

שלבנים בהתפתחותו של "היישוב הישן" האשכנזי בארץ ישראל – שתי גישות למודרניזציה¹

בין כותבי תולדות "היישוב הישן" יש המזהים את יוסף ריבלין ואת ישראל דוב פרומקין כשייכים שניהם למחנה המשכילים בירושלים.¹ בלשון הסוציולוגיה אפשר לומר, כי הכוונה היא שהשניים התייחסו בחיוב לתהליך המודרניזציה, שהחל להתעצם בירושלים באופן משמעותי בשנות ה-70 של המאה ה-19. במושג "מודרניזציה" כוונתי לתהליך התגבשותו של סדר תרבותי, כלכלי וחברתי מודרני, שהחליף את סדרי החברה המסורתית באירופה במאות ה-17 וה-18. המרכיבים והסממנים המצביעים על תהליך זה נידונו בהרחבה בספרות הסוציולוגית.²

* אני מודה לר"ר ישראל ברטל, לפרופ' ש.ג. אייזנשטרט ולפרופ' יעקב כץ על הערותיהם המועילות.

1 י. ריבלין, 'ר' יעקב ספיר', מאוניים, 11, ת"ש, עמ' 74; א. יערי, איגרות ארץ ישראל, תל אביב תש"ג, עמ' 439; בן ציון גת, היישוב היהודי בארץ ישראל בשנות הת"ר-התרמ"א, ירושלים תשכ"ג (להלן: גת), עמ' 213; י. בן אריה, עיר בראי תקופה, חלק שני, ירושלים תשל"ט, עמ' 578; י. שלמון, "תהליכי קיטוב ביישוב היהודי בארץ בשנות ה-90", קתדרה, 12, תשל"ט (להלן: שלמון), עמ' 5; גף הלפר, "עדות המזרח בירושלים במאה השנים שקדמו להקמת המדינה", פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש, ספר זיכרון ליעקב הרצוג, ירושלים תשמ"א, עמ' 286. י. קניאל, "המאבק בין ירושלים ליפו על ההגמוניה ביישוב היהודי בתקופת העלייה הראשונה והשנייה (1882-1914)", שלם, ג', ירושלים תשמ"א, עמ' 199; י. קניאל, "ראשית צמיחתו של היישוב החדש בירושלים", ספר העלייה הראשונה, בעריכת מ. אליאב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 321.

2 ראה, למשל: S.N. Eisenstadt, *Modernization, Protest and Change*, Engelwood, pp. 1-19, 41-42, 52-53 (להלן: אייזנשטרט, מודרניזציה) Cliffs 1966; ש.ג. אייזנשטרט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי, ירושלים תשל"ט (להלן: אייזנשטרט, דיפרנציאציה), עמ' 104-131; הערך "מודרניזציה" באנציקלופדיה העברית, ירושלים 1970, כרך 22 (להלן: האנציקלופדיה העברית), עמ' 393-400.

בתורה היהודית ניתן למצוא סטיות ממודל המודרניזציה האירופי הכללי. כך, למשל, מאחרים הסוציולוגים ברעה, כי עיור (אורבניזציה) והמעבר ממקצועות חקלאיים לתעשייה הם מעיקריו של התהליך. בארץ ישראל, לעומת זאת, התרכזו נושאי המוכחים של המודרניזציה במושבות ועסקו בחקלאות. היו אלה חובבי-ציון, שהחל מ-1882 הקימו בארץ את המושבות והגשימו בכך את הרעיון המשכילי של פרודוקטיביוזציה של החברה היהודית. היה זה שלב בתהליך יצירת ריבוד חברתי-כלכלי נורמלי בעם היהודי. מאידך, דווקא אנשי היישוב הישן התרכזו בארבע ערי הקודש. סטיות מן המודל המערבי של המודרניזציה נמצאו לא רק בחברה המסורתית היהודית, אלא גם בחברות מסורתיות באפריקה, באסיה ובדרום אמריקה, שעברו תהליך דומה.

אולם עלעול בעיתונות התקופה מעורר כמה סימני שאלה לגבי קביעה זו. עיתוני שנות ה-70 וה-80 מעידים על התנגשויות חריפות בין השניים בנושאים כמו אופי היישוב, הדרכים לפתרון בעיותיו, ענייני חינוך וכדומה. כדי לבחון אפוא את נושא יחסם של השניים לתהליך המודרניזציה, בחרתי להשוות תקנות שהשניים חיברו למוסדות שהקימו בראשית שנות ה-70. השוואה זו מטרתה להראות את המשותף והמבדיל בין השניים ביחס למודרניזציה, לא כפרטים בלבד, אלא כמייצגי זרמים רעיוניים וחברתיים מרכזיים ב"יישוב הישן". החברות הנידונות הן: "כנסת ישראל";³ שאת תקנותיה חיבר יוסף ריבלין, ו"תפארת ירושלים";⁴ שתקנותיה חוברו על ידי ישראל רוב פרומקין. בניתוח התקנות אנסה לבדוק: א. באיזו מידה תואמות מערכות הערכים החברתיים-כלכליים שמייצגות חברות אלה את ערכי החברה המסורתית, ובאיזו מידה הן חורגות מהן. ב. האם יש מתאם חיובי או שלילי בין מערכות ערכים אלה לבין מרכיביו של תהליך המודרניזציה, כפי שהוגדר על ידינו.

