



י' ברטל, גלות בארץ - יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות

Review by: יהושוע קניאל

Zion / ציון, Vol. (תשנ"ו), pp. 238-249

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70035509>

Accessed: 01/12/2011 16:53

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

י' ברטל, גלות בארץ – יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, מסות ומחקרים, הוצאת הספריה הציונית עלי-יד ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשנ"ה, 350 עמ'

א. גלות בארץ ישראל – האומנם?

המלה "גלות" מכילה עולם מלא של עובדות ודימויים, שבכל תקופה מתקופות דבריימי ישראל היו מתחדשים, מתעמקים או מתרדדים. שעבוד מדיני, פיזור, כיסופים לגאולה ולקיוצן גלויות, חטא ועונשו וכפרתו – אלה הם קווי-היסוד המציניים מהותה של גלות.¹ כך פותח ההיסטוריון יצחק בער את מסתו 'גלות'.

י' ברטל, קרא לספרו 'גלות בארץ', אף שהוא עוסק ביישוב היהודי בארץ ישראל. בעולם הדימויים המשכילי והציוני-הסוציאליסטי, המונח גלות מגלם את כל השלילה שבעולם היהודי הישן. התכונות הגלותיות הושלכו גם על היישוב הישן, בבחינת המשך של חיי הגלות.² עם זאת, ברטל מסתייג מן המשמעויות השליליות הערכיות הללו ומנמק את נתינת השם הטעון הזה לקובץ בטעמים המבוססים על ניתוח הריאליה ההיסטורית. 'גלות בארץ היא אפוא נוכחות הגולה, מאפייני הגולה ומצב הגולה' (עמ' 16).

ואולם, נראה כי יש מקום להעלות את השאלה גם במישור אחר, מישור הדימוי העצמי ועולם הערכים של בני היישוב הישן, נשואי המחקר של קובץ זה. האם הם חשו כמצויים בגלות? האם בעלייתם לארץ ישראל ובישיבתם בה היתה אצלם תודעה של הימצאות בגלות? אנו מקבלים את התזה, שמניעים דתיים-רוחניים היו הגורמים המרכזיים שהביאו לעלייתם לארץ של האבות המייסדים של היישוב הישן, החסידים והפרושים, וכן של רבים שבאו אחריהם ונקלטו בחברתם. קדושת הארץ וההסתופפות בנחלת ה' מימשה בעבור כל אחד מהם את הדבקות בבורא, כאילו הוא 'הולך עם אלוקים'.³ בארץ הקודש יוכלו להתפנות מהוויות העולם הזה ולהקדיש עצמם ללימוד תורה מתוך פרישות.⁴

במידה שאנו יכולים למצוא התבטאות חווייתית בלתי אמצעית על תחושתם של עולים אלה כלפי ארץ ישראל, הרי זו בעיקר תחושה של התפעמות והתעלות. כפי שכותבים ראשי הפרושים בצפת סמוך לעלייתם:

אמת מה נהדר ישיבת הארץ הטובה! אמת מה נפלא חיבת ארצינו! אמת מה נאה קודש, זיו הדר ישיבתה והליכתה. שבתה וקמתה, שלומה ושלמותה! גם בחורבנה אין דמיונה, בשממנה אין

1 י' בער, גלות, ירושלים תש"ס, עמ' ט.

2 י' קניאל, 'המונחים "יישוב ישן" ו"יישוב חדש" בעיני הדור (1882-1914) ובעיני ההיסטוריוגרפיה', קתדרה, 6 (תשל"ח), עמ' 4-5. צעירי העלייה השנייה השתמשו במונח 'גלות' כדי להגדיר את המתנגדים במושבנות לשמירה עברית. ראה: הפועל הצעיר, גיליון 4 ('א' בחשון תרע"ג), עמ' 13.

3 איגרת ר' מנחם מנדל מפרמישלאן אל אחיו ר' צבי חסיד מולוטשב. ראה: י' ברנאי, איגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 53.

4 ע' אטקס, ליטא בירושלים – העילית הלמדנית בליטא וקהילת הפרושים בירושלים לאור אגרות וכתבים של ר' שמואל מקלם, ירושלים תשנ"ב, עמ' 85-90, 109-114.

כמותה, בשלוותה אין זכותה, טוב עפרא ואבניה, טוב תבואתה ופירותיה וירקותיה, טוב זכות אויריה, טוב השגת תורתיה, טוב ריבוי מצותיה, טוב טהרת קדושתיה, טוב הליכות ד' אמותיה, מצלת אנשים ומביאם לחיי עה"ב (=עולם הבא)... התורה שיבחה ברבת שבחיה, התורה ריממה ברוב רוממותיה, ומי יוכל לפאר גודל פאר המלכה בכל חלקיה?⁵

דומה לכך גם הרגשתו של היחיד שעלה וזכה להגשים את משאת נפשו. 'הפסדתי עכשיו את כל שהיה לי', כותבת סילא ברגמן, שעלתה עם חמשת ילדיה בשנת 1835 ורכישה טבע בנמל יפו. ואולם, 'מתנחמת אני בכך (אף שאני עכשיו ענייה מאוד) שאני בירושלים, והרי זו זכייה גדולה'.⁶ נראה לי שתחושות אלה מבטאות מציאות מסוימת. אין משמעה בהכרח שלכלל גאולה כבר הגיעה, אבל בוודאי מכלל גלות יצאו.

ברטל מציין את תחושת השליחות והיעוד ששררה בקרב העדה החסידי בגליל, אשר 'בישרה בצביונה הרוחני ובדמותה החברתית את "היישוב הישן" במאה ה"ט. היתה זו קבוצה בעלת תודעה דתית אליטרית' (עמ' 52). תחושה דומה הוא מצא גם אצל הספרדים (עמ' 200). אף שתחושה זו לא התמידה בוודאי בעוצמה דומה לאורך כל התקופה, הרי שקשה ליישבה עם תחושה של גלות. הייחוד ביישבתם של אנשי היישוב הישן בארץ ישראל בא לידי ביטוי במספר נושאים שבהם בולטת בצורה ברורה ההבחנה בינם לבין אנשי הגולה. קיום המצוות התלויות בארץ אפשרי רק בארץ ישראל, ותלמידי הגר"א העולים לארץ מבשרים שקנו קרקעות עם תבואה תמורת הכספים שנשלחו אליהם לצורך קיום מצוות אלה.⁷ כן הדבר בעת שזרעו חטים על האדמות של חברת 'משכנות ישראל' בירושלים. בעת הקציר שררה התרוממות רוח:

שמחת לבבי לא אוכל לתאר עלי גליון עת באתי השדה, ובגילה אדירה אשר הזילה דמע מעיני, אמרתי לקוצרים 'ה' עמכם'. וגם השיבו לי בקול רינה 'ברכך ה''. ופה עניים מלקטים לקט שכחה ופאה מאחר הקוצרים. מה אומר לך ידידי הקורא, התדווה והגיל אשר לבשו כל קרבי, השכיחוני יגון הזמן, והאמנתי כי ישראל שוכנים על אדמתם, והננו הולכים בחליל להביא בכורים בקלחת של זהב אל בית אלקי יעקב.⁸

ובעת הקציר הראשון של פתח-תקוה, מלבד השמחה על היבול, הדגישו המתיישבים שהם קיימו גם את המצוות התלויות בארץ. התבואה הועמסה בשקים על גמלים והשיירה עלתה לירושלים. בהגיעם לשכונת מאה שערים: 'שלחנו להכריז בירושלם ולקרא לכל הכהנים והלוויים, כי יבואו לקחת את חלקם קודש מתבואת אדמתנו אשר ברכנו ה' בה בשובנו, אחרי כאלפים שנות החרב, לעבוד את האדמה הקדושה ולשמרה'.⁹ כל אימת שזכו אנשי היישוב הישן לגדל תוצרת חקלאית, הם הבליטו

5 א' יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת-גן 1971, עמ' 330-331.

6 א' ברגמן, ישאו הרים שלום - מכתבי מסע ועלייה 1834-1836, בעריכת א' ברטורא, ירושלים 1968, עמ' 78.

7 יערי, שם, עמ' 336.

8 דבריו של ר' ריבלין במאמר משנת תרל"ז. ראה: ג' קרסל (עורך), יהודה וירושלים - עתונתו של ר' יואל משה סלומון (תרל"ז-תרל"ח), ירושלים תשט"ו, עמ' 133.

9 מזכרונות זרח ברנט, א' יערי, זכרונות ארץ ישראל, א, רמת-גן 1974, עמ' 279.

את קיום המצוות התלויות בארץ. לבד מקניית הקרקעות ומהקיום מחקלאות, שכמותם ניתן היה לעשות גם בגולה, היה כאן מימד דתי של קיום המצוות בשלמותן, דבר שאינו מתאפשר בגלות. ביטויים של שאר רוח מעצם ישיבתם בארץ הקודש מופיעים גם בעת בנייתן של השכונות שמחוץ לחומה. אין ספק שגורמים ריאליים דחפו את אנשי ירושלים לחפש פתרונות דיור חדשים: העלייה הגוברת, הדוחק והתנאים הירודים ששררו בעיר שבין החומות. ואולם, הדבר לא נתפס רק כדיור למגורים, שכמותו מצאנו בגולה. ההתאגדות לחברות, הבקשות לתרומות והבנייה עצמה נתפסו באור מיוחד. העושים במלאכה חשו כי שררי עליהם חותם של מלאכת קודש, במרום הר הקודש, ומלאכתם נועדה, בין השאר, 'לקומם חורבת הר ציון'.¹⁰

מערכת הטיעונים האידיאולוגית שהתפתחה סביב הצדקתו וביסוסו של מוסד החלוקה, שעסק באיסוף כספים למען ארץ ישראל בקרב יהודי הגולה, התבססה כולה על רעיון ייחודם ומעלתם של יושבי ארץ ישראל. היא שאבה את כוחה מן ההכרה בשליחותם של יושבי ארץ ישראל למען יהודי הגולה. בתפילותיהם, בלימוד התורה שלהם ובהיותם 'מחזיקי היישוב', תורמים יהודי ארץ ישראל לקיומם של יהודי הגולה: 'זכות אלה היושבים בארץ ומקימים אותה, בזכות התורה שנלמדת בירושלים יכולים לחיות יהודי הגולה. בלעדיהם אין זכות להם, כי שם צוה ה' את הברכה על המחיה ועל הכלכלה'.¹¹ ולא זו בלבד, אלא שפוסקים רבים קבעו שיש להעדיף את יושבי ארץ ישראל בתרומות של כספים על פני עניים אחרים, 'עניי עירם'.¹²

האמונה בקדושתה של ארץ ישראל ובמעלותיה וביתרון יושביה על דרי הגולה העלתה גם את הכרת ערכם העצמי של יהודי ארץ ישראל אנשי היישוב הישן. ספק אפוא אם חשו עצמם כמצויים בגלות. תפיסות אלה יצרו את התשתית הערכית שהדריכה את העילית הרוחנית של היישוב הישן גם בשנים שלאחר מכן. היא אף כיוונה את דפוסי פעילותם במאבקם על שמירת אופיה של החברה היהודית שביקשו לגבש. משום כך הם מציגים לעתים את עויבת ארץ מולדתם כחלק מתהליך ההתנתקות מהגולה, שבמהלכו הלכה ואיבדה החברה היהודית את צביונה המסורתי. במאבק נגד החינוך המודרני בארץ ישראל הם הציגו זאת במפורש: 'תהי הארץ הקדושה כירושת פליטה לשרידי דרכי אבותינו מעולם'.¹³

עם זאת, ייתכן שתחושת הכשל של היישוב הישן, על שלא עלה בידו לעצור את תהליך ההשכלה והחילון בארץ ישראל ועל הרס עולמו האידיאי, הביאה אותו למחשבה שהנה הגלות חדרה גם לארץ, בבחינת 'גלות בארץ'. ואולם, תחושה זו עדיין לא עלתה על הפרק אצל החרדים במסגרת המאבקים

10 ריבלין, מגילת יוסף, מאמרים ורשימות, בעריכת נ' קצובר, רמת-גן תשכ"ז, עמ' 98, 126.

11 מדברי הפקידים והאמרכלים. ראה: ריבקינד, 'דפים בודדים', ירושלים – קובץ החברה העברית לחקירת ארץ ישראל, ירושלים תרפ"ח, עמ' קנז.

12 דיון רחב על התשתית האידיאולוגית של החלוקה ראה: מ"מ רוטשילד, 'החלוקה' כביטוי ליחסה של יהדות הגולה ליישוב היהודי בארץ ישראל בשנים 1860–1810, ירושלים תשמ"ז.

13 מגילת יוסף (לעיל, הערה 10), עמ' 62. ראה גם במכתבם של אישים מהיישוב הישן אל מונטיפיורי משנת תר"ט (1849), שבו הם מנמקים את התנגדותם: 'ומה יאמרו אחינו שבגולה עלינו ועל זרעינו הנה עם ה' אלה ומאריך מולדתם יצאו להסתפח בנחלת ה', יבואו ויטמאו את ארצו ונחלתו ישימו לתועבה'. ראה: ש' בארון, 'לתולדות היישוב היהודי בירושלים', ספר קלוזנר, בעריכת נ"ה טורטשינר ואחרים, ירושלים תרצ"ז, עמ' 305.

