברה חסרת קשר עם דת, חברה שבסיסה הרעיוני מוציא את הדת מגדרה.

אני מבקש לערער על הבחנה זאת מבחינות נוספות. נראה לי שהמרצה הפליג בהערכת הרציפות בין נסיונות ההתיישבות וביטויי הלאומיות ביישוב שלפני 1882 ובין תנועת ההתיישבות הלאומית המאוחרת; הוא זיהה מעבר למותר את יישוב הכוללים עם תנועת חיבת ציון החרדית והוא לא פירש נכונה את 'הלאומיות המודרנית'.

ההבחנות האלה חשובות גם לצורך הערכת העובדות ההיסטוריות וגם לצורך הערכת גלגוליה של הלאומיות היהודית עד היום הזה. אנחנו יכולים לשאול אם הקרע הרעיוני והחינוכי בין חרדים לחופשיים היה טבוע מראש בתפיסות השונות של הלאומיות או שהיתה אפשרות של הידברות רעיונית והקרע בא מכוח השתלשלות אירועים, גם בגולה וגם בארץ.

הקרע שאירע בשנות ה-90 היה לא רק רוחני אלא גם חברתי. חלה הפרדה לא רק בין התפיסה המסורתית של קיום יהודי ובין תפיסה של לאומיות מודרנית, אלא גם גופי 'היישוב הישן', הכוללים והעדות לא התפתחו לכלל גופים חברתיים בעלי משמעות בחברה הלאומית וגוועו בצורה זו או אחרת.

אפשר שהתפתחות מודרנת יותר היתה פותרת באופן שונה את בעיית תוכן החינוך הלאומי ואת בעיית הבסיס המאחד את הגוונים השונים של חינוך לאומי, אם בסיס מעין זה אפשרי מכל וכל. אני יכול לראות בדוד ילין דמות המסמלת התפתחות הדרגתית מעין זו.

אינני מקבל גם את הזיהוי שעשה שלמון של תמיכה ב'יישוב הישן' לצורך החזקת מוסדות תורה עם תמיכה לצורך ביסוס של יישוב חקלאי. אלה שתי תמיכות שהן שונות זו מזו מבחינת המטרה. התמיכה ביישוב החקלאי אף נועדה להיות ארעית.

טענתי היא, שגם נסיונות ההתיישבות וגם ניצני הלאומיות ביישוב היהודי בארץ לפני 1882 היו בעלי תוקף מוגבל ומסויג. משום כך אין לראות בהם מבוא ישיר לתנועת ההתיישבות החדשה וללאומיות החדשה; לא זו בלבד שנסיונות וניצנים אלה היו מוגבלים ומותנים, אלא שהם הקיפו רק קבוצות קטנות מקרב יישוב הכוללים.

מאמצי התיישבות אלה לא באו להפוך את ארץ-ישראל למרכז התיישבותי של העם היהודי; ספק אם היתה לרעיונות קלישר השפעה כה גדולה. אולם היתה השפעה לנסיבות הארצישראליות. מפעלי ההתיישבות וההתבססות האירופיים והאמריקניים בארץ שימשו תמריץ גלוי לבני היישוב. המצוקה הכלכלית הניעה לחפש את הפתרון במרחב האפשרויות שבארץ. אבל מפעל ההתיישבות בא בעיקרו לקיים ולחזק את היישוב בצביונו המסורתי. העברת חלק מן האוכלוסייה שאינה עוסקת בלימוד תורה להתיישבות חקלאית באה רק לחזק את המבנה התורני. כאשר עלה החשד שההתיישבות פוגעת בצביונו התורני או בכיסוסו הכלכלי של היישוב, היא נשללה.

אני מסכים עם דעתו של שלמון בעניין הערכת הלאומיות של י"ד פרומקין, אולם הלאומיות של פרומקין גם היא מסויגת. זוהי לאומיות ארצישראלית שהחלה להתפתח ביישוב בשנות ה-70 וספגה מן הזרמים הקדם-לאומיים בתפוצות. היא מוכנה לקבל רק לאומיות העומדת על התורה ושוללת כל לאומיות שאינה מקבלת את ההשגחה האלוהית ואת ההלכה, החגים והמועדים — היינו, לאומיות הנקראת 'טבעית'.

בסוף שנות השמונים מטיל ליליינבלום ספק אם פרומקין הוא מ'בעלי היישוב'; בתקופת הפולמוס של שנות התשעים פרומקין מתריע נגד היפוך משמעות מרכזיותה של ארץ-ישראל. התנועה ליישוב ארץ-ישראל רצתה לעשות את ארץ-ישראל מרכז ליהדות; באו 'בני-משה' והפכו אמנם את ארץ-ישראל למרכז — אולם למרכז של כפירה ביהדות המסורה.

תיאור ההתיישבות של יוסף שלמון הולך, אמנם באופן מחקרי, בעקבות התיאורים של יעקב גולדמן,¹ ובעקבות יחיאל מיכל פינס. שניהם ביקשו להצביע על כך, שהרחבת היישוב כפועל אינה סגולה של התנועה הלאומית החדשה, שבה מצויים חרדים וחופשיים גם יחד, ולא תוצאת העלייה שהביאה התנועה הזאת. נראה לי שגישה זאת חוטאת לעובדות.

אני חולק על הפירוש שניתן לחברת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ' משנת תרל"ו (1876). אין אני מפרש את הפסוק 'למה יגרע חלק יעקב מכל משפחות האדמה' כקריאה 'לנורמליזציה לאומית של העם היהודי בארצו ההיסטורית'. אני מפרש את עמדת יוצאי הונגריה אלה על רקע התגובה על הריפורמה בהונגריה. זהו ניסיון להציב התיישבות וקיום המצוות התלויות בארץ לעומת הריפורמה, המנתקת את האמונה היהודית מארץ-ישראל הממשית.

האידיאלים הסוציאליים של מקימי היישובים מסתברים הרבה יותר על רקע מבנה הקהילה היהודית וסיגולו של מבנה זה לצורכי התיישבות חקלאית, מעשה רב כשלעצמו, מאשר על רקע 'אוטופיות סוציאליות'. אמנם, דווקא קדיש לוז² ביקש את שושלת היוחסין של התנועה הקיבוצית בנסינות שנעשו ביישוב הישן, והוא פירש וצירף יחד תופעות כגון מרדכי סלומון, זאב קלישר, אגודת 'שבת אחים' כפתח-תקוה.