כנסת ישראל

בניגוד לשנות ה-40, ה-50 וראשית שנות ה-60 של המאה ה-19, שבהן היה דומיננטי תהליך של פירוד והתפוררות "היישוב הישן" לכוללים, החל באמצע שנות ה-60 תהליך של גיבוש ובניית מוסדות מרכזיים. ב-1863 נוסדה הישיבה המרכזית "עץ חיים", ב-1864 נחנך בית הכנסת המרכזי "בית יעקב", שגם שימש מרכז חברתי ומדיני, וב-1867 נוסד בית החולים "ביקור חולים". שנה לפני כן, ב-1866, נוסד "הוועד הכללי", ארגון מעין קונפדרטיבי שאיגד בתוכו את כל הכוללים האשכנזיים בירושלים. (עצם החברות בו לא פגעה בעצמאותם של הכוללים.) יוסף ריבלין נתמנה כמזכיר הוועד מיום היווסדו ושימש כמנהיגו הבלתי מעורער עד פטירתו ב-1897. בין שאר פעולותיו במסגרת תפקידו זה הקים ב-1873 את "הכנסייה לשם שמים עמוד התורה כנסת ישראל" – שמה הראשון של "כנסת ישראל". כסופו של דבר מוזגה החברה עם "הוועד הכללי", והגוף נקרא "הוועד הכללי כנסת ישראל".⁵ על פי התקנות שעיבר ריבלין, עמד בראש החברה ועד בן עשרה חברים שנבחר מדי שנה, אך לא מפורט כיצד. ועד זה היה הגוף המבצע, שאמור היה לנהל את ענייני החברה. עשרת חברי הוועד והמשת ממלאי מקומם אמורים היו לעמוד בקריטריונים הבאים: "בעלי דעת והשכל [...] יודעי שפת הארץ, יודעים לכלכל דברים עם שרי

טיות אלה הביאו להערכה מחדש של תהליך המודרניזציה וגיבוש ראייה גמישה, שיש בה כדי להתמודד בהצלחה עם מגוון התופעות. על כך ראה: S.N. Eisenstadt, "Post Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition in Daedalus"; *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1973, pp. 1-27

3 תקנות "כנסת ישראל", ראה הלבנון, שנה י', גיליון 25, י"ז בשבט תרל"ד, עמ' 193-194.

4 תקנות "תפארת ירושלים", ראה הלבנון, שנה ג', גיליון 13, י"ח בטבת תרל"ג, עמ' 101-102.

5 מגילת יוסף, כתבי ר' יוסף ריבלין, מכרך מאמרים ורשימות תרכ"ב-תרנ"ו, הוסיף הערות ומבוא נתאל קצבורג, רמת גן תשכ"ו, עמ' 34-38.

הממשלה קונזליש", וכן "יראי השם הידועים למוקירי רבנן ורובם יהיו בני תורה" (סעיף ב'). משמעות הקריטריונים הללו בלשון הסוציולוגיה היא שילוב בין שיוך⁶ והישגיות. בקהילה היהודית המסורתית מילאו תפקידים מקבילים לאלה "הראשים", "הפרנסים" ו"השתדלן" (שהיה אחראי לקשרי החוץ), שאף הם נבחרו על פי קריטריונים של שיוך והישגיות.⁷ אולם ההדגשה כי רוב חברי הוועד יהיו "בני תורה" מהווה שינוי מן המקובל בקהילה היהודית המסורתית, בה שלטו "בעלי הבתים".⁸ בסעיף ב' של התקנות מוזכרים גם "הסופר", "השמש" ו"הנאמן" – אף הן משרות מסורתיות של הקהילה היהודית. שמונה תלמידי חכמים זקנים נבחרו להיות יועצי

6 "שיוך" פירושו התייחסות למאפיינים כגון מולדת ותורשה, בניגוד להתייחסות להישגיו של אדם. התכונות השייכות ביותר הן הביולוגיות כגון גיל, מין, מוצא, גזע וכדומה. על פי המקובל ביישוב הישן, את ממזני הכוללים מינו נשיאי הכולל בחוץ לארץ, בררך כלל בזכות היותם בעבר במקום מוצאם מכובדי העדה ומנהיגיה. ראה מ. פרידמן, חברה ודת, ירושלים תשל"ה, עמ' 14. מעיון בשמותיהם של חברי ועד כנסת ישראל (יואל משה סלומון, יוסף ריבלין, שלמה זלמן בהר"), נחום לעזריה משאריק, ביינוש סלאנט, יהושע ילון, זלמן בן יעקב, לעזריה מסלשין) עולה, כי רובם ככולם היו ממזני כוללים, דור שני ושלישי לעסקנות. נראה כי המושג "מוקירי רבנן" המופיע בתקנות מרמז כי על המועמד היה להשתייך לקבוצה מצומצמת של משפחות מיוחסות. מציאות זו סימלה את קפיאת הניידות החברתית. תהליך המודרניזציה מאופיין בין היתר במעבר מקיפאון לניידות חברתית, ומעקרונות שיוכיים להישגיים. ראה, למשל, אייזנשטרט, דיפרנציאציה, עמ' 113-114, 122-130, וכן הערך "שיוך", אנציקלופדיה למדעי החברה בעריכת ד. כנעני, מרחביה 1970, כרך 5, עמ' 682-683. בחברה היהודית המסורתית, ניידות חברתית ועקרונות הישגיים היו נורמות מקובלות. ראה י. כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ה (להלן: כץ), עמ' 133-135, 238-243. במהלך המאה ה-18 רווחו תופעות של קניית רבנות והורשתה מאב לבן, כך שהשיוך הפך לגורם יותר ויותר חשוב במשרות רבניות וציבוריות. משפחות מסוימות קיבלו מעמד דומיננטי בקהילות מסוימות כגון: משפחת יעקלעס בקרקוב, משפחת גורדון אליהו בן צבי (בר"ץ) פעסעלעס, צאצאי ר' משנה רבקה, הרב ר' משה קרמר ומשפחות גינצבורג וקלאצקה בקהילת וילנה (ראה י. קלויזנר, וילנה בתקופת הגאון, ירושלים תש"ב ולהלן: קלויזנר, עמ' 3, 50-56; והערה 12 להלן). אני מודה לידידי אלחנן ריינר שהפנה את תשומת לבי לספר זה.

7 בעלי התפקידים בקהילה המסורתית נבחרו על פי קריטריונים ששילבו שיוך והישגיות. הקריטריונים היו: גיל, ניסיון ציבורי, רכוש, למדנות. הבחירות נערכו בשני שליבים, כשבשלב הראשון נבחר גוף "בוררים", שהיה ממנה את בעלי המשרות. ראוי להדגיש כי בקהילה היו מקובלות תקנות מפורטות לגבי קיום בחירות, וכי הוקפד על ביצוע הבחירות מדי שנה או שנתיים. ראה כץ, עמ' 134-137.

