

ציורן

העורכים: מיכאל טוך, נדב נאמן, ורד נעם, משה רוסמן

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה פב • א • תשע"ז

רבעון לחקר תולדות ישראל
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים

התוכן

5	נדב נאמן: חורבת קיאפה כעיר כנענית בתווך בין פלשת להר יהודה
37	נדיה זלדס: התקבלותם של גולי ספרד וסיציליה בקרב השכבות העממיות במלכות נאפולי
59	גדי שגיב: מבט חדש על פולמוס התכלת בסוף המאה התשע עשרה
97	בת-שבע מרגלית שטרן: מאבק על ההיסטוריה: עדה פישמן (מימון) ופעילותה למגדור הזיכרון – 'תנועת הפועלות בארץ ישראל' כמקרה מבחן

ספרים ודברי ביקורת

125	פרנק פולק: Naphtali S. Meshel, <i>The "Grammar" of Sacrifice: A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A "Grammar" of Σ</i>
132	דוד ברגר: Elisheva Baumgarten, <i>Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance</i>
139	דְּבִרָה קפלן: Jay R. Berkovitz, <i>Protocols of Justice: The Pinkas of the Metz Rabbinic Court 1771–1789</i> , 1–2
144	דבורה הכהן: אביבה חלמיש, מאיר יערי האדמו"ר ממרחביה: שנות המדינה
149	מספרות המחקר
152	ספרים שנתקבלו במערכת
V	תקצירים באנגלית

מבט חדש על פולמוס התכלת בסוף המאה התשע עשרה

מאת גדי שגיב

הפולמוסים שהסעירו את העולם הרבני במזרח אירופה ברבע האחרון של המאה התשע עשרה משקפים את התבססותה של האורתודוקסיה היהודית באותם ימים. לצד ויכוחים בין החוגים המסורתיים ובין משכילים, שהידוע בהם הוא הפולמוס על התיקונים בדת, היו גם מחלוקות פנים-אורתודוקסיות. הפולמוסים הידועים ביותר, שגם נדונו במחקר, עסקו באתרוגי קורפו ובשמירת השמיטה. מן הפולמוסים הללו ניתן להיווכח כי האורתודוקסיה היהודית הייתה תופעה תרבותית שהשפיעה על כל שכבות החברה היהודית המסורתית.¹ הדיון להלן יעסוק בפולמוס פנים-אורתודוקסי על היוזמה של המנהיג החסידי גרשון חנוך ליינר מראדזין (1839–1891) לחדש את המצווה של פתיל תכלת בציצית.² חסידות ראדזין הייתה ענף של חסידויות פשיסחה-קוצק. סבו של ליינר, ר' מרדכי יוסף (1800–1854), היה תלמידו של ר' מנחם מנדל מקוצק ובשנת 1839 פרש מחצר רבו והקים חצר חדשה בעיירה

* ראשיתו של המאמר בשתי הרצאות. אחת השמעתי בכנס 'חקר יהודי פולין ותרבותם: מגמות חדשות', שנערך באוניברסיטת בריאלין ב-17 בדצמבר 2012; ואחרת נשאתי באוניברסיטה הפתוחה ב-11 בדצמבר 2013. אני מודה לנוכחים בהרצאות הללו על השאלות וההערות שהפנו אלי. כמו כן, אני מודה לדוד אסף, אוריאל גלמן ושמואל תפילינסקי. כל אחד מהם סייע לי בדרכו, אם בקריאה, אם בעצה, אם בהפניה למקורות שנעלמו מעיני.

1 על תהליכי התגבשותה של האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה במאה התשע עשרה ראו לדוגמה: יוסף שלמון, 'אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי האומיות, ירושלים תשס"ו'; מרדכי זלקין, "'ארטאדאכסי העיר": לשאלת קיומה של אורתודוקסיה בליטא במאה התשע עשרה', אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, בעריכת יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר, ירושלים תשס"ו, עמ' 427–446; יהודה פרידלנדר, 'הלכה בתיקוניה או יהדות בסיכוניה? פולמוס משה ליב ליליינבלום, יחיאל מיכל פינס והרב יוסף זכריה שטרן', זהויות, 1 (תשע"ב), עמ' 21–39; רוני באר-מרקס, על חומות הנייר: עיתון הלבנון והאורתודוקסיה, ירושלים תשע"ז, עמ' 19–28.

2 דמותו של ליינר זוכה בשנים האחרונות לתשומת לב גוברת מצד חוקרים שונים, והם גם עמדו על מרכזיות פרשת התכלת. ראו: Shaul Magid, "A Thread of Blue": Rabbi Gershon Henoch Leiner of Radzyń and His Search for Continuity in Response to Modernity, Polin, 11 (1998), pp. 31–52; idem, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism*, Madison 2003; שמעון פוגל, 'פעילותו הספרותית של ר' גרשון חנוך העניך ליינר מראדזין', דעת, 68–69 (תש"ע), עמ' 149–185. לבד מן המחקרים הללו, הכתיבה על ליינר התבססה על מקורות אורתודוקסיים עם נטייה לחסידות ובמיוחד על: יהודה לייב לוי, האדמו"רים מאיזביצה, ירושלים תשכ"ט; שלמה זלמן שרגא, בנתיבי חסידות איזביצה-ראדזין: פרקים במשנת בית מדרשם של מאורות איזביצה-ראדזין, א-ב, ירושלים תשל"ב-תשל"ד. זיכרונות על דמותו ראו: יחיאל ישעיה טרונק, פולין: זכרונות ותמונות, [א], תרגם לעברית עזרא פליישר, מרחביה 1962, עמ' 61–66.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה פב (תשע"ז)]

איזביצה; בימי בנו ויורשו של ר' מרדכי יוסף, ר' יעקב (1814[1818?]-1878), עברה החצר לראדזין. בסוף שנות השמונים של המאה התשע עשרה הפתיע ר' גרשון חנוך רבים בחברה היהודית במזרח אירופה, כשהודיע כי הצליח לחדש את מצוות התורה (במדבר טו, לו-מ) לקבוע 'פתיל תכלת' בציצית. מצווה זו לא קוימה כלשונה במשך מאות שנים, ובמהלכן היו בציצית חוטים לבנים בלבד, משום שלא ניתן היה לעמוד בדרישה התנאית (תוספתא, מנחות ט, ו), להפיק צבע תכלת מחומר שמפריש בעל חיים ימי המכונה 'חילזון'.

והנה, ליינר טען שמצא את החילזון לאחר שנים רבות שבהן נחשב אבוד והצליח להפיק ממנו את צבע התכלת. היוזמה של ליינר, אחד המנהיגים החסידיים הבולטים בשליש האחרון של המאה התשע עשרה, הייתה מאורע יוצא דופן, כי היהדות האורתודוקסית נטתה להימנע מחידושים. יוזמה זו הייתה הצעד הראשון בניסיונות הממושכים של יהודים אורתודוקסים למצוא את התכלת ה'אמתית'. בניסיונות אלה המשיך הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1888-1959) במחצית הראשונה של המאה העשרים, והם התגברו במחצית השנייה של המאה, והגיעו לכדי הצגת תכלת נוספת בשנות השמונים. הדיונים על התכלת הובילו לכתיבה ענפה בסוגיה.³ אף שליינר היה החלוץ של הרעיון הזה, הרי שבימיו עורר חידוש התכלת התנגדות וויכוחים בין התומכים למתנגדים.

ההיבטים ההלכתיים של חידוש התכלת נדונו לא מעט, הן בכתיבה על חסידות איזביצה-ראדזין, הן במסגרת הכתיבה הענפה על התכלת שליוותה את הניסיונות לחדש את המצווה. הכותבים השונים – חוקרים, חסידים ושוחרי התכלת למיניהם – ציינו שגלוייה לחידוש פולמוס חריף.⁴ ואולם, גם מי שכתבו על התכלת וצינו את חריפות הפולמוס עסקו בעיקר בהיבטיו ההלכתיים, שהוצגו לא פעם כניחוח א-היסטורי של עמדותיהם ההלכתיות של רבנים שונים בעניין התכלת הראדזינית,⁵ ומיעוטו לעסוק בהיבטיו ההיסטוריים-החברתיים. זאת ועוד, הכתיבה המצומצמת על תולדותיו של פולמוס התכלת מתבססת רובה ככולה על כמה תשובות הלכתיות, על כתביו של ליינר עצמו (בעיקר ספרו 'עין התכלת'), ועל שתי ביוגרפיות חסידיות (של שרגאי ושל לוין), הנסמכות בעצמן על כתביו של גרשון חנוך ליינר מראדזין. מקורות שמחוץ למחנה האורתודוקסי, במיוחד הדיווחים על הפרשה בעיתונות התקופה, לא נדונו במחקר כלל.

3 על הכתיבה בנושא התכלת במאות העשרים והעשרים ואחת ראו: Gadi Sagiv, 'Deep Blue: Notes on the Jewish Snail Fight' *Contemporary Jewry*, 35 (2015), pp. 285-313. דוגמה בולטת לכתיבה על התכלת במסגרת הניסיונות האורתודוקסיים לחדש את המצווה ראו: ברוך סטרמן (עם ג'ודי טאובס-סטרמן), לטעום מהשמים: מדוע חיפשו היהודים את צבע התכלת, תרגם מאנגלית צור ארליך, תל-אביב תשע"ד. לביקורת על ספר זה ראו: גדי שגיב, הארץ ספרים, 28 במרס 2014, עמ' 11-10.

4 בכתיבה האורתודוקסית על חסידות ראדזין ראו: שרגאי (לעיל, הערה 2), ב, עמ' 107, 123-120; לוין (לעיל, הערה 2), עמ' 77. בכתיבה האורתודוקסית על התכלת ראו: סטרמן, שם, עמ' 115-116. בכתיבה המחקרית על ליינר ראו: מגיד, 1998 (לעיל, הערה 2), עמ' 45-46; פוגל (לעיל, הערה 2), עמ' 153, 156, 161. לספרות הזיכרונות ראו: טרונק (לעיל, הערה 2), עמ' 63-64.

5 ראו לדוגמה: מנחם בורשטין, התכלת, ירושלים תש"ס, עמ' 182-196.

מאמר זה בא לבחון את ההיבטים ההיסטוריים-החברתיים של פולמוס התכלת. מתברר שפולמוס זה אמנם החל כשיח הלכתי, אך יצא מן המסגרות של שיח אליטיסטי והגיע אל 'הרחוב היהודי', ואף הוביל לסכסוכים יום-יומיים בקהילות באזור לובלין. סכסוכים אלה, שלא נדונו עד כה, מתוארים בעיתונות העברית בת הזמן. גם בירושלים התרחשו מאורעות דומים סביב פולמוס התכלת, וגם בהם לא דן המחקר. המקורות הללו מאפשרים לפרש מחדש את ההיבטים ההלכתיים, לשרטט תמונה עשירה ומדויקת של הפולמוס ולהגיע לתובנות חדשות על משמעותו. לדוגמה, אבקש לטעון שפולמוס התכלת חרג מעבר למחלוקת ההלכתית ולמאבקי השליטה שהיו נפוצים בין הקבוצות החסידיות השונות במאה התשע עשרה. התכלת ביטאה הן אותנטיות דתית הן חתרנות חברתית אצל מי שחשו עצמם מיעוט בציבור האורתודוקסי.

בנוסף למקורות שטרם נוצלו ולמבט החדש שאציע על הפולמוס עצמו, אנסה ללמוד ממנו גם על סוגיות רחבות יותר בחברה היהודית בסוף המאה התשע עשרה: אופני פעולתה של האורתודוקסיה היהודית, הפוליטיקה החסידית הפנימית ותפקידה של העיתונות היהודית. זאת ועוד, פולמוס התכלת במאה התשע עשרה יכול לסייע בהבנת מניעיו של החיפוש הנרחב אחר התכלת במחצית השנייה של המאה העשרים והפולמוסים שהתחוללו סביבו.

א. חידוש התכלת וראשית הפולמוס

תחילת הפרשה בשנת 1887, כאשר פרסם הרב גרשון חנוך ליינר מראדזין חיבור בשם 'שפוני טמוני חול'. הוא ניסה להוכיח שהרכיכה הידועה בשם 'דיונון הרוקחים' (*Sepia officinalis*, ובעברית גם 'דג הדין') עומדת בכל התנאים ההלכתיים שאמור לקיים החילזון, והודיע שבכוונתו להפיק צבען (פיגמנט צביעה) מדיונון זה ולחדש את המצווה של פתיל תכלת בציצית.⁶ בשנת 1888 הוציא ליינר לאור את ספרו השני על הנושא, 'פתיל תכלת', ובו כתב שראה את החילזון בסיור באיטליה, ולאחר מכן השיג את ההפירות שלו וביצע ניסיונות ראשוניים בהפקת התכלת. בחיבור זה ליינר גם התמודד עם כמה ביקורות שהוטחו בו.⁷ בשנת 1891, סמוך לאחר פטירתו, נדפס ספרו השלישי על התכלת, 'עין התכלת'. גם בחיבור זה הוא דיווח על התקדמותו, ותיאר את המעבר לייצור ולהפצה המוניים של פתילי ציצית בצבע תכלת. ואולם, חיבור זה הוקדש בעיקרו להתמודדות מושחזת עם מבקריו.⁸ את היוזמה של ליינר יש להבין על רקע כמה הקשרים רחבים יותר, יהודיים ולא יהודיים. בהקשר הלא יהודי, יש לציין שבמאה התשע עשרה החלו להתפרסם דיונים מדעיים בשאלות

6 גרשון חנוך ליינר, מאמר שפוני טמוני חול, ווארשא תרמ"ז. הספר נדפס פעמיים באותה השנה. מטרת הספר מצוינת בשער של שתי ההדפסות. ההפניות להלן הן לפי מהדורת ניו-יורק תשי"ב, דפוס צילום של הוצאת לובלין תרס"ד. כותרת הספר מבוססת על ברכת משה לשבט זבולון (דברים לג, יט), שעל פי מסורות שונות החילזון טמון בחולות של חופיו.

7 גרשון חנוך ליינר, מאמר פתיל תכלת, ווארשא תרמ"ח. ההפניות להלן הן לפי מהדורת ניו-יורק תשי"ב, דפוס צילום של הוצאת לובלין תרס"ד. מטרת החיבור מתוארת שם, עמ' 3.

8 גרשון חנוך ליינר, מאמר עין התכלת, ווארשא תרנ"ב, עמ' 30-31.

הקשורות בצבעים, חלה התפתחות בתעשיית הצבעים, והתרחב הידע על רכיכות המשמשות לצביעה. בהקשר היהודי, יש לציין את התרחבות השיח על חידוש עבודת המקדש (המחייבת שימוש בתכלת), לעתים על רקע מגמות פרוטו־לאומיות. הדיון במגמות הללו חורג מתחומי המאמר הנוכחי, שאינו עוסק בעצם חידוש התכלת אלא בפולמוס שהתעורר בעקבותיו. עם זאת, יש להעיר כי אצל ליינר לא ניכר כל מניע לאומי או פרוטו־לאומי בחידוש התכלת, בניגוד לעוסקים בכך במאה העשרים, שרובם פנו אל חידוש התכלת על רקע דתי־לאומי־משיחי. אמנם, ליינר קשר משמעויות משיחיות לתכלת כשהציג אותה בזיקה לגאולה וכאחד התנאים לביאת המשיח, אבל לא נראה שהייתה זו משיחיות לאומית הכרוכה במימוש מדיני בארץ ישראל. חשוב להדגיש זאת, כי גם בפולמוס שהתנהל בינו ובין מתנגדיו לא ניכרה כל מחלוקת על רקע היחס ללאומיות.

דומה כי לשם הבנת הפולמוס ראוי לעמוד על דמותו של ליינר ולתאר כמה פולמוסים אחרים שהיה מעורב בהם. ניסיון חובבני לאפיון פסיכולוגי של ליינר יש בזיכרונותיו סופר היידיש יחיאל ישעיה טרונק (1887–1961), שאביו הכיר אישית את ליינר.⁹ את תכונת המפתח של המנהיג החסידי, המסבירה לדעתו את כל מעשיו, הציג טרונק כך:

ר' גרשון הניך היה מהפכן שלא בעתו ומזוג לא מצא אפיק כראוי־לו. שעל־כן – חוק פסיכולוגי הוא! – נהפכו התכונות המהפכניות של ר' גרשון הניך לאמביציות מופלגות; ודוקא נאיביות ודילטאנטיות למדי. המרירות החולנית שנבעה מתוך הרגשת־גדלות שלא באה על סיפוקה באה לידי ביטוי במעשיו, בדבריו ובכתביו. אין ספק שר' גרשון הניך היה בעל כשרונות יוצאים מן הכלל. ושמה, בעל כשרונות גאוניים. ואולם השאפתנות גברה על הכל, וכל מעשיו, הדילטאנטיים בעצם, התכוונו לרושם החיצוני, כדי להתעלות משכמו־ומעלה, ובעיקר כדי להידמות לסבו. הוא דיקדק וביקש שכל מעשיו יהיו ניכרים, מקוריים, מהפכניים; ובעיקר שיהיו מכעסים ומרגיזים, בכדי להוכיח מה גדול ערכו לעומת כל הרבנים והרבנים שבפולין, ועיקר העיקרים להפליא־לבבות. וכשעורר עליו מתנגדים חריפים ביותר – אדרבה; השנאה מכל עבר היתה כשמן על מדורת האמביציות שלו.¹⁰

גם אם דבריו של טרונק מבוססים על התרשמות אישית של אדם אחד, שכתב את דבריו לאחר זמן, אין להכחיש שליינר היה חדשן, עורר התנגדויות ולא נרתע מפולמוס. ביטוי לחדשנות ולפולמוס שקדמו לפרשת התכלת הוא הוויכוח על החיבור 'סדרי טהרות' של ליינר ערך והביא לדפוס. 'סדרי טהרות' הוא ליקוט מן התלמודים של סוגיות על סדר טהרות עם פירושי הראשונים. חלקו הראשון של החיבור, על מסכת כלים, נדפס בשנת תרל"ג ועורר מחלוקת בחוגי האורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה, בשל העריכה החיצונית שלו, הנראית כמסכת תלמודית. משום כך, כמה מן הרבנים שכתבו הסכמה לחלק הראשון סירבו להסכים לחלק השני, על מסכת אהלות, שנדפס רק בשנת תרס"ג, אחרי פטירתו של

9 אביו של טרונק היה נכדו של הרב ישראל יהושע טרונק מקוטנא, שעמד בקשרים עם ליינר, והאב סיפר לבנו יחיאל ישעיה על היכרותו הקרובה עם הצדיק.

10 טרונק (לעיל, הערה 2), עמ' 61–62 (בשינויים קלים).

ליינר.¹¹ הפולמוס על 'סדרי טהרות' המחיש את מזגו הפולמוסי של ליינר, וכפי שיתברר להלן, יש לו זיקה עקיפה אך חשובה לפולמוס התכלת.

זיקה לענייננו יש גם לסכסוכים בין חסידות ראדזין לחסידויות אחרות. עוינות רבת שנים שררה בין חסידות קוצק לאיזביצה-ראדזין על רקע פרישתו של ר' מרדכי יוסף, סבו של ליינר, מחצר קוצק. מעשה זה נתפס כבגידה וכמרידה בלתי נסלחת. בניגוד לחסידות איזביצה-ראדזין, מייסד חסידות גור, ר' יצחק מאיר אלטר, שאף הוא היה תלמיד של הרבי מקוצק, הקים את חצרו רק לאחר פטירת רבו, ולפיכך חסידות גור לא נחשבה מתחרה בקוצק אלא ממשיכה שלה דווקא, וגם היא נחשבה יריבה של חסידות ראדזין.

למתח החברתי הזה יש להוסיף גם הבדלים באתוס ובסגנון בין חסידות ראדזין ובין חסידויות אחרות בפולין. יש חוקרים הטוענים שתורתם של צדיקי ראדזין מבטאת אתוס אנטינומיסטי, הנבדל מן האתוס של חסידויות אחרות בסביבתה החברתית והתרבותית.¹² לעומת זאת היו מי שהציגו גם דמיון בין ראדזין לחסידויות שמהן הסתעפה.¹³ מכל מקום, במישור החברתי ברור שהייתה עוינות עמוקה בין חסידי ראדזין ובין חסידי קוצק וגור, והיא באה לידי ביטוי במריבות בין חסידים בקהילות שונות¹⁴ ונקשרה גם לסכסוכים סביב פרשת התכלת.