נגד החינוך המודרני וההשכלה בתקופה שלפני העלייה הראשונה. היא לא נשמעה אף בלהט הפולמוסים בין חובבי ציון לחרדים או בין אנשי היישוב הישן לאנשי היישוב החדש. בפרק זה הם עדיין לא חשו בדומיננטיות של הלאומיות החילונית בעיצוב הערכים ואורחות החיים של היישוב היהודי בארץ ישראל. תחושת ה'גלות' החלה להופיע בתקופה מאוחרת יותר, לאחר מלחמת העולם הראשונה, עם המאבק הבלתי מתפשר נגד הציונות ונגד הנהגת היישוב. הדבר החרף לאחר הקמתה של מדינת ישראל, כאשר היישוב הישן והעולם החרדי נוכחו לדעת, שהמאבק על דמותו של היישוב מוכרע לטובתה של הציונות והלאומיות החילונית.¹⁴ בתקופה שבה עוסק ספרו של ברטל לא מצאנו סימוכין לכך.

אלא שקשה לבוא ולטעון, שמערכת האידאיות שעיצבה את אורחות חייהם של בני היישוב הישן גם היתה חלק מהווייתם הקיומית היומיומית לאורך כל התקופה. אין ספק שקשיי החיים, לחץ השלטונות, הענות הכלכלית והעניות המנוולת צמצמו את האפשרות להתנתק מחיי המעשה ומצורכי הקיום ועמעמו אצל הפרט את תחושת התוויה האקסטטית. תהליך זה בולט בקרב בני הדור השני והשלישי של היישוב הישן וכן בקרב עולים שלא היו 'בני העלייה אשר צאתם וכואם ושבתם באה"ק' (=בארץ הקודש) מקודשת באהבת ארץ הקדושה.¹⁵ האם הם חשו שהם ב'גלות בארץ'? הדבר אינו מחוור, משום שלא מצאנו ביטוי בולט וברור במקורות לתחושות כאלה. כאן אכן מקומו הלגיטימי של ההיסטוריון. עליו לנתח את המציאות הקיומית של היישוב הישן ואף לעמת אותה עם המבנה התברתי-הקהילתי של יהדות הגולה מחד גיסא, ועם היצירה הארצישראלית החדשה שיצר היישוב החדש מאידך גיסא. ומסקנתו של ברטל היא שאכן 'גלות' יש כאן. העולים לא התערו בקרב יושבי הארץ, שמרו על המסגרות הקהילתיות ועל הזיקה לארצות המוצא, נלחמו לסתימת הסדקים במערכת הערכים המסורתית ואף היו תלויים הרבה בחסדי אחיהם בגולה. ואולם, מבחינת ההכרה והתודעה העצמית של היישוב שצמח בארץ ישראל מראשית המאה ה-19, לא הייתי מכנה בן 'יישוב' זה כ'בן גולה' (עמ' 9), אלא כ'בן ארץ הקודש'. ספק בעיני אם הוא הפנים את תחושת הגלות גם בעת שבתו בארץ ישראל, באותו תוקף שבו היא היתה קיימת אצל בן דמותו בגולה.

ב. התיישבות חקלאית בחברה המסורתית - המשכיות או תמורה?

בקובץ המחקרים והמסות של ישראל ברטל כונסו יחדיו מחקרים שנכתבו החל באמצע שנות השבעים וכלה בסוף שנות השמונים. הוא הוסיף לו מבוא קונצפטואלי, ובאחרית דבר הוא סוקר לפי נושאים מרכזיים את הפרסומים החדשים שלא היו לפניו בעת כתיבת מחקרו. חשיבותו של קובץ זה אינה

14 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ג, פרק רביעי: 'גלות ישראל בארץ הקודש', עמ' 201-249. הוא מציין 'כי זכות היוצרים על חוון המדינה היהודית העתידה בתור גלות ישראל בארץ ישראל, איננה שמורה לדובריה של היהדות החרדית. זכות זו שמורה, כמדומה, דווקא לכמה מן הסופרים החופשיים, שכבר בסוף המאה הקודמת הביעו את חרדתם מפני השתלטותם הצפויה של הרבנים ותופשי התורה על חייו העצמאיים של העם היהודי בארץ ישראל' (עמ' 207).

15 'על דבר יישוב ארץ ישראל', הלבנון, תרל"ו, גיליון 11 (=יהודה וירושלים [לעיל, הערה 8], עמ' 13-15).

רק בכינוס המחקרים לבמה אחת, אלא בכך שהוא מציג לפנינו משנה היסטוריוגרפית סדורה על חקר היישוב היהודי בארץ ישראל במאה ה'י"ט.

מלחמת ששת הימים היתה נקודת מפנה ביחסה ובהתעניינותה של החברה הישראלית בעברה של הארץ. התעניינות זו הקיפה שכבות ורבדים רחבים ביותר. שררה במדינה תחושה של התלהבות והתרגשות מעצם החוויה של המפגש הבלתי אמצעי עם חבליה של ארץ המולדת ההיסטורית. מפנה זה גם הביא לשגשוגו של תחום זה, מדיסציפלינות מחקר שונות, באוניברסיטאות ובמכוני מחקר. קם דור צעיר של חוקרים שבחר להתמחות בחקר ארץ ישראל, ועמו נמנו גם 'היסטוריונים חדשים'. אלה האחרונים שאפו להשתחרר ממוסכמות הכתיבה ההיסטורית של העבר, שהיתה מבוססת לעתים על גישה סקטוריאלית ומשפחתית או על תפיסות אידיאולוגיות, שביקשו להדגיש את הזכות הלאומית על הארץ או להוכיח שורשיות וראשוניות של קבוצות שונות.¹⁶ ישראל ברטל הוא מן החוקרים המרכזיים של 'ההיסטוריונים החדשים' הללו, אם לא הבולט שבהם, אשר שמו להם למטרה לחקור את היישוב היהודי בארץ ישראל על מערכותיו ומרכבותיו. במבט היסטוריוגרפי חד הוא אבחן את הליקויים של המחקר הקיים, שהיה עשיר בדימויים מן הספרות האירופית והטיח ביקורת ביישוב הישן מזווית ראייה משכילית. מחקר זה גם היה מונע על ידי גישות אידיאולוגיות של זמנו, שלא לקחו בחשבון את השקפותיהם של בני המאה הקודמת (ראה עמ' 49, 76-77, 100, 250).

