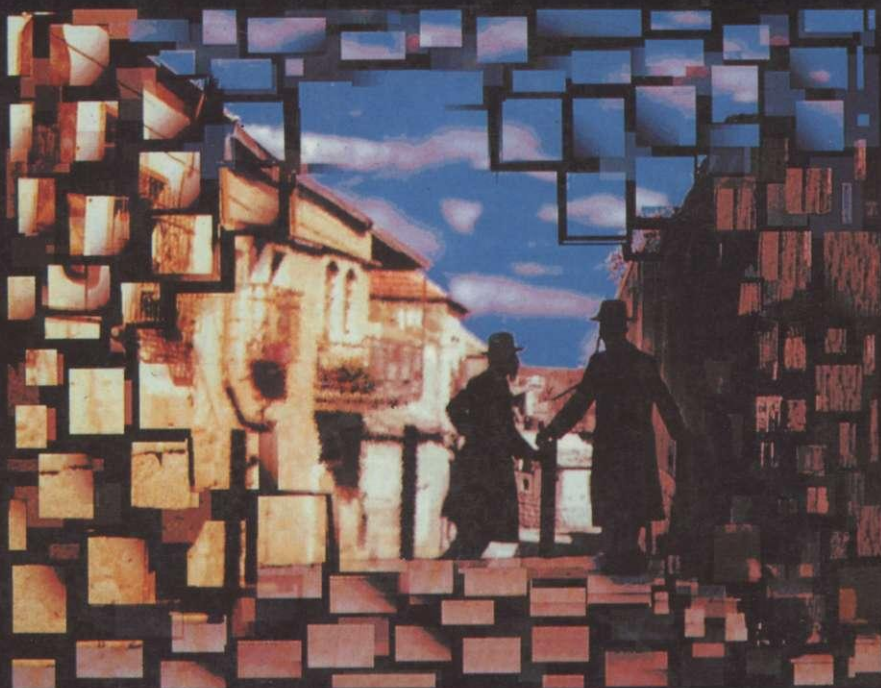


# החברה החרדית

מקורות, מגמות ותהליכים



מנחם פרידמן



מכון ירושלים לחקר ישראל  
מס' 1007

**מכון ירושלים לחקר ישראל**  
**מיסודה של קרן צ'רלס ה' רבסון**

**החברה החרדית -  
מקורות, מגמות ותהליכים**

**מנחם פרידמן**

**1991**

## **מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 41**

**המחקר רואה אור בסיוע קרן צ'רלס ה' רבסון, ניו-יורק.  
הדברים הנאמרים בו הם על דעת המחבר בלבד.**

**עיצוב הכריכה: סופרסטודיו בע"מ.**

**ISSN 033-8681**

**© 1991, מכון ירושלים לחקר ישראל  
בית חי אלישר  
רח' רד"ק 20א, ירושלים 92186**

၁၈၆  
၂၆၅၂၄



# תוכן העניינים

## עמוד

1	הקדמה
6	מבוא: יהדות חרדית - מקורות ומאפיינים עיקריים
26	פרק ראשון: בצל השואה - אגודת-ישראל וארץ-ישראל
40	פרק שני: יסודות חדשים - עליית ה"גדולים"
52	פרק שלישי: שנות החמישים - מסחף ליציבות
70	פרק רביעי: "חזרה" ליציבות - הרקע הכלכלי-חברתי
80	פרק חמישי: החברה החרדית כ"חברת לומדים" - "עולם החומרות"
88	פרק שישי: ההקצנה הדתית - נטורי קרתא נושאי דגל הקנאות הדתית
104	פרק שביעי: מנהיגותם של "הגדולים" - חלוט ושברו
115	פרק שמיני: הגיטו החרדי - אזור מוגן
144	פרק תשיעי: הגיטו החרדי - פירוד בתוך אחדות, או מאקומניות לפרטיקולריות
162	פרק עשירי: חב"ד - האמנם טשטוש הגבולין בין חרדים לחילוניים?
175	פרק אחד-עשר: ש"ס - על קו התפר: בין חרדיות למסורתיות
186	סיכום

193 . . . . . ביבליוגרפיה

201 . . . . . מפתח נושאים

212 . . . . . מפתח שמות אנשים

216 . . . . . מפתח מקומות

I-VIII . . . . . תקציר באנגלית

הערות - בסוף כל פרק.



# הקדמה

מי הם האנשים האלה?

את ספרו "פה ושם בארץ-ישראל בסתו 1982" (ספריית אפקים-עם עובד, 1983, עמ' 8), פותח עמוס עוז בתיאור השינוי שעבר על נוף ילדותו; שכונות גאולה, אחוה, כרם-אברהם ומקור-ברוך בירושלים, בשלושים השנים האחרונות:

בימי ילדותי, גרו כאן מלבד האדוקים, גם אינטליגנטיים ממזרח-אירופה ופליטים מגרמניה ומאוסטריה. חיו כאן בעלי מלאכה, מלומדים, פעילי הסתדרות, עסקנים של "המזרחי" ורוזיוניסטים מושבעים, פקידי הממשלה האנגלית ועובדי הסוכנות היהודית. בחורים חברי "ההגנה" ואנשי אצ"ל, חניכי בית"ר ו"התנועה המאוחדת" ו"בני-עקיבא"... כל אלו מתו...הציונות היתה כאן - ונהדפה.

דברים אלה משקפים תחושת חרדה שרבים בחברה היהודית בכלל ובחברה הישראלית בפרט, חשים מפני גידול כוחה והשפעתה הפוליטית של החברה החרדית. החרדים אינם מאיימים רק על אורח החיים החילוני, אלא הם מערערים את בסיס הלגיטימיות של הקיום הציוני-ישראלי. הם אינם רק שוללים את הכאן והעכשיו של החברה הישראלית, אלא גם ואולי בעיקר, את ההיסטוריוגרפיה הציונית ועל-ידי כך מעמידים בספק את עתידה של חמדינה, כהגשמת יעודו של העם היהודי לדורותיו.

מנקודת מבט זו, השאלה: מי הם החרדים? אינה רק בעלת משמעות אנתרופולוגית, אלא גם בעלת משמעות חברתית רחבה יותר. עובדה זו מסבירה את העניין הרב, מעבר לסקרנות אינטלקטואלית ביחס לעולם זר ושונה כל-כך, שיש היום כלפי החברה החרדית. ואולם, ספר זה אינו בא להתמודד עם האתגר ההיסטוריוגרפי והאידיאולוגי שהחברה החרדית מציגה בפני הישראלי והיהודי החילוני-ציוני. עניינו הוא לענות על כמה שאלות היסטוריות-חברתיות הקשורות בהתפתחותה של החברה החרדית לאחר השואה, במבנה החברתי המיוחד במינו שלה ובתהליכים שהביאו למשבר בהנהגה הדתית-פוליטית (מועצת גדולי התורה), לפיצול המסגרת המפלגתית ההיסטורית (אגודת-ישראל) ולעלייתן של מפלגות חרדיות על בסיס אתני-מסורתי.

העימות בין היהדות הדתית-מסורתית, שהחברה החרדית של ימינו רואה עצמה כממשיכתה, לבין העולם היהודי המודרני-חילוני, שהציונות היא אחד

מביטוייו, נמשך זה למעלה ממאתיים שנה. עימות זה התפתח לכלל מלחמת תרבות מרה, שלבשה אופי של מאבק בינדורי בין אבות לבנים ובין בנות למסורת אימותיהן, בעיקר במזרח-אירופה למן המחצית השנייה של המאה ה-19, על רקע תהליכי מודרניזציה ומחפיכה טכנולוגית שיצרו משבר כלכלי חמור; של הגירה ועקירה מן העיר הגדולה וממזרח-אירופה למערב ולארצות-הברית; של עירעור המעמד הפוליטי של היהודים והתפתחותן של תנועות שינוי ומחפיכה, במלחמת תרבות זו נמצאה היחדות הדתית-מסורתית במיגננה. וככל שהעמיק תהליך המודרניזציה, התרחב המשבר הכלכלי והפוליטי וגברה ההגירה, כן נטשו רבים יותר את אורח-החיים הדתי. תהליך נטישה זה, שאני מעדיף לכוונו תהליך הסחף,<sup>1</sup> התבטא בעיקר בדור הצעיר ועירער את הבטחון העצמי של העולם המסורתי בהמשכיותו, גם כאשר רוב יהודי מזרח-אירופה היו עדיין נאמנים לדת ולמסורת. המציאות כפי שהתגלתה לעיניהם של רבנים מסורתיים שהיגרו למערב ולארץ-ישראל של תקופת המנדט (1918-1948). כאשר הרוב המכריע של ילדיהם של המהגרים נטשו את אורח החיים של אבותיהם, יצרה אצל רבים מהם תחושה שהם מייצגים זהות יהודית שעתידה להיעלם מן העולם בעתיד הנראה לעין.

הסחף, תחושת אי-הבטחון והחרדה לעתידו של הדור הצעיר, טבעו חותם עמוק וקבוע בהווייה של החברה החרדית של ימינו. המאבק המר והחרף בין הישן לחדש, עיצב את תפיסות היסוד של החברה החרדית וקבע את הטקטיקה ואת האסטרטגיה של היחס לעולם הסובב ולתרבות המודרנית; את ההתבדלות וההסתגרות החברתית והתרבותית; את ההתנגדות להשכלה כללית ואת לימוד התורה בישיבות הגדולות כאמצעי היחידי לקיומה והמשכיותה של התרבות הדתית-מסורתית. מלחמת התרבות גיבשה מיתולוגיה חרדית הכוללת: אידיאליזציה של החברה המסורתית המזרח-אירופית, "גיבורים" גדולי תורה המנהלים אורח חיים צנוע, כמעט נזירי ומקדישים את כל חייהם ללימוד התורה ולחינוכם של בני הדור הצעיר, למען יהיו יהודים נאמנים לדת ולמסורת, ולעומתם "משכילים" שהמשותף להם, מעבר לניגודים האידיאולוגיים שביניהם, הוא הרצון לשרש את הדת והמסורת ולשנות לחלוטין את אופיו ומהותו של העם היהודי.

ואולם, הסחף, המשבר הכלכלי וההגירה השפיעו בחכמה גם על החברה הדתית-מסורתית שנאבקה על קיומה. הנאמנות לדת ולמסורת היתה מבוססת בעבר על המסגרת הקהילתית שיכלה להעניש את הסוטה והעבריין מחד, ועל מסורת העוברת באופן בלתי אמצעי מהורים לילדיהם במסגרת המשפחה הרחבה, מאידך. ככל שהעמיק תהליך החילון, ככל שגדל הסחף והקהילה חדלה לתפקד כ"קהילה קדושה" ולקבוע את נורמות ההתנהגות הדתית, ככל ש"הסביבה" של הקהילה הפכה חילונית, נאלצו נאמני המסורת למצוא דרכים חלופיות כדי להבטיח את נאמנות ילדיהם לערכי הדת. הישיבה הליטאית מן הטיפוס של ולוז'ין, כפי שהתפתחה בייחוד למן המחצית השנייה של המאה ה-19, היתה

האמצעי העיקרי בתחום זה. ואולם, דווקא התפתחות זו נשאה בחובה את ההתייחסות הדיאלקטית למסורת מחד, ולחברה היהודית שסטתה במידה זו או אחרת מן המסורת, מאידך. היות הישיבה מסגרת סגורה, כמו-מנזרית, של צעירים רווקים ברובם, המנותקים ממשפחותיהם ומקהילתם, גרמה לאובדן זיקתה למסורת החיה העוברת מאב לבן ואת מחויבותה למנהגים ולנורמות הדתיות שהתפתחו בקהילות השונות מהן באו התלמידים, במשך דורות. מאידך, היותה של הישיבה קיבוץ של צעירים העוסקים בתורה יומם ולילה, יצר אצל התלמידים ואצל ראשי הישיבה ומוריה, תחושה של עילית למדנית חדורת ערך עצמה ומזלזלת ב"המון" בעלי הבתים של הקהילה היהודית המסורתית. כך יכלה הישיבה לראות את עצמה כעילית וכמנחיגה של היהודים נאמני הדת והמסורת ובאותה עת להתייחס למסורת באופן דיפרנציאלי ואף לסטות ממנה בתחומים אלה ואחרים. יתירה מזו; בהיותה עילית אינטלקטואלית העוסקת בתורה, חייבת היתה הישיבה להישען מבחינה כלכלית על החברה היהודית שהלכה ואיבדה את צביונה הדתי-מסורתי. היחלשותה הכלכלית של היהדות הדתית-מסורתית ותהליכי ההגירה למערב, גרמו לכך שבין שתי מלחמות העולם, נעשו מרבית המוסדות המסורתיים, ובמיוחד הישיבות, תלויים כמעט לגמרי ביהודי המערב שזיקתם לדת ולמסורת הלכה ונחלשה. הישיבה ייצגה אפוא מערכת יחסי תלות כלכלית עם העולם היהודי המודרני והמשתנה שממנו ביקשה להתבדל. מנקודות מבט אלה, מהווה הישיבה חליטאית של ולוזין את הגרעין העוברי ממנו מתפתחת החברה החרדית לאחר מלחמת העולם השנייה, כאשר החברה היהודית המסורתית במזרח-אירופה שעדיין התקיימה עד לשואה, נמוגה בעשן כבשני אושוויץ.

ההבחנה בין החברה הדתית-מסורתית, לבין החברה החרדית כפי שהתפתחה במערב ובארץ-ישראל לאחר מלחמת העולם השנייה, מהווה נקודת מוצא לתיאור וניתוח התפתחותה והצלחתה של החברה החרדית להתמודד עם אתגרי החברה המודרנית למן שנות החמישים ואילך. אכן, השינוי הדמוגרפי חבולט ביותר בחברה הדתית-אורתודוקסית לאחר השואה, הוא היעלמותה המוחלטת של היהדות הדתית-מסורתית במזרח-אירופה והתיישבותם של שרידיה בערים המטרופוליניות של המערב: ניו-יורק, לונדון, מנצ'סטר, אנטוורפן, ירושלים, תל-אביב (בני-ברק) וכיו"ב. ואולם, אם בעבר היתה העיר הגדולה גורם עיקרי בתהליך הסחף המחיר, הרי לאחר המלחמה מצליחה החברה החרדית החדשה שעלתה מן האפר, להתמודד עם אתגר הנטישה של הבנים ולעצור את חסחף כמעט כליל.

חופעתם של חרדים בלבושם המסורתי, בתוך העיר המערבית הגדולה לאחר מלחמת העולם השנייה, עוררה תשומת לב ציבורית ומחקרית. חתבדלותם מחאורתודוקסיה המודרנית הביאה רבים לראותם כ"אולטרה-אורתודוקסיה". בולטותן של העדות החסידיות בין החרדים, גרמה לכך שלעיתים קרובות יכוננו כולם "חסידים". המחקרים האנתרופולוגיים והסוציולוגיים הראשונים

שעסקו. בהווה מסקרנת זו,<sup>2</sup> חושפעו מן התאוריה הפונקציונלית-סטרוקטורלית,<sup>3</sup> וראו בחרדים ביטוי אותנטי של החברה היהודית המסורתית של מזרח-אירופה והשאלה העיקרית שנשאלה חיתה: מה הם המכניזמים החברתיים המאפשרים ליהודים אלה לשמר את תרבותם הדתית-מסורתית, אל מול לחצה של התרבות המודרנית? מחקרים אלה הציגו מבנה חברתי סטטי ויציב, המדגיש את עוצמתם של מנגנוני הפיקוח החברתי.

נקודת המוצא של חיבור זה שונה לגמרי. קבוצת ההתייחסות של החברה החרדית בתוך העיר המטרופולינית המודרנית, אינה החברה החילונית המודרנית שבסביבתה, אלא החברה הדתית-מסורתית שהתקיימה במזרח-אירופה לפני המלחמה והשוואה. מכאן שהשאלה העיקרית היא: כיצד הצליחה החברה החרדית לעצור בעד הסחף משורותיה ולעצב תרבות דתית המבוססת על "חברת לומדים"?<sup>4</sup> שעברה תהליך סוציאליזציה ייחודי בישיבות ובכוללים? הניתוח מציג תמונה דינמית יותר מסטטית: הוא מבקש לבדוק את השינויים העיקריים שעברה החברה הדתית-מסורתית לאחר השואה כאשר שיקמה עצמה כחברה חרדית במערב ובארץ-ישראל: כיצד השפיעה חברת הרווחה המודרנית על החברה החרדית? מהי חברת הלומדים החרדית? מהן בעיותיה העיקריות של החברה החרדית כיום וכיצד היא מתמודדת עימהן? מה הם התהליכים הפנימיים שהביאו בעבר להתלכדותה של החברה החרדית והמביאים כיום להתפרקותה על בסיס אתני-מסורתי?

חיבור זה מנסה לתאר את התהליכים העיקריים שעיצבו את החברה החרדית בישראל משנות החמישים עד היום. אין הוא מתיימר להציג תמונה שלמה ומפורטת של החברה החרדית על ישיבותיה וחצרות החסידים השונות והמגוונות. לכך יוקדש חיבור נפרד.

ספר זה הוא חלק ממחקר רב-שנתי הנערך במסגרת מכון ירושלים לחקר ישראל. חובה נעימה היא לי להודות להנהלת המכון על העידוד המתמיד ועל התמיכה המוסרית והחומרית. אזכיר בהקשר זה בייחוד את פרופ' יהושע פראוור ז"ל, ויבלח"א פרופ' דוד עמירן, פרופ' עמירם גונן ופרופ' אברהם (רמי) פרידמן, ראשי המכון שעמדו על חשיבות הנושא ותמכו בו לכל אורך הדרך. תודה מיוחדת אני חב לאורה אחימאיר, מנהלת המכון, שללא סבלנותה, תמיכתה והבנתה, לא היה ספר זה רואה אור.

ידידי מיכאל ששר עבר על כתב היד וערכו. הוא העמידני על חסר ויתר והיה יועץ טוב שאני חב לו רבות.

**מנחם פרידמן**

## הערות

1. ראה להלן עמ' 10.
2. ראה בעיקר  
G. Kranzler, *Williamsburg*, Feldheim, N.Y., 1961  
S. Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg*, Schocken, Jerusalem, 1962  
I. Rubin, *Satmar: An Island in the city*, Quadrangle, Chicago 1972.  
J. Gutwirth, *Vie Juive Traditionnelle: Ethnologie d'une Communaute Chassidique*, Edition de Minuit, Paris, 1970.
3. גישה בסוציולוגיה המודרנית הרואה את החברה כמורכבת מחלקים קבועים יחסית, כמו נורמות וערכים, תת-קבוצות וקבוצות, שההשתנות בהם מעטה ואיטית. סיכום טוב של גישה זו ראה אצל י. שפירא וא. בן-אליעזר, *יסודות הסוציולוגיה*, עם עובד, תשמ"ז, עמ' 166-175.
4. על המושג ומשמעותו ראה פרק חמישי, עמ' 80-86.

## **מבוא:**

# **יהדות חרדית - מקורות ומאפיינים עיקריים**

המושג "יהדות חרדית", כפי שהוא מובן כיום, מתייחס לחלק מוגדר ומובחן בחברה היהודית, הרואה עצמו מחויב להלכה, כפי שהתפתחה על ידי האוטוריטות המוסמכות במסורת היהודית ("אורתודוקסיה"). ההבחנה בינו לבין היהדות הדתית-אורתודוקסית שאינה "חרדית" (יהדות דתית - "מודרנית", "לאומית"), מבטאת את הקרע שהתפתח בחברה היהודית המסורתית, על רקע תהליכי המודרניזציה והחילון במרכז אירופה ובמערב למן המאה ה-18.

מאפייניה העיקריים של היהדות החרדית הם:

## **ניאו-מסורתיות**

היהדות החרדית רואה באורח החיים בקהילה היהודית המסורתית, כפי שהתגבש עד ראשית תהליכי המודרניזציה והחילון, ביטוי לחיים היהודיים במלואם. בפועל מתמקדת הזיקה למסורת בתחום הפולחן, בעיקר במסגרת בית הכנסת, בהופעה החיצונית (לבוש, זקן, תספורת) ובזיקה לשפת האידש. עם זאת, מידת המחויבות להיבטים אלה אינה אחידה בכל המסגרות החרדיות. עם העקירה למערב ולערים הגדולות, התמסדו בקרב קבוצות חרדיות שונות, אורחות חיים שהיתה בהם סטייה מן המסורת. במקרים רבים נאלצה המנהיגות הדתית לתת לגיטימציה לסטיות אלה, שלעולם לא ניתנה מלכתחילה, אלא תמיד בדיעבד.

המושג "ניאו-מסורתיות", ביחס ליהדות החרדית, מצביע על כך שמדובר בחברה מגוונת. שהרי בה במידה שקיים דפוס של מסורת יהודית אשכנזית, קיימות חיו בכל מקומות הפזורה היהודית, מסורות פרטיקולריות, שנעשו בולטות יותר כאשר יהודים ממקומות שונים התקבצו יחד. יתרה מזו: בתוך החברה החרדית מתקיימות קבוצות המובחנות, בין השאר, על-פי מידת סטייתן מן המסורת ומיסוד אורחות חיים בהשפעתה של הסביבה המודרנית.

במסגרתה של החברה החרדית הניאו-מסורתית, ניתן לאבחן ארבעה דפוסים עיקריים:

(א) "הליטאים",<sup>1</sup> המייצגים את אורח החיים שהתגבש בפולין-ליטא בסוף המאה ה-19, במסגרת הישיבות הגדולות מן הטיפוס של ולוזין (Volozhin). במסגרות אלה שוררת פתיחות גדולה יחסית לחיים המודרניים. משקלה של קבוצה זו גדול בזכות היותה מיוצגת על-ידי עילית של "גדולי התורה" שצמחו בישיבות ליטא.

(ב) "חסידי פולין", המייצגים את המסורת החסידית של ארץ זו. במסגרת זו בולטים בעיקר חסידי גור.<sup>2</sup>

(ג) "ההונגרים", המייצגים הן מסורות חסידיות והן את האורתודוקסיה ההונגרית, שהתגבשה בהשראת רבי משה סופר (חת"ס סופר), בניו ותלמידיו ההונגרים.<sup>3</sup> הם מבטאי העמדות הקיצוניות ביותר נגד המודרנה, ההשכלה והציונות.

(ד) "הירושלמים", המייצגים את המסורת שנוצרה ביישוב הישן האשכנזי בירושלים. העמדות הקיצוניות של חלק חשוב מהם, קירבו קבוצה זו להונגרים ובמיוחד לחסידות סטמאר,<sup>4</sup> המאגדת כמה "חצרות" וקבוצות קיצוניות.

## מחויבות ללימוד התורה

לימוד תורה, משמעותו במסגרות החרדיות, לימוד התלמוד ומפרשיו. זהו תוכן הלימודים הלגיטימי היחיד לגברים והפסוק "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', 8; המקור ההלכתי להוראה הדתית "והגית בו יומם ולילה" - רמב"ם, הלכות תלמוד תורה, פרק א', הלכה ח'), מתפרש כהוראה המחייבת בעיקר את מערכת החינוך הפורמלית. מכאן שבשלבם המכריעים של תהליך הסוציאליזציה בחברה החרדית, כאשר כמעט כל צעיר חרדי לומד בישיבות, אין הוא נחשף לתכני לימוד חילוניים-כלליים ומקצועיים. "יהדות תורתית"<sup>5</sup> דוחה את ההשכלה הכללית דחייה מוחלטת. מסיבות מעשיות קיימת אומנם נכונות להקנות השכלה כללית ברמה אלמנטרית, אך מוסכם על הכל שהלימודים בישיבות יוקדשו לתורה בלבד. לימוד התורה כערך מוחלט המחייב את הפרט ואת הכלל, קשור בתפיסה שהמנהיגות הדתית (ראשי הישיבות ואדמו"רי החסידים המוגדרים כ"גדולי התורה"), היא המנהיגות הלגיטימית של העם היהודי כולו; לא רק במישור הדתי-פולחני, אלא גם במישור הפוליטי והלאומי. "הישיבה הקדושה", שאין בה תערובת של לימודי קודש והשכלה כללית, נתפסת כ"מרכז", וכביטוי המהותי והמלא של הקיום היהודי. מוסדות חינוך אחרים, שבמסגרתם מקבלים התלמידים גם השכלה כללית, אינם לגיטימיים. הישיבה באה במקומה של הקהילה היהודית המסורתית, לאחר שזו התפוררה והיא מסמלת ומבטאת את החיים היהודיים במלואם. היא ורק היא

מהווה מסגרת יחידה שבכוחה לעצב דמות של "יהודי", במשמעות המלאה של מושג זה.

## דתיות מקפידה

הביטוי "מדקדקים בקלות כבחמורות" מבטא אחת מן הנורמות העיקריות המאפיינות את החברה החרדית. על כל אדם להשתדל למלא אחר מצוות ההלכה "לכל פרטיהן ודקדוקיהן". דתיות זו עומדת בניגוד ל"פשרנות" ול"בינוניות" בקיום המצוות, המיוחסות ל"דתיות המודרנית". דתיות חרדית היא "דתיות הירואית", הדורשת קורבנות כלכליים וחברתיים מן הפרט ומציגה תביעות מכסימליות למאמין.

## אנטי-ציונות

לכל הקבוצות והחוגים המגדירים עצמם כחרדים, משותפת ראיית הציונות כאידיאולוגיה לאומית-חילונית ("ככל הגויים"), הנוגדת את מהותה של היהדות. היהדות כביטוי לאומי יחודי, עומדת כאילו מחוץ להיסטוריה. "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (במדבר כג, 9).<sup>6</sup> קיומו של העם היתודי הוא בעל משמעות רק במידה שהוא מזדהה עם התורה ומכיר בה כנורמה בסיסית. האידיאל הציוני של הקמת ישות לאומית חילונית בארץ-ישראל, הוא כפירה ביסודות הקיום היהודי.

העמדה האנטי-ציונית החרדית, הושפעה גם מן העימות עם הציונות במישור הפוליטי-חברתי ומן המגע עם המעש הציוני בארץ-ישראל. התנועה הציונית, בדומה לתנועות אחרות שפעלו ברחוב היהודי במזרח-אירופה, היתה גורם מרכזי בתהליך החילון שעבר על מרבית בני הנוער היהודיים. תנועות הנוער הציוניות עסקו בגיוס אינטנסיבי של צעירים מן החברה הדתית-מסורתית ושימשו להם מסגרת מגינה ומדריכה, בתהליך המעבר הקשה מן העולם המסורתי לעולם החילוני המודרני. העובדה שהציונות על כל גווניה טענה לזהות יהודית וראתה עצמה כיורשת לגיטימית להיסטוריה היהודית ולתקוות העתיד היהודיות, הפכה את העימות של עולם המסורת עם הציונות, למאבק על משמעות הזהות היהודית. עימות זה היה קשה ומר יותר מן העימות עם תנועות אחרות. גם העובדה שהציונות הצליחה להיאחז בארץ-ישראל ולהקים בה חברה עצמאית יהודית, גרמה בהכרח לתסכול בעולם החרדי.

יתירה מזו, העובדה שבמסגרת תהליך זה על רקע התמוטטותה של החברה היהודית באירופה, נאלצו החרדים להגיע לידי הסדר עם הציונים, הגבירה את הצורך הפנימי בהדגשת הניגוד בין הזהות החרדית לבין הציונות.



מפלגות וקבוצות חרדיות המעורבות במערכת הפוליטית הישראלית, חשות צורך מתמיד להדגיש ניגוד זה עד היום.

## **חרד-חרדים - משמעותו של המושג**

בספרות המחקר האנתרופולוגית, המתייחסת לקהילה החרדית שהתפתחה במערב לאחר מלחמת העולם השנייה,<sup>7</sup> מקובל המושג "אולטרה-אורתודוקסית". ואולם עדיף המושג "יהדות חרדית", או "חברה חרדית"; הן משום שכך מגדירים עצמם אותם יהודים, והן משום שהמונחים "חרד", "חרדים", כוללים מרכיבים מרכזיים, המאפיינים את הדתיות החרדית בחשוואה לדתיות האורתודוקסית שאינה חרדית. מבחינה היסטורית, ראשיתו של השימוש במונח "חרד", במובן הרווח כיום, במחצית השנייה של שנות השלושים במאה הנוכחית. קודם לכן שימש מונח זה גם להגדרת הזרם האורתודוקסי בתוך התנועה הציונית - תנועת ה"מזרחי" הציונית-דתית.<sup>8</sup> אין זה שינוי סמנטי, אלא ביטוי לשינוי דתי מהותי המתייחס גם לאורתודוקסיה המודרנית, וגם ליהדות הדתית-מסורתית, שהפכה להיות "יהדות חרדית", לאחר מלחמת העולם השנייה.

מבחינה אטימולוגית המושג "חרד", משמעו: פחד ודאגה. הוא מופיע במובן הקרוב ביותר לשימושו בהקשר שאנו דנים בו, בספר ישעיהו (ס"ו, 5): "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו, אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם למען שמי יכבד ה' ונראה בשמחתכם והם יבשו". רש"י, שם, מפרש את המונח "חרדים": הצדיקים הממהרים בחרדה להתקרב אל דבריו [של האל]. המושג "חרד" מבטא מציאות דתית-פסיכולוגית. אין זה פחד מפני האל במובן הפשוט של המושג, אלא חרדה למילוי מצוותיו כפי שהן באות לידי ביטוי בהלכה, על כל פרטיה ודקדוקיה.

## **החברה החרדית - הרקע והמקורות**

### **גלות בין יהודים**

החברה החרדית מתייחסת בתודעת עצמה לחברה היהודית-מסורתית במזרח-אירופה, במחצית השנייה של המאה ה-19. היא התפתחה על רקע עימות גובר והולך עם תהליכי המודרניזציה והחילון, העקירה וההגירה שעירערו את יציבות הדת והמסורת. ראשיתם של תהליכים אלה במערב-אירופה ומרכז בראשית המאה ה-18<sup>9</sup> והם הולכים ומקיפים גם את מזרח-אירופה, בעיקר למן המחצית השנייה של המאה ה-19. כתוצאה מתהליכים אלה נתפוררה הקהילה היהודית המסורתית, שהיא מסגרת חברתית בעלת גבולות גיאוגרפיים ברורים.

בעוד שבמערב היה זה תהליך מהיר יחסית, היה תהליך נטישת הדת והמסורת במזרח-אירופה מלווה במלחמת תרבות חריפה, שלבשה גם אופי של מלחמת דורות: אבות נוטרי מסורת, מול בנים ובנות שמרדו. סחף בני הדור הצעיר ("דור החדש")<sup>10</sup> ממסורת האבות, היה משולב בגורמים כלכליים ופוליטיים שעירערו את מעמדם של היהודים מול החברה הלא-יהודית. בני הדור החדש לא הסתפקו בשלילת אמונתם הדתית של האבות, אלא ראו את הוויית החיים המסורתית כולה כטענות שינוי, גם מסיבות תועלתיות ומטעמי אסתטיקה. מלחמת התרבות בין הישן לחדש, היתה כרוכה מראשיתה בתהליכי דה-לגיטימציה והשאירה משקע כה עמוק בהווייה החרדית, עד שבלעדיה אין להבין את הפוליטיקה החרדית כיום.

אחד הביטויים העיקריים לערעור הוויית החיים המסורתית, היה "גירושם" של הרבנים המסורתיים מן הפוליטיקה היהודית. למן המחצית השנייה של המאה ה-19 עוברת הנהגת החברה היהודית לידי הכוחות המודרניים בחברה היהודית. החוברת הקטנה של נתן בירנבאום<sup>11</sup> ("אין גלות ביי יודען" - בגלות אצל יהודים, תר"פ-1920), היא ביטוי בוטה לתחושת הנחיתות והעלבון שהיו כרוכים בכך. המשפט "אין גלות ביי אידן" הפך להיות ביטוי של הזדהות, כאב וסיסמת קרב להחזרת הרבנים לפוליטיקה; לא רק כמטרה פוליטית, אלא גם כמבחן המבטא את ההבדל העיקרי בין חרדים לבין מסגרות דתיות אורתודוקסיות אחרות.

## טראומת הסחף

סחף מן הדת והמסורת, לא נתפס בעיני מנהיגי החברה החרדית כתהליך אובייקטיבי, וכפועל יוצא מתהליך המודרניזציה והחילון. הוא נתפרש כתוצאה מפעולות "מהרסים ומחריבים" - המשכילים - שיצאו מתוך החברה היהודית, במטרה ברורה לערער את הזהות היהודית המסורתית. מנקודת מבטה של המנהיגות החרדית, נתפסו ה"משכילים" כרשעים שמניעיהם בדרך כלל אגואיסטיים נהנתניים. תהליך הסחף נתפס כעימות בין הטוב והרע, בין שלומי אמוני ישראל לבין פושעי ישראל.

המונח "סחף", שאול משירו של ח"י ביאליק "לבדי": "כולם נשא הרוח, כולם סחף האור".<sup>12</sup> ואכן, שורות אלו של ביאליק מלמדות כי בראשית המאה ה-20 דומה היה שעתידה של החברה היהודית המסורתית נגזר. "הדור החדש" פנה ברובו עורף לדת. החברה החרדית כיום עדיין לא התאוששה מטראומה זו, למרות שבתקופה האחרונה הצליחה בישראל ובערים הגדולות במערב, לבלום כמעט לחלוטין את הנטישה ממנה. הכלי החברתי העיקרי להשגתה של מטרה זו הוא הישיבה החרדית, אותה מסגרת חברתית-דתית שהתגבשה והתעצבה בליטא במאה ה-19.

## מקהילה לישיבה - הישיבה הליטאית מן הטיפוס של ולוז'ין

הקמתה של ישיבת "עץ חיים" בעיירה ולוז'ין בשנת 1802, על-ידי תלמידו של הגאון מווילנא, רבי חיים בן יצחק ולוז'ינר, היתה אחת מנקודות המפנה החשובות בהתפתחותה של הישיבה כבית-מדרש גבוה ללימוד התלמוד ומפרשיו.<sup>13</sup> אף שהמוסד משוקע עמוק במסורת היהודית לרבדיה, קיבלה הישיבה ביטוי שונה במהלך ההיסטוריה היהודית ובמקומות הפזורה השונים. ישיבת ולוז'ין המשיכה במובנים רבים את הישיבה האשכנזית, כפי שהתפתחה למן המאה ה-16.<sup>14</sup> ואף-על-פי כן היה בה חידוש מיבני שהפך אותה לאב-טיפוס לישיבות ליטאיות אחרות, שמהן יצאו תורה וחוראה לעולם היהודי. הישיבה האשכנזית המסורתית, היתה בדרך כלל ישיבה קהילתית. מרבית תלמידיה באו מן הקהילה, והתלמידים האקסטריניים, שבאו מקהילות אחרות, הוחזקו על-ידי בני הקהילה. ולוז'ין היתה שונה, ראשית משום שהיתה מוסד על-קהילתי. מרבית תלמידיה באו מן החוץ והיא גייסה את הכספים לקיומה מן העולם היהודי. כך נשתנתה בהכרח מערכת היחסים בין הקהילה לישיבה. הישיבה, שבעבר היתה תלויה בבעלי חבתיים שבקהילה, נעשתה מעתה גורם כלכלי המפרנס ישירות או בעקיפין מספר ניכר של בתי אב בקהילה. גם מערכת היחסים שבין הקהילה לרב, ששימש כראש הישיבה, השתנתה בהכרח. הישיבה היתה למוסד מובדל, מבחינה חברתית, מן הקהילה; קהילת נעורים, שהתקיימה כמערכת חברתית סגורה, בצידה של הקהילה. ולוז'ין, היא מנקודת מבט זו מסגרת דמוית מנזר; הצעירים שוהים בה מספר שנים כשהם רחוקים ומנותקים מביתם וממשפחתם, ובשנים אלה מתעצבת אישיותם.

אף שרבי חיים ולוז'ינר ויורשיו אחריו שימשו כרבני העיירה ולוז'ין, נחשב תפקיד זה בעיניהם כשולי וכמשני למחויבותם לישיבה ולתלמידיה.<sup>15</sup> תלמידי הישיבה ראו בראש הישיבה לא רק מנהיג דתי נערץ, אלא גם דמות אב, המחוייב לרווחתם כמו לרווחת ילדיו. ביתו היה ביתם ואשתו היתה אם דואגת ומקרינת חום. שנות הלימודים בישיבה הטביעו חותם בל יימחה על מרבית התלמידים; גם על אלה שבסופו-של-דבר נטשו את אורח החיים הדתי.

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, היתה החברה היהודית במערב (גרמניה, אנגליה, ארצות-הברית, דרום-אפריקה וכו') ליעד העיקרי של משולחי הישיבות ממזרח-אירופה. השינויים באמצעי הקומוניקציה איפשרו גם את הרחבת המעגלים הגיאוגרפיים והחברתיים שמהם באו התלמידים. יתר על כן: ככל שהמודרניזציה והחילון חדרו לעיירות הקטנות, הלך הסחף וגבר. וככל שהסביבה הטבעית של הנער המתבגר נעשתה חשופה לרוחות חדשות, חיפשו ההורים מסגרת סגורה ומוגנת יותר. ואולם, כתוצאה מהתפתחות זו נשתנה גם אופיה של הישיבה. שוב לא היה זה מוסד אינטלקטואלי בלבד, אלא גם טריטוריה מוגנת הבאה להציל את השרידים מפני הסחף חגואה. שינוי זה קיבל ביטוי עם כניסתה של "תנועת המוסר"<sup>16</sup> לעולם הישיבות, במחצית

השנייה של המאה ה-19 והוא שגיבש סופית את המבנה והאידיאולוגיה של הישיבה, כפי שהיא מוכרת בימינו.

"תנועת המוסר" חדרה לישיבות על רקע של משבר פנימי. הישיבות, שאמורות היו לעצור את הסחף היו לעיתים קרובות, פרדוקסלית למדי, גורם מסייע ומעודד לנטישת הדת והמסורת. חלק מהצעירים מצאו דווקא בישיבה הזדמנות לקלוט את רעיונות ההשכלה ונחשפו לעולם המודרני ולתעמולת התנועות המהפכניות.<sup>17</sup> השהות בישיבה, יחד עם צעירים אחרים, הרחק מן המשפחה, הקלה עליהם את המרד במסורת החורים ואת הכניסה ההדרגתית למסגרות חברתיות חדשות בעולם החדש, המודרני והחילוני. הצעירים המורדים מבני הישיבה, מצאו בה חברה תומכת ומסגרת מגוננת כאחת. סוכני השינוי מבחוץ, "משכילים" נציגי מפלגות השינוי והמהפכה שפעלו במסגרת החברה היהודית (שחלקם היו עצמם תלמידי ישיבה בעבר), ראו בתלמידים אלה יעד חשוב. משנוכחו ראשי הישיבה בכך, פתחו חלק מהם את שעריהן לפני "בעלי המוסר". דגש חזק הושם מעתה ואילך על גיבוש תפיסת עולם "ישיבתית" - "השקפה" בלשונם של התלמידים. גבר הפיקוח על אורח החיים היומיומי, גם בתחומים אינטימיים, ותשומת לב ניתנה לצד החוויתי של החיים, במסגרת חברת התלמידים כעילית דתית.

לימוד התורה (כלומר, לימוד התלמוד ומפרשיו) במסגרת הישיבה הועמד כחובה מוחלטת לכל צעיר יהודי. הישיבה עצמה נתפסה כאנטי-תיזה למודרנה, ל"עולם הזה", למה שקרוי היה בשפת העם "התכלית", (תכלס, בעגה היהודית האשכנזית), כלומר: לימוד מקצוע "מכובד" בגימנסיה או באוניברסיטה. החשש מפני החשיפה לעולם החילוני המודרני והרצון להבליט את האופי הטרנסצנדנטי של לימוד התלמוד, הביאו להדגשת השוני המהותי בין הלימוד בישיבה, ללימודים אקדמיים רגילים וזהו ההבדל התמציתי בין הדתיות המודרנית לבין הדתיות החרדית. בחברה החרדית צריכה הישיבה להיות "קדושה", משמע: לימוד התורה "על טהרת הקודש", ללא שום "תערובת" של השכלה כללית. "...מנוי[ה] וגמורה בסודם של רבותנו גדולי הדורות - כתב רבי ישעיהו קרליץ (חזון אי"ש) ממעצבי התרבות החרדית<sup>18</sup> - שלא להרשות לימודי חיצוניים [=לימודים כלליים] בזמן שקידתם בתורה בהתלהבות נעורים וראו את זה למפסיד בטוח ורובם [של התלמידים] נתקלקלו אם במידה גדושה, או מחוקה, או במקצתם וקבעו למשפט ללחום בזה מלחמת מצווה..." אכן, אחד המיתוסים המעצבים את ה"השקפה" החרדית קשור בסיפור סגירתה של ישיבת ולוזין על-ידי השלטון הרוסי (4.2.1892), בגלל שנמנעה מהוראת השפה הרוסית. סיפר רבי חיים, בנו של ראש הישיבה רבי נפתלי צבי יחודה ברלין:<sup>19</sup>

לזכרון. מה שהזכירני וצווה עלי מר אבא הגאון זצלה"ה [=זכר צדיק לחיי העולם הבא]... קודם פטירתו (10.8.1893). על דבר שמסר נפשו על ענין ישיבה דוואלוזין, שלא להכניס לתוכה שום לימוד חול. ולסיבה זו נסגרה הישיבה ומזה נחלה בחליו אשר לא עמד ממנה. וציווה עלי באזהרה שלא להסכים לענין זה בשום אופן בלא שום הוראת היתר בעולם... שכל עניני חול המתערבים בקודש בלא הבדל לא די שאין עניני לימודי חול מקבלים קדושה, אלא אף זו שעניני לימודי קודש מתקלקלים מהם<sup>20</sup>... (החדגשות שלי, מ.פ.).

תפיסה זו הכריחה אותם תלמידים שביקשו להבטיח את עתידם במסגרת העולם המודרני החדש, לעזוב את הישיבה, אך היה בה גם כדי לתרום לגיבושו של מיעוט מסור של תלמידים, שנשא את בשורת הדתיות החרדית כשליחות קדושה, בעקשנות ובמסירות נפש, עד להשתנות הנסיבות בשנות החמישים של מאה זו. דחיית לימודי ה"תכלית", סימלה את דחיית התרבות המודרנית הרכושנית, הנחנתנית והתועלתנית ומשכה צעירים אידיאליסטיים ומסורים, מעטים ככל שיהיו.

עם זאת יש להבהיר כי היה גם, פרדוקסלית למדי, מימד של "תכלית" בשהות במסגרת הישיבה ה"קדושה". על רקע המשבר הכלכלי בו נמצאה יהדות מזרח-אירופה, למן המחצית השנייה של המאה ה-19, הציעו הישיבות מסגרת שהבטיחה תנאי קיום לצעירים. הדאגה והמחויבות של ראשי הישיבה לתלמידיהם, העזרה ההדדית שבין התלמידים והיותה של הישיבה מסגרת כמו-משפחתית, היתה בעלת משמעות כלכלית וחברתית לצעירים שמשפחותיהם העניות לא יכלו להבטיח את עתידם. על בסיס זה נוצרו מעין יחסי חליפין בין הישיבות לבין חלק מיהדות המערב בגרמניה ובארצות-הברית. אלה לומדים תורה ומשמרים את הזהות היהודית המסורתית ואלה מפרנסים אותם. מאידך, בקרב המהגרים המזרח-אירופיים שבמערב התפתחו רגשות נוסטלגיה ביחס לבית הישן ("אלטע היים") ולחמימות האינטימית שבדת ובמסורת. הישיבות נתפסו על-ידי יהודים אלה כמייצגות הלגיטימיות של הזהות המסורתית שראוי לשמרה. כיוצא בזה, על רקע הניכור החברתי בעיר המערבית, היו כאלה שניסו לחפש את זהותם ולמצוא את שורשיהם היהודיים בדתיות המזרח-אירופית והרגישו מחויבות לתרום לחזקתם של ישיבות ומוסדות אחרים של היהדות המסורתית. בראשית המאה העשרים נעשו הישיבות, אולי יותר מכל גורם דתי-מסורתי אחר, תלויות ביחסי חליפין אלה עם יהדות המערב.<sup>21</sup>

## החברה החרדית בין התבדלות לבין תלות ויחסי חליפין

היהדות המסורתית מעולם לא הכירה בלגיטימיות של זחות יהודית שאינה מחוייבת להלכה. הסוטים מן הדת והמסורת נתפסו כ"רשעים" שיש להיבדל מהם במישור האישי והקהילתי.<sup>22</sup> ואולם, בתנאים החברתיים והפוליטיים שנוצרו באירופה בראשית תקופת ה"השכלה", לא היה זה פשוט כל עיקר. תוך זמן קצר מצאה עצמה היהדות הדתית-מסורתית במערב-אירופה ובמרכז (גרמניה וחונגריה), במיעוט בקהילות הגדולות העיקריות. אחת התגובות למציאות מאכזבת זו היתה הקמתן של קהילות חרדיות נפרדות, אלא שפתרון זה לא יושם אף פעם במלואו. הוא היה נתון במחלוקת עזה בתוך היהדות האורתודוקסית בגרמניה ובהונגריה.<sup>23</sup> רבים מאלה שנשארו נאמנים להלכה, חשו שההתבדלות פוגעת בזחות ובסולידריות היהודית.<sup>24</sup> במזרח-אירופה, על רקע המשבר הכלכלי והפוליטי והתלות הכלכלית הגוברת ביהדות המערב וב"משכילים", לא נעשה ניסיון משמעותי להיבדל מן ה"רשעים", גם אם הושמעו מדי פעם קולות תמיכה בעיקרון זה. "יחסי החליפין", כפי שהתגבשו בין הישיבות לבין יהדות המערב, עמדו אפוא בסתירה לעיקרון ההתבדלות. הניסיון בארץ-ישראל הבליט מצב מורכב זה עוד יותר. המנהיגות החרדית הבינה עד מהרה שהיא חייבת לשתף פעולה עם התנועה הציונית ומוסדותיה אם חפצת קיום היא.<sup>25</sup> וכך היה דגם יחסי החליפין, שעוצב במזרח-אירופה, לדגם הדומיננטי המבטא את מערכת היחסים שבין החברה החרדית לבין העולם היהודי בכללו. ואף-על-פי-כן, היה עיקרון ההתבדלות למרכיב מרכזי בתודעת הזחות החרדית, וככל שיחסי החליפין בין החברה החרדית לבין החברה היהודית הלא-חרדית נעשו בולטים יותר, גברה הנטייה למחוייבות ולהזדהות עם גיבוריו. כך קרה שהמתח בין פתרון יחסי החליפין וחלוקת העבודה, לבין עיקרון ההתבדלות, פירנס ומוסיף לפרנס את המאבקים הפנימיים בתוך החברה החרדית, בין אלה התובעים התחשבות ב"מציאות" הפוליטית-חברתית, לבין הקיצוניים.

## מיתוס "הגבורה" - גדולי התורה והקנאים, מלכתחילה ובדיעבד

המאבק עם ה"משכילים" לגווניהם, נתפס, בעיני נוטרי המסורת, כעימות בין בלתי שווים. לא רק שה"משכילים" השתמשו באמצעים בלתי כשרים ולא מוסריים, אלא הם גם לא נמנעו מלערב בכך את השלטון הלא-יהודי. החברה המסורתית היתה מלכתחילה בעמדה של חולשה בגלל תמימותה ואי-מיומנותה בשימוש ב"כלי מלחמה" מודרניים, כמו הספרות והעיתונות. מאבק זה נתפס

אפוא כמאבק הירואי, שרק הגבורה ומסירות הנפש של "גדולי התורה", הצילו (ממש כך!) את השארית, את המיעוט שנותר לפליטה ולא "כרע לבעל". תהליך החילון של יהדות מזרח-אירופה, הפך להיות אחד המרכיבים העיקריים של המיתוס החרדי, שבו הגיבורים הם "הגדולים", הרבנים - ראשי הישיבות - שמסרו נפשם על קיום ישיבותיהם, בתנאים פוליטיים וכלכליים מייאשים וחסרי סיכוי. ספרות הגבורה החרדית<sup>26</sup> מציגה אותם כמי שהפקירו את משפחותיהם לטובת תלמידי הישיבות. אישים כמו רבי ישראל מאיר הכהן ("חפץ חיים"),<sup>27</sup> רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי,<sup>28</sup> רבי אלחנן וסרמן,<sup>29</sup> הם דמויות המופת של החברה החרדית בת-ימינו. הם לחמו על קיום התורה ועמדו בגבורה נגד כל פיתויי הפשרה ("פשרנות"), במאבק על קדושתה של הישיבה. מכאן צומחת גם "אמונת חכמים", שהפכה עיקרון דתי במסגרת החברה החרדית.<sup>30</sup> האנטי-גיבורים, הם אותם רבנים "פשרנים" ש"נכנעו למציאות", נתנו ידם לציונות, הצטרפו לתנועת ה"מזרחי", הצטרפו לרבנות הראשית בארץ-ישראל ונתנו ידם לערבוב קודש וחול בישיבה. הבולט בהם הוא הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מייסד הרבנות הראשית והרב הראשי האשכנזי הראשון לארץ-ישראל<sup>31</sup> (1935-1921).

סוג אחר של גיבור במיתוס הגבורה החרדית הוא הקנאי, שאינו בהכרח טיפוס אלים הנלחם בכוח הזרוע נגד אויבי האל. הוא מצטייר כמי שמוכן להקריב, יותר מן היהודי החרדי הרגיל, למען אמונתו, למען כבוד האל ולמען קדושת עם ישראל. הוא האיש ה"נותן גוו למכים ולחייו למורטים" (על-פי ישעיהו נ, 6) ומייצג דפוס התנהגות אידיאלית שלא הכל מסוגלים לעמוד בה.<sup>32</sup> אכן, החברה החרדית מכירה בעובדה שהרוב המכריע של המזוהים עמה, הם "פשרנים", שסטו במידה זו או אחרת מעקרונות ההתנהגות שיהודי חרדי רואה עצמו מחוייב להם על-פי ערכיו. אך "פשרנות" זו אינה דומה ל"פשרנותם" של רבני ה"מזרחי". זו האחרונה היא "פשרנות" מלכתחילה ואילו הראשונה היא "פשרנות" שבדיעבד, הנובעת מחולשה אנושית. להבחנה זו תפקיד מכריע בהבנת תפקודה של החברה החרדית. היא מאפשרת התגברות על הסתירות הפנימיות ועל המתחים הפנימיים הנובעים מן ההבדלים הניכרים של קבוצות ויחידים ביחס לזיקתם למסורת ול"השקפה" החרדית.

הבנה זו מבוססת על הנחה מסורתית-עקרונית בדבר "ירידת הדורות".<sup>33</sup> מאחר ועל-פי המסורת הדורות האחרונים פחותים מן הראשונים, אי אפשר לצפות שהאחרונים יוכלו לעמוד בתביעות הנדרשות מן היהודי על-פי הדת, כפי שעמדו בהם הדורות הקודמים: אנו חלשים (במובן הרוחני) מאבותינו ולכן איננו יכולים להתמודד עם הסטנדרטים שהם קבעו. בעימות ההירואי עם ההשכלה, נוסף כאן מרכיב חדש: ה"ניסיון" שאנו עומדים בפניו כיום, גדול יותר. מול גודל ה"ניסיון", "פשרנות" היא לעיתים הצלה של השרידים, בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך".<sup>34</sup> טיעונים אלה היו הבסיס להסתגלותה של החברה החרדית למציאות המודרנית, המשתנה במהירות. כך

למשל נמצאה הדרך לברית בין היהדות הדתית-מסורתית המזרח-אירופית לבין האורתודוקסיה החדשה בגרמניה ניאו-אורתודוקסיה), במסגרת אגודת-ישראל, על אף העובדה שהאורתודוקסיה החדשה תפסה את ההשכלה הכללית כערך ("יתורה עם דרך-ארץ"). כך הבחין רבי אברהם מרדכי אלטר, האדמו"ר מגור, בין פולין, בה נחשבה ההשכלה הכללית לאיסור חמור, לבין גרמניה של האורתודוקסיה החדשה: גרמניה שונה, כאן ההשכלה הכללית בתוך מסגרת חינוכית אורתודוקסית היתה בבחינת הכרח לא יגונה (דיעבד), לאחר שהיהדות הדתית-מסורתית נעלמה בה כמעט לחלוטין מן הנוף היהודי.<sup>35</sup> טיעון דומה איפשר ליהדות החרדית לאמץ את המהפך ביחס לחינוך חבנות ("בית יעקב").<sup>36</sup> אבל מבחינתה של החברה החרדית ההסתגלות למציאות החדשה, לעולם תהיה בחינת "דיעבד" ואל לה לזכות בלגיטימציה מלאה. כך למשל: אם בבתי-הספר היסודיים החרדיים (תלמודי-תורה) שבמסגרת החינוך העצמאי של אגודת-ישראל, נלמדת השפה העברית ותוכנית הלימודים כוללת מידה גדושה של לימודים כלליים, לרבות לימוד השפה האנגלית, אין החברה החרדית יכולה לתת לכך לגיטימציה מלאה. לכל היותר ניתן לקבל זאת מחוסר ברירה, כחלק מן המציאות המודרנית חקשה. אולם במידה שישנם כאלה המוכנים לשלוח את בניהם ל"חדרים" הממשיכים את המסורת המזרח-אירופית, מלמדים באידיש ומסתפקים בלימודי קריאה וכתביה ואריתמטיקה אלמנטריים ("על טהרת הקודש"), הרי זה עדיף. דבריו של רבי אברהם ישעיהו קרליץ ("חזון אי"ש"), כפי שהם מצוטטים על-ידי משה שינפלד מבהירים יפה עמדה חרדית עקרונית זו:

פעם אחת ריננתי, מספר ר' שלמה כהן מתלמידיו המובהקים של החזון אי"ש, אחר אחד מבאי ביתו של רבנו החזו"א (=חזון אי"ש) שאינו מדקדק במצווה קלה כבחמורה, אז אמר לי (החזון אי"ש) שלא זכינו לכך שכל ישראל יהיו צדיקים גמורים ואין לרחק גם את אלה שהם במדרגה של בינונים. אז מצאתי מקום לטעון: מה היא איפוא ההתנגדות החזקה למזרחי? הלא גם הם בכלל הבינונים ומה חרי האף הגדול הזה? על זה הסביר לי; שההבדל הוא בזה שמציאות הבינונים אינה מהוה שיטה מיוחדת לשלעצמה. וגם הבינוני מכיר ויודע שמוטב להיות צדיק גמור וכי יש לשאוף לכך שכולם יהיו צדיקים גמורים, רק אין לו אפשרות לכך בגלל אי יכולתו לכבוש את יצרו ולעמוד בנסיון, או סיבות אחרות. אולם לעומת זאת המזרחי מהוה שיטה של "בינוניות" השואפת לכך שבני ישראל יהיו דווקא בינונים ולא יותר. וגם העמידו את שיטת החינוך שלהם על זה ומתיחסים בשלילה אל הצדיק הגמור, מבלי לראות בו את האדם השלם. ובזה טמונה סכנה גדולה.<sup>37</sup>



לפנינו היגד הכולל למעשה את כל המרכיבים של הדתיות החרדית, אל מול הדתיות המודרנית ("מזרחי"). הדתיות החרדית רואה עצמה כדתיות מקפידה, תוך קיום מלא ככל האפשר של כל פרטי ההלכה שכולם באותה רמת חשיבות ("קלה כחמורה"). יחד עם זאת קיימת בה נטייה לאמץ את האלטרנטיבות המחמירות שבספרות הפסיקה ההלכתית. ואולם, ממדים אלה של דתיות מקפידה ומדקדקת, הם בהכרח יחסיים ואישיים והדתיות החרדית מבוססת גם על תודעת החולשה של הדור הנוכחי לעומת הדורות הקודמים. תודעה זו מחייבת סובלנות יחסית כלפי ה"בינוניים" והיא יוצרת בו-זמנית מתח פנימי ומפרנסת את הקנאות והקיצוניות, כתופעות קבועות. מכאן, שלמרות העובדה שהחברה החרדית מגוונת למדי ומורכבת מפסיפס של קהילות וחוגים השונים זה מזה לא רק במסורתם אלא גם במידת נאמנותם המעשית למסורת ההלכתית, היא עם זאת חברה בעלת זהות ברורה, בעלת תחושת אחדות פנימית ומודעות לגבולות שבין "אנחנו" לבין "הם".

ככל שהחברה החרדית מצליחה לחסום את הסחף משורותיה, הסובלנות היחסית בה נעשית יותר ויותר מחויבת המציאות. ככל שהנולדים בתוכה נשארים במסגרתה, כך נעשית החברות בה פחות סלקטיבית ויותר מגוונת. ואולם, מבנה זה מבליט את השוני ואת הניגוד שבין החברה היהודית הדתית-מסורתית. רק במסגרת החברה המודרנית יכולה היתה להתפתח דתיות אינדיבידואלית והישגית, המבוססת על דקדוק והקפדה על קלה כחמורה. רק במבנה חברתי המאפשר קיומה של קהילה וולונטרית, יכולה להתפתח חברה חרדית מגוונת כל כך באותם תחומים טריטוריאליים; השומרת הן על זהותה הדתית הנפרדת והן על אחדותה הבסיסית. החברה הדתית המודרנית לעומת זאת, נתפסת כפשרנית. נוכח קשיי המציאות, היא בוחרת לעיתים קרובות את האלטרנטיבה המקילה. אך בהבדל מן היהודי החרדי ה"חלש" והפשרן, אין הדתיות המודרנית מוכנה להודות בחולשתה והיא מבקשת לתת לגיטימציה מלכתחילה לסטיית, ליצור "שיטה" - פילוסופיה - שתצדיק את דרכה. זהו החטא הקדמון של ה"מזרחי" והסיבה העיקרית לאי-לגיטימיות של הדתיות המודרנית בעיני החרדים.

## סימני ההיכר - לבוש והופעה חיצונית

חרדים מבטאים את ייחודם הדתי-חברתי בהופעתם החיצונית. אך בניגוד למקובל, לא לכל היהודים החרדים הלבוש המסורתי המזרח-אירופי, כשם שלא כולם מגדלים זקן ופיאות, אף כי מרבית החסידים נוהגים כך. ניתן גם לזהות את זיקתו של חסיד ל"חצר" זו או אחרת, על-פי לבושו והופעתו החיצונית. ואולם, ה"חוגים" החרדיים האחרים כמו: המתנגדים-הליטאים, יוצאי הונגריה הלא-חסידים ולאחרונה גם הספרדים-החרדים (חרדו-ספרדים), עוטים בדרך כלל לבוש מערבי מודרני, למרות זאת עדיין ניתן לזהותם

כיהודים חרדים הופעתן החיצונית של הנשים החרדיות אף היא שונה. אמנם רק מיעוט קטן ביניהן, אותן המשתייכות לקבוצות קיצוניות מאוד כמו חסידות "תולדות אהרן" (ר' אהרלך),<sup>38</sup> בולטות בלבושן הייחודי: שמלה ארוכה אפורה או שחורה, גרביים שחורות עבות, כיסוי ראש שחור וייחודי (לאשה נשואה). רוב הנשים החרדיות לעומת זאת נוהגות ללבוש בגדים מודרניים. ואולם, אלה תמיד יהיו סולידיים: גרביים (גרבי ניילון בדרך כלל) גם בקיץ; שרוולי שמלה או חולצה עד מתחת לפרק היד ולעולם לא מחשוף. אשה נשואה תכסה ראשה, או תלבש פאה נוכרית, או צירוף של שניהם. כשם שחלבוש וההופעה החיצונית של נשים וגברים חרדיים מאפשרת אבחנה בינם לבין אלה שאינם חרדיים ומשמשת בסיס להבחנה בין "אנחנו" ("פון אונזערע") לבין "הם", כך מלמדת ההופעה החיצונית על אופייה ההטרוגני של החברה החרדית, על המסורות השונות ועל הזיקה הדיפרנציאלית למסורת ולחלכה.

## הדיאלקטיקה של המסורת

פיזורם של היהודים בארצות הגולה הביא בהכרח לגיבושן של מסורות שונות ולהבדלים ניכרים באורח החיים, בהלכה, במנהגים, בשפת הדיבור, בלבוש וכיו"ב. מכאן שהמחוייבות למסורת היא בהכרח בעייתית ומבטאת בין השאר את השסע בין חסידים למתנגדים. המחלוקת בין שתי זהויות דתיות אלה קהתה אמנם במידה רבה, אך הניגודים נשארו ואלה נעשו בולטים יותר בשנים האחרונות, על רקע טשטוש ה"גבולות" הפנימיים, כתוצאה מן ההגירה למערב וההתיישבות בערים המטרופוליניות. ככל שיהודים מן הפזורה המזרח-אירופית, או המזרח-תיכונית, בעלי זיקה מחייבת למסורת, מתגוררים בשכנות, כך בולטים הניגודים ביניהם. עד לשנות החמישים של המאה הנוכחית בלטו בחברה החרדית מגמות אקומניות שביטאו זהות חרדית כוללת. תנועת אגודת-ישראל, למשל, היא ביטוי מובהק למגמה זו. אך בשנים האחרונות נעשות המגמות הפרטיקולריות דומיננטיות יותר, וחתוצאה: המתח הפנימי גובר והולך. על רקע מציאות זו אפשר להבין את הבעייתיות שהיתה בשילובן של עדות המזרח באגודת-ישראל. הפער בין המסורות המזרח-תיכוניות לבין המסורות המזרח-אירופיות, גדול מכדי שניתן יהיה לגשר עליו. מחסומים של שפה, מנהגים ומסורות שונות, עשו לבסוף את היפרדות החרדים המזרחיים מן החברה החרדית המסורתית לבלתי נמנעת.<sup>39</sup> אבל גם הניגודים בין הקבוצות הפרטיקולריות המזרח-אירופיות נעשים בשנים האחרונות משמעותיים יותר ויותר ומאיימים על אחדותה של החברה החרדית.

## ד-ה-לגיטימציה ותלות - היהדות החרדית והציונות

המשותף לכל החוגים והמחנות החרדיים הוא שלילתה של הציונות כתופעה פוליטית וכאידיאולוגיה לגיטימית. ההתנגדות לציונות מוסברת בכך שהציונות מגדירה את העם היהודי ככל העמים ועל בסיס הגדרה זו היא תובעת לו את זכות ההגדרה העצמית במולדת ארץ-ישראל. השקפה זו נוגדת את התפיסה היהודית המסורתית, לפיה העם היהודי עומד "מחוץ להיסטוריה", תחת השגחתו הפרטית, כביכול, של אלוהים. גורלו וגאולתו של העם הם חלק מן המסתורין של האל ואל לו לנסות ליטול את גורלו בידיו, שהרי בכך הוא מורד באלוהים. הציונות אינה רק כפירה בתפיסה המשיחית המסורתית, אלא מרד באלהי ישראל.<sup>40</sup>

הציונות החילונית, לעומת זאת, ראתה עצמה כממשיכה לגיטימית של ההיסטוריה היהודית. היא השתמשה במושגים בעלי משמעות דתית עמוקה, תוך חילונם המודע. "גלות", "גאולה", "ארץ-ישראל", הפכו למושגי יסוד שלה. היהדות הדתית-מסורתית מצאה עצמה נאבקת עם הציונות החילונית על משמעותם של מושגי היסוד שלה.<sup>41</sup> יתר על כן: תרבותם המסורתית של יהודי מזרח-אירופה נתפסה על-ידי הציונות כעיוות התרבות היהודית המקורית. הציונות ביקשה לקיים זיקה ישירה למורשת המקורית של תקופת בית-ראשון ושני ושללה את ההיסטוריה של הגלות, שהיתה לא רק ביטוי למצב פוליטי-גיאוגרפי, אלא גם צורה של תרבות מעוותת, לא "בריאה" ולא אסתטית. את הציפיה הפסיבית לגאולה, הסבירה הציונות כביטוי מהותי של ה"גלותיות" - כניעות והשפלה עצמית בפני הגוי ("מה יפית איד" = יהודי של מה יפית).<sup>42</sup>

הציונות היתה האידיאולוגיה החילונית היחידה שהציעה זהות יהודית חילונית שלמה, כאלטרנטיבה לזהות היהודית המסורתית. היא גם היתה התנועה היחידה שהצליחה לממש את האידיאה שלה ולפתח בארץ-ישראל תרבות יהודית חילונית מלאה. כמו כן התגלתה כהצלחה פוליטית וחברתית. מה שנראה בתחילה כמקסם שווא מבחינה פוליטית,<sup>43</sup> זכה להסכמתה של בריטניה הגדולה (הצהרת בלפור ב-2.11.1917) ושל חבר הלאומים. החברה היהודית החדשה שקמה בארץ-ישראל, על בסיס הרעיון הציוני ובחסותה של התנועה הציונית, הקסימה את העולם היהודי המסורתי במזרח-אירופה. היא סימלה התחדשות חברתית ורוחנית, כאשר המצב הפוליטי והחברתי של יהדות מזרח-אירופה התדרדר. ואכן, החל מן המחצית השנייה של שנות העשרים, הפך היישוב החדש בארץ-ישראל מקלט ליהודי פולין המסורתיים.<sup>44</sup> ומה שחשוב עוד יותר: השואה והקמת מדינת ישראל, כשני קטבים של ההיסטוריה היהודית, אישרו כאילו את הפרוגנוזה הציונית, ואילו היהדות הדתית-מסורתית שהתנגדה לציונות, הואשמה באחריות לחורבן שהתרגש על העם.

ואולם, למרות ההתנגדות העקרונית לציונות, הביאו הנסיבות ההיסטוריות את הרוב המכריע של החברה החרדית לשיתוף פעולה עמה ועם מפעלה בארץ-ישראל. הניסיון להיבדל מהציונות ומטרותיה בראשית תקופת המנדט הבריטי נכשל. עם העלייה הרביעית (1924-1927) החלו להגיע לארץ-ישראל יהודים חרדים מפולין ומליטא ואלה לא יכלו להרשות לעצמם להיבדל מן היישוב הציוני. השואה הפכה את החברה החרדית למיעוט קטן ודל אמצעים ובמצב כזה לא היתה לאגודת-ישראל, הנציגה העיקרית של החרדים, ברירה אלא להגיע למודוס ויונדי עם המוסדות הציוניים ובסופו-של-דבר אף להשתלב בחיים הפוליטיים של מדינת ישראל הציונית.<sup>45</sup> רק מיעוט קטן (נטורי-קרתא והעדה החרדית בירושלים) יצא כנגד מדיניות זו ותבע לא להכיר במדינה ולא להשתתף בחיים הפוליטיים. מאידך, כניסתה של אגודת-ישראל לחיים הפוליטיים של מדינת ישראל לא עירערה את מחויבותה לאידיאולוגיה האנטי-ציונית. הסתירה הפנימית הזאת והקרע בתוך המחנה החרדי על רקע ההתייחסות למדינת ישראל, מפרנסים עד היום את המאבקים הפנימיים בחברה החרדית.

## הערות

1. במקורו כינוי ליהודים יוצאי הארצות הלטויות שלא קיבלו את תורת החסידות של הבעש"ט. מקביל לכינוי "מתנגד" (לחסידות). בין החסידים מקובל הכינוי "ליטוואק", שיש בו משמעות שלילית - מי שאין בו שמחה, "יבש" ורציני. ברוסיה חלבנה היה מקובל הכינוי "עולמי".
2. גור (Gora-Kalwaria), עיירה כ-30 ק"מ דרומית לוורשה, שימשה מקום מושבם של אדמו"רי חסידות גור. גור מתייחסת לחסידות פשיסחא-קוצק. ראשיתה ב-1859 כאשר הוכתר הראשון לאדמו"רי גור, רבי יצחק מאיר רוטנברג-אלתר, מבחירי תלמידיו של רבי מנחם מנדל מקוצק. גור היתה החסידות הגדולה ביותר בתחומי פולין הקונגרסאית ועמוד התווך של תנועת אגודת-ישראל.
3. רבי משה סופר ("חת"ס סופר" - 1762-1839), אביה של משפחת רבנים בעיר פרשבורג, הונגריה. הנהיג את האורתודוקסיה ההונגרית במאבק נגד ההשכלה והרפורמה. צאצאיו, שירשו את כס הרבנות בפרשבורג, תבעו הקמתן של קהילות חרדיות נפרדות (Austrittsgemeinde).

4. חסידות סטמאר, (Satu-Mare), נוסדה על-ידי רבי יואל טייטלבוים (1886-1979). לאחר מלחמת העולם השנייה הפכה למנהיגת הקבוצות החרדיות האנטי-ציוניות. ראה לעיל, עמ' 5, הערה 2.
5. המושג "יהדות תורתית", או "יהדות התורה", מקביל לעיתים קרובות למושג "יהדות חרדית".
6. פסוק מקביל המשמש לאותה מטרה: "ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר" (דברים, ל"ב, 12). ראה לדוגמה החומה (בטאון נטורי קרתא), קונטרס ט', סיוון תשנ"א (מאמר לא חתום הנושא את הכותרת: "...ובגויים לא יתחשב").
7. ראה לעיל, עמ' 5, הערה 2. כינוי אחר שהיה מקובל בייחוד בעיתונות הלא-יהודית: "חסידים".
8. ראה א. לוז, מקבילים נפגשים, ספריית אופקים, עם עובד, 1985, עמ' 11. כך למשל כונו מוסדות החינוך בהשפעת המזרחי בראשית תקופת המנדט, בתי ספר חרדיים. ראה ר. אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ-ישראל, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תש"ן, כרך ב', עמ' 310-225.
9. ראה בייחוד ספרו של י. כץ, היציאה מן הגיטו, אופקים - עם-עובד, תל-אביב, תשמ"ו.
10. המושג "דור החדש" כניגוד ל"דור הישן" המסורתי, מקובל היה דווקא בין המנהיגים הדתיים-מסורתיים של יהודי מזרח-אירופה. ראה מאמרי "למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תר"ע)", י. הקר (עורך), שלם - מחקרים בתולדות ארץ ישראל וישובה, 1974, עמ' 480-455.
11. נתן בירנבאום ("מתתיהו אחר", 1864-1937) היה ממניחי היסוד לתנועה הציונית. לימים הפך להיות מהאידיאולוגים החשובים של אגודת-ישראל.
12. כל שירי ביאליק, הוצאת דביר לעס, תשכ"ו, עמ' קמ"א-קמ"ב (141-142). השיר עצמו נכתב בתמוז תרס"ב, 1902.
13. על ישיבת ולוז'ין נכתב הרבה. ראה בעיקר ש"ק מירסקי, ישיבת ולוז'ין, מוסדות תורה באירופה בבניינם ובחורבנם, הוצאת עוגן על-יד ההסתדרות העברית באמריקה, ניו-יורק, 1956, עמ' 1-86; מ.

צינוביץ, עץ חיים, תל-אביב, תשל"ב; ש. שטמפר, **שלוש ישיבות ליטאיות במאה התשע-עשרה**, עבודת דוקטור שהוגשה לאוניברסיטת העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 1-129.

14. ראה י. כץ, **מסורת ומשבר**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ח, פרק 18. על הישיבה האשכנזית של ימי הביניים, ראה מ. ברויאר, **רבנות אשכנז בימי הביניים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשל"ו; י. יובל, **חכמים בדורם - המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים**, הוצאת מגנס ירושלים, תשמ"ט.

15. ראה על כך בזכרונותיו של מאיר ברלין (בר-אילן), **מולוז'ין עד ירושלים**, (ני ברנשטיין וי. תירוש, עורכים), כרך א', תל-אביב, תשל"א, עמ' 107-111, 118-122.

16. על תנועת המוסר, ראה ע. אטקס, **ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר**, הוצאת מגנס, ירושלים, תשמ"ב.

17. ראה למשל על ישיבת טלז, ש. קול, **אחד בדורו - קורות חייו ומאבקו של רבי יוסף שמואל כהנמן, הגאון מפוניבז'י**, הוצאת אורות, תל-אביב, תשל"ל, כרך א', עמ' 33-36, 37-44, 45-53, 54-78; ש. אסף, "שנות הלימודים שלי בישיבת טלז, תרס"ה-תרס"ח", י. אלפרוביץ (עורך), **ספר טלז (Telsiai) מצבת זכרון לקהילה קדושה**, הוצאת ארגון יוצאי טלז בישראל, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 94-103.

18. ראה להלן, עמ' 43-45, 48.

19. רבי חיים ברלין, שימש רב בפטרבורג ובסוף ימיו בירושלים (נפטר 1913).

20. ראה מודעה (ארכיון פרטי). ראה גם מ. שיינפלד, "ילקוט דעת תורה מאת גדולי הדור האחרון", כרוך יחד עם א. וסרמן, **עקבתא דמשיחא**, בני-ברק, תשמ"ט, עמ' 43.

21. כמעט כל ראשי הישיבות היו יוצאים בקביעות לארצה"ב ולאירופה המערבית לאיסוף תרומות להחזקת הישיבות. דיווח על נסיעות אלה אפשר למצוא בעיתונות הרבנית של התקופה. ארגון הגיונט הקציב אף הוא כספים רבים לשם כך.

22. ראה הרמב"ם, **משנה תורה**, הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק ד' הלכה י'.

23. על הונגריה ראה מ. סילבר, שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני עד ערב מהפיכת 1848, עבודת דוקטור הוגשה לאוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ח; נ. קצבורג, "ההנהגה המרכזית של הקהילות בהונגריה 1870-1939", ציון, ספר היובל תרצ"ו-תשמ"ה, עמ' 379-395. על גרמניה ראה י. כץ, "רבי שמשון רפאל הירש, המימין ומשמאל", מ. ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישיה, רעיונותיה, בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 13-31; מ. ברויאר, עדה ודיוקנה - אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשנ"א, עמ' 254-260.

H. Schwab, *History of Orthodox Jewry in Germany*, Mitre Press, London, 1950.

24. ראה למשל מ. אונא, למען האחדות והייחוד, משנתו וחיוו של מהור"ר יצחק בן מהור"ר משה אונא זצ"ל, קרית ספר, ירושלים, תשל"ה, בייחוד עמ' 64-86.

25. ראה להלן, עמ' 33-37.

26. ספרים רבים מתפרסמים כיום על "הגבורה" של ח"גדולים". אציין רק את אלה הנראים לי כחשובים ביותר: י. וולף, רבותינו, הוצאת סמינר "בית יעקב", בני-ברק, תשל"ה; ש. כהן (יו"ר המערכת), פאר הדור - חיי החזון-א"ש, הוצאת נצח, בני-ברק, תשכ"ו-תשל"ד, 5 כרכים.

27. רבי ישראל מאיר הכהן (1839?-1933) הוא דמות המופת של החברה החרדית. אישיות עממית ומנהיג בעל שיעור קומה כלל יהודי מחד גיסא, ששימש סמל לאיש הלכה ומוסר מאידך גיסא. מעולם לא שימש במשרה רבנית אך חיבורו החלכתי, משנה ברורה, על השולחן ערוך (אורח-חיים) (1884), הפך להיות מקור עיקרי לקביעת אורח החיים הדתי בחברה החרדית. מצד שני היה ספרו שמירת הלשון ועל חובת הזהירות בלשון הרע (1875), ביטוי לרגישות מוסרית שהיתה למופת.

28. רבי חיים עוזר גרודז'נסקי (1863-1940) שימש רב בוויילנה ונחשב לאישיות התורנית החשובה ביותר בין שתי מלחמות העולם. שימש כיו"ר מועצת גדולי התורה של אגודת-ישראל.

29. רבי אלחנן וסרמן (1875-1941) מן הקיצוניים ביותר מבין מנהיגי אגודת-ישראל. היה ראש ישיבת "אוהל תורה" בברנוביץ. תפיסותיו היוו בסיס להשקפה של דור בני הישיבות החדש בא"י. השפיע באופן

מיוחד על משה שיינפלד שתרגם את ספרו **עקבתא דמשיחא**, שיצא לאור לראשונה ביידיש בניו-יורק, 1939.

30. על אמונת חכמים, ראה להלן, עמ' 106-103.

31. על הרב קוק כאנטי-גיבור, ראה סיפרי **חברה ודת**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשל"ח, פרקים 3, 5, 14, 15.

32. על הקנאות החרדית ראה להלן, עמ' 93-88.

33. המושג "ירידת הדורות" מבטא את התפיסה הבסיסית של החברה המסורתית שהדורות הקודמים הם תמיד ברמה מוסרית ואינטלקטואלית גבוהה יותר. המאמר התלמודי "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים..." (שבת, קי"ב, ב') הוא הביטוי הבוטה ביותר של תפיסה זו.

34. על-פי תהילים קי"ט, 126. הפסוק משמש לעיתים קרובות להצדקת הסטייה מהמסורת ומההלכה. ראה ברכות, נ"ד, א' ועיין בפירוש רש"י שם.

35. ראה נאומו של האדמו"ר מגור רבי מרדכי אלתר בכנסייה הגדולה הראשונה, תרפ"ג, **אוסף מכתבים ודברים מכ"ק אדמו"ר שליט"א מגור**, ורשה, תרצ"ז, עמ' 37-40. ראה גם דבריו של רבי חיים עוזר גרודזינסקי, מצוטטים אצל י. בראור, "תורה עם דרך ארץ באספקלריה של יהדות מזרח-אירופה, מ. ברויאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישיה, רעיונותיה**, בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 167. וראה גם מאמרי, "מפגש יהדות תורה עם דרך ארץ עם החרדיות המזרח-אירופית", שם, עמ' 173-178.

36. ראה להלן, עמ' 38, הערה 8.

37. ראה משה שיינפלד, "ילקוט דעת תורה מאת גדולי הדור האחרון", כרוך יחד עם א. וסרמן, **עקבתא דמשיחא**, בני-ברק, תשמ"ט, עמ' 35-36.

38. חסידות תולדות אהרן (נוסדה על-ידי רבי אהרן ראטה - 1894-1947) היא קבוצה קיצונית מיוחדת במינה ומרוכזת בעיקר בשכונת מאה-שערים ובסביבתה. ראה גם להלן, עמ' 143-144.

39. ראה דיון מפורט על-כך להלן, עמ' 174-184.



40. דברים אלה מופיעים בכל דיון חרדי על הציונות. ראה בעיקר אצל רבי אלחנן וסרמן, **עקבתא דמשיחא**, ניו-יורק, 1939.
41. ראה דיון על כך במאמרו של ע.א. סימון, "האם עוד יהודים אנחנו", **לוח הארץ**, תשי"ב, עמ' 97-129.
42. ראה על כך מאמרי  
 "The Haredim and the Holocaust", *The Jerusalem Quarterly*, 53,  
 Winter 1990, pp. 86-114.
43. החרדים לפני מלחמת העולם הראשונה הרבו ללעוג בעל-פה ובכתב לחזיונות השואה של הציונים. ראה למשל דובער טורש, **בר-הדיא או חלום הרצל**, ורשה, תר"ס; מ. רוזנפלד, **מגדל בבל החדש**, ורשה, תר"ס.
44. ראה להלן, עמ' 33-34.
45. ראה מאמרי, "ואלה תולדות הסטטוס-קוו: דת ומדינה בישראל", ו. פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה, 1947-1949: רציפות ותמורות**, מוסד הרצל, אוניברסיטת חיפה, 1990, עמ' 47-80.

## פרק ראשון:

# בצל השואה - אגודת-ישראל וארץ-ישראל

ביום ד', ט"ו באב תש"ה (25.7.1945), נערכו בחירות לכהנת "העדה החרדית" בירושלים. בעקבותיהן השתלטו על העדה החוגים הקיצוניים, שבמרכזם קבוצת נטורי קרתא. אגודת-ישראל נדחקה וסופה שנאלצה לפרוש מן העדה. היה זה סיומו של תהליך שראשיתו בסוף שנות העשרים. אגודת-ישראל, שעם ראשית תקופת המנדט הבריטי (1918) עמדה מאחורי הקיצוניים מהיישוב הישן האשכנזי בהתנגדותם הנחרצת לשאיפות הציונות בארץ-ישראל ותמכה בתביעתם להיבדלות מהישות הציונית, נאלצה בכורח הנסיבות, להכיר במציאות החדשה שהתהוותה בארץ ולהתחיל לשתף פעולה עם המוסדות הציוניים - הוועד הלאומי והתנהלה הציונית. כתוצאה מכך נוצר קרע בחברה החרדית, שבא על ביטויו כבר במחצית שנות השלושים בהתארגנות של נטורי קרתא.

## אגודת-ישראל

אגודת-ישראל נוסדה בעקבות כינוס קטוביץ (Kattowitz) - י"א בסיוון תרע"ב - 27.5.1912. היא ראתה עצמה כמייצגת ההמונים הגדולים של היהדות הדתית-מסורתית. אבל מלכתחילה היתה זו מסגרת בעלת סתירות פנימיות, שכללה את חצרות החסידים העיקריות בפולין, את ראשי הישיבות והרבנים גדולי התורה מליטא ("מתנגדים") וכן חלק ממנהיגי האורתודוקסיה ההונגרית ורבנים נושאי המסורת היהודית משאר ארצות מזרח-אירופה. ברם, היסודות הדומיננטיים בתנועה היו דווקא נציגי האורתודוקסיה החדשה בגרמניה, מיסודם של שמשון רפאל הירש ועזריאל הילדסהיימר.<sup>1</sup> אלה האחרונים, שסיסמתם היתה "תורה עם דרך-ארץ",<sup>2</sup> ייצגו תפיסה דתית ואורח-חיים שעמדו בניגוד בוטה לתפיסות היסוד של הרוב המכריע של המנהיגות הדתית-מסורתית ממזרח-אירופה. כיצד קרה שיסודות חברתיים נוגדים כל כך, חברו יחדיו?

ייסודה של אגודת-ישראל היה ביטוי למשבר העמוק בו שרויה היתה היהדות הדתית-מסורתית במזרח-אירופה. מנהיגיה באו לקטוביץ כשהם אחוזים חרדת חידלון מפני הסתף הגובר והולך משורותיהם. כאשר נענו לקריאה להקים את אגודת-ישראל, יחד עם עסקנים מהאורתודוקסיה החדשה, האמינו שהשותפות בין ה"מזרח" ל"מערב", תסייע בידם להציל מה שניתן מן העולם הישן. יחסם ליהדות המערב וביחוד לאורתודוקסיה החדשה, היה מורכב

ודיאלקטי, יותר ממה שניתן להסיק על-פי הצהרותיהם וכתביהם. המודרנה וה"השכלה" המערבית נתפסו אמנם כגורם המסוכן ביותר להמשכיותה של היהדות המסורתית, אך בה בעת לא הדירו עצמם מחידושי המדע, שהם פירותיה הישירים של ה"השכלה הארורה". ככל שהיהדות הדתית-מסורתית במזרח-אירופה התנגדה ל"השכלה" ולשינוי בתכני החינוך המסורתיים, כן מצאה עצמה תלויה יותר ויותר ב"משכילים" בעלי מקצועות חופשיים כמו עורכי דין, רופאים וכיו"ב; במישור האישי-פרטי ובמישור הפוליטי-לאומי כאחד. מציאות מורכבת זו יצרה יחס דיאלקטי ל"השכלה", ול"משכילים". בצד דחייה והתנגדות, ניתן להבחין בהערכה מעורבת ברגשי נחיתות.<sup>3</sup> הניאז-אורתודוקסיה בגרמניה היתה להם קבוצת התייחסות שלילית וחיובית בעת ובעונה אחת. שלילית, משום שייצגה דוגמה של יהדות אורתודוקסית המחוייבת להלכה והרואה עם זאת את התרבות האירופית ה"גויית" בחיוב, על כל המשתמע מכך. חיובית; משום שמציאותם של יהודים בעלי תארים אקדמיים ("דוקטורים") המקפידים על קיום ההלכה ("קלה כחמורה"), היוותה מקור של גאווה ולגיטימציה, בייחוד לנוכח העובדה שמרבית ה"משכילים" שללו את הלגיטימציה של אורח החיים הדתי במסגרת החברה המודרנית. יתירה מזו, לנוכח הסחף הגיעו רבים מהמנהיגים המסורתיים למסקנה כי אין הם יכולים להתמודד עם האתגר של המודרנה וה"השכלה" לבדם והם זקוקים לעזרתם של בני בריתם "המשכילים החרדים" מן האורתודוקסיה החדשה.<sup>4</sup> ואולם, הסתירות שבין אורת החיים של בני האורתודוקסיה החדשה שבגרמניה לבין אורח החיים הדתי-מסורתי במזרח-אירופה, איימו כבר מלכתחילה על ליכודה של התנועה החדשה. כבר באסיפת היסוד בקטוביץ, בא הדבר לידי ביטוי. כדי להשקיט את חרדותיהם של רבני מזרח-אירופה, הוחלט לאמץ את עיקרון האוטונומיה הפנימית. עיקרון זה, שבוטא באמצעות המימרא התלמודית "נהרא נהרא ופשטיה" (=נהר נהר ודרכו, ע"פ חולין, דף י"ח, ב), אמור היה להבטיח את יכולתה של התנועה לתפקד במסגרת "פלורליסטית".<sup>5</sup> נקל היה להסכים לכך, אך בלתי אפשרי היה לממשו הלכה למעשה, על רקע השינויים הדרמטיים שחלו במעמדם של יהודי אירופה בין שתי מלחמות העולם.

חברית בין יהודי גרמניה מן האורתודוקסיה החדשה, לבין הקבוצות הדתיות-מסורתיות במזרח-אירופה שבמסגרתה של אגודת-ישראל, השפיעה על שני הצדדים כאחד. ההיכרות המחודשת של יהודי גרמניה עם "עולם התורה" המתפתח בליטא ועם "עולם החסידות" של פולין, פתחה פתח להשפעת המסורת המזרח-אירופית על חיי היהודים האורתודוקסים במערב. אחד הביטויים לכך היה שיגור צעירים יהודים מגרמניה ללימודים בישיבות הגדולות של ליטא בשנות העשרים והשלשים.<sup>6</sup> אפשר להצביע גם על גילויי הערצה של "גדולי התורה" במזרח-אירופה, בין יהודי גרמניה מן האורתודוקסיה החדשה, כתוצאה ישירה מהזיקה המשותפת לתנועת אגודת-ישראל.<sup>7</sup> ואולם, דומה שהשפעתה של האורתודוקסיה המערב-אירופית על היהדות המסורתית במזרח,

היתה חשובה הרבה יותר. התחום העיקרי שבו הורגשה היה חינוכן של הבנות במסגרת רשת החינוך "בית-יעקב".