ליינר אמנם היה מנהיג אורתודוקסי אבל התעניין במדע ובחכמות 'חיצוניות'.¹⁵ התעניינותו זו משתקפת גם בספריו על התכלת. לדוגמה, בהקדמה לחיבורו 'פתיל תכלת' הוא מסכם את הידוע למדענים ולהיסטוריונים על צביעה באמצעות חלזונות, ואף מתייחס להיסטוריה העתיקה של מצרים, יוון ורומא.¹⁶ אמנם, בהיעדר הפניות מדויקות קשה לקבוע אם קרא בעצמו בספרים הללו, ומסתבר שנחשף לדיונים הללו באמצעות ספרות מתווכת, דוגמת מאמרים מדעיים פופולריים שהתפרסמו בקביעות ב'הצפירה', עיתון שלא היה זר לו ולאנשיו. בין כך ובין כך, בדיוניו על התכלת עשה ליינר שימוש בידענות ההיסטוריות והמדעיות לשם החייאת הריטואל הדתי.

ליינר גם היה אדם אמיד. הוא חקר פרופינציה (זיקוק יי"ש) באיזביצה ובראדזין, סחר

11 שרגאי (לעיל, הערה 2), א, עמ' 153-155; ב, עמ' 141-145; חיים קרלינסקי, הראשון לשושלת בריסק: תולדות חייו ופועלו של הגאון רבי יוסף דובר הלוי סולובייצ'ק זצ"ל, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס"ד, עמ' 253-264.

12 ראו למשל: יוסף וייס, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר [צ"ל: ליינר] מאיזביצה', ספר-יובל ליצחק בער, בעריכת שמואל אטינגר ואחרים, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453. שאול מגיד הציג דיון עקרוני באנטינומיזם ביחס לצורות אחרות של יחס לחוק הדתי, והציע שבחסידויות איזביצה-ראדזין מוצגת עמדה שאותה כינה 'אנטינומיזם רך'. ראו: מגיד, 2003 (לעיל, הערה 2), עמ' 248-205.

13 Morris M. Fairstein, 'Kotsk-Izbica Dispute: Theological or Personal?', *Kabbalah*, 17 (2008), pp. 75-79.

14 ראו לדוגמה: המליץ, 22 ביולי 1879, עמ' 590.

15 מגיד, 1998 (לעיל, הערה 2), עמ' 42.

16 לעדותו של ליינר על דברים שקרא ראו: פתיל תכלת (לעיל, הערה 7), עמ' 6-7. על הזיקות שבפרשת התכלת בין מדע, דת וצבעים ראו: שגיב (לעיל, הערה 3).

ביינות ובאתרוגים,¹⁷ ונשא ונתן בעצים ובהובלתם.¹⁸ כפי שיתברר בהמשך, גם לחידוש התכלת היה היבט מסחרי. חשוב לציין את מצבו הכלכלי השפיר, כי הוא מימש בכספו את מיזמיו החדשניים בכלל ואת חידוש התכלת בפרט. וכך הוא יצא למסעותיו והדפיס את ספריו במהירות וללא כל מגבלות של היקף. זאת ועוד, הן ליינר עצמו הן כותבי תולדותיו טענו כי מסעו לאיטליה נועד למצוא את החילזון.¹⁹ המסע הפיזי של ליינר הפך בכך, כמטפורה, למסע רחב יותר, פיזי ורוחני גם יחד: הגשמת המטרה ההלכתית של חידוש התכלת. בכך גם הועצמה דמותו הייחודית של ליינר בין הרבנים האורתודוקסים, שכן רובם לא נהגו לצאת כתיירים לארצות אחרות כדי לתור אחר חידושים. מבלי לבטל את רצונו העז של ליינר למצוא את חילזון התכלת, יש לציין כי בעיתונות דווח שליינר נהג לנסוע לאיטליה אחת לשנה כדי לקנות אתרוגים.²⁰ על כן אפשר שהמסע לנאפולי היה במסגרת הנוהג במשפחתו לקנות אתרוגים לשם מסחר בהם.

ביקורות ראשונות על יוזמת התכלת הוצגו בפניו לאחר פרסום חיבורו הראשון, 'שפוני טמוני חול' (תרמ"ז). כך עולה מדבריו שלו עצמו בחיבורו השני, 'פתיל תכלת' (תרמ"ח), שבו ייחד פרק שלם – 'שער התשובה' – לתשובות למבקריו.²¹ כבר בשנת תרמ"ח נדפסו שני חיבורים נגד חיבוריו הראשונים של ליינר. החיבור שכנראה היה הראשון מן השניים הוא 'ביטול הראשון למאמר', שכתב תושב ראדזין בשם יוסף אליעזר בוכהאלטר.²² בהקדמתו לחיבורו הוא אמנם פתח בדברי התבטלות כלפי ליינר והדגיש שלא בא לקנטר, אבל מתברר מדבריו שהכיר את ליינר וחשש שירדוף אותו כפי שנהג לרדוף את מתנגדיו.²³ בוכהאלטר גם הכיר בנחיתות מול ידיעותיו של ליינר על עולם הטבע, שרכש בזכות עושרו,²⁴ ועדיין החליט לצאת נגדו (לא מן הנמנע שעמדו מאחוריו מתנגדים לחסידות ראדזין). ככלל, בוכהאלטר לא הציג טענה עקרונית נגד ליינר אלא חלק על טענות שונות שהציג ב'שפוני טמוני חול' בעניין זיהוי החילזון והיכולת לחדש את מצוות התכלת בציצית. רק

17 המליץ, 10 ביוני 1879, עמ' 453.

18 שם, 8 ביולי 1879, עמ' 538–539.

19 לדבריו של ליינר ראו: פתיל תכלת (לעיל, הערה 7), עמ' 3. לדוגמה מכותבי תולדות הפרשה ראו:

סטרמן (לעיל, הערה 3), עמ' 113.

20 המליץ, 10 ביוני 1879, עמ' 453.

21 פתיל תכלת (לעיל, הערה 7), עמ' 119–166.

22 יוסף אליעזר [בוכהאלטר], ביטול הראשון למאמר, ווארשא תרמ"ח. על שם משפחתו ועל היותו חתן של ר' מנחם מנדל, אב"ד ראדזין, ניתן ללמוד מן השער ומן ההסכמה שניתנה לחיבורו השני: שובע שמחות, ווארשא תרנ"ח, עמ' 4.

23 'המחבר הזה שכתב בחיבורו כי הוא מורדף בלי חשך אולם רודף הוא ולא מורדף, וגם לא רודף אחר מצות התכלת כנראה מדבריו כי אם לשדי תכלא בכוליה (=להטיל פסול בכולו; ראו: חולין סד ע"ב, ו'תכלא' רומז ל'תכלת') וברוך המקום שלא נתנני טרף לשיניו' (ביטול הראשון למאמר, הקדמה). לדבריו של ליינר כי הוא 'מרדף בלי חשך' ראו: שפוני טמוני חול (לעיל, הערה 6), עמ' 3.

24 'כי אמנם אנכי אינני מכיר בהטבעים כהמחבר השט"ח (=ה'שפוני טמוני חול') כי הוא משוטט בכל קצוי ארץ כי אין קצה לאוצרותיו מה שמפור תמיד לחקור אחר הטבעים' (ביטול הראשון למאמר [לעיל, הערה 22], עמ' 19).

בסופו של החיבור מתברר שכתובתו לא נבעה מן הטענות ההלכתיות אלא מהשלכותיהן החברתיות. לדעת בוכהאלטר, ב'סדרי טהרות' כלל ליינר לא פעם 'פירוש של הבל', אבל זהו מפעל ספרותי-עיוני בעיקרו. לעומת זאת 'שפוני טמוני חול' שונה במהותו: זהו שלב ראשון במפעל המעשי של חידוש מצוות התכלת, שנועד להוביל את כל ישראל יחד לקיום מצוות התכלת. ואולם, לדעתו אין לקיימה, מכיוון שליינר שגה בטענותיו. ייתכן שהוא אף רמז לכך שליינר רואה בחידוש התכלת משום דחיקת הקץ.²⁵

חיבור פולמוסי נוסף שהופיע בשנת תרמ"ח הוא הרשימה 'תכלת מאיי אלישה', שנדפסה במאסף 'אוצר הספרות'. היא הוצגה כ'דברי בקרת ומחאה רבה על מלאכת התכלת של הרה"ג (=הרב הגאון) המחדש מראדזין בכלל, ועל שני מאמריו בנד"ז (=בנדון זה) "שפוני טמוני חול" ו"פתיל תכלת" בפרט.²⁶ את הרשימה כתב הרב החוקר מרדכי רבינוביץ מן העיירה סקידל (Скидель, Skidel) שברוסיה הלבנה. הוא כתב לפעמים ב'הצפירה' ואף היה מיודד עם העורך חיים זליג סלונז'מסקי, ולימים היה מזכיר 'אגודת ישראל' בפרנקפורט (ואולי יש בכך כדי להעיד על זיקתו לחסידות גור, שהייתה עוינת לחסידות ראדזין).²⁷

בהקדמה לביקורתו כתב רבינוביץ כי התכלת של ליינר אינה חידוש של התכלת שהייתה ידועה בארץ ישראל אלא תכלת חדשה שמקורה באיטליה. בכך המציא ליינר מצווה חדשה וביסס את דבריו על פרשנות מעוקלת של דברי חז"ל. ואולם, כמו אצל בוכהאלטר, הסיבה העיקרית לפרסום ביקורתו, שאותה הציג בפתיחת חיבורו, לא הייתה הנימוקים ההלכתיים עצמם. הוא התייחס פחות לפרטי החידוש ויותר לאופן הצגת החידוש, כלומר לחירות שנטל ליינר לעצמו לפסוק הלכה ולהציע יישום מעשי מבלי לקבל את אישורם של גדולי הדור. לדעתו, בכך העיד ליינר על עצמו שלא חידוש ההלכה עומד בראש מעיניו, ומכאן הסיק רבינוביץ שחידוש התכלת אינו אלא 'דעת יחיד וענין מסחור פרטי לא יותר'²⁸ רבינוביץ המשיך ומתח ביקורת על יוזמת התכלת בנקודות שונות, וסיכם את דבריו:

מה מאוד יש להפליא על הרב המחבר המחדש במעשה התכלת שלו, כפי אשר בארתי בפרקים הקודמים, דהלא באמת בלבו ראה ונוכח, כי מעשה התכלת ממנו והלאה, וכי קשה מאד להוציא משפט צדק בענין כזה, אחרי אשר בכל פנות שפנה מצא אך התנגדות לפעולתו! כי הלא התלמוד אומר מפורש: שהחלוץ הוא מצוי רק בא"י בחלקו של זבולון;

25 שם, עמ' 39. ייתכן שאת דבריו בסיום החיבור אפשר להבין, מעבר לניסוח סיום חגיגי, כרמז לכך שמצוות התכלת עתידה להתחדש רק אחרי הקמת בית המקדש ואין לנסות לחדש אותה שלא כסדר טרם בנייתו: 'ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים לכונן את בית מקדשינו בב"א (=במחנה בימינו אמן) ותשוב כל הטובות והמצוות והחוקים על מכונם כבראשונה' (שם, עמ' 40).

26 מרדכי רבינוביץ, 'תכלת מאיי אלישה', אוצר הספרות, ב (תרמ"ח), ביקורות, עמ' 1–26. כותרת החיבור מבוססת על קטע הפסוק 'תכלת וארגמן מאיי אלישה' (יחזקאל כו, ז). בתרגום יונתן 'אלישה' היא 'איטליא', שאכן בה ראה ליינר את הדיונון.

27 על מרדכי רבינוביץ מסקידל ראו: נחום סוקולוב, ספר זכרון לסופרי ישראל החיים אתנו כיום, ווארשא תרמ"ט, עמ' 201–202; משה שלום סטול, דרכי שלום, ריגא תר"ץ, עמ' 252–282. דוגמה לשיח בינו ובין עורך הצפירה ראו: הצפירה, 17 במאי 1881, עמ' 143.

28 תכלת מאיי אלישה (לעיל, הערה 26), עמ' 2. ההדגשות מופיעות במקור.

ולהוזהר: מצוין מקומו בים כנרת; ולהרמב"ם: מקומו בים המלח; והמחבר המחדש מכשירו גם מאיי אלישה (=איטליה!) ועפ"י (=ועל פי זה) הלא הוא מוכרח לדחות ולהתנגד לדעת התלמוד והוזהר והרמב"ם, ועכ"פ (=ועל כל פנים) להוציאם מפשוטם באופן המחייב בטולם!! ובענין מלאכת התכלת, הנה כנודע ראוי להיות בצבע בלאָה (=כחול), ועלתה לו מלאכתו במראה שחור! כן גם בדיקת התכלת לא עלתה לו, כי ביופי וקיום צבע התכלת הראוי לפי קבלת חז"ל, הנה ע"פ הנסיון שלו, כהודאת עצמו, תחלוף כליל מראה התכלת שלו ע"י בדיקת הבורית והסאדע, וגם לנגד השמש! ובאמת אין אנו בקיאים בסממנים הנצרכים לצבע התכלת, וגם לא בענין הבדיקה, וכמ"כ (=וכמו שכתב) הרמב"ם והתפ"י (=והתפארת ישראל), אבל המחבר המחדש טרח וברר כי מראה התכלת ראוי להיות שחור, וכי הוא בקי בבדיקות ובסממנים יותר מהרמב"ם והתפ"י! אבל כפי הנראה מסוף דבריו, הנה הרגיש המחבר המחדש בכ"ז (=בכל זאת) ופחד למסחרו פן יבולע לו עי"ז (=על ידי זה) – ואף שהרבה להתאמץ בכל כחותיו ובלהטיו להכשיר גם את התכלת מאיי אלישה ולעשותה לתכלת דאורייתא – לזאת בא עלינו בעקיפין (במאמר ב), ולהוציא מלב המסתפקים פסק להחמיר מדעת עצמו מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה!²⁹

טענתו העיקרית של רבינוביץ היא שליינר בעצמו מודה במובלע שהתכלת שהפיק אינה עומדת בקריטריונים ההלכתיים הבסיסיים, ולפיכך הוא מרחיב או מרכיב את הפרשנות של אותם תנאים. הוא גם מבקר את קביעתו של ליינר, שאף אם התכלת אינה אמיתית היא עדיין כשרה. לדעת רבינוביץ, העובדה שליינר מקבל שתי אפשרויות הפוכות – הראשונה שהפתיל הצבוע הוא תכלת, והשנייה שהוא בגדר לבן – מוכיחה כי מטרתו של ליינר אינה חידוש מצוות התכלת אלא הכשרת התכלת שלו בכל מחיר, כדי שיוכל להרוויח מן המסחר בה.

הביקורות הראשונות על יוזמת חידוש התכלת – קצתן הוצגו בשני החיבורים דלעיל ואחרות הציג ליינר עצמו בחיבורו 'פתיל תכלת' – מעלות כמה טענות נגד עקרוניות: (א) יש מחלוקת על זיהוי החילזון לנוכח כתובים רבים וסותרים על מקום הימצאו ועל מאפייניו החיצוניים; (ב) קיימת מחלוקת על הלגיטימיות של חידוש המצווה לנוכח מסורות שלפיהן התכלת נגנזה עד ביאת המשיח; (ג) המוצר שהופק אינו נראה מהימן, הן בשל הגוון שלו שנטה לשחור (ולא לכחול כדעת רבים), הן משום שהתכלת שהופקה אינה 'עומדת ביופיה' (כניסוח הרמב"ם) אלא דוהה לאחר זמן; (ד) התכלת החדשה תגרום לציבור לעבור על 'לא תתגודדו' שכן עלול להיווצר פיצול חברתי בשל אימוץ מנהגים שונים;³⁰ (ה) החידוש ההלכתי לא הוצג לבחינתם של גדולי הדור ולא קיבל את אישורם.

חיבורו השלישי של ליינר, 'עין התכלת' (תרנ"ב), שיצא לאור בסוף 1891, בא להשיב לכל הקושיות וההשגות שהופנו כלפיו בעניין התכלת. ליינר הציג בו טיעונים רבים וניסה

29 שם, עמ' 22–23. 'הבורית והסאדע' – בורית וסודה לכביסה, שטבילת התכלת בהן עלולה לגרום לדהיית הצבע ולהעיד על תכלת שאינה כשרה.

30 על 'לא תתגודדו' בהיסטוריה של ההלכה ראו: יצחק ד' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 161–180.

לענות עליהם. 'עין התכלת' הוא חיבור רחב היקף, הכולל בירורים עקרוניים על התכלת, רובם הלכתיים ומיעוטם קבליים. דיון מקיף בחיבור זה חורג מן המסגרת הנוכחית, וכאן נסתפק בהערות מועטות על הקדמת הספר, שבה ליינר עוסק פחות בטענות ההלכתיות ויותר בפולמוס ובהתנהלותו.

הרטוריקה והסגנון של ליינר ב'עין התכלת' משקפים מזג פולמוסי וביטחון עצמי רב. כבר בראשית ההקדמה הוא כותב שמלאכתו קלה משחשב מכיוון שהטענות של כל מבקריו קלים מאוד לסתירה.³¹ את ביטחונו העצמי שואב ליינר, בין השאר, מניסיונו בפולמוס על 'סדרי טהרות', שבו לא הצליחו מתנגדיו לנצחו.³² את מתנגדיו הוא מציג כמי שמונעים מקנאה: הן קנאה במה שכתב הן קנאה אישית בו עצמו, 'שנתגדלתי יותר מהם'.³³ ליינר כותב שנמנע מלהזכיר את שמות הפונים אליו, מצדדים וחולקים גם יחד,³⁴ ונראה שבשל כך גם לא ציין במפורש אל מי כיוון את חצי פולמוסו. עם זאת, דומה שאפשר לזהות שתי קבוצות עיקריות כאלה: צדיקים חסידיים מכאן ופוסקים לא-חסידיים מכאן. לצדיקים נראה שרמו בדברים הבאים:

לא אדבר מבני מעוטי תורה הלוכשים אדרת שער³⁵ וכתות שונות יפרדו להעריצם ויאמרו שרק אחד בדור הוא אשר אותו יהלום הכתר, וכל אחד ילבש גאות כי הוא איש הרוח ורק הוא אחד הוא הרואה והיודע, הוא ולא אחר, ידע מראש כל הנעשה, ורק מעריציו הם קלעו אל השערה וכווננו אל המטרה, ואיזה דרך יעבור הרוח לחדש דבר בעולם אם לא הגיע אליו תחלה, ואם יודה על האמת יפסיד חזקת צדקתו, ואיך אחיבו לעמוד בנסיון גדול כזה להודות על האמת, הלא יגלה ממנו כבודו ולא הדר יהי לכל חסידיו ומעריציו.³⁶

אם ליינר אכן התכוון בדברים הללו לצדיקים חסידיים, הרי שהדגיש את נחיתותם בתורה ואת התמקדותם בהנהגת חסידיהם, המייחסים להם יכולות של ראיית הנסתר. בסוף ההקדמה יצא ליינר נגד בעלי 'הכבוד המדומה', שלהם קשר כמה אפיונים: הם מתעשרים על חשבון האנשים הפשוטים וטוענים כי אינם נהנים ממה שניתן להם והכול לשם שמים; הם שולטים בקהילות באמצעות 'כלי הקודש' שלהם; הם מקבלים מן הקהילות זיכיונות כלכליים; ובעלי הבתים מפרנסים אותם. הדברים הללו, המזכירים ביקורות משכילות על הנהגות המלכות של כמה מן הצדיקים במאה התשע עשרה, מעוררים את הרושם שגם ליינר התכוון בדבריו לצדיקי זמנו. רושם זה מתחזק לנוכח דבריו של הסופר יחיאל ישעיה טרונק, כי אביו שמע את ליינר בז לא פעם לצדיקים שפעלו בימיו, והוא עצמו סירב להסתייע במנגנון של

31 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 4.

32 שם, עמ' 7-8.

33 שם, עמ' 7.

34 שם, עמ' 5.

35 ייתכן שהכוונה לשטריימל החסידי, אך אולי נקט כאן ליינר לשון שגורה בכתבי פולמוס, המכוונת ליומרות ולצביעות שבלבישת בגד המעיד על צדיקות במקום שזו אינה נמצאת. וראו: זכריה יג, ד, ופירוש רש"י על אתר.

36 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 5.

