

זמירות • מדיה

כתב עת ישראלי לתקשורת

ISRAELI JOURNAL OF COMMUNICATION



גיליון
25

קיץ 2024

מסגרות מדיה

כתב עת ישראלי לתקשורת

25

עורך

ד"ר יובל גוד'נסקי

תשפ"ד (קיץ 2024)

האגודה הישראלית לתקשורת

והמחלקה לתקשורת במכללה האקדמית ספיר

Media Frames
Israeli Journal of Communication
Dr. Yuval Gozansky, Editor

עיצוב השער: נדב אטיאס
עריכת לשון: חבצלת שפירא
סדר ועימוד: עינת פרלמן רוגל
תרגום לערבית: עלאא שלבייה
בנייה וניהול האתר: מוסטט

מערכת כתב העת

ד"ר האמה אבו־קשק, המכללה האקדמית ספיר
ד"ר מתן אהרוני, אוניברסיטת אריאל ואוניברסיטת רייכמן
ד"ר סיגל ברק־ברנדס, אוניברסיטת תל אביב
ד"ר אודליה דיין־גבאי, האוניברסיטה העברית
ד"ר נועה לביא, המכללה האקדמית תל אביב יפו
ד"ר ארן ליביו, אוניברסיטת חיפה
פרופ' אורן מאירס, אוניברסיטת חיפה
ד"ר רגב נתנזון, המכללה האקדמית ספיר
פרופ' ערן פישר, האוניברסיטה הפתוחה
ד"ר קרן צור איל, אוניברסיטת רייכמן
פרופ' נטע קליגלר־וילנצ'יק, האוניברסיטה העברית
פרופ' צבי רייך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב

© כל הזכויות שמורות לאגודה הישראלית לתקשורת
המכללה האקדמית עמק יזרעאל
המחלקה לתקשורת - בניין מרכז התקשורת
ד.ג. עמק יזרעאל, מיקוד 1930600
מייל האגודה: Mail.isca@gmail.com
מסת"ב ISSN 2617-5290

האגודה הישראלית לתקשורת נוסדה ב־1996. **מסגרות מדיה** הוא כתב העת האקדמי של האגודה המפרסם דרך קבע, לפחות פעם בשנה, מאמרים מקוריים בעברית בכפוף להערכת עמיתים (Peer Review), העוסקים בחקר התקשורת ובמיוחד בחקר התקשורת הישראלית. לצד המאמרים מתפרסמים גם דוחות מחקר, מסות ודיונים וכן סקירות ספרים. זהו כתב עת אקדמי שפיט, הנכלל ברשימת כתבי העת המוכרים ע"י ות"ת (ISSN: 2617-5290).

עורכי מסגרות מדיה:

פרופ' מוטי נייגר (גיליון 1)
פרופ' עקיבא כהן (גיליונות 2-8)
פרופ' גבי וימן (גיליונות 9-14)
פרופ' הלל נוסק (גיליונות 15-20)
ד"ר יובל גוז'נסקי (מגיליון 21)

יו"ר האגודה הישראלית לתקשורת: ד"ר עמית קמה

ראשי האגודה בעבר:

פרופ' דן כספי ז"ל (1996-1999)
פרופ' הלל נוסק (1999-2003)
פרופ' יחיאל לימור (2003-2006)
פרופ' מוטי נייגר (2006-2009)
פרופ' נעם למלשטרייך-לטר (2009-2012)
פרופ' חוה תדהר (2012-2015)
פרופ' איתן גלבוע (2015-2018)
פרופ' חיים נוי (2018-2021)

חברי הוועד המנהל:

ד"ר יובל גוז'נסקי
פרופ' רועי דודזון
גב' עינבל יצחק
ד"ר שרית נבון
פרופ' ערן פישר
ד"ר חן סבג-בן פורת

ועדת הביקורת:

ד"ר רות אבידר
ד"ר ארנת טורין
פרופ' עמית שכטר

יו"ר פורום צעירים:

גב' עינבל יצחק

ראש קהילת אוריינות תקשורת ומדיה:

ד"ר אורלי מלמד

תוכן העניינים

8 דבר העורך - יובל גוז'נסקי

מאמרים מקוריים

14 לילך גל, ג'ני ברונשטיין, טלי גזית
הלוחשות להורים: ייחודיותן האישיותית והדמוגרפית של מנהלות קהילות
הורים בפייסבוק

40 האמה אבו־קשק, ליאור סולומוביץ
אישוויון דיגיטלי: האתגרים העומדים בפני סטודנטיות בדואיות במרחב
המקוון

70 איתי חרל"פ
כשפיסטוק שובר שתיקה: נוסטלגיה וסאטירה בתוכנית 'היהודים באים'

107 רו יוסף
מהומולאומיות לבושה: הסרט הישראלי התייעודי 'ונתן אגסי הציל את חי'

133 יערה גיל גלזר, סול מאיר
סקס מלוכלך עם ערכים נקיים? דיון ביקורתי בתסריט המיני של הפורנוגרפיה
הפמיניסטית

מעבר למסגרת: מסות בתחום התקשורת

159 דויד פרץ, מוטי גיגי
יוסף בן ישראל והיווצרות 'המוזיקה המזרחית' ברדיו הישראלי

סקירת ספרים

רצח תאיר ראדה ופרשת רומן זדורוב: ממסד, צדק, אזרחים ורשתות חברתיות.
אזי לב־און. ידיעות ספרים, 2023. 534 עמודים

175 שרון ידין

181 יובל קרניאל

The Handbook of Religion and Communication.

Yoel Cohen and Paul A. Soukup (Eds.), Wiley-Blackwell, 2023.

569 pages.

187 אמיר חצרוני

עקבות האור על העדשה: מגדר, גיל וזמן בקולנוע.
שלומית אהרוני ליר וליאת איילון. רסלינג, 2023. 233 עמודים.

194 איבון קוזלובסקי גולן

חופש הביטוי של רבני הציונות הדתית: בין הלכה, משפט ותקשורת
בדמוקרטיה הישראלית.

טלי פרידמן ושמואל ליימן-ווילציג. ספרי ניב, 2024. 610 עמודים.

198 יובל קרניאל

Fighting Climate Change through Shaming.

Sharon Yadin, Cambridge University Press, 2023. 142 pages.

205 ורד אלישר

מבעד לארון השקוף: דיוקן של להט"ב בקיבוץ.

עמית קמה וסלביה פוגל-ביזאוי (עורכים). האוניברסיטה הפתוחה ויד טבנקין,
2024. 413 עמודים.

209 אלעזר בן לולו

זה נוגע בנו - על אמצעי תקשורת מבוססי מגע במאה ה-21.

דוד לוין. כרמל, 2022. 280 עמודים.

214 ארנת טורין

תקצירים בערבית

220 לילאח גאל, גיני ברונשטאין, תאלי גזית
ההמסות للأهالي: المميّزات الشخصية والسكّانية (الديموغرافية) لمديرات
المجتمعات الأهلية في الفيسبوك

221 هامة أبو كشك، ليثور سولوموفيتش
عدم المساواة الرقمي: التحديات التي تواجه الطالبات البدويات في الفضاء
الرقمي

222 ايتاي حرل"ف
עندמה יכרַח פייסטוק ענ صمته: حنين وسخرية في البرنامج "اليهود قادمون"

223 راز يوسف
من المثلية القومية إلى الاستحياء: الفيلم الإسرائيلي الوثائقي "يونتان أغاسي
أنقذ حياتي"

224

يعراه غيل غلازر، سولي ماير
جنس قذر مع قيّم نظيفة؟ مناقشة نقدية في السيناريو الجنسي للبورنوغرافيا
النسوية

225

دفيد بيرتس، موطي جيحي
يوسيف بن إسرائيل وتكوّن "الموسيقى الشرقية" في الراديو الإسرائيلي

תקצירים באנגלית

Lilach Gal, Jenny Bronstein and Tali Gazit

227

The Parent Whisperers: The Personal and Demographic Uniqueness of Facebook Parent Community Leaders

Hama Abu-Kishk and Lior Solomovich

228

Digital Inequality: The Challenges Facing Female Bedouin Students in the Online Space

Itay Harlap

229

When Fistuck Breaks the Silence: Nostalgia and Satire in the TV Show 'The Jews are Coming'

Raz Yosef

230

From Homonationalism to Shame: The Israeli Documentary Film 'Jonathan Agassi Saved My Life'

Ya'ara Gil Glazer and Sol Mayer

231

Dirty Sex with Clean Values? A Critical Discussion of Feminist Pornography

David Peretz and Moti Gigi

232

Yosef Ben Israel and the Formation of 'Mizrachi Music' within the Israeli Radio

דבר העורך

קוראות יקרות וקוראים יקרים,

אני מתכבד להגיש לכם את גיליון 25 של כתב העת **מסגרות מדיה**. לצערי, כמו הגיליונות הקודמים, גם הגיליון הנוכחי נחתם בימים סוערים. מאז 7 באוקטובר 2023 נמצאת ישראל במלחמה בעזה ובצפון, אזרחים - ובהם סטודנטים ואנשי אקדמיה - מגויסים לתקופות ארוכות של שירות מילואים, וטילים מסוגים שונים מתעופפים מצד לצד תוך פגיעה קשה באזרחים. חיי השגרה הפכו להיות קשים מנשוא באזורנו, במיוחד עבור המפונים מבתיהם, הנפגעים ובני משפחותיהם. בעת כתיבת שורות אלו טרם נחתם, למרבה הצער, הסכם הפסקת אש וחילופי שבויים, למרות קיומם של דיונים איך סופיים בנושא ולמרות חיוניותו לשחרור החטופים ולחזרה לשגרה עבור כל הצדדים.

תחת אוירת המלחמה והחירום, אזרחים ואזרחיות רבים, ובתוכם אנשי תקשורת, חווים מתקפה חסרת תקדים על כללי המשחק הדמוקרטיים, על גופי הביקורת ועל חופש הביטוי. סגירת כלי תקשורת, הפוגעת בחופש לקבלת מידע של אזרחי ישראל עצמם, לצד ניסיונות למינויים פוליטיים בגופי תקשורת מרכזיים, ואף פגיעה פיזית קשה בעיתונאים המסקרים בשטח, הופכים לשגרת יום-יום. אל מול כל אלה עדיין מתנהלת מחאה עצומה, בהיקף ובמשך שטרם נראו בארץ. מזה חודשים אזרחיות ואזרחים רבים יוצאים לרחובות, בקריאה לעסקה כוללת שתשיב את כל החטופים והחטופות, להפסקת אש ואף לקיום בחירות כלליות לכנסת. אור קטן ניתן לראות בפעילות ועד העובדים של ערוץ 13, שהוכיח את כוחה של עבודה מאורגנת בתעשיית התקשורת, והצליח להביא לביטול מינוי פוליטי לתפקיד מרכזי בכלי תקשורת.

אלו ימים מוזרים לערוך בהם כתב עת אקדמי, כאשר עצם החיים נמצאים תחת איום, ואווירה של ייאוש שוררת בישראל בכלל ובאקדמיה בפרט. קיים חשש לעתיד חופש הביטוי באקדמיה, הן בשל פעילות המחוקקים והן לנוכח הפרקטיקה בשטח. במקביל, חוקרים וחוקרות ישראלים נתקלים באיומי חרם אקדמי מצד גופים בין-לאומיים, ומתפשטות שמועות על תחילת תהליך של "בריחת מוחות" מצד אנשי אקדמיה העוזבים את ישראל ומוצאים מפלט בארצות אחרות. כל אלה מערערים את הביטחון ביכולת לקיים חיים אקדמיים של מחקר והוראה חופשיים ופוריים. למרות כל זאת, אני מאמין בחשיבותה של המשך העבודה האקדמית החופשית בארץ, ובהתעקשות על פרסומן של תוצאות המחקרים שנערכים בישראל בתחום התקשורת עבור קהל הקוראים הישראלי ובשפה העברית. לשמחתי, חלק מהמחקרים המתפרסמים Online

First זוכים לתהודה נוספת, בכתבות עיתונאיות באתר **העין השביעית** ובחשבונות של כתב העת ברשתות החברתיות, ונעשים זמינים לקהל קוראים שאינו אקדמי בלבד.

גיליון 25 הוא עשיר ומגוון, וכולל מחקרים בתחומי הפערים הדיגיטליים, ניהול קהילות דיגיטליות, תקשורת וחינוך, לצד מחקרים על תוכן טלוויזיוני וקולנועי, מסה על הרדיו בישראל וסקירות ספרים של כותבים וכותבות ישראלים. מאמרו המקורי של לילך גל, ג'ני ברונשטיין וטלי גזית עוסק בתחום מחקר חדש ומפתח - חקר קהילות דיגיטליות בישראל. עם התרחבות התופעה המסקרנת של קהילות אלו, בוחנות החוקרות את המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק, אשר מקימות ומובילות מרחבים מקוונים שבהם הורים מקבלים תמיכה והעצמה ויוצרים קשרים קהילתיים מסוג חדש עם הורים אחרים. הבחירה להתמקד בזיהוי המאפיינים הייחודיים של מנהלות קהילות הורים שופכת אור חדש על התופעה של ניהול קהילות דיגיטליות בישראל.

מחקרם של האמה אבו־קשק וליאור סולומוביץ, שהוא תוצר המשך של גיליון הנושא על תקשורת ואי־שוויון בישראל, מתמקד באתגרים העומדים בפני סטודנטיות בדואיות במרחב המקוון. המחקר בוחן את החסמים והאתגרים שאיתם מתמודדות סטודנטיות אלה, ומתמקד באי־שוויון דיגיטלי משני היבטים: פער דיגיטלי בגישה הפיזית לטכנולוגיה, ופער דיגיטלי חברתי, שהוא תוצר של הבדלים תרבותיים, חברתיים ואישיים.

בתחום שונה לגמרי, איתי חרל"פ בוחן את השילוב הייחודי בין נוסטלגיה לסאטירה בתוכנית **היהודים באים**. השימוש הנוסטלגי שעושה התוכנית הסאטירית בתוכן לילדים, אשר ממבט ראשון נראה שיש בו סתירה, מתגלה כביטוי של ביקורת נוקבת כלפי החברה הישראלית בעבר ובהווה. זוהי ביקורת, טוען חרל"פ, אשר מספקת שפה ואופני התייחסות לישראלים אשר מותחים ביקורת על החברה הישראלית, ובו בזמן חשים שייכות לקולקטיב הישראלי, שבאה לידי ביטוי גם בעבר משותף, הכולל צפייה באותן תוכניות בילדות.

שני מאמרים שונים לחלוטין עוסקים באופן ישיר ועקיף בסרטים פורנוגרפיים. רוז יוסף דן בתפקיד שמגלמת החוויה הרגשית של בושה בסרטו התיעודי של הבמאי הישראלי תומר היימן **יונתן אגסי הציל את חיי**, העוסק בכוכב פורנו הומואי ישראלי בין־לאומי. יוסף טוען כי באמצעות הדגשת הבושה כאלמנט מכונן בזהות הקווירית של יונתן אגסי, הסרט חותר תחת הדימוי ה"היפר־גברי הישראלי והמיליטריסטי של פרסונת הכוכבות שלו. לדבריו, הבושה בסרט משמשת אתר של סולידריות בין אגסי להיימן, אשר מתנגדים לפוליטיקה ההומואית הישראלית הדומיננטית, ומסרבים לאמץ את

זהות המינית והזהות הלאומית שדורשת הלוגיקה ההומונורמטיבית וההומולאומית של הפוליטיקה המינית של "גאוה".

המאמר של יערה גיל גלזר וסול מאיר עוסק בניחוח תוכן של הסרט **החתונה**, השייך לסוגת הפורנוגרפיה הפמיניסטית, אשר שואפת לקדם אידאולוגיה מוסרית, לא סקסיסטית ולא נצלנית. מהניחוח עולות ארבע תמות, המשקפות מיניות נשית יוזמת ובטוחה; מגוון מבחינת מראה, מוצא אתני, גיל וזהות מינית/מגדרית; אינטראקציות מיניות הדדיות והסכמה; וכן יצירתיות ומשחקיות מינית נשית. מתוך התפיסה שפורנו הוא סוג של חינוך בלתי פורמלי באמצעות בידור, מצביע המחקר גם על המתח המתמיד בין סצנות חתרניות מתקנות, היבטים המזכירים פורנו מיינסטרימי, וביטויים של דידיקטיות חסרת אותנטיות.

המסה של דויד פרץ ומוטי גיגי, שגם היא פרי הדיון שביקש להעלות גיליון הנושא על תקשורת ואי/שוויון בישראל, מתמקדת בתפקיד התרבותי הייחודי שמילא יוסף בן ישראל, ששימש ראש המדור לפולקלור ומוזיקה מזרחית בקול ישראל במשך ארבעה עשורים. לטענת הכותבים, בן ישראל היה מצד אחד סוכן שינוי וקטליזטור למהפכה, ומצד שני גורם מעכב לפריצת "מוזיקת הקסטות". יחסו למוזיקה של יהודי ארצות האסלאם היה דואלי, וכלל הפרדה בין תרבות מוזיקלית עממית ו"זולה", שהודרה מהרדיו, ובין מוזיקה מזרחית בעלת סממנים של מוזיקה קלאסית קונצרטנטית, שזכתה לתמיכתו.

מדור סקירות הספרים בגיליון הנוכחי כולל שמונה סקירות העוסקות בשבעה ספרים חדשים, שהתפרסמו בתחומי חקר התקשורת במובנה הרחב בעת האחרונה. זהו יבול מרשים מאוד של חוקרות וחוקרים ישראלים, אשר מפרסמים במגוון תחומים ונושאים בעברית ובאנגלית. ספרו של אזי לב־און, זוכה פרס הספר המצטיין בכנס האגודה הישראלית לתקשורת לשנת 2024, מציע נקודת מבט אקדמית ייחודית וחשובה על תפקידן של הרשתות החברתיות כפלטפורמה לאקטיביזם חברתי־משפטי שעשוי, במצבים מסוימים, להשלים את פועלה של המערכת הפלילית המדינתית ולהשפיע עליה. הספר שערכו יואל כהן ופול סוקאפ מבקש לארגן ולסכם את הקורפוס המחקרי בנושא דת ותקשורת. ספרן של שלומית אהרוני ליר וליאת איילון מתמקד בגילנות כלפי יוצרי קולנוע. הוא עוסק בהזדקנותם של במאים מובילים בקולנוע הישראלי, על האתגרים שהם מתמודדים עימם והשינוי ביחס כלפיהם מצד יוצרים אחרים, מבקרים וקרנות. בנושא אחר לחלוטין, טלי פרידמן ושמואל ליימן־ווילציג עוסקים בשאלות לגבי היקף חופש הביטוי של רבני הציונות הדתית, תוך פריסת המאבק על זהותה של מדינת ישראל, בין הקוטב היהודי לקוטב הדמוקרטי, בין הלכה למשפט, בין האזרחות

הישראלית לשייכות הלאומית והדתית. שרון ידן בוחנת בספרה דרכים להתמודדות עם הגורמים התורמים להאצת משבר האקלים הגלובלי, ובראשם התעשיות המזהמות, באמצעות ביוש (Shaming) - כלומר פרסום מידע שיש בו כדי להביך את אותם גורמים, החרדים לתדמיתם הציבורית וחוששים מפני ההשלכות הכלכליות והפוליטיות שעלולות להתלוות לפגיעה בתדמית זו. הספר בעריכת עמית קמה וסלביה פוגל-ביזאוי מבקש לחשוף את המורכבות של חיי להט"ב בקיבוצים בתקופות שונות, כביטוי להתפתחויות חברתיות, פסיכולוגיות ותרבותיות בישראל. אסופת המאמרים מציעה התבוננות אינטלקטואלית בחוויותיהם של להט"ב, וכוללת דיון גם במרחבים מקוונים. ואחרון חביב, ספרו של דוד לויין עוסק במגע של בני אדם עם אמצעי תקשורת, במובן מוחשי ולא מטפורי. הספר מציע ניתוח תרבותי, היסטורי ותקשורתי למופע העכשווי של מסכי המגע והאחיזה הפיזית שלנו בהם.

כתיבת סקירה של ספר היא תמיד אתגר גדול, הדורש עבודה והשקעה רבות, ואינו זוכה להכרה מספקת. אני מבקש להודות בשם המחברים והמחברות של הספרים, ובשם קהילת המחקר כולה, לכל הכותבים והכותבות שקראו את הספרים ביסודיות וכתבו סקירות מעמיקות, אשר מאפשרות לנו להיחשף לעשייה אקדמית ומחקרית חשובה.

תודה עצומה כמובן גם לשופטים ולשופטות שכתבו חוות דעת מפורטות ומעשירות על המאמרים, והתעקשו על איכותם האקדמית. ללא תהליך השיפוט היסודי שלהם, לא היה כתב העת מצליח לעמוד במשימתו האקדמית והחברתית. תודה וברכות לכל הכותבות והכותבים על הבחירה לפרסם בכתב העת שלנו - בחירה שאינה מובנת מאליה כלל אל מול מנגנון אקדמי המעודד פרסומים באנגלית ופוגע במוטיבציה של חוקרים וחוקרות לפרסם בשפה העברית.

תודות אישית לחברי וחברות המערכת ולצוות כתב העת: תודה לד"ר סיגל ברק-ברנדס על העריכה החרוצה של מדור סקירות הספרים, אשר עמלה רבות כדי לחבר בין הספרים לסוקרים המתאימים; לד"ר האמה אבו-קשק ולמתרגם עלאא שלבייה על הסיוע בתרגום התקצירים לערבית; לד"ר עומר קינן ולסטודנטים ולסטודנטיות במסלול תקשורת שיווקית במכללת ספיר, על ניהול החשבונות של כתב העת ברשתות החברתיות. תודה מיוחדת למעצב נדב אטיאס, המפתיע פעם אחר פעם בעיצובים חדשניים ומדויקים של שערי הגליונות. תודה מקרב לב לעורכת הלשון היסודית והמקצועית חבצלת שפירא, ולמעמדת עינת פרלמן רוגל, אשר עושות עבודה מצוינת בשירות כתב העת. תודה לגיא נקש על התמיכה הטכנולוגית בממשקי האתר שלנו. תודה מיוחדת לוועד האגודה הישראלית לתקשורת ולמכללה האקדמית ספיר על

התמיכה והסיוע בניהול כתב העת. כולי תקווה כי הגיליון החדש ישרת היטב את קהילת המחקר וההוראה של התקשורת בישראל, וכי נדע ימים טובים יותר בקרוב, עוד לפני פרסום הגיליון הבא, בנושא "תקשורת: דמוקרטיה, מחאה, מלחמה".

ד"ר יובל גוז'נסקי

מאמרים מקוריים

הלוחשות להורים: ייחודיותן האישיותית והדמוגרפית של מנהלות קהילות הורים בפייסבוק

לילך גל, ג'ני ברונשטיין וטלי גזית*

תקציר

מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק מקימות ומובילות מרחבים מקוונים שבהם הורים מקבלים תמיכה והעצמה ויוצרים קשרים עם הורים אחרים. הקהילות המקוונות משמשות מקור מידע ותמיכה חברתית להורים רבים. בעידן הרשתות החברתיות, שבו ארגונים בתעשייה מגייסים אנשים לתפקידי ניהול קהילות, ומוסדות אקדמיים מציעים תוכניות לימודים וקורסים בניהול קהילה, עולה הצורך לאפיין את הדמויות הנמשכות לעמדה זו ומלאות תפקידי ניהול ברמות שונות, בהתנדבות או עבור תגמול, ולהבין מה מניע אותן להקים ולהוביל קהילה מקוונת בנושא מסוים. במחקר זה השווינו בין 160 מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק ובין 393 חברות וחברים בקהילות הורים (N=553), במטרה לזהות הבדלים במאפיינים דמוגרפיים (גיל ומספר ילדים) ומאפייני אישיות (נרקסיזם, אלטרואיזם, שליטה עצמית ונחישות). השוואה בין שתי הקבוצות יכולה לשפוך אור על מאפייניהן הייחודיים של מנהלות קהילות הורים. על פי הממצאים, ישנם הבדלים מובהקים בין שתי האוכלוסיות במאפיינים נרקסיזם, אלטרואיזם ושליטה עצמית, אשר נמצאו ברמות גבוהות יותר בקרב המנהלות של קהילות הורים. יתר על כן, המנהלות השקיעו מאמץ רב יותר בהשגת יעדים, אך לא נמצא הבדל משמעותי בין שתי האוכלוסיות במידת העקביות בחתירה למטרה. באשר למאפיינים הדמוגרפיים, נמצאו הבדלים מובהקים בין שתי האוכלוסיות גם ביחס לגיל

* לילך גל, אוניברסיטת בר אילן ו-HIT מכון טכנולוגי חולון (Lilachgal90@gmail.com).

פרופ' ג'ני ברונשטיין, אוניברסיטת בר אילן (Jenny.Bronstein@biu.ac.il).

ד"ר טלי גזית, אוניברסיטת בר אילן (Tal.Gazit@biu.ac.il).

מאמר זה מתפרסם בעיצומה של מלחמת חרבות ברזל, שהחלה בבוקר הנורא של 7 באוקטובר 2023. בתקופה זו אלפי הורים שוכלים את היקר להם מכול, נטרפים מדאגה לילדיהם החטופים או סועדים את מיטות הפצועים. בין השאר, הם מוצאים מידע, נחמה ותמיכה בקבוצות וירטואליות. מאמר זה מוקדש להם בשותפות גורל והרכנת ראש.

ומספר הילדים: מנהלות של קהילות הורים מבוגרות יותר ויש להן יותר ילדים מאשר לחברות וחברי הקהילות.

מבוא

הורות היא תקופה של שינוי גדול שיכול להוביל ללחץ רב, חרדה ודיכאון, במיוחד סמוך ללידה (Archer & Kao, 2018). קהילות הורים בפייסבוק מספקות מידע ותמיכה חברתית־רגשית עבור הורים (Sjöberg & Lindgren, 2017; Yamashita et al., 2020). קהילות פייסבוק הן קבוצות מקוונות, שמנהליהן ממלאים תפקידי מפתח בדיונים ובאינטראקציה בהן (Fronzetti Colladon & Vagaggini, 2017; Gazit et al., 2019). מנהלותו הקהילות אחראיות על ההיבטים הטכניים של ניהול קהילה, יצירת מרחבים לדיון, דואגות לגיוס של חברים חדשים, מעודדות השתתפות ופועלות לחיזוק תחושת הקהילתיות בקרב החברות והחברים (Gazit & Bronstein, 2020; Lev-On, 2017). כמו כן, הן ממלאות תפקיד חשוב של מתן תמיכה רגשית, אספקת מידע, פיקוח ושיטור (Eitan & Gazit, 2021).

מנהלות ומנהלי קהילות בפייסבוק מכונים באנגלית Facebook community leaders (Archibong, 2018) ובעברית מנק"ל (מנהל/מנהלת קהילה) (סופר תאני, 2018). מנהלות קהילות פועלות בדרכים שונות כגון גיוס חברים וקהילה לקהילה (Lev-On, 2017), קביעת חוקים ואכיפתם בקרב החברות והחברים (Gazit & Aharoni, 2018), עידוד יוזמות (Panteli & Sivunen, 2019) ושמירה על מרחב בטוח (McCarthy et al., 2020). הן משתמשות באסטרטגיות של מנהיגות ואימון, כגון ניהול תוכן וצוות ושיתוף אישי (Gazit & Bronstein, 2020), במטרה לבנות ולחזק תחושת קהילתיות. במחקרים עדכניים על מנהלות ומנהלי קהילות מתוארים האתגרים העיקריים שלהם (Sultana et al., 2022), אסטרטגיות הניהול (Gazit & Bronstein, 2020), תצורות שונות של מנהיגות בקהילות מקוונות (Lee et al., 2019), דרכים שונות שבהן הם מעורבים בקהילותיהם (Seering et al., 2019) והמניעים להקמת קהילות מקוונות הסובבות סביב נושאים שונים (Gal et al., 2022; Gazit, 2021). אף על פי שהמנהלות והמנהלים הם אנשים פרטיים, בדרך כלל נטולי רקע מקצועי, שמחליטים להקים קהילה ולהוביל אותה (Gal et al., 2022), לרוב בהתנדבות (van Uden-Kraan et al., 2010), נראה שהם מפגינים תכונות של מנהיגות, בדומה למנהיגות במרחבים לא־מקוונים (Eitan & Gazit, 2021). עם זאת, ידוע מעט מאוד על זהותם ועל המאפיינים האישיותיים שלהם. המחקר הנוכחי מגשר על פער זה, לאור חשיבות תפקיד הניהול ומרכזיותו (Seering et al., 2019), ולאור ההשפעה הפוטנציאלית של מנהלות על מיליוני הורים החברים בקהילות מקוונות (Yamashita et al., 2020). ככל הידוע לנו, זהו המחקר הראשון

שבוחן מנהיגות מקוונת בקהילות הורים בפייסבוק ומבקש לשרטט תמונה רחבה של מאפייני המנהלות, תוך התמקדות בזהותן ובמאפייני אישיותן בהשוואה לאוכלוסיית החברות והחברים בקהילות. בעידן שבו רובנו פעילים במידה זו או אחרת ברשתות החברתיות (Lin et al., 2020), אפיון הדמיון והשוני בין שתי האוכלוסיות יאפשר להעמיק בהבנת תפקידן הייחודי של המנהלות ובהבנת הכישורים הנדרשים לניהול קהילות הורים במרחב הווירטואלי. מאחר שהשימוש בקהילות מקוונות הולך וגובר לא רק בקרב יחידים אלא גם כחלק מפעילותם של ארגונים, הממצאים של מחקר זה עשויים לעזור למנהלי ארגונים לפתח את "דמות מנהלת הקהילות" ולסייע להם לבחור בדמויות המתאימות להובלת הקהילות הארגוניות, תוך התייחסות למאפייני האישיות הרצויים ולהתנהגות המקוונת והלא מקוונת שלהן, ולאפשר הכשרה והדרכה מותאמות. כמו כן, מאפיינים אלו יוכלו לסייע לבחינה מעמיקה יותר של המניעים להקמת קהילות הורים מקוונת והובלתה.

סקירת ספרות

הורים בקהילות וירטואליות

הצטרפותו של ילד חדש למשפחה עלולה לעורר לחץ, חרדה ודיכאון בקרב הורים (Archer & Kao, 2018). תקופת ההסתגלות לתפקיד החדש עשויה להימשך מתקופת הניסיון להיכנס להיריון ועד לשנים הראשונות לחיי הילד, ועלולה להוביל לתחושת בדידות ולהשפיע על יכולת ההורה לטפל בעצמו ובילדו (Ammari & Schoenebeck, 2016). כיום יש מקורות רבים לתמיכה ומידע עבור הורים, ואחד מהם הוא קהילות מקוונות של הורים, שהשימוש בהן גובר בשנים האחרונות. קהילות אלה מספקות מידע ותמיכה חברתית להורים (Moon et al., 2019), ובמיוחד לאימהות, המרבות להתייעץ ברשתות החברתיות בנושאים הקשורים להורות (Tifferet, 2020).

בספרות המחקרית מופיעות דעות שונות ביחס לשאלה האם אפשר להגדיר קבוצות ברשתות החברתיות "קהילות" (לב-און, 2015). המונח "קהילה" נשמע תדיר בשיח. בעבר אנשים אופיינו כקהילה אם היו להם תחומי עניין משותפים, אינטראקציה מתמשכת וסמיכות גאוגרפית (Hillery, 1955). אולם בספרות העדכנית יש הגדרות שאינן מתייחסות כלל למרכיב הגאוגרפי של קהילה אלא שמות דגש על זהות הקהילה ולכך שההתגבשות שלה מתרחשת באמצעות הדינמיקה הפנימית שלה (Zhang et al., 2017). מה שמבחין בין קבוצה מקוונת לקהילה מקוונת הוא תחושת קהילתיות שמתבטאת בסיוע של החברים אלה לאלה ובזיקה הרגשית ביניהם (Blanchard & Markus, 2004). בעבודה זו נעסוק במרחבים מקוונים שנוצרו עבור משתמשי רשת

שדפוס השימוש שלהם ברשתות החברתיות משתנים רבות כאשר הם הופכים להורים (Morris, 2014), וקהילות ההורים מספקות עבורם תמיכה חברתית-רגשית ונותנות מענה לצורכי המידע שלהם (Moon et al., 2019). לפיכך, במאמר זה יכוננו קבוצות אלה "קהילות מקוונות".

לנשים הרות יש מוטיבציה רבה לחפש מידע באינטרנט, במיוחד לצורך ייעוץ והכוונה בנושאי היריון ולידה (Borràs et al., 2021). הרשתות החברתיות מספקות להן מרחב בטוח ונוח לתקשורת עם מיילדות ועם נשים הרות אחרות, ובמקרים רבים הופכות למקור ראשוני למידע בנושאים אלו (McCarthy et al., 2020). כמו כן, האפשרות לשמור על מידה מסוימת של אנונימיות יוצרת תחושה של מרחב בטוח, אשר מקילה על חשיפה של רגשות וחששות אותנטיים (Yamashita et al., 2020). נמצא שתמיכה חברתית ברשתות החברתיות תורמת מאוד לחוויית ההורות של אימהות ומסייעת למנוע דיכאון לאחר לידה (Evans et al., 2012). הרשתות החברתיות מציעות מגוון רחב של קהילות, וכך הורים יכולים לבחור בקהילה שמתאימה לסגנון ההורות שלהם, וכן לבחור את מידת המעורבות שלהם באותה קהילה (Gazit & Aharony, 2018). לצד החשיפה למידע חיוני, האינטראקציה הקהילתית מאפשרת גם יצירת ידע חדש, פרי חילופי המידע בקהילה, שהוא חלק מהותי מצבינם ואופיים של הקהילה ושל חבריה.

המפגש בין הורים בקהילות אלה מאפשר להם לתמוך אלה באלה באופנים שונים, וכן לבצע רפלקציה על חוויית ההורות. הוא תורם לרווחתם הנפשית ישירות ובעקיפין, משלים מפגשים פנים אל פנים (אך לא מחליף אותם), מאפשר אנונימיות במרחב בטוח אשר מקל על החשיפה העצמית, ומנגיש מידע המסייע לתחושה של שליטה ושקט נפשי (Yamashita et al., 2020).

לצד היתרונות של קהילות ההורים, יש להן גם מגבלות וחסרונות. לחיפוש מידע או תמיכה חברתית בקהילות אלה עלולות להיות גם השלכות שליליות, כמו השוואה חברתית, תחושת בדידות והפחתת אינטראקציות פנים אל פנים (Strange et al., 2018). יתרה מזאת, המידע הזמין בקהילות המקוונות עשוי להיות סותר, לא מדויק ושיפוטי (Sultana et al., 2022).

בישראל קיימות קהילות רבות בפייסבוק שקהל היעד שלהן הוא הורים, והן עוסקות בנושאים כמו טיפולי פריון, שינה של תינוקות ופעוטות, הנקה ותזונה, גמילה מחיתולים, טיולים בחו"ל עם ילדים, וכן באתגרים שונים הקשורים להתפתחות ילדים. חלק מהקהילות מיועדות לנשים בלבד או גברים בלבד, ואחרות הן קהילות מעורבות. כל קהילה מנוהלת בידי מנהלת אחת או יותר (Admins). לעיתים ממנות המנהלות שותפות לניהול, המכונות "מגשרות" או "מנחות" (Grimmelmann et al., Moderators)

(al., 2015). מחלק זה של הסקירה עולה כי נכתבה ספרות מחקרית ענפה על המרחב הווירטואלי להורים ברשת, אך רק מחקרים מעטים הוקדשו למנהלות קהילות בכלל, ולמנהלות של קהילות הורים בפרט.

להיות חוקר/ל מנהלת קהילה) בפייסבוק

מנהלות קהילות הן משתמשות רשת שהקימו קהילה מקוונת או הצטרפו להובלתה. חלקן עושות זאת בהתנדבות מלאה (van Uden-Kraan et al., 2010) ואחרות משתמשות בקהילה כפלטפורמה שיווקית (Ayuni, 2020) המאפשרת להן למנף את עיסוקן המקצועי (Yang et al., 2022). מנהלות הקהילות אחראיות להיבטים הטכניים של הקהילה, כמו אכיפה של כללים וגבולות (רוטיכהן ולהב, 2019) ודאגה לרווחתם של חברה (Lev-On & Steinfeld, 2020; Weinberg, 2014). כמו כן, המנהלות מעודדות חברות וחברים להעלות תוכן ולהיות מעורבים, קובעות את סדר היום ומובילות דיונים בנושאים מסוימים (Lev-On & Steinfeld, 2020; Lu et al., 2022; Malinen, 2021). הובלת הקהילה מבוססת לרוב על המחויבות האישית של המנהלות ועל הבנתן את הנורמות הקבוצתיות, ולא על הכשרה פורמלית (Farzan & Jonassaint, 2017). הן מתמודדות עם אתגרים כמו ניהול זרימת המידע ומתפקדות כשומרות סף (Al-Rawi, 2019). מנהלות קהילה ממלאות תפקיד מרכזי בהתנהלות הקהילה ובהצלחתה, ואפשר שמאפייני האישיות שלהן שונים מאלה של החברות והחברים. במחקר זה נרצה לעמוד על הבדלים במאפייני האישיות של שתי האוכלוסיות.

מאפייני אישיות ברשתות חברתיות

הקשר בין מאפייני אישיות לשימוש ברשתות חברתיות נחקר בעבר (Buffardi & Campbell, 2008; Gazit & Bronstein, 2020; Horton et al., 2014). המחקרים בתחום עוסקים במשתנים דמוגרפיים ובדפוסי שימוש, וכן במאפייני אישיות והשפעתם על תדירות ההשתתפות ברשתות החברתיות המובילות, כמו אינסטגרם, וואטסאפ, פייסבוק וטוויטר (Gazit et al., 2019; Gazit & Aharony, 2018). במחקר אשר התבסס על מודל חמש התכונות הגדולות (Big Five Personality Traits) ובחן אנשים המובילים קהילות בנושאים שונים, נמצא כי מנהלות ומנהלי קהילות הם אנשים מוחצנים, בעלי אישיות פתוחה, יציבים רגשית ופעילים ברשת ומחוץ לה יותר מאשר משתמשי אינטרנט אחרים (Gazit, 2021a). עם זאת, ככל הידוע לנו לא נערכו מחקרים שהשוו בין מנהלות קהילות פייסבוק העוסקות בהורות ובין חברי קהילות אלו, או במאפייני אישיות שאינם מופיעים במודל חמש התכונות הגדולות, כמו נרקסיזם, נחישות או שליטה עצמית.

מנהלי קהילות הם משתמשי רשת מעורבים יותר מהמוצע (Gazit, 2021a) ופירוש הדבר הוא שיש להם מאפייני אישיות ייחודיים (Fox & Rooney, 2015; Gazit & Bronstein, 2020; Schimschal & Lomas, 2019). לכן, במחקר זה נשווה בין מנהלות של קהילות הורים ובין חברות וחברים בקהילות הללו, ביחס למאפייני האישיות נרקיסזים (Menon, 2022), אלטרואיזם (Wright & Li, 2011), שליטה עצמית (Muraven & Baumeister, 2000) ונחישות (Mitterer, 2020).

נרקיסזים

נרקיסזים גרנדיוזי מוגדר כתכונה המאופיינת בתחושת גדלות גלויה, בתחושות זכאות ובהתנהגויות נצלניות (Rohmann et al., 2019). הקשר בין נרקיסזים להתנהגות ברשתות החברתיות נבדק במספר מחקרים. הממצאים מצביעים על כך שאנשים עם רמות גבוהות של נרקיסזים נוטים להשתמש ברשתות החברתיות בתדירות גבוהה יותר ממשתמשים אחרים, יוצרים קשרים רבים יותר עם חברים וירטואליים, ומפגינים יותר התנהגויות קידום עצמי בפלטפורמות אלו (Fox & Rooney, 2015; Gnamb, 2018; Appel, 2018). יתרה מכך, אנשים בעלי אישיות נרקיסטית נוטים להשתמש ברשתות החברתיות בעצימות גבוהה ולמשך זמן רב (Fox & Rooney, 2015; Menon, 2022). הקשר בין מנהיגות לנרקיסזים נבחן רבות בתחום הפסיכולוגיה הארגונית, ונמצא שאנשים נרקיסטיים נוטים יותר לחפש תפקידים עם היבט מנהיגותי ולקבל אותם (Braun, 2017; Grijalva et al., 2015). על בסיס ממצאים אלו אפשר להניח שנרקיסזים עשוי להשפיע על התנהגויות מקוונות מסוימות, ושלמנהלות ומנהלי קהילות, המשתמשים ברשתות החברתיות בתדירות גבוהה מאוד (Gazit, 2021b), עשויות להיות רמות גבוהות יותר של נרקיסזים מאשר למשתמשי רשת אחרים, כולל חברים בקהילות הללו. לפיכך, השערת המחקר הראשונה שלנו (RH1) היא: מנהלות של קהילות הורים יפגינו מאפייני אישיות נרקיסטית גבוהים יותר מאשר לחברות ולחברי קהילות אלו שאינם מנהלים.

אלטרואיזם

אלטרואיזם מוגדר כדאגה נטולת אנוכיות לזולת ובא לידי ביטוי בביצוע פעולות המביעות אמפתיה והתחשבות בצורכיהם של אחרים (Enelamah & Tran, 2020). נמצא שמשתמשי רשת בעלי רמות גבוהות של אלטרואיזם נוטים יותר לשתף ידע ברשתות החברתיות (Ma & Chan, 2014). התנהגות אלטרואיסטית קשורה במובהק לשתוף במידע, לתמיכה חברתית ולקשרים חברתיים בפלטפורמות מקוונות (Ma & Chan, 2014; Wong et al., 2017). משתמשים אלטרואיסטים בקהילות מקוונות

נוטים במידה רבה לשמור על קשר עם שאר חברי הקהילה ולהשתמש בטכנולוגיות כדי להפגין אכפתיות ולעזור למשתתפים אחרים (Wright & Li, 2011). מנהלות של קהילות פייסבוק העוסקות בתמיכה מפגינות התנהגות של תמיכה ודאגה כלפי חברי הקהילה (Gazit & Bronstein, 2020), ולכן עשויות להיות להן רמות גבוהות יותר של אלטרואיזם בהשוואה למשתמשי רשת אחרים. השערת המחקר השנייה (RH2) היא אפוא: מנהלות קהילות ההורים יפגינו אישיות אלטרואיסטית יותר מאשר חברות וחברים בקהילות הורים.

שליטה עצמית ונחישות (Grit)

שליטה עצמית קשורה ליכולת לווסת את תשומת הלב, את הרגשות ואת התגובה לפיתויים (Duckworth & Gross, 2014), ונמצא קשר בינה ובין רווחה נפשית, הצלחה בלימודים ויחסים בין-אישיים טובים (de Ridder et al., 2012). עם זאת, משתמשים ברשתות החברתיות מתקשים לעיתים קרובות להפגין שליטה עצמית, שכן עליהם לבחור בין שימוש ברשתות ובין חתירה למטרות הדורשות מאמץ (Du et al., 2021). מחקרים הראו ששימוש מופרז ברשתות קשור לשליטה עצמית נמוכה ולהתמכרות (Hameed & Irfan, 2021; Zahrai et al., 2022).

להבדיל משליטה עצמית, אשר כרוכה בהתאמת הפעולות למטרה למרות קיומן של חלופות מושכות יותר באותו רגע, תכונת הנחישות (Grit) כרוכה בחתירה ללא לאות למטרה נעלה, מאתגרת וארוכת טווח אחת (Duckworth & Gross, 2014). מחקרים הראו כי נחישות מנבאת הצלחה מקצועית ורכישת השכלה בין-תחומית (Schmidt et al., 2019). כמו כן, נמצא קשר חיובי בין שליטה עצמית ונחישות לבין הפגנת מנהיגות (Mitterer, 2020; Schimschal & Lomas, 2019) במרחבים מקוונים ובלתי-מקוונים (Gazit & Bronstein, 2020). מנהלות קהילות הורים הן משתמשות רשת אשר מפגינות מנהיגות מקוונת ברשתות החברתיות, לכן אפשר לשער שיימצאו אצלן רמות גבוהות של שליטה עצמית ונחישות בהשוואה למשתמשי רשת אחרים. לפיכך, השערות המחקר השלישית והרביעית במחקר זה הן:

RH3: מנהלות קהילות ההורים יפגינו שליטה עצמית רבה בהשוואה לחברות וחברים בקהילות הורים.

RH4: מנהלות קהילות ההורים יפגינו נחישות רבה בהשוואה לחברות וחברים בקהילות הורים.

שיטת המחקר

אוכלוסיית המחקר

במחקר נבדקו שתי אוכלוסיות: מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק ($n=160$) וחברות וחברים בקהילות אלה ($n=393$). בסך הכול השתתפו בו 553 נבדקים: 46 גברים (8.3%) ו-507 נשים (91.7%). גילאי הנבדקים נעו בין 24 ל-64 ($M=36.12$, $SD=5.72$). 393 נבדקים היו חברים בקהילות הורים בפייסבוק (360 נשים ו-33 גברים) ו-160 היו מנהלות קהילות הורים בפייסבוק (147 נשים ו-13 גברים). התפלגות המאפיינים הדמוגרפיים והמקצועיים של כלל הנבדקים מוצגת בטבלה 1.

טבלה 1

התפלגות המגדר, המצב המשפחתי, המצב התעסוקתי ורמת ההשכלה של הנבדקים על פי תפקיד (חברי קהילה, מנהלות)

חשתנה	ערנים	חברי קהילה ($n=393$)	מנהלות ($n=160$)	כלל המדגם ($n=553$)
מגדר	גברים	33 (8.4%)	13 (8.1%)	46 (8.3%)
	נשים	360 (91.6%)	147 (91.9%)	507 (91.7%)
מצב משפחתי	רווקות	13 (3.3%)	4 (2.5%)	17 (3.1%)
	נשואות	346 (88.0%)	127 (79.4%)	473 (85.5%)
	ידועים בציבור	31 (7.9%)	17 (10.6%)	48 (8.7%)
	אלמנים	0 (0.0%)	1 (0.6%)	1 (0.2%)
	גרושים	3 (0.8%)	9 (5.6%)	12 (2.2%)
	יחידניות	0 (0.0%)	2 (1.3%)	2 (0.4%)
מצב תעסוקתי	לא עובדים	36 (9.2%)	13 (8.1%)	49 (8.9%)
	עובדים	357 (90.8%)	147 (91.9%)	504 (91.1%)
רמת השכלה				
	הכשרה מקצועית	15 (3.8%)	24 (15.0%)	39 (7.1%)
	תואר אקדמי	345 (87.8%)	125 (78.1%)	470 (85.0%)

בקרב שתי האוכלוסיות יש רוב נשי מובהק (מעל 90% נשים). עשרה אחוזים ממנהלות הקהילות אינן בזוגיות (רווקות, גרושות, אלמנות, יחידניות) לעומת 4.1% שאינם בזוגיות (גרושים, רווקים) בקרב חברי הקהילות. בנוגע למצב התעסוקתי, בקרב שתי האוכלוסיות פחות מ-10% אינם עובדים, ובאשר לרמת ההשכלה, 15% ממנהלות הקהילות הן בעלות הכשרה מקצועית, בעוד בקרב חברי הקהילות רק ל-3.8% יש הכשרה מקצועית, והשאר בעלי תואר אקדמי (87%) או השכלה תיכונית (8.3%).

איסוף הנתונים

כדי לדגום את אוכלוסיית המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק שילבנו בין שתי שיטות דגימה (בייט-מרום, 2001): דגימת מטרה ודגימת כדור השלג. תחילה יצרנו רשימה של קהילות הורים בפייסבוק, המורכבת מקהילות שהחוקרות מכירות וקהילות נוספות שנמצאו בחיפוש המילים "הורים", "אימא", "אבא", "ילדים", "יולדות" והטיות שונות שלהן. לאחר גיבוש הרשימה פנינו באופן אישי למנהלות של קהילות באמצעות תוכנת המסרים המיידיים של פייסבוק, וביקשנו מהן להשתתף במחקר ולמלא שאלון. כמו כן, כדי להגיע לתפוצה רחבה יותר ביקשנו ממנהלות שהשתתפו במחקר להזמין מנהלות ומנהלים נוספים שהן מכירות. גיוס הנבדקים נמשך שלושה חודשים, בין מאי לאוגוסט 2020.

כדי לגייס חברים בקהילות הורים בפייסבוק, פנינו באופן אישי למנהלות באמצעות תוכנת המסרים המיידיים של פייסבוק וביקשנו את אישורן לפרסם פוסט לגיוס נבדקים בקהילות שלהן. חמש מהן אישרו את הבקשה. לאחר קבלת האישור, פורסמו בקהילות אלו פוסטים עם הזמנה להשתתף במחקר וקישור לשאלון סקר מקוון שבנינו על פלטפורמת Google Form.

שיטת המחקר וכלי המחקר

שאלון הסקר המקוון שהנבדקים נתבקשו להשיב עליו הורכב משאלון דמוגרפי וארבעה שאלוני מחקר מתוקפים: שאלון נרקסיזם (Ames et al., 2006), שאלון אלטרואיזם (Witt & Boleman, 2009), שאלון שליטה עצמית (Tangney et al., 2004) ושאלון נחישות (Duckworth et al., 2007). להלן פירוט של כלי המחקר:

שאלון נרקסיזם (Ames et al., 2006)

שאלון ה-NPI (Narcissistic Personality Inventory) המקורי פותח בידי רסקין והל (Raskin & Hall, 1981) ועבר התאמה בידי אמונס (Emmons, 1987), שחיבר שאלון

עבור אוכלוסייה רגילה (נרקסיזם שאינו פתולוגי). השאלון המקורי מורכב מארבעים פריטים בחלוקה לגורמים: מנהיגות, התרכזות בעצמי, ראוותנות ונצלנות. הגרסה העברית נמצאה מהימנה ותקפה (הוכוולד, 1991). שאלון (NPI-16) (Ames et al., 2006) הוא גרסה מקוצרת לשאלון NPI המקורי, והוא מורכב מ־16 היגדים, הנמדדים בסולם ליקרט בן שש דרגות, הנע בין 1 ("כלל לא") ל־6 ("במידה רבה מאוד"). במחקר זה השמטנו שני היגדים השייכים לרכיב מנהיגות, כי סברנו שהם עשויים ליצור מעגליות לאור ההבנה שחלק מתפקידו של מנהל הקהילה הוא מנהיגותי: (1) "אנשים נוטים לזהות את הסמכותיות שבי"; (2) "הייתי רוצה שתהיה לי סמכות על אחרים". מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך עבור 14 ההיגדים בשאלון הנרקסיזם נמצאה גבוהה ($\alpha=.86$).

שאלון אלטרואיזם (Witt & Boleman, 2009)

שאלון The Self-Reported Altruism Scale (Rushton et al., 1981) מודד את התדירות שבה נבדקים עסקו בהתנהגויות עזרה. ב־2009 הופצה גרסה מקוצרת ובה 14 היגדים (Witt & Boleman, 2009), הנמדדים בסולם ליקרט בן חמש דרגות: מ־1 ("אף פעם") עד 5 ("לעיתים קרובות מאוד"). מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך בכלי זה נמצאה גבוהה ($\alpha=.84$).

שאלון שליטה עצמית (Tangney et al., 2004)

נמצא כי שאלון Brief Self-Control Scale הוא מנבא חזק של התנהגות הדורשת שליטה עצמית, ומאפשר בחינה מדויקת של השפעות השליטה העצמית במצבי חיים שונים (de Ridder et al., 2012). השאלון מורכב מ־13 היגדים, הנמדדים בסולם ליקרט בן חמש דרגות, הנע בין 1 ("כלל לא") ל־5 ("מאוד"). מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך בכלי זה נמצאה גבוהה ($\alpha=.85$).

שאלון נחישות (Duckworth et al., 2007)

שאלון Grit הוא שאלון לדיווח עצמי המודד רמת נחישות. בשאלון 12 היגדים, הנמדדים בסולם ליקרט בן חמש דרגות, מ־1 ("לא מייצג אותי כלל") עד 5 ("מייצג אותי מאוד"). השאלון מתייחס לשני רכיבים: הראשון הוא מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת (Perseverance of Effort), כלומר מידת העמידות שמפגינים אנשים נוכח אתגר, והשני הוא מידת העקביות בחתירה למטרה (Consistency of Interests), כלומר נטייתם של אנשים לאמץ מערך קבוע של אינטרסים לאורך זמן.

מאחר שלא נמצא נוסח מתורגם ומתוקף של שאלון זה, ובמטרה לוודא את תקפותו ומהימנותו גם בשפה העברית, בוצע מחקר גישוש (פיילוט) שבמסגרתו הועבר השאלון בעברית ל-35 סטודנטים לתואר שני באוניברסיטה במרכז הארץ. בפיילוט זה התקבלה מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך $\alpha=.62$, אשר אינה מספקת. ניתוח ההיגדים נמצאו שני היגדים עם הקשר שלילי: (1) "כישלונות אינם מרתיעים אותי"; (2) "הגעתי ליעד שלקח שנים להגיע אליו". לפיכך הם שונו לנוסחים הבאים: (1) "כישלונות מרתיעים אותי"; (2) "הגעתי בחיי ליעדים שהצבתי לעצמי אשר דרשו זמן רב של השקעה". גרסתו המעודכנת של השאלון הועברה ל-45 סטודנטים לתואר ראשון ושני הלומדים במכללה במרכז הארץ. בפיילוט זה התקבלה מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך גבוהה ומספקת ($\alpha=.79$). מהימנות זוהה התקבלה במדגם של המחקר.

במדגם המחקר חושו ערכי מהימנות עקיבות פנימית אלפא של קרונבאך לכל אחד משני הרכיבים של שאלון Grit בנפרד. ערך מהימנות אלפא של קרונבאך עבור ששת ההיגדים המשתייכים לרכיב הראשון, הבוחן את "מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת", נמצא גבוה ($\alpha=.71$). מקדם מהימנות אלפא של קרונבאך עבור ששת ההיגדים המשתייכים לרכיב השני, הבוחן את "מידת העקביות בחתירה למטרה", נמצא גבוה אף הוא ($\alpha=.78$).

שאלונים שלא הייתה בהם שונות בתשובות הנשאלים, וכן שאלונים שבהם בשאלת "תשומת הלב" ("אנא סמן בהיגד זה את תשובה מספר ארבע") סומנו תשובות לא תואמות, הוסרו מניתוח הנתונים. הנתונים הגולמיים שנאספו הוזנו לגיליון אקסל ונותחו באמצעות תוכנת IBM SPSS Statistics.

המצאים

לפני עיבוד הנתונים הסטטיסטיים של המחקר, נערכו מבחני Shapiro-Wilk כדי לבחון האם מדדי המחקר השונים מתפלגים נורמלית, ונמצא כי חלק מהממצאים אינם מתפלגים נורמלית. על כן, השערות המחקר נבחנו הן באמצעות ניתוחים פרמטריים, המבוססים על ההנחה שקיימת התפלגות נורמלית של מדדי המחקר, והן באמצעות ניתוחים א-פרמטריים, אשר אינם מבוססים על הנחה זו. הניתוחים הפרמטריים שנערכו הם ניתוחי שונות חד-כיווניים מסוג ANOVA או MANOVA לבחינת ההבדלים בין אוכלוסיות המחקר השונות (חברי קהילות הורים בפייסבוק ומנהלות קהילות הורים) במדדי המחקר השונים. הניתוחים הא-פרמטריים שנערכו הם מבחני Mann-Whitney לבחינת ההבדלים בין אוכלוסיות המחקר השונות במדדי המחקר השונים. נמצא כי

קיימת התאמה הן ברמת המובהקות והן במסקנות העולות בין הניתוחים הפרמטריים לניתוחים האפרמטריים. על כן, לצורך הנוחות והעקביות באופן הצגת הממצאים, בפרק זה יוצגו הממצאים הפרמטריים בלבד.

כדי לבחון את ההבדלים בין החברות והחברים ובין המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק ביחס לרמת האלטרואיזם, מידת השליטה העצמית ומידת הנרקסיזם, נערכו ניתוחי ANOVA חד-כיווניים לכל מדד בנפרד. נמצא כי קיימים הבדלים מובהקים סטטיסטית בין קבוצות המחקר במידת האלטרואיזם, במידת השליטה העצמית ובמידת הנרקסיזם [$F(1,551)=36.80, p<.001, \eta^2$]; $F(1,551)=77.79, p<.001, \eta^2=.12$; $F(1,551)=27.96, p<.001, \eta^2=.05$]. ממצאי המחקר מעידים כי ממוצעי מידת האלטרואיזם, מידת השליטה העצמית ומידת הנרקסיזם גבוהים במובהק בקרב מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק בהשוואה לממוצעים בקרב חברות וחברים בקהילות הורים (ראו טבלה 2 ותרשים 1).

כדי לבחון את ההבדלים בין קבוצות המחקר בשאלון הנחישות, נערך מבחן ניתוח שונות מסוג MANOVA לשני הגורמים בשאלון. המשתנה הבלתי תלוי הוא קבוצות המחקר ושני המשתנים התלויים הם מידת העקביות בחתירה למטרה ומידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת. נמצא כי קיימים הבדלים מובהקים סטטיסטית בין קבוצות המחקר בבדיקה הסימולטנית של גורמי שאלון הנחישות [$F(2,550)=12.74, p<.001, \eta^2=.04$]. בבחינת כל אחד מהמשתנים התלויים בנפרד נמצא כי קיימים הבדלים מובהקים סטטיסטית בין קבוצות המחקר השונות ביחס למידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת [$F(1,551)=16.87, p<.001, \eta^2=.03$]. ממצאי המחקר מעידים כי המידה הממוצעת של המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת גבוהה במובהק בקרב מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק מאשר בקרב חברות וחברים בקהילות הורים. לעומת זאת, לא נמצאו הבדלים מובהקים סטטיסטית בין אוכלוסיות המחקר השונות בנוגע למידת העקביות בחתירה למטרה [$F(1,551)=1.52, p=.218, \eta^2=.00$]. כלומר, המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק מעידות על מאמץ רב יותר בחתירה למטרה בהשוואה לחברי קהילות ההורים, אך אין הבדלים במידת המאמץ הנתפס (ראו טבלה 2 ותרשים 1).

טבלה 2

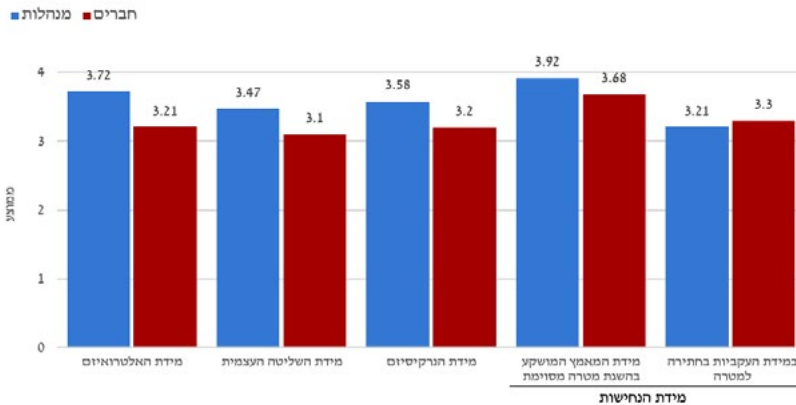
ממוצעים, סטיות תקן וחציונים של מידת האלטרואיזם, השליטה העצמית, הנרקסיזם והנחישות על פי אוכלוסייה (חברים, מנהלות)

מנהלות (n=160)						חברים (n=393)			
η^2	p	F	Mdn	SD	M	Mdn	SD	M	
12.	.001	***77.79	3.79	0.68	3.72	3.21	0.58	3.21	מידת האלטרואיזם
06.	.001	***36.80	3.46	0.60	3.47	3.08	0.67	3.10	מידת השליטה העצמית
05.	.001	***27.96	3.57	0.78	3.58	3.21	0.77	3.20	מידת הנרקסיזם
מידת הנחישות									
03.	.001	***16.87	4.00	0.59	3.92	3.67	0.64	3.68	מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת
00.	.218	1.52	3.17	0.76	3.21	3.33	0.80	3.30	מידת העקביות בחתירה למטרה

$p < .001$ ***

תרשים 1

ממוצעי מידת האלטרואיזם, השליטה העצמית, הנרקסיזם והנחישות על פי אוכלוסייה (חברים, מנהלות)



כדי לבחון האם קיימים הבדלים מובהקים סטטיסטית בגיל ובמספר הילדים בין חברי קהילות הורים למנהלות של קהילות אלו, נערכו מבחני t למדגמים בלתי תלויים (independent samples t -test). לפני שנבחנו ההבדלים במשתנים אלה בין שתי קבוצות המחקר, נבחנה הנחת הומוסקדסטיות באמצעות מבחן ליון (Levene's test). מבחן זה בודק אם יש שוויון בשונות במשתני הגיל ומספר הילדים בין קבוצות המחקר השונות. נמצא כי הנחת הומוסקדסטיות של שוויון בשונות מופרת. על כן, ערכי t המדווחים אינם מניחים שקיים שוויון שונות ודרגות החופש המדווחות הן במספרים לא שלמים. טבלה 3 מציגה את הממוצעים, סטיות התקן וערכי t של גיל ומספר הילדים על פי תפקיד.

טבלה 3

ממוצעים, סטיות תקן וערכי t של גיל ומספר הילדים על פי תפקיד (חברי קהילה, מנהלות)

Cohen's d	p	t	מנהלות (n=160)		חברי קהילה (n=393)		
			SD	M	SD	M	
0.76	.001	***7.59	6.83	39.29	4.63	34.83	גיל
0.71	.001	***7.13	1.04	2.46	0.78	1.81	מספר הילדים

*** $p < .001$

מהתבוננות בטבלה 3 אפשר לראות כי קיימים הבדלים מובהקים סטטיסטית הן בגיל והן במספר הילדים בין חברי קהילות הורים לבין מנהלות של קהילות הורים [מבחן $t(220.767)=7.59, p<.001$ וכן $t(235.553)=7.13, p<.001$, בהתאמה]. כמו כן אפשר לראות כי הגיל הממוצע של המנהלות ומספר הילדים הממוצע שלהן גבוהים במובהק מהגיל הממוצע ומספר הילדים הממוצע של חברות וחברי הקהילה.

דיון

במאמר זה השווינו בין מאפיינים של שני סוגי משתמשים בפייסבוק: אוכלוסיית המנהלות של קהילות הורים ואוכלוסיית החברות והחברים בקהילות מסוג זה. בחלק זה נדון בהבדלים שנמצאו בין אוכלוסיות המחקר הן במאפייני האישיות והן במאפיינים הדמוגרפיים. הרשתות החברתיות ממלאות תפקיד חשוב בחיי היומיום שלנו. בנוף הדיגיטלי של ימינו, מרחבים וירטואליים המוקדשים להורות, במיוחד בפייסבוק, הם

ערוץ חינוכי של מידע, והם מספקים גם תמיכה קהילתית (Moon et al., 2019) התורמת לרווחתם של חבריה (Yamashita et al., 2020). המנהלות של הקהילות המקוונות, אשר מפגינות מנהיגות מקוונת (Lee et al., 2019), עומדות במרכזו של מחקר זה. ממצאי המחקר, המצביעים על הבדלים במאפייני האישיהונית ובמאפיינים הדמוגרפיים בין המנהלות לבין חברות וחבריהם, מאפשרים להעמיק בהבנתה של קבוצה שיש לה כוח והשפעה על חברות וחברי הקהילות, וכן מלמדים על האופן שבו הורות נחוות, מדוברת ומשתנה בעידן הדיגיטלי.

מאפייני האישיהונית

בעידן הרשתות החברתיות, שבו כל משתמש יכול להקים קבוצה על דעת עצמו, ללא רקע מקצועי או ניסיון (Seering et al., 2019), גילוי קווי הדמיון והשוני בין שתי האוכלוסיות יכול לסייע בהבנה של תפקיד המנהלות ושל הכישורים הנדרשים למנהיגות בקהילות ההורים הווירטואליות. המנהלות ממלאות תפקידים חינוכיים בקהילות ההורים בפייסבוק, רמת המעורבות שלהן גבוהה (Gazit, 2021a; Zhao et al., 2015), והן יכולות לקדם נושאים חשובים בזירה זו (Lee et al., 2019). לכן, בחרנו להשוות בין המאפיינים של מנהלות בקהילות הורים למאפיינים של חברות וחבריהם בקהילות מסוג זה.

מהממצאים עולה כי מאפייני האישיהונית **נרקסיזם (RH1)**, **אלטרואיזם (RH2)** ו**שליטה עצמית (RH3)**, היו גבוהים יותר במובהק בקרב מנהלות קהילות הורים בפייסבוק מאשר בקרב חברות וחבריהם בקהילות הורים. בנוגע ל**נחישות (RH4)**, הממצאים מראים שאצל המנהלות נמצאו מאפיינים גבוהים יותר במובהק ביחס לגורם אחד של מאפיין הנחישות, **מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת**, בהשוואה לחברות וחבריהם. לעומת זאת, לא נמצאו הבדלים סטטיסטיים מובהקים בין שתי אוכלוסיות המחקר ביחס לגורם השני, **מידת העקביות בחתירה למטרה**.

בהתאם להשערת המחקר, אצל מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק נמצאו רמות גבוהות של **נרקסיזם** בהשוואה לחברות וחבריהם (RH1). נרקסיזם מוגדר כתחושה של גדלות וזכאות (Gnamb & Appel, 2018), ונמצא שהוא מנבא רמות גבוהות של פעילות חברתית בקהילות וירטואליות וברשתות חברתיות (Gazit & Aharony, 2014; Horton et al., 2018). מנהלות ומנהלי קהילות נחשבים ל"משתמשים כבדים" ברשתות החברתיות (Gazit, 2021a), כלומר הממצאים עולים בקנה אחד עם ממצאים בספרות המחקרית. מנהלות של קהילות נדרשות לשמש מנהיגות ולקבל החלטות עבור הקהילה, ולפיכך ייתכן שתפקידי מנהיגות ברשתות חברתיות מושכים משתמשים

עם רמות גבוהות של נרקסיזם, המעוניינים בכוח ובשליטה. קהילות מקוונות הן פלטפורמה שמאפשרת למנהלות ומנהלים לקבל תשומת לב והכרה ממשתמשים אחרים ברשת. כמו כן, ממחקרים עולה שמשתמשי פייסבוק עם רמות גבוהות של נרקסיזם נוטים לעסוק בקידום עצמי ובשיווק עצמי בפלטפורמה זו (Batool et al., 2022; Ryan & Xenos, 2011). ייתכן שקהילות ההורים המקוונות מאפשרות למנהלות למנף את המשאבים וההון החברתי הנלווים לפופולריות של הקהילה, ובכך משרתות את האינטרסים האישיים שלהן ומקדמות את שאיפותיהן.

באשר למאפיין **אלטרואיזם** (RH2), המנהלות של קהילות הורים דיווחו על רמה גבוהה של אלטרואיזם. אלטרואיזם מתייחס לדאגה חסרת אנוכיות לרווחתם של אחרים (Enelamah & Tran, 2020). אנשים משתמשים ברשתות החברתיות כדי לבטא את הדחפים האלטרואיסטיים שלהם ולפעול על פיהם, למשל באמצעות שיתוף מידע על נושאים חברתיים ופוליטיים, גיוס כסף למטרות צדקה או תמיכה באחרים (Wright & Li, 2011). התנהגות אלטרואיסטית של שיתוף מידע כוללת גם פרסומים תכופים, כדרך להביע עמדה ולתמוך בחברי הקהילה (Tabor & Milfont, 2013). לפיכך, באופן טבעי מנהלות קהילה נוטות לשתף יותר מידע מחברים אחרים בה. המנהלות גם מגלות מעורבות רבה יותר בקהילה משאר החברים (Menon, 2022; Schimschal & Lomas, 2019). נטיות אלו עולות בקנה אחד עם תפקידם של מנהלי הקהילות ועם מרכזיותם ברשתות החברתיות, ומתבטאות בכמות הפרסומים, בסגנון ובתכנים (Eitan & Gazit, 2021b; Gazit, 2021). במילים אחרות, מנהלות של קהילות הורים בפייסבוק מונעות מאלטרואיזם ורצון להשפיע לטובה על חייהם של אחרים, והן מבטאות זאת באמצעות שיתוף בניסיון האישי או המקצועי שלהן, משמשות אוזן קשבת ומספקות תמיכה להורים מניסיון העבר שלהן. על אף שבמבט ראשון נדמה שאלטרואיזם ונרקסיזם הם הפכים, במחקר זה נמצא שבין שני מרכיבים פסיכולוגיים אלה יש יחסים מורכבים, והם יכולים להתבטא בו-זמנית אצל אותו אדם. מחד גיסא, הצורך האלטרואיסטי מוביל מנהלות קהילות לסייע לחברות וחברים בקהילה, לספק להם מידע ולתמוך בהם. מאידך גיסא, התפקיד מספק צרכים נרקסיסטיים של קידום עצמי וביסוס מעמדן כבנות סמך.

ביחס למאפיין **שליטה עצמית**, שיערנו כי יימצאו הבדלים בין קבוצת המנהלות לקבוצת החברים בקהילות ההורים, וכי בקרב המנהלות רמת השליטה העצמית תהיה גבוהה בהשוואה לחברי קהילות ההורים (RH3). ואכן, השערה זו אוששה. שליטה עצמית מוגדרת כיכולת לווסת רגשות, מחשבות והתנהגויות במטרה להשיג תוצאות רצויות (Hofmann et al., 2012). מנהלות קהילה נדרשות לעיתים להתמודד עם מצבים מאתגרים או טעונים רגשית, כמו קונפליקטים בתוך הקהילה (Johnson et al., 2015);

(Lev-On & Steinfeld, 2020), תוך שמירה על אווירה נעימה, ולכן נדרשת מהן מידה רבה של שליטה עצמית. מכאן שממצאי המחקר תואמים את הספרות המתארת את המנהלה כליבת הקהילה, הישות המרכזית שמובילה את הקהילה (Panteli & Sivunen, 2019). מסתמן שמיזום ניהול הקהילה מסייע למנהלות קהילות ההורים, המתאפיינות ברמה גבוהה של שליטה עצמית, לקדם פעילות במרחב המקוון ולהשיג מטרות אישיות ועסקיות.

ממצאי המחקר עולה כי ישנם הבדלים בין מנהלות קהילות לחברים בקהילות הורים, בהקשר של משתנה הנחישות. משתנה זה כולל שני גורמים: מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת ומידת העקביות בחתירה למטרה. בקבוצת מנהלות קהילות ההורים בפייסבוק, נמצא כי מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת הייתה גבוהה יותר מאשר בקבוצת החברים בקהילות ההורים. לעומת זאת, לא נמצאו הבדלים מובהקים סטטיסטית בין הקבוצות השונות ביחס למידת העקביות בחתירה למטרה. מכאן שהשערת מחקר זו אוששה באופן חלקי (RH4). במחקר שבחן את ההשפעה של נחישות על הצלחת קריירה יזמית, נמצא כי מידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת קשורה לכל ההיבטים של הצלחה בקריירה, בעוד למידת העקביות בחתירה למטרה יש קשר חיובי רק להישגים פיננסיים (Salisu et al., 2020). ממצאים אלו מתייחסים להצלחה יזמית, ואפשר למצוא נקודות השקה בין יזמות עסקית לניהול קהילות מקוונות במסגרות של מנהלות קהילה להתמיד באתגרים הקשורים בהקמה של מיזמים ובניהולם, וכן ביכולתן לקדם מטרות ארוכות טווח כדי להגדיל את הקהילה המקוונת ולהוביל אותה להצלחה (Kraut & Fiore, 2014). לכן, אפשר לייחס את ההבדלים שנמצאו בין מנהלות לחברים בקהילות הורים ביחס למידת המאמץ המושקע בהשגת מטרה מסוימת, למאפיינים היוזמיים הכרוכים בתפקיד הניהולי.

גיל וחספר ילדים

בנוגע למאפיינים הדמוגרפיים שעליהם נשאלו הנבדקים במחקר, הממצאים מעידים על הבדלים בין המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק לבין החברים בקהילות אלו ביחס לגילם ולמספר הילדים שלהם. נמצא כי המנהלות מבוגרות יותר מחברי הקהילות, וכי יש להן יותר ילדים. בדומה לכך, גם במחקר על קהילות שעוסקות בנושאים שונים (שאינם בהכרח הורות) נמצא שמנהלות ומנהלים מבוגרים יותר במובהק מחברים בקהילות (Gazit, 2021a). בהקשר זה, ייתכן שההבדל במספר הילדים קשור להבדלי הגיל בין שתי האוכלוסיות. נוסף על כך, העובדה שיש למנהלות יותר ילדים פירושה גם ותק בהורות, אשר מתיישב עם הבחירה להקים קהילה אשר עוסקת בהורות או להצטרף

לניהול של קהילה כזו, לחלוק מהניסיון שלהן (van Beelen et al., 2013) ולייצר עבור אחרים סביבה שתתמוך במסוגלות ההורית שלהם. הניסיון העשיר שצברו מנהלות הקהילות בהתמודדות ההורית שלהן הוא מקור של ידע אשר עובר מהורה להורה, למשל דרכי תקשורת בין הורים וילדים, גישות חינוך ואופנים שונים של תמיכה רגשית (Flowers et al., 2022). מנהלות הקהילות יכולות לזהות את האתגרים, הניצחונות והמסעות הייחודיים של הורים אחרים הנמצאים בתחילת הדרך או במהלכה, ומבינות באופן עמוק את הצרכים של חברי הקהילה ואת שאיפותיהם. הבנה זו יכולה לשמש אותן לקידום המטרות של הקהילה ולהגדלת הערך המוסף שחבריה מקבלים.

סיכום ומגבלות המחקר

לסיכום, אוששה ההנחה שאוכלוסיית המנהלות של קהילות הורים בפייסבוק נבדלת בהיבט של מאפייני אישיות ומאפיינים דמוגרפיים מאוכלוסיית החברות והחברים בקהילות אלו. שונות זו מיוחסת לייחודו של התפקיד הניהולי ולזמן שהן משקיעות ברשתות החברתיות המקוונות, כמו גם לערך המוסף שהקהילה מעניקה להן. אף שהקמת קהילה מקוונת אינה עניין מורכב מבחינה טכנית, משתמשי רשת רבים לא מצליחים להקים ולהוביל קהילות מקוונות פעילות, על אחת כמה וכמה קהילות של הורים. מנהלות הקהילות ממלאות תפקיד מרכזי בהובלת הקהילה, באמצעות עידוד דיונים, מתן מידע, אינטראקציות בין-אישיות ותמיכה רגשית, ויש להן השפעה ניכרת על הורים רבים בישראל. מהמחקר הנוכחי עולה כי כדי להצליח להקים ולהוביל קהילה שתמלא את צורכי ההורים, נדרשים מהעומדות בראשה מאפיינים ייחודיים, ובהם מאפייני אישיות כמו שליטה עצמית, נרקיסיזם ואלטרואיזם. היבטים אלו מדגישים את החשיבות שבחקר אוכלוסייה ייחודית זו, ויש להמשיך ולערוך מחקרים שיעמיקו את התובנות הנוגעות לה.

למחקר הנוכחי יש מגבלות מסוימות הנובעות משיטת המחקר. ראשית, הוא עסק בקהילות הורים שמקורן בישראל. לפיכך, התוצאות עשויות להיות רלוונטיות בעיקר להקשר הישראלי, ויש לנקוט משנה זהירות מפני שיוך הממצאים למדינות או לתרבויות אחרות. לפיכך, מומלץ לערוך מחקרים עתידיים במדינות אחרות ולהשוות בין הממצאים. שנית, איסוף הנתונים באמצעות דיווח עצמי עלול לגרום להטיה. שלישית, הממצאים מייצגים רק את מי שבחרו להשתתף במחקר - בעיקר נשים, מה שעולה בקנה אחד עם העובדה שנשים נוטות להיות פעילות יותר מגברים ברשתות החברתיות (Gazit et al., 2019; Tifferet, 2020). מחקרים עתידיים שיעסקו בניהול קהילות של אבות עשויים להניב תוצאות מעניינות ושונות.

הערות

1 תפקידי ניהול של קהילות הורים מאוישים לרוב בידי נשים, לכן בחרנו להשתמש בלשון נקבה. עם זאת, כל האמור לאורך המאמר מתייחס לכלל המנהלים והמנהלות, ללא קשר לזהותם המגדרית.