סיפור ייסודה של רשת החינוך "בית יעקב" היה זה מכבר למרכיב מרכזי במיתוס החרדי. מן הראוי לכן לספרו כאן בקצרה:<sup>8</sup> יוזמת הרעיון שרה שנירר (Schenirer, 1883-1935), הפכה לדמות מופת ("האם שרה שנירר"), כאחת מ"גיבוריה" של החברה החרדית. היא נולדה בקרקוב (Cracow) שבגליציה למשפחה מסורתית מן המעמד הבינוני הנמוך. בילדותה למדה זמן קצר בבית-ספר פולני, דבר שהיה מקובל למדי בין המשפחות החסידיות. לאחר שהמעמד הכלכלי של המשפחה הורע, היתה לתופרת. יחד עם זאת נהגה להגות בתנ"ך ובספרי אגדה. במקביל נחשפה לכתביו של ש"ר הירש, מנהיגה של האורתודוקסיה החדשה בגרמניה, שהשפיעו עליה רבות. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה (1914), עקרה המשפחה לוווינה. זו היתה נקודת מפנה בחייה של שרה והיא סיפרה על כך בפרוטרוט. בשבת חנוכה, ב' בטבת תרע"ה (19.12.1914), הצטרפה לתפילה בבית-הכנסת של הרב ד"ר פלש (Flesch) שב-Stumpergasse והאזינה לדרשתו של הרב. הוא דיבר על תפקידן של הנשים במרד המכבים ("שאף הן היו באותו הנס" - שבת, כ"ג, א) ותבע מן הנשים לפעול על-פי דוגמה זו, במישור החברתי והדתי. בפנייתו הישירה של הרב אל הנשים להיות אקטיביות בחיי הדת, היה משהו חדש ומסעיר בשביל צעירה ממזרח-אירופה. היא הושפעה עמוקות הן מן התוכן והן מן הצורה מלאת הרגש וההתלהבות ובאחד ממכתביה כתבה:

עוד בהיותי צעירה לימים חשבתי רבות על התחום השוררת בין האם והבת ונסיתי למצוא פשר הדבר. ורק בהיותי בימי המלחמה בוין ובשמעי את דרשתו מלאת התלהבות של הרב פלש, הבינתי שהסבה היחידה היא שלנערה היהודית אין אפשרות לשמוע אפילו מלה אחת משפיעה בעד תורתנו הקדושה.<sup>9</sup>

לא קשה לשמוע בדברים אלה ביקורת חריפה למדי על המנהיגות הדתית המזרח-אירופית, המהולה בהערכה נלהבת לרב מן הטיפוס המודרני הנמנה על האורתודוקסיה החדשה. אין זו אלא אחת הדוגמאות ליחס הדו-ערכי כלפי יהדות המערב, אצל יהודים מסורתיים ממזרח-אירופה. מה שראתה בווינה נתן לשרה שנירר "את הדחיפה והרעיון לייסד... את בית הספר הראשון לנערות". מזלה היה שהעניין בחינוך הבנות במסגרת היהדות המסורתית בפולין היה שולי, ואפשר היה לגלות בו גמישות מירבית, בניגוד לחינוך הבנים. לאחר שקיבלה את ברכתו של האדמו"ר מבלז, ייסדה את בית-הספר הראשון שלה בקרקוב (1917). זמן קצר לאחר מכן הועבר בית-הספר לרשותה של אגודת-ישראל, באחריותה הכספית והפדגוגית של "קרן התורה", בראשותו של ד"ר לאו (שמואל) דויטשלאנדר (Deutschlander), מווינה. לפי דו"ח רשמי של מרכז "בית-יעקב" בווינה משנת 1933, התחנכו במסגרת הרשת, שהתפרסה

בתי הספר של "בית-יעקב" הפכו עד מהרה גורם עיקרי בסוציאליזציה של הבנות והשפיעו השפעה מכרעת על דמותה ואופיה של החברה החרדית. הם היו לא רק מוסדות לימודיים אלא גם מרכזים תרבותיים, המקרינים על סביבתם תרבות דתית, שהיתה בה תערובת מעניינת של חידוש ומסורת. הסמינר המרכזי, שהכשיר את המורות לרשת "בית-יעקב" (קרקוב, רח' סטניסלב 6), היה אחד המרכזים החשובים של התרבות הדתית-חרדית. סביבו התגבשה קבוצת מחנכים וסופרים שינקו מן התרבות האירופית וכן מן התרבות העברית החדשה, תוך שמירה על זיקה מחייבת לערכים המרכזיים של היהדות הדתית-מסורתית. ה"אגודאית" החדשה שהתחנכה בסמינר בית-יעקב היתה אשה משכילה, הקשובה להתפתחויות התרבותיות והפוליטיות בחברה היהודית החילונית והדתית-מודרנית. היא הפנימה חלק חשוב מערכי התרבות המודרנית ולמדה להיענות לאתגר שזו הציבה ולהתגונן בפניה בנשקה שלה. סביב סמינר בית-יעקב התגבשה קבוצה של סופרים, משוררים ועיתונאים, שהניחו את היסודות לספרות ולעיתונות החרדית.

הקמתה של אגודת ישראל מציינת איפוא שלב חדש בהתפתחותה של החברה הדתית-מסורתית, שבמסגרתה צומחת ועולה זהות אגודאית-חרדית "אקומנית". זהות זו התבטאה יותר בזיקה רעיונית ורגשית למסורת ולמייצגיה, ופחות במחוייבות למסורות המקומיות ה"פרטיקולריות" על פרטיהן. המחוייבות למסורת ספציפית, הומרה אצל מעצביה של תרבות זו בזיקה אישית למנהיגות הרוחנית, הלא הם "גדולי תורה" - ראשי ישיבות, אדמו"רי חסידים ורבנים - שהמשותף להם ה"פריצה" של גבולות המסגרות החברתיות המקומיות שמהן צמחו והפכו להיות מנהיגים רוחניים של החברה החרדית-אגודאית כולה. אישים כמו רבי ישראל מאיר הכהן (ה"חפץ חיים"), רבי חיים עוזר גרודז'נסקי, רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק,<sup>41</sup> האדמו"ר רבי אברהם מרדכי אלטר מגור ואחרים, הם דוגמה לאופיה ה"אקומני" של זהות חדשה-ישנה זו. פריצת גבולות המוצא הפרטיקולריים והתפתחותה של מנהיגות דתית כוללת בעלת אופי כריזמטי מובהק התאפשרה על רקע התפתחותם של אמצעי הקומוניקציה המודרניים; התחבורה המוטורית, שירותי הדואר, הטלגרף והעיתונות. זיקה למנהיגות רוחנית זו באה לידי ביטוי ומימוש בייחוד בכנסים של אגודת-ישראל, כאשר הופעותיהם של ה"גדולים" סימלו את אחדותו של המחנה ("כלל ישראל"), מעבר למחיצות של מסורות פרטיקולריות.

אכן, מן האיחוד המחודש בין "מזרח" ו"מערב" במסגרת אגודת-ישראל, התפתחה הזהות החרדית במסגרת החברה המודרנית. ברור עם זאת ששינויים אלה לא השפיעו באותה מידה על כל מגזרי החברה הדתית-מסורתית. הרוב הגדול, חסידים כמתנגדים, המשיך בשגרת חייו. אבל אין ספק שהרוח החדשה

הורגשה היטב, בייחוד בפולין הקונגרסאית ובליטא. בין המנהיגים הדתיים-מסורתיים (בעיקר בהונגריה), היו כאלה שעמדו היטב על משמעותם של השינויים הללו ועל השפעתם לטווח ארוך. מנהיגים אלה, בראשם רבי חיים אליעזר שפירא, האדמו"ר ממונקטש (Monkacs, 1872-1937), התנגדו בחריפות לאגודת-ישראל והגדירה כסטייה מן המסורת המקודשת.<sup>12</sup>

## בארץ-ישראל

בארץ-ישראל, בתקופת המנדט הבריטי, הרחק מן הנופים החברתיים-גיאוגרפיים שבמסגרתם עוצבו המסורות הפרטיקולריות, קיבלה הזוהר החרדית-אגודאית את ביטויה המלא. היסטוריה זו סובבת על שני צירים נוגדים: מחד, התפתחותו של ה"יישוב" כחברה יהודית חילונית-ציונית, ומאידך, הפיכתה של ארץ-ישראל למקום מקלט ליהודי אירופה, עם התערערות מעמדם הכלכלי (פולין - שנות העשרים ואילך) והחוקי (עליית הנאצים לשלטון בגרמניה - 30 בינואר 1933). היסטוריה זו מאופיינת במתח שבין התביעה ל"התבדלות" מיישות יהודית חילונית (ובלתי לגיטימית) זו, לבין ההכרח להסתגל ולהתפשר עם מציאות זו.

במקביל היה קיים גם מתח בין קבוצות בעלות מסורת ומוצא שונים; בין ירושלמים-קיצוניים, המחוייבים למסורת היישוב הישן, לבין חסידים מפולין ובני ישיבות מליטא, שהחלו להגיע לארץ במספרים משמעותיים, החל מן העלייה הרביעית (עליית גרבסקי - Grabski, 1924),<sup>13</sup> ועולים מגרמניה מבני האורתודוקסיה החדשה, שבאו לאחר עליית הנאצים לשלטון (1933). מנקודת מבט זו ניתן לראות מתח זה כביטוי להבדל בין ארץ-ישראל כארץ הקודש, לפי התפיסה המסורתית, לבין היותה ארץ הגירה.

להלכה הוקמה אגודת-ישראל בארץ-ישראל זמן קצר לאחר כינוס קטוביץ (1912). אולם למעשה לא החלה לפעול כארגון פוליטי אלא מ-1919, על רקע הצהרת בלפור והכיבוש הבריטי של ארץ-ישראל (1917-1918). אירועים אלה שינו את מעמדה של התנועה הציונית ועשו את החזון הציוני למציאות הולכת ומתפתחת בארץ-ישראל. לעומת זאת היו החוגים הדתיים הקיצוניים ביישוב הישן האשכנזי, חלשים ובלתי מוכנים למאבק חברתי-פוליטי על עתידה של ארץ הקודש.

למסורת האנטי-ציונית של היישוב הישן היה בתחילה מימד כלכלי דומיננטי. כחברה נתמכת על-ידי הפזורה היהודית מצא עצמו היישוב הישן למן שנות השמונים של המאה ה-19, מאויים על ידי היישוב החדש שהתחרה עמו על תמיכת יהודי הגולה. ואולם, העימות בין הישן לחדש, גלש עד מהרה לתחומים חברתיים-דתיים, ככל שהתרבות החילונית-ציונית הפכה יותר ויותר

דומיננטית. חילונה של ארץ הקודש על-ידי המתיישבים היהודיים החדשים, הוא שהיווה את ציר מלחמת התרבות בארץ-ישראל.

מלחמת העולם הראשונה ערערה לחלוטין את המבנה הארגוני-כלכלי של היישוב הישן.<sup>14</sup> על רקע התפתחות זו ניסה המימסד הציוני בירושלים, מיד לאחר הכיבוש הבריטי (9 בדצמבר 1917), לארגן את יהודי ירושלים במסגרת ארגונית-קהילתית אחת, תחת הנהגה ציונית ("ועד העיר ליהודי ירושלים"), במקום המסגרות המסורתיות-אתניות (כוללים, ספרדים ואשכנזים לגוניהם ולסוגיהם) שפעלו בתקופה העות'מאנית. "ועד העיר ליהודי ירושלים" אמור היה להשתלב מאוחר יותר במסגרת האוטונומיה של יהודי ארץ-ישראל ("כנסת ישראל"). ואולם היוזמה הציונית נתקלה בהתנגדותם של גורמים שונים מן המימסד הישן. עסקנים אלה הקימו את "ועד העיר האשכנזי" (פברואר-מרץ 1918). מתחילה ביטא ארגון זה אינטרסים מוסדיים כלכליים, אבל עד מהרה חל בו מהפך והוא הפך לעדה חרדית שבמסגרתה מתארגנים הקיצוניים האנטי-ציוניים המחוויבים למסורת החיים של היישוב הישן האשכנזי. מהלך זה ביטא גם פילוג בין המימסד הוותיק, ששלט במוסדותיו ובארגונים הכלכליים העיקריים שלו וחיפש דרך להסכמה עם הציונות ומוסדותיה בארץ-ישראל, לבין הקיצוניים והקנאים, שנימנו בחלקם הגדול על כולל הונגריה. הראשונים, שכונו מעתה "מתונים", נטשו את "ועד העיר האשכנזי" והקיצוניים הפכוהו לביטוי עיקרי של תפיסת "ההתבדלות" מן הציונות ומוסדותיה. אך ככל שהמימסד האידיאולוגי האנטי-ציוני היה הבסיס לקיומה של העדה החרדית, לא נעלמו הניגודים האתניים והכלכליים הנובעים מהם. כישלונה של העדה החרדית להיות קהילה של כל חברי אגודת-ישראל, נובע בין השאר, מניגודים אתניים בין עולי פולין, עולי גרמניה, ובני היישוב הישן מכולל הונגריה.

עמדותיה של "העדה החרדית" כמסגרת דתית אנטי-ציונית בארץ-ישראל, נתגבשו תוך כדי המאבק על ארגון האוטונומיה של ה"יישוב". מנהיגי העדה תבעו את זכותם שלא להיכלל במסגרת מערך הקהילות של "כנסת ישראל"<sup>15</sup> הציונית. העובדה שבמסגרת זו ניתנה לנשים זכות בחירה, סימלה בעיניהם את אופיה החילוני המובהק ואת מגמותיה האנטי-מסורתיות. סירובם של מנהיגי היישוב הציוניים להישמע להוראת האוטוריטות הדתיות בשאלה זו, ביטא את העובדה שהקהילות הציוניות אינן רואות בהלכה נורמה בסיסית מחייבת. על רקע זה צמחה הדרישה להתבדלות ולהתארגנות במסגרת קהילה חרדית נפרדת, כתביעה דתית-הלכתית. ה"התבדלות" יכולה להיות מובנת בשני אופנים: א) במישור הקהילתי בלבד. יהודי שומר תורה ומצוות אינו יכול להשתייך לקהילה שאינה מגדירה עצמה כקהילה דתית מחוייבת להלכה. ב) התבדלות כוללת ומוחלטת מה"רשעים" המחללים שבת בפרהסיה. על-פי התפיסה הראשונה, מוגבלת ההתבדלות למישור הקהילתי המקומי והיא מאפשרת שיתוף פעולה במישור הפוליטי-לאומי. התפיסה השנייה מחייבת

דה-לגיטימציה מוחלטת של המטרות הציוניות בארץ-ישראל.<sup>16</sup> בשלב הראשון של העימות, לא היתה משמעות מעשית להבדלים דקים אלה. אך כאשר נסתיים מאבק זה והוכרה זכותם של הקיצוניים החרדים ל"צאת" מ"כנסת ישראל" ולקיים להם קהילה נפרדת (1929), היתה להבדלי הגישות בדבר ה"התבדלות" משמעות חמורה.

הקיצוניים, ראשי ועד העיר האשכנזי, היו מראש בעמדה נחותה במאבקם בתנועה הציונית, שחשה עצמה מחוזקת ומנצחת לאחר הצהרת בלפור והכיבוש הבריטי של ארץ-ישראל. חולשתם הכלכלית היתה בולטת. הם נתמכו ברובם על-ידי מוסדות היישוב הישן. חולשתם הפוליטית אף היא היתה גלויה; מיעוט, חסר כלים בסיסיים למאבק פוליטי במסגרת מודרנית. לא נמצאו ביניהם בעלי השכלה כללית, ידע בשפות והכשרה משפטית, שבלעדו כמעט אי אפשר היה לנהל מאבק פוליטי במסגרת השלטון הבריטי. הצטרפותם לתנועת אגודת-ישראל, היתה אפוא הפתרון הטוב ביותר. אגודת-ישראל שהונהגה אז על-ידי עסקנים מן האורתודוקסיה החדשה בגרמניה, ראתה עצמה מחוייבת להגן על זכותם של הקיצוניים, שלא להשתייך לקהילה שאינה מקבלת על עצמה את מרות ההלכה, כשם שהם עצמם הקימו קהילה נפרדת (Austrittsgemeinde) בגרמניה, משום שלא רצו להשתייך לקהילה ששלטת על-ידי רפורמים. אבל הברית בין הקיצונים מאנשי היישוב הישן לבין ראשי האורתודוקסיה החדשה, היתה בעייתית מבחינה אחרת: האחרונים היו נאמנים לתפיסה של "תורה עם דרך-ארץ" וייצגו יהדות אורתודוקסית שהצליחה להפנים את התרבות המודרנית באורחות חייה בצורה המלאה ביותר, ואילו אנשי היישוב הישן התנגדו לכל סטייה מתכני הלימודים המסורתיים. יחסים מיוחדים אלה בין שתי הקבוצות, נמשכו למרות המתחים שעלו מידי פעם, כל עוד לא הוכרחו מנהיגי אגודת-ישראל מגרמניה לבוא לארץ-ישראל ולהקים בה את מוסדותיהם.

עם זאת, יש להבחין בין הקמת קהילות חרדיות בגרמניה ובהונגריה, לבין הניסיון להגשים את עקרון ה"התבדלות" בארץ-ישראל. התבדלותם של החרדים בהונגריה וגרמניה, היתה על בסיס דתי בלבד, ואילו בירושלים קיבלה ההתבדלות מהר מאד אופי של התנגדות קיצונית לשאיפות היהודיות-ציוניות, במובן הרחב של מושג זה. היתה לה בהכרח גם משמעות לגבי מערכת היחסים בין יהודים לערבים ובין יהודים לשלטונות הבריטיים. יתירה מזו, בעיני רבים מן היהודים הדתיים-מסורתיים, נתפסה הצהרת בלפור כבשורת גאולה ולכן נראתה ההתנגדות הקיצונית של אנשי העדה החרדית לשאיפות הפוליטיות-לאומיות הציוניות כנוגדת את האינטרסים של "כלל ישראל". היו שראו במעשיהם של אנשי העדה החרדית נגד הציונות ומפעלה בארץ-ישראל דברים הגובלים ב"מסירה" (=הלשנה לגויים, בטרמינולוגיה היהודית המסורתית - טאבו מרכזי בחברה היהודית המסורתית). העדה החרדית בירושלים לא היתה אם כן רק קהילה נפרדת, אלא



ייצגה פוליטיקה אנטי-ציונית קיצונית. אגודת-ישראל הועמדה עד מהרה על המשמעויות המרחיקות לכת שהיו לקשריה עם העדה החרדית.

מנקודת מבט זו ניתן לחלק את תקופת ה"יישוב" לארבע תקופות משנה:

## 1. 1920-1924 - ה"התבדלות" בשיאה

בתקופה זו נעשית אגודת-ישראל שותפת מלאה למדיניות ההתבדלות של העדה החרדית ולדה-לגיטימציה מוחלטת של הציונות ומפעלה בארץ-ישראל. מדיניות זו עוצבה ובוצעה על-ידי יעקב ישראל דה-האן, שגם ביקש להגיע לברית עם הלאומנות הערבית המתעוררת, כאלטרנטיבה לפוליטיקה הציונית. דה-האן, יהודי הולנדי, בעל-תשובה שהיה בעל נטיות הומו-סקסואליות, נעשה דובר הקולני של האנטי-ציונות הקיצונית. הוא היה מוכן לוותר על הצהרת בלפור ושיתף פעולה עם גורמים אנטי-ציוניים במימשל ובעיתונות הבריטית וההולנדית. מעשיו אלה של דה-האן שהיו בעלי אופי מתגרה במכוון, מטביעים תוויות של "בגידה" על אגודת-ישראל בארץ-ישראל לא רק בין הציונים, אלא גם בקרב הציבור היהודי הרחב בפזורה היהודית. המתח הגיע לשיאו ברציחת דה-האן על ידי "ההגנה".<sup>17</sup>

## 2. 1925-1929 - העלייה הרביעית (הפולנית) - "התבדלות" במשבר

האנטישמיות בפולין וסגירת שעריה של ארה"ב בפני המוני היהודים ממזרח-אירופה, גורמים לעלייה המונית של בני המעמד הבינוני. בין הבאים נמצאים גם חסידים (ברובם חסידי גור). לא היו אלה יהודים שביקשו לחיות בארץ הקודש חיים של קדושה, של לימוד תורה ותפילה במקומות הקדושים, אלא חיים "נורמליים".<sup>18</sup> בארץ מוצאם הזדהו עם אגודת-ישראל, אך בבואם מצאו שתנועה זו מזוהה עם היישוב הישן הקיצוני האנטי-ציוני. בינם לבין "הירושלמים" חברי העדה החרדית ומנהיגי אגודת-ישראל בארץ-ישראל, התפתח בהכרח ניכור חריף. בהיותם חלק מן היישוב החדש ה"ציוני", היתה ההתבדלות הקיצונית בלתי אפשרית, מבחינה כלכלית וחברתית וגם מבחינה אידיאולוגית. גישתם של הירושלמים, חברי העדה החרדית, לחינוך והתנגדותם לכל סטייה מן הדפוסים המסורתיים, הוסיפו למתח. העולים ביקשו להקל מעליהם במידת מה את עומס האיסורים, על-ידי מתן השכלה כללית ולימוד שפה זרה (אנגלית) במוסדות החינוך שלהם, אלא שהם ניתקלו בזעמם של הקנאים הקיצוניים. אין ספק שגם הבדלי מוצא ומסורת הוסיפו לניכור. ניגודים אלה סימנו את קווי הפילוג בתוך אגודת-ישראל בארץ-ישראל, אך גררו אחריהם בהכרח גם את מעורבותם של הגורמים המרכזיים באגודת-ישראל העולמית. האגודה בפולין צידדה בעמדתם של עולי פולין. גם מנהיגות אגודת-ישראל בגרמניה ניסתה לפעול בדרכה שלה בתחום החינוך. היא ניסתה לפתוח בתי-ספר לבנות וחשבה שמה שעשו בפולין

(י"בית-יעקב") יותר גם בירושלים, אלא שכאן נתקלו גם הם בקנאות הירושלמית ונאלצו (זמנית לפחות) לסגת.<sup>19</sup>

הפרכתה של ארץ-ישראל לארץ הגירה, במסגרת המפעל הציוני, הביאה לחתנגשות הכרחיות בין היסודות המסורתיים של היישוב הישן האנטי-ציוני הקיצוני לבין העולים שבאו לחיות ולהשתלב בכלכלתה המתחדשת. המבנה של אגודת-ישראל כתנועה דתית-פוליטית, לא איפשר פיתרון מוסכם. מתחים פנימיים אלה גרמו למשבר, שעה שהחברה היהודית כולה נאלצה להתמודד עם אלימות ערבית קיצונית מחד, ועם עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, שהביאה לגל הגירה חדש וגדול עוד יותר לארץ-ישראל, מאידך.

### 3. 1929-1935 - שידוד המערכות, כשלונה של ה"התבדלות" הקיצונית

פרעות תרפ"ט (1929) שבהן נפגעו בעיקר אנשי היישוב הישן בחברון ובצפת, הן נקודת מפנה בהיסטוריה של היחסים בין אגודת-ישראל למוסדות היישוב. אירועים טרגיים אלה סימלו את הגורל המשותף ליהודים (ציונים ואנטי-ציונים), אל מול הלאומנות הערבית האלימה. הערבים לא הבחינו בין יהודים ליהודים. שלוש שנים אחר-כך עלה היטלר לשלטון בגרמניה (30.1.1933) וסימל גם הוא את הגורל היהודי הטרגי ואת היותה של ארץ-ישראל ה"ציונית", ארץ מקלט עיקרית, גם למנהיגי אגודת-ישראל מגרמניה.<sup>20</sup> באותן שנים מתגברת גם העלייה מפולין מוכת האנטישמיות והרכבה של האוכלוסייה היהודית שהזהתה עם הדתיות המסורתית ועם אגודת-ישראל בארץ-ישראל נעשה מגוון יותר. עתה נוספו לא רק חסידי פולין, אלא גם בני ישיבות ליטאיות (כמו: כנסת ישראל-סלבודקה [חברון], בית יוסף-נוברדוק [תל-אביב ובני-ברק], לומז'ה [פתח-תקוה]) מחד, ויוצאי גרמניה מן האורתודוקסיה החדשה מאידך. הסתירה הפנימית שהיתה מונחת ביסודה של אגודת-ישראל, מהיותה תנועה הכוללת קבוצות שונות, המבקשות כל אחת לשמור על מסורתה הפרטיקולרית, התגלתה במלוא חריפותה. פעילותם של הקנאים הקיצוניים שהיו מזוהים עם העדה החרדית, כנגד היסודות הדתיים המתונים ב"יישוב" (הרבנות הראשית והרב קוק), החריפה עוד יותר את המתחים שהיו קיימים ממילא בין העולים מפולין ומגרמניה לבין הירושלמים. מה שסיבך את העניין היתה העובדה שבאותו זמן עצמו עלה משקלם של מנהיגי אגודת-ישראל בפולין שהיו מראשי חסידי גור, שלהם לא היתה מחויבות למדיניות ה"התבדלות" כפי שהיתה למנהיגות אגודת-ישראל בגרמניה.

הפילוג היה אם כן בלתי נמנע ובראשית שנות השלושים גבר שיתוף הפעולה בין אגודת-ישראל בירושלים לבין המימסד הציוני. לחץ העלייה מפולין וגרמניה חייב את הנהגת אגודת-ישראל בירושלים להגיע לידי הסכם עם הסוכנות היהודית על חלוקת רשיונות עלייה (סרטיפיקטים), שניתנו

במשורה על-ידי שלטונות המנדט הבריטיים. במחצית שנות השלושים הגיעה ארצה משלחת של מנהיגי אגודת-ישראל העולמית ובראשה מנהיגי האגודה בפולין, והחליטה להוציא את ההנהגה המקומית מידי הקבוצה הירושלמית ולהקים במקומה הנהגה משותפת לעולי פולין וגרמניה ולוותיקים מירושלים. מאידך, היו בין חברי העדה החרדית, אלה שתבעו להחרیف את המאבק בציונות, דווקא על רקע ההתקרבות בין הציונים לאגודת-ישראל. הבולטים ביניהם היו צעירי אגודת-ישראל בירושלים, בראשותם של עמרם בלוי ואהרן קצינלבוין.<sup>21</sup> הם החלו לראות באגודת-ישראל את בן הברית ש"בגד" ואת ה"אויב" עמו יש לנהל מאבק בלתי מתפשר. על רקע המהפך באגודת-ישראל הם פרשו ומאוחר יותר כינו עצמם נטורי קרתא.

מדיניותה של אגודת-ישראל למן המחצית השניה של שנות השלושים מבטאת את שברו של עיקרון ה"התבדלות": במסגרתה של חברה יהודית שלמה אין החברה החרדית - שהיא מיעוט התלוי כמעט בכל תחומי החיים ברוב שאינו חרדי - יכולה לאמץ לעצמה מדיניות של התבדלות. מאידך, לא יכלה אגודת-ישראל להתכחש ל"התבדלות" כערך חרדי. הדרך היחידה להשלים בין האידאל לבין המציאות, היתה על-ידי הגדרתה כמציאות של דיעבד. הסטייה מה"התבדלות" ושיתוף הפעולה עם הציונים ומוסדותיהם, נחשבה לחכמה לא יגונה, אך לעולם לא קיבלה לגיטימציה מלאה. עקבותיה של מדיניות זו ניכרים עד היום ביחסים המורכבים של אגודת-ישראל לעדה החרדית ולנטורי קרתא מחד ולמדינה ומוסדותיה מאידך.

#### 4. 1948-1935 - נקודת השפל, הנחת היסודות ל"עולם התורה"

שואת יהודי אירופה סותמת את הגולל על היהדות הדתית-מסורתית, שבחלקה נותקה כבר מן העם היהודי לאחר המהפכה הסובייטית (אוקטובר 1917). מאורעות דרמטיים אלה אישרו לפחות לכאורה, את נכונות תפיסות היסוד של הציונות. מאידך, בעיקבות השואה התערער לחלוטין הבסיס החברתי-גיאוגרפי לקיומו של "עולם התורה" - הישיבות הגדולות שבפולין-ליטא.

זה שנים טענו ראשי הישיבות שהעולם המערבי-מודרני אינו מסוגל לטפח את ההתמסרות הכל-כולית ללימוד התורה, שעליו מושתתת הישיבה ה"קדושה". במקביל נתפסה המציאות במערב בכלל ובארץ-ישראל בפרט, כעויינת. ביטוייה העיקרי של עוינות זו הוא הסחף מן הדת ומן המסורת, שהגביר את תחושת הבדידות וחוסר האונים; לא רק ביחס לחוה, אלא גם ביחס לעתיד. ה"ציונות ההירואית" שהתבטאה בהתיישבות הקיבוצית, בארגוני הנוער החלוציים ובתנועות המחתרת, נראתה גם בעיני בני הנוער החרדי כביטוי של אידיאליזם חברתי-לאומי במלואו. ואילו החברה הדתית-מסורתית המזרח-אירופית, נתפסה כשייכת לעבר, בלא זכות קיום, לא בארץ-ישראל

המתחדשת ולא בעולם המערבי. שתי ההתארגנויות הפוליטיות-חברתיות שהוקמו במסגרתה של אגודת-ישראל בארץ-ישראל, כמענה לאתגר ה"ציונות ההירואית" - "פועלי אגודת-ישראל" (פא"י) ו"צעירי אגודת-ישראל" (צא"י)<sup>22</sup> - מבטאים חיקוי לחלוציות הציונית ומחאה נגד תנועת האס, שלא היתה מוכנה להתמודד עם האתגר של "בניין" ארץ-ישראל; לא במישור המעשי ולא במישור האידיאלי.

פרשת "ילדי טהרן" (1943) מסמלת את נקודת השפל במעמדה של אגודת-ישראל בארץ-ישראל. ילדים אלה, שמוצאם היה מפולין ושנעקרו מבתיהם ומשפחותיהם בעקבות מוראות המלחמה, הובאו בעקבות הסכם מאיסקי-שיקורסקי (30.7.1941)<sup>23</sup> לארץ-ישראל, דרך טהרן (מכאן כינויים). כאשר עברו את גבול ברית-המועצות, נמסרו לידיהם של שליחי תנועות הנוער החלוציות מארץ-ישראל. עד מהרה הגיעו לארץ שמועות, שבחלקן היו מבוססות, שהמדריכים מונעים מאותם ילדים שנשארו נאמנים לדת ולמצוותיה לקיים אורח חיים דתי. השמועות עוררו תגובות קשות בציבוריות הדתית ואיחדו לשעה את המפלגות הציוניות הדתיות ואת אגודת-ישראל. בהפגנות רחוב ובאסיפות עם נרגשות, תבעו עסקנים ורבנים מתן חינוך דתי לכל הילדים. ואולם לאחר משא-ומתן הגיעה עליית-הנוער להסכם עם תנועת ה"מזרחי", לפיה יימסר חלק מהילדים לרשותה ואילו אגודת-ישראל נשארה בודדה ונבגדת. בדיעבד נתברר גם שלא היתה מסוגלת לקלוט את הילדים, משום שלא היו לה מוסדות ומדריכים מתאימים.<sup>24</sup>

למרות זאת הפכה פרשת ילדי טהרן למרכיב מרכזי במיתוס החרדי, לסמל המבטא את המאבק החרדי הנואש בציונות החילונית. יותר מכל אירוע אחר היא סייעה לגיבוש המודעות החרדית בדור שלאחר השואה.<sup>25</sup> ואולם, במישור הפוליטי המיידי, הביאה הפרשה לתוצאה הפוכה: המנהיגות הפוליטית של אגודת-ישראל הבינה ש"התבדלות" מוחלטת מן ה"יישוב" הציוני, פירושה למעשה התאבדות, ורק על בסיס של שיתוף פעולה ו"חלוקת עבודה", יכולה החברה החרדית להתפתח ולתאושש מן השבר של השואה. תוך קשיים ועימותים פנימיים, החלה מנהיגות זו להשתלב בפוליטיקה הלאומית-ציונית, כשאחד השיאים בהתפתחות זו היה חתימתם של נציגיה (מ"ד לוונשטיין וי"מ לוי) על מגילת העצמאות ומינויו של י"מ לוי לשר הסעד בממשלת ישראל הראשונה.

כמעט ללא קשר עם התפתחות זו הונחו בארץ-ישראל יסודות חדשים לפריחתה של יהדות חרדית. עוד תוך כדי המלחמה החלו להגיע לארץ כמה מראשי הישיבות (יוסף כהנמן מפוניבז', אליעזר יהודה פינקל ממיר),<sup>26</sup> הרבנים (זאב ולולה סולובייצ'יק מבריסק)<sup>27</sup> ואדמו"רי החסידים (אברהם מרדכי אלתר מגור, אהרן רוקח מבלז)<sup>28</sup> והחלו לשקם את הריסותיה של החברה היהודית-מסורתית המזרח-אירופית, עד שעם תום המלחמה עבר מרכז לימוד

התורה מליטא לארץ-ישראל. פעילות זו נעשתה כמעט בהיחבא, בשולי החיים החברתיים והפוליטיים הסוערים של ארץ-ישראל בערוב תקופת המנדט. היא הגיע לבשלות רק בשנות החמישים וכאילו מן האפר צמחה חברה חרדית חדשה.

## הערות

1. שמשון רפאל הירש (1808-1888), רבה של קהילת עדת ישורון בפרנקפורט דמיין ועזריאל הילדסהיימר (1820-1899), רבה של קהילת עדת ישראל בברלין ומי שהיה ראש הסמינר לרבנים בברלין.
2. "תורה עם דרך ארץ" (על-פי אבות, ב'ב'), היתה סיסמתו של הירש הנחשבת לביטוי של האורתודוקסיה החדשה בחשוואה עם היהדות המסורתית. ראה מ. ברויאר (עורך), **תורה עם דרך-ארץ - התנועה, אישיה ורעיונותיה**, בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז.
3. הדברים באו לידי ביטוי בדיונים של ועידת היסוד של אגודת-ישראל, ראה י. רוזנהיים, **זיכרונות**, הוצאת שערים, תל-אביב, תשט"ז, עמ' 146-155.
4. כך למשל השפיעו הרבנים פנחס כהן ועמנואל קרליבך עם ארגונה של אגודת-ישראל בפולין בתקופת מלחמת העולם הראשונה. ראה רוזנהיים, שם, עמ' 214-220. ראה גם מ. ברויאר, "רבנים דוקטורים בפולין-ליטא בימי הכיבוש הגרמני - 1914-1918", **מחקרים בתולדות יהודי מזרח-אירופה**, בר-אילן, כ"ד-כ"ה, עמ' 117-153.
5. ראה זכרונותיו של רוזנהיים שם, עמ' 189-202.
6. תלמידים יוצאי גרמניה ושאר ארצות אירופה המערבית, היו בעיקר בישיבות מיר וטלז.
7. בכל הכנסיות הגדולות (הראשונה: וינה תרפ"ג; השנייה: וינה תרפ"ט; השלישית: מרינבד תרצ"ז), שימשו גדולי התורה ואדמו"רי החסידים ממזרח-אירופה סמלים נערצים של היהדות. ראה תיאורי האירועים בכנסיות אלו מצוטטים בספר **הכנסיה הגדולה**, הוצאת אגודת-ישראל העולמית, ירושלים, תש"ם, עמ' 31-84. וראה גם בזכרונותיו של י. רוזנהיים, שם.

8. ראה בהרחבה במאמרי **האישה החרדית**, דפי דיון מס' 4, הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים, 1988, וכן:  
Deborah R. Weissman, Bais Ya'akov, A Women's Educational Movement in Polish Jewish Community: A Case Study in Tradition and Modernity, M.A. Thesis, New-York University, 1977.
9. מצוטט לפי ירחון **בית יעקב**, כסלו-טבת תש"א.
10. ראה, Leo Deutschlander, "History of the Beth Jacob Girls School, Vienna, 1933.
11. על השניים הראשונים ראה לעיל, עמוד 23, הערות 27, 28. רבי חיים סולובייצ'יק (1919-1953) נחשב בזמנו לגדול שבין ראשי הישיבות ולפורץ דרך בחשיבה הלמדנית-משפטית. היה ראש ישיבה בוולוז'ין ואחר-כך ירש את מקום אביו ברבנות בריסק. בנו, רבי זאב (וולוולה) נחשב ל"גדול הדור" בארץ ישראל לאחר השואה, לצידו של החזון-א"ש. ראה להלן.
12. ראה מ. גולדשטיין, **קונטרס תיקון עולם**, מונקטש, תרצ"ו.
13. וו. גרבסקי, שר האוצר הפולני, ביקש להביא לנישולם של היהודים באמצעות שיטת מיסוי מפלה, שגרמה להגירה של יהודים רבים מבני המעמד הבינוני והבינוני-נמוך. ראה ד. גלעדי, **היישוב בתקופת העלייה הרביעית**, ספרייה אוניברסיטאית, עם עובד, תל-אביב, תשל"ג, עמ' 44-40. ראה גם ספרי **חברה ודת**, יד יצחק בן-צבי, תשל"ח, עמ' 141.
14. ראה **חברה ודת**, עמ' 30-35.
15. כינויה של המסגרת האוטונומית הקהילתית הציונית-יישובית.
16. מייצגה של הגישה הראשונה הוא משה בלוי, מנהיגה של אגודת-ישראל בירושלים; מייצגה הקיצוני של הגישה השנייה היה ראובן זליג מרגליות. ראה שם, עמ' 129-145.
17. ראה **ספר תולדות ההגנה**, ב', חלק ראשון, עמ' 252, וכן **חברה ודת**, עמ' 230-250.

18. רובם התיישב בתל-אביב. חלק מהם היה ממייסדי בני-ברק וכפר חסידים.
19. ראה על כך בהרחבה **חברה ודת**, עמ' 258-269.
20. ביניהם יש למנות את ד"ר יצחק ברויאר ופנחס כהן. י. רוזנחיים, נשיא אגודת-ישראל העולמית, לא עלה באותה עת.
21. שניהם אחים של מנהיגי אגודת-ישראל, משה בלוי ורפאל קצינלבוין. שניהם הנהיגו את נטורי קרתא עד מותם (1974, 1978).
22. ראה להלן, עמ' 42-47.
23. הסכם מאיסקי-שיקורסקי, ראש ממשלת פולין בגולה, נחתם בלחצה של ממשלת בריטניה. ההסכם איפשר להוציא מברית-המועצות ילדים יתומים בעלי אזרחות פולנית וכן לגייס צעירים פולנים לצבא פולין החופשית (צבא אנדרס).
24. על הפרשה במלואה ראה ת. בן-ציון (עורך), **אדום לבן וריח תפוחי זהב**, ירושלים, תשל"ב. בסוף הספר (עמ' 320-328) מובא דו"ח הנרייטה סאלד על הפרשה. נקודת המבט החרדית מיוצגת על-ידי החוברת של מ. שיינפלד, **ילדי טהרן מאשימים**, הוועד הפועל העולמי של אגודת-ישראל, ירושלים, תשי"ג. חוברת זו מודפסת ומופצת עד היום ברחוב החרדי ויש לה השפעה מכרעת על גיבוש עמדותיהם של בני הנוער החרדיים.
25. ראה ספרו של מ. שיינפלד, הערה קודמת.
26. על רבי יוסף כהנמן ראה להלן. הרב אליעזר יהודה פינקל (1879-1965) שהיה ראש ישיבת מיר הוא בנו של רבי צבי הירש פינקל ("הסבא מסלבודקה"). הוא נמלט מן הגולה והגיע לארץ בשנת 1940. רוב בני הישיבה הצליחו להינצל במסע ליפן ולסין.
27. רבי זאב וולוולה סולובייצ'יק (1886-1959) הוא בנו יורשו של רבי חיים סולובייצ'יק. ראה לעיל, הערה 11.
28. 1880-1957. הגיע לארץ בשנת 1944 לאחר שנמלט מהונגריה. הקים את חצרו בתל-אביב.

## פרק שני:

# יסודות חדשים - עליית ה"גדולים"

למרות קיומו של היישוב הישן כמרכז דתי-מסורתי, לא חיתה ארץ-ישראל מוקד משיכה לשיבות הליטאיות החדשות.<sup>1</sup> תופעה זו מפתיעה לכאורה, שהרי היישוב הישן, בייחוד האשכנזי, ביקש לממש אידיאל זהה לזה של הישיבות הליטאיות: התמסרות מוחלטת ללימוד התורה. ואולם הסתכלות מעמיקה יותר מגלה שהדמיון בין היישוב הישן לבין עולמן של הישיבות הליטאיות, הוא שטחי בלבד. היישוב הישן האשכנזי ביקש להיות "חברה פורשת", במובן זה שכל אחד מהחיים במסגרתה אמור לממש את אידיאל לימוד התורה ויהדות הגולה מחוייבת לפרנסו. הישיבות הליטאיות לעומת זאת היו מאורגנות מלכתחילה כמסגרות וולונטריות שהיו בהכרח גם סלקטיביות. תהליך הסלקציה התבטא לא רק בכך שהן קלטו רק מיעוט מזערי מבני החברה היהודית, אלא גם בכך ששיבה ליטאית, בניגוד בולט לשיבות ביישוב הישן, היתה מיועדת לבני הנעורים, ל"בחורים", ולא ל"אברכים" לאחר נישואיהם. בכך נשמרה בישיבה ליטאית אווירה של קהילת נעורים תוססת וחיונית, שהטביעה רושם עמוק על תלמידיה.

הישיבה הליטאית התפתחה אפוא דווקא במסגרת חברתית-כלכלית "נורמלית" המקיימת יחסי חליפין עם הסביבה. אלה התבטאו בתמיכה כלכלית מחד גיסא, ובתהליכי הברירה של התלמידים הבאים לישיבה מאידך גיסא. החלק הגדול של בוגרי הישיבה הליטאית, נקלט בחיים הכלכליים של סביבתם, אם ככלי קודש ואם כבעלי בתים, סוחרים וכו'. מנקודת מבט זו בולט הבדל נוסף ומכריע: היישוב הישן ראה בכל סטייה מן המסורת איום על קיומו, ואילו זיקתן של הישיבות הליטאיות למסורת היתה מורכבת. ככל שראו עצמן מייצגות את היהדות המסורתית, כנגד אלה המבקשים לשנותה מעיקרה, גילו דווקא הם יכולת של הסתגלות והיענות, אם גם מוגבלת, לתרבות המודרנית, כמו בתחום ההופעה החיצונית והלבוש. ומעבר לכך: היותן של הישיבות הליטאיות מן הטיפוס של ולוזין - קהילות נעורים שתלמידיהן באים ממקומות שונים, גרמה לגיבוש הווי דתי-חברתי ייחודי, השונה מן המקובל בקהילות המוצא של התלמידים. תכני הלימודים בישיבות ומבנם היו במידה רבה חידוש.

## ישיבות ליטאיות בארץ-ישראל

עד סוף שנות השלושים עברו מפולין-ליטא לארץ-ישראל שלוש ישיבות חשובות: ישיבת "כנסת ישראל" מסלובודקה (Slobodka), פרוור של קובנה



[Kaunas] - ליטא), שהועברה בחלקה לחברון; ישיבת "בית יוסף-נוברדוק" שהועברה בחלקה לתל-אביב ובני-ברק וישיבת לומז'ה שהועברה בחלקה לפתח-תקווה.<sup>2</sup> החשובה שבהן, המטביעה עד היום את חותמה על החברה החרדית, היתה ישיבת חברון. ישיבה זו, בראשותם של הרבנים מרדכי מי אפשטיין ("לבוש מרדכי") ונתן צבי (הירש) פינקל ("הסבא מסלבדקה"), הועברה לארץ-ישראל על רקע שאלת גיוסם לצבא של בחורי הישיבה. לא במקרה הועדפה חברון על ירושלים. היא נמנית אמנם על ארבעת ערי הקודש, אך יישובה היהודי - ובייחוד היהודי-אשכנזי - היה קטן, נטול השפעה ולא מעורב בעימות שבין המתונים והקיצוניים בירושלים. הבחירה בחברון ביטאה את שאיפתם של ראשי הישיבה שלא להיות מעורבים בפוליטיקה הירושלמית. אבל היתה סיבה נוספת, חשובה לא פחות: בחור הישיבה הליטאי היה שונה לגמרי מבחור הישיבה הירושלמי. הוא היה לבוש בגדים אירופיים, רווק, מגולח ומגדל בלורית. בשביל נוטרי המסורת שביישוב הישן, היתה דמות כזו של בחור ישיבה מסוכנת יותר מן החלוץ הציוני.<sup>3</sup>

מסגרת ההתייחסות של בחורי הישיבה בחברון היתה היישוב החדש שהלך ונבנה, בתקווה להיקלט בו לאחר שינשאו ויעזבו את הישיבה. שלא כמו בחור הישיבה הירושלמי, שהמשיך לאחר נישואיו בלימודיו וזכה לתמיכה כדי קיומו, צריך היה בחור הישיבה הליטאי הממוצע לדאוג לפרנסתו לאחר נישואיו. המסגרת הכלכלית והחברתית של היישוב החדש, היתה היחידה כמעט שיכלה לקלוט אותו. בניגוד לקיצוניים שביישוב הישן, שיכלו להרשות לעצמם להיבדל פוליטית וחברתית מן המרכז היהודי-ציוני, נעשו בחורי ישיבת חברון תלויים בו, למרות שהתייחסו בשלילה לאופיו החילוני המובהק.

לאחר פרעות תרפ"ט (1929), בהן נרצחו 59 מיהודי חברון, בחלקם מבחורי הישיבה, עברה הישיבה לירושלים.<sup>4</sup> אך ירושלים של שנות השלושים היתה שונה מזו של שנות העשרים הראשונות. ראשי הישיבה לא הזדהו עם העדה החרדית ואפשר אף לומר שהישיבה עצמה היתה חלק מן היישוב החדש המתגבש בארץ-ישראל.<sup>5</sup> לבוגרי הישיבה היתה השפעה מסוימת על חיי הדת ומערכת החינוך בתל-אביב. כמה מהם ניסו להקים בתל-אביב "כולל" לאברכים שנישאו ("היכל התלמוד"), ששימש לאחר מכן בעיקר כישיבה קטנה לצעירים בני 13-17, וחלק מבוגריה נקלטו כמורים בבתי-ספר יסודיים-חרדיים שהוקמו בתל-אביב ("יסודי-התורה", "סיני", "הסתדרות החרדים"). חלק אחר היו למורים בבתי הספר של ה"מזרחי". אבל רוב הבוגרים נקלט בחיי המסחר והכלכלה של ה"יישוב" והשפעתם בציבוריות הדתית כמעט ולא הורגשה. דברים אלה נכונים עוד יותר ביחס לבוגרי הישיבות הליטאיות האחרות בתל-אביב, בני ברק ופתח-תקווה. הישיבות עצמן לא היו למרכזים דתיים לציבור הדתי בארץ ולא משכו אליהן את ילידי הארץ. בשביל מרבית המשפחות בארץ, היתה ההכנסה של בניהם ובנותיהם הצעירים, מרכיב חשוב בכלכלת המשפחה והדאגה

למקצוע קבעה במידה מכרעת את כיווני חינוכו והכשרתו של הנוער המתבגר. הלימודים הבלתי "תכליתיים" בישיבה נחשבו למותרות, גם במשפחות דתיות-מסורתיות. בעיית "התכלית" - ההשתלבות בכלכלה - הפכת אפוא את הישיבות ליסוד שולי לגמרי בחיי היישוב. מרבית תלמידי הישיבות היו עולים חדשים, ללא הורים או תלויים אחרים, ודווקא בשבילם היתה הישיבה בבחינת "תכלית", מקום בו יכלו לשהות, ליהנות מקורת גג ללא דאגות קיום יומיומיות, עד שיימצא להם מקום מגורים ועבודה, כרבנים או "כלי קודש" אחרים.

לרוב המכריע של הציבוריות הדתית-מסורתית שהזדהה עם תנועת אגודת-ישראל, היתה הזיקה הפוליטית-דתית בעלת משמעות קיומית, הרבה יותר מאשר לתלמידי הישיבות. רובם גם העריך שהמסגרות המסורתיות הפרטיקולריות המייצגות את הקבוצות המסורתיות השונות ממזרח-אירופה, עתידות להיעלם מן הנוף החברתי של ארץ-ישראל והעולם המערבי. עתידה של החברה החרדית נראה היה באותם ימים תלוי בגיבוש אלטרנטיבה לציונות ה"חלוצית", בדמותה של חרדיות "חלוצית-הירואית" כחיקוי לציונות החלוצית. דומה היה כי מסגרות כאלה הולכות ומתגבשות בתוך תנועת פועלי אגודת-ישראל (פא"י).

## פועלי אגודת-ישראל - חלוציות חרדית

תנועת פועלי אגודת-ישראל נוסדה בשנת 1922 בלודז' (Lodz), מרכז תעשיית האריגה בפולין. הקמתה ביטאה ביקורת על המימסד הבעליתי של החברה הדתית-מסורתית ועל תנועת האם, אגודת-ישראל, שלא פעלו נגד ניצולם הקשה של הפועלים היהודיים. פועלי אגודת-ישראל ראו אמנם במוסר הנביאים את הבסיס לתביעותיהם לצדק סוציאלי, אך אין ספק שהתנועות הסוציאליסטיות היהודיות הרדיקליות שפעלו בקרב הפועלים היהודיים, שימשו להם מודל לחיקוי. מייסדי התנועה נימנו על אותה מנהיגות צעירה על-פרטיקולרית, שצמחה באגודת-ישראל בפולין בשנות העשרים.<sup>6</sup>

בארץ-ישראל נוסדה תנועת פועלי אגודת-ישראל ב-1925, על-ידי יהודים מפולין שהגיעו בעלייה הרביעית. אך עד מהרה נאלצה להפסיק את פעילותה על רקע המשבר הכלכלי והעוינות ביישוב החדש כלפי כל אלה שהיו קשורים באגודת-ישראל. עם בוא העלייה החמישית (1933), הוקם הארגון מחדש.<sup>7</sup> מתחילה היו יחסיו עם תנועת-האם מורכבים ואמביוולנטיים. פועלי אגודת-ישראל היו הסמן הציוני-מודרני של אגודת-ישראל. הם העמידו את אידיאל "בניין ארץ-ישראל" כתפקיד המרכזי, כמעט בלעדי, של התנועה. כך חייבו, בניגוד לדעת המימסד האגודאי, את שיתוף הפעולה עם הציונות ואף עם הסתדרות העובדים. הם ביטאו עמדה פתוחה יותר ביחס לתרבות העברית

המודרנית ולהשכלה כללית והיו פחות מחוייבים למסורות הפרטיקולריות של היהדות הדתית-מסורתית במזרח-אירופה. בתי הכנסת של פא"י היו במידה רבה "נייטרליים" מבחינת הזהות המסורתית הפרטיקולרית ולכן יכלו לכלול יהודים ממוצא אתני-מסורתי מגוון למדי. פא"י היתה הגוף האגודאי היחידי שיכול היה לקלוט את עולי גרמניה מן האורתודוקסיה החדשה ותנועת הנוער שלה "עזרא", שנוסדה בגרמניה, היתה תנועה חלוצית כמו-ציונית שחברים בה בנים ובנות כאחד.

בדומה לתנועות הציוניות החלוציות, הקימה גם פא"י גרעינים קיבוציים, במחצית השנייה של שנות השלושים. האחד: הכשרת ה"נוער האגודתי" בכפר-סבא והשני - הכשרת "עזרא" בגדרה. מאוחר יותר (1944), ייסדו שניהם את קיבוץ "חפץ-חיים" (ע"ש רבי ישראל מאיר הכהן).<sup>8</sup> גרעינים אלה ביטאו את האלטרנטיבה לדתיות המסורתית בשני אופנים: (א) בהיותם מסגרות "אקומניות", המטשטשות את הזיקה למסורות הפרטיקולריות. (ב) בבטאם דתיות חדשה, מקפידה והירואית יותר, הן ביחס ליהדות הדתית-מסורתית והן ביחס למסגרות הדתיות המודרניות; מודעות גדולה יותר לקיום פרטי הדינים והמצוות בחיי היומיום ונטייה להימנע מחיפוש אחר דרכים פורמליות-הלכתיות, כדי שלא לקיים אותן הלכות המכבידות מאד על אפשרויות הקיום. הדתיות המקפידה מתייחסת בשלילה לשתי האלטרנטיבות: לדתיות המתפשרת שיוצגה על-ידי החלוציות הדתית-ציונית, ולדתיות המסורתית של מצוות אנשים מלומדה, שהיא פורמלית ו"יבשה" ואין בה מודעות לצדק חברתי וליחסים שבין אדם לחברו. לא במקרה קראו לקיבוצם על שמו של ה"חפץ חיים", שסימל פן שיש בו רגישות ומודעות למוסר אישי ולצדק חברתי, לא פחות משהוא מבוסס על קיום דקדקני ופורמלי של ההלכה. רבי ישראל מאיר הכהן, בעל ה"משנה ברורה", ספר ההלכה הדקדקני מחד וה"חפץ חיים", העוסק באיסור לשון רע מאידך, הוא האיש שהיה להם לסמל התחדשותה החברתית מוסרית של היהדות, תוך שמירה קפדנית על ההלכה. בדרכם החדשה-ישנה, פגשו חלוצים אלה מאוחר יותר את רבי אברהם ישעיהו קרליץ ("חזון אי"ש").

## ה"חזון אי"ש" - מעצב הדתיות החרדית

רבי אברהם ישעיהו קרליץ, או כפי שהוא ידוע יותר ה"חזון-אי"ש", נולד ביי"א בחשון תרל"ט - (7.7.1878), בעיירה קוסובה (Kossow) שבליטא. מילדותו התמסר ללימוד תורה, אך מעולם לא למד בישיבה וגם לא מילא תפקיד ציבורי פורמלי. את הכרך הראשון של ספרו "חזון-אי"ש" (אי"ש - אברהם ישעיהו) הוציא לאור לראשונה בשנת 1911. שמו לא הופיע על שער הספר והוא נודע רק לגדולי תלמידי החכמים בליטא. בתמוז תרצ"ג (יולי 1933) עלה לארץ-ישראל, אלמוני כמעט לגמרי. כשבועיים שהה בתל-אביב ואחר-כך עבר לבני-ברק. איש נמוך קומה היה, ללא ילדים. כל ימיו חי חיי

צניעות קיצוניים, כמעט סגפניים, ובסוף שנות השלושים הפך איש מופת. יותר מכל איש אחר תרם ה"חזון-אייש" לעיצובה וגיבושה של החברה החרדית בת זמנו.

אחד מסימני הדרך העיקריים בדרכו של האיש כ"גדול בתורה", היתה שאלת השמיטה בשנת תרצ"ח (1937-1938). שאלת קיום מצוות השמיטה במסגרת היישוב היחודי המתחדש בארץ-ישראל, היא אולי הדוגמה הטובה ביותר לניגוד שבין חדתיות החרדית המקפידה, לבין גישתה של הציונות הדתית. מצוות השמיטה היא מן המצוות חקשיות ביותר לחקלאי, לפי הנאמר בתורה (שמות כ"ג; 10-11, ויקרא כ"ה, 1-7), אין לעבד את האדמה ויש לחפקיר את פירותיה בכל שנה שביעית. למעשה, מפסיד האיכר בשנת השמיטה יכול של שנתיים. משום כך נעשו כבר בראשית ההתיישבות היהודית החדשה, מאמצים ניכרים למציאת היתר שיאפשר לאיכרים ולפועליהם היהודים לעבד את אדמותיהם.<sup>9</sup> ההיתר המקובל ביותר הוא "היתר המכירה", על-פיו נמכרת האדמה לגוי ב"מכירה" פורמלית למשך שנת השמיטה. מדובר בפיקציה משפטית, שהרי אין הכוונה למכור את קרקעות היהודים בארץ-ישראל ללא יהודים. בהיתר זה השתמשו איכרי המושבות כבר בשנת השמיטה תרמ"ט (1888-1889), היא שנת השמיטה הראשונה של היישוב החדש, למרות התנגדותם הנמרצת של רבני היישוב הישן האשכנזי שנתמכו על-ידי אוטוריטות אחרות בעלות משקל בגולה. בשנת השמיטה תר"ע (1909-1910) נתן הרב אי"י הכהן קוק, אז רבן של יפו והמושבות, ביסוס רחב יותר להיתר המכירה וחדש בכך את המחלוקת הישנה. מאז קרוי ההיתר על שמו והוא מתחדש, כמעט אוטומטית, מדי שנת שמיטה, על-ידי הרבנות הראשית. נימוק העיקרי של מתנגדי ההיתר היה שהשמיטה מסמלת את "קדושת ארץ-ישראל", ומכאן שאי-קיום מצוות השמיטה הוא הביטוי המהותי לאופי החילוני של ההתיישבות החדשה. הרב קוק טען לעומתם ששמירת מצוות השמיטה ללא שום היתר, תביא בהכרח לכשלון ההתיישבות, או לחילופין לכך שכל המתישבים לא יהיו שומרי תורה ומצוות.<sup>10</sup> קל לתבין מדוע הפכה מחלוקת זו לאחד הנושאים העיקריים בוויכוח בין הציונות הדתית לבין היהדות הדתית האנטי-ציונית.

לקראת שנת השמיטה תרצ"ח (1937-1938) עמדה אגודת-ישראל בפני דילמה חמורה. בפעם הראשונה נמצאו בארץ-ישראל גרעינים התיישבותיים שהזדהו עם תנועה זו. מצבם הכלכלי היה קשה ביותר וקיום מצוות השמיטה כהילכתן העמידם בניסיון קשה. מאידך, אם יזדקקו להיתר המכירה של הרבנות הראשית, יוכיח הדבר שהרב קוק צדק מלכתחילה. החלוצים האגודאים פנו לרב חיים עוזר גרודזינסקי, שהיה ראש מועצת גדולי התורה של אגודת-ישראל, והוא מצידו היפנה אותם לחזון אי"ש. האחרון התיר אמנם כמה מן העבודות החקלאיות, אבל תבע שלא להיזדקק כל עיקר להיתר המכירה. בנוסף לנימוק שהשמיטה היא ביטוי לקדושת הארץ, העלה החזון אי"ש נימוק נוסף: דווקא הקושי שבשמירת מצוות השמיטה הוא האתגר המבטא את החלוציות האגודאית, המקריבה

עצמה למען קדושת ארץ-ישראל. שלא כמו החלוץ הציוני-דתי, שאין בינו לבין החלוץ הציוני מבחינה זו ולא כלום, הפך החזון אי"ש את מושג החלוץ הציוני על פיו. הוא העמיד בראש הפירמידה את ה"חלוץ" האגודאי, העולה בגבורתו על החלוצים האחרים, בכך שהוא מקדש את הארץ על-ידי שמירת מצוות השמיטה כהלכתה, למרות כל הקשיים. יתירה מזו, החזון אי"ש הציב לפני החברה החרדית אידיאל של דתיות הירואית, במקום הדתיות הבעלתית המסורתית. החלוצים, חברי הגרעינים ההתיישבותיים של פא"י, אמורים היו להיות דגם אידיאלי של חיים יהודיים שלמים בארץ-ישראל, גם ביחס לחברה היהודית המסורתית בגולה.

ואולם, החברה החרדית באותה תקופה היתה כה חלשה מבחינה כלכלית ופוליטית, עד שלא יכלה לתמוך באותם שני גרעינים התיישבותיים ולאפשר להם להתמודד עם הקשיים שהחלוציות ההירואית תבעה מהם. מצד אחד, הם נתבעו שלא לקבל קרקע מן הקרן-הקיימת-לישראל, משום שהדבר נגד את עיקרון ההתבדלות מן הציונות, אך באותו זמן לא הבטיחה להם אגודת-ישראל קרקע חלופית. מחוסר ברירה נאלצו לקבל את הצעת הקרן-הקיימת ולהקים את קיבוץ "חפץ חיים" על אדמתה. פא"י פנתה "שמאלה" יותר ויותר ולקראת סוף שנות ה-40 היתה למעשה לתנועה עצמאית, הקשורה רק פורמלית עם תנועת האם - אגודת-ישראל. באותו זמן נוצרה מסגרת אחרת, שביקשה ליטול לעצמה את כתר החלוציות ההירואית בחברה החרדית. היו אלה צעירי אגודת-ישראל.

## החלוציות ההירואית - צעירי אגודת-ישראל

בניסן תש"ג (אפריל 1943), נערכה בפתח-תקווה הוועידה הראשונה של תנועת "הנוער האגודתי" בארץ-ישראל, שהפכה אחר-כך ל"צעירי אגודת-ישראל" (צא"י).<sup>11</sup> צא"י צמחה על אותו רקע חברתי שבו פועלת פא"י: התפוררות המסגרות המסורתיות גם בקרב המזדהים עם אגודת-ישראל. צא"י אף היא תנועה בעלת אופי "אקומני", מבחינת זיקתה למסורות הפרטיקולריות של מזרח-אירופה. בין מנהיגיה היו צעירים יוצאי גרמניה והונגריה, חסידי גור ובוגרי ישיבות ליטא. הגורם המיידי להקמתה היה פרשת "ילדי טהרן". תחושת העלבון וההכרה שאגודת-ישראל חסרה כלים בסיסיים ארגוניים ואידיאולוגיים, כדי להתמודד עם סחף הדור הצעיר מן הדת והמסורת, הביאה צעירים אלה להכרה שעליהם להתמודד עם המציאות הארץ-ישראלית בכלים חדשים. פעילותה של צא"י היתה, במובנים רבים, דומה לפעילותם של ארגוני הנוער הציוניים: פעילות בבתי הספר החרדיים ובמקביל בקרב הנוער המתבגר, על-ידי הקמת מסגרות להכשרה מקצועית ו"קיבוצים עירוניים" (בתי עולים) לצעירים משארית הפליטה. מנהיגיה ראו בתנועות הנוער הציוניות-חלוציות, בארגוני המחתרת ובקיבוצים, מופת של חיים ושל הקרבה, למען אידיאלים חברתיים ולאומיים ולכן שאפו לחקים קיבוץ שיהווה

מופת לחיים דתיים מלאים. מנקודת מבט זו היתה בפני מנהיגי התנועה ביקורת חריפה על החברה הדתית-מסורתית, על אגודת-ישראל ועל הזנחתה את ההתיישבות החרדית בארץ-ישראל. בקצרה, צא"י ראתה עצמה כאוונגרד של החברה החרדית, שתפקידו לעצב תרבות דתית וחברה חרדית למופת בארץ-ישראל. במובן זה אפשר לומר שצא"י היא "ציונית".

אך כשם שראתה בציונות החלוצית מודל לחיקוי, פיתחה אידיאולוגיה אנטי-ציונית מיליטנטית על רקע פרשת "ילדי טהרן" ו"אחריותה" של התנועה הציונית לשואה. פרסומיה מצטיינים ברטוריקה אנטי-ציונית חריפה, הרבה יותר מאלה של אגודת-ישראל. בה בעת יש בהם גם הרבה מן הקנאה בציונות, שבני הנוער שלה מוכנים למעשי הקרבה וחלוציות והרבה מן השנאה היוקדת הנובעת, כך יש לשער, מן העובדה שלמרות הכל, יצאה הציונות הכופרת מן המבחן ההיסטורי הנורא צודקת וגם מנצחת.

צא"י לא הצליחה להגשים את מרבית מטרותיה. לנוכח המציאות הקשה, אל מול תנועה ציונית מנצחת ושואה איומה, עולות שאלות חמורות מבפנים: שאלות על מדיניותה של אגודת-ישראל קודם השואה ועל יחסה של החברה הדתית-מסורתית לארץ-ישראל; על השואה ועל ההתנהגות היהודית אל מול הרוצחים הגרמניים ("צאן לטבח"); שאלות בדבר מעשיהם ומחלליהם של הרבנים וגדולי התורה לפני השואה ובזמנה; שאלות קשות וכואבות שרק חלקן מוצאות ביטוי בבטאונה - "דגלנו". בשביל הצעירים הללו, שאיבדו את הזיקה הבלתי אמצעית למסורת, היתה למעשה רק אפשרות אחת להתמודד עם המציאות האכזרית והכואבת ולהישאר שלמים באמונתם: האמונה הבלתי מעורערת ב"גדולים" - גדולי התורה. במקום זיקה למסורת חיה, כמרכיב עיקרי של הזהות האישית והדתית, הלכה ונוצרה בחוגים אלה זיקה בלתי אמצעית ל"גדולים" ואמונה בחסד האל המדריכם. אין זו האמונה המסורתית של קבוצה חסידית, או עדה דתית, בחסד אלוהים השורה על רבה. כאן מדובר בתפיסה שה"גדולים", מנהיגי הדתיים של היהדות החרדית המתגבשת, הם מעצם הגדרתם כ"גדולים" בעלי כריזמה, בעלי "שכל בחיר", שלהם סייעתא דשמיא כמנהיגי כלל ישראל. דווקא לנוכח השאלות הדתיות הגדולות של השואה, הצדק האלוהי והתהיות על ההתנהגות הדתית-מסורתית ודרכה לפני השואה, יכולה האמונה בכריזמה של ה"גדולים", ש"השכינה שורה במעשה ידיהם.. [ו] רוח הקודש שורה בחברתם", להתקבל כתשובה מספיקה לשאלות, לתהיות ולספקות ולהפוך לעיקר אמונה. אף שרעיון זה מופיע בחוגי אגודת-ישראל לפני מלחמת העולם השנייה,<sup>22</sup> אין הוא הופך לעיקר אמונה, לבסיס לזהות החרדית, אלא על רקע השאלות הגדולות שהשואה העלתה מחד והתפוררותן של המסגרות המסורתיות מאידך. כל מי שסוטה ואינו נשמע ל"גדולים", חשוד ב"כפירה" ואין מקומו במסגרת היהדות החרדית הנאמנה. למן המחצית השנייה של שנות הארבעים, מתחילה צא"י לראות עצמה כחיל

המשמר של "הגדולים". זוהי אחת מנקודות המפנה המכריעות בהתפתחותה של החברה החרדית.

## עליית "הגדולים" - ראשי הישיבות

אף שבחברה החרדית מדברים על ה"גדולים" בהכללה, ברור שאין כל ה"גדולים" שווים. ה"גדולים" בשנות הארבעים, הם בעיקר שניים: ה"חזון אי"ש" ורבי יצחק זאב (ולוולה) סולובייצ'יק, רבה של בריסק שנמלט ממנה והגיע לארץ-ישראל בראשית המלחמה. שניהם דומים במידה רבה: הם חיים בבדידות יחסית, אינם ממלאים כל תפקיד ציבורי פורמלי ואף אינם משמשים ראשי ישיבות. הם לכאורה אנשים פרטיים, המביעים דעתם ומפעילים את השפעתם באמצעות מקורבים. מלבדם פועלים באותה תקופה מנהיגי החצרות החסידיות הגדולות: גור (רבי אברהם מרדכי אלתר), בלז (רבי אהרן רוקח), ויז'ניץ (רבי אליעזר הגר),<sup>13</sup> שהגיעו תוך כדי המלחמה. על אלה יש להוסיף את ראש ישיבת מיר, הרב אליעזר יהודה פינקל, וראש ישיבת פוניבז', הרב יוסף כהנמן. שני אישים אלה, יחד עם ראש ישיבת חברון, הרב יחזקאל סרנא,<sup>14</sup> תרמו תרומה מכרעת להתפתחותו של "עולם הישיבות" המתחדש בארץ-ישראל לאחר מלחמת העולם השנייה. עם זאת, דומה שתרומתו של הרב מפוניבז' לעיצוב האידאולוגיה של החברה החרדית, מכרעת יותר.

הרב כהנמן נולד בכ"ח באייר תרמ"ו (2.6.1886). הוא התחנך בישיבות ליטא החשובות (טלז) ולאחר שמונה לרבה של פוניבז', יסד בה ישיבה. בזמן המלחמה נמלט לארץ-ישראל. ביום ה' בכסלו תשי"ד (2.12.1943) פתח את ישיבת פוניבז' בבני-ברק. בראשיתה מנתה הישיבה שבעה תלמידים, אך היא הלכה וגדלה במהירות וכבר בראשית שנות החמישים היתה לאחת הישיבות הגדולות, אם לא הגדולה והחשובה ביותר בעולם היהודי. ההיסטוריה שלה מסמלת את תהליך התגבשותה של החברה החרדית סביב "עולם הישיבות", לאחר מלחמת העולם השנייה. לאישיותו ופועלו של הרב כהנמן תפקיד מכריע בכך. הוא היטיב להבין ולנצל את המציאות החדשה לאחר השואה, לביסוסה הכלכלי של הישיבה. במאמציו לשכנע תורמים פוטנציאליים, שיכלל הרב את הרעיון המסורתי של "חלוקת העבודה" בין לומדי התורה, שבזכותם מתקיים העולם, לבין התומכים בהם מבחינה כלכלית. הוא לא היסס לפנות ליהודים, באשר הם יהודים, בעולם כולו; למנהיגי השמאל הסוציאליסטי בארץ-ישראל<sup>15</sup> וליהודים מתבוללים בארצות-הברית. את בקשותיו נימק בטיעונים שדיברו על ליבם של יהודים בדור השואה. כן השכיל לנצל את רגשות הרומנטיקה והנוסטלגיה של יהודים ממוצא מזרח-אירופי לעולם ילדותם שחרב באופן כה טרגי ואת תחושת האשמה שהחלה לקנן אצל רבים שמרדו בדת ובמסורת, לנוכח הגורל האכזר שפקד את העולם הישן. יהודים רבים חשו צורך להנציח את זכר יקיריהם שנהרגו בשואה, במסגרת העולם הדתי-מסורתי שבו חיו ורבים ביקשו להקים יד זכרון לעולם שחרב. הישיבה נתפסה, מבחינה זו, כמוזיאון לעולם

שחרב. כהנמן השתמש בשואה כאמצעי עיקרי לגיוס תרומות לקיומה של הישיבה, וחולשתו של עולם הישיבות לאחר השואה, שימשה צידוק לתביעה לקיימו מטעמים לאומיים ולא דווקא דתיים.

בפעילותו למען ישיבת פוניבז' שבבני-ברק, בתוך תוכו של היישוב הציוני, פעל כהנמן עקרונית ומעשית בניגוד לתפיסת ה"התבדלות". קיומו של עולם הישיבות מותנה היה ביכולתו לקיים יחסי חליפין המבוססים על "חלוקת עבודה" עם העולם היהודי הלא-חרדי. כהנמן היה האיש שגייס את הכספים, בנה את הבניינים, ייצג את עולם הישיבות החדש לפני העולם היהודי שלאחר השואה וביסס את "השותפות" עמו.<sup>16</sup>

ואולם, האיש שעיצב את עולמם הפנימי של בחורי הישיבה היה שכנס, האיש הצנוע שהתגורר במרחק לא רב מיישיבת פוניבז' - ה"חזון אי"ש". בעיניהם היה לא רק איש מופת ותלמיד חכם מובהק, אלא גם מחנך שהציב לפניו אידיאל של התמסרות כל-כולית ללימוד תורה שאינו רק אתגר אינטלקטואלי, אלא מיצוי העצמיות וכלי להשגת השלמות האישית וחדתית - לומד התורה כאיש השלם. בני הישיבות תפסו את מקומם של החלוצים חברי קיבוץ "חפץ חיים" שאכזבו במידה ידועה.

החזון-אי"ש החל לטפח ולעודד עילית - "שבט הלוי" לפי הגדרתו - שאמורה היתה לגלם את התלמיד החכם המובהק, הפורש מן הכלכלה ועוסק בתורה "בבית ה'" - "כולל אברכים" - כל ימי חייו, גם לאחר נישואיו. בשנת תש"ב (1942) נוסד בהשראתו "כולל אברכים" בבני-ברק, שהיה ברבות הימים ל"כולל החזון-אי"ש" ומודל לכל הכוללים שנוסדו משנות החמישים ואילך. הכולל, מלבד היותו קטליזטור לשינויים באורח החיים הדתי-מסורתי בחברה החרדית, מסמל גם את שיאו של המעבר מהחברה הדתית-מסורתית של מזרח-אירופה, לחברה החרדית שלאחר השואה במערב ובארץ-ישראל.

## סיכום

השנים 1940-1949 הן תקופת השפל בהתפתחותה של החברה החרדית המתגבשת. מלחמת העולם השנייה הביאה חורבן גמור על היהדות הדתית-מסורתית במזרח אירופה. שרידיה נעקרו באחת לארץ-ישראל ולמערב, למסגרות חברתיות שנחשבו בעבר הרסניות מבחינתה. בארץ-ישראל הועמדה היהדות החרדית המתגבשת בעימות חזיתי עם התנועה הציונית. תנועות הנוער החלוציות והמחתרות שלחמו בשלטון הבריטי, המשיכו לנגוס נתחים גדולים מבני הנוער החרדי. אגודת-ישראל, שהיתה הביטוי הפוליטי החשוב ביותר של החברה החרדית, מצאה עצמה נעדרת כוח פוליטי ממשי ונאלצה לשתף פעולה עם המימסד הציוני, עובדה שגרמה לפילוג בתוכה. דומה היה שהכל פועל נגדה.



החברה היהודית בארץ-ישראל עסוקה היתה במאבק על הקמתה של מדינת ישראל. הכל היו מלאים רגשות התפעלות מן הגבורה של צה"ל במלחמת הקוממיות ומקיבוץ הגלויות. הציונות הגשימה את עצמה במישור הפוליטי ובמישור החברתי. ואולם בה בעת, כמעט מבלי להרגיש בכך, הונחה התשתית לדתיות החרדית כ"תרבות-נגד" לתרבות הישראלית. ה"גדולים" והישיבות שהוקמו מיד לאחר המלחמה, מגיעים בשנות החמישים לשלב בו הצליחו בפעם הראשונה לעצור את הסחף ולראות את עצמם כאלטרנטיבה לחברה היהודית המודרנית, הדתית והחילונית כאחת.

## הערות

1. ראה על עניין זה בהרחבה במאמרי "ישיבות היישוב הישן בשלהי התקופה העות'מאנית - 'מוסדות' או בתי אולפנא", ע. אטקס וי. שלמון, (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובזמן החדש (ספר כץ), ירושלים, 1980, עמ' 369-379.
2. על ישיבת סלבודקה, ראה ש. שטמפר, שלוש ישיבות ליטאיות במאה התשע-עשרה, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 132-169. ראה גם א. אשרי, "ישיבת כנסת ישראל דסלבודקה", ש.ק. מירסקי (עורך), מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם, הוצאת עוגן, ניו-יורק, תשט"ז, עמ' 133-168. ישיבת בית יוסף-נוברדוק היתה חלק מרשת ישיבות נוברדוק. ראה י.ל. נקריץ, "ישיבות בית יוסף דנוברדוק", שם, עמ' 247-290. שתי ישיבות אלו מייצגות שתי תפיסות נוגדות ב"תנועת המוסר". על ישיבת לומז'ה ראה י. רבינוביץ, "ישיבת לומז'ה", שם, עמ' 217-228.
3. ראה ביקורת חריפה על בחורי הישיבות הליטאיות אצל הרב ראובן זליג מרגליות, עמודי ארזים, ירושלים, תרצ"ב, עמ' ז"א; חנ"ל, אשרי האיש, ירושלים, תרפ"ז, עמ' ע"א, ב' -ע"ב, א'.
4. היא השתכנה ברחוב חגי בשכונת גאולה. בשנות החמישים מילאה תפקיד חשוב בהפגנות השבת בכיכר השבת הסמוכה. ראה לחלן, עמ' 63, וכן עמ' 119-120.
5. בשנים 1946-1948 היו רבים מתלמידי הישיבה חברים במחתרות האצ"ל והלח"י.

6. על פועלי אגודת-ישראל בפולין, ראה  
G.C. Bacon, "Religious solidarity vs. class interest: The  
case of Poalei Agudat Yisrael in Poland", *Soviet Jewish  
Affairs*, Vol. 13, No. 2, 1983, pp. 49-62.
7. על ההיסטוריה של פא"י בארץ ישראל ראה, **חברה ודת**, עמ' 235,  
270-272.
8. הקיבוץ הוקם על אדמת הקרן הקיימת לישראל, לאחר שאגודת-ישראל לא  
הצליחה להשיג משאבים לקניית אדמות. ראה להלן, עמ' 45.
9. על פולמוס השמיטה בראשית ההתיישבות החדשה ראה מאמרי, "למשמעות  
החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תר"ע)", י. הקר (עורך), **שלם -  
מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה**, שנה א', ירושלים תשל"ד, עמ'  
455-479.
10. ראה מאמרי, שם, עמ' 455-480.
11. אין תיאור שיטתי של צא"י בראשית דרכה. המקור העיקרי הוא בטאונה  
**דגלנו**.
12. ראה על כך גרשון בקון, "דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת  
האידיאולוגיה של 'אגודת-ישראל' בפולין", **תרביץ**, שנה נ"ב, חוברת  
ג' (ניסן-סיוון תשמ"ג), עמ' 497-508. על המושג "דעת תורה"  
באגודת-ישראל לאחר קום המדינה, ראה להלן, עמ' 103-111.
13. רבי אברהם מרדכי אלתר הגיע לארץ ב-1940; רבי אהרן רוקח הגיע  
ב-1944; רבי אליעזר הגר הגיע ב-1944, ונפטר בשנת 1946. את  
חסידות ויז'ניץ המשיכו אחיו, רבי חיים מאיר הגר שהקים את שיכון  
ויז'ניץ בבני-ברק (ראה להלן, עמ' 147-150) ורבי ברוך הגר  
שהתיישב בחיפה.
14. חתנו של רבי משה מרדכי אפשטיין. עמד בראשות ישיבת חברון לאחר  
מותו של חותנו (1933). לצידו כיהנו גיסיו, רבי אהרן כהן ורבי  
משה חברוני.
15. ידיו מנוער היה אברהם הרצפלד, מראשי תנועת העבודה וראש המרכז  
החקלאי. הם למדו יחדיו בישיבת טלז. ראה שמחה אסף, "שנות  
הלימודים שלי בישיבת טלז, תרס"ה-תרס"ח", יצחק אלפרוביץ (עורך),  
**ספר טלז (Telsiai) מצבת זכרון לקהילה קדושה**, הוצאת ארגון יוצאי

טלז בישראל, תל-אביב, תשמ"ד 1984, עמ' 94-103; א. מאירוביץ  
(עורך), **הרצפלד מספר**, הוצאת המרכז החקלאי, כרך א', תל-אביב,  
תשכ"ט, עמ' 199-202.

16. כך למשל דאג להזמין את נשיא המדינה, יצחק בן-צבי, לטקס חנוכת  
אולם הישיבה החדש (10.6.1953) והקפיד שדגל המדינה יונף על בניין  
הישיבה בכל יום עצמאות ולא התחשב במחאות מבפנים ומבחוץ. ראה  
**הנאמן** (בטאון בני-הישיבות), תמוז תשי"ג. ראה גם **חרות**, מיום  
11.12.1953.

## פרק שלישי:

# שנות החמישים - מסחף ליציבות

## בראשית היתה החרדה - המאבק על הקיום

האפשרות שתוקם מדינה יהודית, לפחות בחלק של ארץ-ישראל, נעשתה ריאלית במחצית השנייה של שנת 1947. לחוגים החרדיים לא היו כל אשליות. הם היו משוכנעים שתהיה זו מדינה חילונית במהותה. ישלטו בה המפלגות הסוציאליסטיות, שלהן תפיסות אנטי-דתיות מיליטנטיות. חסוציאליזם היהודי-ציוני אינו שונה ביחסו לדת ולמסורת מן היבסקציה (Yevsektziyal), היא המחלקה היהודית במפלגה הקומוניסטית ברוסיה הסובייטית, שניסתה לאחר המהפכה להכריז כל זכר לדת ולמסורת היהודית. ואולם, לא היתה זו הסיבה היחידה להתנגדותם למדינה יהודית. הם היו אנטי-ציוניים בעיקר משום שראו בציונות תנועה "מורדת" בקב"ה וכופרת בייחודו של העם היהודי ובגורלו ההיסטורי. מבחינתם, ציבור יהודי שאינו מכיר בהלכה כנורמה בסיסית, הוא בלתי לגיטימי במהותו. עם זאת לא היתה ביניהם אחידות דעים בשאלה: מהי הדרך הנכונה שבה יש לנקוט במישור הפוליטי-מעשי. נטורי קרתא, שזמן לא רב לפני כן קנו להם שליטה על העדה החרדית בירושלים, קבעו עמדה נחרצת נגד הקמתה של המדינה היהודית. אגודת-ישראל לעומתם, חשה עצמה במילכוד. מצד אחד היו מנהיגיה מחוייבים לאידיאולוגיה ולהיסטוריה האנטי-ציונית וחלקם היו קרובים מאד בחשקפתם לנטורי קרתא. אחרים התקשו להודות בפומבי כי טעו בעבר; הן ביחס לציונות והן ביחס להתיישבות בארץ-ישראל. מצד שני, המציאות הקשה תבעה פתרון ריאלי. ברור היה שהתנגדות פומבית ותקיפה להקמתה של מדינה יהודית בארץ-ישראל לאחר השואה, תיצור משבר פנימי חריף שבעקבותיו יבואו נטישה של רבים, אם לא הרוב, מחבריה ואוהדיה ובידודה והחרמתה של התנועה בארץ ובחו"ל. המחיר שהאגודה נתבעה לשלם, בתמורה לעמידה עקבית על עמדותיה ההיסטוריות, הן במישור החברתי-ציבורי והן במישור הכלכלי (תרומות יהודי הגולה לשיבות ולמוסדות), היה לדעת רבים כבד מנשוא.

אגודת-ישראל בחרה בדרך הריאלית והמעשית היחידה מבחינתה: היא החלה לנהל משא-ומתן עם הסוכנות היהודית, על שיתופה במגבית היהודית המאוחדת ועל תנאיה לתמיכה בהקמתה של מדינה יהודית. פרדוקסלית למדי, הרי דווקא פרשת "ילדי טהרן"<sup>1</sup> דחפה אותה לשולחן הדיונים, משום שהביאה את המנהיגות האחראית להכרה שללא משאבים וללא שיתוף-פעולה עם הציונות ומוסדותיה, אין סיכוי לשקם את מעמדה בעולם שלאחר השואה. תוצאות

המשא-ומתן הביאו למכתב ששוגר לאגודת-ישראל מטעם הסוכנות היהודית, ביום א' בתמוז תשי"ז (19.6.1947), עליו חתמו ד' בן-גוריון, י' גרינבוים וי"ל פישמן (מימון).<sup>2</sup>

רבים רואים במכתב זה מחויבות לשמירת הסטטוס-קוו בענייני דת במדינת-ישראל, ולא היא. אולם, חשיבותו בכך שהוא מלמד יותר מכל מסמך אחר על החרדות שהיו בחוגים דתיים בכלל ובחוגים חרדיים בפרט, בדבר מעמד הדת היהודית במדינה יהודית בה ישלוט השמאל. המכתב מתייחס לארבעה נושאים: שבת, חינוך, כשרות והמעמד האישי (נישואין וגירושין). בנושא השבת נאמר במכתב כדלקמן:

ברור שיום המנוחה החוקי במדינה היהודית יהיה יום השבת, כמובן מתוך מתן רשות לנוצרים ובעלי דת אחרת לשבות ביום החג השבועי שלהם.

דברים אלה מובנים רק על רקע הפחד שקינן בליבם של מנהיגי אגודת-ישראל, שלא דווקא השבת תהיה יום המנוחה החוקי במדינה היהודית, וכל אחד מאזרחי המדינה יוכל לבחור לעצמו אחד מימי השבוע כיום מנוחה, כפי שאכן היה מקובל בחלק מהקיבוצים.<sup>3</sup>

כיוצא בזה בנושא הכשרות. במכתב נאמר:

יש לאחוז בכל האמצעים הדרושים למען הבטיח, שבכל מטבח ממלכתי המכוון ליהודים יהיה מאכל כשר.

נדקדק, לא נאמר כי בכל מטבח ממלכתי (בצבא, במשטרה וכיו"ב) יהיה האוכל אך ורק כשר, אלא שיהיה גם מאכל כשר. מנהיגי אגודת-ישראל ראו לנגד עיניהם את מטבחי הפועלים של ההסתדרות,<sup>4</sup> שברובם לא היו כשרים, וחששו שבמדינה היהודית המצב יהיה דומה. וכך גם בנושא החינוך. הם הניחו שהמדינה תחוקק חוק חינוך חובה וכתוצאה מכך לא יוכלו לחנך את ילדיהם בתלמודי-תורה ובחדרים המסורתיים. הנהלת הסוכנות ניסתה להרגיעם גם מהחשש שיונהגו נישואין אזרחיים, אף-על-פי שאין במכתב הבטחה מפורשת שהנישואין והגירושין יהיו על-פי ההלכה. מן העיון בפרוטוקולים של ישיבות הנהגת אגודת-ישראל, מסתבר שהמכתב לא השביע את רצונה. החששות מפני הצפוי להם לאחר הקמתה של מדינה יהודית חילונית בארץ-ישראל, לא פגו.

למרות זאת, בהגיע שעת ההכרעה, לא יצאה אגודת-ישראל בפומבי נגד הקמת המדינה. למעשה לא עמדה בפניה כל ברירה אלא להשתלב במאמץ היהודי, לאחר אלפיים שנות גלות ושואה כה איומה. בערב שבת, ד' באייר תשי"ח -

(14.5.1948), לאחר שבן-גוריון הכריז על הקמת מדינת ישראל, חתם נציג אגודת-ישראל (מ"ד לוונשטיין) על מגילת העצמאות. מאוחר יותר הוסיף י"מ לוי, מנהיגה של התנועה, את חתימתו וכיהן כשר הסעד בממשלת ישראל הזמנית.

לקראת הבחירות לכנסת הראשונה כ"ד בטבת תש"ו - (25.1.1949) הוקמה החזית הדתית המאוחדת, בה חברו אגודת-ישראל ופועלי אגודת-ישראל, "מזרחי" ו"תפועל המזרחי". 12.2% מכלל הבוחרים (52,982) הצביעו עבור רשימה זו שזכתה ב-16 (מתוך 120) מושבים בכנסת הראשונה. החזית הדתית הצטרפה לממשלת הקואליציה בראשותו של דוד בן-גוריון, ויצחק מאיר לוי המשיך בתפקידו כשר הסעד.

השתתפותה של האגודה בממשלת ישראל, מהווה שיאו של תהליך וסיומו והיה זה גם מהפך אידיאולוגי. אף שראשיתו של התהליך בסימן של חרדה וחוסר ברירה, אין ספק שהמאורעות הכבדים השפיעו על הרגשות ועל תפיסת העולם: כל מה שקרה, נתפס כאות חיובי מן השמים שיש להשלימו על-ידי תשובה שלמה לדת. הדיבורים היו אמנם מגומגמים למדי; תנועה דתית המחוייבת כל-כך לעבר, ובייחוד לעבר הקרוב ולרטוריקה האנטי-ציונית, לא יכלה להכות "על חטא" ולהכריז כי ה"גדולים" טעו והיטעו. המדיניות היתה בהכרח מוטבעת בסימן של "דיעבד", ובצורך בהכרה ובהתחשבות ב"מציאות", יחד עם תחושת שותפות באחריות והכרה שמדינת ישראל היא תופעה חיובית במהותה בהיסטוריה היהודית.<sup>5</sup>

עמדות אלו, שביטאו מבוכה מחד והתפעלות כנה מאידך, חשפו את אגודת-ישראל לביקורת מימין (העדה החרדית ונטורי קרתא) ומחוגים קיצוניים מבפנים, אף שבשלב זה היו חלשים מכדי לגרום למשבר פנימי.

## שנות החמישים - מול חילוניות מיליטנטית

השלב הראשון בהתבססותה של החברה החרדית הונח עוד במלחמת השחרור. תוך כדי הקרבות הקשים על ירושלים, ערב הכרזת העצמאות, הוציאו רבני העדה החרדית הוראה ללומדי התורה, אברכי הישיבות, שלא להתייצב לשירות צבאי (כ"ג בניסן תש"ח - (2.5.1948). בהתערבותם של עסקני המפלגות החרדיות, הושגה הסכמת בן-גוריון והמטה הכללי של ה"הגנה" שלא לגייס את בחורי הישיבות. מדובר היה בכ-400 בחורי ישיבות בגיל הגיוס, רובם המכריע בירושלים. אלה נימנו ברובם עם היישוב הישן, בחלקם בעלי משפחות, שהתפרנסו מלימוד התורה. רוב תלמידי הישיבות האחרות, היו מגויסים בצורה זו או אחרת. התביעה לשחרורם של בחורי הישיבות, נומקה בטיעון שלאחר השואה וחורבנה של החברה היהודית המסורתית במזרח-אירופה,

חובה על מדינת ישראל לדאוג להמשך קיומה של מסורת לימוד התורה. מנהיגי החרדים טענו גם שבכל מדינה מערבית מקובל לשחרר את פרחי הכהונה משירות צבאי. שחרור בחורי הישיבות במלחמת השחרור, קבע תקדים התקף עד היום.<sup>6</sup> צריך עם זאת לדייק ולומר שלהלכה אין בחורי הישיבות משוחררים מן השירות הצבאי כל עיקר. שירותם נדחה כל עוד הם עוסקים אך ורק בלימוד תורה ("יתורתם אומנותם").<sup>7</sup> למעשה, משתחררים רובם, או משרתים שירות מקוצר (כשלושה חדשים), משום שהם ממשיכים את לימודיהם לאחר נישואיהם, כאשר עלות שירותם אינה כדאית לצבא.

התשובה על השאלה מדוע הסכים בן-גוריון לשחרור, מורכבת. מהדברים שאמר הוא עצמו וממקורות אחרים, אפשר לסכם כדלקמן:

א. בעת מלחמת השחרור היה מדובר במספר קטן מאד של חייבי גיוס. לאור הסחף של בני הנוער מן הדת, היה מקום להניח שמספרם של בחורי הישיבות ילך ויקטן במשך הזמן.

ב. מאחר שלא מדובר בשחרור מלא, אלא בדחיית שירות, הרי שבסופו-של-דבר יחוייבו גם הם בשירות צבאי מלא.

ג. הבעיה התמקדה בעיקר בירושלים, שמעמדה הפוליטי והמשפטי בזמן מלחמת השחרור היה רגיש ביותר. לא היה זה אינטרס ישראלי להביא דווקא בירושלים לידי עימות חריף עם אוכלוסייה דתית-קיצונית המונהגת על-ידי רבנים בעלי יוקרה בעולם היהודי.

ד. לאחר השואה חובה על מדינת ישראל לדאוג להמשכיות ערכי הדת והמסורת, כפי שהם משתקפים בישיבות. מוטל על מדינת ישראל להיות מרכז רוחני-דתית לעם היהודי כולו והישיבות בארץ-ישראל צריכות לספק מנהיגים רוחניים (רבנים) לעם היהודי.

ה. ההנהגה הציונית היתה חדורה רגשות אשם על יחסה ליהדות המסורתית בגולה ובזמן השואה. התנהגותו של בן-גוריון בשאלה זו משקפת רגשות אלה ורצון להשלים עם העולם הדתי-מסורתי.

בהיענות ממשלת ישראל לשחרר את בחורי הישיבות מהשירות הצבאי, הונח אפוא הבסיס להתאוששותה של החברה החרדית. החשיבות המיידית של הישג זה היתה בתחום היחסים בין הקבוצות החרדיות השונות: כתשובה לביקורת החריפה שנמתחה עליה מבפנים ומבחוץ, יכלה אגודת-ישראל להצביע על החשיבות הרבה שיש בהשתתפותה בממשלה לחברה החרדית כולה. באותו זמן לא העלה איש על דעתו, גם האופטימיסטים ביותר מבין "גדולי התורה", שהדבר יביא להתפתחויות מרחיקות לכת וכי תוך זמן קצר עתידה החברה החרדית

להפוך ל"חברת לומדים", ושדווקא בחברה המודרנית יהפכו הישיבות ל"מרכז" והנישואין יהיו טקס מעבר בתהליך הסוציאליזציה של הצעיר החרדי.

המרכיב השני שאיפשר את התאוששותה של החברה החרדית, קשור בארגונה של מערכת החינוך החרדית.

ביום ו' באב תשי"ט (1.8.1949) נחקק חוק חינוך חובה. במסגרת זו הוכרו ארבעה זרמים: הכללי, העובדים, "המזרחי" והזרם הרביעי של אגודת-ישראל, שכלל את מוסדות החינוך החרדיים - תלמודי-תורה ובתי הספר לבנות "בית-יעקב". הזרם הרביעי היה הקטן והפחות מאורגן שבין הזרמים. טרם קום המדינה לא היתה קיימת למעשה רשת חינוך של אגודת-ישראל ובתי הספר החרדיים פעלו כמוסדות פרטיים. דווקא משום כך היה בחקיקת חוק חינוך חובה ובהכרת הממשלה בזרם הרביעי, משום מהפכה. לראשונה נהנו בתי הספר החרדיים מתקציב ממלכתי מובטח ומשכורות המורים שולמו פחות או יותר בזמן. יתירה מזו, מעתה ניתן היה לפתוח בתי ספר חדשים, בהתאם לצרכים האובייקטיביים. גם אם בתי הספר החרדיים הופלו לרעה, בהשוואה לזרמי החינוך האחרים, הרי שבהשוואה למצב שלפני קום המדינה, התחוללה מהפכה רבתי לטובה. תוך שנה גדל מספר התלמידים שבמסגרת הזרם הרביעי בחמישים אחוז לפחות! העלייה הגדולה של שארית הפליטה מאירופה ושל יהודי תימן, עירק וצפון-אפריקה, השפיעה בצורה דרמטית על מערכת החינוך. למרות שהזרם הרביעי היה הנהנה הקטן מגידולה המרשים של מערכת החינוך בישראל, גדל אף הוא בצורה משמעותית.<sup>8</sup> בסוף תשי"ג (1953) נחקק חוק החינוך הממלכתי ובוטלו הזרמים. אגודת-ישראל הקימה את רשת החינוך העצמאי, שנהנה כבר מלכתחילה מסיוע ממשלתי בגובה של שבעים אחוז מתקציבו. במשך הזמן גדלה השתתפות הממשלה והגיעה למאה אחוז. בפעם הראשונה בהיסטוריה, הובטח קיומם של בתי הספר החרדיים על-ידי ממשלת ישראל, באמצעות משרד החינוך והרשויות המקומיות. היתה לכך השפעה מרחיקת לכת על התפתחותה של החברה החרדית.

ככל שיהא הדבר מפתיע, השפיעה התפתחותה של מערכת החינוך החרדית קודם כל על מעמדם של הנשים החרדיות, ודרךן על התפתחותה של החברה החרדית כ"חברת לומדים". הקמתו של זרם החינוך החרדי הצריכה מספר גדול מאד של מורים ומורות חדשים. כל בוגרת סמינר "בית-יעקב" מצאה לה, ללא קושי, משרת מורה במשכורת מובטחת על-ידי הממשלה. רוב בוגרות בתי הספר היסודיים של "בית-יעקב" פנו לסמינרים למורות. במקביל למה שקרה בחברה הישראלית בכלל ואולי אף ביתר אינטנסיביות, היו הלימודים בסמינר "בית-יעקב" לסטנדרט מקובל בחברה החרדית. המשמעות הכלכלית של מציאות חדשה זו היתה אף היא ברורה: בנות בגיל 18-19 זכו למשרה קבועה, עם משכורת צנועה אמנם, מטעם רשויות המדינה. מבחינתן, כמו גם מבחינתה של החברה החרדית בכללה, היו לכך כמה יתרונות:



א. משרת מורה מזכה במספר גדול של חופשות, המקילות על נשים נשואות שלהן ילדים בגיל צעיר.

ב. ניתן גם לפצל את המשרה, או לעבוד בחלקי משרה, בהתאם לנוחיותה של המורה.

ג. בית הספר "בית-יעקב" מייצג את ערכיה של החברה החרדית ומאופיין בהקפדה על התנהגותן של התלמידות, שמורותיהן חייבות לשמש להן דוגמה. המורות נמצאות תחת פיקוח כפול; של תלמידותיהן והוריהן ושל ההנהלה. בשל ערכי הצניעות בחברה החרדית, מהווה לכן בית-הספר מקום עבודה אידיאלי.

כבר במחצית שנות החמישים מתחילות בוגרות הסמינרים של "בית-יעקב" להיות גורם מתסיס ומשפיע על כל אורחות החיים בחברה החרדית. לכאורה צריכה היתה ההתפתחות הזאת להשפיע גם על הבנים ולעודדם לרכישת השכלה כללית, ואולם השפעתה של התפתחות זו היתה בכיוון הפוך.

הישיבות העמידו עצמן על עיקרון אנטי-תכליתי; על התמסרות כל-כולית ללימוד התורה והתנגדות קיצונית להשכלה כללית ולהכשרה מקצועית. מציאות זו דחפה בעבר את מרבית התלמידים לעזוב את הישיבה, כדי לפרנס משפחה. הנישואין היו אם כן לנקודת משבר בחייו של בחור הישיבה. והנה, במחצית שנות ה-50 נוצר מפנה: לפני המורות הצעירות, בוגרות הסמינרים של "בית-יעקב", הוצב אתגר - להינשא לבחור ישיבה שימשיך בלימודיו ב"כולל" במשך כמה שנים, כשהאשה נוטלת על עצמה את עיקר עול הפרנסה.

האיש שעמד מאחורי התפתחות זו היה ה"חזון אי"ש", שהציג לפני בחורי הישיבות את אידיאל ההתמסרות הכל-כולית ללימוד תורה, ומי שהעמיד אידיאל זה לפני הנשים החרדיות, היה אברהם יוסף וולף.

וולף היה חניכה של האורתודוקסיה החדשה בגרמניה, תלמיד בית המדרש לרבנים של הילדסהיימר בברלין. לאחר בואו לארץ, בשנות השלושים, הושפע עמוקות מן ה"חזון אי"ש" וקיבל את הנהגתו. כמו רבים מיוצאי גרמניה שעסקו בחינוך, פנה גם הוא לחינוך בנות החברה החרדית. בשנת תשי"ב (1952) מונה למנהל הסמינר של "בית-יעקב" בבני-ברק, שנוסד שנתיים קודם לכן - באלול תשי"א (1950).<sup>9</sup> "סמינר וולף", כך כונה מאז, הפך לסמל, למבטא מהפכה.

וולף העמיד לפני בוגרות הסמינר ייעוד: להינשא לבחור ישיבה המבקש להקדיש עצמו לאחר נישואיו ללימוד תורה ב"כולל". ככל שיהא הדבר מפתיע, מרבית הבנות קיבלו את הרעיון בהתלהבות. פרדוקסלית למדי, עמד ביסודו

של ייעוד זה רעיון מודרני: שוויון ערך האשה עם בעלה. בהשפעתו של ה"חזון אי"ש" יישם וולף רעיון דתי הנמצא כבר במדרש: השותפות שבין "יששכר", המייצג את לומד התורה ו"זבולון", המייצג את התומך בלומד התורה ומקיימו. "שכרו" של לומד התורה מתחלק בשווה בינו לבין מי שמקיימו מבחינה כלכלית.<sup>10</sup> האשה המקיימת בעבודתה את בעלה ומשפחתה ומאפשרת לו להקדיש עצמו ללימוד תורה, שותפה מלאה לבעלה ו"שכרו" בעולם הזה ובעולם הבא, "מתחלק" בין שניהם בשווה. כאמור, היתה זו מהפכה וההורים לא תמיד ראו זאת בעין יפה. בדאגתם לבתם רצו שתינשא אומנם לגבר דתי-חרדי, אך בעל מקצוע שיוכל לפרנס את משפחתו. לימוד תורה לא נראה בעיניהם כ"תכלית". אמא בוגרת "בית-יעקב", כלל לא הבינה את בתה כאשר זו טענה לפניה כי בסירובה לאשר את נישואיה לגבר המבקש ללמוד ב"כולל" לאחר נישואיו, היא מונעת ממנה לא רק את הגשמת ייעודה, אלא גם את "שכרה" - שכר לימוד תורה - בעולם הבא.<sup>11</sup> ואולם, תוך זמן קצר יחסית, עד לסוף שנות החמישים, הפכו נישואין מסוג זה לדפוס קבוע בארץ ובחו"ל, וסטייה ממנו מעידה על פגם כלשהו, בגבר או באשה, או בשניהם יחדיו.

מעתה שוב אין הנישואין נקודת משבר, אלא טקס מעבר, במסגרת תהליך הסוציאליזציה, של המערכת המוסדית כמו-מנורית שבחור הישיבה נמצא בה. חובת השירות הצבאי רק עודדה תהליך זה, שהרי מעתה "כדאי" להמשיך בלימודים ב"כולל" עד שיוולדו לפחות שני ילדים. או-אז שוב לא כדאי לצבא לגייס את האברך הצעיר, משום שעלות החזקתם של האשה והילדים גבוהה מדי, ביחס לתועלת משירותו הצבאי. קשה להפריז במשמעותו של שינוי זה. זהו הבסיס להפיכתה של החברה החרדית בעולם המערבי ל"חברת לומדים", שכל בניה לומדים בין חמש לעשר שנים ב"כולל".

ואולם, תהליכים אלה הולכים ומתבררים רק למן המחצית השנייה של שנות החמישים. עד אז היו עימותים חריפים ובלתי פוסקים בין החברה החרדית לבין החברה הישראלית החדשה, שבהם מתגבשות עמדות היסוד ומתעצב הנוער החרדי על בסיס של מיתוס המלחמה והמאבק עם הציונות. עימותים אלה מתמקדים בשלושה תחומים, המשפיעים ומזינים זה את זה:

- א. חינוך, בעיקר חינוכם של העולים החדשים מארצות האיסלאם ששוכנו במחנות עולים ומעברות.
- ב. שאלת שירות בנות דתיות בצבא ו/או בשירות לאומי.
- ג. שמירת השבת בקרבת השכונות הדתיות בירושלים.

במאי 1949 הוסכם בין ממשלת ישראל לבין השלטונות הבריטיים במושב הכתר עדן, על עלייתם של יהודי תימן, שהתקבצו במחנות מעבר מכל רחבי תימן. תוך זמן קצר הובאו לישראל כ-50 אלף יהודים (עליית "מרבד הקסמים" - 1949-1950). יהודים אלה שחיו עדיין על-פי המסורת הדתית כפי שהתגבשה במשך מאות בשנים, הושלכו בבת אחת לעולם חדש ומודרני. סוכני הקליטה נימנו ברובם המכריע על מפלגת השלטון העיקרית - מפא"י. ואלה, שהיו בעלי עמדות אידיאולוגיות סוציאליסטיות בגוון אנטי-דתי, ביקשו "לדאוג" לנפשם של בני חסותם ובייחוד לבני הנוער ו"המליצו" בפניהם לנטוש את "אמונות ההבל" הדתיות ולאמץ אורח חיים חילוני. הם לא הסתפקו בדיבורים, אלא הפעילו לחץ חברתי וכלכלי. בייחוד ביקשו לחצר את מסגרות החינוך הדתיות במחנות העולים. הורים שביקשו לשלוח את ילדיהם לבתי ספר דתיים של זרם ה"מזרחי", או של אגודת-ישראל, הופלו לרעה בקבלת עבודה, שיכון ושירותים אחרים. המדריכים במחנות העולים "המליצו" לילדים לגזוז את פיאותיהם ("סימנים") וחלק מהם נשלחו למוסדות לא-דתיים של עליית הנוער, בהם לא הוגש אוכל כשר ולא נשמרה השבת. הציבוריות הדתית בישראל חשה שפרשת "ילדי טהרן" חוזרת בקנה-מידה גדול. ועדת חקירה ממלכתית ("ועדת פרומקין") שהוקמה לבירור טענות הדתיים ביחס למתרחש במחנות העולים, אישרה חלק גדול מהן (11.6.1950).<sup>12</sup> שאלת חינוכם של בניהם ובנותיהם של העולים החדשים מארצות האיסלם, לא ירדה מסדר היום הפוליטי וגרמה לכמה משברים קואליציוניים.<sup>13</sup> בראשית 1951 מגיע המשבר לשיאו ובמחצית פברואר התפטר בן-גוריון מראשות הממשלה, על רקע המחלוקת עם המפלגות הדתיות בנושא זה.

אירועים אלה אישרו את הערכותיהם משכבר של החרדים על אופי הציונות החילונית ועל דמותה של המדינה היהודית בתהגות מפלגות השמאל. הם יכלו להסתמך על דברי כמה מן "הגדולים" בדור הקודם, שטענו שמטרתה של הציונות היא לחלן את העם היהודי.<sup>14</sup> אף-על-פי-כן, לא קמו ונטשו את הפוליטיקה הישראלית ולא חזרו למדיניות ה"התבדלות". לאחר הבחירות לכנסת השנייה כ"ו בתמוז תשי"א - (30.7.1951), שוב חזרו המפלגות הדתיות כולן לקואליציה עם מפא"י. ההסבר לכך נעוץ דווקא בחרדותיהם ופחדיהם. הם זכרו היטב את פרשת "ילדי טהרן" שבעקבותיה נותרו לבדם, ומאידך ראו את התועלת בישיבתם בממשלה לשמירת האינטרסים המובהקים שלהם. יתר על כן: העולים מארצות האיסלם היו כה רחוקים מהוויית החיים שלהם, עד שלא היה למעשה סיכוי שיצטרפו, במספרים משמעותיים, למסגרות הפוליטיות ולמוסדות החינוך החרדיים. ואולם, במישור החברתי-ציבורי הטביעו אירועים אלה חותם בל יימחה והוסיפו נדבך חשוב למיתוס מלחמת הקיום של החברה החרדית בציונות, המבקשת לחרוס את הכל.

בשנת תשי"י (1950) התארגנו כמה בחורי ישיבות לפעילות חינוכית בקרב העולים מארצות האיסלם. הם קראו לארגון בשם "חבר פעילי המחנה

התורתי", או בקצרה "חבר הפעילים". צעירים אלה נכנסו ליישובי העולים וניסו להשפיע עליהם להעביר את ילדיהם לבתי ספר דתיים. במקרים אחרים העבירו ילדים בוגרים מקיבוצים חילוניים לשיבות קטנות ואף יסדו מסגרות חינוכיות עבורם. חלק מפעילותם התמקד גם בגיוס דעת הקהל. באותה תקופה היתה לכך משמעות שולית בלבד ומספרם של הילדים שהצליחו להעביר למסגרות חרדיות היה קטן ביותר. אבל בראייה כוללת ורטרוספקטיבית נראה שהיתה לפעילותם השפעה מכרעת על עיצוב החברה החרדית בשנות השבעים והשמונים: הצעירים ש"הפעילים" משכו למוסדות החינוך החרדיים, לשיבות ולבתי הספר לבנות, היוו לאחר זמן גרעין שסביבו התלכדה הנהגה ספרדית-חרדית שהיא כיום מרכיב חשוב במסגרת החברה החרדית.<sup>15</sup>

"הפעילים" הדגימו גם את האפשרויות החברתיות-ציבוריות שבישיבות, כמסגרות מורטוריום, מעבר לתפקידן כמוסדות חינוך ולימוד. דווקא העובדה שבישיבות למדו רק תלמוד ומפרשיו, היא שאיפשרה את הפנייתם של הפחות מוכשרים ואת אלה שלא נטו לכך, לפעילות לגיטימית אחרת במסגרת ערכיה של החברה החרדית.

במקביל לעימותים בשאלת החינוך לילדי העולים, התפתח הוויכוח בשאלת גיוס בנות דתיות לשירות צבאי, או לשירות לאומי. עימות זה גרם לפרישתה של אגודת-ישראל מהממשלה. פקודות הגיוס לשירות צבאי חלו מלכתחילה על גברים ונשים כאחד, אבל כבר במלחמת השחרור הצליחו נציגי אגודת-ישראל לגרום לשחרור נשים שהצהירו על דתיותן.<sup>16</sup> גיוס נשים נתפס בחברה החרדית כעניין חמור ביותר, משום שקיימת בה הפרדה בין בנים ובנות, כמעט לאורך כל תהליך הסוציאליזציה. נורמות החיזור המקובלות בחברה הישראלית נחשבו לא רק סטייה חמורה מנורמות הצניעות, אלא גם לעבירה דתית חמורה ביותר. חשיפתן של בנות חרדיות במסגרת השירות הצבאי, בשעה שהן נתונות למשמעת צבאית ולהורים אין כל יכולת לפקח עליהן, נתפסה כמעשה שאין להעלותו על הדעת, מבחינה מוסרית ודתית-הלכתית כאחת. החרדים השוו זאת להפקרתן לזנות והשתמשו במושגים מתוך הטרמינולוגיה ההלכתית ("אביזריהו דעריות").<sup>17</sup> צריך לזכור שמה שמוגדר בחברה החרדית כ"צניעות", הוא אחד התחומים העיקריים המבחינים לא רק בין חברה זו לחברה הישראלית החילונית, אלא גם בין הדתיות החרדית לבין הדתיות המודרנית.<sup>18</sup> גם אם בראשית שנות החמישים היו נורמות ה"צניעות" בחברה החרדית חמורות פחות משהן כיום, עדיין היה הבדל מכריע בין מה שהיה נכון ומקובל בחברה החרדית אז, לבין הנורמות בחברה הציונית-דתית. מאידך, היתה חובת הגיוס של הנשים לצבא, מן הביטויים המרכזיים של שוויון המינים בחברה הישראלית. גם בחברה הציונית-דתית היה לעיקרון השירות של האשה חשיבות ראשונה במעלה. תנועת הנוער הדתית "בני-עקיבא", שחינכה ל"הגשמה חלוצית" (התיישבות קיבוצית) חייבה שירות צבאי של בנות במסגרת הנח"ל. גם בתנועת הנוער של פא"י - "עזרא", חייבו צורה זו או אחרת של שירות.

באגודת-ישראל לעומת זאת, היתה אחידות דעים באשר לשלילת השירות הצבאי. לעומת זאת לא היתה עמדה חד-משמעית באשר לשירות לאומי חלופי. בראשית שנות החמישים נמצאו עדיין בנות חרדיות רבות שהועסקו, אם במפעלים תעשייתיים פרטיים ואם בבירוקרטיה הממשלתית המתפתחת, כשהן חשופות לחברה מעורבת ונתונות לפיקוחם של מנהלים שברובם לא היו דתיים.

שאלת גיוס הנשים הדתיות החלה לקבל תאוצה לאחר התפטרותו של בן-גוריון, בעקבות משבר החינוך במעברות (14.2.1951). הבחירות לכנסת השנייה נקבעו ל-כ"ו בתמוז תשי"א - (26.7.1951) ועד אז - כיהנה ממשלת מעבר בראשותו של בן-גוריון. באפריל 1951 הובא חוק שירות בטחון (גיוס נשים) לכנסת. על-פי הצעת החוק אמורות היו הנשים הדתיות לשרת בתפקידים לאומיים אזרחיים, ביישובי עולים ובקיבוצים דתיים, אך שר הבטחון רשאי יהיה לחייבן לעבור אימון צבאי בסיסי. ראש הממשלה היה מודע היטב לחומרה שבה רואים חוגים חרדיים את גיוס הנשים. עוד בסוף פברואר 1951 ביקרו בלשכתו כמה מחשובי הרבנים (הרב צבי פסח פרנק והרב איסר זלמן מלצר) והציגו עמדה נחרצת וקיצונית: גיוס הנשים הוא בבחינת "ייהרג ואל יעבור". אבל בן-גוריון היה מעודד ככל הנראה מדעות שהושמעו בתוך המחנה הדתי בזכות גיוס הנשים; סיעת "למפנה" במפלגת "הפועל המזרחי" תמכה בחוק וגם בשורות פא"י לא היתה העמדה השלילית נחרצת כל כך. בינתיים חלה דחייה: לאחר הבחירות לכנסת, שוב ניזקק בן-גוריון לקואליציה עם הדתיים. אך בסוף אוגוסט 1952 הוא חוזר ומודיע על כוונתו להביא את חוק השירות הלאומי לנשים לאישורה של הכנסת. בתגובה לכך מתפרסם כרוז מטעם הרבנים צבי פסח פרנק, איסר זלמן מלצר ובעריש וידנפלד, הרב מטשיבין שגיוס נשים, בכל צורה, הוא איסור חמור כדי כך שעל הנשים מוטלת חובה מוחלטת שלא להתגייס ("ייהרג ואל יעבור").<sup>19</sup> השימוש בפרפרזה ההלכתית "ייהרג ואל יעבור", הפך את ההתנגדות לחוק להוראה דתית בדרגת חומרה עליונה ביותר. היה זה שינוי מהותי של כללי המשחק, שלא איפשר לפוליטיקאים של אגודת-ישראל לתמרן ולמצוא פשרה. פסק-הדין הביא לעימות חזיתי בין הציבור החרדי לבין רשויות המדינה. בערב ראש השנה תשי"ג (19.9.1952) הודיעו נציגי האגודה ופא"י על פרישתם מן הקואליציה הממשלתית.

היתה זו שעת מפנה בהתפתחותה של החברה החרדית בכלל ושל אגודת-ישראל בפרט. יתכן שהמנהיגות הפוליטית של האגודה לא היתה מודעת לכך באותה שעה, אבל פסק-הדין של הרבנים מלצר, פרנק וידנפלד ופרישתה של אגודת-ישראל מן הקואליציה הממשלתית, מסמנים את ראשיתו של תהליך היחלשותה של המנהיגות הפוליטית, המאבדת את בסיס הכוח העצמי שלה ונעשית תלויה באופן מוחלט ב"גדולים". פסק הדין הביא את החברה החרדית לעימות חזיתי עם המדינה הציונית, מה שאגודת-ישראל נמנעה מלעשות משנות השלושים. ישנן עדויות שלפחות חלק מהמנהיגים הפוליטיים ומה"גדולים"

חששו מאד מתוצאותיו של עימות זה. אך מה שקרה בעקבות פרישתה של אגודת-ישראל מהממשלה, שינה באופן מהותי את יחסי הכוחות בין החברה החרדית, לחברה הישראלית-ציונית.

בראשית טבת תשי"ג (23.12.1952), הצליח בן-גוריון להרחיב את הבסיס הפוליטי של הקואליציה ושוב לא היה תלוי במפלגות הדתיות. למחרת נחתם הסכם עם המפלגות הציוניות-דתיות (הפוחמ"ז ו"המזרחי") על הצטרפותן לממשלה. בהסכם נקבע שהבנות הדתיות תחוייבנה בשירות לאומי, שיופעל על-ידי משרד העבודה (ולא על-ידי משרד הבטחון). פא"י ביקשה אף היא להצטרף לקואליציה על בסיס הסכם זה, אך בלחצה של מועצת גדולי התורה ודעת הקהל החרדית, נסוגה. בחודשים הבאים הפעילה אגודת-ישראל מערכת ציבורית כנגד החוק. שיאה של המערכה היה בהפגנת נשים עצומה ליד בניין הכנסת בירושלים. למרות זאת לא נסוגה בה הממשלה וב-22.7.1953 אישרה הכנסת את החוק. הפועל המזרחי הצביע בעד אישור החוק. מעתה לא היה שום מחסום בפני הפעלתו. אבל, ככל שהא הדבר מפתיע, דבר לא נעשה בעניין עד היום. בשביל החרדים היה זה שיעור חשוב ממדרגה ראשונה. בניגוד לכל חששותיהם וציפיותיהם, התברר שבמדינה דמוקרטית מוגבל כוחו של הרוב כאשר מולו מתייצב מיעוט הנחוש בדעתו ומוכן "לשלם את המחיר". בניגוד למה שהניחו ה"גדולים" מן הדור הקודם, הציונים הסוציאליסטים אינם "יבסקציה" ומדינת ישראל אינה רוסיה הסובייטית. מדינת ישראל לא היתה יכולה להרשות לעצמה לתבוע לדין את הרבנים הישישיים - פרנק, מלצר ווידנפלד - בעוון הסתה למרד ולהפרת החוק. מכאן שאי אפשר לתבוע את הנשים שיטענו שהן נשמעות להוראתם של הרבנים. המדינה גם לא יכלה להרשות לעצמה לנהל מבצעים משטריים לאכיפת החוק ולהקים "מחנות מעצר", למאות ואולי אלפי נשים חרדיות שיסרבו למלא אחר הוראות החוק לשירות לאומי.

המשמעות הפוליטית התבררה רק מאוחר יותר. אגודת-ישראל הבינה שכדי לשמור על האינטרסים המובהקים שלה, אין היא חייבת לשבת בתוך הממשלה הציונית-חילונית. מעמדם של ה"גדולים" התחזק על חשבונם של העסקנים הפוליטיים ונחלש מעמדה של פא"י, עליה הוטבעה תווית הבגידה. המשמעות במישור החברתי היתה חשובה לא פחות: בציבוריות החרדית התחזקה התפיסה שהיא יצאה מנצחת בעימות חזיתי עם הציונות החילונית. לא הפוליטיקאים הביאו את ה"ניצחון", אלא ההמונים שיצאו לרחוב. תחושה של בטחון ועוצמה חדרו לרחוב החרדי והחליפו את תחושת החרדה ונמיכות הרוח. ומנקודת מבט אחרת: החברה החרדית יכלה עתה ל"סגור" את השורות ולהפעיל פיקוח מלא על היחסים בין המינים ועל הנישואין.

## הפוליטיקה החרדית והפגנות רחוב - מקומם של נטורי קרתא

בעוד אגודת-ישראל פועלת במישור הפוליטי ומניחה את הבסיס הכלכלי להקמתה של "חברת הלומדים" החרדית, פעילים נטורי קרתא ברחוב הירושלמי והופכים לגיבוריה של החברה החרדית. במקביל למיתוס הגבורה הציוני, שבמרכזו האלופים של מלחמת השחרור, הופכים עמרם בלוי וחבריו לנושאי דגל לוחמי מלחמת הדת, "מקדשי השם בדורנו".

בקיץ 1950 מתחילות הפגנות חרדים נגד חילול השבת בירושלים בצומת הרחובות שטראוס (צינלור/גאולה/יחזקאל. משהפכו ההפגנות לתופעה של קבע, כונה המקום בו נערכו "כיכר השבת" וזה שמו עד היום. הפגנות כאלה אינן תופעה חדשה בירושלים, והן מלוות את היישוב היהודי למן ראשית המאה. בתקופת ה"יישוב" הן היו קשורות בעיקר במשחקי כדורגל ובהפעלת תחבורה ציבורית יהודית בעיר בשבת.<sup>20</sup> תמיד גם היה בהן מימד של אלימות והקרבה עצמית, מה שהעניק יוקרה חברתית למפגינים הקיצוניים בחברה החרדית. אלא שהפעם קשורות ההפגנות בשינויים דמוגרפיים. כיום הכיכר היא לב ליבו של ה"גיטו" החרדי, שעה שבראשית שנות החמישים היתה הכיכר נקודת הגבול הראשונה בדרך ל"כיבושן" של שכונות גאולה וכרם אברהם.

בסיום מלחמת השחרור נחלקה ירושלים לשניים. הגבול בין החלק הערבי לבין העיר היהודית, עבר בשוליה הצפוניים של שכונת מאה שערים. מצד שני, בקצה הצפוני של שכונת כרם אברהם, שכן המחנה הצבאי הגדול בירושלים - מחנה שנלר. כיכר השבת היתה אם כן על ציר התנועה היחידי כמעט למרכז העיר, וגם על ציר התנועה העיקרי לשכונות הספר מוסררה, שמואל הנביא, בית ישראל והבוכרים. ועוד: מחלבת תנובה, שסיפקה את מרבית תצרוכת החלב של ירושלים, שכנה בגבול שכונת גאולה, בסמוך לישיבת חברון. תוצרת החלב של המשקים החקלאיים שבסביבות ירושלים, ביניהם קיבוצי הפלמ"ח (הראל, צובה), חובאה לא פעם (בעיקר בעונת הקיץ) ביום השבת אחה"צ. הרכב עבר ברחוב מלכי ישראל (גאולה) דרך כיכר השבת, שהיה אותו זמן מלא חרדים שטיילו כמנהגם ("פראדי")<sup>21</sup> מצד אחד לשני. היתה זו אם כן צומת סואנת למדי בימי השבת.

באותה תקופה עצמה החל תהליך נטישה של האזור על-ידי תושביו החילוניים והדתיים-מודרניים. במקומם של הוותיקים, החלה חדירה גוברת והולכת של תושבים חרדיים ממאה שערים, או עולים חדשים משארית הפליטה. ישיבת חברון (שמיקומה היה בסמוך לכיכר), ומוסדות לימוד תורה אחרים באזור, היוו מוקדי משיכה לחרדים שביקשו את קירבתם. תהליך ההורשה וההתנחלות של החרדים באזור זה נמשך עד שבסופו הפך האזור כולו ל"גיטו" חרדי.<sup>22</sup>

הצלע השלישית של הסיפור הם נטורי קרתא, שהיו מרוכזים בשכונת מאה שערים. אין לדעת את מספרם המדויק. זו קבוצה בעלת מבנה בלתי פורמלי, ואלה שקיבלו על עצמם את כל החובות הנובעות מחובת ה"התבדלות" מהמדינה היו מעטים מאד, אולי מניין. צריך לזכור ש"התבדלות" מהמדינה משמעה אי-קבלת תעודת זיהוי, אי-קבלת תלושי מזון וכיו"ב, על כל המשתמע מכך במישור חיי היומיום. אבל נטורי קרתא היו את הגרעין הקשה של הקיצונים האנטי-ציוניים וסביבם התלכדו מעגלים רחבים יותר של תומכים, מרביתם מהיישוב הישן. לקבוצה מוסד בשם "תורה ויראה", ששימש כבית מדרש ותלמוד-תורה לילדים ובראשו עמד אהרן קצינלבוויג. עמרם בלוי וחלק מחסידיו נהגו להתפלל בבית המדרש "קהל יראים חסידים" שברחוב מאה שערים. עם קום המדינה נמצאו נטורי קרתא במצב קשה, מבחינה כלכלית ופוליטית-חברתית כאחד. הקמת המדינה, הניצחון על מדינות ערב, עליית ההמונים ממערב וממזרח, כל אלה היה בהם משום הכחשה ברורה לאידיאולוגיה ולתחזיות שלהם ומעמדם בציבוריות חדתית היה שולי לגמרי.

הפגנות השבת החזירו את נטורי קרתא למרכז העניינים והפכו את מנהיגיהם ל"גיבורי" הרחוב החרדי. בשעות אחר-הצהריים של יום השבת, כאשר הכיכר היתה מלאה בחרדים, הופיעו אנשי נטורי קרתא והחלו בקריאות "שאבעס" (שבת) לעבר מכוניות שנעו בכביש. פה ושם נזרקו אבן, מכוניות עוכבו והרוחות התלהטו. הקהל הגדול שהיה בסביבה חתקבץ סביב לאירוע בסקרנות גוברת. חלקו נטל חלק בצעקות ובוויכוחים, אבל הרוב נשאר פסיבי, סקרני. כאשר הופיעה המשטרה והחלה לבצע מעצרים, הפך כל הקהל לעויין והכיכר כולה היתה לזירה של אלימות סוערת. תפקיד נטורי קרתא לא הסתיים בכך; הם פרסמו מודעות למען קדושת השבת, נגד המשטרה האלימה ונגד המדינה הציונית העומדת מאחורי כל זאת. הם הקהילו אסיפות וקראו עצרות. מנהיגיהם הוכו ונאסרו. כך זכו בהילה של קדושים מעונים, המוכנים "לתת גיוס למכים" למען דת ישראל וערכיה וזכו לתמיכת הציבור החרדי, לא בגלל עמדותיהם האנטי-ציוניות וסיסמת ה"התבדלות" שהטיפו לה, אלא משום שלחמו את מלחמת שלומי אמוני ישראל כולם, נגד מחללי השבת, הפוגעים בקדושתה של ירושלים. מנהיגי אגודת-ישראל חשו עצמם מחויבים להגן עליהם ורבנים "גדולי תורה" ראו כחובה לעודדם. כך עשה ה"חזון אי"ש" כשביקר את עמרם בלוי בבית הסוהר (24.8.1953): "אני הולך לבקר את שבת קודש שכלאוה באזיקים" - הצהיר החזון<sup>23</sup>.

הפגנות "כיכר השבת" נמשכו עד לשנת 1955. הן צברו תאוצה מדי שנה, מה גם שהאוכלוסייה החרדית באזור הלכה וגדלה עם השנים. בסופו-של-דבר הסתיים המאבק בהצלחה מבחינתם של החרדים. התחבורה בשבת, בצומת מלכי ישראל-שטראוס, נתמעתה מאד ולבסוף הופסקה לחלוטין, בהוראת העירייה.



בין נובמבר 1954 לאפריל 1955 נערך עימות אלים אחר בקצה הדרומי-מזרחי של שכונת מאה שערים. גם הפעם, נטלו נטורי קרתא תפקיד פעיל. ההסתדרות הכללית של העובדים הקימה במקום מועדון ("מועדון המריבה") למען ילדי הסביבה, אלא שהקנאים ראו במעשה זה ניסיון של ההסתדרות, "לכבוש" את מאה שערים. כמעט מידי יום נערכו הפגנות סביב המועדון ונמנעה כניסתם של הילדים. המשטרה התעמתה עם המפגינים לעיתים קרובות ללא הצלחה, עד שבסופו של דבר נאלצה ההסתדרות לסגת. "מועדון המריבה" היה לחלק ממיתוס הגבורה של החרדים שנוכחו לדעת שהם יכולים להתמודד חזיתית עם השלטון הציוני ולנצח. בין בני-הנוער שזרמו לשיבות קנטה לה שבייתה ההכרה שאפשר להילחם ב"גזירות" השלטון הציוני ולהכריחו בכוח - בהפגנות נוסח "כיכר השבת" ו"מועדון המריבה" - להתחשב ברגשותיה וערכיה של היהדות החרדית. רק מעטים, אם בכלל, הבינו כי "נצחונות" אלה מותנים היו מלכתחילה באופיה הדמוקרטי-חילוני של החברה הישראלית.

## אתגר המחתרות - הכישלון ומשמעותו

במחצית הראשונה של שנות החמישים נודע על התארגנויות צעירים חרדיים במחתרות מזוינות. מדובר היה בשני התארגנויות עיקריות: "מחתרת ג'למי", ע"ש מחנה המעצר בו שהו חברי המחתרת לאחר מעצרו (14.5.1951) ו"מחתרת הקנאים", שנחשפה בליל ה-26.5.1953, עם מעצרו של שני צעירים חרדיים ליד בניין משרד החינוך בירושלים, כשברשותם פצצה.<sup>24</sup>

בנובמבר 1950 מופיעות ידיעות על הצתת מכוניות שבעליהן נסעו בהן בשבת בירושלים. נשמעו גם איומים כלפי חברות מוניות שפעלו בשבת. מעשים דומים נעשו גם בתל-אביב ובבני-ברק. המחתרת פעלה גם נגד איטליזם שמכרו בשר טריפה. שירותי הבטחון חשפו את המחתרת, כשאחד מחבריה עמד להטיל פצצת הפחדה בכנסת, בעת דיון על חוק שעות העבודה והמנוחה (14.5.1951), שנחשב על-ידי חוגים דתיים כהיתר לחילולי שבת. בחיפושם שנערכו בעקבות החשיפה, נמצאו נשק וחומר הסברה, במוסד "סיני" לנוער עולה מעדות המזרח, שהיה שייך לצעירי אגודת-ישראל ובישיבה הספרדית הוותיקה, "פורת יוסף". כמה מראשי צא"י נאסרו והובאו למחנה ג'למי ליד חיפה. במחנה המעצר הושפלו והוכו על-ידי הסוהרים והחוקרים, תוך השמעת ביטויי שנאה לדת ולמסורת. משנודע הדבר בציבור, קמה שערוריה והממשלה נאלצה למנות ועדת חקירה. דו"ח הוועדה אימת חלק גדול מטענות האסירים (אוגוסט 1951). בעקבות זאת וגם משום שנגד חלק מן העצירים (בניהם ראשי צא"י) לא נמצא חומר מפליל, נוצר רושם שהפרשה נופחת הרבה מעבר לממדיה האמיתיים.<sup>25</sup>

המחתרת השנייה נחשפה בעת הדיונים על חוק החינוך הממלכתי, שביקש לבטל את שיטת הזרמים. הצעת החוק עוררה את התנגדותם של החרדים, משום שחששו שבתי הספר שלהם לא יזכו להכרה ולתקציב. ההפגנות סביב "כיכר השבת" ושאלת גיוס הבנות, אף הן התסיסו את הרוחות והשפיעו על ההתארגנות המחתרתית. שני הצעירים שנתפסו עם הפצצה בידיהם, ביקשו לפגוע במבנה של משרד החינוך. החקירה העלתה שהם קשורים למחתרת צריפין. ככל הנראה היתה מחתרת הקנאים המשך של מחתרת גילמי ושתיהן קשורות לצעירים שהיו לפני קום המדינה במחתרת לח"י ולאחר קום המדינה במחתרות הלאומיות.<sup>26</sup> חברי המחתרות החרדיות היו צעירים דתיים שהושפעו מן הרומנטיקה של המחתרת, ובייחוד לח"י, שהציגה רעיונות לאומניים-מיסטיים שדיברו אל ליבם. בין חברי המחתרות היו בנות ואלה בהחלט לא יצגו את האידיאל החרדי ביחס למקומה של הבת בחברה. הן גם פעלו בניגוד לנורמות הצניעות שבשמן יצאו החרדים בחריפות כה רבה נגד גיוס נשים.

המנהיגות החרדית ובייחוד המנהיגות הרבנית - "הגדולים" - נבהלה לנוכח התופעה. היא היטיבה לראות בה שורשים "ציוניים", יותר משהיא נטועה בהווייה היהודית המסורתית.<sup>27</sup> כשם שהעריכו את תופעה הקנאות של נטורי קרתא, כן שללו את הקנאות של המחתרות. "זמורת זר בתוכנו" - כך כתב על מחתרת הקנאים אחד מהאידיאולוגים החשובים של החרדיות המתפתחת, משה שיינפלד, בשמו של החזון-איי"ש.<sup>28</sup> אכן, באותו זמן שהחזון-איי"ש ביקר את עמרם בלוי בבית כלאו, שהו שם גם שני חברי המחתרת דוד נחמן בלוי (נכד אחיו של עמרם בלוי) ומרדכי פרוינד. אך אותם לא ביקר החזון-איי"ש ומיתוס ה"גבורה" החרדי, על המאבק נגד השלטון הציוני החילוני, אינו כולל את המחתרות.

## הערות

1. ראה לעיל, עמ' 39, הערות 23, 24.

2. יושב הראש של הנהלת הסוכנות היהודית ושני סגניו. על נושא זה דנתי במפורט במאמרי "ואלה תולדות הסטטוס קוו: דת ומדינה בישראל", ו. פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה, 1947-1949: רציפות ותמורות**, מוסד הרצל, אוניברסיטת חיפה, 1990, עמ' 47-80. הדברים להלן הם סיכום מקוצר של המאמר.

3. ראה שם, עמ' 51 והערה 10.

4. "מטבח הפועלים" היה אחד המוסדות הסוציאליים של הסתדרות העובדים בתקופת היישוב. היו אלה מסעדות עממיות פזורות ברחבי הארץ שהוגש בהן אוכל במחיר מסובסד. בדרך כלל לא היו המסעדות כשרות ופועלים דתיים לא יכלו לאכול בהן.

5. ראה במפורט מאמרי "מדינת ישראל כדילמה דתית", אלפייס (כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות), קובץ 3, תשנ"א, עמ' 24-68.

6. ראה במפורט מאמרי "ואלה תולדות הסטטוס-קוו", עמ' 62-64.

7. מונח זה מגדיר את מעמדם של בחורי הישיבות על-פי תקנות הגיוס: הם אינם רשאים לעבוד בכל עבודה שהיא כל עוד הם נהנים מדחיית שרותם הצבאי. ראה א. רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל, ירושלים - תל-אביב, תשל"ד, עמ' 115-123, 135-146.

8. להלן נתונים על הגידול של מספר התלמידים בבתי הספר של אגודת-ישראל (הזרם הרביעי) בין השנים תשי"ט-תשי"ג (1949-1953):

השנה	מס' תלמידים	אחוז גידול ביחס לתש"ט	אחוז מכלל התלמידים בארץ
תש"ט	6,957		5.5
תש"י	10,571	51.9	6.4
תשי"א	14,501	108.4	6.8
תשי"ב	21,500	209.0	7.4
תשי"ג	24,133	246.9	7.7

מקור: "מכנסייה לכנסייה - אלול תרצ"ז, מרינבד - סיוון תשי"ד, ירושלים", הסתדרות אגודת-ישראל העולמית, הוועד הפועל, ירושלים, סיוון תשי"ד, 1954 עמ' 49-50.

9. עד לאותה שנה היה באזור המטרופוליני של תל-אביב רק סמינר אחד, "סמינר שצירנסקיי" (על-שם מנהלו, מאיר שצירנסקי). הסמינר היה ממוקם ברח' גרוזנברג 2, תל-אביב (ראה סמינר 'בית יעקב' תל-אביב, ספר היובל ה-25, הוצאת בית הספר התיכון והסמינר לגננות ומורות 'בית יעקב', תל-אביב, תשכ"א). ייסוד סמינר נוסף בבני-ברק ביטא גידול במספר הבנות שפנו ללימודים תיכוניים מחד

- גיסא וגידול האוכלוסייה החרדית בבני-ברק, מאידך גיסא. ראה להלן, עמ' 117-119.
10. ראה מדרש בראשית רבה, צ"ט, י"א; מדרש תנחומא, פרשת ויחי, י"א; רש"י על בראשית, ל"ג, 18. מדרשים אלה מצוטטים לרוב בספרות ההלכה והדרוש משום שהם נותנים בסיס דתי ל"חלוקת העבודה" בין לומד התורה לתומך בו ומפרנסו.
11. על מתיחויות על רקע זה יש עדויות רבות בראיונות. ראה גם דבריו של משה שיינפלד, להלן עמ' 80-81.
12. ראה דו"ח ועדת החקירה לענייני החינוך במחנות העולים ("ועדת פרומקין"), תשי"ז (1950).
13. ראה על הפרשה כולה אצל א. דון-יחיא, **שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים: המחנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל**, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.
14. ראה בעיקר דבריו של רבי אלחנן וסרמן בכנסייה הגדולה השלישית (מרינבד תרצ"ז), **קול ישראל** (ביטאונה של אגודת-ישראל בירושלים), כ"ב באלול תרצ"ז (29.8.1937).
15. ראה להלן, עמ' 174-178.
16. ראה מאמרי "ואלה תולדות הסטטוס-קוו", שם, עמ' 63.
17. השייך (belong) לעריות (לזנות).
18. מן הראוי להביא כאן את אחד הביטויים החריפים ביחס להבדלים המהותיים שבין החרדים ללא-חרדים שנאמרו על-ידי החזון-איי"ש: כיצד נוכל להידבר עם פורקי עול בעוד שאין לנו איתם אפילו לשון משותפת; מה שהם קוראים בשם "אהבה", נקרא אצלנו בשם "כרת" (עונש על גילוי עריות). ראה "ילקוט דעת תורה מאת גדולי הדור האחרון", כרך יחד עם א. וסרמן, **עקבתא דמשיחא**, בני-ברק, תשמ"ט, עמ' 13.
19. ראה צילום פסק הדין, שלמה כהן (יו"ר המערכת), **פאר הדור - חיי החזון-איי"ש**, תש"ה, תשל"ד, כרך ה', עמ' מ"א (כמעט כל הכרך מוקדש לשאלת גיוס נשים).
20. ראה **חברה ודת**, עמ' 318-319.

21. **ה"פראד" (=תהלוכה)** הוא אחד המוסדות החברתיים החשובים בחברה החרדית. משפחות ויחידים יוצאים ביום שבת אחר-הצהריים, בעיקר בימי הקיץ הארוכים, לרחוב הראשי ומטיילים לאורכו, לראות ולהיראות. לעיתים קרובות משמש אירוע זה ל"הצגה" ראשונית של בני זוג לצורך שידוך.
22. ראה להלן, עמ' 92-114, וכן י. שלהב ומ. פרידמן, **התפשטות תוך הסתגרות - הקהילה החרדית בירושלים**, מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 15, ירושלים, 1985, עמ' 13-17.
23. ראה **פאר הדור - חיי החזון-א"ש**, כרך ג', עמ' י"ב, הערה 6.
24. ראה פרטים על פרשיות אלה מנקודת מבטם של שירותי הבטחון, מ. בר-זוהר, **הממונה - איסור הראל ועלילות שירותי הבטחון**, ויינפלד וניקולסון, ירושלים, 1971, עמ' 94-100.
25. ראה דיוני הכנסת אוגוסט 1951 וכן דו"ח ועדת החקירה הממלכתית.
26. ראה בר-זוהר, שם.
27. רבי זאב (וולוולה) סולובייצ'יק, שהיה מקורב לחוגים הקיצוניים הקנאיים, העיר פעם כי בהפגנותיהם הם מוכיחים שהם בעצם "ציונים", שהרי מעשים כגון אלה לא היו עושים בפולין או ברוסיה. הם מעיזים לעשות זאת בירושלים תחת שלטון ציוני משום שהם יודעים שהמשטרה "הציונית" מוגבלת ביכולתה להפעיל נגדם את מלוא כוחה. סופר על-ידי משה שיינפלד. ראה הערה 28.
28. ראה מאמרו תחת כותרת זו, **ניב המורה**, ביטאון מורי אגודת-ישראל, כסלו תשל"ג. שיינפלד מספר שהחזון-א"ש הגדיר את חברי המחתרת כ"רודפים", המסכנים במעשיהם את החרדים כולם. בהשראתו הוציאו צעירי אגודת-ישראל בירושלים כרוז חריף נגד המחתרת, בו נכתב בין השאר: "הטרור זמורת זר הוא בכרם היהדות הנאמנה, פרי באושים של מפלגות חילוניות, המחנכות להערצת כוח האגרוף וידי עשיו" (הכרוז בארכיוני הפרטי). (בחקשר זה העיד גם על עמדתו של הרב סולובייצ'יק שהובאה בהערה הקודמת). עם זאת יש לציין שבמסגרות חרדיות שוליות רואים באירועים אלה ביטוי לגיטימי למאבק בציונות ומציגים את המחתרות כאיום רציני על המדינה. ראה **המרי - פרקים ממאבק הקיום של היהדות החרדית בארץ-ישראל**, בני-ברק, תשמ"ג. רוב העובדות המתוארות בספר זה הן חסרות בסיס.

## פרק רביעי:

### "חזרה" לישיבות - הרקע הכלכלי-חברתי

היהודים החרדים...אינם מדקדקים על בניהם שיהיו לומדי תורה..., כשמתחיל הבן לדבר שוקדים לחפש תכלית עבורו. אם עורך דין או מהנדס או סוחר או בעל מקצוע...מכיון שירד כבוד התורה אין כל פלא אם החורים המחפשים חתנים לבנותיהם חדלו לטרוח ולבקש בישיבות בחור לומד תורה...  
(מתוך בטאון נטורי קרתא, "אום אני חומה", י"ג באייר תשי"ב-8.5.1952).

מי ילד לנו את אלה [בחורי הישיבות ילידי הארץ]? מי ילד אותם כאן בארץ המולדת הנבנית והשיכורה מבני?...עוד זכורים לנו הימים ההם מלפני עשר שנים בסך הכל, כאשר מרביצי התורה תופסי הישיבות פחדו כי הישיבות בארצנו הקדושה תתקיימנה אך ורק על "יבוא של תלמידים" מבחוץ ממרכזי התורה שבגולה...ועתה נקום ונכריז מתוך סיפוק נפשי בסיעתא דשמיא נתבדו הנבואות השחורות הללו...הישיבות הגדולות חולכות ומתרבות, הולכות ומתרחבות, מיוסדות מעתה ואילך על בני הארץ, על אלה שצוינו לעתים בלעג "סאברעס". כמה נסים ונפלאות מתרחשים לעינינו יום יום...  
(מתוך "המודיע לילדים", י"ח בשבט תשי"ב-14.2.1952).

שתי מובאות אלה מאפיינות את המצב המבולבל כלשהו במחצית הראשונה של שנות החמישים בעיניהם של יהודים חרדיים. ב"המודיע", בטאונה החדש של אגודת-ישראל, מופיעים מידי פעם מאמרים על הצורך ללמד את נערי הישיבות הקטנות,<sup>1</sup> בהן למדו צעירים בני 13 עד 16, מקצוע שיפרנסם בעתיד וכך לא ייאלצו לעזוב את הישיבה הקטנה לפני הגיוס לצבא. אבל מה שמפחיד את ההורים החרדיים הוא הגיוס לצבא, שהרי במסגרת כפויה זו נחשפו בניהם לתרבות הנוער הישראלית החילונית והיו נתונים להשפעת מפקדים וחברים חילוניים. אלה נהגו ללעוג להם ולהעמידם במבוכה בשל אמונתם ובשל הופעתם החיצונית. היתה זו בעיה חמורה וקיומית לחברה החרדית. צא"י ביקשה לפתור אותה בהקמת נח"ל חרדי. הנח"ל (=נוער חלוצי לוחם), אותה מסגרת צבאית-חלוצית שאיפשרה לתנועות הנוער הציוניות-חלוציות לשמור על מסגרתן הייחודית תוך כדי השירות הצבאי, אמורה היתה לבדד את החיילים החרדיים ולקיימם במסגרת אחת, בפיקוח מדריכים ורבנים חרדיים. אלא שהנח"ל החרדי היה גורם שולי בעיצוב דמותו של הנוער החרדי וסופו שנתבטל לגמרי.<sup>2</sup> הישיבה הגדולה, שתלמידיה היו משוחררים משירות צבאי כל

עוד עסקו בלימוד תורה, היא שקלטה את הרוב המכריע של הצעירים החרדיים, עיצבה את דמותם ושינתה את החברה החרדית עד לבלי הכר. היה זה בניגוד למצופה ובחוגים חרדיים נתפס שינוי זה כנס.<sup>3</sup>

בראשית שנות החמישים העלו רק בודדים על דעתם אפשרות שנער יליד הארץ יפנה לשיבות הגדולות וימצא בהן את סיפוקו הרוחני ואת ייעודו החברתי. אחד מהם היה משה שיינפלד מראשי צא"י ומהוגי רעיון הקיבוץ של "צעירי אגודת-ישראל".<sup>4</sup> הוא היה מן הראשונים שראו את הפוטנציאל החברתי-דתי של הישיבה ובראשית שנת תשי"א (ספטמבר 1950) פירסם את הדברים הבאים:<sup>5</sup>

...זה שנים התבלט חזון מופלא ברחוב היהודי בתפוצות ובארץ בפרט; שומרי התורה, כל התורה היתה לכאורה בידם ורק גורם אחד נעדר מהם - מסירות הנפש. בעוד שעוזבי התורה נטשו את התורה כולה ורק מסירות הנפש נשארה בידם..., היא יקדה ולחטה בנשמתם של פורקי עול תורה בעוז יקרות שכזה, עד כי הטובים שבו שבקשו לנפשם הקרבה והתמסרות, יצאו את תחומי היהדות הנאמנה אליהם. כי אנו לא השכלנו לדרוש קרבנות ומסירות נפש מהנוער שלנו...מעללי הגבורה של הנוער החילוני, יישוב שממות הארץ, יבוש הביצות, העלאת המעפילים, ההגנה על נקודות היישוב ומאידך עלילות ארגוני המחתרת, שכולם באו בקול רעש גדול ותכונה רבה, משכו בעבותות קסמן את צעירנו ועקרום מתחומנו...

...העתים נשתנו, ארגוני המחתרת נעלמו והנוער החלוצי בא עד משבר קשה וחמור...כפי החזון השבורות מאין למו מרפא...מה יש בידם היום להציע לנוער שלנו ולשוב את לבו, פרט למשרות פקידות, דרגות קצינות וה"קרייזלרים" הכרוכים בהן...

לנוכח שקיעת האידיאלים והחזון של הנוער החילוני, לנוכח התנוונותו הרוחנית, לנוכח התגלות מסירות הנפש וההקרבה בעד אמיתותה של תורה בקרב הנוער הנאמן, פורחת התקווה והאמונה כי אכן הגיעה שעתנו הגדולה וקולו של יהושע וכלב בן יפונה קורא באוזנינו מימי קדם: "ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם, סר צילם מעליהם וה' אתנו, אל תיראום..." (במדבר, י"ד, 9).

במידה רבה של צדק, טוען שיינפלד שהסחף אינו רק תוצאה של שחיתות מוסרית ונהייה לחיים קלים חסרי עול, כפי שרבנים רבים ביקשו להראות, אלא ביטוי לאתגר של החלוציות ההירואית, שהציונות העמידה לפני בני הנוער היהודי המסורתי, אל מול האופי הזעיר-בורגני של החברה הדתית-מסורתית. שיינפלד הבין שכדי שהחברה החרדית תוכל להתקיים במסגרת

החברה המודרנית, עליה להציב אתגר של "חלוציות" והירואיזם. פרדוקסלית למדי, הרי דווקא במציאות שלאחר קום המדינה, התקיימו התנאים המתאימים ביותר לכך. שיינפלד, בעל חוש ההבחנה והרגישות ההיסטורית, חש בהתפרקות המתח האידיאולוגי-חלוצי בחברה הישראלית, שזה-עתה עמדה במבחן מלחמה עקובה מדם. חיי היומיום האפורים התאפיינו ברדיפת שררה וסמלי סטטוס זעיר-בורגניים והורגשה תחושה של אכזבה, האופיינית כל כך למציאות העומדת בעימות עם חלום של דורות. אל מול האידיאלים השבורים של הציונות שהתגשמה, הציעה החרדיות המתפתחת אתגר ואידיאל חלופי - התמסרות כל-כולית לתורה במסגרת קהילת המנוזר - הישיבה ה"קדושה". אל מול הנהנתנות והקרייריזם, שהחלו להסתמן בחברה הישראלית החדשה, הציגה החרדיות תרבות-נגד של הישיבה, הדוחה את ה"תכלית" ויש עמה תשובה לתרבות הדקדנטית-נהנתנית המערבית. מה שהיה בתנאים הפוליטיים-כלכליים של מזרח-אירופה חיסרון, הפך ליתרון בחברה המערבית. באותה מידה שהסחף והבריחה מן הישיבה בעבר, ביטאו מרד נעורים ומחאה כלפי אורח החיים הדתי-מסורתי, בה במידה יכלה החזרה לישיבה לבטא אידיאל של הירואיות ומרד בהורים המבקשים "תכלית" לילדיהם. שיינפלד נעשה למבשרה של תרבות נוער חרדית כתרבות-נגד וקרא ל"מרד" של הבנים והבנות החרדיים בהוריהם, שנוגעו בחידק המודרניות וה"תכלית".

אבל כדי להפוך "מרד" זה לתופעה חברתית משמעותית, נחוצים היו תנאים כלכליים חברתיים שונים לחלוטין מאלה שאיפיינו את החיים היהודיים במזרח-אירופה. רק בתנאיה של מדינת הרווחה המערבית-מודרנית, שקמה לאחר מלחמת העולם השנייה ושפירנסה את ה"תכלית" ואת תרבות ההישגיות, ניתן היה לבסס את הישיבה כמסגרת של אנטי-תכלית ושל התמסרות לאידיאל שהוא מחוץ לעולם-הזה.

על-אף תנאי הצנע והקשיים הכלכליים ששררו במדינת ישראל בראשית שנות החמישים עלתה רמת חיו של היישוב הוותיק בהתמדה. החינוך התיכוני הלך והתפתח. מספרם של הצעירים שהמשיכו לימודיהם גדל והלך, ופחת מספרם של אלה שיצאו לשוק העבודה מיד לאחר סיום לימודיהם בבתי הספר היסודיים. בשעה שהורים בחברה הישראלית הפנו את ילדיהם לחינוך התיכוני, שלחו הורים חרדיים את ילדיהם לישיבות.

כתוצאה מכך, גברה תלותו של הצעיר המתבגר בחוריו ונתחזק מעמדה של המשפחה, כמסגרת אפקטיבית של פיקוח חברתי. הצעיר החרדי המתבגר נשלח בגיל שלוש-עשרה לישיבה הקטנה. זו היתה בדרך כלל גם מסגרת פנימייתית-כוללנית (טוטלית), תחת השפעתם של רבנים ומדריכים. כך נחסמו לפניו האפשרויות למגע בלתי אמצעי עם נוער שמחוץ לישיבה. האפשרויות לחיות מחוץ למסגרת משפחת המוצא, ללמוד מקצוע בשיטת התניכות ולהתגורר בדירה שכורה, נעשו נדירות וקשות יותר בשביל כל צעיר ובוודאי בשביל



צעיר חרדי בגיל שלפני צבא. פער ההשכלה בינו לבין בן-גילו הלא-חרדי, גדל והלך בשל העובדה שבישיבות החרדיות כמעט לא נלמדו לימודים כלליים (לימודי-חול). בקצרה: ככל שרמת ההשכלה בחברה הישראלית עלתה, כך נחסמו הדרכים לפני הצעיר החרדי להשתלב בחברת בני גילו הלא-חרדיים. ככל שהתבגר ונעשה בשל לחיים עצמאיים, כך גדל הפער ההשכלתי והחברתי בינו לבין בני גילו הלא-חרדיים וקשתה עליו עוד יותר נטישת הישיבה. כך גברה תלותו הכלכלית, הנפשית והחברתית במסגרת החברתית החרדית.

ואולם, כל זה מותנה היה ביכולתן של הישיבות הקטנות לקלוט את כל בוגרי בתי הספר היסודיים החרדיים וביכולתן של הישיבות הגדולות לקלוט את בוגרי הישיבות הקטנות. בשנות החמישים נוצרו לראשונה התנאים הכלכליים שאיפשרו זאת. חלק קטן, שגדל בהתמדה עם השנים, של תקציב הישיבות, בא ממקורות ממשלתיים, אך עיקר התקציב בא מיהודי המערב בכלל ומיהדות ארצות-הברית בפרט. לא היתה זו מציאות חדשה מעיקרה. כבר משנות השלושים מימנה יהדות המערב את החלק הארי של תקציב הישיבות במזרח-אירופה, ולאחר המלחמה נוצרו תנאים חדשים, נוחים יותר מבעבר, לגיוס כספים עבור הישיבות. השמדתה של יהדות מזרח-אירופה בשואה הקטינה את מספר הנזקקים שהתקיימו על תמיכת יהודי המערב, ורבים מיהודי המערב שנטשו את הדת והמסורת, פיתוח רגשות אשמה ונוסטלגיה לעולם הדתי-מסורתי שהושמד כמעט כולו, ובתרומה הכספית היה מימד של פיצוי וכפרה. יהודי המערב, השקועים בתרבות סביבתם, ראו את הישיבות כמעין מוזיאונים של תרבות יהודית שעלה עליה הכורח, ומקום להנצחת יקיריהם שהושמדו בשואה. חוקי המס, בייחוד בארה"ב, מעודדים גם הם תרומות גדולות למוסדות דת. משנות החמישים נעשה אפוא מצבן הכלכלי של הישיבות בישראל, כמו גם במערב בכלל, טוב לאין שיעור מבעבר. לא רק שמספרן גדל והולך, אלא שהן מצליחות להקים מיבנים רבים וחדשים ולהעלות את רמת התזונה והשירותים לתלמידיהן. עובדה זו השפיעה בלי ספק על כוח המשיכה שלהן בין בני הנוער החרדיים.

אלא שבאלה בלבד, לא היה כדי לגרום למהפכה הגדולה שהתחוללה בחברה החרדית - הפיכתה ל"חברת לומדים". צריך היה לגרום לכך שהנישואין לא יהיו שלב משברי בחייו של בחור הישיבה חסר ההכשרה המקצועית, ושלא יהיה חייב מעתה לנטוש את הישיבה ולהתמודד לבדו עם הצורך לפרנס משפחה. וחמור מזה: צריך היה לאפשר לבחור הישיבה להמשיך לעסוק בתורה גם לאחר נישואיו, שאם לא כן יחוייב בשירות צבאי, על כל המשתמע מכך. הפתרון נמצא במיסוד הלימודים במסגרות הפוסט-ישיבתיות - ה"כוללים"<sup>6</sup>. מוסדות אלה, שבעבר שימשו רק מיעוט קטן מבין בוגרי הישיבות, הפכו במהירות למוסדות המשך שכל אחד מתלמידי הישיבות שוהה בהם פרק זמן ממושך לאחר נישואיו.

"כולל חזון-איי"ש" בבני-ברק נעשה אז אב-טיפוס לכוללים חדשים<sup>7</sup> שנוסדו מלכתחילה במרכזי היהדות החרדית: בני-ברק, ירושלים, תל-אביב וניו-יורק. בשנות הששים והשבעים נוסדים כוללים גם בערי השדה וערי הפיתוח והם מצויים כיום כמעט בכל יישוב בישראל וגם במקומות רבים בפזורה היהודית במערב.

ככל שיהא הדבר מפתיע, החזקתו של כולל היא זולה יחסית. בדרך כלל מדובר בקבוצה של כ-20 עד 40 אברכים המשתכנת באחד מבתי הכנסת בעיר. שלא בדומה לתלמידי הישיבות, האברכים אוכלים וישנים בבתיהם. סכום המילגה שמקבל אברך מן הכולל לצורכי קיומו, אינו אחיד. בחלק גדול של הכוללים מדובר בסכום השווה ל-\$400 לחודש, אולם קיומה של משפחת האברך אינו מבוסס על מילגה מן הכולל בלבד. בתחילתו של התהליך היו מרבית נשי האברכים מורות, שהכנסתן החודשית היתה מרכיב חשוב בתקציב המשפחה. כיום מצאי משרות החוראה לנשים קטן בהרבה והנשים חייבות למצוא מקורות הכנסה חלופיים. קיומם של הכוללים קשור אפוא במהפך בחלוקת התפקידים במשפחה הגרעינית החרדית - ביציאתה של האשה לעבודה, בעת שהבעל מקדיש את זמנו ללימוד תורה.<sup>8</sup>

לא היתה זו המהפכה היחידה במערכת היחסים המשפחתית בחברה החרדית. החופה אינה אלא טקס המאפשר לשני צעירים לחיות חיי משפחה. אבל כדי שהמשפחה החדשה תוכל להתקיים, צריך להבטיח את צרכיה הבסיסיים: דירה, רהיטים וכלי בית - "סידור", בלשונם של בחורי הישיבות.<sup>9</sup> לכך חייבות היו לדאוג משפחות המוצא - הורי הזוג הצעיר. גם אם מחויבות זו מקובלת כיום בחלקים ניכרים של החברה הישראלית בכללה, תלותם של בני זוג חרדיים בהוריהם, או בסיוע ציבורי אחר, גדולה יותר. צעיר חרדי המתעתד ללמוד בכולל מספר שנים והמצפה לילדו הראשון בתוך שנת הנישואין הראשונה, אינו מסוגל לחסוך את הסכומים הנדרשים לקניית דירה וריהוט מהכנסותיו, או אף להשתתף בחלק מהן. הוא נאלץ להישען על משפחתו על ומשפחת אשתו. הבטחת הצרכים הבסיסיים על-ידי משפחות ההורים, מהווה לכן תנאי בל-יעבור לנישואין בחברה החרדית של ימינו, והיא מטילה עול כלכלי כבד על המשפחות החרדיות מרובות הילדים. היכולת לעמוד במעמס כלכלי זה היתה תוצאה ישירה של העלייה ברמת החיים בחברה המערבית המודרנית ושירותיה של מדינת הרווחה המודרנית. כך למשל אי אפשר לתאר את הצלחתם של הורים חרדיים להבטיח דיור לזוגות צעירים ללא מעורבותה של הממשלה בתחום השיכון והבינוי. יתירה מזו: חלק גדול מההורים מתקשה לגייס את הכספים הדרושים והם נעזרים במערכת מסועפת ונרחבת של קרנות לעזרה הדדית (גמ"ח - גמילות חסד). קרנות הגמ"ח למיניהן הן אמנם חלק מן האתוס של החברה הדתית-מסורתית, אבל מעולם לא היו מרובות ועשירות כל כך כמו שהן היום. עם זאת צריך לזכור שהבטחת דיור ותנאים בסיסיים לזוגות חרדיים צעירים, היא החוליה החלשה במערך החברתי-כלכלי של החברה

החרדית. בנקודה זו טמון משבר פוטנציאלי היכול לערער את המבנה החברתי החרדי כולו. סימני המשבר נראים כבר היום. יהודי המערב, ובעיקר יהודי ארה"ב, עומדים היום מול מספר גדול והולך של "משולחים" הבאים לאסוף כספים בשביל הצרכים הבסיסיים של צאצאיהם העומדים להינשא. מאידך, על לוחות המודעות בשכונות החרדיות אפשר למצוא בתקופה האחרונה יותר ויותר בקשות אישיות לעזרה בקניית דירה לתלמידי ישיבות. זוהי תופעה חדשה המעידה על הקשיים הגדלים והולכים להמשיך ולקיים את המבנה הייחודי של "חברת הלומדים" החרדית.<sup>10</sup>

מיסודה של "חברת הלומדים" החרדית, הביא להקדמת גיל הנישואין. בחוגים חסידיים נישאים מרבית הבחורים בהיותם בגיל 20-23. בחורי הישיבות הליטאיות נישאים בגיל 21-24. הצעירות נישאות בגיל 18-21. בעבר היה גיל הנישואין גבוה יחסית והרווק המזדקן ("אלטערע בוחר") היה תופעה אופיינית למדי.<sup>11</sup> עתה שוב לא היתה סיבה לדחות את גיל הנישואין, אלא להיפך. האינטרס האישי-כלכלי של תלמיד הישיבה הוא להינשא מוקדם ככל האפשר, כדי שיוכל להקים משפחה, להוליד שני ילדים, להשתחרר מחובות השירות הצבאי ולהשתלב במערכת התפקידים הכלכליים שהחברה החרדית מציעה לבניה. במישור המוסדי-ישיבתי ישנו אינטרס לתחלופת תלמידים, כדי שהמוסד יוכל לקלוט תלמידים חדשים, שהרי מספר המיטות בפנימיה מוגבל בהכרח. היה זה כמובן גם אינטרס דתי-מוסרי להשיא את הצעירים בגיל צעיר ככל האפשר. אבל לירידה בגיל הנישואין, היו וישנן משמעותות חברתיות-כלכליות ביחס לריבוי הטבעי ולתלות המשפחה החרדית הצעירה במשפחות המוצא ובמערכת החברתית-כלכלית החרדית בכללה. מאחר שמצפים מן הזוג הצעיר להוליד את ילדם הראשון בתוך השנה הראשונה לנישואין ובתוך ארבע השנים הבאות עוד שניים עד שלושה צאצאים נוספים, נעשה הזוג הצעיר החרדי הממוצע קשור ותלוי תלות כלכלית וחברתית מוחלטת כמעט, במערכת החברתית הסובבת אותו. זו אמנם מסייעת לו להתמודד עם בעיותיו, אך גם מפקחת עליו באופן יעיל ביותר.

ואולם, עדיין נחוץ היה להבטיח שבסוף הדרך, לאחר לימוד של מספר שנים בכולל, יוכלו רוב הלומדים למצוא לעצמם משרה חולמת, פחות או יותר, את ציפיותיהם וכשרונם. במילים אחרות, צריך היה להבטיח מימד של "תכלית" בלימוד התורה. ואכן, לאחר מלחמת העולם השנייה נוצרה סיטואציה חברתית-כלכלית חדשה שאיפשרה לרוב הגדול מבין תלמידי הישיבות והכוללים למצוא משרות מתאימות, אם בתוך המערכת החברתית-כלכלית של החברה החרדית ואם מחוצה לה, במסגרת מה שאפשר להגדיר כ"יחסי חליפין" בין החברה החרדית והחברה הלא-חרדית.

המערכת החינוכית של החברה החרדית, הכוללת את הישיבות הקטנות, הישיבות הגדולות, הכוללים ובתי הספר היסודיים,<sup>12</sup> גדלה והולכת בהתמדה.

היא מספקת מגוון רחב של תפקידי הוראה ותפקידים מינהליים. היא יוצרת באופן קבוע תפקידים חדשים ומפרנסת את עצמה, וגם את צרכי החברה הלא-חרדית, בתחומי ההוראה והשירותים הדתיים. פרדוקסלית למדי, דווקא העובדה שהחברה החרדית הפכה למיעוט קטן בחברה היהודית, מאפשרת ניצול מרבי של המיומנויות המוקנות במסגרתה כמעט באופן בלעדי, בחברה היהודית הלא-חרדית. העובדה שבני הנוער הלומדים במסגרות החינוכיות הדתיות-מודרניות רוכשים השכלה כללית מלאה, מאפשרת להם להיקלט במיגוון רחב של תפקידים בחברה המודרנית. כך מאפשרים הם לחניכי הישיבות החרדיות למלא כמעט באופן בלעדי את התפקידים הדתיים שהחברה הלא-חרדית נזקקת להם, כמו תפקידי רבנות ודיינות. התפתחותן של הישיבות התיכוניות, כדפוס בלעדי כמעט של חינוך תיכוני-דתי לילדי החברה הדתית-מודרנית, סיפקה אף היא שפע של משרות הוראה לבוגרי ישיבות חרדיות.<sup>13</sup> בוגרי הישיבות והכוללים הם גם היחידים כמעט הממלאים תפקידים בתחום השירותים הדתיים, כגון: שירותי הכשרות למיניהם, שירותי קבורה ועוד. יתר על כן: החרדים מספקים את מרבית הצרכים של החברה היהודית בחפצי קודש. הרוב הגדול של סופרי סת"ם והסוחרים בתשמישי קדושה, הם חרדים. שוק זה אינו מכוון ליהודים אורתודוקסים בלבד. יותר ויותר יהודים חילוניים בארץ ובחו"ל, מציינים את זהותם באמצעות חפצים יהודיים מסורתיים, כמו מזוזות, גביעי קידוש וטליתות. דווקא בתחומים אלה בולטת "חלוקת העבודה" שבין החברה החרדית לחברה הלא-חרדית הנזקקת לשירותיה, והעלייה המתמדת ברמת החיים בישראל ובמערב, מרחיבה את היקפו של שוק זה יותר ויותר.

הנה כי כן מאפשרות החברה המערבית המודרנית בכלל והחברה הישראלית בפרט, את הפיכתה של החברה החרדית ל"חברת לומדים" שבניה מתחנכים בישיבות גדולות וממשיכים לאחר נישואיהם ללמוד במשך מספר שנים בכוללים. "חברת לומדים" זו שונה בהכרח מן החברה הדתית-מסורתית שנתקיימה במזרח-אירופה עד למלחמת העולם השנייה. היא הצליחה לראשונה לעצור את הסחף מן הדת והמסורת ויצרה את המשפחה החרדית הרב-דורית, המתפקדת כיחידה חברתית-דתית אחת. ואולם, משהוקמה ונתבססה "חברת הלומדים" החרדית, היא נעשתה תלויה יותר ויותר בחברה הלא-חרדית. הגידול המספרי המתמיד הנובע בעיקר מן הריבוי הטבעי,<sup>14</sup> מגדיל את הלחץ הכלכלי ואת הלחץ על משרות פנויות לאברכי הכוללים, במסגרת החברה החרדית והלא-חרדית כאחת. ברור כיום שהחברה החרדית עלולה לעמוד לפני משבר קיומי, כבר בעתיד הקרוב.

## סיכום

**תהליך התגבשותה של החברה החרדית כ"חברת לומדים" מתחיל במחצית הראשונה של שנות החמישים על רקע השואה, הקמתה של מדינת ישראל, העלייה**

ברמת החיים במסגרת החברה המערבית המודרנית ומדינת הרווחה והתפתחותם של "יחסי-חליפין" בין החברה החרדית, הקטנה יחסית, לבין החברה היהודית הלא-חרדית. ראשיתו של התהליך בישראל, במיסודה של מערכת החינוך החרדית היסודית, כמערכת מוכרת וממומנת בעיקרה על-ידי המדינה. כתוצאה מכך נתאפשרה תעסוקה בהוראה כמעט לכל בוגרות הסמינרים של "בית-יעקב". כך יכלו לתרום משמעותית למימון קיומה השוטף של המשפחה החרדית החדשה, כשהבעל לומד בכולל. שחרורם למעשה של בחורי הישיבות ושל הבנות הדתיות משירות צבאי, איפשר מערכת סוציאליזציה סגורה ופיקוח על תהליכי החיזור והנישואין. בניגוד למצופה, נתאפשר דווקא במסגרת החברה המערבית שלאחר השואה, גיוס משאבים להקמתם של ישיבות וכוללים היכולים לקלוט את כל בוגרי מוסדות החינוך החרדיים. מאידך נתאפשר עד היום, למרבית בוגרי הכוללים, למצוא תעסוקה נאותה. דווקא בחברה הישראלית נתגלה לימוד התורה כ"תכלית".<sup>15</sup>

## הערות

1. מערכת החינוך החרדית לבנים מחולקת בעיקרה לארבע רמות עיקריות:
  - תלמוד-תורה (ת"ת) = מקבילה לבתי הספר היסודיים.
  - ישיבה קטנה = מקבילה לבתי הספר התיכוניים.
  - ישיבה גדולה = מקבילה למוסדות החינוך הגבוה. לומדים בה צעירים מגיל 16-17 ועד לנישואין.
  - כולל = מוסדות לתלמידים נשואים ("אברכים").
2. בסיסו של הנח"ל החרדי היה במושב קוממיות של צעירי אגודת ישראל בדרום (נוסד ב-1950, ליד קרית גת). הוא נתקיים למן מחצית שנות הששים ועד למחצית שנות השבעים.
3. ביטוי אחד מיני רבים הוא דבריו של הרב שלום נח ברזובסקי (האדמו"ר מסלונים) שעמד בזמנו בראש ישיבת סלונים בירושלים, שהתפרסמו בדגלנו, ניסן תשמ"ג: "...והנה הנושא של אברכי הכוללים אשר זכו שתהא תורתם אומנותם הוא גם כן מפלאי הדור שקשה מאד להבין אותו בשכל פשוט, איך לפתע פתאום קרה ב"ה שינוי כה מהפכני החולך ומתגבר במיוחד בעשר עד חמש-עשרה השנים האחרונות כשרוב האברכים נשארים באוהלי תורה וזוהי מגמת חייהם. האדם שנוולד וחי בדור הזה אינו מסוגל כ"כ להעריך נכונה את הפלא שבדבר. אך מי שהכיר גם את הדורות הקודמים עומד נדהם ומשתומם מול חזון הפלאים החולך ומתרקם לעינינו..." (ההדגשות שלי, מ.פ.).

4. שיינפלד (נופטר 22.8.1975), שהיה תקופת מה חבר הכשרת הנוער האגודתי בכפר-סבא, ראה בתחילה את הקיבוץ כחברה אידיאלית, שרק היא יכולה להתמודד עם אתגר הסחף מן הדת. ראה נאומו בכנסייה הגדולה (=ועידה עולמית) של אגודת-ישראל, מרינבד תרצ"ז (1937) (ארכיון פרטי) וכן מאמרו "לקראת הגרעין הקיבוצי", דגלנו, סיוון תשי"ו. ראה גם דבריו של שמעון סירוקה, "לחשבונה של תקופה", שם.
5. משה שיינפלד, "בפרוס ועידתנו השביעית", דגלנו, תשרי תשי"א.
6. המושג "כולל" הוא בעל שני מובנים: האחד, קהילה של יוצאי עיר/ארץ במסגרת היישוב הישן (כולל הונגריה, כולל ורשה). הכולל במובן זה מחלק תמיכה כספית לחבריו ללא כל קשר לתעסוקתם. השני, מסגרת לימודים בתר-ישיבתית המיועדת בעיקר לבחורי ישיבה לאחר נישואיהם ("אברכים"). הכולל במובנו זה קשור להתפתחותן של הישיבות מן הטיפוס של ולוזין בליטא. מלכתחילה היה מספרם של הכוללים קטן, בעיקר בשל חוסר משאבים. אחד הכוללים הידועים נוסד בקובנה בשנת 1878, מכספי עובדיה לחמן מברלין. ראה י. ליפשיץ, זכרון יעקב, קובנה תרצ"ג, חלק שלישי, עמ' 222-226, וכן ע. אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, הוצאת מגנס, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 285-295. חלק גדול של הלומדים בכולל כזה מוצאים במרוצת השנים תעסוקה, בדרך כלל כ"כלי קודש" (רבנים, מורים, סופרי סת"ם וכיו"ב). אחרים עוברים למסחר ושירותים, אך חלק ממשיך ללמוד כל ימי חייו בכולל.
7. נוסד בשנת תשי"ב. אין ספק שמלכתחילה ראה החזון-איי"ש את הכולל כמיועד למיעוט קטן מבין תלמידי הישיבות, המבקשים להקדיש את כל חייהם ללימוד התורה. ראה אגרות חזון אי"ש, בני-ברק תשט"ז, חלק א', עמ' צ"ו-צ"ח. יש לציין אומנם שעוד בראשית תרצ"א (אוקטובר 1930) הקימו כמה מבוגרי ישיבת חברון כולל אברכים "בית מדרש גבוה לתורה - היכל התלמוד" בתל-אביב. אך המוסד לא התפתח ובמרוצת השנים שימש כשיבה קטנה. ראה, לדמותו של היכל התלמוד, קובץ מוקדש ליובל העשרים וחמש, הוצאת מזכירות היכל התלמוד, תל-אביב, תשט"ז.
8. על משמעותו של שינוי זה ראה מאמרי, האשה החרדית, דפי דיון מס' 4, הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים, 1988, וכן:  
 "Back to the grandmother: The new ultra-Orthodox woman",  
 Israel Studies, The Review of the Jerusalem Institute for  
 Israel Studies, Spring 1988, pp. 21-26.

9. ראה. להלן עמ' 131.
10. ראה ביתר פירוט להלן פרק ח', עמ' 129-134.
11. ראה ביקורת חריפה על איחור גיל הנישואין בין תלמידי הישיבות הליטאיות אצל ר"ז מרגליות, **עמודי ארזים**, ירושלים, תש"ד, עמ' ז"א: "וגם ישיבות עשו לעצמו... וישבו שם בחורים רווקים עד בני **שלושים ומ"** (ההדגשה שלי, מ.פ.).
12. ת"תים (=תלמודי תורה). ראה עמ' 77, הערה 1, וכן עמ' 155-158.
13. ראה מ. בר-לב, **בוגרי הישיבות התיכוניות בארץ ישראל בין מסורת וחידוש**, עבודת דוקטור מוגשת לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשל"ז.
14. לפי הנתונים האחרונים, הריבוי הטבעי בין אברכי הכוללים הוא 6 ילדים למשפחה בממוצע. ראה, קרול פלדמן, **המעבר לפריון נמוך מאד בחברות המתועשות מאז שנות השישים: האם ישראל שותפה לתהליך?**, עבודת גמר לתואר מ.א., האוניברסיטה העברית בירושלים, נובמבר 1990.
15. ראה בנוסף לכך מאמרי, "Haredim confront the modern city," P. Medding (ed.), **Studies in Contemporary Jewry**, Vol. 2, The University of Indiana Press, 1986, pp. 74-96.

## פרק חמישי:

# החברה החרדית כ"חברת לומדים" - "עולם החומרות"

...את בני-ברק הייתי מגדיר בשתי מלים: עולם החומרות! האידיאה הבני-ברקית גורסת ומגלמת מחפיכת רבתי בכל המערך של חיי חזת. בני-ברק מחפשת חומרות ולא קולות. העולם בכללו, אפילו העולם הדתי, מחפש עיף רוב היתרים והקלות. ח"כוחה דחיתרא" מתבטא ומתפרש בכל שטחי החיים היחודיים. לא כן בבני-ברק. אברך שחי תחת השפעתו הרוחנית של החזון אי"ש, בהתישבו ליד השלחן-ערוך, יחפש שם את הדעה האוסרת, המחמירה, המקפידה יותר. הוא לא מחפש ואיננו סומך על ח"יש אומרים לחקל", כי אם על ח"יש מחמירי". ואכן בני-ברק מגלמת עולם נפרד למדי, זה עולם האידיאל התורתי העילאי יותר, ובפני האידיאל הצרוף חרי נאץ כל אחד לחרכין ראש ולשפוף קומה...

(שמחה עלברג, "ירושלים של מעלה ושל מטה", דגלנו, כסלו-טבת תשכ"ח. ראה גם הנ"ל, "בני ברקייזם", הפרדס, שנה ל"ח, חוב' ג', כסלו תשכ"ד).

...כל המתבונן בעינים פקוחות יראה תופעה החורגת מגדר המקובל: הבנים שלמים הם יותר מאבותיהם...הצעיר מקים עולם חדש על החורבות, הוא מדלג כאילו על פני אביו התוחה והנבון וחוזר אל סבו השלם והבוטח שאתו הוא מוצא לשון משותפת והבנה חדדית..., הנוער הנאמן בתקופתנו מחפש כאמור את השלימות, הוא מוצא אותה בין כתלי הישיבות הק[דושות] בשיחות המשגיחים ובאורח חייהם של גדולי התורה והיראה שהוא עוקב אחריהם בהערצה. לעומת זאת הוא נתקל בבית הוריו (ובהורים דתיים דברים אמורים), לעתים קרובות מאד בסתירות...מדקדקים בטפל ומזניחים את העיקר, מקפידים על מנהגים ומזלזלים בגופי תורה,<sup>1</sup> מקימים חלכות כמצות אנשים מלומדה ומביעים השקפות שריח של מינות וכפירה נודף מהם..., מכאן מקור "טרגדיות" המתחוללות בבתי רבים כשחורים מרגישים כי בניהם הלומדים בישיבות ובנותיהם המשתלמות בסמינרים של "בית-יעקב" מתמרדים נגדם בליבותיהם ותובעים מחס בפה או בחשאי יותר שלימות, יותר הקרבה ויותר עקביות במעשה ובהשקפה...הצעיר הנאמן משוחרר היום לחלוטין מול מקסמי השוא



שפעם הלך אחריהם שבי. הוא מאמין שכתר תורה עולה על הכל...נמצאות היום שוב כמו לפני מאות שנה, בנות הנושאות את נפשן לכך שתזכנה בבעלים שהתורה תחיי אומנותם והן תקבלנה על עצמן בשמחה את עול הפרנסה. עובדה זו היא בגדר נס ופלא במציאות החמרנית הגסה...

...”ישיב לב אבות על בנים” (על-פי מלאכי ג', 24) - ישוב לב האבות אל הקב"ה על ידי הבנים.  
(מתוך משה שיינפלד, ”והשיב לב אבות על בנים”, דגלנו, ניסן תשי"ד).

בני-ברק מכונה בעיתונות החרדית ”עיר התורה”, משום הישיבות והכוללים הרבים המצויים בגבולה. היא עיר קטנה במטרופולין של תל-אביב שנוסדה בשנת תרפ"ד (1924) על-ידי קבוצה של חסידים מפולין. כבר בדור השני ניכר היה סחף מן הדת והמסורת, אף שתמיד שמרה על ציביונה הדתי. הדתיות הציונית-מודרנית היתה הגורם החברתי הדומיננטי בה, עד שבשנות החמישים חל מיפנה.<sup>2</sup> בצידה של ישיבת פוניבז', נוסדו ישיבות חדשות ומהגרים חרדיים החלו להגיע לעיר. תוך זמן קצר הפכה בני-ברק ל”עיר התורה” - בירת החברה החרדית החדשה.<sup>3</sup> בני-ברק ולא ירושלים! בבני-ברק ישב ה”יחזון אי”ש” ובהשראתו פעל רבי אברהם יוסף וולף שעיצב את אופיה של האשה החרדית החדשה - מורה ומפרנסת שבעלה אברך הלומד בכולל. בבני-ברק חי ופועל משה שיינפלד התורם לגיבושה של תודעה עצמית חרדית חדשה, של בטחון עצמי ונצחון על הציונות בנשקה שלה. הוא טובע את חסיסמה: ”דין עדיף מדידהו”<sup>4</sup> - אנו החרדים טובים יותר, במובן האישי ובמובן החברתי, מכס הציונים. אכן, בני-ברק היא ביטוייה של החרדיות כתופעה חברתית דתית, בהיותה מסגרת חברתית חדשה היכולה לתת ביטוי לדיאלקטיקה שביחסה של החרדיות למסורת האבות - מרד והמשכיות. ירושלים מחוייבת למסורת, שם יושבים קנאי העדה החרדית ונטורי קרתא.<sup>5</sup>

בראשית שנות השישים ביקר בארץ הרב שמחה עלברג, יליד ורשא שבפולין שהיגר לארה”ב, נעשה לאחד מראשי אגודת הרבנים האורתודוקסיים והיה לעורך ”הפרדס”, ירחון רבני המבטא את השקפותיהם של הרבנים הדתיים-מסורתיים ילידי מזרח-אירופה בארה”ב. בעת ביקורו בבני-ברק הבחין עלברג בתופעה חריגה בנוף החברתי הדתי-מסורתי - בצעירים ילידי הארץ המחפשים אחר ”חומרות”. ”עולם החומרות”, כך כינה עלברג את התופעה, אותה ראה כ”מהפכה רבתני בכל המערך של חיי הדת”.

”חומרא” ו”קולא” הן שתי אלטרנטיבות המתייחסות לפסיקה ההלכתית.<sup>6</sup> היותה של הפסיקה ההלכתית מבוססת על ההלכה התקדימית והיקפה האין-סופי כמעט, גרמו לכך שכמעט בכל עניין ועניין הנוגע לחיי היומיום של

היהודי, אין דעה אחת מוסכמת על כל בעלי ההלכה וכמעט תמיד ישנה אפשרות של פסיקה ל"קולא" או ל"חומרא". כאשר התעוררה בעיה שדרשה את הכרעתם של בעלי ההלכה, היתה זו בדרך כלל בקשה לפסיקה ל"קולא" בגלל נסיבות ייחודיות, או בגלל המשמעות הכלכלית של פסיקה על-פי הנורמה המסורתית המקובלת. בתקופה בה התערערו תוקפן של נורמות ההלכה והמסורת בחברה היהודית (תקופת הסחף), נשמעה בחוגים יהודיים רבים דרישה להעדיף את הפסיקה ל"קולא", ולהתאימה לתנאי החיים המשתנים, כדי לאפשר לאלה המתקשים לקיים את הנורמות המקובלות, להישאר בתחום המסגרת החברתית האורתודוקסית. מאידך, טענו מרבית האוטוריטות הרבניות בחברה הדתית-מסורתית, כי דווקא בגלל הסחף ותהליך החילון, יש להימנע עד כמה שאפשר מפסיקה ל"קולא", מתוך החשש שמא "כניעה" לדרישות "ההמון" תביא בסופו-של-דבר למפולת שלימה - למיסודה של הרפורמה הדתית. השאלה בדבר פסיקה ל"חומרא", או ל"קולא", היתה אפוא חלק מהותי בעימות החברה הדתית-מסורתית עם תהליכי השינוי והמודרנה בחברה היהודית. יתירה מזו: במסגרת החוגים היותר מסורתיים בחברה הדתית-מסורתית, נתפסה המציאות המאפיינת את חברתם-שלם, כמציאות שיש בה סטייה מן החלכה ומן המסורת. מכאן, שהאוטוריטות הרבניות ראו עצמן מחויבות לעמוד על המשמר גם כנגד תהליך מתמיד של סחף בתוך החברה הנאמנה עקרונית להלכה. ועוד: ההנחה שבני אדם ולוא גם שלומי אמוני ישראל, מעדיפים פסיקה ל"קולא", היא חלק מן האתוס הרבני. המציאות שנחשפה לפני הרב עלברג, היה בה אפוא כדי להפתיע ולעורר עניין. היא נגדה כל כך את הניסיון של הרב המסורתי ואת התפיסות המקובלות על טבעם של היהודים, כולל אלה הנאמנים עקרונית להלכה. בשביל עלברג, רב דתי-מסורתי, היתה זו "מהפכה רבת". ואולם מנקודת המבט של הסוציולוגיה של הדת, אפשר להסביר התפתחות זו כאחת מן האופציות שנתאפשרו דווקא על רקע התפתחותה הכלכלית והחברתית של החברה החרדית בארץ-ישראל ובעולם המערבי, לאחר מלחמת העולם השנייה.

במערכת משפטית-דתית דוגמת ההלכה היהודית, המקיימת מספר אלטרנטיבות אפשריות, העדפתה של האלטרנטיבה המחמירה, אינה צריכה להפתיע. מנקודת מבט פסיכולוגית נוטה האדם הדתי לחשוש שמא אין הוא ממלא אחר צווי האל במלואם ולכן הוא מחפש אחר ההוראה הדתית התובענית (המחמירה) ביותר. ואמנם, לאורך כל ההיסטוריה ההלכתית נמצאו טיפוסים כאלה. ובכל זאת, התופעה בה הבחין עלברג, מהווה חידוש דתי שהפך להיות אחד המאפיינים החשובים של הדתיות החרדית. במסגרת החברה החרדית כפי שהתגבשה למן שנות החמישים, הפכה העדפת הפסיקה ל"חומרא", מביטוי של דתיות אישית החורגת ממסגרת חברתית, לנורמה חברתית המאפיינת מסגרות חברתיות מוגדרות.

חברה מסורתית מתקשה לעכל סטייה ל"חומרא" מאורח החיים המקובל, כמעט כשם שהיא רואה בשלילה סטייה ל"קולא". בסטייה ל"חומרא" יש כדי לקרוא תיגר על המסורת. ה"מחמיר", בניגוד למקובל מדורות, כאילו מטיל

פגם בהתנהגותם הדתית של האבות, כאילו אומר שהוא במדרגה דתית גבוהה יותר מהם. משמע: בבחירת האלטרנטיבה המחמירה, העומדת בניגוד למקובל בקהילה מדורות, כאילו מערער המחמיר על העיקרון המוסרי-דתי העיקרי של החברה המסורתית, בדבר היות האבות מקור הסמכות הנורמטיבית, משום שהם היו חכמים וצדיקים יותר מן הדור הנוכחי. ודאי שהדבר נתפס כשלילי עוד יותר כאשר מדובר באיש צעיר, שמשפחתו וקרוביו המבוגרים חיים ופועלים במסגרת הקהילה. או-אז, נראה צעיר זה כמי שמבקר את הנהגתם הדתית של הוריו וקרוביו הזקנים, שאינם מחמירים כמותו.

ועוד; הקהילה היהודית המסורתית היתה מסגרת כופה בגבולות גיאוגרפיים מוגדרים. מסגרת כזו היא בהכרח בלתי סלקטיבית וכוללת סוגים שונים של יהודים: כאלה המבקשים לשמור על המסורת על כל מאפייניה והם הרוב, כאלה הנוטים להעדיף את האלטרנטיבות המחמירות במסגרת הפסיקה ההלכתית וכאלה המתקשים להתמודד עם הדרישות המקובלות ומבקשים פסיקה מקילה יותר. הקהילה המסורתית שביקשה לשמור על אחדותה צריכה היתה להתחשב במרכיביה החברתיים ובהתאם לכך לקבוע את הנורמות ההלכתיות המחייבות את כולם.

מכל הבחינות הללו היו התנאים שנתהוו במערב ובארץ-ישראל, לאחר מלחמת העולם השנייה, שונים. החברה הדתית-מסורתית של מזרח-אירופה צריכה היתה להתמודד עם החילון והמודרנה, תוך סחף גדל והולך של בני הדור הצעיר. בתהליך זה נאלצה להסתגל, במידה זו או אחרת, למציאות החדשה. הסתגלות זו לוותה בפיתוח מימד של דה-לגיטימציה ביחס לאורח החיים שנתגבש במסגרות השונות של החברה הדתית-מסורתית. בסופו-של-דבר נעקרה חברה זו מנופיה החברתיים במזרח-אירופה ובאה אל הערים הגדולות במערב ובארץ-ישראל. עקירה זו לאחר השואה, ערערה לחלוטין את המסגרת המבוססת על העברה רציפה של המסורת, במסגרת המשפחה והקהילה. רבים מבני הנוער החרדיים שגדלו בארץ או במערב, לא הכירו כלל את דור אבותיהם הזקנים (סביהם). המסורת במובן החווייתי והבלתי אמצעי שלה, לא היתה להם מושג משמעותי. הקהילה כמסגרת חיה המייצגת את העבר שוב לא היתה קיימת. אם נוסיף לכך את מימד הדה-לגיטימציה של אורח החיים שהתגבש במסגרות הדתיות-מסורתיות, כתוצאה מן העימות עם תהליכי החילון ותהליכי ההגירה, נמצא שבמסגרות החרדיות החדשות נוצרה סיטואציה חברתית-דתית שלא רק שאינה מונעת את הנטייה לפסיקה ל"חומרא", אלא אף מעודדת אותה.

עלברג מציין את כתובתם של אלה שמנהיגים את "עולם החומרות" - האברכים תלמידי ה"חזון-איי"ש". במובן אחר אפשר לומר כי נושאי החידוש הם תלמידי ישיבות ואברכי הכוללים. לפנינו אפוא קבוצה חברתית בעלת מאפיינים חברתיים ייחודיים:

- (א) היא שולית מבחינה כלכלית ונמצאת במורטוריום.  
 (ב) סגורה מבחינה חברתית ומנותקת ממשפחת המוצא.  
 (ג) בעלת תודעה ברורה של עילית דתית.  
 (ד) אין לה זיקה בלתי אמצעית עם מסורת חיה העוברת מאב לבן.  
 (ה) היא מקיימת זיקה בלתי אמצעית עם ספרות ההלכה והפסיקה, המציגה את מגוון האלטרנטיבות וממליצה בדרך כלל על האלטרנטיבה המחמירה.

תלמידי ישיבות ואברכי כוללים אלה, הם ביטוי למציאות הכלכלית-חברתית החדשה, שאיפשרה להם להמשיך את לימודיהם, שעה שאבותיהם ברובם לא נהנו מתנאים אלה. בעיני עצמם ובעיני הוריהם הם נחשבים לתלמידי חכמים, שהשכלתם התורנית עולה בדרך-כלל על זו של הוריהם. כך נוצר בסיס נוסף לדח-לגיטימציה של אורח-חיים של החורים ורקע נוח להעדפת הפסיקה המחמירה. תלמידי הישיבות והכוללים יכלו תמיד להביא אסמכתא לחידוש בתחום ההלכתי-נורמטיבי, אל מול הורים נבוכים, שלפעמים היו אחוזי רגשות אשמה ביחס להתנהגותם הדתית.<sup>7</sup>

חברות דתיות המציגות בפני המאמין דרישות אבסולוטיות בתחום הנורמטיבי שקשה מאד לעמוד בהן, מגלות תמיד הערצה והערכה כלפי אלה המגלים נכונות להחמיר ותובעים מעצמם קורבנות בתחום האישי. התלמידים והאברכים שמצא עלברג בבני-ברק בראשית שנות השישים, נהנו בהכרח מיוקרה אישית שהפכה אותם למסגרת התייחסות חיובית. אם נשתמש בדברי עלברג, מייצגים אברכים אלה את "עולם האידיאל התורני העילאי יותר, ובפני האידיאל הצרופ הרי נאלץ כל אחד להרכין ראש ולשפוף קומה..."<sup>8</sup>.

מאידך, נשתנה באופן מהותי אופיה של הקהילה הדתית היהודית. מה שמאפיין אותה כיום, במסגרת החברה המערבית, הוא הבסיס הוולונטרי שלה. אין היא כוללת את כל הגרים במסגרת גיאוגרפית-עירונית מוגדרת, אלא את אלה הרוצים להיות חברים בה ולהתחייב לכללי ההתנהגות שחבריה קיבלו עליהם. מנקודת מבט זו שוב אין אנו יכולים לדבר על קודקס התנהגות אחיד, לא במסגרתה של החברה הדתית-אורתודוקסית בכללותה ואף לא במסגרתה של החברה החרדית. לפנינו חברה בעלת מגוון רחב מאד של דפוסי חיים המקבלים לגיטימציה הן על בסיס מסורת ארץ המוצא באירופה והן על בסיס הלכתי-נורמטיבי. הקהילה החרדית הוולונטרית, שוב אינה צריכה לדאוג גם ל"חלשים" שבתוכה, שמא לא יוכלו לעמוד בדרישות הנובעות מפסיקה ל"חומרא". לפני אלה תמיד פתוחה הדרך לקהילה פחות מחמירה, הנמצאת באותו תחום גיאוגרפי-חברתי. רבנים הנוטים לפסיקה מחמירה, צריכים להתחשב פחות באלה שאינם יכולים לעמוד בתוצאות החברתיות-כלכליות של פסיקתם, שהרי אלה אינם חייבים בהכרח להזקק לאותם רבנים. אם להשתמש במושג של P. Berger, מתקיימת הדת בחברה המערבית-מודרנית במסגרת "מצב של שוק" (Market situation),<sup>8</sup> המאפשר מצד אחד ליחידים ולקבוצות

להשתחרר לגמרי מן המחוייבות למצוות הדת, או לקבל על עצמם חלק מהן, אך גם להתחייב בנורמות מחמירות וקיצוניות יותר.

מכאן שיש לראות בתופעה החברתית של הקצנה ואימוץ נורמות של פסיקה לחומרא, ביטוי של מוביליות והישגיות אישית בהשוואה לדור האבות, תופעה אופיינית לחברה המערבית המודרנית.

ולבסוף: להקצנה ולפסיקה לחומרא, יש גם משמעות כלכלית, הבולטת בעיקר בתחום הכשרות. עיון בספרות ההלכה מגלה כי לשיקולים כלכליים, בעיקר ביחס לאפשרויות הכלכליות של הפרט, היה בעבר משקל מכריע לפסיקה ל"קולא".<sup>9</sup> מאחר שהחברה היהודית המסורתית התקיימה בדרך כלל בתנאים קשים מבחינה פוליטית וכלכלית, נאלצו בעלי ההלכה להביא בחשבון שיקולים כלכליים במסגרת פסיקתם. כך למשל: רב שהיה נוטה להטריף לעיתים את הבהמה שנשחטה בעיירה קטנה וכך לגרום לעלייה דרסטית במחיר הבשר, לא יכול היה להמשיך בתפקידו זמן רב. כל זה השתנה לחלוטין. העלייה המתמדת ברמת החיים, הקהתה את הלחץ הכלכלי לפסיקה ל"קולא". במסגרת האפשרויות הכלכליות החדשות, הפכה פסיקה ל"חומרא" בפרט והקצנה בכלל, להתהדרות שמחירה הכלכלי נמוך יחסית והיא מאפשרת למרבית האוכלוסייה החרדית לעמוד בכך. יתירה מזו: תהליך תיעוש ייצור המזון, העביר את מרבית שאלות הכשרות ההלכתיות, מתחום הפרט והמשפחה הצרכנית, לתחום המפעל והקורפורציה היצרנית. בתנאי הייצור ההמוני, מופחתת בהרבה עלות הוצאות הכשרות והקורפורציות היצרניות הגדולות מגלות את פלח השוק החרדי ומתחרות עליו, בהבטחת כשרות על בסיס של נורמות מחמירות.

כך נתאפשרה, דווקא במסגרת החברה המודרנית, בישראל בפרט ובארצות המערב בכלל, התפתחותו של "עולם החומרות". עלברג גילה את ראשיתה בבני-ברק בשנות הששים הראשונות, אך מאז הפך תהליך זה לאחד הביטויים המהותיים של הדתיות החרדית. ואולם, יש להבהיר שאף שה"חומרות" נתפסות כאידיאל, יכול יהודי להיחשב חרדי גם אם אינו מחמיר עם עצמו בכל דבר ובכל מקרה. זאת בתנאי שהוא רואה העדפה זו כחולשה אישית, או כאילוץ על רקע ספציפי, אישי או כלכלי. מצב של "דיעבד", ולעולם לא של "לכתחילה".<sup>10</sup>

לסיום נחזור לקטע השני שהובא בראש הפרק: שיינפלד הבחין שפניית הנוער החרדי לישיבות וכוללים, נושאת עמה ביטויים שונים של מרד נעורים, שהתבטא לא רק בעובדה שצעירים חרדיים לומדים בישיבות ומבקשים להמשיך ללמוד בכוללים וכך קובעים לעצמם עתיד ללא "תכלית", על-פי השקפת ההורים. המרד מתבטא גם ואולי בעיקר, בדה-לגיטימציה של אורח החיים הדתי של ההורים. שיינפלד מדבר על דור ההורים בחברה החרדית המתגבשת ומוצא אותו פגום באמונתו ובאורח חייו. זהו דור שהושפע בצורה

זו או אחרת, מ"מקסמי השווא" של התרבות המודרנית החילונית ועובדה זו מוצאת את ביטויה הן במישור הערכי והן במישור הנורמטיבי - "השקפות של מינות וכפירה", יחד עם "זלזול בגופי תורה". זהו דור הנעדר התלהבות דתית וגאווה על זהותו. לעומת זאת, הנוער החרדי שצומח בארץ-ישראל (ובמערב) שונה לחלוטין מהוריו. הוא מחפש את השלמות, הוא אידיאליסטי ורואה בישיבות ובעומדים בראשן את מסגרת ההתייחסויות שלו. שיינפלד מתאר את "מרד הנעורים" של הצעירים החרדיים היוצאים בגיל צעיר מבית ההורים למסגרות הקווי-מנזריות. צעירים אלה מתבגרים כקבוצת עילית הלומדת להעריך את האופי האידיאליסטי, האנטי-"תכליתי" של הישיבה ומתוך כך מזלזלת בדור ההורים המבקש לדאוג ל"תכלית" של בניו ובנותיו בעקבות ניסיון העבר הקשה. אל דור הבנים, מצטרפות הבנות, בוגרות סמינר "בית-יעקב" ויחדיו הם מורדים בהוריהם. מרד נעורים זה הוא מרד סוציאלי ודתי כאחד.

## הערות

1. ביטוי תלמודי מקובל (חגיגה, י', א'): הלכות ברורות ומפורשות.
2. על תולדותיה של בני-ברק מעת ייסודה ראה י. גרשטנקורן, זכרונותי על בני-ברק, א'ב', בני-ברק, תש"ב, תש"ן.
3. עד שנת תש"יב (1952) עלה מספר תלמידי בתי הספר הממלכתיים-דתיים (ממ"ד) על מספרם של תלמידי בתי הספר החרדיים.
4. על-פי יומא, פ"ה, ב'.
5. המתח בין קנאי ירושלים לחרדי בני-ברק, על רקע ההתייחסות למעשי האלימות של הקנאים, הוא תופעת קבע בחברה החרדית ויש לו משמעות להבנת תופעת הקנאות החרדית (ראה להלן, עמ' 88-99). בעיתונה של קבוצת נטורי קרתא מכוונים חרדי בני-ברק דרך זלזול - "הברקאים". ראה לדוגמא: החומה, קונטרס ז', ניסן תשמ"ב; שם, קונטרס ב', חשוון תשמ"ג.
6. ראה על נושא זה בהרחבה במאמרי, "מודל 'השוק' וההקצנה הדתית", מנחם כהנא (עורך), בחבלי מסורת ותמורה, אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, כיוונים, רחובות, תש"ן, עמ' 91-112 וכן:  
"Life tradition and book tradition in the development of ultra-orthodox Judaism", H.E. Goldberg (ed.), Judaism

**Viewed From Within and From Without: Anthropological Studies,**  
SUNY Press, 1986, pp. 235-256.

7. הדברים משתקפים בדבריו של שיינפלד על ההורים המזלזלים ב"גופי תורה", בעיקר בתחום צניעות לבושן של הנשים וההזדקקות למוסדות הבילוי והבידור החילוניים: קולנוע, תיאטרון וכיו"ב.
8. P. Berger, "A market model for the analysis of ecumenicity" **Social Research**, Vol. 30, Spring 1963, pp. 77-93.
9. הדברים מבוססים על עיקרון הלכתי המתייחס ל"הפסד מרובה" כאל שיקול הלכתי לגיטימי בפסיקה, ראה פסחים ט"ו, ב'.
10. ראה דבריו של החזון-א"ש כפי שהובאו לעיל, עמ' 16.

## פרק שישי:

# ההקצנה הדתית - נטורי קרתא נושאי דגל הקנאות הדתית

רבי הוה משלח לר' אסי ולר' אמי דיפקון ויתקנון קרייתא דארעא דישראל. והוון עלין לקרייתא ואמרין לחון: "אייתו לן נטורי קרתא". והוון מייתו לחון ריש מטרטא וסנטרא. והוון אמרין לחון: "אילין נטורי קרתא? אילין תרובי קרתא?" אמרו לחון: "ומאן אינון נטורי קרתא?" "אלו סופרין ומשנים שהם הוגים ומשנים ומשמרין את התורה ביום ובלילה", על שם שנא' (יהושע, א'): והגית בו יומם ולילה. וכן הוא אומר (תהילים, קכ"ז): אם די לא יבנה בית וגו'.<sup>1</sup>  
(מתוך תלמוד ירושלמי, חגיגה א', ז'; פתיחתא איכה רבתי ב')

השבעתי אתכם בנות ירושלים וכו' (שיר השירים, ב', 5); ...ג' שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה [יחד ביד חזקה, רש"י] ואחת שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות העולם וכו'. בצבאות או באילות השדה; א"ר אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל, אם אתם מקיימים את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות או כאילות השדה.  
(מתוך כתובות קי"א, ע"א)  
(המדרש מובא בהחומה, ח' בתמוז תשי"ו (7.6.1946), על רקע השבת השחורה).

בסוף יולי 1938 התארגנה במסגרת המוסדות האוטונומיים של ה"יישוב", מגבית "כופר היישוב". על הרקע ה"מרד הערבי" (1936-1939) גוייסו צעירים רבים למסגרות שונות של הגנה עצמית (נוטרים). "כופר היישוב" אמור היה לממן את ההוצאות הרבות הקשורות בכך. בין השאר הוטלו מיסי עקיפין על קניית סחורות שונות, בעיקר בתחום המזון והתחבורה. מאחר שהנוטרים שגוייסו ומומנו מכספי "כופר היישוב", התאמנו בשבת בפרהסיה והאוכל שסופק להם לא היה בדרך כלל כשר, עוררה מגבית "כופר היישוב" התנגדות בחוגים דתיים וחרדיים שונים. קשה היה ליהודי דתי לסייע בכספו לחילול שבת בפרהסיה, אבל אגודת-ישראל לא יצאה בפומבי כנגד המגבית. לעומת זאת, אותם קיצוניים שפרשו ממנה זה מקרוב, על רקע "התקרבותה" לציונות, החליטו להתנגד בפועל לגביית המס בשוק מאה שערים. הם פרסמו כרוז שבראשו מובא הקטע שבראש הפרק וחתמו עליו: "נטורי קרתא של היהדות החרדית בארץ-ישראל".<sup>2</sup>



הכינוי "נטורי קרתא" (בארמית) שמשמעו "שומרי העיר", מופיע בתלמוד ובמדרש. הוא מוזכר לעיתים בעיתונות ובספרות הפולמוס של היישוב הישן מסוף התקופה העות'מנית, כמתייחס לקנאים שהתנגדו באופן חריף לכל שינוי בתכני החינוך והוראת שפות ולימודים כלליים במוסדות החינוך בירושלים.<sup>3</sup> נטורי קרתא של שנות השלושים ראו עצמם כממשיכי דרכם של קנאי הדור הקודם. ואולם, המדרש על שליחו של רבי יהודה הנשיא, אותו הציגו כמוטו לכרוז נגד "כופר היישוב", תאם להפליא את המציאות של סוף שנות השלושים. המדרש מבקש להבחיר שמגיני העיר ("נטורי קרתא") האמיתיים אינם השומרים המזויינים שופכי הדם - אלה הם מחריבי העיר ("חרובי קרתא") - אלא תלמידי החכמים הלומדים תורה יומם ולילה. לא הנוטרים הציוניים שגויסו מכספי "כופר היישוב" הם אפוא מגיני היהודים מאויביהם, אלא אותם תלמידי ישיבות ולומדי כוללים בירושלים.

נוסף למסר האנטי-ציוני, יש בדברים גם ביטוי להתנגדות לאלימות ולשימוש בכוח הנשק. ואומנם, בקנאות הדתית של נטורי קרתא קיים יחס מורכב לשימוש באלימות, ופעילותם נתפסת בעיניהם יותר כפעולת מחאה מאשר כרצון לפגוע באמצעים אלימים באלה שסוטים מן הדת. בעימותים עם הציבור החילוני ועם המשטרה הם - לדעתם - המותקפים והנפגעים. דברי הנביא ישעיהו: "גוי נתתי למכים ולחיי למורטים" (נ', 6), משקפים את היחסים האלימים בינם לבין השלטונות "הציוניים". הם "מקדשי חשם" המוכנים לסבול בגלל מחאתם ונגד אלה העוברים על מצוות התורה בפרהסיא. מנקודת מבטה של הציבוריות החרדית, יש לפעולותיהם של נטורי קרתא אופי מרטירי-הירואי ומשום כך הם זוכים ליוקרה וללגיטימציה.<sup>4</sup>

דמות המופת של הקנאי בעיני נטורי קרתא, הוא פנחס בן אלעזר הכהן, שסיפור מעשה הקנאות שלו מופיע בספר במדבר (כ"ה, 1-15). ההיסטוריה היהודית יודעת טיפוסים אחרים של קנאים, דוגמת הקנאים של סוף תקופת בית שני, שפגעו באלה שביקשו להשלים עם השלטון הרומי. ואולם, קנאים אלה נתפסים בעיני החברה החרדית כולה כבלתי לגיטימיים. אלה הם גיבורים "ציוניים" שהחברה החרדית, בהמשך למסורת תלמודית, מסתייגת מהם. נטורי קרתא מזדהים עם פנחס, אך לא עם פנחס הקנאי האלים, ההורג את מי שמחלל את שם האל בפומבי, אלא עם פנחס הקנאי הקורבן, המוכן לסבול ולהקריב עצמו למען כבוד אלוהיו, כפי שהוא מצטייר מתוך הדיון התלמודי (סנהדרין, פא ע"ב, פב ע"א), פנחס פועל, על-פי התלמוד, בדחף שאינו בר-כיבוש ולנוכח העובדה שהנהגת העדה (קרי: משה) אינה עושה דבר כנגד מעשהו הפרובוקטיבי של זימרי בן סלוא. מעשהו, בו הרג את זימרי ובת זוגו, לא רק שלא זכה לאהדת מנהיגי העם, אלא גונה על-ידם, כמעשה חמור ללא אסמכתא חוקית. על-פי אחת הדעות בתלמוד, היו שהטילו ספק בכנות כוונותיו. פנחס הקנאי היה אפוא קורבן של דעת הציבור, שראתה בו איש

אלים, הפועל מתוך אינטרסים אישיים. עם דמות זו של פנחס הקורבן הסובל, המוכן להיות נושא ללעג ולגנאי למען כבוד האל, מזדהים "נטורי קרתא".<sup>5</sup>

אחד הממדים החשובים בתופעת הקנאות הדתית כפי שהיא עולה מהדיון התלמודי בפרשת פנחס, הוא המתח הסטרוקטורלי שבין הקנאי לבין הנהגת העדה. פנחס בקומו מתוך העדה בלי קבלת רשות, פגע בהכרח במנהיגותו של משה. אחד מחשובי חכמי התלמוד (האמורא שמואל), מסיק מכאן הלכה לדורות: "כל מקום שיש חילול ה', אין חולקין כבוד לרב". במקרה כזה הקנאי אינו חייב בכבודה של ההנהגה הדתית ואף רשאי לפגוע בה. נטורי קרתא, כמו קנאים אחרים בדורות קודמים, מרבים להשתמש במימרא תלמודית זו, המעניקה להם לגיטימציה לפעול כנגד אוטוריטות רבניות, ואכן כמעט בכל פעולה קנאית שלהם יש משום קריאת תיגר על המנהיגות הרבנית שלהם עצמם, מה גם שלעיתים קרובות היא מופנית במישרין לכתובתם של אלה.

ההיסטוריה של הקנאות הדתית הירושלמית, חוזרת למוצאי התקופה העות'מנית ולראשית פעילותן של חברות פילנטרופיות יהודיות המבקשות לשנות את מערכת החינוך המסורתית של היישוב הישן בירושלים. עמדתם הרשמית של רבני היישוב הישן האשכנזי ביחס לרפורמה זו היתה שלילית. ואולם, בנסיבות הפוליטיות והחברתיות של סוף המאה ה-19, לא רק שלא היה בכוחה של הנהגת היישוב הישן למנוע את פתיחתם של בתי ספר מודרניים, אלא שהיא נזקקה לעזרה פוליטית וכלכלית מאותן חברות פילנטרופיות ומנציגיהן בירושלים. מציאות דיאלקטית זו, חייבה את הנהגת היישוב הישן האשכנזי למצוא מודוס-ויוונדי עם הכוחות הרפורמיסטיים החדשים. הקנאים שפעלו כנגד אותן חברות וכנגד אלה שייצגו אותן, מצאו עצמם עומדים מול האוטוריטות של היישוב הישן ששיתפו עמן פעולה, במישרין או בעקיפין, ואף נתנו להן בכך לגיטימציה. ניתוח המסגרת הפוליטית של היישוב הישן מלמד שהיתה זו מערכת חלשה, חסרת יכולת להטיל את מרותה על בני העדה, מצד אחד ותלויה לחלוטין מבחינה כלכלית ופוליטית, בגורמים יהודיים בפזורה, שתמכו ביישוב הישן, מצד שני. חולשתו של השלטון העות'מני, היותה של החברה היהודית האשכנזית בירושלים חברה מהגרים מסורתית והיותה חברה נתמכת המתקיימת מנדבות יהודי הגולה, הכשילו את כל הניסיונות לחקים בה הנהגה מאוחדת בעלת סמכות. הכוח הפוליטי היה מפוזר בין קהילות מישנה (כוללים) שנתארגנו על-פי מוצא אתני-גיאוגרפי ובין מוסדות חברתיים-כלכליים (ישיבות, מוסדות סעד ובריאות). ריבויין היחסי של אוטוריטות רבניות הקשתה עוד יותר על ההנהגה להטיל את מרותה. מבנה פוליטי מיוחד במינו זה הוא אידיאלי להתבססותם של קנאים, המבקשים לפעול במקום בו נכשלה ההנהגה הרבנית.<sup>6</sup>

רבי משה יהושע ליב דיסקין (1817-1898) הוא הרב שתרם יותר מכל איש אחר למיסודה של הקנאות הירושלמית. לא רק שהגן על הקנאים מפני ראשי

המימסד הרבני הירושלמי, אלא אף מימן חלק מהם באמצעות מוסדותיו.<sup>7</sup> הקנאות הדתית בירושלים בעבר ובהווה היא ביטוי של מחאה ובתור שכזו היא פועלת בפומבי ובגלוי. משום כך חשופים הקנאים ללחצים כלכליים וחברתיים שונים. בחברת התמיכה של היישוב הישן נאלצו להיות חלק ממסגרת מוסדית שתוכל לסייע להם במישור הכלכלי ובמובן זה אפשר לראותם כקנאים פרופסיונליים.

נטורי קרתא שמרביתם "ירושלמים" רואים עצמם כממשיכי הקנאים מהתקופה העות'מנית. חלק מהם הם צאצאיהם הישירים. יותר משהם מאפיינים את החברה החרדית כפי שהתגבשה משנות החמישים ואילך, הם ממשיכים את מסורת החיים של היישוב הישן האשכנזי. חלקם הגדול "לומדי כוללים" על-פי מסורת היישוב הישן, השונה במידה רבה מזו שהתפתחה בחברה החרדית. פעילותם זוכה לתמיכה מצידם של יהודים בפזורה (בייחוד מארה"ב ומאנגליה), הרואים את הקנאות הדתית בחיוב. בדומה לאבותיהם הרוחניים, גם נטורי קרתא הם קנאים פרופסיונליים ובמקרים רבים הם בניהם ונכדיהם של ראשי נטורי קרתא מן הדור הקודם.

לפנינו אפוא בראש וראשונה קבוצת מחאה גלויה. חבריה ידועים פחות או יותר, והם תלויים תלות כלכלית מוחלטת כמעט בגורמים ידועים ומוכרים בארץ ובחו"ל. הם ברובם המכריע נשואים, אבות לילדים, הצריכים לדאוג לקיומם של בני משפחותיהם. כל זה מגביל בהכרח את אופי פעילותם הקנאית ומחייבם לקיים מערכת יחסים מורכבת ודיאלקטית, עם החברה החרדית הסובבת ועם המנהיגות הרוחנית-דתית שלה.

מבחינה מיבנית מתקיימת פעילותם בשלושה מעגלים חברתיים. הראשון כולל את הקנאים ה"אקטיביים", העושים מעשה. המעגל השני, כולל אנשים וקבוצות התומכים בקנאים האקטיביים, מורלית או ממשית, במעשה ובמחל. אלה יכוננו קנאים "פסיביים", ומסגרתם בלתי מוגדרת. מבחינה זו החברה החרדית כולה היא קנאית פסיבית, באשר היא מסייעת ומגינה על נטורי קרתא, תומכת במטרותיהם ומשתדלת במישור הפוליטי והמשפטי כשהם נאסרים ונשפטים בגין פעולותיהם. הסיבות שמונעות מחרדים השוללים את דרכם מלפעול ולסייע בחיסול תופעת הקנאות, הן שונות: הערכה שיש לפעולתם בכל זאת מימד חיובי, רגשות אשמה משום שהקנאים מסכנים את עצמם למען מטרות דתיות מקובלות גם עליהם, אי-נחת משיתוף פעולה ("מלשינות") עם גורמים חילוניים ובייחוד עם המשטרה. הסיבה האחרונה קשורה למיתוס יהודי-מסורתי המדגיש את הסולידריות והערבות ההדדית בין יהודים מאמינים כנגד השלטון.<sup>8</sup> אף שכאן ועתה מדובר בשלטון יהודי, הרי זה שלטון יהודי-חילוני שמנקודת מבטה של ההלכה והמסורת, גרוע אף משלטון לא-יהודי. אנשי נטורי קרתא מצפים שהחרדים כולם יבואו לעזרתם כאשר הם נאסרים וצפויים לעונשים. קרוביהם וידידיהם פונים לראשי אגודת ישראל,

כדי שיפעילו את השפעתם על השלטונות, ואף כאשר המעשה בגינו נאסר, כוון כנגד אגודת-ישראל עצמה! ואלה חשים מחוייבים לחיענות לבקשות. רק כאשר מסכנים מעשי הקנאים האקטיביים את החברה החרדית, נוצרת מוכנות לעזור לשלטונות כדי לעוצרם. דוגמה בולטת לכך היא פרשת הסתרתו של הילד יוסלה שוכמכר מהוריו (פברואר 1960 - יולי 1962), על-ידי חוגים חקשורים בנטורי קרתא, וחזרתו להוריו בסיוע פעיל של אישים חרדיים.<sup>9</sup>

ומכאן למעגל השלישי - האוטוריטות הדתיות - הרבנים "גדולי התורה". במובנים רבים הם יכולים להיחשב לחלק מן הקנאות הפסיבית, וחיותם קטיגוריה נפרדת היא: א) בשל חשיבותם הסגולית במבנה החברה החרדית ו-ב) בשל המתח הפוטנציאלי בין הקנאים הפועלים על דעת עצמם, לבין מנהיגותם הדתית המוצאת עצמה מחוייבת להגן על מעשים קיצוניים שנעשו שלא על דעתה ובלא התייעצות עמה. בתולדות הקנאות הירושלמית מוצאים כמה דוגמאות לניסיונם של הקנאים לכפות את דעתם, לעיתים תוך אלימות על רבניהם. חריפה יותר היא שאלת התייחסותם של הקנאים ל"גדולי התורה" של אגודת-ישראל, שלאחר מלחמת העולם השנייה נעשו מעורבים ישירות בפוליטיקה החרדית. הם אפשרו לאגודת ישראל להסתגל למציאות החדשה ולקחת חלק פעיל בחיים הפוליטיים של המדינה. כתוצאה מכך הפכו ה"גדולים" יעד עיקרי להתקפותיהם של הקנאים. נטורי קרתא הם כיום אולי היחידים בחברה החרדית השוללים את המושג "דעת תורה", המציין את האיכות הכריזמטית של הנהגת "גדולי התורה".<sup>10</sup> מצב זה מעמיד אותם בעימות מתמיד עם המרכיבים העיקריים של החברה החרדית. אבל ככל שייראה הדבר מוזר ופרדוקסלי, לעיתים קרובות מבקשים הקנאים את עזרתם וחסותם של אותם "גדולים" שאותם הם תוקפים בחריפות.

בפעילות הקנאית עצמה יש אלמנטים של אלימות מילולית, שגולשת לעתים לאלימות פיזית מוגבלת. פעילותם של נטורי קרתא היתה קשורה בהשתתפות פעילה בהפגנות רחוב, על רקע של חילול שבת, חילול קברים בחפירות ארכיאולוגיות, פגיעה בנורמות הצניעות וכיו"ב. חלק גדול של ההפגנות החלו באופן ספונטני, מתקריות קטנות בהשתתפות נערים. בהתערבותם של נטורי קרתא הפכו להפגנות פרועות ואלימות - זריקת אבנים על רכב נוסע בשבת ועל המשטרה. פעמים מאורגנות ההפגנות החרדיות על-ידי גופים חרדיים אחרים, כמו הנהגת העדה החרדית או אגודת-ישראל, ונטורי קרתא מתסיסים את האווירה. כן הם קשורים לעיתים בפעולות השחתת רכוש פרטי וציבורי, בדרך כלל בשל הפרה של נורמות הצניעות, על-ידי הצגת "תמונות תועבה" של נשים חשופות למחצה. לעתים אף פוגעים גופנית בנשים המופיעות בלבוש "לא צנוע" באזורי מגורים חרדיים. אין הם מפעילים נשק ואינם מתכוונים לפגוע פיזית חמורה באלה המוגדרים על ידם כעבריינים. כאשר נכנס בעל רכב בשבת בטעות לשכונה חרדית בירושלים ונפצע אנושות

מאבן, אחזה חרדה את המנהיגות החרדית וראשיה באו לבקרו ולהתנצל בפניו. רבני העדה עושים בשנים האחרונות מאמצים ניכרים לפקח על היסודות הקיצוניים של נטורי קרתא ולמנוע שימוש באלימות בהפגנות. יחס מורכב זה לאלימות פיזית הוא ביטוי לכך שהחברה החרדית, כמו החברה היהודית המסורתית, היא מיעוט קטן ומובחן בחיצוניותו ובמקום מגוריו ותלוי בחברה הסובבת אותו. שימוש בלתי מבוקר באלימות מצד קנאים קיצוניים, עלול לחשוף את החברה כולה לתגובה חריפה ומסוכנת. יתירה מזו: החברה החרדית והקנאים בכלל זה, רואה עצמה כביטוי הלגיטימי של החברה היהודית המסורתית וכוונת ערכיה. פגיעה פיזית היכולה לגרום למוות, או אף לפגיעה קשה ביהודי אחר, ולוא גם כופר בעיקר, נתפסת כפגיעה בערכים יהודיים קיומיים ובאתיקה היהודית. בשנות השישים הוחתמו סידורים בבתי כנסת במאה שערים בחותמת שבה נאמר: "הלוואי שתחרב מדינת ישראל בלי שייגרם נזק לשום יהודי חי".

מנהיגי נטורי קרתא, כמו עמרם בלוי ואהרן קצינלבוין (שניהם נפטרו בשנות השבעים)<sup>11</sup> היו, בצד קנאותם הקיצונית והתנגדותם לציונות ולמדינת ישראל, ידועים ביחסם החם ליהודים חילוניים (וציוניים) שבאו לבקש את עצתם ועזרתם בעניינים אישיים. כיוצא בזה, האדמו"ר מסטמאר, רבי יואל טייטלבוים, מן המתנגדים הקיצוניים ביותר לציונות ולמדינת ישראל (אותה ראה כמעשה שטן ממש), דרש מחסידיו לעזור לנזקקים יהודים חילוניים בעת צרתם. בית-הדין של העדה החרדית קורא לצום ולתענית כאשר פורצת מלחמה בין ישראל לערבים, משום ש"דם ישראל (חיילי צה"ל) נשפך כמים".<sup>12</sup>

ועוד: שימוש באלימות, תוך נכונות לפגוע על-מנת להרוג, יש בו בהכרח מימד של ריבונות, שאיפה לשלוט בהיסטוריה ולכוונה, ואילו נטורי קרתא מייצגים גישה היסטורית הפוכה לחלוטין, לפיה העם היהודי הוא בגלות ואינו רשאי ליטול את גורלו ההיסטורי בידיו ולשאוף לריבונות. זוהי נקודת המוצא להתנגדותם הקיצונית לציונות.

סוג אחר של פעילות קנאית היא האלימות המילולית וההטרדה. זו מתבטאת בפרסום מאמרים חריפים, מלאי זלזול ועלבונות, נגד הציונים ומי שנחשב למשתף פעולה עמם (אגודת-ישראל ואפילו העדה החרדית בשנים האחרונות), בפרסום מודעות קיר ופמפלטים של לעג והיתול, המכונים בחברה החרדית "פשקווילים". אלה מופנים בעיקר כלפי רבנים ו"גדולים" מן החברה החרדית, שמעשיהם ומחדליהם נוגדים בעיני הקנאים את עמדות היסוד של אגודת-ישראל עצמה, את מסורת היישוב הישן האשכנזי והיהדות המסורתית בכללה.

## נטורי קרתא מול העדה החרדית

בקץ תש"ה (1945) הפכו נטורי קרתא לגורם הדומיננטי בעדה החרדית. הישג זה החליש עוד יותר את מעמדה של העדה החרדית בתוך הציבור החרדי בירושלים, עקב מלחמת השחרור והקמת מדינת ישראל. כמו שקורה במקרים דומים, שחררה השתלטותה של קבוצה קיצונית על ארגון חברתי, את המתונים ממחוייבותם כלפי ארגון זה. אגודת-ישראל שסולקה בבושת פנים מכל עמדותיה בעדה החרדית, נטשה אותה ועמה מרבית חבריה. העדה החרדית הפכה להיות גורם שולי בירושלים, כמו שנטורי קרתא נעשו קבוצה קטנה של לומדי כוללים מן היישוב הישן שהתרכזו סביב המוסד "תורה ויראה" במאה שערים, בהנהגתם של שני האבות המייסדים: עמרם בלוי ואהרן קצינלבוין.

בתנאים הפוליטיים והכלכליים ששררו במדינת ישראל לאחר מלחמת השחרור דומה היה שנגזר דינה של העדה החרדית. היה זה למעשה גורם אנכרוניסטי שייצג כביכול את החרדים שפרשו מ"כנסת ישראל" שעברה ובטלה מן העולם עם הקמתה של מדינת ישראל. מה אם כן משמעותה של "ההתבדלות" מן הציונות ומוסדותיה, כאשר העדה החרדית מתקיימת בתוך מדינת ישראל ציונית ואינה יכולה "לפרוש" ממנה? מציאות פרדוקסלית זו מתבטאת למשל בעובדה שהעדה החרדית מספקת שירותי נישואין וגירושין בהרשאתן המיוחדת של רשויות המדינה ה"ציונית" ובהמלצתה של הרבנות הראשית שנאות נפשם. העדה החרדית גם אינה יכולה לספק שירותי כשרות מבלי לזכות בשיתוף פעולה ורצון טוב מצד רשויות המדינה.<sup>13</sup> בראשית שנות החמישים נזקקו רק חרדים מעטים לשירותים הדתיים של העדה החרדית, רובם משרידי היישוב הישן האשכנזי. הרוב המכריע של החרדים, נזקק לשירותי הכשרות של הרבנות הראשית ושל הרבנויות המקומיות. אגודת-ישראל לא ניסתה ברצינות להקים שירותי כשרות משלה, לאחר שפרשה הלכה למעשה מן העדה החרדית.<sup>14</sup> בראייה רטרוספקטיבית היתה זו טעות, אבל אז חשבו רבים שגורלה של העדה החרדית נגזר למעשה. מעמדה נפגע גם בשל העובדה שסמוך לאחר הקמת המדינה נפטר רבה, רבי יוסף צבי דושינסקי (17.10.1948), שנהנה מיוקרה רבה בחוגים חרדיים נרחבים ובמקומו נתמנה רבי ראובן זליג בענגיס, שלא הטביע חותמו על אירועי התקופה.

שנות החמישים הראשונות היו השנים של נטורי קרתא. הם שנשאו ברמה את דגל הקנאות וסירבו להכיר במדינה. להבדיל מה"התבדלות" שלה מימד ארגוני-קהילתי, הקנאות היא בראש וראשונה ביטוי אישי ועמדה פוליטית שהיתה רלוונטית לאותן שנים. על רקע המצב הקשה אז, המתרחש ביישובי העולים מחד וסיפורי הגבורה על מלחמת הקוממיות מאידך, נחוצים היו לחברה החרדית "גיבורים" משלהם ונטורי קרתא מילאו לשעה תפקיד זה וקנו את עולמם. בשביל הציבור החרדי הם היו מרטירים המוכנים לסבול עבור

אמונתם. לא נטורי קרתא האנטי-ציונית היא שזכתה באהדת הציבור החרדי, אלא נטורי קרתא המנהיגה את מאבקי היהדות החרדית כולה.

הגרעין הקשה לא מנה באותם ימים יותר משתי עשרות משפחות ויש הטוענים כי גם הערכה זו מוגזמת. להזדהות המלאה עם נטורי קרתא היתה משמעות כלכלית. היא חייבה למשל, שלא לקבל תעודת זיהוי ממשלתית, שלא להיזקק לתעודות קיצוב המזון שנהגו אז, שלא להתייצב לשירות צבאי ולהסתכן במשפט ובמאסר עקב כך ועוד. יש הלוחשים שגם המנהיגות לא יכלה לעמוד בתביעות המקסימליות שנתחייבו מאי-הכרה במדינת ישראל, בייחוד מן התביעה שלא להיזקק לתעודות זיהוי ממשלתיות, שהרי מנהיגים אלה התקיימו מתמיכה שהגיעה אליהם מחו"ל, בין השאר בהמחאות, וללא תעודות זיהוי אי-אפשר היה לפרוע. חלק פתרו את הבעיה באמצעות נשותיהם שקיבלו תעודות זיהוי.<sup>15</sup>

לכאורה צריכות היו הישיבות להיות מאגר טבעי של "מתגייסים" חדשים לנטורי קרתא. צעירים הם תמיד רדיקליים יותר ומושפעים מ"גבורה" והירואיזם. אך לא כך היה. ככל שדפוס הנישואין המוקדמים במסגרת הישיבה נעשה רווח יותר, נעשתה יכולת הפיקוח של ראשי הישיבות על התלמידים אפקטיבית יותר. לא ראשי הישיבות, לא הורי בחור הישיבה ולא חותניו הפוטנציאליים, אהדו את הרעיון שבחור הישיבה יתפוך לקנאי בנוסח נטורי קרתא. ראשי ישיבות חששו שהתגברות תופעת הקנאות בתוך מוסדותיהם, תעורר את דעת הקהל כנגדם וכנגד שחרורם של בחורי הישיבות מן הצבא. עליית רמת החיים בחברה הישראלית והתגבשותם של "יחסי החליפין" בין לומדי הכוללים לבין החברה הישראלית הלא-חרדית, איפשרו, כאמור לבחורי הישיבות עתיד של "תכלית" שלא כדאי היה לסכנו במעשי קנאות. בחורי הישיבות ובוגרי הכוללים מיהרו אפוא להתמסד, לדאוג לשידוך טוב, ל"סידור מלא" ולזכות בסופו-של-דבר במשרה התואמת את כישוריהם והישגיהם בשנות לימודיהם הרבות.

לקראת סוף שנות החמישים החל גם מעמדה של העדה החרדית בירושלים להשתנות, בשל שלושה תהליכים שהיו שלובים זה בזה: העלייה המהירה ברמת החיים, התפתחותה של החברה החרדית כ"חברת לומדים" והתבססותה של "ממלכת סאטמר" בארה"ב.

העלייה ברמת החיים והתפתחות "חברת הלומדים" החרדית, השפיעו על מערכת היחסים שבין העדה החרדית, כמסגרת המספקת שירותים דתיים, לבין החברה החרדית שרובה הזדהה עם אגודת-ישראל. ביטול הפיקוח על המזון והתהליך המזורז של תיעוש המזון, יצרו בפעם ראשונה אפשרות לשוק מזון חרדי, שייחודו ברמת כשרות גבוהה (בהשגחת הבד"ץ - בית-דין צדק). מאידך, התפתחותה של "חברת הלומדים" העלתה שכבת צרכנים חרדים חדשה

שנטתה להעדיף את הפסיקה ל"חומרא" (הקצנה דתית) משמע, לצורך מוצרי מזון ברמת כשרות גבוהה של בד"ץ העדה החרדית, שנחשבה "מקפידה" ומחמירה יותר. עד מהרה החלו שירותי הכשרות של העדה החרדית למלא את צרכי החברה החרדית כולה. חרדי ירושלים החלו גם להעדיף את שירותי בית-הדין של העדה החרדית ואת שירותי הנישואין שבמסגרתה, מה גם שרישום הנישואין במשרד העדה, מעניק להם תוקף ממלכתי. העדה הפכה לספק שירותים לחברה חרדית גדלה והולכת. לקראת סוף שנות החמישים גילו ראשיה שדווקא המצב החדש, שאינו מאפשר פרישה והתבדלות פורמלית מן המדינה ה"ציונית", נוח ומבטיח יותר, לפחות מבחינה כלכלית, מהמצב בתקופת המנדט. העדה החרדית יכלה מעתה ליהנות משני העולמות: להיות עדה חרדית גם מבלי לפרוש מן המדינה. להתפתחויות אלה היו גם השלכות מורליות ופוליטיות.

במקביל, הורגשה בעדה החרדית עוצמתה הכלכלית והפוליטית של "ממלכת סטמאר", חצר חסידית "צעירה" יחסית, שנוסדה על-ידי רבי יואל טייטלבוים (1887-1979).<sup>16</sup> קשריו של רבי יואל עם העדה החרדית החלו עוד בקיץ 1932, כאשר ביקר לראשונה בארץ-ישראל (אז עוד כרבח של קרולי - Nagykaroly). החוגים הקיצוניים ביקשו אז למנותו כרב העדה החרדית, אך מנהיגי העדה וראשי אגודת-ישראל התנגדו, מחשש להתגברות כוחם של הקנאים בעדה.<sup>17</sup> לאחר שניצל מגורלה של יהדות הונגריה, ברכבת ההצלה שאורגנה על-ידי המנהיג הציוני ישראל קסטנר, הגיע לשווייץ (7.12.1944) ועלה לארץ-ישראל (28.8.1945). כאן לא מצא את מקומו ולאחר כשנה (ספטמבר 1946) עקר לארה"ב והתיישב ברובע ויליאמסבורג בברוקלין.<sup>18</sup> חצרו החלה לפרוח והוא נעשה למנהיג חרדי הונגריה שהגיעו לארה"ב לאחר השואה. עמדתו האנטי-ציונית הקיצונית, העמידה אותו בראש המחנה החרדי שאינו מכיר בזכות קיומה של ישראל, כמדינה יהודית לגיטימית. הצלחתם הכלכלית של חסידיו, הגבירה את כוחו ואת השפעתו על העדה ובמאי 1951 נתמנה לנשיא העדה החרדית ושנתיים לאחר מכן, אחרי מותו של הרב בענגיס,<sup>19</sup> לרבה. היה זה מינוי פוליטי, שהרי הרבי המשיך להתגורר בביתו שבוויליאמסבורג. הכספים שהגיעו מארה"ב איפשרו לעדה לפתח את שירותיה ולהגדיל את השפעתה. בפעם הראשונה בתולדותיה, לא סבלה ממחסור באמצעים. ב-13.1.1963 נחנכו בנייני העדה החדשים מחוץ לשכונת מאה שערים, ברחוב שטראוס, סמוך לכיכר השבת. הבניינים הוקמו בכספים שנתרמו בארה"ב, ברובם על-ידי אחד מנאמני ביתו של רבי יואל, ישראל זופניק.<sup>20</sup>

למרות שהשפעתם של חסידי סטמאר בעדה החרדית נעשתה דומיננטית כבר במחצית שנות השישים, נשארה המנהיגות הדתית (הבד"ץ), ירושלמית באופיה ובמהותה. רק בראשית שנות השבעים עם בואו של הרב יצחק יעקב וייס ממנצ'סטר שבאנגליה,<sup>21</sup> לכהן כסגנו של ראש אב בית-הדין (ראב"ד) ורבה (למעשה) של העדה החרדית, הרב דוד הלוי יונגרייז (פברואר 1970), חל



מבחינה זו שינוי. עם מותו של האחרון נתמנה הרב וייס לראש בית-הדין (19.10.1971) ובכך נסתיים העידן ה"ירושלמי" בבית-הדין ובעדה החרדית.

להתפתחויות אלו היתה השפעה מכרעת על היחסים שבין "נטורי קרתא" לבין העדה החרדית. למן הרגע שבו הפכה העדה לגורם מרכזי באספקת שירותי כשרות נזרע גרעין הפילוג בינה לבין נטורי קרתא. ככל שגדל מספר הנזקקים להכשרי העדה החרדית, גדלו הכנסותיה של הפקידות הבירוקרטית, גדל מספר המועסקים (משגיחי כשרות וכיו"ב) וגדל בהכרח משקלה הפוליטי; הן בעדה והן מחוצה לה, במסגרת החברה החרדית. מאידך, נוצר אינטרס כלכלי למפעלים רבים בתחום ייצור המזון, לקבל הכשר למוצריהם מהעדה החרדית. תיעוש המזון גם הרחיב בהרבה את מספר המוצרים הטעונים הכשר. נוצרה אפוא דינמיקה כלכלית ופוליטית להרחבת מספרם של המפעלים ומגוון המוצרים המקבלים הכשר מטעם העדה החרדית. דינמיקה זו עמדה בסתירה לתפיסת ה"התבדלות" מן ה"ציונות" וחמדינה, שחקנאים הקיצוניים ראו בה הצדקה עיקרית לקיומה של העדה החרדית. פרשת ההכשר למוצרי "תנובה", היא דוגמה לכך. "תנובה" היא אחד הסמלים המובהקים של הציונות הסוציאליסטית, הסתדרות העובדים והמשק הקיבוצי החילוני. אבל מאידך, היא היצרנית הגדולה ביותר לחלב ומוצריו במדינת ישראל. העדה החרדית מצאה שאי אפשר לספק מוצרי חלב לציבור החרדי המתרחב וחולך, ללא מתן הכשר מטעמה ל"תנובה".<sup>22</sup> האינטרס הכלכלי-חברתי עמד כאן בניגוד לעמדה האידיאולוגית. כשמספר הנזקקים להכשרי העדה היה קטן, עני ואידיאולוגי, ניתן היה לתבוע ממנו "לשלם" את מחיר ההתבדלות הקיצונית, אך הרחבת מעגל הלקוחות חייב התפשרות מסויימת עם תביעות ה"התבדלות". ויותר מכך: הרחבת מספר הלקוחות של שירותי הכשרות של העדה, מחזקת את מעמדה הפוליטי והחברתי בחברה החרדית ומחלישה בהכרח את הכשרויות האלטרנטיביות, בייחוד זו של הרבנות הראשית של המדינה ה"ציונית". משנות השישים בולטת אפוא המגמה להרחיב את היקף המוצרים בהכשר העדה, גם במחיר פגיעה בסמלים בולטים של ה"התבדלות". גישה זו נעשית דומיננטית עם כניסתו של הרב יצחק יעקב וייס, רב קהילתי-מסורתי מובהק, לתפקידו כמנהיגה הדתי של העדה. כך נוצר הבסיס לקרע עם קבוצת נטורי קרתא ולהפיכתה של העדה החרדית ובייחוד בית-הדין שלה, בראשותו של הרב וייס, לגורם בעל סמכות ועוצמה בחברה החרדית בישראל.<sup>23</sup>

אחד הביטויים הראשונים למתח בין נטורי קרתא לבין העדה החרדית, קשור לנישואיו השניים של מנהיג נטורי קרתא, עמרם בלוי. בלוי, אלמן, ביקש לשאת לאשה גיורת ממוצא צרפתי-קטולי. הגיורת, רות בן-דוד, היתה קשורה מזה כבר עם נטורי קרתא ומעורבת בהסתרתו של הילד יוסלה שוכמכר. בית-הדין של העדה הורה לעמרם בלוי להימנע מלשאת את הגיורת. לסיפור הנישואין היה נופך רכילותי-שערורייתי שהעיתונות הישראלית עסקה בו בהנאה: מנהיג הקנאים נושא לאשה גיורת צרפתי נאה וצעירה. בנטורי

קרתא ראו בכך התנכלות למנהיגם, על רקע המתח בנושא ה"התבדלות" וההכשרים. עמרם בלוי נשא את הגיורת (חורף 1966), למרות אזהרת בית-הדין והוצא מהעדה החרדית.<sup>24</sup>

עם מותו של עמרם בלוי (5.7.1974), החל ריב הירושה על כתר המנהיגות של הקבוצה. לכתר היו כמה טוענים: האלמנה-הגיורת, הבן אורי ואהרן קצינלבוין, השותף לדרך מראשיתה. לקצינלבוין היה יתרון: הוא היה הזקן שבחבורה, מוציא לאור את עיתונה "החומה" ומנהל ה"מוסד" של נטורי קרתא - "תורה ויראה", שאליו הגיעו כספי התרומות. כחמש שנים אחר-כך (13.2.1978) נפטר גם אהרן קצינלבוין. את מקומו ב"תורה ויראה" ירש בנו חיים קצינלבוין (בנימין לבנשטיין), שהיה גם חתנו של עמרם בלוי. עתה פרצה מלחמת ירושה גלויה בין שני הגיסים: אורי בלוי וחיים קצינלבוין וקבוצת נטורי קרתא התפלגה למעשה. חיים קצינלבוין אחז ב"תורה ויראה" ובו כולל ("יראי ה'") ותלמוד-תורה לילדים ובידו פנקסי כתובות התורמים שבחול"ל, והיה גם העורך של "החומה". אורי בלוי ביקש את חסותה של העדה החרדית. חיים קצינלבוין וקבוצתו מצאו עצמם בעימות גלוי עם העדה החרדית, אבל עדיין לא יכלו לערער את מעמדה של העדה, המייצגת הלגיטימית של כל החרדים הקיצוניים. אחרי הכל רבי יואל טייטלבוים היה רבה הרשמי של העדה ואף אחד לא יכול היה להעלות בדעתו לערער על מנהיגותו של האדמו"ר הזקן. רבי יואל הלך לעולמו כשנה וחצי לאחר מותו של ר' אהרן קצינלבוין (19.8.1979). יורשו (בן אחיו משה טייטלבוים, הרבי מסיגט) לא נהנה מאותה סמכות שהיתה לדודו, והאופוזיציה שקמה לו בתוך חסידות סטמאר, היתה מקור לתמיכה מורלית וכספית לפלג קצינלבוין. במקביל נתחזק כוחו של הרב וייס, שנתמנה לרבה של העדה (גאב"ד - גאון אב בין-דין) במקומו של רבי יואל. עכשיו השתחרר חיים קצינלבוין מהמגבלות ונתן חסותו לפרסומים נגד בד"ץ העדה ונגד הרב וייס אישית. לאט לאט נעשו דברי הביקורת ברורים וחרिפים יותר.<sup>25</sup> יום השנה למותו של אהרן קצינלבוין נעשה מועד לדרשות בגנות העדה ורבניה. אחד מתומכי נטורי קרתא של "תורה ויראה", ירחמיאל דומב, סוחר עשיר מלונדון, נוהג להופיע בהזדמנוות זו ולהשמיע דברי זעם וגינוי כלפי העדה. הופעות אלה גורמות להתפרעויות סביב "תורה ויראה" מצד תומכי העדה החרדית.

האלימות הקנאית מופנית עכשיו כלפי פנים, לקנאי נטורי קרתא וחסידיו העדה החרדית המקנאים לכבודם של רבותיהם. היא נושאת, ככל שיחא הדבר פרדוקסלי, אופי חריף וחמור יותר מאשר כלפי חוץ - כלפי האפיקורסים הציוניים: הצתה ופגיעה ברכוש, זריקת אבנים ובקבוקים, חילופי מהלומות והכאות, התזת מים וכיו"ב. אך למרות האופי החריף של מעשי האלימות, אין בהם כוונה לגרימת פציעה ממשית, או למוות. אנשיו של קצינלבוין חיים במאה שערים, בין אנשי העדה החרדית, הרבים והחזקים מהם ואין הם יכולים

להתמודד: עמם. אך העדה החרדית מוגבלת באמצעים שהיא יכולה להפעיל נגד קנאים קיצוניים. חברי נטורי קרתא נהנים אפוא מחסינות בריבם עם חבריהם מאתמול בעדה החרדית. דוגמה אופיינית למצב זה היא האירוע שהביא להחרמתו של חיים קצינלבוויגן ולהתרתו. בעקבות מאמר חריף כנגד רבני העדה, שפורסם ב"החומה", הטילה העדה החרדית חרם על חיים קצינלבוויגן.<sup>26</sup> זהו לכאורה העונש הקשה ביותר שיכולה העדה החרדית להטיל, אלא שהחרם לא היה אפקטיבי ובמידה מסויימת אף השיג מטרה הפוכה: האופוזיציה לרבי מסטמאר בארה"ב, המשמש כנשיא העדה, לקחה את חיים קצינלבוויגן וחבורתו תחת חסותה וסייעה להם בגיוס משאבים כספיים נוספים. בסופו-של-דבר חיפשה העדה אמתלא להתיר את החרם.<sup>27</sup> זו כוחה של הקנאות הדתית מן הסוג של נטורי קרתא וזו גם חולשתה.

בשנים האחרונות מצליחה העדה לעשות, מה שאגודת ישראל לא הצליחה מעודה: להגביל את יכולתם של נטורי קרתא להתסיס את הפגנות הרחוב ולגרור את החברה החרדית כולה לעימות פיזי עם המשטרה ועם החברה הלא-חרדית. זוהי נקודת מפנה בהתפתחות החברה החרדית והקבוצות הקיצוניות בה. מציאות זו מצביעה שוב על היחסים הדיאלקטיים שבין הקנאים לבין האוטוריטות הדתיות. בד"ץ העדה מפעיל כיום פיקוח חמור על הנעשה בהפגנות ובמחאות כנגד ה"שלטון הציוני הכופר" ולעיתים אפילו משתף פעולה עם המשטרה ה"ציונית", כדי לסלק מן הארץ גורמים המסרבים לקבל משמעת.<sup>28</sup>

## סיכום

הקנאות הדתית האופוזיציונית המונחת ביסוד התפתחותה של החברה החרדית, יכולה היתה להתפתח לכאורה כפעילות מחתרתית אלימה. בשנים הראשונות לאחר קום המדינה, דומה היה כי אכן תנועת מחתרת אלימה שתנסה להמשיך את מורשת הלח"י, תתפתח בשולי המחנה החרדי. אבל התפתחותן של הישיבות כמוסדות סוציאליזציה בלבדיים בחברה החרדית, הקולטים את כל בני הנוער החרדיים במסגרות כמו-מנזריים, איפשרה פיקוח מלא עליהם, הכוונתם להשתלמות אישית והשתלבותם במסגרת החברה החרדית החדשה, היא "חברת הלומדים". האופציה השנייה, של הקנאות נוסח נטורי קרתא, נראתה כבעלת סיכוי רב יותר, משום שלא היתה מחתרתית ומשום שמרכיב האלימות בה היה מוגבל מלכתחילה וגם משום שהיה בה מרכיב של אלטרואיזם, הירואיזם והקרבה אישית. נטורי קרתא היו אכן גיבורים-לשעה של הנוער החרדי המתגבש בישיבות. אבל התפתחותה של "חברת הלומדים", עצירת הסחף, התפתחות מגמת החומרות וגיבוש מעמד של ה"גדולים", כבעלי כריזמה שאין לערער עליהם, חיזקו את העדה החרדית על חשבון נטורי קרתא, עד שהפכו לקבוצה קטנה וחסרת כוח ממשי בחברה החרדית. מרכיב האלימות במסגרת החברה החרדית, מוגבל כיום ומפוקח במידה רבה.

## הערות

1. תרגום מארמית: רבי (יהודה הנשיא) היה שולח לר' אסי ור' אמי שיצאו ויתקנו הערים בארץ ישראל, והיו עולים לעיר ואמרו להם: "הביאו לנו (את) שומרי העיר". והיו מביאים להם ראשי המשמר וחשופים. והיו אומרים להם: "אלו שומרי העיר! אלו מחריבי העיר!". אמרו להם: "ומי הם שומרי העיר?" (השיבו): "אלו תלמידי החכמים והלומדים, שהם חוגים ולומדים ומשמרים את התורה ביום ובלילה".
2. ראה מאמרי, "יחסי דתיים-חילוניים לקראת הקמת המדינה", א. שפירא (עורכת), **סוגיות בתולדות הציונות והיישוב - הזרם הדתי בציונות** (2), אוניברסיטת תל-אביב ועם עובד, 1983, עמ' 69-86.
3. ראה למשל, א.ר. מלאכי, "לתולדות הלבנון", **ספר יובל למאיר וקסמן**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 100.
4. ראה הספד על עמרם בלוי, **הפרדס** (בטאון אגודת הרבנים בארה"ב וקנדה) תשרי תשל"ה.
5. ראה בהרחבה מאמרי:  
 "Religious zealotry in Israeli Society", Poll-Krausz (eds.), **On Ethnic and Religious Diversity in Israel**, Bar-Ilan University, 1975, pp. 91-11.  
 "Jewish zealotry: Conservative versus innovative", Sivan-Friedman (eds.), **Religious Radicalism and Politics in the Middle East**, State University of New-York Press, 1990, pp. 127-142.
6. ראה **חברה ודת**, עמ' 12-22.
7. על הרב דיסקין מנקודת המבט של הקנאים, ראה י. שיינברגר, **עמוד האש**, ירושלים, תשי"ד.
8. ראה למשל דבריו של הרב ראובן גרוז'ובסקי, שהיה חבר מועצת גדולי התורה של אגודת-ישראל בארה"ב: "...כיוון שבעיקר הדבר צדקו נטורי קרתא שצריך לצאת למלחמה גלויה בדברים שהם משום ייהרג ואל יעבור ואף בי"ד (=בית דין) הסובר שלפי המצב דהאידינא (=של היום) הדרך של הדורון טובה יותר לתכלית, חלא מבין כל אחד שהמצב יכול

- לחשתנות לרעה חלילה, מה שעלול מאד להתרחש עפ"י (=על-פי) הסברה הישרה ואז מוכרחים כולם עפ"י דין לחיות כנטורי קרתא ועוד יותר מהם..." בעיות הזמן, הוצאת נצח, תל-אביב, תשל"ב, עמ' ס"ט-ע"א.
9. פרשה זו שהסעירה את הציבוריות הישראלית, היא דוגמא טובה למגבלות כוחם של הקטאים האקטיביים ולתלותם בחברה החרדית כולת. ראה על פרשה זו, א. הראל, "מבצע יוסל'ה, הוצאת עידנים, ירושלים, תשמ"ג; ר. בלויא (בן-דוד), שומרי העיר, הוצאת עידנים, ירושלים, תשל"ט.
10. אולי הדוגמא הטובה ביותר הם דבריו של הרב שמואל דוד מונק, שאלות ותשובות - גריגרים בראש אמיר, ירושלים, תשל"ח, בהקדמה, עמ' ז'-י"ז. ראה גם הקונטרס "הוי רועי ירושלים", (חסר שם המחבר), ניו-יורק, תש"ס.
11. עמרם בלוי, ט"ו בתמוז תשל"ד (5.7.1974), אחרון ש. קצינלבוין, י"ג כסלו תשל"ט (13.12.1978).
12. מודעות לצום ותפילה בראשית מלחמת "שלום הגליל" (1982) שהוצאו על-ידי בדי"ץ (=בית דין צדק), ארכיון פרטי.
13. שחיטת בחמות למשל, חייבת ברישוי עירוני ובפיקוח וטרינרי ממשלתי. ועד הכשרות של העדה החרדית שחט את הפרות שבחשגתו בכפר הערבי שפרעם. חסיבה: רישיון השחיטה היה בידי ערבי. לעומת זאת חייב ועד הכשרות להסדיר את אספקת הקמח לאפיית הלחם בשנת השמיטה עם השלטון הישראלי, שהרי אספקת הקמח מרוכזת במספר מצומצם של מאפיות.
14. כאשר עשתה את הצעד הראשון, קיבלה מכתב מרבי איסר זלמן מלצר, שהיה ראש ישיבת עץ-חיים בירושלים ונחשב לאחד מגדולי הדור ובו דרישה להפסיק כל צעד שיש בו לפגוע בעדה החרדית וברבה זלוג בענגיס (תמוז תש"י). אגודת-ישראל נסוגה מיד.
15. "פתרון" דומה: רישום טלפון על-שם האשה בשם נעוריה. תופעה זו מקובלת גם במיגזרים חרדיים שאינם מזדהים עם נטורי קרתא.
16. ראה א. פוקס, האדמו"ר מסאטמר, ירושלים, תש"ס.
17. ראה חברה ודת, עמ' 345.

18. **ראה הפרדס** (בטאון אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה), אב תשי"ה; שם, טבת תשי"ו. לפי פרסום זה היו אלה דווקא צעירי אגודת ישראל בארה"ב שהשיגו את הוויזה לרבי מסטמאר.
19. ז' בסיוון תשי"ג (21.5.1953).
20. על ר' ישראל זופניק ותפקידו בשיקומה של העדה החרדית, ראה מ.מ. גערליץ, **ישראל עושה חייל**, ירושלים תשל"ה, עמ' 3-50.
21. הרב וייס (1901-1989) נחשב לאחד מגדולי הפוסקים לאחר חשואה. קיבל את פרס הרב קוק לספרות תורנית מעיריית תל-אביב.
22. ההכשר על מוצרי החלב של "תנובה" בירושלים (1973) נעשה תוך הסכם עם המועצה הדתית של ירושלים. שיתוף פעולה זה אף הוא סטייה חמורה מדרכה ההיסטורית של העדה החרדית. ראה על כך במפורט בספרי שטרס ראה אור, **אנשי המודעות**.
23. ראשי נטורי קרתא חשו בסכנה עוד קודם בואו של הרב וייס. ראה מכתבם של בלוי וקצינלבוין אליו מיי"א באדר א' תשי"ל (17.2.1970), (ארכיון פרטי).
24. ראה על כך בספרה של רות בלויא (בן-דוד), **שומרי העיר**, הוצאת עידנים, ירושלים, תשל"ט. על הנישואין ראה **ידיעות אחרונות**, 5.9.1965.
25. בתחילה בוטאו דברי הביקורת באמצעות שבועון משוכפל ("מלחמה לה' בעמלק") שיצא לאור על-ידי קבוצה של צעירים בנטורי קרתא בעריכת ישראל מאיר הירש, נכדו של אהרן קצינלבוין. כאשר פירסם הלה דברים חריפים נגד הרב וייס (אם כי נזהר שלא לחזכיר את שמו, "מלחמה לה' בעמלק", פרשת שלח, סיוון תשמ"ב), נודה על-ידי הבד"ץ. לאחר מכן בוטל הנידוי.
26. ראה מאמרו של חיים קצינלבוין (בנימין לבנשטיין), "הצלה גדולה", **החומה**, אב תשמ"ח. הנידוי הוכרז בג' באלול תשמ"ח (16.8.1988).
27. הנידוי בוטל בנסיבות מוזרות למדי בז' בתשרי (לפני יום הכיפורים), תשי"ן (6.10.1989).
28. שמועות על כך נפוצו על רקע יציאתם מן הארץ של האשמים בשריפת תחנות האוטובוס בירושלים (סיוון תשמ"ו-מאי 1986). על רקע

ההפגנות נגד פתיחתם של בתי קולנוע בלילות שבת בירושלים  
(אוקטובר-נובמבר 1987) נקטה העדה החרדית אמצעים נגד נסיונותיהם  
של נטורי קרתא להתסיס את האווירה ולהביא להפעלת אלימות. (ראה על  
כך במודעות מאותה תקופה בארכיוני הפרטי).

## פרק שביעי:

# מנהיגותם של "הגדולים" - חלום ושברו

## על המושג "דעת תורה"

מי שדעתו דעת תורה יכול לפתור כל בעיות העולם בכלל ובפרט, אלא שתנאי התנה שהדעת תורה תהיה צלולה בלי איזו פניה או נטיה כל שהיא ואם יש לך אדם שדעת תורה לו, אלא שמעורבת אפילו מעט עם דעות אחרות מן השוק או מן העיתונות הרי דעת תורה עכורה היא מעורבת עם פסולת, ואין ביכולתה לרדת לסוף הענין. (מתוך: ר' ישראל מאיר חכהן (החפץ חיים), חפץ חיים על התורה, בני-ברק, עמ' ל').

דע"ת (=דעת תורה) מורכבת משתים שהן ארבע: א) ידיעה מקיפה ועמוקה בכל מכמני התורה כשהיראה קודמת לידיעה; ב) כשרון נעלה לדמות מילתא למילתא. כי פתרון של רוב בעיות האקטואליות אינן מפורשות בספרינו. יש להטיל עוגן ולצלול במימי התורה עד שזוכים לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא.

עמל רב וחתאמצות ממושכת בשתים אלו מטביעים בנפש שתי תכונות: א) ערמוניות ביראה; פקחות וכושר התמצאות בכל סבכי החיים ונפתוליהם; ב) הרגשה תורתית סגולה שהחפץ חיים והחזון אי"ש הגדירוה כ"שו"ע חמישי" היא תחושה אצילה על-ידיעתית הפועמת בלב ובנפש. מין אותיות פורחות שאינן מנוסחות ואינן נסוכות על גבי גווילים. בכוחה להרגיש את הנולד ולראות מיד את הצפוי מכל מעש.

(מתוך: גדעון שטרן, "התופסק מלחמת המצוה בגדולי התורה", דגלנו, תשרי תשכ"א).

זמן קצר לאחר מלחמת העולם השנייה, פנה אחד מתלמידיו של הרב אליהו אליעזר דסלר,<sup>1</sup> מנהל רוחני (משגיח) של ישיבת גייטסהד (Gateshead on Tyne) באנגליה, בבקשת תשובה על השאלה שהיתה אולי הכואבת, הקשה והמביכה ביותר בחוגים חרדיים בעקבות השואה: האם אין ה"גדולים" - הרבנים וראשי הישיבות - שהתנגדו לציונות ולעלייה לארץ-ישראל, נושאים באחריות במניעת הצלתם של אלה שיכלו לעלות לארץ ונמנעו מכך בגלל עמדתם של אותם "גדולים"? וקשה מזה: האין השואה עונש על התנגדותם של



"הגדולים" לציונות וליישוב ארץ-ישראל? בתשובתו מפתח הרב דסלר את המושג "אמונת חכמים" לכלל עיקר אמונה. לא יעלה על הדעת, כותב דסלר, ש"הגדולים" אשמים בדרך זו או אחרת בשואה. להיפך, הערעור על מנהיגותם ואי הציות לדבריהם, הם-הם הסיבה האמיתית לשואה. "חסרון הכרת ההתבטלות לעומת רבותינו - זהו שורש כל חטאת ותחלת כל חרבן ר"ל (=רחמנא ליצלן - הרחמן יצילנו). וכל הזכויות לא ישוו לעומת שורש הכל, שהיא אמונת חכמים, כלומר ההכרה שבשעה ש"הגדולים" אומרים את דברם "לשם שמים בענייני כלל ישראל...שכינה שורה במעשה ידיהם ורוח הקודש שורה בחבורתם" (ההדגשה שלי, מ.פ.). הצגת השאלה היא כשלעצמה כפירה - "אסור לשמוע דברים כאלה ומכ"ש (=ומכל שכן) לאמרם", מסכם הרב דסלר.<sup>2</sup>

מקרה אחר בו נעשה שימוש במושג "דעת תורה" כדי לפתור דילמה מרכזית של החברה החרדית, קשור לשינוי שחל במעורבותה של אגודת-ישראל בפוליטיקה הישראלית, לאחר עליית הליכוד לשלטון ("המהפך" - 1977). ב"שיחה מוסרית" (דרשה בענייני השקפת עולם ומוסר, הניתנת על-ידי ראש הישיבה או המשגיח) שניתנה בישיבת פוניבז' בבני-ברק בשנת תשל"ח (1978), ביקש ראש הישיבה להסביר לתלמידיו את המציאות המביכה, הנוגדת בצורה בוטה את תפיסת "ההתבדלות" ואת המסורת הפוליטית של אגודת-ישראל כפי שהתגבשה לאחר פרישתה מן הממשלה בעקבות שאלת גיוס הנשים לשירות לאומי (1953). אכן, טען ראש הישיבה באוזני תלמידיו הנבוכים, לא רק שלא ראוי להשתתף בממשלה "ציונית", אלא שעל-פי אותה שורת היגיון, אין גם להשתתף בבחירות לכנסת. אבל ה"גדולים" הם שהורו להשתתף בבחירות ובקואליציה, ומפני "דעת תורה" זו חייב ההיגיון האנושי הפשוט להידחות.<sup>3</sup>

שתי הדוגמאות מלמדות על החשיבות המרכזית שיש למושגים "אמונת חכמים" ו"דעת תורה" בחברה החרדית. הם מאפשרים לה להתמודד עם שאלות היסוד של זהותה, עם הסתירות הפנימיות העולות כתוצאה מן המתח שבין מציאות ואידיאולוגיה ומאפשרים לציבור וליחיד לראות עצמם חלק מהותי מן החברה המסורתית ההיסטורית, למרות הסטיות המשמעותיות והמודעות במישור הערכי והנורמטיבי. ככל שהסטייה נראית גדולה וברורה יותר, ככל שגדול יותר הקושי לחלוט את המציאות של השואה והקמתה של מדינת ישראל ה"ציונית", עם העבר של מלחמת חורמה בציונות בהנהגתם של ה"גדולים" הגיבורים, כן מתחייב הפתרון הפרדוקסלי ביותר וה"שלם" ביותר: האמונה שעל ה"גדולים" "שורה השכינה", והם נהנים מתכונה אישית סגולית (כריזמה), המקנה לדעותיהם ולהוראותיהם תוקף מעבר לכל שיקול הגיוני של בני תמותה רגילים.

תפיסה זו כשלעצמה אינה זרה לגמרי לחברה היהודית-מסורתית. מנהיגי החסידות - האדמו"רים למשל - נתפסים בעיני חסידיהם כבעלי רוח הקודש.

בספרות הדתית העניפה אפשר למצוא תמיכה ברעיונות שרבנים ומנהיגים דתיים אחרים נהנו מיכולת על-טבעית בראיית המציאות. ואף-על-פי-כן, אין ספק שלפנינו תופעה חברתית-דתית חדשה, שהתפתחה דווקא על רקע תהליכי החילון והמודרניזציה במזרח-אירופה בסוף המאה ה-19.<sup>4</sup> תהליכים אלה העמידו את היהודים לראשונה בפני הצורך לקבל הכרעות חברתיות-פוליטיות בשאלות קיומיות, הקשורות למכלול יחסיהם עם החברה חל-יהודית בתוכה חיו. התשובות המסורתיות נראו כבלתי רלוונטיות למציאות החדשה. הפוליטיקה היהודית, במובן הרחב של מושג זה, הפכה אפוא לתחום אוטונומי שאינו קשור בהכרח לנקודות המוצא של הפוליטיקה היהודית המסורתית - הגלות והגאולה. שינויים אלה הביאו לעלייתה של עילית חברתית-פוליטית חדשה - "המשכילים" - שדחקה את הרבנות המסורתית מן הפוליטיקה. נקודת המוצא של ההתארגנות החרדית, היתה החזרת הרבנים לפוליטיקה. ואולם, הסתגרותם בתחומי התרבות היהודית המסורתית והתעסקותם בלימוד תורה, חייבה את הפתרון הפרדוקסלי: לא רק שאין הדבר פוגם ביכולת של הרבנים להנהיג את העם, אלא להיפך, עיסוקם זה הוא שמעניק להם דעת יתירה - "דעת תורה" - המאפשרת להם "להבין" ו"לראות" עמוק ורחוק יותר מבני תמותה רגילים. דבריו של ה"חפץ חיים", שהובאו בראש הפרק, הם אחד הביטויים הראשונים לגישה זו. דווקא ההסתגרות המוחלטת מפני העולם החיצוני ("בתוך ד' אמות של הלכה"), טוען רבי ישראל מאיר הכהן, היא-היא המעניקה איכות ייחודית ("צלולה") של "דעת תורה", המאפשרת "פתרון כל בעיות העולם". המעורבות, משמע הפתיחות לתרבות המודרנית, לא רק שאינה יתרון, אלא חיסרון מהותי.

אך המושג "דעת תורה" בא להתמודד לא רק עם אתגר העילית ה"משכילית" החדשה, אלא גם ואולי בעיקר, עם האתגר של מנהיגות רבנית שגילתה נכונות ופתיחות למודרנה והשתתפה, בין השאר, בפעילות הפוליטית הציונית. פיצול בעולם הרבני היה מסוכן למנהיגות המסורתית יותר מאתגר ה"השכלה" כשלעצמה. המושג "דעת תורה" מאפשר הבחנה בין "גדולי תורה" אמיתיים, הנהנים מאותה דעת יתירה, לבין אחרים שדעתם אינה "דעת תורה" אמיתית ולכן אין להישמע להם ואין ללכת בדרכם. הדה-לגיטימציה של הרבנים שאינם חרדים היא ביטוי מהותי של הדתיות החרדית, באותה מידה ש"דעת תורה" היא חלק מהותי מהגדרת המנהיגות החרדית.

ועוד: המושג "דעת תורה" כפי שהוא מוגדר כאן, קשור במהותו במנהיגות דתית ברמה הכלל-לאומית ולא ברמה הקהילתית המקומית. הוא חלק ממציאות של קומוניקציה מודרנית, מוביליות חברתית והגירה יהודית מן הכפר אל העיר ומן המזרח (אירופה) למערב. בקצרה, הוא מאפשר לחברה החרדית המתגבשת להתמודד עם השאלות והבעיות הלאומיות הקשות שהחברה היהודית עומדת מולן למן המחצית השנייה של המאה ה-19. אין להתפלא לכן שדמות המופת לו מייחסת הספרות החרדית "דעת תורה", היא ה"חפץ חיים", שהיה

צדיק מרוחק, היושב בעיירה קטנה (רדון - Radun, רוסיה חלבנה), עומד בראש ישיבה של תלמידים נבחרים ומעולם לא מילא תפקיד של רב קהילתי.

יתירה מזו: המושג "דעת תורה" יכול להתפתח רק על רקע תהליכי התפוררות בחברה הדתית-מסורתית, כשבמקביל מתפתחות בה מגמות "אקומניות", המטשטשות את הקווים המבדילים בין הקבוצות הפרטיקולריות המרכיבות אותה. מגמות אלו מצאו את ביטויין המובהק בתנועת אגודת-ישראל במסגרת מועצת גדולי התורה. גוף זה הוא הביטוי המאורגן והממוסד של האידיאה של "דעת תורה". אכן אידיאה זו עולה במסגרת החברה החרדית העוברית, המתפתחת מתוך החברה הדתית-מסורתית של מזרח-אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19 ואין לה משמעות פוליטית מיידיית. באותה עת היתה חברה זו על קהילותיה, רבניה ואדמו"ריה, גורם חי ומתפקד, הגם שסבלה מסחף גדל והולך. לכן, גם אם היו בה כאלה שייחסו ל"חפץ חיים" "דעת תורה", לא היה בכך כדי לשנות באופן משמעותי את מבנה ההנהגה הדתית המסורתית. זאת ועוד, המושג "דעת תורה" תחום במסגרת החברתית-פוליטית ואין הוא משנה כחוא זה את תהליכי הפסיקה ההלכתית. ככל שיהא הדבר פרדוקסלי, אלה שמייחסים להם "דעת תורה", אינם עוסקים, בדרך כלל, בפסיקה הלכתית.

## מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל

באם על רצון ה' להיות הגורם המכריע בתוך כלל ישראל המתגלם בארגון אגודת ישראל, איפה עלינו לחפש את נושא הרצון הזה? התשובה יכולה להיות אך ורק: הקו האופייני של אגודת ישראל הוא המעמד המכריע אשר מועצת חכמי התורה תופסת בתוכה. (מתוך: יעקב רוזנהיים, זכרונות, ת"א, תשט"ז, עמ' 252).

"מועצת גדולי התורה" (כונתה בתחילה "מועצת חכמי התורה") הוקמה עם ייסודה של אגודת-ישראל העולמית (תרע"ב - 1912), כסמכות דתית-רוחנית עליונה לתנועה שראתה עצמה כממשיכה הלגיטימית של היהדות ("כלל ישראל") ההיסטורית. מנקודת מבט זו היא אמורה היתה לסמל ולבטא את "חזרתה" של המנהיגות הדתית-רוחנית המסורתית להיסטוריה, לאחר ש"סולקח" ממעמדה זה על רקע תהליכי המודרניזציה והחילון.

מלכתחילה לא היה מדובר בגוף בעל כריזמה, שהחלטותיו הן ביטוי ל"דעת תורה צלולה", אלא במסגרת המסמלת את ייחודיותה של אגודת-ישראל, ואולם, למועצת גדולי התורה פונקציה נוספת: היא מסמלת את אחדותה המחודשת של החברה הדתית המסורתית, המורכבת מקבוצות בעלות מסורות שונות, נופים

חברתיים שונים ואפילו תפיסות דתיות שונות (חסידיים ומתנגדים). מועצת גדולי התורה הורכבה ממנהיגי קבוצות אלה: רבני קהילות מהונגריה וגרמניה, ראשי ישיבות מליטא ואדמו"רי חסידיים מפולין.<sup>5</sup> ישיבתם יחדיו מסמלת לא רק את האחדות המחודשת של החברה הדתית-מסורתית, אלא גם מאפשרת את תפקודה של התנועה החדשה במישור הפוליטי והחינוכי, כמסגרת-על משותפת. סמכותם של "גדולי התורה" נובעת לא רק מהיותם מנהיגי המיגזרים העיקריים של החברה הדתית-מסורתית, אלא גם מההערכה כלפיהם כחכמים וכיודעי תורה.

מועצת גדולי התורה היתה מלכתחילה, גוף שנבחר על-ידי ה"כנסיה הגדולה" (=הוועידה העולמית) של אגודת-ישראל. היא לא התערבה בקביעת המדיניות השוטפת של התנועה. זו נקבעה על-ידי המנהיגות הפוליטית, עליה נמנו בעיקר ראשי התנועה בגרמניה מן האורתודוקסיה החדשה. מועצת גדולי התורה גם לא יכלה לנהל את התנועה באופן שוטף, משום שחבריה התגוררו כל אחד במקומו ברחבי אירופה. דעתם נתבקשה רק בשאלות עקרוניות שהמנהיגות הפוליטית לא יכלה וגם לא רצתה להכריע בהן.

ואולם, אף שהמושג דעת תורה היה עדיין מטושטש כלשהו באותה עת, אי אפשר היה לכבול את חברי מועצת גדולי התורה לתקנון ביורוקרטי ולחייב אותם שלא לסטות מאותם כללים פורמליים שנקבעו על-ידי המוסדות שבחרו בהם. מדובר היה במנהיגים דתיים נערצים, כל אחד בעל איכות אישית סגולית במקומו ובמסגרת אותה קבוצה דתית-מסורתית שהנהיג. התנועה כולה נשענה עליהם במאבקה באותן קבוצות מסורתיות שהתנגדו לה (חסידות בלז, מונקטש וכו') וביקשו לשלול את הלגיטימציה שלה.