נכון הדבר, שבשנות השמונים היתה מגמה של קיום-יחד ושל השתלבות הגופים היהודיים השונים בארץ-ישראל, מגמה שהיא שונה מן העימות של שנות התשעים. אולם, אין לייחס זאת לאהדתו החד-משמעית של היישוב לעלייה החדשה. תופעות של התנגדות לעלייה החדשה אינן מתחילות ב-1885 עם 'קול מהיכל'. כבר בסוף 1883 (כסליו תרמ"ד) שיגרו ראשי הכוללות והבית-דין-צדק איגרת לרבנים ברוסיה, בה הם מסתייגים מן התמיכה של רבנים בתנועת העלייה וההתיישבות. אמנם הם נזהרו מלהתנגד באופן עקרוני ליישוב ארץ-ישראל, אולם דבריהם על המציאות הארצישראלית והתנהגותם החופשית של חלק מן העולים אמורים למנוע את תמיכת הרבנים בתנועת ההתיישבות.³ הידידות היחסית של שנות השמונים אכן קיימת — אולם היא יחסית למדי. ידוע שאנשי 'ועד יסוד

1 י גאלדמאן [גולדמן], 'שאר ישוב', האסיף, א (תרמ"ה).

2 ק' לוז, 'ניצני השתוף כישובה של הארץ', אבני דרך בקבוצה, תל-אביב 1962.

3 א' דרויאנוב, כתבים, ג, תל-אביב תרצ"ב, מס' 1186.

המעלה הסתייגו מן היישוב הירושלמי – אם-כי הם גם חשבו על קשרים עם ה'חבצלת' של פרומקין. עצם הרצון לכונן את מרכזו של 'היישוב החדש' ביפו נבע מחשש שגורמים קנאיים יחבלו בנסיונות ההתיישבות.

'היישוב הישן' יכול היה לצפות, למרות חששותיו והסתייגותיו, שהעולים החדשים ימשיכו את מגמות הביסוס היהודי בארץ ויחזקו את הזיקה הכל-יהודית לארץ-ישראל. הם יכלו לצפות לכך, שעלייה זו תהיה חלק משיבת לב בנים אל אבותם ותנועה לקיום המצוות, אשר תתייבב מול מגמות אנטי חרדיות.

אינני מקבל את הקביעה שאורח החיים של המתיישבים הראשונים בראשון-לציון היה מותאם למשאלותיהם של אנשי ירושלים. נראה לי, שאורח חייהם שיקף את תפיסת המתיישבים עצמם. הם קיבלו על עצמם את ההלכה בתחום הפרהסיה. הדבר לא היה משום שהם היו כולם חרדים, וגם לא משום טעמים אופורטוניסטיים. הם ראו בעלייתם ארצה חלק משיבה אל העם היהודי והעם היהודי מתבטא בצורה המפורשת ביותר באורח החיים ההלכתי. רק כאשר צמח מושג חדש של לאומיות יהודית, שאינו קשור דווקא להלכה, הם יכלו לנטוש את ההלכה כמגדירת ההווי היהודי. אולם במציאות היה זה תהליך ממושך שהתחולל במושבות בעשורים הראשונים של המאה העשרים. תמיכתו של פינס בביל"ויים מסתברת מתוך ציפייתו לפתח מתוך מעשיהם ותכניותיהם לאומיות יהודית כרוחו, דהיינו לאומיות היכולה לעמוד רק על הדת. הוא האמין כי לאומיות מעין זו היא הביטוי האפשרי היחיד לאידיאליזם הביל"ויי.

לדברי יוסף שלמון החלו החיכוכים בחוץ-לארץ, בין האגף החרדי ובין האגף החופשי של חיבת ציון, כאשר עלתה שאלת הנהגה. אולם בארץ החלו סלעי המחלוקת בין יישוב הכוללים ובין המתיישבים החדשים להתגלות בשטחים אחרים. הדבר רק מעיד שלא היתה זהות בין אנשי יישוב הכוללים ובין אנשי חיבת ציון החרדים בתפוצות. כל אחד משני המחנות נקט גישה שונה כלפי היישוב הארצישראלי. דאגתם של אנשי היישוב הקיים בארץ היתה נתונה יותר לביסוס הכלכלי ולמבנה המוסדי של היישוב הארצישראלי מאשר לעניין הנהגתה של תנועת חיבת ציון בגולה. אנשי היישוב נתנו את דעתם יותר על היחס שבין גל העולים ובין אפשרות כיסוס מבחינה כלכלית, או על הלחץ שהדבר יצור על מקורות התמיכה המוגבלים; הם היו קשובים וחדשנים מאוד לגבי כל ניסיון לפגוע במבנה המוסדי של היישוב. משום הטעם האחרון הם התנגשו עם בן-יהודה. ואילו אנשי המושבות לא נתנו דעתם על הריפורמה של היישוב הקיים אלא על ביסוסן של המושבות.

העימות בין קבוצות מאנשי המושבות ובין הברון יצר בסיס לשותפות עם 'היישוב הישן' למרות שהתנגדותם לברון נבעה מטעמים שונים. חלק מן המתיישבים ראו במינהל הברון פגיעה באישיות המתיישב ובמניעיו; החרדים חששו כי הפקידות תעמיד קשות חדשה אשר תדחוק את רגליה של הרשות הרבנית. החשש מסמכות פוטנציאלית היה חזק גם כשלעצמו, אף ללא קשר עם אורח החיים החרדי; שכן מינהל הברון לא פגע באורח החיים הדתי של המתיישבים ואף עודד אותו בדרך כלל. הראדיקאליזם הסוציאלי של אדם כי"ד פרומקין מצא בפקידות הברון מושא להתקפה כפולה – גם התקפה על שום קיפוח הפועלים וגם התקפה בשל חשש מינות.

שיירת המנהיגים החרדיים של תנועת חיבת ציון, שכאה לישראל בקיץ תר"ן (1890), באה לשם הידברות בין אנשי חיבת ציון כתפוצה לאנשי הכוללים יותר מאשר לשם הידברות על רקע הפילוג

הארצישראל. ידוע ומוסכם כי הפולמוס בשאלת השמיטה בתרמ"ט הציג היערכות שונה מאשר הפילוג בין מחייבי ההתיישבות לשולליה.

אנחנו יכולים לשאול, האם היה הקרע בין היישובים מתחולל בשנות התשעים אילו נצבו בראש ההתיישבות החדשה בארץ הרב מוהילבר וברלין? האם היו אנשי 'היישוב הישן' משלימים עם התיישבות גדולה של עולים אילו היתה בעלת אופי חרדי? יוסף שלמון עצמו מראה, כי אישור החברה לתמיכה ב־1890 שימש מניע לחובבי־ציון החרדים לנסח תורות על דבר שותפות עם 'חופשיים'. ככתביהם מופיעה נכונות להשלים עם יהודים שאינם שומרי מצוות, מתוך תקווה כי ישנו את דרכיהם בעתיד.

את הקרע של שנות התשעים אין לייחס רק לתורת אחד־העם וליסודותיה האינטלקטואליים, המעמידים את הדת על האומה. המציאות הרוחנית והחברתית ביישוב מורכבת הרבה יותר. מקובל, כי 'בני־משה' בגולה ובארץ־ישראל לא הבחינו תחילה במסקנות הראדיקאליות של תורת אחד־העם. 'בני־משה' בארץ־ישראל היו בעלי צביון רוחני מיוחד. לא בכל הלכו אחרי אחד־העם, ויתר על כן — הם היו נאלצים להתחשב כמציאות החברתית שביישוב.

