

כתב העת של בית הספר להיסטוריה
ע"ש צבי יעבץ באוניברסיטת תל אביב
דצמבר 2023 | גיליון מספר 3

{ לְשֵׁם שְׂצֹרֵי }



{ לְשֵׁם שְׂצֹרֵי }

בית הספר להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ
הפקולטה למדעי הרוח
ע"ש לסטר וסאלי אנטון
אוניברסיטת תל אביב



כתב העת של בית הספר
להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ
באוניברסיטת תל אביב
דצמבר 2023 | גיליון מספר 3

{ לְשֵׁם שִׁנּוּי }

מנחה אקדמית: פרופ' גליה צבר

עורכים: בת חן דרויאן פלדמן, אליהו ענתבי

רכזת המערכת: בשמת כסלו, שחר בשן, נועה זילברג

ניהול אתר: חזי אשר

חברי המערכת: חזי אשר, שחר בשן, נועה זילברג, אליהו ענתבי

עורכת לשון: אורלי ניטיס יעקובי

גרפיקה לאתר: יעל כפיר, המשרד לעיצוב גרפי

כתב העת פועל במסגרת:

בית הספר להיסטוריה ע"ש צבי יעבץ, הפקולטה למדעי הרוח ע"ש
לסטר וסאלי אנטוין, אוניברסיטת תל אביב

תודות:

תודה מיוחדת לד"ר אירית בק על הסיוע בהוצאת הגיליון. לעידו אפשטיין
על העזרה בתחזוק ותפעול האתר. לאליה אמסלם, זהר ספיר דביר
ועודד פוירשטיין על הדרכת המערכת, ליווי ותמיכה.

המערכת:

בית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל אביב, רמת אביב

דוא"ל: leshem.shinui.tau@gmail.com

אתר כתב העת: <https://www.leshem-shinui.sites.tau.ac.il>

כותרות המאמרים, כותרות המשנה, הפתיחים, כיתובי התמונות
והטקסטים המובאים במסגרות הם באחריות מערכת **לשם שינוי**.

© כל הזכויות שמורות למערכת **לשם שינוי**.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או
לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר – כל
חלק שהוא מהחומר שבגיליון זה או באתר כתב העת. שימוש בחומר
הכלול בגיליון זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת מראש ובכתב
ממערכת **לשם שינוי**.

תוכן העניינים

3	דבר המערכת בת חן פלדמן דרויאן, בשמת כסלו, אליהו ענתבי
6	סדרת הרישומים "פוגרום בשטעטל" של יששכר בר ריבק כעדות היסטורית חזותית ניקה טולסטוב
31	לוקס וההמנון ההומרי לאפרודיטה: האם ההכרזה על לידת איניאס השפיעה על ההכרזה על לידת ישו? אלון דויטש
69	שני זרמיה של החרדיות המודרנית: סקירת המחקר, קטגוריזציה ומשמעויות לעתיד תהילה גאדו
90	זהויות מצטמצמות: סיפורן של רחל מכבי, ז'קלין כהנוב ויליא מוראד בסבך הזהויות של הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים עופר גבאי
115	"אין פורש שאינו כרוי לקרן שמש": משמעותה של הכתיבה בסיפורים אישיים של סופרים ישראלים ילידי 1960 – 1980 אורן בן שלמה
138	התנגדות דואלית: המקרה של בחירות הביניים למועצת לונדון רבתי, 1984 אוריה בר מאיר
158	ביכורי מחקר – מאמרים קצרים מאת סטודנטים לתואר ראשון:
	נשים כמתעדות היסטוריות בצרפת של המאה השש-עשרה: תיעוד טבח יום הקדוש ברתולומאוס, 1572 יסמין סגול

תמונת השער: יששכר בר ריק, **פוגרום בקייב - המגן על ארון הקודש**, צבעי מים על נייר, 1918. באדיבות המשכן לאומנות עין חיים, ע"ש חיים אתר.

אנו מודים לבעלי זכויות היוצרים על הרשות להשתמש בפריטים המופיעים בגיליון זה. עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי הזכויות של כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כך השמטה או טעות ואם תובאנה לידיעתנו, נפעל לתקן באופן מידי.

דבר המערכת | בת חן דרויאן פלדמן, בשמת כסלו, אליה ענתבי

הגיליון השלישי של מערכת כתב העת "לשם שינוי", אשר פועל במסגרת בית הספר להיסטוריה באוניברסיטת תל אביב מציג מאמרים מקוריים בשפה העברית של חוקרות וחוקרים צעירים בראשית דרכם: אורן בן שלמה, אוריה בר מאיר, עופר גבאי, תהילה גאדו, אלון דויטש, ניקה טולסטוב ויסמין סגול. כתב העת, הפועל במסגרת מעבדה של בית הספר להיסטוריה, מתחיל בימים אלו את שנת פעילותו השלישית. בכך מסמל גיליון זה גם את מיסודו של כתב העת בנוף האקדמי הישראלי, כזירה לפרסום ראשוני, ומגלם בתוכו את רוח החדשנות, היצירתיות וגמישות המחשבה, שהן חלק בלתי נפרד מעבודתם של חברי וחברות המערכת ושל המנחה האקדמית, פרופ' גליה צבר.

הגיליון הנוכחי נועד לפרסום עם תחילת שנת הלימודים האקדמית בהשקעה חגיגית בסוף חודש אוקטובר. אירועי ה-7 באוקטובר והמלחמה שפרצה הובילו את חברי המערכת להחליט על דחיית פרסומו של הגיליון. אירועים אלו מטלטלים את החברה הישראלית כולה, ובכלל זה גם את הקהילה האקדמית במסגרתה אנו פועלים. בין היתר עולות שאלות קשות על מקומנו בקהילה האקדמית העולמית. כעת, אנו בוחרים לפרסם את הגיליון שרבים ורבות עמלו על מנת שיקרום עור וגידים, הן מתוך הבנה של חשיבות המחקר ההיסטורי ותרומתו לציבור בתקופות משבר, והן משום הרלוונטיות של המאמרים בגיליון זה למציאות העכשווית.

לראשונה קיים כתב העת תחרות נושאת פרסים בין המאמרים שהוגשו כחלק משאיפתו לתמרץ ולקדם מצוינות אקדמית ולפרסם מחקרים בעלי איכות בלתי מתפשרת. המאמרים עברו תהליך שיפוט ארוך שכלל ביקורת עמיתים על ידי חוקרים וחוקרות מובילים בתחומם ועל ידי חברי המערכת, במטרה לשמור על רמה גבוהה ולאפשר לכותבים ולכותבים דריסת רגל ראשונית לפרסום אקדמי.

בעוד שהגיליון הראשון של כתב העת עסק בנושא "מעברים", והשני פורסם תחת הכותרת: "טכנולוגיה ו...", גיליון זה הינו הראשון המתפרסם ללא תמה מובחנת. בחירה זו אפשרה פנייה כללית לחוקרים ולחוקרות ממגוון של דיסציפלינות, מתודולוגיות ותחומי מחקר. לאור זאת מציג הגיליון מאמרים מתחומים כגון תולדות האומנות, סוציולוגיה, היסטוריה וספרות, כולם בעלי אוריינטציה היסטורית. על אף הבחירה בגיליון ללא נושא-על מקשר, במקרה או שלא במקרה ששת המאמרים שנבחרו עוסקים כולם בזהויות.

זהות היא מונח בעל משמעויות רבות ומשתנות, בהתאם להקשר, לאדם ואף לאופי הדיון בה. היא יכולה לסמן דמיון או שוני, להיות אישית או קולקטיבית, תלויה בהגדרה עצמית או חיצונית. בהגדרתה הבסיסית זהות היא אוסף של מאפיינים ייחודיים – לאדם או לקבוצה – המשתנים בהתאם לתפיסות חברתיות, תרבויות, פוליטיות ואפילו גאוגרפיות. חוקרים רבים, כדוגמת מישל פוקו (Foucault) ונוספים בעקבותיו, עמדו על כך כי זהות – בין אם אישית, קולקטיבית, פוליטית, דתית, חברתית או אתנית – היא לעולם נזילה, משתנה, מגיבה ודינמית ולפיכך נמצאת על פי רוב במאבק.¹ המאמרים שבגיליון זה עוסקים כולם בשאלות של זהות, ודווקא מכנה משותף זה הוא שמעלה שאלות רבות על האופן שבו בני האדם תופסים את העולם, מדמיינים אותו ופועלים בו. בהינתן שהזהות מושפעת מסביבת האדם והמרחב שבו הוא פועל, מצאנו לנכון לציין את הממד הלוקלי של חלק נכבד מהמאמרים בגיליון זה. שכן, כפי שכתב ההיסטוריון אדוארד

¹ (Michel Foucault and Paul Rabinov, *The Foucault Reader* (London: Penguin Books, 1984).

הלט קר (Carr): "היסטוריה היא תהליך מתמשך של אינטראקציה בין ההיסטוריון והעובדות שרשותו, דיאלוג בלתי נגמר בין ההווה לבין העבר".²

מאמרה של ניקה טולסטוב סדרת הרישומים "פוגרום בשטעטל" ומאמרו של עופר גבאי זהויות מצטמצמות: סיפורן של רחל מכבי, ז'קלין כהנוב ולילא מוראד עוסקים שניהם בזהויות יהודיות. ניקה טולסטוב מנתחת במאמרה את סדרת הרישומים של האמן יששכר בר ריבק, העוסקת בפרוגרומים שהתרחשו בקהילות היהודיות שבמזרח אירופה בראשית המאה ה-20. עופר גבאי מציג את סיפורן של שלוש נשים יהודיות במצרים של המחצית הראשונה של המאה ה-20, ודן באמצעותן בתהליכי ההתגבשות הזהותית של הקהילה היהודית. המאמרים משתמשים ביצירות אישיות כדי לשקף תהליכים של התעצבות זהות אישית ולאומית, ובוחנים את הקונפליקט שבין הזהויות ואת ההתמודדות עם הסביבה שהייתה לעיתים עוינת וזרה וראתה בזהות היהודית אויב.

מאמרו של אוריה בר מאיר, התנגדות דואלית, שופך אור על פרקטיקות התנגדות שונות במסגרת בחירות הביניים למועצת העיר לונדון רבתי בשנת 1984. באמצעות בחינה של עיתונים מהתקופה בוחן אוריה בר מאיר את ההתנגדות הכפולה, התנגדות שהופנתה כלפי שני צדדים פוליטיים מנוגדים. מאמר זה בוחן את זהותה הפוליטית של בריטניה ושל העיר לונדון ובעיקר את זהותם הפוליטית של השחקנים השונים בזירה הפוליטית, כמו גם ציבור הבוחרים עצמו, ואת יכולתם להביע את טענותיהם הפוליטיות באמצעות התנגדות סימולטנית. זהות פוליטית ולאומית מתחברת לזהות הדתית במאמרה של תהילה גאדו, שני זרמיה של החרדיות המודרנית, המציג חלוקה פנימית של החרדיות המודרנית לזרמים: פרקטי ואידיאולוגי. דרך ניתוח כתביהם של חוקרים בולטים מקיימת תהילה גאדו דיון במשמעויות השונות של חלוקה זו ובהשלכותיה העתידיות. בכך היא בוחנת את ההתרחקות ממאפייני הזהות החרדיות הקלאסית ומציגה אפשרויות חדשות שעומדות בפני הקהילה החרדית ואת השינויים שמציעים שני זרמים אלו.

אורן בן שלמה, במאמרו אין פורש שאינו כרוי לשמש, עוסק גם הוא בחברה הישראלית, ומשתמש ביצירות אישיות לשם בחינת האופן שבו סופרים ישראלים שנולדו בין שנות השישים לשנות השמונים של המאה ה-20 מציגים את עצמם ודנים בזהותם. תוך שימוש בראיונות עם הסופרים עצמם, מציג אורן בן שלמה את ההתמודדות של סופרים אלו עם מיתוסים לאומיים, מקצועיים ואישיים בכתיבתם ובבניית זהותם כסופרים ישראלים. באופן דומה, אלון דויטש, במאמרו לוקס וההמנון ההומרי לאפרודיטה, בוחן את הקשר בין סיפור לידתו של ישו כפי שהוא מופיע בבשורה על פי לוקס לבין ההמנון ההומרי לאפרודיטה - טקסט יווני-רומי המתוארך למאה ה-7 לפנה"ס. במאמרו מתחקה אלון דויטש אחר ההשפעות הלניסטיות על העולם הנוצרי ושואל מה היה סט המקורות ממנו שאב לוקס בעת הכתיבה, מקורות שהשפיעו על אופי כתיבתו ועל סיפור הבשורה.

כבכל גיליון, לצד מאמרים של כותבים וכותבות לתארים מתקדמים, נותן כתב העת במה גם לחוקרים וחוקרות מצטיינים לתאר הראשון במסגרת מדור "ביכורי המחקר". מדור זה נועד לאפשר מסגרת תומכת לעריכה ולפרסום של עבודות שנכתבו כחלק מקורסים אקדמיים והנגשתם לקהל הרחב כפרסומים מחקריים. יסמין סגול, במאמרה *נשים כמתעדות היסטוריות בצרפת של המאה השש-עשרה*, מציגה ניתוח סמנטי ותמטי של תיעוד טבח יום הקדוש בורתולומאוס כפי שנכתב על ידי שרלוט דופלסי-מורנה ומציעה קריאות מקבילות לעדותה זו: כיומן אישי, כעדות דתית, כמכתב מאם

² Edward Hallett Carr, "What is history?" (London: Penguin Books, 1961), 30

לבנה, או כחיבור היסטורי. בכך מתחברת סגול לנושא הזהויות ושואלת כיצד יש להבין את דמותה של דולפסי-מורנה לנוכח מרכיבי הזהות השונים העולים מן הטקסט.

לצד השימוש בטקסט כתוב, וכפי שנעשה בגיליונות הקודמים, כתב העת משתמש בפלטפורמה המקוונת שעל גביה הוא מפרסם. הכותבות והכותבים השתמשו בפלטפורמה החדשה על מנת להוסיף למאמרים רובד נוסף. מאמרה של ניקה טולסטוב מציג את היצירות המטלטלות של ריבק בשילוב עם הניתוח הטקסטואלי, ומייצר בכך אפשרות לפתח דיאלוג רב קולי בין קולה של הכותבת לבין היצירות וקולם של הקוראים והקוראות. יצירות אלו מקבלות משמעות מחדשת בימים אלו, ומהדהדות אירועים, תחושות ומחשבות בנוגע להיסטוריה היהודית במאה ה-20 ולימינו. מאמרו של עופר גבאי מלווה בתמונות, טקסטים, סרטונים וקטעי קול, המציגים את עולמן של שלושת הנשים שבהן עוסק המאמר ומביאים למרכז הבמה את יצירותיהן. קולה של יסמין סגול מלווה את הקריאה במאמרה. השילוב בין הקול בצרפתית לבין התרגום העברי מאפשר לקורא כמו להאזין לקולה של דולפסי-מורנה ולדמיין אותה לעיני רוחו.

מערכת כתב העת מזמינה את הקוראים והקוראות של גיליון זה להיכנס למסע חוצה תקופות ומרחבים דיסציפלינריים ומתודולוגיים. אנו מקוות ומקווים שדרך גיליון זה ימשיך כתב העת לשמש כמקור השראה לחוקרים וחוקרות צעירים לפרוץ למעגלים אקדמיים וקהלים נרחבים יותר באמצעות פרסום פרי עטם, ובכך להמשיך את המגמה הקוראת להנגיש ידע אקדמי לציבור הרחב, ואף להשפיע ולעצב את השיח הציבורי. אנו מאחלות ומאחלים קריאה מעשירה, מקוות ומקווים כי תמצאו את הגיליון מעניין ומלמד כפי שהיה עבורנו ומייחלים לימים שקטים במרחב הסוער בו אנו חיים.

סדרת הרישומים "פוגרום בשטעטל" של יששכר בר ריבק כעדות היסטורית חזותית | ניקה טולסטוב

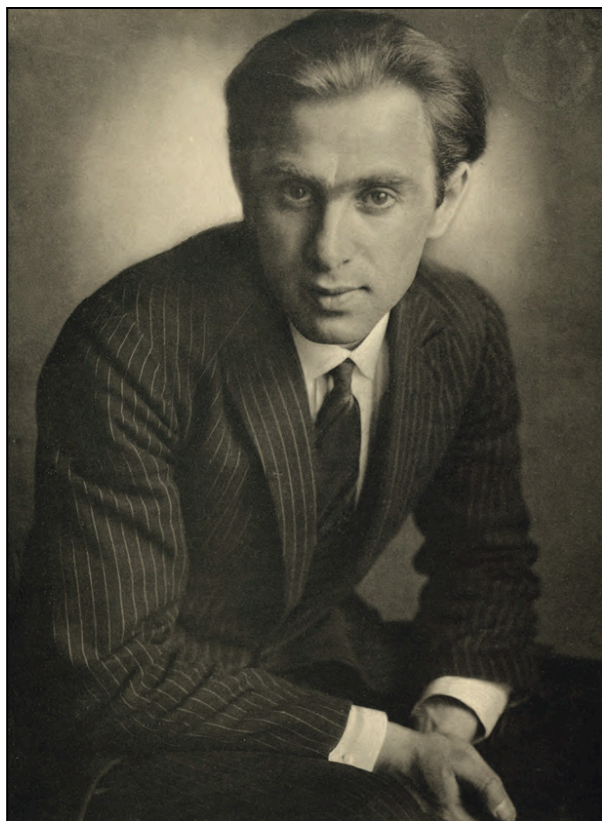
מחקר זה עוסק בסדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל**, הכוללת תשעה רישומים משנת 1918 בקירוב אשר שמורים באוסף המשכן לאמנות עין חרוד. סדרה זו נוצרה על ידי האמן יששכר בר ריבק בעקבות פוגרומים אלימים בקהילות יהודיות שפרצו ברחבי אוקראינה בסוף שנת 1917. ביצירות אלו מציג ריבק את תופעת הפוגרומים ומתעד את המאורעות הקשים שחוותה יהדות אוקראינה, ובכך מספק עדות חזותית על מהלך הפוגרומים, זהות התוקפים ואכזריותם הקשה במהלך התקיפות. התוכן הברוטלי של טבח, אלימות, שכרות ואונס, אשר מוצג ברישומים בשפה נאיבית, השאיר בזמנו ומותר גם כיום רושם כביר על הצופים, ולא בכדי רישומים אלה נמנים עם היצירות החשובות והעוצמתיות ביותר של האמן. מטרת המאמר הנוכחי היא להראות כיצד סדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** משקפת את תופעת הפוגרומים שהתרחשו באוקראינה בראשית המאה העשרים, כפי שהללו מתועדים בעדויות ובמסמכים בני התקופה.

מילות מפתח: יששכר בר ריבק, יהדות אוקראינה, פוגרומים, אמנות יהודית מודרנית, איקונוגרפיה של פוגרומים.

מאמר זה מתמקד בסדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** (Pogrom in The Shtetl) (תמונות 2–9) משנת 1918 בקירוב של האמן יששכר בר ריבק (Issachar Ber Ryback) (תמונה 1), המתארים פוגרומים שביצעו הקוזקים בקהילות יהודיות באוקראינה. יוצר הסדרה הינו אמן יהודי אשר פעל בקייב בתחילת המאה העשרים. ביצירותיו הוא עסק בנושאים יהודיים, שאותם הציג בשפה החזותית של זרמי האוונגרד באמנות. לאורך כל פעילותו כאמן חתר ריבק לשימורה ולפיתוחה של התרבות היהודית המודרנית.³ הוא הפך חבר חשוב בתנועה המודרניסטית היהודית-אוקראינית **הקולטור-ליגה** (Kultur Lige), שבה נכללו בין השאר הציירים אל לייסיצקי (El Lissitzky), נתן אלטמן (Nathan Altman) ומארק שאגאל (Marc Chagall). תנועה זו קמה במטרה לייסד תרבות יהודית לאומית ומודרנית.⁴ פעילותה של הקבוצה הביאה עימה פריחה תרבותית יהודית עצומה באוקראינה, אשר זכתה לשם "רנסנס האמנות היהודית" (The Jewish Art Renaissance).⁵

³ Sigalit Meidler-Waks, *Issachar Ber Ryback: Leben und Werk* (Berlin: Hentrich und Hentrich Verlag, 2019), 3.
⁴ Ксенія Білаш, "Художники Культур-Ліги: київський єврейський авангард на карті світового "мистецтва" (אמני הקולטור ליגה: אוונגרד יהודי בקייב על מפת האמנות הבינלאומית), (*Культура* תרבות), 6.6.2018. lb.ua/culture/2018/06/06/399460_hudozhniki_kulturligi_kievskiy.html, (מקור באוקראינית).

⁵ "Білаш, "Художники Культур-Ліги".



יששכר בר ריבק, 1897-1935

בשנים האחרונות עולה ההכרה בחשיבותה ההיסטורית של קבוצה זו. קאנט מוס (Kenneth Moss) מתמקד בפריחה התרבותית-יהודית אשר התרחשה בשטחי האימפריה הרוסית, בעיקר באוקראינה, בעקבות הפלת שלטון הצאר ומתן שוויון זכויות ליהודים. הוא מתייחס לתופעת החילון ודן בהשפעתה על התפתחות תרבות יהודית לאומית חדשה, מודרנית, אשר התגבשה בידי מספר ארגוני מפתח כגון **תרבות** (Tarbut) ו**קולטור-ליגה**. ארגונים אלה הושפעו מצד אחד מהמודרניזם, ומצד שני ביקשו לחזור לפולקלור היהודי "השורשי". בתוך כך הם פעלו במספר מישורים: חינוך, תאטרון, אמנות, ספרות והוצאה לאור.⁶

באוקראינה, הפעילות האמנותית היהודית-מודרנית הענפה ביותר התרחשה בקרב אמני **הקולטור-ליגה**. קסניה בילאש (Ksenia Bilash) סקרה את ההיסטוריה של הקבוצה, את מטרת פעילותה ואת מקורות ההשפעה עליה, כגון מגמות מודרניסטיות שונות באמנות ויוצרי תרבות וספרות יהודית מודרנית שפעלו בקייב באותה תקופה. במחקרה ציינה בילאש את האמנים שפעלו ב**קולטור-ליגה**, אשר עימם נמנה גם ריבק.⁷ מחקריהם של רות אפטר-גבריאל (Ruth Apter-Gabriel)⁸ ושל סרגיי פאפטיה (Serge Papeta)⁹ מראים כיצד תרמה פעילותם של אמנים אלה לפלורליזם המקומי ולהתגבשותו של סגנון יהודי-לאומי-מודרני

Kenneth Moss, "Bringing Culture to the Nation: Hebraism, Yiddishism, and the Dilemmas of Jewish Cultural⁶ Formation in Russia and Ukraine, 1917-1919", *Jewish History* 22, no. 3 (2008): 263-294

⁷ "Білаш", *Художники Культур-Ліги*

Ruth Apter-Gabriel, *Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde art, 1912-1928*⁸ ((Jerusalem: Israel Museum, 1987

⁹ Сергій Папета, "Українсько-єврейські джерела модерного мистецтва у контексті діяльності художньої секції київської Культур-Ліги" (מקורות אוקראינים-יהודיים של אמנות מודרנית בהקשר לפעילות המדור האמנותי של הקולטור ליגה בקייב), *Мистецтвознавство* (תולדות האמנות) 1 (2018): 92-109 (מקור באוקראינית).

ונאו-פרימיטיביזם יהודי. מירוסלב שקנדריי (Myroslav Shkandrij) המשיך נקודה זו וציין כי הפעילות הושפעה בראש ובראשונה מהאמנות המודרניסטית באוקראינה, אשר התמקדה בחיפוש אחר הזהות הלאומית. תנועה זו הובילה את אמני אוקראינה, יהודים ולא יהודים כאחד, לחקור את האמנות העממית "הפרימיטיבית" של עמם ולהתייחס אליה, להבדיל מאמני אירופה אשר נטו במסגרת הפרימיטיביזם לבחון תרבויות אחרות ולהתייחס אליהן ביצירתם.¹⁰

פריחה תרבותית זו של האמנות היהודית התרחשה במקביל לפוגרומים אכזריים שחווה יהדות אוקראינה. הפוגרומים הובילו אמנים יהודים להתייחס אל התופעה בספרות ובאמנות, כפי שעשה ריבק בסדרה **פוגרום בשטעטל**. תגובתם של אמנים יהודים לפוגרומים נחקרה רבות: למשל, רוברט ווינברג (Robert Weinberg) בחן את הקשר בין המאורעות ההיסטוריים לבין תיאורי הפוגרומים ברישומים האמנותיים מסוף המאה התשע-עשרה, והסביר כי תיעוד הפוגרומים באמנות באימפריה הרוסית החל להיפתח בעקבות התרחבות התופעה, וכי יצירות אלה נועדו לתעד ולשקף את מהלך האירועים.¹¹ מלגורצאטה סטולארסקה-פרוניה (Małgorzata Stolarska-Fronia) המשיכה טענה זו, והדגישה את תפקיד האמנים כמתעדי מאורע היסטורי לאומי קולקטיבי, בזמן שהאופי האקספרסיבי של היצירות משקף את התחושות האפוקליפטיות-דתיות אשר נובעות מזהותם היהודית.¹²

מאמר חשוב נוסף אשר עוסק בהתפתחות האיקונוגרפיה של הפוגרום הוא מאמרה של ויטה סוסאק (Vita Susak), שבו היא מסבירה את הקשר בין החוויה האישית של האמנים לבין תיאורי הפרעות, ומדגישה כי רוב האמנים בחרו להתמקד דווקא בתוצאות הפוגרומים ולא במהלכם. סוסאק הפנתה תשומת לב משמעותית לחלק מהיצירות בסדרה **פוגרום בשטעטל**, וטענה כי בשונה מיצירות אחרות מז'אנר זה, יצירותיו של ריבק חושפות בגלוי את מהלך הפוגרום תוך כדי המעשה ואת מבצעי הפוגרומים.¹³ ואכן, התוכן הברוטלי של טבח, אלימות, שכרות ואונס אשר מוצג אצל ריבק בשפה נאיבית, כמו בציורי ילדים, השאיר בזמנו ומותר עד היום רושם כביר על הצופים. כפי שציינה ההיסטוריונית וחוקרת תולדות האמנות היהודית רחל וישניצר (Rachel Wischnitzer), תמונות הפוגרום של ריבק הינן "זעקה של האשמות" (a scream of accusations), והיא תיארה סדרה זו כאחת מהיצירות האמיצות והחזקות ביותר של האמן.¹⁴

אך על אף חשיבותה ההיסטורית וייחודיותה האיקונוגרפית והסגנונית, סדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** של ריבק לא זכתה עד כה למחקר כלל, מלבד אזכורים בודדים.¹⁵ נכון למועד כתיבת שורות אלו, המחקר המקיף היחיד על אודות הסדרה נעשה על ידי המחברת במסגרת עבודת תזה לתואר שני,¹⁶ אשר מהווה בסיס למאמר זה. מטרת המאמר הנוכחי היא להציג כיצד סדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** משקפת את תופעת הפוגרומים שהתרחשו באוקראינה בתחילת המאה העשרים, כפי שאלה

¹⁰ Katrin Zavgorodny-Freedman, "The Innovative Downtrodden: The Importance of Primitivism in Ukrainian Modernist Art," *University of Toronto Art Journals* 2 (2020): 36–51.

¹¹ Robert Weinberg, "Visualizing Pogroms in Russian History," *Jewish History* 12 (1998): 71–92.

¹² Małgorzata Stolarska-Fronia, "Apocalyptic City Versus Apocalyptic Shtetl: The Experience of Catastrophe in the Work of the Jewish Expressionists," *Centropa* 15 (2015): 242–254.

¹³ Vita Susak, "'Laocoon: Or the Limits' of Pogroms Representation in Visual Arts (first third of the 20th century)," *Art in Jewish Society*, ed. Jerzy Malinowski, Renata Piątkowska, Małgorzata Stolarska-Fronia, and Tamara Sztyma (Warsaw-Toruń: Polish Institute of World Art Studies & Tako Publishing House, 2016), 220–230.

¹⁴ Susak, "Laocoon: Or the Limits," 226.

¹⁵ Meidler-Waks, *Issachar Ber Ryback*, 134–139; Susak, "Laocoon: Or the Limits," 225–229.

¹⁶ ניקה טולסטוב, "סדרת הרישומים פוגרום בשטעטל של יששכר בר ריבק מאוסף המשכן לאמנות עין חרוד: משמעויות והקשרים" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך בהנחיית פרופ' יוחאי רוזן, אוניברסיטת חיפה, 2022).

מתועדים בעדויות ובמסמכים בני התקופה. לשם כך, מחקר זה מתבסס על בחינה של מקורות ראשוניים כגון חומרים תיעודיים ומסמכים רשמיים שנשמרו בארכיון YIVO, עדויות מקוריות של האמן והתייחסות לספרות מחקרית רלוונטית. בחינת המקורות האלה נועדה להתחקות אחר מאורעות התקופה, ולהראות כיצד אלה באים לידי ביטוי בסדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל**. מאמר זה בוחן כיצד הפרעות השפיעו על התפתחותה של איקונוגרפיה יהודית העוסקת בפוגרומים, ודן בסדרת היצירות **פוגרום בשטעטל** לאור רצף האירועים שהתרחשו במהלך הפוגרומים, כפי שעולה מעדויותיהם של השורדים.

פוגרום כאיקונוגרפיה יהודית

בתחילת המאה העשרים, על רקע מלחמת העולם הראשונה, הפלת המשטר הצארי באימפריה הרוסית והמאבק לעצמאות אוקראינה, פרצו בכל רחבי אוקראינה פוגרומים אלימים כלפי האוכלוסייה היהודית. היו אלה אירועי האלימות הקשים ביותר בהיסטוריה המודרנית שחוותה האוכלוסייה היהודית טרם השואה.¹⁷ הקהילות היו נתונות לאלימות גוברת מצד הצבא הלאומי של אוקראינה, הצבא הלבן של האימפריה הרוסית והצבא האדום של המהפכנים.¹⁸ כל אחד מהצדדים ראה באוכלוסייה היהודית יעד לגיטימי לשוד, ביזה, אונס ורצח, על סמך שמועות כי היהודים "תומכים באויב". בתקופה זו הקהילה היהודית ניצבה "בין הפטיש לסדן": בכל פעם שאזור נכבש בידי כוח כלשהו במערכה, לרוב בתוך ימים בודדים הקהילה היהודית המקומית סבלה מפוגרומים, אשר הגיעו לכדי רדיפה אכזרית ושיטתית ורצח המוני.¹⁹ חוקרים מעריכים כי בין 1917–1921 הותקפו כ-530 קהילות יהודיות ובוצעו כ-887 פוגרומים, שבהם נרצחו באכזריות בין 50,000 ל-200,000 יהודים, ורבים נוספים הוכו, נאנסו ועונו, ונותרו פצועים, נכים, חסרי קורת גג ונטולי רכוש.²⁰

הפוגרומים בעיירות היהודיות, השטעטלים, בוצעו בדרך כלל על ידי יחידות צבאיות מאורגנות, לעיתים קרובות בהנהגתם ועל פי פקודתם של קצינים קוזקים, כגון סימיון פטליוורה (Symon Petliura) מהצבא הלאומי של אוקראינה וגנרל אנטון דניקין (Anton Denikin) מכוחות הצבא הלבן.²¹ הקוזקים, אשר היו אחראים על רוב הפוגרומים באוקראינה,²² היו למעשה שכירי חרב מיומנים וחופשיים. הם זכו להערצה בתרבות הסלבית, והיה להם מעמד של כבוד אשר במידה רבה נשמר עד היום. הקוזאקים קיבלו לשורותיהם את כל מי שביקש להצטרף, בתנאי שיקבל על עצמו את הדת הנוצרית. היחידים שלא התקבלו באופן גורף היו יהודים, גם אם הם המירו את דתם.²³ לאורך ההיסטוריה, לפחות מהמאה השש-עשרה, תקפו קוזקים באופן קבוע קהילות

¹⁷ Nokhem Shtif, *The Pogroms in Ukraine, 1918–1919: Prelude to the Holocaust* (Cambridge: Open Book Publishers, 2019), 2.

¹⁸ Oleg Budnitskii, *Russian Jews Between the Reds and the Whites, 1917–1920* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 34–37.

¹⁹ Людмила Гриневич, "Між Сціллою і Харібдою: євреї-біженці у часи революції та воєн в Україні (1917–поч. 1920-х)", *Сторінки історії: збірник наукових праць*, 20(2017), 45–46 (מקור באוקראינית).

²⁰ Nokhem Shtif, *The Pogroms in Ukraine, 1918–1919*, 2.

²¹ Irina Astashkevich, *Gendered Violence: Jewish Women in the Pogroms of 1917 to 1921* (Boston, MA: Academic Studies Press, 2018): 53.

²² Elias Schulman, "The Pogroms in Ukraine in 1919 by Elias Tcherikower," *The Jewish Quarterly Review* 57(1966): 160.

²³ Vita Susak, "Laocoon: or the Limits," 225.

יהודיות ורצחו אלפי יהודים בשטח אוקראינה.²⁴ במהלך הפוגרומים בתחילת המאה העשרים נודעו הקוזקים כתוקפים האכזריים ביותר של קהילות יהודיות, והם פעלו בשיטתיות צבאית נטולת רסן.²⁵

לצד התפשטותם של המאורעות האלימים החלו להופיע גם יצירות העוסקות בפוגרומים, אשר הציגו תיאורים חזותיים שהגיבו להם ול"מצבי רוח" אנטישמיים.²⁶ על פי סוסאק, האמנים שתיארו את הפוגרומים ביצירותיהם לרוב חוו אותם בעצמם, והיצירות נבעו מתוך ניסיון אישי. המניע העיקרי להן היה רצון לתעד את האירועים האלימים ולדווח עליהם, כ"המחשה היסטורית" (historical illustration) או כעדות ויזואלית שלהם.²⁷ לפי זיוה עמישי מייזלס (Ziva Amishai-Maisels), בתחילת המאה העשרים התפתחה איקונוגרפיה של פוגרומים מתוך רצף האירועים, כך שכל אמן שעסק בנושא בחר את הרגע המכריע מבחינתו שמתאר את עוצמת האירוע והשלכותיו. כך התפתחו מספר נוסחים איקונוגרפיים המשקפים את רצף האירועים ואת עוצמת הפגיעה.²⁸

מבחינת הקהילה היהודית, הפוגרום התאפיין בהתעצמות הדרגתית של האלימות והאכזריות כלפי תושבי השטעטל, אשר לעיתים קרובות הסתיימה בהרס המקום וברצח המוני של תושבי הקהילה. מתוך תוצאות הפוגרומים התפתח הנוסח האיקונוגרפי, אשר מתאר את הנרצחים המוטלים על הארץ, את המתאבלים עליהם ואת ההרס שנותר אחרי הפוגרום.²⁹ סטניסלב פביאנסקי (Stanislaw Fabianski) תיאר זאת ביצירתו **פוגרום יהודי בקייב בנובמבר 1905** (Jewish Pogrom in Kyiv on November 1905), ומשה מיימון (Moses Maimon) ביצירה **סוף סוף בבית** (At Home at Last or Back in the Homeland or After the Pogrom).³⁰ משנת 1906.

לאחר הפרעות נאלצו השורדים להתמודד עם תוצאות הפוגרום: בריחה, קבורת הנרצחים, אובדן רכוש ועוני, פציעות חמורות, התפרצות מגפות וחולי בקרב הקהילה הנפגעת והתמודדות עם הטראומה הפסיכולוגית החמורה.³¹ מתוך כך התפתחו שני נוסחים איקונוגרפיים: הנוסח הראשון הוא הסוג הדינמי, המתמקד בבריחת הקהילה היהודית מהעיר, כפי שתיאר שאול הירשנברג (Samuel Hirszenberg) ביצירה **גלות** (Exile) משנת 1904. בתיאורים אלה נראית קבוצה גדולה של אנשים בתנועה, נמלטים על נפשם.³² הנוסח השני התמקד במצב הפיזי והפסיכולוגי של נפגעי הפוגרום לאחר המאורע,³³ כפי שתיאר מאוריצי מינקובסקי (Mauricy Minkowsky) ביצירות **אחרי הפוגרום** (After the Pogrom) מ-1905 ו**חסרי הבית (אחרי הפוגרום)** (The Homeless aka After the Pogrom) מ-1906. נוסח זה מתאפיין בסטטיות, ולרוב מתוארות בו קבוצות קטנות של אנשים: משפחות, נשים, ילדים וקשישים היושבים בדממה, מותשים.³⁴

²⁴ Schulman, "The Pogroms in Ukraine in 1919 by Elias Tcherikower," 161

²⁵ Susak, "Laocoon: or the Limits," 225

²⁶ Larry Silver and Samantha Baskind, "Looking Jewish: The State of Research on Modern Jewish Art," *Jewish Quarterly Review* 101, no. 4 (2011): 636

²⁷ Susak, "Laocoon: or the Limits," 220

²⁸ Ziva Amishai-Maisels, "Steinhardt and Bialik," *Jewish Book Annual* 42 (1984–1985): 138

²⁹ Susak, "Laocoon: or the Limits," 220

³⁰ Mykhaylo Sherman, *Images of a Vanished World* (Lviv: Centre of Europe, 2003): 40

³¹ Joshua Karlip, "Between Martyrology and Historiography: Elias Tcherikower and the Making of a Pogrom

³² Historian," *East European Jewish Affairs* 38, no. 3 (2008): 26

³³ Amishai-Maisels, "Steinhardt and Bialik," 1

³⁴ שם.

³⁴ Susak, "Laocoon: Or the Limits," 22

כפי שניתן לראות בדוגמאות שהובאו להלן, לרוב היצירות העוסקות בפוגרומים אינן מציגות את התוקפים או את מהלך הפוגרום. במקום זאת בחרו האמנים להתמקד בקורבנות ובתוצאות הפוגרומים. לא לגמרי ברור מדוע הם השמיטו את העיסוק הישיר בפוגרומים מיצירתם. על פי אחת ההשערות, אמנים נמנעו מלתאר את התוקפים על מנת לא להעניק להם מקום ראוי באמנות הגבוהה. השערה אחרת גורסת כי רוב האמנים נמנעו מתיאור ישיר של התוקפים או של מהלך הפוגרום בשל הצנזורה, אשר אסרה לתעד או להאשים את התוקפים בפרעות. תיאורים אלה אף נחשבו מסוכנים עבור היוצרים ועבור המחזיקים אותם ברשותם.³⁵ ייתכן שאיסור זה מסביר את בחירתו של ריבק לרשום את הסדרה על נייר בפורמט קטן יחסית, שאותו קל להחביא, להעביר בנשיאה ואף להשמיד במקרה הצורך.

סדרת הרישומים "פוגרום בשטעטל" כעדות היסטורית

להבדיל מהמגמות האיקונוגרפיות המקובלות בזמנו לתיאור הפוגרומים, הסדרה **פוגרום בשטעטל** של ריבק כוללת תשעה רישומים (תמונות 1-9) אשר מתארים באופן ישיר ומפורט את מהלך הפוגרומים שביצעו הקוזקים בקרב הקהילות היהודיות באוקראינה בין השנים 1917-1919 בקירוב. כל רישום בסדרה מתאר סצנות והתרחשויות שונות ממהלך הפוגרומים, על פי נוסחה חזותית אחידה המבוססת על יחס גודל היררכי: במרכז מתוארת הסצנה הראשית, אשר מתמקדת בקורבנות ובנפגעי הפוגרום, שמוצגים כדמויות גדולות; בשוליים מתוארות סצנות נוספות אשר מתמקדות במבצעי הפוגרומים, שמוצגים כדמויות קטנות. התיעוד ההיסטורי הישיר והנוסח האיקונוגרפי הייחודי הופכים את הסדרה הזאת ליחידה במינה.

על פי אירינה אסטשקביץ' (Irina Astashkevich), במהלך 1917-1919 בוצעו הפוגרומים בידי כוחות צבאיים של הקוזקים, אשר גיבשו "תסריט" התקפה מובנה וקבוע במטרה להגביר בהדרגה את האימה והחרדה בקרב היהודים: הפוגרומים החלו בביזה ובהשחתת רכוש, עברו להשפלות, עינויים ואונס נשים פומבי, ונסתיימו ברצח המוני. ההתאכזרות כלפי היהודים, בעיקר עינויי הגברים ואונס הנשים, נעשו כלפי כל שכבות הגיל ובאופן פומבי לעיני המשפחה או הקהילה כולה, זאת במטרה לפורר את המבנה החברתי ולרמוס את הכבוד האנושי של היהודים.³⁶ כאשר מתבוננים במוטיבים המרכזיים והחוזרים בסדרת היצירות **פוגרום בשטעטל**, ניתן לראות כי ריבק מתאר את אותם שלבים שמגדירה אסטשקביץ' ב"תסריט" הפוגרומים, אם כי הוא מתאר את כל רצף האירועים בעת ובעונה אחת.

ריבק, שפעל והתגורר בשנים אלה בקייב, קיבל את המידע על אודות "תסריט" הפוגרומים מפליטים יהודים אשר נאלצו לעקור ממקום מושבם בעקבות הפרעות, והגיעו לבירת אוקראינה בתקווה למצוא הגנה ומחסה.³⁷ מקור חשוב נוסף שסיפק מידע מהימן על הפוגרומים היה ההיסטוריון אליאס צ'ריקובר (Elias Tcherikower), אשר ראיין את הפליטים במטרה לאסוף מידע ועדויות על הפוגרומים. ידוע כי השניים היו בקשר בתקופה זו, וצ'ריקובר הראה לריבק חלק מממצאיו.³⁸ נוסף על כך, בדומה ליצירות אחרות שעסקו בפוגרומים, סדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** נוצרה בהשפעת החוויה האישית של האמן: ריבק חווה

³⁵ שם.

Irina Astashkevich, *The Pogroms in Ukraine in 1917-1920: An Alternate Universe* (Ann Arbor, MI: ProQuest³⁶ Dissertations Publishing, 2013), 4-5.

Serge-Aljosja Stommels and Albert Lemmens, "The Graphic Work of Issachar Ber Ryback (1897-1935): An³⁷ Outstanding Example of Children's Book Art," *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917-1937*, ed. J. Schulte and O. Tabachnikova (Leiden: Brill, 2012): 280.

³⁸ Susak, "Laocoon: or the Limits," 22.

באופן אישי פוגרומים מתמשכים בקייב, וב-1919 נרצח אביו בפוגרום שהתרחש בעיר הולדתו יליסאוטגראד.³⁹ ריבק הביע את תחושת הזעזוע העמוק שבה היה שרוי:

באותה תקופה הייתי צריך לצייר בצורה כזו. ראיתי כל כך הרבה זועות אימות אחרי המהפכה של 1917 – הפוגרומים המבעיתיים באוקראינה, רצח אבי, מקום הולדתי נהרס – הייתי צריך למצוא מדיום שמסוגל לתאר את החוויות האימות שעברתי ואת הרגש שבו עבדתי.⁴⁰

כעת אפנה לבחון כיצד ריבק מתאר את המבנה הקבוע של הפוגרומים ברישומיו. מתיאורים אלה ניתן לראות כי רישומיו מהווים עדות היסטורית חזותית, כפי שעולה מתוך עדויות של שורדי הפוגרומים.

השחתה וביזה

השלב הראשון של הפוגרום, השחתה וביזה של הרכוש, מופיע כמעט בכל היצירות בסדרה, לרוב בדמות של עיירה בוערת או לחילופין בדמותם של בתים העומדים חרבים על תילם. תיאור השחתה העוצמתי ביותר מופיע ביצירה **חורבן המקדש** (Fall of the Temple) (תמונה 1), שבמרכזה בית כנסת העולה באש. סצנה זו מהווה המחשה היסטורית: על פי עדות הקורבנות, במהלך הפוגרומים היו התוקפים שורפים את בתי הכנסת לעיני תושבי העיירה, כחלק ממהלך שנועד להשמיד את הסמל המשמעותי ביותר עבור הקהילה היהודית.⁴¹

³⁹Stommels and Lemmens, "The Graphic Work of Issachar Ber Ryback," 284

⁴⁰שם, 282.

⁴¹Nancy Perloff, "Introduction," *Had Gadya: The Only Kid*, ed. Arnold Band (Los Angeles, CA: Getty Publications, 2004), x



תמונה 1: Issachar Ber Ryback, *Fall of the Temple*, watercolors on paper, 35x45 cm, 1918.

Mishkan Museum of Art Ein Harod

נוסף על היותו מרכז דתי, רוחני ותרבותי, בזמני מצוקה שימשו בתי הכנסת גם כמרחב חברתי וקהילתי, שסיפק בין השאר מקום מחסה לפליטים יהודים שהגיעו מעיירות יהודיות סמוכות אחרי פוגרום שחוו. אך התוקפים לא פסחו על אף עיירה, ועל פי נתונים רשמיים של הוועד הציבורי היהודי לסיוע לנפגעי מלחמה (Єврейський громадський комітет допомоги жертвам війни), רוב הפליטים היהודים חוו בין שבעה לשלושים פוגרומים – ורק 15% מהניצולים דיווחו כי חוו פוגרום אחד בלבד.⁴² לכן שרפת בתי הכנסת במהלך הפוגרומים לא פגעה רק בקהילה המקומית ובסמל היהדות, אלא גם בפליטים אחרים שהגיעו לאותה קהילה בחיפוש אחר הגנה ומחסה. מכון ששרפת בית כנסת הייתה אירוע שגרתי ומשמעותי במהלך הפוגרומים, מוטיב זה חוזר גם ביצירות אחרות בסדרה של ריבק.

מהלך ההשחתה של בתי הכנסת לווה גם בביזה, ובתוך כך בפגיעה במורשת התרבותית והרוחנית היהודית ובאובייקטים המייצגים אותה. דוגמה מובהקת לכך ניתן לראות ביצירה **המגן על ארון הקודש** (Protecting the Holy Ark) (תמונה 2), שבמרכזה גבר יהודי – ככל הנראה חזן בית הכנסת, מגן בגופו על ארון הקודש מפני פרש קוזק המסתער עליו בחרב שלופה.⁴³ דלת הארון נעקרה חלקית, ועל הרצפה מוטלים שלושה ספרי תורה, המעידים על הביזה שהתרחשה במקום. יהודי נוסף מנסה גם



⁴²

חי

הוא להגן בגופו על ארון הקודש, אך נרמס תחת פרסות הסוס של התוקף. דמות זו מהדהדת היסטוריה יהודית מרטרולוגית שהתפתחה מאז ימי הביניים, שבה יהודים נרדפו ונרצחו על עצם היותם יהודים, ומתייחסת לדורות של יהודים שמסרו את נפשם על קידוש השם וקיום המצוות.⁴⁴

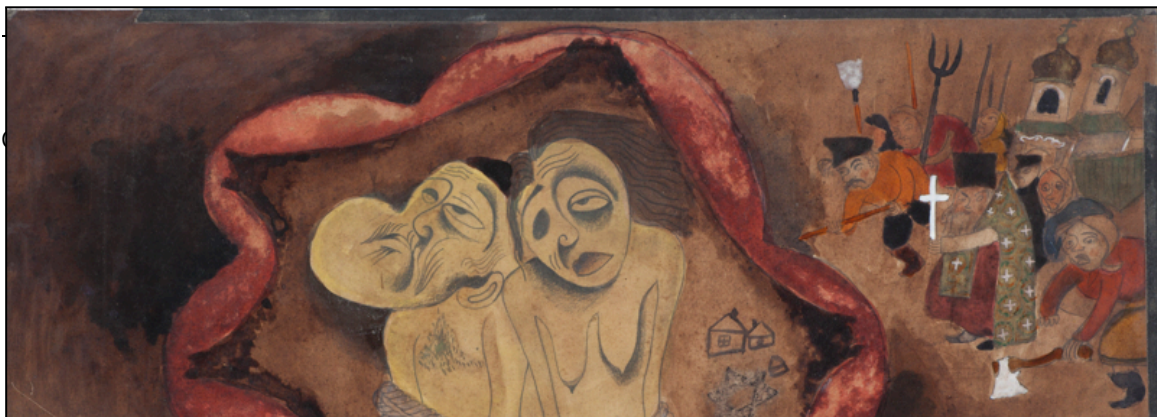
Issachar Ber Ryback, *Protecting the Holy Ark*, watercolors on paper, 35x45 cm, 1918, תמונה 2:

Mishkan Museum of Art Ein Harod

פן נוסף של השחתה וביזת רכוש מתואר בחלק העליון של הרישום **כבד את אביך ואת אמך** (Honor Your Father and Mother) (תמונה 3). ברישום זה מתואר כומר עם צלב מלווה בגברים ובנשים חמושים בקלשונים ובגרזנים, והללו מסתערים לעבר דמויות יהודיות חבולות שמאחוריהן ניצבת כנסייה. כפי שמתארת סצנה זו, השכנים הנוצרים הגיעו לרוב לעיירה היהודית אחרי הפוגרום שביצעו הקוזקים, בדרך כלל במטרה לבזוז רכוש תוך ניצול מצבם הפגיע של תושבי העיירה. ביזת הרכוש על ידי השכנים הנוצרים הייתה מכה פיזית ופסיכולוגית קשה בפני עצמה, מכיוון שהקורבנות הכירו באופן אישי את הבודזים ולעיתים אף ניהלו עימם קשרי ידידות לפני הפוגרום.⁴⁵ הכנסייה הניצבת מאחורי התוקפים הנוצרים היא פרט משמעותי ברישום, אשר מספק את מקור ה"לגיטימציה" לפרעות: מאות שנים של אנטישמיות בחסות הדת הנוצרית.⁴⁶

השפלות ועינויים

השלב השני של הפוגרום, הכולל השפלות ועינויים, מופיע גם הוא בבירור בסדרת היצירות של ריבק. תיאור מובהק של השפלה מתואר במרכז הרישום **כבד את אביך ואת אימך** (תמונה 3), המתאר משפחה: גבר ואישה עירומים קשורים בחבל עבה, וילד קטן מחבק את רגלה של האישה. על פי עדויות, חלק משמעותי ממהלך הפוגרומים היה השפלת הקורבנות, רמיסת כבודם ופגיעה בצלם האנוש שלהם. מהלך זה כלל בין השאר פגיעה בכבוד אב ואם, אשר נועד לרמוס את ההיררכיה המשפחתית. פגיעה זו באה לידי ביטוי בהתאכזרות כלפי הקורבנות לעיני בני המשפחה, למשל באמצעות הלקאת הגברים לעיני הנשים והילדים או הפשטה פומבית.⁴⁷ ברישום זה הילד נאלץ לראות את הוריו עירומים, חסרי אונים ומושפלים. פני האישה מעוותים וניכרים בהם סימני אלימות. הילד נאחז באם, אך ספק אם אחד מההורים הינו בין החיים.



38⁴⁴

דו⁴⁵

ng⁴⁶

-138

28⁴⁷

Issachar Ber Ryback, *Honor Your Father and Mother*, watercolors on paper, 35x45 cm,;3 תמונה

1918, Mishkan Museum of Art Ein Harod

כחלק ממהלך ההשפלה והרמיסה, הקוזקים נהגו להנחיל בקורבנות תחושה קשה של חוסר אונים.⁴⁸ ביטוי מובהק לתופעה זו ניתן לראות ברישומים **חורבן המקדש** (תמונה 1) ו**תחת כנפי השכינה** (Under the Wings of the Divine Presence) (תמונה 5), אשר מתארים קבוצות של גברים יהודים, ידיהם קשורות מאחורי גבם, נאלצים להסתכל על הפוגרום המתרחש אך אינם יכולים לפעול על מנת להגן על הקורבנות או למנוע את המעשה. חלק מרכזי ממהלך הפוגרום היה לזעזע את הקהילה כולה על ידי כפייה לצפות באונס, בהתעללות ובמעשים קשים אחרים, שעה שהצופים מנועים מלסייע לקורבנות.⁴⁹ ביטוי נוסף להתאכזרות בקורבנות הפוגרומים ניתן לראות ביצירה **לא תשחט אב ובן ביום אחד** (Not to Slaughter Father and Son in One Day) (תמונה 4), המתארת שני גברים עירומים למחצה, קשורים וממוסמרים בידיהם לעמוד, חלציו של אחד מהם כרותים, ולגופם רק תשמישי קדושה.



⁴⁸ ש.ם.

⁴⁹ Budnitskii, *Russian Jews Between the Reds and the Whites*, 217–218

**Issachar Ber Ryback, *Not to Slaughter Father and Son in One Day*, watercolors on:4 תמונה
paper,35x45 cm, 1918, Mishkan Museum of Art Ein Harod**

על פי עדויות השורדים, ההתאכזרות הקיצונית של הקוזקים נבעה, בין השאר, משימוש בסמים ובאלכוהול במהלך הפוגרומים.⁵⁰ ריבק מתעד תופעה זו ברישומיו. על פי עדויות, ידוע כי קוזקים חיפשו והחרימו משקאות חריפים במהלך הפוגרומים, והיעדר המעצורים בעקבות מצב השכרות הביא אותם לאכזריות חסרת רסן.⁵¹ בשני צידי הרישום **חורבן המקדש** (תמונה 1) מתוארות שתי דמויות של קוזקים מתאכזרים ליהודים שעה שהם מרוקנים אל קרבם בקבוק של שתייה חריפה. בפינה השמאלית העליונה של הרישום מתואר קוזק הלוגם מבקבוק משקה חריף בידו האחת, ובידו השנייה מניף חרב שעל חודה נעוץ ראש כרות של יהודי. הקוזק השני נראה בפינה הימנית העליונה כשהוא רוכב על סוס, לוגם גם הוא מבקבוק משקה חריף ביד אחת, ובידו השנייה מחזיק חנית ועליה נעוץ תינוק. תיאור זה נועד להדגיש את ההתאכזרות חסרת הגבולות של הטובחים, אשר אינם חומלים אף על תינוקות וילדים.

מוטיב השתייה לשכרה מופיע גם ברישום **המגן על ארון הקודש** (תמונה 2). מצד ימין למטה מוצגים שני קוזקים חמושים המטלטלים אישה באוויר. האישה מפנה את מבטה לתינוק שמחזיק אחד הקוזקים, ועל פניה הבעת זוועה ופחד. לצידם, למטה, מופיעה דמותו של קוזק שלישי, יושב ולוגם מבקבוק משקה חריף עם סכין בידו. בסצנה זו מתאר ריבק שיטת פעולה אופיינית במהלך תקיפה: על פי עדויות, קוזקים נהגו לחטוף תינוקות בדרישה להחזירם תמורת אספקה של אלכוהול.⁵²

אונס

התאכזרות ואונס פומבי והמוני של נשים יהודיות היו גם הם חלק אינטגרלי ממהלך הפוגרום.⁵³ הפורעים אנסו נשים מכל שכבות הגיל, מילדות קטנות ועד נשים מבוגרות. לעיתים קרובות האונס היה קבוצתי והתבצע לעיני בני המשפחה, במטרה לפורר את התא המשפחתי, להעצים את ההתאכזרות כלפי קורבנות האונס ולהטמיע את תחושת חוסר האונים בקרב בני המשפחה, אשר נאלצו לצפות במעשה ללא אפשרות להושיע את הקורבן.⁵⁴ בהתייחס להתפוררות התא המשפחתי בעקבות אונס הנשים, יש לציין את סוגיית ההריונות בעקבות מקרי האונס: נשים רבות נאלצו ללדת ולגדל את צאצאי האנסים, תופעה כואבת אשר ככל הנראה השפיע רבות על התא המשפחתי. כמו כן, חשוב לציין כי על פי הלכות אשכנז, חל קושי הלכתי אשר מנע

⁵⁰Susak, "Laocoon: Or the Limits," 225.

⁵¹Shtif, *The Pogroms in Ukraine*, 33.

⁵²שם, עמ' 35.

⁵³Astashkevich, *Gendered Violence*, 54–55.

⁵⁴Gur Alroey, "Sexual Violence, Rape, and Pogroms, 1903–1920," *Jewish Culture and History* 18, no. 3 (2017):

319.

לעיתים מזוגות להתייחד לאחר המעשה. על פי מסורת זו, ישנו ספק אם אישה מותרת לבעלה כאשר האונס התבצע תחת איום על חייה, כפי שקרה לעיתים קרובות במהלך הפוגרומים, ולעיתים קרובות האונס הוביל לפירוק התא המשפחתי.⁵⁵ על כן, מדובר בסוגיה חברתית-הלכתית בולטת במיוחד שהתעוררה בחברה היהודית בעקבות הפוגרומים.⁵⁶



Issachar Ber Ryback, *Under the Wings of the Divine Presence*, watercolors on paper, תמונה 5; 35x45 cm, 1918, Mishkan Museum of Art Ein Harod

בסדרת היצירות **פוגרום בשטעטל** התייחס ריבק לתופעה זו, אך הוא נמנע מתיאורים ישירים שלה אלא בחר בתיאורים מרומזים בלבד. שתי היצירות המובהקות ביותר אשר עוסקות באונס נשים הן היצירות **תחת כנפי השכינה** (תמונה 5) ו**האם והילד** (The Mother and the Child) (תמונה 6). הרישום **תחת כנפי השכינה** (תמונה 5) מתאר במרכזו זוג המוטל על מיטה. הגבר מוצג בלבוש חסידי מסורתי, פניו נושאות סימני אלימות, ידיו קשורות מאחורי גבו, ומבטו המיוסר פונה אל האישה שלצידו. האישה מוצגת עירומה, בגדיה נקרעו מעליה ובפניה ניכרים סימני אלימות; היא חובשת כיסוי ראש, ומרימה את ידיה האדומות כלהבות

⁵⁵ יהושע שפירא, "חומרת הפגיעה המינית בתורה", **תחומין** (2017), <https://www.yrg.org.il/?CategoryID=268&ArticleID=1339>
⁵⁶ Michael Gluzman, "Pogrom and Gender: On Bialik's Unheimlich," *Prooftexts* 25, no. 1-2 (2005): 29–59

למעלה. כיסוי הראש של האישה מעיד כי מדובר בזוג נשוי. הבגדים הקרועים והעירום של האישה מרמזים על אונס אלים, שעה שבעלה הכפות לצידה נאלץ לצפות במעשה. ידיה האדומות של האישה מצביעות על העינויים שעברה. התייחסות נוספת אל תופעת אונס הנשים במהלך הפוגרומים מוצגת ברישום **האם והילד** (תמונה 6). במרכז היצירה מוצגת אישה מיניקה. שערה האדמוני פזור כלהבות, והיא מפנה את מבטה לתינוק העירום היונק משדיה. פלג גופה העליון חשוף, בגדיה קרועים ושובל דם ניגר מבין רגליה. האם אינה מחזיקה את תינוקה, אלא ידיה פרושות לצדדים. מכך ניתן להסיק כי היא כבר אינה בין החיים. מצידה השמאלי של האם מתואר קוזק עם מכנסיים מופשלים, ובידו סכין המכוונת לכיוון האישה והתינוק. מלבד תיאור האונס האכזרי, דמויותיהם של האם והתינוק ברישום זה מייצגות שותפות גורל וטראומה קולקטיבית בעקבות מוות אלים של נשים ותינוקות יהודים במהלך הפוגרומים.

תמונה 6: Issachar Ber Ryback, *The Mother and the Child*, watercolors on paper, 35x45 cm, 1918.

Mishkan Museum of Art Ein Harod



The Murdered on the Roads) גם ברישום הנרצחים בדרכים (The Murdered on the Roads) (תמונה 7). בחלק העליון של הרישום מוטלת על הקרקע גופתה העירומה של אישה הרה, אחד משדיה כרות, בטנה שסועה ועוברת נחשף מתוך הרחם. דמות זו היא עדות להתאכזרות הקשה כלפי נשים יהודיות בפוגרומים. החל מפוגרום קישינב שהתרחש ב-1905 התקבלו דיווחים רבים על עינוי נשים על ידי אונס קולקטיבי, כריתת חזה של נשים צעירות בעודן בחיים ושיסוע בטנן של נשים בהיריון.⁵⁷ הדמות הנרצחת ברישום זה מפנה את מבטה לעבר מיטה מעוטרת בצלבים, ובה שוכב ילד או תינוק. הצלבים על המיטה מתייחסים לניסיונות ההגנה העצמית שנקטו התושבים היהודים: הם נהגו להחזיק בצלבים ובאיקונות, בתקווה להסתיר את זהותם היהודית ובכך להינצל מפוגרום.⁵⁸



Issach Issachar Ber Ryback, *The Murdered on the Roads*, watercolors on paper, 35x45:7 תמונה 7 cm, 1918, Mishkan Museum of Art Ein Harod

⁵⁷ Shtif, *The Pogroms in Ukraine*, 46

⁵⁸ Weinberg, "Visualizing Pogroms in Russian History"

התגוננות

בסדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל**, ריבק אינו מתייחס לרוב אל ניסיונות ההתגוננות של הקהילה היהודית מפני התוקפים. אחד מהביטויים היחידים לניסיונות אלה ניתן לראות בחלק התחתון של הרישום **תחת כנפי השכינה** (תמונה 5), שבו מתוארת אישה בתוך בית המרימה את ידיה למעלה וזועקת. סצנה זו מתייחסת ככל הנראה אל תופעת "הבתים הזועקים" (*Kричащие дома*), אשר היו אמצעי הגנה של הקהילה היהודית מפני פוגרומים בערים הגדולות. בשיטה זו, כאשר הפורעים היו נכנסים לבית יהודי, דיירי המקום היו מתחילים לזעוק. עם הישמע הזעקה, זעקו גם הדיירים בדירות השכנות ואליהם הצטרפו כל האנשים מסביב, עד אשר הזעקה התפשטה על פני שכונות שלמות. שיטה זו השיגה שתי מטרות: הראשונה היא שבאופן מיידי היו התוקפים נחרדים מעוצמת הזעקה, והדבר הוביל לבלבול ולנסיגה; כמו כן, הזעקות שהתפשטו ברחובות הערים המרכזיות לא אפשרו לרשויות להתעלם מהמתקפה, ואילצו אותן לשלוח כוחות לעצירתה.⁵⁹ במהלך גל הפוגרומים של 1918–1919 התגורר ריבק בקייב, והעיד כי חווה בעצמו מספר פוגרומים בזמן שהותו שם.⁶⁰ על כן ניתן להסיק כי הוא הכיר את תופעת "הבתים הזועקים" באופן אישי, והתייחס אל התופעה ברישום זה מתוך חווייתו האישית.

רצח

בסדרת רישומים זו, בכל היצירות מתאר ריבק את הרצח ההמוני של התושבים היהודים שהתחולל במהלך הפוגרומים. תיאורים אלה באים לידי ביטוי בדמויות של תינוקות, נשים וזקנים המוטלים על הקרקע מתבוססים בדמם, או נרצעים בסכינים וחרבות. בין הדימויים הבולטים ניתן למנות את הדימוי בחלק התחתון של הרישום **חורבן המקדש** (תמונה 1), המתאר גופה של גבר יהודי המחזיק ספר תורה, חרב נעוצה בחזהו, וחזיר מלקק את דמו. תיאור זה מתייחס אל השחתת הגופות שהמשיכו לעשות הקוזקים אחרי הרצח. לעיתים קרובות הם אסרו על קבורת הנרצחים, והשאירו את הגופות בחוץ כדי שיושחתו על ידי החזירים, כחלק מהמשך ההתעללות בשורדים ומחיקת צלם האנוש של הנרצחים.⁶¹ כמו כן, ברישום זה מתואר תינוק המתבוסס בדמו. בתיאורי רצח של מבוגרים לצד ילדים, ריבק מתייחס אל שותפות הגורל היהודי הקולקטיבי העוברת מדור לדור, מורשת של רדיפה ופורענות.

⁵⁹ Александр Пученков, "Национальный вопрос в идеологии и политике южнорусского Белого движения в годы Гражданской войны. 1917-1919 гг (השאלה הלאומית באידיאולוגיה ובפוליטיקה של התנועה הלבנה של דרום רוסיה במהלך מלחמת האזרחים. 1917–1919) *Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук* (תקציר עבודת הגמר למועמד לתואר במדעי ההסטוריה), Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2002, 22-23.

⁶⁰ Stommels Lemmens, "The Graphic Work of Issachar Ber," 282.
⁶¹ Elias Tcherikower Archive Records of the Mizрах Yidisher Histirisher Arkhiv, "Yivo Archives (Record Group" 20073, Folder 238, Bulk Dates 1919–1927): 80, https://digitalassets.yivo.org/RG%2080/RG80_f176-f240/ya-rg80-f238_Part1.pdf

סוגיה אחרת בתופעת רצח היהודים מתוארת ברישום הנרצחים בדרכים (תמונה 7). במרכז הרישום מתוארים שלושה גברים יהודים נרצעים בחרב אחת, ידיהם קשורות מאחורי גבם. שלושת הגברים מתוארים על רקע נוף פנורמי, מחוץ לשטעטל. על פי עדויות, טבח של יהודים התרחש גם בדרכים ובשדות הפתוחים, כאשר היו תופסים יהודים באופן אקראי, שודדים את רכושם ורוצחים אותם. אמצעי משמעותי לזיהוי יהודי היה הזקן, אשר נתפס כסממן בולט של גברים יהודים, והלבוש החסידי המסורתי.⁶² מכיוון שברישום זה ריבק מדגיש את הזקן והלבוש של הדמויות המרכזיות, ניתן להניח כי הוא מתייחס בתיאור זה אל תופעת הרצח האקראי של יהודים על סמך זיהוים לפי סממנים אלה. משמאל לשלושת הגברים ברישום זה מוצגת בחלון דמות חסרת חיים, עם חרב נעוצה בפניה. דמות זו מעידה על אופן פעולה נוסף של הקוזקים: כחלק ממהלך התקיפה הם נהגו לפגוע דווקא בפניהם של הקורבנות, עד להשחתתם המוחלטת.⁶³ על פי איסטשקביץ', פעולה זו נועדה למחוק כל צלם אנוש של הקורבנות וגם להערים קושי על זיהוים.⁶⁴

דפוס רצח נוסף מתואר ברישום לויב (Loyew) (תמונה 8). במרכז הרישום מתוארת ספינה הנושאת את השם "לויב" (Лойб) ברוסית. שם הספינה מצביע על עיירה באוקראינה שממנה נהגו יהודים להוביל סחורות על נהר הדנייפר לקייב.⁶⁵ ברישום, הספינה מותקפת על ידי קבוצת קוזקים חמושים בסכינים ובחרבות, אשר מגיעים אליה בסירות קטנות. קוזק שוחט בסכין גבר יהודי השרוע על חרטום הספינה. בירכתיים נראה קוזק נוסף נועץ חרב בגבר יהודי אחר, ודוחף אותו למים. מסביב לאונייה צפות גופותיהם של ארבעה יהודים שנרצחו קודם לכן והושלכו למים. על פי עדויות, היו קוזקים תוקפים ספינות מסחר יהודיות וטובחים ביהודים. את גופותיהם הם זרקו לנהר הדנייפר, על מנת שיגיעו עם הזרם לרובע היהודי בקייב ויטילו אימה על התושבים.⁶⁶

Elias Tcherikower Archive Records", 20077,"⁶² .Astashkevich, *Gendered Violence*, 25
https://digitalassets.yivo.org/RG%2080/RG80_f176-f240/ya-rg80-f238_Part1.pdf⁶³
⁶⁴ .Astashkevich, *Gendered Violence*, 32
⁶⁵ .Susak, "Laocoon: Or the Limits," 227
⁶⁶ שם, 228.



Issachar Ber Ryback, Loyew, watercolors on paper, 35x45 cm, 1918, Mishkan Museum:8 תמונה

of Art Ein Harod

בריחה ופליטות

לבסוף, במהלך הפוגרומים החוזרים והנשנים מהצדדים השונים, החריבו התוקפים את העיירות היהודיות עד היסוד, ובכך חיסלו את השטעטלים באוקראינה. קהילות שלמות נאלצו לעזוב הכול ולברוח, לרוב מייד כאשר שמעו על הפוגרום המתקרב או במהלך התרחשותו עצמו. בזמן הבריחה איבדו הרוב המכריע של יהודי אוקראינה את כל רכושם, והבריחה המיידית הובילה לא פעם לניתוק פתאומי מקרובים ומבני משפחה.⁶⁷ בעקבות חיסול השטעטלים קמו מחנות פליטים מאולתרים. הצפיפות והפצועים הרבים הובילו להתפרצויות של מחלות זיהומיות, שהתפשטו וגבו את חייהם של מאות אלפי יהודים נוספים. הפליטים מתו גם מרעב ומקור, ורבים סבלו מטראומות נפשיות קשות.⁶⁸ בדומה לתופעת הפוגרומים, גם תופעת הפליטים הפכה לקטסטרופה הומניטרית לאומית עבור האוכלוסייה היהודית באוקראינה בין השנים 1917-1921.⁶⁹

⁶⁷ גרינעביץ, "Між Сціллою і Харібдою," 46-47

⁶⁸ שם, 49.

⁶⁹ שם, 57.

אל תופעת העקירה והבריחה המיידית מתייחס ריבק ביצירה בודדת, **הנמלטים** (תמונה 9). בחלק הימני של הרישום מתוארים שלושה פרשים עם חרבות שלופות המגיחים מהיער בשעת שקיעה, שבה הם אכן נהגו להגיח במפתיע מהיערות הסובבים ולתקוף את השטעטלים.⁷⁰ ברישום זה כל העיירה, שבמרכזה ניצב בית כנסת מעץ, עולה באש. התושבים מנסים להימלט, ברחובות העיר שרועה גופה של גבר וחרב נעוצה בחזהו. בחלק העליון של רישום זה, מצד שמאל, מתוארת עיירה נוצרית עם כנסייה דוממת על רקע הפוגרום המתרחש, ורק כלב מיילל נראה ברחוב. על פי עדויות שורדי הפוגרומים, הקוזקים היו תוקפים רק את העיירות היהודיות, וחסו על העיירות והתושבים הנוצרים, שאותם ידעו לזהות על סמך סממנים נוצריים כגון הכנסייה, הצלב והאיקונה בשטח של עיירה או של בית ספציפי.⁷¹ ברישום זה מדגיש ריבק את ההבחנה בין העיירה היהודית המותקפת, אשר במרכזה ניצב בית הכנסת, לבין העיירה הנוצרית המוגנת עם הכנסייה בראשה. בצידו השמאלי התחתון של הרישום מתוארת קבוצה של יהודים המתחבאים מפני הפוגרום מאחורי הר או גבעה. האנשים הבודדים שהצליחו להתחבא מוצגים כחסרי כול, והבעות פניהם מביעות צער וייאוש. בקבוצה זו בולט גבר יהודי בבגדים חסידיים מסורתיים המצביע לכיוון המנוגד לשטעטל, אל כיוון הבריחה.