חצר.³⁷ ואולם, אף שתקף בחריפות את הצדיקים, יש לשים לב לכך שליינר ציין כי אין בכוונתו להתייחס אליהם. ואכן, ליינר אינו מזכיר שמות של צדיקים שהתנגדו לו. ליינר היה אמנם צדיק חסידי שהנהיג חסידים וראה עצמו כחלק מן התנועה החסידית,³⁸ אבל בפרשת התכלת הוא פעל כמי שחותר לפסיקה הלכתית דווקא. אמנם, לא ניתן להגדיר אותו 'אדמו"ר פוסק',³⁹ אבל ייתכן שראה עצמו כמי שראוי להיכלל בין הפוסקים. על רקע הדואליות הזאת בדמותו – גם 'רב' העוסק בהלכה וגם 'רבי' המנהיג חסידים – אפשר להבין מדוע שלח את חציו לא רק בצדיקים חסידיים אלא גם ברבנים שאינם בהכרח חסידים. למעשה, את עיקר פולמוסו מיקד ליינר ברבנים שלדעתו גיבשו לעצמם דעה על חידוש התכלת אך מסיבות שונות חששו להציג בגלוי את נימוקיהם. בין אלה הוא נוקב בשמותיהם של שלושה מ'גדולי זמנינו': יוסף דב הלוי סולבייצ'יק מבריסק (1820–1892), יצחק אלחנן ספקטור מקובנה (1817–1896) וישראל יהושע טרונק מקוטנא (1821–1893). יש לשים לב כי את שני חיבוריו הראשונים פרסם ליינר מבלי לבקש הסכמות מ'גדולי הדור', ולימים אף נימק זאת בטענה שהדברים פשוטים ואין צורך לקבל עליהם הסכמה.⁴⁰ ואולם, לנוכח המחלוקות שנתגלעו בעניין התכלת, נראה שהחליט לשנות את גישתו וניסה לקבל את תגובותיהם של שלושת גדולי הדור הללו. הרב סולובייצ'יק הציג תנאים שאמורים להתקיים כדי שחידוש התכלת יהיה מקובל, אך מכיוון שלמעשה התנאים הללו לא התקיימו – ניתן להסיק שהתנגד לחידוש.⁴¹ לעומתו, ספקטור וטרונק נמנעו מלהציג עמדה עקרונית, בין תומכת בין מתנגדת, ולמעשה ביקשו להימנע מלהכניס עצמם למחלוקת. עם זאת, ליינר ניסה לגרור את השניים אל תוך הסוגיה. נעמוד על כך בהמשך, אך לפני כן נעבור מן הדיונים בין הרבנים אל הסכסוכים הקהילתיים.

37 טרונק (לעיל, הערה 2), עמ' 65–66.

38 ביטוי לכך אפשר למצוא בניסיונו לסתור את המסורת שלפיה המגיד מקוויניץ אמר שבזמן הזה בטל חיוב התכלת. בין טיעוניו הציג ליינר את דבריו של אלימלך מליז'נסק, מורו ורבו של המגיד מקוויניץ, שקבע: 'בכל דור ודור יש שורש לתקן מצוה מיוחדת יותר משאר מצות, ובדורותינו יש שורש לתקן מצות ציצית יותר משאר מצוות' (עין התכלת [לעיל, הערה 8], עמ' 261–262, ושם מפנה לנועם אלימלך, פרשת נח).

39 על אדמו"רים פוסקים ראו: איריס בראון, ר' חיים מצאנז: דרכי פסיקתו על רקע עולמו הרעיוני ואתגרי זמנו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד; תמיר גרנות, תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח; לוי קופר, האדמו"ר ממונקאטש הרב חיים אליעזר שפירא: הפוסק החסידי – דמות ושיטה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"א.

40 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 29.

41 שם, עמ' 13–14. השוו: יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ירושלים תשס"ג, א, עמ' רמט.

ב. המחלוקות בראי העיתונות

ב־10 באוגוסט 1888 התפרסמה בעיתון 'הצפירה' רשימת ביקורת על 'פתיל תכלת' שכתב עורך העיתון, חיים זליג סלוניםמסקי (חז"ס), ועל עיקריה חזר מספר ימים לאחר מכן.⁴² הרשימה מסכמת בעיקרה את שני הספרים 'שפוני טמוני חול' ו'פתיל תכלת'. חז"ס הביע הערכה לחריפות ולבקיאות של ליינר בנגלה ובנסתר אך מתח ביקורת מרומזת על סגנונו המתפלפל והארכני. הוא טען שלמעשה אין חידוש במפעלו של ליינר, שכן את זיהוי החילזון עם 'דיונון הרוקחים' כבר הציעו חוקרים יהודים ונוצרים בעבר. גם לא היה צורך לצאת למסעות לאיטליה כדי לבחון את הדיונון שכן הוא מתואר בספרים ומצוי בגני חיות בערים גדולות. ואולם, נראה שדבריו של חז"ס נכתבו כדי להעלות ספקות בהיגיון שבעצם התגלית:

אך עיקר השאלה בזה מה הועילנו הרב המחבר במציאתו זאת שגלה לנו. נניח שכן הוא כמו ששערו רבים וכמו שרמזו בעלי ערך המלים (=המילונאים שעסקו בחילזון) בלי אריכות יתירה, שהסעפא (=דיונון הרוקחים, *Sepia Officinalis*) שבים הוא הוא החלזון של הקדמונים, ומדמו היו צובעין צבע תכלת; אבל האם השיגה ידו גם הוא לצבוע מדמו צבע תכלת, והוא הוא התכלת שנהגו בו בזמן התלמוד? דם הסעפא ידענו שהוא נוטה שחרחרות, והוא יקר מאד אצל הציירים עד היום, וכן הוא דעת הרמב"ם בענין צבע התכלת ובכמה דוכתי (=מקומות) בבבלי ובירושלמי, וכשצבעו בימיהם בדם חלזון היה שחרחרות כמו שהוא היום, וכמו שישתמשו בו הציירים, אבל לא מראה התכלת שיאמר הרב הנ"ל שהוא 'בלאה' (=כחול)? ואם יאמר הרב להכין את דם החלזון ע"י תערובות סממנים וצבעים זרים ולעשותו שיהיה מראהו לא שחרחרות כי אם בלאה, מי לידינו יתקע כי בצבע זה יכוון בדיוק אל הצבע שהשתמשו בו הקדמונים? זאת לא יוכיחו כל הפלפולים וההשערות התלויות בשערה.⁴³

את דבריו של סלוניםמסקי יש להבין על רקע היותו מפיץ בולט של ידע מדעי פופולרי בציבור היהודי הרחב.⁴⁴ הוא פרסם ספרים על סוגיות מדעיות שונות ומאמרים רבים ב'הצפירה' בנושאי מדע וטכנולוגיה, ובהם גם מאמרים על חידושים הקשורים לצבעים.⁴⁵

42 הצפירה, 10 באוגוסט 1888, עמ' 3-4; 13 באוגוסט 1888, עמ' 3 ('הערת המו"ל').

43 הצפירה, 10 באוגוסט 1888, עמ' 3-4.

44 יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, 'האל המדעי': מדע פופולרי בעברית במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19: בין ידע ותמונת יקום חדשה, תל-אביב תשע"א, עמ' 112-122. להפניות למחקרים על דמותו ועל פועלו ראו שם, עמ' 112, הערה 34. למחקרים המוזכרים שם יש להוסיף גם: Mordechai Zalkin, 'Scientific Literature and Cultural Transformation in Nineteenth-Century East European Jewish Society', *Aleph*, 5 (2005), pp. 262-264; אורן סופר, 'אין לפלפל': עיתון 'הצפירה' והמודרניזציה של השיח החברתי הפוליטי, ירושלים תשס"ו.

45 ראו לדוגמה את 'רשימת המאמרים שכתבתי בהצפירה' שחיבר חז"ס: הצפירה, 6 במאי 1887, הוספה. בין המאמרים שחיבר על צבעים יצינו מאמרים העוסקים בתכונות הצבעים ('סגולת הקיום השחורים

חז"ס כתב את ביקורתו כמי שרואה עצמו בר־סמכא בענייני מדע בכלל וצבעים בפרט. ביקורתו מופנית כלפי מי שראה בו חובבן בתחום זה, וטען שאינו מודע לכך שחידושו בעצם אינם חידושים. לשון אחר, סלוניםמסקי טען שלייער הציג עניין פשוט וידוע כחידוש גדול.

זאת ועוד, הוא טען שיש סתירות פנימיות בשיטתו של ליינר. התעקשותו על גוון כחול תמוהה, שכן צבע ההפרשה של דיונן הרוקחים הוא שחור, ומקורות רבניים מייחסים לתכלת גוון שחור. עצם ניסיונו של ליינר להוסיף חומרים חיצוניים להפרשה השחורה של הדיונן חותר תחת השאיפה לשחזר את התכלת הקדומה, המופקת מן החילוץ לבדו. ביקורתו של חז"ס על ליינר בשאלת הגוון נראית עקרונית יותר מאשר פרטי המצווה, הואיל והיא משקפת גישות שונות ביחס שבין דת למדע. קביעתו של ליינר שנדרש גוון כחול משקפת העדפה של המסורת התלמודית על פני המציאות האמפירית של דם הדיונן. לעומת זאת, חז"ס התייחס אל הממצא המדעי כנקודת מוצא אובייקטיבית, המכוונת לפרשנות הנכונה של הדיונים ההלכתיים, ולכן גם במקרה של התכלת יש לקבל את הממצא המדעי, שהתכלת צבעה שחור, ולהעדיף את הפרשנויות המתאימות לממצא זה.⁴⁶

שלושה ימים לאחר פרסום רשימתו של סלוניםמסקי התפרסמה ב'הצפירה' רשימה על התכלת של כותב שחתם 'צ' והציג עצמו כ'מתנגד', כלומר לא חסיד. הוא כתב בהערכה רבה על ליינר: על ידיעותיו התורניות והכלליות הרחבות; על מפעל 'סדרי טהרות' שלו, שההתנגדות שעורר נובעת לדעתו מקנאה; ועל מקוריותו הייחודית הן בין הצדיקים הן בין הרבנים. לדבריו, תכונותיו אלה גרמו לכך שבין כל החסידויות, ההתנגדות לחסידות ראדזין היא הגדולה ביותר. והוסיף, כי חסידי ראדזין מצטיינים בנאמנות חסרת פשרות כלפי רבם. הכותב המשיך וסיפר על מפעל התכלת ועל המחלוקת בעולם הרבני שחוללו שני ספריו של ליינר. ואולם, הסערה בעולם הרבני היא כאין וכאפס לעומת הסערה הבאה, שתתעורר לנוכח כוונתו של ליינר להפיץ את התכלת הלכה למעשה, ולחלק לחסידיו ציטיות צבועות בתכלת. כלומר, הכותב צופה שכשם שהתכלת עצמה יצאה מן העיון ההלכתי אל המעשה, גם המחלוקת עליה צפויה לעבור מן התחום העיוני אל התחום החברתי. לדבריו, עכשיו נוספה סיבה חדשה למחלוקת, בשל הפער – שעליו כתב חז"ס – בין ההלכה שצבע התכלת כחול כהה ('דונקלבלאה') לתכלת שהפיק ליינר, שצבעה 'שחרחר-כהה'.⁴⁷

הנראים בצבעי האור, הצפירה, 27 במרס 1862, עמ' 60–61; שם, 3 באפריל 1862, עמ' 67–70, בתפיסת הצבע בעיני בני האדם ('הרגשת הצבעים בתולדות בני האדם', הצפירה, 26 באוגוסט 1874, עמ' 61–62), ובעיוורון הצבעים ומגבלות דומות בשמיעה ('פעולות זרות בחוש הראות והשמע', הצפירה, 12 באפריל 1881, עמ' 110–111). שני המאמרים האחרונים מזכירים את הפולמוס על שמות הצבעים שהתעורר במחקר באמצע המאה התשע עשרה, וממנו עולה היחסיות התרבותית של תפיסת הצבע והתובנה כי הצבעים אינם תופעה חד משמעית (על פולמוס זה ראו לדוגמה: גיא דויטשר, בראי השפה: כיצד המילים ציבועות את עולמנו, תל-אביב תשע"א). תובנה דומה להיעדר חד משמעיות של תופעת הצבע הציג גם ליינר בניסיונותיו לקבוע מהו גוון התכלת.

על עמדתו של חז"ס בשאלת היחס בין דת למדע ראו: סופר (לעיל, הערה 44), עמ' 78–84.

47 הצפירה, 13 באוגוסט 1888, עמ' 2–3.

ההערכה שחלוקת פתילי ציצית צבועים תכלת לחסידים תביא להתפרצותה של מחלוקת לא התבררה. ידיעות על מתחים חברתיים שעורר חידוש התכלת הופיעו תחילה במדורי הפיליטונים של 'הצפירה', שנכתבו בידי כותבים מטעם המערכת ונחשבו חומר קריאה נגיש לכול, פופולרי ומשפיע.⁴⁸ הפיליטוניסט הוורשאי נפתלי הרץ נימנוביץ התייחס לפרשת התכלת כמה פעמים בטורו הפופולרי 'בראש הומיות' שבועיתון 'הצפירה', שאותו כתב תחת שם העט 'הנץ'.⁴⁹ ב-17 באוגוסט 1888, שבוע לאחר פרסום רשימתו של סלוניימסקי, כתב 'הנץ' בטורו על מחלוקת סביב התכלת.⁵⁰ לדבריו, קשה שלא לשגר חצי לעג בתומכי התכלת על קנאותם לדבר, שכן בפני החברה היהודית באותם ימים ניצבו אתגרים חשובים יותר. הוא הדגיש כי את הרעש הגדול בפרשה לא חוללו רבנים או תלמידי חכמים אלא אנשים מן השורה, והוא מציין את 'מעריצי החילון' אשר שלחו לו פתקים עם השמצות נגד מתנגדיהם. לדבריו, קנאותם זו של מעריצי החילון סותרת את רוחה האמתית של דת ישראל.

כשנה לאחר מכן התייחס לסכסוכי התכלת בפיליטון נוסף.⁵¹ הוא חזר והביע חוסר נחת מסדרי העדיפויות של היהודים הקנאים, השקועים בסכסוכים על עניינים פעוטים, דוגמת כיבודים שונים בבית הכנסת, ואינם מתמודדים עם האתגרים הגדולים. את סכסוכי התכלת הציג כביטוי לאותם סכסוכים בלתי חשובים, שבהם ראה גורמים הממאסים את היהדות המסורתית על יהודים רבים ומאצים את נטישתה. החילון הקטן ייצג בעיניו את שוליותה של התופעה. טרוניה על סכסוכי התכלת, שחריפותם עומדת ביחס הפוך לחשיבותם, הציג גם פיליטוניסט נוסף של 'הצפירה', מרדכי מנחם ליטבסקי ('בלשן בן גדי').⁵²

הדיווחים בעיתונות על סכסוכי התכלת כללו גם תיאורים קונקרטיים של סכסוכים. כמה מן התיאורים הללו הביאו שני הפיליטוניסטים האמורים, נימנוביץ וליטבסקי. דוגמה לכך היא רשימה שלמה שהקדיש נימנוביץ לסכסוכי התכלת.⁵³ תחילה סיפר על מברק שהגיע לידי מהעירייה רייבויץ (Rejowiec) הסמוכה לחלם, בחתימת 'פסול תכלת' (משחק מילים על בסיס ההגייה האשכנזית 'פתיל' – 'פסיל'), ובו נמסר בקצרה כי 'אנשי מדון התקוממו על הרב, וסבת המריבה היא: חלון! חלון! חלון!'. הוא ביקש פרטים נוספים על הפרשה מידיד תושב חלם, 'שיל"ר החלמי', שהיה 'קרוב למקום המעשה', והלה סיפר כי 'אנטי-חלונים' איימו שילשינו בפני השלטונות על הרב אבל לא פירט את הרקע המדויק של הדברים. אותו תושב חלם סיפר בלשון ציורית, כי החילון שהובא מחוץ לארץ (את הדיון ראה ליינר לראשונה באיטליה) הופך כמגפה בעיירות שמסביב ובהן רייבויץ.⁵⁴

48 על פיליטונים בכלל וב'הצפירה' בפרט ראו: צבי קרניאל, הפיליטון העברי: התפתחותו של הפיליטון בספרות העברית, תל אביב תשמ"ב; ימימה אידלסון, "משבת לשבת": פיליטונים בשירות הציונות בעיתון הצפירה של נחום סוקולוב, גלעד, כג (תשע"ג), עמ' 63–66.

49 על 'הנץ' ופיליטוניו ראו: קרניאל, שם, עמ' 87–92.

50 הנץ, 'בראש הומיות', 17 באוגוסט 1888, עמ' 2–3.

51 הנץ, 'בראש הומיות', הצפירה, 21 ביוני 1889, עמ' 516; 28 ביוני 1889, עמ' 540.

52 בלשן בן גדי, 'מכנף הארץ', הצפירה, 22 בינואר 1890, עמ' 36–37.

53 הצפירה, 14 בפברואר 1890, עמ' 122.

54 בנוסף לריבויץ סיפר 'שיל"ר החלמי' על סכסוך קבורה בחלם ועל סכסוך 'בעיר הקטנה סוו. הסמוכה

לדברי החלמי, הסכסוכים הללו הובילו לכך ש'חלק העם לשנים, לחלוננים ואנטי-חלוננים'.⁵⁵ לנוכח הידיעות הללו, החליט נימנוביץ לזמן לביתו שני חסידים, אחד 'חלונני' ואחד 'אנטי-חלונני'. הוא הביע בפניהם את דאגתו 'כי מריבת חלון עולה ובוקעת בכל מרחבי ארצנו'. ומכיוון שראה במחלוקת התכלת 'אחת מהשאלות הנוגעות לגופי תורה', ביקש להעביר את הפולמוס אל המקום הראוי לו, כלומר להחזירו ממריבות בין חסידים אל מישור הפולמוס בין רבנים, שבו למעשה החל. הוא הציע את 'הצפירה' כבמה ראויה לניהול הוויכוח, אך 'החלונני' טען 'כי לא נאה כי לא יאה לצדיקי הדור לבוא בשערי מכה"ע (=מכתב העת)'.⁵⁶ בין כך ובין כך הופיע בביתו של נימנוביץ ידיד משכיל, וסיפר שפשט זה מכבר את ציציותיו ושלחן לאביו 'הגר בעיר קטנה'.⁵⁷ בכך קבע הידיד שהסכסוכים הללו אינם מעניינים יהודי משכיל המתגורר בעיר הגדולה, קביעה העולה בקנה אחד עם עמדתו של הפיליטוניסט, שסכסוכי התכלת אינם אלא ביטוי לסכסוכים פעוטים בין יהודים קנאים.

דיווחים על סכסוכים בקהילות שלחו לעיתוני 'הצפירה' ו'המליץ' גם קורספונדנטים, מעין 'כתבי שטח', שנהגו לספר על הנעשה ביישוביהם ובדרך כלל לא היו כותבים מקצועיים קבועים כמו הפיליטוניסטים.⁵⁸ חיים ליפשיץ, קורספונדנט מרייווץ, הוסיף פרטים על הנעשה בעיירתו בשני דיווחים ששלח ל'המליץ'. בראשון סיפר על סכסוך אלים (שגם הובא לידיעת פקיד המחוז בחלם) בין חסידי ראדזין שבעיירה ובין חסידי טריסק שהתנגדו לתכלת.⁵⁹ בדיווח השני, שהתפרסם לאחר מספר ימים, סיפר על סכסוך אחר בעיירה, שהיה מעורב בו הרב של רייווץ, ועליו סיפר נימנוביץ בפיליטון. לפי ליפשיץ, הרב היה חסיד ראדזין ונהג להתעטף בטלית עם פתיל תכלת, ובשל כך סבלו הוא ומשפחתו הטרדות

לעירנו, והכוונה כנראה לסוויז', שלא הייתה רחוקה מחלם. הסכסוך בחלם יוזכר בסעיף הבא לצד סכסוכי קבורה נוספים, ואילו הסכסוך האחר פרץ בין חסידי ראדזין ובין שוחט, גם הוא מחסידי ראדזין, שסירב ללבוש תכלת כדי לא לעורר עליו את חמתם של מי שאינם לובשי התכלת (שם). מוסר הידיעה, 'שיל"ר החלמי', היה שלמה יהודה לדרר מחלם. הספד עליו ראו: הצפירה, 24 במאי 1897, עמ' 554.