קיים ויכוח גדול בהיסטוריוגרפיה מי היה מעוניין ללכות את התבערה של שנות התשעים. יש גירסה האומרת, כי 'בני־משה' רצו לחתור תחת 'היישוב הישן' על־ידי הטיית זרם כספי התמיכה לאפיק אחר; גירסה הפוכה אומרת, כי אנשי הכוללים הם שביקשו להתנכל לתנועת חיבת ציון בשעת חולשתה, לאחר המשבר של 1891. בכל עניין העימות ומאסר בן־יהודה אנחנו עומדים בתחום המיקרו־היסטוריה. היום נמצא בידינו ארכיון 'בני־משה' ומי שקורא בו מגיע למסקנה כי 'בני־משה' לא ביקשו להגיע לכלל עימות עם יישוב הכוללים; הם הכירו בחולשתם, חרדו למעמדם בארץ וחששו לתקוף. רק לאחר שהותקפו ניסו לעשות יד אחת עם הספרדים נגד האשכנזים. כ'מכתבים מארץ־ישראל' שלהם יש אפילו אפולוגטיקה וניסיון להראות עד כמה היישוב הארצישראלי שומר מצוות. גם בבית־הספר ביפו לא פגעו במסורת.

לעומת זאת, היו גורמים אחרים ביישוב, אשר פיתחו לאומיות שהיה בה כדי לפגוע בתפיסתם של אנשי הכוללים ואף בתפיסתם של אישים לאומיים ארצישראליים חרדים כמו פרומקין ופינס. הופעת אחד־העם עצמה איננה תופעה אידיאולוגית. היא נענה למשאלות עמוקות גם כתנועה בגולה וגם ביישוב היהודי בארץ כאשר ניסח את השקפתו על לאומיות יהודית שאינה עומדת על הצביון החרדי המסורתי, מצד אחד, ועל מעשה ההתיישבות, מצד אחר. במציאות הארצישראלית היו תשובות נוספות על זו של אחד־העם. בן־יהודה וקבוצת 'המשכילים' של ראשית שנות ה־90 בירושלים ניסחו תשובה משלהם. (ב'משכילים' כאן אין הכוונה ל'חופשיים'; גם ה'משכילים' היו יראי־שמים, אולם לא 'קנאים', לפי המינוח הירושלמי.) לקבוצת המורים בכתב־הספר היתה תורה של חינוך לאומי משלה, שאינה זהה דווקא עם תורתו של אחד־העם. כל אלה קוממו את אנשי הכוללים לא פחות ואולי אף יותר מתורת אחד־העם.

י"מ פינס הוא שצירף את המחלוקת המסוימות על רקע המציאות הארצישראלית אל המחלוקת הרעיונית העקרונית עם אחד־העם על מהותה של הלאומיות היהודית. כמוהו עשה אף י"ד פרומקין. עובדה היא, שב־1896 הושג ההסכם בין היישובים, בלי שנפתרה המחלוקת העקרונית. במרכז הפולמוס עומדת אישיותו השנויה במחלוקת של פינס. למרות שנכתבו על פינס לא מעט

דברים, עדיין אישיותו בכחינת נעלם. פינס הוא מנסחה המובהק ביותר של לאומיות יהודית דתית; הוא משתף פעולה עם חובבי-ציון ומייצגם בארץ והוא פטרון הביל"ויים. הסכסוך שלו בוועד הפועל של חובבי-ציון ביפו לא החל על רקע רעיוני. ישנן עדויות סותרות על נסיבותיו של סכסוך זה. טענותיו הראדיקאליות נגד לאומיות יהודית 'טבעית' נוסח אחד-העם וכתבי הפלסטר שחיבר נגד 'היישוב החדש' באים לאחרי הסכסוך האישי. למרות השלייה הראדיקאלית של יישוב המבוסס על לאומיות בלתי חרדית, הוא מצטרף להסתדרות הציונית של הרצל. בזמן פולמוס אוגנדה הוא מתייצב נגד הטריטוריה — בניגוד לעמדת רוב אנשי ה'מזרחי'. הוא גם מצטרף להסתדרות הארצישראלית מיסודו של אוסישקין. האם יש כאן דרך חתחתים אישית, או ניסיון לצירופים וחתכים שעמדו בניגוד לצירופים ולחתכים שנוצרו במציאות? האם יש לייחס את עמדתו הקיצונית של פינס בשנות ה-90, עמדה המצדיקה את פילוג העם היהודי, לעקיבות רעיונית או למרירות אישית? כיצד אירע הדבר שאיש חובבי-ציון ופטרון הביל"ויים קרא להיפרדות המחנות?

טענתי היא אפוא, כי העימות בין היישוב הישן ל'יישוב החדש' לא בא בשל מסקנות תורתו של אחד-העם, או, לפחות, לא בגללן בלבד. העימות היה פרי הצטרפות גורמים רבים, רווחיים וחברתיים גם יחד. גם ההסכם בין היישובים הושג לא בתחום העקרוני אלא בתחום הקיום המשותף בשדה הפוליטי, הכלכלי והחברתי.

אפשר כמובן להציב את השאלה העקרונית שנתעוררה בעת המחלוקת והמלווה אותנו עד היום — והיא האפשרות של קיום-יחד של הפלגים הרעיוניים השונים של העם היהודי ושל התנועה הלאומית. האם ייתכן להגיע למכנה משותף בין אחד-העם, המעמיד את הדת על החיים, ובין פינס,

הטוען כי הלאומיות היהודית יכולה להיות רק לאומיות העומדת על התורה?

שמענו כאן שני פתרונות לדילמה זאת. הפתרון שהזכיר יוסף שלמון — זה של החיים מתוך תקווה כי כל ישראל יקבלו את ההלכה בעתיד — ופתרונו של הרב קוק, שהזכיר פרופ' כ"ץ. זה יכול להספיק 'עד כי יבוא שילה'. אפשר לחפש גם דרכי הידברות אחרות. מצע רוחני שאינו מחייב רדוקציה עד הגורם האחרון מאפשר ללא-חרדים להגביל את תחום השליטה של המושגים הראציונאליסטיים או ההומאניסטיים ולהותיר מקום לאמונה; דבקתם של המאמינים כמוחלט אינה מחייבת אותם להטיל גיבושים מסוימים של האמונה על כל תחומי החיים. שאלת שמירת ההלכה בפרהסיה היהודית היא יותר מוחשית וקשה, אולם גם כאן אפשרית הסכמה מתוך הנמקות שונות. גם בתחום הדעות וגם בתחום ההלכה יכול הוויתור שיעשה כל צד על טוטאליות לאפשר קיום יהודי משותף.