רשימת המקורות

- בייטר-מרום, ר' (2001). **שיטות מחקר במדעי החברה: עקרונות המחקר וסגנונותיו** (כרך א - עקרונות המחקר, יחידה 2: מושגי יסוד בחקירה המדעית [ב], עמ' 114-145). האוניברסיטה הפתוחה.
- הכוולד, א' (1991). **הפיצול כתהליך הגנתי, רגשיקוגניטיבי, של עיבוד מידע** [עבודה שלא פורסמה לשם קבלת תואר מוסמך]. אוניברסיטת חיפה.
- לב-און, א' (2015). **קהילות מקוונות**. רסילנג.
- סופר תאני, ע' (2018, 27 במאי). מנכ"לית פייסבוק ישראל: מקצוע חדש נולד - מנהלי קהילות. **גלובס**. <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001238152>
- רוט-כהן, א' ולהב, ת' (2019). מלכודת תיירים: הטמעת מסרים שכנועים בקבוצות תיירות פנים בפייסבוק. **מסגרות מדיה**, 18, 87-109.
- Al-Rawi, A. (2019). Facebook and virtual nationhood: Social media and the Arab Canadians community. *AI & Society*, 34(3), 559–571. <https://doi.org/10.1007/s00146-017-0742-3>
- Ames, D. R., Rose, P., & Anderson, C. P. (2006). The NPI-16 as a short measure of narcissism. *Journal of Research in Personality*, 40(4), 440–450. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2005.03.002>
- Ammari, T., & Schoenebeck, S. (2016). “Thanks for your interest in our Facebook group, but it’s only for dads:” Social roles of stay-at-home dads. *Proceedings of the 19th ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work & Social Computing, CSCW*, 1363–1375. <https://doi.org/10.1145/2818048.2819927>
- Archer, C., & Kao, K.-T. (2018). Mother, baby and Facebook makes three: Does social media provide social support for new mothers? *Media International Australia*, 168(1), 122–139. <https://doi.org/10.1177/1329878X18783016>
- Batool, M., Ahmad, L., Sadaqat, R., & Tariq, S. (2022). Narcissistic personality, social media and mental health in early adulthood. *Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences*, 10(1), 214–223. <https://doi.org/10.52131/PJHSS.2022.1001.0189>

- Blanchard, A. L., & Markus, M. L. (2004). The experienced “sense” of a virtual community: Characteristics and processes. *ACM SIGMIS Database: The DATABASE for Advances in Information Systems*, 35(1), 64–79. <https://doi.org/10.1145/968464.968470>
- Borràs, V., Ajenjo, M., & Moreno-Colom, S. (2021). More time parenting in Spain: A possible change towards gender equality? *Journal of Family Studies*, 27(1), 1–16. <https://doi.org/10.1080/13229400.2018.1440618>
- Buffardi, L. E., & Campbell, W. K. (2008). Narcissism and social networking web sites. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34(10), 1303–1314. <https://doi.org/10.1177/0146167208320061>
- de Ridder, D. T. D., Lensvelt-Mulders, G., Finkenauer, C., Stok, F. M., & Baumeister, R. F. (2012). Taking stock of self-control: A meta-analysis of how trait self-control relates to a wide range of behaviors. *Personality and Social Psychology Review*, 16(1), 76–99. <https://doi.org/10.1177/1088868311418749>
- Du, J., Kerkhof, P., & van Koningsbruggen, G. M. (2021). The reciprocal relationships between social media self-control failure, mindfulness and wellbeing: A longitudinal study. *PLoS ONE*, 16(8), e0255648. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0255648>
- Duckworth, A., & Gross, J. J. (2014). Self-control and grit: Related but separable determinants of success. *Current Directions in Psychological Science*, 23(5), 319–325. <https://doi.org/10.1177/0963721414541462>
- Duckworth, A., Peterson, C., Matthews, M. D., & Kelly, D. R. (2007). Grit: Perseverance and passion for long-term goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(6), 1087–1101. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.92.6.1087>
- Eitan, T., & Gazit, T. (2021). Leader behaviors in Facebook support groups: An exploratory study. *Current Psychology*, 42(12), 9691–9707. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02262-w>
- Emmons, R. A. (1987). Narcissism: Theory and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(1), 11–17. <https://doi.org/https://doi.org/0022-3514/87/S00.75>
- Enelamah, N. V., & Tran, T. (2020). Dimensions of altruism behaviors among Americans in the general social survey. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 30(2), 213–227. <https://doi.org/10.1080/10911359.2019.1673274>

- Evans, M., Donelle, L., & Hume-Loveland, L. (2012). Social support and online postpartum depression discussion groups: A content analysis. *Patient Education and Counseling*, 87(3), 405–410. <https://doi.org/10.1016/J.PEC.2011.09.011>
- Farzan, R., & Jonassaint, C. (2017). Exploring dynamics of Facebook health support groups: A leadership perspective. *Proceedings of the 50th Hawaii International Conference on System Sciences*, 3754–3763. <https://doi.org/10.24251/HICSS.2017.454>
- Flowers, L., Duchesne, L., & Gaucher, C. (2022). Parent-to-parent advice: What can we learn by listening to parents of deaf children. *Societies*, 12(6), 1–11. <https://doi.org/10.3390/soc12060152>
- Fox, J., & Rooney, M. C. (2015). The dark triad and trait self-objectification as predictors of men's use and self-presentation behaviors on social networking sites. *Personality and Individual Differences*, 76, 161–165. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.12.017>
- Fronzetti Colladon, A., & Vagaggini, F. (2017). Robustness and stability of enterprise intranet social networks: The impact of moderators. *Information Processing & Management*, 53(6), 1287–1298. <https://doi.org/10.1016/j.ipm.2017.07.001>
- Gal, L., Gazit, T., & Bronstein, J. (2022). The motivations of leaders to lead Facebook online groups: A case study of parenting groups. *Behaviour & Information Technology*, 42(10), 1604–1616. <https://doi.org/10.1080/0144929X.2022.2093272>
- Gazit, T. (2021a). Key motivations for leading Facebook communities: A uses and gratifications approach. *Aslib Journal of Information Management*, 73(3), 454–472. <https://doi.org/10.1108/AJIM-11-2020-0379>
- Gazit, T. (2021b). Exploring leadership in Facebook communities: Personality traits and activities. *Proceedings of the 54th Hawaii International Conference on System Sciences*, 3027–3036. <https://doi.org/10.24251/HICSS.2021.369>
- Gazit, T., & Aharony, N. (2018). Factors explaining participation in WhatsApp groups: An exploratory study. *Aslib Journal of Information Management*, 70(4), 390–413. <https://doi.org/10.1108/AJIM-03-2018-0053>
- Gazit, T., Aharony, N., & Amichai-Hamburger, Y. (2019). Tell me who you are and I will tell you which SNS you use: SNSs participation. *Online Information Review*, 44(1), 139–161. <https://doi.org/10.1108/OIR-03-2019-0076>

- Gazit, T., & Bronstein, J. (2020). An exploration of the leadership strategies of Facebook community leaders. *Online Information Review*, 45(1), 99–117. <https://doi.org/10.1108/OIR-01-2020-0034>
- Gnams, T., & Appel, M. (2018). Narcissism and social networking behavior: A meta-analysis. *Journal of Personality*, 86(2), 200–212. <https://doi.org/10.1111/JOPY.12305>
- Grimmelmann, J., Black, A., Ard, B. J., Bal-Kin, J., Balganes, S., Bramble, N., Citron, D., Huang, A., Haughey, M., Jeong, S., Kapczynski, A., Krinsky, D., Ri-Ley, C., Smith, H., West, J., & Wu, S. (2015). The virtues of moderation. *Yale Journal of Law and Technology*, 17(1), 43–109.
- Hillery, G. (1955). *Definitions of community: areas of agreement*. Rural Sociology.
- Johnson, S. L., Safadi, H., & Faraj, S. (2015). The emergence of online community leadership. *Information Systems Research*, 26(1), 165–187. <https://doi.org/10.1287/isre.2014.0562>
- Kraut, R. E., & Fiore, A. T. (2014). The role of founders in building online groups. *Proceedings of the 17th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing, CSCW*, 722–732. <https://doi.org/10.1145/2531602.2531648>
- Lee, J. Y.-H., Yang, C.-S., Hsu, C., & Wang, J.-H. (2019). A longitudinal study of leader influence in sustaining an online community. *Information & Management*, 56(2), 306–316. <https://doi.org/10.1016/j.im.2018.10.008>
- Lev-On, A. (2017). Administrating social media: The significance of managers. *First Monday*, 22(10). <https://doi.org/10.5210/fm.v22i10.7413>
- Lev-On, A., & Steinfeld, N. (2020). “Objection, your honor”: use of social media by civilians to challenge the criminal justice system. *Social Science Computer Review*, 38(3), 315–333. <https://doi.org/10.1177/0894439318771523>
- Lu, X., Jiang, J., Head, M., & Yang, J. (2022). The impact of linguistic complexity on leadership in online Q&A communities: Comparing knowledge shaping and knowledge adding. *Information & Management*, 59(6), 103675. <https://doi.org/10.1016/j.im.2022.103675>
- Ma, W. W. K., & Chan, A. (2014). Knowledge sharing and social media: Altruism, perceived online attachment motivation, and perceived online relationship commitment. *Computers in Human Behavior*, 39, 51–58. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.06.015>

- Malinen, S. (2021). Boundary control as gatekeeping in facebook groups. *Media and Communication*, 9(4), 73–81. <https://doi.org/10.17645/mac.v9i4.4238>
- McCarthy, R., Byrne, G., Brettle, A., Choucri, L., Ormandy, P., & Chatwin, J. (2020). Midwife-moderated social media groups as a validated information source for women during pregnancy. *Midwifery*, 88, 102710. <https://doi.org/10.1016/j.midw.2020.102710>
- Menon, D. (2022). Updating ‘stories’ on social media and its relationships to contextual age and narcissism: A tale of three platforms – WhatsApp, Instagram and Facebook. *Heliyon*, 8(5), e09412. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e09412>
- Mitterer, H. (2020). *The effect of self-control and grit on female leader emergence* [Doctoral dissertation, Walden University]. ProQuest Dissertations and Theses. <https://scholarworks.waldenu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=10469&context=dissertations>
- Moon, R. Y., Mathews, A., Oden, R., & Carlin, R. (2019). Mothers’ perceptions of the internet and social media as sources of parenting and health information: Qualitative study. *Journal of Medical Internet Research*, 21(7), 1–9. <https://doi.org/https://doi.org/10.2196/14289>
- Morris, M. R. (2014). Social networking site use by mothers of young children. *Proceedings of the 17th ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work & Social Computing*, 1272–1282. https://www.microsoft.com/en-us/research/wp-content/uploads/2016/02/moms_and_social_networks_cscw2014.pdf
- Muraven, M., & Baumeister, R. F. (2000). Self-regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle? *Psychological Bulletin*, 126(2), 247–259. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-2909.126.2.247>
- Panteli, N., & Sivunen, A. (2019). “I am your fan; bookmarked!” Members’ identification development in founder-led online communities. *Journal of the Association for Information Systems*, 20(6), 824–841. <https://doi.org/10.17705/1jais.00552>
- Raskin, R., & Hall, C. S. (1981). The narcissistic personality inventory: Alternate form reliability and further evidence of construct validity. *Journal of Personality Assessment*, 45(2), 159–162. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4502_10

- Rohmann, E., Hanke, S., & Bierhoff, H.-W. (2019). Grandiose and vulnerable narcissism in relation to life satisfaction, self-esteem, and self-construal. *Journal of Individual Differences, 40*(4), 194–203. <https://doi.org/10.1027/1614-0001/a000292>
- Rushton, P. J., Roland, C. D., & Fekken, C. G. (1981). The altruistic personality and the self-report altruism scale. *Personality and Individual Differences, 2*(4), 293–302. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(81\)90084-2](https://doi.org/10.1016/0191-8869(81)90084-2)
- Ryan, T., & Xenos, S. (2011). Who uses Facebook? An investigation into the relationship between the Big Five, shyness, narcissism, loneliness, and Facebook usage. *Computers in Human Behavior, 27*(5), 1658–1664. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2011.02.004>
- Salisu, I., Hashim, N., Mashi, M. S., & Aliyu, H. G. (2020). Perseverance of effort and consistency of interest for entrepreneurial career success: Does resilience matter? *Journal of Entrepreneurship in Emerging Economies, 12*(2), 279–304. <https://doi.org/10.1108/JEEE-02-2019-0025>
- Schmidt, F. T. C., Fleckenstein, J., Retelsdorf, J., Eskreis-Winkler, L., & Möller, J. (2019). Measuring grit: A German validation and a domain-specific approach to grit. *European Journal of Psychological Assessment, 35*(3), 436–447. <https://doi.org/10.1027/1015-5759/a000407>
- Seering, J., Wang, T., Yoon, J., & Kaufman, G. (2019). Moderator engagement and community development in the age of algorithms. *New Media & Society, 21*(7), 1417–1443. <https://doi.org/10.1177/1461444818821316>
- Sjöberg, M., & Lindgren, S. (2017). Challenging the roles of “skilled” professionals and “risky” young mothers: Peer support, expertise, and relational patterns in Facebook groups. *Journal of Technology in Human Services, 35*(3), 247–270. <https://doi.org/10.1080/15228835.2017.1367350>
- Strange, C., Fisher, C., Howat, P., & Wood, L. (2018). ‘Easier to isolate yourself...there’s no need to leave the house’ – A qualitative study on the paradoxes of online communication for parents with young children. *Computers in Human Behavior, 83*, 168–175. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2018.01.040>
- Sultana, S., Asaha, P., Hasan, S., Alam, R., Akter, R., Islam, M., Arnob, R., Najmul, I., Al-ameen, M., & Aqueahmed, S. (2022). Imagined online communities: Communion, sovereignty, and inclusiveness in Facebook groups. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction, 6*(CSCW2), 1–29. <https://doi.org/10.1145/3555132>

- Tabor, A. S., & Milfont, T. L. (2013). We are all in the same boat: How online communities facilitate the process of migration. *New Zealand Journal of Psychology, 42*(1), 31–35. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s12564-018-9541-x>
- Tangney, J. P., Baumeister, R. F., & Boone, A. L. (2004). High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality, 72*(2), 271–324. <https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00263.x>
- Tifferet, S. (2020). Gender differences in social support on social network sites: A meta-analysis. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 23*(4), 199–209. <https://doi.org/10.1089/cyber.2019.0516>
- van Beelen, M. E. J., Beirens, T. M. J., den Hertog, P., van Beeck, E. F., & Raat, H. (2013). First-time parents are not well enough prepared for the safety of their infant. *PLoS ONE, 8*(3), e58062. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0058062>
- van Uden-Kraan, C. F., Drossaert, C. H. C., Taal, E., Seydel, E. R., & van de Laar, M. A. F. J. (2010). Patient-initiated online support groups: Motives for initiation, extent of success and success factors. *Journal of Telemedicine and Telecare, 16*(1), 30–34. <https://doi.org/10.1258/jtt.2009.001009>
- Witt, P. A., & Boleman, C. (2009). *Adapted self-report altruism scale*. Youth Development.
- Wong, E. T. K., Ma, W. W. K., & Chan, W. W. L. (2017). Exploring the relationships of online social ties, altruism, and online social support. *Journal of Communication and Education, 4*(1), 4–18).
- Wright, M. F., & Li, Y. (2011). The associations between young adults' face-to-face prosocial behaviors and their online prosocial behaviors. *Computers in Human Behavior, 24*(5), 1959–1962. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.chb.2011.04.019>
- Yamashita, A., Isumi, A., & Fujiwara, T. (2020). Online peer support and well-being of mothers and children: Systematic scoping review. *Journal of Epidemiology, 32*(2), 61–68. <https://doi.org/10.2188/jea.JE20200079>
- Yang, N., Chen, H., Li, X., Yu, M. Y., & Wang, X. H. F. (2022). Leader status and team performance—The role of leader popularity and leader narcissism. *Current Psychology, 42*(25), 21384–21396. <https://doi.org/10.1007/s12144-022-03240-6>

- Zhang, J., Hamilton, W., Danescu-Niculescu-Mizil, C., Jurafsky, D., & Leskovec, J. (2017). Community identity and user engagement in a multi-community landscape. *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media*, 11(1), 377–386. <https://doi.org/10.1609/icwsm.v11i1.14904>
- Zhao, K., Greer, G. E., Yen, J., Mitra, P., & Portier, K. (2015). Leader identification in an online health community for cancer survivors: A social network-based classification approach. *Information Systems and E-Business Management*, 13(4), 629–645. <https://doi.org/10.1007/s10257-014-0260-5>

אי־שוויון דיגיטלי: האתגרים העומדים בפני סטודנטיות בדואיות במרחב המקוון

האמה אבו־קשק וליאור סולומוביץ*

תקציר

יחידים וקבוצות מרקע סוציו־אקונומי מוחלש מתמודדים עם אי־שוויון דיגיטלי. בארץ, אחת הקבוצות הבולטות בהקשר זה היא החברה הבדואית בנגב: מיעוט אתני מוחלש, מסורתי ושמרני, הנאבק עם שינויים חברתיים וטכנולוגיים הנוגעים לשילוב הטכנולוגיה בחיי היום־יום. המחקר הנוכחי נועד לחקור את החסמים והאתגרים העומדים בפני סטודנטיות בדואיות במרחב הדיגיטלי, ומתמקד באי־שוויון דיגיטלי משני היבטים: פער דיגיטלי בגישה הפיזית (ADD) ופער דיגיטלי חברתי (SDD). הפער הפיזי מדגיש חוסר בנגישות טכנולוגית, ומתייחס לזמינותן של תשתיות במקום המגורים ולבעלות על אמצעי קצה המאפשרים חיבור לרשת ושימוש בה. לעומת זאת, הפער החברתי הוא תוצר של הבדלים המבוססים על תפיסה, תרבות ויחסים בין־אישיים, אשר משפיעים על השימוש בטכנולוגיה; בהקשר זה התבססנו על התאוריה החברתית־קוגניטיבית.

המחקר הנוכחי משלב גישה כמותית ואיכותנית. הממצאים הכמותיים נאספו באמצעות שאלון אנונימי מקוון, שאותו מילאו 203 סטודנטיות בדואיות. החלק האיכותני כלל ראיונות מובנים למחצה עם 20 סטודנטיות. ממצאי המחקר מעידים על אי־שוויון בנגישות לרשת ובבעלות על טכנולוגיה. כמו כן, הממצאים מצביעים על חששותיהן של הסטודנטיות משימוש באינטרנט וברשתות חברתיות בשל גורמים סביבתיים (חברתיים, משפחתיים וממסדיים).

מבוא

המחקר הנוכחי מתמקד בסטודנטיות בדואיות - נשים צעירות המשתייכות לאחת הקבוצות המוחלשות ביותר במדינה, אשר נמצאת בשוליים החברתיים, הכלכליים

* ד"ר האמה אבו־קשק, המכללה האקדמית ספיר (abukis-h@mail.sapir.ac.il).
ד"ר ליאור סולומוביץ, המכללה האקדמית ספיר (solomovi@gmail.com).

והגיאוגרפיים של ישראל. הסטודנטיות הבדואיות מושפעות בצורה ניכרת מהאישוויון החברתי, הכלכלי והגיאוגרפי שאוכלוסייה זו חווה. כמו כן, נשים בדואיות בכלל נתונות למגבלות חברתיות ומסורתיות הנובעות מהמבנה הפטריארכלי של החברה הבדואית, המורכבת משבטים, חמולות ומשפחות מורחבות. מעמד האישה נמוך מזה של הגבר הן במישור הפרטי והן במישור הציבורי (Refaeli et al., 2018). מלבד הקשיים על רקע מגדרי, הן נתקלות בקושי הנובע מהשתייכותן הלאומית למיעוט הערבי-פלסטיני בישראל. קשיים אלו מעמידים בפני הנשים חסמים רבים, המשתקפים בכל תחומי חייהן. במחקר זה נתייחס לאישוויון הדיגיטלי.

למושג "אישוויון דיגיטלי" יש הגדרות רבות והוא מעורר מחלוקות; ההגדרה הנפוצה ביותר מדגישה את ההבחנה בין אנשים בעלי גישה לסמ"ת (טכנולוגיות מידע ותקשורת; ICT) לבין אנשים החסרים אותה. בשנים הראשונות של השיח בנושא זה הושם דגש על המונח "גישה", ואילו בשלב מאוחר יותר הודגש דווקא המונח "שימוש" (van Dijk, 2020).

אישוויון דיגיטלי הוא תופעה מורכבת, שנחקרה לרוב מנקודת מבט חברתית-כלכלית. מחקרים רבים בדקו גורמים שונים העשויים להסביר הבדלים בנגישות, כגון מעמד סוציו-אקונומי, רמת השכלה, מגדר, גזע ומוצא אתני (Nguyen et al., 2021; Robinson et al., 2015). אולם, מחקרים אלה מתמקדים בשכבה אחת בלבד של האישוויון הדיגיטלי. בחינה של גורמים פסיכולוגיים, חברתיים ותרבותיים עשויה גם היא לתרום להבנתו ולחשוף שכבות נוספות שלו. במחקר הנוכחי נתייחס לאישוויון דיגיטלי משני היבטים: פער דיגיטלי בגישה הפיזית (Access Digital Divide, ADD) ופער דיגיטלי חברתי (Social Digital Divide, SDD).

הפער בגישה הפיזית מתייחס לנגישות טכנולוגית, כלומר לזמינותן של תשתיות (חשמל ואינטרנט) במקום המגורים ולבעלות על אמצעי קצה המאפשרים חיבור לרשת ושימוש בה (מחשב, טאבלט או טלפון חכם). לעומת זאת, הפער הדיגיטלי החברתי הוא תוצר של הבדלים המבוססים על תפיסה, תרבות ויחסים בין-אישיים, שמשפיעים על חדירת המחשב והאינטרנט לקהילה (Partridge, 2004).

במחקר זה אנו בודקים את האישוויון הדיגיטלי באמצעות בחינה של הגורמים הסוציו-אקונומיים, הפסיכו-חברתיים והתרבותיים המונעים מסטודנטיות גישה לטכנולוגיה ולאינטרנט ושימוש מיטבי ויעיל בהם. מחקרנו תורם להבנת האישוויון הדיגיטלי בקרב סטודנטיות בדואיות בכך שהוא חושף ומנתח את הגורמים המורכבים והמגוונים המשפיעים על ההדרה הדיגיטלית שלהן. האישוויון הדיגיטלי, מעבר להיבטים הטכניים של גישה לאינטרנט ומחשבים, כולל גם גורמים פסיכו-חברתיים,

תרבותיים, פוליטיים וגיאוגרפיים, המשפיעים על היכולת להשתמש בטכנולוגיה ביעילות.

המחקר מדגיש כי האי-שוויון הדיגיטלי שממנו סובלות הסטודנטיות הבדואיות הוא תוצאה של שילוב בין גורמים שונים, המציבים אותן בעמדת חסר בסיסית. הבנה זו תאפשר לגורמים שונים, כגון קובעי מדיניות, לפתח תוכניות ופתרונות ממוקדים, שמטרתם לצמצם את הפער ולהקל על השתלבותן של סטודנטיות אלו במרחב הדיגיטלי.

בנוסף לכך, המחקר מוסיף ידע חשוב לשיח האקדמי והציבורי על אי-שוויון דיגיטלי, שכן הוא מספק עדויות אמפיריות וממצאים שחושפים את המורכבות של הנושא. בכך הוא מאפשר לתכנן התערבויות מדיניות וחינוכיות מבוססות ידע, לשם התמודדות עם האתגרים השונים והייחודיים שיוצרת ההדרה הדיגיטלית.

באמצעות הבנת הגורמים המשפיעים על האי-שוויון הדיגיטלי, המחקר הנוכחי תורם להעלאת המודעות לצורך בקידום שוויון דיגיטלי בקרב אוכלוסיות מוחלשות. הוא גם כולל המלצות ליצירת שינוי ממשי, שיתרום להכלה חברתית של סטודנטיות בדואיות בפרט ושל החברה הבדואית בכלל.

סקירת ספרות

החברה הבדואית בנגב

החברה הבדואית בנגב היא חברה מוסלמית מסורתית, קולקטיבית ביסודה, וחלק בלתי נפרד מהחברה הערבית במדינה. הנורמות השבטיות קובעות היבטים רבים הקשורים באורח החיים של חברה זו כיום. בעשורים האחרונים גבר כוחה של הדת במידה רבה ביחס לנורמות אלה, ולצד זאת התעצמה גם השפעת המדינה, המאתגרת את כללי השבטיות ובמידה מסוימת גם את ההיבט הדתי (יהל ואבר'עג'אג, 2021).

האוכלוסייה הבדואית מונה כ־270 אלף איש, שהם כ־3.5% מכלל אוכלוסיית המדינה, כ־14% מהחברה הערבית בישראל וכמעט 30% מאוכלוסיית הנגב. מרבית האזרחים הבדואים בנגב מתגוררים בשבעה יישובים עיקריים: רהט, תל שבע, חורה, שגב שלום, לקיה, ערערה בנגב וכסייפה, ובתחומיהן של שתי מועצות אזוריות: נווה מדבר ואל-קסום. כ־120 אלף מהם מתגוררים ביישובים שלא הוכרו בידי המדינה (Abu-Kaf et al., 2019). הסיבה לאי-ההכרה מצד המדינה היא סכסוך ארוך שנים בין התושבים הבדואים לשלטונות: הבדואים רואים עצמם כבעלי זכויות הקניין בקרקעות

שעליהן חיו במשך מאות שנים, עוד בטרם קמה מדינת ישראל. המדינה, לעומת זאת, גורסת כי רובם המוחלט של הבדואים מעולם לא החזיקו בזכויות קנייניות כלשהן על אדמות אלו, ולכן אינם יכולים לטעון לבעלות עליהן (טמיר וגונטובניק, 2017). לפיכך היא מסרבת להכיר בחלק מהיישובים הבדואיים, ומונעת מתושביהם גישה לתשתיות בסיסיות - חשמל, מים, ביוב, טלפון קווי או סלולרי וחיבור לאינטרנט.

כל היישובים הבדואיים נמצאים באשכול החברתי-כלכלי הנמוך ביותר, ורבים מתושביהם סובלים מקשיים כלכליים הקשורים לשיעורי תעסוקה נמוכים ושכר ממוצע נמוך בהשוואה לאוכלוסייה הכללית בישראל (אבו סעד וחאג'י-יחיא, 2021; יהל ואברעג'אג', 2021). יש לציין כי בין דצמבר 2019 לאפריל 2020 חל זינוק בשיעורי האבטלה. ניתן לשער שההסבר העיקרי לכך הוא פרוץ מגפת הקורונה במרץ 2020, שהשפיע על שיעורי האבטלה בכלל החברה (אלמסי ורוייסבלאי, 2020).

למערכת החינוך ביישובים הבדואיים חולשות רבות, המשפיעות השפעה ניכרת על שיעור הבוגרים שיוכלו להתקבל בהמשך למוסדות ההשכלה הגבוהה, ובפרט למוסדות ותחומי דעת הדורשים עמידה בתנאי סף גבוהים. אחוז הנשירה ממערכת החינוך גבוה מאוד בקרב הבנים, כאשר עיקר הנשירה מתרחשת במעבר מכיתה ח' ל-ט' (לוי וכאהן סטרצ'ינסקי, 2018). לטענת סולומוביץ ואח' (2024), כדי לשפר את מערכת החינוך עבור האוכלוסייה הבדואית יש לטפל בדחפיות בשלושה נושאים: אספקה של מבנים וציוד חינוכי, הגדלת מספר המורים שהם בעלי הכשרה מתאימה, וחיזוק הקשר בין בתי הספר להורים ולקהילה.

המחקר הנוכחי מתמקד בסטודנטיות בדואיות, המגיעות מרקע מוחלש ומתמודדות עם חסמים רבים, הן טכנולוגיים והן חברתיים. בסעיף הבא נרחיב על אודות הנשים הבדואיות.

הנשים בחברה הבדואית

המבנה החברתי של החברה הבדואית מבוסס על השתייכות לשבט, המורכב מכמה חמולות ומשפחות גרעיניות המתגוררות בסמיכות, כאשר הזהות הקולקטיבית מקבלת עדיפות על פני הזהות האינדיווידואלית והביטוי האינדיווידואלי. נשים רווקות כפופות לאביהן ולאחיהן, ולאחר הנישואים לבן זוגן. התמורות בתפקידה של האישה בחברה הכללית מעוררות קונפליקטים משפחתיים, הנובעים מציפיות המשפחה והקהילה שהאישה תעמיד בראש מעיניה את מילוי תפקידה המסורתיים ואת מחויבותה כלפי המשפחה והסביבה (Abu-Rabia-Queder & Karplus, 2012). בניסיון לפתור קונפליקט זה מתנהל משא ומתן מתמשך בין החברה, המגדירה את הגבולות שבתוכם

אמורות הנשים לפעול, ובין הנשים השואפות להתקדם ולהתפתח מבחינת השכלה ומעמד חברתי. במשא ומתן זה, הנשים מנסות לפעול על פי קודים מסורתיים כדי "להרוויח" את אהדת הבעל והמשפחה וכך לזכות במידה מסוימת של עצמאות (Meir & Gekker, 2011).

בחברה הבדואית, תחומי השכלה ותעסוקה מסוימים נתפסים כלגיטימיים עבור נשים: חינוך, טיפול בילדים או בזקנים ומשק בית. על פי ממצאי המחקר, 65% מהנשים דיווחו שמשפחותיהן רוצות שהן יעסקו רק במקצועות מקובלים בחברה הבדואית, כיוון שמקצועות אלה מאפשרים להן לעבוד בקרבת הבית ובשעות נוחות, וכך לטפל בילדיהן ובמשק הבית שלהן. כמו כן, נמצא קשר חזק בין השכלה לתעסוקה, במיוחד בקרב נשים. יציאה לעבודה של נשים בחברה הבדואית נחשבת מוצדקת יותר אם הן משכילות. לצד זאת, אם בעבר נשים בדואיות עבדו בתחומים מסורתיים, כמו חקלאות, היום נפתחו בפניהן אפשרויות של תעסוקה מודרנית בתחומים כמו חינוך ומקצועות טיפוליים (תירוש ואח', 2023).

שינויים בשיעורי ההשכלה הגבוהה בקרב נשים בדואיות אמורים להוות גורם לשינוי ביחסי הכוחות החברתיים, כי בעוד נשים רוכשות השכלה ופונות לתעסוקה מודרנית, גברים בדואים צעירים עוסקים במקצועות חופשיים שלא דורשים השכלה. אם כן, ההשתלבות בהשכלה הגבוהה מקנה לנשים הבדואיות הזדמנות לשנות את מעמדן, להתקדם בתוך המערכת החברתית ולשנות את המבנה המסורתי של המשפחה והחברה שלהן (Ben-Asher et al., 2022) - כל זאת בזכות הרצון בעצמאות כלכלית ובמעמד שווה לזה של הגברים הבדואים. שינוי זה נובע מרכישת ההשכלה ומהיציאה למרחב הציבורי של לימודים ותעסוקה. למרות זאת, עדיין ישנם צוים חברתיים המונעים מנשים השמעת קול וזכות השפעה, והן עדיין חוששות לתדמיתן ורגישות לציפייה להתאים עצמן לנורמות המסורתיות (Alhuzail, 2021).

בקרב נשים בדואיות המגיעות למוסדות להשכלה גבוהה, חוויית הלימודים היא מאתגרת ולעיתים אף קשה. הקשיים נובעים מפערים בתרבות ובשפה, אשר מקשים על הלימוד ועל פיתוח קשרים חברתיים. קושי נוסף נובע מהמעבר של מערכות ההשכלה הגבוהה להוראה מקוונת ולמידה דיגיטלית, תהליך שהוא בשל מגפת הקורונה (בר־זוהר ואח', 2021). עבור הסטודנטיות הבדואיות, המגיעות מרקע כלכלי וגיאוגרפי מוחלש, תהליך זה יוצר אתגרים חדשים הנוגעים לגישה לאינטרנט ולשימוש בו (אבורקשק ומנדלס, 2020).

הגישה לאינטרנט והשימוש בו בקרב האוכלוסייה הבדואית

בישראל קיים פער דיגיטלי יציב בין אוכלוסיות יהודיות וערביות בעלות הכנסה דומה, לטובת הראשונות. מחקרים מצביעים על פערים מהותיים בין האוכלוסיות בכל הנוגע לתשתיות אינטרנט ולבעלות על מכשירים דיגיטליים (אבו-קאף ואח', 2022; אבו-קאף ומנדלס, 2020; Schejter et al., 2018; Abu-Kaf et al., 2019). 63% מהערבים מחוברים לאינטרנט בחיבור קווי, לעומת 44% מהיהודים, ורק 7% מהערבים מחוברים בסיב אופטי, המאפשר גלישה מהירה ויציבה, בניגוד ל-41% בחברה היהודית. כרבע מהערבים במדינה תלויים בחיבור סלולרי בלבד, שהוא איטי ומוגבל יותר (מנדלס, 2024).

גם בתוך החברה הערבית עצמה קיימים פערים, הבולטים במיוחד בנגב, שם רק 2% מהבדואים מחוברים בסיב אופטי. 42% הם בעלי חיבור סלולרי בלבד - שיעור גבוה יחסית לחברה הערבית באזורים אחרים בארץ. הסיבה לכך היא שחלק מהערבים בדרום מתגוררים ביישובים לא מוכרים או ביישובים מוכרים ללא תשתיות בסיסיות, כאשר 30% מתושבי הנגב הבדואים העידו כי אין ביישובם תשתיות מתאימות לחיבור קווי. היעדר התשתיות מחייב את התושבים לבחור בחיבור סלולרי, ובפועל כופה עליהם חיבור ברמה נמוכה יחסית, שלעיתים נפח הגלישה שלו אינו מספק, משום שחבילות הגלישה מוגבלות. נתון זה מעיד על פער כפול שממנו סובלים תושבי הנגב הערבים: פער בינם ובין ערבים המתגוררים באזורים אחרים בישראל, ופער בינם ובין החברה היהודית (מנדלס, 2024).

מחקר שבחן את איכות החיבור הסלולרי בנגב מצא כי תושבי הנגב הבדואים סובלים גם מפער ניכר באיכות התשתית הסלולרית בהשוואה ליהודים באותו אזור. פער זה מתבטא במספר האנטנות הסלולריות הממוצע לתא שטח וכן באיכות האנטנות - במקרים מסוימים הן מאפשרות ביישובים הבדואיים גלישה בטכנולוגיית 3G בלבד, ולא בטכנולוגיית 4G המתקדמת, הנגישה לרוב תושבי ישראל (Abu-Kaf et al., 2019). נתונים עדכניים מאשרים ממצאים אלו, ומראים כי בחמש השנים האחרונות לא חל שיפור ניכר במצב (מנדלס, 2024).

על הפער בין המצב בנגב לשאר אזורי הארץ מעידים גם הממצאים הקשורים לשביעות הרצון של משתמשים ערבים מאיכות החיבור הביתי והסלולרי שלהם. כמחצית מכלל האוכלוסייה הערבית בארץ דיווחו כי הם מרוצים או מרוצים מאוד מאיכותו של חיבור האינטרנט בביתם, אולם הבדואים בנגב מרוצים פחות מאיכות הקליטה הסלולרית מאשר תושבי אזורים אחרים. כמו כן נמצא שאזרחים המתגוררים בנגב סובלים מפער

תשתיתי בולט, בפרט בהיקף החיבור הקווי ואיכותו, ובאיכות החיבור הסלולרי הזמין עבורם (מנדלס, 2024).

לצד זאת נמצא שוני בשימושים בין אזורים מגורים שונים, המצביע על פער בין החברה הבדואית בנגב לחברה הערבית בשאר הארץ. הבדואים בנגב משתמשים פחות בשירותי בנקאות ופיננסים ברשת וגולשים פחות ברשתות חברתיות מאשר ערבים באזורים אחרים. ממצאים אלו מצביעים גם הם על גישה לא מיטבית של החברה הבדואית בנגב לרשת. כמו כן, נמצא כי בדואים בנגב משתמשים במנועי חיפוש מעט יחסית לערבים המתגוררים בשאר המדינה. נתון זה עשוי להצביע על שוני בדפוסי השימוש ובצרכים, ואף על רמת אוריינות נמוכה יותר. לפיכך, ניתן להסיק שתשתיות האינטרנט המוגבלות בנגב, לצד המאפיינים החברתיים-דמוגרפיים של תושבי האזור, מביאות לשיעורי שימוש נמוכים ברשת בהשוואה לקבוצות אוכלוסייה אחרות (מנדלס, 2024).

ממצאים אלה מצביעים על שלוש רמות של אישוויין דיגיטלי: הרמה הראשונה, המתמקדת בגישה פיזית לאינטרנט; הרמה השנייה, העוסקת במיומנויות ושימושים ברשת; והרמה השלישית, המתייחסת לתוצאות השימוש באינטרנט. בסעיף הבא נרחיב על רמות אלו, תוך התייחסות להגדרה של אישוויין דיגיטלי ולהשלכותיו.

אישוויין דיגיטלי – רמות וגורמים

המונח "אישוויין דיגיטלי" מתייחס לפערים הקיימים בין יחידים ובין קבוצות בכל הנוגע לנגישות לטכנולוגיה, ליכולת השימוש בה ולעמדות כלפיה (אברוקשק ואח', 2022; van de Werfhorst et al., 2022; Robinson et al., 2015). ברוב המדינות המפותחות הממשלות מצפות כי לאזרחים תהיה כתובת דואר אלקטרוני וגישה לאינטרנט; יותר ויותר משרות דורשות כישורים דיגיטליים - כלומר, לפרטים אין אפשרות לנצל את ההשכלה שרכשו ללא גישה למחשב ולאינטרנט; כמו כן, ללא שימוש ברשתות חברתיות, הם עלולים לאבד אנשי קשר ולהחמיץ הזדמנויות חברתיות (van Dijk, 2020).

ואן דייק (van Dijk, 2005) פיתח מודל המבקש להבין את מקורות הפער הדיגיטלי. לדידו, אישוויין בחברה מייצר חלוקה לא שוויונית של משאבים; חלוקה זו אינה מאפשרת גישה שוויונית לטמ"ת; גישה לא שוויונית לטמ"ת מגבירה את האישוויין. התוצאה היא הדרה של אנשים מסוימים מתהליכים חברתיים. לפיכך, במקומות רבים בעולם ההתמודדות עם אישוויין דיגיטלי נתפסת כאינטרס חברתי, כלכלי ופוליטי, שכן הוא משפיע ישירות על איכות החיים של האזרחים, על פערים חברתיים אחרים

ועל החוסן החברתי בכללותו (Hargittai, 2022; Rafaeli et al., 2018; Schejter et al., 2018).

אִישׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי נחשב כיום לאחד הגורמים הבולטים אשר מעכבים התפתחות אישית וחברתית בחברה המודרנית. כמו כן, נמצא כי הוא משעתק פערים סוציו-אקונומיים קיימים: אלו המושפעים ממנו יסבלו מאפליה בתעסוקה, בהכנסה ובהשכלה, מה שיוביל להנצחה או הרחבה של הפערים הקיימים. פערים כאלה יכולים לשרור בין מדינות, בין קבוצות שונות בחברה או בין יחידים (אבו־קשק ומנדלס, 2020). כאמור, אִישׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי כולל שלוש רמות: גישה פיזית; כישורים ושימושים; ותוצאות השימוש (van Dijk, 2020).

הרמה הראשונה – גישה פיזית

בראשיתו, המחקר סביב אִישׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי התמקד בגישה הפיזית לאינטרנט, ושאלות המחקר נגעו לקיומם של תשתית אינטרנט, ציוד מחשוב ובמהירות החיבור לרשת (van Dijk, 2017). אולם, מלבד החשיבות של עצם החיבור לאינטרנט, יש להתחשב בהבדלים בגישה לחומרה (Material access), כולל התקני מחשב (כמו מחשבים שולחניים, טאבלטים, טלויזיות חכמות), תוכנות (מינויים) וציוד היקפי (כגון מדפסות וכוננים קשיחים נוספים). בפועל, לא כל סוגי החומרה מספקים למשתמשים את אותן הזדמנויות מקוונות (van Deursen & van Dijk, 2019).

הרמה השנייה – חיוחנות ושימושים

במהלך השנים, ככל שהתפשט בעולם החיבור המהיר לאינטרנט, התרחב הדגש של מחקרי אִישׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי מעיסוק בגישה פיזית בלבד גם לסוגיות הנוגעות ליכולות ולשימושים (Lev-On et al., 2022; Scheerder et al., 2017; van de Werfhorst et al., 2022). חוקרים הבינו כי גישה פיזית אינה מועילה ללא אוריינות דיגיטלית, כלומר יכולת להשתמש בכלים ובטכנולוגיות דיגיטליות ביעילות כדי למצוא מידע, להעריך את איכותו ולהשתמש בו ביעילות לפתרון בעיות, וכן לתקשר ביעילות עם אחרים במרחב המקוון ולשתף איתם פעולה כדי להשיג מטרות משותפות, ליצור תוכן ולשתף אותו (van Laar et al., 2017).

הרמה השלישית – תוצאות

רמה זו מתמקדת בשאלת התוצאות או היתרונות של גישה למחשב ולאינטרנט בהיבט האישי והחברתי (van Dijk, 2020). לתוצאות אלו השלכות רבות על האפשרות למוביליות חברתית ועל המעמד הסוציאקונומי (Ragnedda, 2017). אישיוון ברמה זו פוגע ביכולתו של הפרט לצבור הון חברתי ותרבותי, להתקדם בחברה, לקבל שירותים ראויים ולממש את זכויותיו האזרחיות.

הרמה השלישית נוספה למחקר בעקבות ההבנה שהשגת גישה לטמ"ת (הרמה הראשונה) ופיתוח המיומנויות הנדרשות לשימוש בהן (הרמה השנייה) הם שלבים הכרחיים אך לא מספקים למיצוי הפוטנציאל הדיגיטלי. לכן, רמה זו מתמקדת בהשפעות של השימוש בטכנולוגיה על הפרט והחברה (Helsper & van Deursen, 2017). לשם צמצום ממשי של אישיוון דיגיטלי, יש לבדוק כיצד השימוש בטכנולוגיה משפיע על היבטים שונים של החיים, כמו מוביליות חברתית, מעמד סוציאקונומי ובריאות אישית וחברתית (Scheerder et al., 2017).

מחקרים בנושא אישיוון דיגיטלי הדגישו פרמטרים שונים העשויים להשפיע על ההבדלים בין אנשים שונים במידת הנגישות לאינטרנט וגם בשימוש שהם עושים בו. משתנים כמו מעמד סוציאקונומי, השכלה, גיל, מגדר ומוצא אתני הוגדרו כרבי חשיבות בהקשר זה (Hargittai, 2003, 2022; Hargittai & Hinnant, 2008; Nguyen et al., 2021; Scheerder et al., 2017; van de Werfhorst et al., 2022; van Dijk, 2020).

השכלה ומעמד סוציאקונומי מוגדרים כמנבאים חשובים להבדלים בנגישות לאינטרנט. מחקרים מראים שיש קשר בין המעמד הסוציאקונומי של המשתמש לרמת האוריינות הטכנולוגית שלו ולשימושים שלו ברשת. אנשים משכילים ממעמד סוציאקונומי גבוה עושים שימוש יעיל ומתוחכם באינטרנט לרווחתם האישית. הם משתמשים בו למציאת אפשרויות תעסוקה וקבלת שירותים פיננסיים ובריאותיים, וכך מגדילים את ההון האנושי שלהם. לעומת זאת, אנשים ממעמד סוציאקונומי נמוך משתמשים ברשת באופן שטחי יותר, למשל לצורכי בידור ומשחקים (Hargittai, 2022; Lev-On et al., 2022; Robinson et al., 2015; van Dijk, 2020).

מוצא אתני: מחקרים העוסקים באישיוון חברתי בוחנים כיצד השימוש באינטרנט של קבוצות אתניות שונות מגדיל או מצמצם את מידת הקיפוח שלהן. נטען כי קבוצות מיעוט בעלות הון אנושי נמוך במרחב הפיזי יישארו במעמד דומה גם במרחב המקוון (Robinson et al., 2015), ואכן, נמצא כי קבוצות אתניות הסובלות מקיפוח חברתי מתאפיינות בשימוש מועט בלבד במרחב הדיגיטלי (Helsper & van Deursen, 2017;).

Mesch et al., 2013; Rafaeli et al., 2018; Schejter et al., 2018; Schejter et al., 2023; van Dijk, 2020). אִי־שׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי עַל רֶקַע אֲתָנִי שׁוֹרֵר גַּם בְּיִשְׂרָאֵל, בֵּין יְהוּדִים לְעִרְבִים, וְהוּא בָּא לִידֵי בִיטוּי בְּהִיעָדֵר תְּשִׁיטוֹת תְּקִשׁוֹרֵת מְתַאֲמֹת, בְּגִישָׁה חֲלֻקֵּת לְמַחֲשָׁבִים וּבִרְמָה נְמוּכָה שֶׁל אֹרִינּוֹת דִּיגִיטָלִית (אֲבוֹרְקֶשֶׁק וּמְנַדְלֶס, 2020).

מַגְדֵּר: מַחְקָרִים עֲדֻכְנִיִּים מְצַבִּיעִים עַל שׁוֹנֵי בְּאוֹפֵן הַשִּׁימוּשׁ בְּאִינְטֵרְנֵט בֵּין נְשִׁים לְגַבְרִים (בְּרִזְוֵהַר וְאֲחֵי, 2021; Robinson et al., 2015; Acilar & Sæbø, 2023). לְמִשְׁל, נְשִׁים נוֹטוֹת יוֹתֵר מְגַבְרִים לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמַרְחָבִים מְקוּוּנִים לְצוֹרֵךְ תְּקִשׁוֹרֵת וְתַמִּיכָה חֲבֵרֵתִית, כְּהִרְחָבָה שֶׁל הַתְּנַהֲגוֹת בְּעוֹלָם הַפִּיזִי (Robinson et al., 2015). עוֹד נִמְצָא כִּי נְשִׁים נוֹטוֹת יוֹתֵר לְזִלְזֵל בְּכִישׁוּרֵיהֶן וּבִיכּוֹלוֹתֵיהֶן הַמְקוּוּנוֹת בְּהַשׁוּוּאָה לְגַבְרִים. פֶּעַר מַגְדְּרִי בְּתַפְסוֹת הָעֲצִמּוֹת נִיכַר אֲפִילוֹ בְּקֶרֶב מִשְׁתַּמְשֵׁי אִינְטֵרְנֵט בְּעֵלֵי מִיּוֹמְנוּוֹת גְּבוּהוֹת (Hargittai & Shaw, 2015).

בְּחִבְרָה הָעִרְבִית, הָאִי־שׁוּוּיִן הַדִּיגִיטָלִי בֵּין נְשִׁים לְגַבְרִים הוֹלֵךְ וּמְצַטְמָצֵם, שְׁכֵן מִסְפָּר הַמִּשְׁתַּמְשֵׁים קָרוֹב לְמִסְפָּר הַמִּשְׁתַּמְשׁוֹת. אוֹלָם, הַמַּרְחָב הַדִּיגִיטָלִי, בְּדוּמָה לְמַרְחָב הַפִּיזִי, נִתּוֹן לְלַחֲצִים חֲבֵרֵתִיִּים וּפּוֹלִיטִיִּים, וְאוֹפֵן הַשִּׁימוּשׁ שֶׁל הַנְּשִׁים בּוֹ כְּפוּף לְכֻלָּיִם חֲבֵרֵתִיִּים. כְּלוּמָר, נְשִׁים עִרְבִיּוֹת שׁוֹמְרוֹת בְּקַפְדָּנוֹת עַל פְּרִטְיוֹתָן בְּמַרְחָב הַדִּיגִיטָלִי, מִשׁוּם שֶׁהֵן נִתּוֹנוֹת לְבַקְרָה וּלְפִיקוּחַ מְצַד הַמִּשְׁפָּחָה וְהַחֲבֵרָה (אֲבוֹרְקֶשֶׁק, 2020).

קְבֵלָה וְאִיחּוּץ שֶׁל טֶכְנּוֹלוֹגִיּוֹת חִידָע בְּהַתְּבַסֵּם עַל הַתְּאֹרִיָּה הַחֲבֵרֵתִית־קוֹגְנִיטִיבִית

יִשְׁנֵם מְגוּוֹן מוֹדֵלִים וְתְּאֹרִיּוֹת שְׁבִאֲמַצְעוֹתָם אֲפִשֵׁר לְבַחֵן אִי־שׁוּוּיִן דִּיגִיטָלִי בְּקֶרֶב מִשְׁתַּמְשֵׁים בְּטֶכְנּוֹלוֹגִיּוֹת מִידָע. בְּמַחְקֵר הַנוֹכַחִי בְּחֵרְנוֹ לְהַתְּמַקֵּד בְּתְּאֹרִיָּה הַחֲבֵרֵתִית־קוֹגְנִיטִיבִית (Bandura, 1986) (SCT - Social Cognitive Theory) בְּמַטְרָה לְעַמּוּד עַל הַגּוֹרְמִים הָאִישִׁיּוֹתִיִּים וְהַחֲבֵרֵתִיִּים הַמְעַכְבִּים אוֹ מְקַדְמִים קְבֵלָה וְאִימוּץ שֶׁל טֶכְנּוֹלוֹגִיּוֹת מִידָע וְלֹאֲפִיין אוֹתָם.

מוֹדֵל זֶה מְדַגֵּשׁ אֶת חֲשִׁיבוֹתָהּ שֶׁל הָאֲמוּנָה בְּמִסּוּגוֹלוֹת עֲצִמִית - הִינּוֹ, הָאֲמוּנָה שֶׁל הַפְּרֵט בִּיכּוֹלוֹתוֹ הַלְּצַלִּיחַ - כְּמוֹ גַּם אֶת חֲשִׁיבוֹתָהּ שֶׁל אֹרִינּוֹת דִּיגִיטָלִית. הַמוֹדֵל מְכִיר בְּכַךְ שֶׁלֹאֲיִנְטֵרְאֻקְצִיּוֹת שֶׁל אֲנָשִׁים עִם סְבִיבָתָם, כּוֹלָל בְּהַקְשָׁרִים חֲבֵרֵתִיִּים וְחִינוּכִיִּים, יֵשׁ הַשְּׁפָעָה נִרְחֶבֶת עַל חוּוִיּוֹתֵיהֶם מֵהַתְּנַסּוֹת הַדִּיגִיטָלִית. גִּישָׁה זֹאת מְאֻפְשֶׁרֶת הַבְּנָה מְעַמִּיקָה יוֹתֵר שֶׁל הָאִי־שׁוּוּיִן, תּוֹךְ הַדְּגִשָׁתָּה יַחֲסִי הַגּוֹמְלִין הַמּוֹרְכָבִים בֵּין אֲמוּנוֹת אִישִׁיּוֹת, הַשְּׁפָעוֹת חֲבֵרֵתִיּוֹת וְנִגִּישׁוֹת טֶכְנּוֹלוֹגִית (Govindaraju, 2021).

התאוריה החברתית־קוגניטיבית נשענת על ההנחה שהתנהגות הפרט מושפעת משלושה גורמים: גורמים קוגניטיביים אישיים, גורמים סביבתיים וגורמים התנהגותיים. לפי תאוריה זו, התנהגות, קוגניציה וסביבה הם גורמים התלויים זה בזה, משפיעים ומושפעים הדדית. בנדורה (Bandura, 1986) מדגיש שאנשים אינם פסיביים ביחס לסביבתם, אלא שותפים פעילים בעיצובה.

גורמים קוגניטיביים כוללים אמונות, עמדות ורגשות; כך, מידת האמונה שלנו ביעילות הטכנולוגיה משפיעה על נכונותנו להתנסות בחידושים טכנולוגיים. גורמים סביבתיים, כגון נורמות חברתיות, כוללים ציפיות של התרבות שממנה אנו מגיעים. לדוגמה, אם אנו מוקפים באנשים המשלבים טכנולוגיה בחיי היום־יום שלהם, גובר הסיכוי שגם אנחנו ננהג כך. גורמים התנהגותיים, כגון משוב וחזוק, מבוססים על חוויות העבר שלנו ועל התנהגויות בהווה. למשל, אם אדם מתחיל להתאמן בקביעות, מקבל משוב חיובי מהסביבה וביטחונו העצמי גובר, יש סיכוי גבוה שהוא ירצה להמשיך להתאמן גם בעתיד (Govindaraju, 2021). תאוריה זו מאפשרת להבין כיצד אנשים לומדים ומשנים את התנהגויותיהם במגוון הקשרים. מכאן נוכל לבחון את עומקו של הפער הדיגיטלי בקרב סטודנטיות בדואיות ואת השפעותיו עליהן.

שיטת המחקר

המחקר הנוכחי נועד לבדוק כיצד האי־שוויון הדיגיטלי שחוות סטודנטיות בדואיות מושפע מגורמים סוציו־אקונומיים וגורמים המבוססים על התאוריה החברתית־קוגניטיבית (Bandura, 1986; Govindaraju, 2021).

גישת המחקר

המחקר הנוכחי נערך בשיטה מעורבת (mixed method). הבחירה בשיטת מחקר מעורבת, הכוללת גישה כמותית וגישה איכותנית, למחקר על תפיסות והרגלי שימוש ברשת של נשים בדואיות, מספקת הבנה מקיפה ומורכבת של הנושא. נתונים כמותיים עוזרים לזהות תפיסות, דפוסי שימוש ומגמות, בעוד מחקר איכותני מציע תובנות מעמיקות לגבי הגורמים התרבותיים והאישיים המשפיעים על תפיסות ודפוסי אלה. השילוב מאפשר פרשנות מדויקת יותר של הנתונים ותורם לתכנון התערבויות או מדיניות יעילות המתאפיינות ברגישות תרבותית. גישה הוליסטית זו חשובה במיוחד בחקר התנהגויות חברתיות מורכבות בקרב קהילות ייחודיות, כמו הבדואים, שבהן נורמות תרבותיות משפיעות במידה רבה על המעורבות הטכנולוגית.

המחקר נערך בשני שלבים. בשלב הראשון נאספו נתונים כמותיים באמצעות שאלון אנונימי מקוון, שחולק ל-203 סטודנטיות בדואיות הלומדות במוסדות אקדמיים שונים בנגב. בשלב השני נערכו ראיונות מובנים למחצה עם 20 סטודנטיות, כדי להעמיק את ההבנה של הממצאים הכמותיים. השימוש בשיטת מחקר מעורבת מאפשר להציג תמונה רחבה של תפיסות לגבי האינטרנט והרשתות החברתיות בקרב הסטודנטיות, תוך עריכת ניתוחים אשר יסייעו בהצגת הממצאים הכמותיים והאיכותניים הנוגעים לחווייתן בצורה מפורטת יותר (Greene, 2007; Shorten & Smith, 2017).

שאלות המחקר

שאלת המחקר המרכזית היא: מה הם החסמים העיקריים שעומדים בתמודות סטודנטיות בדואיות בכל הנוגע לנגישות לאינטרנט ולשימוש בו? ממנה נובעות תת-שאלות המבוססות על התאוריה החברתית-קוגניטיבית:

1. מה הן האמונות, העמדות והרגשות של הסטודנטיות ביחס לשימוש ברשת? (גורמים אישיים).
2. כיצד השימוש שעושות הסטודנטיות ברשת מושפע מהנורמות החברתיות? (גורמים סביבתיים).
3. כיצד המשובים והחיזוקים שהסטודנטיות מקבלות על השימוש ברשת ישפיעו על האופן שבו הן משתמשות בה? (גורמים התנהגותיים).

חשתני המחקר

- א. גורמים אישיותיים, הכוללים אמונות, עמדות ורגשות.
 - ב. גורמים סביבתיים, הכוללים נורמות חברתיות.
 - ג. גורמים התנהגותיים, הכוללים משובים וחיזוקים.
- שלושת סוגי הגורמים הללו נמצאים באינטראקציה זה עם זה ומשפיעים על ההתנהגות שלנו. לדוגמה, גורמים אישיים יכולים להשפיע על הפרשנות שלנו לגורמים סביבתיים. מעבר לכך, נבדקו גם משתנים דמוגרפיים והתשתית לטמ"ת (טכנולוגיות מידע ותקשורת), כמו בעלות על מחשב נייד/נייה, טאבלט או טלפון חכם, מידת הזמינות של החיבור לאינטרנט (קווי או סלולרי) ונגישות לתשתיות נוספות.

אוכלוסיית החוקר

המידע הכמותי נאסף מ־203 משתתפות (N=203) שגילן הממוצע 21.9 שנים. רוב המשתתפות רווקות (68.5%), ואחרות נשואות (28.1%) או גרושות (3.4%). יותר ממחצית המשיבות הגדירו עצמן מסורתיות (53.7%), יותר משליש העידו כי הן דתיות (44.8%), ורק 1.5% אמרו שהן חילוניות.

רוב המשיבות גרות ביישובים מוכרים (79.8%), והשאר (20.2%) גרות בכפרים בלתי מוכרים ללא תשתית. חלק מהמשתתפות מתגוררות ביישובים ללא תשתית חשמל (47.8%), מים זורמים (21.2%), דרך גישה מסודרת (44.8%) או קו טלפון (36.5%) (ראו טבלה 1).

טבלה 1. חוסר בתשתיות ביישובי החוקרים של המשתתפות (N=203)

תשתיות החסרות	אחוזים
תשתית חשמל	47.8%
מים זורמים	21.2%
דרך גישה מסודרת	44.8%
קו טלפון	36.5%

מבחינה כלכלית, רוב המשתתפות מגיעות ממשפחות שהכנסתן נמוכה בהרבה מההכנסה הממוצעת בישראל (42.9%). משפחותיהן של אחרות נמצאות מעט מתחת למוצע (27.1%), והשאר סביב הממוצע (15.8%), מעט מעל הממוצע (12.8%) או הרבה מעל הממוצע (1.5%).

רוב המשיבות לומדות מדעי הרוח והחברה (53.2%), והשאר לומדות הנדסה (10.3%), מדעים מדויקים (14.8%) או לימודי מכינה (16.3%).

המידע האיכותני נאסף באמצעות ראיונות עומק מובנים למחצה עם 20 סטודנטיות בדואיות בנות 20-25 הלומדות במכללות בדרום הארץ. 13 מהן מתגוררות ביישובים מוכרים ו־7 מתגוררות ביישובים לא מוכרים, כלומר ללא תשתיות של מים וחשמל, עם קשיים בהתחברות לאינטרנט.

כלי המחקר

המחקר הכמותי מבוסס על שאלון אנונימי מקוון שפותח במסגרת מחקר שנערך בתקופת הקורונה (de Bruijn et al., 2022) והופץ בחודשים נובמבר-דצמבר 2021. השיבו עליו 203 סטודנטיות בדואיות הלומדות במוסדות אקדמיים שונים בנגב. לשאלון צורף דף הסבר על המחקר, ובו צוינה החשיבות של השתתפותן, והודגש כי המחקר הוא אנונימי, המענה לשאלון אינו בגדר חובה ויש אפשרות לפרוש מן המחקר בכל עת. כמו כן, הופיעו בו פרטי החוקרים.

השאלון נשלח בדואר האלקטרוני בידי דיקנט הסטודנטים לרשימות תפוצה של סטודנטיות בדואיות במוסדות אקדמיים שונים בדרום, וכן הופץ בקבוצות וואטסאפ של סטודנטיות בדואיות ובשיטת כדור השלג (Snowball sampling), המאפשרת גיוס לא־אקראי של משתתפות למחקר - נבדקות התבקשו להמליץ על חברות בעלות פרופיל המתאים למטרת המחקר, מה שעזר להגדיל את מספר המשתתפות.

השאלון המקוון כלל שאלות דמוגרפיות ושאלות בנוגע לגישה פיזית, זמינות של אינטרנט ברמה המאפשרת חיבור רציף (קבוע או סלולרי) וגישה לתשתיות נוספות ובעלות על טמ"ת (מחשב נייד או נייד, טאבלט או סלפון חכם). נוסף על כך נשאלו הסטודנטיות על שימושים באינטרנט וברשתות החברתיות, תפיסות בנושא זה וחששות מהשימוש באינטרנט וברשתות החברתיות. ההיגדים המבטאים תפיסות נבדקו באמצעות סולם ליקרט, שהתשובות בו נעו בין 1 (כלל לא מסכימה) ל-5 (מסכימה בהחלט).

השאלון נועד למפות את הגורמים האישיים - משתנים הנוגעים לאמונות, עמדות ומסוגלות עצמית; את הגורמים הסביבתיים - משתנים הנוגעים לנורמות חברתיות ותמיכה; ואת הגורמים ההתנהגותיים - משתנים הנוגעים למשוב וחיזוק. גורמים אלו, אשר מבוססים על התאוריה החברתית-קוגניטיבית (Govindaraju, 2021), מגדירים את עומק הפער הדיגיטלי ואת מידת יכולתן של הסטודנטיות להשתלב במרחב הדיגיטלי.

מלבד גורמים אלו, השאלון כלל משתנים דמוגרפיים - גיל, תחום לימודים, מצב משפחתי, מקום מגורים, מידת דתיות ומצב כלכלי. הגורמים האישיים נמדדו באמצעות שאלות הנוגעות לאמונות, עמדות ומסוגלות עצמית. בשאלון מופיעים 11 היגדים על אמונות של הסטודנטיות כלפי השימוש ברשת והאופן שבו הן נתרמות מהשימוש בה. השאלון כלל גם חמישה פריטים הפוכים. הנבדקות התבקשו לדרג כל פריט על סולם ליקרט בין 1 (כלל לא מסכימה) ל-5 (מסכימה בהחלט).

הגורמים הסביבתיים נמדדו באמצעות שאלות הנוגעות לנורמות חברתיות ותמיכה מהסביבה. בשאלון מופיעים שמונה היגדים על תחושות של חששות או תמיכה שהסטודנטיות חשות מהחברה הסובבת אותן כלפי השימוש שלהן ברשת. בחלק זה של השאלון לא נכללו פריטים הפוכים. הנבדקות התבקשו לדרג כל פריט על סולם ליקרט בין 1 (כלל לא מסכימה) ל-5 (מסכימה בהחלט).

הגורמים ההתנהגותיים נמדדו באמצעות שאלות הנוגעות למשוב וחיזוק. בשאלון מופיעים שלושה היגדים על משוב וחיזוק. בחלק זה של השאלון לא נכללו פריטים הפוכים. הנבדקות התבקשו לדרג כל פריט על סולם ליקרט בין 1 (כלל לא מסכימה) ל-5 (מסכימה בהחלט). כל אחד מהגורמים הללו נדון באריכות גם בחלק האיכותני.

הראיונות עם 20 סטודנטיות בדואיות הלומדות במכללות בדרום הארץ נערכו בשפה הערבית, תורגמו לעברית וקודדו על פי כללי הניתוח התמטי (Braun & Clarke, 2006). לצד שאלות על מצב התשתיות ביישובי המגורים של המרואיינות והגישה שלהן לטמ"ת, הריאיון אפשר לסטודנטיות לשתף את עמדותיהן, חוויותיהן ותחושותיהן בחופשיות, והעניק לנו מידע מפורט ומגוון על חוויותיהן, לצד הבנה מעמיקה של הנושא הנידון, תוך שמירה על מסגרת שאפשרה את ניווט השיח בהתאם למטרת המחקר.

הראיונות הורכבו בעיקר משאלות תיאוריות ושאלות השלמה. מטרת השאלות הייתה לחשוף את סיפוריהן של המרואיינות באמצעות תיאורים וביטויי עמדות, רגשות ותחושות כלפי הנושא הנחקר. תפקידן של שאלות ההשלמה היה ליצור תמונה מלאה של החוויה והסיפור של המרואיינת.

לצד שאלות על מצב התשתיות ביישובי המרואיינות והגישה לטמ"ת, השאלות התייחסו גם למימוניות, למשל אופן השימוש ברשת והנגישות אליה, היבטים תרבותיים וחברתיים הקשורים לטמ"ת, התרומה או חוסר התרומה של הגלישה ברשת לחיים האישיים והחברתיים (אמונות, עמדות ומסוגלות עצמית), תפיסות לגבי העבודה ברשת האינטרנט וברשתות החברתיות, האופן שבו הסביבה מעוררת חששות לגבי רצונן לגלוש ברשת או תומכת בו, והמשובים והחיזוקים שהן מקבלות בנוגע לעבודה ברשת.

ניתוח הנתונים

ניתוח הנתונים הסטטיסטיים בוצע באמצעות תוכנת SPSS. למאפיינים הדמוגרפיים שעלו מהשאלון הופקה סטטיסטיקה תיאורית באמצעות ממוצעים, טווחים למשתנים הרציפים ושכיחויות למשתנים הבדידים.

בחלק האיכותני נותחו הנתונים שנאספו בראיונות באמצעות זיהוי תמות שעלו מהם. הדבר נעשה בשיטת "ניתוח תמטי", כפי שהגדיר אותה שקדי (2010), המאפשרת יצירת תמות מתוך הנתונים עצמם או מהספרות המחקרית. הניתוח הראשוני כלל היכרות עם הנתונים באמצעות קריאה חוזרת של התמלילים. לאחר מכן חולק השיח להיגדים, כלומר ליחידות מובהקות של טקסט. בשלב הבא, הקודים השונים המאפיינים כל נושא הוקצו לרשורים. לבסוף, הקודים מופו במטרה לזהות קבוצות של קודים בעלי משמעות דומה, אשר שימשו ליצירת קטגוריות ולהמשגה (Creswell & Creswell, 2017). ניתוח זה אפשר לאפיין ולהבין את עמדותיהן ותחושותיהן של הסטודנטיות. לאחר מכן נבחנו ממצאי הראיונות, וציטוטים מתוכם שולבו לצד הממצאים הכמותיים בפרקים העוסקים בביטויים שונים של הפער הדיגיטלי שעימו הן מתמודדות.

ממצאים ודין

תחילה נסקור את הממצאים שעלו בהקשר לנגישות ולגישה לאינטרנט, ולאחר מכן נתייחס לשימוש באינטרנט וברשתות החברתיות. נתייחס גם לתפיסות ולחששות ביחס לשימוש באינטרנט המבוססים על הגורמים האישיים, הסביבתיים וההתנהגותיים, בהתאם לתאוריה החברתית-קוגניטיבית. הממצאים יוצגו באמצעות סטטיסטיקה תיאורית וניתוח של הראיונות.

נגישות וגישה לאינטרנט

חלק זה כלל שאלות דמוגרפיות המתייחסות לאיכות וליציבות של תשתית האינטרנט ביישובים השונים, כמו גם לבעלות על מכשירי קצה.

ממצאי המחקר עולה כי במדגם האוכלוסייה שנבדק, 49.8% מחזיקות במחשב נייד, 7.9% מחזיקות במחשב שולחני ו-6.4% מחזיקות בטאבלט. 73.9% מהמשיבות הן בעלות טלפון חכם, כאשר 72.8% מהן ציינו כי זהו המכשיר העיקרי שבו הן משתמשות.

ל-34.5% מהמשיבות יש חיבור קווי קבוע לאינטרנט, 47.3% משתמשות בחיבור סלולרי או נתב נייד התלוי בקליטת רשת סלולרית, ואילו ל-18.2% אין כל חיבור לאינטרנט. 28.6% מהנבדקות במדגם דיווחו על קליטה סלולרית תקינה ביישוב מגוריהן, 40.9% ציינו כי הקליטה הסלולרית חלקית, ו-30.5% העידו כי אין ביישובן קליטה סלולרית כלל. בנוגע לזמן השימוש היומי באינטרנט, רוב המשתתפות (81.4%) דיווחו על שימוש יומי של שעתיים או יותר.

טבלה 2. גישות וגישה לאינטרנט (N=203)

אחוז	גישה למכשירי קצה
49.8%	מחשב נייד
7.9%	מחשב ניח
6.4%	טאבלט
73.9%	טלפון חכם
אחוז	סוג החיבור לאינטרנט
34.5%	חיבור קבוע
47.3%	חיבור סלולרי או נט סטיק
18.2%	ללא חיבור
אחוז	קליטה סלולרית ביישוב התגורים
28.6%	קליטה תקינה
40.9%	קליטה מדי פעם
30.5%	ללא קליטה
אחוז	זמן השימוש היומי באינטרנט
4.3%	בכלל לא משתמשת
14.2%	עד שעתיים
36.4%	2-4 שעות
21.4%	4-6 שעות
23.6%	יותר משבע שעות

במחקר הנוכחי נבחנו גם הקשר הפוטנציאלי בין האמצעים הטכנולוגיים העיקריים שבהם משתמשות הנבדקות לבין סוג החיבור שלהן לאינטרנט. מקדם המתאם שנמצא היה 0.735884, המצביע על מתאם חיובי חזק. ממקדם זה אפשר להסיק שקיים קשר ישיר בין סוג המכשיר שבו משתמשת הסטודנטית (לדוגמה, טלפון חכם, מחשב נייד) לבין סוג החיבור לאינטרנט (למשל סלולרי או אינטרנט קווי). המתאם הישיר והחזק מבהיר כי הבחירה בטכנולוגיה מושפעת רבות מסוג חיבור האינטרנט הזמין למשתמשות.

כמו כן, נבחנו המתאם בין סוג החיבור לאינטרנט ובין השימושים העיקריים באינטרנט. כאן הניב הניתוח מקדם מתאם של 0.055288, המייצג מתאם חיובי חלש

מאוד. ממצא זה מרמז על קשר ישיר, אך זניח, בין סוג חיבור האינטרנט לשימושים העיקריים שנעשים בו.

ניתוח הממצאים האיכותניים העלה גם הוא כי מרבית המרואיינות מתמודדות עם בעיות בתשתית. כך למשל מספרת ה': "אני גרה במקום שאין לנו בו מים וחשמל, אין לנו תשתיות, ואין לי קליטה כדי להתחבר לאינטרנט. הכפר מוכר משנת 2005, אך לצערי מוכר רק על הנייר." י' תיארה את הקושי בחיבור לאינטרנט ואת אופן התמודדותה:

אני מתחברת לאינטרנט דרך הטלפון - פותחת את Wi-Fi ומחברת את המחשב הנייד. האינטרנט מתנתק פעמיים-שלוש תוך פחות משעה, ואז אני מאבדת את התקווה לנסות ולהתחבר שוב. חשבנו להתקין בבית תשתית בזק ואינטרנט, אבל נאמר לנו שיש קושי כי אין לנו אנטנות, לכן אני מתחברת רק דרך חבילת אינטרנט בטלפון. בתקופת הקורונה והלמידה מרחוק הייתי זקוקה לאינטרנט מהיר. זה לא כמו לפתוח דף אינטרנט רגיל. באותה תקופה, ובגלל ההתנתקויות התכופות, הרגשתי פער גדול ביני לבין שאר הסטודנטים. הייתי מנותקת ומאוד נפגעת.

הממצאים הכמותיים, לצד תיאורי המרואיינות, מבליטים את האתגרים התשתיתיים שעומדים בפני סטודנטים המתגוררות ביישובים ללא תשתיות בסיסיות, כגון מים, חשמל וגישה לאינטרנט. יישובים שאינם מחוברים לתשתיות בסיסיות נאלצים להישען על הרשת הסלולרית לצורך חיבור לאינטרנט, אולם ביישובים רבים אין קליטה סלולרית כלל, ובאחרים הקליטה חלקית בלבד. לטענת אבו־כף ואח' (Abu-Kaf et al., 2019), מצב זה נובע מכך שליד יישובים בדואיים מוצבות יחסית מעט אנטנות סלולריות: היחס בין מספר האנטנות לתושבים ביישובים יהודיים בנגב עומד על 1 ל-1,217, ואילו ביישובים הבדואיים המוכרים הוא עומד על 1 ל-5,783. במקרים רבים ישנו פער גם בטיב השירות הסלולרי - בעוד רובה המוחלט של אוכלוסיית ישראל משתמשת בטכנולוגיית 4G המתקדמת, לרבים מהיישובים הבדואיים יש גישה רק לטכנולוגיית 3G, שאינה מאפשרת שימוש מתקדם ברשת גם אם איכות החיבור טובה.

קשיי הנגישות והגישה לאינטרנט מוזכרים בדבריהן של הסטודנטיות, שהסבירו כיצד הצורך בגישה מהירה לאינטרנט הפך קריטי בזמן מגפת הקורונה כדי לתקשר וללמוד מרחוק, וכיצד נוצר פער דיגיטלי בגישה הפיזית (ADD). מסיפריהן עולה כי הנגישות המוגבלת לטכנולוגיה מובילה להעמקה נוספת של הפערים החברתיים. כך אמרה מ': "רציתי מאוד לדבר עם חברה שלי, לשאול אותה משהו שלא הבנתי בשיעור, אבל לא יכולתי, והיה לי קשה לעשות את התרגיל שקיבלנו הביתה בלי להבין למה התכוון המרצה".

ממצא בולט בחלקו הכמותי של המחקר הוא כי האמצעי העיקרי שבו משתמשות הסטודנטיות הבדואיות הוא הטלפון החכם, כאשר רק מחציתן מחזיקות במחשב נייד. ממצא זה עלה גם בראיונות. ב' סיפרה: "בבית אין לי מחשב נייד, ובזמן הקורונה נאלצתי לקחת מחשב מקרובת משפחה כדי ללמוד מרחוק. לפני הקורונה הייתי מסתמכת על המחשבים שבספרייה או בקמפוס". ח', המתגוררת בכפר בלתי מוכר, ציינה שביישוב שלה אין טעם להחזיק מחשב נייד: "נייח? צריך חשמל כל הזמן, ובכפר בלתי מוכר הבתים אינם מחוברים באופן מסודר לחשמל. לכן אני מנסה להתחבר דרך הטלפון, בתקווה שתהיה קליטה". ממצאים אלה מעידים על קיומו של אי־שוויון דיגיטלי לא רק בעצם הגישה לאינטרנט, אלא גם בגישה לחומרה (Material Access).

שימוש באינטרנט וברשתות חברתיות

נתוני המחקר מצביעים על כך שיותר ממחצית המשתתפות (56.6%) אינן פעילות כלל או ברשתות חברתיות או פעילות במידה מועטה, ורק 43.4% פעילות בהן בקביעות. עיקר השימוש שלהן באינטרנט הוא למטרות לימודים (95.1%), אך חלקן מציינות גם שימוש לצורכי בידור וחיפוש מידע (62.3%), צרכים תעסוקתיים (26.2%) וקניות (24.6%). האפליקציות הנפוצות בקרב המשתתפות הן וואטסאפ, בה רובן משתמשות כמה פעמים ביום (61.5%), דואר אלקטרוני (52.2%), אינסטגרם (29.5%), יוטיוב (23.6%) ופייסבוק (15.7%).

מבין המשתתפות שדיווחו על פעילות ברשתות חברתיות (43.4%), חלקן ציינו כי הן משתמשות בהן לצורך פרסום סוגיות חברתיות (66%), ואילו 17.7% משתמשות בהן לפרסום סוגיות אישיות, 7.9% לפרסום סוגיות דתיות, ומיעוט זניח (1.5%) לפרסום סוגיות פוליטיות. רוב המשתתפות (86.7%) מחזיקות בחשבון פרטי, ו־13.3% הן בעלות חשבון ציבורי (ראו טבלה 3).

טבלה 3. שימוש באינטרנט וברשתות חברתיות (N=203)

השתתפות ברשתות חברתיות	
אחוז	
43.3%	פעילות בקביעות
56.7%	פעילות מעט או לא פעילות
ניקר השימוש באינטרנט	
אחוז	
95.1%	לימודים
62.3%	חיפוש מידע ובידור
26.2%	עבודה
24.6%	קניות
שימוש באפליקציות	
אחוז	
61.5%	וואטסאפ - כמה פעמים ביום
52.2%	מייל
29.5%	אינסטגרם
23.6%	יוטיוב
15.7%	פייסבוק
נושאי התכנים המועלים לרשתות (בקרב הפעילות ברשתות, N=88)	
אחוז	
66%	נושאים חברתיים
17.7%	נושאים אישיים
7.9%	נושאים דתיים
1.5%	נושאים פוליטיים
פרטיות החשבון (בקרב הפעילות ברשתות, N=88)	
אחוז	
86.7%	חשבון פרטי
13.3%	חשבון ציבורי

בניתוח הראיונות עלתה הסיבה לאי־השתתפות פעילה ברשתות החברתיות. ע' סיפרה: "האינטרנט חלש בכפר שלנו, לכן אני רק קוראת הודעות וגולשת"; ו־ד' אמרה: "אני משתמשת רק במייל, כי זה לא מצריך אינטרנט מהיר, כמו למשל כניסה לזום או העלאת סרטון לרשתות החברתיות, שדורשות אינטרנט מהיר". ניתוח הציטוטים מראה כי פערי הגישה עשויים להוביל לאישון בכולתן של הסטודנטיות להשתמש במשאבים הטכנולוגיים. אינטרנט חלש או לא יציב מגביל את אפשרויות השימוש, שכן

מהירות נמוכה מקשה על ביצוע פעילויות מורכבות כמו השתתפות ברשתות חברתיות או צפייה בסרטונים באיכות גבוהה. אם כן, ניתן לראות כיצד פער הנגישות והגישה לאינטרנט משפיע על השימוש ברשת בקרב סטודנטיות בדואיות, וגורם לאי-שוויון ביכולתן לנצל את הטמ"ת. התוצאה היא אי-שוויון דיגיטלי ברמה השלישית (תוצאות) בהקשר החברתי. האי-שוויון ברמה השלישית נובע משתי הרמות הקודמות, ומתמקד בחוויותיהן של סטודנטיות החסרות גישה איכותית לאינטרנט.

עם זאת, גם אלו הנהנות מנגישות טובה יותר לאינטרנט בהשוואה לאחרות, משתמשות בו בעיקר לצורך לימודים או חיפוש ברשת. ז' סיפרה: "אני בעיקר גולשת באתר המכללה, בפר"ח, בודקת מיילים ועושה חיפוש חומרים"; ו-ג' ציינה: "מבחינת שימוש, אני מחפשת באינטרנט בדרך כלל דברים שקשורים למשפחה או לבת שלי".

גורמים אישיים

בנוגע לשאלות המתייחסות לתפיסות של הסטודנטיות כלפי האינטרנט בחייהן האישיים, נמצא כי 86% מהמשתתפות הסכימו עם ההיגד "האינטרנט תורם לחיי האישיים"; 32.5% הסכימו עם ההיגד "האינטרנט מעשיר את הידע הכללי שלי"; ו-56% הסכימו עם ההיגד "האינטרנט תורם לחיי הקהילה שלי".

ניתוח הממצאים האיכותניים העלה כי המרואיינות מבינות שכיום האינטרנט הוא כלי חיוני ויש לו השפעה חיובית על חיי היום-יום. חלקן העידו כי אופן העבודה באינטרנט משרת אותן. כך אמרה נ': "העבודה עם האינטרנט עזרה לי ללמוד לחפש ולמצוא דברים מעניינים. יש אפשרויות רבות ללמוד כל מיני נושאים, ואם אני לא אהבת לקרוא, אני יכולה לראות סרט, וזה תורם לי ברמה האישית". עוד עלה מהראיונות כי חוסר הגישה פוגע בתפקוד שלהן בחברה המודרנית. ב' ציינה: "אני כסטודנטית רוצה את הצרכים הבסיסיים ביותר, אני רוצה שתהיה לי נגישות לאינטרנט, תשתית טובה שתעזור לי להמשיך את לימודיי ולתפקד בחברה. היום אני מדברת על בעיה רצינית - שאין לי גישה". ח', סטודנטית מכפר בלתי מוכר, טענה: "פעם חשבנו שזו המציאות שלנו. היום, בעידן האינטרנט, אי אפשר לחיות בלעדיו, לכן צריך לדאוג ולפעול למען קבלת הזכות הזו ושיפור התנאים". אם כן, ניכר שהנבדקות רואות באינטרנט כלי חיוני שיכול לאפשר להן להתפתח ברמה האישית והאקדמית, ותופסות את חוסר הנגישות לאינטרנט כגורם המביא להדרתן מהמרחב האקדמי ובהמשך גם יפריע להשתלבותן בחברה. בהתאם לתאוריה של בנדורה (Bandura, 1986), אפשר להסיק כי הגורמים האישיים, התפיסות והעמדות של הסטודנטיות מעידים על מידת היעילות של הטכנולוגיה.

גורמים סביבתיים

בנוגע לשאלות המתייחסות לגורמים הסביבתיים (משפחה, חברה ותרבות), במחקר הכמותי נמצא כי 36% מהנבדקות הסכימו עם ההיגד "אני חוששת להשתמש ברשתות החברתיות בשל תגובת המשפחה"; 25% הסכימו עם ההיגד "אני חוששת להשתמש ברשתות החברתיות בשל תגובת החברה"; 5% הביעו חשש מצנזורה פוליטית; ו-3% הביעו חשש משיימינג. עם זאת, 31% הצהירו "אין חשש". כמו כן, נמצא כי רוב הצעירות שהשתתפו במחקר בחרו להגדיר את החשבון ברשתות החברתיות פרטי (86.7%), ולא ציבורי, ופירוש הדבר הוא שכדי לראות את התכנים שהן מעלות יש לקבל מהן אישור.

דבריהן של הנבדקות בראיונות הדגישו את חשיבותם של הגורמים הסביבתיים, המונעים מהן את השימוש ברשת או מעודדים אותן, בעיקר בשל סיבות מגדריות. א' סיפרה: "אני נשואה ואימא לשני ילדים. אצלנו בחברה לא מביטים בעין יפה על כך שאני נמצאת באינטרנט, ואפילו יש במשפחתי אנשים שיגידו שאני מחפשת גברים אחרים". תיאור זה מבליט את ההיבט המגדרי, המקשה על גלישה חופשית ברשת. אין ספק שנשים בדואיות החיות בחברה פטריארכלית נתונות למגבלות רבות (כגון הגבלת התקשורת עם זרים), הבאות לידי ביטוי גם בהקשר הדיגיטלי, ומונעות מהן גלגוש בחופשיות באינטרנט וברשתות החברתיות. מכאן עולה כי הטכנולוגיה אינה ניטרלית; פרטים מגיבים לא רק לשימוש בטכנולוגיה, אלא גם לשיח הסובב אותה, והדבר משתקף באופן השימוש בה. עבור נשים בדואיות, האינטרנט אינו מרחב ציבורי ומגוון, אלא מרחב פרטי וסגור הכפוף לאותם לחצים שהן חוות בעולם הפיזי (אבר קשק, 2020).

מ' הסבירה: "כשאני נמצאת בבית, אני צריכה לעזור לנקות ולבשל ולעשות הכול. וגם אם אני רוצה להיכנס לאינטרנט לצורך לימודים או כדי למצוא דברים חשובים, זה קשה, כי מישהו מהמשפחה קורא לי ואני עוזבת הכול וצריכה לעזור". תיאור זה משקף את הקושי של נשים בחברה מסורתית, המצפה מהן למלא תפקידים ביתיים מוגדרים. המשפחה מתקשה להכיל את היותן סטודנטיות הלומדות גם בבית וצריכות גלגוש באינטרנט לצורכי למידה, והן נדרשות למלא את חובותיהן המסורתיות לפני כל דבר אחר.

במהלך הראיונות עלתה גם המתייחסות לנושא של גלישה ברשתות החברתיות. ע' אמרה: "אני מעדיפה להשתמש באפליקציות של טיקטוק ואינסטגרם במכללה, כי כשאני באה הביתה לא מקובל לפתוח אפליקציה. אני גם לא מעלה תמונות ואני גם פוחדת שיצלמו אותי". סטודנטיות רבות ביטאו חשש מהעלאת תמונותיהן לרשתות החברתיות, דבר שעלול להוציא להן שם רע ואף עלול לחבל בחיפוש אחר בן זוג

לנישואין. אומנם מצד אחד המשפחה רוצה שהבנות ילמדו, יתקדמו ויתאימו עצמן למציאות המשתנה, אך מצד שני היא אינה מוכנה לוותר על התפקידים המסורתיים שהן ממלאות, ומצפה שיקפידו על הנורמות החברתיות, יבצעו את עבודות הבית וישמרו על שמן הטוב. אם כן, מהראיונות עולה כי ניסיונותיהן של הסטודנטיות להתאים עצמן לציפיות של החברה והמשפחה משפיעים על אופן השימוש שלהן באינטרנט וברשתות החברתיות ועל היקפו.

הסטודנטיות גם ביטאו בראיונות חששות לעסוק בנושאים פוליטיים ברשתות החברתיות. ל' ציינה: "לפעמים אני רוצה לשתף את כולם ולספר איך הרסו לשכנים שלי בכפר את הבית, אבל יש לי חוסר ביטחון".

עוד עולה מהממצאים כי יש הבדלים בין סוגי התכנים שמשתפות סטודנטיות המתגוררות ביישובים מוכרים וסטודנטיות מיישובים שאינם מוכרים. לדוגמה, 4.9% מהסטודנטיות הגרות בכפרים בלתי מוכרים שיתפו תכנים הקשורים לסוגיות פוליטיות, לעומת 0.6% בלבד בכפרים מוכרים; בנוגע לסוגיות חברתיות, ביישובים בלתי מוכרים 78% מהנבדקות שיתפו תכנים כאלה, לעומת 63% ביישובים מוכרים. לכאורה ישנה כאן סתירה - למרות החששות, הנבדקות משתפות תכנים מסוג זה ברשתות החברתיות. אולם, הסבר אפשרי הוא שנושאים פוליטיים או חברתיים מסוימים מעסיקים במידה רבה סטודנטיות המתגוררות בכפרים בלתי מוכרים, וכי קיימת אצלן מודעות עמוקה אליהם, מכיוון שהם נוגעים לחיי היום-יום שלהן. לדוגמה, המאבק על קרקעות ומחסור בתשתיות בא לידי ביטוי בכתיבה שלהן ברשתות החברתיות. נ', המתגוררת בכפר בלתי מוכר, סיפרה על חוויותיה בזמן מגפת הקורונה ועל ההתמודדות עם נושא התשתיות ויחס המדינה לכפר:

אני פעילה בפייסבוק - משתפת פוסטים, מעלה תמונות, כותבת על חויית הלמידה מרחוק והקושי עם התשתית. מספר פעמים העליתי תמונות בפייסבוק המראות כיצד אני מנסה להיכנס לאינטרנט ולא מצליחה. בנוסף, כתבתי בפוסט שסיימתי לאכול ארוחת בוקר ועבר ואני עדיין מנסה להתחבר לזום. הקורונה פתחה לנו את העיניים וחשפה את המציאות העגומה שבה אנו חיים; מצב זה ניתק אותי מהלימודים והשפיע עליי נפשית. לא הייתה לי שום דרך להתחבר ולתקשר עם העולם החיצוני במצב של סגר וריחוק חברתי. בהשוואה לשאר הסטודנטים הלומדים מהבית, שיש להם נגישות לאינטרנט, אני וסטודנטים נוספים נאלצים להתמודד עם המצב שאין לנו תשתיות ואין הכרה בכפרים שלנו. צריך שינוי מהממשלה עצמה. אם יכירו בכפרים שלנו הכרה מלאה, נעבור את הקשיים האלה, אבל בינתיים כל מה שאני מבקשת זה להתחבר לאינטרנט. בסופו של דבר אנו נאלצים לצאת ולסכן את עצמנו בזמן המגפה כדי לתקשר עם העולם החיצון.

גם ל' מדגישה את תחושת הזרות והאכזבה: "הרגשתי שאני לא כמו שאר האזרחים, אין לנו תשתיות וזכויות ובתקופת הקורונה זה פגע בציונים שלי. אני מאוכזבת וכועסת על היחס כלפינו". ציטוטים אלה מראים כי סטודנטיות מקבוצות מוחלשות חסרות את התנאים הבסיסיים הנדרשים ללמידה דיגיטלית - מסיבות של מעמד ויחסי כוח - ובעקבות זאת סובלות מירידה בהישגיהן, ולמעשה משלמות "קנס דיגיטלי" (Kaupp, 2012) (Online penalty).

אולם, לעומת החששות של רבות מהמשתתפות, כ-31% הצהירו כי אינן חוששות. נתון זה מלמד כי חלקן מרגישות בטוחות ואינן חוות לחץ מצד המשפחה או החברה. ח' סיפרה: "אני לא מפחדת, כי ההורים והמשפחה שלי מאמינים לי". ט' הוסיפה: "אני באה ממשפחה מודרנית. אצלנו הבנות יוצאות ללמוד ולעבוד, גם מחוץ ליישוב, ואף אחד מהמשפחה לא עושה בעיות". מדברים אלה עולה כי לתגובת המשפחה יש השפעה רבה על תחושת הביטחון של הסטודנטית.

גורמים התנהגותיים

82% מהנבדקות הסכימו עם ההיגד "העבודה עם האינטרנט מעוררת אצלי תחושת נוחות". המרואיינות סיפרו כיצד האינטרנט משרת אותן, וכך תרומתו לחייהן מעודדת אותן להמשיך ולהשתמש בו. מ' הסבירה: "למדתי לחפש יותר טוב וגם לקרוא הרבה בעברית. למשל, רציתי להסביר לילדים בבית הספר מה זה מחזור, ומצאתי באינטרנט חומר טוב שהשתמשת בו. אחר כך נכנסתי עם הילדים והם חיפשו באינטרנט גם על סוגים שונים של מחזור"; ה' הוסיפה: "בזמן הקורונה הייתי חייבת להשתמש באינטרנט, וזה היה ממש טוב, כי התנסיתי הרבה בחיפוש, ובחלק מהדברים שלמדתי אני משתמשת גם בלימודים שלי"; א' ציינה: "באינטרנט אני עוקבת אחרי זמרת מלבנון ועוד זמרות מהעולם הערבי. הוא מחבר אותנו לתרבות המוזיקלית הערבית". כלומר, המניעים של המרואיינות לגלישה באינטרנט הם רכישת ידע שיסייע בלימודים, הוראה ובידור. בעקבות ההתנסות ורכישת הידע, הן ממשיכות להשתמש באינטרנט ולהיעזר בו. הדבר תואם את הנחת היסוד של התאוריה החברתית-הקוגניטיבית של בנדורה, לפיה גורמים התנהגותיים מבוססים על חוויות - כאשר הפרט חווה שיפור או מרגיש שהשיג יתרון כלשהו בזכות עיסוק מסוים, עולה הסיכוי שהוא ירצה להמשיך בו גם בעתיד (Govindaraju, 2021).

סיכום

בעשורים האחרונים חלה התפתחות מואצת בתחום טכנולוגיות המידע והתקשורת, והן חדרו לכל תחום בחיינו. אולם, לצד ההזדמנויות הרבות הטמונות בשימוש בהן, צצו גם אתגרים רבים עבור קבוצות מוחלשות. במחקר הנוכחי הצגנו את האתגרים העיקריים ואת החסמים במרחב המקוון שאיתם מתמודדות סטודנטיות בדואיות - צעירות המשייכות לאחת הקבוצות המוחלשות ביותר בחברה הישראלית.

מחקרנו מצביע על כך שעל אף ההזדמנויות שטמונות בשימוש בטכנולוגיה לצורך העשרה, למידה וקידום צרכים חברתיים ואישיים, הסטודנטיות הבדואיות נתקלות באי־שוויון דיגיטלי בשל מגוון סיבות. בראש ובראשונה - החסם הפיזי, או הפער הדיגיטלי בגישה (ADD), הבא לידי ביטוי בקשיים בתשתיות ובנגישות לאינטרנט, ומגביל את יכולתן של הסטודנטיות לעשות באינטרנט שימוש רציף ואיכותי. רק לשליש מהסטודנטיות יש בביתן חיבור קווי לאינטרנט, והשאר מסתמכות על חיבור סלולרי או נט סטיק, שהוא איטי ומוגבל. כמו כן, רובן דיווחו כי ביישובי מגוריהן הקליטה הסלולרית חלקית או לא קיימת כלל. לאורך השנים סבלו הבדואים תושבי הנגב מאפליה שיתית, והדבר בא לידי ביטוי, בין השאר, בהיעדר תשתיות מתאימות, המקשה על חיבור יציב ומהיר לאינטרנט. העובדה שסטודנטיות בדואיות מגיעות ממרחב גיאוגרפי ודיגיטלי מוחלש מלכתחילה פוגעת ביכולתן להגיע להישגים ומרחיקה אותן מזירות מרכזיות בחברה; התוצאה היא הדרתן מתהליכים חברתיים, שכן בימינו יכולתו של הפרט להשתתפות פעילה בחברה תלויה בגישה לאינטרנט וגם במיומנותיו הדיגיטליות. ממצא זה מאשש את המודל של ואן דייק (van Dijk, 2005), לפיו אי־שוויון בחברה מייצר חלוקה לא שוויונית של משאבים, וחלוקה לא שוויונית של משאבים אינה מאפשרת גישה שוויונית לטמ"ת; גישה לא שוויונית לטמ"ת מביאה להשתתפות לא שוויונית בחברה; וזו מגבירה את האי־שוויון בין הקבוצות בחברה.

אך לא רק החסם הפיזי מגביל את השימוש באינטרנט בקרב הסטודנטיות הבדואיות, אלא גם חסמים חברתיים־תרבותיים ופוליטיים, אותם מכנה בנדורה (Bandura, 1986) "גורמים סביבתיים", אשר מונעים מהן להשתמש ברשת ובטכנולוגיה בצורה מקיפה וחופשית. בקרב הסטודנטיות הבדואיות נמצא מצד אחד תפיסה חיובית לגבי טכנולוגיה ויכולתה לקדם אותן באופן אישי, ומצד שני חשש משימוש לא נכון בטכנולוגיה ומהשלכותיו בחברה המסורתית והפטריוארכלית שבה הן חיות. חששות חברתיים ותרבותיים משפיעים על הרגלי השימוש של הסטודנטיות עד כדי כך שפחות ממחציתן פעילות ברשתות החברתיות, ומבין אלה - רובן הגדול בחרו להגדיר את החשבון כפרטי. ממצא זה משקף את המתח בין המודרניות למסורת בחברה

הבדואית. מחד גיסא, נורמות חברתיות מסורתיות ועקרונות תרבותיים מסוימים מנהלים את חיי החברה, ומאידך גיסא, תרבות האינטרנט מאפשרת ליחיד להתנהל לבדו - לצורך, ליצור, לרכוש ידע ולתקשר בחופשיות ובפתיחות, ובכך היא מאתגרת את כללי השבטיות והמסורת. דפוסי השימוש באינטרנט של הסטודנטיות הבדואיות, המסתכמים במקרים רבים בגלישה לצורכי לימודים או בידור, עשויים להעמיק את האישויון החברתי והתרבותי הקיים (Chundur, 2020). הגישה המוגבלת לטכנולוגיה והאוריינות הדיגיטלית המועטה עשויות להוביל להחרגתן מציבור הנהנים מיתרונות השימוש באינטרנט. לפיכך, אופני השימוש ברשת של אוכלוסיות שונות עשויים לחזק את מבני הכוח הקיימים, שכן מי שזוכים לגישה טובה יותר לטכנולוגיה ולמידע מסוגלים להפעיל מידה רבה יותר של השפעה ושליטה (Stiglitz, 2019).

הקשיים בגישה לטכנולוגיה ויכולת השימוש המוגבלת בה משפיעים לרעה על הסטודנטיות ברמת התוצאה. הן מתקשות לתקשר, להפיק מידע ולנצל את ההזדמנויות האקדמיות, הכלכליות והחברתיות הגלומות בטכנולוגיה. מצב זה מפחית את יכולתן להשתתף באופן פעיל בחברה ולהשפיע על תהליכים חברתיים וכלכליים, ובכך מחזק את האישויון החברתי והכלכלי ומעמיק את הפערים הקיימים בין קבוצות בחברה.

ברמה התאורטית, המחקר הנוכחי שופך אור על תופעת האישויון הדיגיטלי לא רק בהיבטים של מעמד סוציאקונומי ומוצא אתני, אלא גם בהיבט החברתי והפסיכולוגי, לפי התאוריה החברתית-קוגניטיבית של בנדורה (Bandura, 1986). ממצאינו מראים כיצד גורמים אישיים, סביבתיים והתנהגותיים הקשורים לגישה לאינטרנט ולשימוש בו משפיעים על האישויון הדיגיטלי בקרב סטודנטיות בדואיות בנגב. לממצאים אלו יש השלכות חברתיות ומעשיות על החברה הבדואית.

להלן כמה המלצות יישומיות, על בסיס ממצאי המחקר:

1. הגברת המודעות של מקבלי ההחלטות במוסדות השונים וברשויות השלטון כדי שיעלו לשיפור מצב התשתיות בנגב ויציעו תמיכה מתאימה לאוכלוסייה הבדואית.
2. יש חשיבות רבה להגברת המודעות של האוכלוסייה הבדואית בנגב לאפשרויות המגוונות הקיימות באינטרנט, במטרה לאפשר לה, ובפרט לנשים בדואיות, לנצל ולממש את היתרונות הגלומים בגישה לאינטרנט. נוסף על כך, חיוני להקנות לנשים מיומנויות דיגיטליות לשימוש נכון ומושכל ברשת, שגם יחזקו את תחושת הביטחון שלהן בגלישה באינטרנט, מתוך הבנה כי כלים אלו יתרמו להתפתחותן ולמוביליות החברתית שלהן.
3. הקמת צוותי תקשוב שיחנכו את האוכלוסייה הבדואית בנגב בכל הנוגע לדפוסי עבודה במרחב הדיגיטלי ולסכנות הטמונות בו. זאת, באמצעות הכשרה לשימוש

מושכל באינטרנט וברשתות החברתיות למען קידום היבטים שונים בחיים האישיים, החברתיים והמקצועיים של המשתמשים.

לסיכום, במחקר הנוכחי עלו מגוון ממצאים הקשורים לגישה לאינטרנט ולרשתות החברתיות ולשימוש בהם בקרב סטודנטיות בדואיות, כולל תפיסותיהן וחששותיהן ביחס אליהם. עם זאת, לא נבחנו הבדלים בין גברים לנשים או בין קבוצות גיל שונות בחברה הבדואית; לשם כך יש צורך במחקר המשך מקיף, שיבחן את האי־שוויון הדיגיטלי באוכלוסייה הבדואית ואת ההשפעה ארוכת הטווח של הבדלים אלו.

רשימת המקורות

אבו סעד, א' וחאג'־יחיא, נ' (2021). **החסמים העומדים בפני החברה הבדואית בנגב**. המכון הישראלי לדמוקרטיה. <https://www.idi.org.il/articles/34400>

אבו־קשק, ה' (2020). **ילידים דיגיטליים ומהגרים דיגיטליים בחברה הערבית**. איגוד האינטרנט הישראלי. <https://www.isoc.org.il/public-action/digital-gap/arabic-guide/culture-1>

אבו־קשק, ה', לב־און, א' ושטיינפלד, נ' (2022). **אוריינות דיגיטלית בחברה הערבית והשפעות ההשתתפות בתוכנית להב"ה בטווח הקצר והארוך**. קשר, 58, 140-162.

אבו־קשק, ה' ומנדלס, י' (2020). **מנסים להתחבר: פער דיגיטלי ולמידה מרחוק בקרב סטודנטים בדואים בזמן משבר הקורונה**. המכללה האקדמית ספיר ומכון מופ"ת. <https://bit.ly/3m9rrpB>

אלמסי, א' ורווייסבלאי, א' (2020). **אוכלוסיית הבדואים בנגב: מבחר נתונים**. הכנסת - מרכז המחקר והמידע.

בר־זוהר, ב' ויוספסברג בן־יהושע, ל' (2021). **פערים דיגיטליים במערכת ההשכלה הגבוהה**. מכון מופ"ת.

טמיר, מ' וגונטובניק, ג' (2017). **אתגר המציאות של הקהילה הבדואית בנגב: הכרה בתורת ההכרה. בתוך ר' זריק וא' סבן (עורכים), משפט, מיעוט וסכסוך לאומי (עמ' 429-478)**. אוניברסיטת תל אביב.

יהל, ח' ואבו־עג'אג', ע' (2021). **שבטיות, דת ומדינה בחברה הבדואית בנגב: בין שימור לשינוי**. עדכן אסטרטגי, 2(24), 44-56. https://www.inss.org.il/he/strategic_assessment/ /tribes-religion-and-state

לוי, ד' וכאהן־סטרבצ'ינסקי, פ' (2018). **שילוב בדואים בהשכלה גבוהה: הערכת הפיילוט "שער לאקדמיה" במכללה האקדמית ספיר**. מאיירס־ג'וינט־ברוקדייל. https://brookdale.jdc.org.il/wp-content/uploads/2018/02/Heb_Report_791_18_updated.pdf

- מנדלס, י' (2024). מחוברים אבל (לא) שווים: פערים דיגיטליים, תשתיות, שימושים ומוגנות ברשת בחברה הערבית בישראל. איגוד האינטרנט הישראלי. <https://bit.ly/4cfTxta>
- סולומוביץ, ל', אבו סעד, א', אלעטאונה, א' ושוקטי, ל' (2024). היום שאחרי הקורונה: אתגרים ותובנות מלמידה מתוקשבת של סטודנטים בדואים במהלך הגל הראשון של מגיפת הקורונה. מכון מופ"ת.
- תירוש, א', כהן, ד', ברלין, ב', לוי-כובשי, א' וסומך, ס' (2023). דפוסי תעסוקה וחסמים לתעסוקה באוכלוסייה הבדואית מחקר הערכה מסכמת. מאירס ג'וינט ברוקדייל. <https://did.li/5W35q>
- שקדי, א' (2010). מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני - תיאוריה ויישום. אוניברסיטת תל אביב.
- Abu-Rabia-Queder, S., & Karplus, Y. (2013). Regendering space and reconstructing identity: Bedouin women's translocal mobility into Israeli-Jewish institutions of higher education. *Gender, Place & Culture*, 20(4), 470–486.
- Abu-Kaf, G., Schejter, A., & Abu-Jaffar, M. (2019). The Bedouin divide. *Telecommunications Policy*, 43(7), 101810.
- Acilar, A., & Sæbø, Ø. (2023). Towards understanding the gender digital divide: A systematic literature review. *Global Knowledge, Memory and Communication*, 72(3), 233–249.
- Alhuzail, N. A. (2021). The social representation of the Bedouin woman. *Women's Studies International Forum*, 86, 102474.
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Prentice Hall.
- Ben-Asher, S., Gottlieb, E. E., & Alsraiha, K. (2022). Multiple identities: Young Bedouin professionals challenging their socio-cultural Representations. *Social Identities*, 28(6), 747–765.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101.
- Chundur, S. (2020). Digital justice: Reflections on a community-based research project. *The Journal of Community Informatics*, 16, 118–140.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2017). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage.
- de Bruijn, M., Zhang, Q., Abu-Kishk, H., Butt, B., Hashimshony-Yafa, N., Sternberg, T., & Pas, A. (2022). Drylands connected: Mobile communication and changing power positions in (nomadic) pastoral societies. In A. Garcia, T. Haller, H. Van Dijk, C. Samimi & J. Warner (Eds.), *Drylands facing change interventions, investments and identities* (pp. 193–211). Routledge.

- Govindaraju, V. (2021). A review of social cognitive theory from the perspective of interpersonal communication. *Multicultural Education*, 7(12), 1–5.
- Greene, J. C. (2007). *Mixed methods in social inquiry* (Vol. 9). John Wiley & Sons.
- Hargittai, E. (2003). The digital divide and what to do about it. In D. C. Jones (Ed.), *New economy handbook* (pp. 822–841). Academic Press.
- Hargittai, E. (2022). *Digital Inequality and COVID-19 Knowledge*. Available at SSRN 4208524.
- Hargittai, E., & Hinnant, A. (2008). Digital inequality: Differences in young adults' use of the Internet. *Communication Research*, 35(5), 602–621.
- Hargittai, E., & Shaw, A. (2015). Mind the skills gap: The role of Internet know-how and gender in differentiated contributions to Wikipedia. *Information, Communication & Society*, 18(4), 424–442.
- Helsper, E. J., & van Deursen, A. J. (2017). Do the rich get digitally richer? Quantity and quality of support for digital engagement. *Information, Communication & Society*, 20(5), 700–714.
- Kaupp, R. (2012). Online penalty: The impact of online instruction on the Latino-White achievement gap. *Journal of Applied Research in the Community College*, 19, 8–16.
- Lev-On, A., Abu-Kishk, H., & Steinfeld, N. (2022). Joining and gaining knowledge from digital literacy courses: How perceptions of Internet and technology outweigh socio-demographic factors. *Media and Communication*, 10(4), 347–356.
- Meir, A., & Gekker, M. (2011). Gendered space, power relationships and domestic planning and design among displaced Israeli Bedouin. *Women's Studies International Forum*, 34(3), 232–241.
- Mesch, G., Talmud, I., & Kolobov, T. (2013). Explaining digital inequalities in Israel: Juxtaposing the conflict and cultural perspectives. In M. Ragnedda & G. W. Muschert (Eds.), *The digital divide* (pp. 222–236). Routledge.
- Nguyen, M. H., Hargittai, E., & Marler, W. (2021). Digital inequality in communication during a time of physical distancing: The case of COVID-19. *Computers in Human Behavior*, 120, 106717.
- Partridge, H. L. (2004). *Developing a human perspective to the digital divide in the 'smart city'*. Paper presented at the Australian Library and Information Association Biennial Conference.

- Ragnedda, M. (2017). *The third digital divide: A Webrian approach to digital inequalities*. Routledge.
- Rafaeli, S., Leck, E., Albo, Y., Oppenheim, Y., & Getz, D. (2018). An innovative approach for measuring the digital divide in Israel: Digital trace data as means for formulating policy guidelines. *Samuel Neaman Institute for National Policy Research*.
- Robinson, L., Cotten, S. R., Ono, H., Quan-Haase, A., Mesch, G., Chen, W., Schulz, J., Hale, T. M., & Stern, M. J. (2015). Digital inequalities and why they matter. *Information, Communication & Society, 18*(5), 569–582.
- Scheerder, A., van Deursen, A., & van Dijk, J. (2017). Determinants of Internet skills, uses and outcomes: A systematic review of the second- and third-level digital divide. *Telematics and Informatics, 34*(8), 1607–1624.
- Schejter, A., Beh-Harush, O., & Tirosh, N. (2018). "Nothing is ever truly new": The persisting Digital Exclusion in Israel, 2002–2013. In M. Ragnedda & B. Mutsvauro (Eds.), *Digital inclusion: An international comparative analysis* (pp. 147–166). Lexington.
- Schejter, A., Shomron, B., Abu Jafar, M., Abu-Kaf, G., Mendels, J., Mola, S., Shacham, S., Al Sharha, A., & Tirosh, N. (2023). *Digital capabilities: ICT adoption in marginalized communities in Israel and the West Bank*. Springer.
- Shorten, A., & Smith, J. (2017). Mixed methods research: expanding the evidence base. *Evidence-Based Nursing, 20*(3), 74–75.
- Stiglitz, J. (2019). *People, power, and profits: Progressive capitalism for an age of discontent*. Penguin UK.
- van Deursen, A. J., & van Dijk, J. A. (2019). The first-level digital divide shifts from inequalities in physical access to inequalities in material access. *New Media & Society, 21*(2), 354–375.
- van de Werfhorst, H. G., Kessenich, E., & Geven, S. (2022). The digital divide in online education: Inequality in digital readiness of students and schools. *Computers and Education Open, 3*, 100100.
- van Dijk, J. A. (2005). *The deepening divide: Inequality in the information society*. Sage.
- van Dijk, J. A. (2017). Digital divide: Impact of access. *The international encyclopedia of media effects*. <https://doi.org/10.1002/9781118783764.wbieme0043>
- van Dijk, J.A. (2020). *The digital divide*. Polity
- van Laar, E., van Deursen, A. J., van Dijk, J. A., & de Haan, J. (2017). The relation between 21st-century skills and digital skills: A systematic literature review. *Computers in Human Behavior, 72*, 577–588.

נשפיסטוק שובר שתיקה: נוסטלגיה וסאטירה בתוכנית "היהודים באים"

איתי חרל"פ*

תקציר

תוכנית הסאטירה היהודים באים עוררה זעם ציבורי עוד בטרם עלתה לאוויר. הסיבה לכך הייתה קדימון שהציג את ברוך גולדשטיין ויגאל עמיר כמשתתפים בתוכנית ילדים פיקטיבית ושרים "אני רוצח ימני" לפי המנגינה של השיר "אני תמיד נשאר אני" מתוכנית הילדים פרפר נחמד. בהמשך כללה התוכנית מערכונים נוספים הפונים לתוכניות ילדים מהעבר, ביניהם פרק של פרפר נחמד עוסק בנכבה, ופרק של **בניית של פיסטוק** ובו פיסטוק חוזר מסברה ושתילה. במבט ראשון נראה שיש סתירה בין השימוש הנוסטלגי בתוכניות ילדים, שנוטה להיות סנטימנטלי, ובין סאטירה, שנועדה למתוח ביקורת. אולם מאמר זה מראה כיצד השימוש הרפלקטיבי של היהודים באים בנוסטלגיה לתוכניות הילדים משנות ה-80 לא רק מבטא ביקורת נוקבת כלפי החברה הישראלית בעבר ובהווה, אלא גם מספק שפה ואופני התייחסות לאותם ישראלים אשר מותחים ביקורת על החברה הישראלית ובו בזמן חווים שייכות לקולקטיב הישראלי; שייכות הנובעת, בין היתר, מהעבר המשותף של צפייה באותן תוכניות בילדות.

* ד"ר איתי חרל"פ, המכללה האקדמית ספיר (itayha@mail.sapir.ac.il)

מ'ה'מה [כבשה]: עכשיו אני עצובה.
 דודו: לא! אבל היום אסור לך להיות עצובה,
 מה'מה. היום זה יום העצמאות [...] ...
 מה'מה: אני לא יכולה להיות שמחה כשאני
 עצובה. למה אסור לי להיות עצובה?
 דודו: אה, כי זה נגד החוק, מה'מה. אתם
 יודעים, ילדים, אנחנו חיים במדינה שיש
 בה חוקים ויש חוק שנקרא "חוק הנכבה",
 והחוק הזה אומר שאסור אף פעם להיות
 עצובים ביום העצמאות. שירו יחד איתי!
 דודו וגולי [תרנגול]: אל תגיד, זה יום עצוב /
 גם אם אתה מאוד עצוב / אם תגיד, זה יום
 עצוב / יבוא שוטר, ישים אותך בכלוב.
 (היהודים באים, "פרפר נחמד - נכבה",
 2017)



היהודים באים, "פרפר נחמד - נכבה". זכויות:
 כאן 11

נולי [אפרוח]: דודו תמיד אומר שאם לא
 יודעים צריך לשאול. אתה יודע מה? אני
 אשאל [...] נכון שקודם אמרת שהיום יום
 הולדת למדינה?

דודו: נכון, היום יום הולדת למדינה.
 נולי: סליחה, דודו, אבל מי זאת מדינה? [...]
 בץ [צב]: תגיד לנו רק איך היא נראית.
 דודו: היא יפה [...] צעירה [...] וחרוצה
 וחזקה, תראו איזה יופי של חגיגה הכנת
 לה.
 (פרפר נחמד, "פרחים לחג העצמאות",
 1990)



פרפר נחמד, "פרחים לחג העצמאות". זכויות:
 כאן חינוכית.

פתיחה

כמעט שלושה עשורים חלפו בין שידור הפרק של תוכנית הילדים **פרפר נחמד** (צחור, הטלוויזיה החינוכית, 1982-2004) לכבוד יום העצמאות ה-42 של מדינת ישראל, פרק המהלל את יופייה וחוזקה של המדינה, ובין המערכון הפרודי בתוכנית **היהודים באים** (בייזר ואח', הערוץ הראשון וכאן 11, 2014-), המבקר בחריפות את המדינה ואת חוקיה. ברור כי הפער האידיאולוגי בין שני הקטעים לא נובע רק מפער השנים ביניהם, אלא מהיעדים והמאפיינים של כל אחת משתי התוכניות. הראשונה, כמו תוכניות ילדים רבות שנוצרו בערוצים ציבוריים, שימשה "כלי חינוכי אידיאולוגי" (גוז'נסקי, 2019, עמ' 230), ונועדה לחנך את קהל היעד הצעיר שלה ולגרום לו להפנים את תפיסות העולם השליטות וה"נכונות" בחברה שבה הוא חי. השנייה, בהיותה תוכנית סאטירה, מעוניינת לבצע פעולה כמעט הפוכה - לבקר, לעיתים באגרסיביות, את המציאות החברתית והאידיאולוגיות המרכזיות המעצבות אותה (אלכסנדר, 1986, עמ' 27; לוי, 2011). אולם,

אף שפער השנים הוא לא הסיבה העיקרית להבדל בין הטקסטים, הוא זה שיעמוד במרכז מאמר זה, או ליתר דיוק - השימוש של תוכנית הסאטירה **היהודים באים** ברגש הנוסטלגיה כלפי תוכניות ילדים מהעבר, בדגש על תוכניות שהופקו בשנות ה־80 ב"טלוויזיה הלימודית" (לימים "הטלוויזיה החינוכית"), במטרה לבקר ואף לתקוף ערכי יסוד של החברה הישראלית־יהודית.¹

ניתן לתהות איך יכולה הסאטירה, שמטרתה לבקר ולהתקיף את הקיים, לעשות שימוש בנוסטלגיה, הנתפסת לעיתים קרובות כמיהה ראקציונרית לחזור לסדר חברתי הישן והיציב שבו כולם ידעו את מקומם (Reynolds, 2011, p. xxvi), או כאֶבְל על אובדן עולם קסום עם גבולות ברורים (Boym, 2008, p. 8). כדי להתמודד עם המתח המובנה בין נוסטלגיה לסאטירה, אשען במאמר זה על שתי הבחנות חשובות. הראשונה היא ההבחנה שמציע פול גריינג' (Grainge, 2000) בין "מצב רוח נוסטלגי" (nostalgic mood) ל"סגנון נוסטלגי" (nostalgic mode). בעוד הראשון מתייחס להבעת געגוע או כמיהה למציאות "אותנטית" או "תור זהב" כתגובה חברתית־תרבותית למצב עניינים מורכב, השני מתאר סגנון אסתטי המאמץ אלמנטים אודיו־חזותיים מהעבר. אומנם לעיתים הסגנון הנוסטלגי מאמץ גם מצב רוח נוסטלגי, אבל הוא גם יכול לפנות לסגנונות העבר לא מתוך תחושת אובדן וגעגוע, אלא, בין היתר, בשל אפשרויות טכנולוגיות, כגון ספריות VOD שיכולות להכיל תכנים רבים, ובהם תוכניות ישנות, אלה לצד אלה, או אילוצים כלכליים, כמו הצורך למלא את ספריות הווידאו הדיגיטליות בתכנים, כאשר עלותם של אלו הישנים נמוכה יחסית. לעיתים, טוען גריינג', הפנייה לעבר נעשית דווקא מתוך רצון לבקר עבר זה (p. 33).

הבחנה חשובה נוספת מציעה סבטלנה בוים, המבדילה בין "נוסטלגיה משקמת" (restorative nostalgia) ל"נוסטלגיה רפלקטיבית" (reflective nostalgia). לדבריה, המילה "שיקום" (Restoration) מרמזת על אמונה שניתן לחזור למצב המקורי, טרום ה"נפילה", אשר היה מושלם ויציב, והיא מלווה תנועות ומשטרים פשיסטיים ולאומניים (Boym, 2008, pp. 49-50). לעומת זאת, הנוסטלגיה הרפלקטיבית, המתבוננת בעצמה, כוללת מודעות הן לחוסר המושלמות וחוסר היציבות של העבר והן לכך שהזמן בלתי הפיך, ומכאן שהיא לא מתיימרת לבנות מחדש את המקום המיתולוגי הקרוי "בית". מלבד זאת, טוענת בוים, אם נוסטלגיה משקמת לוקחת את עצמה ברצינות, הרי נוסטלגיה רפלקטיבית יכולה להיות אירונית והומוריסטית. היא מתאפיינת בהבנה שכמיהה וחשיבה ביקורתית אינן מנוגדות זו לזו, שכן "זיכרונות רגשיים אינם פוטרים אותנו מחמלה, שיפוטיים או הרהור ביקורתי" (Boym, 2008, pp. 49-50).²

בעקבות תפיסה אמביוולנטית זו של הנוסטלגיה, חוקרי וחוקרות קולנוע וטלוויזיה הצביעו על הספקטרום שיוצרת הנוסטלגיה בין ראקציונריות להתנגדות (למשל: Hirsch & Spitzer, 2003, p. 83; Cook, 2004, pp. 3-5). בהקשר זה טוענת מירי טלמון (2001, עמ' 17) כי הקולנוע הישראלי מנצל את הנוסטלגיה הן לאשרור והן להבעת ביקורת כלפי האידאולוגיה והתרבות בהן הוא פועל. לדברי דיוויד בקינגהם, אף שהתמימות היא אינהרנטית לכאורה לתוכניות ילדים, נוסטלגיה לתוכניות אלו לא משקפת תמיד השתוקקות למה שאיבדנו, והיא יכולה גם לשמש כלי לביקורת חברתית (Buckingham, 2002, p. 8).

דרך הבחנות אלו המאמר יבחן כיצד **היהודים באים** משתמשת ב"סגנון נוסטלגי" המאזכר תוכניות ילדים בישראל במטרה להציע נוסטלגיה רפלקטיבית. במילים אחרות, השאלה העולה במאמר היא: כיצד משתמשת **היהודים באים** ב"מצב הרוח הנוסטלגי" שתוכניות ילדים מעוררות אצל חלק מהקהל הישראלי-יהודי כדי להציע מבט סאטירי על החברה הישראלית ולהבנות עמדה של סובייקט שהוא חלק מהקולקטיב הישראלי ובו בזמן ביקורתי כלפיו?

כדי לענות על שאלה זו המאמר יציע קריאה טקסטואלית (Creeber, 2006; Hartley, 2002) במספר מערכונים של **היהודים באים**, וניתוח שיחני (Burton, 2000, pp. 31-) של פאראטקסטים³ וטקסטים נוספים המשפיעים על הקריאה שלהם. הקריאה הטקסטואלית תתמקד בטקסט עצמו, תוך התעלמות הן מכוונותיהם של היוצרים והיוצרות והן מהפרשנויות השונות של הקוראים והקוראות בפועל, או בניסוחו של ג'ון פיסק (1995, עמ' 176): "ייתכן שלא נוכל לחזות באיזה פירוש יבחר צופה מסוים, אך נוכל לזהות את המאפיינים הטקסטואליים המאפשרים את הפירושים [השונים]". עם זאת, כפי שמחדד ג'ייסון מיטל בדיונו על סוגות טלוויזיוניות, קריאה טקסטואלית בסוגה או בקבוצת טקסטים המאוגדים למכלול של הנחות תרבותיות, כמו תוכניות הילדים, איננה מספקת על מנת להבין את משמעותם התרבותית, ויש לבחון גם את השיח הסובב אותם, שאינו מתאר אותם בלבד אלא מבנה את המשמעות שלהם (Mittell, 2004). לשם כך, בחלקו הראשון של המאמר ייבחנו הקשרים השונים בין טלוויזיה לנוסטלגיה, בדגש על שאלות של מרחב וזמן; בחלקו השני ייבחן מיקומן הייחודי של תוכניות הילדים הישראליות בשנות ה-70 וה-80, העניין הנוסטלגי שהן מעוררות והשימושים התרבותיים השונים בהן; בחלק השלישי והאחרון ייבחן השימוש הסאטירי שמציעה התוכנית **היהודים באים** באותה נוסטלגיה.

כמוכן שגם הטלוויזיה וגם הנוסטלגיה לא מציעות מסע ממשי במרחב ובזמן, אולם נראה כי הקשר ההדוק ביניהן נובע דווקא מהניגוד, כביכול, בין השתיים: אם שהנוסטלגיה יכולה לעורר תחושת מחנק בתוך הגבולות המקובלים של הזמן והמרחב (Boym, 2008, p. xiv), הרי הטלוויזיה מציעה מסעות בזמן ובמרחב, גם אם מסעות אלו הם חווייתיים בלבד (Marriott, 2007, p. 6). פרדריק ג'יימסון (2008) התייחס בביקורתיות לפתרון שמציעה הטלוויזיה למחנק זה, וטען כי הכאב הנוסטלגי "על עבר שאין להשיבו אלא מבחינה אסתטית בלבד" (עמ' 49) משוכך באופן חלקי ושקרי כאשר מצאיות קודמות הופכות לדימויים טלוויזיוניים (עמ' 92). טיעונים אלה של ג'יימסון מבקרים את השימוש שעושה המדיום הטלוויזיוני בעבר וברגש הנוסטלגיה, ובכך ממשיכים מסורת ארוכה של כתיבה ביקורתית על ההשפעות האידיאולוגיות והניצול הכלכלי הכרוכים בו. עם זאת, כפי שאי אפשר להבין או להסביר את השפעות הטלוויזיה באמצעות מודל יחיד המתאר את הקהל כהמון או שוק הומוגני, גם את הנוסטלגיה, כפי שטוען גריינג', לא ניתן להסביר באמצעות נרטיב ראקציונרי חד-משמעי (Grainge, 2000, p. 32). לדבריו, בזכות תקשורת ההמונים, ובראשה הטלוויזיה, אנחנו חיים בתרבות שיכולה לשדר, לשמר, לאחזר, להגדיר מחדש ולהפעיל את העבר בצורות חדשות ושונות, חלקן גם ביקורתיות (p. 28).

את מגוון "מכונות הזמן" שהטלוויזיה מציעה ניתן לחלק לשני סוגים מרכזיים (כאשר סאטירה הנשענת על תוכניות ילדים מכילה את שתיהן, כפי שנראה מיד): הווינטג' והרטרו. הווינטג' הוא מונח המתאר פריט (ובהקשר הנוכחי, תוכנית טלוויזיה או פעילות תרבותית) ה"שייך" לתקופה היסטורית מסוימת, ויותר מאשר הוא משמש אנדרטה לעבר או בעל ערך כספי, יש לו חשיבות אישית ורגשית (Piper, 2015, p. 125). לאורך שנים מפגש עם "תוכניות וינטג' טלוויזיוניות", כפי שמכנה אותן הלן פייפר, נעשה בעיקר דרך שידורים חוזרים, וחוויית הצפייה בהן הייתה תלוי בהיסטוריה האישית של הצופה ובמפגשים הקודמים שלה עם הטקסט. ג'ני נלסון מבדילה בין "שידור חוזר כצפייה ראשונה" (rerun as first run) - צפייה בשידור חוזר של תוכן שהצופה לא חווה בשידור המקורי, ובין "שידור חוזר כשידור חוזר" (rerun as rerun) - צפייה בשידור חוזר של תוכן שהצופה כבר צרך בעבר, כשהוא שודר לראשונה (Nelson, 1990, p. 86). לגבי האפשרות השנייה, נלסון מדגישה, בהשפעת הפנומנולוגיה של מרלו פונטי, שזוהי לעולם איננה רק צפייה מחודשת באותו אובייקט (דהיינו תוכנית טלוויזיה) מכיוון שנקודת המבט הטמפורלית של הצופה השתנתה ולכן גם העניין שלו בחוויית הצפייה. והיא מסבירה:

אני לא חווה את התוכנית כייצוג מחדש של עצמה, אלא כנוכחות אמביוולנטית של ניסיון העבר שלי [...] אני מוכרחה לחפש רמזים להיקסמות שלי מהטקסט לא רק

במונחים של קודים טלוויזיוניים ותרבותיים מהעבר [...] אלא גם במונחים של מיצובי העבר וההווה שלי בתוך המערכת התרבותית כולה [...] (pp. 88-89).

אומנם, בפסקה זו מושם דגש על ה"אני", ונלסון רק רומזת על הרגש הנוסטלגי שעשוי להתעורר בעת הצפייה ("היקסמות"), אולם זיכרונות של צפייה בטלוויזיה, כפי שהיא מציינת, נקשרים לרוב לא לעבר האישי בלבד אלא גם לעבר המשותף לקבוצת אנשים, אם בהקשר הקולקטיבי (הלאומי, הדורי, האתני וכו') ואם בהקשר המשפחתי. ז'רום בורדון מכנה זיכרונות של צפייה טלוויזיונית סדירה "זיכרונות טפט" (Wallpaper), כלומר "זיכרונות הפונים לסיטואציות המתרחשות לרוב בבית עם בני משפחה אחרים, קשורים לפעילויות יום-יומיות אחרות אשר חוזרות על עצמן בסדרתיות, ומסופרים בזמן מתמשך ('we were watching')". הזיכרונות מכוונים לרוב לתוכניות ספציפיות, לזמני השידור שלהן (היומיים או השבועיים) ולקשר (המוצלח או הכושל) בין לוח הזמנים של הצופה ולוח הזמנים של הטלוויזיה" (Bourdon, 2003, p. 15). המטפורה "זיכרון טפט" מדמה מצב שבו הטפט הנוכחי בבית מתקלף, והטפט הישן מעלה זיכרונות משפחתיים ישנים, לעיתים רדומים, בדומה לעוגיית המדלן מספרו של מרסל פרוסט **בעקבות הזמן האבוד**, או תבשיל הרטטוי בסרט **רטטוי**, שטעמם מעורר בגברים מבוגרים זיכרונות מילדותם. דוגמה אחת ל"קילוף הטפט" היא שמיעה של שיר מתוכנית ילדים ישנה, כפי שמתאר זאת יובל גוז'נסקי בפתח ספרו: "די בצלילים הראשונים של שירי הפתיחה של תכניות הילדים, כדי להחזיר את השומעים לזיכרונות מחוויית הצפייה ולטעם הילדות. הצפייה היומיומית בשידורי הטלוויזיה לילדים מוטענת במשמעות ובפרשנות אישית בזיכרון של כל ילד וילדה" (גוז'נסקי, 2019, עמ' 9).

כאשר בחנו בורדון ונטע קליגלר-וילנצ'יק (Bourdon & Kligler-Vilenchik, 2020) זיכרונות טפט בקרב צופים וצופות ישראלים, הם הבחינו שעם התנועה בזמן במהלך ריאיון נתון, ועם המעבר מדור לדור בקרב המרואיינים, השתנה הנרטיב המתאר את הצפייה: מנרטיב שאופיין בגוף ראשון רבים (המייצג בעיקר את המשפחה, ובהרחבה האומה הישראלית) לנרטיב מקוטע יותר, שבו נפוץ הדיבור בגוף ראשון יחיד. יתרה מכך, מי שצפו בטלוויזיה הישראלית בשנות ה-70 וה-80 חווים אותה כאילו חולקה לשתי תקופות שונות, אפילו שני מדיה שונים, כאשר החברה הישראלית בתקופה הראשונה, תקופת הערוץ היחיד, מתוארת כחמה יותר ומאופיינת בתחושת סולידריות ושייכות אישית לקולקטיב הלאומי (p. 23). מכאן שהנוסטלגיה שמעוררות תוכניות ילדים משנות ה-70 וה-80 היא גם נוסטלגיה לצפייה המשותפת בסלון ולסדר היום שהטלוויזיה הייתה חלק בלתי נפרד ממנו, סדר יום שבמקרה של תוכניות ילדים מהווה חלק מזיכרונות הילדות שלהם (תוכניות שצופים בהן עם החזרה מבית ספר, תוכניות שצופים בהן רק בזמן מחלה כי הן משודרות בזמן הלימודים ועוד). אולם,

אם בעבר הוקדשו שעות מסוימות בלוח השידורים לתוכניות לילדים (מתוך התפיסה שהערב צריך להתפנות לפעילות משפחתית, בדגש על ארוחת ערב משותפת), הרי בימינו הנוכחות של תוכניות לילדים בכל שעה משעות היום (בערוצי ילדים או בשירותי סטרימינג) קשורה קשר הדוק ל"שחיקת המסורת של שעות הארוחה המשפחתית - שבה המשפחה מכונסת סביב שולחן האוכל ולפיכך הרחק ממסך הטלוויזיה" (לורי, 2006, עמ' 242).

אולם, כאמור, מכונת הזמן הטלוויזיונית לא חוזרת לעבר רק דרך "תוכניות וינטג", אלא גם מציעה לעיתים קרובות חזרה דרך הרטרו, שהוא מטבע סגנוני אשר לווה מהעבר ומצטט ממנו (Grainje, 2008, p. 29). סיימון ריינולדס (Reynolds, 2011), שספרו מתמקד בתופעת הרטרו, מונה כמה תכונות מרכזיות של סגנון הרטרו, שחלקן משותפות גם לווינטג', כמו פנייה לעבר הקרוב יחסית, התמקדות בתוצרי תרבות פופולרית והאופן שבו עושר הדימויים הסובב אותנו מקל על "החזרה לאחור". אולם ישנו הבדל אחד חשוב בין הווינטג' לרטרו: השני לא נוטה לאידאליזציה של העבר או לתפיסה רגשנית שלו, אלא מבקש להשתעשע בו. במילים אחרות, הרטרו נוקט גישה שאיננה מלומדת וטהרנית אלא אירונית ואקלקטית (pp. xxxxi).

האירוניה איננה נחלתו של הרטרו, וניתן לצפות צפייה אירונית גם בטקסט וינטג' שבמקור היה רציני, אולם יש חשיבות להפרדה בין הרטרו לווינטג' בדיון על סאטירה העושה שימוש בתוכניות ילדים. מצב הרוח הנוסטלגי הנוצר בעקבות צפייה בתוכנית וינטג' מתרחש בזמן פענוח הטקסט ותלוי באופן שבו הצופה קורא את הטקסט. לעומת זאת, טקסט הרטרו, המאופיין אסתטית כסגנון נוסטלגי, כבר מקודד לרוב באופן אירוני, מה שמחזק את מעמדו הפוליטי (פיסק, 1995). ככזה הוא עשוי לעורר מצב רוח נוסטלגי, או לחלופין ליצור ניכור ביחס לטקסט מהעבר ומרחק ביקורתי ממנו, בשל אותה נוכחות כפולה ואמביוולנטית של העבר בהווה. במתח זה, בין רגשות נוסטלגיה לרגשות ניכור אל מול הסגנון הנוסטלגי הפונה לתוכניות הילדים בישראל, מתמקד החלק הבא.

נוסטלגיה לתוכניות ילדים בישראל

הדיון בנוסטלגיה לתוכניות ילדים בישראל יתחיל בדוגמה טקסטואלית מתוך הסדרה **פלורנטיין** (זמברג ופוקס, ערוץ 2, 1997-2001), המעידה על מקומן של תוכניות אלו בקרב בני דור מסוים של יהודים-ישראלים. **פלורנטיין** הייתה אחת הסדרות הראשונות ששודרו בערוץ המסחרי הראשון בישראל, ערוץ 2, ואחד מסממני התקופה המרכזיים של שנות ה-90 (טלמון וליבס, 2000). היא שיקפה את התחזקותם של ערכים אינדיבידואליסטיים

וקפיטליסטיים, שהחלו לחלחל לחברה הישראלית כבר בשנות ה־70, על חשבון ערכים קולקטיביסטיים וסוציאליסטיים. הסדרה עסקה בצעירים בשנות העשרים המוקדמות של חייהם (דהיינו נולדו בתחילת שנות ה־70) שעברו לגור בתל אביב. אחד המוטיבים הבולטים בסדרה היה רצונם של אותם צעירים לחיות "חיים נורמליים", במנותק מכל הנושאים ה"גדולים" המקיפים אותם (כגון הסכסוך הישראלי-פלסטיני והמתחים העדתיים והדתיים), או כפי שששרו שניים מהגיבורים בשיר שחיברו: "גר בפלורנטין, חולם על ניו יורק סיטי".

אולם בסופו של דבר המציאות מנפצת את ה"בועה" של גיבורי הסדרה, כאשר ראש הממשלה יצחק רבין נרצח. אחת הגיבורות, שירה (בגילומה של איילת זורר), כוכבת בערוץ הילדים בכבלים, מסתגרת בחדרה לאחר הרצח ומסרבת לצאת ממנו או לאפשר לאימה (בגילומה של נירה רביקוביץ, שהייתה כוכבת תוכניות ילדים בשנות ה־70), לבן זוגה, לבוס או לחברים שלה להיכנס. כחלק מהניסיונות של חברה לעודד אותה ולשכנע אותה לצאת מהחדר הם בוחרים לשיר שירים מתוך תוכניות ילדים ששודרו בילדותם - "ראש כרוב" ו"בזיק ויויו"⁵ - ואף משנים את מילות השיר ל"בזיק ושירה". פעולה, או "הופעה" זו, נעשית מתוך תקווה שהשירים יעודדו את שירה ויחזירו אותה ל"טעם הילדות".

על פי ההבחנות של האצ'ון וואלדס, שירים אלו אמורים "להחזיר" את שירה לעבר הנתפס כ"פשוט, טהור, מסודר, קל, יפה או הרמוני", בניגוד להווה הנחוה כ"מסובך, מזוהם, מבולגן, קשה, מכווער וגדוש עימותים" (Hutcheon & Valdés, 2000, p. 20). אין זו אותה נוסטלגיה משקמת, במושגיה של בויס, החוזרת למיתוסים טרום-מודרניים (דוגמת החיים בארץ ישראל בתקופת המקרא), אשר מאפיינת תנועות לאומיות ולאומניות (Boym, 2008, p. 41), ויש בה אף ממד משחקי ופרפורמטיבי המשחזר את העבר בידעה שהייצוג איננו אותנטי או "הדבר האמיתי"⁴ (Cook, 2004, p. 4). בו בזמן, זוהי נוסטלגיה המצביעה על עבר שנדמה טהור יותר מההווה. התחושה כי העבר היה טוב יותר מתעצמת עקב חוסר שביעות הרצון שחווה שירה במקום העבודה שלה, ערוץ הילדים, המייצג בסדרה ערכים קפיטליסטיים בלבד (מסר שמתחדד כאשר בעלי הערוץ מביעים רצון לייצר בובה בדמות שירה שתימכר למעריצותיה). הסגנון הנוסטלגי ב**פלורנטין**, אם כך, מלווה גם במצב רוח נוסטלגי, שניתן לכנותו "נוסטלגיה פשוטה", המציג עמדה שלפיה בעבר ה"יפה" המצב היה טוב יותר מאשר בהווה הלא אטרקטיבי (Davis, 1979, pp. 17-18).

"נוסטלגיה פשוטה" זו מאפיינת כתבות רבות העוסקות בתוכניות הילדים של הטלוויזיה החינוכית.⁶ כך לדוגמה אומרת אם בשנות השלושים לחייה, המנסה לצפות

עם ילדיה ב־DVD של תוכניות מהעבר: "אני מאוד אוהבת את זה. זה התמימות. היופי. הטוהר" (מצוטט אצל מיטלמן, 2009). בריאיון שנערך ב־2017 עם דודו זר, שגילם את דודו בסדרה **פרפר נחמד**, שאל המראיין, שלדבריו "גדל על **פרפר נחמד**", מה חסר בתוכניות הילדים של היום, וזר השיב: "מה שחסר זה הרוגע, הנעימות, הקצב היותר רגוע לילדים קטנים, שהכול היום מאוד תזזיתי [...] אני מאמין שחסר פשוט תמימות, רגיעה וכבוד למי שיושב בצד השני של המסך" (uz72777, 2017). גם בכתבה על ערוץ החינוכית משווה הכותבת בגעגועים בין תוכניות הילדים של העבר לאלו של ההווה:

ערוץ הילדים הרגיל אותנו שכוכבי הילדים הם מעין מדריכי קייטנות [...] ברביות וקנים נשאפים עם עולם רוחני שמורכב מטלפרומפטר. בעוד שאם לחזור אל ההתרפקות על העבר, מנחי התוכניות היו שחקנים ויוצרים בעלי עולם תוכן ונסיון, כאלו שראו בחינוך הדור הצעיר מטרה חשובה ולא תחנת ביניים עד שיגלו אותם (וולך, 2013).

געגועים ל"תמימות" של תוכניות ילדים עשויים להופיע כמעט בכל תרבות טלוויזיונית, אולם לכל תרבות אופי משלה, שאותו יש לבחון כדי להבין את הנוסטלגיה לסוגת תוכניות הילדים. כך, אם בארצות הברית רוב תוכניות הטלוויזיה לילדים הופקו בערוצים מסחריים שאותם הניעה מלכתחילה השאיפה לרווח כספי (Mittell, 2015, p. 113), הרי באירופה, ובעיקר בבריטניה, השידור הציבורי היה דומיננטי, ולעיתים בלעדי, ולכן תוכניות הילדים התאפיינו בגוון חינוכי־ערכי ונתפסו כתרומה לשירות הציבורי, בשונה מההיצע המסחרי (D'Arma & Steemers, 2010, p. 114). תפיסה זו מנוגדת לעקרונות השידור המסחרי, שצמח גם בבריטניה וגם בישראל בשלב מאוחר יותר, אשר בו "תרבות הטלוויזיה לילדים קשורה ללא ספק הדוקות לתרבות הצריכה הפופולרית" (לורי, 2006, עמ' 242).

בתחילת הדרך ישראל אימצה את המודל הציבורי האירופאי/בריטי הן בנוגע לתוכניות הילדים והן בנוגע לדומיננטיות של השידור הציבורי. לפיכך, מאמצע שנות ה־60 עד סוף שנות ה־80 היה בטלוויזיה ערוץ אחד, ובו שודרו בימי חול בשעות קבועות (בשינויים קלים) לאורך היום תוכניות לילדים אשר הפיקו שני גופים נפרדים: הטלוויזיה החינוכית הישראלית ומחלקת תוכניות הילדים והנוער של רשות השידור (גוז'נסקי, 2019, עמ' 29). מצב זה החל להשתנות בהדרגה עם עליית הכבלים בסוף שנות ה־80, ובאמצע העשור השני של המאה ה־21 שידורי הטלוויזיה כללו 19 ערוצים לילדים, פעוטות ומתבגרים, ובהם - כל אחד על פי אופיו - שידורים גם בסופי שבוע ובשעות הערב והלילה. אולם מלבד השינוי הכמותי חל בתכנים גם שינוי ערכי מהותי, ו"הדגש עבר מתפיסה חינוכית ממלכתית לתפיסה מסחרית גלובלית" (עמ' 10).

במילים אחרות, ההתרפקות על תוכניות הילדים מצד גיבורי **פלורנטיין** בני העשרים ומשהו באמצע שנות ה־90, הפופולריות של אוספי תוכניות הילדים בקרב בני השלושים ומשהו בתחילת שנות ה־2000 (מיטלמן, 2009) והגעגוע של הורים לילדים לתוכניות ה"תמימות" הם אומנם געגועים אישיים לילדות, המשותפים לאנשים רבים, אולם גם געגועים לטלוויזיה לא ממוסחרת שמטרתה, כמו תוכניות בערוצים ציבוריים אחרים, איננה צבירת הון אלא חינוך, נגישות וגיוון (לורי, 1999, עמ' 242). אבל חינוך לאילו ערכים בדיוק?

אם מדובר בטלוויזיה ממלכתית ואם בטלוויזיה פרטית, תוכניות הילדים נטו לאשרר נורמות תרבותיות הנוגעות למגדר וגזע (Messinger-Davies, 2015, p. 114) ולייצג אמונות, רעיונות ומנהגים מסוימים כטבעיים, בעוד אמונות ותפיסות אחרות מוסגרו כלא טבעיות, מפוקפקות, בלתי אפשריות או פשוט בלתי מתקבלות על הדעת (Rankin & Neighbors, 2011, p. 1). בהקשר הישראלי, בשל עצם העובדה שהטלוויזיה לילדים הייתה ציבורית, גופי השידור הציבוריים "ראו את הילדים כתלמידים, והתוכניות נועדו ללמדם ולחנכם בהתאם לתפיסות הממלכתיות ההגמוניות" (גוז'נסקי, 2019, עמ' 10). אין זה מפליא, אם כן, שהיוצרים והיוצרות תיארו את עבודתם במונחים של השיח הציוני ההגמוני, ואף תפסו אותה כמעשה "חלוצי" (עמ' 32).

אם כן, הגעגועים לתוכניות הילדים מהעבר הם גם געגועים לתחושה של קולקטיב מאוחד והרמוני. רעיון זה מופיע לא פעם בשיח הפופולרי על תוכניות הילדים של הטלוויזיה החינוכית משנות ה־80, כאשר לעיתים קרובות מתבצעת הסבה (אינטרפלציה) ישירה דרך השימוש בגוף ראשון רבים, המשייכת את הצופה/מאזין/קורא ל"אנחנו" מדומיין (Bourdon & Kligler-Vilenchik, 2020). שיח זה כולל אמירות כגון: "הטלוויזיה החינוכית היא פס הקול של החיים שלנו" (שלם, 2018); "הזדמנות נהדרת להיזכר בסדרות האהובות שגדלנו עליהן, בעיקר כשהיינו חולים או מבריזים מבית הספר" (כתבי ynet, 2011); ו"[...] החלטנו לחזור אחורה במנהרת הזמן ולהיזכר בכמה מהתוכניות והדמויות שעיצבו את **נוף ילדותנו**" (רוטה־גבאי, 2017) (ההדגשות שלי, א"ח).

ברם, במציאות הישראלית של המאה ה־21, תקופה שבה שיח הזהויות פורח, קשה לגשת לעבר זה ללא שיפוטיות, ולעיתים קרובות הפנייה הנוסטלגית אליו נעשית בביקורתיות, או לפחות בספקנות, וכוללת שאלות כמו: "האם זה באמת היה כך? [...] האם הדברים ייראו לי כפי שאני מדמין עכשיו שהם היו אז?" (Davis, 1979, p. 21). עקב שילוב זה בין נוסטלגיה למבט מפוכח, לעיתים קרובות הפנייה לתוכניות העבר

כוללת מבט אירוני, וכפי שטוען דיוויד בקינגהם, טלוויזיה לילדים היא מטרה בולטת, בלתי נמנעת כמעט, לחיבור בין אירוניה ונוסטלגיה (Buckingham, 2002, p. 9).

מבט אירוני זה פופולרי מאוד בתרבות הישראלית, בדגש על טקסטים המציעים לחזור לתוכניות הילדים דרך הפרודיה, שעושה שימוש מובהק בסגנון הרטרו. כך, למשל, במערכון של גיתית פישר, הדמות תותית - שמתאפיינת בסגנון ושפה המקושרים למופעי דראג ולתת התרבות הטרנסית בישראל (למרות שהשחקנית סיסג'נדרית) - מספרת על מה שקרה כביכול מאחורי הקלעים של **פרפר נחמד** [סרטון 3], כולל אלימות, יציאה מהארון ותרופות הרגעה. דוגמה נוספת היא "המועדון של שועלי" - פינה קבועה בתוכנית המערכונים **היפופוטם** - אשר הדהדה את **פרפר נחמד** באמצעות התפאורה, הבובות המדברות, המנחה בתפקיד המבוגר המחנך והשירים המותאמים למסר החינוכי [סרטון 4]. מערכונים אלו מבקרים במידת מה את הנעשה בישראל, אולם אינם מערערים על הנחות היסוד של האידאולוגיה הציונית. כך, לדוגמה, עולה ביקורת על תלושי השיי המחולקים בחגים, על מדיניות המחזור, על הקושי להרכיב רדיו במכונית ואפילו על צורת הברכה לאדם שמתעטש, וכל אלו מלווים בשירים על גבול הנונסוס.



היפופוטם, "שועלי - פסח". זכויות: Hipopotam



"תותית פותחת על פרפר נחמד". זכויות: גיתית פישר

ההבנה שהנוסטלגיה לתוכניות הילדים בכלל, ול**פרפר נחמד** בפרט, היא בעיקר משועשעת ולא ביקורתית מתחזקת כאשר דודו זר, המזוהה יותר מכול עם **פרפר נחמד**, משתלב בעצמו במערכונים כאלה. כך, הוא משתתף במערכון רדיו של קבוצת היפופוטם בשם "פרפר נחמד - הפרק האבוד" ומסביר ל"בובות" כי הם תוצר של הנדסה גנטית ומוטציות גנטיות של פסולת גרעינית, וכאשר הוא מנסה לשיר את ההסברים אחת הבובות יורה באוויר ומבקשת "בלי שירים" (nirtz2, 2007). במערכון בשם "שכחתם את דודו", זר חוטף ילד במטרה להזכיר לו מי הוא, ובין היתר "חושף" בשיר את אחורי הקלעים של התוכנית: "איך שכחתם את בץ / הייתה לו וילה על הגב / פרנס שלושה צבונים / סוחר בהרואין עכשיו / [...] ומה עם שבי? / אבד עליו הכלח / הסתבך עם מאפיונרים / שגמרו עליו עם מלח". בתגובה אומרים "מנחי" המערכון:

"נראה שהדמויות הנוסטלגיות במצב לא קל [...] אך נראה שהדור הצעיר מודאג מדברים אחרים", ומזכירים שמות של כוכבי תוכניות ילדים עכשוויים (טו שורט, 2010).

גם כאשר נעשה שימוש בפרפר נחמד כדי להעביר ביקורת, הביקורת נשארת בתחומי הקונצנזוס הישראלי-ליברלי. תופעה זו בולטת בפעילות הדיגיטלית של הטלוויזיה החינוכית, שבה נעשה שימוש רב בתוכניות הילדים המקוריות או המיובאות ששודרה בעבר, להבעת דעה ואף ביקורת על תהליכים עכשוויים. כך, לדוגמה, בתגובה לדבריו של שר החינוך רפי פרץ, שהצהיר כי הוא תומך בטיפולי המרה, הועלה בדף הפייסבוק של החינוכית פוסט הכולל סרטון של השיר "אני תמיד נשאר אני" מתוך פרפר נחמד, עם הכותרת "הנה שר החינוך רפי פרץ, תיקנתי לך" [דימוי 1].



דימוי 1: הפוסט של כאן חינוכית (כאן ארכיון, 2019)

אומנם החינוכית מציגה את העבר כיפה, אולם מטרתה איננה רק להצחיק או לפנות לתחושת "אנחנו" מזויפת, אלא גם לבקר דרכו את המציאות הישראלית בהווה. במילים אחרות, מנהלי דף הפייסבוק של החינוכית מנצלים את הפוטנציאל הגלום בנוסטלגיה ביקורתית, או רפלקטיבית, כדי להביע דעה על המציאות. עם זאת, מאחר שאלו התבטאויות המשויכות לטלוויזיה החינוכית עצמה, הן יכולות להביע ביקורת

מוגבלת בלבד כלפי התכנים שעלו בערוץ בעבר וכלפי המדינה המממנת ערוץ זה.

דוגמה לנוסטלגיה ביקורתית יותר, ואף סאטירית, ניתן למצוא בשיר "גבי ודבי (היפ הופ ציוני)" של להקת הדג נחש [סרטון 5]. השיר עושה שימוש בדמויות מהתוכנית ללימוד אנגלית **גבי ודבי** (הטלוויזיה החינוכית, 1976) כדי לבקר את ההווה הישראלי (של שנת 2002) ולהציג את "כל פרטי המציאות הישראלית העגומה והקשה". לדעת מבקר המוזיקה גידי אביבי, "זה שיר שמתמצת את הרצון של 'הדג נחש' לנוע בין אמירה אישית עם מעורבות חברתית ואף אמירה פוליטית לבין רצונם להציע בידור עשוי כהלכה" (אביבי, 2004). עם זאת, כפי שמציין אביבי, נראה שבסופו של דבר גם בשיר זה "הבידור מנצח", והביקורת מצופה בשכבת אירוניה המטשטשת את המסר הפוליטי.



"גבי ודבי (היפ הופ ציוני)" - הדג נחש

אם כן, הפנייה לתוכניות הילדים מהעבר יכולה לנוע בין "נוסטלגיה פשוטה" ואף "משקמת" לנוסטלגיה רפלקטיבית, אירונית וביקורתית. אולם, אף אחת מהדוגמאות שהובאו עד כה לא הציעה סאטירה נוקבת או ביקורת קונקרטית על עוולות המתרחשות בחברה הישראלית. בחלק האחרון של המאמר אבחן באילו אופנים **היהודים באים** חורגת ממהלך זה, ומציעה מהלך סאטירי ביקורתי ואף "אליס" דווקא דרך תוכניות הילדים.

היהודים באים

היהודים באים עוררה זעם ציבורי עוד לפני עלייתה לאוויר. הסיבה לכך הייתה קדימון שבו הוצגו הרוצחים ברוך גולדשטיין, יגאל עמיר ויונה אברושמי כמשתתפים

בתוכנית ילדים פיקטיבית, השרים ביצעו מחודש לשיר "אני תמיד נשאר אני" מתוך **פרפר נחמד**: "לפעמים אני גיבור ולפעמים רוצח / לפעמים מתנקש ולפעמים טובח / אבל אני רוצח ימני". הקדימון עורר תגובות זועמות מצד פוליטיקאים ואנשי ציבור המזוהים עם הימין, מה שהוביל לדחייה של כמה חודשים בעליית העונה הראשונה לשידור (איזיקוביץ', 2014), וכיום אינו זמין יותר לצפייה [דימוי 2]. עם זאת, התוכנית לא נטשה את הפנייה לתוכניות ילדים כדי להביע ביקורת על החברה הישראלית. כך, חמש העונות שעלו לשידור עד כה כללו מערכונים הפונים ל**פרפר נחמד** ועוסקים באונס, אפליית מזרחים והנכפה, מערכון שבו פיסטוק **מבנית של פיסטוק** (פלד וצחור, הטלוויזיה הלימודית, 1983-1981) חוזר מהטבח בסברה ושתילה, ומערכון שבו הכלב דובי דוברמן, מהתוכנית **הדוברמן החברמן** (לופנפלד-זינקלר, הטלוויזיה הלימודית, 1981) מתגלה כמטרידן מיני סדרתי.



מתוך הקדימון לעונה הראשונה של היהודים באים

את היחס הפרודי בין המערכונים לתוכניות הילדים, או את האופנים שבהם מחקים המערכונים את טקסט המקור, ובעיקר את הסגנון שלו, קל מאוד לזהות דרך התפאורה, המוזיקה ובעיקר נראותן ושמותיהן של הדמויות. במערכונים הפונים ל**פרפר נחמד** נשמרים גם עקרונות מבניים ונרטיביים, כאשר העיקרון המרכזי הוא העמדתו של מה שיובל גוז'נסקי (2019, עמ' 36) מכנה "מבוגר מיטיב", אשר מדרך בובות מתחלפות המייצגות את הילדים הצופים. ההדרכה ב**פרפר נחמד** לוותה לרוב גם בשירים התואמים לנושא, מרכיב שנכלל, בין השאר, בקדימון הגנוז לתוכנית ("אני רוצח ימני") וכן במערכון "פרפר נחמד - יום האהבה" [סרטון 6]. במערכון זה מספר דודו לבובות על המקור ליום האהבה היהודי, ט"ו באב, שכלל אונס נשים, ומבקש מהן לשיר איתו

(לפי המנגינה של "אצא לי השוקה"): "אצא לי לכרם, בחורה יפה אחטוף לי. הבחורה: לא, לא, לא, לא! כך היא תצעק עד אור הבוקר".



היהודים באים, "פרפר נחמד - ט"ו באב". זכויות: כאן 11

אם בטקסט המקורי של **פרפר נחמד** מופיע מבוגר הדואג לרווחת ה"ילדים", שומר על שפה נקייה ומציג מציאות כמעט מושלמת כדי לספק לילדים תחושה של ביטחון והגנה ואף גאווה על זהותם, הרי בפרודיה של **היהודים באים** מתגלה מבוגר אלים, המשתף את הילדים בתכנים קשים, ובמקום לתווך להם את עולם המבוגרים באופן התואם את גילם, חושף בפניהם את המציאות ואת החברה, שהם חלק בלתי נפרד ממנה, במלוא כיעורן. רוצה לומר, בניגוד לשימוש הפרודי והמשועשע בתוכניות הילדים שהוצג למעלה, המערכונים של **היהודים באים** מציעים גם סאטירה ביקורתית, דהיינו טקסט שמתמקד גם בשאלות מוסריות וחברתיות וברצון לשפר את המציאות (Hutcheon, 2000, p. 16). מזווית זו, **היהודים באים** איננה רק "משחק", כפי שמכנה ולדימיר נבוקוב את הפרודיה, אלא ממש "שיעור" - התפקיד שלדעתו על הסאטירה למלא (Nabokov, cited in Hutcheon, 2000, p. 78).

אם כן, כדי להבין את "חומר הלימוד" של מערכוני **היהודים באים**, יש להתעכב גם על הסגנון ההיברידי של התוכנית, הנע בין מציאות (דמויות אמיתיות ואירועים אמיתיים) לבדיה (התרחשויות מופרכות המגולמות בידי שחקנים הפועלים על פי תסריט). טשטוש זה נעשה תחילה בעזרת כותרות המציניות זמן ומקום בתחילת מערכונים שונים (דוגמת "ים סוף, 1200 לפנה"ס" או "זכרון יעקב, 1917"), וכך מעגנות את המערכון ברגע היסטורי או מיתי קונקרטי. אולם המאפיין המרכזי של **היהודים**

באים, המגדיר את הפורמט של התוכנית, הוא השימוש הפרודי בדמויות ואירועים מהעבר היהודי והישראלי כדי לבקר אמונות, תפיסות ואידאולוגיות דומיננטיות בתרבות הישראלית-יהודית. לדוגמה, מאבקים ואישים היסטוריים הזוכים להאדרה ומצוינים ברוב הדר כייצוגים של "גבורה", ואף ממלאים תפקיד מרכזי בנוסטלגיה המשקמת הצינונית - כמו סיפורי בר כוכבא והחשמונאים או מצדה - עוברים דה-מיסטיפיקציה ומוצגים באופן מגוחך ואף ביקורתי. בין המוטיבים החוזרים מדור לדור וממערכון למערכון ישנם שיגעון גדלות, אמונה לא רצינולית באלוהים, עיוורון לנוכח המציאות, הקרבת חיים מיותרת וזלזול בחיי אדם של לא-יהודים.

כניסתן של תוכניות הילדים לתוך רשימת האורחים החשובים בתוכנית היא חלק בלתי נפרד מהמהלך הסאטירי של **היהודים באים**, גם אם במבט ראשון נדמה שהיא תמוהה. הרי מה לאברהם אבינו, משה, הרמב"ם חנה סנש או דוד בן גוריון ולדודו זר, פיסטוק או דובי דוברמן? המשותף לכולם הוא תחושת הנוסטלגיה. אולם אם הראשונים קשורים לנוסטלגיה קולקטיבית המאפיינת את הצינונות (חלמיש, 2012) ולא נחוותה באופן אישי, אלא הועברה כמעין זיכרון תותב (prosthetic memory) לאורך הדורות (Landsberg, 2004), הרי האחרונים נוגעים בנוסטלגיה אישית, או חוויות ממקור ראשון (first-hand experiences) (Cook, 2004, p. 2) של היוצרים והיוצרות ושל חלק ניכר מהצופים והצופות היהודים-ישראלים בני דור מסוים. ערעור על זיכרונות ילדות אלו, או צביעתם בגוונים כהים, הופכת את הביקורת מתאורטית ומרוחקת לכזו שנוגעת גם ברגש ובתחושת השייכות לקולקטיב. לפיכך, תחושת "הנוכחות האמביוולנטית" של העבר בהווה שעשויה להתערור מול פרודיית הרטרו מאפיינת באמביוולנטיות נוספת: תחושת שייכות לקולקטיב ובו בזמן ביקורת עליו. רעיון זה יודגם דרך קריאה טקסטואלית בשלושה מערכונים של **היהודים באים**.



היהודים באים, "פרפר נחמד - פסח". זכויות: כאן 11

המערכון "פרפר נחמד - פסח" [סרטון 7] עוסק בהקראת עשר המכות, הנחשבת לאחת מגולות הכותרת של קריאת ההגדה של פסח בליל הסדר. נהוג שכל המשתתפים קוראים את המכות בקול רם, גם, ואולי בעיקר, את המכה האחרונה והקשה ביותר, מכת בכורות. בתחילת המערכון מְהִמָּה הכבשה וגולי התרנגול מנסים למנות את עשר המכות ללא הצלחה וקוראים לדודו לעזרה. כאשר דודו מגיע הוא מציע להם, כמובן, לשיר בשביל לזכור, ולאחר השיר נערכת השיחה הבאה:

מה־מה: מה זה מכת בכורות?

דודו: אה, מכת בכורות זה שבכל משפחה מצרית אלוהים הרג רק את הילד הבכור.

מה־מה: אותי הוא בחיים לא היה תופס כי אני אלופה במחבואים!

דודו: זה נכון, מה־מה, את באמת אלופה במחבואים, אבל את יודעת, אלוהים מחפש מעולה, בארון, בעליית הגג, במרתף, אי אפשר בעצם להתחבא מאלוהים. שירו איתו!

כולם: [שרים בהתלהבות לפי המנגינה של "שובבים במיטה" מתוך פרפר נחמד] בדירה אחת לא כך כך גדולה / ארבעה בכורים טרה לה לה לה לה / אמר הקטן: בואו נסתתר / ומי שישרוד, יספר / וגיל גלגול וגיל גילגל / והופ, אלוהים מצא אותם!

הניגוד בין תוכן השיר (ילדים המתחבאים מאלוהים כדי שלא יהרוג אותם) ובין הלחן המוכר והנוסטלגי יוצר פער אירוני המחדד את הביקורת על הציבור היהודי אשר מקבל

בשוויון נפש, ואף בגאווה ובשמחה, מוות של חפים מפשע מתוך החלטה אלוהית. הפנייה לעבר הנוסטלגי של **פרפר נחמד**, הנתפס אצל צופים רבים בתור "העבר הישראלי", מציגה את הישראלים כילדים תמימים המחזיקים בתפיסה דיכוטומית של אנשים שחייהם "חשובים" לעומת כאלו שחייהם "לא חשובים", או בניסוחה של ג'ודית באטלר, אלו שחייהם מוערכים והמוות שלהם מצער אל מול אלו שחייהם אינם מוערכים ולא ניתן להתאבל על מותם (Butler, 2009, p. 22) - והמערכון יוצא נגד דיכוטומיה זו.

כאשר מה־מה שואלת את דודו, לאחר השיר, איך אלוהים הרג את הבכורים, דודו מדגים עליה ועל בולי שיטות רצח שונות - חניקה, מכות, שרפה - וכך מקבל המונח היבש "מכת בכורות" ממד מוחשי ואלים, כאשר האלימות מופנית אל הבובות שבמקור ייצגו, כאמור, את הילדים הצופים בתוכנית (גוז'נסקי, 2019, עמ' 39). ההיפוך שמציע הטקסט באמצעות הפיכת הבובות/ישראלים לקורבנות, ובכך הטשטוש שהוא מציע בין חיים "חשובים" ו"לא חשובים", מתחדד דרך שילוב זיכרון השואה במערכון. הקונוטציה לשואה עולה לראשונה כאשר דודו מדבר על החיפוש בעליית הגג או במרתף - מונחים החורגים מהעולם הסמנטי של מצרים העתיקה ומקושרים בתודעה היהודית-ישראלית הקולקטיבית לעולם המושגים השייכים לשואה, בעיקר בהקשר של יהודים שהסתתרו מהנאצים, ובראשם אנה פרנק. בסוף המערכון הופכת הרמיזה לאמירה גלויה:

דודו: [...] ואלוהים היה צריך לעבור בית, בית. הוא ולא מלאך, הוא ולא שרף. למרות שחלק הוא כן שרף.

מה־מה: וואו, הוא בטח נורא התעיף.

דודו: נכון, ובגלל זה הוא נח בשואה.

גולי: דודו, מה זה "השואה"?

דודו: אה, את זה אנחנו נלמד בשבוע הבא, ילדים. בינתיים, חג שמח, ילדים!

אין זה המערכון היחיד של **יהודים באים** העוסק בשואה, או ליתר דיוק בזיכרון השואה בישראל ובאופנים שבהם הוא יוצר אדישות בקרב יהודים-ישראלים כלפי מותם של אחרים. למשל, במערכון בשם "קשרים עם מדינות אפריקה" נראה נציג של רואנדה מבקר ביד ושם, מתרשם מהתמונות ומיד מוחתם על עסקת נשק עם ישראל. כך המערכון לא רק מראה כיצד השואה מוכפפת לעקרון החליפין ומומרת חומרית מבחינה כלכלית-מסחרית (צוקרמן וצימרמן, 2002, עמ' 1), אלא גם כיצד התרבות הישראלית אדישה לסבל של אחרים, בעיקר אם יש לה רווח מכך. במערכון זה מצטרפת **יהודים באים** למסורת הסאטירה הישראלית המצביעה על זכר השואה כמניע מרכזי

באידאולוגיה ובמדיניות הישראליות, ובעיקר בהצדקת האלימות כלפי הפלסטינים, ולכן אלמנט מהותי שיש להתייחס אליו (זנדברג, 2008; שטיינר-לבני, 2014). אלימות זו עומדת גם במרכז מערכון נוסף הנשען על **פרפר נחמד**.

פרפר נחמד – נכבה

מאמר זה נפתח בציטוטים משני טקסטים העוסקים ביום העצמאות: האחד הוא פרק **מפרפר נחמד** בשם "פרחים ליום העצמאות", והשני - מערכון של **היהודים באים** הנושא את השם המתריס "פרפר נחמד - נכבה". קשת התגובות של התרבות הישראלית-יהודית לאירועי הנכבה נעה מניסיון למחוק כל זכר לקיום הפלסטיני בשטחה של ארץ ישראל - בין היתר באמצעות העלמת שמות של כפרים פלסטיניים ממפות ישראליות ותיאורי נוף המעלימים כל עבר פלסטיני (קדמן, 2008) - הכחשות גורפות של המעורבות הישראלית בגירוש, הכרה באחריות הישראלית אך המעטה בערכה, ועד להכרה באחריות אך סירוב לקרוא לאירועים בשם "נכבה". רק מיעוט שבמיעוט מאזרחי ישראל היהודים מכיר ב"נכבה" ודורש לדון בה ובהשלכותיה. אניטה שפירא (המכירה בגירוש ומסרבת להשתמש במונח "נכבה") מסבירה תופעה זאת כך: "זיכרון הגירוש ממשיך לנוע באזור הדמדומים שבין המודע לבלתי מודע, בין המודחק והמוכר. אנחנו מעדיפים לא לזכור אותו, כשם שאנו דוחים מזיכרונו אותם קטעי מציאות שאינם נוחים לנו, מעיקים עלינו, או מפריעים לדימוי העצמי שלנו" (שפירא, 2002, עמ' 97).

אולם חל שינוי בתרבות הישראלית מאז שהדברים האלו נכתבו, וזיכרון הנכבה החל לעלות ולצוף מעל פני השטח, תחילה דרך כתיבתם של מי שכוננו בישראל "ההיסטוריונים החדשים" - היסטוריונים שהחלו לערער על נרטיב־העל הציוני ולתהות על מוסריותו של הצד הישראלי, ולאחר מכן דווקא בידי אותם גורמים שרצו להשכיח את אירועי הנכבה. אחד משיאייו של מהלך זה היה "תיקון 40 לחוק יסודות התקציב", שכונה בשיח הישראלי "חוק הנכבה", המסמיק את שר האוצר לבצע קיצוצים נרחבים בתקציביהם של גופים המציינים את יום העצמאות או יום הקמת המדינה כיום אבל, דהיינו כ"יום הנכבה" (פוקס, בלאנדר וקרמניצר, 2015, עמ' 33). בניגוד לכוונתו המקורית, להשכיח את האירועים הקשים, הוא הפך לחלק ממה שמכונה שאול סתר "שיבתה של הנכבה", "שהרי ההגבלה, ההשתקה, האיסור - כך למדנו מפוקו [...] מצויים בלב ליבו של השיח, ביסוד כל תשוקת דיבור" (סתר, 2011).

המערכון של **היהודים באים** מגיב ישירות לחוק זה, מגחך אותו ובו בזמן מצביע על הסכנה הטמונה בו, לא רק לפלסטינים אלא גם ליהודים. מה שמתחיל כניסיון לשלוט ברגש של הפלסטינים ואיסור לציין רגש זה מתרחב ומוחל על כל מי שלא מסכים עם

מקשרים בין המסרים הרכים והילדותיים של תוכניות הילדים בישראל ובין העמדות המשתיקות והמאיימות שמציגים שרת התרבות, דודו זר, ואולי החברה הישראלית כולה בשנים האחרונות.

הבית של פיסטוק



היהודים באים, "הבית של פיסטוק". זכויות: כאן 11

המערכון "הבית של פיסטוק" [סרטון 8] מציע פרודיה ברורה ומובהקת לתוכנית **בבית של פיסטוק** (להלן: **פיסטוק**), שהיא ספין-אוף (spin-off) לתוכנית **רגע עם דודלי** (צחור, הטלוויזיה החינוכית, 1976-1981). **פיסטוק** סבבה סביב מערכת יחסים בין ילד בשם רגע (המגולם בידי השחקנית הבוגרת ציפי מור) ומבוגר ילדותי בשם פיסטוק (ספי ריבלין). בתחילת המערכון "הבית של פיסטוק" מוצגות כמה שניות מתוך השיר הפותח של התוכנית, ומיד אחריהן נראה רגע (יניב ביטון) יושב ומפרק שעון, כאשר מעליו מופיע הכיתוב "קצת ימינה, מעבר להר, 1982", המתכתב עם שיר הפתיחה של התוכנית. לאחר מונולוג קצר של רגע נכנס פיסטוק (יוסי מרשק) לדירה, עם רובה, מדי צבא וקיטבג, שאותו הוא מכניס למקרר. רגע שואל אותו איך היה בטיול בצפון, וכך מתחיל הדיאלוג הבא:

פיסטוק: רגע. תגיד, יש מצב שאתה אולי הולך היום הביתה?

