



## דמות תלמודית והשתקפותה

דוד לוינ

עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 438.

בכותרת המשנה. לפני שמונה הפרקים המהווים את גוף הספר, מתווה מאיר בדיון מתודי את דרך עבודתה ואת הטיפול באוסף המסורות. בסקירה זו אתאר את עקרונות בחינת החומר, את דרך הצגתו בספר ואת עיקרי מסקנותיו. אחר כך אדון בכמה עניינים כלליים העולים מדרך עבודתה של המחברת וממסקנותיה.

★

דרך העיון של מאיר במקורות מוצגת בתמצות כבר בעמודו הראשון של המבוא: 'החיבור בא לעיין בדמותו של רבי על פי שלושה עקרונות: הבחנה בין מסורות ארץ ישראל למסורות בבלי; ויתור על ההבחנה בין המסורות לפי מהימנותן ההיסטורית; הארת המסורות על פי הקשרן הספרותי' (עמ' 11). שלושה עקרונות מתודיים אלו הם מהותיים לדרך העיון שנוקטת מאיר בחיבור זה. ההבחנה בין בבל לארץ-ישראל כחלק מהערכת מסורות חז"ל בהקשרן הגאוגרפי-התרבותי ועיבוד ההשלכות ההיסטוריות והספרותיות של הבחנה זו הם מהישגיו הבולטים של המחקר התלמודי-ההיסטורי בעשורים האחרונים.<sup>1</sup> מאיר הולכת מבחינה זו בנתיב

עפרה מאיר הניחה לפני קהל הקוראים והלומדים חיבור יסודי ומקיף על דמותו של רבי יהודה הנשיא (רבי) כפי שזו עולה מתוך סיפורי האגדה בספרות חז"ל הקלסית. המחברת אספה ומיינה כ-400 מסורות סיפוריות (ועוד למעלה מ-200 מקבילות) העוסקות בחייו ובפועלו של רבי. המסורות מוינו לשלושה תחומים, היוצרים מעגלים ביוגרפיים: (א) האיש, משפחתו ומהלך חייו (פרק ראשון ושמיני); (ב) מקומו ומעמדו בתוך חוגי חכמים (פרק שני, שלישי, רביעי וחמישי); (ג) הנהגתו המדינית ביישוב היהודי וכלפי השלטונות הרומאיים (פרק שישי ושביעי). כך יוצר מבנה הספר – כפי שעולה כבר מתוכן העניינים – חיבור שהוא דמוי ביוגרפיה. ברם הקורא מוזהר כי 'אין בעיון המוצע טענות היסטוריות, וכל משפט דמוי-טענה מציין אך ורק את המצוי במסורת הנדונה' (עמ' 19). עניינו של החיבור אינו היסטורי, אלא הוא מבקש להעלות דיוקנאות מתחלפים של רבי כפי שעוצבו במסורות חז"ל השונות, כמודגש

1 קביעה זו נכונה בדיסציפלינות השונות של המחקר התלמודי: הפילולוגיה, ההיסטוריה, תורת הספרות, מדע הדתות, ועוד. ראו לדוגמה: ש' ספראי, 'מעשי חכמים במסורת הארצישראלית ובתלמוד הבבלי', הנ"ל, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת התלמוד: אסופת מאמרים, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 161-180; י' אפרון, 'שמעון בן שטח וינאי המלך', הנ"ל, חקרי התקופה

ברבים מסעיפי הספר שבהם הדגשת ההקשר תורמת לפרשנות סיפורי האגדה. בשלב זה אעיר רק שעלינו להיות ערים למורכבות שאלת ההקשר. מחד גיסא אופיו הליקוטי של כל חיבור מספרותם של חכמים מצביע על כך שמעשה העריכה אכן מלקט ומצרף מקורות שונים; על כן ניסיון להתייחס אל כל מקור בנפרד אינו משולל יסוד. מאידך גיסא אותו מעשה צירוף ייתכן שהטביע חותם בצורתן של מסורות ובתוכנן. אם ענייננו בדמות כפי שעוצבה בסיפורת התלמודית עלינו להיות קשובים לשני האספקטים גם יחד. בפרקיו ובסעיפיו השונים של הספר מאיר מציגה הצגה שיטתית ומפורטת את המסורות הנוגעות לנושא הנדון. הצגה זו מלווה סקירה – לעתים כללית ולעתים פרטנית – של ההקשר שבו נמצאות המסורות בחיבורי ה"ל השונים. תחילה מאיר בוחנת את המסורות הארץ-ישראליות ואחר כך את הממצא הבבלי. בסיכום כל פרק היא משרטטת את האפיונים והתכונות של רבי ואת מערכות יחסיו כפי שעלו סביב הנושא הנדון, ומציינת הבדלים שעלו בין הדיוקן הארץ-ישראלי לזה הבבלי.

אדגים את דרכה של מאיר בניתוח המסורות על ביטול תשעה באב. בפרק על 'הנהגתו של רבי' (הפרק השישי) יש סעיף העוסק ב'תקנות והיתרים' ציבוריים (עמ' 229-235). סעיף זה סוקר מעשים וסיפורים העוסקים בנושאים הלכתיים מגוונים: תחומי שבת, שנת שמיטה, היתרים גאוגרפיים (תחומי ארץ-ישראל) ותשעה באב. במסגרת סעיף זה נדון הדו־שיח בין אמוראי ארץ-ישראל ר' אבא בר זבדא ור' אלעזר בן פדת על רצונו של רבי לבטל את צום תשעה

הסלול, ומוסיפה נתונים העשויים להעמיק את הבנתנו בנושא זה. הוויתור על עיסוק בשאלת המהימנות ההיסטורית של הטקסטים התלמודיים הנדונים גועד לאפשר בחינה על פי קריטריונים אסתטיים וערכיים ה'משוחררים' ממגבלותיה של 'אמת' היסטורית במובנה הפוזיטיוויסטי. בכך פוטרת עצמה מאיר משאלות היסטוריות-ביוגרפיות, ומטילה 'ספק אם יש ביכולתנו לדעת מה היתה האישיות של רבי בחייו' (עמ' 345).<sup>2</sup> התובנה שאי-אפשר לעקור טקסט תלמודי ממקומו ולהעמידו בבדידות מזהרת, אלא שיש לגשת אליו מתוך זיקה להקשרו, היא חשובה ועקרונתית.<sup>3</sup> היתרון שבגישה זו בא לידי ביטוי

החשמונאית, תל-אביב תש"ם, עמ' 131-194; הנ"ל, 'מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית – הארצישראלית כנגד הבבלית', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47-105; ד' בוירין, 'הגור הנשוי: האגדה הבבלית כעדות לתמורות בהלכה הבבלית', י' עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 77-93 (=ד' בוירין, הבר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 139-159); ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ-ישראליות ודרכן לבבל', קתדרה, 92 (תמוז תשנ"ט), עמ' 7-48; R. Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London & New York 1999

אינני שותף לווייתור זה. אכן המחקר של שלושים השנה האחרונות הראה שאותה מהימנות תמימה שהוענקה למסורות ה"ל אינה עומדת בביקורת פילולוגית, ספרותית או היסטורית. אך אין להטיל ספק או דופי בעצם הצבת שאלות היסטוריות על מארעות התקופה ועל אישיה ובהיפוש מתודה מתאימה כדי להשיב עליהן, גם אם תשובות אלו מורכבות ומסויגות. ראו: D. Goodblatt, 'Towards the Rehabilitation of Talmudic History', B.M. Bokser (ed.), *The History of Judaism: The Next Ten Years*, Chico, Calif. 1980, pp. 31-44; י' גפני, 'ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות', קתדרה, 100 (מנחם-אב תשס"א), עמ' 199-226.

בניגוד לרגש של מאיר על הזיקה להקשר הספרותי שבו נמצאת כל מסורת, עמד פרנקל על הסגירות של סיפור האגדה, והציבה כאבן פינה בניתוח הסיפורים ובפירושה. ראו: י' פרנקל, 'שאלות הרמנותיות בחקר

סיפור-האגדה, תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 157-159; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991, עמ' 237, 260. וראו: J.R. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore & London 1999, pp. 8-15



שער של מערת קבורה בבית שערים, מקום קבורתו של יהודה הנשיא (צילום: לביא שי)

המקבילה בבבלי קושרת את ביטול תשעה באב (או דחייתו) לנטיעה בפורים ולדחיצה בשבעה-עשר בתמוז.<sup>6</sup> מאיר רואה כאן מלאכת צירוף ועריכה של המקור דלעיל עם מסורת אחרת על רבי ושני המועדים האחרים.<sup>7</sup> כיוון שהמשך סוגיית הבבלי ממתן ומפרש שרבי לא התכוון לבטל את איסור המלאכה בפורים אלא שנטע בארבעה-עשר באדר ותגג את פורים בחמישה-עשר (או להפך), מאיר מקישה שהבבלי תופס את ביטול תשעה באב במסגרת של מחלוקת הלכתית ולא של שינויים ותמורות יזומים. הבבלי מביע יותר את עמדותיו

ראו: בבלי ב"ק ה' ע"א. הצגת המסר של שיתוף פעולה בלימוד כעריבה לזכירה ולדיוק משכנעת מאוד. ברם יוצא מכך שדמותו של רבי אינה ממלאת תפקיד מהותי במגמה של בעל המקור ומוסריו, אלא משנית לגמרי למטרתו הרטורית. על כן דמותו הספרותית של רבי (דיוקנו) איננה בטקסט זה. פרט המופיע לפי תומו של בעל המקור אינו מעוצב על ידו. אולי פרט זה חשוב בניתוח היסטורי המחפש נתונים המובאים במקורות אגב אורחא, אך הוא אינו חלק ממגמתו של היוצר, ולכן הוא משני לבחינה הספרותית-הרטורית.

6 בבלי, מגילה ה' ע"א-ע"ב.

7 ירושלמי, מגילה א, א (ע' ע"ב).

באב (עמ' 233-235). האחד ציטט את ר' חנינה בר חמא (בן זמנו של רבי): 'ביקש רבי לעקור תשעה באב ולא הניחו לו', והאחר השיב לו שגם הוא נכח באותו מעמד ולא כך נאמר, אלא 'ביקש רבי לעקור תשעה באב שחל להיות בשבת'. מסורת זו בירושלמי כוללת שני חלקים, בכל אחד שני האמוראים חלוקים בדברי רבם ר' חנינה.<sup>4</sup> פעם הנושא הוא חיוב האישה במצוות פרייה ורבייה, ופעם העניין הוא ביטול תשעה באב. מגמתה וכוונתה של 'המסורת להעמיד על חולשת הזיכרון האנושי, ועל הדרך היעילה להתמודד אתו: הערובה לדיוק בזיכרון היא לימוד בצוותא' (עמ' 233). מסר זה מובע בפסוק המצוטט בסיום המקור 'טובים השנים מן האחד' (קהלת ד, ט), כך 'ניכר שהחיבור בין החלקים אמיץ' (שם). הדימוי של רבי המועלה במקור בתלמוד הירושלמי הוא של 'מנהיג שהיה מוכן להעמיד לבחינה מחודשת דפוסי הלכה שנתקבלה מדורי דורות' (עמ' 234).<sup>5</sup>

4 ירושלמי, תענית ד, ז (סט ע"ג); שם, מגילה א, ג (ע' ע"ג); שם, יבמות ו, ו (ז ע"ד).

5 דומה שהמחברת 'תברה לגזיזה' (= החלישה טענתה,

תחום היטב, שכן הוא חורג באופן ניכר מן הנושא הכללי של כ"ד משמרות הכהונה המעסיק את התלמוד הירושלמי במקום זה.<sup>9</sup> שלושה סיפורים משורשרים בטקסט, והם מוצגים כמכלול אחד שחלקיו מאירים זה את זה. מרכזיותו של הסיפור השני מודגשת על ידי החריגה הכרונולוגית – הסיפור הראשון עוסק במתן צוואתו של רבי, ובסיפור השלישי מדובר על ביצועה. הסיפור הראשון מתמקד ברבי, ור' חנינה נזכר רק בסוף הסיפור; הסיפור האחרון פותח במות רבי, ומתמקד בר' חנינה. מיקומו של הסיפור השני בתווך הוא בבחינת מבט לאחור; הוא שובר את הרצף הכרונולוגי, ומעניק חשיבות יתירה להשפעת מערכת היחסים בין רבי המורה לתלמידו ר' חנינה על מהלך המאורעות בימיו של רבי ולאחר מותו (עמ' 186). הצעתה של מאיר לקרוא מכלול זה על רקע המעבר בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים, מעניינת ומעוררת למחשבה. מעבר ספרותי-תרבותי זה מסומל על ידי שתי הדמויות: 'לאישיותו של רבי, הנשיא רב הסמכות, השפעה מכרעת על

החלוקות של רבי ופחות את כוונתו לשנות דפוסים מקובלים, הגם שאינו מבטל את נוכחותה' (עמ' 235). מקבילות אלה הן דוגמה שבה מקורות ארץ-ישראל מציגים את רבי כדמות הנהגה סמכותית, ואילו הבבלי מתאר את רבי בצורה ממותנת יותר ומדגיש את אפיונו כחכם בין חכמים.<sup>8</sup>

כוחה של המחברת רב לה בהארת המסורות השונות על ידי קריאה רגישה ורבת תובנה. ככל שהיא מעמיקה בבחינה ובניתוח של מסורות – ואי-אפשר לכל אחד ממאות הסיפורים להיבחן באותו עומק – כך זוכה הקורא לגילוי רבדים שונים של משמעות. אציג שני מקרים נוספים המדגימים את דרך עבודתה ואת אופן פרשנותה של מאיר. האחד מדגיש את תרומת ההקשר הספרותי להבנת הסיפור, והאחר מבליט הבדל נוסף בין מסורות ארץ-ישראליות לבבליות.

בפרק החמישי עוסקת מאיר ביחסים שבין רבי יהודה הנשיא לתלמידו ר' חנינה בר המא (עמ' 186-192). בתלמוד הירושלמי מצוי מקור העוסק באי-מינויו של ר' חנינה בידי רבי. מקור זה

9 ירושלמי, תענית ד, ב (ס ע"א). אליבא דאמת יש להגדיר את גבולות המקור ומבנהו בצורה רחבה מעט ממה שעשתה המחברת. הדיון במשמרות הכהונה ובעבודת הקרבנות נקטע מתחילת המסורת על רבי ור' חנינה בר המא (שורה 22 בדפוס ונציה רפ"ג) עד שהטקסט חוזר לעניין הקרבנות: 'לעולם אין העולם עומד אלא על קרבנות' (שורה 53). בדיגרסיה זו מספר חלקים: המסורת על מינויו של ר' חנינה בר המא (שורות 22-36); 'שמואל ואילין דבית שילא' (שורות 36-39); 'שלושה ספרים מצאו בעזרה... מגילת יוחסין מצאו בירושלים' (שורות 40-49); 'סדר הסבה' (שורות 49-53). הנושא המשותף לכל החלקים הוא ההיררכיה הראויה בקבוצה בת שלושה מרכיבים: סדר המינוי של שלושה מועמדים; סדר הכניסה של שלושה אישים או של שלוש משפחות אל ה'נשיא' (ראש הגולה); קביעת נוסח המקרא על פי שני ספרי תורה לעומת אחד; סדר ההסבה של שלושה משתתפים, שהדירוג החברתי ביניהם ברור, על מיטות בסעודה.

8 זוהי דוגמה בעייתית במקצת. הרי הניסוח 'לעקור תשעה באב' זהה בשני התלמודים, ניסוח המביע פן נועז וחרף ברצונו של רבי. יורחץ בקרונה [κρήνη] (בבלי שם) אינו ניסוח מתון בהרבה, ונוסף בו ניסוח של הבעה פומבית של התנגדות. גם אם נראה באוקימתא של הבבלי – 'רבי בר ארביסר הוה, וכי נטע בחמיסר נטע' – כיוון ממתן, הרי הוא ברובד הסתמי של התלמוד בלבד, ולכן בשכבה ספרותית שונה. יש לציין שמלבד הוספת ענייני פורים ושבעה-עשר בתמוז, פרטי הדו-שיח שונים בשני התלמודים. בירושלמי עוסקים החכמים בדברי ר' חנינה ובדיוק פרטיהם. ר' אבא בר זבדא מגיב על דברי חברו ואומר: 'עמך הייתי ולא כך נאמר מפי ר' חנינה', לעומת זאת בבבלי תגובת ר' אבא בר זבדא היא: 'לא כך היה המעשה...', כלומר הוא הולק בפרטי המעשה של רבי, ולכאורה על פי ניסוח הדברים היה נוכח (פרט בלתי אפשרי מבחינה כרונולוגית).

הערות מאלפות על צורתם של הדברים ועל תוכנם, מצליחה מאיר להעלות תמונה ארץ-ישראלית מורכבת לעומת דיוקן בבלי אחיד יותר באופיו. באגדת הירושלמי ובמקבילותיה דמותו המרשימה של רבי אינה פטורה מביקורת ומהעלאת תכונות מגוונות, והרושם החיובי הכללי מאוזן קמעא בקווי אופי בעייתיים. לעומת זאת הערצה כמעט בלתי מסויגת עומדת ביסוד המסורת הבבלית המקבילה. גם העיבוד

305, הערה 21. ההתלבטות בויהוי המקום 'לגו פפתא' נפתרת על ידי הנוסח 'לגופתתה', במילה אחת, בכ"י וטיקן בירושלמי כלאיים (דפוס צילום: ירושלים תש"ל, עמ' 184). אמנם בכ"י ליידין לכלאיים כאן (ירושלים תשל"א, א, עמ' 149) בשתי מילים, אך בכתיבות (שם, ג, עמ' 155) אין הכרע. וראו: שפר ובקר, סינופסיס לורעים (שם), עמ' 190; הנ"ל, סינופסיס לנשים (שם), עמ' 228; סוקולוף (שם), עמ' 124; הנ"ל, קטעי בראשית רבה מן הגניזה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 187, שורה 25 בהערה. ייתכן לזהות את המקום עם 'גבתא' (בחילוף ב"ת-פ"א) שבגבול הדרומי של תחום ציפורי (אכן במקבילה בקהלת רבה ט, י [דפוס וילנה, כד ע"ג]: 'גובתתה', אך השו"ש ז, יא [כ ע"ב]: 'גופתתא'). יישוב בשם Γαβαθά בתחום ציפורי מוזכר באונומסטיקון של אויסבווס (תרגום ע"צ מלמד, ירושלים תשכ"ו, עמ' 33). ראו: ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תשכ"ז, עמ' 148; מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 132-133. או כלך לדרך זו 'גובתתא דציפורין' או 'גופתתא דציפורין' מזוהה במדרש עם גת חפר, עירו של יונה בן אמיתי (מלכים ב יד, כה; יהושע יט, יג). ראו: בראשית רבה צח, יא (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 1261), ועיינו בחילופי הגרסאות שם; וכן: סוקולוף במילוננו (שם); הנ"ל, קטעי בראשית רבה (שם). היירונימוס, בפתח פירושו לספר יונה (Patrologiae Latina, 25, col. 1118), מיקם את עיר הולדתו של הנביא שני מילין ממזרח לציפורי על הדרך לטבריה, אולי הכפר משהד (אני מודה ליואל אליצור על ההפניות לבראשית רבה ולזיהוי המקום של היירונימוס). עיינו גם: ז' ספראי, גבולות ושלטון בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשמ"ב, עמ' 188, 238 הערה 11; י' נאמן, ציפורי בימי בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 62; 'Gat-Hepher', Anchor Bible Dictionary, II, New York 1992, pp. 909-910

עצם המעבר, ואילו הדמות המגלמת את תוצאותיו היא ר' חנינה' (שם). בזמן היווצרותם של הסיפורים וקביעתם בתלמוד הלכה והתקבעה התודעה בדבר חילופי התקופות בין תנאים לאמוראים, ודורו של רבי נתפס כנקודת מפנה. אם תודעה זו השפיעה על רצף הסיפורים במקום זה בירושלמי, אזי נוספת משמעות לתכונות ולמידות הנדרשות מאדם המבקש מינוי. על פי משמעות זו מינוי אינו מתן תפקיד או תואר בלבד, אלא הכרה ביכולת ובאחריות של מקבל המינוי להמשיך את המסורת בעת חילופי התקופות.

אחת האגדות הידועות על רבי היא זו על מותו, המופיעה גם בלבוש ארץ-ישראלי וגם בלבוש בבלי.<sup>10</sup> מאיר מקדישה ניתוח מפורט למגבש אגדתי זה ולהשוואת המסורת הארץ-ישראלית לזו הבבלית (עמ' 300-337).<sup>11</sup> מלבד

10 ירושלמי, כלאיים ט, ד (לב ע"א-ע"ב); שם, כתובות יב, ג (לד ע"ד-לה ע"א); בבלי, כתובות קג ע"א-קד ע"א (ומקבילות ראו: עמ' 410). מאיר עסקה בנושא זה בעבר, ראו: ע' מאיר, 'סיפור פטירתו של רבי - עיון בדרכי עריכתן של מסורות', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יב (תש"ן), עמ' 147-177. והפרק כאן מבוסס בחלקו על מאמר זה, ראו: עמ' 396, סוף הערה 5.

11 מספר הערות על נוסח הירושלמי המוצע בספר: בצייטוט 'רבי הוה יתיב ליה בציפורי שבע עשרה שנה... ומן גובעין עבד תלת עשרה שנין חשש בשינוי' (ירושלמי [שם]; עמ' 310 בספר) המילים 'ומן גובעין' חסרות משמעות. התרגום שם 'ומתוכן' נכון, אך יש לתקן את הנוסח ליזמן גובהין', על פי נוסח כ"י ליידין בירושלמי כלאיים (דפוס צילום: ירושלים תשל"א, א, עמ' 149) ובירושלמי כתובות (שם, ג, עמ' 156). ראו גם: פ' שפר וה"י בקר, סינופסיס לתלמוד ירושלמי: סדר ורעים, ב, טיבינגן 1992, עמ' 190-191; הנ"ל, סינופסיס לתלמוד ירושלמי: סדר נשים, טיבינגן 1998, עמ' 229. כך כבר תיקן ותרגם מ' סוקולוף במילוננו: M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, p. 314. עצמת זעקת השבר של אנשי ציפורי מתוארת כך: 'יזול קלא דקרעון לגו פפתא מהלך תלתה מילין' (ירושלמי [שם]; בספר עמ' 303,

רבי. (ה) החשיבות הרצופות העוסקות בדמותו של רבי הן תופעה בבליית, להוציא המקרה הבולט של מגבש הסיפורים על רבי בירושלמי כלאיים על מקבילותיו (עמ' 338-342).

מלבד השוואה זו עוסקת מאיר בסיכום בחשיבות ההקשר הספרותי של המסורות: 'שליפת מסורת יחידה מהקשרה מעמעמת את מלוא מובנה, ומקהה את כושר שיפוט של המסקנות שניתן להעלות ממנה' (עמ' 343). כמו כן היא בוחנת את השלכות שיטתה ומסקנותיה על דיון היסטורי התר אחרי מידע מהימן על אודות הדמויות התלמודיות ועולמן. כפי שניתן היה לצפות, מוטעמות מגבלותיה של ספרות חז"ל לשחזור היסטורי-ביקורתי: 'אין מי שטוען שחז"ל שאפו ליצור תמונה היסטורית, וספרותם היא ראייה תותכת לעמדתם' (עמ' 345); 'מכלול התכונות של ספרות חז"ל בכלל ושורת המסורות על רבי בפרט יותר משהם מסייעים להפקת מידע היסטורי הם מעמיקים את מורכבות התופעה של ספרות חז"ל, ומעמידים על הצורך להיות קשוב אליה; לקרוא את היש כפי שהוא יצא מידי אותם מתווכים בינו לבינינו' (עמ' 344).<sup>12</sup>

12 במפתח המסורות שבסוף הספר (עמ' 407-425) נרשמו כל המקורות העומדים בתשתית הספר. רישום זה הוא על פי סדרם הכרונולוגי של חיבורי חז"ל. לכל מסורת נרשמו בטורים נפרדים המקבילות הארץ-ישראליות והבבליות. ההפניות במפתח לעמודים בספר מסווגות: יש הבחנה בין דיון מרכזי, שבו מצוטט ונבחן המקור כולו, לבין עיסוק אגבי או אזכור בעלמא בהערות שוליים. אין במפתח ציון מפורש או רמז לתוכן המקור או למילותיו הראשונות, והדבר מקשה על המעיין במפתח לזהות את המקור שהוא מחפש. לדוגמה המגבש הגדול שבירושלמי כלאיים מחולק לשבע מסורות (מס' 29-35, עמ' 410-411 ושם גם המקבילה בירושלמי כתובות), אך אין מצוין במפתח מהי אותה חלוקה ולאיוז מן המסורות כל מספר מכוון.

של חומר מקביל וגם הבחירה להשמיט אלמנטים מסוימים מצביעים על רצון לתאר דמות הנהגתית כמעט מושלמת (עמ' 334-335).



סרקופג מבית-שערים  
(צילום: לביא שי)

בפרק המסכם חוזרת מאיר אל שלושת עקרונות העיבוד המוצגים במבוא. רובו של הסיכום עוסק בהבדלים שבין דמותו של רבי בתלמוד הבבלי לבין זו שבמסורות ארץ-ישראל, ואלו העיקריים שבהם: (א) אחידות יחסית במסורות הבבלי לעומת ריבוד ושינוי בסיפורי הירושלמי ובמדרשי ארץ-ישראל; (ב) מיעוט שמות המוסרים בבבלי לעומת ריבוי וגיוון של החכמים המוסרים בירושלמי; (ג) בבבלי מובאים פרטים וקווי אופי נוספים על תכונות ועל מערכות יחסים של רבי המוצגות בירושלמי; (ד) בירושלמי דמותו של רבי מוצגת בצורה מורכבת, שיש בה גם היפעמות וגם ביקורת, ואילו בתלמוד הבבלי יש הפלגה יתרה והפרדה בין טקסטים המבקרים את האישיות ופועלה לבין טקסטים המביעים היפעמות מדמותו של

מתכונת הספר היא כאמור מתכונת של ביוגרפיה, כלומר החומר מסודר על פי מהלך חייו של אדם - מרקעו המשפחתי ותהליך בגרותו, דרך יחסיו עם קולגות ועם תלמידים ופועלו הציבורי וכלה בפטירתו מן העולם. זוהי דרך הצגה ברורה מאוד, וארגון החומר נגיש למעיין המודמן. אך מכיוון שמטרת הספר אינה ביוגרפית היסטורית אלא ספרותית, נדמה שמתכונת זו יוצרת בעיות ומטשטשת עיקרון מתודי מרכזי (ומוצהר) המנחה את המחברת. מאיר מדגישה את הצורך לבחון מסורות בהקשרן הספרותי המלא, שכן 'אין ולו מסורת אחת המגיעה לתודעתנו ללא התיווך של סמכות אנונימית שבהרה את החומר, ארגנה אותו, ושיבצה אותו בהקשר מוגדר ובעל מבנה משלו' (עמ' 342). מכיוון שאופן ההצגה הוא ביוגרפי, כמה מן המסורות - בוודאי המגבשים הארוכים, אך גם מסורות מורכבות פחות - נוגעות לפרקים שונים בספר. ודאי שהמחברת מודעת לכך וטורחת בכל מקרה כזה לחזור ולציין את המקומות האחרים שבהם נדון החומר. אך האם אין בכך טשטוש של העיקרון שיש לראות בהקשר של המסורות את הצופן העיקרי לפיענוח משמעותן? הטקסט מירושלמי כלאיים הנזכר מכיל חומר על צוואתו של רבי, על מותו והלווייתו, על מקום מגוריו, על בריאותו, על יחסו אל מעמדו וייחוסו, על מערכות יחסיו עם ר' חייא ועם ר' ישמעאל בר' יוסי ועוד.<sup>14</sup> חלקים מהטקסט נדונים בפירוט במקומות שונים בספר, בסעיפים העוסקים בייחוס המשפחתי של רבי (עמ' 28), ביחסיו עם תלמידו ר' חייא (עמ' 77)

14 על מרכיבים שונים של טקסט זה ומקבילותיהם בתלמוד הבבלי, ראו: ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', הג"ל (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 132-139, 142-161; S.J.D. Cohen, 'Patriarchs and Scholarchs', PAAJR, 48 (1981), pp. 60-68

★

מאיר מבחינה בפרק המבוא בבירור בין מסורות על רבי לבין מאמרים המיוחסים לו, ומצהירה כי היא עוסקת בספרה במסורות על רבי, הכוללות טקסטים סיפוריים על האדם, על חייו ועל פועלו (עמ' 19-20). למעלה מ-1,000 המאמרים המיוחסים לרבי בקורפוס התלמודי הוצאו מתחום עיונו של הספר. ברם גם בדברים המיוחסים לחכם פלוני קיימת עמדה כלפי אותה דמות, והמחברת מכירה בכך (עמ' 20). הרי אין מי שטוען שמאמרו של חכם תלמודי כפי שנמסרו בספרות משמרים את המילים כפי שיצאו מפיו. מאמרים אלה הגיעו לידינו בתהליך מורכב. בינינו לבין הדמות התלמודית, עמדותיה ומילותיה עומדים מוסרים, מעבדים ועורכים, אשר רק באמצעותם ובתיוכם יש לנו גישה אל חכמי המשנה והתלמוד ואל עולמם.<sup>13</sup> אמיתה זו נכונה לאמרות הלכתיות לא פחות מאשר לאגדות ביוגרפיות. אם הגדרת הקורפוס שעליו מבוסס הספר היא צורנית-פורמלית, אפשר להגן על הקריטריונים כפי שהם מוצגים במבוא. ברם אם המטרה היא לתאר את הדיוקנאות השונים של רבי כפי שאלו מעוצבים בספרות התלמוד והמדרש, קשה להוציא מכלל חשבון את העמדות ההלכתיות והמחשבתיות הבאות לידי ביטוי במאמרים המיוחסים לרבי.

13 'מסירתם של בעלי המסורות התלמודיות לא היתה מיכנית גרידא... במסירתם של בעלי המסורות יש משום "מסירה יצירתית", המערבת הרהורי לבו ויחסו של המוסר עם הדברים הנמסרים על ידו, אף בלא שיחוש בהם... אותה מימרא שונה במאה השלישית, למשל, מן המאה השישית, מפני שבינתיים עבר עליה תהליך של "בישול" - עיבוד ועיצוב על ידי המוסרים' (ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל-אביב תשכ"ט, מבוא, עמ' 17). 'אבל גם הקדום עפ"י תפיסתם, בעיבודם ובניסוחם של המאוחרים נמסר' (י' זוסמן, 'ישוב לירושלמי נויקין', מחקרי תלמוד, א [תש"ן], עמ' 109, הערה 204).

מגבש מסורות על אודות רבי ביקש להדגיש קווי אופי מסוימים בדמותו? האם הדגשותיו של עורך זה תואמות את העולה מן המרכיבים השונים? בדרך המוצעת כאן אפשר לשרטט דיוקן מלא ולא אנקדוטלי, על פי תכניתו המקורית של החומר עצמו, ומתוך מגבשים אלו ניתן לשרטט את קווי היסוד של הדיוקן המבוקש.<sup>17</sup>

לבסוף, רובו של פרק הסיכום דן כאמור בתמונה הבלבית לעומת זו הארץ-ישראלית. ההבדלים הצורניים והתוכניים עולים לכדי התייחסות שונה לדמות הנהגתית רוחנית זו. מאיר מצביעה על המצע הספרותי השונה – תלמוד בבלי אחד, המכיל את תורתם ועולמם של אמוראי בבל, לעומת ספרות ארץ-ישראלית מגוונת באופייה ובכמותה – כגורם להבחנה הגאוגרפית-הספרותית. אך נראה שלא מיצתה את ההשלכות של השוואת המסורות המקבילות בשני המרכזים. נותרת המשימה של בניית נדבך נוסף על מסד זה: האם מדובר בהבדל ספרותי גרידא, או שמא מציאות חברתית ותרבותית משתנה הטביעה את חותמה בדיוקנאות השונים של רבי? האם המתח שבין חוגי חכמים לבית הנשיא בארץ-ישראל – מתח שהלך וגבר במהלך המאות השלישית והרביעית – השפיע על

היא הופעתו של ר' יוסי בר' בון, בשני מקומות שונים, כמוסיף וכמבאר אלמנטים שונים בסיפורים. הופעתו הספרותית של ר' יוסי בר' בון מיוחדת למגבש המצומצם בבראשית רבה, ואין הוא מופיע בתלקיו האחרים של המגבש הרחב בירושלמי. נראה ששלושת הסיפורים על חיי רבי עמדו כחטיבה בפני עצמה לפני חכם זה – מאתרוני אמוראי ארץ-ישראל (שלא כמו היהווי בספר, עמ' 79, 310, 311) – ועליה העיר את הערתיו.

17 ראו את ניתוח דיוקנאותיהם של שתי דמויות תלמודיות בספרו של א' גושן-גוטשטיין, עם סקירה נרחבת של מצב המחקר בעניין הביוגרפיה התלמודית: A. Goshen-Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Elazar ben Arach*, Stanford 2000, pp.

וכמובן בפרק העוסק במותו (פרק שמיני). בצורה זו עקרון הפרשנות מתוך ההקשר אינו יכול לבוא לידי ביטוי במלואו. אין כאן טענה באשר לדרך עבודתה של מאיר, אלא באשר לצורה שבה בחרה להציג את הנתונים, צורה אשר מובלע נוגדת את הרצון להבין את המסורות בתוך הקשרן הספרותי ומתוכו.

יתר על כן, מהלך חייו של רבי יהודה הנשיא אינו מעסיק אף את המקורות התלמודיים,<sup>15</sup> והם אינם נמסרים ואינם ערוכים במתכונת ביוגרפית. הרווח שבבהירות הארגון וסדר ההצעה יצא בהפסד הצגת החומר שלא על פי מתכונתו המקורית ולא על פי תכונותיו וכוונותיו. אם התפיסה המנחה היא דרך הבעתם של המקורות, נדרשת נאמנות לצורת הצגת המקורות בהקשרם; אין לפרקם ליחידות ולפזרם, אלא יש לעקוב אחר המגבשים הסיפוריים העוסקים ברבי. מאיר מציינת ארבעה טקסטים מרכזיים האוספים ושוזרים מספר מסורות על אודות דמותו של רבי (עמ' 342), וניתן להוסיף עליהם.<sup>16</sup> האם עורך

15 'מסתבר, שההיסטוריוגרפיה לא עניינה אותם כלל. בשקידה על תיאור המאורעות והדמויות כשם שהיו לא ראו כל תועלת שימושית... דומה, שלא היתה בעולמם עוד שאלה משעממת וחסרת כל עניין כמו השאלה בדבר הצורך והתועלת שבתיאור של מה שאירע בדיוק' (מ"ד הר, 'תפישת ההיסטוריה אצל חז"ל', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 139, 142).

16 יש להוסיף עוד אבן בוחן לבחינת המסורות והמגבשים. קיימות מקבילות חלקיות לרצף של מסורות. לדוגמה בבראשית רבה לג, ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 305-307) יש שלושה סיפורים רצופים הנמצאים באותו סדר בירושלמי, כלאיים ט, ד (לב ע"ב) (ראו מס' 33, 34 במפתח המסורות, עמ' 411). האם בעל הפתיחתא בבראשית רבה לקח סיפורים אלה באופן מכני מתוך המגבש המצוי בירושלמי, לצורך ביאור הפסוק 'ורחמיו על כל מעשיו' (תהלים קמה, ט)? או שמא ניתן לתמוד ממקבילה זו על מגבש מצומצם של מסורות אגדיות על רבי, שיש לבחון את צורתו ואת הזיקות הפנימיות בין חלקיו? אינדיקציה פנימית ללכידות של מגבש זה



נתן את אותותיו במורכבות שבה מוצגים בספרות גורמים שונים המשפיעים על עולמם של חכמים, בראש ובראשונה הנשיאות, שרבי הוא מייצגה המובהק.<sup>19</sup> יש להביא מציאות זו בחשבון כאשר מבקשים להוסיף את נתוניו של המחקר הספרותי לתמונה המתהווה והמשתכללת של עולם חכמי התלמוד.

ספרה החדש של עפרה מאיר הוא נציג נאמן של הדיסציפלינה הספרותית במחקר התלמודי.<sup>20</sup> כמה מהנחותיה ותובנותיה של דיסציפלינה זו הפכו לנכסי צאן ברזל בעיסוק בספרות חז"ל ובעולמם. כל עיסוק ברבי יהודה הנשיא בעתיד – באיש ומקומו בתולדות התקופה, בדמות הספרותית ותפקידה במרכזי היצירה השונים – ייעזר בחיבור זה ויועשר על ידו.

מורכבות דמות זו? האם מעמדם המורכב של חכמים בחברה הארץ-ישראלית תרם לדרך שבה עיצבו את מסורותיהם על דמות רבי? האם הריחוק היחסי של מסורות בבל בהתהוותן אפשר לנסיבות המקומיות – דוגמת יחסי החכמים עם ראש הגולה – ליצור ניואנסים ייחודיים בתכונות הדמות? מחקרים בעשור האחרון הציעו דוגמאות והמחשות לכך שהיצירה ודרכי הביטוי בכל מרכז שיקפו את הנסיבות המיוחדות של זמנם ומקומם.<sup>18</sup> אמוראי בבל, שמקומם בממסד ובהיררכיה החברתית היה איתן באופן יחסי, לא היו מוטרדים מן העולם שמחוץ לחוגם הקרוב. לעומתם חכמי ארץ-ישראל הציגו עצמם כנתונים במאבק, מפורש ומובלע, עם גורמים בחברה היהודית ומחוצה לה על מעמד והשפעה. מאבק זה

22 (טבת תשמ"ב), עמ' 9-42; ד' גודבלאט, 'על סיפור ה"קשר" נגד רבן שמעון בן גמליאל השני', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 349-374; ח' שפירא, 'הדתת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה', שם, סד (תשנ"ט), עמ' 5-38; D. Boyarin, 'A Tale of two Synods: Nicaea, Yavneh, and Rabbinic Ecclesiology' *Exemplaria*, 12, 1 (2000), pp. 21-62. למאמרו הנוכח של לוינ' השו: ע' מאיר, 'הסיפור על ר' שמעון בר יוחאי ובנו במערה – היסטוריה או ספרות?', הג"ל, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 11-34.

20 ראו הערכתו של רובשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 12, הערה 40.

18 ריונטל (לעיל, הערה 1), עמ' 18-24, 30-36; קלמין (לעיל, הערה 1), עמ' 1-25; D. Boyarin, *Carnal Israel*, Berkeley 1993, pp. 167-196 שברוח [לעיל, הערה 1], עמ' 170-197; ד' לוינ', 'תעניות ציבור במסורת התלמודית', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ג, 1, ירושלים תשנ"ד, עמ' 63-70.

19 כמה מחקרים מציעים לזהות אקטואליה מאוחרת המושלכת אחורה, והמסופרת כחלק מאירועי עבר. ראו כמה דוגמאות מיני רבים: A. Baumgarten, 'The Akiban Opposition', *HUCA*, 50 (1979), pp. 179-197; י' לוינ', 'ר' שמעון בר יוחאי עצמות מתים וטיהורה של טבריה – היסטוריה ומסורת', קתורה,

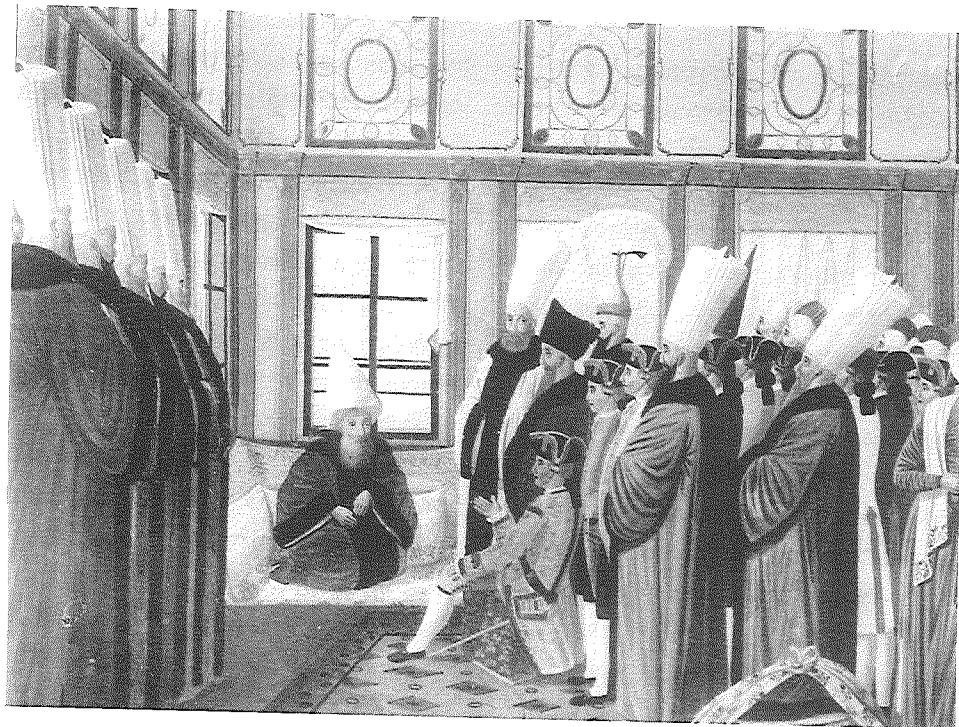
## בין שתי ערים: פריז וירושלים 1799-1917 – הסיפור שלא סופר

אייל זיסר

Dominique Trimbur & Ran Aaronsohn (eds.),  
*De Bonaparte à Balfour: La France, L'Europe  
Occidentale et la Palestine, 1799–1917*, Paris:  
CNRS Editions, 2001, 435 pp.

שאלת תפקידה או תרומתה של צרפת למהלך ההיסטוריה של המזרח התיכון בעת החדשה עוברת כחוט השני לאורך תולדותיו של האזור במהלך 200 השנים האחרונות. ואכן כל סטודנט בתחום לימודי ההיסטוריה של המזרח התיכון מתוודע כבר בראשית לימודיו לתפקיד ההיסטורי שמילאה צרפת בחלק זה של העולם: פלישת נפולאון בשנת 1798, שרבים רואים בה את ראשיתה של העת החדשה באזור זה; הנוכחות הכלכלית והתרבותית של צרפת בלונט, שבישרה את ראשיתה של המודרניזציה באזורים אלו; תרומתה של צרפת להקמת תעלת סואץ, ששינתה את מהלך ההיסטוריה המצרית; מעורבותה של צרפת בהר הלבנון באמצע המאה, מעורבות שהניחה את היסודות לכינונו של המחוז האוטונומי של הר הלבנון בשנת 1861, וממילא לתקומתה של המדינה הלבנונית לעתיד לבוא; ולבסוף, התפקיד שמילאה צרפת במהלך מלחמת העולם הראשונה ולמעשה עוד לפני בהחרבתה של האימפריה העות'מאנית ובכינונו של סדר אזורי חדש על חורבות זה שקרס במלחמה.

תפקידה או תרומתה אלה של צרפת נקשרים בתודעתם של רבים בעיקר ללונט, היינו למרחב הסורי-לבנוני שקיבלה צרפת לידיה בעקבות מלחמת העולם הראשונה. במרחב זה ובמיוחד בלבנון ניכר החותם הצרפתי עד ימינו אלו. אין להתפלא לכן על שפע הספרות המחקרית שראתה אור לאורך השנים, ושעניינה הנוכחות הצרפתית בלונט – עוד בטרם השתלטה צרפת על אזור זה, במהלך שנות שלטונה בו וכן לאחר שכוחותיה פינו את סוריה ולבנון במהלך שנת 1946. כל המעיין בספרות זו עתיד למצוא בה את הרקע ההיסטורי, הכלכלי והתרבותי-ידיני שיש בו כדי להסביר את המשיכה של צרפת ללונט ואף את הנכונות והנחישות שגילתה להיאחז בחלק זה של העולם ולתקוע בו יתד, אם אפשר לעולמים. בהקשר זה מתעוררת שאלת היחס של צרפת – זו הרשמית, זו הכנסייתית ואף של האינטלקטואלים הצרפתים, של חוגי המסחר והכלכלה וכן של העיתונות ודעת הקהל – לארץ-ישראל. והרי ארץ זו הייתה אמורה להיכלל, בהתאם לחוזה סייקס-פיקו, בשטח שבשליטה צרפתית במזרח התיכון, אלא שבלחץ בריטי ויתרו עליה הצרפתים לבסוף. האם עולה מכך כי ארץ-ישראל, למרות מרכזיותה או ליתר דיוק סמליותה הדתית והתרבותית, הייתה חשובה לצרפת פחות מאשר סוריה ולבנון? שאלה זו חלה, אמנם במידה פחותה, גם על מעצמות או מדינות מערב אירופיות נוספות, ובהן גרמניה ואיטליה. ואכן דומה כי בתמונת המעורבות האירופית ההולכת וגוברת בענייניה של האימפריה העות'מאנית במהלך המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים נותרה ארץ-ישראל מאחור, כעין סרת עודף חסר חשיבות בעבור המדינאים, אנשי המשק והכלכלה ואף ההוגים האירופים. ראוי לציין כי תמונה דומה מצטיירת בכל האמור בפעלתנות ובעשייה



שגריר צרפת נפגש עם הוויזר הגדול, ציור בגואש של ון-מור, המאה השמונה-עשרה

להצהרת בלפור. הספר מחולק לארבעה חלקים, כמתבקש מן הנושא הנדון: פוליטיקה, אסטרטגיה ויחסים בין-לאומיים; תחומי חברה וכלכלה; היבטי דת ומסורת; השפעת המודרניזציה. בכל האמור בפרוט, בעומק הניתוח, וברוחב היריעה הנפרסת בפנינו, אכן ממלא הקובץ את ייעודו. ראויים לשבח מיוחד הפרקים שעניינם מפעלי חינוך, תרבות ובריאות וכן מוסדות עסקיים צרפתיים ומערב אירופיים אחרים וקשריהם לארץ-ישראל. בפרקים אלו יש כדי לחדש או להאיר באור חדש עובדות היסטוריות ידועות ולהמחיש את הדילמות, האתגרים ואף הקשיים שעמהם התמודדו הצרפתים והאירופים האחרים בארץ-ישראל. לעומתם דומה כי הפרקים שעניינם מעורבותה הפוליטית של צרפת במזרח התיכון בכלל ובארץ-ישראל בפרט ולחלופין ארץ-

הפוליטית, התרבותית והכלכלית העות'מאנית, שהותירה אף היא את סג'ק ירושלים (שכלל את מרבית שטחה של ארץ-ישראל) כסג'ק שולי וזונה ביחס למחוזות השכנים לו, ובהם דמשק, עכו או צידון וטריפולי. הקובץ שלפנינו בא לענות על שאלה זו, למלא את החלל הקיים בספרות המחקר שעניינה מדיניותה של צרפת במזרח התיכון ולתאר את הקשר שבין צרפת לבין ארץ-ישראל, תוך התייחסות, הגם שבשולי הדברים, למדינות מערב אירופיות נוספות, למשל גרמניה ואיטליה. הוא עושה זאת בצורה מרשימה, מעמיקה ובה בעת רבת עניין ואפילו מרתקת. קשר זה נפרש לפנינו בדמות של פכים קטנים המלמדים על עניין ואף על מעורבות צרפתית (ומערב אירופית) מתמשכת ורבת פנים בנעשה בארץ-ישראל החל מפלישת נפולאון ועד

הדתית האירופית בארץ-ישראל, הקשר בין דת, פוליטיקה ויחסי חוץ, התפתחות מערכת הרפואה ובתי החולים בארץ-ישראל ועוד. אולם בסופו של דבר נותרת בעינה חידת הקשר הצרפתי לארץ-ישראל. מה היו שורשיו של הקשר של צרפת (שבה ממוקד קובץ זה) לארץ-ישראל, ומה הייתה ארץ זו בעבור צרפת? האם נכון הוא הרושם המתקבל כי הר הלבנון או סוריה תפסו בתודעה וכן בעשייה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית של הצרפתים מקום חשוב יותר מאשר ארץ הקודש? ואם כן, כיצד יש להסביר את הדבר? ולבסוף, מדוע ויתרה צרפת על ארץ-ישראל וניאותה להעבירה לבריטים בסיומה של מלחמת העולם הראשונה? דומה שדיון בסוגיות אלו, בהקשר הצרפתי אך גם המערב אירופי, עשוי לתרום להבנת מדיניותה של צרפת בארץ-ישראל במהלך המאה התשע-עשרה, ערב מלחמת העולם הראשונה, במהלכה של מלחמה זו ובעיקר לאחריה. אלו שאלות מפתח שראוי שיעמדו במוקדו של אחד מקובצי המחקר הבאים שיוציא מכון המחקר הצרפתי בירושלים, כחלק מפעילותו הענפה בתחום מחקר ארץ-ישראל ומחקר קשריה של צרפת לארץ זו.

ישראל בזירה הבין-לאומית אינם אלא סיכום של הידוע והמוכר בלא כל חידוש, ואפשר היה לוותר עליהם או להפך, להרחיבם ולהעמיקם. ובכלל דומה כי מקצת המאמרים, למשל אלו על התפתחות הרפואה או העיתונות בארץ-ישראל בתקופה העות'מאנית, עניינם שייך למחקר ארץ-ישראל או פלסטין – כל אחד לשיטתו ולתפיסת עולמו ההיסטורית והפוליטית – ולא בהכרח למחקר תפקידן של צרפת ושל מערב אירופה במהלך ההיסטוריה הארץ-ישראלית ותרומתן להיסטוריה זו. אפשר אולי שזהו המחיר של ההצלחה לחבר יחדיו חוקרים ישראלים, פלסטינים ומערביים לפרויקט מחקרי זה שלפנינו, הצלחה שתרומתה ברורה לקידום ההבנה וההידברות בין העמים החיים בארץ זו. ובכל זאת הדיון בפרטי הפרטים וליתר דיוק בחיי היומיום של אותם מוסדות או אישים צרפתים בפרט ומערביים בכלל בארץ-ישראל חשוב לעתים לא פחות ואולי אף יותר מאשר העיסוק בשאלות של אסטרטגיה ומדיניות. מדובר אפוא בהיסטוריה חברתית-כלכלית במיטבה. מכאן חשיבותו של קובץ זה, הכולל דיון מעמיק ורב עניין בסוגיות כגון העמקת הנוכחות

# בין דת לכלכלה: לדמותו של 'היישוב הישן' בראשית המאה העשרים

עמנואל אטקס

מנחם פרידמן, חברה במשבר לגיטימציה: היישוב הישן האשכנזי, 1900-1917, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א, 179 עמ'.

החיבור שלפנינו מתמקד בשנים האחרונות לקיומו של 'היישוב הישן' האשכנזי במסגרת הקיסרות העות'מאנית. בתקופה זו הגיע 'היישוב הישן' לשיא התפתחותו הדמוגרפית והמוסדית. מלחמת העולם הראשונה והמנדט הבריטי שבא בעקבותיה קטעו התפתחות זו ושינו תכלית שינוי את מעמדו של 'היישוב הישן' בקרב הציבור היהודי בארץ-ישראל. לפיכך אפשר להתייחס אל השנים 1900-1917, שבהן עוסק החיבור, כאל תקופה המסיימת את תולדותיו של 'היישוב הישן'. ואולם עיון בחיבור שלפנינו מלמד, שתכונות שונות שאפיינו את 'היישוב הישן' זה מכבר, באו לידי ביטוי מועצם בתקופה זו. מכאן שהדיון בדמותו של 'היישוב הישן' בשנותיו האחרונות עשוי לשפוך אור על אופיו של 'יישוב' זה במהלך המאה התשע-עשרה כולה. נקודת המבט שממנה מתבונן פרידמן ב'יישוב הישן' היא זו של ההיסטוריה החברתית. במרכז עניינו עומדת החברה שהוא מגדיר כ'חברה פורשת', ואשר המאפיין המובהק ביותר שלה הוא היותה חברה נתמכת. מכאן ברור מדוע מרכז פרידמן את תשומת הלב במוסדות שהיו מופקדים על גיוס התרומות בקרב בני הגולה

ועל חלוקתן בקרב היושבים בארץ-ישראל. זאת ועוד, הזיקה למוסדות אלה משמשת בידי פרידמן אמת מידה לתיחום גבולותיו של 'היישוב הישן':

ההשתייכות למסגרת חברתית-כלכלית שהסדירה את חלוקתם של כספי התמיכה שהיו מגיעים מהגולה ('חלוקה') כדי לקיים חברה יהודית הפורשת מן הכלכלה ומקדישה את עצמה לתפילה וללימוד תורה בארץ הקודש - צריכה להיות מרכיב חשוב בכל הגדרה של המושג 'היישוב הישן'. נקודת המוצא להגדרתנו היא אפוא המסגרת המוסדית המבקשת לקיים חברה שלמה העוסקת ב'חיי עולם' - תפילה, לימוד תורה וחיי קדושה ופרישות בארץ הקודש (עמ' 3-2).

לאור הגדרה זו אין תמה שהפרק העומד בלב החיבור מוקדש למה שפרידמן מכנה 'כלכלת התמיכה'. מן הניתוח של פרידמן עולה ששני המאפיינים הבולטים של החברה שהתבססה על כלכלה זו היו הפיצול והתחרות. במהלך המאה התשע-עשרה התקבל העיקרון שהכוללים אמורים לגייס את התרומות של בני הגולה באזור גאוגרפי מוגדר ולחלק את כספי התרומות בין יוצאי אותו אזור. כך הפך הכולל להתאגדות של עולים בעלי מוצא גאוגרפי ממוצא ומסורת תרבותית מיוחדת. יתרה מזו, לאנשי הכולל היה עניין להבליט את זיקתם לאזור מוצאם ולשמר את הסממנים המייחדים אותם לעומת יוצאי ארצות אחרות. מטבע הדברים התחרו הכוללים ביניהם על היקף התרומות שכל אחד מהם מסוגל לגייס. ואולם חריפה במיוחד הייתה התחרות בין הכוללים לבין המוסדות. הכוונה היא לישיבות, לבתי חולים ולארגוני סעד, שגיוס התרומות שלהם לא היה מוגבל לאזור גאוגרפי מסוים. תכונה נוספת שאפיינה את החברה שנשמכה על כלכלת התמיכה הייתה התלות. למעשה מדובר בתלות כפולה: התלות

שהחובות שהניח אחריו גדולים בהרבה מערך עיזבונו. גילוי זה עורר תגובת שרשרת שבמהלכה התמוטט 'בנק האחים המבורגר' ובעקבותיו פשטו את הרגל גם כמה כוללים ומוסדות.

התלות של בני 'היישוב הישן' בכספי ה'חלוקה' והמחסור במזומנים בקופות הכוללים והמוסדות הביאו לידי כך שגופים אלה החלו להנפיק מעין שטרות כסף פרטיים. בנוסף לכך הנפיקו 'בנק המבורגר' וכן הכוללים והמוסדות שטרות למוכ"ז ואלה ניתנו ליהודים בתמורה להשקעה של כספם. מדובר באלמנות ובזקנים שעלו לארץ-ישראל ובידם כספי חסכוניות שאמורים היו לפרנס אותם באחרית ימיהם. כמו כן מדובר בזוגות צעירים שהיפשו אפיקי השקעה לכספי הנדוניה שלהם. והנה אוירת הבהלה שהשתררה בקרב המשקיעים בעקבות מותו של ביניש סלנט ודרישתם לפרוע את שטרות החוב שבידיהם גרמו להתמוטטות הכספית של הגופים האלה.

לשם השלמת התמונה יש להזכיר שבמהלך המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה חל גידול משמעותי במספרם של בני 'היישוב הישן'. ואולם הקצב של גיוס התרומות לא הדביק את הגידול בצרכים. כתוצאה מכך נטלו על עצמם הגופים הכלכליים שהיו מופקדים על ה'חלוקה' התחייבויות כספיות גדולות מן המשאבים שהיו בידיהם, ועל כן לא עלה בידם לפרוע את שטרי החוב למוכ"ז שמסרו למשקיעים.

כאמור הדיון במשבר ובהשלכותיו מאפשר לפרידמן לחשוף את אופייה המיוחד של כלכלת התמיכה. הוא עושה זאת על ידי הדגשה של שתי תופעות: (א) כישלון הניסיון להטיל פיקוח יעיל על המוסדות למיניהם ולסלק ממשרתם את אלה שנכשלו בניהולם. (ב) ההתאוששות המפתיעה לכאורה של מוסדות אלה.

של הכוללים והמוסדות בגורמים המגייסים את התרומות בקרב בני הגולה והתלות של כל יחיד מבני 'היישוב הישן' בכולל או במוסד שתמך בו. את עיקר הפרק על כלכלת התמיכה בחר פרידמן להקדיש למשברים הכלכליים שפקדו את 'היישוב הישן' בשלהי שנת 1899 ובשנים



בתוככי הרובע היהודי בירושלים, תצלום סמוך למלחמת העולם הראשונה

שלאחריה. ברקע בחירה זו עמדה ככל הנראה ההנחה, שדווקא גילויי המשבר והניסיונות להתמודד אתו חושפים את אופייה המיוחד של כלכלת התמיכה.

הכול החל במותו הפתאומי של ר' ביניש סלנט, מגדולי סוחרי האתרוגים בארץ-ישראל, בחודש ספטמבר 1899. עם מותו התברר

בנצרכים חדשים שמקצתם לפחות נמנו בתחילה עם ציבור המלווים-המשקיעים (עמ' 29-30).

הפיצול הפנימי והתלות בגופים מגייסי התרומות בחו"ל נתנו את אותותיהם גם בדמותם של הרבנות ומוסדות ההנהגה. לסוגיה זו מקדיש פרידמן את הפרק האחרון של ספרו. במרכז הדיון עומדת דמותו של ר' שמואל סלנט, האישיות הרבנית הבולטת ביותר ב'יישוב הישן' האשכנזי במשך כשישים שנה. והנה מתברר שמעמדו של הרב סלנט לא היה קשור במילוי התפקידים המסורתיים של הרב, היינו הוראת הלכה והרבצת תורה ברבים. לעומת זאת קשור היה מעמדו המיוחד לתפקיד שמילא בכלכלת התמיכה: היוקרה שלו כתלמיד חכם והמוניטין שלו כאדם ישר המנהל אורת חיים צנוע הפכו אותו לכתובת מועדפת למשלוח תרומות מצד גורמים שונים ברחבי העולם היהודי. מן הניתוח של פרידמן עולה שהרב סלנט היה מודע מאוד למגבלות כוחו וסמכותו בקרב הקהילה הנתמכת והמפוצלת, ועל כן הוא נזהר מפני התנגשות עם מוקדי הכוח השונים שהיו בה. את ההתנהלות הזאת של הרב סלנט מבליט פרידמן על ידי השוואתה לכישלון של הרב אליהו אדרת. רב ליטאי זה הוזמן לירושלים כדי לרשת את מקומו של הרב סלנט. בהיעדר היכרות מספקת עם המבנה החברתי של 'היישוב הישן' ניסה הרב אדרת לכפות סדרים מתוקנים על עבודת המוסדות. ואולם הרפורמה שיזם נכשלה משום שהוא לא היה מודע למגבלות כוחו ונכנס לעימות עם מוקדי כוח בעלי אינטרסים מנוגדים.

ארבעה פרקים בספר שלפנינו מוקדשים לעימות של חברת 'היישוב הישן' עם תהליכי המודרניזציה ועם הקבוצות השונות שהובילו וייצגו תהליכים אלה. הכוונה היא לחוגי המשכילים, שהחלו לבלוט בירושלים בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים,

הועזוע הכלכלי שנגרם על ידי פשיטות הרגל וההתרוששות של רבים בעקבותיהן הובילו את העילית של 'היישוב הישן' האשכנזי למסקנה שמן הראוי להקים הנהגה נבחרת לקהילה האשכנזית שתפקח על המוסדות השונים. כמו כן נעשה ניסיון על ידי בתי הדין של הקהילה האשכנזית להעביר ממשרתם מנהלי מוסדות שכשלו. ואולם התברר שזוהי משימה בלתי אפשרית, שכן מן הבחינה המשפטית נחשבו המוסדות לרכושם הפרטי של מנהליהם, ואלה היו אזרחים של מדינות אירופה, שנהגו מחסות הקונסולים שלהם. זאת ועוד, התברר שהגורמים שהיו מופקדים על גיוס התרומות בחו"ל העדיפו לתמוך במנהלים שכשלו, ולא ראו עצמם כפופים להחלטות של ההנהגה בירושלים. הנה כי כן התלות של כלכלת התמיכה בגורמי חוץ מנעה כל אפשרות לטפח בירושלים הנהגה מרכזית שתחלוש על כל המוסדות של 'היישוב הישן' ותפקח עליהם.

ואולם התלות בגורמי חוץ, המצטיירת על רקע זה כגורם של חולשה, היא שעמדה גם ביסוד ההתאוששות המהירה של כלכלת התמיכה. פרידמן מסביר את הדבר:

חולשתה של כלכלת התמיכה היתה, פרדוקסלית, למקור עוצמתה. המוסדות נהגו מכספים מחו"ל ולכל אחד מהם היו מסגרות וצינורות תמיכה בלתי תלויים. אלה הבטיחו את עצמאותם ואת אי-תלותם בהנהגה ובדעת הקהל המקומית. כל עוד יכלו הללו להבטיח זרימה שוטפת של כספים, כל עוד לא היו הגבאים בתחום שיפוטם של השלטונות המקומיים וכל עוד היו בידי התושבים המקומיים מזומנים רבים בלא שנמצאו להם מסגרות חלופיות להשקעתם, יכלו המוסדות לחזור ולפרוח אף שפשטו את הרגל. יתירה מזו, כאמור, המשברים חיזקו בסופו של דבר את המוסדות ולא החלישום ובשל כך חיזקו את כלכלת התמיכה: הם נתנו עילה לבקשת תמיכה כספית נוספת מהגולה והם הזינו את המוסדות

מסוימת. בחיי היום-יום נוצרה רקמת יחסים משותפת שאפשרה שיתוף פעולה בין 'היישוב הישן' ל'יישוב החדש' כפי שראינו במקרה זה. לגוכה האינטרס המשותף של שניהם, נעשה טווח הפעולה המהפכנית של מנהיגי 'פועלי ציון', במסגרת המבנה החברתי של 'היישוב הישן', מוגבל למדי (עמ' 82-83).

אחת התזות העיקריות של החיבור שלפנינו היא זו המוצגת בכותרתו - 'חברה במשבר לגיטימציה'. להיבט זה של 'היישוב הישן' הקדיש פרידמן את הפרק הראשון של החיבור (עמ' 2-13). כנקודת המוצא לדיון מציג פרידמן את הקביעה הבאה: בהיותו ציבור נתמך היה 'היישוב הישן' חייב להוכיח שהוא ראוי לתמיכה. וביתר פירוט: האידיאולוגיה שעליה התבססה ה'חלוקה' הניתנה מעין עסקת חליפין בין התומכים לבין הנתמכים. בתמורה לתרומות שקיבלו מבני הגולה היו יושבי ארץ-ישראל מצופים לפרוש מחיי שעה ולהקדיש את מרב זמנם וכוחם לתפילה וללימוד תורה. ואולם, טוען פרידמן, אנשי 'היישוב הישן' התקשו למלא את חלקם בעסקה זו. בנוסף על המתח הבלתי נמנע שבין אידאל הפרישות לבין המציאות מונה פרידמן שורה של גורמים שעמדו ביסודו של קושי זה. בין השאר הוא מצביע על החשיפה הגוברת שנחשפה חברת 'היישוב הישן' לביקורת פנימית וחיצונית בעקבות הופעתה של עיתונות עברית בירושלים ובעקבות התגברות גלי התיירות של יהודים מארצות חוץ. צמיחתו של 'היישוב החדש' מילאה אף היא תפקיד רב משקל בתהליך ערעור הלגיטימציה של 'היישוב הישן'. שכן החברה החדשה שהלכה ונבנתה בארץ-ישראל הצטיירה בעיני רבים מיהודי הגולה כחלופה עדיפה על פני חברת 'היישוב הישן'.

יותר מכול התבטא, לדעת פרידמן, משבר הלגיטימציה במעמדן הנחות יחסית של ישיבות 'היישוב הישן'. העובדה ששיבות אלה לא הצמיחו גדולי תורה מעין אלה שקמו בישיבות

ל'יישוב החדש' כפי שבא לידי ביטוי במושבות העלייה הראשונה ולחלוצי העלייה השנייה. פרידמן מתאר כל אחת מן הקבוצות הללו ודן ביחס 'היישוב הישן' אליהן. שתי הקביעות העיקריות העולות מן הפרקים הללו הן שבין 'היישוב הישן' האשכנזי לבין הכוחות החדשים התנהלו יחסי גומלין, ושלמרות היחלשותו הצליח 'היישוב הישן' האשכנזי לשמור על מעמדו ועל כוחו עד למלחמת העולם הראשונה. מורכבים במיוחד היו יחסי הגומלין בין 'היישוב הישן' לבין הארגונים הפילנתרופיים שפעלו בירושלים, כגון חברת 'כל ישראל חברים' וחברת 'העזרה'. ארגונים אלה יסדו מוסדות חינוך, בתי חולים ומוסדות סעד שהיו אמורים לסייע ל'יישוב הישן' אך בה בעת גם 'לתקן' ולשנות אותו. והנה למרות הניגודים האידיאולוגיים והחרמת מוסדות החינוך המודרניים, נזקקו אנשי 'היישוב הישן' לעזרתה של האליטה המשכילית שעמדה בראש המוסדות האלה, כדי שזו תתווך ביניהם לבין השלטונות וביניהם לבין מקורות התמיכה בחו"ל. עד היכן יכול היה להגיע שיתוף הפעולה בין 'היישוב הישן' לבין הגורמים המודרניים, ובכלל זה אפילו אישים ציונים, מראה פרידמן בתארו את פרשת השביתה של פועלי הדפוס (עמ' 81-83). אף שפועלים אלה השתייכו ל'יישוב הישן', הרי היזמה לשביתה והתמיכה בה באו מצד אנשי העלייה השנייה שהשתייכו לתנועת 'פועלי ציון'. והנה מתברר שלגוכה האיום של קבוצה שנתפסה באותם ימים כרדיקלית ביותר, מצאו עצמם אנשי 'היישוב הישן' וגורמים שונים מתוך 'היישוב החדש' באותו צד של המתרס. פרידמן מסכם את הפרשה בשורות הבאות:

כפי שכבר ראינו נוצרה בירושלים מציאות חדשה של סובלנות יחסית. 'היישוב הישן' לא רק שלא היה יכול ל'יישוב החדש' אלא אף נעשה תלוי בו במידה



פרידמן טוען שמשבר הלגיטימציה לא הצטמצם לדימוי הפוחת והולך של 'היישוב הישן' בעיני יהדות הגולה, אלא שהוא בא לידי ביטוי גם בדימוי העצמי של בניו. בה בעת מדגיש פרידמן ש'היישוב הישן' הצליח לשמור על כוחו עד למלחמת העולם הראשונה. דומה שקיים מתח מסוים בין שתי קביעות אלו. כיצד זה הצליח 'היישוב הישן' לשמור על כוחו אם הלגיטימציה של קיומו הלכה והתערערה בעיני בניו? מסתבר שאפשר להציע לשאלה זו יותר מתשובה אחת. ואולם התשובה הראשונה העולה על הדעת, בהשראת הניתוח של פרידמן, היא זו: כל עוד נמשכה התלות הכלכלית של בני 'היישוב הישן' בכללים ובמוסדות, שמרו אלה על כוחם. ואולם כאשר נבצר מהם להוסיף ולהעניק את התמיכה הכלכלית, מה שאירע בימי מלחמת העולם הראשונה, הם הלכו ואיבדו את כוחם.

לסיכום, החיבור של פרידמן מציע ניתוח מרתק ורב תובנות של חברת 'היישוב הישן' בשלב האחרון לקיומה. כאמור, העיון בתולדות 'היישוב הישן' בשלב זה שופך אור על דמותו במהלך המאה התשע-עשרה כולה. מה שעושה את החיבור שלפנינו להיסטוריה חברתית במיטבה ומזמן לקורא חוויה מהנה במיוחד הוא השילוב המאוזן של סיפור פרשיות היסטוריות וביוגרפיות מחד גיסא ושל ניתוח הנשען על דרכי חשיבה מתחומה של הסוציולוגיה מאידך גיסא. לפיכך בנוסף על התרומה החשובה שיש בחיבור שלפנינו להיסטוריה של החברה היהודית בארץ-ישראל, יש בו הצגה מאלפת של מקרה מבחן המדגים סוג מסוים של יחסי גומלין בין אידאולוגיה דתית לבין חברה וכלכלה.

ליטא נתפסה בעיני רבים כביטוי לכישלון באותו תחום שבו היו אנשי 'היישוב הישן' מצופים להצטיין. ההסבר העיקרי, אם כי לא היחיד, שמציע פרידמן לתופעה זו הוא סוציולוגי. נביא כאן את מקצת דבריו בעניין זה:

אין אפוא מנוס מהמסקנה שהמבנה והאופי של הישיבה הירושלמית, שהיה חלק מהמבנה הייחודי של 'היישוב הישן', מנעו במידה מרובה את פיתוחו של הפוטנציאל האינטלקטואלי. נוסף על כישרון יש צורך גם במאמץ אינטלקטואלי ובהשקעת זמן. המידה והמוכנות להשקיע זמן ומאמץ מושפעות במידה רבה מן הסביבה החברתית של התלמיד, וכיצד זו מעריכה את ההישגיות בלימוד התורה ומתגמלת את התלמיד במישור החברתי-כלכלי ... הישיבה, מנקודת מבט זו, אינה רק מוסד העוסק בהעברת ידע ובפיתוח הכישרון הפוטנציאלי של התלמיד, אלא גם סביבה חברתית שאחד מתפקידיה העיקריים הוא ליצור ולטפח מוטיבציה להשקיע את המרב על מנת להיות 'גדול התורה'. דבר זה נעשה לא רק על-ידי הדגשת הערך הדתי של ההישגיות בלימודים. יש צורך במכניזמים חברתיים נוספים, כגון מיסוד תהליכי הסלקציה והבחנה בין תלמידים על-פי רמת הישגיהם. תהליכים אלה מאבחנו את הטובים ביותר, מעודדים אותם ומאפשרים להשקיע זמן ומשאבים בטובים המעטים יחסית - במקום לפזרם במידה שווה בקרב כלל התלמידים (עמ' 53).

מכלל הן אנו שומעים לאו, בהיותה חברה שכל בניה אמורים לעסוק בתורה לא הייתה חברת 'היישוב הישן' מסוגלת להפעיל את אותם תהליכי סלקציה שיש בהם כדי לעודד ולטפח את הטובים ביותר. הנה כי כן פרידמן תולה את כישלונן של 'היישוב הישן' להעמיד גדולי תורה בהנחת היסוד שבתשתיתו, היינו שכל הגברים אמורים להיות תלמידי חכמים.

דבורה ברנשטיין

## החוויה הנשית כאלטרנטיבה להבנת חברת הלומדים של היישוב הישן

מרגלית שילה, נסיכה או שבוייה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914, חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה וזמורה-ביתן, תשס"ב, 400 עמ'

עטיפת ספרה החדש של מרגלית שילה מלמדת לא מעט על המצוי בו. הקוראים מוזמנים להכיר את 'החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים' – את חווייתן של הנשים בקהילה זו אך גם את 'החוויה הנשית' של הקהילה, קרי את מהותה ואת משמעותה של הנשיות כחושפת ומאירה את הקהילה כולה. באשר לטיבה של חוויה נשית זו כותרת הספר מציבה שאלה הכוללת אפשרויות מקוטבות, 'נסיכה או שבוייה?'. השאלה מלווה את הספר כולו, לעתים המחברת נותנת את תשובתה עליה, לעתים רק מרמזת לתשובה, ובכל מקרה היא חושפת את המורכבות ואת ריבוי הפנים הן בחוויה הנשית והן בפרשנותה. הציור היפהפה המופיע על העטיפה, 'נשים עבריות בירושלים קוראות בכתבי הקודש', ציורו של דייוויד וילקי משנת 1841, חושף לא מעט מפנים מורכבות אלה. שלוש נשים מופיעות בו: במרכז אישה צעירה המיניקה את תינוקה, חשופת שד, והיא מחזיקה בספר, קוראת בו ומדריכה בקריאתה אישה צעירה ממנה היושבת לצדה; לרגליהן ילד, בנה של אחת האימהות, ומעט מאחור אישה מבוגרת יותר, אם או סבתא, העוקבת אף היא אחר הקריאה ומחזיקה ספר נוסף בידה. שלוש הנשים

מצויות בחוץ, לא בתוך ביתן, והרי ירושלים מהווים להן רקע. תמונה המשדרת שלושה, אשר האימהות והרוחניות מתערבבות בה. אכן תמונה של 'חוויה נשית', אך היכול שילוב כזה להתקיים, והיכול הוא להיות כה שלו ורגוע? שילה שזורת בספרה זה שלוש מגמות: חקר התנסותן של נשים ב'יישוב הישן' בירושלים בתחומי חיים ובשלבי חיים שונים, ניתוח מגדרי של קהילה זו ושל הבניית הנשיות והגבריות על השוני שבכל אחת מהן, ובחינת טיבה של הקהילה היהודית בירושלים, קהילת 'היישוב הישן', מזווית הניתוח המגדרית. שלוש המגמות שזורות זו בזו ומזינות ומרחיבות זו את זו. ההסתכלות על כל תחום ותחום בראייה נשית-מגדרית משתלבת בכמה התפתחויות היסטוריוגרפיות של שני העשורים האחרונים. זה כתמש-עשרה-עשרים שנה מצטברת ספרות מחקרית מגוונת על התנסותן של נשים בחברה היישובית, קרי בתקופה המעצבת שקדמה להקמתה של מדינת ישראל. מאמרה של מרגלית שילה 'חוות הפועלות בכנרת, 1911-1917, כפתרון לבעיית הפועלת בעליה השגויה', אשר התפרסם ב'קתדרה' כבר בשנת 1980, היה למיטב ידיעתי הראשון בספרות מחקרית זו.<sup>1</sup>

ספרות זו, אשר התרחבה והתגוונה בשני העשורים האחרונים, ושכוללת, בצד המחקר ההיסטורי, גם מחקרי ספרות, סוציולוגיה היסטורית, אנתרופולוגיה היסטורית ותרבות, הניבה בשנים האחרונות כמה מאספים רבי עניין.<sup>2</sup> ספרה החדש של שילה משתלב בספרות

1 קתדרה, 14 (טבת תש"ם), עמ' 81-112.

2 י' עצמון (עורכת), אשנב לחייתן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה; הנ"ל, התישמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, תל-אביב 2000; מ' שילה, ר' קרק וג' חזן-רוקם (עורכות), העבריות החדשות: נשים ביישוב ובצינונות בראי המגדר, ירושלים 2001.



בין העולם הישן לחדש בחברה הספרדית בירושלים – נשים וגברים ממשפחת פרנקו סמוך למלחמת העולם הראשונה

הקהילה בכללותה. מה מיוחד לחוויה הנשית בירושלים במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים, ומה הדבר מלמדנו על קהילה זו ועל ייחודה? 'חשיפת עולמן של הנשים מחדדת את המבט על ההווה המורכבת של היישוב הישן – גברים ונשים כאחד – על ההווה הירושלמית הייחודית', היא טוענת (עמ' 264), וממחישה זאת בפרקי הספר השונים.

הספר בנוי במעין מעגלים או מעברים. הוא פותח בסיפור עלייתן של נשים, במקרים רבים לבדן, לארץ-ישראל ולירושלים. בעלייה זו יש פנים שונות, סותרות לכאורה, אבל רק במבט ראשון. העלייה, כתחנה ראשונה במספר פרקים העוקבים אחר תחנות במחזור החיים – נישואין, משפחה, אימהות ו(לעתים) גירושין – מציינת

חדשה זו ותורם לה תרומה ייחודית. המאפיין הבולט בעבודות אלה, כמו בעבודות שונות העוסקות בחברה הישראלית העכשווית,<sup>3</sup> הוא החיבור שבין חקר נשים לחקר מגדר. רבים מהמחקרים יצאו מנקודת המוצא של 'היסטוריה של נשים'; הם ביקשו לשלב את התנסותן ופעילותן של הנשים בסיפור ההיסטורי בכלל ובסיפור ההיסטורי ההגמוני בפרט, ורצו לחשוף תחומים המיוחדים לנשים, והנשמטים בדרך כלל מהסיפור הקולקטיבי, ולייחד מקום בולט לעשייה הנשית הפרטית והציבורית.<sup>4</sup> כוחו גם ספרה של שילה, כפי שאפרט בהמשך. בשנים האחרונות הרחיבו חוקרות וחוקרים את היריעה מעבר להתנסות הנשית האישית והקולקטיבית להגדרות תרבותיות ותברתיות של נשיות וגבריות, לתפיסות עקרוניות ומופשטות יותר המבנות ומעגנות את ההתנסויות הקונקרטיות. כך גם בספר זה. לכל אורכו שוזרת שילה את הדיון בחוויה הנשית של הנשים ביישוב הישן בירושלים בתפיסות הגבריות והנשיות של הקהילה שאליה השתייכו. טוב ושוב היא מראה כיצד כל פרט בחיי היומיום וכל שלב במחזור החיים הוגדרו והובנו מבחינה תברתית על ידי הבחנות מגדריות חדות בין הנשי לגברי ובין הרוחני לחומרי, ועוצבו על ידי התפיסות ההגמוניות של חברת הלומדים הגברית. אך שילה, כחוקרות אחרות, טוענת גם כי הבנת הדפוסים המגדריים שופכת אור לא רק על החוויה הנשית הקונקרטית אלא על טיבה של

3 החשובה ביניהן: ד' יזרעאלי ואחרות (עורכות), מין מגדר ופוליטיקה, תל-אביב 2000. זוהי עבודת משותפת של חוקרות מובילות בתחום הסוציולוגיה, מדע המדינה, פסיכולוגיה וספרות.

4 ד' ברנשטיין, 'חקר נשים בהיסטוריוגרפיה הישראלית: נקודות מוצא, כוונות חדשים ותובנות שבדרך', שילה, קרק ותזן-רוקס (לעיל, הערה 2), עמ' 7-25.

האשה ממוקדי הכוח והפולחן של הממסד הדתי הוביל אותה למציאת נתיבות חלופיות משלה: עלייה עצמאית, פיתוח פולחן ייחודי במקומות הקדושים ואף עיצוב אתר נשי דתי בקבר רחל (עמ' 57-8).

הכפילות הזו מלווה גם את שאר פרקי הספר – המתח שבין חיים בקהילה בעלת הגדרות מגדריות נוקשות ומחייבות, שהחזיקו את הנשים בספירה הפרטית תוך תיחום והגדרה של פרטי הפרטים בחייהן, לבין התהוות של התנסות נשית, של הוויה נשית ושל סולידריות נשית ובמשך הזמן גם פריצה מסוימת של הגבולות המתוחמים.

מפרק העלייה עוברת שילה בפרקים הבאים תחילה לבניית משפחה: לנישואין ולחיייה של אישה בביתה – לבושה, המרחב הפיזי שבבית, יחסי הבעל והאישה, הלידה והאימהות – ולעתים גירושין. שוב ושוב שואלת שילה: 'נסיכה או שבויה?'. בפרק העוסק בברית הנישואין שילה מאירה שלבים ושלבי שלבים של התהליך: השידוכין על כל הכלול בהם, הנדוניה, האירוסין, גזיזת השיער אצל הנשים האשכנזיות (אך לא אצל הספרדיות) ותגיגות הנישואין. היא משקפת בתיאוריה את ההתרגשות והפחד; מספרת על העברתה של הנערה מביתה אל הבלתי ידוע ועומדת על הפסיוויות שלה בתהליך זה. ועם זאת קיימת 'התוויה הנשית' – הקהילה הנשית המתקבצת סביב הנערה מנתבת אותה בדרך אשר התגמוניה הגברית תחמה לה, אך זאת תוך גילויי תמיכה וסולידריות. שילה מתארת את ההליכה בצוותא, בחגיגה, בשירה ובריקודים למקווה כלילה שלפני החופה (עמ' 83) ואת השכמת הנשים לפתחה של הכלה למחרת החתונה. בסגנונה המפורט והמאופק היא כותבת: 'למחרת החתונה היו אם הכלה ואם החתן וקרובותיהם [כך כתוב, ד.ב.]. משכימות לפתחה של הכלה כדי להביע את רגשותיהן כלפיה, או

התחלה, לידה. אך עלייה היא מעין לידה, התחלה מחודשת, שהתרחשה במרבית המקרים דווקא לעת זקנה או לפחות בעקבות התאלמנות. הבנת התפיסות המגדריות יכולה להאיר כפילות סותרת לכאורה זו – לידה והתאלמנות, זקנה והתחלה. התפיסות המגדריות הדומיננטיות לא אפשרו לאישה חופש תנועה עצמאי בהיותה בת הכפופה למשפחת אביה או אישה היושבת בבית בעלה. רק עם התאלמנותה קיבלה האישה לראשונה בחייה מידה של חופש ושל שליטה בגורלה, אשר נמנעו ממנה עד אז. כאן מוסיפה שילה אבחנה חשובה והיא האבחנה המעמדית. אלמנה בעלת אמצעים יכולה לבחור את דרכה, לעזוב את מקום מגוריה ולעצב את חייה החדשים בקהילת הקודש של ירושלים, כמובן גם שם בהתאם לתפיסות המגדריות רבות העצמה של קהילה זו. חוסר אמצעים, דלות ועוני, שהיו גורלן של אלמנות רבות, הגבילו את האפשרויות שעמדו בפניהן, הן לפני עלייתן והן בחייהן ביישוב הירושלמי. הדיון המרתק בחוויית העלייה הנשית, ביזמה שגילו הנשים, בקשיים הרבים שעמדו בפניהן ובחוויות הקושי, הקרבן וקידוש הסבל שבהן התנסו, פותח את סיפור 'התוויה הנשית'. בירושלים גיבשו הנשים אורח חיים משלהן, שהיה בנוי סביב העלייה למקומות הקדושים, ההילולות על קברי הצדיקים ומעל לכול ההסתופפות בקבר רחל אמנו, שהיא לדעת שילה 'מיצוי חווית העלייה הנשית'. בסיכומו של פרק זה שילה מתווה עקרונות המתממשים גם בפרקים הבאים:

היו נשים, שהעלייה לארץ היתה בעבורן חוויה טראומטית של כפייה ושל היות קורבן, אך היו נשים, שהעלייה לארץ הציבה לפניהן אפשרויות ואתגרים חדשים. בניגוד ליהדות הגברים הקאנונית, שעוצבה על ידי עולם ההלכה האינטלקטואלי, עוצב עולמן הרוחני של הנשים על ידי עשייה מגוונת. הדרתה של

בהתנאות אשר היו מנועות מהן. הקשר ההדוק בין אופייה המחייב של הקהילה לבין חייהם, אף הפרטיים ביותר, של הנשים והגברים שבה, הוביל לטענת שילה לכך ש'יחסי המשפחה בעיר הקודש היו במידה רבה פועל יוצא של החינוך להפרדה מוחלטת בין המינים ושל התפיסה כי החיים בירושלים מחייבים את יושביה במשנה קדושה. כל הליכותיהן של הנשים, היא מסיקה, 'הושפעו מתפיסתן את עצמן כ'אחרות', כמודרות מחייה של החברה 'הראשונה' וכשייכות בלעדית לחברה 'השנייה' (עמ' 132).

עם זאת שני הפרקים הבאים עוסקים בפעילותן של נשים במערכות דתיות, כלכליות ופילנתרופיות (פרק רביעי) ובתמורות מרחיקות הלכת בתחום הלמדנות, בתי החינוך ובתי הספר שנפתחו לבנות בעיקר בשנים הראשונות של המאה העשרים (פרק חמישי). גם בפרק האחרון, שהוא אולי המרתק מכולם, חורגת שילה מתחום הבית והמשפחה, הפעם אל השוליים, כשמו של הפרק - 'ב'שולי' החברה: עוני, אלמנות, עגיונות, זנות והיענות למיסיון'. ומדוע 'שולי' במירכאות? ללמדנו כי סיפורם של אלה הרחוקים מהמרכז אינו עוסק בשוליים בלבד אלא מלמד על הקהילה כולה ועל המרכז ההגמוני שלה - על טיבה של הקהילה, על תפיסתה העצמית ועל אופני פעילותה לרבות של המשתייכים לרבדיה המכובדים והנחשבים. גם בדיון בפרק זה נוגעת שילה בייחודה של הקהילה הירושלמית. לטענתה תפיסתה של קהילת עיר הקודש את עצמה כקהילה עילית הביאה לאדישות ולהתעלמות מגורלם של אלה שלא יכלו לתפקד באופן הנדרש מקהילת קודש זו. חולים ועניים, אלמנים ואלמנות נדחו על ידי הקהילה, עקב תפיסתה את עצמה ואת ייחודה בשימור קדושתה, בלימוד התורה בארץ הקדושה ובסיוע ללומדים. אלה שלא יכלו לתפקד

כדי להביא לה מתנות שזכו לשם מיוחד "שבחיא" ו/או כדי להלבישה, מאחר ש"הלבשת הכלה ביום זה נחשבת מצוה גדולה" (עמ' 89). וממשיכה שילה ומעירה-מאירה: 'ללא מלים, אלא במגע גוף בלבד, היו קרובותיה של הכלה משדרות לה שגופה לא חולל, אלא התרחשה בה "עליית מדרגה", ומתן המתנות והסיוע האישי באו לשדר קרבה ותמיכה' (שם). ובכך 'נסיכה או שבויה?'. תת הפרק האחרון בנושא זה נקרא 'שבויה בחופתה', ובו טוענת המחברת:

הילדה-הנערה שהוריה הוליקוה אל חופתה היתה כחומר ביד היוצר. גילה הצעיר וחוסר השכלתה הבטיחו, בדרך כלל, את שלטונה ללא מצרים של החברה עליה. באופן פרדוקסלי, טקס הנישואין המסמל את התבגרותה של הנערה לא הביא להעצמתה, אלא להחלשתה דווקא. ניתן לומר כי עם היותה לאשת-איש נתבטלה אישיותה האוטונומית, והיא נעשתה אמצעי לשימוש בן זוגה (עמ' 92).

את הפרק הבא, העוסק באישה בביתה, שילה מסיימת בדיון הקושר את הכללים והנהגים במגוון תחומי החיים אשר הוצגו בפרק (לידה, הורות, יחסי בני זוג וכדומה) לאופייה המיוחד של הקהילה היהודית בירושלים. הקהילה ותפיסתה עיצבו את העולם הממוגדר של נשים וגברים גם יחד, ויצרו לטענת שילה ייחוד ירושלמי. המחויבות הראשונית והעליונה של כל חברי הקהילה, נשים וגברים, הייתה לשמירת אופייה, לשמירת קדושתה. הקדושה התבטאה במוסריות; המוסריות - בהפרדה מרחיקת לכת בין גברים לנשים, הפרדה אשר עיצבה כל פרט ופרט בחיי חברי הקהילה. תקנות הקהילה בירושלים נועדו לדברי שילה להבטיח בראש ובראשונה את התנהגותם המוסרית של הגברים. הכיצד? על ידי הרחקתם מכל פיתוי אפשרי. הכיצד? על ידי הטלת מגבלות על הנשים - בלבושן, במקומות אשר היו אסורים עליהן,

ואת הדפוסים המגדריים המבנים חיים אלה. השימוש היצירתי במקורות לא שגרתיים חיוני בחקר קבוצות הרחוקות מן המרכז, ומחקר זה יכול לעודד חוקרים השוקלים לעסוק בקבוצות שטרם נחקרו.

סוגיה אחרת היא ההבחנה והתיחום בין 'היישוב הישן' ל'יישוב החדש'. נושא זה נדון בין היסטוריונים וסוציולוגים כבר לפני כעשרים שנה, ורבים ערערו על הגבולות החדים אשר הוצגו בהיסטוריוגרפיה הציונית בין 'הישן' ל'חדש' ועל האחידות שבה הוצג 'היישוב הישן' על בסיס תיקוף שעל פיו תחילת העליות הציוניות הייתה התחלה של עידן חדש, מנותק מזה שקדם לו.<sup>5</sup> ספרה של שילה אינו עוסק כמעט בסוגיית הקשר בין 'הישן' ל'חדש', אך הוא שופך אור על נושא זה מן הפרספקטיבה המגדרית. הדמיון והשוני בין 'החוויה הנשית' ביישוב החדש הירושלמי לבין חוויה זו בקרב המתיישבים הציונים שלאחר 1882 מהווים פריזמה חדשה שדרכה ניתן לבחון דמיון ושוני בין קהילות אלה בכללותן. ללא ספק קיים שוני ניכר. אנו למדים ממחקר זה כי ההפרדה בין המינים הייתה הכלל הבסיסי אשר הבנה הן את 'החוויה הנשית' והן דפוסים חברתיים רבים אחרים ביישוב הישן. ביישוב החדש השתלבו נשים בספרה הציבורית ובעולם שמחוץ לבית באופן עקרוני ומעשי כאחד. ועם זאת ניתן למצוא דמיון, הן בקרב נשות העליות והן בשוליים שבשוליים. פעולות הצדקה והסיוע שארגנו נשים ביישוב הישן כבר במאה התשע-עשרה ועוד יותר בתחילת המאה

במגבלות אלה, ובמיוחד אלה שבנפלים לשוליים פרצו את גדרות הקהילה - נדחו והודרו מכול וכול. בין הסובלים והנידחים היו גברים כנשים, אך גם כאן התקיימה הבחנה מגדרית ושתי קטגוריות של שוליות, עגונות וזונות, היו מיוחדות לנשים. דיון בקבוצות שוליים אלה וכן בנשים (ובגברים) שפנו אל המיסיון הוא נדיר ביותר בספרות ההיסטורית ושופך אור לא רק על החלשים בקהילה אלא גם על פרנסיה ותלמידי החכמים שבה.

לסיום, ברצוני לעמוד על שתי סוגיות היסטוריות-היסטוריוגרפיות העולות ממחקר מקיף זה (וראוי לציין כי ספר זה גם זכה בפרס בהט לספר העיון המקורי לשנת תש"ס). האחת עניינה המקורות אשר עמדו לרשותה של המחברת. העיסוק בקבוצות שוליים, בקבוצות שלא נטלו חלק פעיל בספרה הציבורית, נתקל במרבית המקרים במיעוט מקורות ראשוניים בני התקופה. הדבר נכון במיוחד לקבוצות שהן עצמן לא נהגו לכתוב. המחקר שלפנינו מעיד כי ארכיונים אשר מספקים תיעוד לנושאים פוליטיים ומוסדיים, יכולים גם להאיר פינות חבויות בחייהן של קבוצות שוליות. שילה עשתה שימוש במגוון גדול של מקורות, ביניהם זיכרונות - מיעוטם של נשים ורובם של גברים שתיארו בין השאר פרטים מחיי היומיום ותגיות וטקסים אשר מאירים, גם אם לא בהכרח לכך התכוונו הכותבים, את חייהן של הנשים - חיבורי נוסעים יהודים ונוצרים, עיתונים אשר בדפיהם הפנימיים פורסמו כתבות, הספדים ומכתבי קוראים שיש בהם מידע על עולמן של הנשים, ושפע מכתבים אישיים הנמצאים בארכיונים בארץ ובחו"ל. מקורות מגוונים אלה אפשרו לפצות על היעדר חומר רשמי וסטטיסטי, וליצור פסיפס, קולאז', כדבריה של המחברת, אשר מעמיד לפני הקוראים את חייהן של הנשים

5 ראו: י' קניאל, 'המונחים "ישוב ישן" ו"ישוב חדש" בעיני הדור (1882-1914) ובעיני ההיסטוריוגרפיה', קתדרה, 6 (טבת תשל"ח), עמ' 3-19; י' ברטל, "ישוב ישן" ו"ישוב חדש" - הדימוי והמציאות' שם, 2 (חשוון תשל"ז), עמ' 3-19; ח' הרצוג, 'מושגים "ישוב ישן" ו"ישוב חדש" בהארה סוציולוגית', שם, 32 (תמוז תשמ"ד), עמ' 99-108.

מאוחר יותר, וכמוה בעיית הנשים שעסקו בזנות ובעיית הנשים והגברים אשר פנו במצוקתם לעזרת המיסיון. אין בכוונתי לטעון כי הקהילות דומות בעיקרן; ידועות התנגשויות רבות ביניהן, ולענייננו אפשר להצביע למשל על המאבק על זכות הבחירה בשנים הראשונות של השלטון הבריטי בארץ.<sup>6</sup> עם זאת התמקדות בקבוצות שמחוץ למרכז ההגמוני ולאליטות בשתי הקהילות יכולה להאיר את שאלת התיקוף והתיחום באור אחר, ולהציגה באופן מורכב יותר ומקוטב פחות.

העשרים התמודדו עם בעיות דומות לאלה שבהן נתקלו גם בעיר העברית החדשה, תל-אביב. וגם בתל-אביב, בצד הארגונים בעלי התודעה הפמיניסטית (עם מרכאות או בלעדיהן) אשר שאפו לשנות את מעמדה של האישה בחברה, פעלו ארגונים, בעיקר של נשים, לסייע לחולים, לאלמנים ולאלמנות, ליתומים ולשאר נזקקים אשר נותרו ללא תמיכה מוסדית מסודרת בהיעדר מוסדות ממלכתיים בכלל ומוסדות של מדינת רווחה בפרט. בעייתן של הנשים אשר בעליהן נטשן חזרה ונשנתה גם שלושים וארבעים שנה

1917-1926, מגמות, לד' (חשוון תשנ"ב), עמ' 262-284.

6 ס' ביזאווי-פוגל, 'האמנם בדרך לשוויון? מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בארץ-ישראל':