55 הצפירה, 14 בפברואר 1890, עמ' 122–123.

56 שם, עמ' 123.

57 שם.

58 על קורספונדנציות בעיתונות העברית ראו: עירית נחמני, 'מעשה נורא אשר קרה בעירנו: הקורספונדנציה בעיתונות העברית באירופה במאה ה-19', קשר, 32 (2002), עמ' 100–106; דוד טל, "'הביאו מספוא! קוששו קש'" – כתבות מהשטח בעיתונות העברית של המאה התשע-עשרה', קשר, 38 (2009), עמ' 91–99; נורית אורחן, יוצאות מארבע אמות: נשים כותבות בעיתונות ביידיש באימפריה הרוסית, ירושלים תשע"ג, פרק א, עמ' 41–69; דרור שגב, תפקידה החברתי של העיתונות העברית באימפריה הרוסית בתקופת אלכסנדר השלישי (1881–1894), עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, 2015.

59 המליץ, 16 במרס 1890, עמ' 3 (בראש הקורספונדנציה מצוין שם העיירה 'ריינוץ' אך בידיעה הבאה מופיע תיקון).

והתנכלויות מצד מתנגדי התכלת. הרב התלונן על ההתנכלויות בפני אותו פקיד מחוז אך לאכזבתו הלה סירב להתערב.⁶⁰

בדיווח שנשלח מזמושץ' ניסה כותב אחר לסקור את הסוגיה מנקודת מבט רחבה וגם להציע תובנות כלליות יותר. הוא פתח בתיאור 'נָגַע' חדש של סכסוכים פנים-קהילתיים שפשט 'בערים רבות אשר בפולין המדינה', וציין במפורש תשעה מקומות ובהם רייזוויץ, כולם יישובים בדרום-מזרח פולין, שהיו בהם חסידי ראדזין.⁶¹ לאחר מכן הסביר מהו 'הנגע' הזה אשר מראה "תכלת" לו:

מיום שיצר הרב מראדזין את החלון וברא לנו את התכלת לשמחת לב חסידיו ומעריציו, רבה המהומה בערי ישראל. לא די להם לחסידי ראדזין אשר המה בעצמם יקיימו המצוה כהלכתה, כ"א (=כי אם) ישאפו לזכות בה את כל ישראל ויאמרו לכוף גם עלינו ההר כגגית, שנאמר נעשה קודם שנשמע מה בפי רבנינו וגאוני דורנו אשר מפיהם אנחנו חיים בענייני אמונה ודת. ואת אשר לא יוכלו לעשות ביד חזקה ובאונס, ישתדלו בכל נפשם גם מאודם לפעול על לב הנפתים להם, יהיו מי שיהיו: חוטבי עצים ושואבי מים, חובשי פצעים רוכבי הרכב ונושאי סבל; וכשלוחי המסיתים מלונדון,⁶² כן יחלקו המה בלא מחיר לכל אשר לא תשיג ידו אגודת תכלת אחת אשר מחירה עולה לרו"כ (=לרובל כסף) אחד, לכל אדם בלא כסף ובלא מחיר. הדבר הזה יעיר קנאה ומשטמה לא לבד בלב החסידים המתנגדים למורם ואלופם, אך הדבר הזה הוא כרקב בעצמותם של בעה"ב (=בעלי הבתים) היושבים לבטח עמנו, בבוא נושא סבל ועגלון בור וריק לבהכ"נ (=לבית הכנסת) אשר יכיל אלפים איש, עטוף בטלית של תכלת, למחזי (=להיראות) כיוהרא, ולנקר את עיני אנשים בלעדו שומרי תורה ומצוה. נוסף לזה שגורה על לשונם כי כל מי שלא ילבש תכלת מרדכי (שם א"ז [=אביו וקנו] של הרב) גוי יקרא (לשונם ממש) ותפלתו תועבה, וכל הקורא ק"ש (=קריאת שמע) בלי תכלת מעיד עדות שקר בעצמו. והקטן עוד זאת בעיניהם את החסד שעושים את החיים, ויידרשו בעד החיים אל המתים לעשות גם עמהם החסד הזה, ללבשם תכלת אף כי 'במתים חפשי' (תהלים פח, ו), את הרפאים ירגיזו מתחת ויפקחו על גלי הקברות לזכות בתכלת יורדי בור ומתי עולם. היאומן כי יסופר? הנשמע כזאת?⁶³

לא באהדה יתרה מתאר הכותב את פרשת חידוש התכלת של חסידי ראדזין. לדבריו, הסכסוכים שהיו בכמה קהילות נבעו מרצונם של חסידי ראדזין להנחיל את התכלת לכלל החברה, הן בחיים הן לאחר הקבורה. כדי להפיץ את התכלת חילקו חסידי ראדזין פתילי תכלת חינם אין כסף למי שידו אינה משגת לקנותם, ועל כן היו אלה דווקא העניים שהתהדרו

60 המליץ, 27 במרס 1890, עמ' 1-2.

61 'וכמקרה מינסק-חדש, לובלין, חאלם, רייזוויץ, וולאדאָווקע, טישוויץ, לאשציב ושערבשין קרה ויאתה גם לעירנו' (המליץ, 4 באפריל 1890, עמ' 4).

62 הכוונה למיסיונרים אנגלים שליחי ה-*London Society for Promoting Christianity among the Jews*, שפעלו במזרח אירופה במאה התשע עשרה.

63 המליץ, 4 באפריל 1890, עמ' 4-5.

בפתילי התכלת. לדעת הכותב, המעשה עורר תסיסה על רקע מעמדי, והיא חרצה מגבולות החסידות המפוצלת: לבישת טלית עם פתיל תכלת נתפסה כניקור עיניים, אולי משום שנחשבה הקפדה יתרה. הכותב, שכאמור לא היה מאוהדי ראדזין, הטיל ספק בלגיטימיות של חידוש התכלת וטען (בדומה לאחד מכתבי הפולמוס שהוזכרו בסעיף הקודם), כי חידוש התכלת לא הובא לדיון ולהכרעה בפני רבני התקופה. הכותב גם רמז כמה פעמים לפער גדול שנפער בין חסידי ראדזין לשאר היהודים, לאור ההשוואה בין חלוקת התכלת בחינם ובין מנהגי המיסיונרים, ואף ציין שחסידי ראדזין ראו במי שאינו לובש תכלת משום 'גוי'. בהמשך דבריו, שאינם מצוטטים כאן, הכותב גם התייחס למחלוקת שהוזכרה לעיל סביב דמותו של הרב מרייוויץ. לדברי הקורספונדנט, אותו רב שכנע כמה מן החייטים ב'חברת תהלים' של העיירה להתעטף בציצית עם תכלת, והם עשו זאת חרף התנגדות חבריהם החייטים והסנדלרים, שראו בכך משום פיצול האסור משום 'לא תתגודדו'. אכן, הסכסוך החרף, והגיע לכדי קריעת בגדי התכלת ולמעשים אלימים נוספים נגד החייטים והרב.⁶⁴ מן התיאורים הללו עולה הרושם, שמלבד מחלוקות עקרוניות ומתח מעמדי, עורר הפולמוס גם בידול בין קבוצות חסידיות שונות. במאה התשע עשרה, משדעכו מרבית המאבקים בין החסידים למתנגדים, גברה הנטייה לפיצול פנימי בתוך החסידות. קבוצות חסידיות שונות החלו לאמץ לעצמן מאפיינים ייחודיים המבדילים בינן ובין קבוצות חסידיות אחרות. לא פעם היו אלה שינויים קטנים במנהגים, שלא התבססו בהכרח על שיקולים עקרוניים. ייתכן שנועדו לגבש את החסידים מאותה הקבוצה, להקנות להם תודעה של ייחוד לעומת קבוצות אחרות ולשמש לעתים אמצעי במאבק עמן.

ההבדלים במנהגים הביאו לסכסוכים רבים בין חסידים מקבוצות שונות.⁶⁵ הסכסוכים הללו באו לידי ביטוי בעיקר בבתי כנסת, שבהם נפגשו מתפללים מחסידויות שונות והבדלי המנהגים בלטו במיוחד. חריפותם של הסכסוכים בבתי הכנסת משקפת כנראה גם את החשיבות הרבה שייחסו החסידים לתפילה ואת ההקפדה היתרה על מנהגי התפילה, הקפדה שהובילה לא פעם לסכסוכים בבתי כנסת בין חסידים לבין עצמם או בין חסידים ללא חסידים. את אימוץ התכלת אפשר להבין אפוא גם כניסיון של חסידי ראדזין לגבש לעצמם מאפיין ייחודי. המילים הקשות שבהן השתמשו כלפי מי שלא הלכו עם פתיל תכלת ('גוי יקרא', 'תועבה') יכולות להתפרש הן כביטוי לרגישות המיוחדת ביחס למנהגי התפילה, הן כאמצעי לניגוח חסידים מקבוצות אחרות.

מן הדיווחים בעיתונות עולה, שהתושבים הלא יהודים ובפרט פקידי השלטון ידעו על המריבות. ואכן, מבין כל הסכסוכים הפנימיים שנתגלעו בקהילות היהודיות, פולמוס התכלת היה הקל ביותר לתצפית ולזיהוי. ככל הנראה, בתכלת השתמשו הן ל'טלית גדול' הן ל'טלית קטן' (אם כי לא כל מי שאימץ את התכלת עשה זאת בשניהם). כדי לגלות אם יהודי השתייך לחסידי ראדזין אפשר היה לחשוף את הציציות שבכנפי בגדו. ואכן, הדיווח

64 שם, עמ' 5.

65 ראו על כך: גדי שגיב, השושלת: בית צ'רנוביל ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשע"ד, עמ'

162–165, 331.

מזמוש' גם סיפר, שהרב מריוויץ זומן אל פקיד המחוז בחלם, והלה גילה את ציציותיו ושאל אותו מדוע אינו מתהלך בציציות כשאר בני חלם. לאחר שלא השיב, הוזהר הרב לבל יעורר עוד מדנים. ואולם הרוחות לא שקטו גם כשהגיע פקיד המחוז לריוויץ כדי להשכין שלום. לדברי הכותב, הרב הודח ממשרתו לאחר שאחד ממתנגדי התכלת אמר לפקיד המחוז כי הצדיק מראדזין מבקש לבנות את בית המקדש ולהיות מלך.⁶⁶ אם נכונים הדברים, הרי שמתנגדי התכלת עשו שימוש במשמעויותיה המשיחיות כדי לטפול אשמה של חתרנות על תומכי התכלת, והשלטונות לא היו יכולים להתעלם מכך.

העיתונות איננה רק מקור היסטורי לידיעותינו על הסכסוכים. בהיותה במה לביוררים תרבותיים,⁶⁷ היא גם שימשה גורם פעיל בהתרחשויות עצמן. היה לה תפקיד מפתח בפרסום הסכסוכים וייתכן שהיא גם הביאה להעצמתם. מרשימותיו של נימנוביץ הורשאי עולה, כי צפה בשעשוע מסוים במריבות התכלת וראה בהן קוריוז פריפריאלי המסעיר את היהודים המסורתיים בעיירות הקטנות. עם זאת, הוא העלה חשש מן המשמעויות חמורות של הפולמוס, כי הוא פורר את החברה היהודית. אכן, בהעלאת הנושא בעיתון ביקש נימנוביץ לדווח על סוגיה שהסעירה קהילות מסוימות, ואף טרח לברר עליה פרטים מפי מקור אמין בעניין.

ואולם, הצגת הנושא בפיליטון פופולרי הגבירה את העניין בפרשה יותר מאשר כל חיבור פולמוסי, שנועד לעילית האינטלקטואלית בלבד, רבנית או משכילית. הופעת הנושא ב'הצפירה' העלתה את המודעות אליו באזור רחב מזה שבו התרחשו האירועים עצמם. לא נדע עד כמה הגבירו הדיווחים בעיתונות את הסכסוכים או הרחיבו את תפוצתם. אף ברור ש'הנץ' לא הצליח להביא את המתקוטטים ליישב את טענותיהם מעל דפי 'הצפירה'. ואולם, באחד הדיווחים יש עדות להשפעה מפורשת של העיתונות על הסכסוכים: השלטונות אסרו על ליינר להשתקע בלובלין לאחר שתושבי העיר היהודים סיפרו להם על סכסוכי התכלת שעליהם קראו בעיתונים.⁶⁸

מדברי הקורספונדנטים וגם מספרי זיכרונות עולה, כי המריבות הוחרפו במקרים שבהם שלטו במוסדות מפתח בעיירה (הרבנות, השחיטה או החברה קדישא) תומכי התכלת או מתנגדיהם. אכן, המריבות הסוערות ביותר נסבו סביב ענייני קבורה. בסכסוכים הללו, שחרגו מן ההקשר החברתי-קהילתי ונקשרו גם לגישות הלכתיות עקרוניות יותר, נדון בסעיף הבא.

66 המליץ, 4 באפריל 1890, עמ' 5.

67 על התפקודים המגוונים של העיתונות היהודית במאה התשע עשרה ראו למשל: ישראל ברטל, "מבשר ומודיע לאיש יהודי": העיתונות היהודית כאפיק של חידוש, קתדרה, 71 (תשנ"ד), עמ' 156–164; באר-מרקס (לעיל, הערה 1).

68 המליץ, 21 במאי 1890, עמ' 2.

ג. הסכסוכים על קבורה עם פתיל תכלת

על פי ה'שולחן ערוך': 'אין קוברין את המת אלא בטלית שיש בו ציצית'. והרמ"א הוסיף בהגהותיו: 'ונהגו לקברו בציצית, אך שפוסלין תחילה הציצית, או כורכין אחד מן הכנפות'.⁶⁹ מכיוון שנפטרים היו נכרכים בטליתותיהם, עלתה השאלה אם מותר לקבור נפטר בטלית עם פתיל תכלת. היו מקרים שבהם אנשי חברה קדישא שלא מחסידי ראדזין סירבו להתעסק בקבורתו של מת עם טלית תכלת, וכתוצאה מכך נגרמה הלנת המת. לעומת זאת, חסידי ראדזין ניסו לשכנע אנשים שנטו למות להתעטף בטלית עם תכלת. במקרה אחד נפסק, כי רק חסידי ראדזין יטפלו בנפטר עם טלית ששזורים בה פתילי תכלת.⁷⁰ הסכסוך הקהילתי הבולט ביותר בסוגיה זו פרץ בזמושץ'. דיווח על כך קורספונדנט שהזדהה בכינוי 'מי שהיה חסיד', והוא פרסם את דבריו הן ב'המליץ' הן ב'הצפירה'.⁷¹ וזה סיפור המעשה: בסוף חודש מרס 1890 נפטר אלמוני בפרבר של זמושץ' כשהוא עטוף בטלית עם פתילי תכלת. חסידי ראדזין שהגיעו אל המת רצו לקברו עם התכלת, אך הקברנים ביקשו לקבל את רשותם של אנשי החברה קדישא ושל עשירי העיר. הללו, בתמיכתם של חסידי גור (שהתנגדו לחסידי ראדזין), החליטו שלא לאפשר את הדבר. קבוצה של תושבי העיר, המתוארת באחד המקורות כ'אספסוף', ביקשה לקבור את המת חרף האיסור. העשירים פנו לשלטונות והם שלחו שוטרים לבית הקברות, גירשו ממנו את כל היהודים והפקידו עליו שמירה.

כדי לפתור את הבעיה (שהרי המת טרם נקבר), הסכימו בני העיר לפנות בשאלה לשני רבנים חשובים, ושולחו מברקים לישראל יהושע טרונק מקוטנא וליצחק אלחנן ספקטור מקובנה. על פי הדיווח בעיתון, טרונק ענה שאינו מוכן להתערב בדבר, ואילו ספקטור פסק לקבור את המת בטלית אשר לבש (כלומר טלית עם פתיל תכלת). והנה, התעוררה מחלוקת על תשובתו של ספקטור, כי חל כנראה שיבוש בטלגרף, ותחילה התקבלה תשובתו שיש לקברו בטלית 'שאנו לובשים' (כלומר טלית עם פתילים לבנים בלבד). מכל מקום, מי שהכריע לבסוף היה נציג השלטונות, שקבע כי בפולין אין תוקף לפסיקתו של הרב מקובנה ולפיכך יש לקבור את הנפטר על פי המנהג הישן, כלומר בטלית ללא תכלת.

גם בסכסוך הקבורה בזמושץ' מתברר שבא לידי ביטוי ההיבט המעמדי. מצד אחד ניצבו פשוטי העם, שאימצו את המנהג של פתיל תכלת. מצד אחר עמדה החברה קדישא של זמושץ', שהחברים בה היו עשירים, כי על פי תקנותיה נדרש כל חבר להוכיח את הכנסתו

69 שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שנא, סעיף ב, והגהות הרמ"א שם.

70 על סכסוך קבורה בחלם ראו: בלשן בן גדי (=מרדכי מנחם ליטבסקי), הצפירה, 22 בינואר 1890, עמ' 37-36. על מחלוקות בטומאשוב-לובלסקי ראו: המליץ, 28 באוקטובר 1890, עמ' 5; ש' לבי"א, פנת יקרת: כולל תולדות העיר טומאשוב-לובלין היהודית מיום הוסדה ועד חורבנה, ניו-יורק תשכ"ח, עמ' 108. ה'גדול' שנאמר עליו שפסק 'שיקברו אותו בטלית שלבש בחייו' היה אולי יצחק אלחנן ספקטור (ראו להלן).

71 המליץ, 4 באפריל 1890, עמ' 4-5; הצפירה, 15 באפריל 1890, עמ' 311-312.

כדי להשתייך אליה, וככל שהיה עשיר יותר כך גדלו זכויותיו.⁷² מקרה זה לא היה חריג, והחברים בחברות קדישא במזרח אירופה היו בדרך כלל עשירים.⁷³ לסכסוך בזמושץ' נודעה חשיבות כי בעקבותיו נדרשו ספקטור וטרונק להביע את עמדתם בעניין התכלת, מעבר לתשובה בטלגרף. ב'עין התכלת' ליינר מספר, שלאחר אירועי זמושץ' פנו שני רבנים תושבי העיירה אל טרונק ואל ספקטור וביקשו מהם התייחסות עקרונית לסוגיית הקבורה עם פתיל תכלת. ליינר ציין, כי הפונים היו חסידיו אך הם פנו הן לטרונק הן לספקטור במסווה של מתנגדי התכלת. ייתכן שחששו כי אם יודהו כחסידי ראדזין לא יזכו לתשובה.

במכתב מ' בניסן תר"ן (31 במרס 1890) חזר ספקטור על העמדה שהביע במברק ששלח בעיצומם של האירועים, שיש לקבור אדם באותה הטלית שבה התעטף קודם מותו, והדגיש שאין לו מה להוסיף בעניין ואין לו הכוחות להידרש ל'עצם הענין של התכלת'.⁷⁴ שלושה ימים לאחר מכן שלח ליינר מכתב ארוך לספקטור והציג בו בפירוט את מפעל התכלת שלו ואת עמדותיו ההלכתיות.⁷⁵ בפתח המכתב העיד ליינר על עצמו שהוא רודף שלום, ואולי יש להבין את דבריו על רקע הסכסוכים הקהילתיים שהיו אז בעיצומם, וליינר רומז אליהם בהמשך דבריו.⁷⁶ הוא גם הזכיר את סירובו של ספקטור להביע את דעתו בנושא משום חולשתו,⁷⁷ אך התרעם על כך שהרב לא נמנע מלהביע דעה בנושאים חשובים פחות לדעת ליינר. מכאן הסיק ליינר, כי לא החולשה היא הנימוק לשתיקה, ולכן הוא דורש ממנו להביע את דעתו בגלוי.⁷⁸ נראה שספקטור לא הגיב לפנייתו זו של ליינר.

זמן מה לאחר כתיבת המכתב שלח ליינר את בנו ואת גיסו אל ספקטור בצירוף כתב היד של 'עין התכלת' ומאמר על השמיטה, כדי לשכנע אותו להתייחס לענייני התכלת. על פגישה זו, שנערכה כנראה במחצית השנייה של שנת 1890 (אחרי פרשת זמושץ' ולפני פטירתו של ליינר), כתב יעקב ליפשיץ, מזכירו של ספקטור, את הדברים הבאים:

מרן הגרי"א (=הגאון ר' יצחק אלחנן) זצ"ל לא נעתר להם בשום אופן, ואח"כ (=ואחר כך) שלח לו ה'רבי' הגאון ר' גרשון העניך זצ"ל מכתבים נמרצים מאד, ולו ה' רבנו מרן רי"א זצ"ל קפדן, כי אז וחרה אפו על סגנון מכתבים כאלו, אבל מרן זצ"ל עשה את עצמו כלא שומע ולא יודע...