יוסף שלמון: תשובה למשיגים

הערותיהם של יעקב כ"ץ וישראל קולת נוגעות הן להערכת התופעות שלפנינו והן לברור הפרשיות שנדונו בהרצאתי. מדבריו של כ"ץ יוצא כאילו באתי לבטל את ההבחנה בין 'יישוב חדש' ל'יישוב ישן' – ולא היא. טענתי היא שההבחנות המקובלות בספרות ההיסטורית בין שני היישובים מבחינה אידיאולוגית ומוסדית אינן תופסות במהלך שנות ה-80, או למצער שההבדלים בין שניהם אינם מנגדים זה את זה עד כדי כך שלא יכלו להגיע לשיתוף-פעולה ביישוב הארץ ובבניינה. נכון הוא שאנשי העלייה הראשונה היו קבוצה חדשה של מתיישבים בארץ, ולהם רקע חברתי, ובמידת-מה גם מניעים אידיאולוגיים, שקראו תגר על 'היישוב הישן', על אורח-חייו ועל ערכיו. בדיקת העובדות מראה שקריאת תגר זו הקיפה קבוצות קטנות מכלל באי העלייה הראשונה, וגם אלה ריכזו הרבה את עמדותיהם האידיאולוגיות ואת אורח-חיהם במפגשם עם המציאות הארצישראלית! נכון הוא שאנשי העלייה הראשונה גייסו מקורות חדשים ומשנה מרץ להקמת מפעליהם. אבל משאבים חדשים כאלה גייסו גם בני 'היישוב הישן' בהקמת מפעליהם עוד קודם לעלייה הראשונה: משפחות צורף-סלומון, בק, רבלין, סלאנט, ילין, פרומקין ורוקח. משאבים כאלה גייסו גם מקימי השכונות החדשות מחוץ לירושלים, העלייה ההונגרית שתמכה במפעל זה ובמפעלים אחרים, הנטינות הראשונים לרכישת קרקעות להתיישבות חקלאית והקמת פתח-תקוה וגיא-אוני בשנות ה-70, ושליחותו של א' רוקח לרומניה לגיוס כספים, שהסתכמה בהקמתה של תנועת חיבת ציון ברומניה², או מפעליהם של בני העדה המערבית בראשותו של רב"ש עוד בשנות ה-60. גיוסו של מונטיפיורי לתמוך במפעלים של בני 'היישוב הישן' מסוף שנות ה-30 ועד לשנות ה-70 המאוחרות או גיוס תמיכת כ"ח האם שונים הם במהותם מגיוס רוטשילד בידי 'י' פיינברג והרב שמואל מוהילבר לתמיכה ב'יישוב החדש'? נכון הוא שתמיכת חובבי-ציון היתה שונה במניעה מתמיכתם של מונטיפיורי, כ"ח ורוטשילד, אולם מה היתה משמעותה בפועל בתקופה הנדונה?³ אפילו פתח-תקוה וגדרה נזקקו לתמיכתו המקיפה של הברון רוטשילד – הראשונה יותר והשנייה פחות. יתר על

- 1 מן המפורסמות הוא שמייסדי ראשון-לציון והביל"ויים התאימו את תקנוניהם ככל הנוגע לקיום אורח-חיים מסורתי, לפחות בפרהסיא, עקב רצון להתרצות בפני 'היישוב הישן' ואנשים כ"מ פינס, שהיו מזוהים אותה שעה כבני 'היישוב החדש', אבל תבעו תביעות קרובות לאלה של בני 'היישוב הישן'. אתם מצאו שפה משותפת במאבקים הציבוריים שהתרחשו מאוחר יותר. יתר על כן, אנשים כח' חיסין וז' דוכנוב היכו על חטא בהגיעם ארצה, כשל הזלזול והכיטול שבהם נהגו כבני 'היישוב הישן', שמקורם בתדמית שלילית שלו שאימצו לעצמם עוד בחוץ-לארץ. חיסין טוען כי העולים החדשים גורמים בהתנהגותם להתנכרות בני 'היישוב הישן' אליהם. ראה: ח' חיסין, מיומן אחד הביל"ויים, תל-אביב 1925, עמ' 36–37, 73, 115–117. ראה גם מכתב ועד ביל"ו אל ר' עזריאל הילדסהיימר, בתוך: מ' אליאב, אהבת ציון ואנשי ה'ר"ד, תל-אביב 1971, נספח טז, עמ' 403.
- 2 ראה: ג' ירדני, 'אליעזר רוקח', ארשת, ד (1966), עמ' 296–322.
- 3 ראה גם: א' בייך, תולדות ההתיישבות הציונית, רמת-גן 1970, עמ' 10, הערה 1. הברון רוטשילד השקיע בין השנים 1883–1899 לירות-שטרלינג. חובבי-ציון השקיעו באותה תקופה כ-87,000 לירות-שטרלינג. הפרופורציות לגבי שנות ה-80 היו עוד יותר לרעת חובבי-ציון.

כן, האם נמנעו חובבי-ציון מלשתף פעולה עם רוטשילד, למרות מודעותם למניעיו השונים, כפי שהיו גם המבשרים הרב צ"ה קלישר, הרב י' נטונק והרב י' אלקלעי נכונים לשתף פעולה עם כי"ח? וראוי גם להזכיר, שהיה זה רש"י פיין מווילנה, ממנהיגי חובבי-ציון בשנות ה-80, שהציע להקים קופה אחת לתמיכה ב'חלוקה' ובמתיישיבי המושבות.⁴ פחות ידועה העובדה שמקורות התמיכה ב'יישוב החדש' נתנו את תמיכתם גם למוסדות 'היישוב הישן'.⁵

זיהיתי את התמיכה שזכה לה 'היישוב הישן' בהקמת מפעליו עם התמיכה שזכו לה בני העלייה הראשונה. לא זיהיתי את התמיכה במוסדות התורה עם זו שקיבלו בני העלייה הראשונה להקמת היישוב החקלאי. כן זיהיתי את הנהגים מן 'חלוקה' ב'יישוב הישן' עם הנהגים ממנה ב'יישוב החדש'.⁶ נכון הוא שניצני האומיות היהודית והיזמות החקלאיות של בני 'היישוב הישן' היו מוגבלים והקיפו ציבור קטן ביחס, כטענת קולת. אבל בכואנו להשוות את משקלם האישי של יוצאי 'היישוב הישן' שהתקרבו לרעיון הלאומי עם משקלם של בני העלייה הראשונה, נמצא כי הראשונים מכריעים גם מבחינת מעמדם הציבורי והאישי וגם מבחינת אמצעיהם. ההיסטוריוגרפיה היישובית השכיחה לחלוטין את העובדה שמבני 'היישוב הישן' הצטרפו כפועלים ואף כמתיישבים למושבותיהם של בני העלייה הראשונה ואת ההתארגנויות בקרב 'היישוב הישן' להליכה בעקבות 'היישוב החדש' בהקמת מושבים חקלאיים.⁷ נכון הוא מה שאמר י' קולת כי 'כאשר עלה החשד שההתיישבות פוגעת בצביונו התורני או בכיסוסו הכלכלי של היישוב היא נשללה'. השאלה היא האם היה לחשד זה ביסוס, ואם אכן היתה התפתחות 'היישוב החדש' מותנית בפגיעה בצביונו המסורתי של 'היישוב הישן' ובמקורותיו הכלכליים?⁸