כבר ראשית דרכו המחקרית הביאה אותו לניפוץ מוסכמה היסטוריוגרפית. היה מקובל במחקר לראות את שנות השלושים של המאה ה'י"ט כראשיתו של תהליך חדש בתולדות היישוב, שבמרכזו עמדו עבודת האדמה וההתיישבות החקלאית, כעין הגשמה מוקדמת של 'חזון ההתיישבות הציונית המודרנית' (עמ' 103). בבדיקה ביקורתית של הטקסטים, בבירור המושגים של בני הזמן ובהעמדת הנושא על רקעו ההיסטורי הקונקרטי הוכיח ברטל, במחקר רצוף וארוך (עמ' 90-160), כי אין לדעה זו כל בסיס. בהצעות ההתיישבות שהוגשו למונטיפיורי לא היה משום חידוש רעיוני, אלא פיתוח של מגמות קיימות בחקלאות הארץ ישראלית. היתה זו, מסביר ברטל, תוכנית לפיתוח עסק רווחי, ולא מעבר של יהודים מן הכולל אל העבודה היצרנית על ידי 'עבודה עצמית'. הכוונה היתה, שאותם בני ירושלים שיגורו בכפרים החקלאיים ישמשו כמפקחים על העובדים באדמות החכורות. הצעות אלה התבססו על שיטות של עיבוד האדמות שהיו מקובלות בארץ ישראל. מטרתה של התוכנית היתה לבסס את הקיום הכלכלי של כולל הפרושים, 'חברת הלומדים', ואילו המחקר ההיסטורי בתן הצעות אלה על בסיס 'בשורת העתיד' ולא על בסיס 'המציאות הרעיונית והחברתית של קהילות ארץ ישראל' (עמ' 134).

מכאן ואילך התחזקה מלחמתו של ברטל (ואכן יש לראות אותו במידה רבה כהיסטוריון לוחם) במגמות 'הציוניזציה' של היישוב הישן ה'טרום ציוני' (עמ' 297), או בניסיונות של חיפוש 'שורשים המבשרים את החדש, תוך כדי ביטולה של הקרקע ממנה צמחו' (עמ' 77).

מנקודת ראות זו הוא גם שופט את ההצעות וההתארגנויות ליצירת חברות התיישבות ביישוב היהודי בארץ ישראל, משנות השלושים ועד לשנות השבעים של המאה ה'י"ט. מתוך גישה דומה הוא מנתח את ייסודה של פתח־תקוה בשנת 1878, שנקשרו לה כתרים של התחדשות בתהליך ההתיישבות

16 "קניאל, 'החלוקה - לאחר עשרים שנה', בתוך: רוטשילד, החלוקה (לעיל, הערה 12), עמ' 10-13. ראה לאחרונה דיון נרחב בנושא: "ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 59-11.

החקלאית בארץ ישראל בעת החדשה. ברטל אינו רואה בה את בשורת השינוי של ההשכלה והצינונות, שמרדו במציאות הקיומית והרוחנית של החברה היהודית בגולה. מייסדי פתח־תקוה לא יצאו נגד המערכת האידיאולוגית והתרבותית של היישוב הישן הירושלמי, שאת קיומו הוא רואה, כאמור, כ'גלות בארץ'. 'לא האדם החדש נוסח ההשכלה האירופית הוא העיקר בחזון המושבה נוסח גוטמן וסלומון, אלא גאולת הארץ מחד ופתרון למצוקת יהודי עיר הקודש מאידך' (עמ' 170; ההדגשה במקור). כוונת יוזמיה היתה לתת 'בסיס כלכלי איתן ליישוב העירוני ולא מושבה המתקיימת בפני עצמה כבסיס לשינוי אורח החיים' (עמ' 82).

יש מידה רבה של היגיון היסטורי במסקנתו של ברטל, כאשר מעמידים זה מול זה את הצינונות הקלסית של הרצל ואחד־העם מול יוזמותיהם ופעילותם של אותם אנשים ביישוב הישן שביקשו להתיישב על האדמה ולעבדה בעצמם. אמנם, האחרונים לא מרדו בחברה הירושלמית המסורתית ולא התנתקו ממנה, אבל, יש לזכור, היא הסתייגה מהם וביקרה אותם. זאת ועוד, אין ספק שהיה במפעלם מימד בולט של 'בשורת חדש' לעומת המציאות הקיומית של החברה המסורתית. 'החדש' בא אצלם לידי ביטוי גם בנכונות ל'עבודה עצמית', ולא כמתפרנסים מעבודתם של אחרים.¹⁷ אמנם אין זה ערך מרכזי אצלם, כפי שמצאנו בתנועה הציונית, בעיקר זו הסוציאליסטית, אבל יש כאן ניסיון ברור לחרוג ממוסכמה כלכלית ותרבותית של היישוב הישן.¹⁸

בייסודה של פתח־תקוה מצוי גם מימד אידיאולוגי חדש והוא רעיון 'יישוב ארץ ישראל', אשר קסם לאישים ולקבוצות שונות (אמנם קטנות) בחברה היהודית בשנות השישים והשבעים. ברעיון זה, לצורותיו השונות, שוקעו נימות לאומיות מובהקות, בהשפעת ההתעוררות הלאומית האירופית. תמכו בו אורתודוקסים מבית המדרש הישן (יהודה אלקלעי, צבי הירש קלישר ונתן פרידלנד), משכילים מתונים (דוד גורדון) ואישים שפרצו את המסגרת של החברה המסורתית (משה הס ואליעזר בן־יהודה בשלהי שנות השבעים). אמנם, ממבט ראשון נראה לכאורה מוזר לכלול אישים אלה בתוך קטגוריה אחת, ובמיוחד לצרף אליהם את קלישר ואלקלעי, שהעלו 'תוכניות שונות ומשונות ליישוב ארץ ישראל' (עמ' 301). ואכן, הם שאבו את עולמם הרוחני, את דרך חשיבתם, את הנמקויותיהם ואף את הטרימינולוגיה שלהם מן העולם הישן של היהדות המסורתית. ואולם, אין ספק שגם הם, כמו יתר האישיים הנזכרים, הפנימו את הרעיונות ה'לאומיים' של החברה הסובבת, על לשון משותפת, טריטוריה ומרכיבים לאומיים נוספים.¹⁹ רעיונות אלה חלחלו גם לתוך ההוויה הציבורית של היישוב הישן. לרעיון

17 ברטל טען כי 'נראה כמעט בבירור כי מתייבשי פתח־תקוה לפלגיהם לא נתכוונו לעבוד בגופם את האדמה'; ראה: גלות בארץ, עמ' 168, 174, הערה 39.

18 "קניאל, 'עבודה עצמית' בראשית ההתיישבות החקלאית בארץ ישראל – ברעיון ובמעשה (עד 1882), שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 329–338.