בהיותם ב'לאנדוואר' (=העיירה Landwarów, Ляндварово) הרבו להפציר גם בי

72 אפרים קופפר, 'פנקס חברה קדישא וגמ"ח בזמושץ', זמושץ' בגאונה ובשברה, תל-אביב תשי"ג, עמ' 299–302; 'תקנות', שם, עמ' 305–319.

73 ראו למשל: François Guesnet, 'A Tuml in the Shtetl: Khayim Betsalel Grinberg's Di Khevre-Kedishe Sude', Polin: Studies in Polish Jewry, 16 (2003): Jewish Popular Culture and Its Afterlife, pp. 93–106.

74 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 36.

75 שם, עמ' 23–34.

76 'ובאיוזו מקומות רבתה מחלוקת וחלול השם' (שם, עמ' 31).

77 שם.

78 שם, עמ' 32.

שאשפיע על רבנו מרן זצ"ל ולהטות לבו לחפצם, אבל מעולם התרחקתי מלהכניס עצמי בענינים הנוגעים להלכה בין הרי ישראל, ואדרבה דחיתי כל חפצם מלהלאות את רבנו ר' יצחק אלחנן זצ"ל בדבר שאיננו חפץ להכניס א"ע (=את עצמו) במחלוקת, ולחדש ח"ו (=חס וחלילה) דבר כזה שרוב גאוני הדור אינם מסכימים עם ה'רבי' בענין זה.⁷⁹

הגרסה של חסידי ראדזין על פגישה זו מפרטת יותר את עמדתו של ספקטור. לדברי בנו וגיסו של ליינר, הוא אמר כדברים הבאים:

אנכי כבר סייעתי הרבה בענין התכלת כי כתבתי לק"ק (=לקהילת קודש) זאמושטץ דיפעשע (=מברק) שהחויב לקבור בתכלת מי שהלך בתכלת בחייו וכפלתי וכתבתי להם הדברים במכתב מיוחד על הבי דואר ובוה הראיתי גילוי דעת מפורש שדעתי מסכמת לקיים המצוה דאי לא אחזיק התכלת למצוה לא הייתי מכניס עצמי כלל בזה, ורק שאני בעצמי יש לי מונעים מבחון אשר לא אוכל לקיים המצוה כי יודע אני שדעת הרבה מההולכים לרוח העת לא יהיה רוחם נוחה ממני בזה ויביטו עלי בפנים נזעמים, ואם כי בדבר מצוה אין להתבייש ולירא מהמתלוצצים, אבל אנכי עוסק כעת בדבר מצוה רבה הנוגע בפקוח נפש כלל ישראל ולהפיק זממי מוכרח אנכי להראות פנים שוחקות ומסבירות לכל המפלגות כדי שיהיו דברי נשמעין אצלם ולא יעמדו לשטן נגדי, ובענין זה שאני עוסק בו לא יעמוד נגדי אפילו חלול שבת וכ"ש (=וכל שכן) ביטול מ"ע (=מצוות עשה).⁸⁰

בנו וגיסו של ליינר לא הכחישו כי ספקטור סירב לפרסם את עמדתו בעניין התכלת. ואולם, לדבריהם הוא הסכים שתתקיים מצוות התכלת והזכיר שכבר תמך בכך במברק ובמכתב סביב פרשת זמושץ'. את סירובו לפרסם גילוי דעת הוא נימק ברצונו להימנע ממחלוקת בתקופה רגישה זו, שבה הוא עוסק בעניינים שנדרשת להם הסכמה רחבה.⁸¹ אם הביטוי 'ההולכים לרוח העת' מכון לבעלי נטיות מודרניות ואולי גם חילוניות, ייתכן שספקטור חשש כי תמיכה שלו בחידוש התכלת תעורר את זעמם של אותם שוחרי מודרנה. גם לטרונק שלח ליינר מכתב, כמעט זהה לזה ששלח לספקטור. לדבריו, בעקבות פנייתם של אנשי זמושץ' אליו ובעקבות מכתבו שלו, הבין טרונק שלא יוכל להימנע מלהידרש לנושא:

והנה הגאון האבד"ק (=האב בית דין קהילת) קוטנא שיחי' אחר שהגיע מכתבי הנ"ל לידו והבין ששתיקתו לא נאה ולא יאה לפי כבודו יצא קצת ממחבואו, ואם כי לא בא לפני

79 יעקב ליפשיץ, זכרון יעקב, ב, קאוונא תרפ"ז, עמ' 176.

80 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 35.

81 לא ברור באיזה עניין מדובר, וגם ליפשיץ אינו מפרט. ואולם באותם ימי קיץ 1890 היה אלחנן ספקטור עוסק במסע תיאום בין-לאומי של האורתודוקסיה היהודית כדי לסכל את גירוש יהודי מוסקבה, שהיה בעיניו שיא של המגמות האנטי יהודיות ברוסיה של אותם ימים וגרוע מגירוש ספרד. מערכה פוליטית זו הייתה גם שיא פעולותיו למען כלל יהודי רוסיה. ראו: Ephraim Shimoff, *Rabbi Isaac Elchanan Spektor: Life and Letters*, New York 1959, pp. 65–70.

בתשובתו, אכן לשואל אחד שהתחפש לפניו שהוא ממתנגדו השיב בזה. ולאשר באמת לא הי' לו מה להשיב תפס תשובתו בדרך אחיזת עינים לפסוח על שתי הסעיפים עד שבאמת אין להציל מדבריו לומר כי זו היא תשובתו ודעתו כאשר יראה המעיין העתק תשובתו במאמרנו זה, ותשובתנו בארוכה על תשובתו, ויראה ויבין כי יפה עשה הגאון מקוטנא שיחי' שלא בא בתשובה זו לפני, כי לא הי' לו פה להשיב ולא מצח להרים ראש לבא בתשובה כזו לפניו, כי באמת לא עלה על דעתו שהגיע תשובתו אלי כי לא ידע שהשואל לנו ולא לצרינו, ומלבד תשובתנו כבר השיבו אותו למדי תלמידי חובשי בית מדרשנו הי"ו.⁸²

ליינר מספר שאחד מחסידיו בזמושץ' שאל את טרונק שאלה, וכך גרר את הפוסק להביע את דעתו חרף רצונו להימנע מכך. תשובתו של הפוסק, שהתפרסמה לאחר שנים גם בספר תשובותיו, 'ישועות מלכו', נדפסה למעשה לראשונה ב'עין התכלת'.⁸³ לאחר שליינר גילה לטרונק שהשואל הוא מחסידי ראדזין, הוא הזמין את טרונק להוסיף דברים, והבטיח להדפיס את כל הדיון ההלכתי ביניהם.⁸⁴ ליינר הביא את מה שטרונק השיב לו, ומן התשובה עולה, כי טרונק סירב להביע את דעתו מפני המחלוקת, וגם הודיע שמסיבה זו לא ילך בעצמו עם ציצית תכלת.⁸⁵ לאחר מכן הביא ליינר את תגובתו המפורטת לתשובתו של טרונק לאנשי זמושץ', ובה מתח ביקורת על הרב ולא נמנע מהערות עוקצניות.⁸⁶ על היחסים האישיים בין ליינר ובין טרונק סיפר נינו של טרונק את הדברים הבאים:

הסמכות הרבנית היחידה שר' גרשון הניך הכיר בעליונותה וגם בלע לא-מעט גלולות מרות מידה – היתה זו של יהושע'לה קוטנר. מאת ר' יהושע'לה היה מקבל את הכל, את הטוב ואת הרע. והיה מרבה לבוא אצל ר' יהושע'לה לקוטנה – בדרך-ארץ וביראת-הכבוד... ר' יהושע'לה היה מתייחס אל הראדזיני בקורט של רצון טוב, כהתייחס אל דילטאנט כשרוני.⁸⁷

אמנם, אין פלא שנינו של טרונק מציג את סבו כמושא להערצתו של ליינר, אבל הערצה זו משתקפת גם במכתביו של ליינר עצמו ובניסיונותיו הבלתי נלאים לקבל מטרונק לגיטימציה לחידוש התכלת.

תשובתו של טרונק לאנשי זמושץ' היא אחת מארבע תשובות בעניין התכלת שנדפסו ב'ישועות מלכו'. ארבעתן משקפות את העמדה שחידוש התכלת הוא 'סברה בעלמא' שאינה מחייבת. מדבריו משתמע, שהתכלת של ליינר אינה התכלת האמתית ולכן גם סירב להשתמש בה. ואולם, דווקא מכיוון שהדברים הם בגדר 'סברה', אי אפשר לפסול את

82 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 36.

83 שם, עמ' 222–224; ישראל יהושע טרונק, ישועות מלכו, ניו-יורק תשי"ח (דפוס ראשון: פיעטרקוב תרפ"ו), א"ח, סימן ב, עמ' 1.

84 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 37.

85 שם, עמ' 37–38. לידע נוספת על כך שליינר ביקש מטרונק ללבוש את התכלת בעצמו ראו: משה גורדון, 'האדמו"רים לפנים בטומאשוב', ספר זכרון של טומשוב-לוב, ירושלים תשל"ב, עמ' 124.

86 לדוגמה: 'אמנם הדברים מתמיהים גדול שכמותו יהיה נאחו בסבך טעות כזה' (שם, עמ' 226).

87 טרונק (לעיל, הערה 2), עמ' 65.

התכלת החדשה. מבין התשובות ראוי לציין את התשובה הרביעית, שנכתבה כשנה לאחר אירועי זמוש' ודנה בקבורה עם טלית בעלת פתיל תכלת. בתשובתו הוא המשיך את גישתו המסתייגת אך נמנע מהחלטה, וקבע שאמנם אינו בעד קבורה עם פתיל תכלת, אך יש לכבד אדם שביקש לקברו עם ציציות התכלת ולמלא את מבוקשו.⁸⁸ התייחסות נרחבת יותר לקבורה בטלית עם פתיל תכלת הציג הרב עקיבא יוסף שלזינגר (1837–1922), מן הדמויות הבולטות באולטרה-אורתודוקסיה במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובעשורים הראשונים של המאה העשרים, שהיה מעורב במחלוקות בשנות השבעים.⁸⁹ בתשובה על הנושא סיפר שהופנתה אליו שאלה בעקבות סכסוכי הקבורה, ציין את תשובתו הנזכרת של הרב ספקטור, וכתב שמלכתחילה לא רצה להכניס את עצמו לעניין זה,⁹⁰ אבל לבסוף לא נמנע מלגלות את דעתו:

בזמנינו שאין בידינו בירור כל עיקר אם זה התכלת, כי אם על פי סימנים ומצד ספק, וכמו שכתב הגאון רבי חנוך העניך זצ"ל בספרו פתיל תכלת, וכאשר העיד הגאון הנ"ל במכתבו אלי שאביא לקמן כי יש במין התכלת ט"ז מינים פסולים, ורק אחד כשר, ואפילו הכשר יש ספק אם נעשה לשמה. א"כ (=אם כן) מאן ספין ומאן רקיע (=מי חשוב כל כך) ללכת עם זה בעולם האמת, ע"כ (=על כרחך) בעולם הזה אשר מקיימים מצות גם בספק כמו תפילין של ר"ת (=רבנו תם) דאולינן (=שהולכים) לחומרא, יכולים לתת תכלת בצנעה, אך התם להכנס בהם להיכל המלך על ספיקות, 'אל תתהדר לפני גדול'. על כן אנן לא נהיגא (=אין) אנו נוהגים) ללכת בתכלת כי אם בטלית קטן בצנעה, משום חשש 'לא תתגודדו' שלא לגרום מחלוקת.⁹¹

בשיח המתנהל כיום על התכלת באורתודוקסיה היהודית מוצג שלזינגר כאחד התומכים הבולטים בתכלת של ליינר, ואכן הוא נרדף בשל כך בירושלים, כפי שיתברר בסעיף הבא. ואולם התשובה המצוטטת, שנדפסה רק בראשית המאה העשרים ואחת, מוכיחה כי האבחנה בין תומכי התכלת ובין מתנגדיה אינה חדה כל כך. שלזינגר אמנם תמך בחידוש התכלת אבל לא היה משוכנע כי זו אכן התכלת. הכרעתו הייתה אפוא ללכת עם פתיל תכלת בעולם הזה, שבו מתקיימות מצוות גם בספק, אך בצנעה מחשש למחלוקת (ייתכן שהמחלוקת נגדו כבר התעוררה). לעומת זאת אין לנהוג כך בעולם הבא, ומשום כך הסתייג מקבורה בטלית עם פתיל תכלת.

גם אצל טרונק וגם אצל שלזינגר אין נימוקים שאפשר לפרשם כחסידיים או כאנטי חסידיים. כלומר, חידוש התכלת לא התפרש כמעשה בעל רקע רעיוני חסידי דווקא. עם

88 ישועות מלכו (לעיל, הערה 83), יורה דעה, סימן עב, עמ' 57. מעניין לציין שטרונק נזהר מלקבוע שזו תכלת כשרה אלא ציין שזו תכלת 'ע"פ דעת הרב ז"ל', וכנראה התכוון שזו התכלת לשיטת ליינר, שנפטר מספר חודשים קודם לכן.

89 על עקיבא יוסף שלזינגר ראו: מיכאל ק' סילבר, 'פעמי לב העבר' בארץ הגר', קתדרה, 73 (תשנ"ה), עמ' 84–105.

90 שאלות ותשובות רבי עקיבא יוסף [שלזינגר], חלק א"ה, ירושלים תשס"ט, עמ' שנא–שנד.

91 שם, עמ' שנג.

זאת, אצל שניהם מופיע הנימוק של 'לא תתגודדו', שאולי רומז למחלוקות שכבר הופיעו ולשאפה לשכנך. ניתן אפוא לומר, שההקשר החברתי החסידי היה מצע נוח להופעתם של סכסוכי התכלת.

ד. הרב גלבשטיין ורדיפת לובשי התכלת בירושלים

מחלוקת התכלת לא נותרה במזרח אירופה בלבד אלא עברה עד מהרה גם לירושלים. שם פעל הלוחם הנחרץ ביותר נגד חידוש התכלת, הרב והמקובל הלל משה מעשיל גלבשטיין (1834–1907). המערכה שלו נגד התכלת כללה הן פולמוס הלכתי עם ספריו של ליינר, הן מאבק חברתי בלובשי התכלת בירושלים. גלבשטיין נולד בביאליסטוק, בצעירותו הפך חסיד של מנחם מנדל מקוצק, ולימים גם התקרב לחסידויות חב"ד וגור. כזכור, שררה עוינות בין חסידי קוצק וגור לבין חסידי איזביצה–ראדזין. בשנת 1866 עלה גלבשטיין לארץ ישראל ובשנת 1869 השתקע בירושלים ובה חי עד פטירתו. הוא עמד בקשרים עם הרבנים הספרדים והאשכנזים של היישוב הישן בירושלים, עם ישיבות המקובלים ועם הקהילה החב"דית בחברון.⁹² בדומה לליינר, גם המערכה של גלבשטיין בסוגיית התכלת הייתה אחת מכמה מערכות חברתיות-דתיות שבהן נטל חלק. גלבשטיין התפרסם במיוחד בקריאתו לחידוש משמרות המקדש, שנהגו כשהמקדש היה קיים. הוא קרא להסדרת משמרות מחוץ להר הבית, וכן הסדיר משמרות בקבר שמעון הצדיק. מערכות אלה משתקפות בחיבוריו שבהם שילב כתיבה הלכתית בתכנים קבליים, בעיקר על פי קבלת האר"י.⁹³ על המערכה של גלבשטיין נגד התכלת אפשר ללמוד מחיבורו 'פתיל תכלת', כשם ספרו השני של ליינר. כמו במקרה אחר שצוין לעיל, נראה שהוא רמז בכותרת ספרו לדמיון בהגייה האשכנזית שבין 'פתיל' ל'פסול', הכינוי שהשתמש בו לפתילים שהכינו חסידי ראדזין. חיבור זה נדפס בהדרגה בין השנים תר"ן–תרנ"ו, כי לא עמדו לגלבשטיין האמצעים הכספיים למימון ההדפסה,⁹⁴ ואולי גם מכיוון שמאבקו בתכלת התקבל בקרירות מסוימת, כפי שיתברר בהמשך.

'פתיל תכלת' מציב בעיות ביבליוגרפיות רבות, שכן נכתב ונדפס קטעים-קטעים ומקצת

92 על היישוב החסידי בארץ ישראל במאה התשע עשרה ראו: אוריאל גלמן, 'החסידים בירושלים במאה התשע עשרה', גבוה מעל גבוה: בית הכנסת תפארת ישראל והקהילה החסידית בירושלים, בעריכת ראובן גפני, יוחאי בן-גדליה ואוריאל גלמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 11–30.

93 על גלבשטיין ראו: בצלאל לנדוי, 'מקוצק ועד ירושלים', ניב המדרשה, אביב תש"ל, עמ' 259–270; משכנות לאביר יעקב: חידושים וביאורים במסכת תמיד, וחקרי הלכות תשובות ופסקים בענין מצות שמירת המקדש והכותל המערבי בזמן הזה, ירושלים תשל"ב,² 'ציונים במסכת חיי'. ידיעה על פטירתו המציינת את המערכה שניהל נגד התכלת ראו: החבצלת, 20 בנובמבר 1907, עמ' 62.

94 הלל משה מעשיל גלבשטיין, משכנות לאביר יעקב – פתיל תכלת, ירושלים תר"ן–תרנ"ו. על 'העדר הוצאות הדפוס' כגורם לכך שאי אפשר להדפיס כל הספר בפעם אחד רק קונטרסים' ראו: שם, א ע"ב (מספור ראשון).

חלקיו נדפסו יותר מפעם אחת.⁹⁵ ואולם, דווקא עובדה זו הופכת את החיבור לטקסט חי המגיב להתרחשויות. יש בו דיווחים רבים על פעולותיו של גלבשטיין ועל אירועים שקרו, תוך ציון מועד האירוע, ולמעשה אפשר לראות בו מעין יומן אירועים של הפרשה מנקודת מבטו. דיון מקיף בחיבורו של גלבשטיין על מכלול טיעוניו ההלכתיים והקבליים חורג מן המסגרת הנוכחית. הדיון להלן יתמקד בהיבטים החברתיים של מאבקו בתכלת וינסה לשחזר את האירועים עד כמה שניתן.

התודעותו של גלבשטיין לתכלת הייתה מקרית. בחג השבועות תרמ"ט נודע לו על שני הספרים הראשונים של ליינר; כחודש לאחר מכן הוא קיבל את הספר 'שפוני טמוני חול' והחל לקרוא בו ולחקור את הנושא של התכלת והציצית. לדבריו, מלכתחילה לא פסל את התכלת, ואף התעוררה בלבו התקווה שהגיעו ימות המשיח.⁹⁶ בין אם עלתה התקווה בלבו ובין אם אמר זאת רק כדי להציג גישה אובייקטיבית, בסופו של דבר קבע גלבשטיין: 'קול דודי דפק בלבי כי התכלת הנ"ל פסול'.⁹⁷ ולאחר שראה כי התכלת קונה לה תומכים בירושלים החליט לכתוב חיבור בנושא.⁹⁸ הוא דחה את ההאשמה שהוטחה בו שפעל נגד חסידי ראדזין מתוך נקמנות של חסיד קוצק:

הארכתי להוציא מלב אחב"י (=אחינו בית ישראל) דברי איזה שוטים שאומרים דמשום שיש לי איזה שנאה על המחבר הנ"ל (=ליינר) משום דזקנו של המחבר הנ"ל (=מרדכי ליינר מאיזביצה) מתחילה היה מתלמידים הרבנים החסידים החשובים של מורי אדמו"ר קודש הקודשים זצ"ל (=מנחם מנדל מקוצק), ואח"כ ע"י (=ואחר כך על ידי) איזה סיבות שנעלם ממני או ע"י לה"ר (=על ידי לשון הרע) נעשה רבי מהחסידים בפני עצמו בחיי מורי זצ"ל – ע"כ (=על כן) חיברתי ספר פתיל תכלת לבטל הפסול תכלת של הנ"ל. והם דברי שקר.⁹⁹

במערכה של גלבשטיין נגד התכלת אבקש לזהות שלושה שלבים, שאינם נפרדים לגמרי זה מזה, המתאימים לשלושת שלבי ההדפסה של חיבורו 'פתיל תכלת'.