יתר על כן, גם במישור האידיאולוגי של המפעל ההתיישבותי ושל הציפיות ממנו נשאלת השאלה אם ההתבטאויות של ז"ד פרומקין, י"מ סלומון, י' שטמפפר ואף י' רבלין שונות במהותן מדבריהם של הרב ש' מוהילבר, ז"ד לבונטין, ק' ויסוצקי ואפילו מדברי פינסקר ומ"ל ליליינבלום? היו אמנם



- 4 רש"י פיין אל פינסקר, כ"ג כסלו תרמ"ח, בתוך: א' דרויאנוב, כתבים לתולדות חיבת ציון, ב, תל-אביב 1925, מספר 714. על הנכונות של בני 'היישוב הישן' להתיישב על הקרקע ועל ההשלמה הערכית בין שני היישובים, כאשר 'היישוב החדש' נותן לאומה את גופה ר'היישוב הישן' את רוחה, ראה: נ"ה אימבר, 'ראשון לציון', חבצלת, תרמ"ו, גיליון 29-30.
- 5 ראה רשימת התומכים בחברת 'עזרת נדחים': ועד חובבי-ציון באמצעות ויסוצקי, משפחת רוטשילד וד"ר פינסקר בכבודו ובעצמו. ראה: חבצלת, תרמ"ה, גיליון 36, עמ' 283. ראה גם: מכתב ויסוצקי אל פרומקין, ט"ז בתמוז תרמ"ה, חבצלת, תרמ"ה, גיליון 37, עמ' 294.
- 6 מכתב יודלביץ אל בן-יהודה, ניסן תרמ"ח, אצ"מ A/92/233, עמ' 211. במכתבו טוען יודלביץ שמחצית מתושבי פתח-תקה נהנים מן 'חלוקה'. מכתב א' רוקח אל ליליינבלום, שם, עמ' 92-93, 96-95.
- 7 חיסין האשים את ז"ד לבונטין בכך שאנשי ירושלים לא לקחו חלק בהקמת ועד חלוצי יסוד המעלה; ראה: חיסין (לעיל, הערה 1), עמ' 36-37. על פנייתם של צעירי 'היישוב הישן' אל רוטשילד שיספחם למושבותיו, ראה: הצבי, תרמ"ה, גיליון מא, עמ' 173. על צעירים מבני ירושלים הפונים לעבודה בזכרון-יעקב, ראה: 'ירושלים', חבצלת, תרמ"ו, גיליון 35, עמ' 265. על חברות 'שלוש ירושלים', ראה: חבצלת, תרמ"ז, גיליון 38, עמ' 295. על בני ירושלים העובדים במושבות ראה גם: חבצלת, תרנ"א, גיליון 31, על מושבת בני-יהודה ונסיגות אחרים, ראה: בן לוי, 'כנגד המשחיתים', חבצלת, תרמ"ט, גיליון 23.
- 8 על החששות מפני הרס 'היישוב הישן' עקב המעמסה העצומה שנפלה עליו בעקבות כשלון העלייה בשנות ה-80, ראה: מכתב זיסקינד-שחור אל ברלין, דרויאנוב (לעיל, הערה 4), ב, מספר 683.

הבדלי גישה בין ליליינבלום ופינסקר ובין י"מ פינס והרב ש' מוהילבר; אבל האם המצע המשותף לפעולה, עליו הסכימו ופעלו, עמד בסתירה ולא תאם לשאיפותיהם של י"ד פרומקין או של י"מ סלומון? נכון הוא שבני הארץ מן הדור הראשון, השני או השלישי היו רגישים להתבטאויות מסוימות שבאו מקרב בני 'היישוב החדש' בדבר אופי חייו של 'היישוב הישן' יותר מאשר הרב ש' מוהילבר או הרב י"י ריינס או פינסקר. אבל כלום לא נאמרו ב'חבצלת' או ב'יהודה וירושלים' דברים דומים? היה זה בן-יהודה אשר בשנותיו הראשונות בארץ דיבר בזכות רבני 'היישוב הישן' וה'חלוקה'? יתר על כן, פינסקר, הרב מוהילבר, בן-יהודה ואף ליליינבלום הכירו בזכותם של בני 'היישוב הישן' להתנגד לאי-אלה גילויים של התנהגות 'חופשית' שהתגלתה במושבות החדשות. התלונות ששלחו ראשי הכוללים ובית-דין צדק של האשכנזים בירושלים לרבנים ברוסיה בסוף שנת 1883 על התנהגותם של חלק מן המתישבים החדשים לא היו בלתי-לגיטימיות גם לדידם של פינסקר, ליליינבלום ואוסישקין, כפי שבאו לידי ביטוי במחצית השנייה של שנות ה-80. יתר על כן, המתישבים במושבות קיבלו את רבני 'היישוב הישן' כבעלי הסמכות לפסיקת-הלכה.⁹ מן הראוי להזכיר גם את שיתוף הפעולה בין י"ד פרומקין לא' בן-יהודה בהוצאת 'חבצלת', בהקמת 'עזרת נדחים' (1883) ואת הקמת 'תחיית ישראל' ו'שיבת החרש והמסגר' בידי פינס ובן-יהודה. בעיתון 'מבשרת ציון' השתתפו בן-יהודה, פינס, פרומקין, ילין, מאירוביץ ויודלביץ. בהקמתה של אגודת 'שפה ברורה' בשנת תרמ"ט להחייאת הלשון העברית כשפה לאומית וביצעד הלשון' שהוקם בשנת תר"ן השתתפו א"מ לונץ, ד' ילין, יעקב מאיר (לימים – הראשון-לציון) וח' הירשנזון מיוצאי 'היישוב הישן' יחד עם בן-יהודה ואחרים מאנשי 'היישוב החדש'.¹⁰ בהקמת בית-הספרים 'מדרש אברבנאל', ששימש יסוד לספרייה הלאומית בירושלים החל י"ד פרומקין, ובנושא זה היו פעילים גם י"מ פינס, ז' יעבץ, ח' הירשנזון, ד' ילין, י' מיוחס וחברי 'בני-משה' – ערב המשבר בין שני היישובים ואף בראשיתו.¹¹

במלים אחרות, להערכתי היה 'היישוב הישן' מוכן מבחינת ערכיו ונטיותיו הנפשיות לקבל את יזמות 'היישוב החדש' עד לשלהי שנות ה-80, כשני תנאים: (א) שלא יסכנו את בסיסו הכלכלי ומעמדו הפוליטי-החוקי של 'היישוב הישן'; (ב) שמפעלם לא יהיה כרוך בהחזרת אורח-חיים 'חופשי' לחברה הארצישראלית. מי שיבוא ויטען כי 'היישוב הישן' שלל את 'היישוב החדש' מכל וכל, וכל טיעוניו נגדו הסתתרו מאחורי איצטלה של פראגמטיזם ודקדוק בציציותיו – עליו ההוכחה. להערכתי, קבלת הפנים שערכו מנהיגי 'היישוב הישן' למשלחת 'הוועד האודיסאי' בראשות הרב מוהילבר, והעזרה שהיה יישוב זה נכון להגיש לגל העולים של 1890–1891, כפי שהגיש לגל של

9 א' בן-יהודה, 'על דרך ישוב ארץ ישראל', המגיד, תרמ"א, גיליון 13. וכן: 'החלוקה ותולדותיה', מבשרת ציון, תרמ"ד, חוברת ב.