8 ראה, לדוגמה, י. היילפרין, תקנות מדינת מעזריץ, ירושלים תש"ב (להלן: תקנות מדינת מעזריץ), עמ' 153, תקנה תנ"ז: "הסכמנו בתוך ז' טובי העיר צריך להיות בתוכם דווקא אחד מורינו ומכ"ש [=מכל שכן] בתוך י"א אנשים ואותו מורינו צריך להיות דווקא מפורעי מס וגם יהא למדן מפורסם דווקא". וראה עוד: B.D. Weinryb, *The Jews of Poland. Social and Economic History of Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, p. 73, (להלן: ויינריב) Philadelphia 1973; וכן י. היילפרין, יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשל"ט, הפרק העוסק במבנה ועדי המדינות במזרח אירופה ובמרכזה, עמ' 55-60. והשווה כץ, עמ' 95-111.

הוועד, משרה שמילאו "הטובים" בקהילה המסורתית, כלומר "בעלי בתים". ליד הוועד יועציו הוקם בית דין, שהורכב מ"הרבנים הגדולים גאוני קהלות האשכנזים" (סעיף ד'). בקהילה המסורתית הורכב בית הדין ברוב המקרים מ"בעלי בתים".⁹ במקרה של מחלוקת בין הוועד לבין יועציו נקבע, כי דייני בית הדין יקבעו בכל ענייני הציבור. תקנה זו מהווה שינוי בולט מן המקובל בקהילה המסורתית, שהשתדלה להגביל את סמכותם של בעלי ההלכה לתחום הפיקוח המוסרי-דתי ומנעה מהם תפקידי ביצוע.¹⁰ כאשר ניסו רבנים בעידן המסורתי להתערב בכל זאת בעניינים ציבוריים, הגיבו על כך, לדוגמה, הפרנסים בוועד ירוסלב, שהתכנסו ב-1739 בתרעומת וקבעו כדלהלן:

קיפוח גדול נגרם לוועד בזה שהרבנים [...] רבני הקהלות מתערבים בענייני ההנהגה, המועצות והסדרים של "הארצות" ואם כי בהיותם נבחרים לפקח על מנהגי הדת שלנו [...] לוקחים לעצמם ומשתדלים באמצעים שונים לקבל את ההתמנויות כגון: מבוררים, שמאים, נאמנים, [...] המגיעות לנו המנהיגים החילוניים הנושאים בכל המשא. [...] כדי למנוע את ההתחרות הזאת ואת הלהיטות אחרי ההתמנויות והתפקידים [...] אנו מחליטים ומוזהירים לבל יעז אף אחד מן הרבנים להשתדל מעתה ולהבא בדבר איוזו שהיא "מבוררות", שמאות נאמנות.¹¹

- 9 ויינרבי, עמ' 73, 77; והשווה: כץ, עמ' 119-121.
- 10 בתקנות ועדי המדינות בולטת המגמה להפריד בין דיני ממונות לבין דיון משפטי בענייני ציבור. בעוד התחום הראשון הופקר בידי הרב ובית דינו, התחום השני היה נתון בדרך כלל למרותם של מנהיגי הקהילה בצירוף הרב. ראה ש. אסף, בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד, ירושלים תרפ"ד, עמ' 86-90; קלויונר, עמ' 10; יהודה רוזנטל, "לקורות היהודים בפולין לאור"שות המהר"ם מלובלין", בספרו, מחקרים, חלק ב', ירושלים 1966 (להלן: רוזנטל), עמ' 499; פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 249 – סימן תקכ"ו, ועמ' 286, סימן תקע"ז; תקנות מדינת מעהרין, עמ' 22-23, 25 – סימנים ס"ד-ס"ה, ובמיוחד סימנים ס"ז וע"ח; ש. דובנוב, פנקס המדינה או פנקס ועד הקהילות הראשיות במדינת ליטא, ברלין תרפ"ה, עמ' 74 – סימן שס"ד, ועמ' 210 – סימן תת"ד; שמחה לוצאטו, מאמר על יהודי ונציה (בתרגום דן לאטס), ירושלים תשי"א, עמ' 15-16; והשווה כץ, עמ' 107, 119.
- 11 ועד ארבע ארצות, עמ' 325 – סימן תרמ"ב. מצב זה של יחסים בין פרנסים לרבנים אופייני לחברה המסורתית. דברי הרב יהודה ליב מרגליות בספרו, בית מידות (שקלוב תקמ"ו), דף מ"ב, ע"ב) משקפים היטב מצב זה: "כי הראשים [...] רע בעיניהם למנות עליהם איוז צדיק נכבד ומפורסם לפי שיצטרכו להכנע לפניו, ולהניח בידו איוז תוקף לענוש לעושי רע [...] אבל הפצים לקחת רב ומגיד שיהיה הוא נכנע לפניהם." תקנות מדינת מעהרין מנוע, למשל, מרבנים, לבד מרב המדינה, מלהתערב בענייני ביצוע. ראה שם, עמ' 18 – סימן נ"א, עמ' 25 – סימן ע"ה, ועמ' 110 – סימן רצ"ט. פנקס ליטא גוזר תקופת צינון על רב שכיהן בקהילה פלוגית וחזר לקהילתו ורוצה לקבל מינוי למשרה ציבורית (שם), עמ' 83 – סימן ת"י, עמ' 128 – סימן תקל"ה; והשווה גם מ. ברויא, רבנות אשכנז בימי הביניים, ירושלים תשל"ו (להלן: ברויא), עמ' 22-25, 29-30. עם זאת, היו סטיות מן המקובל. אחד מגדולי הפוסקים, ר' יהושע פלק (בעל

