

אוניברסיטת בר-אילן

”זה לא מפגש בין דתיים וחילונים”:

**זהויות יהודיות היברידיות באוכלוסיה הטרוגנית –
מקרה בוחן משדה ההתחדשות היהודית בישראל**

רגב בן דוד

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' אשר כהן מהמחלקה למדעי המדינה של אוניברסיטת בר-אילן.

תוכן עניינים

א	תקציר	1
1	מבוא	1
1	1.1 הקדמה מתודית: המבנה הספיקלי של שדה המחקר ושל העבודה	1
1	1.2 נרטיב מוביל: משבירת סטיגמות שלי על עצמי, דרך "פירוק חבילות" זהותיות, ועד להיפרדות מסטיגמות זהותיות על אחרים	2
4	2. סקירת ספרות	4
4	2.1 זהות יהודית במבט רב-ממדי	4
4	2.1.1 התפתחות הזהות האישית	4
4	2.1.2 זהות במבט רב-ממדי	4
5	2.1.3 מרכיבי זהות יהודית	5
6	2.2 קבוצות וזהויות יהודיות בישראל	6
6	2.2.1 הגישה הדיכוטומית	6
7	2.2.2 קבוצות-ביניים בחברה היהודית-ישראלית	7
11	2.2.3 דתיות וחילוניות: תזת החילון, פְּתֵר-חילוניות וממדי דתיות/חילוניות	11
15	2.3 שדה ההתחדשות היהודית בישראל	15
15	2.3.1 רקע: כניסה למודרנה והיווצרות הגוונים היהודיים המודרניים	15
16	2.3.2 הדיכוטומיה הזהותית בתקופת קום המדינה	16
17	2.3.3 המאבק בדיכוטומיה הזהותית	17
25	2.4 שאלות המחקר	25
26	3. שיטה	26
26	3.1 אוכלוסייה	26
26	3.1.1 אוכלוסיית המחקר	26
27	3.1.2 קבוצת המחקר	27
28	3.2 כלים	28
28	3.2.1 הלימת המתודה האיכותנית למחקר הנוכחי	28
30	3.2.2 תצפית משתתפת/מעורבת ומקומי ביחס לשדה המחקר	30
31	3.2.3 ראיונות חצי-מובנים	31
32	3.2.4 ניתוח חומרים כתובים משדה המחקר	32
32	3.3 הליך	32
32	3.3.1 מחקר גישוש	32
32	3.3.2 מדגם מכוון	32
33	3.3.3 עיבוד נתונים ספירלי ואינדוקטיבי: תיאוריה מעוגנת בשדה	33
33	3.4 אתגרים של אתיקה מחקרית ושל מקומי ביחס לשדה המחקר	33
33	3.4.1 ראיונות	33
34	3.4.2 תצפיות	34
35	3.4.3 אתגרי "החוקר הפנימי"	35
36	4. ממצאים – פרק ראשון: מוטיבציות המשתתפים וההשפעה הזהותית של התוכנית	36
36	4.1 מוטיבציות של המשתתפים	36
36	4.1.1 מוטיבציות משותפות מרכזיות	36
39	4.1.2 בוגרי החינוך הממלכתי: השלמת הפער במורשת היהודית	39
42	4.1.3 מוטיבציות מאפיינות לבוגרי החינוך הממלכתי-דתי	42
43	4.1.4 עצם הבחירה במקום הטרוגני מבחינת רקע יהודי	43
44	4.2 ההשפעה של חוויית המדרשה על הבוגרים	44
45	4.2.1 התהליכים הזהותיים: היבטים שונים של זהות היברידית	45
60	4.2.2 התהליך האישי	60
62	4.2.3 התהליך הלימודי	62
64	4.2.4 התהליך החברתי	64

65	5.	פרק שני: ניתוח היבטים ארגוניים המאפשרים זהויות היברידיות
65	5.1	המרחב המאפשר: "יציאה מהגדר" אישית וזהותית
65	5.1.1	מאפייני המרחב: "מפרגן, מכיל, לא ציני, לא שיפוטי"
66	5.1.2	"לצאת מגדרנו": יצירת "מרחב משחקי"
68	5.1.3	כלים ארגוניים ליצירת הנורמות המתוארות
71	5.1.4	מרחב הטרוגני: יציאה הדדית מ"מרחב הנוחות" ופתיחות ל"שאלות קשות"
72	5.1.5	קהילת הבוגרים כאופק ומרחב זהותי בר-קיימא
72	5.2	ניתוח היבטים היברידיים בשפת הארגון ואצל מוביליו
72	5.2.1	ביטויי היברידיות נוספים בשפה הארגונית
74	5.2.2	ביטויי זהות היברידית אצל ראש המדרשה, מיכה גודמן
77	5.2.3	הרב דני סגל
77	5.2.4	"אחדות ההפכים": שפות הגוף המשלימות – וגושפנקא ל"להט של מתונים"
79	6.	פרק שלישי: ניתוח תפיסות הזהות היהודית של המשתתפים
79	6.1	מרכיבי זהות יהודית
80	6.1.1	המרכיבים ההשתייכותיים: לאום, קהילה, משפחה, מסורת
82	6.1.2	המרכיב הרוחני-אישי
83	6.1.3	זהות יהודית חובקת-כל
84	6.2	סמכות ואוטונומיה בעיצוב הזהות האישית
84	6.2.1	הגישה הרווחת: תהליך בירור ובחירה אוטונומית בין מנהגים
85	6.2.2	"כי ככה צריך": מחויבות זהותית-הלכתית פידאיסטית
86	6.3	ממדי דתיות/חילוניות
87	6.3.1	הממד ההתנהגותי-מעשי: מצוות ומנהגים
88	6.3.2	הממד הקוגניטיבי: אמונות ודעות
88	6.3.3	הממד הרגשי-חוויתי: רוחניות ורליגיוזיות
88	6.3.4	הממד התוצאתני-פוליטי: השלכות לגבי המרחב הציבורי והפוליטי
89	6.3.5	ממד הידע
89	6.3.6	ממד מקור הסמכות: אוטונומיה מול הטרונומיה
90	6.3.7	פתיחות מול שמרנות
91	6.3.8	הממד הבולט בממצאים: ההשתייכותי-מגזרי
93	7.	פרק רביעי: ניתוח המרחב הקהילתי-ארגוני מבחינת זהות יהודית
93	7.1	יחס להלכה
93	7.1.1	שבת
95	7.1.2	תפילות
96	7.1.3	כשרות
96	7.1.4	בין מדיניות הלכתית ברורה ואחידה לבין "הלכה מקומית" ועמימות
98	7.2	עמדות באוכלוסיית המחקר ביחס לסוגיות הללו
98	7.2.1	מקום הנשים והדיון סביבו
99	7.2.2	הנורמות ההלכתיות וקשיים של משתתפים דתיים איתן
101	7.2.3	קשיים השקפתיים של דתיים עם השיח במדרשה
104	7.2.4	מקום החילונים וקשיים של חילונים
106	7.2.5	תחושת המיעוט ההדדית (והמאזנת) של בעלי רקעים שונים
108	8.	פרק חמישי: מיקום אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות היהודיות
108	8.1	גבולות הגזרה הזהותיים של קהל היעד
108	8.1.1	רקע יהודי – וחלוקות פנימיות ב"קבוצות האב"
112	8.1.2	מאפיינים אישיותיים-זהותיים: פתיחות וחוסר-דוגמטיות
115	8.1.3	גבולות הגזרה ושאלת האגידה הארגונית: "יציאה מהארגון האידיאולוגי"
116	8.1.4	סיכום גבולות הגזרה הזהותיים: "שומרים וזוכרים" לעומת "נוטרים ושוכחים"
117	8.2	מיקום אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות היהודיות
118	8.2.1	פרשנות א': זהות לא מוגדרת, מרחב פוסט-מגזרי ("הרצף")
121	8.2.2	פרשנות ב': מרחב מפגש לזהויות שונות ומוגדרות ("המפגש")
123	8.2.3	פרשנות ג': זהות יהודית חדשה ואחידה ("הזרם")
125	8.2.4	פרשנות ד': מגזר, אף ללא זהות יהודית אחידה ("המגזר המגוון")

133	פרק שישי: היקף השפעה אפשרי והשלכות נוספות	9
133	9.1 בחינת אוכלוסיית המחקר דרך "משקפיים" זהותיות נוספות	9.1
133	9.1.1 אוכלוסיית המחקר והמסורתיות הספרדית-מזרחית	9.1.1
137	9.1.2 אוכלוסיית המחקר וההלכה	9.1.2
140	9.2 היקף ההשפעה הקיים והאפשרי	9.2
142	9.2.1 ההשפעה דרך קהילת הבוגרים	9.2.1
144	9.2.2 אתגר הנחלת המורכבות לדור הבא	9.2.2
145	9.2.3 חסמים אפשריים נוספים לקהל היעד הפוטנציאלי	9.2.3
146	9.3 השלכות פוליטיות: עמדות בסוגיות של יהדות ומדינה	9.3
147	10 סיכום, מסקנות וכיוונים להמשך	10
147	10.1 עיקרי הממצאים	10.1
149	10.1.1 בין עקיפת כותרות הזהות הבינריות להרחבתן והגמשתן	10.1.1
150	10.2 תרומת המחקר	10.2
150	10.3 מגבלות המחקר והצעות למחקרים עתידיים	10.3
151	11 רשימה ביבליוגרפית	11
i	Abstract	

"גי' של חול המועד. בוקר לימוד במדרשת עין פרת - תכנית בוגרים. בדרך הביתה תופסת ש' טרמפ. ברדיו מלהגים על ההערכות של המפלגות לקראת הבחירות. השיחה הרבה יותר מרתקת.

ש' גדלה בחינוך הדתי. הוריה נכנסו לסביבה דתית מרקע יהודי חילוני של חוץ לארץ. העלייה לארץ הייתה חלק מההתקרבות לדת. בחרו בישוב הומוגני דתי בלי הרבה ניואנסים. פתאום הם גילו שבחצר הפנימית של הבית גדל עץ אחר - משוחרר מהמסגרת הדתית הנוקשה, מאד יהודית אך פחות הלכתית. כששואלים אותה אם היא שומרת שבת היא מחייכת ועונה - 'לא שומרת אבל זוכרת'. ההורים לא מבינים. השכנים - עוד פחות.

כאן, בעין פרת היא משוחררת מהצורך להגדיר. החבורה הזו מבשרת לחברה הישראלית דגם חדש של יהודי - ישראלי. הקטלוג המילימטרי מפסיק להיות שימושי. מתחילים לפגוש מודל חדש שרוצה להגדיר את עצמו ולא את הזולת.

ש' יורדת מהרכב בדרכה הביתה והרדיו ממשיך בלהגו. התבונה הישנה של חכמי הפלגנות הישראלית נשמעת רחוקה, משמימה ובעיקר לא קשובה לזרמים החדשים שזורמים לנו כאן. החבורה הזו מייצרת תרבות חדשה שמערערת על המוסכמות הישנות ומחייבת לחדש את ההגדרות לישראליות - יהודית אחרת."

(הרב ד"ר בני לאו, פייסבוק, 4.10.2012)

"אולי החידוש של המדרשה באלון אינו בשיח בין שני הצדדים, אלא בנתינת לגיטימציה לחוסר הגדרה. כלומר, להיות מוגדר כ'לא מוגדר'. מרחב שהוא דינמי, אפילו לימינאלי. הזרם הוא מרכזי לא מפני שהוא נקודת מפגש בין שני צדדים שמעויזים לשלב דברים נוספים, אלא מפני שהוא מהווה בית לרבים החשים שהם חסרי בית. שאין להם בסיס (דתי / חילוני), שיצאו ממנו או שהגיעו אליו. במילים אחרות, המדרשה והחברה סביבה היא מקום שבו לא שואלים אותך 'האם אתה דתי' או 'חילוני', כשהאדם לא ניצב בפני שאלה הוא יכול פשוט לחיות את חייו. מותר לו להשאר במצב הלימינאלי, לא כאן ולא שם."

(יהודה גזבר, בלוג, 17.11.2015)

"כחלק מהיכרותי עם מערכות החינוך המשלב ועם קהילות מעורבות, התגבשה אצלי התבונה כי אין מדובר בזירת מפגש של המגזר הדתי והמגזר החילוני. [...] טענתי היא כי קם לו מגזר חדש שיש לו קהילות, ישובים, מוסדות, ארגון-גג (מירק"ם), רשתות חינוך ('קשת' ו'מיתרים'), גב פילנתרופי ('צו פיוסי' בעיקר) ניצנים של תנועת נוער ודמויות ומנהיגות המזוהה עמו. זהו מגזר לכל דבר וענין שאמנם מתגאה בהכלה, בשבירת החיץ הבין-מגזרי ובגבולות הגמישים שלו, אך הוא מגזר ככל המגזרים.

למעשה, הוא מגזר המכיל את כל אלה החוששים להזדהות כבני-מגזר. בתוך מגזר זה נמצא אנשים מרקעים שונים: מסורתיים, דתלי"שים, זוגות מעורבים, דתיים ליברלים, וחילונים בוגרי בתי המדרש הפלורליסטיים והמכניות הקדם צבאיות. מדובר בציבור מצוין של אנשים שהם אחד מהכוחות המניעים הטובים והחשובים שבחברה הישראלית כיום. המשתייכים למגזר זה נוהגים לדגול בזהות של- 'על הרצף', מונח שגור בקרב יוצאי מדרשת 'עין פרת' ובנותיה, אך זהות זו הינה פחות או יותר גורפת ומבדילה בין המשתייכים למגזר זה למגזר הכללי, החרדי או הדתי-לאומי. גם המונח 'פלורליסטי', מזוהה יותר ויותר עם אנשי המגזר המעורב-המשלב, והולך ומשמש כהגדרה זהותית-סוציולוגית לכל דבר."

(אלדד וייל, מקור ראשון, מוסף שבת, ה' באדר ב' תשע"ד, 7.3.2014)

- ◆ סמוך לזמן הגשת העבודה נפטרה במבי שלג, שכמה מרעיונותיה באים לידי ביטוי מרכזי בעבודה זו. אני מודה על הזכות ללמוד ממנה.

תקציר

עבודה זו הינה מחקר אתנוגרפי הלוקח כמקרה בוחן את בוגרות ובוגרי 'עין פרת' – המדרשה באלון, ארגון המהווה חלק משדה ההתחדשות היהודית בישראל. אוכלוסיית מחקר זו נבחרה כמושא לעבודה מפני שחבריה מגיעים מרקעים מגוונים מבחינה יהודית – בוגרי החינוך הממלכתי והממלכתי-דתי בעיקר (ומעטים גם מהחינוך הפרטי, החינוך החרדי והחינוך המשלב) – ומפני שרבים בה מצהירים על היווצרות של זהויות דינמיות והיברידיות בתחומה.

רקע

תופעת ההתחדשות היהודית בישראל בעשורים האחרונים מקיפה מגוון ביטויים של עיסוק מחודש במורשת היהודית – חידוש עצם העיסוק ביהדות בקרב ציבורים חילוניים, והתחדשות אופן העיסוק ביהדות בקרב ציבורים דתיים. תופעה זו היא חלק מתהליכי זהות דינמיים המתרחשים בישראל והקוראים תיגר על החלוקות המסורתיות למגזרים, ובפרט על ההבחנה הדיכוטומית "דתי/חילוני". חלק מהתגובות לתחושת הקיטוב החברתי החל משנות השמונים והתשעים היה הקמת קהילות מעורבות לדתיים וחילוניים, בתי ספר מעורבים ובתי מדרש מעורבים. רבות מהמסגרות הללו מאששות את הדיכוטומיה בכך שהמוטיבציה של המשתתפים בהן היא "להיפגש עם האחר"; מנגד, מסתמנים ניצנים של מרחב זהותי היברידי שאינו מאשש את הדיכוטומיה אלא חותר תחתיה בכך שחבריו אינם רואים את עצמם כמשתייכים לקבוצות שונות. המחקר מתמקד בתופעה אחרונה זו.

מסגרת תיאורטית

הרקע התיאורטי למחקר כולל ראשית את תחום **חקר הזהות** (זהות אישית, זהות קולקטיבית, זהות אתנית, זהות דתית) במבט רב-ממדי, כולל התייחסות לשלבי גיבוש הזהות בדגש על שלב המורטוריום (חקירה); שנית, את הנושא של **קבוצות וזהויות יהודיות בישראל**, במבט "בתר-חילוני" (post-secular) המערער על הבינאריות "דתי/חילוני" ומצביע על היווצרות של קבוצות-ביניים וזהויות-ביניים. מבט זה נשען על הפולמוס סביב "תזת החילון" ועל תיאוריות עדכניות להבנת היחסים בין מרכיבי זהות דתיים, חילוניים ואחרים. מושג מפתח בהקשר זה הוא **זהות היברידית** (משלבת), המצרפת יסודות מתוך עולמות ערכיים וזהותיים שונים, ומאתגרת את הקטגוריות הדיכוטומיות. ביטויי זהות היברידית נחקרו בשנים האחרונות ביחס למסורתניים, לדתליים, לחילוניים ולדתיים הלאומיים, והובעה שאיפה לגילויים דומים במסגרות המעורבות (דתיים-חילוניים); שלישית, נסקרת בהרחבה הספרות הקיימת אודות **תופעת ההתחדשות היהודית**.

מתודולוגיה

המחקר נערך בגישה איכותנית במסגרת הפרדיגמה הפרשנית-הבנייתית. הוא כלל ראיונות עם שלושה עשר אינפורמנטים, "תצפית משתתפת" בפעילויות במהלך השנים 2014-2016, ניתוח חומרים טקסטואליים משדה המחקר ואינטראקציות בלתי-פורמליות רבות. העבודה עושה שימוש ב"תיאור גדוש" מהתצפיות ונשענת על כלים נרטיביים בניתוח הראיונות. הבחירה במתודות איכותניות מותאמת לאופיו של שדה המחקר כדינמי, כמסתייג מההגדרות הקיימות וכמדגיש את רבדי הפרשנות והמשמעות של המעשים.

שאלות המחקר

כאמור, המחקר מתמקד באוכלוסיה המגיעה ממערכות חינוך שונות ומרקעים שונים מבחינה יהודית, ומנתח אותה מתוך שיח הזהויות היהודיות והקבוצות בחברה הישראלית, בדגש על שיח הזהויות ההיברידיות וקבוצות-הביניים בחברה. המחקר מתאר ומנתח היבטים הנוגעים הן לארגון עצמו והן למשתתפים בפעילויותיו, מתוך הבנת הזיקה ההדדית הצמודה ביניהם. שאלות המחקר הן אלו:

1. כיצד ניתן לאפיין את החברים באוכלוסיית המחקר ואת זהותם היהודית?
 - 1.1. כפרטים, באילו **כותרות זהות** הם משתמשים? אילו **מרכיבי זהות יהודית** דומיננטיים אצלם? כיצד הם מתייחסים למושגים **דתיות/חילונית**? מהם **מניעיהם לקיומם של מנהגים יהודיים**, ומהי **משמעותם** עבורם? האם הם מתאפיינים **בתפיסת זהות מהותנית או הבנייתית** (שגיא, תשס"ב)?
 - 1.2. כיצד ניתן לאפיין את גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר? מי אינם משתייכים אליה?
 - 1.3. מהן המוטיבציות של המשתתפים להגיע לתוכניות הארגון?
 2. מהן השפעות התוכניות עליהם? ומהם המאפיינים הארגוניים היוצרים את ההשפעות שנמצאו?
 3. כיצד ניתן לאפיין את המרחב המשותף באוכלוסיית המחקר? והיכן יש למקם אותה ביחס לקבוצות הזהויות המוכרות בחברה הישראלית?
 - 3.1. מהם מאפייניו של המרחב הקהילתי-ארגוני המשותף באוכלוסיית המחקר מבחינת נורמות יהודיות?
 - 3.2. איזה סוג שיח מתקיים בקרב אוכלוסיית המחקר, מבחינת **"שיח זכויות"** / **"שיח זהות"** (שגיא, תשס"ו), תפיסה של **רב-תרבותיות "פוליטית"** / **"קיומית"** (שגיא, תשס"ו)?
 - 3.3. לאיזה מהדפוסים של **"קהילה מעורבת"** עונה אוכלוסיית המחקר – אישוש הדיכוטומיה **"דתי/חילוני"** או חתירה תחתיה?

ממצאים עיקריים

התהליך הזהותי הבולט העובר על המשתתפים בתוכניות הוא **יצירת זהות היברידית, הכולל "פירוק חבילות" ושילוב בין יסודות מעולמות שונים**. הפרק הראשון מצביע על שתי מגמות סותרות ומשלימות בהתייחסות לכותרות הזהות "דתי/חילוני": מחד גיסא, התרחקות מהגדרות הזהות הישנות ויצירת "מרחב-אמצעי" לימני (ספן), שאחד הסמנים הבולטים שלו הוא הביטוי "על הרצף"; מאידך גיסא, חזרה לשימוש במונחי הזהות המוכרים אך מתוך הגמשתן והרחבתן.

הנורמות הארגוניות המאפשרות את התהליכים הזהותיים הללו כוללות פרגון, חוסר-שיפוטיים, חוסר-ציניות והכלה, והן יוצרות "מרחב משחקי" ותהליכים אישיים ובין-אישיים של "יציאה מגדרנו". תהליכים אלה מאפשרים בתהליך ספינלי גמישות זהותית לפרט עצמו ומקדמים אותו לעבר הכלת הזהות המורכבת של האחר. התהליכים האישיים מהווים לפיכך "מבנה-בסיס" שעל גביו מתאפשרים התהליכים הזהותיים כ"מבנה-על". מתואר כיצד הנורמות הללו מוטמעות כתרבות ארגונית מודעת ומכוונת.

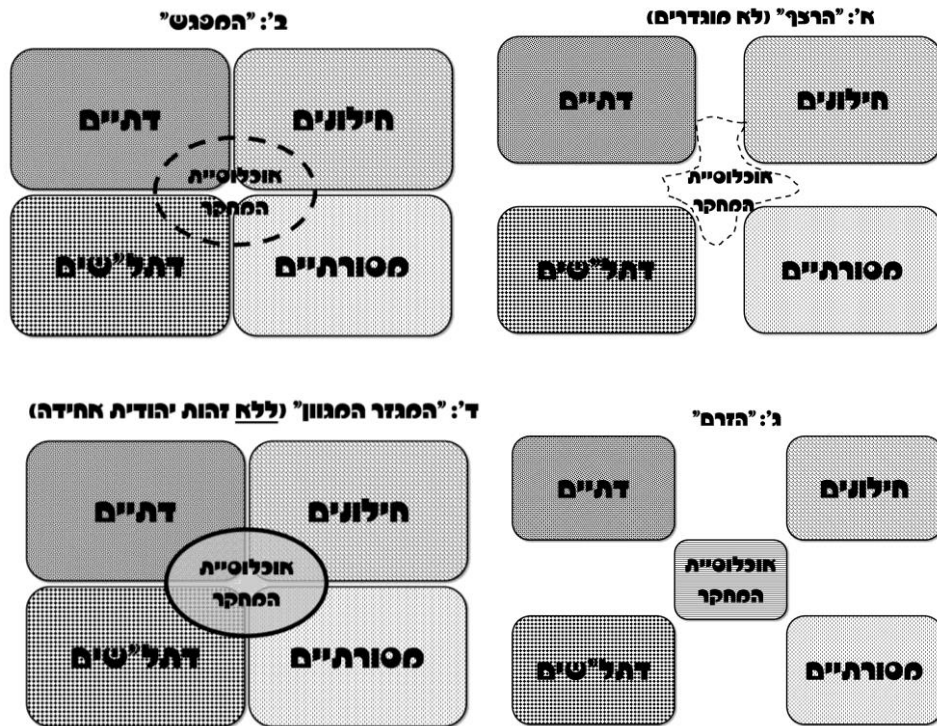
מרבית המשתתפים באוכלוסיית המחקר מבססים את זהותם היהודית על מרכיבים השתייכותיים (לאומי, קהילתי, משפחתי, מסורתי) ופחות על מרכיבים אמוניים; בבחינת ממדי דתיות וחילוניות נמצא כי לא רווחת בקרבם תפיסה מהותנית של זהות דתית/חילונית, ומסתמנת הבנה של מושגים אלה כמציניים דווקא השתייכות סוציולוגית – הגמישה יותר מכל אחד מהממדים המהותניים הרווחים בספרות המחקרית כמאפיינים דתיות/חילוניות (כגון אמוני, התנהגותי, רגשי ועוד).

באוכלוסיית המחקר בולטת תפיסת זהות הבנייתית מתונה לגבי הזהות היהודית, והגישה הזהותית בה מבטאת "רב-תרבותיות קיומית", במובן של ראיית האדם עצמו כמכיל ריבוי מרכיבים. באוכלוסיה זו מתקיים "שיח זהות", שבו המשתתפים השונים פתוחים לעצב את זהותם מתוך המפגש עם בני-שיחם.

ההתנהלות ביחס לתחומים הלכתיים מרכזיים כגון שבת, תפילות וכשרות מאתגרת והארגון מתנהל בעמימות מסוימת סביבם. המרחב הקהילתי-ארגוני מאפשר שמירת הלכה ולשם כך מגביל במידת-מה את חירות המשתתפים, אך מצמצם מגבלות אלה ככל הניתן, ועל כן ישנו קושי בשמירת הלכה בפרשנותה המחמירה. במצב הקיים ישנם קשיים לכל אחת מהקבוצות באוכלוסיית המחקר, שאיתם מתמודד הארגון באמצעות הבלטת האג'נדה של השהייה המשותפת על פני אג'נדות ספציפיות כגון השיויונית או ההלכתית, וכן באמצעות הדגשת "היציאה ההדדית מאזור הנוחות", כלומר הבנת הרגישויות היחסיות של אחרים.

גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר מעוצבים על ידי מאפיין אישיותי של עצם הנכונות לשמוע דעות שונות תוך שהייה משותפת, הקשור למאפיין של מתינות זהותית: ברצף הזהויות היהודיות, טווח המשתתפים נע מחילונים המחפשים העמקת זהות יהודית ועד לשומרי הלכה שאינם דוגמטיים.

מוצגות ארבע פרשנויות אלטרנטיביות להתרחשות הזהותית באוכלוסיית המחקר ולמיקומה מול זהויות יהודיות קיימות: כמרחב פוסט-מגזרי של זהות לימינלית ולא-מוגדרת ("הרצף"); כנקודת מפגש בין בעלי זהויות דתיות, חילוניות ומסורתיות ברורות ("המפגש"); כהיווצרות של זהות חדשה, אחידה וברורה ("הזרם"); וכקבוצת השתייכות סוציולוגית על אף הגיוון הפנימי באורחות החיים היהודיים ("המגזר המגוון"). לטענתי, הנטיות השונות קיימות בקרב מובילי הארגון והמשתתפים ואף משתנות עם הזמן, כאשר הראשונה והרביעית הן הדומיננטיות ביניהן. התרשים הבא מציג באופן גרפי את ארבע הפרשנויות:



הפרשנות הראשונה מחדשת בכך שהיא מגלמת מצב זהות היברידי לימינלי יוצא דופן בהיותו וולונטרי וממושך; הפרשנות השנייה משמרת את דפוס "המפגש" המוכר ממסגרות מעורבות אך עשויה להצביע על הרחבתו לקבוצות נוספות; הפרשנות השלישית עשויה להצביע על גוון חדש במפת הזהויות; הפרשנות הרביעית מחדשת בגלמה את "המרכז הדומם" (במונחיו של צ'ארלס ליבמן), "מרכז הפיצה" (במבי שלג), "מגזר התפר" או "המגזר הפלורליסטי". בפרשנות זו אין אישוש של הדיכוטומיה הזהותית, אלא להיפך: האוכלוסייה נראית מבחוץ כמעורבת, אך חברה משייכים את עצמם לאותה קבוצה *מלכתחילה*, ומעידים בכך על שינוי סדר החשיבות היחסי של הפרמטרים להשתייכות, והצבת הקריטריון ההלכתי במקום משני.

תרומת המחקר

תרומה אמפירית: ראשית, המחקר מספק חומרים איכותניים אודות מרחב שכמעט ולא נחקר עדיין בשדה ההתחדשות היהודית בישראל – משתתפים בשנות ה-20 וה-30 לחייהם מרקעים הטרוגניים מבחינה יהודית. שנית, מוצע שהעדויות המובאות בו מאששות השערה תיאורטית קודמת בדבר היווצרות "מגזר-תפר" ב"מרכז הדומם". **תרומה תיאורטית:** ראשית, המחקר מציע המשגה חדשה למתרחש ב"מרחבי התפר" שבין המגזרים הותיקים. שנית, מהעדויות להיווצרות "מגזר-התפר" מסתמן חידוש תיאורטי בהבנת המגזריות בחברה הישראלית. כמו כן, המחקר מעמיק את הבנתנו לגבי יצירת זהויות היברידיים, ממשיג אותן ומרחיב את הבנתנו בתהליכים המשלימים של עקיפת כותרות הזהות הקיימות ושימוש בהן תוך הרחבתן והגמשתן. **תרומה מעשית:** מוצע תיאור תרבות ארגונית המעודדת יצירת זהות היברידיים, והיא ניתנת ליישום חינוכי במקומות נוספים. בנוסף, להמשגות החדשות עשויה להיות השפעה מעשית על שיח הזהויות בישראל.

1. מבוא

1.1. הקדמה מתודית: המבנה הספירלי של שדה המחקר ושל העבודה

הסיפור של אוכלוסיית המחקר הוא בעת ובעונה אחת הסיפור של הארגון וזה של האנשים שמרכיבים אותו – הלומדים בתוכניות ואנשי הצוות, שרובם בוגרי התוכניות בעצמם. הצורה והחומר, המסגרת והתוכן, או הארגון והמשתתפים, אינם ישויות נפרדות ונבדלות; מתקיימת ביניהם השפעה הדדית מתמשכת, והם מעצבים זה את זה בתהליך ספירלי. כך, מכיוון שהמרואינים במחקר הם אחרי תקופת לימודיהם במדרשה, עצם האפיון של זהותם היהודית נושא בחובו במידת-מה את השפעת הארגון עליהם; מן העבר השני, אנשי הארגון מרבים לומר שחזון הארגון ופעילויותיו מתעצבים מתוך הקולות העולים מהמשתתפים, כך שניתוח הפעילות והזהות היהודית הארגונית-קהילתית אף הוא אינו יכול להיות מנותק מזהותם של המשתתפים.

בהתאם, גם הצגת הדברים בעבודה להלן היא ספירלית, ונעה בין אפיון המשתתפים לניתוח ממדים ארגוניים וחוזר חלילה. הצגה ראשונית של מסגרת הפעילות של הארגון ניתנת בסקירת הספרות (בצורה "רזה", כפי שעשויים למצוא מתעניינים מבחוץ באמצעות המרשתת), והצגה ראשונית של אפיון המשתתפים ניתנת בפרק השיטה (בעיקר באמצעות נתונים דמוגרפיים). **פרק הממצאים הראשון** מנתח את הציפיות שאיתן מגיעים המשתתפים לתוכניות המדרשה (4.1) ואת השפעת תוכניות המדרשה עליהם בציר הזהותי, האישי, הלימודי והחברתי, תוך שימת דגש מיוחד על הזהותי (4.2). **הפרק השני** מנתח את **המרכיבים הארגוניים** העומדים בבסיס השפעה זו. **הפרק השלישי** עוסק באפיון הזהות היהודית של **המשתתפים** דרך שתי מסגרות תיאורטיות מרכזיות: מרכיבי זהות יהודית (6.1) וממדי דתיות/חילוניות (6.3). **הפרק הרביעי** עוסק **במרחב הארגוני-קהילתי** מבחינת מאפייניו היהודיים: מתאר את ההתמודדות עם סוגיות של שבת, תפילה וכשרות (7.1), מנתח עמדות שונות בקרב **המשתתפים** ביחס למאפיינים הללו ומצביע על האתגרים עבור בעלי רגישויות שונות (7.2). **הפרק החמישי** מנתח את גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר (8.1) ומציע כמה פרשנויות למיקום אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות היהודיות (8.2). **הפרק השישי** בוחן את אוכלוסיית המחקר דרך שתי נקודות מבט זהויות שכנות ורלוונטיות – המסורתית-מזרחית וההלכתית (9.1) ובוחן את היקף ההשפעה הקיים והאפשרי של אוכלוסיית המחקר (9.2).

1.2. נרטיב מוביל: משבירת סטיגמות שלי על עצמי, דרך "פירוק חבילות" זהותיות, ועד להיפרדות מסטיגמות זהותיות על אחרים

המחקר נשען ברובו על ראיונות, ונוקט בגישה פרשנית-נרטיבית. מתוך שלל העדויות שעלו בראיונות, אני בוחר להביא בפתיחה קטע מורחב מדבריו של הבוגר שרון (שם בדוי, כמו כל שמות האינפורמנטים בעבודה), שבהם מקופלים המרכיבים המרכזיים שעליהם אני מצביע במחקר. מיד אחרי המובאה המורחבת אפרש את המוטיבים הללו, והם גם שבים ומופיעים כמובן לאורך העבודה.

במהלך הראיון ציין שרון כי בחווייתו בתוכנית, "הטקסטים עצמם לא היו העניין. מה שהיה הרבה יותר חשוב זה האווירה והתהליך האישי והחברתי שקרה". כאשר שאלתי על אותו תהליך אישי, פירט כך:

"כל מה שקשור לאיך שאני תופס את עצמי ואיך שאחרים תופסים אותי בקבוצה מאוד מאוד מאוד חיובית. לא ליפול לתוך הסטיגמות שלי על עצמי ושל אחרים עליי. זה הרגיש לי אולי כמו התהליך המרכזי במדרשה. דברים שאני יכול לעשות ולא יכול לעשות. כנראה שקורס התיאטרון עם עי' [מרצה – ר.ב.] היה הדבר הכי משמעותי שעשיתי, כי זה לא דבר שהייתי נוגע בו עם מקל לפני זה. וברמה החברתית, אז מתוך זה נגזר כנראה משהו שהוא לגבי המבנה החברתי או הפוליטי של חילונים, דתיים וכל הסיפור של הרצף.. היצירה של הרצף בכלל היא גם משהו שנוצר במדרשה, דבר משמעותי. [...]¹

שדתי וחילוני, או חילוני, מסורתי, דתי, חרדי זה לא ארבע קטגוריות דיכוטומיות שיש להן 'אתה או פה או פה'. בעצם במדרשה הבנתי שקיים מסורתי בכלל, כאופציה בכלל. אני זוכר שאחד הדברים שבדיעבד הבנתי הוא שמכיוון שאני ממשפחה שבה אתה או דתי או חילוני וכל מי שאנחנו מכירים שהפך דתי הפך דתי, כלומר כל מי שחי קצת לפי ההלכה חי לגמרי לפי ההלכה, או הרבה מאוד, ולכן כשאמרתי להורים שלי שאני הולך למדרשה הם מאוד נלחצו, כי הם חשבו שאני הופך להיות דתי. והאופציה של לקחת רק חלק – של לא לאכול בשר וחלב, לא לאכול חזיר וכן לאכול בשר וחלב, כן לשמור שבת ולא לשמור נידה.. לא היתה כל כך קיימת. האופציה בכלל לא ללכת עד הסוף. ואני חושב שבמדרשה יכולים להיאמר משפטים כמו 'אני דתי שלא מאמין באלוהים', 'אני חילוני שומר שבת וכשרות' – זה פשוט שובר את הדיכוטומיות והופך את זה לרצף, שבאמת כולנו מוצאים את עצמנו איפשהו עליו. [...]

זה מאוד מרחיב את הסל שממנו אני יכול לבחור דברים לחיים שלי. זה מאוד מקל עליי לקחת דברים שנניח המקור שלהם היה הלכתי – זה מאוד מקל עליי לא לדחות מראש טקסטים שנכתבו על ידי אנשים שמאמינים.. שרואים בהלכה כמקור סמכות או שנכתבו באיזשהו קונטקסט הלכתי. במובן הזה זה מאוד מרחיב את האפשרויות. גם ברמה הבינאישית זה משפר דברים כי הדיכוטומיה הקונספטואלית יוצרת גם הרבה פעמים דיכוטומיות בין אנשים: אם מישהו הוא דתי אז זה אומר שהוא בהכרח א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח. אני זוכר שאבא שלי פגש, אתה יודע מי זה א' [חובש כיפה השייך לשמאל הפוליטי – ר.ב.], גרתי עם א' בצבא, ואבא שלי הוא קיבוצניק שמכיר דתיים, שפך עליו את כל עוולות.. הוא הניח שאי יצדיק את כל מה שעשתה הציונות הדתית מאז הויכוח על זכות הצבעה לנשים ועד הקמת יצהר. ואני חושב שאני גם הרבה זמן הייתי בתודעה כזאת. סביר שהיה לי יותר קל להיות בתודעה כזו, ושהמדרשה מאוד עיקרה את הדבר הזה. זה ברמה הבינאישית. זה שתי ההשפעות המרכזיות. [...]

¹ במובאות לאורך העבודה, שתי נקודות ללא סוגריים מרובעים מציינות השתתפות של המראיינת. כל מה שמופיע בסוגריים מרובעים הוא השלמות שלי: שלוש נקודות מציינות קטע שעליו דילגתי; לעתים השלמתי מילים שנקטעו (כגון בשורה האחרונה במובאה זו, במילה "מהסטיג[מות]"), ובאותם מקרים שבהם נראה לי שהדבר אינו משתמע לשני פנים, הותרתי את ההשלמה בסוגריים מרובעים ללא כל תוספת אחרת; במקרים שבהם הוספתי הערה מתוך ידע קודם/נוסף שלי או מתוך פרשנות שלי, ציינתי גם את ראשי התיבות של שמי, כמקובל. בנוסף, קטעים מודגשים במובאות שהן ממקור אוראלי ולא ממקור כתוב (כלומר מראיונות או תצפיות, להבדיל מציטוט ממאמר או מדיון כתוב) הם אפוא תמיד הדגשה שלי.

זה לא מבטל את זה לגמרי. עדיין אני רואה אדם עם כיפה, עם ציצית, בחורה עם שרוול עד לפה או עד לפה [מצביע על מתחת למרפק ועל פרק כף היד – ר.ב.], אנחנו מניחים את זה.. אני לא חושב שאפשר לגמרי להיפטר מהדברים האלה, ואני חושב שגם כנראה שקיצורי הדרך שהראש שלנו עושה, שהוא מניח משהו על מישוהו לפי המראה שלו, זה קיצורי דרך שהם די סבירים חלק גדול מהזמן. כנראה שלמרות שיש רצף ולמרות הכל, אני כנראה לא אתחיל עם בחורה שלובשת שָׁל על הראש. למרות שיכול מאוד להיות שהיא בכלל לא שומרת שבת. אבל זה פשוט מרכז. זה מקל על התהליך של לגלות שהבנאדם עם הכיפה שאני מדבר איתו אולי לא מחזיק בעמדות ימניות לגבי הפלסטינים. במובן הזה זה מרכז, זה מקל עליך לקבל את האופציה, מקצר את אורך התהליך של ההיפרדות מהסטיג[מות].. ממה שאתה מניח, ולגלות את האמת.²

שלד המהלך שאותו משרטט שרון הוא כדלהלן: בראשית דבריו, הוא מעיד כי העובדה שהיה בסביבה של קבוצה חיובית ולא שיפוטית אפשרה לו "לא ליפול לתוך הסטיגמות שלי על עצמי", לצאת מקונספציות מוקדמות שלו לגבי "דברים שאני יכול לעשות ולא יכול לעשות", ולהתנסות בדברים שלפני כן "לא היה נוגע בהם עם מקל", כלשונו. בנקודה זו הוא מציין שיכולת חדשה זו של חריגה מגבולות המוכר והנוח ושל בחינה מחדש של קונספציות התרחבה אל מעגלים נוספים – והובילה להבנה שגם הקטגוריות החברתיות אינן דיכוטומיות ושישן אפשרויות-אמצע שנשענות על "האופציה של לקחת רק חלק", "האופציה בכלל לא ללכת עד הסוף". הוא מצביע על שתי השלכות מרכזיות עליו מתוך פירוק הדיכוטומיות ויצירת הרצף: הראשונה היא הרחבת סל אפשרויות הבחירה היהודי שלו, והשנייה היא במבט על אנשים אחרים – כשבירה של "דיכוטומיות בין אנשים". כפי שראינו, האחרונה באה לידי ביטוי בשיפור היכולת להיפרד מהנחות מוקדמות לגבי האחר ולגבי עמדותיו המצופות. ההיפרדות מהסטיגמות לגבי האחר חוזרת וסוגרת אפוא מעגל שלם עם ההתגברות על הסטיגמות שלו לגבי עצמו, שאיתה החל את התהליך.

ניכרת בדבריו ההשפעה המתרחבת מהתחומים האישיים והחברתיים (כפי שמתבטא למשל בלגיטימציה שמקבל שרון, מאחרים ומעצמו, להתנסות בתיאטרון) אל התחום הזהותי (הלגיטימציה להתנסויות זהותיות-יהודיות וליצירת זהויות היברידיות, שמובילה גם לסובלנות כלפי זהויות היברידיות של אחרים). הנרטיב שאותו מציג שרון אורג יחד מוטיבים מרכזיים השזורים כחוט השני בעבודה שלפניכם. יתרה מכך, עבורי, כ"חוקר פנימי" בעל היכרות עם הארגון עוד טרם תחילת המחקר, יחס זה בין התחומים היווה הפתעה מוחלטת שעלתה מתוך עבודת השדה, וחיידשה לי משמעותית ביחס לאופן שבו ראיתי את הארגון עד אז.

² ראיון 6.4.14. פירוט הראיונות מובא בפרק השיטה להלן (3.1.2), ואת תאריכי הראיונות המצוינים בו איני מציין שוב בגוף העבודה בצד המובאות.

2. סקירת ספרות

2.1. זהות יהודית במבט רב-ממדי

2.1.1. התפתחות הזהות האישית

המחקר העוסק בהתפתחות הזהות נשען בחלקו על החלוקה של אריקסון (Erikson 1963; 1968) לשמונה שלבי התפתחות האדם, שהחמישי והשישי בהם הם גיל ההתבגרות והבגרות המוקדמת. מארסיה (Marcia, 1980; Marcia, 1966, על בסיס Erikson, 1968) התמקד בשלבי גיבוש הזהות ומנה ארבעה שלבים: בלבול או עמימות (diffusion), סגירות מוקדמת (foreclosure); קבלת מחויבות לזהות ללא חקירה או בחינה), חקירה (moratorium; בחינה מודעת של אפשרויות זהותיות) והשגת זהות מגובשת (achievement) (ראו גם טור-כספא שמעוני ואח', תשס"ד: 17-18). ארנט (Arnett, 2000) מצביע על גילאי 18-25 כשלב התפתחותי הנבדל מגיל ההתבגרות כמו גם מהבגרות המוקדמת, ואותו הוא מכנה "בגרות בהתהוות" (Emerging Adulthood). לשיטתו, בשלב זה מתרחשת חקירה זהותית ועיצוב אישיות. מאפייני שלב זה, המהווים בסיס לאותה חקירה – השחרור מהתלות של גיל הילדות והיעדר המחויבויות של עולם המבוגרים (Arnett, 2000: 469) – מהדהדים את מאפייני הלימניוליות (Turner, 1967).

2.1.2. זהות במבט רב-ממדי

תיאוריות העוסקות בזהות מבחינות בין זהות אישית, המאפיינת את הפרט ובחלקה מבדילה אותו מאחרים, וזהות חברתית (מכונה לעיתים גם זהות קבוצתית, או קולקטיבית), המאפיינת קבוצות של אנשים, ושומנה שאובים מרכיבים רבים של הזהות האישית (ראו טור-כספא שמעוני, פלג ומיקולינסר, תשס"ד: 13-14 לסקירה). את הגישות כלפי מהות הזהות וכלפי תהליכי העיצוב/בירור שלה ניתן למקם על הסקאלה שבין תפיסה מהותנית של הזהות, המניחה את "קיום האני כשלעצמו, כיש שאינו מותנה או תלוי בהקשרים ההיסטוריים, החברתיים והתרבותיים שבתוכם הוא חי" (שגיא, תשס"ב: 22), דרך גישה הבנייתית מתונה שלפיה "האדם מעצב את זהותו בתוך תהליכים חברתיים וכתוצאה מזיקתו להקשרים תרבותיים, היסטוריים וחברתיים מסוימים" (שם: 29), ועד לגישה הבנייתית חזקה, שלפיה "אין קשר בין ההקשרים התרבותיים השונים שבהם בני אדם חיים; הם מספרים לעצמם סיפורים שונים בזמנים ובמצבים שונים, ללא גרעין של זהות בסיסית המארגנת את מכלול ההקשרים במסגרת משמעות לכידה" (שם: 26). בשיח הזהות שגיא מצביע על הבחנה חשובה בין זיהוי, שבו "המושא עצמו אינו גורם פעיל בזיהויו, הזיהוי מוטל עליו מבחוץ" בידי המשוחחים על אודותיו" (שגיא, תשס"ב: 13) לבין הזדהות, שהיא "פעולה תודעתית רצונית

שהאדם עצמו נוקט" והמשמרת את "קו היסוד הבסיסי של האישיות האנושית: האדם הוא יש המפרש את עצמו ומעצב עצמו בתהליך פירוש זה" (שם: 13).

מודלים רב-ממדיים של זהות מצביעים על היותה מורכבת משילוב של כמה ממדים, כגון הקוגניטיבי, הרגשי וההתנהגותי (Ajzen, 1982; Ashmore, Deaux, & McLaughlin-Volpe, 2004). **מודלים רב-ממדיים של זהות דתית** ממפים מספר ממדים כגון הריטואלי, האידיאולוגי, הקוגניטיבי, החווייתי והתוצאתני (consequential), כלומר זה העוסק בהשלכות הנוגעות למרחב הציבורי, שאליהם אתייחס להלן כ"ממדי דתיות/חילוניות" (ראו Kedem, 1995: 33-45 וכן בן-מאיר וקדם, תשל"ט: 353, בהתבסס על Glock & Stark, 1965; כן ראו Tarakeshwar, Stanton, & Pargament, 2003). יש לציין שבניגוד להקשר הנוצרי-פרוטסטנטי, בהקשר היהודי המושג "דת" נושא משמעויות ציבוריות, מוסדיות וקשורות לפרקסיס (מלמד, 2014; והשוו לגיימס, 1949; אוטו, 1999).

מחקרים העוסקים ב**זהות אתנית** מגדירים אותה כ"אותו חלק מתפיסתו העצמית של הפרט הנובע מידיעתו את השתייכותו לקבוצה חברתית, יחד עם הערך והמשמעות הרגשית הכרוכים בהשתייכות זו" (Tajfel, 1981: 255, בתוך Phinney, 1990: 500), ואף הם מצביעים על מספר מרכיבים כגון תחושת השתייכות, הגדרה עצמית, עמדות ביחס לקולקטיב האתני, ומעורבות חברתית ותרבותית (Phinney, 1990: 503-506; ראו גם טור-כספא ואח', תשס"ד: 35-40). המחקר מיפה גם שלבי גיבוש זהות אתנית לפי ממדי החיפוש והמחויבות של מארסיה (Phinney & Ong, 2007, בעקבות Marcia, 1980).

הזהות היהודית נכנסת גם להגדרה של זהות דתית וגם לזו של זהות אתנית, ועל כן שתי המסגרות התיאורטיות רלוונטיות לה.

2.1.3. מרכיבי זהות יהודית

העיסוק בזהות יהודית חוצה דיסציפלינות ונוגע בפרספקטיבות של זהות דתית ואתנית, ובהתאם לכך מקיף היבטים שונים, כגון: מידת דתיות (הנמדדת בעצמה, כאמור, במגוון דרכים), תחושת השתייכות לעם ישראל, השתייכות פעילה לקהילה, זיקה לתרבות יהודית, יחס למדינת ישראל, יחס לארץ ישראל, יחס לשואה ואחרים (ראו לדוגמה: הרמן, 1979; שביד, תשנ"ב; אורון, 1993; בר ויער, 2003; אורן, לוי-אפשטיין ויער, 2003; טור-כספא שמעוני ואח', תשס"ד; לזר, קרביץ וקדם-פרידריך, 2004; בן-רפאל ובן-חיים, 2006; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011; Pew, 2013; Pew, 2016). להלן אתייחס להיבטים הללו כ"**מרכיבי הזהות היהודית**".

הסקרים הכמותיים מעלים כי החברה היהודית-ישראלית מתאפיינת בזיקה רבה ליהדות (במובנה השונים), המתבטאת הן במישור התודעתי והן בשמירה על מסורות ומנהגים שונים: למשל, 93% גאים להיות יהודים ו-88% מעידים על תחושת השתייכות חזקה לעם היהודי (Pew, 2016: 79), ושיעורי קיום המסורות

היהודיות הנוגעות למעגל החיים ולמעגל השנה נעים סביב 80-90% (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 34-38; Pew, 2016: 109-110). לעומת זאת, שיעור השמירה על המסורת הדתית במלואה נמוך משמעותית: בסקר גוטמן ציינו 14% כי הם "שומרים על המסורת על כל דקדוקיה" ו-26% נוספים "שומרים במידה רבה", בעוד ש-44% "שומרים במקצת" ו-16% נוספים "אינם שומרים כלל"; גם בסקר Pew היוו שתי הקטגוריות הראשונות נתח דומה יחדיו (39%), אך "שומרים במקצת" ירדו ל-34% בעוד ש"אינם שומרים כלל" עלו ל-26% (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 26; Pew, 2016: 117; וראו מכון מחקר פיו, 2016: 39, להשוואה).⁴

את הנתונים מציגים הסקרים תחת חלוקת החברה היהודית-ישראלית לקבוצות. בסקרים מרכזיים מהשנים האחרונות נעים אומדני הקבוצות סביב השיעורים הבאים: 42-49% חילונים; 29-38% מסורתיים (באחד מהם נעשתה חלוקה בין 25% מסורתיים לא כל-כך דתיים ל-13% כמסורתיים-דתיים); 12-15% דתיים; 7-9% חרדים.⁵ חלוקה זו לקבוצות היא נושא החלק הבא.

2.2. קבוצות וזהויות יהודיות בישראל

2.2.1. הגישה הדיכוטומית

על אף החלוקה המקובלת לארבע קבוצות, בשיח הציבורי רווח השיח אודות "השסע הדתי-חילוני" כמפלג את החברה לשני מחנות שביניהם ניטשים מאבקים תיאולוגיים ופוליטיים (זיסר וכהן, 2003; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 59-60; Pew, 2016; דרומי, 2005; גביזון ומדן, 2003; ליבמן, 1990). אחת העדויות המוסדיות המובהקות לתפיסה דיכוטומית זו היא מערכת החינוך הממלכתית היהודית, שבמשך שישה עשורים היתה מחולקת ל"ממלכתית" ו-"ממלכתית-דתי".⁶ במישור הפוליטי נטען כי בעשורים הראשונים התמודדה הנהגת המדינה עם מתח זה בשיטה של דמוקרטיה הסדרית (דון יחיא, 1997), בעוד שבעשורים האחרונים מתרחשת

³ לפי סקר גוטמן, ל-85% "חשוב" עד "חשוב מאוד" לחגוג את חגי ישראל לפי המסורת, 90% רואים חשיבות בעריכת סדר פסח, 82% בהדלקת נרות חנוכה, 94% בעריכת ברית מילה, 86% בעריכת קבורה לפי המסורת היהודית, 92% בשיבת שבעה על קרוב שנפטר, 90% באמירת קדיש על הורים שנפטרו, 91% בעריכת בר-מצווה ו-83% בעריכת בת-מצווה (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 38-34); לפי סקר Pew, 89% מדליקים נרות חנוכה תמיד/בדרך-כלל (70%) או לפעמים (19%), ו-93% מקיימים סדר פסח (Pew, 2016: 109-110).

⁴ נתוני סקר גוטמן נאספו בשנת 2009, נתוני סקר Pew במהלך השנים 2014-2015.

⁵ כך לפי שלושה סקרים מרכזיים, ולהלן הפירוט:

אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 43% חילונים, 3% חילונים אנטי-דתיים, 32% מסורתיים, 15% דתיים, 7% כחרדים; **הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2011:** 42% לא-דתיים או חילונים, 25% מסורתיים לא כל-כך דתיים, 13% מסורתיים-דתיים, 12% דתיים, 8% כחרדים;

Pew, 2016: 49% חילונים, 29% מסורתיים, 13% דתיים, 9% חרדים.

⁶ משנת 2008 קיים זרם ממלכתי משלב, ומשנת 2013 החלו בהקמת זרם ממלכתי-חרדי. לצד החינוך הממלכתי פועלים מקום המדינה מוסדות חינוך פרטיים, ברובם הגדול חרדיים אך לא רק.

הסלמה ביחסים אלה (כהן וזיסר, 2003). על רקע זה צמחה גם קשת ארגוני חברה אזרחית במטרה לקרב בין הצדדים ולקדם הידברות (וינהבר, 2007 : 103-197; דרומי, 2005; גביזון ומדן, 2003).

מנגד, כמה מהמחקרים רחבי-ההיקף ערערו על תפיסה דיכוטומית זו, למשל על ידי הצגת מדרג או רצף לפי מידת קיום המצוות, שעליו ניצבות כלל הקבוצות בחברה (כגון בן-מאיר וקדם, תשל"ט : 360-361; לוי, לוינסון וכ"ץ, 1993). יתרה מכך, בעשורים האחרונים מתחזקים הערעורים על חלוקה בינרית זו: הן כתוצאה מהיווצרות של קבוצות-ביניים או "קבוצות גבול" חדשות, והן מקריאות ביקורתיות המערערות על תקפות החלוקה הדיכוטומית הזו מלכתחילה (גודמן ויונה, 2004; גודמן ופישר, 2004; שגיא, תשס"ו; ידגר, 2012; שנהב, תשע"ו). ארחיב על שתי מגמות אלה.

2.2.2. קבוצות-ביניים בחברה היהודית-ישראלית

בשנים האחרונות מסתמן שיח פחות מכליל ויותר רגיש לדקויות (ניואַנְסִי), שהחל בהרחבת הדיכוטומיה "דתיים-חילוניים" לטריכוטומיה "דתיים-מסורתיים-חילוניים", וממשיך להבחנה במגוון קבוצות-ביניים כגון "החרדיות הרכה" של החרדים המזרחיים (ליאון, תש"ע), הדת"שים (דתיים-לשעבר; גל גץ, 2011) והזרמים הדתיים הפרוגרסיביים (רוזנר, 2015; Rosner, 2012; כהן והרמן, 2013).

המחקרים העדכניים מצביעים על חלוקה פנימית בתוך המגזרים הגדולים: בציבור הדתי-לאומי מבחינים בין חרדי-לאומי, תורני-לאומי, דתי-לאומי-ליברלי ודתי-מודרני (מוזס, תשס"ט) ומצביעים על ה"אורתודוקסיה הפוסט-מודרנית" ("אורתופוסט"; רוזנק, 2006), ובציבור החילוני מבחינים בין "חילונים יהודים" לבין "חילונים ישראלים" (הרטמן, 2010 : 2-9), בין גישת "יהדות כתרבות" לבין גישת ה"חילוניות כהתנכרות ליהדות" (כ"ץ וקידר, תשע"ב : 93-152) ובין "חילוני לומד" ל"חילוני בור" (שגיב ולומסקי-פדר, 2007 : 291-294; וראו בהקשר זה גם שלג, 2000 : 300-309; אזולאי, 2010; שלג, 2010 : 27-105).

גם העיסוק המחודש בזהות המסורתית כזהות היברידיית המציעה סינתזה משתלב במגמה זו (בוזגלו, 2005; בוזגלו, 2008; ליבמן וידגר, 2006; ידגר, 2010; ידגר, 2012; כ"ץ, 2011). הוצע אף לייצר בתוכו חלוקה פנימית: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מבחינה בין "מסורתי דתי" ו"מסורתי לא כל-כך דתי" (למ"ס, 2011), ובר-לב (תשס"ד : 324-325) הציע להבחין בין "מסורתי הכרתי", "מסורתי טקסי" ו"מסורתי מאוזן".

לכך מתווספת גם התעוררות העניין ברוחניות בקרב הציבור הלא-דתי (אזולאי ותבורי, תשס"ח; קליין-אורון ורוח מדבר, 2010; נאמן, 2011; פסקל, 2013; וראו שלג, 2010 : 109-142 לסקירה).

מכנה משותף למגמות הללו הוא ש"קבוצות הגבול" מבטאות זהות היברידיה השואבת ממגוון עולמות. אך מעבר לטענה זו, נשמעה בספרות המחקרית אף טענה מרחיקת-לכת יותר, והיא שקבוצות אלו יוצרות בעצמן מחנה-אמצע, מעין "רוב דומם" או "מרכז נשכח" (Liebman & "Forgotten Center"; Susser, 1997), שהוא הטרונגי במונחי החלוקות המסורתיות ל"דתיים וחילוניים" אך הינו בעל מכנים משותפים המבחינים אותו משני המחנות הקיצוניים, הקטנים יותר. במאמריו השונים אפיין ליבמן את מחנה-האמצע הזה כמורכב מאלו שאינם דתיים במובן הפוליטי מחד גיסא (כלומר שהם אינם שואפים שכל היבטי המדינה יתנהלו בהתאם לחוקי הדת), ושאינם חילונים-אידיאולוגיים-אוניברסליסטים מאידך גיסא (כלומר אינם שואפים להפרדה מוחלטת של היהדות מהמדינה) – והוא מכנה מחנה זה "תרבות החילוניות היהודית" (ליבמן, 2001; ראו גם Liebman & Susser, 1998).

2.2.2.1. **קותרות-המשנה בזהות היהודית: ביקורת הבחירה בשדה הסמנטי הדתי**

פילוח הציבור היהודי לקבוצות נעשה לרוב לפי קטגוריות המוגדרות "על פי הגדרת הזהות הדתית" (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002: 5) או "מבחינה דתית" (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 26, 75). מדובר בוריאציות שונות על הסולם: חרדי/דתי/מסורתי/חילוני (ונטורה ופיליפוב, 2008).⁷ עצם העובדה שחלוקה ראשית זו משויכת לשדה הסמנטי של הדת (ראו גם למ"ס, 2011: 141-156), מעידה כי עורכי הסקרים משייכים את הזהות היהודית בעיקר לתחום הזהות הדתית, ולא למשל לזהות לאומית-אתנית או תרבותית – עמדה המשפיעה ודאי על עיצוב המחקרים ועל ניתוח תוצאותיהם (ראו ביקורת זו גם אצל חמו, 2008: 33-34). מבחינה זו, גם כאשר ניתנות קטגוריות זהותיות ניואנסיות יותר כמו "בין מסורתי לחילוני" (בר ויער, 2003 וכן אחרים) או "מסורתי דתי" ו"מסורתי לא-דתי" (למ"ס, 2011), הן עדיין ניצבות על סקאלת הפרקסיס ההלכתי. בניגוד לגישה רווחת זו, כמה מחקרים מסגרו שאלה זו באופן שונה (אף עם אותו סט תשובות): "השקפת העולם" (אורן ואח', 2003: 116), "הזהות היהודית" (בר ויער, 2003: 74), "הגדרה עצמית" (Pew, 2016).

בניגוד מעניין לבחירה בשדה הסמנטי הדתי, כמה מחקרים מצאו כי דווקא מרכיבי הזהות הלאומיים והתרבותיים דומיננטיים יותר מאשר הדתיים (Pew, 2016: 77; אורן ואח', 2003: 101-104, 120-121; בר ויער, 2003: 43, 81).⁸ יתרה מכך, אם בעבר היה מי שהצביע על הבדלים בדירוג המרכיבים בין מחקרים

⁷ בין אותן ואריאציות ניתן למצוא למשל חלוקה של "המסורתית" ל"מסורתית-דתית" ול"מסורתית לא כל כך דתית" (למ"ס, 2011), ניסוחים שונים לקטגוריה "חילוני" כגון "לא דתי" (לוי ואח', 2002), "לא דתי אך לא אנטי-דתי (חילוני)" (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011) או "לא דתי, חילוני" (למ"ס, 2011), ולעיתים קיימת בנוסף אליה עוד קטגוריה חמישית, "אנטי-דתית" (לוי ואח', 2002; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011).

⁸ סקר Pew שאל "בשבילך באופן אישי, האם להיות יהודי פירושו בעיקר עניין דתי, השתייכות לאומית, או עניין תרבותי?". 55% השיבו השתייכות לאומית או עניין תרבותי, 22% כעניין דתי, ו-23% כדת וגם לאום/תרבות; אורן ואח' (2003) ביקשו מנחקריהם להשיב על ההיגד "להיות יהודי פירושו בראש ובראשונה..." וזאת באמצעות האפשרויות הבאות: עם (92% השיבו בחיוב) / מורשת תרבותית (81%) / מורשת דתית (56%) / קבוצה אתנית (51%) / קבוצת גזע (27%). עוד הם התבקשו להשיב על ההיגד "יהדות פירושה..." מתוך האפשרויות: מורשת היסטורית (91%) / הווי ומנהגים המשלבים יסודות דתיים וחילוניים גם יחד (74%) / ארץ ושפה (74%) / שותפות גורל (67%) / אמונה בדת וקיום המצוות (57%);

בישראל לבין כאלו הנערכים ביתר העולם היהודי, ובעיקר בארה"ב (Elazar, 1999: 42-45); והשוו לדוגמה את אורן ואח' (2003, עם Mayer, Kosmin, & Keysar, 2001), הרי שמחקרים אחרונים הראו כי גם בקרב יהדות ארה"ב הממדים של מוצא ותרבות דומיננטיים יותר מאשר זה של דת (Pew, 2013: 54).⁹

מבט על השיח העברי של תחילת המאה העשרים מגלה שימוש במונחים שביטאו לא את מידת הדתיות של היהודים אלא את גישתם כלפי מרכיבי הזהות היהודית: כך למשל היו "הלאומיים", "החופשיים", "היהודים התרבותיים", "האדוקים" וכדומה. שיטת קטלוג זו במהותה אינה חד-ממדית ולפיכך אינה היררכית, אלא משרטטת כעין מפה מרחבית. סט המונחים ההוא הוחלף כאמור בקטגוריות המתייחסות לשדה הסמנטי של הדת, וחלק ממטרות המחקר הנוכחי הוא לבחון את מידת הרלוונטיות של כותרות הזהות הרווחות לאוכלוסיית המחקר.

2.2.2.2 מנהגים ומצוות: המחלוקת הפרשנית

לביקורת שהובעה בסעיף הקודם בדבר הייחוס לשדה הסמנטי הדתי יש ביטוי חשוב בניתוח משמעות המנהגים של יהודים. המחקרים המרכזיים שבחנו אמונות ופרקטיקות התייחסו במובלע לסוגי הזיקה השונים של יהודים ליהדותם, אך לא תמיד באופן ממצה או מספק. בעוד שהראו כאמור שקיימים מספר מנהגים מסורתיים המקוימים על ידי אחוז ניכר מקרב תושבי ישראל היהודים, כולל אלו שאינם מגדירים עצמם כדתיים או כשומרים על המסורת (בן-מאיר וקדם, תשל"ט; לוי ואח', 1993; Kedem, 1995; לוי ואח', 2002; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011), הרי שמשמעותם של ממצאים אלה (ובמידה רבה גם עיצוב המתודולוגיה מלכתחילה) נמצאת במחלוקת חריפה. בפולמוס זה חלוקים אלה המתייחסים לקיום המנהגים כאל קיום מצוות או "התנהגות דתית" והסבורים לפיכך כי הנתונים מצביעים על קיומו של רצף חברתי בהתאם למידת השמירה על המצוות (בן-מאיר וקדם, תשל"ט: 360-361; לוי ואח', 1993: 1; לוי ואח', 2002: 4-8),¹⁰ עם אלה הטוענים לעומתם כי ישנו הבדל איכותי בין קיום המנהגים על ידי אלו המגדירים את עצמם כחילונים ואלו המגדירים את עצמם כדתיים, ולכן אין מדובר למעשה באותה הפעולה. כך למשל טוען ליבמן כי

"ישנו קושי רב להבחין בין ההתנהגות הדתית במובן המקובל בספרות לבין התנהגות שמבוססת על ערכי המשפחה. לסדר פסח ולהדלקת נרות שבת יש ערך משפחתי של בילוי משותף, אך אין להם שום

⁹ בר ויער (2003) שאלו את נחקריהם – הורים לילדים במערכת החינוך הממלכתית, שאינם דתיים או מסורתיים – איזו מבין שתי ההגדרות של המושג יהדות מקובלת עליהם יותר: "יהדות היא הדת של העם היהודי" (24%) או "יהדות היא המורשת התרבותית והלאומית של העם היהודי (67%)"; וכן איזו מבין שתי האמירות הבאות מקובלת עליהם יותר: "להיות יהודי פירושו להיות שייך לדת היהודית" (10%) או "להיות יהודי פירושו להיות שייך לעם היהודי" (75%).

¹⁰ 62% תופסים את היהדות כמוצא ואו כתרבות, ו-15% כדת.

¹⁰ בן-מאיר וקדם מודעים לאפשרות של קיום מנהגים מתוך מניעים לא-דתיים, ובכל זאת מתייחסים לכך כ"התנהגות דתית": "ייתכן למשל, שאדם המדליק נרות חנוכה או משתתף בסדר בליל הפסח, עושה כך מסיבות של מסורת או של מקובלות חברתיות, וכלל אינו רואה את עצמו דתי, ואולי אף היה מגדיר את עצמו כאנטי דתי, אך אין בכך כדי לגרוע מהעובדה שאדם זה עושה מעשים שהם מסימני ההיכר של היהדות. על בסיס מימצאי מחקר זה, ניתן להסיק שחלקים רחבים מהאוכלוסייה היהודית בישראל מקיימים אלמנטים של אורח חיים יהודי מסורתי לא מתוך אמונה באלוקים, בתורה או בנורמה דתית המחייבת בתור שכזאת, אלא מתוך זיקה למסורת או מתוך היענות לנורמות החברתיות המקובלות בישראל. אבל, תהא הסיבה אשר תהא, קיימת כאן בהחלט מידה של התנהגות דתית, כאשר לענין זה דתיות מוגדרת כקיום אורח חיים יהודי." (שם: 361) מודעות זו לאפשרות המניעים השונים בתכלית ממקמת אותם למעשה בין שני הצדדים בפולמוס המתואר כאן.

משמעות דתית [עבור פלוני – ר.ב.]; מדובר במסורתיות משפחתית ולא דווקא במסורתיות דתית. (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 17)

ברוח זו טוען גם סמי סמוחה כי "לא הדת עומדת במרכז התודעה הישראלית, אלא הקשר ההדוק לתרבות היהודית, למורשת, למנהגים ולשפה. [...] היהודים בישראל מצליחים לפתח זהות יהודית גם בלי להיות דתיים", וכך הוא מתאר את החילונים כ"קרובים למסורת ולמורשת אך אינם קרובים לדת". (שם: 19-20; ראו גם את ביקורתו של ישראל ברטל המובאת שם: 17; את ביקורתם של גודמן ופישר, 2004: 366-370; Liebman & Don Yehiya, 1983; Kedem, 1995: 37-38; לבסוף, ראו Liebman & Katz, 1997 לדיון בממצאי הדו"ח של לוי ואח', 1993).

נקודת המחלוקת בין החוקרים הללו היא אפוא שאלת **המניעים** לקיום אותם מנהגים, או שאלת **משמעות** המנהגים **עבור המקיימים אותם** (גירץ, 1990). שילוב כלים איכותניים וכמותיים העלה חמישה מניעים ל"התנהגויות הקשורות למסורת ישראל"¹¹ (לזר, קרביץ וקדם-פרידריך, 2004): אמונה בסדר אלוהי; זהות אתנית יהודית; מניע חברתי; מניע משפחתי; המשכיות מהילדות. על אף קיומו של כלי זה, הסקרים הרחבים כללו שאלות פרשניות בודדות (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 34, 36), ורק חלק מזערי מהמחקרים מתייחס לרובד המשמעות והפרשנות. מחקרים איכותניים שעסקו באופן ציון חגי ישראל על ידי ציבור חילוני (דשן, 1997; דשן, 1998; פרומן, 2004; Shoham, 2014) מצביעים אכן על המשפחתיות כיסוד דומיננטי, בצד התמודדות מורכבת וביקורתית עם המרכיבים המסורתיים. כך מציין דשן (1997: 542) כי

"בהשוואה למשפחתיות, המרכיב הדתי קשה כמעט לכול. [...] סמלים מסורתיים חוסלו, והיו ביטויים של הסתייגות אירונית מן המסורת. [...] כמעט בכל האירועים שלנו ביטלו האנשים חלקים של הטקס המסורתי; חלקים אשר כן התקיימו, נוהלו לא אחת תוך גימוד ועירוני תוכן מִחֲלָל."

נדרש אפוא לברר את משמעות ההתנהגות עבור מי שמקיים אותה, ולהבין באיזו מידה מדובר במניע דתי, תרבותי, מסורתי, משפחתי, לאומי, או כל שילוב של הללו (ראו גם חמו, 2008: 41).

מספר מסגרות עשויות להסביר קיום מנהגים שלא מתחושה של ציווי דתי, ובהן "יהדות כתרבות", "יהדות כמסורת", "דת אזרחית" ו"יהדות כציוויליזציה": הראשון מתאר גישה לא-דתית ליהדות (שביד, תשנ"ה: 7-9) או לא בהכרח דתית (שלג, 2010: 92-94), המצדדת באימוץ של מגוון היבטים מתוך המורשת היהודית, מתוך תודעה של רציפות ובחירה (שביד, 1976; שביד, תשנ"ה: 164-165); השני מדגיש את ההמשכיות והנאמנות לדורות הקודמים (בוזגלו, 2005; בוזגלו, 2008; ליבמן וידגר, 2006; ידגר, 2010); השלישי מתייחס לתרבות המונחלת באופן רחב על ידי הממסד, וש במקרה הישראלי נשענת במידה רבה על יסודות מהמורשת היהודית, תוך הכנסת שינויים התואמים את מטרות המדינה והממסד (דון יחיא וליבמן,

¹¹ כך ניסחו זאת בשאלון (שם: 306), אף שלאורך המאמר עצמו הם מכנים זאת "התנהגויות דתיות".

1984 ; 1983) ; Liebman & Don Yehiya, 1983 ; האחרון מגדיר את היהדות כמכלול מקיף הרחב יותר מכל אחד מחלקיו – קבוצה אתנית, דת, תרבות, לאום פוליטי (Kaplan, 1967 ; אייזנשטדט, 2002).

2.2.3. דתיות וחילוניות: תזת החילון, פְּתֵר-חילוניות וממדי דתיות/חילוניות

2.2.3.1 תזת החילון ובתר-חילוניות

הסוציולוגיה של הדת ושל החילון בעשורים האחרונים מתמקדת בבחינה מחדש של תיאוריות שונות בנוגע לחילון. השיח אודות החילון מתייחס למגוון מגמות כגון מודרניזציה, נאורות, השכלה, הומניזם, לאומיות, עיור, תיעוש, צרכנות, אינדיבידואליזם, רציונליזם, אמפיריציזם ועוד. ספרות ענפה בעשורים האחרונים עוסקת ב"תזת החילון" – כותרת המתייחסת למכלול כתבים העוסקים בצמצום מקום הדת לנוכח המודרנה והחילון. יובל (2007 : xx-xviii) טוען כי החילון הוא מקבץ של תהליכים, ומונה שישה עיקריים : 1. אירכזה של הדת (דחיקתה ממרכז החיים) ; 2. אמנסיפציה של תחומים ארציים מפיקוח הדת (פוליטיקה, כלכלה, מדעי הטבע, פילוסופיה, מוסר) ; 3. התפוגגות חוויית הקדושה הזורמת מעולם אחר ("הסרת הקסם" במונחי של וובר) ; 4. משבר אמון בגורמי תיווך מסורתיים בענייני דת ; 5. ספק ודעיכת האמונה¹² ; 6. האישור העצמי של היחיד. לששת אלה מוסיפה פִּיֶשֶׁר (תשע"ו-א : 11) גם המרה של ערכי הדת בערכים מודרניים והתגברות החשיבה הרציונלית והמדעית לעומת חשיבה הנסמכת על על-טבע. שורשי התפיסות הללו מיוחסים להגותם של וובר (Weber, 1949), דורקהיים (Durkheim, 1995), פרויד, מרקס, ברגר (Berger, 1967) ועוד.

לתזת החילון קמו מבקרים ממספר כיוונים, ובהם : הטוענים אמפירית שהדת נותרה משמעותית ואף שכוחה מתחזק, כולל במרחב הפוליטי בחלק מהמקרים (Finke and Stark, 1992; Stark and Iannacone,) ; 1994; Lambert, 1999; Norris and Inglehart, 2004 ; ידגר, 2012 : 21) ; הטוענים שהשינויים הם תהליכים פנימיים העוברים על הדתות (Stark and Iannaccone, 1994 ; וככלל גישת "השוק הדתי") ולפיכך אין להגדירים כ"חילון" ; הטוענים כי הניגוד הבינרי דת/חילון הוא בעל כח תיאורי מוגבל ואינו מסביר בצורה מיטבית את המציאות (גודמן ופישר, 2004 ; ידגר, 2012 ; שנהב, תשע"ו) ; הטוענים כי מדובר בהשלטת אידיאולוגיה ספציפית על המדע והפוליטיקה (אסד, 2010 ; ידגר, 2012 : 28-38) ; הטוענים שתפיסת החילון נשענת על המודל הנוצרי-פרוטסטנטי, וממילא תוקפה מוגבל ביחס לדתות אחרות (אסד, 2010) ; המצביעים על ההשפעה הלא-אחידה של המודרניות במקומות שונים, שנוסחה כ"רב-מודרניות" (Multiple Modernities, Eisenstadt, 2000) או "מודרניות נזילה" (באומן, 2007).

¹² יובל מציין כי "נראה שדרגה מסוימת של דעיכת האמונה הדתית היתה דרושה כדי שתהליך החילון יתרחש בשאר ממדיו", אף שלפני כן ציין כי "חילון אינו כרוך בהכרח באתאיזם (שלילת מציאות האל), או באגנוסטיות (שלילת האפשרות לדעת אם אלוהים קיים), או בִּדְאִיזִם (שלילת מעורבותו של האל בענייני העולם), אף שהרבה פעמים הוא מופיע יחד איתם." (שם : xviii)

בין התאוריות החלופיות שהוצעו בהמשך לביקורות הללו יש המצביעים על היווצרות "דתות אזרחיות" (בעקבות Bellah, 1967), על "אמונה ללא השתייכות" (Davie, Believing without Belonging; 1990) ולחילופין על "השתייכות ללא אמונה" (Hervieu-Léger, 2000; Belonging without Believing; בהקשר היהודי ראו Cohen and Blitzer, 2008).

הכותרת "בְּתֵר-חִילוֹנוּיִת" (post-secular) מתייחסת למגמות שהן למעשה "בתר-תִּזְת החילון", וכוללת הן כאלה המערערות כליל על טענת החילון (Stark, 1999) והן כאלה המבקשות לעדכן ולנסח אותה מחדש (Gorski, 2000). פישר (תשע"ו-א: 12-18) מבחינה בין "הפרדיגמה הפרשנית-תרבותית", המניחה הבחנה ברורה בין חילוניות לדתיות ומנסה לפרש לאורה את התהליכים הלא-ליניאריים המתרחשים, לבין "הפרדיגמה המושגית" המערערת על עצם המשגה בינרית זו. את המשמעות של "בתר-" בגישה הבתר-חילונית היא מציעה להבין או באופן טְמָפוֹרְלִי (כלומר כתקופה שמגיעה אחרי החילון, ולכך שתי משמעויות אפשריות ומנוגדות – התפכחות מאשליית החילון, או דווקא השלמת תהליך החילון ההיסטורי), או באופן אפיסטמי, כ"השקפה המציעה להשתחרר מהאידיאולוגיה ומהחשיבה הקטגורית שיצרה המודרנה, ולראות במרכיבים הדתיים והחילוניים בעבר ובהווה מרכיבים המשמשים בערבוביה מתוך ריבוי צורות" (שם: 17).¹³

הנטיית הבתר-חילונית השונות הללו קיימות גם ביחס לשיח הזהות היהודית והצגתן מסייעת לנו להבין את העמדות העולות בשדה. **המחקר הנוכחי מתמקד בהיווצרות של קבוצות-ביניים במרחב היהודי-ישראלי והתהוות זהויות יהודיות היברידיות**, ולשם כך מתאימה המסגרת שמציע שנהב (תשע"ו: 154):

"אני מציע את הפרספקטיבה הפוסט-חילונית לחקר החברה בישראל כמכשיר תיאורטי שמאפשר להשעות את המערך הבינרי הקשיח המבוסס על קטגוריות העל 'דת' ו'חילונית'. איני מבקש לערער על השימוש בהן כקטגוריות של שיח או כקטגוריות אנליטיות, אלא להצביע על הבינריזציה ביניהן כעל אפשרות אחת מני רבות, ולהראות שיש אפשרויות גמישות יותר. הפרספקטיבה הפוסט-חילונית מערערת על שימוש בלעדי בקטגוריות-על נוקשות ואף מבקשת לחשוף את האלימות הסימבולית הצפונה בהן. השימוש הדיכוטומי מכפיף את חקר החברה להבחנה שמטהרת את ההכלאות האפשריות בין הקטגוריות"

המחקר הנוכחי מאמץ את הגישה הבתר-חילונית על שתי מגמותיה (שכפי שמדגישה פישר, "אינן מוציאות זו את זו ובחלקן הן אף מקבילות ומשלימות", שם: 18) – הן שימוש במונחים הבינריים תוך פירוקם והרחבתם, והן ערעור עליהם, עקיפתם ושימוש בז'רגון חלופי המתפתח בשדה המחקר (וראו אזולאי, תשע"ו: 325-332). ארחיב על כל אחת משתי הנטיות.