19 הרב אלקלעי כתב בספרו מנחת יהודה: 'בעוה"ר (=בעוונותינו הרבים) מפורזים אנו ומפורדים מאוד איש מאחיו, כי לכל מדינה ומדינה יש כתב ולשון מיוחד ומנהג מיוחד... ולכן אין להתיימשך כי אם להשתדל ברוב עוז ותעצומות להקים את לשוננו ולהעמידה ולעשות אותה עיקר'. ראה: "אלקלעי, כתבים, בעריכת י' רפאל, א, ירושלים תשל"ד, עמ' 246–247. הרב קלישר שם לנגד עיניו את הדגם של מדינת הלאום באירופה: 'שימו נא לב מה עשו אנשי איטליה, עם פולין, מדינת אונגאריה, אשר השליכו נפשם מנגד כספם וזהבם עד אשר דק יטחנו, רוח תשאם עבור שם נחלת ארצם, ואנחנו בני ישראל אשר הארץ המפוראה מושב כל הארץ היא לנו למורשה... נשים יד לפה ונהיה כאיש

ישוב ארץ ישראל' כמו מתנגדים, אבל אישים כמו סלומון, שטמפר ופרומקין הגשימוהו בגופם.²⁰ ברטל רואה את 'רעיון ישוב ארץ ישראל' צץ ועולה כאלטרנטיבה אורתודוקסית שלמה לחזון המשכילי של תיקון פגמי החברה המסורתית. ניתן לראות רבים מגילויי ה"התחדשות" בשנים הללו כגילויי שיא של האורתודוקסיה באירופה, שנצטרפו לחזון הדתי-לאומי של הרב אלקלעי והרב קאלישר' (עמ' 61). במקום אחר הוא קובע, 'שלא כל מי שנתפס לרעיונות נוסח "מבשרי הציונות" קאלישר ואלקלעי, שייך בהכרח למגמות הלאומיות המודרנית' (עמ' 301). אין כאן המקום להיכנס לדיון על המונח 'מבשרי הציונות',²¹ או לבירור מעמיק יותר של משמעות רעיון 'ישוב ארץ ישראל' ומקורותיו בשנות השישים והשבעים.

ואולם, נראה לי שברטל משלב במחקרו שתי גישות. האחת, של היסטוריון הנלחם נגד הזרם ההיסטוריוגרפי שראה את ההתיישבות בארץ ישראל בראשית המאה הי"ט כתחילתה של הלאומיות המודרנית (עמ' 61). מכאן דחייתו הנחרצת את ה'ציוניזם' של היישוב הישן. הוא מעמיד יישוב זה בכלל, ואת המחשבים שבו בפרט, מול מודל קלסי של הלאומיות היהודית המודרנית: רדיקליזם לאומי, משכילי, רציונלי וחילוני, מול מגמות ושינויים ביישוב הישן הנובעים מתוך המציאות הקונקרטית של צורכי הפרנסה, התגובות לאתגרים של המודרנה והרעיונות של 'גאולת הארץ' נוסח אלקלעי וקלישר. הגישה האחרת היא של ההיסטוריון הבוחן את התהליכים ההיסטוריים שלא על פי מודלים ומבנים אידיאליים, ומצא שהמציאות ההיסטורית מורכבת ויש בה הרבה תחומים אפורים (עמ' 79–80, 309). ברטל, שמצודת מחקריו פרושה גם על תולדות היהודים באירופה במאה הי"ט, אינו מתעלם מן הסימנים המוקדמים של הלאומיות שהופיעו בשנות השישים והשבעים בחוץ לארץ ובארץ ישראל. במחקריו על מי שתלו במונטיפיורי את תקוותיהם, הוא מציין את הראשונים שהעלו רעיונות בכיוון הלאומי המודרני (עמ' 211, 224). ביניהם מציין ברטל את דוד גורדון, בן תקופתם של הס, אלקלעי וקלישר ותומך מובהק ברעיון 'ישוב ארץ ישראל'.²² ברטל אף מבחין בגוון לאומי-רדיקלי ביישוב היהודי בארץ ישראל (עמ' 78). במאמר משותף על 'שורשי היישוב החדש בארץ ישראל', שכתבו שמואל אטינגר וישראל ברטל, הם דנו בניצני הלאומיות בשנות השלושים והארבעים ובמפגש המגמות בשנות השישים. הם הדגישו 'שלא תודעת הייחוד הלאומי היהודי בביטוייה המודרניים' ולא דרכם של קלישר ובני חוגו זכו להשפעה. 'ואולם ההתרחשויות ההיסטוריות בשנות השישים והשבעים הניחו

אשר אין רוח בו, הלא נבזינו בעיני נפשנו'. ראה: צ"ה קלישר, דרישת ציון, ירושלים תשכ"ד, עמ' קעט. הדרשן נ' פרידלנד היה קשוב למימד הזמן וביקש 'לנסות בדבר ברשיון כל הלאומים'. ראה: נ' פרידלנד, כתבים, בעריכת י' קליוזנר, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 27. א' בן-יהודה, במאמרו הראשון 'שאלה נכבדה', שפרסם בהשחר, תרל"ט (1879), קושר את רעיון ה'לאומיות' (=לאומיות) עם רעיון 'ישוב ארץ ישראל'. ראה: א' בן-יהודה, החלום ושברו, ההדיר ר' סיוון, ירושלים תשל"ח, עמ' 45.

20 דיון ברעיון 'ישוב ארץ ישראל' בקשר לייסוד פתח-תקוה ראה: י' קניאל, 'הוויכוח בין פתח-תקוה לראשון לציון על הראשונות בהתיישבות ומשמעותו ההיסטורית', קתדרה, 9 (תשל"ט), עמ' 45–53; הנ"ל, 'תנועת יישוב ארץ ישראל ומייסדי פתח-תקוה – איגרת הרב צ"ה קלישר אל אליעזר ראב', קתדרה, 16 (תשמ"ט), עמ' 153–160.

21 ראה: י' כ"ץ, 'לאומיות יהודית – מסות ומחקרים', ירושלים תשל"ט, עמ' 263–356.

22 ראה במאמרו 'בשובה ונחת תושעו', ד' גורדון, מבחר מאמריו, בעריכת ג' קרסל, תל-אביב תש"ב, עמ' 34–43; י' שלמון, 'דוד גורדון ועיתון "המגיד"', חילופי עמדות ללאומיות היהודית, 1860–1882, ציון, מז (תשמ"ה), עמ' 145–164 (הנ"ל, דת וציונות, ירושלים 1990, עמ' 75–96).

יסוד לקירובם של שני הקצוות אל הפעילות הלאומית החדשה עוד קודם שאירעו המאורעות ברוסיה.²³ אם כן, ישאל המעיין, מה עמדתו של ברטל לגבי ייסוד פתח-תקוה (על ההשלכות שיש לכך לגבי רעיונות ההתיישבות החקלאית בשנות השישים והשבעים במסגרת רעיון 'יישוב ארץ ישראל')? אם הוא מסכים שיש בכך משום 'הפנמת ערכים של נורמליזציה לאומית' (עמ' 167), בהשפעתם של קלישר ואלקלעי, ומוצא בזה את 'סימני ראשיתה של הלאומיות הדתית' (עמ' 168), מדוע אין הוא רואה אפוא את בשורת 'החדש', שהוא מרכיב חשוב בלאומיות היהודית, גם בייסודה של פתח-תקוה? האם אין הלאומיות הדתית חלק מתהליך ההתעוררות הלאומית הכללית, המבשרת את ה'חדש'? כנגד זה ברטל טוען, כי 'הקמתה של פתח-תקוה בגלגולה הראשון וראשיתה של גיא-אוני היו מעוגנות בתופעות חברתיות וכלכליות שקשה למצוא ברובן את בשורת המציאות הקשורה באידיאולוגיה הלאומית המודרנית' (עמ' 77; ההדגשה שלי).