מאידך, במרוצת המאה ה-18 החל תהליך הדרגתי של הרחבת סמכויותיהם והתחזקות מעמדם של הרבנים בקהילה המסורתית.¹² תהליך זה של שינוי במעמד הרבנים הקיף הן את מזרח אירופה והן את מערבה. בארץ ישראל נבע מעמדם הדומיננטי של בעלי ההלכה לא במעט מהיעדרו של מעמד "בעלי בתים" רחב-היקף ויציב. מכל מקום, בעוד שמטרתה העיקרית של "כנסת ישראל" הייתה "לרומם קרן התורה ודגלה ולגדל כבודה וכבוד חכמיה" (תקנות א', ו', י"ב), הותקנו בקהילה המסורתית תקנות כדי להגן על הרב מפני פגיעה וזלזול.¹³

עניין נוסף שנדון בהרחבה בתקנות היה סמכויות הוועד, נושאי הטיפול שבתחום אחריותו ומידת המעורבות המוענקת לבני הקהילה בפעילות הציבורית. "הוועד הזה עליו לדעת כי עבודה [...] גדולה וקדושה מסורה בידו וכל עניני כוללות האשכנזים בפנים העיר יהיו נחתכין על ידו". וכן: "יש בידי הוועד והזקנים להוסיף תקנות הנצרכות בכל עת ויודיעו התקנה החדשה לכל בני הכנסיה [קרי: הקהילה]."¹⁴ ומאידך: "כלי הסכם הוועד לא יוכל איש מהכנסיה לעשות שום מעשה [...] וכשעושה [...] אין אחריותו על הכנסיה ורק את אשר יעשה בפקודת הוועד, הוועד יגן עליו לבלתי יגיע אליו כל נזק וזעור". בני הקהילה "חובתם להגן על הוועד ועל הכנסיה בגופם ובמאודם [...] לשמור על מוצא פי הוועד ופעולתו" (סעיפים ה', י', י"ד, י"ז).

הסמ"ע, תלמיד הרמ"א, שימש בראשית המאה ה'19 פרנס היריד של ועד ארבע ארצות (ראה רוזנטל, עמ' 483). בעל פני יהושע, הרב יעקב יהושע פלק, ששימש רב של לבוב, ברלין ופרנקפורט במאה ה-18, היה בעל השפעה מכרעת בוועד זלוביץ (ראה ויינריב, עמ' 60). רבה של ברסטצקי, שאול בר יעקב מלודמיר, שימש נאמן מדינת ווהלין (ויינריב, עמ' 62). ר' יום טוב הלר (בעל תוספות יום טוב) היה אחד מבעלי הסמכות המכרעת בוועד גרמניץ (ראה פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 61 — סימן קע"ו). לאחרונה דן יהושע קניאל ביחסי רבנים ופרנסי הציבור ובמעמד הדת בכלל בתקופת העלייה הראשונה והשנייה. קניאל קובע, כי ירושלים, שבה שלטו הרבנים ובתי הדין על כל ענייני הציבור, הייתה הדרגם למה שהיה מקובל בחברה המסורתית, ואילו ביפו, בה הוגבלה סמכותם של בעלי ההלכה לענייני אמונה ודת בלבד, הוא רואה סטייה מהדרגם. נראה לי שמאמר זה מוכיח, כי בירושלים הייתה סטייה מן הדרגם של החברה המסורתית לכיוון של אורתודוקסיה שמרנית. והשווה יהושע קניאל, "דת וקהילה" בתפיסת עולמם של אנשיה העלייה הראשונה והשנייה (1882-1914), שלם, ה', תשמ"ו, עמ' 192-194. דוגמה לכך ניתן למצוא בהשוואת תנאי רבנותו של הרב אביגדור בוולנה בתר"י לאלה של קודמו בתקס"ח ובתקע"ד. השוואה זו מצביעה בבירור על עלייה ניכרת במעמדו של הרב אביגדור. במהלך המאה ה-18 הביאה העלייה במעמד הרבנים להחרפת המאבק בינם לבין הפרנסים מחד, ולהשפעה גוברת של הרבנים בענייני ציבור מאידך. בעקבות תהליך זה טושטשו ההבדלים החברתיים בין הרבנים לפרנסים וצמחה שכבה חברתית, שהמאבק בה על עמדות כוח היה בראש וראשונה מאבק בין משפחות מיוחסות, ולא עוד מאבק בין רבנים ופרנסים. וראה הערה 6 לעיל.

12 פנקס ליטא, עמ' 10 — סימן מ"ח, עמ' 75 — סימן ש"ע, ועמ' 197 — סימן תשפ"ט. פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 273-288 — סימנים תקס"ה-תקע"ח. לתופעות של זלזול ופגיעה ברבנים בתקופה זו, ראה בריואר, עמ' 79, 88, 101-102, 108-109.

14 ראה הערך "כנסיה", מילון א. בן יהודה, כרך ה'. אחד מן הפירושים למלה זו הוא קהילה, ובמשמעות זאת השתמש במושג י. ריבלין בתקנות.

אפשרויות הביקורת והפיקוח על פעילות הוועד לא חרגו אפוא מן המקובל בקהילה המסורתית, ואולי היו אף פחותות. על חברי הוועד היה להגיש פעם בשנה דו"ח קצר על פעילותם ודו"ח הכנסות והוצאות. בקהילה המסורתית היו אמצעי פיקוח וביקורת נוספים.¹⁵

מעניינת ביותר היא הקצאת המשאבים הכלכליים על ידי הוועד, המדורגת בסדר היררכי: א. תמיכה בבני תורה מוכשרים, שצפוי להם עתיד של תלמידי חכמים. ב. הלוואות לסוחרים ולבעלי מלאכה הניתנות בריבית ותמורת ערבות. ג. סיוע לכוללים. דירוג הסיוע שימר את סולם הערכים המסורתי, שגם בו ניתנה עדיפות לתלמידי חכמים על פני סוחרים ובעלי מלאכה.¹⁶ אפשר לראות, אם כן, כי רוב האמצעים מוקצים ללימוד המסורת,¹⁷ וכי אין עידוד ליצירת רבדים חברתיים-כלכליים נוספים, שלא לדבר על חדשים.