Yivo Archives, *Bulk Dates 1919–1927, 20075,*⁷⁰
(https://digitalassets.yivo.org/RG%2080/RG80_f176-f240/ya-rg80-f238_Part1.pdf (accesses 30.6.22
Daniel Gutwein, "Depicting the Hidden Jew: The Liberal Dilemma in Vakhrenov's Illustrations of the Odessa⁷¹
Pogrom," *Jewish History* 12 (1998): 93–94



Issachar Ber Ryback, *The Fugitives*, watercolors on paper, 35x45 cm, 1918, Mishkan:9 תמונה

Museum of Art Ein Harod

סיכום

מחקר זה עסק בסדרה **פוגרום בשטעטל** של האמן יששכר בר ריבק. סדרת רישומים זו, אשר נמנית עם היצירות המוקדמות של האמן, מתייחסת להיסטוריה של יהדות אוקראינה ונוצרה בתגובה לפוגרומים כלפי האוכלוסייה היהודית בין השנים 1917-1919. הפוגרומים בוצעו בעיקר בידי הכוחות הצבאיים של הקוזקים על פי התנהלות קבועה, והסדרה מתארת את כל שלביהם המובנים: החל מרגע ההסתערות על השטעטל, דרך ביזת רכוש, חילול המקומות הקדושים ליהודים, פגיעה פיזית ומינית, רמיסת הכבוד האנושי של הקורבנות ורצח התושבים מכל שכבות הגיל והמגדר. ביצירות אלה ריבק מתאר את התופעה בכללותה, ובכך מספק עדות חזותית מפורטת על אודות מהלך הפוגרומים ברחבי אוקראינה, זהות התוקפים ואכזריותם הקשה במהלך התקיפות. על מנת להבנות עדות חזותית עוצמתית ומהימנה, התבסס ריבק בסדרה זו על מספר מקורות היסטוריים. הוא קיבל את המידע על אודות הפוגרומים שהתרחשו בשטעטלים מפייהם של פליטים יהודים אשר נאלצו לעקור ממקום מושבם בעקבות הפרעות, והגיעו לקייב. מקור מידע חשוב נוסף היה ההיסטוריון אליאס צ'ריקובר, אשר אסף עדויות וממצאים לגבי הפוגרומים. מקורות אלה הינם הבסיס למתואר בסדרה **פוגרום בשטעטל**. כמו כן, בין השנים 1918-1919 חווה האמן פוגרומים בעצמו באופן בלתי אמצעי. על כן סדרה זו אינה מציגה רק תופעה יהודית קולקטיבית, אלא מבטאת גם את החוויה הקשה האישית של האמן.

נוסף על כך, סדרה זו מהווה חלק משמעותי מהתבססותה של אמנות יהודית לאומית מודרניסטית באוקראינה. בתחילת המאה העשרים, הגדרתה ומשמעותה של האמנות היהודית ניצבה במרכז פעילותם של אמנים יהודים מודרניסטים במזרח אירופה. האמנים היהודים הקדישו את פעילותם האמנותית לנושאים יהודיים, והיו הראשונים להגדיר את האמנות היהודית כאמנות לאומית בעלת איקונוגרפיה וסגנון מובהק. בבואם ליצור איקונוגרפיה וסגנון יהודיים שאבו האמנים, ובהם גם ריבק, רבות מהאיקונוגרפיה ומהזרמים השונים בתולדות האמנות הנוצרית החל מהעת החדשה, במטרה להשתלב בבימת האמנות הכללית. כחלק מתנועה זו נהגו אמנים לשלב בין סגנונות ואסתטיקה מודרניסטית, כפי שבא לידי ביטוי בסגנון הסדרה **פוגרום בשטעטל** – אשר מושפע מהקוביזם, האקספרסיוניזם והפרימיטיביזם, לבין סמלים המתקשרים לערכי היהדות, כגון עיסוק איקונוגרפי בבתי כנסת, בספרי תורה ובדמויות יהודיות מהזרם החסידי, שמתאר ריבק בקורפוס רישומים זה.

במסגרת התפתחותה של אמנות ואיקונוגרפיה יהודית, התחילה להתפתח גם איקונוגרפיה של פוגרומים. תיאורים חזותיים מסוג זה הינם תוצר ישיר של המאורעות האלימים, אשר התבססו לרוב על החוויה והניסיון האישי של האמנים במטרה לתעד את הפוגרום ולדווח עליו. איקונוגרפיה של פוגרומים התפתחה מתוך רצף האירועים האלימים, ולרוב בחרו האמנים להתמקד בתוצאות הפוגרום. להבדיל ממגמה זו, בסדרה **פוגרום בשטעטל** בחר ריבק להתמקד דווקא במהלך הפוגרום, ולהציג את הקורבנות ואת התוקפים ברגע ההתרחשות. איקונוגרפיית הפוגרומים של ריבק הינה ייחודית, פורצת דרך ושוברת מוסכמות, ובכך תרומתו הרבה לאמנות היהודית המודרניסטית.

בהסתמך על ממצאי המחקר, ניתן לקבוע כי סדרת הרישומים **פוגרום בשטעטל** של ריבק הינה חסרת תקדים. כל רישום בסדרה, על פרטיו הרבים, מעביר לצופים באופן בלתי מתפשר את זוועות הפוגרומים, מטלטל את הצופים ומותיר בהם רושם עמוק. תחושת הזעזוע שריבק מביע בסדרה **פוגרום בשטעטל** והתוכן הברוטלי של טבח, אלימות, שכרות ואונס, אשר מוצגים בשפה נאיבית של ציורי ילדים, הותירו בזמנם ומותרים גם היום רושם ניכר על הצופים. לא בכדי סדרה זו נמנית עם היצירות החשובות והעוצמתיות ביותר של האמן. התיאורים הישירים והמפורטים של מהלך הפוגרומים והחשיפה הישירה של זהות התוקפים מספקים את תרומתו הרבה והאמיצה של ריבק לתיעוד ההיסטורי של הפוגרומים.

ביבליוגרפיה

מקור ראשוני

"Elias Tcherikower Archive Records of the Mizрах Yidisher Histirisher Arkhiv," *Yivo Archives* (Record Group 80, Folder 238, Bulk Dates 1919–1927): 20063–22122, https://digitalassets.yivo.org/RG%2080/RG80_f176-f240/ya-rg80-f238_Part1.pdf

מקורות משניים

רוסקיס, דוד. **אל מול פני הרעה**. רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1993.
אירם, חיים וזמיר, אלדד. **נתיב ליהדות**. ירושלים: קורן, 2017.

טולסטוב, ניקה. "סדרת הרישומים פוגרום בשטעטל של יששכר בר ריבק מאוסף המשכן לאמנות עין חרוד: משמעויות והקשרים." חיבור לשם קבלת תואר מוסמך בהנחיית פרופ' יוחאי רוזן, אוניברסיטת חיפה, 2022.

שפירא, יהושע. "חומרת הפגיעה המינית בתורה." **תחומין**, 2017, <https://www.yrg.org.il/?CategoryID=268&ArticleID=1339>

Alroey, Gur. "Sexual Violence, Rape, and Pogroms, 1903–1920." *Jewish Culture and History* 18, no. 3 (2017): 313–330.

Amishai-Maisels, Ziva. "Steinhardt and Bialik." *Jewish Book Annual* 42 (1984–1985): 49–137.

Apter-Gabriel, Ruth. *Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde art, 1912–1928* (Jerusalem: Israel Museum, 1987).

Astashkevich, Irina. *Gendered Violence: Jewish Women in the Pogroms of 1917 to 1921* (Boston, MA: Academic Studies Press, 2018).

----- *The Pogroms in Ukraine in 1917–1920: An Alternate Universe* (Ann Arbor, MI: ProQuest Dissertations Publishing, 2013).

Budnitskii, Oleg. *Russian Jews Between the Reds and the Whites, 1917–1920* (Philadelphia, PN: University of Pennsylvania Press, 2012).

Gilley, Christopher. "Beat the Jews, Save...Ukraine: Antisemitic Violence and Ukrainian State-Building Projects, 1918–1920." *UEST* 15 (2019): 112–138.

Gluzman, Michael. "Pogrom and Gender: On Bialik's Unheimlich." *Prooftexts* 25, no. 1-2 (2005): 39–59.

Gutwein, Daniel. "Depicting the Hidden Jew: The Liberal Dilemma in Vakhrenov's Illustrations of the Odessa Pogrom." *Jewish History* 12, (1998): 93–96.

Karlip, Joshua. "Between Martyrology and Historiography: Elias Tcherikower and the Making of a Pogrom Historian." *East European Jewish Affairs* 38, no. 3 (2008): 257–280.

Meidler-Waks, Sigalit. *Issachar Ber Ryback: Leben und Werk* (Berlin: Hentrich und Hentrich Verlag, 2019).

- Moss, Kenneth. "Bringing Culture to the Nation: Hebraism, Yiddishism, and the Dilemmas of Jewish Cultural Formation in Russia and Ukraine, 1917–1919." *Jewish History* 22, no. 3 (2008): 263–294.
- Perloff, Nancy. "Introduction." *Had Gadya: The Only Kid*, edited by Arnold Band (Los Angeles, CA: Getty Publications, 2004), iii–iv.
- Schulman, Elias. "The Pogroms in Ukraine in 1919 by Elias Tcherikower." *The Jewish Quarterly Review* 57 (1966): 159–166.
- Shtif, Nokhem. *The Pogroms in Ukraine, 1918–1919: Prelude to the Holocaust* (Cambridge: Open Book Publishers, 2019).
- Mykhaylo, Sherman. *Images of a Vanished World* (Lviv: Centre of Europe, 2003).
- Silver, Larry and Baskind, Samantha. "Looking Jewish: The State of Research on Modern Jewish Art." *Jewish Quarterly Review* 101, no. 4 (2011): 631–652.
- Stolarska-Fronia, Małgorzata. "Apocalyptic City Versus Apocalyptic Shtetl: The Experience of Catastrophe in the Work of the Jewish Expressionists." *Centropa* 15 (2015): 242–254.
- Stommels, Serge-Aljosja and Lemmens, Albert. "The Graphic Work of Issachar Ber Ryback (1897–1935): An Outstanding Example of Children's Book Art." *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917–1937*, edited by J. Schulte and O. Tabachnikova (Leiden: Brill, 2012): 279–300.
- Susak, Vita. "'Laocoon: or the Limits' of Pogroms Representation in Visual Arts (first third of the 20th century)." *Art in Jewish Society*, edited by Malinowski Jerzy, Piątkowska Renata, Stolarska-Fronia Małgorzata, and Sztyma Tamara (Warsaw-Toruń: Polish Institute of World Art Studies & Tako Publishing House, 2016), 220–230.
- Weinberg, Robert. "Visualizing Pogroms in Russian History." *Jewish History* 12 (1998): 71–92.
- Zavgorodny-Freedman, Katrin. "The Innovative Downtrodden: The Importance of Primitivism in Ukrainian Modernist Art." *University of Toronto Art Journals* 2 (2020): 36–51.

- Білаш, Ксенія. "Художники Культур-Ліги: київський єврейський авангард на карті світового мистецтва." *Культура*, 6.6.2018, lb.ua/culture/2018/06/06/399460_hudozhniki_kulturligi_kievskiy.html
- Гриневич, Людмила. "Між Сціллою і Харібдою: євреї-біженці у часи революцій та воєн в Україні (1917-поч. 1920-х)." *Сторінки історії: збірник наукових праць* 45 (2017): 45–64.
- Серхэй, Папета. "Українсько-єврейські джерела модерного мистецтва у контексті діяльності художньої секції київської Культур-Ліги." *Мистецтвознавство* 1 (2018): 92–109.
- Пученков, Александр. "Национальный вопрос в идеологии и политике южнорусского Белого движения в годы Гражданской войны. 1917-1919 гг." *Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук*. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2002.

לוקס וההמנון ההומרי לאפרודיטה: האם ההכרזה על לידת איניאס השפיעה על

ההכרזה על לידת ישו? | אלון דויטש

הקונסנזוס המחקרי כי שורשי הנצרות נטועים ביהדות מתווה את הדרך לחוקרים אשר מזהים בלידתן של דמויות מקראיות מודל ששירת את מתי ולוקס לתיאור לידת ישו. אולם לנוכח העובדה שלוקס היה הנוכרי מבין מחברי הבשורות, סביר להניח שלצד הספרות המקראית הוא התבסס גם על מקורות המזוהים עם התרבות היוונית-רומית, שעל ברכיה חונך. לאור הנחה זו, המאמר דן בטקסט שאינו נמנה עם המורשת היהודית-מקראית של הנצרות: ההמנון ההומרי לאפרודיטה. טקסט זה, המתוארך למאה השביעית לפנה"ס, מתאר את המפגש המיני שהתקיים בין האלה אפרודיטה לנסיך הטרויאני אנכיסס, וכולל גם את ההכרזה על לידת איניאס. השוואה בין הכרזה זו, שמוסרת אפרודיטה לאנכיסס, להכרזה שמוסר המלאך למרים על לידת ישו, מעלה דמיון רב שעד כה לא זכה לדיון ממצה במחקר. לאור זאת, המאמר בוחן לעומק אם לוקס הכיר את ההמנון ההומרי בשעה שכתב את סיפור הלידה של ישו. בחינה זו תתבצע ברובד הספרותי וברובד ההיסטורי: תחילה יוצג ניתוח של ההכרזות; לאחר מכן ייסקר מקומם של איניאס ואפרודיטה במרחב היווני-רומי בתקופה החופפת לפועלו של לוקס; בהמשך יוצג הרקע להופעת הנצרות והתפתחות המסורות על ישו; ולבסוף ייערך דיון בלוקס ובזיקתו לתרבות היוונית-רומית. בכך המאמר מבקש להאיר את המקורות ששירתו את לוקס בכתיבתו, ולהציג את האפשרות שההמנון לאפרודיטה תרם לעיצוב סיפור לידת ישו.

מילות מפתח: לידת ישו, לוקס והבשורה, ההמנון ההומרי לאפרודיטה, איניאס, "סצנת-דפוס".

מבוא

לידת ישו נמנית עם האירועים המרכזיים בתאולוגיה הנוצרית, וספרות מחקר ענפה הוקדשה לה.^{72*73} אך מבין הכתבים המרכיבים את הביבלייה הנוצרית, היא מוזכרת רק בבשורות על פי מתי ולוקס. אמנם פאולוס, שאגרותיו נחשבות לרובד הקדום בברית החדשה, לא הכיר את המסורת על התעברות הבתולין והלידה, אך הוא כן הזכיר את ייחוסו וטבעו הכפול של ישו באומרו "שֶׁלְפִי הַבֶּשֶׂר מוֹצְאוֹ מִזֶּרַע דָּוִד וְלִפִּי רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַפָּגֵן

⁷² ברצוני להודות מקרב לב למורותיי פרופ' רחל צלניק-אברמוביץ וד"ר רבקה ניר, על שקראו טיוטה של מאמר זה והעירו את הערותיהן, וגם לד"ר פיה האוסקר, שהייתה לי לעזר רב בשלבים האחרונים של כתיבת המאמר.

⁷³ לדיון בסוגיות המרכזיות שעולות מתוך סיפורי הלידה וספרות מחקר רלוונטית בתחום, ראו: Henry Wansbrough, "The Infancy Stories of the Gospels since Raymond E. Brown," in *New Perspectives on the Nativity*, ed. Jeremy Corley (London and New York: T. & T. Clark International, 2009), 4–22.

שְׁהוּא בְּאֵלֵהֶם" (אל הרומים א 3-4).⁷⁴ דיכוטומיה זו היא שאפשרה את צמיחתן של אגדות ומסורות שונות על לידת ישו, אשר ממצגות בין דמותו האלוהית לדמותו האנושית.⁷⁵ אולם על אף שסיפורי הלידה חולקים בסיס משותף, שהביא להנחה הרווחת בדבר קיומה של מסורת לידה שהייתה ידועה בקהילות הנוצריות, ההבדלים בין הגרסאות מאששים שמתי ולוקס התבססו גם על מסורות אחרות ויצקו לתוכן תכנים כריסטולוגיים.⁷⁶

במאמר זה אפנה זרקור להמנון ההומרי לאפרודיטה, במטרה להעלות את האפשרות שטקסט זה השפיע על עיצוב הכרזת הלידה אצל לוקס. לידה פלאית בהתערבות האלים היא אחד הסממנים המאפיינים את חייהם של גיבורים בתרבויות שונות,⁷⁷ אך העמדה המחקרית כי שורשיה ההיסטוריים והתאולוגיים של הנצרות נטועים ביהדות הובילה חוקרים להדגיש בהקשר זה השוואה לסיפורי לידה של גיבורים מקראיים.⁷⁸ ברם, מעיון בהכרזת הלידה של איניאס המופיעה בהמנון לאפרודיטה קשה שלא להבחין בקווי הדמיון להכרזה על לידת ישו המופיעה אצל לוקס. על הזיקה שבין ההכרזות עמדו כבר חוקרים אחדים, אולם שאלת היכרותו של לוקס את ההמנון לא נדונה עד כה בהרחבה.

לאור זאת, מטרת המאמר הנוכחי היא כפולה: מחד גיסא לעמוד על נקודות ההשקה בין שתי הכרזות הלידה, ומאידך גיסא לספק הסבר לדמיון ביניהן. לשם כך, החלק הראשון של המאמר בוחן את ההכרזות בהתאם לדגם של "סצנת-דפוס", בהנחה שבחינתן על פי מאפייניהן המבניים תחדד את הדמיון ביניהן ותניח את היסודות לבחינת הכרתו של לוקס את ההמנון. החלק השני של המאמר עוסק בהמנון ההומרי לאפרודיטה, ועומד על הסיבות שבגינן הוא היה מוכר בתקופה שבה פעל לוקס. החלק השלישי משרטט בקווים כלליים את הרקע לצמיחתה של הנצרות, וזורה אור על הסביבה שבתוכה התגבשו המסורות הקשורות בחייו של ישו. החלק האחרון מתייחס לשאלת המקורות ששירתו את מחברי הבשורות, והוא מוקדש

⁷⁴ הציטוטים מהברית החדשה לקוחים מהמהדורה של החברות המאוחדות לכתבי הקודש (UBS). הציטוטים מההמנון ההומרי לקוחים מתוך: שלמה שפאן ומשה שובה, **ההמנונות ההומריים** (ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תש"ו). יתר התרגומים מן המקורות העתיקים לעברית הם שלי.

⁷⁵ יהושע אפרון, **ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה בתולדות ישראל** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006), 181.

⁷⁶ להשוואה בין ההכרזות, ראו: Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1977), 34–35; Edwin D. Freed, *The Stories of Jesus' Birth: A Critical Introduction* (Sheffield: Academic Press, 2011), 57–59.

⁷⁷ Charles H. Talbert, "Miraculous Conceptions and Births in Mediterranean Antiquity," in *The Historical Jesus in Context*, eds. Amy-Jill Levine, Dale C. Allison, and John Dominic Crossan (Princeton: Princeton University Press, 2006), 81.

⁷⁸ על הכרזת לידותיהם של ישמעאל, יצחק, שמשון ושמואל כדגם ללידת ישו אצל לוקס, ראו: Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: I-IX* (New York: Doubleday, 1982), 335; Brown, *The Birth of the Messiah*, 157, 296. על משה כאב-טיפוס בסיפור הלידה אצל מתי, ראו: Roger David Aus, *Matthew 1-2 and the Virginal Conception: In Light of Palestinian and Hellenistic Judaic Traditions on the Birth of Israel's First Redeemer, Moses* (Lanham: University Press of America, 2004).

לזיקתו של לוקס לתרבות היוונית-רומית, במטרה לבחון את תרומתו האפשרית של ההמנון לאפרודיטה בניסוח ההכרזה על לידת ישו. בכך אבקש להבהיר את המורשת היוונית-רומית של הנצרות ואת השפעתה על התאולוגיה הנוצרית בראשיתה.

בחינת הכרזות הלידה של ישו ואיניאס כ"סצנת-דפוס"

לאחר תיאור ההכרזה על לידת יוחנן המטביל,⁷⁹ מספר לוקס על ביקור המלאך את מרים:

בחדש הששי נשלח המלאך גבריאל מאת האלהים לעיר בגליל, אשר שמה נצרת, אל בתולה מארסת לאיש מבית דוד ושמו יוסף, ושם הבתולה מרים. בהכנסו לחדרה אמר המלאך, "שמחי, ברוכת החסד. יהוה עמך." היא נדהמה לשמע הדבר וחסבה בלבה מה טיבה של הברכה הזאת. אמר לה המלאך, "אל תפחדי, מרים, כי מצאת חן לפני אלהים. הנה תהרי ותלדי בן, ותקראי שמו ישוע. הוא גדול יהיה ובן-עליון יקרא, ויהוה אלהים יתן לו את כסא דוד אביו; וימלך על בית יעקב לעולם ואין קץ למלכותו." אמרה מרים אל המלאך, "איך יהיה הדבר הזה, הרי אינני יודעת איש?" השיב המלאך ואמר: "רוח הקדש תבוא עליך וגבורת עליון תצל עליך. לכן קדוש יקרא הילוד, בן-אלהים. והנה אלישבע קרובתך גם היא הרתה בן בזקנתה, וזאת שקראו לה עקרה הרה זה החדש הששי, כי לא יפלא מאלהים כל דבר." אמרה מרים, "הנני שפחת אדני, יהי לי כדברך". והמלאך הלך לו.

(לוקס א 26-38)



⁷⁹ לוקס א 25-25.

Stanislaw Durink – Annunciation

הכרזה בעלת אופי דומה ניתן למצוא בהמנון לאפרודיטה. משגילה אנכיסס, הנסיך הטרויאני, כי האישה שעמה בילה בנעימים היא למעשה אלה ולא בת תמותה, פחד אחז בליבו. משביקש את רחמיה, הרגיעה אותו אפרודיטה בהכריזה:

אל נא, אנכיסס, האיש המפאָר בילידי בני-המִוֹתָה, אל בְּלִבְךָ תַעֲרֹץ, רק חֲזַק וְאַמֵץ בְּרוּחְךָ! יַעַן אֵין פֶּחַד פֶּן מְנִי דְבַר-צַעַר עֲדִיךָ יִגִיעַ, גַּם לֹא מִשְׁאֵר הַבְּרוּכִים, כִּי מֵאֵד הָאֱלִים אֶהְבֹּךְ. בֶּן חֲמוּדוֹת לָךְ יְהִי, מוֹשֵׁל הוּא יִהְיֶה עַל בְּנֵי טְרוֹיָה – גַּם לְבְנֵיךָ בָּנִים מֵעַתָּה עַד עוֹלָם יוֹלְדוּ – שֵׁם יִקְרָאוּ לוֹ אֵינִיס בְּגִלְל הַגְּזֵרָה וְהַאֲנֵס חִלּוֹ עָלַי כִּי אָמֵן אֶת דֹּדֵי לְאֲדָם בֶּן-הַמִּוֹתָה. כֹּל הַיּוֹצֵא מִזְרַעְךָ יִשְׁוֶה לְאֱלִים בְּמִרְאֵהוּ וּבְקוֹמָתוֹ רַב-יּוֹתֵר מִשְׁאֵר בְּנֵי-תְמוֹתָה עָלֵי אָרֶץ.

(ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 201-192)



Benjamin Robert Haydon – Venus and Anchises

כבר מקריאה ראשונה ניתן לעמוד על האנלוגיה שבין ההכרזות: ישות אלוהית מכריזה להורה מפוחד על לידתו הצפויה של בן אלוהי, שלו עתיד מזהיר הנראה באופק. אף כי חוקרים אחדים נתנו על כך את הדעת,⁸⁰ בחינת ההכרזות כ"סצנת-דפוס" (type-scene) תאפשר לעמוד על המבנה הדומה שהן חולקות – מה שעשוי לחזק את ההשערה שלוקס היה מודע לסיפור לידתו של איניאס, ואולי אף הסתמך ישירות על ההמנון כמקור השראה לתיאור ההכרזה שקיבלה מרים מפי המלאך.

הכרזות על לידת גיבורים הינן חלק אינטגרלי מ"דפוס הגיבור" (the Hero pattern), אשר כולל את השלבים במחזור חייו של הגיבור. מבין הראשונים לנסח דפוס זה היה אוטו ראנק (Rank),⁸¹ וניתוחו את המיתוסים השאיר חותם לא רק בקרב העוסקים בספרות פולקלור ומחקר השוואתי כי אם גם בקרב חוקרי המקרא.⁸² מכיוון שהכרזות לידה כוללות מאפיינים זהים, הן מסווגות כ"סצנת-דפוס". מונח זה, הלקוח מחקר הספרות ההומרית ושאותו טבע וולטר ארנד (Arend),⁸³ "בא לתאר מערכת חוזרת ונשנית, המורכבת מרצף פעולות בסדר קבוע", כך שלצד הזהות והדמיון ברצף הנרטיבי המתואר, מוטיבים שונים מצביעים על ייחודו של כל סיפור.⁸⁴

במרוצת הזמן, המונח "סצנת-דפוס" פרץ את גבולות העולם הקלאסי ויושם על הספרות המקראית. הראשון שהתייחס לסצנת-דפוס מקראית היה רוברט אלטר (Alter), שזיהה תבנית חזרתית בסצנות המתרחשות בצומת דרכים משמעותי במהלך חייו של הגיבור.⁸⁵ בהתייחסו להכרזת הלידה, כמו גם

⁸⁰ ראו, למשל: Dennis R. MacDonald, *Luke and Vergil: Imitations of Classical Greek Literature* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014), 135–136; Michael Kochenash, "'Adam, Son of God' (Luke 3.38): Another Jesus–Augustus Parallel in Luke's Gospel," *NTS* 64, no. 3 (2018): 312–313.

⁸¹ Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*, trans. G. C. Richter, and E. Natalie M. Underberg, J. Lieberman (Maryland: John Hopkins University Press, 2004), 47. ראו בקצרה: Jane Garry, and Hasan El-Shamy (London and New York: Routledge, 2017), 10–16.

⁸² מבין החוקרים הבולטים שעמדו על הקרבה בין מיתוסים וגיבורים מתרבויות שונות, ניתן לציין את הבאים: FitzRoy Richard Somerset Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama* (1936; reis., New York: Dover Publications, 2003); Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1968); David Adams Leeming, *Mythology: The Voyage of the Hero*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 1998). על דפוס הגיבור במקרא ראו, למשל: Susan Niditch, *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 2000); Rachel Havrelock, "The Myth of Birthing the Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible," *BiblInt* 16, no. 2 (2008): 154–178.

⁸³ Walter Arend, *Die Typischen Szenen bei Homer* (Berlin: Weidman, 1933). מבין הסצנות שהוא מזכיר ניתן לציין את סצנות הקרבת הקורבן והסעודה, המסע בים והתחמשות הגיבור.

⁸⁴ ג'ורג' סברן, **ויפגע המקום: הסיפור התיאופני במקרא** (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010), 22.

⁸⁵ Robert Alter, "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention," *CI* 5, no. 2 (1978): 359. נוסף על סצנת הלידה אלטר התייחס לסצנות-דפוס נוספות, כגון פגישת הגיבור עם רעייתו לעתיד ליד הבאר וצוואתו של הגיבור על ערש דווי.

לסצנות-דפוס נוספות, השתמש אלטר במינוח "קונבנציה ספרותית" (literary convention), אשר החליף את המינוח "סוגה ספרותית" (Gattung) שרווח באסכולת "ביקורת הצורה" (Form criticism).⁸⁶ להבדיל מ"ביקורת הצורה", המבקשת לחשוף אב-טיפוס (prototype) היפותטי של טקסט המבוסס על מסורות שבעל פה ולעמוד על תפקידו החברתי,⁸⁷ אלטר ראה בסצנת ההכרזה המקראית קונבנציה ספרותית המשמרת את האופן שבו העברים הקדומים סיפרו על לידתם של גיבורים.⁸⁸ קונבנציה זו, או סצנת-דפוס, מורכבת משלושה אלמנטים: מצוקת האישה, שמתבטאת בעקרותה ולעיתים גם בנוכחותה של אישה נוספת, פורייה; הבטחה נבואית מפי אלוהים או מלאך האל ללידה שעתידה להתרחש; והתייחסות ללידה כביטוי להתגשמות הבטחת האל.⁸⁹

דפוס ההכרזה, שאותו הרחיבו החוקרים בהוסיפים מרכיבים חדשים,⁹⁰ תרם רבות לניתוח סיפורי הלידה בברית החדשה. מבין החוקרים הבולטים שהשתמשו בו יש לציין את ריימונד בראון (Brown), שבחן את ההכרזות על לידת ישו ויוחנן המטביל והשווה אותן להכרזות מקראיות. במחקרו בודד בראון את מרכיביה של סצנת ההכרזה, כפי שאלו גלומים בהכרזות שניתח: המלאך (או האל) פונה לנמען בשמו; נמסר ביטוי המתאר את בעל החזון, והוא מוסמך כנמען להתגלות אלוהית; המלאך מפציר בבעל החזון שלא לפחד; נמסר שהאישה הרה או עתידה להרות; נאמר שהיא תלד בן זכר; הנמען מצוה לקרוא לילד בשם מסוים; ניתן פירוש והסבר לשם; ולבסוף נמסרת נבואה על ייעוד הילד.⁹¹ אף כי בראון לא החיל דפוס זה על סיפורי הלידה

Robert Alter, "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene," *Proof* 3,⁸⁶ 118–119 (1983): no. 2. "ביקורת הצורה" היא אסכולה בחקר המקרא המדגישה את היסוד הצורני והמבני של הטקסט, אשר פותחה בראשית המאה העשרים על ידי הרמן גונקל (Gunkel). האסכולה קנתה לה אחיזה בקרב חוקרים רבים, אולם בעשורים האחרונים הופנו חצי ביקורת נגד המגבלות המתודולוגיות שהיא מערימה לפני חוקרים. על תרומתו של גונקל לחקר המקרא, ראו: 1–4 (1969): *JBL* 88, no. 1. James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88, no. 1 (1969): 435–468; Rolf Knierim, "Old Testament Form Criticism Reconsidered," *Int* 27, no. 4 (1973): 122–129. על הביקורות השונות שהעלו מבקריה של האסכולה, ראו: 173–191 (1995): *Language and Literature* 4, no. 3. Theory," *Joe Foley*, "Form Criticism and Genre: A Theory," *Language and Literature* 4, no. 3 (1995): 173–191.

Joseph L. Mihelic, "The Influence of Form Criticism on the Study of the Old Testament," *JBR* 19, no. 3 (1951):⁸⁷ 121; Alter, "Biblical Type-Scenes," 355; Muilenburg, "Form Criticism," 3. לפי תפיסת האסכולה, סוגות ספרותיות נועדו למלא תפקיד עבור הקהילה, וכל סוגה ממלאת תפקיד שונה.

Alter, "How Convention Helps Us Read," 118.⁸⁸ Ibid., 119–120. ראו, למשל, את ההכרזות על לידת יצחק (בראשית יז 15–22; יח 9–15) ואת התייחסות ללידה (בראשית כא 2–1).

⁹⁰ כך למשל, אוריאל סימון עמד על הקושי שמקדים את הלידה, מתן ההכרזה, ייעוד הילד, נס הלידה ומתן שם. ראו: אוריאל סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1997), 42–45. לדיון ממצה של המאפיינים השונים של סצנת ההכרזה המקראית שהציעו חוקרים, ראו: Timothy D. Finlay, *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 85–161.

⁹¹ Brown, *The Birth of the Messiah*, 156.

של גיבורים פגאניים, הצבת הכרזת הלידה אצל לוקס לצד זו המופיעה בהמנון לאפרודיטה מעלה ששני המקורות חולקים שלד זהה שעליו רקמו המחברים את סצנת ההכרזה.

ראשית, הן המלאך והן אפרודיטה פונים למושא ההכרזה בשמם. לאחר מכן המלאך מברך את מרים בפנייתו אליה "בְּרוּכַת הַחֶסֶד", ואילו אפרודיטה מברכת את אנכיסס בפנייתה אליו כ"אִישׁ הַמְּפָאֵר בְּיַלְדֵי בְּנֵי-הַמּוֹתֶה".⁹² משניהם דורשות הישויות האלוהיות שלא לפחד. המלאך פוקד על מרים "אַל תִּפְחָדִי", ואילו אפרודיטה מפצירה באנכיסס "חֶזֶק וְאַמֶּץ".⁹³ המלאך ואפרודיטה כאחד מספקים את הסיבה שבגינה אל להם לפחד, שכן על מרים נאמר "מֵצֵאת חֵן לִפְנֵי אֱלֹהִים", ובדומה לכך על אנכיסס נאמר "מֵאֵד הָאֱלִים אֶבְהוֹךְ".⁹⁴ שני הנמענים הינם בחירי האל, עובדה שמכשירה אותם למפגש תאופני – האחת עם מלאך והשני עם אלה. עתה נמסרת ההכרזה: מרים לומדת שהיא עתידה ללדת בן ששמו יהיה ישו, אשר יהיה גדול, ויקרא בן עליון ומלכותו תימשך לעד; אנכיסס לומד שעתיד להיות לו בן אהוב שימשול על הטרויאנים, ומזרעו תצא שושלת אדירה.⁹⁵ בהמשך מכריזה אפרודיטה ששם הבן יהיה איניאס, ומסבירה שזה משום "הַגְּזֵרָה וְהָאֲנֹס" (ainos) על שנכנסה למיטה עם בן תמותה. היא מוסיפה עוד שצאצאיו יהיו היפים והדומים ביותר לאלים מקרב בני האדם.⁹⁶

כאשר מרים היססה למשמע דברי המלאך, הוא הרגיע אותה באומרו שרוח הקודש תפקוד אותה ועל כן היילוד יהיה בן האלוהים.⁹⁷ לאחר מכן הוא סיפק לה אות להתממשות ההכרזה, באומרו שגם קרובת משפחתה אלישבע, אימו של יוחנן המטביל, התעברה כנגד כל הסיכויים. בדומה לכך, אפרודיטה איששה את תוכן הכרזתה לאנכיסס בהדגשת הקשר הקרוב שיהיה לצאצאיו עם האלים.⁹⁸ היא מגוללת בפניו אירועים הקשורים באבותיו הקדומים, כראיה לכך שהאלים תמיד נטו חסד למשפחתו: אהבתו של זאוס את גנימדס, שנלקח לאולימפוס להיות נושא גביע האלים, ומתנת חיי הנצח שקיבל טיתונוס מאאוס, אלת השחר.⁹⁹ לסיום, שתי הסצנות נחתמות בפרישתן של הדמויות השמימיות.¹⁰⁰

⁹² לוקס א 28; ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 192.

⁹³ לוקס א 30; ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 193.

⁹⁴ לוקס א 30; ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 195.

⁹⁵ לוקס א 32–33; ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 196–197.

⁹⁶ ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 198–199.

⁹⁷ לוקס א 35.

⁹⁸ Andrew Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), 259.

⁹⁹ ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 202–238. גנימדס וטיתונוס נמנים עם בית המלוכה הטרויאני. הקשר המשפחתי שלהם לאנכיסס מנוסח בגנאלוגיה שמציג הומרוס. ראו: Hom. *Il.* 20. 215–241.

¹⁰⁰ לוקס א 38; ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 291.

הדמיון באופן שבו לוקס ובעל ההמנון בנו את הסצנה ניכר לעין. בו בזמן, לצד הזיקה בין הסצנות יש
בנמצא גם הבדלים ביניהן. לְמַעַט הבדלים לשוניים, המהווים עדות לניסיונו של בעל ההמנון לחקות את
הסגנון ההומרי, כמו גם ביטוי להתפתחות ולתמורות שחלו בשפה,¹⁰¹ קיימים הבדלים נוספים שעליהם ראוי
להתעכב. כך, למשל, בהכרזה ההומרית האלה עצמה מברשת לבן-אנוש על הלידה הצפויה, ואילו בבשורה
של לוקס המלאך מתפקד כגורם מתווך שנשלח מאת אלוהים. כמו כן, הפחד שתוקף את הנמענים נובע
מסיבות שונות: האחת מפאת עצם המפגש עם המלאך, והשני מפני המשכב עם אלה, שהיתלה בו והסתירה
את זהותה האלמותית. זאת ועוד, בניגוד לאנכיסס, מרים לא מקבלת מדרש שם. על כך ניתן להוסיף
שהכרזת אפרודיטה חושפת כי מזרע אנכיסס תיוסד שושלת מלכים, ואילו בהכרזת גבריאל גלומה ההבטחה
להמשכיות מלכות בית דוד.¹⁰² למעשה, שעה שמלכות איניאס עומדת בסימן של תחילת השושלת – ישו, שלו
מובטחת מלכות עד, הינו הנצר האחרון לשושלתו.

חשובה מכול העובדה שהכרזת אפרודיטה באה בעקבות מגע מיני וממשי, ואילו הכרזת המלאך
באה לפני צליחתה של רוח הקודש. מילותיו המרגיעות של גבריאל למרים המוטרדת מאששות שלהבדיל
מגיבורים בעולם היווני-רומי או בעולם המקראי, ישו לא נולד בדרך הבשר אלא בדרך הרוח,¹⁰³ והן גם
מאשרות את היותה בתולה (*παρθένος*). תואר זה, המופיע פעמיים בפסוק הפתיחה של הסצנה, מבטא את
מגמתו הכפולה של לוקס: לאשר את בתוליה של מרים טרם ההתעברות ואחריה, ולאשש את מוצאו האלוהי
של ישו.¹⁰⁴ לעומת המסורת האפית שגדושה בסיפורים על מפגשים מיניים בין בני ובנות אלמוות לבני ובנות

¹⁰¹ חיקוי זה בא לידי ביטוי באימוצם של מונחים ודפוסי לשון המופיעים ב**אודיסאה** וב**איליאדה**. על ההקבלות המילוליות בין
ההמנון לשירת הומרוס, ראו: S. Douglas Olson, *The "Homeric Hymn to Aphrodite" and Related Texts: Text, Translation and Commentary* (Berlin: de Gruyter, 2012), 17–20.
את השירה האפית של המאה השמינית לפנה"ס, ואילו בבשורה על פי לוקס כתובה ביוונית קוינה, שהתפתחה בתקופה
ההלניסטית. על כך יש להוסיף שההמנון הוא יצירה שירית הכתובה במשקל ההקסמטר דאקטילי, כך שהצורך להיצמד למשקל
מכתיב את האופן שבו המשורר משתמש בשפה, ולעיתים אף מאלצו "לשנות" אותה. ראו: M. W. Haslam, "Homeric Words
and Homeric Metre: Two Doublets Examined (*λαίβω/εἶβω, γαῖα/αἶα*)", *Glotta* 54 (1976): 201–203. כמחבר פרודה,
לוקס היה משורר מהכללים הנוקשים החלים על המשורר.

¹⁰² Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 88–90.
לוקס ניסח הבטחה זו על דברי אלוהים. ראו: שמואל ב ז 12–16;
תהילים פט 27–30, 36.

¹⁰³ כפי שעמד על כך בראון, אין שום מקבילה או תקדים במקורות שהיו נגישים לנוצרים במאה הראשונה שעליהם הם היו יכולים
לבסס התעברות מסוג זה, כלומר ללא אקט מיני. ראו: Raymond E. Brown, *The virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist Press, 1973), 62.

¹⁰⁴ Robert A. Stein, *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture* (Nashville, TN: Broadman Press, 1993), 82; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 351.

תמותה,¹⁰⁵ בעדה הנוצרית, כמו בחברה היהודית שממנה צמחה, מפגש מיני מפורש בין אלוהים לבנות תמותה לא יעלה על הדעת.

לנוכח זאת, הנסיבות שבגינן איניאס וישו הם בעלי מוצא אלוהי הינן שונות: הראשון הינו תוצר של מעשה זימה, מרמה ופיתוי של האלה כלפי בן התמותה, ואילו השני נולד בתיווכה של רוח הקודש, הכוח הפעיל של אלוהים. לאור זאת, לא רק שתִּמְתָּה של מרים ומעמדה כ-*virgo intacta* זוכים למשנה תוקף, אלא גם בולטת רוממותו של ישו על פני כל האישים שלידתם קשורה בהתערבות אלוהית.¹⁰⁶ יתרה מכך, שעה שהיות בן לאלוהות לא היה דבר זר בעולם היהודי ובמרחב היווני-רומי כאחד,¹⁰⁷ ישו קשור לאלוהים באופן שאף אדם אחר אינו קשור אליו.¹⁰⁸ כפי שציין פרנסואה בובון (Bovon), "אלוהים תופס את מקומו של האב האנושי באמצעות הפעולה של הרוח".¹⁰⁹ מכאן שישו הוא היחיד הנהנה מייחוס אלוהי במובן הפיזי-ביולוגי, שעליו מעידים גם התארים "בן עליון" ו"בן האלוהים".

חרף ההבדלים הללו, הפותחים צוהר לחשיבותה התאולוגית של הכרזת הלידה של ישו, נקל לראות שפרט למתן הסבר אטימולוגי לשם הילד – כל האלמנטים המרכיבים את דפוס ההכרזה שאותם ניסח בראון מופיעים בהכרזה, ובסדר כמעט חופף. הדמיון מעיד על קרבה ספרותית, ומעלה את הסברה שלוקס התבסס על ההמנון לצורך ניסוח ההכרזה. הנחה זו זוכה לחיזוק גם מהקרבה התמטית בין שתי ההכרזות: אפרודיטה והמלאך כאחד מדגישים בדבריהם הבטחה למלכות נצחית, שבראשה ילד שהינו נצר לאלוהות. אך הראשונה חוזה את ייסוד בית איניאס והקמתה של שושלת מרהיבה שתתחיל עם איניאס בן אפרודיטה, ואילו האחרון צופה את המשכיותה של מלכות בית דוד דרך ישו, בן האלוהים.¹¹⁰ ברם, מכיוון שתהום של כ-750

¹⁰⁵ על סיפורי לידה של גיבורים מיתיים, כמו גם דמויות היסטוריות בעולם היווני-רומי שטענו למוצא אלוהי, ראו: Robert Parker, "Θεῶν Φιλία: Sexual Union between Gods and Mortals," in *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds*, ed. Eleni Pachoumi (Leiden and Boston: Brill, 2021), 148–167. יש לציין שמפגשים מיניים בין אלות לבני תמותה נפוצים פחות בספרות היוונית, וזאת בשל התפיסה הרווחת לפיה האישה כפופה לגבר. משום כך, מפגש שיוזמת אלה עשוי לערער את הסדר המכתיב את נחיתות האישה וכניעותה בחברה הפטריארכלית. ראו: Emily Kearns, "The Gods in the Homeric Epics," in *The Cambridge Companion to Homer*, ed. Robert Fowler (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 65–66. על האופן שבו בעל ההמנון לאפרודיטה התמודד עם זה, ראו: Seth L. Schein, *Homeric Epic and Its Reception: Interpretive Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 64–65.

¹⁰⁶ טענה זו זוכה לאישוש כאשר משווים בין ההכרזה על לידת יוחנן להכרזה על לידת ישו, שבה מדגיש לוקס את עליונותו של ישו על יוחנן המטביל. ראו: Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (Collegeville: Liturgical Press, 1991), 38–39; Karl A. Kuhn, "The Point of the Step-Parallelism in Luke 1–2," *NTS* 47, no. 1 (2001): 38–49.

¹⁰⁷ בהקשר היהודי הכוונה למערכת יחסים פורמלית של "אימוץ" ולא דווקא לקשר אבהי-ביולוגי. ראו למשל: שמות ד 22; שמואל ב ז 14; תהילים ב 7; הושע יא 1. על התואר "בן האלוהים", ראו: Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 205–208.

¹⁰⁸ Kuhn, "The Point of the Step-Parallelism," 47.

¹⁰⁹ François Bovon, *Luke 1: A commentary on the Gospel of Luke 1: 1–9: 50*, trans. Christine M. Thomas (Augsburg Fortress Publishers, 2002), 44.

¹¹⁰ MacDonald, *Luke and Vergil*, 137. אצל מתי, לעומת זאת, הדגש הוא על תפקידו של ישו כמושיע: "היא יולדת בן ואתה תקרא שמו ישוע, כי הוא יושיע את עמו מחטאֵיהֶם" (מתי א 21).

שנים מפרידה בין המקורות, לא די בכך כדי להוכיח שלוקס שם ידו על ההמנון או הכיר את הכרזת הלידה שהוא משמר. משום כך חשוב לבחון את תפוצתו של ההמנון בעולם היווני-רומי בתקופה שבה חי ופעל לוקס, כמו גם הסיבות שהביאו לתפוצתו ולהכרתו ברחבי האימפריה.

ההמנון ההומרי לאפרודיטה ותפוצתו במרחב היווני-רומי

ההמנון לאפרודיטה מתוארך למאה השביעית לפנה"ס,¹¹¹ ומגולל את סיפור התאהבותה של האלה באנכיסס. מלבד הכרזתה של אפרודיטה על לידת איניאס, ההמנון כולל גם הבטחה לייסודה של שושלת מלכים. מחברו עשה שימוש בגרעין המיתי המופיע אצל הומרוס, הִיֵּנו מוצאו של איניאס מאפרודיטה ונבואת פוסידון המבטיחה את שלומם של איניאס והעם הטרויאני,¹¹² ועליהם הוא אורג במיומנות עלילה ציורית רקומה בפרטים שמעניקים מסגרת נרטיבית לסיפור הלידה, ומספקים את התפאורה לכינון מלכות בית איניאס.¹¹³

ההמנונות ההומריים היו מוכרים באימפריה הרומית, כפי שמרמזת הקרבה המילולית שניתן למצוא ביצירות שונות פרי עטם של משוררים רומים בתקופת הפרינקיפט.¹¹⁴ קרבה זו הניעה את אלסנדרו ברקייזי (Barchiesi) להניח שבתקופתו של אוקטאביאנוס (שלימים נקרא אוגוסטוס) ההמנונות ההומריים, לפחות

¹¹¹ Nicholas Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), על תיאורן ההמנון, ראו: 47–49. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 47–49. ¹¹² Hom. *Il.* 2. 820–821. מוצאו של איניאס מוזכר גם אצל הסיודוס. ראו: Hes. *Theog.* 1008–1010. להלן נוסח הנבואה שמסר פוסידון, המבטיחה את המשך קיומה של שושלת בית איניאס: "איניאס האיתן ימשול עתה על טרויה, וכן גם בני בניו אשר ייוולדו לו לדורי דורות" (Hom. *Il.* 20. 307–308).

¹¹³ Cora Angier Sowa, *Traditional Themes and the Homeric Hymns* (Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 1984), 66. היו חוקרים שגרסו שהספר העשרים של האילידאה וההמנון ההומרי לאפרודיטה נכתבו עבור בני אצולה ששלטו בטרויה וטענו למוצא מאיניאס. ראו דיון אצל: Peter M. Smith, "Aineidai as Patrons of Iliad XX and the Homeric Hymn to Aphrodite," *HSCP* 85 (1981): 17–58.

¹¹⁴ עדויות אחדות מלמדות שכבר בתקופה ההלניסטית משוררים הכירו את ההמנונות ההומריים. ראו: Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 50–51. הדים להמנון לאפרודיטה בספרות הרומית ניתן למצוא, למשל, במטמורפוזות של אובידיוס, באיניאס של ורגיליוס ובדיאלוגים הסאטיריים של לוקיאנוס. על אובידיוס וההמנונות ההומריים, ראו: Alison Keith, "The Homeric Hymn to Aphrodite in Ovid and Augustan Literature," in *The Reception of the Homeric Hymns*, eds. Andrew Faulkner, Athanassios Vergados, and Andreas Schwab (Oxford: Oxford University Press, 2016), 109–126. על ורגיליוס וההמנונות ההומריים, ראו: S. J. Harrison, *Generic Enrichment in Vergil and Horace* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), 226–229; S. Douglas Olson, "Immortal Encounters: 'Aeneid' 1 and the Polyxeni," *Vergilius* (1959) 57 (2011): 55–61. על לוקיאנוס וההמנונות ההומריים, ראו: Stroulunga, "The Homeric Hymns Turn into Dialogues: Lucian's *Dialogues of the Gods*," in *The Reception of the Homeric Hymns*, eds. Andrew Faulkner, Athanassios Vergados, and Andreas Schwab (Oxford: Oxford University Press, 2016), 152–153.

הארוכים שבהם, היו ערוכים כאוסף שנמצא בהישג ידם של המשוררים.¹¹⁵ השימוש שנעשה בהמנון לאפרודיטה מאשר את התפשטותו במרחב. הסיבה לכך, לטענתי, נעוצה במסר שהוא משמר, המתגלם בנבואת אפרודיטה אשר נרתמה לאג'נדה הרומית, וגם בחשיבותם של איניאס ואפרודיטה (שבמיתולוגיה הרומית נקראה ונוס), שמוצאת ביטוי בתפקיד שהם מילאו בזירה הפוליטית. היות שגורמים אלה, כפי שאראה, הם שהביאו לכך שההמנון לא נשכח ושהמסרים שלו המשיכו להיות מופצים ברחבי האימפריה, יש לתת עליהם את הדעת.

נבואת פוסידון ב"איליאדה" (ראו לעיל) ונבואת אפרודיטה הן בעלות נוסח דומה – מה שמלמד שמחבר ההמנון "הלביש" את הנבואה ההומרית המבטיחה את המשכיותו של הגזע הטרויאני על שפתי האלה מייד לאחר שזו בישרה על לידת איניאס.¹¹⁶ בכך הוא יצר הכרזה המשלבת בבשורת הלידה נבואה על ייעודו של הילד, קרי ייסודה של שושלת מלכים החוזה את המשך קיומו של בית איניאס. הנבואה הייתה מוכרת באימפריה הרומית, שכן היא נחשבה למקור בר-סמכא למוצאו הקדום של העם הרומי,¹¹⁷ ונעשה בה שימוש כדי להוכיח שגדולת רומא נחזתה בטרם נפלה טרויה.¹¹⁸

הוכחה להכרת הנבואה ניתן למצוא בהצעתו של אריסטוניקוס, פרשן הומרי מתקופת אוגוסטוס, להחליף את המילה "טרויה" (*τρώεσσις*) ב"הכול" (*πάντεσσις*) – רעיון שנועד להביא ל"תיקונה" של המילה, ובכך לשנות את משמעותה של הנבואה: הרחבת תחומי השליטה שהובטחו לצאצאי איניאס, הם הרומאים, מטרויה גרידא לעולם כולו.¹¹⁹ הצעה זו קנתה לה אחיזה בקרב סופרים אחדים, כפי שניתן ללמוד מההתייחסות של סטראבו לפרשנות זאת,¹²⁰ וורגיליוס שיישמה בתרגום הנבואה לרומית ושם אותה בפי אפולו שעה שאיניאס מגיע לדלוס לדרוש באל.¹²¹ הודות לכך, מנבואה שחוזה את המשך שגשוגו של בית

Alessandro Barchiesi, "Venus' Masterplot: Ovid and the Homeric Hymns," in *Ovidian Transformations: Essays on Ovid's Metamorphoses and Its Reception*, eds. Philip Hardie, Alessandro Barchiesi, and Stephen Hinds (Cambridge: Cambridge Philosophical Society, 1999), 123

A. Hoekstra, *The Sub-Epic Stage of the Formulaic Tradition: Studies in the Homeric Hymns to Apollo, to Aphrodite and to Demeter* (Amsterdam and London: North-Holland Publishing Company, 1970), 39–40

Sergio Casali, "The Development of the Aeneas Legend," in *A Companion to Vergil's Aeneid and its Traditions*, eds. Joseph Farrell, and Michael C. J. Putnam (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010), 41

הסכוליה להומרוס אף קושרים את הנבואה לספרי הסיבילה, שבאמצעותם נחשף הומרוס לעתידה של רומא. ראו: Malcolm Heath, "Was Homer a Roman?" *PLLS* 10 (1998): 38

Paola Ascheri, "The Greek Origins of the Romans and the Roman Origins of Homer in the Homeric Scholia and in POxy. 3710," in *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, eds. Franco Montanari, and Lara Pagani (Berlin, New York: de Gruyter, 2011), 76–77

גבולות מופיעה גם בדברי הנחמה שמוסר יופיטר בנאמו לוונוס. ראו: Verg. *Aen.* 1. 279.

¹²⁰ Strab. 13. 1.53

¹²¹ Verg. *Aen.* 3. 97–98

איניאס ומשילותו על אדמת טרויה, תחת ידיים של סופרים רומיים הפכה הנבואה לאישוש כוחה הבלתי מעורער של האימפריה הרומית.¹²²

שעה שנבואת פוסידון (ואפרודיטה) קישרה בין ריבונותה של רומא לרצון האלים, איניאס ואפרודיטה נרתמו לשרטוט מקורות האומה הרומית, וכן לצרכים תעמולתיים של שליטים יחידים שביקשו לבסס את שלטונם. לצד הפיכת איניאס מגיבור טרויאני לפליט שייסד את רומא עם הגיעו לאיטליה ולאב המייסד של תושבי לאטיום,¹²³ מסירותו (*pietas*) לאלים, למולדת ולמשפחה, שעימה הוא היה כה מזוהה, התירה לאוגוסטוס להדגיש את עליונות הרומאים על אומות העולם.¹²⁴ בהקשר זה ניתן להבין מדוע נרתמה דמותו של איניאס לגיבוש הזהות הרומית, ועל כך ניתן ללמוד מהעובדה שהמינוח "צאצאי איניאס" (*Aeneades*) נוכס על ידי סופרים אחדים ככינוי נרדף לעם הרומי.¹²⁵

מלבד זאת, דמותו של איניאס גויסה גם לקידום צרכיו של אוגוסטוס. כפי שציינה ג'ין דרוס אוונס (Evans), שימושו של אוגוסטוס באיניאס לשם הדגשת המוצא האלוהי של עצמו היה אחד הסממנים המובהקים שאפיינו את שלטונו.¹²⁶ ניצול זה מוצא ביטוי הן בייצוגים חזותיים והן במקורות ספרותיים.¹²⁷ אחד המייצגים של מגמה זו היה ורגיליוס, שסיפק גנאלוגיה מפורטת הקושרת את איניאס לשושלת היוליית.¹²⁸ בכך קידם ורגיליוס את טענת אוגוסטוס שדרך אביו המאמץ, יוליוס קיסר, הוא עצמו היה נצר לאיניאס ולונוס,¹²⁹ תוך יצירת הקבלות בין השניים וחלוקת שבחים לאוגוסטוס: בעוד שהראשון הביא לייסודה של האומה הרומית, השני ייסדה מחדש עם כינון השלום הרומי (*pax Romana*).¹³⁰ ורגיליוס כמובן לא היה היחיד שעשה

¹²² Karl Galinsky, *Aeneas, Sicily, and Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 27–28.
¹²³ המסורת הקושרת את איניאס עם ייסוד רומא, ושאליה מתייחס גם דיוניסוס מהליקרנסוס (Dion. Hal. 1. 72.2), הייתה קיימת כבר במאה החמישית לפנה"ס. עוד על איניאס כמייסד רומא, ראו: Friedrich Solmsen, "Aeneas Founded Rome with Odysseus," *HSCP* 90 (1986): 93–110.
¹²⁴ Israel Kamudzandu, *Abraham as a Spiritual Ancestor: A Postcolonial Zimbabwean Reading of Romans 4* (Leiden: Brill, 2010), 49–50.
¹²⁵ על איניאס כמייסד של לאטיום, ראו: Timothy J. Cornell, "Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend," *CCJ* 21 (1975): 13–14.
¹²⁶ Kamudzandu, *Abraham as a Spiritual Ancestor*, 66.
¹²⁷ Lucr. 1. 1–2; Verg. *Aen.* 8. 648; Ov. *Met.* 15. 682.
¹²⁸ Jane DeRose Evans, *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), 42–43.
¹²⁹ Paul Zanker, לייצוגים חזותיים של התעמולה, כפי שהם באים לידי ביטוי במבנים המעטרים את הפרום של אוגוסטוס, ראו: *Forum Augustum: das Bildprogramm* (Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1968).
¹³⁰ Verg. *Aen.* 1. 257–259; 6. 756–886. ראו, למשל: Karl A. E. Enenkel, "Epic Prophecy as Imperial Propaganda? Jupiter's First Speech in Virgil's Aeneid," in *The Manipulative Mode: Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*, eds. Karl A. E. Enenkel and Ilja Leonard Pfeijffer (Leiden: Brill, 2005), 186.
Kimberly K. Bell, "'Translatio' and the Constructs of a Roman Nation in Virgil's 'Aeneid,'" *RMMLA* 62, no. 1 (2008): 20.

כן – כך למשל, נבואה ששם הורטיוס בפי הנביא טירסיאס חוזה את בואו של אוגוסטוס בזו הלשון: "צאצא נצר לאיניאס המהולל, עוצמתו תורגש בים וביבשה".¹³¹

לצד עליית קרנו של איניאס, גם ונוס זכתה להוקרה בפנתיאון הרומי. אף כי קיימות עדויות על פולחן שהתקיים לכבודה באיטליה כבר במאה השישית לפנה"ס, היה זה במהלך המלחמה הפונית השנייה, במאה השלישית לפנה"ס, שפולחנה חדר לרומא.¹³² משהפכה רומא לכוח בולט במזרח ההלניסטי, נושאי משרות שביקשו להציג עצמם כידידי רומא הקדישו לכבוד ונוס פסלים וכתובות במקומות ציבוריים.¹³³ החל מהמאה השנייה לפנה"ס היא קיבלה מקום מרכזי בזירה הפנים-רומית: היוליים (*gens Julia*) הטביעו את דיוקנה על



מטבעות, ובכך עשו צעד מכונן בקביעת המסורת של ונוס כאם המייסדת של המשפחה, שאותה עתיד היה לקדם בקדחתנות יוליוס קיסר.¹³⁴ אף כי גם המצביא והדיקטטור סולה הציג קשר מיוחד לאלה,¹³⁵ את עליית

¹³¹ Hor. Sat. 2. 5.62–64

¹³² על העתקת פולחנה של ונוס לרומא והגורמים שהובילו לכך, ראו: Eric M. Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic* (Leiden and Boston: Brill, 1996), 97–105.

¹³³ Jenny Wallensten, "Interactive Aphrodite: Greek Responses to the Idea of Aphrodite as Ancestress of the Romans," in *Brill's Companion to Aphrodite*, eds. Amy C. Smith, and Sadie Pickup (Leiden and Boston: Brill, 2010), 275–276.

¹³⁴ Evans, *The Art of Persuasion*, 28; Stefan Weinstock, *Divus Julius* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 17.

¹³⁵ Gary D. Farney, "The Trojan Genealogy of the Iulii before Caesar the Dictator," *AHB* 27 (2013): 49–54.

Mary Beard, "Religion," in *The Cambridge Ancient History*, eds. J. A. Crook, Andrew Lintott, and Elizabeth Rawson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 753. כמו כן, מטבעות שהטביע לאחר ניצחונותיו במזרח מאששים שהוא תלה את הצלחותיו בסיוע שהעניקה לו האלה. ראו: Torry J. Luce, "Political Propaganda on Roman Republican Coins: Circa 92–82 BC," *AJA* 72, no. 1 (1968): 27. על כך יש להוסיף שהוא ייסד קולוניה בשנת 80 לפנה"ס על שמה בפומפיי (*Veneria Cornelia Pompeii*). שבה פולחנה היה לפולחן רשמי שאף התפשט ברחבי איטליה והקולוניות. ראו: Weinstock, *Divus Julius*, 90. לטענה לפיה סולה לא הביא להפצת פולחנה של ונוס מחוץ לרומא, ראו: James Rives, "Venus Genetrix Outside Rome," *Phoenix* 48, no. 4 (1994): 295–300. עוד על ונוס בתעמולה של סולה, ראו: Edwin S. Ramage, "Sulla's Propaganda," *Klio* 73 no. 73 (1991): 101–105.

מעמדה חוקרים זוקפים לזכות קיסר – אשר "היה מסור לה לחלוטין",¹³⁶ התפאר במוצאו האלוהי והתייחס תכופות לגנאלוגיה זו שלו כדי לקבל את תמיכת הציבור ולרתום את העם למטרותיו ושיאיפותיו הפוליטיות.¹³⁷ כך למשל, בנאום שנשא בשנת 68 לפנה"ס בהלוויית דודתו יוליה, הצהיר קיסר בפומבי ש"מוצא היוליים מוונוס" (*a Venere Iulii*).¹³⁸ כמו כן, הוא העניק לאלה באופן רשמי את התואר *genetrix* ("האם המייסדת"), הקים לכבודה מקדש בפורום בשנת 46 לפנה"ס ואף ייסד עבורה משחקים חגיגיים, ה-*ludi Veneris*.¹³⁹ *Genetricis*.

מטבע רומי – מצידו האחד יוליוס קיסר ומצידו השני האלה ונוס¹⁴⁰

השימוש השיטתי בקשר המשפחתי לוונוס, והחשיבות הפוליטית שהייתה לו, מוצאים ביטוי מובהק בימיו של אוגוסטוס.¹⁴¹ משוררים רומים שפעלו בחסותו הרבו להציגה כאם האומה הרומית בכלל,¹⁴² ואם היוליים בפרט.¹⁴³ נוסף על כך שדיוקנאות של אוגוסטוס ונוס עיטרו מטבעות,¹⁴⁴ פליניוס הזקן ציין כי "אוגוסטוס האלוהי הקדיש את [הציור] 'ונוס הנולדת מהים' במקדש של אביו קיסר".¹⁴⁵ יתרה מכך, דמותה של ונוס הונצחה על מזבח השלום (*ara pacis*) שהוקם לכבוד אוגוסטוס בשנת 13 לפנה"ס.¹⁴⁶ קשר זה המשיך להתקיים גם לאחר מות אוגוסטוס. אישוש לכך ניתן למצוא בסבסטיאון, מקדש באפרודיסיאס שבקאריה לכבודה ולכבוד השושלת היוליו-קלאודית, שהקמתו הושלמה בתקופת נירון. בניית המקדש מלמדת שהזיקה הגנאלוגית לאלה המשיכה לעמוד בראש מעייניהם של יורשי אוגוסטוס.¹⁴⁷ מתברר אפוא שעד שנת 68

¹³⁶ Cass. Dio. 43. 43.3.

¹³⁷ Darja Šterbenc Erker, "Doubting Deification of a Mortal in Rome: The Case of Julius Caesar," *Archiv Für Religionsgeschichte* 23, no. 1 (2022): 140, 142.

¹³⁸ Suet. *Jul.* 6. 1.

¹³⁹ Weinstock, *Divus Julius*, 82, 84–88.

¹⁴⁰ Silver denarius coin of Julius Caesar. © The Trustees of the British Museum.

¹⁴¹ Zanker, *Forum Augustum*, 18. ¹⁴² Weinstock, *Divus Julius*, ראו: בתקופת אוגוסטוס, ראו: 90.

¹⁴³ למעשה, כבר לוקרטיוס (Lucr. 1. 1-2) כינה את ונוס בפתיחת ספרו **על טבע היקום** *Aeneadum genetrix*, "מייסדת הרומאים".

¹⁴⁴ ראו, למשל, את הגנאלוגיה שמספק אובידיוס: Ovi. *Fast.* 4. 22–132.

¹⁴⁵ Enenkel, "Epic Prophecy as Imperial Propaganda?" 187.

¹⁴⁶ Plin. *HN.* 35. 91. הכוונה לציור של אפלט (Apelles), אומן יווני מהמאה הרביעית לפנה"ס.

¹⁴⁷ על זיהויה של הדמות עם האלה ונוס, ולא עם אלות אחרות שהוצעו על ידי חוקרים, ראו: Anne Booth, "Venus on the Ara Pacis," *Latomus* 25, no. 4 (1966): 873–79; M. K. Thornton, "Augustan Genealogy and the 'Ara Pacis,'" *Latomus* 42, no. 3 (1983): 619–628. חוקרים אלו ואחרים התומכים בזיהוי מדגישים את המקום החשוב שיש לגנאלוגיה האלוהית בתעמולה של אוגוסטוס. לתיאור כללי של המזבח והמסרים שהוא מבקש להעביר לצופה הרומי, ראו: Kathleen Lamp, "The Ara Pacis Augustae: Visual Rhetoric in Augustus' Principate," *RSQ* 39, no. 1 (2009): 1–24.

¹⁴⁷ על המקדש והממצאים הארכאולוגיים, ראו בהרחבה: Roland R. R. Smith, "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias," *JRS* 77 (1987): 88–138. עוד על ייצוגים חזותיים של ונוס בעולם הרומי, ראו: Rachel Kousser, "Augustan

לסה"נ, שעמדה בסימן קץ השושלת היוליו-קלאודית עם מותו של נירון, מעמדה של ונוס כאם מייסדת השתמר והיה מוכר בקרב תושבי האימפריה.

לאור הדברים שנאמרו לעיל, ניתן לקבוע את המסקנות הבאות: איניאס ונוס קיבלו תפקידים חדשים כאשר "הועתקו" מיוון לרומא והפכו להורים מייסדים (*progenitores*) של האומה הרומית והיוליים; ונוס שימשה כלי שרת עבור אלו שביקשו את אהדת רומא, משזו הפכה להגמוניה; הקשר בין רומא לונוס היה מושרש במזרח ההלניסטי, כפי שמעידים כתובות הקדשה ופסלים שהוצבו במרחב הציבורי; איניאס ונוס מילאו תפקיד בכיר בתעמולה הרומית של היוליים, שרצו לפרסם בפרהסיה את מוצאם האלוהי. תעמולה זו הגיעה לשיאה בתקופת קיסר ואוגוסטוס.

ההכרה באיניאס ובונוס כהורים המייסדים של האומה הרומית עשויה להסביר את תפוצתו של ההמנון לאפרודיטה. כפי שציינה נישה מאק סוויני (Mac Sweeney), לאורך העת העתיקה חל עניין גובר במיתוסים שעניינם ייסוד ערים ועמים.¹⁴⁸ למעלה מכך, בשלהי הרפובליקה היה זה לנוהג שכיח בקרב משפחות מכובדות להוכיח דרך גנאלוגיות מורכבות שמוצאן מאלים, גיבורים ומלכים.¹⁴⁹ ייסוד רומא והאומה הרומית, כמו גם ייסוד השושלת היולית, התאחדו עם העבר האפי של מלחמת טרויה, והחוליות המקשרות בין מאורעות אלו בציר הזמן של ההיסטוריה המשוכתבת של רומא היו ונוס ואיניאס.

גם אם לא מקבלים את טענת ברקייזי בדבר קובץ מסודר של המנונות הומריים, העובדה שההמנון לאפרודיטה הוא המקור הקדום ביותר שנמצא בידינו לנרטיב מפורט השוזר את מוצאם המפואר של היוליים עם הבטחת האלים לשָׁרְרָה על-זמנית, יכולה לאשש את היכרותם עם מקור זה.¹⁵⁰ היות שסופרים רומים הרבו להתייחס לגנאלוגיה של אוגוסטוס ואדנותו, מתקבל על הדעת שאם היה קיים עותק של ההמנון – וסביר להניח שאכן היה – אזי אוגוסטוס הכירו ומסר אותו לידי המשוררים שפעלו לקידום התעמולה שלו.¹⁵¹ העובדה שההמנון לא נשכח והמשיך להיות בשימוש לאורך תקופת הפרינקיפט מעודדת אותנו לשאול אם קיימת האפשרות, ולו הקלושה ביותר, שגם לוקס הכיר אותו. מענה לשאלה זו יכול להאיר את סוגיית המקורות

Aphrodites: The Allure of Greek Art in Roman Visual Culture," in *Brill's Companion to Aphrodite*, eds. Amy C. Smith, and Sadie Pickup (Leiden; Boston: Brill, 2010), 285–306

Naoíse Mac Sweeney, ed., *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), 1

Timothy Peter Wiseman, "Legendary Genealogies in Late-Republican Rome," *G&R* 21, no. 2: אצל: 149
153–164 (1974).

¹⁵⁰ יש להניח שהיו טקסטים נוספים שהוקדשו למיתוס של אפרודיטה ואנכיסס ולא שרדו, וכי הללו השפיעו גם על עיצוב התעמולה של קיסר ואוגוסטוס.

¹⁵¹ Olson, "Immortal Encounters," 61

שמהם שאב לוקס טרם העלה על כתב את סיפור חייו של ישו, כמו גם את שאלת זיקתה של הנצרות לעולם ההלניסטי-רומי וההשפעות הפגאניות שחדרו אליה בראשית התהוותה.

זרקור על לידתה של הנצרות

הנצרות הופיעה על בימת ההיסטוריה כתופעה פנים-יהודית בארץ ישראל בשלהי ימי בית שני, תקופה שהתאפיינה באווירה סינקרטית-פלורליסטית. ביטוי לכך ניתן למצוא בהשפעות הדדיות בקרב אוכלוסיות שחלקן את אותו מרחב גאוגרפי. לצד היהדות המרכזית (הפרושים, הצדוקים והאיסיים), סיעות קנאיות, כיתות כגון עדת קומראן שפרשו מהיהדות והתרחקו ממנהגיה, חוגים שבקרבתם התפתחה ספרות אפוקליפטית ויהודים שמיזגו באורח חייהם סממנים של התרבות ההלניסטית, חיה באזור גם אוכלוסייה נוכרית, שהתרבות והדת היוונית-רומית היו נר לרגליה.¹⁵² תרבות זו חלשה על פני המרחב היהודי, כפי שעולה מהקמתם של מוסדות ציבוריים שהעניקו לנוף העירוני צביון הלניסטי,¹⁵³ חגיגות שנערכו לכבוד האלים השונים, כמו גם פולחן הקיסר שחדר לגבולות הארץ סמוך לתקופה שבה הוא נוסד ברומא.¹⁵⁴ סביבה זו הייתה ערש הנצרות והאזור שבו פעל ישו בעודו מטיף בערים ובכפרים השונים, כמו גם מקום פועלם של חסידיו, בעודם מגבשים את עיקרי אמונתם בשנים הראשונות שלאחר מותו, ויונקים מהתרבות היהודית ומהתרבות היוונית-רומית כאחד.¹⁵⁵

את התנאים שהתירו את התפתחות הנצרות יש להבין על רקע תהליכים שהתרחשו במאה הראשונה לפנה"ס, שהיו כר פורה לצמיחתן של אידאולוגיות קנאיות ומשיחיות.¹⁵⁶ המאבקים בתוך בית חשמונאי והצורך להכריע ביריבות שנתגלעה בין הורקנוס השני ואריסטובולוס השני על השליטה, אפשרו לאימפריה הרומית דריסת רגל במציאות החברתית-פוליטית של ארץ ישראל. עם כיבוש ירושלים בשנת 63 לפנה"ס

¹⁵² על יהדות התקופה, ראו: Jacob Neusner, William Scott Green, and Ernest S. Frerichs, eds., *Judaisms and their* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

¹⁵³ כדוגמה ניתן לציין את הגמנסיון בירושלים שבנה יאסון (מקבים א ד 14) והתאטרון שהקים הורדוס (Joseph. AJ. 15. 341). עוד על סממני ההתייוונות בארץ ישראל, ראו: John J. Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (Leiden: Brill, 2005), 21–43.

¹⁵⁴ James S. McLaren, "Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian," *JSNT* 27, no. 3 (2005): 276.

¹⁵⁵ Luke Timothy Johnson, *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity* (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 131; David A. DeSilva, *An introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation*, 2nd ed. (Westmont: InterVarsity Press, 2018), 9.

¹⁵⁶ על הרקע החברתי-פוליטי שהוביל להופעתה וצמיחתה של הנצרות נכתבו מחקרים רבים. ראו, למשל: James D. G. Dunn, "Prophetic Movements and Zealots," in *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, eds. Joel B. Green Lee, and Martin McDonald (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 242–251; Richard A. Horsley, "Popular Messianic Movements around the Time of Jesus," *CBQ* 46, no. 3 (1984): 471–495; DeSilva, *An introduction to the New Testament*, 9–26.

בידי פומפיוס ונפילת בית חשמונאי, באה לסיום עצמאותם של היהודים, שעתה היו נתונים לחסדי האימפריה.¹⁵⁷ בימיו של הורדוס, שעלה על כס המלכות בהחלטה משותפת (ἐπισηφίζονται πάντες) של הסנאט,¹⁵⁸ ושתקופת מלכותו (4-37 לפנה"ס) התאפיינה באכזריות כלפי היהודים והעדפת התרבות ההלניסטית וטיפוחה,¹⁵⁹ הוכשרה הקרקע להתגבשותן של תנועות וכיתות שחרטו על דגלן את הכמיהה לישועה. חלקן היו בעלות אופי מיליטנטי וביקשו להשתחרר מהעול הרומי דרך פעולות מרי, ואילו אחרות קיוו לגאולה ניסית שתפקוד אותן. על רקע משבר זה שפקד את האומה היהודית פעל ישו, שהחל את פעילותו בגליל ובמהרה סחף אחריו מאמינים רבים.

בשנים הראשונות לאחר מותו של ישו נשארה העדה הנוצרית בירושלים, והמשיכה להטיף את הבשורה בעיקר לאוכלוסייה היהודית. אולם הכרזות (Kerygmata) השליחים לא נשאו פרי ונפלו על אוזניים ערלות. לא רק שמרבית היהודים סירבו לקבל על עצמם את האמונה במשיחיותו של ישו, הם אף פתחו במלחמת חורמה נגד מנהיגי הקהילה. רדיפת השליחים והעדה שימשה זרז להפצת הבשורה מחוץ לירושלים, המרכז הפולחני-תרבותי של האומה היהודית, ולהתפשטותה ברחבי האימפריה עד לרומא, בירתה ומרכז העולם.¹⁶⁰ עם זאת, גם בתפוצה הביעו היהודים מורת רוח נגד המאמינים שפקדו את בתי הכנסת בהטיפים על ישו כמשיח שנחזה בכתובים.¹⁶¹ אך להבדיל מהיהודים שגילו סרבנות ועקשנות, האוכלוסייה הנוצרית אימצה לחיקה את ישו והבשורה, וזאת הודות לפועלו של שאול התרסי – הוא פאולוס, "שליח הגויים" (ἔθνῶν ἀπόστολος).¹⁶²

¹⁵⁷ Tessa Rajak, "The Jews Under Hasmonean Rule," in *The Jews Under Hasmonean Rule*, eds. J. A. Crook, Andrew Lintott and Elizabeth Rawson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 274–309.
¹⁵⁸ Joseph. *BJ*. 1.284. מתוקף כך היה כפוף הורדוס לרצונותיה וגחמותיה של האימפריה הרומית.

¹⁵⁹ המקור העיקרי שממנו אנו למדים על תקופת שלטונו של הורדוס הינו יוספוס. על אכזריותו של הורדוס, כפי שהיא מוצגת בכתביו, ראו בהרחבה: Jan Willem Van Henten, "Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages," in *Flavius Josephus: Interpretation and History*, eds. Jack Pastor, Pnina Stern, and Menahem Mor Gideon (Leiden and Boston: Brill, 2011), 193–216. על הורדוס ואימוצו מנהגים המזוהים עם התרבות היוונית-רומית, ראו: Gideon Fuks, "Josephus on Herod's Attitude Towards Jewish Religion: The Darker Side," *JJS* 53, no. 2 (2002): 238–245.

¹⁶⁰ David C. Sim, "How Many Jews Became Christians in the First Century? The Failure of the Christian Mission to the Jews," *HvTSt* 61, no. 1-2 (2005): 431.

¹⁶¹ Eckhard J. Schnabel, "Jewish Opposition to Christians in Asia Minor in the First Century," *BBR* 18, no. 2 (2008): 262–263.

¹⁶² אל הרומים יא 13. על הפצת הנצרות בשנים הראשונות לאחר מותו של ישו, ראו: Christoph Stenschke, "Mission in the Book of Acts: Mission of the Church," *Scriptura* 103, no. 1 (2010): 66–78. יש לציין שבעוד שהמיסיון לגויים החל טרם פועלו של פאולוס, היה זה הוא שסיפק הצדקות תאולוגיות לפעילות בקרב הנוכרים והגדיר את החובות, הדרישות והתנאים המאפשרים את צירופם לחיק הכנסייה. ראו: David G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul*, 3rd ed. (London, New Delhi, New York and Sydney: Bloomsbury Publishing, 2015), 26. על הוויכוחים שהתעוררו בכנסייה הקדומה בקשר לצירופם של הגויים לעדה הנוצרית, ראו: Joshua D. Garroway, "The Pharisee Heresy: Circumcision for Gentiles in the Acts of the Apostles," *NTS* 60, no. 1 (2014): 20–36.

על אף ששורשיה ההיסטוריים והתאולוגיים של הנצרות נטועים ביהדות, בתהליך הדרגתי ביססו לעצמם המאמינים בישו עיקרי אמונה שהביאו לעקירתה של הכיתה היהודית מהאדמה שממנה צמחה. עקרונות אלו הוגדרו בכתביו של פאולוס כבר באמצע המאה הראשונה לסה"נ. האיגרות שאותן הפנה פאולוס לראשי הכנסיות באימפריה חושפות את ראשיתה של הדוקטרינה הנוצרית, המבוססת על מותו המכפר של ישו ותחייתו.¹⁶³ אולם אגרות אלו לא חושפות שום מידע "ביוגרפי" על ישו או על פעילותו.¹⁶⁴ את החוסר הזה מילאו מחברי הבשורות, שרקמו עור וגידים לדמותו האניגמטית של ישו. בהרחבתם את היריעה על פרקים שונים בחייו של המשיח הנוצרי, מתוך מניעים תאולוגיים-כריסטולוגיים מובהקים, הם סיפקו מענה לסקרנות שקיננה בלב המאמינים, אשר השתוקקו לדעת פרטים על מושא סגידתם.¹⁶⁵ זאת הם עשו דרך ליקוט המסורות שפוצו בקהילות הקדומות.

הבשורה על פי לוקס והמורשת היוונית-רומית

דומה שטרם פועלם של מחברי הבשורות התקיימה מסורת כתיבה ענפה שגוללה את סיפור חייו של ישו, וששירתה את הקהילות לצורכי הטפה. על כך מעיד לוקס באומרו: "רבים שלחו ידם לחבר את ספור הדברים אשר התקיימו בקרבנו, כפי שמסרו לנו אלה אשר מתחלה היו עדי ראיה ומשרתי דבר יהוה" (לוקס א 1-2). עדות זו מלמדת שלרשות לוקס (ויתר מחברי הבשורות) עמד מגוון כתבים שהתבססו על מסורות שבעל פה שנמסרו מפהם של עדי ראיה, ושעליהן ניתן היה להסתמך כדי לספר על ישו.¹⁶⁶ עם זאת, מלאכת הכתיבה לא הסתכמה באיסוף והעלאה של המסורות על הכתב. מחברי הבשורה בררו את החומר שבאמתחתם וערכו אותו במיומנות מרשימה, שמערימה כיום קשיים לפני חוקרים המנסים להתחקות אחר צורתו המקורית.¹⁶⁷ שאלת המסורות והמקורות שעיצבו את הדרמה הנוצרית הגלומה בחייו של ישו עודנה מעסיקה חוקרים רבים.¹⁶⁸ קושי זה מקבל משנה תוקף בסיפורי הלידה של ישו, אשר התווספו אחרונים למסורת

¹⁶³ הראשונה אל הקורинתיים טו 3-4.

¹⁶⁴ פרט לצליבת ישו ותחייתו, האירוע היחיד שאותו מזכיר פאולוס הקשור בחייו הינו הסעודה שקיים בטרם הוסגר. ראו: הראשונה אל הקורинתיים יא 23-26.

¹⁶⁵ Brown, *The Birth of the Messiah*, 28.

¹⁶⁶ DeSilva, *An introduction to the New Testament*, 121-122. לטענה לפיה השימוש במונח "רבים" הינו אמצעי רטורי, וכי הוא אינו מעיד על כך שהיו בנמצא אנשים רבים שהעלו על כתב חיבורים על ישו, ראו: Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament) (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 37-38.

¹⁶⁷ Kelly R. Iverson, "Orality and the Gospel of Luke", *Bovon, Luke 1*, 6. על היווצרות הבשורות וסקירה של ספרות מחקר רלוונטית, ראו: Kelly R. Iverson, "Orality and the Gospel of Luke", *Bovon, Luke 1*, 6. ¹⁶⁸ Gospels: A Survey of Recent Research," *CBR* 8, no. 1 (2009): 71-106.

¹⁶⁸ על הקושי בהתחקות אחר המקורות הנוגעים למסורת של ישו, ראו בקצרה: Schuyler Brown, *The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1993), 36-41.

האוונגליסטית הכתובה,¹⁶⁹ ושהם טוויים בשתי וערב אלמנטים מקראיים-יהודיים עם אלמנטים יוניים-רומיים, כמו גם מוטיבים ממסורות עממיות ותרבויות שונות.¹⁷⁰

לצד השימוש הנרחב שלוקס עשה במקרא, כפי שניתן להיווכח למשל מהמזמורים בסיפורי הלידה, הבנויים על רמיזות מקראיות שאותן שזר במלאכת מחשבת כאבני פסיפס¹⁷¹ – קיימת סבירות שהוא הסתמך גם על מקורות יוניים-רומיים. החיפוש אחר מקורות אלו צריך להתנהל בכמה מישורים בו-זמנית: ראשית, צריך להתייחס למקום פועלו של לוקס ולמועד כתיבת הבשורה. המרחב הגאוגרפי שבו פעל לוקס היה "סביבת עבודה" שבמחיצתה הוא נחשף למסורות שונות, וחלקן עשויות היו למצוא דרכן לתוך סיפור הלידה. זאת ועוד, הקרע שרק הלך והעמיק בין העדה הנוצרית ליהודים בתקופתו, לרבות הרצון להפנות את הבשורה גם לנוכרים, יכול להסביר את השימוש במוטיבים ובמסורות שמוצאן בתרבות היוונית-רומית. שנית, יש לתת את הדעת לקהל היעד שאליו פנה לוקס: הרצון להטיף על ישו המשיח הוא שהנחה את מחברי הבשורות בעודם מעלים על כתב את סיפור חייו,¹⁷² ומכאן שיש להניח כי לוקס עשה שימוש במסורות שלא היו זרות לנמעני הבשורה כדי להציג בפניהם דמות משיחית. לבסוף, יש להבהיר את מידת למדנותו של לוקס והחינוך שרכש, שכן באמצעותו הוא יכול היה להיחשף למגוון כתבים ומסורות. בחינת הפרמטרים האלו תאפשר לספק תמונה קוהרנטית בנוגע למקורות היווניים-רומיים שהיו יכולים לשרת את לוקס, ודרכה נוכל לאמוד את מידת היכרותו את ההמנון ההומרי לאפרודיטה.

הבשורה השלישית **ומעשי השליחים** מיוחסים ללוקס הרופא וכן לווייתו של פאולוס,¹⁷³ וכפי שעולה מהמקורות הקדומים, כבר בעת העתיקה התגלעה מחלוקת ומגוון השערות הועלו באשר למקום כתיבתה: אנטיוכיה, רומא, ביוטיה, פיליפי, אפסוס, קורינתוס ועוד.¹⁷⁴ הפולמוס במחקר נסוב בעיקר בין שתי ערים. הראשונה היא רומא, בין היתר משום שהחיבור **מעשי השליחים** מסתיים עם הגעתו של פאולוס לעיר; השנייה

¹⁶⁹ ראו בקצרה: Brown, *The Birth of the Messiah*, 26–28.
¹⁷⁰ לכך התייחס בין היתר אלן דונדס (Dundes), שמתח ביקורת על השימוש השרירותי שעושים חוקרי מקרא בדפוס הגיבור בחיפושם אחר מקבילות יהודיות לסיפורו של ישו, תוך התעלמות ממקבילות של גיבורים הודו-אירופיים וגיבורים שמיים. ראו: Alan Dundes, *Interpreting Folklore* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 223–241.
¹⁷¹ ראו: Matteo Crimella, "The Infancy Canticles in Luke," *WPT* 30, no. 2 (2022): 12–17. עוד על השימוש שעשה לוקס במקרא, ראו: Freed, *The Stories of Jesus' Birth*, 87–90.
¹⁷² Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1981), 42; E. P. Sanders and M. L. Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (London: SCM Press, 1989), 35–37.
¹⁷³ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 11. דמותו של לוקס מוזכרת שלוש פעמים בברית החדשה: אל פילמון א' 24; אל הקלוסיים ד' 14; השנייה אל טימותיאוס ד' 11. המקור הראשון שקושר אותו עם מחבר הבשורה הוא "הקאנון המורטורי", המתוארך לאמצע המאה השנייה. לטקסט המלא ותרגומו, ראו: Clare K. Rothschild, *The Muratorian Fragment: Text, Translation, Commentary* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 26–41. ניתן להסיק שלוקס הוא רופא, בשל השפה שהוא משתמש והעניין שגילה בנסי ריפוי. ראו: Stein, *Luke*, 20.
¹⁷⁴ James R. Edwards, *The Gospel According to Luke* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2015), 12.

היא אנטיוכיה, בשל הידע הרב שהיה ללוקס על הקהילה הנוצרית בעיר.¹⁷⁵ היות שערים אלו נהנו מיוקרה תרבותית-אינטלקטואלית בעת העתיקה, לענייננו חשובה העובדה שבשתייהן לוקס יכול היה להיחשף למיתוסים ולמקורות הקשורים בגנאלוגיה של היוליים, ואולי אף להמנון ההומרי.

מפגש הרומאים עם היוונים במאה השלישית לפנה"ס וכיבוש המזרח ההלניסטי במאה השנייה לפנה"ס הפכו את רומא בתהליך הדרגתי לאדמת המורשת של תרבותה המפוארת של יוון. הערצת הספרות היוונית הביאה להקמתן של ספריות פרטיות שבהן אינטלקטואלים נחשפו למגוון כתבים, שאת חלקם אף תרגמו לשפה הרומית. במרוצת השנים הוקמו גם ספריות ציבוריות, הראשונה שבהן על ידי גאיוס אסיניוס פוליו באמצע המאה הראשונה לפנה"ס.¹⁷⁶ ברברה שלרד (Shellard) עמדה על כך שאם אכן לוקס כתב ברומא, ייתכן שהייתה לו גישה למגוון טקסטים כדוגמת כתביו של יוספוס פלאביוס או היסטוריונים אחרים.¹⁷⁷ אי אפשר לפסול את הסברה שההמנון ההומרי היה אחד המקורות שאליהם הוא נחשף, לא כל שכן אם מקבלים את הטענה בדבר מקבץ ההמנונות שהיה בשימושם של סופרים רומים. בדומה לכך, אנטיוכיה הייתה למרכז תרבותי-אינטלקטואלי של המזרח ההלניסטי, כפי שמעידה, בין היתר, הספרייה המלכותית שנבנתה במאה השלישית לפנה"ס לדרישתו של אנטיוכוס השלישי.¹⁷⁸ בימי קיסר ואוגוסטוס נהפכה העיר לבירה אימפריאלית, כפי שניתן להסיק מהמשחקים האולימפיים שנערכו בה ומפעלי בנייה מרשימים שהעניקו למרחב הציבורי צביון רומי.¹⁷⁹ קרוב לוודאי שהשימוש התעמולתי שהרבו היוליים לעשות בייצוגים חזותיים כדי להפיץ בפומבי את מוצאם לא פסח על אנטיוכיה. על כך יש להוסיף שבמזרח החלה לראשונה

¹⁷⁵ לחוקרים המצדדים ברומא כמקום שבו חיבור לוקס את הבשורה, ראו: Barbara Shellard, *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context* (London and New York: Sheffield Academic Press, 2002), 34; Allison A. Trites, and William J. Larkin *Luke, Acts* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2006), 7; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 42; Raymond E. Brown, *An introduction to the New Testament*, abridged ed. (London: Yale University Press, 2015), 76; Edwards, *The Gospel According to Luke*, 12.

¹⁷⁶ על הספריות ברומא, ראו בקצרה: Monica Berti, "Greek and Roman Libraries in the Hellenistic Age," in *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library*, eds. Sidnie White Crawford, and Cecilia Wassen (Leiden and Boston: Brill, 2016), 51–53. על יחסם המורכב של הרומאים לתרבות היוונית, ראו: Robin Waterfield, *Taken at the Flood: The Roman Conquest of Greece* (New York: Oxford University Press, 2014), 206–213. Shellard, *New Light on Luke*, 34.¹⁷⁷

¹⁷⁸ Kathryn Stevens, *Between Greece and Babylonia: Hellenistic Intellectual History in Cross-Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 164.

¹⁷⁹ על אנטיוכיה בתקופת קיסר ואוגוסטוס, ראו: Glanville Downey, *Ancient Antioch* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 75–82.

הסגידה לאוגוסטוס כאל ובן של אל (קיסר),¹⁸⁰ וכבר בראשית המאה הראשונה התקיים לכבודו פולחן בסוריה.¹⁸¹ כל אלה מאפשרים להניח שלצד אלוהותו, מוצאו האלוהי דרך קיסר (ונוס) היה ידוע אף הוא.

את מועד כתיבת הבשורה ו**מעשי השליחים** מתארכים החוקרים בין השנים 80–100 לסה"נ.¹⁸² בתקופה זו מרבית האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל דחתה את הבשורה ויצאה חוצץ נגד ההטפות על ישו המשיח. תגובת זו עוררה מבוכה, שהרי כפי שפאולוס וברנבא התרעמו: "מן ההֶכְרֵם הִיָּה כִּי לָכֶם [היהודים] ראשונה יִשְׁמִיעוּ אֶת דְּבַר אֱלֹהִים, אֲךָ מִכִּיִּן שְׁאַתֶּם דֹּחִים אוֹתוֹ [...] הִנֵּה אֲנִי פֹנֵים אֶל הַגּוֹיִם" (מעשי השליחים יג 47). מציאות זו, יש להניח, הכתיבה את גישתו של לוקס לתיעוד ההיסטוריה של העדה הנוצרית הקדומה.¹⁸³ לוקס רתם את אירועי העבר בסיפור התהוותה של הכנסייה, המתוארים בהרחבה בחיבורו **מעשי השליחים**, להצגת תמונת מראה לרדיפת העדה שהתרחשה בימיו.¹⁸⁴ זאת הוא עשה תוך הצגת תיאור מוקצן (כנראה) של המציאות, שהוביל לקרע בין היהודים לנוצרים בקהילתו.¹⁸⁵

כפי שהוזכר לעיל, הרדיפות שיזמו ראשי הקהילה היהודית נגד עדת המאמינים בישו סללו את הדרך להתפשטות הנצרות מחוץ לגבולותיה של ארץ ישראל, ולהפצת האמונה המשיחית ברחבי האימפריה. לכך היו שתי השלכות מרכזיות: ראשית, זה הוביל למפגשם הראשוני של חסידי ישו עם דתות מסתורין שלא פעלו בגבולות הארץ שבה פעל ישו;¹⁸⁶ שנית, הטפת הבשורה בתפוצה, לקהל היהודי והנוכרי כאחד, אילצה את

¹⁸⁰ Larry Kreitzer, "Apotheosis of the Roman Emperor," *BA* 53, no. 4 (1990): 213.
¹⁸¹ על כך ניתן ללמוד מכתובת שהוקדשה לאוגוסטוס ובני ביתו. ראו: Lucinda Dirven, "The Imperial Cult in the Cities of the Decapolis, Caesarea Maritima and Palmyra: A Note on the Development of Imperial Cults in the Roman Near East," *Aram* 23, no. 23 (2011): 146–147.

¹⁸² Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 196. תיארוך זה נובע מהעובדה שלוקס מתייחס לחורבן המקדש (לוקס יט 41–44; כא 21–24). לגורמים נוספים שהביאו חוקרים לטעון זאת, ולתאריכים נוספים שהוצעו במחקר, ראו דיון אצל: Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 24–26; Stein, *Luke*, 53–57.

¹⁸³ ראו דיון אצל: Gerd Lüdemann, "Acts of Impropriety: The Imbalance of History and Theology in Luke-Acts," *TJT* 24, no. 1 (2008): 68–80. לביקורת על גרד לודמן (Lüdemann), שטען שלוקס "זייף" היסטוריה באמצעות מיזוג של עובדות היסטוריות עם אירועים פלאיים, ראו: Joel B. Green, "Rethinking 'History' for Theological Interpretation," *JTI* 5, no. 2 (2011): 164–165. כפי שג'ואל ב. גרין (Green) עמד על כך בהתייחסו לאירועים המוצגים בברית החדשה, אף כי העלילה היא תאולוגית ונועדה לשרת אג'נדה זו או אחרת, היא מהווה ייצוג של אירועים היסטוריים. ראו: *Ibid.*, 172.
¹⁸⁴ Scott Cunningham, *Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 334.

¹⁸⁵ קו פרשת המים במערכת היחסים הינו ניידים של היהודים את הנוצרים מבתי הכנסת בתקופתו של לוקס. ראו: Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 635. על העדויות השונות לניידיה של העדה הנוצרית מבתי הכנסת, ראו בקצרה: Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 55–58. על **מעשי השליחים** והדיון המחקרי בנוגע להיפרדותה של הנצרות מהיהדות, ראו סקירה אצל: Jason F. Moraff, "Recent Trends in the Study of Jews and Judaism in Luke-Acts," *CBR* 19, no. 1 (2020): 64–87.

¹⁸⁶ Johnson, *Among the Gentiles*, 27. ההשפעות האפשריות שספגה הנצרות מדתות מסתורין העסיקו חוקרים רבים כבר במאה התשע-עשרה. לדיון נרחב וממצה בנושא, ראו: Devon H. Wiens, "Mystery Concepts in Primitive Christianity and

העדה הנוצרית להתמודד עם שינויים גאוגרפיים, תרבותיים, לשוניים ודמוגרפיים,¹⁸⁷ דבר שהיה כרוך בהסתגלות למציאות החדשה ו"בתרגום המסורת במובן הרחב ביותר של המילה".¹⁸⁸ הסתגלות זו התבטאה בתרגום שפת ההטפה מארמית, שככל הנראה שימשה את ישו,¹⁸⁹ ליוונית, תוך אימוץ אוצר מילים חדש והתאמת דפוסי לשון כך שהבשורה תהיה מובנת לאוכלוסייה. בנסיבות אלו, מסתמן שפתיחת שערי הקהילה לנוכחים עשויה להסביר את השימוש במודלים ספרותיים שרווחו בעולם היווני-רומי (ראו להלן). אלו שימשו ללוקס כלי שרת להנגשת הבשורה ולהתאמתה לקהל יעדו, שעל טיבו ואופיו חוקרים רבים נתנו את דעתם.¹⁹⁰ מתוך הבשורה עולה שהאוכלוסייה שאליה הפנה לוקס את הבשורה הנוצרית הייתה רבגונית מבחינת מעמדה החברתי-כלכלי, זהותה הדתית ומוצאה האתני.¹⁹¹ אף שהוא פעל בקרב אוכלוסיות שבהן הייתה נוכחות יהודית, מרבית מאלו שאותם ביקש לוקס לצרף לעדה הנוצרית נמנו עם הקהל הנוכרי. מבין הראיות המאששות סברה זו, שאותן מנה ג'וזף פיצימיר (Fitzmyer), ניתן לציין את רצונו להראות שהבטחת הגאולה המקראית הינה אוניברסלית וחובקת את כולם, כמו גם ניסיונותיו, הכושלים לעיתים, להסביר מנהגים שמקורם בתורת משה ושהיו זרים לעולם הנוכרי.¹⁹² לאלה הוסיף רוברט סטיין (Stein) את היעדרם של ביטויים שמייים, השימוש ב"יהודה" כמונח גנרי המתאר את כל ארץ ישראל, והוספת אדם הראשון ואברהם לגנאלוגיה של ישו.¹⁹³ למותר לציין שאם לוקס הסתמך על מקורות נוספים לצד המקרא, הפנייה לקהל לא-יהודי הייתה אחד המניעים המרכזיים שהנחו אותו.

על המקורות הלא-יהודיים ששירתו את לוקס כתב בהרחבה דניס מקדונלד (MacDonald),¹⁹⁴ שמנה את אוריפידס, קסנופון, אפלטון וורגיליוס כהשפעות בולטות על הבשורה **ומעשי השליחים**. את בקיאותו של לוקס בטקסטים אלו, שהיו מוכרים והמשיכו להיות בשימוש במסגרות חינוכיות במאה הראשונה

Its Environment," in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, eds. Hildegard Temporini, and Wolfgang Haase (Berlin, New York: de Gruyter, 1980), 1248–1284.

.Johnson, *Among the Gentiles*, 133¹⁸⁷

רבקה ניר, **הנצרות הקדומה: שלוש המאות הראשונות** (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2009), 53.¹⁸⁸

P. M. Casey, "In Which Language Did Jesus Teach?" *ExpTim* 108, no. 11 (1997): 326–328¹⁸⁹

לדין מפורט על קהל היעד של לוקס, ראו: Shellard, *New Light on Luke*, 37–55.¹⁹⁰

John T. Carroll, *Luke: A Commentary* (Louisville: Presbyterian Publishing Corporation, 2012), 4¹⁹¹

Brown, *The Birth of*, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 58¹⁹² על חוסר הבנתו של לוקס מנהגי פולחן יהודיים, ראו: Brown,

the Messiah, 447–449

.Stein, *Luke*, 26–27¹⁹³

ראו הערה 8.¹⁹⁴

לסה"נ,¹⁹⁵ כמו גם היכרותו עם ההמנון לאפרודיטה שאותו הזכיר בקצרה מקדונלד, וכפי שהדגמתי היה מוכר בתקופה שבה פעל, יש לבחון על רקע זהותו התרבותית וחינוכו.

לוקס היה נוכרי והתחנך על ברכיה של התרבות היוונית-רומית. עדות לכך ניתן למצוא ביוונית הרהוטה שלו, שמפרידה אותו מיתר מחברי הבשורות.¹⁹⁶ על כך עמד לאון מוריס (Morris), שציין כי מיומנותו של לוקס בשפה מוצאת ביטוי בשימוש ביוונית קלאסית בפתיחת הבשורה (א 1–4), ביוונית שמחקה סגנון עברי בסיפורי הלידה (א 5–52), וביוונית הלניסטית המזכירה את תרגום השבעים בשאר פרקי הבשורה.¹⁹⁷ לצד ידיעתו את השפה על בוריה, זיקתו לעולם התרבותי של יוון ורומא משתקפת גם במודלים ובסוגות ספרותיות שעליהם הסתמך. חלק מהחוקרים גרסו שהוא הושפע מההיסטוריוגרפיה הקלאסית וההלניסטית, אחרים שיבחו את כישוריו ברטוריקה המאפיינת את סגנונם של פילוסופים ונואמים, אחדים הדגישו את הישענותו על ביוגרפיות יווניות-רומיות, והיו שצינו שהיכרותו עם מיתוסים של ייסודי ערים משתקפת **במעשי השליחים**, בתיאורו את ייסודן של קהילות נוצריות.¹⁹⁸ השפעות אלו הינן תוצר נלווה של החינוך ההלניסטי שלוקס רכש, המושתת על הספרות ההומרית, טרגדיות, כתבים פילוסופיים ועוד.¹⁹⁹ נוסף על "חיקוי"

¹⁹⁵ על כך מעידה רשימה של ספרות חינוכית שעליה ממליץ קווינטיליאנוס, מחנך ורטוריקן רומי מהמאה הראשונה לסה"נ. ראו: Quint. Inst. 1. 8.5–12. הרשימה כוללת, בין היתר, את הומרוס, הסיודוס, טרגדיות ומשוררים ליריים. רשימה דומה, שלא שרדה וככל הנראה השפיעה על גישתו של קווינטיליאנוס, היא זו שהציע דיוניסוס מהליקרנסוס וכוללת היסטוריונים כגון קסנופון, תוקידידס, נואמים ועוד. ראו: Germaine Aujac, ed., *Denys d'Halicarnasse: Opusculs rhétoriques. Tome V: L'imitation (fragments, épitomé) – Première lettre à Ammée – Lettre à Pompée Gémios – Dinarque* (Paris: Les belles lettres, 2002), 25–40.

¹⁹⁶ על היוונית של לוקס בהשוואה ליתר החיבורים המרכיבים את הברית החדשה, וזיקתה ליוונית האטית, ראו בהרחבה: Henry J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge: Harvard University Press, 1920; New York: Kraus Reprint Company, 1969), 1–39.

¹⁹⁷ Leon L. Morris, *Luke: An Introduction and Commentary*, rev. ed. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988), 29.

¹⁹⁸ על לוקס וההיסטוריוגרפיה היוונית, ראו: Sean A. Adams, "Luke's Preface and Its Relationship to Greek Historiography: A Response to Loveday Alexander," *JGRChJ3* (2006): 177–191. הבשורה (לוקס א 1–4), שבה מציג לוקס את העקרונות המנחים אותו: דיוק, מחקר ואמת. ראו: Shellard, *New Light on Luke*, 19. על השפעותיה של הרטוריקה היוונית, שבאה לידי ביטוי בנאומי התוכחה ששילב בחיבור **מעשי השליחים**, ראו: William S. Kurz, "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts," *CBQ* 42, no. 2 (1980): 171–195. על השפעות אפשריות מביוגרפיות יווניות-רומיות, ראו: Charles H. Talbert, *Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 65–77. על קריאה **במעשי השליחים** כמיתוס ייסוד של הכנסייה, ראו: Walter T. Wilson, "Urban Legends: Acts 10: 1–11: 18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives," *JBL* 120, no. 1 (2001): 77–99; Michael Kochenash, "Reconsidering Luke-Acts and Virgil's Aeneid Negotiating Ethnic Legacies," in *Christian Origins and the New Testament in the Greco-Roman Context: Essays in Honor of Dennis R. MacDonald*, eds. Stanley E. Porter, and Andrew Pitts (Leiden: Brill, 2013), 7–38.

¹⁹⁹ Ben Witherington III, "Education in the Greco-Roman World," in *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, eds. Joel B. Green, and Lee Martin McDonald (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 192; Rubén R. Dupertuis, "Writing and Imitation: Greek Education in the Greco-Roman World," *Forum* 1, no. 1 (2007): 7–8.

(*imitatio*) כתבים מכוננים שנועד להכשיר את ידיעת השפה, ככל הנראה למד לוקס גם רטוריקה, שהמשיכה להיות אחד מהמקצועות החיוניים בבתי הספר.²⁰⁰ כל אלה מעידים שלוקס לא התבונן על החברה היוונית-רומית מבחוץ כתושב זר, אלא השתייך אליה, לגם ממעיינותיה האינטלקטואליים ועשה שימוש בידע ובמסורות שאליהן נחשף להפצת האמונה המשיחית בקרב האוכלוסייה.

לטענת מ' דיוויד ליטווא (Litwa), מכיוון שהנוצרים חיו באוכלוסייה שבה התרבות השלטת הייתה יוונית-רומית, רוממותו של ישו לדרגת אל נעשתה באמצעות ניכוס סממנים ותכונות שאפיינו ישויות אלוהיות ואישים שעברו האלהה.²⁰¹ כך, למשל, התעברות הבתולין מרוח הקודש ולידתו הפלאית של ילד "אלוהי", רעיון שהוא "לא רק זר למקרא וליהדות, אלא בלתי אפשרי", כפי שציין רודולף בולטמן (Bultmann),²⁰² אפשרו ללוקס (ולמתי) להציג דמות של משיח נוצרי לחברה שבה התעברותה של אישה מאלוהות לא נחשבה כשייכת לעולם המיתי גרידא.²⁰³ לצד התערבות האל בלידה, מוטיבים רבים בסיפור, גם אם מקורם במקרא, יכולים להתפרש בקרב רבים בהתאם למסורות המוכרות להם.

דוגמה למוטיב דו-משמעי מסוג זה הוא הרועים,²⁰⁴ שהימצאותם בבית לחם מרמזת לדוד, אשר היה רועה צאן בעת שנבחר למלוכה על ידי אלוהים.²⁰⁵ חוקרים הסבירו את שילובם של הרועים בסיפור הלידה על רקע המסורת המקראית והמשמעות שהייתה להם בעולם היהודי.²⁰⁶ חרף זאת, ניתן להניח שהקהל הנוכרי קישר את הופעת הרועים לסיפורי לידה של גיבורים, כגון התאומים המייסדים של רומא שניצלו על ידי רועה צאן,²⁰⁷ או גיבורים ששלחו ידם בעיסוק זה, כגון אנכיסס, שרעה את צאנו בשעה שחזתה בו לראשונה

Kurz, "Hellenistic Rhetoric," 192–193.²⁰⁰

M. David Litwa, *Jesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014), 20. ראו גם: Talbert, *Reading Luke-Acts*, 75–76. לטענת צ'ארלס טאלברט (Talbert), לוקס פעל בהתאם לקונבנציות רווחות בביוגרפיות יווניות-רומיות, שבהן כל שלב בחייו של המנהיג או הגיבור מטרים את גדולתו.²⁰¹
Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (Oxford: B. Blackwell, 1963), 291,²⁰²

.n. 4

²⁰³ ראו הערה 33.

²⁰⁴ לוקס ב 8–20.

²⁰⁵ שמואל א טז 11–13.

²⁰⁶ ראו, למשל: Carroll, *Luke*, 130–131; Green, *The Gospel of Luke*, 420–424; Brown, *The Birth of the Messiah*, 69–70.

²⁰⁷ למשל: Livy. 1. 4.6–7. נטישתו של תינוק שזה עתה נולד והצלתו על ידי חיות או רועי צאן הייתה למוטיב רווח. ראו: Giulia Pedrucci, "Breastfeeding Animals and Other Wild 'Nurses' in Greek and Roman Mythology," *Gerión* 34 (2016): 307–323. למוטיבים נוספים בלידת ישו והתכתבותם עם סיפורי לידה של גיבורים, ראו: Arthur George, *The Mythology of America's Seasonal Holidays* (Cham: Springer International Publishing, 2020), 202–203.

אפרודיטה.²⁰⁸ לפיכך, המסורות ששאב לוקס מהתרבות שבחיקה גדל והתעצב כמחבר שירתו אותו כדי להפוך את ישו, כפי שהגדיר זאת מקדונלד, "ממורה יהודי לגיבור אפי", ובכך להציבו מול גיבורי יוון ורומא.²⁰⁹ בהקשר זה ראוי להעיר שלוקס קושר את לידת ישו עם צו שהוציא "הקיסר אוגוסטוס לעֲרֹךְ רְשׁוֹם תּוֹשָׁבִים בְּכָל הָאֲרָצוֹת" (לוקס ב 1). צו זה, שלמעט הבשורה של לוקס לא מוזכר במקורות נוספים, שירת את לוקס להצגת אוגוסטוס כנציג אלוהים שהביא לכך כי לידתו של ישו תתרחש ב"עיר דוד" (לוקס ב 4).²¹⁰ למעלה מכך, הדבר אפשר ללוקס לקשור את לידת ישו, החונכת את הפצעתו של עידן הישועה והשלום,²¹¹ עם דמותו של אוגוסטוס, המזוהה באימפריה כמושיע אלוהי שייסד מחדש את תור הזהב.²¹² עם זאת, המבשר האמיתי של השלום הוא ישו, שלידתו תשפיע על העולם כולו.²¹³ אם אכן לוקס ביקש ליצור הקבלה בין ישו לאוגוסטוס, טענה שהכתה שורש בקרב חוקרים רבים, הסתמכותו על ההמנון לאפרודיטה בהכרזה על לידת ישו מכשירה את הקרקע להקבלה בין הדמויות. הופעתם של ישו ואוגוסטוס על בימת ההיסטוריה הינה עדות להתגשמות נבואות קדם: הראשון מגשים את נבואת נתן ואת הציפיות להמשכיותה של מלכות בית דוד,²¹⁴ והשני מגשים את נבואת פוסידון ואפרודיטה.²¹⁵ הואיל וכך, ההמנון לאפרודיטה אֶפְשֶׁר להציג את ההכרזה על לידת ישו מחד גיסא על רקע הכרזת לידתו של איניאס, הוא האב המייסד של רומא, וגם סלל את הדרך לתיאור לידתו של ישו מאידך גיסא על רקע התייחסות לאוגוסטוס, הוא "מייסדה החדש של רומא" ו"איניאס החדש".²¹⁶

מוצאו של לוקס והרקע החינוכי שלו מאששים את הסברה כי התרבות היוונית-רומית הייתה חלק מהותי מזוהתו. אי לכך, אין זה מן הנמנע שלצד השפעות מקראיות בולטות שניכרות בסיפור לידת ישו, לוקס שזר מסורות פגאניות במגמה לעצב את המשיח הנוצרי כתמונת מראה של גיבורים ומנהיגים יוונים-רומיים

²⁰⁸ ההמנון ההומרי לאפרודיטה, 54–56.

²⁰⁹ Dennis R. MacDonald, *Mythologizing Jesus: From Jewish Teacher to Epic Hero* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2015), 3, 14.

²¹⁰ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 393. בניגוד למקרא, שם המינוח "עיר דוד" מיוחס לירושלים (למשל: שמואל ב ה 9; דברי הימים א יא 5), זיהויה של בית לחם עם דוד סייע ללוקס לחזק הקשר בין ישו לדוד. ראו בקצרה: Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts*, 110–111.

²¹¹ לוקס ב 11, 14.

²¹² Green, *The Gospel of Luke*, 130–131; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 394; John Nolland, *Luke 1: 1–9*: 112 (Dallas: Word Books Publisher, 1989). יש לציין שגם לידת אוגוסטוס התפרשה כשחר של עידן חדש. על כך מעידה כתובת ביוונית שנמצאת בפריאנה שבאסיה הקטנה, המהללת את לידתו כראשית "הבשורות הטובות לעולם" (ἡ εὐαγγελία). לנוסח המלא של הכתובת, ראו: Umberto Laffi, "Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 A.C del nuovo calendario della provincia d'Asia," *SCO 16* (1967): 5–98.

²¹³ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 394.

²¹⁴ שמואל ב ז 12–16; ישעיהו ט 6–5.

²¹⁵ Koehenash, "Adam, Son of God," 314.

²¹⁶ Enenkel, "Epic Prophecy as Imperial Propaganda?" 179, 189.

שהועלו על נס בקרב האוכלוסייה הנוכרית. על רקע דברים אלו, הדמיון בין ההכרזה שנמסרה למרים לזו שנמסרה לאנכיסס מקבל משנה תוקף, והוא יכול להצביע על שימושו של לוקס בהמנון.



דיוקנו של לוקס, כפי שצויר ביוון במאה החמש-עשרה

סיכום ומסקנות

בחינת הכרזות הלידה כסצנת-דפוס מאששת את קווי הדמיון בין ההכרזה שנמסרה למרים לזו שנמסרה לאנכיסס. לצד זיקה ספרותית שמשקפת במבנה הסצנה, עולה זיקה קונספטואלית מהצגת חשיבות הילד כמי שלו מובטחת המלכות ומהצבת ייעודו בליבת ההכרזות. נקודות השקה אלו מניחות את התשתית לדין בשאלה האם לוקס התוודע להמנון לאפרודיטה בשעה שליקט מסורות הקשורות בלידת ישו.

חרף העובדה שהטקסטים חוברו בהפרש של יותר מ-750 שנים, תפוצת ההמנון מאפשרת לגשר על הפער הכרונולוגי. את הסיבה להכרתו בעולם הרומי יש לתלות בתוכן ההכרזה. ראשית, נבואת אפרודיטה מאירה על המקור האלוהי של העם הרומי, ובתקופת אוגוסטוס היא אף עברה פעולת עריכה כדי לספק הצדקה אלוהית להגמוניה הרומית. שנית, ההמנון הוא הטקסט הקדום והמפורט ביותר ששימש את היוליים כדי להתהדר במקורות (*origo*) שלהם. בחברה שבה סיפורי ייסוד העניקו יוקרה ושבה משפחות ביקשו להפגין את מוצאן, מתקבל על הדעת שהמנון המהלל את אפרודיטה, שבתיווכו של קיסר קיבלה את תואר "האם המייסדת" של היוליים בפרט ושל הרומיים בכלל, היה מוכר היטב.

דמויותיהם של ונוס ואיניאס נרתמו לצרכים פוליטיים-תעמולתיים כבר במאה השנייה לפנה"ס, ועל כך יש מגוון רחב של עדויות – החל במקורות ספרותיים, דרך עדויות נומיסמטיות וכלה בממצאים אפיגרפיים וארכאולוגיים שנמצאו גם בפרובינקיות וברחבי האימפריה. אף כי היה זה בעיקר בתקופת קיסר ואוגוסטוס שזיקת היוליים לוונוס ואיניאס מצאה ביטוי במרחב הפוליטי והציבורי, נראה שהיחוס האלוהי המשיך להיחשב מקור לגאווה כל זמן שקיסרי רומא נמנו עם השושלת היוליו-קלאודית.

תקופה זו עמדה בסימן של התגבשות המסורות הנוצריות. היחוס האלוהי של היוליים זכה להתקבלות, ויש להניח שגם לוקס הכיר זאת בשעה שכתב את סיפור חייו של ישו. עם זאת, הניסיון לעמוד על הרקע התרבותי של לוקס חיוני לבחינת היכרותו את ההמנון. אף כי כל פרט בחייו לוט בערפל, מהידע המועט שנמצא בידינו ניתן להסיק שלוקס לא רק חי בחברה שבה התרבות השלטת הייתה יוונית-רומית, אלא שהוא גם השתייך אליה בעצמו, וזהותו התגבשה מתוך התרבות העשירה הזאת. מיומנותו ובקיאותו בשפה היוונית מאפשרות להניח שמדובר באדם מלומד שהכיר את הכתבים שהינם אבני היסוד של המורשת היוונית-רומית. אף שקשה להוכיח שההמנון היה מבין החיבורים שאליהם נחשף לוקס במהלך חינוכו, שכן המקורות השונים לא מונים את ההמנונות ההומריים עם הטקסטים שנלמדו בבתי הספר,²¹⁷ אם אכן לוקס פעל ברומא יש להניח כי בכל זאת הייתה לו גישה להמנון. מנגד, אין לשלול גם את האפשרות שההמנון עשה לו כנפיים מחוץ לרומא, במיוחד לאור העובדה שהגנאלוגיה של היוליים מוצאת ביטוי חזותי ברחבי האימפריה.

פנייתו של לוקס לקהל לא-יהודי מחזקת את ההנחה שהוא עשה שימוש במסורות מהעולם התרבותי שאליה השתייכו נמעניו. בכך עלה בידו להציג משיח ממוצא אלוהי שלא נופל מגיבורי האפוס ההומרי. אם צודקת טענתי שהוא התבסס על ההמנון, אזי הגיונית הצגת ישו כבבואה של איניאס, האב הקדמון של רומא

²¹⁷ ראו הערה 122.

ואוגוסטוס. בכך הכין לוקס את הקרקע לתיאור הלידה של ישו המשיח, שמעוגנת בצו שיצא מאת הקיסר אוגוסטוס, ולהקבלה בין הקיסר הרומי לישו – מביא השלום והמושיע האמיתי.

לאור זאת, ניתן לסכם ולומר שאף כי לידת ישו מושתתת על דגם ספרותי שמופיע בתרבויות שונות, נדמה שלוקס נשאר נאמן למסורת היוונית-רומית שבה היו נטועים שורשיו. למרות מחסור בעדויות חד-משמעיות, הדמיון בין שתי הכרזות הלידה לא משתמע לשתי פנים, ומאפשר לגבש מסקנה שאמנם נחה על השערות – אך נדמה כי הן מבוססות דין. המשך שימורו של ההמנון ההומרי בתודעה הרומית, התמצאותו של לוקס בטקסטים ובמסורות השייכות לתרבות שעימה מזוהים הוא וקהל יעדו, והישענותו על מסורות אלו כדי להפנות אל קהל את הבשורה – כל אלה מתירים להסיק שהאפשרות כי הוא התבסס על ההמנון ההומרי בעצבו את ההכרזה שקיבלה מרים, או לכל הפחות הכיר אותו בנוסח זה או אחר, סבירה בהחלט.

מכך ניתן להניח שזיקתה של הנצרות לעולם ההלניסטי-רומי היא חלק אינטגרלי מהתפתחות המסורות הקדומות שהרכיבו את סיפור חייו של ישו. ההשפעות שהיו למורשת זו על התאולוגיה הנוצרית מוצאות ביטוי כבר בשלבים המוקדמים של התגבשות הסיפור הנוצרי, וניתן למקם אותן במחצית השנייה של המאה הראשונה בקירוב – קרי, בתקופת המעבר בין המסורות שבעל פה (שאליהן התייחס לוקס בפתיחת הבשורה) לבשורות הכתובות. בסיכומו של דבר ניכר כי אף שהאמונה המשיחית היא תופעה יהודית שצמחה מתוך המציאות החברתית-פוליטית של המאה הראשונה לסה"נ, עד מהרה התווספו לה רבדים נוספים – אשר התפתחו מהמפגש של מעצבי המסורות הנוצריות עם התרבות היוונית-רומית, ומרצונם להפנות את הבשורה לאוכלוסייה הלא-יהודית.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

	מקרא
ישעיהו	בראשית
הושע	שמות
תהילים	
דברי הימים א	שמואל א
	שמואל ב

ספרים חיצוניים

מקבים א

ספרות יוונית-רומית

אובידיוס, **לוח השנה**

אובידיוס, **מטמורפוזות**

דיו קסיוס, **היסטוריה הרומית**

דיוניסיוס מהליקרנסוס, **קדמוניות רומא**

ההמנון ההומרי לאפרודיטה

הומרס, **איליאדה**

הורטיוס, **הסאטירות**

הסידוס, **תיאוגוניה**

ורגיליוס, **האינאיס**

לוקרטיוס, **על טבע היקום**

ליוויוס, **מאז ייסוד העיר**

סוטוניוס, **חיי שנים-עשר הקיסרים**

סטרבון, **גיאוגרפיקה**

פליניוס הזקן, **תולדות הטבע**

קווינטיליאנוס, **תורת הנאום**

ספרות יהודית הלניסטית

יוספוס פלאביוס, **קדמוניות היהודים**

יוספוס פלאביוס, **מלחמות היהודים**

הברית החדשה

הבשורה על פי מתי

הבשורה על פי לוקס

מעשי השליחים

אל הרומים

הראשונה אל הקורינתיים

אל הקולוסים

השנייה אל טימותיאוס

אל פילמון

מקורות משניים

אפרון, יהושע. **ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה בתולדות ישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006.

ניר, רבקה. **הנצרות הקדומה: שלוש המאות הראשונות**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2009.

סברן, ג'ורג'. **ויפגע המקום: הסיפור התיאופני במקרא**. בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010.

סימון, אוריאל. **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**. ירושלים: מוסד ביאליק, 1997.

שפאן, שלמה ושובה, משה. **ההמנונות ההומריים**. ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה

העברית, תש"ו.

- Adams, Sean A. "Luke's Preface and Its Relationship to Greek Historiography: A Response to Loveday Alexander." *JGRChJ* 3 (2006): 177–191.
- Alter, Robert. "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention." *CI* 5, no. 2 (1978): 355–368.
- Alter, Robert. "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene." *Proof* 3, no. 2 (1983): 115–130.
- Arend, Walter. *Die Typischen Scenen bei Homer*. Berlin: Weidman, 1933.
- Ascheri, Paola. "The Greek Origins of the Romans and the Roman Origins of Homer in the Homeric Scholia and in *POxy.* 3710." In *From Scholars to Scholia: Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, edited by Franco Montanari and Lara Pagani, 65–86. Berlin and New York: de Gruyter, 2011.
- Aujac, Germaine (ed.). *Denys d'Halicarnasse: Opuscles rhétoriques. Tome V: L'imitation (fragments, épitomé) – Première lettre à Ammée - Lettre à Pompée Géminos – Dinarque*. Paris: Les belles lettres, 1992.
- Aus, Roger David. *Matthew 1–2 and the Virginal Conception: In Light of Palestinian and Hellenistic Judaic Traditions on the Birth of Israel's First Redeemer, Moses*. Lanham: University Press of America, 2004.
- Barchiesi, Alessandro. "Venus' Masterplot: Ovid and the Homeric Hymns." In *Ovidian Transformations: Essays on Ovid's Metamorphoses and Its Reception*, edited by Philip Hardie, Alessandro Barchiesi, and Stephen Hinds, 112–126. Cambridge: Cambridge Philosophical Society, 1999.
- Beard, Mary. "Religion." In *The Cambridge Ancient History*, edited by J. A. Crook, Andrew Lintott, and Elizabeth Rawson, 729–768. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bell, Kimberly K. "'Translatio' and the Constructs of a Roman Nation in Virgil's 'Aeneid'." *RMMLA* 62, no. 1 (2008): 1–24.
- Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond Press, 1983.

- Berti, Monica. "Greek and Roman Libraries in the Hellenistic Age." In *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library*, edited by Sidnie White Crawford, and Cecilia Wassen, 33–54. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Booth, Anne. "Venus on the Ara Pacis." *Latomus* 25, no. 4 (1966): 873–879.
- Bovon, François. *Luke 1: A commentary on the Gospel of Luke 1: 1–9: 50*. Translated by Christine M. Thomas. Augsburg Fortress Publishers, 2002.
- Brown, Raymond E. *The virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist Press, 1973.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1977.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. Abridged ed. London: Yale University Press, 2015.
- Brown, Schuyle. *The Origins of Christianity: A Historical Introduction to the New Testament*. Revised ed. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh. Oxford: B. Blackwell, 1963.
- Burkett, Delbert. *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Cadbury, Henry J. *The Style and Literary Method of Luke*. Cambridge: Harvard University Press, 1920; Reprint, New York: Kraus Reprint Company, 1969.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Carroll, John T. *Luke: A Commentary*. Louisville: Presbyterian Publishing Corporation, 2012.
- Casali, Sergio. "The Development of the Aeneas Legend." In *A Companion to Vergil's Aeneid and its Traditions*, edited by Joseph Farrell, and Michael C. J. Putnam, 37–51. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.
- Casey, P. M. "In Which Language Did Jesus Teach?" *ExpTim* 108, no. 11 (1997): 326–328.

- Collins, John J. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden: Brill, 2005.
- Cornell, Timothy J. "Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend." *CCJ* 21 (1975): 1–32.
- Crimella, Matteo. "The Infancy Canticles in Luke." *WPT* 30, no. 2 (2022): 7–29.
- Cunningham, Scott. *Through Many Tribulations: The Theology of Persecution in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- DeSilva, David A. *An introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation* (2nd ed.). Westmont: InterVarsity Press, 2018.
- Dirven, Lucinda. "The Imperial Cult in the Cities of the Decapolis, Caesarea Maritima and Palmyra: A Note on the Development of Imperial Cults in the Roman Near East." *Aram* 23, no. 23 (2011): 141–156.
- Downey, Glanville. *Ancient Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Dunn, James D. G. "Prophetic Movements and Zealots." In *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, edited by Joel B. Green Lee and Martin McDonald, 242–251. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Dupertuis, Rubén R. "Writing and Imitation: Greek Education in the Greco-Roman World." *Forum* 1, no. 1 (2007): 3–29.
- Edwards, James R. *The Gospel According to Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2015.
- Enenkel, Karl A. E. "Epic Prophecy as Imperial Propaganda? Jupiter's First Speech in Virgil's Aeneid." In *The Manipulative Mode: Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*, edited by Karl A.E. Enenkel, and Ilja Leonard Pfeijffer, 167–218. Leiden: Brill, 2005.
- Erker, Darja Šterbenc. "Doubting Deification of a Mortal in Rome: The Case of Julius Caesar." *Archiv Für Religionsgeschichte* 23, no. 1 (2022): 127–151.

- Esler, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Evans, Jane DeRose. *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Farney, Gary D. "The Trojan Genealogy of the Iulii before Caesar the Dictator." *AHB* 27 (2013): 49–54.
- Faulkner, Andrew. *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.
- Finlay, Timothy D. *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke: I-IX*. New York: Doubleday, 1982.
- Foley, Joe. "Form Criticism and Genre Theory." *Language and Literature* 4, no. 3 (1995): 173–191.
- Freed, Edwin D. *The Stories of Jesus' Birth: A Critical Introduction*. Sheffield: Academic Press, 2011.
- Fuks, Gideon. "Josephus on Herod's Attitude Towards Jewish Religion: The Darker Side." *JJS* 53, no. 2 (2002): 238–245.
- Galinsky, Karl. *Aeneas, Sicily, and Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Garraway, Joshua D. "The Pharisee Heresy: Circumcision for Gentiles in the Acts of the Apostles." *NTS* 60, no. 1 (2014): 20–36.
- George, Arthur. *The Mythology of America's Seasonal Holidays*. Cham: Springer International Publishing, 2020.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Green, Joel B. "'Rethinking History' for Theological Interpretation." *JTI* 5, no. 2 (2011): 159–173.

- Harrison, S. J. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.
- Haslam, M. W. "Homeric Words and Homeric Metre: Two Doublets Examined (λείβω/εἶβω, γᾶῖα/αῖα)." *Glotta* 54 (1976): 201–211.
- Havrelock, Rachel. "The Myth of Birthing the Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible." *BibInt* 16, no. 2 (2008): 154–178.
- Heath, Malcolm. "Was Homer a Roman?" *PLLS* 10 (1998): 23–56.
- Henten, Jan Willem Van. "Constructing Herod as a Tyrant: Assessing Josephus' Parallel Passages." In *Flavius Josephus: Interpretation and History*, edited by Jack Pastor, Pnina Stern, and Menahem Mor, 193–216. Leiden and Boston: Brill, 2011.
- Hoekstra, A. *The Sub-Epic Stage of the Formulaic Tradition: Studies in the Homeric Hymns to Apollo, to Aphrodite and to Demeter*. Amsterdam and London: North-Holland Publishing Company, 1970.
- Horrell, David G. *An Introduction to the Study of Paul* (3rd ed.). London, New Delhi, New York and Sydney: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Horsley, Richard A. "Popular Messianic Movements around the Time of Jesus." *CBQ* 46, no. 3 (1984): 471–495.
- Iverson, Kelly R. "Orality and the Gospels: A Survey of Recent Research." *CBR* 8, no. 1 (2009): 71–106.
- Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- Johnson, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.
- Kamudzandu, Israel. *Abraham as a Spiritual Ancestor: A Postcolonial Zimbabwean Reading of Romans 4*. Leiden: Brill, 2010.
- Kearns, Emily. "The Gods in the Homeric Epics." In *The Cambridge Companion to Homer*, edited by Robert Fowler, 59–73. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Keith, Alison. "The Homeric Hymn to Aphrodite in Ovid and Augustan Literature." In *The Reception of the Homeric Hymns*, edited by Andrew Faulkner, Athanassios Vergados, and Andreas Schwab, 109–126. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Knierim, Rolf. "Old Testament Form Criticism Reconsidered." *Int* 27, no. 4 (1973): 435–468.
- Kochenash, Michael. "Reconsidering Luke-Acts and Virgil's Aeneid Negotiating Ethnic Legacies." In *Christian Origins and the New Testament in the Greco-Roman Context: Essays in Honor of Dennis R. MacDonald*, edited by Stanley E. Porter and Andrew Pitts, 7–38. Leiden: Brill, 2013.
- Kochenash, Michael. "'Adam, Son of God' (Luke 3.38): Another Jesus–Augustus Parallel in Luke's Gospel." *NTS* 64, no. 3 (2018): 307–325.
- Kousser, Rachel. "Augustan Aphrodites: The Allure of Greek Art in Roman Visual Culture." In *Brill's Companion to Aphrodite*, edited by Amy C. Smith and Sadie Pickup, 285–306. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Kreitzer, Larry. "Apotheosis of the Roman Emperor." *BA* 53, no. 4 (1990): 211–217.
- Kuhn, Karl A. "The Point of the Step-Parallelism in Luke 1–2." *NTS* 47, no. 1 (2001): 38–49.
- Kurz, William S. "Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts." *CBQ* 42, no. 2 (1980): 171–195.
- Laffi, Umberto. "Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 A.C del nuovo calendario della provincia d'Asia." *SCO* 16 (1967): 5–98.
- Lamp, Kathleen. "The Ara Pacis Augustae: Visual Rhetoric in Augustus' Principate." *RSQ* 39, no. 1 (2009): 1–24.
- Leeming, David Adams. *Mythology: The Voyage of the Hero* (3rd ed.). New York: Oxford University Press, 1998.
- Litwa, M. David. *Jesus Deus: The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014.
- Luce, Torrey J. "Political Propaganda on Roman Republican Coins: Circa 92-82 BC." *AJA* 72, no. 1 (1968): 25–39.

- Lüdemann, Gerd. "Acts of Impropriety: The Imbalance of History and Theology in Luke-Acts." *TJT* 24, no. 1 (2008): 65–80.
- Mac Sweeney, Naoise (ed.). *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- MacDonald, Dennis R. *Luke and Vergil: Imitations of Classical Greek Literature*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- MacDonald, Dennis R. *Mythologizing Jesus: From Jewish Teacher to Epic Hero*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.
- McLaren, James S. "Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian." *JSNT* 27, no. 3 (2005): 257–278.
- Mihelic, Joseph L. "The Influence of Form Criticism on the Study of the Old Testament." *JBR* 19, no. 3 (1951): 120–129.
- Moraff, Jason F. "Recent Trends in the Study of Jews and Judaism in Luke-Acts." *CBR* 19, no. 1 (2020): 64–87.
- Morris, Leon L. *Luke: An Introduction and Commentary* (Revised ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988.
- Mulenburg, James. "Form Criticism and Beyond." *JBL* 88, no. 1 (1969): 1–18.
- Neusner, Jacob, Green, William Scott, and Frerichs, Ernest S. (eds.). *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Niditch, Susan. *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2000.
- Nolland, John. *Luke 1: 1–9: 20*. Dallas: Word Books Publisher, 1989.
- Olson, S. Douglas. "Immortal Encounters: 'Aeneid' 1 and the 'Homeric Hymn to Aphrodite'." *Vergilius (1959)* 57 (2011): 55–61.
- Olson, S. Douglas. *The "Homeric Hymn to Aphrodite" and Related Texts: Text, Translation and Commentary*. Berlin: de Gruyter, 2012.

- Orlin, Eric M. *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Leiden and Boston: Brill, 1996.
- Parker, Robert. "Θεῶν Φύτρα: Sexual Union between Gods and Mortals." In *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds*, edited by Eleni Pachoumi, 148–167. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- Pedrucci, Giulia. "Breastfeeding Animals and Other Wild 'Nurses' in Greek and Roman Mythology." *Gerión* 34 (2016): 307–323.
- Raglan, FitzRoy Richard Somerset. *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. New York: Dover Publications, 2003. First published 1936 by Methuen.
- Rajak, Tessa. "The Jews Under Hasmonean Rule." In *The Cambridge Ancient History, volume 9: The Last Age of the Roman Republic*, edited by J. A. Crook, Andrew Lintott and Elizabeth Rawson, 274–309. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Ramage, Edwin S. "Sulla's Propaganda." *Klio* 73 no. 73 (1991): 93–121.
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Exploration of Myth*. Translated by G. C. Richter and E. J. Lieberman. Maryland: John Hopkins University Press, 2004.
- Richardson, Nicholas. *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Rives, James. "Venus Genetrix Outside Rome." *Phoenix* 48, no. 4 (1994): 294–306.
- Rothschild, Clare K. *The Muratorian Fragment: Text, Translation, Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Sanders, E. P. and Davies, M. L. *Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM Press, 1989.
- Schein, Seth L. *Homeric Epic and Its Reception: Interpretive Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Schnabel, Eckhard J. "Jewish Opposition to Christians in Asia Minor in the First Century." *BBR* 18, no. 2 (2008): 233–270.

- Shellard, Barbara. *New Light on Luke: Its Purpose, Sources and Literary Context*. London and New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Sim, David C. "How Many Jews Became Christians in the First Century? The Failure of the Christian Mission to the Jews." *HvTSt* 61, no. 1-2 (2005): 417–440.
- Smith, Peter M. "Aineiadai as Patrons of Iliad XX and the Homeric Hymn to Aphrodite." *HSCP* 85 (1981): 17–58.
- Smith, Roland R. R. "The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias." *JRS* 77 (1987): 88–138.
- Solmsen, Friedrich. "Aeneas Founded Rome with Odysseus." *HSCP* 90 (1986): 93–110.
- Sowa, Cora Angier. *Traditional Themes and the Homeric Hymns*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 1984.
- Stein, Robert A. *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Nashville, TN: Broadman Press, 1993.
- Stenschke, Christoph. "Mission in the Book of Acts: Mission of the Church." *Scriptura* 103, no. 1 (2010): 66–78.
- Stevens, Kathryn. *Between Greece and Babylonia: Hellenistic Intellectual History in Cross-Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Strolonga, Polyxeni. "The Homeric Hymns Turn into Dialogues: Lucian's *Dialogues of the Gods*." In *The Reception of the Homeric Hymns*, edited by Andrew Faulkner, Athanassios Vergados, and Andreas Schwab, 145–164. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Talbert, Charles H. *Reading Luke-Acts in Its Mediterranean Milieu*. Leiden and Boston: Brill, 2003.

- Talbert, Charles H. "Miraculous Conceptions and Births in Mediterranean Antiquity." In *The Historical Jesus in Context*, edited by Amy-Jill Levine, Dale C. Allison, and John Dominic Crossan, 79–86. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Thornton, M. K. "Augustan Genealogy and the 'Ara Pacis!'" *Latomus* 42, no. 3 (1983): 619–628.
- Trites, Allison A. and Larkin, William J. *Luke, Acts*. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2006.
- Underberg, Natalie M. "The Hero Cycle: Various Motifs in A." In *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*, edited by Jane Garry, and Hasan El-Shamy, 10–16. London and New York: Routledge, 2017.
- Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1981.
- Wallensten, Jenny. "Interactive Aphrodite: Greek Responses to the Idea of Aphrodite as Ancestress of the Romans." In *Brill's Companion to Aphrodite*, edited by Amy C. Smith and Sadie Pickup, 269–284. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- Wansbrough, Henry. "The Infancy Stories of the Gospels since Raymond E. Brown." In *New Perspectives on the Nativity*, edited by Jeremy Corley, 4–22. London and New York: T. & T. Clark International, 2009.
- Waterfield, Robin. *Taken at the Flood: The Roman Conquest of Greece*. New York, NY: Oxford University Press, 2014.
- Weinstock, Stefan. *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Wiens, Devon H. "Mystery Concepts in Primitive Christianity and Its Environment." In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II.23.2*, edited by Hildegard Temporini, and Wolfgang Haase, 1248–1284. Berlin and New York: de Gruyter, 1980.
- Wilson, Walter T. "Urban Legends: Acts 10: 1–11: 18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives." *JBL* 120, no. 1 (2001): 77–99.
- Wiseman, Timothy Peter. "Legendary Genealogies in Late-Republican Rome." *G&R* 21, no. 2 (1974): 153–164.

Witherington III, Ben. "Education in the Greco-Roman World." In *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, edited by Joel B. Green, and Lee Martin McDonald, 188–194. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

Zanker, Paul. *Forum Augustum: das Bildprogramm*. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1968.

שני זרמיה של החרדיות המודרנית: סקירת המחקר, קטגוריזציה ומשמעויות לעתיד | תהילה

גאדו

בעקבות תהליכי שינוי שחלו לאורך השנים בקהילה החרדית בישראל, התהווה בה זרם של חרדיות מודרנית השונה מהחרדיות הקלאסית. במאמר זה יוצג פיצול של החרדיות המודרנית לשני זרמים, כפי שתוארו בארבעה כתבים של הוגים-חוקרים: זרם אחד מבקש לקיים אורח חיים מודרני פרקטי במטרה לשפר את רמת החיים, והזרם השני הוא אידאולוגי, ועושה שימוש בכלים מודרניים למטרות אינטלקטואליות ודתיות. במאמר תבוצע אינטגרציה בין ארבע חלוקות קטגוריאליות דומות המשלימות זו את זו, ויחודד השוני בין שני זרמיה של החרדיות המודרנית.

בבחינת המשמעויות לעתיד של שני הזרמים, נטען כי בשניהם פועלים אקטיביסטים ומתפתחת מנהיגות אזרחית מחויבת לקהילה. אך דווקא הקבוצה השנייה, האידאולוגית, אשר מעזה להביע ביקורת על התנהלות הקהילה החרדית, היא זו שבפועל מובילה שינויים מהותיים בקהילה, ומנהיגים הצומחים ממנה פועלים לשינויי עומק בה. למרות ההתנגדות שסופגת קבוצה זו מצד הזרם החרדי הקלאסי, ישנה סבירות שהיא והצעותיה תתקבלנה נוכח העקרונות האורתודוקסיים-חרדיים שלה. לפיכך, על מנת להטמיע שינויים בקהילה החרדית, יש להעצים את כוחה של הקבוצה הזו. אם כן, למאמר זה ישנן השלכות הן להבנת דרכי הפעולה עם הקהילה החרדית והאופן שבו ניתן לפעול בתוכה, והן להמלצות מדיניות לעבודה משותפת עם קבוצת החרדיות המודרנית האידאולוגית, שתסייע לקדם שינויים בקהילה החרדית באופן ההולם את צרכיה ואת קצב הפעולה שלה.

מילות מפתח: חרדיות מודרנית, קטגוריזציה.

מבוא

התהוותה של הקהילה החרדית היא תוצר של המודרנה והמפגש עימה. הקהילה התפתחה על רקע עימות גובר והולך עם תהליכי המודרניזציה והחילון, שראשיתם במערב אירופה ובמרכז במאה השמונה-עשרה, אשר הובילו לערעור הוויית החיים היהודית המסורתית ולהתפוררות קהילות יהודיות. במענה לכך התבצר נגדם זרם אורתודוקסי, אשר לימים כונה "חרדי"²¹⁸. כקהילה שעצם הווייתה היא התנגדות למודרנה, נמצאת הקהילה החרדית בקונפליקט מתמיד עימה.²¹⁹ ואכן, מאז היווסדה באירופה ועד ימינו בישראל, מתנהלת

²¹⁸ מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991).
²¹⁹ אליעזר הוין, "זו רק מנטליות: תהליכי סגרגציה, הדרה ואפליה על בסיס אתני בחברה החרדית" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2022).

הקהילה החרדית כ"תרבות מובלעת"²²⁰ המבדילה את עצמה מסביבתה המודרנית, החילונית והישראלית. טכניקות ההיבדלות השתכללו והותאמו עם השנים להתמודדויות הרלוונטיות לתקופה. עם זאת, בעשרים השנים האחרונות עוברת הקהילה החרדית תהליכי שינוי מואצים. אחד השינויים המהותיים המתרחשים, בעיקר בשולי הקהילה, הוא היסדקות חומות ההיבדלות וההסתגרות.²²¹ ניכרת מגמה של חרדים היוצאים, במידה זו או אחרת, מבין "חומות הגטו" החרדי ומשתלבים בחיים המודרניים הישראליים באופנים שונים.²²² עקב כך הולכים ומתרחבים שוליה של הקהילה, וחלות בהם חריגות מדפוסי ההתנהלות החרדית הקלאסיים. תופעות השוליים המתרחבות והחרדים המאמצים אורח חיים מודרני הוגדרו במחקרם החלוצי של זיכרמן וכהנר²²³ כ"חרדים מודרניים". הוויית החרדיות כמנוגדת למודרנה מציבה סימני שאלה לגבי עצם היתכנותה של "חרדיות מודרנית", הנתפסת כפרדוקס.²²⁴ שאלה זו תעמוד בבסיסו של מאמר זה.

כמה מחוקרי הקהילה החרדית עמדו על הצורך לאפיין את החרדיות המודרנית כבר בראשית התהוותה. לאחר שזיכרמן וכהנר²²⁵ הניחו את היסודות לכך, שניהם המשיכו לפתח תחום מחקר זה, ואליהם הצטרפו חוקרים נוספים שהקדישו תשומת לב לתופעה.²²⁶ אך למרות פיתוח שדה המחקר בעשור האחרון, רוב העיסוק המחקרי בחרדיות המודרנית נעשה לרוב מתוך ראייתה כמקשה אחת. עם זאת, בשנים האחרונות ניתנה מעט תשומת לב לשוני פנימי בתוך הקבוצה הזו. בספרה האחרון דנה כהנר,²²⁷ כמו גם חוקרים והוגים אחרים שאת חלקם היא מציינת, בשוני פנימי זה, בניסיון לפצח אותו.

כהנר²²⁸ תיארה בספרה ציר המסמל מנעד של קרבה למודרנה בין מי שהיא מכנה "חרדים מודרניים" לבין "חרדים עם נגיעות מודרניות". היא דנה בטיבו של ציר זה לעומת האפשרות לחלוקת הקהילה החרדית לשתי קבוצות – שמרנים ומודרניים, או לארבע – אולטרה-שמרנים, שמרנים, בעלי נגיעות

²²⁰ עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", אלפיים 4 (1991): 45–98.

²²¹ בנימין בראון, חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021).

²²² בראון, שם; חיים זיכרמן ולי כהנר, חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012).
²²³ זיכרמן וכהנר, שם.

²²⁴ מלאכי קרנצלר, "פרדוקס החרדיות והמודרניות בשיח המחקרי על הקהילה החרדית", קריאות ישראליות 1 (2022): 132–158.
²²⁵ שם.

²²⁶ בראון, חברה בתמורה; ראובן גל, מה קורה בבית החרדי פנימה? (חיפה: מוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית, הטכניון, 2018); חיים דיין, "מעבר לעקרון 'הבינוניות': אודות החרדיות המתחדשת ואתגריה הערכיים-חברתיים", כתב עת לחקר החברה החרדית 5 (2017): 1–34; קרנצלר, "פרדוקס החרדיות והמודרניות", Yoel Finkelman, "The Ambivalent Haredi Jew," *Israel Studies* 19, no. 2 (2014): 264–293; ועוד.

²²⁷ לי כהנר, החברה החרדית על הציר שבין שמרנות למודרניות (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020).

²²⁸ שם, 278–285.

מודרניות ומודרניים. אחרים אפיינו שתיים או שלוש קבוצות חרדיות מודרניות לצד החרדיות הקלאסית.²²⁹ במאמר זה אבקש להציג את החרדיות המודרנית כמתחלקת לשני זרמים מרכזיים השונים מהותית זה מזה, ולדון בזרמים אלה. יש לציין כי רוב המחקר שנערך עד כה על אודות החרדיות המודרנית עסק באופי הפרקטי של השתלבותה בחברה הישראלית, ומיעוט עסק בה ממבט-על. מאמר זה יוסיף לחקר התחום דיון עקרוני יותר על מהותה של הקבוצה, גבולותיה והחלוקה התוך-קבוצתית שלה.

בבסיס הדיון תעמודנה ארבע חלוקות קטגוריאליות של הוגים שביקשו ליצור מצע תיאורי להבנת תהליכים שונים המתרחשים בקהילה החרדית, ולפיכך אפיינו חלוקה פנימית של שני זרמים בחרדיות המודרנית: מלאך וכהנר, בראון, איתן ואברהם. לאחר שאציג את ארבע החלוקות, אשווה ביניהן ואציע סינתזה שלהן כמשלימות זו את זו, תוך התייחסות לכתובה נוספת שהציעה חלוקות אחרות. דרך האינטגרציה בין החלוקות השונות אדון באופיין ובמהותן של הקבוצות הללו.

אציין כי השימוש בחלוקה זו לשני זרמים מובחנים, העומדת בבסיסו של מאמר זה, אינו נפוץ בחקר החברה החרדית. במקורן, החלוקות האמורות הוצגו בנישות ולא הובלטו במחקר. במאמר זה אבקש להעלות על פני השטח, לחדד את השוני בין שני זרמיה של החרדיות המודרנית במבנה-על, ולהציע לעשות בהן שימוש ככלי להעמקת ההבנה של תהליכי שינוי המתרחשים בקהילה החרדית, ובחרדיות המודרנית בפרט. במבט צופה פני עתיד אדרש לשאלת המשמעות העתיידית של השתייכות לכל אחד מהזרמים של החרדיות המודרנית, ולשאלה מהי משמעות קיומן של כל אחת מן הקבוצות הללו עבור החברה הישראלית. היכרות מעמיקה עם החרדיות המודרנית ההולכת ומתרחבת, ועמידה על טיבם של שני זרמיה – בדגש על הזרם האידיאולוגי, תוכל לתרום גם להשלכות למדיניות. היכרות זו תחדד את ההבנה של דרכי הפעולה האפקטיביות עם הקהילה החרדית, וכיצד ניתן לקדם בה שינויים. יתרונות אלה מצטרפים לתרומתו של המאמר, שהינו סוציולוגי באופיו, באפיון תופעה חברתית זו וחידודה, והוא תורם לתחום הידע של חקר הקהילה החרדית בישראל.

לסיום המבוא אציג שתי הסתייגויות. ראשית, המאמר דן אמנם במיון קטגוריאלי, אך החלוקה שעומדת בבסיסו אינה מבוססת על בחינה אמפירית-כמותית, אלא על אינטגרציה בין ארבע חלוקות קטגוריאליות, ששלוש מהן אינן מבוססות על מידע אמפירי. בכך מהווה מאמר זה קריאה לבחינה אמפירית כמותית של החלוקה הקטגורית המוצגת בו. הסתייגות שנייה נוגעת לעמידותה של החלוקה הקטגוריאליית. הקהילה החרדית מצויה כיום בתהליכי שינוי מהירים, והחלוקות הקטגוריאליות המוצעות מציננות את

²²⁹ לפירוט: כהנר, החברה החרדית על הציר, 279–284; וכפי שיפורט בסוף הפרק "זרמיה של החרדיות המודרנית: ארבע חלוקות קטגוריאליות".

גבולותיה. גבולות נוטים מטבעם להשתנות בתקופות מעבר, וכך גם ההבדלים בין הקבוצות אשר מטבעם הם נזילים בתקופות כאלה. לפיכך, התופעה המתוארת כאן מתארת מציאות קיימת בנקודת הזמן הנוכחית, וייתכן כי בעוד מספר שנים היא תהפוך לבלתי רלוונטית.

השתנות הקהילה החרדית והתהוותה של חרדיות מודרנית

פרידמן²³⁰ מציג את היבדלות הקהילה החרדית מהסביבה המודרנית ומהסביבה הישראלית והתנגדותה להן כחלק מעקרונות החרדיות, וטוען כי לאורך השנים הקהילה שכללה את עקרונותיה והיבדלותה.²³¹ בראון טען בספרו **חברה בתמורה**²³² כי החברה החרדית היא תנועת תחייה דתית-רוחנית העוברת תהליך של השגרה ונרמול. תנועות תחייה דתיות אינן שומרות על בערתן הגדולה לאורך ימים, ובדרך כלל אפשר לזהות בהתפתחותן חמישה שלבים: צמיחה, גיבוש מתוך מאבק, פריחה וניצחון, השגרה (רוטיניזציה) ונרמול, וגעגועים ורומנטיזציה אף מצד יריביה לשעבר. לטענתו של בראון, החרדיות הישראלית עברה את שלושת השלבים הראשונים בתנופה רבתי, וכמו תנועות תחייה דתיות אחרות, בדור השלישי לקיומה הגיע שלב ההשגרה. זהו שלב קשה ומשברי, ובו מתחלף להט הבניין והיצירה בצורך השגרתי לשמור על הקיים, לתחזקו ולסתום את פרצותיו ההולכות ומתרבות.

ואכן, בעשרים השנים האחרונות עוברת הקהילה החרדית תהליכים של שינוי. אחד השינויים המהותיים המתרחשים, בעיקר בשולי הקהילה, הוא היסדקות חומות ההיבדלות וההסתגרות. בשנים אלה חלה מגמה של חרדים היוצאים, במידה זו או אחרת, מבין "חומות הגטו" החרדי, ומשתלבים בחיים המודרניים ובחברה הישראלית באופנים שונים.²³³ מדובר בשוליים ההולכים ומתרחבים עם הזמן,²³⁴ כך שגבולותיהם אינם בהירים, ובתוכם מתקיימות חריגות מדפוסי ההתנהלות החרדית הקלאסית.²³⁵ תופעת השוליים המתרחבים והחרדים המאמצים אורח חיים מודרני הוגדרו במחקר כ"חרדיות מודרנית".²³⁶

²³⁰ פרידמן, החברה החרדית.

²³¹ בנימין בראון, מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים (ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם עובד, 2017).

²³² בראון, חברה בתמורה, 401–402.

²³³ שם; זיכרמן וכהנר, חרדיות מודרנית.

²³⁴ מנחם פרידמן נותן הסבר כלכלי לתופעת השוליים המתרחבים. הוא טוען כי במיסודו של ה"גטו" החרדי בערים הגדולות ישנה סתירה פנימית: מחד גיסא הוא מהווה בסיס להתפתחותה של הקהילה החרדית במסגרת מוגנת ונבדלת; מאידך גיסא, הצלחתו של המודל מגבילה את יכולת הקיבולת שלו, ודוחפת החוצה את בני הדור הצעיר ומי שלא יכולים לעמוד בהוצאות הגבוהות הכרוכות בסוציאליזציה החרדית הייחודית. ראו: פרידמן, החברה החרדית, 133.

²³⁵ בראון, חברה בתמורה.

²³⁶ זיכרמן וכהנר, חרדיות מודרנית.

החרדיות המודרנית וזרמים בתוכה

כמה וכמה מחוקרי החברה החרדית בישראל נדרשו לצורך לאפיין את הקבוצה הייחודית של החרדיות המודרנית, זו שפרצה במידה זו או אחרת את גבולותיה הקשיחים של הקהילה החרדית. ואכן, קבוצת שוליים זו זכתה לדיון מחקרי, ואף ניתנו לה מספר שמות. זיכרמן וכהנר,²³⁷ הראשונים לעסוק בקבוצה מובחנת זו, כינו אותה "חרדיות מודרנית". אחרים כינו קבוצה זו "חרדיות ישראלית",²³⁸ "חרדיות מתחדשת",²³⁹ "חרדיות חדשה"²⁴⁰ או "חרדיות ליברלית",²⁴¹ ויש אף מי שהגדיר אותה כ"חרדיות אמביוולנטית".²⁴² לשם אחידות הדיון, אשתמש במסמך זה במטבע הלשון הראשון, חרדיות מודרנית או חרדים מודרניים.²⁴³

במחקר הראשון שנערך על החרדיות המודרנית, זיכרמן וכהנר²⁴⁴ ציינו מספר תחומים שבהם חלים שינויים בקבוצה זו: בחירת מוסדות החינוך לילדים, השתתפות בשירות צבאי, השכלה אקדמית, תעסוקה איכותית מחוץ לגבולות הקהילה, מחויבות קלושה לקוד הלבוש החרדי, מגורים גם ביישובים מעורבים וצריכת תרבות פנאי מערבית. מחקרים מאוחרים יותר הצביעו על מגמות השתנות בתחומים נוספים, כמו צריכת אינטרנט מוגברת, וכן בתפיסות האידאולוגיות.²⁴⁵

עצם הניסיונות להמשיג קטגורית את קבוצת החרדים המנהלים את חייהם גם מעבר לגבולות הקהילה, כמו גם קיומן של המשגות שונות אשר מבליטות היבטים שונים בקבוצה הזו, אך שאף אחת מהן אינה ממחישה לגמרי את התוכן שעליה היא חלה – מגלים את התהייה של חוקרי הקהילה החרדית כשהם מבקשים להבין לעומק את מהותה של קבוצה זו, ואת הערכים המנחים אותה. היטיב לנסח את התהייה הזו

²³⁷ שם.

²³⁸ איתן, חרדיות ישראלית; ועוד.

²³⁹ דיון, "מעבר לעקרון הבינוניות".

²⁴⁰ יאיר שלג טבע בספרו משנת 2000 את המושג "דתיים חדשים", ואת הפרק השישי בספר הוא מקדיש לתיאור דמותם של "החרדים החדשים". ראו: יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל (ירושלים: כתר, 2000). הביטוי "חרדיות חדשה" חוזר על עצמו בספרות, למשל: גל, מה קורה בבית החרדי; איתמר בן-עמי, "מבט מחודש על החרדים החדשים", **הזמן הזה** (2020), <https://hazmanhazeh.org.il/benami>; אהרן רוז, "משבר הזהות של החרדים החדשים", השילוח **3** (2017); ועוד.

²⁴¹ מאיר הירשמן, "הנקודה העיוורת של החרדים הליברלים", צריך עיון (חשוון תשפ"ג), <https://iyun.org.il/sedersheni/the-blind-spot-of-liberal-haredim>

²⁴² Finkelman, "The Ambivalent Haredi Jew". ברשימה זו ניתן להכליל גם את המונח "חרדיות מתונה" או "חרדיות רכה", כפי שאפיין אותה ליאון. עם זאת, את המונח מייחס ליאון דווקא לקבוצה האתנית הספרדית, ולא דווקא לתנועת החרדיות המודרנית: ניסים ליאון, חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009).

²⁴³ המונח "חרדיות מודרנית" שבו אעשה שימוש במאמר זה מגיע מהמשגתם הראשונה של זיכרמן וכהנר (זיכרמן וכהנר, חרדיות מודרנית). עם זאת, לטעמי מונח זה לא מצליח לבטא אל נכון את מהותה של הקבוצה המדוברת. אעשה בו שימוש מפאת שכיחותו בשיח המחקרי, אך ייתכן כי מן הראוי להציע מינוח חילופי.

²⁴⁴ שם.

²⁴⁵ בראון, מדריך לחברה החרדית, 104–107; בראון, חברה בתמורה, 265; איתן, חרדיות ישראלית, 278–303.

קרנצלר, שסקר בשיטתיות את המחקר על הקהילה החרדית, והציג את המבט המחקרי הרווח לפיו השילוב בין החרדיות והמודרניות הוא פרדוקס.²⁴⁶ תפיסת הפרדוקס, לטענתו, נובעת מאימוץ תזת החילון, הרואה במודרנה תהליך של השתחררות מן הדת, ואת החברה החרדית כמנוגדת למודרניות – ועל כן, ממשקים ביניהן נתפסים כפרדוקסליים. ואכן, חוקרי החברה החרדית זיהו שוני של קבוצת החרדים המודרניים מהחרדיות הקלאסית, ואפיינו אותה כאמור. בעבודותיהם הם ביקשו להבין ולפצח את השוני הזה גם ברמה המהותית, ולא רק ברמה הפרקטית.

כפי שצינתי במבוא, רוב העיסוק המחקרי בחרדיות המודרנית נעשה מתוך התייחסות אליה כמקשה אחת. עם זאת, ישנם חוקרים ששמו ליבם לשוני פנימי בתוך הקבוצה הזו, ואותו הם מבקשים להבין. לא רק חוקרים חיצוניים, אלא גם אנשי הגות חרדים שמים לב לאי-אחידותה של הקבוצה הזו, ומתייחסים לקבוצה זו כחידה שיש לפצחה.²⁴⁷ להלן אציג את החלוקה פנימית של החרדיות המודרנית לשני זרמים, שתוארה בארבע וריאציות. ככלל, זרם אחד הוא של המקיימים אורח חיים מודרני מתוך רצון לשפר את רמת החיים, והזרם השני הוא אידאולוגי, העושה שימוש בכלים מודרניים למטרות אינטלקטואליות ודתיות. ארבע החלוקות הקטגוריאליות דומות זו לזו ומשלמות זו את זו, והן תעמודנה במוקד הדיון להלן.

חלוקה אחת היא זו של מלאך וכהנר,²⁴⁸ והיא חלוקה בסיסית וראשונית. החלוקה השנייה היא זו של בראון, שהוצגה בספרו **מדריך לחברה החרדית**²⁴⁹ ושוב בתמציתיות בספרו **חברה בתמורה**.²⁵⁰ החלוקה השלישית לשני זרמיה של החרדיות המודרנית היא זו של איתן, שהציג חלוקה בעלת מאפיינים דומים לזו של בראון בפרק השישי בספרו **חרדיות ישראלית**.²⁵¹ והחלוקה הרביעית הוצגה אצל אברהם במאמרו "הזהות

²⁴⁶ קרנצלר, "פרדוקס החרדיות והמודרניות".

²⁴⁷ בהקשר זה אזכיר שני הוגים מבני הקהילה החרדית שזיהו, לצד הוגים וכותבים נוספים, את בעיית ההכללה של החרדיות המודרנית נוכח ההתפצלות בתוכה. האחד הוא איש החינוך הרב דוד בלוך, הכותב בלוג בשם "נטפי שפיות" ובו הוא מפרסם מדעותיו והגיגיו לגבי הקהילה החרדית והתנהלותה, שאותה הוא מבקר מתוך דאגה ואהדה. בגיליון מס' 139, תחת הכותרת "על חרדים מודרניים, חרדים חדשים, וכל שום וחניכה דאית להו" הוא מציג מכלול של זהויות והתנהגויות הנכללות תחת הגדרת ה"חרדיות המודרנית", ומתאר בליל של זהויות ופרקטיקות המצביע על הקושי להציגם כקבוצה אחת הומוגנית. ראו: דוד בלוך, נטפי שפיות **139** (2019), 2-3. השני הוא הירשמן, שמתאר את הבעייתיות שבהכללת החרדים המודרניים בקטגוריה אחת. הוא מציג בצורה מאורגנת יותר מבלוך את הזהויות השונות של החרדיות המודרנית. ראו: הירשמן, "הנקודה העיוורת של החרדים הליברלים", ה"ש 50. המאמר של הירשמן פורסם במגזין המקוון לחשיבה והגות חרדית, שגדוש בהצגת אתגריהם והגותם של החרדים המודרניים. במאמרים נוספים במגזין זה עולה, לעיתים אף באופן לא מודע, הבעייתיות שבקטלוג החרדיות המודרנית כמקשה אחת.

²⁴⁸ גלעד מלאך ולי כהנר, "נגיעות מודרניות או חרדיות מודרנית? אומדן מספרי לתהליכי המודרניזציה בחברה החרדית" תרבות דמוקרטית **17** (2017): 19-52.

²⁴⁹ בראון, מדריך לחברה החרדית, 104-107.

²⁵⁰ בראון, חברה בתמורה, 265.

²⁵¹ איתן, חרדיות ישראלית, פרק שישי, 278-303.

השלישית",²⁵² שאמנם לא עסק בחרדיות במישרין, אך השתמש בה כדוגמה לביסוס ולישום של התזה שלו. כל אחת מארבע החלוקות מדגישה פרמטרים אחרים. כדי לשמור על שלמותן אציג כל אחת מהן במפורט, למרות החפיפות שביניהן.

זרמיה של החרדיות המודרנית: ארבע חלוקות קטגוריאליות

החלוקה של מלאך וכהנר

החלוקה הראשונה של החרדיות המודרנית לשני זרמים הוצגה אצל מלאך וכהנר.²⁵³ קבוצה אחת, הכוללת שיעור ניכר מכלל החרדים בישראל, מכונה על ידם כ"בעלת נגיעות מודרניות", וקבוצה שנייה מכונה "מצומצמת". הקבוצה בעלת הנגיעות המודרניות מתאפיינת במשיכה פרקטית לאורח החיים המודרני, והיא מאמצת אותו כך שאורח חייה אינו תואם לאורח החיים החרדי המקובל. עם זאת, המודרניות של קבוצה זו אינה כוללת, כי על אף אימוץ פרקטיקות החיים המודרניות אין היא מאמצת ערכים מודרניים אידאולוגיים, כמו בענייני אוטונומיה ושוויון. לכן, עמדתה של קבוצה זו אינה לעומתית לחרדיות הקלאסית, ויש ביניהן זיקה במאפיינים האידאולוגיים. אף שחברי הקבוצה אינם "בני תורה", הם מכירים בעליונותם הדתית והרוחנית של לומדי התורה, ואף יתמכו בילדיהם כך שיוכלו להיות כאלה. כמו כן, הגברים מקפידים על קביעת עיתים לתורה, ומתכנסים בבתי כנסת חרדיים.

לעומתם, הקבוצה ה"מצומצמת" מפנימה עמוקות ערכים, נורמות ואורחות חיים מודרניים וישראליים, ומחזיקה באופן מובהק בתפיסות עולם מודרניות. בכך היא מרוחקת מערכי הליבה של החרדיות הקלאסית, ואף מביעה ביקורת על ההנהגה החרדית. אך למרות הפער האידאולוגי, גם בני קבוצה זו בוחרים להישאר חלק מהקהילה החרדית, מגדירים את עצמם חרדים, ומקיימים קשר רציף עם הקהילה החרדית ומוסדותיה. עם זאת הם ממוסדים פחות מבחינה קהילתית, חינוכית ופוליטית מאשר בני הקבוצה הראשונה. לחלוקה זו של מלאך וכהנר יש בסיס אמפירי, אך מדובר בחלוקה ראשונית ועקרונית בלבד. לעומתה, החלוקות הבאות שאציג אמנם לא מבוססות על מחקר אמפירי, אך הן מפורטות יותר ומציגות פרמטרים נוספים להשוואה בין שתי הקבוצות של החרדיות המודרנית.

²⁵² מיכאל אברהם, "הזהות השלישית: מניפסט רעיוני-פוליטי (אבל בהחלט לא מפלגתי) על זהות ואידאולוגיה" (טור 500), שו"ת ומאמרים (2022), <https://mikyab.net/posts/77547>.

²⁵³ מלאך וכהנר, "נגיעות מודרניות", 50-51.

החלוקה של בראון

בראון²⁵⁴ מציג ומאפיין שתי קבוצות טיפוסים חרדים מודרניים: קבוצת "הקרייריסטים" או ה"נהנתנים", וקבוצת ה"אינטלקטואלים". הקרייריסטים מבקשים לעשות לנפשם, ופתיחותם למרחב החוץ-חרדי נעשית בעיקר למען העלאת רמת החיים שלהם ופיתוח חיי נוחות. הם שואפים להרוויח יותר כסף ולהשיג סיפוקים שלא מתאפשרים בגבולות הקהילה החרדית. ואכן, רמת חייהם היא כשל מעמד הביניים הישראלי, גבוהה מזו של החרדי הממוצע. הם מקפידים על לבושם, מבלים ומטיילים, וצורכים טכנולוגיות מודרניות יותר מהמקובל בחברה החרדית. הם נחשפים לכלי התקשורת החילוניים ואף לספרות פופולרית חילונית, וצורכים תרבות פנאי מערבית. כמו כן הם שואפים להיות מועסקים במשרות נחשקות, ולכן יפנו לרכישת השכלה גבוהה באוניברסיטה או במכללה חרדית לשם השגת תעודה וקידום תעסוקתי וכלכלי. עם זאת, פנייתם להשכלה גבוהה לא נעשית בהכרח מתוך התפעלות מתרבות הרוח הכללית. יהיו ביניהם גם אקטיביסטים, אך גם מטרם הכללית היא שיפור תנאי החיים. בהשקפתם הם ממשיכים להאמין באידאולוגיות החרדיות ולהלל אותן, כמו אידאל לימוד התורה, ולכן יחוו נחותים מול לומדי התורה. בדומה למלאך וכהנר, גם להערכתו של בראון רוב החרדים המודרניים שייכים לקבוצה הזו. זוהי הקבוצה שאותה אפיינו זיכרמן וכהנר כ"מעמד ביניים חרדי".²⁵⁵

הקבוצה השנייה שאפיין בראון היא קבוצת האינטלקטואלים. הללו נפתחים לעולם הרחב במטרה לפרוץ אל מרחבים אינטלקטואליים, להיחשף למדע, ליצירות רוח וגם לדרכי לימוד חדשות של מקורות היהדות, נוסף על הדרכים הרווחות בישיבות החרדיות. הם מבקשים להעשיר את הידע שלהם ואת היכרותם עם העולם, מתוך רצון להשכיל ולהרחיב אופקים שמנחה אותם. אורח החיים של חרדים אלו יהיה דומה לאורח החיים החרדי הקלאסי מבחינת רמת החיים, מקומות הבילוי ואופיו, וגם הנראות החיצונית שלהם תואמת לרוב את קוד הלבוש החרדי הקלאסי. הם מבקשים להיחשף להשכלה רחבה, גם אם לא בהכרח אקדמית, מתוך התלהבות והזדהות עם החוכמה שנפרשת בפניהם. ההשכלה עבורם היא כערך בפני עצמו, ולא כאינסטרומנט.²⁵⁶ לטענת בראון, מספרית זוהי קבוצה קטנה בתוך החרדיות המודרנית. לכלל החרדים

²⁵⁴ בראון, מדריך לחברה החרדית, 104-107; בראון, חברה בתמורה, 265.

²⁵⁵ זיכרמן וכהנר, חרדיות מודרנית.

²⁵⁶ גם איתמר בן-עמי מבדיל בין חרדים הלומדים מקצועות פרקטיים וטכניים, שאותם הוא מכליל בקבוצת החרדים החדשים המשתלבים בשוק העבודה, לבין חרדים העוסקים במקצועות עיוניים ובתרבות אינטלקטואלית. אופי זה של השכלה הוא מייחס לקבוצה אקסקלוסיבית המסמנת תהליך התגבשות של אינטליגנציה חרדית חדשה, הפונה לאפיקים של הרחבת ההשכלה העיונית. הוא מתאר את הפנייה הזו לחיים אינטלקטואליים כמהלך רדיקלי החותר להעמיד את התורה כעליונה מול חוכמת אומות העולם. מגמה אידאולוגית זו חורגת מהחרדיות הקלאסית, ומכוננת תת-זרם חרדי בפני עצמו (חלוקתו את החרדיות המודרנית לקבוצות תובא בהמשך). ראו: בן-עמי, "מבט מחודש".

המודרניים אין ייצוג פוליטי, והניסיון לגבש ייצוג כזה²⁵⁷ ייצג בעיקר את קבוצת הקרייריסטים. עוד טוען בראון כי אין נקודות מפגש חברתיות רבות בין שתי הקבוצות הללו. עם זאת, ימצא ביניהן ממשק במוסדות החינוך לילדים.

בראון מבחין בין הקבוצות בעיקר בהתנהלות מתוך גישה של "לכתחילה" לעומת גישה "בדיעבד".²⁵⁸ החרדי המודרני הקרייריסט מאמין כי הדרך שבחר בה היא דרך של בדיעבד: הוא סטה מהנורמה החרדית הקלאסית, שהיא הדרך הנכונה, בשל אילוץ או חולשה, והדרך שבחר בה אינה אידאל בעיניו. לעומתו, החרדי המודרני-אינטלקטואלי תופס את דרכו כלכתחילה, דרך שנבחרה בעיניים פקוחות מסיבות ערכיות.²⁵⁹

החלוקה של איתן

השלישי לאפיין את שני זרמיה של החרדיות המודרנית הוא איתן, שהציג חלוקה בעלת מאפיינים דומים לאלה של בראון בפרק השישי של ספרו **חרדיות ישראלית**.²⁶⁰ נראה כי בראון ואיתן מפצחים בצורה דומה את התופעה, אך שעה שבראון תיאר בעיקר את החלוקה הסוציולוגית בין הקבוצות ואורחות חייהן, איתן הדגיש בעיקר את ההיבט הדתי והאידאולוגי, שבראון הזכירם בתמצות. הקבוצה הראשונה שהגדיר איתן, "חרדיות גמישה", כוללת את מי שרואים אמנם בחרדיות הקלאסית את דרך החיים הדתית הראויה, אך בפועל מיישמים פרקטיקות גמישות יותר מאלה הנהוגות בחרדיות הקלאסית, עקב רצונם בחיי נוחות. משום כך, ההתגמשות שלהם היא פרקטית ולא אידאולוגית. הקבוצה השנייה, שאותה מכנה איתן "חרדיות מתחדשת", אינה מיישמת את כללי החרדיות הקלאסית, זאת מתוך מניעים אידיאולוגיים-דתיים.

החרדים המשתייכים לקבוצת החרדיות הגמישה מאמינים כי עקרונות החרדיות הקלאסית מבטאים את הדרך הדתית הנכונה, ואף את רצון האל. כך למשל, הם מכירים בעליונותם של לומדי התורה וסבורים כי הקהילה החרדית מסתגרת מפני המודרנה בצדק. עם זאת, מסיבותיהם – כמו כניעה לפיתוי העולם – הם עצמם לא פועלים לפי עקרונות אלו. הם חשים החמצה ואף אשמה על כך שאינם מתנהלים באופן מלא לפי

²⁵⁷ כגון בתנועת טוב, בראון, מדריך לחברה החרדית, 106–107.

²⁵⁸ שם, 106. ניתן לומר כי הציר לכתחילה-בדיעבד מקביל לדיכטומיה בין פרקטיקה מול אידאולוגיה.

²⁵⁹ ההבחנה בין פרקטיקות שחותרות תחת עקרונות החרדיות שנעשות מלכתחילה לעומת בדיעבד זוהתה גם בעבודתם של גונן, כהן והיון, שעסקה בישיבות תיכוניות חרדיות – אמנם לא בחלוקה לשני זרמי החרדיות המודרנית, אך נראה כי הבחנתם רומזת לחלוקה שבה אנו עוסקים. ראו: עמירם גונן, בצלאל כהן ואליעזר היון, פוטנציאל הביקוש ללימודים בישיבות תיכוניות חרדיות (ירושלים: מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2018).

²⁶⁰ איתן, חרדיות ישראלית, פרק שישי, 278–303.

עקרונות החרדיות הקלאסית, מרגישים נחיתות אל מול אלו המיישמים במלואן את האידאולוגיה החרדית הקלאסית, וחיים בדיסוננס פנימי. התגמשותם נעשית מטעמי נוחות, ולא מדובר בתפנית אידאולוגית. מנגד, בני קבוצת החרדיות המתחדשת סבורים שהן ההתנהלות הפרקטית של החרדיות הקלאסית והן עקרונותיה האידאולוגיים אינם בהכרח הדרך הדתית הנכונה. להבנתם, התנהלות זו אף נוגדת עקרונות דתיים מתוך המסורת היהודית. חרדים אלה מדגישים את הצורך בהתחדשות רעיונית-דתית של החברה החרדית, ועל כן, חריגתם מהחרדיות הקלאסית מתבססת על רקע אידאולוגי ותפיסה דתית.²⁶¹ יש לציין כי איתן לא מתאר בהרחבה את אורחות חייהם של בני קבוצת החרדיות המתחדשת, בניגוד לקבוצת החרדיות הגמישה, אלא מתמקד בתיאור האידאולוגיות המנחות אותה.

למעט ההיבט הדתי והאידאולוגי, איתן מתאר את שתי הקבוצות בדומה לבראון. לאפיון החרדיות הגמישה הוא משתמש בפרמטרים שהציגו זיכרמן וכהנר²⁶² לחרדיות המודרנית: ראשית כול מצב כלכלי גבוה יחסית לבני החרדיות הקלאסית, שמקושר לרכישת השכלה גבוהה או מקצועית ולהשתלבות במשרות בסטטוס גבוה בשוק התעסוקה המודרני. נוסף על כך, בני קבוצה זו מתאפיינים בהרגלי צריכה, תרבות פנאי ורמת חשיפה לאינטרנט (גם לא מסונן) ולמדיה החילונית בדומה לחברה הישראלית בכללותה. ניתן אף לראות את הגברים משרתים בצה"ל, אם כי לא בהכרח מתוך רצון לתרום למדינה ולחברה, אלא יותר ממניעים תועלתניים – ומשום כך הם נוטים לשרת בתפקידים עורפיים אשר מעניקים הכשרה מקצועית. פעמים רבות הם מתגייסים כבעלי משפחות, ולכן זכאים להקלות בתנאי השירות ולהטבות כספיות כגון שכר חודשי גבוה יותר מזה של מגויסים רווקים. לצד זאת הם משמרים קודי לבוש חרדיים, כמו כיפה שחורה לגברים ופאה נוכרית לנשים.

גם איתן, כמו מלאך וכהנר ובראון, טוען כי מבחינה מספרית החרדיות הגמישה היא תופעה רחבה יותר מאשר החרדיות המתחדשת. יתרה מכך, לטענתו יש המגדירים את החרדיות המתחדשת כ"התגנבות יחידים". עם זאת, הוא טוען כי שתי הקבוצות רואות את עצמן כמשתייכות לחברה החרדית הקלאסית.

²⁶¹ בהקשר לפער האידאולוגי בין החרדיות המתחדשת לבין החרדיות הקלאסית, אצטט כאן מדבריו של בן-עמי: "ההשקפה החרדית הקלאסית אינה עמדה פוזיטיבית דתית ביחס למציאות אלא המשגה של הלך רוח פסימי מבחינה אפיסטמולוגית, המגלה חשדנות רבתי כלפי ערכים אנושיים ונוטה לשלילתם [...] האינטליגנציה החרדית ההולכת ומתהווה, לעומת זאת, חורגת מהחרדיות הקלאסית בניסיונה להציג את ההשקפה החרדית כמערכת ערכים פוזיטיבית, המכילה סט של קביעות ביחס לערכים ותופעות בעולם (ובמובן זה מאבדת את החשד הספקני כלפיהם). המאמץ המשכילי כעת הוא אפוא לפתח חרדיות כאידאולוגיה כוללת". ראו: בן-עמי, "מבט מחודש".
²⁶² זיכרמן וכהנר, חרדיות מודרנית.

החלוקה של אברהם

ההוגה הרביעי שנראה כי מציג חלוקה דומה לאלו שהוצגו קודם הוא הרב אברהם במאמרו "הזהות השלישית".²⁶³ אף כי המאמר לא עוסק בחרדיות, הוא משתמש בה כמודל להבהרת המבנה התאורטי שהוא מציע לגבי זרמים מודרניים בציונות הדתית. הגדרותיו של אברהם עוסקות בזהות הדתית-אידיאולוגית ולא במאפייני אורחות החיים. הוא מציג חלוקה סוציולוגית של החברה הדתית לשתי קבוצות: הדתיות השמרנית-ציונית, והדתיות ה"לייטית".²⁶⁴ נראה כי הוא מזהה בעיית קטלוג דומה לזו שזיהו חוקרי החרדיות המודרנית, שראו כי הקבוצה המודרנית אינה עשויה מקשה אחת. לטענתו של אברהם, החלוקה הדיכוטומית הקיימת אינה משקפת לחלוטין את תפיסותיהם הדתיות של המקוטלגים בקבוצות אלה, ועל כן הוא מציע לאפיין זהות שלישית בחברה הדתית: דתיות-מודרנית-ליברלית. הוא מבדיל קבוצה זו מהדתיות הלייטית, משום שבשנייה נכללים בין היתר גם מי שאמונתם או מחויבותם הדתית חלשה. לקבוצה הדתית-מודרנית-ליברלית ישנה לדידו מחויבות הלכתית מלאה כמו לקבוצה השמרנית, אך כלי העבודה שלה הם כלים מודרניים. כמו לחרדיות המודרנית, לקבוצה זו אין מנהיגות או משנה סדורה.

בעיני אברהם, היעדר המשגה קטגורית לקבוצה הדתית-מודרנית-ליברלית מהווה בעיה של קושי זהותי והשתייכותי. הקבוצה הזו מזוהה בטעות עם הדתיות הלייטית, אך היא אינה כזו. בהיעדר המשגה מתאימה, השקפה דתית-מודרנית נתפסת בטעות כ"לייטית", כחולשה אמונית, כיצד ללכת אחר אופנות מערביות פופוליסטיות הנובע מחולשה דתית שיש להתגבר עליה, או כנאמנות קלושה להלכה ואף סתירתה. גם ברמת התפיסה העצמית של הפרט, כל עוד לא רווחת קטגוריית הדתיות-המודרנית, אנשים אלה תופסים את עצמם כשייכים לקבוצה הלייטית – והם ישתדלו, כלפי חוץ לכל הפחות, לאמץ נראות המאפיינת את הדתיות השמרנית. לפי אברהם, זוהי תודעה כוזבת הנובעת מהיעדר המשגה קטגורית נחוצה, ובגינה נאלצים אנשים מקבוצת הדתיות המודרנית לראות את עצמם שייכים בעל כורחם לאחת מהקבוצות הדתיות האחרות, על אף שהם אינם מזדהים איתה. בהמשך דבריו על בעיית היעדר המשגה, אברהם מתייחס לחרדיות המודרנית מהסוג השני מבלי לאפיין אותה במדויק, וקושר בינה לבין הדתיות המודרנית:

²⁶³ אברהם, הזהות השלישית.

²⁶⁴ אציין כי חוקרי הציונות הדתית מציגים מנעד רחב יותר של תתי-זרמים בציונות הדתית – החל מחרדים לאומיים (חרד"לים) שבעצמם מפוצלים למספר זרמים, ראו: יאיר שלג, החרד"לים: היסטוריה, אידיאולוגיה, נוכחות (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020), וכלה בדתיים לשעבר (דתל"שים). כמו כן הם מציגים הבחנה אחרת בין שלוש קבוצות מרכזיות: חרד"לים, ציונות-דתית קלאסית ודתיות ליברלית, ולא כפי שמציג אברהם. ראו לדוגמה בספרים הבאים: שלג, הדתיים החדשים; עידו פכטר, יהדות על הרצף (ירושלים: כרמל, 2021); יאיר אטינגר, פרומים: המחלוקת שמפצלת את הציונות הדתית (מודיעין: דביר, 2019).

אם אני צודק בכך, חלק ניכר מהציבור החרדי וגם מהציבור הדתי הלא חרדי, נוטים בעומק ליבם לתפיסות מודרניות, לפחות אם הדבר היה מוצג בפניהם כזהות דתית לגיטימית (ולא מתויג כ'לייטיות'), אזי גיבוש פלח אידאולוגי, מפלגה, או חברה, שפועלת בדרך של דתיות-מודרנית [...] חלק ניכר מהציבור היה נכנס לפלח החדש הזה.²⁶⁵

אם נקביל את הקטגוריות שמציג אברהם לחלוקה החרדית, נראה כי חלוקה זו דומה לחלוקה שזיהו קודמיו, ואת שתיהן ניתן להחיל על קבוצות חרדיות ולהשתמש בחלוקה זו כרלוונטית לסוציולוגיה החרדית. הקבוצה הדתית-שמרנית שמתאר אברהם מקבילה לחרדיות הקלאסית; הקבוצה ה"לייטית" מקבילה לחרדיות המודרנית מסוג "נגיעות מודרניות" שתיארו מלאך וכהנר, "הקרייריסטים-נהנתנים" שתיאר בראון ו"החרדיות הגמישה" שתיאר איתן; ואילו הזהות השלישית, הדתיות המודרנית, מקבילה לקבוצה שכינו מלאך וכהנר "מצומצמת", בראון כינה אותה "אינטלקטואלים" ואיתן קרא לה "חרדיות מתחדשת". התוספת של אברהם לחלוקה הקטגורית היא תפיסת הזהות של המשתייכים לקבוצות השונות, ותיאור הקושי שנוצר בהיעדר המשגה רלוונטית להבחנות פנים-קבוצתיות בקרב החרדים המודרניים.

חרדיות מודרנית משני סוגים – השוואה ורצף

לפי ארבע החלוקות הקטגוריות שהוצגו, ניתן לחלק את החרדיות לשלוש קבוצות: הקבוצה הגדולה, הוותיקה והמרכזית היא החרדיות הקלאסית, ולצידה מתפתחת החרדיות המודרנית, אשר מחולקת לשתי קבוצות. הראשונה מביניהן, שנקראה "נגיעות מודרניות" אצל מלאך וכהנר, "קרייריסטית-נהנתנית" אצל בראון, "חרדיות גמישה" אצל איתן ו"לייטית" אצל אברהם, מאופיינת בהשתלבות פרקטית בעולם המודרני לשם נוחות ושיפור רמת החיים. מכאן ואילך אכנה את הקבוצה הזו בשם "חרדיות מודרנית מסוג ראשון". הקבוצה השנייה, שנקראה "מצומצמת" אצל מלאך וכהנר, "אינטלקטואלית" אצל בראון, "חרדיות מתחדשת" אצל איתן ו"מודרנית-ליברלית" אצל אברהם, היא קבוצה אידאולוגית מחויבת דתית, הטוענת לצורך בחידוד אידאולוגי-דתי של זרם החרדיות תוך שימוש בכלים מודרניים.²⁶⁶ קבוצה זו תכונה כאן "חרדיות מודרנית מסוג שני". בטבלה 1 שלהלן מוצג סיכום הפרופיל הפרמטרי של כל אחד מזרמי החרדיות המודרנית על פי ארבע החלוקות הקטגוריות שהוצגו.

²⁶⁵ אברהם, הזהות השלישית, 11-12.

²⁶⁶ כאן המקום להזכיר את מאמרו של הרב דוד בלוק, שמתאר באופן סאטירי את קבוצת החרדים המודרניים מן הסוג השני, בהציגו את עצמו כמודל לבני הקבוצה האחרים. במאמר הוא מציג את הנראות החרדית והזהות החרדית העמוקה, את החשיבה העצמאית ואת היכולת של חרדים מסוג זה לערער על אידאולוגיות ונורמות חרדיות, וטוען לצורך בשיפור: דוד בלוק, "האם אני חרדי?" **כיכר השבת**, 21.5.2017, <https://www.kikar.co.il/haredim-news/232769>.

טבלה 1: שני זרמיה של החרדיות המודרנית: פרמטרים מבדילים

חרדיות מודרנית מסוג שני	חרדיות מודרנית מסוג ראשון	
קטנה: מיעוט החרדים המודרניים	גדולה: רוב החרדים המודרניים	גודל הקבוצה
אינה מטרה	מטרה מרכזית	רמת חיים כלכלית ופיתוח חיי נוחות
חרדי-קל אסי	מודרני-נהנתני	אורח חיים פרקטי
ערך מרכזי לשם פיתוח אישי	לשם קידום תעסוקתי-כלכלי	הרחבת השכלה
לצורכי העשרה והרחבת דעת	לצורכי פנאי ובילוי	שימוש במדיה ובאינטרנט
דומה לחרדית הקלאסית	מודרנית ומוקפדת	נראות חיצונית
הובלת שינויים מהותיים בקהילה	בעיקר לשם שיפור תנאי החיים בקהילה	אקטיביזם
כן	לא	אימוץ ערכים

		מודרניים כמו אוטונומיה, שוויון
ביקורת ובקשה לדיק האידיאולוגיה הדתית והקהילתית	אמונה באידיאולוגיה החרדית הקלאסית	יחס לאידיאולוגיה החרדית
מניעים אידיאולוגיים ודתיים	מטעמי נחות	מניעים לחריגה מהנורמות החרדיות
לכתחילה: בחירה מודעת הנובעת מתחושת צורך בהתחדשות רעיונית-דתית	בדיעבד : תחושת "נפילה" מהמסורת החרדית, הצודקת בעיניהם	יחס עצמי לחריגה מהנורמות החרדיות

לצד החלוקות שהוצגו כאן, חוקרים נוספים הציגו במפורש או במרומז חלוקה של החרדיות המודרנית לשתי קבוצות.²⁶⁷ כהנר ציינה בספרה המקיף על החרדיות המודרנית²⁶⁸ מספר חוקרים שעמדו על חלוקה זו. נוסף על החלוקה של בראון, היא מציגה חלוקות של ליאון²⁶⁹ ושל הלוי.²⁷⁰ עוד אציין כאן את החלוקה של בן-עמי,²⁷¹ שזיהה לצד החרדיות הקלאסית קבוצה שהוא מכנה "חרדים חדשים" – המתאפיינים בשינוי עמוק בתאוריה ובפרקטיקה של הפעילות הדתית, אך לא בפתיחות גדולה יותר כלפי החברה החילונית. בני קבוצה זו תופסים את העולם כולו כזירה פוטנציאלית לפעילות דתית, ודוחים את ריתוק החיים הדתיים לגבולות בית המדרש בלבד. בקרב הקבוצה הזו הוא מבחין בין שלושה זרמים, אשר כל אחד מהם מייצג אוריינטציה פעולה שונה והצדקות אחרות, והם מתארגנים בשלושה מרחבים ציבוריים שונים: השכלה עיונית, שירות צבאי והשתתפות בשוק העבודה.²⁷²

²⁶⁷ אציין בהקשר זה את המאמר של מאיר הירשמן, שהתפרסם במגזין האינטרנטי לחשיבה והגות חרדית **צריך עיון** (הירשמן, "הנקודה העיוורת של החרדים הליברלים"), אשר גם בו הכותב מזהה כי החרדיות המודרנית אינה עשויה מקשה אחת. הוא מגדיר בתוך החרדיות המודרנית שתי קבוצות ומבקש לאפיין אותן על פי מקרה הבוחן של דפוסי הצבעה בבחירות למפלגות החרדיות. אבחנתו אינה עולה בקנה אחד עם האבחנה הקטגורית שהצגתי עד כה, אך חופפת אליה בכמה היבטים. הירשמן מבחין בין "חרדים ליברלים" לבין "חרדים מודרניים", ולטענתו "החרדים הליברלים הם חרדים המתנגדים לחרדיות השמרנית של העשורים האחרונים ושואפים לשינוי אופיה". את ההבחנה בינם לבין החרדים המודרניים הוא מציב בהיבט האידאולוגי. לחרדים הליברלים ישנן טענות עקרוניות נגד המערכת החרדית, וחלקם אף סולדים מסמנני החרדיות הקלאסית, ומתנגדים אידאולוגית לרבים מערכי הבסיסיים. לעומתם, מרבית החרדים המודרניים מנהלים, אמנם, אורח חיים שונה מזה של החרדים הקלאסיים, ואף מלאים ביקורת על החרדיות – אך בשונה מהחרדים הליברלים, הם מרגישים נטועים עמוק בתוך החרדיות על שלל מגרעותיה. בתחומי החיים החשובים באמת, לדבריו, כמו נאמנות לחרדיות, המתבטאת בהצבעה למפלגות החרדיות, החרדים המודרניים מזדהים אידאולוגית עם החרדיות הישנה. לטענתו, ההצבעה למפלגה חרדית היא אך סימפטום להזדהות עמוקה עם עקרונות היסוד של החרדיות. כך, החרדים המודרניים מאמינים בסמכותם של גדולי הדור, ומקבלים ללא עוררין את ההשקפה שהעולם אינו מתקיים אלא על לומדי התורה.

²⁶⁸ כהנר, החברה החרדית על הציר, 279–284.

²⁶⁹ נסים ליאון, "מבוא" **תרבות דמוקרטית** 17 (2017): 9–18.

²⁷⁰ יאיר הלוי, "מהפכת החרדיות החדשה בשנות השבעים" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ט).

²⁷¹ במאמרו: בן-עמי, "מבט מחודש"; ובאופן מפותח מעט יותר במאמר באנגלית: Itamar Ben-Ami, "Modern Haredim and Contemporary Haredi Society: Beyond the Paradigm of Liberalization," *Jewish Social Studies* 27, no. 2 (2022), 183–205. בן-עמי טוען כי החרדיות החדשה מייצרת זהות חרדית אידאולוגית המתעמתת עם החילוניות. את טענתו הוא מציג כטענת-נגד לגישה הרווחת, לטענתו, בחקר הקהילה החרדית, לפיה החרדיות החדשה מייצגת היחלשות של הזהות החרדית הקלאסית לטובת מידה זו או אחרת של חילון, היות שבני קבוצה זו אינם מממשים את אתוס "חברת הלומדים" ועוזבים את בית המדרש, ולפיכך נתפסים כבעלי תרבות היברידית. בניגוד לטענה זו מבקש בן-עמי לטעון כי חרדים אלו אינם עוזבים את הדרך החרדית, אלא להפך – מבקשים להחיל את אורח החיים החרדי-דתי על עולם המעשה בתחומי ההשכלה העיונית, השירות הצבאי והשתתפות בעולם העבודה. את המרחבים הללו החרדיות הקלאסית תופסת כחוליים ואף "חילוניים", השרויים מחוץ לעניינה של הדת – ואילו החרדיות החדשה דוחה עמדה זו, ומבקשת לעצבם כמרחבי פעולה רלוונטיים להחלת הגיונות דתיים, עשייה ומשמעות דתית, ושניתן לגלות בהם הצטיינות דתית. לטענתו של בן-עמי, מגמה דתית-חרדית זו היא רדיקלית היות שהיא מציעה פרקטיקות דתיות חדשות של מצוינות דתית מחוץ לכותלי בית המדרש. לטענתו, אותם חרדים אינם "מודרניים" יותר ו"חרדים" פחות, אלא הם חרדים באותה מידה בדרך אחרת, ואינם רואים את דרכם כפשרה אלא כאידאל.

²⁷² הקבוצה הנוטה להשכלה עיונית עושה שימוש בידע עולם רחב על מנת לגבש ולחדד את החיים הדתיים. היא מבקשת לגבש אינטליגנציה חרדית-דתית, לנסח עקרונות אידאולוגיים ולכונן השקפה חרדית פוזיטיבית. בכך קבוצה זו מתנגדת לאידאל חברת הלומדים המסורתית. הקבוצה השנייה משתלבת בשירות הצבאי של המדינה. למרות ההסתייגות החרדית המסורתית לשיחות בצה"ל, קבוצה זו מבטאת ניסיון לביסוס סולידיריות יהודית, חיבור ותרומה לעם ישראל, ערבות הדדית והגנה על עם ישראל מפני שונאיו. בהתגייסם הם מביעים נכונות ולגיטימציה לשיתוף פעולה עם יהודים חילוניים. בכך קבוצה זו מתנגדת לאידאל ההיבדלות

נוסף על כך, החוקרים הציגו את חלוקת הקבוצות לא באופן דיכוטומי, אלא כנעה על פני רצף. על פי אברהם,²⁷³ כלל החברה הדתית נעה על הרצף שבין שמרנות לליברליות. כהנר²⁷⁴ הקדישה ספר לתיאור החברה החרדית כך שהיא נעה על רצף שבין שמרנות למודרנה. בנוגע לקבוצת החרדיות המודרנית, איתן²⁷⁵ טען כי ישנו רצף בין הטיפוס החרדי המודרני מהסוג הראשון לבין הסוג השני. על כן, חשוב לציין כי החלוקה הקטגורית שהוצגה במאמר זה בין שני הזרמים של החרדיות המודרנית היא חלוקה דיכוטומית המתארת את ה"טיפוסים הטהורים" של כל אחד מהזרמים. עם זאת, למעשה מדובר ברצף של טיפוסים, ורבים מבני הקבוצה החרדית המודרנית נמצאים במיקומי ביניים על הרצף שבין שני הארכיטיפים.

נוסף על כך, יש לציין הסתייגות נוספת מכלל החלוקות הקטגוריות שהוצגו לעיל ומהטיפוסים המודלוריים שהן מציגות. הלקונה המשמעותית בכלל החלוקות שהצגתי, מלבד בעבודתם של מלאך וכהנר, היא שהן אינן מבוססות על מידע אמפירי. כל עוד החלוקות לא הוצעו לבחינה אמפירית, ניתן לחלוק עליהן. כמו כן, לקהילה החרדית עצמה וגם לחוקרי הקהילה החרדית יש נטייה למיין ולחלק אותה לקבוצות ותתי-קבוצות, ומאמר זה משקף גם הוא נטייה זו – שהיא עצמה ראויה לבחינה תאורטית וביקורתית.

החרדיות המודרנית – משמעויות לעתיד

זיכרון, שהיה מהראשונים לחקור את החרדיות המודרנית, טען כבר לפני כעשור:²⁷⁶

אף שהחרדים המודרניים מהווים למעשה קבוצה קטנה בציבוריות החרדית, הרי שהליכותיהם מקרינות אל לב הציבור החרדי [...] הם מחלחלים אל הזרם המרכזי החרדי וסודקים סדקים באידיאולוגיה המבוססת על כוליותה של חברת הלומדים ובדעת התורה המכתיבה את אורח החיים הראוי.

החרדי, שאותו היא רואה כבעיה דתית שאין לה עיגון במסורת היהודית הקולקטיבית. הקבוצה השלישית היא זו שחבריה יוצאים מבית המדרש אל שוק העבודה, בשאיפה להרחיב את העולם הדתי גם לתחומי המעשה. אך בניגוד לתפיסה החרדית הקלאסית, כי היציאה לעבודה מבטאת פשרה דתית או נאמנות ערכית כפולה גם לעולם המערבי וגם לעולם החרדי, החרדים החדשים שיוצאים לשוק העבודה מבקשים לשנות את דרך החיים הדתית ולהחילה גם על מרחבי החיים היום-יומיים, לקידוש החומר. נוסף על כך, היציאה לעבודה נתפסת לא רק כראויה, אלא גם כשליחות וכמצווה, משום שהיא לא נתפסת כהתחברות למרחב מחולן – אלא כהפיכתו של מרחב חולי למקום שבו יש לגיטימציה להנכחת הדת.

ברצוני לבקר את החלוקה שיצר בן-עמי. ההתייחסות הכללית שלו היא לחרדים אידאולוגיים, והחלוקה שלו היא חלוקה פרקטית ולא אידאית. נראה כי הקבוצה הכללית שאותה הוא מתאר היא הקבוצה מן הסוג השני (אינטלקטואלית כלשונו של בראון, או מתחדשת כהמשגתו של איתן), ובתיאורו יש התעלמות מקבוצה גדולה מאוד של חרדים מודרניים שעושים לביתם, אלה שאינם אידאולוגיים, אלה שקידוש החומר לא עומד בראש מעייניהם. הכללה זו את כלל החרדים החדשים כאידאולוגיים היא רומנטית מדי, ולא בהכרח יש לה אחיזה במציאות. יתרה מזאת, כל עוד החלוקה לא נבחנה אמפירית ניתן להתווכח עליה.

שם.²⁷³

²⁷⁴ כהנר, החברה החרדית על הציר. בעמ' 278–285 דנה כהנר בציר בין מי שהיא מכנה "חרדים מודרניים" לבין המכונים על ידה "חרדים עם נגיעות מודרניות", ציר שבו מתקיים מנעד של קרבה למודרנה.

²⁷⁵ איתן, חרדיות ישראלית, 280, הערת שוליים 2.

²⁷⁶ זיכרון, שחור כחול-לבן, 339.

את חלחול הליכותיהם של החרדים המודרניים אל החרדיות הקלאסית, כפי שציין זיכרמן, ניתן לראות ביתר שאת במהלך העשור שעבר מאז טענה זו בהיבטים שונים: בחדירתם של אורחות חיים מודרניים אל הקהילה החרדית;²⁷⁷ בתנועות התנגדות לאותה חדירה, המבטאות חוסר אונים של החרדיות הקלאסית מול תהליכי חדירה אלה; ובצמיחת מנהיגות מקומית ובעלי תפקידים בעלי השפעה משמעותית על כלל הקהילה החרדית,²⁷⁸ אשר חלק גדול מהם משתייכים לקבוצת החרדיות המודרנית. מחקר חדש²⁷⁹ תיאר צמיחה של מנהיגות אזרחית חרדית כתופעה חדשה שמתפתחת כמקבילה למנהיגות הרבנית בקהילות החרדיות. המנהיגות האזרחית עוסקת במגוון תחומים, ולא רק בתחומים דתיים כפי שעושה המנהיגות הרבנית



²⁷⁷ כגון שימוש מוגבר באינטרנט, שאותו הגדיר זיכרמן (שם, עמ' 340) ובצדק כ"אויב הגדול ביותר של החרדיות הקלאסית", או שיעורים הולכים וגדלים של לימודים באקדמיה ויציאה לשוק התעסוקה מחוץ לגבולות הקהילה החרדית.

²⁷⁸ קפלן וסטדלר סוקרים בספרם דפוסי מנהיגות אלטרנטיביים למנהיגות הרבנית המסורתית בקהילה החרדית, והתפתחותה של מנהיגות-משנה. ראו: קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תשס"ט).

²⁷⁹ אברהם אסבן ויעל כהן-בכר, מובילי דרך: מנהיגות אזרחית חדשה בחברה החרדית (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020).

המסורתית.²⁸⁰ בשני זרמיה של החרדיות המודרנית נוכל למצוא אקטיביסטים הפועלים מתוך מחויבות לקהילה.

חרדי מודרני המאמץ אורח חיים מודרני

מנהיגות אזרחית זו קמה במקביל לצמיחתן של תוכניות מנהיגות ייעודיות לחרדים. פרל²⁸¹ מציגה, ככל הנראה שלא במודע, טיפוסים משני זרמיה של החרדיות המודרנית כעמיתים בתוכנית מנהיגות כזו, ללא הבחנה חדה ביניהם. אבקש לטעון כי גם בהיותם אקטיביסטים או בעלי תפקידי מנהיגות ברמת הביניים, יש הבדל באופי הפעילות של הפעילים משני הזרמים. אציע כי אופי המנהיגות והפעילות מול הקהילה תלויים בהשתייכות לכל אחד מזרמיה של החרדיות המודרנית. אסבן וכהן-בכר הבחינו בין יזמים שפועלים אל מול הקהילה וכנגד הזרם שלה, ובין יזמים שפועלים בתוך הקהילה. נוסף על כך, אחד ממאפייני תפיסתם העצמית של המנהיגים האזרחיים שמציגים אסבן וכהן-בכר²⁸² הוא יכולת הצגת שאלות וספקות לגבי המוסכמות החברתיות, ובפרט על ערכי היסוד של החברה. אציע כי מאפיין זה בולט יותר אצל מנהיגים מהסוג השני של החרדיות המודרנית, האידיאולוגיים, המסוגלים להעלות ביקורת על ההתנהלות החרדית הקלאסית.

בהמשך לכך, איתן טען²⁸³ כי דווקא לחרדים המודרניים מן הסוג השני, האידיאולוגיים, יש פוטנציאל להוביל שינויים מהותיים בקהילה החרדית.²⁸⁴ גם מלאך וכהנר²⁸⁵ רומזים לכך שדווקא הקבוצה המעזה להביע ביקורת על התנהלות הקהילה החרדית היא שמובילה שינויים בקהילה בפועל. כך למשל, קבוצה זו היא שאחראית למודרניזציה של מרחב התעסוקה החרדי. נוסף על כך, העובדה שקבוצה זו מונעת מאידאולוגיה חרדית ומסתמכת על טיעונים דתיים, ומאחר שאדם מאמין מעניק עליונות אבסולוטית למה שהוא תופס כסמכות דתית מחייבת – החרדים המודרניים מהסוג השני עשויים לפעול מתוך תחושת שליחות ומחויבות עמוקה למען שינויים בקהילה.

²⁸⁰ בין תחומי העיסוק של המנהיגות האזרחית החרדית כלולים קידום השכלה כללית ואקדמית, השתלבות חרדים בחברה הישראלית, קידום תחומים כמו תרבות, פנאי, שירות צבאי, שוויון, בריאות ספורט ואיכות הסביבה, ותחומי רווחה כמו טיפול בפגיעות מיניות (שם).

²⁸¹ נעמי פרל, "חרדים של ממש: המפגש עם האקדמיה כחלק מפיתוח מנהיגות חרדית" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2019), שער שני, 100-127.

²⁸² אסבן וכהן-בכר, מובילי דרך, 43.

²⁸³ איתן, שם, 295.

²⁸⁴ כמו ביחס לפגיעה בזכויות אדם שמתרחשת בקהילה החרדית הקלאסית. בשני הפרקים הראשונים בספרו (שם) פורס איתן עקרונות אידאולוגיים של החרדיות הקלאסית, בפרק השלישי הוא מתאר כיצד האידיאולוגיות הללו מתבטאות בשלוש פרקטיקות הפוגעות בזכויות האדם של הפרט החרדי, ובפרט של הגברים. העקרונות האידיאולוגיים המרכזיים המוצגים הם עיקרון ההסתגרות ועיקרון חברת הלומדים (תורה בלבד – לכול). שלוש הפרקטיקות הן אי-השתתפות של גברים חרדים בשוק התעסוקה, בעיקר על רקע עיסוקם בלימוד תורה בלבד; התנגדות להוראה מספקת של לימודי ליבה במוסדות חינוך לבנים; והתנגדות לגיוס לצבא.²⁸⁵ מלאך וכהנר, "נגיעות מודרניות".

נראה כי החרדיות המודרנית מהסוג השני היא מעין ניסיון לחזור לשיטת "תורה עם דרך ארץ", שבה דגל הרב שמשון רפאל הירש (1808–1888).²⁸⁶ שיטה אורתודוקסית-חרדית זו קמה גם היא מתוך התנגדות לתנועות ההשכלה והרפורמה במערב אירופה במאה התשע-עשרה, אך בניגוד לתנועה החרדית, היא שאפה לשלב נאמנות הלכתית והקפדה על דרך היהדות המסורתית לצד השתלבות בתרבות האירופית, ולא דחייתה.²⁸⁷ אמנם החרדיות הקלאסית בישראל דחתה את הגישה הזו לטובת אידאולוגיות שמרניות, מחמירות ומסתגרות יותר, אך גם לגישת "תורה עם דרך ארץ" יש בסיס אידאולוגי אשר מבוסס על מקורות אורתודוקסיים-חרדיים חשובים. משום כך, גם במונחים חרדיים יש בסיס לגיטימי להחיותה. ועל כן, כאשר תבקש החרדיות המודרנית מן הסוג השני להתרחב ולהרחיב את השפעתה, למרות ההתנגדות שעלולה לקום לה מצד החרדיות הקלאסית, היא עשויה בכל זאת להתקבל בברכה על סמך העקרונות האורתודוקסיים-חרדיים של הרב הירש.

אכן, לחרדיות המודרנית מן הסוג השני יש יכולת מבוססת להתרחב. לטענתם של איתן ואברהם, חרדים אידאולוגיים עשויים למשוך אליהם חברים נוספים מהחרדיות הקלאסית, שישתכנעו מהטיעונים הדתיים, מה שלא סביר שיקרה עם החרדיות המודרנית מהסוג הראשון – שאין לה עמדה תאולוגית ואידאולוגית עצמאית ומנומקת. אם כן, לאור יכולת ההשפעה והובלת השינויים של קבוצת החרדיות המודרנית מהסוג השני, על מנת להטמיע שינויים בקהילה החרדית יש להעצים את כוחה של הקבוצה הזו. איתן מציע בסוף ספרו²⁸⁸ צעדים שיש לנקוט על מנת לחזק את הקבוצה הזו, להרחיבה ולפתח את הפוטנציאל שלה, בדגש על פיתוח הגותה ועיצובה, והקמת מוסדות חינוך משלה.

לסיום אבקש לחזור לתיאורו של בראון²⁸⁹ שהצגתי בפתיחה, לפיו החברה החרדית מצויה כעת בשלב השגרה והנרמול, שהוא שלב משבר של הדור השלישי. תקופה משברית זו מאופיינת, כפי שניתן לראות, בהתפתחותן של תנועות מודרניות, ומנגד בהתחזקות הקבוצות הקנאיות והשמרניות. לאור זאת מחריפים השסעים הפנימיים ומתעוררים שסעים חדשים, כמו מאבק החרדיות השמרנית בחרדים המודרניים. ישנם כמה תסריטים אפשריים להתמודדות של החברה החרדית עם משבר זה. כך או כך, טוען בראון, לאחריו היא תהיה שונה משהייתה לפניו.

²⁸⁶ בראון, מדריך לחברה החרדית, 19.

²⁸⁷ מרדכי ברזיל, תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה (הוצאת אוניברסיטת בר אילן, 1987). ראו המבוא ופרקים נוספים בספר.

²⁸⁸ איתן, שם, 295–302.

²⁸⁹ בראון, חברה בתמורה, 401–402.

לחרדים המודרניים משני הזרמים ישנו מקום משמעותי בעיצוב המשבר ובעיצוב אופייה של החברה החרדית לאחר שיחלף. הצפי העתידי לפיו החרדיות המודרנית, בפרט מן הסוג השני, יכולה להוביל שינויים מבוקשים בקהילה החרדית, עשוי לשתול תקווה כלשהי בליבם של המסופקים באשר ליכולת השתנותה של הקהילה החרדית, ולאטגרי החוקרים שמזהים וצופים קושי שלה לקבל לתוכה שינויים. שוקי פרידמן²⁹⁰ מייצג גישה פסימית כזו: לטענתו, למרות צעדים הדדיים להתקרבות בין הקהילה החרדית לחברה הישראלית בתחומי חיים שונים, בקהילה החרדית ישנם מנגנונים חזקים ויציבים שעדיין מקשים על השתלבותה, כמו הפרדה משמעותית בתחום הפוליטיקה, התקשורת ומערכת החינוך. על כן הוא מכנה אותה "חרדיות של מבצר".²⁹¹ אדגיש כי הפוטנציאל של החרדיות המודרנית מהסוג השני להוביל שינויים בקהילה החרדית לא מחייב אופטימיות מלאה, היות שאכן יש בחברה החרדית מנגנונים חזקים של הסתגרות, אך בכל זאת יש בו כדי לזרוע זרעים של תקווה.

סיכום

במאמר זה הוצגו משקפיים שדרכן אפשר לראות את החרדיות המודרנית המפוצלת לשני זרמים, כפי שתוארו בארבע חלוקות קטגוריאליות שהציגו הוגים וחוקרים של החברה החרדית. הזרם האחד מקיים אורח חיים מודרני מסיבות פרקטיות, עקב רצון לשפר את רמת החיים; ואילו הזרם השני הוא אידאולוגי, ועושה שימוש בכלים מודרניים כדי להעשיר ולמלא את החיים האינטלקטואליים והדתיים. דרך האינטגרציה בין ארבע החלוקות הקטגוריאליות הללו, חידדתי את השוני בין שני זרמיה של החרדיות המודרנית. בשתי הקבוצות פועלים אקטיביסטים ומתפתחת מנהיגות אזרחית מחויבת לקהילה. אך דווקא הקבוצה השנייה, האידאולוגית, המעזה להביע ביקורת על התנהלות הקהילה החרדית, היא זו שבפועל מובילה שינויים מהותיים, ומנהיגים הצומחים ממנה פועלים לקידום שינויי עומק בקהילה.

למאמר זה עשויות להיות השלכות למדיניות. מומלץ לעבוד במשותף עם קבוצת החרדיות המודרנית מן הסוג השני על מנת לקדם שינויים בתוך הקהילה החרדית, באופן ההולם את צרכי הקהילה ואת קצב הפעולה שלה. בין ההמלצות יוצע לחזק את קבוצת החרדיות המודרנית מן הסוג השני באופנים

²⁹⁰ שוקי פרידמן, ישראל והקהילה החרדית: חומות מתגבהות ועתיד מאתגר (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021).
²⁹¹ לעומת ה"חרדיות של מבצר" מציג פרידמן (שם) את מודל ה"חרדיות של אוהל" הספרדי, המבטא זהות חרדית היברידיית אשר ניתן להיכנס לתוכה ולצאת ממנה בקלות רבה יותר. לפיכך, אחת ממסקנותיו של פרידמן היא: "אם יש שינוי בחרדיות והשתלבות מסוימת בחברה הישראלית על היבטיה השונים, השינוי הזה בא לידי ביטוי משמעותי מאוד בקבוצה החרדית-ספרדית (אך לא הספרדית-ליטאית)": שם, עמ' 75. מסקנתו זו של פרידמן היא גם אחת ממסקנותיו של בן חיים (בן חיים, ישראל השנייה). ברצוני להוסיף על דבריהם ולהציע כי לא רק החרדיות הספרדית היא הפתח לשינויים מבורכים בקהילה החרדית, אלא גם החרדיות המודרנית, וליתר דיוק, החרדיות המודרנית מן הסוג השני, שהיא אידאולוגית באופייה.

שונים: לפתח את המנהיגות בקרב בני הקבוצה, לעודד אותה לנסח את ערכיה האידאולוגיים, להעלותם על הכתב ולפתח ספרות ייחודית לה, ולהפעיל בתי מדרש ופורומים אחרים שבהם יתאפשר לפתח את משנתה האידאולוגית ולהעמיק בה. כמו כן, כפי שמציע איתן,²⁹² מומלץ להקים מערכת חינוך שתאפשר לקבוצה זו לגדול ולהציג כראוי את תפיסותיה הדתיות.

הן כדי לפתח את תחום המחקר והן מהסיבות הפרקטיות שהצגתי, אמליץ להרחיב את המחקר על אודות החרדיות המודרנית. בפרט ישנה חשיבות רבה למחקר שיעמיק את הידע על אודות החרדיות המודרנית מן הסוג השני, כיוון שהיא מבטאת קול אידאולוגי בחרדיות הישראלית. כדי לתקף את החלוקה הקטגורית שהוצגה, יש לבחון אותה במחקר אמפירי. נוסף על כך ראוי לבחון את הפן המגדרי של החרדיות המודרנית, ואת המוטיבציות והמניעים של יחידים לצאת מגישת החרדיות הקלאסית ולהצטרף לכל אחת מהקבוצות של החרדיות המודרנית.²⁹³ עוד ראוי לבחון את התארגנותן של כל אחת מהקבוצות בקהילות גאוגרפיות ווירטואליות. ראוי כי מחקר עתידי יבחן גם את האינטראקציה בין שתי הקבוצות של החרדיות המודרנית, את האינטראקציה של כל אחת מהן עם החרדיות הקלאסית, ואת מערכת היחסים בין שלוש הקבוצות החרדיות.

לסיום אציין כי במבט לאחור, מחקרים רבים שנכתבו על אודות הקהילה החרדית היו יכולים להיות מדויקים וחדים יותר מכפי שהם, לאור האבחנה הקטגוראלית המוצגת כאן, כפי שציינתי ביחס לעבודתם של פרל,²⁹⁴ גונן,²⁹⁵ כהן והיון.²⁹⁶ לא בהכרח היה מציג את החרדיות המודרנית כפרדוקס, אם הייתה בסל הכלים שלו החלוקה הקטגורית הזו. לפיכך, אני מציעה לחוקרי הקהילה החרדית לעשות שימוש בחלוקה קטגורית זו על מנת לדייק בתובנותיהם על אודות הקהילה.

ביבליוגרפיה

אברהם, מיכאל. "הזהות השלישית: מניפסט רעיוני-פוליטי (אבל בהחלט לא מפלגתי) על זהות

ואידאולוגיה" (טור 500). שו"ת ומאמרים (2022), <https://mikyab.net/posts/77547>

²⁹² איתן, חרדיות ישראלית, 301.

²⁹³ פרל בחנה את המניעים והמוטיבציות של משתתפי תוכנית המנהיגות, ונראה כי חלק משמעותי ממשתתפי המחקר שלה משתייכים לקטגורית החרדים המודרניים מהסוג השני. אך כאמור, בעבודתה היא לא הבדילה בין סוגים שונים של טיפוסים: פרל, "חרדים של ממש", 96-99.

²⁹⁴ פרל, "חרדים של ממש".

²⁹⁵ גונן, כהן והיון, פוטנציאל הביקוש ללימודים.

²⁹⁶ קרנצלר, "פרדוקס החרדיות והמודרניות".

אטינגר, יאיר. פרומים: המחלוקות שמפצלות את הציונות הדתית. מודיעין: דביר, 2019.
איתן, אהרון. חרדיות ישראלית. ירושלים: מוסד ביאליק, 2022.
אסבן, אברהם ובכר, יעל. מובילי דרך: מנהיגות אזרחית חדשה בחברה החרדית. ירושלים: המכון הישראלי
לדמוקרטיה, 2020.

בלוך, דוד. נטפי שפיות **139** (28.12.2019). [/https://groups.google.com/g/nitfeishfiut](https://groups.google.com/g/nitfeishfiut)
בלוך, דוד. "האם אני חרדי?", **כיכר השבת** (21.5.2017), [https://www.kikar.co.il/haredim-
news/232769](https://www.kikar.co.il/haredim-news/232769)

בן חיים, אבישי. ישראל השנייה: הבשורה המתוקה, הדיכוי המר. ראשון לציון: משכל, 2022.
בן-עמי, איתמר. "מבט מחודש על החרדים החדשים." הזמן הזה, 2020.
<https://hazmanhazeh.org.il/benami>

בראון, בנימין. מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים. ירושלים ותל אביב: המכון הישראלי לדמוקרטיה ועם
עובד, 2017.

בראון, בנימין. חברה בתמורה: מבנים ותהליכים ביהדות החרדית. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה,
2021.

ברויאר, מרדכי (עורך). תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר
אילן, 1987.

גונן, עמירם, כהן, בצלאל והיון, אליעזר. פוטנציאל הביקוש ללימודים בישיבות תיכוניות חרדיות. ירושלים:
מכון ירושלים למחקרי מדיניות, 2018.

גל, ראובן. מה קורה בבית החרדי פנימה? חיפה: מוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית, הטכניון,
2018.

דיין, חיים. "מעבר לעקרון 'הבינוניות': אודות החרדיות המתחדשת ואתגריה הערכיים-חברתיים." כתב עת
לחקר החברה החרדית, **5** (2017): 1-34.

היון, אליעזר. "זו רק מנטליות: תהליכי סגרגציה, הדרה ואפליה על בסיס אתני בחברה החרדית." חיבור
לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2022.

הירשמן, מאיר. "הנקודה העיוורת של החרדים הליברלים." צריך עיון (חשוון תשפ"ג).
[/https://iyun.org.il/sedersheni/the-blind-spot-of-liberal-haredim](https://iyun.org.il/sedersheni/the-blind-spot-of-liberal-haredim)

הלוי, יאיר. "מהפכת החרדיות החדשה בשנות השבעים." חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ט.

זיכרמן, חיים. שחור כחול-לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל. תל אביב: משכל, 2014.
זיכרמן, חיים וכהנר, לי. חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2012.

כהנר, לי. החברה החרדית על הציר שבין שמרנות למודרניות. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020.
ליאון, נסים. "מבוא" תרבות דמוקרטית **17** (2017): 7-19.

ליאון, נסים. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2009.
מלאך, גלעד וכהנר, לי. "נגיעות מודרניות או חרדיות מודרנית? אומדן מספרי לתהליכי המודרניזציה בחברה החרדית" תרבות דמוקרטית **17** (2017): 19-52.

סיון, עמנואל. "תרבות המובלעת" אלפיים **4** (1991): 45-98.

פכטר, עידו. יהדות על הרצף. ירושלים: כרמל, 2021.

פרידמן, מנחם. החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991.
פרידמן, שוקי. ישראל והקהילה החרדית: חומות מתגבהות ועתיד מאתגר. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2021.

פרל, נעמי. "חרדים של ממש: המפגש עם האקדמיה כחלק מפיתוח מנהיגות חרדית" חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2019.

רוז, אהרן. משבר הזהות של החרדים החדשים. השילוח **3** (2017): 24-27.

קפלן, קימי ושטדלר, נורית (עורכים). מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות. תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תשס"ט.

קרנצלר, מלאכי. פרדוקס החרדיות והמודרניות בשיח המחקרי על הקהילה החרדית. קריאות ישראליות **1** (2022): 132-158.

שלג, יאיר. החרד"לים: היסטוריה, אידיאולוגיה, נוכחות. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2020.

שלג, יאיר. הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים: כתר, 2000.

Ben-Ami, Itamar. "Modern Haredim and Contemporary Haredi Society: Beyond the Paradigm of Liberalization." *Jewish Social Studies* 27, no. 2 (2022): 183-205.

muse.jhu.edu/article/859215

Finkelman, Yoel. "The Ambivalent Haredi Jew." *Israel Studies* 19, no. 2 (2014): 264–293.

זהויות מצטמצמות: סיפורן של רחל מכבי, ז'קלין כהנוב ולילא מוראד בסבך הזהויות

של הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים | עופר גבאי

המחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה תקופה של שגשוג ופריחה לקהילה היהודית במצרים. היהודים במצרים השתלבו בליברליזם ופיתחו זהות בורגנית קוסמופוליטית שהשתלבה היטב עם זהותה של האליטה המצרית באותה התקופה. תהליכים שונים בתוך החברה המצרית ומחוץ לה הובילו להתחזקות של מגמות לאומניות ולהתנגשות בין הזהות היהודית והזהות המצרית. מאמר זה בוחן את סיפורן של שלוש נשים בנות הדור שחוו את תהליך זה: לילא מוראד, ז'קלין כהנוב ורחל מכבי, שלוש ילידות השנים 1915 עד 1918, ומתחקה אחר התהליך שהולך כל אחת מהן לבחור בזהות אחרת בתוך קונפליקט הזהויות: מצרית, לבנטינית וציונית. המאמר עושה שימוש במחקר מיקרו-היסטורי המאפשר, דרך סיפורים אישיים של דמויות ספציפיות, לספר סיפור רחב יותר. שלוש הנשים משתייכות לאותו דור ביולוגי, והמאמר משתמש במושג של קרל מנהיים "יחידה דורית" כדי להבחין בין קבוצות בעלות דעות שונות באותו דור ביולוגי, ולהראות איך בחירותיהן של שלוש הנשים משקפות יחידות שונות של אותו הדור. רחל מכבי וז'קלין כהנוב כתבו על חייהן, והמאמר עושה שימוש במקורות הללו ובמקורות משניים הנסמכים על כתיבתן; ואילו במקרה של לילא מוראד, המאמר מתבסס בעיקר על ספרות משנית שנכתבה עליה ובמידה מסוימת גם על סרטיה.

מילות מפתח: מצרים, יהודים, דור, זהות.

המחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה תקופה של שגשוג לקהילה היהודית במצרים, והיא אף מכונה לעיתים "תור הזהב של יהודי מצרים".²⁹⁷ המצב הפוליטי והחברתי במצרים באותה עת אפשר ליהודים להתגאות בזהותם המצרית במקביל לזהותם היהודית ולתפיסותיהם הציוניות, שעה שרבים מבני היהדות הבורגנית התחנכו במוסדות אירופיים וזיהו עצמם כאירופאים. עם זאת, תהליכים פנימיים שחלו במצרים מחד גיסא, והסכסוך המתהווה עם ישראל מאידך גיסא, הובילו להתנגשות בין הזהות המצרית לזהויות האחרות. לאור זאת, אנשים שונים מבני הקהילה היהודית במצרים בחרו בדרכי התמודדות שונות.²⁹⁸ מאמר זה מבקש לבחון שלוש דרכי התמודדות שונות דרך סיפורן של שלוש נשים יהודיות: רחל מכבי, ז'קלין כהנוב

²⁹⁷ עדה אהרוני, עידן הזהב של יהודי מצרים – עקירה ותקומה בישראל: תיעוד סיפור עקירת קהילת יהודי מצרים במחצית המאה ה-20 (חולון: אוריון הוצאת ספרים, 2014); לבנה זמיר, תור הזהב של יהודי מצרים בעת החדשה והאופציה הים-תיכונית לאיחוד בין עמי האזור (תל אביב: כנס הפקות, 2008).

²⁹⁸ Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952* (London: I. B. Tauris, 1989), 15–30, 194–195.

ולילא מוראד, אשר נולדו במצרים בין 1915 ל-1918 למשפחות ממעמד בינוני או בינוני-גבוה. דרך סיפור מבקש המאמר לשקף תהליכי עיצוב זהות של יהודים במצרים באותה התקופה.

בחינת סיפור חייה של דמות היסטורית מאפשרת לבחון את הבחירות שעושים יחידים בהתמודדותם עם סבך המבנים החברתיים שבתוכם הם חיים. הבחירות הללו מושפעות מצד אחד מן הנסיבות המולדות של האדם: נסיבות הזמן והמקום, נסיבות הקשורות לשייכות אתנית ודתית, ונסיבות מגדריות ומעמדיות; לצד זאת הן מושפעות גם מנסיבות החיים האישיות. דרך בחינת ההקשרים ההיסטוריים ניתן ללמוד מהביוגרפיות על הקבוצות הרחבות שאליהן משתייכים נושאי הביוגרפיות.²⁹⁹ בחינת סיפורי חייהן של שלושה הנשים מאפשרת לבחון את הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים בכללותה, ואת האופן שבו נדרשו חברי וחברות הקהילה לבחון את הזהויות המרובות שהחזיקו בהן בתקופה שבה נאלצו לבחור ביניהן.

שלוש הנשים שבהן עוסק המאמר הן בנות אותו דור גילי ונולדו במקומות דומים, אולם כל אחת מהן בחרה בחירות שונות. קארל מנהיים (Mannheim) הגדיר "**דור ממשי**" כמשתתפים שנחשפו לאותם אירועים היסטוריים וסימפטומים חברתיים ואינטלקטואליים שעיצבו את מהלך חייהם. כך לדוגמה, איכרים מאזור מרוחק מהמרכז ועירוניים בני המעמד הבינוני לא בהכרח מרכיבים יחדיו דור ממשי אחד, גם אם הם נולדו באותו מרחב גאוגרפי. בתוך דור ממשי, ממשיך מנהיים, ישנן קבוצות שונות. כל קבוצה מכונה **יחידה דורית**, והיא מתעצבת לאור אירוע מעצב ודרך **מידע מנטלי** משותף שיוצר רעיונות משותפים, חוויות משותפות ותרבות משותפת.³⁰⁰

תהליכים טרום-לאומיים החלו במצרים כבר מאמצע המאה התשע-עשרה,³⁰¹ אולם הכיבוש הבריטי שהחל בשנת 1882 זירז את התהוותה של תנועה לאומית מצרית. תנועה זו הובלה על ידי אליטה ממוצא עות'מאני שקידמה לאומיות חילונית, ליברלית וסובלנית למיעוטים דתיים. היא הגיעה לשיאה עם מהפכת 1919, שהובילה לביטול הפרוטקטורט הבריטי (גם אם לא לעזיבה מוחלטת של הבריטים) ב-1922, וכינונה של חוקה פרלמנטרית ליברלית ב-1923. השגשוג באירופה אפשר גם למצרים לשגשג, ובשנות העשרים הליברליות גובתה על ידי שפע כלכלי. עם זאת, השפל הכלכלי שחל בשנת 1929 והשפעותיו בשנות

²⁹⁹ מירה צורף, "מיי זיאדה – ביוגרפיה חברתית-תרבותית: מסע מן האישי אל הקולקטיבי" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2005), I. B.;9-1, (London: I. B.;9-1, 2005), 1-30. Tauris, 1993).

³⁰⁰ Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti (New York, NY: Oxford University Press, 1952), 303-307.

³⁰¹ Adam Mestyan, *Arab Patriotism: The Ideology and Culture of Power in Late Ottoman Egypt* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

השלושים, לצד העובדה שלמרות הבטחותיהם הבריטים לא עזבו את מצרים, חשפו את בעיותיו של המשטר. תנועות חוץ-פרלמנטריות שהושפעו מעליית המשטר הפשיסטי באיטליה, המשטר הנאצי בגרמניה, ומהמרד הערבי הגדול בארץ ישראל/פלסטין ב-1936, הובילו חזון חדש של לאומיות מצרית – אשר דחה את הלאומיות הליברלית, ואימץ לאומיות מצרית שבמרכזה ערביות ואסלאם. חגי ארליך מכנה את הדור שהתאכזב מהליברליזם ויצא נגד המשטר הליברלי והבריטים "דור שנות השלושים", וטוען שהמחאות שלו היו אירוע מכונן שהוביל את בני אותו דור למהפכת הקצינים ב-1952.³⁰²

קהילה יהודית ישיבה במצרים דורות רבים, אך החל מאמצע המאה התשע-עשרה החלו להגר אליה גם יהודים מאירופה ומרחבי האימפריה העות'מאנית, בשל ההזדמנויות הכלכליות והחברתיות שרבו במצרים באותה התקופה. ההגירה הגדילה משמעותית את הקהילה היהודית במצרים, בעיקר בשתי הערים הגדולות קהיר ואלכסנדריה. על פי הערכות, בשנת 1857 חיו במצרים כ-5,000 יהודים בלבד, ואילו בשנת 1948 חיו בה למעלה מ-100,000 יהודים. בשל חוק הקפיטולציות שאפשר לתושבים לא מוסלמים להחזיק באזרחות אירופית, היהודים היו בעלי יתרון כלכלי ומשפטי על שכניהם המוסלמים, ושימשו מעין גורם מתווך מול האירופאים. הם ניצלו זאת והפכו לכוח כלכלי משמעותי במצרים בתחילת המאה העשרים.³⁰³

הלאומיות הליברלית הכילה את היהודים בתוך המצריות מאחר שהדת לא הייתה קריטריון מרכזי בה, והקהילה השתלבה בפוליטיקה המצרית. אולם המגמות הגוברות של התרכזות הלאומיות בערביות ובאסלאם בשנות השלושים, בשילוב עם התפתחות הסכסוך בארץ ישראל/פלסטין, הובילו לתהליך הדרתם של היהודים מהציבוריות המצרית המרכזית. הדבר הוביל להתחדדות השייכות היהודית בקרב בני הקהילה ולחיבורם לציונות. עם החרפת הסכסוך היטשטשה בקרב חלק מהציבור המצרי הפרדה בין היהודים במצרים לבין היישוב היהודי בארץ ישראל, ונוצר קישור בין הציונות והיהודים לבין הקולוניאליזם הבריטי. תהליך זה הגיע לשיא במהומות אנטי-יהודיות שחלו ביום השנה להצהרת בלפור ב-1945, והוא החרף עם

³⁰² חגי ארליך, נוער ופוליטיקה במזרח התיכון: דורות ומשברי זהות (תל אביב: משרד הביטחון, 1998), 39–50, 87–106; פאניוטיס ג'רסימוף וטיקוויטיס, *תולדותיה של מצרים: ממוחמד עלי עד סאדאת* (ירושלים: מאנגס, 1983), 245–363; Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Egypt Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood 1900–1930* (New York, NY: Oxford University Press, 1986), 40–54.

³⁰³ ליאת מגיד אלון, "הבורגנות היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים: פרספקטיבה של מגדר ומשפחה" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, 2018), 3–5; Najat Abdulhaq, *Jewish and Greek Communities in Egypt*; 76–81, 120–123; Joel Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of the Modern Diaspora* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), 63–71; Laskier, *The Jews of Egypt, 1920–1970: In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict* (New York, NY: New York University Press, 1992), 85–87.

פרוץ מלחמת 1948, שבה נלחמה מצרים בישראל. בעקבות תהליכים אלה יהודים רבים עזבו את מצרים, חלקם לישראל ואחרים לאירופה.³⁰⁴

בין 60%-70% מהיהודים במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים היו עירוניים ממעמד הביניים, והם עסקו בעיקר בבנקאות, מסחר, פקידות, מנהל ומקצועות חופשיים. אולם מה שהגדיר אותם כמעמד לא היה בהכרח מעמד הכלכלי, אלא מסגרת של פרקטיקות חברתיות ותרבותיות שדריו מיקולי (Miccoli) כינה "בורגנות מדומיינת". אותה קבוצה בורגנית תפסה את עצמה כמעין קבוצה אירופית מודרנית, שפתה המרכזית הייתה צרפתית – שהייתה גם שפת האליטה המצרית הלא-יהודית, ובניה ובנותיה התחנכו במסגרות חינוך אירופיות ונהנו מתרבות פנאי בסגנון אירופי. אותם בורגנים יהודים יצאו מתוך השכונות היהודיות המסורתיות אל שכונות בעיצוב מודרני, והפרידו את עצמם מהיהודים שנשארו באותן השכונות, ששפתם המרכזית הייתה ערבית ולא הצרפתית הבורגנית. יחד עם זאת, קבוצה זו לא הייתה אירופאית לחלוטין, והיא שמרה על מרכיבים מקומיים יהודיים ומצריים. על כן היא נתפסה כקבוצה לבנטינית – מושג שהתייחס לקבוצות מזרח-תיכוניות בעלות זהות היברידית, ששילבו בין מזרח ומערב.³⁰⁵

שלוש הנשים שבהן עוסק המאמר השתייכו לבורגנות היהודית, על אף שמעמדן החברתי-כלכלי לא היה זהה. המאמר מבקש לבחון כיצד הן עיצבו את זהותן במציאות המשתנה במצרים דרך המפגש שלהן עם דמויות יהודיות ולא יהודיות משמעותיות, מסגרות חינוך, השפות שבהן דיברו, מפגשן עם המודרניות ועם המסורת ויחסן לזהותן המצרית והיהודית. לבסוף מציג המאמר כיצד הגורמים הללו הביאו כל אחת מהן להזדהות עם זהות שונה.³⁰⁶

³⁰⁴ מגיד אלון, "הבורגנות היהודית במצרים", 59-60; Dario Gershoni, Jankowski, *Egypt Islam and the Arabs*, 43; Miccoli, *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie 1880s-1950s* (Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), 76-82.

³⁰⁵ מגיד אלון, "הבורגנות היהודית במצרים", 7-15, 59-67; Miccoli, *Histories of the Jews*, 189-194.

³⁰⁶ סייג חשוב הוא כי כל המקורות שעליהם מתבסס המאמר לגבי סיפורן של רחל מכבי וז'קלין כהנוב הם טקסטים שהן עצמן כתבו לאחר עזיבתן את מצרים, ורובם נכתבו בישראל. ייתכן בהחלט שהאופן שבו תיארו את מצרים ואת זהותן וחוויתן הושפע מהשיח הישראלי הביקורתי על מצרים בתקופת הכתיבה, וכן מהצורך להתנער מזהויות "גלותיות" ובפרט מזרחיות בשנות החמישים והשישים בישראל. ליאת מגיד אלון מתייחסת לנושא בצורה דומה במחקרה, שהוא רחב עשרות מונים. אך דווקא תוצאות מחקרה מחזקות את אמיתות תיאוריהן של מכבי וכהנוב בדיעבד, אם כי כאמור, גם תוצאות אלו עלולות להיות מוטות באותה ההטיה. ראו: מגיד אלון, "הבורגנות היהודית במצרים", 56.

ילדות בעשור הראשון והשני של המאה העשרים

רחל מכבי: ילדות במשפחה חשובה באלכסנדריה

רחל מכבי נולדה בשנת 1915 באלכסנדריה בשם מרי-לואיז גרין, כבכורה מבין שתי בנות במשפחה מבוססת ממעמד בינוני-גבוה. שני הוריה היו צאצאים למשפחות יהודיות עשירות במצרים. בעת היוולדה שררה תקופה שלווה בקהילה היהודית באלכסנדריה, אחד משני ריכוזי היהודים הגדולים במצרים. מכבי תיארה את ילדותה כחיי שפע רגועים ושקטים, ללא מודעות למתחים הסובבים את חיי משפחתה במצרים באותה התקופה.³⁰⁷

ג'אנין, אמה של מכבי, הייתה בת למשפחת מנשה, משפחה עשירה ומרכזית מאוד בקהילה היהודית במצרים. אף שהיא חיה במצרים היא תפסה עצמה כאירופאית, דיברה רק מילים ספורות בערבית וקראה בצרפתית. מכבי תיארה את אמה כחילונית וציונית נלהבת, שבילדותה הייתה מקריאה לה סיפורי תנ"ך כדי לחברה לציונות.³⁰⁸ אביה היה בן לאב אשכנזי דתי ואם ממשפחת קטאוי, מהמשפחות העשירות ביותר בקהילה היהודית במצרים. הוא היה יוצא דופן בסביבתה, משום שהיה היחיד שקרא ערבית. מכבי הגדירה אותו כחיבור בין מזרח למערב: לבושו היה מערבי, ולצד זאת הוא החזיק קמעות מזרחיים נגד עין הרע ונהג להתפלל בחדרו עם טלית, אך ללא כיפה. הוא גדל בקהיר ולמד ערבית ואנגלית בבית ספר ממשלתי. לאחר לימודיו עבד בבית חרושת לסוכר, הוכשר כאגרונם וניהל אחוזות וכפרים בשביל עשירי מצרים. כמו כן היה חבר מועצה בעיריית אלכסנדריה. בתפקידים אלה פגש אנשים שונים מהחברה המצרית, בהם מוסלמים, קופטים, יוונים ועוד. מלבד עיסוקים אלו הוא גם היה פעיל בקהילה היהודית ובתנועה הציונית. בסוף שנות העשרים ניהל האב את הארגון היהודי "בני ברית" באלכסנדריה, ונחשב ל"כוכב העולה" של הציונות בעיר.³⁰⁹

אחד הזיכרונות הראשונים שפותחים את ספרה של מכבי מצרים שלי הוא הפגנות התמיכה בסעד זע'לול, מנהיג התנועה הלאומית המצרית, מחוץ לביתה באלכסנדריה. יהודים רבים תמכו במטרות של זע'לול ושל מפלגת הוופד, שקראו לשחרור מהשלטון הבריטי והקמת מדינה מצרית ליברלית עצמאית.³¹⁰

³⁰⁷ אילנה רוזן, "מנעי קולך: קריאה ספרותית-תרבותית בזיכרונות רחל מכבי", מגדר 4 (2014): 1-5; רחל מכבי, מצרים שלי (מרחביה: ספרית פועלים, 1968), 53; 55-57, Beinin, *The dispersion of Egyptian Jewry*, 53.

³⁰⁸ רות קמחי, ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918-1948 (תל אביב: עם עובד, 2009); מכבי, מצרים שלי, 16-18, 31-32, 41-42.

³⁰⁹ משה דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית המצרית הייתה ידידה של אמי", מעריב, 4.4.1972, 8; מכבי, מצרים שלי, 15-16, 29, 47, 87-88; קמחי, ציונות בצל הפירמידות, 63.

³¹⁰ Gudrun Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 119-126.

אולם מכבי ראתה בילדותה את המפגינים הללו כהמון מצרי אלים ומפחיד, ולפי תיאורה היא חשבה "...שעולם המצרים הוא מפחיד, גועש המונים, פולט זעקות זעם".³¹¹ בדומה לרוב הקהילה היהודית סביבה, גם במשפחתה של מכבי השפה המרכזית הייתה צרפתית. הקהילה היהודית מהמעמד הבינוני והגבוה הייתה מופרדת מהחברה המצרית הערבית, ובילדותה מכבי כמעט שלא באה במגע עימה. עם זאת היא תיארה מפגשים של הוריה עם האליטה, שהייתה ברובה עות'מאנית מוסלמית. בספרה היא הגדירה את משפחתה כחלק מ"תושבי מצרים האירופיים".³¹²

כאשר הייתה מכבי בת שש, הביאו הוריה לביתם אומנת איטלקייה שלימדה אותה קרוא וכתוב בצרפתית. בתקופה שאחרי מלחמת העולם הראשונה, רוב היהודים מהמעמד הבינוני והגבוה שלחו את ילדיהם לבתי ספר פרטיים זרים, וגם מכבי נשלחה אל הגימנסיה הצרפתית לאחר תקופה של לימודים בביתה. כיתת הגימנסיה מנתה כ-40 תלמידות, כמחציתן ממוצא יהודי והיתר יווניות, מאלטיזיות, ארמניות וצרפתיות או צרפתיות למחצה. בכיתה חל איסור על הדגשת הלאומיות או המוצא. עם זאת, כאשר רצתה מכבי ללכת עם חברותיה מבית הספר לפעילות של תנועת הצופים, סירבה אימה כי רצתה שתתחנך לציונות.³¹³

מכבי העידה שכילדה היא לא הבינה מה המשמעות של היותה יהודייה. היא למדה זאת רק מאוחר יותר, מספרי ההוגים הציוניים. לדבריה, באלכסנדריה הייתה שכונה יהודית שבה חיו יהודים דוברי ערבית, אולם היא לא ביקרה בה מעולם. כוונתה ככל הנראה הייתה לשכונה שבה חיו יהודים ממעמד נמוך או בינוני-נמוך, אשר לא זיהו עצמם עם הבורגנות היהודית. לעיניה של מכבי, בני מעמדות אלו היו דומים יותר לחברה המצרית-מוסלמית מאשר למשפחתה. הייצוגים של יהודים שאינם מבני מעמדה אשר מוזכרים בספרה הם מוכר נקניקים מזרח אירופאי שהוריה כינו "היהודי", ומוכרת מאפים זקנה שהייתה צובעת את השיער בחינה. את משפחתה בקהיר היא תיארה כפרימיטיבית, והמפגש עם יהודי קהיר תואר בספרה בצורה מתנשאת ואוריינטליסטית: "...הסתופפו נמושות נעולים נעלי בית וממלמלים תהלים".³¹⁴

³¹¹ מכבי, מצרים שלי, 8-9.

³¹² מכבי, מצרים שלי, 46, 100-101, 103; דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית", 4; Ada Aharoni, "The Image of Jewish Egypt in the Writings of Egyptian Jewish Authors in Israel and Abroad," ed. Shimon Shamir, *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times* (Boulder: Westview Press, 1987), 195; Beinon, *The dispersion of Egyptian Jewry*, 53.

³¹³ מכבי, מצרים שלי, 42-43, 48-53, 55; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 38.

³¹⁴ אבי רז, "אדונים ומשרתים: הקהילה היהודית במצרים ובני הארץ המוסלמים בראי הספרות היהודית-המצרית במחצית הראשונה של המאה העשרים" פעמים 102/101 (2005): 73; מכבי, מצרים שלי, 14-15, 17, 20-22, 88-89; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 14-15.

בתחילת המאה העשרים נשים ממעמדה וממוצאה של אמה של מכבי לרוב לא נהגו לעבוד, והאם עסקה בעיקר בתחביבים. בספרה מתארת מכבי חוויות של קניית בגדים, פירות ואוכל אירופי, ובילויים בקונצרטים ובתאטרון עם אמה ואחותה. אחותה של אמה ובנה עברו בין מצרים לפריז הלוך ושוב, וחייהם הצטיירו למכבי כחיי בורגנות אירופית מלאים במרוצי מכונות ופולו. בן דודה נתפס עבודה כמודל המושלם של בגרות. גם אביה עסק הרבה בתרבות פנאי לצד עבודתו, אהב לפקוד את המועדון החברתי ועסק בספורט ושיט, ובצעירותה מכבי התלוותה אליו בעיסוקים אלו לעיתים קרובות.³¹⁵

הקשרים המשמעותיים שיצרה מכבי בילדותה היו מגוונים. חשיפתה לתפיסות שונות ושפות שונות של הוריה, האומנת האיטלקייה, התלמידות השונים בכיתה, היהודים שדומים לה והיהודים ששונים ממנה והמוסלמים שראתה מרחוק, הפכה את גיבוש הזהות שלה לתהליך מורכב. בשלב הזה של חייה היא זיהתה את עצמה כאירופאית שחיה במצרים, מה שהדהד בעיקר את זהותה של אימה והאופן שבו היא רצתה לתפוס את עצמה.

ז'קלין כהנוב: ילדות בקהיר בבית סוחרים עשירים

ז'קלין כהנוב נולדה כז'קלין שוחט בקהיר בשנת 1917, כבכורה משתי אחיות. אמה איבון היגרה עם משפחתה ב-1912 מתוניסיה, ואביה יוסף היה יהודי ממשפחת מהגרים מבגדד שעברה למצרים ב-1896. העסקים של משפחת אביה אפשרו למשפחה חיי שפע בקרב המעמד הבינוני-גבוה העירוני. כהנוב נולדה בשכונת זמאלכ, שכונה מבוססת במרכז קהיר שהייתה בעלת אופי קוסמופוליטי.³¹⁶ היא ידועה בשל ניסוחה מחדש של המושג "לבנטינים" בשנות החמישים, אך משפחתה כונתה לבנטינית על פי המונח לפני חידוש. במקור המונח התייחס לקבוצות מזרח-תיכוניות שהתאפיינו באוריינות, שימוש בשפות אירופיות, השכלה חילונית וניעות חברתית, אולם אירופאים השתמשו בו ככינוי גנאי לאנשי המזרח שאימצו זהות היברידי, וניסו לאמץ בצורה בלתי אותנטית זהויות אירופיות. המושג נקשר לערמוניות, גנבה והיעדר זהות לאומית.³¹⁷

משפחת אביה של כהנוב הגיעה לקהיר מבגדד, שם המשיכו לקיים עסק משגשג של ייבוא בדים מבריטניה. אביה דיבר בביתו ערבית בלהג עיראקי, אבל למד בבית הספר אליאנס ושלט גם בצרפתית. סבה

³¹⁵ רז, "אדונים ומשרתים," 72-73; רוזן, "מנעי קולך," 8; מכבי, מצרים שלי, 14, 32-33, 62-64, 77-80.
³¹⁶ איל שגיב ביזוי, "הקדמה," בתוך **זקלין כהנוב**, סולם יעקב (ירושלים: מכון בן צבי, 2015), 14-15; זקלין כהנוב, בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות, עורך דוד אוחנה (ירושלים: כתר, 2005), 50; Deborah A. Starr, "Sensing the City: Representations of Cairo's Harat Al-Yahud," *Prooftexts* 26, no. 1 (2006): 142-143; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 117-118.
³¹⁷ מגיד אלון, "הבורגנות היהודית במצרים," 14; טלי שיף, "בין מינוריות למז'וריות: ז'קלין כהנוב ופרויקט ה'ישראלזציה' של הלבנטיניות" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2009); Gil Z. Hochberg, "'Permanent Immigration':", *Boundary* 231, no. 2 (2004): 219-243. Jacqueline Kahanoff, Ronit Matalon and the Impetus of Levantinism,

היה דתי, ורוב חיבורה של כהנוב ליהדות הגיע מצד זה של משפחתה. על קירות בית סבה נתלו הצהרת בלפור ועשרת הדיברות, שסימנו את העבר וההווה. בקרב אחיו של אביה החל להיסדק החיבור למסורת היהודית, אך הוא שמר על חיבור זה באופן אישי, גם אם לא היה מחובר לקהילה היהודית.³¹⁸

משפחתה של אמה היגרה מתוניסיה והתיישבה במרכז קהיר, שם הקימה חנות כלבו. בני המשפחה דיברו ערבית בלהג תוניסאי, אבל שפתם הדומיננטית הייתה צרפתית. בספרה העלילתי של כהנוב המבוסס על חייה, סולם יעקב, המשפחה התוניסאית של אמה מתוארת כמשפחה קולנית ורועשת, אשר מציבה במרכז מפגשיה את האוכל וההנאה ממנו. המפגש המשפחתי איננו מנומס אבל רגשי, חם ואוהב מאוד. לצד זאת הודגשו החילוניות של בני המשפחה וחיבורם לתרבות הצרפתית.³¹⁹

תיאורה של כהנוב את קהיר מציג את תמונת נוף ילדותה כתמונה גדושה: קולות מואזין, נשים רעולות ומוסלמים מתפללים, חגיגות פסחא, חגיגת החזרה ממכה, הרמאדן, וגם חגיגת פתיחת הפרלמנט וחג השמש, שבו כולם חגגו את האביב בבילויים בפארק. היא תיארה כיצד מריה, המשרתת של משפחתה, הייתה לוקחת אותה לפעמים לתפילה בימי ראשון בכנסייה. עם זאת היא הייתה מחוברת ליהדות בזכות אביה, וסיפרה כי היא הרגישה אסירת תודה על כך שהוא נהג ללמד אותה על אודותיה.³²⁰

סוגיה שהדאיגה אותה במיוחד הייתה יציאת מצרים. היא תהתה מדוע היהודים עוד נמצאים במצרים, והאם הערבים הם ממשיכיו של פרעה. הדבר עורר קונפליקט בינה לבין חברתה המוסלמית ח'דריה. בשיחותיהן על הנושא הייתה כהנוב תוהה אם היהודים צריכים לעזוב לארץ ישראל, וח'דריה השיבה שכמו שהמוסלמים מכוונים למכה – היהודים מכוונים לפלשתינה, אך הם כולם מצרים. בנוסף אמרה "לוא יכולתי, הייתי נותנת לך את הארץ היעודה. אבל, את יודעת, הבריטים שם, כמו במצרים. הם לא ירשו לך ללכת לשם". אולם לאחר ליל הסדר, כשהבינה כהנוב את משמעותן של עשר המכות, היא התביישה מחברתה וסירבה לספר לה על סדר הפסח. ח'דריה נעלבה, וחברותן דעכה מאז.³²¹

קהיר הייתה עיר קוסמופוליטית ומגוונת, בעיקר בשכונות המעמד הגבוה והבינוני-גבוה, והיהודים בה הגיעו ממוצאים שונים ודיברו מגוון של שפות. כהנוב שוחחה בביתה בצרפתית עם הוריה, איטלקית עם המשרתת הנוצרית, ערבית בלהג מצרי עם המשרתים³²² ואנגלית עם האומנת שלה. היא למדה בבית ספר

³¹⁸ כהנוב, בין שני עולמות, **33, 51-52, 59, 298, 292-293**; ז'קלין כהנוב, ממזרח שמש (תל אביב: יריב והדר, 1978), 13; Starr, 63-65. "Sensing the City," 142-143; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 63-65.

³¹⁹ כהנוב, בין שני עולמות, 298, 293-294; ז'קלין כהנוב, סולם יעקב, תרגום אפרת רהט (ירושלים: מכון בן צבי, 2015), 78-80; איל שגיא-ביזוי, "למרות ההבדל ובזכותו," הכיוון מזרח **22 (2010): 18**.

³²⁰ כהנוב, בין שני עולמות, 49-51; כהנוב, ממזרח שמש, 14.

³²¹ כהנוב, ממזרח שמש, 20-23. גרסה שונה מעט של אותו הסיפור ראו אצל כהנוב, בין שני עולמות, 62-64.

³²² כנראה היא לא שלטה בערבית מעבר לתפקוד פשוט.

צרפתי שבו דיברה צרפתית עם נערות מוסלמיות ונוצרות, ושמעה להגים תוניסאיים ועיראקיים של ערבית בקרב משפחתה המורחבת. אמה נהגה לקרוא בבית רומנים בצרפתית, ואביה קרא ספרים בעברית ועיתונים באנגלית, צרפתית וערבית. מגיל צעיר היא פיתחה תמונת עולם אוניברסלית, כפי שהעידה בספרה:

בילדותי נדמה היה לי כטבעי הוא הדבר שיהיו בני-אדם מבינים איש את רעהו אף שהם מדברים לשונות שונות, שיהיו מכוונים בשמות שונים, דוגמת "יווני, מוסלמי, סורי, יהודי, נוצרי, ערבי, איטלקי, תוניסי, ארמני" אלא שעם זאת גם יהיו דומים זה לזה.³²³

למרות זאת היא השתייכה לקבוצת אליטה. היא העידה שכיילדה חשבה שהערבים מרובים משאר בני האדם, וכולם עניים: משרתים, רוכלים ואביונים. רוב מפגשיה עם דוברי ערבית היו עם משרתים או רוכלים, מלבד מעטים יוצאי דופן. בעקבות זאת היא שאלה את עצמה אם היא והוריה מצרים. הספקות הללו טופחו על ידי תגובותיה של אמה: כאשר פגשה, לדוגמה, בחבורה של מפגינים למען עצמאות מצרים, היא הצטרפה אליהם בקריאות "מצרים!" אולם אמה נבהלה ולא אפשרה לה לצאת מהבית כשלושה ימים.³²⁴

הדברים החלו להשתנות כאשר הוריה הביאו לביתם אומנת בריטית שתלמד אותה אנגלית ונימוסים. בסולם יעקב היא מתארת שעם הגיעה היא נאלצה לדבר רק אנגלית, מלבד ביומה החופשי של האומנת. לאחר שזו עזבה, הגיעה אומנת שנייה – שבספר מסמלת עבור בת דמותה של כהנוב, ראשל, את מבטם המתנשא של האירופאים על מצרים. כהנוב מתארת כיצד המפגש עם האומנת הנוקשה גרם לה מחד גיסא לשנוא את הבריטים, ומאידך גיסא לאמץ במידה מסוימת את נקודת מבטם. בעקבות זאת היא פיתחה עוינות לחיילים הבריטים, והחלה לשים לב למשמעות ההבדלים בין צבעי עור. האומנות הכניסו לחייה את המושג "ילידים", כך קראו למקומיים שלא עברו תהליך של הידמות למערב. היא סיפרה שהן היו אומרות לילדים "לא לדבר עם הידיים כמו הילידים", במה שביטא בעצם ביקורת על משפחותיהם.³²⁵

המושגים "זר" ו"יליד" הביכו את כהנוב, והיא הבינה שהיא ובני משפחתה נמצאים בין שתי ההגדרות הללו. בחופשה באלכסנדריה, כאשר אישה בריטית ניגשה אליה ושאלה מהיכן היא, היא לא ידעה מה להשיב: "ידעתי שאיני מצריה בדומה לערבים, אך ידעתי גם כי בושה היא לאדם שלא ידע מהו". היא ענתה שהיא פרסייה. כשאימה גילתה זאת, היא אמרה שהיא הייתה צריכה להגיד "אירופאית", אבל כהנוב הרגישה שזה

³²³ שגיא-ביזוי, "למרות ההבדל ובזכותן", 18; שגיא-ביזוי, "הקדמה", 8-9; כהנוב, ממזרח שמש, 11; כהנוב, בין שני עולמות, 293; דוד אוחנה, הלבנטינית: ז'קלין כהנוב – ביוגרפיה אינטלקטואלית (ירושלים: כרמל, 2022), 27-29.

³²⁴ רז, "אדונים ומשרתים", 86-92; כהנוב, **ממזרח שמש**, 11; כהנוב, **בין שני עולמות**, 53, 296, 298.

³²⁵ כהנוב, **סולם יעקב**, 154, 204-205, 290, 396-397; כהנוב, **בין שני עולמות**, 54-56; כהנוב, **ממזרח שמש**, 11-12.

שקר גדול.³²⁶ כמו מכבי ואולי אף יותר ממנה, כהנוב פגשה מגוון רחב של קטגוריות זהות – אולם המפגשים השונים והקשרים שיצרה מגיל צעיר לא עוררו בה ודאות, אלא הקיפו אותה באפשרויות וסתירות.

לילא מוראד: ילדות במשפחה מצרית יהודית בקהיר

לילא מוראד נולדה בשם ליליאן מרדכי בקהיר בשנת 1918. אמה הייתה ג'מילה סלמון (מרדכי), ואביה היה איברהים זכי מרדכי, שהיה ידוע בשם זכי מוראד. אמה הייתה ממוצא פולני, ומשפחתו של אביה היגרה למצרים ממרוקו. מוראד הייתה הבת השלישית במשפחתה, אך שני אחיה הבכורים נפטרו כתינוקות, ומגיל צעיר היא שימשה כאחות הבכורה.³²⁷

היא נולדה למשפחה שהייתה מחוברת לתעשיית המוזיקה והבידור. סבה מצד אביה היה נגן קאנון, וסבה מצד אמה היה מארגן מסיבות בקהיר ובאלכסנדריה. שני דודיה, ניסים מוראד ומאייר מוראד, היו זמרים מפורסמים. אביה, זכי מוראד, היה זמר, נגן עוד, משורר ושחקן מפורסם. כבר בשנות העשרים שלו הוא הופיע עם תזמורת ערבית, והיה מהאחרונים ששרו בסגנון הערבי הקלאסי. כמו כן הוא היה מהאמנים המסחריים הראשונים בתקופת המלוכה. חבריו המוזיקאים היו מגיעים לנגן איתו בימי שישי, ולילא גדלה לצלילי מוזיקאים מובילים במצרים של אותה התקופה שהיו מגיעים לנגן בביתה.³²⁸

מוראד נולדה בשכונת עבאסיה, שבסוף המאה התשע-עשרה הייתה שכונה מודרנית קוסמופוליטית של המעמד הבינוני, עם נוכחות יהודית משמעותית של משפחות שיצאו משכונת היהודים המסוגרת. בתקופה שבה נולדה מוראד היהודים האמידים החלו לעזוב את השכונה לשכונות יוקרתיות יותר, והיא הפכה בהדרגה למקומם של היהודים מהמעמד הבינוני-נמוך.³²⁹ בילדותה המוקדמת אביה התפרנס מהופעותיו, והם חיו כמשפחה ממעמד הביניים. אולם אופי עבודתו ואופיו הנהנתני הובילו לעיתים לחוסר יציבות כלכלית, והקשו על המשפחה לשמור על רמת החיים שאליה התרגלו.³³⁰ כבת לבורגנות היהודית, מוראד

³²⁶ כהנוב, **בין שני עולמות**, 54–56; כהנוב, **ממזרח שמש**, 13.

³²⁷ עמר זכריא ח'ליל, "כינור המזרח", **סגולה** 79 (דצמבר 2016): 47; סלים סאחב, "לילא מוראד... נג'מה אל-אע'ניה אל-סינמאאיה", **שואון ערביה** (2015): 188–189; Viola Shafik, *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class, and Nation*, (2015): 36–37; Virginia Danielson, "Layla Murād," *Middle East Studies Association Bulletin* 30, no. 1 (1996): 144; Hanan Hammad, *Unknown Past: Layla Murad, The Jewish-Muslim Star of Egypt* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2022), 22–21.

³²⁸ ח'ליל, "כינור המזרח", 47; גיא בכור, "שתי אלילות הזמר המצריות: אום כלת'ום ולילה מוראד", אפיריון 105 (2005): 15; אחמד ראפת בהג'ת, אל-יהוד ואל-סינמא פי מצר ואל-עאלם אל-ערבי (אל-קאהרה: אל-היאה אל-עאמה לקצור אל-ת'קאפה, 2013), 103; Danielson, "Layla Murād," 144.

³²⁹ יורם מיטל, אתרים יהודיים במצרים (ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 1995), 63–64. Hammad, *Unknown Past*, 21–22; Ghada Talhami, "Murad, Layla," *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa*, Gale Virtual Reference Library (Lanham: Scarecrow Press, 2013), 233; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 63, 126.

גדלה בסביבה פרנקופונית ולמדה בבית ספר צרפתי נוצרי של המיסיון, שם למדה לקרוא ולכתוב בצרפתית. סביבתה בעבאסייה בשנות העשרים הייתה ככל הנראה שמרנית ודתית יותר מסביבתן של כהנוב ומכבי, שחיו בשכונות של בני מעמד סוציו-אקונומי גבוה יותר. מלבד היותו אמן מפורסם, אביה היה גם חזן באחד מבתי הכנסת הגדולים של קהיר, כמו אביו לפניו.³³¹

בתי הספר של המעמד הבינוני-גבוה במצרים באותה עת נועדו להכשיר נשים להיות עקרות בית טובות. בתוך כך נלמדו נגינה בפסנתר ושירה, שנחשבו לחלק מהסגולות הטובות של עקרת בית. מוראד התבלטה בתחומים אלה כבר מגיל צעיר: היא אהבה לשיר את השירים המצריים העדכניים של התקופה, ונהגה להיכנס לאולפנו של אביה ולהתנסות בכלים השונים. כאשר אורגן מופע גיוס כספים לבית הספר, היא גויסה לשיר שירים מצריים עכשוויים, ולא הותירה ספק בכישרונה. אולם בתוך החברה השמרנית שבה גדלה, קריירה מוזיקלית לא נחשבה אפשרות מהוגנת לאישה. על כן, היא ואביה כאחד לא ראו את המוזיקה כאופק מקצועי בשבילה.³³²

זכי מוראד היה דמות משמעותית במוזיקה המצרית, ודמויות ממרכז התרבות המצרי באו ויצאו מביתה של לילא לעיתים קרובות. במקביל, בסביבתה התרבותית לא נתפסה סתירה בין זהות מצרית לזהות יהודית, ואולי הן אף קיימו ביניהן סימביוזה. אביה ניגן עם גדולי הנגנים המצרים המוסלמים, ובמקביל שימש כחזן בבית כנסת. חיבורה של מוראד למסורת היהודית היה חזק דרך משפחתה והסביבה בשכונת עבאסיה, שבה הייתה נוכחות יהודית משמעותית. כך שבאותן השנים היא יכלה בקלות יחסית לקיים זהות שהייתה גם מצרית וגם יהודית.

התבגרות בתקופה של קונפליקט: מסוף שנות העשרים ועד תחילת

שנות הארבעים

רחל מכבי: התבגרות ופיתוח התודעה הציונית

חברי התנועה הציונית במצרים בסוף שנות העשרים לא תמיד ראו סתירה בין הציונות שלהם למצריות שלהם. אולם החל מ-1929, הסכסוך המתהווה בארץ ישראל/פלסטין החל להשפיע על השיח: גורמים שונים

³³¹ בהג'ת, אל-יהוד ואל-סינמא, Talhami, "Murad, Layla," 233; 13. וישנה גרסה מוקלטת של שיר הסליחות של יום כיפור "אל נורא עלילה" שמיוחסת לו וילא: Mourad Zaki and Laila, *El nour alila*, 8.7.2012, https://www.youtube.com/watch?v=sN3_wp-qeq8

³³² Hammad, *Unknown Past*, 22–26.

בקהילה היהודית הביעו התנגדות לשיח הציוני, ומולם ניסו המנהיגים הציונים לגייס תמיכה מהמשפחות המובילות. אביה של מכבי, פליקס גרין, שנחשב לאדם מכובד, מונה בסוף שנות העשרים ליו"ר ההסתדרות הציונית באלכסנדריה ולמורשה קק"ל במצרים. אולם הוא נכנס לסדרה של מאבקי כוחות בהסתדרות הציונית, ונראה שרוב כוחו הושקע בהם ולא בפעילות חברתית. בפועל הוא לא הצליח להרחיב את הציונות במצרים, וב-1932 ירד מבימת הפעילות הציונית.³³³

לצד זאת מכבי תיארה את אמה כציונית נלהבת, והיא הכניסה בה את אהבת הארץ. תפיסתה של האם את היהדות הייתה לאומית, ואף שלא הייתה דתייה, היא חזרה ואמרה כי "כל יהודי אומר 'לשנה הבאה בירושלים הבנויה'".³³⁴ ב-1929 עמדה המשפחה לצאת לבילוי משותף, אך כאשר קיבלו הודעה על הפרעות בארץ ישראל/פלסטין, אימה של מכבי החליטה שלא לצאת לבלות כשמתרחשים אירועים כאלה בארץ ישראל. יחד עם זאת, היא לא רצתה לעזוב את חייה הנוחים באלכסנדריה ולעבור לארץ לא מפותחת. הדבר לא היה ייחודי, ובאותן השנים התנועה הציונית המצרית ניסתה לעודד את הקשר למסורת היהודית ולארץ ישראל, אבל לא הציבה בין מטרותיה את העלייה בפועל.³³⁵

"כבר הביקור הראשון בארץ ישראל קשר אותי אל יפי נופה כבחבלי קסם",³³⁶ מעידה מכבי. החל מ-1925 היעד לחופשה המשפחתית בכל שנה היה ארץ ישראל, ומכבי תיארה בפירוט את הנופים של צפון הארץ ואת תל אביב. הביקורים חיברו אותה חיבור רגשי אל הארץ, אבל במקביל מפגשיה עם דמויות מזרח ומרכז אירופאיות בארץ ישראל/פלסטין המחישו לה את זרותה מולן. המפגש הציב מול פניה תובנה על עצמה ועל משפחתה כשונים מהחלוצים הסוציאליסטים שהעריצה.³³⁷

בעקבות בית הספר בעל הנטייה השמאלית ותנועת הנוער המשותפת לדרור ולשומר הצעיר שבה בילתה את שעות אחר הצהריים, היא התחילה לגבש תפיסה ציונית-סוציאליסטית. מעיד על כך ניכורה למורה לעברית כאשר הבינה שהוא רוויזיוניסט. הסוציאליזם החדש שפיתחה עמד אל מול האליטיזם של

³³³ בת יאור, יהודי מצרים (רמת גן: ספרית מעריב והקונגרס היהודי העולמי, 1974), 79-80; קמחי, ציונות בצל הפירמידות, 71-69; Michael M. Laskier, *The Jews of Egypt*, 29; Beinun, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, 34; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 194-195.

³³⁴ רחל מכבי, לילות ירושלים (תל אביב: הקיבוץ הארצי, 1978), 11.

³³⁵ דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית", 4; מכבי, מצרים שלי, 42-43, 84, 119-120; Krämer, *The Jews in Modern Egypt*, 192-193.

³³⁶ מכבי, מצרים שלי, 113.

³³⁷ מכבי, מצרים שלי, 111, 113, 126; אילנה רוזן, "בין שתי גברות: קריאה ספרותית-תרבותית ביצירת שתי יוצרות יוצאות מצרים, ז'קלין כהנוב ורחל מכבי, על ביקוריהן בארץ ישראל המנדטורית, "פולקלור ואידיאולוגיה, עורכת חיה בר-יצחק (חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, 2014), 242-244.

משפחתה. מכבי העידה שאימה השתמשה במילה "פלאח" כמילת גנאי, והיא לעומת זאת התקוממה כשנסעה עם אביה לאזור כפרי שבו ראתה את עבודתם של האיכרים:

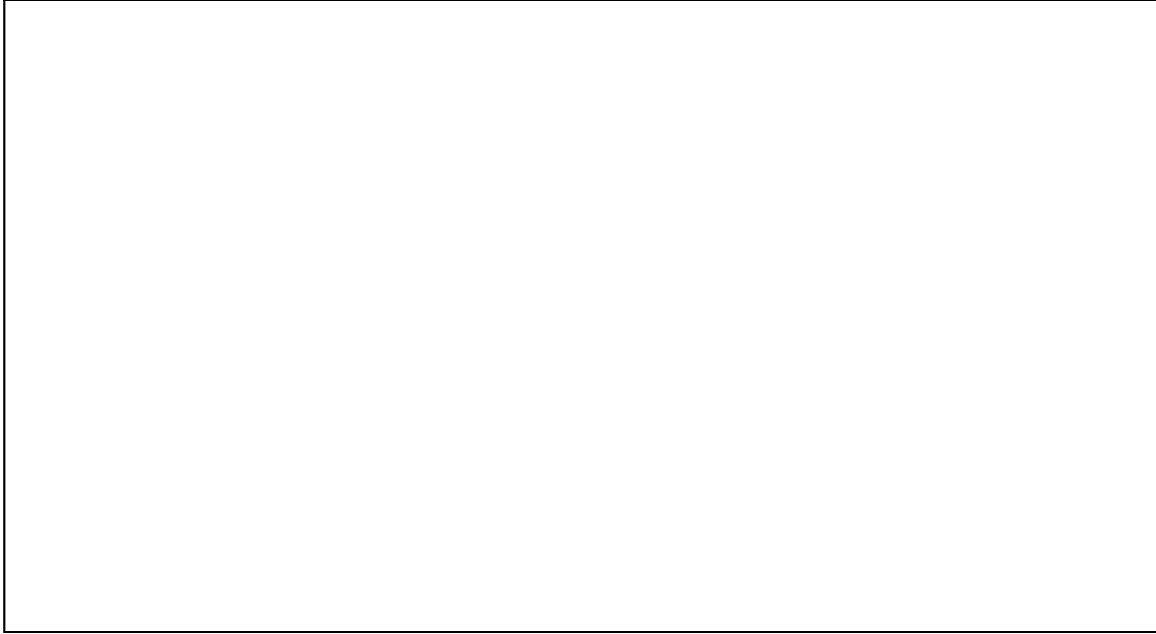
מרד נעורי היה גואה בתוכי כאשר נחו עיני על מעדרים אלה, שבידי הפלאחים היחפים, בצעדם באיטיות בטיט הבוצי והדביק. אם לא הצליח שלטון המהפכה המצרית לזקוף את קומתו של הפלאח הזה מעל למעמדו ולשלפו מתוך טיט [...] ושיעבוד קטיפי הכותנה – לשווא כל המליצות.³³⁸

היא חיפשה באלכסנדריה דרך לפעול למען הציונות, ופגשה "שליח של ארץ ישראל העובדת" שנתן לה ספרים של גורדון וטרומפלדור. בהשפעתם החליטה מכבי להגשים את ערכי הציונות הסוציאליסטית ולהיות בעצמה חקלאית בקיבוץ. לשם כך היא פנתה להוריה בבקשה לצאת ללמוד בנהלל. הם סירבו, וכדי להסיח את דעתה אביה לקח אותה איתו לטיול באירופה. כמו כן הוריה ניסו לשדך אותה לגבר שבחרו כדי לסכל את תוכניותיה. אך היא התנגדה בזעם לשידוך, וצעד זה רק קירב אותה לעזיבת אלכסנדריה. באחד מביקוריה בתל אביב היא פגשה את מכבי מני מוצרי, שהיה דומה לה מאוד במוצאו – בן למשפחות האליטה המצריות מוצרי וקטאוי, הוריו היו ציונים במצרים והוא למד בקהיר בבית ספר אנגלי, ואז נסע לארץ ישראל/פלסטין ללמוד בבית הספר החקלאי מקווה ישראל. ב-1936 הוא הגיע למצרים, ושם נישא.³³⁹

מכבי כתבה שהרגישה אז "בת בלי ארץ ובלו שפה", ולכן הציונות משכה אותה. ככל שהתבגרה היא ראתה את החיים באלכסנדריה כריקניים ושטחיים אל מול החיים בארץ ישראל, ובריאיון איתה אף העידה שהיא עלתה לארץ ישראל כדי "להיות שלמה".³⁴⁰ נראה שבתהליך התבגרותה הגיעה מכבי למיצוי של מה שהציעו לה הוריה: הזיהוי האירופאי של אימה והזיהוי היהודי של אביה לא סיפקו לה את מה שהיא נזקקה לו כדי להרגיש שלמה. היא לא הרגישה חלק ממצרים ולא חלק מאירופה, והציונות הציעה אפשרות שלישית.

³³⁸ דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית", 4; מכבי, מצרים שלי, 53-55, 75. ³³⁹ איל קרן, "מישראל למצרים ובחזרה – חייה של מזל מוצרי" (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, 2007), 39, 79, 89-90; דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית", 4; רוזן, "מנעי קולך", 7; מכבי, מצרים שלי, 122-125, 135-137.

³⁴⁰ דור, "אשת מנהיג התנועה הלאומית", 4; מכבי, מצרים שלי, 94, 140; רז, "אדונים ומשרתים", 84.



מתוך עיתון מעריב, 4 באפריל 1972

ז'קלין כהנוב: התבגרות בקהיר בתקופה של קונפליקט

כאמור, בשנות השלושים התעוררה מחאה נגד המשטר הליברלי, והבריטים, האסלאם והלאומנות הערבית תפסו מקום משמעותי בציבוריות המצרית. הדור המצרי-מוסלמי שחווה את התהליך הזה כאירוע מעצב הוא אותו דור שממנו צמחה היחידה הדורית אשר ב-1952 סיימה את התקופה הפרלמנטרית במהפכת הקצינים החופשיים (גמל עבד אל-נאצר ואנואר סאדאת, ממהנדסי המהפכה, נולדו שניהם בשנת 1918). אולם ליחידה הדורית של כהנוב, משמעות השינוי הייתה אחרת: בתחילת שנות העשרים, כאמור, לא הייתה סתירה בתפיסתה של הבורגנות היהודית בין שייכות מצרית, אידאולוגיות אוניברסליות וסביבת חיים קוסמופוליטית. אולם בסוף שנות העשרים ובשנות השלושים החלה להתפתח אווירה שאיימה על האוניברסליות, וייצרה זהות מצרית אקסקלוסיבית שדחתה את המיעוטים הדתיים והאתניים.³⁴¹

בעוד השיח הלאומי רוחש סביבה, כהנוב הבינה לכאורה שהיא צריכה להיות חלק מלאום מסוים, אך לא הבינה מהו. בגימנסיה הצרפתית, שם למדו נערות יהודיות, יוניות, ארמניות ומוסלמיות, ניסו מורותיה לזהות אותה עם צרפת כשאמרו לתלמידות ש"הגאלים הם אבותינו", אך היא חשה שזו לא ההיסטוריה שלה.

³⁴¹ ארליך, נוער ופוליטיקה במזרח התיכון, **102**; David Tal, "Jacqueline Kahanoff and the Demise of the Levantine," *Mediterranean Historical Review* 32, no. 2 (2017): 239–240; Anwar Sadat and Gamal Abdel Nasser, *Encyclopædia Britannica Online* (Encyclopædia Britannica).

היא גם לא ראתה את עצמה כערבייה, כיוון שלא שלטה בשפה זו וגם בשל התנשאותה על הערבים. הייתה לה מעין כמיהה לארץ ישראל, אך בסביבתה לא הייתה פעילות ציונית.³⁴²

כהנוב מעידה על עצמה ועל חברותיה שהן היו לאומיות לעומת הוריהן, אבל מתארת חיבור עקרוני ללאומיות כצעד בדרך לשייכות אוניברסלית, ולא כחיבור אמיתי ללאום. חלק מחברותיה היהודיות לא מצאו את עצמן בלאומיות המצרית, והפכו ציוניות או מרקסיסטיות. הן ביקרו את הקולוניאליזם, אבל בד בבד אימצו נקודת מבט קולונאליסטית והתנשאו על המצרים. הן החליטו שדרך הפעולה הנכונה תהיה "לחנך את ההמונים המצרים". בהשפעת גישה זו החליטו כהנוב ואחת מחברותיה לסייע בהתנדבות לעניים בקהיר, ופתחו מרפאה קטנה בשכונה היהודית. המרפאה הצליחה עד שנאלצו לסגרה בשל סכסוך עם שייח' השכונה. תיאוריה של כהנוב את השכונה כמקום מצחין ומלוכלך מתווספים לתפיסה הפטרונית שהובילה לפתיחת המרפאה.³⁴³

עם זאת, הוריה סירבו שתלמד לימודים גבוהים. כאשר פרסמה סיפור שכתבה במגזין, הם אף כעסו וטענו שהיא ביישה אותם.³⁴⁴ היא חוותה את סביבתה הקרובה כשמרנית, וחשה כי היא מונעת ממנה להגשים את חלומותיה. בסוף שנות השלושים ניצבה כהנוב במצב שבו גם בסביבה הלבנטינית שבה גדלה היא הייתה מוקפת מגוון זהויות, ולא הצליחה למצוא ביניהן את מקומה.

לילא מוראד: התבגרות בתעשיית הקולנוע

ב-1928 יצא זכי מוראד לעבוד בארה"ב למשך ארבע שנים וחצי. תחילה שלח כסף למשפחתו, אבל בהמשך נקלע לבעיות כלכליות וחדל מכך. בזמן המשבר הכלכלי, וללא מפרנס, נאלצה המשפחה לעזוב את עבאסיה ולחיות בעוני. כשחזר אביה הוא כבר איבד את קהלו במצרים, ולילא נאלצה לעזוב את לימודיה ולעבוד בתפירה כדי לעזור בפרנסת המשפחה. אביה הכיר את כישרונה המוזיקלי וידע שהיא תוכל להרוויח שכר גבוה יותר אם תופיע כזמרת במסיבות, אך חשש שמהלך זה יפגע בכבודו. עם זאת, מחוסר ברירה הוא ביקש משניים מחבריו, המשורר אחמד ראמי והנגן והמלחין מחמד אל-קצבג'י, שכתבו והלחינו רבים משיריה של אום כלת'ום, לבחון את כישרונה של בתו. לאחר אישורם הוא החליט לנצל כישרון זה לפרנסת המשפחה.

³⁴² כהנוב, בין שני עולמות, 35, 62; כהנוב, ממזרח שמש, 17, 30, 243-244; Tal, "Jacqueline Kahanoff and the Demise of the Levantine," 241.

³⁴³ כהנוב, בין שני עולמות, 40-44; כהנוב, ממזרח שמש, 117-18, 30; רז, "אדונים ומשרתים," 80-81.

³⁴⁴ כהנוב, בין שני עולמות, 42-43; כהנוב, ממזרח שמש, 27.

מאוחר יותר אמרה מוראד שהיא רצתה להיות מורה או "אשת איש", אך צרכיה הכלכליים של משפחתה הניעו אותה להתחיל להופיע.³⁴⁵

מלבד ליווי המוזיקלי של אביה, ליווה אותה בתחילת דרכה גם חברו דאוד חסני, שהיה יהודי קראי ומגדולי המוזיקאים של אותה התקופה במצרים. בתחילת דרכה היא שרה שירים שהלחין חסני, ואף שיר שכתב אחמד ראמי. היא החלה להופיע כילדה כבר ב-1932, ובמהרה קבע לה אביה, דרך קשריו, הופעות בכל רחבי מצרים, שהביאו אותה לצבור פופולריות. קשריו של אביה עם המוזיקאי מדחת עצאם סללו את דרכה להופעת רדיו, ובמהרה היא קיבלה משבצת שידור קבועה. שיריה הראשונים היו בעיקר שירי אהבה, ורבים מהם נכתבו והולחנו על ידי המלחינים והכותבים המובילים של מצרים באותה התקופה – בהם זכריא אחמד, ריאד אלסנבאטי ומחמד אלקצבג'י, לצד חסני.³⁴⁶

ב-1938, בעזרת קשריו של אביה, שיתפה מוראד פעולה עם מחמד עבד אל-והאב, גדול כוכבי מצרים במוזיקה ובקולנוע. היא לוהקה לשחק לצד עבד אל-והאב בסרט יחיא אל-חב (תחי האהבה), שחשף אותה לחברה המצרית. בסרט היא גילמה את דמותה של נדיה, בתו של פאשא וסטודנטית למוזיקה שמתאהבת בדמות של עבד אל-והאב. מלבד תפקידה כשחקנית, מוראד שרה בסרט שני דואטים עם עבד אל-והאב ועוד שלושה שירים לבדה. הופעה זו הזניקה אותה בתודעה המצרית ופתחה לה צוהר להשתלב בקולנוע המצרי.³⁴⁷

שחקני הקולנוע המצרי בשנות העשרים והשלושים היו מגוונים, אבל שני דברים איחדו ביניהם: הם הושפעו מהאווירה הקוסמופוליטית והפרנקופונית של קהיר ואלכסנדריה, ובמקביל היו מוכוונים לטעם ולחוקים של השוק המצרי. רבים מהסרטים מומנו על ידי הממשלה והציגו מסרים לאומיים.³⁴⁸ דמות בולטת בקרב היהודים בתעשיית הקולנוע הייתה תוגו מזרחי, במאי יהודי ומהיוצרים המובילים של התקופה. ב-1939 הוא ליהק את לילא מוראד לסרט לילה מומטרה (לילה גשום). אחרי הצלחת הסרט החלו השניים ברצף של עוד ארבעה סרטים מצליחים, שיצאו לאקרנים עד 1944.³⁴⁹

³⁴⁵ ח'ליל, "כינור המזרח", 20, 27–28; 47. Hammad, *Unknown Past*, 20, 27–28; 47.
³⁴⁶ סאחב, "לילא מראד", 189–188; בהג'ת, אל-יהוד ואל-סינמא, 132. Ofer Ronen and Edwin Seroussi, *Hayrana-Laih*; 132. (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, Jewish Music Research Center, April 2013), <http://www.jewish-music.huji.ac.il/content/hayrana-laih>.
³⁴⁷ Beinon, *The dispersion of Egyptian Jewry*, 83; Walter Armbrust, "Long Live Patriarchy: Love in the Time of"
³⁴⁸ 'Abd al-Wahhab, "History Compass 7, no. 1 (2009): 256–260, 273; Hammad, *Unknown Past*, 32–55.
³⁴⁸ Viola Shafik, "Variety or Unity? Minorities in Egyptian Cinema," *Orient* 36, no. 4 (1998): 631–632, 636.
³⁴⁹ איל שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים," הכיוון מזרח 7 (2003): 89–88; סאחב, "לילא מראד", 191–194.

רצף הסרטים עם מזרחי העלה את מוראד לשיא הפופולריות שלה, וכל ארבעת הסרטים מותגו סביב שמה (לילא). דוגמה אחת היא הסרט לילא בינת אל-ריף (לילא בת הכפר), שבו לילא היא בת כפר שמתחנת עם גבר צעיר ממוצא כפרי, אך הוא חי בעיר חיי הוללות המושפעים מהמערב, ומזלזל בה מפני שהגיעה מהכפר. רק לאחר שהיא מראה לו שהיא בעצמה משכילה ומכירה את התרבות המערבית, הוא מבין שטעה. לילא מגלמת בסרט את התגלמות האוטנטיות המצרית, שלא סותרת את ההשכלה המערבית אך גם לא מפקירה מאחור את הערכים המסורתיים המצריים. בסרטה האחרון עם מזרחי ב-1944 היא כיכבה לצד אנואר וג'די, שמאוחר יותר הפך לשותפה ובן זוגה.³⁵⁰

עלייתה המהירה של מוראד לבמת הקולנוע והמוזיקה המצרית, וקבלתה על ידי התעשייה והקהל המצרי כאחד, העידו על היכולת שלה כיהודייה לתפוס מקום מרכזי בחברה המצרית. צמיחתה לצד דמויות מרכזיות במוזיקה ובקולנוע המצרי טיפחו אותה היישר לחיק המרכז המצרי. לצד זאת, שניים ממי שהכניסו אותה אל עולמות המוזיקה והקולנוע היו יהודים בעצמם, מה שמדגיש את הסימביוזה בין הזהויות הללו באותה עת.

הבחירה

רחל מכבי: בחירה בעלייה ובדור ה"צבר"

מכבי תיארה את רגע עלייתה לתחנת הרכבת שהובילה ממצרים לפלסטין/ארץ ישראל כזיכרון מכונן, וכינתה אותו "יציאת מצרים שלי". היא הגיעה עם בעלה למושבה תל צור שבשרון, שם עבדה וגידלה את שני ילדיה. החיים במושבה לא היו קלים, והיא העידה כי לפעמים הייתה מוצאת את עצמה מתגעגעת לחיי הנוחות באלכסנדריה. גם בקרב אנשי המושבה הסתובבו שמועות על עברה, והיא עשתה כל שביכולתה כדי להימנע מתיוג כ"מפונקת". יחד עם זאת, בספרה היא ציירה את עצמה כשייכת אבל מעט מתנשאת על סביבתה. תיאוריה את ערביי האזור מזכירים את תיאוריה של המצרים המוסלמים, שהצטיירו בעיניה כמלוכלכים ומוזנחים אל מול היהודים הנקיים.³⁵¹

הוריה המשיכו להיות ציונים, ואימה היגרה בסופו של דבר לארץ ישראל גם היא. עם זאת, גם אחרי הגירתה היא המשיכה לנסוע לאלכסנדריה לעיתים תכופות. אביה, לעומת זאת, לא הסכים לעזוב את

³⁵⁰ סאחב, "לילא מראד", 191–194; תוגו מזרחי, לילא בנת אל-ריף (אל-קהארה: סינמא כוזמו, 1941).
³⁵¹ רחל מכבי, חול ואלונים (מרחביה: ספרית-פועלים, 1972), 11, 20, 31–33, 49, 55–56, 62–63; מכבי, מצרים שלי, 53–56; רוזן, "מנעי קולך", 8–11.

מצרים, שעל פיו הייתה "גן עדן" ומשום שהוא אהב מדי את הארץ ואנשיה. בסופו של דבר הוא נהרג בהתפרעויות ב-1946, וכך נותק הקשר האחרון של מכבי למצרים.³⁵²

במושבה נהגו להתעלם מעברם של החברים, וניסו להצטייר כמנותקים מארצות המוצא. בהתאם לכך, כשמכבי הגיעה אליה, היא זרקה את יומנה שכתבה מגיל 14 כי היה בצרפתית. בתה העידה עליה שהיא שגאה צרפתית, בהתייחסה לתרבות הצרפתית בכללותה, והגדירה אותה "ספרדייה וקיבוצניקית" בלי אזכור למצריות או אירופאיות. בספרה לילות ירושלים תיארה מכבי את העולים החדשים בשנות החמישים וקראה להם "הצרפתים", כשכוונתה ככל הנראה היא למהגרים מצפון אפריקה. היא התייחסה בזלזול לשמותיהן הצרפתיים של הנשים העולות, מה שמזכיר את שינוי שמה שלה ממרי-לואיז לרחל – על שם רחל בלובשטיין, המשוררת שהייתה מזוהה עם ארץ ישראל ונופי הכנרת.³⁵³

אלון גן אפיין את דור ה"צבר" כילידי המחצית השנייה של העשור השני ועד העשור השלישי של המאה העשרים, וטען כי רבים מבני הדור לא נולדו בארץ ישראל/פלסטין אלא היגרו אליה בגיל צעיר. כן הוא טען שהמסגרות המעצבות של דור "הצבר" היו הקיבוץ, המושב, תנועות הנוער החלוציות, בתי הספר החקלאיים ומאוחר יותר המחותרות השונות, ובראשן הפלמ"ח. האירועים המעצבים של הדור הם המאבק להקמת מדינת ישראל מול הערבים והבריטים, והוא מתאפיין בחיבור רוחני לארץ, שלילת הגולה ותחושת עליונות על האחר.³⁵⁴

בעבודת תזה שכתב איל קרן, נכדם של מכבי מוצרי ורחל מכבי, הוא טען שאף כי מכבי מוצרי נולד במצרים, למעשה הוא היה "צבר טיפוסי" כיוון שהתחנך בגימנסיה הרצליה, מקווה ישראל והפלמ"ח. בדומה לכך רחל מכבי חיה במושבה, התחנכה בתנועת הנוער השומר הצעיר ושירתה בהגנה ובפלמ"ח. נראה כי היא אימצה לעצמה חלק מהמאפיינים של בני דור ה"צבר", וויתרה על הזהות של בני דורה ודור הוריה באלכסנדריה. לשם כך היא בחרה במודע לאמץ חוויות ומאפיינים שיאפשרו לה לרכוש את הזהות החדשה. אחרי התבגרותה במצרים במעמד בינוני-גבוה בורגני דובר צרפתית, היא בחרה את ארץ ישראל כסביבת מגוריה בבגרות, וזו עיצבה אותה כחלק מדור ה"צבר".



³⁵² מכבי, מצרים שלי, 120-21.
³⁵³ מכבי, חול ואלונים, 37; מכבי
³⁵⁴ קרן, מישראל למצרים ובח
בקיבוצים" (חיבור לשם קבלת

⁷¹,
קולך, "15, 25.
זהות מיוחדת לדור השני

ז'קלין כהנוב: לא פה ולא שם

בסוף שנות השלושים פגשה ז'קלין כהנוב את הסטודנט לרפואה איזי מרגוליס. הם נישאו ב-1941, כשהייתה בת 24, ועברו לשיקגו שבארה"ב. זמן קצר לאחר המעבר בני הזוג התגרשו, וכהנוב עברה לניו יורק. היא למדה ספרות ועיתונות באוניברסיטת קולומביה, ובמקביל עבדה בשטיפת רצפות. היא גם כתבה סיפורים קצרים, שאחד מהם, "כזאת רחל", זכה בפרס יוקרתי. בניו יורק, אל מול החברה האמריקאית שנתפסה בעיניה כהומוגנית בשל הקפיטליזם שלה, היא מצאה את מקומה בין חוגים של אינטלקטואלים גולים. שהותה בין מהגרים בני לאומים שונים בזמן מלחמת העולם השנייה אפשרה לה שוב להיות מוקפת במעין חוויה אוניברסלית.³⁵⁶

ב-1946 עזבה כהנוב את ניו יורק וחזרה לקהיר. היא תיארה כיצד עם שובה למצרים מצאה כי רבים מהצעירים היהודים בני דורה עזבו אותה, ככל הנראה בשל המתח ההולך וגובר נוכח זיהוים של יהודי מצרים עם הציונות. ב-1949 עזבה כהנוב את מצרים לפריז יחד עם אחותה, אולם גם שם היא לא הצליחה למצוא את מקומה, והרגישה שביכולתה לדבר עם האנשים אבל היא איננה אחת מהם. בתקופתה בפריז היא הוציאה לאור את הרומן סולם יעקב וזכתה בפרס יוקרתי, וכן פגשה את המהנדס שורה כהנוב ונישאה בשנית. בשנת 1954 היא עברה לישראל,³⁵⁷ שבה עסקה בכתיבה ואירחה סלון אינטלקטואלי. בכתיבתה היא ניסחה מחדש את הלבנטיניות. אייל שגיא-ביזוי זיהה בכתיבה מצד אחד את התפיסה שהלבנטיניות משמעה קבלת הטוב מהמערב ומהמזרח, אבל מן הצד השני היא גוזרת חיים בתחושת בלבול, נאמנות כפולה ועקירה. כפי שמשקף מסיפור חייה של כהנוב בצעירותה, מבטה הושפע בעיקר מתפיסות מערביות שעה שישבה במזרח. יחסה לפלסטינים בישראל נשאר דומה במידת-מה ליחסה למצרים דוברי הערבית מילדותה: מבטה נותר מעוצב על ידי נקודת מבט אליטיסטית וחיזונית לחברה שבה ישבה, והיא לא נטמעה בשיח הלאומי שסבב אותה.³⁵⁸ נראה שכהנוב, שמגיל צעיר חוותה קושי לזהות את עצמה עם תפיסת זהות מוצקה, ניסתה בבגרותה להיות גם וגם, מתוך ידיעה שהיא לא פה ולא שם. בתקופת עליית כוחה של

³⁵⁵ נדב מן, **ביתמונה**. מאוסף צילומי מרגוט מאייר שדה. האוסף הלאומי לתצלומים על שם משפחת פריצקר, הספרייה הלאומית Nadav Mann, *BITMUNA*. From a collection of photographs by Margot Meyer Sadeh. The Pritzker Family National Photography Collection, The National Library of Israel.

³⁵⁶ כהנוב, בין שני עולמות, 45; כהנוב, ממזרח שמש, 132-142; שגיא-ביזוי, "הקדמה", 15; דוד אוחנה, "ז'קלין כהנוב: דיוקן ים תיכוני עם גברת (הקדמה)" זקלין כהנוב, בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות (ירושלים: כתר, 2005), 10-11.

³⁵⁷ כהנוב, בין שני עולמות, 45, 231-233; שגיא-ביזוי, "הקדמה", 15; Tal, "Jacqueline Kahanoff and the Demise of the Levantine," 244.

³⁵⁸ רונית מטלון, "ז'קלין כהנוב ופליקס מטלון: שתי פרספקטיבות, קולות מטרימים," מזרחים בישראל (2002): 29-34; שגיא-ביזוי, "למרות ההבדל ובזכותו," 23-24; Tal, "Jacqueline Kahanoff and the Demise of the Levantine," 242-245.

הלאומיות המצרית והציונית, היא ניצבה מחוץ לשתיהן וניסתה לשמר את התפיסה הלבנטינית והאוניברסלית שלה, שהייתה זרה ללאומיות האקסקלוסיבית.

לילא מוראד: הבחירה המלאה במצריות

סוף שנות השלושים ותחילת שנות הארבעים במצרים הביאו לשיא את המחאה נגד השלטון והבריטים, ואת עליית הלאומיות האקסקלוסיבית המצרית, ששמה דגש על הערביות והאסלאם.³⁵⁹ סרטיהם של מוראד ומזרחי יצאו לאקרנים במציאות זו, וזכו להצלחה רבה בקרב בני מעמדות שונים בחברה המצרית. כאמור, מוראד עצמה שיחקה בסרטים הללו דמויות שהיו מזהות עם מצריות אותנטית, וקבלתה כאחת מגדולות כוכבות הקולנוע המצרי, לצד קבלתו של מזרחי כבמאי של אותם סרטים, הבליטו את העובדה שבאותה תקופה מקומם של היהודים בציבוריות המצרית נותר בעינו למרות הקונפליקט ההולך וגובר. ב-1944 עלה סרטה האחרון של מוראד עם מזרחי, ואחריו היא התחילה לעבוד עם במאים אחרים. בשנת 1946 עלה לאקרנים סרטה לילא בינת אל-פקראא (לילא בת העניים) בבימויו של אנור וג'די, אשר העלה אמירה חברתית על מעמדות בחברה המצרית. באותה השנה וג'די ומוראד התחתנו.³⁶⁰



Krämer, *The Jews in Mod*

Said Abdel Moneim, "Laila
Murad," *Ahram Online*, 1

³⁵⁹ בת יאור, יהודי מצרים, 89, 13
.143-146, 150-152

³⁶⁰ שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית
r Film and Social Change in
nd Video 18, no. 4 (2001): 391

לאחר החתונה, מוראד נשארה יהודייה. וג'די העיד מאוחר יותר שהוא אהב אותה והותיר לבחירתה אם להתאסלם. אולם לאחר תקופת נישואים קצרה, מוראד החליטה להתאסלם על דעת עצמה. חנאן חמאד (Hammad), שכתבה ביוגרפיה על אודותיה, לא ביקשה בספרה לרדת לעומק שיקוליה להתאסלם, אך כן עסקה במועד פרסום ההתאסלמות – עשרה ימים בדיוק אחרי פרוץ מלחמת 1948 עם ישראל. חמאד טוענת שאין ספק כי עיתוי זה היה מכוון, כדי להרחיק את מוראד מהזיהוי היהודי שלה עם ישראל ולהדגיש את נאמנותה למצרים.³⁶¹

התגובה של הקהילה היהודית להתאסלמות של מוראד הייתה כנראה קשה, אך היא ממחישה את מקומה המרכזי בתודעת הקהילה היהודית לפני כן. בספרו של מוריס שאמס, השיח' שבתאי, מתואר רגע קבלת ההודעה על התאסלמותה של מוראד בשכונה היהודית בקהיר כרגע של הלם וצער. אחריו הורידו את תמונותיה התלויות מקירות בית הקפה, ולא השמיעו את שיריה. אולם ביום שלמחרת הגיעה שמועה על כך שמוראד הגיעה לבית הכנסת בחשאי כדי לבקש תפילה לעילוי זכרו של אביה, וכך חזרה האווירה החיובית סביב שמה ותמונתה הושבה אל הקיר. דבורה סטר (Starr) ניתחה זאת לא מכיוון דתי אלא מתוך היבט ההזדהות: היהודים הרגישו שבהתאסלמותה מוראד התנתקה מהם, אבל המחווה שעשתה הספיקה להם כדי להבין שהחיבור נותר.³⁶²

מוראד המשיכה לככב בסרטים רבים, מתוכם שישה בבימויו של וג'די, ושכרה השתווה רק לזה של אום-כלת'ום ועבד אל-והאב. בין סרטיה עם וג'די היה הסרט לילא בינת אל-אע'ניאא (לילא בת העשירים) משנת 1947, שהעלה גם הוא קריאה ביקורתית (עדינה) נגד המעמדות הגבוהים. באותה השנה יצא לאקרנים גם הסרט שאדיה אל-ואדי (הזמרת בנחל), שבו היא שיחקה דמות פלסטינית שסובלת מהכיבוש הישראלי. ב-1954 היא הופיעה בסרט אל-חיה אל-חב (החיים הם אהבה), שהילל את הצבא המצרי על מלחמת 1948, ובו היא שיחקה אחות שהתאהבה בקצין בצבא המצרי.³⁶³

למרות התאסלמותה, מוצאה היהודי של מוראד הציב אותה בקונפליקט פוליטי. ב-1952 התפרסם במצרים סיפור שלפיו היא ביקרה בחשאי בישראל, ותרמה לצה"ל 50,000 לירות מצריות. היא הכחישה את הסיפור, ופרסמה את פירוט חשבון הבנק שלה וצילומי דרכונה כהוכחה. וג'די, שכבר לא היה נשוי לה באותה

³⁶¹ שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים," 91; ח'ליל, "כינור המזרת," 49; Hammad, *Unknown Past*, 103–109.

³⁶² שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים," 90–91; בכור, "שתי אלילות הזמר המצריות," 16; רז, "אדונים ומשרתים," 76; בהג'ת, **אל-יהוד ואל-סינמא**, 133, 152; Starr, "Sensing the City," 155–156.

³⁶³ בהג'ת, **אל-יהוד ואל-סינמא**, 104, 112; סאחב, "לילא מראד," 195–207; אנור וג'די, לילא בנת אל-אע'ניאא (אל-קאהרה), 1946; Hammad, *Unknown Past*, 166–167.

תקופה, העיד בעיתונות שהיא מוסלמית ומצרית טובה. הדבר ניקה אותה לכאורה מההאשמות, והנשיא נאצר אף העניק לה פרס על תרומתה למצרים. עם זאת, הסיפור הכתים את שמה בעולם הערבי, ובסוריה לא השמיעו עוד את שיריה ולא הקרינו את סרטיה עד שנת 1958. ובכל זאת מוראד נשארה פופולרית עוד שנים ספורות, עד שבשנת 1955 החליטה לפרוש מהזירה הציבורית.³⁶⁴

בדומה לכהנוב ומכבי, גם מוראד גדלה בסביבה הטרוגנית ומגוונת ולמדה בבית ספר אירופי בילדותה. אולם היא גדלה בסביבה שקיבלה על עצמה את הזהויות המצרית והיהודית, ולצד אימוץ רעיונות אירופיים, היא לא אימצה את הזהות האירופאית. הקשרים המשמעותיים שלה כבר מילדותה היו עם דמויות מרכזיות מהקונצנזוס המצרי, אשר ליוו אותה בהתבגרותה ובבגרותה, ובמהלך הקריירה שלה הובילו אותה הישר לתוך המרכז המצרי. היא שיחקה בסרטים תפקידים שהפכו לסמלים מצריים, לצד שחקנים מצרים מפורסמים. אין לדעת אם היא התאסלמה לטובת הקריירה שלה, לטובת נישואיה או מאמונה. התאסלמותם של אמנים אחרים, כמו אחיה מוניר ועומר שריף, אולי מחזקת את הטענה שעשתה זאת לטובת הקריירה, אך הצלחתה בשנים שקדמו להתאסלמותה סותרת זאת במידה מסוימת.³⁶⁵ בכל אופן ניתן לראות את התאסלמותם כתמיכה לטענה שמוראד, בהימצאה במרכז המצרי, זיהתה את עצמה קודם כול כמצרית, ועם השינויים בתפיסת הזהות המצרית והפיכתה לאקסקלוסיבית יותר – היא בחרה במאפייני הזהות התואמים. בכך היא דומה למכבי, שבחרה להזדהות עם דור ולקחה על עצמה את מאפייני הזהות שלו. אך בניגוד למכבי, שהזדהתה עם דור "הצבר" הציוני, מוראד לקחה על עצמה זהות של יחידה דורית אחרת – זאת של דור שנות השלושים המצרי, שמתוך האכזבה ממצרים הליברלית הקים מצרים ערבית-מוסלמית.

סיכום

חייהן של רחל מכבי, ז'קלין כהנוב ולילא מוראד מאפשרים מבט אל התהליכים החברתיים שעברה הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים. כל שלוש הנשים נולדו בין 1915 ל-1918 וחוו את מצרים באותה התקופה, חיו בשכונות מודרניות מעורבות, התחנכו במסגרות אירופיות, למדו צרפתית והשתייכו לבורגנות היהודית. עם זאת, חייהן השונים הביאו אותן למקומות שונים, וכאשר הזהות היהודית-מצרית-לבנטינית ההיברידית נאלצה להצטמצם אל מול הלאומיות האקסקלוסיבית, כל אחת בחרה אחרת.

³⁶⁴ "לילה מוראד הזמרת המפורסמת ממצרים ברחו לישראל," הבוקר, יום שלישי, 7.2.1950, 4; שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים," 92; בהג'ת, **אל-יהוד ואל-סינמא**, 84; 187-185. Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry*, 84; 187-185.

³⁶⁵ שגיא-ביזוי, "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים," 90-91; ח'ליל, "כינור המזרת," 49-50.

לילא מוראד גדלה אל תוך המרכז המצרי, פגשה מגיל צעיר דמויות מרכזיות מהתרבות המצרית, ועטתה על עצמה דמויות שסימלו את מצרים ואת המצריות עצמה. כאשר אותה מצריות שינתה את פניה והתמקדה באסלאם ובערביות, מוראד בחרה לוותר על המאפיינים האחרים בזהותה ולאמץ את הזהות המצרית בשלמותה. מנגד, רחל מכבי מעולם לא ראתה את עצמה כמצרייה, אך גם לא הרגישה בנוח כציונית החיה מחוץ לישראל וכאירופאית החיה במזרח התיכון. הציונות באותה התקופה דרשה ניתוק מהשורשים, וכך מכבי – שלא מצאה את עצמה בין הזהויות שהוצעו לה – יצאה מחוץ למסגרות ובחרה להתנתק מעברה ב"יציאת מצרים" משלה.

לעומת שתיהן, ז'קלין כהנוב לא מצאה את עצמה באף אחת מהזהויות שהוצעו לה כבר מילדותה, אבל במידה מסוימת רצתה את כולן: היא רצתה להיות מצרייה אף שלא הרגישה חלק מהחברה המצרית, הזדהתה עם המחשבה האירופית אבל לא הרגישה בבית בצרפת, ורצתה להיות ציונית אבל לא הצליחה למחוק את שאר הזהויות שלה. בניסיונה ליצוק תוכן מחודש למושג לבנטיניות, היא ניסתה להשלים עם כך שלא הצליחה להצטמצם לזהות ממוקדת אחת. אבל כאמור, ניסיונה להיות גם וגם גרם לכך שלעיתים היא הייתה לא פה ולא שם.

שלוש הדמויות הללו מלמדות על התהליך שעברה הקהילה היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים, כשנאלצה לעבור מזהות היברידיית אינקלוסיבית לזהות לאומית אקסקלוסיבית, ציונית או מצרית, וכך להעלים חלקים מהזהות ומהסיפור של אותה הקהילה.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

- וג'די, אנור. לילא בנת אל-אע'ניאא. אל-קאהרה, 1946.
- כהנוב, זקלין. בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות. עורך דוד אוחנה. ירושלים: כתר, 2005.
- כהנוב, ז'קלין. ממזרח שמש. תל אביב: יריב והדר, 1978.
- כהנוב, ז'קלין. סולם יעקב. תרגום אופירה רהט. ירושלים: מכון בן צבי, 2015.
- מזרחאי, תוגו. לילא בנת אל-ריפ. אל-קאהרה: סינמא כוזמו, 1941.
- מכבי, רחל. חול ואלונים. מרחביה: ספרית פועלים, 1972.
- מכבי, רחל. לילות ירושלים. תל אביב: הקיבוץ הארצי, 1978.

מכבי, רחל. *מצרים שלי*. מרחביה: ספרית פועלים, 1968.

משה דור "אשת מנהיג התנועה הלאומית המצרית הייתה ידידה של אמי." *מעריב* 18, 4.4.1978.

Mourad Zaki and Laila. *El nour alila*. 8.7.2012.

https://www.youtube.com/watch?v=sN3_wp-qeq8.

מקורות משניים

אהרוני, עדה. עידן הזהב של יהודי מצרים – עקירה ותקומה בישראל: תיעוד סיפור עקירת קהילת יהודי

מצרים במחצית המאה ה-20. חולון: אוריון, 2014.

אוחנה, דוד. הלבנטינית: ז'קלין כהנוב – ביוגרפיה אינטלקטואלית. ירושלים: כרמל, 2022.

אוחנה, דוד. "ז'קלין כהנוב: דיוקן ים תיכוני עם גברת (הקדמה)." בתוך **זקלין כהנוב, בין שני עולמות: מסות**

ופרקי התבוננות, 9-30. ירושלים: כתר, 2005.

ארליך, חגי. נוער ופוליטיקה במזרח התיכון: דורות ומשברי זהות. תל אביב: משרד הביטחון, 1998.

בכור, גיא. "שתי אלילות הזמר המצריות: אום כלת'ום ולילה מוראד." *אפיריון 105 (2005): 14-16*.

בת יאור. יהודי מצרים. תל אביב: ספרית מעריב והקונגרס היהודי העולמי, 1974.

גן, אלון. השיח שגווע? "תרבות השיחים" כניסיון לגיבוש זהות מיוחדת לדור השני בקיבוצים. תל אביב:

אוניברסיטת תל אביב, 2002.

וטיקויטיס, פאנויטיס ג'רסימוף. תולדותיה של מצרים: ממוחמד עלי עד סאדאת. ירושלים: מאגנס, 1987.

זמיר, לבנה. תור הזהב של יהודי מצרים בעת החדשה והאופציה הים-תיכונית לאיחוד בין עמי האזור. תל

אביב: כנס הפקות, 2008.

ח'ליל, עמר זכריא. "כינור המזרח." *סגולה*, 79 (דצמבר 2016): 44-53.

מגיד אלון, ליאת. "הבורגנות היהודית במצרים במחצית הראשונה של המאה העשרים: פרספקטיבה של

מגדר ומשפחה." חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, 2018.

מטלון, רונית. "ז'קלין כהנוב ופליקס מטלון: שתי פרספקטיבות, קולות מטרימים." *מזרחים בישראל (2002):*

28-35.

מיטל, יורם. *אתרים יהודיים במצרים*. ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, 1995.

סאחב, סלים. "לילא מראד... נג'מה אל-אע'ניה אל-סינמאאיה." **שואון ערביה (2015): 109-186**.

צורף, מירה. "מיי זיאדה – ביוגרפיה חברתית-תרבותית: מסע מן האישי אל הקולקטיבי." חיבור לשם קבלת

תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2005.

- קמחי, רות. ציונות בצל הפירמידות: התנועה הציונית במצרים 1918–1948. תל-אביב: עם עובד, 2009.
- רוזן, אילנה. "מנעי קולך: קריאה ספרותית-תרבותית בזיכרונות רחל מכבי." מגדר **4 (2014): 1–27**.
- ראפת בהג'ת, אחמד. אל-יהוד ואל-סינמא פי מצר ואל-עאלם אל-ערבי. אל-קאהרה: אל-היאה אל-עאמה לקצור אל-ת'קאפה, 2013.
- רוזן, אילנה. "בין שתי גברות: קריאה ספרותית-תרבותית ביצירת שתי יוצרות יוצאות מצרים, ז'קלין כהנוב ורחל מכבי, על ביקוריהן בארץ ישראל המנדטורית" פולקלור ואידיאולוגיה, עורכת חיה בר-יצחק, 229–254. חיפה: אוניברסיטת חיפה ופרדס, 2014.
- רז, אבי. "אדונים ומשרתים: הקהילה היהודית במצרים ובני הארץ המוסלמים בראי הספרות היהודית-המצרית במחצית הראשונה של המאה העשרים." פעמים **102/101 (2005): 63–79**.
- שגיא-ביזוי, איל. "הקדמה." בתוך זקלין כהנוב, *סולם יעקב*, תרגום אפרת רהט, 7–50. ירושלים: מכון בן צבי, 2015.
- שגיא-ביזוי, איל. "יהודים בתעשיית הקולנוע במצרים." הכיוון מזרח **7 (2003): 83–98**.
- שגיא-ביזוי, איל. "למרות ההבדל ובזכותו," הכיוון מזרח **22 (2011): 18–25**.
- שיף, טלי. "בין מינוריות למז'וריות: ז'קלין כהנוב ופרויקט ה"ישראלזציה" של הלבנטיניות" חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2009.
- Abdel Moneim, Said. Laila Murad. *Ahram Online*, 17.11.2018.
- Abdulhaq, Najat. *Jewish and Greek communities in Egypt: Entrepreneurship and business before Nasser*. London and New York: I.B. Tauris, 2016.
- Aharoni, Ada. "The image of Jewish Egypt in the writings of Egyptian Jewish authors in Israel and abroad." *The Jews of Egypt: A Mediterranean Society in Modern Times*, edited by Shimon Shamir, 192–198. Boulder: Westview Press, 1987.
- Armbrust, Walter. "Long Live Patriarchy: Love in the Time of 'Abd al-Wahhab.'" *History Compass* **7**, no. 1 (2009): 251–281.
- Beinin, Joel. *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of the Modern Diaspora*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.
- Burke, Edmund. *Struggle and Survival in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris, 1993.

- Danielson, Virginia. "Layla Murād." *Middle East Studies Association Bulletin* 30, no. 1 (1996): 143–145.
- Gershoni, Israel, and Jankowski, James P. *Egypt Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood 1900–1930*. New York, NY: Oxford University Press, 1986.
- Hammad, Hanan. *Unknown Past: Layla Murad, the Jewish-Muslim Star of Egypt*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2022.
- Hochberg, Gil Z. "'Permanent Immigration': Jacqueline Kahanoff, Ronit Matalon and the Impetus of Levantinism." *Boundary* 231, no. 2 (2004): 219–243.
- Kramer, Gudrun. *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*. London: I. B. Tauris, 1989.
- Laskier, Michael M. *The Jews of Egypt, 1920–1970: In the Midst of Zionism, Anti-Semitism, and the Middle East Conflict*. New York, NY: New York University Press, 1992.
- Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Edited by Paul Kecskemeti. New York, NY: Oxford University Press, 1952.
- Mestyan, Adam. *Arab Patriotism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.
- Miccoli, Dario. *Histories of the Jews of Egypt: An Imagined Bourgeoisie 1880s–1950s*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Ronen, Ofer and Seroussi, Edwin. *Hayrana-Laih*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, Jewish Music Research Center (April 2013), [http://www.jewish-music.huji.ac.il/content/hayrana-laih\(30/11/2018\)](http://www.jewish-music.huji.ac.il/content/hayrana-laih(30/11/2018)).
- Shafik, Viola. "Variety or Unity? Minorities in Egyptian Cinema." *Orient* 36, no. 4 (1998): 627–648.
- Shafik, Viola. *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class, and Nation*. Cairo and New York: American University in Cairo Press, 2007.
- Starr, Deborah A. "Sensing the City: Representations of Cairo's harat Al-Yahud." *Prooftexts* 26, no. 1 (2006): 138–162.
- Tal, David. "Jacqueline Kahanoff and the Demise of the Levantine." *Mediterranean Historical Review* 32, no. 2 (2017): 237–254.

Talhami, Ghada. "Murad, Layla." *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa, Gale Virtual Reference Library*. Lanham: Scarecrow Press, 2013.

"אין פורש שאינו כרוי לקרן שמש": משמעותה של הכתיבה בסיפורים אישיים של

סופרים ישראלים ילידי 1960 – 1980*³⁶⁶ | אורן בן שלמה

דיוקנו של דור הסופרים שנולד בין 1960 ל-1980 עדיין מתהווה. לצד הניסיון, הפרספקטיבה והמוניטין שרכשו זה מכבר סופרים המזוהים עם דור זה, דימויים העצמי ומעמדם התרבותי עוד מתגבש. על רקע זה, המאמר מבקש לברר את האופן שבו מספרים לעצמם כותבים בני זמננו את דרכם כסופרים, על המאמץ הכרוך בכך ועל הסיבות לדבקות בו. המאמר מתמקד במבחר סיפורים אישיים של סופרות וסופרים, משוררות ומשוררים, שנולדו בשנים הנזכרות בישראל. הסיפורים נקראים במאמר מבעד לפרספקטיבה אתנופואטית, המתמקדת בשימוש של המספרים באמצעי מבע. הקריאה מלמדת כי סיפוריהם האישיים של הסופרים שהשתתפו במחקר מתפלמסים עם מיתוסים מודרניים מכוננים, כמו מיתוס האמן והמיתוס הלאומי של "הצופה לבית ישראל".

מילות מפתח: ספרות ישראלית, דור ספרותי, הסיפור האישי, אתנוגרפיה.

מבוא

דיוקנו של דור הסופרים שנולד בין 1960 ל-1980 עדיין מתהווה. לצד הניסיון, הפרספקטיבה והמוניטין שסופרים המזוהים עימו רכשו זה מכבר, דימויים העצמי ומעמדם התרבותי עוד מתגבשים. על רקע זה, המאמר מבקש לברר את האופן שבו מספרים לעצמם כותבים בני זמננו את דרכם כסופרים, על המאמץ הכרוך בכך ועל הסיבות לדבקות בו, ואת השתקפויותיהם של מיתוסים מכוננים המושרשים בתרבות ומשקפים אמונות קולקטיביות על אודות דמותם של אמנים ותפקידם בחברה: המיתוס הרומנטי של האמן האוניברסלי לכאורה – הגאון, הבודד והמיוסר, והמיתוס הלאומי של "הצופה לבית ישראל" – הנביא המנהיג, המחויב לעמו.³⁶⁷ ראו הרחבה בפרק הבא.

³⁶⁶ מאמר זה נכתב על בסיס עבודת גמר שכתבתי לתואר שני: "אין פורש שאינו כרוי לקרן שמש": תהודתו של מיתוס האמן בסיפורי חיים של סופרים ישראלים ילידי 1960 עד 1980. העבודה נכתבה בהנחייתה של ד"ר צפי זבה-אלרן, והוגשה לחוג לספרות עברית והשוואתית באוניברסיטת חיפה בשנת 2021. כותרת המאמר לקוחה מתוך ספרה של מיכל בן נפתלי על הפרישות, ומגלמת את תודעת הסף הייחודית שמלווה את עבודתו של האמן הפורש-הכרוי, את הממד הרוחני שנלווה למלאכת הכתיבה בתודעתם של אומנים רבים, ובאופן מרומז יותר גם את המתחים שבין קור וחושך לחום ואור, המעניקים משמעויות נוספות ליחסיו של הסופר עם החברה.

³⁶⁷ הגדרת המיתוס העומדת בבסיס מחקר זה היא ההגדרה הרחבה והמקובלת שלו כסיפור העוסק בנושא מרכזי ומשמעותי לחברה המספרת, כולל דמויות אנושיות ולעיתים גם על-טבעיות, ומעוגן באמונות קבוצתיות משותפות הנתפסות כאמיתיות ואף מקודשות. קלוד לוי-שטראוס זיהה במיתוס מבנה עומק המתאפיין בניגודים בינאריים, וככזה הוא מבטא לדבריו קונפליקטים קולקטיביים ואף מתווך ביניהם. ראו: קלוד לוי-שטראוס, "עלילות אסידוואל", הספרות 20 (1975): 9-27; נורית גרץ, שבויה בחלומה (תל אביב: עם עובד, 1995); דוד אוחנה ורוברט סולמון וויסטרך (עורכים), גלגולו של זיכרון (ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 1997); עוז אלמוג, הצבר – דיוקן (תל אביב: עם עובד, 1997); רולאן בארת, מיתולוגיות, תרגום עידו בסוק (תל

חוקרי ספרות מתקשים להגדיר את הסופרים והסופרות ילידי 1960 עד 1980 כדור ספרותי, ולעיתים אף מתנגדים בגלוי להגדרתם כך, בניגוד לתיחום הדורי המקובל של סופרים קודמים בחקר ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית.³⁶⁸ אם עד לשנות השמונים של המאה העשרים ניתן היה לזהות ביצירותיהם של סופרים מרכזיים זיקה עמוקה ומובהקת לחוויות היסטוריות משותפות ולמתחים המאפיינים את הלאום היהודי, הרי שהיצירה הספרותית שהחלה מתפרסמת משנות השמונים ואילך מסמנת שינוי בהקשר זה. את השינוי הזה, טוענים דן מירון³⁶⁹ ואבנר הולצמן,³⁷⁰ ניתן להבין גם כדעיכה או התערערות של המיתוס והאתוס של "הצופה לבית ישראל", בעקבות חדירתן של השפעות גלובליות ופוסט-מודרניות לתרבות הישראלית. הספרות וביקורת הספרות שהחלו נכתבות מסוף שנות השמונים, וביתר שאת בשנות התשעים, משקפות "רנסנס תרבותי" כלשונו של אריאל הירשפלד, שמתאפיין בין היתר בנסיגה מן האלגוריה הלאומית שאפיינה אותן עד אותה תקופה.³⁷¹ יגאל שוורץ³⁷² מתווה, גם בעקבות אבידב ליפסקר,³⁷³ קווי אפיון ל"היסטוריוגרפיה דיאלוגית" של הספרות העברית החדשה, המתמקדת ברציפות תרבותית בין דורות ספרותיים ומשא ומתן ביניהם, זאת מבלי להתכחש לשינויים ולחידושים שכל דור ספרותי מביא עימו. במילים אחרות, את מכלול יצירתם של הסופרים שהשתתפו במחקר זה ניתן לקרוא לא בהכרח כמאבק מול דורות קודמים, אלא כחלק מדיאלוג בין-דורי, המשקף פוליפוניה של קולות וזהויות.

אמנם מחקר זה אינו מתיימר להיות מחקר סוציולוגי או מחקר היסטורי-ספרותי, שמגדיר ומאפיין דור ספרותי או חוג של יוצרים; אולם כיוון שהמראיינים הינם סופרים המודעים להקשר ההיסטוריוגרפי שבו הם פועלים, ועל פי רוב הם ממקמים את עצמם בתוכו, הנחתי שהם גם מבנים את סיפור חייהם בזיקה אליו – ובפרט את החלק הקשור להתפתחות דרכם ככותבים. מאמר זה מבקש אפוא לזהות פרספקטיבות ותמות משותפות, המייצגות מנעד אפשרויות או תנועות דוריות שניתן לקשור לזמן ולמקום העכשוויים בישראל.

אביב: בבל, 2007); רוברט סגל, **תיאוריות של מיתוס**, תרגום תמי אילון-אורטל (תל אביב: רסלינג, 2007); Claude Levi-Strauss, "The Structural Study Of Myth," *The Journal Of American Folklore* 68, no. 270 (1955): 428–444; (Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, NY: Harper & Row, 1963).

³⁶⁸ יגאל שוורץ, **מה שרואים מכאן** (אור יהודה: דביר, 2005); **מגש הכסף: הרגע שבו נולדה הסיפורת הישראלית** (תל אביב: קדימה, 2020); אריאל הירשפלד, "נגמרת זהות ומתחילה אחרת (1990)", בתוך **יופיים של המנוצחים**, עורכות חן שטרס וקרן דותן (תל אביב: עם עובד, 2016), 441–459; אבידב ליפסקר, **אקולוגיה של ספרות** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2019).

³⁶⁹ דן מירון, **אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי** (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987).

³⁷⁰ אבנר הולצמן, "סיפורת עברית היום – לקראת כינונו של קנון?" **תעודה** כג (2008): רמה-רסח.

³⁷¹ הירשפלד, "נגמרת זהות".

³⁷² שוורץ, **מגש הכסף**.

³⁷³ ליפסקר, **אקולוגיה של ספרות**.

על רקע זה בוחן המאמר את סיפוריהם האישיים (personal narratives) של מבחר סופרים וסופרות ישראלים ילידי 1960 עד 1980: סמי ברדוגו, דרור משעני, מיכל בן-נפתלי, לאה איני ומרואן מח'ול. הסיפורים לקוחים מתוך עבודת שדה אתנוגרפית שנערכה במהלך שנת 2020, אשר במסגרתה שוחחתי עם סופרים אלה וסופרים נוספים ילידי השנים המדוברות.³⁷⁴ בחירת הסופרים נועדה לשקף מגוון קולות בחברה הישראלית – לאומיים, אתניים, מגדריים ועוד. זיהוי הסיפורים האישיים ששובצו בסיפורי החיים נעשה באמצעות מאפיינים רטוריים ואמצעי מבע שיידונו לאורך המאמר, כמו עיצוב מקום, דמויות ושימוש בדיאלוגים, אינטרטקסטים או חזרתיות.³⁷⁵ המאמר דן בסיפורים תוך הצגת ההקשר שבו הם סופרו, ומתוך ניסיון לשחזר את רוח הדברים שאפיינה את השיחה כולה. הסיפורים משקפים תמות הקשורות לזרם של המספרים ככותבים, כמו גילוי ראשוני של הכתיבה והקריאה, גיבושו של האני הכותב, התמסרות והקרבה ויחסי הסופר עם החברה – תמות אשר הופיעו בקורפוס המלא של השיחות.³⁷⁶ תמות אלו משקפות גם את ההקשרים החברתיים, התרבותיים, הכלכליים והפוליטיים של סיפורים אלו.

בסיס חיוני להבנה מלאה יותר של הסיפורים שנדונו במחקר שימשה לי הסכמה של ששת מרכיבי התקשורת על-פי רומאן יאקובסון,³⁷⁷ ומחקרים פולקלוריסטיים העוסקים בהגדרתו ובחשיבותו של ההקשר בעיצוב האירוע ההיגודי ובהבנתו.³⁷⁸ הסופרים (כמוענים) סיפרו לי (הנמען) את סיפור חייהם (המבע והשדר)

³⁷⁴ עוד השתתפו במחקר, לפי סדר א-ב של שמות משפחה: שמעון אדף, שי אזולאי, אומרי טגאמלק אברה, נגה אלבלך, דניאל בלטה, נויט בראל, אפרת מישורי, יעל נאמן ואילן שיינפלד. בהזדמנות זו אני מבקש להודות להם מקרב לב על מפגשים מרתקים. ³⁷⁵ ראו למשל: ויליאם לאבוב, "טראנספורמציה של חוויה לתחביר סיפורי", **הספרות** 20 (1975): 60–83; חיה בר יצחק, **פולין – אגדות ראשית אתנו פואטיקה וקורות אנדיים** (תל אביב: ספריית פועלים, 1996); צפי זבה-אלרן, "הסיפור האישי כהצלה מן השכחה", **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי** כב (2002): 69–98; Galit Hasan-Rokem and Amy Shuman "The Poetics of Folklore," Regina F. Bendixand and Galit Hasan Rokem (eds.), *A Companion to Folklore* (West Sussex: Blackwell Publishing Press, 2012), 55–74.

³⁷⁶ בעקבות מנחם ברינקר, ניתן להבין את הקריאה האינטרטקסטואלית כחלק בלתי נפרד מן הניתוח התמטי של הטקסט הספרותי. ניתוח כזה, המבקש לזהות את מבנה העומק של הטקסט, קובע באמצעות השוואתו לטקסטים אחרים, את הקשר המרכזי (התמה הגלומה בו). במילים אחרות, משמעותו העמוקה של הטקסט מתקבלת כאשר מבינים אותו כ"בינטקסטואלי" ומשחזרים את יחסי הגומלין שלו עם טקסטים נוספים. לדבריו, ניתן לערוך ניתוח תמטי של טקסט בכל מיני רמות עומק, מן המישור הגלוי והמפורש ביותר ועד המישורים הסמויים ואף הבלתי מודעים. ניתוח תמטי משמעותי יזהה את התמה כניצבת בתוך, בין המישור הגלוי של הטקסט הספרותי לבין מבנה העומק שלו. ראו: מנחם ברינקר, **האם תורת הספרות אפשרית** (תל אביב: ספריית פועלים), 28–42.

³⁷⁷ רומאן יאקובסון, "בלשנות ופואטיקה", **הספרות** 2 (1970): 274–285.

³⁷⁸ לחשיבות ההקשר באירוע האיגוד ראו: דן בן-עמוס, "הגדרת הפולקלור בהקשר התרבותי", **הספרות** 4, מס' 3 (1973): 416–426; Alan Dundes, *Analytic Essays in Folklore* (Hague: Mouton Publishers, 1975); Robert A. Georges, "Toward an Understanding of Storytelling Events," *The Journal of American Folklore* 82, no 326 (1969): 313–328; "מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי" י (1987): 20–31. על חשיבותה של פתיחת השיחה וחשיבותן של שאלות פתוחות ראו: עדנה לומסקי-פדר, "המשמעות האישית של חווית המלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים", **מגמות** ל"ח (1996):

במפגשים חד-פעמיים (המגע), מתוך מודעות לזהותי כאדם צעיר, אמן ופעיל חברתי, במסגרת מחקר אקדמי שעוסק באופן ביקורתי בסיפורי חייהם, ותוך התייחסות ל"מיתוס האמן" (צופן/הקשר). במילים אחרות, יסודה של עבודת השדה טמון בהנחה כי המפגש הסיפורי נוצר מתוך דיאלוג בין חוקר לנחקר, המייצגים כל אחד עולמות וקולות המשפיעים על עיצובו של הסיפור, ובמקרה זה – קולו של המספר כאדם וכאמן, וקולו של החוקר – הקול שלי. על רקע זה, ובעקבות בילו, ניתן לכנות את המרחב הנוצר בין החוקר לנחקר בתור "אולם של מראות":³⁷⁹ מרחב שבו משתקפים מבטו וקולו של המספר עם אלה של החוקר, לצד "קולות" אחרים, גלויים וסמויים – ובהם מיתוסים מכוננים, כגון דמותם של אומנים וסופרים מן ההווה והעבר, ואופני התקבלותם בחברה.

חלוקת המפגש הסיפורי לשניים נועדה לצמצם את ההשפעה האפשרית של נושא המחקר על האופן שבו המספרים מעלים את הסיפור. השלב הראשון היה פתוח ועסק בסיפור החיים, ורק בשלב השני נפתח דיון על נושא המחקר.³⁸⁰ כך ניתן היה להתרשם מבחירותיהם הספונטניות של המספרים לספר את סיפור חייהם עוד לפני שהשאלות ניתבו את השיחה.³⁸¹ ניתוח הסיפורים במאמר נעשה מבעד לפרספקטיבה סטרוקטורליסטית ואתנופואטית, הכוללת התייחסות למבנה הנרטיבי של הסיפורים על התמות ומערכות הניגודים המובלעות בהם, בזיקה למיתוסים כמו מיתוס האומן הרומנטי והמיתוס הלאומי של "הצופה לבית ישראל", וכן לדרכי המבע הייחודיות של המספרים בהקשרים אלו.

48–73; אילנה רוזן, **מעשה שהיה: הסיפורת העממית של יהודי הקרפטורוס** (תל אביב: המכון לחקר התפוצות, אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ט).

³⁷⁹ יורם בילו, "חקר התרבות העממית – סיפור אישי", **תיאוריה וביקורת** 10 (1997): 56.

³⁸⁰ בשלב הראשון, הפתוח, נמנעתי מלשאול שאלות ספציפיות, מתוך הנחה שיש חשיבות לנקודה שבה בוחר המרואיין לפתוח את סיפורו. אם המרואיין התקשה לדבר, ניסיתי לדובבו באמצעות שאלות ממוקדות, כגון: איך הגעת אל הכתיבה? אילו תחנות מרכזיות זכורות לך מתחילת דרכך כסופר? בשלב השני שאלתי: איך אתה מבין את "מיתוס האמן"? מה אומר לך המושג הזה? שאלתי גם: אילו סיפורים מחייך או מחייהם של כתבים אחרים מתקשרים מבחינתך ל"מיתוס האמן"? בחלק מהמפגשים ביקשתי מהסופרים להתייחס לדימוי של פצע כמקור הנביעה של היצירה, על רקע שכיחותו של דימוי הפצע בשיח על מקור הנביעה של הכתיבה, ובהיותו חלק בלתי נפרד מ"דיבור מיתי", במושגיו של רולאן בארת, שבו מהדהד מוטיב הייסורים של האמן. כדי להעריך את השפעתן של מגפת הקורונה והנסיבות העכשוויות של הריאיון על יצירתם של הסופרים, שאלתי ברוב המפגשים כשאלה מסכמת: "איך חווית את תקופת הקורונה, לאור כל השיח על עבודה חיונית ולא חיונית? אלו מחשבות התעוררו אצלך בנוגע למקום של הכתיבה והספרות בתרבות בכלל, ובחייך בפרט?".

³⁸¹ לומסקי-פדר, "המשמעות האישית"; גבריאלה ספקטור-מרזל, "הסיפור אינו כל הסיפור: תעודת הזהות הנרטיבית", **מגמות** 2 (2012): 227–250.

דמותו של האמן מבעד למיתוס

מיתוסים עודם נוכחים בהווה התרבותית ומשפיעים על תפיסת עולמנו כ"אמונות עיקשות", כהגדרתו של רוברט סגל,³⁸² והם מונחלים ומתפשטים באמצעות "דיבור מיתי", כלשונו של רולאן בארת.³⁸³ קשה לדמיין את סיפוריהם האישיים והתקבלותם של אמנים באירופה בתקופה הרומנטית ובעקבותיה במנותק מ"מיתוס האמן". נרטיב מכונן זה מספר על אדם בעל כישרון מולד ויוצא דופן, "גאון", שמתבלט מעל ההמון האנומי; אדם שמיוש ייעודו וייחודו כאמן כרוך במאבק עם החברה, התרחקות והתבודדות, חיי עוני וייסורים; אדם ש"פצע" וסבל מניעים את יצירתו ומסבירים את ייחודה.³⁸⁴ נהוג להצביע על התנועה הרומנטית באירופה כזו שהשרישה וטיפחה מיתוס זה. הלך-הרוח הרומנטי מתאפיין, לדברי דרור פימנטל,³⁸⁵ בתפנית תודעתית הממקדת את תשומת הלב ביוצר ולא ביצירה, כך שהאמנות מבטאת ומייצגת את עולמו הפנימי ומכוננת אותו כסובייקט. עקרונות אלו ואחרים, טוען פימנטל, הבנו את דמותם המיתית של האומנים "כמי שיש ביכולתם להכיר את טבעה האמיתי של המציאות. המשורר בפרט והאמן בכלל מרוממים לכלל ישות כמעט מיתית, המזוהה עם דמות החוזה והנביא".³⁸⁶ יש הסוברים כי השפעתו של המיתוס ניכרת עד היום,³⁸⁷ על

³⁸² סגל, **תיאוריות של מיתוס**.

³⁸³ בארת, **מיתולוגיות**.

³⁸⁴ ניתן להסביר את הופעתו של מיתוס האמן על רקע התגבשות המדינות המודרניות והתפתחות השוק החופשי, שהעניקו לאזרחים, ובכלל זה גם לאומנים, חירות המאפשרת לשמור ולהגן על קניין רוחני וחומרי כרכוש פרטי. בהלימה לכך העלו התורות המודרניות על נס את אידאל החירות של הסובייקט הריבוני. שינויים רחבים אלו השפיעו גם על מעמדה של האמנות ומעמדו של האמן בחברה ובתרבות. עד תקופת הרנסנס, אומנים עבדו כבעלי מלאכה בחסות הממסד הדתי הכנסייתי או המלוכני-אימפריאלי, ולא התבלטו כאינדיווידואלים החותמים בשמם על היצירה. בתקופה המודרנית האמנות החלה להיתפס, כאמור, כקניין פרטי וכסחורה. האמן כיצרן או "המחבר כיצרן", כהגדרתו של ולטר בנימין, החל להיות נתון ללחצים חדשים: הוא תפס עצמו כמי שצריך לגונן על האוטונומיה שלו כיוצר מפני החברה האזרחית ובפני הממסד. היה עליו להתבדל ולחדש על מנת להתבלט בתוך חברת ההמון האנומי, ולהתאים את עצמו להלכי-רוח תרבותיים ופוליטיים שיאפשרו לו להתקבל ולסחור באמנותו. ראו: משה צוקרמן, **פרקים בסוציולוגיה של אמנות** (תל אביב: משרד הביטחון, 2002); וולטר בנימין, **ביקורת ומראית-עין: מבחר כתבים על ספרות ותיאטרון (כתבים כרך ב')**, תרגום טלי קונס (תל אביב: רסלינג, 2015); Hans Abbing, *Why Artist Are Poor* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002); Marilyn R. Brown, *Gypsies and Other Bohemians – The Myth of The Artist in Nineteenth-Century* (Ann Arbor, MI: UMI Research press, 1985); P. M. Pasinetti, *Life for Art's Sake – Studies in the Literary Myth of the Romantic Artist* (New York & London: Garland Publishing, 1985); Alfonso Montuori & Roland E. Purser, "Deconstructing the Lone Genius Myth: Towards a Contextual View of Creativity," *Journal of humanistic psychology* 35, no. 3 (1995): 69–112.

³⁸⁵ דרור פימנטל, **אסתטיקה** (ירושלים: מוסד ביאליק, 2014).

³⁸⁶ פימנטל, **אסתטיקה**, 140.

³⁸⁷ Abbing, *Why Artist Are Poor*; Sigrid Røyseng, Per Mangset, and Jorunn Spord Borgen, "Young Artists and the Charismatic Myth," *International Journal of Cultural Policy* 13, no. 1 (2007): 1–16; Vlad Petre Glăveanu, "Educating Which Creativity?," *Thinking Skills and Creativity*, 27 (2018), 25–32.

רקע מאפייניו של שדה האמנות והתרבות,³⁸⁸ ובהקשר רחב יותר על רקע מה שצ'רלס טיילור כינה "מועקת המודרניות" – הגבהת האמן ואידאליזציה של האמנות כמענה לניכור ולתועלתנות שמאפיינים את החברה המודרנית.³⁸⁹

בד בבד עם התפתחותו של מיתוס האמן, וככל הנראה גם בהשפעתו, התגבשה בתרבות העברית החל מתקופת ההשכלה דמותו של האמן העברי כ"צופה לבית ישראל", על רקע עיצובה של תודעה יהודית-לאומית. דמות מיתית או כמו-מיתית זו לא רק ינקה מן המורשת התרבותית של האומה היהודית, אלא אף עסקה בשאלות הגדולות ובמצוקות שהעסיקו אותה, ובכך היא תרמה תרומה מכרעת לעיצוב דמותה.³⁹⁰ ראשיתו של מיתוס זה בצמיחת הלאומיות היהודית עוד במאה התשע-עשרה באירופה, וככזה הוא מיזג בתוכו גם תפיסות רומנטיות. אך אם האמן על פי המיתוס הרומנטי ניחן ביכולת להקשיב קודם כול להלכי רוח ולבטאם, "הצופה לבית ישראל" ניחן ביכולת לזהות ולבטא את רוחו של העם כנביא וכמנהיג שלו. אולם הסופר במיתוס הרומנטי הוא בכל זאת שופרם של רבים (או כלשונו של פאסיניטי, "public man of feeling"³⁹¹), ואילו הסופר מבעד למיתוס "הצופה לבית ישראל" ניחן באישיות חזקה וביכולת ביטוי עוצמתיות ומקוריות. במילים אחרות, שני המיתוסים מתאפיינים ביחסי גומלין, והשפעותיהם ההדדיות ניכרות ביצירתם ובדמותם של סופרים קאנוניים רבים מתקופת ההשכלה ועד ימינו.³⁹²

למעשה, גם נוכחותו של מיתוס "הצופה לבית ישראל" בתרבות ובספרות הישראלית כבר אינה מובנת מאליה, ומקובל לטעון כי השפעתו שככה³⁹³ על רקע חדירתן של רוחות פוסט-מודרניות, קפיטליסטיות וגלובליות, אשר השפיעו על התרבות הישראלית העכשווית. מגמות אלה ערערו את מקומה המרכזי של

³⁸⁸ Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production* (Cambridge: Polity Press, 1993); פייר בורדייה, **שאלות בסוציולוגיה**, תרגום אבנר להב (תל אביב: רסלינג, 2005).

³⁸⁹ צ'ארלס טיילור, **מועקת המודרניות**, תרגום פנינה זייץ (ירושלים: שלם, 2011).

³⁹⁰ מיתוס זה הגיע לשיאו עם התבססותו של הקאנון הספרותי העברי בארץ ישראל. ראו: מירון, **אם לא תהיה ירושלים**; חנן חבר ואמיר בנבג'י (עורכים), **ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה** (ירושלים: מכון ון-לייר והקיבוץ המאוחד, 2014). ראו גם: הולצמן, "סיפורת עברית היום".

³⁹¹ Pasinetti, *Life for Art's Sake*, 6

³⁹² ראו למשל: זיווה שמיר, **השירה מאין תמצא: "ארס-פואטיקה" ביצירת ביאליק** (תל אביב: פפירוס, 1987); נורית גוברין, **ברנר – "אובד עצות" ומורה דרך** (תל אביב: משרד הביטחון, 1991); "מחיר הנוכחות – יוסף חיים ברנר כגיבור תרבות", **קשר** 36 (2007): 88–102; ראובן שהם, **סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטפית של אורי צבי גרינברג** (שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, 1997); יגאל שורץ, **פולחן הסופר ודת המדינה** (אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2011). מעבר לכך, ניתן להבחין בעקבותיו של מיתוס הצופה לבית ישראל והקנוניזציה שלו בקורפוס ספרי ראיונות ושיחות עם סופרים המתפרסמים בעקביות במשך כמה עשורים. ראו למשל: גליה ירדני, **ט"ז שיחות עם סופרים** (עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, 1961); אברהם ברוידס, **פגישות ודברים** (גבעתיים-רמת גן: מסדה, 1976); משה גרנות, **שיחות עם סופרים** (תל אביב: קווים הוצאה לאור, 2007); הלית ישרון, **איך עשית את זה?** (תל אביב: הספרייה החדשה, 2016).

³⁹³ הולצמן, "סיפורת עברית היום"; הירשפלד, "נגמרת זהות ומתחילה אחרת".

הזהות הלאומית, והעצימו מגמות אינדיווידואליסטיות וביקורתיות. האם ניתן לקבוע אפוא כי תמו ימי שלטונם של המיתוסים המערביים הרומנטיים, שהשפיעו באופן מכריע על עיצובם של קאנונים, על התקבלותם של אומנים ועל מעמדה של היצירה האמנותית בחברה? ומהו טיב היחסים בין הסופר לחברה בהקשר הישראלי העכשווי?

"ראיתי מהחלון קבוצה של נערים מתגודדים": על הגילוי הראשוני

של הקריאה והכתיבה

השאלה הראשונה שהעליתי בשיחותיי עם הסופרים הייתה "איך הגעת אל הכתיבה?" זאת מתוך הכרה בחשיבות המיוחדת של השאלות הפתוחות, ובמיוחד השאלה הראשונה, באירוע ההיגודי (storytelling event).³⁹⁴ השאלה נועדה לאפשר למספר לפתוח את הסיפור כרצונו, ולא בהכרח בימי הילדות. ואמנם, לא כל המספרים פתחו את סיפורם בזיכרונות מוקדמים. אולם במרבית הסיפורים הייתה לקריאה ולכתיבה בתקופת הילדות משמעות מיוחדת, בבחינת מוקדם המבשר על המאוחר. גילוי כוחה של המילה הכתובה בגיל צעיר מתואר כזיכרון צלול בסיפור שסיפר לי סמי ברדוגו בעקבות שאלה זו:

אני זוכר משפט, אתה יודע, הייתי בן 15 אולי, או משהו כזה, ואני פחות או יותר מגיל העֶשְׂרֵה די התרחקתי מהסביבה והתכנסתי אל עצמי, ולעולם שלי, כי לא אהבתי את השינויים החברתיים, את השינויים הגופניים [...] ההפרדות האלה של בנים ובנות, ועולם הבית [...] התחלתי להתבודד, מסביבי כולם, אתה יודע, עולם כמנהגו נוהג. אחד הדברים שאני זוכר שעשיתי, כשהייתי בחדר, וראיתי, אני זוכר, ראיתי מהחלון קבוצה של נערים מתגודדים, לא יודע, עם אופנועים, סיגריות, אני כבר לא זוכר מה היה שם, ואני לא הייתי שם, אני זוכר, וכתבתי... הלכתי ולקחתי נייר, וכתבתי, פחות או יותר משהו כזה: "אתם... אתם לא זקוקים לי, פסיק, ואני לא זקוק לכם".³⁹⁵

זותו של ברדוגו בברלין. הפסיחות הן ח עבודת התזה (לעיל הערה 1).



Understanding of Storytelling Event³⁹⁴

³⁹⁵ סמי ברדוגו, 11.5.2020. השיחה התחלקים שבהם ברדוגו ברר את מילותיו

"אבי" מאת ראובן קופרמן. כריכת הספר "הילד האחרון של המאה" מאת סמי ברדוגו, הוצאת הספרייה החדשה, הקיבוץ המאוחד, 2011.

נקודת מבטו ועמדתו הייחודית של ברדוגו ככותב מתגלמות באמצעות תיאור המקום בסיפור: הוא מתבונן מן החלון החוצה. החלון מוצג כחיץ, אך גם כסף המצוי במרחב ביתי אינטימי, אשר ממנו משקיף הדובר אל החוץ – אל החברה ואל עולם שמתקיים בנפרד ממנו.³⁹⁶ החלון תוחם פרספקטיבה בעלת משמעות חברתית ומוסרית גם יחד – הסופר מתבונן בחברה ממרחק ובמבודד, ועמדה זו מקנה לו בסיפור עצמאות וכוח, ואולי גם תנופה ולגיטימציה לכתוב.

החלון בסיפור הוא אפוא צוהר אל המציאות החיצונית, לעומת החדר, המאפשר למספר להתכנס ב"עולם הבית" או ב"עולם שלי". בחוץ, "שם", מתקיימת התרחשות חברתית כמעט סטריאוטיפית ("אופנועים וסיגריות"), אך הוא "לא שם" – לו יש את מקומו הנפרד, או בשכתוב מתבקש לספרה של וירגיניה וולף, "חדר משלו". הפועל "התגודדות" מצביע על האופי הקולקטיבי של ההתרחשות האנונימית בחוץ, שבתגובה לאופייה המנוכר ("עולם כמנהגו נוהג") לוקח המספר נייר וכותב משפט, שבו הוא מדגיש את התחביר על ידי ציטוט ישיר ואמירת ה"פסיק". באמצעות המשפט האחד הוא מבצע שינוי של מאזן הכוחות: הם שבחוץ אמנם אינם זקוקים לו, אך גם הוא אינו זקוק להם. המשפט הנכתב מכונן סימטריה של מידה כנגד מידה, ובאמצעות הפועל "כתבתי" שהוא חוזר ומדגיש פעמיים, הוא מנכיח את מקומו כאדם כותב.

באמצעות החזרה על הפועל "זוכר", כמו גם השימוש המרובה במילים המתארות את החוויה הפרטית ("שלי", "עצמי", "עשיתי", "ראיתי", "הייתי", "הלכתי", "כתבתי"), ברדוגו מספר את סיפורו כזיכרון העוסק בגילוי עצמי הכרוך בגילוי כוחה של השפה והכתיבה ובנקודת המבט הייחודית שלו, המייצרת מתח והנגדה בינו לבין העולם ("סביבה", "שינויים חברתיים", "כולם", "עולם כמנהגו נוהג", "שם"). בסיפור זה, ובחלק ניכר מסיפורי החיים האחרים, מתוארים תהליכי האינדיווידואציה וגיבוש הזהות המוקדמים כמונעים על ידי הקריאה והכתיבה: "אני קורא", מספר שמעון אדף, "חלק מהעולם מגיע לי דרך טקסטים, אני מבין את עצמי באמצעות טקסטים, אני כותב".³⁹⁷ ונוית בראל מספרת, "לא היו לי חיים לפני קריאה".³⁹⁸

³⁹⁶ על השימושים האמנותיים בחלון ומשמעותיו התרבותיות ראו: ליאת סבין בן שושן, "חלון", **מפתח** 12 (2018): 61–78.

³⁹⁷ שמעון אדף, 8.7.2020. השיחה התקיימה בבית קפה ברמת גן. הדברים נאמרו כחלק מסיפור הילדות שלו, בתשובה על השאלה כיצד הגיע אל הכתיבה.

³⁹⁸ נוית בראל, 11.10.2020. השיחה התקיימה באמצעות תוכנת הזום. הדברים נאמרו כחלק מסיפור הילדות שלה, בתשובה על השאלה כיצד הגיעה אל הכתיבה.

"כשחזרתי הביתה", סיפר לי אילן שיינפלד, "מבלי לדעת מה אני עושה, הוצאתי מן הילקוט מחברת 'דפרון' עם שורות ועיפרון, וכתבתי בפעם הראשונה בחיים. זה היה שיר על סבתא שלי. המחברת הזו נמצאת במכון 'גנזים' של בית הסופר".³⁹⁹ כפי שעולה מסיפורם של ברדוגו, של שיינפלד ושל סופרים נוספים שתיארו ניסיונות כתיבה ראשונים, הכתיבה המוקדמת מתבצעת גם באמצעות העתקה ושכתוב בהזדמנויות אקראיות ולכאורה סתמיות, אך היא מותירה את חותמה בזיכרונו של המספר, ומרמזת אפוא על עתידו כאמן. רוב הסופרים מתארים את הגילוי הראשוני של הכתיבה בנעוריהם כדבר-מה שייחד אותם והבדיל אותם מן הסביבה. כמו אצל ברדוגו ושיינפלד, כך גם אצל אחרים, גילוי הכתיבה בילדות מעוגן בזיכרון של אובייקטים פשוטים, גולמיים וראשוניים: מחברות, עפרונות, ספרים, או בתיאור המילים והשפה כחומר ליצירה. בחלק מן הסיפורים הכתיבה מקבילה למשחק, או שהיא מעסיקה את היוצרים כפי שמשחקים מעסיקים ילדים. כך למשל עולה מסיפורו של שמעון אדף, המתאר גם הוא את תקופת הילדות כראשיתו של תהליך גילוי הכתיבה ככוחם בעולם: "ילדים אחרים משחקים או רצים או מתעמלים, או לא יודע, שזה האמצעי של ההבעה שלהם, או רוקדים, או מציירים, בשבילי זה היה לכתוב".⁴⁰⁰

דברים אלו עולים בקנה אחד עם התמה של גילוי הכישרון וכוח היצירה בגיל צעיר המאפיינת את מיתוס האמן, ואת רומן החניכה האירופי (*Bildungsroman*) שחובר במידה רבה בהשראתו.⁴⁰¹ רומן החניכה מדגיש לא רק את גילוי כוח היצירה בילדות, אלא גם את המתח שעולה מהמפגש בין נטיות ליבו של הגיבור לדרכיה הסלולות וציפיותיה המגבילות של החברה, על מוסדותיה השונים. הכתיבה, המתגלמת כאמור בשלב ראשוני זה בחומרי גלם, פעולות יום-יומיות ואגביות אך משמעותיות, מאפשרת למספרים להתבונן על העולם ועל החברה מפרספקטיבה אחרת, פרספקטיבה כמו-חיצונית שעתידה להתרחב בהמשך דרכם כאומנים. מבחינה זו, הזיקה למיתוס האמן בולטת בסיפוריהם של סופרים ישראלים עכשוויים, ולצידה זיקה חופשית וסלקטיבית לעמדת "הצופה" – לאו דווקא כמנהיג ומורה דרך, אלא כאדם שניחן ביכולת להתבונן בחברה ולגלות את צפונותיה או רחשי ליבה.

³⁹⁹ אילן שיינפלד, 13.5.2020. השיחה התקיימה בחצר ביתו בקיבוץ תובל שבגליל המערבי.

⁴⁰⁰ אדף, 8.7.2020. על תפקיד המשחק בהתפתחות הילד ראו: דונלד ויניקוט, **משחק ומציאות** (תל אביב: עם עובד, 1996).

⁴⁰¹ לזיהוי תמות בספרות ראו: מנחם ברינקר, **האם תורת הספרות אפשרית** (תל אביב: ספרית פועלים, 1989), 28–42. למרכזיותה של התמה הזו בביוגרפיות של אומנים רבים ראו: Arnest Kris and Otto Kortz, *Legend, Myth, and Magic in the*; על הזיקה של תמה זו לרומן החניכה ראו למשל: ברוך קורצוויל, "על שלושה סיפורי התבגרות בראשית המאה העשרים", **ביקורת ופרשנות: כתב עת למחקר ספרות ישראלי** 1 (1970): 7–20; פרנקו מורטי, "דרך העולם: רומן החניכה בתרבות האירופית", **מכאן** 4 (2005), 161–180; Mikhail M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, trans. Vern W. McGee (Austin, TX: University of Texas Press, 1986), 11–59.

"האדם שמתבונן": על גיבושו של האני הכותב

תהליך התגבשותם של המספרים ככותבים תואר כך שהוא נמשך לאורך כל חייהם, וכרוך בקונפליקטים פנימיים וחיצוניים. זהו ניסיון מתמשך לגבש את קולם הייחודי ולבטאו ככותבים בעולם בכלל, ובשדה הספרות בפרט. דרור משעני תיאר בסיפורו את החיים על הקו בין ישראל לפריז, לשם הוא נסע לראשונה כאדם צעיר כאשר רצה לכתוב את רומן הביכורים שלו, ניסיון שלא צלח באותה תקופה. בפריז למד משעני צרפתית והתוודע לספרות הצרפתית. שם הוא חווה גם התנסות מכוננת ומשחררת שהשפיעה על דרכו כמתרגם וחוקר, ומאוחר יותר גם כסופר. כך הוא סיפר:

אתה יודע, חלק מהדבר הזה של המיתוס של האמן זה הדבר הזה של האדם שמתבונן. מישהו שיושב בבית קפה ומתבונן בכולם עם העיפרון ורושם. כולם עושים כל מיני דברים, מדברים, מנהלים רומנים, עושים מהפכות, והוא יושב כזה וכותב. היה לי רגע בפריז [...] נתקלתי בספר של בארת, מן ספר יומני שלו. זה ספר שיש בו יומנים שהוא כתב במשך שלושה שבועות, שנה לפני שהוא מת, או משהו כזה. הוא החליט, עשה מן תרגיל כזה, כל ערב אני יוצא, אני מסתובב בעיר, מנהל רומנים, ובבוקר כותב על זה יומן. עשה את זה במשך שלושה שבועות, וזה הטקסט. ישבתי עם הטקסט הזה בבית קפה, שהוא הבית קפה שהוא היה יושב. הוא היה יושב בבית קפה הזה בערב, מתחיל עם בחורים, במקרה שלו. ולמחרת בבוקר יושב וכותב על זה בבית. ואני, אתה יודע, איזה עשרים ומשהו שנה אחרי, יושב בקפה. אתה יודע, בפוזזה הקבועה שלי [...] אני כאילו זז כיסא. אני זז מהכיסא של הבן אדם שיושב עם העט, לכיסא של מי שמסתכלים עליו. לתחושת, בלי לדעת, משהו נורא השתחרר ברגע הזה. הרגע הזה קשור אצלי להחלטה לתרגם את היומנים האלה של בארת. ובאמת כמה זמן אחרי זה תרגמתי את הספר הזה. וזה בעצם הספר הראשון שעשיתי.⁴⁰²

⁴⁰² דרור משעני, 24.5.2020. השיחה התקיימה בבית קפה בצפון תל אביב. הפסיחות בטקסט הן לצורך הקיצור, במקומות שבהם משעני חזר על דבריו.



קפה דה פלור Café de Flore, פריז. 1900.

בית הקפה מופיע בסיפורו האישי של משעני כמרחב ציבורי שבו "כולם עושים כל מיני דברים, מדברים, מנהלים רומנים, עושים מהפכות" – ואילו הסופר מתמקם בו בעמדה נבדלת, כמתבונן, בהתרחשות החיצונית לו, בדומה לסיפור של ברדוגו.⁴⁰³ "האדם שמתבונן" יושב, ואילו "כולם" מתוארים באופן דינמי באמצעות רצף של פעלים. הוא יחיד והם רבים, הוא מסתכל על המתרחש והם שקועים בעשייה אקטיבית. בסיטואציה המתוארת משעני הוא בו-זמנית זה, כיהודי-ישראלי בפריז, אך גם מוכר או שייך, כמי שנכנס לנעליו של בארת הצרפתי בהיכל הבלתי רשמי של הספרות הצרפתית – קפה "פלור". משעני חווה את הסיטואציה בו-זמנית כהיסטורית וכהווה, כמציאות וכ"תרגיל" דמיוני, ואזכורי הזמן הרבים בסיפור מדגישים את נוכחותו והיעדרו של בארת בו-זמנית: "עשרים שנה אחרי" משעני חווה "רגע" מיוחד, כאשר הוא יושב באותו בית קפה שבו בארת עצמו ישב "כל ערב", "במשך שלושה שבועות", ונוהג כמוהו. בית הקפה בסיפור של משעני הוא בו-זמנית גנרי וייחודי, ואולי אף מקודש: הוא גנרי מכיוון שהוא מייצג את הדימוי השכיח של הסופר היושב לבדו בבתי קפה ומתבונן בנעשה סביבו, או של חבורת האומנים היושבים יחד בבית קפה ומשוחחים ביניהם; אך בה בעת הוא גם ייחודי וכמו-מקודש, שכן זהו בית הקפה המפורסם שבו ישבו גדולי

⁴⁰³ על תפקידו ההיסטורי של בית הקפה בהתפתחותה של הספרות העברית ראו: Shachar Pinsker, *A Rich Brew: How Cafés Created Modern Jewish Culture* (New York, NY: New York University Press, 2018).

הסופרים של פריז, ובהם רולאן בארת. הוא מוסיף ומציין כי בבית הקפה הסמוך נהגו לשבת ז'אן-פול סארטר וסימון דה-בובואר, מגדולי האינטלקטואלים של צרפת במאה העשרים.

בסיפור זה משעני כורך את הביוגרפיה הפרטית שלו עם הביוגרפיה של הסופר הנערץ עליו, שעד היום תמונתו תלויה בחדר העבודה שלו, כך הוא מספר. בכך הוא מרחיב ומדגיש את התנועה המכוננת הזו – "אני זז מהכיסא של הבנאדם שיושב עם העט", כחוויה מעצימה ומשחררת. היא מאפשרת מעבר תודעתי, מדומיין, מכיסא הסופר המתבונן לכיסא של האדם הרגיל שמתבוננים בו, ואולי גם מכיסאו של היוצר לזה של המתרגם. הוא עצמו "גדול", כמי שמבקש להיכנס לנעליו של בארת, אך גם "קטן", כמי שיושב בהיכלם של הגדולים והופך מושא להתבוננות של בארת. הוא מגלה אפוא את יצירתו של בארת, מתבדל בזכותה, ואחר כך בוחר לתרגם אותה, ובכך הופך את עצמו למדיום שדרכו בארת יתגלה לציבור הקוראים בעברית. בעקבות חוויה זו משעני הופך ל"מחבר" במובן דומה לזה שבארת עצמו כתב עליו ב"מות המחבר" – הוא משתחרר מהמיתוס של סמכות המחבר המודרניסטי, ויוצר טקסט ספרותי שאין למחבר בעלות מלאה עליו.⁴⁰⁴ בית הקפה הוא המקום שבו תנועה מכוננת זו יכולה הייתה להתרחש, בשל מעמדו המיתולוגי ותפקידו כמרחב מתווך בין קבוצות, תודעות והרגלים.

חשוב לציין שני דברים המשותפים לזיכרון זה ולזיכרונות נוספים שסופרו לי במסגרת המחקר. האחד הוא חשיבותו של המרחב כאמצעי מבע המשקף את הפרספקטיבה הייחודית של היוצר ואת קשריו עם הסביבה. חשיבות זו עולה גם מהסיפור הקודם של ברזוגו, שממוקם בין החדר לחלון ובחלק מ"עולם" מובחן, ומסיפורים נוספים הממוקמים במקומות כמו בית קפה, בית ספר או שכונת ילדות. השני הוא קשריו של הסופר עם "אבות" רוחניים המעניקים לו השראה ולגיטימציה – קשרים שעלו כמעט בכל השיחות. התייחסות בולטת, לדוגמה, עלתה לגדולי ספרות היסטוריים כמו פרנץ קפקא ויוסף חיים ברנר, ולהבדיל לחוקר הספרות העכשווי יגאל שוורץ.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ רולאן בארת ומישל פוקו, **מות המחבר / מהו מחבר?** תרגום דרור משעני (תל אביב: רסלינג, 2005).

⁴⁰⁵ לאה איני, שמעון אדף, אילן שיינפלד ודרור משעני דיברו בהערכה רבה על יגאל שוורץ כמי שהופיע בצמתים חשובים בחייהם המקצועיים. דרור משעני ונגה אלבלך סיפרו על פרנץ קפקא כמי שגילם את מיתוס האמן, ותיארו את השפעתו עליהם. אלבלך תיארה את הקריאה בקפקא כטלטלה שהובילה לתפנית בחייה – עזיבת עולם הפיננסים ופנייה לעולם הספרות. והיו עוד, כמו ניות בראל שסיפרה על המפגש שלה עם דליה רביקוביץ' והשפעתה עליה; מיכל בן-נפתלי, שסיפרה בהרחבה על דמותן של לאה גולדברג ווירג'יניה וולף, שבתחילת דרכה היו עבודה מודל של אישה כותבת; ועוד. בתשובה לשאלתי על יחסו לדימוי "הפצע" כמקור הנביעה של היצירה, דרור משעני סיפר בנימה הומוריסטית ואירונית שאצלו יש "פצע כפול": אימו ה"אשכנזיה" שחלמה להיות סופרת, והייתה "קוראת די כנועה של הסופרים האלו" גרוסמן ועוז, ואביו המזרחי שנאבק על נושאים עדתיים, ושלתיפוסתו ספרות הייתה מזוהה עם אשכנזיות. בהמשך לכך הוא סיפר, שוב באופן הומוריסטי: "מה שאני עשיתי כשהתחלתי את הפרויקט של 'כל העניין המזרחי' היה לקחת את כל הספרים האלה אחד אחרי השני ולשפד אותם באיזשהו אופן, על השיפוד הזה של המזרחיות". כשהצגתי בפני שמעון אדף את טענתו של הולצמן על התרחקות מעמדת הצופה לבית ישראל, הוא הציג את טענתו של יגאל שוורץ על כך שגם סופרים המתוארים כפוסט-מודרניסטיים, כמו אתגר קרת ואורלי קסטל בלום, מטמיעים בתוכם את התביעה התרבותית להיות "צופים", אבל מוצאים את דרכם הייחודית לעשות זאת. אילן שיינפלד ביקר ולעג על כך ש"בוחנים"

"עד שאני נשרפת": על התמסרות ועל הקרבה

ברבים מסיפורי החיים מתואר הקושי או המאמץ לכתוב בתוך שטף החיים ה"רגיל": תוך כדי עבודה כמו הוראה ועריכה של כתבי אחרים. "הספרות הפכה להיות העולם בשבילי", אומרת מיכל בן-נפתלי, ומתארת את עצמה כ"טוטאלית" במה שהיא עושה. בהמשך, כשאני שואל אותה על סדר יומה ככותבת, היא מספרת:

אני מבשילה לקראת ספר פרק זמן ממושך, וברגע מסוים, כשאני מתחילה לכתוב את הגרסה הראשונה, מדובר בכמה שבועות מאוד אינטנסיביים עד שאני נשרפת וצריכה לנוח מזה. זה לא דומה לסדר היום של ההוראה או העריכה או התרגום, שהוא מאוד מוּוסת, קבוע וממושמע. לקום לכתובה זה משהו אחר לגמרי במהות שלו. לפעמים אני גם קצת מפחדת מזה. מעולם לא הצלחתי למשמע את הכתיבה למלאכה עם קווי מתאר ברורים שאני קמה לכבודה מדי בוקר. היא תמיד מופיעה בהבלחים.⁴⁰⁶

דימוי השרפה, המבטא את מחיר ההתמסרות הטוטאלית לכתובה, בולט בדבריה של בן-נפתלי. הוא מופיע כחלק מן הניגוד שבין סדר היום של הכתיבה, ה"מופיעה בהבלחים", "אינטנסיבית" ו"שורפת", לבין סדר היום של עבודותיה האחרות ("מלאכה" הכוללת הוראה, עריכה ותרגום) – שהוא "מוּוסת, קבוע וממושמע" ויש לו "קווי מתאר ברורים". ניתן לצרף לתיאור הכתיבה הכרוכה בהתמסרות טוטאלית והקרבה גם את הקיטוב בין יצירה לפרנסה המוכר ממיתוס האמן, במיוחד בהקשרים שבהם האמן אינו פועל לפרנסתו וגם לא מכוח שיקולים חומריים, כי אם לשם מימוש עצמו ויכולת לפעול בעולם, שאינו תלוי בהכרח ברצונו.⁴⁰⁷

אותו מה הוא קרא, ו"חומר הבחינה" הוא ספריהם של דוד גרוסמן וא. ב. יהושע. מאידך גיסא, הוא דיבר בהערכה רבה על דמויות מבני דור המדינה, כמו א. ב. יפה, כדמויות שחינכו אותו כמשורר, כסופר וכעורך.⁴⁰⁶ מיכל בן-נפתלי, 31.5.2020. השיחה התקיימה במרפסת ביתה בחיפה.

⁴⁰⁷ Abbing, *Why Artist Are Poor*.



כרזת הסרט "מות המשוררת" מאת אפרת מישורי ודנה גולדברג, 2017.

גם אצל סופרים נוספים שעימם שוחחתי מוצגת הכתיבה הספרותית כפעולה תובענית, שיש בצידה מחיר חברתי, פסיכולוגי וכספי משמעותי. סמי ברדוגו תיאר את הטוטאליות של הכתיבה באופן עז ביותר, כהכרה "גורלית" ו"אכזרית למדי". עם זאת, בין סופרים אלו היו שהדגישו גם את חשיבותה של המשמעת ולא דווקא ה"השראה" הרומנטית בתהליך הכתיבה. דרור משעני, למשל, התייחס לשוני בין "המיתולוגיה של הכתיבה הבלשית" שבה הוא עוסק, לבין המיתוס הרומנטי של האמן: "זה בדיוק הפוך מהמיתוס של האמן, שמגיע לחדר ומשהו קורה. ההשראה, מוזה, בלי שהוא יודע מראש, בלי תכנון. זה מין משהו מיסטי לגמרי. כל המיתולוגיה של הכתיבה הבלשית היא אחרת לגמרי. היא קשורה בתכנון, במחשבה מראש, במשחק מול הקהל שלך". במילים אחרות, מחבר הספרות הפופולרית נבדל מן הסופר הרומנטי, לדבריו, בכך שהכתיבה שלו כפופה לתכנון ולמשמעת. אמנם הוא לא אמר זאת במפורש, אבל היא גם נענית יותר לציפיות חברתיות ורווחית יותר.

עוד עולה מן הסיפורים של חלק מן המספרים הסתייגות או קושי באשר לזיהוי כסופרים, וההכרזה על מעמד המיוחד כאומנים. נדמה כי מדובר במעין התפלמסות או התמודדות אישית עם הרעיונות של רולאן בארת על "מות המחבר" ושל מישל פוקו על "שם המחבר".⁴⁰⁸ "כל יצירה חדשה שאני ניגש אליה", סיפר אדף, "אני בנקודת האפס [...] אין הצטברות אצלי". אפרת מישורי ונוית בראל סיפרו לי על ההתמודדות האישית שלהן עם זהותן כמשוררות והשתמשו במוות כמקבילה לשתיקה, למצב של אי־כתיבה, אי־יצירה: "אני לא משוררת, המשוררת מתה", אמרה בראל באירוניה, ואילו מישורי סיפרה לי על סרט שיצרה: "מות המשוררת", שבו שתי הדמויות הראשיות הן משוררות שמעולם לא פרסמו את יצירותיהן.⁴⁰⁹ ברדוגו תיאר כיצד בתחילת דרכו ככותב, עם פרסום ספרו הראשון, הוענק לו התואר "סופר" בניגוד לרצונו, שעה שהוא הגדיר את עצמו כ"כותב" – המקבילה למילה האנגלית "Writer". הכתיבה, לדידו של ברדוגו, היא הפעולה הראשונית הטהורה והסיזיפית, ו"הספרות" היא מעין "תוצר לוואי" שלה. הספרות, בה"א הידיעה, כתוצר לוואי של הכתיבה, מתקיימת במרחב הציבורי של קהל הקוראים, החוקרים והמבקרים, ולסופר לא צריך להיות עניין בה. קביעתו של ניטשה כי "המחבר הטוב ביותר הוא זה המתבייש להיות סופר"⁴¹⁰ משתמעת אפוא מדבריו של ברדוגו.

הסיפורים מלמדים אפוא כי חיים המוקדשים לכתיבה תובעים התמסרות עמוקה עם מחיר בצידה. לצד זיקה זו למיתוס הרומנטי, עלו בשיחות גם קשיים קונקרטיים הנובעים מהצורך (שאינו מובן מאליו) להתנתק מזרם החיים כדי להתמסר ליצירה, ובה בעת לתפקד כאיש משפחה, לנהל משק בית ולהתפרנס.

"אני לא מבשרת": על מחירן של הגדרות, תוויות וציפיות חברתיות

לאה איני תיארה את סיפור חייה⁴¹¹ והתפתחותה כסופרת באמצעות שני מאבקים מרכזיים: האחד מול אביה והשני מול הממסד הספרותי. המאבק הראשון תואר בשיחתנו על נסיבות כתיבתו של הרומן האוטוביוגרפי שלה, **ורד הלבנון** (2009). במהלך הסיפור קשרה איני בין שני רגעים שונים בחייה אשר בהם היא צפתה בהכרזה על פרוץ מלחמה, וחשה כיצד היא "קופאת". היא תיארה משדר שבו צפתה על פרוץ מלחמת לבנון השנייה, שהצית זיכרון מהרגע שבו צפתה בדיווח על פרוץ מלחמת לבנון הראשונה, רגע שאותו היא תיארה כ"אירוע מכונן" ב"התפתחות שלי כאדם". שני האירועים עוררו בה התנגדות עזה למציאות הנשקפת מן

⁴⁰⁸ בארת ופוקו, **מות המחבר/מהו מחבר**.

⁴⁰⁹ סרט עלילתי שיצא בשנת 2017, תסריט ובימוי: אפרת מישורי ודנה גולדברג.

⁴¹⁰ פרידריך ניטשה, **אנושי, אנושי מדי**, תרגום יעקב גוטשלק ואדם טננבאום (ירושלים: מאגנס 2008), 187.

⁴¹¹ לאה איני, 1.11.2020. השיחה התקיימה באמצעות תוכנת הזום.



לאה איני ורד הלבנון

המרקע. אולם באירוע המאוחר היא צפתה לצידו של בן זוגה, שלזכותו היא זוקפת את התמדתה בכתיבה חרף כל הקשיים, ואילו באירוע המוקדם היא צפתה במחיצת אביה, שעימו היו לה מאבקים מרים אשר מהם סבלה בילדותה ובנעוריה: "היה לי נורא חשוב להגיד לו, לא להגיד לו אישית, כי זה היה ויכוח עקר, אבל להגיד לעצמי אישית שהוא טועה". האירוע המאוחר אפיין אפוא שלב אחר בחייה, אחרי שכבר היה לה בית משלה ותודעתה הפוליטית התבססה, ולכן הוא שבישר את כתיבת הרומן האוטוביוגרפי. בסיפורה מתמזגת ההתנגדות למלחמה עם ההתנגדות לאביה, והזיכרון הטעון והקשה נכרך במאבק האידאולוגי שמוליד את היצירה. היצירה צומחת אפוא כסוג של מחאה אידאולוגית ואישית, על אף שיש לה מאפיינים ותפקידים גם מעבר למניע הראשוני הזה.⁴¹²

כריכת הספר "ורד הלבנון" מאת לאה איני, הוצאת כנרת זמורה דביר, 2009

⁴¹² עוד על יצירתה של לאה איני ראו למשל: עירית רונן, "אוטומורלסקה – טפיל בגוף האומה: על יצירתה של לאה איני," מכאן ט"ז (2016): 435-462; ננסי עזר, "הכלאת סוגות ספרותיות בשלושה רומנים של לאה איני: 'מישהי צריכה להיות כאן', 'אשתורת' ו'ורד הלבנון,'" מכאן ט"ז (2016): 364-400.

המאבק השני המתואר בסיפור של איני קשור לשכונה שבה היא גדלה בדרום תל אביב. מצד אחד איני מגלה חיבה לשכונה הזו, שבה התגוררה סבתה האהובה ואשר השפיעה על יצירתה במשך השנים בדרכים ישירות ועקיפות. היא מספרת שכאשר פרסמה את סיפוריה הראשונים בספר **גיבורי קיץ** (1991), המתאר את הווי השכונה ואת הטיפוסים השונים בה, הביקורת תיארה זאת כסיפורם של "החלכאים והנדכאים". בביקורת זו שבאה בעקבות פרסום הספר היא רואה ניסיון כפייה ("להכניס אותי לגטו") מצד מבקרי ספרות, ש"מסגרו" אותה כמייצגת וכדוברת הספרותית של "החלכאים והנדכאים" או של "ישראל השנייה", כלשונה. כאשר פרסמה את ספרה **גאות החול** (1992), יצירה שעוסקת בדמויות המזוהות עם האתוס הציוני הרווח – חייל הרוג ממוצא אשכנזי ואלמנתו, או "קודש הקודשים של הישראליות" כלשונה, השכול – היא סבלה מבוז ומביקורת, או לפחות "עיקום אף":

אני לא מבשרת, או נציגת השכונות בספרות העברית. כי ספרות היא לא אמורה לייצג משהו, הרי, אני לא פוליטיקאית, לא באתי להיבחר, כן? והיה את הצד השני, שאמר, אה היא עכשיו לא תצא מזה לעולם, היא כל הזמן תבלבל לנו את המוח על הספרדים של דרום תל אביב, השעירים והמזיעים, ככה זה נכתב, כן?

בניגוד לקול הקולקטיבי שעומו היא מזדהה או מתפלמסת, איני מדגישה את בדידותה שוב ושוב. לדבריה, מצפים ממנה "לספר על הבית", אך זה אותו הבית שממנו היא מבקשת לברוח. השימוש במושג "כוח" על דרך השלילה, כהיעדר כוח, חוזר ומופיע גם הוא בסיפורה: "אני לא עורכת, ולא מחלקת – לא משרות ולא מזמינה טקסטים לאנשים. אני לא רבת-מכר, אז אין לי מאחוריי קהל [...] אין לי את הכוחות הללו". איני מגדירה את עצמה כ"מין ציפור מוזרה [...] לא שייכת לשום קליקה", וכסופרת אנטי-ממסדית, לא במובן החתרני של המילה, אלא במובן זה שהדרך לאמת המסוימת שלה, שאותה היא יכולה לייצג בלב שלם, רצופה בשלילת הגדרות ומיתוסים: "לא הפכתי את עצמי לסופרת נשים, ולא הפכתי את עצמי לסופרת שואה, ולא הפכתי את עצמי לסופרת לעדות ספרד והמזרח". הניסיון להפוך אותה לשופר חברתי נתקל בהתנגדות מצידה: היא קוראת לזה "גטו", "משפך", "כלוב", "קטגוריזציה" ועוד. תהליך הכינון העצמי נעשה דרך שלילת הציפיות, הסטריאוטיפים והמסגרות שמציבים לה דרך דיאלוג ועימות.

ההתנגדות בסיפורה של איני באה אפוא לידי ביטוי בסביבתה החברתית והתרבותית ובניסיון להיחלץ ממסגרות מגבילות וכולאות, הכופות עצמן עליה: מצד אחד בית הוריה, ומצד שני המערכות הספרותיות, שביקשו למסגר ולהכפיף את יצירתה למקום שממנו באה. שני המרחבים הללו מתאפיינים בחוויות ישראליות מכוונות: בבית הוריה נכחו זה מול זה השואה, הפיכחון או הפסימיזם הפוליטי, אל מול

המרחב הספרותי שביקש למסגר אותה בהגדרות זהות אתניות, מעמדיות ומגדריות צרות וכובלות. לעומת מרחבים אלו, ואף בתוכם, היא נאבקת להשמיע את קולה ולכונן את יצירתה מתוך קשב לאמת פנימית. סיפורו האישי של מרואן מח'ול מעלה אף הוא זיכרון אישי ומאבק אידאולוגי ברצף אחד. מח'ול הופיע כמשורר בביירות ונרדף בשל כך על-ידי הממסד בישראל.⁴¹³ בדבריו נקשרת הרדיפה הזו גם לגירושיו, משבריו המקצועיים ולחציו האישיים:

יש לי עמדה פוליטית שהממסד לא קיבל אותה, ולא קל לו להתעסק עם בן-אדם שהוא חזק כלכלית ויש לו קול משפיע. אז רדפו אותי. אין תחנה [משטרה, א"ב] שלא ביקרתי בה, בזמן שהייתי מאוד לחוץ כלכלית, ועם הלחץ בקרב היהודים שאני עובד איתם, כי היה הרבה תקשורת אחרי הביקור שלי בלבנון. הכול ביחד נפל עליי בזמן שאני מתגרש מאשתי. כי אם תזכור, שבתחילת השיחה אמרתי לך שנולדתי להיות לבד ולא עם מישהו אחר. [...] לא הצלחתי להיות בעל גם. אז אחרי כמה שנים הבלון הזה מתפוצץ. [...] רק תתאר לעצמך שאתה מתגרש, הולך לחיות לבד, יוצא מהבית שלך, מוותר על הבית שלך, שהתגררת בו ודאגת לכל צמח בו, והולך להיות לבד, בזמן שהשב"כ לא עוזב אותך, והמעסיק שלך מתגרר בך, בזמן שאתה כותב שירה והבנק לוחץ אותך והעולם לוחץ אותך.⁴¹⁴

המקומות המוזכרים בסיפורו של מח'ול – הבית שנעזב וננטש ועסק לבנייה שמתפרק, תחנות המשטרה, הבנק שלוחץ, לבנון והעולם – רודפים אותו, דוחקים בו ומצרים את צעדיו. כל אלה יחד יוצרים חוויה קלאוסטרופובית, או לחילופין, חוויה של התרוקנות והתרוששות. הפעלים בסיפור – "רודף", "מתגרש", "נופל", "לוחץ", "מתפוצץ" – מדגישים ומעצימים אף הם את חוויית הבריחה, תחושת הנרדפות וחוסר האונים. דבריו משקפים מהלך של בנייה ופירוק המתבטא בתיאור הכוח הפוליטי ששירתו צברה, במקביל לכוח הכלכלי שצבר בזכות העסק שלו עד שנקלע למשבר. מח'ול עומד נוכח האירועים האלו בסיפורו כ"זאב בודד", שבעקבות המשבר איבד את היכולת לכתוב. הוא מדגיש את הבריחה כגזרת גורל, למשל בהערה המטא-נרטיבית: "כי אם תזכור, בתחילת השיחה אמרתי לך שנולדתי להיות לבד ולא עם מישהו אחר". במובנים רבים ניתן לראות בסיפור של מח'ול סיפור של גולה בארצו הסובל משוליות חברתית – בדומה

⁴¹³ שר הביטחון דאז, אביגדור ליברמן, התבטא בחריפות כנגד מח'ול. ראו: מורן אזולאי ורועי קייס, "ליברמן: לעצור את המשורר עם שובו מביירות", <https://www.ynet.co.il/articles/0.7340.L-4667987.00.html>, 13.6.2015, Ynet.

⁴¹⁴ מרואן מח'ול, 1.9.2020. השיחה התקיימה במשרדו במעלות תרשיחא.

לאופן שהגדיר את עצמו המשורר מחמוד דרוויש, שהיה מורו וחברו הנערץ של מח'ול,⁴¹⁵ וברוח דבריו בשיר "שירים יומיים": "יש דברים שאינני מבין: / שכן אינני ישראלי/ אך גם לא לגמרי פלסטיני".⁴¹⁶

קריאה השוואתית בסיפורים שנאספו לצורך המחקר מלמדת כי רוב הסופרים ביטאו הסתייגות, עמוקה יותר או פחות, מזהויות קולקטיביות, בעיקר לאומיות, מתוויות חברתיות וציפיות ממסדיות. אולם לצד זאת בולט גם השוני בין המספרים, בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. בהקשר זה בולט, למשל, ההבדל בין אלו שנולדו בישראל לאלו שהיגרו אליה (המספרים האתיופיים אברה ובלטה, שלא התייחסתי לסיפורם במאמר זה מפאת קוצר היריעה) ואלו השייכים לקבוצת מיעוט מובהקת, כמו מח'ול. שעה שהראשונים מבקשים להתנער ממה שהם תופסים כהגדרות מצמצמות, האחרונים מבקשים דווקא להדגיש את שייכותם לקבוצות שעמן הם מזוהים, ומוכנים להתגייס ולהיאבק למענן. במילים אחרות, הסופר הישראלי שמזוהה יותר עם הזהות הקולקטיבית מתנגד לתפקידו כ"צופה לבית ישראל", ואילו הסופר המרוחק ממנה – מאמץ תפקיד כזה עבור קהילתו.⁴¹⁷

סיכום

הסיפורים האישיים שנאספו לצורך המחקר מגוללים תהליך של התגבשות תפיסתם העצמית של המספרים כסופרים, ומלמדים כי הגדרה עצמית זו הייתה כרוכה מבחינתם בספקות, בלבטים ובקונפליקטים פנימיים וחיצוניים המלווים אותם עד היום, ומשקפים תהליך חניכה חלקי או מתמשך. הכתיבה מוצגת בסיפורים כגילוי של כוח וייחוד כבר בגיל צעיר; היא תלויה בהתמסרות טוטאלית שיש לה מחיר אישי גבוה, הקשור לחתירה לאמת פנימית, אותנטיות וצורת קיום או פעולה שתהיה חופשית מתכתיבים חברתיים ומוסדיים. מאפיינים אלו מתגלמים ברוב הסיפורים בהפניית הגב לחברה או במאבקים עימה, ובהשגת פרספקטיבה רחבה ומרוחקת המאפשרת לסופר ליצור. ההתנגדות להגדרות ולציפיות החברתיות משתקפת פעמים רבות בתיאור המרחב הספי – החלון והכיסא בבית הקפה או חדר העבודה, המאפשרים לכותב לברוא לעצמו "עולם" שממנו הוא משקיף גם על סביבתו, בבחינת "פורש" הכרוי, כלשונה של בן-נפתלי, "לקרן שמש" – לחשיפה, לדיאלוג או לתהודה.

⁴¹⁵ מח'ול דיבר על כך בריאיון עם אלמוג בהר, שהוכנס לספרו של מח'ול, **ארץ הפסיפלורה העצובה** (תל אביב: קשב לשירה, 2011), בעריכת בהר.

⁴¹⁶ שם, מערבית: חנה עמית כוכבי.

⁴¹⁷ ראו: נורית גרץ, **שבוייה בחלומה: מיתוסים בתרבות הישראלית** (תל אביב: עם עובד, 1995). גרץ מראה כי הספרות העברית הקנונית הייתה מאז ומתמיד ביקורתית ולא מגויסת.

מניתוח הסיפורים עולה אפוא כי היבטים מסוימים ממיתוס האמן הרומנטי אכן נוכחים בסיפורי החיים של הסופרים, גם אם בצורה מוגבלת וביקורתית, ואילו היבטים אחרים נעדרים ממנו לחלוטין. כך, למשל, ניתן היה לזהות בסיפורים התייחסות לתובענותה של עבודת הכתיבה, לחתירה אחר "אמת פנימית", אותנטיות ומקוריות, ובמידה מסוימת גם צורך בהתבודדות או בפרישות. לעומת זאת, עקבות אחרים של מיתוס האומן, כמו דימוי ה"פצע", התלות בהשראה והנטייה לשיגעון, חולי ומחסור, נזנחו או נשללו במישורין. הזיקה למיתוס "הצופה לבית ישראל" נשאה גם היא במהלך השיחות אופי פולמוסי: הסופרים שהשתתפו במחקר תיארו והדגישו בדרכים שונות יחסים דיאלקטיים עם הסביבה, המייצגת ציפיות וסטריאוטיפים כובלים. מחד גיסא הם הצביעו על חשיבותם של הזיכרון והשפה הקולקטיביים, אך מאידך גיסא מאפיינים אלו מתחרים בסיפוריהם, כאמור, עם חתירה לפרספקטיבה חופשית ופעולה עצמאית.

ניתן לייחס "שיבה מאוחרת" (חלקית וסלקטיבית) זו אל המיתוסים הגדולים שעיצבו את דרכם ותפיסתם העצמית של אומנים במערב בכלל, ובישראל בפרט, לשינויים תרבותיים וחברתיים עמוקים המאפיינים את החברה הישראלית – כמו חדירתן והתעצמותן של מגמות פוסט-מודרניות, גלובליות ונאו-ליברליות. מגמות אלה הדגישו למשל את חשיבותם של האינדיווידואליזם וערך ההגשמה העצמית, הכרוכים גם בהתבדלות ובהתכנסות. לצד זאת, ניתן לייחס את ה"שיבה" אל המיתוסים הגדולים גם למהפכה התקשורתית ששינתה את דפוסי הכתיבה, הפרסום וערוצי ההתקבלות של הסופרים במערב, ולנסיבות חייהם המשותפות של סופרים בישראל – מדינה צעירה ולמודת מאבקים וסכסוכים – הנוטלים עדיין חלק בעיצובו של קנון ותרבות לאומיים.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

- איני, לאה. **גיבורי קיץ**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1991.
- **גאות החול**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1992.
- **ורד הלבנון**. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2009.
- בן-נפתלי, מיכל. **על הפרישות**. תל אביב: רסלינג, 2009.
- גרנות, משה. **שיחות עם סופרים**. תל אביב: קווים הוצאה לאור, 2007.
- ישורון, הלית. **איך עשית את זה?** תל אביב: הספרייה החדשה, 2016.

ירדני, גליה. **ט"ז שיחות עם סופרים**. עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, 1961.
מח'ול, מרואן. **ארץ הפסיפלורה העצובה**. תל אביב: קשב לשירה, 2011.

מקורות משניים

אוחנה, דוד וויסטרין, רוברט סולמון (עורכים). **גלגולו של זיכרון**. ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 1997.

אילוז, אווה. **תרבות הקפיטליזם**. תל אביב: משרד הביטחון, 2002.

אלמוג, עוז. **הצבר – דיוקן**. תל אביב: עם עובד, 1997.

בארת, רולאן ופוקו, מישל. **מות המחבר / מהו מחבר?** תרגום דרור משעני. תל אביב: רסלינג, 2005.

בארת, רולאן. **מיתולוגיות**. תרגום עידו בסוק. תל אביב: בבל, 2007.

בורדייה, פייר. **שאלות בסוציולוגיה**. תרגום אבנר להב. תל אביב: רסלינג, 2005.

בילו, יורם. "חקר התרבות העממית – סיפור אישי." **תיאוריה וביקורת** 10 (1997): 37–54.

בן-עמוס, דן. "הגדרת הפולקלור בהקשר התרבות." **הספרות** 4, מס' 3 (1973): 416–426.

בנימין, ווטלר. **ביקורת ומראית-עין: מבחר כתבים על ספרות ותיאטרון (כתבים כרך ב')**. תרגום טלי קונס.

תל אביב: רסלינג, 2015.

ברינקר, מנחם. **האם תורת הספרות אפשרית**. תל אביב: ספרית פועלים, 1989.

בן שושן, ליאת סבין. "חלון". **מפתח** 12 (2018): 61–78.

בן שלמה, אורן. "**אין פורש שאינו כרוי לקרן שמש**": תהודתו של מיתוס האמן בסיפורי חיים של סופרים

ישראלים ילידי 1960 עד 1980. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, בהנחיית

ד"ר צפי זבה אלרן, 2021.

ברוידס, אברהם. **פגישות ודברים**. גבעתיים-רמת גן: מסדה, 1976.

ברינקר, מנחם. **האם תורת הספרות אפשרית**. תל אביב: ספריית פועלים, 1989.

בר יצחק, חיה. **פולין – אגדות ראשית אתנו פואטיקה וקורות אגדיים**. תל אביב: ספריית פועלים, 1996.

גוברין, נורית. **ברנר – "אובד עצות" ומורה דרך**. תל אביב: משרד הביטחון, 1991.

----- "מחיר הנוכחות – יוסף חיים ברנר כגיבור תרבות." **קשר** 36 (2007): 88–102.

גרץ, נורית. **שבויה בחלומה: מיתוסים בתרבות הישראלית**. תל אביב: עם עובד, 1995.

הולצמן, אבנר. "סיפורת עברית היום – לקראת כינונו של קנון?" **תעודה** כ"ג (2008): רמה-רסח.

הירשפלד, אריאל. "נגמרת זהות ומתחילה אחרת (1990)". בתוך **יופיים של המנוצחים**, עורכות חן שטרס וקרן דותן, 441-459. תל אביב: עם עובד, 2016.

זבה-אלרן, צפי. "הסיפור האישי כהצלה מן השכחה." **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי** כב (2002): 69-98. וניקוט, דונאלד. **משחק ומציאות**. תל אביב: עם עובד, 1996.

חבר, חנן, ובנג'י, אמיר (עורכים). **ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה**. ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2014.

חזן רוקם, גלית. "לראות את הקולות: עיון בהיגוד הסיפור העממי מבחינה תפקודית, סמיוטית ופרשנית" **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, י (1987): 20-31.

טיילור, צ'ארלס. **מועקת המודרניות**. תרגום פנינה זייץ. ירושלים: שלם, 2011.

רומאן יאקבסון. "בלשנות ופואטיקה". **הספרות** 2 (1970): 274-285.

לאבוב, ויליאם. "טראנספורמציה של חוויה לתחביר סיפורי." **הספרות** 20 (1975): 60-83.

לומסקי-פדר, עדנה. "המשמעות האישית של חווית המלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים." **מגמות** ל"ח (1996): 48-73.

לוי-סטרוס, קלוד. "עלילות אסידוואל." **הספרות** 20 (1975): 9-27.

ליפסקר, אבידב. **אקולוגיה של ספרות**. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2019.

מורטי, פרנקו. "דרך העולם: רומן החניכה בתרבות האירופית" **מכאן** 4 (2005): 161-180.

מירון, דן. **אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987.

ניטשה, פרידריך. **אנושי, אנושי מדי**. תרגום יעקב גוטשלק ואדם טננבאום. ירושלים: מאגנס, 2008.

סגל, רוברט. **תיאוריות של מיתוס**. תרגום תמי אילון-אורטל. תל אביב: רסלינג, 2007.

ספקטור-מרזל, גבריאלה. "הסיפור אינו כל הסיפור: תעודת הזהות הנרטיבית" **מגמות** 2 (2012): 227-250.

עזר, ננסי. "הכלאת סוגות ספרותיות בשלושה רומנים של לאה איני: 'מישהי צריכה להיות כאן', 'אשתורת' ו'ורד הלבנון'." **מכאן** ט"ז (2016): 364-400.

פימנטל דרוו. **אסתטיקה**. ירושלים: מוסד ביאליק, 2014.

צוקרמן, משה. **פרקים בסוציולוגיה של אמנות**. תל אביב: מודן ומשרד הביטחון, 1996.

קורצוויל, ברוך. "על שלושה סיפורי התבגרות בראשית המאה העשרים." **ביקורת ופרשנות** 1 (1970): 7-20.

רוזן, אילנה. **מעשה שהיה: הסיפורת העממית של יהודי הקרפטורוס**. תל אביב: המכון לחקר התפוצות, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ט.

רוזן, עירית. "אוטומורלסקה – טפיל בגוף האומה: על יצירתה של לאה איני." **מכאן** ט"ז (2016): 462–435.
שהם, ראובן. **סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג**. שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, 1997.

שוורץ, יגאל. **מה שרואים מכאן**. אור יהודה: דביר, 2005.

----- **פולחן הסופר ודת המדינה**. אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2011.

----- **מגש הכסף: הרגע שבו נולדה הסיפורת הישראלית**. תל אביב: קדימה, 2020.

שמיר, זיווה. **השירה מאין תמצא: "ארס-פואטיקה" ביצירת ביאליק**. תל אביב: פפירוס, 1987.

Abbing, Hans. *Why Artist Are Poor*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002.

Bakhtin, Mikhail M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. McGee, edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, 11–59. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press, 1993.

Brown, Marilyn R. *Gypsies and Other Bohemians – The Myth of the Artist in Nineteenth-Century*. Ann Arbor, MI: UMI Research press, 1985.

Dundes, Alan. *Analytic Essays in Folklore*. Hague: Mouton Publishers, 1975.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York, NY: Harper & Row, 1963.

Georges, Robert A. "Toward an Understanding of Storytelling Events". *The Journal of American Folklore* 82, no. 326 (1969): 313–328.

Kris, Arnest & Kortz, Otto. *Legend, Myth, and Magic in the Image of the Artist*. New Haven and London: Yale University press, 1979.

Levi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." *The Journal of American Folklore* 68, no. 270 (1955): 428–444.

Montuori, Alfonso and Purser, Roland E. "Deconstructing the Lone Genius Myth: Towards a Contextual View of Creativity." *Journal of Humanistic Psychology* 35, no. 3 (1995): 69–112.

Pasinetti, P. M. *Life for Art's Sake – Studies in the Literary Myth of the Romantic Artist*. New York & London: Garland Publishing, 1985.

Pinsker, Shachar. *A Rich Brew: How Cafés Created Modern Jewish Culture*. New York, NY: New York University Press, 2018.

Røyseng, Sigrid, Mangset, Per and Borgen, Jorunn Spord. "Young Artists and the Charismatic Myth." *International Journal of Cultural Policy* 13, no. 1 (2007): 1–16.

Glăveanu, Vlad Petre. "Educating Which Creativity?" *Thinking Skills and Creativity* 27 (2018): 25–32.

התנגדות דואלית: המקרה של בחירות הביניים למועצת לונדון רבתי, 1984 | אוריה בר מאיר

אחת מספינות הדגל שעליה נבחרה המפלגה השמרנית בבחירות לפרלמנט הבריטי של 1983 הייתה ביטול מועצת לונדון רבתי, הרשות המטרופוליטנית של לונדון, בניסיון של ראשת הממשלה מרגרט ת'אצ'ר להסתיר את העובדה שלא מצאה תחליף למס הארנונה שהבטיחה לבטל. כחלק מהליך הביטול, הממשלה ביטלה גם את הבחירות למועצה שהיו אמורות להתקיים ב-1985. בתגובה התפטרו ארבעה חברי מועצה ממפלגת הלייבור, שהייתה מפלגת השלטון במועצה, והתמודדו מחדש על מקומם בבחירות ביניים, כחלק מקמפיין נרחב יותר נגד ביטול המועצה. הממשלה החרימה את הבחירות ואף ניסתה לדכא את ההצבעה בהן. המאמר סוקר את דרכי ההתנגדות של השחקנים השונים בבחירות ביניים אלו, בדגש על המפלגה השמרנית במועצה, הברית של הליברלים והסוציאל-דמוקרטים, וציבור הבוחרים עצמו. אלו השתמשו בפרקטיקות של התנגדות לשני גורמים בו-זמנית: מפלגת הלייבור והממשלה. המאמר סוקר את הפרקטיקות השונות במטרה להאיר זרקור על סוג זה של התנגדות, ולהצביע על מרחבי התנגדות שמקבלים מקום מועט במחקר בהקשר זה ובכלל.

מילות מפתח: קן ליווינגסטון, מועצת לונדון רבתי, לונדון, מרגרט ת'אצ'ר, בחירות.

מבוא

ב-1 באפריל 1986 חדלה מלהתקיים מועצת לונדון רבתי (Greater London Council - GLC), הרשות המקומית שהייתה אחראית על המטרופולין של לונדון. מהלך זה יצא לפועל בעקבות הבטחה של המפלגה השמרנית בהנהגת מרגרט ת'אצ'ר (Margaret Thatcher, 1925-2013) לפרק את המועצה, כמו גם שש מועצות מטרופוליטניות נוספות ברחבי אנגליה, ולהשאיר את ניהול ערי המטרופולין למועצות הרובעים המינהליים, לכאורה כאמצעי לייעול השלטון המקומי. מועצת לונדון רבתי, אז בראשות קן ליווינגסטון (Ken Livingstone, b. 1945) מהאגף הרדיקלי של מפלגת הלייבור, ניהלה מאבק עיקש נגד ניסיון זה, אך בסופו של דבר המועצה בוטלה בכל זאת.

אחד מרגעי השיא של המאבק היה בחירות ביניים למועצה, שהתקיימו ב-20 בספטמבר 1984. עם ההחלטה על ביטול המועצות, בוטלו גם הבחירות אליהן שתוכננו ל-1985. בעקבות זאת התפטרו מתפקידם ארבעה חברי מועצת לונדון רבתי ממפלגת הלייבור, בהם גם ליווינגסטון, במטרה להיבחר מחדש ובכך להראות שלממשלה אין מנדט מתושבי לונדון לבטל את המועצה. המפלגה השמרנית הארצית, מצידה, החרימה את בחירות הביניים, ופתחה בקמפיין לדיכוי ההצבעה בהן. שני הצעדים הללו הביאו שחקנים שונים בזירה הפוליטית המקומית, כמו חברי המפלגה השמרנית במועצה, הברית של הליברלים

והסוציאל-דמוקרטים בה וגם המצביעים עצמם – למצב שבו הם נאלצו להתנגד במקביל גם לממשלה השמרנית וגם ללייבור בהובלת ליווינגסטון. מאמר זה יראה כיצד בחירות הביניים העלו פרקטיקות שונות של התנגדות, בדגש על התנגדות דואלית, כלומר צורך למצוא דרכים להתנגד לשני גורמים מנוגדים בו-זמנית. פרקטיקות אלו נדרשו בייחוד מהנהגת המפלגה השמרנית במועצה, שמצאה את עצמה מתנגדת לא רק ללייבור אלא גם להנהגה הארצית של מפלגתה שלה.

המתודולוגיה במאמר מתבססת על סקירת כל שחקן פוליטי באירוע זה ובחינת הפרקטיקות שנקט. המאמר יתחיל בהצגת הרקע להכרזה על בחירות הביניים: ההבטחה לבטל את מועצת לונדון רבתי, ההחלטה לבטל את הבחירות למועצה ב-1985, והשינוי שחל בהצעה בלית ברירה בגלל ההתנגדות מבית הלורדים. בהמשך לכך תוצג ההיערכות לבחירות הביניים, מהאופן שבו נבחרו המועמדים להתפטרות ועד לתגובת הממשלה השמרנית. בתוך כך, המאמר יסקור את שני השחקנים המרכזיים – הממשלה השמרנית והלייבור במועצה. בהמשך יידונו השמרנים במועצה והברית של הליברלים והסוציאל-דמוקרטים. שני שחקנים אלו מצאו את עצמם בעמדה אמביוולנטית, נוכח התנגדותם להתנהלות שני הצדדים, ונאלצו לפלס דרך שבה יוכלו להראות התנגדות דו-כיוונית. בתוך כך ייבחן האופי שנשאה התנגדות אמביוולנטית שכזו. לסיום המאמר יבחן את תוצאות בחירות הביניים, בדגש על אחוז ההצבעה הנמוך בהן. באמצעות שלילת ההסברים השונים שניתנו לכך בזמן אמת, אראה שזו הייתה גם דרכו של הלייבור להתנגד במקביל לשני השחקנים המרכזיים באירוע זה. בכך המאמר ישים דגש על פרקטיקות שספרות המחקר נוטה פחות לרדת לעומקן – שכן התנגדות, ובוודאי פוליטית, מתוארת לרוב כמופנית לצד ספציפי ולא כהתנגדות דואלית. המקורות הראשוניים שבהם נעשה שימוש לצורך מאמר זה הם בעיקר קטעי עיתונות תקופתיים, ונוסף עליהם נבחנו גם מקורות ארכיוניים מהארכיון הלאומי הבריטי, הארכיון המטרופוליטני של לונדון, ארכיון המפלגה השמרנית וארכיון מפלגת הלייבור.

הדרך לבחירות הביניים

ב-1983 התקיימו בבריטניה בחירות כלליות. מצע הבחירות של המפלגה השמרנית, אז בהובלת ראשת הממשלה מרגרט ת'אצ'ר שהתמודדה לכהונה שנייה בתפקיד, כלל בין השאר את ההבטחה הבאה: "המועצות המטרופוליטניות ומועצת לונדון רבתי התגלו כנדבך שלטון בזבזני ולא הכרחי. אנחנו נבטל אותן"

ונחזיר את רוב תפקידיהן למועצות הרובעים המינהליים".⁴¹⁸ השמרנים זכו בבחירות אלו לרוב הפרלמנטרי הגדול ביותר מאז 1945,⁴¹⁹ כך שלמפלגה היה מנדט ברור לבטל את המועצות כפי שהבטיחה.

מועצת לונדון רבתי הייתה גוף השלטון הנבחר של מטרופולין לונדון. היא נוסדה מכוח חוק ממשלת לונדון 1963 (London Government Act 1963), שהחליף את מועצת מחוז לונדון (London County Council – LCC) שהתפרשה רק על מרכז לונדון, במועצה שחלשה על שטח גדול בהרבה. בדומה ל-LCC, ה-GLC עבדה בשני רבדים: מועצה מרכזית של הרשות המטרופוליטנית, ותחתיה מועצות הרובעים המינהליים (boroughs) שניהלו את חלקי העיר. הרחבת שטח המועצה המטרופוליטנית נועדה, בין השאר, לאפשר לשמרנים לנצח בבחירות למועצה לאחר שלושה עשורים שבהם ה-LCC הייתה בשליטת הלייבור.⁴²⁰

ה-GLC החלה לפעול ב-1965, ואכן החליפה ידיים מספר פעמים. בבחירות 1981 למועצה הצליחה מפלגת הלייבור בהובלת אנדרו מקינטוש (Andrew McIntosh, 1933–2010) להשיג רוב ולהדיח את השמרנים. עם זאת, בתוך פחות מיממה קן ליווינגסטון הביא להדחת מקינטוש מראשות המפלגה, והפך בעצמו לראש מועצת לונדון רבתי.⁴²¹ ליווינגסטון, מהפלג השמאלי-רדיקלי של הלייבור, נודע בסגנונו הפרובוקטיבי בניהול המועצה, כולל מדיניות לעומתית כלפי ממשלתה של ת'אצ'ר.⁴²²

רבים האשימו את ת'אצ'ר שהיא ביקשה לבטל את המועצות המטרופוליטניות כיוון שבשנת 1983 הן נשלטו בידי הלייבור, והיא ראתה בכך הזדמנות להיפטר מיריבים פוליטיים.⁴²³ אבל גם ליווינגסטון⁴²⁴ וגם הביוגרף הרשמי של ת'אצ'ר, צ'רלס מור (Charles Moore),⁴²⁵ סברו שהדבר נבע מכישלונה למצוא מס מקומי שיחליף את הארנונה. כשהייתה חברה בממשלת הצללים בשנות השבעים, היא ביקשה להחליף את הארנונה כשיטת המיסוי המקומית, כחלק מהתנגדותה הרחבה יותר למס רכוש, שאותו ראתה כמס לא צודק.⁴²⁶ בבחירות הכלליות ב-1979, כשכבר עמדה בראש המפלגה השמרנית, היא הבטיחה לבטל הארנונה

⁴¹⁸ Conservative Party, *The Conservative Manifesto 1983* (London: Conservative Central Office, 1983), 37.
⁴¹⁹ Anthony Seldon and Daniel Collings, *Britain under Thatcher* (London and New York: Routledge, 2013), 24.
⁴²⁰ Stewart Lansley, Sue Goss, and Christian Wolmar, *Councils in Conflict: The Rise and Fall of the Municipal Left* (Basingstoke: Macmillan, 1989), 61; Stephen Inwood, *A History of London* (London: Papermac, 2000), 870–873.

⁴²¹ Jerry White, *London in the Twentieth Century* (London: Penguin Books, 2002), 387–388.
⁴²² Ibid, 397.

⁴²³ לדוגמה ראו: "Fire Service and Police to Be Run by Joint Boards," *Times*, July 7, 1983, 4; Steve Leach and Chris "Metropolitan County Councils," *Public Administration* 69 (1991): 141.

⁴²⁴ Ken Livingstone, *If Voting Changed Anything, They'd Abolish It* (London: Collins, 1987), 246.
⁴²⁵ Charles Moore, *Margaret Thatcher: The Authorized Biography, vol. 2: Everything She Wants* (London: Penguin Books, 2016), 41–42.

⁴²⁶ Ibid, 343.

למגורים. עם זאת, לאחר שנבחרה, היא התקשתה למצוא שיטה אחרת למיסוי מקומי.⁴²⁷ ביטול המועצות המטרופוליטניות הוצע כדרך להראות שדבר-מה נעשה כדי לשפר את השלטון המקומי, גם אם לא באמצעות שינוי שיטת המיסוי.⁴²⁸

ליווינגסטון הבין שבשל הרוב הגדול שהשמרנים השיגו בבחירות הכלליות, לא יהיה ניתן לעצור את החקיקה, אך הוא כן הריץ קמפיין נגד הביטול במטרה לחזק את הלייבור בלונדון.⁴²⁹ הקמפיין הזה כלל בעיקר תעמולה מטעם המועצה, שקראה לציבור לדרוש לשמור עליה, לצד הפקת עצמות וארגון הפגנות. לאורך כל שלוש השנים שבין 1983 (שנת הבחירות) ל-1986 (שנת ביטול המועצה), רוב מכריע מתושבי לונדון התנגדו לביטול המועצה,⁴³⁰ והתקשורת ראתה בכך אינדיקציה לאפקטיביות של הקמפיין.⁴³¹ נקודת מפתח בקמפיין הייתה אמורה להיות הבחירות למועצה, שתוכננו למאי 1985: ניצחון הלייבור בהן היה מאפשר לטעון שאין לממשלה מנדט ציבורי להוציא את תוכניתה אל הפועל.⁴³²

ת'אצ'ר מצידה עמלה ב-1984 על העברת חוק ביניים (Interim Provision), שנועד להוציא אל הפועל הסדרים עד שתושלם החקיקה שתבטל את המועצה. החוק ביטל את הבחירות למועצת לונדון רבתי ולמועצות המטרופוליטניות האחרות. אחד הנימוקים הרשמיים לכך היה שמועד הביטול עצמו נקבע ל-1 באפריל 1986, פחות משנה לאחר מועד הבחירות, ולפיכך מיותר לערוך בחירות בשביל כהונה כה קצרה.⁴³³ הצעד לא היה פופולרי בקרב תושבי לונדון,⁴³⁴ אך הדבר לא הניא את הממשלה.

⁴²⁷ באמצע כהונתה השנייה החלופה שנבחרה הייתה "דמי הקהילה", שזכו לכינוי "מס גולגולת". חלופה זו יושמה בכהונתה השלישית. ראו: Seldon and Collings, *Britain under Thatcher*, 47–48.

⁴²⁸ Moore, *Margaret Thatcher: The Authorized Biography*, 41–42.

⁴²⁹ Livingstone, *If Voting Changed Anything*, 259–260.

⁴³⁰ James Curran, Ivor Gaber, and Julian Petley, *Culture Wars: The Media and the British Left*, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2019), 46.

⁴³¹ לדוגמה, ראו: Robin Oakley, "The Man Running Rings Round Maggie," *Daily Mail*, May 16, 1984, 16.

⁴³² Michael Baily, "Livingstone Says GLC Will Live On," *Times*, May 24, 1983, 10–11.

⁴³³ Conservative Research Department, "The Local Government (Interim Provisions) Bill – Committee Stage: A Question and Answer Brief on the Issues Raised in This Bill," May 3, 1984, CRD/B/11/3, Conservative Party Archives.

⁴³⁴ "Londoners Outraged," *Labour Weekly*, June 15, 1984, 8.



תמונה 1: כרזה מטעם מועצת לונדון רבתי נגד ביטול הבחירות למועצה.⁴³⁵

לאור זאת עלתה שאלה מה יקרה באותה שנה שבין ביטול הבחירות לביטול המועצה עצמה. הרי המנדט של חברי המועצה שנבחרו ב-1981 (ובבחירות ביניים לאחר מכן) נועד לפקוע ב-1985, אך המועצה עדיין נזקקה לניהול עד לביטולה. הפתרון של הממשלה, שנכלל בהצעת החוק המקורית, היה שכל רובע מינהלי ישלח נציג מטעמו, ונציגים אלו ינהלו את המועצה בשנה שנותרה. בבחירות שנערכו למועצות הרובעים המינהליים ב-1982 השמרנים זכו לרוב מוחלט ב-17 מתוך 32 מועצות, לעומת 12 מועצות בלבד שבהן זכתה הלייבור (בשלושת הרובעים הנותרים לא נבחרה מפלגת רוב אחת). פירוש הדבר היה שביום פקיעת המנדט של חברי המועצה המטרופוליטנית, השליטה בה תעבור מהלייבור לשמרנים ללא בחירות.⁴³⁶

רבים בבית הלורדים התנגדו לכך, ביניהם גם שמרנים, וביוני 1984 עבר תיקון להצעת החוק, לפיו חוק הביניים ייכנס לתוקף רק לאחר אישור החקיקה הסופית שתבטל את המועצות.⁴³⁷ מאחר שתהליך החקיקה עצמו היה צפוי להיות מורכב למדי, היה בכך סיכון שבפועל חוק הביניים לא ייכנס לתוקף לפני מועד הבחירות. הדבר הוביל את הממשלה להציע פשרה, לפיה כהונתם של חברי המועצות שנבחרו ב-1981 תוארך עד לביטול המועצות.⁴³⁸ הלורדים הסכימו לכך, ובסוף יולי הפשרה עברה בבית הלורדים.⁴³⁹

Greater London Council, *Next Year All Londoners' Votes Go the Same Way*, n.d., poster, n.d., GLC/DG/PRB/26,⁴³⁵ AB1, London Metropolitan Archives

.Hugh Clayton, "Tory Paper Defends GLC Move," *Times*, April 11, 1984, 14⁴³⁶

.Philip Webster, "Lords Draft Strategy to Save GLC Elections," *Times*, June 14, 1984, 2⁴³⁷

Conclusions of a Meeting of the Cabinet Held at 10 Downing Street," July 5, 1984, CAB/128/79/2, National⁴³⁸ Archives

.Yes to End of the GLC," *Daily Mail*, July 31, 1984, 9"⁴³⁹

עם זאת, עוד בטרם הושגה הפשרה חשבו בלייבור על טקטיקה שתוכל להחליף את הבחירות למועצה, כדי לפצות על אובדן מפגן הכוח שבחירות היו יכולות לספק למאבק בביטול המועצה. לבסוף הוחלט על בחירות ביניים: ארבעה חברי מועצה מהלייבור יתפטרו ויתמודדו מחדש על מושביהם במחוזות הבחירה שלהם. כיוון שבבריטניה נהוגה שיטה אזורית, כך שלכל אזור בחירה יש נציג משלו שנבחר באופן ישיר ואישי, במקרה שבו אותו נציג חדל לכהן – יש לבחור נציג חדש בבחירות ביניים (by-election). בבחירות אלו רק המצביעים הרשומים באזור הבחירה המיוחסם נקראים לקלפיות כדי להצביע עבור נציג חדש.

ההתפטרויות שתוכננו בלייבור היו אמורות להביא לארבע בחירות ביניים, שניצחון בהן יראה שהציבור תומך בהשארת המועצה על כנה. מספר חברי המועצה שהתפטרו נקבע לארבעה, משום שאם ארבעה חברי לייבור יפסידו לשמרנים, הלייבור תאבד את מקומה כמפלגה הגדולה ביותר במועצת לונדון רבתי, ואפשרות זו נועדה לשמש כמניע להשתתפות עבור השמרנים. מחוזות הבחירה נבחרו כך שייכללו בהם גם מרכז לונדון, שם הזהות העירונית הייתה חזקה יותר, וגם פאתי לונדון, אותם אזורים שנוספו לעיר רק בעקבות חוק ממשלת לונדון 1963 – ושם הזהות הלונדונית הייתה חלשה יותר.⁴⁴⁰ נוסף על כך, המפלגה בחרה מחוזות בחירה שחפפו גאוגרפית למחוזות של חברי פרלמנט יריבי ללייבור, ובפרט השמרנים.⁴⁴¹ הדבר היה אמור להשיג שלוש מטרות: לערער את הברית בין הליברלים למפלגה הסוציאל-דמוקרטית (Social-Democratic Party – SDP),⁴⁴² להקשות על השמרנים שלא להשתתף בבחירות, ולהרחיב את בחירות הביניים ללונדון כולה.⁴⁴³ האסטרטגיה אושרה על-ידי המפלגה ב-25 ביוני 1984,⁴⁴⁴ ארבעת חברי המועצה התפטרו ב-2 באוגוסט,⁴⁴⁵ והבחירות נקבעו ל-20 בספטמבר.

מי שנבחרו להתפטר היו קן ליווינגסטון עצמו מטעם מחוז הבחירה פדינגטון, סגנו ג'ון מקדונל (John McDonnell, b. 1951) מטעם האיסי והרלינגטון, קן ליטל (Ken Little, 1945–2015) מטעם אדמונטון ולואיס הרברט (Lewis Herbert, b. 1956) מטעם לואישהאם מערב. כך, ליווינגסטון והרברט התמודדו במרכז לונדון, ומקדונל וליטל בפאתיה. מטעם כל המחוזות המקבילים בבית הנבחרים כיהנו חברי פרלמנט שמרנים. הדבר היה אמור להראות לחברי הפרלמנט השמרנים מטעם לונדון שהם מסכנים את מושבם אם לא ינסו להילחם בביטול המועצה.

⁴⁴⁰ Ken Hyder, "Added boost for campaign," *Labour Weekly*, September 14, 1984, 4
⁴⁴¹ Terry Ashton to Ken Livingstone, "Suggested GLC By-Elections," June 21, 1984, GLC/XX/01/44, London Metropolitan Archives

⁴⁴² לימים הברית בין שתי המפלגות תהפוך למפלגה הליברל-דמוקרטית.

⁴⁴³ Ashton to Livingstone, "Suggested GLC By-Elections," June 21, 1984

⁴⁴⁴ Hugh Clayton, "Livingstone Resignation Tactic Approved," *Times*, June 26, 1984, 32

⁴⁴⁵ Hugh Clayton, "Livingstone Quits and GLC Wrangles Begin," *Times*, August 3, 1984, 28



תמונה 2: ארבעת המתפטרים. משמאל: קן ליווינגסטון, ג'ון מקדונל, קן ליטל, לואיס הרברט.⁴⁴⁶

הלייבור הציגה את בחירות הביניים כתחליף למשאל עם,⁴⁴⁷ בטענה שבבחירות הכלליות תושבי לונדון לא הצביעו בעד או נגד ביטול המועצה.⁴⁴⁸ לכאורה, הדבר נבע מכך שהחלטה לקיים משאל עם בכל מקרה לא הייתה בסמכות המועצה, ובחירות הביניים תוארו כדרך הקרובה ביותר לכך. בפועל, בלייבור החליטו גם לא לדרוש משאל עם בנושא, בין השאר מחשש שהדבר יסיט את הדיון מביטול המועצה לדיון על המודל הדמוקרטי הראוי – בחירות או משאלי עם.⁴⁴⁹ כדי להפוך את הבחירות למעין משאל עם, היה צורך לגרום לכן שהן יסובו סביב נושא ביטול המועצה בלבד. הדבר נעשה בשלל דרכים, לדוגמה הזמנה של ליווינגסטון את ארבעת חברי הפרלמנט השמרנים שבשטחם התקיימו בחירות הביניים לעימות (debate בנושא).⁴⁵⁰ השימוש

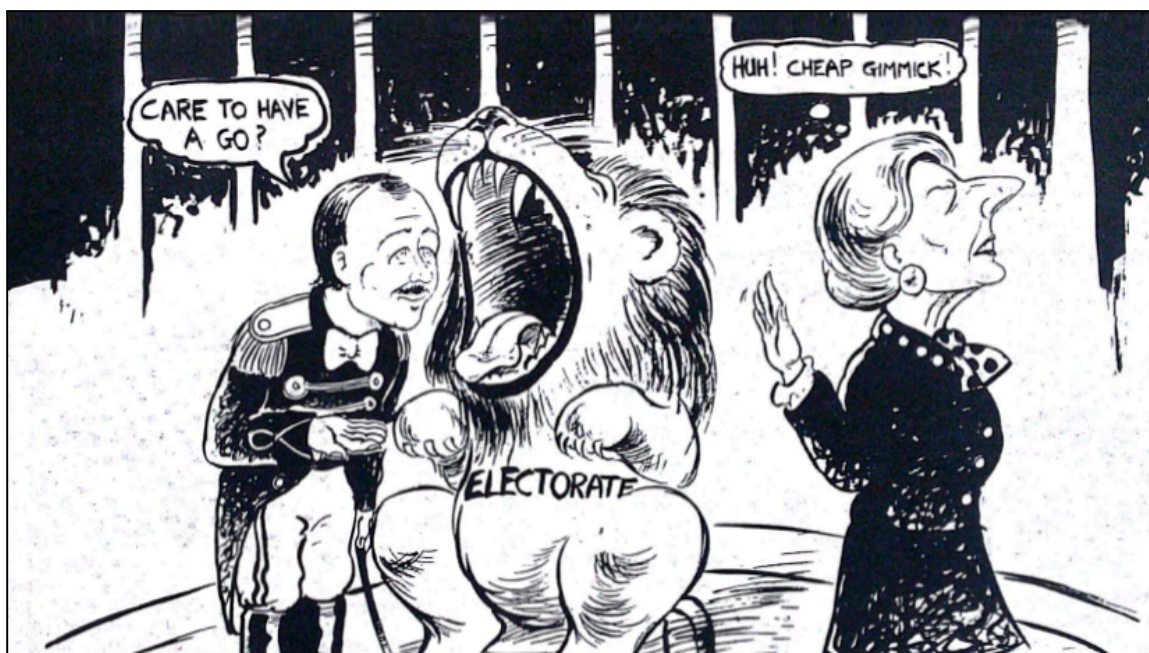
⁴⁴⁶ Andrew Wiard, 'The Resigned Councillors', *Labour Weekly*, 10 August 1984, 13
⁴⁴⁷ Jeremy Corbyn, "A Key Test for Local Democracy," *Labour Weekly*, August 10, 1984, 13; Chris McLaughlin,
⁴⁴⁸ "Tories split over plan to abolish local councils," *Labour Weekly*, August 31, 1984, 3
⁴⁴⁹ .Ibid
⁴⁵⁰ Livingstone, *If Voting Changed Anything*, 288; Director-General to Leader of the Council, April 27, 1984,
GLC/XX/1/260, London Metropolitan Archives
"Election launch," *Times*, August 29, 1984, 2"

במונח לא היה חד-כיווני, וגם גוף המחקר של המפלגה השמרנית טען שיש לבטל את הבחירות למועצה משום שהן ישמשו כמשאל עם, אשר אין לו מקום במסגרת השיטה הבריטית.⁴⁵¹

אף שבחירות הביניים נבחרו כדרך ההתנגדות לביטול הבחירות למועצה, לא נעשה שימוש בדרך זו כפי שחששו בממשלה. כאשר הממשלה דנה בחוק הביניים עלה חשש משימוש בטקטיקה זו, אלא ששם התכוננו להתפטרות המונית – למשל של כל חברי הלייבור – כדי להביא ל"מיני-בחירות" למועצה. בהתאם לכך, אף נשקל לחסום בחוק אפשרות של חברי המועצה להתפטר.⁴⁵² בסופו של דבר, סעיף מעין זה לא נכנס לחוק הביניים,⁴⁵³ אבל גם החשש של הממשלה מהתפטרות המונית התבדה. ככל הנראה, בלייבור הוחלט שרק ארבעה חברי מועצה יתפטרו על מנת שלא לאפשר לשמרנים להשתלט עליה כליל בהיעדרותם. ראייה תומכת לכך הייתה שכאשר דווח כי כל המועצות העומדות בפני ביטול מתכננות לכפות בחירות ביניים ב-1985, הובהר כי הוחלט לא לנקוט התפטרות של כלל חברי הלייבור בבת אחת, כדי לא לאפשר לאופוזיציה להשתלט על המועצות.⁴⁵⁴

למעשה, ליווינגסטון נמנע מכל סיכון גדול מדי של כוחו. למשל, כאשר השמרנים במועצה הציעו לו להקדים את הבחירות אליה, הוא סירב.⁴⁵⁵ אבל הדבר מובן יותר כאשר מסתכלים על עדותו של ליווינגסטון עצמו: כפי שהוזכר קודם, היה לו ברור שעם הרוב שהשיגו השמרנים בפרלמנט לא יהיה ניתן לעצור את ביטול המועצה, ולכן הוא החליט להתמקד בטקטיקה שתחזק את הלייבור בלונדון. כלומר, דרכי ההתנגדות שבהן בחר לא נועדו למנוע את הביטול, אלא לבטא מחאה על מניעת מפגן הכוח האפשרי ללייבור. כך שליווינגסטון בחר בטקטיקות עם סיכון מועט, שלא היו מאפשרות בכל מקרה להשיג את מטרתו המוצהרת – מניעת ביטול המועצה – אלא נועדו להימנע מטרחיש שיקשה על מימוש מטרתו בפועל – חיזוק הלייבור בלונדון.

בתגובה להכרזה על בחירות הביניים למועצה לאחר התפטרות חברי הלייבור, הנהגת המפלגה השמרנית הארצית החליטה שלא להעמיד מתמודדים מטעמה. הדבר היה אמור להוריד מיוקרתו של כל



Off⁴⁵¹
4, 32
es⁴⁵²
34⁴⁵³
2⁴⁵⁴
n⁴⁵⁵
hives

ניצחון שיושג עבור הלייבור, שכן במצב זה היא תתמודד רק מול מועמדי הברית הליברלית-סוציאל-דמוקרטית, שתמכה בקיומו של גוף נבחר ללונדון, ובניצחון כזה לא יהיה כל תוקף לטענה כי אין מנדט ציבורי לביטול המועצה. השמרנים פתחו בקמפיין שקרא לתושבי מחוזות הבחירה שבהם התקיימו בחירות הביניים להימנע מהצבעה, בטענה שהבחירות הן "מזויפות" (phony) ו"גימיק". בקמפיין נטען כי אין שום הצדקה לקיים "משאל עם" על ביטול המועצה, שכן בבחירות הכלליות השמרנים ניצחו ביותר אזורי בחירה בלונדון רבתי מבכל מערכת בחירות אחרת זה חמישה עשורים, והדבר סיפק בפני עצמו אישור של הציבור לתוכנית לבטל את המועצה. גם עצם הימנעותם של השמרנים מהצבת מועמדים בבחירות הביניים, והעובדה שהבחירות נערכו למועצה שעמדה בפני סגירה, הוצגו כסיבות לא לטרוח להגיע אל הקלפי.⁴⁵⁶

תמונה 3: קריקטורה של מרגרט ת'אצ'ר נמנעת מכניסה לבחירות הביניים.⁴⁵⁷

קמפיין זה היה שנוי במחלוקת, הן בגלל תוכנו והן בגלל המטרות שעמדו מאחוריו. לגבי תוכנו, ב-1984 הספיקו על עצם חוקיות הקמפיין, שכן הוא נועד לדכא הצבעה. לגבי המטרות, רבים טענו שהשמרנים נמנעו מהשתתפות בבחירות מהטעם הפשוט של פחד מהפסד.⁴⁵⁸ אך שנוי במחלוקת ככל שהיה, קמפיין זה דרש מהלייבור להשיג אחוזי הצבעה גבוהים במיוחד (יותר מ-40%) כדי שתוצאות הבחירות יילקחו ברצינות ללא השתתפות היריבה הפוליטית המרכזית שלה ומצביעיה.⁴⁵⁹

העיתונות דיווחה על כוונת הלייבור לנצל את שליטתה במועצה לטובת תעמולה מטעם המועצה שתעודד הצבעה.⁴⁶⁰ הדבר לא היה מופרך, שכן תעמולה נגד תוכנית הממשלה מכספי משלמי הארנונה הייתה אחד הכלים העיקריים בארסנל שלה. סביב חוק הביניים, המפלגה יצאה בקמפיין אגרסיבי (שהמשיך גם אחרי העברתו) תחת הסיסמה "Say No to No Say", שצייר את ביטול הבחירות למועצה כשלילת זכות הבחירה של תושבי לונדון. לעיתים הקמפיין שיחק על הדימוי של ליווינגסטון כפוליטיקאי שנוי במחלוקת, עם אמירות כמו "אם אתם רוצים אותי בחוץ, צריכה להיות לכם הזכות להדיח אותי"⁴⁶¹. בסופו של דבר, המקור

⁴⁵⁶ Conservative Party Archives, CCO 20/19/46.

⁴⁵⁷ Francis Boyle, *Labour Weekly*, 10 August 1984, 5.

⁴⁵⁸ Gordon Taylor, "GLC by-elections," *Times*, August 17, 1984, 9; Hugh Clayton, "Livingstone Quits and GLC Wrangles Begin," *Times*, 3 August 1984, 28.

⁴⁵⁹ אחוז ההצבעה הממוצע בבחירות מקומיות נמוך משמעותית מאחוז ההצבעה בבחירות הכלליות. ראו: David Wilson and Chris Game, *Local Government in the United Kingdom*, 2nd ed. (Basingstoke: Macmillan Press, 1998), 204.

⁴⁶⁰ Hugh Clayton, "Livingstone Quits and GLC Wrangles Begin," *Times*, August 3, 1984, 28.

⁴⁶¹ Greater London Council, "If You Want Me out You Should Have the Right to Vote Me Out", n.d., poster, n.d., GLC/DG/PRB/26, AB36, London Metropolitan Archives.

הראשוני היחיד שמצביע על קיומו של קמפיין לבחירות הביניים מטעם המועצה הוא מסמך פנימי של המועצה, שלא ברור אם פורסם.⁴⁶²

חוק הביניים, אם כן, היה כר פורה להתנגדות. ראשית הוא עורר התנגדות בבית הלורדים, כולל בקרב חברי המפלגה השמרנית, והוא השתמש בכוחו המוסדי על מנת למנוע מהממשלה להפוך את המועצה לשמרנית ללא בחירות. לאחר שהממשלה ניאותה להתפשר והבחירות למועצה שנקבעו ל-1985 בוטלו, מפלגת הלייבור ב-GLC החליטה להביע התנגדות משלה באמצעות כפיית בחירות ביניים שישמשו כמעין משאל עם. עם זאת, מידת ההתנגדות במקרה זה הייתה קטנה משמעותית מכפי שציפו בממשלה, כיוון שליווינגסטון לא רצה לסכן יותר מדי את כוחו. בשלב זה גם הממשלה הפגינה התנגדות משלה כלפי הטקטיקה של הלייבור, בהחלטתה להחרים את הבחירות.

עמדה אמביוולנטית

מי שמצאו את עצמם בעמדה בעייתית במיוחד היו חברי המועצה השמרנים במועצת לונדון רבתי, בהנהגת ראש האופוזיציה אלן גרינגרוס (Alan Greengross, 1929–2018). הם התנגדו לעצם ביטול הבחירות של 1985 ולביטול המועצה מבלי שיקום במקומה גוף נבחר אחר,⁴⁶³ ולאחר התפטרותם של ליווינגסטון וחבריו, התנגדו גם להחלטה להחרים את בחירות הביניים. עם זאת, הם גם לא רצו לשתף פעולה עם ליווינגסטון, שנחשב ל"שמאל הזוי" (loony left). הדבר הציב אותם בעמדה פרדוקסלית משהו, של התנגדות הן להנהגת המועצה והן להנהגת המפלגה השמרנית הארצית במקביל.

תחילה ניסה גרינגרוס להביא את הנהגת המפלגה השמרנית הארצית לחזור בה מהחלטתה. כשהטקטיקה של הלייבור רק הוכרזה אך ההתפטרות טרם יצאה אל הפועל, הוא פנה לשר האמון על השלטון המקומי, פטריק ג'נקין (Patrick Jenkin, 1926–2016), בניסיון לשכנע אותו שיש צורך במועמדים שמרנים בבחירות אלה, כדי למנוע מליווינגסטון לקבל שבועות תמימים של תשומת לב תקשורתית בלעדית.⁴⁶⁴ אך הדבר לא הועיל, והנהגת המפלגה הארצית המשיכה להתעקש על החרמת הבחירות. בתגובה פנתה המפלגה ברמות המקומיות לשיטות שיעודדו הצבעה: הסניפים המקומיים של המפלגה במחוזות הבחירה הרלוונטיים ביקשו להציע מועמדים שלהם השמרנים יוכלו להצביע, בין אם באמצעות הצבעה על מועמד מטעם המפלגה או באמצעות תמיכה במועמד עצמאי. גם טקטיקה זו נחסמה על ידי ההנהגה הארצית של

⁴⁶² No Title (London, 1984), GLC/XX/01/44, London Metropolitan Archives
⁴⁶³ Conservative Case for London Voice: Speech by Alan Greengross, Leader of the GLC Conservative Group, "October 17, during Debate on Future of the GLC at the Conservative Party Conference, Friday October 14," October 17, 1983, GLC/DG/OM/01, no. 140/83, London Metropolitan Archives
⁴⁶⁴ "Livingstone to resign and fight again to keep GLC," *Daily Mail*, June 26, 1984, 2

המפלגה.⁴⁶⁵ נוסף על כך, אן סופר (Anne Sofer), חברת מועצה מטעם ה-SDP, העידה שכמה פעילים שמרנים פועלים בחשאי עבור הקמפיין של מועמדי הברית.⁴⁶⁶ הדבר היה אמור לאפשר לפעילים השמרנים גם להתנגד להנחיות ההנהגה הלאומית וגם לנסות ולהפיל את ליווינגסטון.

במועצה עצמה, גרינגרוס קרא לציבור הבוחרים בפדינגטון להצביע נגד ליווינגסטון, כדי להבטיח שהוא לא ייבחר מחדש: "זה שליווינגסטון עוזב את מועצת לונדון רבתי אלו חדשות נהדרות. החדשות יהיו נהדרות אף יותר אם אנשי פדינגטון ידאגו שהוא לא יחזור שוב לעולם".⁴⁶⁷ בכך הוא פנה בפועל נגד קמפיין דיכוי ההצבעה שנקטה הנהגת המפלגה הארצית, תוך כדי שניסה להדיח את ליווינגסטון.