10 ראה, לדוגמה, בעניין השוחט ביסוד-המעלה: 'יסוד המעלה', חבצלת, תרנ"ה, גיליון 26, עמ' 206–208.

11 להקמת האגודה הסכימו רבניהן של שתי העדות, ראה: הצבי, תרמ"ט, גיליון כח. ראה גם: א"ר מלאכי, פרקים בתולדות הישוב הישן, תל-אביב תשל"א, עמ' 266; הנ"ל, 'שפה ברורה', הדאר, טז, גיליון 8.

12 ראה: ד' שידורסקי, 'הדיונים בשלהי המאה התשע-עשרה בדבר כינונה של ספרייה לאומית בארץ-ישראל', קתדרה, 9 (תשרי תשל"ט), עמ' 165–169.

1881–1882, הנכונות לחתום הסכם אי-התקפה בתרנו"ו (1896) והשתתפותו בהקמת ההסתדרות הארצישראלית ב-1903 — כל אלה מוכיחים כי היתה כאן פוטנציה לשיתוף-פעולה בבניין הארץ ובקיבוץ בניה.¹³ אינני מסכים עם קביעתו של כ"ץ כי 'היישוב הישן' התנגד לרעיונות הלאומיים של מבשרי הציונות. כ"ץ עצמו אמר בדבריו כי רעיונותיו והצעותיו של הרב צ"ה קלישר מצאו קרקע פורייה דווקא בקרב 'היישוב הישן' בארץ. אנחנו יודעים שעולי הונגריה בשנות ה-60 וה-70 עמדו בקשר אמיץ עם יוסף נטונק ועם הרב צ"ה קלישר שהיו ממבשרי הציונות. הם אף שימשו גבאים ב'חברת יישוב ארץ-ישראל', שהקימו הר"ר לוריא והרב צ"ה קלישר.¹⁴ הרב מ' אויארבאך התנגד ל'דרישת ציון' של קלישר מנימוקים מעשיים, והוא לא השתמש בנימוקים אנטי-לאומיים נגד החברה, כפי שעשו הליברלים והאורתודוקסים בגרמניה.

חברת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ' ניסחה פרוגרמה לאומית מובהקת, וכן גם חברת 'מייסדי היישוב' ופרומקין בראשם. היום כבר ברור כי גירסת פרומקין בדבר גורלה של 'עבודת האדמה וגאולת הארץ', שהוכשלה בידי הרב סלאנט, אין לה שחר. אני מסכים עם י' קולת שהעלייה ההונגרית היתה ריאקציה לתנועת הרפורמה, אבל זה היה גם המניע של הרב צ"ה קלישר וחבורתו. יחד עם זאת, הקריאה לנורמליזציה לאומית הנשמעת בכתביו של הרב קלישר מצאה הדים בתקנות חברת 'עבודת האדמה וגאולת הארץ', ואין היא עומדת בסתירה למניע הראשון. גם הקריאה לקיבוץ-גלויות בזמן הזה לארץ-ישראל שהיא הקו המבחיץ בין גישות לאומיות לגישות של צדקה ופילאנתרופיה, של מונטיפיורי, כ"ח, רוטשילד¹⁵ והילדסהיימר, 'למען ציון', לא נדחתה בידי 'היישוב הישן'. ועוד גם זאת, עם פרוץ הפרעות ברוסיה יצאו אלה בקריאה נרגשת לפליטים לעלות לארץ-ישראל.¹⁶

י' קולת העביר את הדיון מן החברה הארצישראלית על כל גווניה לתנועה הלאומית ככללה. ואכן, העברה זו מתבקשת מהנחות אחדות שקבעתי, אם כי לא נכנסתי למכלול זה של בעיות בהצאה זו. מה שטענתי הוא כי חברה לאומית דתית בארץ-ישראל בנוסחו של פינס היתה אולי מתקבלת על דעת 'היישוב הישן'. זיהיתי את נסיונות ההתיישבות של 'היישוב הישן' מסביב להקמת פתח-תקוה עם עמדותיהם של מייצגי הציונות הדתית בארץ-ישראל, כמו הרב ג' יפה וי"מ פינס. זיהוי זה הוכיח את עצמו בפולמוסים שפרצו בארץ על שאלות הלכתיות, כמו בעיית השמיטה (1888–1889), ואחר-כך בפולמוס עם 'בני-משה'. כמו כן זיהיתי חוגים אלה עם הפורשים מתנועת חובבי-ציון מטעמים דתיים, כמו הרבנים א"מ לפידות מרייסין, יונתן אליאשברג מווילקוביסק וי"י פרייל מקראק. אני מוצא קווי הקבלה בין יחסה של הציבוריות החרדית במזרח-אירופה לציונות הלאומית לבין יחסו

13 יש לציין כי עוד בראשית שנת 1894 היה שיתוף פעולה בין פינס ואישים אחרים בירושלים עם חובבי-ציון ובני-משה' ביפו להקמת ספרייה לאומית. ראה: שידורסקי, שם, עמ' 165–169.

14 לצילום כתב-הסכמה לכתב הגבאות של אלעזר ראב — תרכ"ז, ראה: קתדרה, שם, עמ' 37.

15 ראה מכתביו ומכתבי מקורביו משנת 1882, בתוך: ע' שוחט (עורך), בארון אדמונד בנימין דה רוטשילד [חש"ד], עמ' 18–19.

16 ראה: י"ד פרומקין, 'קול מעיר', בתוך: א' דרויאנוב (לעיל, הערה 4), ג, מספר 1113. ראה גם: ר' זרעאל, 'טיוטה של "קול-קורא" מאת יואל משה סלומון אל מנהיגי תנועת חיבת-ציון ברוסיה', קתדרה, 10 (טבת תשל"ט), עמ' 186.