עניין נוסף הראוי לתשומת לב בתקנות כנסת ישראל הוא הקשר לרשות (לשרי הממשלה (הפחה) ולקונסולים (סעיף ב')). בדומה לחברה המסורתית, קהילת כנסת ישראל שאבה את כוח הכפייה שלה מן השלטון החיצוני. בתקנות כנסת ישראל נאמר (סעיף ז): "הוועד יודיע אל הפחה יר"ה (ירוש הודו) ושריו ואל שרי הקונזוליש של ממלכות אירופא יר"ה את כל תקף הוועד, ויקחו מכלם עזו וכח בחתימת ידיהם בפנקס הוועד." גישה זו הייתה מאוד מקובלת ביישוב הישן, וכך נהגו גם ממוני בית החולים "ביקור חולים" וממוני בית היתומים של הרב דיסקין, שפנו לקונסוליה הגרמנית לקבלת חסות.¹⁸

"תפארת ירושלים"

במבנה החברתי של היישוב האשכנזי בירושלים, שהיה מפוצל לכוללים מחד ולעדות חסידים ופרושים מאידך, חל שינוי בראשית שנות ה-70 עם התארגנותם של חוגי משכילים. חברת החסד "תפארת ירושלים", שקמה ב-1873, הייתה אחד הביטויים לחידוש זה.

תפארת ירושלים הייתה חברה משכילית שהוקמה על פי הדגם של חברות צרקה

15 כץ, עמ' 102-103.

16 מ. לוי, "ידיעות והליכות כלכליות במסורת", ציון, 43, תשל"ח, עמ' 260-262.

17 בניגוד למתרחש בישיבות הגדולות בחוץ לארץ, בהן למדו רק המוכשרים ביותר, בהנחה שהשאר ייקלטו במבנה הכלכלי, ביישוב הישן "מצומצמים עד למאד היו האלטרנטיבות הן במסגרת המבנה הכלכלי והן במסגרת הרוחנית-אינטלקטואלית. התוצאה הייתה, שישיבות 'היישוב הישן' קלטו חלק ניכר מבוגרי החברה ללא סלקציה". מ. פרידמן, 'ישיבות היישוב הישן' בשלהי התקופה העות'מנית – מוסדות או בתי אולפנא, בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה (מוקדשים לפרופ' י. כץ), ירושלים תשמ"מ, עמ' שע"ג-שע"ד.

18 ראה מאמרי, "ביקור חולים פרושים בירושלים, מחברה לבית חולים", קתדרה, 27, תשמ"ג, עמ' 134; וכן ראה מ. אליאב, היישוב היהודי בא"י בראי המדיניות הגרמנית, תעודות ובידורים, תל

אביב תשל"ג, עמ' 27-28, 76-87, 245-248.

וחסד יהודיות בגרמניה בסוף המאה ה-18. כפי שכתב פרומקין בהקדמה לתקנות החברה, חסרה הייתה חברה מעין זאת בירושלים, שכמותה "ייסדו אחינו בכל עיר ועיר בארצות אייראפא". חברות אלה, שנועדו למלא פונקציה מסורתית לכאורה, היו למעשה ארגונים שבישרו על עידן חדש של השכלה ומודרניזציה שעבר על החברה היהודית באירופה. ברומה למה שאירע בגרמניה, אף תפארת ירושלים הפכה למוקד של התנגשויות עם הממסד.¹⁹ אך בהבדל מן החברות של יהודי גרמניה, שהפכו לאחר זמן למרכזי הרפורמה, הייתה חברתו של פרומקין מיוסדת על עיקרון של "תורה ודרך ארץ", כלומר, אורתודוקסיה המשלבת השכלה מתונה. פרומקין, שמיזג בתפארת ירושלים דפוסים מודרניים ומסורתיים, השתדל בתקופה זו להימנע מעימות ישיר עם ההנהגה הפרושית בירושלים. אף שבאותה עת תמך בתכניותיהם של ג'ון קוקס גולר, שמעון ברמן ויהודה אלקלעי, לגאולת הארץ על ידי ייסוד מושבות ועבודת האדמה,²⁰ לא הטיף לפעולה בקנה מידה רחב, וקבע כי אין לעורר את אהבת עבודת האדמה עד "תחפץ העת".²¹ בינתיים יש, לדעתו, להסתפק בכינון "בתי מפעל ובתי לימוד לעבודת האדמה בעד אלו אשר לא יצליחו לתורה."²² באותה שנה בה הוקמה תפארת ירושלים, היה פרומקין גם שותף לייסודה של חברת צדקה נוספת בשם "עזרת ישראל".²³ מעורבותו של פרומקין בייסוד החברות הנ"ל היוותה כשלעצמה תרומה לתהליך המודרניזציה, שכן ריבוי ארגונים המתמחים בפעולות ספציפיות הוא מן "האותות המבניים" של תהליך המודרניזציה.²⁴

עצם הקמת החברה היה בגדר חידוש ברפוס ההתנהגות המסורתי של ארגון הזמן הפנוי. אמנם גם בתפארת ירושלים ניתנו בחלק מן המקרים הצדקות מסורתיות לבילוי החברתי (תקנות ח', ט') (בעידן החברה המסורתית, בילוי חברתי ללא יסוד והצדקה במסורת נחשב לפגיעה בדת ובמסור),²⁵ אולם, הבילוי והמפגשים החברתיים נבצעו בעיקר מצרכים חברתיים גרידא.

חמש מטרותיה של החברה, המקדימות את י"ז התקנות, מרמזות, בין היתר, על דפוס חדש של פעילות כלכלית, המדגיש את ההיבט הרציונלי שבפעילות זו. במקום מעשי צדקה שהם בעלי ערך דתי והמתמקדים סביב העשיר התורם, הודגש הצורך לקדם את החלשים והעניים באשר הם. מעבר זה מצדקה לפילנתרופיה הוא מסממניו

19 ה. וסרמן, יהודים, בורגנות ו'חברה בורגנית' בעידן ליברלי (1840-1880), עבודת דוקטורט, ירושלים 1979 (להלן: וסרמן), עמ' 75-83; כץ, עמ' 301.

20 ג. ירדני, העיתונות העברית בארץ ישראל בשנים 1863-1904, תל אביב תשכ"ט (להלן: ירדני), עמ' 41-54.