כמדומני שניתן למצוא את התשובה לכך בדברי ברטל בעצמו. הוא מדגיש את המורכבות של התופעות ההיסטוריות, הנעות בין קטבים שונים 'עד שקשה לעתים להבחין ביניהן' (עמ' 78, 308–309). אף ברטל כהיסטוריון נע במידה מסוימת בין הקטבים שציינתי לעיל. בכתבתו ובמחקריו הוא מדגיש באופן בולט את הקוטב של ההיסטוריון הבוחן את התהליכים על פי המודל של הציונות הקלסית, שביקשה ליצור 'אדם חדש'. לפי מודל זה, אין כמובן האיכר הארצישראלי של פתח-תקוה וגיא-אוני דומה 'לאיכר היהודי שציירו סופרי תנועת ההשכלה, או לעובד האדמה העברי נוסח התנועה הלאומית היהודית המודרנית' (עמ' 170).

ג. לאומיות עוברית או חברה אורתודוקסית?

ברטל בעצמו הבחין כאמור בסימנים מוקדמים של לאומיות גם בארץ ישראל. בהעירו על ההיסטוריוגרפיה של המחקר המודרני הוא מציין, כי הכתיבה המציגה את ה'חדש' (במובן הציוני-היישובי) כהמשך של מגמות שכבר נתגלו קודם לכן בתוך ה'ישן' היא כתיבה ברוח 'דתית לאומית' (עמ' 297). הוא אף מזכיר את 'עבודותיהם של מ' אליאב, א' מורגנשטרן, י' שלמון ובמידת מה גם מחקריו של י' כ"ץ על הלאומיות היהודית' ככתובים ברוח זו (עמ' 310, הערה 4). כמדומני שלא ניתן לכלול חוקרים אלה יחדיו כאסכולת מחקר מגובשת בעלת גישה דתית-לאומית. יכול היסטוריון בעל תפיסת עולם דתית או דתית-לאומית להעריך אל נכון כי התנועה הציונית והיישוב החדש בארץ ישראל הביאו למהפיכה ולעידן חדש בעם היהודי וביישוב בארץ ישראל, עם הופעתם בשנות השמונים והתשעים של המאה ה'י"ט. ואולם, הוא יכול גם לחפש את הסימנים המוקדמים ואת השורשים ההיסטוריים הריאליים שהוליכו לקראת מצב זה. בין כך ובין כך חובה על ההיסטוריון להשתמש בטרמינולוגיה ובהוכחות המתאימים לרוח התקופה ללא אנכרוניזם. יכול היסטוריון כמו י' כ"ץ לראות את שנות השישים והשבעים כ'מבשרות' את הלאומיות היהודית, שהובילה לימים לתנועה הציונית, מבלי להיות מזוהה עם גישה 'דתית-לאומית'. חוקר כמו ש' אבינרי כולל את הרבנים קלישר ואלקלעי בספרו על הרעיון הציוני. הוא מדגיש, כי את הרקע ליסודות האקטיביסטיים המופיעים בתורתם יש

23 ש' אטינגר וי' ברטל, 'שורשי היישוב החדש בארץ ישראל', ספר העלייה הראשונה, בעריכת מ' אליאב, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' 12.

להבין בהקשר הפוליטי-החברתי של סביבתם. אף שתוכניותיהם לרכישת אדמות לא מומשו, הוא רואה בהם 'את ניצני המסגרות הקונקרטיות שהבשילו מאוחר יותר עם התפתחותה של התנועה הציונית'.²⁴ את הרבנים קלישר ואלקלעי הוא מגדיר כפרוטו-ציונים; תפיסתם אינה נובעת 'אך ורק מרקעם הדתי', אלא היא מושפעת מרעיונות אירופיים מובהקים.²⁵ בכיוון כללי זה כותב לאחרונה גם מ' סילבר, אשר מצא יסודות לאומיים מודרניים בתורתו של האולטרה-אורתודוקס המובהק ר' עקיבא יוסף שלזינגר.²⁶ מסופקני אם ניתן לאפיין את גישתם של חוקרים אלה כ'לאומית דתית'.

ברטל מציג תיזה חלופית וחדשנית כדי להסביר את התמורות השונות ביישוב הישן. החברה היהודית בארץ ישראל היא 'כעין מקבץ של סניפים או שלוחות של הגלויות השונות' (עמ' 57). התהפוכות החברתיות והרוחניות שעברו על החברה היהודית בגולה מצאו את ביטויין גם בארץ ישראל. העלויות לארץ בסוף המאה ה'י"ח ובראשית ה'י"ט, שעיצבו את היישוב הישן האשכנזי, באו מתוך החברה המסורתית באירופה. תהליכי המודרנה, ההשכלה והחילון חייבו את היישוב הישן להתגונן מפני התמורות ולהתכנס פנימה, תוך הסתגלות מסימית ומבוקרת לתנאים המשתנים. תופעה זו, שהתבטאה בדבקות באמונה, הביאה להגדרה חדשה של החברה המסורתית כחברה אורתודוקסית.²⁷ האורתודוקסיה היא אפוא תופעה חדשה, של המאה ה'י"ט, המייחדת את המגזר של שומרי התורה והמצוות בחברה היהודית, אשר דחו את הרעיונות והדעות של המודרנה וביקשו לחזק ולשמר את החברה המסורתית. תהליך זה, טוען ברטל, עבר גם על היישוב היהודי בארץ ישראל, במחצית השנייה של המאה ה'י"ט. היישוב הישן הפך למעוז ולמקלט מפני הערכים החדשים שצמחו בחברה היהודית באירופה. זה הרקע למאבק נגד הפרודוקטיביזציה, הקמת בתי הספר, העסקת רופאים שאינם שומרי תורה בבתי חולים, ועוד. לדעת ברטל: 'התהליך המרכזי שנתחדש ביישוב היהודי בארץ ישראל היה הפיכתו מחברה מסורתית לחברה אורתודוקסית' (עמ' 243, 300). אופיה של האורתודוקסיה, המבקשת לאמץ דרכים ושיטות או מבנים חברתיים של המחנה שכנגד, בא לידי ביטוי גם בארץ ישראל. על בסיס ניתוח היסטורי-חברתי זה מבקש ברטל לקבוע 'הגדרה מחודשת של טיב החידוש שבמפעלי 'היישוב הישן': לא היו אלה צעדים השייכים לגילויי ההתעוררות הלאומית המודרנית דווקא, אלא ביטויים מובהקים להפיכת 'היישוב הישן' מחברה מסורתית לחברה אורתודוקסית' (עמ' 299). תיזה זו הוא מפתח במחקרו על 'היציאה מן החומות' (עמ' 296–312). גם את רעיון 'יישוב ארץ ישראל', סביב תוכניותיהם ופעולותיהם של קלישר ואלקלעי, הוא רואה כנגזרים מתהליך ה'אורתודוקסיוזציה' (עמ' 61). בכך הוא מבקש לעמעם את היסודות הלאומיים שהיו מי שביקשו לתלות בהם.

24 ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, תל-אביב 1980, עמ' 61, 66.

25 הנ"ל, 'הציונות והמסורת הדתית היהודית – הדיאלקטיקה של גאולה וחילון, ציונות ודת, בעריכת ש' אלמוג, 'רינהרץ וא' שפירא, ירושלים תשנ"ד, עמ' 11.

26 ראה דיון בנושא: מ' סילבר, 'פעמי לב העברי בארץ הגר', 'שלמון', מבשרי הציונות ומבשרי החרדיות; 'י ברטל, 'מי הוא 'העברי'', קתדרה, 40 (תשנ"ה), עמ' 84–114.

27 J. Katz, 'Orthodoxy in Historical Perspective', *Studies in Contemporary Jewry*, II (1986), pp. 3–17; M.S. Samet, 'The Beginnings of Orthodoxy', *Modern Judaism*, VIII (1988), pp. 249–269; מ"ש סמט, 'היהדות החרדית בזמן החדש', מהלכים, א (תשכ"ט), עמ' 40–29; מ' בריאר, עדה ודיקנה – אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, ירושלים תשנ"א, עמ' 18–9.

גם אם נקבל את התיוה של ברטל לגבי היציאה מן החומות, יש כמדומני מספר קשיים בהכללתו של רעיון 'יישוב ארץ ישראל' במסגרת תיוה זו. אנו מוצאים בבירור שחוגים אורתודוקסיים התנגדו לרעיון חדש זה ונרתעו מתפיסת הגאולה הגלומה בו. רש"ר הירש מדגיש במכתבו המסתייג לר' צ"ה קלישר: 'אני בעניי אשר אין לי עסק בנסתרות. אין טוב לי כי אם להחזיק בדרך הכבושה מאבותינו קדמונינו נ"ע (=נשמתם עדן) אשר לא שמו לנגד עינינו כי אם להיות חרדים בכל מאמצי חנו לתקן דרכנו בדרך התורה לפני אלקינו'.²⁸

התנגדות זו מבוססת על טיעון אורתודוקסי מובהק, שיש ללכת 'בדרך הכבושה מאבותינו'. הירש גם נרתע מהרעיון החדש, של שיתוף 'פורקי עול הדת', שכן יש חשש לחילול שבת בעבודת האדמה. גם ר' מאיר אויערבאך, רב הקהילה האשכנזית בירושלים, הסתייג מהקשר שהציע קלישר בין רעיון הגאולה ליישוב הארץ. הוא ראה בחיוב קניית שדות וכרמים, אך העלה חששות מאפשרות מימושה של עבודה חקלאית.²⁹ הפקידים והאמרכלים באמסטרדם, מבטאי האורתודוקסיה האירופית (עמ' 68), דחו את בקשתו של קלישר לסייע באיסוף כספים לחברת 'יישוב ארץ ישראל' בטענה של עומס יתר; אין להם ניסיון בנושא עבודת האדמה, והם מציעים לייעד את התפקיד ל'חשוכי הדעת אשר כחם אמוץ למלאכה למען יעלו המה לשבת באה"ק' (=בארץ הקודש). זאת ועוד, הם מבקשים ללכת בעקבות קודמיהם המייסדים: 'הם לא קמו על נדיבות ליישב א"י ולתמוך ידי עושי מלאכה, כי אם נדבה רוחם אותם לחזק ידיים רפות של תלמידי חכמים וצדיקים היושבים שמה על התורה ועל העבודה להעלות נר התורה תמיד לפני ד'.'³⁰

בשנות השישים והשבעים תמכו ברעיון 'יישוב ארץ ישראל' הן אישים בחברה המסורתית שומרי תורה ומצוות והן משכילים מתונים או כאלה שהתרחקו לחלוטין מן הדת. הדבר מוכיח בעליל, שרעיון זה בצורותיו השונות אינו בהכרח תגובה אורתודוקסית למודרנה. הוא יכול לצמוח גם מתוך המודרנה עצמה, בהשפעת רעיונות אירופאיים שניסרו בחלל האוויר באותה העת. הדברים אינם מכוונים רק לגורדון ולהס, אלא גם לקלישר ולאקלעי. אף שעולמם הרוחני נתון בדפוסי חשיבה מסורתיים ומקצת רעיונותיהם, תוכניהם והנמקותיהם טבועים בחותם מסורתי הרחוק מהמודרנה (כגון חידוש הקורבנות או ההסתמכות הבלתי נלאית על דרשות), גם אצלם עלו מוטיבים שונים בהשפעת המודרנה.³¹ אמנם, אנו מוצאים לעתים מונחים דומים בטרמינולוגיה של מייסדי השכונות שמחוץ לחומות ושל המטיפים לרעיון עבודת האדמה. ואולם נראה לי שיש כאן הבדל בסיסי. אם הקמת השכונות נועדה, בין השאר, להסתגרות ולשמירת דרך החיים האורתודוקסית שבתוך החומות, הרי ביציאה להתיישבות ובעבודת האדמה, כמו למשל בייסוד פתח-תקוה, חל שינוי קיצוני באורח החיים. יש כאן ניתוק מהמוקד והתרחקות מן ההנהגה הירושלמית ומן הפיקוח של האורתודוקסיה. זוהי תפיסה מנוגדת וקוטבית לשמרנים

28 מ' הילדסהיימר, 'רבי צבי הירש קאלישר ורבי שמשון רפאל הירש', ספר אביעד, בעריכת י' רפאל, ירושלים תשמ"ז, עמ' קצה-ר"ד.

29 הלבנון, א (תרכ"ג), גיליון 4, עמ' 20-21; ראה בנושא: י' שלמון, 'חברת יישוב ארץ ישראל ותגובות הציבור המסורתי', דת וציונות (לעיל, הערה 22), עמ' 44-47.

30 מכתב אל רצ"ה קלישר מיום י"א בתמוז תרכ"ב, ארכיון יד בן-צבי, פנקסי הפקידים והאמרכלים, מס' 14, עמ' 349.