חברי מועצה אחרים סטו מהקו האמביוולנטי הזה: כך לדוגמה, חבר המועצה ג'ורג' טרמלט (George Tremlett, 1939–2021) קרא לתושבי פדינגטון להצביע לליווינגסטון כדי לחזק את ההתנגדות לביטול המועצה. גרינגרוס זעם והודיע על כוונתו לסלק את טרמלט מייצוג המפלגה השמרנית במועצה (שכן לא היה בסמכותו לבטל כליל את חברותו של טרמלט במפלגה).⁴⁶⁸ לאחר ההצבעה בנושא טרמלט אכן הושעה מייצוג המפלגה במועצה, ועבר לכהן בה כחבר מועצה עצמאי. בתגובה הוא אמר: "אין לי שום אמון בגברת ת'אצ'ר כראש הממשלה", והביע תקווה שהמפלגה השמרנית תבין את המצב בהקדם.⁴⁶⁹ הדבר מעיד שהתנגדותו לת'אצ'ר הייתה חריפה מהתנגדותו לליווינגסטון, מה שהביא אותו לזנוח את הקו הדואלי של חבריו השמרנים במועצה ולנקוט התנגדות אך ורק כלפי גורם אחד, והדבר עלה לו בחברותו במפלגה.

התגובה של המפלגה השמרנית במועצה מאפשרת לבחון דינמיקה של התנגדות פנים-מפלגתית שכיחה פחות מכפי שלרוב עולה במחקר. הספרות עשירה במחקרים על מרידות בקו המפלגתי,⁴⁷⁰ אך רובה עוסקת בהצבעה בפרלמנט בניגוד למשמעת הסיעתית, שאינה רלוונטית לבחירות הביניים (אף שהיו גם מרידות כאלה נגד ביטול המועצה). מחקרים עסקו בדינמיקה בין רמות שונות של המפלגה. לדוגמה, החוקר

Corbyn, "A Key Test for Local Democracy," 13; "Polls confuse Tories," *Labour Weekly*, August 10, 1984, 16;⁴⁶⁵ "Tories use the GLC," *Labour Weekly*, September 7, 1984, 6; "True Blue?" *Times*, August 29, 1984, 8; Chris McLaughlin, "Tories Split over Plan to Abolish Local Councils," *Labour Weekly*, August 31, 1984, 3.⁴⁶⁶ Anne Sofer, "This odd campaign to stop us voting," *Times*, September 17, 1984, 12.⁴⁶⁷ Statement on Labour Resignation," August 2, 1984, GLC/DG/OM/01, no. 139/84, London Metropolitan Archives.

No title, September 5, 1984, GLC/DG/OM/01, no. 144/84, London Metropolitan Archives; "GLC Tory: 'Vote Labour'," *Times*, September 5, 1984, 2.

Hugh Clayton, "More By-Elections Likely on Abolition," *Times*, September 22, 1984, 2.⁴⁶⁹

Arthur Spirling and Kevin Quinn, "Identifying Intraparty Voting Blocs in the U.K. House of Commons," *Journal of the American Statistical Association* 105, no. 490 (June 2010): 447–57; Giacomo Benedetto and Simon Hix, "The Rejected, the Ejected, and the Dejected: Explaining Government Rebels in the 2001–2005 British House of Commons," *Comparative Political Studies* 40, no. 7 (July 2007): 755–781.

ההולנדי פיטר ואן האוטן (Pieter van Houten) הסביר במאמרו⁴⁷¹ על הגורמים האפשריים לחיכוך בין הדרג הלאומי לדרג המקומי של מפלגה, כגון התנגשות בין האינטרס הלאומי למקומי. בהחלט ניתן להניח שבעיה דומה הייתה גם בענייננו: האינטרס של הנהגת המפלגה הארצית היה לתת לבחירות הביניים לעבור בקול דממה דקה, כדי שלניצחון הלייבור לא תהיה משמעות; ואילו האינטרס של הנהגת המפלגה בלונדון היה להצליח להשתלט על המועצה. ואן האוטן הוסיף ותיאר גם דרכים של הדרג הלאומי לשלוט בדרג המקומי, כולל הטלת אמצעי משמעת,⁴⁷² שבמקרה זה הוטלו במובן מסוים על טרמלט.

עם זאת, חלק מהמאפיינים של בחירות הביניים והתנהגות הנהגת המפלגה השמרנית בלונדון לא נדונים בהרחבה בספרות. ההתנגדות מצד השמרנים בלונדון לא הופנתה רק כלפי ההנהגה הלאומית, אלא במקביל גם ללייבור. לרוב מרידות מסוג זה מוצגות כמאבק פנימי בתוך המפלגה, והתייחסות מעטה בלבד ניתנה ליחסן כלפי המפלגות המתחרות. אבל במקרה זה, ההתנגדות הייתה גם פנימית וגם חיצונית. במקרה של מחלוקת פנימית במפלגה, למעט במקרים קיצוניים של התפצלות, הפלג המורד מבקש להישאר חלק ממפלגת האם, ולכן מנסה שלא לשרת יתר על המידה את המפלגות המתחרות. המפלגה השמרנית במועצה, בהנהגת גרינגרוס, הצליחה למצוא דרך פעולה שתפגין התנגדות גם כלפי פנים וגם כלפי חוץ. המשפט "האויב של אויבי הוא חברי" התגלה כלא רלוונטי בדינמיקה שיצרו בחירות הביניים.

כמו כן, אם לרוב הספרות עוסקת במקרה שבו הצד שסופג התנגדות מפעיל תגובת נגד מצידו, כאן נראה שההנהגה הארצית של השמרנים נשארה שקטה אל מול הפעולות של גרינגרוס. גם הענישה שהוטלה על טרמלט לא הוטלה מצד ההנהגה הארצית, אלא מצד הנהגת השמרנים במועצה, עקב חריגתו מהקו הדואלי. בכך המקרה של בחירות הביניים, מבחינת השמרנים לפחות, חורג מחלק מהמאפיינים שלרוב משויכים בספרות למרידות פנים-מפלגתיות.

ההתנגדות של המפלגה השמרנית במועצה העלתה סוגיה נוספת: גרינגרוס וחבריו בחרו בזהותם המוסדית כחברי מועצה, על פני זהותם המפלגתית כשמרנים. הם לא נכנעו לתכתיבי הממשלה השמרנית, ובחרו בקו פעולה משלהם. עם זאת, גם לזהות המפלגתית הייתה חשיבות, כפי שניתן להבין מהיחס לליווינגסטון ולטרמלט.

הברית של הליברלים וה-SPD כן השתתפה בבחירות הביניים, אבל גם היא הייתה במצב דואלי. עם זאת, במקרה שלה ההתנגדות לשני הכיוונים הייתה כלפי חוץ ולא פנים, ולכן הייתה פחות יוצאת דופן. מצד אחד, היא שאפה לנצח את הלייבור; לא היו לאיש אשליות שיהיה ניתן להדיח את ליווינגסטון עצמו, אך הייתה

⁴⁷¹Pieter van Houten, "Multi-Level Relations in Political Parties," *Party Politics* 15, no. 2 (2009): 137–156.

⁴⁷²Ibid, 146.

תקווה לנצח את שלושת מועמדי הלייבור האחרים. ניצחון כזה היה מביא לכך שאף מפלגה במועצה לא הייתה נהנית מרוב מוחלט של מושבים, מה שהיה מחייב שיתופי פעולה עם מפלגות אחרות. ראש ה-SDP, דייוויד אוואן (David Owen, b. 1938), היה סבור שהדבר ישנה את הפוליטיקה בבניין המחוז, שכן הדבר היה מכריח את השמרנים והלייבור לעבור מדוגמטיות לפשרות שישרתו את כל תושבי לונדון רבתי. אן סופר הבטיחה שברגע שהלייבור תהיה תלויה בברית כדי להעביר החלטות, מדיניות מהסוג שקידם קן ליווינגסטון לא תוכל לעבור יותר.⁴⁷³

אבל מצד שני, הברית הסכימה לביטול המועצה רק אם יקום במקומה גוף מטרופוליטני נבחר אחר,⁴⁷⁴ עמדה שגם ליווינגסטון לא שלל.⁴⁷⁵ כלומר, הדבר הציב אותה בעמדת התנגדות למדיניות הממשלה, שלא התכוונה להציב שום גוף חלופי, והוביל להתנגדותה גם לקמפיין דיכוי ההצבעה של השמרנים. אבל אם השמרנים במועצה נאלצו לעודד מצביעים מבחוץ שכן נמנע מהם להשתתף בבחירות, הברית הייתה יכולה לנקוט אסטרטגיה אחרת כדי להתנגד לממשלה ולליווינגסטון במקביל. אנשיה טענו שניצחון הברית יאפשר לממשלה לחיות בשלום עם קיומה של המועצה,⁴⁷⁶ או למצער להחליפה בגוף נבחר אחר. בהקשר זה, מעניין לציין שליווינגסטון האשים את הברית שאם מועמדיה ינצחו בבחירות הביניים, הם ירכיבו קואליציה דה פקטו עם השמרנים, טענה שהברית שללה.⁴⁷⁷ כלומר, ליווינגסטון ניסה לצייר את ההתנגדות של הברית כחד-ערכית, ולא כדואלית כפי שהייתה בפועל.

השמרנים במועצה והברית של הליברלים וה-SPD, אם כן, מצאו את עצמם בעמדה דואלית בכל הקשור להתנגדות. השמרנים התנגדו מצד אחד להנהגה הארצית של מפלגתם בעניין ביטול המועצה והטקטיקה ששימשה בבחירות הביניים, ומצד שני התנגדו גם ללייבור ששלטה במועצה. הדבר אילץ אותם לנקוט פרקטיקה שתוכל לענות על הצורך להתנגד לשני הגורמים האלו בו-זמנית. הדבר הביא לניסיונות עידוד הצבעה, בניגוד לקמפיין של הנהגת המפלגה הארצית, אך נגד הלייבור, כדי לנסות להדיח את ליווינגסטון. הברית, לעומת זאת, התנגדה גם למדיניות הממשלה השמרנית וגם למדיניות של ליווינגסטון, ולכן הריצה מועמדים משלה אך ניסתה לעמוד נגד ניסיונות להפוך אותם למועמדי התמיכה בביטול המועצה.

⁴⁷³ Ivor Owen, "Alliance Claims Prospect of Success in GLC By-Elections," *Financial Times*, September 1, 1984, 3

⁴⁷⁴ .Ibid

⁴⁷⁵ .*You the Jury* (London: BBC Radio 4, 9 June 1984), T6806BW C1, British Library

⁴⁷⁶ .Owen, "Alliance Claims Prospect of Success," *Financial Times*, 3

⁴⁷⁷ .Ibid

התנגדות בקלפי

כצפוי, ארבעת מועמדי הלייבור זכו במושבים בחזרה, אך אחוז ההצבעה עמד על פחות מ-30%, פחות מהמספר הנדרש כדי להראות תמיכה ממשית של הציבור בלייבור ובהמשך קיום המועצה.⁴⁷⁸ הדבר נחשב לכישלון של ממש. קנת' בייקר (Kenneth Baker, b. 1934), השר לשלטון מקומי במשרד הסביבה, טען ש"הבחירות ההיתוליות" נכשלו.⁴⁷⁹ בלייבור ניסו להתעקש שהבחירות כן היו מוצלחות מבחינת השגת המטרה העיקרית, וליווינגסטון אף טען בנאום הניצחון שלו שהדבר מספק מנדט לחברי הפרלמנט השמרנים של לונדון להצביע נגד הביטול⁴⁸⁰ – אך ספק רב אם הם האמינו בכך. במשדר מיוחד לכבוד בחירות הביניים שנערך ב-BBC Radio London, עלה ההסבר שהדבר מראה כי לציבור בלונדון לא אכפת מסוגיית ביטול המועצה,⁴⁸¹ אך יש לתהות על טיבו של הסבר זה. באופן רחב יותר, כדי להבין את ההצבעה כאמצעי התנגדות לגורם כלשהו, יש צורך לעבור על ההסברים השונים שניתנו לשיעור ההצבעה הנמוך בזמן אמת.

אנשי הלייבור, בניסיון להציג את התוצאות כהוכחה לתמיכה ציבורית בהשארת המועצה על כנה, סיפקו מספר הסברים. ליווינגסטון ואחרים ניסו לטעון שהדבר נבע מסיקור חסר של הבחירות בתקשורת.⁴⁸² אולם השוואה בין סיקור העיתונות המודפסת⁴⁸³ של הבחירות בשנת 1984 לבין סיקורה את בחירות הביניים למועצה מטעם מחוז סנט פנקרס צפון ב-1981 – אז אן סופר ערקה מהלייבור ל-SDP והתפטרה כדי להיבחר מחדש על רקע מצע מפלגתה החדשה⁴⁸⁴ – לא העלתה הבדל של ממש בין שני המקרים, ובכל זאת ב-1981 אחוז ההצבעה עמד על 38.4%.⁴⁸⁵

הסבר אחר שסיפקו שני הצדדים לתוצאה זו היה היעדרם של השמרנים מבחירות הביניים ב-1984.⁴⁸⁶ אך בהינתן הקמפיין הנגדי של הסניפים המקומיים של המפלגה, לא ניתן להגיד שלמצביעים השמרנים היה קול אחד בלבד להקשיב לו. בלייבור טענו שבהתחשב בהיעדרות זו, שיעור ההצבעה לא היה

Home Affairs Correspondent, "GLC voters go to the polls in 'stunt' elections," *Daily Mail*, September 20, 1984,⁴⁷⁸ .5

Hugh Clayton, "Livingstone Poll Win Denounced as 'Stunt'," *Times*, September 21, 1984, 1⁴⁷⁹

Radio Broadcast, *By-Election Special* (London: BBC Radio London, September 20, 1984), T7190WR C1, British⁴⁸⁰ Library

.Ibid⁴⁸¹

Livingstone, *If Voting Changed Anything*, 290–291; *By-Election Special*; Hugh Clayton, "Victory Roll for⁴⁸² Ken-on a Hollow Drum?" *Times*, September 20, 1984, 12

לא היה ניתן לערוך בדיקה דומה לגבי התקשורת ברדיו ובטלוויזיה.⁴⁸³

"Shock for Red Ken as SDP Knock out Labour," *Daily Mail*, October 30, 1981"⁴⁸⁴

Camden," United Kingdom Election Results, accessed March 17, 2019,"⁴⁸⁵ <http://www.election.demon.co.uk/glc/glccm.html>

.Victor Knight, "Is No-Crisis Nigel Right?" *Sunday Mirror*, September 23, 1984, 6⁴⁸⁶

נמוך משמעותית מזה של הבחירות למועצה ב-1981.⁴⁸⁷ בבחינת מספר המצביעים ב-1981, תוך חיסור המצביעים השמרנים, ניתן לראות שאכן בפדינגטון הגיעו בפועל יותר מצביעים – וליווינגסטון אף הגדיל את מספר מצביעיו ביחס ל-1981, אך המצב לא היה כך בשאר אזורי הבחירה.⁴⁸⁸ הסבר אחר שניתן הוא הגשם השוטף שירד באותו יום, שגרם למצביעים רבים להימנע מהגעה לקלפיות.⁴⁸⁹ אולם, מחקרים מצביעים על כך שלמזג האוויר יש השפעה מועטה בלבד על שיעורי ההצבעה בבריטניה.⁴⁹⁰

מלבד העובדה שההסברים הנ"ל מכילים פגמים, הם גם לא מצליחים לענות על שאלה נוספת: עצם היעדרם של השמרנים הציב את הלייבור מול יריב משמעותי יחיד – הברית של הליברלים וה-SDP – מה שהיה אמור למנוע פיצול קולות במסגרת שיטת הבחירות. הבחירות למועצה נערכו בדומה לבחירות לפרלמנט, בשיטה הרובנית (first-past-the-post), שבה זוכה מי שמקבל את מספר הקולות הרב ביותר, ללא קשר לשאלה מה שיעורם מסך הקולות או מה ההפרש מהמקום השני. שיטה זו הופכת את הבחירות לרגישות להצבעה אסטרטגית – הצבעה לא לפי העקרונות או המועמד שאותם המצביעים מבקשים לקדם, אלא לפי המועמד שאותו הם מבקשים לחסום⁴⁹¹ – שכן פיצול קולות בין יריביו של המתמודד המוביל עלול להביא לניצחוננו, גם אם התמיכה הישירה בו לא גדולה. לפי מחקרים, הבריטים אכן נוטים להצבעה אסטרטגית כאשר נראה שהדבר עשוי להועיל למטרותיהם.⁴⁹² מאחר שליווינגסטון עורר התנגדות רבה, הדבר מעלה את השאלה מדוע המצביעים השמרנים לא ניצלו את המצב הנוח שנוצר עבורם, והצביעו למועמדי הברית כדי להדיח אותו ואת הלייבור ממעמד של מפלגת רוב. לא מדובר בשאלה שעולה בדיעבד, שכן קריאות לנהוג כך עלו כבר במהלך מערכת הבחירות.⁴⁹³

*By-Election Special*⁴⁸⁷
Cities of London and Westminster," United Kingdom Election Results"⁴⁸⁸
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glcct.html>; "Hillingdon," United Kingdom Election Results,
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glchd.html>; "Lewisham," United Kingdom Election Results,
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glclw.html>; "Enfield," United Kingdom Election Results,
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glcen.html>
By-Election Special; Anthony Doran, "Red Ken creeps back as London yawns," *Daily Mail*, September 21,⁴⁸⁹
1984, 1.
Scott Orford, Colin Rallings, Michael Thrasher, and Galina Borisyuk, "Investigating Differences in Electoral⁴⁹⁰
Turnout: The Influence of Ward-level Context on Participation in Local and Parliamentary Elections in Britain,"
Environment and Planning 40, no. 5 (2008): 1257.
Laura B. Stephenson, John H. Aldrich, and André Blais, eds., *The Many Faces of Strategic Voting* (Ann Arbor,⁴⁹¹
MI: University of Michigan Press, 2018), i.
R. Michael Alvarez, Frederick J. Boehmke, and Jonathan Nagler, "Strategic Voting in British Elections,"⁴⁹²
Electoral Studies 25 (2006): 17.
Livingstone, *If Voting Changed Anything*, 289⁴⁹³

הסבר אפשרי הוא הזיהוי שליווינגסטון יצר בינו לבין המועצה: כדי להצביע בעד המשך קיומה של המועצה, היה צורך להצביע ללייבור. במסמך שפנה למצביעים בבחירות הביניים, שלא ברור אם אכן פורסם אך מייצג את רוח הדברים, נכתב במפורש: "אם נפסיד בבחירות הביניים האלו או שנהנה רק משיעור הצבעה נמוך אז הממשלה תעביר את הצעת חוק הביטול [של המועצה] שלה בפרלמנט".⁴⁹⁴ כלומר, גם הפסד של הלייבור הפך להצבעה בעד ביטול המועצה, זאת על אף שכאמור גם הברית התנגדה לביטול המועצה מבלי מציאת תחליף עבודה, ואף שמרני המועצה התנגדו לכך מבלי שתוצג רשות מטרופוליטנית נבחרת במקומה. פירוש הדבר הוא שלא היה ניתן להצביע באופן שיביע התנגדות לביטול המועצה מבלי להביע במקביל גם תמיכה במדיניות השנויה במחלוקת של ליווינגסטון. אם הדרך של חברי המועצה השמרנים להתנגד הן לתוכניות של הממשלה והן לליווינגסטון בו-זמנית הייתה עידוד הצבעה, הרי שהדרך של המצביעים להתנגד באופן דואלי הייתה דווקא הימנעות מהצבעה.

לא היה זה מקרה בודד שבו הימנעות מהצבעה ביטאה למעשה השתתפות בבחירות. מחקרים בישראל העלו למשל ששיעורי ההצבעה הנמוכים של האזרחים הערבים בבחירות לכנסת מבטאים לא אדישות כלפי הממסד, אלא דרך שונה להשתתפות והבעת עמדה.⁴⁹⁵ המקרה של בחירות הביניים בלונדון ב-1984 מראה שפרקטיקה זו יכולה לשמש לא רק במצבים ארוכי-טווח, אלא גם מול מצבים רגועים, כמו התנגדות לביטול של מועצה במקביל להתנגדות לראש מועצה ספציפי.

סיכום ומסקנות

הביטול של מועצת לונדון רבתי הביא מלכתחילה להתנגדות, ואחד משיאיה ניכר בבחירות הביניים של 1984, ששימשו כאמצעי ביטוי להתנגדות של מפלגת הלייבור להחלטת הממשלה לבטל את הבחירות למועצה (שזכתה עוד בשלב מוקדם להתנגדות גם בבית הלורדים). אך בגלל החשש של ליווינגסטון לאבד יותר מדי מכוחו, התנגדות זו באה לידי ביטוי בקנה מידה קטן יותר מכפי שחששו בממשלה. אבל לא רק הלייבור הראתה התנגדות, אלא גם גורמים אחרים: הממשלה הביעה התנגדות באמצעות החרמת הבחירות וניהול קמפיין לדיכוי הצבעה, טקטיקה שכלפיה הלייבור הביעה התנגדות רפה משהו. השמרנים במועצה התנגדו להחרמת הבחירות ולכן עודדו הצבעה בדרכים שונות, אך בגלל שהתנגדו גם לליווינגסטון – הם עודדו הצבעה נגדו. בתוך המועצה הם המשיכו להקשות על הלייבור, בין השאר בהצבת מחליף לליווינגסטון. הברית התנגדה לביטול המועצה אך גם ללייבור, ולכן הבטיחה שאם מועמדיה ינצחו, המצב המפלגתי

⁴⁹⁴ No Title (London, 1984), GLC/XX/01/44, London Metropolitan Archives
⁴⁹⁵ לדוגמה, ראו: אמל ג'מאל, "הימנעות כהשתתפות: על תענועי הפוליטיקה הערבית בישראל", בתוך הבחירות בישראל – 2001, עורכים אשר אריאן ומיכל שמיר (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002), 57–100.

במועצה יסיר את הצורך לבטל אותה. המצביעים, מצידם, נעדרו במידה רבה מהבחירות עצמן. אף שניתנו שלל הסברים לכך בזמן אמת, הם היו לא מספקים. ישנן אינדיקציות לכך שתושבי לונדון לא רצו להצביע למתחרי הלייבור כדי לא לעודד את ביטול המועצה, אך גם לא רצו להצביע בעד ליווינגסטון, ולכן רבים מהם נעדרו מההצבעה.

ההבדל העיקרי שניתן לראות כאן הוא בין מי שמצאו את עצמם מתנגדים רק לצד אחד בוויכוח, לעומת מי שמצאו את עצמם מתנגדים לשניהם. הבחירה הקלה הייתה של ליווינגסטון מצד אחד, שהתנגד למדיניות הממשלה ולכן הכריז על בחירות הביניים, ושל ת'אצ'ר מצד שני, שהתנגדה במובהק להמשך קיומה של המועצה ולכן הכריזה על החרמת הבחירות. גם ג'ורג' טרמלט, שלמרות היותו שמרני התנגד יותר לת'אצ'ר מאשר לליווינגסטון, בחר בהתנגדות לממשלה בלבד ועודד דווקא הצבעה לליווינגסטון.

לעומת זאת, השמרנים במועצה, הברית והמצביעים התנגדו להתנהלות של שני צידי המתרחס. לכן היה עליהם למצוא שיטת פעולה שתוכל להראות התנגדות לצד אחד מבלי להראות תמיכה בצד השני. במקרה של השמרנים והברית, כל גורם מסיבותיו שלו, הוחלט לעודד הצבעה ליריבים העיקריים של הלייבור – מועמדי הברית. המצביעים, לעומת זאת, בחרו שלא להצביע כלל. הדבר עשוי להיראות דווקא כתמיכה בת'אצ'ר, אך בפועל הסקרים הראו שלא הייתה תמיכה כזו, כך שסביר להניח שהמצביעים מצאו את עצמם במלכוד ונאלצו להתפשר על היעדרות מההצבעה. הצורך לנקוט התנגדות אמביוולנטית לרוב הותיר לה אפקטיביות מינימלית בלבד.

למעשה, במובן מסוים, העובדה שהייתה התנגדות דואלית כזו היא מה שגם הכשיל את ליווינגסטון: מאחר שכל המפלגות במועצה רצו בקיומו של גוף מטרופוליטני נבחר, למעט מועמדי שוליים לא הייתה אפשרות להצביע בעד הממשלה. הדבר למעשה הוציא מהצבעה ללייבור את העוקץ שליווינגסטון ביקש לתת לה. מכך עולה שכאשר מפלגה נמצאת במצב של התנגדות דואלית, גם מפלגות שנמצאות במצב של התנגדות חד-ערכית צריכות לקחת זאת בחשבון.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

ארכיונים

Conservative Party Archives

CCO 20 – Papers of the Chairman of the Conservative Party, 1940-1985.

CRD/B – Conservative Research Department: Briefs, 1964-1985.

London Metropolitan Archives

GLC/DG/OM – Director-General's Department: Minority Party Secretariat.

GLC/DG/PRB – Director-General's Department: Public Relations Branch.

GLC/XX/01 – Ken Livingstone Papers.

The National Archives

CAB – Cabinet Office.

עיתונים

Daily Mail (London).

Economist (London).

Financial Times (London).

Labour Weekly (London).

Sunday Mirror (London).

Times (London).

שידורי רדיו

You the Jury. London: BBC Radio 4, June 9, 1984. T6806BW C1. British Library.

By-Election Special. London: BBC Radio London, September 20, 1984. T7190WR C1. British Library.

מקורות מודפסים

Conservative Party. *The Conservative Manifesto 1983*. London: Conservative Central Office, 1983.

Livingstone, Ken. *If Voting Changed Anything, They'd Abolish It*. London: Collins, 1987.

Local Government (Interim Provision) Act (1984).

אתרי אינטרנט

"Camden." United Kingdom Election Results. Accessed March 17, 2019.
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glccm.html>.

"Cities of London and Westminster." United Kingdom Election Results. Accessed April 22, 2019. <http://www.election.demon.co.uk/glc/glcct.html>.

"Enfield." United Kingdom Election Results. Accessed March 17, 2019.
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glccen.html>.

"Hillingdon." United Kingdom Election Results. Accessed September 11, 2020.
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glchd.html>.

"Lewisham." United Kingdom Election Results. Accessed March 17, 2019.
<http://www.election.demon.co.uk/glc/glcclw.html>.

מקורות משניים

ג'מאל, אמל. "הימנעות כהשתתפות: על תעתועי הפוליטיקה הערבית בישראל." בתוך הבחירות בישראל – 2001, עורכים אשר אריאן ומיכל שמיר, 57-100. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002.

Alvarez, R. Michael, Boehmke, Frederick J., and Nagler, Jonathan. "Strategic Voting in British Elections." *Electoral Studies* 25 (2006): 1–19.

Benedetto, Giacomo, and Hix, Simon. "The Rejected, the Ejected, and the Dejected: Explaining Government Rebels in the 2001–2005 British House of Commons." *Comparative Political Studies* 40, no. 7 (July 2007): 755–781.

Curran, James, Gaber, Ivor, and Petley, Julian. *Culture Wars: The Media and the British Left* (2nd ed). London and New York: Routledge, 2019.

Houten, Pieter van. "Multi-Level Relations in Political Parties." *Party Politics* 15, no. 2 (2009): 137–156.

- Inwood, Stephen. *A History of London*. London: Papermac, 2000.
- Lansley, Stewart, Goss, Sue, and Wolmar, Christian. *Councils in Conflict: The Rise and Fall of the Municipal Left*. Basingstoke: Macmillan, 1989.
- Leach, Steve, and Game, Chris. "English Metropolitan Government since Abolition: An Evaluation of the Abolition of the English Metropolitan County Councils." *Public Administration* 69 (1991): 141–70.
- Moore, Charles. *Margaret Thatcher: The Authorized Biography. Vol. 2: Everything She Wants*. London: Penguin Books, 2016.
- Orford, Scott, Rallings, Colin, Thrasher, Michael, and Borisyuk, Galina. "Investigating Differences in Electoral Turnout: The Influence of Ward-level Context on Participation in Local and Parliamentary Elections in Britain." *Environment and Planning* 40, no. 5 (2008): 1250–1268.
- Seldon, Anthony, and Collings, Daniel. *Britain under Thatcher*. London and New York: Routledge, 2013.
- Spirling, Arthur, and Quinn, Kevin. "Identifying Intraparty Voting Blocs in the U.K. House of Commons." *Journal of the American Statistical Association* 105, no. 490 (June 2010): 447–457.
- Stephenson, Laura B., Aldrich, John H., and Blais, André, (eds.). *The Many Faces of Strategic Voting*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2018.
- White, Jerry. *London in the Twentieth Century*. London: Penguin Books, 2002.
- Wilson, David, and Game, Chris. *Local Government in the United Kingdom* (2nd ed). Basingstoke: Macmillan Press, 1998.

ביכורי מחקר – מאמרים קצרים מאת סטודנטים מצטיינים לתואר ראשון

נשים כמתעדות היסטוריות בצרפת של המאה השש-עשרה: תיעוד טבח יום הקדוש

ברתולומאוס,⁴⁹⁶ 1572 | יסמין סגול

«...Vous gardérés cest scrit en mémoyre de moy...»⁴⁹⁷

(“...שמור כתב זה כזכר ממני...”)

מאמר זה עוסק בביתוח קטע מתוך הממאר (ספר הזיכרונות) שכתבה שרלוט דופלסי-מורנה (Charlotte Duplessis-Mornay), ובו תיעדה בגוף ראשון את מאורעות טבח יום הקדוש ברתולומאוס שהתרחש ב-24 באוגוסט 1572 בצרפת, אשר בו נכחה.⁴⁹⁸ עד היום חיבור זה נחשב לאחד המקורות החשובים והנאמנים ביותר מתקופת מלחמות הדת בצרפת.⁴⁹⁹ שרלוט ארבלסט דה לה-בורד נולדה בשנת 1548 כבת לאצולה שניונית, פרוטסטנטית מצד אביה וקתולית מצד אמה. במשך שנים היא כתבה על אודות חייו ופועלו של בעלה השני, תאולוג הפרוטסטנטיזם פיליפ דופלסי-מורנה (Philippe Duplessis-Mornay), שאחד מהישגיו הידועים כמקורב למלך צרפת אנרי הרביעי היה תרומתו לניסוח האדיקט של נאנט (1598), אשר העניק זכויות דת ופולחן למיעוט ההוגנוטי בצרפת.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ ברצוני להודות לפרופ' נדין קופרטי-צור, אשר תחת הנחייתה כתבתי מאמר זה במקור, על ששיתפה אותי במומחיותה הבלתי נדלית בנושא.

⁴⁹⁷ Charlotte Duplessis-Mornay, *Les Mémoires de Madame de Mornay*, ed. Nadine Kuperty-Tsur (Paris: Honoré Champion Éditeur, 2010): 65.

⁴⁹⁸ בעקבות הנישואים של אנרי מנוואר הפרוטסטנטי ובתה הקתולית של קתרין דה מדיצ'י, הצטרף המנהיג ההוגנוטי (זרם פרוטסטנטי-קלוויניסטי בצרפת) המשולהב קוליני לחצר המלך. קוליני היה גורם מתסיס שניסה לשנות את הרכב הממשלה, ומשום כך חששו קתרין דה מדיצ'י וגורמים נוספים כי ההוגנוטים קרובים מתמיד להשתלטות על המונרכיה. הם ניסו להתנקש בקוליני, אך נכשלו. קוליני, משולהב מתמיד, דרש נקמה, וקתרין דה מדיצ'י הצליחה לשכנע את אנרי מנוואר כי מתוכננת הפיכה שלטונית (Coup). בין אם בכוונה תחילה של קתרין דה מדיצ'י ובין אם לא, נראה כי האירועים יצאו מכלל שליטה. בערב ה-24 באוגוסט התייצבו יחדיו בנה של קתרין דה מדיצ'י, דוכס אנז', שיהפוך לימים לאנרי השלישי; הנסיך אנרי דה גיז הקתולי האדוק; הרשויות העירוניות; ומעל הכול – ההמונים הפריזאים, על מנת לטבוח במנהיגים ההוגנוטים – בהם קוליני, כמו גם באנשים “פשוטים”, בעיקר ההוגנוטים אך גם אחרים, בפריז ובפרבריה. לאחר טבח זה בוצעו מעל עשרה מאורעות דומים בערים צרפתיות נוספות. ראו בהרחבה: H. G. Koenigsberger, George L. Mosse and G. Q. Bowler, *Europe in the Sixteenth Century* 2nd ed. (London: Longmans, 1989 [1968]), 306–308.

⁴⁹⁹ מהעשורים הראשונים של המאה השש-עשרה ועד מחצית המאה השבע-עשרה אירופה הייתה נתונה לגל של מאבקים ושפיכות דמים, בהמשך לרפורמציה בכנסייה וההתפתחויות הדתיות, הפוליטיות והחברתיות שבאו בעקבותיה. תקופה זו מכונה במחקר “עידן מלחמות הדת”. אף שלכל אחד מהקונפליקטים בתקופת הזמן הארוכה הזו היו מניעים נוספים שאינם רק תאולוגיים, בכלם האידאולוגיה המוצהרת הייתה דתית, והקנאות הדתית היא שהציתה את הלהט של הלוחמים משני הצדדים. צרפת, שהייתה באותה תקופה המדינה העשירה והחזקה באירופה, נתונה הייתה במשך כארבעים שנים למאבקים אלימים בין קתולים לפרוטסטנטים. ראו בהרחבה: משה סלחובסקי, אורית רמון ויוכי פישר, **על סף העת החדשה: אירופה 1350–1600**, כרך ד (רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 2014): 171–180.

⁵⁰⁰ פיליפ דופלסי-מורנה נולד בשנת 1549 למשפחת אצולה קתולית ותיקה בנורמנדי והיה מיועד לכמורה, אך ידוע כי הוא גדל והתחנך עם מורים הוגנוטים. לימודיו הממושכים לוו גם בנסיעות רבות שסייעו ביצירת קשרים עם מלומדים פרוטסטנטים ומדינאים שונים. בממאר מתואר מסעו זה של פיליפ באופן שמתאים לספרות מסעות, מוכתב מההקשר ההומניסטי והדיפלומטי שבגינן

בחיבור זה אדון במחקר הקיים על אודות הכתיבה של דופלסי-מורנה בפרט, ושל נשים קלוויניסטיות בכלל, ואציג ניתוח סמנטי ותמטי של קטעים נבחרים מתיעוד הטבח מתוך הממואר של דופלסי-מורנה. בתוך כך אנסה לענות על השאלה כיצד יש לקרוא תיעוד זה: כיומן אישי, כעדות דתית, כמכתב מאם לבן או כחיבור היסטורי? טענתי לאורך המאמר, בהשראת מחקרים קודמים, היא שניתוח עדות טבח יום הקדוש ברתולומאוס שכתבה דופלסי-מורנה מאפשר הצצה לאופן שבו היא התבטאה באופן בלתי תלוי, אך תוך התייחסות הכרחית לתפקידיה השונים כאישה, כאם וכאשת דת שהיא אימצה לעצמה באופן אקטיבי.

מילות מפתח: מלחמות הדת בצרפת, הוגנוטים, תיעוד היסטורי בגוף ראשון, כתיבה נשית.

שרלוט ארבלסט דה לה בורד (Charlotte Arbaleste de la Borde), ילידת האחד בפברואר 1548, הייתה בת למשפחת אצולה שניונית. אביה, גי ארבלסט (Guy Arbaleste), היה נשיא לשכת החשבונאים של פריז תחת המלך. גי ארבלסט הספיק במהלך חייו להמיר דתו מקתוליות להוגנוטיות, שוב מהוגנוטיות לקתוליות, ולעת משכב – חזרה להוגנוטיות. לעומתו, אמה של שרלוט, מדליין שבלייה (Madeleine Chevalier), דבקה בקתוליות. בהמשך, כשהגיעה המתיחות בין קתולים להוגנוטים לשיאה בטבח יום הקדוש ברתולומאוס, היא אף הציבה לילדיה תנאי לדבוק בקתוליות. שרלוט הייתה גם דור שני לפרוטסטנטיות מצד אביה. בזיכרונותיה לא פירטה שרלוט על אודות ילדותה והחינוך שלו זכתה. הימנעותה מהתייחסות זו, נוסף על סגנון כתיבתה המרשים והעובדה שאמה הייתה קתולית אדוקה, מביאים להנחה כי התחנכה בחינוך קתולי.

שרלוט התחתנה לראשונה בגיל 17 והתאלמנה לאחר שנתיים, בהיותה בת 19 ואם לתינוקת.⁵⁰¹ היא התחתנה בשנית עם פיליפ דופלסי-מורנה (Philippe Duplessis-Mornay), תאולוג הפרוטסטנטיזם האדוק. את פיליפ פגשה לאחר שנמלטה מהטבח שהתרחש בפריז בליל יום הקדוש ברתולומאוס, כשהיה גם הוא פליט. חתונתם התרחשה מתוך רצון חופשי של השניים אך תוך אישור המשפחות, באופן שהיה נדיר לתקופה אך לא בלתי מקובל לחלוטין. במהלך נישואיהם ילדה שרלוט שבעה ילדים, מתוכם ארבעה הגיעו לבגרות: שלוש בנות ובן. בשנת 1605, בנה היחיד מת בקרב מול הצבא הספרדי. בעקבות כך חדלה שרלוט מלכתוב את הממואר שעליו עמלה שנים, היות שהוא נועד לעבור בירושה לבן, ומאז מותו הממואר "התייתם" ונקטע,

נסע, ועשיר בתיאורים תקופתיים. ראו בהרחבה: Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay: Un huguenot, homme d'état, 1549-1623* (Paris: Fischbascher, 1933); Élie Barnavi, "Préface," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, ed. Nadine Kuperty-Tsur (Paris: Honoré Champion Éditeur, 2010), 9; Nadine Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, ed. Nadine Kuperty-Tsur (Paris: Honoré Champion Éditeur, 2010), 29.

⁵⁰¹ Nadine Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 31-32.

כפי שתיארה זאת נדין קופרטי-צור (Kuperty-Tsur). שרלוט האבלה מצאה את מותה בעצמה כמה חודשים

מאוחר יותר.⁵⁰²



סמל משפחה של שרלוט דופלסי-מורנה

לדברי קופרטי-צור, התיעוד שמוצג בממאר הינו בעל חשיבות היסטורית רבה ביותר משתי סיבות: ראשית, מדובר בתיעוד ספונטני, שלא נכתב תחת חסות כלשהי; שנית, מעטים התיעודים בגוף ראשון שנכתבו בידי פרוטסטנטים.⁵⁰³ להלן אנתח קטעים נבחרים מתוך התיעוד, ואנסה להבין כיצד הם משליכים על התייחסותנו לשרלוט דופלסי-מורנה לא רק כאישה, אם ופרוטסטנטית, אלא גם כמתעדת היסטורית.

⁵⁰² Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 48
⁵⁰³ Nadine Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin: les 'Mémoires' de Madame de Mornay," *Revue d'histoire du protestantisme* 1, no. 1 (2016): 58

כתיבתה של שרלוט דופלסי-מורנה ספוגה ברוח קלוויניסטית⁵⁰⁴ מכמה היבטים: בהיבט הדתי ישנה חשיבות לכתיבה כשליחות האל, כפי שהיא מתבטאת במקורות בגוף ראשון ללא תיווך. כן חשובים ההיבטים המגדריים והמעמדיים, בהיותה של דופלסי-מורנה אשת אצולה הוגנוטית (הקלוויניסטים בצרפת). באשר להיבט המגדרי, מחקרים רבים הדגישו את חשיבותן של נשים בהפצת רעיונות הרפורמציה בכנסייה. לפי קופרטי-צור, קל להבין את משיכתן של נשים לדת החדשה, כיוון שהיא תבעה עיון אישי בטקסטים המקראיים ועודדה בפועל גישה של נשים למקורות הידע, בתקופה שבה גישתן להשכלה ולידע לא הייתה מערכתית בהכרח.⁵⁰⁵

קתרין רנדל (Randall) התייחסה גם היא לכתיבה הקלוויניסטית, וטענה כי חלק מהגברים הכותבים מילאו תפקידים ציבוריים, שחשיבותם הציבורית עלתה על חשיבות הכתיבה שלהם, זאת בניגוד לנשים. לכן הנשים הצליחו יותר להתגבר על אתגר מלאכת הכתיבה ולבטא בחייהן את האמביוולנטיות של ערכים פרוטסטנטיים מסוימים – בהם הצורך לכתוב בשליחות האל מצד אחד, ומצד שני לא לכתוב יותר מדי על "העצמי" ולבזבז זמן "לשווא". כך לדוגמה, כותבים פרוטסטנטיים כמו אגריפה ד'אוביני (Théodore-Agrippa d'Aubigné, 1552–1630) וברולד דה ווריל (François Béroalde de Verville, 1556–1626) מצאו צידוקים לכתוב באופן מובהק על עצמם, תוך הדגשת דבקותם בדת שדוחה את "העצמי", בטענה שמדובר בסטייה ובהסחת דעת מן האלוהי.⁵⁰⁶ אך בעבור הנשים המצב היה שונה, כך גורסת רנדל: הן נבלמו באופן כולל על ידי תפקידן המגדרי הצר והמתוחם לקריאה כנועה ומושתקת בכתיבי הקודש. לכן, ההתחקות אחר הנשים הקלוויניסטיות המעטות שכן מצאו עצמן כותבות מאפשרת הבנה מעמיקה של תהליך הכתיבה עצמו, מעבר לתוצר הגמור, ומשום כך רבה תרומתן לתחום הכתיבה הקלוויניסטית בכלל וזו הנשית בפרט.⁵⁰⁷

רנדל הדגישה כי לא רק המרכיב המגדרי הוא שמשפיע על הישמעות או אי-הישמעעות קולות מסוימים במרחב. הכתבים שבחרה לבחון במאמרה הם של נשים משכילות ממעמד גבוה, ולכן ישנה חשיבות גם להקשר המעמדי-חברתי בכתיבתן, מעבר להקשר המגדרי גרידא. עם זאת, חשוב לציין כי דופלסי-מורנה

⁵⁰⁴ ז'אן קלווין (1509–1564) הצרפתי היה רפורמטור בן הדור השני לרפורמציה, שעיקר פועלו והישגיו היו ארגון התורה הפרוטסטנטית של קודמיו – לותר, צווינגלי ובוצר, לכדי מערכת תאולוגית ברורה וסדורה. בשיא הצלחתו הוא הפך למנהיגה הרוחני של ז'נבה. בכתיבתו הגדיר קלווין את היחסים בין האדם לאל: האל חזק, טוב, צודק וכול יכול, ואילו האדם חלש, בור, שחצן ומושחת מיסודו. ראו בהרחבה: יוג'ין פ' רייס (הבן) ואנתוני גרפטון, **אירופה בראשית העת החדשה: 1460–1559**, תרגום עדי הירש-גינזבורג, עריכה מירי אליאב-פלדון (תל אביב: הוצאת רמות, 2010), 142–143.

⁵⁰⁵ Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 55–56.
⁵⁰⁶ Catharine Randall, "Shouting Down Abraham: How Sixteenth Century Huguenot Women Found Their Voice," *Renaissance Quarterly* 50, no. 2 (Summer 1997): 413.

⁵⁰⁷ Randall, "Shouting Down Abraham," 411.

הייתה בת אצולה שניונית בלבד, וקופרטי-צור מדגישה כי זהו תיעוד נדיר יחסית של אישה כותבת מהאצולה השניונית, ולא בת האצולה הראשונה⁵⁰⁸ או אף מלכה.⁵⁰⁹ ננסי רולקר (Roelker) התייחסה גם היא להיבט המעמדי וטענה כי בפועל, הגורם החשוב יותר באשר לגישתן של נשים למידע ויכולתן לרכוש השכלה לא היה המגדר שלהן, אלא המעמד: לנשים ממעמד גבוה היה סיכוי גבוה יותר להיחשף לרעיונות מגוונים מאשר אף לגברים בני מעמדות נמוכים יותר.⁵¹⁰

בהקשר המגדרי, בעת החדשה המוקדמת ההפרדה בין הנשיות לאימהות לא הייתה בהכרח מובנת מאליה. ננסי רולקר טענה במאמרה כי הדרך המובטחת ביותר עבור אישה חכמה ומשכילה מהאצולה הגבוהה במאה השש-עשרה להשפיע בסוגיות פוליטיות הייתה דרך התערבות בגורל בניה.⁵¹¹ תפקידה של דופלסי-מורנה כאם, אם כן, היה חשוב באותה מידה, אם לא יותר, מהיותה אישה – שכן הוא סיפק את אחת ההצדקות הבסיסיות לכתיבת הממואר כולו, לאור העובדה שהז'אנר עצמו של הממואר נשמר לרוב לגברים בעלי תפקיד ציבורי, פוליטי וצבאי חשוב. דופלסי-מורנה, מציינת קופרטי-צור, מילאה לחלוטין את תפקידה בתור אישה, רעיה ואם קלוויניסטית בעת שניגשה לכתיבה, והללו סיפקו הצדקה לכתיבתה.

הממואר נפתח במכתב המוקדש לבנה, ובו מסבירה דופלסי-מורנה כי בכוונתה לספק לו מדריך לפני צאתו ל"עולם הגדול".⁵¹² משום כך הממואר לא נפתח בסדר הכרונולוגי הקלאסי של מאורעות חיי בעלה פיליפ דופלסי-מורנה, שכן מטרתה הייתה לספק מדריך רוחני לבנה על מנת לגייסו למאבק הפרוטסטנטי, כממשיך דרכו של אביו. כאן גם נכנס תפקידה כרעיה, שניצבת לצד בעלה במאבקו הדתי והפוליטי, ומגלמת באמונה עמוקה בתפקידה כאם את החשיבות של התפקיד הקדוש להנחלת המורשת הלאה.⁵¹³ לטענת דונה דיוויס דונלד (Davis Donald), הצדקה זו לכתיבה מייחדת אמנם את הממואר הזה במסגרת הז'אנר – משום שבאותה עת ממוארים נכתבו בידי נשים רק לעיתים נדירות, אך לא מבטאת רעיון בלתי סביר. לדידה, תפקיד האם שמייצגת דופלסי-מורנה במכתב הפותח את הממואר מאפשר הצצה

Nadine Kuperty-Tsur, "Le portrait de Philippe Duplessis-Mornay dans les mémoires de son épouse: entre⁵⁰⁸ hagiographie et apologie," *Albineana, Cahiers d'Aubigné* 18 (2006): 568

.Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 23⁵⁰⁹

Nancy L. Roelker, "The Appeal of Calvinism to French Noblewoman in the Sixteenth Century," *The Journal of⁵¹⁰ Interdisciplinary History* 2, no. 4 (1972): 394

.Roelker, "The Appeal of Calvinism to French Noblewoman in the Sixteenth Century," 397⁵¹¹

.Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 60⁵¹²

.Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 25⁵¹³

כמעט אינטימית ליחסים בין האם לבנה, שכן לא היה נפוץ בקרב נשים כותבות בתקופה הנדונה לחשוף אופי יחסים אישי בחיבוריהן.⁵¹⁴

אך כשהיא ניגשה לראשונה לכתוב, בין אם על מה שתפסה כהיסטוריה של משפחתה ובין אם על מאורעות שחוותה בימי חייה, הנחות היסוד שלה היו מדויקות ומבוססות על מידע מהימן, הן מבחינה צבאית והן מבחינה פוליטית. אין עוררין, טוענת קופרטי-צור, כי פיליפ דופלסי-מורנה עדכן בקביעות את רעייתו באשר למעשיו, במכתבים ובעל פה. התיעוד הפך עבור שרלוט דופלסי-מורנה למאבק הפרוטסטנטי עצמו: התגייסותה למאבק מתבטאת בעניין ובבקיאות שהיא מביעה בסוגיות פוליטיות ודתיות בצרפת, תוך הבנה עמוקה של אתגרים ומתחים מורכבים הטמונה בתיעודה.⁵¹⁵ לכן, הכתיבה הנשית של הממאר הופכת במקרה הזה לאלטרנטיבה למאבק הגברי, ובה בעת להמשך ישיר שלו.⁵¹⁶

נטלי זימון-דיוויס (Zemon-Davis) התייחסה גם היא להיבטים השונים של כתיבה היסטורית הנכתבת בידי אישה, באמצעות שרטוט קווי מתאר הנדרשים מאדם בכלל ומאישה בפרט על מנת לכתוב היסטוריה בעת החדשה המוקדמת. ראשית, היא טוענת, יש צורך בגישה לחומרים הקשורים לתחום הנחקר; שנית, נדרש מעמד חברתי וציבורי מספיק חשוב; ושלישית, לעיתים יש צורך ביכולת לנוע על מנת למצוא כתבי יד או לבקר באתרים, חורבות וכתובות.⁵¹⁷ המשתנה האחרון, הדגישה זימון-דיוויס, אינו קל במיוחד ליישום עבור אישה: נשים לא מילאו תפקידים רשמיים שאפשרו להן לנוע בקלות לאתרי מחקר רלוונטיים, ונוסף על כך מוסדות רשמיים כמו הספריות האוניברסיטאיות היו סגורים בפניהן. האישה ההיסטוריונית נדרשה להתאים ולעצב את מושא מחקרה בהתאם לכך.

הממאר של שרלוט דופלסי-מורנה, שנפתח כאמור בהקדשה אישית לבנה, ממשיך בתיאור קורות חייו המוקדמים של בעלה פיליפ, ומנקודה זו מתעמק בשחזור המאורעות שהתרחשו בתחילת מה שייקרא בדיעבד "מלחמות הדת" בצרפת. בין היתר מתעדת דופלסי-מורנה בגוף ראשון את מאורעות טבח יום הקדוש ברתולומאוס, שהתחולל בפריז ב-24 באוגוסט 1572, ובו היא נכחה. לדברי קופרטי-צור, התיעוד הינו בעל חשיבות היסטורית רבה שכן מדובר בתיעוד ספונטני, שלא נכתב תחת חסות כלשהי, ומעטים התיעודים

Donna Davis Donald, "La mère comme médiatrice: les relations dans la famille Mornay," *Albineana, Cahiers*⁵¹⁴ *D'aubigné* 18 (2006): 606

.Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 58–59⁵¹⁵

.Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 60⁵¹⁶

Natalie Zemon-Davis, "Gender and Genre: Women As Historical Writers, 1400–1800," in *Beyond Their Sex*.⁵¹⁷ *Learned Women of the European Past*, ed. Patricia H. Labalme (New York, NY: New York University Press, 1980):

.154

בגוף ראשון שנכתבו בתקופה זו בידי פרוטסטנטים.⁵¹⁸ להלן אנתח קטעים נבחרים מתוך התיעוד ואנסה להבין כיצד הם משליכים על התייחסותנו לשרלוט דופלסי-מורנה לא רק כאישה, אם ופרוטסטנטית, אלא גם כמתעדת היסטורית.

העסקתי את עצמי רבות, למען בריאותי, ובחרתי ללכת להעביר את החורף אצל אחותי, הגברת ווקלה. היות שביום שני שאחרי חג הקדוש ברתולומאוס הייתי אמורה לנסוע, קיווייתי להספיק לפגוש ביום ראשון את הגברת הנסיכה דה קונטי, גברת בויון, הגברת המרקיזה דה רוטלין, וגברת דה דמפייר. אך היות שעוד שכבתי במיטה, הייתה זו משרתת מטבח פשוטה מן העיר, שהשתייכה לדת [ההוגנוטית], שהגיעה מהעיר על מנת למצוא אותי, מבוהלת כולה, והודיעה: הורגים את כולם.⁵¹⁹

מעניין לשים לב לתיעוד הטבח בפתח דבריה של דופלסי-מורנה: היא אינה חוסכת בתיאורים על תכנוניה המקוריים לקראת אותו יום ועל מטרת ביקורה. כך עולה דיסוננס כמעט טראגי בין היום-יומיות של תיאור הביקורים המתוכננים אצל גבירות שונות והצורך במנוחה, לבין ניפוץ החזון כאשר המשרתת המבוהלת מגיעה ומספרת: "הורגים את כולם". על אף הדיסוננס, החלק הראשון בפסקה, העוסק בשמירת הקשרים של דופלסי-מורנה, אינו חשוב פחות בתיעודה – שכן תפקידה כאישה במערך הגינונים של האצולה והאליטה הפרוטסטנטית מייחד את המעמד הציבורי של משפחת דופלסי-מורנה. ביקורים אלו הם המשך להתכתבויות עקביות שלהן מייחסת דופלסי-מורנה חשיבות רבה.⁵²⁰ בהמשך להצגת דברי המשרתת היא כותבת:

לא נבהלתי ישר, אלא לבשתי את מעילי והתבוננתי מהחלון. ברחוב הגדול, סנט אנטואן, היכן שישנתי, ההמון גועש, כמה גופות של שומרים מוטלות ולכל אחד כובע צלבים לבנים.⁵²¹

החלק הבא בתיעוד מבהיר לנו את קור רוחה הראשוני של דופלסי-מורנה, ורצונה לרדת לעומק הסיטואציה: היא אינה נבהלת, אלא קמה לראות בעצמה על מה מדברת המשרתת לפני שתסיק מסקנות. רק לאחר שראתה במו עיניה את ההתרחשויות, היה החלה לפעול על סמך כך. מדובר במרכיב חשוב בהתייחסות אל דופלסי-מורנה כמתעדת היסטורית: נכונותה לראות במו עיניה את המתרחש, ולא להעביר מידע רק על סמך תגובות ראשוניות ושמועות בלתי מבוססות. מחלונה היא אכן ראתה את תחילתו של טבח – ההמון הסוער,

⁵¹⁸ Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 58

Charlotte Duplessis-Mornay, *Les Mémoires de Madame de Mornay*, ed. Nadine Kuperty-Tsur (Paris: Honoré Champion Éditeur, 2010), 107-108. כל הקטעים מתוך הממאר הנם תרגום חופשי של מחברת המאמר.

⁵²⁰ Kuperty-Tsur, "Engagement et écriture protestante au féminin," 60

⁵²¹ Je ne m'estonnay pas soudainement, mais ayant prins ma cotte et regardé par mes fenêtres, j'aperçu à la grande rue St. Anthoyne où j'estoy logée, tout le monde fort esmeu, plusieurs corps de garde et chacun à leur chapeau des croix blanches." Duplessis-Mornay, *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 108

הקתולים הטובחים וסימן ההיכר שלהם: צלב מעטר את כובעם וסרטים לבנים על זרועם, סימנים ל"טוהר" שהם מאמינים שאיבדו.⁵²² דופלסי-מורנה ממשיכה וכותבת:

בעודי בתוך הכוך הזה בעליית הגג, אני שומעת צעקות כה משונות של גברים, נשים וילדים שטובחים בהם ברחוב, והיות והשארתי את בתי למטה, אני מוצאת עצמי בכזה תסבוך ובכזה ייאוש – שאם לא החשש להעליב את אלוהים, הייתי יותר חוששת ליפול חיה לידי ההמון ולראות את בתי נטבחת, מאשר שאני חוששת לחיי שלי.⁵²³

בחלק אינטנסיבי ומצמרר במיוחד בתיעוד, התחבאה דופלסי-מורנה ושמעה את קולות הנטבחים, תוך שמחשבותיה נודדות לגורל בתה המופרדת ממנה. בחלק זה ניתן להתחיל לחוש את מה שהיא תופסת כעדות האלוהית לתפקידה בעולם, תפקיד שמבוטא בכתיבתה: היא מאמינה כי נכחה ברגע הזה אך ניצלה על מנת להמשיך במאבק הפרוטסטנטי בשם אלוהים, ולכן עדותה, כמו עדות דתית, היא מדויקת ולא מסולפת.⁵²⁴ יתר על כן, דופלסי-מורנה ציירה עצמה ספק כמרטירית, בטענתה שאילולא מדובר היה בחטא, היא הייתה מעדיפה להשליך עצמה ולמות מאשר להמשיך לשמוע את קולות הנטבחים ולהיאסף לחוות את שלהוב ההמונים או אף לצפות בבתה נטבחת.

ביום שלישי, הגבירה דה לה בורד, אמא שלי, מצאה דרך להציל את אחיי מפני הטבח, לגרום להם להגיע למיסה. במחשבה להציל אותי באותה הדרך, העבירה את המסר לבן דודי האדון דה פרואה, שאיתו היו לי שיחות רבות בנושא אך, תודה לאלוהים, מצא שאני רחוקה מכך. ביום רביעי, אחרי שאמא שלי ניסתה בדרכים שונות לגרום לי לרדת, ולא קיבלה ממני את התשובה שהיא רצתה, אלא רק תחינה להוציא אותי מפריז, העבירה לי את המסר כי תשמח שאראה שוב את בתי, אך יכולתי רק לענות שאקח אותה בזרועותיי וניטבח ביחד, אך בו-בזמן, החלטתי כי עליי לעזוב את פריז בכל מחיר והתחננתי בפני מי שהעביר לי את המסרים שימצא עבורי מקום על קרון מתים או על סירה בנהר הסן.⁵²⁵

François Dubois | Le massacre de la Saint-Barthélemy (The Saint Bartholomew's Day Massacre)⁵²⁶



r:⁵²²
5): 1
9⁵²³
3⁵²⁴
1⁵²⁵
526
cre

קטע זה בתיעוד מעניק לנו הצצה למסירות הדתית יוצאת הדופן של דופלסי-מורנה: כשהיא פונה לאמה הקתולית לעזרה, האם משיבה שתציל אותה ואת בתה רק בתנאי שתמיר דתה לקתוליות, כפי שעשו אחיה. עדות זו של דופלסי-מורנה היא עדותה של אצילה פרוטסטנטית במנוסה, אך גם עדות של אם צעירה המנסה להציל את בתה. ובכל זאת היא מסרבת להמיר את דתה, וממשיכה ברטוריקה המרטירית של מוות בשליחות האל אם הדבר יידרש.⁵²⁷ היא ממשיכה וכותבת:

אמרתי לה שאין לי זמן מיותר, כי חשבתי שחיילים עוקבים אחריי, וכי ברור שאלוהים רצה שהיא תציל את חיי, אחרת כבר הייתי מוצאת עצמי מתה.⁵²⁸

עם זאת, בשלב מסוים נראה שדופלסי-מורנה ויתרה על אידאל המרטיריות, והתחזק בה הרעיון כי אלוהים הציל אותה מהטבח בדרכיו העקלקלות. מהפך זה קורה כאשר היא יצאה מפריז על סירה לכיוון העיר סן, נעצרה בידי חיילים שחשדו בה כי היא הוגנוטית, ואז נתקלה בבורגנית זרה שנרתמה לעזרתה והצילה אותה מהטבעה בנהר.⁵²⁹ עבור דופלסי-מורנה, הצלחתה להינצל פעם אחר פעם היא עדות לחסדו של האל ולחשיבות שיש לה במאבק הפרוטסטנטי.

חוקרות שונות בחנו את הממאר שכתבה דופלסי-מורנה באופנים שונים. זימון-דיוויס הכריזה כי בניגוד לחוקרות פמיניסטיות רבות בנות תקופתה או קודמות לה, מחקרה לא שאף "ליצור יש מאין" באשר לנשים כותבות, כלומר להסביר את "שיכול היה להיות" עם כישרונן אילולא התקיימו הגבלות מגדריות. זימון-דיוויס חקרה מה הניע כמה נשים מהמאה החמש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה לבצע מחקרים ולכתוב על אודות העבר או ההווה שבו הן חיות.⁵³⁰ באשר לממאר של דופלסי-מורנה, היא טענה כי לא נשמע בו קולה של היסטוריונית פוליטית עצמאית: כל הכרונולוגיות המתוארות מסופרות מנקודת מבטו של בעלה, גורסת זימון-דיוויס, ואילו האישה "משאילה את קולה לבעלה ומתעדת", אך לא לוקחת בעלות על החומר הנכתב. כך לטענתה, החלק בממאר העוסק בהתחקות אחר לבטיו של המלך אנרי הרביעי לגבי המרת דתו מחדש לקתוליות, הצגת ניסיונותיו הכושלים של פיליפ דופלסי-מורנה להניאו מכך והמאבק להבטיח בכל זאת זכויות לפרוטסטנטים – מוצגים כולם מנקודת מבט של פיליפ, שאותה מאמצת שרלוט לחלוטין. האחרונה מדגישה כי על אף שהיה לשרלוט דופלסי-מורנה סגנון ספרותי אישי, היא לא השתמשה בכתיבה

⁵²⁷ Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 32.

⁵²⁸ Duplessis-Mornay, *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 112.

⁵²⁹ Kuperty-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 32–33.

⁵³⁰ Zemon-Davis, "Gender and Genre," 153–154.

ההיסטורית כאבטיפוס ולא ציפתה לדעת הקהל על כתביה, שכן הממאר נועד לשמש מדריך לבנה ועדות לשירות שלה ושל בעלה עבור המאבק הפרוטסטנטי.⁵³¹

בשונה מגישתה "הצנועה", כפי שהגדירה על עצמה זימון-דיוויס, מטרתה של רנדל הייתה מעט מערכתית יותר, כך נדמה. רנדל טענה כי כשכתבה דופלסי-מורנה על בעלה המפורסם פיליפ, היא זו שייצרה היסטוריה ולא הוא, משום שהיא השתמשה בו בתוך נרטיב מסוים שמאפשר ביקורת על אידאולוגיות דומיננטיות שנתפסות בדרך כלל בשוליים ובסוגריים.⁵³² בהתייחסותה לכתובה של דופלסי-מורנה, גרסה רנדל כי היא מציגה ניתוח של היחסים במשפחה ההוגנוטית,⁵³³ ובאופן שבו הצליחה האישה לייצב לעצמה אסטרטגיות פעולה בתוך התא המשפחתי. כך, דופלסי-מורנה שכתבה בצל בעלה, לפי רנדל, הצליחה להפוך לבסיס הלגיטימי היחיד לספר את סיפורו, ובכך הפכה את כתיבתה להכרחית.⁵³⁴ באשר לסגנון של הממאר, הציעה רנדל כי דופלסי-מורנה דיברה על עצמה בקודים, בשוליים המצומצמים ביותר של הכתיבה. עם זאת, כשהיא כן התבטאה בתוך השוליים – היא עשתה זאת באופן אישי וחזק ביותר, "לחשה מהשוליים", וקולה נשמע. לבסוף טענה רנדל באופן מעורר מחלוקת כי שרלוט "מדברת דרך הגבר", כאילו דיברה דרך צינור. הנוכחות הגברית מאפשרת לה חזות מקובלת, אך הקול שבו היא מדברת הוא במידה רבה שלה.⁵³⁵

החוקרות השונות שהצגתי עסקו בשאלת "הנשים כהיסטוריוניות" במאה השש-עשרה. מנגד, נדין קופרטי-צור הדגישה במאמריה השונים ובגרסה בעריכתה לממאר כי מטרתה של שרלוט דופלסי-מורנה לא הייתה לכתוב היסטוריה או יצירה ספרותית, אלא להשאיר אחריה עדות לאמונתה בכך שבעלה פיליפ הוא נבחר האל, וכי חסד האל שורר על המשפחה כולה. עם זאת, אף שלא זו הייתה מטרתה, בפועל סוקר הממאר מאורעות קריטיים בהיסטוריה של מלחמות הדת, עדות ממקור ראשון על טבח הקדוש ברתולומאוס ופירוט על אודות הקריירה של פיליפ דופלסי-מורנה בתקופה של שינויים דרמטיים במלוכה הצרפתית.⁵³⁶ באשר לסגנון הממאר, בניגוד לגישה הספקנית של חוקרות אחרות, מדגישה קופרטי-צור את חשיבות

⁵³¹Zemon-Davis, "Gender and Genre," 162–163.

⁵³²Randall, "Shouting Down Abraham," 411–412.

⁵³³ז'אן קלווין, שהוזכר לעיל, פיתח גם תורה שעסקה ביחסים בין גברים לנשים. בדומה לזרמים פרוטסטנטיים שונים, הוא ביסס רבות מתורתו התאולוגית לגבי חיי המשפחה על כתבי הקודש, שבהם מוצג שוויון רוחני מוחלט ואפשרות זהה לגאולה בין נשים לגברים. עם זאת, טרם הגאולה, בעולם הזה מתקיים אי-שוויון מוחלט: האדם נוצר ראשון כדי לשלוט, ועל האישה להיות נשלטת. אך אין פירוש הדבר כי על בני הזוג לא לחיות בהרמוניה ובאהבה עד מותו של אחד מהם. ראו בהרחבה: סלוחובסקי, רמון ופישר, **על סף העת החדשה**, 134–135.

⁵³⁴Randall, "Shouting Down Abraham," 416.

⁵³⁵שם, 430.

⁵³⁶Kupert-Tsur, "Introduction," dans *Les Mémoires de Madame de Mornay*, 13–14.

התפקיד המשולש של שרלוט בטקסט: כאם, כרעיה וכפרוטסטנטית. מתוך אמונה עמוקה בחסד האל השורר עליהם ובחשיבות המאבק הפרוטסטנטי, מדגישה קופרטי-צור את שיתוף הפעולה של הזוג דופלסי-מורנה, דבר המייחד את כתיבתה של שרלוט דופלסי-מורנה ויוצר נקודת מבט משותפת של בני הזוג, ולא נקודת מבט "גברית מושאלת" שאותה הם מנחילים הלאה לבנם.⁵³⁷



הארמון שבו שהתה שרלוט דופלסי-מורננה כשכתבה את הממואר

כשניגשתי לכתובת עבודה זו, אחד המרכיבים שעליהם התעכבתי היה ניסיון לתרגם לעברית את המונח *Historical Writers* של נטלי זימון-דיוויס. אז הבנתי: הקושי סימן סוגיה מחקרית כשלעצמה בסוגיית היותן של נשים כותבות ומתעדות היסטוריוניות אקטיביות או פסיביות. בהשראת המחקרים שקראתי, התבהר לי כי התשובה כנראה אינה "נכון" או "לא נכון", אלא: "מה את שואלת?". אכן, באשר לממואר של שרלוט דופלסי-מורנה, ייתכן כי לא נכון לשאול אם היא הייתה היסטוריונית במובן המדוקדק של המילה. עם זאת, תוך הבנת התפקידים שהיא כן מילאה, מתוך התבוננות ב"גובה העיניים" ככל הניתן במרחק הזמן, נמצאות

⁵³⁷Kupert-Tsur, "Le portrait de Philippe Duplessis-Mornay dans les mémoires de son épouse," 583

תשובות אחרות. תיעודה של שרלט דופלסי-מורנה מדויק, ומבחינתה אינו מסולף, שכן הוא נכתב תחת ההנחה של חסד האל ומאבק דתי. מתוך תפיסה עמוקה של הממואר כעדות דתית המונחלת הלאה, במשפחה שהיא בעלת החסד – אנו יכולות גם להניח, כפי שטענה בפניי קופרטי-צור בעל פה, כי העדות מדויקת היסטורית מפני שהיא נכתבה כעדות דתית בפני האל המנחילה מדריך רוחני לבנה, ולכן דופלסי-מורנה אינה משקרת. כתוצר לוואי של כך זכינו לקבל מסמך היסטוריוגרפי על אודות מלחמות הדת בצרפת, וכך יכולה דופלסי-מורנה להיחשב שלא בכוונה תחילה "אישה מתעדת היסטורית בצרפת של המאה השש-עשרה". עם זאת, היות שמדובר בתוצר של מוטיבציות כתיבה אחרות, ניתוח הטקסט חושף את החשיבות "האמיתית" של הטקסט מבחינת שרלוט הרעיה, שרלוט האם ושרלוט הפרוטסטנטית.

יתר על כן, העובדה שהטקסט נאמן לחוויות של שרלוט דופלסי-מורנה ברגע האמת בתור עדות דתית שהיא מפקידה בפני האל לא מורידה ממנו את שכבות הנסיבתיות וההקשרים שעלינו להבין בעת הקריאה: ההקשר של שרלוט האישה, ההקשר של שרלוט ההוגנוטית, ההקשר של שרלוט ניצולת הטבח ועוד, כמו בכל קריאה ביקורתית של טקסט היסטורי. בשונה מטענות של חלק מן החוקרות שצוינו לעיל, אני מאמינה שניתוח תיעוד טבח יום הקדוש ברתולומאוס מדגיש כי כתיבתה של שרלוט דופלסי-מורנה הייתה עצמאית, לפחות במקטעים משמעותיים. התעלמות מהאופן שבו היא בחרה לנסח את עצמה ולפרוט את התיעוד ההיסטורי בטענה כי מדובר בקול של בעלה הנובע מתוכה, משמעה התחמקות מקריאה מעמיקה של תיעוד הטבח, בעיניי. לאור רבדים שונים אלה, מעניין לבחון את האופן שבו חוקרות שונות מתייחסות למרכיבים שונים בכתיבת טקסט זה – במיוחד כשמדובר במחקר היסטורי שהוא גם אישי: היסטוריוניות בנות ימינו המתחקות אחר "היסטוריוניות" מהעת החדשה המוקדמת תוך בחינת ההגבלות שאולי עוד נותרו ואלו שלא.

ביבליוגרפיה

מקור ראשוני

Duplessis-Mornay, Charlotte. Les Mémoires de Madame de Mornay, edition critique par Nadine Kuperty-Tsur. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2010.

מקורות משניים

סלוחובסקי, משה, רמון, אורית ופישר, יוכי. **על סף העת החדשה: אירופה 1350–1600**, כרך ד. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2014.

רייס, יוג'ין פ' (הבן) וגרפטון, אנתוני. **אירופה בראשית העת החדשה: 1460–1559**. תרגום עדי הירש-גינזבורג, עריכה מירי אליאב-פלדון. תל אביב: רמות, 2010.

Davis Donald, Dona. "La mère comme médiatrice: les relations dans la famille Mornay." *Albinea, Cahiers D'aubigné* 18 (2006): 605–615.

Koenigsberger, H. G. Mosse, George L. and Bowler, G. Q. *Europe in the Sixteenth Century* (2nd ed.). London: Longams, 1989 [1968].

Kupert-Tsur, Nadine. "Engagement et écriture protestante au féminin: les 'Mémoires' de Madame de Mornay." *Revue d'histoire du protestanisme* 1, no. 1 (2016): 55–76.

Patry, Raoul. *Philippe du Plessis-Mornay: Un huguenot, homme d'état, 1549–1623*. Paris: Fischbascher, 1933.

Randall, Catharine. "Shouting Down Abraham: How Sixteenth Century Huguenot Women Found Their Voice." *Renaissance Quarterly* 50, no. 2 (1997): 411–442.

Roelker, Nancy L. "The Appeal of Calvinism to French Noblewoman in the Sixteenth Century." *The Journal of Interdisciplinary History* 2, no. 4 (1972): 391–418.

Zemon-Davis, Natalie. "Gender and Genre: Women As Historical Writers, 1400–1800." In *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, edited by Patricia H. Labalme, pp. 153–182. New York, NY: New York University Press, 1980.