21 חבצלת, שנה ג', גיליון 41, כ"ב מנחם-אב תרל"ג, עמ' 293.

22 שם, גיליון 3, ז' בחשוון תרל"ג, עמ' 19.

23 על חברת "עזרת ישראל", ראה ירדני, עמ' 58-59; גת, עמ' 153-157.

24 אייזנשטרט, דיפנציאציה, עמ' 111: האנציקלופדיה העברית, עמ' 395; אייזנשטרט, מודרניזציה, עמ' 7.

25 וסרמן, עמ' 77; כץ, עמ' 189, 302.

של העירן החדש.²⁶ סעיף ג' במטרות החברה דיבר על תמיכה "בכל דבר טוב ומועיל", וזיהוי הטוב עם המועיל אין ספק שהוא עיקרון משכילי מובהק.²⁷ סעיף ה' במטרות הוא בעל חשיבות רבה, ובו נקבע כי החברות בתפארת ירושלים תהיה על בסיס אישי, ללא קשר לעדה ולכולל. סעיף י"ז בתקנות התיר חברות גם לאנשים שמחוץ לירושלים. סעיפים אלה משמעותם בשפת הסוציולוגיה היא "גיוס חברתי" (social mobilization), שהוא מרכיב חיוני ביותר של תהליך המודרניזציה.²⁸ סעיף ד' במטרות טיפל בהכשרה המקצועית של מחוסרי האמצעים בירושלים וקבע, כי נערים שאינם מוכשרים ללימוד תורה יוכשרו כבעלי מלאכה. מאוחר יותר החליטה החברה לשלוח נערים להכשרה חקלאית²⁹ בבית הספר החקלאי של קרל נטר במקווה ישראל.

תרומתה של תפארת ירושלים לא הייתה בבניין רבדים חברתיים-כלכליים חדשים, ואולם הדגש על הכשרה מקצועית של בעלי מלאכה וחקלאים היה בו משום תרומה לשינוי הריבוד החברתי-כלכלי של היישוב הישן. פרומקין, בדברו על מהות ההכשרה המקצועית ומטרתה, הביע את תקוותו כי יקום דור חדש ביישוב הישן, שלא יוסיף לסבול חרפת רעב, "בהטותו שכמו לעבודת האדמה."³⁰ פרומקין גם נתן פתח-פה בעיתונו לרב מאיר כהנא אב"ד טשרטקוב, שיחל לדור חדש שיגדל בארץ ישראל, ש"יבוא לחדש פנים", ובניו יהיו "מופת בישראל בתורה ובחכמה כמוטר וד"א [דרך ארץ]. [...] חברים מועילים בחברה האנושית לתפארת אדם עושה מלאכתו."³¹

החברות בתפארת ירושלים כרוכה הייתה בתשלום מסי חבר שבועיים קבועים, אולם מעוטי יכולת יכלו להצטרף כחברים תמורת תשלום מחצית המסים בלבד, וזאת בתנאי שיעסקו בפעילות ציבורית לטובת החברה (סעיפים א', ב'). על עידוד הפעילות החברתית-ציבורית אפשר גם ללמוד מן התקנה, לפיה רשאי כל אדם לפנות לחברה בכל עניין בכתב, ועל החברה לדון בפנייתו ולהשיבו בכתב (סעיף ה'). מן התקנות (ו', י', י"ב, י"ג) גם ניכרת רגישות לביקורת הציבורית, שכן על החברה לפרסם בכל חודש פרוטוקול מדיוניה הנערכים אחת לשבועיים, בנוסף על הרו"ח הכספי השנתי. פרומקין ביצע תקנה זו כלשונה מעל דפי "חבצלת". כן צוין

26 וסרמן, עמ' 84.

27 כץ, עמ' 291. בקניגסברג פעלה ב-1786 חברה יהודית משכילית בשם "שומרי הטוב והתושייה",

ראה שם, עמ' 301.

28 "גיוס חברתי" מצוין תהליך שבו התחייבויות כלכליות, חברתיות ופסיכולוגיות ישנות נחלשות ומתפוררות, ואנשים נפתחים לרפואי חיברות והתנהגות חדשים. ראה על כך איינשטדט, דיפרנציאציה, עמ' 106: האנציקלופדיה העברית, עמ' 394; איינשטדט, מודרניזציה, עמ' 2.

29 חבצלת, שנה ג', גיליון 18, כ"ד בשבט תרל"ג, עמ' 132; גיליון 31, י"א בסיוון תרל"ג, עמ' 229-228.

30 שם, גיליון 17, י"ז בשבט תרל"ג, עמ' 123.

31 שם, גיליון 36, ט"ז בתמוז תרל"ג, עמ' 264.

בתקנות שאחת לחצי שנה תיערך אספה כללית של כל החברים. ראשי החברה רשאים היו להוסיף תקנות חדשות, אך היה עליהם להשתדל כי רוב החברים יסכים לתקנות אלה.

קבלת המושג "דעת קהל" למערכת הערכים סימלה את תהליך המודרניזציה שעבר על החברה היהודית המסורתית באירופה במאות ה-18 וה-19.³² מעורבות בפעילות ציבורית היא אחד המרכיבים המהותיים של המודרניזציה,³³ ומחקרים במדע המדינה הוכיחו, שיש מתאם חיובי בין מעורבות בפעילות ציבורית ופוליטית לבין מידת המודרניזציה של החברה.³⁴ בכנסת ישראל, כאמור לעיל, לא חרגו אפשרויות הפיקוח והביקורת הציבורית על פעילות הזועד מן המקובל בחברה המסורתית, ואולי אף הייתה בהן נסיגת-מה. עובדה זו לא הייתה מקרית, וסיבותיה יפורטו להלן. מכל מקום, גישה זו של ריבלין וחבריו גררה ביקורת חריפה מצד פרומקין וחבריו, שגרסו כי על כל חברה "להתנהג בחוקי צדק ומשפט לעיני השמש, לתת דין וחשבון גלוי לרבים על כל המעשים". גם יחיאל בריל, ידידו של ריבלין ועורך "הלבנון" שהיה שופרו של הממסד הפרושי, מתח בעניין זה ביקורת מרומזת על ריבלין וחבריו.³⁵ רוב התפקידים בתפארת ירושלים היו מקובלים גם בחברה המסורתית, למעט "הפרעזידנט" שעמד בראשה, משרה שיובאה מעולם המושגים האמריקני והאירופי המודרני. נוהל הבחירות בחברה היה כדלקמן: הבוררים נבחרו על פי גורל, והם מינו את בעלי התפקידים (סעיף ג'). רפוס בחירות זה דומה היה למקובל בקהילה המסורתית.³⁶ אולם, בהבדל מכנסת ישראל ומהקהילה היהודית המסורתית, ששאבו את כוח הכפייה שלהן מהרשויות, לא ביקשה תפארת ירושלים את חסות השלטונות. בעוד שבמערב אירופה ובמרכזה (ואפילו במזרחה) התפתח במאות ה-18 וה-19 בין השלטונות לבין המשכילים היהודים אינטרס משותף לאקולטורציה, והיינו לשינוי תודעתה ותרבותה של החברה היהודית המסורתית,³⁷ היה השלטון העות'מאני של שלהי המאה ה-19 אדיש לתהליך המודרניזציה. משום כך לא נוצר קשר בין החוגים המשכילים לבין השלטון העות'מאני, ואילו אנשי הממסד השמרני ביקשו את חסותו.

32 וסרמן, עמ' 110-111.

33 איינשטרט, דיפרנציאציה, עמ' 122; האנציקלופדיה העברית, עמ' 395; איינשטרט, מודרניזציה, עמ' 11-16.

34 G.A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture*, Boston 1965, pp. 117-135

35 חבצלת, שנה ג', גיליון 35, ט' בתמוז תרל"ג, עמ' 256; הלבנון, שנה י', גיליון 18, כ"ו בכסלו תרל"ד, עמ' 138, הערת המו"ל.

36 השווה כין, עמ' 136-137. ראה הערה 7 לעיל.

37 דוגמה לשיתוף פעולה בין משכילים יהודים לשלטונות ברוסיה בנוגע לביצוע אקולטורציה ביהודים נאמני המסורת, ראה למשל, י. סלוצקי, תנועת ההשכלה ביהדות רוסיה, ירושלים תשל"ו, עמ' 41-78.

פרומקין והמודרניזציה – "עזרת נידחים"

את פעילותו של י.ר. פרומקין בתחום המודרניזציה אפשר לחלק לשתי תקופות: הראשונה – שנות ה-70, בהן הקים, כאמור, את "תפארת ירושלים", השנייה – שנות ה-80, בהן יסד את חברת "עזרת נידחים".

לסיכום התקופה הראשונה ניתן לומר, כי פעילותו של פרומקין דמתה במידה רבה לפעילותם של הרבנים עזריאל הילדסהיימר בהונגריה ושמשון רפאל הירש במורביה בשנות ה-40, ה-50 וה-60. הרבנים האלה ניסו להפיץ את גישת האורתודוקסיה המתונה של "תורה ודרך ארץ" מחוץ לגרמניה, ונכשלו.³⁸

לקראת סוף שנות ה-80 נעשו מאבקי של פרומקין לתיקונים בסדרי היישוב הישן לחריפים יותר. בשנים 1878-1879 החל מאבקו הנמרץ לתיקונים בחינוך, נושא המדגים יפה את ההבדל העקרוני שבין גישתו לגישת עמיתיו מן הממסד הפרושי. שנת 1878 הייתה שנת רפורמות תחיקתיות באימפריה העות'מנית שאפשרה, לפחות להלכה, ליהודים להשתלב בחברה הכללית, הן בצבא והן בארמיניסטרציה האזרחית. אולם כדי לממש אפשרות זו היה צורך בלימוד שפת המדינה. פרומקין ראה בכך הזדמנות לתיקון יסודי בריבוד החברתי-כלכלי של היישוב הישן ולהצלת הנוער שרבים בו "נבערי דעת וריקים מכל חכמה וידיעה כתב ולשון תורה וד"א."³⁹

לעומתו, הממסד הפרושי התייחס ללימוד שפת המדינה בהסתייגות ניכרת. אמנם, הרב שמואל סלאנט הסכים לתכניתו של סר משה מונטיפיורי ללמד שעה ביום ערבית בתלמוד תורה "עץ חיים", אך הדבר הותר רק לבני עניים, שחסרו כישרון ללמוד תורה.⁴⁰

בשלב השני של מאבקו לחם פרומקין להשכלה ולתחייה לאומית מודרנית. ואולם, גם בעת מאבקיו המרים נגד הממסד הפרושי נשאר פרומקין יהודי נאמן לתורה ולמצוותיה. כפי שהגדיר זאת בן-יהודה, "בעל החבצלת היה יותר חסיד מלאומי, ותגיגת שמחת בית השואבה לפי מנהג חב"ד תופסת אצלו יותר מקום מחלומות אודות דברים פשוטים וגסים כל כך כתחיית האומה."⁴¹

ב-1884 יסד פרומקין את "עזרת נידחים".⁴² בתקנותיה של חברה זו מדובר על הכשרה מקצועית לכלל הנוער, ולא רק לאלה שלא יצליחו לתורה. ואולם, תמיכה כלכלית הובטחה רק לנוער המוכשר והפרודוקטיבי. כמו כן הבטיחה החברה לפעול

38. מ. אליאב, "מקומו של הרב עזריאל הילדסהיימר במאבק על דמותה של יהדות הונגריה", ציון, 27, תשכ"ב, עמ' 57-86 (במיוחד מעמ' 84 ואילך).

39. חבצלת, שנה ח', גיליון 26-27, י"ד באייר תרל"ח, עמ' 186; ירדני, עמ' 65-66.