¹³ באופן אירוני, ניתן לראות כי קולות מסוימים המבקרים את תזת החילון על יצירת דיכוטומיה מהותנית ושגויה (כגון דת/מודרנה) מציעים בדיוק אותו דבר כלפי תזת החילון עצמה כאשר הם מציינים אותה בגרסתה הקיצונית בלבד, כטענה דטרמיניסטית על "התפתחות היסטורית אימננטית לעבר קדמה בלתי נמנעת, מתוך מאבק בין שני כוחות – הדת וההיגיון – שסופו ידוע מראש" (ידגר, 2012: 17), ובכך יוצרים דיכוטומיה מהותנית בין קולם-שלהם לבינה.

2.2.3.2. ערעורים על בינריות מושגית

תחת הנטייה לחפש את "הטיפוס האידיאלי" (Ideal Type), כלומר את המודל התיאורטי המוקצן והטהור (וובר, 1973), בשנים האחרונות מתרבה המחקר אודות זהויות היברידיות (משלבות), הפועלות במרחב-הביניים, מרחב ספי או לימינלי (Turner, 1967) בין הקצוות המייצגים תפיסות זהות דיכוטומיות או מהותניות. כך מצביע הומי באבא (2002: 288) על "הממד השלישי" שהוא היברידי ולא דיכוטומי, וכן על "מצבי הזהות הממוקפים (hyphenated) והמוכלאים (hybridized)" (באבא, 2002: 284). באופן דומה, ברונו לאטור מצביע על קיומם הסימולטני של תהליכי "הכלאה" (היברידיזציה) ו"טיהור" (פיוריפיקציה): הראשון משלב אלמנטים שונים והפוכים זה מזה בזמן שהשני יוצר תפיסה דיכוטומית ומפורזת. לטענת לאטור, בעוד שהמציאות בפועל נשלטת על ידי תהליכי "הכלאה", התודעה שלנו מוסיפה לפעול לפי תפיסה של "טיהור", מה שמונע מאיתנו להכיר במציאות ה"מוכלאת" (לאטור, 2005, וראו בפרט שנהב, תשע"ו: 162-163). התהליכים הללו יוצרים "זיהומים תרבותיים" (שנהב, 2001: 9; וראו דגלס, 2004) במובן של חציית הגבולות והקטגוריות "הטהורות", ויוצרים זהויות ממוקפות ומוצלבות וכן קטגוריות חדשות הנולדות מתוך החתירה תחת הישנות (שנהב, 2001: 10). יורגן הברמס סבור כי הקטגוריה של בתר-חילוניות "מגמישה את ההבחנה הדוגמטית בין דת לחילוניות ומאפשרת לפתוח ביניהן ערוצי תקשורת" (בתוך שנהב, תשע"ו: 142).

לביקורת כנגד הגישה "המטהרת" מצטרפת ביקורתו ההרמנויטית של שגיא (תשס"ג: 19-23; תשס"ב: 30-31) על תפיסת המסורת כקפואה וכנכפית על היחיד,¹⁴ ותחת זאת הוא קורא להבין את זיקתו של הפרט למסורת כ"מיזוג אופקים" שבו ההווה משפיע על הבנת העבר, וזאת בעקבות הנס גיאורג גאדמר (ראו גם חבלין, 2001: 53-58). ברוח דומה, לנוכח טענת ירידה בחשיבות המסורת במודרנה (Heelas, Lash, & Morris, 1996; "Detraditionalization"), מציע תומפסון (Thompson, 1996) כי רק ההיבט הנורמטיבי של המסורת דעך, בעוד שההיבטים הזהותיים וההרמנויטיים שלה עודם משמעותיים והיא מספקת את תשתית הזהות (ראו גם חבלין, 2001: 77; שגיא, תשס"ג: 23-24; שגיא, תשס"ב: 30).

2.2.3.2.1 הערעור על הבינריות בהקשר הזהותי-יהודי

מספר חוקרים ערערו מכיוונים שונים בשנים האחרונות על הבינריות המושגית "דת/חילוני" בהקשר היהודי. מקום מרכזי בערעור זה תופסת הספרות העוסקת בזהות המסורתית (בוזגלו, 2005; בוזגלו, 2008; ליבמן וידגר, 2006; ידגר, 2010; ידגר, 2012), המציגה מודל זהותי שבתיאורו כושלת הגישה הבינרית. דורון (2013: 60-65) מפרט קשת של עשרות מונחים המתארים גווי-ביניים בין "חילונים" ל"דתיים" והמתארים שלבים

¹⁴ שגיא מכנה גישה מקצינה זאת "מסורתיות", אך נראה לי שהולם יותר לכנותה "מסורתנות" ולהותיר את "מסורתיות" לגישה המתונה, וראו למשל שוהם, 2009: 306-307; עוד ראו ידגר, 2010: 26-31.

שונים של תנועה על הרצף ביניהם. גודמן ויונה (2004: 12-13) מצביעים על הנחות הליניאריות, הבינריות והמהותנות העומדות בבסיס הייצוג הדיכוטומי של דתיות וחילוניות בישראל ועל האופן שבו הזהויות מכוננות זו את זו תוך יחסי הכלה והדרה (שם: 15-23; וראו גם גודמן ויונה, תשע"ו). ניתוחים סוציולוגיים מצביעים על מאפיינים דתיים בציבור החילוני ומאפיינים חילוניים בציבור הדתי (גודמן ופישר, 2004; שגיא, שוורץ ושטרן, תש"ס: 1-3; ראו מאיר, 2012, לניסוח "פילוסופיה דתית-חילונית"). שגיא (תשס"ו: 204-205) טוען כי הכותרות 'דתי' ו'חילוני' משקפות לא את זהותו הכוללת של הפרט, אלא רק היבט אחד ממנו:

"יחיד או קבוצה המתויגים כדתיים אינם רק 'דתיים'; פרקטיקות מרכזיות בחייהם מלמדות על השתייכותם לקהילות אחרות. [...] זהותם של בני-אדם המכונים 'דתיים' היא זהות המורכבת מקהילות התרבות והחברה השונות שבהן הם נוטלים חלק, אף שלכל קהילה שכזאת מיוחסים משקל וערך שונים. [...] ניתוח דומה ניתן להחיל על הקטגוריה 'חילוני'." (וראו גם שגיא, שוורץ ושטרן, תש"ס: 1-3)

במובן זה התיוג "דתי/חילוני" משמש כתווית זיהוי, ולא בהכרח כהזדהות (שגיא, תשס"ב: 13).

2.2.3.3 מבט רב-ממדי על דתיות וחילוניות

כאמור, לצד הערעור מהיסוד על השימוש בדיכוטומיה מושגית, גישה בתר-חילונית יכולה להוסיף להשתמש במושגים הבינריים אם היא מעדנת ומדייקת אותם די צורכם. על מנת להבין באופן מדויק יותר את המונחים דתיות/חילונית, וכהצעת פישר (תשע"ו-א: 17), "לראות במרכיבים הדתיים והחילוניים בעבר ובהווה מרכיבים המשמשים בערבוביה מתוך ריבוי צורות", נבחין בממדים השונים המגולמים בהם. מחקריהם של גלוק וסטארק ושל קדם (Glock & Stark, 1965; Kedem, 1995) הצביעו על חמישה ממדי דתיות/חילונית: הריטואלי, האידיאולוגי, הקוגניטיבי, החווייתי והתוצאתני. בסקירת תאוריות החילון לעיל הוזכרו טיפולוגיות נוספות, וכן ראו פישר (תשע"ו-ב) וחמו (2008) למיפויים נוספים של חשיבה חילונית, ובר-לב (תשס"ד) לחשיבה דתית. חלק מהם חופפים לחמשת הממדים שהוזכרו, אך ראוי להוסיף לחמישה את ממד מקור הסמכות (אוטונומיה/הטרונומיה), הדומיננטי בחלק מתיאורי החילון (בר-לב, תשס"ד: 316).

2.2.3.3.1 היחס בין ממדי דתיות/חילונית לבין כותרות הזהות

בהקשר לממדים אלה נטען בספרות כי ההגדרה העצמית של אדם בכותרת זהות (חרדי / דתי / חילוני / וכו') נמצאה כקשורה ביותר לעמדותיו בממד הריטואלי ובממד העוסק בהשלכות הנוגעות ליחסי דת ומדינה, ובמידה פחותה מהן גם לעמדותיו בממד האמוני ובממד החווייתי (Kedem, 1995: 45-46). יש הטוענים כי עמדות ביחס ליהדות מגיעות "כעסקת חבילה", וכי ישנו מתאם גבוה בין הממדים השונים הללו (אריאן וקיסר-שוגרמן 2011: 11), ומנגד, בכלל המחקרים ניתן לזהות על נקלה פערים הקיימים בין הממדים השונים הללו בחברה נתונה ואף אצל אותו אדם עצמו.

2.3. שדה ההתחדשות היהודית בישראל

בעשורים האחרונים מתרחשת בישראל תופעה של התחדשות תרבותית-רוחנית שבמסגרתה מחדשים חלקים בציבור החילוני את הקשר שאבד להם עם ארון הספרים היהודי ועם המורשת היהודית, בעוד חלקים בציבור הדתי מעצבים מחדש את סוג הקשר שלהם עם אותה מורשת (שלג, 2000; אזולאי, 2001; הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; גולן, תשס"ו; שגיב ולומסקי-פדר, 2007; אזולאי וורצברגר, תשס"ט; אזולאי ותבורי, תשס"ח; חי, 2009; רוח-מדבר וקלין-אורון, תש"ע; אזולאי, 2010; שלג, 2010; נאמן, 2011; צבר-בן יהושע ושורק, תשע"ג; ראביד וברמן, תשע"ג; ראביד וברמן, תשע"ד; Hacoheh Wolf, 2014). תופעה זו זכתה לשמות מגוונים ובין היתר "התחדשות יהודית בישראל" (לשמות נוספים ראו ראביד וברמן, תשע"ד: 17; גולדווטר, 2015: 16), ואוכלוסיית המחקר הנוכחי היא חלק משדה זה. תופעה זו מהווה נקודת חיבור בין שתי המסגרות התיאורטיות שנסקרו עד כה: היא נולדת מתוך שיח הזהות היהודית, והשפעותיה ניכרות במרקם החברתי הישראלי. על מנת להבין את שורשיה ואת מהותה של התופעה, נביט תחילה אל התהליכים ההיסטוריים שהובילו אליה.

2.3.1. רקע: כניסה למודרנה והיווצרות הגוונים היהודיים המודרניים

בשלוש המאות האחרונות התעצבה מחדש היהדות, בפרט בארצות הנצרות, שבה חיו בראשית המאה העשרים כ-90% מיהדות העולם (דלה-פרגולה, 2009: 73-74). תהליכי המודרניזציה זעזעו את הקהילות היהודיות ויצרו את מגוון צורות החיים היהודיות שאנו מכירים היום.

לאורך ימי הביניים, יהדותו של אדם השפיעה לרוב על תחומי חיים רבים כגון אזור מגוריו, שפתו, משלח-ידו, חינוכו, לבושו, מעגלי השנה והחיים שלו, סביבתו החברתית, פוטנציאל הזוגיות שלו ועוד (כ"ץ, תשנ"ט; בן-ששון, תשכ"ט). אך בראשית העת החדשה, עם הפצעתם באירופה של תהליכים כגון הנאורות, הלאומיות, האמנציפציה, החילון והמודרניזציה, שהשפיעו גם על העולם היהודי, נוצרה—לראשונה מאז היציאה לגלות—היכולת להבחין באופן ברור בין ממדי חיים שונים בהקשר להשתייכות היהודית: בין קיום מצוות לבין השתייכות לקהילה יהודית, בין זיקה תרבותית לבין קבלת מערכת אמונות, וכן הלאה. המצב הימי-ביניימי, שבו "רוב היהודים לא הבדילו, מן הסתם, בין הגוונים השונים הללו של הזהות הקולקטיבית", כדברי אייזנשטדט (2002: 62), הוחלף ביכולת להבחין בין הרבדים השונים ואף לבחור אילו מהם לשמר. מצב חדש זה הוליד מגוון תנועות יהודיות באירופה, במעין "מפץ גדול" שהיווה את ראשיתן של צורות החיים היהודיות שאנו מכירים כיום – כולל הזרמים הדתיים וצורות החיים היהודיות הלא-דתיות.

היו בין היהודים גם כאלה שביקשו להשיל מעליהם כליל את המאפיינים היהודיים ולהיטמע בסביבה הנוכרית, אולם ריבוי צורות החיים היהודיים נבע מכך שרבים מאלו שעזבו את אורח החיים המסורתי לא

"שפכו את התינוק עם מי האמבטיה", אלא הוסיפו לקיים רבים מן המנהגים והמסורות, גם אם לא בהכרח בהקשר דתי ולא כמסגרת כוללת, אלא תוך בחירה אישית והטענתם במשמעויות חדשות (וישנות). לטענת שביד (תשנ"ה: 164-165) יש לראות שלב זה לא כתופעה חדשה במורשת היהודית, אלא כחזרה במובנים חשובים למצב של טרום-הגלות, תוך שחרור היבטים שהיו מצומצמים או מושקעים במציאות הימי-ביניימית.¹⁵ בהמשך לטענה זו, אחת הדרכים להבין את הפרויקט הציוני היא כהחייאה מחדש של אותם מאפיינים לאומיים שדעכו או קיבלו "הקשר דתי" בתקופת הגלות: השיבה לארץ ישראל, חידוש השפה העברית, חידוש הריבונות המדינית, יצירתה של תרבות עברית משותפת, הבנת ההיסטוריה היהודית במונחים ארציים ועוד (שביד, תשמ"ג; אבינרי, 1980: 13-24). אכן, רבים ממקימי המדינה, ובן-גוריון בראשם, ראו את עצמם כמחדשים מודל של יהדות מקראית (שפירא, 1997; שפירא, 2005), ויש המבקרים את התעלמותם מהיצירה היהודית בכל שנות הגלות. כפי שנראה להלן, לנוכח הביקורות על הדילוג "מהתני"ך – לפלמ"ח", רבים מארגוני ההתחדשות היהודית פועלים לצמצם פער זה ולהקנות למשתתפיהם היכרות עם ארון הספרים היהודי הרחב (גולדווטר, 2015: 23).

תהליכי הטרנספורמציה הכפולים שתוארו יצרו מספר שכבות בריבוי-הפנים של היהדות, המקשות על סיווג ברור של היבטי חיים יהודיים למשל כדתיים, תרבותיים, מסורתיים, לאומיים או קהילתיים – כפי שצוין לעיל לגבי המחלוקת הפרשנית בנוגע לקיום המנהגים היהודיים.

2.3.2. הדיכוטומיה הזוהיתית בתקופת קום המדינה

בישוב היהודי בתקופת קום המדינה נעו הגישות כלפי המורשת היהודית בין דחייה מוחלטת לבין אדיקות.¹⁶ מסיבות מגוונות בחרו ראשי מפא"י לשמר היבטים שונים של דת במדינה ואף להעניק סמכות עליהם לסיעות הדתיות והחרדיות (בר-און וצמרת, תשס"ב, ובפרט צמרת, תשס"ב; שפירא, תשנ"ח; דון-יחיא, 1997; פילובסקי, 1990; הורוביץ וליסק, 1990; הורוביץ וליסק, 1977).¹⁷ הויתור על סמכות בתחומים אלה העמיק את ההבחנה בין "האחוס"לים" (קימרלינג, 2001) לבין הפלגים הדתיים. כאשר הוקמו מערכות החינוך הרשמיות של המדינה אוחדו זרם העובדים והזרם הכללי לכדי החינוך הממלכתי, אך נשמרה אוטונומיה

¹⁵ הטענה היא שלמסגרת ההלכתית קדם קיום מרובה-פנים שהיה לאומי, תרבותי, פוליטי ודתי; ההלכה התפרסה על הפנים השונים הללו, קיבלה אותם לתוכה ושמרה עליהם עם הצטמצמות הממדים הלאומיים בתקופת החורבן והגלות. כך הם לא נכחדו אלא נשמרו בגרסה מצומצמת בתוך "הקשר דתי", ולדוגמה: השפה העברית הפכה משפת דיבור לשפת תפילה וקודש בלבד; ארץ ישראל הממשית השתמרה בצורת התפילות והכיסופים לשיבה לציון; הממשל המדיני העצמאי הממשי הפך לייחול בתפילות לשובה של מלכות בית דוד המשיחית (Goodblatt: 205); גרינשטיין, 2015: 99-101; אחד-העם, 1947: תג-ד; כן ראו אייזנשטדט, 2002: 62, כ"ץ, תשמ"ג: 17). השוו זאת לטענה ההפוכה, הרווחת במעגלים אורתודוקסיים ושבוטאה אף בסקירתה ההיסטורית של אזולאי (2010: 2): "עד סוף המאה השמונה-עשרה התקיימה רק זהות יהודית אחת – זו שלימים קיבלה את השם 'האורתודוקסית'. תהליכי ההשכלה, הציונות והעליות הראשונות לארץ יצרו אלטרנטיבות נוספות, שכללו גם ניסיונות ליצור זהות יהודית-חילונית מגובשת."

¹⁶ לגוויי הביניים ראו זעירא, תשס"ב; כנעני, 1976.

¹⁷ ידגר (2012: 10-11, 68-69, 78-82) וגודמן ויונה (תשע"ו: 204-208) מציגים טענה מעניינת שלפיה לציונות החילונית "המורדת" היה נוח להעניק מונופול לממסד הדתי וכך לאחוז בחבל משני קצותיו: גם לשמר את הזיקה ליהדות באמצעות הכפייה הממסדית, וגם לשמר את המרידה באמצעות ההתנגדות לאותו ממסד עצמו.

לזרם הממלכתי-דתי, ולצד מוסדות חינוך פרטיים שרובם חרדיים. הדיכטומיה הזהותית שרווחה בעולם האירופי בין חילונים ודתיים עיצבה את צביונה היהודי של מדינת ישראל הצעירה, ותפיסת הזהות השונה של העולים מארצות האסלאם לא היוותה אלטרנטיבה בעיני הממסד (בן סימון, 1999: 104-105; שנהב, 2007; מימרן, 2010).

2.3.3. המאבק בדיכטומיה הזהותית

2.3.3.1. צמיחת תופעת "ההתחדשות היהודית"

על רקע התרחקות הציבור החילוני מהעיסוק ביהדות, התקיימו לאורך השנים בשולי המחנה זרמים שניסו לחתור נגד מגמה זו, כדוגמת העיסוק בזהות יהודית-עברית בתנועה הקיבוצית במחצית הראשונה של המאה העשרים (זעירא, תשס"ב). אזולאי (2010: 79-90) מחלקת את התפתחות שדה ההתחדשות היהודית לארבעה שלבים החל משנות הששים ועד לימינו. **השלב הראשון** התרחש עם היווצרות החוגים הראשונים שעסקו בלימוד יהודי במרחב החילוני בשנות הששים והשבעים, ובהם "חוג שדמות" בתנועה הקיבוצית (אופז, 1986), ומאוחר יותר "המלי"ץ" (המכונים לחינוך יהודי ציוני), "גשר" והסמינר באפעל (ראו גם שלג, 2010: 28-30). **השלב השני** היה המעבר לפעולה קולקטיבית שהתרחש בשלהי שנות השמונים ובראשית שנות התשעים, אז הוקמו בית מדרש "אלול" בירושלים (המשותף לדתיים ולחילונים) ו"המדרשה באורנים" בקרית טבעון, שהוקמו שניהם ב-1989 על ידי בוגרי התוכניות שהוקמו בשלב הקודם, וכן התנועה ליהדות חילונית הומניסטית. **השלב השלישי** היה הפריצה שהתרחשה במחצית השנייה של שנות התשעים, ובמידה רבה אחרי רצח יצחק רבין ולנוכח החשש מקרע בעם. בשנים הללו הוקמו ארגונים רבים שעוסקים בהידברות ובהנחלת המורשת היהודית. בשנת 1994 פורסם דו"ח ועדת שנהר במטרה לקדם את לימודי היהדות בחינוך הממלכתי. בשלהי שנות התשעים ותחילת שנות האלפיים קמו עשרות קהילות סביב ריטואלים יהודיים – הן קהילות חילוניות והן ברוח ה"עידן החדש". לטענת אזולאי, הארגונים והקהילות הללו נמצאים כעת בעיצומו של **השלב הרביעי** – הרישות, ההתאגדות וההפיכה לתנועה. (השוו גולדווטר, 2015: 23-25, לחלוקה מעט שונה).

אזולאי (2010: 1) מציעה את ההגדרה הבאה להתחדשות היהודית במרחב החילוני:

"המונח 'התחדשות יהודית' מתייחס, כפי שעלה מעבודת השדה, לשני תהליכים הקורים בו זמנית תוך הפריה הדדית: האחד – תהליכי **חידוש הקשר** בין יהודים המשתייכים למרחב החילוני בישראל למסורת, לתרבות היהודית ולמקורות היהודיים והשני- **תהליכי התחדשות** מתמשכים בהם משתלבים חידוש ומסורת יחד, על מנת להתעצב מחדש וליצור חיים יהודיים בעלי תוכן ומשמעות ליהודי ישראלי בן זמננו החי בחברה מודרנית, שוויונית ודמוקרטית. בשנים האחרונות גוברת גם ההכרה שבכדי לאפשר לשני תהליכים אלה לקרום עור וגידים יש צורך בתהליך נוסף: יצירה או התחדשות של **חיי קהילה** שיאפשרו ליחיד את המסגרת בתוכה יוכל לבטא את זהותו היהודית המחודשת-מתחדשת."

כפי שניתן לראות, מחקרה מתמקד ב"מרחב החילוני". בו בזמן, מתרחשת גם בציבור הדתי מגמה של היפתחות כלפי העולם הלא-ישיבתי, שאותה ניתן לכנות בעקבות שלג (2010: 92-95) "קפלניזציה" של הציבור הדתי: אימוץ של יסודות מחשבתיים המזוהים עם מרדכי קפלן, כגון ראיית היהדות כציביליזציה, על היבטי התרבות, הלאום והדת שלה כמשולבים אלה באלה. תהליכים כאלה מאפשרים למשל קריאה בדרכים שונות של המקורות היהודיים כולל פתיחות גדולה יותר לקריאות יצירתיות ומחקריות-ביקורתיות, וכן מעלים את ערך ההיכרות עם ציבורים נוספים בעם היהודי ועם השקפות יהודיות שונות. שלג מסכם כי "בשני העשורים האחרונים בולטת בחברה הישראלית התופעה של עיסוק מחודש ביהדות – הן בקרב קבוצות חילוניות, שבעבר לא נטו כלל לעסוק ביהדות, הן בקרב קבוצות דתיות, שכמובן עסקו גם בעבר ביהדות אבל עיסוקן הנוכחי שונה מאוד מזה של הדורות הקודמים בכך שהוא הרבה יותר תרבותי ורוחני מהלכתי." (שלג, 2010: 13; ראו גם שרלו, 2016, ובפרט עמ' 27-69; פרסיקו והכהן-וולף, 2014)¹⁸

ראביד וברמן (תשע"ד: 11), בהסתכלות מכילה ומקיפה, מגדירים את השדה כך:

"התחדשות יהודית בישראל כוללת מגוון יוזמות של יחידים ושל ארגונים, פורמאליים ובלתי פורמאליים, במרחב החילוני והלא חילוני, במטרה להכיר, ללמוד ולברר את מאפייני זהותם היהודית של יהודים בישראל ואת תרבותם העברית, היהודית והישראלית, ובמטרה להנגיש את היהדות – על פניה התרבותיים, החברתיים, הלמדניים, הטקסיים, הקהילתיים – לקהל הרחב, וכן לאפשר לאנשים הלוקחים חלק בפעילויות אלה לנכס מחדש את יהדותם, ליטול אחריות על האופן שבו הם מפרשים אותה וליצור משמעויות חדשות לתכניה מבלי להתעלם מעברה וללא מחויבות להלכה."

גם גולדווטר (2015: 17) מקיפה את מגוון ההשקפות, והיא מגדירה התחדשות יהודית כ"מגוון רחב של פעילויות, ארגונים ותוכניות המעניקים ליהודים בישראל הזדמנויות ללמוד, לתת ביטוי לתרבותם, לחקור את זהותם ואת רוחניותם, ליצור ולתת משמעות מחודשת – כל אלה על בסיס ערכים, מסורות וטקסטים יהודיים, ומתוך מחויבות לפלורליזם ולבחירה אישית".

בעשור וחצי האחרונים נכתבו מספר מחקרים וסקירות על ארגוני ההתחדשות היהודית, חלקם במסגרת האקדמיה וחלקם כמחקרי הערכה עבור קרנות פילנתרופיות. רובם התמקדו בהתחדשות היהודית "במרחב החילוני" (אזולאי, 2001; נתן, 2002; יפה וארד, 2003; הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; חבלין, 2007; Ben Sasson Furstenberg & Cariati, 2007; אזולאי ותבורי, תשס"ח; אזולאי וורצברגר, תשס"ט; חי, 2009; הייטנר, 2009; אזולאי, 2010; שלג, 2010; Hacoen Wolf, 2012: 11; צבר-בן יהושע ושורק, תשע"ג; Hacoen Wolf, 2014).¹⁹ מונח זה הוגדר כך:

¹⁸ לביטויים נוספים של התחדשות ודינמיות בציונות הדתית ראו למשל כתביו של יואב שורק (תשנ"ח; תשס"ח; תשע"א; תשע"ב; תשע"ה) ומאמריו של ידידיה שטרן (תשע"ו-א, ב, ג), וכן לאו, תש"ס. שורק אף יזם בשנים 2009-2016 מספר ניסיונות לייצר בית מדרש ברוח זו. לקובץ כתבים על מצב לימוד התורה בעולם הדתי ראו גיליון דעת 74 (2016), שכותרתו "יומם ולילה: לימוד תורה ועולם התורה".

¹⁹ מחקרן של הכהן-וולף ואמזלג-באהר אינו מוגדר בתיחום זה, אך רק 16% מקרב משיביהן מזדהים כדתיים. באופן דומה, גם בסקירתו של שלג ל"מסלול התרבותי" (2010: 27-105) ניתן מקום מזערי להתרחשות במרחב הדתי.

"מושג 'המרחב החילוני' במסמך זה, מבטא את המרחב הסוציולוגי שבו חי ופועל הציבור היהודי במדינת ישראל שאינו מקבל עליו מסיבות שונות ומגוונות את עול ההלכה והמצוות כמרכיב המגדיר את זהותו היהודית, או מחייב אותו באורחות חייו.

'במרחב החילוני', לצידה של השקפת עולם חילונית מוצהרת וגאה שאינה זקוקה לשום נימה אפולוגטית, יש גם מקום למגוון גישות וצירופים של דתיות ליברלית ופלורליסטית, ולגוונים שונים של מסורתיות, רוחניות ורליגיוזיות." (יפה וארד, 2003 : 18) [ההדגשות במקור]

אמנם הגדרה זו נותנת לכאורה מקום ל"דתיות ליברלית ופלורליסטית", אך בפועל רובן המכריע של הסקירות עוסק בעיקר בארגונים המבוססים בעולם החילוני. בין היוצאים מן הכלל הוא מאמרה של גולן (תשס"ו) העוסק ב"במידבר", בית מדרש בירוחם העוסק ב"חיפוש החיבור ליהודים בעלי דעות אחרות ואף מנוגדות" (שם : 237) ומארגן מפגשים "המגשרים מעל לפערים המפרידים בין דתיים וחילונים, מזרחים ואשכנזים, ימניים ושמאלנים, תושבי ערי הפיתוח וחברי קיבוצים ומושבים, עולים וותיקים, בעלי השכלה גבוהה וחסרי השכלה גבוהה" (שם : 236).

אזולאי (2010 : 127-132) מונה "דיאלוג עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית" כאחרון מבין חמישה תחומי תוכן ופעולה עיקריים של תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, ומחלקת אותו לפעילות בית מדרשית משותפת לדתיים וחילונים, מסגרות חינוך משותפות, פעילות קהילתית משותפת ופיתוח מנהיגות באמצעות קורסי הכשרה משותפים. למעט פרק קצר זה, יתר סקירתה המקיפה מוקדש לארגונים חילוניים בעיקרם (אף בית מדרש "אלול" המעורב דתי-חילוני, מחלוצי ההתחדשות היהודית, מוזכר כמעט אך ורק בהקשר של "דיאלוג"). ראביד וברמן (תשע"ג : 9-10 ; תשע"ד : 19-24) וכן גולדווטר (2015) כוללים בהגדרותיהם כאמור גם התחדשות יהודית בציבור הדתי, מתוך הכרעתם לטובת הגישה המרחיבה את השדה, אך סקירותיהם רחבות ומטבע הדברים אינן מספקות פרטים. חיבורה של גולן (תשס"ו) הוא מבואי ואינו מעמיק בהתמודדויות ובחוויות המשתתפים. שרלו (2016) מאירה תהליכי התחדשות פנים-דתיים, אך עדיין ישנו חוסר בספרות על פעילות ההתחדשות היהודית שאינה מתרחשת במרחב החילוני או הדתי בנפרד.

2.3.3.2. לטבעו של "הדיאלוג בין קבוצות שונות" במסגרת ההתחדשות היהודית

בתארה את בית מדרש "אלול" מציינת אזולאי (2010 : 128) :

"בעבר, היה המניע העיקרי, כאמור, הרצון ליצור הכרה הדדית, לנפץ סטיגמות ולפעול למען קירבה בין מה שנתפס כ'שני מחנות'. כיום באלול, כמו במספר ארגונים וקבוצות נוספים, לא מסתפקים במפגש עם האחר המוביל לכבוד והיכרות הדדיים תוך שמירה על גבולות ברורים של כל אחד מהצדדים. כיום מקווים שבמפגשים כאלה גם ייטמנו הזרעים בציבוריות הישראלית למרחבים משותפים של שיח שבהם יכולות להתפתח ולקבל לגיטימציה גם זהויות היברידיים במהותן, כאלה שאינן עונות עוד על החלוקה הדיכוטומית המוכרת של דתיים וחילונים." [הדגשה שלי]

לטענתה, בעוד שבשנת 2000 הגדרת הארגון נסובה סביב "שאיפה ליצור ברית שלום ואמת בין דתיים לחילוניים; ברית שביסודה לימוד משותף, ואושיותה – כבוד הדדי ותחושת שותפות באחריות לחברה הישראלית" (שם: 127; ציטוט מעלון הארגון), הרי שאחרי עשור החליף אותה

"הרצון לייצר מרחבים המאפשרים קבלה של זהויות יהודיות שונות: נשים וגברים, חילונים ודתיים, אנשי שמאל וימין נפגשים מדי שבוע ולומדים בחברותא ממקורות ישראל באווירה של שוויון וסובלנות הדדית. מעלים שאלות ביחד וחוזרים בתשובות שונות איש לפי הבנתו." (שם: 128; הציטוט הפנימי מתוך אתר הארגון).

ניתן לראות אפוא שאף בחזון המעודכן והמאוחר יותר מופיעות הקטגוריות הבינריות "חילונים ודתיים" כאפשרויות בלעדיות מבחינת הזהות היהודית. סט נוסף של צמדי זהויות בינריות ראינו גם לעיל אצל גולן ("דתיים וחילונים, מזרחים ואשכנזים, ימניים ושמאלנים, תושבי ערי הפיתוח וחברי קיבוצים ומושבים, עולים וותיקים, בעלי השכלה גבוהה וחסרי השכלה גבוהה"; תשס"ו: 236). כלומר, **עדיין לא מופיעות בדברים הללו.**²⁰ **עונות עוד על החלוקה הדיכוטומית המוכרת של דתיים וחילונים** – **עדיין לא מופיעות בדברים הללו.**²⁰ **המחקר הנוכחי עוסק במידה רבה בנקודה זו.** יש כאן אפוא דו-ערכיות (אמביוולנטיות) בין אישוש הדיכוטומיה לערעורה (או לפחות דפוס דו-שלבי), ותופעה דומה ניכרת גם בתחום קהילות החיים המערבות.

2.3.3.3 קהילות מעורבות וחינוך משלב: בין אישוש הדיכוטומיה לערעורה

בשנים האחרונות קמות ברחבי ישראל קהילות "מעורבות", או הטרוגניות מבחינת יחס חבריהן לדת היהודית (ראו גוטקינד-גולן, 1990, לתיאור מראשית התופעה; לייפר, 2015), ובמקביל אליהן בתי ספר מעורבים, הפועלים במודלים שונים כגון "יחד", "מיתרים" ו"קשת" (ראו חרוסט, 2005; וינהבר, 2007: 214-259; גיליון 58 של המגזין "ארץ אחרת" [ספטמבר-אוקטובר 2010] הוקדש לנושא זה, תחת הכותרת "חוצים את הקווים: המהפכה של בתי-הספר המשותפים לדתיים וחילוניים"). בשנת 2008 נפתח מסלול שלישי, ממלכתי-משלב, במשרד החינוך.

2.3.3.3.1 קהילות חיים מעורבות

רבות מקהילות החיים המערבות קמו החל מאמצע שנות התשעים, אחרי רצח יצחק רבין. כמה עשרות מהן מאוגדות תחת מסגרת-הגג של "מרק"ס" – מיזם רשת הקהילות המערבות המשותף ל"גשר" ול"צו פיוס" (וראו וינהבר, 2007: 158-168), שבאתר האינטרנט שלו מוגדר כ"מיזם שמטרתו החברתית הינה יצירת והעצמת קהילות מעורבות לדתיים וחילוניים אשר מבקשים לחיות יחדיו ולייצר אורח חיים יהודי משמעותי

²⁰ לנקודת מבט ביקורתית דווקא על המגמה לחבר בין מתונים משני הצדדים ראו ינאי וליפשיץ-אורון, תשס"ג. לטענתן, מדובר בשיח "אלים" שבו שתי קבוצות בלבד מתלכדות אך מדירות את היתר – יהודים ולא-יהודים. ראו דיון בטענתן להלן בפרק הממצאים החמישי, במסגרת הדיון בפרשנות הרביעית (8.2.4.2).

משותף.²¹ בתיאור הרקע להקמת הקהילות מודגשים "גילויים מדאיגים ובלתי פוסקים של שנאת חינם, קנאות והתלהמות",²² ובשורש הבעיה מצביעים על סביבות החיים הנפרדות שמובילות לניכור. כלומר, קהילות אלה לרוב מאשררות את הדיכוטומיה "דתיים/חילונים", בכך שהמשתתפים מגיעים אליהן ברצון "להיפגש עם האחר" – שוב בדומה למצב ההתחלתי שאותו תיארה אזולאי (2010 : 128 ; ראו גל גץ, 2011 : 42). לכן מעניין להצביע על ניצני שינוי הבאים לידי ביטוי בכך שבפרסום של מרק"ם בשנת 2015 הוא הוגדר כך :

"מרקם – רשת הקהילות המעורבת לדתיים, חילונים והמנעד.

מרקם הינה תנועה הקוראת ועושה להרחבה וחיזוק של קהילות חיים ליכלל ישראל. קהילות עירוניות וכפריות אלה מכילות בתוכן **מגוון זהויות יהודיות**, קוראות לאיחוי קרעים בחברה הישראלית ועוסקות ביצירת ישראליות משותפת.²³ [הדגשה שלי]

שינויי נוסח אלה מצביעים על מעבר מתפיסת זהות בינרית לשפה של "מנעד/מגוון" – אולי בדרך למקום שאליו מצביעה אזולאי כצעד הבא.

2.3.3.3.2 בתי ספר מעורבים

ברמן (2011 : 1) טוענת שזרם החינוך המשלב הוא פלורליסטי "מ[עצם הנכונות של שני מגזרים מקוטבים בחברה הישראלית להכיר בשונות שלהם, ולזמן למידה משותפת מגיל צעיר", ובכך בולט מרכיב המפגש בין "מחנות" (אזולאי, 2010 : 128). בתוך מסגרת זו היא מצביעה על ניגוד בולט בגישותיהם של שני בתי ספר משלבים : זה במזכרת בתיה עובד ב"מודל הדיכוטומי", כלשונה, שבו תלמיד "דתי" נדרש להשתתף בתפילות ו"חילוני" ב"מפגש שחרית" המקביל לתפילות;²⁴ זה בכפר-אדומים, לעומתו, עובד ב"מודל הרצף", כלשונה, שבו התלמידים אינם נדרשים להיות מקוטלגים כ"דתי/חילוני" ויכולים לבחור את הפעילויות שבהן הם משתתפים באופן מודולרי (שם : 2). בשעה שמנהלת בית הספר בכפר-אדומים מתנגדת לשימוש במונחים "דתיים וחילונים", הרי שבמזכרת בתיה "גורסת המנהלת כי 'ברית כורתים', כלומר – כדי שאפשר יהיה לחיות בברית יש צורך קודם כל בהפרדה, בכריתה, שתחדד את ההבדלים בין הצדדים הכורתים ואת הברית" (שם : 21). ואכן, מורה במזכרת בתיה מעידה כי "יש כאן הפרדה בין הזהויות וזה לא מטושטש. [...] את רואה כאן את ההפרדות המאוד חדות" (שם : 54-55), ולעומת זאת, כשנשאל תלמיד בכפר-אדומים להבדל בין דתיים לחילונים הוא משיב "אין הבדל משמעותי. זה לא שונה בהרבה" (שם : 56). ברמן מסכמת שיש בדבריו רמיזה לשבירת התפיסה הדיכוטומית הרווחת (שם : 57), לעומת המודל בבית הספר "קשת", של ביסוס הזהויות לצד פתיחות לקולות אחרים (שם : 64, 79-80).

²¹ <http://www.mirkam.co.il> (נבדק לאחרונה : 28.5.16)

²² <http://www.mirkam.co.il/content.asp?pageid=1>

²³ http://mirkam.co.il/Data/UploadedFiles/SitePages_File/235-sFile.pdf

²⁴ קיימת במזכרת בתיה אפשרות לתלמידים ללכת לפעילות "האחרת", אך ברמן מצביעה על המשטור הכרוך בה : זה מכונה "אירוח", נדרש אישור מראש של ההורים וכן קיימת הגבלה כמותית שנתית (שם : 60-61).

מכאן שעולה שאלה על מה מהשניים קורא תיגר החינוך המשלב – על החלוקה הזוהית ל"דתיים" ו"חילונים", או על הפרדה המוסדית ביניהם (והשוו לגישות השונות ב"בתר-חילוניות", פישר, תשע"ו-א). ברמן (שם: 6) טוענת כי מערערים על החלוקה הזוהית, אך ממחקרה עצמו ניכרים הבדלים משמעותיים בשאלה זו בין מוסדות חינוך שונים. **מחקר השדה הנוכחי מתמקד באוכלוסיית המחקר המורכבת מבוגרי מערכות חינוך שונות, והמחקר מבקש לבחון באיזו מידה היא מאששת את הדיכוטומיה או חותרת תחתיה.**

בכל אחד מהקהילות ומוסדות החינוך המעורבים הללו, העובדה שהמשתתפים מגיעים מרקעים של נורמות והשקפות שונות מזמנת מפגש שעשוי להוליד מספר סוגי שיח אפשריים, שאותם סיווג שגיא (תשס"ו: 135-149) כ"שיח זכויות", שבמסגרתו כל צד שואף להגן על האינטרסים שלו ותובע מהצד האחר את כיבוד זכויותיו-שלו, לעומת "שיח זהות" שהוא דיאלוגי, וכולל השתחררות מהאובייקטיפיקציה של האחר, פתיחות ונכונות מצד הפרט לעצב את זהותו דרך המפגש עם האחר. באותה רוח, שגיא (תשס"ו: 188) מבחין בין "רב-תרבותיות פוליטית", המבטאת הכרה בקיומן של מספר קבוצות זו לצד זו, לבין "רב-תרבותיות קיומית", המשקפת תפיסה שלפיה האדם בעצמו הוא רב-תרבותי.

2.3.3.4 המכינות הקדם-צבאיות המעורבות וייסוד "עין פרת – המדרשה באלון"

לקראת סוף שנות השמונים החלו לפעול מכינות קדם-צבאיות דתיות, שנועדו להכין את בוגרי החינוך הדתי-לאומי לקראת שירותם הצבאי, בדגש על זהותם הדתית, ועשור לאחר מכן הוקמה המכינה הכללית (חילונית) הראשונה (וורגן, 2006: 1; כאהן, תשס"ט; אתר משרד החינוך: "מכינות קדם צבאיות";²⁵ הכהן-וולף, אמזלג-באהר ויפה-ארגז, 2006). הצלחת המכינות, יחד עם החשש מקרע בין דתיים לחילונים אחרי רצח רבין, הובילה להקמה של מכינות קדם-צבאיות נוספות המעורבות לדתיים וחילונים.²⁶ אחת מהן היתה "עין פרת – המדרשה למנהיגות חברתית" שהוקמה בכפר-אדומים בשנת 2001.

כפר-אדומים הוקם ב-1979 כישוב מעורב לדתיים וחילונים, ומתוכו צמחו הישובים השכנים אלון ונופי פרת, מעורבים אף הם. בית הספר המעורב בכפר-אדומים היה הראשון מסוגו בארץ. בשנת 2003 פתחה מכינת עין פרת תוכנית לימודים בת חצי שנה (שנה ב'), לבוגרי מכינות ושנות שירות, ותוכנית זו נפתחה בקמפוס חדש בישוב אלון תחת השם "המדרשה הגבוהה". בשנת 2006 נוספה באלון תוכנית של ארבעה חודשים לבוגרי שירות צבאי/לאומי, שנקראה 'תוכנית ההמשך' (כיום נקראת 'מבוע'), ובשנת 2007 נפתחה שם תוכנית 'אלול' בת חמישה שבועות המיועדת לסטודנטים, בזמן חופשת הקיץ. בשנת 2013 עברה תוכנית 'שנה

²⁵ <http://cms.education.gov.il/EducationCMS/Units/Noar/TechumeiHaminhal/ChinuchChevrathi/mechinot.htm>

²⁶ ב-2008, מתוך 34 מכינות, מחצית הוגדרו "תורניות" (16 לבנים ואחת לבנות) ומחצית "כלליות" (אחת לבנים והיתר משולבות) (וורגן, 2008: 3). בתשע"ו פעלו 52 מכינות, בהן 9 בהקמה (אתר משרד החינוך: "מכינות קד"צ").

ב" אל קמפוס המכינה בכפר-אדומים, ושני הקמפוסים הפכו לארגונים נפרדים. זה שבאלון שינה את שמו ל"עין פרת – המדרשה באלון" ועוסק בתוכניות לבוגרי שירות צבאי/לאומי, ובו מתמקדת העבודה הנוכחית.²⁷

מחקרן של הכהן-וולף ואחי' (2006) בחן מכוונות קדם-צבאיות, אך מדובר בקהל-יעד שונה ובאופי תוכנית שונה, בהתאם. כמו כן, חלק ממחקרי ההתחדשות היהודית התייחסו דווקא לקהלים מבוגרים יותר,²⁸ כך שחסרה ספרות מחקרית הרלוונטית למאפייני אוכלוסיית המחקר הנוכחי – גילאי 20-30, מגוונים מבחינת רקע יהודי.

2.3.3.4.1 פעילות 'עין פרת – המדרשה באלון': הצגה כללית

אתר הארגון מסמן כמטרה "עיצוב מחדש של הישראליות" על ידי חיזוק והעצמה של "בני ובנות הזרם המרכזי המתחדש של החברה הישראלית" (אתר המדרשה: "אודותינו").²⁹ לטענתם,

"דגם חדש של ישראליות החל לצבור תאוצה בעשור האחרון. רבים המגדירים עצמם דתיים החלו להיפתח לעולמות האינטלקטואליים המערביים; רבים המגדירים עצמם חילוניים החלו להתחבר למקורות היהודיים העתיקים – שני אלו גם יחד החלו להצמיח כאן ישראליות חדשה." (שם)

תוכניות הבסיס של הארגון הן בתנאי שהייה מלאים בקמפוס: תוכנית 'מבוע' מתקיימת באלון, ותוכנית 'אלול' באלון ובשלושה קמפוסים נוספים ברחבי הארץ במקביל. מבנה השבוע בתוכניות מורכב רובו ככולו מלמידה בית מדרשית, המשלבת שיעורים פרונטליים (הרצאות) עם לימוד בחברותות. בין תחומי התוכן הנלמדים ניתן למנות את ארון הספרים היהודי (תנ"ך, חז"ל, מחשבת ישראל, ציונות, מיסטיקה), הספרות העברית והיצירה הישראלית (ספרות, שירה, מחזאות), יצירות מופת בתרבות המערב (מיוון הקלאסית ועד לעת החדשה), סוגיות בחברה הישראלית (קבוצות ומתחים בחברה) ויהדות ארצות האסלאם (אתר המדרשה: "תוכניות").³⁰

כהמשך לתוכניות הבסיס, לארגון ישנה **פעילות בוגרים** נרחבת המתקיימת בערבים ומשולבת בתוך חיי השגרה של הבוגרים (אתר המדרשה: "קהילת הבוגרים");³¹ עין פרת בוגרים, תשע"ג-א; עין פרת בוגרים, תשע"ד; עין פרת בוגרים, תשע"ה). לצד הלימוד, התפתחו בשנים האחרונות תחומי עשייה נוספים, כגון יוזמות בוגרים – פרויקטים בתחומים חברתיים שונים המכוונים לחברה הישראלית הרחבה יותר (אתר המדרשה: "יוזמות בוגרים");³² בשנת תשע"ו נפתחה במסגרת ארגון הבוגרים תוכנית שעוסקת ברוחניות

²⁷ מתוך ראיונות עם מובילי הארגון.

²⁸ אצל הכהן-וולף ואמזלג-באהר (2003) הגיל הממוצע היה 48, ולמעלה מ-80% מהמשתתפים מעל גיל 30; אצל יאיר, שגיב, שימבורסקי, אקראי וליכטמן (2006) 75% היו נשואים, ורק 8% מתחת לגיל 30.

²⁹ <http://midrasha.einprat.org/עמוד-כללי/אודותינו/>

³⁰ <http://midrasha.einprat.org/עמוד-מערכת/תוכניות/>

³¹ <http://midrasha.einprat.org/עמוד-כללי/קהילת-הבוגרים/>

³² <http://midrasha.einprat.org/עמוד-כללי/יוזמות-בוגרים/>

ובתפילה; בפעילות הבוגרים מקיימים קבלות שבת ומועדי ישראל, והיבט חשוב בפעילות הוא חברתי-קהילתי. פעילות הבוגרים הפכה לאינטנסיבית החל משנת תשע"ב, אז החלה המדרשה להפעיל מרכזי פעילות לבוגרים בחלוקה גיאוגרפית – "בית פרת" ירושלים, ושנה לאחר מכן גם "בתי פרת" תל-אביב ובאר-שבע. נראה שככל שעובר הזמן פעילות הבוגרים תופסת נפח גדל הולך, הן בהיבט ההשקעה הארגונית בה והן מבחינת המשמעות שלה עבור המשתתפים, כפי שאראה מתוך הקולות בשדה. המשמעותיות הזו נובעת מהאפשרות לתהליך מתמשך ולשילוב המרכיבים הללו בתוך חיי השגרה של הבוגרים, כגון לימודים, עבודה ומשפחה. מתוך כך נוצר מתח מובנה בין הממד הארגוני והקהילתי.³³

אחד הדגשים המושמעים בפעילויות המדרשה וקהילת הבוגרים הוא יציקת תוכן למעגל השנה העברי, לשבת ולמועדים. על ההתמודדות עם השבת אני מרחיב בגוף העבודה. את מרבית המועדים נוהגים לציין בקהילת הבוגרים בחלוקה גיאוגרפית (סדר ט"ו בשבת, פעילויות לחנוכה, אירועים בפורים, אירוע לרגל פסח, ציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה, יום הזיכרון לחללי צה"ל, יום העצמאות, ל"ג בעומר ושבעות). שנת הפעילות הסדירה חופפת לשנת הלימודים האקדמית ומתחילה אחרי שמחת תורה ומסתיימת אחרי שבועות, כך שמועדים כגון ט' באב, ט"ו באב, ראש השנה ושמחת תורה מצוינים באופן פחות סדיר. מספר אירועים במעגל השנה מצוינים באופן מרכזי, ובמיוחד יום כיפור ו"עשרת ימי תודה" (מסגרת המקיפה את ימי הזיכרון ואת יום העצמאות), וכן במידה פחותה חנוכה, פורים ושבעות (אתר המדרשה: "קהילת הבוגרים"; עין פרת בוגרים, תשע"ג-א; עין פרת בוגרים, תשע"ד; עין פרת בוגרים, תשע"ה).

נכון לשנת תשע"ו, זמן סיום המחקר, על צוות ההובלה של הארגון בפן התוכני נמנים ראש המדרשה, ד"ר מיכה גודמן; רב המדרשה ורב הישוב אלון (שבתחומו נמצאת המדרשה), הרב דני סגל; ראש בית המדרש; שני מנכ"לים-משותפים (ביניהם אחת בוגרת המדרשה); וכן מנהלת אקדמית, שתי מנהלות-במשותף לארגון הבוגרים, ראשי תוכניות ושלוש ראשות "בתי פרת" – כל האחרונים בוגרי ובוגרות המדרשה בעצמם (אתר המדרשה: "חברי צוות").³⁴

דוגמאות לפרויקטים כאלה: ליווי והעצמה של שעות "מחויבות אישית" בבתי ספר תיכוניים; פתיחת בתי מדרש קהילתיים ברוח המדרשה בצפון אמריקה; עיצוב מודל חדש של הדרכת כלות והדרכת זוגות לפני נישואין; תוכנית המשלבת לימוד וצעידה בשביל ישראל; ועוד. ראו להלן בפרק השישי בסעיף ההשפעה (9.2.1).

³³ עוד ראו דברי שי זרחי לגבי "המדרשה באורנים" וקהילת "ניגון הלב" בנהלל (הייטנר, 2009).

³⁴ <http://midrasha.einprat.org> עמוד-מערכת/חברי-צוות

2.4. שאלות המחקר

המחקר הנוכחי מתמקד באוכלוסייה המגיעה ממערכות חינוך שונות ומרקעים שונים מבחינה יהודית, ומנתח אותה מתוך שיח הזהויות היהודיות והקבוצות בחברה הישראלית, בדגש על שיח הזהויות ההיברידיות וקבוצות-הביניים בחברה. שאלות המחקר הן אלו:

1. כיצד ניתן לאפיין את החברים באוכלוסיית המחקר ואת זהותם היהודית?
 - 1.1. כפרטים, באילו **כותרות זהות** הם משתמשים? אילו **מרכיבי זהות יהודית** דומיננטיים אצלם? כיצד הם מתייחסים למושגים **דתיות/חילוניות**? מהם **מניעיהם לקיומם של מנהגים יהודיים**, ומהי **משמעותם** עבורם? האם הם מתאפיינים **בתפיסת זהות מהותנית או הבנייתית** (שגיא, תשס"ב)?
 - 1.2. כיצד ניתן לאפיין את גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר? מי אינם משתייכים אליה?
 - 1.3. מהן המוטיבציות של המשתתפים להגיע לתוכניות הארגון?
 2. מהן השפעות התוכניות עליהם? ומהם המאפיינים הארגוניים היוצרים את ההשפעות שנמצאו?
 3. כיצד ניתן לאפיין את המרחב המשותף באוכלוסיית המחקר? והיכן יש למקם אותה ביחס לקבוצות הזהויות המוכרות בחברה הישראלית?
 - 3.1. מהם מאפייניו של המרחב הקהילתי-ארגוני המשותף באוכלוסיית המחקר מבחינת נורמות יהודיות?
 - 3.2. איזה סוג שיח מתקיים בקרב אוכלוסיית המחקר, מבחינת **"שיח זכויות"** / **"שיח זהות"** (שגיא, תשס"ו), תפיסה של **רב-תרבותיות "פוליטית"** / **"קיומית"** (שגיא, תשס"ו)?
 - 3.3. לאיזה מהדפוסים של **"קהילה מעורבת"** עונה אוכלוסיית המחקר – אישוש הדיכוטומיה **"דת/חילוני"** או חתירה תחתיה?

בצירופן יחד, העבודה מבקשת לחקור מרחב זהותי שטרם נלמד לעומק, המורכב מבעלי יחס שונה ליהדות, שמכריז על עצמו ש"זה לא מפגש של דתיים ושל חילונים"³⁵. דרך המענה על שאלות המחקר נברר מיהם האנשים המשתייכים לאוכלוסיית המחקר, מהם התהליכים העוברים עליהם במסגרת התוכניות, כיצד מתנהל המרחב המשותף שלהם מבחינה יהודית, והיכן יש למקם את אוכלוסיית המחקר ביחס לזהויות היהודיות הקיימות בישראל.

³⁵ ראש המדרשה, מיכה גודמן, שיחה עם מתעניינים בתוכנית 'אלול', 20.3.15.

3. שיטה

3.1. אוכלוסיה

3.1.1. אוכלוסיית המחקר

אוכלוסיית המחקר הינה לומדי ובוגרי תוכניות "עין פרת – המדרשה באלון" (להלן גם: "הארגון" או "המדרשה"). נכון לזמן סיום המחקר, אוכלוסיית בוגרי המדרשה מונה מעט יותר מאלפיים בוגרות ובוגרים. בשנות עריכת עבודת השדה (2014-2016), מדי שנה משתתפים כ- 250 לומדים בתוכניות הארגון, רובם בתוכנית 'אלול'.³⁶ רוב המשתתפים הם בוגרי החינוך הממלכתי ובוגרי הממלכתי-דתי, ומשתתפים ספורים מגיעים מהחינוך המשלב ומהחינוך החרדי.

גיל: הרוב המכריע של המשתתפים הוא בגילאי 20-35. בתוכנית 'מבוע', המיועדת לבוגרי שירות צבאי ולאומי, טווח הגילאים הנפוץ הוא 20-25, ובתוכנית 'אלול' המיועדת לסטודנטים הוא 23-33. בתוכניות 'אלול' משתתפים מעט לעת גם משתתפים מבוגרים יותר.

מגדר: נשים מהוות כשני שלישים ממשתתפי התוכניות. מנתוני הארגון אודות משתתפי 'מבוע' ו'אלול' עולה כי 65.6% מכלל המשתתפים הן נשים לעומת 34.5% גברים, כאשר בתוכניות 'אלול' מדובר ב- 64% נשים ו- 36% גברים, ובתוכניות 'מבוע' 68.5% נשים ו- 31.5% גברים.³⁷ בהתאם, מתוך 162 משתתפים במחקרה של וידר (2015), 63.6% היו נשים ו- 36.4% גברים.

רקע זהות יהודית: מנתוני הארגון אודות 1,075 בוגרי 'אלול' ו'מבוע' שלגביהם ידוע הרקע היהודי שבו גדלו עולה התמונה הבאה: 47.7% בעלי רקע דתי (39% מקרב הגברים, 52.3% מקרב הנשים), 42% רקע חילוני (50.4% מקרב הגברים, 37.5% מקרב הנשים), 6.5% רקע מסורתי (7% מקרב הגברים, 6.2% מקרב הנשים), 2.5% רקע מעורב (1.9% מקרב הגברים, 2.8% מקרב הנשים).³⁸ בתוכניות 'אלול' משתתפים יותר בעלי רקע דתי, ובי'מבוע' יותר בעלי רקע חילוני.³⁹

³⁶ נכון למאי 2016, לפי נתוני הארגון ישנם 1,112 בוגרי 'אלול' ו- 743 בוגרי 'מבוע'. עוד 154 הם בוגרי 'שנה ב'.

³⁷ התקבלה רשימה ובה 2009 רשומות של משתתפים. ממנה הורדו 154 בוגרי תוכנית 'שנה ב' (טרם-צבא), מפאת התמקדות המחקר הנוכחי באוכלוסיית בוגרי שירות לאומי/צבאי (יצוין כי למחצית הרשומות שלהם אין פרטי מגדר או רקע יהודי, כך שממילא לא ניתן היה לעשות בהן שימוש), ועוד הורדו 311 רשומות ללא פרטי מגדר או רקע יהודי. נותר N=1544. על 30% מתוכם (469) אין נתוני רקע יהודי, וראו בפסקה הבאה.

³⁸ כך ציינו בוגרים לגבי ההיגד "גדלתי בחינוך דתי/חילוני/מסורתי". משתתפים ספורים השיבו שילוב תשובות כגון "דתי, חילוני", "חילוני, מסורתי", "דתי, מעורב", "חילוני, מעורב", "דתי, מעורב" וכן הלאה.

³⁹ **בתוכניות 'אלול':** 50% רקע דתי (43.6% מקרב הגברים, 55% מקרב הנשים), 38% רקע חילוני (46.2% מקרב הגברים, 33.6% מקרב הנשים), 6.5% רקע מסורתי (6.7% מקרב הגברים, 6.4% מקרב הנשים), 2.9% רקע מעורב (1.9% מקרב הגברים, 3.4% מקרב הנשים). **בתוכניות 'מבוע':** 50% רקע חילוני (61% מקרב הגברים, 45% מקרב הנשים), 41% רקע דתי (27.6% מקרב הגברים, 46.8% מקרב הנשים), 6.4% רקע מסורתי (7.6% מקרב הגברים, 6% מקרב הנשים), 1.8% רקע מעורב (1.9% מקרב הגברים, 1.7% מקרב הנשים).

בכל הנוגע להזדהות בהווה, התמונה בהירה פחות מכיוון שהארגון ממעט יחסית בקטלוג מסוג זה. במחקרה של ויזר (2015) השיבו 162 משתתפים על שאלון, והתפלגותם היתה כדלקמן: 28% הגדירו עצמם כחילונים, 12% כחילונים מסורתיים, 7% כמסורתיים, 14% כמסורתיים דתיים, 26% כדתיים ו- 11% כ"אחר". האחרונים פירוטו מגוון הגדרות חלופיות ובהן "דתל"שית-מסורתית", "ללא הגדרה", "יהודיה שאינה דתיה (לא חילונית)", "חילוני מחובר". זה כנראה איפשרו בין חילוני לחילוני-מסורתי, "על הרצף". (ויזר, 2015: 19)

ניתן לראות הלימה בין הנתון של 6.5% בעלי רקע מסורתי בנתוני הארגון לבין הנתון של 7% המזדהים כמסורתיים אצל ויזר (2015), ומדובר באחוז נמוך משמעותית מחלקם באוכלוסיה (שהוא מעל 30%, לפי אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011; למ"ס, 2011; Pew, 2016; 2011).⁴⁰ על רקע זה, הנתון שאליו יש להידרש הוא 12% חילונים מסורתיים ו- 14% דתיים מסורתיים אצל ויזר, ולאורו ניתן להציע שני הסברים אפשריים: יתכן שמדובר בהזדהות נוכחית שמבטאת "התמרכזות" של מי שגדלו ברקע חילוני או דתי; לחילופין, יתכן שלגבי חלקם לפחות מדובר בבעלי רקע מסורתי שלמדו בחינוך ממלכתי או ממלכתי-דתי (בהיעדר מערכת חינוך מסורתית), ושסיווגו את עצמם בנתוני הארגון כבעלי רקע חילוני או דתי.

מצב משפחתי: לנוכח העובדה שהבוגרים הראשונים למדו במדרשה לפני למעלה מעשור, קיימת כיום קבוצה של כחמש מאות בוגרים נשואים ובעלי ילדים. אלה נוטים להיות פחות מעורבים בפעילויות קהילת הבוגרים, ונעשים ניסיונות לעצב פעילויות שמתאימות לסטטוס שונה זה. בשנת תשע"ו נפתחו תוכניות ראשונות המיועדות ספציפית לבוגרים בעלי ילדים ולנשים בחופשת לידה.

מוצא: יש רוב מובהק של ילידי הארץ. לא מתבצע בירור או רישום בארגון בנוגע למוצאם העדתי של המשתתפים, ולכן בפרמטר זה אין נתונים אמפיריים על אוכלוסיית המחקר, אך קיים רוב אשכנזי בולט בקרב הלומדים, ואחראית גיוס המשתתפים בארגון מעריכה שישנם 30% יוצאי עדות המזרח בקרב המשתתפים.⁴¹ עדות מסוימת ניתן לשאוב מנתון בעלי הרקע המסורתי לעיל, אך בעייתי להסתמך עליו בפני עצמו.

3.1.2. קבוצת המחקר

קבוצת המחקר העיקרית מנתה שלושה עשר מרואיינים. מעבר להם, בתצפיות שערכתי נכחו מאות בוגרים, עשרות בוגרים נמנו על כותבי הטקסטים שניתחתי, וכן קיימתי לאורך שנות המחקר עוד שיחות בלתי פורמליות ואינטראקציות נוספות עם אישים בשדה המחקר.

⁴⁰ אצל הכחן-וולף ואמזלג-באהר (2003: 9) הגדירו עצמם 18% כמסורתיים, ואצל יאיר ואחי (2006: 8) 27%, ואחוז דומה (25.5%) הגדיר כך את בית הוריהם.
⁴¹ שיחה, יוני 2016.

קבוצת המרואיינים מנתה שש נשים ושבעה גברים ; שלושה בוגרי חינוך ממלכתי, שמונה בוגרי חינוך דתי, אחד בוגר חינוך משלב, ואחד שהתחנך בארה"ב; כמחציתם היו בשלב זה או אחר בעלי תפקיד בצוות המדרשה. הטבלה הבאה כוללת את פרטיהם :

שם (בדוי)	מגדר	גיל בזמן הראיון	תאריך ראיון	מערכת חינוך	תוכנית	היה בצוות?
עלמה	נ	32	19.8.2014 14.1.2015	ממ"ד	מבוע	V
עדן	נ	31	17.1.2015	מ"מ	אלול	V
עופרה	נ	24	1.5.2014	ממ"ד	אלול	
יוני	ז	28	12.1.2015	ממ"ד	אלול	
ירון	ז	30	9.3.2015	ממ"ד	אלול	
ריקי	נ	24	8.4.2014	ממ"ד	אלול	
שרון	ז	29	6.4.2014	מ"מ	מבוע	
דניאל	ז	27	12.1.2015	ארה"ב	מבוע	V
אבי	ז	25	8.4.2014	ארה"ב + ממ"ד	אלול	
נתן	ז	28	22.1.2014	מ"מ	אלול	V
אופירה	נ	27	21.1.2014	ממ"ד	אלול	V
עינת	נ	28	1.1.2014	ממ"ד	אלול	V
משה	ז	26	7.4.2014	משלב	מבוע	V

טבלה 1: רשימת מרואיינים

3.2. כלים

המחקר הנוכחי הוא מחקר אתנוגרפי הנשען על שילוב של מספר כלי איסוף נתונים איכותניים וכמותיים : תצפית משתתפת (שקדי, 2003 : 80-84 ; צבר-בן יהושע, 2001 : 117-119), ראיונות חצי-מובנים (שקדי, 2003 : 69-77), ניתוח טקסטים שונים שנכתבו על ידי המשתתפים וכן שיחות ואינטראקציות בלתי פורמליות.

3.2.1. הלימת המתודה האיכותנית למחקר הנוכחי

המפגש עם שדה המחקר היה פעמים רבות בלתי-אמצעי ומרובה-פנים, והתאפיין בכמה רבדים של תקשורת ומשמעות. בחרתי במתודה האיכותנית במטרה לאפשר כמה היבטי מפתח במחקר :

ראשית, המחקר התמקד באוכלוסיה המתאפיינת בחוסר נוחות כלפי כותרות הזהות הרווחות וכלפי הקטלוג החברתי בתחום הזהות היהודית. מכיוון שכך, השפה הקיימת אינה מצליחה להבין ולתאר באופן

מיטבי את התפיסות המדויקות, ויש צורך בהקשבה מסוג אחר ובמתן מקום לשפה הפנימית של השדה על חשבון המושגים והקטגוריות הקיימים (דרגיש וצבר-בן יהושע, 2001 : 95).

שנית, ממד ההשתנות והדינמיות: זו קבוצה שנמצאת במצב של חיפוש ותנועה, והיא אפוא ההפך הגמור מאובייקט מחקר סטטי שאותו ניתן להקפיא בזמן, למדוד ולכמת (שקדי, 2003 : 55-58). היו מקרים שבהם תוך כדי שלבי איסוף ועיבוד הנתונים כבר הבחנתי בשינויים משמעותיים במגמות השיח בשדה המחקר, וראיתי צורך לעדכן חלק מתובנותיי.

שלישית, כלי מרכזי שנמצא תואם להבנת הזהות בשדה המחקר הנוכחי הוא הסיפור האישי, הנרטיבי (צבר-בן יהושע ודרגיש, 2001 : 167-191; שקדי, 2003 : 32-36). במקרים רבים עיקר העניין היה לא בנקודה הספציפית בהווה שבה נמצאים הפרט או הקבוצה אלא בתנועה שהם עושים בין עבר, הווה ועתיד. מה שהיה רלוונטי הוא האופן שבו הם חווים את ההתפתחות הזו ואת השילוב בין רציפות לתמורה בזהותם.

רביעית, החתירה לגעת ברבדי הפרשנות והמשמעות בקיום המנהגים (גירץ, 1990): כפי שהודגש בדברי חוקרים שהובאו לעיל, עצם קיום המנהג אינו חושף בפנינו את המשמעות שהוא טומן בחובו עבור המקיים אותו. כפי שציינה המרואיינת עדן: "לא משנה שכולכם תניחו תפילין – זה עדיין יכול להיות קונטקסט שונה לחלוטין שנותן משמעות לטקסט הזה של להניח תפילין; מתוך מה אתה עושה את מה שאתה עושה." ואכן, מחקר זה שואף להשלים מעט ממה שחסר במחקרים הכמותיים. יתרה מכך, המחקר האנתנוגרפי צועד בשביל-אמצע עדין שבין השימוש בתיאוריות קיימות שנוסחו על סמך ניסיון עשיר ובמקומות מגוונים לבין קשב לאופן שבו שדה המחקר הספציפי מבין את עצמו ומבנה את עצמו, מבלי לכפות עליו מושגים חיצוניים וזרים לו ("גישה אינדוקטיבית", צבר-בן יהושע, 2001). החתירה להבין את מעשיהם של מושאי המחקר דרך רובד המשמעות שהם עצמם מייחסים להם, ברוח ה"אינטראקציוניזם הסימבולי" (גירץ, 1990), מקבלת ביטוי בדבריו הבאים של ראש המדרשה, מיכה גודמן:

"אנשים שיכולים לשמש גשר בין שבטים, בין תרבויות, זה אנשים שיש להם את היכולת הבאה: to speak a foreign language as a mother tongue; מי שיכול לדבר שפה זרה כשפת-אם. למה הכוונה? כשאני בא לתאר התנהגות אחרת, ואני מנסה להבין, איך אני מבין אותם? על ידי הקטגוריות שלי. מי שיכול לדבר שפה זרה כשפת-אם זה מי שמבין את האחר בקטגוריות שלו."⁴²

כאמור, המחקר האיכותני הולם יותר לניסיון "להבין את האחר בקטגוריות שלו".

חמישית, הזיקה שלי, החוקר, הן לנושא המחקר והן לשדה המחקר. כבוגר מערכת החינוך הממלכתית הנמצא מזה כמעט עשור בעולם בתי המדרש הפלורליסטיים, מרחב הזהויות היהודיות אינו מושא מחקר אובייקטיבי או נייטרלי עבורי, אלא הוא רלוונטי לי ומעסיק אותי במישורים השונים של חיי.

⁴² 22.3.15, שיחה של צוות המדרשה.

יתרה מכך, מקרה הבוחן שבו מתמקד המחקר הנוכחי, המדרשה באלון, הוא ארגון שעל שורותיו אני נמנה בשנים האחרונות (לצד ארגונים אחרים בשדה ההתחדשות היהודית שבהם הייתי פעיל בעבר ועודני פעיל בהווה), וגם אליו ספציפית איני אדיש או נייטרלי. המחקר האיכותני אינו מתיימר לחציצה מוחלטת בין החוקר למושא המחקר, ומתודה זו מאפשרת לי לשרטט את האינטראקציה שלי עם שדה המחקר ועם מה שעולה תוך כדי עבודת השדה ועיבוד הנתונים, כחלק ממכלול התובנות המחקריות, הדוגמאות מהשטח והתיאורטיזיה שבעקבותיהן ("הגישה הפנומנולוגית", Hammersley and Atkinson, 2007).

ניתוח הנתונים האיכותניים נעשה לפי שיטות פרשניות המשתייכות לגישה הפרשנית-קונסטרוקטיביסטית (שלסקי ואריאלי, 2001: 70-71) ולגישה ההרמנויטית (דרגיש וצבר-בן יהושע, 2001). ניתוח הראיונות התבסס במידה רבה על הגישה הנרטיבית (צבר-בן יהושע ודרגיש, 2001: 167-191; שקדי, 2003: 32-36), ואת התיאורים והניתוחים מהשדה הבאתי בגישה של "תיאור גדוש" (גירץ, 1990), המדגישה הן את פרטי האירוע והן את רבדי המשמעות שלו. העיבוד הספירלי של הנתונים יצר למעשה תיאוריה מעוגנת בשדה (גבתון, 2001: 193-223).

3.2.2 תצפית משתתפת/מעורבת ומקומי ביחס לשדה המחקר

כבוגר המדרשה וכנמנה על שורותיה בשנים האחרונות, במונחיה של צבר-בן יהושע (2001: 117) מקומי בשדה המחקר היה של "משתתף כצופה" או "צופה כמשתתף", וזאת ביחס לסקאלה שבין "צופה טהור" ו"משתתף טהור". ביחס לטיפולוגיה אחרת היא מגדירה מצב זה כ"משתתף פעיל (active participant) או [...] צופה פעיל, מיוחס (privileged, active observer) מפני שמעמדו מוכר למישהו [בארגון]" (צבר-בן יהושע, 2001: 119). במקום אחר (שם: 110-111) היא מגדירה זאת כמחקר מסוג "החצר-האחורית שלך".

למדתי בתוכנית 'אלול' במדרשה בשנת 2008, ובשנים שלאחר מכן הייתי מעורב בפעילות הבוגרים ובתוכניות עצמן במידות משתנות, כפועל יוצא ממסגרות המחויבות האחרות שלי כגון לימודים ועבודה במקומות אחרים. ניתן לומר שהייתי "חוקר פנימי" (Kanuha, 2000) (native). כפי שמציינת צבר-בן יהושע (2001: 110-111), ההיכרות המוקדמת שלי עם שדה המחקר אכן הקנתה לי נגישות רבה לאינפורמנטים, לתצפיות במגוון פורומים (הן פעילויות פתוחות לקהל והן ישיבות ודיונים פנימיים) ולמקורות מידע פנימיים (טפסי ראיון, טפסי משוב, מסמכים ארגוניים). היא גם יצרה ניווחות בין רבים מהאינפורמנטים לביני, שאפשרה להם להיפתח ולשתף בפרטים אישיים ובלבטים עמוקים שלהם (Bonner and Tolhurst, 2002). כך שיתף אותי אחד האינפורמנטים בפרט רגיש הקשור לחיי הזוגיות שלו. על אף שהיתה בינינו היכרות מוקדמת, מעולם לא שמעתי ממנו על פרט משמעותי זה של חייו עד אז. בעיניי זה מעיד על רמת הפתיחות הגבוהה

שנוצרה בראיון, שהתעלטה על שיחותינו הקודמות, ובמקביל אני סבור שהיא נשענה על האמון שהיה קיים עוד קודם לכן. רוב המרואיינים שיתפו במסע שבתוכו הם נמצאים, בביקורת שלהם על המסגרות שמהן באו ובלבטי הזהות שלהם בהווה.

במקביל, היותי חלק מהשדה טרם המחקר הציבה בפניי אתגר של תחושת מוכרות שאותה היה עלי לערער כדי לראות את הדברים מנקודת מבט מחקרית. לאור פרק הזמן הממושך שבו שהיתי בשדה (שבמונחי של שקדי (2003 : 80-84) הופך אותה מ"תצפית מעורבת" ל"תצפית משתתפת"), הצורך ב"הזרה" ו"הרחקה" נעשה מובהק יותר, ואני מרחיב על כך בהמשך.

3.2.3. ראיונות חצי-מובנים

כראיון עומק חצי מובנה (שקדי, 2003 : 69-77), הראיון כלל מספר שאלות שהכנתי מראש אך התנהל בצורה חופשית. הראיונות התחילו ב"שאלה תחילית/מפליגה" (צבר-בן יהושע, 2001) והמשיכו בהתאם להתפתחות השיחה. הראיונות כללו שלושה נושאים מרכזיים: האופן שבו המרואיין מבין את זיקתו ליהדות ואת זהותו היהודית; האופן שבו הוא מבין את המושגים "דתיות/חילונית"; והאופן שבו הוא מבין את הנעשה במדרשה, מבחינה זהותית בעיקר. למרואיינים עצמם הצגתי בפתח הדברים שנסוחח על שני נושאים: על זהותם-שלהם, ולאחר מכן על המדרשה.

בכל הראיונות, למעט הראשון (שבו התנאים לא אפשרו זאת), הפעלתי מכשיר הקלטה וגם כתבתי את עיקרי הדברים במהלך הראיון. הכתיבה שימשה לי גיבוי למקרה שיארע דבר לקובץ השמע, וסייעה לי להתייחס כבר במהלך הראיון לדברים שנאמרו. ככלל, קיימתי ראיון אחד עם כל מרואיין. עם מרואינת אחת קיימתי ראיון נוסף מכיוון שהראשון נקטע טרם הזמן. עם מרואיין אחר סיימתי את הראיון, כיביתי את מכשיר ההקלטה וכבר עמדנו לקום, ואז עלתה נקודה נוספת, והתיישבנו לפרק זמן נוסף (כולל הקלטה).

בראיונות הגישוש (ראו להלן) פתחתי את הראיון בהזמנה הרחבה "תאר לי את הזהות היהודית שלך", וזאת מתוך רצון שלא להוביל את המרואיין דווקא לכותרת זהות ספציפית או לממדי דתיות/חילוניות, אלא לאפשר לו את כל מרחב מרכיבי הזהות היהודית. במהלך הראיונות הראשונים נוכחתי שהחלק שבו רוב המרואיינים מביאים את מלוא המורכבות ואת התהליך שלהם במלוא עושרו הוא כאשר הם מספרים על מסלול החיים הזהותי שהוביל אותם לנקודה הנוכחית, וכך עברתי לפתוח בשאלה בדבר מסלול החיים שהוביל את המרואיין אל המדרשה.

3.2.4. ניתוח חומרים כתובים משדה המחקר

במסגרת המחקר עשיתי שימוש בכמה סוגים של מקורות כתובים: (א) משובי לומדים בסיומי תוכניות (נותחו 214 משובים, של לומדים משלושה מחזורים עוקבים של תוכנית 'מבוע' בשנים תשע"ה-תשע"ו ומארבעה קמפוסים של תוכנית 'אלול' תשע"ה); (ב) טפסי ראיונות של מתעניינים בתוכניות המדרשה (נסקרו מעל מאה טפסי ראיון, של מספר מחזורים שונים של שתי התוכניות); (ג) דיונים וירטואליים בקבוצה של בוגרי המדרשה; (ד) מאמרים של בוגרי המדרשה בכתב העת "דעת פרת", המהווה במה לכתיבה של אוכלוסיה זו;⁴³ (ה) טקסטים פומביים של מובילי הארגון, ובפרט של ראש המדרשה, מיכה גודמן.

הסוג האחרון, כמו גם התבטאויות של מובילי המדרשה בתוך השדה עצמו (כפי שנאסף בתצפיות), כאשר שוקלים אותם לבדם נותנים בידו את "הנתונים ההצגתיים" (presentational data): כיצד מובילי השדה רוצים לראות אותו או היו רוצים שאנו נראה אותו. אין לזלזל בערך של רובד זה, מכיוון שלרוב הוא מסמן את הכיוון שבו צועד השדה, אך גם אין להסתפק בו בלבד; יש להשלים אותו באמצעות "הנתונים האופרציונליים" (operational data) (Conger, 1998).

3.3. הליך

3.3.1. מחקר גישוש

את הראיונות התחלתי בשלושה ראיונות-גישוש שקיימתי עם אינפורמנטים ראשונים שהיו נגישים לי בצוות הארגון. העיבוד הראשוני של ראיונות אלה סייע לי לכוון טוב יותר את מבנה הראיון, ואכן לאחריהם עיצבתי את המבנה שהוביל את הראיונות הבאים כפי שפורט לעיל.

3.3.2. מדגם מכוון

את המרואיינים הבאים בחרתי בשיטה של דגימת קריטריון (או "מדגם מגוון") בתוך מדגם מכוון (שקדי, 2003: 52; חמו, 2008: 62; אזולאי, 2010: 60) מתוך הדברים שעלו תוך כדי מחקר השדה. לעיתים המליצו לי אינפורמנטים על מרואיינים פוטנציאליים נוספים, ולעיתים דברים שעלו בראיונות גרמו לי לחפש אינפורמנטים ספציפיים שיוכלו להרחיב בנושא מסוים. כמו כן הקדשתי תשומת לב לכך שבתוך קבוצת המחקר יהיה ייצוג למגוון אינפורמנטים מבחינת מגדר, רקע ואורחות חיים יהודיים. התהליך לרוב כלל פנייה שלי אל אינפורמנט פוטנציאלי, הזמנה לקחת חלק במחקר ולהיפגש לראיון. במידה שנענה בחיוב, קבענו מועד

⁴³ בין השנים 2009-2013 ראו אור 15 גיליונות. רוב מאמריהם נגישים גם באתר: <http://einpratnik.net>

לפגישה של שעה עד שעה וחצי במקום נוח ונעים לשיחה : לעיתים בבית קפה, לעיתים בדירתי ולעיתים במרחב ציבורי שקט. האינפורמנטים מילאו שאלון מקדים טרם הראיון (לחלקם שלחתי אותו מראש בדוא"ל, וחלקם מילאו אותו בעותק קשיח לפני שהתחלנו), עיינתי בו לפני שהתחלנו בראיון, וחזרתי במהלך הראיון לתשובותיהם בשאלון לשם הרחבה.

3.3.3. עיבוד נתונים ספירלי ואינדוקטיבי: תיאוריה מעוגנת בשדה

תהליך העבודה היה ספירלי וכלל מספר שלבים בתוך ניתוח ועיבוד הנתונים (גבתון, 2001 : 193-223). הראיונות והתצפיות קודדו לקטגוריות שהתהוו מתוך הממצאים. שלבים אלה היו שזורים בשלבי איסוף הנתונים, כך שניתחתי ועיבדתי את הנתונים שהיו ברשותי ובד בבד המשכתי לאסוף נתונים נוספים, וזאת עד לשלב שבו הרגשתי שהחומרים החדשים אינם מוסיפים באופן משמעותי על הקטגוריות שעלו, וחשתי "רוויה" בניתוח החומרים. באופן זה, הקטגוריות שבאות לידי ביטוי במחקר זה נבעו מתוך החומרים שנאספו, ומהוות תיאוריה המעוגנת בשדה.

3.4. אתגרים של אתיקה מחקרית ושל מקומי ביחס לשדה המחקר

האתגרים המרכזיים שעמדו בפניי מבחינת אתיקה מחקרית היו נעוצים באופי המחקר כתצפית משתתפת (Breen, 2007: 164, אצל אזולאי, 2010 : 76). עמדה זו זימנה אתגרים במספר היבטים :

3.4.1. ראיונות

ראשית, המרואיינים הכירו אותי כאיש הארגון, ועל פניו יתכן שעצם עובדה זו היה די בה כדי להשפיע על דברים שבחרו לומר ; שנית, חלק מהמרואיינים פגשו אותי טרם הראיון כמרצה והכירו במידה כזו או אחרת את השקפותיי בנושאים שונים.

על מנת לעודד את המרואיינים לשוחח איתי בצורה פתוחה, הבהרתי בפתיחת כל ראיון שאני עורך אותו כחלק ממחקר אקדמי, ולא מתוקף תפקידי בארגון. במהלך הראיון הקפדתי בין היתר לבקש שיסבירו את הנעשה במדרשה כמו שהיו מסבירים למי שאינו מכיר את הארגון – ובכך ליצור הזרה גם שלהם וגם שלי מהסיטואציה ולראות אותה בעיניים רעננות. היה מקרה אחד שבו הרגשתי שמרואיין מהסס לומר את דעתו

מתוך תחושתו שאולי אינו מבין כראוי את כוונת הארגון,⁴⁴ ואז הדגשתי שהוא-הוא מוקד הידע ושמעניין אותי האופן שבו הוא חווה ומבין את הדברים. תחושתי היתה שזה אכן סייע לו להביא את דבריו.

מתוך היכרותם המוקדמת איתי בהקשר לשדה המחקר ולהיכרותנו המשותפת עם אישים ואירועים הקשורים לכך, מרואיינים רבים הזכירו במהלך הראיון שמות של אנשי צוות ולומדים נוספים (שבחלק מהמקרים לא הכרתי). במקרים מהסוג הזה היתה לי התלבטות בין הזרימה הנינוחה של הראיון, שמאפשרת העמקה מתוך השפה המשותפת, לבין יצירת הזרה של הסיטואציה בכך שאבקש מהם להסביר לי כמי שאינו מכיר את השדה. בחרתי באפשרות השנייה במספר מקרים ספציפיים שבהם הרגשתי שיש ערך לתיאור הסיטואציה באופן מלא, וויתרתי על כך במקרים אחרים, שבהם ראיתי עדיפות לאפשר למרואיין להגיע בטבעיות לנקודה הבאה שלו.

בשני מקרים התייחסו מרואיינים לעמדה שהבעתי בעבר כמרצה, והציגו עמדה מנוגדת אליה. במקרה נוסף התייחס אחד המרואיינים למעשה שעשה בניגוד לנורמות בזמן שהיה לומד בתוכנית שאותה הובלתי, וציין לגבי כך בנימה מבודחת "בלי לספר לרגב...". המקרים הללו מנכיחים את היעדר הניתוק בין החוקר לשדה המחקר, אך לשמחתי גם העידו שלא מדובר במרואיינים קונפורמיסטים – הם הרגישו בנוח להביע עמדות עצמאיות ומנוגדות למה שהם סבורים שהיא עמדת-שלי (כאדם, ולא בהכרח כחוקר).

בשניים מהראיונות האחרונים המרואיינים התייחסו במישרין לקרבה שלי כחוקר לשדה המחקר: מרואיין אחד שאל בפתח הראיון אם אני לא נחשב "נוגע בדבר" (מושג בעל משמעות הלכתית עבורו), ואחרי שהשבתי בהסבר קצר על העקרונות הרלוונטיים של המחקר האיכותני הוסיף שלמעשה הרב קוק אכן כותב שצריך דווקא להשתמש בעמדה של החוקר כלפי המחקר כדי להגיע לאמת.⁴⁵ במקרה אחר, במהלך ניסיון של מרואיין להבין ולהסביר כיצד מרגישים חילונים בארגון, הוא הפנה את השאלה אליי. בחרתי שלא להשיב לשאלתו גופא אלא להתייחס לאתגר המודע במחקר האיכותני של חוקר שאינו מנותק ממושא המחקר שלו. כך הנכחתי את שני הכובעים שלי, שמהם נובעים גם שני הרבדים באינטראקציה בינינו, כך שמדובר בחקירה משותפת (co-investigation) (DeVault and McCoy, 2002: 757, אצל אזולאי, 2010: 60).

3.4.2. תצפיות

הואיל ובזמן עריכת המחקר נכחתי מתוקף תפקידי כעובד הארגון בעשרות ואף מאות פעילויות ודיונים, באופן טבעי היה "מאגר התצפיות הפוטנציאלי" רחב מאוד. זה מאתגר הן בהיבט של איכות התצפיות ומיקודן והן בהיבט האתיקה המחקרית. בהיבט האתי, האתגר העיקרי היה הרצון העקרוני ליידע את

⁴⁴ יונג.

⁴⁵ יונג.

הנוכחים בחדר לכך שנמצא בו "תצפיתן". במקרה של הנגישות שלי לדיונים וירטואליים פנימיים, למשל, עולה שאלת הלגיטימציה לעשות שימוש בחומרים שנכתבו בצורה חצי-פומבית (פורום של מאות בוגרים) במסגרת קבוצת דיון שאינה פתוחה לקהל הרחב.

בכדי להתמודד עם גודש התצפיות הפוטנציאליות בחרתי להגדיר מספר אירועים שבהם "חבשתי את כובע התצפיתן" ובהם נהגתי בראש ובראשונה כמי שמתבונן על הנעשה מבחוץ. במקרים אלה וידאתי שהנוכחים מודעים לעובדה שאני עורך מחקר על הארגון ולכך שאני מנהל תצפית באותה סיטואציה, וכן תיעדתי את מהלך הפעילות או הפגישה, וציננתי לעצמי ביומן השדה רשמים מיוחדים. מכיוון שנכחתי במגוון רב של פעילויות גם מעבר לאותם מקרים "מוגדרים" ומכיוון שהיו לי שיחות, התכתבויות ואינטראקציות בלתי-פורמליות רבות נוספות עם משתתפים בשדה המחקר, ההחלטה היתה להביא את הציטוטים בעילום שם, ולקבל את אישורם של האנשים המצוטטים במקרים ספציפיים, בהתאם למידת הרגישות.

3.4.3. אתגרי "החוקר הפנימי"

כאמור, גודלו של "מאגר התצפיות הפוטנציאלי" מאתגר לא רק מול הנוכחים אלא גם מול עצמי: במה דומים ובמה שונים רשמיי מיום פעילות שבו הייתי מעורב כאיש צוות לעומת סיטואציה שאליה אני מגיע בראש ובראשונה כחוקר? בנוסף, קיים האתגר של ההסתכלות בעיניים חדשות על זירה שבראשית המחקר הנחתי שאני מכיר היטב, וכחוקר עלי לראות אותה בצורה אחרת; לבסוף, קיימת גם סוגיית האתיקה של המבט המחקרי-ביקורתי כאשר החוקר משתייך לארגון.

הבחירה של אירועים ספציפיים לתצפיות, שהוזכרה לעיל, היתה משמעותית גם בפן של איכות התצפית. עבורי, הנוכחות באותן פעילויות או פגישות נחווה אחרת ועצם ההגדרה הזו ויידוע הנוכחים כבר יצרו עבורי הזרה שאפשרה לי מבט רענן על הסיטואציה. כמו כן, מצאתי שהעיסוק בספרות הקיימת אודות ארגוני ההתחדשות היהודית יצר אצלי ראייה השוואתית של שדה המחקר, שיש בה מן המבט החיצוני. לבסוף, מצאתי ששיטת "התיאור הגדוש" (גירץ, 1990) מסייעת בהתמודדות עם אתגר זה, ובחרתי להביא מובאות רבות מעבודה השדה בכדי לאפשר לקורא להתרשם בעצמו מהדברים ולא להישען רק על פרשנותי.

עם האתגר השלישי, של מבט מחקרי-ביקורתי על ארגון שבו אני חבר, בחרתי להתמודד ראשית באמצעות הנחת הקלפים על השולחן: עם תחילת המחשבה על עריכת מחקר זה פתחתי בשיחה עם צוות ההנהלה, כולל הנחת המשמעות של מבט מחקרי-ביקורתי על הארגון. הפנייה לקבלת אישורם לעריכת המחקר נבעה מאתיקה בסיסית של מחקר, והיתה קשורה גם לרצוני לעשות שימוש במאגרי ידע פנימיים של הארגון. לפנייה זו היה רובד נוסף מעצם השתייכותי לארגון, וחשתי לאורך המחקר שהיתה חשיבות לכך שידעתי שהארגון מקבל בברכה את המחקר ומוכן ללמוד ממנו, תהיינה התובנות המחקריות בו אשר תהיינה.

4. ממצאים – פרק ראשון: **מוטיבציות המשתתפים וההשפעה הזהותית של התוכנית**

פרק זה פותח את ניתוח אוכלוסיית המחקר באמצעות התמקדות במשתתפים כפרטים, תחילה בניתוח המוטיבציות שלהם להשתייך לאוכלוסיית המחקר (להשתתף בתוכניות הארגון), ולאחר מכן בניתוח ההשפעות של התוכניות עליהם. בהתאם למיקוד העבודה, עיקר הדגש מושם כאן על תהליכים זהותיים.

4.1. מוטיבציות של המשתתפים

כבסיס לתיאור התהליכים המתרחשים בתוכניות, אצביע על המוטיבציות שאיתן באים המשתתפים מראש. ניתן ללמוד עליהן מכמה מקורות – טפסי ראיונות הקבלה שלהם, טפסי המשוב בסיום התוכנית (בו הם נשאלים גם על הציפיות שאיתן הגיעו), וראיון במסגרת המחקר, שגם הוא לאחר מעשה. מתוך הללו מסתמנות שלוש מוטיבציות מרכזיות המשותפות לבעלי הרקעים השונים – היפתחות לתחומי תוכן חדשים, עיצוב זהותי והמרכיב החברתי – וכן מוטיבציות ספציפיות המאפיינות בעלי רקע דתי או חילוני.

4.1.1. מוטיבציות משותפות מרכזיות

4.1.1.1. לימוד: "לקבל נגישות לארון הספרים היהודי והעולמי"

הפעילות העיקרית במדרשה היא לימודית, היום הפתוח למתעניינים בתוכניות נפתח בשיעור, ואכן, לרוב הציפיות הראשונות שאותן מעלים המתעניינים קשורות לתחום הלימודי. ציפייה זו מתמקדת לרוב ברצון להיפתח לעולמות תוכן חדשים, ומשתקפת אף בדברים שכותבים הלומדים במשובי סיום התוכניות, ולמשל: "הגעתי בציפייה ללמוד ולהעשיר בנושאים רבים שהרגשתי בורה וממש לא מספיק מבינה בהם", "הציפיות שלי היו לקבל נגישות לארון הספרים היהודי והעולמי", "הגעתי למדרשה עם ציפיות להרחיב את הידע שלי, ללמוד דברים חדשים על העולם היהודי ועל העולם בכלל, להיפתח לעולמות תוכן חדשים או כאלה שהייתי רוצה להכיר יותר" ועוד רבים. ממצאים אלה עולים בקנה אחד עם העובדה שתחום הלימוד הוא הרווח ביותר בקרב ארגוני ההתחדשות היהודית (ראביד וברמן, תשע"ג: 15; כן ראו: הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; שגיב ולומסקי-פדר, 2007; חבלין, 2007; אזולאי, 2010: 116; שלג, 2010: 105-27).

4.1.1.2. חיפוש זהותי: "מקום של אלה שקמים ורוצים לזוז לאנשהו. לברר משהו, לבדוק."

נראה שהמוטיבציה הלימודית אצל רבים מהמשתתפים כרוכה במוטיבציה זהותית, כפי שהם מעידים במשובים: "רציתי להעמיק את הזהות היהודית שלי ובכלל את הידע שלי על העולם", "רציתי להעמיק את

הקשר עם היהדות וללמוד עם חברה מכל המגזרים והמינים", "הגעתי למדרשה עם רצון להרחיב את ידיעותיי ולהעמיק בפן היהודי תוך העלאת סוגיות אמוניות, תהיות ושאלות", "הגעתי בציפייה להבין יותר למה אני מקבלת את הבחירות שאני מקבלת ולשנות אותן בהתאם לצורך [...] בנוסף, קיוויתי להעמיק את הזהות היהודית שלי". גם ממצא זה תואם את מה שעלה במחקרים קודמים אודות ארגוני התחדשות יהודית (ראביד וברמן, תשע"ד: 35, 39-40; אזולאי, 2010: 117-119; חבלין, 2007: 429-434). יתרה מכך, על סמך הממצאים המובאים בהמשך אטען כי בפועל הציר הזהותי משמעותי יותר למשתתפים מאשר הלימודי, אף שבציפיות המוצהרות מודגש יותר הלימודי.

את התהליכים הזהותיים יש להבין על רקע שלב החיים שבו נמצאים המשתתפים. הם בגילאי "בגרות בהתהוות" (Arnett, 2000), אחרי שירות לאומי/צבאי וראשית הלימודים, תקופה בעלת מאפיינים לימינליים (Turner, 1967) בכך שהאדם נהנה מיתרונותיה של הבגרות מבחינה בשלות רגשית ואינטלקטואלית, אך טרם נתבע לחובות החיים הבוגרים. רובם נמצאים בשלבי מורטוריום (Marcia, 1966; Marcia, 1980), כלומר חקירה זהותית, ובלשונו של ראש המדרשה – "גיל האודיסיאה הזהותית". כך תיאר זאת העיתונאי אנשיל פפר (2010) בכתבה על אוכלוסיית המחקר:

"כולם נמנים על קבוצת הגיל שבין 22 ל-28, שכבה חברתית של 'אחרי צבא, אחרי הודו, לפני אוניברסיטה'. למה זה צריך להפתיע? זה הרי הגיל שבו מתחילים בדרך כלל לימודים אקדמיים, או שבו במגזר החרדי יושבים בכולל. [...] משתתפי התוכנית, כשני שלישים מהם חילונים, לא מרגישים שהם מיוחדים או יוצאי דופן. 'בסוף השנה הראשונה של האזרחות, טסתי לתאילנד', אומרת ריקי בסל, סטודנטית בת 25 לריפוי בעיסוק באוניברסיטת תל אביב. 'בסוף השנה השנייה להודו. אחר כך חיפשתי לעבור חוויה פנימית יותר. זה מגיע מצורך של אדם להבין יותר, להעמיק יותר.' 'אנחנו מרגישים קצת סוג של חלוצים', אומר נדב אטיאס, קצין שמילא תפקידי הדרכה באגף כח אדם בצה"ל, והשתחרר לפני חצי שנה, 'אבל זה משהו שמתפתח ומעורר סביבו המון סקרנות. בעוד כמה שנים יהיו אלפים במסגרות כאלה'. את התיאור הטוב ביותר מספק אדם שחף, יוצא יחידה מובחרת, שיתחיל השנה לימודי משפטים וכלכלה באוניברסיטה העברית. 'זה יהיה בקרוב כמו הטיול שאחרי הצבא, זה הטיול החדש'. [...]"

'אנשים אחרי צבא הם האזרחים הכי פתוחים שיש בישראל', אומר ד"ר מיכה גודמן, מייסד התוכנית העומד בראש המדרשה. 'הם עברו חוויה כל כך אינטנסיבית שבסופה אתה יוצא משם ולא לגמרי מזהה את עצמך. אנשים הם שמרנים מטבעם ורוצים לשמר את מי שהיו אתמול, אבל אחרי הצבא אתה לא זוכר את מי שהיית אתמול. עוד שנייה הם ייכנסו למסלול של אקדמיה ומקצוע, והם לא יודעים אם הם חילונים או דתיים, איזה מין בנאדם הם רוצים לפתח. זה גיל שבו הכי הרבה פתוחים להשתנות, ולפני שיוכלו לשנות בעצמם כשיגיעו לעמדות מפתח'. [הדגשה שלי]

במסגרת הציר הזהותי, התחום היהודי הוא העיקרי במדרשה, ולצדו קיימים גם תחומי הזהות הישראלית והמערבית, וכן הזהות הפוליטית, המגדרית ועוד. בשיחה שאותה מקיים גודמן עם המתעניינים בתוכניות הוא מתייחס כך לכיוונים המגוונים בחיפוש הזהותי-יהודי במדרשה:

"יש הרבה מאוד מוטיבציות לבוא לתוכנית 'אלול'. יש גם מוטיבציה זהותית, יש אנשים שרוצים לחזור בתשובה, ומחפשים מרחב, אקלים נוח ומוגן לעשות את זה. זה נכון. זה מרחב נוח ומוגן לעשות שינוי זהותי כזה, לחזור בתשובה; יש אנשים שרוצים לחזור בשאלה, שגדלו כדתיים ורוצים להוריד את ה.. לא יודע מה. ובשביל זה הם באים. והם צודקים. זה מרחב נוח ומוגן לעשות מה

שנקרא לחזור בשאלה; יש כאלה שרוצים להעמיק את הדתיות שלהם בזה שהם מעשירים אותה ופותחים אותה. זה מרחב נוח ומוגן להעמיק ולחזק את הדתיות שלך; יש אנשים שרוצים לחזק את החילונית שלהם על ידי כך שהם מעשירים אותה, מרחיבים אותה, מעמיקים אותה. זה מקום טוב למי שרוצה להעמיק...; יש כאלה שרוצים להעמיק את ה'באמצעות' שלהם. מה שאני אומר זה, זה מקום למי שלא אדיש לגבי הזהות שלו. מי שאדיש כלפי הזהות שלו – בדרך כלל לא מגיע.⁴⁶

את מגמת החיפוש הזו ניסח כך אחד מבכירי המדרשה:

"אני רואה את המדרשה כמקום שבו כל מי שנמצא בתנועה, או רוב מי שנמצא בתנועה, יכול לבוא ולהיות בתנועה שלו כאן. כלומר, מקום של אלה שקמים ורוצים לזוז לאנשהו. לברר משהו, לבדוק, רוצים לזוז."⁴⁷

עבודת מחקר כמותנית שנערכה לאחרונה על אוכלוסיית המחקר של המדרשה ובחנה ממדי רוחניות אכן מצאה את מרכיב החיפוש כאחד המרכיבים המשותפים לדתיים, חילונים ומסורתיים (וידר, 2015: 43-46). במרכיב זה, בניגוד לרוב המרכיבים שנבחנו, לא נמצא הבדל מובהק בין הקבוצות – בהתאם להשערת המחקר של וידר לגבי יצירה של זהות חוצת מגזרים.⁴⁸

הסברה הרווחת בצוות הארגון לכך שהמוטיבציה הזהותית בולטת פחות בעדותם העצמית של המשתתפים קשורה לכך שלמשתתפים רבים נוח יותר לחשוב על עצמם כמגיעים לרכוש ידע מאשר על מנת לעצב את זהותם (או על מנת לרכוש חברים, אם להתייחס גם למוטיבציה החברתית). במחקרים קודמים נמצא חוסר-נחת של משתתפים בפעילויות מהניסיון להעריך לאחר מעשה אם חל שינוי בעמדותיהם או באורח חייהם (ראביד וברמן, תשע"ד: 39; יאיר ואח', 2006: 16, 24-25) – מה שמדגיש את רתיעתם מציפייה לתהליך זהותי. כפי שנראה להלן, באוכלוסיית המחקר התהליך הזהותי מודע ומפורש.

נראה שאצל רבים מהלומדים, הפתיחות לחיפוש זהותי כרוכה בהיעדר כפייה או אג'נדה זהותית/אידיאולוגית ברורה אחת של המקום. המרואייני יוני הסביר כי "הרבה אנשים באים לברר את הזהות היהודית שלהם, או משהו כזה, במקום שהוא לא דתי; מקום שהם לא מרגישים שמנסים 'למְסִיין' אותם ולא מרגישים שהם חייבים משהו למישהו. כאילו 'אני באתי לברר, אני בא להכיר'." הפרק הבא מרחיב על ההיבטים הארגוניים המאפשרים מצב זה. דוגמה נוספת נמצאת בדברי המרואייני דניאל כי המדרשה

"עונה על צורך של אנשים שרוצים ללמוד במסגרת שלא כופה, לא דתית, שלא כופה עליהם. אנשים שרוצים להיחשף לעולמות יהודיים. זה גם קצת לתת לעצמם קצת זמן למחשבה על זהות ועל המדינה ועל מסורת." [...] "אני חושב גם שאנשים מחפשים את זה. את המקום הזה שאפשר ללמוד בלי איזושהי הרגשה שמנסים לדחוף להם אמונה ספציפית, או 'אתם חייבים להאמין בזה'."

⁴⁶ שיחה עם מתעניינים בתוכנית 'אלולי', 20.3.15.

⁴⁷ דיון של צוות הארגון, 28.5.15.

⁴⁸ לדיון בממצאי וידר (2015) ביחס לממצאי העבודה הנוכחית ראו להלן בפרק הממצאים החמישי, פרשנות ד' (8.2.4).

⁴⁹ מלשון "מְסִיין", פעולת תעמולה או אינדוקטרינציה אידיאולוגית.

4.1.1.3 המוטיבציה החברתית-קהילתית

המרכיב החברתי נוכח הן במוטיבציות של המשתתפים והן בחוויה שלהם בזמן התוכנית עצמה ואחריה, בקהילת הבוגרים. ניתן לאפיין טיפוסים משתתפים בהתאם למרכזיות היחסית של המרכיב החברתי והמרכיב הלימודי: בקצה אחד ישנם אלה שיעידו "החלטתי שאני רוצה להכיר עוד אנשים בראש שלי, והחלטתי להירשם לעין פרת, לתוכנית של 'אלול'. אם אני לא טועה אפילו אמרתי את זה בראיון שלי, שאני לא בא בשביל ללמוד אלא אני ממש רוצה להיכנס ל'קליקה' אחרת של אנשים" (ירון), ובקצה המנוגד יש מי שאומרים לנוכח משבצות השיחה הקבוצתית בתוכנית שהם באו ללמוד ולא בשביל החוויה הקבוצתית.⁵⁰ בפועל, לרוב המרכיבים הללו משולבים, מכיוון שהלימוד נעשה בחברותות ובאווירה בית מדרשית.

פעילות הבוגרים מהווה זירה קהילתית-חברתית המשולבת בחיי השגרה של הבוגרים. בשנים האחרונות, עם התבססות פעילות זו, מזהים אנשי המדרשה מגמה של משתתפים המגיעים לתוכניות מלכתחילה על מנת להשתייך אחריהן לקהילת הבוגרים. חלקם אף לקחו חלק פעיל ולעיתים כבר נחשבו "בוגרים סוציולוגיים" – מונח רווח בארגון למי ששייך למעגל החברתי-קהילתי מבלי שעשה תוכנית (והשוו "גיור סוציולוגי", כהן, 2006, וכן "דתיים סוציולוגיים", כהן, תשס"ה: 26) – והגיעו לתוכניות על מנת להפוך לחלק אינטגרלי ממעגל זה.⁵¹

כמו כן, בתוך המכלול של המוטיבציה החברתית ניתן לזהות גם ציפייה של חלק מהמשתתפים למצוא זוגיות במסגרת התוכנית או במסגרת קהילת הבוגרים. לאור העובדה שישנם כיום יותר מחמישים זוגות נשואים שהכירו בארגון, יש מי שמצפה לכך מלכתחילה. נושא זה עולה בדברי המרואיינים, ומשתלב במה שנאמר לגבי גילאי המשתתפים ומקומם בחיים.

נעבור כעת ממוטיבציות משותפות למוטיבציות ספציפיות של קבוצות בתוך אוכלוסיית המחקר.

4.1.2 בוגרי החינוך הממלכתי: השלמת הפער במורשת היהודית

כמאפיין את ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, מוטיבציה רווחת בקרב בוגרי החינוך הממלכתי היא השלמת פערי ידע בתחום העולם היהודי. נושא זה בולט אצלם בתוך המוטיבציות הלימודיות, הכרוכות כפי שנטען במוטיבציות הזהותיות. אני מציע להבין זאת דרך המסגרת של תהליכים בין-דוריים.

4.1.2.1 "חזרת הדור השלישי"

המרואיינת עלמה, אשת צוות ותיקה, משרטטת את ההקשר הרחב של ציפייה זו:

⁵⁰ שיחה עם צוות תוכנית, נובמבר 2015.

⁵¹ אשת הצוות ליטל שיתפה בתחושתה שלומדים בתוכנית האחרונה כבר באו בשביל להיות בוגרים (דיון בצוות, 21.8.14).

”שאלתי עשרות ומאות אנשים למה אתם פה, למה באתם לראיון. חברי חילונים שעברו את הדור הכועס והבועט של ההורים שלהם, שהדף את היהדות ורואה בה מקור כל רע ומשהו פרימיטיבי ואינפנטילי וכו’. בדור שלנו יש רתיעה מאוד גדולה מהיהדות, מהחרדים, מהממסד הדתי. אלה מהם שהם יותר מורכבים, פתוחים לשמוע, סקרנים, אומרים לעצמם: ‘אני הודף מעצמי משהו שאני לא יודע מהו, ואני רוצה להבין אותו’. וגם הם חיים בתקופה שמאפשרת להם, שהם יכולים להגיד לעצמם: ‘אני יכול לבחון את זה מבלי להיבלע לתוך זה, מבלי לפחד לחזור בתשובה, מבלי לפחד מה יעשו לי’. מהבחינה הזו המדרשה היא גם בשורה גדולה כי אין הרבה מקומות כאלה שאתה יכול להתעניין ביהדות מבלי להישאב לתוכה. במובן של להתבטל למולה. הם אומרים את זה תמיד בחצי-התנצלות, ‘אני יהודי אבל אין לי מושג למה. אני צריך להצדיק למה קוראים לי יהודי. מה זה אומר?’ בשביל ההורים שלהם זה אומר משהו מאוד ברור: זה אומר מה אני לא. ‘יהודי זה 1, 2, 3 – אני לא זה’. ולהם לא היה אפילו מה להדוף כי הם לא הכירו שום דבר. חוץ מתחושה בסיסית של רתיעה לא היה להם אפילו מה להדוף. אבל המילה ‘יהודי’ היא דומיננטית מאוד. והיא נשאת חלק ממי שהם. רבים מהם באמת מתוך חשיפה בתקופת הצבא. פשוט פגשו אנשים דתיים וגילו שאין להם קרניים, וגילו שהם אנשים נחמדים, או כאלה מהם שהלכו לבית חב”ד וגילו שזה דווקא נחמד. והם פשוט רוצים לגלות מה זה אומר להיות יהודי, מה זה יהדות בכלל. ‘האם אני מתחבר לזה? אם אני מתחבר לזה, באיזו צורה אני מתחבר לזה? אני רוצה שזה יהיה חלק מהחיים שלי? אני לא רוצה שזה יהיה חלק מהחיים שלי?’”

התהליך הבין-דורי המתואר מהדהד נרטיב מוכר בציונות החילונית – ניתוק של הדור שבא אחרי המרד והצער על ניתוק זה – שבין הביטויים המצוטטים ביותר לגביו ישנם אמירתו של ברל כצנלסון כי “דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות”,⁵² והאמירה המיוחסת ליעקב חזן, מראשי מפ”ם, כי “חלמנו לגדל דור של אפיקורסים, וגידלנו דור של ‘עמר’ צים’ [=עמי-ארצות]”. (ראו אזולאי, 2010: 173-175;

חבליון, 2007: 427-426; לונדון, 1999: 37-38; שלהוב, 1999: 148-149; כן ראו מוצקין, תשע”ו: 86-87.)

נרטיב הניתוק הוא מוכר, אך נרטיב השיבה חדש יותר. את מגמת השיבה נבחן באמצעות תובנתו של ההיסטוריון מרקוס לי הנסן (Hansen, 1938) בדבר “העניין של הדור השלישי”. לדברי הנסן, העקרון נעוץ ב”תופעה הכמעט אוניברסלית שאת מה שהבן מבקש לשכוח, הנכד מבקש לזכור” (Hansen, 1938: 9). הוא מתאר את “ניקוי השולחן” של הדור השני ביחס למורשת התרבותית של הדור שקדם לו, בניגוד לעניין המחודש בה מצד הדור השלישי – לו אין כל סיבה להרגיש נחיתות או ניכור כלפי עברו (Hansen, 1938: 10).

מחקרו של הנסן עוסק במהגרים לארה”ב, והדפוס שזיהה מסביר היטב גם את שלבי ההגירה הפיזית והמנטלית של יהודים מהעיירה היהודית החוצה בעת החדשה: בעוד שהדור הראשון נאבק כדי להשתחרר מכבלי העבר והדור השני לחילוניות גדל בתוך מציאות חדשה אך עדיין בצל העבר, הרי שהדור השלישי כבר גדל במציאות חילונית ודאית לחלוטין מבחינתו. בנקודה זו החל להרגיש בחסרון המורשת התרבותית של אבותיו, שלא הועברה אליו, ומתוך המציאות הממשית של חילוניותו הוא מבקש לשוב ולהעשיר את זהותו באותו ממד היסטורי ומורשתי חסר. ברוב המקרים אין מדובר בתנועה של חזרה בתשובה, אלא בבחירה חילונית לשוב ולעסוק במורשת הנמרדת, מבלי להשיב לאחור את הגלגל ומבלי לבטל את פעולתו של המרד – אלא לשלב את שורשיו כסינתזה בזהותו השלמה יותר. זהו סיפורם של רבים מבעלי הרקע החילוני המגיעים

⁵² למעמדו הקנוני של ציטוט זה בבתי המדרש הפלורליסטיים ראו אזולאי, 2010: 46.

לתוכניות המדרשה, ובשל כך הם מבקשים לעשות זאת במקום בטוח, שאינו מבקש "להחזירם בתשובה" דווקא. (ראו גם קלדרון, 2000; אלון, 2011: 77-79).

4.1.2.2. מרחב בטוח להיחשפות בסביבה הטרוגנית: מוטיב "אודיסאוס והסירנות"

כאשר עלמה מזכירה אמירת מרואיין כגון "אני יכול לבחון את זה מבלי להיבלע לתוך זה, מבלי לפחד לחזור בתשובה, מבלי לפחד של מה יעשו לי", ומתייחסת ל"מקומות כאלה שאתה יכול להתעניין ביהדות מבלי להישאב לתוכה", דבריה מצטרפים לציטוטים הקודמים על כך שהמדרשה אינה כופה אורח חיים מסוים ("מקום שהם לא מרגישים שמנסים למְסִיֵן אותם" (יוני), "שאפשר ללמוד בלי איזושהי הרגשה שמנסים לדחוף להם אמונה ספציפית" (דניאל)), ומבטאת את הרצון לקיים את תהליכי הלימוד והזהות במרחב בטוח. באופן מעניין, דגש זה מזכיר במידת-מה את פתרונו של אודיסאוס לדילמה בנוגע לשירת הסירנות (מתוך האודיסיה להומרוס, יצירה הנלמדת בתוכניות המדרשה):⁵³ מחד גיסא ליהנות מעושר המורשת היהודית ולבסס את זהותם היהודית, ומאידך גיסא לא "להסתכן". עם זאת, במבט לאורך זמן מסתמנת כאן תנועה ספירלית, כאשר תחושת הביטחון מאפשרת הסרת שכבות מגננה, שמאפשרת ספיגה של החוויות.

הרצון מהצד החילוני במרחב מוגן ללימוד עלה גם במחקרים קודמים (חבלין, 2007: 421-423; שגיב ולומסקי-פדר, 2007). בהקשר למחקר הנוכחי הוא מעניין במיוחד מכיוון שאוכלוסיית המחקר בחרה לכתחילה להגיע לארגון הפונה לבעלי רקעים הטרוגניים – כך שלא ניתן להחיל עליה את הדימוי של חבלין להשלת עור נחש (2007: 422) – דהיינו זמן שבו נמנעים מנוכחות בעלי חיים אחרים עד להשלמת התהליך ולחזרה לסביבת חייהם הקודמת. אדרבה, בוגרי החינוך הממלכתי באוכלוסיית המחקר מגיעים לעשות את ההיחשפות הזו דווקא במרחב משותף – שנחווה כמוגן על אף זאת ואולי אף בשל כך, לנוכח הלמידה המשותפת והתהליכים הזהותיים (גם אם שונים מאדם לרעהו) שהם עוברים יחדיו.⁵⁴

העיסוק האינטלקטואלי ביהדות מאיים פחות על חילוניותו של החילוני (שלג, 2010: 28; אזולאי ותבורי, תשס"ח: 127-128), ומכאן העניין המחקרי בהתפתחות *בתי התפילה* החדשים במרחב החילוני (אזולאי ותבורי, תשס"ח; הייטנר, 2009; שלג, 2010: 109-142; נאמן, 2011). אכן, גם באוכלוסיית המחקר החשיפה אינה מוגבלת רק ללימוד העיוני, אלא מתרחשת גם לגבי חווית התפילה, כפי שמתאר הבוגר ירון לגבי קבלות השבת של קהילת הבוגרים בירושלים:

"זה פותח פשוט פתח להמון המון אנשים שרוצים לבוא, ויכול להיות שאין להם בטחון כזה גדול. זאת אומרת, הם רוצים לחוות איזושהו עולם דתי שאולי הם פחדו ממנו במקומות אחרים או כנראה

⁵³ כזכור, הפרדוקס שבפניו עמד אודיסאוס הוא שמחד גיסא, השתוקק לשמוע את שירת הסירנות שעליה סופר כי היא יפה לאין שיעור; מאידך גיסא, כל מלח ששמע את שירתן ניווט מיד את ספינתו אליהן, והתרסק על הסלעים. פתרונו היה להורות לאנשי ספינתו לקשור אותו אל תורן הספינה כך שלא יוכל לזוז ולהותיר את אזניו גלויות, בעוד שהם עצמם – החותרים והמנווטים – אוטמים את אזניהם בשעווה. כך עלה ביד אודיסאוס גם ליהנות משירת הסירנות וגם לא להתרסק על סלעיהן (ספר שנים-עשר).
⁵⁴ ראו עוד על כך להלן בפרק הבא, בסעיף "מרחב הטרוגני" (5.1.4).

מפחדים ממנו במקומות אחרים, ובית פרת נותן את הביטחון שאתה יכול לבוא ולראות מה זה תפילה, אפילו תוכל להגיד דבר תורה, ואפילו תוכל להגיד קידוש בלי כיפה."

הפרק הרביעי להלן מרחיב על התמודדות אוכלוסיית המחקר עם אתגר התפילה בסביבה הטרוגנית, ובפרט על קשייהם של בעלי רקע חילוני (7.2.4.2).

4.1.2.3 זירת מאבק?

שגיב ולומסקי-פדר (2007) הצביעו על ממד פוליטי בהתחדשות היהודית, הנובע ממאבקי כוח ומתחרות על "הון סימבולי". בקרב המגיעים מרקע חילוני באוכלוסיית המחקר ניכרים כאמור תחושת ההיעדר באוריינות יהודית והרצון לצמצם את הפער ולברר את זהותם היהודית, אך לא מצאתי ביטויים דומים לאלו שעליהם הצביעו שגיב ולומסקי-פדר (שם: 279-280). יתרה מכך, בעוד שאזולאי (2010, בעקבות Melucci, 1996) הדגישה את הממד הקונפליקטואלי בהבניית תנועת ההתחדשות היהודית ("יוזמה של קונפליקט או הבלטת קונפליקט קיים סביב משאבים חומריים או סימבוליים [...] במטרה לנכס חלק מהונו של הצד שכנגד" (שם: 174-175)), גם מוטיב זה לא נמצא באופן בולט בשדה המחקר. למעשה, בשיחת צוות שבה נכחתי סיפר בעל תפקיד בכיר שהארגון שכר בעבר את שירותיו של יועץ שיווק, שהמליץ בנחרצות על שני צעדים: להבליט את המשבריות במצב הקיים, ולסמן אויב ברור שאליו מתנגדים. אותו גורם סיפר שהחליטו לדחות את ההמלצות, ולגבש את חזון המדרשה ללא המרכיבים הקונפליקטואליים הללו.

סביר שעצם העובדה שאוכלוסיית המחקר מורכבת מבוגרי שתי מערכות החינוך כבר מרככת את הקונפליקטואליות ביניהם: במציאות כזו אין למשתתפים יכולת להבנות את הצד השני כ"אחר" סטריאוטיפי (כפי שעלה אצל שגיב ולומסקי-פדר, 2007: 279), ונוכחותו מונעת דמוניזציה או אף קריקטוריזציה שלו. באוכלוסיית המחקר נשמעות אמנם טענות נגד תפיסות מונופוליסטיות ולא-פלורליסטיות, אך עמדות אנטי-דתיות כמעט שלא נוכחות, כפי שאולי עשויות להימצא בציבור חילוני הומוגני.

מהמוטיבציות הספציפיות של בוגרי החינוך הממלכתי נעבור לאלה של בוגרי החינוך הממלכתי-דתי.

4.1.3 מוטיבציות מאפיינות לבוגרי החינוך הממלכתי-דתי

בקרב בוגרי מערכות החינוך הדתיות בולטות מספר מוטיבציות ספציפיות: **ראשית**, עבור רוב המשתתפות זו הזדמנות ראשונה ללמוד גמרא וטקסטים יהודיים נוספים שאינם נלמדים במרבית בתי הספר לבנות; **שנית**, רבים מבקשים להרחיב את היכרותם עם טקסטים שלא מארון הספרים היהודי – הן מהתרבות הישראלית המודרנית (ספרות, מחזאות וכדומה) והן מתרבויות העולם; **שלישית**, רבים מהם, משתתפות ומשתתפים כאחד, באים במטרה לחוות סוג מפגש אחר עם טקסטים שאותם כבר למדו, ואותם הם מחפשים להכיר

בצורה שונה. לעיתים מדובר ברצון לגישה מחקרית-ביקורתית יותר, עם אפשרות "לשאול שאלות", ולעיתים ברצון לגישה אישית. תנועה זו כרוכה גם בחיפוש זהותי המתבטא אצלם בעיצוב מחדש של מקומם מול העולם הדתי או היהודי ככלל. יוני משחזר: "הגעתי למצב שאני שואל כל מני שאלות... [..] רציתי איזה חיבור יותר אישי לדברים, יותר רגשי. כי החיבור אצלי היה יותר שכלתני. 'מה זאת אומרת? זה מה שצריך לעשות – זה מה שעושים.' מאוד צבאי, מאוד 'פקודות, עבור'." עדן מבהירה כי "דתיים יכולים ללכת לחודש אלול באולפנה או ב[ישיבה – ר.ב.], אבל הם באים לחפש משהו אחר, הם באים לחפש חשיבה רעננה ומבט אחר גם על הדברים שהם מכירים." (ראו בדומה שלג, 2010: 92-95; ראביד וברמן, תשע"ד: 11-12; טאובמן, תשס"ח)

4.1.4. עצם הבחירה במקום הטרוגני מבחינת רקע יהודי

ראוי להתעכב על בחירת המשתתפים להגיע דווקא למסגרת לימודית הטרוגנית ולא למסגרת הומוגנית, בהינתן קיומן של מסגרות דתיות ליברליות בעולם הדתי וכן מסגרות לימודי יהדות בהשקפת עולם חילונית. חלק מהמשתתפים מחפשים לכתחילה את המסגרת ההטרוגנית ואת המפגש עם בעלי השקפות ואורחות חיים שונים משלהם, בעוד שאחרים נמשכים למאפיינים אחרים של המקום (אווירה, תכנים, מרצים וכדומה) והטרוגניות המשתתפים כלל לא היוותה פרמטר מרכזי עבורם. כבר כאן ניתן לזהות את שתי המגמות המשלימות המשמשות בערבוביה – מחד גיסא התייחסות למגוון ולהבדלים בהקשר היהודי, ומאידך גיסא הצבת הפרמטרים הללו במקום משני לפרמטרים אחרים – שניות שהיא מוטיב מרכזי במחקר הנוכחי. נבחן כמה דוגמאות מדברי אלה שכן הדגישו את ההטרוגניות.

4.1.4.1. הטרוגניות לכתחילה: "אם אני באזור הנוחות שלי, אני לא מתפתח."

גישה זו נוטה לאשרור הדיכוטומיה הזהותית (וראו אזולאי, 2010: 127-128; גל גץ, 2011: 42; ברמן, 2011: 2-1, 54-56, 79-80). ביטוי מובהק לה נמצא בדברי אבי, המשיב לשאלה מדוע מגיעים דווקא למקום הטרוגני:

"זה סוד התשובה. [...] למה אנשים נוסעים ליערות הגשם לפגוש את התרבויות האחרות? – זה בדיוק אותו דבר. מבחינתי זו תרבות שונה שגדלתי ממנה. אני גדלתי בבועה סגורה, בבועה שלא יכולתי לראות [ממנה – ר.ב.] את המקום השני. ונראה לי שזה לא נכון. לא נכון מבחינה [זו – ר.ב.] שהוא אח שלי, הוא התגייס, הוא עומד לידי בצבא, הוא ח"כ שלי, הוא נהג האוטובוס שלי. [...] הגיעו לכאן אנשים דתיים שרצו לפגוש את העולם החילוני. [...]"

בסופו של יום השיחות הכי מעניינות, שפותחות אותנו, זה שיחות עם אנשים שיכולים להביא לך 'נגד' כל היום, במקום עם העולם הדתי שאומרים לך 'זה מה שצריך לעשות', אבל זה לא מקדם אותנו לשום מקום. [...] ברגע שנפתחתי והגעתי למעלה גלבו, הגעתי לבית פרת [...], אז בשבילי זה לפתוח עולם מחדש."

אבי מבטא אפוא מוטיבציה מובהקת "לפגוש את האחר". בדומה, עופרה, שגדלה ברקע דתי-תורני, סיפרה שהגיעה למדרשה לאחר שעברה מירושלים לתל-אביב, ושם נחשפה למתחים חברתיים חדשים לה. את

בחירתה במדרשה נימקה ברצון "לעשות את הבירור הזה בצורה משותפת. אני חושבת שזה אתגר הדדי כזה". מוטיב זה של אתגר הדדי הומחש בשיחה שבה נכחתי במהלך אחת התוכניות, שם טענה המשתתפת נועה (דתייה) כי החוויה מטלטלת את השקפותיה,⁵⁵ ומשתתף אחר (חילוני) השיב כי "אני באתי לכאן בשביל לצאת מאזור הנוחות שלי; אם אני באזור הנוחות שלי, אני לא מתפתח. אני לא גדל."

לבסוף, המרואיין נתן, המגיע מרקע חילוני, סבור כי "המקום מאפשר לעשות את החיבורים האלה בין אנשים שהם בתפיסות שונות ואמונות שונות. גם למצוא את המשותף וגם לשים על השולחן את השונות ואת המחלוקת. [...] לדעתי זה גם מאפשר את ההתמודדות שלא מתאפשרת כשאני נמצא במסגרת שהיא רק חילונית, אז אין את ההתמודדות הזו". במקום אחר תיאר את קהילת הבוגרים כמקום "שמאפשר לשאול את השאלות ולהתחדד, לא רק עם אנשים שדומים לנו בדיוק; להיות פתוחים למורכבויות ולהכיל דעות שונות וגישות שונות".⁵⁶ דבריו מבהירים כי ב"מפגש עם האחר" משולבים הן זיהוי המשותף והן הלמידה מהשונות.

*

עד כאן נותרו המוטיבציות של המשתתפים להגיע לתוכניות הארגון (מלכתחילה); חלקו השני של הפרק מנתח את השפעות ההשתתפות בתוכניות עליהם (בדיעבד). החלקים קשורים זה לזה מפני שהשפעות המתוארות להלן מתאפשרות במידה רבה בשל טיפוס המשתתפים המגיעים מלכתחילה, ובשל ציפיותיהם.

4.2. ההשפעה של חויית המדרשה על הבוגרים

בשפה הארגונית של המדרשה מתייחסים לארבעה תהליכים שאותם עוברים הלומדים במהלך התוכניות: הלימודי (אינטלקטואלי), הזהותי, האישי והחברתי. בניתוח הממצאים מצאתי שהקטגוריות הללו אכן מסייעות לסדר את עדויות המרואיינים ואת רשמיי מהתצפיות.

במשקפיים שדרכם בחנתי את שדה המחקר – זהויות יהודיות ובפרט זהויות היברידיים וקבוצות-ביניים – מתרחשים בו תהליכים מרתקים שיש בהם חידוש לעולם המחקרי והחינוכי כאחד. לטענתי, אוכלוסיית המחקר היא נקודת חיבור של מחפשי זהות היברידית המגיעים ממגוון כותרות זהות – ובהם חילונים, מסורתיים, דתיים ודתל"שים – וחיפוש משותף זה יוצר כמה תופעות חשובות. אני מתמקד בעיקר בציר הזהותי, וספציפית בהיבטיו היהודיים, ואגע גם בתהליכים האחרים ככל שהם משפיעים על הזהותי.

ההשפעות המרכזיות המתוארות הן: היווצרות זהויות היברידיים (סביב המונח המרכזי "פירוק חבילות"); נטייה להימנע מכותרות הזהות הרווחות (ושימוש תחתיהן במונח "על הרצף") ונטייה הפוכה

⁵⁵ ראו הרחבה על כך בפרק הרביעי, בחלק העוסק בקשיים של משתתפים וספציפית באלה של דתיים (7.2.3).

⁵⁶ שיחה בצוות המדרשה, 19.10.14.

ומשלימה להשתמש בכותרות הזהות הישנות אך תוך הגמשתן והרחבתן; ובציר ההשפעה האישית, טיפוח סובלנות והכלת מורכבות. (הפרק הבא, העוסק בהיבט הארגוני, מצביע על האופן שבו מייצרים נורמות המאפשרות את התהליכים הללו ועל הקשר המיוחד ביניהם).

4.2.1. התהליכים הזהותיים: היבטים שונים של זהות היברידית

התהליך הזהותי הוא הראשון שנבחן מבין הארבעה (לצד האישי, הלימודי והחברתי כאמור), ובהתאם למיקוד העבודה, הוא המרכזי בפרק. ההשפעות הזהותיות מחולקות לכמה תתי-פרקים: ראשית, מובאות בהרחבה עדויות לזהויות ההיברידיות המתעצבות בקרב אוכלוסיית המחקר, כולל הצגת הז'רגון הפנימי המתפתח סביבן; שנית, נבחנת הנטייה להימנע משימוש בכותרות הזהות הרווחות; שלישית, מתוארת מגמה מקבילה של שימוש בכותרות הזהות תוך הגמשתן והרחבתן; רביעית, לנוכח אמירה רווחת של משתתפים כי הם מרגישים בנוח יותר עם הזהות שלהם כתוצאה מהתוכניות, מועלים חמישה תהליכים אפשריים העשויים להוביל לתחושה זו אצלם; חמישית, מובאות עדויות לתהליך של ערעור השקפות ובחינה מחדש של מרכיבים בזהות, שהוא מנת חלקם של רבים מהמשתתפים, ולעתים מוביל לבנייה מחודשת של הזהות אך לעתים נחוה כמטלטל מדי; שישית, נטען כי ככלל, תוכניות המדרשה מובילות לחיזוק הזהות היהודית של המשתתפים; לבסוף, מוזכרים בקצרה צירי זהות נוספים שאינם נסקרים במסגרת העבודה הנוכחית (כגון זהות ציונית, פוליטית, מגדרית ועוד).

זהות היברידית (=משלבת) מצרפת כאמור יסודות מתוך עולמות ערכיים וזהותיים שונים, ולרוב מאתגרת את הקטגוריות החברתיות והזהויות הרווחות הנשענות על דיכוטומיות "טהורות" (באבא, 2002; לאטור, 2005; שנהב, 2001; שנהב, תשע"ו; שגיא, תשס"ו). שאיפה לגילויי זהות כזו במסגרת המרחבים המעורבים (דתיים-חילוניים) הובעה אצל אזולאי (2010: 128), וביטויים שלה נחקרו בשנים האחרונות ביחס למסורתניים (ידגר, 2010; ידגר, 2012; בוזגלו, 2005; בוזגלו, 2008; ליבמן וידגר, 2006), לדתלי"שים (גל גץ, 2011), לדתיים-לאומיים (שרלו, 2016; רוזנק, 2006; ליבוביץ, תשע"ו; מוזס, תשס"ט), ולחילונים הן במרחב ההתחדשות היהודית (אזולאי, 2010: 155-164; אזולאי, תשע"ו: 324-335) והן בחיפוש הרוחני (אזולאי ותבורי, תשס"ח; קלין-אורון ורוח-מדבר, תש"ע).

מממצאי המחקר הנוכחי עולה כי זהות היברידית היא מסימני ההיכר המובהקים של אוכלוסיית המחקר, והדבר מסקרן במיוחד משום שאוכלוסייה זו מורכבת מכמה תתי-קבוצות מבחינת רקע יהודי ומבחינת אורחות חיים יהודיים.

4.2.1.1 "פירוק החבילות" ו"על הרצף": הפרדה בין ממדים ושילוב בין עולמות

חוויה מרכזית אצל משתתפים רבים היא הגילוי שניתן לשלב יסודות מהעולם שממנו באו עם יסודות מעולם אחר. רבים מהם באים מתפיסה של "הכל או לא-כלום", שאסור לוותר על דבר מתוך העולם שאיתו גדלו ולא לגעת בדבר מהעולם "האחר"; נמצא שבתוכניות הם מגלים שניתן לאמץ דברים חדשים מבלי בהכרח לוותר על הדברים שאיתם באו, או לוותר על חלקם מבלי לוותר על כולם. המונח המבטא את הצעד הראשון בכך הוא "פירוק החבילות": אימוץ תפיסה כי המכלול שאיתו גדלו אינו קשיח ואחיד ולא חייבים לבחור בין קבלתו כמות שהוא לבין דחייתו כולו, אלא ניתן לקחת ממדים מסוימים מתוכו. כפועל יוצא מכך, הגבולות בין הקטגוריות הזהותיות נראים יותר מטושטשים, ונראה כי מדובר ב"רצף" ופחות בקטגוריות נבדלות. הצעד הבא הוא שילוב בין יסודות מעולמות שונים – כאשר במקרים רבים מדובר במתן לגיטימציה לדברים שהיו קיימים בהם עוד קודם, ולכן רבים מהם מתארים את הסינתזה הזהותית כתחושת איחוי, פיוס או שלמות.

על מוטיב "פירוק החבילות" מיטיבה לפרט עלמה, ואביא לגביו מספר מובאות מהראיון עמה. היא מעידה שבאה בעצמה מעולם של "שחור/לבן, שדברים באו בחבילה", ומפרטת:

"אם אני דתיה – אז זה בהכרח אומר שאני חושבת דברים מסוימים, שאני מתנהגת באופן מסוים, יש לי רצונות מסוימים, תוכניות מסוימות. והשיח כאן הוא באמת לפרק את החבילות. אני יכולה להיות דתיה שלא מאמינה באלוהים. אני יכולה להיות דתיה פמיניסטית. אני יכולה להיות דתיה שלא מחויבת הלכתית. אני יכולה גם לפגוש חילוני שיש לו תשוקה מאוד גדולה ליהדות או לתפילה, או חילוני שיש לו אלוהים בחיים שלו. [...] ברגע שהחבילות התפרקו אז אני אומרת לעצמי: 'ואללה, אני יכולה לבחור מה להשאיר בחבילה שלי ומה להוריד מהחבילה שלי'. ולא להתנצל. [...] העולם הוא הרבה יותר מורכב, זה נאיבי לחשוב שאפשר להכיל את הכל בחבילה אחת."

היא מעידה ש"החבילות התפרקו" וטוענת שבהיעדר פירוק זה, קושי עם המסגרת עלול להביא להתנערות ממנה כליל:

"אני מסתכלת על חברים טובים שלי, למשל, שעזבו את הדת בגילאי 18-19-20. אני חושבת שהם מאוד דומים לי בתפיסות העולם שלהם, ומכיוון שהם עשו את המהלך הזה לא בתוך התהליך שאני עשיתי אלא בבעיטה, הם נאלצו לבעוט כי לא היתה להם אופציה אחרת. אז הם, מבחינתם 'זהו, אנחנו דתל"שים'. ודתל"שים זה 'זהו, אני בועט בהכל, אני לא לומד, אני לא שומר שבת'.. הכל. [...] אני חושבת שזו החמצה מאוד גדולה. כי אני חושבת שאם היא היתה עוברת את התהליך הזה (הקברה שאני מנסה לדמיין עכשיו בראש), אם היא היתה עוברת את התהליך הזה בצורה מורכבת יותר, אז יכול להיות שהיא היתה אומרת 'שבת אני כן עושה ככה וככה, אבל אני לא עושה ככה וככה וככה. ככה אני רוצה לעצב לעצמי את השבת'. בתהליך שהיא עברה לא היו אופציות כאלה – זה היה או לעשות שבת כמו שההורים שלי חינוכו אותי, או להיות חילונית. ולעשות את השבת כמו שאני מדמינת שהקברה החילונית עושה שבת – וממש לוותר על השבת."

כלומר, פירוק החבילות אינו מוצג כאובדן זהות, אלא דווקא כמנגנון המאפשר שימור זהות לנוכח משבר עם המכלול. לדבריה, תנועה מקבילה קיימת אצל חילונים באוכלוסיית המחקר:

"אני חושבת שכמובן שהם [אותם חילונים – ר.ב.] הרבה יותר דומים לי'אנשי על הרצף' [מקרב הדתיים – ר.ב.] מאשר לדתל"שים הבעוטים בעיני, כי יש שם דיאלוג. ואין שם 'אני עוזב את העולם החילוני ואני צולל לתוך העולם הדתי'. יש שם 'בוא נטעם, בוא נראה, בוא ניגע, בוא נבין שאני מסוגל

להיות... כמו שאני הגעתי להבנה הזו שאני מסוגלת להישאר דתיה או להישאר בדיאלוג עם הזהות הדתית שלי גם אם אני לא מאמינה באלוהים, אז אדם חילוני שמסוגל להגיד לעצמו 'ואללה, אני יכול להתפלל, או להגיע לחוויה רגשית-רוחנית ולהיות בקבלת שבת ולשמור שבת לצורך העניין מבלי שזה מחיל עליי את יתר החבילה הזו של להיות אדם דתי, זה לא אומר שאני פתאום הלכתי'. [...]. אז הוא לא אומר 'אוי ואבוי, אז מעכשיו אני צריך לשמור את כל השבתות, מעכשיו אני אצטרך גם לעשות דברים אחרים'. פתאום הוא מבין שזו חוויה בפני עצמה, 'זה משהו שאני יכול לפלרטט איתו, לנהל איתו דיאלוג'. זו גם היתה הבנה מאוד גדולה בשבילי להבין שאני יכולה לחלל שבת, וזה לא הופך את השבתות שלא חיללתי עד עכשיו ליותר מחוללות וזה לא הופך את השבתות שאני אשמור מעכשיו.. לפרק את הדברים לגורמים, לא התפיסה הזו כמו ב'הפרלמנט', שאם בלעתי בצל ביום כיפור אז אני יכול עכשיו לפתוח שולחן.⁵⁷ אז זה זה. 'אני יכולה לטעום'. בזה אני רואה דמיון גדול בין החילונים האלה והדתיים-על הרצף האלה."

החילונים מגלים אפשרות להיפתח לחוויות יהודיות חדשות מבלי שזה יחייב אותם במכלול של דברים נוספים – ואף זהו "פירוק חבילות".

בדבריהן הבאים של עלמה ועדן בולט תפקיד הסביבה באפשרות של אדם לעצב זהות משלבת (וראו יאיר ואח', 2006: 30). כך מתארת עלמה מקרה של חבר אחר:

"הוא בא ממשפחה כזו שבה אין ברירה אלא לעשות את האקט הזה של להוריד את הכיפה, 'אני לא שם', להתחתן עם אשה חילונית, לאכול.. ממש, הוא היה צריך לאכול חזיר כדי להיות מסוגל להגיד.. ועם השנים מאז הוא מנהל דיאלוג. הוא אוהב ללכת להתפלל לפעמים, הוא לומד. אבל הוא צריך להתנצל על זה שהוא עושה את זה. אם הוא ילך להתפלל, יגידו 'מה זה? מה הוא הולך להתפלל? מה נסגר? כאילו מה, אתה חוזר?' אצלי לא יגידו את זה. לי אף אחד לא יפתח עיניים כשאני אעשה משהו אקטיבי בזהות הדתית שלי. וממש חבל לי עליו שלא היה לו את השלב הזה. מבחינת המשפחה שלו הוא יצא וזהו. זה קשור גם לזה שאני באה מבית הרבה יותר ליברלי ממנו. הוא בתוך שיח של שחור-לבן. ובתוך שיח של שחור-לבן, יצאת – יצאת. ואם אתה מתחבר מחדש, זה מעיד על חולשה; זה מעיד ש'אולי טעית אז, כשיצאת?' למרות שבתפיסת העולם ברור לי שאנחנו רואים אותו דבר. כל מה שדיברתי איתך על מורכבות – ברור לי שהוא שם. הוא עשה תואר שני על יהדות אשכנז במאה ה-16, שם התשוקה שלו. הוא יודע יידיש, אבל 'הוא חילוני'. 'הוא יצא'. זה פחות שלו אין את השיח הזה – אני חושבת שלו יש את זה, הוא יודע לדבר את השיח המורכב, אבל לא הסביבה שלו. ולכן הוא צריך להצטדק."

המחסומים הסביבתיים דומיננטיים גם בתיאורה של עדן אודות התנסויות זהותיות שלהן היתה עדה תדיר כאשת צוות:

"יש את הזה שהולך פתאום יום אחד עם כיפה, ואת הזה שפתאום הולך עם ציציות, ואת הזה שהוריד את הכיפה[...]. כאילו, זה ניסויים, זה ניסויים שמותר להם לעשות. שבחיים [השגרתיים – ר.ב.] הם לא יעזו לעשות אותם. [...] בחוץ, בסביבה המשפחתית שלהם, החברתית שלהם, השיפוטית.. אז למעשה כזה יש המון מש[מעות].. הורדת את הכיפה – זה מעשה מאוד חריף. שמת עכשיו כיפה – זה מעשה רדיקלי. אתה לא יכול לבדוק את זה יום אחד. [...] זה כמו שמישהו צמחוני יתחיל לאכול בשר. זה דבר כאילו.. אני זוכרת גם כשהייתי צמחוני, אז אם היה מתחשק לי חתיכת פסטרמה פתאום, אז אני לעצמי יכולתי להרשות לעצמי, [אבל – ר.ב.] בגלל שידעתי כמה מסובך זה יהיה לנסות להסביר לאנשים שאני כן צמחוני אבל עכשיו רציתי חתיכת.. 'רגע, אז את לא? הפסקת

⁵⁷ עלמה מתייחסת כאן למערכון של תוכנית הטלוויזיה "הפרלמנט". במערכון זה, שני אחים נכנסים ליום כיפור, וכאשר אחד מהם בולע חתיכת בצל שנותרה בשינוי מהסעודה המפסקת של תחילת הצום, השני טוען כלפיו שבכך הוא שבר את הצום. לאחר שנכשלים ניסיונות המחאה שלו, "שובר הצום" מגיב בכך שהוא אוכל ללא הפסקה לאורך כל המערכון ומדיח את סביבתו לעשות כן. עלמה מביאה את המערכון כדוגמה לתפיסה קטגוראלית ודיכוטומית, של "הכל או לא-כלום". לצפייה במערכון: <http://www.mako.co.il/tv-parliament/articles/Article-03b509ce983f931006.htm> (נבדק לאחרונה 2.6.16)

להיות צמחונית? חשבתי שאת צמחונית! כאילו, כבר עדיף לא לאכול את זה, די... זה כל כך הרבה מאמץ להסביר את זה. זה לא המעשה 'אכלת נקודתית פטרמה' – זה אומר שאת לא צמחונית.⁵⁸

הקושי של החברה להכיל סטייה מעקביות ומוחלטות אידיאולוגית עולה אפוא כחסם בפני עיצוב זהות משלבת. עדן מסבירה מה בכל זאת מאפשר זאת לדעתה בקרב אוכלוסיית המחקר:

"אני חושבת שהמדרשה זה מרחב לא שיפוטי שמאפשר לאנשים להתנסות או לשאול את עצמם שאלות זהותיות-דתיות בלי ההרגשה של הצורך להכריע ולהיות מקוטלג, ועם חדווה, עם הנאה, עם השתעשעות של... גם המשחק של... האפשרות להתנהל בלי שמעשה אחד שאתה עושה מעיד על שאר ההשקפות הדתיות או הפוליטיות שלך. זאת אומרת, המעשה הוא מנותק מהסימבול, במידה מסוימת. של מה המעשה אומר לגבי הזהות שלך. אתה יכול להתפלל וזה לא אומר שאתה דתי. ואתה יכול להניח תפילין ולא לאכול כשר. אין... המעשה הוא המעשה. אתה יכול להתחבר למשהו ספציפי ולא להכל, וזה גם לא יגיד שאתה קונסרבטיבי או רפורמי, לא יחפשו לקטלג אותך מחדש לפי הדבר הזה. [...]"

[זה – ר.ב.] לא מוציא את המשמעות הסימבולית שהנחת עכשיו תפילין, אם אתה מאמין שזה דבר.. אבל זה שהנחת תפילין לא אומר שמצטרף לזה חבילה של דברים נוספים. זה אומר שהנחת תפילין. זה לא מרוקן את המשמעות הסימבולית של המעשה עצמו. זה מרוקן את המשמעות של כל שאר הסימבולים שאמורים להצטרף למעשה הזה כמעשה."

עדן מצביעה על הנטייה שלא להכליל ממעשה אחד אל יתר היבטי הזהות. "המעשה מנותק מהסימבול," היא אומרת, ומבהירה בהמשך שלא מדובר בריקון הסימבוליקה הפנימית של המעשה עצמו, אלא בניתוק מ"כל שאר הסימבולים שאמורים להצטרף למעשה הזה כמעשה" – כלומר מהסימבול של החבילה הכוללת.

כך מתאר המרואיין שרון את פירוק החבילות והיווצרות תפיסת "הרצף" אצלו:

"היצירה של הרצף בכלל היא גם משהו שנוצר במדרשה, דבר משמעותי. [...] שדתי וחילוני, או חילוני, מסורתי, דתי, חרדי זה לא ארבע קטגוריות דיכוטומיות שיש להן 'אתה או פה או פה'. בעצם במדרשה הבנתי שקיים מסורתי בכלל, כאופציה בכלל. אני זוכר שאחד הדברים שבדיעבד הבנתי הוא שמכיוון שאני ממשפחה שבה אתה או דתי או חילוני וכל מי שאנחנו מכירים שהפך דתי הפך דתי, כלומר כל מי שחי קצת לפי ההלכה חי לגמרי לפי ההלכה, או הרבה מאוד, ולכן כשאמרתי להורים שלי שאני הולך למדרשה הם מאוד נלחצו, כי הם חשבו שאני הופך להיות דתי. והאופציה של לקחת רק חלק – של לא לאכול בשר וחלב, לא לאכול חזיר וכן לאכול בשר וחלב, כן לשמור שבת ולא לשמור נידה.. לא היתה כל כך קיימת. האופציה בכלל לא ללכת עד הסוף. ואני חושב שבמדרשה יכולים להיאמר משפטים כמו 'אני דתי שלא מאמין באלוהים', 'אני חילוני שומר שבת וכשרות' – זה פשוט שובר את הדיכוטומיות והופך את זה לרצף, שבאמת כולנו מוצאים את עצמנו איפשהו עליו. [...] זה מאוד מרחיב את הסל שממנו אני יכול לבחור דברים לחיים שלי. זה מאוד מקל עליי לקחת דברים שנניח המקור שלהם היה הלכתי – זה מאוד מקל עליי לא לדחות מראש טקסטים שנכתבו על ידי אנשים שמאמינים.. שרואים בהלכה כמקור סמכות או שנכתבו באיזשהו קונטקסט הלכתי. במובן הזה זה מאוד מרחיב את האפשרויות."

עבורו, האפשרות "לקחת רק חלק", להפריד בין ממדים (אמונה, פרקסיס, כותרת זהות; ראו בהרחבה בפרק השלישי להלן, 6.3) ולפרק חבילות יוצר מרחב אפשרויות ה"שובר את הדיכוטומיות והופך את זה לרצף".

⁵⁸ משתתף באחת התוכניות, שאחותו הגדולה בוגרת של תוכנית קודמת, סיפר לי בחיך שאצלם בבית משתמשים במושג "צמחונית עין פרת" לצמחונית שאוכל מדי פעם בשר (קיץ 2016). דבריו הזכירו לי בוגרת שאני מכיר שאכן מגדירה את עצמה צמחונית ונוהגת לאכול בשר פעם בשנה, וגם הזכירו לי משתתף שציין שהוא מגדיר את עצמו "כמי ששואף לאכול כמה שפחות בשר". הוא הסביר שאין לו רצון לכלוא את עצמו בהגדרה מוחלטת ולייצר ציפיות-שווא (חורף 2015). להתמודדות אוכלוסיית המחקר עם ביקורות כאלה בדבר חוסר-עקביות או מוחלטות ראו להלן בסוף הסעיף הנוכחי.

כפי שניתן לראות, באוכלוסיית המחקר מרבית להשתמש בביטוי "על הרצף". המונח מבטא ראשית את הגבולות המטושטשים בין הקטגוריות הזהותיות (תוצאת פירוק החבילות), ושנית את הדינמיות של עיצוב הזהות. בדברי שרון בולט כי פירוק החבילות ויצירת תפיסת הרצף מסירים חסמים שעשויים היו למנוע ממנו גישה להיבטים רבים במורשת היהודית.⁵⁹

לשאלת "הביצה והתרנגולת" – אם הארגון מייצר את התפיסה הלא-מגדירה הזו, או שהבאים בשעריו מגיעים איתה מלכתחילה – משיב שרון :

"אני חושב שמבחינת המדרשה זה גם וגם: היא גם קצת מייצרת את התודעה של רצף אצל אנשים, אבל אני חושב שבמרבית המקרים אנשים מגיעים כבר על הרצף, והמדרשה רק מגלה להם את זה. [...] המדרשה מחדשת בזה שהיא יוצרת את הרצף כי בהרבה מקרים גם אנשים שמלכתחילה היו איפשהו על הרצף נדרשו להגדיר את עצמם בצורות מאוד מאוד דיכוטומיות."

לשאלתי לפרש המושגים "על הרצף / אנשי הרצף", עלמה מספקת הסבר נדיר בבהירותו, המזקק כמה מעיקרי תפיסת הזהות של המדרשה :

"זה מסמל בעיניי מורכבות. יש יותר מדרך אחת להיות דתי, יש יותר מדרך אחת להיות חילוני. זהות דתית באופן כללי זה דבר עשיר, מורכב, יש בו הרבה מאוד רבדים פרקטיים, רוחניים, קהילתיים, זהותיים, אישיים, זה מרובה-רבדים. היומרה להגיד 'אדם דתי הוא 1, 2, 3, 4, 5. כלומר, בהיבט הפרקטי אתה צריך להתנהג ככה וככה, בהיבט האמוני אתה צריך להאמין ש-1, 2, 3, בהיבט החברתי אתה צריך להשתתף ב-1, 2, 3 – זה.. אתה יודע.. זה כל כך הרבה יותר מורכב מזה. אנחנו בני אדם, לכל אחד מאיתנו יש צרכים שונים, לכל אחד מאיתנו יש נטיות לב שונות, לכל אחד מאיתנו יש צורת חשיבה שונה. אז אם אני לא נופלת בול על אותן קטגוריות של מה זה דתי או אם אני לא נופלת בול על אותן קטגוריות של מה זה חילוני אז או שאני אבודה, או שאני לוקחת על עצמי קטגוריות שאני לא רוצה להיות בהן, וזה לא הכרחי. זה צורך חברתי לקטלג אותי, זה צורך שאני מבינה ויש לו הסבר פסיכולוגי מצוין, אבל אני חושבת שאסור להיכנע לו. ואפשר וראוי שנתמודד עם אפשרויות מורכבות יותר. גם הרבה מתוך הסתכלות הומניסטית של מה טוב לי כאדם. יש צורך חברתי לקטלג אותי אבל לי יש צורך להיות מי שאני ולא להתחפש ולא להתאים את עצמי לקטגוריות לא לי. אני יכולה לעשות את זה, אבל אני אשלם על זה מחיר. בדרך כלל אנשים שבחרים ללכת ליעל הרצף הזה, אני חושבת שעד העשור או שני העשורים האחרונים שילמו מחיר: שילמו מחיר חברתי, כי הם לא משויכים לאף קהילה, והמדרשה בעצם מציעה אפשרות לא ליפול לקטגוריה מסוימת ועם זאת להיות משויך לקהילה. ולא להרגיש אשמה או להרגיש חוסר שייכות."

בדבריה עולה ההבחנה בממדים שונים במרחב הזהותי ("יש בו הרבה מאוד רבדים פרקטיים, רוחניים, קהילתיים, זהותיים, אישיים", והשוו: Glock & Stark, 1965; Takashewar et al., 2003), וכן ההבנה שקיימים מחד גיסא נטיות אישיות משתנות ורצון לאותנטיות, ומאידך גיסא צורך חברתי בקטלוג וציפיות חברתיות להתנהגות מסוימת, מה שמוביל למלכוד ("או שאני אבודה, או שאני לוקחת על עצמי קטגוריות שאני לא רוצה להיות בהן"). לדבריה, המדרשה מספקת מענה לקבוצת האנשים שמבקשת "לא להתחפש ולא

⁵⁹ לטענה כי השסע הדתי-חילוני והפוליטיזציה של היהדות בישראל מרחיקים חילונים מהיהדות ראו עוז, 2006: 27-28; שגיב ולומסקי-פדר, 2007; הועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי ("ועדת שנהר"), תשנ"ד: 7; גולדווטר, 2015: 17-18, 30; ראביד וברמן, תשע"ד: 4-6; 5; Azulay & Tabor, 2012: 4; Hartman, 2012: 4; גולן, תשס"ו: 239.

להתאים את עצמי לקטגוריות לא לי", בכך שהיא "בעצם מציעה אפשרות לא ליפול לקטגוריה מסוימת ועם זאת להיות משויך לקהילה." דברי הבוגרת ריקי מספקים דוגמה חיה לכך :

"העולם שגדלתי בתוכו היה מאוד דיכוטומי: או הכל או כלום. ופתאום אני מגלה היום שגם המון שנים החוויה האישית הרגשית היתה חוויה של תלישות, שאני לא שייכת לשום מקום; שבאף מקום לא מדברים את השפה שאני מדברת. אני חושבת שבמדרשה הרגשתי שמצאתי בפעם הראשונה אנשים שמדברים את השפה. עכשיו, זה לא בהכרח היה הניואנסים שלי, אבל זו היתה אותה שפה, אותן מילים. גם היום. עצם זה שאפשר לבחור, עצם זה שהבחירות יכולות להשתנות."

לב השפה שחיפשה הוא "זה שאפשר לבחור, שהבחירות יכולות להשתנות" ושזה לא "או הכל או כלום". מעניין במיוחד לראות שאין לה צורך שאנשים במרחב הזה יהיו במקום זהותי זהה לשלה ("זה לא בהכרח היה הניואנסים שלי") בשביל שתרגיש שהם דוברים אותה השפה. היא מסכמת:

"האדם שאני היום, אני הרבה יותר שלמה כי המדרשה מאוד עזרה לי להבין את החיים במקום שיכול להכיל את כל הזהויות הדתיות שקיימות, ולהכיל את הזהות שלי ולהכיל את השינוי של הזהות שלי. ולא להרגיש מאוימת ולכבד ולהצליח לשלב בין עולמות."

ריקי חשה שה"שילוב בין עולמות" הופך אותה לשלמה יותר. מנגד, נראה שהמשתתפים נדרשים להתמודד עם טענות מהסוג "זה לא פה ולא פה", וכך משיב נתן לטענה שזו פשרה או רדידות:

"אם אתה לא לוקח את כל החבילה כמו שהיא זה לא הופך את זה לרדוד יותר. אתה כן יכול למצוא את עצמך גם מהחבילה הזאת וגם מהחבילה הזאת ולבחור מה מתאים לך ולמצוא את עצמך בזה ולשאול את עצמך את השאלות האלה. לדעתי ההתמודדות הזאת עם המורכבות הזאת לא הופכת את זה ליותר פשטני או יותר רדוד אלא דווקא הופכת את זה ליותר רלוונטי."⁶⁰

לסיכום חלק זה, באוכלוסיית המחקר עולה דפוס ברור של "זהויות ממוקפות" (באבא, 2002 : 284) ומודל של "הכלאה", שעליו הם מגוננים כנגד ביקורות של "טיהור" (לאטור, 2005). הביקורות מבחוץ, שאליהן מגיבים המשתתפים, נובעות ברובן מתפיסות זהות מהותניות (שגיא, תשס"ב) ומנטייה לחפש "טיפוסים אידיאליים" (וובר, 1975) של זהות. ההתנגדות ל"שילובים בין עולמות" ניתנת להבנה באמצעות הקטגוריה של "זיהומים תרבותיים" (שנהב, 2001 : 9) והצורך של חברות לשמר דברים במקומם (דגלס, 2004). נזכיר שלטענתו של לאטור, המציאות מטבעה נשלטת על ידי תהליכי הכלאה בעוד שהשפה והתודעה נשלטות על ידי תפיסה של טיהור (בתוך שנהב, תשע"ו : 162-163), כך שהאתגרים הללו אינהרנטיים ובלתי נמנעים.

לנוכח אתגר השפה הזה מסתמנות שתי מגמות משלימות באוכלוסיית המחקר: הראשונה מורכבת מהתרחקות מהגדרות הזהות הישנות ויצירת "מרחב-אמצעי", שאחד הסמנים הבולטים שלו הוא הביטוי "על הרצף"; השנייה כוללת שימוש במונחי הזהות המוכרים (חילונים, דתיים, מסורתיים ודתלי"שים), אך מתוך הגמשתם והרחבתם (ראו אזולאי, 2010 : 155-164; אזולאי, תשע"ו : 325-332). שתי המגמות הללו הן תנועות

⁶⁰ ערב לימוד בקהילת הבוגרים, 23.11.14.

של זהות היברידית החותרות תחת תפיסות הזהות המהותניות והמקיפות, והמשותף להן עולה על המבדיל, אך הן שונות באופיין. שני הסעיפים הבאים מרחיבים עליהן.

4.2.1.2. מגמה שלא לקטלג: "אפשר לשאול בעדינות: שומר, לא שומר, קצת שומר?"

המגמה להימנע מקטלוג ככל האפשר משתקפת בתיאורה של ריקי את הקבוצה החברתית המתהווה במרחב הירושלמי/מדרשתי, כדבריה:

"אני חושבת שרק כשהם יוצאים מגבולות הגזרה של ירושלים, של קהילת המדרשה, הם צריכים לקטלג את עצמם, ואז נראה לי שהם קצת מבלבלים. כי למי שלא מכיר קצת קשה לנסח את זה במילים. אבל נראה לי שבפנים הם לא צריכים לקטלג את עצמם. זה לא כל כך רלוונטי. וגם בחוץ.. אני יכולה להגיד שהרבה פעמים קורה לי שבעבודה שואלים אותי 'מה, את דתייה? בכלל לא ידענו'. אז אני אומרת 'קצת דתייה, אבל אני גם עוד הרבה דברים'. אני חושבת שאם פעם ההגדרה הראשונה שלי או.. צורת החשיבה היתה שההגדרה הראשונה היא דתי/לא-דתי, ואחר כך כל מני דברים. היום אני אדם, והיום אני אשה, והיום אני ישראלית, והיום אני עין פרטית, וזה.. ככל שעובר הזמן אני אומרת את זה אז.. 'וואו, את עין פרטית? היית אומרת את זה דבר ראשון' [צוחקת – ר.ב.]. בסדר, אז אני גם עושה כל מני דברים שקשורים לדת, אבל אני חושבת שבפנים, בטח שלא מקטלגים, וגם.. כאילו, אולי מקטלגים לפי.. גם, לא מקטלגים, אפשר לשאול בעדינות: שומר, לא שומר, קצת שומר? כשר, לא כשר, קצת כשר? נראה לי.."

ניסוחה הזהיר, "אפשר לשאול בעדינות", משקף את המורכבות של שיח פנימי הנע בין חוסר רצון להכתיב לאחרים כותרות "זיהוי" (שגיא, תשס"ב) לבין הכרה ברגישויות ובמגוון הזהותי הקיים בכל זאת. דבריה על הזהויות המרובות שהיא חווה כיום, בניגוד לדומיננטיות של ההגדרה "דתי/לא-דתי" בעבר עבודה, מבטאים תפיסה של זהות מרובת-פנים, שבה הדת תופסת פן חשוב אך לא בלעדי ואף לא ראשון (שגיא, תשס"ו):

204-205). היא גם מתייחסת לכותרת הזהות "עין פרטית", המייצגת אפשרות להגדרת זהות חלופית, ואשוב לכך להלן בפרק החמישי. תמונה דומה עולה גם מדברי הבוגר נריה אודות "השאלה הכי פחות רלוונטית במדרשה- מה אתה? חילוני/ת או דתי/ה?", והוא מוסיף כי "השחרור מהגדרה דיכוטומית מאפשר נינוחות ושחרור רב לרבים".⁶¹ גזבר (2015) מצביע על כך שהמקום מאפשר להישאר במרחב לא מוגדר:

"אולי החידוש של המדרשה באלון אינו בשיח בין שני הצדדים, אלא בנתינת לגיטימציה לחוסר הגדרה. כלומר, להיות מוגדר כ'לא מוגדר'. מרחב שהוא דינמי, אפילו לימינאלי. הזרם הוא מרכזי לא מפני שהוא נקודת מפגש בין שני צדדים שמעויזים לשלב דברים נוספים, אלא מפני שהוא מהווה בית לרבים החשים שהם חסרי בית. שאין להם בסיס (דתי / חילוני), שיצאו ממנו או שהגיעו אליו. במילים אחרות, המדרשה והחברה סביבה היא מקום שבו לא שואלים אותך 'האם אתה דתי' או 'חילוני', כשהאדם לא ניצב בפני שאלה הוא יכול פשוט לחיות את חייו. מותר לו להשאר במצב הלימינאלי, לא כאן ולא שם".⁶²

גזבר מציע לראות באוכלוסיית המחקר מרחב לימינלי (Turner, 1967) שהחידוש בו נובע מכך שהוא מאפשר שהייה ממושכת במצב זה. בהקשר זה מעניין להיווכח בתפקיד הכפול של שיח המדרשה – מחד גיסא מרחב

⁶¹ נריה, "קריאת כיוון" (דיון וירטואלי), פייסבוק, 5.11.15. להסבר אודות דינמי "קריאת כיוון" ראו להלן בפרק החמישי (8.1.3).

⁶² גזבר משתתף בפעילויות הבוגרים ואף מלמד במסגרתן, אף שלא עשה תוכנית רשמית בארגון. נקודת מבטו לפיכך היא חצי פנימית וחצי חיצונית.

נינוח ללא קטלוג ב"שיח הפנימי", ומאידך גיסא פיתוח שפה המאפשרת התמודדות עם החברה המקטלגת והדיכוטומית ב"שיח החיצוני". כך מעידה עלמה לגבי השיח במרחבים אחרים כי:

"השיח של המדרשה נתן לי כלים להתמודד עם זה: 'כן, אני יכולה להיות דתיה ואני יכולה להיות פמיניסטית [...]. ואל תגידו שאני לא דתיה בגלל זה. אין לכם זכות.' [...]. [אבל – ר.ב.] המדרשה היא מרחב שלא מאלץ אותי אפילו להתמודד עם השאלה הזו. אף אחד לא בא אליי ושואל אותי 'איך את יכולה להיות גם וגם? איך את קוראת לעצמך דתיה?' זה לא משהו שעולה. [...]. סופסוף מרחב שבו אני לא צריכה להצטדק מול אף אחד, אני יכולה פשוט להיות."

כלומר, בניגוד למבוכה שמתארת ריקי לנוכח הצורך לקטלג את עצמה מול אנשים מבחוץ, עלמה שואבת מהשיח הפנימי כלים לפעול גם בשיח החיצוני.

4.2.1.3 העשרת כותרות זהות קיימות: מודלים נוספים לדתיות, חילוניות, מסורתיות ודתל"שיות

המגמה השנייה עושה שימוש בכותרות הזהות המוכרות מתוך הרחבת גבולות הגזרה שלהן, ערעור על מכלול המאפיינים שמזוהה איתן ויצירת גוונים שונים בתוך כל אחת מהן. מהלך זה מרחיב את מגוון הפרוטוטיפים של כל כותרת זהות: במקום פרוטיפ דתי אחד, שאל מולו התחנכו תלמידי הישיבות, מוצגים כעת פרוטיפים דתיים נוספים, דרכים נוספות להיות דתי; תחת אידיאל חילוני אחד הנפוץ בשיח הציבורי מוצגים טיפוסים אידיאליים נוספים של חילוניות (ראו כאמור אזולאי, 2010: 155-164; אזולאי, תשע"ו: 325-332). לעתים מגמה זו מתבטאת בהוספת המילה "חדשים" לכותרות הזהות – "חילונים חדשים", "דתל"שים חדשים" וכן הלאה.

כך כותבת אחת המשתתפות במשוב הסיכום: "ציפיתי להעמיק בבחירה ולהרגיש שאני רוכשת לעצמי את דרך החיים שאני חיה על-פיה. אני חושבת שקיבלתי מענה לכל הצפיות שלי, לאו דווקא דרך גיבוש זהות חדשה לגמרי אלא דרך פיתוח של מה שאני" [הדגשה שלי]. במענה לשאלה אם בוגרי מדרשה רבים מחליפים את כותרות הזהות שלהם עדן משיבה: "לא נראה לי שכל כך מחליפים. אני חושבת [שזה – ר.ב.] יותר מקום של להעשיר, להרחיב, להעמיק." היא סבורה כי המשתתפים מגלים את התנועה ואת הגמישות הקיימים תחת כותרת הזהות שאיתה הם באים – אך אז נוצר פער בינם לבין התפיסות של סביבתם המקורית:

"אני חושבת שמי שבתוך המדרשה מבין שזה שהוא עושה את הניסויים האלה לא מאיים על החילוניות שלו או על הדתיות שלו. זאת אומרת, ברגע שאתה יודע את זה, זה לא מאיים על תחושת הסדר והארגון שלך. זה יותר מאיים למי ששומע את זה. אתה לומד גמרא, אתה יודע שלא שינית עכשיו את ההגדרה הזהותית שלך. אבל כשתבוא הביתה וישאלו אותך מה אתה לומד ותגיד 'גמרא', אז פתאום 'הופה...!'"

נקודה זו נוגעת באתגר ההתמודדות עם הסביבה המקובעת, שהוצג לעיל. כהמחשה למגוון בתוך כותרות הזהות, עדן מתארת את ריבוי הדגמים הדתיים בקרב מובילי המדרשה:

"אני חושבת גם שיש מודלים שונים של דתיות. אני מדברת נגיד על המובילים במדרשה: אז [א']⁶³ הוא אחר לחלוטין מבחינת הדתיות שלו מ[ב'], שאחר לחלוטין מ[ג'], שאחר לחלוטין מ[ד'], ששונה לחלוטין נגיד מ[ה']. [...] המודלים הדתיים האלה גם מאפשרים איזה אזור במושגים האלה, ואפשרויות שונות בתוך זה. לא משנה שכולכם תניחו תפילין – זה עדיין יכול להיות קונטקסט שונה לחלוטין שנותן משמעות לטקסט הזה של להניח תפילין; מתוך מה אתה עושה את מה שאתה עושה.

אז אני חושבת גם על הדמויות המובילות בתוך זה. [...] [ד'] למשל הוא אתיאסט, בעיניי, שמאוהב בתרבות היהודית, והוא דתי מאוד. דתי אדוק. אבל הוא דתי אדוק כי הוא רוצה להיות חלק. פשוט רוצה להיות בסיפור הזה. ו[ג'] הוא בכלל באיזה מודל של סוג של חוזר בתשובה בעיניי. ו[ב'] הוא דתי ברמות הכי רוחניות ועמוקות ומחובר גוף ונפש וראש וכל. והעולם הדתי מתחבר לו גם כאדם יצירתי וכאמן, וכל הדברים האלה מוצאים לו מקום בעולם הדתי לחלוטין. ו[א'], גם אני לא חווה אותו כמאוד דתי, ו[א'] אני חווה את האינטלקטואליות שיש בדבר הזה עבורו. וגם את הרתיעה ממנה, ואת כל. יש לו יחסים מורכבים, נראה לי, עם הדת, הרבה יותר. ובכולם יש דתיות מאוד לא מאיימת, אני חושבת. בטח שב[ה'], נגיד."

מעבר לכך שזו מציאות קיימת בפועל לנגד עיני המשתתפים בתוכניות, "דוגמה חיה", תפיסה זו תופסת מקום מרכזי גם בשיעוריו ובכתביו של גודמן, ראש המדרשה:

"כרגע מה שחסר בישראל זה פלורליזם חילוני. יש דרך אחת להיות חילוני. אם אני אוהב את התורה – כנראה שאני דתי. [אבל – ר.ב.] אם אני אוהב את התורה, ואם היא נותנת לי השראה ואני מתמודד עם המציאות איתה, אני לא נהיה דתי – אני נהיה סוג אחר של חילוני. אין כרגע פלורליזם חילוני. כדי שיהיה פלורליזם חילוני אני צריך שיהיה מגוון של חילונים. כדי שיהיה פלורליזם דתי אני צריך שיהיה מגוון של דתיים. [...] חילונים שבדיאלוג עם העבר ויכולים להתפלל ולהתרגש מזה הם לא פחות חופשיים – הם יותר חופשיים. כי מה זה ההגדרה להיות חופשי? שיש לי יותר אופציות פתוחות בפניי. זה חופשי. העבר שלי פתוח בפניי; ברגע שהעבר שלי מחייב אותי אני פחות חופשי. ברגע שהוא מגדיל אותי אני יותר חופשי."⁶⁴

בתגובה להתנגדות אחד הבוגרים החילוניים למרכזיות התפילות בפעילות השיב גודמן:⁶⁵

"אני כל כך חולק עליך שהשבת שייכת לדתיים ושקבלת שבת ויום הכיפורים הוא טקס שהוא ביסודו אמוני. האמת היא שהשאלה שלך מעידה עד כמה החילוניות של א.ד. גורדון, ביאליק וברל כצנלסון ומרדכי קפלן נעלמו מן העולם. נוצרה מוסכמה שיש רק דרך אחת להיות חילוני."⁶⁶ [הדגשה שלי]

ניצני התפיסה הזו בוטאו במאמר משנת 2005, שם דן גודמן במודל החילוניות של אחד-העם – מודל למדני ומחויב למורשת היהודית, שננטש – ולמולו במודל הדתיות של בית הלל – מודל שבו למצפון האנושי ולהגיון הבריא יש משקל מקביל לזה של הפסוק המקראי, שאף הוא ננטש. הוא מייחל שם ל"שיבה אל החילוניות המסורתית ואל הדתיות המסורתית", ומדגיש כי "התלמיד-חכם החילוני החדש מציב דגם אחר של חילוניות, כשם שהתלמיד-חכם הדתי היחדש מציב דגם אחר של דתיות" (גודמן, 2005: 52-53). ספרו האחרון מפתח מודלים נוספים ברוח זו (גודמן, בדפוס).

⁶³ הסרתי את שמות אנשי הצוות שאליהם מתייחסת עדן.

⁶⁴ שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14.

⁶⁵ להתנגדות שהעלה אותו בוגר ראו להלן בפרק הרביעי, בסעיף "קשיים של חילונים" (7.2.4.2).

⁶⁶ "קריאת כיוון", פייסבוק, 12.10.15.

על אותם מקרים שבהם משתתפים מגלים אפשרות להזדהות עם פרוטטיפ זהותי שלא היה נגיש להם קודם לכן ניתן לחשוב בבחינת "ברווזון מכוער" המתגלה כברבור: פרט שחוה את עצמו כרחוק מהאידיאל בסביבה בה גדל בשל קיומו של אידיאל יחיד בה, וגילה סביבה אחרת ואידיאל חדש שאליו הוא דווקא קרוב.

הצבת המגוון מאפשרת למשתתפים לעצב זהות היברידיית מבלי להידרש לשנות את כותרת הזהות שלהם אם אינם מעוניינים בשינוי זה. אחד ממרצי הארגון התייחס למגמה זו של פרשנות מחודשת לכותרות הזהות, וטען כי:

"פרשנות זו מאפשרת לנו לשמר את הכותרת הזהותית שלנו, תוך כדי שינוי מהותי של משמעותה (כמעין סיפור תרנגול ההודו של ר' נחמן).⁶⁷ הפרשנות הזו מרפה את החרדה הזהותית וכך מאפשרת לנו לעבור תהליכי זהות. אל תדאגו, אתם עדיין 'דתיים' ו'חילוניים', עדיין משתייכים לשבט הזהותי, רק קצת אחרת... בפועל מתקבצים למדרשה אנשים שעוברים תהליכי זהות משמעותיים, שבעצם הולכים ומגששים אחר זהות שלישית..."⁶⁸

הצעתו כאן היא שההישארות בשיח הקטגוריות מאפשרת תהליכים זהותיים, שיכולים ללבוש אחת משתי צורות – "להישאר תחת כותרות הזהות שלנו תוך כדי שינוי משמעותן, או כהליך שבעצם מוליך לכינונה של זהות שלישית" (שם). על שתי האפשרויות הללו (ונוספות) אני מרחיב בפרק החמישי.

בבסיס מגמה זו עומד אפוא שימור השפה הקיימת, היכול לנבוע משיקול לשוני של קיום שיח באמצעות מונחים קיימים, או משיקול פסיכולוגי של צמצום טלטלות שינויי כותרות זהות. מכל מקום, אם ראינו בשנים האחרונות קמפיינים בזכות "יותר מדרך אחת להיות יהודי", הרי שמגמה זו מרחיבה את הטענה לכדי "יותר מדרך אחת להיות דתי/חילוני/מסורתי/דתל"ש".

4.2.1.4. נינוחות עם הזהות: קבלה, השלמה או שינוי

לא מעט מרואיינים ציינו שבעקבות החוויה במדרשה הם מרגישים נוח יותר עם הזהות שלהם. הנינוחות וההשלמה הללו נובעות לרוב מאחד (או יותר) מהתהליכים הבאים: (א) החלפת כותרת הזהות שעמה הגיעו (מיעוט המשתתפים); (ב) ביצוע התאמות נקודתיות במרכיבי הזהות; (ג) מציאת מודל הזדהות חדש בתוך כותרת הזהות הקיימת, הקרוב יותר למשתתף מאשר מודל ההזדהות הקודם (כפי שתואר בסעיף הקודם); (ד) שיבה נינוחה לזהות המקורית אחרי חקירה זהותית ו/או היחשפות לזהויות אחרות (מורטוריום, Marcia, 1966); (ה) נחמה מעצם הידיעה שעוד אנשים טרודים באותן שאלות ומצוקות זהותיות.

דבריו של הבוגר משה מעלים את אפשרות א', ויכולים גם להתייחס לתהליכים אחרים:

⁶⁷ מתייחס כאן לסיפור בשם "משל ההינדיק (בן מלך שהשתגע)" המובא בקובץ סיפורי מעשיות לר' נחמן מברסלב.
⁶⁸ "קריאת כיוון", פייסבוק, 4.4.16.

"[כתוצאה מהחוויה – ר.ב.] מרגישים יותר נוח במה שהחלטת – לא משנה, לא רוצה להגיד יותר דתי / יותר חילוני, כי יכול להיות שבאת דתי ויצאת חילוני – אני חושב שאתה יותר בטוח בעצמך במה שהחלטת להיות. במקום גם פשוט של היכרות: גם של טקסטים, גם של עצמך, גם של האחר."

דבריו של ירון מכוונים יותר לכיוון תהליך ה':

"אני חושב שבגדול זה אנשים מורכבים שלא מצליחים למצוא את עצמם לא בשחור ולא בלבן, ואין הרבה פלטפורמות שפתוחות לכולם בשביל לפתוח את הגוונים של אפור. ויותר מזה, כל הגוונים של אפור הם מקובלים. שזה גם דבר שהוא מאוד יוצא דופן. [...] יוצרים מקום שפתוח לכולם. שזה אולי נשמע כמו דבר פשוט, אבל בירושלים.. אין, פשוט אין. [...] מקום ששם על השולחן ואומר 'כולנו מורכבים, בואו נהנה מזה'. זה סיפור כבר אחר. [...] כל המונחים האלה של 'הרצף', גורם לכולם, זה לא שאתה יוצא דופן – זה כולם יוצאים דופן, כלומר שכולם נורמליים בסופו של דבר, ואתה נורמלי. אני חושב שהשיחות הכי טובות זה היה שאנשים יושבים אחד עם השני וכל אחד מבין שבאמת קשה לו עם המקום שהוא גדל בו, והוא מרגיש מאוד יוצא דופן – ופתאום הוא מרגיש שמישהו אחר, קורה לו אותו דבר."

דבריו מתארים את הנחמה בגילוי שאינך היחיד שלא הרגיש בנוח במסגרות הקודמות, וכעת מוצא את עצמך בחברה של "מחפשים", של "יוצאי דופן" – ובכך מפסיק להרגיש יוצא דופן. המשך דבריו מדגישים את הכלת הביטויים "שוברי המסגרות" ו"שוברי המוסכמות":

"בית פרת נותן מקום. זאת אומרת, לא רק שאני מקבל אותך, אלא אתה אפילו יותר טוב ברגע שאתה שברת מהמסגרת הזו שאתה נמצא בה: חיבוק כל כך גדול לאנשים שמגדירים את עצמם חילונים ורוצים לבוא לתפילה, או לאנשים שמגדירים את עצמם כדתיים ונוסעים בשבת לבית כנסת. זאת אומרת, ההערכה היא מאוד מאוד גדולה של מי ששובר את המוסכמות. [...] שזה.. 'עולם הפוך ראיתי'. דווקא יוצאי דופן הם ה.. כמו שאמרתי, אתה כבר לא יוצא דופן. אפשר להגיד את הדברים בקול. וזה גם משהו שלא בטוח שמקומות אחרים יכולים."

דבריו הבאים של אבי משלבים בין תהליך ד' (השוואה להשקפות אחרות), תהליך ג' (היחשפות למודלים חדשים להזדהות בתוך כותרת הזהות הקיימת) ותהליך ה' (מחפשים נוספים):

"השאלות האלה, להבין מי אתה, לא ערער אותי בצורה דתית, אני יכול להגיד אפילו שזה חיזק אותי. זה נתן לי את המקום הבטוח ש'ואללה, אני נמצא במקום טוב': הדת שאני מקיים, שאני מתפלל, שאני שומר את השבת, זה מגיע ממקום טוב. אני סוף סוף נוח עם עצמי, אני שלם עם עצמי. עד היום חייתי במקום של רק דתיים; עכשיו שהתערבתי וניהלתי את הדיונים ולמדתי כל מני דברים, טעמתי מהדבר הזה ומהדבר הזה ומפילוסופיה ומכל מני הגות ומכתבים ואנשים מאוד מעניינים, אז ואללה, טוב לי. וכשבא אדם ואומר לי אין אלוהים, אבל יש לו כיפה וציצית ומתפלל כל יום, אז הנה, הבנתי שאני לא היחיד בעולם, שיש עוד המון כמוני, שיש עוד פילוסופים שדיברו על זה. וממני הסתירו את זה."

אבי נחשף למודלים חדשים להזדהות בתוך הזהות הדתית, שלא היו נגישים לו במסגרות קודמות. יש גם מקרים שבהם תחושת ההשלמה הזו מלווה בנימה של צער ושל תחושת ויתור, כפי שעולה מדבריו של יוני:

"אחת החוויות הכי חזקות שלי במדרשה זה באמת מקום שמרגיש לך.. כמה זה היה – חודש וקצת של אלול – הרגשתי ממש טוב עם המקום הדתי שאני נמצא בו. הרגשתי מאוד טוב, לא היה לי שום.. לא יודע, ייסורי מצפון או התלבטויות, אולי כן לעשות ככה, או לא לעשות ככה.. הרגשתי מאוד מאוד טוב עם זה. ממש היה לי טוב. אנשים שדיברו איתי באותה תקופה אמרו לי 'וואו, אתה נשמע טוב, נשמע שטוב לך'. אני טיפוס די מתחבט ו.. מהבחינה הזאת וגם מבחינה חברתית. זה גם

תרם. [...] אני הרגשתי שלי זה עשה טוב. לפחות בתקופה ההיא. זה עשה לי טוב להשתחרר מהשיפוטיות הזאת.. כאילו, אני תכל'ס במקום מסוים, זה המקום שלי, ואני מקבל את זה. [...]

היום אני יכול להודות כלפי עצמי – אוקיי, זה המקום שלי, כאילו. בוא נגיד שאני לא שלם עם זה. אבל זה המקום שלי. אני חושב שההיכרות שלי עם המדרשה תרמה מאוד לתחושה הזאת. כזה בסדר, כאילו. [...] יכול להיות שזה לא המקום שאני רוצה להיות. אבל אני מבין גם שאני לא יכול לעבוד על עצמי. אני לא יכול להגיד לעצמי 'אוקיי, אז אתה לא פה, אז תהיה שם.' אני לא שם, מה לעשות? אני לא שם."

ההשלמה עם הזהות אצל יוני נובעת מהכרה במצב הקיים ומויתור על אידיאל קודם. הקונפליקט הברור בין הסנטימנטים "הרגשתי ממש טוב עם המקום הדתי שאני נמצא בו" ו- "בוא נגיד שאני לא שלם עם זה" נובע מהמתח בין הערך של השאיפה הדתית הקודמת לבין הערך של הקשבה למקומו בהווה. נקודה מרתקת המאירה סוגיה זו מזווית אחרת עלתה בראיון עם עופרה, שסיפרה שרק במדרשה אינה שומרת נגיעה. כאשר שאלתי אותה לפרש הבדל זה, שיערה:

"זה יכול להיות כי אני מרגישה בנוח עם החברים שנמצאים איתי פה, ואולי גם כי מה שמתפרש כאן כדבר לגיטימי, יכול להיות שבחברה שממנה אני באה, יכתב אותי לקבוצה מסוימת, שאני לא מזדהה איתה. אני לא מוכנה שיגדירו אותי עכשיו דתייה-לייט. לא מוכנה. אין סיכוי. לא נכנסת להגדרה הזו כרגע, כי אני לא מרגישה איתה בנוח. ומה שפה לא יפרש אותי ככזאת יכול להיות שבמקום אחר כך. [...] אז אם אני לא רוצה להיכנס לקטגוריה מסוימת או שיגדירו אותי כמשהו מסוים שאני לא מזדהה עם הרעיון שלו אז אני מפחדת לעבור על דברים מסוימים שיכניסו אותי לשם, גם אם אני לא רואה בהם כשלעצמם משהו שהוא כזה נורא."

מעניין לראות שהאופן שבו עופרה נוהגת אחרת בתוך תחומי המדרשה נחוה אצלה לא כהתרחקות מזהותה הרצויה, אלא דווקא כהתקרבות אליה: היא מרשה לעצמה להסיר התנהגות שאותה היא מאמצת רק בשל הקטלוג הנהוג בחברה הרחבה. לשאלה מה במרחב זה גורם לכך שאי-שמירת נגיעה לא מקטלג אותה כדתיה-לייט היא משיבה:

"קודם כל, זה שהיינו מספיק זמן ביחד אותה חבורה שאיתה למדת שם, ראו אותך בכל מני פנים בכל מני תכנים, כלומר השיח הוא יותר עמוק, וזה לא משהו שאתה פוגש רק אדם באופן חיצוני. והידיעה הזו שזה מרחב פתוח; הידיעה הזו שאף אחד לא בעניין שיקטלגו אותנו. אתה תראה בחור דתי בלי כיפה, אתה תקטלג אותו שהוא לא דתי? לאף אחד פה אין זכות לעשות את זה. אבל בחוץ אם הוא היה הולך בלי כיפה, זה היה יותר קשה. עכשיו מן הסתם אם הוא מוריד פה אז ככל הנראה הוא גם ימשיך עם זה הלאה. אבל כאן יותר קל לו... [...] [להסתכל] על עצמו, והוא יודע שהחברה מבינה יותר מאיזה מקום זה בא מאשר אם הוא יוצא ומסתובב ככה במקום אחר."

ההיכרות המעמיקה בין המשתתפים ובעיקר ההבנה שזהו מרחב ללא קטלוג, לשיטתה, הם המאפשרים למשתתפים להיות כנים עם זהותם. (אציין כי לבקשתי, הציעה עופרה גם פרשנות נוספת, ביקורתית יותר, לאותו הבדל בין התנהגותה במדרשה לבין מרחבי חייה האחרים, וראו להלן בפרק הרביעי, 7.2.2.)

במבט כולל על דברי המרואיינים בסעיף זה ניתן לומר שנינוחות והשלמה עם הזהות יכולים לבוא עם שינוי בהתנהגות או בלעדיו, ועם שינוי בכותרת הזהות או בלעדיו: מדובר בהעמדת הזהות כפי שהיו רוצים

לחוות אותה בהיעדר אילוצים חברתיים חיצוניים. עם זאת, התחושות אינן תמיד חיוביות, ובקשיים הללו עוסק הסעיף הבא.

4.2.1.5. ערעור השקפות, בחינה מחדש ו"חיים עם שאלות"

התהליכים הזהותיים שעוברים המשתתפים אינם נחווים תמיד כתנועה של בנייה או חיזוק לינארי; לא פעם הם נחווים כערעור השקפות קיימות ובחינה מחדש של הנחות יסוד ושל אמיתות. יתרה מכך, לעיתים תשובות חדשות לא ממהרות להגיע אחרי שהתערערו הישנות, וחלק מהמרוואיינים מעידים על תחושות בלבול, חוסר ודאות ומבוכה. במענה לשאלה על התהליך הזהותי במשוב הסיום כתבו חלקם: "משבר וצמיחה מחודשת"; "הזהות שלי התבלבלה פה ואצטרך זמן לאחות אותה"; "המדרשה היא מקום לשאול בו שאלות קשות. לפעמים מוצאים תשובות, לפעמים מוצאים שאלות חדשות". אבי מתאר תחושות חדות אף יותר:

"האמת, הגעתי לעין פרת מאוד מבולבל ועין פרת הוציא אותי מאוד מבולבל. אתה מגיע אדם דתי שחשבת כל החיים שמה שעשית זה הנכון, וזה מה שמלמדים אותך בבתי ספר דתיים ובעולם הדתי – שמה שאתה עושה הוא הדבר הנכון. ובסופו של דבר אתה יוצא עם המון סימני שאלה. אפילו אם אתה שלם מאוד עם עצמך והבנת, אז אתה מתחיל להבין שהאדם שיושב מולי הוא כמוני, הוא לא שומר שבת, לא מקיים, לא פוגע בו ברק. מסתכל על העולם הסיני, הם אנשים הכי אתאיסטים, מאמינים בבודהא, חיים עד גיל 120. יש איזה קצר פה. אתה לומד פתאום על מישהו שנקרא הרמב"ם, שיש לו אלוהים שונה לחלוטין משלך, זה כמו להאמין ב... הקבלה – זה נשמע כמו השילוש הקדוש. הרבה דברים שאתה פתאום לומד, זה משהו שבציונות הדתית – אני מדבר על הציונות הדתית כי אני לא יודע מה קורה בעולם החילוני – הם מנסים להדוף את זה, מנסים שלא לגעת בזה, כי כנראה שזה פותח ניצנים לדברים אחרים. אז פתאום הרבה דברים שהיו לי... אני כתבתי אפילו שיר שהייתי בקופסת זכוכית וזרקו אבן והכל התחיל לקבל שברים והכל התפוצץ פתאום. [...]

[במקומות אחרים – ר.ב.] אין את השיח שמושך אותך למטה, שמושך אותך: 'אתה טעית גם. אל תחשוב שאתה יותר למעלה'. כי מקומות אחרים מתייפייפים יותר, מנסים לשמור עליך, אבל כאן הם לא מנסים. הם נותנים לך את הכלים אבל גם מצניחים אותך למטה. וזה נראה לי מאוד מאוד חשוב. שנותנים לך להבין – כולנו טעינו, בואו תחשבו מחדש.⁶⁹

אל השדה הסמנטי של "בלבול, סימני שאלה, שברים, טעות, צניחה, למטה" בדבריו יש להוסיף גם את תיאורו העצמי כמי שנמצא ב"תהום". ביטויים נוספים ברוח זו עלו בדיונים סביב מקום ההלכה בארגון והקשיים של דתיים בו. בדיון כזה בקהילת הבוגרים ציינה הבוגרת טליה ש"היה חסר משהו לדתיים, שיצאו מאוד מבולבלים, הרגישו שאין אלטרנטיבה למה שבלבלו אותם."⁷⁰ שירן, בוגרת ואשת צוות, ציינה באותו דיון שבמדרשה קיבלה הרבה פתיחות, ולא קיבלה "מה כן". היא תיארה זאת כאילו מחקה את הלוח ולא קיבלה משהו במקום זה. הבוגרת לירון הוסיפה כי "כמו ששירן אמרה על הלוח הריק שנהיה לה, אני הבנתי שאני כן צריכה משהו להיאחז בו. ושאיני לא יכולה כל היום להיאחז ב'הכל הכל פתוח'. אז אני חושבת, אולי כמו שאת אמרת, איזושהם גבולות. אבל משהו כן צריך להיות ברור. צריך להיות משהו שינחה אותנו." הדוברות הללו

⁶⁹ בסדרת הרצאות בשנת תשע"ד הציג גודמן את עלייתן ונפילתן של האידיאולוגיות הציוניות החילונית והדתית. הדבר מתקשר לטענתו של אבי בדבר המסר "כולנו טעינו, בואו תחשבו מחדש" – סדיקת הבטחון והוודאות של כל אחד מהצדדים כדי לייצר חשיבה מחודשת ומשותפת.

⁷⁰ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

מביעות את הצורך בעוגנים של ודאות לנוכח הערעור והספקנות. בהקשר זה מעניין לראות את תובנתו של יוני בדבר ההסתגלות למציאות של "חיים עם שאלות":

"כשהייתי במדרשה אז שי פירון [שר החינוך דאז – ר.ב.] הגיע יום אחד, הגיע עם חילי טרופר. ציוותו אותי אליו, אותי ואת נ' [לומדת נוספת – ר.ב.], ללמוד איתו חברותא. באיזשהו שלב הגיע שלב השאלות. אני לא זוכר מה שאלתי, אבל אני זוכר את התשובה. שאלתי אותו משהו על שאלות, ואז חילי טרופר אמר לי **שאלה הגילויים שלו בחיים זה לחיות עם שאלות. אני חי עם שאלות.**"

כלל הקולות הללו מציפים קשיים אינהרנטיים לבחינתן מחדש של הנחות יסוד ואמיתות מקובלות, וראו דיון בכך להלן (7.2.3.2). בספרות המחקרית הקיימת יש התייחסות לקשיי המשתתפים הנובעים מהתמודדות עם שינויים זהותיים במסגרת פעילויות ההתחדשות היהודית (למשל חבלין, 2007 : 421-423), אך רובה מתמקד כאמור במרחב החילוני,⁷¹ והדברים המובאים כאן מוסיפים להבנתנו אודות האתגרים של בעלי רקע זהותי שונה, במיוחד במסגרות הטרוגניות.⁷²

4.2.1.6. במבט כולל: חיזוק הזהות היהודית

במבט רחב, ניכר שתוכניות המדרשה מבססות משמעותית את זהותם היהודית של המשתתפים. במשובי הסיום, למשל, חלקם כותבים כי המדרשה עבורם היא "מקום שחיבר אותי לשורשים היהודיים שלי בצורה פתוחה, מקבלת ופלורליסטית, שהרחיב את הידע הכללי שלי והעמיק את תחושת השייכות שלי לעם ישראל ולמדינת ישראל"; "המדרשה עזרה לי בפיתוח האישי וגרמה לי לעצב מחדש את הזהות היהודית והישראלית שלי"; "התחזקה אצלי תחושת השייכות להיותי יהודיה"; "גיליתי את החיבור העמוק יותר מכל מה שיכולתי לדמיין לשורשים שלי"; "להבין שגם אם אני לא שומרת מצוות אני חלק מהעם היהודי, אני יכולה ללמוד גמרא ולהבין תנך. אני יכולה להתפלל ולשיר שירים בקבלת שבת". חיזוק הזהות היהודית משתקף גם בחלק הכמותי של המשובים.⁷³ (השוו בנוגע לשאלת ההשפעה הזהותית, ובפרט בהשוואה להשפעה בציר הידע: הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; יאיר ואחי, 2006; חבלין, 2007).

ביסוס הזהות היהודית לובש צורה שונה בהתאם לנקודת הפתיחה של המשתתפים: במונחי שלבי התפתחות זהות (Marcia, 1980), כולם נמצאים בשלב "חקירה" (moratorium), אך כאשר מזכירים במדרשה "דתיים שנפתחים" ו"חילונים שמתחברים" (למשל אתר המדרשה: "אודותינו"), המשמעות היא שהראשונים מגיעים לחקירה ממצב "סגירות מוקדמת" (foreclosure), והאחרונים ממצב "עמימות" (diffusion).

⁷¹ ראו: אזולאי, 2001; נתן, 2002; יפה וארד, 2003; חבלין, 2007; אזולאי ותבורי, תשס"ח; חי, 2009; הייטנר, 2009; אזולאי, 2010; צבר-בן יהושע ושורק, תשע"ג.

⁷² לספרות על אתגרים והתחדשות פנים-דתיים ראו למשל שרלו, 2016; עמיטל, תשס"ג; המאמרים בגיליון דעות 74 (2016).

⁷³ ההיגד "בתקופת התוכנית התחזקה בי תחושת ההשתייכות לעם היהודי" דורג במקום השני מתוך שישה היגדים במשובי תוכניות 'אלול' (ממוצע 4.23 בסולם של 1 עד 6) ובמקום השלישי מתוך שבעה בתוכניות 'מבוע' (ממוצע 4.7).

4.2.1.7. עיצוב השקפות בצירי זהות נוספים: פוליטי, מגדרי, ציוני ועוד

המשתתפים מעידים על תהליכי עיצוב גם בתחומים נוספים בזהותם, מעבר לתחום היהודי, כגון זהותם הציונית, זהותם הפוליטית, מודעות לסוגיות מגדריות ועוד. בחלק מהתחומים ניכר עיצוב זהות היברידי ומורכבת, כפי שמעידה ריקי, המזדהה כאשת ימין:

"מאז העבודה עם החברה הערבית גם כל הנושא הפוליטי מאוד מבלבל אצלי. גם בנושא הזה כל מני סטיגמות נשברו וכל מני אמיתות התפרקו. ויש דברים שאני הרבה יותר אמצא את עצמי בשמאל מבחינת אידיאולוגיה והשקפת עולם."

דוגמה לעמדה מורכבת בתחום הפוליטי נמצא בהתבטאות שפרסם אחד הבוגרים ברשת חברתית:

"אם אני שמאלני, אז אני חייב לתמוך באמנים? אם אסכים ואומר שלדעתי אין לתקצב הצגות שלא מוכנות להופיע בבקעת הירדן אז אני לא שמאלני?
אם אני ימני, אני חייב לתמוך באורן חזן? אם אסכים שצריך שתהיה אמת מוסר בסיסית לחבר כנסת ושמי שסרסר בזונות וניהל קזינו בבולגריה לא ראוי להיות חבר כנסת, אז אני לא ימני?
אם אני שמאלני, אסור לי לאמר שועדת זכויות האדם של האו"ם צבועה? אם אני מאמין בחיילי צה"ל וחושב שצה"ל הוא אחד הצבאות המוסריים בעולם אז אני לא יכול להיות שמאלני?
אם אני ימני, אז אני לא יכול לתמוך במאבק לחלוקה הוגנת של רווחי הגז? אם אני חושב שההטבות המופלגות שנותנים לחברות הגז זו שחיתות אז אני לא יכול להיות ימני?
אז במרכז הליכוד אורן חזן מתקבל בתשואות ובכנס חירום של אמני השמאל עודד קוטלר מקבל מחיאות כפיים סוערות אבל אנחנו נשארנו נבוכים.
השיח הציבורי מובל על ידי חבורה קיצונית שלאט לאט מגיעה למוקדי הכוח. אם לא נתעשת מאותה נאמנות מחנאית של השמאל והימין נמצא את עצמנו עם מנהיגים רדודים שמוסריותם מוטלת בספק."⁷⁴

כלומר, הכותב מסרב לפעול לפי תכתיבים גורפים של כותרות הזהות "שמאלני/ימני", ועומד על האפשרות להציג בנושאים ספציפיים עמדות שאינן נגזרות מזיהוי זה. דוגמאות מצירי זהות נוספים מסייעות להבין את אופי התהליכים הזהותיים במדרשה, ולא ארחיב עליהן, אך הן יכולות להוות בסיס למחקר-המשך.

*

עד כאן תוארו נדבכים שונים של תהליכים זהותיים העוברים על המשתתפים, שהם כאמור במוקד המחקר הנוכחי. כמה מהתובנות החשובות ממחקר זה נוגעות לקשרים שבין התהליכים הזהותיים לבין התהליכים האחרים, וכעת נעבור לבחינת התהליכים הנוספים הללו.

⁷⁴ 15.6.15, פייסבוק. אין כאן טענה שכתובת דברים אלה נובעת בהכרח מחוויית הלימודים במדרשה; אדרבה, יתכן שזה ממחיש את העובדה שלארגון מגיעים אנשים שהם מלכתחילה בעלי נטייה לראייה מורכבת – ומקבלים שפה ולגיטימציה לאותה תפיסה.

בצבא, ואבא שלי הוא קיבוצניק שמכיר דתיים, שפך עליו את כל עוולות.. הוא הניח שאי יצדיק את כל מה שעשתה הציונות הדתית מאז הויכוח על זכות הצבעה לנשים ועד הקמת יצהר. ואני חושב שאני גם הרבה זמן הייתי בתודעה כזאת. סביר שהיה לי יותר קל להיות בתודעה כזו, ושהמדרשה מאוד עיקרה את הדבר הזה."

כאשר אני שואל כיצד זה משפיע בפועל על התנהלותו מול אנשים, על הרושם הראשוני שנוצר אצלו במפגש איתם, הוא מסביר:

"זה לא מבטל את זה לגמרי. עדיין אני רואה אדם עם כיפה, עם ציצית, בחורה עם שרוול עד לפה או עד לפה [מצביע על מתחת למרפק ועל פרק כף היד – ר.ב.], אנחנו מניחים את זה.. **אני לא חושב שאפשר לגמרי להיפטר מהדברים האלה**, ואני חושב שגם כנראה שקיצורי הדרך שהראש שלנו עושה – שהוא מניח משהו על מישוהו לפי המראה שלו – זה קיצורי דרך שהם די סבירים חלק גדול מהזמן. כנראה שלמרות שיש רצף ולמרות הכל, אני כנראה לא אתחיל עם בחורה שלובשת שֶׁל על הראש. למרות שיכול מאוד להיות שהיא בכלל לא שומרת שבת. **אבל זה פשוט מרכז. זה מקל על התהליך של לגלות שהבנאדם עם הכיפה שאני מדבר איתו אולי לא מחזיק בעמדות ימניות לגבי הפלסטינים. במובן הזה זה מרכז, זה מקל עליך לקבל את האופציה, מקצר את אורך התהליך של ההיפרדות מהסטיג[מות].. ממה שאתה מניח, ולגלות את האמת.**"

תשובתו המרתקת לוכדת יחד את הכורח הטבעי של קטגוריזציה קוגניטיבית עם ה"ריכוך" הנובע מהאימון בראייה מורכבת. תוצאת האימון הזה, לדבריו, היא קיצור תהליך ההיפרדות מהסטיגמות ומההנחות המוקדמות על האחר בדרך להכרה בעמדותיו האמיתיות.

4.2.2.2. "להשתחרר מציניות", "להיות אני"

מוטיב חוזר נוסף בעדותם של המשתתפים לגבי התהליך האישי קשור לשחרור מציניות ולאפשרות "להיות מי שאני", כדבריהם. כך, במשוב סיום התוכנית תיארה אחת המשתתפות את המדרשה כ"מקום בו הרגשתי בבית. יכולתי להיות אני. המדרשה היא מקום שפתח לי את צורת ודרך החשיבה בהמון תחומים שלא העזתי להתעסק איתם. גם כי לא היה זמן וגם מחוסר ידע בהם. המדרשה זה עוגן לחשוב את כל המחשבות בעולם ולא להיפגע." [הדגשה שלי]; משתתף אחר ציין במשוב כאחד מהישגיו בתוכנית: "להביא את עצמי כמו שאני". עלמה מעידה על חווייתה כמשתתפת בעצמה בתוכנית:

"אני חושבת שזה היה לי משמעותי בעיקר, מתוך ארבעת התהליכים, בתהליך הנפשי, האישי. כלומר להיות אני, להיות משוחררת ממטענים, להשתחרר מהציניות שסבבה אותי, משהו משוחרר, מפרגן, חיובי, נאיבי קצת, מאמין בטוב. שנים, שנים לא חוויתי דבר כזה. האמת שמעולם. אני לא חושבת שהיתה לי מסגרת שבה הרגשתי ככה. משהו פשוט, אמיתי."

בפרק הבא אני מנתח את הקשר בין המרכיבים שתוארו בחלקים האחרונים – עיצוב זהות היברידי, חוסר ציניות, הכלת מורכבות והכלת האחר – קשר שהיווה עבורי כחוקר הפתעה וגם מהווה אחד הממצאים המעניינים של המחקר. הסעיף הבא עוסק בתהליך הלימודי, שהקשר שלו לתהליך הזהותי מוכר וצפוי יותר.

4.2.3. התהליך הלימודי

הלימוד הוא הרובד המוכרז והמרכזי של פעילות הארגון, וראינו לעיל את מרכזיותו במוטיבציות של המשתתפים (בדומה לארגוני התחדשות יהודית אחרים, וראו הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; יאיר ואח', 2006; חבלין, 2007). ההשפעות הלימודיות המרכזיות שנמצאו תואמות את המוטיבציות שנסקרו: היכרות עם עולם התוכן היהודי, הרחבת אופקים, ומפגש מחודש עם טקסטים יהודיים עבור בעלי רקע דתי.

4.2.3.1 חשיפה לעולם הידע היהודי והעמקתו

היקף הידע שמקבלים הלומדים משתנה בהתאם לסוג התוכנית שהם עוברים: משתתפי תוכניות 'מבוע' עוברים חוויה לימודית מעמיקה יותר, בעוד שמשתתפי תוכניות 'אלול' חווים בעיקר טעימה היוצרת סקרנות ותחושת מסוגלות, המובילות לעתים להמשך עיסוק בתכנים הללו (בפעילויות הבוגרים או במקומות אחרים).⁷⁶ הלימוד יוצר בסיס שיחה משותף במהלך התוכנית והן בסיס להמשך לימוד וחקירה.

משתתפים רבים, במיוחד בתוכניות 'מבוע', חשים שרכשו ידע משמעותי בעולם התוכן היהודי, כפי שבא לידי ביטוי בהערותיהם המילוליות, כגון: "קיבלתי ידע רב בנושאים מגוונים ובנושאים מרכזיים בעולם היהדות, בעולם התרבות ובספרות עברית"; "עולם הגמרא שהיה לי הרבה תסכול ממנו בעבר, הוא הרבה יותר פתוח בפני היום, בעיקר בזכות העיסוק הרחב שנעשה בגמרא בנושא השבת. קראתי מאמרים של הוגים בזמני החופשי כדי לעזור לי להתגבש בדעותי"; תחושות מאפיינות לבוגרי 'אלול' משתקפות בדברי הבוגר שכתב: "נפתח לי צוהר לתכנים, תפיסות והוגים יהודיים שלא הכרתי ושמתתי להכיר. נשארתי עם המון נקודות להמשיך את הלימוד שהחל בבית המדרש ואני כבר עובד עליהן במרץ...".

מעבר להשפעה הלימודית של תוכנית הבסיס, מי שנמצא במערכת לאורך תקופה ארוכה, כגון בפעילות הבוגרים או בצוות, צובר עם הזמן היכרות מעמיקה ורחבה עם עולם התוכן היהודי,⁷⁷ וכפי שמעידה אשת הצוות הותיקה עדן, "הייתי אומרת שההבנה שלי בטקסטים יהודיים היא דומה להבנה של אדם דתי, מבחינת ההשכלה וידע וכן הלאה".⁷⁸ לצד זאת, הבוגר יונתן נבו (תשע"ג-ד) טען במאמר בכתב העת של בוגרי המדרשה, "דעת פרת", כי אתגר הצמחת תלמידים/ות חכמים עודו עומד בפני אוכלוסיית המחקר.

⁷⁶ במשובי הסיום של תוכניות 'מבוע' מדורג ההיגד "בתקופת התוכנית העמקתי את ההיכרות שלי עם ארון הספרים היהודיים במקום השני מתוך שבעה היגדים, עם ממוצע של 4.88 (סולם של 1 עד 6); בתוכניות 'אלול', לעומת זאת, היגד זה מדורג במקום האחרון מתוך שישה, עם ממוצע של 3.75. ממצא זה מפתיע ביחס לתחושה הרווחת בארגון לגבי מרכזיות הלימוד, אך במבט שני הוא אינו כה מפתיע לנוכח משך התוכנית הקצר יחסית והאחוז הגבוה יותר של בעלי רקע דתי בתוכנית זו (ראו בפרק השיטה לעיל). מנתוני ארגון הבוגרים עולה כי בוגרי תוכניות 'אלול' אכן מעורבים יותר בפעילות הבוגרים מאשר בוגרי 'מבוע' (שיבת צוות בוגרים, יוני 2016) – אולי בשל תחושת חוסר המיצוי במהלך התוכנית עצמה.

⁷⁷ כפי שמציינים גם יאיר ואח', 2006: 36. לגבי טענתם זו יש להעלות אפשרות שההשפעה בין משך הלמידה לבין מידת ההשפעה היא הפוכה או לפחות דו-כיוונית: משתתפים שנטו להישאר יותר משנה אחת בארגון היו ממילא אלה שחוו השפעה משמעותית.

⁷⁸ עדן מוסיפה: "אני מרגישה היום שאם אני צריכה להעביר שיעור פרשת שבוע אני אפתח את הספר הזה ואקרא את הפרשה לעומק, ויהיה לי מה להגיד עליה. א) כי זה ספר מרתק, ו-ב) כי הכלים שאני מביאה מהעולם האמנותי שלי הם גם כלים שאני חושבת שהם רעניים לשיח הדתי שמתעסק בתנ"ך אז אני מרגישה שגם לי יש מה לחדש שם [...] זו גם שפה ספרותית יפהפיה, אני מרגישה שהיא מחברת בין העולם האמנותי לעולם הדתי שלי, כי... יצירת אמנות. ובמובן הזה, לי יש מה להגיד על זה בדיוק כמו שלרב יש מה להגיד על זה. כי אני מביאה ראייה אמנותית, אז אני יודעת גם להתכתב עם הטקסט הזה." דבריה מהדהדים את דברי קלדרון (2000).

4.2.3.2 מבט מחודש על טקסטים יהודיים עבור בעלי רקע דתי

רציונל רווח ללימוד המשותף של דתיים וחילונים בדור הראשון של ארגוני ההתחדשות היהודית – מתוך רצון לראותו כמעמד שוויוני ולא ככזה שבו "זה שידוע" מלמד את "זה שלא יודע" – היה שכל צד מגיע עם יתרון לימודי שונה: הדתיים עם ארון הספרים היהודי המסורתי, והחילונים עם ארון הספרים העברי החדש.⁷⁹ בניגוד לתמונה זו, במחקר הנוכחי עולה שבעלי הרקע הדתי מרוויחים לא רק מפגש עם טקסטים חדשים אלא גם מפגש מחודש עם טקסטים מוכרים. המבט המחודש נוצר בעיקר בשל המפגש עם "הקריאה היחפה" של החילונים – קריאת הטקסטים ללא תיווך הפרשנים המסורתיים (קלדרון, 2000; שקד, 2010). כך מעיד יוני:

"מה שכן שמת לי, שהרבה פעמים אני בא לפתוב כבר מוכן, ודברים שאני לא שם לב. פתאום שואלים שאלות נורא פשוטות, כל-כך נכונות, ממש, דברים שאתה אומר: 'ואללה, קראתי את זה עשר פעמים כבר, איך לא ראיתי את השאלה הזאת? איך לא ראיתי את זה?' או הבנה כלשהי.. הרבה פעמים דווקא גישה יותר נקייה יכולה להיות יותר מאתגרת. ראיתי את זה על עצמי, בתכנים שאני לא למדתי בכלל, ואנשים כן למדו, אז רואים את ההבדל. מצד אחד יש להם את הוותק עליך, ומצד שני, הפשטות של הדברים."

יוני זכה לחוות זאת "משני הצדדים", בהתאם לסוג החומר שנלמד. ריקי משתפת בחוויות דומות:

"אני זוכרת שהחברותא בפרשת שבוע, שם היו נופלים לי כל האסימונים, שהייתי לומדת עם חברי' קיבוצניקים, שכאילו אני באתי לפרשת השבוע עם כל כך הרבה מטענים של רש"י וחז"ל, והם באו עם הטקסט כמות שהוא. ותמיד הייתי אומרת להם: 'וואו, איזה דברים יפים אתם רואים, אני בכלל לא יכולה לראות את זה.'"

ממצאים אלה מהדהדים את דברי שקד (2010) על "האפשרות לפגוש את המקורות המופרים ולגלות בפליאה ותדהמה איך בקריאה יחד הם נפתחים לגמרי מחדש", את דברי קלדרון (2000) כי "נדמה כי גם עבור בוגרי הישיבות שהצטרפו למהלך הלימוד הזה היה חידוש לא רק בחברותא אלא גם, דרך הלימוד, בקולות החדשים שנשמעים בתורה", את ממצאי יאיר ואח' (2006) כי הלימוד "מעשיר גם את אלו שהגיעו אליו מתוך הנחה כי הם בקיאים במידה רבה בטקסטים הנלמדים" ואת טענת טאובמן (תשס"ח) כי מתוך הלימוד עם חילונים (המביאים "שיח חיצוני") מתאפשר לדתיים להציף שאלות שמסיבות שונות לא עולות ב"שיח פנימי".

ללימוד המשותף עם חילונים מצטרף מרכיב נוסף, שהוא גישת ההוראה כלפי חלק מהטקסטים, העשויה להיות שונה מזו הנהוגה לגבי אותם טקסטים בישיבות (כפי שמעיד למשל יוני לגבי לימוד "מורה נבוכים" לרמב"ם בישיבה ובמדרשה). מכלול החוויות הזה מייצר אצל חלק מהמשתתפים ענווה, כדבריהם, בגישה למקורות שאותם הרגישו קודם לכן שהם כבר מכירים, כפי שכותבת משתתפת במשוב הסיום:

"למדתי קצת ענווה. (הדרך עוד ארוכה אבל לפחות יש התחלה...) המגוון הטרוגני והדעות בבית המדרש גרמו לי להפנים שאכן 70 פנים לתורה וכמובן שלא כל האמת מצויה אצלי. הישיבה בחברותות והיכרות בלתי אמצעית עם אנשים שמרכיבים את החברה הישראלית גורמת ללימוד להגיע ממקום אחר, נקי יותר ובאמת נכנס ללב. אז התבגרתי עוד קצת ונבנתה קומה חדשה בנפש."

⁷⁹ כך העיד אחד מראשוני המלמדים בבית מדרש "אלול" במהלך לימוד טקסט במסגרת אחרת, 8.8.15.

4.2.3.3 הרחבת האופקים והיכרות עם עולמות ידע נוספים

לצד ההיכרות עם ארון הספרים היהודי עוברים הלומדים הרחבת אופקים גם בתחומי ידע נוספים. אחד המשמעותיים בהם הוא יצירות המופת של תרבות המערב, שהן חדשות לרוב מי שמגיע לתוכנית, וכן סוגיות של חברה ישראלית, וגם נגיעה בתכנים של המזרח הקרוב והרחוק.

4.2.4 התהליך החברתי

הכותרת "התהליך החברתי" מתייחסת מבחינת צוות המדרשה להיבטים החברתיים בתהליך של כל אחד מהמשתתפים כשלעצמו, כלומר מקומו בקבוצה, יחסיו החברתיים וכדומה. לא ארחיב עליו בנפרד מפני שאינו מרכזי כשלעצמו לשאלות המחקר, ומפני שההיבטים החשובים בו לצורך ענייננו כבר נרמזו בדבריו של שרון לעיל על כך שהרגיש בנוח מבחינה חברתית בקבוצה, בצורה שהעניקה לו ביטחון להתנסויות שונות:

"כל מה שקשור לאיך שאני תופס את עצמי ואיך שאחרים תופסים אותי בקבוצה מאוד מאוד מאוד חיובית. לא ליפול לתוך הסטיגמות שלי על עצמי ושל אחרים עליי. זה הרגיש לי אולי כמו התהליך המרכזי במדרשה. דברים שאני יכול לעשות ולא יכול לעשות. כנראה שקורס התיאטרון עם ע' [מרצה – ר.ב.] היה הדבר הכי משמעותי שעשיתי, כי זה לא דבר שהייתי נוגע בו עם מקל לפני זה."

אנו נתמקד אפוא בקשר שבין היבט זה של התהליכים החברתיים (היכולת להרגיש בנוח לעשות דברים חדשים), התהליכים האישיים (כגון ההשתחררות מצינייות והיכולת "להיות אני") והתהליכים הזהותיים (בדגש על יצירת זהויות היברידיות), ובכך עוסק הפרק הבא.

*

לסיכום, פרק הממצאים הראשון הציג את אוכלוסיית המחקר דרך התמקדות במשתתפים וניתוח המוטיבציות שלהם להשתתפות בתוכניות הארגון (ולמעשה, להשתייכות לאוכלוסיית המחקר) וכן ההשפעות של תוכניות אלה עליהם. בכך הפרק ענה על שאלות המחקר העוסקות במוטיבציות ובהשפעות התוכניות. הפרק הציג עדויות מפורטות ליצירה של זהויות יהודיות היברידיות, והעשיר את הבנתנו לגבי התהליכים המתרחשים במרחבי-הביניים הזהותיים בחברה הישראלית. פרק זה התמקד בנקודת המבט של המשתתפים, והפרק הבא עומד על הקשרים בין התהליכים השונים מתוך מבט על הנורמות הארגוניות והתרבות הארגונית המעודדת אותן. נשוב לנקודת המבט של המשתתפים בפרק השלישי, שבו נבחנים מרכיבי הזהות היהודית שלהם ויחסם כלפי המונחים "דתיות/חילונית".

5. פרק שני: ניתוח היבטים ארגוניים המאפשרים זהויות היברידיות

הממצאים העיקריים שהובאו בפרק הקודם קשורים ליצירת זהות היברידית, "פירוק חבילות", הימנעות מקטגוריות זהותיות כוללניות ויצירה של ז'רגון זהותי חלופי. הוצגו גם השפעות בתחומים אחרים, ובפרט תהליכים בתחום האישי והבין-אישי הקשורים להכלת מורכבות, להתגברות על דעות קדומות וסטיגמות. נראה שממצאים אלה מממשים חלק מהתכליות שהוצגו כעומדות בבסיס תנועת ההתחדשות היהודית (שלג, 2010; אזולאי, 2010; ראביד וברמן, תשע"ד; גולדווטר, 2015), והם חיוביים גם באופן כללי על רקע שיח ציבורי דיכוטומי ומתלהם לעתים. על כן, פרק זה מנתח את התנאים המאפשרים את התהליכים הללו. אם בפרק הקודם הדגש היה על חווייתם של המשתתפים, כאן הוא על ההיבט הארגוני.

הממצאים העיקריים שעליהם מצביע פרק זה הם יצירה מודעת של אווירה לא-צינית, לא-שיפוטית, מפרגנת, של "מרחב משחקי" או "פוטנציאלי" (ויניקוט, 1995) ועידוד התנסויות זהותיות וחברתיות סביב המונח "לצאת מגדרנו". טענתי היא כי אווירה זו היא הבסיס ליצירת הזהויות ההיברידיות בהקשר היהודי ובכלל: היא מאפשרת בתהליך ספירלי לגיטימציה לפרט להתנסויות זהותיות בעצמו וכן מעודדת אותו למתן לגיטימציה לאחרים.

5.1. המרחב המאפשר: "יציאה מהגדר" אישית וזהותית

5.1.1. מאפייני המרחב: "מפרגן, מכיל, לא ציני, לא שיפוטי"

"פרגון" הוא מוטיב חוזר בשפה הארגונית, המתקשר עם היעדר ציניות והיעדר שיפוטיות.⁸⁰ הדגשת הנורמות הללו מיום ההיכרות למתעניינים, דרך שיחת הפתיחה של התוכנית וכלה במהלך התוכנית, גורמת להן להיטמע בשיח של המשתתפים. כך, במשוב הסיום תיארה אחת המשתתפות את המדרשה כ"גוף שמטרתו למידה והרחבת אופקים בכל הנוגע למרחב הישראלי, היהודי והמערבי, תוך כדי אווירה חמה ומשפחתית, מקבלת, לא מקטלגת ולא שיפוטית" [הדגשה שלי, וכך גם בציטוטים הבאים]; משתתף אחר תיאר אותה כ"דרך חיים, אורח חיים, מקום שבו ניתן להעמיק ולגעת בדברים 'ברומו של עולם' בלי שמץ של ציניות או זלזול. חיים של ידע ורצון להשתפרות"; שלישי ציין כי "המדרשה בשבילי היא מקום שבו יכולתי לברר את הנושאים הזהותיים החשובים לי בצורה אובייקטיבית ולא שיפוטית"; רביעי תיאר "מקום עם כמעט אפס

⁸⁰ המונח "היעדר שיפוטיות" הוא הרווח בשפה הארגונית. בעיניי כחוקר היה מדויק יותר לומר "שיפוטיות חיובית", כי זו משמעות הפרגון, אך אני סבור שבפועל, לאור התכלית שלשמה מונח זה הפך להיות מרכזי – יצירת מרחב שיש בו לגיטימציה לשינויים ולחקירה – המונח "היעדר שיפוטיות" אכן יוצר פתיחות גדולה יותר מאשר "שיפוטיות חיובית".

ציניות. 'בועה' בתוך החברה הישראלית שבה אני יכול לברר את הזהות היהודית, ישראלית שלי בצורה מעמיקה; ; אחרת שיתפה כי "המדרשה היא מקום מאפשר, מקבל, נעים ומלמד. מקום בו למדתי רבות על עצמי במצבים שונים, חברתיים לימודיים ואישיים. הצוות, המקום, הסביבה והחברה שבה הצליחה ליצור הרגשה של מקום נוח בו אפשר באופן פשוט, פשוט להיות בלי לחשוש מביקורתיות ו/או שיפוטיות אלא קבלה, הכלה ואכפתיות".

תולדה מרכזית של מאפיינים אלה היא לגיטימציה למשתתפים לבטא חלקים מושתקים באישיות, וכן לחקור מרחבי אישיות וזהות חדשים. בשפה הארגונית מכנים זאת "לצאת מגדרנו".

5.1.2. "לצאת מגדרנו": יצירת "מרחב משחקי"

בפנייה לצוות הארגון וללומדים ערב יום הכיפורים התשע"ו כותב הרב דני סגל, ממובילי הארגון :

"יום כיפור כבר בפתח. [...] זה גם יום שבו כל אחד באופן טבעי מחפש את הבית שלו, המקום שהתרגל אליו, המנגינות שהם רק שלו, החזן שאנחנו מכירים, האנשים שסביבנו. יום כיפור במדרשה מבקש מאיתנו משהו שונה, אנשים אחרים, לא החזן של אז, כשהיינו ילדים, ויכולת לעמוד ביחד.

אנחנו הרבה אנשים שהילדות הנשכחת שלהם היא לא בדיוק אותה ילדות. זה מציב אתגר בעיני – ונותן גם מתנה גדולה. [...]

[מחבר את הדברים לתפילת 'כל נדרי' – ר.ב.] אבל כאן נדמה שהסכנה היא אחרת. לא שלא נעמוד בנדריים שלנו – אלא שנהיה משועבדים להם. שנפסיק לחשוב ולבחור באמת. שנעשה דברים היום, מהסיבה הפשוטה – שכך עשינו גם אתמול ושלשום, או שכך תמיד עשינו, כך אבא או אמא עשו, ועוד ועוד. [...] לרוב המקום והקהל הם אלה שמקיימים את הנדריים שלנו, שמחזירים אותנו שוב ושוב לאותה משבצת.

כל אדם שרוצה להשתנות, נאלץ לא רק להיאבק בעצמו – אלא להלחם מלחמה בתדמית שכבר יש לו במקום או שיש לו בתוך הקהל. התחלת דרך חדשה, אתה רוצה להיות קצר אחר – מהר מאוד יגיעו ההערות, מה קרה השתנית? לא נאה לך פתאום? תראו מי החליט להתנהג כך...? להתלבש כך...? ללמוד...? לעשות א' או ב' או ג'...

כך זה יכול להיות בסתם קהל. בערב יום כיפור אנחנו מבקשים להיות קהל אחר, קהל קרוב, קהל אוהב באמת. כזה שמאפשר לאנשים בתוכו להיות באמת הם, לא כבולים למי שהם היו, ולהתחיל דרך חדשה.⁸¹[הדגשות שלי]

בדברים הללו מגולם מוטיב מרכזי בארגון – חשיבות היכולת להשתנות. היעדר הציניות והשיפוטיות יוצר "מרחב משחקי" או "מרחב פוטנציאלי" (ויניקוט, 1995), אקלים נוח למשתתפים לקיים ניסיונות שונים בהתנהלותם האישית, החברתית והזהותית. בין היתר מתאפשר להם לצאת מ"משבצות חברתיות" שאליהן נקלעו במסגרות קודמות, לבטא צדדים באישיות שלא באו לידי ביטוי קודם לכן, להתנסות בחוויות רגשיות שטרם חוו וכמובן לחקור מרחבים זהותיים שאליהם לא העזו להיכנס קודם לכן. ראש המדרשה חוזר בשיחת הפתיחה של כל תוכנית על ההזמנה "לצאת מגדרנו", וכך למשל כותבת אחת המשתתפות במשוב הסיום כי "חברתית התאפשר לי להפתח ולהתגבר על מחסומים שונים בזכות הפתיחות והקבלה שהיתה פה".

⁸¹ דוא"ל, 20.9.15. לתיאור נוסף של האווירה בארגון לקראת יום כיפור ראו רייכנר, 2015.

5.1.2.1. משבירת הסטיגמות שלי על עצמי – להיפרדות מהסטיגמות שלי על האחר

מעניין במיוחד להצביע על השפעת הנורמה הזו, וביטוייה במישור האישי והחברתי, על התהליך הזהותי. אחד הבוגרים כורך את השלושה יחד בטבעיות בתארו את המדרשה כ"מן מעבדה כזו שאני יודע שאנשים עושים את אותם ניסויים ביהדות שלהם. וגם מעבדה שעושים ניסויים באישיות שלהם, ובחברתיות שלהם."⁸² היבטים אלה לא רק מתקיימים במקביל אלא נבנים זה על גבי זה, כפי שניתן לראות באופן המובהק ביותר בדבריו של שרון, שצוטטו בפתח העבודה בהרחבה.

כזכור, שרון מעיד כי העובדה שהיה בסביבה של "קבוצה מאוד מאוד חיובית" אפשרה לו "לא ליפול לתוך הסטיגמות שלי על עצמי", לצאת מקונספציות מוקדמות של עצמו לגבי "דברים שאני יכול לעשות ולא יכול לעשות", ולהתנסות בדברים שלפני כן "לא היה נוגע בהם עם מקל". הוא מציין שהגמישות הזו התרחבה מהממד האישי להבנה "לגבי המבנה החברתי או הפוליטי של חילונים, דתיים וכל הסיפור של הרצף" – הבנה שגם הקטגוריות החברתיות אינן דיכוטומיות וקפואות ושיש אפשרויות-אמצע שנשענות על "האופציה של לקחת רק חלק". לדבריו, "זה פשוט שובר את הדיכוטומיות והופך את זה לרצף".

שרון מתאר שתי השפעות מרכזיות עליו מתוך פירוק הדיכוטומיות ויצירת הרצף: הראשונה היא "[הרחבת] הסל שממנו אני יכול לבחור דברים לחיים שלי" מתוך המורשת היהודית, והשנייה היא במבט על אנשים אחרים – כשבירה של "דיכוטומיות בין אנשים". לנוכח הכרחיות הרושם הראשוני הוא מציין כי "זה מרכז, זה מקל עליך לקבל את האופציה, מקצר את אורך התהליך של ההיפרדות מהסטיג[מות].. ממה שאתה מניח, ולגלות את האמת". ההיפרדות מהסטיגמות לגבי האחר סוגרת אפוא מעגל שלם עם ההתגברות על הסטיגמות שלו לגבי עצמו, שאיתה החל את התהליך.

לסיכום נקודה זו, עלמה מעלה בזהירות השערה כי האקלים המקבל והלא-שיפוטי הוא-הוא הבסיס המחבר של האנשים במרחב המדרשה, שממנו צומחים הדברים הנוספים:

"אני חושבת אולי.. ואני מגמגמת, כי זה לא משהו ש.. אני עכשיו מנסחת אותו.. מה שמאחד את הקהילה שלנו זה לא החיפוש הזהותי הזה, אני חושבת. מאוד מעניין אותי מה אתה חושב, מה הזהות הדתית שלך, איפה אתה נמצא באורחות חייך, מה אתה מחפש, וגם זה מאוד משמעותי שיש לנו חיפוש דומה, אבל בסוף אני חושבת שמה שמאחד אותנו זו העמדה הנפשית הזו שדיברתי עליה."⁸³ זה להיות בחברה שאני יודעת שמקבלת אותי כמו שאני. במובן הכי פשוט, פסיכולוגי, נפשי, רגשי. זה מאפשר המון דברים בהיבטים זהותיים, בהיבטים קהילתיים, בהיבטים של עשייה חברתית – זה מאפשר הרבה דברים; אבל מה שמביא אנשים, בין אם זה אלה שבאים לבית פרת שלוש פעמים בשבוע ובין אם זה אלה שבאים פעם בשנה ביום כיפור, זה תחושת מרחב 'אני שייך פה. יש פה אנשים שהם כמוני לא במובן שהם חושבים כמוני או מתנהגים כמוני,⁸⁴ אלא העמדה הנפשית שלהם היא משהו כמו.. הם מקבלים אותי. הם מניחים עליי דברים טובים. הם רוצים שאני אהיה פה.' אני מאמינה שפמקום הכי בסיסי וראשוני זה הבסיס. מעליו יש גם את החיפוש.. אני לא מאמינה שיש הרבה בוגרים שאומרים לעצמם 'אני פה בגלל שכאן מצאתי את המניין שבו אני יכול

⁸² שיחה בצוות המדרשה, 21.8.14.

⁸³ ראו הסעיף הקודם וכן סעיף "התהליך האישי" בפרק הראשון.

⁸⁴ וראו גם דבריה של ריקי לעיל בסעיף "פירוק חבילות" בפרק הראשון (4.2.1.1).

להתפלל קבלת שבת. גם. הם יגידו את זה ואני אאמין להם במאה אחוז, [אבל – ר.ב.] זה יותר ראשוני מזה, אני חושבת. וזה מאפשר את השאר. זה מאפשר את הזהות, וזה מאפשר את הכל.⁸⁵

במונחים השאולים מעולם מושגים אחר ניתן לומר שעלמה מתארת את הקבלה הבין-אישית כ"מבנה-בסיס" של מרחב המדרשה ואת החיפוש הזהותי ועיצוב הזהות ההיברידיית כ"מבנה-על" הנשען עליו.

כשמצרפים זאת לדבריו של שרון, מתקבלת התמונה המתוארת בתרשים 1 :



תרשים 1. "מבנה הבסיס" ו"מבנה העל"

הנורמות המכילות מאפשרות את ה"משחקיות" ברמה האישית והבין-אישית וכן את ה"משחקיות" הזהותית, והן בתורן חוזרות ומחזקות את הנורמות.

5.1.3. כלים ארגוניים ליצירת הנורמות המתוארות

עדות מובהקת למרכזיות העקרונות הללו בארגון נמצאת בחוברת פנימית שנכתבה למתנדבי ארגון הבוגרים תחת הכותרת "דרכי המדרשה ונתיבותיה", ונועדה להנחיל ידע ארגוני למעגל מתרחב של שותפים. בתוך חוברת זו, תחת הכותרת "מה מאפיין את הפעילות שלנו", מופיעה הרשימה הבאה (לבדה, על פני עמוד שלם):

1. העדר ציניות
2. אמון אחד בשני
3. ראיית הטוב
4. חוסר שיפוטיות
5. פרגון

⁸⁵ השערה זו עולה ממש בדקות הסיום של הראיון, שהיה גם הראיון השני שלי עם עלמה, ונראה שהשערה זו אינה מגובשת או רווחת בקרב אנשי הצוות, אף שאני סבור שיש בה ממש.

6. נחמדות
 7. אופטימיות
 8. הקשבה
 9. הכלה של נושאים מורכב[ים]
 10. הכלה של התנהגויות חריגות
 11. הכלה של אנשים שאינם מקהל הבוגרים
 12. יחס מועדף וחם לבוגרי המדרשה
 13. הסברת פנים"
 (עין פרת בוגרים, תשע"ג-ב : 11)

השיחה שאותה מקיים ראש המדרשה עם מתעניינים בתוכניות מניחה יסודות לנורמות הללו, והוא משתמש במהלכה בשפה של "פרגון", "חוסר שיפוטיות", השתחררות מקטגוריות וכותרות זהות.⁸⁶ הוא מספר כי בעוד שבעבר חשבו שתוכניות מצליחות כי מביאים אנשים חכמים, גילו שכששמים קבוצה של אנשים שנבחרו מכיוון שהם חכמים זה יוצר תחרותיות ושיפוטיות – וזה משתק. לפיכך שינו את המוקד, לדבריו, לכיוון אנשים נחמדים, רעבים ללמוד ומפרגנים זה לזה. "רק כשאנשים עסוקים בלא להרשים ולא להיות שיפוטיים נוצרים הדברים הכי עמוקים", אומר גודמן. "אנחנו רוצים בית מדרש מפרגן שבו כל אחד יכול להגיד מה שהוא רוצה, איך שהוא רוצה, בלי שזה נמדד. [...] וכשאני אומר בית מדרש מפרגן אני מתכוון לעוד משהו, הוא מדגיש :

"זה לא מפגש של דתיים ושל חילונים. זה לא שאני נגד מפגשים של דתיים וחילונים בגיל צעיר. אבל בגיל שלכם אנחנו לא עושים.. יש דתיים ויש חילונים ויש כל מה שבאמצע. אבל זה רק בגלל שפיטרנו את הדורמון. זה רק בגלל שכל מי שמגיע – מגיע. אם הוא רעב ומפרגן ומחויב, הוא יהיה שם. זו לא ישיבה חילונית, זו לא ישיבה דתית. זה לכולם. [...] אז יש דתיים וחילונים וכל מה שבאמצע אבל זה לא 'מפגש של דתיים וחילונים' כי יש ציפיות משתקות במפגש של דתיים וחילונים. כי יש מפגש בין 'דתיים' ו'חילונים'. אז איך זה נראה עכשיו? עכשיו מסכן הדתי [...] והחילוני.. אמרתי בית מדרש פלורליסטי, אבל יש משפט אחד שאני אלרגי אליו: 'אתה בתור אדם דתי...', 'אתה בתור דתי...', 'אתה בתור חילוני...', 'אתה בתור חילוני...'. מסכן הדתי! עכשיו הוא צריך לא להיות עצמו, אלא מה הוא צריך להיות? הדתיים; כל מי שאי פעם הצביע לנפתלי בנט.. [...] אתה לא מגיע בתור הטייטל [title] שלך. או שלך."⁸⁷

"בית מדרש מפרגן זה לאפשר לאנשים, או לא לצפות מאנשים להיות הטייטל שלהם אלא לאפשר לאנשים פשוט להיות מי שהם. ואם אנשים רוצים לעשות התנסויות זהותיות – לאפשר להם; לא להגיד להם 'איך אדם כך וכך יכול להתנהג?'. מכירים את הז'אנר? להיות בית מדרש מפרגן זה לאפשר לאנשים להיות מי שהם ולא הטייטל שלהם. דרך אגב, הכי מפרגן שיש זה לאפשר לאנשים להיות מי שהם היום, וגם לא מי שהם אתמול. זה בית מדרש באקלים שהכי מאפשר לאנשים להתמסר לרגע שבו הם רוצים להיות."⁸⁸

בהתאם למה שראינו עד כה, גודמן מכוון בדברים הללו ליצירה מראש של מספר נורמות: (א) אווירה לא תחרותית או שיפוטית אלא נחמדה/מפרגנת; (ב) השתחררות מהצורך "לייצג" את הציבור שממנו מגיעים המשתתפים; (ג) מתן לגיטימציה להשתנות תוך כדי התוכנית עצמה.

⁸⁶ שיחה עם מתעניינים בתוכנית 'אלולי', 20.3.15.

⁸⁷ שיחה עם מתעניינים בתוכנית 'אלולי', 20.3.15.

⁸⁸ שיחה עם מתעניינים בתוכנית 'אלולי', 24.7.15.

מתברר כי בעוד שנעשה שימוש מודע בשפה וכלים ליצירת אווירה זו, הרי שישנם גורמים נעלמים

עבור הצוות – למשל כיצד התחילה אווירה זו, כפי שעולה מדבריה גלויי-הלב של עלמה:

"לפעמים אני מנסה לפענח... אני יכולה היום להגיד שיש ערך עצום לעיסוק שלנו במרחב מאפשר והכלים שאנחנו משתמשים בהם של נראות ושל מעגלי שיחה ושל לא לאפשר ביטויים של ביקורת וציניות, ושל בניית ציפייה כזאת – זה לא היה מהרגע הראשון, זה נבנה. [...] אלה דברים שהלכו והשתכללו עם השנים. אני לא חושבת שזה הגרעין. אני חושבת שאנחנו הולכים ומפתחים את זה. זה נס שזה נשאר בתוך קהילה של 1700 איש.