של 'היישוב הישן'. מאחר שמבחינה אידיאית לא הצליחו אלה ואף לא אלה לפתח אידיאולוגיה שתאפשר להם להתקיים כמיעוט בתנועה הציונית-הלאומית שרוב חבריה אינם שומרי-מצוות. הם הפכו למתנגדים לתנועה הלאומית, ובסופו של דבר נדחקו מפני תוקפה. היו יוצאי 'היישוב הישן', כדוד ילין, י' גולדמן (שב־ערוב ימיו חזר ל'יישוב הישן'), הרב יעקב מאיר, ח' הירשזון, גד פרומקין וח' מיכלין¹⁷ שהצליחו לעבור את המשכר בהנחם בסיס אידיאולוגי או שהשלימו למעשה עם סובלנות דתית בתנועה הציונית, כמו שעשו הרבנים ש' מוהילבר, י"י ריינס, שמואל רבינוביץ והסופר ז' יעבץ ברוסיה. האחרון עמד לצדו של פינס בפולמוס עם 'בני-משה' בשנות ה־90. מתי אירע המשכר? הלכי-הרוח בקרב 'היישוב הישן' השתנו באורח דראסטי לחובת 'היישוב החדש' בשנים 1891–1894; העילה העיקרית לכך היתה אגודת 'בני-משה' בארץ, שגיבשה סביבה את טובי 'היישוב החדש' מקרב המורים. מנהלי הוועד-הפועל של 'הוועד האודיסאי', הרופאים, אנשים בולטים במושבות, סופרים — אלה המכונים 'אינטליגנציה'. אביה הרוחני של האגודה היה כאמור אחר-העם, והוא שניסח לראשונה עמדה רעיונית-חברתית, שסתרה את ערכי היסוד של 'היישוב הישן'. אם עד כה נבדלו באורח חלקי שני היישובים זה מזה על-פי מידת הוותק בארץ של חלק מהם, מניעי העלייה הראשונים ותחומי העיסוק, מעתה היו ההבדלים עניין של אידיאולוגיה, ושוב לא ניתן היה לפשר בין העמדות. נכון הוא שאין לזהות את המחשבה הלאומית של פינסקר כחילונית, שהרי היתה נייטראלית מבחינת היומרות לעיצובה התרבותי-הרוחני של החברה היהודית. לכן גם לא בא המשכר בארץ וברוסיה כתנועת חובבי-ציון כל עוד שלטה עמדה זו ברמה. אך אצל אחז-העם, מאוחר יותר אצל הרצל, הונחו יסודות ללאומיות חילונית שמשמעותה לא היתה בהכרח הינתקות מן הדת, אלא שימת הדגש בזהות הלאומית ששוב אינה כרוכה בקיום אורח-חיים מסורתי. אני מסכים עם קולת שהיו גורמים ארצישראליים שלא היו קשורים עם 'בני-משה' ואשר תרמו לקיטוב המתואר, כמו חוגי ה'משכילים' ביפו ובירושלים סביב בן-יהודה. יחד עם זאת ברור לי כי הללו לא יכלו לתת לקיטוב עוצמה כזו ללא 'בני-משה' והתימוכין שאלה נהנו מהם בחוץ-לארץ. בסיטואציה זו היו דמויות בולטות, מבין אלה שהזדהו וזוהו כבני 'היישוב החדש' או למצער מבין אוהדיו בקרב 'היישוב הישן', שהתייצבו בראש המאבק הציבורי של אנשי 'היישוב הישן': י"מ פינס, א' בן-טובים, י"מ סלומון, י"ד פרומקין, ז' יעבץ ואחרים. ה'גוגים' של פינס, שמתאר קולת, הסתייגותו מ'בני-משה' וניהול המאבק נגדם וההצטרפות להסתדרות הציונית¹⁸ ולנסיונות להקים את ההסתדרות הארצישראלית — כל אלה מחזקים את הרושם שהיה עקיב בעמדתו. פינס היה מוכן לתת יד לתנועה ציונית-לאומית כתנאי שלא תציע אלטרנטיבה ליהדות ההלכה, ועם התפוררות 'בני-משה' חזר לקוות כי אפשרות זו אמנם קיימת. לכן גם איני מקבל את הטענה כי פולמוסי פינס היו תוצר של הטיות אישיות. יתר על כן, בעת הפולמוס עצמו גינו פינס ובני-חוגו את הנהגת 'היישוב הישן' על שאינה נרתמת למפעל ההתיישבות, הוא שהביא להקמת 'חברת יישוב ארץ

17 ראה: תפארת שיבה, ירושלים תרצ"ז, עמ' 87–103.

18 על מכתבי עידוד להרצל מטעם חוגו של פינס ראה: י' קלוזנר, בדרכי ציון, ירושלים 1978, עמ' 330–332, 378–379.

הקודש', שנועדה לארגן את בני 'היישוב הישן' להתיישבות חקלאית (1895–1896).¹⁹ הללו טענו גם להקמת תנועת חובבי-ציון, שבה ישתתפו החרדים בלבד. ראוי לציין גם כי פינס התנגד ל'הסכם השלום' שנחתם בין שני היישובים בשנת תרנ"ו,²⁰ משום שהחיוכים לא היו, לדעתו, בין שני היישובים אלא בין הרוב ביישוב היהודי בארץ לבין 'בני-משה'. משום כך סבר שההסכם אינו רלבנטי.²¹ בלשונו של פינס: 'המלחמה הזו בין ירושלים והמושבות היא בין גרודי מחנה חובבי המושבות עצמם'.²²

אין כוונת הדברים להתעלם מנטיות קיצוניות שהיו ביישוב הישן, שלא עלו בקנה-אחד עם עמדות האנשים מקרב יישוב זה שבהן אנו דנים, הכוונה היא רק להצביע על אפשרות של מעבר הדרגתי של 'היישוב הישן' מחברה מסורתית לחברה לאומית, כפי שמסכים לכך י' קולת. הגורם שדחף לשוליים את הגורמים המשכיליים והלאומיים ביישוב הישן, אשר חסם את דרכו להתגבשות לאומית, היה 'היישוב החדש', כפי שהתעצב בשנות ה-90. הוכחה שפוטנציה זו היתה קיימת עוד באמצע שנות ה-90 היא יזמה שיצאה מקרב 'היישוב הישן' להקמת מעין אלטרנאטיבה ל'ועד האודיסאי' בשליחתו של מ"ח בק לחכם באשי בקושטא, לרבי מצ'ורטקוב בגאליציה ולאורתודוקסיה היהודית בגרמניה בשנים 1894–1896; הוא הדין בהקמת 'חברת יישוב ארץ הקודש' (1896) לעידוד בני 'היישוב הישן' להתיישב על הקרקע, שבראשה עמדו פינס, יעבץ, בן-טובים ופרומקין.²³ וכן היזמה שיצאה מקרב 'היישוב הישן' להגיע לקונסנזוס עם 'היישוב החדש', שהסתכם ב'הסכם השלום' של שנת תרנ"ו (1896);²⁴ אלא שהקמת ההסתדרות הציונית בראשותו של הרצל טרפה את הקלפים.