95 חלקים מחיבור זה נדפסו לעתים באופן עצמאי ולעתים במסגרת הדפסות של שני חיבורים אחרים של גלבשטיין: 'משכנות לאביר יעקב', אשר נדפס קטעים-קטעים בין השנים תרמ"א-תר"ס; ו'אור לישרים', שנדפס קטעים-קטעים בין השנים תרמ"ט-תרנ"א. החיבור מתאפיין בבעיות עריכה רבות שלא כאן המקום לעמוד עליהן. ואולם, גם לנוכח בעיות העריכה, אפשר להצביע על נוסח אחד של החיבור, וגם לקבוע שחלקו הראשון (ההקדמה וסעיפים א-ב) נדפס קונטרסים-קונטרסים בשנים תר"ן-תרנ"א, ואילו חלקו השני (סעיפים ג-יא) נדפס רק בשנת תרנ"ז. ההפניות לספרו של גלבשטיין ייעשו לפי הנוסח שב'משכנות לאביר יעקב', ודרך הציטוט תהיה על פי החלק (שערים, הקדמה ו'סימנים' שהם גוף החיבור), החטיבה בתוך החלק (כדוגמת 'ביאור הקדמת הוזהר' שבהקדמה), מספר הסעיף בתוך החטיבה, הדף והעמוד; לעתים גם יצוין מספרו של המספור (כי בספר יש שלוש מערכות של מספור).

96 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), הקדמה, ב ע"א, פסקה ב.

97 שם, הקדמה, ג ע"א, פסקה ב.

98 שם, סימן ד, ג ע"א.

99 שם, סימן ג, ג ע"א (מספור שלישי).

1. השלב הראשון: פולמוס הלכתי נגד חידוש התכלת באירופה (תר"ן)

החלק הראשון של 'פתיל תכלת' שנדפס – סימנים א–ב – נפתח במכתב הממוען לרב ישראל יהושע טרונק, שממנו ביקש גלבשטיין התייחסות והנחיות בסוגיית התכלת. אף מופיעה בו בקשה 'מכל חכמי לב' להביע דעתם על הנושא. המכתב הוא מיום י"ט בכסלו תר"ן, כלומר לפני פרוץ הסכסוכים בקהילות בפולין. הדיון של גלבשטיין בחלק הזה הוא בעל אופי הלכתי תאורטי, הדומה באופיו לדברי הביקורת הראשונים נגד התכלת, כפי שהוצגו במאמר קודם לכן. לימים העיד המחבר, כי את הדברים הראשונים שיצאו בדפוס שלח לליינר עוד בחורף תר"ן:

והנה אשתקד בחורף כשיצא לאור שני דפין הראשונים מסימן א' שלחתי להמחבר הנ"ל מכתב בכבוד כדרך ת"ח (=תלמידי חכמים) המרבים שלום בצירוף ב' דפין הנדפס ובקשתי ממנו אם יש לו מה להשיב להודיעני וגם לשלוח לי ספרו שפוני ט"ח ומאפ"ת (=שפוני טמוני חול' ו'מאמר פתיל תכלת') וכו' לעיין בו ולא השיב לי עד כה... אמנם זה דבר ברור לענ"ד (=לעניות דעתי) אם רצונו של הקב"ה שיתחדש בד"ת (=בדבר תורה) באופן הנ"ל 'מקום הניחו לו', 'אתפשטותי' דמרע"ה (=משה רבנו עליו השלום) בכל דור.¹⁰⁰ מוכרח עכ"פ (=על כל פנים) שיהיה האיש מעט מזהיר מדה זו דוגמת מרע"ה עניו ושפל ברוך כו' ועפ"י דרך התורה הנה הוא בעצמו אם רצונו להורות בירושלם היה צריך לשלוח תחלה מאה ספרים לירושלם וחברון וצפת וטבריא ומכתבים בקשות להרבנים אם יש להם מה להשיב ולא שלח רק ספר א' לאיש מחברתו (ותכלת ששלח לו לראות זה טוב אך לא למכור לאנשים). וא"א (=ואי אפשר) להשיג ספרו בפה כמו החלזון האמיתי. ועד"ז (=ועל דבר זה) היה צריך לשלוח בכל ערי ישראל בד' כנפות הארץ כמובן לכל אנשי אמת. ולא לעשות כשתי תורות. ומכש"כ (=ומכל שכן) אם אני בקשתי ממנו כנ"ל ולא השיב הרי זה חוצפא יתירה אם השיג (=קיבל) המכתב. ועל זה העיקר נשענתי שהוא פסול ואסיר כנ"ל. ואמנם חטאתי שהיה לי לדין לכף זכות אולי נאבד במכתב בבי דואר ולא השיגו. וע"כ (=ועל כן) ערכתי מכתב פעם ב' אליו לתתו בתוך הספר, אם הגיע אליו מכתבי הנ"ל. ולא השיב בוודאי הוא פסול ואסור וזה ידוע לבוחן לבות.¹⁰¹

גלבשטיין טוען כלפי ליינר טענה שכבר הושמעה ב'תכלת מאיי אלישה': ליינר לא הביא את יוזמת התכלת שלו לבחינת הרבנים ולומדי התורה, ובכך יש משום גאווה. כאן מתגלה הקבלה נוספת בין ליינר ובין גלבשטיין: כשם שליינר ביקש מרבני הדור להגיב על דבריו ולא נענה, כך גלבשטיין ביקש מרבני הדור – ביניהם ליינר עצמו – להגיב על דבריו ולא נענה. מעבר לתחושת העלבון המשתקפת בדבריו, גלבשטיין טוען שסירובו של ליינר להעמיד את חידושו לבחינה הלכתית הופך את התכלת שלו לפסולה ולאסורה בלישה.

100 אלה ביטויים המעידים על הלגיטימיות של חידוש בכל דור ודור: 'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו' (בבלי, חולין ז ע"א); 'אתפשטותיה דמשה [התפשטות נשמת משה] בכל דרא ודרא ובכל צדיק וצדיק' (תיקוני זוהר, קיד ע"א).

101 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), ביאור הקדמת זוהר, ט ע"א–ע"ב.

גלבשטיין ניסה להפיץ בפולין את דבריו הנדפסים. אף שניתן היה למצוא את ספריו שם,¹⁰² הוא לא הסתיר שהפצתם נתקלה בקשיים:

והנה בקיץ שנת תר"ן שלחתי ספרי פתיל תכלת לעיר גדולה ווארשא עם שער הספר. וכתוב שם (=בשער הספר) דכל זמן שלא נתברר ההלכה עפ"י רוב חכמי הדור גם המחבר הנ"ל מחוייב להסיר ממנו פתיל תכלת מטליתו משום 'לא תתגודדו' אפילו אם הוא אומר ברי לי שהוא כשר. וגם בקשתי מאנשים מאוהביי משם שישתדלו למכור הספרים והיתה התשובה כי המוכרי ספרים אין רצונם להשתדל בזה וגם איש א' גדול שבקשתי ממנו אינו רוצה להשתדל בזה מפני המחלוקת מחברה הנ"ל (=חסידי ראדזין). ונפלאני מה מחלוקת שייך בזה? הלא גם המה מסתמא כוונתם לש"ש (=לשם שמים) צריכים להשתדל בזה כדי שיתברר ההלכה כו'. ולפי הנראה כי נמצאו בין עדת קדושים החברה הנ"ל איזה אנשים שנתערבו בחברה חסידים, איזה חוטא בעלילות רשע להלשין על צדיקים ולקיים דברי הרב הנ"ל בתוקף נגד דעת התורה שיתברר עפ"י רוב חכמי הדור.¹⁰³

גלבשטיין נתקל בסירוב למכור את ספרו בוורשה בקיץ 'מפני מחלוקת מהחברה הנ"ל'. הוא כתב שאינו מבין את פשר הסירוב, ואולי לא היה מודע לסכסוכי התכלת שפרצו בפולין זמן קצר לפני כן וכנראה גרמו לכך.

אם בסימנים הראשונים של ספרו הציע גלבשטיין דיון בעל אופי הלכתי, המבקש לברר את כשרותה של התכלת בציצית, הרי בשער הספר, שלמעשה דחוסה בו הקדמה קצרה, כבר מופיעים נימוקים הנוגעים להקשר החברתי של חידוש התכלת. בנוסף לטענתו שליינר לא התייעץ עם גדולי הדור, הוא מעלה את הנימוק של 'לא תתגודדו', כי ליינר הורה לחסידיו להטיל בציצית פתיל תכלת.¹⁰⁴ גלבשטיין גם מתח ביקורת על מחירה של התכלת החדשה, ולדבריו 'כל אחד מישראל יכול לקנות ציצית מהודר שבמהודר בעד שלשים ג"פ (=גרוש פויליש) והציצית בפסול תכלת צריך לשלם א' רז"כ (=רובל כסף).¹⁰⁵

2. השלב השני: מערכה נגד לובשי התכלת בירושלים (תרנ"א)

השלב השני במערכה של גלבשטיין נגד התכלת משתקף בהקדמת ספרו 'פתיל תכלת', שנכתבה אחרי סעיפים א–ב. בחודש חשוון או כסלו תרנ"א גילה גלבשטיין שיש תומכים לתכלת בארץ ישראל ובהם עקיבא יוסף שלזינגר מירושלים. שלזינגר גם שכנע בעניין זה את הרב החב"די שמעון מנשה חייקין, שנחשב ראש חסידי חב"ד בחברון. גלבשטיין אמנם העריך את שלזינגר על למדנותו ועל קנאותו, ואף שיתף פעולה אתו בשנים קודמות,¹⁰⁶ אך

102 ראו: שם, ד ע"א (מספור שלישי).

103 שם, ביאור הקדמת הוזהר, יא ע"א (מספור ראשון).

104 שם, שער שני.

105 שם, סימן ד, ד ע"ב (מספור שלישי).

106 על שיתוף הפעולה בין גלבשטיין לשלזינגר ראו: לנדוי (לעיל, הערה 93), עמ' רסח.

חשש שהוא יפיץ את התכלת בירושלים. היה לו על מה שיסמוך, שכן בקיץ הקודם, בשנת תר"ן, שלח ליינר לשלזינגר 'שלושים אגודות תכלת' וביקש לחלקן בין תומכי התכלת.¹⁰⁷ גלבשטיין החליט אפוא לעבור משלב הפולמוס העקרוני נגד ליינר למאבק חברתי נגד תומכי התכלת בירושלים. הוא כתב שעשה כן בשל תחושת אשמה שרדפה אותו, מכיוון שהוא זה שהביא את הרעיון של חידוש התכלת לידיעתו של שלזינגר בתקווה שיצטרף להתנגדות. והנה, לא רק ששלזינגר לא הצטרף אלא אף הפך תומך ומפיץ של התכלת בירושלים.

גלבשטיין פנה בבהילות אל הרבנים יהודה לייב דיסקין ושמואל סלנט, ראשי היישוב הישן, בבקשה שיביעו דעתם, אבל גם הם, כמו ספקטור וטרונק, סירבו להתערב בסוגיה מחשש מחלוקת. מתברר שהדי המחלוקת מפולין הגיעו עד ירושלים, שכן הרבנים הירושלמים ציינו שקיבלו הנחיה מרבני וילנה לא לעסוק בנושא זה. ואולם, טען גלבשטיין, למרות סירובם של דיסקין וסלנט להתערב בנושא הם הביעו את דעתם באופן פרטי נגד התכלת, ויעצו לו לכתוב פסק הלכה מטעם עצמו נגד התכלת שבו יפנה את המהססים אליהם.¹⁰⁸ בעקבות זאת כתב גלבשטיין 'פסק הלכה' שאמורים היו 'להעתיקו לכל בתי כנסיות ומדרשות בכל ערי ישראל'. בין אם הופץ ברבים ובין אם לאו – הוא נדפס בספרו.¹⁰⁹ פסק זה פסל את התכלת הראדזינית, אך לא מטעמים הלכתיים תאורטיים, שהעלה בסימנים א-ב של ספרו, אלא בעקבות בדיקה של שני פתילי תכלת. לדברי גלבשטיין, הגוון אינו כגוון הרקיע וניכרת התכהות בפתיל. גלבשטיין הדגיש שגם אם גוון התכלת הוא כגוון הרקיע בפולין (כנראה גוון כהה, קרוב לאפור-שחור), הצבע הקובע הוא זה של הרקיע בירושלים, 'עיר האמת ורקיע האמת'.

בשלב זה של מאבקו בתכלת החרף גלבשטיין את הפולמוס, ואחד הביטויים לכך היו דבריו שהתכלת של ראדזין טמאה. אם החילזון שמצא ליינר טמא, ואף דומה לעכבר (כפי שסיפר לגלבשטיין אחד ממכריו בפולין),¹¹⁰ לא ייתכן שיופק ממנו חומר המשמש למצווה.¹¹¹ גלבשטיין גם העלה את האפשרות שמוצאו של הדיונן מהסטרא-אחרא,¹¹² ואולי יש לראות בלבישת ציצית עם פתיל תכלת עבודה זרה והשפעה של הסטרא-אחרא.

טענה אחרת ששימשה אותו להחרפת הפולמוס הייתה הדמוניזציה של התכלת של בית ראדזין כ'קלא אילן'. המונח התלמודי 'קלא אילן' מתייחס לפיגמנט כחול שאינו מופק מחילזון ואינו יכול לשמש כתכלת, אך אם אין מכריזים עליו כעל תכלת – אין איסור להשתמש בו. גלבשטיין לא קיבל את הלגיטימיות ההלכתית של 'קלא אילן', ובעקבות

107 שלזינגר (לעיל, הערה 90), עמ' שנד.

108 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), ביאור הקדמת הזוהר, ח ע"ב-ט ע"א (מספור שני).

109 שם, ביאור הקדמת הזוהר, סימן י, י ע"ב.

110 שם, סימן ב, א ע"א (מספור שלישי).

111 שם, הקדמה, סעיף ב, ב ע"ב (מספור ראשון).

112 ז' (קהלת ז, יד), שכן נמצא במין הדגים הטמאים מצד הסט"א ג"כ (=הסטרא אחרא גם כן) חלזון שדומה בכל סימניו לדג החלזון הטהור רק אין לו קשקשת ולא הוכשר לתכלת (=אלא) רק דג החלזון הטהור' (שם, סימן ה, ח ע"א [מספור שלישי]).

קביעה של המקובל הלוריאני יעקב צמח, קבע כי הניגוד בין תכלת ובין 'קלא אילן' הוא ניגוד בין המשכת שפע מהאלוהות לבין המשכה מהסטרא-אחרא. וכך, בניגוד לרשות להשתמש באתרוג פסול כדי לזכור את המצווה, השימוש בתכלת פסולה מעורר את כוחות הרע ויש לאסור על כך. במסגרת הרטוריקה הפולמוסית תלה גלבשטיין בלבישת התכלת כמה צרות שפקדו את היישוב היהודי בירושלים באותם ימים, כפטירה של ילדים¹¹³ ועצירת גשמים.¹¹⁴

טענה שלישית ששימשה אותו להחרפת הפולמוס הייתה הצגת התכלת של ראדזין כעברה בתחום המשיחי. כאמור, גלבשטיין היה בין התומכים הנלהבים בחידוש משמרות בית המקדש בכותל המערבי, וקשר לכך משמעויות משיחיות. לדבריו, חידוש המשמרות הוא 'אתערותא דלתתא', שבעקבותיו עתידה לבוא 'אתערותא דלעילא', בדמות התגלות החילוון הנחוץ להכנת התכלת לעבודת המקדש, שימש ממילא גם לציצית.¹¹⁵ כלומר, גילוי החילוון אמור להתרחש רק לאחר חידוש המשמרות. זאת ועוד, מכיוון שלדעתו מלכות בית דוד תתחדש לפני הקמת המקדש, הכשרת התכלת החדשה לפני חידוש מלכות בית דוד תפתח פתח להכנת פרוכת ובגדי כהונה פסולים, ויש בכך סכנה גדולה, החורגת מחטאיהם הפרטיים של לובשי התכלת.¹¹⁶ משמע, פעולה ארצית לחידוש התכלת בציצית יכולה לשבש את הסדר הנכון של התהליך המשיחי.

גלבשטיין לא הפסיק להיאבק בתכלת גם כששמע שליידר נפטר, בחורף תרנ"א, ואמר שכוחות הרוע גברו דווקא עתה.¹¹⁷ המאבק הגיע לידי תקרית אלימה, המצביעה על העמקתו של המאבק בתכלת בירושלים. גלבשטיין סיפר על חסיד ראדזין שהגיע לעיר בחורף תרנ"א, התפלל בבית המדרש של 'כולל ורשה' עם פתיל תכלת, ולא גורש מבית המדרש. לאחר שקרע מישוהו את הציצית מטליתו, פנו בני המשפחה של מי שראה עצמו האפוטרופוס של המתחם אל התוקף ואיימו עליו שיוכה. הם סירבו להיענות לתוכחותיו של גלבשטיין, שעליהם לסלק את חסיד ראדזין זה מבית המדרש, ולא שינו את עמדתם גם לאחר שאיים שיפנה לקהילות בפולין בבקשה שיפסיקו לתרום ל'כולל ורשה'. גלבשטיין הודה שלא רק שתוכחותיו לא נענו, אלא שאותו חסיד ראדזין זכה למעמד ולכיבודים שונים בבית המדרש, ואף טען שגם אם ימשיכו להתנכל לו – לא ייסוג מהקפדתו על פתיל תכלת.

גלבשטיין שרף את הטלית עם פתיל התכלת של אותו חסיד ראדזין, לאחר שזו הובאה אליו.¹¹⁸ בעקבות זאת הוא כתב פרק שלם בחיבורו שבו פסק להלכה כי מי שרואה אדם המתעטף בציצית עם פתיל תכלת כאילו רואה שעטנז. ובהתאם לפסק ההלכה של הרמב"ם וה'שולחן ערוך' – 'קופץ לו וקורעו מעליו', ואף מחויב לשרוף את הציצית, ולא חל עליו הסייג שאין לבייש את הלובש בשוגג. גלבשטיין חידד את דבריו, וטען שתכלת פסולה

113 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), ביאור הקדמת הוזהר, סימן ט, י ע"ב.

114 שם, סימן ב, א ע"א (מספור שלישי).

115 שם, ביאור הקדמת הוזהר, יד ע"א-ע"ב (מספור שני).

116 שם, סימן ז, יא ע"א.

117 שם, סימן ב, א ע"א (מספור שלישי).

118 שם, סימן ב, א ע"א-ע"ב (מספור שלישי).

מובילה לחילול שבת, שכן אין לטלטלה ברשות הרבים, ובכך יש צידוק נוסף לתלוש אותה ממי שמתעטף בה.¹¹⁹ הוא כתב שעשה כך בעצמו פעם אחת וקיווה שאחרים ילכו בעקבותיו, ואף שמע שהרב דיסקין תמך במעשהו. ואולם, למעט המקרה שעליו סיפר – לא ציין מקרים נוספים.¹²⁰ מתברר שגלבשטיין לא הצליח לעורר את תושבי ירושלים למאבק בתכלת. ייתכן שהחרפת הטון הפולמוסי בחיבורו מצביעה דווקא על האדישות לסוגיה זו.