נדהמתי; אתמול היה ביקור של קבוצה של 30 אנשים [מתוכנית מנהיגות חינוכית – ר.ב.], אז אני דיברתי והצטרפו שתי לומדות מימבוע' הנוכחי, והן מדברות אותו דבר כמו לומדת מלפני שמונה, שבע, שש שנים. ממש אותה שפה: 'אני יכולה להיות אני', 'אני מרגישה שאין פה שיפוטיות וציניות', 'זו בועה ואני מנסה לחשוב איך אקח את זה לחיים שלי אחר כך'. ושאלו אותן: 'איך אתן מסבירות את האווירה הזאת?'. התשובה הכי טובה שלהן היתה שהן הגיעו למדרשה בעקבות מה שהן שמעו מחברים שלהן, וחברים שלהן אמרו להן 'במדרשה יש אווירה שהיא מכילה, ומאפשרת, ולא צינית וכו'. אז הן אמרו 'באנו כבר עם ה- mindset הזה, באנו כבר ערוכות לזה'. וזו תשובה מאוד טובה, אבל זה לא מסביר; זה אולי מסביר איך זה משתמר, זה לא מסביר איך זה נוצר.

זה הרבה דמויות שבאמת הן מכילות ונחמדות. זה ערכים מובילים במדרשה שבאים לידי ביטוי בצוות של באמת רפ"ב, של ראיית טוב, של להניח את הטוב על האדם לידך. להניח תמיד את הטוב עליו. מאחר לך ב- 45 דקות לפגישה – אתה מניח שכנראה היתה לו סיבה מאוד טובה, ולכעוס אבל להגיד 'זה כנראה ממקום טוב'. זה דבר קשה. לשמר את זה זו משימה מאוד קשה, ואני חושבת שזה הרבה זה. איזושהי חמלה בסיסית, להניח דברים טובים על אנשים. כשאתה מניח משהו טוב על אדם, אז גם אם הוא אומר עמדה שמאוד מרגיזה אותך, אתה תגיב לזה בצורה שכוללת בתוכה חמלה, כוללת בתוכה כבוד.

זה לא איזה peace and love, אלא החלטה ערכית. אני מחליטה שאני נחמדה. [...] אני בוחרת להיות נחמדה. אני בוחרת בזה. אני בוחרת לבטא תחושות שליליות שלי בצורה מסוימת. אני בוחרת לשתף. אני בוחרת לא להגיד לשון הרע על אנשים, אני בוחרת שאם משהו מכעיס אותי או עושה משהו שלא מוצא חן בעיניי אז לשתף את זה בצורה גלויה מולו ולא מאחורי גבו. זה כל כך חסר בחברה הכללית, שאנשים כל כך נשאבים לזה במדרשה, אנשים שמחפשים את זה ולא מאוימים מזה. יש אנשים שמאוימים מזה מאוד, כי זה חשיפה רגשית גדולה. לי זה היה מים חיים. כי אני אדם מאוד רגשי, ואדם שמחפש אותנטיות, ואני גם פוזיטיבית, אני לא אוהבת ציניות, ובחברה שבה גדלתי אתה מוערך יותר כשאתה ציני; אתה מקבל הרבה יותר קרדיט כשאתה אומר אמירות מושחזות-ביקורתיות-סרקסטיות מאשר יואו, כמה אני מפרגנת לך. [...]

זה מזין את עצמו במובן הזה שאנשים באים למדרשה כי הם מחפשים את צורת השיח הזו, כי הם שומעים שיש מקום שאפשר לדבר שם ככה, שאפשר להיות שם ככה, והם מחפשים את זה גם. אנחנו גם אקטיביים בזה. אם אנחנו רואים ביטויי ציניות אנחנו משתדלים לכבות אותם. אם יש לנו מועמד שנראה לנו ציני – אנחנו לא נקבל אותו. גם באמת איכשהו זה שאנשים מאמינים לנו כשאנחנו אומרים להם שאנחנו לא מצפים מהם לשום דבר. אתה יכול להיות עצמך. שוב, זה דבר נדיר. למה הם האמינו מלכתחילה? אני באמת תוהה לגבי זה."

עלמה מזכירה כאן כמה כלים ארגוניים, והמונח "רפ"ב", שהוא מרכזי בשפה הארגונית, מתייחס לטקסט הממוספר רפ"ב (=282) ב"ליקוטי מוהר"ן", מפתביו של ר' נחמן מברסלב, שבו נטען שיש לדון אדם לכף זכות ולראות את החלק הטוב שבו, עד שחלק זה גדל, והאדם בעצמו הופך להיות טוב.⁸⁹ משנה רפ"ב נלמדת בכל הכנת צוות במדרשה. עלמה מתארת הכרעה ערכית מודעת לפרש אירועים בצורה מסוימת, והיא סבורה שהכרעות מסוג זה יוצרות במדרשה אווירה כללית שונה מהשיח הציבורי הרווח.

⁸⁹ ניתן להקביל אותו לרעיון של "אפקט פיגמליון" בפסיכולוגיה המודרנית והפופולרית.

כאמור, בעוד שניתן להסביר השתמרות אווירה זו מתוך הרשמים המועברים מבוגרים למשתתפים עתידיים, ראינו כי נותרת פתוחה התמיהה כיצד נוצרה אווירה זו מלכתחילה.

5.1.4. מרחב הטרוגני: יציאה הדדית מ"מרחב הנוחות" ופתיחות ל"שאלות קשות"

תנאי נוסף ומרכזי לתהליכים שתוארו הוא תחושת החיפוש המשותף בין המשתתפים בעלי הרקעים השונים. בסעיף שעסק ברצון של בעלי רקע חילוני במרחב מוגן להיחשפות, בפרק הקודם (4.1.2.2), ציינתי שבניגוד לממצאי מחקרים קודמים (חבליו, 2007), כאן בוחרים המשתתפים דווקא בסביבה מעורבת להיחשפות זו, וטענתי שהמרחב נחוה על ידם כמוגן על אף זאת ואולי אף בשל כך. כאן המקום להוסיף על כך בקצרה שלוש הערות: ראשית, עצם הנכונות לבחון מחדש הנחות יסוד יוצרת פתיחות, וכאשר הדבר נעשה במשותף על ידי משתתפים בעלי השקפות ואורחות חיים שונים, פתיחות זו מועצמת; שנית, התחושה כי גם בעלי אורח חיים דתי "יוצאים מאזור הנוחות" שלהם (וראו להלן בפרק הרביעי) מאפשרת לבעלי אורח חיים חילוני להימנע מהתחושה המוכרת שהם היחידים שעושים ויתורים עקרוניים והתנהגותיים; שלישית, עצם העובדה שלמידה שותפים בעלי רקע דתי, במיוחד בכל הנוגע לטקסטים יהודיים, יוצרת אמון בקרב בעלי הרקע החילוני באיכות החומר הנלמד – בשונה אולי ממסגרות המיועדות ללימוד של חילונים בלבד.

ארחיב על הנקודה הראשונה – הנכונות של כל הצדדים לבקר את התפיסות שאיתן באו, המהווה

היבט חשוב בחיפוש המשותף. נתן מתאר זאת כך:

"מקום שמאפשר את הבחינה הזו של כל הדברים שדיברנו עליהם, עם אנשים שמאוד פתוחים להתעסקות בתכנים האלה ולבירור הזה ובמקום שגם לא מפחד לשאול שאלות קשות או לערער דברים, תפיסות עולם, שאני מרגיש שבמסגרות אחרות מאוד פוחדים. מסגרות מאוד חילונית או מאוד דתיות פוחדות לערער את המקום. אני מסתכל על המשפחה שלי, שהיא משפחה חילונית, כל דיבור שהוא אחרת מהמקום החילוני מאוד מערער או נראה תמוה. אותו דבר מסגרות דתיות. אני לא רואה את זה מהצד שלי אבל אני.. בצפייה מהצד על מסגרות כאלה, שומע מאנשים. ישאלו את עצמם שאלות על זה, זה ירגיש לא בנוח במסגרות האלה. {מראיין: מה מאפשר את זה?} נראה לי קודם כל באמת פתיחות מחשבתית. חשיפה. גם הצפה של השאלות או של הבעיות.. אני חושב שלפני זה לא היה לי באמת מקום בחיים שהציף את השאלות: מה הבעיה בחילונית? מה הבעיה בדתיות? מה הקשיים שיש ביהדות האורתודוקסית? מה האלטרנטיבה לזה? אני חושב שזה טריגר מאוד גדול לחשיבה על איזו חברה היית רוצה לחיות, איזו חברה אני מייצר והייתי רוצה לייצר ולהיות חלק ממנה."⁹⁰

לשיטתו, סביבות הומוגניות נוטות מטבען לשמרנות ("פחדות לערער את המקום"), בעוד שהסביבה ההטרוגנית הספציפית הזו מתאפיינת בפתיחות לשאלות קשות ולביקורת עצמית בדרך ליצירת חזון מחודש. אין זה מאפיין הכרחי של סביבה הטרוגנית, והשוו זאת לדברי טאובמן (תשס"ח: 25) על חווייתו מההכנה לקראת מפגש של דתיים וחילונים, שהיתה בבחינת אשרור הזהות העצמית. לפתיחות באוכלוסיית המחקר

⁹⁰ כן ראו המתואר בסעיף "ערעור השקפות" בפרק הראשון לגבי הדגשת הטעויות של כל צד בדרך לגיבוש דרך חדשה.

תורם מרכיב החיפוש הזהותי המאפיין מראש את המשתתפים בתוכניות, כמו גם תנאי השהייה המשותפים, כפי שמציינת אופירה:

"הם נפגשים עם טקסטים, שגורמים להם להיפגש אחד עם השני ולשאול שאלות קשות. גם בתוכניות ההימצאות ביחד, 24/7, מאפשרת את הפתיחות ואת הנוחות הבין-אישית ומאפשרת לשאול שאלות קשות ולהיכנס לשיחות שפחדת להיכנס אליהן. ומה שגורם לזה... ההתעסקות בטקסטים – חייבים אותה כדי להבין היסטורית ותרבותית מי אתה, אבל גם כדרך להיכנס לשיחות על זהות ומי אתה."⁹¹

שיחה עם שתי משתתפות, שנחרטה בזכרוני, ממחישה את המיוחד שבחיפוש המשותף: משתתפת מבית חילוני סיפרה בהיסוס ובכאב שבראשית התקופה שבה החליטה לשמור שבת היתה מסתגרת בחדרה, בעוד יתר הבית נוהג כרגיל, והיא חשה בודדה, ובוכה; חברתה, המגיעה מבית דתי, הסתכלה עליה מופתעת ואז שיתפה שבראשית התקופה שבה החליטה שלא לשמור שבת היתה מסתגרת בחדרה, כאשר כל הבית ב"נוהל שבת", והיא לבד עם הטלפון הסלולרי, ובוכה...⁹². על אף הכיוונים ההפוכים לכאורה, המשתתפות מצאו ביניהן שפה משותפת רבה מעצם תנועת החיפוש.

5.1.5. קהילת הבוגרים כאופק ומרחב זהותי בר-קיימא

הזכרתי לעיל את התופעה של הגעת משתתפים לתוכניות לאחר שנחשפו לפעילויות קהילת הבוגרים ועל מנת להפוך לחלק אינטגרלי ממנה. בהקשר לשאלות המחקר זו תופעה חשובה מכיוון שהיא מעידה על יסודות של מרחב זהותי בר-קיימא, המתקיים לא רק למשך התקופה המוגבלת של התוכנית אלא נשזר בחיי השגרה של הבוגרים לאחר מכן. רבים רואים זאת כהמשך אינטגרלי, וכך מעידה ריקי כי "הרבה פעמים כשאני מדברת על חוויית המדרשה אז זה הרבה החוויה של קהילת הבוגרים, שמאוד המשיכה את התהליך שנוצר באלון". נראה שעצם קיום קהילת הבוגרים תורם לנכונות המשתתפים לקיים חיפוש זהותי, בשל האופק הניתן להם למימוש.

5.2. ניתוח היבטים היברידיים בשפת הארגון ואצל מוביליו

5.2.1. ביטויי היברידיות נוספים בשפה הארגונית

השפה הארגונית של הארגון עשירה בביטויי היברידיים, שחלקם נתפסים כ-"D.N.A" של הארגון.

⁹¹ וראו גם בדברי עופרה בסעיף "הנינוחות עם הזהות" בפרק הראשון.

⁹² 4.1.16.

5.2.1.1 "להט של ישיבה ליטאית; פתיחות של אוניברסיטה"

כך תיאר פפר (2010) את השאיפה הלמדנית הכפולה במדרשה:

"מלעיטים אותם בדיאטה מרוכזת מאוד של טקסטים תנ"כיים ותלמודיים, מבחר חיבורים פילוסופיים וספרותיים מיוון העתיקה, דרך הקלאסיקה המערבית ועד הוגי הציונות כמו אחד העם וא. ד. גורדון. השאיפה של הצוות היא לשלב חוויית לימוד אינטנסיבית של ישיבה חרדית עם הגישה הביקורתית והספקנית של העולם האקדמי. הם יושבים מבוקר עד ליל בבית מדרש אחד הומה ורועש, בחברותא."

בהקשר זה מספר גודמן על נסיעה של אחד המחזורים הראשונים במדרשה לביקור בישיבה ליטאית. הוא מספר על רעש הלמידה הבלתי פוסק, אך מצביע על כך שלא לומדים שם דבר מלבד גמרא והלכה – סגירות מוחלטת כלפי תחומי ידע שלמים. לו היינו נוסעים משם הישר לספריה באוניברסיטה בהר הצופים, הוא ממשיך, היינו מוצאים שם את כל עולמות הידע פרוסים לפנינו; אלא שדממה שוררת שם בזמן הלמידה. אידיאל המדרשה לפי גודמן הוא בית מדרש שיש בו את הלהט הלימודי של ישיבה ליטאית עם הפתיחות של האקדמיה (וראו גם גודמן, 2008).⁹³

5.2.1.2 "כל השבוע אנחנו 'מתנגדים' – בשבת אנחנו 'חסידים'"

דוגמה נוספת טמונה ביחס לסגנון הלימוד והחוויה במדרשה. בשיחת ההכנה ללומדים לקראת השבת הראשונה בתוכניות נאמר להם ש"כל השבוע אנחנו 'מתנגדים', אבל בשבת אנחנו 'חסידים'". הכוונה היא שבמשך השבוע יושבים בבית המדרש, רכונים על הספרים, מתפללים;⁹⁴ בשבת, לעומת זאת, שרים, לומדים ניגונים, שמחים, רוקדים.

5.2.1.3 "אינטנסיביות ונראות"

החתימה לשבור את "משחק סכום האפס", לשלב מה שלרוב נתפס כניגודים, מתבטאת גם ברעיון של "אינטנסיביות ונראות" – מושג מפתח בהבנת הצוות את האווירה בתוכנית: בהכנות צוותים מציינים כי במרבית המסגרות האינטנסיביות לא 'נראים' את האדם הבודד, אין לו משמעות כפרט ייחודי; ומרבית המסגרות שבהן 'נראים' את המשתתף הבודד הן רגועות ולא אינטנסיביות. השאיפה במדרשה היא ליצור חוויה של אינטנסיביות ונראות גם יחד: התוכנית עמוסה מאוד ואין בה כמעט זמן פנוי; ומצד שני, כל פרט זוכה ליחס אישי ולתשומת לב להתפתחותו.

⁹³ כך מעיד המרצה הלל מאלי בראיון ל"מקור ראשון":

"לימדתי ביד בן צבי, בברודט בתל אביב, בבתי כנסת בכל ירושלים, בסמינרים למורים ובהמון מקומות נוספים – אבל אין לי הרצאות יותר משמעותיות מההרצאות באלון, שם אני מרצה במסגרת תוכנית אלול. להרצאות הללו אני הכי מתכוון ולומד ונלחץ. / מראיית: מה מלחץ שם? } ברגע שתלמידים שוברים את הסטיגמות של נשים/גברים-דתיים/חילוניים-פריפריה/מרכז ונפגשים באופן חסר עכבות עם המסורת, נוצר מרחב חדש; מרחב שאני, כהיסטוריון וכאוטו רב, מרגיש שהוא כל כך עמוק שאני חייב לתת את כולי. כשאני מעביר הרצאה אקדמית אני מוגן מאחורי האינטלקטואליות והלימוד. כשאני מעביר הרצאה בישיבה אני מוגן עם הפרשנות המסורתית – ואילו בעין-פרת אני עומד מול התלמידים פתוח מול אור השמש שלהם בלי שום דבר שיגן עליי. זה אני שם לבדי. בכלל, עין-פרת הוא מקום חיוני בעיניי לחברה הישראלית. כשאני עובד על הדוקטורט אני מתגעגע ללימוד הישיבתי, ואילו בלימודי הרבנות אני מתגעגע ללימוד האקדמי. בכל מקום יש יתרונות וחסרונות, ואם אתה רוצה לגשר בין הדברים, במרחב של עין-פרת יש רוח ומחויבות אינטימית." (רט, 2014) [הדגשה שלי]

⁹⁴ המונח 'מתנגדים' מתייחס לזרם החרדי הליטאי שהתנגד לחסידות, ומדגיש למדנות וקיום קפדני של המצוות.

5.2.1.4. "אופטימיות ללא נאיביות, אינדיבידואליזם ללא אגואיזם, פטריוטיות ללא לאומנות"

בשיח הפנימי בארגון אודות "הישראליות החדשה" המתעצבת (ראו אתר המדרשה: "אודותינו"; וכן עין פרת בוגרים, תשע"ג-ב: 5-6, המצוטט להלן בפרק השישי) עולה סדרה של צמדי מונחים שמבטאים גם הם חשיבה לא-בינרית: כך מדברים על שילובי תכונות כגון "להיות אופטימיים מבלי להיות נאיביים", "להיות אינדיבידואליסטים מבלי להיות אגואיסטים", "להיות פטריוטיים/ציונים מבלי להיות לאומנים".

5.2.2. ביטויי זהות היברידיים אצל ראש המדרשה, מיכה גודמן

כמייסד הארגון וכעומד בראשו, בולטת תרומתו של גודמן לשיח הזהות ההיברידית, ומוטיב המורכבות עובר כחוט השני בשיעוריו ובכתביו. בהתאם לאופיו האתנוגרפי של מחקר זה, התמקדתי בזיהוי מוטיבים מרכזיים במסריו של גודמן מתוך שימת לב לכלים רטוריים ולצורת הטיעון הרווחים בשיעוריו, ופחות מתוך ניתוח טקסטואלי של כתביו (גודמן, תש"ע; תשע"ג; תשע"ד), מכיוון שמשנתפי התוכניות אינם בהכרח קוראים אותם. לאחר זיהוי המוטיבים הללו, הבאתי חלק מהדוגמאות כפי שמופיעות גם בכתביו, לשם ההמחשה.

5.2.2.1. הריבוי המובנה

כאשר גודמן מרבה להתייחס בשיעוריו ל"פרדוקסים", לדבריו, בתפיסות של אישים או של ציבורים (וראו למשל גודמן, תשע"ב: 8-10; גודמן, תש"ע: 21-23; גודמן, תשע"ג: 163), הוא עושה זאת לא בכדי להראות שאותה עמדה אינה עקבית ולכן יש להפריכה – אלא כדי לטעון שבאופן טבעי אנו משלבים בזהותנו יסודות שהם לכאורה סותרים, ושני הצדדים בה יוסיפו להתקיים זה בצד זה כחלק מהחוויה האנושית. גם הכלי הרטורי של **אירוניה**, שבו מרבה גודמן להשתמש,⁹⁵ מוביל לתוצאה דומה – הדגשת המורכבות, הגמישות והדינמיות. מהלך אנליטי נוסף שאותו מרבה גודמן לבצע הוא "**הכנסת המחלוקת פנימה**": במספר שיעורים והרצאות עסק גודמן בהמחשה כיצד מחלוקת מסוימת, שאנו רגילים לחשוב עליה כמבחינה בין שני מחנות זרים זה לזה, למעשה מתקיימת גם בתוך כל אחד מהמחנות הללו.⁹⁶ גם מהלך זה מוביל לתודעה של "מגוון דרכים להיות X", כפי שהוצג בפרק הקודם. גודמן מדגיש מוטיב זה לגבי הריבוי המובנה, לשיטתו, במסורת היהודית, וכך למשל אמר בשיעור על אחד מספרי התנ"ך ש"זה לא הקול של התנ"ך – אלא קול בתנ"ך". הוא

⁹⁵ לדוגמה מהכתוב: "הספר שעוסק בחידות הגדולות של הקיום, הפך במרוצת הזמן לחידה בפני עצמה. [...] הרמב"ם נכשל בניסיון לשלוט על קוראיו. בעל הספר איבד שליטה על הספר." (גודמן, תש"ע: 10-11)

⁹⁶ ראו בדברי הסיכום לספרו על "מורה נבוכים": "יש מי שסברו שחיי התבוננות ועיון שבפסגתם האקסטזה הם תכלית החיים על פי הרמב"ם; יש מי שסברו שהשיבה המועצמת אל ההלכה היא התכלית; ויש מי שסברו שהדרך הפוליטית היא תכלית החיים. נראה שכולם צודקים, 'הדילמה על מורה הנבוכים' היא הדילמה של המורה לנבוכים." (גודמן, תש"ע: 337) ועוד, בערב עיון שעסק במחלוקת שבין הרבי מקוצק לבין רבו, "החוויה" מלובלין (27.5.15), גודמן טען כי המחלוקת ביניהם היתה מחלוקת של אמונה וכפירה, ובעוד שאנו רגילים לחשוב שהמחלוקת הזו מתנהלת בין העולם הדתי לבין העולם החילוני, הרי שהיא למעשה מתנהלת בתוך החסידות עצמה. כך עשה גם בשיעור שעסק בשורשים ההגותיים של הימין והשמאל הישראלי (18.4.16) כאשר הציג את דמויותיהם של ז'בוטינסקי ושל מובילי מפא"י בעבר כהפוכים ממאפייני המחנות הללו כיום. בכך הניח את הקרקע (מבלי לומר זאת) להבנה שיכולת להיות כמה דרכים להיות איש ימין וכמה דרכים להיות איש שמאל.

סבור שמלכתחילה היו קיימים תמיד קולות שונים ביהדות אלה לצד אלה, ורק שיבוש היסטורי גרם להצטמצמותה לקול יחיד:

"בתוך המסורת היהודית טמונות לעניות דעתי שתי יהדויות. ספר ויקרא תיאר יהדות עם הריטואל במרכז, ששם את העם במרכז. ספר דברים תיאר יהדות אלטרנטיבית, שהריטואל הוא פחות חשוב, שלא מאמין שהעם היהודי הוא עם נבחר. [...] בעת החדשה יהדות אחת נעלמה, ויהדות אחת ניצחה. [...] ביהדות [היה] את שני הקולות האלה. תמיד היה. משהו השתבש, משהו נדפק. היהדות התכווצה."⁹⁷

את החתירה להחזיר קולות יהודיים שונים הוא מעגן לפיכך "מתוך אינטרס פנימי של המסורת היהודית; זה יעשיר את דבר ה' בעולם, זה יעשיר את היהדות בעולם"⁹⁸. את היעדר הסמכות המרכזית האחת והיחידה בעולם היהודי גודמן מדגיש באומרו, בשיעור שעסק ביחס לעבר ואגב דיון בתהליכי החילון בעולם הנוצרי: "בעולם האירופאי היו צריכים להשתחרר מהסמכות של המסורת, אבל לנו יש מסורת של שחרור מסמכות"⁹⁹. גודמן מהדהד ברעיונות הללו הגות ענפה העוסקת בפניה הרבים של היהדות, וזאת בעקבות מוריו דוד הרטמן ואביעזר רביצקי (ראו למשל רביצקי, תשנ"ט; הרטמן, תשס"ה).¹⁰⁰

5.2.2.2 ביטוי צדדים שונים באישיות

בהזדמנויות שונות קרא גודמן לבטא חלקים שונים באישיות שלנו, והצביע על חסמים אפשריים:

"ראיתי אנשים שבקבלת שבת בשקיעה מתרגשים ואז נבהלים מזה שהם התרגשו. כמה מהחברים שלכם פוחדים שתחזרו בתשובה בגלל שאתם לומדים כאן גמרא? מה ההבדל בין חרדי שלא לומד ניטשה כי הוא מפחד מהעולם וחילוני שלא לומד גמרא כי הוא מפחד מזה?"¹⁰¹

תפיסה זו מקבלת המחשה בקטע הבא מתוך שיחה עם לומדים בתוכנית 'אלול' תשע"ד:

"[...] דבר נוסף, אבל פה זה מחשבה חדשה שיש לי, חמקמקה, ואני לא עומד מאחוריה; אני לא עומד מאחורי מה שאני אומר עכשיו. יכול להיות שאמונה וכפירה זה פאסה. במובן הבא: אחת המתנות הגדולות שהפוסט-מודרניזם נתן לנו זה את היכולת לחיות בזהויות לא יציבות. זאת אומרת, אני מאמין באלוהים באמונה שלמה בערך שעתיים וחצי כל יום; אני כופר בו בצורה מוחלטת בערך שעה ורבע. זה יום טוב. יום לא טוב.. וזה נראה לי מוזר ארבע שעות. וכל יום זה משתנה. כשאני בבית כנסת בראש השנה והחזן צועק 'המ-ל-ך', אני מקבל על עצמי את עול מלכות שמיים. זה שם. ואחר כך כשאני בשיחה על ביקורת המקרא, 'המלך' זה בכלל משהו באכדית, זה איזה משהו.. וזה אמיתי.

זאת אומרת: מאוד יכול להיות שהמחשבה שלנו שיש איזו זהות רציפה, אותנטית, שנמשכת כל הזמן, שאני צריך להיות מחויב אליה כל הזמן – יכול להיות שזה המון אנרגיה לשווא. יכול להיות שהאתגר האמיתי – ועכשיו אני אומר משהו שאני לא עומד מאחוריו – זה לא לייצר קהילה של

⁹⁷ שיחה בצוות המדרשה, 22.3.15.

⁹⁸ שם.

⁹⁹ שיעור לבוגרים במדרשה, 29.4.15. גודמן נשען בדבריו הן על המוטיב מקראי של אברהם שמתנגד לאמונת אביו וסביבתו ולאחר מכן גם מתעמת עם האל בעצמו (בפרשת סדום), והן על כך שחז"ל מעצבים בעצמם את האופן שבו יש להבין את התורה – תוך שהם בוחרים לעתים בפרשנויות הרחוקות מה'פשוט'.

¹⁰⁰ לספרות נוספת אודות תרבות המחלוקת וסובלנות ופלורליזם ראו: שגיא, 2002; פיקאר, 2016; דיטשון, 1984: 83-107; ספראי וספראי, תשס"ב; שגיא, תשס"ג: 301-362. אודות הריבוי ביהדות ראו: יצחקי, 2000: 125-135; מלכין, 2003; היימס-עזרא, 2011: 27-38, 58-66; וייס-גולדמן, תשנ"ז: 11-14; אייזנשטדט, 2002: 74-78.

¹⁰¹ שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14. ראו בהקשר זה דבריו של מוקי צור (תשל"ו: 207): "בניית החומות על ידי השמרנות והמהפכנות נובעת מתוך תחושות מצור. [...] רנסנס יהודי משמעו יכולת עמידה ללא חומות."

דתיים וחילוניים בעת ובעונה אחת, אלא להצליח להכיל את שני הכוחות האלה בתוך בעת ובעונה אחת. זה אתגר יותר גדול.

אלוהים תמיד יהיה חלק מהחיים שלי, גם כש.. מי שאומר 'אלוהים הוא לא חלק מהחיים שלי' – come on, ברור שהוא חלק מהחיים שלך. אין לך רגעים מול השקיעה, שאתה מרגיש התרגשות דתית, ואתה צריך להסביר 'זה לא אמיתי, אני לא מרגיש את זה?' **זה אלימות כלפי עצמך.** בדיוק כמו מישהו שיש לו רגעים של פיכחון וכפירה, 'אני לא חושב את זה עכשיו' והוא מכחיש את זה. לא לפעול.. **אולי מעמדה לא סובלנית, שאני שולל את הקיום שלך** [של האחר – ר.ב.], **לעמדה לא מכחישה כלפי עצמך** [של האדם עצמו – ר.ב.]. גם לי יש.. לכולנו יש הרבה רגעים.. יש בתוכנו.. אנחנו בכאוס. **ואם אני לא מכחיש את עצמי ונותן לכל הצדדים שבי לבוא לידי ביטוי, אנחנו גם נהיה סובלניים..** כשאני רואה חילוני, אני לא מאמין שהוא אחר ממני, מה אני מזהה בו? משהו שיש בי. ההבדל בינינו הוא שהצד הזה אצלי הוא ברוב הזמן פחות דומיננטי. אבל כשאני שולל אותך זה בדרך כלל נובע מזה.. מה האינטרס שלי לשלול אותך? כחלק מהמאבק בצד הזה אצלי. זה בכלל היחסים שלי עם עצמי. הכל 'יחסי פנים', אין 'יחסי חוץ'; [כמו – ר.ב.] מה שאמרו על מדינת ישראל פעם – הכל יחסי פנים. אבל אם אני משלים עם עצמי יש לי 'יחסי חוץ'. כי כשאני שומע את החילוניות שלך אני לומד טוב יותר משהו שאת מבטאת שיש אצלי.¹⁰²

בדברים הללו הוא מעודד ביטוי זהות היברידית השואבת מכל העולמות, וטוען כי בכך שאיננו מבטאים צדדים חילוניים או דתיים אנחנו למעשה מונעים מעצמנו ביטוי מלא של הזהות הקיימת בנו. יתרה מכך, הוא מציע כאן התקה של שיח "דתיים/חילוניים" מהמישור הבין-אישי או החברתי אל המישור הפנים-אישי או הנפשי, בהמחשה מובהקת למה ששגיאה (תשס"ו: 188) מכנה "רב-תרבותיות קיומית", כלומר ראיית האדם עצמו כמרוכה-מרכיבים, לעומת "רב-תרבותיות פוליטית" העוסקת בקבוצות נבדלות. כך אומר גודמן במקום אחר כי "יש בין עמיתיי כאלה שתופסים את המדרשה כמפגש בין דתיים וחילוניים, אבל אני תופס אותה קודם כול **כמפגש בין הדתי והחילוני שבתוך כל אחד מאיתנו**" [הדגשה שלי] (מלק-בודה וארליך, תשע"ג).

בשולי הדברים יצוין כי גודמן עצמו העיד שהביוגרפיה המשפחתית שלו (ראו ברנשטיין 2014; איילת שני, 2012; מלק-בודה וארליך, תשע"ג) תרמה לתפיסותיו הלא-מהותניות (ברנשטיין 2014). פרט ביוגרפי נוסף שעשוי להיות מעניין הוא חוסר-החיבה שלו לטיסות ולמקומות סגורים:¹⁰³ עם מעט חירות פרשנית ניתן לחבר בין עובדה זו לבין משנתו החינוכית-זהותית, ולהמשיג תופעות של "קלאוסטרופוביה זהותית" – חשש מסגירות או מִחִנּוּק זהותיים (כגון תחושת כליאה בתוך קטגוריות מצומצמות מדי) – ובהתאמה, "אָגוֹרָפּוֹבִיָּה זהותית" – חשש מפתיחות או פריצות זהותית (כגון תחושת פריצת גבולות ואובדן יסודות מוצקים).

מצד הצורה, סגנון ההגשה של גודמן רהוט, בטוח וחד-משמעי; בו בזמן, מצד התוכן, דבריו עוסקים בחוסר-ודאות, בשאלות, בספקות ובמבוכה. שילוב ניגודי זה מאפשר לגודמן לבסס את העמדה התוהה, המתלבטת, המורכבת והרב-משמעית כעמדה בטוחה וחזקה.¹⁰⁴ זה מאפשר לשומעיו להרגיש בנוח עם מבוכת השאלות ולחוות את זהותם המורכבת כזהות בעלת ערך ושליחות – כחזקה דווקא בשל ההתלבטויות הללו.

¹⁰² שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14.

¹⁰³ כך סיפר בשיחה עם משתתפי תוכנית, מרץ 2016.

¹⁰⁴ בפרפרזה על דברי שילת (תשע"ג), ניתן לומר שגודמן "מגמגם" בביטחון. שילת טען כנגד כתביו של גודמן שהם מכוונים "ל[אפשר לדתיים להיות גם וגם (מגמגמים)]"; לאור הניתוח המוצע בעבודה זו, נראה ששילת בא לקלל ויצא מברך.

כאשר דיבר בפני מאות בוגרים על פנייה לחברה הישראלית, הציע לעשות זאת לא עם הטפה, הצהרה או אמירה, אלא דווקא "לחלוק עם החברה הישראלית את השיחה שלנו. שנדיבק אותם עם המבוכה שלנו. פעם מבוכה היתה חולשה; אולי היום המבוכה היא מקור לאנרגיה זהותית טובה וחזקה".¹⁰⁵ כך הצהיר גם מעל דפי "מקור ראשון": "המבוכה הזאת איננה חולשה" (גודמן, 2015, ג).

5.2.3. הרב דני סגל

הרב דני סגל הוא אחד המורים המרכזיים בצוות המדרשה. הוא מכהן כרב הישוב אלון והוסמך לרבנות בעקבות לימודיו בישיבת הר-עציון. סגל מהווה עבור הלומדים דמות רוחנית ודתית, נחוה כמחויב לעולם ההלכתי והאנושי כאחד, ומהווה כתובת נגישה גם עבור אלה שאינם דתיים ועבור המתלבטים. רוב הזמן הוא מתפקד כמורה מרכזי, איש צוות ותיק, דמות להתייעצות ולהזדהות, ופחות כ"רב המדרשה" – ביטוי שכמעט אינו בשימוש, אף שפונים אליו כאשר מתעוררות שאלות הלכתיות. בשיעוריו של סגל ניתן למצוא תפיסות היברידיות,¹⁰⁶ אך נראה שאישיותו המכילה והצנועה משחקת תפקיד חשוב אף יותר בהעברת המסר המורכב.

כחוקר משתתף בשדה, חוויתי זיקוק של תובנה מחקרית בעקבות אחד מימי כיפור שבהם הייתי במדרשה. שפת הגוף של סגל מאופיינת בעדינות, וזה גם סגנון החזנות שלו בתפילות. סגל שימש שליח ציבור בתפילת 'פֶּל נְדָרִי', והוביל את התפילה בקול עדין שנשמע לי שבור-משהו, כתמיד. שמת לי לב שתמיד תהיתי מדוע הוא נוטה לחזן בשקט ולא בקול רם ונישא, כפי שנוהגים חזנים רבים. באותו רגע התחווה לי תשובה אפשרית, אולי מכיוון שהייתי בתוך שלבי עיבוד הממצאים במחקר והשאלות הללו היו טריות בתודעתי: עלתה בראשי השערה שבהיותו במעמד מוביל וכסמכות רבנית, דווקא עדינותו היא המאפשרת לו להיות נגיש ורלוונטי עבור לומדים שנמצאים בכל נקודות-הביניים של רצף הזהות. בניגוד לחזנות מוחצנת ולסגנון החלטי, דווקא הנימה השבורה בקולו של סגל וצניעותו הם אלה שמבטאים את גישתו המאפשרת, המכילה, הקשובה והלא-שיפוטית. הניגשים אליו חשים שאפשר להתחבט, להתלבט, לא לדעת.¹⁰⁷

5.2.4. "אחדות ההפכים": שפות הגוף המשלימות – וגושפנקא ל"להט של מתונים"

התמונה השלמה מתבהרת כאשר מצרפים יחד את הרשמים לגבי סגנונותיהם של סגל ושל גודמן. ההובלה המשותפת של השניים יוצרת שילוב-של-שילובים: שילוב בין סמכות רבנית וצניעות אישיותית אצל סגל, יחד

¹⁰⁵ שיחה עם מאות בוגרים לרגל סיום תוכנית 'אלול' ופתיחת שנת הפעילות, 21.9.15.

¹⁰⁶ דוגמה לכך היא שיעור שכותרתו "בשני קולות", העוסק בפרשת "בן סורר ומורה". השיעור מציג את הדיון התלמודי שמעקר מתוכן את הוראות התורה – על פניו מבלי לסתור את דברי התורה (וראו גם הלברטל, תשס"ד). השיעור דן בהיבטים בחיינו שבהם אנחנו מבקשים לומר דבר והיפוכו, לא לבטל אחד מהם, אלא לבטא את שניהם.

¹⁰⁷ לניתוח מקיף של התמודדות דתית והיעדר-ודאות בעולם פוסט-מודרני ראו זיוון, תשס"ו, ובמיוחד ראו הערותיה בעמ' 292-293 על המחנך הדתי שאינו משדר ביטחון מוחלט.

עם שילוב בין ניסוח בהיר לתפיסות מורכבות אצל גודמן. ביחד, השפעתם יוצרת השראה ו"גיבוי" אידיאולוגי לאנשי המדרשה, כפי שמתקף בדבריו של ירון:

"אם אתה לבד אתה פראיר, אם אתה ביחד אז אתה פטריוט, יש לך תנועה שעומדת מאחוריך. [...] יש עוד כמה סיבות לפי דעתי שזה ממש מתפרץ [מתייחס להתרחבות המעגל של אוכלוסיית המחקר – ר.ב.], אבל בוא נגיד, **מיכה, מצד אחד, והרב דני, מצד שני, זה סמכות אקדמאית וסמכות דתית שמוכנים to back you up, או שיש לך אנשים שעומדים מאחוריך – זה דבר שהוא נורא נורא משמעותי בשביל מי שמגיע מבית פרת, ויש פה גושפנקא נורא גדולה.**"

דבריו משקפים מספר יסודות שצוינו לעיל: פרוטוטיפים חדשים להזדהות, החיפוש המשותף והגושפנקא הכריזמטית לעמדה המורכבת. בשפת המדרשה, התוצאה היא **"להט של מתונים"**, כפי שמסביר גודמן:

"המטרה שלי היא קידום סובלנות ומתינות בלהט שאינו מתון בכלל. אני מבחין ביותר ויותר אנשים בעלי תפיסות מתונות שנהנים וחוגגים את תפיסות העולם שלהם, עם אותו להט שמאפיין את בעלי התפיסות הקיצוניות, שעמלים לייצר יחד מיינסטרים חיוני, תוסס וחיובי." (גדות, 2013)¹⁰⁸

*

לסיכום, פרק זה חשף את התנאים חברתיים והארגוניים המאפשרים את התהליכים הזהותיים שהוצגו בהרחבה בפרק הקודם, ובכך השלים את המענה על שאלת המחקר השנייה כפי שנוסחה (ההשפעות על המשתתפים, והמאפיינים הארגוניים היוצרים אותן). אלו תובנות משמעותיות המאפשרות שכלול ושכפול של התהליכים. הפרק הבא שב להתמקד במשתתפים ובוחן היבטים שונים בזהותם היהודית, ונשוב למבט ארגוני בפרק הרביעי, לבחינת המאפיינים היהודיים של המרחב הקהילתי-ארגוני הנוצר בפעילויות המשותפות.

¹⁰⁸ ראו עוד על כך באתר הארגון: "אחד המילכודים בהם לכודה החברה הישראלית מאפיין את הציוויליזציה המערבית כולה: הלהט הדתי והפוליטי שבוי בידיהם של מיעוטים קיצוניים מימין ומשמאל. והרוב? הוא אכן דומם. המרכז הדתי והתרבותי בישראל מונה על פי סקרי דעת הקהל את רוב האוכלוסיה – אך את מיעוט האנרגיה. מדרשת עין פרת הצליחה לצאת מן המלכוד הזה. המלמדות והמלמדים בה, הלומדות והלומדים בה בעבר ובהווה וקהילת הבוגרים הפעילה שלה – כל אלו הם עדות חיה ולהטת לכך שה'מרכז' מפסיק להיות דומם, ושגם באנשים מתונים קיימים בעירה ולהט – אותו להט שעד כה סברנו שניתן למצוא רק בקרב קיצונים." (אתר המדרשה: "אודותינו") [הדגשה שלי]

6. פרק שלישי: ניתוח תפיסות הזהות היהודית של המשתתפים

הפרק הראשון הציג את ציפיות המשתתפים מתוכניות המדרשה ואת השפעתן עליהם בדגש על תהליכים זהותיים, כאשר במוקד הצבעתי על יצירת זהות היברידיה המשלבת יסודות מעולמות שונים. הפרק השני עבר לניתוח היבטים ארגוניים המסייעים להשפעות הללו. הפרק הנוכחי שב להתמקד במשתתפים ומנתח את זהותם מתוך שתי מסגרות תיאורטיות: מרכיבי הזהות היהודית – כלומר הקשרי המשמעות שאליהם מתייחסים המשתתפים (וראו גם לזר ואח', 2004; חמו, 2008); וממדי דתיות/חילוניות – כלומר כיצד הם מבינים קטגוריות אלו אם וכאשר משתמשים בהן. למעשה, פרק זה מחבר את ממצאי הפרק הראשון בנוגע לזהויות היברידיה אל מסגרות הניתוח הקיימות בספרות לגבי היבטים של זהות יהודית. חיבור זה מאפשר להבין לאיזה חלק מהאוכלוסיה הכללית משתייכת אוכלוסיית המחקר (ניתוח שיסודותיו מונחים בפרק זה ועיקרו נעשה בפרק החמישי להלן), וגם כיצד מתייחסת אוכלוסיית המחקר להיבטים המוכרים בספרות. לטענתי, אוכלוסיית המחקר מייצגת מרחב-ביניים דינמי חשוב במפת הזהויות היהודיות בישראל, וקיים מתח מובנה בין השפה הנוצרת בו והנוטה ל"הכלאות" לבין השפה הותיקה הנוטה ל"טיהור" (לאטור, 2005). לאור התרחבות המחקר אודות מרחב-הביניים, יש חשיבות רבה להבנת היחסים בין שתי השפות הללו.

6.1. מרכיבי זהות יהודית

בממצאים בולטת מרכזיות **מרכיב הזהות ההשתייכותי** בקרב רבים מהמרואיינים – שומרי מצוות ושאינם כאחד. מרכיב זה עולה כבסיס לזהותם היהודית, כמניע לקיום מנהגים, וכהקשר המשמעות העיקרי שהם נותנים לאותם מנהגים. ב'השתייכות' כוונתי הן לזיקתם למעגלים קרובים של משפחה וקהילה והן למעגל הרחב של יהדות כלאום. (ראו לזר ואח', 2004; לניתוח זהות רב-ממדי נוסף המתייחס למעגלי השתייכות מתרחבים ראו Horenczyk and Hacoen Wolf, 2011: 192-196).

עוד בלטה אצל רוב המרואיינים נטייה **היסטוריציסטית לגבי העבר היהודי יותר מאשר "אמונה תמימה"**, וגישה **פרגמטיסטית למנהגים** (גיימס, 2010) יותר מאשר מחויבות מוחלטת ואפריורית (פידאיסטית). בהתייחס לחלוקתו של שביד (תשנ"ב: 28-44) לארבעה מעגלי השתייכות ויחס מרכזיים – העם ותולדותיו, ארץ ישראל ומדינת ישראל, תרבות העם היהודי, אמונה ומסורת דתית – נראה שרבים מהם אכן עושים הבחנה בין השניים האחרונים (תרבות ודת).

בולטות המרכיב ההשתייכותי צפויה יותר בקרב הציבורים הלא-דתיים, הנשענים פחות על תחושת ציווי דתי ואמונה ויותר על השתייכות ועל נאמנות, וכך גם לגבי הגישה הפרגמטיסטית למנהגים (לזר ואח',

2004 : 295-297). לכן מעניין לראות שממצאים אלה עלו גם בקרב רבים מבוגרי החינוך הדתי באוכלוסיית המחקר. ממצא זה מאשש את דברי שלג (2010 : 92) לגביהם, בדבר "ראיית היהדות לא רק בהקשרה הדתי וההלכתי אלא גם כתפיסת עולם פילוסופית או כזהות – בין שניתנה משמים ובין שלא – שהיא משמעותית ומרכזית בתודעת העם לדורותיו".

6.1.1. המרכיבים ההשתייכותיים: לאום, קהילה, משפחה, מסורת

הקשר המשמעות ההשתייכותי מנוסח בצורה בהירה בדברי שרון, המזדהה כחילוני :

"יש ביהדות את הנושא של העם והדת. אז העם מרגיש לי כמו עניין מרכזי שהוא גם עניין קל. אני שייך לעם היהודי וזהו [...] היהדות שלי היא בעיקר העם שלי. אני יהודי בעיקר מכיוון שאני יהודי, באופן טאוטולוגי ומקסים, וזה משליך כל מני דברים אחרים על הזהות שלי – השלכות פוליטיות, השלכות תרבותיות, בחירות לגבי אורח החיים שלי, שחלקן חופפות עם הדת היהודית אבל נובעות.. אני חושב שמקור התוקף שלהם הוא העם היהודי. ההשתייכות שלי אל העם היהודי. [...]"

אם אני מגדיר את הדת היהודית בתור הדת של היהודים, ישנם הרבה דברים שהם פרקטיקות של הדת היהודית שמבוצעים על ידי יהודים, ואז אפשר לעשות אותם או בגלל זה או בגלל זה – או בגלל שהם דברים שיש להם תוקף עצמאי כי הם חלק מהדת היהודית, או פשוט בגלל שיהודים עושים אותם. הדת היהודית – עצם זה שמשוה פרקטיקה דתית ביהדות – לא מרגיש לי אף פעם כמו מקור תוקף. דברים שנעשים על ידי יהודים מרגיש לי דבר שיותר רלוונטי לחיים שלי, שוב מתוך המקום הלאומי. [...]"

אני לא מכיר ציווי דתי. זאת אומרת, אם ציווי דתי הוא משהו שהגיע.. הוא ציווי, הוא משהו שמגיע מבחוץ, או בהתגלות ישירה או.. [...] מתוקף ההתגלות הישירה – לזה אין שום תוקף בחיים שלי, בשום מקרה. כל הדברים האחרים הם לעשות משהו כי זה מנומס או כי כך עושים בסביבה, וזורמים עם זה, או כי אני חושב שזה טוב לי, או כי ככה עשו אז נעים לי להישאר חלק מהמסורת. כולם יכולים לבוא.. הם באים ביחד כנראה. יש הרבה פעמים חפיפה. עושים משהו במשפחה כי עשו אותו בעם, והמסורתיות הזו יוצרת גם איזשהו אלמנט רגשי, זה גם היה אחד המניעים, זה בא ביחד. אבל הציווי כציווי אני לא חושב שיש איזשהו תוקף."

דבריו מכילים מספר מוטיבים מרכזיים: ראשית, הבחנה בין המרכיב הלאומי והדתי, והעמדת זיקתו ליהדות על ההשתייכות לעם; שנית, הכרה בכך שאת הפרקטיקות המבוצעות בידי יהודים ניתן לקיים מכח כל אחד מהמניעים; שלישית, מניית מספר טעמים אפשריים לקיום המנהגים שלא בהכרח מתוך ציווי דתי: נורמות חברתיות ("כי זה מנומס או כי כך עושים בסביבה"), ערך אישי ("כי אני חושב שזה טוב ליי") ומסורת ("כי ככה עשו"); רביעית, הכרה בהשפעה בין התרבות הלאומית, המנהגים המשפחתיים והחוויה האישית – וכתוצאה מכך בחפיפה הנוצרת ביניהן. ככלל, הוא אינו מבטא יחס "מוציא" בין המניעים השונים אלא מדגיש שהם יכולים לבוא ביחד.

גם נתן מעיד שהוא לאו דווקא מציין את החגים לפי ההלכה או מתוקף ההלכה, אלא מתוך הכרה בערך משמעותייהם הלאומיות, הקהילתיות, המשפחתיות והתרבותיות :

"אני חושב שהחגים, כל האירועים האלה, הם אבן פינה ביצירת תרבות של עם ושל קהילה. אז אני רואה את החשיבות שלהם מהמקום הזה. גם מהמקום של משפחה ושל קהילה רחבה יותר ממשפחה,

שיוצרים תרבות משותפת, אז חגים זה דרך מאוד טובה. חגים או אירועים שיש להם מסורת שחוזרת על עצמה משנה לשנה, קבועים, מנהגים, יוצרת חיבור מאוד טוב. ובאמת אפשר לראות בחגים האלה שהם מאלצים.. יוצרים מפגש גם של המשפחה וגם של הקהילה. מפגש פיזי וגם מפגש עם הרעיונות האלה. [...] לא. אז האמת שאני לא מקפיד עליהם. על הלכה בחגים. יש המון דברים שאני מתחבר אליהם וכן עושה, אבל לא מתוקף הלכה."

כפי שצוין, נמצא בסיס זהות כזה גם בקרב רבים מהמרוויינים בוגרי החינוך הדתי והמקיימים גם כיום אורח חיים דתי. כך, גם אופירה ודניאל מבליטים בזהותם היהודית יסודות של משפחה, היסטוריה ומסורת.

אופירה: "המון מבוסס משפחה ומסורת של המשפחה. [...] התפיסה שלי שגורמת לי לעשות ולפעול בתוך הזהות היהודית שלי זה תפיסה של.. ההלכה והמצוות הן משהו תרבותי והיסטורי שאני חלק מהדבר התרבותי וההיסטורי הזה לא כתלות כדבר אלוהי אלא כמשהו שהוא ציווי דתי כנוצר כתוצאה מהיסטוריה משותפת. לרוב [צוחקת – ר.ב.]. [...] באמת האמונה והתפיסה שלי היא שההלכה והמצוות וההלכות זה התפתחות אנושית ויכול להיות שהיתה תקופה שהיתה יותר אינטראקציה, יותר דיבור עם משהו אלוהי אבל אני לא יודעת אם זה נכון, אני לא יודעת אם זה היה, והיהדות שיש לי היום היא תוצר של משהו שלאורך המשנה-גמרא ולפניה יצרו כתרבות."

דניאל: "אני חושב שאני מרגיש יותר מחויבות למסורת מאשר שאני מרגיש ציווי אלוהי. נגיד, אני סומך על זה שיש משהו אמיתי שם בהלכה או במסורת.. כן, ואני לעיתים רחוקות מאוד מרגיש שזה ציווי שאני חייב לעשות אותו. אני הרבה יותר חי את.. אולי זה אשמה כזו, מחויבות, ורצון להתחבר למסורת ולעם [...] בגדול העניין של המצוות, של מה שאני עושה ביום, ומה אני עושה בשבת, הכשרות, בבית – זה בגדול נובע מהעניין המשפחתי, קהילתי, מסורתי. וזה כן חלק ממה שמגדיר אותנו כיהודים. אולי אלוהים לא אכפת לו אם אנחנו מפרידים כלים. לא יודע. אבל זה כן משהו שכן מגדיר אותנו כיהודים. ואומר לנו שאנחנו חייבים קצת יותר לחשוב על מה שאנחנו עושים במהלך חיינו."

כאשר הוא נשאל למשמעות המונח "ציווי דתי" עבורו, דניאל מפרט:

"אני חושב שראשית זה עניין של משפחה וקהילה ומסורת. זה המניע העיקרי. אבל גם זה קשור מאוד לעניין הדתי. כי איפה מגדירים מה צריכים לעשות? מוגדר בהלכה. ומוגדר על ידי בני אדם שכתבו את ההלכה, שדנו בהלכה, ש[] את ההלכה. אז היה לי חשוב לסמן את שלושת אלה [בשאלון – ר.ב.]. אבל אני חושב שהדבר הכי חשוב זה העניין של המשפחה והקהילה. והמסורת, שזה הכל קשור אחד לשני."

כלומר, זיקתם היהודית נשענת בעיקר על מסורת משפחתית (וראו את הבחנתו החשובה של ליבמן בין "מסורתיות משפחתית" לבין "מסורתיות דתית", אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 17) ועל תפיסה תרבותית, לאומית והיסטורית יותר מאשר על עמדה אמונית-מטאפיזית. עם זאת, מרתק לראות שהם אינם רואים את תפיסתם כלא-דתית (מה שאולי ניתן היה לכאורה לצפות מכיוון שאינה נשענת על אמונה בציווי אלוהי), אלא הם מגדירים את הציווי הדתי כנובע מהיסטוריה משותפת ומעשייה אנושית. מוצעת כאן אפוא הסתכלות שונה מהמקובל לא רק על המניעים לקיום מנהגים, אלא על עצם משמעות המושג "ציווי דתי". אופירה עושה זאת במודעות מלאה להבדלים בין התפיסות השונות: "האורתודוקסיה די אומרת 'זו ההלכה, אנחנו עושים

את זה בגלל הציווי; אני בוחרת לעשות את זה לא בגלל ציווי עליון אלא בגלל מסורת.¹⁰⁹ דניאל משעין את חייו הדתיים על שילוב יסודות כגון ערך אישי בחייו, שמירה על העם (בשלב אחר בראיון טען כי "[ל]עניין של הדת, של לשמור מצוות, גם יש חלק מאוד חשוב בשמירה על העם. [...] אני חושב שבלי זה העם לא ישרוד"), השתייכות משפחתית וקהילתית ומסורת. עבורו, ההלכה היא המסגרת שמאגדת את הדברים הללו.

ראייה זו של הדת מהדהדת, אולי מבלי דעת, את משנתו של דוד הרטמן (תשנ"ח: 13-23) בדבר הקדמת חוויית הקהילה והעם לחוויית האל, שהיא גישה רווחת גם בקרב הוגים ופוסקים ספרדים (זוהר, תשס"א-א; בוזגלו, 2008). היא עולה בקנה אחד עם טענתו של שלג (2010: 92), בתארו את טמיעת היסודות ה"תרבותיים" בציבור הדתי, כי "ממילא המצוות מקוימות כביטוי לתחושת השתייכות והנאמנות לתרבות זו ולא דווקא מתוך ציות לצווים אלוהיים שניתנו בסיני."

התפיסה המסורתית-לאומית והא-תאולוגית הזו לגבי המנהגים מאפשרת למשתתפים מהצד הדתי לראות באור חיובי ומיוחד את קיום המנהגים היהודיים על ידי חבריהם שאינם דתיים. חלקם אף אינם רואים זאת כקיום סלקטיבי של מעשים דתיים, כפי שמסבירה אופירה: "אם אתה תופס את זה לא כמשהו שהוא ציווי אלוהי, אז זה לא שאתה לא עושה את כל שאר הציוויים האלוהיים ורק עושה את הציווי הזה – אלא מסתכל על זה כמשהו שהוא מסורת ותרבות, אז אתה משמר משהו מתוך כל הדברים הקיימים."

6.1.1.1 השתייכות לקהילה

מעגל הזהות הלאומי מספק תחושת השתייכות ומשמעות, אך עבור רוב המרואיינים מהווה ההשתייכות לקהילה אינטימית וממשית ממד משלים. "להיות יהודיה זה גם להיות בתוך קהילה יהודית בעיקר," אומרת אופירה, "שזה כולל גם את ההתנהלות לפי ההלכות כקהילה או כמשהו תרבותי כקהילה." סביר לשער שאחת הסיבות המרכזיות לשגשוג פעילות הבוגרים של המדרשה היא שרבים מוצאים בה קהילה כזו.

6.1.2 המרכיב הרוחני-אישי

לצד היסודות ההשתייכותיים שמניעים את המרואיינים לקיים זיקה למנהגים היהודיים, בולטים גם יסודות אישיים-רוחניים העומדים בבסיס קיומם של מנהגים ספציפיים, כלומר חיבור ל"טעם" ולתכלית של המנהג עבורם. הדבר בולט במיוחד ביחסם אל השבת כהזדמנות לניתוק ולפעילות שונה מהשגרה, ואל התפילה כבעלת ערך נפשי-פסיכולוגי. נשים לב לנטייה הפרגמטיסטית הברורה בדבריו של אבי:

¹⁰⁹ אופירה מגדירה את עצמה בראיון כ"אורתודוקסית-ליברלית" ורואה את עצמה כנמצאת בתוך המרחב האורתודוקסי, אף שהיא חולקת על כמה מהנורמות הרווחות בחלקים מציבור זה ("האורתודוקסיה הקלאסית" כדבריה). היא מדגישה שאינה מגדירה את עצמה "דתייה לייט", ומציעה הגדרה נוספת כ"דתייה פתוחה". בשלב אחר בראיון מגדירה זאת כ"דתייה ירושלמית", וראו להלן הערה 173.

"בשבת אני אוהב את הניתוק, וזה מה שאני מרגיש בתור אדם יהודי: בין אם תלך לים או לא, אבל זה הניתוק מהעולם החיצוני, היומיומי [...] זה שאני מתפלל למשהו, אני לא יודע אם יש באמת משהו, אבל אני באמת מאמין שהחוקים האלה שניתנו לי איכשהו עושים אותי קצת יותר טוב."

בדברים אלה בולט ערך האישי-רוחני שרואה אבי בשבת כניתוק מהעולם היומיומי ובתפילה שהופכת אותו לאדם טוב יותר ללא תלות במושא התפילה הטורנסצנדנטי (וראו שגיאה, תשע"א: 74). גם עדין, שמעולם לא ניהלה אורח חיים דתי, בוחרת לקיים כמה ממנהגי השבת:

"במרחב של המדרשה, אני כמעט תמיד מדליקה נרות, כי אני נהנית מהאקט הזה [...] בשבתות במדרשה, הרבה יותר קל לי להיות בלי פלאפון. ואני חושבת שזה מאוד משפר את איכות החיים להיות בלי פלאפון עשרים וארבע שעות. אבל בבית אני לא מצליחה לעשות את זה. אני צריכה סביבה שבה אני יכולה לעשות את זה. [...] משפר את איכות החיים הלגיטימציה לא לעבוד בכלל, שזה משהו לא מובן מאליו. אצלי לפחות בבית, כמו שאמרת, עובדים. אז כאילו, כן. ארוחות שבת, שהן ארוכות וחברתיות, אני חושבת שהן גם משפרות בסופו של דבר את איכות החיים שלי."

היא מזהה טעמים שהיא מעריכה מתוך המכלול המסורתי-דתי-הלכתי, ומאמצת את הפרקטיקות שתומכות בהם. דבריה של עלמה, שגדלה במסגרות דתיות, מבהירים את הערך הפסיכולוגי והערך הקהילתי-חברתי בתפילה – הן הממוסדת והן הפרטית:

"אני רואה את התפילה ככלי מאוד חשוב גם בהיבט נפשי-אישי, ובעיקר בהיבט קהילתי. היום אם אני הולכת להתפלל, וזה נדיר, אז אני חווה את זה בצורה מאוד דומה לאיך שאני חווה שירה בציבור. זה להיות ביחד, זה לשיר ביחד את אותן מילים ולרקוד. זו חוויית 'ביחד' מאוד חזקה. אני יותר ויותר מבינה שאלוהים לא היה חלק מהסיפור בשבילי. [...] אני אבוא לקבלת שבת ואני לא אבוא לערבית. אני אשיר עם כולם. את תפילת הלחש אני אדקלם. כי אני מאוד נהנית בהיבט הקהילתי של זה. אני חושבת שזה מאוד חשוב שכולנו ביחד עומדים ושרים, ואני חושבת שגם אם נשיר 'ידיד נפשי' או 'בארץ אהבתי השקד פורח', יש בזה עוצמה מאוד גדולה. כשאני כן מתפללת ביני לבין עצמי, אז זה מקום לדבר עם עצמי. אני כן אגיד, יש לי רגע דתי, רגשית, רליגיוזי, כשאני מדליקה נרות וחושבת על המשפחה שלי ועל [בן זוגי] ועל [בני], ובלבי מברכת אותם. אבל אני רואה בזה שלי, אני לא מצפה מאלוהים."

הדגשת הערך הנקודתי במעשים נוטה לכיוון חשיבה תועלתנית ולחילופין לזרם הפילוסופי של הפרגמטיזם, ובניסוחו של ויליאם גיימס, "רעיון כלשהו הוא 'אמיתי' במידה שהאמונה בו מועילה לחיינו" (2010: 83). גם כאן מאוששת הבחנתו של שלג (2010: 93) כי הדתיים המבקשים ללמוד במסגרות משותפות לחילונים ודתיים

"מעוניינים בשיטת לימוד המתייחסת ליהדות כאל תרבות ומציבה במרכז הלימוד לא את החיבור לאלוהים או את המסקנה ההלכתית, אלא את השאלה האישית 'מה זה אומר לי'. [...] הווייה שבה הזהות הדתית אינה מתבטאת במצבור אינסופי של איסורים וגזרות – כפי שמדגיש החינוך הדתי, ובפרט זה המזוהה כתורני – אלא כעניין פוזיטיבי: מצבור של חוכמה ויצירה ותחושת התעלות רוחנית."

6.1.3. זהות יהודית חובקת-כל

לא כל המשתתפים מזדהים עם ייחוס הזהות היהודית למרכיבים ספציפיים, ואצל חלקם תפיסת היהדות היא מקיפה וחובקת, כפי שמתאר דניאל:

"היהדות שלי מאוד חיה, אני מרגיש. היא משתנה, והיא קשורה בצורה מלאה לזהות שלי. לאחרונה אני ממש רואה את זה סוג של weaving כזה, הכל מעורבב, ואי אפשר לחלק את הזהות שלי לחלקים. הכל מעורבב וביחד, כמו שטוחנים מרק כתום, כל מיני חלקים, ובסוף הכל מעורבב ואי אפשר להפריד בין החלקים. וככה גם אני חושב שהיהדות אמורה להיות. זה לא רק דת, זה לא רק מצוות, זה לא רק תרבות, זה לא רק עם, זה כל מני דברים. זה גם כל הדברים בתוכי וגם מבחוץ. גם בסביבה, גם בקהילה, גם בעם, גם בעולם, במדינה. יש חוט כזה כל הזמן, זה היהדות. לכן גם מאוד קשה להגדיר מהי יהדות. כי אני מרגיש שהיא כל כך חלק מהכל. וצריכה להיות."

גם משה מבטא גישה זהותית-חובקת דומה :

"הזהות היהודית שלי היא הזהות שלי. לא משהו שאני יכול להפריד אותו לגמרי. [...] אם אני מדבר ברמה הלאומית, למה אני מרגיש שייך, לאיזו תרבות אני מרגיש שייך, עם מה אני מדבר, חלק ממה אני – אז זה היהודי שבי. [...] כל החוויות המשפחתיות המאוד אינטימיות הן סביב זה. אז אני חושב שאי אפשר להפריד את זה. הזהות שלי צמחה במקביל, בזכות המסורת היהודית היא מתעצבת."

תפיסתו את היהדות היא הוליסטית, כשיטת-חיים שלמה :

"[היהדות] פורשת לך משהו מאוד מאוד רחב שמתחבר לנפש שלך, לשכל שלך, לזה שאתה חיה חברתית, אז לקהילה שלך – מקיפה את כל הרבדים שלך בתור אדם. לכן קשה לי להקביל אותה כי אני לא מכיר עוד דבר כזה. יש המון המון גופים, מתודות מאוד טובות לדברים מסוימים. הגדולה ביהדות כפי שאני רואה את זה היא שהיא מתודה שמקיפה הרבה מתודות. אי אפשר להגיד שבודהים מקביל ליהדות כי בודהים מתייחס רק לצד הרוחני של היהדות. הפן הרוחני של היהדות מקביל לבודהים, ואותו דבר בדברים אחרים."

גישה זו שונה מהקודמות ב"מלאות החיים היהודיים" שהיא מבטאת. אין בה "מידור תחומים" (והשוו שגיא, תשס"ו) ובמונחי של ארנסט סימון (תשמ"ג: 9-46) היא תפיסה "קתולית" כוללת.

6.2. סמכות ואוטונומיה בעיצוב הזהות האישית

בתיאורי הזהות ההיברידיים בפרק הראשון בולט המרכיב הדינמי בעיצוב הזהות היהודית האישית. חלק זה מציג את הנטייה הרווחת באוכלוסיית המחקר, של אוטונומיה בעיצוב הזהות, למול הגישה המנוגדת הקיימת בקרב מיעוט המשתתפים.

6.2.1. הגישה הרווחת: תהליך בירור ובחירה אוטונומית בין מנהגים

התהליך הרווח, במיוחד בקרב בעלי הרקע החילוני, הוא של היחשפות הדרגתית לתכנים, מנהגים והקשרי משמעות שונים, ובחירה מתוכם בהתאם להעדפות שונות. כך מתאר נתן את תהליך הבירור והעיצוב שלו :

"האמת שאני חושב שאני עדיין לא במקום שאני יכול להגיד 'ככה אני חוגג את חנוכה, ככה אני חוגג את פסח'. אני עדיין בתהליך של בירור או חיפוש של הצורה שבה הייתי רוצה לחגוג חגים. אני מאוד נשען על איך שהייתי חוגג בבית ואיך שהסביבה שלי חוגגת. בשנים האחרונות אני יותר נחשף ויותר חוקר בעצמי מהם המנהגים, מאיפה הם מגיעים, למה מהם אני יותר מתחבר ולמה פחות, מה

הייתי רוצה לאמץ. נגיד לעזוב את הבית, לעבור לגור במקום אחר. כשנולדים לך ילדים אתה הרבה יותר חושב. אז אני לא עד הסוף במקום שגיבשתי את זה, אבל אני חושב שאני כן במקום של לעשות על זה מחשבה."

על גבי הבסיס שעליו גדלו מוסיפים המשתתפים מתוך חקירתם העצמאית (או המשותפת), ומתוך הסל המתרחב הזה בוחרים בהתאם למידת הערך שהם מוצאים במנהגים ובטעמים. תהליך העיצוב אינו רק מנת חלקם של משתתפים מהצד החילוני, אלא משותף כאמור גם לדתיים. כך מעידה אופירה על התהליך שבו בחנה מחדש את מידת הקפדתה על היבטים הלכתיים שונים:

"יש דברים שאני יודעת שזנחתי אחרי שלא מצאתי לזה איזשהו סיבה או משמעות. ממש זכור לי נגיד באמצע התיכון, בדקתי למה נוטלים ידיים לפני לחם. ולא מצאתי תשובה שסיפקה אותי. וזה לא היה משהו שהיה מספיק משמעותי ביומיום של המשפחה שלי, אז אמרתי 'אוקיי, לא חשוב'. [...] במכינה ממש היה לי זמן שאמרתי 'למה אני עושה מה שאני עושה?', ויש לי שתי אופציות איך להמשיך: או שאני אומר 'לא עושה כלום ומתחילה לבחון דברים שאני מאמינה בהם, או שאני משמרת את כל הדברים שאני עושה, ומתחילה לבחון אותם'. ואני חושבת שבאיזשהו שלב קיבלתי החלטה שאני לא זורקת את כל מה שיש לי ואז מושכת חזרה אלא נשארת עם זה, והדברים שבחרתי לא לעשות היו כאלה שלא השפיעו עליי גם כשעשיתי אותם וגם כשלא עשיתי אותם, לא הרגשתי רע שאני לא עושה אותם."

לגבי המשתתפים הדתיים, הדברים הללו מבטאים גישה הקרובה ל"אורתודוקסים האוטונומיים" (ליבוויץ, תשע"ו) ול"אורתודוקסיה הפוסט-מודרנית" (רוזנק, 2006).

6.2.2. "כי ככה צריך": מחויבות זהותית-הלכתית פידאיסטית

להבדיל מאלה המעידים על עיצוב אוטונומי של אורחות חייהם היהודיים, קיימת בקרב מיעוט המשתתפים גם עמדה מנוגדת, העומדת על המחויבות המוחלטת למכלול כולו. עופרה מבהירה כי מבחינתה, המניע לקיום דברים הוא "[ב]תשעים אחוז מהדברים, לפני הכל – כי ככה צריך. זאת ההלכה ובחרתי ללכת בהלכה, אז זה מה שאני עושה. על זה יכולים להתווסף דברים נוספים כמו 'טוב לי עם זה', 'אני מחוברת'." היא מסבירה:

"זו הסיבה שנראה לי עדיין חשוב לי לעשות דברים מסוימים, ולא רק את הטקסים שנחמד לי ופשוט לי ואני מתחברת אליהם, יושבים לי בדיוק במקום הנכון הרגשי והכיפי: 'תראי איזה טקס יפה זה, תראי כמה מקסים זה שאנחנו יכולים לשבת שבעה ולאפשר לאדם לפרוק את האבל במסגרת שעוטפת אותו'. כלומר, יש ביהדות מצוות ממש מגניבות. שבת. למה אני מברכת על זה שיש שבת? ואז תשאל, 'כן, אבל כולה להדליק את האור?', כן, זה מעצבן כולה לא להדליק את האור, למרות שאותי זה לא ממש מעצבן, אבל יש דברים אחרים שיכולים לעצבן, דברים אחרים שנראים לי מצחיקים ואני עדיין עושה אותם. למה אני עדיין לא אוכלת קטניות בפסח למרות שזה נראה לי הדבר הכי מטומטם בעולם? ויש לציין שזה אפילו כי זה מנהג אבות ולא מצוות מהתורה. 'אז למה את לא...?' 'כי עדיין אני מרגישה צורך להמשיך, גם אם זה הלכות יבשות בהרבה מובנים. כי אני חושבת שזה קצת בעייתי לברור רק את מה שנוח לי. כי אתה מאבד חלק מהעניין, חלק ממה שהחזיק את הדת הזו כל כך הרבה שנים."

עמדתה מבהירה את יחסה המתמסר, הלא-סלקטיבי, כלפי המכלול ההלכתי.¹¹⁰

כדוגמה נוספת, במהלך עבודת השדה נכחתי בשיעור של הרב ד"ר בני לאו במסגרת סדרת הרצאות בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה בחיים.¹¹¹ בהקשר זה הוא דרש את הפסוק "אשרי העם שככה לו" (תהלים קמד, טו) במובן של "ככה אנחנו עושים", ושל "למה? ככה". הוא חזר מספר פעמים על תשובה זו במהלך ההרצאות כמו כדי לחזק רובד בסיסי של התמסרות להלכה, מחויבות וקבלה ללא תנאי. יוני, שגדל כזכור בסביבה חרד"לית, מעיד שבמשך רוב חייו זו היתה גם גישתו:

"הרבה פעמים, אני זוכר בתחילת הצבא, לפחות. שיש הרבה ויכוחים כאלה, של דתיים-חילונים, חילונים-דתיים. אני תמיד אהבתי לענות ב'ככה'. אמרתי להם תשמעו, יש תשובה, אבל תכל'ס, למה אני עושה את זה? ככה. בסופו של דבר, דתיים יכולים להגיד לך הרבה תשובות על למה הם עושים דברים, מה מניעים ומה המשמעות. בסוף לא בגלל זה הם מקיימים את המצוות. מקיימים את המצוות כי.. כי ככה. כי מאמינים באלוהים, וככה אלוהים אמר, ומאמינים שזה מה שצריכים לעשות. אני זוכר שתמיד היה לי חשוב להביא את הגישה הזו. ובאיזשהו שלב.. זה קצת כללי להגיד, אבל ה'ככה' כבר לא הספיק לי. זאת אומרת, זה מקום שאם אתה לא מחובר אליו באמת אז הוא לא יעיל, הוא לא מחזיק."

בשלב מסוים הרגיש יוני שגישה זו נסדקת, והחל לחפש חיבור אחר למורשת ולעולם המצוות, וזה היה השלב שבו הגיע למדרשה. ואכן, אף שגישה מתמסרת זו קיימת בקרב מקצת המשתתפים, היא אינה הגישה הרווחת.

6.3. ממדי דתיות/חילוניות

כפי שהוצג בפרק הראשון, בקרב אוכלוסיית המחקר יש הסתייגות משימוש בקטגוריות "דתי/חילוני", ומתפתחים מנגנונים לעקיפתן. מציאות זו יוצרת אתגר לבריור הבנת המשתתפים את המושגים הללו, אך גם יוצרת עניין מיוחד בתפיסתם אותם. גלוק וסטארק (Glock & Stark, 1965) הצביעו על חמישה ממדים: התנהגותי-מעשי, קוגניטיבי-אמוני, רגשי-חוייתי, ידע, תוצאתני-פוליטי; בנוסף אליהם עלו בראיונות שלושה ממדים נוספים: ממד מקור הסמכות (אוטונומיה/הטרונמיה), ממד שמרנות מול פתיחות והממד ההשתייכותי-מגזרי. השאלה היא אפוא לאילו מהממדים מתייחסים המרואיינים בנוגע למושגים "דתיות/חילוניות".

מהמחקר עולה כי אוכלוסיית המחקר נוטה ככלל לדחות הגדרות מהותניות של דתיות/חילוניות, ולהותיר את כותרות הזהות במצב "צף" וגמיש. מבין הממדים המקובלים בספרות, הממד המעשי (הלכתי) בולט יותר מאחרים כמפרש את הכותרות דתיות/חילוניות (וראו Kedem, 1995: 45-46). אך נראה כי העמדה

¹¹⁰ ראו בהקשר זה דבריו של ברטל על כך שקיום סלקטיבי מהווה התנהגות אנטי-דתית (אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011: 17).

¹¹¹ פברואר 2015.

הרלוונטיות ביותר לאוכלוסיית המחקר היא דווקא ממד אחר, ההשתייכותי-מגזרי, שלפיו החלוקה דתי/חילונית מתייחסת לא להיבט ספציפי אלא להשתייכות סוציולוגית – שממילא נשענת על מנגנונים חברתיים גמישים.

6.3.1. הממד ההתנהגותי-מעשי: מצוות ומנהגים

כאמור, מבין הממדים המקובלים, זהו המרכזי בהבנת המרואיינים את הכותרות "דתי" ו"חילונית". תיאור ממצה עולה בדבריו של שרון, שאגב הצגת זהותו החילונית מבטא את בולטות הממד המעשי, תוך שהוא מזכיר כמה ממדים אחרים, מרכזיים פחות:

"רובד אחד שאני כנראה אוכל להגיד בוודאות הוא שאני לא תופס את ההלכה, 'שולחן ערוך', בתור קוד שרלוונטי לחיי היומיום. הוא לא נותן תוקף או אפילו לא מהווה רפרנס כשאני שואל את עצמי איזושהי שאלה מוסרית או מעשית. זה לדעתי הרובד הכי מרכזי והכי חזק – היחס להלכה, לקודקס הזה שנקרא הלכה. דברים אחרים, דווקא שאלות מטפיזיות, פה אני הרבה יותר זהיר. אני לא יודע אם דווקא אי-אמונה באלוהים נדרשת לחילוניות או אם אמונה באלוהים מבטלת אותה. כן יש איזושהו קשר, פה אני הרבה יותר זהיר, זה נתפס לי שיש איזושהו קשר לגישה המדעית של המערב בכמה מאות השנים האחרונות, ולמוסר אינדיבידואליסטי. אבל אני לא מרגיש מספיק בקי כדי להגיד שזה קשור בוודאות. הנקודה המרכזית שאפשר לקחת היא הנקודה של היחס ספציפית להלכה. [...] דתי זה מי שפרקטיקות החיים שלו מונחות על ידי או שואבות השראה ברמות כאלה ואחרות או לפחות מתייחסות כנקודת ייחוס לקודקס ההלכתי. לקודקס הלכתי כלשהו."

לצד הדגשת היחס להלכה, שרון מתייחס גם לממד האמוני ("אני לא יודע אם דווקא אי-אמונה באלוהים נדרשת לחילוניות או אם אמונה באלוהים מבטלת אותה") ולהעדפות אפיסטמולוגיות ("יש איזושהו קשר לגישה המדעית של המערב בכמה מאות השנים האחרונות") ואתיות ("מוסר אינדיבידואליסטי") – אך מציין שהם אינם הגורמים המגדירים העיקריים.

מן העבר הדתי, גם עופרה משעינה את הגדרתה כדתיה על "ההיצמדות להלכה" כדבריה, ומבהירה: "אם אני אבוא ואגיד 'ההלכה לא מעניינת אותי', אז זה אומר שאני לא דתיה. אני אשאר יהודיה, אני אשאר עם ערכים, אני אשאר עם המון דברים, אבל ברגע שאני אזרוק את ההלכה אז איבדתי את מה שמגדיר אותי כדתיה." בדומה, אופירה מגדירה חילוניות כ"התנהגות שלא על פי הלכה יהודית. לא על פי החוקים שההלכה דורשת ומבקשת".

6.3.1.1. כוונה ושאיפה: מה שמסביב למעשה

שני סייגים שעולים לקריטריון המעשי (ההלכתי) הם הכוונה שמאחורי קיום המעשה ועצם קיומו של אידיאל קיום המצוות, אף אם אינו ממומש בפועל.

אף שאופירה מתייחסת בחיוב לקיום מנהגים יהודיים מתוך בסיס זהות לאומי, כפי שראינו לעיל, היא ממקדת את ההגדרה הדתית ב"התייחסות למצוות" ובעשייתן מתוך מחויבות אליהן, ולא מתוך ראיית

ערך אישי. "זה עניין של כמה אתה מחויב אליו, כמה אתה מרגיש רע אם לא עשית אותו", היא מסכמת, ומהדהדת היבט ידוע בגישתו של ישעיהו ליבוביץ' (תשס"ה: 23-26) לגבי ההבדל בין "דת תובעת" ל"דת מעניקה" בתודעת האדם הדתי.

סייג שני הוא כאמור ההצבעה על עצם השאיפה לקיום מצוות, גם בהיעדר קיום מלא שלהן בפועל, כפי שאומרת עופרה: "גם אם אני עושה דברים עד הסוף וגם אם לא, יש לי במודעות את מה שאני אמורה לעשות"¹¹².

6.3.2. הממד הקוגניטיבי: אמונות ודעות

נראה היה שבתפיסת המרואיינים, תוכן האמונות כשלעצמן אינו מגדיר דתיות או חילוניות. לגבי הגדרת הדתיות אולי הדבר קשור לכך שרבים מהמשתתפים הדתיים אינם בעלי השקפה של "אמונה תמימה", והם באים עם מידה כזו או אחרת של ספקנות, וראו על כך בהמשך. גם בקרב החילונים לא נראה היה שמוצב רף של אתאיזם.

6.3.3. הממד הרגשי-חוויתי: רוחניות ורליגיוזיות

ככלל, לא עלה זיהוי של ממד זה עם כותרות הזהות. שרון סבור שישנה אמנם קורלציה כלשהי בין רוחניות לבין חיים לפי ההלכה, אך "פחות חזקה מהמצופה. כי אפשר להיות דתי בלי להאמין באלוהים ואפשר להיות חילוני עם תפיסה רוחנית מאוד מאוד חזקה". הגדרתו לרוחניות קשורה למתן משמעות לקיום, כניגוד לסתמיותו – והוא סבור שמעט מאוד אנשים באמת נמצאים בקוטב "שהכל סתם, הכל אטומים וריק". לכך מצטרפת גם אמירתו של אבי כי נחשף לכל המנעד הרוחני מול חילונים מסוגים שונים:

"יש חילונים כמו בבית פרת שהם האנשים הכי רוחניים, יותר רוחניים מאשר בני אדם דתיים, שהם מאמינים במשהו ומחפשים את עצמם, ויש חילונים שהם רוצים לחיות את החיים, לא רוצים שיתנו להם כללים, ונראה לי שזה שני סוגי בני אדם."

6.3.4. הממד התוצאתני-פוליטי: השלכות לגבי המרחב הציבורי והפוליטי

כאמור, דתיות/חילוניות לפי ממד זה קשורות בשאלת מקום הדת ביחס לניהול כלל תחומי החיים (פוליטיקה, כלכלה, אמונות, מדע), ולא בשאלת קיומה של הדת כשלעצמה (שביד, תשמ"א: 11; ליבמן, 2001: 256; שביד, 1974: 193). העמדה הרווחת בקרב המרואיינים, כולל המזדהים כדתיים, היא נטייה ליברלית שמתנגדת לכפיית עניינים שבדת ובאמונה על מי שאינו בוחר בהם. רבים מהם רואים חשיבות רבה בצביון היהודי של

¹¹² ניתן לטעון כי גישה זו מדגישה למעשה את ממד האמונה ולא את ממד המעשה, ואכן מדובר בתחום התפר בין השניים, אך הממד הקוגניטיבי מתייחס לתוכן האמונות כשלעצמן – וכאן מדובר בנגזרת המעשית שלהן.

המדינה, אך סבורים שכפייה דתית משיגה תוצאה הפוכה. בכך הם מבטאים עמדה "חילונית" לפי מושגיהם של שביד וליבמן, אך איש מהמרואיינים לא הצביע על הממד הזה כמגדיר דתיות/חילוניות.

6.3.5. ממד הידע

בדברי המרואיינים לא עלתה כלל האפשרות שלפיה היקף הידע היהודי מכתוב את הכותרת "דתי/חילוני". ממצא זה אינו מפתיע לנוכח העובדה שהם עסוקים בלימוד משותף של המורשת.

6.3.6. ממד מקור הסמכות: אוטונומיה מול הטרונומיה

כפי שצוין בפרק סקירת הספרות לגבי תאוריות החילון, ניתן לזהות גישה המשעינה את החילוניות על אוטונומיה ודחיית כל סמכות חיצונית לאדם, ואת הדתיות על קבלת עול סמכות חיצונית (ליבוביץ', 2005: 31-29; סמילנסקי, 2005: 352-349; אלון, תשמ"ז: 225). עמדה כזו לגבי דתיות קשורה במושגים כגון קבלת עול, הקרבה, התמסרות ודומים להם, וביטוי לכך עלה אצל יוני:

"הרבה פעמים החוויה הדתית של הרבה אנשים זה מן חוויה של ויתור, חוויה של.. לא הייתי קורא לזה 'קורבן', אבל.. לא יודע אם הרבה אנשים, אבל לפחות אני. כאילו, 'אנחנו דתיים, אז אנחנו לא עושים את זה. כי אנחנו מחליטים לוותר על זה'. מתוך הכרה, יכול להיות שגם בשמחה. אבל התחושה היא תחושה של ויתור. אני אתן לך דוגמה. [...] לפני כמה חודשים עשינו שבת בחוף אכזיב כמה חבר'ה. בכלל התלבטתי אם ללכת לשבת הזו, לא ללכת לשבת הזו. בסוף כשהלכתי לא ידעתי אם מותר להיכנס למים בשבת. היו שם כמה חבר'ה שאמרו שמותר, ואני העדפתי להגיד שאסור. העדפתי להרגיש בעצמי שאני משלם איזשהו מחיר. זה נותן את החוויה הדתית, לשלם את המחיר הזה. באיזשהו שלב הבנתי שאני כבר לא כל כך מוכן לשלם את המחיר, או לפחות שזה לא כל כך הכרחי, אפשר גם.. יש עוד דרכים שיכולות להיות הרבה יותר נעימות. בשבילי. יכול להיות שיש אנשים ששמחים עם זה וטוב להם.. שיערב להם."

בדומה להתערערות תפיסתו המתמסרת של יוני לגבי קיום המצוות, שראינו לעיל בפרק זה, הוא מתאר גם התרחקות מהחוויה הדתית של הקרבה, וחיפוש אחר סוג אחר של חוויה דתית.

באופן כללי נראה שבקרב אוכלוסיית המחקר הממד האוטונומי/הטרונומי אינו נתפס כמבחין בין דתיות וחילוניות. כמה מרואיינים אכן העלו את הממד הזה, אך לבסוף שללו אותו כגורם מגדיר או מבחין:

נתן: "אדם חילוני בעיניי הוא חופשי מההשתייכות הזו [למסגרת חברתית בעלת קוד התנהגות – ר.ב.]. אולי ממקום יותר אינדיבידואליסטי. ממקום שבעיניי רואה את הסכנות שיש בהשתייכות הזו. אז זה לוקח אותך לקיצוניות השנייה, לצד השני של כמה שיותר להיות אדון לעצמי ולא להיות כפוף לתכתיבים של אנשים אחרים, ובסופו של דבר של חברה שיוצרת את הנורמות האלה. בסופו של דבר מערכת היחסים שלו עם העולם כן תיצור אותן התמודדויות כמו אדם דתי. אבל ייגשו לזה ממקום אחר. בגלל זה, אם אני אהיה [נתן] הדתי או [נתן] החילוני, אני חושב שחופץ מאם אני אשים כיפה או משהו כזה, זה לא יהיה הבדל ענק בחיים שלי. ההתמודדויות שלי ביומיום יהיו אותן התמודדויות."

אבי: "אני רואה את העולם העיצובי שאני מגיע ממנו, שזה העולם הכי חילוני ועל טהרת האתיאיזם שם [...] בסופו של יום יש להם free spirit, הם רוצים להיות חופשיים, הם רוצים להיות מנותקים

מכבלים, לא רוצים שיכפו עליהם משהו, ואני יכול להבין אותם. כשכופים עליהם לא לנסוע בשבת, אני מאוד יכול להבין את זה. כי בסופו של יום אנחנו נמצאים בדמוקרטיה, וכל אחד יכול להחליט מה שהוא רוצה. ואם מישוהו כופים עליו, אז מאוד קשה. **אני חושב שבעולם החילוני בסופו של יום יש חוקים, יש לו סוג של דת.** גם אתיאזום זה סוג של דת. אתה לא יכול להגיע שלאדם אין חוק. **ברגע שיש לך חוקים, זה דת,** זה מה שאני אומר. דת זה חוק. ולחילונים ברור שיש להם חוקים. מדינת ישראל זה סוג של דת."

באופן מעניין, שניהם מציגים תחילה תפיסה שלפיה חילוניות דוחה סמכות חיצונית, אך בהמשך דוחים תפיסה זו וטוענים שאין הבדל מהותני באופני ההתמודדות והציות של דתיים וחילונים.

הסבר אפשרי לכך טמון בשילוב של מאפייני אוכלוסיית המחקר מלכתחילה עם מאפייני השהייה המשותפת שלהם בתוכניות: בקרב רבים מהדתיים באוכלוסיית המחקר קיימת תודעת בחירה חזקה, כולל הבחירה באורח חיים דתי (תודעה שהיא חלק חשוב מהתופעה המודרנית, כפי שהעירו חוקרים רבים של הדתיות במודרנה; "הציווי הכופרני", *The Heretical Imperative* במונחיו של פיטר ברגר, Berger, 1967); חלק מהחילונים עוסקים בשאלות של מחויבות (כגון למשפחה, למורשת, לעם, למדינה), לומדים לזהות את הנורמות והכללים המכתיבים את התנהגותם ומבררים את מידת האוטונומיה והבחירה בחייהם. לכך מתווספת השהייה הצמודה שלהם אלה עם אלה, המובילה להתוודעות מקרוב לאופן שבו האחר חווה את עולמו – כולל הגילוי מצד החילונים לגבי תחושת הבחירה הקיימת אצל הדתיים ולגבי הסמכות גם בחיים החילוניים, והגילוי מצד הדתיים לגבי יסוד המחויבות הקיים אצל חילונים.

6.3.7. פתיחות מול שמרנות

מדברי עדן עלתה דרך נוספת להבין את המושגים דתיות/חילוניות, כגילום של השקפות שמרניות או ליברליות באופן כללי. כך התייחסה לקול "החילוני" שייצגה, לתחושתה, במדרשה:

"חילוניות זה לא הגדרה דתית, זה הגדרה זהותית שמדברת על 'תל-אביביות', על פתיחות, על אפשרות לדבר על דברים שאסור לדבר עליהם.. גם במרחב המדרשה שהוא די שמרני במונח הזה, אם זה קשור למין או לתפיסות זוגיות.. אפילו המדרשה, ואני מדברת על סביבת המדרשה, אלון. זה מוסדות שמקדשים משפחתיות מאוד גדולה, אז בכלל, להיות רווקה בת 32 זה אמירה במרחב כזה. בטח כשגרתי באלון כל השנים האלה. אז כשאני אומרת חילונית אני אומרת עוד המון דברים: אם זה אני אומרת רווקה, אני אומרת סוג של תל-אביבית, אני אומרת אמנותית, אני בביזנס האמנותי, עולם התוכן שלי שם הוא סוג אנשים אחר לגמרי, סוג התעסקות אחר לגמרי. מילייה (milieu) חברתי שונה לחלוטין. זה באמת עולם אחר. אז מבחינתי כשאני אומרת את הזהות הזו אני מדברת על זהות שהיא יותר רחבה מרק זהות דתית. מרחב זהותי שלם."

זו פרשנות שכלל אינה נוגעת בממדים הקודמים שנסקרו, וגם אינה רווחת באוכלוסיית המחקר, אך מעשירה את האופן שבו ניתן להבין את הקטגוריות הללו.

6.3.8. הממד הבולט בממצאים: ההשתייכותי-מגזרי

מתוך הראיונות והתצפיות עולה אפשרות שונה לחלוטין מהממדים המקובלים בספרות לדתיות/חילונית, והיא ראייתן כמאפיין סוציולוגי, או השתייכותי-מגזרי, ולא כגורם מהותני. בראייה זו, הכותרת הזהותית באה להעיד על המרחב החברתי שבו אדם גדל ו/או שאליו הוא בוחר להשתייך, ולא על גורם ספציפי זה או אחר. ההנחה המובלעת היא שההשתייכות החברתית נשענת על גישת "מכלול מאפיינים" ולא על גישת "מרכיב מספיק והכרחי" – כך שמתקיים "דמיון משפחתי" בין המשתייכים לאותה חברה, הכולל הבדלים ביניהם בפרמטרים שונים. (להעדפת "דמיון משפחתי" על פני "טיפוס אידיאלי" בהקשר לחילון ראו פישר, תשע"ו-ב: 263, 281-282).

אפשרות זו מנוסחת במפורש על ידי עלמה הטוענת כי "הזהות הדתית, יותר משהיא תיאולוגית-אמונית היא סוציולוגית מאוד". היא ממחישה את מרכזיות הממד ההשתייכותי:

"הרבה אנשים שבאים מרקע דתי אז יש דברים שהם קווים אדומים, שכאילו 'מה, אם אני אעשה את זה אז מה יחשבו, ומה יגידו, ומה זה אומר עליי, ולאן אני כן אהיה שייכת'. המילה שייכות היא גם מאוד רלוונטית."

מקרה קודם שופך אור נוסף על הקשר זה: בשנת 2013 התעורר דיון ציבורי בחברה הדתית סביב כתבה שהפנתה זרקור לתופעה של "הדתיים המסמסים בשבת" (מלק-בודא, 2013).¹¹³ במסגרת אותם דיונים התראיין ראש המדרשה בתוכנית של לונדון וקירשנבאום, ואמר:

"יותר מדי אנשים חושבים שהקהילה הדתית היא גם קהילה הלכתית. כלומר, להשתייך לקהילה הדתית זה גם תיאולוגיה מסוימת וגם השתייכות להלכה. והיציאה של התופעה הזו מהארון פירושו של דבר שהשתייכות דתית זה קטגוריה סוציולוגית – לא תיאולוגית, ולא הלכתית. [...] הנה באים הדתיים המסמסים, שאולי הם תופעה שולית, אבל עם משמעות גדולה. כי הם מערערים על הסמכות של הרבנים לקבוע מיהו דתי. מי שקובע מיהו דתי זה הקהילה של הדתיים."¹¹⁴

כאשר נשאל מדוע לא להפסיק כליל לשמור שבת, השיב גודמן כי "אנשים רוצים לעשות את מה שהם יכולים לעשות כדי להשתייך סוציולוגית לקהילה הדתית."¹¹⁵ (למבט ביקורתי על תופעה זו ראו כהן, תשס"ה).

בין הביטויים הנוספים לתפיסה זו שבהם נתקלתי היה בוגר מדרשה שאמר: "סוציולוגית אני הולך עם כיפה, זה לא אומר שאני אדם מאמין"¹¹⁶, וכן בוגרת מרקע דתי שגם לנוכח השתנות התנהלותה לגבי שבת וכשרות ממשיכה להשתמש במונחים 'שומרת שבת, שומרת כשרות' מתוך רצון להישאר "בתוך הסיפור הזה, בתוך השיח הזה. מבחינה סוציולוגית", כדבריה.

¹¹³ יצוין כי הכתבת היא בוגרת תוכנית 'אלול' של המדרשה משנת 2011.

¹¹⁴ "לונדון וקירשנבאום", ערוץ 10, 21.8.13, דקה 10-12.

¹¹⁵ שם, דקה 12.

¹¹⁶ 19.4.16.

השתייכות מגזרית יכולה להימדד במגוון דרכים, ולמשל במוסדות החינוך (פורמליים ובלתי-פורמליים) שאליהם נשלחים הילדים, מקום מגורים ועוד. אמנם גם להשתייכות חברתית ישנם גבולות גזרה, ופרט או קבוצה יכולים להיות מוצאים מתוך חברה, אך אלו תהליכים גמישים בהרבה מאשר הגדרות מהותניות. ראיית הדתיות או החילוניות כקטגוריה סוציולוגית דווקא מאפשרת אפוא גיוון פנימי בתוך המרחב הדתי או החילוני, וגם מפוררת את ההנחה שקיים בהכרח הבדל מהותני בין פרטים המשתייכים למגזרים שונים.

*

לסיכום, פרק זה הוסיף עוד נדבך לניתוח אוכלוסיית המחקר, וממקם אותה על רקע מפת המונחים המוכרים של זהויות יהודיות בשני מישורים – מרכיבי זהות יהודית וממדי דתיות/חילוניות – וכן ביחס כלפי אוטונומיה וסמכות בעיצוב הזהות. ממצאי החלק הראשון מעידים כי בקרב מרבית אוכלוסיית המחקר, כולל אלו המזדהים כדתיים, המרכיבים הזהותיים ההשתייכותיים דומיננטיים יותר מאשר המרכיבים הטרנסצנדנטיים. לאור ממצאי החלק השני ניתן לומר שתפיסת **הזהות היהודית** של מרבית אוכלוסיית המחקר היא הבנייתית מתונה (שגיא, תשס"ב), ולאור ממצאי החלק השלישי ניתן לומר שתפיסת **הזהות הדתית/חילונית** שלהם רחוקה עוד יותר ממהותנות. ניתוח זה מניח את היסודות לחיבור הנדרש בין השפה הפנימית של השדה ונטיות אי-ההגדרה שבו לבין עולם המושגים הקיים בספרות המחקר ובציבור הרחב.

הפרק הבא שב לנתח את המרחב הארגוני על בסיס התובנות שעלו בפרק הנוכחי, ומנתח את המאפיינים היהודיים של המרחב הקהילתי-ארגוני הנוצר בפעילויות המשותפות. חלקו השני של הפרק הבא מנתח את הקשיים של הקבוצות השונות המרכיבות את אוכלוסיית המחקר, ועל יסוד התובנות מהפרק הנוכחי ומהפרק הבא מאפיין הפרק החמישי את גבולות הגזרה הזהותיים של אוכלוסיית המחקר ומציע כמה פרשנויות למיקום אוכלוסיית המחקר ביחס לזהויות היהודיות הרווחות בישראל.

7. פרק רביעי: ניתוח המרחב הקהילתי-ארגוני מבחינת זהות יהודית

הפרק הקודם ניתח את זהותם היהודית של משתתפי אוכלוסיית המחקר בהתאם למונחים המקובלים בספרות, אך אפיון אוכלוסיית המחקר אינו מתמצה בזהותם של הפרטים אלא כולל גם את אפיונו של המרחב המשותף הנוצר בהתכנסותם יחד. החשיבות של מאפייני המרחב המשותף בולטת בכל הקשור למיפוי החברתי של קבוצות וזהויות בישראל, הנעשה ברמת הקבוצה ולא ברמת הפרט. לאחר שהפרק השני התמקד בנורמות ובתרבות הארגונית המהוות בסיס להשפעות הזהויות שהוצגו בפרק הראשון, הפרק הנוכחי שב להתבונן ברמה הקהילתית-ארגונית. על בסיס ההמשגה של הפרק הקודם ומיפוי היבטי הזהות היהודית של המשתתפים, הפרק הנוכחי מנתח את הפעילות המשותפת באוכלוסיית המחקר מבחינת מאפייני זהות יהודית. חלקו הראשון של הפרק מתאר את המרחב הקהילתי-ארגוני תוך התמקדות בשלושה תחומים עיקריים: שבת, תפילות, כשרות. החלק השני מנתח עמדות של משתתפים ביחס למצב זה ומצביע על הקשיים של בעלי רגישויות שונות עמו. חלק מסעיפים אלה הם תיאוריים ונכתבים מתוך תצפית אתנוגרפית בגישת "התיאור הגדוש" (גירץ, 1990).

7.1 יחס להלכה

כל מרחב הכולל שומרי מצוות נדרש לעצב את יחסו להלכה, ומרחב שמנסה להכיל אוכלוסייה הטרוגנית ביחסה להלכה נדרש להכרעות הללו ולמורכבויות שהן נושאות בחובן (ראו אזולאי, 2010: 130-131 לגבי "התנועה הישראלית"; ברמן, 2011 לגבי בתי הספר המעורבים, וראו למשל עמ' 48). העמדה הכללית בארגון היא "שמירת הלכה במרחבים הציבוריים", ולצידה אני מצביע על נטייה שלא להגדיר קווים הלכתיים ברורים בחלק מהתחומים, אלא לתת מענה לצרכים העולים מהשטח.

7.1.1 שבת

בתוכניות הבסיס של המדרשה ('אלולי' ו'מבוע') המשתתפים עושים ביחד חלק מהשבתות. הקו המנחה מבחינה הלכתית בשבתות משותפות במדרשה הוא שמירת שבת כהלכתה במרחבים הציבוריים. לגבי הנעשה בחדרים, מעודדים את הלומדים לשוחח ביניהם ולמצוא את ההסדרים המתאימים לכל חדר מתוך שימת לב לרגישויות ולנוחות של המשתתפים השונים. הדברים נאמרים במסגרת שיחת הכנה לקראת השבת, והבחנתי כי בשיחות אלה נעשה שימוש בשתי אמירות הנראות כהפוכות: מחד גיסא נאמר כי המטרה היא ליצור שבת שבה "כולם מרגישים מארחים ואיש אינו מרגיש אורח"; מאידך גיסא נאמר שכולם יוצאים במידת-מה

מאזורי הנוחות שלהם, מהמוכר והרגיל. נראה שהצד השווה בשתיהן הוא הניסיון לייצר תחושה של הדדיות ושיתוף בשבת המשותפת.

צוות המדרשה מעיד כי פעמים רבות השבת המשותפת הראשונה בתוכנית מעוררת תגובות חריפות ורגשיות יותר מאשר הלימוד המשותף במהלך השבוע: בשבת כזו עשויים למשל חילונים להרגיש שהאווירה הופכת פתאום לדתית ומגבילה אותם וכן שפערי הרקע והשפה הופכים מוחשיים יותר, ודתיים עשויים להרגיש שאין מספיק שמירת הלכה או שהאווירה אינה "שבתית" דיה. החלק השני בפרק עוסק בין היתר בקשיים כאלה.¹¹⁷

כך נראה סדר שבת טיפוסי בתוכניות המדרשה: לפני זמן כניסת שבת מתכנסים לשירה ונגינה של שירים ישראליים (שלב המכונה לעתים "טרום-קבלת שבת", "קבלת שבת מוזיקלית" או "קבלת קבלת שבת"). לאחר הדלקת נרות הולכים לקיים קבלת שבת מול הנוף, כאשר קבלת השבת מתבצעת בלחני קרליבך ומובילה אותה לרוב "מובילת תפילה" מקרב המשתתפים, הבוחרת את הלחנים ומכתיבה את הקצב. בתום קבלת השבת נאמר דבר תורה הקשור לפרשת השבוע, מסבירים על המשך הערב, ומסיימים בדקה של התבוננות דוממת שאחריה חוזרים לשטח המדרשה. המעוניינים בתפילת ערבית מצטרפים לבית הכנסת של הישוב או מתפללים בחלל המחולק לשלוש עזרות (המחיצה פרוסה לאורך חצי אולם, באופן שיוצר שלוש עזרות – גברים ונשים המופרדים במחיצה בחצי הקדמי של החלל, ועזרה מעורבת בחצי האחורי – מודל המכונה בצפון אמריקה *tri-chitza*)¹¹⁸ ובהובלת שליח ציבור מקרב המשתתפים, כאשר במקביל לתפילה מתקיימת פעילות לימוד ושיחה בהובלת אחד/ת המשתתפים. מתכנסים לסעודת השבת (שלפניה מסבירים על נטילת ידיים, בשבת הראשונה, והמעוניינים קמים לנטול), ואחריה מתקיים "טיש" שתוכנו מעוצב על ידי הלומדים ולובש פעמים רבות אופי של פעילות חברתית. בשבת בבוקר נפגשים לקידוש לאחר סיום התפילה בבית הכנסת, ולרוב מתארחים לארוחת צהריים אצל משפחות מהישוב. במהלך שעות הבוקר או אחר הצהריים נערכים מעגלי לימוד וולונטריים בהובלת משתתפים, ומתכנסים יחד שוב לסעודה שלישית ושיחה עם אחד המרצים, שמסתיימת בטקס הבדלה (שגם הוא מלווה בהסבר בשבת הראשונה).

בפעילויות הבוגרים מקיימים קבלות שבת בתדירויות שונות בהתאם למיקום: בירושלים (שם כמות הבוגרים הגדולה ביותר) מתקיימות קבלות שבת מדי שבוע, ובבאר-שבע ובתל-אביב מעת לעת. סגנון קבלות השבת הללו דומה למה שתואר לגבי התוכניות.

¹¹⁷ על המורכבות והעניין שמעוררת השבת באוכלוסיית המחקר תעיד העובדה שלנושא זה הוקדש גיליון שלם בכתב העת "דעת פרת" (גיליון 13).

¹¹⁸ ה'לחם של "מחיצה" ו-*ti*, דהיינו שלוש.

7.1.2. תפילות

לויז תוכניות המדרשה אינו כולל בתוכו תפילות באמצע השבוע, והנוהגים להתפלל עושים זאת או בבית הכנסת של הישוב או ביחידות. כלל המשתתפים נפגשים עם התפילה בשבתות (כפי שתואר) וכן ביום הכיפורים וביום העצמאות, המהווים אירועים מרכזיים לבוגרי המדרשה. התפילות בשני המועדים הללו שומרות על המוטיבים שתוארו לגבי תפילות השבת: לחני קרליבך ואף שימוש יצירתי בלחנים נוספים (ביניהם "יש לי סיכוי להינצל", "התקווה", "ירושלים של זהב", "ערב של שושנים" ואחרים), מתן מקום למובילות תפילה בתוך הטווח המתאפשר מבחינה הלכתית וקיומם של מרחבים מופרדים ומעורבים מגדרית.

בתוכניות המדרשה, לפני המפגש המשותף הראשון עם תפילה (לפני השבת הראשונה) נערכת משבצת הכנה לקבלת שבת, שבה לומדים את הניגונים בליווי כלי נגינה. משבצת זו מאפשרת ליצור היכרות ראשונית עבור אלו שטרם נפגשו עם הטקסטים ועם הלחנים וגם ליהנות מהשימוש בכלי נגינה. גם בפעילות הבוגרים נעשית עבודת הכנה עם המשתתפים לקראת תפילות משותפות מרכזיות, כגון לפני תפילות ימי כיפור וימי העצמאות, וזאת על ידי גיבוש קבוצה של "מובילי תפילה" וכן שליחת הלחנים מראש למשתתפים.

כחלק מהמאמץ להנגיש את התכנים לאלו שאינם בעלי רקע מסורתי/דתי, סידורי התפילה כוללים הסברים על התפילה וסימונים במקומות שבהם נהוג לעמוד ולשבת. בהקשר להסברים אלה ולהנגשת התפילה ככלל עלו שיקולים מנוגדים כאשר ערכו בקהילת הבוגרים סידור תפילה, כפי שניתן לראות בדברי אופירה:

"אני משווה את זה לקבוצות שאני מדריכה, ששם חילונים מדליקים בפעם הראשונה נרות שבת, וזה: 'come let us show you how to do it, you're gonna feel...' [כלומר אומרים להם – ר.ב.]. גם [מה – ר.ב.] לעשות וגם מה אתה הולך להרגיש. הסידור.. לא רציתי להגיד 'כאן משתחוים' בתפילת עמידה, כי אז יותר מדי מצפים ממך לעשות את זה. ואני חושבת שמה שי' [בוגר – ר.ב.] אמר לגבי 'עומד/יושב' היה בזה אמת כי אז באמת גם מצפים, וזה לא נעים למי שלא רוצה. ומצד שני ע' [בוגרת – ר.ב.] מתה על זה."

בדבריה באים לידי ביטוי קולות שונים שעלו בקרב הצוות שערך את הסידור: ע', מרקע חילוני, אוהבת את ההנגשה הזו – אולי מסתייעת בה בעצמה, ואולי אוהבת שזה יכול לסייע לאחרים; לעומתה, י', יוצא בשאלה מרקע חרדי, מרגיש שזה יוצר ציפייה ודרישה מהאנשים לעמוד ב"כללי הטקס" ולכן מתנגד לכך.

הספרות המחקרית כבר הצביעה על האתגרים הקיימים במעבר מבית מדרש לבית תפילה (אזולאי ותבורי, תשס"ח; הייטנר, 2009; נאמן, 2011). לאתגרים המתוארים בעבודות הללו, המתייחסות למרחב החילוני, נוספים כאן האתגרים של אוכלוסיה הטרוגנית, כפי שמציין ראש המדרשה:

"המעבר מקהילה לומדת לקהילה שגם מתפללת הוא מעבר מאתגר. ההטרוגניות והשונויות שבין האנשים ש'על הרצף', שבתוכם דתיים חילוניים, לא מאיימת על האקלים האינטלקטואלי [בו] מתרחש הלמדנות. הטרוגניות מעשירה את הלמדנות ולא מאיימת עליה. אך כשהיא מגיעה לתפילה,

זה אחרת. ההטרוגניות מאיימת על היכולת להתפלל ביחד. וכאן האתגר הגדול של הקהילה שלנו, להצליח לא רק ללמוד ביחד כקהילה הטרוגנית, אלא גם להתפלל ביחד.¹¹⁹

גודמן מצביע על הרגישויות המנוגדות של משתתפים שונים ומנסח את הצעת המענה להן:

"בשלט הבלתי נראה שמעל בית [ה]מדרש שלנו ומעל בתי הכנסת שלנו כתוב: כולם מוזמנים, לא כאורחים אלא כשותפים. וכאן, תחת השלט הבלתי נראה הזה, פורצות כל הרגישויות. כשדתי נכנס לבית כנסת ורואה שאין מחיצה הוא מרגיש שזה לא שלו. שהוא אורח. באותה מידה, כשחילוני נכנס ורואה תפאורה מחיצתית מידי, הוא גם מרגיש שהוא הגיע לבית כנסת האורתודוקסי הרגיל, כזה שמשדר לו שהמרחב שייך למישהו אחר. שהוא אורח. השאיפה שלנו היא ליצור תפאורה, נורמות ודפוסי התנהגות שיוצרים ביחד אקלים שבו כולם מרגישים שהם המארחים. כמובן שהמילה 'כולם' היא נאיבית. הכוונה היא לקהל של המדרשה – המיינסטרים הישראלי החדש. זאת הרגישות שלנו. היא לא רגישות להלכה והיא גם לא רגישות לשוויון. היא רגישות לעקרון אחר – חיים יהודיים משותפים." (שם)

גודמן מבקש להסיט את המוקד מאג'נדה הלכתית או שוויונית אל אג'נדה של חתירה ליצירת מרחב משותף ונוח. עוד הוא מביע כאן מודעות לכך שהמילה "כולם" (כגון באמירה "כולם מוזמנים") היא נאיבית, ובפועל כן ניתן לזהות את נתח האוכלוסיה שאליו פונה המדרשה – והחלק השלישי של פרק זה עוסק בכך בהרחבה.

7.1.3. כשרות

מטבחי המדרשה שומרים על כשרות, מופרדים ומסומנים בשרי / חלבי / פרווה. מכיוון שהלומדים עצמם מפעילים את המטבח ומכינים חלק מהארוחות, מועברת לכולם הדרכה בסיסית והנחיות כתובות כיצד לשמור על מספר כללי כשרות באוכל (כגון לגבי השריית חסה, כרובית וכדומה, ברירת אורז ויתר קטניות, בדיקת ביצים, ניפוי קמח וכדומה). בדומה לתחומים ההלכתיים האחרים, במידה שמתעוררות שאלות הן מופנות אל הרב דני סגל.

7.1.4. בין מדיניות הלכתית ברורה ואחידה לבין "הלכה מקומית" ועמימות

לצד הקווים המנחים העקרוניים קיים בארגון מוטיב, בכוח אם לא בפועל, של אֶפְשׁוֹר הכרעות מקומיות בהתאם לתנאים. בשיחה עם מובילי "בתי פרת" (מסגרות הבוגרים) בנושא התמודדות עם סוגיות הלכתיות בשנת תשע"ד הגדיר גודמן כי כל אחד מראשי בית פרת הוא "מרא דאתרא" (=הסמכות המקומית). בשיחה אחרת עם בוגרים בנושא סוגיות הלכתיות טען סגל בזכות ההלכה המקומית והזכיר את הביקורות שנמתחו בעולם ההלכתי על ניסיונות ל"האחדה הלכתית" בתקופות קודמות. להמחשה טען שהמושגים "כבוד הציבור"

¹¹⁹ התכתבות פנימית שהועברה אליי לצורך המחקר בנובמבר 2015. הטקסט ככל הנראה נכתב כשנה קודם לכן.

"החברים והסביבה הקרובה של קהל הבוגרים", ומתייחס גם ל"קהלים נוספים" המורכבים מ"אנשים רבים ששמעו על המדרשה מכיוונים שונים, או עוברי אורח אקראיים" (עין פרת בוגרים, תשע"ג-ב: 12).

החלק הבא דן בקשיים המגוונים של משתתפים שונים עם המצב הדו-ערכי המתואר.

7.2. עמדות באוכלוסיית המחקר ביחס לסוגיות הללו

רוב הדיונים בקרב אוכלוסיית המחקר בשאלות הקשורות להלכה מתמקדים בניסיון למצוא את האיזון הנכון לה בין קודקודי המשולש: שומרי הלכה—נשים (שומרות הלכה ושאינן)—חילונים. אלו סוגיות-מפתח שהתשובות השונות להן מכתובות במידה רבה את חלוקת מפת הזהויות היהודיות, ועל כן היכרות עם היחס אליהן באוכלוסיית המחקר חשובה להבנת המיקום הזהותי שלה ביחס לקבוצות המוכרות. בנוסף, הבנת המצב הקיים והקשיים שהוא מציב לכל אחת מהקבוצות המרכיבות אותו גם מהווה צעד חשוב בניית גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר, המוגדרים בין היתר לפי המוכנות להתגמשות בסוגיות אלו.

7.2.1. מקום הנשים והדיון סביבו

ניכר שקיימים בצוות המדרשה קולות החותרים להגדלת המקום הנשי בכל היבטי הפעילות, והארגון מתנהל במתח שבין קולות אלה לבין הרצון לאפשר לשומרי הלכה אורתודוקסיים להשתתף בפעילויות. כפי שצוין, הנוהג במדרשה הוא שאת קבלת השבת מובילה "מובילת תפילה", ואת תפילת הערבית מוביל חזן. חלל התפילה מחולק לשלוש עזרות – גברים, נשים ומעורב. קביעת המניין בתפילות מוגדרת על פי הגברים בלבד. ירון, המזדהה כקונסרבטיבי, תיאר לפיכך את המקום כ"חצי-שוויוני", מכיוון שנשים עדיין לא נספרות בו למניין ואינן יכולות להיות שליחות ציבור בתפילה.

דוגמה לתחום שבו חלה התקדמות בתפקיד הנשים היא תפילות יום הכיפורים, שאותן הארגון מקיים בשני מוקדים – באלון (למשתתפי תוכנית 'אלול') ובירושלים (לבוגרים). בעקבות דיונים פנימיים בארגון, בשנים תשע"ה ותשע"ו קיימו באלון תפילת מנחה כפולה של יום כיפור, כאשר באחת מהן גבר קורא בתורה ובאחת אישה (קריאה של ספר יונה); בירושלים גם נהגו כך בשנת תשע"ה, ובשנת תשע"ו היתה שם מנחה אחת בלבד, ובה קראה אישה.

בגזרה אחרת, זו של קבלות השבת, הוחלט לדבוק בסטטוס קוו: באחד הדיונים אודות ההלכה סיפרה אשת צוות כי בתשע"ג הובילה צוות מתנדבים שהפעיל את קבלות השבת, ושבזו היה רוב שביקש שנשים יובילו תפילת ערבית. ההחלטה בסופו של דבר היתה שלא לחרוג ממנהג הארגון ולא לאפשר זאת, אך התהליך היה מורכב לנוכח הדינמיקה המשתפת את המתנדבים בהחלטות. אשת הצוות ציינה שחששו ששינוי

כזה ידיר קהל גדול של בוגרים, ומנגד טענה שהארגון כבר עשה צעדים בכיוון זה, ומכאן שנשאלת השאלה למה דווקא כאן לשים את הקו, ומי מגדיר זאת.¹²³ לשאלה זו לא ניתנה באותו דיון תשובה, והדבר קשור בעיניי באותו מנגנון "רך" של התעצבות הנורמות מתוך שיחה מתמשכת ולא מתוך דיון ממוקד המוביל להכרעה ברורה.

סוגיית מקום הנשים רחבה יותר כמובן משאלת התפילות, ונוגעת גם לעצם השתתפותן כתלמידות וכמרצות. בדיונים לגבי טווח הדתיות של המשתתפים הפוטנציאליים עלתה השאלה (שאותה הבנתי כרטורית) אם המדרשה תהיה מוכנה לשקול קוד לבוש ללומדות ולמרצות על מנת להרחיב את מגוון הדתיים, וכך גם לגבי שעות נפרדות לפעילות הגופנית, רחצה נפרדת במעיינות בזמן טיולים וכדומה. התחושה היתה שאין כוונה בארגון להגביל את המקום הנשי לשם כך, אף לנוכח ההבנה שמדובר במובן חשוב בבחירה בפלח אחד של קהל היעד על פני פלח אחר.¹²⁴

בכל אלה ניכר המתח הנובע מהרצון להיות קשובים לשתי הרגישויות הללו. על פניו נראה שאין מנוס מ"משחק סכום אפס" ביניהן, אף שהשיח בארגון מנסה להימנע מראייה כזו, כפי שראינו בדבריו של גודמן על החלפת השיח של אגנדה הלכתית/שוויונית בחתירה ליצירת מרחב משותף. הניסיון להתחמק מראייה דיכוטומית של "משחק סכום אפס" אופייני מאוד לאוכלוסיית המחקר, ובכל זאת, לא ברור אם מצליחים או יצליחו ליצור פתרון שאכן יממש שאיפה זו. החיפוש אחר פתרון שכזה מלווה בהתמודדות שוב עם הטענה ש"זה לא כאן ולא שם" (וראו לעיל, 4.2.1.2).

הזווית המגדרית מצדיקה בחינה מקיפה בפני עצמה, כולל שאלת מקום הנשים בתפקידי ניהול, הדרכה והוראה וכיוצא באלה. מכיוון שאין זו פרספקטיבת המחקר הנוכחי, אני מגביל את הנגיעה בכך כאן רק לזווית ההלכתית ולשאלות הרלוונטיות למחקר זה.¹²⁵

7.2.2. הנורמות ההלכתיות וקשיים של משתתפים דתיים איתן

על הקשיים שחווים משתתפים דתיים עם הנורמות ההלכתיות בארגון למדתי הן משיחות עם אינפורמנטים והן מדיונים וקבוצות מיקוד שעורך הארגון עצמו בנושא זה. ככלל ניתן להצביע על כמה קשיים רווחים: ראשית, עצם השהייה במסגרת מעורבת מגדרית מאתגרת לחלקם; שנית, בתוכניות לא מוגדר זמן משותף בלוי"ז לתפילה במניין, ובעוד שבאלון ניתן להשתתף בתפילה בבית הכנסת של הישוב, לא בכל הקמפוסים של תוכנית 'אלול' קיימת האפשרות הזו; שלישית, קיומן של "מובילות תפילה" בקבלות שבת רחוק ממה

¹²³ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

¹²⁴ דיון בצוות המדרשה על קהלי יעד, 28.5.15.

¹²⁵ עסקתי בנייתו מגדרי של הארגון בשנת 2010 בהנחיית ד"ר תמר זילבר במסגרת הקורס "תיאוריה פמיניסטית והארגון הממוגדר". רגב בן דוד (2010), "הגודל לא קובע!": ניתוח השוואתי של מסגרות מנקודת מבט ארגונית-מגדרית". לא פורסם.

שמכירים רוב המשתתפים הדתיים, ומאתגר אותם אף אם זה קביל הלכתית;¹²⁶ רביעית, יש החוששים לרף הכשרות כפועל יוצא מכך שחלק מהמשתתפים אינם רגילים במטבח כשר ולפיכך יתכן שאינם מקפידים די הצורך, ולו מחוסר מודעות;¹²⁷ חמישית, גם בהינתן התנאים הבסיסיים לשמירה על אורח חיים הלכתי, חלקם חשים ש"רוח הדברים" בארגון ביחס להלכה אינה מקפידה מספיק. כפי שניתן לראות, חלק מהאתגרים אינם קשורים לסוגיות הלכתיות כשלעצמן אלא להרגלים ולמנהגים, היבטים שאליהם התייחסו בחלק מהדיונים כקשורים "לבטן" או "לבית אבא". סגל אף ציין בפניי כי פעמים רבות אלו מרכיבים משמעותיים יותר.

בהתייחס לתנאים הבסיסיים טענה הבוגרת טליה שהרגישה כי "המסגרת לא היתה לגמרי מתאימה למי שבאמת רצה לשמור על אורח החיים המאוד אורתודוקסי. ואני חושבת שזה לא צריך להיות סותר: אני חושבת שמי שמעוניין לשמור לגמרי כן צריך להרגיש בנוח".¹²⁸ דוגמה לקושי החמישי ניתן למצוא בדברי עופרה, כאשר היא משיבה כך לשאלתי אם היא חשה שהמקום לא מאפשר להביא לידי ביטוי זהות מסוימת:

"לא יודעת אם המקום ממש לא מאפשר.. קיבלתי איזושהי תחושה שכן יש איזה קו מנחה מסוים. כן יש איזושהו כיוון יותר.. קצת קשה להגדיר.. [...] מעין קול שמוריד את המקום של ההלכה בתוך היהדות, ומכניס אותה יותר לקטגוריה תרבותית-חברתית. קצת ממסמס את החשיבות של קיום מצוות, שאולי החזיקה אותנו כמה אלפי שנים טובות. כאילו, 'מה זה חשוב כשיש את המהות?' זה קצת מתפספס לפעמים לדעתי. אני כן רואה בזה עדיין עניין."¹²⁹

כחלק מהמתח הפנימי בין הרגישויות השונות, אנשי הארגון שוקלים אל מול ההקפדה ההלכתית את המחיר שישולם עבורה. כך, בדיון פנימי בצוות טען מני כי הפערים מול קבוצות דתיות מסוימות גדולים מדי מראש ועל כן יש לוותר על השאיפה להביא אותן למדרשה: לטענתו, הפערים מולן אינם רק בממד האמוני-השקפתי (וראו הסעיף הבא) ואף לא רק בתנאים הלכתיים בסיסיים, אלא גם בהתנגדותן ללימוד תורה לנשים, ביחסן המדיר לקהילה הלהט"בית ועוד.¹³⁰ עלמה הוסיפה שגם אם רב חרד"לי מסוים יתחיל ללמד במדרשה, יש פלח ציבור שלא יגיע בהינתן מקום הנשים הקיים בתפילה. הרושם היה כאמור שאין כוונה בצוות לפגוע בנשים / חילונים / להט"בים וכדומה על מנת להגיע לקהל דתי מקפיד יותר.

7.2.2.1 התנגדויות לעמימות ולריבוי

הצבעתי על הנטייה בארגון שלא להגדיר קווים ברורים ועל המגמה לאפשר "הכרעה מקומית". שתי התנגדויות עיקריות עולות בהתייחס לכך, ושתיהן הונכחו בדיון שעסק ביחס של הארגון להלכה. ראשית, היו שהביעו צורך בהגדרה ברורה, כפי שמציינת טליה:

¹²⁶ דיון בצוות המדרשה על קהלי יעד, 28.5.15.

¹²⁷ דצמבר 2015.

¹²⁸ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

¹²⁹ זאת בהקשר לעובדה שהיא אינה שומרת נגיעה במסגרת פעילויות המדרשה, וראו בפרק הראשון לעיל (4.2.1.4).

¹³⁰ דיון בצוות המדרשה על קהלי יעד, 28.5.15.

"יכול להיות שכשדברים יהיו יותר ברורים אז אתה יכול גם לא להס[כים]... כאילו, העמימות הזאת סביב זה יוצרת עוד איזה בלבול ומעין תחושת חוסר נוחות. אני חושבת שזה משהו שהיה מאוד מורגש אצלי."¹³¹

את ההסבר לצורך זה מספקת בצורה בהירה הבוגרת לירון :

"אני חושבת בסוף שחייבת להיות דעה אחת שמובילה אותנו, שכולנו נדע מהי, ממש כמו שהרב דני אמר, בין אם זה אומר שאנחנו מפספסים אנשים בדרך, אז עדיף שנפספס אותם [...]. אני שש שנים במדרשה, והשנה הפסקתי לבוא לתפילה בבית פרת. אני חושבת שצריך להיות משהו ממש מוגדר, כולל סידור. מסודר, ואולי אפילו... לא נוכל להשתמש במילים האלה החוצה אבל... לא פלורליסטי. משהו שיש לו הגדרות. ההגדרות האלה לא חייבות להיות אורתודוקסיות בכלל, אבל הן צריכות להיות הגדרות. זה ממש, מבחינתי, זה חד-משמעי. זה צריך להיות הגדרות ברורות, מסודרות. ושגם נעביר אותן הלאה. ואז כשמישהו בא, אז הוא גם יידע למה הוא בא. אנשים שבאים מחוץ לעין פרת... בתוך עין פרת זה מאוד קל להסביר את זה. אבל אנשים שבאים מחוץ לעין פרת אני חושבת שזה ממש בעייתי. כי הם באים, הם רואים תפילה, הם לא מבינים מה קורה שם. מה שהם רואים באותה שבת זה מה שהם ראו, וזה גם מה שהם יחשבו שזה ככה תמיד. אולי זה בסדר לנו, אני לא יודעת. אבל מה שאני שומעת מאנשים מסביבי שהם מאוד מבקרים את האופן שבו זה ככה. כי אין משהו אחד, כל פעם תפילה אחרת. [...] אני חושבת שצריך להיות קו כללי, אבל אז להתאים את זה. אני גם חושבת אגב, ואולי חריג מכל המקרים האחרים, אני חושבת שצריכה להיות דמות שמובילה את זה. הרב דני אולי, במקרה הזה, אבל אני ממש חושבת שצריך להיות איש רוח שמוביל את זה."¹³²

חשש אחר הועלה על ידי איש הצוות מני, שטען שמנהגים מקומיים עלולים להוביל למצב שבו הוא לא יכול להתפלל באחד מבתי הפרת או לאכול שם.¹³³ סגל אמנם השיב על כך שלדעתו המצב הזה עוד רחוק, אך מעמדת החוקר נראה לי שזו שאלה רלוונטית, וגם אם הארגון עוד לא נדרש להתמודד עמה כיום על פני השטח, נראה שלא יהיה לו מנוס מכך בעתיד.

7.2.3. קשיים השקפתיים של דתיים עם השיח במדרשה

בנפרד מסוגיות של נורמות הלכתיות, ניתן להצביע על שלושה סוגי קשיים של משתתפים דתיים הנוגעים למישור ההשקפה והתפיסות. רובם נסובים סביב הנטייה במדרשה לבחון מחדש אמיתות וסביב היעדר נקודת מוצא אמונית בגישה לטקסטים יהודיים.

7.2.3.1 ביקורת הגישה המחקרית/ביקורתית כלפי המקורות

קושי ראשון קשור בתחושתם של משתתפים שכתבי הקודש היהודיים עומדים באותה שורה עם טקסטים ספרותיים ואחרים, שהיחס אליהם הוא תרבותי ולא מחייב, ושמצד המרצים בולטת גישה מחקרית / ביקורתית ולא אמונה ב"תורה משמיים".¹³⁴ תיאורו של יוני ממחיש את הפער בגישה כלפי הכתבים :

¹³¹ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

¹³² שם. בתגובה לדברים הללו השיבה ליטל, אשת צוות לשעבר, כי היא ממש לא מסכימה שצריכה להיות הגדרה אחת אחידה. מעניין לציין שלירון ניסתה בעקבות כך לטעון שעמדותיהן לא כל כך רחוקות ושהן רק משתמשות בשפה שונה, אך ליטל דחתה זאת והדגישה שהן אכן חלוקות באופן עקרוני.

¹³³ שם.

¹³⁴ דיון בצוות המדרשה על קהלי יעד, 28.5.15.

"למדנו במדרשה שמואל א', דוד המלך. ואני זוכר שכן, זה הפריע לי. ממש צרם לי שניתחו אותנו כאילו הוא אחד.. כאילו דוד המלך הוא בנאדם כמו כלנו. אני זוכר שאחרי זה דיברתי.. אמרתי שלדעתי דוד המלך הוא לא איש רגיל. האדם שכתב את ספר תהילים, או לפחות חלק ממנו. זאת אומרת, לא נראה לי שצריך לשפוט אותו בכלים הרגילים שלנו. אני יודע שהביקורת הנגדית היא שזה חוסר איזון ב.. שאנחנו יותר מדי 'נוגעים בדבר'.. אתה יותר מדי מוטה לטובתו, ואז יש את האמרה הזו, ש'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה'.¹³⁵ אבל גם הצד השני הוא בעייתי מבחינתי. [...] אם אני ניגש ביראת כבוד לטקסטים האלה – או שאני אומר 'אוקיי, בוא נראה מה אני עושה מהם'. אני חושב שזאת הנקודה בעיקר שמבדילה בין עין פרת למקומות שבאתי מהם. בכל המקומות שלמדתי תמיד הגישה היתה מאוד ביטול.. באיזשהו מקום זה גם הפריע לי קצת, כמובן. אבל גם הקיצוניות השנייה.. [צוחק – ר.ב.] לא יודע."

יוני מצפה להתייחסות לכתבי הקודש בצורה שאינה כיחס לטקסטים אחרים (ראו גם יאיר ואח', 2006: 15; ינאי וליפשיץ-אורון, תשס"ג: 173; שרמר, תשס"ב). הוא נרתע אמנם גם מגישת הביטול העצמי כלפי הטקסט, שחוה במסגרות הלימוד השיבתיות הקודמות שלו, אך מחפש דרך-אמצע. כך הוא מבקר גם את הבחירה ב"גמרא הזויה", כדבריו, כסוגיה הראשונה שאותה למדו. כוונתו לכך שזו לא היתה מהסוגיות שנוטות להתחבב מיד על קוראיהן אלא כזו שמעוררת תהיות וביקורת כלפי חז"ל:

"אוקיי, צריך להתמודד עם האמירות האלה בגמרא, הן מוזרות גם לי. אבל זה מה שאתה מביא.. זה דף גמרא ראשון שחבר'ה נפגשים איתו?! אני זוכר שזה נורא עיצבן אותי. זה כאילו ניסו להביא דווקא את הגישה היותר שיפוטית כלפי יהדות. עכשיו, לי יותר קל להתמודד עם זה כי באתי משם. אבל חבר'ה שלא מכירים את זה בכלל, אז ככה הם תופסים את זה."

להתרשמותי, בטקסטים שאותם פוגשים הלומדים בראשית התוכנית ניתן להבחין בשני סוגים: כאלה שמטרתם לחבב את הכתבים על מי שפוגש בהם לראשונה, וכאלה שהם פחות סמכותניים ואכן מעוררים ביקורת, וזאת אולי על מנת לאפשר ללומדים החילוניים לגשת לטקסט ללא "מעטה החסינות" שלו. גם הבחירה בטקסטים מהסוג הראשון אינה חסינה מביקורת – למשל על כך שהיא מציגה מראית-עין של יהדות יפה תוך התעלמות מהיבטים בעייתיים – אך זו ביקורת מכיוון אחר כמובן.¹³⁶ לגבי הסוג השני, נוכחתי במספרים מקרים שבהם הביעו מרצים – כולל בעלי חזות דתית מובהקת – עמדות שנראו כמעודדות קריאה ביקורתית לגבי חז"ל, הרמב"ם ודמויות סמכות תורניות נוספות. משיחות עמם התרשמתי שלתחושת חלקם, נקודת הפתיחה של רבים מהמשתתפים – מרקע דתי וחילוני כאחד – היא ייחוס סמכות רבה לאותן דמויות, שאינן מאפשרות למשל את סוג הדיון הפתוח שמאפיין את השיח התלמודי עצמו – כלומר אינה הולמת את הריבוי המובנה במסורת היהודית.¹³⁷ ניתן לבקר גישה זו, בעיקר אם היא "דווקאית", וכאמור היא מקוממת לעתים משתתפים המגיעים מסביבות למדניות שמרניות יותר. להתרשמותי, ברוב המוחלט של המקרים אין מדובר בפרובוקציות אלא בקריאה פתוחה של המקורות, אם כי במקרים ספורים חשתי גם אחרת.

¹³⁵ תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף נו, ע"א.

¹³⁶ ביקורת מעין זו עלתה בדברי משתתפת בערב פעילות בקהילת הבוגרים, 23.11.14: "אתה לא יכול להביא רק את הדברים ה... [...] מציירים פה איזו תמונה.. שוב, אני מאוד מתחברת לזה באופן ספונטני, אבל.. זה מצייר תמונה של יהדות יפה כזאת, ו-ואללה, היהדות היא קשה; היהדות דורשת". ראו גם ינאי וליפשיץ-אורון, תשס"ג: 173 לביקורת דומה על מסגרת אחרת.

¹³⁷ תצפיות ושיחות אלה התקיימו במהלך החודשים דצמבר 2015 – פברואר 2016.

7.2.3.2. ביקורת הדחיפה לבחינה וספקנות מתמדת

את הנקודה הקודמת ניתן להרחיב, ומדבריהם של כמה משתתפים עולה תחושתם כי במרחב המדרשה רווחת גישה ספקנית המעוררת בחינה מחדש של אמיתות, אמונות והנחות. מחלקם עולה כי הדחיפה הזו אינה תמיד מה שהם מחפשים (וראו גם לעיל, 4.2.1.5). המשתתפת נועה מביעה שאיפה שצאצאיה יקבלו אותה מעטפת אמונית שהיא קיבלה, וטוענת שאינה בטוחה שמעטפת זו יכולה להתקיים בעולם שבו הספק תמיד קיים. היא מתוודה שאינה מחפשת רק לאתגר את תפיסותיה, אלא מחפשת לנוח.¹³⁸ משתתפת אחרת מנסחת באופן ציורי את הצורך במנוחה מתנועת הערער:

”נכון שיש משהו מסוכן בלא לשאול שאלות, אבל יש גם את המקום הזה.. **אי אפשר שכולם כל הזמן יהיו עם לבה בוערת מתחת לרגליים**. יש משהו בנחת, יש משהו בזרימת החיים שהוא טוב, שהוא לאו דווקא שקיעה או.. ושם קשה לי עם זה.”¹³⁹

כפי שצוין בפרק הראשון, קושי משמעותי שאותו מתארים חלק מהמשתתפים הוא שלא תמיד ניתן תחליף לעמדות שעורערו, או תשובות לשאלות שנפתחו. שירן ולירון משתמשות בהקשר זה בדימוי של לוח שנמחק ללא שניתן תחליף.¹⁴⁰ עופרה מסכמת:

”כשאני מדברת עם חברות על המדרשה יש לי הרבה דברים מקסימים להגיד. לא יודעת אם אני יכולה להמליץ לכל אחת מהן שזה מה שהיא מחפשת. כי זה מאוד אינדיבידואלי. ולא בטוחה שכולן רוצות להיכנס לזה. **יש נושאים שלא בא להן אולי לפתוח**. יש שאלות שהן יותר מעצבנות לפעמים באמת. יש דברים שלא נהייתי לשמוע, בתוך המדרשה, בתוך המסגרת.”

הדברים הללו מבטאים ביקורת חשובה, במיוחד בכל האמור לשאלת ”הצעד השני” – המענה שניתן לאחר שנפתחות השאלות. גם אם ניתן להניח שהביקורת על עצם הדחיפה לספקנות מצטמצמת ככל שהמשתתפים מכירים יותר מראש את המסגרת שאליה הם בוחרים להצטרף, הרי שהביקורת על היעדר מתן תחליף לעמדות שעורערו נותרת בעינה, והיא משמעותית כאמור. ניתן לשער שהקושי נחוה בצורה שונה בתוכנית בת חודש לעומת תוכנית בת ארבעה חודשים, שבה יש יותר זמן לבירור במסגרת התוכנית עצמה, ואולי גם המסגרת של קהילת הבוגרים מהווה מעטפת מסוימת להמשך תהליך זה (וראו לעיל, 5.1.5). אך מכל מקום, התחושות הללו ראוי שתשמענה ושתיקחנה בחשבון מבחינת תפיסות חינוכיות וארגוניות לגבי אחריות הארגון ומוביליו על התהליך שאותו עוברים המשתתפים.

7.2.3.3. ביקורת היעדר הרוחניות

במשוב הסיום כתב אחד המשתתפים: ”דבר שהרגשתי שהיה חסר זה לימוד 'לנשמה' בתחום הדתי”. אכן, טענה שחזרה בכמה מקרים היא שחסר שיח רוחני-אמוני-דתי, שאלוהים נעדר מהשיח, אפילו אצל המרצים

¹³⁸ תוכנית 'אלול', 23.9.14. ראו גם טענתה לגבי טלטול השקפותיה, בסעיף "הטרונגניות לכתחילה" בפרק הראשון.

¹³⁹ דיון בקהילת הבוגרים, 23.11.14. כדוגמה לקריאה לתנועת הערעור ראו את מאמרו של נבו (תשע"ג-ג) בכתב העת של בוגרי המדרשה.

¹⁴⁰ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15. ראו בסעיף "ערעור השקפות" בפרק הראשון.

הדתיים. נועה חשה שזה מקום מאוד לא דתי, ולראיה שרק בשלב מאוחר בתוכנית הגיע מרצה שאמר "יש אלוהים". היה לה קשה עם התחושה שהדת "מתקפלת" לתוך האמונה ואין איך להסביר אותה, ובשיחה עם מי שאינו דתי "מעלימים" את אלוהים.¹⁴¹ בדומה, ניתן לזהות גישה אנטי-פרגמטיסטית בולטת לגבי הדת בתגובתה של המשתתפת אלינור לטקסט של ראש המדרשה אודות האופן שבו המסורת יכולה לסייע בהתמודדות עם אתגרי העולם המודרני. אלינור מבקרת את מה שהיא מבינה כגישה תועלתנית כלפי המורשת (והשוו את דבריה לביטויים הפרגמטיסטיים שהובאו בפרק השלישי):

"מרגישה שגם הדיבור על דת ודתיות הוא דיבור ברמה שגם מוציא לגמרי את אלוהים מהתמונה, את האמונה, את המושג של עבודת ה', של מסירות נפש, שהוא מושג מאוד חזק לפחות בתור אדם דתי, ושם את זה במקום של 'מה הרווחים שלי מהדת'. זאת אומרת, בדיבור פה, השיח הוא שיח מאוד.. זה סוג של קפיטליסטי: אני רוצה את הדת בגלל הרווחים שלי ממנה, וזאת הסיבה שאני לא רוצה לעזוב אותה, וגם השיח של החילוני – אני רוצה בגלל שיש לי פה מה להרוויח. זה לא מושג של מערכת יחסים, נקרא לזה, שאני מתמסר אליה, אלא אני רוצה לקחת את המתנות שהדת יכולה לספק לי."¹⁴²

להתרשמותי, התחושות הללו נובעות משילוב של שני מאפיינים של הארגון: הראשון הוא אופיו הלמדני-אינטלקטואלי ("ליטאים" ולא "חסידים"), הקשור גם בזהות מוביליו ומתבטא בכך שהלוי? עוסק רובו ככולו בלימוד עיוני וכמעט שלא בחוויה, במוזיקה וכדומה; השני הוא הגישה המחקרית/ביקורתית שתוארה לעיל. היא כשלעצמה עשויה לנבוע הן ממזג דתי מסוים (המאפיין דתיות אקדמית, ומאפיין רבים מהמשתתפים הדתיים המשתייכים לאוכלוסיית המחקר ולא למסגרות דתיות מובהקות יותר) והן מהרצון לאפשר לימוד משותף עם בעלי השקפה לא-אמונית.

לנוכח תחושת החוסר הזה בשיח רוחני הקדיש הארגון בשנת תשע"ו תוכנית ייעודית במסגרת פעילות הבוגרים לשיח הרוחניות והתפילה ("כנפי רוח"). כחלק מהתוכנית, נערך במשך שבועיים דיון וירטואלי בשאלת שיח הרוחניות, הדתיות והאלוהות במדרשה, ובסופו התקיים ערב פעילות מרובה-משתתפים שכלל מעגלי דיון בשאלות אלה. בדיונים עלו מגוון גישות לרוחניות, ונראה שכיוון זה נותן מענה לפחות לחלק מ"מבקשי הרוחניות". אחד המבחינים יהיה אם הארגון יצליח לשלב היבטים אלה גם בתוך תוכניותיו הרגילות ולתת ביטוי לקול זה באוכלוסיית המחקר.

7.2.4. מקום החילונים וקשיים של חילונים

שאלת מקומם של החילונים בתוך ההווי שחלקו דתי-הלכתי צפה ועולה מעת לעת, במיוחד בכל הקשור לתפילות ולהתנהלות סביב שבת וכשרות. בדיון שעסק בקווים ההלכתיים של המדרשה טענו שני בוגרים

¹⁴¹ שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14.

¹⁴² דיון בקהילת הבוגרים, 23.11.14.

חילונים שהשאלות ההלכתיות כלל אינן נוגעות להם, ושמבחינתם המדרשה היא בעיקר הלימוד.¹⁴³ בניגוד לשוויון הנפש הזה, בוגרים אחרים מבטאים רגישות גוברת ככל שהם סבורים שהפעילות "הדתית" מרכזית במהות הארגון, אם הם מרגישים שאין להם בה חלק. בפעילות הריטואלית חילונים מוזמנים להשתתף גם בתפקידי הובלה, אך עדיין נדיר יחסית שהם משמשים כשליחי ציבור, קוראים בתורה וכדומה.

7.2.4.1 "התחשבות הלכתית": שבת וכשרות

ההתנהלות בימים כתיקונם מעידה על נכונות גבוהה של המשתתפים החילוניים לעשות את ההתאמות הנדרשות על מנת להשתתף במסגרת עם שומרי הלכה. עם זאת, כמה דוגמאות מייצגות ממחישות קשיים שעשויים להתעורר לנוכח הציפייה מהם להתפשר.

דוגמה ראשונה קשורה לכשרות: בליל לימוד ארוך באחת מקהילות הבוגרים, כמה בוגרים הכינו מראש את האוכל לפעילות. הדברים שהביאו היו חלביים או בחזקת חלבי, אך אחת המשתתפות החילוניות לא היתה מודעת לכך והביאה מרק בשרי. מארגני הפעילות החליטו להציב את סיר המרק שלה במטבח, בנפרד מיתר האוכל, וזאת על מנת לאפשר למי שמעוניין לאכול ממנו, אך גם לא להטעות את מי שמעוניין לשמור על הפרדה. המשתתפת נפגעה מאוד מכך שהמרק שעליו עמלה "הודר" ונדחק לקרן זווית, ומיאנה לקבל את הסברי המארגנים. היא יצאה מהערב בתחושה שהעוול שנעשה לה עלה על הנזק שהיה נגרם לשומרי הכשרות מהצבת הסירים באותו החדר, ובתחושה שהמרחב לא הכיל אותה ולא קיבל אותה כמו שהיא.¹⁴⁴

דוגמאות נוספות קשורות לרגישות סביב שבת: משתתפת חילונית בתוכנית 'אלול' תשע"ד התנדדה בערסל באחת השבתות במקום המנוחה המשותף וציירה, ונסערה מאוד כאשר התבקשה לחדול מכך. היא התקשתה להבין מדוע מה שהיא עושה עם עצמה, מבלי להשמיע מוזיקה או להשפיע על סביבתה, עשוי להפריע למישהו. אותו אירוע התניע אצל המשתתפת תהליך של בירור עמדתה ביחס לכותרת "חילוניות", שבמהלכו גם הנחתה שיחה בנושא זה עם יתר המשתתפים. באופן מעניין, הקיץ שאחריו זימן דוגמה הפוכה: בזמן שיחת הכנה ללומדים לקראת השבת הראשונה שלהם ביחד, טענה אחת הלומדות שההנחיה לשמור שבת בפרהסיה יוצרת מרחב שאינו באמת פלורליסטי, מכיוון שאינו מכיל את "השבת שלה" כמי שאינה שומרת שבת כהלכתה. מובילת התוכנית השיבה לה שאכן, הקווים המנחים לשבת אינם יוצרים מרחב פלורליסטי במובן של מרחב המכיל בצורה שווה את אורחות החיים של כולם, אלא נועדו ליצור מרחב שבו כולם יוכלו להיות בשבת ביחד, כאשר כל צד יוצא במידת-מה מאזור הנוחות שלו ומהמוכר לו – גם אם לא בהכרח באופן סימטרי. אותה משתתפת ציינה בפניי לאחר מכן שתשובה זו סיפקה אותה, ולהבנתי, על אף שעדיין נמנע ממנה לנהוג בצורות מסוימות, היא התרצתה מעצם כך שהמסגרת אינה מתעלמת מההגבלות על הפרט,

¹⁴³ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

¹⁴⁴ מרץ 2014.

ונראה שקיבלה את הרצון ליצור מרחב משותף והיתה נכונה למה שנדרש ממנה לשם כך. אך לא כל המקרים מסתיימים כך, ולראיה התרעמותו של איש צוות בשנת תשע"ד על מקרה שבו הרוב החילוני נדרש להגביל את עצמו בסעודת שבת משותפת על מנת להתחשב הלכתית במיעוט הדתי. בעקבות מקרה זה הוא הביע ספק באפשרות למצוא את עמק השווה – בניגוד לנעשה להבנתו בארגון אחר, הפונה מראש לקהל חילוני, שם הדתיים שמגיעים לפעילויות יודעים להיערך בהתאם, לדבריו.¹⁴⁵

7.2.4.2. קושי בחיבור לתפילה

יש בין המשתתפים החילוניים מי שסבור שתפילות מהוות חלק עיקרי מפעילות המדרשה, ומבטא קושי עם תמונה זו. כך למשל טען יותם, איש צוות לשעבר, שההיבטים הריטואליים של פעילות המדרשה אינם נותנים מענה לבוגרים החילוניים. בדיון וירטואלי הפנה שאלה לראש המדרשה:

"האם אתה חושב שבתצורה הנוכחית של המדרשה בכלל וקהילת הבוגרים בפרט יש מקום אמיתי להכלה של ישראלים מהקשת שקרובה לקצה החילוני של 'הרצף'? אני טוען שלא – לדעתי קהילה שהשיא השבועי שלה הוא קבלת שבת, והשיא השנתי שלה הוא יום כיפור, שהם ריטואלים שהבסיס שלהם הוא אמוני, יוצרת בסיס קהילתי לא ניטרלי אלא עם נטייה ברורה לצד היותר דתי/אמוני. על הבסיס הזה כרגע מלבישים טלאים שמטרתם להכיל עוד אוכלוסיה מנקודות שנוטות יותר לקצה החילוני, אבל לדעתי כל עוד הבסיס נמצא באותה נקודה שרחוקה מהניטרליות, לא תהיה הכלה של החילוניים, והטלאים ירגישו כטלאים ולא כחלק אינטגרלי מהאירועים. זו נקודה שלי מפריעה, ואני חושב שאם המדרשה רוצה 'לצאת החוצה' ולהשפיע על הישראליות היא צריכה לעשות רילוקיישן לבסיס הזה (לא מלאכה קלה), ובכך להכיל נתח גדול של בוגרים וישראלים שחולקים ערכים משותפים עם הקהילה הזו."¹⁴⁶ [הדגשה שלי]

יותם סבור כי שיאי הפעילות השבועית והשנתית הם "ריטואלים שהבסיס שלהם הוא אמוני", ולפיכך אינם מכילים באופן שווה או ראוי את 'החילוניים'. לשיטתו אלו שיאי הפעילות "כי הם זמן התכנסות קהילתי רחב, שבו הקבוצה יותר פוגשת את עצמה, בשונה מקבוצות הלימוד שהערך הקהילתי בהם הוא המשני".¹⁴⁷ יותם העלה קול חילוני-אתאיסטי גם בדיון אודות רוחניות, תפילה ואלוהות (ראו לעיל בסעיף "ביקורת היעדר הרוחניות"), למשל בכך שביקש להבחין בין "חילוני מאמין" ו"חילוני אתאיסט" וקבל על הטשטוש בין "חוויה רוחנית" ל"חוויה דתית".¹⁴⁸

7.2.5. תחושת המיעוט ההדדית (והמאזנת) של בעלי רקעים שונים

היבט חשוב במכלול הקשיים שתוארו בחלק זה קשור לאופן שבו המשתתפים השונים חווים את הקשיים שלהם-עצמם ואת הקשיים של אחרים. בשיחה פתוחה באמצע תוכנית 'מבוע' שאל גודמן את המשתתפים מי

¹⁴⁵ התכתבויות פנימיות, פברואר-מרץ 2014.

¹⁴⁶ "קריאת כיוון", פייסבוק, 12.10.15.

¹⁴⁷ "קריאת כיוון", פייסבוק, 13.10.15. לחלק מתשובתו של גודמן ראו לעיל בסעיף "העשרת כותרות הזהות" בפרק הראשון (4.2.1.3), ולחלק אחר ראו להלן בסעיף "מרחב מתחשב כלפי מתחשבים" (8.1.2.1).

¹⁴⁸ "קריאת כיוון", פייסבוק, 3.4.16.

מרגיש שהמדרשה היא מקום "חילוני" – ורבים מהדתיים הרימו יד; שאל מי מרגיש שהיא מקום "דתי" – ורבים מהחילונים הרימו יד.¹⁴⁹ ביומן השדה כתבתי לעצמי סביב אותה סיטואציה שבעוד שהנטייה הטבעית שלנו היא להיות רגישים בעיקר כלפי עצמנו (בבחינת "אדם קרוב אצל עצמו"), הרי שהמודעות לויתור שעושה אדם אחר מרככת את תחושת הויתור שלנו-עצמנו. בתוכנית שבה בחרו להיות עם בעלי אורחות חיים שונים משלהם, עצם המודעות ליציאה ההדדית מאזורי הנוחות משחקת תפקיד מרכזי בהתמודדות.

לכל צד ישנן סיטואציות שבהן הוא מרגיש מיעוט: כאשר יותם מציין כי "אני מדבר גם על אנשים מאמינים ודתל"שים בתור מי שמרגישים יותר בנח עם הריטואלים שהזכרתי",¹⁵⁰ דבריו מבהירים שתחושת המיעוט של "חילונים מבית" בולטת במיוחד בתפילה – שם המסורתית, הדתל"שים והחוזרים בתשובה (כולם בעלי רקע והיכרות) נבדלים לפתע מהחילונים; בו בזמן, הדתיים עשויים לחוש כמיעוט בסיטואציות של הקפדה הלכתית, שבהן אינם מזהים את המסורתית ואת הדתל"שים כנמצאים "בצד שלהם". בחוויה הראשונית כל צד חש עצמו במיעוט ואולי במגננה, אך התעוררות המודעות ההדדית לכך אולי מובילה לתחושה שאין "אחר" שהוא "בעל הבית" – תחושה המסייעת לכל צד להתמודד עם קשייו כפי שתוארו ולהשלים עמם.

*

פרק זה ענה על שאלת המחקר העוסקת במאפייני המרחב המשותף של אוכלוסיית המחקר מבחינת נורמות יהודיות, והציג את יחסה להלכה ולערכים נוספים כגון מעמד הנשים ומקום החילונים. אפיון המרחב הזהותי המשותף מקדם אותנו צעד נוסף ביכולת למקם את אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות זהותיות מוכרות במפה הישראלית. חלקו השני של הפרק ניתח את הקשיים שיש לקבוצות שונות באוכלוסיית המחקר עם המצב המתואר, ובכך הוסיף עוד נדבך על ניתוח מרכיבי הזהות היהודית של המשתתפים שנעשה בפרק הקודם. הפרק הבא משלב את התובנות הללו ומנתח את גבולות הגזרה הזהותיים של קהל היעד, וכן מציע ארבע פרשנויות שונות לאופן שבו ניתן למקם את אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות הזהותיות המוכרות.

¹⁴⁹ 16.1.16.

¹⁵⁰ "קריאת כיוון", פייסבוק, 13.10.15.

8. פרק חמישי: מיקום אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות היהודיות

בהתבסס על ממצאי הפרקים הקודמים ביחס למרכיבי הזהות היהודית של המשתתפים, למאפייני המרחב הקהילתי-ארגוני ולאתגרים של קבוצות משתתפים שונות עם מאפייני המרחב המשותף, פרק זה ממקם את אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות הזהויות המוכרות בחברה היהודית-ישראלית. חלקו הראשון מציע ניתוח של גבולות הגזרה הזהותיים של אוכלוסיית המחקר תוך הצבעה על חלוקות פנימיות בתוך חלק מ"מגזרי-האב" בין פלח שמקרב מגיעים לאוכלוסיית המחקר לבין פלח שאינו רלוונטי לה. מלבד נקודת המבט "המגזרית", שממנה אוכלוסיית המחקר הטרופית, חלק זה גם מנתח את ההיבטים האישיותיים המאפיינים את אוכלוסיית המחקר, ומראה כי במובני פתיחות, חוסר-דוגמטיות ונכונות להתחשבות מדובר למעשה במרחב הומוגני. חלקו השני של הפרק מציע ארבע פרשנויות שונות למיקום אוכלוסיית המחקר ביחס למפת הזהויות היהודיות בישראל, הקיימות לטענתי במינוחים שונים בקרב השדה.

8.1 גבולות הגזרה הזהותיים של קהל היעד

ראינו בפרק הקודם כי מאפייני המרחב הקהילתי-ארגוני כוללים אפשרות להתנהלות לפי ההלכה אך קושי לשמור על כל דקדוקיה; אפשרות למשתתפים לבחור כיצד לנהוג אך הגבלה על התנהלותם במרחב המשותף. מאפיינים אלה אינם מתפרשים בקלות באמצעות הקטגוריות דתיות/חילוניות, ואולי נוטים למאפיינים של מסורתיות מבחינת המגוון המתאפשר במרחב זה. בתהליך ספירלי, המאפיינים הללו מעוצבים בהתאם למשתתפים המגיעים וגם מסמנים גבולות גזרה לקהל היעד הפוטנציאלי. טווח הזהויות הרווח באוכלוסיית המחקר משתרע מהחילוניות המעוניינת בתכנים יהודיים לימודיים וריטואליים, דרך המסורתיות והיהדות הדתית-פרוגרסיבית ועד לאורתודוקסיה הפתוחה. החלק הנוכחי מאפיין גבולות גזרה אלה.

8.1.1 רקע יהודי – וחלוקות פנימיות ב"קבוצות האב"

אחד המאפיינים שמייחדים את אוכלוסיית המחקר בשדה ההתחדשות היהודית הוא הגיוון ברקע היהודי של חבריה. אחת השאלות המרכזיות סביב עובדה זו היא אילו קבוצות משתייכות אליה בפועל ואילו לא, או כפי שמגולם במונח הסטטיסטי "שונות" – באיזו מידה אוכלוסיית המחקר הטרופית. במבט "מגזרי" על אוכלוסיית המחקר ניתן לזהות חלוקות פנימיות בתוך "קבוצות האב" שמהן מגיעים המשתתפים, ולהצביע על פלח מסוים בקרב כל מגזר שממנו הם מגיעים.

8.1.1.1. בוגרי החינוך הממלכתי-דתי

האוכלוסיה הדתית המשתתפת בתוכניות המדרשה מגיעה מהצד הפתוח של הספקטרום הדתי בישראל. בהתייחס למיפוי של מוזס (תשס"ט) את הציבור הדתי ל"תורני-לאומי", "בורגני" ו"אורתודוקסי-מודרני (ליברלי)", נראה שמרבית הדתיים באוכלוסיית המחקר שייכים לדתיות הבורגנית ולדתיות המודרנית-ליברלית. חלקם עונים להגדרה של "אורתודוקסים אוטונומיים" (ליבוויץ, תשע"ו) או "אורתודוקסים פוסט-מודרניים" (רוזנק, 2006). כמה מבין המשתתפים גדלו בסביבה חרד"לית או חרדית, אך אינם מזדהים איתה כיום. מספר מרואיינים ציינו כי באוכלוסיית המחקר רווחים בעיקר דתיים מסוג "דתי ירושלים", כדבריהם, המתאפיינים בגיוון זהותי, לעומת "דתי המרכז", הנוטים לדיכוטומיות. כך המחישה עופרה:

"בירושלים אתה תראה יותר גוונים של איך אנשים שומרים דת. אז אתה רואה את זאת שהולכת עם כיסוי ראש ומכנסיים, ואתה תראה אותה ברבאק על שיעורי תורה, ואת ההיא שככה.. אתה רואה הרבה יותר הכלאות של אנשים, והכל סבבה ולגיטימי, ובמרכז באיזשהו מקום זה עוד לא שם, ויש קצת יותר חלוקה, אני חושבת."

חלקם גדלו בסביבות מעורבות ולא הומוגניות, וכבר משלבים מוקדמים שילבו מרכיבים זהותיים שונים. עלמה סיפרה איך כבר מגיל צעיר אהבה "להפתיע" בשבירת סטיגמות:

"הרבה שנים אהבתי את המקום של להיות דתיה שמפתיעה. להפתיע אנשים שאני דתיה. במראה שלי לא היה.. הייתי עם מכנסיים, אף פעם לא עם חצאית. אהבתי שיגילו פתאום שאני דתייה. [...] איך זה נראה מבחוץ, שפתאום אני אומרת להם 'אני מתעכבת 10 דק', אני יוצאת להתפלל וחוזרת'. איך זה נראה שאני לא אוכלת איתם, שבשבת הם רואים טלויזיה ואני קוראת עיתון בחדר השני. [...] אהבתי את ההפתעה הזו, 'מה, את דתיה?'"

8.1.1.2. בוגרי החינוך הממלכתי

חלוקה מקבילה קיימת גם בקרב המגיעים מרקע חילוני, שיודעים להצביע על כך שהם שונים בפרמטרים חשובים מחילונים אחרים. שרון הסביר שאמנם כולם דוחים את סמכות ההלכה, אך החלוקה נובעת מהשאלה אם יש ניסיון ליצור תוכן פוזיטיבי חלופי במקומה או לא, וציון כי החלק בחברה שאליו הוא משתייך הוא

"חלק ששואף לעשות מילוי פוזיטיבי של תכנים משמעותיים בחיים שלו מתוך הכרה שאני צריך את זה. ואני חושב שהרבה אנשים צריכים את זה – את התחנות בחיים, בזמן, את התחושה של איזושהי מסגרת כלשהי, החל משנה וטקסיות ותחנות בחיים וכל זה. לעשות לזה מילוי פוזיטיבי שהוא לא הלכתי. אני חושב שההלכה נותנת המון תוכן פוזיטיבי [...]. כל מה שהוא מחוץ להלכה מנסה לעשות את זה. הניסיון הוא לעשות את זה בלי התוקף של ההלכה וזה אני חושב ש(כן ברמת הכותרות) **בחלק מהציבור החילוני יש באמת את העניין של אי-תוקף של ההלכה ואין את יציקת המשמעויות, התוכן הפוזיטיבי. יש רק תוכן נגיבי.**"

ההתייחסותו ל"תוכן פוזיטיבי/נגיבי" מהדהד את "שפת האפס" ו"שפת היש" (חמו, 2008) לגבי תפיסות של חילוניות. בהתייחס לחלוקות שהוצעו בשנים האחרונות לגבי הציבור החילוני, ניכר כי אוכלוסיית המחקר משתייכים ל"חילונים יהודים" ופחות ל"חילונים ישראלים" (הרטמן, 2010), אוחזים בגישת "יהדות

כתרבות" ולא ב"חילוניות כהתנכרות ליהדות" (כ"ץ וקידר, תשע"ב), ובאים למדרשה כדי להפוך מ"חילונים בורים" ל"חילונים לומדים" (שגיב ולומסקי-פדר, 2007). ברוח דומה ניתן להציע כי מדובר ב"יהודים הפוסט-חילוניים", בניגוד ל"חילונים הפוסט-יהודיים" הרואים ביהדות סתירה של חילוניותם (כדוגמה לאחרונים ראו לבני, 2016; לבני, 2015).

8.1.1.3 "דת" שים חדשים" לעומת "דת" שים בועטים/כועסים"

הדת" שים הם תופעה מסקרנת הצומחת בשנים האחרונות בשדה הזהות היהודית, ומהווים קבוצת-ביניים בכך שרבים מהם בעלי ידע במסורת היהודית וזיקה כלפי המורשת, אך אינם מנהלים אורח חיים הלכתי ואינם משתייכים למגזר הדתי מבחינה סוציולוגית (גל גץ, 2011). נטען כי הם פועלים ב"תחום האפור [ש] הוא התחום שבין דתי לחילוני, ובו מצטופפים אנשים שלא נוח להם עם התוויות המקובלות של דתי וחילוני" (שם: 38). מהמחקר הנוכחי עולה חלוקה גם של ציבור זה לשתי קבוצות: עלמה עושה הבחנה ברורה בין "הדת" שים הכועסים (או הבועטים) לבין "אנשי 'על הרצף'", המעצבים את אורח חייהם בתוך טווח זהותי תוך ניהול דיאלוג עם המסורת, כאשר האחרונים הם אלו שמגיעים ללמוד במדרשה (וראו גל גץ, 2011: 39).

"[ההבחנה היא – ר.ב.] בין מי שבעט – הדת" שים הכועסים – לבין מי שהדת, אורח חיים יהודי נשאר חלק מהחיים שלו בצורה כזו או אחרת; שאין את ההתרסה, אין את האנטי, אין את ה'אני לא צם ביום כיפור, לא מוכן שיהיה לי סט כלים כשר בבית' – המקום המאוד מתריס, שאגב, אני יכולה מאוד להבין אותו אצל מי שחזר בשאלה בגיל צעיר יותר ובמקום מורכב פחות. אני חושבת שמה שמאפיין יותר את אנשי 'על הרצף' זה שאין שם את הכעס. יש שם אולי התפכחות הרבה פעמים. אורח חיים דתי עדיין נוכח בחיים שלהם. [...] ההבחנה בין דת" שים כועס לבין מישהו שהוא על הרצף ומנהל דיאלוג עם הנושא ההלכתי: השבת, יהיה בה אלמנט שבתי כלשהו, והיא לא תהיה חילוניות לחלוטין. אם זה 'אני לא נוגע בלפטופ בשבת' או 'אני לא נוסע בשבת'."

משתתף שגדל בעולם החרדי סיפר לי על חג פסח שאותו ציין בחברת יוצאים בשאלה שאינם מקרב אוכלוסיית המחקר, ובניגוד לחג הקודם – שאותו עשה עם בוגרי מדרשה אחרים תוך ציון משמעותי של תכני החג – ליוצאים הללו לא היה כל רצון לעסוק בתכני החג. "אני מבין אותם, אמר לי, "גם אני הייתי ככה בהתחלה". למעשה הוא הפך מ"יוצא בשאלה בועט" ל"איש רצף", במה שמכונה אצל יאיר ואח' (2006: 26) "סגירת מעגל".¹⁵¹ התובנות הללו הובילו את ראש המדרשה להוסיף לצד "הדתיים החדשים" ו"החילונים החדשים" צלע שלישית:

"לאחרונה התחלתי להבין שיש אפילו דת" שים חדשים [צחוק בקהל – ר.ב.]. אני רציני – דת" שים של פעם זה לא הדת" שים של היום. הם לא אנטי, הם לא כועסים, הם לא ציניים. הם עזבו אבל הם עדיין בפנים.. זה משהו אחר."¹⁵²

¹⁵¹ 6.5.16. יאיר ואח' מתארים זאת כ"אנשים שמסיבות שונות התרחקו מהדת במהלך חייהם, וכיום מוצאים את דרכם חזרה, באמצעות נקודות חיבור חדשות. נקודת חיבור מעין זו מתאפשרת בארגונים השונים בזכות דיון פלורליסטי, שבו מוצגות זוויות שונות, המאפשרות ראייה רחבה של היהדות" (שם: 26)

¹⁵² שיחה עם בוגרים לרגל סיום תוכנית אלול, 2.10.14.

8.1.1.4. רקע מעורב

חלק מהמשתתפים מגיעים מבתים מעורבים מבחינת יחס ליהדות. חלקם למדו במסגרות החינוך המשלב וחלקם למדו במערכת חינוך של אחד המגזרים, אך בבית חוו מציאות מורכבת יותר. כך מתארת עדן את האקלים שבו גדלה:

"סביבה שהיא גם חילונית אבל גם מאוד תרבותית-יהודית. גם שלחו אותנו לתל"י,¹⁵³ ביסודי, אז הכרתי תפילות, הכרתי הכל. שום דבר לא היה זר לי. גם כשבאתי אחר כך לנוע"ם,¹⁵⁴ ידעתי את הדברים האלה. עושים קידוש בבית, סבא שלי היה כל שבוע מדבר על פרשת השבוע והולך לבית כנסת, למרות שהוא לא היה אוכל כשר. שילוב מעניין בבית [...] סבא שלי זה היכולת להכיל את הסתירה הפנימית... כאילו סתירה.. בין לדעת על בורין פרשות שבוע וגמרות מבלי להיות מחויב אליהן הלכתית. לי, זה ממש ב-DNA שלי, דבר שהוא מאוד ברור לי. [...] לסבא שלי זה היה מאוד ברור. כי הוא היה הולך לבית כנסת, והם היו אוכלים שינקן גם. לא היתה סתירה בין הדברים. הוא נהנה מהדברים, הוא אהב את היידישקייטיות של זה מאוד."

כדוגמה נוספת, דניאל סיפר שאביו רב בקהילה רפורמית, שהוא עצמו היה פעיל בתנועת הנוער של התנועה הקונסרבטיבית בארה"ב, וכשהגיע לארץ לשנה של לימודים בין התיכון לקולג', רוב מדריכיו באו מהעולם האורתודוקסי וכך התקרב גם לעולם הזה.

8.1.1.5. מסורתיים

מקרב המשתתפים המזדהים כמסורתיים, לא ניכרת הבחנה ברורה בין תתי-קבוצות בתוך הציבור המסורתי.¹⁵⁵ בכתביה אודות המסורתיים קיים עיסוק במידת הרפלקטיביות בעיסוקם בזהות (בוזגלו, 2005; ליבמן וידגר, 2006; ידגר, 2010; והשוו ליפרח, 2013), ועל כך ניתן לומר שהמסורתיים המשתייכים לאוכלוסיית המחקר מאופיינים במידת רפלקטיביות גבוהה – בדומה לכלל אוכלוסיית המחקר. ככלל, מעניין שהזהות המסורתית אינה בולטת בקרב המשתתפים, במיוחד על רקע ההבנה שהזהות ההיברידית המתעצבת במרחב המדרשה מקבילה בנקודות חשובות לזהות זו, וראו על כך עוד בפרק הבא.

8.1.1.6. הזרמים הפרוגרסיביים

כמה מבין בוגרי המדרשה מזדהים כשייכים אל הזרמים היהודיים הפרוגרסיביים – התנועה ליהדות מתקדמת והתנועה ליהדות מסורתית. לא מדובר במספרים גדולים, ואכן זרמים אלה אינם רווחים בישראל ככלל (רוזנר, 2015), אך מסתמנת גישה כללית חיובית כלפי הזרמים הללו וכלפי הרעיונות שהם מקדמים.

¹⁵³ "תגבור לימודי יהדות" – תוכנית חינוכית בית ספרית.

¹⁵⁴ תנועת הנוער של התנועה המסורתית (קונסרבטיבית) בישראל.

¹⁵⁵ זכור, הלמ"ס מבחינה בין "מסורתי דתי" ל-"מסורתי לא כל-כך דתי", ובר-לב (תשס"ד: 324-325) הציעה הבחנה בין "מסורתי הכרתי", "מסורתי טקסי" ו"מסורתי מאוזן".

8.1.1.7. אוכלוסיה דוברת אנגלית

קבוצת אוכלוסיה מעניינת נוספת, והקשורה גם לקטגוריה הקודמת, היא זו של עולים מארה"ב וממדינות נוספות דוברות אנגלית. בקהילת הבוגרים הולכת וגדלה קבוצה של דוברי אנגלית, המורכבת הן מבוגרי תוכניות והן מ"בוגרים סוציולוגיים" (ראו בפרק הראשון, 4.1.1.3). קבוצה זו בולטת למשל בקבלות השבת של קהילת הבוגרים בירושלים, המשלבת סגנון קרליבך ויסודות משתפים מבחינה מגדרית. הנורמות הללו אטרקטיביות עבור אותם עולים, שכל הנראה מוצאים במקום זה תחושת השתייכות גבוהה יותר מאשר במניינים הישראליים הרבים האחרים בירושלים.¹⁵⁶

*

עד כאן תוארו הקבוצות המרכיבות את אוכלוסיית המחקר על רקע "מגזרי-האב" שמהם הן מגיעות, וניתוח זה הצביע על המגוון הקיים באוכלוסיית המחקר, לצד ההצבעה על גבולות הגזרה שלה. החלק הבא מציע תבחין אפשרי להבנת החלוקות הפנימיות בתוך "מגזרי-האב" בין הפלחים שמהם מגיעים לאוכלוסיית המחקר לבין אלה שמהם לא מגיעים – וזאת באמצעות הצבעה על מאפיינים אישיותיים הקשורים לפתיחות.

8.1.2. מאפיינים אישיותיים-זהותיים: פתיחות וחוסר-דוגמטיות

8.1.2.1. מרחב "מתחשב כלפי מתחשבים"

נראה שהתפיסה כיום בארגון מפוכחת ומכירה בקיומם של גבולות גזרה לקהל המדרשה. עמדה זו בוטאה בבירור על ידי גודמן במענה לטענתו של הבוגר יותם שישנם חילונים שאינם מרגישים בנוח עם חלק מפעילויות המדרשה (ראו לעיל בסעיף הקשיים של חילונים, 7.2.4.2):

"אני די בטוח שדתיים בקצה הרצף לא מרגישים נוח להיות חלק מהמדרשה וגם לא חלק מקהילת הבוגרים, גם חילונים בקצה הרצף לא מרגישים בנוח במדרשה או בקהילת הבוגרים. לפי דעתי המדרשה לא נועדה לדתיים שבקצה או לחילונים שבקצה. היא נועדה לזרם המרכזי המתגבש של החברה הישראלית."¹⁵⁷ [הדגשה שלי]

באופן דומה, במסמך שנכתב למתנדבים בארגון הבוגרים נכתב כי המטרה הראשונה של פעילות השבת של הבוגרים היא

"יצירת מרחב משותף שבו יכולים להתכנס כל המעוניינים לקבל את השבת ביחד: כל מי שרוצה להתפלל במקום שגם אחרים ממנו יכולים להתפלל. 'פלורליסטים לפלורליסטים'. מתחשב כלפי מתחשבים. מרחב שמזמין מתחשבים. לצערנו, זה בהכרח מזיר את מי שלא יכול או לא מעוניין להתפשר על נוהגים מסוימים." (עין פרט בוגרים, תשע"ג-ב: 7) [הדגשה שלי]

¹⁵⁶ כך הסביר דניאל.

¹⁵⁷ "קריאת כיוון", פייסבוק, 12.10.15.

ניכרת ההכרה הברורה שלא כל טווח הזהויות מוכל בפעילות הארגון. לו ההצהרה היתה שכולם מוזמנים או שכולם אמורים להרגיש בנוח, אזי שהיה פער בינה לבין המציאות (וראו גם לעיל בדבריו של גודמן, 7.1.2), אך כאן זוהי בחירה מודעת. ניתן לטעון שזוהי הדרה של הלא-פלורליסטים ולכן שלמעשה זה אינו מרחב פלורליסטי, אך עושה רושם שהדוברים אינם סבורים שיש בעצם קיומם של גבולות הגזרה הללו משהו פסול או לא עקבי בתפיסתם. אחד הבוגרים ביטא עמדה דומה בדיון שעסק בהתמודדויות הלכתיות (והתייחס ספציפית למיקומו של שליח הציבור במרחק שווה מעזרת הגברים ועזרת הנשים): "אז ברור שיש כאילו את האנשים שיגידו 'חזן באמצע? אני לא מגיע'. ואני חושב שזה בסדר גמור – אנחנו לא צריכים לספק.. אנחנו לא מקום שצריך לתפוס את כולם."¹⁵⁸ כך מסכם גודמן:

"ברור שמי שיביא איתו רגישות הלכתית בווליום מאוד גבוה, ירגיש לא בבית אצלנו. ברור גם שמי שיביא איתו רגישות שוויונית בווליום מאוד גבוה גם ירגיש לא בבית. מי שמביא את 'העקרונות החזקים שלו' למרחב שלנו עשוי (בצורה מלאכותית) לא להרגיש שייך."¹⁵⁹

אני סבור שבחירה כלשהי בטווח זהותי היא הכרחית, ושלא ניתן ליישב בין עמדות הקצה המנוגדות או להכיל אותן בו-זמנית (וראו ראביד וברמן, התשע"ד: 22-24).¹⁶⁰ לאור זאת, הבחירה המודעת בטווח הזהותי המסוים שצוין היא לגיטימית כשלעצמה, וצריך כאמור להיות מודעים אליה ולמחירים הכרוכים בה.

8.1.2.2 הקריטריון: פתיחות לעמדות שונות וחוסר-דוגמטיות

מהמחקר עולה בבירור כי הקריטריון המרכזי להשתתפות בשיח הוא עצם הפתיחות לשמוע עמדות שונות. כך טוענת עלמה:

"אני לא חושבת שהמדרשה לא יכולה להכיל אנשים שהם עם אג'נדה ברורה, עם תפיסת עולם מאוד בהירה; זה מקום מאוד נוח לאנשים שהם לא. [...] [אלה שיאמרו: – ר.ב.] 'אלוהים כתב את התורה, ולהגיד דבר אחר זה כפירה, דבר שאני לא יכול להכיל' – במובן מסוים לא מוזמנים למדרשה. במובן מסוים אני גם לא יודעת עד כמה זו בעיה. מה זה לא מוזמנים למדרשה? הם לא יהיו מוזמנים למדרשה אך ורק אם הם לא יסכימו לשמוע קול אחר. [...] שימשיך להאמין במה שהוא מאמין, שיעבוד על זה במדרשה ויתמודד עם ה... ויהדוף את הדברים שיגידו לו. כל עוד הוא חלק מהשיחה, הוא מוזמן. [...] מי שבא למדרשה חייב להיות פתוח לשיחה, אחרת אין לזה ערך. המדרשה לא מזמינה את מי שמסרב להיות בתוך שיחה – לכאן או לכאן. אדם שמאלני שיגיד 'עצם זה שהמדרשה ממוקמת באלון הופכת את המדרשה לא לבת-שיח מבחינתי'. אני אכבד את זה שהוא לא ירצה לעבור את הקו הירוק פיזית כאמירה שלו. אבל אם הוא אומר 'אין לי דיבור עם המדרשה, אני אחרים את המדרשה', אז הוא לא פתוח לשיחה; אדם דתי שיגיד 'אין לי דיבור עם המדרשה כי יש פה חילול שבת וכי אשה אומרת מפטיר יונה' – אז אם אתה לא רוצה לדבר, אתה לא מוזמן; אתה רוצה לדבר ולהסביר לי למה אני טועה – סבבה."

בצד הדברים הללו היא גם מצהירה על ההנחה המובלעת בהשקפת עלמה, "שמודל לחיים נכונים זה מודל לחיים של מורכבות. של פלורליזם, של הכלת סתירות והכלת קולות שונים". מתוך דבריה ניתן למעשה

¹⁵⁸ דיון בקהילת הבוגרים על מקום ההלכה במדרשה, 5.2.15.

¹⁵⁹ התכתבות פנימית.

¹⁶⁰ ראו ברמן (2011: 55-56) לגבולות הגזרה של בית הספר המעורב 'קשת' מזכרת-בתיח.

לשרטט שלושה מעגלי נוחות להשתייכות לאוכלוסיית המחקר: במעגל הפנימי – הנוטים לעמדות מורכבות ולהכלת סתירות, שעבורם "זה מקום מאוד נוח", כלשון עלמה; במעגל-הביניים – בעלי עמדות מוצקות המעוניינים עם זאת לשמוע עמדות שונות משלהם, המהווים אף הם חלק חשוב מאוכלוסיית המחקר; ובמעגל החיצוני – המחזיקים בעמדות דוגמטיות ושאינם פתוחים לשיחה, שאליהם תוכניות הארגון אינן מכוונות. כך מבינה אוכלוסיית המחקר את עצמה, והמאפיינים של פתיחות וחוסר-דוגמטיות חזרו בדברי מרואיינים רבים, ולמשל:

עופרה: "אין פה קיצוניות, קיצוניות לשני הכיוונים. לא [?] חילונים מובהקים במובן זה שלא מתעניינים בשום דבר שקשור ליהדות, ואין כאן אדם.. חרדים לצורך העניין או אפילו דתיים-לאומיים שהדרך שלהם מאוד חד-סטריית כזאת. מגיעים הרבה אנשים שהם איפשהו באמצע. **במקום שמאפשר תזוזה קצת ימינה, קצת שמאלה, אבל מאוד חשוב להם לברר. [?] ורוצים לשמוע דברים חדשים, רוצים להיפתח לדברים חדשים. נראה לי שבלי זה אין כל כך מה לבוא ל'אלול'. אם אתה לא בא בקטע של לשמוע ולהיחשף לדברים חדשים אז אין כל כך עניין בזה. מלכתחילה באים בראש מאוד פתוח."**

נתן: "אם יבוא אדם שמאוד חשוב לו שכולם יהיו כמוהו, מהר מאוד הוא ימצא את עצמו לא שייך. בן אדם שמאוד יהיה חשוב לו שכולם.. לא יודע, כל הדוגמאות שיש לי הן דתיות.. שכולם יברכו על האוכל או ישמרו שבת אחרי שהם יוצאים מקבלת שבת, או כולם ילכו עם כיפות – מהר מאוד לא ימצא את עצמו."

שרון: "אני חושב שכן יש קשר בין הגעה למדרשה לבין לקבל את זה שיש אופציה לא להיות דוגמטי. יש איזושהי מידה של סובלנות שהיא תנאי לזה שבכלל תוכל לחשוב על זה שיש רצף. כי קנאות גם מהכיוון החילוני היא מאוד.. קנאות לא מתחברת בכלל למדרשה."

מכך עולה שכאשר המבט מתמקד במאפיינים האישיים, ולא באורחות החיים היהודיים או בהשקפות האמוניות, נראה שאוכלוסיית המחקר למעשה הומוגנית במובנים חשובים. דוגמה מרתקת לכך עולה מתוך הסיפור הבא, של הוריו החרד"לים של יוני שבאו לבקרו בתוכנית:

"אבא שלי מסתכל סביב ואומר לי 'אני לא.. אני מרגיש סוג של ריבוע כזה פה.. סוג של תפיסה מרובעת'. -- 'אבא, על מה אתה מדבר?! אני יוצא מהריבוע עכשיו; על מה אתה מדבר?!' הוא אומר לי 'טוב, אני מתחיל להבין על מה אתה מדבר. מתחיל להבין מה אתה חושב'. זה פשוט היה משפט מדהים שהוא אמר. כאילו ריבוע כזה. {מראיין: ואיך הבנת את האמירה הזו שלו?} כנראה כולם נראו לו אותו הדבר. שמע, אני מניח שאם מישהו אחר יגיע לישיבה, כולם ייראו לו אותו הדבר, פחות או יותר. פאות, זקנים. כולם נראים לו.. {מראיין: ומה אתה חושב על ההתבוננות הזו?} אני יכול להבין מאיפה זה [בא – ר.ב.]."

בדו-שיח המתואר, כל אחד מהם ראה את הקבוצה האחרת כ"מרובעת": לאב, שבא למדרשה מבחוץ, המשתתפים נראו דומים, אחידים, "תפיסה מרובעת"; הבן, לעומתו, חווה דווקא את עולם הישיבות שממנו

בא כ"מרובע", שממנו הוא יוצא עכשיו. מבטו החיצוני של האב (הניצב מבחינת השקפותיו ופתיחותו מחוץ לטווח הרווח באוכלוסיית המחקר)¹⁶¹ מאיר באוכלוסיית המחקר פן שהוא דווקא לא הטרוגני אלא הומוגני.

*

סעיף זה מספק אפוא את הפן המשלים לתיאור של אוכלוסיית המחקר כהטרוגנית במובן הרקע היהודי: היא הומוגנית במובן של מאפיינים אישיותיים כגון פתיחות, חוסר-דוגמטיות ונכונות להתגמש, והמאפיינים הללו משפיעים על עיצוב גבולות הגזרה שלה בפועל. הסעיף הבא מתייחס לעיסוק המודע של צוות הארגון ושל אוכלוסיית המחקר בשאלות גבולות הגזרה.

8.1.3. גבולות הגזרה ושאלת האג'נדה הארגונית: "יציאה מהארון האידיאולוגי"

העמימות סביב האג'נדה האידיאולוגית של המדרשה היתה מאפיין בולט בראשית מחקר השדה, אך במהלך תקופת המחקר חלה תפנית, והארגון החל לעסוק בשאלה זו. ניצני השינוי הופיעו בשנת תשע"ד, ובשנת תשע"ו כבר קיים הצוות מספר דיונים פעילים עם הבוגרים בשאלות אלה (דיוני "קריאת כיוון"),¹⁶² במקביל לניסיונות ראשוניים של יציאה פומבית עם אמירה לחברה הרחבה יותר (גודמן 2015; 2015; 2015). עבורי כחוקר היו דיונים אלה, במיוחד באותו שלב, בעלי ערך רב: הם אפשרו לי גישה להתבטאויות של מעגל רחב של בוגרים ואנשי צוות, ובו בזמן אפשרו לי לבחון לאורם את התובנות שהתגבשו אצלי עד אז.

בעבר עלתה ביקורת מצד חלק מהבוגרים על היעדר אג'נדה ברורה לארגון. מנגד, רבים חשו שעמימות זו חיובית בכך שהיא מאפשרת למגוון רחב של משתתפים להזדהות עם הארגון. חלק מהמתנגדים לכתיבת אג'נדה הקבילו זאת ל"כתיבת התורה שבעל פה" – קיבוע והקפאה של דבר דינמי במהותו. על היתרון שבחוסר-ההגדרה מעידים עופרה והבוגר יוסי:

עופרה: "לא לגמרי ברור מה זה עין פרט. זה מן משהו כזה שהוא.. אתה מנחש באיזשהו מובן. אבל זה גם מה שמאפשר לך להיות שותף בו ולקחת בו חלק. אם הכל היה ברור וסגור אז לא היה צורך לכל אחד מאתנו להיות כאן. הגענו לזה שהמקום הזה כל הזמן בא ואומר 'בוא תהיה חלק, בוא תיקח, בוא תיצור, בוא נראה מה אתה מוסיף'. זה מאפשר לך גם להיות שותף יותר פעיל."

יוסי: "המחיר הוא שהיום הרבה אנשים מרגישים מאוד בנוח במדרשה, וברגע שתהיה החלטה על כיוון ברור יותר, מן הסתם זה ירחיק חלק מהאנשים. כשמחליטים על הגדרות ברורות, יש אנשים שלא יאהבו את זה."¹⁶³

¹⁶¹ על תגובת הוררים החרד"לים להגעת ילדיהם לתוכניות המדרשה למדתי מדבריה של ריקי, שסיפרה בחיך שיניחמה את הוריה באמרה שהם יכולים "לעשות קבוצת תמיכה" עם הוריהם של יוני ושל משתתף נוסף – שלושה זוגות הורים הנמנים על "הדמויות הרבניות" של שכונת מגוריהם, לדבריה. "האמת שזה נורא עודד אותם, טוב, אנחנו לא היחידים...!", סיכמה בחיך.

¹⁶² בחודשים אוקטובר-נובמבר 2015 נפתחה ברשת חברתית (פייסבוק) קבוצה ייעודית לדיונים בנושא זה, שאליה הצטרפו מאות מבוגרי המדרשה ואנשי הצוות. על החשיבות שראו במדרשה בדיונים הללו תלמד האנקדוטה שכמה מאנשי הצוות המובילים אף פתחו לראשונה חשבון ברשת החברתית במיוחד לרגל הדיונים הללו.

¹⁶³ "קריאת כיוון", פייסבוק, 28.10.15.

במהלך שנת התשע"ד החלו כאמור לנשב רוחות אחרות בצוות, והחל שיח סביב התפיסות המכוונות את הארגון. זה נעשה עדיין בזהירות, תוך אמירה שלא ניתן ולא רצוי לתת הגדרות בהירות אלא להציף את השאלות ואת המחלוקת – בדומה לשיח התלמודי. בפתחת שנת התשע"ד אמר ראש המדרשה לצוות:

"אנחנו נהנינו הרבה מאוד שנים מערפול זהותי, ערפול אידיאולוגי, מה שאפשר להרבה מאוד אנשים למצוא את עצמם אצלנו. עכשיו אני מרגיש שאנחנו כן צריכים לצאת מהארון ולהחליף מהן ערפול – ר.ב. [בבהירות, ולהתמודד עם זה שזה עלול להקשות על חלק מהחבריה שלנו למצוא את עצמם אצלנו. ולהתמודד עם זה, ולפתוח את זה. [...]] חלק מהכח שלנו הוא שאנחנו לא אומרים; חלק מהחולשה שלנו שאנחנו לא אומרים."¹⁶⁴

לנוכח החסרונות של "אני מאמין" מנוסח וקבוע, נבחרה דרך של דיון ושל שיחה. כך תיאר זאת גודמן בפני מאות בוגרים באירוע פתיחת השנה בתשע"ו:

"אנחנו לא תנועה ולא נהיה תנועה. אנחנו בית מדרש. תנועה מצריכה אמירות; הדלק של בית מדרש זה שאלות. תנועה מצריכה הגדרות; חקירה היא הדלק של השיחה. מה שיוצר אנרגיה זה המתח בין קטבים. מבוכה." [...]] "אולי כן הגיע הרגע שנצא מהארון, שנפנה לחברה הישראלית. אבל לא שנצא לחברה הישראלית עם הטפה, עם הצהרה, עם אמירה – אלא לחלוק עם החברה הישראלית את השיחה שלנו."¹⁶⁵

חלק ניכר משיח זה התנהל במסגרת דיונים וירטואליים. חומרי הגלם לסבב הדיונים הראשון היו שלושה מאמרים שאותם פרסם גודמן בעיתון "מקור ראשון" (גודמן 2015א; 2015ב; 2015ג) ולצדם התייחסויות של מרצים ואנשי צוות שחלקו על המאמרים או הוסיפו עליהם. גם כל אחד מסבבי הדיונים הבאים נשען על טקסט מרכזי של גודמן שהופץ לבוגרים ולצדו התייחסויות של מרצים ואנשי צוות. על בסיס הטקסטים הללו התדיינו הבוגרים ואנשי הצוות לגבי מקום המדרשה בשיח הזהות היהודית, מקום ההלכה במדרשה, שיח הרוחניות ועוד. כל סבב דיונים נחתם בערב של מפגש. נכון לזמן סיום המחקר נראה כי מגמה זו נמשכת, ומסקרן לראות כיצד ישפיע ניסוח אגינדה אידיאולוגית על גבולות הגזרה של קהל המשתתפים הפוטנציאלי.

8.1.4. סיכום גבולות הגזרה הזהותיים: "שומרים וזוכרים" לעומת "נוטרים ושוכחים"

לנוכח חלוקות-המשנה המגזריות, גבולות הגזרה הזהותיים של אוכלוסיית המחקר אינם מתפרשים באמצעות כותרות הזהות הרווחות. תחת זאת, מוצעת המשגה חלופית בדמות ציר המונחים "נוטרים, שומרים, זוכרים, שוכחים": בעוד שאוכלוסיית המחקר מורכבת מ"שומרים" ומ"זוכרים" – כותרות המתייחסות לגישות חיוביות שונות כלפי המורשת היהודית¹⁶⁶ – שתי קבוצות-קצה שאינן נכללות בה הן "נוטרים", הנבדלים

¹⁶⁴ שיחה בצוות המדרשה, 19.10.14.

¹⁶⁵ 21.9.15.

¹⁶⁶ באופן טבעי, עצם השימוש בשני מונחים מסתיר את גמישותם ואת הרצף ביניהם. בארגון נעשה שימוש בכותרות "שומרים" ו"זוכרים" כמתארות אוכלוסיות שונות סביב לימוד ודיונים בנושא השבת, פברואר 2016.

מה"שומרים" בקנאותם ובהקפדתם לא רק על עצמם אלא גם על אחרים, ו"שוכחים", שהם חסרי זיקה פעילה למורשת היהודית. (עוד ראו ליבמן, 2001; Liebman & Susser, 1997; Liebman & Susser, 1998).

*

חלק זה ניתח את גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר ומיקם אותה ביחס לקבוצות המוכרות, אך בעיקר תוך התמקדות בשולי אוכלוסיית המחקר (בהתאם לקריטריון גבולות הגזרה). החלק הבא מציע דרכים שונות למקם את אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות מתוך "מבט מאקרו" על ההתרחשות המרכזית בה.

8.2. מיקום אוכלוסיית המחקר במרחב הזהויות היהודיות

חלק זה עוסק בשאלה היכן למקם את אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות המוכרות: האם הרתיעה מכותרות הזהות הקיימות מולידה כותרת זהות חדשה, או דווקא מובילה לאי-הגדרה? האם מדובר בזרם חדש? האם מדובר במרחב מעורב המורכב מאנשים המשתייכים למגזרים שונים? מה קורה לזהויות השונות במפגש זה? הסופר א"ב יהושע (1999: 13, 18) מציע להבין יחסים בין זהויות באמצעות דימויים של *התכתן* לכדי סגסוגת חדשה או *ריתוך* כך שנשמרת נבדלותן;¹⁶⁷ בהשאלה ממושגיו, האם נוצר באוכלוסיית המחקר מפגש ללא חיבור? האם נוצר "ריתוך"? או שמא "התכה" שבה מיטשטשות הזהויות הקודמות ונוצר גוון חדש של זהות?

הבוגר דורון משתף במבט הרפלקטיבי שלו על המתרחש:

"אז יש פה שלושה [תרחישים – ר.ב.]. ציירתי לעצמי עם חיצים וניסיתי להבין איזה תהליכים קורים פה: האם קורים פה תהליכים של התקרבות של שני הצדדים אחד כלפי השני ותהיה איזושהי נקודת מפגש באמצע; או שני תהליכים מקבילים – זאת אומרת ששני הצדדים עוברים איזושהו תהליך והם עוברים אותו במקביל; או שהם עוברים במקביל אבל גם נפגשים ביניהם, שאני לפחות רואה את זה כמשהו יותר אידיאלי. זאת אומרת שכל צד, גם הצד הדתי יותר וגם הצד החילוני, שניהם עוברים איזושהו תהליך שבאמצע נפגשים."¹⁶⁸

הבוגר עמית מחדד את האפשרויות הניצבות בפניהם:

"בסופו של דבר אנחנו צריכים להכריע אם אנחנו יוצרים זרם חדש שמתאים לתפישת העולם שלנו ולאורח החיים שאנו מעוניינים לקיים, או שאנחנו נשארים כל אחד במגזרו וזרמו שלו ומאיימים משם על הדיכוטומיה שבין הזרמים."¹⁶⁹

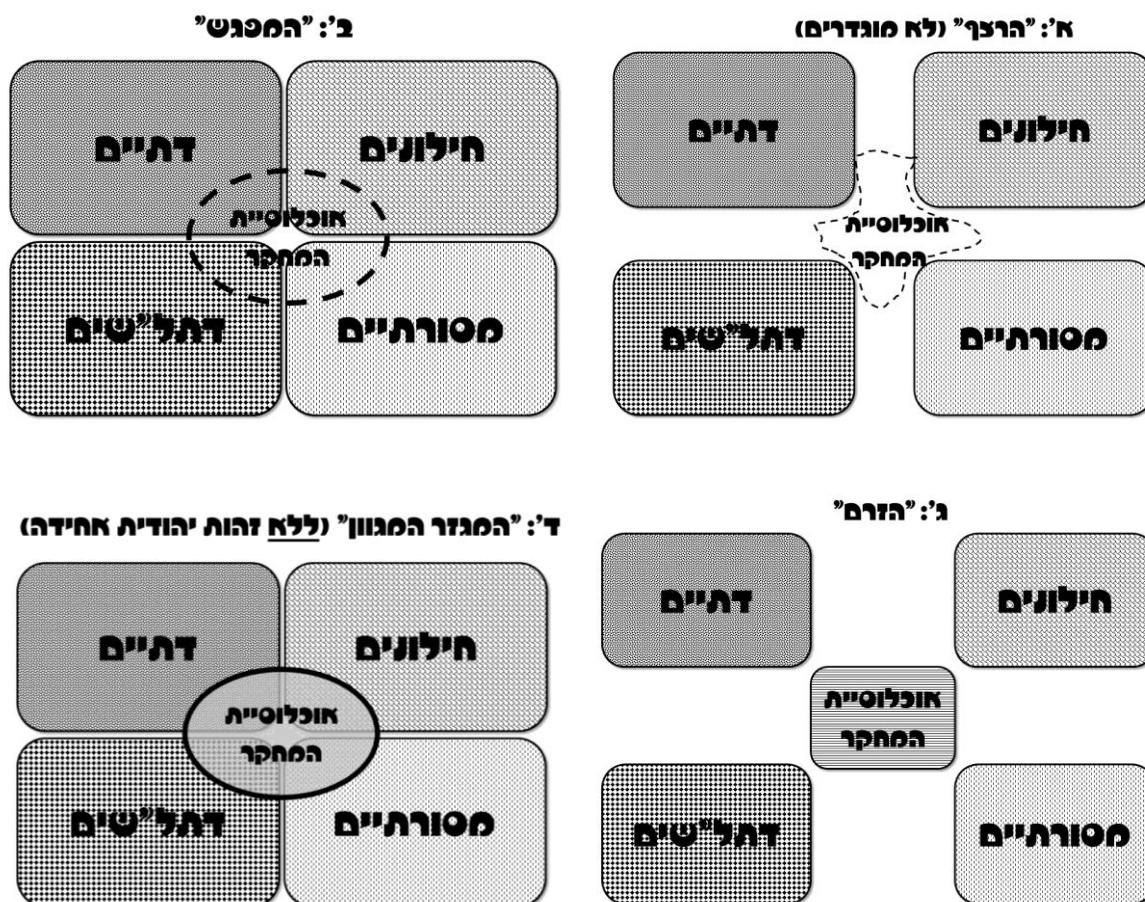
באוכלוסיית המחקר נשמעים קולות שונים בשאלות אלו, ואף המנסים לנתח אותה מבחוץ חלוקים בהן. במחקר הנוכחי עולות ארבע דרכים אפשריות להבין את המתרחש במרחב זהותי זה, שהבסיס לכולן הוא אי-הנוחות מההגדרות הקיימות ויצירת זהויות היברידיים, כפי שתואר בהרחבה בפרק הראשון. ארבע

¹⁶⁷ הוא מבקש להבין כך את היחס בין דת ולאום ביהדות.

¹⁶⁸ דיון בקהילת הבוגרים, 23.11.14.

¹⁶⁹ "קריאת כיוון", פייסבוק, 26.10.15.

הפרשנויות האלטרנטיביות הן: (א) כמרחב פוסט-מגזרי של זהות לא מוגדרת ("הרצף"); (ב) כנקודת מפגש בין בעלי זהויות דתיות, חילוניות ומסורתיות ברורות ("המפגש"); (ג) כהיווצרות של זהות חדשה, אחידה וברורה ("הזרם"); (ד) כקבוצת השתייכות על אף הגיוון בהיבטי אורחות החיים היהודיים ("המגזר המגוון"). הנטיות השונות קיימות הן בקרב מובילי הארגון והן בקרב המשתתפים, והמגמות אף משתנות עם הזמן, כאשר הראשונה והרביעית הן הדומיננטיות יותר מביניהן. בעמודים הבאים אני מציג את כל הארבע ואת התימוכין להן. ככלי עזר, להלן הצגה גרפית של הפרשנויות:



8.2.1 פרשנות א': זהות לא מוגדרת, מרחב פוסט-מגזרי ("הרצף")

כפי שראינו לעיל, הביטוי "על הרצף" נפוץ בקרב אנשי המדרשה כדרך לסמן שזהותם היא היברידי, דינמית ולא עונה על ההגדרות המכלוליות המקובלות. דרך ראשונה לתאר את המרחב העין-פרטי היא אפוא כמרחב של "אפור", של זהות לא מוגדרת, שבו לא נעשה שימוש במונחים הדיכוטומיים. בפרשנות זו, המשתייכים למרחב משאירים מאחוריהם את הגדרותיהם הקודמות כדתיים, חילונים וכיוצא באלה.

פרשנות זו מבוטאת למשל באמירתו של ירון כי "המון אנשים בבית פרת באמת מרגישים שהם לא באמת דתיים, הם לא קונסרבטיביים, הם לא רפורמים, הם לא חילונים, הם איזה משהו ביניים כזה", וכן בדבריו של גזבר (2015) שראינו לעיל:

"אולי החידוש של המדרשה באלון אינו בשיח בין שני הצדדים, אלא בנתינת לגיטימציה לחוסר הגדרה. כלומר, להיות מוגדר כ'לא מוגדר'. מרחב שהוא דינמי, אפילו לימינאלי. הזרם הוא מרכזי לא מפני שהוא נקודת מפגש בין שני צדדים שמעויזים לשלב דברים נוספים, אלא מפני שהוא מהווה בית לרבים החשים שהם חסרי בית. שאין להם בסיס (דתי / חילוני), שיצאו ממנו או שהגיעו אליו. במילים אחרות, המדרשה והחברה סביבה היא מקום שבו לא שואלים אותך 'האם אתה דתי' או 'חילוני', כשהאדם לא ניצב בפני שאלה הוא יכול פשוט לחיות את חייו. מותר לו להשאר במצב הלימינאלי, לא כאן ולא שם."

הביטוי "חסרי בית" מהדהד את דבריו של זיסר (תשס"ד: 18-20) על ה"פוסט-אורתודוקסיה" המהווה את "ביתם" של ההומלסים של היהדות", אלה ה"יושבים מעצם מהותם על הגדר".

דגש חזק יותר על דינמיות ועל השאיפה להישאר לא-מוגדר בולט בדברי נריה אודות

"[ה]שאלה הכי פחות רלוונטית במדרשה- מה את/ה? חילוני/ת או דתי/ה? השחרור מהגדרה דיכוטומית מאפשר נינוחות ושחרור רב לרבים ממי שהצליח לקרוא עד לכאן. היציאה מהגדרה ברורה מאפשר (והנה אני מצטט את מיכה, שבטח מצטט את עצמו ממקום אחר) 'לבקר' תפיסות, תורות ואמונות שונות, מכיוון שתפיסה ביקורתית אמיתית חייבת בביקור אמיתי בביתם של בעלי הדעה האחרת.

עם זאת, בזמן האחרון אני מרגיש כי אי ההגדרה הפכה להגדרה הראשית שלי. אני לא דוס, אני לא חילוני, אני 'לא-מוגדר-את-עצמי, עין-פרתי-כזה'. פתאום נהייתי מאלה שמבקר את התפיסות השונות ולא מבקר אצלם. די טריקי הביקור הזה. הלוואי שאצליח לשמר את תחום האפור ולא אכלא עצמי בהגדרות חדשות."¹⁷⁰ [הדגשה שלי]

בניגוד לגזבר, שאינו חושש ממצב של "להיות מוגדר כ'לא מוגדר'", דבריו של נריה מבהירים את חשיבות השחרור מהגדרות, עד כדי חשש שמצב זה עצמו יהפוך אצלו לזהות סטטית.¹⁷¹ יש כאן נכונות גבוהה לשהייה ממושכת במצב לימינלי, כלומר להיות "אנשי סף" (liminal personae; Turner, 1967; Turner, 1969); בשונה מטענתו של דורון (2013: 134, 142, 280-281) לגבי "מיסוד הלימינליות" הנכפה על חוזרים בתשובה/בשאלה בעל כורחם – כאן מדובר בשאיפה מודעת.

גם עדן מבכרת שחרור מהגדרות באמרה כי "יש צורך ב.. לא יודעת אם בהגדרות חדשות כמו בקצת השתחררות מהגדרות. מרחב נטול הגדרות." העדפה זו נעוצה בדעתה שעצם קיומן של הגדרות מונע מאנשים להפעיל חשיבה עצמאית, כי הם מסתפקים במה שהקטגוריה מספרת להם:

"אנשים לא קוראים כבר מצעים של מפלגות בכלל כי הם יודעים מה הם אמורים להצביע לפי הקטגוריה שלהם. ויכול להיות שאם לא היו הגדרות אנשים היו טורחים לחשוב על איזה מצע באמת

¹⁷⁰ "קריאת כיוון", פייסבוק, 5.11.15.

¹⁷¹ השוו טענתה של מבורך (תשע"ד: 33) לגבי ההכרח של 'חוסר ההגדרה' להפוך להגדרה.

מדבר אליהם, ולא רק כי הם ימנים דתיים לאומנים אז זה אומר שהם אמורים לבחור ככה וככה כי הוא בטוח ייצג את האינטרסים שלהם, ואז הם לא עושים שום בדיקות ושום בחירות."

עדן עצמה אינה עושה קישור זה, אך טענתה נגד קטגוריות מהדהדת ביקורת מוכרת משיח הדקונסטרוקציה בדבר תפקודה הבעייתי של השפה: ניתן לומר שקטגוריית הזהות (שאינה אלא מילה) מחליפה את מה שהיא אמורה לתאר ואף **מכסה ומסתירה אותו**.¹⁷² אם בשיח הבתר-חילוני נטען כי הכותרות הדיכוטומיות "דתי/חילוני" מהוות פעולה אלימה (שנהב, תשע"ו; ידגר, 2010), הרי שכאן מורחבת טענה זו לכותרות זיהוי או זהות באשר הן.

לבסוף, יצוין שמרואיינים השתמשו במושגים "על הרצף", "זהות מדרשה" ו"זהות ירושלמית" כמושגים דומים, וכפי שמסכמת ריקי, "זהות מדרשה, זהות ירושלמית-רצף".¹⁷³ לקירבה בין "ירושלמיות" לזהות המדרשה ראו גם דברי בוגרי המדרשה הילברון (תשע"ג: 20) ונבו (תשע"ג-א).

8.2.1.1. הביקורת על גישת "הרצף": טענת טשטוש הזהויות

הבנה כזו של הנעשה במדרשה ניתן למצוא גם אצל חלק ממבקריה, ולדוגמה בדבריו של טל (תשס"ו; 2009), המתנגד לטשטוש הבדלים זהותיים וקורא ליצירתו של קול יהודי-חילוני צלול:

"דיאלוג בין עולמות זהות שונים יכול להתקיים רק באם נדע לשמור על עצם הזהויות השונות ולא ננסה לטשטש אותם ולהעלימם באבק של אחדות מדומה. רבות מדברים בבתי מדרשות פלורליסטים על כך שהתארים חילוני ודתי לא רלבנטיים, שכולנו נמצאים על גבי ציר שבו אין חילוניים אמיתיים (בניגוד לדתיים) ובכלל האבחנה הזו הינה פשטנית, פלגנית והרסנית. [...] אינני טוען שהמילים הללו, דתי וחילוני, חשובות במיוחד. יחד עם זאת, אני סבור שהגיע הזמן שנתבגר מהפחד להכיר בהבדלים ונלמד לברך עליהם. יש חילוניים ודתיים, יש ביניהם מחלוקות עומק באשר ליהדות ולהלכה ובאשר לסמכותם של כתבי הקודש, והם כאן בכדי להישאר." (טל, תשס"ו)

"החברה הישראלית נעולה בתוך דיכוטומיה מנוונת בין דתיים לחילוניים, כותב מיכה גודמן, 'ההפרדה המלאכותית מקפיאה תהליכים רוחניים שעשויים להתרחש אם לא נדבק בקטגוריות אלימות אלוי (מיכה גודמן, גיליון ארץ אחרת מס' 31, עמ' 53). דומני שהדין עם גודמן בכך שהתוכן שנותנים למושגי הדתי והחילוני בחברה הישראלית עלול להיות מנוון ומוגבל, אך טועה גודמן בטענתו שעצם החלוקה וההבחנה הינה פסולה ואלימה." (טל, 2009)¹⁷⁴

דבריו נוטים לתפיסה חילונית-מהותנית, שבה החילוניות מנוגדת לדתיות "באשר ליהדות ולהלכה ובאשר לסמכותם של כתבי הקודש", וכן מהווה ניגוד הרליגיוזיות בהיבט החיפוש המיסטי ובהיבט הכוונות בקיום המנהגים היהודיים:

¹⁷² ראו: לאקאן, 2006: 28; 154; Lacan, 1977; אפרתי וישראל, 2007; Derrida, 1982a; Derrida, 1982b; Derrida, 1982c; לניסוח המפורסם של טענת "הכיסוי בלשון" בהקשר העברי ראו ביאליק, תשי"ח-א: קצא-קצג.

¹⁷³ ראו בדומה דברי אופירה על "דתיה ירושלמית", ודברי עופרה על דתיי ירושלים (וראו לעיל הערה 109).

¹⁷⁴ טקסט זה פורסם בבלוג של טל בתאריך 30.1.09, ולדבריו זוהי הגרסה המורחבת של מאמרו מתשס"ו. בגרסת תשס"ו טל מביע את ביקורתו כלפי השיח הרווח בבתי המדרש הפלורליסטיים באופן כללי ומגיב לדבריהם של דב ברקוביץ ומשה מאיר שפורסמו מעל אותה במה ("מקור ראשון"), אך בגרסה המורחבת דבריו מונגדים לדברי גודמן. טל, המגדיר את עצמו במאמרים הללו כדת"ש וכפוסט-אורתודוקס, הוביל באותן שנים את המכינה הקדם-צבאית בינ"ה, ה"מקדמ[ת] תרבות יהודית חילונית ופלורליסטית" (מתוך אתר המכינה: <http://www.bina.org.il/mechina/>) והקשורה ל"ישיבה החילונית".

"כל עוד שפת העומק שבעזרתה מתבקש היהודי המתחדש לגשת לזהותו היא זו הרליגיוזית-מיסטית, הרי שאנשים כמוני ימצאו את עצמם מחוץ לכתלי בית המדרש החדש [...]. אדם דתי רואה עצמו מחויב למערכת מעשית-הלכתית כלשהי, גמישה יותר או פחות, מתוך מגמה (או לפחות: בין היתר מתוך מגמה) לעבוד את א-לוהיו. אדם חילוני אינו רואה עצמו מחויב למערכת שכזו ואיננו רואה עצמו כאדם שעובד את א-לוהיו (אין זה אומר שהוא לא מאמין במשהו הקרוי א-לוהים)". (טל, תשס"ו)

נראה אפוא שחלק חשוב מהמחלוקת בין "העמדה הלא-מגדירה" למתנגדיה נעוץ בשאלת המהותנות של הזהות הדתית/חילונית.

8.2.2. פרשנות ב': מרחב מפגש לזהויות שונות ומוגדרות ("המפגש")

גישה זו מניחה שהגוונים הייחודיים אינם מיטשטשים ואינם מודרים מהשית, אלא שאוכלוסיית המחקר מהווה מקום מפגש, וכפי שתיאר דורון, "כל צד, גם הצד הדתי יותר וגם הצד החילוני, שניהם עוברים איזשהו תהליך שבאמצע נפגשים"¹⁷⁵. פרשנות זו עומדת על ההטרונגניות וחוגגת אותה, כמשתקף בגאוותו של ירון כי בבית הכנסת שבו הוא מתפלל יש אנשים מגוונים:

"אני חושב למשל על מ' [בוגרת – ר.ב.] שמגדירה את עצמה לא אדם דתי, אבל היא מגיעה באופן קבוע לתפילה, יחסית; לפחות כשאני מגיע אני רואה אותה. למה היא מגיעה לתפילות? אני לא יודע. " [בוגרת סוציולוגית" – ר.ב.] לא מחשיבה את עצמה אדם דתי, אבל היא רוצה תפילה, היא רוצה לחוות תפילה. ובבית פרת היא מרגישה בנוח. זאת אומרת, אני לא יודע.. אני חייב להגיד על עצמי: **אני מאוד גאה בזה שבבית כנסת שאני מתפלל – אני אומר את זה להמון אנשים – יש גם אנשים שמגיעים בלי כיפה. או שיש אנשים שמגדירים את עצמם חילונים ומגיעים. זה יוצא דופן וזה מהלך שאני מאוד גאה להיות חלק ממנו.**" (ראו בהקשר זה עין פרת, תשע"ג-ב: 7, שצוטט לעיל)

ירון אף מבהיר שעצם השתייכותו לאוכלוסיית המחקר אינה מהווה כותרת זהות המגדירה אותו, אלא הוא חש ששם מכילים את הזהותו כקונסרבטיבי, כותרת לא נפוצה בנוף הישראלי. הוא מעיד כי "בית פרת לא מגדיר אותי, אבל שם אני מרגיש בבית."

תפיסת "המפגש" מתבטאת בכמה מהביטויים שראינו לעיל בדבר הטרונגניות המרחב, ולמשל בהקבלה שעשה אבי ל"אנשים נוסעים ליערות הגשם לפגוש את התרבויות האחרות"¹⁷⁶. אם מפגש זה בין הקבוצות מצליח ונוצר חיבור, אזי שבמונחיו של יהושע (1999) מדובר ב"ריתוך". הפרשנות הנוכחית מאששת את הדיכוטומיה (או הטריכוטומיה) הזהותית, ובהקשר זה מעניין להקביל אותה לנעשה במרחבים "מעורבים" אחרים, כגון הקהילות המעורבות ובתי הספר המעורבים: כפי שנטען לעיל בסקירת הספרות, ברובם קיים שיח המאשר את הדיכוטומיה הזהותית, לצד מקרים ספורים של היווצרות של זהות היברידיה החותרת תחת הדיכוטומיה.

¹⁷⁵ דיון בקהילת הבוגרים, 23.11.14.

¹⁷⁶ ראו לעיל בסעיף "הבחירה במקום הטרונגני" בפרק הראשון (4.1.4).

8.2.2.1 "מגזריות היברידית": מגוון חילוני, מגוון דתי ויצירת גשר בין השבטים

בפרק הראשון הצבעתי על שתי מגמות נוכחות בזהות ההיברידית באוכלוסיית המחקר ביחס למונחים "דתי/חילוני" – הימנעות מהם מחד גיסא, ושימוש בהם תוך הגמשתם והרחבתם מאידך גיסא. המגמה השנייה מקפלת בתוכה אפוא התייחסות מגזרית במידה מסוימת, שאותה ניתן לכנות "מגזריות היברידית" לאור הרחבת המודלים בכל מגזר והאפשרות לשילובי זהויות בתוכו.

במבט "מגזרי" זה מתאר גודמן את ההשפעה השונה של תוכניות המדרשה על כל קבוצה:

"אנשים משבטים שונים מגיעים לכאן למדרשה. [...] זה אנשים משבטים שונים [ש]באים ונפגשים ומגלים שהם מאוד מחוברים אחד לשני. זו אחת ההפתעות הגדולות של התוכניות שלנו: [ש]הם מאוד דומים אחד לשני. ואם קורה משהו מעניין לדתיים זה שפתאום רעיונות של הומניזם, זכויות אדם, להט"בים – הנושאים האלו הם לא נושאים של מישהו אחר – זה נושאים שלי. ואנשים מהשבט השני שמגיעים לכאן מגלים שהיהדות שלהם היא לא היהדות של מישהו אחר – היא עשויה לבטא גם את הערכים שלי. בניגוד לשיח הישראלי הקלאסי, שאנשים בשבט.. נקרא לזה 'שבט השמאלי' מרגישים שכדי להתקרב ליהדות הם צריכים לנטוש את הערכים שלהם – כשהם מגיעים לפה הם מגלים שהם יכולים לבטא באמצעות היהדות את הערכים שלהם."¹⁷⁷

תהליך זה של העשרת השפה והשיח בכל קבוצה, יחד עם יצירת גווי חילוניות וגווי דתיות שונים, יכולים לטענת גודמן ליצור את הגשר הנדרש בין "השבטים" בחברה הישראלית:

"זה יאפשר לשבטים השונים שלנו לא להתפרק, אלא תהיה להם שפה משותפת שהם יוכלו לדבר ביניהם. ואם יש תפקיד לבוגרים שלנו לא כתנועה זה... [...] אנשים שיכולים לשמש גשר בין שבטים, בין תרבויות, זה אנשים שיש להם את היכולת הבאה: to speak a foreign language as a mother tongue. מי שיכול לדבר שפה זרה כשפת-אם. למה הכוונה? כשאני בא לתאר התנהגות אחרת, ואני מנסה להבין, איך אני מבין אותם? על ידי הקטגוריות שלי. מי שיכול לדבר שפה זרה כשפת-אם זה מי שמבין את האחר בקטגוריות שלו. בוגרי מדרשה, גם אם הם חילונים, הם לא מנסים.. הם מבינים את הדתי בקטגוריות שלו, ודתיים מבינים חילונים בקטגוריות שלהם. מה שמאפשר להם להיות דמויות שיכולות לתווך, לגשר. להיות הדמויות שיכולות לגרום לישראלים השונים להבין אחד את השני."¹⁷⁸

כפי שראינו לעיל, אחד ממרצי המדרשה טען כי "הפרשנות המחודשת שהיא מעניקה ל'דתי' ו'חילוני' [...] מאפשרת לנו לשמר את הכותרת הזהותית שלנו, תוך כדי שינוי מהותי של משמעותה"¹⁷⁹. אך בדבריו עולות למעשה שתי סברות שונות לגבי המתרחש:

"בפועל מתקבצים למדרשה אנשים שעוברים תהליכי זהות משמעותיים, שבעצם הולכים ומגששים אחר זהות שלישית... [...] אפשר לחשוב [על שאלת מקום הרוחניות במדרשה – ר.ב.] בשני המובנים דלעיל: כתופעה שמאפשרת לנו להישאר תחת כותרות הזהות שלנו תוך כדי שינוי משמעותן, או כתהליך שבעצם מוליך לכינונה של זהות שלישית."¹⁸⁰

כינון זהות שלישית הוא פרשנות אחרת למתרחש, שתוצג כעת.

¹⁷⁷ שיחה בצוות המדרשה, 22.3.15.

¹⁷⁸ ש.ם.

¹⁷⁹ "קריאת כיוון", פייסבוק, 4.4.16.

¹⁸⁰ ש.ם.

8.2.3. פרשנות ג': זהות יהודית חדשה ואחידה ("הזרם")

לפי פרשנות זו, באוכלוסיית המחקר נוצר גוון ספציפי של זהות יהודית, הדומה בצורתה לגוונים הזהותיים האחרים (כלומר שהוא זהות מובחנת), אך שונה מהם בתוכנו (כשם שהם שונים זה מזה). ההבדל המרכזי בין פרשנות זו לבין הראשונה ("על הרצף" כזהות לא-מוגדרת) הוא בשאלה אם מתהווה זהות יחסית אחידה או מרחב זהותי מגוון ודינמי. במקרה הראשון, מתבקש שבמוקדם או במאוחר היא תלבש כותרת זהות ואף תפתח מאפיינים נוספים של זרם. במונחיו של יהושע (1999) זו תהיה "סגסוגת", תוצר חדש המופק מהתכת יסודות שונים. תמיכה אפשרית בפרשנות זו ניתן למצוא בכמה דוגמאות במחקר שבהן הזדהו משתתפים כיעין-פרתיים, ולדוגמה:

ריקי: היום אני אדם, והיום אני אשה, והיום אני ישראלית, והיום אני עין פרתי, וזה... ככל שעובר הזמן אני אומרת את זה אז... 'וואו, את עין פרתי? היית אומרת את זה דבר ראשון' [צוחקת – ר.ב.].

ינון: "בתור דתי לשעבר הרגשתי במדרשה שהיא נותנת לי המון כוח ברמה האישית - להיות מי שאני בלי צורך לשים מסכות, ותמיד הייתי עונה למי ששואל אותי מה אני (בפן הדתי) 'אני עין פרתי'".¹⁸¹

אשת צוות: "בשנה האחרונה אני נמצאת בתנועה הזאת שני [איש צוות – ר.ב.]. דיבר עליה, בתנועה שכל הזמן אני מנסה למקם את עצמי על הגל המסוים הזה ביחס לזה שנוצר מן זרם חדש, הזרם העין פרתי, ואיפה אני ביחס אליו. ואני מרגישה שבית פרת מאוד נוכח בחיים שלי ומאוד מצליח לעזור לי לברר ולהעמיק כל פעם מחדש בשאלות, ולא לפחד לשאול את השאלות ולחקור אותן לעומק".¹⁸²

חילופי דברים מאירי-עיניים בהקשר לפרשנות זו התרחשו במהלך דיון בצוות על קהילת הבוגרים:

פועה: קהילת הבוגרים מלחיצה אותי. [...] אני לא יודעת להסביר בדיוק מה זה. זה לא ש... אני מזדהה עם מה שקורה, אני אוהבת מאוד את האנשים, ויש לי המון חברים מהמחזור שלי, אבל משהו ב... לא יודעת... השייכות הזאת, העין פרתי, קצת... זה משהו שמלחיץ אותי. [...] [זה כמו – ר.ב.] הזהות הקיבוצניקית שלי. כן, שאומרים לי 'אה, את מעין פרת, ואז... את כזאת וכזאת וכזאת'.

קשת: כאילו הפכנו להיות קטגוריה, במקום..

פועה: כן, לגמרי, לגמרי. 'אה, למדת בעין פרת. הממס... כן'.

מירון: אני מאוד מזדהה עם מה שפועה אמרה, וזו הנקודה: שאתה באיזשהו שלב בחיים שאתה לא רוצה שיגדירו אותך. אתה לא רוצה שיגדירו אותך דתי, אתה לא רוצה שיגדירו אותך חילוני, ואם אתה משתייך לקהילת הבוגרים, אז אתה בהכרח... זה פשוט שם אחר להגדרה זהותית, למרות שהיא הרבה יותר רחבה, והרבה יותר פתוחה... כאילו, הקהילה הזאת הפכה לאיזושהי הגדרה זהותית, מגזרית... ועוד כמה שנים בטח יהיה שם מגזר. לי יש איזשהו פחד להשתייך למגזר, במיוחד שאני מסכים איתו, אז כאילו... [צוחקים – ר.ב.]. עד עכשיו שייכו אותי למגזר שאני לא מזדהה איתו, אז אמרתי בסדר, מה אכפת לי, זה לא אני. אבל פתאום זה משהו שהוא אתה... אז לוודא שאני לא שייך לשם.¹⁸³

השיחה הזו חושפת באופן מאלף גישות שונות כלפי שאלות הזהות וההשתייכות באופן כללי, וספציפית לגבי המתרחש באוכלוסיית המחקר. פועה נמנעת מלשייך את עצמה לקהילת הבוגרים מכיוון שאינה רוצה שייסקו

¹⁸¹ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15.

¹⁸² שיחה בצוות המדרשה, 19.10.14.

¹⁸³ שיחה בצוות המדרשה, 21.8.14.

עליה דברים כתוצאה מההשתייכות שלה ('שאומרים לי 'אה, את מעין פרת, ואז.. את כזאת וכזאת וכזאת...'). תגובתה של קשת מתייחסת לרעיון של שבירת הקטגוריות במקום יצירת אחת חדשה (וראו פרשנות א'). מירון מנסח במפורש את רצונו להימנע מכך שיגדירו אותו, אף לא בהגדרה רחבה ופתוחה, ומציין בנימה של השלמה כי "הקהילה הזאת הפכה לאיזושהי הגדרה זהותית, מְגֹזְ[רית].. ועוד כמה שנים בטח יהיה שם מגזר."¹⁸⁴

באותה שיחה מציעה קשת הבחנה בין שני סוגי לומדים המגיעים למדרשה: מחד גיסא, המחפשים השתייכות (במיוחד עם מחפשים נוספים); ומאידך גיסא, המבקשים דווקא להתחמק מהגדרות ומהשתייכות.¹⁸⁵ היא משערת שלתוכנית 'אלול' מגיעים הראשונים (בגילאי לימודים), הנשארים לאחר מכן מעורבים בפעילויות הבוגרים, ולתוכנית 'מבוע' מגיעים האחרונים (אחרי שירות צבאי/לאומי ולפני לימודים), הנמצאים בשלב בחיים שנוטה לחיפוש ולמסעות.

8.2.3.1 ההתנגדות ליצירת זרם

מעבר להתנגדויות אישיותיות כלפי השתייכות ככלל (כדוגמת פועה ומירון), עולה גם התנגדות ספציפית ליצירת זהות אחידה, כפי שמעלה הבוגרת אורית בהתייחס למאמרו של גודמן (2015):

"מיכה מסיים את המאמר עם משפט המחץ 'החילונים שמעזים להתחבר אל היהדות והדתיים שמעזים לפתוח אותה מתחברים ונפתחים זה אל זה ויוצרים יחד את הקבוצה שעשויה להיות הזרם המרכזי שיוביל את החברה הישראלית'. לא ידעתי שאנחנו יוצרים זרם... חשבתי שאנחנו יוצרים הרמוניה. [...] לסיכום, סיום המאמר מדליק לי נורות אדומות של ביטול הצבעים, ביטול הקולות, ביטול המחלוקת (!!!). רוצה לומר, הלוואי והבנתי לא נכון.. וכוונתו של מיכה במושג הזרם המרכזי היא הרמוניה."¹⁸⁶ [הדגשה שלי]

בתגובת-המשך בדיון הוירטואלי היא מוסיפה:

"אין דרך להגיע לאמת אחת, תודה לאל, על כן אסור לבטל אף קול. אף צבע שנוצר. אף ניגון, אף אדם. מכאן את בטח משערת, שאני מדולגלי המחלוקת מלכתחילה."¹⁸⁷

היא מייחסת חשיבות רבה למגוון של צבעים וקולות ברורים בשיח. ביקורת זו יכולה להיחשב גם כמצטרפת לביקורתו של טל (לעיל בפרשנות א') נגד טשטוש הצבעים והקולות, אך היא מכוונת כאן כנגד יצירת זרם אחיד, ולא כנגד אי-הגדרה. גודמן מגיב לדבריה באותו שרשור:

"חס וחלילה, היהדות סובלת ממספיק זרמים. אין צורך בזרם חדש ביהדות. הישראליות שלנו לעומת זאת בהחלט זקוקה לאנשים שיכולים לחבר רחוקים, לתרגם שפות ולחבר להט למתינות. הלוואי שנזכה."¹⁸⁸

¹⁸⁴ ראו גודמן, 2013, שם הוא נשאל "האם הביטוי 'על הרצף' מבטא מורכבות, או שזו פשוט עוד זהות חדשה. בין 'דתי', 'חילוני', 'מסורתי' נוסף עכשיו גם 'על הרצף'?", ואינו משיב באופן חד-משמעי.

¹⁸⁵ שם.

¹⁸⁶ "קריאת כיוון", פייסבוק, 26.10.15.

¹⁸⁷ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15.

כאן שב מוטיב "תרגום השפות" (ראו בפרשנות ב'). בדיונים עלתה טענה נוספת נגד יצירת זרם, באמירה שברגע שתהיה הגדרה ברורה רבים מהמשתתפים הנוכחיים לא ימצאו בה את מקומם, כפי שעולה מדברי יוסי כי "היום חלק מהכח של המדרשה הוא בכך שהרבה אנשים באים, וברגע שמסכנים את זה - אני לא יודע אם יהיה את הכח ליצור זרם חדש."¹⁸⁹

שאלת האחדות עולה בצורה מעניינת בדבריו הבאים של ראש המדרשה :

"הנטייה שלי היא לנסות ולחבר בין עולמות שונים, אומר גודמן, 'הקהל שלי מורכב בעיקרו מאנשים דתיים שלא מאמינים בהסתגרות בפני העולם, ולצידם אנשים חילונים שמרגישים שהמסורת היהודית לא מאיימת על הזהות החילונית שלהם. בין הקבוצות הללו מתפתח בשנים האחרונות דיאלוג אינטנסיבי ומרתק וזו הקבוצה שאני מדבר אליה ועליה, מנסה לנסח עבורה ולכתוב בשבילה, מתוך תקווה שהיא מייצגת את המיינסטרים החדש של החברה הישראלית.'" (גדות, 2013)

"בין הקבוצות הללו" אומר גודמן, וממשיך בטבעיות ל"זו הקבוצה שאני מדבר אליה ועליה", ובכך מבטא את היחס הדו-ערכי למגוון ולאחדות באוכלוסיית המחקר. הפרשנות הבאה מציגה מודל אחר למתח שבין ראיית הערך שבמגוון ובמחלוקת לבין גיבוש קבוצה מתהווה.

8.2.4. פרשנות ד': מגזר, אף ללא זהות יהודית אחידה ("המגזר המגוון")

הפרשנות האחרונה גורסת אמנם שלא נוצרת במרחב זה זהות יהודית אחידה מבחינת האמונות והפרקטיקות (להבדיל מפרשנות ג', "הזרם"), אך כן נוצרת בו הזדהות והשתייכות חברתית-מגזרית (להבדיל מפרשנות ב', "המפגש"). כלומר, נטען שנוצרת כאן קבוצה סוציולוגית המזהה את עצמה ככזו, ושהמשתייכים אליה מזהים את עצמם איתה ולא עם קבוצות סוציולוגיות אחרות – אף שבפרמטרים של הלכה ואמונה הם נבדלים אלה מאלה. בהישען על דברי וייל (תשע"ד) וליבוביץ (תשע"ד), "מגזר" יוגדר לצורך דיון זה כקבוצת השתייכות חברתית רחבה המגלמת את (רוב) המאפיינים הבאים: מוסדות חינוך פורמליים ובלתי-פורמליים, ביטאוניים, מנהיגות חברתית ומנהיגות פוליטית, מקומות מגורים נבדלים,¹⁹⁰ מוסדות קהילתיים, תודעת השתייכות.

כדוגמה מרכזית לטענה זו אביא מדבריו של מי שאינו נמנה על אוכלוסיית המחקר. בתגובה לכתבה שפורסמה ב"מקור ראשון" בנושא החינוך המשלב כתב אלדד וייל (תשע"ד)¹⁹¹ את הדברים הבאים, שאותם אני מביא במלואם לאור חשיבותם בהמחשת פרשנות זו:

"במאמרו, מבקש נתנאל ליבוביץ 'לפרוס את התשתית הרעיונית המצדיקה את המעבר מחינוך סקטוריאלי לחינוך משלב'. מאמרו עוסק בזכות החינוך המשלב ובגנות החשיבה המגזרית. אינני

¹⁸⁸ "קריאת כיוון", פייסבוק, 26.10.15.

¹⁸⁹ "קריאת כיוון", פייסבוק, 28.10.15; המשך לדבריו שצוטטו לעיל בסעיף "שאלת האגינדה" (8.1.3).

¹⁹⁰ אין הכוונה שכל בני המגזר מתגוררים בהם, אלא שחלק מחברי המגזר מתגוררים ביישובים הומוגניים להם.

¹⁹¹ וייל מזדהה באותו טור כ"מוסמך מטעם המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון, משמש כיועץ לראש עיריית ירושלים וניהל את הצופים הדתיים."

מעונין להביע עמדה כזו או אחרת בעד או נגד החינוך המשלב אלא להביע את דעתי על התפיסה לפיה החינוך המשלב איננו מייצג חשיבה סקטוריאלית.

כחלק מהיכרותי עם מערכות החינוך המשלב ועם קהילות מעורבות, התגבשה אצלי התובנה כי אין מדובר בזירת מפגש של המגזר הדתי והמגזר החילוני. זירה מעין זו, התקיימה בשנות השמונים עם כינונם של תקוע, כפר אדומים, ארגון 'גשר' ואחרים והתחזקה ביתר שאת בשנות התשעים וביחוד בשנים שלאחר רצח רבין. אך גם בניגוד לדימוי, שהתעצב לאורך העשור הקודם ומתחזק עוד יותר בעשור הנוכחי, של זירה בה כבר אין צורך בקיטלוג, הנאבקות בחשיבה מגזרית ובזה להגדרות, אין המצב כך.

טענתי היא כי קם לו מגזר חדש שיש לו קהילות, ישובים, מוסדות, ארגון-גג (מירק"ס), רשתות חינוך ('קשת' ו'מיתרים'), גב פילנתרופי ('צו פיוס' בעיקר) ניצנים של תנועת נוער ודמויות ומנהיגות המזוהה עמו. זהו מגזר לכל דבר וענין שאמנם מתגאה בהכלה, בשבירת החיץ הבין-מגזרי ובגבולות הגמישים שלו, אך הוא מגזר ככל המגזרים.

למעשה, הוא מגזר המכיל את כל אלה החוששים להזדהות כבני-מגזר. בתוך מגזר זה נמצא אנשים מרקעים שונים: מסורתיים, דתל"שים, זוגות מעורבים, דתיים ליברלים, וחילונים בוגרי בתי המדרש הפלורליסטיים והמכינות הקדם צבאיות. מדובר בציבור מצוין של אנשים שהם אחד מהכוחות המניעים הטובים והחשובים שבחברה הישראלית כיום. המשתייכים למגזר זה נוהגים לדגול בזהות של- 'על הרצף', מונח שגור בקרב יוצאי מדרשת 'עין פרת' ובנותיה, אך זהות זו הינה פחות או יותר גורפת ומבדילה בין המשתייכים למגזר זה למגזר הכללי, החרדי או הדתי-לאומי. גם המונח 'פלורליסטי', מזוהה יותר ויותר עם אנשי המגזר המערב-המשלב, והולך ומשמש כהגדרה זהותית-סוציולוגית לכל דבר.

בכורי בוגרי החינוך המשלב והישובים המעורבים, הם כעת בשנות העשרים ותחילת שנות שלושים שלהם ועדין יש קושי להכריע בדבר הצלחותיו של חינוך זה ומגמותיו של המגזר החדש. אך ניתן כבר כעת לזהות אצלם ואצל אחיהם הצעירים בני הנוער המתחנכים באותם מסגרות וקהילות דפוסים חוזרים. דפוסים אלה בהחלט מצביעים על שוני בינם לבין בוגרי החמ"ד. בין היתר (לרוב ובהכללה, אך יותר ויותר אצל הדור הצעיר) הם רואים בשמירת מצוות ענין אישי ופרטי, מבליטים ערכים חברתיים, מדגישים את הידע היהודי ולאן דווקא את הפן החווייתי או ההלכתי, מסתייגים מהמגזר הדתי-לאומי, נמנעים מהגדרות באופן כללי, ובאמת שלא רואים הבדל בינם לבין מי שאינו חובש כיפה (או ההפך).

אלו מאפיינים שילכו ויתחדדו עם הזמן ויתוספו להם מאפיינים נוספים בשנים הקרובות. כמובן, שניתן לנבא כי הסכנות והמחירים הכבדים שמנה ליבוביץ העומדים לפיתחו של- 'דפוס חשיבה מגזרי', יחולו גם הם על מגזר צעיר זה על אף שמשתדל מאד שלא להזדהות כמגזר.

אין ויכוח כי לחינוך המשלב יש ביקוש הולך וגובר ועוד ועוד אנשים מוצאים בו את מקומם. אך ראוי שיינתן המקום להבנה כי לא מדובר ב'חינוך בלתי מגזרי'- כדבריו של ליבוביץ, אלא מגזר חדש שקם ועולה בשמי החברה הישראלית." [הדגשה שלי]

בדבריו החשובים מתייחס וייל למרחב של הקהילות המעורבות והחינוך המשלב וטוען כי "אין מדובר בזירת מפגש של המגזר הדתי והמגזר החילוני" (שלילת פרשנות ב' לעיל) וגם לא במרחב חסר הגדרות (שלילת פרשנות א' לעיל). וייל סבור כי זהו "מגזר ככל המגזרים" ומאפיין אותו כ"מגזר המכיל את כל אלה החוששים להזדהות כבני-מגזר. בתוך מגזר זה נמצא אנשים מרקעים שונים: מסורתיים, דתל"שים, זוגות מעורבים, דתיים ליברלים, וחילונים בוגרי בתי המדרש הפלורליסטיים והמכינות הקדם צבאיות".

מעניין להשוות זאת למיפוי של שיקלי (2007) המונה ארבע קבוצות המהוות את "המרכז הנשכח" של החברה הישראלית (ליבמן, 2001; Liebman & Susser, 1997; Liebman & Susser, 1998): הציבור הפוסט-אורתודוקסי, הציבור הדתי-ליברלי, הציבור המסורתי-ספרדי, וקבוצת "מבקשי הדרך" הישראלית-

שורשית ה"מחפשת אפיק התחברות 'לא-ממסדי' למורשת היהודי ולעולם היהודי והיא זו הממלאת לרוב את בתי המדרש החילוניים" (שם: 76-77). גם אצל ראביד וברמן (תשע"ד) מוזכרת טענה ששדה ההתחדשות היהודית אינו תנועה חברתית חדשה, "אלא מגזר חדש של אנשים, שהתודעה הדיכוטומית הקיימת בזהות היהודית אינה מספקת אותם או מכילה את רצונותיהם" (שם: 30).

