מאמרים

המשכיל והעיר הגדולה: ייצוגי הסובייקטיוויות וההביטוס המשכילי האורבני בספרות ההשכלה ברוסיה, 1862–1888

סבטלנה נטקוביץ׳

> אתמול קיבלתי את מכתבך, והנני שמח מאוד, כי הצליח חפצך בידך לעזוב את הרפש והטיט, שנשקעת בו עד עתה, למצוא מנוח באחת ערי־אירופה. עתה ירווח לך, עתה תראה אור־החיים באמת, עתה תשאף רוח צח, אשר יהיה לשעשועים לך וליוצאי־חלציך, לטוב להם.[1]

בתחילת תקופת הרפורמות באימפריה הרוסית, זמן קצר אחרי עלייתו של הקיסר אלכסנדר השני (1818–1881) לכס השלטון בשנת 1855, נפתח עידן חדש גם למשכילי רוסיה. מעודדים מבשורת המודרניזציה והאמנציפציה הם שמו פעמיהם למרכזי האימפריה, אך במקום מימוש החזון המיוחל של השתלבות והכרה נקלעו למציאות מורכבת, שלצד הזדמנויות רבות להשכלה, תעסוקה וחיי חברה עשירים[2] הציבה מכשולים של חקיקה מגבילה והנכיחה באופן מתמיד את זרותם.

מיקומו של הסובייקט היהודי ודרכי עיצובה של הסובייקטיוויות היהודית בעיר האימפריאלית הגדולה חשפו בחריפות את הכשלים והפרדוקסים של הקיום היהודי המודרני באימפריה הרוסית. בעוד שמבחינת הגורמים השלטוניים וגם בדמיון הציבורי נתפסה הנוכחות היהודית כזרה, מאיימת ולרוב בלתי רצויה, מבחינת

1 מ״ל ליליינבלום אל י״ל גורדון לעת מעברו לסנט פטרבורג, 6 בנובמבר 1871. מצוטט מתוך: מ״ל ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, ג, בעריכת ש׳ ברייזמן, ירושלים תש״ל, עמ׳ 117.

2 על ההישגים המקצועיים של יהודי רוסיה בסנקט פטרבורג ועל שיעור השתתפותם במקצועות החופשיים ראו: B. Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, Berkeley, CA 2002, pp. 102-105. על הגידול במספר הסטודנטים ראו: שם, עמ׳ 218. על התחבולות שלהן נדרשו היהודים על מנת להישאר במרכזים אימפריאליים ראו: E. Avrutin, *Jews and the Imperial State: Identification Politics in Tsarist Russia*, Ithaca, NY 2010, pp. 86-115

[מחקרי ירושלים בספרות עברית, ל (תשע״ט), עמ׳ 3–31]

היהודים המשכילים הייתה העיר הגדולה המקום הטבעי והמיטבי למימוש ולאישור של המודרניות שלהם ושל ערכם האנושי. לא רק המרחב הממשי אלא גם השיח היה לזירת התנגשות בין שתי המגמות הסותרות הללו. בעוד שברובד החברתי היו צריכים היהודים לנקוט תחבולות משפטיות ופרקטיקות אין־סופיות של חיקוי והתאמה על מנת לסגל לעצמם את ההביטוס החברתי החדש,[3] ברובד השיח הם התמודדו עם ההיעדר של אוצר מילים, מוסכמות ייצוג ודגמים נרטיביים שיארגנו את חווייתם ויקנו לה משמעות. הדיאלקטיקה של היחסים בין היעדר אמצעי ביטוי מוסכמים לתיאור החוויה המשכילית לבין הצורך לדובב את החוויה ולצקת בה משמעות, הכתיבה את התפתחותן של הרטוריקה והפואטיקה המשכילית, שניכרו כבר בדוגמאות המוקדמות של ייצוג.

ליאון מנדלשטם (1819–1899) היה מחלוצי ההשכלה היהודית ברוסיה, המתרגם הראשון של התנ"ך לרוסית ומן הראשונים שהתמנו למשרת היהודי המלומד בממשל הרוסי. הוא יצא לראשונה את גבולות תחום המושב בשנת 1840 והגיע למוסקווה כדי להתקבל לאוניברסיטה. בזיכרונות שכתב כנראה בסמוך לאותם האירועים[4] תיאר את רשמי המפגש שלו עם העיר האימפריאלית הגדולה:

> אני ב־מוסקווה! – כמה מחשבות ותחושות כלולות בשלוש המילים הללו! אומרים בצדק שהמילה לעולם אינה מבטאת את הרעיון התואם. מילה גדולה זאת: 'אני במוסקווה', גדולה, בלתי נתפסת, נטולת גבולות; אך אילו הייתם יכולים לחלוק איתי לפחות עשירית מאותו הרגש העשיר שאני רוצה לבטא בה, הייתם רואים שרגשותיי כלפי מוסקווה אינם ניתנים לביטוי באמצעות שלוש המילים הללו.
>
> אני עדיין קוסמופוליט בעיר עולם זאת; כמו האזרח הטהור של רוסיה העולמית; עדיין אין לי חדר או דירה שאליהם הייתי יכול לחוש פטריוטיזם קטן כמו איזה גרמני לנסיך ננסי או לרוזן או לברון פון גבניכטס;[5] אני עדיין מתקיים בבת אחת בכל מוסקווה, וכל הבניינים העצומים הללו נדמים לי מקדש אחד גדול של דו־קיום ושל ידידות.[6]

3 על המושג הביטוס ועל דרכי הקנייתו בהקשר הדיון בתהליכי המודרניזציה של המשכילים ראו: ז' שביט, 'ההביטוס של היהודי החדש של תנועת ההשכלה', ישראל, 16 (תש"ע), עמ' 11–38.

4 על תיארוך הטקסט ראו: С. М. Гинзбург, 'Из записок первого еврея-студента в России', *Пережитое*, 1 (1908), с. 12

5 Baron von Habenichts – לפי התעתיק הרוסי של השם בגרמנית, המסמן יומרות אצולה ומציאות של דלות חומרית.

6 Л. Мандельштам, 'Из записок первого еврея-студента в России', *Пережитое*, 1 (1908), с. 44. תרגום הציטוטים – כאן ולהלן – שלי.

בקטע זה הפעיל מנדלשטם את הפיגורה הרטורית של היעדר אמצעי ייצוג על מנת לייצג את חוויותיו ורגשותיו בעת כניסתו לעיר הרוסית המפורסמת, רבת ההוד ובעלת ההיסטוריה העשירה. תחבולת ההיעדר או איתות על חוסר היכולת של המילים לייצג חוויות רגשיות מורכבות הייתה שכיחה בשיח הרומנטי, שהטיל ספק בכוחה הרפרנציאלי של הלשון.[7] אולם אני מציעה לקרוא את הדברים הללו לא רק כתחבולה אלא גם כעדות ישירה וספציפית על הסיטואציה המתוארת – מפגש של צעיר יהודי מתחום המושב עם העיר הרוסית הגדולה שנתפסת לא כמקום פונקציונלי (כמו למשל אתר מסחר או תעסוקה) אלא כהבניה של הנאורות,[8] עם מקבץ הערכים המופשטים המזוהים איתה, שהבולט שבהם כאן הוא ערך האוניוורסליות.[9] הקושי לתווך בין העיר כמחוז חפץ כפי שהיא מעוצבת בדמיון לבין המקום הממשי ניכר בטקסט. ייתכן שמחסור במוסכמות לייצוג החוויה הן בלשון הרוסית והן בלשונות היהודיות היה בין הסיבות להיעדר מילים המסוגלות להביע את חווייתו של היהודי הנכנס בשערי העיר הגדולה.

יתרה מזאת, כפי שעולה מהקטע לא רק שמנדלשטם לא היה מסוגל לבטא את רגשותיו, אלא גם כשחווה אותם הוא לא ידע להשקיעם במושאי תשוקה קונקרטיים. מנדלשטם העיד שהוא מתקיים בבת אחת בכל מוסקווה כאידיאה מופשטת ולא כמקום ממשי. הגדרתו העצמית כַּ'אזרח הטהור של רוסיה העולמית' (чистый гражданин всемирной России) מאותתת על היעדר אמצעי סימון אינדיווידואליים וגיאוגרפיים כאחד. הוא דיבר על עצמו כאזרח 'טהור' במדינה שלא הכירה בזכויות אזרחיות אינדיווידואליות של נתיניה. כפי שאַראה בהמשך, המנגנון המשפטי והמנהלי המסורבל ברוסיה עסק בסימון הנתינים על ידי בידולם לפי קריטריונים של שדרות חברתיות,

7 R. Marggraf-Turley, *The Politics of Language in Romantic Literature,* Basingstoke 2002, pp. 162-172. אחיו של ליאון מנדלשטם בנימין השתמש באותה פיגורה של היעדר אמצעי ביטוי כדי לתאר את הגעתו שלו למוסקווה בספרו 'חזון למועד', שפורסם בשנת 1877. ייתכן שהדפוס שיצר אחיו השפיע גם על הניסוח של בנימין מנדלשטם. עוד על תיאורי הערים של בנימין מנדלשטם ראו: ע' מנדה־לוי, לקרוא את העיר: החוויה האורבנית בספרות העברית באמצע המאה ה־19 עד אמצע המאה ה־20, תל אביב תש"ע, עמ' 55–66, במיוחד עמ' 56.

8 על ייצוגי העיר כהַבְנָיָה של הנאורות ראו: R. Lehan, *The City in Literature: An Intellectual and Cultural History*, Berkeley & Los Angeles, CA 1998, pp. 13-50

9 תפיסה זאת נגדה בבירור את דימויה של מוסקווה במסורת הספרות הרוסית ובדמיון הציבורי הרוסי – שם היא נתפסה, בניגוד לסנקט פטרבורג, כמייצגת הרוסיות האותנטית, כ'רומא השלישית' של העולם הפרבוסלווי. ציפיותיו של מנדלשטם ניזונו בבירור לא מעולם המושגים של התרבות הרוסית אלא מהדמיון העירוני של ספרות ההשכלה המערבית. ראו: N. Lechtchenko, 'A Window on Russia: The Moscow Myth in Twentieth Century Russian Literature and Culture', Ph.D. dissertation, Brown University, 2005, pp. 2-4

קבוצות אתניות ודתיות, השכלה, מקצוע ועוד. הקטגוריות השונות שבאמצעותן הופעל החוק לעיתים סתרו זו את זו, כמו למשל כשיהודי שהשתייך לשדרה חברתית מסוימת הודר מזכויותיה של שדרה זאת בשל מגבלות שנבעו מיהדותו. מנגנון זה העניק פתרונות משפטיים מספקים כל עוד נותרו הנתינים מקובעים במקומותיהם החברתיים והגיאוגרפיים היציבים, אך התקשה להתמודד עם מצבי מעבר שיצרו דרישה לעמדות סובייקט חדשות שקיומן לא הונח על ידי החוק ולא על ידי השיח הספרותי והציבורי. הקטגוריה של האינטליגנטים היהודים העירוניים הייתה בדיוק עמדת סובייקט שכזאת.[10] בהיותו מודע להיעדר כלים משפטיים שימקמו אותו בבירור במערך החברתי הקיים, לא היה מנדלשטם מוכן לוותר על זכותו האפריורית לסובייקטיוויות שהובטחה לו מכוח חזון הנאורות. לכן הוא הגדיר את עצמו כאזרח טהור – האזרח הפוטנציאלי, הבתולי, שטרם סומן על ידי מערכת הכוח, ושטרם הושם במשבצת חברתית שבה ניתן לזהותו, אבל שמעצם עובדת לידתו וקיומו הפיזי מאמין בזכותו לכבוד, הכרה והכלה.

גם תפיסת המרחב של מנדלשטם נגזרה מהרצון לתווך בין המפה המנטלית הפנימית של העולם לבין המפה הממשית, הבלתי ברורה והחסרה אמצעי סימון מספקים. בעודו נטול זכויות ברוסיה הממשית הוא הכריז על זכאותו לזכויות אוניוורסליות כאזרח העולם. כצעד הבא בשרשרת הלוגית הוא בחר לזהות את רוסיה האידיאלית שבעיני רוחו עם העולם כולו ('אזרח טהור של רוסיה העולמית'). לתפיסה זאת הייתה זיקה למגמות האימפריאליות להציג את רוסיה כמדינה היחידה בגלובוס.[11] בגרסה ההומניסטית והליברלית של מנדלשטם רוסיה היא מדינת עולם, המייצגת את כל הטוב והנעלה הנמצא בו, אך בגרסה הלאומנית צומצם העולם כולו לגבולותיה של רוסיה האימפריאלית.

דבריו של מנדלשטם חושפים את משולש היחסים ההדדיים בין התפיסה הקוגניטיווית של העצמי וסביבתו, מקומו של הסובייקט במציאות המשפטית והמנהלית הנתונה ומצב השיח שיכול לדובב את חוויותיו ולהקנות להן משמעות.

10 המילה אינטליגנט במובנה העכשווי, כנציג שכבת אוכלוסייה מסוימת, לא הייתה שגורה ברוסית עד שנות השבעים של המאה התשע עשרה. ראו: O. W. Müller, *Intelligencija: Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes*, Frankfurt a.M. 1971, p. 229. לכן בעלי מקצועות צווארון לבן ממוצא יהודי שהזדהו בעברית כמשכילים היו בתקופה זאת נטולי מושג שיגדיר אותם ברוסית כקבוצה.

11 על הייצוגים הקרטוגרפיים של רוסיה ראו: Т. Артемьева, '"Особливая Часть Света": Формирование Государственной Идентичности России в XVIII Веке', А. Эткинд, Д. Уффельман & И. Кукулин (ред.), *Там, Внутри: Практики Внутренней Колонизации в Культурной Истории России*, Москва 2012, с. 156-160

השאלה העיקרית שתעמוד כאן במרכז הדיון היא כיצד עיצבו המשכילים, הבינו ותיארו את דמותם ואת סביבתם בתנאים של מחסור בכלים משפטיים והיעדר מסורת של ייצוג החוויה המשכילית ושל מתן משמעות לחוויה זו. חוויית המשכיל בעיר האימפריאלית ברוסיה במאה התשע עשרה גילמה בתוכה את הביטויים החריפים ביותר של החפיפה בין האתגרים הקיומיים, המנהליים והמשפטיים של הקיום היהודי המודרני לאתגרי השיח של הקיום זה – דהיינו היעדר אוצר מילים, מושגים ופיגורות פואטיות מובחנות ומוסכמות שבכוחן לייצג את דרכו הביוגרפית ואת עולמו הפנימי של המשכיל. במהלך הדיון אאפיין את אסטרטגיות הייצוג שיצרו הסופרים היהודים בעברית, רוסית ויידיש כדי לתאר את התנסויותיהם ואת עצם נוכחותם הפיזית בערים האימפריאליות בתקופת הרפורמות הגדולות ברוסיה משנות השישים עד שנות השמונים של המאה התשע עשרה. אראה שבתנאי משבר השיח ביססו יוצרים כמו שלום יעקב אברמוביץ (1835–1917), משה ליב ליליינבלום (1843–1910), גריגורי ליפשיץ (1854–1921), אברהם אורי קובנר (1842–1909), גריגורי בוגרוב (1825–1885) ופרץ סמולנסקין (1842–1885) דגמי כלאיים, קיטוע, היעדר והשמטה על מנת לייצג את החומק מייצוג. הם יצרו יש מאין במובנו המילולי של הביטוי; הם הפכו את האין – היעדר מסורת, אוצר מילים ודפוסים קוגניטיוויים מוסכמים להבנה ולמסגור נרטיבי של הנוכחות המשכילית בערים האימפריאליות הגדולות – למרכיב מכונן של הפואטיקה שלהם.

ההתייחסות הכוללת אל קבוצת יוצרים זאת כאל חלק מאותו קורפוס אינה מובנת מאליה ודורשת בירור מתודולוגי. מרבית הסופרים הנדונים כאן נולדו באימפריה הרוסית בשנות מלכותו של הצאר ניקולאי הראשון (1825–1855), בזמן שהממסד הרוסי שינה את מדיניותו כלפי האוכלוסייה היהודית והחל לקדם את רעיונות ההשתלבות ומיזוג היהודים באוכלוסיית הרוב.[12] מן השלבים הראשונים של גיבוש מדיניות המיזוג החליט הממסד להכשיר סוג חדש של עילית יהודית, שתהפוך לשותפתו בהנהגת הקהילה. חלק מהיוצרים הנדונים במאמר למדו, לפחות חלק מן הזמן, במוסדות ההשכלה החדשים (קובנר, ליפשיץ וראובן אשר ברודס), וחלקם הרהרו באפשרות הלימודים שם או הושפעו ממורים שהיו קשורים למוסדות הללו (אברמוביץ וליליינבלום). למרות ההבדלים ביניהם חניכת כולם ועיצובם כאנשים בוגרים היו קשורים בראייתם את עצמם כעילית הרוחנית של קהילתם וכשותפים של השלטון הרוסי בתהליך המודרניזציה של היהודים, והמודרניזציה נתפסה כחלק בלתי

12 על הצעדים שננקטו במסגרת המדיניות הזאת ראו: M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825-1855*, Philadelphia, PA 1983

נפרד מהרוסיפיקציה של האוכלוסייה. שתי חוויות מכוננות של דור זה של המשכילים היו ההתלהבות הכמו־משיחית שפרצה עם פתיחת עידן הרפורמות הגדולות לאחר עליית הצאר אלכסנדר השני לכס המלכות בשנת 1855, והאכזבה מהבטחת הרפורמות והאמנציפציה, שהחלה לחלחל לתודעתם בשנות השבעים של המאה התשע עשרה, וששיאה בתקופת הפרעות 'סופות בנגב' בשנים 1881–1882. המשכילים שנולדו לפני שנות מלכותו של ניקולאי הראשון, ושטרם גיבשו זהות יציבה של יהודים רוסים בתקופתו, זכו לתעסוקה ומעמד עם כינון מערכת החינוך היהודית החדשה. מי שנולדו מספר שנים לאחר מותו, ושהחלו את חייהם הבוגרים בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, עשו זאת כבר מעמדה מפוכחת ומסויגת בהרבה מהבטחות הליברליזם הרוסי. אך ילידי 1825–1855 היו דור ביניים שהיה צריך בפרק זמן קצר לפרק הנחות יסוד ולנסח לעצמו הנחות יסוד חדשות בדבר שייכותו האינטלקטואלית, הקהילתית, האזרחית והלאומית.

כפי שתיאר בנימין נתנס, ביטול מדיניות המיזוג והנהגת המדיניות החדשה של האינטגרציה הסלקטיווית של היהודים בזמן מלכותו של אלכסנדר השני לא נשאו אופי אנטי־יהודי, ובמקרים רבים אפילו היטיבו עם השכבות הרחבות של האוכלוסייה היהודית.[13] אולם העילית היהודית המשכילית בת הדור החדש, שהייתה בעלת מקצועות צווארון לבן אך עדיין נטולת השכלה גבוהה מסודרת, נקלעה בין הפטיש לסדן – היא הייתה מנוכרת מן הקהילה היהודית המסורתית ולא זכתה לתמיכת הפקידות הרוסית ולהזדמנויות לפרנסה בשירות המדינה הרוסית. חוסר היציבות החברתית של נציגי קבוצה זאת עמד בזיקה לחוסר היציבות התרבותית שלהם.

תקופת הרפורמות הגדולות הייתה תקופת טשטוש הגבולות בין הקורפוסים של הספרויות היהודיות ברוסית, עברית ויידיש. רוב הסופרים כתבו בתקופה זאת בשתי שפות או בשלוש שפות בעת ובעונה אחת. מרבית הביקורת על הספרות העברית ועל ספרות היידיש נכתבה בתקופה זאת ברוסית בכתבי העת היהודיים־רוסיים, ומוטיבים ספרותיים נדדו בין היצירות בלשונות השונות. בעוד שיידיש נתפסה כלשון קלוקלת והכתיבה בה הוסברה על דרך האפולוגיה כמיועדת לצורך חינוך ההמון חסר ההשכלה והנשים,[14] עברית ורוסית היו לשונות מוגבלות להבעת החוויה היהודית המודרנית. עברית בתור לשון הקודש הייתה חסרה אוצר מילים ומגוון משלבים לשוניים להעברה של חוויות היום־יום, ואילו רוסית הייתה חסרה את היכולת להסביר את עולם המושגים והריבוד החברתי של היהודים. מוסכמותיה של הספרות הרוסית, שהייתה בתקופה זאת

13 נתנס (לעיל הערה 2), עמ' 45–79.

14 על מעמדה של היידיש ראו: א' פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע־עשרה, תל אביב תשס"א, עמ' 34–40.

דגם ומופת לסופרים היהודים יושבי רוסיה לעיצוב ספרותם, לא תאמו את הדינמיקה של ההתנסויות היהודיות ושל התפתחות מסורות הכתיבה של היהודים. מנחם ברינקר טען כי הספרות העברית לרוב '"פיגרה" אחרי הספרויות האירופיות האחרות ולעיתים "הקדימה" אותן, אך כמעט מעולם לא הקבילה האבולוציה הספרותית העברית לאבולוציה של ספרויות אחרות'.[15] אומנם ברינקר ציין שתקופת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה התשע עשרה הייתה פרק זמן יוצא דופן שבו הקבילה התפתחותה של הספרות העברית להתפתחות הספרות הרוסית, אך עליי לערער על חלק זה של טענתו. לא הקבלה שררה בתקופה זאת אלא שאיפה להקבלה, והיא נתקלה במגבלות פואטיות וקיומיות; המגבלות הביאו ליצירת דגמים ספרותיים אחרים, ואלה הוערכו על פי נורמות הביקורת של הספרות הרוסית כמוגבלים, נחשלים ופשטניים. טענה זאת נכונה לא רק באשר לספרות העברית או ספרות היידיש אלא גם באשר לספרות היהודית ברוסית בתקופה זאת, שהתמודדה עם אותו הקושי להתאים את הסיפור היהודי למוסכמות הספרות הרוסית.

בדיון המחקרי בספרות העברית ובספרות היהודית ברוסית נתפסה תקופה זו לרוב כסיום של תקופת ההשכלה האירופית, שראשיתה במאה השמונה עשרה, או כמבשרת של תקופת התחייה הלאומית או המודרניזם של הספרויות היהודיות. הדיון שלי שואף לנתק את התקופה מהנרטיב הטלאולוגי ולהתבונן בספרויות היהודים במהלכה כתופעה בפני עצמה, שהתאפיינה יותר מאשר הספרויות בתקופות אחרות במגע הדוק בין שלוש לשונות היהודים. מאחר שאני מתמקדת בתקופת אי מוגדרות, תקופה של נזילות לשונית, אידיאולוגית ופואטית, הקורפוס שנדון כאן גובש על בסיס התנסות חברתית משותפת של היוצרים, ולא על סמך מאפייני לשון או פואטיקה של היצירות. למרות ההבדלים בסיפורי חייהם של פקיד בנק מבוסס כמו בוגרוב או של פליט בתי מדרש סגפני כמו ליליינבלום, היה להם לא מעט מן המשותף – הניכור הן מן הקהילה היהודית המסורתית שבה התחנכו והן מן הסביבה הרוסית, החוויה של אימוץ הבטחת הליברליזם הרוסי והאכזבה המרה מן ההבטחה הזאת.

אפתח ביצירות הראשונות שעסקו במציאות חייהם של משכילי רוסיה בתקופת

15 מ' ברינקר, הספרות העברית כספרות אירופית, ירושלים תשע"ו, עמ' 12. גם רימון טענה לפיגור של התרבות העברית, אך שלא כמו ברינקר, היא ראתה את דינמיקת הפיגור כמאפיינת את ההתפתחות של ספרויות נוספות, בעיקר הספרות הרוסית. היא הסבירה את הדינמיקה הזאת במושגים לאקאניאניים והקבילה אותה לשלבי התפתחות האני לפי לאקאן. ראו: Е. Римон, 'Стратегии Опоздания: Ивритская Литература XIX Века в Русском и Европейских Контекстах', *Вопросы Литературы*, 3 (2007) (http://magazines.russ.ru/voplit/2007/3/ri14.html)

הרפורמות הגדולות, ובראשן 'האבות והבנים' של אברמוביץ (1862, 1868), חלוץ של הריאליזם העברי החדש,[16] ואסיים בשנת 1888, התקופה שבה התחילו להתגבש ולהתנסח מסגרות אידיאולוגיות מובחנות ומערכות ספרותיות מובחנות של הספרויות היהודיות בעברית, יידיש ורוסית, אשר החלו לראות את עצמן כקורפוסים ספרותיים אוטונומיים שלכל אחד ההיסטוריה ודינמיקת ההתפתחות הייחודית לו.[17] שאלת הייצוג הספרותי של החוויה בערים הגדולות ושל מרחב הערים הגדולות נדונה במחקר בהרחבה הן בהקשר של ספרות עולם[18] והן, בצורה מצומצמת יותר, בהקשר של הספרות העברית.[19] להבדיל ממחקרים אלה, שמיפו את אופני הייצוג של המרחבים העירוניים, את תפקידם העלילתי ואת השתמעויותיהם החברתיות והפוליטיות, במוקד הדיון שלי יעמדו הסובייקטיוויות של המשכיל בזיקת הגומלין שלה עם מרחב העיר הגדולה ומצב השיח שביסס דרכים שונות של ייצוגה. לעומת עודד מנדה־לוי, שפרס תמונה רחבה של התפתחות הדמיון העירוני בספרות העברית המודרנית, ושהיה היחיד שנגע

16 על המורכבות האידאית והפואטית של היצירה ראו: ע' ברעם־אשל, מלחמת הריאליזם על נפשו: ייצוגי מציאות בספרות ההשכלה העברית 1857–1881, תל אביב תשע"ב, עמ' 197–212.

17 המאמר הביקורתי הראשון שדן בסיפורת היהודית הרוסית כקורפוס נפרד פורסם בכתב העת 'ווסחוד' (השחר) בשנת 1885. ראו: М. Лазарев, 'Задачи и Значение Русско-Еврейской Беллетристики', *Восход*, 5 (1885), с. 28-42; 6 (1885), с. 24-42. רגע מכונן בתולדות ספרות היידיש התרחש עם כינון 'די יידישע פאלקסביבליאטעק' על ידי שלום עליכם בשנת 1888. על מפנה זה ראו: D. Miron, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Syracuze, NY 1996, p. 32. בשנת 1886 החל דוד פרישמן לפרסם את סדרת הפלייטונים שלו 'מכתבים על דבר ספרות' בעיתון 'היום' בעריכתו. הם ביססו את מוסד הביקורת העברית כמתמשך ושיטתי. בסוף שנות השמונים ובעיקר בתחילת שנות התשעים הופיעו מיזמים של הוצאה לאור וביקורת אשר ביססו את הספרות העברית כרב מערכת ספרותית אוטונומית בעלת קהל ומוסדות ביקורת ומו"לות מסועפים. היו אלה כתב העת 'האסיף' בעריכת נחום סוקולוב (1884–1893), סדרת 'ספרי אגורה' (1891–1893) וכתב העת 'לוח אחיאסף' (1893–1895) בעריכת בן־אביגדור, כתבי העת 'הפרדס' בעריכת יהושע רבניצקי (1892–1896) ו'השילוח' בעריכת אחד העם ומאוחר יותר יוסף קלוזנר (1896–1926). עוד על תקופה זאת ראו: ג' שקד, הסיפורת העברית, 1880–1980, א, תל אביב תשל"ח, עמ' 26–27.

18 K. Lynch, *The Image of the City,* Cambridge, MA 1960; להאן (לעיל הערה 8); F. Moretti, 'A Tale of Two Cities', idem, *Atlas of European Novel, 1800-1900*, London &New York 1998, pp. 75-140; D. Harvey, 'The Cartographic Imagination: Balzac in Paris', V. Dharwadker (ed.), *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*, New York 2001, pp. 63-88; ח' וירט־נשר, מפתחות העיר: הרומן האורבני במאה העשרים, תרגמה א' שילה, בני ברק 2001.

19 מנדה־לוי, (לעיל הערה 7); S. Pinsker, *Literary Passports: The Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe*, Stanford, CA 2011

בספרות ההשכלה בהקשר זה, אני מעוניינת לא בתפיסת העיר בעיני המשכיל[20] אלא בפואטיקת הייצוג של העצמי שלו וההביטוס שלו בסיטואציה העירונית. שאלה זאת נוגעת לבעיה מקיפה יותר של הופעת הסובייקט היהודי החדש בתנאי המודרנה וגיבוש מערך הייצוג והקניית המשמעות שיכול לאפיין את הדמות הזאת ולשבצה בתמונת עולם רחבה יותר הן בהקשר של החברה והתרבות היהודית והן של זאת הרוסית. שלא כבדיונים הקיימים על גיבוש הסובייקטיוויות היהודית המודרנית בתקופת ההשכלה, אשים דגש לא על סוגת האוטוביוגרפיה ונרטיב הכינון של העצמי המשכילי שהתעצב בה,[21] אלא על הפנומנולוגיה של ביטויי העצמי מתוך התנסויותיו וניסיונות ייצוגו בסביבה העירונית.

החל מימי אריסטו הסבירות או ההתקבלות על הדעת הייתה אחד הקריטריונים המרכזיים לבחינת הייצוג האומנותי.[22] אך מה קורה כשעצם הקיום של דמות מסוימת במרחב מסוים ובתפקיד חברתי מסוים הוא בלתי מתקבל על הדעת לפי הנורמות החברתיות והמשפטיות של אותה החברה? במקרה של המשכילים היהודים ששאפו לעצב את דמותם כנציגי האינטליגנציה העירונית ברוסיה, זה היה המצב הן מבחינת הנורמות והציפיות של החברה הרוסית והן מבחינת אלה של החברה היהודית המסורתית. אך שתי החברות הללו היו בין הספקיות העיקריות של מערך כלי השיח של המשכילים להבנה ולתיאור של העצמי ושל הסיטואציה החברתית של העצמי בהקשר האימפריאלי הרוסי. כתוצאה מכך עצם המפעל הספרותי של המשכילים, ובייחוד ההיבטים של המפעל שהיו קשורים בייצוג המציאות בת זמנם, נדונו לאי התאמה לנורמות הקיימות והיוו אתגר מתמיד למבקריהם ולקוראיהם החל מרגע פרסום יצירותיהם. כפי שאראה בהמשך הדיון, בתנאים אלה פיתחו המשכילים שתי אסטרטגיות פואטיות מנוגדות – ייצוג ישיר של הנוכחות המשכילית הפיזית והימנעות או התחמקות אסטרטגית מייצוג זה. הייצוג הישיר של הקיום המשכילי הבליט את השבר ואי האחידות שבו ואת אי התקבלותו על הדעת על פי הנורמות הקיימות של הסוגה, של השימוש בלשון ושל הקוהרנטיות של הסיפר. ההימנעות או ההתחמקות

20 ע' מנדה־לוי, 'העיר הגדולה בין השכלה לתחיה: פרספקטיבות', א' פרוש, ח' צמיר וח' סוקר־שווגר (עורכות), 'הספרות והחיים': פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה: למנחם ברינקר ביובלו, ירושלים תשע"א, עמ' 381–396.

21 A. Mintz, *'Banished from Their Father's Table: Loss of Faith and Hebrew Autobiography*, Bloomington, IN 1989, pp. 18-23; M. Moseley, *Being for Myself Alone: Origins of Jewish Autobiography*, Stanford, CA 2006, pp. 445-460

22 אריסטו, פואטיקה, תרגם י' רינון, ירושלים תשס"ג, עמ' 28–30, 36.

מייצוג חשפה את השבר בסובייקט עצמו וייצגה אותו תוך כדי מחיקת נוכחותו או סימון קווי המתאר בלבד של דמותו.

בגלל הזיקה המובנית בין הייצוג וההבנה של העצמי, המצב המשפטי ומצב השיח במרחב החברתי הנתון, אקדים לניתוח האסטרטגיות של הייצוג בספרות ההשכלה מן התקופה המדוברת שני מבואות קצרים – האחד על המצב המשפטי של היהודים באימפריה הרוסית והאתגרים ההיסטוריים של הקיום המשכילי בערים הגדולות והשני על דינמיקת ההיווצרות של דגמים ספרותיים חדשים.

החוק הרוסי והאינטליגנט היהודי מחוץ לתחום המושב

עד המהפכות של 1917 לא הונהגה ברוסיה מערכת חוקים מוסדרת ומוסכמת אחת. כפי שציין ההיסטוריון של המשפט הרוסי ריצ'רד וורטמן:

> כמעט עד סוף קיומה של האימפריה היה בלתי אפשרי להבחין בין חוק [zakon] לבין פקודה מנהלית [rasporiazhenie], שלעיתים קרובות היו לה תוקף וטווח פעולה זהים לאלה של החוק. כמו כן הצאר יכול היה להמליץ להכפיף את החוק על ידי הוראה אימפריאלית [vysochaishee povelenie]. המאמצים החוזרים להבחין בין החוקים לפקודות מנהליות כשלו כל עוד צו מלכותי [ukaz] יכול היה לתת לכל הוראתו מעמד של חוק, גם אם היא לא אושררה בערוצים המקובלים או אפילו סתרה את החוקים הקיימים.[23]

מצב זה נבע לדעת וורטמן מהפרדוקס שבעצם הדגם של האוטוקרטיה הרוסית: 'ברצותו למסד את סמכותו מעולם לא נטש השליט האוטוקרטי את היאחזותו בסמכות פרסונלית. מצד אחד הייתה במדינה כל הזמן תנועה לקראת הסדר; אבל מן הצד האחר הייתה התנגדות לסדר שיכול היה להגביל את מימוש הרצון או הגחמה הפרטית של הצאר'.[24] פרדוקס זה הוליד שורה של פרדוקסים משניים. השלטון רצה לפרק אוטונומיות וגופים קורפורטיביים ולשלוט באופן אישי בכל נתיניו, אך הוא לא סיפק כלים ברורים להתנהלותו של היחיד מול השלטון. השליטים רצו להקפיא את תבנית היחסים החברתיים ולשמור אנשים מקובעים במסגרות חברתיות המוגדרות בחוק, ושלתוכן הם נולדו, ומנגד הם רצו לעודד מודרניזציה באימפריה. תיאורטית המנגנון הניח אפשרות לפתרון מצבים משפטיים הנתונים במחלוקת על ידי פנייה ישירה

23 R. Wortman, *The Development of Russian Legal Consciousness*, Chicago 1976, p. 16

24 שם.

(proshenie) לגורמים השלטוניים ובקשה לפתור בעיה נקודתית בלי לתת לפתרון מעמד חוקי מחייב באשר לשאר האוכלוסייה; אבל ככל שמגיש הקובלנה היה מרוחק יותר ממוקדי קבלת ההחלטות ונטול מנגנוני השפעה כמו קשרים, כסף או מעמד, כך פחתו משמעותית סיכוייו לזכות להחלטה שתיטיב עימו.

החוק הרוסי לא חל באופן שווה על כל הנתינים אלא היה עשוי טלאי על טלאי של מערכי זכויות, חובות ועונשים, שהוגדרו באופן שונה לקבוצות אוכלוסין שונות, לפי שדרות חברתיות, שיוכים דתיים ואתניים, השכלה, ומקצועות ודרגות. עם התקדמות המודרניזציה התרבו הקבוצות המקצועיות שנותרו ללא מסגרת משפטית מספקת, נעדרות מעמד משפטי ומערך זכויות ברור.[25] מצבם של היהודים בנסיבות הללו היה פגיע יותר ממצבם של עמיתיהם הנוצרים בגלל שורה של חוקים והוראות שהחריגו אותם, גם אם מבחינת מצבם החברתי והשכלתם הם היו זכאים לפריווילגיות מסוימות.

עקב מגבלות על התנועה ועל השהייה מחוץ לתחום המושב, הימצאותם של יהודים בערים הגדולות הייתה לאתגר מנהלי, שחשף את מרבית הכשלים של המערכת לניהול האוכלוסין שפותחה באימפריה. הדרתם של היהודים לא הייתה פועל יוצא של מדיניות אנטי־יהודית יזומה, אלא נבעה מהמצב החוקי ששרר באימפריה האוטוקרטית, שהגבילה בשיטתיות את נתיניה בכל תחומי חייהם.[26] מצבם של איכרים ושל נשים למשל היה חמור יותר. אבל להבדיל משתי קבוצות אלה, השבר של המשכילים נבע גם מתפיסתם העצמית כעילית וכשותפים טבעיים של השלטון במיזם הרפורמה שלו וכן מעומק הנתק שלהם מצור מחצבתם, שלא אִפשר לחזור לזהות הישנה ולנרטיבים שעיגנו ונרמלו אותה.

גם בעניין זה מי שיכלו להתאים את עצמם לשדרות החברתיות המיוחסות, שהיו בעלות זכות לישיבת קבע מחוץ לתחום המושב, כמו סוחרים מהגילדה הראשונה, בעלי השכלה גבוהה, בעלי מלאכה מסוימת או חיילים משוחררים,[27] יכלו להתקיים במרחב האימפריאלי ללא קונפליקט בין התפיסה הפנימית של העצמי למיקומו בשדה החברתי. הבעיה נפערה במלוא עוצמתה במקרים של יחידים נטולי קשרים ואמצעים שפעלו במרחב הסדקים של החוק והנרטיב הדומיננטי. הם נזרקו אל מחוץ לתלם

25 G. Freeze, ‘The *Soslovie* (Estate) Paradigm and Russian Social History’, *The American Historical Review*, 91, 1 (1986), pp. 28-29

26 J. Klier, ‘The Ambitious Legal Status of Russian Jewry in the Reign of Catherine II’, *Slavic Review*, 35, 3 (1976), p. 505; נתנס (לעיל הערה 2), עמ׳ 23–24.

27 הסוחרים מהגילדה הראשונה קיבלו זכות להתיישב מחוץ לתחום המושב בשנת 1859; בעלי המלאכה – בשנת 1865; בוגרי האוניברסיטאות – בשנת 1861, בשנת 1872 הצטרפו אליהם בוגרי המכון הטכנולוגי בסנקט פטרבורג, ובשנת 1879 – בוגרי כל המוסדות להשכלה הגבוהה; החיילים המשוחררים קיבלו את זכות המושב בשנת 1867. ראו: נתנס (לעיל הערה 2), עמ׳ 59–65.

הסמלי והקיומי של החיים ברוסיה והיו צריכים לעצב את ישותם החדשה ללא נקודות משען ברורות של חוויה וייצוג. גם באודסה, שנכללה לכאורה בתחום המושב, נתקלו המשכילים בחומות של ניכור והדרה – אם בגלל מגבלות החקיקה המדירה שמנעו מהם להתקבל לשירות המדינה, שהייתה המעסיק הגדול באימפריה במקצועות הצווארון הלבן, ואם בגלל אורח החיים שהתגבש בעיר המסחרית והתועלתנית, שלא הזדקקה לאישור, למסגור ולהנהגה האידיאולוגית שיכלו המשכילים להציע. אחד מן המשפטנים היהודים הרבים שעסקו בפרדוקסים של הקיום היהודי באימפריה תיאר את מצבם כאנשים הלכודים במעגל הזדוני של ההדרה:

> המצב המשפטי השלילי של היהודים [הגדרת מעמדם על דרך השלילה, תוך הטלת איסורים והחרגתם המכוונת מזכויותיהם הפוטנציאליות][28] ומימושו המעשי מאפשרים לנו להעריך את תוצאותיו המצערות. מוסדות ופקידים תמיד עסוקים בתיקי היהודים ובאישורי הגעתם ועזיבתם. ואילו היהודים, למען מימוש זכויותיהם הקבועות בחוק, חייבים, בשל אותו חוק עצמו, לנקוט התחמקויות, פיקציות משפטיות[29] ותעלולים שונים. בגלל כל זה המִנהל רואה את היהודי כנטול זכויות, ואילו החוק [רואה אותו] כנוכל חמקמק.[30]

קטע זה מתאר מערכת מעגלית בת שלושה חלקים. מערכת החוקים המאיינת הובילה את היהודים לנקוט מכלול טקטיקות התנהגותיות, ואלה בתורן השפיעו על דימוים של היהודים בעיני המִנהל והחוק. בין הסדר הסמלי ליחיד ניצב השיח שתיווך ביניהם ואף קיים מערכת אתנית, מעמדית, מגדרית ודתית של בידול והבחנה. המשכילים התקיימו בין שתי מערכות שיח מבוססות, האחת בתרבות הרוסית והאחרת בחיים היהודיים המסורתיים. בעוד שהשיח הרוסי כמעט עד סוף המאה התשע עשרה לא ביסס מוסכמות ייצוג של חוויות האינטליגנצייה היהודית ולא הניח את קיומה של הסובייקטיוויות היהודית,[31] השיח היהודי מיאן לספק כלים לייצוג חוויה מודרנית עירונית. כך קרה

28 על הופעת הסעיף 'למעט היהודים' במערכת החוק הרוסית ראו: שם, עמ' 318.

29 השימוש במילה פיקצייה במקור הרוסי. הוא מדגיש את המודעות לאופי הנרטיבי של תפיסת העצמי והצגת העצמי במרחב במשפט.

30 Г. Пресс, 'К Характеристике Систем Законоположений о Евреях в России', *Восход*, 9 (1881), с. 287

31 על הבעייתיות בייצוג היהודים בספרות הרוסית ראו: G. Safran, *Rewriting the Jew: Assimilation Narratives in the Russian Empire*, Stanford, CA 2000; E. Katz, *Neither With Them, Nor Without Them: The Russian Writer and the Jew in the Age of Realism*, Syracuse, NY 2008; L. Livak, *The Jewish Persona in the European Imagination: A Case of Russian Literature*, Stanford, CA 2010; М. Вайскопф, *Покрывало Моисея:*

הן ברובד הגבוה והרשמי של השיח, ששלט בספֵרה הפולחנית והלמדנית, ושהתנהל בעברית וביידיש, והן ברובד הנמוך והיום־יומי שלו, שהתנהל ביידיש ובלשונות הסביבה (אוקראינית, פולנית, ביילורוסית, ליטאית ורוסית). כיצד תיווכו המשכילים בין שתי מערכות הללו כדי לתאר את חווייתם במקום שלא הניח את קיומם?

העובדה הספרותית ודיבובה של החוויה המשכילית

את שאלת השיח ויחסיו עם המציאות ניתן לחלק לארבעה מרכיבים: (1) אוצר המילים – היעדר מילים מתאימות לתיאור תופעות ומושגים אשר אינם קיימים במסורת של הלשון הקולטת; (2) ההתאמה של המשלב הלשוני, במיוחד במקרים של ייצוג דיבור ישיר – בעיה זאת הייתה חמורה בספרות העברית, שנכתבה בשפה שלא הייתה מדוברת במרבית ספֵרות הקיום, אבל גם סופרי יידיש ורוסית התמודדו איתה; (3) ההתאמה של קטגוריות חברתיות, אתיות ואסתטיות – למשל כיצד מתארים ברוסית את מעמדם של תלמידי החכמים בחברה היהודית? האם מושג האצולה ששימש משכילים לשם כך הוא פתרון מתאים? (4) ההתאמה של סוגות, פיגורות פואטיות ודגמים ספרותיים לקליטת סיפורי חיים יהודיים. המבקר אברהם פפירנא (1840–1919) ניסח באוטוביוגרפיה שלו את לב הבעיה של אי ההתאמה הסוגתית: 'הסיבוך וההתרה של רומן האבירים או כל רומן שהוא מתקיימים מחוץ לנישואין, ומרגע הנישואין מגיע הסיגור, סוף הרומן; ואילו אצלנו להפך, הרומן רק מתחיל מרגע הקידושין'.[32]

איתמר אבן־זהר וחנא שמרוק כבר נדרשו לשני המרכיבים הראשונים, שעיקרם התאמה בין הפוטנציאל המימטי של הלשונות היהודיות לבין עולם המודרנה. אבן־זהר עסק בבעיית הדנוטציה בעברית, היינו במחסור באמצעים לשוניים המסוגלים לסמן בצורה מדויקת אובייקטים ומצבים קונקרטיים בהווי, במדע ובהגות.[33] הוא ושמרוק חשפו אסטרטגיות פואטיות שפיתחו סופרי יידיש לנוכח הקושי לייצג בלשון זאת מציאות רב לשונית ודינמית שלא התנהלה ביידיש בלבד, ושבמקרים רבים לא התנהלה ביידיש כלל.[34] הם אפיינו שלוש אסטרטגיות עיקריות של התמודדות עם אי ההתאמה בין מצב הלשון למוסכמות הייצוג הספרותי: (1) הימנעות מייצוג של

Еврейская Тема в Эпоху Романтизма, Москва-Иерусалим 2008

32 А. Паперна, 'Воспоминания', *Пережитое*, 3 (1911), с. 306

33 א' אבן־זהר, 'מה בישלה גיטל ומה אכל צ'יצ'יקוב? למעמד הדנוטאציה בלשון הספרות העברית בדורות האחרונים', הספרות, 23 (1976), עמ' 1–6.

34 א' אבן־זהר וח' שמרוק, 'לשון אותנטית, מסירת דיבור אותנטית: עברית ויידיש', הספרות, 30–31 (1981), עמ' 82–87.

סיטואציות ומילים או מושגים שעלולים לעורר בעיה מפני שאין להם מסמן תואם בלשון היצירה ובתרבות הקולטת; (2) שילוב של מילים או משפטים בלשון אחרת בטקסט היצירה בלוויית פירוש לנאמר, אם בהערת שוליים ואם בתוך הטקסט; (3) יצירת נורמות של 'תפיסת הריאליה המטושטשת' – כש'המשכיל העברי לא רק הסתגל לרעיון שהעברית אינה יכולה לספק לו תיאור מדויק על טיבם של עצמים ומצבים, אלא גם לא דרש זאת ממנה וראה בכך עניין טפל'[35] – במקרה של ייצוג דיבור ישיר בספרות יידיש אסטרטגיה זאת באה לידי ביטוי בהחלפתו בדיבור משולב ובמונולוגים פנימיים.

האתגר המימטי של ייצוג החיים המודרניים בספרויות היהודיות באמצע המאה התשע עשרה חרג מבעיות אוצר המילים וההתאמה של המשלב בייצוג דיבור שהתנהל בלשון אחרת מלשון היצירה. מעבר לבעיית הדנוטציה התמודדו היוצרים היהודים באותה התקופה עם בעיית הקונוטציה, היינו ההתאמה בין קטגוריות מנטליות, חברתיות, אתיות ואסתטיות שהיו מבוססות בתרבות הרוסית או היהודית לבין המציאות הדינמית של חיי היהודים שהתקיימו בתפר בין שתי התרבויות. לשם הדיון בשאלות הללו אזדקק למושג העובדה הספרותית, שטבע הפורמליסט הרוסי יורי טיניאנוב בשנת 1924.[36]

טיניאנוב, שהיה נאמן לתפיסה ההיסטוריוגרפית של הפורמליסטים, כפר ברעיון ההתפתחות הליניארית והדיאכרונית של המסורת הספרותית, והעדיף לדבר על תהליכים סינכרוניים, כמו דילוג ממסורת למסורת, מאבק סוגות, דחיקה לשוליים והזזה של מסורות ומוסכמות מהמרכז לשוליים ובחזרה. העובדה הספרותית היא נקודת הממשק בין צורות השיח הנהוגות בחיי היום־יום לבין המסגרות הספרותיות. טיניאנוב תיאר תהליך מתמיד של חליפין והתמרה בין עובדות החיים לעובדות ספרותיות. מצד אחד צורות שיח שהתבססו כעובדות חיים (מכתבים, יומנים, רשימות מסע, חוקים, עיתונים, כתבי עת, דו"חות, חידות, פתגמים, אנקדוטות וכו') עיצבו סוגות ותחבולות נרטיביות ופואטיות בספרות, למשל רומן מכתבים או אימוץ לשון פקידים א־פרסונלית); מצד אחר צורות ספרותיות או עובדות ספרותיות נפלטו אל ספירת היום־יום (למשל הצורה הקנונית של אודה התדלדלה ברוסיה במאה התשע עשרה למסורת של ברכות מחורזות שהגישו פקידים למנהליהם, וביטויים שנטבעו בספרות חדרו ללשון היום־יום). במסורות הספרות הלאומיות שהתבססו במאה התשע עשרה (ספרות רוסית, גרמנית, צרפתית, אנגלית ועוד), וששימשו דגם ומופת ליוצרים היהודים,

35 אבן־זהר (לעיל הערה 33), עמ' 2.

36 י' טיניאנוב, 'העובדה הספרותית' (תרגם ד' גלילי), עכשיו, 51–54 (1987), עמ' 253–267.

התקיימו יחסי גומלין תמידיים בין הספרה הספרותית לספרה המנהלית והמשפטית ולתרבות הפופולרית. אולם היוצרים היהודים ששאפו לצקת את סיפורם אל הדגמים הספרותיים שהתבססו על הספרויות הממוסדות התקשו לבסס את הזיקה הטבעית בין עובדות החיים השיחניות לעובדות ספרותיות.

החיים היהודיים המסורתיים היו משופעים בעובדות חיים שיחניות שהיה להן פוטנציאל לחולל סוגות ספרותיות. למעשה שורשיה של הפרוזה העברית יונקים מהטמעה ופרודיזציה של צורות שיח שהיו מבוססות בחיי היום־יום של הקהילה היהודית – למשל הסטירות של יוסף פרל התבססו על מסורות של ספרות השבחים, ספרי השו"ת, פנקסי הקהילה ועוד.[37] קן פרידן הראה את תפקידם המכונן של סיפורי המסעות ותרגום סיפורי המסעות לעברית בתהליך המודרניזציה של הלשון העברית ובעיצוב המוסכמות והמסורות הספרותיות של הספרות העברית.[38] מרקוס מוזלי הצביע על התרומה הדומה של האוטוביוגרפיות העבריות.[39] אבל במאה התשע עשרה ובמיוחד בהקשר של המציאות הרוסית התפצלו התפתחות הקהילה היהודית על מוסכמות השיח שלה ומסלול המודרניזציה של המשכילים לשני נתיבים, שהייתה ביניהם חפיפה קטנה בלבד. הקיטוב המחריף בין השמרנים למקילים בתוך העיירות פנימה והיעדר הזדמנויות הפרנסה במקצועות הצווארון הלבן דחקו את המשכילים אל הערים הגדולות, שהחלו להיתפס משנות השישים של המאה התשע עשרה כמקום הטבעי והנחשק עבורם. מוסכמות השיח של התרבות היהודית המסורתית לא יכלו להקיף את מלוא החוויה של הקיום בעיר האימפריאלית, ומוסכמות השיח הרוסי לא ידעו להכיל את סיפור החיים היהודיים בצורה שתיתן ביטוי מרבי לדקויות הביוגרפיות, ושתביע את תחושת הערך הפנימי של הסובייקטים היהודים. כדי לדובב את החומק מייצוג, ביססו היוצרים שורה של אסטרטגיות שכללו הכלאה של מסורות קיימות וטקטיקות שונות של התחמקות מייצוג או של סימון קווי מתאר חיצוניים מסביב לחוויה שאינה ניתנת לייצוג.

בין מחיקה להנכחה בייצוג החוויה המשכילית בערים הגדולות

הערים הגדולות מילאו תפקיד חשוב במסלול חייה של דמות המשכיל משחר גיבושה של מסורת הפרוזה הריאליסטית בספרות ההשכלה. לרוב זה היה המקום שהביקור בו

37 י' מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים תשע"ד, עמ' 18–27.

38 K. Frieden, *Travels in Translation: Sea Travels at the Source of Jewish Fiction*, Syracuse, NY 2016, pp. 256-259

39 מוזלי (לעיל הערה 21), עמ' 446.

חולל מפנה במהלך החניכה של המשכיל או הביא את תהליך החניכה לשיא. מיכל מצבה ברומן 'דאס שטערנטיכל' (שביס פנינים) מאת ישראל אקסנפלד (נדפס בשנת 1861) מגלה את כישוריו העסקיים ואת צורות הקיום היהודי המתוקן בעת ביקורו בברסלאו; דוד ב'האבות והבנים' של אברמוביץ (1862, 1868) מספר על שלוש שנים שהוא שוהה במוסקווה, והוא זוכה שם להצלחה עסקית בחסות פטרונו הרוסי הנאור; הרשל'ה ב'דאס ווינטשפינגערל' (טבעת המופת, 1866) של מנדלי מוכר ספרים נשלח על ידי פטרונו ליטבק ללמוד בלייפציג וחוזר משם כאקדמאי המכובד הירש רוטמן; ארנולד ב־*Дело Бакалейных Товаров* (עסק למסחר קמעונאי, 1860) מאת ליב לבנדה אפילו חי באודסה דרך קבע, והרומן כולו מתרחש בעת ביקורו בעיירה.

ביצירות הללו הימצאות המשכיל בעיר הגדולה, הימצאות שמאופיינת כטבעית ונטולת בעייתיות של מעמד משפטי או זיהוי חברתי, לרוב אינה מיוצגת ישירות על ידי תיאור המצבים והיחסים שנרקמים שם, אלא מסוכמת במילים כלליות, כפרט מידע בביוגרפיה של המשכיל. אומנם פרק שלם ב'דאס שטערנטיכל' עוסק בשהייתו של מיכל בברסלאו,[40] אך העיר עצמה מיוצגת לא כמרחב ייחודי ויחידאי שבו מתנהלים חיי הגיבור אלא כמקבץ אתרים מייצגים, שהמרכזיים שבהם הם הסלונים של אנשי העסקים היהודים, פארק (ליביכס גארטין) והתיאטרון. התיאטרון, על אף מרכזיותו בפרק זה של הטקסט, מוזכר בעיקר כנושא לשיחה, וחוויית הביקור בו אינה מתוארת ישירות. דן מירון ציין ששהייתו של מיכל בברסלאו 'מנוצלת לא למסכת אניקדוטות, פגישות ועימותים, כנהוג ברומן פיקארסקי [וכפי שמיוצגת שהייתו של הגיבור בעיירה], אלא לסימפוזיונים שבהם משתתף מיכל כמין מלווה שותק'. גם הדיון בהבדל בין עיר אמיתית כמו ברסלאו לשטעטל 'מתממש בעיקר בדרך דיסקורסיבית, בשיחות על נושאים מנושאים שונים: מהותו של התיאטרון, דרכי הפרנסה הנאותות, שיטות חינוך וכו''.[41] לפי מוסכמות הריאליזם האירופי מסירת דברים על ידי הגדתם נתפסה כנחותה מהראייתם, ולימדה על מחסור בפיגורות פואטיות ובמוסכמות ייצוג מספקות כדי לתאר את התנסויותיו של המשכיל כך שגם הפשט (מה מתרחש?) וגם הדרש (מה המשמעות של המתרחש?) יהיו נהירים לקוראים. במקרה של אקסנפלד השימוש בלשון חיה אִפשר לפחות לייצג דיאלוגים ומונולוגים אמינים מבחינת קהל היעד שלו, מה שככל הנראה פיצה על הדידקטיות של חלקים בטקסט. עבור היוצרים שהתמודדו עם ייצוג חוויות היהודים ברוסית או בעברית המשימה של עיצוב אשליית ההתקבלות על הדעת באותן הנסיבות הייתה קשה בהרבה.

40 י' אקסענפעלד, דאס שטערינטיכל אודר שבת חנוכה אין מעזיביז, לייפציג 1861, עמ' 56–88.

41 ד מירון, בין חזון לאמת: ניצני הרומאן העברי והיידי במאה התשע־עשרה, ירושלים תשל"ט, עמ' 195.

התקבלותו של התרגום הרוסי של 'האבות והבנים' מאת אברמוביץ, שפורסם בשנת 1868, לפני שפורסם המקור העברי בגרסתו המלאה, מלמדת על האתגר הלשוני בייצוג החוויה של הדור הצעיר של המשכילים. אומנם הרומן נטוע כולו בחיי העיירה, אך הבעיות שעלו מהביקורות היו תקפות ביתר שאת לייצוג החוויה היהודית המודרנית בערים הגדולות. הסוקר של כתב העת הרוסי *Всемирный Труд* (העבודה העולמית) תהה על עצם הבחירה בצורה של רומן כדי לדון בבעיות של המודרניות היהודית: 'מאמר הכתוב בצורה נגישה היה מתאים כאן הרבה יותר ותואם הרבה יותר את יכולות המחבר, שאין לו מספיק כישרון לכתיבה בלטריסטית, ושאינו מצליח לצקת לתוך צורה זאת את ממצאי תצפיותיו, גם אם נניח שהיכרותו את ההווי והצרכים של האומה היהודית היא מלאה'.[42] המבקר של כתב העת היוקרתי *Отечественные Записки* (רשימות מולדת) לעג במיוחד לרוסית נמלצת של בני הדור החדש של המשכילים, שתאמה את הקונוונציות הלשוניות של האודה הרוסית במאה השמונה עשרה יותר מאשר את הדיבור החי או את מוסכמות הייצוג של הדיבור החי בספרות הרוסית בת זמנו: 'לא קראנו את הרומן במלואו כי אפילו אחרי שסיימנו את מחציתו הראשונה לא הבנו דבר; נותר לנו רק להתענג על לשונו הנמלצת ולהצטער על אי ידיעתנו את הלשון העברית, שחייבה אותנו להתנתק מן העונג כמעט בכל עמוד כדי לחפש משמעויות של המילים העבריות שהרומן רצוף בהן: בלבוסטה, אלול, יום כיפור, סוכות, ראש השנה וכו''.[43]

אבל גם מבקרים יהודים, שלא נזקקו להערות שוליים כדי להבין את משמעותן של מילים עבריות, קטלו את המפעל הספרותי של אברמוביץ, במיוחד את ההיבטים הקשורים בייצוג החוויה המשכילית. המבקר במוסף הרוסי לעיתון 'הכרמל', שאומנם הרעיף שבחים על דרכי תיאורם של החיים היהודיים המסורתיים בעיירה ברומן, האשים את אברמוביץ באנכרוניזם ובניתוק מהחיים בתיאוריו את בני הדור החדש.[44] קובנר, המבקר הרדיקלי שהיה בן פלוגתא של אברמוביץ, היה כדרכו נחרץ ואכזרי יותר בהתייחסותו לאופן ייצוגו של המשכיל ברומן:

> מה זה? נשאל אנחנו יחד עם הקורא. האם זהו הטיפוס או הדגם של יהודי רוסיה הצעירים? [...] מה במהותו של דבר עשה דוד הזה כדי לזכות לתואר אפילו לא של המשכיל אלא של אדם חי? נדמה שכדי להכיר אלופי צבא, לעבוד אצל

42 'Новые Книги', *Всемирный Труд*, 5 (1868), с. 267

43 'Новые Книги', *Отечественные Записки*, 2 (1868), с. 316. המילים העבריות כתובות במקור בתעתיק רוסי.

44 הכרמל, המוסף הרוסי, 24 באפריל 1868, עמ' 34.

> סוחרי מוסקווה עושי החסד, להתחתן עם בחורה עלובה ולהוליד ילדים – מי צריך הרבה שכל? אכן המחבר מכריח את גיבורו להגג עם חברו יונתן על השכלה, על דת, על ספרות; אך כל אמירותיו כל כך ריקות, כל כך משעממות, כל כך שחוקות עד בחילה וכל כך בלתי הגיוניות, שבהחלט אין שום אפשרות לדבר עליהן ברצינות.[45]

בתחילת הביקורת שלו שרטט קובנר את הנחות היסוד של שיפוטו הביקורתי. תחילה הוא הדגיש את הצורך לדון ביצירות הספרות בשאלות הבוערות של המציאות בת הזמן, אך נוסף על כך הוא תבע יכולת לעיבוד אומנותי של החומר ובעיקר מהימנות של הטיפוסים והסיטואציות המיוצגות. עם זאת הוא התעלם מהיעדר קני מידה לבחינת המהימנות, או במושגיו של טיניאנוב – היעדר יחסי גומלין סדירים בין עובדות החיים השיחניות לעובדות הספרות ברב מערכת של הספרות היהודית ברוסית ובעברית. השיפוט של קובנר היה פרדוקסלי במידה רבה, כי הוא קבל הן על השעמום וחוסר מקוריות בתיאורו של אברמוביץ והן על המגוחך שבו. ואכן יחסית לנורמות של הספרות הרוסית, שלאורן התבונן קובנר ביצירה, היסודות ששאל אברמוביץ מהספרות הרוסית נראו שחוקים ודידקטיים, והשאריות של מסורת הסיפר המשכילית והספרות הפופולרית ביידיש נראו זרות ומגוחכות. פפירנא היה היחיד שהשכיל לקרוא את 'האבות והבנים' בהקשר של מצב הספרות העברית והיהודית בזמנו.[46] אך למרות הערכתו הנלהבת לרומן בכללותו ובייחוד ליכולתו של אברמוביץ לאפיין טיפוסים שונים מהווי העיירה, הוא ראה בסיפור האהבה של הגיבור דוד עם בת העשירים רחל 'מהציורים היותר חלשים בהראמאן הלז'.

אם בעקבות הביקורות הארסיות ואם עקב הערכתו שלו את מצב הספרות העברית וספרות היידיש, בהמשך הקריירה הספרותית שלו משך אברמוביץ את ידיו מניסיונות לייצג את עולמו של המשכיל בערים הגדולות והפנה את מבטו אל העיירה היהודית וטיפוסיה. גם במקרה זה נורמות הייצוג לא היו מבוססות דיין, אך השימוש בלשון החיה ביצירותיו ביידיש, שבהן ביסס את הדגמים החדשים של פרוזה ריאליסטית, וההכנסה ההדרגתית של מסורות שיח קיימות, יהודיות ואירופיות (ספרות מסעות, ספרות משכילית דידקטית, עיתונות, סיפור עממי ואפילו הנטייה לקטלוגיזציה של ספרי הטבע), אפשרו לעצב צורות ספרותיות שנראו לקהל היעד מהימנות וכן מקוריות ועדכניות.

45 А. Ковнер, 'Отцы и Дети', *День*, 23 Мая 1869, с. 30

46 א' פאפירנא, 'מאמרי בִּקֹּרת', המליץ, 29 באפריל 1869, עמ' 116–117.

לקרבה הרבה ביותר לייצוג חווייתו הביוגרפית כמשכיל בוגר בעיר מודרנית גדולה הגיע אברמוביץ בשכתוב שלו לנובלה ביידיש 'פישקע דער קרומער' (פישקה החיגר) בשנת 1888.[47] ביצירה זו הוא הציג לראשונה תיאור נרחב וסטירי של אודסה, והציב אותה בניגוד לגלופסק (כסלון) הקרתנית והנחשלת. אך תיאור זה נכתב מנקודת מבטו של פישקה – קבצן יהודי חסר השכלה – ובתיווך עולם המושגים שלו ומערכת ערכיו. ההתנגשות בין עולם מושגים זה לבין הידע החוץ־ספרותי של הקוראים על המציאות העירונית בכלל ובאודסה בפרט יצרה רבים מן האפקטים הקומיים בפרק זה של הנובלה. כאחד ממפגשיו עם האקזוטיקה המאיימת של אודסה תיאר פישקה את הפגישה עם מנהל תלמוד תורה בעיר, דהיינו עם אברמוביץ עצמו, שהחזיק במשרה זאת החל משנת 1881:

> בדרך פגענו בשני בני אדם מדור חדש ופשט יונטיל ידו להם. אחד מהם עמד וסח עמו ונתן לו 'נדבה' והלך לדרכו.
> – יודע אתה, פישקא, מי אלה? – אמר לי יונטיל בגאוה ועיניו מנצנצות מרוב הנאה – זה שנתן לידי הוא ראש המלמדים ב'תלמוד־תורה' שלנו. מכירי הוא. שומע אתה? מודה אתה, פישקא, שבעל צורה הוא?
> – צורה זו לכל שונאי! – אמרתי לו, רוקק שלש פעמים.[48]

לשם התבוננות בפיגורה הביוגרפית שלו עצמו כאדם בוגר פיתח אברמוביץ אסטרטגיית הימנעות מן הייצוג הישיר. הוא מיקם את הדמות הביוגרפית שלו במרכזה של לולאת המבטים והתודעות – מנדלי מוכר ספרים מוסר את הסיפור מפיו של פישקה, שמתבונן באברמוביץ, שיצר את מנדלי – ובמקום לייצג את עצמו ישירות יצר קווי מתאר שהורכבו מייצוגי האחרים. מצד אחד דמותו של אברמוביץ הוצגה כמתקיימת בהקשר מודרני ועירוני, מצד אחר היא הוצגה כמתקיימת בתור קליפה חיצונית בלבד, כניצב שולי בדרמה של היהודי הפשוט המתמודד עם המודרנה.

ליליינבלום פיתח מוסכמת הימנעות אחרת בבואו לתאר את חוויותיו שלו באודסה באוטוביוגרפיה פורצת הדרך 'חטאת נעורים', שפורסמה בשנת 1876. עוד בחלקה הראשון, כשתיאר את תהליך התפקרותו בעיירה מרשלוב (וילקומיר), שינה

47 הגרסה הראשונה של 'פישקה החיגר' פורסמה ביידיש בשנת 1869. בשנת 1888 פרסם מנדלי גרסה מורחבת ומשוכתבת ביידיש, ובשנת 1909 פרסם את הגרסה העברית, הפעם בכותרת 'ספר הקבצנים'.

48 בגרסה ביידיש משנת 1888 הקטע מופיע בתוך: מענדעלי מוכר ספרים, פישקע דער קרומער, אודסה 1888, עמ' 139; הציטוט לפי: מנדלי מוכר ספרים, 'ספר הקבצנים', כל כתבי מנדלי מוכר ספרים, א, תל אביב תש"ט, עמ' קלה.

ליליינבלום בהדרגה את צורת הסיפר שלו – מסיפור רציף בגוף ראשון שמתייחס לאני החווה היציב והקוהרנטי, הנטוע בתוך המרקם החברתי המתואר, לשיח מקוטע, רווי ציטוטים ממכתביו, ממכתבים אליו, מקטעי יומן ומשירים המעורבבים עם קטעי קישור הכתובים עדיין במודוס האוטוביוגרפי המקובל. במעבר מחיים מוסדרים המעוגנים במסורת של ההתנהלות היום־יומית ושל הייצוג למרחב הפרוץ של החוויה המשכילית שינה ליליינבלום גם את צורת הסיפר. במקום לייצג את עצמו כאדם הפועל בעולם, הוא החל להציג תוצרת טקסטואלית של פעולתו. עובדות החיים של השיח נעשו לעובדות ספרותיות. במקום לדבר על העצמי המעוגן בגוף שפועל במרחב עירוני הוא החל להציג את עצמו כמכלול של צורות שיח וכפרשן שלהן.

בדרך זו הוא מצא תחבולה צורנית שהיה בכוחה לייצג בצורה מהימנה את החוויה המשכילית בעברית. הרי החיים עצמם התנהלו בלשונות אחרות, ואילו המכתבים והיומנים נכתבו בעברית גם בחיים הממשיים. אך להבדיל ממקבצי מכתבים בדיוניים ותיעודיים שהיו מוכרים בספרות העברית עוד מימי פרל וכתב העת האפיסטולרי 'כרם חמד' (1833–1843, 1854–1856), ליליינבלום שבר וקטע את מסגרת הנרטיב ולא היה מסוגל או סירב להציע עיקרון נרטיבי יציב כדי להביע את חווייתו. צורת סיפר זו שפיתח בישרה והקדימה את הופעת זרם התודעה בספרות המודרניסטית,[49] והיא הלכה והשתכללה בכרכים הבאים של האוטוביוגרפיה, העוסקים בחוויותיו כמשכיל באודסה. בעוד במישור הקיומי הוא התקשה למצוא את מקומו ופרנסתו בעיר, במישור הנרטיבי הוא נסוג מעצם הניסיון לתאר את ההימצאות בה. אומנם ליליינבלום הציג סיטואציות ומפגשים בודדים בעיר, אבל ה'לוקוס' המרכזי של ייצוגיו אינו אודסה אלא תודעתו שלו, שנמצאת בתווך בין העיירה לעיר.[50] הוא תיאר את אודסה כלא־מקום, כעיר שמתאפיינת על ידי ההיעדר שבה יותר מאשר על ידי היש:

> למצוא לחם ומרגוע קיוויתי, אך אין לחם ואין מרגוע! הנני הולך בחיבוק־ידיים ובאפס־עבודה, ובצרת־נפשי אזכור זכרונות־ימי־קדם, אשר זכרם נעים לי וימוגגני תושייה. הנני מבקש מנוחת נפשי בעיר, שאין בה כל ספרות ישראל [...] החסיד מתחסד, הסוחר אוסף הון ואלפי שארלטאנים חיים חיי־הפקר, חיים שאין בהם כל רגש לאומי, חיים שאין בהם התאחדות מוסרית בין איש לרעהו;

49 על רטוריקת הכנות וה'פרגמנטריות הטקסטואלית' בספרותו של יוסף חיים ברנר ראו: מ' ברינקר, עד הסמטה הטבריינית: מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר, תל אביב תש"ן, עמ' 65–94 ושם, עמ' 82.

50 עוד על אנונימיות והיעדר קונקרטיות גיאוגרפית של המרחב העירוני ב'חטאת נעורים' ראו: מנדה־לוי (לעיל הערה 7), עמ' 48.

בעיר, שלא תוכל להמציא מנוחת־נפש לאיש כמוני. ואיה אפוא מנוחתי? טובים היו לי הימים הראשונים [בעיירה], בהתאסף נערים קטנים סביבי לקרוא לי 'אפיקורס'![51]

כאן ובעשרות קטעים אחרים אשר עוסקים לכאורה בתיאורה של אודסה, מושא הייצוג אינו אודסה עצמה ולא היחסים החברתיים הקונקרטיים שנרקמים בה – כמו בהתייחסות למה שהתרחש בעיירה בעבר – אלא התודעה שאינה מוצאת בה מקום משען. לכאורה אודסה הייתה עיר נגישה למשכילים הרבה יותר מסנקט פטרבורג, מוסקווה ואפילו קייב, ששכנו מחוץ לתחום המושב, ושהממשל הגביל את יכולת היהודים להתיישב בהן. אבל עבור המהגרים מעיירות תחום המושב כמו ליליינבלום עצם החוויה בעיר אימפריאלית גדולה כאודסה, גם אם לא הייתה כרוכה במכשולים משפטיים, הייתה מערערת ומנכרת. [52] על אחת כמה וכמה באו תחושות אלה לידי ביטוי בייצוג החוויות בערים שמחוץ לתחום.

גריגורי ליפשיץ, סופר ועיתונאי יהודי שכתב ברוסית בשם העט גרשון בן גרשון, פתר את משבר הייצוג של החוויה המשכילית בעיר הגדולה על ידי צמצום טווח החוויה המיוצגת. מבין שלל הסיטואציות האפשריות בחיי היהודים בעיר הגדולה הוא התמקד בנובלה שלו *Исповедь Преступника* (וידויו של פושע, 1881) בתיאור ניסיונות הגירוש וההרחקה של היהודים מהמרחב האימפריאלי ובאסטרטגיות שלהם להישאר בכל מחיר בערים הגדולות. ליפשיץ פתח את הנובלה בהצגה עצמית פרדוקסלית של גיבורו: 'עכשיו אני סנדלר, נשוי, וקברתי לא מזמן תינוק בן עשרה חודשים, ואילו לפני שישה חודשים בלבד הייתי רואה חשבון, לא הכרתי את אשתי, ואפילו לא חלמתי על התינוק. ובכל זאת את המגפיים אני עדיין קונה בחנות, אשתי – אישה הגונה ביותר, ואילו התינוק נולד כדת להוריו החוקיים'.[53]

בהמשך הנובלה גולל ליפשיץ תחנות שונות בחיי הגיבור שבהן היה עליו לנקוט תחבולות בלתי חוקיות כדי לזכות לאישור השהייה בסנקט פטרבורג – המקום היחיד שבו הוא יכול למצוא פרנסה הגונה במקצועו. כל פרק של הנובלה קרוי על שמה של עבירה מעבירות שונות שמציאות החיים היהודיים דוחפת אליהן את הגיבור – גנבת גבול כדי להימלט מהגיוס הכפוי, מתן שוחד, שימוש במסמך מזויף ונישואים פיקטיוויים על מנת להישאר בעיר. שניים מתוך ארבעת פרקי הנובלה מתרחשים

51 ליליינבלום (לעיל הערה 1), ב, עמ' 30–31

52 S. Zipperstein, *Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity,* Seattle 1999, pp. 63-86

53 Г. Лифшиц, *Исповедь Преступника*, Ст. Петербург 1881, с. 3

בסנקט פטרבורג ומציגים מקבץ אנקדוטות וסיטואציות אבסורדיות שבהן היהודים ממציאים את עצמם מחדש ומאמצים התנהגויות בלתי סבירות כדי להתאים את עצמם לתפקידים החברתיים הלגיטימיים שבמסגרתם הם יכולים לקבל אישור רשמי לשהות במרחב המיוחל.[54] הגיבור ובני שיחו העירוניים מוצגים כלכודים בדיאלקטיקה פרדוקסלית של מחיקה והנכחה – הם צריכים למחוק או להסוות את האני האותנטי שלהם כדי לזכות לנראות ולנוכחות לגיטימית במרחב העירוני.[55] הסיטואציה של ההרחקה והגירוש, שייצרה שפע של פולקלור עממי – אנקדוטות, סצנות, וידויים, דיווחים[56] – הייתה לא רק המייצגת ביותר את החוויה המשכילית בערים אלא גם הבשלה והמבוססת ביותר לייצוגה הספרותי מבחינת השיח.

אך מה עשו מי שבכל זאת שאפו לייצג את הגוף היהודי המודרני הפועל במרחבי המטרופולין ואינו נמחק או מגורש ממנה? הרומנים של קובנר, בוגרוב וסמולנסקין שנכתבו באותה התקופה הדגימו שלושה פתרונות שונים לייצוג החוויה המשכילית במרחב העירוני. קובנר בחר להצניע את ההיבט היהודי, והציג את גיבוריו כאנשים אוניוורסליים במרחב הרוסי; בוגרוב בחר לתאר את קורותיו של גיבורו האוטוביוגרפי בסנקט פטרבורג באמצעות אימוץ מוסכמות של ספרות פופולרית לא־קנונית, שהציבה קריטריונים חלופיים לבחינת הסבירות והמהימנות הריאליסטית; ואילו סמולנסקין ויתר על קונקרטיות בייצוג הסביבה העירונית.

אחרי שקובנר ביקר את אברמוביץ על חוסר יכולתו לייצג בצורה מהימנה את חוויות המשכיל היהודי בחברה הרוסית, הוא ניסה להמציא בעצמו דגם ספרותי לכך. בשנת 1872 הוא פרסם ברוסית את הרומן הראשון שלו, *Без Ярлыка (Вне Колеи)* ('ללא תווית [מחוץ לתלם]'), העוסק בדרכו של אינטלקטואל רוסי בן דמותו. ברומן הציג קובנר את דינמיקת ההתרחשות בסביבה החברתית של המשכילים בקייב ואודסה, אך נמנע מלהתייחס מפורשות למוצא היהודי של הגיבורים. אף שאירועי העלילה מצביעים בבירור על ההתנסות היהודית כתשתית עובדתית ששימשה להם דגם ומסגרת התייחסות, הדמויות הפועלות מוצגות כגיבורים כלל־רוסיים. התנגשות זאת יוצרת מצבים מגוחכים ונוגעים ללב. כך בחירת ליבו של הגיבור הראשי מתוארת כבעלת

54 לניתוח הרקע ההיסטורי לסיטואציות המתוארות בנובלה ראו: נתנס (לעיל הערה 2), עמ' 88–89, 104–107.

55 גם מנדלי מוכר ספרים בנובלה 'די קליאטשע' (1873), שתורגמה מאוחר יותר לעברית כ'סוסתי', צמצם את האפיזודה של שהייתו של ישראליק בעיר הגדולה דניעפראוויץ (שככל הנראה עוצבה בדגם העיר קייב) לסצנה של כישלונו במבחן והרחקתו מן העיר יחד עם הסוסה שהוא מציל.

56 С. Х. Бейлин, 'Анекдоты о Еврейском Безправии', *Еврейская Старина*, 1, 4 (1909), с. 269-281

'פנים רוסיות גלויות ונעימות', שמשום מה מתאפיינים בתכונות לא רוסיות בעליל: 'עיניה כה שחורות עד שנמסך בהן גוון כחול, אף קצת רחב, שפתיים משורטטות היטב, מעוטרות בשפמפם שנראה אך בקושי וסנטר חביב מאוד'.[57] קשה לחשוב על דיוקן רחוק יותר מדפוסי ייצוג היופי הרוסי שרווחו בספרות באותה עת. כשתיאר קובנר משפחה יהודית מעילית הסוחרים באודסה הוא העיד שככל משפחות האצולה בעיר הזאת עסקה המשפחה במסחר[58] – עיסוק מתאים מאוד לעילית היהודית אך אבסורדי כשבוחנים את התיאור מול הידע החוץ־ספרותי על מנהגי האצולה הרוסית. הטקסט של קובנר נראה כמתחפש לרומן רוסי קנוני בסגנון של איוון טורגנייב, אך המאפיינים היהודיים מציצים מבעד לתחפושת ומפירים בהתמדה את חוקי הסוגה שבחר לו קובנר.[59]

אפילו ייצוג הדיבור של גיבורי הרומן, אף שנעשה בשפה חיה עם מסורת מפוארת של ייצוג ספרותי, הסגיר היעדר מוסכמות חברתיות וחוסר התאמה בין הרקע החברתי של הגיבורים למוסכמות הייצוג הקיימות. למשל בעלת הבית של הגיבור בקייב, שמאופיינת כ'גבירה', מדברת בניב של איכרה רוסית, כותבת מודעה בלשון משובשת, ומכנה את המשרתת שלה 'נפש נוצרייה' ו'אקולינושקה' (שם טיפוסי של איכרה, שאימצה לעצמה גיבורה של הנובלה של פושקין 'איכרה בת אצילים'). אפיון חברתי כזה לגבירה רוסית משדרת בעלי הבתים העירוניים אינו מתקבל על הדעת. ניתן להבין את שיבוש המוסכמה רק אם מניחים שמושא התיאור של קובנר היה בעלת בית ממשפחה יהודית מבוססת. בשבילה דיבור בלשון רוסית משובשת ואי ידיעת קרוא וכתוב ברוסית היו מתקבלים על הדעת. אבל מאחר שקובנר רצה לכתוב על אנשים בכלל ולא על היהודים באופן ספציפי, הדמות העילגת שראה לנגד עיניו בהקשר הרוסי הייתה בעלת מאפיינים של איכרה. גם שמה של בעלת הבית ברומן, נסטסיה פיליפובנה – כשם גיבורתו של פיודור דוסטויבסקי ב'אידיוט' – מסגיר את המוצא המלאכותי, הספרותי, של הדמות שאמורה הייתה לספק אתנחתא קומית עממית כביכול ברומן. לכאורה רצה קובנר לקשור את כתיבתו למסורת הספרות הרוסית, אבל היעדר התאמה מוסכמת בין אמצעי הייצוג לבין החומר המיוצג או בין העובדות הספרותיות לעובדות החיים של השיח, ממחיש דווקא את זרותו וחוסר שייכותו למסורת. ב'ללא תווית (מחוץ לתלם)' הצליח קובנר לעשות משהו שלא הצליח לעשות אף אחד מסופרי התקופה לפניו – הוא

57 А. Корнев, *Без Ярлыка (Вне Колеи)*, Ст. Петербург 1872, с. 13

58 שם, עמ' 165.

59 עוד על היעלמותם ועל הופעתם של מסמני הזהות היהודית ברומן ראו: H. Murav, *Identity Theft: The Jew in imperial Russia and the Case of Avraam Uri Kovner*, Stanford, CA 2003, p. 82

ייצג חוויה יהודית כחוויה אנושית אוניוורסלית והציג דמות משכיל בעלת פסיכולוגיה ועולם פנימי קוהרנטיים ועקביים. אולם מפעם לפעם ברובדי ייצוג שונים – אוצר המילים, המשלב הלשוני, התאמה לקטגוריות חברתיות והנמקה של פעולותיהם והכרעותיהם של הגיבורים – עלו הפרעות של אי התאמה ואי התקבלות על הדעת לנוכח הנורמות החברתיות והמוסכמות הפואטיות והנרטיביות של הספרות הרוסית. רק לאחר שהסיטואציות הללו הובנו והוסברו בהקשר היהודי – תהליך שדרש רקע חוץ־ספרותי על המוצא היהודי של הגיבורים – יושבו אי ההתאמות הללו והשתלבו במהלך העלילתי הרחב.

להבדיל מקובנר וממספר משוררים יהודים רוסים שפנו לסוגות קנוניות גבוהות על מנת להכיל בהן את סיפורו של היהודי, מִשמע בוגרוב את חווייתו כמשכיל בפטרבורג ברומן האוטוביוגרפי *Записки Еврея* (רשימותיו של יהודי, 1874) על ידי אימוץ דגם נרטיבי של ספרות לא־קנונית פופולרית.[60] כפי שהראתה גבריאלה ספרן, ברמת ההתכוונות המפורשת התייחסה המסגרת הנרטיבית של רומן זה לדגמים קנוניים, כמו סוגת הרשימות, שהייתה פופולרית באותה התקופה בספרות הרוסית (בעקבות 'רשימותיו של צייד' מאת טורגנייב ו'רשימות מבית המוות' של דוסטויבסקי),[61] ווידויים אוטוביוגרפיים נוסח ז'אן ז'ק רוסו ובעיקר שלמה מיימון.[62] לעומת זאת בתארו את ילדותו ואת תקופת התבגרותו המוקדמת של הגיבור בתחום המושב הדגיש בוגרוב את העניין שעוררה בו ספרות רומנטית זולה דווקא, ובתוך כך ניסה להפגין יחס ביקורתי לספרות זאת – כינה אותה 'רקבון'[63] וזיהה את הדמויות המכורות לה באופן בלעדי כשטוחות ואובדות דרך. אבל בסוף הרומן, בהתייחסו לדרכו הביוגרפית של גיבורו סרול (ישראל) בסנקט פטרבורג, אימץ בוגרוב את ההיגיון הנרטיבי של הספרות הזולה דווקא וכן את תפיסת הסובייקט של ספרות זו ואת הנחתה באשר למידת שליטתו בגורלו. כפי שציינה ספרן, בניגוד לספרות ההשכלה, שהאדירה את יכולתו של הסובייקט לעצב את עצמו ולנווט את חייו, הספרות הרומנטית הפופולרית מהסוג שקרא סרול בילדותו עיצבה מציאות פטליסטית ובה דמויות שמונעות על ידי תשוקות ויד הגורל.[64] הגיבור הבוגר של בוגרוב מגלה את סנקט פטרבורג ואת העצמי המתורבת שלו בעקבות ההיכרות עם אישה נוצרייה והרומן איתה. מרגע

60 על ספרות סנטימנטלית פופולרית כדגם לעיבוד עיצוב העלילה של בוגרוב ראו: ספרן (לעיל הערה 31), עמ' 44–49.

61 שם, עמ' 28.

62 שם, עמ' 38.

63 Г. Богров, *Записки Еврея*, Ст. Петербург 1874, с. 258

64 ספרן (לעיל הערה 31), עמ' 46–47.

הפגישה משתנה ההיגיון הנרטיבי של היצירה, תוך התייחסות מפורשת לרומן הלא־קנוני הפופולרי 'הגבירה הגדולה', שתיאר סיפור אהבה גדול מהחיים לאישה פטלית, שהתשוקה אליה העבירה את הגיבור על דעתו.[65] ואכן גם הרומן בין סרול לבחירת ליבו הנוצרייה אולגה בסנקט פטרבורג מתפתח לפי כל הסממנים של הספרות הזולה – רווי מחוות גדולות, צירופי מקרים מדהימים, משחקי גורל ומוות טרגי משחפת. כל זאת בניגוד לאופי היחסים בין הדמויות וההיגיון הנרטיבי שעוצבו בטקסט עד התחלת פרשיית האהבים. וכשהכול גדול ומופרז כל כך המוצא היהודי של המאהב נתפס כעוד פרט דרמטי בסיפור המופלא.

לפי דגם החניכה האירופי שיאו של תהליך ההתבגרות היה אינדיווידואציה וחִברות של הגיבור בסביבה חברתית קונקרטית. לפי הפרדיגמה הלאומית שפיתח סמולנסקין ברומן האוטוביוגרפי שלו 'התועה בדרכי החיים', שפורסם במלואו בשנת 1876, היעד לחִברות של המשכיל לא יכול היה להיות המרחב הרוסי, שתבע ויתור על הסממנים היהודיים, ולא המרחב העיירתי, שתבע ויתור על המודרנה. להבדיל מהגיבורים של הספרות היהודית ברוסית, התבגרות גיבורו של סמולנסקין לוותה לא בהתערות בסביבה הקונקרטית אלא בהכרה וחִברות ברוח האומה. ברמה הנרטיבית מהלך זה בא לידי ביטוי בסירוב לזהות את הגיבור כאדם בוגר עם מקום זה או אחר בעולם, ובהצגתו בתנועה מתמדת בין המטרופולינים האירופיים. בחלקו המסכם של הרומן, כשהגיבור מתבגר ומגלה סוף סוף את שורשיו המשפחתיים, הוא עוזב את תחום המושב ומתחיל להתרוצץ בקדחתנות באירופה – עובר מסנקט פטרבורג (עיר המלוכה) למלמו, המבורג ולונדון ואחר כך לפריז, בריסל, ברלין, עיר ב' ברומניה ואודסה. אף אחד מהמקומות הללו אינו מתואר כמקום קונקרטי בעל מאפיינים ייחודיים,[66] והמפגשים המשמעותיים ביותר של הגיבור באותם מקומות הם עם אנשי העיירה ועם בני משפחתו האבודים. לא המיקום הגיאוגרפי אלא הזיקה לקולקטיב הלאומי מעצבת את אופייה של החוויה העירונית של הגיבור. המעברים מעיר לעיר מטשטשים את הרקע הקונקרטי אך מבודדים ומאדירים את רעיון הלאומיות העל־טריטוריאלית, שמשמשת לדגם החדש של היהודי מצע לחִברות.

סיכום

הריאליזם הרוסי והאירופי נבחנו בין היתר ביכולת של היצירה לעגן את חווייתו של

65 שם.

66 על היעדר ביטוי וייצוג מרחבי של הערים הגדולות ברומן ראו: מנדה־לוי (לעיל הערה 7), עמ' 81, 86–89.

הסובייקט במרחב הפיזי והחברתי באמצעות דגם ספרותי מוסכם – מה שמיכאיל בחטין הגדיר 'קניית השליטה בספרות על זמן ומרחב היסטוריים ריאליים, ועל אדם היסטורי ריאלי שנחשף בהם'.[67] אבל כדי להתאים את הסיפור היהודי למיטת סדום של הדגמים האירופיים והרוסיים ולעמדות הסובייקט שייעדו החוק והשיח הרשמי ברוסיה ליהודים, היה על המשכילים לוותר על אחד מקודקודי המשולש: על הקוהרנטיות של הסובייקט,[68] על המהימנות והמלאות של ייצוג המרחב והסביבה החברתית או על ההתאמה לדגמים ספרותיים קיימים השאולים מתרבויות זרות. ייצוג הסובייקטיוויות ההיברידית והמפורקת לא היה זר באותה התקופה לא בספרות הרוסית ולא בספרויות אירופיות אחרות. אך בעוד בספרויות המבוססות של תרבויות הרוב התקיים ייצוג זה על רקע הדגם של חִברות מוצלח והאפשרות של קיום הסובייקטיוויות התפקודית המכובדת[69] (הכפיל של גוליאדקין ב'הכפיל' של דוסטויבסקי, ד"ר ג'קיל אל מול מיסטר הייד של רוברט לואיס סטיבנסון), הספרויות היהודיות של אותה התקופה סבלו ממחסור בדגמים ספרותיים מוסכמים של שייכות משכילית למרחב העירוני הרוסי.

במהלך הדיון עמדתי על שתי מגמות ששלטו בדפוסי הייצוג של הנוכחות המשכילית במרכזים העירוניים של האימפריה הרוסית משנות השישים עד שנות השמונים המוקדמות של המאה התשע עשרה – האחת נמנעה מייצוג ישיר של הסובייקט בהקשרים של העיר הגדולה ושמה דגש על האמינות בייצוג הסביבה, הקוהרנטיות בבניית הסיפר והתאמתו לדגמי השיח הקיימים (הזיקה הישירה בין עובדות החיים לעובדות הספרותיות); השנייה התמקדה בהנכחת הסובייקט, גם אם על חשבון אי

67 מ' בחטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן: מסה על פואטיקה היסטורית, תרגמה ד' מרקון, אור יהודה 2007, עמ' 13.

68 בעקבות מקנזי, בהתייחסותי לקוהרנטיות של הסובייקט אינני מניחה היעדר קונפליקטים ומתחים בין ההיבטים השונים בהוויה ובהבנת העצמי של הסובייקט, אלא מזעור של המתחים שמאפשר להגיע ל'אחדות מעשית [של העצמי כ־unified agent] הדרושה כדי להתכוון, לקבל החלטות ובחירות ולפעול'. ראו: C. Mackenzie, 'Imagining Oneself Otherwise', idem and N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York and Oxford 2000, p. 135

69 אטקינד ציין שלושה דגמים של הגבריות האימפריאלית שהתבססו בספרות הרוסית במאה התשע עשרה: מי שצלחו את תהליך החניכה האימפריאלי (כמו גריניוב ב'בת הקפיטן'), נציגי התרבות העממית הילידיים, היצריים והמיסטיים (פוגצ'יוב באותו הרומן או רוגוז'ין ב'אידיוט' של דוסטויבסקי), ונציגי השדרה הבינונית של הפקידות הקולוניאלית שהוצגו כמעורערים, בלתי שייכים ומקוטעים (גוליאדקין ב'אידיוט', קובליוב ב'האף' של ניקולאי גוגול ואחרים). ראו: A. Etkind, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Cambridge 2011, p. 248. בספרויות היהודיות בתקופה זאת היו חסרים ייצוגים מהימנים של נציגי הקבוצה הראשונה במיון זה.

התאמה למוסכמות הייצוג הלשוני והנרטיבי וחוסר מהימנות בייצוג הסיטואציות העירוניות. הניסויים הפואטיים של נציגי שתי הקבוצות התפרסו במגוון תחומי המבע הספרותי – בחירת אוצר המילים והמשלב הלשוני בייצוג דיבור של הדמויות ולשון הסיפר, בחירת הסיטואציות המיוצגות ונקודות מבט שמהן הסיטואציות הללו מתוארות, ובחירת דגמים נרטיביים לארגון אירועי העלילה. מרבית הניסויים הללו נתפסו בזמנם כבעייתיים הן לאור הנורמות של הספרות העברית והן בביקורת הרוסית, אך במבט לאחור, שמביא בחשבון את האתגרים שהיה על הסופרים היהודים להתמודד איתם, עולה תמונה מורכבת יותר. אחדות מהצורות ספרותיות שנוצרו אז נראות עדיין, ואולי היום יותר מבעבר, כתמימות ולא מהוקצעות, אך אחרות נראות כניסויי כלים ראשוניים בעיצוב שפה ספרותית חדשה שהטרימה מגמות מסוימות בפואטיקה המודרניסטית.

בשנת 1884 נוסדה תנועת 'חיבת ציון' וסימנה את תחילת ההתמסדות של ערוצים מגובשים יותר הן להגדרתם הפוליטית של היהודים באימפריה הרוסית והן לגיבוש הפואטיקה של הספרויות היהודיות. בתוך מספר עשורים העמידו הספרויות היהודיות בעברית, רוסית ויידיש דגמי מופת משלהן לייצוג החוויה העירונית, ואלה זכו להכרת הביקורת הבין־לאומית ונכללו בקנון של ספרות עולם.

הרומן של ראובן אשר ברודס 'שתי הקצוות' (1888) עדיין נטוע עמוק בחוויה ובפואטיקה המשכיליות, אך דווקא בו ניתן לזהות סממנים למעבר מן האסתטיקה והאידיאולוגיה של תקופת ההשכלה לאלה של תקופת התחייה, מספרות דידקטית לריאליזם מימטי. בשתי הקצוות של המבנה העלילתי של הרומן העמיד ברודס את אודסה המודרנית ואת סוכות הפרובינציאלית והמסורתית, וביניהן הוא הציב את וילנה כדוגמה לשילוב מיטבי בין ערכי היהדות המסורתיים ללמדנות ומודרנה.[70] לכאורה הרומן המשיך הרבה מן המגמות והאתגרים של ספרות ההשכלה – כמו הנטייה לעמת בין העיירה לעיר הגדולה,[71] דידקטיות של המהלכים הנרטיביים ומחסור במסמנים מוסכמים לסימון האובייקטים והתופעות המודרניות. אך ניכרות בו גם כמה מגמות חדשות, אשר בישרו את הופעתם של המודרניזם העירוני והניאו־רומנטיקה בספרויות היהודיות. ראשית כול, הרומן הציג לראשונה, לפחות בעברית, פעולות גיבורים המעוגנות במציאות עירונית קונקרטית, כשהטבע המקיף, הארכיטקטורה העירונית, תיאור הבתים פנימה והמציאות החברתית שולבו ועוגנו במצבים עלילתיים

70 על מסורת ייצוגי וילנה בספרות העברית ראו: Валентина Брио, *Поэзия и Поэтика Города: Wilno- וילנע - Вильнюс*, Москва, 2008, с. 134-157

71 על המגמה של ספרות ההשכלה להעמיד קומפוזיציות בינאריות שעימתו בין העיירה לעיר הגדולה ראו: מנדה־לוי (לעיל הערה 7), עמ' 102–103.

ריאליסטיים.[72] שנית, כל התנועות והמפגשים החברתיים של הגיבורים באודסה הם ספציפיים למקום ויש להם זיקה לקונוטציות התרבותיות שהתגבשו סביב אותם המקומות – תיאטרון, פארק, סלון בורגני וכו׳. שלישית, שלל הדמויות מייצגות את מגוון הריבוד החברתי של הבורגנות היהודית באודסה ונתפסות כקונקרטיות ונאמנות למציאות.

מעבר לפיתוח מוסכמות של ייצוג קונקרטי של המציאות היהודית העירונית, השינוי הגדול של ברודס ביחס למסורת הספרותית המוקדמת היה באופיו של הסובייקט היהודי העירוני שעיצב. לעומת הסובייקט המשכילי הקלסי, שהגעתו לעיר הגדולה ותהליך המודרניזציה שהוא עובר כרוכים תמיד בהכרעה אידיאולוגית ובפירוק והבניה עצמית מודעת, הגיבורים של ברודס – יעקב חצרון מסוכות, שמגלה את אודסה, ושלמה אחיטוב מאודסה, שמגלה את סוכות – עוברים תהליך ספונטני ואינטואיטיווי יותר. ההיקסמות של יעקב מאודסה אינה אינטלקטואלית או אידיאולוגית אלא בראש ובראשונה אסתטית; הוא אינו שולט בהתנהגותו ובהכרעותיו ונסחף בעל כורחו אל פיתויי העיר הגדולה. עיצוב זה של הגיבור לא היה מקרי, אלא שיקף את משבר הנאורות והערכה מחודשת של טבע האדם ושל מידת שליטתו בגורלו. להבדיל מהרומן של בוגרוב, שחלק מהטקסט שלו בנוי על אותה השקפת עולם, ברודס פעל במסגרת הסוגתית המזוהה עם ספרות גבוהה, בלי להסביר או להתנצל על שימוש בהנחות יסוד שנקשרו עד אז לספרות רומנטית זולה.

עם הזמן הלכו והתבססו קנונים ומוסכמות פואטיות מגוונות לייצוג החוויה היהודית המודרנית בעברית, רוסית ויידיש. חלק מאותם מהלכים פואטיים הגדירו מחדש את האופן שבו פועלת הספרות ומוגדר המצב האנושי בכלל. אבל יצירות המופת של הספרויות היהודיות בעידן המודרניזם צמחו בין היתר משכבת הבסיס שהניחו סופרי שנות השישים והשבעים של המאה התשע עשרה. היוצרים בדורות הבאים הפכו

72 אומנם מנדה־לוי שייך את הרומן למסורת המשכילית של ייצוג הערים הגדולות הנעדר קונקרטיות פיזית וגיאוגרפית (שם, עמ׳ 107), אך תחושת היעדר הקונקרטיות נובעת ממגבלות הלשון ומקושי של מבקר בן ימינו למקם את ההתרחשות על יסוד הידע החוץ־ספרותי שלו על אודסה, יותר מאשר מן האיכויות המובְנות של הרומן. למשל המשפט על ׳שוקיה [של אודסה] עם בארות זורקות מים בין גני שושנים ופרחים הסובבים אותן׳ (ר׳ ברודס, שתי הקצוות, מהדורת ב״ע פיינגולד, ירושלים תשמ״ט, עמ׳ 40–41) יכול לתאר מזרקות וגנים אך גם שכונות מסוימות באודסה. פונטאן (מזרקה או באר זורקת מים בלשונו של ברודס) היה באודסה לא רק שם של אובייקטים אלא גם שם של שכונות פרווריות מוקפות גנים ופארקים, שכונות ששימשו לאודסאים אמידים אתרי נופש; הן נקראו הפונטאן הגדול, האמצעי והקטן. לכן ייתכן שתיאור זה של יופייה של אודסה כפי שנתפס בעיני יעקב חצרון, ושיכול להיראות כללי ונטול ספציפיות, מתאר למעשה תנועה במרחב מסוים – ממרכז העיר אל הפרוורים.

טכניקות ייצוג כמו קיטוע, ויתור על מלאות ריאליסטית, פנייה לסוגות לא־קנוניות ושילוב של צורות שיח שונות באותו טקסט – טכניקות אשר הוכנסו לשימוש והתבססו מתוך מצוקה ומחסור בנורמות פואטיות מוסכמות – לחלק מהשפה האומנותית המודעת.

ד"ר סבטלנה נטקוביץ', החוג לתולדות ישראל, אוניברסיטת חיפה, שדרות אבא חושי 199, חיפה, 3498838
svetlanatkovich@gmail.com