שאלת זיקתה של מועצת גדולי התורה למוסדות שבחרו בה קיבלה ביטוי בולט בכנסיה הגדולה השלישית (מרינבד, Marienbad - 1937). בין השאלות החמורות והעקרוניות שהובאו בפני המועצה, היתה שאלת התיישבותם של קיבוצי פועלי אגודת-ישראל על אדמת הקרן-הקיימת-לישראל. בשביל הקיבוצים זו היתה שאלה קיומית; אגודת-ישראל לא יכלה לגייס את המשאבים הדרושים לקניית קרקעות להתיישבות, לכן ביקשו רשות להתיישב על אדמת הקק"ל. פועלי אגודת-ישראל תמכו בבקשתם. מאידך, הכרעה חיובית, משמעה הודאה בכשלון תפיסת ה"התבדלות" והכרה בלגיטימיות ההתיישבות הציונית. לכך התנגדו אגודת-ישראל בירושלים ותומכיה בחריפות. תוך כדי הדיון גילה אחד מתומכי הקיבוצים, שכמה מהרבנים המשתתפים, לא נבחרו למועצה והם עלולים להטות את הכף בשעת ההצבעה. עמד ודרש שאלה לא ישתתפו בדיון. אז קם אחד מראשי המועצה והכריז שהרבנים והאדמו"רים שאינם חברים רשמיים יישארו על מקומם. "אנו בעצמנו נדאג כבר לחוקיות הכרעתנו", וכך היה. המועצה משוחררת אפוא מכבלים פורמליים, קובעת בעצמה את עקרונות פעולתה, בוחרת את חבריה וריבונית בהחלטותיה.<sup>6</sup>

השינוי העיקרי במעמדה של מועצת גדולי התורה חל בראשית שנות החמישים. במשך המלחמה ולאחריה מצאו שרידי האדמו"רים וראשי הישיבות מקלט בארץ-ישראל, אבל ראשי אגודת-ישראל חתקשו לשקם את המועצה. ה"גדולים" לא נטו להתכנס יחדיו, לדון ולהכריע בשאלות החמורות שעמדו בפני התנועה לאחר השואה: באיזו מידה מחייבים עקרונות ה"התבדלות" את חברי אגודת ישראל שהתיישבו בארץ? באיזו מידה מחייבים הם לחרמות על לימוד שפות זרות בארץ-ישראל? האם רשאית אגודת-ישראל ליהנות מכספי המגבית היהודית המאוחדת? מה דינם של קיבוצי פועלי אגודת-ישראל שהתיישבו על אדמת הקק"ל (קיבוץ חפץ-חיים)? האם חייבת אגודת-ישראל להתנגד להקמתה של מדינה יהודית ציונית בארץ-ישראל? בכל השאלות הללו צריכים היו ה"גדולים" להכריע בניגוד לעמדות והכרעות קודמות של המועצה עצמה, או של "גדולים" מן הדורות הקודמים. "שב ואל תעשה" נראה היה כפתרון האפשרי היחיד, אך אגודת-ישראל, כתנועה דתית-פוליטית, מצאה עצמה באחת משעות המשבר הקשות שלה וחישה להתפורר.<sup>7</sup>

לאחר קום המדינה נשתנה המצב. המדינה היתה לעובדה שאי אפשר להתעלם או "לצאת" ממנה. צריך היה למצוא את הדרך הטובה ביותר להשתלב בה, מבלי לאבד את הזהות העצמית מחד, ולהבטיח את קליטתם של חבריה משארית הפליטה שעלתה לארץ, מאידך. לנוכח שינוי הנסיבות, הצליחה אגודת-ישראל למסד מחדש את המועצה וזו נתנה לגיטימציה להשתתפותה בממשלה, להקמת זרם חינוך של אגודת-ישראל, במסגרת מערכת החינוך הממשלתית ולהקמתה של החזית הדתית המאוחדת, כמסגרת משותפת עם הציונות הדתית בכנסת. מועצת גדולי התורה מילאה כאן את תפקידה ההיסטורי, כמכשיר המאפשר לחברה החרדית להסתגל למציאות החברתית הפוליטית המודרנית. יש להודות עם זאת, שהאתגרים שעמדו בפני אגודת-ישראל והשינויים שנדרשה להסתגל אליהם, היו קשים וחמורים מבעבר, בייחוד לנוכח התיגר שקראו עליה נטורי קרתא והעדה החרדית. ועוד: אגודת ישראל לא הצליחה לצרף למועצה את שני ה"גדולים", בעלי האוטוריטה הגבוהה ביותר בחברה החרדית: הרב זאב (ולוולח) סולובייצ'יק (הרב מבריסק), והרב אברהם ישעיהו קרליץ (ה"חזון אי"ש"). שניים אלה מילאו תפקיד של סמכויות-על וסימלו את אחדות המטרה של החברה החרדית כולה, אל מול ה"ציונות" והמדינה, על אף חילוקי דעות טקטיים ביניהם. ואולם, דווקא מציאות זו הגבירה את תלותה של האגודה ב"גדולים" שלה וחיוקה את מעמדה של מועצת גדולי התורה. במקביל, איפשרה המציאות החדשה ל"גדולים" להיות מעורבים בפוליטיקה היומיומית, לאחר שכולם התגוררו במרחק נסיעה קצרה (בני-ברק, תל-אביב וירושלים) ממקום התכנסותם. אמצעי הקומוניקציה המודרניים איפשרו גם הם התייעצויות מיידיות עימם.

מעורבותה של "מועצת גדולי התורה" בשאלת גיוס הנשים לשירות לאומי ומשמעותה במישור היחסים הפנימיים בתנועת אגודת-ישראל, מדגימה את

השינויים שחלו במקומה ותפקודה בחברה החרדית החדשה בכלל ובאגודת-ישראל בפרט. שאלה זו גרמה לוויכוח נוקב בציבוריות הדתית. בקרב הציונות הדתית, היו הקיבוץ הדתי וסיעת "למפנה" ב"הפועל המזרחי", תומכים נלהבים בגיוס בנות דתיות לשירות לאומי. היו שהתנגדו ואילו הרוב היה מוכן לפשרה. הרבנות הראשית פירסמה פסק-דין האוסר גיוס בנות,<sup>8</sup> לא מעט בהשפעת העמדה הנחרצת של מועצת גדולי התורה, ה"חזון אישי" ואחרים. אך השאלה היתה באיזה טקטיקה לנקוט: עימות חזיתי עם השלטון הציוני החדש, או שמא שתדלנות ופשרה? ה"גדולים", כנראה בהשפעתו הישירה של ה"חזון אישי", קבעו קו תוקפני חסר פשרות, לפיו גיוס נשים בכל צורה שהיא אסור לחלוטין וחייבו את אגודת-ישראל לפרוש מהקואליציה הממשלתית. הפסיקה החמורה ללא-תקדים - "ייהרג ואל יעבור" - כאילו מדובר ב"גזירת שמד", לא נשענה על מקורות הלכתיים ברורים וחד-משמעיים. כשנשאל ה"חזון אישי" על כך, השיב בלשונו: ל"גדולי התורה" "ישולחן ערוך" חמישי, נוסף על ארבעת חלקי ה"שולחן ערוך" הגלויים.<sup>9</sup> היתה זו כמדומה הפעם הראשונה שהתביעה לסמכות מתוקף "דעת תורה", באה לידי ביטוי פוליטי. פא"י, שבעבר הימרו את דעת המועצה, לא היו מודעים למשמעותו של השינוי שחל בחברה החרדית. היציאה מהקואליציה איימה לפגוע ביחסיהם עם מפלגת השלטון (מפא"י) ולהזיק לאינטרסים מובהקים שלהם, לכן חיפשו דרך לחזור לממשלה ולהתפשר.<sup>10</sup> אך המציאות החדשה טפחה על פניהם: הם הוקעו ומעמדם הפוליטי בחברה החרדית נפגע ללא תקנה. ככל שגדלה מעורבותם של "גדולי התורה" בפוליטיקה הישראלית היומיומית, היה הכרח לבסס את סמכותם על "דעת תורה", שאין עליה ערעור, שאם לא כן יהפכו ה"גדולים" לפוליטיקאים של יומיום.

משנות החמישים ואילך נקבע עיקרון "דעת תורה" בחברה החרדית כעיקר אמונה ומאמרים רבים מוקדשים לנושא. הבוטה והקיצוני ביותר הוא אולי מאמרו של גרשון שטרן שקטע ממנו הובא בראשית הפרק. ממקור אחר אנו למדים כיצד זוכה אדם ל"דעת תורה":

יגיעה בתורה של רבבות ימים ולילות ללא הפוגה, עמל מלחמה ביצה"ר (ביצר הרע) של עשרות שנים ודביקות תמידית בבורא יתברך, הם הם המעלים את האדם המיוחד...גבוה מכל אדם ואז ממילא הוא מגדולי הדור.

...שקוע בתורה ומסוגר בפינתו, גדול הלוח וגדול במעלות התורה והקדושה, הטהרה והיראה, עד אשר מגיע למעלות כה רמות בדביקות לבורא, שרוח ה' נחה עליו בכל מעשיו ודרכיו בכל פסקיו דעתו מכוונת לדעת תורה...<sup>11</sup>

הרב אליעזר מנחם שך, ראש ישיבת פוניבז', הנחשב כיום בעיני רבים ל"גדול הדור", כותב דברים דומים:

התנאי הקודם לכל הוא רק עמילתו ויגיעתו בתורה ככל הצורך עד כמה שיש בשכלו להגיע, בלי שום נגיעה ונטיה כל שהיא ויהיה שכלו זך וטהור ונקי. אזי שכלו הוא שכל מופשט. וזהו שקראוהו התפשטות הגשמיות. ואז דעתו ושכלו הוא דעת תורה ממש. וזהו שאמר שלמה המלך ע"ה (=עליו השלום) "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה" - שזהו השעור של היגיעה והעמילות בתורה בתמידות ובמרץ בלי שום חפסק - אז תבין יראת ה' ודעת אלוקים תמצא".<sup>12</sup>

מונק ושטרן מתייחסים במפורש למועצת גדולי התורה של אגודת-ישראל. אם ניתן לערער על מנהיגותו של "גדול" זה או אחר, קשה הרבה יותר לעשות זאת ביחס לקבוצה שלמה שבה חברים בחירי האדמו"רים החסידיים וראשי הישיבות הגדולות. התייעצות "גדולים" אלה כשלעצמה, מעניקה לחוות דעתם תוקף רב יותר ואיכות גבוהה יותר של "דעת תורה". דבריו של אחד ממנהיגי אגודת-ישראל משקפים עמדה זו:

להאמין בדעת תורה ללא כל הסבר שכלי, או טעון הגיוני שאינו מעלה ואינו מוריד. להאמין באמונה תמימה וברורה כי סוד ה' ליראיו ולהגיע לכלל הכרה כי בשעה שגדולי תורה ויראה מתכנסים בצוותא לדון ולהכריע בנושא כלשהו, הרי השכינה ביניהם בבחינת אלוקים ניצב בעדת א' (=אל) והחלטותיה הכרעותיה מתקבלות כמפי הגבורה. (ההדגשה שלי, מ.פ.).

כאן בכפיפות לדעת תורה אין כלל המושג של מנצחים ומנוצחים. כאן לא קיים הכלל של רוב ומיעוט כפי הנהוג בתנועות ובמפלגות כאשר הרוב מכריע דעתו של המיעוט אזי חש עצמו המיעוט מוכרע ומושפל...<sup>13</sup>

האופי הכריזמטי והלא-רציונלי של היחס למועצת גדולי התורה, בא כאן לידי ביטוי בצורה ברורה וגלויה. מייחודה של המועצה נובע בהכרח האופי הלא-ביוקראטי של דיוניה והחלטותיה. אם השכינה שורה בדיוני המועצה, הרי בהכרח אין בה דעת רוב או מיעוט, מנצחים או מנוצחים, אלא הסכמה כללית והרמוניה מלאה - "דעת תורה" יכולה להיות רק אחת. דברים אלה משקפים מוסכמה המשותפת כמעט לכל בני החברה החרדית שהזדהתה עם אגודת-ישראל. אך בה בעת היא מצביעה על סתירה מבנית שנתבררה לעיני כל, זמן קצר לאחר שפורסמו דברים אלה.

מועצת גדולי התורה גיבשה את מעמדה ועוצמתה על רקע התנאים המיוחדים ששררו לאחר מלחמת העולם השנייה והקמת מדינת ישראל. סמכותה נשענה על תפיסה של "דעת תורה" ועלייתה של "חברת הלומדים" ועל העובדה שהיא יכלה להתכנס באופן קבוע ולהגיע להחלטות חד-משמעיות. יכולת זו נבעה מהאיזון בין חברי המועצה שמעמדם האישי ייצג את הכוח היחסי, שהיה מוסכם פחות

או יותר, של הקבוצות שאותן ייצגו וסימלו. כל עוד לא חל שינוי וכל עוד היו החלטות המועצה תואמות את האינטרסים של הקבוצות העיקריות, יכלה זו לתפקד ולייצג נאמנה "דעת תורה". ואולם, כאשר שונו יחסי הכוחות ונוצרו ניגודי אינטרסים ברורים בין הכוחות העיקריים, באה המועצה לידי משבר. העובדה שלא תמיד ניתן היה לפתור את חילוקי הדעות באמצעות סידרי הצבעה והחלטות רוב, כמו בכל גוף ביורוקרטי, יצרה מצב בלתי אפשרי. מה שקודם נחשב ליתרון, נעשה עתה לחסרון ולמוקד של חילוקי דעות חריפים. ועוד: במסגרת כריזמטית כזו, קיים מתח מיבני בין הסמכות המוסדית, לבין הסמכות האישית של כל אחד מחברי המועצה. כאשר אי אפשר היה לחגוע להסכמה כללית, אי אפשר היה להגיע לכלל הכרעה שחרי בעיני חסידיו ונאמניו של כל אחד מן החברים במועצה, היתה דעתו של ה"גדול" שלה נחשבת כ"דעת תורה" אמיתית ויחידה.

בראשית שנות השמונים נראו ניצני המשבר שהביא להתפוררותה של "מועצת גדולי התורה" ולשבר עמוק באגודת-ישראל. המשבר קשור היה לאותם תחליכים שהביאו למיסוד כוחה של המועצה בראשית שנות החמישים - עלייתה של "חברת הלומדים" והתגברות כוחם של הכוחות הפרטיקולריים-אתניים בחברה החרדית. במסגרת "חברת הלומדים" מאבדת המנהיגות הפוליטית בהכרח את יוקרתה וסמכותה והופכת לעושת דברם של ה"גדולים". המוסדות הפוליטיים, שבמסגרתם נאבקים הכוחות והקבוצות השונות במפלגה על כוח, משרות ומשאבים, מאבדים מכוחם, אינם קובעים את המדיניות וגם אינם בוחרים את המנהיגים. לאט לאט מתרכז כל הכוח בידי ה"גדולים", או ליתר דיוק, בידי ה"חצר" הסובבת אותם. במקביל גדל בהתמדה הצורך בגיוס משאבים פיננסיים להקמתם והחזקתם של מוסדות "חברת הלומדים". הגידול המתמיד בהיקפה של "חברת הלומדים" וברמת החיים, מגביר את התחרות הפנימית על המשאבים המוגבלים, בין המוסדות ובין הקבוצות הפרטיקולריות המרכיבות את החברה החרדית. ה"גדולים", כראשי המוסדות וכמנהיגי הקבוצות הפרטיקולריות, נעשים מעורבים ישירות בתחרות ובמתיחות הפנימית. במקום להיות גורם מרוחק ונייטרלי, שיפעל להקניית המתחים הפנימיים, הופכת מועצת גדולי התורה למרכז התגוששות ולמסגרת שבה מתקבלות החלטות תוך מאבק פנימי. המושג "דעת תורה", ששימש בעבר מכניזם לאיחודה וגיבושה של החברה החרדית מלאת הניגודים, במסגרת אגודת-ישראל ואיפשר את גיבושה של מועצת גדולי התורה כסמכות-על, נעשה עם שינוי הנסיבות לגורם מרכזי שהביא להתפוררותה של המועצה והתפלגותה של אגודת-ישראל.<sup>14</sup>



## הערות

1. 1891-1954. אחד מהאידיאולוגים החשובים של החברה החרדית. ראה תולדות חייו, א. כרמל וא. האלפרן (עורכים), **ספר מכתב מאלהו**, א', ירושלים, תשכ"ג, עמ' י"ג-כ"ב.
2. ראה שם, עמ' 75-77.
3. קלטת הדברים נמצאת בארכיוני הפרטי.
4. ראה ג. בקון, "דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין", **תרביץ**, שנה נ"ב, חוברת ג' (ניסן-סיוון תשמ"ג), עמ' 497-508; ש. פרידמן, "אמונת חכמים - במישור החברתי ובבעיות ציבור - אתגר רעיוני או הנחיה אופרטיבית", **ספר זיכרון למרדכי ויזר - פרקי מעשה והגות**, הוצאת יבנה, תשמ"א, עמ' 136-159.
5. ראה רשימות חברי מועצת גדולי התורה למן הכנסייה הגדולה הראשונה, **שישים שנה לאגודת-ישראל (תרע"ב-תשל"ב) - קובץ יובל**, ירושלים, תשל"ב.
6. ראה תיאור האירוע אצל מ. בלויא, **על חומותיך ירושלים**, הוצאת נצח, תל-אביב, תשי"ן, עמ' קכ"ו-קכ"ט.
7. "גד"י (=גדולי ישראל) עזבו את אג"י (=אגודת-ישראל) לאנחות...", כביטוי החרף של ד"ר יצחק ברויאר, ממנהיגי הבכירים של אגודת-ישראל. ראה על כך במאמרי, "ואלה תולדות הסטטוס-קוו: דת ומדינה בישראל", שם, עמ' 76 הערה 16.
8. כ"א באדר א' תשי"א (27.2.1951). המודעה בארכיוני הפרטי.
9. ראה ש. כהן (יו"ר המערכת), **פאר הדור - חיי החזון-אי"ש**, חלק חמישי, בני-ברק, תשל"ד, עמ' צ"א-צ"ב.
10. ראה **שערים** (בטאונה של פועלי אגודת-ישראל), 24.12.1952, וכן **פאר הדור - חיי החזון-אי"ש**, שם, עמ' נ"א-נ"ד.
11. מ. מונק, "השופט אשר יהיה בימים ההם", **דגלנו**, תשרי תשכ"א-1960.

12. מנחם אליעזר שך, "אבי עזריי", קמא ח', נויקי/קנין, חקדמת.

13. א. לייזרזון, "דעת תורה כיסוד באורחות חיינו", המודיע, י"ז באלול תשי"ם (29.8.1980).

14. ראה להלן, פרק ט', עמ' 143-160.

## פרק שמיני:

### הגיטו החרדי - אזור מוגן

איננו מוכנים לדור עם החופשים (=החילוניים) בכפיפה אחת ולתת יד לכך שילדנו יושפעו ממעשיהם הרעים. עוד אברהם אבינו אמר ללוט; "היפרד נא מעלי"...אנו טובים כלפיהם אך לא ביחד אתם... (מתוך דבריו של הרב חיים מאיר הגר. האדמו"ר מוויזניץ, "ממלכת ויזניץ בשגשוגה", בית-יעקב, ניסן תשכ"ב).

בחורף תרצ"ד (1934) הניח ר' יעקב הלפרין, סוחר עתיר נכסים שהגיע כחצי שנה קודם לכן מאמשטרדם, את אבן-הפינה לשכונה חדשה בפאתי בני-ברק. הוא קרא לה "זכרון-מאיר", על-שם אחד ממנהיגי הבולטים של אגודת-ישראל בפולין וראש ישיבת חכמי-לובלין, רבי מאיר שפירא. ייחודה של השכונה החדשה היה באיסור מוחלט על חילול-שבת בפרהסיה בתחומיה. שני שערי ברזל גבוהים הועמדו בגבולה, שנסגרו עם כניסת השבת ונפתחו רק למחרת, עם צאת הכוכבים. בני-ברק, מושבה שמרבית תושביה היו שומרי תורה ומצוות, לא הצליחה למנוע מעבר כלי רכב בגבולה בשבתות ומועדי ישראל. חלק מתושביה לא היו דתיים והסתחף מן חדת החל לנגוס בבני הדור השני של המתיישבים הראשונים. תושבי "זכרון-מאיר" ברובם לא היו חברי אגודת ישראל. כמו רבים מתושבי בני-ברק, הזדהו עם המפלגות הציוניות-דתיות. בראשית שנות הארבעים רכש הרב יוסף כהנמן מר' יעקב הלפרין גבעה בקצה המערבי של השכונה והקים עליה את ישיבת פוניביז'. כמעט במקביל, במורד הגבעה ליד ביתו של ר' יעקב הלפרין, הוקם כולל אברכים על-ידי רבי אברהם ישעיהו קרליץ (ה"חזון-איי"ש"). סביב מוסדות אלה החלה להתרכז אוכלוסייה חרדית. ישיבה נוספת הוקמה בשכונה (ישיבת חכמי לובלין-תש"ז) ואף ה"חזון-איי"ש עצמו עבר להתגורר בסמוך לה. לאחר קום המדינה החלה אוכלוסיית השכונה להתחלף במהירות והיא הפכה לאזור הליבה של בני-ברק החרדית. "זכרון-מאיר" יכולה לשמש כאב-טיפוס ל"גיטאות" החרדיים שהחלו להתגבש ולהתעצב בראשית שנות החמישים, במקביל להתפתחותה של החברה החרדית כ"חברת-לומדים". ואמנם, ה"גיטאות" החרדיים מבטאים את ייחודה של החברה החרדית המתפתחת, לא רק ביחס לחברה הישראלית, אלא גם ביחס לחברה הדתית-מסורתית, ממנה צמחה ועלתה.

המונח "גיטו" עמוס רגשות בתודעה ההיסטורית היהודית. הוא קשור לשנאת ישראל, להגבלת זכויות האזרח של היהודים בימי הביניים ולהשמדתם

בתקופת השואה. הגיטאות החרדיים בישראל, או בערים הגדולות במערב, אינם כמובן כאלה. הם טריטוריות מוגדרות פחות או יותר, שהחרדים בוחרים להתגורר בהם מרצונם. מבחינה זו הם תופעה אופיינית למטרופולין המודרנית, שבמסגרתה מתגוררות קבוצות אתניות שונות בתחומים מוגדרים פחות או יותר, המכונים גם הם בספרות הגיאוגרפית והאנתרופולוגית, "גיטאות". עם זאת, ככל שייראה הדבר אירוני, קשורים הגיטאות החרדיים בימינו בתודעה החרדית, בתחושה של רדיפה, בצורך לבנות מבצר וחומה שתפריד בינם לבין יהודים שאינם חרדיים.

ראשיתו של הגיטו החרדי בתחושת האיום אל מול הסחף מן הדת והמסורת של בני הדור הצעיר. "איננו מוכנים לדור עם החפשים (=החילוניים) בכפיפה אחת ולתת יד לכך שילדנו יושפעו ממעשיהם הרעים", כך מסביר האדמו"ר מוויזניץ, הרב חיים מאיר הגר, את הסיבה להקמת שיכון ויזניץ בשוליה של בני-ברק. "בזמננו אלה - כותב ה"דער איד" (=היהודי) עיתונם של חסידי סטמאר בניו-יורק - כאשר החושך יכסה ארץ אין אדם רשאי לדור בעיר שאינה מוקפת חומת קדושה לשמירת הקומץ המועט של יהודים חרדים שנשארו נאמנים לה' ולתורתו...אנו איננו חפצים לצאת ממנה (מן החומה) ולא להכניס בתוכה אנשים בעלי רעיונות המנוגדים בתכלית לכל מה שלמדנו מרבנותינו".<sup>1</sup> והרב אליעזר מנחם שך, ראש ישיבת פוניבז', כותב באחד ממכתביו (י"ז באדר ב' תשל"ח), על ה"סכנה הרוחנית התמידית" שבחיים בעיר המודרנית.<sup>2</sup> אחד הביטויים היותר בוטים לתודעת ה"רדיפה" והסכנה שבמגורים שמחוץ לגיטו החרדי, מצוי בעדות על הרב יצחק זאב (ולולה) סולובייצ'יק:

"ותראו את שיקוציהם ואת גלוליהם..." (דברים כ"ט, 16)

סיפר לי ת"ח גדול ויקר אחד שליט"א שהיה גר שנים רבות בתל-אביב והיה לו עמל ויגיעה רבה בשמירה על בניו שלא יהיה להם קשר עם הרחוב. והיה גר בבית בודד בלי שכנים והקיף את החצר בגדר עם שער ומנעול. וכשהיו הילדים יוצאים היה הוא עצמו מלווה אותם לשמרם שלא יתחברו עם ילדי הרחוב. וכמובן שחיה לו קשה מאד הטירחה הרבה הזו, נוסף על הביטול תורה הגדול שהיה לו מזה, עד אשר בא למסקנה שזה בלתי אפשרי לגדל ילדים לתורה ויהדות אמיתית בתל-אביב והחליט לעבור לגור בבני-ברק עיר התורה והיראה. וכשנודע הדבר לידידיו מנכבדי היהדות החרדית בתל-אביב, באו אליו בטענה שאי אפשר להפקיר את תל-אביב וצריך להתחשב גם בחיזוק היהדות החרדית שם ואם יעבור לבני-ברק יהיה בזה הפסד גדול ליהדות החרדית שבתל-אביב. וגם שממנו יראו וכן יעשו אחרים. ועל כן ביקשו ממנו שישאר בשב ואל תעשה..., והשיב להם...אם כן צריך אני לשאול שאלה חמורה זו מקמי[ה] (=מלפני) רבנו הרב דבריסק (=הרב סולובייצ'יק)...והשיב לו רבנו הגרייזי

זצוק"ל (=הגאון רבי יצחק זאב, זכר צדיק וקדוש לברכה): זו טעות מה שחושבים שרק בשביל חינוך הבנים צריך לעזוב את תל-אביב ולעבור לבני-ברק...הלא בשביל האידשקייט שלו עצמו צריך הוא לעזוב את תל-אביב... הלא לו בעצמו גם כן מזיק מה שרואים בתל-אביב, ולא רק להבנים... כי ח"ו (חס ושלום) על-ידי ראייה עלולים להיות מושפעים ונסחבים לרעה ח"ו... וא"כ (ואם כן) לא רק בשביל חינוך הבנים אלא גם האידשקייט שלו בעצמו הוא בסכנה כשרואה דברים רעים ח"ו. ועוד הוסיף רבנו הגר"ז ואמר להנ"ל שליט"א (להנזכר לעיל שיחה לאורך ימים טובים אמר): ה"חפץ חיים" ראה פעם ביום שבת קדש אוטובוס עם גוי עובר ברחוב בראדין ונודעק ואמר: אוי! השבת מתקררת אצלי!... ואמנם כן אצל ה"חפץ חיים" השבת לא התקררה, אבל אצלנו כן מתקרר... (ההדגשות במקור, מ.פ.<sup>3</sup>)

תל-אביב מוצגת כאן כביטוי המובהק של החילוניות, כמקום שבו אי-אפשר לגדל ילדים "לתורה ויחדות אמיתית", כלומר חרדית. בני-ברק מאידך, היא טריטוריה מוגנת, "עיר התורה והיראה". מן הראוי להדגיש כי התפיסה החרדית היא שהחילוניות כפי שהיא באה לידי ביטוי ב"ירחוב" של העיר המודרנית, ב"סביבה" שאין בה "אווירה חרדית", משפיעה במודע ושלא במודע על היהודי החרדי. היא גורמת בהכרח לידי "קריירות", כלומר, השלמה עם מציאות של חילוניות יהודית. אחד ממעצביה של התפיסה החרדית, רבי אליהו אליעזר דסלר, כתב בענין זה כדלקמן:

נוראות להשתומם מערך הסביבה. אם אדם מתקרב אל סביבה שאיננה חזקה בעבודת ה', אפילו אם כוונותיו המעולות ביותר לשם שמים ממש, מ"מ (מכל מקום) כבר יש בזה חסכמה בקרב לבבו לוותר קצת על הנהגתו בעבודה ולקבל קצת מקולות הסביבה שהולך אצלה. גם מוסכם אצלו כל מה שיכול להסתובב מזה לענין הנהגת בניו ובני ביתו ואפילו לדברים החמורים ביותר ר"ל (ורחמנא ליצלן). כי הסכנה איננה נעלמת מפנימיות לבו וכיוון שיורד לה לכתחילה, אדעתא דחכי יורד. וכן הוא ג"כ (גם כן) לצד הטוב. אם מחליט אדם מאיזה טעם שיחיה, להשתקע בסביבה הגדורה ביראת ה' ומלאה רוח התורה, כבר בחר בזה בחיים בעדו ובעד בני-ביתו. וגם כל מה שישתבב מזה זכותו הוא, כי אדעתא דחכי עלה לה ומרובה מדת טובה.<sup>4</sup>

אכן, הרב דסלר אינו מדבר על סביבה חילונית מובהקת, אלא על "סביבה שאיננה חזקה בעבודת ה'" וכוונתו לאורתודוקסיה המודרנית, מה שחוגים חרדיים מכנים "מזרחיסטים" (=המזוהים עם תנועת ה"מזרחי" הציונית-דתית). סביבה זו מסוכנת לא-פחות ואולי יותר, מסביבה חילונית מובהקת. יש לצאת ממנה ו"להשתקע בסביבה הגדורה ביראת ה' ומלאה רוח

התורה". או במלים אחרות, הגיטו החרדי הוא "מבצר", "חומה", שתפקידו להגן על יראי ה' האמיתיים, הם החרדים, מפני הסביבה היהודית האחרת, החילונית והדתית-מודרנית, המאיימת עליהם ובייחוד על ילדיהם. מכאן שהגיטו החרדי מציין את התפתחותה של החברה החרדית כמסגרת חברתית ותודעתית-דתית נפרדת.

ואולם, ככל שיהא הדבר פרדוקסלי, הגיטו החרדי אינו יכול להתפתח אלא על רקע התמסדותה של המשפחה החרדית הרב-דורית. הוא אינו יכול להתקיים כאשר חלק מבני הדור השני נוטש את אורח החיים של ההורים ונעשה "חופשי" או "מזרחיסט". מכאן שהוא מבטא את קיומה של החברה החרדית כ"חברת לומדים" שהצליחה להקים מערך של מוסדות סוציאליזציה (ישיבות וכוללים), המשלבים את הדור הצעיר בחברה החרדית הבוגרת ומונעים כמעט לחלוטין את הנשירה ממנה. מנקודת מבט זו הגיטו החרדי הוא תופעה מודרנית במהותה, כשם שהתפתחותה של "חברת הלומדים" החרדית, קשורה בתהליכים החברתיים והכלכליים שעברו על החברה היהודית.<sup>5</sup>

הגיטו החרדי יכול להתפתח ולהתקיים רק על רקע של תהליכים דמוגרפיים-גיאוגרפיים, המאפיינים את העיר המודרנית המערבית, לאחר מלחמת העולם השנייה. העיר המטרופולינית המערבית מאופיינת בעלייה מתמדת ברמת החיים, בנייעות חברתית מהירה, במוביליות פיסית ובבינוי אינטנסיבי של פרוורים.<sup>6</sup> ניתוח התפתחותם של הגיטאות החרדיים בישראל ובארצות-הברית מלמד כי מלכתחילה היה תהליך זה קשור ליציאתם של הלא-חרדים לאזורי מגורים אחרים, בעלי סטטוס גבוה יותר. בישראל, בה קיימת מעורבות ממשלתית ניכרת בבינוי, היה תהליך התמסדותו של הגיטו החרדי קשור בצורה מובהקת בבינוי שיכונים ציבוריים ומפלגתיים, מיד לאחר מלחמת השחרור. עיון בהתפתחותה של בני-ברק כ"עיר התורה והיראה" מאשר טיעון זה.

אף-על-פי שבני-ברק נוסדה על-ידי קבוצת חסידים מפולין, הרי עד למחצית שנות החמישים לא היתה זו עיר חרדית. בשנות השלושים נראה היה שהיא תהפוך ליישוב חילוני, עם מיעוט דתי ניכר. רוב בני הדור השני והשלישי של חבורת מייסדי המושבה, כבר לא ניהלו אורח-חיים דתי. מבין עשרת חברי המועצה המקומית שנבחרו ערב קום המדינה (23.3.1948), היו רק שניים מזוהים עם אגודת-ישראל ואחד עם פועלי אגודת-ישראל. ראש המועצה ומייסד המושבה, יצחק גרשטנקורן, הקפיד שלא לזהות עצמו עם שום מפלגה דתית. במשך כל תקופת המנדט היה בית-הספר של ה"מזרחי", היחיד שנתמך על-ידי המועצה המקומית.<sup>7</sup> רק בראשית שנות החמישים מתחיל גידול איטי של האוכלוסייה החרדית המזדהה עם אגודת-ישראל. לפי תוצאות הבחירות לכנסת השנייה (30.7.1951 - כ"ו בתמוז תשי"א), היה אחוז ההצבעה לאגודת-ישראל לפועלי אגודת-ישראל בבני-ברק 6.6% (1,652) מסך-כל המצביעים למפלגות

אלו בכל הארץ (24,993). לשם השוואה, אחוז המצביעים לאותן מפלגות בירושלים, באותה מערכת בחירות, היה 21.4%. ריכוז החרדים הגדול ביותר באיזור השפלה היה בתל-אביב והוא היה שווה בגודלו לריכוז החרדי בירושלים. בבחירות לכנסת השלישית (26.7.1955, ז' באב תשט"ו), התחלקה ההצבעה לשתי המפלגות החרדיות במרכזים העירוניים ירושלים, תל-אביב ובני-ברק כדלקמן:

סה"כ	ירושלים	תל-אביב	בני-ברק
39,836	23.8% - 9,493	18.7% - 7,450	8.8% - 3,505

רק בשנות השבעים הופכת האוכלוסייה החרדית בבני-ברק שווה בגודלה לזו של ירושלים. תוצאות הבחירות לכנסת העשירית (30.6.1981 - כ"ח בסיוון, תשמ"א), מוכיחות זאת בבירור:

סה"כ	ירושלים	תל-אביב	בני-ברק
89,402	21.7% - 19,423	7.9% - 7,092	21.3% - 19,054

בשנות החמישים מתחיל תהליך של חילופי אוכלוסין בבני-ברק, שהקיף קודם כל את מרכז העיר. ראשיתו ביציאת התושבים החילוניים, בחלקם לערים הסמוכות ובחלקם לשיכונים באזורי הפריפריה של העיר, שהוקמו על-ידי חברות קבלניות מפלגתיות. התושבים שהזדהו עם הציונות הדתית (ה"מזרחי" וה"פועל המזרחי"), נטשו אף הם ברובם את מרכז העיר ועברו לשיכונים שהוקמו עבורם על-ידי מפלגתם. לא פחות משישה שיכונים הוקמו על-ידי ה"פועל המזרחי" בבני-ברק משנות החמישים ועד לראשית שנות השישים. במקומם של הנוטשים, החלו לזרום למרכז העיר תושבים חרדיים, חלקם מירושלים וחלקם מתל-אביב. העלייה ברמת החיים, השילומים מגרמניה והתפתחותה של "חברת הלומדים" סביב הישיבות, תרמו לגידול האוכלוסייה החרדית בבני-ברק, על חשבון המטרופולין של תל-אביב רבתי ויישובים אחרים בשפלת החוף. בכסלו תש"ך (דצמבר 1959) מדווח הירחון "בית-יעקב": "העובדה כשלעצמה ידועה היא ואין צורך להרבות בהוכחות, שיש בשנים האחרונות זרימה נמרצת ובלתי פוסקת של חוגי ההוראה שלנו בכיוון חד סיטרי: אל בני-ברק". באותו זמן מפרסם "המודיע", עיתונה של אגודת-ישראל, מאמר המבטא את דאגתם של החרדים שנשארו בתל-אביב משום ש"בשנים האחרונות עזבו את תל-אביב מאות משפחות חרדיות בכיוון

לבני-ברק והדבר גרם להתדלדלותה של היהדות החרדית בתל-אביב<sup>8</sup>. ככל שהנוכחות החרדית נעשתה בולטת יותר במרכז בני-ברק, כן החלו הלא-חרדים נדחקים החוצה ומפנים מקומם לחרדים נוספים.

המקרה של בני-ברק מאיר צד נוסף של הזיקה בין תהליכי המודרניזציה, העיור והקומוניקציה המודרנית, לבין התפתחותו של הגיטו החרדי. יכולתם של החרדים באזור המטרופוליני של תל-אביב רבתי לעבור להתגורר בבני-ברק, קשורה גם בהתפתחותה של הקומוניקציה ובייחוד של אמצעי התחבורה המוטוריים. המגורים בבני-ברק לא מנעו מתושביה להמשיך לעבוד בתל-אביב ובסביבתה. יתירה מזו: אמצעי התחבורה איפשרו לנשים חרדיות שבעליהן למדו בכוללים בבני-ברק, לקבל עבודה, בעיקר כמורות בבתי ספר חרדיים, באזור תל-אביב רבתי. כיוצא בזה, חלק מהאברכים החרדיים המתגוררים בבני-ברק, יכול ללמוד בכוללים שמחוץ לעיר. תופעה זו נעשית בולטת יותר ויותר בשנים האחרונות, כאשר הכוללים בבני-ברק אינם יכולים לקלוט את המספר הגדל והולך של אברכים. אחד מעיתוני השכונות החרדיות בבני-ברק מתאר את התופעה כדלקמן:

פגשנו אדם חילוני בצומת הרחובות עזרא-חרב כחנמן ושאלני לאמור:  
מדוע אני רואה פה אברכים הממתינים להסעות לארבע רוחות השמים,  
קבוצות קבוצות נוסעות הרחק מביתם לכוללים בערים אחרות, וכי  
אין מספיק כוללים וישיבות בבני-ברק?<sup>9</sup>

ביטוי אחר לזיקה שבין התפתחותה של החברה המודרנית המערבית, לבין התפתחותו של הגיטו החרדי, קשור לתוכניות הרווחה. הפנסייה וחביטוח הסוציאלי מאפשרים ליהודים חרדים שפרשו לגימלאות לעבור לגור בבני-ברק, או בגיטאות חרדיים אחרים. כך, למשל, בולטת בשנים האחרונות הגירת גימלאים לגיטאות החרדיים, לא רק מרחבי הארץ, אלא גם מחו"ל, בעיקר מארצות-הברית.

כפי שאפשר ללמוד מתוצאות הבחירות לכנסות האחרונות ולמועצת העיר, משקלה של האוכלוסייה החרדית בבני-ברק גדל והולך בהתמדה. גידולה של "חברת הלומדים", הנובע מהגירה מן החוץ ומהריבוי הטבעי הניכר בחברה החרדית,<sup>10</sup> מגביר את הלחץ החרדי על אזורי המגורים הפריפריאליים, שבהם התגוררה עד לשנים האחרונות אוכלוסייה חילונית. במקביל קטנה והולכת האוכלוסייה הדתית הלא-חרדית. רוב הצעירים הדתיים (דתיים-מודרניים) שנולדו בעיר, אינם ממשיכים להתגורר בה לאחר נישואיהם.<sup>11</sup>

תהליך דומה קרה גם בירושלים. שכונת מאה שערים היתה אזור הליבה של הגיטו החרדי בירושלים. בסוף תקופת המנדט היו ריכוזים חרדיים קטנים גם בשכונת "גאולה" מסביב לישיבת חברון, בשכונת "ירוחמה", סביב חצר



האדמו"ר מגור, שכונות "כנסת" (בתי-ברידא) לא רחוק משיבת עץ-חיים ובשכונת "שערי-חסד". אבל גם בתוך שכונת מאה שערים וברכזים החרדיים האחרים, היתה אוכלוסייה לא-חרדית ניכרת. חלק מהם היו בניי ובנות של הורים מבני ה"יישוב הישן" שנטשו את אורח החיים הדתי. בראשית שנות החמישים מתחילה נטישה של הלא-חרדים ממאה שערים ומשכונת "גאולה", לאזורים אחרים. סיבותיה של הגירה זו זהות להגירה של הלא-חרדים והחילוניים ממרכז בני-ברק. במקומם של אלה באו חרדים שפנו צפונה לעבר שכונת "כרם-אברהם", שכונת ה"בוכרים", "זכרון-משה", ו"מקור-ברוך".

למרות הזהות ברקע ובנסיבות של מיסוד הגיטו החרדי, קיימים הבדלים מסויימים בתהליך עצמו. בבני-ברק, היה זה בעיקרו תהליך שקט של חילופי אוכלוסין, שלא היה מלווה כמעט בהתנגדויות אלימות. בירושלים לעומת זאת היה התהליך כרוך בהפגנות אלימות ובהתנגשויות בין חרדים ללא-חרדים. הסיבות להבדלים אלה בין בני-ברק וירושלים הן מורכבות:

א. **המישור הגיאוגרפי-חברתי:** התפתחותו של הגיטו החרדי במרכז בני-ברק, לא יצרה מצב חדש לגמרי לאוכלוסייה הלא-חרדית, שהמשיכה להתגורר במקום ולאוכלוסייה החילונית בסביבה. ערב קום המדינה היה מרכז העיר סגור לתנועה בשבת והדרכים הבינעירוניות היו מחוץ לתחומי הגיטו החרדי. לעומת זאת חלש הגיטו החרדי בירושלים על צומת דרכים עיקרי, שהיתה לו גם חשיבות בטחונית. התחבורה מדרום לשכונות הגבול הצפוניות עברה דרך "כיכר השבת" והתנועה למעבר מנדלבוים, עברה דרך שכונות מאה שערים ו"בית-ישראל". מחלבת תנובה, שסיפקה את מרבית תוצרת החלב לעיר, שכנה בשולי שכונת "גאולה" ואספקת החלב אליה חייבת היתה לעבור ב"כיכר השבת". מכאן, שהניסיון לסגור את "כיכר השבת" לתחבורה בשבתות, יצר מצב חדש ופגע מיידית באוכלוסייה החילונית. ועוד: קיומה של בני-ברק בלב האזור המטרופוליני של תל-אביב, איפשר לאזרחי העיר, חילוניים ודתיים כאחד, "לוותר" על קיומם של מוסדות בילוי ובידור "חילוניים", כמו בתי קולנוע ובתי קפה, בתוך העיר. בירושלים לעומת זאת, היו השכונות החרדיות קרובות מאד למרכז העירוני ה"חילוני". בירושלים כעיר הקודש, יש לחרדים תחושה של אחריות לשמירת אופיה הדתי-יהודי, מה שאין כן ביחס למטרופולין של תל-אביב.

ב. **המישור הדתי-פוליטי:** השלטון המקומי בבני-ברק היה אמנם בידי מפלגות דתיות, אך החרדים היו במיעוט, אל מול המפלגות הציוניות-דתיות (ה"מזרחי", "הפועל-המזרחי" = המפד"ל) והמפלגות החילוניות. כל ניסיון חרדי לפעול בניגוד לתפיסות הציוניות הדתיות היה מסכן את מעמדם של החרדים בשלטון המקומי. האחריות השלטונית ותלות השלטון המקומי בשלטון המרכזי, חייבו אף הם זהירות והעדפת

משא-ומתן, תוך סובלנות יחסית, על הפעלת אלימות וחוסר סובלנות. השלטון המקומי, תוך שיתוף פעולה עם הרב המקומי (רבי יעקב לנדא), דאג לבלום כל ניצן של פעילות קנאית קיצונית כנגד חילוניים. כך למשל, בלם הרב לנדא את מנהיג נטורי קרתא עמרם בלוי, כאשר ניסה להתסיס את האווירה כנגד פעילותו של סניף "הנוער העובד" בעיר (ינואר 1966).<sup>12</sup> התפתחותה של "חברת הלומדים" בבני-ברק הגדילה את יכולת הפיקוח של ההנהגה הדתית - הרבנים וראשי הישיבות - והקשתה על חופש הפעולה של הקנאים הקיצוניים. בירושלים, לעומת זאת, היה המצב הפוליטי שונה לחלוטין. לא רק שהחרדים ורבניהם לא נשאו באחריות שלטונית, אלא שהם עצמם היו מפולגים בין נאמני אגודת-ישראל, שביקשה להשתלב בחיים הפוליטיים של העיר ושל המדינה, לבין הקיצוניים, חברי העדה החרדית ונטורי קרתא, שלא הכירו בלגיטימיות של המדינה ושללו את השלטון העירוני-ציוני. יתירה מזו, לקיצוניים היה אינטרס מובהק להוכיח שהשלטון הציוני מיצר את זכויות החרדים ופוגע בקדושתה של ירושלים ושהשתתפותה של אגודת-ישראל רק מסייעת לציונים הכופרים במלאכתם.

כ-50% מהאוכלוסייה החרדית בארץ מתגוררת כיום בבני-ברק ובירושלים. אם ניקח כמודד לפיזור האוכלוסייה החרדית בארץ את הבחירות לכנסת העשירית (כ"ח בסיוון, תשמ"א - 30.6.1981),<sup>13</sup> נמצא שרק בתל-אביב אחוז האוכלוסייה החרדית הוא כ-8% מכלל האוכלוסייה החרדית, ואילו בכל שאר היישובים הוא נמוך מ-4%.

ריכוזם של החרדים בבני-ברק ובירושלים, הוא ביטוי לתהליך הגיטואיזציה. גם ביישובים אחרים, מתרכזים מרבית החרדים באזורי מגורים ייחודיים, בהם הם יכולים לבטא את תרבותם הייחודית בפרהסיה המוגבלת של אזור המגורים. מעקב סטטיסטי אחר תוצאות הבחירות לכנסת, על-פי קלפיות ואזורים, כל אחד מהיישובים בהם קיים ריכוז חרדי, מלמד על תהליך מתמיד של "התקבצות" לשכונות ורחובות מוגדרים.<sup>14</sup>

ואולם, הגיטו החרדי אינו רק אזור מגורים. יותר מכל הוא מסגרת שבה באה התרבות החרדית לידי ביטוי בפרהסיה. ראשית, בכל הנוגע לשבת, בייחוד בסגירת האזור לכניסת כלי רכב. כך נקבעים לגיטו החרדי גבולות ברורים. הם מאפשרים הגדרה נוחה של מה "שלנו". מכאן שההפגנות החרדיות, המכוונות לסגירת רחובות לתנועה בשבת, אינן רק לצורך העניין עצמו, אלא מבטאים פונקציה חברתית נוספת, חשובה לא-פחות: להגדיר את הטריטוריה; להבחין בין "הרחוב" וה"קדושה", לתחום את גבולות ה"אווירה החרדית". אלה הם מושגי מפתח בהבנת התרבות החרדית, כ"תרבות נגד" לתרבות המודרנית.

## אפשר ללמוד על כך מהדברים דלהלן שכתב הרב שך :

כי חיים אנחנו בסכנה רוחנית תמידית...כל הרחוב הוא מורעל מהעתונות החילונית המלאה כפירה והפקרות מסיתה ומדיחה מכל הקדוש לנו. הרדיו והטלוויזיה הוא הגורם הגדול לכל דבר רע וכולם ביחד מלעיטין להנער שלנו דוגמאות מרצחות ואלימות ופשעים והפקרות.<sup>15</sup>

תפיסה זו של התרבות החילונית כמבטאת נהנתנות ושחיתות חברתית, היא חדשה וקשורה להתפתחותה של התרבות העירונית המערבית כ"חילונית שממילא".<sup>16</sup> מונח זה מבקש לייצג חילוניות שאינה רואה עצמה מלכתחילה כאידיאולוגיה אנטי-דתית, בניגוד ל"חילוניות מיליטנטית" הרואה בדת אידיאולוגיה שיקרית שיש להילחם בה לטובת קיומה של חברה טובה יותר. מנקודת מבט היסטורית אפשר לומר שה"חילוניות המיליטנטית" קיבלה ביטוי באידיאולוגיה של מפלגות השמאל ביישוב עד לשנות החמישים. ה"חילוניות שממילא" כפי שהבחין בה הרב שך, חודרת לחברה הישראלית כתוצאה מעליית רמת החיים, התפתחות הטכנולוגיה המודרנית והשפעת תרבות הבילוי של העיר המערבית המודרנית. הטלוויזיה, כמו כלי הקומוניקציה המודרניים האחרים, הם "חילוניים" לא משום שהם כשלעצמם נוגדים את הדת, אלא משום שהם חושפים כל יהודי חרד, לתכניה של תרבות בילוי מתירנית ונהנתנית, בצורה שלא היתה כמות בעבר. כוח ה"כפייה" של כלי הקומוניקציה המודרנית הוא כה חזק, עד שהוא דוחף את החרדים לגיטו, לאותו אזור מגורים בו לא נראות אנטנות (טלוויזיה) מעל לגגות הבתים. אכן, ה"חילונית שממילא" משפיעה לא רק על נטיית החרדים להתגורר בגיטו, אלא גם על מקומות המגורים של הדתיים המודרניים. שהרי לא רק הקומוניקציה ההמונית היא "חילונית ממילא", גם במכונית המשפחתית יש מימד "חילוני". זו משנה לחלוטין את נוהגי הבילוי והבידור ומרחיבה את הגבולות הגיאוגרפיים של יחסי הגומלין החברתיים. כתוצאה מכך נעשה חילול השבת, על-ידי שימוש במכונית, בלתי נמנע. המכונית המשפחתית, שהפכה לכלי הכרחי כמעט במסגרת בילוי הזמן הפנוי, היא "חילונית" גם בכך שכמעט אינה מאפשרת יחסי גומלין בין שכנים דתיים לא-חרדיים, לחילוניים. היא "מחייבת" את הדתיים להיות צמודים למקומם ביום השבת. בהכללה ניתן לומר שכמעט כל תרבות הזמן הפנוי בחברה המודרנית היא "חילונית ממילא" ודוחקת את החרדים ובמידה מסויימת גם דתיים לא-חרדיים, לגיטו בו הם יכולים לעצב תרבות זמן פנוי משלהם. ועוד: בשביל החרדים ה"חילונית שממילא" מתבטאת בתמונות עירום בשערי העיתונים, תמונות נשים מעורטלות למחצה על לוחות הפרסום, על גבי מוצרי צריכה ובבתי הקולנוע וכן צעירים וצעירות חבוקים ברחוב. כל אלה, הם בניגוד מוחלט ל"אווירה החרדית" שהם מבקשים להשליט באזור מגוריהם.

הגיטו החרדי אינו רק אזור מגורים, אלא בהכרח גם מרכז צריכה. לעובדה זו משמעות כלכלית וחברתית בעלת השלכות מרחיקות לכת. צריכה חרדית ייחודית קשורה קודם כל למוצרי מזון. התפתחות הכשרות החרדית הייחודית, מקיפה כיום את מרבית מוצרי המזון, והיא חלק מהותי של החברה החרדית. אם בעבר היה חלק גדול ממוצרי הצריכה מגיע לעקרת הבית בצורה טבעית והיא שהכשירה אותם לאכילה, הרי כיום אין כמעט מוצר שאינו עובר תהליך של עיבוד ואריזה במפעל, לפני שהוא מגיע לצרכן. כתוצאה מכך זקוקים כמעט כל מוצרי המזון להכשר. מהפך זה הביא להרחבה ללא תקדים של שירותי הכשרות בחברה הדתית, ולהתמסדותם של שירותי כשרות מיוחדים לחברה החרדית, הרואה עצמה "מקפידה" ו"מדקדקת" יותר בתחום הכשרות ו"מהדרין מן המהדרין", "חלק-גלאט", מאשר החברה הדתית חלא-חרדית.

ואולם, הכשרות הנפרדת יכולה להתמסד רק בתנאי שהמשפחה החרדית הופכת לרב-דורית, והגיטו החרדי תחום בגבולות מוגדרים. התנאי הראשון לכך הוא חברתי בעיקרו: הכשרות קובעת את מסגרת היחסים הראשוניים, שהרי ללא "שולחן" משותף, לא ייתכנו יחסי גומלין חברתיים בעלי משמעות. מכאן שמשפחה שחלק מחבריה אינו אוכל אצל החלק האחר, תתקשה לתפקד כמסגרת ראשונית. התנאי השני הוא כלכלי-חברתי. הגיטו מאפשר את שיווק המוצרים בעלי הכשרות הייחודית, בתנאים כלכליים נוחים. הוא מעודד את הכנסתם של מיגוון רחב ביותר של מוצרים למסגרת הכשרות החרדית הייחודית, גם כאלה שבתנאים אחרים אולי לא היו זוכים להכשר חרדי מיוחד. במסגרת הגיטו החרדי יכולה החברה החרדית לפקח על חנויות המזון ועל-ידי כך לפקח גם על הצריכה של המשפחה הבודדת. ועוד: הגיטו הוא תנאי לקיומם של הכשרים חרדיים ייחודיים גם משום שהוא המסגרת הקובעת את גבולות היחסים החברתיים. שמירת השבת קובעת את תיפקודו של בית-הכנסת כקהילה דתית ואת תחומי היחסים החברתיים ביום השבתון השבועי. אי אפשר לעשות "קידוש" לרגל אירוע משפחתי, כמו הולדת בת, או בר-מצווה, ללא מיסוד של כשרות משותפת בקהילת בית-הכנסת ובין השכנים והחברים הקרובים.

לשירותי הכשרות החרדיים יש גם משמעות כלכלית; הם מקור הכנסה לא קטנה ומספקים מספר ניכר של משרות לבוגרי "חברת הלומדים" החרדית, המתקשים עקב השכלתם החילונית המצומצמת למצוא משרות בכלכלה המודרנית. מציאות זו גורמת לתחרות פנימית בתוך החברה החרדית, על מתן שירותי כשרות ייחודיים. נכון לחיום קיימים שישה גורמים עיקריים המספקים שירותי כשרות חרדיים: העדה החרדית (בד"ץ), הרב לנדא בבני-ברק, בד"ץ אגודת-ישראל בירושלים, מחזיקי-הדת של חסידי בלז, חוג חת"ס סופר בבני-ברק, קהל שארית-ישראל הקשור בחוגי ה"ליטאים" בבני-ברק. חשוב עם זאת לציין שתהליכים אלה גורמים בהכרח לבדילות חברתית של החרדים לא רק מהחילוניים, אלא גם מהדתיים חלא-חרדים. מנקודת מבט זו המושג

אורתודוקסיה, כמתייחס לכלל היהודים שומרי תורה ומצוות, חסר כיום כמעט כל משמעות חברתית.

הפיקוח על הצריכה בתחומי הגיטו החרדי מאפשר הפעלת לחץ כלכלי על מפעלים, כדי להניאם מלעשות מעשים הנוגדים את הערכים והנורמות של הקהילה החרדית, לאו דווקא בתחום הכשרות. כך למשל החרים החרדים את שירותי בנק לאומי לישראל, משום שחברה-בת שלו בנתה בית מלון בטבריה, שלטענת החרדים עמד על בית קברות יהודי עתיק. דוגמה נוספת: החרמת מוצרים של חברות המפרסמות את מוצריהן באמצעות תמונות של נשים שלבושן "לא-צנוע". כללית ניתן לומר שריכוזם של החרדים בגיטאות, מאפשר להם להפוך את הציבור החרדי לציבור מגויס ומתן משקל לתביעותיהם, הרבה מעבר לכוחם היחסי באוכלוסייה.

כללית ניתן לומר שההתקבצות החרדית בתחומים גיאוגרפיים מוגדרים, יש בה כדי להקטין את נקודות החיכוך והיא תורמת בסופו-של-דבר להקטנת המתח בין חרדים ללא-חרדים בחברה הישראלית. הגדרת תחומי הטריטוריה של הגיטו כטריטוריה "שלנו", כתחום ה"קדושה", קובעת בהכרח שמה שמעבר לגבולות אלה הוא טריטוריה חילונית, העומדת במידה מסויימת מחוץ לתחום "האחריות" של החרדים. דוגמה טובה למציאות זו אפשר לראות בשינויים שחלו בדפוסי הבילוי והבידור בלילות שבת, במרכזי הערים הגדולות. במרבית ערי החוף נפתחו בשנים האחרונות בתי קולנוע ובתי שעשועים בלילות שבת. גם תחומי בילוי אחרים הכרוכים בחילול שבת, הפכו לתופעה מצויה. למרות שלעיתים נשמעת על כך מחאה מחוגים דתיים וחרדיים, הרי בדרך כלל (אם כי לא תמיד) מסתיים העניין בכך. לפני עשור לא היה איש מעלה על דעתו שבת קולנוע במרכז ירושלים ייפתחו בלילות שבת. כיום הדבר הפך לשיגרה. שינויים אלה באופיה של תרבות הבילוי והבידור בערים הגדולות, לא יכלו לקרות אלמלא תהליך הגיטואיזציה, שהוציא את מרבית האוכלוסייה החרדית ממרכזי הערים למקומות מגורים ייחודיים.

ומעבר לכך, ההתקבצות החרדית מאפשרת לבטא את ייחודם התרבותי במלואו. היא מעניקה לפרט תחושת ביטחון, למרות היותו זר ומוזר במסגרת האוכלוסייה הישראלית. בגיטו אין הוא צריך להיות יוצא דופן, להתבייש, או לחוש במבוכה, בשל לבושו והופעתו החיצונית. החרדי החי בגיטו, בשכונה "שלנו", פועל כבן קבוצת הרוב, שלו זכות לתבוע מאחרים להתחשב בנורמות ובערכים של הדתיות החרדית. החברה החרדית מבקשת לבטא, במסגרת הגיטו, לא רק את ייחודיותה התרבותית, אלא גם את יחסה הדיאלקטי לציונות ולמדינת ישראל. הדבר מתבטא הן במישור הסימלי, כמו אי-הנפת דגלי המדינה על בתים ומוסדות ביום העצמאות, אי-אמירת "הלל" ביום העצמאות, או אי-אמירת התפילה לשלום המדינה וחיי צה"ל בכל שבת, כמקובל בבתי הכנסת הדתיים-לאומיים, והן במישור הכלכלי-משפטי, כמו

בתביעה שלא להיזקק לבתי המשפט הממלכתיים (המוגדרים כערכאות של גויים). קיומן של ערכאות משפטיות פנימיות הפוסקות לפי דין תורה, מאפשר גם ביצוע עיסקאות שאינן עולות תמיד בקנה אחד עם חוק המדינה. בהכללה, הגיטו החרדי הוא מעין מחוז אוטונומי החי לפי חוקיו, מנהגיו ומנהיגיו.

ועוד: בחברה הישראלית, למודת השכול, לא היו החרדים יכולים שלא לשרת בצבא, אלא כשהם מובדלים במגוריהם ואינם מקיימים מגעים חברתיים משמעותיים עם לא-חרדים. החברה הישראלית מאידך, יכולה "להשלים" עם שחרורם של רוב בני החברה החרדית משירות צבאי, רק משום שהיא מחוץ לתחום ראיתה.

ואולם, להתקבצות בתוך תחומי הגיטו, יש מחיר חמור גם מבחינתה של החברה החרדית. אחד מיתרונותיו העיקריים של הגיטו הוא הפיקוח החברתי האפקטיבי על אורחות חייו של הפרט. אבל רבים מבני החברה החרדית חשים אי-נחת, בלשון המעטה, כתוצאה מהמעורבות היתירה של הציבור בחייהם הפרטיים. חשיפת תחומים רבים של חיי המשפחה, משפיעה לא רק על התנהגותו הדתית של הפרט, אלא גם על הסטטוס של בני המשפחה כולה ובייחוד על ערכי השידוכין שלהם. בחברה המפקחת פיקוח הדוק על כל תהליכי החיזור והמארגנת את הנישואין באמצעות מוסד השידוך, משפיע כל מידע הנוגע להתנהגותו ו/או מצב בריאותו של אחד מבני המשפחה, על ערכי השידוך של כל האחרים. אמצעי הקומוניקציה המודרניים והקשרים ההדוקים שבין המרכזים החרדיים ברחבי העולם, מאפשרים העברת מידע זה במהירות לכל המתעניין. החיים בגיטו החרדי דומים לכן לחיים בתוך ביבר זכוכית.

החברה החרדית אינה מכירה בתוקפו של עיקרון חופש הפרט, כאשר נשקפת לפי תפיסתה "סכנה" כלשהי לפגיעה בנורמות או בערכי החברה. אבל היא גם חברה מגוונת, שאין בה הגדרה ברורה וחד-משמעית ביחס לתחומי הסטייה. ההבדלים בין הקבוצות החרדיות השונות, באים לידי ביטוי בולט ומשמעותי דווקא בתחומי הגיטו, כאשר נשותיהם של אלה הרואים בפיאה הנוכרית סטייה חמורה מנורמות הצניעות, חיות לצידם של אלה שלא רק נשותיהם, אלא גם אימותיהם וסבתותיהם חבשו פיאה נוכרית, וילדיהם של אלה האוסרים לימוד שפה זרה, משחקים לצידם של אלה שילדיהם לומדים אנגלית בתלמוד-תורה של החינוך העצמאי ובבית הספר לבנות "בית-יעקב". ישנן כמובן דוגמאות רבות אחרות לניגודים בין קבוצות חרדיות לבין עצמן, במישורים מרכזיים של התרבות החרדית.

החברה החרדית פיתחה מכניזמים שונים, כדי להתמודד עם מציאות מורכבת זו. כך למשל, הטיעון של זיקה למסורת אבות, מאפשר לנשים "ליטאיות" הנשואות ל"בני-תורה" לומדי הכוללים, להלך בציבור בפיאות נכריות,

שלעיתים קרובות מעוצבות יפה יותר מהשיער הטבעי. ההסתמכות על "גדולי התורה" של אגודת-ישראל, שהורו להשתתף בבחירות לכנסת ולרשויות המקומיות, מאפשרת לחברי מפלגה זו להתמודד עם הטיעון שמעשה זה נוגד את התפיסות העקרוניות של אגודת-ישראל ואת דעתם של "גדולי-תורה" כיום. אך מכניזמים אלה אין בכוחם למנוע את העימותים והמתיחות הנובעים דווקא ממחיים בצוותא בתוך הגיטו, זה לצד זה וזה בתוך זה.

יתירה מזו, העצירה הכמעט מוחלטת בסחף מהחברה החרדית, הפכה חברה זו בהכרח לחברה מגוונת יותר. בעבר נטשו אלה שלא יכלו, או לא רצו, לעמוד בדרישות המקפידות את אורח החיים הדתי-מסורתי. כיום, מוצאת עצמה החברה החרדית כשעליה לספק גם את צרכיהם של אלה שאינם מסוגלים ואינם מוכנים למלא אחר הנורמות המחמירות. החברה החרדית חייבת גם להיענות לצרכיהן של הנשים שאינן מחויבות בלימוד תורה וזמנן אינו מאורגן ומוסדר באמצעות הכוללים ובתי המדרש, והטכנולוגיה המודרנית משחררת אותן מחלק גדול של עבודות המטבח והבית. מאידך, האופי ה"חילוני שממילא", והמתירני של הבילוי בעיר אינו מאפשר להן להיזקק לו. החברה החרדית נאלצת אפוא, להרשות פעילות של בידור ובילוי בתוך הגיטו. במקביל, הקירבה למרכזי התרבות המודרנית ואמצעי הקומוניקציה, משפיעים בהכרח על דפוסי תרבות הבילוי בתוך אזור המגורים החרדי. דומה שאין תחום שבו בולטת חדירת המודרנה לתוך העולם החרדי הסגור לכאורה, כמו תחום הבילוי והבידור. כל מה שיכולה החברה החרדית לעשות הוא לעצב תת-תרבות של בילוי ובידור, שבעיקרה אינה אלא חיקוי תרבות הבילוי והבידור של הסביבה, "מעוקרת" במידה זו או אחרת ממאפייניה המתירניים הבולטים. כל מי שמסתובב בגיטאות החרדיים בירושלים, בבני-ברק, או בבורו-פארק שבניו-יורק בעונת הקיץ ("בין הזמנים" - בין "באב לראש חודש אלול"), מוצא עצמו מופתע לנוכח המיגוון הרב של היצעים בתחום הבילוי והבידור: למן מופע כוכבי-זמר, בעלי סגנונות מוסיקליים מודרניים לחלוטין, ועד להצעות טיולים ברחבי הארץ. תרבות הקלטות המוסיקליות, של לחקות וכוכבי-זמר, המערבות סגנון מוסיקת רוק אולטרה-מודרנית עם תמליל מסורתי, נפוצה בתחומי הגיטו החרדי לא פחות משהיא נפוצה בעיר ה"חילונית". ה"רחוב" החרדי רגיש לשינויים בתרבות הצריכה ונענה להם בהתאם. כך אנו מוצאים מיגוון גדל והולך של מזנונים ומסעדות, כביטוי לשינויים שחלו בתרבות האכילה, כחלק מתרבות הבילוי.

החוגים היותר קיצוניים, חשים בסכנה לזהות החרדית ולערכי הצניעות, כתוצאה מחדירה של המודרנה. הם מבקשים למנוע מה שהם רואים כ"חילונה" של הפרהסייה החרדית, על-ידי לחץ על האוטוריטות הדתיות. לא פעם נענים רבנים המקורבים לקיצוניים ומוציאים איסורים על מופעים ופעילויות אלה או אחרות. כך למשל הוציאו רבני העדה החרדית (בד"ץ) והרב יעקב לנדא ז"ל, רבה של בני-ברק, הוראות לבעלי מזנונים ופיצריות שבשעות הערב

המאחרות לא תורשה ישיבה בתוך המזנונים והם ייסגרו לפני חצות הלילה.<sup>17</sup> מידי פעם יוצאים איסורים על מופעי בידור המכוונים לנשים וגברים, למרות שמובטחת הפרדה מוחלטת בין המינים, הן במקומות הישיבה והן בכניסות וביציאות ואפילו במזנונים. הבילוי במקומות הרחצה מעורר גם הוא בעיות רבות, על אף ההפרדה בין המינים. בחודשי הקיץ מלאים חוצות הגיטאות החרדיים במודעות האוסרות על בילויים שיש בהם "חשש" של סטייה מנורמות הצניעות. לעיתים קרובות השפעת איסורים אלה היא חלקית ומוגבלת, אבל דווקא משום כך גדל המתח ומאיים על ליכודה של החברה בגיטו.

אחת הדרכים המקובלות להתמודד עם בעיה זו היא על-ידי העברת חלק מפעילות הבידור והבילוי אל מחוץ לתחומי הגיטו. כך למשל פועל חלק גדול של מסעדות היוקרה החרדיות, המגישות מאכלים כשרים "למהדרין מן המהדרין", מחוץ לגיטו או בשוליו וחלק גדול ממופעי הבידור נערך באולמות הממוקמים באזורים לא-חרדיים. בריכות השחייה המציעות שירותים לחרדים, ממוקמות בדרך כלל הרחק מתחומי הגיטאות החרדיים. משקיפים חדי-עין יכולים להבחין גם בזוגות חרדיים (בחורי ישיבות ונערות "בית-יעקב") המקיימים את פגישות השידוכין הראשונות שלהם דווקא בלובי של בתי המלון המפוארים בערים הגדולות. הם עושים זאת הן משום שפגישות בלתי מבוקרות נתפסות כסטייה והן משום שבתי המלון הם אזורים "נייטרליים", המאפשרים היכרות ללא מחויבות. פגישות מסוג זה בתוך הגיטו חושפות את בני-הזוג לעיני כל ויוצרות מחויבות הדדית, כאשר אין הם מוכנים לכך. יחד עם זאת מצביעות פגישות אלה על השפעת תרבות החיזור המודרנית על חלק ניכר מהחברה החרדית.

את היחסים בין הגיטו לסביבה שבה הוא נמצא, אפשר להגדיר כיחסי-חליפין. כשם שהגיטו החרדי תלוי כלכלית וגם תרבותית בעיר שבה הוא נמצא, כן נזקקת העיר ה"חילונית" לגיטו החרדי. הגיטו החרדי הוא מרכז מסחרי של מוצרים ושירותים דתיים שהאוכלוסייה היהודית הלא-חרדית נזקקת להם, כדי לבטא את זהותה הלאומית היהודית. כך למשל, מזוזות מצויות כיום כמעט בכל בית יהודי וכמעט כל נער יהודי מקבל תפילין לבר-מצווה ואת אלה אפשר למצוא ולקנות בעיקר בגיטו החרדי. כיוצא בזה ביחס למרבית המוצרים המשמשים לטקסים דתיים, שיהודים נזקקים להם בשלב זה או אחר של חייהם, אפילו אינם שומרי תורה ומצוות.<sup>18</sup>

אלא שמערכת היחסים שבין הגיטו לבין סביבתו היא מורכבת ואינה מצטמצמת בכך. כשם שהגיטו החרדי מרכז את האוכלוסייה חרדית ו"משחרר" אזורי מגורים אחרים לפעילות תרבותית "חילונית" בהם, כן מתאפשרת לעיתים תוך הפעלת מידה מסויימת של אלימות, השלטת נורמות התרבות החרדית בגבולות הגיטו. אלא שגבולות הגיטו אינם מוגדרים בצורה



חד-משמעית והם משתנים בהתמדה. תמורות ברמת החיים של האוכלוסייה, מעורבות מכוונת של הממשלה בבנייה הציבורית לשיכון, היצע של בתי בפרוורי העיר, כל אלה משפיעים הן על האוכלוסייה הלא-חרדית המתגוררת בסמוך לגיטו והן על האוכלוסייה החרדית. ההגירה לגיטו, בעיקר של עולים חדשים מארצות המערב והריבוי הטבעי הגדול יחסית, מהווים גורם מתמיד של לחץ על מקומות הדיור בגיטו ובסביבתו הקרובה וגבולותיו נפרצים. כתוצאה מכך נוצר עימות בין האוכלוסייה הוותיקה שנחלשת, לבין החרדים הפורצים פנימה ומבקשים להשליט את תרבותם על הפרהסיה. ברוב המקרים מסתיים עימות זה ב"ניצחון" החרדים, משום שהם מאורגנים יותר ויכולים לגייס לא רק את הציבור המקומי, אלא גם את אלה המתגוררים בסביבה, ומשום שהם היוזמים ובוחרים את שדה המערכה ואת הזמן הנוח להם (בדרך כלל בשבת אחר-הצהרים, כאשר רוב הציבור החרדי פנוי). החברה הלא-חרדית נדחקת החוצה, לא רק משום שהיא מרגישה לחוצה ומאויימת, אלא גם משום שכניסת החרדים מעלה את מחירי הדירות והדיירים הלא-חרדיים יכולים למצוא להם דיור חלופי באיכות דיור גבוהה יותר, במחיר דירותיהם הישנות. משמסתיים תהליך "ההתנחלות" של החרדים באזור החדש, נקבעים הגבולות בין הגיטו החרדי לבין סביבתו מחדש.

תהליכים אלה נצפו בירושלים ובבני-ברק כאחד. החדירה החרדית לשכונת מקור-ברוך ורוממה בירושלים, בסוף שנות השבעים והקמת שכונת רמת-אחרון מעבר לכביש תל-השומר (רח' כהנמן) בבני-ברק, במחצית שנות השבעים, מדגימים זאת היטב. אף-על-פי שתהליכים אלה אינם שונים עקרונית ממה שקורה בערים המטרופוליטניות במערב, כאשר קבוצות אתניות חודרות לאזורי מגורים חדשים ודוחקות את תושביהם הוותיקים, קיים בכל זאת הבדל חשוב אחד: בעוד שבמקרה האחרון, חדירת הקבוצות האתניות מלווה בירידת ערך הדירות, במקרה של החדירה החרדית, עולים מחירי הדירות בטריטוריה החדשה.

עיון בתופעה זו וסיבותיה, מחזיר אותנו לבעיות היסוד של "חברת הלומדים" החרדית. זו יכולה להתקיים בתנאי שתהליך הסוציאליזציה מתמשך וכולל נישואין והולדת מספר ילדים, תוך המשך לימודים בכולל, במשך כשמונה עד עשר שנים בממוצע. הנישואין הם השלב הבעייתי בתהליך זה. כדי לממש נחוצה השקעה כספית משמעותית ביותר - קניית דירה ורהיטים לזוג הצעיר. עול זה נופל בהכרח על ההורים, שהרי אין זה מצופה שבחור ישיבה חסר מקצוע והכנסה ובוגרת "בית-יעקב", יוכלו לממן ולוא חלק קטן מהמשאבים הכספיים הדרושים. אי אפשר גם לצפות שתוך תקופה סבירה יוכל הזוג הצעיר להשתתף בהחזרי חובות ובתשלומי משכנתא, שהרי הבחור ממשיך ללמוד ותוך תקופה של שלוש שנים יהיו הורים לשניים או לשלושה ילדים. יתירה מזו, נישואי שידוך מבוססים בעיקרם על הערכה רציונלית הניתנת לבדיקה ולמידה. בהיעדר מרכיב בלתי רציונלי בתהליך הנישואין, הופכים

התגמולים המוצעים לבחור הישיבה על-ידי "צד הכלה" אמצעי הערכה למידת הישגיו בלימודים ובתחומים אחרים הזוכים להערכה בחברה החרדית. כך התמסדו ב"חברת הלומדים" מושגים כמו "סידור מלא" שמשמעותו: כיסוי מלא של הוצאות קניית הדירה, תרהיטים ולפעמים גם מכונית, ו"חצי סידור" שמשמעו: כיסוי מחצית מהוצאות אלה על-ידי הורי הנערה. תהליך האירוסין והנישואין הוא אפוא גם מבחן להישגיו ולמעמדו של בחור הישיבה בעיני ראשי הישיבה ותלמידיה. האופי הסגור והאינטימי של החיים בישיבה, הופכים את תהליך השידוך לאירוע שיש לו שותפים רבים וכתוצאה מכך הוא מעורר קנאה ותחרות, שאת מחירה משלמים התורים. מלכתחילה חיו רבים מראשי הישיבות שראו התפתחות זו בחיוב. מבחינתם ביטא תהליך זה שינוי מהותי ביחס אל מי שנושא ב"כתר התורה". הם זכרו עדיין את היחס המזלזל לחובשי בית המדרש, שרבים בחברה היהודית המסורתית ראו בו "בטלן" שאין לו "תכלית". אבל אם בשנות החמישים ובראשית שנות השישים יכלו חלק גדול מהחורים לעמוד, בדרך זו או אחרת, בנטל הכספי, הפך הנטל הכספי הכרוך בקניית דירה ושאר הצרכים לזוג הצעיר בשנים האחרונות עול כבד שקשה לעמוד בו. פרדוקסלית, ככל שהחברה החרדית נעשית "חברת לומדים", כלומר, ככל שמאריכים בני הישיבות את שנות לימודיהם בכלל, וככל שגדל מספר הילדים במשפחה החרדית, כן מתקשה החברה החרדית להתמודד עם שאלת הדיור ל"בני התורה" הצעירים העומדים לפני נישואיהם.

יתירה מזו, יכולת הקליטה של הגיטאות הגדולים בבני-ברק ובירושלים מוגבלת גם משום שהבנייה לגובה (למעלה מארבע קומות) מוגבלת, אם על-פי חוק כבבני-ברק ואם על-פי נוהג בגלל הרצון להימנע משימוש במעלית בשבת. כתוצאה מכך הולכים מחירי הדירות באזורי המגורים החרדיים ומאמירים. כבר בראשית שנות השבעים באה מצוקתם של החורים לידי ביטוי בעיתונות החרדית ומאז אין השאלה יורדת מסדר היום החרדי.

חורים דתיים חרדים, מוסרים את נפשם נותנים כל אשר להם, והרבה יותר מאשר להם, הופכים לבעלי חובות, לעניים מרודים, לשקום לדיהם<sup>19</sup> (ההדגשה שלי, מ.פ.).

בעיית הדיור הולכת ומחריפה גם כתוצאה מן העלייה החרדית מארצות המערב, והגידול המתמיד בממדיה של "חברת הלומדים" החרדית. חורים חרדיים רבים, ביניהם כאלה שבעצמם היו עדיין לומדי כולל, מצאו עצמם במבוי סתום: אין הם מסוגלים לממן את הוצאות קניית הדירה לילדיהם, המבקשים להתגורר בתחום אזור המגורים החרדי בירושלים, או בבני-ברק. בקיץ תשל"ח (מאי 1978) מעלה הסופר החרדי דוד זריצקי את השאלה על סדר היום הציבורי, במאמר ב"המודיע"<sup>20</sup>, המפנה אצבע מאשימה כלפי ראשי הישיבות ותלמידיהם ומעורר בכך מהומה רבתי ברחוב החרדי. הפרשה החלה למעשה במכתב למערכת שפורסם כשבוע קודם (י"ד באייר תשל"ח -

21.5.1978). תוכנו וסגנונו של המכתב חשובים להבנת הדילמה מולה ניצבה החברה החרדית כתוצאה מהצלחתה לבלום את הסחף ולהקים את "עולם התורה" וראוי שיצוטט בהרחבה:

### זעקת הלבבות

אני בן לחורים שעומדים בקרוב אי"ה להכנסני לחופה. ואנו משפחה של כמה וכמה ילדים ובי"ה הורי עובדים ומרוויחים יפה למחיה. ואין אני יכול לראות יותר את הצער של הורי, אשר שמחתי הופכת אותם לאבלים ח"ו...

והמדובר הוא בהבעיה הגדולה העומדת חיוס על סדר יומם של חורים ובפרט בעלי משפחות העומדים לחתן את ילדיהם, ואין הם מסוגלים להגיע לדירה, אפילו הפשוטה ביותר בשום פנים ואופן. לפני כמה שנים עוד יכלו חורים **שרצו להשפיל את עצמם**, לנסוע לחו"ל באלף אלפי בושות... אבל כיום גם מהשפלה כזו כבר אי-אפשר להוושע. ומה יעשו חורים אשר להם ילדים בהפרש שנה שנתיים? [מדוע אני מציין הנסיעה לחו"ל, מכיון שיהיו כאלה שיגידו: מה הבעיה, נוסעים לחו"ל ומחתנים (זה קל להגיד). אבל חיוס אפילו שאבא של מישוה יסע חמש שש פעמים לא יצליח לחתן מזה חצי ילד] כי מחיר דירה פשוטה ביותר, שני חדרים, מרקיע שחקים ממש...

בימים האחרונים פרסם משרד השכון על מכירת כמה מאות דירות בירושלים [החסרון בזה שזה באיזורים ובשיכונים חילוניים] של שלושה וארבע חדרים במחיר ארבע מאות אלף הדירה. נשאלת השאלה: באם משרד השיכון יכול למכור ארבע חדרים במחיר כזה, הרי זה לא עולה יותר! רק מה! הספסרים והקבלנים למיניהם צריכים להתעשר על חשבון **הדם של הורינו!**... האם יודע מישוה כמה אנשים שוכבים חולים לי"ע [=לא עלינו] מהעול הקשה הזה וכמה לילות לא ישנים חורים בגלל הבעיה הזו! הבעיה של יהדות חרדית כיום היא לפי ע"ד [=עניות דעתי] דירה לזוג שעומד להתחתן... ואני חושב שעל עסקני הציבור החרדי מוטל לפתור את הבעיה.

האם אתם יודעים עסקני הציבור כמה וכמה דמעות מורידים אלפי חורים יום יום... כמה ריב ומחלוקת גורמת ח"ו [=חס וחלילה] בעיה זו בבתים הכי טובים! האם נוכל להגיד ידינו לא שפכו את הדם הזה!... כי האש דולקת ומתחזקת ואין מכבה אותה וזה פקוח נפשות ממש שדוחה הכל...

[ברור שאין אני רוצה לכתוב את שמי מפורש מפני הבושה].

אברהם בן-חיים. (ההדגשות שלי, מ.פ.)

קשה שלא להתרשם מעוצמת הבעיה. אבל מה שחשוב לא פחות הוא העולם הפנימי המתגלה לפנינו: בעייתה של המשפחה החרדית, שהיא מרובת ילדים (6 ילדים בממוצע), ובעייתה של חברה המבוססת על הלימוד בכולל ועל מגורים

בתחומי הגיטו החרדי. אנו למדים על ה"פתרונות" ("שנור בחו"ל") ועל מה שכרוך בהם (השפלה) ועל התלות ב"עסקנים", שתפקידם לארגן את מערך הסיוע הישיר והעקיף ב"בני-התורה", באמצעות מוסדות וארגונים (גמ"חים, צרכניות, גיוס משאבים אצל יהודי הפזורה, שתדלנות אצל השלטונות וכיו"ב), שאם לא כן תתמוטט "חברת הלומדים".

משתי סיבות הפך מאמרו של זריצקי לשיתת היום ברחוב החרדי:

(א) אישיותו של המחבר - תלמיד ישיבה לשעבר שעדיין נשאר קשור לעולם הישיבות וסופר שספריו מבטאים את ערכי החברה החרדית; ו-(ב) הטיית הבעיה מהמציאות הכלכלית האובייקטיבית, לתחום הנורמטיבי, לאמור: מידת אחריותם של ראשי הישיבות ותלמידיהן למציאות הקשה. נביא להלן כמה קטעים ממאמרו החשוב של זריצקי, לפני שננתח את דבריו.

לאחר שהוא משווה את רמת החיים ותנאי המגורים של תלמידי הישיבות בעבר במזרח-אירופה ("דירות עלובות ממש", "חדר שבו לא היו אלא מיטה, כסא ושולחן שבקושי החזיק את עצמו"), עובר זריצקי לדבר בבחורי הישיבה של היום:

תלמיד [ישיבה] אינו נכנס לחופה, אלא אם כן הובטח לו "סידור מלא" היינו; דירה מרווחת עם כל האביזרים החשמליים הנדרשים, כמו שנדרש להבדיל, ש"ס מפואר וטבעת יהלום.

כל זה אפשר ולא היה רע כשלעצמו ("תורה וגדולה במקום אחד") כותב זריצקי, אילמלא לא היה העול נופל על ההורים "ובמקרים רבים רק הורי הבחורה, [ההדגשה שלי, מ.פ.]. הלומדת כעת כדי ללמד, והמלמדת במשך כל חייה, כדי שהיא ובעלה יוכלו לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה הזאת". אבל, שואל זריצקי:

כמה זמן יוכל להימשך מצב כזה, כאשר ההורים יצטרכו להרוס את עצמם כדי להשיג שלשת רבעי מיליון לירות כדי לקנות דירה בקומה הששית בשכון אונסדורף בירושלים, או בסביבות רחוב רשב"ם בבני-ברק, כאשר הורים נופלים וקמים, נופלים וקמים, בריצתם אחרי הלואות, משכנתאות, גמ"חים של מאות אלפי לירות, שעליהם לבקש אריכות ימים פי שניים מאשר מאה ועשרים, כדי לשלם את כל החובות שנטלו על עצמם, או לצאת למרחקים.

הפתרון, לדעתו הוא פשוט למדי: יציאה מירושלים ובני-ברק לאשקלון, באר-שבע, קדימה, נתניה, צפת, טבריה, חצור הגלילית, ראשון-לציון ונס-ציונה. בכל המקומות האלה (למעט נס-ציונה), היו שיכונים וריכוזים חרדיים קטנים, אך דא-עקא:

הבחורים כיום אינם רוצים ללכת לא לנתיבות ולא ליסודות, לא לקוממיות ולא לצפת או לטבריה, אף ששם החיים קלים בהרבה...רק בבני-ברק או בירושלים.

את הקולר להתנהגותם של בחורי הישיבה, תולה זריצקי בראשי הישיבות:

מיכס, פונה זריצקי לראשי הישיבות, קבלו את אורח החיים שלכם. מיכס קבלו את רוב תורתם, השקפת עולמם ודרך החיים שלהם לעתיד! האם לא נאמרה להם אף מלה אחת כי ראוי לגור אפילו בכפר עלוב בירכתי תבל, מאשר להרוס חייכם של בני משפחה שרוצים להכניס לביתם בן ישיבה?

...האם אי אפשר לצאת בכרוז לכל בני הישיבות לצאת לערים הקטנות...לעשות קשיים לאלה המבקשים דוקא דירה של שלשה חדרים בבני-ברק וירושלים, כגון: לא להשתתף לא באירוסין ולא בחתונה, לא להתערב בשידוך כזה כשהבחור מעמיד תנאים כאלה...

זריצקי, בחור ישיבה לשעבר מן הדור הקודם, אולי לא הבין את השינוי שחל בחברה החרדית, אבל בדבריו נגע בטאבו. כיצד זה מעיז הוא לפגוע ב"אבות הדור הזה שמימיהם אנו חיים... מורינו ורבותינו אור חיינו". זריצקי הותקף חריפות. "כמה מראשי הישיבות, מרנן ורבנן, ...ראו במכתבו פגיעה וחרעיפו אליו מכתבים ברוח זו".<sup>21</sup> אם היו בין ראשי הישיבות שהסכימו עמו (כפי שטענו מאוחר יותר) הם לא הביעו זאת בפומבי. זריצקי נשבר: הוא פירסם מכתב התנצלות ("המודיע", כ"ו באייר תשל"ח - 2.6.1978) ובאיסרו-חג שבועות התמוטט בלכתו לבית-הכנסת. כשלושה שבועות אחר-כך (ב' בסיוון תשל"ח - 27.6.1978) נפטר.

זריצקי שגה בחבנת האתיקה של "חברת הלומדים" ושל מסגרות ההתייחסות שלה. כמו רבים ממנהיגי החברה החרדית היה גם הוא נפעם אל-מול הצלחתם בהתמודדות עם העולם החילוני-מודרני. מיסודו של הגיטו החרדי, ביטא כאילו את יכולתה של החברה החרדית לסגור עצמה בפני העולם החיצוני המאיים ולקיים זיקה בלתי אמצעית עם החברה המסורתית המזרח-אירופית, שהוצגה בצבעים אידיאליים. "הרי אווירת הרחוב, כותב זריצקי במאמרו, ב"ה אינה מגיעה לישיבות. הלא עושים כל מאמץ כדי להבדיל בינינו לבין הרחוב בכל הסייגים והמחיצות". זריצקי לא עמד על האופי הדיאלקטי ביחסים שבין הגיטו החרדי לחברה הנהנתנית-המודרנית שבתוכה היא מתקיימת. הגיטו לא רק שאינו יכול להיות מנותק לחלוטין מן העולם החיצוני, אלא שהצלחתו תלויה במידה מרובה ביחסי החליפין הרב-תחומיים שהוא מקיים עם החברה האחרת. החברה החרדית אינה מסורתית, אלא חברה מודרנית אחרת, שהצליחה להתמודד עם החברה החילונית, משום שהיא מציעה לבניה הישגיות אלטרנטיבית בתחומי הגיטו, הנושאת תגמולים דומים לאלה

שמחוצה לו! מכאן שרוב תלמידי הישיבות אינם רואים את לימוד התורה במנותק ממערכת התגמולים של העולם הזה, שהוא העולם המערבי המודרני. פרדוקסלית, דווקא הארכת תהליך הסוציאליזציה מחד-גיסא ונישואי שידוך מוקדמים מאידך גיסא, המתקיימים באמצע תהליך זה, מחייבים כאילו את תלמידי הישיבות, לתבוע בעת הנישואין תנאים שיבטיחו להם קיום ברמה דומה למקובל בחברה שבמסגרתה הם חיים. קשה לראות כיצד חיתה החברה החרדית מתקיימת כשאברך ממוצע, אב לארבעה ילדים קטנים, עושה את צעדיו הראשונים מחוץ למסגרת התומכת של הכולל, בגיל מבוגר יחסית, כאשר הוא חייב לדאוג באותו זמן לדירה, ריהוט ושאר צרכים בסיסיים.

חמור במיוחד הוא מצבם של אלה הנשארים במסגרת הכולל כל ימיהם. הם, המגשימים את האידיאל החרדי של התמסרות מוחלטת ללימוד התורה (י"שבת בבית ה' כל ימי חייו),<sup>22</sup> מתקשים יותר מחבריהם שעזבו את הכולל בגיל צעיר יחסית ועשו לביתם, למצוא להם חתנים מוכשרים שימשיכו את אידיאל חייהם. הם מתקשים לחסוך, לקבל הלוואות, כדי להבטיח לחתניהם "סידור מלא", או אפילו "חצי סידור". הנה מכתבו של אחד מהם שנכתב ל"המודיע" בעקבות הפולמוס על מאמרו של זריצקי:

...אני מדבר כאברך הורה לבנים ולבנות השואפות להינשא לבני-תורה והנה עינינו רואות וכלות וחיינו הופכים לסיט וזוועה מאימת הדרישות מצד כל בחור ממוצע כיום, והלא שנינו "אל תחזיק טובה לעצמך". אילו ידע הצבור מה קורה אצל משפחות כמונו ואלה הם אלפים, כי לנוכח מצב ביש זה היינו טומנים ראשינו בקרקע ושואלים, "הזאת נעמי"? וכי כך היינו בפולין או בליטא, לאן נגיע?...<sup>23</sup>

במיסודו של הגיטו החרדי בערים הגדולות יש איפוא סתירה פנימית: מצד אחד הוא מהווה בסיס להתפתחותה של החברה החרדית, כמסגרת מוגנת ונבדלת. אך מצד שני, דווקא הצלחתו מגבילה בהכרח את יכולת קיבולו ודוחפת את בני הדור הצעיר החוצה, משום שהוריהם אינם יכולים לעמוד בהוצאות הגדולות הכרוכות בסוציאליזציה החרדית הייחודית.