40. פרומקין האשים את הרב סלאנט, כי היה בעצם מרוצה מהתנגדות חוגי הרב דיסקין לתכניתו של מונטיפיורי. א. רוקח טען נגד הרב סלאנט, כי לא ביטל את החרם שהללו הוציאו נגד התכנית. ראה מגילת יוסף, מאמרים ורשימות של ר' יוסף ריבלין, בעריכת נ. קצבורג, רמת גן תשכ"ו, עמ' 47-51; חבצלת, שנה י', גיליון 20, ח' באדר תר"מ, עמ' 142.

41. בן יהודה, החלום ושברו, ירושלים 1941, עמ' נ"ח.

42. תקנות "עזרת נידחים", ראה חבצלת, שנה י"ד, גיליון 6, ח' בכסלו תרמ"ד, עמ' 41-44.

למציאת מקורות פרנסה לזקנים, כרי שגם הם לא יודקו לחלוקה. פרומקין נסע לטבריה ולצפת כדי ליסד שם סניפים נוספים לחברתו.⁴³ עזרת נידחים הייתה אפוא פיתוח והרחבה של תפארת ירושלים. פרומקין ניסה ב-1884 להרחיב את תחומי "הגיוס החברתי" לרבדים חברתיים נוספים בירושלים ומחוצה לה, כחלק מתכניתו לשינוי פני היישוב הישן והפיכתו ליישוב מודרני, פרודוקטיבי, בעל שאיפות לתחייה לאומית ועם זאת שומר תורה ומצוות. מה טבעי היה יותר משילובו של פרומקין ביישוב החדש של חובבי ציון? הדבר לא נתאפשר לנוכח תהליך החילון שעבר על התנועה הזאת משנות ה-90 ואילך. פרומקין נאלץ להישאר בתחומי היישוב הישן על חסרונותיו. הוא לא היה היחיד מבין אלה שנמנו עם "האורתודוקסיה הלאומית", שנאלצו להתרחק מחובבי ציון, מייסדי היישוב החדש. בשל אותן סיבות נהגו כך גם אנשים כאליעזר רוקח, יעקב גולרמן ועוד.⁴⁴

יוסף ריבלין והמודרניזציה

כאמור, בתחומים רבים כגון ריבוד חברתי-כלכלי, ניידות חברתית, מעורבות חברתית, הישגיות, ביקורת ציבורית, שהם מיסודות תהליך המודרניזציה, חלה בתקנות כנסת ישראל נסיגה, לעומת המקובל בחברה המסורתית. הנסיגה לא הייתה מקרית, אלא צעד של התגוננות⁴⁵ שנקטה האורתודוקסיה הפרושית כנגד סכנות המודרניזציה שהחלה מחלחלת לתחומי היישוב הישן בשנות ה-70. עניין מיוחד יש בהקשר זה לאי-אזכור עבודת האדמה בתקנות כנסת ישראל כיעד שיש להפנות אליו משאבים ונוער שאינו מוכשר לתורה. הדבר תמוה שבעתיים, משום שידוע כי יוסף ריבלין וידידו, יואל משה סלומון, וכן אחרים מקרב ועד כנסת ישראל, היו מתומכיו הנלהבים של רעיון זה. ההסבר נעוץ כנראה בהתנגדותו של הרב שמואל סלאנט לרעיון עבודת האדמה.⁴⁶ אף כי מייסדי פתח תקווה המשיכו לראות ברב סלאנט את מנהיגם המוסרי והאידיאולוגי, הכריז יואל משה סלומון כי ברעתו "להתאמץ לגשת אל המפעל הזה [ייסוד פתח תקווה] אם בעזרת בני ציון ואף בהתנגדותם ויהי מה."⁴⁷ אל התפיסה החברתית-כלכלית המתגוננת הוסיפה להיות דומיננטית ביישוב הישן

43 ראה על כך במאמרי, "ניסיונות ראשונים להקמת בית חולים בטבריה במאה הי"ט", קתדרה, 22, תשמ"ב, עמ' 91-112.

44 שלמון, עמ' 12, 17, 25, 26, 30, 44.

45 י. ברטל, "היישוב הישן" בארץ ישראל (1777-1914), סקירה חורשית, מרץ-אפריל 1981, עמ' 25. התגוננות מפני המודרניזציה לא הייתה מיוחדת לחברה היהודית המסורתית בלבד. ראה, למשל: K. Biggstaff, "Modernization and Early Modern China", *Comparative Modernization* (C.E. Black, Ed.), New York 1976, p. 159; H.A.R. Gibb, "The Reaction in the Middle East against Western Culture", *The Contemporary Middle East Tradition and Innovation*, (B. Rivlin and J.S. Szylowicz, Eds.), New York 1964, pp. 132-141.

46 א.ר. מלאכי, פרקים בתולדות היישוב הישן, תל אביב תשל"א, עמ' 191-192.

47 יהודה וירושלים, מהדורת ג. קרסל, ירושלים תשט"ז, עמ' 16.

גם בראשית המאה העשרים, והייתה אחד הגורמים המכריעים לירידת כוחו ולחיסול השפעתו הציבורית בעידן "הבית הלאומי", שהחל לאחר הכיבוש הבריטי.⁴⁸ לסיכום ניתן לומר, כי בין יוסף ריבלין לישראל דוד פרומקין קיים היה הבדל ניכר ביחסם לתהליך המודרניזציה, כמעט כהבדל בין חברה מסורתית וחברה מודרנית, אף ששניהם נמנו עם המחנה האורתודוקסי. שכן, בעוד שהאורתודוקסיה של "תורה ודרך ארץ", ויותר ממנה "האורתודוקסיה הלאומית" נוסח פרומקין, אפשרו לפרט להשתלב בחברה המודרנית, אין הדברים אמורים לגבי האורתודוקסיה המתגוננת נוסח ריבלין; לגביה קולעים הדברים, כי אנשי המסורת בעידן המודרני הם "מסורתיים" יותר מבני התקופה המסורתית בשעתם.⁴⁹

48 ראה הערות י. קולת, למאמרו של שלמון, עמ' 35; מ. פרידמן, חברה ודת, ירושלים תשל"ה, עמ' 33-53.

49 י. כץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", בתוך: לאומיות יהודית – מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ט, עמ' 161.