גם ההדפסה השנייה והמורחבת, בשנת תרנ"א, לא התקבלה יפה. גלבשטיין עצמו כתב כי שלח את ספרו לרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה בבקשה שיחווה את דעתו, אך קיבל רק הסכמה כללית, שיש בספר 'פלפול עמוק'. כמו שנהג כשנה קודם לכן כלפי עמדותיו של ליינר, ספקטור סירב להתייחס גם לספרו של גלבשטיין, אם מפאת חולשתו ואם כדי להימנע ממחלוקת.¹²¹ לעומת זאת, כדי להוכיח התעניינות בעמדותיו, ציין גלבשטיין כי תלמיד חכם מאירופה פנה אליו בשאלה, כיצד אפשר לפסול לעדות את לובשי התכלת.¹²²

3. השלב השלישי: המאבק האישי בשלזינגר (תרנ"ב–תרנ"ז)

בשלב השלישי נמשכה המערכה של גלבשטיין נגד לובשי התכלת, כפי שמשקף בסעיפים ג–יא של ספרו. ואולם, נוספה לה מערכה אישית נגד עקיבא יוסף שלזינגר. שלב זה החל בשנת תרנ"ב, כאשר גלבשטיין עיין בספרו השלישי של ליינר, 'עין התכלת', שנדפס מעט קודם לכן. הספר היכה את גלבשטיין בתדהמה. הוא התקשה לקבל את האפשרות שהרבנים טרונק וספקטור, שאליהם פנה בעצמו בשנים עברו, לא דחו את התכלת באופן חד משמעי.¹²³ ואולם גלבשטיין יצא מכליו ובא לכלל מעשה בשל המכתב ששלח לליינר עקיבא יוסף שלזינגר ונדפס ב'עין התכלת'. וכך כתב שלזינגר:

הקרה ה' לפני קונטרס שפוני טמוני חול על איזה שעות בשאלה (=בהשאלה לכמה שעות) ושמתח על הרעיון הקדוש, ושלחו לי אח"כ (=אחר כך) קונטרס בדפוס זה לעומת

119 לדוגמה: 'ואותן הבוגדים שמחזיקים דעת המורה שקר הנ"ל (=ליינר) לודאי ציצית כשרים כמותרים לצאת בהן לר"ה (=לרשות הרבים) בשבת. א"כ (=אם כן) אפילו קודם שאנו רואים שיוצאים בהן לר"ה בשבת הרי זה כודאי שיצאו בהן לר"ה בשבת וא"כ הדין פשוט ככלאים של תורה וחמור יותר מכל איסור שבת של תורה' (שם, סימן ג, א ע"ב [מספור שלישי]). על האיסור לצאת בציצית 'שאינה מצויצת כהלכתה' ראו למשל: בבלי, שבת קלט ע"ב; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן יג.

120 שם, סימן ג, א ע"ב–ג ע"א (מספור שלישי).

121 שם, סימן ט, כ ע"ב (מספור שלישי).

122 שם.

123 על מכתבו של טרונק שפרסם ליינר ב'עין התכלת' כתב גלבשטיין, כי לא ניתן להסיק משם על תמיכתו בתכלת. על הדברים שיוחסו לספקטור הגיב גלבשטיין במכתב ששלח לימים לספקטור, ובו כתב בין השאר כי 'לא יוכל להאמין כי יצאו דברים כאלה מפה רומעכ"ת (=רום מעלת כבוד תורתו)', וביקש שיבהיר לציבור אם נכונים דברי התמיכה בתכלת שייחס לו ליינר (שם, סימן ט, כ ע"ב–כא ע"ב [מספור שלישי]).

זה¹²⁴ והשבתי כנגדו, ועתה הנה זה בא והשאלני ב' קונטרסיו היקרים וגם הנאני במעשה ידי להתפאר לפאר ליוצרנו ית"ש (=יתברך שמו), ושמחתי כי כמה דברים אשר כוונתי מן הכתוב בקונטרס פתיל תכלת ואין בהמ"ד (=בית המדרש) בלא חידוש בס"ד (=בסיעתא דשמיא). אמנם העיקר הכל לפי רוב המעשה לזכות הרבים בס"ד, אמרתי לגלות אוזן רה"ק (=רבותינו הקדושים) יחי' דברתי בענין עם גדולים דפעה"ק (=דפה עיר הקודש) הגאון דבריסק נ"י, והגאון מהר"ש סלנט נ"י, והסכימו עמי בגוף ההלכה ע"פ (=על פי) דעת הרמב"ם ז"ל, שאין שום מקום להסתפק לפטור מחיוב קיום המצוה, שהא (=שהרי) אפילו בלא חוט זה כשר. אמנם אחר חג השבועות כאשר באו הנה הקונטרסים ודברתי עם הגאון דבריסק נ"י למעשה אז אמר לי כי א"א (=אי אפשר) לו עוד להתערב, כי קיבל מכתב מן מורי הוראה דווילנא, באזהרה שלא להשיב בענין זה כלל, ואמרתי לו לא אבין כזאת, 'ואדברה בעדותיך וגו'' כתיב (תהלים קיט, מז), כלום משא פנים בדבר להורות כהלכה, ושוב עסקתי בענין עם חכמי ספרד המכונה קהל חסידים עדת בית אל אשר הם המקובלים המכוונים רב חסיד השמ"ש זיע"א כמפורסם¹²⁵, ואני לומד עמהם כמה פעמים ביחד, ודברתי וראו והסכימו עמי כו'.¹²⁶

במכתב זה סיפר שלזינגר כיצד נחשף לחידוש התכלת: תחילה קיבל בהשאלה את 'שפוני טמוני חול', ולאחר מכן קיבל בהשאלה, כנראה מגלבשטיין, את שני ספריו הראשונים של ליינר וגם את פתיל התכלת עצמו ('מעשה ידי להתפאר'). שלזינגר מספר כי הביא את דבר התכלת לרבנים דיסקין וסלנט. ואולם, אף שלדבריו הם תמכו בתכלת באופן עקרוני, דיסקין סירב לעסוק בכך למעשה (ואולי הכוונה שסירב ללכת עם התכלת), ואמר שקיבל הנחיה מרבני וילנה שלא לעסוק בנושא כלל. לעומת זאת, מקובלי 'בית אל' הסכימו לדבריו, אך שלזינגר אינו מפרט אם אמנם החלו ללכת עם פתיל תכלת.

גם ליינר וגם גלבשטיין ייחסו חשיבות רבה למכתב זה, כל אחד לשיטתו. ליינר הביאו לא רק כעדות להסכמת הרבנים שלזינגר ודיסקין לדעתו אלא גם כביטוי לרשע ולשקר של דייני וילנה, שאינם מגיעים לקרסוליו של דיסקין, ובכל זאת העזו לצוות עליו לא להתייחס לנושא.¹²⁷ גם גלבשטיין העתיק בחיבורו חלקים מן המכתב אך טען ששלזינגר שיקר:

וזהו כוונת מכתבו הנ"ל 'ושלחו לי אח"כ (=אחר כך) קונטרס בדפוס זה לעומת זה' – היינו מה שנדפס עוד איזה דפין מחיבורי פתיל תכלת הנ"ל. ומה שסיים 'והשבתי כנגדו' הם דברי שקר. כי כששמעתי שכתב על זה חידושי בענין זה התחננתי ממנו להראות לי כת"י מה

124 גלבשטיין הבין ביטוי זה כרמז לספרו שלו, ששמו 'פתיל תכלת' וזה לשם ספרו השני של ליינר (ראו להלן).

125 הכוונה לישיבת המקובלים 'בית אל' שעמה עמד שלזינגר בקשרים. הקיצור 'שמ"ש' הוא של ר' שלום מזרחי שרעבי.

126 עין התכלת (לעיל, הערה 8), עמ' 39. לדיון בכמה היבטים הלכתיים של מכתב זה ראו: שלמה קושלבסקי, 'ביאור דברי בעל "הלב העברי" במניין חוטי התכלת שבציצית', והיה לכם לציצית: קונטרס בענייני התכלת, ד (תש"ע), עמ' יב-יד.

127 עין התכלת, שם, עמ' 39-40.

שחידש אולי הצדק אתו. ולא רצה. עד שהשיב בחוצפא להשליח מי הוא זה שהוא צריך להראות לו חדושו?¹²⁸

גלבשטיין הבהיר שקונטרס 'זה לעומת זה' הוא חיבורו שלו נגד התכלת, 'פתיל תכלת', הנושא שם זהה לחיבורו של ליינר. לטענתו, שלזינגר זלזל בו וסירב להתייחס לטענותיו, והוסיף ופגע בו כשעברו להתדיין על עמדות האר"י, ואז שלזינגר אמר כי 'דברי הארז"ל הוא מבין יותר ממני'.¹²⁹

מכתבו של שלזינגר עורר כמובן את שאלת עמדתם של שני ראשי היישוב הישן, דיסקין וסלנט. גלבשטיין פנה אפוא אליהם כדי לברר אם תמכו בחידוש התכלת כפי שכתב שלזינגר, ולדבריו הם הכחישו זאת ואף הבהירו שהתבקשו (אולי מרבני וילנה) שלא לעסוק בעניין זה כלל, כי מטרתו של ליינר הייתה להרוויח ממון.¹³⁰ לדבריו, גם שניים מחכמי ישיבת בית אל הכחישו שהסכימו לחידוש של בית ראדזין.¹³¹ מעבר לכך, גלבשטיין טען שהרב דיסקין אף קבע שמצווה לשרוף את הקדמת 'עין התכלת' עד דפי הספר הכוללים את מכתבו האמור של שלזינגר. בדברים הללו, שנאמרו במעמד מצומצם שאינו רשמי, ראה גלבשטיין 'פסק הלכה' לשרוף את הספר.¹³² מעתה החל גלבשטיין לכנות את המכתב 'מכתב השקר'. ומכיוון שלדעתו שלזינגר העיד בו עדות שקר על תמיכת רבני ירושלים בתכלת, וגרם בכך להתפשטות התכלת בעולם, יצא גלבשטיין באמצע שנות התשעים למערכה שתכליתה לפסול לעדות כל מי שמשתמש בפתיל תכלת.

גלבשטיין אמנם ביקש לפסול לעדות את כל לובשי התכלת אבל מטרתו העיקרית הייתה לפסול לעדות את שלזינגר, כותב 'מכתב השקר', ולהדיחו מתפקידו כמשגיח המקוואות בירושלים.¹³³ גלבשטיין סיפר על ניסיונותיו לשכנע את האחראי על המקוואה שליד בית הכנסת 'תפארת ישראל' (מקוואה שהיה פופולרי מכיוון שהיה מחומם) שלא לתת לשלזינגר דריסת רגל במקוואה כמפקח, ורמז לכך שאם ימשיך לעשות כן – יפעל לפסילתו של המקוואה. לדרישתו לפסול את שלזינגר כמפקח על המקוואות הוסיף גלבשטיין נימוק תאולוגי-קבלי, שפגיעה ב'מקוואה התחתונה' תפגום ב'מקוואה העליונה' (סמל של ספירת מלכות, היא השכינה). לדברי גלבשטיין, המצב הנוכחי גורם לכך שהטובלים במקוואה אינם טהורים. בטענה זו הוא השתמש כדי לקדם את תפיסתו בעניין המקדש: הטומאה אינה מאפשרת את חידוש משמרות המקדש, וגם מחזקת את הטענה שהעלה כמה שנים קודם לכן, בניגוד לאחרים, כי אין להכניס ידיים לכותל המערבי משום טומאתו.¹³⁴

128 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), סימן ד, ג ע"א (מספור שלישי). לתיאור תמציתי יותר של הדברים ראו: שם, ביאור הקדמת הזוהר, ט ע"א (מספור שני).

129 שם, ביאור הקדמת הזוהר, ט ע"ב.

130 שם, סימן ד, ג ע"ב (מספור שלישי).

131 שם, סימן ד, ד ע"א (מספור שלישי).

132 שם.

133 למערכה זו הוקדשה המחצית השנייה של ספרו – סימנים ה-ח.

134 גלבשטיין (לעיל, הערה 94), סימן ה, ח ע"ב-ט ע"א.

ככלל, גלבשטיין נותר בודד במערכה. ניסיונות נוספים לגייס מנהיגים רוחניים שיתמכו בו לא עלו יפה, ונראה שמעמדו של שלזינגר היה מבוסס מכדי שניתן יהיה להטיל עליו סנקציה קיצונית כמו פסילה לעדות.¹³⁵ לא ברור כיצד המשיך להילחם בתכלת לאחר שנת תרנ"ו, כי זו השנה האחרונה המצוינת בחיבורו.

בשנת תר"ס התפרסמו מעל דפי כתב העת האורתודוקסי 'תל תלפיות', שיצא לאור בהונגריה, מספר בירורים הלכתיים סביב נושא התכלת. ראשון הכותבים היה עקיבא יוסף שלזינגר, ועל דבריו הגיבו כמה רבנים, וכן משמשו של האדמו"ר מראדזין (בנו של ר' גרשון חנוך) ועורך כתב העת.¹³⁶ במאמרו תיאר שלזינגר בקצרה את תולדות חידוש התכלת. הוא עמד על המחלוקת החריפה שפרצה בעקבות יוזמתו של ליינר והתגברה ככל שפשט חידוש התכלת ברבים, וציין שגם גדולי ישראל שכבר הסכימו לתכלת נסוגו מדעתם. לדברי שלזינגר, כל זמן שהמחלוקת הייתה פעילה הוא בחר שלא לעסוק בכך, אבל בזמן הזה – שנת תר"ס – המחלוקת כבר שקטה ואפשר לפנות לדיון נינוח יותר על הנושא.¹³⁷ ואכן, הדיון שבו פתח שלזינגר הוביל להצגת דעות נגדיות. המתדיינים הציגו את השגותיהם במתינות, וגם מי שחלק על שלזינגר נזהר בכבודו. דבריו אלה של שלזינגר וגם הדיון שנפתח בעקבותיהם מעידים בתוכם ובסגנונם כי גם אם גלבשטיין המשיך במאבקו בלובשי התכלת בירושלים, הרי המחלוקת החברתית הסוערת על התכלת התפוגגה בהדרגה לאחר שנת תרנ"ו, ובשנת תר"ס חזרה והצטמצמה למישור ההלכתי התאורטי.

ה. ההקשר האורתודוקסי

מן הדיון עד כה מתברר שהסכסוך היה חריף במיוחד במישור הקהילתי, אך לא התפתח פולמוס הלכתי עקרוני. אדרבה, מנהיגי האורתודוקסיה במזרח אירופה וביישוב הישן בירושלים נמנעו מלהביע עמדה נחרצת בסוגיה, אם בעד ואם נגד, אם להתיר ואם לאסור, וכך יכול היה כל אחד ואחד לנהוג כראות עיניו. הרבנים טרונק וספקטור לא הביעו עמדה עקרונית וחד משמעית בסוגיית התכלת, והשיבו רק על הפנייה של קהילת זמושץ'.¹³⁸ גם הרבנים דיסקין וסלנט נמנעו מהבעת עמדה בנושא, לאחר שקיבלו הנחיה מפורשת מרבני וילנה שלא לעסוק בו.

135 על סירובו של האדמו"ר מביאן, נשיא 'כולל ווהלין', לתמוך בבקשות של גלבשטיין, ראו: שם, ד ע"ב-ו ע"ב (מספור שלישי). על סירובו של שמואל סלנט לפסול לעדות את שלזינגר ראו: שם, סימן ו, י ע"א. על סירובו של זלמן פרדקין ראו: שם, סימן ט, כב ע"ב.

136 תל תלפיות, מחברת ח (תר"ס), עמ' 36-37, 61-62, 104-107, 124-125, 135-138, 159-161, 165-168, 182-183, 210-211.

137 תל תלפיות, שם, עמ' 36-37.

138 ייתכן שכשליינר שלח את חסידיו לבקש את התייחסותם של הפוסקים הוא הניח שהם לא יימנעו מלסייע בשאלה ספציפית לקהילה הנתונה בבעיה קונקרטית. מעניין לציין כי גם האיסור שהטיל על אתרוגי קורפו בשנת 1875 לא כוון אלא לשנה זו ולקהילת קובנה, ולא נועד להיות פסק הלכה כללי ומחייב.

מה היו הסיבות להימנעות גורפת זו מהבעת עמדה? ליינר טען שהרבנים נמנעו מפני הכבוד, כלומר משום שהודאה בצדקתו תעיד על עליונותו ההלכתית. ואולם, מדברי הפוסקים עצמם אפשר להסיק שהסיבות היו אחרות.

סיבה אחת היא הסכסוכים שפרצו בקהילות. מעבר לרצון הכללי להימנע ממחלוקות, הרי ביחס לחידוש התכלת, שזוהה באופן מובהק עם חסידי ראדזין, היה בהבעת עמדה הלכתית משום נקיטת עמדה בפוליטיקה הפנים-חסידית. תמיכה בחסידות ראדזין, שנודעה כחסידות קטנה ואפילו שולית, עלולה הייתה לסכן את היחסים עם החסידויות הגדולות והמשפיעות שהתנגדו לראדזין דוגמת חסידות גור. ואילו התנגדות לתכלת הייתה מעמתת את המתנגד עם ליינר עצמו, שנודע כפולמוסן בלתי נלאה, שאינו מהדר בכבודם של ה'גדולים'. החששות הללו, הן מפני מחלוקות בכלל הן מפני כניסה לפוליטיקה הפנים-חסידית, הביאו לא רק להסתייגויות מפורשות מעיסוק בנושא אלא גם להימנעותם של מדפיסים מהדפסה של דברי פולמוס (לפחות במקרה של גלבשטיין).

סיבה נוספת, שציין ר' יצחק אלחנן ספקטור, הייתה שיש מאבקים אקטואליים חשובים יותר. כאמור, נאמר בשמו שאינו מתכוון לדון בנושא כי הוא עוסק בנושאים חשובים הנוגעים לכלל ישראל. לא נאמר באילו סוגיות עסק, אבל ניתן להניח שסוגיית התכלת לא הייתה ביניהן. ההכרעה אם ללכת עם פתיל תכלת נחשבה הכרעה אישית של כל יהודי ויהודי, ואולי זה הרקע להנחייתו של ספקטור שכל אחד ייקבר בטלית שבה התעטף בחייו. הנושא גם לא היה חמור מבחינה הלכתית (בניגוד לחילול שבת, לדוגמה), כי ניתן היה להשתמש בפתיל שאינו לבן, כל עוד אין מכריזים רשמית שהוא תכלת.

מעבר לכך, את תגובותיהם של הרבנים ספקטור וטרונק (ואולי גם את שתיתקם של רבנים אחרים) יש להבין גם על רקע פולמוסים נוספים שהסעירו את העולם הרבני במזרח אירופה ברבע האחרון של המאה התשע עשרה. ספקטור וטרונק היו בין המסכימים למהדורה הראשונה של 'סדרי טהרות'. לעומתם, הרב והדיין בצלאל כ"ץ הכהן מווילנה, שמלכתחילה לא התנגד ל'סדרי טהרות' ואולי אף תמך בו, שינה את דעתו והפך אחד ממתנגדי הספר, ואילו הצטרפו רבנים נוספים מליטא. הפולמוס על 'סדרי טהרות' נקשר בכמה אופנים לפולמוס הנושן על כשרותם של אתרוגי קורפו, שחזר והתפרץ בשנים 1875–1891. גם בו היו מעורבים ספקטור וטרונק: הם התנגדו לאתרוגי קורפו ואילו בצלאל כ"ץ הכשיר אותם.¹³⁹ וכאשר כ"ץ מתח ביקורת על ספקטור בשל התנגדותו לאתרוגי קורפו, הוא גם ביקר ברמז את התמיכה ב'סדרי טהרות'.¹⁴⁰

139 על פולמוס האתרוגים ראו: דן פורת, הפולמוס על אתרוגי ארץ-ישראל בשנים 1875–1889: פרק ביחסה של האורתודוכסיה המזרח-אירופאית ליישוב ארץ-ישראל, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד; יוסף שלמון, 'פולמוס אתרוגי קורפו ורקעו ההיסטורי', *AJS Review* (2000–2001) 25, חלק עברי, עמ' 1–24; הנ"ל, 'הפולמוס על אתרוגי קורפו ואתרוגי ארץ ישראל – 1875–1891', ציון, סה (תש"ס), עמ' 75–106. על הזיקה בין פולמוס 'סדרי טהרות' ובין פולמוס האתרוגים ראו: שם, עמ' 87–90. מאמר שני זה נדפס גם בספרו (לעיל, הערה 1), עמ' 92–127.

140 'וכ"ש על כל מי שיבוא אחרי חתימת הגמ' הק' להוסיף גמרות חדשות מלבד ח"ו שזוהו ממש כעוקר ד"ת (=דברי תורה)' (הוראת היתר בדבר אתרוגי קורפו בשנה זו, ווילנא תרל"ו, עמ' 18).

גם ליינר עצמו היה מעורב בפולמוס האתרוגים ומשפחתו אף סחרה באתרוגי קורפו. אמנם, אין אנו יודעים מה הייתה עמדתו של ליינר בשלבים הראשונים של הפולמוס, בשנות השבעים, אך נראה שכשפנה לספקטור כדי לקבל את הסכמתו ל'סדרי טהרות' הוא דיבר אתו גם על אתרוגי קורפו.¹⁴¹ בשנת 1887 התפרסמה תמיכתו של ליינר באתרוגי קורפו, שבבסיסה אולי עמדו גם שיקולים כלכליים משפחתיים.¹⁴²

בשנת 1888 נכנסה האורתודוקסיה היהודית אל פולמוס חדש, 'פולמוס השמיטה'. פולמוס זה עסק בלגיטימיות של מכירת קרקעות ללא-יהודים לקראת שנת תרמ"ט, שהייתה שנת שמיטה, כדי שניתן יהיה להמשיך לעבדן ולא לפגוע פגיעה חמורה בהתיישבות. גם בפולמוס זה היו מעורבים הרבנים ספקטור, טרונק וליינר.¹⁴³ ליינר התנגד להסדרי המכירה, אם כי לא פרסם את עמדתו בפומבי אלא שלחה לספקטור ולטרונק.

