

נשית זו, שנית – לשחזר את כל אותם "דברים רבים" של שיתוף, ושלישית – לנסות לדמיין באמצעותם, או נכון יותר באמצעות סגנונם, את תפיסתה כקהילה מדומיית על חוויותיה והתנסויותיה.

סימון דה בובואר (De Beauvoir) תיארה כזכור את המצב הנשי ההיסטורי כ"שעבוד", כיוון ש"האישה מעצבת את מודעותה העצמית ואת בחירותיה, לא כברייה הקיימת בפני עצמה אלא כפי שהגבר מגדיר אותה" (דה בובואר, עמ' 128, במהדורה העברית עמ' 201). ביישוב הישן נאלצה האישה לתפוס את עצמה במרחב הגברי לא רק כ"שעבוד" אלא גם כ"היעדר". כלומר, חרף שירותה הדומיננטי והאינטנסיבי ברמה המשפחתית (כמנהלת משק ביתה), ברמה הכלכלית (כמפרנסת), וברמה הקהילתית (בשירותי קודש שונים), האוטוריטה הגברית הרחיקה לכת ב"שעבודה", כשהיא תובעת הן את היעלמותה מן הפרהסיה הציבורית (לרבות מזירת בית הכנסת). תביעות אלה באו לידי ביטוי לא רק באותו הגברי הדכאני של חיי היום יום, אלא נוסחו ועוגנו גם במעורבות של תפקים ומשפטים של כללי איפה וענישה (מה שמקרא יתקנות ירושלים). כך שלפני שננסה להבין, ולו גם בקיצור, מה טיב עבודותיו של אתוס גברי זה כלפי האישה, החוויה החברתית ולאיינה בעת ובעונה אחת לצרכיו, נציין ראשון כי עניינו של כל החיבור הגדול והמאלף הזה הוא לבדוק ולברר מצב נשי נכפה זה, שכל יעדו להמשיך לשרוד פיזית, אבל גם תודעתית; כלומר, לפלוש אחר סדקים וקפלים במקשה צפופה זו של תקנות וחרמים כדי לייצר לאישה ולו

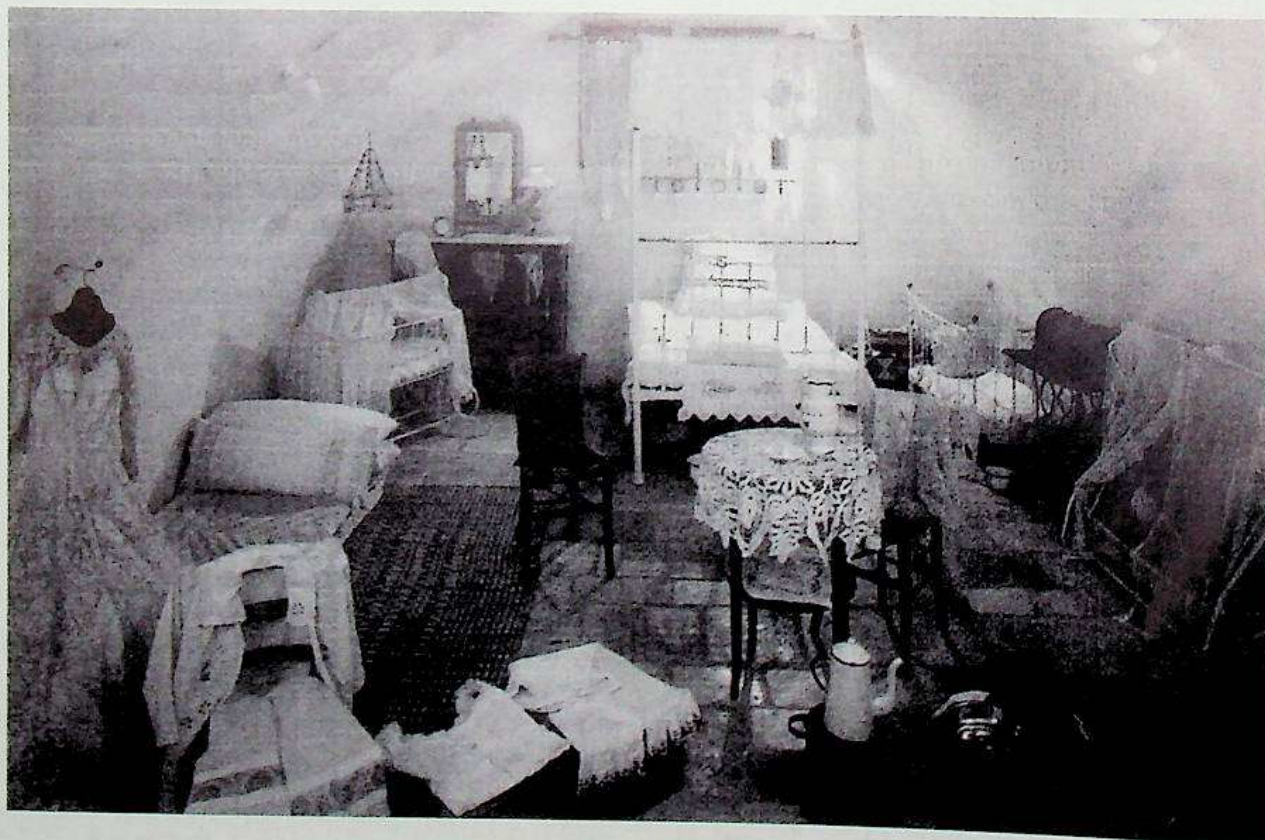
## להיות אישה ביישוב הישן: פורטרט היסטורי-אנתרופולוגי

י פ ה ב ר ל ו ב י ץ

מ' שילה / נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים (1840-1914), חיפה 2001, 400 עמ'

ספרה של מרגלית שילה, **נסיכה או שבויה?** הוא ניסיון ראשון לספר את הנוכחות הנשית בירושלים של היישוב הישן (1840-1914) כקהילה מדומיית. כלומר, אם בוזקט אנדרסן רשם את נוסחת חיברותן של קהילות מדינות ילא לפי מידת האמת/זיוף שלהן, אלא על פי המין שבו הן מדומיינות, כלומר, על פי כל אותם "דברים רבים" שכל יחיד ויחיד בהן חש במשותף עם כולם; המעיינות שעמדת בני מחקר זה הייתה קודם כל לחשוף את רגזיה של נוכחות

פרופ' יפה ברלוביץ מלמדת במחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר אילן



חדר ובו מיטת יולדת ועריסת תינוק, תקופת היישוב הישן. ספרה של שילה הוא ניסיון ראשון לספר את הנוכחות הנשית בירושלים של היישוב הישן

הממשל התורכי עם כיבושו מחדש את ארץ ישראל (1840), ושהטביעה את חותמה גם בליברליזציה של חיי המיעוטים (לרבות היהודים). כך בריבוי הקונסוליות הזרות בירושלים (כאשר גם יהודים מוצאים את חסותם אצלן) ותרומתן לפיתוח העיר (בהקמת בתי חולים, בתי מרקחת, כנסיות, בתי ספר); כך בהענקת רשיון לקניית קרקעות למיעוטים, מה שהביא לפריצת היהודים מן החומות ולהרחבת מקום מגוריהם בשכונות יהודיות משלהם (משכנות שאננים, נחלת שבעה, מאה שערים); וכך התאפשרות צמיחתו של גורם משכילי לאומי בקרב היישוב הישן, המערער שוב ושוב על הקונספציות המיושנות והמסתגרות, ומוצא עצמו נסחף אל מלחמות תרבות פנימיות ואלימות.

הרחבתי מעט בפירוט הציר ההיסטורי כי נראה שאי אפשר להתחקות אחר טיב התהפוכות שפקדו את הנשים ביישוב הישן לולא ההתפתחויות האקלימיות, הפוליטיות והתרבותיות שהתחוללו סביבן. כלומר, בעוד הציבור שעמו נמנו מתעקש בקנאות להסתגר בדי אמותיו, הלכי הרוח הסביבתיים, אם הכלליים (החוץ-יהודיים) ואם היהודיים (החוץ-חרדיים), לא פוסקים מלכרסם, לחלחל ולחדור. יוצא אפוא שאם נחפש את מקומן של הנשים ביישוב הישן במגש הקונפליקטואלי הזה, נמצא אותן דווקא על קו התפר, מיטלטלות בין "פנים" ו"חוץ". שהרי גם אם הן נמצאות מאוימות באיסורים וחרמות על ידי האוטוריטה המנהיגותית שלהן, הן בכל זאת נחשפות אל החוץ הסביבתי הכללי והיהודי (הלא חרדי), עוקבות אחר אפשרויות אחרות של חיים ואורחותיהם, ומשמשות לא פעם גם יעד ל"חוץ" זה, המתעניין ומבקש לסייע להן. כפילות זו של מציאות על התנגשויותיה וסתירותיה, היא היא שעושה את סיפור החוויה הנשית בירושלים של היישוב הישן סבוך כל כך, אבל בדיעבד טעון ומרתק. נסביר.

### הַרְת הַאִישָה מִן הַסְפִירָה הַצִּיבּוּרִית

הקהילה היהודית של היישוב הישן בירושלים, לא הייתה עוד קהילה שהקפידה לממש את חייה הדתיים כמיעוט זר ונבדל בין אומות העולם; הקהילה היהודית של היישוב הישן הייתה בבחינת ראש חץ רוחני של התפוצה היהודית באשר היא. לא בכדי הם נקראו "נטורי קרתא", דהיינו: שומרי העיר, המגינים בגופם ונפשם על העקרון המכונן המהותי והמקודש ביותר לעצם החוויה היהודית שלהם: אֶל-תּוֹרַה-אַרְצֵי יִשְׂרָאֵל; כך שגם בחירתם בעיר זו לא הייתה מקרית או מזדמנת. הם לא באו למות בירושלים (כפי שנהגו לעשות עולים באים בימים), ואף לא לפקוד את אתריה (כפי שניתן ללמוד מספרות המסעות הענפה לארץ ישראל, בעברית וביידיש). רוב בני הקהילה של היישוב הישן באו לחיות בה חיים תורניים ייחודיים שאמורים היו להתנהל בטוהר ובמוסר אולטימטיביים. מכאן, רובם ככולם נתפסו כאליטיסטים תורניים, כמורמים מעם, בבחירתם להיבדל מחיי היום יום הארציים הגשמיים ולהקריב את כל הווייתם ללימודי קודש (מה שקרוי "ליהרג באוהלה של תורה"). למותר לציין, שלימודים אלה גם לא פורשו על ידם כאינטרס אישי יוקרתי,

רק סקיצה עמומה וחצונית של דיוקן עצמי משלה. לא סקיצה של "אחרת" או "חלופית" (שהרי לא היה בידה כל כלי לצאת כנגד הגבר ולהעמיד אלטרנטיבה לקביעותיו ההגמוניות), אלא מעין "אינטרפרטציה נשית" על הקיים. במילים אחרות, סיפורה של קהילת נשים מדומיינת זו הוא קודם כל סיפור מקוטב בין גבריות לנשיות, בין נוכחות להיעדרות, כאשר רק הלכי רוח תרבותיים מהפכניים (מהמחצית השנייה של המאה ה-19 ואילך) חותרים לנער אותו אט-אט משמרנותו ומקפאונו אל אפשרויות חדשות.

לכן, לא בכדי בוחרת שילה לספר סיפור זה על שני צירים דיסציפלינריים: הציר האנתרופולוגי והציר ההיסטורי. באמצעות הציר האנתרופולוגי אנו נחשפים אל אותה דינאמיקה קפואה של מנהגים, כללים וחוקים, הממשטרים את האישה במסלוליה הצרים השמרניים, כשהם חונטים בה כל פרץ של רענון ושינוי ברמת החומר, הנפש או הרוח. זאת ועוד. דיון אנתרופולוגי זה, הבא למעשה למפות בפנינו את הפונקציה הנשית על ייצוגיה, ממצאיה ותיאוריה, מסומע דרכה גם את החברה הטובבת שמכתיבה אותה. כלומר, גם אם הסיפור הנשי מתמקד ספציפית בחוויה הנשית, הוא נדרש ללא הרף אל הממצאים והתיאורים של הקהילה הגברית, בהמחישו ביתר תובנה את שלילתם של שדות-שיח גבריים-נשיים אלה.

הציר השני של הדיון הוא כאמור הציר ההיסטורי, ושלא כמו זה האנתרופולוגי הקופא על שמריו, הוא מפתיע בקצב המואץ והמשתנה שלו, קצב של אירועים פוליטיים, הלכי רוח חדשניים והתפתחויות דמוגרפיות. ואכן, מבחינה דמוגרפית נראה שהכינוי "יישוב ישן" לגבי האוכלוסייה היהודית בירושלים הוא מוטעה. שהרי אוכלוסייה זו, ובעיקר המגזר האשכנזי שבה, היה בכללו יישוב חדש שהגיע לעיר רק בסוף שנות השלושים של המאה ה-19 (ראו ג' קרסל, **אז מלפני בראשית**), ומשנות הארבעים ואילך הלך והעצים את מניינו בקצב מוגבר. ללמדנו, שאם עד שנות הארבעים של המאה ה-19 הייתה הקהילה האשכנזית בירושלים במיעוטה (ב-1822: 500 אשכנזים לעומת 2,500 ספרדים), בעשורים הבאים היא גדלה בד בבד עם עלייתן של העדות האחרות (כמו יהודים יוצאי פרס, סוריה, כורדיסטן, צפון אפריקה, תימן וגרוזיה, ובלשון מכתבו של זאב יעבץ משנת 1887: "התבוננתי בירושלים, והנה ראיתי בה תחילה לקיבוץ גלויות. כי כמעט אין קהילה חשובה בכל גלויות ישראל אשר לא באו אנשים ממנה לשבת בירושלים" (זאב יעבץ ורשה 1892, עמ' 10). ואכן לאורך כל המחצית השנייה של המאה ה-19, שלא לדבר על ראשית המאה ה-20 (העלייה הראשונה והשנייה בשנים 1882-1914), לא פוסקים גלים של עולים חדשים לפקוד את ירושלים ולהרחיבה, כך שאם ב-1850 נמנו בה 6,000 יהודים, ובשנות השבעים 11,000, ב-1890 הגיע מספרם ל-35,000 וב-1914 ל-45,000, שהיוו למעלה מ-60 אחוז של כלל תושבי ירושלים, מוסלמים ונוצרים כאחד. כאן יש גם לציין כי חלק נכבד מגלי העולים בכל השנים האלה היו נשים שמגמתן היה היישוב הישן בירושלים.

זאת ועוד. על ציר היסטורי דינמי זה אי אפשר שלא להפנות את תשומת הלב לרפורמציה זוטא בזכויות התושבים שהפעיל

אלא כשליחות (ומכאן התמיכה הכספית, שהעם בתפוצותיו חייב היה לפרנסם ולתחזקם): שליחותם של יחידים אלה למען הכלל, אשר יש בכוחה להיות אפקטיבית לגבי הגורל היהודי האומלל; דהיינו, למתן את סבלות העם במקומות פיזוריו ולזרז את האוטופיה הנכספת של קץ הגלויות, שמצאה את המשגתה בלקסיקוגרפיה רליגיוזית כמו "גאולה", "משיח", "אחרית הימים" וכדומה. זאת גם הסיבה מדוע הלכה ורבתה האוכלוסייה החדשה בקרב היישוב הישן בירושלים דווקא במאה ה-19. שהרי חרדתו של העולם היהודי האותודוקסי מפני תוקפנותן של המגמות המשכיליות המודרניסטיות האיצה בלומדים רבים יותר לקחת את בני משפחותיהם ולעלות לירושלים: הן כפעילות הצלה לגבי עצמם (למצוא מקלט מהקדמה ההולכת ופושח) והן כתגבור השליחות לשמר את נר התמיד היהודי.

מנגנה זו מצאה את ביטויה לא רק באמצעות לימודי תורה אינטנסיביים מבוקר עד ערב, אלא גם על ידי פרקטיקות חוץ-לימודיות בבית וברחוב, שמצאו את ניסוחן במשך מאות שנים באותן תקנות לעיל ("תקנות ירושלים"); מאנדך גוסא, האלתור והפירוש עליהן בתקופה זו הוקצנו ביותר שאת. על פי פרקטיקות אלה, נסתייע הלומד בשימור דיוקנו האליטיסטי הפוריסטי לא רק באיכויות של נקיון כפיים ומוסר גבוה, אלא גם בהצנע לכת, בהסתפקות במועט, ובבחירה מדעת בחיי עוני ודחקות. במילים אחרות, הלימוד לשם לימוד בתנאים נזיריים אלה תבע למעשה עמידה מתמדת בניסיון; ניסיון שהיה בו כדי לזכך ולטהר את המידות הרואיות וממילא לחסום כל פיתוי גשמי. כאמור, "תקנות ירושלים" באו להבטיחו ולציידו בכלים המתאימים, כאשר הכל מסכימים כי בין מערכת הסיכונים המשחרים לפתחו ומאיימים על מעלת מידותיו וריכוזו בשליחות הקדושה נמצאת האישה, שמעצם היותה אישה פועלת כנגדו כגורם סקסיטי מחטיא ומשחית. כלומר, המתקן הירושלמי חיפש כל דרך להמעט את נוכחותה של האישה במרחב הגברי, וממילא את החטאתו ואת השחתתו על ידיה. כך נאסר על נשים להשתתף בתפילות ציבור בבית הכנסת (שלא במועדים מרכזיים); ואם יש והיו מתירים להן להיכנס, היה עליהן להקדים ולצאת טרם סיום התפילה כדי שלא ייתקלו חלילה במתפללים הגברים. לפיכך אין תמה שמקומן בבית הכנסת הורחק כמה שיותר אל הקצה האחורי החשוך תמיד, וככלל אף ניסו להעביר את עזרת הנשים מהאולם אל מחוצה לו. איסור לא פחות משפיל היה הגבלת תנועתה של האישה במקום הציבורי. נשים לא היו מורשות לצאת בגפן לרחובה של עיר, ולו רק לקניות; ואילו למאפיייה הקרובה, לה נזקקו לאפיית הלחם, היו מנועות מללכת כלל (רק נשים מגיל שישים ומעלה, שלא היו לדעת המנהיגות התחוקתית כל גורם מדיח ומפתה לגברים, קיבלו היתר לתנועה חופשית יותר).

על כך יש להוסיף ולציין אותה תקנה שעניינה היה לא רק למעט את נוכחותה של האישה, אלא אף למחקה. תקנה זו ציוותה לכסות את תלבושתן של הנשים היוצאות בכל זאת למקומות ציבוריים בלְוויית בעליהן או בני משפחותיהן, בסדינים לבנים. יריעות בד אלה אמורות היו לטשטש כל זיקה להיותן נשים, אם בשרטוטי גופן, בגדיהן או מראיהן,

כאשר רק לובנו הטהור של הסדין מסמן את נוכחותן המוכחשת. תקנות למחיקת הנשיות חדרו גם למסגרת האינטימית של המשפחה, כאשר גיל נישואי הנערה ירד גם לשבע, שמונה שנים (הגיל המקובל היה שתיים-עשרה), וילדות בגיל זה אולצו להינשא כאמצעי למניעת כניעה ליצר המין עוד בטרם הספיק פיתוי זה להתעורר (שם, עמ' 63). מובן שנישואי בוסר אלה הניבו זוגיות אומללה וחיי משפחה זרים ובודדים: שהרי אם בני הזוג לא התראו במשך היום בשל לימודיו של הבעל, גם לאחר מכן, בערב בבית, בחר הגבר לשתוק בחברת אשתו על פי הציווי התלמודי שאין להרבות שיחה עם אישה. אין ספק שחיי נישואין מנוכרים אלה פגעו גם בגבר, אבל בעוד הוא קיבל פיצוי ועידוד על ידי עיסוקו בלימוד ובחברותא של תלמידי חכמים, הונצחה הנערה בעלבונה ובבורותה, כשהיא מוציאה את ימיה השוממים בעבודות הבית ו"בשיחה בטלה עם חברותיה" (עמ' 113). במילים אחרות, מסגרת זו של זוגיות הצליחה לייצר מתחים וסכסוכים שגבלו לא פעם באלימות נגד נשים, שלא לדבר על התנערותם של בעלים צעירים מהתחייבויות של משפחה ובית, בנצלם את אפשרות נידודתם כגברים לברוח למרחקים ולהשאיר את נשותיהם ענוות.

דרך אגב, האסטרטגיות ל"הכחשת" האישה הולכות ומתבהרות כאן כמנגנה לא רק לגבי הגבר הלומד, אלא לגבי הציבור כולו. שהרי התנהגותן של נשים נתפסה לפי "תקנות ירושלים" כקריטית מאוד, שקהילה שלמה הייתה תלויה בה לחיים ולמוות. די לקרוא ב"כרזות הצניעות" שהודבקו בחוצות ירושלים, או לשמוע את אוהרות הדרשנים, כדי להבין ש"חטאים" נשיים כמו לבוש מרושל שחושף זרוע, או כיסוי ראש שמגלה שיער פרוע, הוצגו כקטלניים כל כך שהיה בהם כדי להמיט חורבנות טוטאליים כמו מבול על הארץ, שלא לדבר על אסונות מקומיים מזעריים (ואכן כל צרה שנתרגשה על הקהילה יוחסה עד מהרה להתנהגותה הקלוקלת של האישה, כמו כאשר התמוטט גג באתר הקבר במירון [ליג בעומר, 1911], וקבר תחתיו עשרות חוגגים, הוצא חרם על השתתפותן של נשים בהילולה זו). כלומר, מצד אחד נתפסה האישה בעיני בן היישוב הישן כדמות כוחנית אימתנית, בהעניקו לה עוצמות דמוניות בלתי משוערות (וראו למשל ניצה אברבל, **חיה ולילית** רמת גן 1994 העוסק בדמוניזציה של האישה בתחנות של הספרות היהודית לדורותיה); מצד שני, כוחניותה ואימתנותה אָתגרו אותו לצאת במלחמת חורמה נגדה, לרמסה, לדכאה, וממילא להעלימה.

מנקודת מוצא זו של "העלמה" יוצאת גם שילה למסעה בנבכי סמטאות העיר העתיקה, כך שאין ספק כי מלכתחילה מחקרה זה הוא בבחינת "יש מאין". שהרי מנין תימצאנה עדויות למציאותן של נשים אלה, כשהמסד הגברי, על מדרג מגוריו, מוצאו ויחוסיו, לא טרח להשאיר להן זכר ברשומות הקהילה, ואילו הנשים עצמן לא ידעו ברובן קרוא וכתוב, והמעטות שידעו – לא העזו. לפיכך נאלצת שילה ללקט את החומר על אודותיהן בשיטתיות של איסוף פירוורי מידע, כשהיא אוספת אותם מכל מקור אפשרי וכמו במעשה פסיפס מחברת ושזורת את הפיסות לכדי התמונה המצטיירת כאן. ובאשר למקורותיה: היו אלה, באין ברירה, כתביהם של

במסגרות לא פורמליות אלה פעלו ותרמו גם אותן נשים אלמנות שיזמו ועלו בגפן לירושלים, ופרק א' העוסק בהתיישבותן ותרומתן ליישוב הישן הוא אחד מהגילויים המפתיעים של ספר זה. שהרי מה היו בדרך כלל הדחפים שהאיצו נשים יהודיות לעלות לארץ אם לא מצוקות אישיות, כשהאמונה בסגולותיה של הארץ להיטיב עמהן ועם חסכיהן דירבנו אותן לצאת אל הדרכים (בעיקר היו אלה עקרות או אמהות שכולות שייתלו לפרי בטן). לא כן הנשים האלמנות. אלה חיפשו איכות אחרת לחייהן ותכנים חדשים לשנים שעוד נותרו להן. מסבירה זאת שילה:

רק בתקופת אלמנותן זכו נשים בחופש שאיפשר להן להגשים את שאיוותה נפשן. בחברה היהודית המסורתית שפר מצבה של האלמנה ממוצבה של הבת שנמצאה ברשות אביה או של האישה שנמצאה ברשות בעלה. מחויבותן הראשונית של נשים בחברה המסורתית היא להוריהן, לבעליהן ולילדיהן. רק לעת זקנתן ולאחר מות ההורים והבעל ועם התבגרות הילדים הותר לנשים לחיות את שארית ימיהן בלבבן. (עמ' 29)

ואם שנייד תחילו, אישה זבמה ומלא את ימיה בעולם שלא חשירה לחיות בו חיים עצמאיים משלה וללא כלים מתאימים הנציפה הוא, כפי שגם שילה מורה על כך, לנסות ולעסוק לא רק המודל הרווחי-התרבותי שנמנע ממנה כל חייה משל הוותה אישה; דהיינו, לחוות את ירושלים כחוויה זתיה וכתחוויה היסטורית באמצעות הפרקטיקות הסגפניות המתבקשות מגברים ונשים שם (כמו, פרישות, הסתפקות במועט, הקרבה עצמית וסבל מודע). ואכן, אין ספק שאלמנות אלה, שהפכו את העשייה הדתית לתוכן כל חייהן, הטביעו את רישומן גם על הרחוב היהודי הירושלמי, וזאת במספרן ההולך וגדל (בשנת 1866, 36 אחוז מכלל הנשים היהודיות (הבוגרות) בירושלים היו אלמנות, וב-1905 היה מספר הנשים מגיל 60 ומעלה כפול ממספר הגברים בגיל זה; בהתנהגותן המוסרית האלטרואיסטית (הן התנדבו ופעלו רבות באגודות לעזרה וצדקה לנזקקים ולחולים); ובנוכחותן הבולטת במעמדים דתיים פולחניים (הן הרבו לבקר ולהיפגש במקומות קדושים פחות ממוסדים שהיו פתוחים לנשים ללא הגבלה, כמו מתחם הכותל המערבי, קברי קדושים [בעיקר קבר רחל], הילולות ל"ג בעומר, ובתי עלמין). מעניין גם לעקוב כיצד עצמאותן המאוחרת של נשים בודדות אלה הניבה אקטיביות משלהן, כמו יוזמתן להתארגן יחד למגורים משותפים (מעין קומונת נשים), או העזתן לכתוב ולדווח על חייהן כאן, אם במכתבים שהן משגרות לקרוביהן ושוחטות את התנסויותיהן וריגושיהן מארץ הקודש, ואם בקונטרסים שהן מחברות, בשלבן סיפורים, זכרונות, לקח טוב ודברי מוסר (כמו האלמנות רייצע מסלונים או טובע פעסיל פיינשטיין).

גם הלכי הרוח המהפכניים שעמדו בסימן של תנועות ההשכלה והלאומיות באירופה (1840-1914) החלו לתרום בהדרגה לשינוי מצבן של הנשים הירושלמיות, וזאת בפעילותן של גופים יהודיים ליברליים שהגיעו לכאן נחוישים בדעתם לערר יישוב נחשל ומוזנח זה לחיים מוניציפאליים מודרניים יותר: משנות החמישים של המאה

הגברים בני התקופה שלא פעם ניתן היה לקלוט מבעדם את קולותיהן הנושטקים של הנשים (כמובן, כפי שהגברים הציגו או פירשו אותה, כן שנקיפין הלכו ונצטברו קולותיהן המובלעים - ין מייסור זכרונות ויומנים, הן מכתבות בעיתון, מכתבים מאגרות, והן מכרזים, חווי נישואין, פיוטים, ספרי תקנות, שאלות ותשובות, וכתובות על מצבות. מאידך גיסא, מסע עקשני זה הוביל בסופו של דבר גם לגילויים של חיבורים נדירים פרי עטן של הנשים עצמן, וכן לעדויות אותנטיות ומרגשות מפיהן. כמו למשל ספרונים ביידיש שנכתבו על ידי נשים למדניות בנות היישוב הישן (רבקה ליפא אניקשטער, רייצע בת מרדכי הן ואשת זליג מסלונים, טובע פעסיל פיינשטיין), יומן דרכים של פלורה פרידברג רנדגער, מורה יהודייה מטרייסט שבאיטליה שבאה להקים בין החומות בית ספר לבנות, וכן מכתביהן הפרטיים של אלה ואחרות למשפחותיהן בגולה, או אגרותיהן של נשים במצוקה לנדיבים בבקשה ובתחינה לסייע להן כספית, וכיוצא בזה. כאמור, עבודת נמלים זו הניבה את פירותיה במחקר המקיף כ-400 עמוד.

## עצמאותן של נשים בודדות

שילה מחלקת את ממצאיה לשישה תחומים מרכזיים הנעים מן הדין והאחריות לזכויות החברתיות וההיסטוריות (יחידות העלייה ו"אישה בביתה" לזיון החברתי ההיסטורי ו"חוויות העלייה הנשית", "הנשים בספירה הציבורית", "למדנות, בערות ומהפכה חינוכית", ו"בשולי החברה"). כלומר, בכל פרק נבדקות האבחנות לגבי הנשים בעדות השונות (מנהגים, אמונות ודעות, התנהגות עדתית), כשבמרכזן האבחנה בין נשות ספרד, אשכנז ותימן. הפרק השני, למשל, העוסק במנהגי נישואין ובחוקותיהם (מהשידוך והקודים העסקיים שלו ועד למעמד החתונה), מתמקד בראש ובראשונה בנוכחותה של הכלה, לבושה, מקומה הטקסי, לרבות הנדוניה, מתנות הנישואין ודרך הצגתן (כאשר לכל אלה אינדיקציה על החרושת האידיאולוגית-החברתית של ייצור משפחה בהיררכיה הקיימת). פרק אחר, כאמור, הוא "אישה בביתה", הן תחת כותרת זו במכלול נושאים, כמו מגורים, חצר ושכנים (לרבות עבודות משק בית), יחסי התא המשפחתי הצר והמורחב (לרבות לידה ואמהות), וכן דרכי תנועתה של האישה בטרטוריה של "הכלא" הביתי. פרק מאלף אחר הוא זה העוקב אחר הנכחתן של נשים בספירה הציבורית, בלמדו על דרכי חתירתן אל פעילויות שמחוץ לבית: במישור הכלכלי (עבודות שירות, תעשיות קלות, נשים בעלות הון), במישור הפילנתרופי (התארגנויות נשים לעזרה לנזקקים, ובעיקר לנזקקות), ובמישור החינוכי הלימודי (בתי ספר לבנות). ואכן פרק זה (פרק ד') שב ומורה כי חרף הפיקוח וההגבלה על ניידותה של האישה וחרף הדרתה מכל שיתוף ומעורבות קהילתית, היא תמיד חיפשה ומצאה לה חלל שאינו מטופל דיו כדי לקחת בו חלק, לקדמו ולפתחו, ולו גם בכישוריה המוגבלים-הנחשלים. לכן היו אלה הנשים (ויהיה מצבן הכלכלי אשר יהיה) שהתנדבו לשמור על נקיונם של בתי כנסת, להתקין את הפתילות למאור, לכבס בגדיהם של תלמידי חכמים, וכדומה.

ה-19 ואילך היו אלה חברות פילנתרופיות ממערב אירופה ("כל ישראל חברים" צרפת, "אגודת אחים", אנגליה), או נדיבים בעלי הון כמו משפחת רוטשילד, סר משה מונטיפיורי, לודוויג אוגוסט פרנקל, וכדומה. ואילו משנות השמונים ואילך היו אלה אנשי היישוב החדש שהגיעו לארץ בעלייה הראשונה של חיבת ציון (1882-1903) ובעלייה השנייה של נוער ציוני פועלי (1904-1914).

הגופים הפילנתרופיים ממערב אירופה, בעלי ההון, ביקשו בעיקר להיטיב עם חינוכו של הנוער במקום, ובראש ובראשונה להקים בתי ספר מקצועיים ועיוניים לבנים ולבנות. כמו כן פנו לשפר את המצב התברואתי הגרוע, שבו צפיפות מגורים וחוסר תנאים סניטריים הולמים הביאו לתמותת ילדים גדולה, להתפרצות מגפות ולמוות מוקדם (בניית בית חולים יהודי). לא כן אנשי היישוב החדש. להם לא היו משאבים כספיים, אבל כמתיישבים שבאו להתחדש כאן חברתית, כלכלית ותרבותית במסגרת יהודית אוטונומית של עם וארץ הם ביקשו להעניק ליישוב הישן מהידע הערכי והיצרני שלהם, במגמה להופכם לשותפים במאמץ הלאומי. "ראיתי אז, לפני עשרים שנה", כתב אליעזר בן יהודה ב-1906,

כי יש לנו כבר בארץ ישראל קהל של כחמישה וארבעים אלף איש. כמה עבודה, כמה סכומים עצומים וכמה זמן צריך למען הביא מספר כזה לארצנו. אך זה הקהל [היישוב הישן, י"ב], בתנאי חייו בחושך ובערות, בשפלות, בלי כוח, בלי רגש כבוד, בלי רגש מדיני, אינו שווה מאומה בבחינה הלאומית, ורק דבר אחד יוכל לעשות מההמון הזה ציבור חשוב, מכיר את ערכו – והיא חרות המחשבה בכל עניין. ("על דבר 'ההשקפה'", **השקפה**, תרס"ו, עמ' 450)

כאן יש לזכור, כי היישוב הישן, אם כי לא היה עשוי מקשה אחת (חיו בו גם שומרי מצוות מתונים יותר), היה באותן שנים חברה כושלת ושוקעת שלא הצליחה להנהיג את עצמה, לרבות יעדיה הרוחניים. אמנם קהל הגברים שבה תפס עצמו כאליטה למדנית ועסק יומם ולילה במשנה הלכות, אבל סחוף בפנקסנות קטנונית וזדוניות של מריבות וסכסוכים פנימיים, שגבלו בשחיתות של מנהיגים וקיפוח הנצרכים (בעיקר על רקע חלוקת הכספים שהגיעו מקהילות ישראל בגולה), שקע בניווון של חיי יום יום. כלומר, לא רק שקהל זה לא צלח לחשיבה רוחנית יצירתית ולא הצמיח מתוכו מבחר מוביל של תלמידי חכמים, הוא אף הצדיק בערות וצרות אופקים; ולא רק שהידרדר מבחינה מוסרית בהתעללו בחלש ובעני, הוא גם נלחם בחירוף נפש כנגד כל אותם גופים יהודיים פילנתרופיים ולאומיים שבאו להיטיב עימו.

בתוך מלחמות יהודים קשות ושוחקות אלה, נושא האישה, חינוכה וממילא תעסוקתה, אינו מרפה כשהוא משמש סלע מחלוקת עקרוני בוויכוחים ובמאבקים על פניה של היהדות המתחדשת בארץ. שילה מקדישה לנושא זה את הפרק החמישי ("למדנות, בערות ומהפכה חינוכית"), בסקרה את התהליך האיטי והכאוב הזה, שבסופו זכו בכל זאת הנערות הנבערות והמושפלות של היישוב הישן לבתי ספר משלהן וללימוד מקצוע והשכלה. עניין זה מתבהר בעיקר בדיון על

קורותיו של בית הספר "אוולנה דה רוטשילד", שניהלו במשך שנים שתי נשים: הגב' פורטונה בכר (1888-1900) ומיס אני לנדאו (1900-1945). מיס לנדאו, יהודייה חרדית מאנגליה, הייתה אישה יוצאת דופן בנוף הירושלמי. היא הגיעה במיוחד לירושלים להקדיש את מרב חייה לבית ספר זה (היא לא נישאה ולא הקימה משפחה), כשהיא מקדמת אותו לאין ערוך ברמותיו השונות (גן ילדים, בית ספר יסודי, וסמינר למורים). חרף עמדותיה האנטי ציוניות, שילבה מיס לנדאו גם שיעורי עברית, וכפי ששילה מציינת – באמצעות המתודות הלימודיות-החינוכיות שיזמה ויישמה היא הצליחה לעצב יהודייה ירושלמית חדשה (בעלת ידע, נימוסין, וזקיפות קומה משלה), ובדיעבד להשפיע גם על האקלים הציבורי-הירושלמי בכללו.

### היעדר היישוב החדש

כפי ששילה מרבה לעסוק בגופים היהודיים הפילנתרופיים ותורמתם ליישוב הישן, כן היא מרחיקה את היישוב החדש מהנוף ההיסטורי הנידון, לרבות קשריו עם היישוב הישן. השאלה היא מדוע? האם בשל המחקר הרב שכבר נאגר על המדפים, בבדיקותיו ובעיוניו מערכת יחסים פרובלמטית זו (כמו מחקריהם של מ' אליאב, י' בן אריה, י' קניאל, ואחרים), או שמא התמקדותה הבלעדית ביישוב הישן, הכתיבה את המהפכה הציונית כבלתי רלוונטית לדיוניה עד כדי כך שזו מוצגת כזרם עולים נוסף בארץ ישראל של מפנה המאה ה-19; או בניסוח שם:

בשנות השמונים של המאה הי"ט התעצם זרם העולים לארץ ישראל, ובצד הפונים לירושלים וליתר ערי הקודש, הגיעו קבוצות ויחידים שמטרתם הייתה להתפרנס מעמל כפיהם. עולים אלה, אנשי היישוב החדש, ראו ביהודי ארץ הקודש יבטלנים שכל יעדם עבודת הקודש. הם יצאו נגד התפיסה הרואה במגורים בירושלים את מחוז החפץ של העולים לציון. אנשי היישוב החדש ראו בהתיישבות החקלאית את גולת הכותרת של היישוב היהודי בארץ. באורח טבעי רק מעטים מהם שמו פניהם לירושלים. (עמ' 17)

כאמור, מכאן ועד "אחרית הדבר" לא נמצאת כל התייחסות לבני העליות – הראשונה והשנייה, ורק בתת-הפרק האחרון והמסיים יש ניסיון כלשהו לחבר בכל זאת בין יישוב ישן ליישוב חדש באמצעות קביעה מכלילה, הפונה לערוך מעין אנלוגיה בין אתוס החלוץ לאתוס האישה הירושלמית. לפיכך יש לתמוה כיצד קוראים/ות שאינם מצויים בפרק היסטורי זה ישכילו לקרוא מפה ירושלמית חלקית זו. שהרי ללא הנוכחות של יישוב חדש, קשה להבין את הריבוד הדינמי והאינטראקטיבי הפועל כאן באותה תקופה, כלומר: שאכן ירושלים לאומית פעלה בצד ירושלים אנטי לאומית, ויישוב ישן משכיל וציוני פעל בצד יישוב ישן חרדי אנטי ציוני; וכי גם אם התנגד היישוב החדש, אידיאולוגית וערכית, לצורת חייו של היישוב הישן, הוא לא התעלם ממנו; וגם אם התנהלה מלחמת תרבות אלימה ומכוערת, בעיקר עם הזרם האשכנזי החרדי, מגעים לכאן ולכאן פעלו כל השנים, ובין היתר נחתם

הסכם השלום באביב 1896 (וראו הפרק "ירושלים בתמורות העיתים", בספרו של מ' אליאב, **ארץ ישראל ויישובה במאה ה-19**). בעיקר אי אפשר להתעלם מחובבי ציון, מתיישי העלייה הראשונה, שהיו שומרי מצוות ברובם, ובין מושבותיהם היו כאלה שהוקמו על ידי אנשי היישוב הישן (גיא אוני, פתח תקוה, והיישוב היהודי ברמלה). גם מנהיגות חיבת ציון, זו הלאומית הדתית, אבל גם זו הלאומית הטבעית, חיפשו כל דרך לדיאלוג עם היישוב הישן. לעיל צוטט אליעזר בן יהודה, אבל כדאי לצטט בנידון גם את מזכיר חובבי ציון, יהושע ברזילי איזנשטדט, שלימים היה מזכיר בנק אנגלו פלשתינה שהוקם בירושלים (1903), וכן יזם הקמתם של מוסדות תרבותיים (בית העם) וחינוכיים (הגמנסיה העברית), במגמה להחזיר לירושלים את יופיה והדרה ההיסטוריים, כעיר מובילה ביישוב (ראו את כתב העת **ירושלים** 1913, שבעריכתו).

לפיכך אין זה מדויק לומר שהיישוב החדש דחה את ירושלים או לא ראה בה מחוז חפץ. אם בודקים למשל את פיזור עולי העלייה הראשונה בארץ, מוצאים שמקרב 15,000 עולים, 5,000 התיישבו אמנם ב-25 המושבות שהוקמו באותה תקופה, ומספר דומה אכלס את יפו והשכונות היהודיות החדשות; אבל השאר, כ-5,000 נוספים, פנו בעיקר לירושלים. גם בתקופת העלייה השנייה פנו עולים ציוניים להתגורר דווקא בירושלים, בין אלה בעלי משפחות שבאו עם הון זעיר, קבוצות של צעירים פועלים שמצאו עבודה בירושלים, וכן אינטליגנציה סוציאליסטית כמו "פועלי ציון", למשל (שהתאספו סביב כתב העת **האחדות**), או מורי ותלמידי "בצלאל" ו"הגמנסיה העברית".

במילים אחרות, היישוב החדש היה מעורב בחיים הירושלמיים חרף כל הביקורת שלו על היישוב הישן. הוא תרם לבנייתה, להרחבתה ולאכלוסה של העיר; התגייס למלחמה במיסיון הנוצרי (שניצל את עונויים של אנשי היישוב הישן כדי לפתותם לשירותיו); העסיק נשים מהיישוב הישן בעבודות שונות, כמו יילוד, עבודה חקלאית סביב ירושלים, והוראה; שלח את בוגרותיו להשתלם בסמינר למורים של בית הספר אווילינה דה רוטשילד (ראו "**בין הכרמים**" ליהודית הררי); אבל בראש ובראשונה הוא תרם בפעילותו הפילנתרופית שהופנתה לנוזקים וחולים (רובם מהיישוב הישן), לרבות שירותים מקצועיים של רופאים, אחיות ורוקחים. כך שאם לפרט את השינויים המחלחלים בקהילה המתבדלת והעוינת הזאת של היישוב הישן, ובעיקר בשינויים לגבי מצבה ומקומה של האישה שם (כמו העלאת גיל הנישואין, מגורים מחוץ לחומות, בניית עזרות נשים מרווחות בבתי כנסת, לבוש אופנתי לנשים, דיבור עברי בין אמהות ובנות, הופעות תיאטרון וזמרה לנשים) אי אפשר לייחסם רק לאותן השפעות לא ממוקדות כמו "מודרניזציה", "התמערבות", "מפנה הדורות" (מונחים ששילה מרבה להשתמש בהם כהסבר), אלא גם להצביע ישירות על נוכחותו של יישוב חדש ועל תרומתה של ירושלים לאומית, אשר במפעלותיהם המודרניים – כממסד, כטכנולוגיה, כהתנהגות ציבורית – השפיעו, במתכוון או שלא במתכוון, על אותו יישוב ישן.

ובאשר לנשות היישוב הישן, נראה לי שאם אפשר לדבר על גישור סמוי בין יישוב ישן ליישוב חדש: זה נעשה קודם כל על ידן. שהרי אחריותן הבלבדית של נשים אלה לצאצאיהן ולעצמן, והזדקקותן הנואשת לתנאי חיים אלמנטריים של כלכלה, עבודה ובריאות, הובילו אותן, מרצון או שלא מרצון, אל ארגוני הרווחה של היישוב החדש ובעיקר אל אלה שנוהלו על ידי נשים ותיקות ועולות (שילה מתעכבת על ארגונים כמו "חברת לינת צדק" בהנהלתה של איטה ילין, או "המועצה הירושלמית לעבודה סוציאלית" בהנהלתה של שרה טהון). שלא לדבר על אותן נשים אומללות, מוכות ונטושות (ראו פרק ו': "בשולי החברה: עוני, אלמנות, עגונות, זנות והיענות למיסיון"), שלא פעם, כשהגיעו מים עד נפש, אזרו עוז לנהל, אף בפרהסיה, מגע עם "האויב" הציוני; כמו אותו מרד אלמנות ב-1888, כאשר שמונים מהן התאגדו ובאו עם יתומיהן אל אליעזר בן יהודה לתת פרסום למצוקותיהן בעיתוניו. כלומר, ציבור נשים זה, עם כל נאמנותו והתבטלותו בפני ההגמוניה הגברית וחרף ההשגחה והפיקוח עליו, עצם הליכתו על קו התפר דחוק אל השוליים העניקו לו העזה וכוח תמרון לנהל שיח עם היריב כדי להיעזר בו (לעומת הגברים שהעדיפו לקבל סיוע מהמיסיון הנוצרי ולא מהציבור הלאומי). כך שאם נבקש לסכם את תפקודן של נשים ביישוב הישן בירושלים בשנים 1840-1914 נאמר שאם נסתמנו קריאות כיוון לפתיחותה של חברה זו, הן לגבי עצמה והן לגבי העולם הסובב (לרבות היישוב החדש), את חלקן המכריע יש לייחס בראש ובראשונה לנשים אלה.

## דיכוי מול הישרדות

ולבסוף, כיצד נתפסת הקהילה המדומיינת של נשות היישוב הישן אז ועתה? כבר בכותרת מעלה שילה שתי אפשרויות של דימוי: נסיכה (במשמעות "כבודה של בת מלך פנימה") או שבויה (שלילת הבית המכובד למציאות של כלא, איסורים והתעללויות). בהמשך, כשהיא מצטטת ממכתביהן של נשים עולות, מצטייר דימוי נוסף והוא "הקורבן". כלומר, האישה הבוחרת לחיות בירושלים, גם אם היא מחייבת עלייה זו (כאלמנה או כאשת איש) ומבצעת אותה מרצון, היא מודעת לסבל הרב הכרוך בבחירה זו כשהיא מגדירה את חייה בירושלים במונחים של "קורבן" ו"הקרבה": כך שיינה דאווים המציגה את "נפשה הזקנה" כ"קורבן עולה לה' לגשת אל הקודש", כך רבקה ליפא אניקשטער שמתארת את דרך הנסיעה לירושלים "כעקידת יצחק", וכך המורה פלורה רנדעגער שמקווה שנסיונותיה הכושלים לסייע לבני ירושלים יזכרו לזכותה: "האלוקים יזכור לנו את קרבנו, את הנכונות שגיליתי זה פעמיים להביא תועלת לאחים העניים בארץ הקודש" (עמ' 35-36).

מעניין ש"נסיכה", "שבויה" ו"קורבן" מופיעים גם כדימויה של האישה ברומן החניכה הנשי במאה ה-19. ללמדנו שגם אם סיפור החוויה הנשית בירושלים הוא ייחודי ומפתיע בחומריו, למעשה הוא חלק בלתי נפרד מאותו סיפור על נשי החוצה תרבויות, זמנים ומקומות, בספרו אותו סיפור ועל דרך אותה חוקיות פואטית, של דיכוי, מחד גיסא, והישרדות,

## מחקר חלוצי על נשים יהודיות

א ל י ש ב ע ב א ו מ ג ר ט ו ן

Ruth Lamdan/A Separate People. Jewish Women in Palestine, Syria and Egypt in the Sixteenth Century, translated by Yaffa Murciano, Leiden/Boston/Köln 2000, 307 pp. bibliographies, indices and appendix

הספר הכתוב אנגלית שלפנינו הוא תרגום והרחבה לספרה של רות למדן עם בפני עצמן: נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש-עשרה (הוצאת ביתן ואוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1996, 242 עמ', נספח, ביבליוגרפיה ומפתחות), שראה אור לפני כשש שנים, והנו חלק ממגמה הולכת וגוברת במדעי היהדות לעסוק בחיי נשים בעבר. בניגוד לחוקרי היסטוריה אירופית מערבית העוסקים בחייהן של נשים באופן אינטנסיבי מאז שנות השישים והשבעים של המאה ה-20, חוקרי מדעי היהדות הצטרפו באיחור למחקר בנושא, וללמדן הזכות להימנות עם החוקרים החלוציים בתחום. תרגום ספרה מעברית לאנגלית ופרסומו בהוצאת בריל הם עדות להתרחבות העיסוק בחיי נשים יהודיות ובראיית תולדותיהן כחלק חשוב ומהותי של ההיסטוריה היהודית. הספר פותח בפני קוראיו את עולמן של נשים בחברה היהודית באימפריה העות'מאנית, באזור גיאוגרפי רחב החורג לעתים מן המרחב המוצהר בכותרת (מצרים, ארץ ישראל וסוריה) גם אל אזור הבלקנים. הוא מבוסס על מגוון רחב ביותר של מקורות עבריים ראשוניים ביניהם ספרי שאלות ותשובות, פנקסי קהילה, והתכתובות פרטיות – חלקם בספרים שהודפסו במרוצת השנים, וחלקם במקורות הטמונים עדיין בכתב-יד. עבודה רבה הושקעה באיסוף החומרים המהווים בסיס למחקר, ואוסף המקורות המופיע במחקר זה יהיה בוודאי אוצר בלום לכל מי שיבקש לעסוק בעתיד בחברה היהודית במזרח התיכון במאה ה-16. במבוא לספר מסבירה המחברת את גישתה לחברה שבה היא עוסקת ואת הייחוד של המאה ה-16. מדובר בתקופה שבה הקהילות היהודיות במזרח התיכון עברו שינויים משמעותיים בשל התרחבות הקהילה, במיוחד עם הצטרפות גולי ספרד ופורטוגל לקהילות במזרח. בנוסף, השינויים הפוליטיים שאירעו עם הכיבוש של סוריה, ארץ-ישראל ומצרים על ידי הסולטן העות'מאני סלים הראשון (1515-1520) הביאו עמם אפשרויות כלכליות חדשות כמו גם סדרים משפטיים חדשים. המחברת מסבירה בקיצור את אופיין של הקהילות השונות שהתגוררו באזור ואת השינויים שחלו בהנהגת הקהילה לאחר שהחלו להגיע פליטים מספרד במאה ה-16. אחת השאלות שמציבה למדן בראשית ספרה היא באיזו מידה ההנהגה החדשה שכללה פליטים אינדיבידואליים השפיעה על מעמדן של נשים בחברה. כמו כן היא מעוניינת לברר מה היחס בין מקומן של נשים בחיי היומיום בחברה לעומת מעמדן על פי כתבי ההלכה. למדן גם מסבירה שספרה עוסק בנשים מן השורה, לא בנשים אמידות או מיוחסות,

ד"ר אלישבע באומגרטן מלמדת בחוג לתולדות ישראל ובתכנית ללימודי מגזר באוניברסיטת בר-אילן

מאידך גיסא. לכן לא בכדי משתמשת חוקרת הספרות האמריקנית סוזן רוזובסקי (Rosowski) באותה טרמינולוגיה של דימויים, כשהיא מורה כיצד מסלול התבגרותה של כל אישה מצויה עובר דרך שלוש תחנות אלה. דהיינו, כל נערה מתבגרת אמורה "להתעורר" כמו היפהפייה הנמה לנשיקתו של האביר, אלא שבמסגרת הדכאנות הגברית אין היא מתעוררת לקראת מימוש עצמה כ"נסיכה", ותחת זאת נסחפת לחיים ביתיים של "שביה" ו"הקרבה". במילים אחרות, רומן החניכה הנשי, כמו חיי כל אישה מצויה, הוא תמיד גרסיבי, כאשר גרסיה זו של אין מוצא מובילה אותה אל דרכי מילוט של עולמות הזויים (אם דתיים מיסטיים ואם פנטסטיים ילדותיים), וממילא להתנתקות ולפסיביות של חולי וכיליון.

כאמור, גם סיפור "התעוררותה" של בת היישוב הישן, כילידה או כעולה, עשוי להתקבל כסיפור חניכה גרסיבי, כשהוא מתעכב על דימויים של "נסיכה", "שבויה" ו"קורבן" במינון זה או אחר. עם זאת, שלא כמו הגיבורה ברומן החניכה הנשי של המאה ה-19, האישה הירושלמית, חרף תנאי השבי החונקים והדכאניים, וחרף הגרסיה הגורפת לייאוש ולניוון, אינה נמלטת לפסיביות וויתור. להפך, להיות אישה בירושלים של היישוב הישן, גם אם משמעה להיות קורבן, היא תמיד בבחינת קורבן פעיל, נאבק ומפרפר, המתאמץ להתחבר אל כל מציאות שהיא ויהי מה; קורבן, שככל שהוא נעקד שוב ושוב, תמיד מוצא דרך לשרוד על המזבח.

### לקריאה נוספת:

מ' אליאב, ארץ ישראל ויישובה במאה הי"ט, 1777-1917, ירושלים 1978.

ב' אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותן, תרגום מאנגלית דן דאור, תל-אביב 1999.

י' בן אריה, ירושלים במאה התשע עשרה, תל-אביב 1980.

א' בן יהודה, "על דבר הישקפה", הישקפה, שנה ה', ירושלים, ג' אב תרס"ו, עמ' 449-459.

י' בחילי איוונשטרט, "לתקנת ירושלים (תכנית להרמת קרן ירושלים)", ירושלים, חוב' א', זיל על ידי "חובבי ירושלים", יפו, תרע"ג (1913), עמ' 116.

י' ברלוביץ, להמציא ארץ להמציא עם – תשתיות ספרות ותרבות ביצירה של העלייה הראשונה, תל-אביב 1996.

ס' דה בובאר, המין השני (כרך ראשון), תרגמה מצרפתית שרון פרמינגר, תל-אביב 2001.

י' קפאל, המשך ותמורה, היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה, ירושלים תשמ"ב.

ג' קרסל, "או מלפני בראשית", אם המושבות פתח תקוה, תרל"ח-תשי"ג (1878-1953), תל-אביב, 1953.

S.J. Rosowski, The Novel of Awakening, in: E. Abel, M. Hirsch, E. Langland (eds.), The Voyage in, Fictions of Female Development, Hanover and London 1983, pp. 49-68.