רגע: מה? למה?

פיסטוק: כי עברו עליי ימים מאוד קשים ואני צריך להיות לבד.

רגע: מה, מה, לא היה לך כיף בטיול שעשית בצפון? לא נהנית?

פיסטוק: לא! לא נהנית! לא היה לי כיף! הייתי בפאקנג סברה ושתילה. רגע: סברה ושתילה! זה מצחיק כל כך להגיד "סברה ושתילה". זה כמו להגיד "צימוק ונרגילה", כמו להגיד "הפופיק של צילה". זה מצחיק להגיד "סברה ושתילה".

פיסטוק: זה לא מצחיק.

אולם רגע לא מוותר, ומנסה לעודד את פיסטוק, בין היתר באמצעות ההצעה להכין לו קקאו. מיד לאחר מכן נראים רגע ופיסטוק יושבים על הספה, רגע שותה שוקו ופיסטוק שותה משקה אלכוהולי. רגע ממשיך להתעקש שפיסטוק יספר לו איך היה "בטיול בצפון". פיסטוק נשבר ומציע להסביר לו בעזרת סרט מצויר, אולם הסרט שבו הם צופים הוא **ואלס עם באשיר** (פולמן, 2008). הסרט גורם לרגע להביע רצון ללכת הביתה, אם כי בתירוץ שהוא קיבל מחזור.

האפקט הקומי של המערכון, או מה שמכונה במערכונים, או *pay off* (Neale, 2001, p. 92), נובע מהמתח בין הסרט **ואלס עם באשיר** (להלן **ואלס**), שהוא אומנם סרט אנימציה אך עוסק בתכנים קשים ממלחמת לבנון הראשונה, ובין תוכנית הילדים **פיסטוק**, שאמורה לעסוק בנושאים קלילים התואמים, לפי התפיסה המקובלת, לרמת ההתפתחות של ילדים וילדות. אם כן, אפשר להבין את הפעולה של המערכון בשתי דרכים מרכזיות: פרודיה על תוכניות ילדים והתפקיד שלקחו על עצמן, להגן על ילדים (ואולי בכך גם לשקר להם), וביקורת סאטירית על העמדה הישראלית בנוגע לטבח סברה ושתילה בעזרת ההתרפקות הנוסטלגית על תוכניות ילדים. אומנם הדגש במאמר זה הוא על הפנייה הנוסטלגית, אולם הדיון בתפקידיה של הטלוויזיה לילדים, בדגש על האופן שבו יוצרה תופסים אותה, יחדד את הבנת המהלך הסאטירי.

טלוויזיה לילדים לא נוצרת בידי הילדים עצמם אלא בידי מבוגרים, כפי שמזכיר בקינגהם, ומכאן שתוכניות טלוויזיה לילדים צריכות להיבחן לא כשיקוף לרצונות או לפנטזיות של הילדים עצמם, אלא בעיקר כהשלכה של האופנים שבהם מבוגרים מדמיינים ילדים (Buckingham, 2002). אחת מהנחות היסוד המרכזיות של רבים מיוצרי ויוצרות הטלוויזיה לילדים היא שעולם הילדים נפרד מבובהק מעולם המבוגרים (גו'נסקי, 2019, עמ' 20), מה שמוביל לפיתוח "תפיסה מגוננת", שעל פיה תפקיד היוצרים להציג את העולם בצורה חיובית, "המרוחקת מהמציאות ועוקפת עימותים וסתירות" (עמ' 232). למרות הניסיון להציג עמדה זו כטבעית והכרחית, ברור שהיא תוצר מובהק של אידאולוגיה, ומה שנחשב "מסוכן" או "מאיים" הוא לעיתים מה שעלול לערער תפיסות הגמוניות של המציאות, ולא דווקא את נפשו של הילד.

כך, לדוגמה, ניל פוסטמן, שהאשים את הטלוויזיה במה שהוא מכנה "אובדן הילדות", מתאר את הסכנות שבחשיפת ילדים לתכנים לא הולמים: "הטלוויזיה אינה חייבת להבדיל בין הקטגוריות 'ילד' ו'מבוגר' [...] אם נוטלים מאיתנו את האמצעים לשמירת סוד, נוטלים מאיתנו את הסוד עצמו. כך גם נעלמת הבושה בנוגע לגילוי עריות, אלימות, הומוסקסואליות ומחלות נפש" (פוסטמן, 1990, עמ' 77). כלומר, לדעת פוסטמן יש להסתיר מפני ילדים זהויות מיניות לא הטרסקסואליות, וכנראה גם מבנים משפחתיים לא הטרונורמטיביים. אולם נשאלת השאלה על מי מגינה הסתרה זו, על הילדים או על המבנה המסורתי (ולעיתים דכאני) של המשפחה? כחלופה לנקודת מבט זו מביא גוז'נסקי (2019, עמ' 238) את הביקורת של ברונו בטלחיים על סיפורי הילדים המודרניים, ומשליך אותה על "התפיסה המגוננת" של יוצרי ויוצרות טלוויזיה לילדים:

הורים רבים מאמינים, כי יש להציג בפני הילד רק מציאות נעימה ודמויות נעימות, המהוות משאת-נפש - לחשפו אך ורק לציידים הוורוד של הדברים. אך הצגה חד צדדית זו **מוזינה את המחשבה בצורה חד צדדית בלבד**, ואילו המציאות איננה רק ורודה. [...] סיפורים בני-זמננו, הנכתבים לגיל הרך, מתחמקים ברובם מבעיות-קיום אלו, על אף שהן שאלות חמורות לכלונו [...] באגדות הרע קיים בדיקו כמו הטוב. למעשה בכל אגדה מתגלים הטוב והרע בדמויות מסויימות ובמעשיהן, **כפי שגם בחיים מצייים הטוב והרוע בכל, והנטייה לשניהם קיימת בפנימיותו של האדם** (בטלחיים, 1980, עמ' 12-13, ההדגשות שלי, א"ח).

כפי שראינו בניתוח המערכונים הנוספים הפונים לתוכניות ילדים, המוטיב המרכזי החוזר בהם הוא הצגת הזהות הישראלית-יהודית כמי שהצדק והטוב הם נחלתה הבלעדית, ואילו הרוע (או חוסר החשיבות) נמצא בצד של האויבים - המצרים או הפלסטינים. אם כן, נראה שיותר מכפי שהמערכונים מבקרים את תפיסת העולם הילדותית של תוכניות הילדים (שהיא כאמור תוצר של תפיסת העולם של המבוגרים), הם מבקרים את החברה הישראלית ששבויה, גם בבגרותה, בתפיסת עולם "ילדותית" זו. במילים אחרות, לא זו בלבד שהתוכניות מסתירות מפני הילדים את האמת, מתוך צרון להגן עליהם, אלא תפיסת העולם הילדותית משתמרות גם בבגרות.

כדי להיטיב להבין את האלטרנטיבה שמציעה **היהודים באים** יש להתעכב על השיח הישראלי-יהודי בנוגע לטבח בסברה ושתילה. נראה כי בדומה לזיכרון הנוכח-נפקד של הנכבה, כך גם הטבח בסברה ושתילה לא נוכח בזיכרון הישראלי הקולקטיבי, כי גם הוא מאלץ את החברה היהודית להתמודד עם כך שהיא לא תמיד נמצאה בעמדת הקורבן בסכסוך הישראלי-פלסטיני, וכי היו "סיטואציות רבות, חוזרות ונשנות, שבהן יהודים-ישראלים הם מחוללי העוול ההופכים אחרים לקורבנות של אובדן חסר תקנה" (אופיר, 2001, עמ' 267). מסיבה זו נתפס **ואלס** כסרט שהחזיר לתודעה הישראלית הקולקטיבית

את הטבח בסברה ושתילה, ואף תובע מהצופים הישראלים-יהודים "לקבל על עצמנו אחריות אתית על הטרור שלא ראינו בזמן" (יוסף, 2008, עמ' 8).

ברם, נראה כי למרות הפנייה ל**וואלס** כטקסט המנכיח את הטרואומה של האירוע, ולמרות ההומור וההגזמה המאפיינים את הסאטירה, או שמא בזכותם, מציע המערכון עמדה רדיקלית יותר מהסרט בנוגע לאחריות של ישראל וחיילי צה"ל לטבח. אף ש**וואלס** מצביע לאורכו על אשמה כלשהי של ההנהגה הבכירה בישראל, הרי מסקנתו הסופית היא שהגיבור "לא ידע" או "לא הבין" מה מתרחש בסברה ושתילה (דובדבני, 2008, עמ' 50; מורג, 2008). מבחינה זו משכפל הסרט דווקא את הנרטיב הישראלי ההגמוני, שעל פיו לא ניתן היה לדעת שהאישור שנתן צה"ל לפלנגות להיכנס למחנות הפליטים יוביל לטבח, ובזמן אמת לא הייתה אפשרות לדעת מה מתרחש במחנות. כך, לדוגמה, טען אריק שרון כמה ימים לאחר הטבח: "לא ידענו [...] לו היינו לרגע אחד חושבים שדבר כזה יכול לקרות, לא היינו נותנים להם להיכנס" (כאן חדשות, 2021), וארבעים שנה מאוחר יותר הצהיר עמוס ירון, שהיה מפקד גזרת ביירות במלחמת לבנון הראשונה: "אם היינו חושבים שהם הולכים להיכנס שם ולרצוח נשים וילדים, לא היינו נותנים להם להיכנס" (כאן חדשות, 2022). מי שמשכפל עמדה זו של הסרת אחריות במערכון של **היהודים באים** הוא רגע, כאשר הוא מנסה לעודד את פיסטוק:

רגע: למה מה קרה לך שם אבל, פיסטוק?

פיסטוק: איך אני אספר לך את זה? אוקיי. אתה זוכר את הפעם ההיא שאני שכחת לנעול את הדלת בטעות, ומוקי הכלב נכנס פנימה והשתולל ושבך את הטלוויזיה ולעס את כל הצעצועים?

רגע: אבל אתה לא יכולת לדעת שככה זה ייגמר, פיסטוק.

פיסטוק: בטח שיכולתי, מוקי פאנט! ואיזה מבט של רצח היה לו בעיניים. וזה בכלל לא שינה לו אם זה צעצועים זקנים או צעצועים ילדים.

למרות המשל הילדותי של פיסטוק, התואם לסוגת תוכניות הילדים, יש בו אמת בסיסית שאינה מופיעה כמעט בתרבות הישראלית - ההנהגה הישראלית וראשי צה"ל ידעו היטב מה תהיה המשמעות של כניסת הפלנגות למחנות. נרטיב זה אומנם נכח בשיח הישראלי מהרגע שנודע על הטבח, אך לרוב הוא טושטש, לעיתים אף בידי אותם אנשים שהנכיחו אותו.⁷ במילים אחרות, למרות הניסיון לייצר נרטיב שעל פיו לצה"ל לא הייתה אפשרות לדעת לפני הטבח ובזמן שהתרחש על הזוועות שנעשו במחנות הפליטים, מה שמסיר ממנו אחריות כביכול, ברור לחלוטין שנרטיב זה לא תואם למציאות. ואלו גם היו המסקנות של ועדת החקירה הממלכתית שהוקמה בעקבות

הטבח, אשר בין היתר קבעה: "מקבלי ההחלטות והמבצעים אחראים בעקיפין למה שבסופו של דבר קרה, גם אם לא התכוונו לכך שהדבר יקרה ורק הסיחו את דעתם מהסכנה הצפויה" (ועדת כהן, 1983, עמ' 65).

נראה שדווקא מסריה של הפרודיה של **היהודים באים** קרובים יותר למסקנות ועדת החקירה מאשר אלו של **ואלס**, והיא איננה מסירה אחריות מהחייל הבודד בתואנה שלא יכול היה לדעת לפני הטבח, או לא ידע תוך כדי התרחשותו, על משמעות ההחלטות של צה"ל. יתרה מכך, המערכון כולל אלמנטים רבים של הדחקה והכחשה, המבטאים את התודעה הקולקטיבית באותם ימים. הראשון שבהם הוא הכותרת "קצת ימינה, מעבר להר, 1982" - המצביעה לא רק על סמיכות בזמנים בין הטבח ובין הצילום והשידור של **פיסטוק**, אלא גם על סמיכות במרחב. האירועים לא התרחשו "אי שם מעבר להר" (ראייה המשתקפת בחלק מהעדויות הצבאיות, גם בכאלו הכלולות ב**וואלס**, שעל פיהן לא ניתן היה לראות מה קורה במחנות), אלא ממש כאן, קצת ימינה מעבר להר. יותר מכך, צפייה בפתח המקורי של **פיסטוק** חושפת שמלכתחילה לא היה מדובר בהר, אלא בתלולית נמוכה. אם רק נסכים להביט, נוכל לראות.

מוטיב ההדחקה ממשיך עם הגעתו של פיסטוק הביתה, כאשר הוא מכניס את הקיטבג למקרר ואת הרובה לתנור (כדי להסתיר אותם מעצמו) ומסרב בתוקף לדבר על חוויותיו. מבחינות רבות עמדה זו משכפלת את עמדת דמותו של ארי פולמן ב**וואלס** ושל חיילים רבים נוספים לאחר המלחמה. כך למשל אחד החיילים שהתראיינו בכתבת חדשות לאחר הטבח נשאל "כשאתה חוזר הביתה, מה אתה אומר?" והשיב: "מה אני אומר? בדרך כלל מנסה לשכוח את זה", וחייל אחר אמר: "[...] אתה שואל אותם אם הוא מרגיש אחריות. הוא לא מרגיש אחריות. אפילו אם הוא ירגיש אחריות אז הוא ידחיק את זה. אתה חייב לשים איזשהו גבול, איזשהו מסך, לדעת להפריד" (כאן חדשות, 2022).

אולם למרות הרצון של פיסטוק לשתוק, נראה שדווקא התמימות של רגע מאלצת אותו לדבר. מבחינה זו ממשיך פיסטוק מסורת של חיילים מדברים, אם בספר **שיח לוחמים** ואם בעדויות שפרסם ארגון "שוברים שתיקה", אשר למרות ההבדלים המהותיים ביניהם פועלים ממניע משותף - רצון לתקן "שגיאה אפיסטמית" בשיח הישראלי הנובעת מ"הפער בין ההיכרות האישית עם מה שאירע בעת שירותם בצה"ל לבין ההתייחסות לאירועים אלו בדיון הציבורי בישראל". (נעמן, 2008, עמ' 227-228).⁸ כך, אף על פי שבתום המלחמה הורגשה נוכחותו של שיח האשמה, גם אם בשוליים, נראה שלאורך השנים התקבעו בשיח הישראלי דווקא ההכחשה וההדחקה, והנרטיב ה"ילדותי" המסווה את אחריותם של הישראלים לטבח נעשה דומיננטי. מכאן שהפנייה

שר שירים מתוכניות הילדים הללו - בחוגי סיור, בקומזיצים או בזמן שירותי הצבאי. מבחינה זו אני עומד ברוב הסטנדרטים של הסובייקט הישראלי ההגמוני. מצד שני, ולא היה קשה לזהות זאת לאורך המאמר, יש לי ביקורת רבה על התרבות והשיח הישראליים בכל הנוגע לתפיסת המציאות כמחולקת ל"טובים ורעים", למחיקת טראומת הנכבה של הפלסטינים ולטשטוש עוולות שאולי לא גרמתי בעצמי, אך הן נעשו בשמי. מבחינה זו אני מאמץ את דבריהם הנוקבים של עדי אופיר ואראלה אזולאי על המיקום שלי כסובייקט ישראלי: "השטחים הם מה שכל הזמן מוכנס לסוגריים, נשכח, מוכחש. אולי כדי לא להשתגע מגודל הטירוף, מעוצמת הרוע, מהאחריות והאשמה על מעשים שלא עשינו, מעשים שאנחנו מתנגדים להם בקול רם ובכל זאת הם נעשים בשמנו, מכספנו, באמצעות ילדינו" (אזולאי ואופיר, 2008, עמ' 27).

מכאן שבמובנים רבים אני הקהל האידיאלי למערכונים של **היהודים באים** הפונים לתוכניות הילדים מהעבר - הן כמי שמזהה את המקור עליו הם מצביעים והן כמי שמסכים עם הביקורת שהם מעלים. למעשה, למרות הנימה האובייקטיבית לכאורה של המאמר, לא ניתן להתעלם מכך שכתבתי אותו מלכתחילה כי מערכונים אלו העסיקו אותי באופן אישי, ומניה וביה גם הטענות והמסקנות העולות ממנו מושפעות מעמדה זו. אינני הסובייקט היחיד הנמצא בעמדה זו, אולם זו גם לא העמדה היחידה שממנה אפשר לגשת למערכונים אלו. אולם ברצוני לסכם את המאמר דווקא מתוך עמדת סובייקט זו.

כאשר סובייקט מרגיש שהתרבות שבה הוא חי היא חלק בלתי נפרד מזהותו, ובו בזמן יש לו ביקורת כלפיה ואף תחושה של דחייה ממנה, זהו מצב עלול להוביל לדיסונס חריף. כך לדוגמה מתאר נעמן את מיקומם של אלו ש"שברו שתיקה": "הם חשים ניכור מצד החברה הישראלית משום שזו אינה מכירה בהם ובאנשים שנהיו, אך בו בזמן הם חשים שהם חלק בלתי נפרד מאותה חברה שמתוכה ולמענה הפכו למי שהם" (נעמן, 2008, עמ' 228). לעיתים קרובות אותם א/נשים אף שואלים את עצמם, או נשאלים בידי אחרים, מדוע הם נשארים בישראל, אם לתפיסתם המצב כל כך גרוע. שאלה זו אף הלכה והחריפה בזמן כתיבת שורות אלו, שלהי 2023 ותחילת 2024, כאשר לאורך חודשים רבים יצאו עשרות אלפי אזרחים ישראלים לרחובות למחות נגד המהלכים האנטי־דמוקרטיים שמובילה הממשלה הנוכחית, ובשבעה באוקטובר התחולל הטבח שאחריו פרצה מלחמה עקובה מדם. אחת השאלות ששבו ועלו במצב זה היא: האם הדבר היחיד ש"אנחנו" (רוב בעלי ובעלות המקצועות החופשיים) יכולים לעשות הוא להגר מישראל? (לדוגמה: לינדר, 2023; סמולסקי, 2023; פילוט, 2023).

במובנים רבים הסאטירה של **היהודים באים**, במיוחד זו הפונה לזיכרונות הטפט, לאירועים המעוררים נוסטגליה אישית (first-hand experiences), מספקת תשובה, גם אם חלקית, לדיסוננס זה. הרי עבורי, כמו עבור ישראלים רבים אחרים, אין עוד סאטירה הפונה לתרבות הפופולרית בכלל, ולתוכניות ילדים בפרט, שהיא ברורה לי כמו הסאטירה הישראלית. עד כמה שאני עשוי להיות בקיא בתרבות האמריקנית מתוך צפייה בטלוויזיה ובסרטים אמריקניים, אין לי יכולת להבין לעומק את הניואנסים הסאטיריים בה. יותר מכך, לדברי דן ערב (2017, עמ' 78), "הנוסטלגיה פועלת במישור החברתי לביסוס קשרים סולידריים וליצירת תחושת זהות ושייכות קיבוצית ודורית, וזאת תוך גילוי הצדדים המשותפים עם האחרים, שהם חלק מאותו עבר". תחושת שייכות זו עשויה להוביל, ואכן מובילה, לפיתוח רגשות לאומיים ולאומניים, אולם במקרה של **היהודים באים** תחושת השייכות איננה לקולקטיב ישראלי ציוני, אלא לקולקטיב ישראלי ביקורתי. סוג זה של שייכות אומנם מדיר קבוצות רבות, ובראשן פלסטינים ועולים חדשים, אולם הוא יכול לחזק את מי שחש קשר הדוק לתרבות הישראלית אך בו בזמן דוחה רבות מהנחות היסוד שלה.

מכאן שהסאטירה של **היהודים באים** המובעת דרך תוכניות הילדים נותנת קול לאותם סובייקטים ישראלים-יהודים ילידי הארץ, כמו כותב שורות אלו, החשים שייכות חזקה לחברה ולתרבות הישראלית (בין היתר בשל הצפייה בתוכניות הילדים ש"כולם" ראו) ובו בזמן מחזיקים בעמדות ביקורתיות כלפי המעשים שנעשו בשם חברה זו. הפנייה לתוכניות הילדים של ילדותם משייכת אותם מבחינה רגשית לקולקטיב ישראלי, אך זהו קולקטיב שהסובייקט הביקורתי דוחה את הנחות היסוד שלו ואף מודע לאלומות שהוא מפעיל באופן יום-יומי, ולא רק כלפי פלסטינים. במילים אחרות, **היהודים באים** מיישמת את האמירה של בויס שצוטטה בפתח המאמר: "זיכרונות רגשיים אינם פוטרם אותנו מחמלה, שיפוטיות או הרהור ביקורתי" (Boym, 2008, pp. 49-50).

1 הדגש במאמר זה הוא על נוסטלגיה לתוכניות טלוויזיה לילדים, אולם לא ניתן לנתק דיון זה מדיון רחב יותר על השימוש האידיאולוגי של הציונות והתרבות הישראלית בנוסטלגיה. אביבה חלמיש, העוסקת בנוסטלגיה בהיסטוריה הציונית, מציינת שרגש הנוסטלגיה היה דומיננטי בשלביה הראשונים של הציונות, כאשר הנוסטלגיה לארץ ישראל הכילה יסודות של רומנטיזציה של העבר ו"כמיהה לארץ ישראל כפי שהיא מצטיירת מתיאורי התנ"ך" (חלמיש, 2001, עמ' 750), כאשר בהמשך פנתה הנוסטלגיה הציונית לשלושת גלי העלייה הראשונים, שנתפסו אידיאליסטיים יותר מהבאים אחרים (עמ' 761). מבחינה זו הלאומנות הישראלית אינה שונה מעלייתו של כל לאום אחר, וכפי שמוסיף דן ערב (2017, עמ' 79): "כינונה של המדינה המודרנית נוסח המאה ה-19 כרוך במהלך נוסטלגי ליצירת זהות סביב עבר משותף". כפי שמראה מירי טלמון במחקרה על קולנוע (ובמשתמע, גם על טלוויזיה), יש כוח מיוחד בחיזוק רגש נוסטלגי באמצעות "החזיון הקולנועי הממחזר תקופות עבר, והפסקול המחייב נעימות ושירים שהפכו לאובייקטים נוסטלגיים בתרבות" (טלמון, 2001, עמ' 17). עם זאת, המאמר הנוכחי לא יעסוק בנוסטלגיה לאירועים היסטוריים, מיתיים או אמיתיים, למרות שאלו מופיעים למכביר במערכונים אחרים של **היהודים באים**. דיון בשימוש של הסדרה בנוסטלגיה לימי התנ"ך ולראשית ימי הציונות יישמר לעת אחרת.

2 תרגומי כל הציטוטים שמקורם באנגלית הם שלי, א"ח.

3 פאראטקסט הוא סוג של אינטרטקסטואליות בין טקסט "ראשי" (במאמר זה, המערכונים של **היהודים באים**) לטקסטים הצמודים אליו, פיזית או רעיונית, אשר מספקים מעין כניסה או שער אל הטקסט. על פי ז'ראר ז'נט, הפאראטקסט מספק לטקסט מסגור משתנה, פרשנות רשמית ולא רשמית, שאפילו "הטהרנים בקרב הקוראים", אלה שנוטים להימנע מללמוד על הטקסט מגורמים חיצוניים, אינם יכולים להתעלם ממנו בקלות כפי שהיו רוצים וכפי שהם מתיימרים (Genette, 1997, p. 3).

4 לאורך השנים נראו בטלוויזיה מספר אופנים של "חזרה לעבר", ובהם דרמות תקופתיות, שידור חוזר (rerun), איחוד (reunion show), החייה (revival) ואתחול (reboot) - תופעות שגברו עם עליית חברות הסטרימינג (Loock, 2018; Pallister, 2019).

5 מתוך התוכניות **ראש כרוב** (אליגון רוז וניסים, הטלוויזיה הישראלית, 1975) ו**מה פתאום?** (אדר ובן דור, הטלוויזיה הלימודית, 1976-1981), בהתאמה.

6 התגלמות נוספת של "נוסטלגיה פשוטה" לתוכניות העבר היא חזרתה של **זהו זה!** (טירמן, הטלוויזיה הלימודית, 1978-1993; כאן 11, 2020-) ללוח השידורים של הערוץ הציבורי בזמן הקורונה. כפי שמראים וינדזברג ברששת ובניזמן (2023), על אף החזות של תוכנית סאטירה והמערכונים ה"מבקרים לכאורה את התנהלות המדינה" (עמ' 232), החייה של **זהו זה!** מציעה נוסטלגיה המסייעת לחיזוק הלכידות הקבוצתית משום שהיא מזכירה לצופים את העבר המשותף והמאחד. לטענתם, הנוסטלגיה "היא העיקר ולא הסאטירה. ההומור מאחד, ולא רק לועג ומגחך" (עמ' 233). כמו כן, "ניכר שהתוכנית שאפה להעמיד מנגנון מנחם ומלכד דרך מגוון סממנים של 'מדורת השבט' הישראלית", כולל "חידוש שירים נוסטלגיים ומחוות לתכנים פופולריים" (עמ' 247).

7 כך, לדוגמה, עמוס ירון מודה כי "היו כאלה כבר במודיעין שטענו: 'רבותיי, אל תיתנו להם להיכנס'", ואף אמר דברים ברוח דומה בוועדת החקירה ב-1983: "אני מכיר את נורמות ההתנהגות שלהם [של הפלנגות] והם לא אותם נורמות של צה"ל". גם העיתונות בישראל לא הסתירה את עצימת העיניים של צה"ל, ובכתבת חדשות בטלוויזיה הישראלית זמן קצר לאחר הטבח אומר הכתב אהוד יערי: "אנשי הפלנגות שפעלו כאן היו יחידה מיוחדת בפיקודו של אלי חובייקה [...] איש שנתפרסם במעשי אכזריות קודמים" (כאן חדשות, 2022).

8 דברים ברוח דומה עולה בדבריו של אחד החיילים שהתראיינו לטלוויזיה מיד לאחר הטבח: "כתבתי לחברים שלי ש.... מה שקרה באמת, מה שאני חושב שצריך לעשות, שיפציצו את העיתונות במכתבים על... שהעם יידע מה קורה. שלא יספרו סיפורים. שלא יספרו שאנחנו לא אשמים או כל מיני דברים כאלה. אני ביקשתי מחברים שלי שיצעקו כי אני לא יכול מכאן, בתור חייל, לעשות את זה" (כאן חדשות, 2021).

9 מתוך התוכנית **טלפלא** (ויסלר, הטלוויזיה הישראלית, 1975-1979).

רשימת המקורות

- YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=67jeWa-8XMw>. nirtz2 (2007, 17 בדצמבר). **פרפר נחמד - הפרק האבוד**.
- uz2777 (2017, 10 ביוני). **דודו זר:אומני השמאל לא יותר טובים מכל אחד אחר במדינה; השרה רגב עושה עבודה יוצאת מן הכלל**. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ubDKW5LcZJk>
- אביבי, ג' (2004, 21 ביוני). כשהדגים מתחילים לשיר. **הארץ**. <https://www.haaretz.co.il/gallery/2004-06-21/ty-article/0000017f-f43a-d487-abff-f7fe66230000>
- אדר, ת' ובן דור, ב' (1976-1981). **מה פתאום?** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה החינוכית. אופיר, ע' (2001). עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת. הקיבוץ המאוחד.
- אזולאי, א' ואופיר, ע' (2008). **משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר**. רסלינג.
- איזיקוביץ, ג' (2014, 21 במאי). מה מעידה פסילת התוכנית "היהודים באים" על מצב הסאטירה. **הארץ**. <https://www.haaretz.co.il/gallery/television/2014-05-21/ty-article/premium/0000017f-f62c-d5bd-a17f-f63e67900000>
- אליגון רוז, ת' וניסים, ר' (1975). **ראש כרוב** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה הישראלית.
- אלכסנדר, ד' (1986). **ליצן החצר והשלט: סאטירה פוליטית בישראל (סיכום ביניים) 1984-1984**. הקיבוץ המאוחד.
- בטלהיים, ב' (1980). **קסמן של אגדות ותרומתן להתפתחות הנפשית של הילד** (תרגום: נ' שליפמן). רשפים.
- ביזר, א', מרוס, נ' וגרוס, י' (2014-). **היהודים באים** [תוכנית טלוויזיה]. הערוץ הראשון וכאן 11.
- גו'נסקי, י' (2019). **מדודלי לדיגיטל: 50 שנות טלוויזיה לילדים בישראל**. האוניברסיטה הפתוחה.
- ג'יימסון, פ' (2008). **פוסטמודרניזם או ההיגיון התרבותי של הקפיטליזם המאוחר** (תרגום: ע' גינצבורג-הירש). רסלינג.
- דובדבני, ש' (2013). "כל עוד אתה מצייר ולא מצלם זה בסדר": סוגיות של אתיקה ואחריות בסרט **ואלס עם באשיר**. מכאן, 13, 50-67.
- וולך, ל' (2013, 19 בדצמבר). לוח השידורים החדש שהשיקה החינוכית: יהיה לילדים למה להתגעגע כשיגדלו. **וואלה**. <https://e.walla.co.il/item/2704809>

כאן חדשות | כאן | חדשות - תאגיד השידור הישראלי [2022, 24 באוגוסט]. "איך הסתמכנו על בעל ברית מפוקפק כזה?": 40 שנה לטבח סברה ושתילה. YouTube. <https://youtu.be/M5j4wTiLdJk>

Ynet. <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4046207,00.html> ילדות נשכחת. (כתיב 24, 2011) ynet במרץ).

ליון, ד' (2011, 7 במרץ). במעמד צד אחד. **העין השביעית**. <https://www.the7eye.org.il/12558>. לופנפלד-וינקלר, ל' (1981). **הדוברמן החברמן** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה הלימודית.

לורי, ק' (2006). לכל דבר זמן ומקום לכל חפץ: ערוצי הילדים. בתוך ד' למיש (עורכת), **לגדול עם הטלוויזיה: המסך הקטן בחייהם של ילדים ובני נוער (מקראה)** (עמ' 241-260). האוניברסיטה הפתוחה.

לינדר, ר' (2023, 6 בספטמבר). בריחת מוחות? לפחות 800 רופאים ורופאות מומחים מבקשים לצאת לחו"ל ב-2023. *The Marker*. <https://www.themarker.com/news/health/2023-09-06/ty-article/premium/0000018a-667f-db76-afaf-fff2bce0000>

מורג, ר' (2008, 26 ביוני). הגיבור נתקע בגילוי. **הארץ**. <http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArt.jhtml?itemNo=996563>

מיטלמן, ב' (2009, 22 בינואר). תכניות הילדים של פעם חוזרות. *Mako*. <https://www.mako.co.il/entertainment-tv-media/tv/Article-13b6529380dfe11004.htm>

נעמן, ע' (2008). עלייתם ונפילתם של יפי הנפש: קריאה ב"שיח לוחמים" ובעדויות "שוברים שתיקה". **תיאוריה וביקורת**, 33, עמ' 225-238.

סמולסקי, ר' (2023, 8 ביוני). "מאות פניות בחודש, לא ראינו מספרים כאלה בעבר": הגירת ההייטקיסטים צוברת תאוצה. *tech12*. <https://www.tech12.co.il/index-career/Article-4b90dbbcf6b9881026.htm>

סתר, ש' (2011). שובה של הנכבה. **ארץ האמורי**. <https://haemori.wordpress.com/2011/05/15/naqba>

ערב, ד' (2017). **מתים לראות: מלחמה, זיכרון וטלוויזיה ישראלית**. רסלינג.

פולמן, א' (2008). **ואלס עם באשיר** [סרט]. Sony Pictures Classics.

פוסטמן, נ' (1990). **אבדן הילדות** (תרגום: י' כפרי). ספריית הפועלים והקיבוץ הארצי.

פוקס, ע', בלאנדר, ד' וקרמניצר, מ' (2015). **חקיקה אנטי-דמוקרטית בכנסת ה-18 (2009-2013)**. המכון הישראלי לדמוקרטיה. https://www.idi.org.il/media/4058/anti_democratic_legislation.pdf

- פילוט, א' (2023, 10 ביולי). בריחת המוחות מישראל כבר החלה - תראו איך זה נגמר בארגנטינה. https://www.calcalist.co.il/local_news/article/b1wihbdy3 **כלכליסט**
- פיסק, ג' (1995). טלוויזיה: פוליטיקה ופופולאריות. בתוך ד' כספי (עורך), **תקשורת המונים - מקראה** (עמ' 173-190). האוניברסיטה הפתוחה.
- פלד, ח' וצחור, ש' (1981-1983). **בית של פיסטוק** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה הלימודית. צוקרמן, מ' וצימרמן, מ' (2002). **חושבים גרמניה: דיאלוג ישראלי**. רסלינג.
- צחור, ש' (1976-1981). **רגע עם דודלי** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה החינוכית.
- צחור, ש' (1982-2004). **פרפר נחמד** [תוכנית טלוויזיה]. הטלוויזיה הלימודית.
- קדמן, נ' (2008). **בצידי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערבים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי**. ספרי נובמבר.
- רוטה-גבאי, א' (2017, 30 באפריל). נוסטלגיה: מסע לרגל שנת ה-50 לטלוויזיה הישראלית. *Mako*. <https://www.mako.co.il/judaism-inspiration-magazine/religious-women/Article-73c7a50a46fbb51006.htm>
- שטיינר-לבני, ל' (2014). סאטירה ושואה - דחיה ואשרור של הזכרון ההגמוני ב"ארץ נהדרת". **הומר מקוון**, 3, 6-18.
- שלם, מ' (2018, 16 ביולי). לא רק נוסטלגיה: על חשיבות הטלוויזיה החינוכית. **מקור ראשון**. [/https://www.makorishon.co.il/opinion/62869](https://www.makorishon.co.il/opinion/62869)
- שפירא, א' (2002). חרבת חזעה - זיכרון ושכחה. **סדן**, 5, 45-97.
- Bourdon, J. (2003). Some sense of time: Remembering television. *History & Memory*, 15(2), 5-35.
- Bourdon, J., & Kligler-Vilenchik, N. (2020). Remembering television in mainstream Jewish Israel: From one-channel nation to commercial tribalization. In M. Talmon & Y. Levy (Eds.), *Israeli television* (pp. 19-34). Routledge.
- Boym, S. (2008). *The future of nostalgia*. Basic Books
- Buckingham, D. (Ed.) (2002). Introduction: The child and the screen. *Small screens: Television for children* (pp. 1-14). Leicester University Press
- Burton, G. (2000). *Talking television: An introduction to the study of television*. Oxford University Press
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.
- Cook, P. (2004). *Screening the past: Memory and nostalgia in cinema*. Routledge

- Creeber, G. (2006). Analysing television: Issues and methods in textual analyzing. In G. Creeber (Ed.) *Tele-vision: An introduction to studing television* (pp. 26-43). BFI
- D'Arma, A., & Steemers, J. (2010). Public service media and children: Serving the digital citizens of the future. In P. Iosifidis (Ed.), *Reinventing public service .communication: European broadcasters and beyond* (pp. 114-127). Springer
- .Davis, F. (1979). *Yearning for yesterday: A sociology of nostalgia*. Free Press
- .Genette, G. (1997). *Palimpsests: Literature in the second degree*. U of Nebraska Press
- Grainge, P. (2000). Nostalgia and style in retro America: Moods, modes, and media recycling. *The Journal of American Culture*, 23(1), 27-34. https://doi.org/10.1111/j.1537-4726.2000.2301_27.x
- Gripsrud, J. (2010). Television in the digital public sphere. In J. Gripsrud (Ed.), *Relocating television: Television in the digital context* (pp. 3-26). Routledge
- Hartley, J. (2002). Textual analysis. In T. Miller (Ed.), *Television studies* (pp. 29-33). BFI
- Hirsch, M., & Spitzer, L. (2003). "We would never have come without you": Generations of nostalgia. In K. Hodgkin & S. Radstone (Eds.), *Contested pasts: The .politics of memory* (pp. 79-96). Routledge
- Hutcheon, L. (2000). *A theory of parody: The teachings of twentieth-century art forms*. University of Illinois Press
- Hutcheon, L., & Valdés, M. J. (2000). Irony, nostalgia, and the postmodern: A dialogue. 10391/1080בב/Poligrafias, 3, 29-54. <http://hdl.handle.net>
- Kompare, D. (2006). *Rerun nation: How repeats invented American television*. Routledge
- Landsberg, A. (2004). *Prosthetic memory: The transformation of American remembrance in the age of mass culture*. Columbia University Press.
- Loock, K. (2018). American TV series revivals: Introduction. *Television & New Media*, 19(4), 299-309. <https://doi.org/10.1177/1527476417742971>
- .Marriott, S. (2007). *Live television: Time, space and the broadcast event*. Sage
- Messenger-Davies, M. (2001). Studying children's television. In G. Creeber (Ed.), *The .television genre book* (pp. 114-115). Bloomsbury
- Mittell, J. (2004). *Genre and television: From cop shows to cartoons in American .culture*. Routledge

- Mittell, J. (2015). Children's television as genre. In G. Creeber (Ed.), *The television genre book* (pp. 112-113). Bloomsbury
- Neale, S. (2001). Sketch comedy. In G. Creeber (Ed.), *The television genre book* (pp. 92-93). Bloomsbury
- Nelson, J. L. (1990). The dislocation of time: A phenomenology of television reruns. *Quarterly Review of Film and Video*, 12(3), 79-92. <https://doi.org/10.1080/10509209009361354>
- Pallister, K. (2019). *Netflix nostalgia: Streaming the past on demand*. Rowman & Littlefield
- Piper, H. (2015). The way we watched: Vintage television programmes, memories, and memorabilia. *NECSUS. European Journal of Media Studies*, 4(2), 123-142. <https://doi.org/10.25969/mediarep/15201>
- Rankin, S. & Neighbors, R. C. (Eds.). (2011). Introduction. Horizons of possibility: What we point to when we say science fiction for children. *The galaxy is rated G: Essays on children's science fiction film and television* (pp. 1-13). McFarland
- Reynolds, S. (2011). *Retromania: Pop culture's addiction to its own past*. Faber and Faber
- Strangelove, M. (2015). *Post-TV: Piracy, cord-cutting, and the future of television*. University of Toronto Press

מהומולאומיות לבושה: הסרט הישראלי התייעודי "יונתן אגסי הציל את חיי"

רז יוסף*

תקציר

המאמר דן בתפקיד שמגלמת החוויה הרגשית של בושה בסרטו התייעודי של הבמאי הישראלי תומר היימן **יונתן אגסי הציל את חיי** (2018), העוסק בכוכב הפורנו ההומואי הישראלי הבין-לאומי יונתן אגסי. ברצוני לטעון כי באמצעות הדגשת הבושה כאלמנט מכונן בזהות הקווירית של אגסי, הסרט חותר תחת הדימוי ההיפר-גברי הישראלי והמיליטריסטי של פרסונת הכוכבות שלו. סרטו של היימן, לפיכך, מסרב לתמוך במגמה השמרנית של קהילת הלהט"ב בישראל, המבקשת להסיר את הסטיגמות מזהויות ההומואיות במסגרת הלוגיקה ההומונורמטיבית וההומולאומית של הפוליטיקה המינית של "גאוה". זאת ועוד, בסרט הבושה משמשת אתר של סולידריות בין אגסי להיימן, שחשף את הבושה ההומואית שלו כבר בסרטיו התייעודיים המוקדמים. הן אגסי והן היימן מתנגדים לפוליטיקה ההומואית הישראלית הדומיננטית ומסרבים לאמץ את הזהות המינית והזהות הלאומית שלוגיקה נורמטיבית זו דורשת. שאלת הזהות הקווירית בסרט מאורגנת סביב חוויית הבושה ומבוססת על יחס לאחרים. כך הסרט מייצר חברותיות קווירית ואתיקה קולנועית-תיעודית קווירית של בושה.

חבוא

סרטו של הבמאי הדוקומנטרי הישראלי תומר היימן **יונתן אגסי הציל את חיי** - שזכה בפרס הסרט התייעודי הטוב ביותר לשנת 2018 בפסטיבל הקולנוע בירושלים ובטקס פרסי אופיר לשנת 2019 - עוסק בסיפור חייו של כוכב הפורנו ההומו הישראלי הבין-לאומי יונתן אגסי. אגסי נולד בשם יונתן לנגר בברוקלין, ניו יורק. כשהיה בן חצי שנה הוריו התגרשו, האב עזב לברלין והקים משפחה חדשה, ויונתן, אחיו ואחותו גדלו עם אימם בחולון. בשנת 2009 הודיע מייקל לוקאס (Lucas), שחקן ובמאי פורנו אמריקאי-ישראלי יליד רוסיה, על השקת **הגברים של ישראל** (*The Men of Israel*) - סרט

* פרופ' רז יוסף, בית הספר לקולנוע וטלוויזיה ע"ש סטיב טיש, אוניברסיטת תל אביב
(razyosef@tauex.tau.ac.il)

הפורנוגרפיה ההומואי הראשון שצולם באתרים שונים בישראל עם צוות שחקנים כל-גברי ישראלי. אגסי עבר בהצלחה את האודישנים וכיכב בשתי סצנות. הסרט זכה להצלחה כלכלית ולפרסום רב, ואגסי הוחתם בחברת "לוקאס אנטרטיינמנט" (Lucas Entertainment) והשתתף בשורה ארוכה של סרטי פורנוגרפיה נוספים. הסרט **הגברים של ישראל** הצמיח כוכבי פורנו הומואי ישראלים בין-לאומיים נוספים, כמו אבי דר, נאור טל, מתן שלו ומור פוקס, אבל אגסי הוא הידוע מכולם. אגסי צבר במהרה פופולריות רבה בקרב צרכני פורנו הומואי, זכה בשנת 2011 בפרס שחקן הפורנו הטוב ביותר בארצות הברית, והופיע במספר רב של כתבות בכתבי עת הומואיים כמו גם במדיה המיינסטרימית בישראל ובצפון אמריקה (Goldstein & Rainey, 2009). בסרטו של היימן, לוקאס מספר על אגסי: "הוא הביא אלמנטים חדשים של הופעה לכל סצנה. הוא לעולם לא חזר על אותה רוטינה. זוהי הסיבה מדוע אנשים רצו לראות אותו שוב ושוב". בסרטים הפורנוגרפיים, אגסי ברא לעצמו דימוי מאצ'ואיסטי ומיליטריסטי של גבריות ישראלית. דימוי זה משקף במידה רבה את התחזקותן של מגמות הומונורמטיביות והומולאומיות של "גאווה" בקרב קהילת הלהט"ב בישראל, ואת השימוש הגובר של המדינה בזכויות להט"ב כעלה תאנה לדמוקרטיה הישראלית - מעין חתונה בין הפוליטיקה ההומונורמטיבית לפוליטיקה הלאומית (גרוס, 2016).

אולם, **יונתן אגסי הציל את חיי** מציג לא רק את קריירת הפורנו המצליחה של אגסי, אלא גם את טראומות הילדות שלו; את הרתיעה והגועל שהפגינו חבריו לבית הספר כלפי מיניותו; את חייו בברלין כנער ליווי ופרפורמר בהופעות מין חיות; את הניצול שהוא חלק מתעשיית הבידור למבוגרים; את התמכרותו לסמים קשים (במיוחד קריסטל מת', או "טינה"); את יחסיו המעורערים עם אביו המנוכר; את הקשר המורכב שלו עם אחיו ואחותו; ואת הקרבה המיוחדת בינו ובין אימו. אגסי הוא שאומר בסרט את המשפט "יונתן אגסי הציל את חיי" ביחס להתעללות המינית ולהשפלה-בושה שחוה כילד קווירי מאביו ומחבריו לבית הספר. "יונתן אגסי" - הפרסונה ההומואית הפורנוגרפית שלו - היא שהצילה את יונתן לנגר, הילד ההומו הדחוי והמבויש. או במילותיו: "הוא [יונתן אגסי] מבחינתי דמות שמתי שאני צריך משתלטת עלי ועוזרת לי. והוא תמיד לטובתי". במאמר זה, ברצוני לטעון כי הסרט מדגיש את הבושה כמרכיב מכונן בזהות הקווירית של אגסי ולכן חותר תחת הדימוי ההיפר-גברי והמיליטריסטי של כוכב הפורנו הישראלי - דימוי חופף במידה רבה לפוליטיקה המינית ההומונורמטיבית וההומולאומית של "גאווה". במקום זאת, אציע כי סרטו של היימן מייצר חברתיות קווירית (queer sociability) ואתיקה תיעודית-קווירית של בושה.

חלקו הראשון של המאמר יסקור בקצרה תאוריות של בושה ושל הומולאומיות שיהוו בסיס לדיון בסרט. החלק השני יעמוד על הפרקטיקות התיעודיות המאפיינות

את הקולנוע של היימן. החלק השלישי ידון באופן ביקורתי ביצירת הדימוי ההומולאומי בסרטי פורנו הומואי ישראליים, בעיקר אלה שאגסי כיכב בהם. שאר חלקי המאמר יראו כיצד הסרט **יונתן אגסי הציג את חיי** מדגיש את הבושה כמרכיב מרכזי בסובייקטיביות הקווירית של אגסי, ובכך מתנגד לדימוי ההיפר-גברי, הישראלי והמיליטריסטי של הפרסונה שנבנתה עבורו בסרטי הפורנו. הסרט מסרב, לפיכך, לתמוך בשאיפה לנורמליזציה של קהילת הלהט"ב הישראלית, המבקשת להסיר את הסטיגמה של השפלה-בושה מזהויות הומואיות במסגרת ההגיון של הפוליטיקה המינית ההומונורמטיבית וההומולאומית של "גאוה" (אמיר, 2008; הרטל, 2015; זיו, 2008, 2016). זאת ועוד, אטען כי הסרט לא רק מצביע על הבושה כֶּאֱפֶקט (affect) מכונן של הזהות הקווירית של אגסי, אלא אף מציע את הבושה כמעין מקלט, אתר של סולידריות ושייכות, הן עבור אגסי והן עבור היימן, הבמאי עצמו.

בושה והומולאומיות

על פי איב קוסופסקי סדג'וויק (Sedgwick, 1993), רגש הבושה הוא מרכיב מכונן בזהות הקווירית. לטענתה, על אף ניסיונות השווא של אקטיביסטים לנכס מחדש את המונח "קוויר" - שבמקור שימש כינוי גנאי לסובייקטים מגדריים ומיניים לא-נורמטיביים - כמונח של "גאוה", לא ניתן לנתק את הקוויר מהקשר שלו לבושה ולחוסר אוניס מפחיד של ילדות שאופיינה במגדר חריג ושהוטלה עליה סטיגמה. כלומר, "קוויר" הוא מונח פוליטי רב-עוצמה דווקא בגלל חוסר האפשרות לנתק אותו מסצנת הבושה של הילדות, והוא "דבק בסצנה הזו כמקור בלתי נדלה של אנרגיה טרנספורמטיבית" (p. 4).¹ סדג'וויק גם טוענת כי הביטוי "תתבייש/י לך" הוא מבע לשוני פרפורמטיבי, שכן הוא מטיל או מקרין את הבושה על האחר, שהופך כעת לסובייקט מבוש. לכן, הסובייקט הקווירי הוא מי שהבושה הוטלה עליו והבנתה את זהותו.

בעקבות תאוריות של בושה - בעיקר של סדג'וויק, אך גם של כותבים וכותבות אחרים (Crimp, 2009; Leys, 2007; Probyn, 2005; Rose, 2003; Warner, 2000) - מאמר זה ידון בתפקיד שממלאת החוויה הרגשית (affective) של בושה בסרט **יונתן אגסי הציג את חיי**.² הפנייה לחקר רגשות שאינם כפופים לזהות מהותנית, ושנוצרים בתוך קשר וביחס לאחרים, מזוהה עם מה שכונה "המפנה האפקטיבי" (The Affective Turn) בלימודי הרוח והחברה, ובמיוחד עם ההגות של ז'יל דלז (Deleuze), בריאן מסומי (Massumi) וסדג'וויק, שפנתה לעיסוק בנושא בשלב מאוחר בקריירה שלה (אדלסבורג ובסן, 2019; זיו וגרוס, 2019). בספרה (Sedgwick, 2003) *Touching Feeling* (2003) חוקרת סדג'וויק בעיקר את רגש הבושה, תוך חיבור בין תאוריית המבעים הביצועיים של הבלשן ג'ל אוסטין (Austin), עבודתה הפילוסופית של ג'ודית באטלר

(Butler) על פרפורמטיביות³, התאוריה הפסיכואנליטית של מלאני קליין (Klein), ובעיקר מחקרו של הפסיכולוג סילבן טומקינס על בושה. טומקינס (Tomkins, 1995, p. 134) הבחין בשמונה אָפֶקְטִים ראשוניים: בושה, סקרנות או עניין, שמחה, כעס, פחד, מצוקה, גועל ובוז (מאוחר יותר הוא הוסיף אפקט נוסף - דחייה). הוא הבדיל בין דחפים או יצרים, כמו רעב וצמא - הקשורים לאובייקטים מסוימים (מזון, נוזלים) ויש לספק אותם מהר יחסית כדי שהגוף לא ייקלע למצוקה - ובין אפקטים כמו שמחה או בושה, שיכולים להיקשר לאי־סוף אובייקטים, והקשר לאובייקטים הללו אינו מוגבל בזמן. סדג'וויק, כאמור, מתמקדת ברגש הבושה ובאופן שבו הוא מכונן את הזהות הקווירית. לדבריה, לא ניתן להיפטר מן הבושה והיא קובעת את הזהות. עם זאת, התוכן שהבושה יוצקת לתוך הזהות אינו קבוע, ולכן הבושה יכולה לעבור טרנספורמציה באמצעות פרפורמטיביות תיאטרלית. סדג'וויק טבעה את המושג "פרפורמטיביות קווירית" כ"כינוי לאסטרטגיה ליצירת משמעות והוויה ביחס לרגש הבושה ולעובדה הקשורה אליה, והמאוחרת יותר, של הסטיגמה" (Sedgwick, 1993, p. 11).

את פנייתו של הסרט **יונתן אגסי הציל את חיי** לרגש הבושה יש לבחון בהקשר של הפוליטיקה המינית המאפיינת את הזרם המרכזי של קהילת הלהט"ב בישראל. מאז שנות ה־90 של המאה שעברה התמקדו המאבקים הפוליטיים של קהילה זו בנושאים הנוגעים לחברה בלבד, כמו ביטול האפליה בצה"ל, השוואת זכויות והטבות הקשורות לעבודה בין זוגות הטרוסקסואלים לזוגות חד־מיניים, הכרה בהורות לילדים לא־ביולוגיים, ומחאה נגד גילויי הומופוביה מצד דמויות ציבוריות (גרס ואח', 2016). מוסדות הקהילה נמנעו במכוון מהשתתפות במאבקייהן של קבוצות מודרות אחרות בחברה הישראלית. קהילת הלהט"ב בישראל ניסתה להציג דימוי "טבעי" ו"אפוליטי" של הומואים ולסביות משכילים (בעיקר בעלי אתניות אשכנזית), בעלי מקצועות חופשיים, יוצאי צבא, החיים עם בני זוג ומגדלים ילדים - כלומר, כאלה הקרובים באורח חייהם ובדימוי שהם מבנים לעצמם למודל הטרוסקסואלי הדומיננטי (זיו, 2016; יוסף, 2016). בעשורים הראשונים של המאבק ההומו־לסבי בישראל, פוליטיקאים מהשמאל היו אלה שתמכו בזכויות להט"ב. אולם, אחרי הרצח בברנוער (מרכז לנוער גאה בתל אביב) בשנת 2009, גם פוליטיקאים מהימין החלו לתמוך בקהילה בפומבי (גרס, 2016; הרטל ומשגב, 2012). עם זאת, יש לציין כי בשנתיים האחרונות, בעיקר בעקבות עלייתן של מפלגות ימין קיצוני לשלטון בישראל וניסיונות ההפיכה המשפטית, המגלמת בתוכה הפיכה משטרית, חלה עלייה בדיווחים על אלימות נגד קהילת הלהט"ב ופגיעה בזכויותיה (גיל־עד, 2023; שילה, 2023; Gross, 2023).

שניים מהמאבקים המרכזיים של קהילת הלהט"ב - המאבק לשוויון בשירות הצבאי והמאבק על הזכות להורות - משקפים כמיהה לנורמליות ולהיטמעות בחברה (Kama,

Misgav, 2015; 2011). כמיהה זו באה לידי ביטוי בניסיון לחדור למוסדות המזוהים ביותר עם תרומה לקולקטיב הלאומי: צבא עבור גברים (גרוס, 2000) ואימהות עבור נשים (קדיש, 2016). במילים אחרות, כפי שטענה ענת ליבר (2006), במאבקה של קהילת הלהט"ב להרחבת אזרחותם של חבריה, היא לא קראה תיגר על שיח האזרחות בישראל ועל גבולות הקולקטיב הלאומי. נהפוך הוא - היא נלחמה כדי להוכיח שחבריה מעוניינים ומסוגלים למלא את התפקידים המסורתיים שייעדה הציונות לגברים ונשים יהודים, ולפיכך הם ראויים להיכלל בקולקטיב ובקונצנזוס החברתי.

יתרה מזאת, בעשורים האחרונים, בעקבות הליברליזציה ביחס להומוסקסואליות באירופה ובצפון אמריקה, החל תהליך של לגיטימציה גם בישראל, אשר נתפס כהשתלבות עם המערב המתקדם. למשל, החלטת בית המשפט העליון ב־2010 בנושא זכויות להט"ב נוסחה במושגים הממחישים את שאיפתה של ישראל להיות "מערבית" ו"מתקדמת", בניגוד לעיונות המסורתית של מדינות מזרח תיכוניות כלפי הומוסקסואליות. כפי שכותב אייל גרוס (2016) בהקשר של פסיקה זו:

הפוליטיקה של זכויות להט"ב ושל חירות מינית בישראל באופן רחב יותר [...] באה לידי ביטוי בניסיון של ישראל למתג את עצמה כידידותית להומואים (gay friendly) ולכן גם כמדינה מערבית מתקדמת, דמוקרטית וליברלית, אל מול מדינות אסלאמיות וערביות המקיפות אותה במזרח התיכון [...] הנתפסות כהומופוביות ולמצער פרימיטיביות (עמ' 186).

הייצוג של הומוסקסואליות הפך לסגנון חיים המקושר עם "קדמה" מערבית, הן מצד דוברי קהילת הלהט"ב הן מצד מתנגדיה. לכן, זכויות להט"ב מסמנות באופן קולקטיבי את ההתקדמות של ישראל לקראת ליברליות מערבית.

מגמות אלו קשורות במובהק להתחזקותה של פוליטיקה מינית הומונורמטיבית והומולאומית בקרב קהילת הלהט"ב בישראל (גרוס, 2016; הרטל, 2021; Hartal & Sasson-Levy, 2018). לדעת ליסה דאגן (Duggan, 2003), הומונורמטיביות היא פוליטיקה של "מיניות ניאורליברלית חדשה [...] שלא מאתגרת את ההנחות והמוסדות הטרונורמטיביים הדומיננטיים אלא מאשרת אותם, תוך כדי הבטחת האפשרות של תרבות הומואים מופרטת, כזו שעברה דה־פוליטיזציה ומעוגנת בביות ובצרכנות" (p. 50). בעקבות דאגן, ג'סבי פואר (Puar, 2007) מתארת את ההומולאומיות כ"הומונורמטיביות לאומית", שבמסגרתה גופים הומואיים "מבויטים" מספקים תחמושת לחיזוק הפרויקט הלאומי. לדבריה, האומה כיום אינה רק הטרונורמטיבית, אלא גם הומונורמטיבית. היא כותבת:

ביסודה, הומולאומיות היא ביקורת על האופן שבו שדות שיח ליברליים של זכויות הומואים ולסביות מייצרים נרטיבים של קדמה ומודרניות, אשר מאפשרים את המשך הגישה של אוכלוסיות מסוימות לאזרחות תרבותית וחוקית, במחיר הדרה חלקית או מלאה של אוכלוסיות אחרות מזכויות אלה (p. 25).⁴

הדיון על הומולאומיות מצביע על תהליך שבו הופך ההומוסקסואל ממי שנתפס כאיום על המדינה ועל ביטחונה למי שנחשב למשולב בה, ועבור מדינות מסוימות, דוגמת ישראל, ההומולאומיות גם מבחינה בין המדינה למדינות אחרות בהקשר של מידת הסובלנות כלפיו או הקבלה שלו. הומונורמטיביות והומולאומיות הן גם תנאים מקדימים למה שמכונה "פינקושינג" (pinkwashing) - שימוש בזכויות להט"ב בכלל, והומואים בפרט, ככלי תעמולה בידי המדינה. כפי שמסבירה שרה שולמן, פינקושינג ישראלי הוא "אסטרטגיה מכוונת להסתרת ההפרות המתמשכות של זכויות האדם של הפלסטינים מאחורי תדמית של מודרניות, המסומנת באמצעות חיי הומואים בישראל" (Schulman, 2022).⁵

קולנוע תיעודי בגוף ראשון

רבות מיצירותיו הקולנועיות והטלוויזיוניות של היימן הן מה שמכונה יצירות תיעודיות "בגוף ראשון" (דובדבני, 2010; Renov, 2004; Lebow, 2008, 2012). אלו יצירות שבמרכזן נמצא היוצר, והן עוסקות בחייו, זיכרונותיו, משפחתו ובאינטראקציה שלו עם סביבתו. סרטים תיעודיים כאלו לובשים צורות שונות, כגון יומנים, אוטוביוגרפיות ודיוקנאות משפחתיים, ומשמשים להבניית הזהות ולאישור העצמי אל מול המשפחה והחברה. לעיתים הם מציגים את מערכות היחסים של היוצרים עם מוסדות חברתיים, וכך משלבים בין האישי לפוליטי. חוקרת הקולנוע התיעודי קתרין ראסל (2021) מגדירה את הסרטים הללו "אוטו־אתנוגרפיים". לדבריה, "אוטוביוגרפיה נעשית אתנוגרפית בנקודה שבה יוצרי הסרט מבינים שההיסטוריה האישית שלהם שזורה בתצורות חברתיות ובתהליכים היסטוריים גדולים יותר. הזהות אינה עוד עצמי טרנסצנדנטלי או מהותי שנחשף אלא, 'הצגה של סובייקטיביות' - ייצוג של העצמי כמופגע" (עמ' 224).

רבים מסרטיו התיעודיים של היימן משלבים בין סיפור בגוף ראשון לניתוח תרבותי־אתנוגרפי, בין ייצוג עצמי לביקורת תרבותית ופוליטית. למשל, הסרט **תומר והשרוטים** (2001), העשוי בסגנון יומן קולנועי, עוקב אחר תהליך היציאה של הבמאי מהארון כהומו בזמן ששימש מדריך נוער לקבוצת נערים מתבגרים בעיירה פריפריאלית בישראל. יחד הם מביימים הצגת תיאטרון ודנים בשאלות של אלימות, ניכור חברתי וזהות מינית; הסדרה והסרט **בדרך הביתה** (2009) **ולמלכה אין כתר** (2011) מתארים את יחסיו של היימן עם אימו וארבעת אחיו, תוך שימוש בסרטי 8 מ"מ ביתיים ישנים שבהם מתועדים

אירועים חשובים בחיי המשפחה, ומהרהרים על אובדן הבית והמשברים שחלו בחברה הישראלית; הסרט (2010 *I Shot My Love*) עוסק ביחסים של היימן עם בן זוגו הגרמני, המציפים קונפליקטים משפחתיים וחברתיים לא פתורים בין ישראל לגרמניה. היימן מרבה להופיע במרחב שבתוך הפריים (on-screen) גם בסרטים שאינם עוסקים ישירות בחייו, כגון הסדרה והסרט **בובות של נייר** (2004, 2006), העוקבים אחר שישה מהגרי עבודה פיליפינים, מטפלים בקשישים סיעודיים שהם גם חברים בלהקת דראג המופיעה בתל אביב; ו**עליזה** (2014), המורכב משיחות בין הבמאי לשחקנית הקולנוע והטלוויזיה עליזה רוזן.

בסרט **יונתן אגסי הציל את חיי**, היימן מאמץ את "המודוס האינטראקטיבי" (interactive mode) או "המודוס המשתתף" (participatory mode) של עשייה קולנועית תיעודית. חוקר הקולנוע הדוקומנטרי ביל ניקולס (2021א) טוען כי מודוסים אלה "מדגיש[ים] אינטראקציה בין יוצרי הסרט ובין המצולמים. הצילומים מתרחשים בפורמט של ראיונות או בפורמט ישיר יותר הנע בין שיחות לפרובוקציה". מודוסים אלה משולבים "לעיתים קרובות עם חומרי ארכיון מצולמים כדי לבחון שאלות היסטוריות" (עמ' 63). **יונתן אגסי הציל את חיי** מורכב בעיקר משיחות וראיונות של היימן עם אגסי ומשפחתו, וידויים של אגסי בפני המצלמה, ותיעוד שיחות ואינטראקציות של אגסי עם שחקנים חברתיים אחרים. בין השיחות והראיונות - שאינם נענים להיגיון של המשכיות מרחבית, אלא קופצים בין אתרים - הסרט שוזר דימויים ארכיוניים (תצלומים משפחתיים, סרטים ביתיים) המדגימים ומתארים את האמינות של הדברים הנאמרים.

עם זאת, בניגוד לרוב סרטיו התיעודיים בגוף ראשון, בסרט **יונתן אגסי הציל את חיי** קולו של היימן לא נשמע כמעט, אלא ברגעים קצרים ומעטים בלבד. במקום זאת, קולו של אגסי הוא שממלא את חלל הסרט. היימן נראה במרחב שבתוך הפריים רק בסצנה אחת, לקראת סוף הסרט, כאשר הוא נחלץ לעזרתו של אגסי המתמוטט בהשפעת סם שלקח. אגסי הוא שיוזם מפגשים עם אנשים קרובים אליו (למשל אביו), ומצלם חלק מהאירועים (למשל מפגשים מיניים עם לקוחותיו כנער ליווי), כמו גם וידויים אישיים בפני המצלמה ו־וידאו־בלוג עבור מעריציו.

אני מבקש אפוא להוסיף ולטעון שהבושה בסרט לא רק חותרת תחת השיח הדומיננטי של הפוליטיקה המינית ההומונורמטיבית וההומולאומית של "גאווה", אלא גם משמשת אתר של סולידריות בין אגסי להיימן, שחשף את הבושה ההומואית שלו בסרטיו המוקדמים. שניהם מתנגדים לשיח הפוליטי ההומואי, המיינסטרימי, הישראלי הרשמי, ומסרבים לאמץ את הזהות המינית והלאומית שלוגיקה נורמטיבית זו דורשת.

שאלת הזהות הקווירית בסרט מאורגנת סביב חוויית הבושה ומבוססת על יחס לאחרים. בושה מוצגת כחיבור (connectedness) לאחרים, מקום שבו כולנו מובסים, מופקדים ומבוישים. אם כן, הסרט מייצר חברותיות קווירית ואתיקה קווירית-יעודית בבושה.

פורנוגרפיה המחולאומית

סרטו של היימן נפתח בשוט של אגסי היושב מול מצלמה ללא חולצה, חושף גוף שזוף, שרירי ומקועקע. הוא נראה נרגש ואולי נבוך ממעמדו ככוכב פורנו בין-לאומי עולה, ופונה אל מעריציו באתר האינטרנט Queer PornNation: "תודה לכל המעריצים שלי. אני שמח לספק אתכם בכל דרך שאני יכול. כפי שאתם יודעים, אני אוהב מין. אני אוהב להשתתף בסרטי פורנו. אני מאחל לעצמי לעשות זאת עוד שנים רבות, כדי שתהיה לכם את חוויית האוננות הטובה ביותר". בשוט הבא, על רקע מוזיקת טכנו רועשת ואורות מהבהבים, המצלמה עוקבת אחריו אל מאחורי הקלעים של מופע סקס חי בברלין (בהפקת "לוקאס אנטרטיינמנט"). במאי המופע מסביר לשחקנים: "אנו בונים פנטזיה. זה לא מופע, זה סרט פורנו מומחז על במה. זה כמו תיאטרון". על הבמה, השחקנים מגלמים גברים הטרוסקסואלים ממעמד הפועלים העובדים במוסך בזמן הפסקת הצהריים. לאחר שסיימו לאכול את הכריכים שהכינו להם "רעיותיהם", הם מתנשקים, פושטים את סרבלי העבודה וחושפים גופים שריריים ופינים זקורים. אגסי נחדר מאחור עם דילדו כשהוא על ברכיו, ובהמשך מניף את רגליו באוויר ועושה סקס אנלי עם הפרטנר שלו. בבוקר שלמחרת אגסי הולך ברחובות ברלין, קורץ בחינניות ושולח נשיקה באוויר למעריצים המביטים בו בערגה מעבר לרחוב. הוא עולה לדירתו של חברו כריסטו, שמצלם אותו בעירום במגוון פוזות של גבריות יוונית קלאסית.

סצנות אלה מדגימות את הזהות שאגסי הבנה לעצמו ככוכב פורנו - זהות המערבת ידוענות, ספקטקל מיני, נרקיסיזם ואקסהיביציוניזם. הסרט חושף ומדגיש את העבודה המושקעת בייצור התדמית של אגסי ככוכב פורנו באמצעות שוטים רבים שבהם אגסי עוסק באיפור ובבחירה קפדנית של פריטי לבוש מול המראה. לאלה נוסף גם מונטז' "מייקאובר" (makeover) של צילומים במילאנו - שבהם אגסי נראה בסדרה של דימויים גבריים סטראוטיפיים כשהוא לובש מעיל פרווה, בגדי עור וחליפה - המסמן את הטרונספורמציה הגופנית והנפשית שעבר מיונתן לנגר ליונתן אגסי. ההיפר-גבריות התיאטרלית של אגסי באה לידי ביטוי גם בסצנה שבה הוא מגיע באיחור אופנתי, עוטה תחפושת של גלדיאטור רומאי, למועדון HustlaBall בברלין כדי לקבל את פרס שחקן הפורנו הטוב ביותר. במלחמת הגלדיאטורים של הפורנו ההומואי הבין-לאומי, נראה כי אגסי ניצח.



תמונה 1: אגסי זוכה בפרס שחקן הפורנו הטוב ביותר (צילום: עדי רייס; באדיבות תומר היימן)

ביצוע הגבריות התיאטרלי של אגסי מדומיין בסרט גם במונחים לאומיים. באחת הסצנות, המתרחשת במועדון הומואים בתל אביב, נערך מופע סקס חי שהתמה המרכזית שלו היא ישראל, ובמיוחד הצבא שלה. במאי המופע מסביר לשחקני הפורנו הלא־מקומיים: "כל החברים שלי מחוץ לישראל [...] חושבים שישראלים תמיד משרתים בצבא; שהם גברים גבריים ומאצ'ואיסטים. זוהי פנטזיה". השחקנים השריריים לובשים מדי צבא ושכפ"צים, מצוידים ברובי פלסטיק ועל פניהם צבעי הסוואה. לקול תשואות הקהל הם נושאים את אגסי על אלונקה אל מרכז הבמה, שם הם מקיימים יחסי מין.

אכן, סרטי פורנו הומואי רבים שצולמו בישראל ניסו להבנות אותה כאוטופיה מינית מזרח תיכונית שמציעה לצופיה "טבעיות" אורינטלית חשופה וגולמית (גברים אקזוטיים ומסוקסים, חופי פרא, מדבריות ואתרי עתיקות) לצד סגנון חיים מערבי ניאור ליברלי. זהו סגנון חיים שמתקיים בעיקר בתל אביב האורבנית והסובלנית - "העיר הכי הומואית בעולם" על פי מייקל לוקאס - ובגורדי השחקים המודרניים שלה, כאשר בחלק מהאפיונות מקיימות הדמויות יחסי מין במרפסותיהם, או על הרקע המרשים שלהם. באתר הסרט **הגברים של ישראל**, שבו מככב אגסי, לוקאס מסביר כי הסרט הוא "אירוע פורץ דרך" ו"ציון דרך בהיסטוריה של ישראל ובהתפתחות הבידור למבוגרים", וכי יש לו שני יעדים: לייצג את הבחורים "המעוררים מינית", "החתיכים השזופים ומפוסלי השרירים" של ישראל, ש"הביצועים המיניים המחוספסים ומלאי התשוקה היו לגמרי טבעיים עבורם", וגם לאפשר לישראל "לשחק תפקיד חזותי ראשי, בתור ארץ בעלת היסטוריה עשירה ומגוון עצום של יופי טבעי" (Men of Israel, n.d.).

הטקסט באתר מבטיח ש"יש בישראל אתרים ויעדים רבים שבכוחם לפתות כל תייר להזמין טיסה". לוקאס מביע תקווה כי באמצעות ההערצה הכפולה שמבטא הסרט ליופיים הפראי של הגברים "בסביבה הטבעית המרשימה שלהם" ולישראל עצמה - המציעה לא רק פנטזיה אוריינטליסטית של תשוקה גברית פראית, אלא גם, לטענתו, "חברה רבת-תרבותית ומתקדמת של ממש" - הוא יצליח לתרגם את הצלחת הסרט לשגשוג התיירות בישראל, בדומה להשפעתה של חברת ההפקות לסרטי פורנו הומואי Bel Ami על התיירות במזרח אירופה (Hagin & Yosef, 2012).

כל המקומות וכל האנשים בסרטים הללו הם חלק מסגנון החיים הליברלי המערבי. לא משנה עד כמה "עתיקה" או "טבעית" הארץ, הפרוגרסיביות הרבת-תרבותית של ישראל לעולם אינה מוטלת בספק. נופי ישראל, שנבחרו בקפידה והונדסו עבור עיני צופים זרים, הם תערובת של גן עדן אוריינטליסטי לתיירים ונמל מבטחים מערבי פרוגרסיבי במזרח התיכון (הרטל וששון-לוי, 2019). למשל, הסרט **תל אביב לווהט** [*Too Hot in Tel Aviv*] (רועי רוז, 2007) כולל הופעת אורח של לוקאס, המוצג בשמו המלא ומגלם תייר מערבי שמתעד במצלמתו את הסמטאות העתיקות של יפו, אשר מבחין בחייל ישראלי חסר שם במדים ומקיים איתו יחסי מין. בסרט **בתוך ישראל** (2009, *Inside Israel*), אגסי מגלם מדריך תיירים החושף בפני מבקרים מערביים את אתריה אקזוטיים של הארץ, שבהם ניתן לקיים באופן חופשי, בטוח וחסר בושה מין הומואי. המודרניזציה והליברליות המינית קיימות לא רק בתל אביב, אלא בישראל כולה, שכן בסרטים אלה אין כל זכר לתרבויות לא-מערביות; אין זכר לאורחות החיים של פלסטינים או יהודים מסורתיים, המחזיקים בערכי מוסר מיני שונים; ובפרט אין בהם שום זכר להומופוביה או לקשיי יציאה הארון. לדוגמה, כבר בתחילת **תל אביב לווהט** יוסי יוצא מהארון בפני אלעד, השותף ה"סטרייט" שלו לדירה התל אביבית, לאחר מכן הם שוכבים ולבסוף אף נוצר ביניהם קשר זוגי רומנטי; והסרט **היחידה הקרבית שלי** [*My Israeli Platoon*] (רועי רוז, 2009) הוא סיפור חניכה של צעיר ישראלי המספר בקריינות על תהליך גיבוש הזהות ההומואית שלו ויציאתו מהארון, תוך שחזור הרפתקאותיו המיניות בצה"ל, המוצג כצבא מתקדם וסובלני. צה"ל מיוצג גם בהגברים **של ישראל**, בסצנה שבה אגסי, לבוש במכנסי צבא ועונד דסקית צבאית, צופה מגבוה במשגל בין שני גברים בעודו מאונן. אף שדמות המציץ המאונן היא מוסכמה ידועה בסרטי פורנו הומואי (Dyer, 1985), הנוכחות של אגסי בסצנה זו מסמנת את התפקיד שממלא הצבא הישראלי בהגנה על אזרחים (הומואים) ישראלים. גם את נוכחותם הבולטת של מטוסים ומסוקים צבאיים, שחגים בשמים מעל משגלים הומוסקסואליים בסרט **תל אביב לווהט**, אפשר לקרוא כהפגנת כוח צבאי שנועדה להבטיח את שלומם של קווירים בישראל בסביבה העוינת של המזרח התיכון.

סרטי הפורנו שצולמו בישראל, וזה של לוקאס במיוחד, הם מקרים של הומולאומיות (רוגל, 2016; Evangelo, 2015). עבודתו של לוקאס הואשמה בתרומה ל"פינקווינג" של ישראל (Britt, 2015). למשל, העיתונאי והסופר האמריקאי מקס בלומנטל (Blumental, 2013) תיאר את לוקאס כ"אחד ממפיקי הפורנו ההומואי העשירים בעולם", אשר "מינף את כספו לייסוד חברה המעודדת תיירות הומואים לישראל". לטענת בלומנטל, אחת הסצנות בהגברים של ישראל "הציגה שני שחקנים מקיימים יחסי מין בתוך כפר פלסטיני שעבר טיהור אתני בידי הכוחות הציוניים ב-1948", בעוד לוקאס הציג טענה שקרית ש"הכפר ננטש לפני מאות שנים" (Blumental, 2013). אם כן, הדימוי הישראלי המאצ'ואיסטי והמיליטריסטי של אגסי עוצב בהקשר זה, של חיבור בין לאומיות נורמטיבית להומוסקסואליות. בסרטיו של לוקאס, ישראל מוצגת כדמוקרטיה ליברלית מערבית עבור קהילת הלהט"ב, בניגוד לעוינות של מדינות מזרח תיכוניות אחרות כלפי הומוסקסואליות. אין פלא שתפיסה זו משכה צופים רבים, הן מקומיים והן בין-לאומיים - מה שעשוי להסביר, בין השאר, את הצלחתם של סרטי הפורנו שצולמו בישראל ואת עליית כוכבות הפורנו הבין-לאומית של אגסי.

יש לציין כי לוקאס לא הסתפק בסרטים פורנוגרפיים, אלא יצר גם את הסרט התייעודי *מפשיטים את ישראל: הומואים בארץ המובטחת* [Undressing Israel: Gay Men in the Promised Land] (מייקל לוקאס ויריב מוזר, 2012). הסרט, המעוצב בבירור כיצירה פולמוסית שנועדה לחנך צופים זרים, נפתח בכיכר טיימס בניו יורק, כאשר מרואיינים מכל רחבי העולם משיבים לשאלה האם ההומוסקסואליות חוקית בישראל. רבים מאמינים שהיא לא חוקית וחושבים שהמצב אינו ראוי, ובתוך כך מודים שלמעשה אינם יודעים הרבה על ישראל. הסרט ממשיך בהפרכת האמונות המוטעות שלהם באמצעות סדרה ערוכה בקצב מהיר של הומואים ישראלים המוצגים בפורמט של "ראשים מדברים", וקטעים שבהם לוקאס נפגש עם כמה ישראלים בולטים, כגון חבר כנסת הומו מוצהר (ניצן הורוביץ), עיתונאי ערבי הומו (חאדר אבוסייף) ובמאי קולנוע הומו (איתן פוקס). הסרט אינו מותיר ספק באשר לחוקיות של ההומוסקסואליות בישראל, והוא חוזר ומשווה בין זכויות ההומואים בישראל ובין מצבם האומלל במדינות אחרות במזרח התיכון, וגם מעמיד אותן לעומת המצב החוקתי בארצות הברית. לוקאס, העונד שרשרת עם מגן דוד, פוגש מדריך כושר (אליעד כהן), שמסביר לו שהיה מחוץ לארון בעת שירותו הצבאי, פעילי זכויות הומואים וזוג הומואים שהביאו ילדים באמצעות פונדקאית (איתי פנקס, חבר מועצת עיריית תל אביב לשעבר, ובן זוגו יואב ארד), ומשתתף במצעד הגאווה בתל אביב ובחתונה של זוג גברים. בעיני לוקאס, ישראל היא נמל מבטחים עטור ניצחון לזכויות להט"ב (אם כי לעיתים נראה שמדובר בעיקר בתל אביב). לא זו בלבד שההומוסקסואליות חוקית בישראל, אלא שלטענתו ישראל

"מתקדמת הרבה יותר מארצות הברית", במונחי זכויות להט"ב. עיתונאי ערביישראלי מודה בסרט שהוא אוהב את תל אביב ומספר על יחסן הברוטלי של משפחות ערביות מסורתיות לבניהן ההומואים, ומדבריו משתמע שישראל היא הפתרון לתלאותיהם של ההומואים הפלסטינים. **במפשיטים את ישראל** העתיד שהמערב מבטיח כבר קיים באוטופיה הישראלית. הומונורמטיביות והומולאומיות כבר הושגו, והמערב הוא שצריך לתקן את תפיסותיו השגויות כלפי ישראל ולסגור את הפער שנוצר במונחי זכויות פרוגרסיביות.⁶

הפרפורמטיביות של הבושה

בניגוד לדימוי הישראלי, ההומולאומי, המיליטריסטי וההיפרגברי של אגסי בסרטי הפורנו, סרטו התיעודי של היימן מציג את הבושה כחוויה אפקטיבית (affective) מכוננת של הזהות הקווירית שלו. לטענת ג'ק (ג'ודית) הלברסטאם (Halberstam, 2005), "בושה היא צורה מגדרית של בזות (abjection) מינית: היא שייכת לנשי, וכאשר גברים מוצאים עצמם 'מוצפים' בבושה, פירוש הדבר הוא שהם כנראה עברו פמיניזציה בדרך זו או אחרת בניגוד לרצונם" (p. 226). על פי הלברסטאם, התביעה מחדש של הגבריות הדומיננטית מצד גברים הומואים באה לפצות על הפמיניזציה המבושית שלהם בילדות, כלומר הסטטוס הבוזי והמגעיל הקודם שלהם כילדים "נשיים". ואכן, בסרט מסופר כי אגסי חווה בילדותו סיטואציות כואבות ואכזריות של ביזוי ובושה־השפלה פומביים בשל חריגותו המגדרית והמינית. הוא יצא מהארון בגיל צעיר, מספרת אימו, וחבריו לכיתה קראו לו "הומו", איימו עליו בסכין וזרקו עליו צואה בגלל היותו "נשי" ומגעיל. יום אחד האם נקראה בדחיפות לבית הספר, כי בנה עמד על אדן החלון בעוד הילדים מעודדים אותו לקפוץ. הביטוי שצעקו הילדים, "נראה אותך קופץ, הומו", הוא מבע לשוני פרפורמטיבי שהפך את אגסי לסובייקט מבויש. אם כן, אגסי הוא סובייקט שהבושה הוטלה עליו וכוננה את זהותו. "הם קולטים שאני עובר לאקסטרים", הוא מספר בכאב, "אבל לא בגלל שאני רוצה את האקסטרים, אלא בגלל שאני רוצה לברוח". אגסי ואימו חושפים את הדברים הללו בפני המצלמה של היימן כשהם יושבים בחוף ים פסטורלי ביוון - דימוי העומד בניגוד חד לתוכן הטראומטי של האירועים המתוארים - בזמן צילומי אחד מסרטי הפורנו של לוקאס. ההיפרגבריות האקסהיביציוניסטית של אגסי ככוכב פורנו מסתירה את חוויית ההדרה והבושה־השפלה של הנער ה"נשי" שמעורר דחייה וגועל, ומפצה עליה, כפי שהעירה סדג'וויק: "בושה ואקסהיביציוניזם הם שני צדדים של אותו המטבע" (Sedgwick, 1993, p. 5). יתרה מכך, לבושה יש קשר מהותי להנאה ועניין באחר. טומקינס טוען כי "כמו גועל, [בושה] פועלת רק אחרי שהיו עניין או הנאה, ומדכאת אחד מהם או את

שניהם. מה שמפעיל באופן מובנה את הבושה הוא העובדה שהעניין או ההנאה לא הוכחדו לחלוטין" (Tomkins, 1995, p. 134). כילד קווירי, אגסי הביע עניין ותשוקה להיראות ולקבל הכרה וקבלה מחבריו לכיתה. כאשר הוא לא הצליח לעורר בהם עניין חיובי, הוא הוצף בבושה שכוונה את הסובייקטיביות שלו, ובה בעת הביאה את אותה הסובייקטיביות למצב של משבר, בשל הכישלון ליצור קשר. "בושה", כפי שכותבת אלספת פרובין (Probyn, 2005, p. 14), "מאירה את ההתקשרות החזקה שלנו לעולם, התשוקה שלנו להתחבר לאחרים, והידיעה שכבריות אנושיות לעיתים ניכשל בניסיונות שלנו לשמור על קשרים אלה". כלומר, בושה, לכן, היא חוויה אישית, מבודדת ומייחדת, ובה בעת היא גם צורה של תקשורת, של הושטת יד לאדם אחר. לדברי סד'גוויק, בושה פועלת ב"תנועה כפולה [...] לקראת ייחוד (individuation) כואב, לקראת יחסיות (relationality) בלתי נשלטת" (Sedgwick, 2003, p. 37).