עם הקמת ההסתדרות הציונית זכה 'היישוב החדש' לתומך ושוב לא היה זקוק להכרה מצד 'היישוב הישן'. אופיו הלאומי-האידיאולוגי המובהק של 'היישוב החדש' התגבש כבר בשנות ה-90, בעזרתם של 'בני-משה', ואופיו הלאומי-מוסדי התגבש בעזרת ההסתדרות הציונית בעשור הראשון למאה ה-20: הקמת בנק אנגלו-פלשתינה ב-1903, ייסוד הסתדרות המורים העבריים ב-1903, ראשית פעילות הקרן-הקיימת בארץ-ישראל (1905) והקמת המשרד הארץ-ישראלי ב-1908. הוועד הפועל שהקימו חובבי-ציון בארץ בראשית שנות ה-90 היה רק צינור להעברת כספים, והוא לא תפס עמדה של הנהגה על 'היישוב החדש' מבחינת עיצוב אופי חברתי. מבחינה זו הוא נמצא במעמד דומה לזה של נציגי 'קרן מזכרת משה מונטיפיורי' או פקדי הברון. הזדמנות אחרונה אולי לשילוב 'היישוב הישן' במפעל הציוני-הלאומי נעשה ב'כנסייה' בזכרון-יעקב, כאשר אוסישקין ניסה להקים את ההסתדרות הארץ-ישראלית בתור מוסד מרכזי ליישוב היהודי בארץ, לאלה שאינם חיים מן הצדקה.²⁵

19 א"ר מלאכי, 'חברת ישוב ארץ-הקודש', פרקים (לעיל, הערה 11), עמ' 207–252.

20 ראה: חבצלת, תרנ"ו, גיליון 25.

21 'שלום שלום ואין שלום', חבצלת, תרנ"ו, גיליון 25, עמ' 195–196; ראה גם רשימת מאמריו: 'לנכח האמת', חבצלת, תרנ"ו, מגיליון 12 ואילך.

22 י"מ פינס, 'נוכח האמת', חבצלת, תרנ"ו, גיליון 13.

23 א"ר מלאכי, פרקים (לעיל, הערה 11), עמ' 207–252.

24 י' קניאל, ר' יוסף רבלין והוועד-הפועל של חובבי-ציון ביפו, ותיקין, רמת-גן תשל"ה, עמ' 187–231.

25 ראה: ספר אוסישקין, ירושלים תרצ"ד, עמ' 77–90; י' קלוזנר, מנחם אוסישקין, ירושלים תש"ג, עמ' לח–מב.

ל'כנסייה' הגיעו גם נציגי 'היישוב הישן'. אולם הקמת המוסדות של ההסתדרות הציונית עשתה התארגנות זו למיותרת. יש גם לזכור כי 'היישוב הישן' נמצא בתהליכי התפוררות לאחר פטירתם של הרבנים יש"א ברכה וסלאנט, שהיוו בו כוח מלכד. נסיונות להקים ארגון מרכזי ליישוב זה נכשלו. דמויות בקרב 'היישוב הישן', כא' רוקח וח' הירשנזון, שהיו עשויות אולי לשמש גורם חברתי שייביא לטרנספורמציה מודרנית לאומית של יישוב זה עזבו את הארץ.

בקונסטלציה זו עמדו לפני 'היישוב הישן' שתי אופציות: להצטרף ליישוב החדש, כפי שאכן עשו הרבה מצעיריו, בדרך של עזיבת מרכזי 'היישוב הישן' בערים והתיישבות במושבות או ביפו כפי שעשה י' גולדמן, או להסתגר ולהיאבק על זכות קיומם בנפרד — בדרך זו בחרו רבים אחרים מבני העדה האשכנזית. היתה גם אפשרות שלישית: להקים 'יישוב חדש' חרדי, רעיון שהועלה בשלהי הפולמוס, אבל לא הגיע לכלל מימוש.²⁶ דרך אחרת היתה להגיע לפשרה עם המסר הלאומי של 'היישוב החדש' אבל לא במסגרת הארצישראלית, אלא בחוץ-לארץ, כפי שקרה לא' רוקח, ח' הירשנזון וז' יעבץ. אפשרות אחרת היתה לאשכנזים לפרוש מעדתם ולהצטרף לספרדים אשר לא עברו תהליכי קיטוב ראדיקאליים בדומה לאשכנזים; כך נהגו מיכל כהן וחיים מיכל מיכלין. אין כוונתי לומר כי הללו בחרו את דרכם ישירות בעקבות הקיטוב המתואר. אולם סמיכות הזמן והמקום והיותם נתונים ללחצה של העדה האשכנזית בירושלים בגלל עמדותיהם המתונות עושה היקף זה לסביר ביותר. טענתו של קולת ש'יישוב הכוללים והעדות' לא התפתח לכלל 'גופים חברתיים בעלי משמעות לאומית' ולכן גם גווע במהלך התחזקותו של 'היישוב הלאומי' תואמת לחלוטין את עמדתו. טענתי היא רק שהתפתחות זו לא היתה תוצאה ישירה של העמדות האידיאולוגיות והמבנה המוסדי של 'היישוב הישן' אלא הנסיבות הן שעשו אותה.

התפתחות 'היישוב החדש', העלייה השנייה שחיוקה את שורותיו ובעיקר המשבר של 'היישוב הישן' במלחמת העולם הראשונה, לעומת הכוח הפוליטי והכלכלי שצברו נאמניו של 'היישוב החדש' — כלומר ההסתדרות הציונית, העלייה השנייה ולאחר-מכן העלייה השלישית על המוניה — דחפו את 'היישוב הישן' להסתגרות של מיעוט שקיבל אופי של כת, המגוננת על חבריה מפני פיתויי הרוב.²⁷ עוד בשנת 1914 עשו נציגי 'היישוב הישן' ואוהדיו בקרב 'היישוב החדש' ניסיון להגיע לקונסנזוס, שלא הביא לתוצאות.²⁸ בנקודה זו אני מסכים לחלוטין עם דברי י' כ"ץ, ש'היישוב הישן' לא השכיל לפתח עמדה של סובלנות כלפי אלה ביישוב החדש, שלא קיימו אורח-חיים מסורתי מטעמים עקרוניים. אי-יכולת זו היא שקבעה את גורלו ההיסטורי לעמוד מנגד וכנגד התפתחותה של התנועה הציונית-הלאומית עד להקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל.

26 א"ר מלאכי, 'חברת ישוב ארץ-הקודש' (לעיל, הערה 19).

27 מ' פרידמן, חברה ודת — האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ-ישראל, ירושלים תשל"ח.

28 מ' אליאב, 'מסע הרבנות למושבות הגליל בשנת תרע"ד' [בכתב-יד]. ראה גם: אלה מסעי, פראנקפורט תרע"ו.