כמעט כל אחד מהמגיבים על מאמרו של זריצקי, ובכלל זה הוא עצמו, המליץ על פתרון פשוט לכאורה: על האברכים הצעירים לצאת מירושלים ומבני-ברק ולהתיישב באזורי פיתוח. יתרונותיו של פתרון זה גלויים לעין:

א. הדיור באזורי פיתוח זול לאין ערוך. רוב הדירות נבנו עבור משרד השיכון וניתן לקנותן בתנאים מיוחדים.

- ב. באזורי הפיתוח קל לאשת האברך למצוא עבודה בהוראה וגם האברך עצמו יכול להשלים את הכנסתו מהכולל על-ידי מתן שיעורים למבוגרים ולצעירים, או על-ידי מתן שירותים דתיים אחרים לאוכלוסייה המקומית, שהיא בדרך כלל מזרחית-מסורתית.
- ג. הכוללים שמוקמו באזורי פיתוח, נהנו מתקציבים מיוחדים שהועברו אליהם על-ידי משרד הדתות ומשרד הפנים.

היו גם ריכוזים חרדיים קטנים, שהוקמו במשך שנות השישים, שיכלו לשמש את המשפחות החרדיות הצעירות ולהקל על הלחץ באזורים החרדיים בירושלים ובבני-ברק. אלא שרוב האברכים, ובייחוד נשותיהם הצעירות, לא נטו לצאת מהערים הגדולות ומסביבת המגורים של הוריהם וקרוביהם. אפשר היה להבין זאת ולו רק משום שהעיר הגדולה מציעה מגוון רחב של שירותים למשפחה החרדית, שכן "חברת הלומדים" שינתה גם את תיפקודה של המשפחה החרדית. מלבד העובדה שהצעירים נישאים בגיל צעיר יחסית, מצופה מכל זוג צעיר שהילד הראשון יולד בתוך השנה הראשונה ושלוש הילדים האחרים תוך ארבע עד חמש שנים מהנישואין. עובדה זו מטילה עומס רב על המשפחה הצעירה, ובייחוד כאשר האם היא במקרים רבים המפרנסת העיקרית. האב הצעיר משתתף בדרך כלל בטיפול בילדים הקטנים (ובכך הוא שונה מאבותיו בחברה היהודית המסורתית), אך אין הוא יכול למלא את מקומה של האם. המשפחה הרחבה יותר, האמהות משני הצדדים, אחיות וגיסות מסייעות במידת האפשר לאם הצעירה להתמודד עם בעיותיה. קרבתם של ההורים, או קרובי משפחה אחרים, היא אם-כן חיונית למשפחה החרדית הצעירה. יתירה מזו: בחברה המקיימת הפרדה מוחלטת כמעט בין המינים, הופכים הקשרים שבין נערה צעירה וחברותיה, ובין בחור ישיבה לחבריו, לחשובים מאד עד שקשה מאד לתקם. מאידך, למרות השינויים שחלו במנהגי החיזור בחברה החרדית, עדיין חש חלק גדול של הזוגות החרדיים בתקופה הראשונה לאחר הנישואין, זרות הדדית והם זקוקים לאותן חברות ולאותם ידידים. ניתוק הגבר-האברך מחבריו בישיבה, הוא משמעותי פחות, משום שהכולל מארגן את חייו ואת מרבית זמנו הפנוי, אבל בשביל האשה המעבר לסביבה חברתית זרה קשה הרבה יותר.

הפתרון, שהוא בהכרח זמני, נמצא בשתי דרכים: האחת, ביציאה לפריפריה. ערי פיתוח וערים קטנות בהם אורגנו שיכונים ייחודיים לחרדים, מעין גיטאות קטנים. השנייה, בפריצת תחומי הגיטאות החרדיים בירושלים ובבני-ברק. פריצה זו התאפשרה כתוצאה מהבינוי המסיבי של משרד השיכון (בייחוד בירושלים), שנתן לתושבים הוותיקים באותם מקומות, דיור אלטרנטיבי ברמה גבוהה יותר. כן הוקמו שכונות חרדיות חדשות בקרבה יחסית לגיטאות בירושלים (רמות אלון, סנהדריה המורחבת, הר-נוף ועוד) ובבני-ברק (רמת הרצוג, רמת אהרן, רמת אלחנן ועוד).<sup>24</sup>

## הערות

1. ה' באב תשמ"ג (15.7.1983).
2. אליעזר מנחם שך, **מכתבים ומאמרים**, בני-ברק, תש"מ, עמ' י"ג.
3. מ.מ. שולזינגר, "פנינים משולחן גבוה", מוסף **יתד נאמן**, ערב סוכות תש"ן, עמ' 5.
4. מצוטט על-ידי א.י. רוטר, "מאמר על יסביבה תורתית", **שערי אהרן**, בני-ברק, תשמ"ב, עמ' ע"ח-פ"ו.
5. ראה לעיל, פרקים ג'-ה', עמ' 52-87.
6. י. שלחב ומ. פרידמן, **התפשטות תוך הסתגרות - הקהילה החרדית בירושלים**, מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 15, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 3-5.
7. **בני-ברק בת 30 שנה**, מו"ל א. אוליבר, תמוז תשט"ו, עמ' 116-123.
8. ח. גליוני, "שיכון לחרדים בתל-אביב", **המודיע**, י"ג בכסלו תש"ך (14.12.1959).
9. "האם אין די כוללים בבני-ברק", **קול ברמה** (עיתון פנימי של שכונת "רמת אלחנן"), 46, שבט תשמ"ד.
10. ראה לעיל, עמ' 79, הערה 14. בבני-ברק גדול שיעור הילודה מבכל עיר אחרת (כפי שאפשר ללמוד מן הטבלה הבאה):



## שיעורי ילודה ביישובים שונים לכל 1,000 תושבים

היישוב	1973	1975	1977	*1980	*1990
בני-ברק	31.5	31.7	32.8	33.6	34.1
ירושלים	29.0	29.1	27.5	25.9	27.9
תל-אביב-יפו	17.2	17.4	16.0	14.5	15.2
חיפה	18.6	19.2	17.5	16.4	13.3
רמת-גן	21.6	20.5	18.2	16.1	16.4
פתח-תקוה	24.0	23.9	25.6	22.3	17.9
חולון	18.6	19.2	17.5	18.8	15.8
בת-ים	28.5	26.7	23.5	19.9	15.7
נחניה	23.4	25.2	24.8	22.7	18.3
באר-שבע	27.3	28.1	26.1	24.1	20.1
ראשון לציון	30.0	33.3	29.5	25.1	16.9

\* שיעורים אלה מתייחסים לאוכלוסייה היהודית בלבד.

מקור: לשנים 1973-1977: בני-ברק בנתיבי היצירה, הוצאת עיריית בני-

ברק, תשמ"א, עמ' 10.

לשנים 1980-1990: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

11. השכונות קרית הרצוג, שיכון צבא קבע ושיכון ההסתדרות התרוקנו למעשה מתושביהן החילוניים. שיכון ד' ושיכון ה' של הפועל המזרחי הפכו אף הן שכונות חרדיות לחלוטין.

12. היה זה בזמן שבילוי נאלץ לעזוב את ירושלים בגלל נישואין עם הגירות רות בן-דוד.

13. כניסתה של ש"ס למערכת הפוליטית (ראה פרק אחד-עשר), מקשה על השימוש בתוצאות הבחירות לכנסת כמודד של פיזור האוכלוסייה החרדית, משום שחלק גדול ממצביעי ש"ס אינם חרדים, אלא מזרחיים מסורתיים, ראה להלן, עמ' 174-184.

14. תוצאות הבחירות לכנסת, מלמדות על פיזור החרדים בישראל כלהלן:

## תוצאות הבחירות לכנסת של המפלגות הדתיות

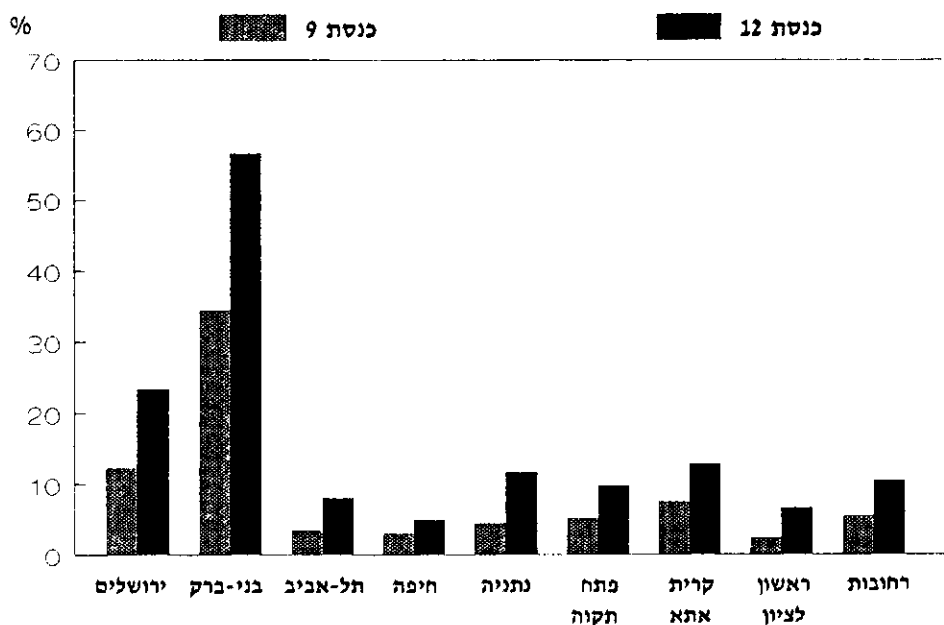
שנה	מפלג"ל	אג"י	פא"י	אחר	אחוזים	סה"כ מנדטים
1949 - כנסת 1 מנדטים				חד"מ* 52,982 16	12.19	16
1951 - כנסת 2 מנדטים	56,730 **10	13,799 3	11,194 2		11.89	15
1955 - כנסת 3 מנדטים	77,936 11		39,836 6		13.80	17
1959 - כנסת 4 מנדטים	95,581 12		45,569 6		14.56	18
1961 - כנסת 5 מנדטים	98,786 12	37,178 4	19,428 2		15.43	18
1965 - כנסת 6 מנדטים	107,966 11	39,795 4	22,066 2		14.07	17
1969 - כנסת 7 מנדטים	133,238 12	44,002 4	24,968 2		14.78	18
1973 - כנסת 8 מנדטים	130,349 10		60,012 5		12.15	15
1977 - כנסת 9 מנדטים	160,787 12	58,652 4	23,571 1		13.90	17
1981 - כנסת 10 מנדטים	95,232 6	73,312 4	17,090 0	תמ"י 44,466 3	11.8	13
1984 - כנסת 11 מנדטים	73,530 4	36,079 2	33,287 2	מורשה 31,103 1	ש"ס 63,605 4	11.46 13
1988 - כנסת 12 מנדטים	89,720 5	102,714 5	34,279 2	דגל התורה ש"ס 107,709 6	***15.3	18

הערות:

- \* בבחירות לכנסת הראשונה התמודדו כל המפלגות הדתיות ברשימה אחת "החזית הדתית המאוחדת".
- \*\* בבחירות 1951 התמודדו המזרחי והפועל המזרחי לחוד. הפועל המזרחי קיבל 46,347 קולות ו-8 מנדטים והמזרחי 10,383 ו-2 מנדטים.
- \*\*\* שיעור ההצבעה של 15.34% כולל את 15,789 הקולות שקיבלה "מימד" שלא עברה את אחוז החסימה.

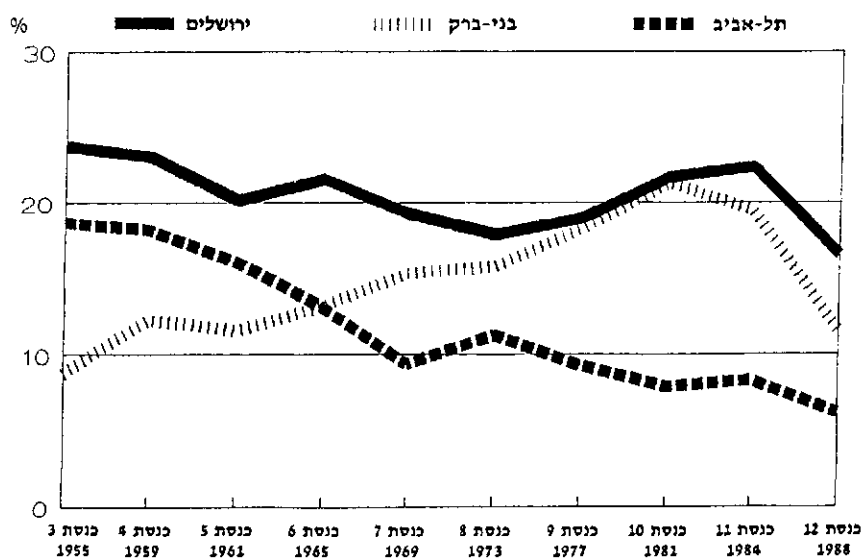
מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

**השוואת ההצבעה למפלגות החרדיות\* בין הכנסת ה-9 (1977) לכנסת ה-12 (1988)**  
**, ביישובים נבחרים (אחוזים מסה"כ המצביעים בכל יישוב)**



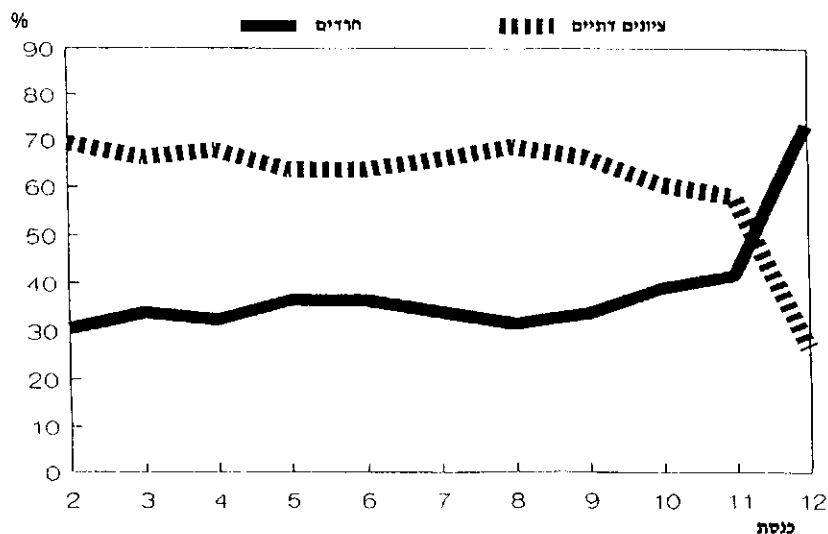
\* כנסת 9: אגודת ישראל, פועלי אגודת ישראל.  
 כנסת 12: אגודת ישראל, ש"ס, דגל התורה.  
 מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

**פיזור האוכלוסייה החרדית בירושלים, בבני-ברק ובתל-אביב  
על פי ההצבעה למפלגות החרדיות\* לכנסות 3 - 12 (אחוזים)**



\* אגודת ישראל, פועלי אגודת ישראל, ש"ס - החל מהכנסת ה-11, דגל התורה - החל מהכנסת ה-12.

**השינוי בכוחן הפוליטי של המפלגות החרדיות בהשוואה למפלגות הציוניות הדתיות  
(המזרחי, הפועל המזרחי, מפד"ל) על פי תוצאות הבחירות לכנסות 2 - 12  
(אחוזים מסה"כ המצביעים למפלגות הדתיות)**



מקור: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

15. אליעזר מנחם שך, **מכתבים ומאמרים**, בני-ברק, אייר תש"ס, עמ' י"ג, מכתב מיום י"ז באדר ב' תשל"ח.
16. מושג זה פותח על-ידי לראשונה במאמרי, "המפד"ל בתמורה - הרקע לירידתה האלקטורלית", ד. כספי ואחרים (עורכים), **מדינה וממשל ויחסים בינלאומיים**, האוניברסיטה העברית (19-20), אביב תשמ"ב, עמ' 105-122.
17. ראה מודעה של הרב לנדא מאלול תשמ"ב ומכתב חבד"ץ של העדה החרדית לבעלי המזנונים מכ"ח בטבת תשמ"ג; המודעות בארכיוני הפרטי.
18. בולטים שוקי ארבעת המינים ושאר צרכי חג הסוכות.
19. **הפלס** (שבועון חרדי מקורב לחסידי גור), כ"ט באדר תשל"א (26.3.1971).
20. י"ט באייר תשל"ח (26.5.1978).
21. ראה מאמרו של עמרם בר"מ בלוי, **המודיע**, כ"ח בסיוון תשל"ח (3.7.1978).
22. תחילים כ"ז, 4. פסוק זה היה לאידיאל אצל תלמידי ישיבות נוברדוק ומכאן עבר לעולם הישיבות בכלל.
23. מכתב למערכת מאת יהושע הלוי סגל מבני-ברק, **המודיע**, ל' בסיוון תשל"ח (5.7.1978).
24. ראת מפות ודיאגרמות של הריכוזים החרדיים העיקריים, **אטלס כרטא לתולדות מדינת ישראל, עשור שלישי**, ירושלים, 1983, עמ' 18-19.

ניסן תשמ"ח

# בית דין צדק

לכל מקהלות האשכנזים

ע"י העדה החרדית פרו"ח

בעיה"ק ירושלים תובב"א

**בענין החנויות שעוומדים שם המון  
אנשים ונשים מעורבים.**

**דעת הבד"צ שליט"א**  
שמהנכון להסדיר אם יש ביכולת  
להחנויות

**לעשות תיקון גדול  
לחלק שעות מיוחדות  
לאנשים ולנשים**

ושכרן מה' בברכה והצלחה בכל העניינים וכמ"ס

הכו"ח  
בפקודת הבד"צ שליט"א  
הסד"ד

Friedman Collection.  
All rights reserved

1988/3/10

1/2 אב' 1990

# הפגנה

## בככר השבת

### על מצוקת הדיור במגזר החרדי

\*\*\*\*\*

**כיום שני א' מנחם-אב (23.7)**  
**בשעה 6.30 בערב**  
**אנו דורשים פתרון הולם ומייד**  
**למצוקת הדיור במגזר החרדי!**

המשכית כ-30 שנה באופן מוגמתי כדי להחליש את כח הקודש בעידן הקדש 'ירושלים' ובפועל הדבר שאם נאליצים לעולם שבו ירדה ב' שנים מהמחיר הדיאלי.

אלפי מעפלות חרדים מאגדים ומצוקת הדיור ומתעוררים תוך נפל המשכנתאות הכבדות מתעורר המגיע לחמש מאות דולר לחודש, דבר הגורם להם מעפלות רבות במחנה.

לא ייתכן שיעשו לנו "מנספר" חרדי. שולחים אותנו לאשמות מרוחקות רק לא בעיה"ה ירושלים.

לציבור הדתי כונים שכונות מתוכננות כמו כסגת זאב, גילה, ארזים הצ'יב, רחוב ועוד, ואילו לציבור החרדי אכילו שכונה אחת לא תוכננה במשך שלושים השנה האחרונות המאבק הוא ארצי שבכל עיר בישראל תהיה שכונה חרדית ומתוכננת אבדים מחוסרי הדיור מתבקשים להתקשר לסל. 02-373481 וכן להגיש בקשה במעמתי לאשרר השיכון להכשיר קטעות לבניה עצמי מאורגנת חלה ומסובסדת.

בסיום ההפגנה תתקיים הסעה הלך ושוב לאזורי הפרקעות המתאימות שמשרד השיכון מעבד להפסיד.

**בואו בהמוניכם - איש בל יעדר**  
**ציבור חרדי חסרי דיו בני ירושל'**

1990/7/6/92

## פרק תשיעי:

# הגיטו החרדי - פירוד בתוך אחדות, או מאקומניות לפרטיקולריות

ביום ב' בסיוון תשכ"ב (4.6.1962) נחנך שיכון "שומרי-אמונים" בירושלים. השיכון הוקם בשולי שכונת בתי-אונגרין, אל מול מעבר מנדלבוים, עד 1967 מעבר הגבול בין ירושלים הישראלית וירושלים הירדנית. הדיירים נדרשו לחתום על "תקנות יסודיות" שאמורות היו להבטיח בהווה ובעתיד בס"ד (=בסיעתא דשמיא, בעזרת ה') מחדירת פורצים למיניהם ופירצות בחומת ישראל סבא ובדרכיה מכפי שהורו רבותינו מאורות ישראל זיע"א (=זיכרם יגן עלינו אמן) ואשר אתנו חיים לאריושט"א (=לאורך ימים ושנים טובות אמן) [מודעה מכסלו תשל"ה]. עיקרי התקנות הם כדלקמן:

- א. על המשתכן ומשפחתו ללכת בלבוש צנוע. על הנישאים ללבוש שרוולים ארוכים, שמלות ארוכות וגרביים ארוכות.
- ב. האנשים והילדים לא יגדלו בלורית.
- ג. הנשים תגזוזנה את שער ראשן.
- ד. הבנים והבנות יתחנכו אך ורק בבתי חינוך של חרדים וגם בביתם יתחנכו באותו החינוך.
- ה. על המשתכן למנוע שקול זמרת נשים יישמע מחוץ לביתו גם כאשר יקיים שמחה בביתו.
- ו. לא יחזיק בביתו מכשיר רדיו או טלוויזיה.
- ז. לא ישמיע בנגינת תקליטים שיר אפיקורסים או שירת נשים.
- ח. בני המשתכנים לא יביאו לביתם חברים או חברות שאינם מקבלים חינוך חרדי ולא יתחברו עמם.<sup>1</sup>

לא צריך להיות בקי בהווייה החרדית, כדי להבין שתקנות אלו באו למנוע מהרוב המכריע של היהודים החרדים מלהתגורר בשיכון. אחרי ככלות הכל רבים מהם מגדלים בלורית, רובן של הנשים החרדיות אינן גוזזות את שער ראשן לאחר נישואיהן וברוב הבתים החרדיים יש מכשיר רדיו. מידה שונה של הסכמה ומחוייבות קיימת גם ביחס לתקנות האחרות. הן משקפות אם-כן נורמות מחמירות, המקובלות על קבוצת "שומרי-אמונים"<sup>2</sup> וקבוצות קנאיות וקיצוניות אחרות בחברה החרדית והן משקפות את הניגודים הפנימיים ואת ההתייחסות הדיפרנציאלית למסורת ולמודרנה בחברה החרדית.

הקנאים והקיצוניים טוענים שהם-הם נושאי דגל המסורת המקודשת ואילו החרדים האחרים הם "פורצים בחומת ישראל סבא". משפט זה מעיד כמאה עדים על הדיאלקטיקה הקיומית החרדית - הן כלפי חוץ, עמדת מיגננה



"(חומה)" כלפי הסוטים ("פורצים") מן חדת והמסורת, והן כלפי פנים, אלה שאינם הולכים בדרך "ישראל סבא". "ישראל סבא" הוא תווית הזיהוי של החוגים הקיצוניים נטרי-המסורת, שראו בדאגה גוברת והולכת את הסטייה מן המסורת, בייחוד בתחום החינוך והצניעות. המונח שימש מלכתחילה את נטורי קרתא וחוגים שמרניים אחרים ביישוב הישן האשכנזי, שעמדו בראשית שנות השלושים מול יהדות חרדית מזוהה עם אגודת-ישראל, שייסדה בתי-ספר ששפת הלימודים בהם היתה עברית "ציונית" ולימדו גם את חשפה האנגלית, בניגוד לאיסורים ולחרמות של רבני ירושלים מן הדורות הקודמים. ואמנם, אחד הסעיפים בתקנון החברות ב"חברת החיים" (היא הגיבוש הראשוני של נטורי קרתא במחצית שנות השלושים), קבע שרק מי ש"מחנך בניו ובנותיו בחינוך ישראל סבא דווקא בלי שום שינוי (בתי-חינוך לבנות שלומדים שם עברית אינם בכלל חינוך ישראל סבא)" [ההדגשה שלי, מ.פ.] יכול להתקבל כחבר. האמור אפוא בתקנות שיכון "שומרי אמונים", כוון במפורש כנגד הרוב הגדול של החברה החרדית.

קבוצת "שומרי-אמונים" מונהגת כיום על-ידי רבי אברהם ראטה. אביו רבי אהרון ראטה מברגסס (Beregszasz-Beregovo, ברוסיה הקרפטית), הקים בשנות ה-30 את אחת ה"חצרות" הקיצוניות ביותר בירושלים ("ר' ארלעך"). חסידיו של ר' אהרון מובחנים בהופעתם החיצונית ובלבושם של הגברים, הנשים ואף הילדים. הנשים חוייבו לגלח לחלוטין את שער ראשן עם נישואיהן ולכסותן במטפחת שחורה, ללבוש שמלה פשוטה, שאינה מבליטה את איברי הגוף הנשיים, לגרוב גרביים שחורות עבות, ונעלים שחורות פשוטות. על הנערות נאסר להלך בשיער ארוך מפוזר, אלא בשיער קלוע בשתי צמות ("צעפאלעך"). הגברים עטו לבוש ירושלמי מסורתי - קפטן (Kaftan = גלימה ארוכה לגברים בארצות המזרח) מפוספס, מכנסיים לבנות מיוחדות, המכוסות תדיר על-ידי הקפטן, גרביים שחורות ומגבעת עגולה שחורה בחול ושטריימל בשבת. ילדים מגיל בר-מצווה ואילך חוייבו אף הם לחבוש שטריימל בשבת. עם מותו של רבי אהרון ראטה (ו' בניסן תש"ז - 27.3.1947), התפלגה העדה. פלג אחד בראשות בנו, רבי אברהם חיים, שכינה עצמו "שומרי אמונים" (על שם ספרו של רבי אהרון) ופלג אחר, הגדול יותר, הלך אחרי חתנו ותלמידו של רבי אהרון, רבי אברהם יצחק קהאן וכינה עצמו "תולדות אהרון". הצלחת הגיס לרכוש את ליבם של מרבית חסידי אביו, הניעה את הבן לזיום הקמת קריה בסמוך למקום מגוריהם של חסידי אביו, כדי לחזק את מעמדו. תקוותו של רבי אברהם חיים אמנם לא התגשמה ובסופו-של-דבר נאלץ לגלות לבני-ברק ולהקים שם מחדש את חצרו. אך אף-על-פי-כן מבטא ניסיונו של אדמו"ר "שומרי-אמונים" בעיה מרכזית בחברה החרדית החדשה.

החברה החרדית מבוססת על העולם הדתי-מסורתי של מזרח-אירופה. עולם זה היה מפוצל ומפולג לקבוצות שונות, על-פי מקום מגוריהם ומסורת חייהם. השסע בין "חסידים" ו"מתנגדים", בין אלה שקיבלו את עיקרי תורתו

של הבעש"ט (=רבי ישראל בעל שם טוב) ובין אלה שהתנגדו לו וביקשו להמשיך את המסורת האשכנזית ללא סטייה, אינו רק דתי-אידיאלי, אלא גם פיצול חברתי-דתי המתייחס לזיקה ולזהות החברתית, לנוסח התפילה ולעיתים קרובות גם להופעה החיצונית. ואולם, ההבדלים בין הקבוצות הדתיות-מסורתיות לבין עצמן, בייתוד בין החצרות החסידיות למיניהן ולסוגיהן, אינו פחות חשוב ומשמעותי. הזהות החסידית הפרטיקולרית היתה מבוססת בדרך כלל לא רק על זיקה אישית לרבי, אלא גם על זיקה לדינסטיה, ל"חצר", שהיתה בדרך כלל חלק מזהות משפחתית וממציאות גיאוגרפית. הקבוצות החסידיות השונות היו ביטוי לנופים גיאוגרפיים-חברתיים מוגדרים וייחודיים. כך למשל, "גור" אינה רק מסורת חסידית הממשיכה את דרכה של "קוצק" כזרם דתי-רעיוני. היא גם מקום מוגדר (Gora-Kalwaria), עיירה סמוכה לורשא, (פולין), תחום גיאוגרפי-חברתי (פולין הקונגרסאית) המתייחד בלבוש, בנוסח ובניגוני התפילה ואפילו בצורת הדיבור. כך "בלז" (Belz), עיירה בפלך לבוב, גליציה המזרחית, כיום בברית-המועצות) וכך "ויזניץ" (Vizhnitz), כיום באוקראינה), שהיתה מקובלת על חלק מיהודי הונגריה-רומניה. כך "קרלין" (Karlin), עיירה סמוכה לפינסק בליטא) וכך "סלונים" (Slonim), עיירה בפלך גרודנא, ליטא). כל אלה אינם רק שמות מקומות, אלא גם ביטוי של מסורות, אורחות חיים ומנהגים, סימני זהות של דינסטיות, שהזיקה אליהן אינה רק אישית, אלא חלק של מסורת משפחתית רב-דורית.

האופי הפרטיקולרי של החברה הדתית-מסורתית בכלל ושל המגזר החסידי-מסורתי בפרט, זועזע כבר זמן רב לפני מלחמת העולם השנייה. המודרניזציה, השינויים הטכנולוגיים והזעזועים הפוליטיים, גרמו לשינויים דמוגרפיים שהתבטאו בייחוד בתהליכי הגירה ועקירה מהעיירות לערים הגדולות וממזרח-אירופה למערבה, לארה"ב ולשאר ארצות ההגירה, שבעקבותיהם התערערה הנאמנות למסורת. גם אם חלק מבני דור המהגרים הראשון שמר עדיין, בצורה זו או אחרת, על הזיקה המסורתית הפרטיקולרית, הרי בני הדור השני, ביטאו את המגמה האקומנית שטישטשה את ההבדלים בין המסורות הפרטיקולריות. התפתחות זו היא שאיפשרה את עלייתה של הזהות החרדית המשותפת, לכל אלה שביקשו להישאר נאמנים לדת ולמסורת המזרח-אירופית הכוללת ושקיבלה ביטוי כה ברור בתנועת אגודת-ישראל. עם זאת, עד למלחמת העולם השנייה, נתקיימו הנופים הגיאוגרפיים-חברתיים המסורתיים והזהות הפרטיקולרית היתה המרכיב העיקרי של מרבית היהודים הדתיים-מסורתיים.

לאחר השואה עברה שארית הפליטה למערב; לישראל ולארצות-הברית. היו ביניהם ראשי ישיבות ליטאיות, כמו גם אדמו"רי חסידים. בשביל האדמו"רים, יותר מאשר בשביל האחרים, היתה המציאות החדשה קשה. רובם התיישבו בערים הגדולות שהיו מנוכרות לנופים החברתיים שבהם פעלו בעבר.

רק מעטים יכלו להתיישב יחד עם חסידיהם ששמרו אמונים לדינסטיה. אך "סביבה" זו היתה כמובן שונה לגמרי מהסביבה ה"טבעית" המסורתית.

אחד מאלה היה רבי אברהם מרדכי אלתר, האדמו"ר מגור. לאחר שהוברח מפולין באביב ת"ש (1940), התיישב בשכונת רוחמה בירושלים, לא רחוק משיבת "שפת אמת" שנוסדה על-ידו עוד בשנת תרפ"ד (1924). לא כך מצבו של האדמו"ר מבלז, רבי אהרן רוקח. הוא התיישב בתל-אביב (רחוב אחד העם), "רחוק" מאד מבלז ודמויותיה. כמוהו חשו ודאי גם אדמו"רי בית ויזניץ (האחים אליעזר, חיים-מאיר וברוך הגר) ויתר האדמו"רים שהתיישבו בישראל ובארה"ב. זרותה של העיר המערבית הגדולה וחסרונה של טריטוריה מוגדרת, היה קשה לאדמו"רי החסידים יותר מלראשי הישיבות הליטאיות, כתוצאה מההבדלים המיבניים בין הישיבה הליטאית מהטיפוס של ולוז'ין ל"חצר" החסידית. עוד בתקופה שבין שתי המלחמות ותוך כדי המלחמה נוסדו ישיבות ליטאיות בארץ-ישראל, בארה"ב ובאנגליה שהיו את חוט השדרה של החברה החרדית החדשה שמתוכה צמחה "חברת הלומדים". מאידך, "חצר" חסידית אינה יכולה להתקיים שלא במסגרת קהילה של בעלי בתים הבאים לפחות אחת לשבוע, ביום השבת, לבית המדרש ול"שולחנו" (=טיש) של הרבי, לשמוע "תורה" ול"לחטוף שירים". חצר חסידית אינה יכולה להיות מבודדת ממסגרת חברתית שלמה. הגדרת הטריטוריה היתה אם-כן מלכתחילה חלק מהותי מהזהות החסידית הפרטיקולרית, המעודדת את החסיד להגדיר את סביבתו החברתית, להבחין בין מי שהם בגדר אנ"ש (=אנשי שלומנו) לזולתם ולהבטיח את המשכיות הבינדורית, את הזיקה המשפחתית לרבי וליוורשו.

הישיבות ייצגו אפוא מלכתחילה את הזהות החרדית האקומנית, כשפתחו את שעריהן לפני צעירים חרדיים ממוצא חסידי וליטאי כאחד. אדמו"רי החסידים מאידך עמדו בפני דילמה קיומית: בני הדור הקודם שנולדו במזרח-אירופה ועדיין גילו נאמנות לדינסטיה, הלכו והתמעטו. כיצד ניתן אם כן לשמור על זיקתם של בני הדור הצעיר ל"חצר" ולדינסטיה, במסגרת גיאוגרפית-חברתית פרוצה לחלוטין, המתחרה לא רק עם העולם המודרני החילוני, אלא גם עם אלטרנטיבות דתיות חרדיות אחרות, כמו הישיבות הליטאיות, או אדמו"רים חסידיים אחרים שהקימו את "חצרם" באותה עיר, לעיתים קרובות באותה שכונה ואפילו באותו רחוב?

חלק מהאדמו"רים התקשה להתמודד עם המציאות התחרותית, ואילו אחרים, בעיקר הגדולים והמפורסמים שבהם, גילו שהמציאות החדשה מאפשרת להם לשמור על הקיים, ואפילו לפרוח, לבסס את מעמדם הכלכלי ולהוות מוקד משיכה ל"מגויסים" חדשים ("געווארענע", בלשון החסידים) ולהציב אתגר לזהות החרדית האקומנית.

שני אמצעים עיקריים שימשו אותם: האחד, הקמת מערכת מוסדות חינוך ורווחה פרטיקולריים. השני, הקמת גיטאות פרטיקולריים - שכונת מגורים בה מהווים חסידים של "חצר" מסוימת גורם דומיננטי, או שכונה המיועדת מלכתחילה לחסידים של "חצר" מוגדרת, כלומר, מיסודו מחדש של אותו נוף גיאוגרפי-חברתי שהוא חלק בלתי נפרד מחזוהות החסידית, כשהוא מותאם למסגרת החברתית-כלכלית החדשה. שיכון ויזיניץ בבני-ברק, ישמש מודל לניתוחנו.

שיכון ויזיניץ הוא אחד הגיטאות החסידיים הראשונים, אם לא הראשון שבהם, בארץ-ישראל המודרנית. ויזיניץ היא עיירה לא הרחק מהעיר צ'רנובץ, שהיתה עד למלחמת העולם הראשונה בתחומי האימפריה האוסטרו-הונגרית. במחצית השנייה של המאה ה-19 ייסד רבי מנחם מנדל הגר, נכדו של רבי מנחם מנדל מקוסוב, שהיה אב בית-דין בוויזניץ, את חסידות ויזיניץ. בזמן מלחמת העולם הראשונה, כאשר עמד נכדו, רבי ישראל הגר בראש עדת חסידי ויזיניץ, חרבה הקהילה כמעט לגמרי. רבי ישראל עזב את עיירת אבותיו ועבר לעיר גרוסוורדין (Grosswardein), או בשמה ההונגרי (Oradea) שבטרנסילבניה, שהיתה עיר גדולה למדי ובה קהילה יהודית גדולה ומגוונת. יורשו של רבי ישראל (נפטר בסיוון תרצ"ו - 1936), היה בנו רבי חיים מאיר הגר. לאחר השואה הגיעו שניים מבניו של רבי ישראל, רבי חיים מאיר ורבי ברוך לארץ-ישראל (אח שלישי, רבי אליעזר הגר, הגיע תוך כדי המלחמה - ניסן תש"ד - 1944 - אך נפטר כשנתיים לאחר מכן - ב' באלול תש"ו - 29.8.1946 - ללא צאצאים), שהיתה בשבילם טריטוריה זרה לחלוטין. רבי חיים מאיר התיישב בתל-אביב, בקצה רחוב לילינגבלום, סמוך לשכונת שבזי, וניסה להחיות את חסידות ויזיניץ. קשה לומר שזכה להצלחה מרשימה. עדתו הקטנה היתה מורכבת בחלקה מפליטי השואה, שהגיעו כמוהו חסרי כל מטרנסילבניה ובחלקה מוותיקים תושבי האזור שנמשכו להווי החסידי ממנו נותקו מזה שנים. באותה סביבה התמקמו לפחות עוד חמש "חצרות" חסידיות, ביניהן גדולות כמו "חצר" בלז וסדיגורה. התחרות על הציבור החסידי הקטן למדי היתה אפוא קשה ולא הבטיחה רבות. רבי חיים מאיר ביקש להקים לעצמו מסגרת טריטוריאלית משלו, הרחק מן העיר החילונית. לאחר מלחמת השחרור רכש אדמה בשוליה של בני-ברק, סמוך לשכונת מרכז בעלי מלאכה, באזור שהיה שמם כמעט לחלוטין. בסיוון תשי"א (יוני 1951) עבר להתגורר במקום שכונה "שיכון ויזיניץ", יחד עם קבוצה קטנה של חסידיו.

תוך תקופה קצרה למדי גדל מספר המשפחות שבאו להתגורר בשיכון. נוסדו בתי ספר לבנים ולבנות, הוקמה ישיבה ומאוחר יותר גם כולל אברכים. חלק גדול מהבאים היו שרידי חרב משארית הפליטה, שהיו קשורים בעבר ל"חצרות" ויזיניץ וקוסוב. החיים בשיכון, ליד הרבי ובית-המדרש הזכירו להם את "בית הישן" (די אלטע היים).<sup>3</sup> אבל שיכון ויזיניץ היה יותר מאשר ה"בית

חישן" ולא רק במובן הפיזי, אלא גם במובן החברתי-תרבותי. הרבי ובית-המדרש היו מרכז דתי-חברתי שסביבו התנהלו חיי הפרט והחברה. ואולם, בניגוד ל"ויזניץ" הישנה (כלומר העיר גרוסוורדין) היתה "ויזניץ" החדשה ממלכה קדושה; ללא גויים שצריך להישמר מהם וללא יהודים משכילים ורפורמים, או אחרים שלא הלכו בדרכה של חסידות ויזניץ. מאידך, לשרידי ויזניץ שבאו למערב ולצאצאיהם, היה שיכון ויזניץ בבני-ברק מצבת זיכרון לקרוביהם ויקיריהם, אפילו יותר משהיו ישיבות פוניבז', מיר, או סלבדקה ליוצאי ליטא. כאן הוקמה מחדש קהילה שלמה שראתה עצמה כממשיכת העבר ובו-זמנית היתה למרכז לחסידי ויזניץ הפזורים בארץ ובחו"ל. יתירה מזו: בניגוד לעבר, כאשר ההגירה מעבר לים גרמה לניתוק כמעט מלא בקשר שבין החסיד לרבי, איפשרו עכשיו אמצעי הקומוניקציה האלקטרוניים לחסידים הפזורים בערים הגדולות במערב, להיות בקשר מתמיד עם המרכז, לשאול "עצות" ולהיענות מיד. ועוד: התפתחותה של התחבורה האווירית איפשרה לחסידים לבוא לחגים ולימים הנוראים, להרגיש יחד ולהיות חלק. יתר-על-כן; התפתחות התחבורה האווירית והעלייה ברמת החיים, איפשרו לחסידים רבים לשלוח את בניהם ללימודים בישיבה שב"חצר" הרבי. כך הפכה הישיבה שבשיכון, משיבה מקומית למרכז, אליו באו צעירי החסידים מכל מקומות פזורים בארץ ובחו"ל. נוצר כאן צירוף בין הישיבה והכולל לבין חצר חסידית במסגרת טריטוריאלית סגורה, הקשורים זה בזה, בו זמנית, בצורה שלא היתה כמוה בעבר והיו לכך משמעויות מרחיקות-לכת.

הישיבה וה"חצר", הפועלים בזיקה הדדית, הפכו לגורם הקובע את ה"גבולות" החברתיים של השידוך; הן משום שבאופן טבעי קיימת במשפחות חסידיות העדפה של נישואי-פנים והן משום שבישיבה וב"חצר" קיים המידע הרב ביותר על כל אחד מהצדדים המחותנים וגם משום שהמחותנים מבקשים את ברכת הרבי וראשי הישיבה לשידוך. כך הובטחה נאמנותו של הדור הצעיר, שנולד וגדל במערב, ל"חצר", לרבי ולמסורת החסידית הפרטיקולרית. במקביל נתהדקו הקשרים ההדדיים בין החסידים בכל מקומות מושבותיהם, הן משום שהיו קשורים בכל מקום לבתי המדרש הפרטיקולריים שלהם, הן משום שנפגשו מידי פעם ב"חצר" הרבי, הן משום שנעשו מחותנים זה בזה והן משום שחלקם למד בישיבת ויזניץ בבני-ברק. "חצר" הרבי, במובן הרחב של מושג זה, הפכה אפוא למרכז הממלא תפקיד מרכזי בחיי היומיום של חסיד ויזניץ, הרבה יותר מבעבר ב"אלטע היים" שבמזרח-אירופה.

האופי הצנטרליסטי והכריזמטי של ההנהגה החסידית ויכולת הארגון שנעזרה בטכנולוגיה המודרנית, איפשרה ל"חצר" לפתח מערך של מוסדות שבאו לספק מיגוון רחב של שירותי רווחה לחסידים. אלה כוללים שירותים רפואיים ופרה-רפואיים, אספקת מוצרי מזון במחירים מוזלים, קרנות גמ"ח לנוזקים, מענקים לנוזקי סעד וכיו"ב, מלבד שירותי "תיווך" עם משרדי הממשלה והעירייה, המחזקים את מעמדו של היחיד אל מול הבירוקרטיה. כך

הופכת "חצר" ויזיניץ (בדומה ל"חצרות" גדולות אחרות), למעין קורפורציה הקושרת את החסיד ומשפחתו לרבי ולקהילה לאורך כל ימי חייו. ויזיניץ היא אפוא קהילה בעלת סולידריות פנימית חזקה, המקיימת מערכת מסועפת של מוסדות לעזרה חדדית.

ואולם, במקביל נתחייבו החסידים במשמעת גדולה יותר והם מתבקשים שלא לגלות סובלנות לאלה הסוטים מדרכו של האדמו"ר. מי שאינו מסכים עם האדמו"ר, או עם דרכה של ה"חצר", יכול למצוא עצמו עד מהרה מחוץ לקהילה, על המשמעות החברתיות, הכלכליות ואפילו המשפחתיות הכרוכות בכך. בהיסטוריה הקצרה של "חצר" ויזיניץ בבני-ברק ידועה פרשת ה"נידחים" (נידחים, בעגה החרדית), אחד האירועים הדרמטיים שאירעו ב"חצר" בראשית שנות השישים, שהדיו נשמעים עד היום. אף שהפרישה לא פורסמה בכלי התקשורת החרדיים, היא ידועה לפרטיה כמעט לכל בוגר בחברה החרדית.

באחת השבתות בשנת תשכ"ג (1963), הפסיק שמש האדמו"ר רבי חיים מאיר הגר את התפילה בבית-המדרש הגדול והכריז ששבעה מתלמידי הישיבה שהוזכרו בשמותיהם, פעלו נגד האדמו"ר ובנו רבי משה יהושע ראש הישיבה ורב השיכון (כיום האדמו"ר), ולכן עליהם לעזוב את הישיבה ואת השיכון, מיד עם צאת השבת. במוצאי אותה שבת נכנסו חסידים לחדריהם של הבחורים, זרקו את חפציהם מהחלונות וגרשו אותם. הרקע לפרשה מצוי במורכבות היחסים בין שיכון ויזיניץ, כמסגרת גיאוגרפית-חברתית המבקשת לספק שירותים לדיירים החסידים, לבין השלטון הישראלי במובן הרחב של מושג זה. כאמור, הוקמו במסגרת השיכון מוסדות חינוך; גני ילדים, תלמוד-תורה ובית חינוך לבנות, מלבד ישיבה וכולל. הרבנית, אשת רבי משה יהושע, שאחד מתפקידיה הוא פיקוח על מוסדות החינוך והרווחה לנשים, קבעה ששפת הלימוד בבית-הספר לבנות תהיה עברית. יתכן שחשבה שהמציאות מחייבת זאת ואולי ביקשה לשלב את בית הספר במסגרת רשת "בית-יעקב" ולזכות על-ידי כך בתקציבים ממשרד החינוך ומהרשות המקומית. בעיני החסידים, כבעיני העולם החרדי שמבחוץ, היה בכך ביטוי סימלי של הסתגלות ו"הכרה" במדינת ישראל הציונית, והקנאים והקיצוניים ראו בכך סטייה חמורה ממסורת בית ויזיניץ בעבר ומתן לגיטימציה לאגף המעשי במחנה החרדי (אגודת-ישראל), שביקש להשתלב בחיים הפוליטיים במדינה. בין אלה היו כמה מתלמידי הישיבה, שהושפעו מאחד מראשיה (ר' גדליה נדל), שלא היה מחסידי ויזיניץ, אלא מתלמידיו של ה"חזון-א"י"ש". היות ולא יכלו להאשים את האדמו"ר עצמו ב"סטייה ציונית" חמורה זו, האשימו את בנו ויורשו והחלו להציג ולהעליב בו בפומבי. האדמו"ר ראה בכך פגיעה

בסמכותו והחליט להעניש את המתגרים בבנו ויורשו בפומבי. מאז מכונים המגורשים "נידחים".

תוצאות האירוע מורגשות למעשה עד היום. חלק מה"נידחים" פנו ברבות הימים לבן אחר של האדמו"ר, רבי מרדכי (מוטליה) הגר (אחיו של האדמו"ר הנוכחי), שהיה לאדמו"ר וזיניץ במונסי שבמדינת ניו-יורק ומייצג עמדה קיצונית יותר בין חסידי וזיניץ. ומה שחמור יותר היא העובדה שבנו של האדמו"ר הנוכחי, רבי ישראל, שנחשב ליורשו והיה רב השיכון, נחשד כתומכם של ה"נידחים", וזו אחת הסיבות להדחתו ממעמדו כיו"ר. ואולם "חצר" וזיניץ בבני-ברק פורחת ומשגשגת. מעורבותה באגודת-ישראל עשתה את הרבי, רבי משה הגר, לאחד המנהיגים העיקריים של מועצת גדולי התורה ולאחר הפילוג והקמתה של תנועת "דגל התורה" (תשרי תשמ"ט-1988), נתמנה ליו"ר המועצה, מעמד בעל חשיבות מרכזית בפוליטיקה הישראלית.

אין זאת אומרת שכל חסידי וזיניץ בעולם מתגוררים במסגרות חברתיות-גיאוגרפיות (גיטאות) מוגדרות ומובחנות משלהם. אך אין ספק שקיימת נטייה כזו. כיום יש שיכוני וזיניץ הקשורים ל"חצר" בבני-ברק, בירושלים ובצפת. יחד עם זאת, במקומות אחרים מתגוררים חסידי וזיניץ סמוכים זה לזה, במרחק הליכה לבית המדרש שלהם ומקיימים מארג של יחסי גומלין תוך פיקוח הדוק של המרכז.

דוגמה נוספת שיש בה כדי להעמידנו על אספקטים אחרים של התמודדות ה"חצרות" החסידיות עם אתגרי העיר המערבית המודרנית, קשורה בקרית-צאנו ליד נתניה, שהוקמה על-ידי רבי יקותיאל יהודה (זלמן ליב) האלברשטאם, בתשט"ו-1956. רבי יקותיאל, הוא נינו של רבי חיים בן לייבוש (1793-1876) מצאנו (Nowy Sanz או Zanz) במערב גליציה, כיום בדרום פולין ליד גבול צ'כוסלובקיה), שהיה מחשובי הרבנים והאדמו"רים של התקופה. בראשית שנות העשרים הוזמן לשמש כרבה של הקהילה הנפרדת (הקהילה ה"ספרדית") בקלויזנבורג (Klausenburg או קלוז' - Clluz, בטרנסילבניה) ושימש בתפקידו זה כשפרצה מלחמת העולם השנייה. הוא הובל לאושוויץ, שם עוררה הנהגתו הערצה והתפעלות. בגמר המלחמה, לאחר שנותר לבד מכל משפחתו, עבר לניו-יורק, שם הקים את בית צאנו מחדש.

הרבי החדש לבית צאנו-קלויזנבורג הוא טיפוס שונה במקצת מאדמו"ר בית וזיניץ. לא פחות משהוא מייצג את מסורת צאנו בעבר, הוא מייצג מציאות חדשה שנתהוותה בעולם היהודי המסורתי לאחר השואה. אישיותו המיוחדת, מעשיו באושוויץ ותחושת הזרות של שרידי השואה בעיר המודרנית, משכו אליו יהודים רבים שלא היו קשורים לפני כן בחסידות צאנו. בגלל רקעו האישי ואולי בשל האופי המנומר למדי של חסידיו, שרבים מהם באו ממשפחות לא חסידיות, הגיע למסקנה שעליו להקים מרכז טריטוריאלי שיהווה

נקודת מוקד לחסידינו וגורם משיכה לאחרים שיצטרפו אליהם. הוא בחר אפוא להקים קריה משלו בגבולות נתניה. טקס הנחת אבן-הפינה נערך ביום א', כ"א באדר תשט"ז (4.3.1956) ותוך זמן קצר הוקמו במקום בנייני מגורים ושירותים קהילתיים, מלון ובית הארחה ("גלי צאנו") ובית-חולים גדול (לניאדו). האדמו"ר העדיף את ישראל לא רק משום שפיתוייה של ניו-יורק כעיר חילונית ומתירנית ניראו לו מסוכנים מאלה של נתניה, אלא שבית-החולים, בתי הספר, הישיבה והכוללים ושאר מוסדות הרווחה שבקרית-צאנו נהנים מסיוע תקציבי לא מבוטל, ממשלתי ועירוני. קרית-צאנו היא אס-כן גיטו חרדי פרטיקולרי, בדומה לשיכון ויזניץ בבני-ברק, אך היא גם מייצגת משהו אחר. אין הקריה מנותקת מסביבתה המיידית הלא-חרדית ומהעולם החרדי הרחב והיא מקיימת עימם במודע ומלכתחילה, מערכת יחסי חליפין. בית-החולים נבנה מלכתחילה לא רק עבור תושבי הקריה, אלא כדי לשרת את תושבי הסביבה ואת הציבוריות החרדית בכללה ובית ההארחה משרת את החברה החרדית כולה. אין ספק שיש לתושבי הקריה אינטרס כלכלי מובהק ביחסי חליפין אלה, ואולם תהא זו טעות לראות את מירקם היחסים הזה מנקודת מבט כלכלית בלבד. הקריה מייצגת את חסידות צאנו גם כתנועה דתית הרואה עצמה מחוייבת ל"כלל ישראל" כחלק מהותי מהתודעה החרדית הכללית ודווקא טישטוש ה"גבולות" הגיאוגרפיים בין הקבוצות החרדיות והתפתחות הזהות החרדית הפרטיקולרית, מגבירים ומחזקים מודעות זו ואת הנכונות לבטאה בחיי היומיום. הקבוצות החסידייות השונות אינן יכולות להצדיק את קיומן בחברה המערבית הפתוחה רק על בסיס הזיקה למסורת מזרח-אירופית ייחודית. אהבת ישראל, דאגה לנזקקים מ"כלל ישראל" סולידריות יהודית, הפכו להיות מרכיב מכריע בתודעת הזהות הייחודית וזו מוצאת לה ביטוי בתחרות ובמאבק הקיום בין הקבוצות החרדיות השונות. קרית-צאנו היא אפוא "מקרה" אחד המדגים את הדיאלקטיקה של הקיום החרדי הפרטיקולרי והצורך לטפחו ולחזקו, כשהוא מותנה בתודעה של מחוייבות ל"כלל ישראל".

רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם לא היה האדמו"ר החסידי היחידי שבא מהגולה להקים קריה משלו בארץ-ישראל. נציין את חסידי חב"ד שהקימו את כפר חב"ד (תש"ט-1949) ואת שיכוני חב"ד בירושלים, בלוד, בקרית-מלאכי ועוד, ואת האדמו"ר מבובוב (Bobova), רבי שלמה האלברשטאם, שהקים קריה בבת-ים (כסלו תש"ך - דצמבר 1959). רבי מנחם מנדל טאוב, ייסד את קרית קאליב (Kallo) בראשון-לציון (תשכ"ג-1963). האדמו"ר מסאסוב (Sasov), רבי יוס-טוב ליפא חנינא טייטלבוים, בנה את קרית "ישמח-משה" בגני-תקווה ליד קרית אונו (תשכ"ד - 1964). לא כולם הצליחו, אבל כולם עומדים בפני אותן דילמות קיומיות ומייצגים אותה מגמה.

התפתחותה של קרית-קרטשניף ברחובות, מגלה זווית ראייה אחרת לזיקה שבין התגבשותה של הזהות תחסידיית הפרטיקולרית ושאלת הקיום בעיר המערבית המודרנית. קהילת קרטשניף (Cracivnesti) נוסדה על-ידי רבי דוד



משה רוזנבוים<sup>9</sup> (נינו של רבי מרדכי מנדבורנא (Nadworna), עירה בגליציה, כיום בתחומי אוקראינה). חסידות נדבורנא-קרטשניף היא מן המפוצלות ביותר. צאצאי רבי מרדכי התפזרו על-פני גליציה, הונגריה ורומניה והקימו "חצרות" משלהם. כיום נמצאים בישראל לפחות שמונה אדמו"רים המתייחסים לבית נדבורנא. בדומה לאדמו"רים אחרים הגיע רבי דוד משה לארץ לאחר השואה והתיישב בירושלים. המסורת החסידית הגדירה טיפוסים כמוהו, שלא הצטיינו בכשרונם ולא משכו אחריהם המוניים בזכות אישיותם הקורנת (כריזמה), כשכל "רכושם" הוא ייחוסם וזכות אבותיהם הצדיקים, כ"אייניקלך" (=נכדים). יש אמנם חובת כבוד לסייע להם במידת האפשר, אך לעולם יהיו חייבים לעמול כדי למצוא לעצמם "מקום תחת השמש". המציאות החדשה הקשתה על אדמו"רים מסוגו של רבי דוד משה. ב"אלטע היים" במזרח-אירופה היו צדיקים כאלה יוצאים לעיירות היותר רחוקות ואוספים שם חסידים. ואולם לאחר השואה התיישבו מרבית היהודים החרדים בערים הגדולות. אמצעי הקומוניקציה המודרנית והעלייה ברמת החיים איפשרו מגע בלתי אמצעי עם האדמו"ר, למרות המרחק הפיזי. מרחב המחיה של האדמו"רים "הקטנים" - ה"אייניקלך" - נעשה אפוא מצומצם יותר. רבי דוד משה רוזנבוים מקרטשניף הבין שבירושלים יקשה עליו לבסס את מעמדו, והחליט לעבור לרחובות (1948), בה מעולם לא שכן אדמו"ר חסידי.

ההתחלה היתה קשה. רבי דוד משה היה זר ומוזר בעיר והתלונן לא פעם שאין לו מניין חסידים כלבבו ומיקווה שיוכל לטבול בו כמנהגו. בשלב מסויים חשב לעבור לבני-ברק, אלא שזו לא נזקקה לו והוא נשאר ברחובות. עם הזמן החלו להגיע לעיר תושבים בעלי מסורת חסידית. פא"י הקימה שכונה גדולה לחבריה בדרום-מזרח העיר ונבנו בתי כנסת בעלי אופי חרדי. האדמו"ר מקרטשניף-רחובות עשה חיל, אף שלא הצליח להרבות לו חסידים מהאוכלוסייה הדתית-חרדית. חסידים בעלי זיקה ל"חצרות" הגדולות כמו ויז'ניץ וגור, לא נטו לשנות את נאמנותם. הוא משך אליו אנשים משולי המחנה החסידי, יהודים מסורתיים שחיפשו זהות ברורה יותר ומסגרת דתית-מסורתית; בחלקם ניצולי שואה שעולמם הדתי-תרבותי נעלם לחלוטין ובחלקם ותיקים שהמגע החדש עם המסגרת החסידית, טקסיה וסמליה, עורר בהם מחדש את עולם ילדותם. הצלחתה של "חצר" קרטשניף ברחובות קשורה, בין השאר, גם בהצלחתו של הרבי לקנות לו מעמד והשפעה אצל המנהיגות הפוליטית בעיר. לפנינו דוגמה לאווירה הפוליטית החדשה בישראל של שנות החמישים ואילך. המנהיגות הפוליטית המקומית, בעיקר זו של הימין, גילתה את חשיבותו של הקול המסורתי והחלה מטפחת את יחסיה עם המנהיגות הדתית-מסורתית. הרבי הרחובותי משמש למנהיגות זו צינור התקשרות לאוכלוסייה הדתית והחרדית בעיר. טקסי ה"חצר", חתונות של צאצאי הרבי, משמשים הזדמנות למפגשים עם הציבור הדתי לגווניו ומנהיגיו. לציבוריות החילונית הוא אישיות ציורית ואקזוטית, מעין דמות מוזיאונית של העיירה היהודית, קישוט נאה לעיר, כל עוד אין היא מפריעת לאורח החיים

היומימי. ואכן, רבי דוד משה השתדל להתרחק ממחלוקות ומהתנגשות עם סביבתו, על-אף המסורת האנטי-ציונית הקיצונית של משפחתו. הוא הקים את שיכון בגבול הדרומי-מזרחי של העיר, לא הרחק משיכון פא"י. זמן לא רב אחר שזכה להכרה, נפטר (ט"ו בתמוז תשכ"ט), אך העביר לבנו, מנחם אליעזר זאב, "חצר" מבוססת למדי. עיון במפת "חצרות" החסידים בישראל מגלה כמה אדמו"רים שניסו ללכת בדרכו של רבי דוד משה רוזנבוים. בנו, רבי ישראל ניסן, עבר לקרית-גת וניסה לחזור על סיפור הצלחתו של אביו. אחיו, רבי צבי רוזנבוים, התיישב בקרית-אתא (אדמו"ר מקרטשניף-דרוהוביטש). רבי אברהם אבא לייפר, רבי חסידי לבית נדבורנא (נודע בכינויו האדמו"ר מפיטסבורג, ארה"ב), הקים לו "חצר" וכולל באשדוד (תש"ל - 1970). בן אחד לדינסטייט נדבורנא, רבי יצחק אייזיק רוזנבוים (האדמו"ר מקליוולנד, ארה"ב) התיישב ברעננה. רבי אשר ישעיהו רוזנבוים עלה לארץ בשנת תשל"א (1971) והתיישב בחדרה (האדמו"ר מחדרה). רבי מנחם מנדל טאוב (האדמו"ר מקאליב) הקים קריה בראשון-לציון וישב שם מספר שנים ויש דוגמאות נוספות. חלק הצליח יותר וחלק פחות. אחדים נטשו כעבור זמן את הפריפריה החרדית ועברו לגיטאות הגדולים בבני-ברק ובירושלים (מאלה שהוזכרו בולטים האדמו"ר מקאליב, רבי מנחם מנדל טאוב ורבי אשר ישעיהו רוזנבוים מחדרה).

כשעוקבים אחרי תהליכים אלה נמצא שה"חצרות" הגדולות: גור, ויז'ניץ, סטמאר, בלו וחב"ד (חסידות חב"ד היא בהחלט יוצאת דופן מבחינות רבות, אך לצורך דיון זה היא חלק מהעולם החרדי-חסידי) לא רק שאינן מאבדות מכוחן ל"חצרות" ה"קטנות" ולעולם החרדי הלא-חסידי ("מתנגדים"), אלא שהן הולכות ומתחזקות והזהות החרדית-פרטיקולרית מקבלת ביטוי במישור החברתי-פוליטי ובמישור הדמוגרפי-גיאוגרפי. ה"חצרות" הגדולות מגלות נטייה גוברת והולכת לקיים מבנה סגור, המספק את כל הצרכים החברתיים והכלכליים הבסיסיים ובכלל זה שיכון. כך למשל הקימו חסידי גור קריות משלהם מחוץ לירושלים ובני-ברק: באשדוד, בתל-אביב (קרית ריי"מ לוי), בחצור הגלילית ובערד בדרום. חסידי בלו הקימו אף הם גיטו משלהם באשדוד והם עסוקים בבניינה של קריה גדולה משלהם בצפון ירושלים. לחסידי ויז'ניץ, הקשורים למרכז בבני-ברק, יש שיכון בירושלים ובצפת (קרית מאור חיים). לסטמאר שיכון גדול בבני-ברק והיא בונה שיכון בירושלים.

האוכלוסייה החרדית גדלה אפוא וככל שמצוקת הדיור גוברת (עקב שיעור גידול האוכלוסייה החרדית, גידול "חברת הלומדים" המחייב את ההורים לרכוש דירות לילדיהם, והעלייה במחירי הדירות בישראל בכלל), כן צפוי שתגדל מעורבותן של ה"חצרות" החסידיות בנושא הדיור והשיכון וכתוצאה מכך תגדל זיקתם של בני-הדור הצעיר ל"חצר" ולמוסדותיה. התפתחותה של "חברת הלומדים" החרדית מצאה את החסידים, אך בייחוד את ה"חצרות" הגדולות, מאורגנות ומוכנות טוב יותר לעמוד באתגרים מאשר ה"מתנגדים".

הליטאיים, למרות שמלכתחילה היו ה"מתנגדים" מייצגיה הבלעדיים כמעט של "חברת הלומדים". הם אלה שנשאו עמם את מסורת הישיבה הליטאית מן הטיפוס של ולוז'ין, שהיתה מסוגלת לקלוט את צאצאיהם של יהודים שעוצבו על-פי המסורת הליטאית, החסידית ואף האשכנזית-גרמנית. ואולם, עד מהרה למדו החסידים, בעיקר ה"חצרות" הגדולות והחזקות שיכלו לעמוד בהוצאות הכלכליות הגדולות, לנצל אותם כלים עצמם כדי לשמור על זיקתם של הבנים למסורת הפרטיקולרית של הדינסטית. הם החלו להקים ישיבות משלהם, שעמדו בזיקה ישירה לרבי-אדמו"ר, וליכודם, ארגונם והמשמעת הפנימית שלהם מאפשרים גיוס משאבים וניצולם בצורה אפקטיבית יותר. הסולידריות וההנהגה הריכוזית מאפשרים ריכוז המאמצים במציאת פתרונות דיור זולים יותר בפריפריה, במסגרת קבוצה הומוגנית ומלוכדת, המארגנת את החיים הקהילתיים לפי דפוסים מוכרים ותוך עזרה הדדית. ועוד: הזהות הפרטיקולרית הברורה, השפה המשותפת, הזיקה למנהיג בעל סמכות וניצול מירבי של אמצעי הקומוניקציה המודרניים, מאפשרים יצירת קשרים עיסקיים, סיוע ושותפויות עיסקיות ברמה בינלאומית, בקלות יחסית. חסיד גור, למשל, מוצא עצמו "בבית" גם כאשר הוא יוצא מישראל לניו-יורק, ללונדון או לאנטוורפן לצרכים אישיים או עיסקיים. לרוב יכיר אישית את בני עדתו ואלה ישמחו להסתייע על-ידו בעיסקהם ויחושו מחוייבות לסייע לו, הרבה מעבר למחוייבותם ליהודי חרדי "סתם".

הזהות החרדית הפרטיקולרית גם מקבלת ביטויים שונים בגיטו החרדי. במקביל למוסדות, שתפקידם לספק שירותים ולסייע לנצרכים מכלל הציבור החרדי, הוקמו בשנים האחרונות מוסדות שקהל היעד שלהם הוא חברי קבוצות פרטיקולריות. כל מי שמבקר באזורי המגורים החרדיים, בייחוד בירושלים ובבני-ברק, מופתע לראות שלטים המכריזים על צרכניות למימכר מוצרי מזון. אותו מוסד סוציאליסטי שהוקם על-ידי מפלגות הפועלים וההסתדרות בתקופת היישוב, זוכה לפריחה מחדש דווקא במגזר החרדי כיום. הרקע הוא ברור: חברת הלומדים החרדית היא בעלת מספר גדול יחסית של ילדים והכנסה נמוכה. שפע התוצרת החקלאית והתחרות במשק המודרני, מאפשרים לקבוצות מאורגנות על בסיס של עזרה הדדית, לקנות סחורות במחיר נמוך יחסית ולמכור אותן כמעט ללא רווח. האתיקה של החברה החרדית, תחושת השליחות הדתית, מצוות הצדקה, והמודעות לצרכי הנזקקים, מביאות ליוזמה ולפעילות ציבורית בתחום זה. אחד המוסדות הידועים, גם לאלה שאינם חרדים, הוא "יד עזרה" שצרכניותו פרוסות במרכזי האזורים החרדיים והמספק מוצרי מזון למשפחות מרובות ילדים, גם לא-חרדיים. כך אנו שומעים על צרכניות של חסידי גור, חסידי חב"ד, חסידי ברסלב ועוד, מבלי שתנויות אלה סגורות לחלוטין לפני מי שאינם נמנים עם חברי אותן קבוצות. כמו במקרים אחרים, משמשת פעילות חברתית זו ביטוי למחוייבות לערכים העליונים של החברה החרדית, לסיוע ללומדי תורה ולסולידריות יהודית. אך בה בעת יש

בה כדי להבליט את הייחודיות ואת המחוייבות הראשונית לקבוצת השייכות הפרטיקולרית.

הביטוי המשמעותי ביותר לזהות הפרטיקולרית, הוא התפתחותם של מוסדות החינוך. תהליך זה קשור גם בשינויים אחרים בחברה הישראלית בכלל ובחברה החרדית בפרט, אבל אין ספק שהיחלשותה של מערכת החינוך החרדית המשותפת ("החינוך העצמאי") והתחזקות מסגרות החינוך הפרטיקולריות, היא בעלת השפעה מכרעת על אחדות המחנה החרדי לטווח המידי והארוך.

מעולם לא היתה מערכת חינוך חרדית אחת, בוודאי לא לנערים בוגרים. אופיה המגוון והמנומר של החברה החרדית, קיבל ביטוי מוסדי בראש ובראשונה בחינוך הבנים. במקביל לשיבות הליטאיות, נוסדו ישיבות חסידיות. ה"חצרות" הגדולות הבינו את חשיבות הישיבות בתהליך הסוציאליזציה של הדור הצעיר והחלו לדאוג להקמת ישיבות "קטנות" ו"גדולות". היה בכך גם ביטוי לרגשי הנחיתות של החסידים מול ה"מתנגדים" הליטאיים, שראו את עצמם כמייצגים העיקריים של "עולם התורה". במקביל החלו לפעול בבני-ברק ובירושלים תלמודי-תורה, מחוץ למסגרת "החינוך העצמאי". תלמודי התורה של "החינוך העצמאי" נהנו אמנם מאוטונומיה נרחבת ויכלו לדחות תלמידים שלא נראו להם כמתאימים, אך דווקא הצלחתם של החרדים בקרב עדות המזרח ו"גיוסם" של צעירים מזרחיים למוסדות חינוך חרדיים, הביאו לבתי הספר החרדיים בירושלים ובבני-ברק ילדים מזרחיים, שלדעת חלק מההורים גרמו לירידה ברמה. יתירה מזו; התפשטותו של הגיטו החרדי, בייחוד בירושלים, לכיוון שכונות בעלות אוכלוסייה מזרחית דומיננטית, כמו שכונת הבוכרים, בית ישראל, שמואל הנביא, רוממה, גבעת-שאול וכו', הביאה בעקבותיה מספר גדול יותר של ילדים ממוצא מזרחי לבתי הספר של "החינוך העצמאי". מאידך, התחזקות הקבוצות החרדיות הפרטיקולריות והגידול במספרם של אברכי הכוללים שחיפשו מקור הכנסה מתאים, זירזו יוזמה להקמתם של תלמודי-תורה פרטיים. בתי ספר אלה יכלו להציע משכורות גבוהות יותר ולגייס את המורים הטובים יותר וכן לקבל רק את התלמידים הנראים להם ולדחות בעיקר את התלמידים המזרחיים. מוסדות חינוך אלה גבו שכר לימוד, אך לא סכום גבוה מדי שימנע מרוב ההורים לרשום את ילדיהם לאותם תלמודי-תורה. המוסדות דאגו גם לשירותי הסעה לתלמידים, עובדה שהפכה אותם לבתי-ספר על-אזוריים. חלק מההורים החרדיים שלחו את ילדיהם לבתי ספר פרטיקולריים, מתוך נאמנות לזהותם הדתית. חלק אחר ראה בבתי-הספר האלה תשובה לקובלנות בדבר רמתם הנמוכה של מוסדות החינוך של "החינוך העצמאי". ככל שהוקמו יותר בתי ספר כאלה וגדל מספרם של הלומדים בהם, כן גדל מספרם של התלמידים החלשים יותר והמזרחיים בבתי-הספר של "החינוך העצמאי", עובדה שדחפה הורים נוספים לשלוח את ילדיהם לבתי-ספר פרטיקולריים וחוזר חלילה. אופנת בתי-הספר הפרטיים במגזר החרדי בירושלים ובבני-ברק

(ת"תים, בעגה החרדית) הלכה והתפשטה. כיום יש כמעט לכל ה"חצרות" תלמודי-תורה משלהן, בנוסף לתלמודי-תורה פרטיים אחרים שאינם חסידיים. אבל תהליך זה לא הוגבל למסגרות החינוך של הבנים בלבד. בחברת הלומדים החרדית השתנה בהכרח גם מקומן של הנשים. השכלתה של האשה הפכה להיות מרכיב חשוב בחיי המשפחה החרדית. חברת הלומדים החרדית אינה יכולה להתקיים בלא שאשתו של האברך תצא לעבוד ותסייע לפרנסת המשפחה, לפחות כל עוד הבעל לומד בכולל. שנית, החברה החרדית אינה יכולה להתעלם מהשינוי במעמד האשה בעולם המערבי. פרדוקסלית, התרכזותו של הצעיר החרדי בלימוד התורה בלבד, עודדה את מערכת החינוך החרדית לאפשר לבנות, שאינן מצוות על תלמוד-תורה, ללמוד מקצוע הכרוך בהשכלה כללית. ואולם, מיגוון העיסוקים הפתוחים בפני אשה חרדית הוא מוגבל בהכרח. העיסוק המועדף, הן מנקודת מבט דתית והן עקב תפקידיה הנוספים של האשה כאם לילדים, הוא הוראה. כל עוד מערכת "החינוך העצמאי" גדלה באופן משמעותי, כתוצאה מהעלייה והגידול הטבעי, יכלו בוגרות הסמינרים של "בית-יעקב" למצוא משרה, אבל משנעצר קצב הגידול מחד ומספר הבוגרות הלך וגדל מאידך, קשה היה יותר ויותר למצוא משרת מורה. השליטה על בתי-הספר ועל הסמינרים למורות נעשתה לכן מקור לעוצמה חברתית וכלכלית. היה זה אך טבעי שהקבוצות הפרטיקולריות המרכיבות את החברה החרדית, ייכנסו גם לתחום זה. בתחילה הקיף תהליך זה את הקבוצות היותר מסורתיות ומרבית בתי-הספר הפרטיקולריים לבנות (לדוגמא: בית החינוך של חסידי קרלין-סטולין - "בית ברכה", בתי החינוך של חסידי בלו - "בית מלכה", בתי החינוך של חסידי סטמאר - "בנות ארץ-ישראל", "בית-יעקב הישן", "בנות ירושלים" ועוד). ואולם, משהחלו הניגודים בין הקבוצות הפרטיקולריות השונות בתוך המחנה החרדי לקבל ביטוי פומבי ופוליטי, היתה לכך השפעה גם על מוסדות החינוך של "בית-יעקב".

לאחר שחב"ד פיתחה רשת מוסדות חינוכיים משלה, מראשית שנות החמישים, והקיצוניים והמסורתיים יותר ייסדו בתי ספר לבנות משלהם, נותרו במסגרת בתי הספר של "בית-יעקב" שבבני-ברק וירושלים בעיקר בנות של חסידי גור מחד, ושל ה"מתנגדים" מאידך. שתי הקבוצות הללו ראו במוסדות "החינוך העצמאי" ביטוי עיקרי לזהות האגודאית. יתירה מזו, חסידי גור, שהיו מראשוני המתיישבים החרדיים חברי אגודת-ישראל ביישוב החדש בארץ-ישראל, היו גם ממניחי היסוד של בתי הספר של "בית-יעקב", בבני-ברק ובירושלים. אבל כבר ממחצית שנות השישים ניתן היה לחוש באי-נחת מצד חסידי גור, בייחוד בבני-ברק, קודם כל ביחס לסמינר "בית-יעקב" בעיר. הביקורת התמקדה באווירה שהנהיג מנהל המוסד, ר' אברהם יוסף וולף, שנימנה על חוגי ה"חזון-אייש", שקיבלה ביטוי בהערצתם של "גדולי התורה" ועולם הישיבות, כמייצגים של יהדות אידיאלית, שממנה השתמע זלזול בחסידות ובאדמו"ריה. כבר אז היו מחסידי גור בעיר שהעדיפו שבנותיהן תלמדנה בסמינר "בית-יעקב" בתל-אביב (סמינר שצירנסקי). בסוף שנות השבעים,

כאשר המתח בין החסידים והליטאים באגודת-ישראל - שהתבטא בין השאר בחילוקי דעות בין האדמו"ר מגור, רבי שמחה בונים אלתר, לבין הרב אליעזר מנחם שך, ראש ישיבת פוניבז' - הלך וגבר, היתה לכך השפעה ישירה על האווירה בסמינר בבני-ברק ועל יחסם של חסידי גור כלפיו. הניגודים הקטנים לכאורה, שבין אורח החיים החסידי, לבין המקובל אצל ה"מתנגדים", באורח החיים, במנהגי צניעות, בחיי המשפחה, קיבלו עתה חשיבות מישנה, דווקא במסגרות הסוציאליזציה של הבנות, בייחוד בכל הנוגע לתהליך השידוכין.

אחת מתוצאות הלוואי של התפתחות חברת הלומדים החסידית, במסגרת הישיבות והכוללים הנפרדים, התבטא במיסודן מחדש של נורמות השידוך והחיזור המסורתיות, שהרי החיזור והנישואין היו עכשיו חלק מהותי מתהליך הסוציאליזציה של הישיבות. כך נעשו מנהגי החיזור בין בחורי הישיבות של חסידי גור, שנמנעו ככל האפשר מפגישות לפני האירוסין, לנוגדים באופן בולט למנהגי החיזור של בחורי הישיבות הליטאיות, שנוהגים להיפגש עם הבנות המשודכות להם במקומות ציבוריים, מספר פעמים עד שהם מגיעים להחלטה משותפת להתארס ולפעמים נמשך תהליך חיזור זה זמן רב וכולל מפגשים עם כמה וכמה בנות). מאחר שתהליך השידוך והחיזור מתחיל אצל הבנות, במחצית השנייה של שנת הלימודים האחרונה (כיתה ד'), הופך הנושא למרכזי בהוויית החיים של הכיתה וההבדלים בין הבנות להורים חסידיים, הרוצים שבנותיהן תינשאנה לבחורי ישיבה חסידים, לבין ה"ליטאיות", לבולטים ולמקור של מבוכה לבנות החסידים. קל לתאר את תחושתן של בנות אלו, כאשר חברותיהן ה"ליטאיות" באות ומספרות על חוויית החיזור והאירוסין, כשהן מציגות לפעמים גם את תמונת ארוסן, כשמהן נמנע, בדרך כלל, מלעבור אותן חוויות מרגשות וכל כך חשובות. לא קשה לדמיין גם שבמקרים רבים היו בנות החסידים נושא ללעג ול"רחמים" אצל הבנות האחרות. היו כנראה גם כמה מקרים שבנות להורים חסידיים סירבו להשתדך עם בחור ישיבה חסידית והעדיפו בחור ישיבה ליטאית, "מודרני" יותר. לאור המציאות הדתית-פוליטית והתחזקות הזהות הפרטיקולרית, אין אפוא פלא שאצל חלק גדול מחסידי גור נוצרה הרגשה שסמינר "בית-יעקב" (סמינר וולף) בבני-ברק מאיים על אושיות קיומם.

בסוף שנות השבעים החליטו חסידי גור בבני-ברק להקים בית-ספר וסמינר לבנות משלהם, הנושאים את השם ההיסטורי "בית-יעקב" ("בית-יעקב, גור" הוקם באלול תשל"ט וסמינר "בית-יעקב חסידי" החל לפעול באלול תש"ס). אפשר כמובן לראות יתרון כלכלי בהקמתם של מוסדות אלה, לפחות בכל הקשור למשרות ותפקידים. אך שיקול זה היה בהחלט מישני בחשיבותו. ככל שיהא הדבר מוזר, היה במעשה זה, יותר מבכל שאר האירועים שגרמו למתח במחנה החרדי, משום ביטוי מהותי וסימלי כאחד למשבר הזהות החרדית. דווקא משום שלנשים תפקיד מישני בחשיבותו בטקסים הדתיים והזהות הפרטיקולרית אינה

מקבלת ביטוי גלוי וברור בהופעתן החיצונית, הן סימלו בהופעתן ובמוסדות החינוך בהן למדו, יותר מכל גורם אחר, את הזהות החרדית החדשה. הקמת מוסדות חינוך פרטיקולריים לבנות וחשיבותם לגיבושה של חברת הלומדים החרדית לגווניה, מבטאים מציאות של קיום חברתי נפרד, שמחירו הוא נישואי-פנים והימנעות ככל האפשר מ"נישואי תערובת". מי שתבין זאת היה חרב אליעזר מנחם שך. באיגרתו לאדמו"ר מגור כתב בין השאר:

הנה באתי בזה להביא צערי על מה ששמעתי ופורסם בעיתון שעומדים לפתוח 'בית-יעקב' מיוחד לחוג מסוים. ולדעתי זה התחלת הרס על בתי ספר 'בית-יעקב' אשר היה מקובל על כל החוגים מיום חיוסדה עד היום בהסכמת כל גדולי ישראל עוד בחיי החפץ חיים [רבי ישראל מאיר הכהן] זצוק"ל [=זכר צדיק וקדוש לברכה] ובחיי גדולי האדמו"רים זצוק"ל וכל משך שנות קיומה עד היום הרבה עשתה...ועתה באים להניף גרון על כל החינוך הקדוש הזה. ואם יש צורך להוסיף עוד בית ספר - יפתח, אבל בלי שם לואי...ולדעתי בזה תהרס כל מערכת החינוך העצמאי. ובלי החינוך אין טעם בכלל לאגודת ישראל. ומה יפה היה לראות בשעת הכנח"ג [הכנסיה הגדולה, הוועידה העולמית של אגודת ישראל] את האיחוד אשר שרר בין כל הפלגים. ואם אחר כך יצא פילוג כזה במערכת החינוך שאין ביכולת האגודה לאחד את כולם - אינני רואה שום זכות קיום לאגודת ישראל. ועתה על כן באתי בבקשתי שכבודו שליט"א יעמוד בפרץ בזה...<sup>5</sup>

הרב שך לא נענה. בלי ספק משום שחסידי גור חשו עצמם מאויימים דווקא בתוך המסגרת המשותפת.

גיבוש הזהויות החרדיות הפרטיקולריות, חייב היה להשפיע בסופו-של-דבר גם על תחום הכשרות. שירותי הכשרות של העדה החרדית בירושלים ושל הרב יעקב לנדא מבני-ברק, נחשבו מראשית קום המדינה כמספקים את צרכיה של החברה החרדית כולה. ואולם שירותי כשרות, מלבד היותם מקור לעוצמה כלכלית ופוליטית, משמשים גם אמצעי לקביעת "גבולות" חברתיים ואחד האמצעים החשובים לקביעת מידת הלגיטימיות של קבוצות ואוטוריטות דתיות. לא ייפלא אפוא, שהתפתחו שירותי כשרות נוספים, שחלקם, אם לא כולם, מזוהים עם קבוצות פרטיקולריות ושהתחרות ביניהם משמשת, בין השאר, גם ביטוי של דה-לגיטימציה הדדית. זהו הרקע למיסוד שירותי כשרות של חסידי בלז ("מחזיקי-הדת", טבת-שבט תש"ס, 1980). ניסיונה של העדה החרדית בירושלים למנוע זאת, על-ידי הוצאת איסור על השחיטה של חסידי בלז והכרזה על הבשר משחיטה זו כטריפה, מטעם בית הדין

(בד"ץ) שלה מחד ובאמצעות מאבק פוליטי-חברתי ברחוב החרדי שגלש לא פעם לאלימות, מאידך, לא הועיל.

דוגמה אחרת, קשורה בחקמתו של בית-החולים החרדי בבני-ברק (י"מעניי רפואה"). היוזמה להקמתו של בית-החולים, דווקא באזור בו מצויים שני המרכזים הרפואיים הגדולים בישראל (בית-החולים בילינסון ובית-החולים שיבא בתל-השומר) היא ביטוי מובהק לתהליך הגיטואיזציה והייחודיות של החברה החרדית. בית-החולים הוא המקום היחיד כמעט בו היהודי החרדי בא במגע בלתי אמצעי עם הישראלי הטיפוסי. במקום זה הם חיים לעיתים יחד במשך ימים ושבועות, בשבתות ובחגים. כאן נחשפים החרדים, נשים וגברים, ילדים וילדות, לתרבות הישראלית החילונית, לחילולי שבת, לטלוויזיה וליחסים בין המינים, המוגדרים על-ידם כ"פריצות". יתירה מזו, בבית-החולים החולה החרדי מוגדר כחוסה הנמצא מראש בעמדת חולשה חברתית ומורלית ביחס לצוות הרפואי, ומשום כך נוח להשפעה. שאלת כשרות המאכלים אף היא מהווה בעיה, גם אם ניתן לפתור אותה. בתי החולים "שערי צדק" ו"ביקור חולים" בירושלים ו"לניאדו" בנתניה פותרים בעיות אלו בחלקן, בייחוד בשביל הציבור החרדי. על רקע זה באה יוזמתו של ד"ר מ. רוטשילד, רופא חרדי יליד שווייץ, להקים בית-חולים בבני-ברק המיועד לציבור החרדי. היוזמים בחרו בכמה רבנים כדי שישמשו מורי הוראה לבית-החולים בשאלות הלכתיות שונות ובין השאר בשאלת הכשרות. ואולם, עד אשר הוקם בית-החולים ונפתחה בו מחלקת יולדות (1990), הדרדירו היחסים בין חסידים ו"מתנגדים" באגודת-ישראל בכלל ובבני-ברק בפרט, ושאלת הכשרות בבית-החולים החדש הפכה נושא מרכזי במאבק זה.

שאלת הכשרות בבני-ברק עלתה כבר זמן רב לפני-כן. הרב יעקב לנדא היה שנים רבות רבה של בני-ברק וקנה לו מעמד של סמכות בענייני כשרות בציבוריות החרדית, בארץ ובחו"ל (הכשר הרב לנדא). אבל הרב לנדא היה גם חסיד חב"ד, שהמתיחות בינה לבין ה"ליטאים", בהנהגתו של הרב שך, היא אחד הגורמים העיקריים לפיצול באגודת-ישראל. כל עוד חי הרב הזקן (הוא נולד בשנת תרנ"ג-1893), לא העז איש לערער על סמכותו ואולם לאחר פטירתו (כ"ה בשבט תשמ"ו - 4.2.1986), קם הרב שך והתנגד למינוי בנו, רבי משה ליב, לממלא מקומו. חסידי הרב שך הקימו קהילה לעצמם - "שארית ישראל" - ומינו את הרב חיים שאול קרליץ, בן אחי ה"חזון-א"י"ש", לרבה. כך הפכו שירותי הכשרות לביטוי העיקרי למחלוקת. ה"ליטאים" אינם מקבלים את הכשריו של הרב לנדא, על כל המשתמע מכך. בעלי אולמות שמחה המשרתים את קהל "שארית ישראל" נתבעים לבטל את הכשרו של הרב לנדא על האולם. ברור שתביעה כזו יכולה לעלות רק כאשר קיימת מידה גדולה של הפרדה חברתית בין החסידים המקבלים את הרב לנדא כסמכות, לבין מתנגדיו. גם אם לא נייחס משמעות גדולה מדי לאירועים אלה, שהרי בסופו-של-דבר לא יצא איסור על מוצרי מזון בהכשרו של הרב לנדא, יש לכך משמעות בהקשר לנושא



שאנו דנים בו. למרות המאמצים לחסדיר את נושא הכשרות בבית-החולים, לא קשה היה לנחש שעניין זה יעמוד במוקד של סערה ציבורית: שבוע לאחר פתיחתו, נודע שד"ר רוטשילד המייסד והמנהל, החליט להנהיג בבית-החולים את כשרות קהילת "שארית ישראל". החסידים בבני-ברק התרימו את בית-החולים, כינסו אסיפות ופירסמו מודעות חריפות בגנות המעשה.

יש להניח שבסופו-של-דבר יימצא פתרון שיניח את דעת שני הצדדים. בית-החולים לא יוכל להתקיים, כשלפחות מחצית האוכלוסייה שלמענה הוקם מתרימה אותו. אבל מה שחשוב הוא שאירוע כזה יכול להתפתח רק על רקע תהליך מתמיד ומרחיק לכת של בינוי "גבולות" בין הקבוצות הפרטיקולריות השונות המרכיבות את החברה החרדית - גיטו בתוך גיטו.

ואולם, למרות האמור לעיל, החברה החרדית היא עדיין חברה אחת בתודעת חבריה. אין להסיק מסקנות נמהרות שמחר עלולה חברה זו להתפורר. התודעה ההיסטורית המשותפת, שהצמיחה את החברה החרדית, על רקע משבר החברה המסורתית המזרח-אירופית במחצית המאה הקודמת, ההכרה בערך לימוד התורה והצורך להגן כמעט בכל מחיר על חברת הלומדים, די בהם כדי לקיים, למרות הכל, את הזהות החרדית המשותפת, אל מול החברה הישראלית.

## הערות

1. ראה ח.פ. שלח, חרות המצפון והדת במשפט הישראלי, עבודת דוקטור שחוגשה לאוניברסיטת העברית, ירושלים, אדר תשל"ח, עמ' 419.
2. על "שומרי אמונים", ראה לעיל, עמ' 144.
3. מינוח רווי נוסטלגיה בפי המהגרים היהודים ממזרח-אירופה.
4. ראה הרבי בישראל, רחובות, תשל"א, עמ' קנ"ט-קפ"א.
5. אליעזר מנחם שך, מכתבים ומאמרים, בני-ברק, תשל"ו, חלק ג', עמ' נ"ב.

## פרק עשירי:

# חב"ד - האמנם טשטוש הגבולין בין חרדים לחילוניים?

המשותף הוא גדול ורב לאין ערוך מהמפריד. הדברים המפרידים בין יהודי ליחודי הם חיצוניים וארעיים ואילו מה שמשותף לכולם היא המהות הפנימית והניצחית - הנשמה היהודית שבכל אחד. אחדות פנימית זו באה לידי ביטוי בולט בזמני שמחה כמו בעיתות צרה, אך עלינו להשתדל לגלותה ולהתנהג לפיה גם בימים 'אפורים' רגילים. וזה היום צו השעה!

רבי מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר מליובאוויטש (חב"ד), פרסם צעירי אגודת חב"ד לפורים תשנ"א.

תיאור התפתחותן של ה"חצרות" החסידיות לסוגיהן חורג הרבה ממסגרת דיון זה. פרק זה מוקדש אפוא רק לעיון בכמה מההיבטים העיקריים של חסידות חב"ד שיש בהם כדי להאיר ולהעמיק את הבנתנו בבעיותיה העיקריות של החברה החרדית כיום.

חסידות חב"ד נתפסת הן בחברה הישראלית והן במסגרת החברה החרדית, כ"משהו אחר", כשונה; במבנה המוסדי והארגוני שלה, באופי המנהיגות, בזיקתה לחברה המודרנית, בהתייחסותה למדינת ישראל ולשאלות הפוליטיות העומדות במרכז הוויכוח החברתי-פוליטי ("שטחים"), במעורבותה בחיים הפוליטיים בישראל ובפעילותה החברתית-דתית בקרב הציבוריות היהודית בעולם כולו. ובכל זאת, חסידות חב"ד היא חלק מהחברה החרדית, למרות היותה יוצאת דופן. מלכתחילה לא היתה חלק מתנועת אגודת-ישראל העולמית, אדמו"ריה לא היו חברי מועצת גדולי התורה, ובכמה ממערכות הבחירות לכנסת (להוציא את מערכת הבחירות האחרונה) התייצבה חסידות חב"ד במפורש נגד אגודת-ישראל.<sup>1</sup> ואולם, הראיה המכרעת להיותה של חב"ד "שונה", היא בעובדה שמערכת החינוך שלה במדינת ישראל (רשת אחלי יוסף יצחק) אינה ולא היתה אף פעם, חלק מהחינוך העצמאי של אגודת-ישראל, אלא, בעלת זיקה מינחלית למערכת החינוך הממלכתית-דתית (ממ"ד). זאת, אף שהשלילה הגמורה של החינוך של תנועת ה"מזרחי", שהממ"ד הוא במודע המשכו הישיר, היא חלק בלתי נפרד מהמיתוס החרדי שהתגבש במזרח-אירופה, על רקע המאבק התרבותי-פוליטי בין הדתיות החרדית לבין הציונות הדתית.

מצד שני, למרות היותה קבוצה חרדית בעלת אופי אקומני מובהק, תרמה חב"ד, יותר מכל גורם אחר, לפילוג הפנימי באגודת-ישראל, בין החסידים ל"ליטאים" ("מתנגדים"). חב"ד היא אם-כן גורם מתסיס בחברה החרדית ולכן היא מחייבת התייחסות נפרדת בכל דיון על החברה החרדית.

להיסטוריה של חסידות חב"ד מראשיתה יש השפעה מכרעת על התגבשותה כחסידות ייחודית בימינו. נוהגים לראות את ראשיתה בשנת תקמ"ו (1786), כאשר נתמנה רבי שניאור זלמן מלאדי (Lyady) על-ידי רבי מנחם מנדל מוויטבסק (Vitebsky) שעלה לארץ-ישראל, למנחיגם של החסידים ברוסיה הלבנה. על-פי המסורת החב"דית, נולד רבי שניאור זלמן ביום י"ח באלול תק"ה [קה"ת=קרני הוד תורה] (1745) והיה צעיר תלמידיו של המגיד הגדול, רבי דובער ממזריטש (Mezhrich) ותלמיד חכם מובהק בזכות עצמו. בהשפעת מורו, חיבר נוסח מעודכן של ה"שולחן ערוך" (תקע"ד-1814), שכונה "שולחן ערוך הרב", המשמש עד היום כמדריך ההלכתי של חסידי חב"ד. אבל חיבורו החשוב ביותר הוא "ליקוטי אמרים" (תקנ"ז-1797), הידוע יותר בכינוי "תניא", שהיה ל"תורה שבכתב" של חסידי חב"ד. חב"ד, בשונה מכל שאר הקבוצות החסידיות, מבוססת אפוא על טקסט יסודי, שלימודו והבנתו הם חלק עיקרי ומהותי של הזהות החב"דית. מנקודת מבט זו עומדת הזהות החב"דית על הכרה שכלית-אינטלקטואלית, שהיא אוניברסלית במהותה. גם הכינוי חב"ד, כלומר: חוכמה, בינה, דעת, מעיד על כך ומלכתחילה רואה עצמה חב"ד כנושאת הבשורה החסידית המקורית והנכונה. קו ישר מוליך מן הבעש"ט, מייסד התנועה, דרך תלמידו המגיד, לרבי שניאור זלמן וצאצאיו אחריו. ואכן, מן הראוי לציין שאדמו"רי חב"ד (בטרמינולוגיה של חב"ד - הנשיאים) נישאו בתוך המשפחה, לצאצאים אחרים של רבי שניאור זלמן, ולא לצאצאים של דינסטיות חסידיות אחרות.

לאחר מותו של רבי שניאור זלמן (האדמו"ר הזקן), עבר בנו רבי דובער (האדמו"ר האמצעי), לעיירה ליובאוויטש (Lubavitch) שבפלך מוהילב (Mogilev) ברוסיה הלבנה (1813). מאז הפכה ליובאוויטש לכינוי משלים של חסידות חב"ד. "ליובאוויטש" ו-"חב"ד" יכולים לבטא גם שני מאפיינים, נוגדים ומשלימים זה את זה: הפן האקומני-אוניברסלי, המבוסס על לימוד טקסטים קדושים והשתלמות אישית, המאופיין בכינוי "חב"ד" והפן הפרטיקולרי-לוקלי, הקשור לזיקה לנופים גיאוגרפיים-תרבותיים מוגדרים - ליובאוויטש, רוסיה הלבנה, ליטא. המתח שבין שני מאפיינים אלה מלווה את ההיסטוריה של התנועה כמעט מתחילתה והוא מתקיים בה עד היום. ניתן לומר שעד לימיו של האדמו"ר החמישי לבית שניאורסון, המהרשי"ב (=רבי שלום דובער, 1866-1920) היה המאפיין הפרטיקולרי-לוקלי דומיננטי יותר, ומכאן ואילך נעשה המאפיין האקומני-אוניברסלי בולט יותר ויותר.

תקופת "נשיאותו" של המהרש"ב מחווה בלי ספק נקודת מפנה ואף חב"ד של ימינו גובשה והתעצבה על-ידו. התערערות מעמדה הכלכלי והפוליטי של יחדות רוסיה, ההגירה למערב וחדירת ההשכלה לליטא ולרוסיה הלבנה, העלתה את המהרש"ב לחזית ההתנגדות הדתית, יחד עם גדולי התורה של יחדות ליטא, רבנים כמו: רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק, רבי מאיר שמחה הכהן ("אור שמח") מדווינסק ורבי ישראל מאיר הכהן ("חפץ חיים"). חסידות חב"ד התפתחה מלכתחילה באותם נופים גיאוגרפיים-תרבותיים (ליטא ורוסיה הלבנה) בהם היתה ההתנגדות לחסידות אידיאולוגיה דומיננטית. יתירה מזו, חב"ד היא הקבוצה החסידית היחידה כמעט, שבה זכרון המאבק ההיסטורי שבין חסידים למתנגדים, הוא מרכיב מרכזי בחווייה ובחוייה הדתית. אחד הטקסים החשובים ביותר בחסידות חב"ד, עד היום, הוא "חג הגאולה", בייט כסלו, היום בו שוחרר האדמו"ר הזקן ממאסר, בעקבות הלשנה של המתנגדים הליטאים. גם העובדה שבחסידות חב"ד העמידו את לימוד החסידות ("פנימיות התורה"), משמע, לימוד ספר ה"תניא" ומאמרי האדמו"רים החב"דיים האחרים (דא"ח= דברי אלהים חיים, כפי שהם מכונים בחב"ד) בדרגה שווה, אם לא גבוהה יותר מאשר לימוד התלמוד ומפרשיו ("לימוד הנגלה"), בתקופה שבה תופך לימוד התלמוד ומפרשיו ביטוי מרכזי לדתיות החרדית המתפתחת במסגרת הישיבות הליטאיות החדשות, תרמה להגברת האנטגוניזם ההדדי. דווקא על רקע המאבק המשותף בהשכלה הפורצת לתוך היהדות המסורתית, בולטת מגמתו המודעת של המהרש"ב להדגיש את הייחודיות של חב"ד אל מול המתנגדים. חסידים באו לידי ביטוי במפעל החשוב ביותר של המהרש"ב, הקמת ישיבת "תומכי תמימים" בליובאוויטש ("י"ח באלול תרנ"ז-1897).

חשיבות הקמתה של ישיבת "תומכי תמימים" לגיבושה של חסידות חב"ד ועיצובה בעולם המודרני, אינה פחותה מחשיבות הישיבות הליטאיות לעיצובה של החברה החרדית. יתירה מזו: שלא כבישיבות הליטאיות, היה רעיון הקמתו של מסדר "לוחמים" צעירים, המסורים כל-כולם לאדמו"ר ולחסידות חב"ד, מונח מלכתחילה ביסוד הקמת הישיבה. אכן, בחב"ד תלמידי הישיבה הם קודם כל "לוחמים" ורק אחר-כך למדנים. תלמידי הישיבה ("תמימים") הם "חיילי בית דוד" שמסירותם לחסידות חב"ד צריכה להיות מוחלטת "בלי ויתורים ובלי פשרות, יקוב הדין את החר". הישליחות להפצת המעיינות חוצה"ה המונחת ביסוד הפעילות האינטנסיבית של חב"ד עד היום, גלומה כל-כולה במאמר "כל היוצא למלחמת בית דוד". האיום על חסידות חב"ד מצד הישיבות הליטאיות החדשות, שמשכו את הצעירים המוכשרים מליטא ורוסיה הלבנה, היה אולי חמור אף יותר מאיום ההשכלה, אף שכמובן אי אפשר היה להתבטא כך במפורש.

בעזרת בנו היחיד, רבי יוסף יצחק, ששימש "מנהל פועל" של הישיבה, הצליח המהרש"ב להקים לו מסדר של צעירים מסורים שהתחנכו מספר שנים בליובאוויטש, והיו נכונים להיות שלוחים של הרבי ולמלא תפקידים דתיים

שונים (רבנים, מלמדים, שוחטים וכיו"ב) בקהילות אליהן שלחם. המוכשרים שבהם התמנו ל"משפיעים", שתפקידם להורות את תורת חב"ד בישיבות ובקהילות החב"דיות. כתוצאה מהמשבר הכלכלי והפוליטי וההגירה למערב זלמחונות אחרים ומרוחקים בקיסרות הרוסית, יכול היה חרבי, בעזרתם של תלמידיו אלה לשנות את אופיה הפרטיקולרי-לוקלי של חב"ד ולפרוץ לקהילות אחרות, כמו זו של יהודי גרוזיה (קיץ תרע"ו-1916), והיתה זו הפעם הראשונה שקבוצה חסידית פועלת במסגרת קהילה יהודית-מזרחית. לעובדה זו היתה משמעות רבה בתהליך התפתחותה של חב"ד, כחסידות בעלת אופי אקומני-אוניברסלי. ואולם, התפשטותה של רשת המשפיעים והשליחים, השפיעה גם על התפתחותה של מערכת ביורוקרטית מודרנית בתוך "חצר" חרבי. זו הפכה למרכז תקשורת, בה התרכזה אינפורמציה חשובה מהקהילות החב"דיות השונות וממנה הוזרמו מכתבים, הוראות ופירסומים לכל העולם.

מאחר ששאלת יחסה של חב"ד כיום לציונות ולמדינת ישראל היא בעלת חשיבות רבה, נציין כאן את עמדותיהם של המהרש"ב ובנו המהר"ץ כלפיהן.

יחסו של המהרש"ב לציונות היה מלכתחילה שלילי ביותר. מכתבו נגד הציונות שפורסם בחוברת "אור לישרים"<sup>2</sup> הוא מן הקיצוניים שבחוות הדעת הרבניות בנושא. גם אם היו הציונים שומרי תורה ומצוות, טען המהרש"ב, וגם אם נניח ששיגו את מטרותיהם המדיניות [והוא כמו רבים אחרים היה משוכנע שהדבר בלתי מציאותי לחלוטין], הרי אסור להצטרף לציונות, משום שהדבר מנוגד לתקוות הגאולה האחרונה היהודית האמיתית המצפה שהקב"ה בעצמו, "שלא ע"י בוי"ד" [=על-ידי בשר ודם], יגאל את ישראל בגאולה אמיתית ושלמה. יתירה מזו; "אם ח"ו [=חס ושלום] יעלה בידם [של הציונים] להחזיק בארץ כמו שמדמים בנפשם, יטמאו אותה בשיקוציהם ומעלליהם הרעים ויאריכו בזה ח"ו את אורך הגלות... האם על ידם תהיה ישועתם של ישראל? לא! לא נקבל זה בשום אופן... והמסייעים בידי הציונים הנ"ל עתידים ליתן את הדין, כי מחזיקים חמה ידי מחטיאי הרבים... ועד אשר יהי רצון ה' לגאלינו, עלינו לקבל את עול הגלות לכפר על עוונותינו". לפנינו כתב אשמה חריף נגד הציונות שהיא מסוכנת וגרועה אף מתנועת ההשכלה. בנו המהר"ץ, השתמש בביטויים חריפים עוד יותר. במכתבו אל האדמו"ר מגור הוא יוצא בחריפות נגד הרעיון ל"טמא את הארץ בכל גשם וחומר, בתי מסחר, בתי עבודה וחרושת". "אל ירהיב לשום פעמיו אל חקודש (ארץ-ישראל) בתרמילו, עסקיו ובאבקת הר[א]כל אשר לו".<sup>3</sup> תנועת אגודת-ישראל נפסלה על-ידו, משום שנעשתה "ציונית" ותמכה ביישוב הארץ לפני בוא המשיח. הנה כי כן, מושרשת ההתנגדות לציונות בהיסטוריה של תנועת חב"ד ומבוססת בעיקרו של דבר על התפיסה המשיחית המסורתית בדבר גאולה ניסית מחד ועל תפיסת ארץ-ישראל כארץ חקודש שאסור לחלנה מאידך.

רבי יוסף יצחק היה שותף מלא לאביו בעיצובה של חב"ד כתנועה מאורגנת המסוגלת להתמודד עם אתגרי העולם המודרני. הוא קיבל את ההנהגה באחת השעות הקשות ליהדות המסורתית ברוסיה, עם עליית המשטר הקומוניסטי-סובייטי שהכריז מלחמה על הדת והמסורת בשם אידיאולוגיה אתאיסטית. תוך זמן קצר התפוררו המסגרות הדתיות המסורתיות, וחב"ד היתה התנועה היחידה כמעט שהצליחה לקיים מסגרות פעולה ומוסדות חינוך בתנאים החדשים. הרבי הפך להיות המנהיג הדתי העיקרי של יהדות ברית-המועצות וגייס כספים מחסידיו שמחוץ לרוסיה, בייחוד מארה"ב, ובעזרת רשת שליחיו הצליח לקיים חיי דת ומסורת מחתרתיים במשך תקופה ארוכה יחסית. האתגר שעמד בפני הרבי וחסידיו חישל וחיזק אותם. ההגליות לסיביר ולרפובליקות האסיאתיות של ברית-המועצות (בוכרה), איפשרו הפצת תורת חב"ד, גם במחוזות רחוקים אלה. אלא שבתנאים קשים אלה, לא היה לחב"ד סיכוי רב לאורך זמן. לאחר שנאסר הרבי (ט"ו בסיון תרפ"ז-1927) והיה צפוי לעונש חמור, הצליחו חסידיו חב"ד בארה"ב להביא לשחרורו ולעזיבתו את רוסיה (כ"ח בתשרי תרפ"ח-1927) לריגה ולוורשא. כך איבדה חסידות חב"ד את נופיה הגיאוגרפיים-חברתיים ונאלצה לפעול במסגרת "זרה", בעלת אופי וולונטרי-אקומני. המבנה האירגוני, המערכת הביורוקרטית, השליחים והמשפיעים עמדו עכשיו למבחן והם שרדו. הניסיון שקנו לעצמם, עמד להם כאשר פרצה מלחמת העולם השנייה והרבי נאלץ לברוח שוב והפעם לארה"ב (ט' באדר ב' ת"ש - 1940). שם, בברוקלין (770 Eastern Parkway), הקים מרכז חדש.

באמריקה, אמרו לרבי ראשי אגודת חסידיו חב"ד, אי אפשר להופיע בפומבי בלבוש יהודי מסורתי מזרח-אירופאי, אי אפשר ללכת ברחוב בזקן מסורתי, אך הרבי הפליט ביקש להוכיח שגם באמריקה הדבר אפשרי<sup>6</sup> וחסידיו מעלים את הצלחתו על נס. ואולם, בדיקה מעמיקה, מצביעה על מציאות מורכבת יותר. השינויים שחלו בתרבות המערבית לאחר מלחמת העולם השנייה, יצרו אווירה פלורליסטית וסובלנית יותר כלפי השונה, בייחוד בערים המטרופוליניות, בהן בחרו מרבית הפליטים היהודים המסורתיים להתגורר. מאידך, הבין גם הרבי שכדי להצליח באמריקה, בתנאים שנוצרו לאחר המלחמה, צריכה חב"ד לחפש דרכים חדשות. עוד בימיו הוקמו בתי ספר לילדים יהודיים-אמריקאים, בהם ניתנה השכלה כללית רחבה למדי, יחד עם זיקה לתרבות היהודית המסורתית. לא היה כל דמיון בין בתי ספר אלה ל"חדרים" ולתלמודי התורה המסורתיים של חב"ד במזרח-אירופה. בין אם היה הרבי מודע לכך ובין אם לאו, ייצגו בתי ספר אלה של חב"ד, מסורתיות ומודרנה, יותר מאשר את התרבות הדתית-מסורתית של חב"ד. מבחינה זו גילתה חב"ד גמישות ופתיחות למודרנה, כפי שלא עשתה שום קבוצה דתית חרדית אחרת. במקביל החלה בהפצת ספרות דתית באנגלית, שאמורה היתה למשוך את היהודי האמריקאי המנוכר ליהדותו. לניהול פעילות זו הקימה חב"ד את "המרכז לענייני חינוך", שבראשו הועמד חתנו הצעיר של הרבי, מנחם מנדל שניאורסון. מלכתחילה לא היתה זו הצלחה גדולה. אבל המעטים שהשתכנעו וגילו מחדש את יהדותם,

סימלו מפנה: העולם המערבי המודרני אינו אבוד לגמרי ליחדות הדתית-מסורתית. היה זה ניסיון חדש ומפעים בשביל יהודים מסורתיים שעולמם חרב עליהם בשואה. הפירצה נפרצה והדרך סומנה.

כאן מן הראוי להזכיר שני אירועים נוספים: גילוייה של יחדות צפון-אפריקה והקמת כפר חב"ד בישראל. פעילותה של חב"ד בקרב יחדות צפון-אפריקה, שהחלה סמוך למותו של המהרי"ץ, יכולה להיחשב כחמשך פריצת המסגרת הפרטיקולרית-לוקלית על-ידי חב"ד. צפון-אפריקה חיתה זרה לחלוטין. כאן צריכה היתה השליחות להיות מאורגנת יותר, בעלת זיקה חזקה יותר למרכז. האירוע השני הוא בעל משמעות סימלית ומעשית חשובה לא-פחות. כזכור, היה זה המהרי"ץ שבראשית שנות העשרים תקף בחריפות את אגודת-ישראל על יוזמתה ביישוב ארץ-ישראל ב"גשם וחומר, בתי מסחר, בתי עבודה וחרושת". והנה הוא עצמו יוזם, תוך שיתוף פעולה עם השלטון הציוני של מדינת ישראל, את הקמתו של יישוב יהודי חב"די, שאמור היה להתפרנס מחקלאות. הרבי היה מודע לסתירה ולמפנה. בשיחה עם זלמן שזר (רובשוב), צאצא של חסידי חב"ד וממנהיגיה של מפא"י הסוציאליסטית-חילונית, אמר הרבי: "מיינט ניט אז איך האב חרטה. דענסטמאל טאקי ניט. איצטער יא...[=אל תחשוב שאני מתחרט. אז - אמנם לא, כיום כן...]"<sup>5</sup>. קשה לדעת בבירור מה גרם לשינוי דעתו בנושאים כה חשובים. אפשר רק לשער שהמאורעות הדרמטיים אותם חווה: המהפכה הסובייטית, השואה, החשיפה לעולם היהודי בארה"ב, שגרמו להיעלמותו של העולם היתודי המסורתי שהוא היה אחד ממנהיגיו הבולטים, הביאו אותו לראייה חדשה של המציאות. אפשר גם לשער שהיתה זו השפעתו של חתנו הצעיר, שהצטרף ל"חצר" לאחר בריחתו מצרפת בראשית המלחמה (כ"ח בסיוון תש"א-1941). אבל יש להיזהר; חסידות חב"ד לא הפכה ציונית. במישור הרעיוני הסביר הרבי את המהפכה והשואה כביטוי של "חבלי משיח": "נסתיימו כל הבירורים ולא נותר אלא לצחצח את הכפתורים", אבל המהרי"ץ לא הפך ציוני ומדינת ישראל לא נתפסה בעיניו כ"אתחלתא דגאולה".

רבי יוסף יצחק נפטר ב"ב בשבט תשי"י (1950). כשהוא חשוך בנים. שני חתניו, רבי שמריהו גוררי (גור-אריה) ורבי מנחם מנדל שניאורסון, היו מועמדים לרשת אותו. רבי שמריהו, שהיה בעלה של הבת הבכירה, היה ליד ימינו של חותנו ונתמנה למנחל ישיבות חב"ד, ואילו רבי מנחם מנדל שניאורסון היה שונה מגיסו תכלית שינוי. הוא צאצא ישיר של בעל ה"צמח-צדק", האדמו"ר השלישי לדינסטית חב"ד, אך לא גדל ב"חצר" המהרי"ץ. הוא נשא את הבת הצעירה, אך לא נעשה מעורב בחיי ה"חצר" ולא מילא בה תפקיד רשמי. לאחר זמן יצא לברלין ולמד שם באוניברסיטה, מעשה מאד לא אופייני למסורת החב"דית. מברלין עבר לפרז' ולמד הנדסה. הפרטים על חייו בברלין ובפרז' דלים למדי. אבל אין ספק שהיטיב להכיר את תרבות המערב. הוא יודע לשונות (אנגלית, גרמנית וצרפתית), איש ארגון מעולה,

בעל כושר עבודה מדהים, זכרון פנומנלי ובעל כריזמה. בנוסף לכך הוא, כאמור, גם צאצא ישיר, בן אחר בן, של ה"צמח-צדק" ונושא את שמו ולכן בעל יתרונות בולטים בתנאים אלה. אין לנו פרטים על מאבק הירושה. מקטעי רמזים אפשר ללמוד שלמרות יתרונותיו - ואולי דווקא בגללם - לא היה מינויו מובטח. אפשר לשער שהשמרנים חששו מרבי "משכיל". ותיקי ה"יתמימים" הכירו את מנהלם שמריהו גוררי, ומנחם מנדל היה בשבילם כמעט נעלם, ובכל זאת, בסופו-של-דבר ניצח מנחם מנדל. אפשר להניח שה"אמריקאים", ותיקי אגודת חסידי חב"ד בניו-יורק, שהביאו את הרבי ומימנו את הוצאות ה"חצר" ("מעמד" בטרמינולוגיה החב"דית), תמכו ברובם במנחם מנדל המשכיל והמודרני. במהלך המאבק אימץ לעצמו האדמו"ר החדש מנהג שהפך במרוצת הימים לביטוי מרכזי של מנהיגותו: עלייה לקבר (ציון) חותנו, שקיבלה אופי של דיאלוג עם המת. רבי מנחם מנדל ביקש לשכנע את החסידים שהרבי מהרי"ץ נמצא עדיין בתוכם והוא זה המקיים עמו דיאלוג. כך שאין כאן הורשה והעברת תפקיד, אלא המשך תפקוד של הרבי המת-חי בדרך אחרת. עד היום ממשיך הרמ"מ לכנות את חותנו בתואר "נשיא דורנו", לפקוד את קברו באופן קבוע, להביא אליו את פדיונות החסידים ולענות לכל בקשה של חסיד במילים "אזכיר על הציון". אחד המקורות הרומז על מאבק הירושה מבליט את חשיבותו של חידוש זה:

כל מי שזכה לראות את הביטול העצום של הרש"ג (=הרב שמריהו גוררי) זצ"ל לכ"ק אדמו"ר שליט"א כשהיה ניגש לבקש ברכה באמצע ההתוועדות ובכלל בחיי היום יום, היה עומד נדהם ומשתומם. פעם שאלוהו מתי וכיצד "נולדה" אצלו אותה התקשרות עזה! וכך סיפר לו הרש"ג: אתה יודע שכשניסתלק מורי וחמי כ"ק הריי"צ זי"ע (כבוד קדושתו, הרב רבי יוסף יצחק, זכותו יגן עלינו) היינו כולנו מבלבלים ומדוכדכים עד עמקי נפש. כשעבר איזה זמן חשבתי שאולי בתור י'תנא דבי נשיאה' המבוגר יותר יתן לי השי"ת (השם יתברך) כוחות רוחניים לטובת עדת החסידים. והנה פעם אחת הייתי מתלבט באיזה ענין חשוב ביותר ונצטערתי מאד על אי יכולתי להחליט. מאחר שאותה התלבטות... [היתה] גורלית, חשבתי לעצמי, הלא גיסי הרמ"ש (=הרב מנחם שניאורסון) נמצא כאן ומדוע לא אתיעץ עמו. נכנסתי איפא אל גיסי והצגתי לפניו את השאלה. והנה הוא ("דער שוואגר") התעמק מאד בעניין וענני שבהיות השאלה כה נכבדה, אין הוא רוצה לקחת את האחריות על עצמו, ומאחר שהולך הוא היום אל הציון, וועט ער פאנאנדער רעדין וועגן דעם מיט דעם שווער (=הוא יתדבר ויתיעץ בנושא עם חמיו - כ"ק הריי"צ זי"ע) וכשיחזור יתן לי תשובה. ואמנם בשובו מן הציון השיב לי תשובה נפלאה. וכך סיים הרש"ג ז"ל את ספרו: "הערט זיך איין, דער שוואגער זאל געזונט זיין איז ניט גיוון שייך צו קין גוזמות. אויב ער האט גיזאגט אז ער וועט דעם ענין פארנאנדער רעדין מיט דעם שווער אויפן ציון, האט ער מיט דעם



שווער דארטען פאנאנדער גירעט זיך. איך וויס ביי זיך אז איך קען מיט דעם שווער נייע נישט פאנאנדער רעדן. אז ער קען דאס יא - בין איך זיינער א מקושר (=שמע נא, חגיס שיחית בריא לא חיה שייך אצלו גוזמאות. אם הוא אמר שהוא יתדבר על כך עם חחותן על הציון, אז הוא אכן דיבר עמו. אני יודע בעצמי שאיני יכול להתדבר עם חחותן. אם הוא יכול, הרי אני מקושר [=חסיד] שלו).<sup>6</sup>

בהמשך מציין הכותב כיצד כ"ק אדמו"ר שליט"א עוזב כל עניינו ועולה אל הציון הקדוש ומטריח את כ"ק אדמו"ר זי"ע לצאת מגן עדן - כלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א באחד ממכתביו (נדפס באיגרות קודש) - כדי לפעול ישועות ה' לפלוני בן פלוני בבעיותיו הגשמיות והרוחניות". ומסיים: "אשרנו מה טוב חלקינו ומה נעים גורלינו ומה יפה ירושתינו".

תקופת "נשיאותו" של הרמ"מ, היא אכן, לפי כל קנה מידה, תקופה של שינויים מופלגים ושל הצלחה כבירה. ב-770 Eastern Parkway, בניו-יורק, כמעט שום דבר אינו מזכיר את ליובאוויטש כמסגרת פרטיקולרית-לוקלית. התפתחות זו קשורה קודם כל בשינוי הנסיבות: עלייתה של חברת השפע המערבית, הפלורליזם והסובלנות היחסית לזר ולשונה בעיר המערבית הגדולה והמודעות הגדלה בעולם היהודי לתופעת ההתבוללות ולשאלת הזהות היהודית. לא נוכל במסגרת זו להרחיב את הדיון בשאלות חשובות אלה. דינו אם נציין את העובדות העיקריות:

א. העלייה ברמת החיים הביאה לשינוי ברמת החינוך של בני המעמד הבינוני. מרבית הצעירים ממשיכים את לימודיהם באוניברסיטאות, שהן מוסדות פתוחים ומבוללים מעצם הגדרתם. מבחינת החברה היהודית, שהיא כיום כמעט כולה במסגרת התרבות המערבית, יש לכך משמעות מרחיקת לכת לגבי עתידה וזהותה.

ב. במקביל להתפתחות זו, קיימת מגמה של פלורליזם ושל הכרה בזכות להיות שונה. קבוצות וכיתות דתיות פועלות באופן חופשי כמעט בערים הגדולות ובייחוד בקמפוסים האוניברסיטאיים. אם בעבר היתה ההופעה היהודית המסורתית מעוררת תגובה שלילית בין גויים ויהודים, הרי כיום קיימת מידה גדולה של סובלנות ופתיחות גם כלפי התרבות היהודית המסורתית. מאידך, דווקא בחברה המערבית גדלה תחושת הניכור והבדידות וקיים צורך גדל והולך בזהות פרטיקולרית ובתחושת שייכות לקבוצה מוגדרת, המעודדת סולידריות ואחריות הדדית.

ג. התפתחות החינוך הגבוה והשפעתו על תהליך ההתבוללות, יצרו מודעות לשאלת עתידו של העם היהודי, גם בין יהודים שזהותם היהודית אינה באה לידי ביטוי באורח חייהם היומיומי. אלה מוכנים לתמוך בפעילות

יהודית במסגרת הקמפוסים האוניברסיטאיים וברחוב הלא-יהודי, כדי לעודד את מודעותו של הצעיר היהודי הלא-מחויב לזהותו היהודית.

גדולתו של הרמ"מ מתבטאת בכך שהבין התפתחויות אלה וידע לנצלן עד גבול האפשר. במידה גדולה תרמו להצלחתו גם תכונות אישיות: כושר עבודתו הבלתי נידלה, וצימאוו הגדול למידע על הנעשה והנשמע בין חסידיו ובעולם היהודי בכלל. הוא מקבל ומשיב לאלפי מכתבים ופניות בעניינים אישיים וציבוריים, ולעיתים קרובות הוא פונה ביוזמתו גם ללא-חסידים ומבקש שיכתבו אליו. שום שאלה אינה גדולה או קטנה בשבילו. הוא מודע להשפעתה הגדולה של המדיה בעולם המודרני ומיטיב לנצל את אמצעי התקשורת האלקטרוניים ושידורי הרדיו למטרותיו. מבחינה זו הוא יוצא דופן מכל האדמו"רים וה"חצרות" החסידיות האחרות. אמצעים אלה מנוצלים ל"גיוס" אינטנסיבי של מאמינים חדשים בעולם כולו, בעיקר בין יהודים חילוניים. פעילות זו מבוססת על תפיסה דתית-משיחית, שיש לה אמנם שורשים במסורת החסידית בכלל והחב"דית בפרט, אלא שהרבי הנוכחי עושה בה שימוש בצורה חדשה כמעט לגמרי.

"הפצת המעיינות", משמע - הפצת חסידות חב"ד, היא תנאי לגאולה השלמה, והיא עומדת מאחורי הפעילות הכפייתית של הרבי וחסידיו שמטרתה לשכנע יהודים בכל מקום שהם, כולל יהודים חרדיים, להצטרף לחסידות חב"ד וללמוד את "פנימיות התורה", על-פי כתבי ומאמרי אדמו"רי חב"ד. שליחותה של חב"ד היא להפיץ את "המעיינות חוצה - חוצה שאין חוצה ממנו", כלומר, להגיע לכל מקום בכדור הארץ, למקומות הנידחים ביותר ("תחתון שאין תחתון ממנו"), כדי לגאול את הקדושה מן העולם הלא-יהודי - דהיינו, היהודים שאינם מודעים ליהדותם. כל מאמץ בכיוון זה הוא כשר וראוי להיעשות, ולשם כך נוצר היהודי. במכתבי הרבי מצויות פניות לאישים שונים, פרופסורים באוניברסיטאות ומורים למוסיקה, לנצל את מעמדם המקצועי, כדי להשפיע על תלמידיהם בתחום היהדות והחסידות.

ואולם, גולת הכותרת של פעילות זו היא השליחות, שהפכה כיום למפעל בעל ממדים מדהימים בהיקפם. מאות משפחות של שליחים פזורים ברחבי העולם, במקומות נידחים ומרוחקים ובחלק גדול מערי ישראל ומושבותיה. תפקידם לשמש מדריכים דתיים, לספק שירותים דתיים ולהפיץ את תורת חב"ד בעולם. ראשיתו של המפעל בשנות החמישים, כאשר פנה הרבי לקמפוסים האוניברסיטאיים. שליחיו הציגו לפני הסטודנטים היהודיים המנוכרים לעמם ולדתם, זהות יהודית אלטרנטיבית, המנוגדת לזהותם היהודית של הוריהם ושהיו בה הבטחה למעורבות, חוס אנשי וסולידריות חברתית. גם אם רק מעטים יחסית מן הסטודנטים היהודיים נענו לאתגר, היו הם חיל חלוץ של מאות שהיו לאלפים של מגויסים חדשים ("געווארענע") בחב"ד. מן האוניברסיטאות פנו אנשי הרבי אל הרחוב, אל הערים והיישובים הקטנים

בארץ ובחול. על רקע הרחוב המנוכר, הם דיברו על זהות ברורה ותודעת שייכות ובבתי חב"ד שהקימו הציעו מיגוון של שירותים שהיהודי הנבון והמנוכר ליהדותו נזקק להם: תפילין, מזוזות, הדרכה לבר-מצווה וכיו"ב. כך נעשו מורי נבוכים לרבים שביקשו לדעת משהו מן המורשת היהודית. במקומות רבים ברחבי העולם היהודי, הפכה חב"ד לביטוי הלגיטימי של היהדות. נכונותה, בהנהגתו של הרמ"מ, לפעול בתוך-תוכה של התרבות החילונית המערבית ולהשתמש בכל האמצעים הטכנולוגיים האפשריים, מסמנת את ההבדל בין קבוצה חסידית זו לבין כמעט כל הקבוצות החרדיות האחרות הדבקות בתפיסת התבדלות והתרחקות מכל "ריח" של התרבות המערבית החילונית. ברור שפעילות רחבת היקף זו דורשת משאבים אדירים. חלק גדול מהם בא לאו דווקא מחסידי חב"ד, ואפילו לא מיהודים שומרי תורה ומצוות המזדהים עם מטרותיה הסופיות של חב"ד, אלא מיהודים שאינם אדוקים. חלקם אף מזדהה עם התנועה הרפורמית או הקונסרבטיבית. ניתן להגדיר את היחסים שבין חב"ד ליהודים אלה כיחסי חליפין: בתמורה לכספם, מספקת חב"ד זהות יהודית ברורה ואתגר בפני תהליך ההתבוללות הסוחף.

זהו ביסודו של דבר גם תפקידה של חב"ד במסגרת מדינת ישראל וככל שיישמע הדבר פרדוקסלי, גם במסגרת הציונות. חב"ד נתפסת כעומדת בחזית המלחמה בהתבוללות ובהתנכרות לזהות היהודית בעולם, שעה שמדינת ישראל והתנועה הציונית עומדים לעיתים חסרי אונים מולה וחרדים מפניה. עד כדי-כך נתפסת זהות האינטרסים בין חב"ד והמדינה היהודית מבחינה זו, שחב"ד נחשבת לעיתים קרובות כתנועה "ציונית", או לפחות לא כתנועה אנטי-ציונית. ביטוי מעניין לכך אפשר למצוא בוויכוח על שאלת "מיהו יהודי" בישראל.<sup>7</sup>

משנות השבעים נעשית חב"ד נושאת הדגל בתביעה לחקיקת חוק שיגדיר בצורה ברורה שיהודי הוא רק מי שההלכה האורתודוקסית מגדירה אותו כיהודי. עניינה של חב"ד בשאלה זו קשור בגידול הניכר במספר הגיורים שנעשו על-ידי רבנים קונסרבטיביים ורפורמיים. האינטרס של חב"ד בנושא הוא כפול: מן הבחינה התיאולוגית ומן הבחינה הפרקטית. בכתבי הקודש של חב"ד מודגש ההבדל המהותי בין שורש נשמתו של היהודי, לבין זה של הגוי. מנקודת מבט זו גיור רפורמי פוגע בדמותו הפנימית של העם היהודי. יתירה מזו: לא רק שהוא אינו מקדם את תהליך הבירור של הקדושה מן הקליפה, שהוא התפקיד העיקרי של הדור בהכנת בואו של המשיח, אלא שהוא אף מכניס את הקליפה לתוך הקדושה. מאידך, פעילותה העניפה של חב"ד בקמפוסים וברחוב הבלתי מזוהה, מעמידה אותה בעימות ישיר עם שאלת "מיהו יהודי?". כאשר פונה שליח חב"די אל הסטודנטים היהודים אין הוא יכול להסתמך על הצהרתו של הסטודנט שהוא יהודי, שמא גוירה אמו גיור רפורמי! חוק שיחוקק על-ידי כנסת ישראל יקבע זהות בין הקריטריון הלאומי לקריטריון הדתי וישחרר את אנשי חב"ד ממצבים בלתי נעימים, שעה שכיום הם נאלצים

לקבוע את זהותו של הפונה אליהם על-פי קריטריון דתי-אורתודוקסי שהוא בניגוד לדעתו ולחרגשתו.

תביעתה של חב"ד לשינוי החוק, לא הוצגה כתביעה דתית, אלא כתביעה הבאה להתמודד עם מגיפת ההתבוללות ונישואי התערובת. לכן זכתה גם לתמיכה גדולה יחסית מחברי כנסת חילוניים. חב"ד נתפסה מבחינה זו כממלאת שליחות לאומית. רק כאשר נתברר למימסד הפוליטי בישראל, שהיענות לתביעה של חב"ד תביא בעקבותיה קרע לאומי ותפגע באינטרסים לאומיים חיוניים, נפלה דרישת חב"ד לשינוי החוק, והיא מבליטה ומדגימה את המורכבות שבמעמדה של חב"ד בחברה הישראלית ובציבוריות החרדית.

יחסי החליפין שקיימה חב"ד עם החברה היהודית החילונית, העניקו לחב"ד מעמד של כבוד ויוקרה במישור החברתי ובמישור הפוליטי. הצלחתה לגייס מספר רב של בעלי תשובה, היקנתה לחב"ד מעמד חשוב בציבוריות החרדית. ואולם, ככל שגברה פעילותה במישורים הנזכרים, כן עוררו עמדותיה ודרכיה תמיהה ואף עוינות. מעורבותה בשאלת "מיהו יהודי", עוררה כנגדה את מרבית הציבור החילוני ופגעה קשה בתדמיתה בחברה היהודית הלא-אורתודוקסית בארץ ובעולם המערבי. במקביל, היא עוררה אנטגוניזם גם בקרב הציבוריות החרדית ובמיוחד בין המתנגדים ה"ליטאים". אצל החרדים המתבדלים מהחילוניים ומסתייגים ממדינת ישראל החילונית, לא נתפסה התביעה לשינוי חוק "מיהו יהודי" כתביעה ראשונה במעלה שחלל נדחה בפניה, כולל השגת תקציבים לישיבות ומוסדות חרדיים. העמדה הקיצונית והבלתי מתפשרת של חב"ד בעניין גרמה בהכרח להתנגשות בין חב"ד לבין אוטוריטות חרדיות אחרות, כמו הרב אליעזר שך, ראש ישיבת פוניבז' וחרב יעקב קנייבסקי ("סטייפלר"). הללו חשו שחב"ד, שהיתה כל הזמן גורם שולי באגודת-ישראל, משתלטת על התנועה וקובעת את מדיניותה, תוך סיכון אינטרסים חיוניים יותר לדעתם מאשר תיקון חוק "מיהו יהודי".

במקביל, ככל שהפעילות של חב"ד נעשתה יותר ויזואלית ומופגנת, כן נחשפו יותר ויותר פרטים על הרבי וחסידיו, שעוררו תמיהות ותחושת אי-נוחות, בלשון המעטה, בתוך המחנה החרדי. ככל שגברה פעילות השליחים, כן הגביר הרבי את המתח המשיחי בתוך חב"ד. הדיבורים על בואו הקרוב של המשיח ומעשים סימליים שמטרתם לזרז את בואו נעשו תכופים יותר ויותר: קריאות וכרזות בנוסח "אנו רוצים משיח עכשיו", הקמת ארגון ילדים בשם "צבאות ה'" וכיו"ב. ככל שגבר המתח המשיחי בין חסידי חב"ד, כן החלו להישמע רמזים ברורים שהמשיח המקווה הוא הרבי עצמו! העובדה שלרבי, שהוא כיום בן 89, אין צאצאים מגבירה את התקווה ואת השאיפה שאכן קץ הימים קרוב. הרבי יהיה המשיח המקווה ("האין הוא ראוי לכך מצד תכונותיו?") ושוב לא יהיה צורך ביורש. כל הספרות החב"דית היוצאת כיום לאור, מלאה בביטויי הערצה לתכונותיו הנבואיות-אלוהיות של הרבי -

"הרבי הוא הכל והכל הוא הרבי"! כל זה נעשה על רקע הצגתה של חב"ד כביטוי הנכון והאוטנטי של היהדות ובקבלתה על-ידי כלל העם היהודי, תלוי בואו של המשיח. אוזניהם של רבנים בעלי זיקה להיסטוריה היהודית נעשו רגישות לטיעונים אלה שמקורם בחצר חב"ד. מזה זמן ראו הם בחשד, מלווה בהסתייגות, את נוהגם של חסידי חב"ד לצאת עם תפילין לראש חוצות ולהניחם על ידיהם וראשיהם של צעירים חילוניים, ש"אין ידיהם נקיות ואין מחשבותיהם נקיות" כנדרש על-פי ההלכה, וכך מצאו מקום לגבות את חובם. הרב שך, ראש ישיבת פוניבז', התייצב בראש המגנים את חב"ד ואת הרבי. ביקורת זו תרמה למתח, שהיה קיים כבר לפני כן, בין חסידים ומתנגדים באגודת-ישראל, והיתה גורם חשוב בפילוגה של התנועה ובחקמתה של תנועת "דגל-התורה".

חב"ד, שהיתה הביטוי המובהק לתהליך האקומניות בחברה החרדית, מצאה עצמה עכשיו תורמת להגברת האנטגוניזם בין חסידים ומתנגדים. בבחירות לכנסת ה-12<sup>8</sup> נאלצה, בפעם הראשונה בתולדותיה, להזדהות עם אגודת-ישראל ולהשתתף באופן פעיל בתעמולת הבחירות. תוך שימוש גם בהשבעות ובהבטחות ברכות של הרבי, למי שיצביע עבור אגודת ישראל, הצליחה חב"ד להגדיל את הייצוג של אגודת ישראל בשני מנדטים לפחות. אבל היה זה ניצחון קטן מאוד. באגודת-ישראל ידעו שמצביעים מסוג זה, המושפעים מהשבעות והבטחות של ברכות, אינם יציבים והצבעתם בעתיד אינה מובטחת. יתירה מזו, חב"ד לא הצטרפה לאגודת-ישראל וגם אינה מוכנה לכוף עצמה לפני מועצת גדולי התורה. כאשר נפלה ממשלת האחדות הלאומית (1989) ומפלגת העבודה הגיעה להסכם עם אגודת-ישראל על הקמת קואליציה בהסכמה מפורשת של מועצת גדולי התורה, לא היה נציגה של חב"ד בין חברי הכנסת של אגודת-ישראל, אליעזר מזרחי, מוכן לתת ידו להסכם ובהסכמת הרבי תמך בקואליציה של הליכוד. היתה זו מכה קשה ליוקרתה של מועצת גדולי התורה שמעמדה מעורער בלאו הכי. קשה להניח שאגודת-ישראל תיתן ידה בשנית לברית עם חב"ד.

לסיכום, גילו הגבוה של הרבי הרמ"מ והמתח המשיחי המתלווה לכך בחב"ד, מעלה בפי רבים את שאלת הירושה ועתידה של חב"ד. קשה לנבא מה יקרה, אולם מה שברור הוא שלחב"ד, כמו למחנה החרדי בכלל, צפויים בעתיד הקרוב ימים לא קלים.

## הערות

1. עיון בתוצאות הבחירות בכפר חב"ד מלמד על הצבעה סוחפת לפועלי אגודת-ישראל, כאשר מפלגת זו הופיעה ברשימה משלה.
2. ש.ז. לנדא וי. רבינוביץ, **אור לישראל**, (אוסף מכתבים נגד הציונות), ורשה, תר"ס.
3. ראה מ. גולדשטיין, "תיקון עולם", מונקטש, תרצ"ו. הדברים מצוטטים מתוך י. אלפסי, **החסידות ושיבת ציון**, ספריית מעריב, תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 87.
4. אמריקה איז נישט אנדערש (=אמריקה אינה שונה).
5. ראה אלפסי, שם, עמ' 196, הערה 252.
6. שלום דובער וולפא, "שני סיפורים ומסקנה", **כפר חב"ד** (בטאון חב"ד בישראל), גליון 403, ד' בחשוון תש"ן (2.11.1990).
7. ראה סיכום היסטורי של המאבק בשאלת "מיהו יהודי":  
Moshe Samet, "Who is a Jew? 1958-1977" *The Jerusalem Quarterly*, 26, Summer 1985, pp. 88-108.
8. כ"ג בחשוון תשמ"ט (3.11.1988).

# ש"ס - על קו התפר: בין חרדיות למסורתיות

לקראת הבחירות לעיריות (ח' בחשוון תשמ"ד - 25.10.1983), הופיעו בגיטו החרדי של ירושלים שתי מפלגות חרדיות חדשות: תל"י (=תנועה למען ירושלים, מאוחר יותר שונה שמה ל"תנועה למען מחנה ישראל"), שבראשה הועמד אברהם רביץ ו"התאחדות הספרדים שומרי תורה" (ש"ת). שתי התנועות היו ביטוי ל"מרד" של חוגים נרחבים בחברת הלומדים החרדית בעסקני אגודת-ישראל.

כתוצאה מהצטרפותה של אגודת-ישראל לקואליציה שבמרכזה הליכוד, בראשותו של מנחם בגין (1977), החלה ממשלת ישראל לתקצב את חברת הלומדים החרדית בצורה משמעותית. הכספים ("ייחודיים") הועברו וחולקו בהתאם לאינטרסים האישיים של כל אחד מחברי הכנסת של אגודת-ישראל. יחידים וקבוצות מצאו עצמם מקופחים. אברכי כוללים שלא היו "שייכים" ל"חצרות" החסידיות הגדולות ומנהלי מוסדות ל"בעלי-תשובה" שמצוקתם הכלכלית גדלה והלכה, חשו כעניים בפתח ובזו בליבם לעסקנים שלא היו "בני-תורה" כמותם ושללו את זכותם לקבוע גורלם. גם הם תבעו את חלקם בהנהגה הפוליטית של התנועה.

ואולם, המקופחים ביותר בחברת הלומדים, אלה שמצאו עצמם תמיד בסוף התור, היו ה"ספרדים" - קבוצת עילית של "בני-תורה", תלמידי ישיבות ואברכי כוללים ממוצא מזרחי, שרבים לא היו מודעים כלל לקיומם. החברה החרדית היא "אשכנזית" במהותה. אגודת-ישראל, שהיתה הביטוי הפוליטי של הרוב הגדול של החברה החרדית, ייצגה לא רק אידיאולוגיה אנטי-ציונית, אלא גם תרבות דתית-מסורתית מזרח-אירופית ("גלותית"). הביטוי הבוטה ביותר לכך הוא שהידיש היתה שפת הדיבור של מנהיגי התנועה ובה נוהלו הדיונים במועצת גדולי התורה ובמוסדות הפוליטיים. היידיש היא גם שפת הלימוד העיקרית בישיבות החרדיות, שמחס צמחה ועלתה חברת הלומדים החרדית. כך קרה שלמרות העובדה, ואולי דווקא בגללה, שחלק גדול מהעולים המזרחיים היו יהודים מסורתיים, היתה אגודת-ישראל המפלגה הפחות אטרקטיבית בשבילם. הזיקה למסורת, היתה במקרה זה, כמו במקרים רבים אחרים, גורם מפלג יותר מאשר מאחד.

מלבד זאת היתה אגודת-ישראל מחוץ למימסד היישובי-ציוני שפיתח מערכת ארגונים ומוסדות שסיפקו את הצרכים הבסיסיים של העולים החדשים שבאו לארץ מחוסרי-כל: חברות שיכון, שירותי בריאות (קופת חולים), לשכת עבודה, תנועות התיישבות וכיו"ב. פועלי אגודת-ישראל ניסו אמנם למלא חלל זה, אבל לשם כך היה צורך להשתלב, בצורה זו או אחרת, במימסד הציוני-סוציאליסטי (הסתדרות העובדים) השליט ולהזדהות עם האתוס הציוני-חלוצי. ואכן בראשית שנות החמישים יכלו פועלי אגודת-ישראל להניח שהם יהיו גורם דומיננטי באגודת-ישראל, אלא שאז גם הונחו היסודות לחברת הלומדים החרדית ומנהיגיה ראשי הישיבות חברי מועצת גדולי התורה, פנו לכיוון ההפוך והשקיעו את כל מירצם ומשאביהם בהקמתו של "עולם התורה", תוך הפיכת פועלי אגודת-ישראל לתנועה לא-לגיטימית.

לא במקרה היתה אפוא הפועל-המזרחי המפלגה היחידה כמעט שזכתה בנאמנותם של עולים מזרחיים שרצו להזדהות עם מפלגה דתית. בידיה היו כלים ארגוניים ומוסדיים לקלוט חלק מהמוני העולים המזרחיים. תנועה התיישבותית שלה הקימה מושבי עולים, חברת שיכון שלה הקימה שיכונים עולים וחברותה באיגוד המקצועי של הסתדרות העובדים הכללית, הקנתה לחבריה את הזכות ליהנות משירותי הבריאות של קופת חולים הכללית ולשכות העבודה של ההסתדרות. ואולם, הצלחתו היחסית של הפועל-המזרחי בתחום קליטת העלייה המזרחית, נבעה גם מכך שהוא ייצג את הדתיות האורתודוקסית הלא-מסורתית, שוויתרה במודע על המאפיינים ה"אשכנזיים" הבולטים: לבוש, שפה ונוסח תפילה. דתיות ישראלית לא-מסורתית זו איפשרה לעולים המזרחיים המסורתיים ובמיוחד לצעירים שבהם, להזדהות עם התנועה, לחשתלב במוסדותיה ולשלוח את ילדיהם לבתי הספר הממלכתיים-דתיים.

תהליך קליטת עדות המזרח בחברה הישראלית היה רצוף קשיים אובייקטיביים וסובייקטיביים. מצד אחד התקשו להסתגל למציאות הכלכלית והחברתית של ישראל המודרנית ומצד שני התקשה המימסד הישראלי להבין את צרכיהם במישור הכלכלי והתרבותי ובמשך תקופה ארוכה נתפסה תרבותם כנחותה. על רקע זה התפתחו בקרב רבים מן העולים המזרחיים רגשות תסכול וקיפוח עמוקים. תהליך הקליטה היה מלווה גם, בעיקר אצל היסודות היותר מסורתיים שבין העולים המזרחיים, בקשיים כלכליים, במשברים אישיים, באובדן סמכות האב ובהתפוררות המסגרות המשפחתיות. כתוצאה מכך התפתחה תת-תרבות עבריינית בשכונות ופרברים בהם התגוררו בני עדות המזרח. על רקע תהליכים אלה, נמצאה "פירצה" שאיפשרה לאלמנטים חרדיים לחזור למסגרות של עדות המזרח ולגייס צעירים שברבות הימים הפכו לעלילת חרדית-מזרחית, במסגרת חברת הלומדים.

ההתחלה קשורה לימי העלייה הגדולה של יהודי תימן ("מרבד הקסמים"). הממונים על קליטת עלייה זו, שלרוב היו גם מזוהים עם הסתדרות העובדים



והמפלגה השלטת (מפא"י), הואשמו בהעברתם של עולים אלה על דתם בכל האמצעים שעמדו לרשותם. על רקע סערה זו התארגנו מספר צעירים חרדיים מתלמידי הישיבות הגדולות (בעיקר חברון, מיר ופוניבז'), במסגרת "חבר פעילי המחתה התורתית" ("פעילים"). הם נסעו למחנות העולים ופעלו, לעיתים תוך סיכון, לרישומם של ילדי העולים לבתי ספר דתיים. מאוחר יותר החלו לפעול במושבי העולים וארגנו פעולות לנוער ושיעורי תורה. בכל מקום בו יכלו, פעלו כנגד שליחי הסוכנות והמדריכים, שנמנו ברובם על מפלגת פועלי ארץ-ישראל (מפא"י), בנסותם לשכנע את העולים לשמור על אורח חייהם הדתי-מסורתי. מלכתחילה פעלו אנשי "חבר הפעילים" לטובת החינוך הדתי בכלל ולא דווקא למען בתי הספר של אגודת-ישראל ("החינוך העצמאי") ופעילותם זכתה להערכה בציבוריות הדתית בכלל ולא רק בציבוריות החרדית. החברה החרדית ביקשה לראות בהם גיבורים הנאבקים ב"אויב" מר ואכזר. על רקע מיתוס הגבורה של הצבר הלוחם ושל צעירי תנועות הנוער, המגשימים את חזון הציונות החלוצית, זקוקה היתה החברה החרדית לגיבורים משלה.

הפעילות במסגרת "חבר הפעילים", איפשרה לצעירים כאלה לתרום לחברה החרדית, ליזכות בהערכה ולמצוא סיפוק לעצמם במסגרת החיים בישיבה. אנשי "חבר הפעילים" עסקו בשכנוע צעירים מזרחיים לעבור לישיבות שברובן היו גם מסגרות פנימייתיות. רבים מנערים אלה נטשו לאחר תקופה קצרה את הישיבות, משום שהתקשו להתמודד עם הדרישות החמורות בתחום החתנהגות הדתית, אבל חלק נשאר. במידה מסויימת קרה כאן מה שקרה בישיבות מזרח-אירופה בתקופה שבין המלחמות. כאז, כן עתה, שימשו הישיבות לחלק מהתלמידים תחליף למשפחה. כאז, כן עתה, העדיפו חלק מהם את הישיבה על ערכיה, חיי החברה המלאים והאחריות שנטלה על עצמה ביחס לתלמידיה, על פני בית-הספר, חיי החברה הריקניים ופיתויי הפשע של חוצות הערים הגדולות. אך בניגוד לעבר, יכלה הישיבה, שהוקמה במסגרת חברת הרווחה המודרנית, לספק את הצרכים החומריים של התלמידים ולהעניק בטחון יחסי לעתידם, במסגרת חברת הלומדים החרדית.

מספרם של בני עדות המזרח במערכת החינוך החרדית גדל בהתמדה. הוקמו ישיבות קטנות ומתיבתות לתלמידים מזרחיים. בוגריהן, כמו כל שאר החניכים של בתי הספר החרדיים, ראו את יעודם כ"בני-תורה" וביקשו להמשיך את לימודיהם בישיבות גדולות. אלא שכאן התעוררה בעיה; למוסד "ישיבה" מובן שונה בחברה המזרחית המסורתית. הישיבות המסורתיות המזרחיות היו דומות יותר לכוללים. למדו בהן מספר קטן של תלמידי חכמים מבוגרים. הישיבה הגדולה הספרדית היחידה שדמתה לישיבות האשכנזיות הגדולות, היתה ישיבת "פורת-יוסף" בירושלים. משנות השישים החלה ישיבה זו להתפתח כישיבה גדולה, על-פי המתכונת הליטאית ולקלוט תלמידים מזרחיים. שיטת הלימוד, סדר היום, הלבוש וההופעה החיצונית, הועתקו

בצורה מלאה כמעט מהישיבה הליטאית. אך ישיבת "פורת-יוסף" היתה קטנה מכדי לקלוט את כל המתדפקים על דלתותיה וחלק גדול מהצעירים המזרחיים ביקש ללמוד בישיבות הליטאיות היוקרתיות. הישיבות החסידיות ייצגו מסורת פרטיקולרית וחייבו נטישה מוחלטת של הזהות המזרחית. הישיבות הליטאיות לעומת זאת ייצגו את החרדיות האקומנית שיכלה לגלות סובלנות יחסית לזהות המזרחית. נכון אמנם שמרבית הצעירים המזרחיים בישיבות הליטאיות הסתגלו לאורח החיים ולהופעה החיצונית של שאר התלמידים, אך הסתגלות זו לא נתפסה כוויתור על הזהות המזרחית.

היתה זו דווקא ישיבת פוניבז' בבני-ברק שהיתה פתוחה ביותר לקליטת תלמידים מזרחיים, אף שתמיד היו בה מיעוט קטן. הדבר קשור בעיקר לאישיותם של ראשי הישיבה, המייסד רבי יוסף כהנמן והרב מנחם אליעזר שך. בשביל שניהם היתה ישיבת פוניבז' יותר מאשר מוסד ללימוד תורה. הרב כהנמן ראה את ישיבתו ממלאת תפקיד מרכזי בחקניית ערכי היהדות לחילוניים ופעל לקליטת ילדים מזרחיים מעליית שנות החמישים במוסדות הילדים שלו (בתי אבות), שפעלו ליד הישיבה. אך גם ישיבות אחרות, כמו "כנסת-חזקיהו" בכפר חסידים, או "עטרת-ישראל" בבית וגן בירושלים, פתחו את שעריהן לתלמידים מזרחיים מוכשרים. כך התפתחה שכבה של צעירים חרדיים מזרחיים שהחלו לבלוט בנוף של הגיטו החרדי, כבר מראשית שנות ה-70.

מאחר שהנישואין היו לחלק אורגני בחיי הישיבה, היה הכרח להקים גם מוסדות לבנות מזרחיות. חלק מהן, שהוריהן שוכנעו על-ידי עסקני "חבר הפעילים" נקלטו, אם כי לא בלי קושי, בסמינרים של "בית-יעקב". אבל שלא כבחברה החרדית, היתה בשנות השישים מגמה בולטת להקים מוסדות פנימייתיים לבנות אלו כדי להוציאן מן הבית ומן הסביבה המתחלנת. בין המוסדות הללו יש למנות את מוסד "אור החיים" בבני-ברק, סמינר "בית-יעקב" בבאר-יעקב, הסמינר החרדי לבנות בתיבות ומוסדות "קרן הילד" בירושלים. בשולי החברה החרדית בירושלים, בבני-ברק וברכסים שליד כפר-חסידים, החלה במחצית הראשונה של שנות השבעים לצמוח חברת לומדים מזרחית. במקביל קמה תת-תרבות חרדית-מזרחית בעיירות פיתוח, שהבולטת בהן היא נתיבות שבנגב. זאת בעיקר כתוצאה מזרימת משפחות אברכים לעיירות פיתוח. משבר הדיור והתעסוקה לנשים בריכוזים החרדיים הגדולים, היה למקור של עוצמה בעיירות הפיתוח. האברכים ורעיותיהם פעלו בקרב בני-נוער ומבוגרים; הקימו מוסדות חינוך, סמינרים לבנות, ישיבות וכוללים, שהפכו למרכזים קהילתיים של תת-התרבות החרדית-מזרחית.

במחצית השנייה של שנות השבעים נותנת פעילות עניפה זו את אותותיה. העילית החדשה של חברת הלומדים המזרחית, מעלה מתוכה גם עילית רבנית: רבני ערים ושכונות, ראשי ישיבות, ראשי כוללים וגדולי תורה: הרב

עובדיה יוסף, הרב בן-ציון אבא-שאל, הרב יהודה צדקה, הרב שמעון בעדני, הרב שלום כהן, הרב שבתאי אטון, הרב מרדכי אליהו ורבים אחרים.

מאפייניה של חברת הלומדים החרדית-מזרחית זהים בעיקרם לאלה של חברת הלומדים החרדית-ליטאית, החל בתופעה החיצונית וכלה בחשקפת עולם. יחד עם זאת, הם בעלי מודעות לזהותם המזרחית ולעבר המסורתי הטרומי מודרני-חילוני, שנתפס גם אצלם כדפוס אידיאלי של חיים יהודיים שלמים.

חברת הלומדים המזרחית היא עם זאת תופעה חדשה, היונקת יותר מן האתוס החרדי האשכנזי, מאשר מהמסורת של צפון-אפריקה, תימן או היישוב הישן הספרדי. למרות זאת הצליחה עילית זו לסמל בעיני רבים מיהודי המזרח, מרכיב חשוב בזהותם היהודית-מזרחית - העבר המסורתי שלפני ה"שבר" ולבטא את הרנסאנס של התרבות המזרחית האותנטית. זהו קו התפר שבין הדתיות החרדית למסורתיות המזרחית.

המהפך בפוליטיקה הישראלית שהעלה את הליכוד לשלטון ב-1977, היה בין השאר תוצאה של "מרד" המזרחיים בישראל ה"אשכנזית"-מערבית, שיוצגה על-ידי מפא"י. הליכוד איפשר לרבים מהספרדים להיות חלק מהעילית הפוליטית הישראלית. רבים מאלה, שהתרכזו בעיקר בעיירות הפיתוח, השתייכו בעבר להפועל המזרחי/המפד"ל, אלא שהשתנות שבין היסודות המסורתיים בעדות המזרח לבין הציונות הדתית, היתה בעייתית מלכתחילה. היא באה אל קיצה בראשית שנות השמונים, על רקע משפטו של אהרן אבו-חצירא, שר הדתות מטעם המפד"ל ובן אחת המשפחות הרבניות החשובות ביותר ביהדות צפון אפריקה.

ואולם, הניסיון של אבו-חצירא וחבריו להקים מפלגה עדתית-מזרחית (תמ"י=תנועת מסורת ישראל) לא היה יכול להצליח לאורך זמן. הסיבה לכך קשורה בראש וראשונה בכך שהנהגתה של תמ"י ייצגה דווקא אותם יסודות מודרניים, משכילים-מערביים בעדות המזרח ואלה לא נזקקו לתמ"י. הם פנו ברובם לליכוד. אשר-על-כן, כאשר הופיעה באופק הפוליטי תנועה שנתפסה כמייצגת אותנטיות של המסורתיות המזרחית - ש"ס - נדחקה תמ"י וכשלה.

בחודש אלול תשמ"ג (אוגוסט 1983) הופיעו בריכוזים החרדיים מודעות מטעם "התאחדות הספרדים שומרי תורה" שכותרתן "בשורה טובה" ונאמר בהן בין השאר:

הננו שמחים לבשר לקהל הקדוש בני הישיבות הי"ו [=ה' ישמרם וינצרו] כי בכנס ההתאחדות אשר התקיים השבוע הוחלט על: הקמת סיעה עצמאית לעיריית ירושלים אשר תייצג את היהדות הדתית בכלל והספרדית בפרט.

הנציגים יבחרו ע"י גדולי הרבנים וראשי הישיבות שליט"א  
 [=שיחיו לאורך ימים טובים, אמן]. פרטים נוספים יפורסמו  
 בימים הקרובים. רבני ההתאחדות קוראים לכל הפלגים וחוזרים  
 שומרי התורה להתלכד סביב ההתאחדות כאיש אחד ולב אחד  
 ולהצטרף בין אלפי חבריה ולהיות שותפים בהתאחדות הניל אשר  
 פעילה עושים רבות למען כלל ישראל בהחזקת מוסדות התורה  
 והחסד.

ניתוח מודעה זו מלמד שקהל היעד שלה הוא בראש וראשונה חברת הלומדים  
 המזרחית ולאחר מכן הציבוריות החרדית בכלל. התארגנות חדשה זו מבטאת  
 "מרד" של חברת הלומדים המזרחית החדשה במימסד הפוליטי של אגודת-ישראל  
 בכלל ובירושלים בפרט. עובדה זו התבררה יותר ויותר ככל שהתפתחה מערכת  
 הבחירות. פעילי הרשימה החדשה, שמלכתחילה הזדהתה באותיות "שת" [=שומרי  
 תורה], התנגשו בפעילי אגודת-ישראל ופגעו במנהיגה הוותיק מנחם פרוש,  
 עד כדי כך שהרב עובדיה יוסף מצא לנכון לצאת ב"גילוי דעת" כנגד  
 גילויים אלה.<sup>1</sup> מן הפרסומים הרבים שהופיעו ערב הבחירות, התברר יותר  
 ויותר שתחושת הקיפוח של האברכים המזרחיים ביחס לחלוקת המשאבים  
 הממשלתיים ("ייחודיים"), היא אחד הגורמים העיקריים שהניעה אותם להקים  
 את ארגון "ההתאחדות הספרדים שומרי-תורה". הרב יתודה (יאודה) צדקה כותב  
 בדברי תמיכתו: "...אשר המארגנים ידועים לנו שמטרתם קודש לבוא לעזרת  
 ה' בגיבורים לעודד ולחזק את לומדי התורה בכל המובנים ברוחניות  
 ובגשמיות...". והרב אברהם סאלים, אף הוא מראשי הישיבות הספרדיות,  
 כתב: "...מי יתן שנעריך נכונה את גודל השעה...להתלכד מסביב לרבותינו  
 גדולי הדור לפעול בתמימות דעים ולחזק ידיהם של העסקנים להגדיל תורה  
 ולהאדירה...ולפעול בכל דרך שהיא למען ציבור בני התורה מעדותינו,  
 מוסדותינו, ומפעליו לתורה וגמילות חסדים...". [ההדגשות שלי, מ.פ.].  
 הגרעין המייסד של הארגון החדש היה מורכב בעיקרו מאברכים תלמידי ישיבת  
 "פורת יוסף" בעיר העתיקה והרב שלום כהן היה מנהיגם.

בראיונות עם כמה ממנהיגי הקבוצה המייסדת, סמוך למועד הבחירות,  
 התבררה תמונה מורכבת יותר של מערכת היחסים שבין עילית זו של  
 "בני-תורה" ואברכים מזרחיים, לבין החברה החרדית בכללה. כל עוד היו  
 הראשונים מעטים ובודדים, רחוקים פיזית וחברתית מהחברה החרדית, יכלה  
 זו האחרונה להיחשב כפלורליסטית ומתחשבת במסורות המזרחיות. פעולתם של  
 אברכי "חבר הפעילים" ואברכי הכוללים בעיירות הפיתוח ובשכונות  
 המזרחיות, היתה מונחית על-פי עיקרון החובה של שמירת המסורת. אף  
 שמעשית התפתחה חברת הלומדים המזרחית על-פי הדפוס של חברת הלומדים  
 החרדית-ליטאית, לא היתה קיימת בה אידיאולוגיה של יצירת תרבות דתית  
 אחרת שהמזרחיים צריכים להסתגל אליה. ראשי הישיבות וגדולי התורה תבעו  
 מבני התורה המזרחיים שמירה על המסורת ההלכתית הספרדית, על נוסחאות

התפילה ועל הניגונים המזרחיים המסורתיים, על-פי הכלל של "לא תיטוש תורת אמך". אך מאידך היתה דווקא החברה החרדית בעלת תודעת עליונות כלפי החברה המזרחית, שהתבטאה בכל המישורים החברתיים: בהערכתם את הרבנים המזרחיים, ואת יכולתם להתמודד עם הדרישות המחמירות של אורח החיים החרדי ("מה כבר אפשר לדרוש מהם"). מאחר שבחברה החרדית נהוגים נישואי שידוך ואין מפגשים בלתי מבוקרים בין המינים, אפשר היה להבחין, והדבר לא נעלם מעיניהם של האברכים המזרחיים, שבכל מקרה של נישואין בין עדתיים - שהם נדירים יחסית - הצד האשכנזי הוא מה שקרוי בעגה החרדית "נחות דרגא", משמע: בעל מוס פיוזי, מנטלי, או חברתי, שלא יכול היה למצוא לו בת או בן זוג בקרב בני עדתו. גם אם האברכים המזרחיים הצדיקו התייחסות כזו לחברת המוצא שלהם, הם לא היו מוכנים לקבל אותה התייחסות ביחס לעצמם. והנה, כאשר הקימו הם משפחות ושלחו את ילדיהם לבתי הספר של "החינוך העצמאי" של אגודת-ישראל בירושלים ובבני-ברק, נתקלו ביחס משפיל ומפלה.<sup>2</sup> כניסתם של בנים מזרחיים לבתי הספר החרדיים, היתה תמריץ משמעותי להקמתם של בתי-ספר פרטיים ופרטיקולריים (ת"תים) לבני חברת הלומדים החרדית האשכנזית. אלה החלו להוציא את ילדיהם מהמוסדות של "החינוך העצמאי". אבל חמור מכך היה מצבן של הבנות החרדיות והמזרחיות שהלכו ללמוד בסמינר "בית-יעקב". כאן בוצעה סלקציה על בסיס של רמת לימודים. המוכשרות יותר נתקבלו לכיתות העיוניות והיו עתודת מורות למוסדות החינוך החרדיים. המוכשרות פחות, נשלחו לכיתות המקצועיות. האברכים המזרחיים שמו לב שכמעט כל התלמידות המזרחיות, כולל בנותיהם, הועברו לכיתות המקצועיות. היתה להם תחושה ברורה של אפליה על בסיס עדתי ולא הישגי. הברירה היחידה שעמדה בפניהם היתה לפתוח בתי ספר לבנים ולבנות משלהם, אך לשם כך נזקקו למשאבים ניכרים, מה גם שבתחרות על הכספים ה"ייחודיים" בין הקבוצות וה"חצרות" החרדיות, נמצאו המזרחיים בסוף התור. ואף-על-פי-כן, עיון בחומר התעמולה לקראת הבחירות לעיריות באוקטובר 1983, מלמד שמנהיגי ש"ס ראו גם את החרדים האשכנזים כקהל יעד. תקווה זו לא היתה ללא בסיס במציאות הפוליטית של החברה החרדית בראשית שנות השמונים. יתירה מזו, לא היתה זו הפעם הראשונה שמזרחיים חרדים מקימים רשימה פוליטית לבחירות לרשות מקומית, הזוכה לתמיכה משמעותית מצד חלק חשוב מחברת הלומדים החרדית.

בבחירות לעיריית בני-ברק (תשל"ט) הקימה אגודת-ישראל המקומית רשימה משותפת עם פועלי אגודת-ישראל (גי"ד), שבראשה הועמד איש פועלי אגודת-ישראל. העמדתו התפרשה בהכרח כמתן לגיטימציה מחודשת לתנועה "מורדת" ולא-לגיטימית בחוגים הקשורים ל"חזון אי"ש" שלהם השפעה מכרעת בקרב ראשי הישיבות הליטאיות בעיר ובתנועת צעירי אגודת-ישראל. כתוצאה מכך יצאו מנהיגי חוגי "חזון אי"ש", בתמיכתם של הרב יעקב ישראל קנייבסקי ("סטייפלר") גיסו של ה"חזון אי"ש", הרב חיים שאול קרליץ, בן אחיו של

ה"חזון-א"ש" והרב מנחם אליעזר שך, ראש ישיבת פוניבז' ואחד מראשי מועצת גדולי התורה, בהודעה שלא להצביע לרשימה המשותפת.

כדי למנוע איבוד קולות של הגוש החרדי, הוקמה רשימה ספרדית (ס"ח), שהתבססה על אותו גרעין של חברת הלומדים המזרחית שקם בשולי החברה החרדית בעיר. בשלב זה של העימות היה לשם אגודת-ישראל הילה של קדושה שאיש לא העז לפגוע בו, על-ידי הקמת רשימה חרדית מתחרה. עם זאת, מאחר שהספרדים המזרחיים לא נחשבו כחלק אינטגרלי מן המסורת החרדית והמרחק החברתי בינם לבין החרדים האשכנזים היה גדול, לא נתפסה הקמתה של רשימה חרדית ספרדית כבלתי לגיטימית. ואולם, הצלחתה של רשימה זו קבעה עובדה חברתית ופוליטית בנוף החרדי: לספרדים המזרחיים זכות ויכולת לייצג את עצמם ולהקים רשימה פוליטית חרדית הזוכה להסכמה שבשתיקה, גם מצד אוטוריטות אשכנזיות, עד שחרדים אשכנזיים יכולים להעדיף רשימה כזו על-פני אגודת-ישראל.

במשך הזמן עלה המתח בתוך אגודת ישראל ונסתמנו קווי השבר בין בני-התורה חניכי הישיבות הליטאיות לבין החסידים. במקביל גברה התסיסה בקרב חברת הלומדים כנגד העסקנים המסורתיים שלא נמנו על "בני-התורה". בייחוד התבטאה תסיסה זו בירושלים, על רקע שליטתו של חבר הכנסת מנחם פרוש בסניף המקומי וניסיונו להעמיד את בנו כממלא מקומו בראש רשימת המועמדים של אגודת-ישראל.

הצלחתה של ש"ס היתה ההפתעה הגדולה ביותר בבחירות לעיריות. ההצלחה נגרמה בשל החיבור בין העילית של חברת הלומדים המזרחית החדשה, לבין האוכלוסייה המזרחית בשכונות. לא רק שהצעירים "בני התורה" המזרחיים נתגלו כמארגנים טובים, אלא שנתגלתה המשמעות החברתית-פוליטית של פעילותם בבתי הכנסת המזרחיים המסורתיים. הם הביאו ליהודים מסורתיים אלה, שבמובנים מסויימים נשארו מחוץ לחברה הישראלית, בשורה של שייכות ושל זהות. הסיסמה "עטרה ליושנה", גם אם לא היתה מדויקת מבחינה היסטורית, נתנה להם תחושת כבוד מחודש, שאבדה בעבר. הצעירים יכלו להציג גלריה של רבנים "גדולי תורה" המדברים בשפה מובנת להם, באוצר דימויים אותו ספגו בבית הוריהם, בחברה של אתמול שהפכה להיות מושא לגעגועים ולדימויים רומנטיים. בשנת 1983 נתברר שליהודים אלה יש כוח פוליטי!

בעקבות ההצלחה, החל הרעיון של הקמת מפלגה חרדית-מזרחית ארצית לקרום עור וגידים. העסקנים החרדיים-מזרחיים מבני-ברק נפגשו עם עמיתיהם מירושלים והחליטו להופיע ברשימה חרדית-מזרחית לבחירות. לכנסת ה-11 (כ"ג בתמוז תשמ"ד - 23.7.1984). היריבות בתוך אגודת-ישראל תרמה גם היא להתארגנות החדשה. הרב שך ותומכיו חשו שאחיזתם באגודת-ישראל

הולכת ונחלשת והם ראו בשלב זה של התארגנות החרדים המזרחיים פתרון, ולוא גם זמני, לבעייתם. להתארגנותה של ש"ס תרמה גם יציאתו של הרב עובדיה יוסף, שניהן כרב ראשי ו"ראשון לציון", לגימלאות שלא מרצונו, ומינויו של הרב מרדכי אליהו תחתיו. פגוע ונעלב היפנה הרב יוסף את מירצו להקמת ש"ס והעניק לה מיוקרתו ומקשריו עם אצולת הממון הספרדית בחו"ל.

חתנועה החדשה התארגנה כמפלגה של "בני-תורה". בראשה הועמדה "מועצת חכמי התורה", שהיתה העתק של "מועצת גדולי התורה" של אגודת-ישראל ובראשה הרב עובדיה יוסף. הצלחתה של ש"ס בבחירות לכנסת ה-11 היתה מרשימה, בייחוד ביחס לאגודת-ישראל מחד וביחס לתמ"י מאידך.

### תוצאות הבחירות לכנסת ה-11:

המפלגה	מס' מצביעים	מס' ח"כים
תמ"י	31,103	1
אגודת ישראל	36,079	2
ש"ס	63,605	4
סה"כ חרדים	130,787	7

ש"ס דחקה את רגליה של תמ"י כמפלגה המייצגת את היסודות המסורתיים של עדות המזרח. ואולם בדיקה זהירה של תוצאות הבחירות בגיטאות החרדיים הגדולים של בני-ברק וירושלים מלמדת שש"ס זכתה גם בנתח נכבד (כ-15,000 קולות) של מצביעים חרדים אשכנזיים, שנמנעו מלתמוך באגודת-ישראל.

תוצאות הבחירות הבהירו את האחיזה שיש לש"ס בציבוריות המזרחית בעיירות הפיתוח ואצל היהודים המזרחיים המסורתיים. ואולם עסקני ש"ס ומנהיגי הבינו אל נכון שהם חייבים להבטיח את עתידם על-ידי הנחת תשתית לחברה חרדית מזרחית, על-ידי הקמת רשת מוסדות המבטיחה את גידולה - גני ילדים, בתי ספר, ישיבות, מתיבתות, מוסדות לבעלי תשובה ומוסדות רווחה. לשם כך הצטרפה ש"ס לקואליציה. בניגוד לאגודת-ישראל, שמועצת גדולי התורה אסרה עליה לקבל תפקידי שרות בממשלה, לא ראתה עצמה ש"ס כבולה באיסור זה, ואף קיבלה אישור לכך מהרב שך. החסבר המקובל לסתירה זו הוא שבני עדות המזרח פחות מחוייבים לאתיקה החרדית ("אין לתבוע מהספרדים מה שנתבע מהאשכנזים"), אבל אין זה אלא הסבר חלקי. ברור לכל שמעמדם החברתי-כלכלי של החרדים האשכנזיים, במישור האישי ובמישור

תמוסד-ציבורי, טוב לאין ערוך מזה של החרדיות המזרחית הקטנה והחלשה. כדי שזו תוכל להניח את היסודות ההכרחיים לחברת לומדים שתשנה את אופייה של האוכלוסייה המזרחית בישראל, מן ההכרח להשיג משאבים ממשלתיים גדולים יותר.

הבחירות לכנסת ה-12 (כ"ג בחשוון תשמ"ט - 3.11.1988) הוכיחו שוב את כוח המשיכה של ש"ס<sup>3</sup> אצל היסודות המסורתיים המזרחיים. הפעם שוב לא הופיע המחנה החרדי האשכנזי ברשימה אחת. היריבות בין היסודות הליטאיים, בהנהגתו של הרב שך, לבין הקבוצות החסידיות חשונות, גרמה להופעת רשימה חרדית חדשה: דגל התורה. למרות העובדה שהמצביעים החרדים האשכנזים לא הצביעו יותר עבור ש"ס היא הגדילה את נציגותה בכנסת והיא כיום המפלגה השלישית בגודלה; גדולה מהמפד"ל ומאגודת-ישראל.

### תוצאות הבחירות לכנסת ה-12:

המפלגה	מס' מצביעים	מס' ח"כים
אגודת ישראל	102,714	5
דגל התורה	34,279	2
ש"ס	107,709	6
סה"כ חרדים	244,702	13

בדיקת תוצאות הבחירות מלמדת שגם אגודת-ישראל חדרה לאותה אוכלוסייה מזרחית-מסורתית ועיקר גידולה בא מהצבעתה של זו. את החסבר לכך יש למצוא בפעילותם של אנשי חב"ד. מאידך נראה שש"ס הפכה להיות גורם מרכזי בקרב האוכלוסייה המזרחית, למרות שהשאלה אם תצליח לשמור על כוחה הפוליטי גם בעתיד בעינה עומדת.

אין ספק שהצלחותיה של ש"ס במישור החברתי הן לפי שעה מרשימות ביותר. אבל קיימים ספקות גדולים אם יעמוד לה כוחה לגרום למהפך באופיה של היהדות המזרחית המסורתית ולהפוך אותה ואת בניה לחרדים מזרחיים. לא רק שהמשאבים הנדרשים לכך הם גדולים בהשוואה למקורות הקיימים, אלא שגם חברת הלומדים האשכנזית מגיעה למיצוי יכולתה לקיים מערך גדול כל כך של לומדים הנמצאים במורטוריום כלכלי. יתירה מזו, אם בחברה החרדית האשכנזית קיימת מסורת של לימוד, לא זה המצב בחברה המסורתית המזרחית. קיומה של חברת לומדים מחייב מסורת של השקעת זמן ומשאבים נפשיים



ללימודים במשך תקופה ארוכה. האם תוכל היהדות המסורתית המזרחית להשתנות עד כדי-כך? כבר כיום ישנם סימנים למשבר בתחום זה. מאידך, אם לא תהפוך החברה המסורתית לחברת לומדים, היא לא תהיה חברה חרדית, והשאלה היא: האם תהיה זו חברה דתית מסורתית מטיפוס חדש?

## הערות

1. המודעות מארכיוני הפרטי.
2. ראה ויכוח על השאלה בעיתון פנימי של ש"ס, נועם, י"ט באב תש"ן (10.8.1990), ג' באלול תש"ן, (24.8.1990), כ"ד באלול תש"ן (1.9.1990), לא כל הכותבים מאשימים את "האשכנזים". חלק מצדיקים את האפליה בצורה זו או אחרת.
3. רשימת יישובים עירוניים (2,500 בעלי זכות בחירה ומעלה) בהם קיבלה ש"ס בכנסת ה-12 למעלה מ-10%, בהשוואה לערים הגדולות (ירושלים, תל-אביב וחיפה), למפלגות הגדולות (מערך וליכוד) ולמפלגות הדתיות האחרות

היישוב	מערך	ליכוד	סה"כ	ב	ג	ע"צ	ש"ס	סה"כ דתיים
ירושלים	19.8	30.5	50.3	4.6	8.6	6.4	8.6	28.2
תל-אביב	34.1	34.4	68.5	2.4	3.4	0.5	4.2	10.5
חיפה	40.1	28.2	63.3	2.8	2.4	0.7	1.9	7.8
נתיבות	3.7	36.4	39.1	10.4	13.1	7.7	23.3	54.5
אופקים	16.0	37.3	53.3	5.7	4.8	5.4	21.6	37.5
ירוחם	16.8	42.0	58.8	3.9	4.6	3.8	18.2	30.5
ראש העין	7.0	51.6	58.6	6.2	5.0	1.3	15.5	28.0
דימונה	20.8	46.7	67.5	2.9	5.8	0.2	14.5	23.4
בית שמש	20.1	46.3	66.4	5.0	3.3	0.2	14.3	22.8
שדרות	29.4	39.9	69.3	4.8	5.4	0.5	14.0	24.7
בית שאן	14.6	46.7	61.3	8.1	5.5	0.4	13.4	27.4
אור-יהודה	15.8	50.5	65.8	2.2	6.9	0.1	13.1	22.3
באר-יעקב	24.1	39.4	63.5	5.4	4.5	4.9	12.9	27.7
אשדוד	23.4	40.6	64.0	2.1	8.5	1.3	12.8	24.7
טבריה	17.8	45.9	63.7	7.6	5.3	0.7	12.4	26.0
אור-עקיבא	13.3	53.5	66.8	10.3	2.7	1.1	11.1	25.2
בני-ברק	10.0	17.7	27.7	8.1	23.3	22.3	11.0	64.7
צפת	17.2	35.4	52.6	8.9	13.1	1.3	10.7	34.0

## סיכום

כעוף החול קמה ועלתה החברה החרדית מתוך גלי האפר של שואת יהודי אירופה. היהדות הדתית-מסורתית המזרח-אירופית - חסידים הקשורים בזיקה בלתי אמצעית לאדמו"ריהם ומתנגדים השומרים בקנאות על מסורת בית אבותיהם - נעלמה מאירופה המזרחית והמרכזית. את מקומה תפסה יהדות חרדית המתרכזת בארץ-ישראל ובערים המטרופוליניות של מערב-אירופה וארה"ב. זיקתה של יהדות זו למסורת המזרח-אירופית מעוגנת עמוק בתודעתה ומקבלת ביטוי בולט באורח החיים, בהופעה החיצונית, במנהגים הדתיים ובערכי הייסוד המבדילים בינה לבין זהויות דתיות אורתודוקסיות אחרות. ואולם ככל שגדול הדמיון בין החרדים של היום לבין היהודים הדתיים-מסורתיים של אתמול, אין החברה החרדית חברה מסורתית באותו מובן של מחויבות בלתי מותנית למסורת חיה העוברת באופן בלתי אמצעי מאב לבן במסגרת של קהילה הכופה על היחיד ועל המשפחה ציות למנהגי המקום ומענישה על כל סטייה מהם. אמנם חברה יהודית מסורתית, שמבוססת על קהילה הקובעת את נורמות החיים של כל פרט בתוכה מתוך זיקה מחייבת למסורת הדתית, כבר לא היתה קיימת גם במזרח-אירופה בתקופה שלפני השואה, אך עם זאת עדיין חיו מרבית היהודים שנשארו נאמנים לדת, על פי מסורת חיים שאותה קיבלו באופן בלתי אמצעי מן הדורות הקודמים במסגרת של נופים חברתיים-גיאוגרפיים שביטאו זהויות חברתיות-דתיות פרינקלוריות. יהדות מסורתית זו איננה עוד. היהדות החרדית כיום מאורגנת כמיעוט קטן מוגדר ומובחן, במסגרת של קהילות וולונטריות המתקיימות זו בצד זו, בתוך חברה מודרנית פתוחה ותוך תחרות, עימות, תלות ויחסי חליפין עם החברה הסובבת. ואולם בניגוד למצופה ולנסיון ההיסטורי עד מלחמת העולם השנייה, המעבר למערב וההתיישבות בישראל בתוך רוב חילוני-ציוני, לא רק שלא הגבירו את הסחף, אלא הביאו, בפעם הראשונה מאז ראשית תהליך תחילון, לעצירה כמעט מוחלטת של הסחף ולפריחה חסרת תקדים גם בהשוואה לתקופות הזוהר של היהדות המסורתית. החברה החרדית קוראת כיום תיגר על החברה היהודית הלא-חרדית. היא רואה עצמה כאלטרנטיבה לתרבות הציונית-חילונית בארץ ישראל ורבים בציבוריות זו רואים אותה כאיום משמעותי על קיומה של הזהות היהודית הציונית. ראיית החברה החרדית את עצמה כאלטרנטיבה לחברה הישראלית הציונית-חילונית נסמכת לא רק על העובדה שהיא הצליחה להתקיים ולפרוח לאחר שואה כה איומה, אלא משום שהיא מייצגת תרבות נגד, שיש בה ביטוי לערכים של התמסרות ללימוד תורה, לצניעות, לשמירה על יציבותה של המשפחה, לאחריות אישית ולעזרה הדדית. החברה החרדית חשה שהיא הצליחה במקום שבו נכשלה הציונות - בהקמתה של חברת מופת: דידן עדיף מדידה, אנו [החרדים]

טובים מכס [הציונים החילוניים]. רבים בחברה הישראלית מוכנים לקבל אמירה זו.

מהו סודה של הצלחה זו? מה משמעותה כלפי פנים וכלפי חוץ? מה מחירה במישור הדתי, החברתי והכלכלי?

אין להבין את התפתחותה של החברה החרדית לאחר מלחמת העולם השנייה בלא הכרה של המציאות בתקופה שקדמה לכך שאופיינה כאמור במשבר חברתי, כלכלי ופוליטי, בתהליכי הגירה ועקירה, שעירערו כמעט לחלוטין את המבנה החברתי המסורתי וגרמו לסחף גובר והולך מן הדת והמסורת. בתקופה זו הונחו היסודות האידאיים, עוצבו דמויות "גיבורים", וגובשו המיתוסים המרכזיים של החברה החרדית. אל מול עולם עויין ומלגלג, הונחו היסודות לחברה החרדית העתידית, בדמותן של הישיבות כמוסדות כוללניים, כמו-מנזריים, שתפקידם להפקיע את הצעיר היהודי מבית הוריו וממסגרת החיים המסורתית, ולעצבו כתלמיד-חכם צעיר ומסור כל-כולו לאידיאל לימוד התורה והשלמות הדתית, תוך עימות לא עם מסורת חיה, אלא עם מסורת הספרים וחברת העילית הישיבתית. הישיבות מן הטיפוס של ולוז'ין היו התאים העובריים של החברה החרדית העתידית, המבוססת לא על המשפחה והקהילה כמסגרת של סוציאליזציה והעברת ערכי המסורת, אלא על מוסדות כוללניים מנותקים מהסביבה ומחלכלה. להתפתחות זו היתה בהכרח משמעות מרחיקת לכת. היא היתה מיועדת לעילית אינטלקטואלית המצוייה במצב של מורטוריום מבחינת זיקתה לכלכלה; למיעוט קטן חמצוי במיגננת. עלותן של אותן ישיבות שהיו קיימות בסוף המאה ה-19, היתה, במציאות המשברית של אותה תקופה, הרבה מעבר ליכולתה של היהדות הדתית-מסורתית, והן יכלו להתקיים רק בסיועו של העולם היהודי החדש במערב-אירופה ובארה"ב שזיקתו לדת ולמסורת הלכה ונחלשה.

במציאות של מזרח-אירופה, לא היה סיכוי לתאים עובריים אלה של החברה החרדית להתפתח ולהגיע לכלל בשלות. הצלחתן של הישיבות להבטיח את זיקתם המחייבת של בוגריהן לדת ולהלכה, היתה בתנאים של אותם ימים חלקית בלבד, למרות מספרם הקטן יחסית. דווקא עיקרון ההתמסרות המוחלטת ללימוד התורה במסגרת הישיבות והדחייה של לימודים כלליים ומיקצועיים ("תכלית"), דחפו חלק גדול מהתלמידים לנטוש מוסדות אלה. ואולם דווקא במערב, על רקע של חברת הרווחה המודרנית, השתלבותם של היהודים בכלכלה המערבית והעלייה ברמת החיים, נתאפשרה התפתחותה של החברה החרדית, כ"חברת לומדים" המבוססת על הישיבות שמשמשות כמסגרות יסוד המונעות את הסחף ומבטיחות את ההמשכיות הבין-דורית. רק במסגרת החברה המודרנית המערבית יכול היה להתפתח אותו מערך מורכב של יחסי חליפין ותלות בין מיעוט, המאופיין כחברת לומדים חרדית, לבין סביבה יהודית חילונית ו/או דתית מודרנית. חברת הרווחה המודרנית נוטלת על עצמה אחריות לחינוך,

לבריאיות ולחבטת הכנסה מינימלית לכל אזרחיה, ועל ידי כך היא לא רק מממנת חלק ניכר מתקציבי החינוך של חברת הלומדים החרדית, אלא גם מאפשרת הפניית משאבים רבים של המשפחה הגרעינית החרדית למימון הוצאות ישירות ועקיפות של חברת הלומדים המתפתחת. מאידך גיסא, פתיחתם של ערוצי תעסוקה רבים לנשים במסגרת החברה המודרנית, איפשרה לנשים החרדיות למלא תפקיד מכריע בביסוס הכלכלי של חברת הלומדים בשלב הבעייתי כל כך של מעבר מהרווקות לנישואין וליצירת התא המשפחתי החרדי החדש, תוך הבטחת הישגותיו ותלותו של הגבר במערך המוסדי של חברת הלומדים החרדית. ניתן להוסיף ולהראות פנים רבות ומגוונות ליחסי החליפין והתלות של חברת הלומדים החרדית והחברה הלא-חרדית הסובבת אותה. ואולם נסתפק בשני תחומים שיש בהם כדי להעמידנו על מורכבותם ורב-גוניותם: ההתפתחות הטכנולוגית והעלייה המתמדת ברמת החיים, גרמו למחפיכה בתחום החינוך התיכוני והגבוה. לפני בוגרי מערכות החינוך המודרני נפתחו שדות תעסוקה חדשים. מציאות זו השאירה את מרבית התפקידים והשירותים הדתיים שהחברה היהודית כולה נזקקת להם, במידה זו או אחרת, בידיהם של בוגרי מוסדות חברת הלומדים החרדית. תחום אחר: התפתחות המדע והטכנולוגיה חייבה את העלאת רמת הלימודים בתחום זה בבתי הספר התיכוניים. כתוצאה מכך, גדל הפער ההשכלתי בין צעיר חרדי לא-חרדי הממשיך לימודיו בבית-ספר תיכוני או טכנולוגי, לבין צעיר חרדי הממשיך לימודיו בשיבה "על טהרת הקודש". קשה מאוד לגשר על פער זה בשלבים מאוחרים יותר, בייחוד לנוכח העובדה שגיל הנישואין של צעיר חרדי הוא נמוך יחסית (20-24). הצעיר החרדי מוצא עצמו נאלץ להישאר במסגרת חברת הלומדים, בכל תנאי כמעט. כך "מעודדת" החברה המודרנית את הנוער החרדי להישאר בתוך העולם שבו גדל והתחנך.

אין זאת אומרת שהצעירים החרדיים נשארים נאמנים לחברתם רק משום שאין כמעט ביכולתם לצאת ממנה. אין ספק שהחברה החרדית מציגה בפני צעיריה אלטרנטיבה של ממש לחברה המודרנית הנחנתנית והמתירנית - אידיאל של התמסרות ללימוד תורה, לעזרה הדדית, לתחושה של זהות ברורה ולביטחון חברתי. ואולם כל זה בלבד אינו יכול להסביר את העצירה המוחלטת כמעט של הסחף מן השורות דווקא במערב משנות החמישים ואילך ואת הסחף הגורף בתקופה שלפני כן.

ה"מחיר" האידיאולוגי שאותו נאלצה החברה החרדית "לשלם" עקב הצלחתה להקים את חברת הלומדים, היה נטישתו של עיקרון ה"התבדלות" מהציונים החילוניים. מלכתחילה היה זה פתרון חלקי ובעייתי לדילמה שהמציאות החדשה העמידה בפני החברה היהודית-אורתודוקסית: מצד אחד, אי יכולתה להכיר בזכות קיומה של זהות יהודית שאינה מחויבת להלכה, ומצד שני, אי יכולתה להוציא את הכופרים ומחללי השבת מכלל ישראל. ה"התבדלות" הוצגה כפיתרון לאותם יהודים שלא רצו להכיר בזכותה של הציונות להקים בארץ-

ישראל ישות יהודית שאינה מכירה בחלכה כנורמה בסיסית מחייבת. ה"התבדלות" להתבטאה בראש ובראשונה בתחום הפוליטי-ציבורי: הימנעות מחשתתפות במערך הקהילות היהודיות האוטונומיות שחוקמו בתקופת המנדט ("כנסת ישראל") ואיסור על קבלת כספים מן הקרנות הציוניות. חברת הלומדים החרדית מבוססת מלכתחילה על עיקרון הפוך - על יחסי חליפין ותלות. עוד בשנות החמישים הזהירו "גדולי הדור" מפני קבלת תקציבים מהמדינה הציונית להחזקתן של הישיבות. ואולם ככל שגדלה חברת הלומדים וככל שפרחה התרבות החרדית החדשה, התברר שאין היא יכולה להתקיים, אלא אם כן תגדיל הממשלה באופן ניכר את הקצבותיה לה. יתירה מזו: גידולה של חברת הלומדים החרדית, הביא לשיעבודה הכמעט מוחלט של הפוליטיקה החרדית למטרה אחת ויחידה: הבטחת התמיכת הכלכלית מצד המדינה. לשם כך ננטש עיקרון ה"התבדלות" והופרו מחוייבויות לעמדות בסיסיות שניקבעו על-ידי מועצת גדולי התורה בראשית שנות החמישים, בדבר החובה שלא להצטרף לקואליציה ולא לשאת באחריות למעשיה ומחדליה של המדינה היהודית החילונית. בחינה מעמיקה יותר של מציאות זו מלמדת שגם אותם קיצונים, נאמני העדה החרדית בירושלים, המצחירים על מחוייבותם לעיקרון ה"התבדלות", אינם משתתפים בבחירות לכנסת ולעיריות ונמנעים מלקבל תקציבים מהממשלה ומהעירייה עבור מוסדות החינוך שלהם, יכולים להתקיים, משום שחרוב המכריע של הציבוריות החרדית נטש את עיקרון ה"התבדלות". אכן, העובדה שמרבית המוסדות החרדיים נוטלים תקציבים "ציוניים", מאפשרת לקיצונים לחלק למוסדותיהם סכומים משמעותיים. רק בזכות העובדה שמוסדות העדה החרדית, מעניקים שרותים דתיים לציבוריות החרדית הרחבה המורכבת בעיקר מאלה שאינם "מתבדלים", מתאפשרת קיומה ופריחתה של העדה החרדית.

אם נאלצה החברה החרדית לנטוש את עיקרון ה"התבדלות", הצליחה דווקא חברת הלומדים החרדית, להגיע להתבדלות חברתית מוחלטת כמעט של החרדים כפרטים מהלא-חרדים. היהודי החרדי מנוע למעשה מלקיים יחסים חברתיים ראשוניים לא רק עם חילוניים, אלא גם עם דתיים שאינם חרדים. מיסודו של הגיטו החרדי מביא לדחיקתם של אלה שאינם חרדים מתוכו. נורמות הכשרות המחמירות המחייבות את כל בני החברה החרדית, אינן מאפשרות יחסי גומלין חברתיים על בסיס של שולחן משותף, עם דתיים שאינם חרדים ואינם נזקקים להכשרים החרדיים הייחודיים. תרבות הבילוי החרדית שהיא חד-מינית, מקשה על קשירת יחסים עם דתיים שאינם חרדים, שיחידת הבילוי שלהם היא דו-מינית. כללו של דבר: החרדים כיום בדלים מהלא-חרדים הרבה יותר מבעבר.

ואולם הסתגרותה של החברה החרדית בתחומיה הגיאוגרפיים והחברתיים, וההפסקה הכמעט מוחלטת של הסחף משורותיה, שהיא פועל יוצא מכך, יוצרת בהכרח בעיות חדשות שלא קל להתמודד עמן. הסחף מהדת והמסורת היה גם

תהליך של ברירה של המתאימים יותר, של המוכנים להקריב קורבנות כלכליים וחברתיים כדי לממש את האידיאלים הדתיים של החברה החרדית. סגירת השורות וחסימת מרבית פתחי היציאה מחברה זו, מחייבים את הכל, את הבלתי מתאימים מבחינת אופיים ונטיותיהם האישיות, את הבלתי מוכשרים ללמוד תורה במסגרת הישיבה, את אחוזי הספקות בתוקפה של האמונה, להישאר בפנים ולהוות גורם מתסיס שמערער את היציבות הפנימית. השפעתה של מציאות זו, ניכרת כבר כיום בתחומי הגיטו החרדי המתקשה למלא אחר יעודו כטריטוריה קדושה מול העיר המודרנית החילונית-נהנתנית.

אכן מיסודה של חברת הלומדים החרדית שינה לבלי הכר את אופייה של החברה היהודית המסורתית שממנה עלתה וצמחה. היא הפכה את הישיבה למרכז והחזירה את הרבנים לפוליטיקה. אך רבנים אלה אינם ממשיכי דרכם של רבני הקהילה היהודית המסורתית. אלה הם "גדולי התורה" הבאים בעיקר מבין ראשי הישיבות מן הטיפוס של ולוז'ין ומבין אדמו"רי החסידים. סמכותם אינה מוגדרת על-פי "כתב רבנות" ומולם לא ניצבים פרנסי קהילות המודעים לכוחם וסמכותם. גדולי התורה נהנים מכריזמה אישית, מ"דעת תורה" המאפשרת להם להכריע בכל התחומים של החוויה האנושית, ומולם ניצבים תלמידיהם הרואים עצמם כשלוחיהם. תהליך זה שינה לחלוטין את מבנה הכוח הפוליטי בחברה החרדית ואת אופיין ודמותן של המפלגות החרדיות. הוא הביא להיעלמותה של תנועת פועלי אגודת ישראל (פא"י) מהמפה, ובסופו של דבר הביא גם להתפרקותם של צעירי אגודת ישראל (צא"י) שהיו, פרדוקסלית למדי, מנושאי האידיאל של הנהגת גדולי התורה. ואולם המשמעות המרחיקת לכת יותר של כניסתם של ה"גדולים" לפוליטיקה, היתה התפוררות מעמדה של "מועצת גדולי התורה" כסמכות-על המסמלת את אחדותו של המחנה החרדי כולו. הניגודים המסורתיים בין מתנגדים לחסידים ובין חצרות החסידים לבין עצמן, נעשו בולטים יותר ככל שהתמסדה חברת הלומדים החרדית וככל שנתבררה משמעותה הכלכלית של התפתחות זו. במקום להיות מנהיגות-על המגשרת על-פני פערים מסורתיים וניגודי אינטרסים כלכליים, נעשו ה"גדולים" מזוהים יותר ויותר עם קבוצותיהם הפרטיקולריות והיקשו בכך עוד יותר על מציאת פתרונות ופשרות ועל יכולתה של מועצת גדולי התורה לתפקד. בסופו של התהליך, היו אלה הניגודים האישיים והאינטרסנטיים בין ה"גדולים" שתרמו תרומה מכרעת לקרע הפוליטי-דתי בחברה החרדית ולהחייאת המחלוקת בין חסידים ומתנגדים.

התפתחותה של חברת הלומדים החרדית במסגרת החברה המודרנית הפתוחה, הביאה עימה תוצאה נוספת בלתי צפויה: התערעורות הזהות החרדית הכוללת ה"אקומנית" ועליית הזהות הפרטיקולרית. אם בתחילה, הביאו עימן התפתחות אמצעי הקומוניקציה המודרניים, העקירה מהעיירות לערים הגדולות וההגירה למערב, את החלשת הזיקה לזהות המסורתית הפרטיקולרית והתגבשותה של זהות חרדית אקומנית, תוך טישטושם של ההבדלים והמחלוקות ההיסטוריות, חנה

דווקא בעולם המערבי, הצליחו הקבוצות הפרטיקולריות להתגבש מחדש, להקים לעצמן מוסדות חינוך, ישיבות, כוללים ובתי-חינוך לבנות, שבהם מתעצבת זהות פרטיקולרית חרדית, על חשבון הזהות החרדית האקומנית. יתירה מזו, אמצעי הקומוניקציה המודרניים, אפשרויות התנועה הנוחות, המהפך שחל בתנועה האווירית מארץ לארץ ומיבשת ליבשת, לא רק שלא החלישו את הזיקה לקבוצות הפרטיקולריות החסידיות ואת המחויבות להנהגה, אלא להפך. הנגישות הנוחה ל"חצר", הקשר המהיר לרבי-אדמו"ר, והיכולת לשלוח את בני הדור הצעיר להתחנך בישיבות הקשורות לקבוצה הפרטיקולרית, מחזקים הרבה יותר מבעבר את הזיקה ואת התלות ההדדית של בני הקבוצה זה בזה ושל כולם יחד למנהיגם הרבי-אדמו"ר, המסמל את ייחודה וזחותה הנבדלת של הקבוצה. ה"גבולות" הפנימיים בין הקבוצות הפרטיקולריות המרכיבות את הזהות החרדית, נעשים יותר ברורים ופחות עבירים.

וברקע כל ההתפתחויות הללו, חוזרת ועולה בעיית יחסי החליפין והתלות של החברה החרדית בחברה הלא-חרדית הסובבת אותה. כאמור, הצלחתה ופריחתה של החברה החרדית היתה תלויה בהתפתחותה כחברת לומדים, וזו ביחסי חליפין ותלות גוברת והולכת בחברה הלא-חרדית. יציבותה של מציאות זו תלויה ביכולתה הכלכלית של החברה הלא-חרדית, בנכונותה לממן חלק גדל והולך של העלות הכספית וביכולתו של המבנה הכלכלי לקלוט את בוגרי חברת הלומדים החרדית, במשרות ובשירותים. ואולם גודלה היחסי של חברת הלומדים החרדית משתנה במהירות עקב הריבוי הטבעי הגבוה, המאפיין חברה זו (6 ילדים למשפחה בממוצע). כדי לגייס את המשאבים הנדרשים מהמדינה, נזקקת החברה החרדית לכוח פוליטי. מחד-גיסא הריבוי הטבעי תורם לעוצמתה האלקטורלית של החברה החרדית ומנקודת מבט זו הוא פונקציונלי למבנה חברתי. ואולם מאידך גיסא, הריבוי הטבעי הגדול מציב סימן שאלה לגבי עתידה של חברת הלומדים. לא רק שהמשאבים הנדרשים להחזקתם של הישיבות והכוללים, גדלים והולכים ומתקרבים במהירות לרמה האופטימלית האפשרית, אלא שהאפשרויות של בוגרי חברת הלומדים להיקלט בצורה זו או אחרת במשרות או בשירותים, לאחר שלמדו מספר שנים בכולל, מצטמצמות והולכות. כיום כבר קיימת רווייה בתחומי תעסוקה שחלק גדול מבוגרי הכוללים נוטים לעסוק בהם, כמו שירותים דתיים, משרות הוראה לגברים ונשים וכיו"ב. הלחצים הללו כבר גורמים למתחים פנימיים בחברה החרדית ומזינים את מגמות ההתבדלות וההתפצלות, בין חצרות החסידים השונות, בין חסידים ומתנגדים, בין ספרדים לאשכנזים. מגמות אלה משתקפות בראש ובראשונה במישור הפוליטי. תנועת אגודת-ישראל שייצגה את הרוב הגדול של החברה החרדית, התפצלה לשלוש מפלגות: אגודת-ישראל, המייצגת כיום בעיקר את חצרות החסידים הגדולות, דגל התורה, המייצגת את הישיבות הליטאיות ואליה הצטרפה גם חסידות בלז, ושי"ס, המייצגת עילית חרדית של תלמידי ישיבות וכוללים מזרחיים והמוני יהודים מזרחיים מסורתיים.

לנוכח בעיותיה של החברה החרדית עולה בהכרח השאלה: האם קיומה של חברה לומדים המחייבת את כל בוגריה ללמוד בישיבות ולהשתלם במשך שנים רבות בכוללים, תוך הימנעות מחשכלה כללית ומקצועית, הוא אפשרי לטווח ארוך? האם לא תאלץ החברה החרדית בעתיד הקרוב לקיים סלקציה בין אלה שיתקבלו לישיבות לבין אלה שייאלצו להשתלב בצורה זו או אחרת בתחליך הסוציאליזציה המקובל בעולם המערבי? האם כאשר יקרה הדבר תוכל החברה החרדית לקיים את אותה מידת פיקוח על בוגריה כדי לחבטיח את החמשכיות? האם תהיה חברה זו חברה חרדית?



# ביבליוגרפיה

## ספרים ועבודות דוקטור

אונא, מ., למען האחדות והיחוד, משנתו וחיו של מהור"ר יצחק בן מהור"ר משה אונא זצ"ל, קרית ספר, ירושלים, תשל"ח.

אטקס, ע., ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, הוצאת מגנס, ירושלים, תשמ"ב.

אלבוים-דרור, ר., החינוך העברי בארץ-ישראל, כרך א', ב', יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשמ"ו, תשי"ן.

אלפסי, י., החסידות ושיבת ציון, ספריית מעריב, תל-אביב, תשמ"ו.

ברויאר, מ., עדה ודיוקנה - אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1981, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, תשנ"א.

ברויאר, מ., רבנות אשכנז בימי הביניים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשל"ו.

ברויאר, מ. (עורך), תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישית, רעיונותיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז.

בר-לב, מ., בוגרי הישיבות התיכוניות בארץ ישראל בין מסורת וחידוש, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשל"ז.

גלעדי, ד., היישוב בתקופת העלייה הרביעית, ספרייה אוניברסיטאית, עם עובד, תל-אביב, תשל"ג.

דון-יחיא, א., שיתוף וקונפליקט בין מחנות פוליטיים: המחנה הדתי ותנועת העבודה ומשבר החינוך בישראל, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ז.

יובל, י., חכמים בדורם - המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, הוצאת מגנס, ירושלים, תשמ"ט.

כץ, י., היציאה מן הגטו, ספריית אופקים, עם-עובד, תל-אביב, תשמ"ו.

כץ, י., מסורת ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ח.

לוי, א., **מקבילים נפגשים**, ספריית אפקים, עם-עובד, 1985.

לוז, א., **החרדים**, בית הוצאה כתר, ירושלים, 1988.

מירסקי, ש.ק. (עורך), **מוסדות תורה באירופה בבניינם ובחורבנם**, הוצאת עוגן על-יד החסתדרות העברית באמריקה, ניו-יורק, 1956.

סילבר, מ., **שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני עד ערב מהפיכת 1848**, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ה.

פלדמן, ק., **המעבר לפריון נמוך מאד בחברות המתועשות מאז שנות השישים: האם ישראל שותפה לתהליך? עבודת גמר לתואר מ.א.**, האוניברסיטה העברית בירושלים, נובמבר 1990.

פרידמן, מ., **האשה החרדית**, דפי דיון מס' 4, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים, 1988.

פרידמן, מ., **חברה ודת, האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל - תרע"ח-תרצ"ז/1818-1936**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, מהדורה שנייה, תשמ"ב.

קול, ש., **אחד בדורו - קורות חייו ומאבקו של רבי יוסף שמואל כהנמן, הגאון מפוניבז', אורות, תל-אביב, תשל"ל.**

רובינשטיין, א., **המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל**, הוצאת שוקן ירושלים, תשל"ד. מהדורה ב' מורחבת, פרסום מס' 8 מפרסומי הפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ד.

שטמפר, ש., **שלוש ישיבות ליטאיות במאה התשע-עשרה**, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"א.

שלח, י. ומ. פרידמן, **התפשטות תוך הסתגרות - הקהילה החרדית בירושלים**, מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 15, ירושלים, 1985.

שלח, ח.פ., **חרות המצפון והדת במשפט הישראלי**, עבודת דוקטור, הוגשה לאוניברסיטה העברית, ירושלים, אדר תשל"ח.

שפירא, א. (עורכת), **סוגיות בתולדות הציונות והישוב (2) - הזרם הדתי בציונות**, אוניברסיטת תל-אביב ועם עובד, 1983.

**Abramov, Sh.Z., Perpetual Dilemma: Jewish Religion in the Jewish State,** Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1976.

**Aviad, J., Return to Judaism: Religious Renewal in Israel,** Chicago University Press, 1985.

**Brussel, S.G., Continuity and Change, a Study of the Hasidic Community of Boston,** Ph.D. thesis, Boston University, 1975.

**Gutwirth, J., Vie Juive Traditionnelle: Ethnologie d'une Communauté Chassidique,** Edition de Minuit, Paris, 1970.

**Harris, L., Holy Days: The World of a Hasidic Family,** Simon & Schuster, New-York, 1985.

**Heilman, S., Synagogue Life: a Study in Symbolic Interaction,** Chicago University Press, 1976.

**Heilman, S., The People of the Book: Drama, Fellowship and Religion,** Chicago University Press, 1982.

**Kamen, R.M., Growing up Hasidic, Education and Socialization in Babover Hasidic Community,** Ph.D. thesis, University of Penn., 1975.

**Kranzler, G., Face of Faith,** Baltimore Hebrew College Press, 1972.

**Kranzler, G., Williamsburg,** Feldheim, New-York, 1961.

**Liebman, Ch., & E. Don-Yehiya, Religion and Politics in Israel,** Bloomington, Indiana University Press, 1984.

**Marmorstein, E., Heaven at Bay, The Jewish Kulturkampf in the Holy Land,** Oxford University Press, London, 1969.

**Mayer, E., From Suburb to Shtetl, The Jews in Boro-Park,** Temple University Press, 1979.

**Odenheimer, M., A Society in Flux,** World Jewish Congress, New-York, 1960.

Poll, S., *The Hasidic Community of Williamsburg*, Schocken, Jerusalem, 1962.

Rubin, I., *Satmar: An Island in the City*, Quadrangle, Chicago, 1972.

Rubinstein, A. (ed.), *Hasidism*, Leon Amiel Pub. Keter, Jerusalem, 1975.

Shaffir, W., *Life in a Religious Community*, Holt Rinehart & Winston of Canada, Montreal, 1974.

Weissman, D.R., *Bais Ya'akov, A Women's Educational Movement in Polish Jewish Community: A Case Study in Tradition and Modernity*, M.A. thesis, New-York University, 1977.

## **מאמרים**

בקון, ג., "דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין", **תרביץ**, שנה נ"ב, חוברת ג' (ניסן-סיוון תשמ"ג), עמ' 508-497.

בראור, י., "תורה עם דרך ארץ באספקלריה של יחדות מזרח-אירופה", מ. ברויאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישיה, רעיונותיה**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 172-163.

ברויאר, מ., "רבנים דוקטורים בפולין-ליטא בימי הכיבוש הגרמני - 1918-1914", ג. בקון ומ. רוסמן (עורכים), **מחקרים בתולדות יהודי מזרח-אירופה**, כ"ד-כ"ה, ספר חשנה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ט, עמ' 153-117.

דון-יחיא, א., "המאבק על החינוך במחנות העולים וגילוייו במישור הציבורי", **ניב המידרשיה**, י"ח-י"ט, תשמ"ה/ו, עמ' 222-198.

כץ, י., "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", **כיוונים**, 33, סתיו תשמ"ז, נוב' 1986, עמ' 100-89.

כץ, י., "רבי שמשון רפאל הירש, המימין ומשמאיל", מ. ברויאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישיה, רעיונותיה**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 31-13.

סימון, ע.א., "האם עוד יהודים אנחנו", **לוח הארץ**, תשי"ב, עמ' 97-129.

פרידמן, מ., "המפד"ל בתמורה - הרקע לירידתה האלקטורלית", ד. כספי ואחרים (עורכים), **מדינה וממשל ויחסים בינלאומיים**, האוניברסיטה העברית בירושלים (19-20), אביב תשמ"ב, עמ' 105-122.

פרידמן, מ., "הרבנות הראשית - דילמה ללא פתרון", **מדינה וממשל**, א' 3, 1972, עמ' 118-122.

פרידמן, מ., "ואלה תולדות הסטטוס-קוו: דת ומדינה בישראל",  
ו. פילובסקי (עורכת), **המעבר מיישוב למדינה: 1947-1949: רציפות ותמורות**, מוסד הרצל, אוניברסיטת חיפה, 1990, עמ' 47-80.

פרידמן, מ., "יחסי דתיים-חילוניים לקראת הקמת המדינה", א. שפירא (עורכת), **סוגיות בתולדות הציונות והיישוב - הזרם הדתי בציונות (2)**, אוניברסיטת תל-אביב ועם עובד, 1983, עמ' 69-86.

פרידמן, מ., "ישיבות הישוב הישן בשלהי התקופה העות'מאנית - 'מוסדות' או בתי אולפנא", אטקס-שלמון (עורכים), **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובזמן החדש (ספר כץ)**, ירושלים 1980, עמ' 369-379.

פרידמן, מ., "למשמעותו החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט-תר"ע)",  
הקר (עורך), **שלם - מחקרים בתולדות ארץ ישראל וישובה**, 1974, עמ' 455-480.

פרידמן, מ., "מדינת ישראל כדילמה דתית", **אלפיים, כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות**, קובץ 3, תשנ"א, 1990, עמ' 24-68.

פרידמן, מ., "מודל 'השוק' וההקצנה הדתית", מ. כהנא (עורך), **בחבלי מסורת ותמורה, אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, כיוונים, רחובות, תש"ן**, עמ' 91-112.

פרידמן, מ., "מפגש יהדות תורה עם דרך ארץ עם החרדיות המזרח-אירופית",  
מ. ברויאר (עורך), **תורה עם דרך ארץ - התנועה, אישיה, רעיונותיה**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשמ"ז, עמ' 173-178.

פרידמן, ש., "אמונת חכמים - במישור החברתי ובבעיות ציבור - אתגר רעיוני או הנחיה אופרטיבית", **ספר זיכרון למרדכי ויזר - פרקי מעש והגות**, יבנה, תשמ"א, עמ' 136-159.

קצבורג, נ., "ההנהגה המרכזית של הקהילות בהונגריה 1870-1939", ציון, ספר חיובל תרצ"ו-תשמ"ה, 395-379.

רביצקי, א., "משיחיות, ציונות ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל", א. הראבן, (עורך), **ישראל לקראת המאה ה-21 - חזון ויעדים**, מוסד ון-ליר, ירושלים, 1984, עמ' 135-198.

Bacon, G.C., "Religious solidarity vs. class interest: The case of Poaley Agudat Yisrael in Poland", **Soviet Jewish Affairs**, Vol. 13, no. 2, 1983, pp. 49-62.

Berger, P., "A market model for the analysis of ecumenicity", **Social Research**, Spring 1963, pp. 77-93.

Deshen, S., "Israeli Judaism - an introduction to the major patterns", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 9, 1978, pp. 141-169.

Friedman, M., "Haredim confront the modern city", in: P. Medding (ed.), **Studies in Contemporary Jewry**, Vol. 2, The University of Indiana Press, 1986, pp. 74-96.

Friedman, M., "The Haredim and the holocaust", **The Jerusalem Quarterly**, 53, Winter 1990, pp. 86-114.

Friedman, M., "Back to the grandmother: The new ultra-orthodox woman," **Israel Studies**, **The Review of the Jerusalem Institute for Israel Studies**, Spring 1988, pp. 21-26.

Friedman, M., "Life tradition and book tradition in the development of ultra-orthodox Judaism", in: H.E. Goldberg (ed.), **Judaism Viewed From Within and From Without: Anthropological Studies**, SUNY Press, 1986, pp. 235-256.

Friedman, M., "Jewish zealotry: Conservative versus innovative," in: E. Sivan & M. Friedman (eds.), **Religious Radicalism and Politics in the Middle East**, SUNY Press, 1990, pp. 127-142.

Friedman, M., "Religious zealotry in Israeli society", in: S. Poll & E. Krausz (eds.), **On Ethnic and Religious Diversity in Israel**, Bar-Ilan University, 1975, pp. 91-111.

Gutwirth, J., "Fieldwork method and the sociology of Jews: Case studies of Hassidic communities", **Jewish Journal of Sociology**, 1978 (20), pp. 49-58.

Lamm, N. "The theology of Neturei-Karta", **Tradition**, Vol. 12, 2, 1971, pp. 38-53.

Rabinowicz, A., "A guide to Hassidism", **Jerusalem Post International Edition**, 14 Jan. 1989, pp. 9-11.

Rubinstein, A., "Law and religion in Israel", **Israel Law Review**, Vol. 3, 1967, pp. 368-414.

Rubinstein, A., "Who is a Jew and other who's", **Encounter**, March 1971, p. 84.

Samet, M., "Who is a Jew? 1958-1977", **The Jerusalem Quarterly**, 26, Summer 1985, pp. 88-108.

Schatz-Uffenheimer, R., "Confession on the brink of the crematoria", **The Jerusalem Quarterly**, 24, Winter 1985, pp. 126-141.

Shaffir, W., "Hassidic Jews and Quebec politics", **The Jewish Journal of Sociology**, Vol. 25, no. 2, 1983, pp. 105-118.

Shaffir, W., "Separation from the mainstream in Canada: The Hassidic community of Tash", **The Jewish Journal of Sociology**, Vol. 29, no. 1, 1987, pp. 19-36.

Shaffir, W., "The recruitment of Baalei Tshuva in a Jerusalem Yeshiva", **The Jewish Journal of Sociology**, Vol. 25, No. 1, 1983, pp. 33-46.

Singer, M., "Chasidic recruitment and the local context", **Urban Anthropology**, 1978, pp. 373-383.





# מפתח נושאים

תורה עם דרך ארץ 24	אברך-אברכים 40, 41, 58, 74, 77
אידיש (שפה) 6, 16	78, 80, 81, 83-84, 120
אידישקייט (יהדות במובן המסורתי)	134-135, 157, 178, 180, 181
117	ראה גם כולל-כוללים
	ראה גם אשה חרדית
אירגון צבאי לאומי (אצ"ל) 1, 49	אגודת הרבנים האורתודוקסיים
	בארצות הברית וקנדה 81, 100
	102
"אלטע היים" (הבית הישן במזרח-	אגודת-ישראל 1, 16, 18, 20, 21
אירופה) 13, 148, 149, 153	23, 26-39, 42, 44-45, 46, 48
161	50, 52-54, 55, 56, 59, 60-62
אמונת חכמים 15, 24, 105, 113	63, 64, 78, 88, 92, 93, 94
ראה גם דעת תורה	95, 96, 99, 101, 105, 107
ארץ-ישראל 2, 3, 4, 8, 14, 15	108, 109, 110, 112, 115, 118
19, 20, 21, 26, 30-37, 38, 40	122, 145, 146, 150, 151, 157
41, 42, 43, 44, 45, 46, 47	159, 160, 162, 163, 165, 172
48, 49, 50, 52, 53, 55, 82	173, 175-176, 180, 181, 182
83, 86, 96, 100, 104, 105	183, 184, 191
109, 147, 148, 152, 157, 163	בארץ-ישראל (תקופת המנדט)
165, 167, 186	37-30
ארץ הקודש 30, 31, 33, 165	הברית בין מזרח-אירופה
בניין ארץ-ישראל 36, 42	והאורתודוקסיה החדשה 26-30
קדושת ארץ-ישראל 44-45	פרישה מהקואליציה הממשלתית
	(1953) 61-62, 110
	קואליציה עם הליכוד 105
אשה חרדית 74, 78, 81, 127	העדה החרדית 26, 31-35
אשת אברך 56-58, 81, 134-135	הסוכנות היהודית 52-54
157, 178	סטטוס-קוו 53-54
	גיוס נשים 60-62
בית דין צדק (בד"ץ) של העדה	כשרות 94, 101, 124
החרדית	
ראה העדה החרדית	אורתודוקסיה 3, 6, 9, 23, 27
בחורי ישיבה	108, 117, 125
בחורים 40, 54-55, 74-75, 79	אולטרה-אורתודוקסיה 9
132-133	האורתודוקסיה ההונגרית 7, 20
בני תורה 126, 132, 134, 174	האורתודוקסיה המערב-אירופית 27
176, 179, 182	האורתודוקסיה החדשה 16, 26
בטלן 130	27, 28, 30, 32, 34, 37, 43
	108, 57

בית-יעקב (ירחון) 38, 115, 119	כתר תורה 130
בית-מלכה (בית-ספר חרדי לבנות)	נישואין 129-130
157	גיל נישואין 75, 79, 158
	ראה גם ישיבות
	ראה גם גיוס
בני עקיבא 1, 60	בחירות 105, 120, 122, 127, 137-
בלז (חסידות) 28, 36, 47, 108,	140, 162, 174, 180, 181, 182,
124, 146, 147, 148, 154, 157,	189
159, 191	לעדה החרדית 26,
מחזיקי הדת (כשרות) 159	לכנסת הראשונה 54,
בנות ארץ-ישראל (בית-ספר חרדי	לכנסת השנייה 59, 61, 118-119,
לבנות) 157	לכנסת העשירית 122,
	לכנסת האחת-עשרה 182-183,
בנות ירושלים (בית-ספר חרדי	לכנסת השתים-עשרה 173, 174,
לבנות) 157	184
	לעירויות (תשמ"ד) 175
בנק לאומי לישראל 125	בילוי 127-128
בעלי תשובה 170-171, 174, 183	ביקור חולים (בית-חולים) 160
באולה 19, 32, 106, 165, 167,	בית-ברכה (בית-ספר חרדי לבנות)
170	157
גלות 19, 53, 70, 93, 106, 164,	בית-יעקב (רשת בתי-ספר לבנות)
175	16, 28-29, 33-34, 56, 57, 77,
גלות בין יהודים 9-10	150, 158
גדולי התורה ("גדולים") 15, 26,	בית-יעקב הישן 157
29, 46-47, 49, 54, 59, 61, 62,	בית-יעקב (סמינר למורות) 23, 29,
66, 92, 93, 99, 104-107, 109,	37, 56, 57, 67, 77, 80, 86,
110, 111, 112, 178, 190	178, 180
השואה 104	סמינר שצ'רנסקי (תל-אביב) 67,
בעלי כריזמה 29, 46, 92, 105,	157
107, 111, 112, 149, 153, 168,	סמינר וולף (בני-ברק) 23, 57,
190	157-158
הג'וינט 22	סמינר באר-יעקב 178
גור (חסידות) 7, 20, 24, 29, 33,	בית-יעקב חסידי (גור) 158

- דעת תורה 46, 50, 92, 104-107, 108, 110-112, 113, 114, 190  
 שו"ע חמישי 104  
 רוח הקודש 46, 105  
 ראה גם אמונת חכמים  
 ראה גם מועצת גדולי התורה
- גיוס בחורי ישיבות לצבא 54-55, 67, 70-71
- גיוס נשים 58, 60-62, 110  
 שירות לאומי לנשים 58, 61-62  
 אביזריהן דערויות 60, 68  
 ייחרג ועל יעבור 61  
 המגנות נגד 62
- גיטו חרדי 63, 115-135, 148, 152, 154, 155, 156, 160, 161, 175, 178, 189, 190  
 ופיקוח חברתי 126  
 והסביבה 128-129  
 דחיקת החילונים 128-129
- גמילות חסד (גמ"ח) 74, 132, 149
- דגל התורה 151, 173, 184, 191
- דגלנו (בטאון צעירי אגודת-ישראל) 46, 50, 77, 78, 80, 81, 104, 113
- דור החדש 10, 21
- דור הישן 21
- דינסטיה (בחסידות) 146, 147, 155
- דיעבד 6, 14, 15-16, 35, 54, 85
- דיור 129-136
- דער איד (בטאון קהילת סטמאר ניו-יורק) 116
- הסכם מאיסקי-שיקורסקי (1941) 36  
 ראה גם ילדי טהרן
- הסתדרות החרדים (בית-ספר) 41
- ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים 42, 53, 65, 67, 97, 137, 155, 176
- הפגנות 36, 49, 65, 66, 69, 92, 93, 99, 121  
 נגד חילול שבת 63, 64, 66, 103, 122
- הצהרת בלפור 19, 30, 32, 33  
 הקצנה דתית 80-86, 96  
 ראה גם הלכה  
 ראה גם חומרא

מיהו יהודי 171-172	השכלה (משכילים) 2, 7, 10, 12,
ואגודת-ישראל 162, 173	14, 16, 20, 27, 32, 33, 43,
בתי-ספר 162	57, 73, 76, 106, 149, 157,
	164, 165, 166, 192
חבר פעילי המחנה התורתי (חבר	לימודי חול 13, 73
הפעילים) 59-60, 177, 180	
	"השקפה" 12, 15, 80
חברת הלומדים 4, 56, 58, 73, 75,	התאחדות הספרדים שומרי תורה (ש"ת)
76-77, 95, 99, 111, 112, 115,	ראה ש"ס
119, 120, 122, 124, 130, 132,	
133, 135, 147, 154, 155, 161,	התבדלות 2, 14, 30, 31-33, 35,
175, 176, 177, 180, 181, 184,	36, 45, 48, 59, 64, 94, 96,
187, 188, 189, 190, 191, 192,	97, 98, 105, 108, 171, 188-189
חברת הלומדים המזרחית 178,	
179, 182	
	ויז'ניץ (חסידות) 47, 50, 115,
חברת הרווחה המודרנית 4, 187	116, 146, 147, 148-151, 152,
	153, 154
חוג חת"ס סופר (בשרות) 124	כולל אברכים 148
	"נידחים" 150-151
(ה)חומה (אום אני חומה) (בטאון	
נטורי קרתא) 21, 86, 88, 98,	ועד העיר ליהודי ירושלים 31
99, 102	
ראה גם נטורי קרתא	ועד העיר האשכנזי
	ראה העדה החרדית
חומרא וקולא 80-87, 96, 117	
	זהות חרדית אקומנית ופרטיקולרית
חזית דתית מאוחדת (בחירות לכנסת	18, 29, 43, 45, 107, 146-148,
הראשונה) 54	156-157, 159, 161, 163, 165,
ראה גם בחירות	178-191
חילון 2, 6, 8, 9, 10, 11, 15,	זקן 6, 17, 166
82, 83, 106, 107, 186	
חילוניות מיליטנטית 54, 123	
חילוניות שממילא 123, 141	חב"ד (חסידות) 152, 154, 155,
ראה גם מודרנה	157, 160, 162-174, 184
	צבאות ה' 171
חינוך, זרמים 56	וציונות 165
זרם המזרחי 9, 56, 59	המאבק על הירושה 167-169
החינוך הממלכתי דתי 162	פעילות בעולם המערבי 169-170
הזרם הרביעי (אגודת-ישראל) 56,	הפצת המעיינות 170

67, 59	(ה) יישוב החדש 19, 30, 33, 41,
החינוך העצמאי 56-57, 126,	44
155, 157, 159, 162, 181	
רשת אוהלי יוסף יצחק (חב"ד) 162	(ה) יישוב הישן 30-31, 32, 33,
חוק חינוך ממלכתי 56	34, 40, 44, 49, 54, 64, 78,
ועדת פרומקין 59	89, 90-91, 93, 94
חוק החינוך הממלכתי 56	ראה גם נטורי קרתא
חלוציות חרדית 42, 45	יסודי התורה (בית-ספר) 41
חלוקת עבודה (בין חרדים ללא-חרדים)	ישיבות 4, 7, 11, 14, 22, 27,
ראה יחסי חליפין	34, 35, 40-42, 47-49, 56, 60,
	70-79, 80, 81, 85, 86, 95,
	118, 119, 147, 155, 156, 164,
	175, 177-178, 178, 187-188,
	191-192
	ראשי הישיבות 7, 15, 22, 26,
	29, 35, 36, 38, 47, 95, 104,
	108, 111, 122, 130, 132, 133,
	147, 176, 178, 180, 190
	תלמידי הישיבות 15, 30, 42,
	54, 58, 73, 74, 75, 78, 79,
	83-84, 89, 131-134, 158, 175,
	177
	הישיבה הליטאית 2-3, 11-13,
	27, 34, 40, 49
	על טהרת הקודש 12, 16, 188,
	ישיבת ברנוביץ (אהל תורה) 23
	ישיבת ויז'ניץ 149
	ישיבת ולוז'ין (עץ חיים) 11,
	12-13, 21-22, 38
	ישיבת חברון (כנסת ישראל) 41-
	42, 47, 50, 63, 78, 120
	ישיבת טלז 22, 37, 47, 50
	ישיבת כנסת חזקיהו 178
	ישיבת לומז'ה 34, 41, 49
	ישיבת מיר 36, 37, 39, 47,
	149
	ישיבת נוברדוק 34, 41, 49
	ישיבת סלבודקה (כנסת ישראל)
	34, 39, 40-41, 49, 149
חסידות-חסידים 7, 17, 26, 27,	
105, 108, 112, 145-161, 162,	
164, 173, 175, 181, 190, 191	
געווארענע 146-147, 169	
תורה (חסידות) 147	
חרד-חרדים, הגדרה 6-20	
יהדות התורה 21	
דתיות חרדית 8	
אווירה חרדית 117, 122	
סביבה חרדית 117	
טבריה, הפירות בבית קברות 125	
יבסקציה 52	
יחסי חליפין 13, 14, 40, 48,	
75-77, 128, 152, 186, 187-188	
ילדי טהרן 36, 39, 45, 46, 52,	
59	
"ירושלמים" 7, 30, 33, 34, 91	
ראה גם היישוב הישן	
ראה גם נטורי קרתא	
"ירידת הדורות" 15, 24	

הכנסייה הגדולה (של אגודת-ישראל)  
37, 108

כסמים ייחודיים 175, 180, 181,  
189

כשרות 53, 67, 101, 125, 159-161,  
189

הכשרים וסחף 124

שירותי כשרות 76, 94, 95-96,

97, 124, 159

גלאט - מהדרין 124

הפסד מרובה 87

חומרות 85

תיעוש מזון 85, 97

הכשרים - המשמעות הכלכלית

124-125

אגודת-ישראל והעדה החרדית 94,

101

העדה החרדית ונטורי קרתא 97,

102

תנובה 87, 97

לוחמי חרות ישראל (לח"י) 49,

66, 99

ליכוד (מפלגה) 105, 179

לימוד תורה 7-8, 33, 48, 57-58,

71, 106, 186

ראה גם דעת תורה

ראה גם ישיבות

"ליטאים"

ראה מתנגדים

לניאדו (בית חולים) 152, 160

ראה גם קרית צאנז

(ה)מודיע (עיתון אגודת-ישראל)

70, 114, 119, 130, 133, 134,

136, 141

ישיבת עטרת ישראל 178

ישיבת עץ חיים, ירושלים 101

ישיבת מוניביז' 36, 47, 48,

81, 105, 110, 115, 116, 177,

178

ישיבת מורת יוסף 65, 177-178

(ראה גם עדות המזרח)

ישיבת תומכי תמימים (חב"ד)

164

ישראל, ממשלה 36, 54, 55, 56,

59, 61-62, 105, 110, 175

ישראל סבא 144-145

ראה גם נטורי קרתא

יתד נאמן (עיתון דגל התורה) 136

כולל אברכים 4, 41, 48, 57-58,

73-77, 78, 81, 83-84, 95, 118,

120, 126, 134-135, 136, 152,

154, 156, 157, 178, 180, 181,

188, 192

כולל חזון-איי"ש 48, 74, 115

כולל היכל התלמוד 41, 78

שבט הלוי 48

כוללים (ביישוב הישן) 31, 90, 91,

כופר היישוב (מגבית) 88

כיכר השבת

ראה שבת

ככל הגויים 8

כלל ישראל 29, 32, 105, 107,

152, 180, 188

כנסת ישראל (הארגון הקהילתי

היהודי בתקופת היישוב) 31, 32,

94, 189

מלחמת העולם הראשונה 25, 31,	"מה ימית" 19
147, 37	
מלחמת העולם השנייה 3, 9, 21,	מודרנה (מודרניזציה) 2, 6, 7,
46, 47, 48, 72, 75, 76, 82,	9-10, 11, 12, 27, 82, 83, 106,
83, 92, 104, 111, 118, 146,	107, 127, 146, 166
151, 166, 186, 187	ראה גם חילון
ראה גם שואה	מועדון המריבה 65
מלחמת שלום הגליל 101	מועצת גדולי התורה (מועצה"ת) 1,
(ה)מנדט הבריטי 2, 20, 21, 26,	23, 44, 107-114, 151, 162,
30, 35, 37, 118, 120, 189	173, 175, 182, 183, 190
מסירה (מלשינות לגויים) 32	התיישבות על אדמת הקרן הקיימת
מעייני הרפואה (בית-חולים) 160-	לישראל 108-109
161	גיוס נשים 109-110
מפד"ל	ראה גם גדולי התורה
ראה מזרחי, הפועל המזרחי	ראה גם דעת תורה
מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י)	מועצת חכמי התורה 183
59, 110, 167, 177, 179	ראה גם ש"ס
מפלגות השמאל 47, 59, 123	(ה)מזרחי 1, 9, 15, 16, 17, 21,
"מצב של שוק" (market situation)	36, 41, 54, 56, 59, 61, 62,
84	117, 118, 119, 121, 162, 179
"מרבד הקסמים"	"מזרחיסט" 117, 118
ראה עליית יהודי תימן	ראה גם חינוך, זרם המזרחי
משכילים	ראה גם (ה)פועל המזרחי
ראה השכלה	מזרחיים
משנה ברורה 23, 43	ראה עדות המזרח
ראה גם הכהן ישראל מאיר	מהתרות דתיות 65-66, 69
משפחה חרדית 74-75, 118, 135	מהתרת צריפין 66
	מהתרת ג'למי 65
	מהתרת הקנאים 65
	וצעירי אגודת ישראל 65
	ועדת החקירה 65
	מטבח הפועלים 53, 67

נח"ל חרדי 70, 77	מתנגדים 17, 18, 20, 26, 29, 108, 145, 154-155, 156, 157, 158, 160, 163, 164, 172, 173, 186, 190, 191
נידוי (חרם) 99	ליטאים 7, 17, 124, 157, 160, 163, 164, 172
"נידחים" 150-151	ליטוואק 20
ראה גם ויז'ניץ	ראה גם חסידים
נישואין 57-58, 75, 95, 129-130, 133-134, 178, 181	ראה גם ישיבות
אירוסין (שידוכין) 69, 126, 128, 149, 158	(ה)נאמן (בטאון חניכי הישיבות) 51
סידור מלא (חצי) 74, 93, 95, 130, 132, 134	נאצים 30, 34
ראה גם אשה חרדית	נדבורנא (חסידות) 153, 154
סולידריות יהודית 152, 155	נוטרי המסורת 14, 41, 144
סחף 2-4, 10, 11-12, 17, 26-27, 35, 45, 49, 55, 71-72, 76, 78, 81, 82, 83, 99, 107, 115, 116, 127, 186-190	נוטרים (שוטרים מוספים בתקופת המנדט) 88, 89
טראומת הסחף 10	הנוער האגודתי 45
סטטוס-קוו (בענייני דת) 52-53, 66	הכשרת כמר סבא 43
סטמאר (חסידות) 7, 21, 93, 96-98, 99, 116, 154, 157	ראה גם צעירי אגודת-ישראל
סיני (בית-ספר) 41	נטורי קרתא של היהדות החרדית בארץ-ישראל 20, 26, 35, 39, 52, 54, 63-65, 81, 86, 88-103, 109, 122, 145
סיני (מוסד לילדי עולים) 65	שומרי העיר 89, 100, 101, 102
סאסוב (חסידות) 151	החומה (בטאון נטורי קרתא) 21, 70, 86, 88, 98, 99, 102
סלונים (חסידות) 146	מלחמה לה' בעמלק (בטאון) 102
סידור מלא (חצי)	תורה ויראה 64, 94, 98, 111
ראה נישואין	כולל יראי ה' 98
ספרדים	שריפת תחנונות אוטובוס 102-103
ראה עדות המזרח	ואגודת ישראל 110-101
	והעדה החרדית 94-99
	הפגנות שבת 94-95
	גיוס לצבא 95
	ראה גם קנאות דתית



התיישבות על אדמת הקק"ל	העדה החרדית בירושלים 20, 26,
109-108	31-35, 41, 54, 81, 92, 93, 95,
ראה גם אגודת-ישראל	122, 189
"פראד" (תהלובה; טיול שבת אחר-	ונטורי קרתא 94-99, 102-103
הצהריים ברחובות) 63, 69	וסטמאר 96-97
(ה)פרדס (בטאון אגודת הרבנים	כשרות 97, 101, 124, 159
בארה"ב וקנדה) 80, 81, 100, 102	בית-דין צדק (בד"ץ) 95, 96-97,
	98, 99, 101, 102, 124, 127,
	141, 159-160
פרעות תרפ"ט 34, 41	עדות המזרח 17, 18, 31, 59-60,
ציונות 52, 59, 62, 69, 71-72,	137, 156-157, 175-185, 191
81, 88, 94, 1, 7, 19-20, 42,	ראה גם עליית יהודי תימן
44, 45, 46, 49, 125, 171, 186,	ראה גם עיירות פיתוח
187	ראה גם ש"ס
אנטי ציונות 7, 8-9, 19-20,	עיירות פיתוח 134-135, 179,
25, 26, 30, 31-33, 35, 44, 46,	180, 183
58, 93, 94, 96, 104, 165, 171,	כוללים 74
186	ראה גם ש"ס
ראה גם התבדלות	העלייה הרביעית 20, 30, 33-34,
צעירי אגודת-ישראל (צא"י) 35,	38
36, 45-47, 50, 65, 69, 70-71,	העלייה החמישית 34, 42-43
77, 102, 181, 190	עליית יהודי תימן (מרבד הקסמים)
ראה גם אגודת-ישראל	56, 59-60, 176-177
ראה גם זהות חרדית אקומנית	עזרא 43, 60
צניעות 18, 57, 60, 66, 68, 87,	הכשרת גדרה 43
92, 126-128, 144-145, 157-158,	ראה גם פועלי אגודת-ישראל
186	(ה)פועל המזרחי 54, 61, 62, 110,
ראה גם גיוס נשים	121, 137, 176, 179
קבוצות קיצוניות	ראה גם המזרחי
ראה נטורי קרתא	פועלי אגודת-ישראל (פא"י) 36,
ראה קנאים	42-43, 45, 50, 54, 62, 110,
קהילה 3, 7, 9, 11, 78, 83,	118, 153, 176, 181, 190
124, 147, 149, 150, 160, 186,	וגיוס נשים 60-61, 62
187	
קהילה וולונטרית 17, 83-84, 186	

קרלין-סטולין (חסידות) 146  
קרן התורה 28

קרקוב  
ראה בית-יעקב

(ה)רבנות הראשית 15, 34, 44,  
94, 97, 110

רוויזיוניסטים 1

רישיונות עלייה - סרטיפיקטים 34

שארית ישראל, קהל (כשרות) 124

שבת 58, 123, 124  
חילול שבת 63, 88, 92, 115,  
121, 125  
הפגנות שבת בירושלים 49, 63-  
65, 92  
בתי-קולנוע 103  
כיכר השבת 49, 63-65, 66, 96,  
121

שואה 1, 3, 4, 19, 35, 36, 38,  
46-47, 48, 52, 53, 55, 73, 76,  
77, 83, 96, 104-105, 116, 146,  
148, 151, 153, 167, 186  
כצאן לטבח 46

שומרי אמונים (חסידות) 144-145

שידוך  
ראה נישואין

שמיטה 21, 44-45, 50, 101

ש"ס 175-185, 191  
ראה גם עדות המזרח

קהילה חרדית נפרדת  
(Austrittsgemeinde) 14, 20, 22,  
31-32

קהילה קדושה 2  
ראה גם התבדלות  
ראה גם העדה החרדית

קוצק  
ראה גור (חסידות)

קטוביץ, כינוס  
ראה אגודת-ישראל

קיבוץ גלויות 49

קיבוץ-קיבוצים 43, 45, 50, 53,  
60, 61, 71, 78, 108

קאליב (חסידות) 152, 154

קנאות דתית 17, 24, 34, 66, 86,  
89-93, 94, 99

ביישוב הישן 90-91  
אלימות 92-93

פנחס בן-אלעזר 89  
ראה נטורי קרתא

קנאים 15, 31, 33, 34, 65, 66,  
69, 81, 86, 89-93, 95, 96,  
97-99, 100, 122, 144, 150

קנאים אקטיביים 91-92, 101

קנאים פסיביים 91-92

קנאים מרופסיונליים 91

יחסים עם אוטוריטות רבניות 92  
משקווילים (מודעות לעג וביזוי)  
93

ואגודת ישראל 93  
והשיבות 95  
ובד"ץ העדה החרדית 99

תנועה למען מחנה ישראל (תל"י)	שערי צדק (בית-חולים) 160
175	
ראה גם דגל התורה	תולדות אהרן (ר' אהרלך) (חסידות)
	145, 24, 18
תנועת המוסר 11-12, 22, 49, 78	תלמודי תורה 16, 53, 56, 64,
תנועת מסורת ישראל (תמ"י) 179, 183	77, 79, 98, 126, 156, 157
ראה גם ש"ס	

## מפתח שמות אנשים

- ברויאר יצחק 39, 113  
ברויאר מרדכי 22, 23, 24, 37, 113  
ברז'ובסקי שלום נח (אדמו"ר מסלונים) 77  
בר-זוהר מיכאל 69  
בר-לב מרדכי 79  
ברלין חיים 12, 22  
ברלין (בר-אילן) מאיר 22  
ברלין נפתלי צבי יהודה (נצי"ב) 12  
גולדשטיין משה 38, 174  
גוררי (גור-אריה) שמריהו 167, 168  
גלעדי דן 38  
גערליץ מנחם מנדל 102  
גרבסקי וולדיסלב 38  
גרוז'ינסקי חיים עוזר 15, 23, 29  
גרוז'ובסקי ראובן 100  
גרינבוים יצחק 53  
גרשטנקורן יצחק 86, 118  
דה-האן יעקב ישראל 33  
דובער ממזריטש 163  
דויטשלנדר שמואל לאו 28  
דומב ירחמיאל 98  
דון-יחיא אליעזר 68  
דושינסקי יוסף צבי 94  
דיסקין משה יהושע ליב 90, 100  
דסלר אליהו אליעזר 104, 105, 117  
הגר (משפחת אדמו"רי ויז'ניץ) אליעזר 47, 50, 147, 148  
ברוך 50, 147  
חיים מאיר 50, 115, 116, 148, 150  
ישראל 148  
מרדכי 151  
משה יהושע 150  
הילדסהיימר עזריאל 26, 37, 57  
אבא-שאוול בן-ציון 179  
אבו חצירא אהרן 178  
אונא יצחק 23  
אונא משה 23  
אטון שבתאי 179  
אטקס עמנואל 78, 22  
אלבוים-דוד רחל 21  
אלברג שמחה  
ראה עלברג שמחה  
אליהו מרדכי 179, 183  
אלפסי יצחק 174  
אלתר (רוטנברג) (משפחת אדמו"רי גור)  
אברהם מרדכי 16, 20, 24, 29, 36, 47, 50, 121, 146, 164  
יצחק מאיר 20  
שמחה בונים 158, 159  
אסף שמחה 22  
אפשטיין משה מרדכי 41, 50  
אשרי אמרים 49  
בגין מנחם 175  
ביאליק חיים נחמן 10, 21  
בירנבאום נתן 21, 10  
בלוי אורי 98  
בלוי דוד נחמן 66  
בלוי משה 38, 39, 113  
בלוי עמרם 35, 63, 64, 66, 93, 94, 97-98, 100, 101, 122  
ראה גם נטורי קרתא  
בלוי עמרם בר"מ 140  
בן-אליעזר אורי 5  
בן-גוריון דוד 53, 54, 55, 59, 61, 62  
בן-דוד (בלוי) רות (הגי/ורת) 97-98, 137  
בן-צבי יצחק 51  
בעדני שמעון 179  
בענגיס ראובן 94, 96, 101  
בקון גרשון 50, 113  
בראור יעקב 24

טייטלבוים יום-טוב ליפא חנינא  
(אדמו"ר מסאסוב) 152  
טייטלבוים משה (אדמו"ר מסיגט-  
סטמאר) 98

יובל ישראל 22  
יונגרייז דוד הלוי 97-96  
יוסף עובדיה 179, 180, 183  
ישראל בעל שם-טוב (בעש"ט) 20,  
146, 163

כהן אהרן 50  
כהן פנחס 37, 39  
כהן שלום 179  
כהנמן יוסף 22, 36, 39, 47-48,  
115, 178  
כץ יעקב 21, 22, 23

לבנשטיין בנימין  
ראה קצינלבוין חיים  
לוז אהוד 21  
לוונשטין מאיר דוד 36, 54  
לוי יצחק מאיר 36, 54  
לחמן עובדיה 78  
לייזרזון אברהם 114  
לייפר אברהם אבא (אדמו"ר  
מפיטסבורג-אשדוד) 154  
ליפשיץ יעקב 78  
לנדא יעקב 122, 124, 127, 141,  
159, 160  
לנדא משה ליב 160  
לנדא שלמה זלמן 174

מונק מאיר 113  
מונק שמואל דוד 101  
מזרחי אליעזר 173  
מלאכי אליעזר רפאל 100  
מלצר איסר זלמן 61, 62, 101  
מנחם מנדל מוויטבסק 163  
מנחם מנדל מקוסוב 148  
מנחם מנדל מקוצק 20

חירש ישראל מאיר 102  
חירש שמשון רפאל 23, 26, 28, 37  
הכהן ישראל מאיר (חפץ חיים) 15,  
23, 29, 43, 104, 106, 159, 164  
חפץ חיים (קיבוץ) 43, 45, 48,  
50

הכהן מאיר שמחה (אור שמח) 164  
הלברשטאם יקותיאל יהודה (אדמו"ר  
מצאנז-קלויזנבורג) 151-152  
הלברשטאם שלמה (אדמו"ר מבובוב)  
152

הלפרין יעקב 115  
הראל איסר 101  
הרצלד אברהם 50-51

וידנפלד דבעריש 61, 62  
וולף אברהם יוסף 23, 57-58, 81,  
157, 158

וולפא שלום דובער 174  
וייס יצחק יעקב 96, 97, 98, 102  
ולוז'נר חיים (רבי חיים  
מוולוז'ין) 11  
וסרמן אלחנן 15, 22, 23, 24, 25,  
68

זופניק ישראל 96, 102  
זריצקי דוד 130, 132-134

חברוני משה 50  
חזון-אי"ש  
ראה קרליץ אברהם ישעיהו  
חיים מוולוז'ין  
ראה ולוז'נר חיים  
חפץ חיים  
ראה הכהן ישראל מאיר

טאוב מנחם מנדל (אדמו"ר מקאליב)  
152, 154  
טורש דובער 25  
טייטלבוים יואל (אדמו"ר מסטמאר)  
21, 96, 102

- מרגליות ראובן זליג 38, 49, 79
- נדל גדליה 150
- נקריץ יהודה ליב 49
- סולובייציק חיים 29, 38, 39, 164
- סולובייציק יצחק זאב 36, 38, 39, 47, 117-116
- סופר משה 7, 20
- סילבר מיכאל 23
- סימון עקיבא ארנסט 25
- סירוקה שמעון 78
- סרגא יחזקאל 47
- עוז עמוס 1
- שמחה עלברג 80, 81, 82, 83, 84, 85
- פוקס אברהם 101
- פינקל אליעזר יהודה 36, 39, 47
- פינקל נתן צבי (הסבא מסלבדוקה) 39, 41
- מישמן (מימון) יהודה ליב 53
- פלדמן קרול 79
- פלש הרב ד"ר 28
- פרוינד מרדכי 66
- פרוש מנחם 180, 182
- פרידמן שמחה 113
- פרנק צבי פסח 61, 62
- צדקה יהודה (יודא) 179
- צינוביץ משה 22
- קאהן אברהם יצחק (אדמו"ר תולדות אהרן) 145
- קוק אברהם יצחק הכהן 15, 24, 34, 44, 102
- קול שמואל 22
- קנייבסקי (סטייפלר) יעקב ישראל 172, 181
- קסטנר ישראל 96
- קצבורג נתנאל 23
- קצינלבוין אהרן 35, 101, 102
- קצינלבוין חיים 98-99, 102
- קצינלבוין רפאל 39
- קרליבך עמנואל 37
- קרליץ אברהם ישעיהו (חזון-אי"ש) 12, 16, 38, 43-45, 48, 57, 58, 64, 66, 68, 69, 74, 78, 80, 81, 83, 87, 104, 109, 110, 115, 150, 157, 160, 181
- קרליץ חיים שאול 160, 181
- ראטה אברהם חיים (אדמו"ר שומרי אמונים) 145
- ראטה אהרן (אדמו"ר שומרי אמונים) 24, 145
- רבינוביץ ישראל 49
- רבינוביץ יוסף 174
- רביץ אברהם 175
- רביצקי אבי 198
- רוזינשטיין אמנון 67
- רוזנבוים אשר ישעיהו (אדמו"ר מחררה) 154
- רוזנבוים דוד משה (אדמו"ר מקרטשניף-רחובות) 152-154
- רוזנבוים יצחק אייזיק (אדמו"ר מקליוולנד-רעננה) 154
- רוזנבוים ישראל ניסן (אדמו"ר מקרטשניף-קרית-גת) 154
- רוזנבוים צבי (אדמו"ר מקרטשניף-דרוהוביטש) 154
- רוזנהיים יעקב 37, 39, 107
- רוזנפלד מאיר 25
- רוטר אהרן 136
- רוקח אהרן (האדמו"ר מבלז) 28, 36, 47, 147
- שוכמבר יוסף (יוסלה) 97
- שולזינגר משה מרדכי 136
- שטמבר שאול 22, 49
- שטרן גדעון 104

Abramov Zalman S. 195  
 Aviad Janet 195  
 Bacon Gershon C. 198  
 Berger Peter 84, 87, 198  
 Brusel Sylvia G. 195  
 Deshen Shlomo 198  
 Deutschlander Leo 38  
 Don-Yehiya Eliezer 195  
 Gutwirth Jacques 5, 195, 199  
 Harris Lis 195  
 Heilman Sam 195  
 Kamen Robert M. 195  
 Kranzler Gershon 5, 195  
 Lamm Norman 199  
 Liebman Charles S. 195  
 Marmorstein Emil 195  
 Mayer Egon 195  
 Odenheimer M. 195  
 Poll Solomon 5, 196  
 Rabinowicz Abraham 199  
 Rubin Israel Z. 5, 196  
 Rubinstein Aryeh 196  
 Rubinstein Amnon 199  
 Samet Moshe 174, 199  
 Schatz-Uffenheimer Rivka 199  
 Schwab Hermann 23  
 Shaffir William 196, 199  
 Singer Merrill 199  
 Weissman Debora R. 38, 196

שיינברגר יוסף 100  
 שיינפלד משה 16, 22, 24, 39, 66,  
 68, 69, 71, 72, 78, 81, 85,  
 86, 87  
 שך אליעזר מנחם 110, 114, 116,  
 123, 136, 141, 158, 159, 160,  
 161, 172, 173, 178, 182, 183,  
 184  
 שלהב יוסף 69, 136  
 שלח חמן פורה 161  
 שניאור זלמן מלאדי 163  
 שניאורסון דובער (אדמו"ר מליובאוויטש)  
 163  
 שניאורסון יוסף יצחק (אדמו"ר  
 מליובאוויטש) 162, 164, 165-166,  
 167  
 שניאורסון מנחם מנדל (אדמו"ר  
 מליובאוויטש) 162, 167-173  
 שניאורסון שלום דובער (אדמו"ר  
 מליובאוויטש) 163-165  
 שניר שרה 28  
 שצ'רנסקי מאיר 67  
 שמירא חיים אליעזר (אדמו"ר  
 ממונקטש) 30  
 שמירא יונתן 5  
 שמירא מאיר 115

## מפתח מקומות

גרמניה 1, 11, 13, 14, 16, 22,	אוסטריה 1
23, 26, 27, 28, 30, 31, 32,	אושויץ 3, 151
33, 34, 35, 37, 43, 45, 57,	אחוזה (שכונה בירושלים) 1
108, 119	אנגליה (בריטניה) 11, 19, 39,
דרום-אפריקה 11	91, 96, 104, 147
הונגריה 14, 17, 20, 23, 30,	אנטוורפן 3, 155
31, 32, 39, 45, 78, 96, 108,	ארצות-הברית (ארה"ב) 2, 11, 13,
146, 153	22, 33, 47, 73, 75, 81, 91,
הראל (קיבוץ) 63	95, 96, 99, 100, 102, 120,
הר-נוף (שכונה בירושלים) 135	146, 147, 154, 166, 186
ויז'ניץ (שיכון בבני-ברק)	אשדוד 154
151-148	אשקלון 132
ויליאמסבורג (ברוקלין) 96	באר-יעקב 178
וינה 28	באר-שבע 132
ורשא 81, 146	בוכרים (שכונה בירושלים) 63, 121,
זכרון מאיר (שכונה בבני-ברק) 115	156
זכרון משה (שכונה בירושלים) 121	בורו-פרק (ברוקלין) 127
חדרה 12, 154	בית ישראל (שכונה בירושלים) 63,
חפץ חיים (קיבוץ) 45, 48, 50	121, 156
חצור הגלילית 132, 154	בני-ברק 3, 34, 38, 41, 43, 47,
טבריה 132	48, 50, 57, 65, 67, 68, 74,
ירושלים 1, 3, 4, 7, 20, 26, 31,	80, 81, 84, 85, 86, 105, 109,
32, 34, 35, 41, 52, 54, 55,	115, 116, 117, 118-120, 121,
58, 62, 63, 64, 65, 69, 74,	122, 124, 127, 129, 130, 132,
77, 80, 81, 86, 88, 89, 90,	133, 134, 135, 136, 137, 144,
91, 92, 94, 95, 96, 102, 103,	148, 149, 150, 151, 152, 153,
108, 109, 119, 120, 121, 122,	154, 155, 156, 157, 158, 159,
124, 125, 127, 129, 130, 131,	160, 161, 167, 178, 181, 182,
132, 133, 134, 135, 136, 137,	183
144, 145, 147, 151, 152, 153,	עיר התורה 81, 116, 117, 118
154, 155, 156, 157, 159, 160,	חילומי אוכלוסין 119-120
175, 177, 178, 179, 180, 181,	ברלין 37, 57, 78, 167
182, 183, 189	בתי אונגריין (שכונה בירושלים)
כפר חב"ד 152, 167	114
כפר חסידים 38, 178	ראה גם מאה שערים
כרם אברהם (שכונה בירושלים) 1,	בת ים 137, 152
121, 63	גאולה (שכונה בירושלים) 1, 49,
לודז' 42	63, 120, 121
לונדון 3, 98, 155	גבעת-שאול (שכונה בירושלים) 156
מאה שערים 24, 63, 65, 88, 93,	גייטסהד (אנגליה) 104



- 94, 96, 98, 120-121  
 בתי אונגרין 143  
 מנדלבוים, מעבר 121, 144  
 מוסררה (שכונה בירושלים) 63  
 מלכי ישראל  
 ראה גאולה  
 מנצ'סטר 3, 96  
 מקור ברוך (שכונה בירושלים) 1,  
 121, 129  
 מרינבד 78, 108  
 מרכז בעלי מלאכה (שכונה בבני-ברק)  
 148  
 ניו-יורק 3, 74, 101, 116, 127,  
 151, 152, 155, 168, 169  
 נס-ציונה 132  
 נתיבות 178  
 נתניה 132, 137, 152, 160  
 קרית צאנז 152  
 סנהדריה מורחבת (שכונה בירושלים)  
 135  
 ערד 154  
 פיטסבורג (ארה"ב) 154  
 פריז 167  
 פרשבורג 20  
 צובא (קיבוץ) 63  
 צפון-אפריקה 167  
 צפת 132  
 קדימה 132  
 קוממיות 77  
 קליוולנד (ארה"ב) 154  
 קרולי (הונגריה) 96  
 קרית-אתא 154  
 קרית-בובוב (ראשון לציון) 152  
 קרית-גת 77, 154  
 קרית-רי"מ לוי (תל-אביב) 154  
 קרית-צאנז (נתניה) 151-152  
 קרית-הרצוג (בני-ברק) 135, 137  
 ראשון לציון 132, 137, 152, 154  
 רוממה (שכונה בירושלים) 129, 156  
 רחובות 153-154  
 רכסים 178  
 רמות אלון (שכונה בירושלים) 135  
 רמת אהרן (שכונה בבני-ברק) 129,  
 135  
 רמת אלחנן (שכונה בבני-ברק) 135  
 רעננה 154  
 שבזי (שכונה בתל-אביב) 148  
 שווייץ 96  
 שומרי אמונים (שיכון בירושלים)  
 114  
 שיכון ד'-ה' של הפועל המזרחי  
 (בני-ברק) 137  
 שיכון ההסתדרות (בני-ברק) 137  
 שיכון צבא קבע (בני-ברק) 137  
 שמואל הנביא (שכונה בירושלים)  
 63, 156  
 שנלר (מחנה צבאי בירושלים) 63  
 שערי חסד (שכונה בירושלים) 121  
 תל-אביב 3, 34, 39, 41, 43, 65,  
 67, 74, 78, 81, 102, 109,  
 116-117, 119-120, 121, 122,  
 137, 147, 148, 154, 157



separatism and fractiousness among hassidic courts, between Hassidim and Misnagdim, and between Sephardim and Ashkenazim. These patterns show up first in politics. Agudath Israel, which used to represent the large majority of haredi society, has split into three parties: Agudath Israel, representing the major hassidic courts; Degel Hatorah, representing the "Lithuanian" yeshivot and the Belz Hassidim; and Shas, representing the haredi elite of Sephardi yeshiva and kollel students and masses of traditional Oriental Jews.

In view of the problems that beset haredi society, one cannot but ask: is the existence of a society of scholars that requires all its male members to study in yeshivot and to continue studying in kollelim for many years, to the exclusion of general or vocational education, viable in the long term? Will haredi society not be forced, in the near future, to be selective in admission of students to yeshivot, leaving the others with no choice but to take part, in some way, in the conventional Western socialization process? When this happens, will haredi society be able to maintain enough control over its graduates to ensure its continuity? Will this society be a haredi society?

ecumenical haredi identity, blurring historical differences and disputes, the individual groups managed to reconstitute themselves in the West and re-establish their educational institutions -- yeshivot, kollelim, and girls' schools -- in which a particularist haredi identity took shape at the expense of the ecumenical haredi identity. Moreover, modern communication media, convenient transportation, and the revolution in international and intercontinental air travel not only failed to weaken the affiliations of individual hassidic groups and their commitment to their leadership, but actually strengthened them. Much more than in the past, convenient access to the "court," rapid communication with the rebbe, and the ability to educate the young in yeshivot affiliated with one's own group are responsible for keeping group members closely attached to and dependent on each other and on their leader, the rebbe, who symbolizes the singularity and identity that define each group as distinct from the others. The internal "borders" between patches of the haredi turf have become clearer and less traversable.

In view of all these developments, the problem of the interrelations and dependency of haredi society on the surrounding non-Haredi milieu comes up again and again. As stated, the success and flourishing of haredi society has depended on its development as a society of scholars, and this, in turn, depends on growing relations with and dependence on the non-haredi society. The stability of this situation depends on the economic capabilities of non-haredi society, its willingness to shoulder a growing portion of the cost of the society of scholars, and the ability of the economic structure to provide the graduates of the haredi society of scholars with jobs and services. However, the proportion of haredim in general society is changing rapidly due to the high haredi rate of natural increase (an average of six children per family). To obtain the necessary resources from the state, haredi society must attain political power. On the one hand, the natural increase contributes to haredi society's electoral clout; from this standpoint it is functionally beneficial to this society's social structure. On the other hand, it places the future of the society of scholars in doubt. Not only is the cost of maintaining the yeshivot and kollelim growing constantly and rapidly approaching the highest possible optimum, but the options for graduates of this society to obtain work or services after years of kollel study are diminishing. The occupational fields favored by many kollel graduates, such as provision of religious services, teaching jobs for men and women, and so on, are already saturated. These pressures are already causing internal tension in haredi society and are fueling the flames of

enclave of sanctity amid the secular, hedonistic modern city.

The formation of the haredi society of scholars has transformed beyond recognition the traditional Jewish society from which it arose and blossomed. It has made the yeshiva the central fixture and brought the rabbis back to politics. These rabbis, however, are not the successors of the rabbis of the traditional Jewish community. They are "Torah luminaries" ("gdolim"), mainly heads of Volozhin-style yeshivot and hassidic rebbes. Their authority is not defined by their rabbinic ordination; nor do they have to answer to community leaders who are conscious of their power and authority. These luminaries have personal charisma; their learned religious opinion authorizes them to make decisions in all areas of life. Their students regard themselves as their emissaries. This process has completely transformed the political power structure of haredi society and the nature and image of the haredi political parties. It has led to the disappearance of the Poalei Agudath Israel (PAI) party and, ultimately, to the disintegration of Agudath Israel Youth (Zeirei Agudath Israel - ZAI) as well, who, paradoxically, were among the standard-bearers of the luminaries' leadership. However, the more far-reaching significance of the entrance of the luminaries into politics was the deterioration of the status of the Council of Torah Sages as an authority symbolizing the unity of the entire haredi camp. The traditional contrasts between Misnagdim and Hassidim, and among the hassidic courts, became more conspicuous as the haredi society of scholars became more entrenched and the economic implications of this development became clear. Instead of providing an inclusive leadership that could bridge the traditional gaps and the clashing economic interests, the luminaries have become increasingly identified with their own groups. Thus it has become even more difficult to arrive at solutions and compromises, and the Council of Torah Sages has found it harder to function. In the end, personal or partisan conflicts between the luminaries had a decisive impact on the political-religious rift in haredi society and to the revival of the controversy between Hassidim and Misnagdim.

The development of the haredi society of scholars within open modern society had another unexpected result: an undermining of the general "ecumenical" haredi identity and the ascent of particularism. If the development of modern communication media, migration from towns to large cities, and migration to the West, had initially weakened affinity for the particularistic traditional identity and fostered the coalescence of an

Council of Torah Sages in the early 1950s -- proscriptions against joining a coalition and assuming responsibility for the commissions or omissions of the secular Jewish state -- were breached. A deeper exploration of this situation shows that the very same extremists, adherents of the Eda haredit (Haredi Community) in Jerusalem, who profess their allegiance to the principle of separatism, who refuse to participate in Knesset or municipal elections, and who refuse to accept money from national or local government for their educational institutions, can survive only because the vast majority of the haredi public has abandoned the principle of separatism. Since most haredi institutions accept "Zionist" funds, the extremists are able to keep their institutions well financed. The Eda haredit is able to survive and flourish only because its institutions provide religious services to the general haredi public, most of whom do not practice separatism.

The haredi society of scholars has actually succeeded in achieving virtually complete social segregation of haredim from non-haredim as individuals. In practice, haredim are dissuaded from maintaining primary social relationships not only with secular Jews but even with non-haredi Orthodox Jews. The formation of a haredi ghetto leads to the ousting of such non-haredim who reside there. The strict dietary laws to which all members of haredi society are committed, do not permit reciprocal social relations around a common table with Orthodox Jews who are not haredim and do not require the special haredi dietary certification. The haredi leisure culture, which is sex-segregated, encumbers relations with non-haredim, since the latter have a non-segregated leisure culture. Briefly, the voluntary segregation of haredim from non-haredim is much stronger today than in the past.

However, the geographical and social insularity of haredi society, and the consequent nearly total cessation of the erosion from its ranks, cannot but create new problems that defy solution. The drift from religion and tradition was also a filtering process that left within the fold only the most suited, those who were prepared to make economic and social sacrifices in order to realize the religious ideals of haredi society. Now that the ranks have been closed and most exits from this society have been sealed, everyone -- including those who are ill-suited by temperament and personality, those unfit for devotional studies in yeshivot, and those of wavering faith -- to remain within the fold and undermine internal stability. The impact of this situation is already perceptible in some areas of the haredi ghetto, which finds it difficult to fulfill its role as an

early age (20-24). The haredi youngster finds himself forced to remain in the scholar-society under almost any circumstances. Thus modern society "encourages" haredi youth to remain in the world in which they were raised and schooled.

This does not mean that haredi youth remain faithful to their society only because they are virtually unable to leave it. Certainly, haredi society presents its youngsters with a real alternative to hedonistic, permissive modern society -- an ideal of devotion to Torah study, mutual assistance, a clear sense of identity, and social security. This alone, however, cannot explain the almost complete staunching of the disaffection that swept Orthodox society in the West beginning in the 1950s, and the sweeping tide in the period preceding it.

The ideological price that haredi society was forced to pay for its success in establishing the society of scholars was an abandonment of the principle of separatism ("hitbadlut") vis-a-vis the secular Zionists. From the very beginning, this was only an incomplete and problematic solution to the dilemma that Orthodox society now faced. On the one hand, it could not recognize the right to existence of a Jewish entity not bound to Jewish law ("halacha"); on the other hand, it could not expel the heretics and Sabbath-desecrators from the Jewish nation. Separatism was proffered as a solution for those Jews who did not want to recognize the right of Zionism to establish a Jewish entity in Eretz Israel that did not recognize Jewish law as a fundamental, binding norm. This separatism was expressed above all in public political life, where it took the form of refusal to participate in the autonomous Jewish community system established under the British Mandate ("Knesset Israel") and the prohibition of accepting money from Zionist foundations.

The haredi society of scholars is based on an opposite principle -- interrelations and dependency. In the 1950s, the haredi rabbinical luminaries warned against accepting funds from the Zionist state to maintain the yeshivot. However, as the society of scholars grew and the new haredi culture flourished, it became clear that this society could not sustain itself without significant increases in allocations from the state exchequer. Moreover, the growth of the haredi society of scholars led to the virtually complete subordination of haredi politics to a single goal: securing economic support from the state. The principle of separatism was therefore dropped, and commitments to basic positions set forth by the

In the realities of Eastern Europe, these embryonic cells of haredi society had no chance to develop and mature completely. The success of the yeshivot in ensuring their graduates' commitment to religion and halacha was only partial in those days, even though these graduates were relatively few in number. As it turned out, it was the very principle of absolute dedication to Torah study in the yeshiva setting, coupled with the rejection of general and vocational (instrumental) studies, that motivated a large proportion of the students to abandon these institutions. And it was in the West of all places, in a welfare society, that the Jews' integration into the Western economy and the improvement in their standard of living allowed haredi society to develop as a "society of scholars," based on the yeshivot as frameworks that prevented drift and ensured intergenerational continuity. Only in modern Western society could such a complex system of interrelations and dependence develop between a minority haredi society of scholars and the surrounding secular-Jewish and/or "modern Orthodox" society. The modern welfare society assumes responsibility for education, health, and income maintenance for everyone within it, thereby not only financing much of the education budget of the haredi society of scholars, but also freeing extensive resources of the haredi nuclear family for the direct and indirect expenses of the nascent society of scholars. On the other hand, the numerous employment opportunities, available to women in modern society, permitted haredi women to play a decisive role in the economic base of the society of scholars in the difficult transition stage from bachelorhood to marriage and the creation of the new haredi family unit, while ensuring that the husband remains in and depends on the institutional array of the haredi society of scholars. There are many other aspects to the interrelations of Haredi scholar-society and the surrounding non-haredi society, and the dependence of the former on the latter. However, two such aspects will suffice to demonstrate the complexity and variety of these relationships. Technological development and the constant improvement in standard of living have wrought a revolution in secondary and post-secondary education. New fields of employment are available to graduates of modern school systems. This has left the majority of religious jobs and services -- which are needed, to some extent, by the entire Jewish community -- in the hands of the graduates of haredi scholar-society institutions. Second, scientific and technological progress made it necessary to raise the standards of science study in the high schools. This caused the educational gap, between non-haredi youngsters in high schools and technical schools and haredi youngsters pursuing purely religious studies in yeshivot, to widen. This is a difficult gap to bridge at a later stage, especially since haredi young adults marry at a relatively



significant threat to its existence. This view of haredi society is based not only on its success in surviving and flourishing after the horrors of the Holocaust, but on its representing a counterculture that embodies the values of devotion to devotional study, modesty, family stability, personal responsibility, and mutual assistance. Haredi society feels that it has succeeded where Zionism failed -- in establishing an ideal society: ours is better than theirs: "we (the Haredim) are better than you (the secular Zionists)". Many Israelis are prepared to accept this statement as true.

What is the secret of this success? What does it mean for those in and outside the fold? What religious, social, and economic price does it entail?

The development of haredi society after World War II cannot be understood without understanding the period that preceded it, which, as stated, was rife with social, economic, and political crises, migration and displacement, that almost completely undermined the traditional social structure and led to an increasing drift away from religion and tradition. In this period, the ideational principles were set forth, the "hero" images shaped, and the cardinal myths of haredi society coalesced. Against a hostile, scoffing world, foundations were laid for the future haredi society, with the image of the yeshivot as all-inclusive monastic institutions whose task it was to tear the young Jew away from his parents' home and his traditional life setting and to turn him into a young master-scholar, wholly devoted to the ideals of Torah study and religious perfection, confronting not a living tradition but a tradition of books and the society of the yeshiva elite. The Volozhin-type yeshivot were the embryonic cells of the future haredi society, based not on family and community as the agents of socialization and transmission of traditional values, but on all-inclusive institutions detached from the surroundings and the economy. This development could not but have far-reaching significance. It was intended for the intellectual elite, which had declared a moratorium on its connection with economic affairs, i.e., for a small minority that had taken shelter behind defensive barriers. The cost of the late-19th-century yeshivot was, in that crisis-ridden time, far beyond the means of traditional-religious Jewry; these institutions could sustain themselves only with the assistance of the new Jewish communities in Western Europe and America, whose attachment to religion and tradition was waning.

# **The Haredi (Ultra-Orthodox) Society Sources, Trends and Processes**

**Menachem Friedman**

## **Summary**

Like a phoenix rising from the ashes, haredi, the Ultra-Orthodox society rose from the ash heaps of the Holocaust of European Jewry. The traditional-religious Jewry of Eastern and Central Europe -- Hassidim umbilically connected with their rebbes, and Misnagdim zealously guarding the tradition of their forebears -- has vanished from its former abode. It has been replaced by a haredi Jewry concentrated in Israel and in major Western European and American cities. The affinity of Judaism for the Eastern European tradition firmly anchored in its consciousness and in the basic values that distinguish it from other Orthodox religious identities. However, despite the great similarity between today's Haredim and the traditional-religious Jews of the past, haredi society is not a traditional society in the conventional sense of having an unconditional commitment to a living tradition that passes directly from father to son in a community that exacts individual and family obedience to local custom and punishes any deviation from it. True, the traditional Jewish society, in which the community determines the life norms for all of its members in view of allegiance to religious tradition, had died out in Eastern Europe in the period before the Holocaust. Most Jews, however, remained true to their faith, living the tradition transmitted directly to them from preceding generations in the form of socio-geographic views that expressed particular social-religious identities. This traditional form of Judaism no longer exists. Haredi Jewry today is a small, well-defined, discrete minority, organized in contiguous voluntary communities, set within a modern, open society with competition, confrontation, dependency, and interrelations with this surrounding society. However, in contrast to what one would expect, and contrary to historical experience before World War II, the move to the West and settlement in Israel amid a secular-Zionist majority not only failed to intensify the community's erosion, but, for the first time since the onset of secularization, led to an almost complete halt of this erosion and to unprecedented growth, even when compared with the golden ages of traditional Judaism. Haredi society today presents non-haredi Jewish society with a challenge. It views itself as an alternative to the Israeli secular-Zionist culture, and many of the adherents of this culture regard haredism as a

**The Jerusalem Institute for Israel Studies**  
**Research Series No. 41**

**This publication was made possible by funds granted by the  
Charles H. Revson Foundation of New York. The statements made  
and the views expressed, are solely the responsibility of the author.**

Cover design: Superstudio Ltd.

**ISSN 033-8681**

**© 1991, The Jerusalem Institute for Israel Studies  
The Hay Elyachar House  
20a Radak St., 92186 Jerusalem**

**THE JERUSALEM INSTITUTE FOR ISRAEL STUDIES**

**Founded by the Charles H. Revson Foundation, N.Y.**

**The Haredi (Ultra-Orthodox) Society -  
Sources, Trends and Processes**

**Menachem Friedman**

**1991**







---

**מכון ירושלים לחקר ישראל**, עוסק במחקרי מדיניות, במחקר יישומי ובדיון  
ציבורי בתחומים הבאים:

- א. תכנון ופיתוח לאומי, עירוני ואזורי
- ב. קליטת עלייה
- ג. מדיניות חברתית
- ד. מדיניות מדע
- ה. ירושלים בת זמננו

המכון הוא גוף עצמאי שאינו נושא רווח ומטרותיו הן:  
שיפור תהליכי מדיניות בישראל באמצעות מחקר עיון ודיון, ניתוח  
אובייקטיבי ומדעי של מגמות ותהליכים בחברה הישראלית, הצגת נתונים  
בדוקים והצעת אופציות פעולה לקובעי המדיניות במישור הארצי, המקומי  
והעסקי.