אגסי אינו יכול להיפטר מהבושה המינית שלו, אבל הוא מנסה לבנות מחדש את הקשר הבין-אישי עם העצמי הצעיר המבוש שלו ולעשות טרנספורמציה לכאב המביש. הוא מחפש אחר תקווה (או תשוקה) בתוך כישלון, ומנסה לכונן מחדש את הקשר שנותק בעבר. בסרט כלולים סרטי וידאו משפחתיים ותמונות של אגסי בילדותו, בהם הוא נראה עם אימו, אחיו הבכור ואביו. באחת התמונות, שצולמה כשהיה בגיל ההתבגרות, הוא לובש בגדי נשים, חובש פאה בלונדינית, מאופר ונועל נעלי עקב גבוהות, בתצוגה ספקטקולרית של נשיות בסלון המשפחתי. "בגיל 15", הוא אומר, "הייתי בטוח שאני רוצה להיות אישה". בנוסף למראה השרירי, המיליטריסטי והקשוח של היפר-גבריות הישראלית, בהווה אגסי הבוגר אימץ לעצמו מראה קווירי ו"נשי", שמציע חשיפה, פגיעות וחדירות: הוא לובש לאירועים פומביים תחתוני חוטיני החושפים את פלחי ישבנו, גרבי רשת, ביריות ונעלי עקב גבוהות - פריטי לבוש שמהדהדים את התצלום מילדותו. בדומה לתצלום, הוא גם צבע את שערו בגוון בלונד פלטינה - מעשה שהביא לפיטוריו המיידיים מהפקת הסרט של לוקאס. לוקאס אומר: "אנחנו היינו מאד ספציפיים לגבי מה שאנו רוצים. יונתן הפר את החוקים והכללים שלנו כל הזמן". אגסי שבר את החוקים בכך שאימץ מראה קווירי המדגיש את הפרפורמטיביות של המגדר ונוטה לעבר חציה מגדרית שאינה הולמת את הדרישה של תעשיית הפורנו לדימוי של היפר-גבריות ישראלית מחוספסת. בסצנה אחרת בסרט אגסי מספר שהוא לא נמשך לשחקני הפורנו שעבד עימם בסרטים, שנראו לו שריריים מדי ומגולחים מדי. במקרה נוסף הוא הגיע מסומם לצילומים ולא הצליח להגיע לאורגזמה. ההפקה נאלצה לזייף את נוזל הזרע שלו ולכן הוא לא קיבל תשלום עבור השתתפותו בסרט. חוקרת הקולנוע לינדה ויליאמס (Williams, 1989) טוענת כי בפורנוגרפיה הארד-קור (Hard-core) - סוג של פורנוגרפיה המתמקדת במשגל עצמו ובאיברים המשתתפים

בו - מה שמכונה The money shot (כלומר, הנראות החזותית של השפיכה הגברית) הוא "ראיה ויזואלית ל'אמת' המכנית של הנאה גופנית שלכודה בעווית בלתי רצונית; הווידי האולטימטיבי והבלתי נשלט - אולטימטיבי כי הוא בלתי נשלט - של הנאה מינית בשיא האורגזמה" (p. 101). אי-היכולת של אגסי להגיע לאורגזמה הפרה את המוסכמה של הריאליזם הפרונגרפי וקראה תיגר על הייצוג ה"טבעי" וה"אותנטי" של הגבריות והעונג המיני הגברי. בעקבות אירועים מעין אלו, אגסי איבד את מעמדו ככוכב פורנו והפך לשחקן משנה בהפקות של לוקאס.

אגסי מפגין אפוא הנאה אקסהיביציוניסטית ומבצע פרפורמנס של מיניות המאורגן סביב בושה, ובכך הוא חותר תחת הדימוי הישראלי, המיליטריסטי, הגברי והמטובען של פרסונת הכוכבות ההומואית שלו, וגם תחת הלוגיקה ההומולאומית של דימוי זה. האפקט (affect) המכונן של הבושה הוא שהגיע את הפרקטיקה הפרפורמטיבית של אגסי ועיצב את צורתה. באמצעות הפרפורמנס של הבושה, אגסי מזמן בידועין את הלעג, ההשפלה והסנקציות המבישות שהוטלו עליו בהפקות הפורנו של לוקאס, וכך הוא חוזר אל סצנת הבושה המעצבת של הילדות. אם כן, הבושה שלו היא, כפי שסדג'וויק טוענת, "בושה טרנספורמטיבית", פרפורמנס, צורה של תקשורת, "תשוקה לכוון מחדש את הגשר הבינ-אישי" שנשבר בינו ובין הילד הנשי הדחוי והבזוי (Sedgwick, 1993, p. 5).

אגסי משחזר את סצנת הבושה המעצבת של הילדות - התצלום בבגדי נשים - גם מול משפחתו. באחת הסצנות המרכזיות בסרט הוא יוצא מחדרו בבית אימו בלבוש מינימלי הכולל מסכה ורתמה מעור, תחתונים וגרבונים מתחרה, ונעלי עקב גבוהות בסגנון המעצב אלכסנדר מקווין, ועומד מול אימו היושבת בסלון. "זה יפה?" הוא שואל אותה. "זה יפה, זה מהמם!" עונה האם, אבל מוסיפה, "זה מוזר", ומנסה לשדל אותו ברוך לוותר על המראה זה ("אתה לא בברלין", היא אומרת לו). אגסי קורא גם לאחותו ושואל אותה, "זה יפה?" היא מביטה מהצד ואומרת, "וואו! זה חשוף!" מפטירה אנחת ייאוש ונעלמת שוב לחדרה. עבור האחות, המראה החשוף וה"נשי" של אגסי מסמן פגיעות, חדירות ובזות ולכן מעורר בושה. הפרפורמנס הקווירי של אגסי שובר את ההלימה המצופה בין אנטומיה, זהות מגדרית ופרפורמנס מגדרי, ולכן חושף את המגדר כפרקטיקה של חיקוי ולא כמהות טבעית. כאשר אחיו הבכור נכנס לפתע לסלון, אגסי ממחר בחזרה לחדרו כשהוא מכסה בבושה את ישבנו החשוף בידו. אולם אגסי לא מוותר ושב לסלון, מסתובב במרחב המשפחתי הציבורי בנושגלנטיות ומעודד שוב את בני המשפחה להגיב לתצוגה הקווירית שלו. הוא שואל גם את אחיו, "זה יפה?" והאח עונה, "כן, זה יפה אבל... אני מצטער, קשה לי לראות אותך ככה, אני אוהב אותך בתור אח שלי אבל..." בתגובה, אגסי מחייך ומרים את עקב נעלו בהתרסה לעבר

אחיו. בסצנה זו, אגסי משחזר באופן פרפורמטיבי את הבושה של ילדותו, בושה שהיא הן אלמנט מכונן והן אלמנט מפרק של הזהות הקווירית שלו. הוא חוזר פעם אחר פעם על השאלה "זה יפה?" המזמנת את תגובותיהם של בני המשפחה, ובכך מביים מחדש בידועין את התשוקה שלו להכרה, תוך הסתכנות בכך שהיא תיכשל או שהוא ירגיש מבוכה שוב, כדי להקל על ההשפלה של חוויית הבושה בילדותו. הוא מנסה להמשיך את המבט ההדדי שנשבר בעבר ושכונן את הסובייקטיביות שלו, ובה בעת גם ממחזי מחדש את אובדנו של אותו מבט, עקב הצורך בהפוגה מהבידוד החברתי שיצרה הבושה. כאשר אגסי משחזר באופן פרפורמטיבי את סצנת הבושה של ילדותו הוא ממיר אותה באישור מעצים של זהותו הקווירית. אגסי מחבק באהבה את העצמי הצעיר המבויש שלו, כפי שמסבירה סדג'וויק, "הן למרות הבושה והן, באופן מפליא יותר, באמצעותה" (Sedgwick, 1993, p. 8).



תמונה 2: "זה יפה?": אגסי בפרפורמנס קווירי של בושה מול אימו בסלון הביתי (צילום: עדי רייס; באדיבות תומר היימן)

בושת פנים

לפי סדג'וויק, בושה מופיעה בגיל שלושה עד שבעה חודשים, מיד אחרי שהתינוק לומד לזהות את פני הדמות המטפלת. לדבריה:

זה הרגע שבו נשבר מעגל ההשתקפיות של הבעות בין פניו של הילד ובין פניה המוכרים של הדמות המטפלת [...]: הרגע שבו פני המבוגר אינם יכולים או מסרבים

למלא את חלקם בהתמשכות המבט ההדדי. [...] הבושה מציפה ונוצרת בתור רגע, רגע של הפרעה, בתוך מעגל של תקשורת של הזדהות המכוננת זהות (Sedgwick, 1993, p. 5).

אחרי לידתו של אגסי בניו יורק, אימו סבלה מדיכאון ואביו נעדר מהבית מרבית שעות היום. "היית לבד בעריסה. לא קיבלת חיבוק של תינוק", מודה האב בסרט. אפשר שאין זה מקרי שדירתו של אגסי בברלין "מוצפת" במספר רב של מראות, והוא מביט בהשתקפות דמותו בהן, אולי כמעין ניסיון לשחזר ולכונן מחדש את הנרקיסים הראשוני שהתקיים בין הבן לאב, ולשקם את המשכיות מעגל ההשתקפויות שהופרע בילדות ולשמור עליו. בגיל מאוחר יותר, אגסי ואחיו נהגו להצטלם בסרטונים שאותם שלחו לאב שהיגר לברלין, אבל הוא מעולם לא טרח לענות להם. "אבא שלי", אומר אגסי, "היה נקודה אדומה בתוך המצלמה". לפיכך, את וידויו של אגסי הבוגר בפני המצלמה אפשר לקרוא כחיפוש אחר התגובה שלא התקבלה מאותה "נקודה אדומה" נעלמה המסמנת את האב. אגסי מספר כי באחד מביקוריו בברלין, כשהיה בן 11, האב ניסה להכריח אותו לשכב עם בת זוגו. כאשר סירב, האב קרא לעברו בלעג, "מה אתה, הומו?" בסרט נראה תצלום ישן של אגסי ובת הזוג של האב, בפנים מטושטשים, מתנשקים - ראייה חזותית להתעללות ולהשפלה המינית שחווה אגסי בתור נער הומו. בקריאתו "מה אתה, הומו?" האב סירב לשמור על התמשכות המבט ההדדי בינו ובין בנו והמעגל של תקשורת של הזדהות המכוננת זהות נשבר. אולי גם עצם הניסיון לתקשר עם האב - שלא הגיב, ובהמשך במקום לתמוך בבנו הוא סלד ממנו, נגעל ולעג לו, כמו חבריו לכיתה - הציף את אגסי בבושה. כפי שטוען טומקינס, בושה עשויה להיווצר כאשר:

מישהו מוזר מביט עליך, או [...] כשאדם רוצה להביט באדם אחר או לתקשר איתו, אבל פתאום הוא לא יכול לעשות זאת כי אותו אדם הוא מוזר, או שמישהו ציפה שאדם כלשהו יהיה מוכר אבל פתאום הוא נראה לא מוכר, או אם אדם התחיל לחייך לעבר אדם אחר ולפתע גילה שהוא מחייך אל זר (Tomkins, 1995, p. 135).

באחת האפיזודות בסרט, אגסי יוזם פגישה עם אביו בדירתו בברלין, וניכר כי הוא מתרגש מאוד לקראתה. הוא מנקה ומסדר את הסלון, מחליף את בגדיו, מנסה לשוות למקום ולגופו מראה נורמטיבי ככל האפשר. למרות הצורך שלו לשקם את זהותו העצמית המבושלת, בשיחה עם האב אין הוא מתמקד בסצנת הבושה של ילדותו אלא ביחס של אביו לאימו ובסיבות לגירושיהם. האב מספר שהאם נכנסה להיריון לא מתוכנן וסבלה מדיכאון משום שרצתה בת ולא בן. כלומר, הוא מאשים לא רק את האם אלא גם את בנו בכך שלא נולד למגדר הנכון. הבושה שהציפה את אגסי לא נובעת רק ממה שהוא עושה אלא גם, ואולי בעיקר, ממי שהוא - גבר הומו. "בושה", כותבת סדג'וויק, "היא

הרגשה רעה הקשורה לא למה שהאדם עושה אלא למה שהוא" (Sedgwick, 1993, p. 12). בהמשך הסרט, האם מספרת לבנה בשיחת סקייפ על הסיבות לדיכאונה: "הייתי בדיכאון בגלל שהייתי נטושה בניו יורק. סבלתי כל יום ובכיתי כל היום ולא היה לי עם אף אחד לדבר". לדברי ליו קונסטבל (Constable, 2004), סימון דה־בובואר הסבירה את המאפיינים הייחודיים של הבושה עבור נשים, השונים מההבנה של ז'אן פול סארטר את הבושה כתגובה למבט החודר של האחר: "עבור נשים, ביש קשור להיעדר **תגובה** מאחרים יותר מאשר למבטים החודרים המביישים שמתאר סארטר" (p. 677). הבושה הוטלה על אימו של אגסי בגלל ההתעלמות של בעלה מעצם קיומה. לשמע דבריה הכואבים, אגסי פורץ בבכי קורע לב. הוא בוכה לא משום שאביו שיקר לו, כפי שהוא מעיד בטעות כאשר הוא מפרש באופן שגוי את תגובתו, אלא משום שבתור מי שעברו ההשפלה־בושה היא חוויה מכוננת, הוא מוצף בבושה עקב הקשר שלו לכאב, לסטיגמה, לחולשה, לאשמה וליחס הרע שספגה אימו מצד הבעלה. אכן, בושה, כפי שמציינת סדג'וויק, היא רגש מידבק: הכאב, המבוכה, החולשה או הסטיגמה של אדם אחר, או היחס הרע שהוא סופג מידי מישהו - כל אלה עשויים להציף בבושה את מי שעברו בושה היא חוויה מכוננת (Sedgwick, 1993, p. 14). אגסי מתקשר עם הבידוד והבדידות שהולידה חוויית הבושה של אימו ושעיצבה את הסובייקטיביות שלה. הוא מכיר בקשר המיוחד שנוצר ביניהם דרך הפגיעות המשותפת שלהם לבושה.

בניגוד לסטראוטיפ האם השיפוטית של הגבר ההומו, המעוררת בו אשמה ובושה על "בחירותיו בחיים", אימו של אגסי היא רגישה, מבינה ומקבלת, מדברת אל בנה ברוך, אוהבת ומחבקת את פגיעותו. יש ביניהם קשר קרוב, פתוח וחם: הוא מבקש ממנה לשלוח בשמו גלויות למעריציו; מראה לה בגאווה את סרטי הפורנו שבהם כיב (למרות שהיא אינה מסוגלת לצפות בסצנות ה"הארד־קור") ואת פריטי הלבוש הנועזים שלו; והיא מתפעלת ממנו ("יונתן אגסי, סופרסטאר", היא אומרת), ורק מבקשת שיקנה לעצמו מעיל חם - לא כדי להסתיר את בושתו, אלא כדי להגן עליו מפני האלימות של החברה ההומופובית. הוא לוקח אותה לחופשה ביוון, שם הם שוכבים מחובקים על חוף, באופן שעלול להיראות לצופה מהצד או לצופה בסרט כהתנהגות מוזרה ולא נורמטיבית של אם ובן, תצוגה אקסהיביציוניסטית, מביכה ולכן מבישה. אולם, על אותו החוף הם נזכרים יחד במצוקותיו של אגסי בילדותו, מספרים עליהן בכאב ובוכים. אגסי ואימו מפגינים בפני המצלמה של היימן תשוקה לתקשר, תוך כדי הסתכנות בכך שההצגה העצמית או הפרפורמנס האקסהיביציוניסטי של הבושה שלהם ייתקלו בסירוב מבטו של הצופה, אבל בדרך זו הם גם מכוננים את זהותם. שאלת הזהות שלהם מבוססת על הקשר שלהם עם אחרים והיחס כלפיהם.

אתיקה קווירית-תיעודית של בושה

בסרט **יונתן אגסי הציל את חיי**, הבושה של השחקנים החברתיים (הדמויות או הסובייקטים בקולנוע התיעודי) מכוננת באופן ספקטולרי. הם מתבוננים ביודעין במצלמה, בבמאי ובצופים. אגסי במיוחד מבצע באופן פרפורמטיבי את הבושה שלו כשהוא מתיר למצלמה של היימן לצלם - וגם מצלם את עצמו - כמעט בכל רגע אינטימי בחייו, כולל שימוש בסמים קשים, הזרקת חומרים ממריצים לאיבר מינו, שמאפשרים זקפה ממושכת, ואקטים מיניים שהוא מבצע עם לקוחותיו כנער ליווי. רות לייס (Leys, 2007) מתארת את הבושה כ"אָפֶקט ספקטולרי המובנה באמצעות נראות וחשיפה" (p. 128). בניגוד לאשמה שנותרת בתודעת היחיד, בושה מחייבת הכרה של היחיד בהיותו נראה בידי האחר. כלומר, בושה מחייבת יחסיות (relationality). המעשים של אגסי לא היו יכולים להיות מבישים ללא קהל, שכן במקרה כזה היו אלה פעולות פרטיות שהוא מבצע עבור עצמו בלבד, גם אם הוא עשוי להרגיש אשמה בעקבותיהן. ג'קלין רוז (Rose, 2003) טוענת כי "בושה מחייבת קהל. בניגוד לאשמה, שיכולה לבעבע בשקט בתוכך, בושה מתעוררת רק כאשר מישהו יודע, או חושש, שהוא נראה. בושה מבוססת על אמנות החשיפה, גם אם חשיפה היא הדבר שהיא [הבושה] הכי שונאת והכי נאבקת בה במיליטנטיות" (p. 1). דרך ההכרה של אגסי בכך שהוא נראה - באמצעות **היחס** שלו לצופים (המעריצים, היימן או הצופים בסרט) - נוצרת הבושה שלו.

בכל יצירותיו הקולנועיות והטלוויזיוניות, היימן אינו מתבונן באירועים ובשחקנים החברתיים ממרחק אלא מעורב ומשתתף באופן אינטראקטיבי עימם. בסרט **יונתן אגסי הציל את חיי**, היימן מוסר את המצלמה לאגסי כדי שזה יצלם את הבושה שלו. בה בעת, המצלמה של היימן אינה מסיטה את מבטה מאגסי, אינה ממצמצת, גם לא בסצנות מטרידות וקשות לצפייה, ומאפשרת לו לבצע באופן פרפורמטיבי את הבושה שלו. היימן נוכח עם אגסי בכל רגע בסרט, אבל בניגוד לשאר סרטיו התיעודיים, ברוב המקרים הוא מחליט לא להתערב ולא להראות או להנכיח את עצמו חזותית במרחב התיעודי.

בשתי סצנות בסרט, אגסי מצולם כשהוא חווה התמוטטות בעקבות צריכת סמים. ההתמוטטות הראשונה מתרחשת בדירתו של כריסטו. היימן עוצר את הראייון ואנו שומעים אותו שואל את אגסי אם הוא בסדר. כריסטו אומר להיימן שמצבים כאלו מתרחשים לעיתים קרובות כאשר אגסי מדבר על ההיסטוריה הפצועה שלו, ובמיוחד על אביו. כריסטו מרים את אגסי, מערסל אותו כמו תינוק ומשכיב אותו ברכות על המיטה. הסצנה השנייה, המתרחשת לקראת סיום הסרט, היא קיצונית יותר: באמצע היום, ברחוב ברלינאי, אגסי מתמוטט ונשכב חסר אונים על מכסה המנוע של מכונית

חונה. סצנה מזעזעת זו מעלה שאלות אתיות בסיסיות של קולנוע תיעודי: האם ובאיזה שלב חובתו המוסרית והאנושית של הבמאי כלפי הסובייקט המצולם מתנגשת עם פעולת התיעוד עצמה? האם קיים רגע שבו יוצר הקולנוע צריך להפסיק לצלם, ומדוע? (ניקולס, 2021). אני טוען כי היימן מודע לסוגיות האתיות הללו. הוא לא מפסיק את פעולת הצילום, ונכנס בפעם הראשונה בסרט למרחב התיעודי, שואל את אגסי אם הוא רוצה מים ועוזר לו לקום ולחזור לדירתו. היימן אינו מצלם את אירועי הברזת וההשפלה הללו ממרחק ואינו מכונן יחסים היררכיים בינו ובין הסובייקט המצולם, אלא מתקרב עם מצלמתו ואף נכנס לפריים כדי לסייע לאגסי. היימן מכיר בכך שהוא משתתף בסרט, יחד עם הסובייקט המצולם בדינמיקת הכוח של העשייה הקולנועית התיעודית. הוא חושף ומדגיש את האינטראקציה האינטימית בין יוצר הקולנוע לסובייקט המצולם, ומעלה בסרטו באופן ישיר סוגיות הקשורות לאחריות האתית של הבמאי כלפי השחקן החברתי.



תמונה 3: המצלמה של היימן לא מפסיקה לצלם: אגסי מתמוטט על מכונית חונה בברלין (צילום: עדי רייס; באדיבות תומר היימן)

זאת ועוד, החלטותיו של היימן בסרט מצביעות על המודעות שלו לשאלות אתיות לא רק כיוצר קולנוע תיעודי אלא גם כגבר הומו. שיח האתיקה של הדימוי בקולנוע התיעודי, טוענות חוקרות הקולנוע ג'נט ווקר ודיאן ולדמן (Walker & Waldman, 1999), "נוטה לזנוח סרטים תיעודיים שיזמו במשותף סובייקטים ויוצרי קולנוע, שמגיעים פעמים רבות מאותה סביבה חברתית, ושמבקשים לבטא באמצעות הצורה של הקולנוע הדוקומנטרי את עמדתם המשותפת בעולם" (p. 15). בסרטיו התיעודיים,

היימן חושף לעיתים קרובות את הבושה ההומואית שלו עצמו - את הפגיעות והקשיים הנוגעים לזהותו המינית ולתהליך היציאה מהארון מול הוריו וסביבתו החברתית; וכן את מאבקו נגד ההומופוביה של החברה והלאומיות הישראלית בכלל. לכן, היימן, כמי שגם עבורו הבושה היא חוויה מכוננת זהות, מביע סולידריות כלפי אגסי, ולא רחמים, ועל בסיס חוויה של בזות ומוקצות משותפת הוא יכול לתקשר עם האחר, להתגייס למענו ולהציע לו כבוד קווירי (queer dignity), או מה שמייקל וורנר (Warner, 2000) מכנה "אתיקה קווירית של כבוד בבושה" (p. 27). וורנר מבקר את הניסיונות של התרבות הלהט"בית העכשווית לנורמליזציה והיטמעות בקונצנזוס ההטרונורמטיבי. בניגוד לפוליטיקה של גאווה, הוא קורא לפוליטיקה של בושה, החושפת באופן ביקורתי את יחסי הכוח של הכלה והדרה בקרב קהילת הלהט"ב ואת כמיהתה לנורמליות מינית, וגם עוסקת ביחסים של בושה ובזיכרון הבושה כֶּאֱפֶקט־רגש מכונן בזהות הקווירית, וכבסיס לאתיקה קווירית. על פי וורנר, אתיקה קווירית בבושה היא:

צורה מיוחדת של חברתיות שמאחדת את התרבות הקווירית [...] בושה היא סלע יסוד. קווירים עשויים להיות פוגעניים, מעליבים ושפלים זה כלפי זה, אבל מכיוון שבזות מובנת כמצב משותף, הם גם יודעים כיצד לתקשר באמצעות אהווה מרגשת וצורת בלתי צפויות של נדיבות [...]. הכלל הוא: תעלה מעל עצמך. שים פאה לפני שאתה שופט (p. 35).

בניגוד לפוליטיקה המינית ההומונורמטיבית וההומולאומית של קהילת הלהט"ב בישראל, המבוססת על נרטיב פרוגרסיבי של "מבושה לגאווה", סרטו של היימן קורא לפוליטיקה של בושה. בסרטיו התיעודיים, היימן מראה לנו שכל ניסיון לסלק ולהרחיק את הסטיגמות מזהויות הלהט"ביות משליך את הבושה על קבוצות ויחידים שאינם יכולים, או אינם מעוניינים, להצטרף לקונצנזוס הישראלי הלאומי - עובדי תעשיית המין, שחקני פורנו, מכורים לסמים, מלכות דראג, טרנסג'נדרים, מהגרי עבודה, זרים לא יהודים או ילדים קווירים. כל אלה מככבים בסרטיו של היימן, ואף אחד מהם אינו שייך לקבוצה האקסקלוסיבית, שמורכבת בעיקר מגברים ונשים יהודים, של בעלי הפריבילגיה היכולים להתאים את עצמם למודל האזרחות הישראלי הנורמטיבי. אלה שאינם יכולים, או אינם רוצים, להסיר את הבושה, נאלצים לשלם את מחיר הבושה המוכחשת של אחרים, ובסופו של דבר מודרים לא רק מהחברה ההטרנסקסואלית הישראלית אלא גם מהקהילה הלהט"בית עצמה. אותם יחידים וקבוצות בחברה הישראלית המודרים אל השוליים, המבוזים, החשופים והפגיעים חברתית זוכים לנראות ומוצבים בקדמת הבמה בסרטיו התיעודיים של היימן. היימן מכיר בחוויה המשותפת של היות בזוי ודחוי בעולם של נורמות מוסר כוזבות מעצם בחירתו לעסוק בקולנוע שלו, דרך הסיפור של יונתן אגסי ודומיו, בחוויה של הבושה. הוא מראה לנו שהחוויה האפקטיבית של הבושה משחקת תפקיד מרכזי ביחסים שלנו עם גופנו ועם

גופם של האנשים הסובבים אותנו, כולל גופו של היוצר הדוקומנטרי עצמו. במובן זה, יונתן אגסי הציל גם את חיי של היימן.

סיכום

בושה היא חוויה רגשית מורכבת. מצד אחד היא מבודדת את הסובייקט הקווירי, מרחיקה ומנכרת אותו מזהותו; היא אפקט שנוצר עקב חוסר במבט הדדי ובקשר עם העולם. אולם, מצד שני, כפי שסדג'וויק כותבת, "כמו הסטיגמה, גם הבושה עצמה היא צורה של תקשורת" (Sedgwick, 1993, p. 5) ובעלת ממד יחסותי. את הבושה יכול להרגיש האדם המבויש עצמו, אבל גם מישהו אחר יכול לחוש בושה עבור הסובייקט שבויש. במקרה האחרון, בושה עשויה לייצר הזדהות (בושה עבור מישהו כמוני או מישהו בעמדה המבוישת שלי) או אמפתיה (סולידריות או סימפתיה כלפי הבושה של אדם אחר). כפי שהתאוריה הקווירית וסרטו של תומר היימן מלמדים אותנו, רגש הבושה - שבעבר נתפס כרעל שיש לנקז מקהילת הלהט"ב - יכול להוות בסיס לצורות אלטרנטיביות של פוליטיקה. לדברי וורנר, בושה יכולה לשמש בסיס ל"יחס לאחרים" בחוגים קוויריים, ש"מתחיל בהכרה בכל מה שעלוב ולא מכובד בעצמי" (Warner, 2000, p. 35). הבנה זו של ביזוי משותף, שלה גם שותף הסרט **יונתן אגסי הציל את חיי**, חותרת תחת היררכיות חברתיות. בושה הופכת אפוא לצורה של חברתיות, או מה שדאגלס קרימפ (Crimp, 2009) מכנה "קולקטיבים של בושה" (p. 72).

הערות

- ¹ התרגום כאן ובכל הציטוטים שבמאמר שלי, אלא אם כן צוין אחרת, ר"י.
- ² למחקרים נוספים על בושה קווירית שמתבססים על עבודתה של סדג'וויק, ראו למשל: Crimp, 2012; Love, 2009, 2021; Stockton, 2006.
- ³ כתביה העשירים של סדג'וויק על פרפורמטיביות נעים מעיסוק בפרקטיקות ביצועיות תיאטרליות, כמו המקרה של מלכת הדראג דיוויין (Divine), ועד לדיון במבעים ביצועיים לשוניים של יציאה מהארון. היא טוענת כי "בושה היא הרגש האופף את הסף שבין התכנסות להחצנה, בין היבלעות לתיאטרליות, בין פרפורמטיביות לפרפורמטיביות" (Sedgwick, 1993, p. 6). מדובר בשני מובנים של פרפורמטיביות הנידונים בספרה המשפיע של ג'ודית באטלר (Butler, 1990) *Gender Trouble* - הן הופעה תיאטרלית והן מבע ביצועי לשוני.
- ⁴ במאמר אחר, פואר מבהירה כי יש לראות בהומולאומיות לא "האשמה, זהות, פוליטיקה גרועה" ודרך נוספת "להבחין בין קווירים טובים לקווירים רעים", אלא רגע היסטורי - שילוב בין פרקטיקות של המדינה, קפיטליזם ניאורליברלי, "התשלובת של תעשיות זכויות האדם" ואסלאמופוביה. לדבריה, עלינו "לעסוק בה בראש ובראשונה כתנאי שיאפשר פוליטיקה לאומית וחוצת-לאום" (Puar, 2013, p. 337).
- ⁵ שיח ההומולאומיות בישראל נמשך גם במאה ה-21. אולם, כפי שמראה גילי הרטל (2021), כעת הוא משולב בניאורליברליזם אשר הוביל להפרטת תנועות חברתיות להט"ביות, שחדרו למרחבים שהיו קודם לכן בשליטת המדינה. הרטל מכנה את הזיקה העכשווית בין ניאורליברליזם להומולאומיות בשם "פוסט-הומולאומיות" - עידן שבו מבנים פוליטיים ומבני שיח "יוצרים דרכים חדשות לכינון שינוי, ובו בזמן הם חוסמים את אפשרויות הפעולה ואת היכולת לחולל שינויים מרחיקי לכת, ובעיקר הם משמרים את המצב הנוכחי של קהילות להט"ביות בישראל" (עמ' 27).
- ⁶ "פינקווינג", כפי שמסביר בלומנטל בנוגע לסרטיו של לוקאס וכפי שהגדירה אותו שרה שולמן, מתאר היבט חשוב במדיניות של ממשלת ישראל, של שימוש בזכויות הלהט"ב במדינה להשגת יתרון הסברתי, כאשר הן מוצגות בהשוואה להפרת זכויות האדם של להט"בים במקומות אחרים במזרח התיכון. עם זאת, אף שאין לי כל ספק שזו אכן כוונת הממשלה, ולוקאס אף מצהיר עליה בפירוש בסרט **מפשיטים את ישראל**, אני מאמין שמדיניות זו לא משיגה תמיד את מטרתה, וכי לעיתים השימוש בתפיסת ה"פינקווינג" מניח ראייה פשטנית מדי של התקשורת כחיקוי של המציאות, המציגה מציאות בלתי מתואמת שאותה אפשר לייצג בצורה נכונה או לא נכונה. רעיון זה משקף למעשה את הביקורת של לוקאס עצמו על ייצוגה השגוי של ישראל בתקשורת העולמית, ואת הטענה הנפוצה בחוגי הימין הישראלי, כי ייצוג הסכסוך הישראלי-פלסטיני במדיה אינו מידתי לעומת הפרות חמורות בהרבה של זכויות אדם באזורנו וברחבי העולם, שאינן מדווחות באותה אופן או אף זוכות להתעלמות. כל אלה מאמינים שאפשר להביא מרפא לסבל באזור בעזרת חתירה לייצוג מושלם ושלים יותר של המציאות הבלתי מתואמת כביכול. הם מייחסים כוח עצום ליצרני הייצוגים, ולעיתים אף מניחים שגורמים אפלים רבי-כוח פועלים מאחורי הקלעים במטרה להשפיע על התקשורת (יהודים עשירים ומקושרים,

מוסלמים מסתוריים שמוכנים להשקיע את ההון שהרוויחו מנפט בדמוניזציה מאורגנת של ישראל, או אנטישמים מושבעים). תפיסות כאלה אינן מייחסות סוכנות או תחום לצרכני התקשורת, ואינן משאירות מקום רב לתפקידה המורכב של המדיה כחלק ממציאות העולם וכסיבה לשינוי.

רשימת המקורות

אדלסבורג, ח' ובסן, א' (2019). הדרך שבה אנחנו קוראים, כאן ועכשיו: הקדמה. **אות: כתב עת לספרות ותיאוריה**, 09, 5-16.

גיל-עד, ה' (2023, 19 במרץ). שיא בדיווחים על אלימות נגד להט"ב - וגם באפליה בבתי עסק. [Ynet. https://www.ynet.co.il/news/article/h1jhvu4e3](https://www.ynet.co.il/news/article/h1jhvu4e3)

גרוס, א' (2016). הפוליטיקה של זכויות להט"ב: בין (הומו)נורמטיביות ו(הומו)לאומיות לפוליטיקה קווירית. בתוך א' גרוס, ע' זיו ור' יוסף (עורכים), **סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראלים** (עמ' 183-245). רסלינג.

דובדבני, ש' (2010). **גוף ראשון, מצלמה: קולנוע תיעודי אישי בישראל**. כתר.

הרטל, ג' (2015). **פוליטיקה של גאווה ובושה בפעילות להט"ב בישראל** [עבודה לשם קבלת תואר דוקטור]. אוניברסיטת בר אילן.

הרטל, ג' (2021). הומולאומיות והפוליטיקה של תנועות להט"ב בישראל. **עיונים: כתב עת רב-תחומי לחקר ישראל**, 36, 9-31.

הרטל, ג' ומשגב, ח' (2021). טראומה קווירית אורבנית. **מפתח: כתב עת לקסיקלי למוחשבה פוליטית**, 16, 55-85.

הרטל, ג' וששון-לוי, א' (2019). אתניות ומיניות: סובייקטיביות מזרחית-הומואית חדשה ותיירות גאה בתל אביב. **סוציולוגיה ישראלית**, כ, 34-58.

זיו, א' (2008). בין הכפפה להתנגדות: הדיאלקטיקה של מנגנוני הבושה. **תיאוריה וביקורת**, 32, 99-128.

ליבר, ע' (2006). **בין "יחד בגאווה" לבין "אין גאווה בכיבוש": דילמות של אזרחות, זהות וקוויריות בשיח הפוליטי של הקהילה ההומורלסבית בישראל בין השנים 2003-1996** [עבודה לשם קבלת תואר מוסמך]. אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

זיו, ע' (2016). 'לחצות את גבולות המגדר, לבגוד בגבולות הלאום': הפוליטיקה הפרפורמטיבית של 'כביסה שחורה'. בתוך א' גרוס, ע' זיו ור' יוסף (עורכים), **סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראלים** (עמ' 375-410). רסלינג.

זיו, ע' וגרוס, א' (2019). אמנות הקריאה הקווירית של איב קוסובסקי סדג'וויק. **תיאוריה וביקורת**, 37, 275-283.

יוסף, ר' (2016). הפוליטיקה של הנורמלי: מין ואומה בקולנוע של איתן פוקס ועמוס גוטמן. בתוך א' גרוס, ע' זיו ור' יוסף (עורכים), **סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראליים** (עמ' 93-126). רסלינג.

מירב, א' (2008). לא רק גאווה: הבושה בשיח הקווירי. **תיאוריה וביקורת**, 32, 243-253.

ניקולס, ב' (2021א). כיצד להגדיר קולנוע תיעודי? בתוך א' לנדסמן ול' מלמד (עורכים), **אמת או חובה: מבחר מאמרים על קולנוע תיעודי** (תרגום: ת' רובין) (עמ' 37-72). עם עובד.

ניקולס, ב' (2021ב). אקסיוגרפיה: המרחב האתי בסרט התיעודי. בתוך א' לנדסמן ול' מלמד (עורכים), **אמת או חובה: מבחר מאמרים על קולנוע תיעודי** (תרגום: ת' רובין) (עמ' 413-448). עם עובד.

קדיש, ר' (2016). לסביות ישראליות, זהות לאומית ואמהות. בתוך א' גרוס, ע' זיו ור' יוסף (עורכים), **סקס אחר: מבחר מאמרים בלימודים להט"ביים וקוויריים ישראליים** (עמ' 151-182). רסלינג.

ראסל, ק' (2021). אוטראתנוגרפיה: מסעות העצמי. בתוך א' לנדסמן ול' מלמד (עורכים), **אמת או חובה: מבחר מאמרים על קולנוע תיעודי** (תרגום: א' אטינגר וא' זהבי) (עמ' 223-264). עם עובד.

רוגל, א' (2016). **פורנוגרפיה קולנועית הומואית בישראל: בין הומולאומיות לטמפורליות קווירית** [עבודה לשם קבלת תואר מוסמך]. אוניברסיטת תל אביב.

שילה, ג' (2023, 20 בפברואר). ההפיכה המשטרית, זכויות להט"ב ובריאות נפשית. **הזירה**. <https://www.hazira.sites.tau.ac.il/post> **ההפיכה-המשטרית-זכויות-להט-ב-ובריאיות-נפשית**

Blumenthal, M. (2013). Israel cranks up the PR machine. *The Nation*, 16. <http://www.thenation.com/article/israel-cranks-pr-machine/>

Britt, B. R. (2015). Pinkwashed: Gay rights, colonial cartographies and racial categories in the pornographic film *Men of Israel*. *International Feminist Journal of Politics*, 17(3), 398–415.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.

Constable, L. (2004). Unbecoming sexual desires for women becoming sexual subjects: Simon de Beauvoir (1949) and Catherine Breillat (1999). *MLN*, 119(4), 672–695.

Crimp, D. (2009). Mario Montez, for shame. In D. M. Halperin & V. Traub (Eds.), *Gay shame*, (63–75). University of Chicago Press.

Crimp, D. (2012). "Our kind of movie": *The films of Andy Warhol*. MIT Press.

- Duggan, L. (2003). *The twilight of equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Beacon Press.
- Dyer, R. (1985). Male gay porn: Coming to terms. *Jump Cut*, 30, 27–29.
- Evangelo, T. (2015). The new 'porn wars': Representing gay male sexuality in the Middle East. *Psychology & Sexuality*, 6(1), 93–110.
- Gross, E. (2023, January 19). The populist constitutional revolution in Israel. *Verfassungsblog*. <https://verfassungsblog.de/populist-const-rev-israel/>
- Hagin, B. & Yosef, R. (2012). Festival exoticism: The Israeli queer film in a global context. *GLQ*, 8(1), 161–178.
- Halberstam, J. J. (2005). Shame and white gay masculinity. *Social Text*, 23(3–4), 219–233.
- Hartal, G. & Sasson-Levy, O. (2018). Re-reading homonationalism: An Israeli spatial perspective. *Journal of Homosexuality*, 65(10), 1391–1414.
- Kama, A. (2011). Parading proudly into the mainstream. In G. Ben-Porat & S. T. Turner (Eds.), *The contradictions of Israeli citizenship: Land, religion and state* (180–202). Routledge.
- Lebow, A. S. (2008). *First person Jewish*. University of Minnesota Press.
- Lebow, A. S. (2012). *The cinema of me: The self and subjectivity in first person documentary*. Wallflower Press.
- Leys, R. (2007). *From guilt to shame: Auschwitz and after*. Princeton University Press.
- Love, H. (2009). *Feeling backward: Loss and the politics of queer history*. Harvard University Press.
- Love, H. (2021). *Underdogs: Social deviance and queer theory*. University of Chicago Press.
- Men of Israel (n.d.). *Homepage*. Lucas Entertainment. www.menofisraelxxx.com
- Misgav, C. (2015). With the current, against the wind: Constructing spatial activism and radical politics in the Tel-Aviv Gay Center. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 14(4), 1208–1234.
- Goldstein, P. & Rainey, J. (2009, July 22). 'Men of Israel': The new box-office stud? *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/blogs/the-big-picture/story/2009-07-22/men-of-israel-the-new-box-office-stud>.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of shame*. University of Minnesota Press.

- Puar, J. K. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Duke University Press.
- Puar, J. K. (2013). Rethinking homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45, 336–339.
- Renov, M. (2004). *The subject of documentary*. University of Minnesota Press.
- Rose, J. (2003). *On not being able to sleep: Psychoanalysis and the modern world*. Princeton University Press.
- Schulman, S. (2022, November 22). Israel and 'pinkwashing.' *The New York Times*, A31. <http://nyti.ms/19uZ6oD>
- Sedgwick, E. K. (1993). Queer performativity: Henry James's *The Art of the Novel*. *GLQ*, 1(1), 1–16.
- Sedgwick, E. K. (2003). *Touching feeling: Affect, pedagogy, performativity*. Duke University Press.
- Stockton, K. B. (2006). *Beautiful bottom, beautiful shame: Where "black" meets "queer"*. Duke University Press.
- Tomkins, S. (1995). Shame-humiliation and contempt-disgust. In E. K. Sedgwick & A. Frank (Eds.), *Shame and its sisters: A Silvan Tomkins reader* (133–178). Duke University Press.
- Walker, J. & Waldman, D. (1999). Introduction. In D. Waldman & J. Walker (Eds.), *Feminism and documentary* (1–36). University of Minnesota Press.
- Warner, M. (2000). *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. Harvard University Press.
- Williams, L. (1989). *Hard core: Powers, pleasure and the "frenzy of the visible"*. University of California Press.

סקס מלוכלך עם ערכים נקיים? דיון ביקורתי בתסריט המיני של הפורנוגרפיה הפמיניסטית

יערה גיל-גלזר וסול מאיר*

תקציר

רבות נכתב על המיינסטרימיזציה העכשווית של סרטים פורנוגרפיים. לצד זה, מחקרים מעידים שהצפייה בפורנו עלולה להשפיע על התסריט המיני האינדיבידואלי בסוגיות כמו דימוי גוף ומערכות יחסים, ולעצב מיניות גברית לא־שוויונית ואף אגרסיבית. הפורנוגרפיה הפמיניסטית, שנולדה בעיצומן של מלחמות המין הפמיניסטיות בשנות ה־80, שואפת להציע אלטרנטיבה שבה, כדברי הבמאית אריקה (הלקוויסט) לאסט (Lust), הסקס יכול להישאר "מלוכלך", ובמקביל לקדם ערכים "נקיים"; כלומר, קולנוע שתכליתו עוררות מינית, אולם מאחוריו עומדת אידאולוגיה מוסרית, לא סקסיסטית ולא נצלנית. במאמר הנוכחי נדון סרטה של לאסט החתונה (2023) (*The Wedding*) כחקר מקרה המייצג שאיפה זו, באמצעות ניתוח תוכן ואמצעי מבע קולנועי. מהניתוח עולות ארבע תמות, המשקפות מיניות נשית יוזמת ובטוחה; מגוון מבחינת מראה, מוצא אתני, גיל וזהות מינית/מגדרית; אינטראקציות מיניות הדדיות והסכמה; וכן יצירתיות ומשחקיות מינית נשית. ברם, בדיון בתמות הללו אנו מצביעות על המתח המתמיד בין סצנות חתרניות מתקנות, היבטים המזכירים פורנו מיינסטרימי, וביטויים של דידיקטיות חסרת אותנטיות.

מבוא

בעידן המקוון הנוכחי, תכנים פורנוגרפיים הפכו נגישים ללא הגבלה כמעט, ובתוך כך הפכו מתרבות שוליים – לפחות בתדמיתם – למיינסטרים, כולל פורנו 'קשה' (קצביץ־פרסלר, 2021). בתהליך תרבותי זה נוסף למושג "התסריט המיני" (sexual script) – מקבץ המבנים הנפשיים, הפרשנות, ההתנהגות, והאמונות בנוגע למיניות (Simon & Gagnon, 1973; Wiederman, 2015) – המונח "תסריט מיני פורנוגרפי" (Marshall et al., 2021; Zaikman & Marks, 2017), המשקף קושי להפריד בין ההיבט

* ד"ר יערה גיל-גלזר, המכללה האקדמית תל חי (yaaragi@telhai.ac.il)
סול מאיר, המכללה האקדמית תל חי (solmayer2@gmail.com)

האישי האותנטי להיבט התרבותי־צרכני בתפיסה של מיניות והתנהגות מינית. השפע הפורנוגרפי, כפי שמציין סיימון הרדי (Hardy, 2009, p. 11), יוצר טשטוש בין חוויית "ביטוי התשוקות הפנימיות של העצמי" לבין "מערכת של אפשרויות ממוסחרות [commodified] לחלוטין" הקיימות ברשת.1

מחקרי תוכן העוסקים בסרטי פורנו מיינסטרימי מגלים כי ברובם בולטים אקטיביות גברית לעומת פסיביות נשית (Seida & Shor, 2021), וכי רווחים בהם דפוסים של מיניות אגרסיבית כלפי נשים (Miller & Bridges et al., 2010; Fritz & Paul, 2017; McBain, 2021). ממחקרים הממוקדים בצרכנים עולה כי התסריט המיני הפורנוגרפי עשוי לעצב תפיסות ואמונות שליליות בנוגע לדימוי גוף וליחסי כוח במערכות יחסים, ואף דפוסים של מיניות לא קשובה, לא שוויונית, סקסיסטית, כופה ותוקפנית מצד גברים, בעיקר בקרב צעירים. מחקרים מעידים כי עבור קהל יעד זה פורנו מיינסטרימי מקוון משמש במידה רבה כמחנך בלתי פורמלי למיניות, גם אם בצורות שונות ומורכבות ולצד סוכנות וסוכני חברות נוספים (קצביץ־פרסלר, 2021; Harsey, 2021; Terán & Dajches, 2020).

ההתנגדות לדפוסים מיזוגיניים בפורנוגרפיה התעוררה כבר בשנות ה־80, במה שמכונה "מלחמות המין הפמיניסטיות" (feminist sex wars) – מחלוקת חריפות סביב סוגיות שבמרכזן הייצוג המיני של נשים במדיה. הפמיניסטיות האנטי־פורנוגרפיה ראו בפורנוגרפיה שיקוף של השליטה הפטריארכלית וטענו כי היא מבטאת סקסיזם ואלימות כלפי נשים (זיו, 2018; Tarrant, 2016). בתגובה התפתח זרם האנטי־פורנוגרפיה הפמיניסטי, שרואה בביקורת האנטי־פורנוגרפית ביטוי לחברותן של נשים לדחות כל הצגה של מיניות מפורשת וגלויה ולהתנגד לה. על קרקע זו צמח הצורך בתוכן פורנוגרפי אלטרנטיבי, שהוליד באירופה ובארצות הברית את הפורנוגרפיה הפמיניסטית, אשר התרחבה במידה רבה בשנות ה־2000 (זיו, 2018; Ziv, 2015).

עמל זיו מציינת ז'אנרים שונים המתכנסים תחת הכותרת "פורנו פמיניסטי", כמו "פורנו לנשים", "פורנו לזוגות", "פורנו לסבי", ו"פורנו חינוכי" (Ziv, 2015, p. 5). המשמשים חזון פוליטי וכלי להעצמה ואקטיביזם, כמו גם להתנגדות, לצד הפורנו הקוויירי. החזון והז'אנרים הללו מגולמים למעשה בסרטים שמביימת, כותבת ומפיקה (בשיתוף יוצרות נוספות) אריקה (הלקוויסט) לאסט, אחת היוצרות העכשוויות הבולטות בתחום, המבקשת "לערער על הסטנדרטים של תעשיית הפורנו באמצעות קידום האפשרויות הקולנועיות של המדיום, סיפור באיכות גבוהה וייצוג ריאליסטי של מיניות ומין אנושיים" (Lust, 2023).

חקר הפורנו בכלל, והפורנו הפמיניסטי בפרט, הוא תחום צעיר. בעידן צרכנות הפורנו המקוונת, ולנוכח השלכותיה, יש חשיבות רבה לבחינת מאפייניו וערכיו של הפורנו הפמיניסטי ביחס לפורנו המיינסטרימי וכאלטרנטיבה לו. המחקר בתחום הוא כמותי בעיקרו, ונחלק באופן גס בין זיהוי ואפיון דפוסי הצפייה והשלכותיהם, ובין זיהוי כמויות ותדירויות של התנהגויות וסיטואציות מיניות בסרטים. אולם המחקר האיכותני, ובעיקר חקר התרבות החזותית של הפורנו, מצוי בחסר. בהקשר זה, מטרתנו במאמר הנוכחי היא לבחון באופן ביקורתי את השתקפות הערכים שבהם דוגלת הפורנוגרפיה הפמיניסטית באמצעות ניתוח מולטי־מודאלי מעמיק של סרט בן 92 דקות מתוצרת האולפן הידוע של לאסט, LustCinema: **החתונה** (2023) (*The Wedding*), כחקר מקרה המייצג ז'אנר זה. בתוך כך, אנו מבקשות להרהר בתרומתם הפוטנציאלית של סרטי פורנו פמיניסטי לחיזוק תפיסות חיוביות של מיין ומיניות, ואף בהיותם כלי מתווך של חינוך מיני בלתי פורמלי לא/נשים צעירים. השאלה המרכזית הנובעת ממטרה זו היא: האם וכיצד הפורנוגרפיה הפמיניסטית מספקת תסריט מיני אלטרנטיבי, חיובי ומתקן לפורנו המיינסטרימי? הדיון בסצנות המיניות בסרט נעשה באמצעות ניתוח תוכן תסריטי ואמצעי מבע קולנועי, לאורם של מושג התסריט המיני הפורנוגרפי וחקר הפורנוגרפיה העכשווית, הדיונים הפמיניסטיים בסוגיית הפורנוגרפיה, וחינוך מיני באמצעות בידור (entertainment sex education), הנסקרים להלן.

חסגרת תאורטית

התסריט המיני, התסריט המיני הפורנוגרפי, וחקר הפורנוגרפיה המיינסטרימית כיום

התסריט המיני – מושג ותאוריה שנטבעו ב־1973 בידי סיימון וגנין (Simon & Gagnon, 1986) ופותחו בשנות ה־2000 (Wiederman, 2015) – מתייחס למקבץ מבנים המשתקפים בפעילות המינית, כולל פירוש המציאות, הרגש, ההתנהגות והאמונות לגבי מיניות. בספרות מתוארים תסריטים מיניים תוך־נפשיים או תוך־אישיים (intrapsychic/intrapersonal scripts), בין־אישיים (interpersonal scripts) ותרבותיים (cultural scripts); מכאן שהתסריט המיני של הפרט תלוי באישיותו ובנפשו, בתרבות שאליה הוא משתייך, במין ובמגדר שלו, כולל הציפיות החברתיות ממנו בהקשר זה (Wiederman, 2015; Willis et al., 2020; Zaikman & Marks, 2017). בתוך כך, גם המדיה הפופולריים ממלאים תפקיד חשוב בעיצוב תסריטים מיניים (Valkenburg & Piotrowski, 2017).

לנוכח אחוזי הצפייה הגבוהים בפורנוגרפיה בקרב צעירים, התסריט המיני של רבים מהם הוא למעשה תסריט מיני פורנוגרפי (Marshall et al., 2021; Zaikman & Marks, 2017). פורנוגרפיית המיינסטרים העכשווית כוללת ז'אנרים שונים, אולם המרכזי שבהם הוא פורנו הטרוסקסואלי, שמופץ באתרי אינטרנט ונצרך באמצעות מינוי בתשלום או באופן חינמי ואנונימי, בעיקר בידי גברים הטרוסקסואלים (קצביץ-פרסלר, 2021; Gabriell, 2017; Sullivan, 2020). השפעת הפורנו, בעיקר על קהל יעד זה, נחקרת רבות בשנים האחרונות. במחקר עומק איכותני מקומי שערכה חן קצביץ-פרסלר (2021) והתבסס על ראיונות עם נערים יהודים חילונים, נמצא כי על אף שחלקם דוחים פורנו מיינסטרימי מכול וכול, ואחרים מגלים אמביוולנטיות כלפיו, ישנם נערים שמפנימים את ערכיו ומשעתקים "התנהגויות מיניות פורנוגרפיות", לרבות "שימוש אינסטרומנטלי בנערה לסיפוק מיני וצבירת הון מיני; שליטה באינטראקציה המינית ובימויה; ויצירת הבחנה בין 'הזונה' ל'מדונה'" ביחס לנערות שעימן הם מקיימים יחסים מיניים (עמ' 103).

במחקרים כמותיים שבדקו צעירים הטרוסקסואלים ממדינות שונות (למשל, Bøthe et al., 2024), נמצא קשר מובהק בין צפייה בפורנו ובין אימוץ דפוסים מיניים שליליים, כולל כפייה, לתסריט המיני (Marshall & Miller, 2023), לרבות "התנהגויות מיניות מחפיצות" (Willis et al., 2022, p. 1298) ואגרסיביות, כגון משיכה בשיער וחניקה או הנחת ידיים על הצוואר המדמה חניקה (Harsey, 2021). מחקרים אף מראים כי הצפייה בפורנוגרפיה יכולה להביא להתפתחות סטנדרטים שאינם תואמים את המציאות. אידאל היופי הפורנוגרפי, למשל, עלול לגרום לדימוי גוף שלילי בקרב נשים (Gewirtz-Meydan et al., 2021; Paquette et al., 2023; Wolf, 2002). גם משך הזמן של האינטראקציה המינית וקצב ההגעה לאורגזמות בפורנו המיינסטרימי עלולים לעורר ציפיות לא ריאליות ולגרום לבעיות במיניות, ביניהן ירידה בחשק המיני כלפי הפרטנר או הפרטנרית (Bøthe et al., 2024; Paquette et al., 2023; Sommet & Berent, 2022).

אם כן, גוף מחקר רחב היקף מצביע על קשרים בין צפייה בפורנו מיינסטרימי לבין פגיעה בדימוי העצמי ובתפקוד המיני, כמו גם על הסכנה של אימוץ התנהגויות מיניות אגרסיביות. עם זאת, עדיין קיימת מחלוקת בנוגע לסוגיית השפעת הצפייה, בעיקר מכיוון שרוב המחקרים הם כמותיים, ואינם עוסקים בדקויות כמו ממדי הצפייה, מידת ההשפעה ואופניה בהתייחס למשתנים כמו גיל, סוגי אישיות, הז'אנרים הנצפים וכדומה (קצביץ-פרסלר, 2021; Bøthe et al., 2024; Harsey, 2021). במקביל, אצל זיו (2018) וקצביץ-פרסלר (2021), למשל, מוזכרים מחקרים על השפעות חיוביות פוטנציאליות

של הצפייה בפורנו, כולל תרומה לחקירה מינית והעצמת החוויה המינית של יחידים וזוגות, וחקירה וגיבוש של זהות מינית.

מחקרים המתמקדים בייצוגים פורנוגרפיים מיינסטרימיים מראים שהתוכן הוא סקסיסטי ומיזוגיני במידה רבה, ונוסף על כך מקדש מודל יופי מערבי לבן, צעיר והטרוסקסואלי. לדוגמה, במחקר מ־2010 שבו נותחו סרטי הפורנו הנמכרים ביותר ב־DVD, נמצא כי מתוך קרוב ל־4,000 סצנות מיניות, 88.2 אחוזים היו אגרסיביות, כאשר ב־94.4 אחוזים מהם האגרסיביות הופנתה כלפי נשים, ב־70 אחוזים מהמקרים בידי גברים (Bridges et al., 2010). על פי מחקרים עכשוויים יותר, 31-45 אחוזים מהסרטים באתרים פופולריים דוגמת *Pornhub* או *Xvideo* כוללים התנהגות מינית אגרסיבית (Fritz & Paul, 2017; Miller & McBain, 2021) – כאשר יותר מ־75 אחוזים מהתנהגות זו היא של גברים כלפי נשים (Miller & McBain, 2021) – וברבים מהם מתקיים שיח הסכמה בעייתי (Marshall & Miller, 2023). דומיננטיות ואקטיביות גברית לעומת כפיפות, פסיביות וכניעות נשית היא תמה בולטת נוספת בפורנו המיינסטרימי (קצביץ־פרסלר, 2021; Seida & Shor, 2019; Endendijk et al., 2019; Whisnant, 2016; Zaikman & Marks, 2017).

ניתוח תוכן של פורנו מיינסטרימי גם מגלה שרוב הנשים המופיעות בו מתאימות למודל יופי מערבי, כאשר נשים שחורות כמעט נעדרות ממנו (Bhana, 2023). כשהן נמצאות על המסך, נכפה עליהן אידאל היופי הלבן (Baird, 2021) באמצעים כמו הבהרת עור והחלקת שיער, אותם ממשילה וולף למחיקה של זהות, כוח והיסטוריה (Wolf, 2002, p. 83). מודל היופי הפורנוגרפי הוא אף צעיר (Bhana, 2023) – מלבד סרטים מז'אנר ה־MILF (Hanslik, 2020), רזה – למעט בסרטי פטיש (Kyrölä, 2021), וחלק משיער. מאקי ואח' (Maki et al., 2022) מציינות את היעדרם הכמעט מוחלט של ייצוגים לאיבר מין נשי שיער, ובהנה (Bhana, 2023, p. 9) מוסיפה כי "שיער [גוף] מובנה בתוך מנגנון כוח ממוגדר, שבו שיער גוף נשי נתפס כפגום ודורש שינוי", במסגרת חלוקה בינארית לפיה גוף גברי אמור להיות שיער וגוף נשי אמור להיות חלק.

נגד פורנוגרפיה ונגד־נגד פורנוגרפיה: החחלוקת הפמיניסטית והפורנוגרפיה הפמיניסטית

כמתואר לעיל, מעבר לשאלה של השפעת הפורנוגרפיה, ברבים מהסרטים מוצגים במובהק יחסי כוחות לא שוויוניים, מכפיפים, ולעיתים קרובות אף משפילים ואגרסיביים כלפי נשים. העמדות הפמיניסטיות ביחס לכך חלוקות מאז צמחה תעשיית הפורנו הקולנועי, ובייחוד מאז התגברות הגל השני של הפמיניזם בשנות ה־70. לקראת

סופו של אותו עשור התגלעה בשיח הפמיניסטי מחלוקת סביב ייצוגים מיניים של נשים במדיה, בעיקר בפורנוגרפיה, וכללה ניסיונות לקדם חקיקה מצנזרת. מצד אחד של המתרס ניצב המחנה האנטי־פורנוגרפי, המזוהה בעיקר עם הפמיניזם הרדיקלי, ובראשו אנדריאה דבורקין (Dworkin) וקתרין מקיננון (MacKinnon), ומהצד השני – המחנה האנטי־אנטי־פורנוגרפי, המזוהה עם הפמיניזם הליברלי, ובמיוחד עם הפמיניזם הסקס־פוזיטיבי, בהובלת הוגות כמו גייל רובין (Rubin), פט (ריק) קליפיה (Kalifa), ואן ויליס (Willis) (קצביץ־פרסלר, 2021; Bracewell, 2016). הדיונים החריפים בין המחנות, שהחלו בתנועה הפמיניסטית הצפון אמריקאית והתפשטו אל כל המרחבים הפמיניסטיים המערביים, ידועים כאמור בכינוי "מלחמות המין הפמיניסטיות". לפי זיו (Ziv, 2015), הם הגיעו לשיא בשנות ה־80, נחלשו באמצע שנות ה־90, והתעוררו שוב בשנים האחרונות, עם דגשים שונים. מכל מקום, הניסיונות החקיקתיים של תנועת האנטי־פורנוגרפיה לא עלו יפה, והדיון עבר לזירה האקדמית, שם הוא מתקיים עד ימינו.

לאורך יותר מ־30 שנה המחנה האנטי־פורנוגרפי פרסם כתבים רבים ואף הפיק קמפיינים אנטי־פורנוגרפיים, מתוך תפיסה שלפיה הפורנו הוא מרכיב מרכזי ביצירת האקלים החברתי המכונה 'תרבות האונס' ובקידום מיזוגיניה ופגיעה בזכויות נשים (Cawston, 2019; Ziv, 2015). פמיניסטיות רדיקליות ראו בדימויים מיניים ופורנוגרפיים סוג של אלימות נגד נשים, וטענו כי יחסי מין הטרסקסואליים קשורים בעקיפין לדיכוי נשים, משום שהם מכוונים לסיפוקם הבלעדי של גברים ולהבלטת מוטיבים של שליטה ועליונות גברית. לפיכך, חלקן שללו יחסי מין הכרוכים בחדירה, ולעיתים אפילו את עצם הרעיון של הטרסקסואליות (Le Masurier, 2016). מנגד, המחנה האנטי־אנטי־פורנוגרפי – שביטא גם הוא את נימוקיו באסופות מאמרים שונות (Tarrant, 2016; Ziv, 2018) – "מצביע על כך שהנורמות המגדריות שוללות מנשים חופש מיני וסוכנות מינית, ומציע שהביקורת של הפמיניזם האנטי־פורנוגרפי היא למעשה עוד מופע של ההסתייגות והסלידה שנשים מחוברות לחוות ולהפגין לנוכח ביטויים גלויים של מיניות" (זיו, 2015, עמ' 152). נציגותיו קוראות לגברים ולנשים להתנגד לתוכן מיזוגיני בפורנוגרפיה, ומעודדות יצירה וצריכה של תוכן פורנוגרפי שיכול למלא תפקיד חיובי בהבניית המיניות (Sullivan, 2020). תעשיית הסרטים המשקפת גישה זו מציעה "ייצוגים של עונג, תשוקה וסוכנות נשיים ומיוצרים בתנאים לא נצלניים" (זיו, 2018, עמ' 157).

כאמור, בשנות ה־2000 התעורר שוב הוויכוח בין המחנות. המחנה האנטי־פורנוגרפי, בהובלת דמויות כמו גייל דינס (Dines) ופמלה פול (Paul), הגיב לזמינותה הגוברת של הפורנוגרפיה בעידן האינטרנט, כולל חשיפת ילדים ונוער צעיר לפורנו, ואף

לתפוצה הגבוהה של תכנים סמי־פורנוגרפיים כמו קליפים, סגנונות לבוש וסוגי ריקוד בתרבות הפופולרית – מה שמכונה "הפורניפיקציה של התרבות" (זיו, 2018, עמ' 153), שמשקפת למשל בסקסואליזציה של ילדות ונערות צעירות. לעומת זאת, המחנה השני מדגיש את הערך הפוליטי של פורנו פמיניסטי ופורנו קוורירי, ואת ההתפתחות שחלה בהם בעשורים האחרונים. גם לימודי פורנו והמחקר האקדמי בתחום הם תולדה של התפיסה הסקס־פוזיטיבית, בהובלת דמויות כמו פיונה אטווד (Attwood) וקלריסה סמית (Smith), מייסדות כתב העת *Porn Studies*, וחוקרות המדיה לינדה ויליאמס (Williams) וקתרין ג'ייקובס (Jacobs) (זיו, 2018).

הפורנוגרפיה הפמיניסטית צמחה על רקע מלחמות המין הפמיניסטיות, אך הייתה תחום אוטורי עד שני העשורים האחרונים, אז כאמור החל גל חדש, כולל אתרי תוכן רבים, פסטיבלים ותחרויות (Ziv, 2015). זהו ז'אנר אלטרנטיבי של סרטים שיוצרות נשים למען נשים וזוגות, במטרה להפוך את הפורנו לנגיש יותר עבור נשים ולהביא תגובת נגד מאוזנת לסקסזים ולמיזוגיניה האופייניים לפורנו המיינסטרימי. הוא מבקש לבטא התנגדות לתפיסה של נשים כאובייקט מיני גרידא, וקורא להבניה חדשה של סובייקטיביות מינית נשית (Heinze, 2020; Ziv, 2015). פורנו פמיניסטי מקדם את גישת הסקס־פוזיטיב, אשר מתייחסת להסכמה של המשתתפים במרחב המיני, מדגישה עונג נשי ומייצגת מיעוטים שאינם מיוצגים מספיק בפורנו המסחרי (Tarrant, 2016). ההסכמה בפורנו הפמיניסטי קיימת גם מאחורי הקלעים, כאשר תנאי ההעסקה והיחס לשחקנים הם הוגנים, מקצועיים ומעצימים (Whisnant, 2016).

חינוך מיני באמצעות בידור (Entertainment Sex Education)

מלבד נגישותם הגבוהה של סרטי פורנו מפורשים, השפעת הפורנוגרפיה ניכרת בדימויים תקשורתיים־תרבותיים המשקפים את המושג "פורניפיקציה" שהוזכר למעלה. לפיכך, עיקר הדאגה מופנית אל ילדים ובני נוער המבלים שעות רבות ברשת, המדיום שבו התכנים הפורנוגרפיים נגישים ביותר (זיו, 2018; קצביץ־פרסלר, 2021). כאמור, גם גברים ונשים צעירים רבים לומדים על מיניות מפורנוגרפיה. נוכח החסך הגדול בחינוך מיני בבתי ספר ואף במכללות (Hoholuk, 2019), הפורנו ממלא תפקיד של חינוך מיני ומגדרי בלתי פורמלי, המכונה "חינוך מיני באמצעות בידור" (McKee, 2017; McKee et al., 2018). בתוך כך, נרטיבים פורנוגרפיים מלמדים נורמות חברתיות מיניות והתנהגות מינית (Fritz & Paul, 2017; Harsey, 2021).

כפי שנאמר, הפורנו המיינסטרימי, כולל פורנו 'קשה', הוא הנפוץ ביותר, הוא משופע בתוכן מיזוגיני וסקסיסטי, ויש לו השפעה – גם אם היא מורכבת למדידה – על

התפתחות תפיסות, עמדות והתנהגות מינית סקסיסטיות, לא שוויוניות ואף אגרסיביות כלפי נשים. לפיכך, במאמר הנוכחי נערוך בחינה ביקורתית של הפורנוגרפיה הפמיניסטית כאלטרנטיבה ערכית לו, ובסימו נתהה תאורטית על הפוטנציאל שלה ככלי אלטרנטיבי ומתקן לחינוך מיני בלתי פורמלי.

גישה ומתודולוגיה

הדיון בסרט **החתונה** (לאסט, 2023) נעשה בתוך פרדיגמה איכותנית ומבוסס על ניתוח מולטי־מודאלי (Rose, 2022) מעמיק ומפורט של התוכן ואמצעי המבע הקולנועי (Bateman, 2013; Benschhoff, 2015; Lewis, 2014; Rose, 2022) של הסצנות המיניות בו, לאורם של תאוריית התסריט המיני בהקשר של צריכת פורנו, הדיונים הפמיניסטיים בסוגיית הפורנוגרפיה, והמושג "חינוך באמצעות בידור" שתוארו במסגרת התאורטית, לרבות היבטים מתקנים בסוגיות כמו מוצא, גיל וצורת גוף.

חוזרים

הסרט **החתונה** (2023) נבחר מתוך האתר *LustCinema* – אחד מאתרי הפורנוגרפיה הפמיניסטית הידועים ביותר, שרבים מהסרטים בו זכו בפרסים בקטגוריות שונות בתחרויות של סרטי הז'אנר, 3 לאחר סקירה כללית ומפורטת יותר של מדגם סרטים באתר וזיהוי תמות חוזרות בהם. **החתונה** נבחר הן משום שזכה בפרס הסרט הטוב ביותר באורך מלא ובפרס השחקנית הטובה ביותר (ניקול קיט, המגלמת את הכלה דיאנה) מטעם Xbiz Europe בשנת 2023 ("Awards presented", n.d.); הן משום שקיבל ציון גבוה מצופות וצופים מנויי *LustCinema* (4.3 מתוך 5), והן משום שמגולמות בו רוב התמות שנמצאו בפרס סרטים אחרים. לאסט, יוצרת סרטים שוודית במוצאה שחיה כיום בברצלונה, ממלאת תפקיד מרכזי בקידום הפורנוגרפיה הפמיניסטית כתנועה וכז'אנר. היא מציגה את הסרטים שהחלה להפיק ב־2004 כ'פורנו אתי', אלטרנטיבי לפורנו המיינסטרימי הן בהיבט הקולנועי והן מבחינת תהליך ההפקה. על פי תיאורים שונים, סרטיה מתמקדים בעונג נשי, באינטימיות ובמערכות יחסים, תוך שאיפה לקולנוע איכותי וריאליסטי, בניגוד לפורנו המיינסטרימי, הממוקד במבט הגברי ובאקט המיני המחפץ, החסר מגוון אנושי ולדבריה גם חסר יצירתיות (Heinze, 2020; Maguire, 2019).

החתונה מוצג באתר *LustCinema* כ"סרט העילתי השאפתני ביותר" של לאסט עד כה. הוא מוגדר "רום־קום [קומדיה רומנטית] מצחיק[ה] שצולל[ת] עמוק לתוך פאנסקסואליות, מערכות יחסים פתוחות והסטיגמות סביבן". עלילתו מתמקדת

במסגרת הנישואין של חתן וכלה פאנסקסואלים המנהלים מערכת יחסים פתוחה. הסרט מתמקד באירוע ודרכו במערכת היחסים של הזוג, בקהילה שאליה הם משתייכים ובתפיסת החיים המינית שלה, ובדמויות המייצגות מגוון מבחינת זהות מינית ומגדרית, גיל, מוצא אתני ומבנה גוף. עלילת הסרט כוללת חמש סצנות מיניות ממושכות, וביניהן סצנות קצרות יותר שנותנות מסגרת ותוכן לאירוע החתונה. הסצנה המינית הראשונה מתרחשת בין דיאנה ולוקאס, הכלה והחתן, בדרכם לחתונה; השנייה – בין דיאנה לשושבינה שלה, מלינדה; השלישית – בין לוקאס לשושבין שלו, ג'ורג'; הרביעית – בין אם החתן ג'נה לזמר החתונות מ'יק; והחמישית בין דיאנה, סופי מארגנת החתונה ולקסי הצלמת.

הליך

לאחר עיון מקיף בספרות המחקר, נערכה סקירה של הנושאים, הקדימונים והתיאורים של כל סרטי הפורנו באורך מלא (כ־90 דקות) באתר *LustCinema* מהשנים האחרונות (2020-2024). בהמשך נערך ניתוח תוכן למדגם של ארבעה מתוכם – ובהם **החתונה** – הכוללים מגוון סוגיות והעדפות מיניות, וזיהוי התמות החוזרות בהם בהקשר של שאלת המחקר 4. לאחר מכן נערך ניתוח מדוקדק של כל סצנה מינית בעלילת הסרט מבחינת התוכן התסריטי ואמצעי המבע הקולנועי, לרבות האקספוזיציה, הרצף העלילתי, נקודות המפנה הבולטות בעלילה עד לשיא בסיומה, האמצעים הצילומיים, עיצוב הדמויות והאינטראקציות ביניהן, התאורה והסאונד (Bateman, 2013; Benshoff, 2015; Lewis, 2014; Rose, 2022). בשלב הבא התמות הוגדרו במדויק מתוך ניתוח התוכן ובהתאם לשאלת המחקר, ונבחרו הדוגמאות המבססות כל תמה, הנדונות להלן לאור התאוריה.

ממצאים ודין

לאסט טוענת שפורנוגרפיה פמיניסטית משאירה את הסקס "מלוכלך", אך מקדמת ערכים "נקיים" (Fane, 2015). בפרק הנוכחי נבחת טענה זו ביחס לממצאי המחקר, בהקשר של שאלת המחקר – האם וכיצד שאיפה ערכית זו מתממשת ב**החתונה**, כחקר מקרה של ז'אנר זה, ומשתקפת בתכנים ובאמצעי המבע הקולנועי שלו? מתוך שאלה זו עולה הרהור בנוגע לתרומה הפוטנציאלית של הפורנוגרפיה הפמיניסטית לתיקון ולחיזוק תפיסות חיוביות של מין ומיניות, ככלי מתווך של חינוך מיני בלתי פורמלי לא/נשים צעירים. ניתוח הסרט מגלה ארבע תמות מרכזיות: (1) שבירת התסריט המיני המגדרי: מיניות נשית יוזמת, מובילה ובטוחה; (2) חריגה מאידאל היופי המערבי ודמויות המייצגות מגוון אתני, גילאי, מגדרי ומיני; (3) אינטראקציה מינית הדדית ותקשורתית, הסכמה וגבולות; (4) יצירתיות, משחקיות ולגיטימציה לאביזרי

מין עבור נשים. התמות הללו משקפות במידה רבה את שאיפותיה של הפורנוגרפיה הפמיניסטית, אולם בכל אחת מהסצנות הנדונות יש גם חולשות שפוגמות בחתרנותה ומערערות אותה. עם זאת, היא עדיין מהווה אלטרנטיבה רדיקלית לפורנו המיינסטרימי העכשווי. לפיכך, לצד הדיון בתיקון המהותי של התסריט המיני הפורנוגרפי שיוצר הסרט, נדונות גם מגבלותיו של התסריט המיני הפמיניסטי.

שבירת התסריט המיני המגדרי: מיניות נשית יוזמת, חובילה ובטוחה

לורה מאלווי (Mulvey, 1989, p. 19) הצביעה על הפיצול הבינארי "זכר/אקטיבי ונקבה/פסיבית" כבר לפני כמה עשורים בהקשר של הקולנוע הנרטיבי, המשקף את 'המבט הגברי' (Male gaze). התסריט המיני הפורנוגרפי המיינסטרימי מוסיף ומנציח סטראוטיפים מגדריים מסורתיים, שמחקרים מעידים על המוסר הכפול המאפיין אותם. למשל, קיימת ציפייה שגברים יגלו יוזמה ויובילו, בעוד נשים יהיו כנועות ונענות (Zaikman & Marks, 2017). בדומה לכך, גם היום, כמו בעבר, בעוד התפיסה של גבר שמקיים אינטראקציות מיניות מרובות תהיה חיובית, והוא יזכה לכינויים כגון "סוס הרבעה", הרי אישה פעילה מינית תסבול מיחס שלילי ותכונה "זונה" (Endendijk et al., 2019, p. 163). הפורנוגרפיה הפמיניסטית שואפת לתקן ולאזן את יחסי הכוחות הללו (Heinze, 2020), והדבר ניכר בהחתונה, שבו נשים יוזמות את רוב האינטראקציות המיניות.

הדוגמה הראשונה ליוזמה מינית נשית מופיעה באקספוזיציה של הסרט, כאשר דיאנה ולוקאס נוסעים ברכב לחתונתם. שניהם בלבוש לבן מסורתי, אולם סרטים אדומים בוהקים משולבים בכתפיות שמלת הכלה, סרט אדום מהדק את השמלה בגזרת מחוך על גבה, ובהמשך גם מונחת על ראשה הינומה אדומה. אצל החתן, לעומת זאת, מבצבצת רק ממחטה אדומה מכיס המקטורן. הצבע האדום הבולט על רקע הלבן מרמז על המיניות החושנית, הבטוחה והנועזת של דיאנה, שתתגלה בהמשך. במהלך הנסיעה, ככביש צדדי ביער, היא משדלת את לוקאס כדיבור איטי וחושני לעצור את המכונית. כשהוא מהסס, היא שואלת, "האם אי פעם היינו קונבנציונליים?", מה שמרמז לסצנה המינית הראשונה, המתרחשת מיד לאחר מכן, וגם לזוגיות הפתוחה שלהם שתיחשף בהמשך. בסצנה זו, כמו בסרטים אחרים של לאסט (לדוגמה *The Good Girl* מ-2024), האישה היא האסרטיבית, היוזמת את האינטראקציה המינית, בעוד הגבר מהוסס יותר (Malone, 2024), אף שהוא נענה בהתלהבות.

זמן קצר לאחר שמגיעים דיאנה ולוקאס למקום שבו נערכת חתונתם – המשלב גן פתוח עם מבנה ובו חדרים ואולמות שונים – היא מפתה את שושבינתה, מלינדה,

ומובילה כמעט לגמרי את מהלך האינטראקציה המינית ביניהן, תוך בקשה שמלינדה תישא דברים התומכים במערכת היחסים הפתוחה שלה עם בן זוגה. זאת לאחר שג'נה, אימו של לוקאס, מגלה מורת רוח ברורה כלפי אורח החיים של בנה וכלתה. הסצנה המינית הבאה, בין לוקאס ושושבינו ג'ורג', מדגישה בעקיפין את האקטיביות והאסרטיביות של דיאנה דרך ניגודה – ההססנות והפסיביות של החתן. בתחילתה שני הגברים יושבים ליד שולחן, ולוקאס, הנראה מוטרד, תוהה באוזני חברו, תוך העברת טבעת הנישואים בין אצבעותיו, האם החתונה היא "ההחלטה המטופשת ביותר או המופלאה ביותר" שקיבל אי פעם. ג'ורג' מצדד באפשרות השנייה, ואומר ללוקאס כי רוב האנשים לא מעיזים לחיות כפי שהיו רוצים באמת. כשהוא מלטף את ידו הטבעת נופלת, והוא יורד ומוצא אותה מתחת למפה הלבנה, זוחל לעבר לוקאס, עונד אותה על אצבעו, פותח את מכנסיו ומעניק לו מין אוראלי חד-צדדי.

בסצנה המינית האחרונה בסרט, שמהווה את שיאו, דיאנה יוזמת משולש מיני עם הצלמת לקסי ועם מארגנת החתונה סופי. שתי הנשים – סופי, שהפגינה לחץ ואובססיביות מתחילת הסרט, כולל יחס ביקורתי ושלילי כלפי לקסי, ולקסי, שעד לרגע זה ביטאה עוינות כלפי האירוע ומיאוס כלפי עיסוקה – משתחררות בסצנה זו והופכות לדמויות רכות, נשיות ושמחות, מעין שותפות באחוזה נשית שווינונית. דיאנה, אם כן, ממלאת לאורך העלילה תפקיד עקבי – סוכנת של מיניות חיובית, חושנית, ארוטית, גאה ובטוחה, שדמותה האנרגטית, הספונטנית והחברותית מביעה בטבעיות. היא מייצגת, ללא ספק, את השאיפה שביטאה לינדה ויליאמס כבר בסוף שנות ה-80 לטרנספורמציה "מאובייקט מיני לסובייקט מיני של ייצוג" נשי פורנוגרפי (Ziv, 2015, p. 1). ברם, למרות שאישיותה מייצגת תיקון לתפקידן של נשים בתסריט המיני הרווח, כמו גם בתסריט המיני הפורנוגרפי המיינסטרימי, הרי בסצנה עם מלינדה, כמו גם בסצנת המשולש הנשי, תנועותיה לעיתים מכניות, אחידות ומהירות, לא מגוונות ועשויות לא להתאים לנשים שונות. כך, שלא כמו בסצנה המינית הראשונה בסרט, עם בן זוגה, בשתי הסצנות הללו עובדת היותה היוזמת והמובילה מאבדת מתוקפה ברגעים מסוימים, שבהם היא למעשה ממלאת תפקיד "גברי" מסורתי, בדומה לתסריט פורנוגרפי מיינסטרימי (Endendijk et al., 2019; Zaikman & Marks, 2017). כמו כן, רגעים אלו נוגעים בגבול הדק בין היותה סוכנת של מיניות נשית משוחררת לבין היותה דוגמה לסטראוטיפ המיני הדואלי של האישה השחורה כ"חיה מוחפצת" וכ"סירנה מינית אגרסיבית" (Fritz & Paul, 2021, p. 103).

דוגמה נוספת ליוזמה נשית של אינטראקציה מינית מתרחשת בסצנה המינית הרביעית בסרט, שבה אם החתן ג'נה מפתה את זמר החתונות, מיק, כאשר היא מפשקת את רגליה מולו, חושפת את איבר מינה, מביטה בו במבט חושני ורומזת לו לבוא אחריה

לאחד האולמות הפנימיים. ברקע מתנגנת מוזיקת רוק שנותנת תחושה שתכף יתרחש משהו "פראי". הסצנה המינית בין שתי הדמויות הבוגרות בסרט היא הדדית וממושכת, עם חלקים של תקשורת, הומור ומשחקיות, אולם גם בה ישנם קטעים ארוכים שנראים חסרי רגש ומכניים, כמשחזרים את התסריט הפורנוגרפי המיינסטרימי, וכן רצף ממושך ולא מציאותי של מעברים רבים בין "ביצועים", הסותר את השאיפה שביטאה לאסט להציג מיניות מציאותית, בניגוד ל"אתלטיקה מינית" (Lust, 2023) (sexual athletics). על כל פנים, לאקטיביות המינית של ג'נה משמעות רבה; היא עוברת בזכותה מהפך: לאחר שהיא יוזמת את האינטראקציה המינית עם מיק ומפתה אותו, היא הופכת מאישה נרגנת, ממורמרת וביקורתית לנעימה ומאושרת. השחרור המיני שלה, כמו של סופי ולקסי בסצנת השלישייה לקראת סיום הסרט, קושרת בין שחרור מיני לשחרור נשי ממוסכמות וציפיות חברתיות ("המארגנת", "האחראית", "האלמנה הא־מינית").

חריגה מאידאל היופי המערבי ודמויות המייצגות מגוון אתני, גילאי, מגדרי ומיני

ביקורת נפוצה על הפורנו המיינסטרימי היא כי הוא מנחיל לגברים תפיסות מעוותות וציפיות לא מציאותיות בנוגע למין הנשי. אידאל "היופי הפורנוגרפי", לדברי וולף, "קשר לראשונה בהיסטוריה של הנשים באופן מלאכותי בין 'יופי' סחיר [commodified] למיניות ישירה ומפורשת" (Wolf, 2002, p. 11). גישה שוויונית יותר טוענת כי הפורנו המיינסטרימי הופך נשים וגם גברים לקורבנות, שכן הוא מנחיל לשני הצדדים תפיסות מעוותות של מיניות, ומוביל לחיפוש אחר אידאל נשי או גברי בלתי מושג ולציפיות לא ריאליות ממין, ואף מעורר בנשים ובגברים רגשי נחיתות בנוגע ליכולותיהם המיניות ופוגע בדימוי העצמי שלהם (Tarrant, 2016; Ziv, 2015). בתגובה לכך, הפורנוגרפיה הפמיניסטית מציעה אלטרנטיבה לייצוג הגוף הנשי, המיניות הנשית והאינטראקציה המינית (Heinze, 2020). כמו כן, היא שואפת לכלול זהויות ואנשים המתאפיינים בתת־ייצוג במדיה, ומחויבת להצגת מגוון של מגדרים, מוצאים אתניים, זהויות מיניות, מעמדות, ממדי גוף, מוגבלויות וגילאים (Whisnant, 2016).

הליהוק בהחתונה מבקש לחרוג ממודל היופי המערבי הלבן – שהוא למעשה גם מודל היופי הפורנוגרפי הרווח (Wolf, 2002) – ומצליח בכך חלקית. צוות השחקניות והשחקנים בסרט כולל מגוון מוצאים אתניים, החל בדיאנה השחורה, שהיא הדמות הראשית, דרך ג'ורג' השושבין השחור ולקסי הצלמת מלוכסנת העיניים, ועד למגוון הניצבים המגלמים את אורחי החתונה. היופי של דיאנה – בעלת עור כהה מאוד ושיער מקורזל – חורג אפילו ממודל היופי השחור המערבי, שבתעשיית היופי נעשה עם השנים מותאם ל"אידאלים אירוצנטריים לבנים" (Baird, 2021, p. 558), ומתאפיין בין היתר בהחלקת תלתלים ובהבהרת העור (Wolf, 2002).

הערעור על מודל היופי המערבי ועל הקשר בינו ובין דימוי גוף שלילי בקרב נשים החורגות ממנו (Gewirtz-Meydan et al., 2021; Paquette et al., 2023; Wolf, 2002) בולט גם במשולש המיני של דיאנה, סופי ולקסי. דיאנה גבוהה ובעלת גוף חטוב, אך תקריבים בסצנות שונות מגלים סימנים של אי־שלמות טבעית בגופה, כמו סימני מתיחה. לקסי נראית כבת גילה של דיאנה, היא שזופה, נמוכה ורזה, ושערה חלק וארוך. סופי נראית מבוגרת מעט משתי האחרות, היא בהירת עור ובעלת מבטא גרמני, מבנה גוף מלא ושיער קצר ומתולתל. המראה שלה תמים וילדותי מעט, ובתחילת הסצנה היא מפגינה חוסר ביטחון וביישנות, אך משתחררת בהדרגה ונהנית מהאווירה המשחקית. לעומת זאת דיאנה ולקסי נינוחות לאורך כל הסצנה, כשהראשונה מובילה לרוב את מהלכה. על אף השחרור של סופי, חוסר הביטחון שלה משקף מסר סמוי הקושר בין מבנה גוף מלא לבושה ודימוי גוף שלילי. אם כן, הפגיעה בביטחון המיני הנשי, שגורם לפי וולף הפורנו המיינסטרימי, נוכחים במקרה זה גם בפורנו הפמיניסטי, בדמותה של סופי. מסר סמוי נוסף העולה מסצנה זו, ומהסרט בכלל, הוא כי סוגיית הבושה בלעדית לנשים, וכי גברים תמיד בטוחים בגופם ובמיניותם – מסר שעולה גם מסרטי פורנו מיינסטרימי (קציביץ'־פרסלר, 2021).

במובן אחד, על כל פנים, מתקן הסרט את התסריט הפורנוגרפי המיינסטרימי ומודל היופי הפורנוגרפי הנשי באופן חד־משמעי: אף איבר מין נשי בסרט אינו חלק לגמרי. לפי מאקי ואח' (Maki et al., 2022), בפורנו המיינסטרימי אין כמעט ייצוגים של איברי מין נשיים שעירים; זאת, בניגוד לייצוגים של איברי מין גבריים (Bhana, 2023). למעשה, גברים צעירים מעידים כי הפעם הראשונה שנחשפו לאיבר מין נשי חלק לחלוטין הייתה בעת צפייה בפורנוגרפיה (Caron, 2022). אומנם, גם איבר המין הגברי מופיע מגולח לעיתים בפורנו המיינסטרימי, אך הדבר פחות תדיר (Miller & McBain, 2021). לעומת זאת, בהחטונה מופיעות דוגמאות שונות של שער ערווה נשי, מצורה טבעית ועד משולש מעוצב. כך נוצר מגוון המאפשר הזדהות, ומועבר מסר ששער ערווה הוא אסתטי ומושך. אולם, שער הערווה של לוקאס מגולח, ו"החלפת תפקידים" זו אינה מהווה תיקון, כי אם העתקה של דיכוי פורנוגרפי נשי לדיכוי פורנוגרפי גברי.

בשונה מהמסר הסמוי הבולט של התסריט המיני הפורנוגרפי המיינסטרימי, **החטונה** גם מבחיר כי מיניות אינה שייכת לצעירים בלבד, באמצעות הסצנה הממושכת בין מיק, זמר החתונות החובבני, וג'נה, שמגלה את מיניותה לאחר שנים של אלמנות, שבהן הכניעה לציפיות חברתיות הפכה אותה לבודדה ומרירה. בסצנה זו, ג'נה הלבושה חולצה שחורה, חצאית ארוכה שחורה, כובע שחור לראשה ונעלי עקב שחורות לרגליה, חושפת הלבשה תחתונה שחורה סקסית, שמייצגת את הפוטנציאל המיני שהוחבא ודוכא בגלל מוסכמות חברתיות. בשונה מסרטים בז'אנר ה־MILF – שבהם הגיבורה

היא אישה בוגרת מושכת ומנוסה מינית, "אם לילדים, שמחפשת מאהב צעיר שתוכל להעניק לו מניסיונה" (Hanslik, 2020, pp. 34-35) – כאן מופיעים גבר ואישה בוגרים, שנראים באמצע שנות ה-50 לחייהם. כמו כן, ג'נה היא בעלת גוף שופע ושדיים גדולים, אך טבעיים ומושפעים מכוח הכבידה, בניגוד למראה המלאכותי האופייני לז'אנרים כמו MILF או פטיש בפורנו המיינסטרימי (Hanslik, 2020; Wolf, 2002). מיק רזה וגבוה, אולם קפל שומן קטן בולט בבטנו באחד התקריבים בסצנה. בשונה מסצנת המשולש המיני הנשי, כאן מבנה הגוף אינו כרוך בבושה, והבשלות הגילית, לצד סימניה הגופניים, היא מלאת ביטחון. הסצנה כוללת תקריבים על איברים "לא מושלמים" ועל פנים המגלים סימני גיל, ללא ניסיון לטשטש אותם באמצעות תאורה או זוויות צילום מסוימות.

אם כן, הסצנה של ג'נה ומיק משקפת תיקון לגילנות האופיינית לפורנוגרפיה המיינסטרימית, אולם בו בזמן זו הסצנה הקרובה ביותר לז'אנר זה, שכן היא מציגה שלל "ביצועים" מרובי תנוחות ותשוקה שנראית, כאמור, מלאכותית לעיתים. נוסף לכך, עד לסצנה זו שתי הדמויות אינן מעוררות הזדהות – הוא זמר חתונות חובבני, חסר מודעות עצמית, המצפה לקבל הכרה והערצה מנשים, והיא אישה ביקורתית ומרירה – מה שנמצא על הגבול הדק בין מסר הומוריסטי של גאולה באמצעות מין ובין גילנות. כמו כן, מבנה הגוף הרווח בסרט נאמן לתסריט הפורנוגרפי המיינסטרימי, כאשר הדמויות שגופן חורג ממנו הן לרוב אלו המתאפיינות בתכונות שליליות כמו לחץ ונרגנות, או שהן פתטיות ומגוחכות. כאלה הם למשל סופי, ג'נה ומיק.

לבסוף, **החתונה** אף ממלא את שאיפת הפורנוגרפיה הפמיניסטית לייצג מגוון זהויות מגדריות ומיניות (Heinze, 2020; Whisnant, 2016). מלבד מגוון הדמויות שתואר לעיל, הסצנות המיניות בסרט כוללות אינטראקציות הטרוסקסואליות, הומוסקסואליות, לסביות וקבוצתיות, בין א/נשים בעלי זהויות מיניות פלואידיות. מערכת היחסים הפאנסקסואלית הפתוחה של דיאנה ולוקאס נרמזת כאמור בתחילת הסרט, בסצנת הנסיעה לחתונה, בה הם מתלבטים האם לחשוף בפני אימו של לוקאס את השקפתם ואורח חייהם הזוגי והמיני. בהמשך, מעט לאחר הגעתם של בני הזוג למקום האירוע, ולצד מגוון הזהויות שמייצגים אורחי החתונה, היחסים הפתוחים ביניהם מומחשים בסצנה המינית השנייה, בין דיאנה והשושבינה מלינדה, ובשלישית, בין לוקאס והשושבין ג'ורג'.

החתונה אכן מציג במובן זה מעין אוטופיה הצטלבותית (intersectional) של מין ואהבה חופשיים ביחסים בוגרים ושוויוניים, ללא הבדלי מין ומגדר, מוצא, גיל ומבנה גוף, כאשר בסופו של דבר גם המתנגדת היחידה לסיטואציה, ג'נה, עוברת מהפך. אולם,

על אף הדיון בהשקפת העולם ואורח החיים המתירני של דיאנה ולוקאס, עולה לאורך הסרט שאלה ללא תשובה – מדוע הם מתחננים? ויתרה מכך, מדוע זה נושא הסרט? אומנם, כשאִימו של לוקאס שואלת אותו על כך הוא משיב שהוא מתחנן כי הוא חופשי לעשות כרצונו וכי הוא מאוהב מעל לראש בדיאנה, אך תשובה זו אינה מספקת לנימוק הבחירה למסגר סרט שנועד לנרמל פאנסקסואליות ויחסים פתוחים באמצעות מוסד הנישואים.

אינטראקציה מינית הדדית ותקשורתית, הסכנה וגבולות

לטענת הפמיניזם האנטי־פורנוגרפי, פורנו יוצר נורמליזציה של אלימות מינית ומקדם אי־שוויון מגדרי (Cawston, 2019; Heinze, 2020). מחקרים מאשרים, כאמור, כי הפורנו המיינסטרימי משמר אקטיביות גברית לעומת פסיביות נשית (Seida & Shor, 2021), ומצביעים על כך שרווחים בו דפוסים של יחס משפיל, מחפץ, עוין ואף אלים כלפי נשים (Fritz & Paul, 2017; Miller & McBain, 2021). דפוסים מיזוגיניים אלה אף גוברים עם השנים, כפי שמציינת זיו (2018). לעומת זאת, הפורנוגרפיה הפמיניסטית מציעה אלטרנטיבה שוויונית המתאפיינת בשיח ונתנה מיניים הדדיים, תקשורת מינית חיובית ושיח גבולות והסכמה, כפי שמראות סצנות שונות ב**החתונה**. הסצנה המינית הראשונה בין דיאנה ולוקאס, למשל, נפתחת במוסיקת ג'אז רומנטית ושקטה. כאשר הוא מתקשה להסיר מגופה את המחוך, שניהם צוחקים, ובמקביל המוזיקה נעשית מהירה וקצבית יותר. לאחר הפשטת הבגד המוזיקה שוב איטית ושקטה, וכך נוצרת תחושה של משחקיות אותנטית וריאליסטית. ברגע הומוריסטי נוסף מסוג זה דיאנה, השכובה על פגוש המכונית, מחליקה כלפי מטה. לכאורה, אפשר היה לתקן קטע זה בעריכה, אך הוא מכוון, ומנוגד לפורנו המיינסטרימי, המציג תנחות שונות שנראות מלאכותיות ולא נוחות. ברגע אחר בסצנה זו, בני הזוג שותפים לקצב של האקט המיני ומגיבים זה לזה בהחזקת ידיים, וברגעים אחרים הם מחליפים תנחות בספונטניות הדדית.

לקראת סיום הסצנה, המצלמה מתמקדת בפני השחקנים בזמן אחת האורגזמות של דיאנה, ומשם עוברת לשפיכה של לוקאס על ישבנה, בשונה מהאקט המשפיל של שפיכה על פני האישה, הנפוץ בפורנו המיינסטרימי. **החתונה** כולל את הגירוי שמספקת השפיכה הגברית על גופה, אולם לאחר מכן הגבר מנקה אותה במחווה מכבדת. משם המצלמה חוזרת אל פניהם – לנשיקה אוהבת ומבטים מחויכים. ככלל, האורגזמה הנשית – כולל שרשרת אורגזמות (ללא "השפצות", הזכות לייצוג לא ריאלי בפורנו המיינסטרימי, כפי שמציינות בין היתר דוסון ואח' (Dawson et al., 2020)) – זוכה למקום נכבד בסרט. זאת בשונה מהפורנו המיינסטרימי, שבו מושם דגש על האורגזמה

הגברית, המופיעה בתדירות גבוהה פי ארבעה בערך מאורגזמות נשיות (Séguin et al., 2018).

עם זאת, למרות ההדדיות בסצנה המתוארת, אפשר להבחין בפער בין ביטויי העונג הממושכים בפניה ובגופה של דיאנה לבין תנועותיו של לוקאס, אף שהוא מביט בה במבט אוהב ומדי פעם הם מתנשקים (שלא כמו בפורנו המיינסטרימי, שם נשיות אינן תדירות [Miller & McBain, 2021]). לאורך רוב הסצנה יש בתנועותיו מכניות נטולת רגש, והוא נראה ממוקד מטרה, כמבצע משימה. נוסף לכך, העונג המיני של בני הזוג, כמו גם של דמויות בסצנות מיניות אחרות בסרט, מובע בכמה מילים או משפטים קלישאתיים וחזרתיים השייכים לתסריט המיני הפורנוגרפי: "Oh my god", ובעיקר "Oh fuck", ואפילו כאשר נאמר מדי פעם "זה כל כך נעים", המתאים יותר להצהרות הפורנוגרפיה הפמיניסטית, הדבר נשמע כמו דקלום מבוים, ללא יצירתיות או גיוון באמצעות מלל נוסף. ברגעים אחרים בסרט, לעומת זאת, נדמה שהמסר האלטרנטיבי דיפקטי ולא אותנטי. למשל, השמירה על קשר עין קבוע בעת מין אוראלי עושה לעיתים רושם של אינטימיות ותקשורתיות, ולעיתים נראית מאולצת ומלאכותית.

לטענת מקינון, כאמור, הפורנוגרפיה מנחילה לגברים פרקטיקות מיניות אלימות ומשפילות כלפי נשים, עד כדי השראה לאונס והתעללות (קצביץ-פרסלר, 2021). זאת ועוד, לרוב לא מתקיים בפורנו המיינסטרימי שיח סביב האינטראקציה המינית, כאשר היעדר תגובה מתנגדת משול להסכמה, מה שמנחיל לצופים תסריט מיני שגוי שיש בו פוטנציאל לפגיעה – דבר בעייתי במיוחד בסרטים שבהם מוצגת השפלה של נשים עם הסכמה שבשתיקה (Whisnant, 2016). מחקרים בנושא הסכמה מצאו כי צעירים רבים מצהירים כי הם "פשוט יודעים" לכאורה מתי מין הוא בהסכמה, וכי וידוא הסכמה עלול להיות מביך ו"להרוס את הרגע". במחקר מקיף שבחן 50 סרטי פורנו מיינסטרימי פופולריים, נמצאה הסכמה מילולית מפורשת רק ב-12% (Willis et al., 2020). לעומת זאת, הפורנוגרפיה הפמיניסטית מבקשת לחנך באופן בלתי פורמלי כי הסכמה מעניקה לפרט תחושת עצמיות ואחריות על העונג שלו, ומשקפת את הטענה של גילברט (Gilbert, 2017) כי הסכמה נותנת תחושה של מיניות בטוחה, במקום שיהיה טמון בה איום, ומתוך כך נפתח מרחב מיני שיכול להיות מפתיע ומרגש. אף שעל התקשורת המינית בין דיאנה ולוקאס לא נכפה שיח הסכמה מלאכותי, והרצון ההדדי שלהם ברור, סוגיה זו עולה באינטראקציות המיניות בין זרים וזרות בסרט: בין ג'נה למיק, ובין דיאנה, סופי ולקסי. כאמור, במפגש המיני בין ג'נה למיק האישה מפתה את הגבר, וממתינה לו בהלבשה תחתונה שחורה עם תחרה וביריות, מה שמצביע על הסכמה מראש. עם זאת, לאורך הסצנה לא נשאלות שאלות לגבי רצונות, ולמרות ההדדיות, ג'נה משמיעה לכל אורך הסצנה קולות ומילים המביעים הנאה (אם כי לעיתים מלאכותיים ולא אמניים,

בדומה לחילופי התנוחות הרבים, שהמעברים ביניהן ערוכים בגסות) בעוד מיק "מבצע" ואינו משמיע קול כמעט.

בשונה מכך, המשולש המיני של דיאנה, סופי ולקסי כולל הרבה יותר תקשורת על רצונות ושיח הסכמה, המקובלים בפורנו לסבי (Fritz & Paul, 2017). לדוגמה, דיאנה מכוונת את שתי הנשים להסיר את תחתוניה ומסייעת להן בכך. לאחר מכן לקסי שואלת אותה איך היא רוצה את ה"קאפקייק" (הוויברטור) שלה. בהמשך, סופי שואלת את דיאנה אם היא רוצה שוב את ה"קאפקייק" או שזה יותר מדי בשבילה, והיא מביעה את רצונה. התקשורת בין הנשים סביב הסכמה וגבולות משקפת את האפשרות לבטא רצונות מיניים ולשלב רעיונות והתנסויות חדשים במרחב המיני באמצעות השאלות החוזרות, הכבוד וההקשבה. בשונה מהסצנה המינית הקודמת לה, בין ג'נה ומיק, סצנה זו מתנהלת באיטיות, עם דגש של המצלמה על תנועה, תקריבים חושניים והבעות פנים, ועם קולות אמינים של משחק והנאה.

יצירתיות, משחקיות ולגיטימציה לאביזרי מין עבור נשים

לדברי זיו, הפמיניזם האנטי־פורנוגרפי העכשווי שונה מזה של מקינן ודבורקין, שכן הוא אינו רדיקלי עד כדי פסילה של מין הטרנסקסואלי ואינו רואה בו מאבק כוח פאלוצנטרי. להפך, מתנגדות פורנו עכשוויות כמו פול ודיינס קרובות לגישת הסקס־פוזיטיב כלפי מין כשלעצמו, מגדירות עצמן פמיניסטיות שהן "פרוסקס במונן האמיתי של המילה, בעד הכוח הנפלא, הכיפי והיצירתי הזה, השוטף את הגוף בהנאה ובעונג", ורואות במין פוטנציאל הפוך מזה של הפורנו ה"משפיל, הלא־הומני, הנוסחתי והגנרי" (בתוך Ziv, 2015, p. 60). כאמור, אחד המניעים של לאסט בתחילת דרכה היה ביקורת על היעדר יצירתיות בפורנו המיינסטרימי (Heinze, 2020). אף שפול ודיינס אינן מבחינות בביקורתן בין פורנו מיינסטרימי לפורנו פמיניסטי, גישתן החיובית למין משתקפת למעשה ברוח המינית הנשית המשוחררת והיצירתית של דיאנה, המתגלה כאמור כבר בסצנה הפותחת את הסרט. בהמשך, עוד לפני סצנת השלישייה, היא מגלה גם אופי משחקי, שמתבטא בשימוש באביזרי מין כפרקטיקה נורמטיבית ומהנה בהקשר של מיניות נשית: בסצנה המינית השנייה בסרט, בינה ובין מלינדה השושבינה, דיאנה שולפת ממחשוף שמלתה תליון מתכתי שהוא למעשה אביזר מין בצורת פס זהוב מאורך ובוהק, התלוי על שרשרת זהב, ומענגת בעזרתו את חברתה תוך שהיא מעניקה לה מין אוראלי. רגע שליפת האביזר מהמחשוף מודגש בעריכה, בקלוז־אפ שמדגיש את נצנוצו, וכך גם השימוש המשחקי בו בהמשך.

עם זאת, לדברי זיו (2015), מדבריהן של פול ודיינס עולה שמרנות המצמצמת מיניות בריאה וטובה להקטר של זוגיות רומנטית בלבד, ואינה כוללת לדוגמה מין מזדמן. כלומר, גישתן לא הייתה תומכת למשל בסצנת השלישייה, אף שבוטלות בה המשחקיות והיצירתיות, וחגיגת השחרור המיני הנשי מגיעה לשיאה. זוהי סצנה חינוכית כשם שהיא משחקית. יש בה מסרים שונים בנוגע לדימוי גוף והסכמה, כפי שהוסבר לעיל, כמו גם לגיטימציה לאביזרי מין המיועדים לנשים, כאשר כל אלה מועברים באופן משעשע, קליל ולא דידיקטי. מעט אחרי תחילת הסצנה דיאנה זורקת על סופי פטל אדום שהיא מסירה מעוגת החתונה. נגינת הפסנתר האיטית שנשמעת ברקע נעצרת בעת הזריקה, ולפתע הופכת מהירה ומשחקית. העוגה, אחרי שבירת הטאבו שבהריסתה והשלכת חתיכות מתוכה או ליקוק הקצפת ממנה, משמשת גורם מתווך בין הנשים ועוזרת להן להתחבר זו לזו ולהיחשף דרך ההשתעשעות. בהמשך, דיאנה אומרת "יש לי הפתעה!" ומגישה לחברותיה שני קאפקייקים שהם למעשה ויברטורים, אשר הדובדבן שבראשם רוטט בכמה עוצמות. תחילה כל אחת מהן נוגעת בו ובודקת את הרטט שלו ואת עוצמותיו, ולאחר מכן הן מתנסות בו על איברים בגופן – רגליים, בטן, כתפיים, ולבסוף איבר המין, מענגות את עצמן וגם זו את זו. תהליך היכרות עם הוויברטור מנרמל את השימוש בו ואף מלמד תקשורת חיובית וקלילות סביב היכרות זו. בהמשך מתרחבת הפתיחות המשחקית לאביזרי מין, והמשתתפות מעשירות את המגוון שלרשותן בכלי מטבח כמו מרית ומברשת סיליקון. המשחק מתחיל בעוגה הלבנה החגיגית, לאחר מכן עובר לקאפקייקס ורדרדים ומשם לאביזרי אפייה פאליים כחולים, ולבסוף דיאנה מענגת את עצמה באמצעות בובת החתן השחורה שעל העוגה, גם היא בעלת צורה פאלית. סביבת המטבח והשימוש באביזרי האפייה בסצנה זו נראים כמחווה פרודית לעבודת הווידיאו הפמיניסטית של מרתה רוסלר (Martha Rosler) **הסמיוטיקה של המטבח** (1975) (*Semiotics of the Kitchen*), אשר בה מציגה האומנית כלי מטבח בסדר אלפביתי, באופן מכני ומנוכר, המבטא ביקורת על חלוקת התפקידים המגדרית הפטריארכלית המציבה את האישה בבית ובמטבח.

בסיום סצנת השלישייה, שהיא שיאו של הסרט, לוקאס נכנס לחדר, והוא ודיאנה מתנשקים ומצהירים על אהבתם זה לזו וזו לזה. לאחר מכן מתרחשת ההתרה ברגע של אחוות נשים בין דיאנה וג'נה, שמרימות כוס ויסקי אחרי שהאורחים עזבו, אף שהאחרונה לא יודעת מה התחולל קודם לכן סביב העוגה העצומה הניצבת על השולחן, שפרוסה ממנה, ולצידה פסלי החתן והכלה, מונחת מולה, והראשונה לא יודעת מה קרה בין חמותה למיק הזמר.

סיכום וחסקנות

מובילות התנועה האנטי־פורנוגרפית של שנות ה־80 יצאו נגד תעשיית הפורנו שמיועדת למבט הגברי ומציגה יחסים הנתונים לשליטה גברית, כך שנשים אינן שותפות ליצירת המשמעויות של המיניות ומשמשות אובייקטים פסיביים (Dworkin, 1985; MacKinnon, 1989). לאסט מבקשת לספק בסרטיה אלטרנטיבה לתסריט מיני פורנוגרפי זה ולהוסיף לו זווית ראייה נשית, שמאזנת את יחסי הכוח המיניים בין נשים וגברים (Heinze, 2020; Maguire, 2019) באמצעות [...] מבט 'נטול־מגדר', ובו זמנית הצבת המיניות הנשית במרכז הבמה" (Heinze, 2020, p. 26). סרטיה מבטאים תפיסה סקס־פוזיטיבית, המבוססת על ההגדרה הראשונית של מושג זה בידי וילהלם רייך בשנות ה־40-50, ועל הרוח המינית הפתוחה של קהילות פמיניסטיות דוגמת הבהמייניות בגריניץ' וילג' של שנות ה־20. היא מגדירה את המושג כ"תגובה לתרבות מינית שלילית ופעולה נגדה" באמצעות "זיהוי האוטונומיה, האנושיות והתשוקה של כל הגופים" (Lust, 2021).

במאמר הנוכחי נבחנים באופן ביקורתי הערכים שבהם דוגלת הפורנוגרפיה הפמיניסטית, באמצעות ניתוח סרטה של לאסט **החתונה** ודיון בו דרך התאוריה הרלוונטית. בהינתן שחוויות מיניות מוכנות חברתית ותרבותית, ומתוך התפיסה שפורנו הוא סוג של חינוך בלתי פורמלי באמצעות בידור, עולה השאלה: האם התסריט המיני של הפורנוגרפיה הפמיניסטית מציע אפשרות להבניה מחודשת וחיובית של מיניות, באמצעות תסריט מיני אלטרנטיבי לזה של הפורנו המיינסטרימי?

הכלה דיאנה, הדמות המרכזית, מייצגת לאורך הסרט אישה מלאת ביטחון וגאווה במיניותה. דמותה מגלמת את כל התמות שנדונו במאמר והיא סוכנת המימוש של "הערכים הנקיים" שבהם דוגלת הפורנוגרפיה הפמיניסטית: ממלאת תפקידים שבתסריט המיני המסורתי והפורנוגרפי המיינסטרימי נשמרים לרוב לגברים, כיוזמת ומובילה של אקטים מיניים רבים; מייצגת מגוון הן במוצאה והן בהיותה פאנסקסואלית מוצהרת (בעוד לוקאס, בן זוגה, עדיין חושש לצאת מהארון בפני אימו); בעלת מראה יפה ומושך, אך לא 'מושלם' על פי אמות המידה של מודל היופי המערבי; ומדגימה תקשורת מינית חיובית ופתוחה, משחקית ויצירתית, המבוססת על הסכמה מתוך רצון נלהב. בכל ההיבטים הללו, הסרט מציב אלטרנטיבה מובהקת לפורנו המיינסטרימי, ויש בו אלמנט חינוכי בולט בנוגע למיניות הדדית מבוססת הסכמה ותשוקה, יצירתיות, משחקיות והובלה נשית.

עם זאת, למרות מסריו וערכיו החיוביים של **החתונה**, חלקים שונים בסצנות המיניות נראים מלאכותיים. כמו כן, הוא אף שומר במידת מה על מוסכמות התסריט המיני של הפורנו המיינסטרימי, והמתח מולו נשמר לאורך הסרט: מביטוי העונג המיני בעזרת אוצר מילים וביטויים מוגבל – הסותר את שאיפתה של לאסט לתיקון יצירתי – ועד הליהוק, כאשר את הדמויות המרכזיות מגלמים שחקניות ושחקנים בעלי מראה המזכיר את אידאל היופי הפורנוגרפי, ואילו דמויותיהם של אלה החורגים ממנו מייצגות דימוי גוף שלילי או אישיות שלילית. כמו כן, על אף שהחופש המיני של דיאנה נראה אותנטי ומעורר השראה, הסצנות החד-מיניות שהיא מובילה כוללות רגעים שבהם התנהגותה מזכירה התנהגות 'גברית' מכנית ולא קשובה, המאפיינת את הפורנו המיינסטרימי.

חינוך הוא אחת השאיפות של הפורנוגרפיה הפמיניסטית של לאסט, שתמכה בין היתר בפרויקטים דוגמת זה שמתואר בסדרה התיעודית **אמהות עושות פורנו** (2019) (*Mums Make Porn*, n.d.), אשר במסגרתו סייעה לקבוצת אימהות המתנגדות לתכנים שסופגים בניהן מהפורנו המיינסטרימי, לביים סרט פורנו פמיניסטי. האתר שלה אף מציע חומרים ומערכים חינוכיים שונים לחינוך מיני חיובי. לצד ההיבט המסחרי, הפורנוגרפיה הפמיניסטית, כמו גם המחקר על אודותיה, היא כאמור חזון פוליטי אידאולוגי. בהיבט זה, אף שחלקים מסוימים ב**החתונה** נראים דידקטיים, מלאכותיים ומאולצים, ולמרות יתר חולשותיו, הוא עשוי לשמש חינוך בלתי פורמלי חיובי באמצעות בידור, ולתרום לתיקון תפיסות מעוותות של מין ומיניות שעלול להנחיל הפורנו המיינסטרימי לצרכניו. אומנם הוא חולק עם הפורנו המיינסטרימי תכלית ומאפיינים משותפים, אך ללא סקסזום, הכפפה או השפלה. כחקר מקרה המשקף אחד מאתרי הפורנוגרפיה הפמיניסטית הפופולריים ביותר, **החתונה** מציב אלטרנטיבה ערכית חיובית לפורנו המיינסטרימי, ויש בו פוטנציאל מתקן רב, בעיקר בנוגע להנאה מינית של נשים ולמגוון אתני, גילאי, מגדרי ומיני.

הערות

- 1 התרגום כאן ובכל הציטוטים שבמאמר שלנו, אלא אם כן צוין אחרת, יג"ג וס"מ.
- 2 צפייה בסרט המלא באתר *LustCinema* דורשת מינוי בתשלום, אך ניתן לצפות בקדימון שלו בקישור: <https://lustcinema.com/movies/the-wedding/watch/trailer/2083>
- 3 האתר מדורג ראשון או בין הראשונים ברשימות של אתרי פורנו פמיניסטי מומלצים במגזינים ובניוולטרים מובילים כמו *Glamour*, *Bustle* ו־*SheKnows*.
- 4 שלושת הסרטים הנוספים הם: **שלוט בי** (2020) (*Dominate Me*); **הדרך לכבוש** (*A Road to Conquer*) (2021); ו**רוולר דרבי** (2022) (*Roller Derby*).

רשימת המקורות

- זין, ע' (2018). מחשבות על פורנוגרפיה, כתיבה ופמיניזם. *תיאוריה וביקורת*, 50, 151-159.
- קצביץ-פרסלר, ח' (2021). בין התמסרות להתנגדות: התעצבות התשוקה המינית של נערים בצל ההגמוניה הפורנוגרפית [עבודה לשם קבלת תואר דוקטור]. אוניברסיטת בר-אילן.
- Awards presented to Erika Lust (n.d.). *Erika Lust*. <https://erikalust.com/about/awards>
- Baird, M. L. (2021). 'Making black more beautiful': Black women and the cosmetics industry in the post-civil rights era. *Gender & History*, 33(2), 557-574. <https://doi.org/10.1111/1468-0424.12522>
- Bhana, D. (2023). 'You see all these really beautiful people... and then, you look at yourself': bodies matter in teenage girls' engagement with porn. *Sex Education*, 1-15. <https://doi.org/10.1080/14681811.2023.2289426>
- Bateman, J., & Schmidt, K. H. (2013). *Multimodal film analysis: How films mean*. Routledge.
- Benshoff, H. (2015). *Film and television analysis: An introduction to methods, theories, and approaches*. Routledge.
- Böthe, B., Nagy, L., Koos, M., Demetrovics, Z., Potenza, M. N., International Sex Survey Consortium, & Kraus, S. W. (2024). Problematic pornography use across countries, genders, and sexual orientations: Insights from the International Sex Survey and comparison of different assessment tools. *Addiction*, 119(5), 928-950. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/add.16431>
- Bracewell, L. N. (2016). Beyond Barnard: Liberalism, antipornography feminism, and the sex wars. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 42(1), 23-48. <https://doi.org/10.1086/686752>
- Bridges, A. J., Wosnitzer, R., Scharrer, E., Sun, C., & Liberman, R. (2010). Aggression and sexual behavior in best-selling pornography videos: A content analysis update. *Violence Against Women*, 16(10), 1065-1085. <https://doi.org/10.1177/1077801210382866>
- Caron, S. L. (2022). To shave or not to shave: Exploring pubic hair removal among college students. *American Journal of Sexuality Education*, 17(2), 156-175. <https://doi.org/10.1080/15546128.2021.2025182>
- Cawston, A. (2019). The feminist case against pornography: A review and re-evaluation. *Inquiry*, 62(6), 624-658. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2018.1487882>

- Dawson, K., Nic Gabhainn, S., & MacNeela, P. (2020). Toward a model of porn literacy: Core concepts, rationales, and approaches. *The Journal of Sex Research*, 57(1), 1–15. <https://doi.org/10.1080/00224499.2018.1556238>
- Dworkin, A. (1985). Against the male flood: Censorship, pornography, and equality. *Harvard Women's Law Journal*, 8.
- Endendijk, J. J., van Baar, A. L., & Deković, M. (2020). He is a stud, she is a slut! A meta-analysis on the continued existence of sexual double standards. *Personality and Social Psychology Review*, 24(2), 163–190. <https://doi.org/10.1177/1088868319891310>
- Fane, K. (2015). The frontier of feminist porn: An interview with Erika Lust. *Maisonneuve*. <https://maisonneuve.org/post/2015/05/26/frontier-feminist-porn-interview-erika-lust>
- Fritz, N., & Paul, B. (2017). From orgasms to spanking: A content analysis of the agentic and objectifying sexual scripts in feminist, for women, and mainstream pornography. *Sex Roles*, 77(9), 639–652. <https://doi.org/10.1007/s11199-017-0759-6>
- Fritz, N., Malic, V., Paul, B., & Zhou, Y. (2021). Worse than objects: The depiction of black women and men and their sexual relationship in pornography. *Gender Issues*, 38, 100–120. <https://doi.org/10.1007/s12147-020-09255-2>
- Gabriel, K. (2017). Power of porn cultures. *The transnational institute sixth annual state of power report*, 1–12.
- Gilbert, J. (2017). Contesting consent in sex education*. *Sex Education*, 18(3), 268–279. <https://doi.org/10.1080/14681811.2017.1393407>
- Hanslik, B. M. (2020). *Analysis of terms in adult movies* [MA thesis]. Opava University.
- Hardy, S. (2009). The new pornographies: Representation or reality? In F. Attwood (Ed.), *Mainstreaming sex: The sexualization of Western culture* (pp. 3–18). I.B. Tauris.
- Harsey, S. J. (2021). *Following the script: Pornography's associations with men's sexual aggression through objectification and porn sex scripting*. University of California Press.
- Heinze, J. L. (2020). *The politics of feminist pornography: An analysis of representation and spectatorship in Sweet but Psycho* [MA thesis]. Utrecht University. <https://studenttheses.uu.nl/handle/20.500.12932/37829>

- Hoholuk, J. (2023). *It's not an exam!" Popular culture as a mode of comprehensive sex education for youth* [MA Thesis]. Simon Fraser University. <https://summit.sfu.ca/item/36692>
- Kyrölä, K. (2021). Fat in the media. In C. Pausé & S. R. Taylor (Eds.), *The Routledge international handbook of fat studies* (pp. 105–116). Routledge.
- Le Masurier, M. (2016). Resurrecting Germaine's theory of cuntpower. *Australian Feminist Studies*, 31(87), 28–42. <https://doi.org/10.1080/08164649.2016.1174925>
- Lewis, J. (2014). *Essential cinema: An introduction to film analysis*. Cengage Learning.
- Lust, E. (2021). What does it mean to be "sex positive"? <https://erikalust.com/lustzine/sex/what-does-it-mean-to-be-sex-positive>
- Lust, E. (2023). About Lust Cinema. *Medium*. <https://medium.com/@erikalust/about-lust-cinema-e1cc136e094c>
- MacKinnon, C. A. (1989). Sexuality, pornography, and method: Pleasure under patriarchy. *Ethics*, 99(2), 314–346. <https://doi.org/10.1086/293068>
- Maguire, E. (2019). Yumi Sakugawa's Instagram account and Erika Lust's erotic films. *European Journal of Life Writing*, 8. <https://doi.org/10.21827/ejlw.8.35606>.
- Maki, S. M., Vernaleken, L., Nemes, F. D., Bozic, K., & Cioe, J. D. (2023). An analysis of vulva appearance in video pornography. *Sexuality & Culture*, 27(1), 310–325. <https://doi.org/10.1007/s12119-022-10014-6>
- Marshall, E. A., Miller, H. A., & Bouffard, J. A. (2021). Crossing the threshold from porn use to porn problem: Frequency and modality of porn use as predictors of sexually coercive behaviors. *Journal of Interpersonal Violence*, 36(3–4), 1472–1497. <https://doi.org/10.1177/0886260517743549>
- Marshall, E. A., & Miller, H. A. (2023). The role of sexual scripts in the relationship between pornography use and sexual coercion. *Journal of Interpersonal Violence*, 38(7–8), 5519–5541. <https://doi.org/10.1177/08862605221123291>
- McKee, A. (2017). Learning from commercial entertainment producers in order to create entertainment sex education. *Sex Education*, 17(1), 26–40. <https://doi.org/10.1080/14681811.2016.1228528>

- McKee, A., Albury, K., Burgess, J., Light, B., Osman, K., & Walsh, A. (2018). Locked down apps versus the social media ecology: Why do young people and educators disagree on the best delivery platform for digital sexual health entertainment education? *New Media & Society*, 20(12), 4571–4589. <https://doi.org/10.1177/14614448187782>
- Miller, D. J., & McBain, K. A. (2021). The content of contemporary, mainstream pornography: A literature review of content analytic studies. *American Journal of Sexuality Education*, 17(2), 219–256. <https://doi.org/10.1080/15546128.2021.2019648>
- Mulvey, L. (1989). *Visual and other pleasures*. Springer.
- Mums Make Porn* (n.d.). *IMDB*. <https://www.imdb.com/title/tt10054588/>
- Rose, G. (2022). *Visual methodologies: An introduction to the interpretation of visual material*. Sage.
- Séguin, L. J., Rodrigue, C., & Lavigne, J. (2018). Consuming ecstasy: Representations of male and female orgasm in mainstream pornography. *The Journal of Sex Research*, 55(3), 348–356. <https://doi.org/10.1080/00224499.2017.1332152>
- Seida, K., & Shor, E. (2021). Aggression and pleasure in opposite-sex and same-sex mainstream online pornography: A comparative content analysis of dyadic scenes. *The Journal of Sex Research*, 58(3), 292–304. <https://doi.org/10.1080/00224499.2019.1696275>
- Simon, W., & Gagnon, J. H. (1986). Sexual scripts: Permanence and change. *Archives of Sexual Behavior*, 15(2), 97–120. <https://doi.org/10.1007/BF01542219>
- Sullivan, B. (2020). Rethinking prostitution. In R. Pringle (Ed.), *Transitions: New Australian feminisms* (pp. 184–197). Routledge.
- Sun, C., Bridges, A., Johnson, J. A., & Ezzell, M. B. (2016). Pornography and the male sexual script: An analysis of consumption and sexual relations. *Archives of Sexual Behavior*, 45(4), 983–994. <https://doi.org/10.1007/s10508-014-0391-2>
- Tarrant S. (2016). *The pornography industry: What everyone needs to know*. Oxford University Press.
- Terán, L., & Dajches, L. (2020). The pornography “how-to” script: The moderating role of consent attitudes on pornography consumption and sexual refusal assertiveness. *Sexuality & Culture*, 24(6), 2098–2112. <https://doi.org/10.1007/s12119-020-09739-z>

- Valkenburg, P. M., & Piotrowski, T. J. (2017). *Plugged in: How media attract and affect youth*. Yale University Press.
- Whisnant, R. (2016). "But what about feminist porn?" Examining the work of Tristan Taormino. *Sexualization, Media, & Society*, 2(2). <https://doi.org/10.1177/2374623816631727>
- Wiederman, M. W. (2015). Sexual script theory: Past, present, and future. In J. DeLamater & R. F. Plante (Eds.), *Handbook of the sociology of sexualities* (pp. 7–22). Springer.
- Willis, M., Canan, S. N., Jozkowski, K. N., & Bridges, A. J. (2020). Sexual consent communication in best-selling pornography films: A content analysis. *The Journal of Sex Research*, 57(1), 52–63. <https://doi.org/10.1080/00224499.2019.1655522>
- Wolf, N. (2002). *The beauty myth: How images of female beauty are used against women*. W. Morrow.
- Zaikman, Y., & Marks, M. J. (2017). Promoting theory-based perspectives in sexual double standard research. *Sex Roles*, 76, 407–420. <https://doi.org/10.1007/s11199-016-0677-z>
- Ziv, A. (2015). *Explicit utopias: Rewriting the sexual in women's pornography*. State University of New York Press. Kindle Edition.

מעבר למסגרת: מסות בתחום התקשורת

יוסף בן ישראל והיוצרות "המוזיקה המזרחית" ברדיו הישראלי

דויד פרץ ומוטי גיגי*

תקציר

מסה זו בוחנת את האופן המורכב שבו התקבלה המוזיקה של יהודי ארצות האסלאם בישראל, דרך הרדיו הישראלי הרשמי – קול ישראל. במוקד עומדת דמותו של יוסף בן ישראל, ששימש ראש המדור לפולקלור ומוזיקה מזרחית בקול ישראל במשך ארבעה עשורים. מטרת המסה היא התחקות אחר החזון של בן ישראל, כפי שהשתקף בהחלטות שקיבל לגבי קידום סגנונות מסוימים של מוזיקה מזרחית והדרת אחרים, במסגרת הזמן הקצוב שהעמידו לרשותו מנהליו.

לטענתנו, בן ישראל היה מצד אחד סוכן שינוי וקטליזטור למהפכה, ומצד שני גורם מעכב לפריצת "מוזיקת הקסטות". יחסו למוזיקה של יהודי ארצות האסלאם היה דואלי, וכלל הפרדה בין תרבות מוזיקלית עממית ו"זולה", שהודרה כיוון שלא תאמה את חזונו לשילוב תרבות המזרחים בישראל, ובין מוזיקה מזרחית בעלת סממנים של מוזיקה קלאסית קונצרטנטית. בן ישראל קידם מוזיקה מסוג זה, בין השאר בעבודות עם זמרים כג'ו עמר, או כיום ומפיק 'פסטיבל הזמר בסגנון עדות המזרח'.

הקדמה

מנהל המחלקה למוסיקה מזרחית בקול ישראל מודה שלמרות התעוררות המוסיקה התימנית ודרישה גוברת להשמיע את שירה של אהובה עוזרי, אין לו רשות לשדרם "עקב רמתם הנמוכה של הטקסטים, העיבודים והליווי". נמנעים לשדר גם את להקת העוד וצלילי הכרם (אופיר, 1999, עמ' 306).

ציטוט זה לקוח מתוך סטנוגרמה פנימית של מסמך רשמי מארכיון קול ישראל. לכאורה, הוא לא הגיוני: מדוע "מנהל המחלקה למוזיקה מזרחית" מודה קבל עם ועדה

* דויד פרץ, המחלקה לתקשורת, המכללה האקדמית ספיר (habuah@gmail.com).
ד"ר מוטי גיגי, המחלקה לתקשורת, המכללה האקדמית ספיר (motig@mail.sapir.ac.il).

שני הכותבים תרמו תרומה שווה לכתיבת המסה.

ש"למרות ... דרישה גוברת ... אין לו רשות" (!) לשדר את "המוזיקה התימנית" של אהובה עוזרי ואחרים? מי האיש הזה? מי לא מרשה לו לשדר "מוזיקה תימנית", ומדוע "תימנית" ולא ישראלית? לדעת מי טקסטים מאת דוד המלך, שלום שבזי ונתן אלתרמן הם "רמה נמוכה", לא כל שכן העיבודים והביצועים המרהיבים? למרות שהשם אינו מוזכר, ברור מי היה האיש שלא השמיע את "המוזיקה התימנית", אבל מי הורה לו לנהוג כך?

במסה זו נראה איך מקבלי החלטות בקול ישראל נמנעו כמיטב יכולתם מלשדר מוזיקה מזרחית, מתוך החלטה ממסדית. נדון גם במורכבות ובאמביוולנטיות שבתפקידו של יוסף בן ישראל, שהיה אמון על שידור המוזיקה המזרחית בקול ישראל ונדרש להחליט אילו יוצרים יושמעו ואילו לא במשבצת השידור הקטנה שניתנה לו. מסה אקדמית זו מוקדשת לנושא שכמעט ולא נכתב עליו עד כה, ודאי לא באופן שנדון בו כאן, בתקווה שבהמשך יכתבו מאמרים נוספים (שלנו או של אחרים), שיעסוק בשאלות של ייצוג ואתניות ברדיו הישראלי.

האדם האחראי לציטוט שלעיל הוא יוסף בן ישראל, המנהל הראשון והיחיד של המחלקה למוזיקה מזרחית בקול ישראל, שכיהן בתפקיד זה משנת 1953 ועד פרישתו לגמלאות ב-1993. למרות ששמו אינו מפורסם, בן ישראל השאיר חותם במסגרת התפקיד החשוב שמילא, ובו ניסה להטמיע את המוזיקה המזרחית בתרבות הישראלית אל מול מגבלות רבות. על אף השפעתו הרבה על המוזיקה הישראלית בכלל והמזרחית בפרט, מעט מאוד נכתב על פועלו, וגם הדברים שנכתבו היו עקיפים ולא התייחסו להשפעתו הישירה על המוזיקה המזרחית (סרוסי, 1999; קפלן, 2011; רגב, 1995, 2003).

למרבה הצער, בן ישראל לא כתב אוטוביוגרפיה שתציג את פרשנותו למאבק התרבותי רב השנים. עם זאת, בערוב ימיו הוא ביקש לפרסם את פעילותו בתחום הזמר המזרחי, והתראיין לחוקרי זמר ועיתונאים. בראיונות אלה הוא ביקש לעצב את מורשתו התרבותית, הן כיוצר, מעבד ומנצח למקהלת 'מוזמור'; הן כמנהל המחלקה למוזיקה מן המזרח; הן כמי שגילה וטיפח ענקי זמר כג'ו עמר; והן כיום ומפיק של 'פסטיבל הזמר בסגנון עדות המזרח'.

דבריו של בן ישראל שהובאו לעיל חושפים את מורכבות חזונו לגבי תרבות מזרחית ראויה לנוכח קשיי התקופה ומגבלות זמן השידור. דרך מורכבות זו נרצה לבחון את הנרטיב המקובל להדרה הממסדית המתמשכת של המוזיקה המזרחית ברדיו ובתקשורת הממלכתית (Saada-Ophir, 2007), וכן לבדוק כיצד שיקפה פעילותו של בן ישראל חזון של מוזיקה מזרחית קלאסית ואומנותית במובהק – סוגה תרבותית גבוהה עם הון סימבולי רב. מחד גיסא בן ישראל קידם אומנים ויוצרים מזרחים מסוימים,

ומאיך גיסא הקשה על דרכם של יוצרים רבים אף יותר, כאשר הנפגעים העיקריים היו יוצרים שלא היו שותפים לחזונו. כאן נחשפת גם חשיבות התפקיד שממלאים פקידים מוזיקליים – עורכי מוזיקה, מנהלי מחלקות – בעיצוב התפתחות הזמר בישראל.

הרדיו בישראל והשאלה האתנית

הרדיו בישראל ממלא תפקיד מרכזי בשיקוף ועיצוב זהויות אתניות וערכים חברתיים. לשם הבנת ההקשר שבתוכו פעל בן ישראל, חשוב להזכיר את כוחה העצום של התקשורת בכלל, והרדיו בפרט, בעיצוב התרבות, כמו גם את היחסים בין מזרח למערב והתפיסה האוריינטליסטית של מקבלי החלטות בנוגע למוזיקה מזרחית (Liebes, 2006).

כבר לפני מלחמת העולם השנייה, וביתר שאת אחריה, התבררה חשיבותו של הרדיו כמשאב תקשורת חיוני. בעקבות זאת התפתחו באירופה המערבית והמזרחית גרסאות שונות למודל של רדיו ממלכתי, המשדר חדשות ותכנים אחרים. הזמינות הגבוהה של טרנזיסטורים, מכשירים קטנים הקולטים גלי רדיו ממרחקים, הפכה את הרדיו לכלי תקשורת ההמונים הראשון שהיה מידי, רחוק טווח, ועבור קומיסרי התרבות – כלי פוטנציאלי לתעמולה והנדסת תודעה. השלטון האמריקאי הקים באירופה את תחנת Radio Free Europe, שנועד לעקוף את מסך הברזל ו"לשחרר" את מזרח אירופה באמצעות חינוך מחדש לדמוקרטיה. להקות כמו The Beatles, Deep Purple ו־Radio Uriahep שימשו ללא ידיעתן חיילים בחיל החלוץ של המלחמה הקרה. לאורך עשרות שנים, עד חדירת הטלוויזיה לכל בית, הרדיו היה כלי התקשורת המרכזי. דרכו צרכו ההמונים חדשות, מידע, וגם מוזיקה שעטרה והגדירה את חייהם. המיידיות של שידורי הרדיו, לצד קלות פריסתם על פני שטחים גדולים, הפכו אותו למדיום המעצב את האופן שבו אנחנו צורכים מידע לאורך מחציתה הראשונה של המאה ה־20, ובמידה רבה גם ברוב מחציתה השנייה (Puddington, 2000).

מאז סוף שנות ה־90, הביא המחקר הביקורתי את השיח הזהותני למרכז הבמה המחקרית ברחבי העולם וגם בישראל. הגישה הזהותנית רואה בצינונות פרויקט אוריינטליסטי, שבמסגרתו מתהוות היררכיות תרבותיות ומעמדיות שבהן אשכנזים מצויים במרכז הגיאוגרפי והחברתי, כעולם ראשון, לעומת מזרחים וערבים בפריפריה, כעולם שלישי (שוחט, 1991; שלום שטרית, 2004). השיח האוריינטליסטי מכוון את המזרח כנחות ולא רציונלי, ניגודו של המערב הנאור והרציונלי לכאורה; ובשל ליקויי המנטליים של "המזרח" יש לעזור לו ולהנחות אותו לעבר הקדמה המערבית. המזרחי מכוון כ"אחר" פסיבי ופרימיטיבי, שניגודו הבינארי הוא האדם האירופי הרציונלי

והמודרני. המזרחיות, הקשורה לתרבות הערבית, נתפסה כאיום על ההיגיון התרבותי האירופוצנטרי שאימצה הציונות כבר במאה ה-19 (כזום, 1999; Khazzoom, 2003). השיח האוריינטליסטי הופך את ההטרונגיויות של מושאיו המוכפפים, שמאפיינת את המרחב ואת האוכלוסייה הנשלטת, למכלול אנושי־מרחבי הומוגני ונחות. בהתאם לכך, אלה שוחט (1999) רואה את הקונפליקט בין היהודים־הערבים לציונות כמקביל ליחסים ההיררכיים המתהווים בין המזרח למערב. השיח הציוני מכונן את היהודים־הערבים כאובייקט שהטיפול בו מתמקד בהכלתו בלאום היהודי, באמצעות העלמתו והאלמתו אל תוך ההיגיון האירופוצנטרי.

תפיסה בינארית זו אותגרה במחקריהם של יהודה שנהב וחנן חבר (2002, 2004) ואחרים. לטענתם, הגבול החד־משמעי בין יהודיות לערביות מיטשטש, ובמקומו מתהווים מרחבי ביניים שמכילים יהודיות וערביות במינונים משתנים (ראו: אייל, 2005; דהאן־כלב, 2005; מוצפיה־אלר, 2004; סעדה־אופיר, 1999, 2001, 2009, 2010; רון, 2009; שנהב וחבר, 2004). במרחבים אלה נוצרות זהויות חדשות, היברידיות, הכוללות את ניסיון החיים של המזרח לצד השפעתה של תרבות המערב. הסובייקט ההיברידי מגלם אמביוולנטיות שמתבטאת בחקיינות ובהתנגדות (באבא, 1994). זהו תהליך שאין בו הכרעה בין יהודיות לערביות, מכיוון שעצם הניסיון להיטהר מהערביות מנכיה אותה פעם אחר פעם. כך, הזהות היהודית־ערבית מתנהלת במרחב־משמעות שסיבת קיומו היא הסימון/טשטוש המתמיד של הזהות המזרחית כערבית.

עד אמצע שנות ה-90 לא נערכו מחקרים שעסקו בשאלת הייצוגיות, שנדמתה לא רלוונטית בתקופה בה שלטה התפיסה המודרנית לפיה המריטוקרטיה היא חזות הכול. במחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית, שבראשה עמד שמואל נח אייזנשטדט, דנו בשנות ה-50 לראשונה במיקומם הנמוך של מזרחים בריבוד החברתי בישראל, והוא הוסבר מתוך תפיסה אוריינטליסטית שלפיה "הבעיה העדתית" נובעת מ"איכותם הירודה" של יהודי ארצות ערב והאסלאם (נגר־רון, 2021). גישה זו רואה ביהודים מזרחים ויהודים מערבים שתי קבוצות דיכוטומיות, הנבדלות זו מזו בתרבותן, אורחות חייהן, אמונותיהן, רמת ההשכלה שלהן ומידת החשיפה למודרניזציה. נטען שיהודים שחיו בארצות ערב והאסלאם הגיעו לישראל ללא הכישורים הנדרשים לחיים במדינה מודרנית, וכי נדרשת "קליטה באמצעות מודרניזציה". כלומר, החיים בחברה הישראלית המודרנית, ובעיקר התחנכות בני הדור השני של יוצאי אסיה־אפריקה במערכת החינוך הישראלית, יובילו לחברותם מחדש, כך שבעתיד יוכלו להשתלב במבנה המעמדי לפי כישוריהם והמוטיבציה שלהם. פרדיגמה זו, שנעשתה דומיננטית בסוציולוגיה הישראלית, העניקה לגיטימציה מדעית כביכול לתפיסה האירופוצנטרית ההגמונית (נגר־רון, 2021).

מחקר של מכון זולת (גרנות, 2021) מראה שגם היום קבוצות המיעוט מודרות בעקביות מקדמת הבמה של התקשורת בישראל. הוא מצטט מחקר של הרשות השנייה מ־2013, שמצא כי שיעורי המזרחים בטלוויזיה המסחרית היו: 38 אחוז מהדמויות על המסך; 15 אחוז בלבד מבין המנחים והמגישים בפריים טיים; ורק 4 אחוז ממגישי החדשות ו־7 אחוז מהמנחים בתוכניות אקטואליה ותחקיר. מחקר דומה שנערך בשנת 2018 מצא שחל שיפור מסוים, אך המצב עדיין אינו משביע רצון: רק שליש מהמנחים בתוכניות השונות ו־20 אחוז ממגישי החדשות היו מזרחים (מערכת, 2019, tvbee). הנתונים מצביעים על תת־ייצוג חמור ועקבי של מזרחים בטלוויזיה, ברדיו ובעיתונות – בכל ענפי התקשורת בישראל שיעורם נמוך מאוד לעומת חלקם היחסי באוכלוסייה.

אולם, למרות מחקר זה, מידת הייצוג ברדיו נחקרה אף פחות. בטרם נתייחס לשאלת הייצוג, חשוב להזכיר את החלוקה לשלוש תקופות של הרדיו בישראל בשנותיו הראשונות: פעילותה מירושלים של תחנת הרדיו הראשונה בארץ ישראל, בחסות המנדט הבריטי ובפיקוחו, בשנים 1936–1948; הקמת קול ישראל, בד בבד עם ייסוד מדינת ישראל, ב־1948; והקמת גלי צה"ל בשנת 1950 (Soffer, 2014). עם זאת, רק מחקרים מעטים התייחסו לקשר בין ההיסטוריה של הרדיו ובין האופן שבו שאלות זהותיות והייצוג שלהן, כמו מוזיקה ישראלית וים תיכונית, התקבעו ברדיו והפכו לשיח ישראלי לכל דבר.

לוח השידורים של רדיו קול ישראל

המסה הנוכחית היא מעין מחקר גישוש (pilot study). על פי קירק ומילר (Kirk & Miller, 1986, בתוך שקדי, 2007), המחקר האיכותני כולל ארבעה שלבים: תכנון, איסוף נתונים, ניתוח ודיווח. כלומר, התכנון הוא שלב הפתיחה של כל מחקר. לעיתים חסרים לחוקרים ידע ונתונים לשם תכנון אופרטיבי של המחקר, ובעיקר לצורך קביעת המוקד שלו. במקרים אלה, אף שעצם הבחירה בנושא מצביעה על תחום העניין, החוקרים אינם בטוחים במה בדיוק יעסוק המחקר, ומחקר גישוש הוא כלי חשוב המסייע לתכנון (שקדי, 2007). אם כן, במחקר הגישוש שערכנו בדקנו את לוח השידורים של קול ישראל החל משנת 1950. סקרנו מאות לוחות שידור יומיים מארבע השנים הראשונות, שרובם דומים מאוד לדוגמה המובאת כאן, וכדי להבין אילו שינויים חלו בלוחות השידורים לאורך השנים, דגמנו יום אחד מכל חודש לאחר מכן, עד שנת 1969. נמצא כי היחס בין סוגות המוזיקה השונות נשאר דומה: רוב זמן האוויר – בין שתיים לחמש שעות ביום – הוקדש למוזיקה קלאסית; שירי עם זכו לשעה עד שלוש שעות; ומוזיקת ג'אז – בין חצי שעה לשעה; מוזיקה "מן המזרח" (בכינויים שונים) הושמעה במשך

8-25 דקות בלבד מדי יום. בתצלום המצורף מפורטות התוכניות ביום שידורים טיפוסים של תוכנית א' ותוכנית ב' (שלימים ייקראו רשת א' ורשת ב') וגלי צה"ל.

דיחוי ג. לוח השידורים של רשת א' (על המשך, 11 בנובמבר 1959)



תי"דשות נמנדי"ת: 6.35 / 7.58

13.30, 17, 19, 21, 23: בשבתות

יבמועדים: 8.30, 13.30, 19, 21

אנגלית: 14 בתוכנית ב' -

21:4 צרפתית: 14, 15 בתוכנית ב' -

19, רק בתוכנית ב': אס"פאניולית - 20.30, רומנית - 21, פולנית - 21.30, הונגרית - 21.15, יידיש - 19.30

06.30, "מח סוכני": 06.35 עיקר החדשות; 06.37, "שעון מוזיקלי": 07.00 חדשות והרעות ומשירי הארץ"; 07.17, "נעימות כנ"קרי": 07.58 עיקר החדשות הבוקר. 11.00 קונצרט סופולארי - מוצארט: סתיחה "החליל הקסם"; הנדל: קונצ'רטו גרוטו בסולמינור, אוסופ 6 בסי 6; סוזאנדה: סויטה אמריקנית לכרימיתר; שאבריות: "בורה פנטסטי"; 12.00 תכנית לאשה: 12.30 מוזיקה לשעת הצהריים: 13.00 מוזיקה קלאסית: מונטי: ציארדשו: סוצינג ארית מתוך "לה כהם"; דון גיליס: סימפוניה מס. 5; שוסטאקר ביני: פולקה מתוך "תור החכמי"; 13.30 חדשות: 13.45 לכן הערב?; 14.00 חדשות באנגלית: 14.15 חדשות בצרפתית. 16.30 שיר דור ביוחד בלועזית: 17.00 חדשות, תמסיר מטאורולוגי והרעות; 17.05 פוטונים ומיחלות, "כבששתר"; 17.35 סינת הלשון העברית: 17.50 אינרמטה 17.55 "מרי ופרח" - נזברים בעצי הסרי; 18.00 "לנוער" (א) הכול בכל מכל בה; ב) בין אדם לחברו; 18.30 מיצירותיו של גירום קרן; 19.00 חדשות והרעות: 19.20 הערב עם רן ונעמה - בשירים ונעימות: 19.40, "רנכים" - ילקום חללאי; 19.59 הודעה על הכניות אי ריב; 20.00 "מאלח ער תו" - שעשוקו ציליזם; 20.25 "מהתי המורה בזמר המקראי"; 20.50 תג"ך: שוסטים, סרקים ייני, ייני; 21.00 חדשות: 21.10 פרשנות מדינית; 21.15 "יומן החדשות"; 21.30, "עולמות חדשים" - לרדתו של איש החלל; 22.05 הערב מנגן אורי פיאנקו (כנור) עם רות מנח (פסנתר); כטהובן: סונטה מס. 3 במי כמול בניור אוסופ 12 מס. 3; 22.30 ישראל במכת שותף: 22.35 עת המזמן הניעה 23.00 חדשות: 23.10, "התקחה".

להלן הדגימה מתוך יום שידורים טיפוסי – 11 בנובמבר 1959:

- 6:30 מה טובו
 6:37 שעון מוזיקלי
 07:00 'חדשות, הודעות ומשירי הארץ'
 07:17 'נעימות בוקר'
 11:00 קונצרט פופולרי: מוצארט, הנדל, סוואנדה, שאברייה
 12:30 מוסיקה לשעת צהריים
 13:00 מוסיקה קלאסית: מונטי, פוצ'יני, שוסטאקוביץ'
 17:05 'פזמונים ומחולות כבקשתך'
 17:50 אינטרמצו
 17:55 'פרי ופרח'
 18:30 'מצירות ג'רום קרן'
 19:20 הערב עם רן ונעמה – בישרים ונעימה
 19:40 'רגבים – ילקוט חקלאי'
 19:00 'רן ונעמה, בשירים ונעימות'
 20:00 'מאלף עד תו' – שעשושון צלילים
 20:35 'מהווי המזרח בזמר המקרא'
 22:05 הערב מנגן: סונטות לפסנתר של בטהובן
 22:35 עת הפזמון הגיעה
 23:10 'התקווה'

אמור, זהו יום שידורים טיפוסי בתקופה שסקרנו. החלוקה הממסדית המובהקת לסגנונות מוזיקה מתבטאת גם בלוח השידורים של התחנה המתחרה, גלי צה"ל, שהוקמה כשנתיים מאוחר יותר. בתחנה החדשה חלוקת זמן האוויר הייתה דומה לזו של קודמתה, ואף קיצונית יותר, על אף אופייה הצעיר יחסית. בדיקת לוחות השידור של שנות ה-50 מעלה שמוזיקה קלאסית הושמעה במשך שתיים עד שלוש שעות ביום; שירי זמר עברי – שתיים עד ארבע שעות; מוזיקה צבאית – שעה ביום; זמר מזרחי – אין. חשוב להזכיר שזו מוזיקה בעברית לכל דבר, שתויגה כמוזיקה מזרחית או ים תיכונית, ונשארה בגטו עד לשנים האחרונות, אז החלו הניסיונות הראשונים

להתייחס אליה כמוזיקה ישראלית לכל דבר. בהיעדר אדם בעל תפקיד מקביל לזה של בן ישראל בגלי צה"ל, מובן מדוע מוזיקה מזרחית לא נכנסה בשעריה עד תחילת שנות ה־80 (פרלסון, 2006).

אם כן, למרות הציטוט של בן ישראל בפתח המסה הנוכחית, הוא קיבל זמן שידור מצומצם, וניסה לעשות בו כמיטב יכולתו. בזמן הקצוב שעמד לרשותו הוא נדרש להכריע אילו יצירות מהמוזיקה המזרחית חשוב להשמיע ואילו לא. במטרה להנכיח את תרבותם של כמחצית מהיהודים במדינה, ומתוך הבנה שהוא אחראי לרצועת השידור היחידה למוזיקה מזרחית, וגם היא עלולה להיעלם, כפי שקרה בגלי צה"ל. בחירותיו של בן ישראל בשירים וביצורים שישמעו ברדיו בדקות הספורות שהוקדשו לכך מדי יום, שיקפו את המוזיקה המזרחית הראויה בעיניו.

האחביוולנטיות בפועלו של יוסף בן ישראל בקול ישראל

תשובה אפשרית לשאלה מדוע קידם בן ישראל מוזיקה מזרחית "גבוהה" ו"תרבותית", ובמקביל חסם כניסת מוזיקה מזרחית "עממית", טמונה בסיפור חייו. הוא נולד בשנת 1928 בבוכרה, עובדה שתסמן אותו במשך שנים כ"חצי מזרחי" (פרץ, 2022) עבור רבים מהיוצרים והאמרגנים המזרחים, שחשדו במידת מחויבותו לקידום הזמר המזרחי. הוא התאהב במוזיקה בגיל צעיר, אך בנעוריו אביו ביקש "לנער" ממנו את הרצון לעסוק במקצוע "לא כלכלי". הוא כלא אותו במשך שבועות לבדו במרתף, שם התקיים על לחם ומים, כדי שלא יחשוב על מוזיקה (רפל, 2021). הנער הפנים את הלקח, למד ספָרות ועבד בעסק המשפחתי גם לאחר עלייתו לישראל. בעת שירותו הצבאי הוא שימש ספר בבית החולים הדסה, שם פגש את מרדכי זלוטניק, מנהל התוכניות העבריות בקול ירושלים. בן ישראל סיפר לו על אהבתו הגדולה למוזיקה, וזלוטניק, שהתלהב מ"הספר המוזיקלי", הציע לו עבודה ברדיו. בן ישראל נרשם ללימודי מוזיקולוגיה באוניברסיטה העברית, ובמקביל עסק בתיעוד מנגינות של העדות השונות תחת זלוטניק. כך נוצרה ההזדמנות להקמת המחלקה לפולקלור. לאחר קום המדינה ניהל זלוטניק את תחנת הרדיו "קול לגולה", וכשזו התאחדה עם קול ישראל, בן ישראל המשיך בעבודתו שם. בקול ישראל הפכה המחלקה לפולקלור ל"מחלקה למוזיקה מן המזרח" – שם כוללני למוזיקה שלא התאימה לחזון התרבותי של מדינת ישראל הצעירה. בראיונות מאוחרים יותר הסביר בן ישראל כיצד ראה את תפקידו ביחס למדיניות הממסד שהעסיק אותו:

מדיניות הממשלה הייתה מדיניות "כור ההיתוך" – הכוונה ליצור אחדות חברתית-תרבותית מודרנית, תוך מחיקת העבר הייחודי לכל קבוצה. גלי העלייה הגדולה מארצות המזרח וצפון אפריקה בשנות ה־50 הביאו עימם תרבות שהייתה זרה לילידי

הארץ וליוצאי ארצות אירופה. מדיניות הממשלה הייתה ליצור חברה חדשה, המנותקת משורשיה הגלותיים ... מדיניות זו ... דחקה לפינה את התרבות המזרחית, ודרשה מהעולים לנטוש את תרבותם ולהתרחק מהפולקלור, כתנאי מוקדם להשתלבותם בחברה הישראלית (רפל, 2021).

בן ישראל הבין את דברי בן גוריון על "קבוצת גלויות" כתוכנית פעולה בשלושה שלבים ליצירת עם חדש: ראשית, קליטת העולים. שנית, השלת עברם התרבותי. והשלב השלישי, הנובע מהשני – מחיקת התרבות הייחודית של כל עדה ויצירת "הישראל החדש". אולם בן ישראל פעל מתוך שאיפה ל"מיזוג גלויות": יצירת תרבות ישראלית חדשה, מאוחדת אך לא אחידה, שתורכב מתרבויותיהם של כלל חלקי העם השונים, בשונה מקיבוצם הפיזי בלבד באותה מדינה.

בשם אותה תפיסת "מיזוג" פתח בן ישראל צוהר קטן ברדיו לזמרים וירטואוזים בעלי צליל מזרחי מובהק, כגון לילית נגר, ובמידה פחותה גם פלפל אל-מסרי ופטי ארמו (שנעלם מהתודעה הציבורית, וידוע היום בעיקר כאביו של קובי פרץ). אך השער נותר סגור בפני זמרים כמו שלמה מוקעה, שלמה דחיאני, יוסף "מנגו" בוארון, גאולה ברדה וסופה כחלון. בן טיפוחיו המרכזי של בן ישראל היה ג'ו עמר, ויחסו אליו ביטא את הדואליות שבתפיסתו – הוא שאף להפוך את עמר לחלוץ שיוביל מהלך של הוצאת המוזיקה המזרחית מבתי הכנסת אל אולמות הקונצרטים, אך במחיר ויתור על השפע המוזיקלי הטמון במסורת המוזיקה האנדלוסית. בן ישראל הפך את עמר לזמר הבית של תוכניות רדיו שונות שעסקו במוזיקה מזרחית, גדול הזמרים המזרחים וכוכב זמר, ובמקביל התווה את דרכו המוזיקלית. בהשפעתו, עמר הקליט שירים רבים בעלי גוון מזרחי בעברית ולא בערבית, בהם רוככו הצלילים הערביים באמצעות טקסטים בשפת הקודש, שהגיעו בעיקר מעולם הפיוט (מיזליש, 2002).

כמנהל המחלקה, בן ישראל נאלץ להגן על תרבות המזרח וביקש להעמיד אותה כשוות ערך למיטב המוזיקה הקלאסית האירופית ששודרה בקול ישראל. לדבריו, מנהלי התחנה ראו במוזיקה המזרחית סרח עודף לתרבות החדשה שביקשו לייסד, ובתוכנית הרדיו שלו – שחרור קיטור עבור עולם הולך ונעלם. לפי ראייה אירופוצנטרית זו, המוזיקה המזרחית היא מוזיקה נחותה שזמנה קצוב, וגם אם ראוי להשמיעה כדי לרצות קהל מסוים, הרי היא מייצגת את התרבות הלבנטינית הירודה ואינה ראויה להכרה כחלק מהתרבות הישראלית. לפיכך, העשייה של בן ישראל הייתה אמביוולנטית מיסודה – מצד אחד רצון להנכיח את המוזיקה המזרחית ברדיו, ומצד שני צורך להימנע מהצגתה כמוזיקה עממית, נחותה, גלותית ולא רלוונטית. הוא שאף שכל היצירות ששודרו בתוכניות המוזיקה מן המזרח ייחשבו איכותיות בעיני חבריו ומנהליו בקול

ישראל, ולמרות זאת הוצמדו לו כינויי גנאי כמו "הספר המוזיקלי" או "יוסף בן ישראל השנייה" (רפל, 2021). פעילותו שיקפה את הדואליות הזו, של מי שמנהל את המחלקה למוזיקה מן המזרח ואמור לייצג חצי מהעם, ובו זמנית הוא מושא ללעג ונתפס כאחראי על תרבות "נמוכה".

בשלהי שנות השישים התרבו הפסטיבלים בקול ישראל – פסטיבל הזמר, פסטיבל חסידי, פסטיבל שירי יידיש, פסטיבל שירי תנ"ך ופסטיבל שירי ילדים. יחסם של מנהלי הרדיו והטלוויזיה כלפי המוזיקה המזרחית משתקף גם בסיפור ייסודו של פסטיבל הזמר בסגנון עדות המזרח: באחת הישיבות הציע בן ישראל למנהליו לייסד פסטיבל למוזיקה מזרחית, ואחד מהם שאל: "בשביל מה צריך?" ולאחר מכן הוסיף: "נו, בסדר, נזרוק לכם עצם". גם ארבעים שנה לאחר האירוע ההוא ניכר העלבון בקולו של בן ישראל (מתוך ריאיון אישי של דויד פרץ עם יוסף בן ישראל, 26 במרץ 2018). בן ישראל גייס את המשאבים הנדרשים והפיק את הפסטיבל, שזכה לשם 'למנצח שיר מזמור – פסטיבל הזמר והפזמון הישראלי בסגנון עדות המזרח' ונערך בשנים 1971-1982.

מדיניות "זריקת העצם" באה לידי ביטוי במקרים רבים של תיחום המוזיקה "בסגנון עדות המזרח" או "מהווי המזרח" בגטאות מוזיקליים – משבצות שידור ייעודיות, נבדלות משאר המשבצות שהוקדשו למוזיקה ישראלית. הבחנה זו יצרה את "המוזיקה המזרחית" כמנוגדת ל"מוזיקה ישראלית". כך הפכה המוזיקה המזרחית לנוכחת נפקדת בתרבות הישראלית – מוזיקה שנשמעת ברחובות ובאירועים עממיים (פרץ, 2022), אך לא זוכה לחשיפה ציבורית ממלכתית ועקבית. למרות כל זאת התעקש בן ישראל על מקומה של המוזיקה המזרחית בחזון התרבותי החדש, של מיוזג הגלויות, וביקש להוכיח שאיכותה לא נופלת מזו של המוזיקה הקלאסית האירופית.

כאמור, אמביוולנטיות זאת השתקפה לאורך כל חייו המקצועיים ביחסו ליוצרי המוזיקה המזרחית: מצד אחד הוא הגן על הראויים בעיניו, טיפח אותם ונאבק להרחבת משבצת השידור היומית מעשר דקות לחצי שעה; ומצד שני דחה את מה שראה כמוזיקה מזרחית נחותה, הפוגעת במיתוג של מוזיקה מזרחית כתרבות גבוהה. יחס זה גרר ביקורת כלפיו, גם בקרב אנשי הרדיו. לדברי עוזרו, יוסי פריצקי ז"ל: "יוסף בן ישראל רצה לעשות גטו מזרחי בקול ישראל. הייתה לו ... אג'נדה פרימיטיבית לתיקון חברתי" (רפל, 2021). בשם אותו עיקרון של הדגשת "האיכות", בן ישראל בחר לפסטיבל הזמר בסגנון עדות המזרח מבצעים, יוצרים, מנצחים ומעבדים מהמיינסטרים הישראלי, ובאופן זה מיתג אותה כתרבות מזרחית איכותית. כך התהדר פסטיבל למוזיקה מזרחית במנצחים ומעבדים כמו משה וילנסקי, אריה לבנון ויצחק גרציאני, ובמבצעות כגון ירדנה ארזי ורותי הולצמן – אשכנזים יוצאי אירופה-אמריקה.

את הביקורת החריפה ביותר ספג בן ישראל ממי שסבלו מהגטו המזרחי יותר מכול – אלו שנותרו מחוץ לחומותיו, כלומר המוזיקאים שבן ישראל ראה כלא ראויים, וכונו בזלזול "זמרי קסטות", בניגוד לזמרים ה"איכותיים" שיצירותיהם הופצו בתקליטים. כך סיפר בריאיון אשר ראובני מ'האחים ראובני' – אחת מחברות ההפקה הגדולות של "מוזיקת הקסטות":

זו היתה תקופה שהיינו מוחרמים בתקשורת, לא משמיעים, לא משדרים ... הם בכלל לא היו מקשיבים למוזיקה וכל התקליטים ששלחתי נמצאו בזבל, כשהם סגורים אפילו. הייתה מלחמה עם תחנות הרדיו יותר מעשור ... יוסף בן ישראל? כן, שמעתי עליו, הוא אהב את "המזרחים" של הפסטיבלים. אנחנו החבר'ה מהשכונות, לנו הוא לא נתן להיכנס ... העורכים של הרדיו טענו שזה לא נכון שאנחנו מוחרמים והם משמיעים אותנו, אנחנו הצלחנו להשיג רשימות שידור ... חווה אלברשטיין 160 השמעות, אריק איינשטיין 190 השמעות, דקלון שתי השמעות בלבד. קמה מהומה בחדר, כל העורכים צעקו עלינו, "מאיפה קיבלתם את רשימות השידור?" אמרנו להם ... "אתם מעלימים חצי עם וכל מה שמעניין אתכם זה מאיפה השגנו?" אז דרורה בן אבי" קמה, השתיקה את כולם ואמרה "מעכשיו, כל שיר שלישי יהיה בסגנון הזה". וככה התחילו להתייחס אלינו קצת יותר (מתוך ריאיון אישי של דויד פרץ עם אשר ראובני, 13 באפריל 2023).

רק בשנות ה־80 החלו רשתות השידור המרכזיות לשדר שתי תוכניות רדיו ייעודיות למוזיקה המזרחית. בשנת 1985 נוספה לרשת ג' "אגן הים התיכון", תוכנית שבועית בת שעתיים, וב־2018 הורחב זמן השידור שלה משלוש שעות לחמש שעות (כץ, 2018). בימי מלחמת לבנון הראשונה הבינו מנהלי גלי צה"ל שקיים פער בין הפופולריות של המוזיקה המזרחית ובין המוזיקה המשודרת בתחנה, ובעידודו של דובי לנץ החלו לשדר בשנת 1983 תוכנית יומית בת שעה בשם "על הדבש ועל הכיפאק". הבחירה בתוכנית ייעודית למוזיקה ים תיכונית נובעת, לדברי דלית עופר, מכך ש"אי אפשר היה להישאר אדיש לבקשות של החיילים, ומכיוון שבתקופה ההיא התקשינו – אני עושה עם היד תנועה של מירכאות – לשדר את השירים האלה ביחד עם השירים האחרים, החלטנו להקדיש להם תוכנית מיוחדת" (שלו, 2022). אף ששינויים אלו נבעו מהמאבק להשמעת מוזיקה מזרחית ברדיו, היא נותרה בגטו הסגנוני ולא נתפסה כחלק מהקטגוריה של מוזיקה ישראלית.

הרגע שלכאורה מסמל את סיום ההדרה הרדיופונית של המוזיקה המזרחית בישראל, כמו גם את תחילת הקבלה של "מוזיקת הקסטות", התרחש בשנת 1982, כאשר זוהר ארגוב ביצע את "הפרח בגני", שכתב אביהו מדינה ועיבד ננסי ברנדייס, וזכה במקום הראשון בפסטיבל הזמר. "הפרח בגני" נתפס כשיר הנושא של המהפכה, ומבצעו – כפני המהפכה. במבט לאחור דומה שהשילוב בין זמר קסטות, כותב שירי פסטיבלים ומעבד מהמיינסטרים הישראלי, היה התגשמות הסיט הכי גדול של בן ישראל, שכן

הדבר סימן הצטלבות אפשרויות תרבותיות מקבילות, שהוא התנגד למפגש ביניהן. זכיית "הפרח בגני" הייתה הרגע שבו צלילי הרחוב התאחדו עם צלילי היכל התרבות, וסימן את תחילת החדירה של המוזיקה המזרחית למיינסטרים הישראלי. כיום "הפרח בגני" הוא קלאסיקה המתנגנת בחתונות, בריקודי עם וגם בהיכל התרבות, אולם חלפו יותר משני עשורים של התגוששויות רדיופוניות בטרם המוזיקה הפופולרית ביותר ברחוב הפכה גם למושמעת ביותר על גלי האתר. המהפך הושלם רק עם עליית הרדיו הפיראטי בשנות ה־90, ועם התפשטות הרדיו האזורי לאחר מכן (לאור, 2018, עמ' 192).

עם הפרדת הרדיו מהממלכתיות, הסתיימו יותר מחמישה עשורים של מדיניות הדרה, מחיקה וצמצום התרבות הישראלית לחזון "קיבוץ הגלויות" של בן גוריון, לצד הצלחתו החלקית של בן ישראל בהבאת המוזיקה המזרחית למרכז הבמה. אולם, יש לציין שלא חזונו של בן גוריון ולא זה של בן ישראל הוגשמו במלואם.

בן ישראל נפטר בפברואר 2020, בגיל 92. בשנותיו האחרונות הוא חש, במידה רבה של צדק, שרק מעטים מכירים ומוקירים את עשייתו ותרומתו המורכבת להתפתחות המוזיקה הישראלית. הוא הלך לעולמו במדינה שבה נכדיהם של מנהיגי מפא"י – שקידמו חזון של תרבות ישראלית כשלוחה לתרבות האירופית העילית – מעדיפים לרקוד ואף להתחתן לצלילי דרבוקה מאשר לצלילי קונצרט וינאי או שירי ארץ ישראל הישנה. כלומר, במבחן הזמן החזון התרבותי שגיבשו פרנסי התרבות ברדיו, כפי שהתבטא בלוח השידורים משנותיה הראשונות של המדינה, נכשל כישלון חרוץ. יתר על כן, 76 שנה לאחר הקמת המדינה, התרבות המוזיקלית שציפו כי תיעלם במהרה הפכה לדומיננטית.

אם כן, חזון מיזוג הגלויות של בן ישראל התגשם חלקית. גם בימינו אין שוויון תרבותי בין המערב למזרח, תהליך ההתגבשות של התרבות הישראלית עדיין לא הושלם, ושדה המוזיקה עדיין רוחש מול יוצרים חוצי סגנונות, כמו פאר טסי, למרות הפופולריות הרבה שלהם. אך כפי שקבעו סרוסי ורגב (2013), מוזיקה היא "התחום המוביל בייצוג הסימבולי של ישראליות", ולפיכך ההווה של המוזיקה הישראלית מסמן את העתיד לבוא. אם אנחנו חפצים בתרבות ישראלית שמייצגת את כל חלקי החברה, המוזיקה יכולה לשמש נייר לקמוס להגשמת שאיפה זו. הזרעים של המוזיקה המהודרת שטמן בן ישראל לאורך עשורים של שליטה במוזיקה המזרחית המושמעת ברדיו לא הניבו את הפירות שביקש – מוזיקה ישראלית־מזרחית בעלת סממנים של מוזיקה קלאסית קונצרטנטית. גם אם כיום יש המשך ליצירה המוזיקלית של ג'ו עמר ודומיו משנות ה־50 וה־60, למשל אצל התזמורת האנדלוסית הישראלית אשדוד, תזמורת ירושלים מזרח ומערב או פירקת אל נור, אין זו הסוגה הפופולרית ביותר. באופן אירוני, דווקא

"זמרי הקסטות" שהודרו מחזונו של בן ישראל הם אלו שהשתלטו על במת המוזיקה הישראלית. המוזיקה של יורשיהם, דוגמת עומר אדם, עדן בן זקן ועדן חסון, היא המושמעת והמצליחה ביותר בפופ הישראלי. פרט לכמה אנומליות ומאחזים של הסדר הישן, כגון כאן88 וגלגל"צ, כיום המוזיקה הפופולרית ביותר ברחובות ישראל היא גם זו המושמעת ביותר ברדיו.

רשימת המקורות

- אופיר, ע' (1999). **חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל**. מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- באבא, ה"ק (1994). שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולניאלי (תרגום: ע' אופיר). **תיאוריה וביקורת**, 5, 147-155.
- גרנות, ע' (2021). **אפליה והדרה של קבוצות מיעוט בתקשורת בישראל**. מכון זולת לשוויון וזכויות אדם.
- דהאן-כלב, ה' (2005). נראטיב של פועלת: חבצלת אינגבר, מנהיגה במתפרת העצמאות, מצפה רמון, 2000. בתוך ה' דהאן-כלב, נ' ינאי ונ' ברקוביץ (עורכות), **נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מגדר** (עמ' 133-162). אוניברסיטת בן-גוריון.
- זוהם, ע' (1999). תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי-השוויון האתני בישראל. **סוציולוגיה ישראלית**, (2), 385-428.
- כץ, א' (2018, 5 במרץ). בכפיים: כאן גימל מרחיבה את 'אגן הים התיכון' ל-5 שעות. *ICE*. <https://www.ice.co.il/media/news/article/737361>
- לאור, ט' (2018). פלורליזם רדיופוני: תחנות רדיו אינטרנטיות בישראל. **סוגיות חברתיות בישראל**, 26, 186-213.
- מוצפי-האלר, פ' (2004). דתיות, מגדר ומעמד בעיירה מדברית. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), **במערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל** (עמ' 316-345). הקיבוץ המאוחד.
- מייזליש, ש' (2002). **ג'ו עמר – אני ושירי**. דני ספרים.
- מערכת (2019, 10 tvbee בינואר). זה מה שראיתם בטלוויזיה, אבל באמת. *Mako*. <https://www.mako.co.il/tvbee-tvbee-weekend/Article-fffffe8f7d2861006.htm>
- גנררון, ס' (2021). סטטיסטיקה לאומית, קטגוריזציה אתנית ומדידת אישויון בישראל. **סוציולוגיה ישראלית**, כב(1), 6-30.
- סופר, א' (2011). **תקשורת המונים בישראל**. האוניברסיטה הפתוחה.
- סעדה-אופיר, ג' (1999). המופע של שדרות. **פנים**, 10, 41-45.

סעדה־אופיר, ג' (2001). בין "ישראליות" ל"מזרחיות": הכלאות מוסיקליות מן העיר שדרות. **סוציולוגיה ישראלית**, ג(2), 253-276.

סעדה־אופיר, ג' (2009). מודרניות מן הצד האחר של ישראל: קולות מן העיר שדרות. בתוך צ' צמרת, א' חלמיש ומ' גליצנשטיין (עורכים), **עיירות הפיתוח** (עמ' 361-375). יד יצחק בן־צבי.

סעדה־אופיר, ג' (2010). מוסיקה פופולרית ונעורים: שדרות וקיבוצי שער הנגב. בתוך א' ששון (עורך), **שדרות: נופ־אדם במרחב** (עמ' 252-258). מקום – ערכים ויזמות אדם בנוף בע"מ.

סרוסי, נ' ורגב, מ' (2013). מוזיקה פופולרית ותרבות בישראל. האוניברסיטה הפתוחה.

סרוסי, א' (1999). חנל'ה התבלבלה. בתוך ע' אופיר (עורך), **חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל** (עמ' 269-277). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

על המשמר (1959, 11 בנובמבר). לוח השידורים של רשת א', 5.

פרלסון, ע' (2006). **שמחה גדולה הלילה: מוזיקה יהודית־ערבית וזהות מזרחית**. רסלינג.

פרץ, ד' (2022, 9 באוקטובר). כשצלילי העבדים העניים והמהגרים התחברו והתערבבו: חזרה לצלילי שבזי. **ישראל היום**. <https://www.israelhayom.co.il/culture/music/article/13143658>

קפלן, ד' (2011). ניתוח ניאורמוסדי של עליית מוזיקה מזרחית לייט ברדיו הישראלי בשנים 1995-2010. **סוציולוגיה ישראלית**, יג(1), 135-159.

רגב, מ' (1995). **רוק: מוסיקה ותרבות**. דביר.

רגב, מ' (2003). ייחודיות וקישוריות תרבותית במודרניות המאוחרת: המקרה של המוזיקה הפופולרית. **תיאוריה וביקורת**, 23, 115-140.

רון, ס' (2009). **שיחים של מזרחיות: דור ראשון ושני של מהגרות מזרחיות בעיר פיתוח בישראל** [עבודה לשם קבלת תואר דוקטור]. אוניברסיטת בן־גוריון.

רפל, י' [Bar-Ilan University – אוניברסיטת בר־אילן] (2021). **'למי, למי, יש יותר כבוד'**. יוסף בן־ישראל והמאבק למען הזמר המזרחי – ד"ר יואל רפל. <https://youtu.be/1hvTSlYG1ec>

שנהב, י' וחבר, ח' (2002). המבט הפוסטקולוניאלי. **תיאוריה וביקורת**, 20, 9-22.

שנהב, י' וחבר, ח' (2004). מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי. בתוך י' שנהב (עורך), **קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי** (עמ' 189-200). מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

שוחט, א' (1991). **הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה**. ברירות.

שלו, ב' (2022, 29 בספטמבר). גם 40 שנה אחרי שפרצה, הפסקול של מלחמת לבנון עדיין מדהדה בישראל. **הארץ**. <https://www.haaretz.co.il/gallery/galleryfriday/2022-09-29/ty-article-magazine/highlight/00000183-839d-d6b4-ab9f-ebbd9fe10000>

שלום שטרית, ס' (2004). המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה 1948-2003. עם עובד.

שקדי, א' (2007). מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תאוריה ויישום. רמות.

Khazzoom, A. (2003). The great chain of orientalism: Jewish identity, stigma management, and ethnic exclusion in Israel. *American Sociological Review*, 68, 481–510.

Liebes, T. (2006). Acoustic space: The role of radio in Israeli collective. *Jewish History*, 20(1), 69–90.

Puddington, A. (2000). *Broadcasting freedom: The Cold War triumph of Radio Free Europe and Radio Liberty*. University Press of Kentucky.

Saada-Ophir, G. (2007). Mizrahi Subaltern Counterpoints: Sderot's alternative bands. *Anthropological Quarterly*, 80(3), 711–736. <https://doi.org/10.1353/ANQ.2007.0047>

Soffer, O. (2014). Galei Tzahal: The early years of army radio in Israel. *Journal of Radio & Audio Media*, 21(1), 96–114. <https://doi.org/10.1080/19376529.2014.891209>

סקירת ספרים

סקירת ספרים

רצח תאיר ראדה ופרשת רומן זדורוב: חמסד, צדק, אזרחים ורשתות חברתיות

אזי לב־און. ידיעות ספרים, 2023. 534 עמודים

שרון ידין*^{*}

ספרו החדש של אזי לב־און בוחן את אחת מפרשות הרצח המסעירות והמדוברות ביותר בחברה הישראלית. תקציר האירועים הכרונולוגי־משפטי הוא כדלקמן: בשנת 2006 נרצחה נערה בת 13 בשם תאיר ראדה בבית ספרה ביישוב הצפוני קצרין. לאחר כמה ימים נעצר רומן זדורוב, שעבד בשטח בית הספר כרצף, כחשוד ברצח. בשנת 2010 הורשע זדורוב ונדון למאסר עולם, אולם בשנת 2023 הוא זוכה, לאחר כמה הליכים משפטיים נוספים, לרבות משפט חוזר.

הפרשה נבחנה בשנים האחרונות בשורת חקירים עיתונאיים, סרטים וסדרות תעודה, המפורסמת שבהן היא **צל של אמת** (תימור וגלעדי, 2016). היא גם עמדה במרכזם של כמה ספרים שדנו בה מנקודות מבט שונות, אקדמיות ואחרות, ובהם: **תאירי** (ארד, 2005), **לתפור חף מפשע: מדוע אדם מודה ברצח שלא עשה?** (סדובסקי, 2010), **תאיר: המסע של אילנה ראדה** (רופא אופיר, 2018), **האיש שלא היה שם** (זדורוב, 2018) ו־**ראולי נפלה טעות? התיאוריה של המשפט החוזר וניתוח פרשת זדורוב** (מנשה וגרון, 2021).

לעומת ספרים אלה, ספרו של לב־און מציע נקודת מבט אקדמית ייחודית וחשובה, המתמקדת בתפקידן של הרשתות החברתיות כפלטפורמה לאקטיביזם חברתי־משפטי שיש ביכולתו, במצבים מסוימים, להשלים את פועלה של המערכת הפלילית המדינתית ולהשפיע עליה. חשוב לציין כבר כעת כי לפעילות אזרחית זו ישנם גם חסרונות בולטים, בהם כמובן מכיר המחבר, דוגמת חוסר יעילות, אפקטיביות ומומחיות, שחיקת האמון

* ד"ר שרון ידין, מרצה בכירה למשפט ורגולציה, המכללה האקדמית עמק יזרעאל
(sharoni@yvc.ac.il)

הציבורי במערכות המשפט ואכיפת החוק בישראל, הטרדה של מעורבים ושאנים מעורבים בפרשה ופגיעה בשמם הטוב ובפרטיותם, ומתן דרוור לתאוריות קונספירציה.

ספרו המקיף של לב־און מחולק, למעשה, לשני חלקים מרכזיים: בחלק הראשון מובאת סקירה של החקירה וההכרעות השיפוטיות בפרשה, ובחלק השני מוצג ניתוח של הפעילות ברשתות החברתיות בקשר לפרשה. שני החלקים מרתקים וכתובים היטב, אך קורא המעוניין בכך יוכל להתעמק רק באחד מהם. החלק הראשון מציע פירוט מדוקדק של חומרי החקירה הקשורים, למשל, לזירת הרצח, השתלשלות האירועים ביום הרצח ואחריו, כיווני החקירה השונים, חקירותיו של זדורוב, הודאות, שחזור, עדים מרכזיים וחשודים. עוד כולל חלק זה סקירה של שלל ההכרעות המשפטיות בתיק, החל בהליכים שהתנהלו בבית המשפט המחוזי, דרך הערעורים לבית המשפט העליון וכלה במשפט החוזר. במסגרת זו נסקרות טענותיהם של הצדדים השונים כמו גם דעות הרוב והמיעוט של השופטים בשלל הערכאות.

בחלק השני (החל מפרק 17) פורס המחבר דיון תיאורי ונורמטיבי עשיר בפעילות האזרחית יוצאת הדופן והענפה שהתרחשה בקבוצות פייסבוק בתקופת הפרשה. לב־און טוען כי הפעילים ברשתות מילאו תפקיד חשוב בחשיפת מידע וביצירת ידע חדש, אשר תרמו להחלטה על קיום משפט חוזר ואף קיבלו מקום מרכזי בפסק הדין שניתן בסופו. הוא רואה בפרשה דוגמה ליכולתם של אזרחים להתארגן באמצעות הרשתות החברתיות כדי לקדם הליכי חקירה ושיפוט. כך, למשל, חלק זה של הספר מדגיש את תרומתם של הפעילים שיצרו תרגומים מחודשים מלאים לחומרי חקירה, הציעו פרשנויות חדשות לחומרי חקירה קיימים והצביעו על טעויות או כשלים בהבנת חומרים אלה. לדברי המחבר, תרומה זו אפשרה דיון שיפוטי מלא ומדויק יותר בעניין זדורוב.

חלק זה של הספר מציע גם טיפולוגיות חשובות של קבוצות ברשתות חברתיות, למשל קבוצות ממוקדות דיון וממוקדות השתתפות, וקבוצות המכוונות לציבור הרחב או גם לממסד, ושל פעולות אזרחיות מסוגים שונים, כגון כאלו המתקיימות ברשת או מחוצה לה. בהמשך לאלה המחבר מצביע על ייחודיותה של פרשת זדורוב בתחום האקטיביזם האזרחי המקוון, נוכח משך הפעילות האזרחית והיקפה - עשרות קבוצות פייסבוק שבהן נידונו חומרי חקירה רבים שהונגשו דיגיטלית.

ספרו של לב־און על שני חלקיו כתוב באופן קולח, בהיר ומרתק. הוא צולל לפרטי התיק והשתלשלות האירועים כשיש בכך צורך (בעיקר בחלק הראשון), אך מארגן את הכתיבה באמצעות תמות וקטגוריות המציעות לקורא פריזמות חשובות ומקוריות המאפשרות להבין פרטים אלה (בעיקר בחלק השני). מבחינה מתודולוגית, הספר מבוסס על איסוף וניתוח של חומרים משטרתיים, משפטיים וציבוריים, ובכלל זאת

חומרים שנדלו מקבוצות הפייסבוק. המחבר עושה שימוש בשיטות מחקר מגוונות, בהן נטנוגרפיה (אתנוגרפיה דיגיטלית), ראיונות, ניתוחי תוכן, סקרים וניסוי. לב־און הוא חוקר תקשורת, אך מחקרו המעמיק על הפעילות האזרחית שליוותה את פרשת זדורוב שולח זרועות לתחומי עניין ודיסציפלינות רבים וקשור אליהם קשר הדוק, ואף מעורר מחשבה אינטרדיסציפלינרית לגבי כיוונים אפשריים למחקרים נוספים בתחום.

כך, למשל, מזוית משפטית ניתן להבין את הפעילות האזרחית המקוונת שליוותה את פרשת זדורוב כמקרה של הפרטת המשפט על דרך של מיקור המונים (crowdsourcing). "מיקור המונים" - מונח חדש יחסית, המשלב "המונים" עם "מיקור חוץ" - הוא מנגנון המבקש לרתום את חוכמת ההמונים (הקהל), בעיקר באמצעות פלטפורמות דיגיטליות. יש שמגדירים אותו מודל המשמש לפתרון בעיות, ולייצור והפקה של שירות או תוצר, הרוותם את האינטליגנציה המשותפת של קהילות מקוונות למטרות ארגוניות ממוקדות (Brabham, 2013). הוא נחשב כלי חברתי וכלכלי המשמש ארגונים פרטיים וציבוריים להשגת תוצאות שאינם מצליחים להשיג בדרכים אחרות, ובעלויות נמוכות יחסית (Tucci et al., 2018).

בשנים האחרונות, מערכות משפט בכל העולם, ובכלל זה בישראל, עוברות תהליכי הפרטה במישורים שונים, כגון בהליכי גישור ובוררות, המחליפים את מערכות השיפוט הציבוריות (מילמן־סוין ורבינוביץ־עיני, 2008). גם מיקור המונים הוא כלי נפוץ בהפרטת המשפט, כגון פעילות של פיקוח וניטור חברות וארגונים פרטיים אחרים הנעשית בידי אזרחים רבים במטרה להשלים או להחליף את הפיקוח הממשלתי. לדוגמה, מאסדרים פיננסיים רבים רותמים באופן פעיל לקוחות להליך הפיקוח הרגולטורי ומעודדים אותם להגיש תלונות, למשל בגין יחס לא נאות מצד בנקים, והרגולטורים משתמשים במידע זה ככלי מרכזי לאיתור וטיפול בכשלי השוק (Plato-Shinar, 2023). גם בהקשר הסביבתי והבטיחותי נפוצה מתכונת הפעילות של ניטור ודיווח על מפגעים, נתונים ותאונות בידי אזרחים, תוך התבססות על קרבתם הבלתי אמצעית של תושבים, עובדים ובעלי עניין אחרים לאירועי בטיחות וסביבה, על כמות המדווחים הגדולה ועל הפיזור הגאוגרפי שלהם (Taeihagh, 2017).

היבט נוסף של הפרטת מערכת המשפט על דרך של מיקור המונים קשור באכיפה של נורמות תאגידיות ראויות בידי אזרחים המפעילים סנקציות חברתיות וכלכליות, המשלימות או מחליפות את הסנקציות המשפטיות המוטלות במסגרת מנגנוני אסדרה ממשלתית (Yadin, 2023). גם הליכי מדיניות וחקיקה אינם עוד נחלתו הבלעדית של השלטון, ואזרחים לוקחים בהם חלק פעיל - למשל בייזום, גיבוש, ניסוח ועדכון מסמכי מדיניות, תוכניות ממשלתיות, נורמות מנהליות וחוקים (Aitamurto & Chen,

(2017). מיקור המונים במשפט מתרחש אפוא בכל שלוש הזרועות של המדינה: ברשות השופטת, ברשות המבצעת וברשות המחוקקת.

דוגמה נוספת של הפרטת המשפט באמצעות מיקור המונים היא אזרחים המבצעים תפקידים שבאופן מסורתי שמורים לעובדי מערכות אכיפת החוק, ומסייעים, למשל, בפתרון פשעים (Logan, 2020). אזרחים המסייעים, לדוגמה, בביצוע חקירות משטרתיות, אם לבקשת המשטרה ואם מיוזמתם וללא שיתוף פעולה משטרתית, משמשים הלכה למעשה מעין סוכני אכיפה פלילית פרטיים. כך, עבודת המשטרה עוברת מעין הליך של מיקור המונים, במובן זה שחומרי חקירה מיוצרים, מעובדים ומפוענחים באמצעות פרטים רבים המתפקדים כ"בלשי כורסה" (armchair detectives). במסגרת זו, משאבי הציבור - המשקיע שעות עבודה רבות ויכול לספק כוח אדם רב, בעל סוגים מגוונים של מומחיות, רקעים שונים ומיומנויות שפה שונות - מחליפים או משלימים את המשאבים המוגבלים של רשויות המדינה. מאפיינים אלו, לצד הקרבה הפיזית והרעיונית של אזרחים פרטיים לאירועים ולזירות התרחשות ונקודות המבט המגוונות שבאפשרותם לספק, עשויים, לפחות עקרונית ובמקרים מסוימים, להפוך את מיקור ההמונים המשפטי לכוח חיוני התורם לשלטון החוק, לאכיפת החוק ולציות לחוק.

נוסף על יעילותו של מיקור המונים משפטי בקידום הליכים משפטיים, למשל באמצעות יצירה, איסוף ועיבוד של ראיות, יש בו גם ערך דמוקרטי, המקודם באמצעות השתתפות אזרחית בפעילות השלטונית. שותפות זו יכולה להקנות לאזרחים תחושה של השגת צדק פלילי באמצעות משתתפים רבים ומבוזרים, צדק שאינו מרוכז רק בידיים שלטוניות שלהן הסמכות הבלעדית לחקור, להגיש כתבי אישום ולנהל הליכים משפטיים פליליים בבתי המשפט. דברים דומים עשויים להיות תקפים גם במקרה של עתירות מנהליות, אך עניין זה - הראוי להמשך מחקר ומחשבה - חורג מהדין הנוכחי.

מנקודת מבט משפטית, שאלות המתעוררות במקרים כאלה הן, בין היתר, האם וכיצד ראוי להסדיר את פעילות האזרחים. למשל, מה יהיה משקל הראיות שאספו האזרחים במסגרת ההליכים השיפוטיים הרשמיים המתנהלים בבתי המשפט? האם הן יהיו שקולות לראיות שאספה המשטרה? כיצד ראוי שהמשטרה או גורמי אכיפת חוק אחרים יתייחסו למאמצים פרטיים כאלה של אותם "בלשי כורסה"? האם עליהם לסייע לקבוצות מסוג זה או לדכא את פעילותן, שעלולה להיות מסוכנת, לשבש חקירה או הליכי משפט, להרתיע ולהטריד עדים, לפגוע בשמם הטוב ובפרטיותם של מעורבים ושאינם מעורבים, לעודד תאוריות קונספירציה ולפגוע בשלמותן של ראיות? באילו מצבים ראוי שגורמי אכיפת חוק יסתייעו בציבור? ומה הם ההבדלים האיכותיים בהקשר זה בין זיהוי תמונתו של חשוד המופצת ברבים, למשל, ובין ניתוח

חומרי חקירה רבים וסבוכים? במסגרת הדיון הנורמטיבי בהפרטת המשפט הפלילי על דרך של מיקור המונים, האם ראוי להבחין בין גורמים שונים המעורבים, ישירות או בעקיפין, בהליך המשפטי - כגון המשטרה או גורמים חוקרים אחרים, התביעה, הסגוריה, הקורבנות ובתי המשפט?

במסגרת דיון בסוגיות אלה חשוב להכיר גם בכך שמיקור המונים עלול לפגוע בתדמיתה של המשטרה כבעלת יכולת לנהל חקירות ביעילות תוך הישענות על משאביה וללא עזרה חיצונית מאלו שאינם מומחים בכך. פעילות פרטית זו במסגרת הליכים פליליים עלולה גם לפגוע בשקיפות ובאחריותיות הממשלתית והמשטרתית. כמו כן, השימוש המשפטי הרשמי בחומרים שאספו אזרחים, תרגומים שהציעו לחומרים מצולמים ופרשנות שנתנו לראיות, עלול לפגוע באמינות ההליך המשפטי בכלל וההליך השיפוטי בפרט, שאינם מרוכזים עוד בידי מומחים אובייקטיביים (במידת האפשר) שעיסוקם בחקירה, תביעה ושפיטה. יתרה מכך, אזרחים אלה עלולים לטעות בזיהוי חשודים ובפענוח ראיות, לבזבז זמן יקר של גורמים משפטיים רשמיים ולגרום נזקים של ממש לחקירה, לתביעה ולשפיטה.

נוסף על כך, מיקור ההמונים בהליכים משפטיים עלול להיות מוטה לטובת צד אחד, ולא לחתור דווקא לגילוי האמת אלא למתן סיוע לצד שאותו תופסים ההמונים המבקשים לקחת חלק פעיל בהליך כסובל מנחיתות כלשהי במידע וביכולת, כגון הנאשם. ואכן, מקריאת הספר עולה כי מרבית הפעילות האזרחית המקוונת בפרשת זדורוב התרכזה בסיוע להגנה. אולם, נראה כי אלו אינם בהכרח פני הדברים בכל המקרים, ופעילות אזרחית מקוונת עשויה להתמקד במאמצים לסייע לקורבנות ולתביעה. מכל מקום, יש להכיר בכך שפעילות אזרחית מסוג זה עלולה להיות אינטרסנטית וחד-כיוונית. ספרו של לב־און מניח מצע עשיר להמשך מחקר ודיון בסוגיית ההפרטה של מערכת המשפט הפלילית על דרך של מיקור המונים ובסוגיות נוספות מתחומי ידע אחרים ומגוונים. הוא מומלץ לכל מי שמתעניין באופן כללי בתקשורת ומשפט, במשפט פלילי ובאקטיביזם משפטי, ובפרט באופן שבו נושאים אלה באו לידי ביטוי בפרשת זדורוב.

רשימת המקורות

- ארד, ד' (2005). **תאירי**. ספרי צמרת.
- זדורב, א' (2018). **האיש שלא היה שם**. ePublish.
- מילמן־סוין, פ' ורבינוביץ־עיני א' (2008). גישור בין פרוצדורה למהות: על הפרטת הצדק ושוויון בעבודה. **משפט וממשל**, יא, 573-521.
- מנשה, ד' וגרונר, א' (2021). **אולי נפלה טעות? התיאוריה של המשפט החוזר וניתוח פרשת זדורב**. נבו.
- סדובסקי, ח' (2010). **לתפור חף מפשע: מדוע אדם מודה ברצח שלא עשה? שדה**.
- רופא אופיר, ש' (2018). **תאיר: המסע של אילנה ראדה**. ידיעות ספרים.
- תימור, מ' וגלעדי, ב' (מפיקים). **צל של אמת** [סדרת טלוויזיה]. ביצת עין הפקות.
- Aitamurto, T. & Chen, K. (2017). The value of crowdsourcing in public policymaking: Epistemic, democratic and economic value. *The Theory and Practice of Legislation*, 5(1), 55–72.
- Brabham, C. D. (2013). *Crowdsourcing*. MIT Press.
- Logan, A. W. (2020). Crowdsourcing crime control. *Texas Law Review*, 99(1), 137–163.
- Plato-Shinar, R. (2023). Shaming by bank regulators: Methods and applications. In M. Pinto & G. Seidman (Eds.), *The legal aspects of shaming: An ancient sanction in the modern world* (pp. 249–271). Edward Elgar.
- Taeihagh, A. (2017). Crowdsourcing: A new tool for policy-making? *Policy Sciences*, 50(4), 629–647.
- Tucci, L. C., Afuah, A., & Viscusi, G. (2018). Introduction to creating and capturing value through crowdsourcing. In L. C. Tucci, A. Afuah & G. Viscusi (Eds.), *Creating and capturing value through crowdsourcing* (pp. 1–8). Oxford University Press.
- Yadin, S. (2023). The crowdsourcing of regulatory monitoring and enforcement. *Law and Ethics of Human Rights*, 17(1), 95–125.

סקירת ספרים

רצח תאיר ראדה ופרשת רומן זדורוב: ממסד, צדק, אזרחים ורשתות חברתיות

אזי לב־און. ידיעות ספרים, 2023. 534 עמודים

יובל קרניאל*

בעיתוי מושלם ראה אור לאחרונה הספר **רצח תאיר ראדה ופרשת רומן זדורוב: ממסד, צדק, אזרחים ורשתות חברתיות**, מאת חוקר התקשורת והרשתות החברתיות אזי לב־און. פרשת זדורוב, שהיא ללא ספק אחת הפרשות המשפטיות החשובות והמסעירות שהיו במדינה, הגיעה לסיום דרמטי עם הזיכוי המהדהד של רומן זדורוב מרצח תאיר ראדה לאחר שהורשע וישב בכלא במשך כ־15 שנים.

ספרו המרתק והחשוב של לב־און מתמקד בחלקו השני, והעיקרי, בפעילות הציבורית וברשתות החברתיות למען צדק לזדורוב, ומציג אותה כמקרה מכונן של מעורבות ציבורית במשפט ובעשיית צדק. חלקו הראשון כולל תיאור מפורט של הפרשה עצמה - סקירה מלאה ומקיפה של האירועים ביום הרצח, בזירה, בחקירה המשטרתית, כמו גם בשחזור, בהודאות ובמשפט עצמו, שנמשך למעשה לאורך כל התקופה עד לזיכוי. מדובר בתיאור ובניתוח המקיפים ביותר שפורסמו עד כה על הפרשה החשובה, ויש בו כשלעצמו תרומה של ממש.

פרשת זדורוב היא אחת הפרשות המסקרות ביותר בתולדות המשפט הישראלי. אמצעי התקשורת בישראל התעניינו בה באופן חסר תקדים כמעט, בין השאר בסדרה תיעודית פורצת דרך, **צל של אמת** - סדרה שהביאה לשיא את הספקנות הציבורית כלפי המשטרה, הפרקליטות, בית המשפט, ובעצם כלפי הממסד הישראלי והשיטה הישראלית לעשיית צדק בכללותם.

* ד"ר יובל קרניאל, משפטן, מומחה למשפט ולתקשורת, בית הספר סמי עופר לתקשורת באוניברסיטת רייכמן (karniel@kml.co.il)

גם אנחנו, כותב דברים אלה ושותפתי, ד"ר עמית לביא־דינור, ראינו בפרשת זדורוב קו פרשת המים ביחס הציבור למערכת המשפט. בספרנו **משבר אמון: השתקפותו בתקשורת ובפוליטיקה** (קרניאל ולביא־דינור, 2022) כתבנו כך: "קשה ואולי בלתי אפשרי להצביע על נקודת מפנה אחת, אך רבים רואים דווקא במשפטו של רומן זדורוב, שהורשע ברצח הילדה תאיר ראדה, שבשנת 2006 נרצחה בבית הספר שבו למדה בקצרין, אירוע מכונן" (עמ' 212). זאת משום שמשמעותה של פרשה זו חורגת בהרבה מהעוול שנעשה לזדורוב או למשפחתה של ראדה. מדובר בפרשה שהעצימה את משבר האמון בין הציבור למוסדות המדינה, ואת הפקפוק הציבורי בהגשמת ערכים של אמת וצדק באמצעות מוסדותיה של המערכת המשפטית - המשטרה, הפרקליטות ובתי המשפט.

ספרו של לב־און תורם אפוא רבות להבנת אחת התופעות החשובות של ימינו: שקיעת האמון במוסדות המדינה ועליית כוחה של המעורבות הציבורית. זאת, בין היתר, ואולי בעיקר, באמצעות הרשתות החברתיות, שמספקות לא רק תועלת פרטית - בידור, בילויים, היכריות, קניות ותחביבים - אלא מעורבות במידה רבה, ואף מעצבות, את המרחב הציבורי, המדינה ומערכות המשפט. הן מאפשרות לאזרחים לתרגל, ליישם ולהגשים מעורבות אזרחית ופעילות ציבורית, וכך להשפיע על דמותה של החברה שבה אנו חיים. הממצאים המרכזיים של הספר הם חד־משמעיים ומשכנעים: לאורך זמן יש לתקשורת החברתית ולפעילות ברשתות החברתיות השפעה מובהקת על העניין והבקיאות של אמצעי התקשורת וכלל הציבור בפרשה, ובסופו של דבר גם על עמדתם כלפיה.

חלקו הראשון של הספר, החשוב כשלעצמו, מספר בפירוט מרשים את השתלשלות המאורעות. לכאורה כולנו מכירים את הסיפור, אבל רק צלילה לפרטים, המתאפשרת בספר מקיף כמו זה שלפנינו, מעניקה היכרות מעמיקה עם שפע של מקורות ועם הכשלים שליוו את הפרשה מתחילתה. רק הפירוט המאפיין את הסיפור המדוקדק שלב־און מספר בחלק זה מביא להפנמה של האבסורד והניתוק הגלומים בהכרעה המקורית בפסק הדין המרשיע של זדורוב, שקבע שיש "מארג ראיות איכותי, צפוף וממשי" המעיד כי זדורוב הוא הרוצח מעל לכל ספק סביר (תפ"ח 502/07 מדינת ישראל נ' רומן זדורוב, 2010). דווקא לב־און, שאינו משפטן או עורך דין, הצליח להתבונן בדברים מנקודת מבט מחקרית וסוציולוגית של חוקר חברה ותקשורת, ולחשוף את ערוותה של המערכת המשפטית. בספר מודגש פעם אחר פעם הפער בין "האמת המשפטית" ל"אמת הציבורית", אשר מעורר שאלות מהותיות לגבי עצם קיומה של אמת עובדתית אחת ולגבי הקושי של השיטה המשפטית לחשוף אותה. ההבנה העולה מבין דפי הספר היא שהאמת המשפטית איננה אמת ממש, וכי נדרש מאמץ ציבורי

ואזרחי רב כדי לגבור על מערכת המשפט הלקויה והחולה ולאפשר לאמת הציבורית לתפוס את מקומה ולבוא לידי ביטוי בסופו של תהליך ארוך גם כאמת משפטית חדשה: זיכוי במשפט חוזר ברוב דעות.

הספר חושף באופן משכנע את הקרב, לא פחות, שניהלו מוסדות המדינה - המשטרה, הפרקליטות ובתי המשפט - נגד אותה פעילות ציבורית אזרחית שנבעה מנרטיב שונה, ואף הפוך, על זהותו של זדורוב, על השתלשלות המאורעות ביום הרצח, ועל החקירה, ההודאה והמשפט. מוסדות אלה ראו בפעילות האזרחית והציבורית מתקפה על המקצועיות והיושרה שלהם, וחששו שהיא תוביל לפגיעה באמון הציבור בהם - כפי שאכן קרה. הם החמיצו מתחילת הדרך את המוטיבציה החיובית שעמדה ביסוד הפעילות האזרחית והתקשורתית למען זדורוב: לא מאבק אישי או פוליטי, אלא אמונה שנעשה עוול ויש לצאת למאבק ציבורי למען האמת והצדק. אין ספק כי העוול הנורא של הרשעת אדם חף מפשע ברצח שלא ביצע, ושליחתו למאסר עולם, אמור לזעזע כל אדם הגון (סנג'רו, 2014).

על הקרב הסוער הזה כתבתי בעצמי לא אחת, ובמיוחד במאמר על עבירת הסוביודיצה, שנועדה למנוע השפעה של התקשורת על המשפט. במאמר "מי צריך סוביודיצה" (קרניאל, 2017, עמ' 617) הבאתי את הדברים הקשים שנאמרו על התקשורת בפסק הדין שהרשיע את זדורוב: "בתיק זה דומה כי נחצו כל הקווים, אין אנו מדברים בעבירה על ס' 71 לחוק בתי המשפט (עבירת הסוביודיצה - י.ק) אלא בפרסומים אשר לא פעם היו מגמתיים ומשתלחים". אכן, בית המשפט ראה בפעילות האזרחית הציבורית למען חשיפת האמת בפרשה הסבוכה פעילות מגמתית, עוינת ומשתלחת. כאשר נדחתה הבקשה הראשונה לדין חוזר בהרשעה כתבה נשיאת בית המשפט העליון, השופטת מרים נאור: "היותה של סוגיה בעלת תהודה ציבורית או תקשורתית אינה בגדר עילה משפטית לקיום דיון נוסף" (דנ"פ 1329/16 רומן זדורוב נ' מדינת ישראל, 2016). אם כן, המערכת הפגינה התעלמות, ואף עוינות, כלפי כל ביקורת ציבורית על החלטותיה.

לב־און מראה בבהירות כיצד הדגש עבר עם השנים משאלת אשמתו של רומן זדורוב לשאלת תפקודם ואחריותם של הגופים המעורבים בפרשה: המשטרה, הפרקליטות ובתי המשפט. לדעת רבים, גופים אלה התנהלו בחוסר מקצועיות ורשלנות, או אף חמור מכך, באטימות או בזדון. למאבק למען צדק לזדורוב הצטרפו גורמים נוספים המותחים ביקורת על הגופים הללו, וניצלו את הזעם הציבורי בפרשה כדי לתקוף את המערכת כולה - ובמיוחד את פרקליטות המדינה, שהפכה למטרה פוליטית כאשר החליטה להעמיד לדין את ראש הממשלה בנימין נתניהו בעבירות שוחד, מרמה והפרת אמונים.

במשך רוב שנות הפרשה, המערכת המשפטית הגיבה בהתגוננות, ולעיתים אף במתקפה נגד הציבור, התבצרה בעמדת הצודק והקורבן ודחתה כל ניסיון מקצועי או אנושי להעלות שאלות ולמתוח עליה ביקורת עניינית. עמדה זו, שבאה לידי ביטוי גם בפסקי הדין המרשיעים וגם בעמדתה הנוקשה של הפרקליטות, קשורה ככל הנראה ישירות לאובדן אמון הציבור במערכות המשפט. אובדן אמון זה הוא שהביא עלינו, עם סיומה של פרשת זדורוב, את ההפיכה המשטרית, שניזונה בראש ובראשונה מזעם ציבורי כלפי מערכת המשפט, אשר נתפסת כמנותקת מהציבור, לא קשובה לרחשי ליבו, מתבצרת בעמדותיה ומגינה על אנשיה ועל החלטותיה בכל מחיר, גם במחיר האמת והצדק. ואכן, מרכיב מרכזי שעליו עומד לב־און הוא הפער בין האמת העובדתית לאמת הנרטיבית. כאשר העובדות לא ידועות עד תומן, לא ברורות, לא חד־משמעיות או שנויות במחלוקת, עיקר הכוח עובר לאמת הנרטיבית - סיפור המסגרת שדרכו אנו חווים ורואים את המציאות.

הספר מתאר גם מהלל את כוחם של אזרחים, הפעילים והציבור ואת יכולתם להתארגן, בין היתר באמצעות הרשתות החברתיות, לחשוף עוולות, לגלות פרטים חדשים, ליצור ידע מקצועי, לייצר תנועה, כיוון, סיפור ולחץ ציבורי שמשנים את המציאות. הניתוח המפורט והמשכנע מהווה הדגמה וניתוח מקרה מצוינים לכוחה של מחאה ציבורית חברתית, ולהשפעתה על מערכות המדינה הנוקשות והמאובנות. לב־און מיטיב לנתח את כוחה של הפעילות להשפיע על התקשורת, על הציבור ועל הממסד. מדובר בתהליך ארוך ומורכב שיש בו היזון הדדי, אשר מחבר ומשלב בין גורמים שונים, בעלי יכולות שונות ומוטיבציות מגוונות.

מחקרו המקיף של לב־און על כוחו של הציבור ועל כוחם של אזרחים הפועלים למען שינוי המציאות, נעשה רלוונטי שבעתיים בימים אלה, אם כי בכיוון ההפוך. על רקע הביקורת הגוברת כלפי מערכות אכיפת החוק, יצאה ממשלת ישראל הנבחרת למהלך של רפורמה משפטית, הנשען לכאורה על הביקורת הציבורית על בתי המשפט בכלל ובית המשפט העליון בפרט. אל מול הכוונה להחליש את כוחם ואת עצמאותם של בתי המשפט קם ציבור גדול של אזרחים, אנשי מקצוע ופעילים, ברשתות החברתיות ומחוצה להן, ופצח במחאה נרחבת נגד ההפיכה המשטרית - מחאה שהכוח המניע אותה הוא האמת הנרטיבית כי השלטון הנוכחי מאיים על עצם קיומה של הדמוקרטיה הישראלית, וכי הפגיעה בבתי המשפט תאיין את הפרדת הרשויות ותעניק כוח בלתי מוגבל לממשלה ולשלטון הנוכחי. אולם הממשלה דוחה נרטיב זה ונצמדת לנרטיב שלפיו מדובר ברפורמה מתבקשת, המיועדת לשפר את בתי המשפט ולחזק את הקשר שלהם עם הציבור. לפיכך, ספרו של לב־און הוא מדריך מרתק לא רק לפרשת זדורוב, שכנראה הסתיימה, אלא למתח הקיים בין מוסדות השלטון והמדינה - המבקשים

משילות, שליטה, יציבות, סדר וציות - לבין כוחם של אזרחים המאמינים באמת, נרטיבית שונה ופועלים במרחבים הציבוריים, אם ברשתות החברתיות ואם ברחובות, למען מה שהם תופסים כהוגן וצודק.

נושא מתבקש ומרתק נוסף העולה בספר הוא נושא השקרים והזיופים. הפרשה כללה לא מעט שמועות, זיופים והטעיות, והיא יכולה לשמש מקרה בוחן לאחד הנושאים הבוערים בעולם כיום - הפצת חדשות כזב ו"עובדות אלטרנטיביות", המאבק לחשיפת האמת אל מול כוחם של שקרים המופצים במהירות עצומה (Vosoughi, Roy & Aral, 2018), והדינמיקה הממאירה של הפצת תיאוריות קונספירציה, המשתלטות ביעילות על תודעתם של רבים. לב־און נוגע בנושא זה בקצרה, אולם הדיון אינו מוסט מפרשת זדורוב ומכוחן של הרשתות לא רק לתמוך בשקרים, אלא גם לחשוף את האמת.

גם היום, לאחר שניתן פסק הדין בדיון הנוסף (תפ"ח 502/07 מדינת ישראל נ' רומן זדורוב, 2023) ולאחר שסיימנו לקרוא את ספרו של לב־און, התעלומה לא נפתרה: מי רצח את תאיר ראה, ולמה? הלקח שעולה מהספר ומהפרשה כולה הוא כי למרות בתי המשפט ופסקי הדין הנחרצים, למרות רצוננו העז לדעת מה קרה ולחשוף את העובדות, לפעמים האמת נשארת חמקמקה וסמויה מעין. פרשת זדורוב מלמדת אותנו צניעות וענווה. בכך טמונה החשיבות של שיח חופשי ופתוח ושל ביקורת ציבורית - גם, ואולי בעיקר, כלפי המחזיקים בשלטון ובכוח משפטי.

הדברים שכתבתי בסיום מאמרי על עבירת הסובידיצה נכונים היום לא רק לביקורת על המשפט, אלא לכל ביקורת על המוסד והשלטון, וספרו של לב־און מחזק אותם ומבסס אותם בדוגמה מצמררת מהמציאות:

אמון הציבור בבתי המשפט לא ייבנה מאיסורי פרסום ומצנזורה של ביקורת על הנעשה במגדל השן, אלא משקיפות של בתי המשפט וממעורבותו של הציבור בנעשה בהם, לצד החלטות ראויות ומקצועיות של מוסדות החקירה התביעה והשפיטה, ועמידתם של מוסדות אלה בביקורת הציבורית לאורך זמן (קרניאל, 2017, עמ' 640).

על הדברים האלה אני חותם גם היום, וביתר שאת. טוב יעשה כל גוף ממסדי או שלטוני אם יטה אוזן להלכי הרוח של הציבור. לאמת הציבורית ולנרטיב הציבורי יש מקום חשוב לצד האמת המשפטית והאמת השלטונית. יש להודות לאזי לב־און על המפעל המחקרי המרשים שערך במשך שנים רבות, ועל פרסום הדברים בספרו המקיף, שראוי כי יקרא כל מי שמתעניין בחברה הישראלית ובעתידה.

רשימת המקורות

- קרניאל, י' (2017). מי צריך סוביודיזה? בתוך א' בנדור, ח' גנאים וא' סבן (עורכים), **ספר מרדכי (מוטה) קרמניצר** (עמ' 617-640). נבו.
- קרניאל, י' ולביא-דינור, ע' (2022). **משבר אמון: השתקפותו בתקשורת ובפוליטיקה**. רסלינג.
- סנג'רו ב' (2014). **הרשעת חפים מפשע בישראל ובעולם: גורמים ופתרונות**. רסלינג.
- תפ"ח (מחוזי נצ') 502/07 מדינת ישראל נ' רומן זדורוב (נבו 14.9.2010).
- דנ"פ 1329/16 רומן זדורוב נ' מדינת ישראל (נבו 5.7.2016).
- תפ"ח (מחוזי נצ') 502/07 מדינת ישראל נ' רומן זדורוב (נבו 31.3.2023).
- Vosoughi, S., Roy, D., & Aral, S. (2018). The spread of true and false news online. *Science*. <https://doi.org/aap9559>

The Handbook of Religion and Communication.

Yoel Cohen and Paul A. Soukup (Eds.), Wiley-Blackwell, 2023. 569 pages.

אמיר חצרוני*

אוסף המאמרים רחב היריעה בעריכת יואל כהן מאוניברסיטת אריאל (גילוי נאות - הוא עמד בראש הוועדה שהעניקה לי פרופסורה) ופול סוקאפ מאוניברסיטת סנטה קלרה, מנסה לארגן ולסכם את הקורפוס המחקרי בנושא דת ותקשורת. זהו תחום שצמח באופן ספורדי מאז שנות ה־70, ובשנים האחרונות מתרחב אקספוננציאלית, אך עדיין סובל מהיעדרה של תאוריית אב שתווסת את העשייה המדעית. בעיה זו אינה ייחודית לקשר בין דת לתקשורת. היא מאפיינת כמעט את כל ענפי המחקר בתקשורת שצמחו לא מתוך צורך לענות על שאלה מחקרית מופשטת או מקושי ליישב סתירות אמפיריות, אלא מתוך עניין שעלה מהשטח. כך, לדוגמה, המחקר על ילדים ומדיה התפתח מתוך הצורך של אנשי חינוך לפתור בעיות בבתי ספר ומסגרות חינוכיות. למרות זאת, העורכים עושים כמיטב יכולתם להציג את התחום כמארג ולא כאוסף של חיבורים מקריים.

הספר מחולק לשמונה שערים: גישות מדעיות (שער I), גישות דתיות (שער II), תוכן דתי קולקטיבי (שער III), תוכן דתי אינדיווידואליסטי (שער IV), ניתוח מוסדי (שער V), ניתוח תפקודי (שער VI), ניתוח תרבותי (שער VII) ומדיה חדשים (שער VIII). בניכוי השער השמיני, חלוקה זו מייצרת שתי חטיבות - תאוריה (חלקים 1-2) ומחקר (חלקים 3-8).

השער הראשון נפתח בפרק מאת לין שונפלד קלארק והידי אפוליטו, שמנסות לסכם את הגישות התאורטיות במחקרי דת ותקשורת. הפרק פותח במשורר הרומאי טיטוס לוקרטיוס, שעסק באופן שבו בני אדם מספרים על תחושותיהם בנוגע לבריאה כבר מאה שנה לפני הספירה, בשירו *De Rerum Natura* ("טבע הדברים"). בהמשך הוא מתייחס לכתביו של הפילוסוף הצרפתי ז'אק אלול משנות ה־60, שטען כי תקשורת ההמונים מאיימת על הדת המאורגנת, ולהגיגיו של פילוסוף צרפתי נוסף, פייר רבין, שבשנות ה־70 ניסה למצוא מקום לנצרות הקתולית בדיכוטומיה המקלהונית

* פרופ' אמיר חצרוני (amirhetsroni@gmail.com).

מדיום חס/מדיום קר. הכתבות מזכירות גם מחקרים משנות ה־80 וה־90 על טלה־אוונגליזם בארצות הברית, ולבסוף מחקרים מהמילניום הנוכחי הבוחנים את ההשפעה האינטראקטיבית של דת ומדיה על זהות לאומית.

הפרק השני, מאת פול סוקאפ, מביא את נקודת המבט הדתית - מהאינקלוסיביות של הכנסייה הקתולית, שבניסיון לאמץ את הטלוויזיה לצריכה מינתה לה קדושה פטרונית (קלרה מאסיזי), ועד לטאליבן שדחו את המדיה כ"נשק מערבי".

הפרק השלישי, מאת סטיבן גארנר, מסכם מחקרים אמפיריים על דת ותקשורת. הניתוח ההיסטורי מבליט את הגירעון התאורטי ואת ההתמקדות בשאלות מעשיות. את המחקרים האמפיריים הראשונים ערכו חוקרים שהיו בעצמם אנשי דת, או לכל הפחות מעורבים בעשייה דתית. למשל, סטיוארט הובר מאוניברסיטת קולורדו, אחד האבות המייסדים של מחקרי דת ומדיה, הוא בנו של כומר ברתראני, ושימש יועץ לענייני מדיה במשך שנים בכנסייה הברתראנית. מאוחר יותר הוא הצטרף לצוות החוקרים של גרבנר וגרוס במסגרת Cultural Indicators Project, שבו ניהל מחקרים בנושא השפעת הצפייה בטלוויזיה על קהילות דתיות. מחקריו של הובר, שאומנם לא תרם מאמר לספר אך מצוטט בפרקים רבים, מדגימים היטב את הקו הדומיננטי של מחקרי ההשפעה בתחום - מחקרי מקרו ולא מיקרו. בעשורים האחרונים נוטה הכף למחקרי תרבות לא כמותניים, אך הגירעון התאורטי עדיין לא כוסה.

הפרק הרביעי, על אתיקה דתית ומדיה, מאת רוברט פורטנר, משווה בין חוויות דתיות לצריכת מדיה בפן האינדיווידואלי (תפילת יחיד לעומת גלישה באינטרנט) ובפן הקבוצתי (מיסת חג מולד לעומת הליכה לקולנוע). הוא מציג מחקרים שמסקנתם היא שיש דמיון רב בין החוויות, גם אם בצריכת מדיה חסר ממד אמוני מובהק.

השער השני של הספר פחות יומרני מבחינה תאורטית, ואולי מסיבה זו הוא מצליח לספק תמונה ברזולוציה גבוהה יותר. כל אחד מפרקיו מסכם את היחס של דת מסוימת (או דתות קרובות) למדיה: מרי קתרין קנדי עוסקת בנצרות; יואל כהן והדי הניאט עוסקים ביהדות ובאסלאם; אנתוני לה־דוק וקבאל קומאר פותחים צוהר לאופן שבו דתות אסיאתיות לא תאיסטיות, כגון הינדואיזם ובודהיזם, מתייחסות למדיה; ואילו יוסף מויאנגאטה ומרק פקאל מתארים את היחס למדיה בדתות אפריקניות פוליתאיסטיות. בכל הפרקים הללו מצטיירים חששות מהשפעת התקשורת על ציבור המאמינים, בעיקר בכל הנוגע לחילון ופירוק קהילות דתיות, לצד תקווה - בעיקר באסלאם, אבל גם בכמה זרמים בנצרות וביהדות - כי המדיה יכולה לתרום לגיוס מאמינים וחיזוק האמונה. לבסוף, הפרק שחיבר טימו טיירה עוסק בקבוצה לא קטנה אך שקופה, שזוכה

לייצוג הדל ביותר במדיה - אתאיסטים. המחבר מציג מחקרים שמראים מחד גיסא כי קיים תתייצוג ומאידך גיסא מצביעים על כך שהייצוג נוטה להיות חיובי ולקשר בין אתאיזם להישגים מדעיים. פרק זה עוסק גם בקשר בין חשיפה למדיה, בעיקר לרשתות חברתיות, ובין יציאה בשאלה בדתות מונותאיסטיות.

השער השלישי, Religions as Actors, נפתח במאמר מאת ג'ים מקדונל על הטלוויזיה הדתית. בניגוד לאמונה הרווחת, ראשיתה לא בערוצי הכבלים הטלה־אוונגליסטים בשנות ה־80, אלא כבר בשנות ה־50. אמנם קולו של האוונגליזם הוא הדומיננטי בתחנות טלוויזיה דתיות, אך גם הקתוליות, האסלאם ודתות אסיאתיות זוכות לייצוג. אומנם, בשנים האחרונות דועכות תחנות הטלוויזיה הדתיות, במקביל לדעיכה הכוללת בשידור הקונבנציונלי ועלייתן של פלטפורמות שידור לא סינכרוניות, אך בקרב הקהלה המבוגר יותר, שגם נוטה להיות יותר שמרני ודתי, עדיין נשמרת נאמנות לתחנות אלו, שלאורך השנים היוו כר פורה לגיוס יציב של כספים ומאמינים.

פרק 11 מפנה את הזרקור לטלה־אוונגליסטים עצמם - הטאלנטים. הנודעים ביותר משתייכים לזרם האוונגליסטי, למשל פט רוברטסון, אך ישנם גם כמה וכמה מטפים טלוויזיונים מצליחים מוסלמים, כמו ארפין אינאן, או הינדואיסטים, כמו Baba Ramdev, Sri Ravi Shankar, Swami Sukubutananda, Guru Aasaram Babu. האחרונים, בניגוד לאימאמים ולכמרים אוונגליסטים, משלבים בתוכניתיהם אלמנטים בידוריים שמזכירים תוכניות אירוח, ולמעשה מציעים לציבור מיני־בוליווד דתי. תרומתה של היהדות בתחום זה - בעיקר האורתודוקסית - צנועה יחסית, בגלל הטינה שלה לתקשורת המודרנית, אך בשנים האחרונות גם כאן נפרצים הקווים, במיוחד בערוץ 14. הפרק מסכם את תופעת הטלה־אוונגליסטים כהטפה שמועדת בעיקר למאמינים, המחזקת אותם יותר מאשר משכנעת אחרים.

בפרק 12, קרלו נרדלה מנתח את הקשרים בין דת לפרסום ויחסי ציבור. הוא מתמקד באופני השיווק של דת ומראה כיצד משרדי פרסום מנסים להצניע את ההיבט הפיננסי כדי לא לעורר אנטגוניזם. עם זאת, חבל שאינו מרחיב לגבי השימוש בסמלים דתיים בפרסום שאיננו דתי. פרק 13 מאת גרגורי פרו, מוניקה קרפורד ומילדרד פרו מציג ניתוח מקרה: כיצד התמודד הממסד הדתי עם פרסום שלילי בעקבות חשיפת מקרי אונס של קטינים בידי כמרים בקנדה. האסטרטגיה המרכזית הייתה הודאה בטעות וגיוס ידוענים כדי לשכנע את המאמינים כי הוסקו מסקנות והופקו לקחים. בפרק 14, מאת אמנדה סטורגיל, מתואר השימוש של ממסדים דתיים באינטרנט. המסקנה העיקרית העולה מהפרק היא כי מעבר לרתיעה הראשונית מהפלטפורמה הווירטואלית, שעליה התגברו הממסדים הדתיים רק באמצע העשור הראשון של המילניום - הרבה אחרי תעשיות

תרבות אחרות - הם נרתעים מרשתות חברתיות דוגמת פייסבוק או טוויטר, ומעדיפים אתרי אינטרנט סגורים שבהם יש להם שליטה מלאה. דפים הקשורים לדת ברשתות חברתיות מנוהלים במקרים רבים בידי מאמינים ולא בידי הממסד הדתי עצמו, בגלל רתיעתו מיכולתם של גולשים להגיב ומריבוי התגובות.

השער הרביעי - תקשורת אישית ודת - מנסה להסיט את הדגש מהמקרו למיקרו ולבחון את הקשר בין דת למדיה ברמת הפרט. הפרקים בחלק הזה פחות מרשימים בהיקפם מהפרקים בחלקים אחרים, אם כי, מטבע הדברים, בספר שמסכם מחקרים קיימים, הלקונה של הסקירה נובעת בראש ובראשונה מלקונה בקורפוס המחקרי. פרק 15, מאת דניאלה זוספאן-ג'רום, מתאר את היחס של כמרים למדיה, ומראה כיצד במהלך השנים גדלה הפתיחות, במיוחד לתקשורת דיגיטלית שאיננה בפורומים פתוחים. פרק 16, "צדיקים במדיה", מאת פיטר בובקובסקי ודמיאן גוזק, עוסק בעיקר בביטויים של מגמות חילון בכלי התקשורת. הטענה העיקרית של המחברים היא שחילון אינו מקשה תקשורתית אחת, וכי לצד תוכן שמתאר אובדן אמונה ישנם גם ביטויים לאימוץ תפיסת עולם דתית אך אנטי-אורתודוקסית או המרת דת. פרק 17, מאת מרי הס, עוסק באופן שבו מדיה משמשת לחינוך דתי - משימושים שגרתיים, כגון העלאת טקסטים קנוניים לרשת לצורכי לימוד ושינון, ועד לקורסים אונליין להכשרת כמרים. מתברר כי האינטרנט משמש לחינוך דתי כמעט במידה שהוא משמש ללימודים בתחומי ההנדסה והשיווק. דווקא במסגרת הסגורה בדרך כלל של פורומים לימודיים יש יתרון עבור אנשי דת, שלא מעוניינים כי התלמידים ייחשפו לדברי כפירה.

השער החמישי עוסק במוסדות מדיה. פרק 18, מאת החוקר הנורווגי קנוט לונדבי, עוסק באופן שבו שידור של טקסים דתיים משפיע על הטקסים, ומגיע למסקנה כי התיווך של תקשורת ההמונים נוטה להפוך את הטקסים ליותר דרמטיים, בגבולות הדוגמה כמובן. למשל, בתפילות קתוליות בתקופה שלפני חג המולד (Advent), השידורים נותנים יותר ביטוי לטקסים כמו הדלקת נרות ומצעדים מאשר לתפילות חרישיות.

פרק 19, שחיבר יואל כהן, העורך הישראלי של הספר, עוסק בדת בחדשות. כהן שם דגש על הייצוג התוכני, ומגיע למסקנה שהדת תופסת רק מקום שולי בחדשות כאשר איננה קשורה לאירוע גדול כמו מלחמה או משבר קואליציוני, אלא לאירוע שגרת כמובן.

פרק 20, על דת בבידור, מאת אלן נובאס, עוסק בניסיונות להפוך דת לחומר פופי קליל - משעשעוני טלוויזיה ועד לתשבצים נושאי פרסים. הוא מצביע על הניגוד בין המטריאליזם של הבידור והא-מטריאליזם של דתות מונותאיסטיות, ומסביר כיצד

ההיבטים המטריאליסטיים מקבלים הכשר כאשר הם מיועדים לסייע בהפצת תוכן דתי.

פרק 21, מאת ג'ואל מיינארד, דן בדת בקולנוע. הוא מתאר את הדרך הארוכה שעשה הקולנוע המסחרי מהאפוסים התנ"כיים של ססיל ב. דה'מיל ועד לסרטי מדע בדיוני נוסח **מטריקס**, שמציגים למעשה דת חליפית בלי לקרוא לה בשם. זאת, תוך כדי הקבלה להיסטוריה של הקולנוע - מתור הזהב ההוליוודי שאופיין בסרטים שמרניים לכל המשפחה, דרך עידן הקולנוע העצמאי וסרטי הכפירה של שנות ה-70 (כגון **אדם בעקבות גורלו** [Easy Rider]), ועד לקולנוע הקפי של ימינו, המתמקד בפנטזיה פשטנית קוואזי-דתית ופונה בעיקר לנוער. מסקנה דומה עולה גם מפרק 22 מאת ג'ון פֶּרָה, על דת וסרטים תיעודיים, אם כי בסוגה הזו מרבית היצירות מוסייכות לתחום הכפירה. מטבע הדברים, מדובר בדרך כלל בסרטים דלי תקציב שאינם שוברי קופות.

השער השישי - גישות פונקציונליסטיות - מסכם בעיקר מחקרים אמפיריים. מאמרה של מינה גרמן (פרק 23) מסכם את השפעות המדיה על קהילות דתיות וזהות דתית, תוך התבססות בעיקר על תאוריית השימושים והסיפוקים ועל נתוני מקרו כגון מספרי מתפללים. פרק 24, מאת יוהנס קראט, נוקט גישה מתודולוגית מנוגדת, כלומר איכותנית, ומתמקד בניסיונות לפרש את הדת כמערכת סמיוטית תוך יישום מודלים בארתיאניים. פרק 25, מאת חנה פטריק, מתאר מחקרים שניתחו טקסים דתיים - לרוב הכתרות - כאירועי מדיה, אם להשתמש בטרמינולוגיה של כץ ודיין. הוא כולל גם דיון בשינויים שעברו הטקסים כדי שיתאימו לסביבת המדיה המודרנית, ובודק באיזו מידה שינויים אלו חרגו מקונבנציות דתיות. פרק 26, מאת יוהנה סומילה, עוסק בנושא מסקרן - מוות בתקשורת. חבל שהפרק אינו עוסק בייצוג של נושא זה בתוצרי תרבות בדיוניים ומתמקד רק בחדשות, אך הוא מראה כיצד נעשית דרמטיזציה לצורכי רייטינג של אירוע שהוא אומנם עצוב בדרך כלל, אך לא דרמטי.

השער השביעי עוסק בשאלות תרבותיות. הוא נפתח בפרק מאת צ'ינג וואנג צ'ן, המסכם מחקרים על מגדר ומוצא אתני בהקשר של דת בתקשורת. המחברת איתרה לא פחות מ-142 מחקרים שהתפרסמו בשני העשורים הראשונים של המילניום, אך רובם המכריע (90%) עסקו בנצרות (60%) או באסלאם (30%). מרבית המחקרים הראו כי במהלך השנים הצטמצמו צמצום פערים מגדריים בפרקטיקות דתיות, כפי שהן משתקפות בתקשורת. רק מחקרים מעטים התייחסו לדתות אחרות. דתות לא מערביות לא זכו כמעט לתשומת לב. פרק 28 עוסק במטריאליזם דתי במדיה, קרי בצורת ההצגה של אובייקטים פיזיים הקשורים לפולחן דתי. הוא מנוגד במידת מה לפרק הקודם, שכן

המחברת פליציה כץ־האריס דווקא מצאה ייצוג ניכר לדתות לא מערביות, אם כי כאן מדובר במחקרים לא כמותניים.

פרק 29, מאת ג'ייסון ברטשיוס ורות צרויה, חוזר לסוגיה המגדרית, אך הפעם בהקשר מיני. הכותבים מראים איך במדיה המסורתיים (קולנוע, רשתות טלוויזיה ארציות) לרוב מוצגת מיניות הטרונומרטיבית מבחינה דתית (למשל משפחות הטרוסקסואליות), בעוד במדיה חדשים ניתן יותר מקום למיניות שונה.

פרק 30, מאת אלבה סבטה ומרים דיאז בוש, עוסק בייצוג של מנהיגים דתיים במדיה חדשים וישנים. הוא מראה כיצד התקשורת המסורתית מנסה לשמר את מעמדם הסמכותי של מנהיגי הקהילות, בעוד פלטפורמות וירטואליות נוטות למסמס את הגבולות בין מנהיגים למונהגים.

פרק 31, מאת רוברט ווייט, חוזר לשאלת היחס של זרמים דתיים למדיה ככלי להעברת מידע, חיזוק אמונה והמרת דת, ומראה כיצד במהלך השנים ספקות הומרו בביטחון והשימוש בתקשורת גבר.

שני הפרקים החותמים את הספר - פרק 32 מאת יוסף מיקו ומרים דיאז בוש, ופרק 33 מאת רואית צ'ופרה - מנסים לסכם את הדת בסביבה הווירטואלית. הניתוח של מיקו ובוש נעשה מנקודת המבט של הממסדים הדתיים, וצ'ופרה מביאה את הזווית של צרכני הדת. שני המאמרים מגיעים למסקנה דומה - עם השנים הדת חדרה יותר ויותר לסביבה המקוונת.

לסיכום, הספר כולל סקירה מקיפה ועתירת תובנות של היחסים המורכבים בין דת לתקשורת. הפרקים השונים, שניכר כי נאספו ונערכו בקפידה, מציעים פרספקטיבה רב־ממדית, המפגישה בין חוקרים המשתמשים במתודולוגיות שונות, אשר מפענחים יחד ובנפרד את היחסים המורכבים בין תקשורת לדת - יחסים שבהם הגבולות בין סיבה ומסובב אינם תמיד ברורים.

גיוון המחברים - מבחינה גיאוגרפית, אתנית, מגדרית ומתודולוגית - מסייע להעמקת הניתוח. כך גם מגוון הדתות המיוצגות. קשה לחשוב על דת פופולרית שאינה מופיעה בספר: מהמונותאיזם האברהמי, דרך דתות לא תאיסטיות, ועד לפגניזם ואפילו אתאיזם - כולן נמצאות כאן. אולם, כמו כל ספר שעוסק בסקירה ולא במחקר, החוקרים מוגבלים בסופו של דבר לעבודות שפורסמו עד כה. לדוגמה, מיעוט המחקרים האמפיריים על דת ותקשורת בעולם השלישי מונע מהמחברים לדון בנושא זה בהרחבה. למרות זאת,

ניתוחי מקרה ודוגמאות קונקרטיות מוסיפים חיות לדיונים התאורטיים. הקוראים מקבלים תובנות חשובות הנוגעות למקרים ספציפיים של הצטלבויות בין תקשורת ודת, ויכולים לפתח תפיסה מוחשית יותר של המושגים הנידונים. אולם ראוי לציין כי לאור מורכבות הנושא, חלק מהפרקים עשויים להיות נגישים יותר לקוראים בעלי רקע בלימודי תקשורת או דת, וכי האופי הבינתחומי של הספר עשוי להיות מאתגר לאלו שאינם מכירים את המורכבויות של שני התחומים.

החלוקה לשערים מסייעת להצגה מסודרת של מגוון היבטים בנושא. עם זאת, כאשר מדובר בספר ארוך כל כך (כמעט 600 עמודים!) על נושא כה רחב יריעה, ישנן מטבע הדברים פה ושם חזרות וסטיות. למשל, שני הפרקים בשער האחרון, על דת באינטרנט, עוסקים בסוגיות שנדונו ברובן המכריע בפרקים קודמים. אף על פי כן, ייתכן שלקוראים המתייחסים לספר כאל אנציקלופדיה החזרות אינן מהוות בעיה, כי אין בכוונתם לקרוא אותו במלואו.

לסיום, הספר מרים תרומה חשובה לשיח האקדמי בנושאי דת ותקשורת. הגישה המקיפה, נקודות המבט המגוונות והחקירה המעמיקה הופכים אותו למשאב חיוני עבור חוקרים, סטודנטים וכל מי שמעוניין להבין את יחסי הגומלין הדינמיים בין דת לתקשורת בעולמנו.

סקירת ספרים

עקבות האור על העדשה: מאגר, גיל וזמן בקולנוע.

שלוחית אהרוני ליר וליאת איילון. רסלינג, 2023. 233 עמודים.

איבון קוזלובסקי גולן*

”בסופו של דבר, לא השנים בחיך הן שנחשבות, אלא החיים שבשנותיך” (אברהם לינקולן)

עקבות האור על העדשה הוא ספר מקורי ביותר, שמתמודד עם סוגיה חשובה - תהליך הזדקנותם של במאים מובילים בקולנוע הישראלי, על האתגרים שהם מתמודדים עימם והשינוי ביחס שהם מקבלים מיוצרים אחרים, מהביקורת ומקרנות הקולנוע.

המחקרים העוסקים בנושאי גילנות הם מעטים למדי, ובוודאי בתחומי האומנות והקולנוע, שהרי ”העולם שיך לצעירים”. בחירתן של שלוחית אהרוני ליר וליאת איילון להתמקד בתחום זה מעידה על תעוזה ורוחב יריעה, הקולט לא רק את מרכז העשייה אלא גם את דהיית צבעו של הגיל מהמרכז אל השוליים. סימני הצבע המתפשט הם כנייר לקמוס של החברה הישראלית כפי שהיא משתקפת בעשייה הקולנועית והטלוויזיונית כבר מראשית דרכה.

יש עניין בספר שחיברו נשים המתבוננות בגברים מבוגרים בתעשייה המקדשת נעורים ויופי. יתר על כן, הכותבות לא מגיעות מעולמות התוכן האלו, אלא דווקא ממדעי החברה (מגדר ועבודה סוציאלית), המתאפיינים בפרספקטיבה רבת-תחומית, שהיא לא רק אופנתית אלא גם רבת חשיבות. במילים אחרות, הן אינן מחויבות לשיטות המחקר המקובלות בתחום הקולנוע הישראלי ויוצרו ואינן נוטות אליהן, אלא יוצרות מתודה אתית חדשה, הנוגעת בשרירי הפנים של התחום, קמטיו וקפלי, ומסמנת את פניו של הקולנוע הישראלי יותר מאשר את תוכנו, שכבר נדון במחקרים רבים בעבר.

מתוך הסתכלות סקרנית, הכותבות אוספות רגעים של חסד, עשייה ויצירה למשולש שווה שוקיים שהוא שלם העולה על סך חלקיו: מבט מחקרי אובייקטיבי, שבא לידי

* פרופ' איבון קוזלובסקי גולן, ראש התכנית הבינתחומית לתואר שני בתרבות וקולנוע, אוניברסיטת חיפה (Yvonnek8@gmail.com).

ביטוי בשני הפרקים הראשונים; נקודת המבט הסובייקטיבית של היוצרים; והשוואה בין יוצרים ישראלים לעמיתיהם בחו"ל, בפרקים הרביעי והחמישי. קווי התבוננות אלה משתלבים במעין שתי וערב, וביניהם נארג גם הפרק השישי והאחרון, על במאיות ישראליות החוצות את "משוכות הצלולואיד", בדומה לעמיתיהן הגברים המזדקנים. לדברי המחברות, יוצרות ישראליות עוברות תהליכים דומים לאלו שעוברים היוצרים, לא רק בשל גילן אלא גם עקב מינון, החוצה גבולות של זמן, מרחב ומקום.

נקודת מבט אינטלקטואלית זו הופכת את הספר למאתגר במיוחד, שכן הוא מעמת בין האומנים, שבצעירותם נאבקו כדי להשיג תשומת לב ליצירותיהם, או לפחות מימון עבורן, ובין המציאות של יצירה בגיל מבוגר, שעלול להיחשב חיסרון בחברה המקדשת את הנעורים. בהקשר זה נשענות המחברות על מחקרים מתקדמים בנושאי גילנות ופסיכולוגיה קוגניטיבית, כמו גם על תאוריות מגדריות.

הספר מורכב מחמישה פרקים על יוצרים גברים, ופרק שישי על במאיות במעבר שבין בחרות לבגרות ולגבורות. כל פרק כתוב בצורה שורשית, ענפה ומשתרגת, וקשה לעיתים לעקוב אחרי הדברים. אולם המאמץ משתלם, שכן בסוף כל פרק מתכנסים הדברים שנאמרו לאורכו למסה ברורה וקוהרנטית. כל אחד מהפרקים כולל עושר מחקרי מרהיב, ואף יכול להפוך בעתיד לספר בפני עצמו.

הפרק הראשון, "אתוס הבמאי כאבי היצירה", פונה לכמה סרטי השראה (כאב ותהילה של פדרו אלמודובר, כל הג'אז הזה של בוב פוסי, קצפת ודודבנים של גור בנטביץ' ושמונה וחצי של פדריקו פליני) כדי לתמוך בחלקו התאורטי, על משמעות היצירה הגברית. באמצעות השוואה בין סרטים אלה, המחברות דנות בשאלת המחיר שמשלמים במאים בתהליך היצירה, במשמעות היצירה הקולנועית עבורם, ובאופן שבו עולמו של הבמאי מתבטא ביצירותיו. לשאלה המתבקשת "מהו אתוס הגבר היוצר?" עונה ניתוח תמטי של הסרטים המתייחס לשלושה היבטים: "בימוי כחיים והחיים כבימוי" - תנועת המטוטלת בין המציאות לדמיונו של היוצר; "הפנים שבחוץ" - הפן התודעתי והפיזי שממנו נולדת היצירה; ו"להציל את היוצר" - הציפייה לשלמות מול שטטוש גבולות המעורבות העצמית של היוצר.

הפרק השני, "הדור שלכם עשה את שלו": גילנות וגבריות בקולנוע בישראל", מצביע על עובדה ידועה: הקולנוע הישראלי הוא גברי ברובו, על מסריו ("ריאליזם ציוני") ומוסדותיו. בדיון על נושא זה מתייחסות המחברות ליוצרים רבים, ובהם יהודה ג'אד נאמן, יצחק צפל ישורון, דן וולמן, דוד פרלוב, יקי יושע, שמעון דותן ואיתן גרין. אולם החידוש של הפרק טמון בזווית שבודקות המחברות - לא כיצד השפיע דור "הרגישות

החדשה" על הצעירים, אלא כיצד משפיעים הצעירים היום על הדור המבוגר; או כדבריהן, מה קורה היום לאלו שנהנו בעבר מדומיננטיות ותחושת זכאות, הנובעות מהיותם גברים, בחברת הצעירים מהם? בפרק זה נפרשת מניפה עשירה המציגה את תודעת הגילנות כרובדים של התפתחות בכמה מישורים: זמן - גיל ביולוגי; ייצוגי גיל וביטויי גילנות בקולנוע; תקופה - ההבדלים בין הערכים ועולמות התוכן של הדורות השונים (צפל ישורון), וכן ממדי היצירה וכמות היוצרים אז והיום (דותן); טכנולוגיה - המרוץ לשליטה בטכנולוגיות מדיה ששינו את עולם הקולנוע (נאמן); ומודעות עצמית של היוצרים לגילם ולתקופה. לטענת המחברות, בכל ההיבטים האלו מתרחשים תהליכים טבעיים, שאינם בהכרח קשורים לפטריארכיה ולתאוריות מגדריות. לדבריהן, הימצאותם של צעירים בעשור השלישי של המילניום בעמדות כוח כלכליות ומעמדיות נובעת לרוב משליטתם בטכנולוגיות מתקדמות, ועובדה זו לא פוגמת בעבודתם של היוצרים המבוגרים, שמצאו דרכים להמשיך וליצור בתשוקתם ובעזרת החוכמה והניסיון שצברו.

הפרק השלישי, "זה תמיד לספר סיפור: גבריות, גיל ויצירתיות", המבוסס על ראיונות עם הבמאים, מתמקד בעולמות היצירה של הגיל השלישי. ניתוח הראיונות העלה שש קטגוריות של אמצעים המאפשרים להמשיך וליצור בכל גיל: שימור הגחלת; השראה מבפנים והשראה מבחוץ; התעדכנות תמידית; התחדשות וחיידוש; דבקות בשיטות העבודה המוכרות והמסורתיות, הן ככלי עבודה והן לצורך שימור מסורות קולנועיות; והוספת דרכי יצירה חלופיות, כמו מחזאות ותסריטאות.

הפרק הרביעי, "נולדתי גבר - אני קרוב אצל עצמי: במאים ישראלים בעידן MeToo", הוא פרק חשוב העוסק בשינוי כללי המשחק של עולם הקולנוע. היה זה, ועודנו, עולם גברי, שעקבות גבריותו ניכרים ביותר על תוצריו. עם זאת, מיותר לומר שאחרי אירועי 7 באוקטובר 2023, תנועת MeToo איבדה ממשמעותה, בהיותה סיסמה ריקה ומניפסטית בעיקרה שעברה דרך מכבש ה־Woke והתקינות הפוליטית האמריקני, אשר מערבים ללא הבחנה בין מין, מגדר וגזע מחד גיסא, ומייצרים היררכיות חדשות מאידך גיסא. אולם, לצורך העניין נזכיר שתנועה זו העמידה גברים יוצרי קולנוע, גם בישראל, בסיטואציה זרה להם, של כללים משתנים ומגבלות חדשות. מפרק זה עולה המסקנה שהיחסים המגדריים שהיו מקובלים בעבר הולכים ומשתנים, ואף שהשינוי המסתמן מקשה על היוצרים, הם מקבלים אותו כחלק מהתקופה הנוכחית. בתת-הפרק "הזדמנויות וקשיים בדרך לשינוי" מצביעות המחברות על דרכים אפשריות לטרנספורמציה, לקראת שוויון מגדרי בקולנוע הישראלי: מודעות, הימנעות, מגוון, התמקדות ותמיכה; ולעומתן מציבות מודל של "קיפאון והתנגדות לשינוי", הכולל טוקניזם, נרמול, אנדרוצנטריות ושימור המצב הקיים.

הפרק החמישי, "ביחד לטוב ולרע: מגדר, גיל וחופש", שונה מקודמיו ואף קוטע את הרצף הרעיוני שלהם. הוא מתמקד בזוגיות, דמנציה ומגדר - נושאים שהקשר שלהם לבמאים ישראלים בני הגיל השלישי הוא חלקי בלבד. עם זאת, הפרק עוסק גם בהיבטים פוליטיים של יחסי גברים ונשים כפי שהם משתקפים בעין המצלמה, ובכך מתקשר לפרק השישי והאחרון.

הפרק השישי, "משוכות הצלולואיד: במאיות ישראליות בראי מגדר וזמן", הוא בעל חשיבות רבה, וחבל שאינו מובלט יותר בפתיחת הספר, המותירה רושם כאילו הספר כולו עוסק בקולנוענים גברים בלבד ובהתמודדותם עם פגעי הזמן. אולם, לאחר שאלו זכו לחמישה פרקים רצופים, השישי טוען שהחשיפה המעטה שמקבלות הנשים בקולנוע הישראלי אינה רק כמותנית, כלומר מספר הנשים לעומת מספר הגברים והנראות שלהן במרחב העשייה, אלא גם ובעיקר איכותנית. קרי, ישנם חסמים רבים העומדים בדרכן של נשים השואפות לעבור את "משוכות הצלולואיד" - זמן, כמשאב מקצועי עבור אימהות ורעיות, וגם חסמים מבניים, דתיים, חברתיים, עדתיים או פוליטיים. כדי לבדוק נושא זה, המחברות נעזרות בסרטה של סמדר זמיר **על כיסא הבמאי יושבת אישה**, המבוסס על סדרת ראיונות עם מרבית יוצרות הקולנוע הישראלי לדורותיהן (גילוי נאות: זמיר הייתה סטודנטית שלי). כל מרואיינת, וביניהן ג'ולי שלז, חנה אזולאי הספרי, אילת מנחמי ואורנה בן דור, מספרת על הקשיים שאיתם התמודדה בדרכה להגשים את עצמה ולתפוס מקום בתעשיית הקולנוע. המחברות ניתחו כל ריאיון לפי כמה פרמטרים: משפחה וקריירה; מעגל החיים כמאפשר או מצמצם את היכולת ליצור; אימהות כמעצור ביולוגי או בייקטיבי, אבל גם סובייקטיבי מנקודת המבט של הסביבה; הבדידות במעגל יוצרים גברי ושוביניסטי; הפנמת הבניות חברתיות עד לכדי סירוס הרצון; אמונה בעצמי ותסמונת המתחזה; וכן התנכלויות, פחד והטרדות מיניות.

לסיכום, **עקבות האור על העדשה** הוא ספר רב חשיבות. מצד אחד, זהו ספר מדכדך על חילופי עונות וחילופי גברי בתעשייה גברית ותחרותית, שבה זוכים בעלי הקשרים, החזקים והמעודכנים לכוח ולמקום על חשבון אחרים. מצד שני, למרות הנתונים המיאישים, הוא שופע תקווה וציפייה לעתיד טוב יותר, שבו יוכלו להשתלב כל הכוחות והיוצרים הטובים והראויים בתעשיית הקולנוע הישראלית, בין שהם בני עשרים ובין שהם בני שבעים. בסופו של דבר, אין גיל שאינו מתאים ליצירה, ולאף יצירה אין גיל.

סקירת ספרים

חופש הביטוי של רבני הציונות הדתית: בין הלכה, משפט ותקשורת בדמוקרטיה הישראלית.

טלי פרידמן ושמואל ליימן-ווילציג. ספרי ניב, 2024. 610 עמודים.

יובל קרניאל*

מדינת ישראל נקלעה בשנה האחרונה למשבר עמוק. זמן קצר לפני הניסיון של הקואליציה והממשלה, בהובלתו של שר המשפטים יריב לוין, לבצע הפיכה משטרית, ולפני האסון של 7 באוקטובר, הושלם מחקר יסודי של שני חוקרי תקשורת, טלי פרידמן ושמואל ליימן-ווילציג, שפורסם בספר המקיף שלפנינו. המחקר נוגע בעצב החשוף של השסע בין הדתיים לחילונים במדינת ישראל, ובעצם בשסע בין מדינה יהודית למדינה דמוקרטית שעומד ביסודו. השסע העמוק הזה (קרניאל ולביא-דינור, 2022, עמ' 132-143) נוגע לא רק לזהותנו, כיהודים החיים בישראל לצד ערבים פלסטינים, אלא גם למקור הסמכות ולנורמות החלות על כולנו, ובמיוחד, כפי שמראה הספר, על רבני הציונות הדתית, שהם גם במידה רבה מנהיגי הרוחניים והתרבותיים של אוכלוסייה זו. דרך העיסוק בשאלה על היקף חופש הביטוי של רבני הציונות הדתית, נפרס בספר המאבק על זהותה של מדינת ישראל בין הקוטב היהודי לקוטב הדמוקרטי, בין הלכה למשפט, בין האזרחות הישראלית לשייכות הלאומית והדתית, ונחשפת המחלוקת הקורעת את המדינה, בין המאמינים בעליונות היהדות וההלכה היהודית לבין הדוגלים בעליונות שלטון החוק והמשפט.

הספר הנרחב והמרתק הוא סיכום של מחקר מקיף, המנסה לחבוק הן את עולמות המשפט והממשל, כלומר הדמוקרטיה הישראלית ומוסדותיה, הן את עולם ההלכה היהודית והן את עולמות התקשורת. אין ספק שמדובר בפריזמה טובה לבחון דרכה את מרכיבי המאבק על זהותה של החברה הישראלית, ואת השפות השונות שבהן מדברים ופועלים אנשי המשפט, התקשורת וההלכה. לפיכך, מחקר זה תורם רבות להבנת החברה הישראלית.

* ד"ר יובל קרניאל, בית הספר לתקשורת, אוניברסיטת רייכמן (karniel@krmil.co.il)

ההיבטים הכלולים במחקר – הן התקשורת והחדשות, שם מתפרסמות ונדונות ההתבטאויות של רבני הצינוח הדתית, והן העולמות הנורמטיביים של המשפט וההלכה – חושפים את המאבק התרבותי הנובע מהיעדר הסכמה רחבה על זהותה וערכיה של מדינת ישראל. בראש ובראשונה עוסק המחקר בשאלה היסודית והחוקתית – ובולט בו היעדר ההכרעה בנוגע אליה – האם ישראל היא מדינת חוק, או שמא מדינת הלכה? שני הצדדים מוצגים ונחקרים כשווי מעמד, תוך חשיפת הפערים וההבדלים ביניהם בפני הקוראים.

הספר מורכב משלושה שערים: שער ההלכה, שער המשפט ושער התקשורת, וניתן להם משקל ומקום שווה בניחוח ובדיון המסכם, כמו גם בהמלצות. מבנה זה מבטא את הרקע של הכותבים, חוקרי תקשורת פוליטית בעלי תפיסת עולם אמונית, ולא את המציאות המשטרית, החוקתית והמשפטית. הרי ישראל היא מדינה דמוקרטית ליברלית, שבה החוק עליון על ההלכה, ולא מדינת הלכה. הנורמות הבסיסיות שלה הן הכרזת העצמאות, מגילת העצמאות וחוקי היסוד שנקבעו בידי הרשות המחוקקת, הכנסת, והיא מתנהלת על פי החוקים שמחוקקים נבחרים, כאשר בית המשפט הוא הגוף המוסמך לפרש אותם וליצוק בהם תוכן. התקשורת הישראלית כפופה כמובן לחוק הישראלי, ואילו ההלכה היהודית היא בגדר השקפת עולם, אמונה וסט ערכים ומנהגים, שחלק מהישראלים (יהודים דתיים המאמינים באלוהים או בוחרים לשמור מצוות) מאמצים לעצמם. למעט תחום אחד שבו הוענקה בחוק סמכות לבתי הדין הדתיים – דיני נישואין וגירושין – אין להלכה היהודית תוקף מחייב בישראל, וגם בתחום זה כפופים בתי הדין הרבניים לבית המשפט העליון, וסמכותם היא מכוח החוק ולא מכוח ההלכה. ישראל, כמדינה ליברלית חופשית, מעניקה לכל אזרחיה חופש דת, ומאפשרת להם לדבוק באופן אישי וקהילתי בפרקטיקות דתיות ולקיים מצוות והלכות ככל שאלה אינן חורגות מחוקי המדינה.

כוחו של הספר, וגם חולשתו הגדולה, טמונים בטשטוש של המציאות הזו, טשטוש שמבטא את היעדר ההסכמה הרחבה במדינה על המצב הנורמטיבי הקיים. טשטוש זה מעניק להלכה היהודית, על פי הפרשנות של חלק מחסידיה האורתודוקסים, מעמד שווה לזה של שלטון החוק והדמוקרטיה, ולפעמים אף גבוה ממנו. אם כן, אף שמדובר בנושא משטרי ומשפטי מובהק, זהו אינו מחקר משפטי, אלא בחינה נרחבת של הפער בין מערכות המשפט להלכה, ושל הדרך בה כלי התקשורת של המגזרים השונים מתמודדים עם הפער הזה.

מבין הצלעות של המשולש הזה – משפט, הלכה ותקשורת – המרכיב הבולט במחקר ובדיון הציבורי הוא המרכיב המשפטי. הוא נדון, בעיקר בידי משפטנים, באופן

רחב ומעמיק, נפסקו בו פסקי דין חשובים וכתבו עליו רבות (ראו למשל: ברק, 2014, עמ' 755-774; קרמניצר, 1999). המחקר הנוכחי אינו מחדש או מעמיק בתחום זה מעבר לספרות המשפטית הענפה העוסקת בחופש הביטוי בכלל, ובחופש הביטוי של אנשי דת בפרט, כאשר הכותבים אינם בעלי יתרון מיוחד בנושא זה. אם כן, המרכיבים החשובים והמעניינים בספר הם שער ההלכה ושער התקשורת, התורמים לא מעט למחקר הקיים ומעשירים את נקודת המבט על הסוגיה.

בשער ההלכה נעשה ניסיון מרתק לבחון בראי ההלכה כמה נושאים – כבוד האדם, שוויון וחופש הביטוי. במובן הזה, המחקר הנוכחי הוא חלק ממאמץ רחב בהרבה של חוקרים ואינטלקטואלים ישראלים יהודים, בעלי השקפה ליברלית, להראות שגם בהלכה היהודית קיימים מרכיבים של ערכים הומניסטיים, שלא לומר ערכי נאורות ודמוקרטיה. אולם, הדיון עצמו מראה פעם אחר פעם שההפך הוא הנכון, שכן הוא חושף פערים בלתי ניתנים לגישור בין שתי התפיסות. למשל, מול רעיון השוויון עומד העיקרון והערך של "סגולת ישראל" (עמ' 92), לפיו עם ישראל הוא עם סגולה, כאשר ההלכה כולה היא פרי ההבחנה וההפרדה בין יהודים לגויים. אין סתירה גדולה מזו לערכי השוויון וכבוד האדם כפי שהם מתבטאים בעולם הנאורות הדמוקרטית. הכותבים מודעים לכך שתפיסת "סגולת ישראל" סותרת במהותה את חופש הביטוי, ומבטאת רעיונות מנוגדים אליו, שכולם חוסר סובלנות כלפי כל השקפה, דעה או אמירה ש"מסכנת את עם ישראל" (עמ' 95), כלומר כל ביטוי שיש בו "חילול השם" או "חילול כבודה של תורה". אם כן, אנחנו למדים מהספר – המבסס ומעמיק את הבנתנו בעניין זה – שאין בהלכה היהודית ערך אמיתי של "חופש ביטוי", אלא להפך. הדיבור, הפרסום והביטוי אינם נתפסים כלל ככלי לבירור האמת. עצם הרעיון של שוק דעות ומחשבות חופשית, שמתוכו מתבררת האמת (קרמניצר, 2003), אינו רלוונטי לעולמה של התורה ואינו חל עליו. זאת כיוון שהתורה היא האמת הנצחית והבלעדית, שאינה משתנה, ורק על פיה ניתן למדוד את המציאות (עמ' 169). בירור האמת בהלכה נועד רק להתקרבות אל התורה ואל הקדוש ברוך הוא. המסקנה, לאחר הבירור המקיף שנעשה בספר, היא שהטעון של חקר האמת אינו מצדיק חופש ביטוי גורף או רחב. חופש הביטוי אינו ערך מוגן במקורות ישראל.

בין תאוריה לחנשה

לצד העיסוק בתאוריה ובפערים הפילוסופיים העמוקים בין משפט המדינה הדמוקרטית להלכה היהודית האורתודוקסית, הספר כולל דיון מקיף ומעניין על ההתנהלות המעשית של רבני הציונות הדתית בישראל, שחלקם עובדי ציבור ואפילו דיינים ושופטים, בתווך שבין הלכה למשפט. כמו במבנה החוקתי של ישראל, המוגדרת מדינה

יהודית ודמוקרטית, גם בספר נעשה ניסיון לחבר בין שני המאפיינים שאינם ניתנים לחיבור, ובין השורות עולות השאלות, ידו של מי מהם על העליונה? ומה המשמעות המעשית של הפערים בין ההלכה למשפט בכל הנוגע לפסקי הלכה, הרצאות, מאמרים והתבטאויות של רבנים? במציאות הישראלית דיון זה מתבסס במידה רבה על הכלל "דינא דמלכותא דינא" (עמ' 173), שמאפשר לכאורה להעדיף את דיני המלכות (כלומר המדינה) על ההלכה. אולם כלל זה תקף, על פי חכמי ישראל, רק ליחסים עם המדינה, להבדיל מיחסים בין אדם לחברו, וגם הוא אוסר, כמובן, על הפרות גסות של מצוות התורה וההלכה ("ייהרג ובל יעבור"), כך שהסתירה המהותית בין שתי מערכות הדינים נותרת על תילה.

ספק רב אם זו הייתה כוונתם של המחברים, אולם הדרך שבה הם מציגים את המתח בין שער ההלכה לשער המשפט, כמו גם הגישה שהם מציעים לפתרונו של אותו מתח, עולות בקנה אחד עם חלק מהרעיונות שבבסיס ההפיכה המשטרית שאנשי הצינות הדתית ניסו לבצע בשנה האחרונה. על פי גישה זו, שבספר מייצגים אותה גם ניר קידר (2015) וידידה צבי שטרן (2002), שתי המערכות, המשפט וההלכה, נדרשות לגלות איפוק משפטי בכל הנוגע ליישוב מחלוקות תרבותיות וחברתיות. לפי הצעת המחברים, אין לראות במשפט המדינה (הדמוקרטי, הליברלי והשוויוני) או בהלכה היהודית ("עם סגולה", "האמת היא בתורה") אמצעי סופי לעיצוב פני החברה, ויש להותיר את ליבון המחלוקות וההסדרה החברתית למערכות פוליטיות וחברתיות.

שער התקשורת נועד לבחון את אופן ההתמודדות של החברה הישראלית עם הפער בין משפט להלכה, כאשר הזירה הציבורית של התקשורת נתפסת כמרחב חברתי פוליטי שבו נעשה ניסיון ללבן את המחלוקות והסוגיות בנושא. להבנתי, חלק זה הוא ליבו של הספר.

שער התקשורת: איך מסקרת התקשורת את הנושא, והאם היא ממלאת את תפקידה כראוי?

כאמור, שער התקשורת הוא בעיניי מרכז הספר והמחקר של פרידמן וליימן-ווילציג. להבדיל מהשערים העוסקים בעולמות הנורמטיביים והערכיים של המשפט וההלכה – בהם המחברים דנים בעיקר בהבדלים הגדולים בין תפיסת המשפט הישראלי לגישת ההלכה – חלק זה מתבסס על מחקר אמפירי של כלי תקשורת ישראליים. הוא מתייחס בעיקר לעיתון **הארץ** ולמקורות מגזריים דתיים, לרבות השבועון **בשבע**, אתרי האינטרנט **כיפה** ו**סרוגים** ועלוני שבת. זוהי הצצה מאלפת ללב אחת המחלוקות העמוקות ביותר

בחברה הישראלית, כפי שהיא משתקפת בכרוניקה של דיווחים, פרשנויות ומאמרי דעה על התבטאויות חריפות של רבנים.

בדומה לשערי המשפט וההלכה, גם המחקר האמפירי התקשורתי פורס את שני העולמות במקביל, כאשר עיתון **הארץ** משקף במידה רבה את עולם משפט המדינה החילונית-ליברלי, ומקורות המגזר הדתי – את גישת ההלכה. עם זאת, הסיקור התקשורתי הוא לא רק נורמטיבי, כללי וערכי, אלא גם ביטוי לעשייה המקצועית של עיתונאים, עורכים וכותבים, והמחברים מבקשים לבדוק את המקצועיות והאתיקה של כלי התקשורת בבואם לסקר נושא מורכב, רגיש ושנוי במחלוקת כמו חופש הביטוי של רבני הציונות הדתית.

מחקר התקשורת הוא גם החלק המעניין ביותר בספר. הדיון המעמיק בדוגמאות בולטות רבות מ־17 שנים סוערות של התבטאויות חמורות מצד רבני הציונות הדתית מצייר תמונה שהולכת ומתבהרת עם הקריאה. לקראת סוף השער הדברים מנוסחים בנחרצות:

אנו למדים שבסוגיית חופש הביטוי של רבנים ומנהיגים דתיים במדינת ישראל, באופן תיאורטי קיימת אשליה שחוקי המדינה גוברים על ההלכה, אולם באופן מעשי, בשורה התחתונה, כאשר יש סתירה בין חוקי התורה לחוקי המדינה, לדעת הרבנים לעיל, חוקי התורה גוברים על חוקי המדינה (עמ' 469).

אלה דברים נכוחים וחשובים, הנשענים על מחקר כוללני, אשר חושפים את השסע הקיים בישראל בנוגע לעקרון שלטון החוק. מה שנתפס כעקרון על לפי גישת המשפט, עיתון **הארץ** וחלקיה הליברליים של החברה הישראלית, נתקל בהתעלמות גסה מצד רבים מרבני הציונות הדתית, בעיקר בכל הנוגע לסרבנות מצפון (למשל בפינוי יישובים בתקופת ההתנתקות, עמ' 340-354) או לפרוסום ביטויי גזענות והסתה (בעיקר כלפי גויים, לרוב ערבים, או תמיכה בטרור יהודי, עמ' 415-442) (ראו גם: בנבנישתי, 1999, עמ' 30; כהן אלמגור, 2003).

אולם, לצד מסקנה חד־משמעית זו, החוקרים מנסים לבטא אופטימיות וטוענים כי השסע הזה אינו מהווה איום קיומי על זהותה של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית (עמ' 475). על כך אפשר לחלוק, אם כי הדברים מחייבים מחקר ועיון נוספים (להשוואה ראו: נגבי, 2004; נהוראי, 2022; רכלבסקי, 2023).

חסקנות והחלצות

בדיון המסכם ובמסקנות המחקר בולט הרצון למצוא את עמק השווה, ולחפש אתיקה משותפת לשני הצדדים, עולם המשפט ועולם ההלכה, על ביטוייהם בתקשורת – **הארץ** ואמצעי התקשורת של המגזר הדתי. גם כאן יש כמה תובנות ומסקנות חשובות.

עיתון **הארץ** מתמקד בתפקיד המוסדי של התקשורת, בפיקוח וביקורת על הממסד הרבני, במטרה למנוע ממנו לנצל לרעה את כוחו, תוך קריאה להכרעות משפטיות שיגבילו אותו. לעומת זאת, אמצעי התקשורת המגזריים ממלאים תפקיד אחר – הם משמשים זירה ומרחב ציבורי לעיצוב דעת קהל, לחינוך ולחברות של ציבור הקוראים, תוך קריאה חוזרת ונשנית לאמץ את ההכרעות ההלכתיות והדתיות בסוגיה הנדונה.

המחברים מצביעים גם על הפער בין השפה הדמוקרטית-מערבית-ליברלית, המהווה את ליבו של השיח התקשורתי, במיוחד ב**הארץ**, ובין השפה הדתית-הלכתית, המדוברת בעיקר בין כותלי בית המדרש, ומאפיינת את אמצעי התקשורת המגזריים. הם ממליצים שאמצעי התקשורת בישראל ישאפו לדבר בשתי השפות, ואם אין להם יכולת לעשות זאת, לפחות ישתדלו לחשוף את קהליהם לקיום של שתיהן.

במובן הזה, המחקר חושף במלואו את השסע התרבותי, האידאולוגי, הערכי והמעשי העמוק הקיים בחברה הישראלית. אין זה שסע שנוגע רק ליחסי דתיים וחילוניים, לשמאל וימין או לדיון התרבותי-דתי עצמו, אלא לעצם השאלה של עליונות שלטון החוק במדינה.

סיכום הספר ומסקנות המחקר נובעים מבחירה מודעת של גישה נאיבית וחיפוש עיקש אחר העמק השווה, וכוללים קריאה מפורשת לרבנים עצמם, ולממסד הדתי כולו, לרסן התבטאויות קיצוניות. מהמחקר כולו עולה רוח של מתניות והכרה בכך שחופש הביטוי של רבנים אינו ערך מוגן וחיוני, וכי לא מוטלת עליהם חובה דתית לחופש ביטוי מוחלט. נהפוך הוא: הם נדרשים לגלות אחריות אישית וציבורית כדי לספק הכוונה רוחנית, מוסרית, דתית והלכתית, וגם כדי לזכות באמון הציבור.

לא נותר אלא להצטרף לתקווה ולקריאה לריסון ההתבטאויות ולהימנעות מהקצנה נוספת של המחלוקת המהותית בין שלטון החוק לשלטון ההלכה. מחלוקת זו, שעלולה לקרוע את המדינה, עומדת ביסודה של ההפיכה המשטרית שהובילה אותנו לסיפה של מלחמת אזרחים.

לפיכך, הספר שלפנינו הוא לא רק מרתק ועשיר, אלא גם קריאת השכמה לרבנים קיצוניים ולציבור תומכיהם. ניתן רק לקוות שגייע לידיעתם.

רשימת המקורות

- בנבנישתי, א' (1999). הסדרת חופש הביטוי בחברה מקוטבת. **משפטים**, ל, 29-67.
- ברק, א' (2014). **כבוד האדם: הזכות החוקתית ובנותיה** (כרך ב'). שריגים – ליאון נבו.
- כהן אלמגור, ר' (2003). מדוע יש להוציא דברי הסתה מגדר עיקרון חופש הביטוי. **מדינה וחברה**, 3, 561-584.
- נגבי, מ' (2004). **כסדום היינו? במדרון ממדינת חוק לרפובליקת בנות**. כתר.
- נהוראי, י' (2022). **המהפכה השלישית**. הוצאה עצמית.
- קידר, נ' (2015). **האם נכון לעגן את הזהות היהודית במשפט הישראלי?** מחקר מדיניות 107. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- קרמניצר, מ' (1999). פרשת אלבה: בירור הלכות הסתה לגזענות. **משפטים**, (ל1), 105-143.
- קרמניצר, מ' (2003). **הגנה על חופש הביטוי במשטר דמוקרטי**. דברי ימי העיון, 25-26 באפריל 2002. המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- קרניאל, י' ולביא-דינור, ע' (2022). **משבר אמון: השתקפותו בתקשורת ובפוליטיקה**. רסלינג.
- רכלבסקי, ס' (2023). **חמורו של משיח**. ידיעות ספרים.
- סטרן, י"צ (2002). **מדינה, משפט והלכה ב**. – עושר שמור לבעליו לרעתו: מקומם של המשפט ושל ההלכה בחברה הישראלית. נייר עמדה 31. המכון הישראלי לדמוקרטיה.

Fighting Climate Change through Shaming

Sharon Yadin, Cambridge University Press, 2023. 142 pages.

ורד אלישר*

במהלך החודשים שחלפו מאז טבח השבעה באוקטובר, ובייחוד מאז שפרצה מלחמת חרבות ברזל, הולך וגובר גל של התנגדות, ביקורת ואף איבה ממש, בייחוד במדינות המערב, תחילה כלפי ישראל ובהמשך גם כלפי יהודים באשר הם. תנועת המחאה האנטי־ישראלית, האנטישמית לפרקים, כוללת גם כמה ארגונים המזוהים בימים כתיקונם עם המאבק במשבר האקלים. גרטה טונברג, הצעירה השוודית שהפכה זה מכבר לאחד מסמלי המאבק, התבטאה בפומבי בכמה מקרים נגד מדיניות ישראל בעזה, תוך הימנעות מהתייחסות מפורשת לאירועי שבעה באוקטובר. עבור רבים מהפעילים בארגוני הסביבה בישראל, ובייחוד עבור מי שהפכו את המאבק העולמי במשבר האקלים למשימת חייהם, נקיטת העמדה החד־צדדית הזו נחוותה כסטירת לחי וזעזוע עמוק. מי שראו בעצמם חלק מקהילה על־לאומית שמטרתה המשותפת חשובה דיה כדי לגבור על מתחים לאומיים, דתיים ואחרים, גילו ברגע האמת שבעיני חבריהם למאבק הם בראש ובראשונה ישראלים, על כל המשמעויות הנלוות לכך, בדומה לחווייתם של אנשי אקדמיה רבים בעת הזו.

על אף האמור לעיל, משבר האקלים היה ועודנו האיום הגדול ביותר שידעה האנושות בעת החדשה, וככזה הוא נחשב משבר גלובלי, שרק שיתוף פעולה בין־מדינתי נרחב יוכל לו. אומנם, אימי השבעה באוקטובר, המלחמה בעזה, משבר המפונים והתעצמותם של האיומים הביטחוניים על המדינה, מרחיקים את העיסוק בשינויי האקלים מסדר היום התקשורתי, הציבורי והפוליטי בישראל, עד כדי דחיקתו לשולי התודעה הקולקטיבית - כאשר נקודת הפתיחה בכל הנוגע לעיסוק בנושא בישראל לא הייתה מבטיחה מלכתחילה - אולם אין בכך כדי לעמעם את האיום הממשי שכרוך בו, או להאט את קצב התפתחותו. על רקע ההכרה בהכרח להמשיך ולחפש פתרונות למשבר האקלים ולחיים בצילו, גם ברמה הלאומית והמקומית, ספרה החדש של ד"ר שרון ידין הוא חיבור אקטואלי ורב חשיבות.

* ד"ר ורד אלישר, המכללה האקדמית עמק יזרעאל (veredm@yvc.ac.il).

ידין מציעה בספרה גישה חדשנית ומעניינת להתמודדות עם משבר האקלים, ובייחוד עם הגורמים התורמים להאצתו, ובראשם התעשיות המזהמות: ביוש (Shaming) - פרסום מידע שיש בו כדי להביך, הנוגע לעוולות שמבצעים גורמים אלה, או לפערים בין הצהרות והבטחות ובין המתרחש בפועל. הנחת המוצא של גישה זו היא שכל אותם גורמים חרדים לתדמיתם הציבורית וחוששים מפני ההשלכות הכלכליות והפוליטיות שעלולות להתלוות לפגיעה בה, ולכן עצם האיום בביוש עשוי לשמש תמריץ לשינויים מבורכים במחויבותם למאבק במשבר האקלים.

הספר - למעשה ספרון בן מאה עמודים, מתוך סדרת הפרסומים של אוניברסיטת קיימברידג' *Organizational Response to Climate Change* - מציע גישה המשלבת בין כמה תחומי דעת ומחקר, ובראשם רגולציה בתחום משבר האקלים ומדיניות סביבתית. ידן גם קושרת בין אלו ובין פרקטיקות מקובלות במדיניות ציבורית, כמו ביוש רגולטורי, לצד התייחסות לחובה המוטלת על גורמים רלוונטיים להצהיר על סיכונים לסביבה הכרוכים בפעילותם. היא משלבת בין ניתוח תאורטי ונורמטיבי לניתוח מבוסס מדיניות, ומציעה דרכי פעולה מפורטות ליישום הרעיונות השונים.

בחלקו הראשון של הספר מוסבר הרעיון העומד בבסיס מנגנון הביוש. כאן גם מוצגת ההבחנה הנדרשת בין ביוש כאקט פוגעני המכוון כלפי אנשים פרטיים ובין ביוש כטקטיקה לגיטימית המכוונת כלפי ארגונים, מפלגות, חברות ועסקים, כמו גם כלפי נבחרי ציבור, אילי הון ובעלי תפקידים רלוונטיים אחרים, כאשר אלה פועלים בניגוד לטובת הציבור.

בחלק זה משרטטת ידן את קווי המתאר של משבר האקלים, כפי שהוא נחוה בהווה ובהתאם להערכות באשר למגמות עתידיות בעשור השלישי של המאה ה-21: מאפייניו הבולטים, האיומים והסכנות הכרוכים בו, נקודות ציון מרכזיות במאבק העולמי נגדו, והאתגרים הניצבים בפני הניסיון להרחיב את מנגנוני הפיקוח והבקרה, החיוניים להתמודדות עימו. כהמשך טבעי לדיון ברמה הגלובלית, מציגה ידן את הכלים שבאמצעותם מבקשות ממשלות ורשויות מקומיות לקדם מדיניות בשני מישורים משלימים: הפחתת הפליטות של חומרים מזהמים, שלתרומתם להאצת המשבר אין אח ורע (Mitigation), לצד היערכות רחבת ממדים ורבת פנים להתמודדות עם ההשלכות הבלתי נמנעות של החיים בצל המשבר (Adaptation). אולם, למרבה הצער, רובם המכריע של הגורמים המעורבים בקידום המדיניות כושלים כישלון חרוץ במבחן התוצאה: שיאים אקלימיים שליליים נשברים שוב ושוב, ומתגלה כי גם התחזיות הפסימיות ביותר לא תואמות למציאות; מנגנוני ההפחתה והאדפטציה נאכפים באופן חלקי בלבד; מדינות התורמות רבות להחרפת המשבר מסרבות לשתף פעולה עם

אמנות בין-לאומיות; וממשלות ורשויות מקומיות אינן מקצות די משאבים להתמודדות עימו, ובעיקר אינן מצליחות לרסן את בעלי ההון העומדים בראש התעשיות המזהמות. כפי שטוענת המחברת, נראה כי לנוכח המציאות העגומה של רצף כישלונות מהדהדים, הבשילו התנאים לבחינתם של מנגנוני פעולה חלופיים, ובראשם הביוש. גם ההכרה הגוברת של אזרחים במרבית מדינות העולם, ובייחוד בני הדור הצעיר, בצורך הדחוף לפעול, תורמת ללגיטימציה המתרחבת לאימוץ שיטות פעולה מעין אלו.

ביוש אקלימי (Climate Shaming) מוגדר בספר כך:

The act of publicly denouncing or condemning individuals, business organizations, and countries for acts, omissions, and decisions that contribute, on a large or small scale, directly or indirectly, to climate change (p. 7).

ידין מציינת - וזהו עניין מהותי להבנת התמונה הגדולה - כי נקודת המוצא לביוש אקלימי היא קבלת עקרון המפתח של משבר האקלים כמשבר אתרופוגני, מעשה ידי אדם. נדמה כי רק בשנים האחרונות נחלש קולם של המתנגדים לתפיסה זו, המתעקשים לראות במשבר זה תופעת טבע מחזורית וחולפת, ואילו העמדה המייחסת את עיקר האחריות לו לבני האדם הפכה מקובלת בקרב רוב רובם של המדענים, המדינאים, העיתונאים ויתר השחקנים הרלוונטיים. רק בתנאים אלה ניתן להצדיק נקיטת צעדים מכאיבים כלפי מי שמסרבים לשאת באחריות ולשלם את המחיר הכרוך בכך.

ידין מסבירה באופן בהיר ואפקטיבי את היתרונות הגלומים באימוץ טקטיקות של ביוש אקלימי, לצד האתגרים הטמונים בו, ובראשם הצורך להעביר מסרים קליטים וברורים הנוגעים לסוגיה מורכבת ביותר. עם אתגר דומה מתמודדים גם עיתונאים ואנשי חינוך, המבקשים להאיר את עיניהם של הדיוטות בכל הנוגע למהות המשבר ולדחיות שבהתמודדות עימו.

בפרק השלישי מוצגת בהרחבה שורת דוגמאות לטקטיקות ביוש אקלימי המקובלות באיחוד האירופי, בבריטניה, בארצות הברית ובישראל. למשל, בבריטניה פורסמה "רשימה שחורה" של ארגונים וחברות שהפרו חוקי אקלים בדרכים שונות, הכוללת את העונשים שהוטלו עליהם. המידע פורסם לעיני כול באתרים ממשלתיים, אך לדברי המחברת לא היה נגיש דיו, ההקשר לא היה ברור, והצגתו לא הייתה נהירה או מושכת עבור אזרחים מהשורה. גם דוגמאות אחרות שמביאה ידן מעידות על מימוש חלקי בלבד של הפוטנציאל הטמון במדיניות הביוש הרגולטורי בהקשר של המאבק במשבר האקלים. בסיכום הפרק, טקטיקות הביוש המוכרות מוצגות בטבלה, וזו בתורה מובילה ליצירת טיפולוגיה של מנגנוני הביוש השונים שזיהתה המחברת. זוהי אחת מחוזקותיו

הבולטות של הספר הקצר - ארגון המידע הקיים על אודות טקטיקות ביוש אקלים, ועיבוד יעיל ובהיר שלו.

בפרק הרביעי מתממשת מטרתו העיקרית של הספר: הצגת שורה של עצות ודרכי פעולה שנועדו להעצים את ההשפעות המיחלות של הביוש האקלימי, גם אם משמעותן הלכה למעשה היא הקצנה במדיניות הביוש, מעין "הסרת כפפות", בהתאם לעקרונות המטרה המקדשת (כמעט) את כל האמצעים. דרכי הפעולה המוצעות מתחלקות לחמישה אפיקים מרכזיים: חידוד המסרים המביישים והחרפתם; מתן במה נרחבת יותר לפרסומם ברבים; הצגת המידע באופנים שינגישו אותו לציבור; חשיפת עוולות בוטות מצד חברות וארגונים; ויצירת בידול בין משבר האקלים למאבקים סביבתיים אחרים. ידן מציגה את דרכי הפעולה בהרחבה, באופן מנומק, מבוסס ובהיר, ומצליחה לשכנע את הקוראות והקוראים לא רק בהיגיון הטמון בבסיסן, אלא גם בסיכוי הצלחתן.

בפרק הסיכום חוזרת המחברת על הצידוקים לקריאתה לאמץ מדיניות ביוש אקלימי אגרסיבית יותר. זאת, בעיקר לנוכח כישלונן המתמשך של פרקטיקות אחרות, העובדה שקורבנות הביוש הפוטנציאליים הם על פי רוב חברות ענק, שאינן בוחלות באמצעים למיסוך הנזקים שגורמת פעילותן, וכמובן המציאות המאיימת של האצת משבר האקלים, שיש בו כדי להדיר שינה מעיני כולנו.

עם זאת, מנקודת המבט של חוקרי תקשורת, נדמה כי חסרה הרחבה על אודות תפקידם ומקומם של אמצעי התקשורת והרשתות החברתיות ביישום הטקטיקות של ביוש אקלימי. הבמה התקשורתית אומנם מוזכרת לאורך הספר, אך רק כבדרך אגב. לכאורה, הדבר אינו מתיישב עם הדגש הרב המושם על מקורות היעילות של אסטרטגיית הפעולה הנדונה - חשיפת עוולות באופן שיוביל לעיצוב דעת קהל שלילית כלפי חברות וארגונים הדואגים לתדמיתם הציבורית (לצד Faming - חשיפה של עשייה פרו-אקלימית שתביא לעיצוב דעת קהל אוהדת). כיצד תתבצע חשיפה מעין זו ביעילות, אם לא דרך אמצעי התקשורת והרשתות החברתיות? דיון בתרומתם הפוטנציאלית של רשתות חברתיות ושל ערוצי תקשורת שונים ליישום מדיניות הביוש האקלימי היה יכול לתרום רבות לספר. אולם גם בלעדיו, מדובר בחיבור איכותי ורב ערך.

לסיים, זהו ספר מצוין, ענייני וכתוב היטב, המשלב בין ניתוח תאורטי מעמיק לעצות חשובות ושימושיות.

סקירת ספרים

מבעד לארון השקוף: דיוקן של להט"ב בקיבוץ

עמית קחה וסלביה פוגל-ביזאוי (עורכים).
האוניברסיטה הפתוחה יד טבנקין, 2024. 412 עמודים.

אלעזר בן לולו*

כמה זה לחוץ אז למה עיר?
סתלבט בקיבוץ בחצי מחיר
אנ'לא עובד קשה בשביל להיות עשיר.
לא מחפש כפיים אם זה לא בסוף ה'
עד שמצאתי מה חיפשתי קצת הרגשתי תקוע [...]
סתם בן אדם
שאוהב לגור בחור
ולקרוא לו מרכז העולם
("סתלבט בקיבוץ", פול טראנק, 2022)

לא מעט נכתב על הקיבוצים בישראל: על שינויים ארגוניים, על היבטים תרבותיים ולאומיים, על היותם מרחבים פוליטיים המשקפים דינמיקות ויחסי כוח בחברה הישראלית. מאז ומתמיד היה הקיבוץ סמל הממלכתיות, נציג בשורת של ההתחדשות היהודית בארץ ישראל והקמת המדינה העברית. מלבד ההקשר הלאומי-מקומי, לקיבוץ גם ייצוג מגדרי מובהק: ביטוי פרפורמטיבי של יהדות השרירים, ההטרסקסואלית כמובן, המחליפה תפיסות של יהדות אירופית רופסת, חלשה ופסיבית.

במסגרת הווייה סוציו-היסטורית תרבותית זו, מבקש הספר **מבעד לארון השקוף: דיוקן של להט"ב בקיבוץ** לבחון את מקומם של אלה שעשויים לערער דווקא על ההבניות הללו: להט"ב. ביטויים של פלורליזם, גיוון תודעתי ומגדרי, ביטויים גופניים שונים שמערערים על גישות דיכוטומיות, מופעים אי-בינאריים - כל אלו סודקים את השלמות ההטרונורמטיבית שהקיבוץ הציג בעבר ומציג גם היום. לפיכך, לא מפתיע שהמחקר על אודות חייהם של להט"ב בתקופות שונות בקיבוצים הוא דל ביותר. כאשר נחקרו חוויות חייהם השונות, החוקרים התמקדו בעיקר בתחושות הבדידות

* ד"ר אלעזר בן לולו, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוני' אריאל בשומרון
(elazar.benlulu@gmail.com).

והאחרות שנשזרו ביום-יום שלהם במרחבים משפחתיים וקהילתיים, אך לצד זאת, בעיקר בעשורים האחרונים, גם בהיבטים של קבלה. להט"ב רבים, מתוך חשש כבד, גזרו על עצמם שתיקה ארוכת שנים. הנה כמה ציטוטים המעידים על כך, של מרואיינות שקולותיהן הובאו במחקרים שונים בספר:

"הקיבוץ קבוצה מאוד סגורה [...] ידעתי שאני צריכה להסתיר, כי לא יאהבו אותי. הורים זורקים ילדים מהבית [...] היא שאלה אותי אם אני לסבית, הבן אדם הראשון. הרגשתי נוח להגיד לה כן" (שירה, עמ' 196).

"מגיל מאוד צעיר בקיבוץ שמתי חומה מהסביבה שלי. מחשבות אישיות, רגשות, לא שיתפתי את הסביבה [...] הנזק שהקיבוץ עשה לילדים הוא עצום" (חלי, עמ' 197).

"בשנה הראשונה שבת הזוג שלי היתה כאן איתי בקיבוץ, אנחנו שנתיים (ביחד). בשנה הראשונה אנשים לא אמרו לה פה שלום, היא היתה אוויר. ראו אותה כילדה, ראו את זה (הקשר שלנו) כלא רציני. ואז פתאום כשהתחננו, אז פתאום התחילו להגיד לה שלום" (לירן, עמ' 356).

אם כן, הקיבוץ ודאי לא היה מרחב בטוח, וגם בימינו הוא לא תואם להגדרה זו, אלא הוא זירה שעשויה לשעתק יחסי כוח. דהיינו, ניתן לזהות במדשאותיו הפסטורליות תופעות של להט"ב בופוביה ליברלית. מנגד, הקיבוץ מקדש גם ערכים של שוויון וקהילתיות, שהם אבני יסוד בקיומם החברתי של להט"ב. הדבר נכון בייחוד בקיבוצים שזוהו לאורך השנים עם עמדות פוליטיות יוניות, שמקדמות ערכים סוציאליסטיים ואוניברסליים. כפי שמתאר זאת עמית קמה במאמרו "אתה אף פעם לא לבד!": קולות עכשוויים של הומואים בקיבוץ:

החיים כהומו בקיבוץ לא רק אפשריים, נוחים ומיטיבים עם הפרט, אלא אף נכללים היטב במארג החברתי הקיבוצי [...] הנינוחות של חברי הקיבוץ מלמדת על אקלים דעות פתוח, סובלני וליברלי כלפי הומוסקסואליות. יתרה מכך, ההתערות המוצלחת של ההומו בקיבוץ מייצגת את הצורך או את הרצון להתכנס לתוך דלת אמותיה של חבורה להט"בית מסוגרת, שחבריה שותפים לתחושת אחרות המבודדת אותם מן הכלל. הכמיהה של להט"ב ישראלים רבים להתכנס לתוך ליבה של החברה הכללית ניכרת היטב גם בקרב חברי הקיבוץ. החפצים למזער את הפערים בינם לבין סביבתם ולהיכלל בה ללא עוררין (עמ' 291).

לפיכך, אסופת המאמרים שלפנינו תורמת תרומה רב-קולית לתיקון מחיקתה של ההיסטוריה הקווירית. היא מציעה התבוננות חשופה ואינטלקטואלית בחוויותיהם של להט"ב, אשר מלמדת על התפתחויות חברתיות, פסיכולוגיות ותרבותיות של להט"ב ישראלים לאורך השנים, ומאירה גם תמורות שחלו בקיבוץ ובמסגרותיו השונות. הספר כולל שלושה שערים המסודרים בסדר ליניארי, אשר עוסקים במקומם של להט"ב בקיבוצים בשנים עברו, ועד השנים האחרונות ממש: (א) עידן "הארון השקוף":

מהיווסדו של הקיבוץ עד שנות ה־70; (ב) סדקים ב"ארוך השקוף": שני העשורים האחרונים של המאה ה־20; (ג) פירוק "הארוך השקוף": תחילת המאה ה־21.

בהקדמה מציינים העורכים:

"הארוך השקוף" הוא קטגוריה אנליטית, המופיעה בעיקר בשני העשורים האחרונים במחקרים הדנים במיקומם של להט"ב בקהילות שונות. המשגה זו מאתגרת את הדיכוטומיה המלאכותית, שאין לה בסיס אמפירי ותיאורטי, בין "בתוך הארון" לבין "מחוץ לארון". משמעותו של "הארוך השקוף" היא שזהותם המגדרית ו/או המינית של להט"ב היא בבחינת מעין סוד גלוי בקהילה. דהיינו, הסוד ידוע וגם ידוע שהסוד ידוע, אך על כך לא מדברים. לעיתים מזומנות הארון המטפורי נוכח בחיי הפרט גם אם יצא מן הארון בפני קרוביו ובוודאי אם לאו. משמעות הדבר היא שאין מדברים על "זה", גם אם המידע לגבי זהותו ידוע, ובוודאי כאשר לא בוצעה הצהרה של ממש (עמ' 9).

המיזם המחקרי שממנו נולדה האסופה היה בראשיתו חלק מסדנאות מחקר בנושא מגדר וקיבוץ ביד טבנקין בראשות סלביה פוגל-ביזאוי. מקריאת המאמרים ניתן לזהות תנועה בין מספר צירים טמפורליים ומרחביים: בין הציר האישי לציר החברתי, בין אז להיום, בין המיקרו למקרו. חשיפת סיפורים אישיים - דוגמת סיפוריהם של גיורא מנור (במאמרו של דותן ברום) "לא יכולתי לחיות חיים כפולים": גיורא מנור, הקיבוץ והארוך השקוף") או קוקא (במאמרו של יובל יונאי "הקיבוצניק הגאה ראשון: יציאתו של קוקא מהארוך וניהול סגנון חיים הומואי בקיבוץ של סוף שנות השישים") - מאפשרת להכיר את רוח התקופה מנקודת מבט אינטימית וייחודית. הבאת קולותיהם של להט"ב וניתוח פרשני שלהם הם לב ליבה של העבודה ההיסטוריוגרפית, מלאכת התיעוד בעל פה, וכמובן המחקר האיכותני.

המחקרים מעניקים אפוא כבוד והכרה לפעולה הרטרופקטיבית. דהיינו, סקירת חוויות חיים, מיפוי ההתרחשות וכן הקונספטואליזציה לפרטי פרטים, מאפשרים לפרט להציב את הנרטיב שלו במרכז הכובד של הדיון על הקיבוץ. במידה מסוימת, גם אם לא במכוון, מהלך אפיסטמי זה משחרר את המרואיין מתודעה קורבנית וממיר אותה בתודעה של סוכנות (agency). על כן, אפשר אפילו לטעון שמתכוננת פה תנועה של הבניית זיכרון קולקטיבי־קוויירי קיבוצי, כזה המבקש לחבר בין האישי לקהילתי, ובין הקהילתי־להט"בי לקהילתי־לאומי.

המאמרים בספר מציעים טיפולוגיות שונות של תהליכי הבניית זהות וחשיפתה, אשר מנכיחים פעם אחר פעם את "שקיפותו" של הארון. במהלך חייהם, להט"ב נדרשים לצאת מהארון פעם אחר פעם, לעיתים עקב הנסיבות ולעיתים בזכות תנאים

המאפשרים זאת; כך או כך, מדובר בתהליך רפלקסיבי שחורג מגבולות של זמן ומקום מסוימים.

שקיפות זו לא פוסחת גם על מרחבים מקוונים. למשל, מחקרה של פוגל-ביזאוי "יש הומואים בקיבוץ - וזה בסדר גמור": להט"ב בקיבוץ בראי האתר mynet-קיבוץ" מראה עד כמה המרחב המקוון מגויס להנכחת שיח להט"ב על המתרחש בקיבוצים, ובו בזמן משמש ערוץ אפשרי לאיתורם. באופן אירוני, נראה כי יש דמיון בין החוויה האמביוולנטית של להט"ב במרחבים מקוונים - אשר מצד אחד יש בהם מרחב בטוח לתקשורת, שלעיתים היא אנונימית, ומצד שני הם שבריריים ואף עלולים להיות מסוכנים (מרציאנו, 2009) - ובין חויית החיים בקיבוץ.

יתר על כן, החוויות מימי הקיבוץ, והחזרה אליהן, מאירות גם תהליכים של הגירת להט"ב לערים המרכזיות, שבהן קיימות אפשרויות חברתיות ותרבותיות מגוונות יותר. אולם, ממאמרים הכלולים באסופה, כגון אלה של יפה ברלוביץ, זאביק גרינברג, עמית קמה, יעל בר צדק וגילי הרטל, עולה שחיים להט"ביים תוססים מתרחשים כיום גם בפריפריה הקיבוצית.

נוסף על כך, הספר תורם רבות לכל העוסקים במחקר איכותני ונרטיבי, וספציפית לדיסציפלינה של לימודי להט"ב. במחקר האיכותני בלתי אפשרי לנתק לחלוטין את החוקר מהשדה שלו, והעובדה שלא מעט מהכותבים והכותבות הם עצמם קיבוצניקים להט"ב, בעבר או בהווה, מראה שעבודת השדה היא עבודת זהות. זוהי איננה "כתיבה על", אלא "כתיבה את", שנעשית בהגינות, מונעת הטיות ומאפשרת רפלקסיה מעניינת.

לצד כל זאת, ישנן מספר אוכלוסיות שנכון יהיה להרחיב עליהן יותר. ראשית, הקהילה הטרנסית. מאחר שמרבית חוויות החיים בקיבוץ מושתתות על חלוקה מגדרית בינארית, הרי אנשים על הקשת הטרנסית עשויים לפרש רבות מהן, בעבר ובהווה, באופן שונה מסיסג'נדרים. למשל, אפשר לשאול כיצד הארון הטרנסי בקיבוץ שונה מזה שבעיר. אני סבור שהשיח הטרנסי עשוי להיות חיוני ולתרום בהקשר זה. כמו כן, הייתי מעוניין ללמוד יותר על הקיבוץ הדתי, וחוויותיהם של להט"ב דתיים בו. האם גם במרחב הקיבוצי בית הכנסת ותנועת הנוער משמשות זירות לשימור הסוד, או דווקא להפך? ומה בדבר קיבוצים דתיים שאינם אורתודוקסיים, כמו יהל ולוטן הרפורמיים או חנתון המסורתית-קונסרבטיבי - האם הם מרחבים מוגנים יותר ממקביליהם, או מאשררים כמותם מנגנונים של פיקוח, בקרה וקבלה?

שתי קבוצות אוכלוסייה נוספות שראויות למחקרי המשך, בייחוד בהקשר ניאור ליברלי המאתגר התמקמויות מעמדיות סוציו-אקונומיות, הן מזרחים ויוצאי אתיופיה.

אתניות היא חלק בלתי נפרד מחוויית החיים של להט"ב, ובייחוד בהקשר הישראלי, היא מהווה במקרים רבים מכשיר לקלסיפיקציה והדרה חברתית. מספיק להזכיר את המפגש השכיח והמצלק בין מזרחים לאשכנזים בחסות הקיבוץ ובסביבתו, ועל כן אני חושב שדיון נרחב על מזרחופוביה בקיבוצים הוא חיוני בהקשר זה (Gigi, 2018). כך גם בנוגע לגזע: אם ננסה לחשוב על "הקיבוצניק" בהא הידיעה, מובן מאליו שהישות המדומיינת נצבעת בלבן. אם כן, מעניין היה לבחון חוויות חיים של להט"ב מקבוצות אתניות שונות, כמו יוצאי אתיופיה וברית המועצות לשעבר, גם אם מדובר במיעוט או ב"דיירים זמניים" בקיבוץ. בהקשר זה, ראוי לבדוק גם את זמן השהות בקיבוץ - האם הפרט הוא חלק מההרחבה, נמצא בפרויקט תעסוקתי זמני, או בכלל במשפחה מאמצת? כל קונסטלציה טמפורלית כזו עשויה לחשוף מכניזם שונה של להט"בופוביה, מבחוץ ואפילו מבפנים.

לסיום, טקסט זה נכתב ביוני 2024, בתר טראומת שבעה באוקטובר, שהזמינה דיון פצוע ומחשבה מחדשת על הקיבוץ וגבולותיו. כלי תקשורת שחשפו תמונות קשות מנשוא מהקיבוצים, שיקפו וכווננו בזמן אמת את הטראומה לדורות. אפשר להמשיך את הפריצה אל הקיבוצים לפגיעה בסמל הישראליות, המסגרת שמסמנת במובן היסטורי עמוק את ההתיישבות היהודית בארץ ישראל. הפריצה לקיבוץ לא רק חושפת את העובדה שאיננו מרחב בטוח או מוגן, אלא גם מראה כי האנשים והנשים החיים בו הם איתנים, בעלי יכולת הישרדות, המשתדלים ליצור פרקטיקות קהילתיות גם כאשר הם רחוקים מבתם. בעת כתיבת שורות אלו, בעודם אוספים שברים וזיכרונות של שכול ואובדן, מאות קיבוצניקים וקיבוצניקיות מתנהלים בלי הקיבוץ, מחוצה לו, חלקם בעיר הגדולה. גם כאשר יחזרו אליו, לא יוכלו לחזור אל מה שהיה. אם נמשיל את היציאה מהקיבוץ ליציאה מהארון ה"שקוף", הרי מצד אחד היא עשויה להיות חוויית מקלט בטוחה ומכילה; מצד שני, בזמן שכולנו מתפללים לבנייה מחדש של הקיבוץ, אנו מייחלים לקריסת הארון, זה השקוף וזה האטום. **מבעד לארון השקוף: דיוקן של להט"ב בקיבוץ** הוא תרומה היסטורית-סוציולוגית חשובה לקידום חזון הומניסטי זה.

רשימת המקורות

מרציאנו, א' (2009). תפקיד הפורומים הווירטואליים בהתמודדותם של נערים הומואים עם תהליך היציאה מהארון. **מסגרות מדיה**, 4, 1-28.

Gigi, M. (2018). Relations between development towns and kibbutzim: Sderot and Sha'ar Hanegev. *Israel Studies Review*, 33(3), 121–139.

סקירת ספרים

זה נוגע בנו – על אמצעי תקשורת מבוססי חגג במאה ה־21.

דוד לוין, נחמל, 2022. 280 עמודים.

ארנת טורין*

ספרו של דוד לוין זה נוגע בנו - על אמצעי תקשורת מבוססי חגג במאה ה־21 עוסק במגע שלנו עם אמצעי תקשורת, בהיבט מוחשי ולא מטפורי. הוא מבקש לפענח את הערגה האנושית למגע, זו המשמרת בסביבתנו מדיה ותיקים כמו עיתוני נייר ותקליטי ויניל. חרף היתרונות של הספק ויעילות האצורים בחלופות הדיגיטליות, שטרות הנייר ותצלומי בני המשפחה על המדף עודם מלווים אותנו. הניתוח התרבותי, ההיסטורי והתקשורתי שהספר מציע מאפשר להעמיק את הבנתנו בנוגע למופע העכשווי של "קופסאות המסרים" - מסכי המגע של הטלפונים החכמים ואחידתנו ההדוקה בהם.

בספר זה, פענוח התופעה של מרכזיות חוש המישוש בממשקים שלנו עם המדיה נשען ברובו על תאוריית המזמינות הטכנולוגית (Technology Affordances). על פי התאוריה, מאפייני הטכנולוגיות כופים עלינו שימוש מסוים בהן, אך מנגד אופן השימוש כפוף לטווח של פרשנות אנושית. חשבו, למשל, על סרטון היתולי ויראלי שהופיע לפני כמה שנים ברשתות החברתיות: אישה צעירה מעניקה טאבלט לאביה הקשיש, ומקץ שבוע הוא מודה לה ואומר "כלי מצוין!" והיא נוכחת שהוא משתמש בו כקרח חיתוך במטבח. גישת המזמינות תשאל - אילו שימושים אפשריים מתוקף התכונות העיצוביות והתוכניות של הטאבלט? ותראה כי שני השימושים מתחייבים ממאפייני המכשיר. בדומה לכך, לוין סוקר את השימושים התוכניים והפיזיים של מדיה ותיקים וחדשים כדי לחשוף את סימני הזמן, את אופיו של המין האנושי ואת החברה שבה אנו חיים.

לפני הניתוח של כל מדיום בנפרד, מקדיש המחבר מבט מעמיק למשמעות המגע. בפרק זה, תופעה שקופה הופכת לנראית ומוחשית. תרומתם של החושים להתבוננות

* ד"ר ארנת טורין, מכללת גורדון ומכון הדסה ברנדייס (ornat@gordon.ac.il)

רציונלית בעולם ולהשגת מידע על אודותיו היא נושא שנדון בספרות הפילוסופית החל מהמאה הרביעית לפני הספירה. ראייה מאפשרת קליטת מידע רב במיידיות, בעוד חושים אחרים - מגע, ריח ושמיעה - דורשים זמן לעיבוד המידע. הפער בין מגע לראייה הוא אדיר, שכן איננו יכולים לגעת בשום אובייקט הנמצא מחוץ להישג ידנו, ולדברי לוי, "המגע הוא החוש האנושי הראשוני בסדר התפתחות החושים וקדום בכל הנוגע להכרה בחשיבותו כבוחן לאמת. האינטראקציה מבוססת המגע מחייבת קרבה והתוצר שלה הוא הותרת חותם על הנוגעים ועל מושאי הנגיעה כאחד" (עמ' 233). הספר חוצה דיסציפלינות, ומציג בין השאר אוסף עדויות לשוניות מעניינות, המנהירות את הקשר בין רגש למגע: אדם רגשני נחשב touchy, הבטחה לקשר בין אנשים היא keep in touch, ואילו בעברית, דברים "נוגעים לליבנו". הוא עובר דרך תובנות המחקר ההתפתחותי על חשיבותו של מגע עבור תינוקות, אל סיפור מגע הזהב של המלך מידאס במיתולוגיה היוונית, ומשם למחקרים בתקשורת בלתי מילולית, המראים כי לחיצת יד משפיעה על האינטראקציה בין בני אדם. בהמשך נסקרות תפיסות פילוסופיות שונות, מהעת העתיקה והחדשה גם יחד, ביחס למגע ולראייה. אזכיר כאן רק אחת מהן - זו של בכטין, שהקביל את ההבחנה בין ראייה למגע להבחנה בין תרבות גבוהה לנמוכה, כאשר המגע נתפס כחוש דל ויצרי, המשרת את פשוטי העם.

אחרי פירוק חוצה דיסציפלינות של משמעות המגע, חותר הספר לפענוח ההיצמדות שלנו למגע פיזי ומשמעותה לנוכח ההספק והיעילות שמציעות החלופות הדיגיטליות. לשם כך נדונים לעומקם ארבעה מקרי בוחן, כאשר הפרק הראשון מוקדש לנייר, שרבים התנבאו כי ייעלם מהעולם, אולם עד היום תעודות חשובות, המוכיחות למשל תארים אקדמיים או קשרי נישואין, מועלות על נייר; סופרים זועמים כאשר ספריהם יוצאים לאור בכריכה רכה; וכשאנו כותבים ברכת יום הולדת, אנו ממירים את הפתקים הצהובים בנייר עבה במיוחד. לדוד לוי יש תיבת תהודה תרבותית רחבה ועמוקה במיוחד, ממנה הוא דולה שלל הקשרים שהופכים את הקריאה בפרק זה לעונג מיוחד. הידע שלו בנכסי תרבות העולם משמש להמחשת השינוי: בימי קדם יוחס כוח לחפצים, שהתבטא למשל בשבועה בספר התנ"ך, נשיקה לטבעת המלך או מגע עם שרידי קדושים וחפצים פלאיים, אך בעת החדשה עבר מרכז הכובד אל תוצרי המהפכה המדעית וטכנולוגיות מבוססות ראייה, כמו המיקרוסקופ והטלסקופ, שדחקו את מעמד המגע.

בהמשך סוקר לוי את מעמדם של עיתונים וספרים מוחשיים, ובפרט בודק מה קרה לספרי הלימוד בידיהם של הילידים הדיגיטליים במוסדות החינוך. לאחר מכן הספר בוחן תקליטי ויניל ותצלומים מודפסים - דיוקנאות בני המשפחה הממוסגרים על

המדף ונשמרים באלבומים, שאנשים רבים העידו כי היו לוקחים אותם עימם אילו נאלצו לנוס מהבית - ושואל, מדוע הם עדיין חלק מהתרבות החומרית המרכיבה את חיינו? והפרק האחרון מבין מקרי הבוחן מתמקד בסמארטפונים, שתפעולם גם הוא נעשה באמצעות אצבעותינו.

חשבו על הספרים **בשם הוורד** מאת אומברטו אקו: בסרט המבוסס על הרומן, שון קונרי נוגע בהתרגשות בעותקים עשויים קלף מוזהב, הפרוסים על גבי שולחנות וכבדים לפחות כמותם. כל עותק כזה הוא חד־פעמי וייחודי, ובכל אחד מהם נטבע חותמם של מי שעלעלו בו לאורך דורות. בשנים שחלפו מאז, זרמו הרבה מים בנהר הצמצום והדחיסה, עד ההחסנים הניידים והטלפונים החכמים - תנועה מתמדת להגדלת ההספק והיעילות. אך כפי שלימד אותנו פוקו, "בכל מקום שיש בו כוח יש גם התנגדות", והאפוזיציה לשיטפון ההספק והיעילות התגלמה בתנועת ההאטה ושימור תוצרי העבר.

כדי להמחיש את הייחודיות של המדיה הוותיקים על פני העותקים הדיגיטליים, מוצגת בספר דוגמה משכנעת. מאירוביץ סיפר פעם כי ג'ין הארלו אמרה לאדם שחפץ לקנות לה ספר: "אל תקנה לי ספר, יש לי כבר ספר", ואז שאל האם אפשר היה להעתיק את התשובה גם ביחס לטלוויזיה - "אל תקנה, יש לי כבר אחת" (עמ' 31). אנקדוטה זו חושפת את ההבדל בין ייחודיותו של כל עותק מספר לבין קופסאות המסרים, המכילות מספר אינסופי של תכנים זהים. אני מלכסנת מבט אל הכרך המסוים של **אנקת גבהים** שניצב על מדף בספרייתי, וזוכרת היטב איך טולטלה נפשי כאשר קראתיו לראשונה כנערה. ידיי אחזו בכריכה זו ממש; זהו עותק ייחודי, גם אם הודפסו עותקים רבים של אותו הספר, ולכן איני רוצה להיפרד ממנו.

בתור מורה, איני יכולה לדלג על הפרק המעניין העוסק בהתרחשות בין כותלי בית הספר. הפרק השלישי, העוסק בילידים דיגיטליים, מתחיל בתיאור החדירה המסיבית של אמצעי הוראה דיגיטליים וההתלהבות מהמעבר לספרי לימוד דיגיטליים. הרבה תקוות נתלו במעבר זה, כגון הפחתת משקל מהילקוט הכבד של הילדים, שארנולד שוורצנגר קבע שהם טובים כמשקולות אימונים (עמ' 134), או התקווה שעדיין מרחפת מעלינו, שככל שהלימוד יהיה יותר דיגיטלי, כך תהיה הלמידה יותר נלהבת. אבל מטא־אנליזה של מחקרים בנושא העלתה שקריאה מנייר מובילה להבנה עמוקה בהרבה ממקבילתה הדיגיטלית. לווין תצפת על הסטודנטים שלו, ודיווח כי לפני בחינות הם מגיעים לכיתות מצוידים בסיכומים על נייר פיזי, וכי כאשר נותנים לסטודנטים לבחור בין ספר מודפס לדיגיטלי, 75 אחוזים יעדיפו את המודפס. מהן הסיבות, הוא שואל, שבעטיין דעכה הנהייה אחרי ספרים ומחברות דיגיטליים? ומשיב: היא אינה גוברת

על הנטייה לחומריות, על הצורך לחוש ספרים ומחברות. מכאן, שלא רק תוכנו של הטקסט הוא הרכיב המכריע בחוויית הלמידה, אלא גם הקוגניציה הנטועה בגוף. הוא מציג ממצאים של עשרות מחקרים המנתחים את ההבדלים בין קריאה ודפדוף בספר נייר ובספר דיגיטלי, ומנתח את הקשיים בקריאה ממסך: בעיית ההתמצאות במרחב של הספר, הבנת המכלול המוגבלת ויכולת התמרון המוגבלת. יתר על כן, עם האחיזה בטאבלט צצים שלל מסיחים דיגיטלים, המייצרים עומס קוגניטיבי והפרעה. לאחר מכן המחבר משווה בין כתיבה להקלדה, ובוחן את הפתגם "האם העט הוא המכשיר לחשוב איתו".

הפרק האחרון מבין מקרי הבוחן נקרא "לגעת במסך", והוא עוסק במסכי מגע של חפצים דיגיטליים. זמן רב עבר מאז ימי מכשיר המוטורלה האישי הנייד הראשון, ששקל 2.4 ק"ג. הקשר שלנו עם הטלפון החכם הוא אינטימי ודפוסי קניינו דומים לדפוסי רכישה של תכשיטים ובגדים יקרים, עם מעורבות רגשית דומה. המכשיר הנבחר הפך להארכה של כף היד והגוף. מסך המגע שונה לחלוטין מלחיצה על כפתור או הקלדה. קופסת המסרים מגשימה את אידאל ההספק והיעילות, והכול מתכנס אליה. במגע אצבע ניתן להעלים מועמדים לא רצויים מיישומני היכריות, להדליק פנס, להתקשר לחבר, להאזין למוזיקה, לקרוא עיתון או ספר, ללמוד ולעבוד.

אולם, יש קושי בכל הנוגע לקניות מקוונות, שכן למגע יש חשיבות רבה בקנייה - עלינו לגעת במוצרים כדי לרצות לקנות אותם. על פי מומחי שיווק, ידינו הן מעין מוח חיצוני, מלקטות מידע על טקסטורה, טמפרטורה, תנועה ומביאות אותנו להחלטה מושכלת. במגע יש הנאה, הוא יוצר תחושת אינטימיות ובעיקר עונג של בעלות. אם כן, איך מתגברים על היעדר המגע בקניות מקוונות? מתברר שכיום נעשים ניסיונות שונים לבטל את המסך ולהפוך את החוויה לרב־חושית ובלתי אמצעית. לויין סוקר טכנולוגיות כאלו: סרטי תלת־ממד עם הדמיות של ריח ומזג אוויר, משקפי מציאות מדומה, אוטארים במשחקי מחשב. אבל אף אחד מאלו אינו דומה ל"דבר האמיתי", ועדיין מי שהתאמן בנהיגה על סימולטורים לא יקבל רישיון נהיגה, וההוראה בזום מותירה אחריה תחושת חוסר.

אבל מדוע זה כך? מדוע חרף ההתפתחויות הטכנולוגיות - היעילות, החסכוניות, הירוקות, הנגישות, המהירות - עודנו נצמדים לחוויה החושית של תקליטי ויניל, תצלומים וספרי נייר? מדוע יש לנו תשוקה לגעת במשטח המסר - בחפץ המוחשי עצמו - ואיננו מסתפקים בצפייה בו? לפי לויין, כל האובייקטים המוחשיים חולקים שלוש תכונות מהותיות - יציבות, מובחנות וחד־פעמיות.

כפי שעשן מסמן אש, כך מסמכים, ספרים ומחברות, תקליטים ותצלומים מסמנים את יציבותם של חיי היום-יום ואת ההמשכיות והקשר בין העבר להווה. **יציבות** היא יכולתו של חפץ, אם ספר ואם תצלום, לשרוד לאורך זמן (עמ' 36). בניגוד לארעיות של הדיגיטלי, יציבות היא גם חוסר היכולת לשנות את הטקסט, הוא סגור וחתום, גבולותיו שורטטו עם ייצורו ואין דרך לשנותו. **מובחנות** היא ביטוי לשאיפה שלנו לזהות דמיון ושוני בין חפצים שונים ולהבחין בין טוב לרע. כתבי עת אקדמיים המוציאים מהדורה מודפסת מאותתים לכותבים על סלקציה קפדנית הכפופה למגבלת המקום על הנייר. כלומר, הדפסת מאמר היא חותמת איכות, המאפשרת לנו לדעת בוודאות שזהו מאמר טוב. **חד־פעמיות** היא חותם האישיות הייחודית, העותק הפרטי שלי, שניתן להבחין בינו לבין מהדורות אחרות - מה שאינו אפשרי בנוגע לשלל הטקסטים בקינדל או האלבומים בנגן שבקופסת המסרים.

לסיכום, זהו ספר מרחיב דעת ומהנה עבור כל חוקרת תקשורת, איכותני או כמותני, קונפליקטאי או פונקציונליסט, טכנולוגיסט או קונסטרוקטיביסט. החיסרון שלו הוא גם היתרון - הוא כולל שפע אנקדוטות מאירות עיניים, שאפשר להיסחף אחריהן בנקל ולאבד את זרם הטיעון המרכזי. למשל, במהלך הקריאה נשיתי בסיפור על קובלאי חאן, שהודיע לבני עמו כי מי שלא יכבד את שטרי הנייר שהחליפו את מטבעות הכסף, ייערף ראשו. היש עדות ברורה יותר לכך שהכסף הוא מבנה מדומיין של המעמדות השליטים? בשבוע שבו קראתי את עדותו של מרקו פולו בספרו של ליון, סיפרתי עליה לכל בני משפחתי ולתלמידיי, ואפילו עוברי אורח ליד משרדי לא נמלטו מפניי ומפני הסיפור. ספרים טובים מתאפיינים בכך שאחרי הקריאה בהם, שוב בלתי אפשרי לחשוב על הנושא הנדון - מגע במקרה זה - בצורה שבה הגינו בו קודם. הספר **זה נוגע בנו** מגשים במלואו את הקריטריון הזה. ומשפט אחרון: אף שהגישה של ליון אינה תואמת את דעותיו של מרשל מקלוהן, אין לי ספק שהוא היה אוהב את הספר.

תקצירים בערבית

الهامسات للأهالي: المميزات الشخصية و السكانية (الديموغرافية) لمديرات المجتمعات الأهلية في الفيسبوك

ليلاخ غال، جيني برونشتاين، تالي غزيت

الملخص

تقوم مديرات مجتمعات أهال (קהילות הורים) في شبكة الفيسبوك بإقامة وقيادة فضاءات إنترنتية (مרחבים מקוונים) يحصل فيها الأهالي على دعم وتعزير، وتؤمن ببناء علاقات مع أهال آخرين. المجتمعات الإنترنتية (קהילות המקוונות) تشكل مصدر معلومات ودعم اجتماعي للكثير من الأهالي. في عصر شبكات التواصل الاجتماعي، الذي تجدد فيه منظمات في هذا المجال أشخاصا لوظائف إدارة مجتمعات (ניהול קהילות)، ومؤسسات أكاديمية تعرض برامج تعليمية ومساقات في إدارة المجتمعات، ألحّت الحاجة إلى تحديد مميزات الشخصيات التي تنجذب إلى هذا المركز والتي تؤدي وظائف إدارة في مستويات مختلفة، تطوعا أو مقابل أجر، وإلى فهم ما هي الدوافع التي تقف وراء إقامة وقيادة مجتمع إنترنتي في موضوع معين. في هذا البحث، قارنا بين 160 مديرة لمجتمعات أهال في الفيسبوك وبين 393 عضوات وأعضاء في مجتمعات أهال (N=503)، وذلك بهدف اكتشاف فروق في المميزات السكانية (الديموغرافية) (السنّ وعدد الأولاد) وفي المميزات الشخصية (المرجسية، الإيثار (العمل من أجل مصلحة الغير)، السيطرة على النفس والتصميم). يمكن للمقارنة بين المجموعتين أن تلقي الضوء على المميزات الخاصة لمديرات مجتمعات الأهالي. تبين من النتائج أنّ هناك فروقا واضحة بين هاتين المجموعتين في المميزات: المرجسية، الإيثار والسيطرة على النفس، التي وجدت بمستويات أعلى لدى مديرات مجتمعات الأهالي. عدا عن ذلك، بذلت المديرات مجهودا أكبر في تحقيق الأهداف، لكنّه لم يكن هناك فرق كبير بين المجموعتين من حيث التتابع في المثابرة من أجل تحقيق الهدف. فيما يخص المميزات السكانية (الديموغرافية)، وجدت فروق واضحة بين المجموعتين من حيث السنّ وعدد الأولاد: مديرات مجموعات الأهالي أكبر سنّا ويوجد لديهم عدد أولاد أكبر ممّا يوجد لدى عضوات وأعضاء مجتمعات الأهالي.

عدم المساواة الرقمي: التحديات التي تواجه الطالبات البدويات في الفضاء الرقمي

هامة أبو كشك، ليثور سولوموفيتش

الملخص

أفراد ومجموعات من خلفيات اجتماعية واقتصادية مهمشة يواجهون عدم المساواة الرقمي. لعل من أبرز هذه المجموعات في البلاد المجتمعات البدوية في النقب. البدو في البلاد هم أقلية إثنية مهمشة، تقليدية ومحافظ، وتواجه التغيرات الاجتماعية والتكنولوجية المتعلقة بدمج التكنولوجيا في الحياة اليومية. يهدف هذا البحث إلى فحص العوائق والتحديات التي تواجهها الطالبات البدويات في الفضاء الرقمي، مع التركيز على التفاوت الرقمي من ناحيتين: الفجوة الرقمية في الإتاحة والوصول (ADD - Access Digital Divide) والفجوة الرقمية الاجتماعية (SDD - Social Digital Divide). فجوة الإتاحة والوصول هي عدم المساواة في الوصول إلى تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وملكيته، البنية التحتية المناسبة التي تسمح بالاتصال بالإنترنت وامتلاك الأجهزة الطرفية التي تمكن من الاتصال بالشبكة واستخدامها. أما الفجوة الرقمية الاجتماعية فهي نتاج الاختلافات المبنية على التصورات، الثقافة والعلاقات التي تؤثر على استخدام التكنولوجيا؛ وفي هذا السياق، استندنا إلى نظرية المعرفة الاجتماعية.

البحث الحالي يجمع بين المنهجين الكمي والنوعي. تمّ جمع البيانات الكميّة من خلال استبيان إلكتروني مجهول الهوية، شاركت فيه ٢٠٣ من الطالبات البدويات. أما الجزء النوعي فقد شمل مقابلات شبه منظمّة مع ٢٠ طالبة. تشير نتائج البحث إلى وجود تفاوت في الإتاحة والوصول إلى الإنترنت وامتلاك الأجهزة الطرفية. كما تُظهر النتائج مخاوف الطالبات من استخدام الإنترنت والشبكات الاجتماعية بسبب عوامل اجتماعية وعائلية ومؤسسية.

عندما يخرج فيستوك عن صمته: حنين وسخرية في البرنامج "اليهود قادمون"

ايتاي حرل"ف

الملخص

أثار البرنامج الساخر "اليهود قادمون" غضبًا جماهيريًا حتى قبل أن يتّم بثّه. والسبب في ذلك هو نشر المقاطع الترويجيّة (تريلر) للبرنامج الذي يظهر فيه كل من باروخ غولدشتاين ووجال عمير كشركاء في برنامج أطفال مزيف ويغنيان "أنا قاتل يميني" وذلك على ألحان موسيقى الأغنية "أنا أبقى أنا دائمًا" من برنامج الأطفال "فراشة لطيفة". لاحقًا، شمل البرنامج مقاطع إضافية تعيدنا بالذاكرة إلى برامج أطفال من الماضي، من بينها حلقة من برنامج "فراشة لطيفة" تتطرّق إلى النكبة، وحلقة من "في بيت فيستوك" وفيها فيستوك يعود من صبرا وشاتيلا.

بنظرة أوليّة، يبدو أنّ هناك تناقضًا بين الاستخدام الحينيّ لبرامج أطفال، الذي فيه يميل هذا الاستخدام إلى أن يكون حنينيًا، وبين السخرية، التي هدفها هو توجيه النقد. لكنّ هذا المقال يبيّن كيف أنّ الاستخدام الانعكاسي لـ "اليهود قادمون" للحنين إلى برامج الأطفال من سنوات الـ ٨٠ ليس فقط يوجّه الانتقاد الشديد تجاه المجتمع الإسرائيليّ في الماضي والحاضر، إنّما يزوّدنا بلغة وطرق تعامل مع الإسرائيليين الذين يوجّهون نقدًا تجاه المجتمع الإسرائيليّ وفي الوقت ذاته يشعرون بالانتماء للكوليكثيف الإسرائيليّ؛ انتماء نابع، من بين أشياء أخرى، من الماضي المُشترك لمُشاهدة البرامج نفسها في مرحلة الطفولة.

جنس قدر مع قيم نظيفة؟ مناقشة نقدية في السيناريو الجنسي للبورنوغرافيا النسوية

يعراه غيل غلازر، سولي ماي

الملخص

كُتِبَ الكثير عن الإدخال الآني للأفلام الإباحية إلى التيار المركزي. إلى جانب ذلك، تُشير الأبحاث إلى أن مشاهدة الأفلام الإباحية قد تؤثر على السيناريو الفردي في قضايا مثل الرؤية الذاتية للجسم ومنظومات العلاقات، وتصميم جنسية رجالية غير متساوية وحتى أنه قد تكون عنيفة. الإباحية النسوية، التي وُلِدَت في خضم حروب الجنس النسوية في سنوات الـ ٨٠، تتطلع إلى اقتراح بديل يُمكن فيه، كأقوال المخرجة إيريك (هلكويست) لاست (Lust)، للجنس أن يكون "قدرًا"، وبموازاة ذلك أن يعرَى قِيَمًا "نظيفة"؛ معنى ذلك، أن تكون سينما الهدف منها الاستثارة الجنسية، لكن يقف وراء هذه السينما إيديولوجية أخلاقية، لا تتميز بالجنسية وغير استغلالية. في المقال الحالي، تدور المناقشة حول فيلم لاست "الجواز" (The Wedding) (٢٠٢٣) كبحث حالة تُمثّل هذا التطلع، بواسطة تحليل مضمون وبواسطة تعبير سينمائي. وعليه، فإنّه عند إجراء مناقشة حول هذه المواضيع نحن نشير إلى التوتر الدائم بين مَشَاهِد مكيديّة تأمرية مُصحّحة، جوانب تذكّر ياباحية من التيار المركزي، وتعبير تربويّة (ديداكتية) عديمة الأصلة.

يوسف بن إسرائيل وتكون "الموسيقى الشرقية" في الراديو الإسرائيلي

دفيد بيرتس، موطي جيجي

الملخص

يتناول هذا المقال الشكل المُعقّد الذي استُقبلت فيه موسيقى يهود الدول الإسلاميّة في إسرائيل، عن طريق الراديو الإسرائيليّ الرسميّ - صوت إسرائيل. يتمركز المقال حول شخصيّة يوسف بن إسرائيل، الذي كان يشغل منصب رئيس قسم الفولكلور والموسيقى الشرقيّة في صوت إسرائيل على مدار أربعة عقود. الهدف من المقال تقصي الرؤيا التي تبناها بن إسرائيل، كما انعكست من خلال القرارات التي اتخذها فيما يخص رعاية أساليب موسيقى شرقيّة معيّنة وإبعاد أساليب أخرى، وذلك في إطار الوقت الذي خصّصه له مديره.

بحسب ادّعاءه، بن يوسف كان من جهة وكيل تغيير ومحفّز للثورة، ومن ناحية أخرى كان عاملاً مؤخراً لانطلاق "موسيقى الكاسيتات". تميّز تعامله مع موسيقى الدول الإسلاميّة بالازدواجيّة، واشتمل على الفصل بين ثقافة موسيقى شعبيّة و"رخيصة"، التي أُبعدت لأنها لم تلائم رؤياه في دمج ثقافة الشرقيين في إسرائيل من جهة، وبين موسيقى شرقيّة ذات مؤشرات موسيقى كلاسيكيّة كونسيرتيّة من جهة أخرى. بن إسرائيل تمكّن من تطوير ورعاية موسيقى من هذا النوع، من جملة ذلك من خلال عمله مع مطربين مثل جو عمّار، أو من خلال عمله كمبادر ومُنْتِج "مهرجان الغناء بأسلوب الطوائف الشرقيّة".

תקצירים באנגלית

The Parent Whisperers: The Personal and Demographic Uniqueness of Facebook Parent Community Leaders

Lilach Gal, Jenny Bronstein and Tali Gazit

Facebook parent community leaders establish and lead online support communities that empower and connect parents. These communities provide informational and social support to a large number of parents. In the age of social media, industry organizations are recruiting people for community management positions, and academic institutions are offering community management programs and courses. This growing interest in community management highlights the need to understand what motivates individuals to take on these roles, both volunteer and paid. In this study, 160 Facebook parent community leaders (administrators) were compared to 393 parent community members (N=553), in order to identify differences in personality traits (narcissism, altruism, self-control, and grit) and demographic characteristics (age and number of children). Parent community leaders exhibited significantly higher levels of narcissism, altruism, and self-control, as well as higher levels of perseverance in their efforts. However, there was no significant difference in consistency of interest. Parent community leaders were also older and had more children than parent community members.

Digital Inequality: The Challenges Facing Female Bedouin Students in the Online Space

Hama Abu-Kishk and Lior Solomovich

Individuals and groups from disadvantaged socioeconomic backgrounds often face digital inequality. In Israel, one such prominent group is the Bedouin society, an underserved, traditional, and conservative ethnic minority struggling with social and technological changes related to the integration of technology into everyday life. This study aims to investigate the barriers and challenges facing Bedouin female students in the digital space, focusing on digital inequality from two aspects: the Access Digital Divide (ADD) and the Social Digital Divide (SDD).

The Access Digital Divide emphasizes technological accessibility, referring to the availability of infrastructure at the place of residence and ownership of a device that allows connection to and use of the network. In contrast, the Social Digital Divide arises from differences based on perception, culture, and interpersonal relationships that affect technology use. This aspect of the study is grounded in Social Cognitive Theory.

This mixed-method study combines quantitative and qualitative approaches. Quantitative data were collected through an anonymous online questionnaire answered by 203 Bedouin female students. The qualitative component involved semi-structured interviews with 20 students. The findings indicate inequalities in network access and technology ownership. Additionally, the results highlight concerns among these students regarding internet and social media use, influenced by environmental factors such as social, family, and institutional pressures.

When Fistuck Breaks the Silence: Nostalgia and Satire in the TV Show 'The Jews are Coming'

Itay Harlap

The satirical show *Hayehodim Baim* (“The Jews Are Coming”) caused public outrage even before it aired. The reason: a promo that presented Baruch Goldstein and Yigal Amir as participants in a children’s program while singing “I am a right-wing murderer” to the tune of the song “I always remain me” from the children’s program *Parpar Nechmad* (“Nice Butterfly”). Later, the program presented sketches in which an episode of *Parpar Nechmad* deals with the Nakba and an episode of *BaBait shel Fistuck* (“At Fistuck’s Home”) in which Fistock returns from the Sabra and Shatila massacre.

At first glance, there seems to be a contradiction between the nostalgic use of children’s programs, which tends to be sentimental, and satire, which is critical. However, this paper will show how the reflective use that *Hayehodim Baim* make of nostalgia for children’s programs not only provides a harsh criticism of Israeli society but also provides a language and modes of reference for Israelis who find themselves critical of Israeli society and at the same time feel they belong to the Israeli collective. A belonging that stems, among other things, from the shared past of watching the same programs as children.

From Homonationalism to Shame: The Israeli Documentary Film 'Jonathan Agassi Saved My Life'

Raz Yosef

This article explores the role of the affective experience of shame in Tomer Heymann's documentary *Jonathan Agassi Saved My Life* (2018), about internationally successful Israeli gay porn star Jonathan Agassi. It argues that by emphasizing shame as constitutive of Agassi's queer identity, the film subverts the hypermasculine, Israeli, militarized image of his star persona. The film thus refuses to support the conservative trend of Israel's LGBT community that aims to remove stigmas from gay identities within a logic of homonormative and homonational sexual politics of "pride." In this film, shame becomes a refuge, a site of solidarity and belonging for Agassi as well as for Heymann, the filmmaker. Both resist mainstream Israeli gay politics and refuse to adopt the sexual and national identity that this normative logic demands. The question of queer identity in the film is organized around the formative experience of shame and based on the relation to others. Thus, the film, in effect, produces a queer sociability and ethics in shame.

Dirty Sex with Clean Values? A Critical Discussion of Feminist Pornography

Ya'ara Gil Glazer and Sol Mayer

Much has been written about the contemporary mainstreaming of pornography. At the same time, studies indicate that watching it may affect the individual sexual script and have negative effects on body image, gender relations, and intimate relationships, by shaping an unequal and even aggressive male sexuality. Born in the midst of the “feminist sex wars” of the 1980s, feminist pornography offers an alternative where, as suggested by erotic film director Erika (Hallqvist) Lust, sex can stay “dirty” while promoting “clean” values. In other words, hers is a cinema designed to sexually arouse, motivated by an ethical, non-sexist and non-exploitative ideology. The present article analyzes the content and cinematic means of her 2023 movie *The Wedding* as a representative case study. The analysis suggests four themes, that reflect agentic and confident feminine sexuality; diversity in terms of looks, ethnicity, age and sexual/gender identity; mutual and consensual interactions; and feminine creativity and playfulness. In discussing those themes, however, we point out the constant tension between corrective subversive scenes, aspects reminiscent of mainstream porn, and manifestations of inauthentic didacticism.

Yosef Ben Israel and the Formation of 'Mizrachi Music' within the Israeli Radio

David Peretz and Moti Gigi

This essay examines the complex way in which the music of the Jews from Islamic countries was received in Israel, through the official Israeli radio – Kol Israel. At the center is the figure of Yosef Ben Israel, who served as the head of the folklore and oriental music section at Kol Israel for four decades. The purpose of the essay is to trace Ben Israel's vision, as reflected in the decisions he made regarding the promotion of certain styles of Mizrahi music and the exclusion of others, within the time limit made available to him by his managers.

We claim that Ben Israel was on the one hand an agent of change and a catalyst for the revolution, and on the other hand a hindering factor in the breakthrough of “cassette music”. His attitude towards the music of the Jews from Islamic countries was dual, and included a separation between popular and “cheap” musical culture – which was excluded since it did not match his vision for the integration of Mizrachim culture in Israel – and between Mizrahi music with characteristics of classical concert music. Ben Israel promoted this type of music, among other ways, through his work with vocalists such as Joe Amar, and as the initiator and producer of the “Singer Festival in the style of the ‘Edot Hamizrach’ (Jews from Muslims Countries)”.