31 לעיל, הערה 19. וראה: י' שלמון, 'מסורת ומודרניות במחשבה הציונית-דתית בראשיתה', דת וציונות (לעיל, הערה 22), עמ' 28-43.

הירושלמים, אף שהמתיישבים ביקשו להמשיך בשמירת התורה והמצוות. ואכן, אם רבו הספקות וההסתייגויות מרעיון עבודת האדמה,³² הרי לבניית שכונות היתה הסכמה רחבה. מן הראוי לציין, כי הוגי רעיון 'יישוב ארץ ישראל', כמו אלקלעי, קלישר וגורדון, לא עסקו בנושא בניית השכונות ומעייניהם היו נתונים בעיקר לקניית אדמות. נראה אפוא, שאין הכרח להסביר את הופעת רעיון 'יישוב ארץ ישראל' בתהליך הפיכתה של החברה המסורתית לחברה אורתודוקסית דווקא. אף אין להגזים ולייחס מגמת 'ציוניזציה' לאישים ולרעיונות שהופיעו בשנות השישים והשבעים. יחד עם זאת, ברור למדי שבתקופה זו ניתן לזהות סממנים מובהקים של לאומיות עוברית בקרב אישים וחוגים שונים בחברה היהודית: אורתודוקסים, משכילים מתונים ורדיקלים שהתרחקו מהמסורת ומהדת.

פולמוס סוער ניהל ברטל עם א' מורגנשטרן (עמ' 236-295). מורגנשטרן טען במחקריו לקשר רצוף ומאורגן בין עליית תלמידי הגר"א, הפרושים, לבין הציפיות המשיחיות לקראת שנת ת"ר (1840). מורגנשטרן פירש את הפעילות האקטיבית של הפרושים על רקע רצונם לקדם את הגאולה. הוויכוח בין החוקרים התנהל במשך מספר שנים ובכתבי עת שונים (ברטל אף כלל בקובץ את אחד ממאמרי התגובה שכתב נגדו א' מורגנשטרן).

אין ברטל מתעלם מציפיות משיחיות שפיצו בקרב העולים לארץ ישראל, ומוכן שהיתה בחברה היהודית תכונה משיחית לקראת שנת הת"ר. ואולם, 'העמדת הציפיה המשיחית לשנת הת"ר במרכז הוייתו של 'היישוב הישן' ותליית כל התמורות שנתרחשו בו במחצית השנייה של המאה ה"ט באכזבה מן התקוות', נראית לי 'מופרכת ומוגזמת' (עמ' 243).

ברטל אף מעלה מספר שאלות מרכזיות:

(א) אם העלייה לארץ עד שנות הארבעים מקורה במתח משיחי, הרי עם האכזבה וההתפוגגות של הציפיה המשיחית ניתן היה לצפות שהעלייה תחלש או תיפסק. כיצד זה אפוא המשיכה עלייה מוגברת לארץ ישראל גם לאחר שנת ת"ר?

(ב) מדוע מתעלמים המקורות בני התקופה, ובמיוחד הספרות המשכילית שהיתה ערה לכישלונות ולפגמים של החברה המסורתית, מתופעה מרכזית זו של הציפיות המשיחיות וכישלונן?

(ג) מורגנשטרן טוען שהכישלון מצא ביטוי, בין השאר, בהסתרתו ובהעלמתו בדורות שלאחר מכן. הדבר התבטא בשלילת כל פעילות למען 'יישוב ארץ ישראל'. אך המציאות אינה מוכיחה זאת והיא מורכבת יותר. ואוסף כי לא ייתכן שתופעה כה מהותית בתהליך התגבשותו של כולל הפרושים תיעלם לחלוטין מתודעת בני הדור השני והשלישי ומהכתיבה הפובליציסטית וההיסטוריוגרפית של המחצית השנייה של המאה ה"ט (העיתונות, ספרי הנוסעים וספרות הזיכרונות).

מעבר לחילוקי הדעות על פרשנותם, חדשנותם ומשמעותם של המקורות, רואה ברטל את כתיבתו של מורגנשטרן כממשיכה של הקו ההיסטוריוגרפי שביקש להקדים את תהליך ההתיישבות החדשה ולהלבישה במעטה 'ציוני'. 'האקטיביזם המשיחי' שמייחס מורגנשטרן לתלמידי הגר"א מזכיר את שיטתם של אלקלעי וקלישר ובכך 'הוא מבשר למעשה את הדתיות-הלאומית המודרנית' (עמ' 237). נראה לי שאין לייחס משמעות לאומית או ציונית לעליות לארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה ה"ט. יש בכך אנכרוניזם ברור, שכן התייחסות קונקרטי ללאומיות המודרנית בחברה היהודית מופיעה לראשונה רק במחצית השנייה של המאה. את המונח 'ציונות' בהקשר לאומי, פוליטי וחברתי

32 על טעמי המסתייגים ראה: קניאל, הוויכוח (לעיל, הערה 20), עמ' 35-40.

ניתן למצוא רק בשנות התשעים של המאה, עם הופעתו כזרם רוחני ומדיני בלאומיות היהודית המודרנית. ואולם, ברטל חושש מפני נוכחות אידיאולוגית במחקר ההיסטורי, כי לדעתו נוצר עימות 'בין המחקר ההיסטורי הביקורתי מחד גיסא, לבין המגמה הקוראת לתוך המקורות את בשורתה של הלאומיות המודרנית, בגרסתה הדתית-לאומית משיחית מאידך גיסא, וזאת תוך שימוש מוצהר בכלי המחקר' (עמ' 14). את הדברים הוא כתב על רקע התהליכים הרוחניים-הפוליטיים שעברו על החברה הישראלית בשנים האחרונות, וחששו שהם ישפיעו גם על המחקר ההיסטורי. זה גם ההסבר למעורבותו האינטנסיבית בפולמוס ההיסטוריוגרפי על הרקע המשיחי לעליית תלמידי הגר"א, פולמוס שחרג לעתים מתחום המחקר המדעי (עמ' 317).

בקובץ שלפנינו מחקרים מגוונים ומעמיקים, על נושאים שונים, כמו קהילת יפו, העליות מאירופה, העדה הספרדית ועוד. תשומת לב מיוחדת מקדיש ברטל למשה מונטיפיורי, הן לתוכניותיו להבראת היישוב והן לדרכי פעילותו על רקע התמורות בחברה היהודית בתקופתו. המחקרים מצטיינים בעומק אינטלקטואלי ובעושר לשוני וכוללים ניסוחים מבריקים ורעיונות חדשניים. הקורא במחקריו אינו יכול להישאר שווה נפש לעמדותיו ולמסר ההיסטוריוגרפי שהוא מבקש להעביר. בכך ייחודו של הקובץ, שהוא מן החיבורים החשובים מסוגו שהופיעו בשנים האחרונות.

יהושע קניאל