מתברר אפוא, שאותם רבנים שנטלו חלק מרכזי בפולמוס התכלת, בעיקר טרונק וספקטור (אך גם דיסקין וסלנט בירושלים), תפסו מקום בולט גם בפולמוסים האחרים. על כן, ייתכן שעמדותיהם בעניין התכלת נוסחו לאור עמדותיהם בפולמוסים אלה. אכן, צריך לבחון אם ההתייחסות לכל פולמוס לבד אינה צרה מדי, ואולי יש לדון בהם כמערכת חברתית-תרבותית כוללת, שכן הזיקה בין הפולמוסים השונים אינה פחות חשובה מן המרכיבים הייחודיים של כל אחד ואחד מהם. זיקות אלה קבעו מה הן הסוגיות הרות הגורל שבהן יש להביע עמדה ולהסתכן בסכסוך, ומה הן הסוגיות שאינן מחייבות נקיטת עמדה, או שנקיטת עמדה בהן אף עלולה להזיק. השמיטה והאתרוגים היו פולמוסים מן הסוג הראשון, ואילו התכלת – מן הסוג השני. לכן, במסגרת מה שאפשר לכנות 'כלכלת הפולמוסים' האורתודוקסית, סוגיית התכלת לא נחשבה חשובה די הצורך בעיני גדולי הדור כדי שיביעו את דעתם עליה בגלוי. יהיו אשר יהיו הסיבות להימנעות מהכרעה ביחס לחידוש התכלת, ניתן לומר שדווקא מנהיגי האורתודוקסיה, ולא ליינר, הם שהציגו עמדה פלורליסטית בנושא, שכן התיירו לכל אחד ואחד לנהוג כרצונו. היו אלה ליינר וגלבשטיין – כל אחד בדרכו – שלא קיבלו את

141 על פי גרסה אחת, ליינר הבטיח לספקטור שישתדל 'שיתפשט האסור על אתרוגי קורפו בהגליל שלו', כדי לקבל בתמורה את תמיכתו של ספקטור ב'סדרי טהרות' (זכרון יעקב, ב [לעיל, הערה 79], עמ' 176). לתמיהה על גרסה זו ראו: קרלינסקי (לעיל, הערה 11), עמ' 261–262, הערה 390.

142 עמדתו של ליינר בעניין אתרוגי קורפו התפרסמה ב'המליץ' בידי גיסו, נחום פייגענבוים, שהיה סוחר באתרוגי קורפו (המליץ, 30 בספטמבר 1887, עמ' 2204–2206). עוד באותו הגיליון פורסמה הסתייגות ונרמז כי את דבריו נטל מדברי הצדיק מגור (שם, עמ' 2206).

143 את הרעיון של היתר המכירה העלה כנראה טרונק, ותמכו בו כמה רבנים ממזרח אירופה, ואילו רבנים מן היישוב הישן בירושלים דוגמת שמואל סלנט ויהודה לייב דיסקין (שגם הם התבטאו בעניין התכלת) התנגדו מכול וכול לעיבוד האדמה. התומכים בהיתר ביקשו לגייס לצדם את יצחק אלחנן ספקטור. תחילה החליט שלא לצאת נגד רבני היישוב הישן, אבל לבסוף הושג הסדר שהיה מקובל גם עליו. על פולמוס השמיטה ראו: מנחם פרידמן, 'למשמעותות החברתית של פולמוס השמיטה (תרמ"ט–תר"ע)', שלם, א (תשל"ד), עמ' 455–479; אברהם שריבר, 'היתר המכירה – פולמוס השמיטה תרמ"ט' (1889), מים מדליו (תשנ"ג), עמ' 59–80; בנימין בראון, 'קדושת ארץ-ישראל בראי פולמוס השמיטה', ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, בעריכת אביעזר רביצקי, ירושלים תשס"ה, עמ' 71–103 (וראו בעמ' 73, הערה 12, הפניה לספרות נוספת).

העמדה הפלורליסטית הזאת ותבעו מאותם מנהיגים פסק הלכה חד משמעי. שניהם גם כתבו שאותם מנהיגים תמכו בדעתם (אם בעד ואם נגד) כששוחחו עמם בפרטיות, אם כי סירבו לפרסם את עמדותיהם ברבים.

ייתכן שיש להבין את חידוש התכלת כמענה חדשני לאתגרי המודרנה, כפי שהציע שאול מגיד.¹⁴⁴ ואולם, אפשר לראות את חידוש התכלת דווקא כהיפר-שמרנות וכחזרה לעתיד קדום. זאת ועוד, מיכאל סילבר טען שהאולטרה-אורתודוקסים במאה התשע עשרה נקטו אסטרטגיות של 'המצאת מסורות' כדי לבסס את גישתם המחמירה כלפי חידושים הלכתיים. הם אימצו מסורות מתחום האגדה והקבלה, שנחשבו בעלות תוקף משני, והציגו אותן כבלעדיות וכסמכותיות.¹⁴⁵ ניתן לומר שגם ליינר וגם גלבשטיין נקטו גישות דומות, כל אחד כדי לבסס את עמדתו. ליינר התבסס על מקורות מדרשיים כדי לזהות את הדיוגון כ'חילון' ואילו גלבשטיין התבסס על מקורות קבליים כדי להציגו כיצור טמא וכסטרא-אחרא. בגישות של כל אחד ואחד מהם אפשר לזהות את הנחרצות האולטרה-אורתודוקסית, הממציאה מסורת כדי להציג עמדה קטגורית, הן כדי לבסס את מסורת החילון הן כדי לפוסלו.

1. סיכום

שוחרי חידוש התכלת ומי שכתבו על חסידות איזביצה-ראדזין נטו לייחס חשיבות רבה לסוגיית התכלת ותיארו את הפולמוס כחריף. ואולם, מעיון במגוון המקורות שהובאו לעיל עולה פער בולט בין ליינר וגלבשטיין (שנקטו עמדות מנוגדות), שייחסו לסוגיה חשיבות רבה, לבין רבני האורתודוקסיה המזרח אירופית, שלא העמידו אותה בראש מעייניהם. הרבנים האורתודוקסים בני הזמן לא ראו בחידוש התכלת סוגיה חשובה מספיק כדי ליצור סביבה פולמוס הלכתי עקרוני. אכן, הסכסוכים שפרצו בין החסידים בכמה עיירות בפולין (וייתכן שלליינר עצמו היה חלק בהתפרצותם) גררו את הרבנים להתערב בנושא בעל כורחם. בירושלים התרחש תהליך הפוך: מתנגד חריף לתכלת, הרב הלל משה מעשיל גלבשטיין, היה מעורב במהומות נגד התומכים בחידוש התכלת וניסה להביא את רבני היישוב הישן להביע את עמדתם בסוגיה, אך אלה, מצדם, ניסו להימנע מכך בהמלצת הרבנים האירופים. אף ניכר פער בין החשיבות הרבה שייחסו החסידים עצמם לחידוש התכלת, כפי שמעידים האירועים בקהילות, לבין היחס השולי של עורך 'הצפירה' ושל הפיליטוניסטים לנושא. מן הדיווחים בעיתונות אפשר להיווכח שהיו מתחים על התכלת בכמה עיירות בפלך לובלין, בין חסידי ראדזין למתנגדי התכלת, שלא פעם השתייכו לחסידות המקומית שהתנגדה לבית ראדזין. המתחים הללו התבטאו באלימות פיזית בין הצדדים, כדוגמת תלישה של ציציות התכלת מטליתותיהם של חסידי ראדזין בידי מתנגדיהם, והוחרפו במקרים שבהם מוסדות

144 מגיד, 1998 (לעיל, הערה 2).

145 מיכאל ק' סילבר, 'ראשית צמיחתה של האולטרה-אורתודוקסיה: המצאתה של מסורת', אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים (לעיל, הערה 1), עמ' 297–344, ובמיוחד עמ' 325–328.

מפתח בעיירה (הרבנות, השחיטה או החברה קדישא) נשלטו בידי אחד הצדדים. ואולם, בדומה לרבנים האורתודוקסים, גם הכותבים ב'הצפירה' סברו שהמחלוקת על התכלת אינה הבעיה החשובה ביותר העומדת בפני היהודים, בלשון המעטה. נימנוביץ, הפיליטוניסט שעסק בהרחבה יחסית בסכסוכי התכלת, אמנם ציין את פולמוס התכלת בין הנושאים שהעסיקו את החברה היהודית באותם ימים. ואולם, הוא ייחס לכך חשיבות שולית לעומת נושאים אחרים: החינוך היהודי ('שאלת החדרים'), ההגירה לארצות הברית ולארגנטינה, ופולמוס האתרונים (שנגע בבעיות היישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל).¹⁴⁶ זאת ועוד, גם כאשר הסכסוכים סביב התכלת נמסרו לטיפולם של השלטונות הלא-יהודיים, לא פעם הם סירבו להתערב בהם כי ראו בנושא סוגיה יהודית פנימית ונושא שולי מנקודת מבטם. ייתכן שכל הצדדים חשו שמדובר במחלוקת פנים-חסידית, שהיו מי שניסו לשוות לה ממדים שחרגו מעבר לחשיבותה האמתית. סכסוכים בין חסידים מחסידויות יריבות היו נפוצים בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע עשרה. רבים מהם נסבו סביב מנהגים ייחודיים לחסידות זו או אחרת, ואחרים נבעו מתחרות על שליטה במינויים של 'כלי קודש'.¹⁴⁷ מנקודת מבטם של החסידים, ההבדלים הללו לא תמיד היו מעוגנים בנימוקים עקרוניים, הלכתיים או רעיוניים. ניתן לראותם אפוא כדרך לביטוי עצמי של הקבוצה החסידית המסוימת ולחידוד הזהות הקבוצתית ביחס לחסידויות אחרות. אכן, אין להכחיש שסוגיית התכלת לא הייתה בעלת משמעות הלכתית הרת גורל שחייבה החלטה כוללת בעד החידוש או נגדו, והסכסוך התחדד במיוחד על רקע היריבויות הפנים-חסידיות.

אף אין להכחיש את ההיבט האישי של הפולמוס. גם ליינר וגם גלבשטיין היו בעלי מזג סוער ונטו לפולמוס, אפילו אם הסובבים אותם סברו שניתן היה להימנע מכך. לממד האישי של הפולמוס אפשר להוסיף גם את הטענות בדבר הרווח הכספי של ליינר ממכירת התכלת לכל דורש. ואולם, חרף האופי השולי והאישי לכאורה של הפולמוס, לסוגיית התכלת יש מאפיינים ייחודיים בהשוואה לסכסוכים אחרים שהתגלעו בין חסידים, ועל כן נלוו לחידוש התכלת גם משמעויות עקרוניות.

נציין כמה מן המאפיינים הייחודיים הללו, שקצתם העלו רק מתנגדי היוזמה: (א) המראה הבולט של התכלת, שבא לידי ביטוי בצבע הפתילים של התומכים ובפעולה האלימה של קריעתם בידי המתנגדים; (ב) הנוכחות המתמדת של התכלת בחיים היהודיים: לא רק בתפילה אלא כמעט בכל רגע בחייהם של יהודים ואף לאחר מותם; (ג) תודעה של פייסות: באימוץ התכלת היה משום חתירה לקיום שלם יותר של מערך המצוות, מעשה שנתפס כיומנות דתית של אנשים מדרגה פחותה; (ד) עומק הלכתי ורעיוני שהתבטא בכתיבה הנרחבת של ליינר על הנושא, לעומת רבים מסכסוכי החסידים, שנסבו על מינויים של בעלי תפקידים או על שינויים בנוסחי התפילה שלא היה להם נימוק עקרוני.

הפגנת הזהות של לובשי התכלת הייתה לפיכך בעלת מראה קבוע ומתמיד, והפייסות שהיה כרוך בכך הפך אותה למפגן של עליונות. אין פלא אפוא שמי שנקטו פעולה זו היו

146 הנץ, 'בראש הומיות', הצפירה, 17 באוגוסט 1888, עמ' 2.

147 ראו על כך, למשל: שגיב (לעיל, הערה 65), עמ' 162–171.

אלה שחשו עצמם נחותים באופן יחסי: בראש וראשונה חסידי ראדזין, שהיו בשולי החברה החסידית באותם ימים, כי נחשבו פורשים מן המשפחה החסידית של בית קוצק ובעלי אתוס של רדיקליות דתית. ואולם, כפי שעולה מן העיתונות, הייתה בכך הפגנת עצמאות או ייחודיות מצד עניים בקהילה, שביטאו בדרך זו גאווה או התרסה כלפי הקבוצות השליטות. כאמור לעיל, ליינר תואר כמהפכן או כחדשן. 'סדרי טהרות' וחידוש התכלת, שאותם הציג כהשלמה הכרחית למסורת, נתפסו בעיני אחרים כביטוי לנטייה מהפכנית, וכמה ממתנגדיה של חסידות ראדזין סברו שהם גובלים בעברה. גם אם מנקודת המבט של חקר הדת יש לאפיין את נטיותיו הדתיות של ליינר במושגים מדויקים יותר מאשר סתם אנטינומיזם (למשל, כ'אנטינומיזם רך', כפי שהציע שאול מגיד), וגם אם יוזמת חידוש התכלת היא ביטוי של היפרנומיזם דווקא (כלומר כהקפדת יתר על החוק הדתי), הרי בתחום החברתי נתפסה לבישת התכלת בעיני כמה ממתנגדי ראדזין כמעשה אנטינומיסטי לכל דבר. כלומר, חסידות ראדזין נתפסה כאנטינומיסטית בעיני מתנגדיה, שלא נדרשו לאבחנות עיוניות דקות.

נוסף על כך, פולמוס התכלת במאה התשע עשרה התייחד מפולמוסים אחרים בכך שהיה שלב ראשון בשיח על הנושא שנמשך גם במאה העשרים. כמה מאותם מאפיינים ייחודיים של הפולמוס שהוצגו בסוף המאה התשע עשרה שבו ועלו כמאה שנים לאחר מכן, במחלוקת על התכלת של שנות התשעים של המאה העשרים. הן במאה התשע עשרה הן במאה העשרים התברר שהתכלת אינה רק פולמוס הלכתי, ושילוב פתיל תכלת בטלית או בציצית היא בבחינת הפגנה של פייטיוס ובד בבד מעשה של חתרנות ביחס לקבוצות הגמוניות או דומיננטיות בחברה האורתודוקסית היהודית.

And yet, while Orthodox historiography presents the *tekhelet* controversy as of major importance, observers outside of Hasidism, such as the Maskilim, who wrote in the press, and non-Hasidic rabbis, viewed the renewal of *tekhelet* to be a marginal issue. For the Radzin Hasidim, the followers of Leiner, however, *tekhelet* was of considerable importance. Its high visibility and its daily usage made it a unique identifier of the Radzin Hasidim.

Through a close examination of the *tekhelet* controversy, one also learns much about many of the broader issues regarding Jewish society at the end of the nineteenth century, such as the *modus operandi* of contemporaneous Jewish orthodoxy, internal Hasidic politics, and the functions of the Jewish press. Moreover, understanding the nineteenth-century *tekhelet* controversy allows for a deeper understanding of the later twentieth-century *tekhelet* movement and the polemic associated with it.

RECONSTRUCTING THE ZIONIST PAST: ADA FISHMAN (MAIMON) AND THE 'WOMEN WORKERS' MOVEMENT IN ERETZ ISRAEL' AS A CASE-STUDY

Bat-Sheva Margalit Stern (pp. 97–124)

Ada Fishman's *magnum opus*, the 'Women Workers' Movement in Eretz Israel 1904–1929', published in 1929 in Palestine was a first and unique attempt to encompass the accounts of female workers at the beginning of the 20th century. Fishman offered a different narrative to the official Zionist narrative, in protest against the creation of a collective memory that excluded women and overlooked their achievements and contributions. She did so by way of a subversive reading of Labor-Zionist historiography. This article seeks to analyze Fishman's pioneering work, the circumstances of its composition and publication, and its impact in the Labor-Zionist arena.

Ada Fishman (Maimon) (1893–1973), was the founder and leader of the Women Workers' Movement established in 1920. In the late 1920s she partook in the project of commemoration, which at that time gained esteem in the labor milieu. Marking the 25th anniversary of the birth of the labor movement in Eretz Israel was, according to her, an opportunity to raise public awareness on issues pertinent to female workers. The importance of incorporating women's experiences into that project came to the fore in her historiography. Fishman not only told the 'story of women' ('her story'), but was also one of the pillars that shaped that story. The circumstances of its publication point to the determined battle Fishman was waging against the 'general' viewpoint of the labor

promised to give the newcomers the same rights and privileges enjoyed by the local Jewish population. This article examines the attitudes of popular elements within the local population towards the refugees, with a focus on conflict and power struggles between these elements and the monarchy.

While certain segments of the local population attempted to curtail the economic privileges granted to the refugees, a widespread epidemic that struck Naples in this period also played an important role in the growing popular resentment. Another factor that may have contributed to the increase of popular fears was a so-called prophesy of St. Cathaldo tying the fall of the house of Aragon to King Ferrante's favorable policies towards the Jews.

Finally, the arrival of additional refugees in January 1495 was probably a turning point after which the local population openly demanded a reversal of the monarchy's religious and economic policies. The resentment towards the refugees that was barely contained while King Ferrante was still alive, gave way to a great outburst of hatred directed at the entire Jewish population after his death. In the resultant vacuum created by the fall of the house of Aragon and the unwillingness of the new ruler of Naples, Charles VIII of France, to protect the Jews, the widespread attacks against the Jews resulted in mass conversions and the destruction of communities in southern Italy.

A NEW PERSPECTIVE ON THE *TEKHELET* CONTROVERSY OF THE LATE NINETEENTH CENTURY

Gadi Sagiv (pp. 59–95)

In 1887/8, the Hasidic leader, Rabbi Gershon Hanokh Leiner of Radzin, decided to renew the performance of a forgotten commandment: the practice of tying bluish thread (*tekhelet*) on the tassel (*tzitzit*) of Jews. This innovation spurred a controversy among Jews in Poland, Hasidim and non-Hasidim alike, during the last decade of the nineteenth century. Heretofore, this controversy has been studied from a religious and a-historic point of view, focusing on Jewish legal issues.

This study approaches the *tekhelet* controversy from the perspective of its neglected socio-cultural aspects. Sources, primarily from the contemporaneous Hebrew press, show that while the controversy began as a theoretical legalistic polemic, it soon breached the confines of the elitist rabbinic discourse, generating frequent confrontation among laypeople in Jewish communities around Lublin, but reaching Jerusalem as well, and even escalated into physical violence.

CONTENTS

- 5 Nadav Na'aman: Khirbet Qeiyafa as a Canaanite City between Philistia and the Judean Highlands
- 37 Nadia Zeldes: The Reception of Spanish and Sicilian Exiles by the Populace of the Kingdom of Naples
- 59 Gadi Sagiv: A New Perspective on the *Tekhelet* Controversy of the Late Nineteenth Century
- 97 Bat-Sheva Margalit Stern: Reconstructing the Zionist Past: Ada Fishman (Maimon) and the 'Women Workers' Movement in Eretz Israel' as a Case-Study

Books and Reviews

- 125 Frank H. Polak: Naphtali S. Meshel, *The "Grammar" of Sacrifice: A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with A "Grammar" of Σ*
- 132 David Berger: Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*
- 139 Debra Kaplan: Jay R. Berkovitz, *Protocols of Justice: The Pinkas of the Metz Rabbinic Court 1771–1789*, 1–2
- 144 Devorah Hachohen: Aviva Halamish, *Meir Yaari: The Rebbe from Merhavia – The State Years*
- 149 Research
- 152 Books Received
- V Summaries

ZION

Editors:

NADAV NA'AMAN, VERED NOAM, MOSHE ROSMAN, MICHAEL TOCH

Editorial Secretary:

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXXII • 1 • 2017

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM