



The Hasidic Community of Safed during the Second Half of the Nineteenth Century as Immigrant Society / החברה החסידית של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט כחברת מהגרים — היבטים דמוגרפיים וגיבוש חברתי

Author(s): נחום קרלינסקי and Nahum Karlinsky

Source: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, (תשנ"ט), pp. 151-196
STUDIES IN HASIDISM / מחקרי חסידות, כרך טו

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/23364581>

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

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מחקרי ירושלים במחשבת ישראל

החברה החסידית של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט כחברת מהגרים — היבטים דמוגרפיים וגיבוש חברתי

נחום קרלינסקי

אמת שגורה היא כי היישוב היהודי בארץ-ישראל במאה הי"ט — וכיחוד החלק האשכנזי שבו — היה חברה של מהגרים. מבנהו ההטרוגני של היישוב, העובדה כי עיקר גידולו חל במהלכה של המאה הי"ט, קיומם של 'גלי עלייה' שונים או של 'שיירות עולים', עלייתם של רבנים מפורסמים ושל קבוצות חברתיות מוגדרות (פרושים, חסידים, מוגרבים, גורג'ים וכו') — כל אלה צוינו במחקר פעמים הרבה כעובדות-יסוד בתולדותיו של היישוב הישן, והבליטו את אופיו כחברה של עולים. עם זאת, נעשו עד כה נסיונות מעטים בלבד לבחינה שיטתית של היישוב היהודי בארץ-ישראל במאה הי"ט כחברת מהגרים ולעמידה על המשמעויות העולות מכך.¹

מאמר זה מציג מקרה אחד של חברת מהגרים ביישוב הישן, והוא מתמקד בחברה החסידית של צפת במחציתה השנייה של המאה הי"ט, ובעיקר בשנים 1840–1881. שני היבטים מרכזיים בדמותה של חברה זו כחברת מהגרים יידונו להלן: מבנה הדמוגרפי וגיבושה החברתי. במידה פחותה תיבחן גם השפעת גורמים אלה על דמותה התרבותית של החברה החסידית בעיר.

* אני רוצה להודות לפרופ' ישראל ברטל, לפרופ' סרג'יו דלה-פרגולה ולד"ר שאול שטמפפר על הערות מועילות ודקות הבחנה לנוסח קודם של מאמר זה. תודה מיוחדת שמורה לידידי, ד"ר גדעון בר מן המכון הגאולוגי בירושלים, על שהעמיד לרשותי את התוכנה הסטטיסטית המשוכללת שלו ועל הזמן שניאות ליחד לסיוע במחקר זה. זכיתי לשוחח עם פרופ' עוזיאל שמלץ ז"ל על מחקר זה בטרם כתיבה, ולצערי לא זכיתי להראותו את המוצר המוגמר. יהא זכרו ברוך.

1 נ' קרלינסקי, 'נוכח אתגוריו של העידן המודרני — חשיפתו ופירסומו של קובץ "איגרות החסידים מארץ-ישראל" — הטקסט והקונטקסט', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט, עמ' 88–112; ברטל, 'על דמותה הרב-עדתית של החברה היהודית בירושלים במאה הי"ט', פעמים, 57 (תשנ"ד), עמ' 114–124.

א. דמוגרפיה וגאוגרפיה

בטרם אפנה לבחינת היבטים שונים בהרכבה הדמוגרפי של חברת המהגרים החסידיים בצפת, מן הראוי לבחון את מקומה בתמונה הדמוגרפית הכוללת של היישוב היהודי בארץ-ישראל במאה הי"ט. טבלאות א-ג המובאות להלן מסכמות את הידוע עד כה על קווי-המתאר הדמוגרפיים הכלליים של היישוב הישן' — מתוך מתן תשומת הלב הראויה למקומה של העדה החסידית במסגרת כוללת זו.

טבלה א

האוכלוסייה היהודית לעדותיה ב'ארבע ארצות הקודש'

שנה	העיר	ספרדים		אשכנזים		סך הכול אוכלוסייה	
		מספר	אחוזים	מספר	אחוזים	מספר	אחוזים
1839	ירושלים	2,527	66.6	455	28.8	2,982	55.5
	צפת	711	18.7	571	36.2	1,282	23.9
	טבריה	316	8.3	379	24.0	695	12.9
	חברון	244	6.4	172	11.0	416	7.7
	סך הכול	3,798	100.0	1,577	100.0	5,375	100.0
1855	ירושלים	2,858	63.8	1,850	45.2	4,708	54.9
	צפת	714	16.0	1,298	31.7	2,012	23.5
	טבריה	656	14.7	803	19.6	1,459	17.0
	חברון	249	5.5	142	3.5	391	4.6
	סך הכול	4,477	100.0	4,093	100.0	8,570	100.0
1880	ירושלים	7,260	71.3	6,796	55.0	14,056	62.4
	צפת	1,500	14.7	4,060	32.9	5,560	24.7
	טבריה	1,000	9.8	1,000	8.1	2,000	8.9
	חברון	433	4.2	489	4.0	922	4.0
	סך הכול	10,193	100.0	12,345	100.0	22,538	100.0

מקורות:

- א. לשנת 1839 — אסולין, מפקד, עמ' יח-יט.²
 ב. לשנת 1855 — מורגנשטרן, הפקידים והאמרכלים, עמ' 45, על-פי נתוני מפקד מונטיפיורי לשנת 1855. נתונים אלה עודכנו לגבי הקהילה האשכנזית בצפת על-פי מנייני שלי את מפקד מונטיפיורי לשנת 1855; וכן, ספר חברון, עמ' 77-78.³
 ג. לשנת 1880 — לצפת: רוקח, העיר הקדושה, עמ' 3-5. לטבריה: אופלטקה (תרל"ו), ד, ע"א; גת, הישוב, עמ' 169. לחברון: ספר חברון, עמ' 82-80; גת, הישוב, עמ' 174. לירושלים: Luncz, Jerusalem, pp. 33-67.⁴

יש להדגיש כי הנתונים המובאים להלן הם בגדר אומדנים ואין הם יכולים מעצם טבעם לשקף את התמונה הדמוגרפית בשלמותה. עם זאת, אלה אינם נתונים מקריים, אלא הם מתאשרים ממקורות נוספים ובלתי-תלויים (וראה פירוט מקורות אלה בהערות 2–5 להלן). ניתן לכן להעריך כי הנתונים המובאים במאמר זה משקפים במידה טובה את קוויה העיקריים של התמונה הדמוגרפית בצפת וביישוב הישן.

- 2 ה' אסולין, מפקד יהודי ארץ-ישראל, תקצ"ט–1839 – לפי כ"י מונטיפיורי 528, ירושלים תשמ"ו (להלן: אסולין, מפקד).
 - 3 א' מורגנשטרן, 'הפקידים והאמרכלים באמסטרדם והישוב היהודי בארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה ה"ט', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א (להלן: מורגנשטרן, הפקידים והאמרכלים); ע' אבישר, 'מפקד תושבי חברון היהודים 1855, 1866, 1875', בתוך: ע' אבישר (עורך), ספר חברון – עיר האבות ויישובה בראי הדורות, ירושלים תש"ל (להלן: ספר חברון), עמ' 77–78. הנתונים המובאים על-ידי אבישר הם ממפקדי מונטיפיורי. כאן הובאו הנתונים ממפקד 1855. מורגנשטרן אימת את נתוני מפקד 1855 עם נתוני הפקוא"מ לאותה תקופה ומצאם תואמים במידה רבה ביותר. ראה: מורגנשטרן, הפקידים והאמרכלים, עמ' 45–46; וכן הנ"ל, 'יהודי צפת, 1800–1839 – מספרים ואומדנים', קתדרה, 49 (תשמ"ט), עמ' 160–172. נגזרים לנו דבריו של מורגנשטרן בכל הקשור למספרי האוכלוסייה היהודית בצפת ואומדנה באותה העת. לאומדן שונה, ראה: ש' ליבר, 'התפתחותה של האוכלוסייה היהודית בצפת, 1800–1839', קתדרה, 46 (תשמ"ח), עמ' 13–44. שליח הגב' הרץ לבית למל, לדוויג אוגוסט פראנקל, שהגיע לארץ-ישראל בראשית שנת 1856 וסייר בה, הביא בספרו נתונים דומים לאלה שהביא מורגנשטרן בכל הקשור למספר האשכנזים בצפת, בטבריה ובירושלים. וראה: ל"א פראנקל, 'ירושלימה, וינה תרי"ט, עמ' 172–177, 380–396.
 - 4 צפת: לשנת 1880 מחוברתו של אלעזר רוקח, מצב העיר הקדושה צפת וחושביה האשכנזים, ירושלים [תרמ"א?] (להלן: רוקח, העיר הקדושה), עמ' 3–5 (על תיארוך חוברתו של רוקח לתרמ"א ראה: ש' הלוי, ספרי ירושלים הראשונים, ירושלים תשל"ו, עמ' 145, מס' 372). ראוי להדגיש כי נתוניו של רוקח מתאשרים ממקורות אחרים ובלתי-תלויים בני הזמן. וראה: רחמים יוסף חיים (אופלטקה), מסעי היר"ח באה"ק תוכב"א, ירושלים תרל"ו (להלן: אופלטקה [תרל"ו]), דף ה, ע"א. אופלטקה ציין כי בעת ביקורו בצפת ישבו בעיר כ-5,500 יהודים, כ-4,000 מהם אשכנזים, כולם חסידים, וכ-1,500 ספרדים. נתונים דומים הביא גם יחיאל מיכל פינס, שביקר בגליל ובצפת בשלהי תרמ"ה ובראשית תרמ"ו, וציין בדיווחו כי בצפת ישבו באותה העת 5,150 יהודים. 3,800 מהם היו אשכנזים, שנמנו עם 'כתת החסידים', כ-1,350 מהם היו ספרדים. י"מ פינס, 'שבועה שבועות בגליל', הצבי, שנה ב, גיליון ה (תרמ"ו), עמ' יח-יט.
- טבריה: אופלטקה (תרל"ו), דף ד, ע"א–ע"ב, ציין כי בשנת תרל"ו (1876) מנתה קהילת טבריה 2,000 נפש, כ-1,000 מהם אשכנזים – כולם חסידים. ב"צ גת, הישוב היהודי בארץ-ישראל בשנות הת"ר–התרמ"א (1840–1881), ירושלים תשכ"ג (להלן: גת, הישוב), עמ' 169, הביא מספר שווה (2,000 יהודים) לשנת 1880, והנחתה היא שההתפלגות בין אשכנזים-חסידים לספרדים לא השתנתה בארבע השנים מאז סייר אופלטקה בעיר. חברון: גת, הישוב, עמ' 174, הביא לשנת 1880 מספר נפשות קרוב לנתוני מפקד

כפי שמלמדת טבלה א, היתה ירושלים לכל אורך התקופה הנסקרת כאן מרכזו הדמוגרפי של ה'יישוב הישן', ואוכלוסייתה היהודית מנתה למעלה מ-50% מכלל היישוב היהודי בארבע ארצות הקודש'. הדומיננטיות של ירושלים נוצרה בראש ובראשונה בשל הריכוז הגדול של ספרדים שהתגוררו בעיר בתקופה הנדונה (אמנם שיעורם היחסי בכלל האוכלוסייה היהודית בעיר ירד בהתמדה, מ-85% בקירוב בשנת 1839 עד 52% בקירוב בשנת 1880, ואולם לאורך כל התקופה הנחקרת כאן היו הספרדים רוב בין יהודיה של ירושלים). אחת הסיבות המרכזיות לכך היתה העובדה כי הספרדים נטו לגור בעיר זו יותר מבערים אחרות. שיעורם היחסי בירושלים לעומת כלל אוכלוסיית הספרדים בארבע ארצות הקודש' נע בין כ-64% באמצע התקופה ועד כ-71% בסופה. מעטים מהם התגוררו אפוא בשאר 'ערי הקודש' — צפת, טבריה וחברון.

מונטיפיורי 1875. לפיכך קיבלתי את פירוט נתוני 1875, כפי שהם מופיעים בספר חברון, כנכונים לשנת 1880.

ירושלים: A.M. Luncz, 'Die Juden Jerusalems und ihre Beschaeftigung', *Jerusalem*, Wien 1882, pp. 33-67. במאמר זה דן לונץ באורח מפורט ביותר, המעיד על היכרות קרובה ובלתי-אמצעית של הנושא, במבנה החברה היהודית בירושלים בשנת 1881. בעמ' 61-67 דן לונץ במבנה הכוללים האשכנזיים שבעיר ומנה במפורט את מספר הנפשות שבכל אחד מהם. סיכום נתוני מעלה את המספר של 6,796 נפש בני העדה האשכנזית. עם זאת, כמה עמודים קודם לכן (עמ' 48) ציין לונץ מספר נמוך יותר (6,660 נפש) של אשכנזים בירושלים לאותה שנה. קשה ליישב אי-התאמה זו (הפרש של 136 נפש), ויש להניח כי נבעה מטעות חשבונית. י' בן-אריה (עיר בראי תקופה — ירושלים במאה התשע-עשרה, העיר העתיקה, ירושלים תשל"ז, עמ' 396), פקפק בדיוק נתוני לונץ כיוון שהם דומים מאוד לנתוני נציגי 'ועד שליחי הקהילות', מונטגיו ואשר, משנת תרל"ה. לפיכך הסיק בן-אריה כי נתוניו של לונץ מעודכנים לתרל"ה בלבד (על דוח מונטגיו ואשר ראה: ישראל דוב פרוסקין, להרמת קרן ירושלים ותושביה, ירושלים תרל"ה. וכן: י' קלנר, למען ציון — ההתערבות הכלל-יהודית במצוקת היישוב, תרל"ה-תרמ"ב/1869-1882, ירושלים תשל"ז. בעמ' 187-205 הביא קלנר את הנוסח המקורי האנגלי של הדוח). על כן העריך בן-אריה (שם, עמ' 397, 401) כי בשנת 1880 היו בירושלים כ-17,000 יהודים, כ-9,000 מהם אשכנזים. עם זאת ראוי לציין כי בהערת כוכב בראשית מאמרו התייחס לונץ מפורשות ל'ועד שליחי הקהילות' ולדוח מונטגיו ואשר, ואף הודיע כי התעורר לכתוב את מאמרו בהמשך להתעניינות 'ועד שליחי הקהילות' וכתשובה לה. מכל מקום, גם אם נקבל את נתוניו של בן-אריה ונאמור את מספר האשכנזים בירושלים לשנת 1880 בכ-9,000 נפש, יעלה אמנם מספרם המוחלט, אך תמונת החלוקה הפנימית של האשכנזים בירושלים ובארץ-ישראל כולה, כפי שהיא עולה מן הטבלה דלעיל, לא תשתנה הרבה. על הדמוגרפיה היהודית בעת החדשה ראה: ס' דלה-פרגולה, 'מרכזים ופריפריות בעולם היהודי — חמישים שנה בפרספקטיבה סוציודמוגרפית', יהדות זמננו, 8 (תשנ"ג), עמ' 269-299; S. DellaPergola, 'Changing Patterns of Jewish Demography in the Modern World', *Studia Rosenthaliana*, 23 (1989), pp. 154-174.

אף בעבור האשכנזים היתה ירושלים מרכז דמוגרפי, אך בניגוד לספרדים הגיעה אוכלוסיית האשכנזים בירושלים לעמדה של עליונות דמוגרפית ביחס לשאר 'ארצות הקודש' רק בהדרגה. ב-1839, כפי שמלמדים נתוני טבלה א, מנה היישוב האשכנזי ב'ארבע ארצות הקודש' כ-1,577 נפש, אך רק 455 מהן (כ-29%) התגוררו בירושלים. מרבית בני היישוב האשכנזי של אותה העת (571 נפש, כ-36%) התגוררו בצפת — עדות לראשוניותה של העיר הגלילית בהיווצרותו של היישוב הישן האשכנזי. ב-1855 השתנתה התמונה. באותה שנה כבר התגוררו כ-1,850 אשכנזים בירושלים, ואלה היו כ-45% מן היישוב האשכנזי כולו. 1,298 האשכנזים של צפת, לעומת זאת, היו באותה שנה רק כ-32% מכלל היישוב האשכנזי. ב-1880 גברה עוד יותר מגמה זו של הפיכת ירושלים למרכזו של היישוב האשכנזי. באותה שנה כבר מנה היישוב האשכנזי של ירושלים כ-6,796 נפש, שהיו כ-55% מכלל היישוב האשכנזי ב'ארבע ארצות הקודש'. בצפת דרו באותה העת כ-4,060 אשכנזים, אמנם מספר בלתי מבוטל, אך עדיין נמוך בשיעורו היחסי (כ-33%) מזה של ירושלים.

במחצית השנייה של המאה הי"ט היתה אפוא ירושלים מרכזו הדמוגרפי של היישוב הישן — הן באשר לכלל האוכלוסייה היהודית והן באשר לפלגיה הספרדיים והאשכנזיים. דא עקא, כאשר בוחנים את מקומם של החסידים באוכלוסייתו של היישוב הישן, ובייחוד בפלג האשכנזי שלו, נשקפת תמונה מורכבת יותר.

עיון בטבלה ב שלהלן מראה בבירור כי לאורך כל התקופה היו החסידים רוב בקרב היישוב האשכנזי. ב-1839 הם מנו כ-70% מכלל 1,577 האשכנזים; אף ב-1855 היו שיעור דומה בקרב האוכלוסייה האשכנזית, כ-71% מכלל 4,093 האשכנזים שב'ארבע ארצות הקודש'; ואילו ב-1880 אמנם ירד שיעורם היחסי, אך עדיין עמד על כ-61% מכלל 12,345 הנפשות של האוכלוסייה האשכנזית. החסידים הם שהיו אפוא עיקרו של היישוב הישן האשכנזי עד ראשיתה של העלייה הראשונה. זאת ועוד, ערי הגליל העליון — צפת וטבריה — הן שהיו מרכזה של החברה החסידית שקמה בארץ-ישראל. ב-1839 התגוררו בצפת ובטבריה כ-83.5% מכלל האוכלוסייה החסידית של ארץ-ישראל. ב-1855, למרות העלייה בחשיבותה הדמוגרפית של ירושלים ביחס לחברה האשכנזית הכללית, נמנו בצפת ובטבריה כ-71% מכלל החסידים שחיו באותה עת בארץ-ישראל. ואילו בשלהי התקופה, ב-1880, כאשר בירושלים כבר היו מצויים רוב האשכנזים שחיו בארץ, הרי בצפת ובטבריה עדיין חיו יותר ממחצית החסידים של היישוב הישן (כ-65%).

לצפת גופה נשמר מעמד מרכזי ביותר בדמוגרפיה של החברה החסידית שביישוב הישן. כמעט מחצית מהחסידים בארץ-ישראל התגוררו בצפת ב-1839;

טבלה ב

אשכנזים וחסידים ב'ארבע ארצות הקודש'

שנה	העיר	חסידים		אשכנזים לא-חסידים		סך הכל אשכנזים		אחוז החסידים	
		מספר	אחוזים	מספר	אחוזים	מספר	אחוזים	מקרב	האשכנזים
1839	ירושלים	38	3.5	417	88.2	455	28.8	8.0	
	צפת	543	49.2	28	5.9	571	36.2	95.0	
	טבריה	379	34.3	—	—	379	24.0	100.0	
	חברון	144	13.0	28	5.9	172	11.0	84.0	
	סך הכול	1,104	100.0	473	100.0	1,577	100.0	70.0	
1855	ירושלים	696	24.1	1,154	95.7	1,850	45.2	38.0	
	צפת	1,246	43.2	52	4.3	1,298	31.7	96.0	
	טבריה	803	27.8	א"נ*	—	803	19.6	100.0	
	חברון	142	4.9	—	—	142	3.5	100.0	
	סך הכול	2,887	100.0	1,206	100.0	4,093	100.0	71.0	
1880	ירושלים	2,088	28.0	4,708	96.7	6,796	55.0	31.0	
	צפת	3,890	52.1	170	3.3	4,060	32.9	96.0	
	טבריה	1,000	13.4	א"נ*	—	1,000	8.1	100.0	
	חברון	489	6.5	א"נ*	—	489	4.0	100.0	
	סך הכול	7,467	100.0	4,878	100.0	12,345	100.0	61.0	

* א"נ = אין נתונים.
מקורות: כבטבלה א.⁵

5 פראנקל, ירושלימה (לעיל, הערה 3), הביא את פירוט החלוקה הפנימית בקרב האשכנזים שבירושלים (חסידים, אשכנזים לא-חסידים) לשנת 1855. זו הותאמה לנתונים המספריים המדויקים יותר שהביא מורגנשטרן (הפקידים והאמרכלים [לעיל, הערה 3], עמ' 45). באשר לצפת, שבעבורה לא הביא פראנקל התפלגות מפורטת, הנחתי שיעור של כ-2.6% לא-חסידים בין האשכנזים בעיר. זהו השיעור הממוצע של הלא-חסידים בצפת בשנים 1839 ו-1880, שנים שעליהן יש נתונים מדויקים בדבר ההתפלגות האשכנזית הפנימית בעיר (ראה הערות 2–4 לעיל). באשר לטבריה, בהיעדר נתונים מפורטים על החלוקה העדתית-האשכנזית בעיר לשנת 1855, הנחתי כי האשכנזים שם היו כולם חסידים. הדעת נותנת כי היו בטבריה אף לא-חסידים. אולם הן נתוני 1839 והן נתוני 1880 מלמדים כי בשנים אלה התגוררו בטבריה בעיקר אשכנזים-חסידים. ניתן אפוא לקבל את ההנחה כי מספרם של הלא-חסידים בטבריה היה קטן ביותר, ולפיכך ניתן להתעלם ממנו בחישוב הכולל. ואילו באשר לחברון מלמדים נתוני מפקד 1839 כי היו בעיר אף אשכנזים

כ־43% ב־1855; וכ־52% בשלהי התקופה, ב־1880. אם ירושלים היתה מרכזו הדמוגרפי של ה'יישוב הישן', הרי צפת היתה מרכז החברה החסידית שלו. לפנינו, אם כן, פילוג דמוגרפי וגאוגרפי ברור בין שתי העדות האשכנזיות העיקריות של ה'יישוב הישן'. במחצית השנייה של המאה הי"ט היתה ירושלים מרכזו של ה'יישוב הישן' האשכנזי הלא־חסידי (רובו ככולו 'פרושים' על פלגיהם): כ־88% מהם חיו בעיר בראשית התקופה הנדונה במחקר זה, וכ־97% מהם התגוררו בירושלים בסופה! כמעט שלא תמצא אפוא אשכנזים לא־חסידים באחת מערי הקודש האחרות. תמונה הפוכה, אם כי לא כה קיצונית, עולה באשר לחברה החסידית: רק כ־3.5% מהם התגוררו בירושלים ב־1839 וכ־28% ב־1880. מתברר כי הן בני העדות ה'פרושיות' והן בני העדות החסידיות העדיפו לדור במקומות שבהם היו בני עדתם רוב.

נטיית בני קבוצות אתניות שהיגרו ממקומם הישן לקבוע את מקום מושבם החדש בתחום גאוגרפי מוגדר — אזור, עיר, רובע ואפילו רחוב — היא תופעה מוכרת היטב בתהליך התארגנותה החברתית של כל קהילת מהגרים. ארצות הברית, ארץ ההגירה המובהקת של העידן המודרני, מספקת לכך שפע של דוגמאות: על־פי המפקד של 1970 נטו המקסיקנים שהיגרו לארצות הברית לגור בדרום־מערב המדינה, ובעיקר בקליפורניה; כשלושה רבעים מן המהגרים הפורטוריקנים התגוררו במדינות החוף האטלנטי התיכון, ובייחוד באזור העיר ניו־יורק; כמחצית מן המהגרים הקובנים התגוררו באותה העת באזור מיאמי ומחציתם השנייה התגוררו בעיר ניו־יורק; ומאותו מפקד עולה, כי ב־1970 התגוררו כ־70% מן היהודים האמריקנים בערי החוף האטלנטי התיכון, ובייחוד בני־יורק ובפילדלפיה.⁶

טיפולוגיה דומה של פיזור אתנו־גאוגרפי התקיימה גם בקרב החברה האשכנזית של ה'יישוב הישן'. החסידים שבאו רובם ככולם מן האזור שבין אוקראינה לגליציה — מאזורי דרום רוסיה, מן הקיסרות ההאבסבורגית (ובייחוד מגליציה ומבוקובינה) ומן הנסיכויות הרומניות (ואלאכיה ומולדביה)⁷ — נטו להתישב בצפת ובטבריה. בני העדות הלא־חסידיות — כמו יוצאי הקהילה

לא־חסידים. אולם מפקד 1855 כולל את העדה האשכנזית בעיר תחת הכותרת 'קה"ק חב"ד היי', כותרת המשקפת ללא ספק את עליית כוחה של קהילת חב"ד בעיר. לפיכך, ובהיעדר נתונים אחרים, הנחתי כי מספר האשכנזים הלא־חסידים בחברון היה זניח מן הבחינה הסטטיסטית, הן ב־1855 והן ב־1875.

6 D. Ward, 'Settlement Patterns and Spatial Distribution', in: S. Thernstrom (ed.), *Immigration (Dimensions of Ethnicity)*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 35-54

7 צ' קובץ, 'העלייה ממזרח אירופה לארץ־ישראל באמצע המאה היי"ט', קתדרה, 9 (תשל"ט), עמ' 198-200.

ה'פרושית', בני הו"ד, הונגריה או וארשה — אשר באו מאזורי צפון-מערב רוסיה, פולין ומרכז-אירופה, התיישבו רובם ככולם בירושלים.⁸ ואילו חסידי חב"ד — אלה באו אף הם, רובם ככולם, מאזור גאוגרפי מוגדר והשתייכו לפלג רעיוני מובחן — קבעו את מרכזם במקום אחר לחלוטין, בחברון (אם כי חסידים של חב"ד ישבו גם בירושלים ובערים אחרות).⁹ הדוגמאות שהובאו לעיל מצביעות על הזיקה שבין מקום מוצאה של קהילת המהגרים לבין מקום מושבה בארץ-ההגירה. הפיצול האתנו-גאוגרפי בחברה האשכנזית של היישוב הישן לא היה אפוא מקרי כלל וכלל.

טבלה ג
האוכלוסייה בצפת, 1840–1880

הערה	1840		1855		1880	
	מספר	באחוזים	מספר	באחוזים	מספר	באחוזים
לא-יהודים	3,000	70.0	3,375	62.7	4,000	41.8
יהודים	1,282	30.0	2,012	37.3	5,560	58.2
סך הכול	4,282	100.0	5,387	100.0	9,560	100.0
ספרדים	711	55.5	714	35.5	1,500	27.0
חסידיים	543	42.3	*1,246	61.9	3,890	70.0
לא-חסידיים	28	2.2	52	2.6	40	0.7
לא-מוזהים	—	—	—	—	130	2.3
סך הכול	1,282	100.0	2,012	100.0	5,560	100.0

* ללא מפקד אנשי כולל וארשה שנמנו עם חבריהם שבטבריה.

מקורות:

א. הנתונים ל-1840 מאסולין, מיפקד (לעיל, הערה 2), עמ' יח-יט.

ב. הנתונים ל-1855 ול-1880 כטבלה א.

ג. נתוני האוכלוסייה הלא-יהודית עובדו מבן-אריה, הנוף, עמ' 97.¹⁰

8 לונץ (לעיל, הערה 4), עמ' 61–67.

9 על קהילות חב"ד בחברון ובירושלים ראה: ספר חברון (לעיל, הערה 3); מ' שפירא, 'עדת חסידי חב"ד בחברון — תולדותיה ודמותה בשנים תק"ס–תרפ"ט (1820–1929)', בתוך: ח"ז הירשברג, 'קניאל (עורכים), ותיקין — מחקרים בתולדות היישוב לזכרו של ר' יוסף יצחק ריבלין, רמת-גן תשל"ה, עמ' 67–116.

10 'בן-אריה, 'הנוף היישובי של ארץ-ישראל ערב ההתיישבות הציונית', בתוך: 'קולת (עורך), תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל מאז העלייה הראשונה — התקופה העות'מאנית, א, ירושלים תש"ן (להלן: בן-אריה, הנוף), עמ' 97. בחוברתו מנה רוקח

ב. חברת המהגרים החסידית של צפת

נחוני טבלה ג משקפים את עלייתה של העדה החסידית שבצפת למעמד של דומיננטיות דמוגרפית, לא רק בקרב הציבור היהודי, אלא גם בקרב אוכלוסיית העיר כולה.

אם ב־1840 היו החסידים כ־42% מכלל האוכלוסייה היהודית שבעיר, הרי ב־1880 כבר היו כ־70% ממנה. ב־1840 היו היהודים כ־30% מאוכלוסייתה הכוללת של צפת; בשנת 1880, לעומת זאת, כבר היו רוב מוחלט — כ־58% מכלל תושבי העיר. בצפת, כמו בירושלים, נוצר בשלהי המאה הייט רוב יהודי.¹¹ ייחודו של הרוב היהודי בצפת בהיותו רוב חסידי.

מה היתה דמותה הדמוגרפית של חברת המהגרים החסידית בצפת במחצית השנייה של המאה הייט? לצורך בחינת שאלה זו ניתחתי את הנתונים על אודות חברה זו המופיעים בשניים מחמשת המפקדים שערך משה מונטיפיורי בקרב היישוב היהודי בארץ־ישראל — המפקד השלישי (תרט"ו/1855) והמפקד החמישי והאחרון (תרל"ה/1875). זאת מתוך כוונה להקיף תחום כרונולוגי רחב דיו שיכלול את עיקרה של התקופה הנדונה במאמר זה. ראוי להדגיש כי עדיין לא נערך מחקר מקיף על מפקדי מונטיפיורי, מתכונתם והמניעים לעריכתם. עם זאת, שני הסברים ניתנו עד כה להבהרת המניעים לעריכת המפקדים: הרצון לייעל את חלוקת הכספים והשאיפה שהמפקדים ישמשו בסיס לתוכניות הפרודוקטיביות. ברם, נראה כי יש עוד מקום להבהרת סוגיה זו על היבטיה השונים. ככל מפקד, אף מפקדי מונטיפיורי יש בהם אי־דיוקים מסוגים שונים. מכל מקום, הדעה הכללית במחקר היא כי המפקדים אמינים ביותר, והם משמשים מקור חשוב וייחודי לבחינת היבטים שונים בהיסטוריה החברתית והדמוגרפית של היישוב.¹²

קבוצה חברתית אחת ('פרושים'), שמנתה 40 נפשות, שאין כל ספק כי חברה לא נמנו עם החסידים. עוד מנה רוקח שני כוללים ('ווארשא' ו'אונגארן'), שמעדות בנות הזמן מירושלים עולה כי עם חבריהם נמנו הן חסידים והן פרושים (והשווה: רוקח, העיר הקדושה [לעיל, הערה 4], עמ' 4; לונץ [לעיל, הערה 4], עמ' 64). לפיכך נכללו חברי שני כוללים אלה בקטגוריית הלא־מזוהים.

על היווצרותו של הרוב היהודי בירושלים ראה: בן־אריה, הנוף, שם, עמ' 75–85; הגידול הדמוגרפי ביישוב הישן' האשכנזי הוסבר לאחרונה בין השאר גם כתוצאה ישירה מן הגידול הדמוגרפי שחל ביהדות מזרח־אירופה במהלך המאה הייט. ראה: ברטל, על דמותה [לעיל, הערה 1], עמ' 116.

לנושא זה, ולדוגמאות לשימוש במפקדים במחקר ראה: אסולין, מפקד [לעיל, הערה 2]; י' מיזל, 'רשימת יהודי צפת וסביבותיה משנת תקצ"ט — מחקר דמוגרפי־סטטיסטי על יסוד המפקד שנערך בפקודתו של משה מונטיפיורי', ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' תכד–תעג;

במפקד תרט"ו/1855 נמנו ארבע קבוצות נפרדות: ספרדים, אשכנזים (שמות בני ישראל דק"ק אשכנזים הי"ו), בני כולל ווהלין ואוסטריה (וואהלין ועסטרייך), ובני כולל וארשה (שנמנו עם בני כוללם שבטבריה). לא השתמשתי בנתונים על בני כולל וארשה מן הסיבות האלה: בכולל זה היו גם חסידים וגם לא-חסידים; מספרם היה קטן — 13 בתי-אב שמנו 43 נפשות בלבד; במנינם נכללו, כאמור, גם תושבי טבריה ומנתוני המפקד אין לדעת באיזו עיר התגוררו המשפחות. על כן, הנתונים על כולל ווהלין ואוסטריה ועל עדת האשכנזים שבצפת הם ששימושי לצורך ניתוח תמונת המצב בתרט"ו. ראוי לציין כי ההפרדה במפקד תרט"ו בין מניין האשכנזים ובין מניין כולל ווהלין ואוסטריה אינה משקפת קיום של מיעוט לא-חסידי ניכר בעיר הגלילית, כפי שאין לכך אישור גם מן המקורות האחרים. מקצת הרשומים במניין האשכנזים היו ללא ספק חסידים, ובראשם ר' שמואל הלר מלובלין, שהיה חסיד צ'רנוביל ור'ב וראב"ד וראש הממונים, כפי שצוין במפקד האשכנזים בהערה ליד שמו, וללא ספק הדמות הדומיננטית בצפת בתקופה הנסקרת כאן.¹³ אחרים, ששמותיהם ידועים מן המקורות התיאוריים, נמנו במפקד האשכנזים אף שהשתייכו להנהגתה הכלכלית והרוחנית של העדה החסידית בצפת. האלמנות והיתומים של מפקד

ע' שמלך, 'קווים מיוחדים בדימוגרפיה של יהודי ירושלים במאה התשע-עשרה', פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 52–76; י' ברטל, 'יהודי מזרח-אירופה וארץ-ישראל (1777–1881) — העליות ומבנה היישוב האשכנזי', בספר: גלות בארץ — יישוב ארץ-ישראל בטרם ציונות, קובץ מחקרים ומסות, ירושלים תשנ"ה (להלן: ברטל, גלות בארץ), עמ' 41–48; הנ"ל, 'לראשית הקהילה האשכנזית ביפו במאה התשע-עשרה', שם, עמ' 176–186; הנ"ל, 'משיחיות והיסטוריוגרפיה', שם, עמ' 254; מורגנשטרן, הפקידים והאמרכלים (לעיל, הערה 3), עמ' 45–46; הנ"ל, 'יהודי צפת (לעיל, הערה 3); הנ"ל, 'משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה, עמ' 92–93; קובץ, העלייה (לעיל, הערה 7); ספר חברון (לעיל, הערה 3), עמ' 77–82; ד' אסף, 'מוולין לצפת — דיוקנו של ר' אברהם דוב מאוורוך' כמנהיג חסידי במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 224, 234, 266–267.

מפקדי מונטיפיורי שידונו להלן הם: מפקד תרט"ו, לונדון — ספריית מונטיפיורי, כת"י 531–532, מס' F06154 ו-F06153 במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים; מפקד תרל"ה, כת"י 551/1, מס' F06173 במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים.

13 וזקוקה דמותו למחקר נפרד. ראה לעת עתה: א"ז הלר, ספר הרב המנהיג והרופא — תולדות חייו ופעלו של רבי שמואל העליר זצוק"ל, אב"ד צפת תקפ"ד–תרמ"ד [בני-ברק?] תשמ"ט; אסף, מוולין לצפת (לעיל, הערה 12), עמ' 271–273; ש' צבר, 'לבחינת השוני ביחס של הספרדים ושל האשכנזים לאמנות חזונית בא"י בשלהי התקופה העות'מאנית', פעמים, 56 (תשנ"ג), עמ' 78–91.

תרט"ו נרשמו אך ורק בלוחות המפקד של האשכנזים, ואין כל רישום של אלמנות ויתומים בלוחות מפקד כולל ווהלין ואוסטריה. אולם אין להניח כי דווקא האלמנות והיתומים הרבים לא השתייכו לעדה החסידית של צפת. נראה אפוא כי גם חלק הארי של מי שנרשמו בנפרד כשייכים לעדה האשכנזית היו חסידים. לפיכך הנחתי, כאמור בהערה 5, שיעור של כ-2.6% לא-חסידים מהאשכנזים שבעיר.

מפקד מונטיפיורי משנת תרל"ה/1875 היה חלקי, ולא בצפת בלבד אלא גם במקומות אחרים. בקהילתה האשכנזית של צפת נמנו במפקד תרל"ה שני כוללים בלבד: כולל וארשה, שלא נותח כאן מן הסיבות שצוינו לעיל;¹⁴ ומפקד 'שמות בני ישראל מכולל ווהלין, מאלדווע וואלחיע יושבי עי"ק צפת ת"ו'. ראוי להדגיש כי הזכרת שמות שתי הנסיכויות הרומניות מולדביה וואלאכיה כחלק משמו של כולל ווהלין בשנת תרל"ה, אינה מציינת הרחבה גאוגרפית של תחום השפעת כולל זה ביחס למפקד תרט"ו. כולל ווהלין, כמו כולל הפרושים הלא-חסידי, שימש המסגרת הארגונית שהקימו החסידים עת החלו להגיע לארץ בראשיתה של המאה הי"ט. בתקופת ראשית זו נמנו בו חסידים ממקומות מוצא שונים, החל בגליציה ובבוקובינה, עבור לנסיכויות רומניה וכלה בפלכי אוקראינה. אולם כמו אצל הפרושים, אף אצל החסידים החל תהליך של פרישה ופרטיקולריזציה לפי מקום המוצא. וכך, אם בתרל"ה נכללו עוד אנשי ואלאכיה ומולדביה שבצפת תחת 'מטריית' כולל ווהלין, הרי כשלוש שנים אחר כך (בתרל"ח/1877) כבר הקימו כולל נפרד. הוא הדין גם בבני אוסטריה שבעיר הגלילית, שאם בתרט"ו/1855 עדיין נמנו עם אנשי כולל ווהלין, הרי כבר בתר"כ (1860) נפרדו דרכיהם. ואמנם, השוני העיקרי בין שני המפקדים הנדונים כאן היה אי-הכללתם של בני אוסטריה במפקד תרל"ה, לעומת הכללתם תחת 'מטריית' כולל ווהלין במפקד תרט"ו. אולם הן בתרט"ו והן בראשית שנות השמונים מנו בני אוסטריה שבצפת כרבע עד שליש מאוכלוסייתה האשכנזית של העיר. דהיינו, חברי כולל ווהלין היו לאורך כל התקופה הנחקרת כאן מ-66% לערך עד כ-75% מחסידי צפת. ניתן אפוא לקבוע כי התקיימה חפיפה רבה ביותר בין שני המפקדים שיידונו, וכי הם משקפים היטב את דמותה של החברה החסידית של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט.¹⁵

14 בתרמ"א מנה רוקח 80 נפשות בכולל וארשה, שהיו רק כ-2% מן האוכלוסייה האשכנזית שבעיר. לכל הדעות, מספר שולי. רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 4.

15 עדיין אין בידינו מחקרים מקיפים על הכוללים החסידיים, בייחוד בראשיתם. מחקרו של אסף, מוולין לצפת (לעיל, הערה 12) מהווה ראשית לבחינת סוגיה זו. עוד ראה: הנ"ל, דרך המלכות — ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 291–297; קובץ, העלייה (לעיל, הערה 7); י' גלר, 'כולל מולדביה וולכיה בארץ-ישראל', קתדרה, 59

הטבלה, 'צפת 1855–1875: אוכלוסייה חסידית — מצב משפחתי ופריון', המובאת בנספח בסוף המאמר, מציגה כמה קווי מתאר דמוגרפיים כלליים של החברה החסידית בצפת במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ט. התמונה העולה מטבלה זו היא, ראשית לכול, גידול מרשים (של כמעט פי שניים) באוכלוסייה החסידית בעיר במהלך עשרים השנים שבין המפקדים. מצד אחר, הנתונים מלמדים על מידת פריון מצומצמת מאוד של האוכלוסייה החסידית בעיר. זאת, הן על-פי המדר של 'יחס פריון' והן על-פי המדדים המשוכללים יותר של פוריות כוללת של האוכלוסייה (If) ופוריות הנישואין (Ig), אשר מצביעים על פוריות נמוכה ביותר של החברה החסידית בצפת לעומת חברת המוצא שלה ברוסיה. ברור אפוא כי הגידול באוכלוסייה החסידית של העיר נבע בראש ובראשונה מהגירה, כפי שאמנם ידוע הדבר מן המקורות התיאוריים. ראוי להדגיש כאן כי הסיבה לפריון הנמוך בקהילת החסידית של צפת לא היתה תהליכי מודרניזציה דמוגרפיים שעברו על הקהילה החסידית בעיר. ההפך הוא הנכון. כפי שעולה מן הטבלה שבנספח וכפי שמלמדים שאר נתוני המפקדים, דמותה הדמוגרפית של האוכלוסייה החסידית בצפת ניתנת לאפיון ברור כטיפוס אוכלוסייה מסורתית.

ראשית, גיל הנישואין נותר נמוך — מדד מובהק לטיפוס דמוגרפי מסורתי של אוכלוסייה. במפקד תרט"ו/1855 היה גיל הנישואין הנמוך ביותר שנרשם (הן לבנים והן לבנות) 14 שנים, ואילו כעשרים שנה לאחר מכן, בתרל"ה/1875, עלה

(תשנ"א), עמ' 56–82. ראוי לציין כי ממקורות התקופה עולה כי הכוללים החסידיים בירושלים ובצפת נבדלו אלה ב כמה עניינים מרכזיים, כגון בשאלת תחומי הסמכות של כל 'כולל', בסוגיית דרכי העברת כספי התמיכה, ואף בשאלות של יחס למודרניזציה. אף היבטים אלה ראויים למחקר מיוחד.

על הפרדות אנשי אוסטריה מכולל ווהלין ראה: משה ריישר, ספר שערי ירושלים, למברג 1870, שער ד (המהדורה הראשונה היא מתרכ"ו). האידיק בספרו של ריישר הוא מן המפורסמות. עם זאת, דבריו על אודות הכוללים האוסטריים מתאשרים גם ממקורות אחרים בני הזמן. עדותו של לונץ כי כולל אוסטריה נפרד מכולל ווהלין כבר בתרי"א (1851), כארבע שנים בטרם נערך מפקד תרט"ו/1855, כמובן אינה יכולה להיות נכונה אלא באשר לירושלים, שהרי עוד במפקד תרט"ו בצפת נמנו בני שני כוללים אלה בחטיבה מנהלית אחת (וראה, א"מ לונץ, 'החלוקה — מקורה, קורותיה והשתלשלותה', ירושלים, ט [תרע"א], עמ' 212); על שיעורם היחסי של אנשי כולל ווהלין בצפת ראה: פראנקל, ירושלימה (לעיל, הערה 3), עמ' 380–385; רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 4–3.

לצורך פישוט הצגת הנתונים יכונה מעתה כולל 'וואהלין' ועסטרייך' מתרט"ו/1855 וכולל 'וואהלין, מאלדווע וואלחיע' מתרל"ה/1875, בשמות: כולל ווהלין 1855, כולל ווהלין 1875, בהתאמה. ואילו סיכום הנתונים ממפקד כולל ווהלין 1855 וממפקד העדה האשכנזית מאותה שנה, יכונה: כלל האשכנזים 1855.

גיל הנישואין הנמוך ביותר רק במעט, ל-15 שנים לבנים ולבנות. לא מעט מן הזוגות הצעירים היו בני 15–16 שנים, הן בתרט"ו/1855 והן בתרל"ה/1875. בתרט"ו/1855 — המפקד היחיד שניתנו בו גם גילי הנשים — הקבוצה הגדולה ביותר (50 מתוך 220, כ-23%) בקרב הנשים הנשואות שהיו בגיל הפריור (15–49) היתה של קבוצת הגיל הצעירה ביותר, בנות 15–19 שנים. עוד דפוס דמוגרפי מסורתי בקהילת החסידית של צפת היה השיעור הגבוה של נשים נשואות ושל נישואין אוניברסליים בכלל (דהיינו, של מיעוט הלא נשואים בכלל הבוגרים). ואמנם, בחברה החסידית של צפת כמעט שלא ניתן למצוא בנות שמלאו להן 16 ובנים שמלאו להם 17 הרשומים במפקדים תחת חסות הוריהם; זכרים ונקבות מעל לגילים אלה מופיעים במפקדי תרט"ו ותרל"ה כמי שכבר נישאו. כפי שמראה היטב הטבלה שבנספח, לא התקיימה בצפת שכבה של רווקים ורווקות. הלא-נשואות היחידות מן הנשים היו האלמנות, ואילו בקרב הקבוצה הקטנה של הגברים הלא-נשואים היו הרוב אלמנים ורק מיעוט מבוטל היו פנויים.

לעומת דפוס דמוגרפי מסורתי זה של גיל נישואין נמוך ונישואין אוניברסליים, הרי שטיפוס הנישואין ה'אירופי' המערבי, כפי שהחל להסתמן בחלקים שונים של אירופה למן המאה הי"ח, אופיין בגיל נישואין גבוה וביעור גבוה של נשים שנותרו ברווקות. באירופה של סביבות שנת 1900, באזורים שבהם רווח טיפוס הנישואין ה'אירופי' המערבי, טוען ראלף מלוויל (Ralph Melville), עדיין היו כ-75% מן הנשים בנות 20–24 רווקות, ורק כ-45%–50% מן הנשים בנות 15–50 היו נשואות. עם זאת, באזורים אחרים של אירופה שבהם עדיין התקיים דפוס הנישואין המסורתי (בעיקר ממזרח לקו טריסט-סנט פטרסבורג), כ-75% מן הנשים בנות 20–24 שנים וכ-60%–70% ויותר מהן בנות 15–50 שנים כבר היו נשואות.¹⁶ הפריור הנמוך בצפת אין לתלותו אפוא במודרניזציה של דפוס הנישואין באוכלוסיית החסידית של העיר.

בהנחה שהנתונים שהובאו עד כה על הפריור בצפת אכן נאמנים, ומאחר שאין לראות בפריור הנמוך בעיר הגלילית תוצאה של מודרניזציה בדפוס הנישואין או תוצאה של שימוש נרחב באמצעי מניעה למיניהם בחברה החרדית של העיר — שני הגורמים העיקריים שהביאו לירידה בפריור בעידן המודרני — נראה כי יש לתלות את ההסבר לפוריות הנמוכה בצפת בעיקר בגורמים שפגעו בפריור הטבעי, דהיינו תברואה ותזונה לקויות, תנאי מגורים בלתי נאותים וכו'.¹⁷ ואמנם,

16 מלוויל (להלן, הערה 6 * בנספח), עמ' 341–342.

17 אני רוצה להודות לדפוס 'ס' דלה-פרגולה על הבהרתה של סוגיה זו. עוד ראה: A. Coale, 'The Decline of Fertility in Europe since the Eighteenth Century as a Chapter in

נתונים דומים למדי לנתוני הפרייון הנמוך בצפת — אם כי ללא ביטוי מספרי מדויק — מצא גם עוזיאל שמלץ במחקרו על דמותה הדמוגרפית של החברה היהודית בירושלים במחצית המאה הי"ט.¹⁸ שמלץ הסביר זאת כתנאי התברואה הלקויים בירושלים, וכן בהשפעתם המזיקה של נישואי הבוסר (שכמו בצפת היו נפוצים אף בירושלים) אשר פגעו ביכולת הפרייון של הנשים והעלו את שיעור התמותה בקרב יהודי ירושלים. הסבריו של שמלץ לפרייון הנמוך בירושלים תופסים במידה רבה אף לקהילה החסידית של צפת, שהרי גם בה התקיימו נישואי בוסר ואף באשר אליה קיימות עדויות רבות על תנאי תברואה לקויים.¹⁹ עוד ראוי לציין כי כ-13% (28 מתוך 220) מכלל הנשים הנשואות בקהילת צפת שהיו בגיל הפרייון (15–49 שנים) היו אלמנות. אף בכך היה כדי לצמצם את שיעור הפרייון בקהילתה החסידית של צפת.

ואכן, בצפת התקיים שיעור גבוה בהרבה של אלמנים ובייחוד של אלמנות מזה שהיה בחברת המוצא שברוסיה. אם בחברת המוצא היהודית עמד שיעור האלמנות על כ-7% מכלל האוכלוסייה הבוגרת, הרי בצפת שבין השנים 1855–1875 היו האלמנות כ-15%–19% מן הבוגרים. מובן ששיעור זה גבוה של אלמנות עלול לפגוע ברמת הפרייון של כלל האוכלוסייה. לנתון זה יש להוסיף אף את השיעור הגבוה של משפחות ללא ילדים בחברה החסידית של צפת. אם בחברות מסורתיות, יהודיות ולא-יהודיות, של המאות הי"ח והי"ט עמד שיעור המשפחות ללא ילדים על כ-10% מכלל המשפחות, ואילו בצפת עמד שיעורן על 57% עד 66% ! אם נביא בחשבון את כלל המשפחות שבצפת, נקבל שיעור נמוך ביותר של ילדים למשפחה, 0.9–1.0 בלבד. זאת, לעומת שיעור ממוצע של כ-2.8–3.8 ילדים למשפחה אצל יהודי אלזאס-לורן ויהודי באווריה במחצית המאה הי"ט. רק אם נוציא מכלל חשבון את השיעור הגבוה במיוחד של המשפחות ללא ילדים, נקבל מספר ממוצע של ילדים למשפחה קרוב יותר לזה שהיה בחברות היהודיות המסורתיות של אלזאס-לורן ובאווריה. ואמנם, עיון במפקדים מצפת מלמד כי מרבית תושבי העיר עלו אליה ללא ילדיהם או עם ילד

*8 Human Demographic History', *The Decline of Fertility in Europe* (להלן, הערה 8) בנספח).

18 שמלץ, קווים מיוחדים (לעיל, הערה 12).

19 על מצב התברואה בצפת ובגליל העליון בכלל ראה: מנחם מנדל איילבום, ארץ הצבי — מהדורה מצולמת, וינה תרמ"ג [1883], בלויית נספחים, מבואות, הערות ומפתחות מאת נ' ארנון, ירושלים תשמ"ב, עמ' 99–118; רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 20–23; י' בר-אל ונ' לוי, 'ראשיתה של הרפואה המודרנית בערי הגליל (1860–1900)', קתדרה, 54 (תשנ"ן), עמ' 96–106; י' בן-אריזי וח' גורן, 'עוד על ראשית הרפואה בגליל', קתדרה, 63 (תשנ"ב), עמ' 176–178; נ' רוגל, 'עוד על ראשית הרפואה בגליל', שם, עמ' 178–183. על מצב התברואה בירושלים: שמלץ, שם, עמ' 55–60.

אחד או שניים. עובדה זו, בצירוף רמת הפריון הנמוכה בעיר, יש בהן להסביר את השיעור הנמוך של ילדים למשפחה בקהילת צפת.²⁰

- 20 במאמרו, המבוסס על ניתוח מפקד תרס"ו של מונטיפיורי כאשר לכלל היישוב האשכנזי בארץ-ישראל, הציג קובץ תמונה שונה מן התמונה העולה כאן תוך שהוא חותר להוכיח כי העדה האשכנזית בארץ-ישראל בשנת תרס"ו היתה 'עדה נורמאלית' (קובץ, העלייה [לעיל הערה 7], עמ' 202). אולם הנתונים שהוא עצמו הביא אינם עולים בקנה אחד עם המסקנות שנלמדו מהם. אביא לכך דוגמה אחת המתקשרת לענייננו. בנסותו להראות כי 'ארץ-ישראל שימשה מקלט לבנים שהוריהם רצו למלטם מגזירת עבודת-הצבא הקשה' (שם, עמ' 204), הבליט קובץ את השיעור הגבוה יחסית של בנים (כ-65%) בקרב הילדים האשכנזים הלא-יתומים שנמנו במפקדים שבדק. לטענתו, כל הילדים הללו עלו עם הוריהם ולפיכך ניתן להסיק כי חלה תמורה מהותית במניעי העלייה לארץ-ישראל, וכבר בתרס"ו לבשו מניעה גוון פחות דתי. אמנם, אין לפקפק כי מקצת העולים האשכנזים הגיעו שלא ממניעים דתיים גרידא, ועל כך קיימות עדויות לא מעטות (ברטל, יהודי מזרח-אירופה [לעיל, הערה 12]; הנ"ל, על דמותו [לעיל, הערה 1]; מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל [לעיל, הערה 12], עמ' 74). אולם דומה כי שלושה קשיים מרכזיים מונעים מלקבל טיעון זה: א. קובץ התייחס לנתוני המפקד כאילו הם משקפים את המצב בעת העלייה ארצה, ולא בעת עריכתו. על כן יכול היה לטעון כי כל הילדים שנרשמו במפקד עם משפחותיהם אכן נולדו בחו"ל ועלו עם הוריהם. אך מפקדי מונטיפיורי – שנערכו בכל הארץ על-פי מתכונת צורנית ותמטית אחידה שנקבעה עוד באנגליה – נותנים מידע על שנת העלייה של ראשי המשפחות (אבות בעיקר, וכן אלמנות ויתומים) בלבד, ואין בהם מידע על שנת העלייה של הנשים והילדים. ואמנם, עיון קל במפקדים מראה כי מספר בלתי-מבוטל של הילדים היו צעירים ממספר השנים שעברו מאז עלה אביהם ארצה, דהיינו, סביר ביותר להניח כי ילדים אלה היו רובם ככולם ילידי הארץ. רוצה לומר, הנתונים על מספר הילדים במפקד תרס"ו משקפים את מצבה של העדה האשכנזית בשנת המפקד בלבד ולא בעת העלייה, וקשה ללמוד מהם על המניעים לעלייה.
- ב. קובץ הצניע את העובדה כי דיונו נסב רק על 169 משפחות מכלל 1,133 משפחות האשכנזים שראשיהן היו ילידי חו"ל (ראשי המשפחות ילידי הארץ מנו לדברי קובץ רק כ-90 נפש). כל שאר 964 המשפחות (כפי שהוא עצמו ציין בלא להרחיב) היו משפחות ללא ילדים. דהיינו, בתרס"ו כ-85% ממשפחות האשכנזים ביישוב הישן, שראשיהן נולדו בחו"ל היו משפחות ללא ילדים! מוכן שנתון זה הופך על פיה את התמונה הדמוגרפית והחברתית ה'נורמלית' שניסה קובץ לייחס לחברה האשכנזית של היישוב הישן. דמותה הדמוגרפית החריגה של החברה היהודית ביישוב הישן, ביחס למקובל בחברות בנות הזמן בולטת לא פחות כאשר מתברר כי לפי נתוניו של קובץ עצמו, המספר הממוצע של ילדים למשפחה אשכנזית ביישוב הישן, שראשה נולד בחו"ל, עמד בשנת תרס"ו על 0.32 ילדים למשפחה (366 ילדים לחלק ל-1,133 משפחות) בלבד!
- ג. אף את השיעור הגבוה של בנים בקרב המשפחות המעטות שהיו להן ילדים ניתן להסביר על-פי דפוסים דמוגרפיים מקובלים, ואין צורך לייחסו לרצון להתחמק משירות בצבא – סוגיה סבוכה כשהיא לעצמה שטרם נדונה במפורט (ועל כך ראה הערה 27 להלן): ראשית, קובץ לא כלל בחישובו את היתומים; שנית, בחברת הגירה הנטייה היא להגירת זכרים יותר מאשר להגירת נקבות (על כך ראה להלן). היות שקובץ כלל בקטגוריית 'ילדים' את הגילאים 0–20, הנטייה לעדיפות בנים על-פי חלוקה זו גדלה עוד יותר. נראה אפוא כי גם לפי הנתונים שהביא קובץ על שנת תרס"ו מתגלה לפנינו עדה אשכנזית חריגה ביותר מבחינת דמותה הדמוגרפית והחברתית.

הנתונים הדמוגרפיים מאשרים אפוא את הרושם הברור העולה מן המקורות התיאוריים, כי חברות ה'יישוב הישן' האשכנזי בירושלים ובצפת לא היו חברות יהודיות 'רגילות'. החברה החסידית של צפת היא דוגמה ברורה לדפוס חריג זה: השיעור הגבוה של אלמנות בקרב הנשים ובקרב הבוגרים, שיעור הפריזון הנמוך, והשיעור הגבוה של משפחות ללא ילדים מצביעים על מגמה זו.

עוד היבט בדמותה הדמוגרפית החריגה של החברה החסידית בצפת היה הגיל הגבוה של חבריה לעומת חברת המוצא העיקרית שלה — יהדות רוסיה. הנתונים המוצגים בטבלה ד להלן מבליטים ממצא זה. לצורך השוואה ניתנו בטבלה נתוני חתך הגילאים של האוכלוסייה היהודית ושל האוכלוסייה הלא-יהודית בקיסרנות הרוסית בשנת 1897, כפי שעיכרם סימון קוזנץ ממפקד אותה שנה. חתך גילאים זה אינו סתמי או שרירותי, אלא עובד מתוך כוונה להתאימו להתפלגות גילי המהגרים כפי שנרשמה ברשומות ההגירה של ארצות הברית בתקופת ההגירה ההמונית של 1881–1914. התפלגות זו משקפת חלוקה לשלוש קבוצות-גיל מוגדרות: ילדים עד גיל 13; בני 14–44, שקוזנץ הגדירם קבוצת הגיל של שיא כושר העבודה (ואנו נוסיף, גם של שיא הפריזון); ובני 45 ומעלה.²¹ לצורך השוואה נוספת הבאתי אף את חתך הגילאים של האשכנזים בארץ-ישראל בשנת 1839, כפי שחישבתיו בהסתמך על הנתונים שהביא יוסף מייזל במחקרו על מפקד מונטיפיורי הראשון משנת תקצ"ט (1839).

התמונה העולה מורה כי לא היה שוני ניכר בין התפלגות הגילים של האשכנזים בתקצ"ט לבין התפלגות הגילים בחברה החסידית של צפת במחצית השנייה של המאה ה'י"ט. אולם התפלגות הגילים בחברה האשכנזית בארץ-ישראל חרגה באורח בולט מזו שאפיינה את חברת המוצא שלה, זו הרוסית-היהודית ואף זו הרוסית הלא-יהודית של שלהי המאה ה'י"ט. בשתי החברות הללו היתה הקבוצה הקטנה ביותר באופן ניכר קבוצת בני ה-45 שנים ומעלה, ואילו קבוצת-הגיל של בני 14–44 שנים היתה בחברות אלה הקבוצה הגדולה ביותר. אף לילדים עד גיל 13 היה ייצוג נכבד למדי. לעומת זאת, בחברת המהגרים החסידית של צפת ובקרב האשכנזים של ארץ-ישראל בשנת תקצ"ט, השתנה לחלוטין היחס שהתקיים בין הקבוצות השונות בארץ-המוצא. השינוי הבולט ביותר היה הגידול בקבוצת הגיל של בני ה-45 ומעלה. שיעורם בחברה החסידית של צפת היה כ-37% מכלל האוכלוסייה החסידית — פי שניים ויותר משיעורם

21 S. Kuznets, 'Immigration of Russian Jews to the United States — Background and Structure', *Perspectives in American History*, IX (1975), pp. 93-100 (להלן: קוזנץ, הגירה של יהודים רוסים). זו, כמובן, איננה החלוקה היחידה של גילאי כושר עבודה, אך יתרונה שהיא בעלת משמעות ברורה.

בחברת המוצא היהודית שברוסיה של אותה העת ! כחברת המהגרים של צפת נעלמה גם העליונות הדמוגרפית שהיתה בחברת המוצא שברוסיה לבעלי כושר העבודה והפיריון הגבוהים, אלה בני ובנות ה־14–44, ושיעורם היחסי בצפת ירד כמעט בעשר נקודות אחוז לעומת שיעורם היחסי בחברת המוצא. אף שיעורם היחסי של הילדים בכלל האוכלוסייה החסידית של צפת ירד ירידה ניכרת לעומת שיעורם בחברת המוצא.

טבלה ד
מין וחתך גילאים ברוסיה ובצפת (באחוזים)

המפקד	השנה	זכרים	נקבות	0–13	14–44	45 ומעלה
רוסיה, יהודים	1897	48.8	51.2	38.4	46.6	15.0
רוסיה, לא־יהודים	1897	49.8	50.2	36.4	47.8	17.8
אשכנזים, א״י	1839*	50.1	49.9	31.6	37.7	30.7
צפת, כולל ווהלין	1855**	51.2	48.8	26.5	41.2	32.3
צפת, אשכנזים	1855***	46.6	53.4	23.8	38.7	37.5
צפת, כולל ווהלין	1875****	46.5	53.5	26.6	37.3	36.1

מקורות : מפקדי תרט״ו/1855 ותרט״ה/1875 ; הנתונים על רוסיה, 1897 : קוזנץ, הגירה של יהודים רוסים (להלן, הערה 21), עמ' 96.
 * — מעובד ממיזל, רשימת יהודי צפת (לעיל, הערה 12), עמ' תלה–תלו.
 ** — ללא אלמנות ויתומים.
 *** — עם אלמנות ויתומים. גילן של 23 נשים נשואות אינו ידוע.
 **** — גילן של 676 נשים נשואות אינו ידוע.

ניתן לסכם ולומר כי החברה החסידית של צפת אמנם לא היתה חברה של זקנים בלבד, אך היא היתה חברה מבוגרת באורח חריג ביחס לחברת המוצא העיקרית שלה — יהדות רוסיה. ממצאים אלה תואמים גם את ממצאיו של עוזיאל שמלץ על החברה האשכנזית של ירושלים בשנת 1866. בניגוד לחברות הספרדיות והמוגרביות של ירושלים באותה העת, שבהן לא מצא שמלץ שיעור גבוה של קשישים, הרי בקרב האשכנזים מצא 'אחוז ניכר של קשישים'²². הנתונים הדמוגרפיים מלמדים אפוא כי האוכלוסייה האשכנזית של ה'ישוב הישן' — הן בצפת והן בירושלים — נטתה במרבית מהלכה של המאה הי"ט להיות קשישה מן הרגיל בחברות אחרות בנות הזמן.

22 שמלץ, קווים מיוחדים (לעיל, הערה 12), עמ' 70.

מגמה זו של הזדקנות בולטת עוד יותר כאשר בוחנים את גיל האוכלוסייה לא רק בעת המפקד, אלא גם בעת העלייה עצמה. כל הגירה חופשית – ובייחוד הגירה למרחקים גדולים – יש בה מרכיב חשוב של מיון ובחירה. דהיינו, אין זו הגירה המעתיקה את כלל חברת המוצא לארץ ההגירה, אלא חלקים מסוימים בחברת המוצא נוטים להגר יותר מאחרים.²³

טבלה ה
הגיל בעת ההגירה (באחוזים)

המקום	זכרים	נקבות	13–0	14–44	45 ומעלה
רוסיה, יהודים	48.8	51.2	38.4	46.6	15.0
רוסיה, הגירת					
יהודים לארה"ב	56.0	44.0	24.4	69.8	5.8
רוסיה, הגירת לא-					
יהודים לארה"ב	69.8	30.2	10.9	84.0	5.1
צפת, כולל ווהלין	—	—	19.0	36.7	44.3
צפת, כולל ווהלין	—	—	12.8	27.5	59.7
צפת, אלמנות	—	—	3.8	26.5	69.7
צפת, אלמנות	—	—	4.5	19.6	75.9

מקורות: כבטבלה ד.
* גברים בלבד. אין נתונים על נשים וילדים.

23 קוזנץ, הגירה של יהודים רוסים (לעיל, הערה 21); ל' הרש, 'ההגירה היהודית לארצות הברית, 1899–1925 – ניתוח דמוגרפי', בתוך: א' גורן וי' ונקרט (עורכים), ההגירה היהודית הגדולה וגיבושה של יהדות אמריקה, ירושלים תשל"ז, עמ' 25–73; מ' סקלאר, 'התערותם התרבותית של היהודים והזהות היהודית-אמריקנית', בתוך: א' גרטנר וי"ד סרנה (עורכים), 'יהודי ארצות-הברית – קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 385. S. Stampfer, 'The Geographic Background of East European Jewish Migration to the United States before World War I', in: I.A. Glazier and L. De Rosa (eds.), *Migration across Time and Nations—Population Mobility in Historical Contexts*, New York and London 1986, pp. 220-230 (להלן: שטמפפר, הרקע הגאוגרפי להגירה היהודית); S. DellaPergola, 'The Global Context of Migration to Israel', in: E. Leshem and J. Shuval (eds.), *Studies of Israeli Society*, 8 (1998) [in press]

כפי שמלמדים הנתונים שעיבד קוזנץ, המופיעים בשלוש השורות הראשונות בטבלה ה, אף הגירת היהודים לארצות הברית מ-1899 ועד 1914 היה בה אלמנט של בִּרְה. הגירה זו, שכ-98% ממנה באו ממזרח-אירופה וכ-75% ממנה מן הקיסרות הרוסית,²⁴ כללה יותר גברים מגשים ויותר אנשים שהיו בשיא גיל העבודה מילדים ומבני 45 ומעלה.²⁵

ב-1897 היו גילאי 14–44 כ-47% מכלל הציבור היהודי ברוסיה, ואילו בקרב היהודים מאותה חברה ממש, שהגרו לארצות הברית בשנים 1899–1914, היתה קבוצת גיל זו כ-70% מכלל המהגרים! לעומת זאת, בני 45 ומעלה היו רק כ-6% מכלל המהגרים היהודים, ואילו בחברת המוצא היתה שכבת גיל זו כ-15% מכלל האוכלוסייה. אף הילדים שבין המהגרים מנו פחות משיעורם הכללי באוכלוסיית חברת המוצא ברוסיה (24.4% לעומת 38.4% בהתאמה). היחס בין זכרים לנקבות התהפך בחברת המהגרים: בחברה זו היה רוב ברור לזכרים, ואילו בחברת המוצא רב היה מספר הנקבות ממספר הזכרים. מגמות אלה של בחירה באו לידי ביטוי מודגש הרבה יותר בקרב מהגרים לא-יהודים. בהגירת הלא-יהודים לארצות הברית היה שיעור הזכרים ביחס לשיעור הנקבות גבוה באופן ניכר מיחס זה אצל המהגרים היהודים (כ-70% זכרים וכ-30% נקבות אצל הלא-יהודים, לעומת 56% זכרים ו-44% נקבות אצל היהודים). אף שיעור המהגרים בגיל העבודה (כ-84%) היה גבוה אצלם הרבה יותר מאצל המהגרים היהודים. הבדלים אלה בין דפוסי ההגירה של יהודים לדפוסי הגירה של לא-יהודים הביאו חוקרים לאפיין את ההגירה היהודית לארצות הברית כ'משפחתית' וכ'קבוצה' ואת ההגירה הלא-יהודית כ'ארעית' וכ'אישית'. אפיון זה חוזק עוד יותר לנוכח הנתון כי נטיית היהודים לשוב לארצות מוצאם היתה פחותה בהרבה מנטייתם של המהגרים הלא-יהודים (למעט האירים).²⁶

את חברת המהגרים החסידית של צפת אפיינו מגמות שונות לחלוטין מן המגמות שתוארו לעיל. ייחודה הבולט בהתפלגות הגילים של חבריה בעת עלייתם. קבוצת הגיל הגדולה ביותר בקרב הגברים בעת הגיעם לארץ לא היתה זו של שיא הפוריות וכושר העבודה (14–44) כבחברות מהגרים רגילות, אלא דווקא זו של בני 45 שנים ומעלה. אם בין המהגרים היהודים לארצות הברית היתה קבוצת הגיל של בני ה-14–44 כ-70% מכלל המהגרים, הרי בהגירה לצפת היו כ-70% שלא מקבוצת-גיל זו. רובם המכריע של המהגרים לצפת היו, כאמור,

24 קוזנץ, הגירה של יהודים רוסים (לעיל, הערה 21), עמ' 39, 94.

25 קוזנץ, שם, עמ' 93.

26 קוזנץ, שם, עמ' 40; "יד סרנה, 'מיתוס ה"אין חזרה" – שיבת יהודים למזרח אירופה, 1881–1914, 'יהודי ארצות-הברית (לעיל, הערה 23), עמ' 225–238.

מבוגרים בני 45 שנה ומעלה (כ-44% בתרט"ו וכ-60% עשרים שנה אחר-כך, בתרל"ה);²⁷ זאת לעומת שיעור נמוך ביותר של כ-6% של בני 45 ומעלה מקרב יהודי מזרח-אירופה שהיגרו לארצות הברית. אף שיעור היהודים מקרב העולים לצפת היה נמוך בהרבה משיעורם בקרב המהגרים היהודים לארצות הברית — לא כל שכן משיעורם בחברת המוצא (כ-38% בחברת המוצא ורק כ-11%-19% בהגירה לצפת). מן הנתונים הללו ניתן אף להבין את פשר שיעורן הגבוה של האלמנות באוכלוסיית צפת, שהרי מרבית הגברים היו קשישים למדי בהגיעם לחופי ארץ-הקודש.²⁸ נתוני טבלה ה מראים היטב כי התפלגות הגילים אצל האלמנות בעת עלייתן (דהיינו, כאשר היו עדיין נשואות), דמתה מאוד לזו של הגברים, ואף אצלן גברה המגמה של הזדקנות העלייה. המקורות התיאוריים הדגישו, כידוע, את גילם המבוגר של העולים לארץ-ישראל — ובייחוד של האשכנזים שבהם. אולם דומה כי לא ניתנה במחקר תשומת-לב מספקת לשוני שבין חתך גילאי העולים בעת עלייתם לבין התפלגות הגילים של כלל האוכלוסייה בזמן נתון. טבלאות ד-ה מכליטות שוני זה, ובכך מאשרות את שנמסר במקורות התיאוריים.

- 27 אין לי לעת עתה הסבר ל'הזדקנות' זו של העולים בין תרט"ו לתרל"ה. אפשרות סבירה היא העלייה בתוחלת החיים, שהיא והגידול המספרי ביהדות מזרח-אירופה הגדילו את שיעור בני ה-45 ומעלה. אפשרות נוספת היא זו העולה מעדותו המעניינת של פרומקין משנת 1875. לטענתו, הממשלות האירופיות (פרומקין לא פירט אילו מהן, אך סביר כי כונתו היתה גם לממשלת רוסיה) העניקו לנתיניהן בני 40 שנה ומעלה ובני 15 שנה ומטה 'חופשה... לעזוב את הארץ' ועקב כך, אף פטור משירות צבאי (וראה: פרומקין, להרמת קרן ירושלים [לעיל, הערה 4], עמ' 9-10). רוצה לומר, באותה העת היתה אצל הממשלות האירופיות (וככל הנראה גם אצל ממשלת רוסיה) מגמה לאפשר ליהודים מבוגרים ולבניהם שמתחת לגיל הגיוס לעלות לארץ-ישראל. ואכן, נושא מדיניותן של הממשלות האירופיות בשאלת הגבלת העלייה או עידודה הוא נושא שטרם נדון במחקר דיון מעמיק. העדויות בנושא זה סותרות לעתים ומקוטעות, ואין לקבוע לעת עתה מסמרות בסוגיה זו. ניתן להניח כי גם אם נטו השלטונות להעלים עין מיציאה בלתי-חוקית מהמדינה (ועל כך יש עדויות הפוכות), הרי שעלייה בלתי-סלקטיבית ובלתי-חוקית לארץ ישראל הוגבלה על-ידי גורמים אחרים: יוקר המסע וההפלגה לארץ; המצב הכלכלי, שלא אפשר פרנסה בטוחה ונאותה למשפחות שלמות; ההזדקנות לדרכון לצורך מעבר מארץ לארץ, לקבלת חסות קונסולרית, ולקבלת כספי התמיכה — במקרים שהכספים, ולו בחלקם, עברו ליישוב היהודי באמצעות הקונסוליות האירופיות. על הגבלות יציאה ליהודים ראה: ג'מ גלבר, 'עליית יהודים מבוהמיה וגליציה לארץ-ישראל — תקע"א-תרכ"ט/1811-1869, לפי תעודות מארכיונים וינאיים', ירושלים — מחקרי ארץ-ישראל, ירושלים תשי"ג, עמ' רמג-רנא; ג'יימס פין, עתות סופה — עלים מדפתרי הקונסוליה בירושלים משנת 1853 עד 1856 (תרגם אהרן אמיר), ירושלים תש"ס, עמ' 69-70. על תפקידה של הקונסוליה האוסטרית כמעבירת כספי-התמיכה ראה: מ' אליאב, בחסות ממלכת אוסטריה — מבחר תעודות מארכיון הקונסוליה האוסטרית בירושלים, 1849-1917, ירושלים תשמ"ו, עמ' 119-122.
- 28 לדיון עקרוני בשאלות התמותה ובשיעור האלמנות ביישוב הישן' באמצע המאה הי"ט ראה: שמלך, קורים מיוחדים (לעיל, הערה 12), עמ' 65-72.

תו היכר נוסף של חברת המהגרים החסידית בצפת היה האופי ה'משפחתי' של חבריה. רוצה לומר, שיעור הנקבות בה עלה על שיעור הזכרים. מגמה זו של 'משפחיות' בחברה החסידית של צפת מוצגת בנתוני הטבלה שבנספח, המראים עוד כי רק שיעור מצומצם של הגברים לא היו נשואים. נתונים שונים ממפקדי תרט"ו ותרט"ה מלמדים כי ניתן להניח שגם בעת העלייה (ולא רק בעת המפקד) נשאה ההגירה לצפת אופי 'משפחתי'²⁹ — השונה מחברות מהגרים טיפוסיות, שבהן היה רוב ברור לגברים לא נשואים.

מסיכום הנתונים עד כה עולה כי חברת המהגרים החסידית בצפת במחצית השנייה של המאה הי"ט היתה שונה מחברות מהגרים אחרות בשני היבטים מרכזיים: (1) לא היתה כאן חברת מהגרים שרובה גברים רווקים, אלא חברת מהגרים 'משפחתית' — של נשים וגברים — אפילו יותר מחברת המהגרים של יהודי מזרח-אירופה בארצות הברית. אולם 'משפחיות' זו לא ציינה העתקה שלמה של חברת המוצא. ההפך הוא הנכון. חברת המהגרים בצפת היתה סלקטיבית, כחברות מהגרים אחרות, אך במקרה זה התאפיינה הסלקטיביות ב'משפחיות' שהיתה על-פירוב ללא ילדים; (2) שלא כחברות מהגרים יהודיות ולא-יהודיות בנות הזמן, גילם של העולים לצפת היה גבוה במיוחד וניכרה אצלם מגמה ברורה של הזדקנות. על כן, הניסיון שעשו חוקרים אחדים להוכיח כי חברת המהגרים בארץ-ישראל של המאה הי"ט (ובייחוד זו האשכנזית) לא היתה חברה זקנה, אלא נטתה לכיוון של חברה 'נורמלית', ניסיון זה אינו עומד במבחן הנתונים שהובאו לעיל.³⁰

29 עיון מדוקדק במפקדי 1855 ו-1875 מלמד כי בדרך-כלל לא התקיים פער גילים גדול בין נשים נשואות לבעליהן. אמנם שנת עלייתן או מקום הולדתן של הנשים (ושל הילדים) אינם ניתנים במפקדי תרט"ו ותרט"ה, אך קרבת הגיל בינן ובין בעליהן, גילן המבוגר של האלמנות, חסרונה של שכבת נשים רווקות בגיל הנישואין והעובדה כי בצפת לא התפתח דור גדול דיו של ילידי המקום (ראה טבלה ו להלן) — כל אלה מביאים להנחה הסבירה כי מרבית הנשים הרשומות כנשואות עלו עם בעליהן, ולא באו מקרב בנות המקום או מקרב האלמנות.

30 וראה הדיון בהערה 20. אף מיזל ניסה להוכיח מגמה זו של 'נורמליות' על-ידי שחילק את אוכלוסיית מפקד תקצ"ט לשניים — מעל 29 שנה ומתחת לכך — ומצא כי החברה היהודית לא היתה 'זקנה' כפי שחשבו (מיזל, 'רשימת יהודי צפת' [לעיל, הערה 12], עמ' תלט, תמח-תמט). חוקרים אחדים קיבלו את עמדתו ופיתחוה (מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל [לעיל, הערה 12], עמ' 92-93). אולם חלוקה זו נוטה מעצם טבעה 'להצעיר' את האוכלוסייה, ובעיקר אין בה התייחסות לקריטריונים דמוגרפיים מקובלים של חלוקת גילים או התייחסות לממד השוואתי כלשהו. שאלה פתוחה היא מניעי הצעירים לעלייה ארצה. מעיון במפקדי כולל ווהלין מ-1855 ומ-1875 עולה הרושם כי מספר בלתי-מבוטל של צעירים בגיל העבודה והפריון עלו עם משפחתם — הורים, אחים ולעיתים אף סבים וסבתות. אולם בדיקה שמית מדוקדקת של עלייה משפחתית זו, כמו בדיקת מניעה, מחייבת מחקר מיוחד.

ג. ה'כולל' וה'לנדסמנשפט'

עוד סוגיה העולה מן ההתבוננות בחברה החסידית של צפת כחברת מהגרים היא סוגיית התגבשותה החברתית. כידוע, דפוס ההתארגנות החברתי היסודי ביישוב הישן, ובייחוד בחלקו האשכנזי, דפוס שאף היה גרעינו של הפיצול החברתי ביישוב, היה המסגרת של ה'כולל'. הכולל איחד בתוכו את בני אותו אזור-מוצא וסיפק להם שירותים שונים, אשר הידוע שבהם היה הסיוע הכלכלי — ה'חלוקה'.³¹ בצפת של שלהי שנות השבעים וראשית שנות השמונים התקיימו שלושה כוללים גדולים — כולל ווהלין, כולל אוסטריה וכולל רומניה — שחבריהם היו כ-95% מכלל האוכלוסייה האשכנזית בעיר. כוללים אלה התפצלו לכוללי-משנה על-פי מקום-מוצא ועל-פי השתייכות ל'חצר' חסידית מסוימת. כולל אוסטריה נחלק לשלושה כוללי-משנה — לבוב, ויז'ניץ וקוסוב — שהתארגנו לפי מקום-המוצא או לפי ההשתייכות לשושלת חסידית מסוימת: דהיינו, ליוצאי גליציה (=לבוב), לחסידי שושלת קוסוב (=דרום-מזרח גליציה) ולחסידי שושלת ויז'ניץ (=צפון בוקובינה). כולל רומניה התפצל כאשר פרשו ממנו יוצאי בוקרשט והקימו כולל עצמאי משלהם. מלבד אלה היו בצפת שני כוללים קטנים יותר — כולל וארשה וכולל הונגריה. עוד היו בצפת שלוש קבוצות חברתיות — חסידי חב"ד, חסידי רייסין ו'פרושים' — שלא היו להן כוללים משלהן וחבריהן השתייכו לאחד מכוללי חב"ד או רייסין או לאחד מכוללי ה'פרושים' שבצרים אחרות. חברי שני הכוללים הקטנים ושלוש הקבוצות החברתיות היו 5% הנותרים מכלל האשכנזים בעיר. זאת ועוד, אף במקום שלא היה פיצול לכוללים חדשים — כמו ב'כולל' ווהלין — התפלגו חסידי צפת בתוך כולל-האב לארגוני-משנה. מרכזם התרבותי והחברתי של ארגוני משנה אלה היה בית-המדרש או ה'קלויז' של מקום-המוצא, ה'חצר' החסידית. כך ניתן למצוא ברשימת בתי-המדרש וה'קלויזים' של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט שמות ששיקפו את התפצלויות-המשנה בחסידויות אוקראינה וגליציה (קלויז טריסק, בית-מדרש טאלנע, קלויז זידיטשוב וכו') אף שחבריהם לא הקימו לעצמם בצפת כולל נפרד.³²

כיצד ניתן להסביר את תופעת היווצרותם של הכוללים בצפת וביישוב הישן?

31 על כך יש, כידוע, ספרות רחבה. וראה לאחרונה: י' שלמון, 'היישוב האשכנזי העירוני בארץ-ישראל, 1880–1903', תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל (לעיל, הערה 10), עמ' 539–569.

32 רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 3–5, 12–18, 37; גלר, כולל מולדביה וולכיה (לעיל, הערה 15); איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 74–75.

בכללו? החוקרים נתנו לכך תשובות אחדות המצביעות על היבטים מרכזיים וחשובים של תופעת ה'כולל' הארץ-ישראלי של המאה הי"ט.³³ בלא לבטל הסברים אלה ברצוני להציע כאן הגדרה נוספת לתופעת היווצרותם של הכוללים ביישוב הישן. נראה בעיני כי מנקודת-המבט של חברת מהגרים דמה הכולל של היישוב הישן במידה רבה לארגונים חברתיים אופייניים שהקימו (ומקימים) אנשי הדור הראשון להגירה בהגיעם לארצם החדשה. באמצעות ארגונים אלה ניסו בני הדור הראשון להגירה לשמר את עולמה החברתי והתרבותי של חברת-מוצאם ולהקל על-ידי כך על עצמם את החוויה הקשה של ההגירה. אמנם לכולל של היישוב הישן היו אפיונים מיוחדים משלו – ועליהם אעמוד בהמשך – אולם בתכליתו הבסיסית וכדרך שבה נוצר, דמה ביותר לארגונים חברתיים שהקימו מהגרים אחרים בארצות הגירות. להבנה מלאה יותר של הגדרה זו מן הראוי שתורחב מעט היריעה ותידון תופעת ההתגבשות החברתית

33 כמה הסברים ניתנו עד כה במחקר להיווצרותה של תופעת הכוללים – אם לא פטרוה בתיאור בלבד. ההסבר המקובל רואה בכולל תופעה ייחודית וחסרת תקדים של חברת היישוב הישן, תופעה שנוצרה מתוך הזיקה הכלכלית, החברתית והתרבותית המיוחדת שבין חברי הכולל לבין חברת המוצא שלהם. את הפיצול לכוללים השונים יש לתלות על-פי גישה זו בעיקר בסיבות כלכליות, דהיינו, ברצונם של בני אותה חברת מוצא להשתלט על כספי התמיכה שהגיעו מאזורם. להתייחסויות מייצגות של גישה זו ראה: גת, הישוב (לעיל, הערה 4), עמ' 93–125; מ' אליאב, ארץ-ישראל ויישובה במאה הי"ט, 1777–1917, ירושלים 1978, עמ' 110–143. בעמ' 132 השתמש אליאב במונח 'לנדסמנשפט' להגדרת ה'כולל' במחצית השנייה של המאה הי"ט כארגון של בני אותו אזור-מוצא. אך אליאב לא הקנה למונח את המשמעויות הרחבות יותר המוענקות לו במחקר זה, אלא ראה את הסיבה העיקרית היחידה להיווצרותו של ה'כולל' ברצון להשתלט על כספי התמיכה. הסבר אחר נתן שלמון, שהדגיש את הקשרים החברתיים והתרבותיים של בני הכולל עם חברת-מוצאם וראה בכולל מסגרת חברתית שתפקידה אינו מצטמצם בהעברת כספי ה'חלוקה' בלבד. בראש ובראשונה רואה שלמון בחברי הכולל שליחים של קהילת-המוצא שבשם אותה שליחות 'תבעו את תמיכת קהילת האם והתנגדו לכל מיזוג חברתי עם יוצאי קהילות אחרות' (שלמון, היישוב האשכנזי העירוני [לעיל, הערה 31 וההפניה שם], עמ' 540). ראויה לציון הגדרתו של ברטל את תופעת ה'כולל', המעמידה תופעה זו בהקשר חברתי ותרבותי רחב – יהודי ולא יהודי. הוא רואה בכולל ארגון וולונטרי, המאופיין בהיותו במקורו קורפורציה של לומדים, בדומה ל'קולגיום' של ימי-הביניים, שהועתק להקשר הארץ-ישראלי תוך שהוא עובר טרנספורמציה לארגון אורתודוקסי. אולם בשל ריחוק המקום פיתח הכולל 'מאפיינים של 'קהילה' לכל דבר, כדי לספק לחבריו את הצרכים והשירותים הנחוצים להם', ועל כן מן הראוי לראותו 'כעין תת-קהילה (הן לגבי קהילת המוצא והן לגבי קהילת היעד)'. השקפתו של ברטל הובעה במאמרו, 'היציאה מן החומות – התפשטות הישן או ראשית החדש?', גלות בארץ (לעיל, הערה 12), עמ' 301–308. כאמור, אין הגדרתי באה לשלול את ההגדרות השונות שניתנו לעיל, אלא להוסיף להן מתוך התבוננות על התופעה מן הפרספקטיבה השונה של חברת מהגרים.

של בני הדור הראשון להגירה בחברות מהגרים אחרות מזו של היישוב הישן. כבוצת ההשוואה העיקרית שתידון להלן תהיה חברת המהגרים המובהקת של העת החדשה, היא החברה של ארצות הברית. בתוך חברה זו תודגש בעיקר התגבשותם החברתית של המהגרים היהודים ממזרח-אירופה, שהגיעו לארצות הברית בתקופת ההגירה ההמונית של 1881–1914.³⁴

34 על נושא זה ועל הגירה בכלל קיימת ספרות רחבה. ואלה המחקרים העיקריים, למעט אלה שכבר הוזכרו, שישמשו במאמר זה: S.N. Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants — A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*, London 1954 (להלן: קליטת מהגרים); N. Glazer and D.P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot — The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, Mass. 1970²; A.A. Goren, *New York Jews and the Quest for Community — The Kehillah Experiment, 1908-1922*, New York and London 1970; I. Howe with K. Libo, *World of Our Fathers*, Philadelphia 1976; D. Dash Moore, *At Home in America — Second Generation New York Jews*, New York 1981 (בבית באמריקה); S. Thernstrom (ed.), *Immigration (Dimensions of Ethnicity)*, Cambridge, Mass. 1982; V.C. Nahirny and J.A. Fishman, 'American Immigrant Groups — Ethnic Identification and the Problem of Generations', *The Sociological Review*, XIII (1965), pp. 311-326 (להלן: נהירני ופישמן, קבוצות מהגרים אמריקניות); A. Kriegel, 'Generational Difference — The History of an Idea', *Daedalus*, 107, no. 4 (Fall 1978), pp. 23-38; J. Lestschinsky, 'Jewish Migrations, 1840-1956', in: L. Finkelstein (ed.), *The Jews — Their History, Culture, and Religion*, II, Philadelphia 1966³, pp. 1536-1596. מ' סקלר, 'יהודי ארצות הברית, תל-אביב תשל"ב; המאמרים המופיעים בקובץ 'יהודי ארצות-הברית' (לעיל, הערה 23), במיוחד בעמ' 416–65; א' שזן (עורך), הגירה והתיישבות בישראל ובעמים — קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ב; ק' קפלן, 'הרב יצחק מרגליות — ממזרח אירופה לאמריקה', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 240–215; י"ד סרנה, 'תולדות יהודי ארצות הברית — המחקר בדור האחרון', מדעי היהדות, 33 (תשנ"ג), עמ' 11–32. אמנם לכאורה קיים קושי מסוים בהשוואה המוצעת כאן, עקב העובדה שההגירה היהודית ההמונית החלה בעת שנתחם גבולו הכרונולוגי העליון של מאמר זה (1880/1). אולם, כפי שכבר הוכח בהשוואה לדפוסים הדמוגרפיים של ההגירה וכפי שיוכח בהמשך, תוקפה של ההשוואה זו אינו נפגע כיוון שהיא טיפולוגית בעיקרה. עוד יש לציין כי הנתונים (המקוטעים) על הגירת יהודים לארצות-הברית במהלכה של המאה הי"ט עוד לפני 1881 מאשרים את נכונות ההשוואה הטיפולוגית הניתנת כאן (וראה ההפניות לעיל ולדוגמה: א' ברקאי, 'גלי הגירה יהודית מגרמניה, 1830–1910', יהודי ארצות-הברית [לעיל, הערה 23], עמ' 65–82). יתרונם של הנתונים על הגירת יהודי מזרח-אירופה שהם רבים, שלמים ונותחו במחקרים רבים. ולבסוף, למרות תהליכי מודרניזציה, אקולטורציה ואורתודוקסיה נמרצים בקרב יהדות מזרח-אירופה בשנים 1881–1914, נראה בעיני כי עדיין התקיים דמיון רב ביותר (תרבותי, רוחני, דמוגרפי וחברתי) בין חברה זו ובין אותה חברה ממש כמה עשרות שנים קודם לכן. על כן, קיים אף יתרון, מלבד היתרון הטיפולוגי, בהשוואה שתי שלוחות אלה של יהדות מזרח-אירופה.

כל הגירה לארץ חדשה היא חוויה רבת-עוצמה. ההגירה כרוכה גם בעקירה מסביבה מוכרת, בניית מקום ממשפחה ומידידים, בפרדה מנופים מוכרים, וגם בהעתקה פיזית מלאה למקום זר ובמעבר לחברה אחרת, המנהלת את אורחות-חייה בשפה זרה ועל-פי 'קודים' חברתיים ותרבותיים אחרים. תהליך ההגירה אף גורר על-פני-רוב צמצום ניכר בתחומי פעילותו החברתית של המהגר ובתפקידים שהוא ממלא בחברה, ושינוי במערכת הערכים ובדימויי-הסטטוס שלו. כל אלה גורמים למהגר חוויה נפשית חזקה ביותר, ולעתים קרובות טראומה.³⁵ כדי להתגבר על קשיים אלה נוטים בני הדור הראשון להגירה למצוא שני פתרונות אופייניים: (1) להתגורר בקרבה זה לזה לפי מקום-מוצאם; (2) להקים מסגרות חברתיות אוטונומיות וולונטריות, שהמאחד את חבריהן הוא מקום-מוצא משותף. ראשוני המהגרים מאותו אזור-מוצא יוצרים במקומות הגירתם את הבסיס לקליטתם של מהגרים חדשים בני אותה עיר או אותו אזור. כך מוקמות 'רשתות קשר' אתניות המספקות מידע, מגורים ראשוניים, סיוע נפשי וחברתי ולעיתים קרובות אף מקור פרנסה ראשוני בעבור בני אותו אזור או אותה עיר שהגיעו זה עתה לארץ ההגירה. שיתוף של לשון, מנהגים, דת וכן של זכרונות ומכרים מביאים את המהגרים החדשים לחפש את קרבת בני מקום-מוצאם. כך נוצרים — בייחוד בעידן המודרני שבו מרבית ההגירה היא עירונית — ריכוזי המגורים של בני אותה קבוצה אתנית ברבעים מסוימים ואפילו ברחובות מוגדרים. שמות אזורי-מגורים, כגון Chinatown ו-Little Italy, משקפים תופעה זו. במקביל, כאמור, מקימים בני אותו אזור-מוצא ארגוני עזרה הדדית וסיוע חברתי ותרבותי. ארגונים אלה — מלבד תפקידיהם החברתיים והכלכליים — שימשו בראש ובראשונה אמצעי לשמירת הזהות האתנית והתרבותית של המהגרים בארץ החדשה ולשיכוך הלם ההגירה. כך, ב-Little Italies שבהן התגוררו, הקימו המהגרים האיטלקים בארצות הברית גם חברות לעזרה הדדית, שנתגבשו באורח בלעדי כמעט סביב נאמנות מקומית, campanilismo. תופעה דומה ניתן למצוא בהגירתם של אוקראינים לארצות הברית, או של נורבגים, שהארגונים החברתיים והתרבותיים שלהם, bygdelags, סיפקו תמיכה תרבותית וחברתית, כמו גם תחושה ביתית מוכרת של שפה ושל ניחוחות בישול 'מקומיים'. טיפולוגיה דומה של התרכזות באזורים מוגדרים והקמת ארגוני סיוע תרבותיים וחברתיים על-פי מקום-מוצא התקיימה אצל מרבית קבוצות המהגרים שהגיעו לארץ ההגירה הגדולה של העת החדשה — ארצות הברית.³⁶

35 אייזנשטדט, קליטת מהגרים (לעיל, הערה 34), עמ' 1–10.

36 ראה המחקרים המוזכרים בהערה 34 לעיל, ובייחוד מחקריהם של אייזנשטדט, ראש-מור, נהירני ופישמן והמאמרים בקובץ שערך תרנסטורם (Thernstorm). וכן: S. Nadel,

המהגרים היהודים ממזרח-אירופה, שהגיעו ל'ארץ הזהב' בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים והתיישבו ברובם בעיר ניו-יורק, לא נבדלו במובן זה מקבוצות מהגרים אחרות. היהודים יוצאי גרמניה, שהיגרו לארצות הברית במהלכה של המאה הי"ט, בטרם החלה ההגירה ההמונית של 1881–1914, קבעו את מקום מושבם ב-Uptown של ניו-יורק, ואילו מגוריהם של היהודים יוצאי מזרח-אירופה היו בעיקר ב-Downtown, ובייחוד באזור ה-Lower East Side. אך גם בתוך ה-Lower East Side התקיימו אזורי-משנה של מגורים על-פי ארץ-המוצא: יהודים מגליציה, מרומניה או מרוסיה נטו להתגורר בנפרד זה מזה. וכמו בחברות הגירה אחרות, גם יהודי מזרח-אירופה הקימו ארגוני סיוע ותמיכה הדדיים לפי מקום המוצא של חבריהם. ואכן, ארגונים חברתיים אלה — ה'לנדסמנשפטן' — הם מתווה-ההיכר החשובים והמובהקים של ההגירה היהודית המזרח-אירופית לארצות הברית. הארגונים, שיותר מ-2,000 מהם נמנו בניו-יורק לבדה במפקד משנות השלושים של המאה העשרים, נשאו את שם עיר או עיירת המוצא של חבריהם כמרכיב העיקרי של זהותם. ה'לנדסמנשפטן' סיפק לחבריו מסגרת של מפגש חברתי, סיוע כלכלי, עזרה הדדית ושירותים דתיים. בנסיגות ההסתגלות הראשונית להלם הבדידות חיפשו המהגרים החדשים את קרבת בני עירם ואזורם. ה'לנדסמנשפטן' היה בעבורם מסגרת מסייעת שכזו ביוצרו מיקרו-קוסמוס של קהילת האם בלבן של החברה והתרבות הזרות. כך הוקמו בתי-כנסת למאות על-פי מקום מוצאם של המהגרים ועל-פי מנהגיו; רבנים מקהילות-המוצא הוזמנו לשרת את בני-עירם שהיגרו לארצות הברית; ניתנה עזרה לנצרכים מבני אותו מקום מוצא; נאסף כסף לסיוע במימון הגירתם של בני משפחה, ידידים וכל מי שביקשו לעזוב את העיירה או את העיר של ה'עולם הישן'; ויצרן או קבלן בתעשיית הביגוד, שהיתה מקור הפרנסה העיקרי של המהגרים היהודים ממזרח-אירופה בשנים הראשונות להגעתם, העסיק בעיקר פועלים מבני עיירתו או עירו, מתוך אותה נאמנות לבני חברת המוצא. לעתים זוהו ענפי מסחר שלמים עם עיירות מסוימות במזרח-אירופה; ואף חלקות קבורה נרכשו בעבור חברי ה'לנדסמנשפטן', שהתחייבו לעזור זה לזה גם במצווה אחרונה זו.³⁷

ה'לנדסמנשפטן' שימש אפוא מוסד חברתי בסיסי בחברת המהגרים היהודית המזרח-אירופית בארצות הברית: הוא שיקף את זהותו האתנית של המהגר

Little Germany — Ethnicity, Religion, and Class in New York City, 1845-80, Urbana and Chicago 1990

37 מלבד המחקרים המצוינים בהערות 23 ו-34 לעיל — ובמיוחד מחקריהם של שטמפר, גורן, דאש-מור, קפלן והאו — ראה אוסף המחקרים שיוחד לתופעת ה'לנדסמנשפטן' בכתב-העת: *American Jewish History*, LXXVI, 1 (1986).

היהודי, אך לא פחות מכך עזר בגיבושה ובשימורה של זהות נבדלת זו. ואכן, בהגדרת הזהות האתנית של אדם או קבוצה, כך טוען ווארד (Ward), המרכיב החשוב ביותר הוא "יחוס-אבות משותף המושתת על שיתוף של אותה אדמת-מולדת". אמנם גם מרכיבים א-טריטוריאליים – כגון לשון, דת או זרבות עשויים לשמש בסיס להגדרת קבוצה אתנית – אולם על-פירוב קיימת קורלציה גבוהה בין מקום-המוצא לבין מרכיבים אלה.³⁸ הגדרה זו, המדגישה את מרכזיות מקום-המוצא בגיבוש הזהות האתנית, היא המסבירה את ריבויים של ארגוני הלנדסמנשפט בקרב המהגרים היהודים ממזרח-אירופה שהעתיקו את מקומם לניו-יורק.

הנתונים והמסגרת המושגית וההשוואתית שהובאו קודם לכן מניחים תשתית עובדתית ומושגית להשוואה טיפולוגית בין הכולל ביישוב הישן לבין הלנדסמנשפט היהודי בניו-יורק. ייאמר כאן מיד כי הכולל הארץ-ישראלי לא היה זהה בכל מרכיביו ופעולותיו ללנדסמנשפט הניו-יורקי. אולם בחינת הדרך שבה הקימו מהגרים שונים את מסגרותיהם החברתיות הראשוניות מלמדת על דמיון טיפולוגי רב בין תופעת הלנדסמנשפט לבין הכוללים הארץ-ישראליים: הכולל, כמו הלנדסמנשפט, שימש לחבריו מסגרת של תמיכה כספית, אך לא פחות מכך מסגרת חברתית ותרבותית ששיקפה ושימרה את זהותם האתנית בארץ החדשה; כמו הלנדסמנשפט הניו-יורקי, גם הכולל היה ארגון וולונטרי של בני אותו מקום-מוצא; וכמו מקבילו בניו-יורק, גם הכולל נשא את שם מקום-המוצא כמרכיב הזהות החשוב ביותר שהבדילו מכוללים אחרים; ומעל לכול, כמו הלנדסמנשפט ב-Lower East Side, גם הכולל חתר להיות מיקרו-קוסמוס של העולם שנטשו העולים.

דוגמה לטיפולוגיה זו בהקשרה הארץ-ישראלי נמצא בזכרונותיו של ה'פרושי' מנחם מנדל מקאמיניץ, שבהם תיאר את עלייתו לצפת והתיישבותו בה בראשית שנות השלושים של המאה ה-19. משהגיעה ספינתו של מנחם מנדל מקאמיניץ לחיפה, פנה רב-החובל אל הנוסעים והודיעם כי המבקשים להגיע לירושלים יעברו לספינה אחרת. בדעתו של הנוסע הליטאי היה 'ג'כ לבוא לירושלים', אולם לדבריו שני נימוקים הרתיעוהו: החשש מסערה בים; ו'מפני שגדולי' וחשובי' שהיו בספינה רצו ליסע לצפת דווקא או לטבריא, לכן לא רציתי לפרוש מהם'.³⁹ נראה כי החלטתם של העולים האחרים לקבוע את מושבם באחת מערי הגליל לא היתה החלטה פתאומית, אלא תוכננה מראש, וינקה בין השאר מן הידיעה כי

38 ווארד (Ward) (לעיל, הערה 6), עמ' 36.

39 מנחם מנדל בן אהרן מקאמיניץ, קורות העתים לישורון בארץ-ישראל, מהדורה מצולמת של הדפוסים הראשונים, בעברית 1839 וביידיש 1841, ירושלים תשל"ה, עמ' 18–19.

באותם ימים התקיימה בעיר הגלילית קהילה פרושית גדולה, ותיקה ומבוססת מזו שבירושלים.⁴⁰ לפנינו אפוא דוגמה למניעים האנושיים הבסיסיים שהשפיעו על ההתפלגות האתנו-גאוגרפית של חברות-מהגרים באשר הן — קיומה של קבוצת קליטה במקום היעד, 'רשת קשר' של בני הקבוצה האתנית והצורך בקרבה אנושית מוכרת.

שיקולים דומים השפיעו גם על ההתפלגות האתנו-גאוגרפית של המהגרים היהודים לארץ-ישראל. אזור מוצאם העיקרי וה'קדמון' של חסידי חב"ד היה ברוסיה הלבנה, ועוליה יצרו את 'רשת הקשר' האתנית וקבעו את בסיסם בחברון. החסידים האחרים, לעומת זאת, שרובם המכריע באו מאזורים אחרים מאלה של חסידי חב"ד, מצאו בערי הגליל העליון דווקא מקום נוח לקביעת בסיס החברתי והכלכלי בארץ ההגירה. ואילו ה'פרושים', לאחר שהעתיקו את מושבם מצפת לירושלים במחצית השנייה של שנות השלושים למאה ה"ט, ניתקו כמעט לגמרי את קשריהם עם העיר שאליה היגרו בשנותיהם הראשונות והפכו את ירושלים לעירם העיקרית.

כפי שראינו, שיקולים בסיסיים אלה השפיעו לא רק על בחירת עיר המגורים, אלא אף על בחירת אזור המגורים. התפלגות המגורים האתנית בצפת לא חרגה בנדון זה מן הדפוס המקובל בחברות מהגרים אחרות. כפי שמספר הנוסע מליטא, נחלקה העיר לשלושה אזורים מגורים נפרדים לפי ההשתייכות העדתית-האתנית: 'רחוב הפרושים', ואחר כך למעלה הספרדים ואחר כך למעלה החסידים.⁴¹ מנחם מגדל מקאמיניץ, כמובן מאליו, קבע את דירתו 'בצפת ברחוב הפרושים'. על-פי אותה חלוקה התקיימו בצפת הארגונים החברתיים של העולים, ה'כוללים', אשר ניסו לשמר את מנהגי חברת המוצא ומסורותיה: 'וכל כולל יש להם בה"כ [=בית-הכנסת] מיוחד ומנהג מיוחד לכל א' ואחד'.⁴² אף המהגרים מליטא ניסו להקים מיקרו-קוסמוס של חברת מוצאם: 'וברחוב הזה [רחוב הפרושים] יש בה"כ ובה"מ [=בית-המדרש] ובית המרחץ אשר נעשה ע"י ר' מענדיל והוא

40 על הפרושים ראה: מורגנשטרן, הפקידים והאמרכלים (לעיל, הערה 3); הנ"ל, משיחות ויישוב ארץ ישראל (לעיל, הערה 12); הנ"ל, יהודי צפת (לעיל, הערה 3); צ' קרגילה, היישוב היהודי בארץ-ישראל בתקופת הכיבוש המצרי (1831–1840), תל-אביב תש"ן. במחקרים אלה גם הפניות ביבליוגרפיות קודמות על הפרושים. עוד ראה: ע' אטקס, ליטא בירושלים — העילית הלמדנית בליטא וקהילת הפרושים בירושלים לאור אגרות וכתבים של ר' שמואל מקלם, ירושלים תשנ"ב; אצל ברטל (גלות בארץ [לעיל, הערה 12], עמ' 236–295, 315–320) מובא דיון נרחב בפרושים ובמשמעות עלייתם לארץ-ישראל ויישבתם בה. שם גם ביבליוגרפיה נרחבת בסוגיה.

41 קורות העתים (לעיל, הערה 39), עמ' 20.

42 שם, עמ' 19.

נעשה הכל כפי מנהג מרחצאות שלנו.⁴³ הפרושים שהגיעו לצפת ניסו אפוא ליצור מחדש בעיר הגלילית את העולם שעזבו — את בית-הכנסת, את בית-המדרש ואף את בית-המרחץ — את 'ליטא בצפת'. תמונה דומה עולה מעיון בקורות חייו ובחליפת איגרותיו של 'פרושי' אחר שעלה לארץ-ישראל, הוא ר' שמואל מקלם, שהתיישב בירושלים בשלהי שנות החמישים של המאה הי"ט. מכתביו, ששורטטו והוהדרו לאחרונה בידי עמנואל אטקס תחת הכותרת הקולעת 'ליטא בירושלים', עולה בבירור כי הן מבחינת עולמו הפנימי והן מבחינת החוג החברתי שעמו בא במגע בירושלים, נשאר ר' שמואל מקלם שקוע בעולמה התרבותי והרוחני של העילית הלמדנית של ליטא. עולם זה הועתק על-ידו ועל-ידי אלה שעמם היה בקשרים חברתיים ותרבותיים אל ההקשר הירושלמי הזר והבלתי-מוכר, ובו מצא ר' שמואל מסגרת חברתית, כלכלית ורוחנית, שאפשרה לו להתגבר ולו במעט על החוויה הקשה של ההגירה.⁴⁴

מציאות דומה משתקפת גם מ'ארץ הצבי', ספרו של מנחם מנדל איילבום, החסיד שלחם בממסד הרבני של צפת. איילבום תיאר את קורותיו ואת אורחות חייה של החברה החסידית בצפת במחצית השנייה של המאה הי"ט. למרות הביקורת על הנהגתה החסידית של צפת העולה מספרו של איילבום, ועל-אף העריכה ה'משכילית' שנערך הספר תחת ידיו של פרץ סמולנסקי, 'ארץ הצבי' הוא מקור חשוב (המאושש גם ממקורות אחרים בני-הזמן) לתולדותיה של צפת במחצית המאה הי"ט. ואכן, ב'ארץ הצבי' מובלטת בבירור החלוקה האתנית בעיר על-פי ההשתייכות למקום-המוצא ולשושלת החסידית, ומודגש מקומו של הכולל כמסגרת החברתית והתרבותית הבסיסית של העולים. הכולל החסידי בצפת, מספר לנו איילבום, סיפק לחבריו מגוון של שירותים: משירותי דת מובהקים (בעיקר בית-המדרש של הכולל) ועד שירותים חברתיים וכלכליים כשחיטה, תמיכה כלכלית, מסגרת למפגש חברתי וסידורי קבורה.⁴⁵

עדיפות מקום-המוצא כמרכיב החשוב בקביעת הזהות האתנית גם בחברה הדתית של היישוב הישן, מסתברת הן מן העובדה כי ביישוב הישן לא התקיימה בדרך-כלל סתירה בין הגדרת הזהות האתנית על-פי מקום המוצא לבין הגדרתה על-פי השתייכות לפלג הדתי (חב"ד היא מקרה יוצא דופן במעט, המחייב בדיקה דמוגרפית וארגונית מדוקדקת), והן מן העובדה כי במקרים שלא היה מתאם בין מקום-המוצא לבין ההשתייכות הדתית, היה בדרך-כלל מקום-המוצא מרכיב עדיף בהגדרה העצמית של הזהות האתנית. לדוגמה, בכוללי

43 שם, עמ' 20.

44 אטקס, ליטא בירושלים (לעיל, הערה 40).

45 איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), והקדמת ארנון, שם, עמ' ז-ל.

וארשה והונגריה, הלא-חסידיים, יכלו להיות חברים מי שמוצאם מאותם מקומות, גם אם היו חסידים.⁴⁶ מקרה דומה היה כולל אוסטריה. רוב חבריו נמנו עם העדה החסידית, אך גם לא-חסידיים השתייכו אליו. זאת ועוד, שני 'נשיאי ארץ-ישראל' שלו — ר' מרדכי זאב אטינגא ובנו ר' יצחק אהרן — לא היו חסידים, אך הם שריכוזו את איסוף הכספים מגליציה בעבור בני הכולל.⁴⁷ וכפי שראינו, בצפת של שלהי שנות השבעים אם היה מספר יוצאי אותו אזור מועט מכדי להקים בעיר כולל נפרד, לא הצטרפו המהגרים לאחד הכוללים האחרים שבעיר, אלא ביכרו להשתייך לכולל של אזור מוצאם בעיר אחרת.⁴⁸ מדוגמאות אלה עולה עדיפות מקום-המוצא כגורם הקובע בהגדרת הזהות האתנית בחברה החסידית של צפת בתקופה הנדונה.

עד כה הודגשו ההיבטים המשותפים לשתי חברות-המהגרים של יהודי מזרח-אירופה שקמו בניו-יורק ובארץ-ישראל. אולם, כאמור, היו אף הבדלים ניכרים בנייהן. אלה נבעו משתי סיבות עיקריות: (א) השוני שבין שתי חברות הקליטה שאליהן הגיעו המהגרים; (ב) השוני במרכיב הברירה שבתהליך ההגירה. שוני מרכזי היה בין הכולל ללנדסמנשפט מבחינה כלכלית וארגונית. בניגוד ללנדסמנשפט, שחבריו לא נזקקו לתמיכה כספית של בני-ערים שנשארו באירופה, אלא להפך, הם שנהגו מדי פעם לשלוח לאירופה כסף לתמיכה ואף לסיוע בהגירה, הרי חברי הכולל הארץ-ישראלי היו תלויים במידה ניכרת בתמיכה שקיבלו מקהילתם שבאירופה. מצב זה שיקף את השוני המכריע במצב הכלכלי ובאפשרויות הכלכליות שהציעו ארץ-ישראל וארצות הברית למהגרים שהגיעו אליהן. השליטה בכספי התמיכה, שכרוכים היו בה יתרונות כלכליים ברורים, חיזקה את שליטתו של ה'מרכז' על הכולל. ואמנם, ניסיון שנעשה בצפת ביוזמתו של איילבום להקים מנגנון איסוף וחלוקה נפרד של 'מעוֹת יחידים' — הם הכספים ששלחו המשפחות אל בניהן שעלו לארץ-הקודש, להבדיל מכספי

46 לונץ (לעיל, הערה 4), עמ' 64; גת, הישוב (לעיל, הערה 4), עמ' 119–121.

47 א"מ לונץ, לוח ארץ ישראל לשנת התרס"ב, ירושלים תרס"א, עמ' 168–171; ריישר, ספר שערי ירושלים (לעיל, הערה 15), שער ז; אליאב, בחסות ממלכת אוסטריה (לעיל, הערה 27), עמ' 119–122; איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 292–293 ושם הפניות; קרלינסקי, נוכח אתגרי (לעיל, הערה 1), עמ' 99–112. על מוסד 'נשיא ארץ-ישראל' ראה: 'היילפרין, יהודים ויהדות במזרח-אירופה — מחקרים בתולדותיהם, ירושלים תשכ"ט, עמ' 65–66; "שלמון, "חלוקה" וכוללים — היבטים חברתיים וכלכליים בקהילה האשכנזית בארץ בסוף המאה ה-19, בתוך: נ' גרוס (עורך), יהודים בכלכלה — קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 333–346.

48 על כך כתב רוקח: 'מפני כי מספר נפשותיהם מצער הנהו, אין למו כוללות מיוחדים ויתחשבו חב"ד ופרושים על כולליהם בירושלים, וחסידים רייסין על כוללם בטבריא' (רוקח, העיר הקדושה [לעיל, הערה 4], עמ' 4).

ה'חלוקה' שנאספו מן הציבור בכללותו — נתקל בהתנגדותם הנחרצת של ה'צדיקים' ושל ממוני הכוללים, שפעלו בשליחותם של ה'צדיקים'. באיום של שלילת כל כספי התמיכה מן הנוהים אחר בעלי היוזמה, נקטע באבו ניסיון זה להשיג עצמאות כלכלית וארגונית.⁴⁹ דרכים אחרות לשליטה בחברי הכולל, שלא היו ייחודיות לצפת דווקא, היו: החיוב להתפלל בבית-המדרש של הכולל כתנאי לקבלת ה'חלוקה',⁵⁰ ומינוי הגוף המנהל של הכולל, ה'ממונים', על-ידי ה'מרכז'.⁵¹ נראה אפוא כי בצפת ההתגבשות האתנית והוולונטרית במסגרתו של הכולל היתה כרוכה לעתים גם במידה לא מבוטלת של הכרח.

עם זאת ראוי להדגיש כי קיימות עדויות, הן מצפת הן ממקומות אחרים ביישוב הישן, על בעלי-הון שלא נזקקו לכספי ה'חלוקה', ובכל זאת ראו בכולל בני-ערים את המסגרת החברתית והתרבותית הנוחה ביותר בעבורם בארץ החדשה שאליה עלו. ואין מדובר פה באליטה הרוחנית של הנהגת ה'יישוב הישן' — כמו ר' אברהם דוב מאוורץ, ראש כולל ווהלין בצפת במחצית הראשונה של המאה הי"ט שנמנע מלקבל 'חלוקה' — אלא מדובר בעולים 'מן השורה' או בעולים שלא השתייכו להנהגה הרוחנית של ה'יישוב הישן'. כך למשל מנחם מגדל איילבום ואחרים מצפת, שהבטיחו לעצמם מבעוד מועד הכנסה אישית קבועה שלא תהא תלויה במנגנון תמיכת הכספים הכללי, או שפיתחו במשך הזמן פעילות כלכלית ענפה והשתחררו מכל תלות במנגנון התמיכה של ה'כוללים'. דוגמה נוספת היא ר' שמואל מקלם בירושלים, שאף הוא הבטיח מראש את קיומו הכלכלי בלא תלות בחלוקת הכספים שבאמצעות ה'כוללים'.⁵² גם הפיצול לכוללי-משנה מתוך כוללי-אב קיימים לא נבע תמיד ממניעים כלכליים בלבד — אם כי אלה היו גורם מכריע בתהליך הפיצול — ונראה כי היו גם גורמים נוספים. כך למשל עדויות מצפת ומן הקהילה הספרדית בירושלים מלמדות שהחשיבות שראו בני חכרת המוצא בשימור תרבותם היתה מניע חשוב לפיצול. התבדלותה של עדת המערביים מן העדה הספרדית והתבדלותן של עדות חסידיות מסוימות בצפת הן דוגמאות אחדות לכך. עוד גורם לפיצול לכוללי-משנה היה חוסר-האמון שרחשו בני הקבוצה האתנית כלפי ה'ממונים' וכלפי דרכם בחלוקת כספי התמיכה. פעמים שהתבדלות מכולל-האב הביאה לידי ירידה בהכנסות הכולל

- 49 איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 143–144.
 50 שם, עמ' 165; אליאב, ארץ-ישראל ויישובה (לעיל, הערה 33), עמ' 126–127.
 51 עובדה זו מוזכרת פעמים רבות במקורות התקופה וכן אצל איילבום פעמים הרבה. בנספחים שהביאה ארנון נושא זה הוא בעל חשיבות.
 52 על מקורות הכנסתו של ר' אברהם דוב מאוורץ ראה: אסף, מוולין לצפת (לעיל, הערה 12), עמ' 252–256. וכן: איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 96, 230–245; אטקס, ליטא בירושלים (לעיל, הערה 40), עמ' 85–117.

החדש; אך בשל תחושת חוסר-האמון, שנבעה מהחשד ה'טבעי' כלפי מי ש'מחוץ' לקבוצה האתנית, היה רצון לקיים מסגרת חברתית וכלכלית ייחודית לבני חברת המוצא.⁵³

הבדל מרכזי בין שתי חברות המהגרים היהודיות של ניו-יורק ושל ארץ-ישראל היה המקום שתפסו חיי הדת בקרב שתי קהילות מהגרים אלה. לכאורה, מובן מאליו שבחברת ה'יישוב הישן' התקיימו חיי דת מסורתיים יותר מבחברת המהגרים היהודים שהגיעו לניו-יורק בתקופת ה'הגירה הגדולה'. שהרי הדעת נותנת כי תנאי המשטר והחברה של השלטון העות'מאני עודדו את קיומם של חיים דתיים מלאים בארץ-ישראל, ואילו מגמות החילון שנתקלו בהן המהגרים היהודים לארצות הברית בוודאי לא עזרו בשמירת חיי הדת בארץ ההגירה. לעומת זאת, נתקיימו בשתי חברות אלה גם מגמות הפוכות: בחברה האמריקנית – האמונה על מסורות חוקתיות ותרבותיות עמוקות שורש של וולונטריזם ופלורליזם – ניתן היה לקיים באותה מידה גם מסגרות חברתיות-דתיות אורתודוקסיות,⁵⁴ ואילו בקרב ה'יישוב הישן' נתקיימו, כידוע, בצד המגמות

53 'אגרת פתוחה', בתוך: איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 270–271; אטקס, ליטא בירושלים (לעיל, הערה 40), עמ' 85–117; ההפניות בהערות 3–5 לעיל. לדוגמאות מייצגות על מגמת העדה הספרדית לשמור על ההגמוניה החברתית שלה מול האשכנזים, ראה: א' מורגנשטרן, 'מעמד המשפטי של האשכנזים בצפת ובירושלים בראשית המאה הי"ט', בשליחות ירושלים, 1816–1839 – תולדות משפחת פ"ח-רוזנטל [ירושלים] תשמ"ז, עמ' 81–46; אליאב, ארץ-ישראל ויישובה (לעיל, הערה 33), עמ' 110–166. השוני התרבותי בין העדות השונות ב'יישוב הישן' הספרדי, שוני שהיה גורם ממריץ לא פחות מן המחלוקות הכספיות להתפלגות האתנית בין הספרדים, מובלט היטב במאמרה של ר' שרעבי, 'התבדלות עדות-המזרח מהעדה הספרדית, 1860–1914', פעמים, 21 (תשמ"ה), עמ' 31–49. עוד ראה: י' ברנאי, 'העדה המערבית בירושלים במאה הי"ט', בתוך: י' בן-פורת ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים, ירושלים תשל"ג, עמ' 129–140; י' קניאל, 'מאבקים אירגוניים וכלכליים בין העדות בירושלים במאה הי"ט', בתוך: מ' פרידמן ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 97–126; י' גיני, תימן וציון – הרקע המדיני, החברתי והרוחני לעליות הראשונות מתימן, 1800–1914, ירושלים תשמ"ב, עמ' 237–275; נ' דרויאן, באין 'מרבד קסמים' – עוליי-תימן בארץ-ישראל (תרמ"ב–תרע"ד – ירושלים תשמ"ב, עמ' 47–92.

54 עוד יש לציין כי המבנה הטרנס-מודרני של המשטר והחברה העות'מאניים בארץ-ישראל לא בהכרח עודד את הפיצול לכוללים. גם במשטר ובחברה של ארץ-ישראל בתקופה הנדונה וגם בחברתה של ארצות-הברית התקיימו מגמות סותרות בדבר הצורך בקיומה של הומוגניות חברתית. בארצות-הברית התקיימה מחד גיסא, אידאולוגיה של 'כור היתוך', ומאידך גיסא ניצבו בה המסורות החוקתיות והתרבותיות של וולונטריזם ופלורליזם, שהיו אנטי-תזה לגישת 'כור היתוך'. ואילו במשטר העות'מאני של ארץ-ישראל ניצבו מחד גיסא המסורת והמדיניות של מתן אוטונומיה רחבה למיעוטים הלא-מוסלמים וכן משטר ה'קפיטולציות', אשר עודדו מגמות פרטיקולריסטיות. מאידך גיסא עשו בתקופה זו

המסורתיות אף מגמות של מודרניזציה. לפיכך נראה כי אחד הגורמים המכריעים בקביעת האופי השונה של החיים הדתיים בשתי שלוחות אלה של יהדות מזרח-אירופה היה גורם הברכה שבתהליך ההגירה. ואמנם, ממחקרים על ההגירה ההמונית של יהודי מזרח-אירופה לארצות הברית בשנים 1881–1914 עולה כי הגירה זו הורכבה משכבות חברתיות בעלות נטייה חזקה לשינוי ושאיפה מועטה לשמירת חיים מסורתיים. עובדות אלו באו לידי ביטוי ברור בירידה בשמירת המסורת והדת ובירידה במעמדו של בית-הכנסת בחברת המהגרים היהודים ממזרח-אירופה שקמה בניו-יורק.⁵⁵ לעומת זאת, החברה החסידית של צפת היתה ידועה באופיה האורתודוקסי-השמרני אף יותר מן החברה היהודית שכירושלים של אותה העת.⁵⁶ דומה כי דמות אורתודוקסית-שמרנית זו של ה'ישוב הישן' – ושל החברה החסידית של צפת בכלל זה – הושפעה במידה ניכרת מגורם הברכה שבתהליך ההגירה. גורם זה בא לידי ביטוי בצפת בשני תחומים: (א) בחתך הגילים המבוגר של העולים החסידים לצפת, המלמד כי רובם המכריע לא באו לארץ-הקודש על מנת להקים בה מן המסד חברה חדשה, אלא לבלות בה את ימיהם האחרונים. בכך יש, ללא ספק, חיזוק לטיעון בדבר מגמתה הדתית ה'פסיבית' של העלייה לארץ-ישראל בתקופה האמורה;⁵⁷

השלטונות העות'מאניים ניסיון רצוף לבטל מחיצות ולהגיע לאחדות חברתית בחסותה של המדינה. על המגמות בארצות-הברית ראה: גרטנר וסרנה, הקדמה, יהודי ארצות-הברית (לעיל, הערה 23), עמ' 9–15; סקלר, יהודי ארצות הברית (לעיל, הערה 34), עמ' 21–30; Glazer and Moynihan (לעיל, הערה 34). על המגמות העות'מאניות ראה: י' פרידמן, 'משטר הקאפיטולאציות ויחסה של תורכיה לעלייה ולהתיישבות, 1856–1897', קתדרה, 28 (תשמ"ג), עמ' 47–62; ד' קושניר, 'הדור האחרון לשלטון העות'מאנים בארץ-ישראל, 1882–1914', תולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל (לעיל, הערה 10), עמ' 45–73; ועל סוגיה זו בכללה: ברטל, על דמותה (לעיל, הערה 1).

55 ראה ההפניות בהערה 23 לעיל; דאש-מור, בבית באמריקה (לעיל, הערה 34), עמ' 123–147; שטמפפר, הרקע הגאוגרפי להגירה היהודית (לעיל, הערה 23), עמ' 228–230; קפלן, הרב יצחק מרגליות (לעיל, הערה 34); C.S. Liebman, 'Orthodoxy in American Jewish Life', *American Jewish Year Book*, 66 (1965), pp. 21–98; A.J. Karp, 'Overview: The Synagogue in America – A Historical Typology', in: J. Wertheimer (ed.), *The American Synagogue – A Sanctuary Transformed*, Cambridge 1987, pp. 1–34.

56 קרלינסקי, נוכח אתגריו (לעיל, הערה 1), עמ' 86–135; רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4); ג' ירדני, 'אלעזר רוקח', ארשת, ד (תשכ"ו), עמ' 296–307; צבר, לבחינת השוני (לעיל, הערה 12); איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19); פינס, שבעה שבועות בגליל (לעיל, הערה 4); גת, הישוב (לעיל, הערה 4), עמ' 159–168.

57 אטקס, ליטא בירושלים (לעיל, הערה 40), עמ' 85–117; ברטל, על דמותה (לעיל, הערה 1), עמ' 114–117; הנ"ל, 'משיחיות והיסטוריוגרפיה', גלות בארץ (לעיל, הערה 12); הנ"ל, 'ציפיות משיחיות ומקומן במציאות ההיסטורית', שם, עמ' 236–249. וכן הנ"ל, גלות

(ב) במספרם הרב של בתי-המדרש וה'קלויזים' בחברה החסידית של צפת, ששיקף את המסורות ואת הפונקציות של למדנות ושל חסידות בחברה היהודית המזרח-אירופית של המאות הי"ח והי"ט שנקשרו במוסדות אלה. בכך יש להעיד גם אילו שכבות מן החברה היהודית במזרח-אירופה בחרו לעלות לצפת וגם על האידאולוגיה שעמדה בבסיס העלייה לעיר הגלילית — לימוד תורה בקדושה יתרה בארץ-הקודש.⁵⁸

לשמירת אופיה האורתודוקסי של החברה היהודית הצפתית ולפיצול האתני הרב בעיר תרם גם קיומו של דור ראשון להגירה בחברה זו במשך מרבית התקופה. אף כאן עשויה ההשוואה ללנדסמנשפט הניו-יורקי להיות מאירת עיניים. הלנדסמנשפט הניו-יורקי היה בעיקרו ארגון של בני הדור הראשון להגירה. אולם בניו-יורק, כפי שהראתה דברה דאש-מור, נטשו בני הדור השני להגירה את הדפוסים הארגוניים שהקימו הוריהם, ובייחוד את הלנדסמנשפט, ויצרו תחתם מערכות חברתיות וערכיות חדשות, שמיוזגו את מורשתם היהודית עם ערכי המעמד הבינוני האמריקני ונוהגיו. על-ידי-כך, טענה דאש-מור, הצליחו בני הדור השני להגיע למידה רבה של התערות תרבותית (אקולטורציה) בלא שוויתרו על זהותם האתנית כיהודים. דאש-מור, כמו חוקרי הגירה אחרים, הדגישה את הפער שנוצר בין דור ההורים לבין דור הבנים בכל הקשור למידת ההשתלבות בחברה החדשה. ההורים, גם אם חיו בארץ ההגירה שנים הרבה, נשארו על-פי-רוב שקועים בעולם התרבותי והלשוני של ארץ-המוצא. וכך, אף אם העתיקו את מקום מגוריהם מן ה-Lower East Side לאזורים יוקרתיים יותר של ניו-יורק, נהגו בני הדור הראשון להגירה לשוב לרחובות שבהם עשו את צעדיהם הראשונים בארץ החדשה, להתבשם מניחות העיירה המזרח-אירופית ומקולותיה, שהועתקו ל-Downtown, ואף לשוב ולהיפגש עם בני עירם הישנה במפגשים הקבועים של הלנדסמנשפט. בני הדור השני להגירה, לעומת זאת, לא

בארץ (לעיל, הערה 12), עמ' 11–22, 236–295; לגישה שונה ראה: מורגנשטרן, משיחות ויישוב ארץ ישראל (לעיל, הערה 12); הנ"ל, גאולה בדרך הטבע, ירושלים תשנ"ז.
58 רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 4–5; מקומו המרכזי של בית-המדרש בחייה החברתיים והדתיים של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט עולה בבירור מתוך ספרו של איילבום, 'ארץ הצבי' (לעיל, הערה 19). מוסד ה'קלויז' של המאה הי"ט טרם נחקר, יחד עם זאת, ברור כי לפחות דימוי האליטיסטי של המוסד נשתמר גם בתקופה זו (על מוסד ה'קלויז' ותפקידי ראה: א' ריינר, 'הון, מעמד חברתי ותלמוד תורה — הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ז–הי"ח', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 287–328). על בית-המדרש ועל תפקידי החברתיים והדתיים-החינוכיים ראה מאמרו הנזכר של ריינר וכן, S. Stampfer, 'Heder Study, Knowledge of Torah, and the Maintenance of Social Stratification in Traditional East European Society', *Studies in Jewish Education*, III (1988), pp. 271–289

נזקקו עוד לקשר עם קהילת-המוצא הפרטיקולרית לצורך שמירת זהותם העצמית בחברה החדשה, אלא ניסו להגיע לסינתזה רחבה יותר בין מורשתם כיהודים מזרח-אירופים ובין התרבות שבתוכה חיו.⁵⁹

הבחנות אלה חשובות כאשר באים לבדוק את המבנה הדורי בקהילה החסידית של צפת. ההנחה היא כי ככל שיגדל שיעור בני הדור השני להגירה, כך תפחת הנטייה להתגבשות אתנית-חברתית פרטיקולרית סביב מוסד הכולל, ותגבר הנטייה ליצירת סינתזה חברתית-תרבותית, שתמזג יסודות של החברה והתרבות החדשות, שברבות הימים אף תחליף את מוסד הכולל. כידוע, התקיימו בצפת וב'יישוב הישן' ככללו שלוש קבוצות אתניות מרכזיות שנבדלו זו מזו במידה ניכרת: האוכלוסייה הערבית המקומית, היהודים הספרדים והיהודים האשכנזים. ניתן להניח כי הפוטנציאל להתערות תרבותית⁶⁰ בקרב בני הדור השני היה גדול בתוך כל קבוצה אתנית מרכזית (הספרדים או האשכנזים) כשהיא לעצמה יותר מאשר בין שתי הקבוצות האתניות הללו בינן לבין עצמן. רק בדורות מאוחרים יותר ניתן יהיה לצפות להתערות תרבותית בהיקף ניכר גם בין הספרדים לאשכנזים. לעומת זאת, המשך קיומו של דור ראשון להגירה ואי-גדילתו של דור שני ניכר יעכבו את תהליך ההתערות התרבותית. הפוטנציאל לסינתזה תרבותית וחברתית בקהילה החסידית של צפת ייבחן אפוא להלן בשלושה מישורים: שיעור ילידי חו"ל לעומת שיעור ילידי הארץ בעיר; שיעור עולים ותיקים לעומת עולים חדשים; שיעור בני הדור הראשון להגירה בחברה החסידית של העיר.

נתוני המפקדים שבדקתי מראים (טבלה 1 להלן) כי בשנת 1855 כ-95% מן הגברים בכולל ווהלין לא היו ילידי הארץ. כעשרים שנה אחר-כך נשאר שיעורם היחסי של ילידי חו"ל בקרב גברי כולל ווהלין גבוה ועמד על כ-85%. רוצה לומר, בצפת של המחצית השנייה של המאה ה-19 לא התפתח דור של בני הארץ בשיעור ניכר ועיקר אוכלוסייתה הורכבה ממהגרים.

הנתונים אף מלמדים כי המגמה הבולטת בין הגברים שבצפת היתה מיעוט העולים שעלה בידם לדור בעיר יותר מעשר שנים (בעיקר, כפי שכבר צוין, עקב שיעור תמותה גבוה). כפי שמראה טבלה 2 להלן, הן ב-1855 והן ב-1875 יותר ממחצית הגברים החסידים בצפת לא היו בה אחת-עשרה שנים קודם לכן (כ-68% ב-1855 וכ-53% ב-1875). שיעור כה גבוה של עולים חדשים מול עולים ותיקים צמצם את אפשרויות ההתערות התרבותית בחברה המקומית של צפת, שמר על מגמת הפיצול האתני בקרב האשכנזים שבעיר וחזק את 'ייבואן'

59 ראה מחקריהם (לעיל, הערה 34) של קריג'ל, נהירני ופישמן, דאש-מור והמחקרים בקובץ 'יהודי ארצות-הברית' (לעיל, הערה 23), עמ' 83-394.

60 על מושג זה ראה: M.M. Gordon, *Assimilation in American Life — The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York 1964

של מגמות אורתודוקסיות. עם זאת יש לציין כי בשנת 1875 התגוררו בצפת למעלה מעשר שנים מספר רב יותר של חסידים מאשר בשנת 1855, ובהם שיעור ניכר של תושבים שהתגוררו בעיר למעלה מעשרים שנה. מגמה זו מצביעה, ככל הנראה, על ירידה מסוימת בשיעור התמותה בעיר ואף על פוטנציאל גבוה יותר של התערות תרבותית בקרב חסידי צפת של שנת 1875.

טבלה ו
צפת: ילידי חו"ל וילידי הארץ (גברים בלבד)

מקום מוצא	כולל ווהלין, 1855		כולל ווהלין, 1875	
	מספר	באחוזים	מספר	באחוזים
ילידי חו"ל	289	94.8	687	85.3
ילידי צפת	10	3.3	102	12.7
מעיר אחרת בארץ	2	0.6	10	1.2
סך הכול ילידי הארץ	12	3.9	112	13.9
לא ידוע	4	1.3	6	0.8
סך הכול	305	100.0	805	100.0

מקור: הטבלה שבנספח.

טבלה ז
שנים בארץ מאז העלייה (גברים בלבד)

שנים בארץ	כולל ווהלין, 1855		כולל ווהלין, 1875	
	מספר	באחוזים	מספר	באחוזים
10–0	206	67.6	430	53.4
15–11	26	8.5	55	6.8
20–16	23	7.6	74	9.2
21 ומעלה	34	11.1	128	15.9
ילידי הארץ	12	3.9	112	13.9
לא ידוע	4	1.3	6	0.8
סך הכול	305	100.0	805	100.0

מקור: הטבלה שבנספח.

מה היה שיעורם היחסי של בני הדור השני בקהילת צפת? במחקר נהוגה ההגדרה האומרת כי אנשי הדור הראשון הם המהגרים עצמם, ואילו אנשי הדור השני הם 'בני המהגרים'.⁶¹ לפי הגדרה זו שווה מספר בני הדור הראשון למה שהוגדר לעיל כילידי חו"ל (בשנת 1855 הם היו כ-95% מן הגברים ובשנת 1875 — כ-85% [וראה טבלה ו]). ואולם מרבית מן המחקרים העוסקים בהגירת יהדות מזרח-אירופה לארצות הברית עולה כעקיפין כי ניתן להגדיר את בני הדור השני להגירה גם מנקודת-מבט תרבותית, ולא רק מנקודת-מבט ביולוגית. אכן הבוחן צריכה להיות פוטנציאל ההתערות התרבותית גם בעבור בני הדור הראשון ולא רק בעבור 'בני המהגרים'. אין מדובר פה במקרים של יחידים שהתערו היטב בחברת הקליטה אף שהגיעו אליה בגיל מבוגר, אלא באפשרות שמספר ניכר של בני הדור הראשון יוכלו אף הם להתערות. קו ההפרדה, העולה ממחקרים כמו של דאש-מור על בני הדור השני של המהגרים היהודים המזרח-אירופים בניו-יורק, הוא הכניסה למערכת של בתי-הספר הציבוריים. עם הכניסה לבית-הספר היסודי הציבורי, הוקנתה לילדי המהגרים בפעם הראשונה בשיטתיות תרבותה של חברת הקליטה האמריקנית — מערכת הערכים העומדת בבסיסה; הלשון האנגלית; תולדותיה של ארץ הקליטה; יצירות התרבות ה'קנוניות' שלה ועוד. לפיכך, גם ילד שלא נולד בארץ הקליטה, אך הגיע אליה בגיל צעיר כמהגר ונכנס עם בני גילו האחרים אל מערכת החינוך הציבורית, עבר את תהליך ההתערות ממש כמו 'בני המהגרים' שנולדו בארץ היעד.⁶²

בצפת לא התקיימה, כמובן, מערכת חינוך ציבורית מרכזית, וכמו בחברה היהודית המסורתית של מזרח-אירופה, למדו ילדים עד גיל ברהמצווה ב'חדר', ואחר-כך השתלבו בבית-המדרש של הכולל.⁶³ מכאן שניתן להניח הנחה תאורטית כי הגבול העליון הסביר להתערות תרבותית בקרב בני הכוללים האשכנזים שבעיר הגלילית (ובמידה מסוימת גם להתערות תרבותית עם בני הקהילה הספרדית) היה גיל הכניסה לבית-המדרש של הכולל. אם נצרף לכך את הנתון על גיל הנישואין הצעיר בצפת (14–15 שנים), הרי ניתן לקבוע כי מעל לגיל זה היתה האפשרות להתערות תרבותית בקרב הקהילה היהודית שבעיר נמוכה למדי. ניתן להניח אפוא כי עולה שהגיע לארץ והוא בן 15 שנה ומעלה, כבר עשוי היה להיות מטופל בטרדות של משפחה ופרנסה, ומכל מקום במרכז עולמו התרבותי עמד בית-המדרש של הכולל. דהיינו, עולמו התרבותי צומצם ביתר-שאת לעולמה

61 נהירני ופישמן, קבוצות מהגרים אמריקניות (לעיל, הערה 34); דאש-מור, בבית באמריקה (לעיל, הערה 34), עמ' 4 ובמקומות אחרים בספרה.

62 דאש-מור, שם, עמ' 89–121.

63 הידיעות על החינוך בצפת מעטות ומצביעות על חינוך לקוי לבני הנעורים. איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' 133; רוקח, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4), עמ' 20–22.

התרבותי של חברת המוצא שלו. מסיבות אלה יש להניח כי קשתה עליו ההתערות התרבותית בחברת הקליטה.

ראוי להדגיש כי ניתן בהחלט להסתייג מקביעת גיל 14–15 שנה כגיל מבוגר מדי להתערות תרבותית בחברת הגירה. שהרי נער או נערה בגילים אלה כבר הטמיעו את תרבותה של חברת המוצא שלהם במידה שתקשה מאוד על ההתערות התרבותית בחברת הקליטה. עם זאת, מעבר לקבלת ההגדרה הביולוגית לדור שני להגירה, כפי שנעשה בטבלה ו לעיל, ראיתי אף לנכון לנסות ולקבוע תאורטית את הגבול העליון להתערות תרבותית בחברתה היהודית של צפת במחצית השנייה של המאה הי"ט. טבלה ח להלן מלמדת כי גם אם נקבל את ההגדרה התרבותית המרחיבה של דור שני להגירה, הרי פוטנציאל ההתערות התרבותית בקהילת צפת נשאר קטן. שיעור בני הדור הראשון להגירה נשאר גם לפי הגדרה זו הן ב-1855 והן ב-1875 דומה למדי, והקיף למעלה מ-70% מאוכלוסיית הגברים החסידים של צפת.

טבלה ח

צפת: דור ראשון ושני להגירה בכלל בתי-האב
(באחוזים)

גיל בעת העלייה	כולל ווהלין, 1855	כולל ווהלין, 1875
16 שנים ומעלה	73.5	72.1
15–0 שנים	21.3	12.3
ילידי הארץ	3.9	13.9
לא ידוע	1.3	1.7
סך הכול	100.0	100.0

מקור: הטבלה שבנספח.

מדיוננו עולה כי רוב הגברים החסידים שהתגוררו בצפת במחצית השנייה של המאה הי"ט הגיעו לעיר לאחר שכבר נתעצבו מערכת הערכים שלהם ותמונת עולמם. יש להניח אפוא כי שיעור גבוה ומתמיד זה של בני הדור הראשון לעלייה היה גורם חשוב בשמירת אופי ההתארגנות החברתית בצפת במסגרת של הכוללים, תרם את תרומתו להגברת תהליך הפיצול ביניהם, ואף שמר על אופייה האורתודוקסי של החברה האשכנזית בעיר.

השוואת הכולל ללנדסמנשפט הראתה דמיון טיפולוגי (חברתי ותרבותי) מחד גיסא, ושוני (חברתי, כלכלי ואף תרבותי) שנבע מתנאים מקומיים, מאידך גיסא.

חוויית ההגירה, תחושת הבדידות שבאה בעטיה, צמצום תפקידיו החברתיים של המהגר, ההתרכזות באזורים גאוגרפיים מוגדרים, ובעיקר הגדרת זהותו העצמית של המהגר באמצעות הקמת ארגונים חברתיים על-פי מקום-המוצא – ארגונים שחתרו להיות מיקרו-קוסמוס של קהילת-האם ולסייע למהגרים להתגבר על הלם ההגירה – כל אלה אפיינו הן את השלוחה הארץ-ישראלית של יהדות מזרח-אירופה והן את שלוחתה האמריקנית. לעומת זאת, השליטה האדמיניסטרטיבית והכספית הרבה של חברת המוצא על הכוללים שבצפת והערך המרכזי שניתן בעיר הגלילית לקיומם של חיים דתיים אליטיסטיים, ייחדו את חברת המהגרים החסידית שבצפת והבדילו בינה לבין חברת המהגרים ה'חופשית' יותר של ניר-יורק. דיונונו העלה כי הרבה מן השווה והשונה בין שתי שלוחות אלה של יהדות מזרח-אירופה נבע מעובדת היותן חברות מהגרים. חוויית ההגירה איחדה אותן, והבדלה והמיון שנעשו עם ההחלטה להגר עיצבו את אופיין השונה של שתי החברות. דיונונו אף הראה כי הן אופייה האולטרה-אורתודוקסי האירופי של החברה החסידית בצפת והן מגמת הפיצול ל'כוללים', נשמרו בעיר ביתר-שאת משום שבמהלך המאה הי"ט לא התפתח בצפת דור שני להגירה שעשוי היה להגיע לסינתזה בין המציאות של ארץ-ישראל לבין המורשת התרבותית והדפוסים החברתיים הפרטיקולריים של דור ההורים.

ד. מעמדה הפריפריאלי של צפת

נוסף על כל האמור לעיל, גם לאופייה הפריפריאלי הייחודי של צפת נודעה השפעה מכרעת על עיצוב דמות החברה החסידית בעיר. במחקר היישוב הישן נתפסת ארץ-ישראל כיחידה גאוגרפית וחברתית אחת. אולם בעבור השלטון העות'מאני – ובהכרח גם בעבור היהודים שישבו בארץ – לא היתה ארץ-ישראל יחידה מנהלית אחת. החל מראשית המאה הי"ז, כאשר הופרד סנג'ק צפת מעל פלך דמשק ונספח לפלך החדש שנוסד בצידון, נחלקה הארץ לשני אזורים עיקריים, צפון ודרום: ירושלים נכללה באזור הדרום ואילו הגליל נכלל באזור הצפון. במהלך התקופה עברו האזורים המנהליים שבתוכם נכללו חבלי ארץ-ישראל שינויי גבול והגדרה רבים. עם זאת, נשארה החלוקה האזורית הבסיסית של צפון ודרום. מעמד מיוחד ניתן לירושלים, ששלטונותיה זכו בגישה ישירה לקושטא, ובראשית שנות השבעים למאה הי"ט אף זכתה העיר למעמד אוטונומי של מותצ'פלק.⁶⁴ מעמדה של צפת, לעומת זאת, היה שונה בתכלית. העיר

64 קושניר, הדור האחרון (לעיל, הערה 54), עמ' 7–15; M. Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861 – The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford 1968, pp. 30-43, 173-185

הגלילית לא זכתה למעמד מנהלי עצמאי, ואף מעמדה הכלכלי היה שולי ביחס לירושלים ואף ביחס לערי-החוף שבקרבתה. במחצית השנייה של המאה הי"ט נכללה צפת בסנג'ק עכו, שבמרבית התקופה השתייך לפלך (ווילאט) צידון. עלייתה של ביירות, בירת פלך צידון, למעמד מסחרי ומנהלי חשוב השפיעה על קהילת צפת בשני תחומים מרכזיים: (1) כספי התמיכה עברו דרך עיר זו; (2) הקונסולים שתחת חסותם נמצאו רוב יהודי צפת האשכנזים, דהיינו, הקונסולים הכלליים האוסטרים והרוסים, ולקראת סוף התקופה גם הקונסול הכללי הבריטי, שכנו בביירות ולא בירושלים.⁶⁵ צפת שכנה אפוא בפריפריה של שני 'מרכזים': ה'מרכז' שבביירות, שהיה מרכז כלכלי ומנהלי בעבור יהודי העיר; וה'מרכז' שביירושלים — מרכזו של היישוב הישן.⁶⁶

חשיבות מיוחדת יש לראות בעובדה שלא היו קונסולים בעיר הגלילית. שלא כבירושלים, שבה זכו הקונסולים למעמד עצמאי ולחופש פעולה שאפשרו להם הענקת חסות והגנה למפעלי מודרניזציה רבים, הרי בצפת שירתו סוכנים קונסולריים בלבד, שהיו בעלי חופש פעולה וסמכות מוגבלים ביותר. אלה, חוץ מן הסוכן הקונסולרי האוסטרי, היו יהודים תושבי העיר, ולפיכך היו נתונים להשפעת החברה המקומית.⁶⁷ מקרה מיוחד היה הסוכן הקונסולרי האוסטרי, שמרבית חסידי צפת היו תחת חסות ממשלתו. הלה נודע בלהיטותו אחר הכסף ובסדר-הממשל הקלוקלים שהנהיג בשנות פעילותו הרבות בעיר. עדויות מאותה עת מלמדות כי עשה יד אחת עם ה'ממונים', וההאשמות נגדו היו ששלח את ידו גם בכספי ה'חלוקה'.⁶⁸

65 וראוי נושא החסות הקונסולרית ליהודי צפת להיחקר על-פי ארכיוני הקונסוליות הכלליות, שצפת היתה באחריותן וששכנו בבירת הפלך, ביירות. שאלה חשובה, שאף היא טרם נחקרה לעומקה, היא שאלת מעמדם החוקי של הנתינים הרוסים, ובייחוד בצפת. ולעת עתה ראה העדויות המקוטעות המצויות בידי המחקר: גת (הישוב [לעיל, הערה 4], עמ' 164–165) הביא עדויות מעיתונות התקופה המלמדות כי רוב חסידי צפת היו נתינים או בני-חסות אוסטרים; אליאב, בחסות ממלכת אוסטריה (לעיל, הערה 27), עמ' 3–47, ותעודות 10, 12–14, 16, 22, 32, 64–65, 70–71, 74; א' כרמל, 'פעילותה של רוסיה בארץ-ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית', פרקים בתולדות ירושלים בזמן החדש, ירושלים תשמ"א, עמ' 81–116; י' הופמן, 'תזכיר יהודי רוסיה בצפת ובטבריה לסיר משה מונטיפיורי בדבר הסרת החסות הבריטית (1863)', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 412–420; פין, עתות סופה (לעיל, הערה 27); A.M. Hyamson, *The British Consulate in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine, 1838-1914*, New York 1975, pp. 95-112, 187-223, 296-412. (להלן: חיימסון).

66 על מושגי 'מרכז' ו'פריפריה' ראה: מ' גרץ, הפריפריה היתה למרכז — פרקים בתולדות יהדות צרפת במאה הי"ט: מסן-סימון ועד ליסוד 'כל ישראל חברים', ירושלים תשמ"ג, עמ' 15–7.

67 גת, הישוב (לעיל, הערה 4), עמ' 164–165.

68 חיימסון (לעיל, הערה 65), עמ' 373; אליאב, בחסות ממלכת אוסטריה (לעיל, הערה 27).

מעמד פריפריאלי עשוי ליצור תנאים נוחים לשינוי, אבל הוא גם עשוי ליצור תנאים שיחזקו את המצב הקיים. העדויות מצפת מלמדות כי בעיר הגלילית התקיימו שתי המגמות גם יחד. פעילותו של אלעזר רוקח לשינוי דפוסי חברה וכלכלה בצפת ובסביבותיה ידועה למדי ומצביעה על מגמות מודרניזציה בצפת.⁶⁹ לעומת זאת, הן ההתנגדות לרוקח והן מקרה שאירע בשנת 1869 מדגימים שבמקביל למגמות המודרניזציה התקיימו בצפת אף מגמות אנטי-מודרניסטיות חזקות. בשלהי תרכ"ט (1869) ייסדה קבוצת אנשים מצפת סניף של חברה 'כל ישראל חברים' (כ"ח) בעיר. בפרסומים בעיתונות התקופה הודיעו חברי הוועד המקומי של כ"ח בצפת כי רצונם להיות חלק 'מרוח הזמן החדש' ולהיטהר 'מחשכת ערפלי הבערות אשר כסום כמשאיים עד כה'. על כן, כצעד ראשון להחדרת התרבות המודרנית לצפת, נתבקשה הנהלת כ"ח בפריז לשלוח להם ספרים וכתבי-עת בני הזמן. ואמנם שלחה הנהלת כ"ח לחבריה שבצפת 'ספרי דקדוק וחכמת הטבע ודומיהם'. ההנהגה החסידית בצפת בראשותו של ר' שמואל הלר חששה שחברי כ"ח בצפת אף מתכננים 'ליסד בתי ספר לבני' להורות להם חכמות ומדעים', וכי כל מטרתם היא לאמתו של דבר 'למרוד דתנו ולנאץ תורתנו'. על כן הטילו הלר ושאר ראשי ההנהגה בעיר הגלילית חרם על כל אנשי כ"ח שבצפת ועל כל מי שייתן ידו לעזור להם. נראה שמעשה זה הצליח והאגודה המקומית נתפרקה.⁷⁰ ניתן להניח כי הריחוק מהשפעת ה'מרכז' הירושלמי

עמ' 33; נ' ארנון, 'על 'ארץ הצבי' ומחברו', בתוך: איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19), עמ' כד-ל.

69 י' קלוזנר, חיבת ציון ברומניה, ירושלים תשי"ח, עמ' 27-47; ירדני, אלעזר רוקח (לעיל, הערה 56), עמ' 296-302; א' הלוי שישא, 'על תולדות הישוב החקלאי בגליל', המעיין, יז (תשל"ז), עמ' 24-34; שם, יח (תשל"ח), עמ' 55-61; אלעזר רוקח, 'מכתבים מצפת', חבצלת, 8, גיליון 30 (י"ט בסיון תרל"ח), עמ' 213-215; הנ"ל, העיר הקדושה (לעיל, הערה 4).

70 מכתב מאת וולף רוזנטל, 'מזכיר לקהילות היהודיות בצפת' בשם 'הוועד המקומי בצפת' של כ"ח, המליץ, ט, גיליון 30 (ב' באלול תרכ"ט), עמ' 212; הלבנון, ו, גיליון 22 (כ"ג בסיון תרכ"ט), עמ' 173; 31 (כ"ה באב תרכ"ט), עמ' 246-247; 40 (י"ג בחשוון תר"ל), עמ' 318-319. דוגמה נוספת היא מאבקו של איילבום ב'ממוני' כולל אוסטריה והתחברותו עם סמולנסקין לצורך מאבקו, וראה: איילבום, ארץ הצבי (לעיל, הערה 19). נראה כי חלק מתהליכי המודרניזציה בקהילת צפת — וכישוב הישן בכללו — באו דווקא מתוך ש'לא לשמה'. דומה כי בעלי פלוגתא בקרב אנשי היישוב הישן פנו בלהט מחלוקותיהם השונות גם לעזרתם של חוגים בעלי נטיות מודרניזטוריות מובהקות, ואגב כך החדירו אף את המודרניות לתוך תוכה של החברה האולטרה-אורתודוקסית שביישוב הישן. רמזים שונים במקורות שצוינו לעיל מעלים את הסברה ההגיונית כי הקמת סניף של כ"ח בצפת על-ידי מקצת אנשי העיר הגלילית קשורה היתה גם במחלוקת המפורסמת בין חסידויות צאנו וסדיגורה, שהתנהלה במלוא עוזה באותם ימים. וראה: קרלינסקי, נוכח אתגריו (לעיל, הערה 1), עמ' 102-112.

לא סייע לחברי כ"ח שבצפת במאבקם. משתי דוגמאות קצרות אלה – ומעדויות נוספות שקצרה היריעה מלפרטן פה – ניתן ללמוד כי המציאות הפריפריאלית שבה התקיימה החברה היהודית של צפת היתה גורם בעל-משקל בחייהם החברתיים והתרבותיים של יהודי העיר. השפעתה של מציאות זו על מגמות מודרניזציה ושינוי בעיר הגלילית מחייבת מחקר נוסף, החורג מתחומו של מאמר זה.



במחקר זה הועמדו החברה החסידית בצפת, ובמקרים אחדים אף חברת ה"יישוב הישן", בהקשרן הרחב כחברות מהגרים. מנקודת-מבט זו הוארו המאפיינים הכלל-אנושיים של החברה בצפת כחברת מהגרים, אך גם הודגשו מאפייניה הייחודיים, מאפיינים שהטביעו את חותמם על הרכבה הדמוגרפי, על גיבושה החברתי ועל דמותה התרבותית. נראה בעיני כי יישום נקודת-המבט המחקרית שנקטה במאמר זה על קבוצות חברתיות נוספות של ה"יישוב הישן", יש בו כדי לתרום להבנה טובה יותר של המבנה החברתי והדמוגרפי ב"יישוב הישן" ולשפוך אור חדש גם על דמותו התרבותית.

נספח

‘צפת 1855–1875: אוכלוסייה חסידית – מצב משפחתי ופריון’

הסוג	כלל האשכנזים 1855		כולל ווהלין 1875		יהדות רוסיה 1867–1897
	מספר	באחוזים	מספר	באחוזים	באחוזים
זכרים	602	46.4	1,178	46.3	48.8 [א]
נקבות	691	53.2	1,354	53.3	51.2
ללא נתונים	5	0.4	11	0.4	—
סך הכול	1,298	100.0	2,543	100.0	100.0
סך הכול ילדים	401	30.9	721	28.3	—
סך הכול בוגרים	897	69.1	1,822	71.7	—
סך הכול אוכלוסייה	1,298	100.0	2,543	100.0	100.0
גברים נשואים	360	40.1	678	37.2	44.0 [ב]
אלמנים ופנויים	41	4.6	127	7.0	2.0
נשים נשואות	360	40.1	678	37.2	45.0
אלמנות	136	15.2	339	18.6	7.0
שונות	—	—	—	—	2.0
סך הכול בוגרים	897	100.0	1,822	100.0	100.0
משפחות עם ילדים	171	42.6	272	33.8	90.0 [ג]
משפחות ללא ילדים	230	57.4	533	66.2	10.0 [ג]
סך הכול משפחות	401 [ד]	100.0	805 [ד]	100.0	100.0
ילדים למשפחה	1.0		0.9		3.8–2.8 [ה]
גיל נישואין ראשון	14		15		16–13 [ו]
יחס פריון	551 [ז]		אין נתונים		—
פוריות כוללת (If)	0.256		אין נתונים		0.484 [ח]
פוריות נישואין (Ig)	0.291		אין נתונים		0.709 [ח]
יחס נישואין (Im)	0.878		אין נתונים		0.683 [ח]

מקורות: לצפת: מפקדי מונטיפיורי, תרט"ו ותרט"ז; למודים ההשוואתיים ראה הפירוט בהערות הנלוות לסעיפים א–ח שבטבלה.

[א] ראה הערה *1.

[ב] ראה הערה *2.

[ג] יהודי קורלנד, 1797; יהדות רוסיה ובאזוריה במאה הי"ט, ראה הערה *3.

- [ד] כולל אלמנים ופנויים שאף להם היו ילדים, וראה הערה *4.
- [ה] יהודי באווריה ואלואס-לורן, 1870–1851, וראה הערה *5.
- [ו] ראה הערה *6.
- [ז] ראה הערה *7.
- [ח] ראה הערה *8.
- *1 על התפלגות זכרים ונקבות ביהדות רוסיה לפי מיפקד 1897 ראה: J. Lestschinsky, *Probleme der Bevoelkerungs-Bewegung bei den Juden*, Padua 1927, p. 10 (=Metron, VI [1926]); B. Goldberg, 'Zur Statistik der juedischen Bevoelkerung in Russland laut der Volkszaehlung von 1897', in: A. Nossig (ed.), *Juedische Statistik*, Berlin 1903, pp. 259-286.
- *2 שיעור האלמנות והזוגות הנשואים ביהדות רוסיה 1897 עובד על-פי: H. Bauer, A. Kappeler and B. Roth (eds.), *Die Nationalitaeten des Russischen Reiches in der Volkszaehlung von 1897*, 2, Stuttgart 1991, p. 138. שיעור חריג של אלמנות מצא שמלץ גם בקרב האוכלוסייה היהודית בירושלים של אותה תקופה. בנתחו את מפקדי מונטיפיורי של אוכלוסיית ירושלים לשנים 1839 ו-1866, ציין שמלץ כי השיעור הגבוה של האלמנות נבע בעיקר מ'מתות הבעלים' (שמלץ, קווים מיוחדים [לעיל, הערה 12], עמ' 67–66).
- *3 R. Bachi and S. DellaPergola, 'Did Characteristics of Pre-Emancipation Italian Jewry deviate from a General Demographic Paradigm for Jewish Traditional Communities?', in: G. Wigoder (ed.), *Contemporary Jewry — Studies in Honor of Moshe Davis*, Jerusalem 1984, pp. 159-189; A. Plakans and J.M. Halpern, 'An Historical Perspective on Eighteenth Century Jewish Family Households in Eastern Europe', in: P. Ritterband (ed.), *Modern Jewish Fertility*, Leiden 1981, pp. 27-32; S.M. Lowenstein, 'Voluntary and Involuntary Limitation of Fertility in Nineteenth Century Bavarian Jewry', *ibid*, p. 97. בקי ודלה-פרגולה אינם מביאים נתונים ישירים על מספר המשפחות ללא ילדים ביהדות רוסיה של המאה הי"ט. ברם, הם מביאים הוכחות ברורות לנישואין אוניברסליים מחד גיסא ולשיעור נמוך ביותר של כ-3% בלבד של נשים ללא ילדים, מאידך גיסא. מכאן שניתן לומר בוודאות ששיעור המשפחות ללא ילדים ביהדות רוסיה של המאה הי"ט היה נמוך ביותר, וראה: שם, עמ' 178–181. לוונשטיין מציין כי במדגם שהביא על יהודי באווריה לשנים 1813–1924 עמד שיעור המשפחות ללא ילדים על כ-25%. אולם טווח הזמן הארוך שבמדגם — שבמהלכו עברו יהודי באווריה תהליכי מודרניזציה ניכרים — כמו גם היקפו המצומצם של המדגם גופו אינם מאפשרים השוואה מוצקה דיה לקהילת צפת של אמצע המאה הי"ט. נראה לי לכן, כי יש להעדיף את הנתונים שמביא לוונשטיין עצמו על אוכלוסיית באווריה הלא-יהודית בשנים 1750–1850, ולפיהם שיעור המשפחות ללא ילדים עמד על כ-10%.
- *4 עקרונית, ראוי היה לכלול גם את האלמנות בקטגוריית ראשי המשפחה. זאת למרות העובדה שרק למספר זעום ביותר של אלמנות היו ילדים; וכן, כפי שמראה טבלה ה, רובן המכריע עלו לצפת בנות 45 ומעלה, דהיינו, בגיל שבתקופה זו היה מעל לגיל הפוריות השכיח (על גיל הפוריות ביישוב הישן ראה עדותו המעניינת של ד"ר ברנהרד נוימן, רופא ומנהל בית החולים מאיר רוטשילד בירושלים: ב' נוימן, עיר הקודש ויושבי-בה [תרגם ב"צ גת], ירושלים תש"ט, עמ' נח). מכל מקום, הכללתן של האלמנות בקטגוריית ראשי המשפחה היתה מורידה עוד יותר את המספר הממוצע של ילדים למשפחה (ל-0.75 ילדים למשפחה בשנת 1855, ול-0.63 ילדים למשפחה ב-1875!).

- *5 לונשטיין (לעיל, הערה *3), עמ' 97; P. Hyman, 'Jewish Fertility in Nineteenth Century France', *Modern Jewish Fertility* (above, note *3), p. 82
- *6 הנתונים על גיל הנישואין הראשון ביהדות רוסיה נלקחו ממאמרם של בקי ודלה-פרגולה (לעיל, הערה *3), עמ' 182–183; ש' שטמפר, 'המשמעות החברתית של נישואי-בוסר במזרח-אירופה במאה הי"ט', בתוך: ע' מגדלסון, ח' שמרוק (עורכים), קובץ מחקרים על יהודי פולין – ספר לזכרו של פאול גליקסון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 65–77. על שאלות של נישואין ופריון ביהדות רוסיה ראה עוד: S. Rabinowitsch-Margolin, 'Die Heiraten von Juden im Europaeischen Russland vom Jahre 1867 bis 1902', *Zeitschrift fuer Demographie und Statistik der Juden*, 5 (1909), pp. 145-152, 167-173, 177-187; B. Bloch, 'Vital Events among the Jews in European Russia towards the End of the XIX Century', in: U.O. Schmelz, P. Glikson, S. DellaPergola (eds.), *Papers in Jewish Demography 1977*, Jerusalem 1980, pp. 69-81; R. Melville, 'Traditionale demographische Struktur und demographische Transition bei den Juden im spaeten Zarenreich', in: H. Lemberg, et al. (eds.), *Bildungsgeschichte, Bevoelkerungsgeschichte, Gesellschaftsgeschichte in den boehmischen Laendern und in Europa*, Muenchen 1988, pp. 337-349. על נישואי-בוסר בירושלים ראה: שמלץ, קווים מיוחדים (לעיל, הערה 12), עמ' 61–65.
- *7 'יחס פריון' (fertility ratio) מוגדר כמספר הילדים בני 0–4 ל-1,000 נשים בגיל הפריון (שמקובל לקבוע בגילים 15–49) באוכלוסייה נתונה. המחקרים המנתחים את הרכב המינים והגילים של האוכלוסייה היהודית ברוסיה בתקופה הנדונה כאן, מחלקים אותה לקבוצות גיל של 10 שנים ולא של 5 שנים, ולפיכך אינם מאפשרים עריכת השוואה נאותה למדר 'יחס פריון'. ואילו יצירת מדר מיוחד של 'יחס פריון' ליהדות רוסיה וליהודי צפת הבני על התפלגות גילית של 10 שנים, תשמיט מתוכו בהכרח את הקבוצה הגדולה ביותר (זו של הגילים 15–19) מקרב הנשים הנשואות בקהילת צפת שהיו בגיל הפריון 15–49, ותעוות את תמונת הפריון האמתית בעיר. עם זאת, 'יחס פריון' של 551 כפי שנמדד בצפת הוא לכל הדעות שיעור נמוך של 'יחס פריון', האופייני לחברות שעברו מודרניזציה בדפוסי הנישואין והלידה שלהן, ולא לחברה בעלת קווי-מתאר דמוגרפיים מסורתיים כחברה החסידית של צפת. וראה: W. Petersen, *Population*, New York 1961, pp. 210-212; ס' דלה-פרגולה, 'האוכלוסיה היהודית במאות ה-19 וה-20', י' לנדאו (עורך), בתוך: תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית (1517–1914), ירושלים תשמ"ח, עמ' 27–62, ובייחוד עמ' 45–49.
- *8 מדרי 'פוריות כוללת' (If) ו'פוריות נישואין' (Ig) — המזוהים יותר מכול עם שמו של הדמוגרף אנסלי קואל (Ansley Coale) — משווים את מספר הלידות באוכלוסייה נתונה (אצל כלל הנשים ואצל נשים נשואות בנות 15–49) ביחס למספר הלידות באוכלוסיית הכת האנבפטיסטית של ה-Hutterites, שאצל נשים נמצא שיעור הילודה הגבוה ביותר שנמדד. מדר 'יחס נישואין' (Im) מצביע על שיעור הנשים הנשואות מכלל הנשים בגיל הפריון 15–49 שנים. בעבור האוכלוסייה היהודית ברוסיה במאה הי"ט קיימים נתונים חלקיים בלבד של מדרי פריון אלה, והם מובאים במחקר המקיף על פריון ברוסיה מאז המאה הי"ט שערכו קואל ואנשוי (ראה להלן). זאת ועוד, הנתונים על יהדות רוסיה מחושבים במחקרם של קואל ואנשוי מתוך מפקד 1897, ולא על-סמך נתונים מוקדמים יותר. אולם ממחקרים שונים (למשל: מלוויל [לעיל, הערה *6]) עולה כי במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ט עברו יהודי רוסיה תהליכי מודרניזציה דמוגרפית מעמיקים, שללא ספק היתה להם השפעה גם על רמת הפריון בקרב אוכלוסייה זו. עוד יש לציין כי מדד הפוריות הכוללת (If) של יהדות רוסיה לא ניתן במחקרם של קואל ואנשוי, ואף מדרי ה-Im

וה-Ig ניתנו בצורה גרפית בלבד, ולפיכך עיבדתי אותם מתוך נתוני הגרפים (שהם מדויקים למדי). את מדד If חישבתי על-פי שני המדדים האחרים. על השיטה עצמה ראה: A.J. Coale, B.A. Anderson and E. Haerm, *Human Fertility in Russia since the Nineteenth Century*, Princeton 1979; A.J. Coale and S.C. Watkins (eds.), *The Decline of Fertility in Europe — The Revised Proceedings of a Conference on the Princeton European Fertility Project*, Princeton 1986. נתוני ה-Ig וה-Im על האוכלוסייה היהודית ברוסיה לקוחים ממחקרם של קואל, אנדרסון והרם, שם, עמ' 78–80, 163–165.

יצירת מדדי If, Ig, Im מחייבת מידע מדויק ככל האפשר על מספר הלידות בשנה מסוימת, וכן מידע על גיל הנשים. רק במקדקדק תרס"ו/1855 ניתן גילן של הנשים הנשואות, ולפיכך לא היה אפשר לחשב את מדדי הפרייון בעבור מקדקדק תרל"ה/1875. במקדקדק תרס"ו/1855 נרשם במדויק למדי גילם של ילדים עד גיל שנה אחת. כך הוקפד לרשום כי לילדים מלאו כמה ימים מלידתם, כמה חודשים, חצי שנה מהלידה, ואף בני 6–12 חודש נרשם במדויק מספר החודשים שעברו מאז לידתם. מגיל שנה אחת נרשם גיל הילדים בשנים שלמות. לפיכך, קשה להניח כי במקדקדק זה התרחש 'תת-רישום'. מכל מקום אף תיקון מקובל של כ-5% לטעות אפשרית של 'תת-רישום' לא ישנה את תמונת הפרייון הנמוך בקהילה החסידית של צפת. עם זאת, כאמור, אין במקדקדק תרס"ו/1855 רישום של הלידות שהיו באותה שנה, אלא רק של מספר הילדים מתחת לגיל שנה אחת. דהיינו, סביר ביותר להניח כי בחברה שבה היה שיעור תמותה גבוה, כמו בחברת צפת באמצע המאה הי"ט, עלה מספר הלידות בשנת תרס"ו על מספר הילדים מתחת לגיל שנה שנרשמו במקדקדק, ולפיכך עשויים מדדי הפרייון להיות מוטעים כלפי מטה. ברם, גם תיקון כלפי מעלה של 50% במספר הילדים מתחת לגיל שנה ייתן מדדי פרייון נמוכים למדי: $If=0.384$, $Ig=0.437$. אם נשוב ונזכור כי רמת הפרייון ביהדות רוסיה של אמצע המאה הי"ט היתה גבוהה מזו שחישבו קואל וצוותו בעבור שנת 1897, תתחזק עוד יותר התמונה שהסתמנה כבר קודם לכן בדבר רמת הפרייון הנמוכה בחברה החסידית של צפת בשנת תרס"ו.