לאשת התקשורת במבי שלג מיוחס "משל הפיצה", המועיל להבנת פרשנות זו: "החברה הישראלית היא כמו פיצה של מגזרים. מי שבמרכז המגש קרוב יותר לחברים מהמשולשים האחרים מאשר החברה באותו מגזר שנמצאים בקשה שבקצה"¹⁹². במילים אחרות, "מרכז הפיצה" מהווה קבוצה הומוגנית בפרמטרים מסוימים על אף ההטרוגניות בפרמטרים אחרים. הפרשנות הנוכחית מסבירה את דברי דני דניאלי, מנכ"ל בית אבי חי לשעבר, המצוטטים אצל אזולאי (תשע"ו: 328):

"אני מרגיש שהמושג 'חילוני' לא מבטא נאמנה את הזהות שלי. אין לי שם קושי; אני מוכן להתחיל את השיח מכאן, אבל המושג לא מוצלח. אני רואה עצמי כחילוני שלא שייך למגזר החילוני שלא מספק אותי ולא מעניין אותי. הרבה פעמים, מול טיפוסים דתיים, אני מוצא את עצמי הרבה יותר מחובר. זה המקום שיש בו היום יותר אנשים. זהו מגזר 'חדש' שעוד לא יודע עוד שהוא קיים."
[הדגשה שלי]

רוח דומה מבטא בארי צימרמן (2002: 762), בן התנועה הקיבוצית, בכתבו כי "יש יהודים 'דתיים' שאני חש קירבה גדולה אל יהדותם, ויש יהודים 'חילוניים' שיהדותם אינה נוחה לי. בקצרה קצתי במינוחים הללו, שאינם ממפים כראוי את קו ההפרדה הרצוי לי". בהקשר זה ניתן להזכיר גם שבמכתב פתוח שפרסם מנכ"ל "עלמא: בית לתרבות עברית" מוטי שלם, ובו בישר על איחוד בין עלמא לבין מכון הרטמן, כתב: "כיצד זה מתאחדים גוף 'אורתודוקסי' עם גוף 'חילוני'! ובכן – נכון ומדויק יותר לומר שמדובר בשני גופים פלורליסטיים, סובלניים ומכילים. המכנים המשותפים בין הארגונים רחבים מאוד והם חולקים עולם ערכים משותף בשדה הזהות היהודית" (שלם, 2016). אם נבחר לראות בדבריו יותר מאשר אפולוגטיקה כנגד ביקורת אפשרית, נמצא בהם הגדרה-מחדש של המרחב הזהותי, באופן שבו שני הארגונים שייכים לאותו מחנה – ממש כפי שמתאר וייל ("המונח 'פלורליסטי' [...] הולך ומשמש כהגדרה זהותית-סוציולוגית לכל דבר"). ניסוח נוסף לתופעה דומה לפרשנות זו נמצא בדבריו של יואב שורק (אצל ארליך, תש"ע) אודות "מגזר התפר":

"מדובר באנשים שהמשותף להם הוא שהם חושבים שהזהות היהודית היא העיקר, שהיא שצריכה להנהיג אותנו – ומצד שני מבינים שהנוסחה הדתית האורתודוקסית היא לא זו שתושיע אותנו. אלו אנשים שלא קונים את עסקת החבילה הזו, מכל מיני סיבות. חוזרים בתשובה, יוצאים בשאלה,

¹⁹² הציטוט לקוח מהמכון לאסטרטגיה ציונית, פייסבוק, 12.6.13. בתאריך 16.1.13 שלג הציגה מודל זה בהרצאה ב"בית פרט" ירושלים. לפני כעשור כתבה שלג כי "שנים ארוכות הייתה הבמה הישראלית הציבורית שייכת לעולמות של קצוות: חדים, ברורים, נטולי ספק. עידן שלטון הקצוות בחברה הולך ומסתיים, ועמו נולדת ההכרה המהוססת בדבר שינוי כלשהו שהעת בְּשֶׁלָה לו, אך הוא טרם בא" (2005: 7). בחלוף חמש שנים כתבה בשבח "בתי הספר בישראל שבחרים להתרחק מן ההגדרות הנוקשות 'ממלכתי' ו'ממלכתי-דתי' ולהפוך לבתי ספר בעלי זהות נזילה יותר, שנמצאת בתווך שבין הזהויות הקשיחות והוותיקות." (2010: 7) על תופעה זו היא תוהה-מייחלת: "האם אנו מסוגלים להתרחק במידה מסוימת מקבוצות המוצא שלנו, על המחיר הכבד הכרוך בכך, כדי ליצור ליבה ישראלית משותפת באמת?" [הדגשה שלי], וספק-משיבה בהצביעה על "תהליך של התקרבות עמוקה בין ישראלים שאמורים להיות במחנות ניצים". היא מסכמת: "המרכז הישראלי לא מת. הוא חי והוא נותן ידיים." (שם)

ביאליקיסטים מאחרוני המוהיקנים, יוצאי מכוניות מעורבות, ועוד ועוד. כל החבורה הזו היא בעיניי קדושה, כי שם נמצא המפתח. בחיבור הזה.

אלא שהחבורה הזו אמורפית. היא שטה. כל אחד עם הצירוף שלו. מה שחסר זו תפיסת עולם בנויה שיכולה לחולל מחויבות, שיכולה להצמיח תהליך חברתי מעבר לדברים המעניינים שיכולים לצאת מכל אחת מהדמויות."

גם בגרסתו של שורק נוצר מגזר ללא היטשטשות ההבדלים בין מרכיבי-המשנה של הקבוצה. ביטוי נוסף למגמה זו, כולל חיבורה לירושלים (וראו לעיל, 8.2.1), נמצא בדבריו הבאים של פעיל חברתי ירושלמי בולט:

"כבר מזמן אין 'מגזר'. החלוקה של חילונים - דתיים היא פאסה. ירושלמים יודעים את זה כי אנחנו כבר חיים בחלוקה החדשה. ה'מגזר' שלי בעיר הוא המגזר הליברלי, והוא כולל חילונים, מסורתיים, דתל"שים, דתיים ואפילו כמה חרדים. זאת החלוקה שהמדינה הולכת אליה, וכנראה העולם היהודי בכלל. ולא רק היהודי. ליברלים מול פונדמנטליסטים. ירושלים פשוט מקדימה את זמנה כרגיל."¹⁹³

בהמשך לשאלת החינוך המשלב, שממנה יוצא וייל, היתה לי הזדמנות לברר כיצד נחוה סוג האינטראקציה באוכלוסיית המחקר כאשר ריקי הביעה שאיפה לחינוך משלב לילדיה העתידיים. בניסיון להבחין בין חוויית מפגש בין זהויות נבדלות (פרשנות ב') לבין כזו של קבוצה קרובה "לכתחילה", שאלתי כיצד היא רואה את החינוך המשלב: כמסגרת שבה אדם א' בא מרקע ומזהות מסוימת ואדם ב' בא מזהות אחרת והם רוצים להכיר אחד את השני; או כזו שאומרת: 'אני מרגיש יותר בנוח בחינוך המשלב, זו לא מריגה מאזור הנוחות שלי – זה אזור הנוחות שלי; אני לא מרגיש בנוח בחינוך נפרד'. ריקי השיבה ללא היסוס, וכמעט מבלי לתת לי לסיים את השאלה: "לגמרי האפשרות השניה".

תמיכה נוספת לכיוון זה מסתמנת מתשובתה של אופירה לשאלתי אם היא חווה את המדרשה כ"מקום מעורב", לאחר שהיא עצמה השתמשה במונח "מגוון":

"מעורב זה אומר שאנשים צריכים להיות מאוד שונים כדי לערבב ביניהם. אני חושבת שאנחנו יוצרים משהו שהוא פחות מעורב ויותר מגוון. אתה לא מרגיש שאתה לוקח שני דברים שונים ועושה בהם ערבוב. אולי בתוכניות בהתחלה, אבל לקראת סוף התוכנית יש שם משהו שהוא מגובש יותר סביב איזושהי התנהלות ופתיחות שזה הדברים שמשותפים, גם אם יש חילוני ודתי בשני קצוות של הזה, נוצר שם איזושהו גיוון."¹⁹⁴

לשיטתה לא מדובר בערבוב של שני דברים שונים, אלא במגוון שנוצר סביב גרעין משותף – שהוא קשור לפתיחות ולהתנהלות המשותפת. תפיסה דומה משתקפת גם בהנחות המובלעות באמירתה כי "אתה רוצה להיות בסביבה עם חברים טובים שהם לא כמוך [...] הם הפכו להיות חברים הכי טובים שלי במרחב כמו

¹⁹³ שלום בוגוסלבסקי (העמוד "תניח את המספריים ובוא נדבר על זה."), פייסבוק, 18.7.16.

¹⁹⁴ מעניין לציין בהקשר זה שגם הרב דני סגל מתייחס לקהילה בישוב אלון כ"קהל מגוון": "ביישוב אלון שבו אני מכהן כרב יש קהל מגוון. הרגשתי שההכשרה שהייתה לי עד היום (סגל גדל בבית קונסרבטיבי, אבל הוכשר לרבנות אורתודוקסית. יש) משרתת חלק מהציבור יותר מאשר חלק אחר, ובאתי לפה גם כדי להיטיב לשרת את כלל הציבור שלי." (שלג, תשע"ו)

במדרשה, שהקשר הבינאישי עולה על ההבדלים הדתיים: "דבריה מבהירים כי "ההבדלים הדתיים" קיימים אך אינם בעלי משקל מכריע בבחירת "החברים הכי טובים" – הסתכלות המתאפשרת בתנאים ספציפיים.¹⁹⁵

טענתו של וייל מאתגרת את השיח המגזרי-יהודי הרווח: כיצד זה מזדהים בעלי אורחות חיים יהודיים שונים כמשתייכים לאותו מגזר, ומדוע לא ל"מגזרי-האב" שלהם?

הבאתי לעיל (בפרק הראשון וגם בפרשנות ב' לעיל) את טענתו של גודמן בדבר סוגים שונים של חילוניות ושל דתיות, שנדחו בשעתם אך שתחיתם עשויה להוביל לנקודת מפגש חשובה. בהקשר הנוכחי מעניין לראות את טענתו מרחיקת-הלכת בדבר הקרבה בין השניים:

"החילוניות העכשווית נטשה את דרכם של אחד-העם וביאליק; הדתיות העכשווית נטשה את דרכם של אביו ורבה. השיבה אל החילוניות המסורתית ואל הדתיות המסורתית עשויה לכוון תשתית לבית-מדרש משותף, ששני הצדדים יבנו בו את עולמם לאורם של כתבי הקודש ומתוך דיאלוג עמוק עמם. [...]

ייתכן שהקרבה בין השניים רבה יותר מאשר בינם ובין החברות שהם גדלו בתוכן: החברה הדתית שנטשה את התלמוד, והחברה החילונית שנטשה את החילוניות העמוקה. למעשה, תלמידים אלה כבר אינם דתיים ואינם חילונים מבחינה סוציולוגית." (גודמן, 2005: 52-53) [הדגשה שלי]

בדברים הללו, משנת 2005, הציג גודמן ספק-שאיפה, ספק-תמונת מצב; כעשור לאחר מכן, דבריו של וייל מעידים אולי על ניצני ההתגשמות של אותה אפשרות. במחקר השדה הבחנתי בשפה זו אצל גודמן רק החל מקיץ תשע"ד. בשיחה עם לומדים בתוכנית 'אלול' טען:

"כשהציונות הדתית מתפלגת לכאלו שמפחדים וכאלו שלא, כאלו שמסתגרים וכאלו שנפתחים, והציונות החילונית מתפלגת בין אלו שהם פוסט-יהודים לאלו שהם מאוד יהודים, מאוד יכול להיות שמה שנגלה – שהדתיים שלא מפחדים מהעולם והחילונים שלא מפחדים מהעבר שלנו – **יכול להיות שהם יגלו שהם יותר קרובים אחד לשני מאשר כל אחד מהם לקבוצות המקור שלהם. והקבוצה הזאת תהיה מיינסטרים ישראלי חדש. {נועה:} ועדיין נשאר פער. {גודמן:} ביניהם? בטח. ברור שיהיה פער. יש שיחה. בלי פער אין שיחה. ההבדל הוא שהם לא מחרימים אחד את השני. [...]** המיינסטרים הישראלי החדש הזה, יכול להיות שזה משהו שעוד לא היה בישראל: זה לא האחוס"לים, זה לא הציונות הדתית, זה כבר משהו אחר."¹⁹⁶

גודמן מאשר שהמרחב הזה אינו הומוגני; הוא מודע לפער הקיים בין תתי-הקבוצות המרכיבות אותו, ואף טוען שהוא המאפשר את השיחה בתוכו. כך ניתן להבחין בין הפרשנות הנוכחית לבין השלישית ("הזרם"). כשנה לאחר שיחה זו פרסם גודמן רעיונות אלה שוב מעל במה ציבורית:

"אלו זמנים מעניינים. ממש בזמן שהעולם הדתי מתפצל, גם העולם החילוני מתפצל. אך ההתפלגות של שתי הקבוצות לא מובילה רק לקרע אלא גם למפגש. מפגש חשוב ומכריע מתרחש בין החילונים שנפתחים אל המסורת ובין הדתיים שנפתחים אל העולם. המפגש של הדתיים הנבוכים והחילוניים הנבוכים הוא אחת התופעות המרגשות והמפתיעות שמתרחשות כיום בישראל. **פעמים רבות מגלים**

¹⁹⁵ ראו בדומה לגבי בית-הספר בכפר-אדומים: "התלמידים מקיימים חברת ילדים משותפת, בוחרים חברים בלי קשר לכיפה שיש או אין על ראשם". (פרלוב, 2009)
¹⁹⁶ שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14.

הניצבים משני צידי המפגש שהם קרובים יותר האחד אל השני מאשר אל הקבוצות המקוריות שלהם. [...]

החילונים שמעזים להתחבר אל היהדות והדתיים שמעזים לפתוח אותה מתחברים ונפתחים זה אל זה ויוצרים יחד את הקבוצה שעשויה להיות הזרם המרכזי שיוביל את החברה הישראלית." (גודמן, 2015ג)

בתגובה למאמרו של גודמן מציע הרב בני לאו למרחב זה את הכינוי האפשרי "המעגל החופף", אולי כלקוח מדיאגרמת ון ומתאר את השטח המשותף לשתי תנועות בתוך "קבוצת ישראלים נבוכים שמגששת דרכה מחילון למסורת וממסורת לחילון", כדבריו.¹⁹⁷

מבט מעניין לדינמיקה של יצירת מכנה משותף זה נמצא בדבריה של אשת הצוות שירן בדיון הוירטואלי, במענה להתנגדותה של אורית ליצירת זרם (ראו לעיל בפרשנות ג'): **"אישית אני בטח לא מזהה את עצמי חלק מזרם אמוני חדש. אבל זרם ישראלי כזה שרוצה ומרוויח שיח קשוב, מכבד, יוצר - אולי כן."**¹⁹⁸ בכך היא מסיטה את המישור האמוני/הלכתי ומדגישה מישורים אחרים, שאותם היא תופסת כמרכזיים יותר לבחירת המעגל החברתי שלה. הלך רוח זה מלמד אולי כיצד מתאפשרת יצירה של מגזר על אף "הבדלים דתיים": על ידי סידור מחדש של דירוג הקריטריונים. כפי שראינו בדברי אופירה, "אתה רוצה להיות בסביבה עם חברים טובים שהם לא כמוך", או בניסוחה של פרלוב (2009): "בוחרים חברים בלי קשר לכיפה שיש או אין על ראשם". בהקשר זה רלוונטית הטענה כי מאפייניהם האישיותיים של המשתתפים דווקא דומים (ראו בפרק הרביעי), ועל כן מדובר במובן חשוב זה בקהילה הומוגנית ולא הטרוגנית.

אם נשוב לסיכום למונחיו של יהושע (1999), נמצא שלא "ריתוך" ולא "התכה" קולעים למודל זה. אולי מושג אחר מתחום הכימיה, **אֶמוּלְסִיָּה (תְּחָלִיב)**, הולם יותר: אמולסיה היא **שילוב יציב של נוזלים שבמצב רגיל אינם מתערבבים או נמסים זה בזה** (IUPAC, 1997), כגון שמן ומים. שילובם מתאפשר באמצעות הפעלת תהליכים ספציפיים עליהם והימצאות חומר נוסף (emulsifier או "חומר מתחלב") (IUPAC, 1997). דימוי זה הולם לא רק בשל התייחסותו לנוזלים ולא למתכות (המתאימה יותר לסביבה הדינמית המדוברת), אלא גם בשל כך שמרכיבי היסוד אינם מתערבבים אלה באלה במצב רגיל, וכן בשל כך שבאמולסיה נוזל אחד אינו מתמוסס לחלוטין באחר (בשונה מתמיסה), אלא חלקיקיו נותרים מובחנים במידת-מה אך מפוזרים באחר. כך, בפרשנות הנוכחית מוצע שמרכיבים נבדלים מצטרפים בתנאים ספציפיים לכדי שילוב יציב, ויוצרים חומר חדש מבלי לאבד כליל את תכונותיהם הקודמות. התנאים הספציפיים, בהקשר הנוכחי, הם אופיים המסוים של המשתתפים (ראו הניתוח בפרק הקודם), שהשייה יחדיו במהלך התוכנית, הנורמות המכילות והאידיאולוגיה ההיברידיית של הארגון ומוביליו (ראו הניתוח בפרק השני).

¹⁹⁷ בני לאו, פייסבוק, 26.10.15. הוא גם מעלה תהיות לגבי התופעה, הנבחנות בפרק הבא.

¹⁹⁸ "קריאת כיוון", פייסבוק, 26.10.15.

הפרשנות הזו גם מספקת הסבר אפשרי לממצאיה של ויזר (2015), שמצאה הבדלים מובהקים בין דתיים, חילוניים ומסורתיים באוכלוסיית המחקר ברוב ממדי הרוחניות שנבדקו (לפי פסקל, 2013):¹⁹⁹ השערת המחקר שם היתה כי לא ימצאו הבדלים מובהקים כאלו – וזאת בהסתמך על הטענה שבאוכלוסיית המחקר "נוצרה תפיסה זהותית יהודית חדשה, שאינה תואמת את הקטגוריות הזהותיות השכיחות בשיח החברתי בישראל" (ויזר, 2015: 18); טענה כזו אכן נשמעת בפרשנויות א' ובעיקר ג', אך בפרשנות הנוכחית לא נטען שמיטשטשים ההבדלים בין בעלי הרקעים השונים, אלא שהם דומים אלה לאלה בפרמטרים מסוימים, שגורמים להם לבחור להזדהות כקבוצה אחת.

8.2.4.1. החידוש בטענה שזו לא קבוצה מעורבת

על רקע יוזמות הפיוס וההידברות הרווחות מאז שנות התשעים, נראה כי פרשנות "המגזר ללא זהות יהודית אחידה" מציעה חידוש משמעותי בשיח: יוזמות ההידברות, כמו גם מרבית הקהילות המעורבות, שואפות לקרב בין הזהויות השונות תוך אֶשְׁרוֹר נבדלותן ואולי אף הנצחתן; במידה שאכן נוצר כאן לא מרחב מפגש בין זהויות שונות, כלומר "מרחב הטרוגני" או "קהילה מעורבת" אלא למעשה קבוצה אחת / מגזר חדש / מרחב הומוגני (מתוך הנחה ש"ההבדלים הדתיים" אכן קיימים) – אזי שטענה זו **חותרת תחת נבדלותן של הקטגוריות הזהותיות הישנות וטוענת שמה שתופס מקום מרכזי יותר בשאלת הנבדלות או האחידות אינם הפרמטרים של הלכה ואמונה אלא פרמטרים אחרים**. לפי טענה זו, אף שיש במרחב זה בעלי יחס שונה כלפי היהדות – **הרי שאין זו קהילה מעורבת בעיני עצמה**.

ודוק: בציבור שאינו חרדי, קהל שיש בו גברים ונשים אינו מוגדר כ"קהל מעורב", וגם ציבור המכיל אשכנזים וספרדים לרוב לא יוגדר כ"קהילה מעורבת" – משום שהפריזמה של מגדר/מוצא אינה משחקת תפקיד משמעותי בשיוך ובקטלוג החברתי; כך, הטענה היא שבמרחב שאינו מגדיר עצמו כקהילה מעורבת אף שיש בו בוגרי מערכות חינוך שונות, או בעלי התייחסויות שונות להלכה, הדבר מעיד **שהקריטריון ההלכתי או הדתי אינו משחק תפקיד מגדיר**.

8.2.4.2. ביקורות אפשריות כלפי הזדהות "מגזרית"

ראשית, וייל עצמו מזכיר את "הסכנות והמחירים הכבדים [...] העומדים לפיתחו של- 'דפוס חשיבה מגזרי'",²⁰⁰ והללו מהווים ביקורת אפשרית על מימוש האפשרות של היווצרות מגזר.

¹⁹⁹ הממדים שבהם לא נמצאו הבדלים מובהקים, ובהם אוששה השערת המחקר, הם "חיפוש ומשמעות נסתרת" (כפי שהוזכר בפרק הראשון בסעיף המוטיבציות של המשתתפים) וכן "כוונות בתפילה".

²⁰⁰ במאמרו של נתנאל ליבוביץ (תשע"ד), שאליו מגיב וייל, מציין ליבוביץ סכנות מגזריות כגון הקצנה, הומוגניות, פגיעה בתחושת הערבות ההדדית כלפי כלל ישראל.

שמעתי ביקורת כלפי התרחיש של חשיבה "מגזרית" של ההתחדשות היהודית מפי פעיל באחד הארגונים המשפטיים בתחום, שהביע חשש מאימוץ חשיבה אינטרסנטית, למשל בדאגה לתקציבים; בעיניו, השאיפה צריכה להיות התעלות מעל לדפוסים הקיימים – ולא שכפול שלהם. (פברואר 2015).

שנית, ינאי וליפשיץ-אורון (תשס"ג), המנתחות שתי מסגרות לימוד מעורבות,²⁰¹ מבקרות אותן על כך שבניגוד לכוונותיהן המוצהרות הן למעשה הומוגניות, ושהמשתתפים בהן באים "להיפגש עם הדומה", כלשון (שם: 170-168). יתרה מכך, המחברות מוסיפות וטוענות שהחיבור בין שתי הקבוצות המתונות מהווה כלי להדרה של יתר הקבוצות (שם: 180-174), ועל כן הן מתנגדות לחיבור זה ומגדירות אותו כלא פחות מאלים (כך בכותרת המאמר). על אף הביקורת הרבה בדבריהן, איני רואה את טענתן כפוגמת במגמה המתוארת בפרשנות זו, וזאת ממספר סיבות: ראשית, כפי שראינו בפרק השני, ראשי הארגון מצהירים מראש ש"זה לא מפגש של דתיים וחילונים", ובכך נחלש טיעון הפער בין הכוונות המוצהרות למצב בפועל; שנית, ומהותית יותר, המחברות מבטאות במפורש עמדה השוללת כל אפשרות לשיח פיוס פנימי בקבוצת האתנוס, מתוך טענה שבמדינה רב-תרבותית כל שיח פיוס שאינו כולל את כולם הוא אלים (שם: 179). מכיוון שאין זה המקום לבקר טענה זו בהרחבה, אסתפק בציון כי טענתן הערכית הזו נשענת על חיוב זהות קולקטיבית אזרחית-מדיניתית ושליטת זהות קולקטיבית אתנו-תרבותית (והשוו גביון, 1999: 26).²⁰² מכאן **שעצם הנחות היסוד שלהן סותרות את הנחות היסוד של כל שיח הזהות היהודית**, והמחלוקת התהומית נעוצה כבר בשלב ראשוני זה. כל שיח הזהות היהודית (החיובי) למעשה חולק על הנחות היסוד שלהן מראש, וכך גם במחקר הנוכחי.

*

פרק זה ענה על שאלת המחקר הנוגעת למיקום אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות המוכרות בחברה הישראלית-יהודית, תוך הישענות על ממצאי הפרקים הקודמים. בחלקו הראשון של הפרק נותחו גבולות הגזרה הזהותיים והאישיותיים של אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות האחרות, והוצע לראות את אוכלוסיית המחקר כהטרונגית במובני ההגעה ממגזרי-אב שונים (לצד קיומם של "גבולות גזרה", כך שמגיעים מפלח מסוים של מגזר-האב ולא מכולו), ועם זאת כהומוגנית מבחינת מאפיינים אישיותיים של פתיחות, חוסר-דוגמטיות ונכונות להתגמשות. בחלקו השני הוצעו ארבע פרשנויות במבט-על לגבי מיקום אוכלוסיית המחקר כיחידה בפני עצמה ביחס לקבוצות המוכרות ("הרצף": מרחב פוסט-מגזרי של זהות לא-מוגדרת; "המפגש": מרחב מפגש לבעלי זהויות מוגדרות שונות; "הזרם": התהוות של זהות אחידה ומובחנת חדשה; "המגזר המגוון": הזדהות כקבוצת-השתייכות סוציולוגית על אף הבדלים פנימיים בשאלת היחס להלכה). טענתי כי כולן קיימות במינונים משתנים בקרב אוכלוסיית המחקר, ולכן לא ביקשתי להכריע ביניהן לעת עתה. יתכן שרק ממרחק זמן נוסף יתברר אילו מהן דומיננטיות יותר (או שתעלינה פרשנויות נוספות).

הפרק הבא, הוא פרק הניתוח האחרון, מעמיק ניתוח זה על ידי בחינה ממוקדת של שתי סוגיות שזכרו בפרק הנוכחי, ומביט קדימה לשאלת ההשפעה הקיימת והאפשרית של אוכלוסיית המחקר.

²⁰¹ של מרכז הרצוג ושל בינה.

²⁰² לביסוס זהות אתנית ראו למשל כתיבתו של אנתוני סמית' (Smith, 1990; 1992), וכן Goodblatt, 2006.

9. פרק שישי: היקף השפעה אפשרי והשלכות נוספות

הפרק הקודם היווה סינתזה של ממצאי הפרקים שלפניו, ובו הוגש הניתוח העיקרי לגבי מיקומה של אוכלוסיית המחקר ביחס לקבוצות בחברה הישראלית: חלקו הראשון התמקד בזיהוי הקבוצות המרכיבות את אוכלוסיית המחקר ובזיהוי גבולות הגזרה שלה, וחלקו השני מיפה אפשרויות שונות למיקומה כיחידה אחת מול הקבוצות המוכרות. הפרק הנוכחי מתבסס על ניתוח זה ולוקח אותו צעד קדימה לשאלות פוטנציאל ההתרחבות של אוכלוסיית המחקר והשפעתה האפשרית.

חלקו הראשון מתמקד בשתי סוגיות מפתח, בעיניי, העולות מתוך ניתוח גבולות הגזרה בפרק הקודם: ראשית, היחס בין אוכלוסיית המחקר לבין התפיסה המסורתית ועובדת שיעור המשתתפים הנמוך מקרב ציבור המסורתיים; ושנית, הקולות המתמקדים בשאלת ההקפדה ההלכתית באוכלוסיית המחקר. בחינה כפולה זו תעמיק את הבנתנו אודות אוכלוסיית המחקר הן מבחינת המיקום הרעיוני שלה מול שתי הזהויות המרכזיות הללו והן מבחינת הבנת פוטנציאל הגדילה שלה בקרב ציבורים אלה. חלקו השני של הפרק בוחן את מידת ההשפעה הקיימת והאפשרית של אוכלוסיית המחקר על מעגלים שונים בחברה הישראלית. לבסוף, הפרק גם מפנה מבט להשלכות הפוליטיות של התהליכים המתוארים במחקר כולו.

9.1. בחינת אוכלוסיית המחקר דרך "משקפיים" זהותיות נוספות

9.1.1. אוכלוסיית המחקר והמסורתיות הספרדית-מזרחית

לנוכח הזהות ההיברידית המשלבת בין עולמות דתיים וחילוניים, הרווחת באוכלוסיית המחקר (כפי שהוצג בהרחבה בפרק הראשון), נשאלת באופן טבעי שאלת היחס בין מה שנוצר במדרשה לבין מושג המסורתיות הותיק המזוהה עם יהדות ארצות האסלאם. הבוגרת שמרית הצביעה על הדמיון למסורתיות וקבלה על ההתעלמות ממנו:

"המדרשה לא המציאה את המסורתיות. 'על הרצף' ודתי שהוא חילוני, וחילוני שהוא דתי, זה מילים מכובסות ל'מסורת' הישן והטוב. במדרשה יש אנשים מסורתיים במידה כזו או אחרת. מוזר לי שבורחים מזה."²⁰³

באותו שרשור בדיון הוירטואלי ציטט הבוגר עמיחי קטע שנכתב על ידי צבי זוהר (תשס"א-ב) על הגותו של דוד הרטמן בהשוואה לפוסקי ההלכה הספרדיים, ולו הקדים את ההקדמה הבאה:

²⁰³ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15

"הנה קטע מעניין שמתאים למדרשה בתור ממשכת דרכו של הרטמן. השאלה היא כמובן אם אנחנו רוצים להכנס לעולם הפסיקה דרך הפתח של המזרחיות או שאנחנו רוצים לפתח מתוך ההגותיות ההרטמניסטיות 'הלכה למעשה' שלא בכלים הלכתיים. במילים אחרות, האם אנחנו מעוניינים ביצירה חדשה או בהמרת עדה?"²⁰⁴

להתרחשות, באוכלוסיית המחקר מתחילים רק לאחרונה להכיר את ההגות של יהדות המזרח, ולהבין שהיא משיקה במובנים רבים להגות הדומיננטית ברוח הארגון (ברוח הרטמן ואחרים). ככל שתעמיק ההיכרות עם מורשת זו, הדיון שמציע עמיחי יהפוך לרלוונטי. נפתח ביחס הקיים למסורתיות באוכלוסיית המחקר.

9.1.1.1 היחס באוכלוסיית המחקר למסורתיות המזרחית

ככלל, נראה שבאוכלוסיית המחקר עולה בהדרגה המודעות לזהות המסורתית, לאפשרות שהיא מייצגת ולדמיון בינה לנעשה במדרשה. עם זאת, שפת המסורתיות רחוקה מלהיות השפה הראשונה המדוברת במרחב זה. ניכר היה שחלק מהמרוויינים נמצאים בשלבי גילוי זיקתם לקטגוריה של "מסורתיות", אף שמלכתחילה לא היו רגילים לחשוב על עצמם דרכה. כך אומרת עלמה:

"כשמילאתי את השאלון אז פשוט מצאתי את עצמי הרבה מסמנת את המילה 'מסורתית' כי יש לי אהבה והערכה לשיח ההלכתי ולמסורת היהודית, אין לי את המחויבות ההלכתית. אז אולי [?] באמת המילה 'מסורתית' כפי שהכרתי אותה כל חיי של משפחות מסורתיות שעושות קידוש ואז יוצאים לפאב. אז כן, בהרבה דברים.. אני מסורתית מאוד, בוא נגיד ככה. [...] בתקופה האחרונה אני יותר ויותר, לא יודעת עד כמה בהשפעת מיכה, חושבת שאני צריכה להתחיל להגדיר את עצמי מסורתית, או 'המשכיסטית'.²⁰⁵ [...] האמת – זה נכון. אני באמת חושבת שאם הולכים על הגדרות קיימות ונצמדים לניסיונות לאפיין אז כן, אני מסורתית. אני לא דתית."

גם נתן נע סביב מספר אפשרויות של כותרות זהות, ומסביר:

"אני חושב שמסל הקטגוריות, הכי מדויק יהיה מסורתית. אני בדרך כלל נמנע מלהגיד כי זה קצת.. המסגרות של ההגדרות האלה קצת מקבעות או לא משקפות באמת עד הסוף. מסורתית לא מהבחינה המזרחית. אולי כן. [...] הזרמים ביהדות שאני מוצא את עצמי יותר מתחבר אליהם זה הזרם הקונסרבטיבי והרפורמי, מהמקום הזה שהם באמת מאפשרים את הבחינה של הסל הזה שנקרא הדת היהודית או העולם היהודי לעומת מציאות החיים ולעומת המודרנה; שהם מאפשרים יהדות שהיא יכולה להיות דינמית ומחוברת לתפיסות החיים המשתנות. אני חושב שזה סוג של יהדות שעומדת במבחן. שאני יכול להגיד לדוגמה אני שומר שבת אבל לא כי אני מצווה לשמור שבת ואין לי בחירה בכלל, ולא כי ככה נהגו כל הדורות של העם שלי, ולא כי ככה מקובל בחברה שממנה אני בא, אלא מתוך כל הזמן מחשבה ומבחן אם זה ממצה את תפיסות העולם שלי. [...] גם הקונסרבטיבים והרפורמים יקראו לעצמם סוג של מסורתיים וגם המזרחיים יקראו לעצמם מסורתיים, כי יש משהו שיש לו חיבור משותף לדעתי, שהוא חיבור יותר פתוח, יותר דינמי."

²⁰⁴ "קריאת כיוון", פייסבוק, 28.10.15

²⁰⁵ עלמה מציעה כאן משחק מילים הקשור לשפה הארגונית: תוכנית הלימודים 'מבוע' במדרשה נקראה בעבר 'תוכנית ההמשך', והלומדים בה כונו "המשכיסטים" (כשם שכיום הם מכונים "מבועיסטים"). מתוך ראייתה את המסורתיות כממשיכים את המסורת מציעה עלמה חידוש של הכינוי הפנים-מדרשתי בהקשר זהותי.

ההקבלה בין המסורתיות המזרחית למסורתיות במובן הקונסרבטיבי (מעבר לעובדה הידועה שהזרוע הישראלית של התנועה הקונסרבטיבית נקראת "התנועה המסורתית") התבטאה גם בכך שאחד המשתתפים שיתף אותי בחיך בהזדהותו עם ההגדרה "מסורטיבי", הַלְחָם של 'מסורת' ו'קונסרבטיבי'.²⁰⁶

מבחינת העיסוק בתוכן, התרשמתי כי משנת תשע"ד גבר בארגון העיסוק בתכנים הקשורים לעולם המסורתי-מזרחי. קורסים בתוכניות עוסקים בתחום זה והוא גם החל לתפוס מקום בשיעוריו של ראש המדרשה. כך אִפְיִן גודמן את המסורתיות כאלטרנטיבה לדיכוטומיה:

"אם האדם הדתי-אורתודוקסי מגדיר את היחסים עם העבר כמערכת יחסים היררכית שבה אני נשלט על ידי העבר, משועבד לעבר, מציית לעבר, זה קטגוריות של כח; 'אני מציית'. אומר בוזגלו שהאדם המסורתי לא מציית לעבר, לא משועבד לעבר; הקטגוריה היא אחרת: הוא לויאלי לעבר. בואו נתחיל לחשוב על מערכת יחסים של נאמנות למסורת ולא צייתנות למסורת, ולחשוב לאן זה ייקח אותנו."²⁰⁷ (וראו בוזגלו, 2008)

בשיחה אחרת תיאר את גישתם של העולים מארצות האסלאם כעולם שיש בו

"מערכת יחסים אינטימית עם העבר, שבו הם לא נשלטים על ידי העבר, מוכיחים שיש מערכת יחסים לא היררכית עם העבר. אבל הם מגיעים לכאן, לתוך עולם ישראלי שבו יש רק שתי מערכות יחסים אפשרויות – או שאתה נשלט על ידי העבר, או שאתה מורד באותו עבר. אז הגיעו לכאן המזרחיים, הישראלים שקלטו אותם ניסו להכניס אותם לתוך אחת משתי האופציות; להכניס אותם לתוך התבנית ההיררכית של מערכת היחסים: או שהם מורדים בעבר – המודל הבן-גוריוני, הקיבוץ, חותכים להם את הפאות, אתם חילונים; או ש"ס – אתם חרדים, אתם אורתודוקסיים.

זה איום ונורא. נוצרה תחושה אצל מסורתיים, ולא רק אצל מסורתיים, across the board, שאם אני מודד את עצמי מול החילונים אז אני לא בן-חורין מספיק, ואם זה מול הדתיים אז אני לא מציית מספיק, אני לא מקבל על עצמי עול מלכות שמיים. אבל יכול להיות שלמזרחיים יש מודל הולם יותר, מדויק יותר, אינטואיטיבי יותר, המודל שהמודרניות עיוותה והציונות הרסה. אולי יש למסורתיים את המודל הזה ביד. [אבל – ר.ב.] יש בעיה: למסורתיים כשהם באו לכאן לא היה את הביטחון העצמי לחלוק את המודל עם השאר. הם לא ניסו לשנות את החברה הישראלית. החברה הישראלית בעיקר ניסתה לשנות אותם. האם הגיע הרגע שבו אנחנו צריכים מודל חדש למערכת היחסים בינינו לבין העבר שלנו? האם הגיע הרגע שבו אנחנו צריכים לחשוב על מודלים חדשים, ואחד המודלים שבו אנחנו יכולים להיות מאוד מאוד מחוברים למסורת שלנו מבלי שאנחנו נשלטים על ידי המסורת?"²⁰⁸

גודמן מאמץ אפוא את המבט הרואה בזהות המסורתית "דרך שלישית", זהות היברידיית הנחלצת מהדיכוטומיה שמקורה בעולם הנוצרי/אשכנזי, והרלוונטית לחברה היהודית-ישראלית כיום. אך מבט זה רק מחדד את התהייה בדבר השיעור הנמוך של מסורתיים המשתתפים באוכלוסיית המחקר (כפי שעלה בתיאור האוכלוסייה בפרק השיטה לעיל).

²⁰⁶ 2.2.14.

²⁰⁷ שיעור לבוגרים במדרשה, 29.4.15.

²⁰⁸ שיחה עם בוגרים, 1.1.15.

9.1.1.2. השיעור הנמוך של בעלי רקע מסורתי באוכלוסיית המחקר

על אף היעדר הנתונים האמפיריים, ישנה תחושה של רוב אשכנזי בולט בקרב המשתתפים. נושא זה עלה בשני ראיונות, ובשניהם נראה היה שהמרוויינים אינם חשים בבעיה במישור זה,²⁰⁹ אך על אף דבריהם, נחשפתי לאמירות ביקורתיות באוכלוסיית המחקר על כך שמדובר במרחב "אשכנזי". טענות אלו לא תמיד לוו בהצבעה על החסמים בפני אוכלוסיות מזרחיות, אך טענה קונקרטיה כזו שמעתי מהבוגרת שמרית בשנת תשע"ד על כך שלא מלמדים כתבים של יהודי המזרח (ובתקופה זו אכן החלו כאמור לשים יותר דגש על תכנים אלה בתוכניות). אכן בכמה מקרים העידו באוזניי משתתפים שגדלו בבתים מסורתיים שחשו שקיבלו בשיעורים על התפיסות המסורתיות אשרור חשוב לזהות שחוו בבתיהם, מה שמאשש את חשיבות השיעורים. נכון לזמן עריכת המחקר, מגמה זו נמצאת בעלייה, אך היא עוד בחיתוליה, ויש לברר את הסיבה לשיעורם הנמוך של המגיעים מרקע מסורתי בקרב משתתפי התוכניות. הדבר קשור מן הסתם לעובדה ששדה ההתחדשות היהודית כולו מאופיין ברוב אשכנזי (שלג, 2010), אך גם ממצא זה כשלעצמו מצריך בירור.

השערה אחת, שאותה שמעתי מפי משתתפת בארגון התחדשות יהודית אחר,²¹⁰ היא שלמגיעים מרקע מסורתי יש מראש פחות צורך בחיפוש סוג שיח כזה כ"תיקון" למה שחוו בילדותם. זו אכן השערה סבירה, אך גם אם אינם צריכים "תיקון", עדיין יתכן שיחפשו שותפים נוספים לשיח זה. השערה חלופית היא שסוג השיח הנהוג במדרשה ובשדה ההתחדשות היהודית ככלל מבליט יותר מאפיינים של יהדות אשכנז מאשר של יהדות ארצות האסלאם. כוונתי בכך לעובדה שהשיח המסורתי-הספרדי מתאפיין בחויית רציפות והמשכיות, הנובעת מהדינמיות היחסית שאפיינה את הפוסקים הספרדים (זוהר, תשס"א-א), שהשכילו להתאים את פסיקתם למאפייני הקהילה ולרוח הזמן; לעומתו, השיח האשכנזי מאופיין יותר בהדגשת "ההתחדשות"²¹¹ – רטוריקה המניחה קרע או קיפאון קודמים: כך כמובן לגבי היהדות החילונית, אך כך אף לגבי הוגים אורתודוקסיים הפועלים בתודעה של "הפשרת" ההקפאה ההלכתית של היווצרות האורתודוקסיה (כמתואר במחקרו הרבים של יעקב כ"ץ), בתודעה של סביבה פוסט-מודרנית (שאף היא בעיקרה מערבית; זיוון, תשס"ו), בחיפוש אחר נוכחות האל בעקבות משבר השואה וכדומה. מכיוון שהדינמיות המתמשכת של הפוסקים הספרדים לא נעשתה כמחאה אלא במסגור מסורתי, באופן אירוני-משהו ממשיכהם נוטים להלך רוח שמרני²¹² – ואולי זו אחת הסיבות לכך שהם פחות מצטרפים לשיח "ההתחדשות היהודית".²¹³

²⁰⁹ דניאל טען כי יש יותר אשכנזים מלא-אשכנזים, אך שלאחרונה "זה מתחיל להיות די מעורבב", ואבי טען כי "אפשר להגיד שמגיעים מכל הארץ. היו כאלה שאומרים שזה יותר לאליטה האשכנזית ואני ממש לא חושב, אני חושב שיש כאן מספיק מזרחיים ושה מתאים לכולם. פשוט אתה צריך להיות פתוח וליברלי בקטעים האלה".

²¹⁰ מאי 2016.

²¹¹ כאן מדובר כמובן על הקולות הפתוחים; לצידם קיימים בשיח האשכנזי קולות הדוגלים בהסתגרות ושמרנות.

²¹² שמרנותו של הציבור המסורתי מועלית בהקשר דומה לזה על ידי יואב שורק (ארליך, תש"ע).

²¹³ שלג (2010) מצביע על תופעות התחדשות דתית בקרב עדות המזרח, אך הן לרוב באפיקים רוחניים ופחות באפיקים לימודיים.

לבסוף, יש להצביע גם על מיעוט הדמויות ממוצא מזרחי בתפקידי ההובלה הבכירים של הארגון (ושל שדה ההתחדשות היהודית ככלל), ועל כך שחלק ניכר מכספי הפילנתרופיה של הארגון (ושל השדה ככלל) מגיע מיהדות צפון אמריקה. יש לשער שישנה השפעה דו-כיוונית בין שיעור המסורתיים לבין המשתנים הללו.

לסיכום, אני סבור שמבט רחב על תהליכי התחדשות בעולם היהודי מעלה שקיימים תהליכים כאלה במספר מרחבי-שיח שונים בו-זמנית: **הפסיקה הספרדית** לדורותיה נהגה להתאים את עצמה לתנאי הזמן והמקום, וכך ליצור רציפות והתעדכנות ללא תחושת קרע (זוהר, תשס"א-א); **בציבור החילוני** קיימים בתי המדרש הפלורליסטיים; **הזרמים הפרוגרסיביים** מבטאים מיסודם פרויקט כזה; **ובציבור האורתודוקסי, הן בישראל והן בתפוצות**, ישנם קולות החותרים להתחדשות. התהליכים השונים הללו מושפעים אלה מאלה אך גם יונקים ממקורות שונים והם בעלי אופי עצמאי. באוכלוסיית המחקר נפגשים התהליכים השונים הללו, כפי שהוצג בחלק הראשון של פרק זה, במינונים משתנים. נראה ששילוב השפה המסורתית הוא צעד רצוי ונדרש עבור אוכלוסיית המחקר הן מבחינת עושר המסרים והן מבחינת פנייה לקהל רלוונטי ומשמעותי נוסף.

9.1.2. אוכלוסיית המחקר וההלכה

אף שאוכלוסיית המחקר כוללת גם משתתפים שאינם מודדים את זהותם היהודית באמצעות ההלכה, מחקר השדה מצא ששאלת נחיצות ההלכה ושאלת שמירתה באוכלוסיית המחקר אכן מעסיקה את חבריה וכן את הסובבים אותה. הסעיף הנוכחי עוסק בה.

9.1.2.1. עמדות בשאלת חשיבות ההלכה

בעוד שבציבור הדתי מתקיימים פולמוסים פנים-הלכתיים רבים ובציבור החילוני אין כמעט שיח על ההלכה, הרי שבשל אופיה של אוכלוסיית המחקר נידונות בה רבות חשיבות ההלכה ודמותה. קשת העמדות נעה בין עמידה על ההלכה כמות שהיא (כמתבטא בדברי עופרה בפרק השלישי), עבור בשינויים נדרשים בהלכה (כדוגמת טענתו של גודמן (2015) בזכות שינויים בהלכה לנוכח השיבה לארץ ולריבונות),²¹⁴ דרך צידוד בקיומו של קודקס מחייב כלשהו ככזה (קול שעולה גם מקרב חלק מבוגרי החינוך הממלכתי, שלרוב מזכירים בהקשר זה את טענתו של ח"נ ביאליק במאמר "הלכה ואגדה" או את מושג "החירות החיובית" של ישעיהו ברלין),²¹⁵ ועד לשלילתו של כל קודקס מחייב מתוך ראיית היהדות כמכלול שמתוכו ניתן לבחור.

כדוגמה לטענות בזכות ההלכה, גזבר (2015) טוען כי עצם קיומה של הלכה נחוץ גם להגדרת הקבוצות הלא-הלכתיות: "חייבת להיות עמדה דתית 'קשיחה' בשביל שתהיה עמדה דתית 'רכה'. [...] המיינסטרים ישאר מיינסטרים, והמרחב הלימינאלי ימשיך להיות כזה רק כשיש לו מרחבים משיקים". הבוגר ינון מוסיף

²¹⁴ בדיון "קריאת כיוון" הביע סגל עמדה הפוכה לעמדה זו.

²¹⁵ הרעיון של אימוץ חובה חוזר בכמה מאמרים בכתב העת של בוגרי המדרשה, וראו זרד, תש"ע; זרד, תשע"ג; נבו, תשע"ג-ב; נבו, תשע"ג-ג.

לכך בדיונים הוירטואליים בהדגשת נחיצות ההלכה להנחלה, ומטיל ספק באפשרות של זהות לא מחויבת להשתמר לאורך הדורות:

"כן חשוב לי שההלכה תשתמר בקונוטציה מסוימת גם בעוד 100 שנה. אני לא יודע עד כמה המסגרת של זרם יהודי חדש שבו כל אחד פחות או יותר עושה מה שבא לו, אכן תאפשר להלכה להמשיך ולהתקיים במתכונת שתשמר אותה, שכן די ברור שההלכה נשמרת בעיקר במסגרות נוקשות ומחייבות ופחות במסגרות פתוחות ומשוחחררות, עד כמה שעצוב לומר את זה - זאת המציאות. או במילים אחרות: הזרם הזה כנראה טוב רק לאנשים מסויימים (כמו שהרב בני היטיב לתאר) וטוב אם ישאר במתכונת יחסית מצומצמת (לא עומד במבחן המציאות, אבל זאת משאלת לב). אולי אני קצת מרחיק לכת, אבל ביום שכולם יהיו 'עין פרתים' היהדות כפי שהכרנו אותה תהיה לא רלוונטית. [...]"

אגב, כתבתי 'עין פרתים' אבל התכוונתי למכלול של הזרמים ביהדות המתחדשת. שוב, לי מאוד מאוד כיף שהדבר הזה קיים. אני פשוט תוהה מה ישאר מ'יהדות המתחדשת' בעוד 100 שנה? הנבואה ניתנה לשוטים אמנם, אבל זה די ברור שלא כללים מנחים (כיום ההלכה זה הבסיס - לאו דווקא זו האורתודוקסית) לא ישארו מ'יהדות כפי שהכרנו אותה הרבה אלמנטים.²¹⁶

9.1.2.2. ביקורת אפשרית: "חפיפניקיות" הלכתית

בעקבות מאמרו השלישי של גודמן (2015) ב"מקור ראשון" העלה הרב בני לאו את התהייה:

"המאמר עוסק לכאורה בקבוצת ישראלים נבוכים שמגששת דרכה מחילון למסורת וממסורת לחילון. שם, במעגל החופף נוצרת הישראליות עליה חולם מיכה. ואני קורא ותוהה. האם המעגל החופף הוא חפיף או שמא נוצרת כאן אלטרנטיבה של ממש."²¹⁷

בביטוי "חפיף" מרומזת ביקורת בדבר מידת השמירה על ההלכה בקרב אוכלוסיית המחקר.²¹⁸ בפרקים הקודמים תיארתי בהרחבה את מאפייני המשתתפים והארגון ביחסם אל ההלכה, ובפסקה הקודמת סיכמתי את עמדותיהם העקרוניות ביחס לחשיבותה. אחד הממצאים הוא כיכור שבקרב אוכלוסיית המחקר אין רוב המקפידים על שמירת ההלכה לדקדוקיה. ראובן, אחד מאנשי הצוות הותיקים בארגון, ששיחתי איתו התמקדה בנקודה זו, הבהיר שהצוות אינו עוסק במידת שמירת ההלכה של המשתתפים, והצהיר כי "כל מי שנכנס לפה יוצא מחוזק יותר ביהדות שלו".²¹⁹ לשאלתי, העריך כי אם קיימת "סקאלת הקפדה הלכתית", אזי שבאוכלוסיית המחקר אין גברים רבים מהשליש העליון שלה או נשים מהרבע העליון. עם זאת, התחושה הרווחת בצוות ובארגון היא שלא זה המדד החשוב: "אנחנו 'איי' שבו אין בהכרח זיקה בין להיות יהודי טוב לבין שמירת מצוות", הוא מסכם. באופן מעניין, דברים אלה עולים בקנה אחד עם דברים קודמים שכתב לאו עצמו בעבר על אוכלוסיית המחקר, אז טען שזהו מקום שבו "הקטלוג המילימטרי מפסיק להיות שימושי":

"ג' של חול המועד. בוקר לימוד במדרשת עין פרת - תכנית בוגרים. בדרך הביתה תופסת ש' [כך במקור - ר.ב.] טרמפ. ברדיו מלהגים על ההערכות של המפלגות לקראת הבחירות. השיחה הרבה יותר מרתקת.

²¹⁶ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15.

²¹⁷ בני לאו, פייסבוק, 26.10.15, וראו גם בפרק הקודם בפרשנות ד' וכן בסעיף הבא, היקף ההשפעה.

²¹⁸ בדיוני "קריאת כיוון" היו שדחו את האפשרות לבחון את התנהלות אוכלוסיית המחקר באמצעות המושג של "חפיף" או "חפיפניקיות" - המבטאים לשיטתם מראש גישה אורתודוקסית ודיכוטומית (עמיחי, 26.10.15).

²¹⁹ 15.5.16.

ש' גדלה בחינוך הדתי. הוריה נכנסו לסביבה דתית מרקע יהודי חילוני של חוץ לארץ. העלייה לארץ הייתה חלק מההתקרבות לדת. בחרו בישוב הומוגני דתי בלי הרבה ניואנסים. פתאום הם גילו שבחצר הפנימית של הבית גדל עץ אחר - משוחרר מהמסגרת הדתית הנוקשה, מאד יהודית אך פחות הלכתית. כששואלים אותה אם היא שומרת שבת היא מחייכת ועונה - 'לא שומרת אבל זוכרת'. ההורים לא מבינים. השכנים - עוד פחות.

כאן, בעין פרת היא משוחררת מהצורך להגדיר. החבורה הזו מבשרת לחברה הישראלית דגם חדש של יהודי - ישראלי. הקטלוג המילימטרי מפסיק להיות שימושי. מתחילים לפגוש מודל חדש שרוצה להגדיר את עצמו ולא את הזולת.

ש' יורדת מהרכב בדרכה הביתה והרדיו ממשיך בלהגו. התבונה הישנה של חכמי הפלגנות הישראלית נשמעת רחוקה, משמימה ובעיקר לא קשובה לזרמים החדשים שזורמים לנו כאן. החבורה הזו מייצרת תרבות חדשה שמערערת על המוסכמות הישנות ומחייבת לחדש את ההגדרות לישראליות - יהודית אחרת.²²⁰

ראובן שולל את הסברה כי הסביבה באוכלוסיית המחקר מעודדת להקפיד פחות, וסבור שכל מי שמקפיד בתוכניות פחות מאשר בעבר, בפועל כבר ויתר על הדברים הללו עוד טרם הגעתו. בעיני דבריו מהדהדים את ממצאי הפרק הראשון בדבר ציפייתם של חלק מבעלי הרקע הדתי למציאת חיבור אחר לעולם היהודי מאשר זה שעמו גדלו, וחשוב מכך – את דבריה של עלמה בדבר "הדתלישים הבעוטים", הממחישים כיצד עיצוב זהות היברידיית מאפשר לא "לשפוך את התינוק עם מי האמבטיה" אלא לשמר זיקה פעילה למסורת ולהלכה אף לנוכח קשיים עם המסגרת הכוללת.²²¹

לאור הדברים הללו ניתן לסכם שאם הארגון היה פועל תחת הנחת יסוד שמידת היהדות מתבטאת בעיקר בשמירת הלכה, אזי שהוא נוחל לעתים הצלחות ולעתים כישלונות; אך נקודת המבט שלו שונה, ומקדמת מגוון ביטויים של זהות יהודית. באופן שתואם את התפיסות ברבים מארגוני ההתחדשות היהודית וכן ברבים מהמחברים על ההתחדשות היהודית (ראו לעיל, 2.3.3), אני סבור שהמסגרת של זהויות יהודיות אכן רחבה מזו של שמירת המצוות, ועל כן מדידת הצלחות וכישלונות בשימור או חיזוק זהות יהודית צריכה להיעשות במבט רחב על מגוון ביטויים.²²²

*

²²⁰ בני לאו, פייסבוק, 4.10.12.

²²¹ ראו למשל לעיל בפרק הראשון, סעיף "פירוק החבילות" (4.2.1.1), או בפרק הקודם על סוגי הדתלישים השונים (8.1.1.3).

²²² אגב הדיונים במסורתיות ובהלכתיות אזכיר טענה המחברת בין השתיים ושיתכן שהיא רלוונטית לאוכלוסיית המחקר. בשנת 2013, סביב פולמוס "הדתיים המסמסים בשבת", שאל יהודה יפרח (2013) "מה באמת ההבדל בין הלייט החדש לבין המסורת הישן?" (והשוו מרילוס, 2011). יפרח כינה תופעה זו "ניאו-מסורתיות אשכנזית" וטען שהיא "אכן מספרת לעצמה שהיא מחזירה לזירה את המסורתיות, אבל זוהי הונאה עצמית. היא לא מסוגלת לעשות את זה". בעיניו, ההבדל המהותי בין המסורתיות המזרחית לבין ה"ניאו-מסורתיות האשכנזית" הוא ההבדל בין ה"לכתחילה" ל"בדיעבד": המסורת, לשיטתו, מקבלת ברמה העקרונית את מערכת המצוות, גם אם אינו מקיים את כולה; ה"ניאו-מסורתיות האשכנזית", לעומתו, מחפשת הצדקות אידיאולוגיות ורעיוניות למקומות שבהם הוא אינו מקיים את ההלכה.

הואיל ויפרח סבור שספריו של גודמן ממחישים את טענתו זו (שם), ניתן להתייחס לדבריו כביקורת אפשרית על אוכלוסיית המחקר. אלא שבהתאם למה שתואר עד כה בעבודה, ביקורתו נוגעת רק לצד הדתי של ציר הזהויות, ולכן ממילא רלוונטית רק לחלק מאוכלוסיית המחקר ולא לכולה. יתרה מכך, יפרח מניח או קובע שמדובר בגישת "בדיעבד" (אי-קיום כתוצאה מחולשה) ולא "לכתחילה" (אי-קיום כתוצאה מעקרון) והוא גם מעדיף ערכית את גישת ה"בדיעבד" על ה"לכתחילה", אך רבים, ואני ביניהם, חולקים הן על הבחנתו והן על שיפוטו הערכי (וראו בוזגלו, 2005; בוזגלו, 2008; ידגר, 2010; וכן דוברים שונים אצל מלק-בודה, 2012).

אם כן, בחינת אוכלוסיית המחקר אל מול הזהות המסורתית-מזרחית מעלה דמיון בין השתיים מבחינת מאפייניהן ההיברידיים, אך לעת עתה השפה המסורתית והציבור המסורתי אינם מיוצגים באוכלוסיית המחקר באופן משמעותי, והוצעו לכך סיבות אפשריות; לנוכח ביקורת אפשרית כלפי אוכלוסיית המחקר בנוגע למידת שמירת ההלכה נטען כי מדד שמירת ההלכה אינו הבלעדי או אף המרכזי בהבנת אוכלוסיית המחקר את טיב הזהות היהודית וחוזקה. זו עמדה מרעננת בשיח הזהויות היהודיות (בוודאי מנקודת מבטם של חלק מהמשתתפים הדתיים), ולצד זאת מבחינת גבולות הגזרה אחת ממשמעויותיה היא קושי (במישרין ובעקיפין) למקפידים הלכתיים להשתייך אל אוכלוסיית המחקר. לאור הדברים הללו ולאור ממצאי הפרקים הקודמים, החלק הבא עוסק בשאלת היקפי ההשפעה האפשריים של אוכלוסיית המחקר.

9.2. היקף ההשפעה הקיים והאפשרי

אחת הביקורות המרכזיות כלפי תופעת ההתחדשות היהודית היא שלא הצליחה להתרחב לממדים משמעותיים ונותרה נחלתם של חוגים מבוססים ומשכילים יחסית מצומצמים (הכהן-וולף ואמזלג-באהר, 2003; השווי אזוראי, 2010; וראו המלצתם של יאיר ואח', 2006 לפנות דווקא לאוכלוסיות פחות משכילות). גם בקרב אוכלוסיית המחקר עולה השאלה בדבר היקף ההשפעה שלה, והרב בני לאו טוען שמדובר בקבוצה לא מייצגת של החברה הישראלית:

"[...] מיכה נפגש עם בוגרי מדרשת עין פרת, סוג מאד מסוים של ישראליות. כמעט כולם פועלים בסביבות אקדמיה, מעמד ביניים מבוסס, נהנים מתרבות שעות פנאי ומתרחקים מכל תופעות של קצה. לא קצה של שמאל ולא של ימין, לא של דת ולא של חול. הכי אמצע שאפשר.²²³ האם מיכה מייסד את הישראליות החדשה או שהוא חי בסרט? האם אנחנו יכולים להרחיב את המעגל הזה ולהשפיע על השיח ועל הרוח בחברה הישראלית או שאנחנו בסך הכל שטים בתוך הבעה של עצמנו?"²²⁴ [הדגשה שלי]

בפרק החמישי הצבעתי כזכור על מאפייני אוכלוסיית המחקר וגבולות הגזרה שלה, וטענתי בין היתר שהיא הומוגנית במובנים מסוימים. במבט כולל ניתן לומר שלצד שאיפות השפעה על החברה הישראלית, בולטת בקרבם ההכרה שלא יהפכו לרוב: בתגובה לאפשרות התיאורטית שהעלה הבוגר ינון בדיון הוירטואלי ("אולי אני קצת מרחיק לכת, אבל ביום שכולם יהיו 'עין פרטים' היהדות כפי שהכרנו אותה תהיה לא רלוונטית"),²²⁵ הבהיר הבוגר עמית כי "עין פרטים לעולם יהיו מיעוט בחברה הישראלית, מבחינה מספרית. הם אולי ישפיעו על המונים בעתיד באמצעים שונים (חינוך, עשייה חברתית, הגות, פוליטיקה וכו') אבל הם כשלעצמם יהיו

²²³ ראו תיאור דומה של משתתפי תוכנית מעורבות אחרות אצל ינאי וליפשיץ-אורון, תשס"ג: 168-169.

²²⁴ בני לאו, 26.10.15, פייסבוק. המשך הטקסט שצוטט בחלק הקודם בפרק.

²²⁵ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15. צוטט בחלק הקודם.

חלק קטן מאוד מסך החברה הישראלית.²²⁶ תחושה דומה ביטאה בוגרת נוספת באותה במה: "כדאי לזכור שגם אם המגמה שמתאר מיכה מתרחשת בעיקר בקרב מעגלים השייכים למעמד ביניים, ורחוקים מאוד מהקצוות החברתיים (ימין, שמאל, דת וחול), השיח של מעמד הביניים המרכזי משפיע על כלל החברה, יותר ממה שאנו רגילים לחשוב."²²⁷

באופן מעניין, כאשר נשאל גודמן בשיחה עם משתתפים בתוכנית 'אלול' מה יקרה אם כל היהודים יחיו לפי רוח המדרשה, השיב: "אין לי משאלה שכל העולם היהודי יהיה כמונו. דרך אגב, יש לי משאלה שהעולם היהודי יישאר הטרוגני, ואני יודע דבר אחד כמעט בוודאות: המשאלה הזו תתממש. העולם היהודי יישאר הטרוגני". הוא סיכם בחיך: "אני לא מפחד מהצלחה גדולה מדי שלנו, שכל מאה שערים יהפכו להיות כמונו; אני מפחד מכישלון מוחלט."²²⁸

בדיון פנימי בצוות התנהל ויכוח מעניין בשאלת גודל קהל היעד הרלוונטי למסרי הארגון אודות מורכבות: למול המצדדים במודל "המיעוט המשפיע" נשמעה טענה מרחיקת-לכת יותר, שלפיה שלמעשה רוב הציבור הינו בעל זהות מורכבת במידה כזו או אחרת, אלא שאין להם את השפה לבטא זאת (וראו לאטור, 2005). לשיטת המחזיקים בגישה שנייה זו, מסרי הארגון רלוונטיים לרוב האוכלוסיה, בעוד שלפי הגישה הראשונה כאמור רק מיעוט בחברה מעוניין במורכבות ומחזיק בה.²²⁹

נראה שבקרב אוכלוסיית המחקר קיימות, בין היתר, גם שאיפות השפעה נרחבות,²³⁰ אך בעיניי קהל היעד לרמת ההשפעה העמוקה ביותר הוא מצומצם: וינהבר (2007: 77) טוענת שמרחב של "שיח זהות", רב-תרבותיות קיומית ותפיסת שיתוף (המתקיים באוכלוסיית המחקר, כפי שעולה מהממצאים) מהווה פסגת "הפירמידה ההסדרית" הן מבחינה נורמטיבית-ערכית, כדרגה הגבוהה ביותר של אינטראקציה, והן מעצם העובדה שהוא מתאים רק לחלק קטן מהציבור. הדינמיקה הנפשית-זהותית מאופיינת לרוב בסטטיות עם מעט מרחב של דינמיות (כפי שעלה מהמשתתפים, וראו לעיל 7.2.3.2), והמרחב הלימינלי (פרשנות א' דלעיל, 8.2.1, וכן ראו 4.2.1.2) בוודאי אינו מתאים לרבים. יתכן שמוטיב "פירוק החבילות" ויצירה של זהות היברידית או מתן שפה ולגיטימציה לזהות היברידית קיימת (ראו לעיל 4.2.1.1, 4.2.1.3) הם רלוונטיים למעגלים רחבים יותר. המודעות למגבלות אלה בקרב אוכלוסיית המחקר מובילה לפעולה מקבילה באפיקי השפעה המכוונים לציבור רחב יותר. נביט כעת על כמה מאפיקי ההשפעה הללו, ולצדם על כמה מהאתגרים ומהמכשולים המרכזיים העומדים בפני השפעה זו.

²²⁶ "קריאת כיוון", פייסבוק, 27.10.15.

²²⁷ "קריאת כיוון", פייסבוק, 29.10.15.

²²⁸ שיחה עם משתתפי תוכנית 'אלול', 23.9.14.

²²⁹ 8.10.15.

²³⁰ אני מצייין "בין היתר" מכיוון שחלקים בה פועלים מתוך תודעה אישית או קהילתית ללא שאיפות השפעה רחבות.

9.2.1. ההשפעה דרך קהילת הבוגרים

הדיונים בצוות המדרשה מבטאים שאיפות לא מבוטלות להשפעה חברתית, ומסמנים מודל השפעה של "קהילות כריזמטיות" של בוגרים שחיים חיי שגרה ועשייה במסגרות קהילתיות המממשות בפועל את ערכי המדרשה. בעוד שבשנים הראשונות לקיומה של המדרשה לא היתה פעילות בוגרים מסודרת, עם התבססותה יש הרואים אותה אף כעיקר עשיית המדרשה²³¹ – מכיוון שהיא נשאת לאורך זמן, מאפשר לבוגרים לתרגם את חוויות התוכניות למעשה, לקהילות חיים ולעשייה בתוך החברה הישראלית.²³² כך מעידה אשת צוות:

"זה לא 'אלול', חמישה שבועות, איזו חוויה מדהימה וממשיכים הלאה'; מצליחים לסגל לזה המשכיות, כלומר להנחיל את זה בחיים. היום, כשאנחנו מספרים על המדרשה, אנחנו כבר לא מספרים על התוכנית המדהימה הזאת, אנחנו מספרים על חיים שלמים. זה סיפור אחר. זה לא משהו נקודתי, ו'נראה אם אני אצליח לשמור על זה'. ברור שתצליח לשמור על זה, כי יש לך את כל הכלים לשמור על זה, כי על זה עובדים היום הכי חזק."²³³

לצד הקולות הללו עולים גם קולות המדגישים את מימוש השפעת המדרשה על הבוגרים ושלחם על סביבתם דווקא לא בפעילויות הבוגרים אלא במרחבים אחרים כגון עבודותיהם המגוונות. לעיתים השפעה זו תתאפשר מתוך נוכחות כמה בוגרים באותו מקום עבודה, המאפשרת להם להרחיב לשם את מאפייני השיח במדרשה (מכיל מורכבות, מפרגן, לא ציני וכדומה), מה שמכונה בשפתם "לעשות מדרשה" במרחבים אחרים.²³⁴

על מודל השינוי דרך הבוגרים ניתן ללמוד מהדברים הבאים, הלקוחים מתוך מסמך הדרכה למתנדבי

ארגון הבוגרים (עין פרת בוגרים, תשע"ג-ב: 5-6):

"מה מניע אותנו:

בחברה הישראלית התפתח בדור האחרון טיפוס ישראלי מורכב יותר מהקטגוריות הזהותיות המוכרות והמוגדרות בחברה. המדרשה נועדה לטפח את אותו הישראלי החדש שב[א] בשעריה, זה המעוניין לחיות במורכבות מתוך אחדות ולא אחידות ושיש בכוחו לעצב את המיינסטרים של הישראליות החדשה.

התוכניות של המדרשה הן אבן שואבת לאותו ישראלי, הן מאפשרות לו למצוא שותפים שיבינו ויעודדו את הצדדים האלו באישיות שלו, ללמוד שפה, ומלמדת אותו את נורמות ההתנהגות בחברה שכזו.

פעילות הבוגרים מייצרת את האקלים [שיכול] להפוך את אותו הישראלי לישראליות: על ידי המשך הצמחת היחיד ועל ידי עיצוב קבוצות כריזמטיות המפוזרות בחברה הישראלית, ומהוות עבורה מודל לחיקוי וקבוצת הזדהות.

מרחבי הפעילות:

מרחבי הפעילות של המדרשה מסודרים לפי קומות שבנויות אחת על השניה:

קומה ראשונה: תכניות הלימוד (מבוע, אלול, גבוהה). המדרשה מפעילה כל עוד קיים לכך צורך בחברה הישראלית

²³¹ באתר הארגון נכתב: "קהילת הבוגרים היא פסגת המדרשה ותכליתה" (אתר המדרשה: "אודותינו")

²³² שיחה בצוות המדרשה, 21.8.14.

²³³ שיחה בצוות המדרשה, 21.8.14.

²³⁴ שיחה בצוות המדרשה, 21.8.14.

קומה שנייה: **קהילת הבוגרים** צומחת סביב **פעילות אזורית** ('בתי פרת') ו**פעילות כללית** (אירועים סביב החגים, אתר). המדרשה מפעילה באופן חלקי את אלו, בתגובה לצורך שעולה מהבוגרים להרחיב את המדרשה לחייהם, ובהתאם למידת ההשקעה של הבוגרים.

קומה שלישית: **יוזמות של בוגרים** שצומח[ות] בתוך קהילת הבוגרים ובעל[ות] ערך מוסף שמגביר מענה לצורך ארגוני או רעיוני שתורם לקהילת המדרשה או מזוהה עם ערכיה. המדרשה תומכת באופן סמלי על ידי השקעת כסף / משאבי אנוש/ פרסום. (מתוכננת להתפתח גם תשתית לתמיכה רחבה יותר ביוזמות של בוגרים)"

יש כאן רצון לאפשר ל"טיפוס הישראלי המורכב" החדש, הבא בשערי המדרשה, להפוך לישראליות (כלומר לקהילה, לתופעה, או לזהות), ושני אפיקים מרכזיים לעשות זאת – ביסוס של "קהילות כריזמטיות" (המכונות כך כאמור על שום השאיפה שתהינה "מפוזרות בחברה הישראלית, ומהוות עבורה מודל לחיקוי וקבוצת הזדהות") ויצירת קרקע פורייה ליוזמות של בוגרים במסגרתן.

בין יוזמות הבוגרים ניתן למנות פרויקט הפונה לתלמידי כיתות ט' ו-י' בבתי ספר ברחבי הארץ במטרה להעצים את שעות "המחויבות האישית" שלהם;²³⁵ קבוצה המעצבת מודל חדש של "הדרכת כלות";²³⁶ בית מדרש בסגנון "בתי פרת" בצפון אמריקה; ועוד. אמצעי השפעה נוספים של אוכלוסיית המחקר כוללים את כתביהם של מובילי הארגון (בעיקר ספריו של גודמן); סרטונים מוזיקליים של בוגרי המדרשה סביב מועדי ישראל, הזוכים למיליוני צפיות ברשת;²³⁷ סרטוני פרשת שבוע של מרצי הארגון באתר Ynet; תוכנית הטלוויזיה "חיפוש מתקדם" בערוץ 2; וקמפיינים ציבוריים כגון "עשרת ימי תודה" הנמשכים בין ערב יום השואה לבין יום העצמאות.²³⁸ פעילות הארגון ובוגריו מתקיימת אפוא במגוון אפיקים, כולל מול הציבור הרחב, לצד העובדה שעיקרה ממוקד עדיין במשתתפי התוכניות ובבוגריהן. אך בעוד שניתן למדוד כמותית את החשיפה לחלק מההיבטים הללו, כלל לא ברור שישנם מדדים שיאפשרו לבחון את ההשפעה הזו במעגלים הרחבים.

9.2.1.1 ממנהיגות למונהגות – ובחזרה?

הארגון הוקם בשנת 2003 כשלוחה של המכינה הקדם צבאית בכפר אדומים, ששמה הרשמי "המדרשה הישראלית למנהיגות חברתית – עין פרת", כאשר התבנית "המדרשה הישראלית למנהיגות חברתית" שימשה במספר מכינות קדם-צבאיות שקמו באותן שנים (הכהן-וולף ואח', 2006: 18). בשלהי 2013 שינה הארגון את שמו ל"עין פרת – המדרשה באלון", והסיר משמו את המילים "המדרשה הישראלית למנהיגות חברתית".²³⁹ שינוי זה ביטא בין היתר את הסתייגות ראשי הארגון משיח "המנהיגות",²⁴⁰ שגם התבטאה בתשובתו של גודמן למשתתפים ששאלו על כותרת זו: גודמן ציין שהיה מעדיף לדבר על "מונהגות חברתית", משום שיותר

²³⁵ פרויקט "בשביל". לאתר הפרויקט: <http://bishvil.org.il/> (נבדק לאחרונה: 28.5.16)

²³⁶ מכונה "הכניסיני". לעמוד הפרויקט: <https://www.facebook.com/hachnisiniproject/> (נבדק לאחרונה: 28.5.16)

²³⁷ הרכב המכונה Ein Prat Fountainheads.

²³⁸ לאתר הפרויקט: <http://www.tentoda.org/> (נבדק לאחרונה: 28.5.16). וראו קורח, 2016; קולמן, 2015.

²³⁹ התכתבות דוא"ל, אוקטובר 2013.

²⁴⁰ "האמת היא שאני אלרגי למילה 'מנהיגות', " אומר גודמן (אצל מלק-בודה וארליך, תשע"ג).

משיש כיום בעיה של מציאת מנהיגים ראויים, כך לפי גודמן, יש בעיה של חוסר-מוכנות להיות מונהגים. מסר זה מתקשר בעיניי היטב עם מסרים של סביבה מפרגנת ולא שיפוטית, כמתואר בפרק השני.

בדומה, בצוות הארגון נוהגים לומר ש"אין טיפוס אחד של בוגר אידיאלי", ומתייחסים בכך למשל לאפיקים השונים שבהם עשויים בוגרים לבטא את מה שלקחו מהמדרשה – ביזמות חברתית, בחינוך, בשיפור יחסים בין-אישיים, באקדמיה, בפוליטיקה ועוד. היעדר הכוונה ברורה זו בולטת בתוכניות ועולה בדבריהם של אינפורמנטים, לעתים בתסכול על כך שאין "קריאה לפעולה". אחרים דווקא שמחים על מודל זה, שאינו בא בדרישות ספציפיות כלפי הבוגרים, ואולי באופן עקיף אף מגביר את המחויבות והמוטיבציה של חלקם.²⁴¹

9.2.2. אתגר הנחלת המורכבות לדור הבא

אתגר השפעה מעניין קשור בהעברת התכנים והמורכבות לדור הבא. מימרה שגורה בפי חלק מאנשי המדרשה היא כי "חבל שילד של דתלי"ש אינו דתלי"ש" (המהדהדת את זו המיוחסת ליעקב חזן על הכישלון לגדל דור של אפיקורסים, וראו לעיל בפרק הראשון). כך מתלבטת עלמה לגבי אופן הגידול של בנה:

"שאלה גדולה גם של דתלי"שים, איך לגדל דתלי"שים; איך הבן שלי יקבל את המטען שאני קיבלתי בילדות, מטען רגשי של להיות אדם דתי. [...] אני גם באמת מאמינה שילדים מסוגלים להתמודד עם מורכבות. אני לא יודעת איך, אבל אני בטוחה שנמצא את הדרך לגדל אותו [כך – ר.ב.] שבשבת הוא מברך ברכת המזון בהתלהבות ובמקביל אני יכולה לדבר איתו על האפשרות שאנחנו לא יודעים למי אנחנו מתפללים. או שהוא שם או שהוא לא שם, וכשתהיה גדול אתה תחליט. אנחנו הרבה חושבים שהילדים שלנו צריכים ודאות, ואני לא יודעת; אולי הם יכולים להתמודד עם מורכבות. אולי אני טועה. אני מקווה שאני לא טועה; אני לא יכולה לחשוב על דרך אחרת."

תמיכה לדרכה מצויה בגישתה החינוכית של מנהלת בית הספר המעורב בכפר-אדומים, הסבורה ש"ילדים מבינים מורכבות ומתמודדים איתה היטב. למבוגרים קשה יותר" (פרלוב, 2009). אך המרואיינת עינת מצביעה על הגיל הצעיר של מרבית המשתתפים ומוסיפה כי "בעייתי בעיני לגדל ילדים במקום האמורפי הזה", וגם הבוגרת חגית מביעה סקפטיות לגבי שימור המורכבות והעברתה לדור הבא, על סמך ניסיון העבר:

"זה פורמט שכבר קרה – לנסות לחיות על התפר הזה בין מודרנה, חילוניות, פקפוק במסורת כפי שהיא; הסכנה היא שזה פורמט שלא מתקיים, הפורמט של לחיות על התפר. גם הקונסרבטיבים, לפחות בארה"ב, או הלכו מאוד מאוד שמאלה ונהיו רפורמים, או נהיו קונסרבדוקסים. זה סתם, אבל.. פשוט, אי אפשר להישאר על התפר. [...] לנסות לחיות שני עולמות.. נגיד.. אני חיה את החיים שלי ככה וזה טוב לי וזה סבבה לי.. אבל גם עוד שאלה: איך הילדים שלי יקבלו את זה? זה פורמט שיכול להישאר? יש לו קיום? כי אני לא בטוחה."²⁴²

²⁴¹ משתתף שאינו בוגר הארגון שיתף אותי בפליאתו כיצד אנשים שעשו תוכנית של חודש אחד בלבד נשארים מחויבים לארגון גם בחלוף מספר שנים, ואף משייכים לארגון יוזמות חברתיות שהם מובילים (ינואר 2016).
²⁴² דיון בקהילת הבוגרים, 23.11.14.

במידה שטענות אלה נכונות, וזהות מורכבת מתאימה רק לגילאים בוגרים ולבשלות אישיותית, הם מציבים אתגר כפול לאוכלוסיית המחקר: ראשית, ההנחלה לילדים, ושנית – הרחבת מעגל הפעילות לגילאים נוספים, כדוגמת גילאי תיכון (וראו בסעיף הקודם).

תשובה אפשרית לאתגר זה טמונה אולי ב"שכבות" המסרים השונות שהוצגו בפרק השני: טענתי שם שההיברידיות הזהותית באוכלוסיית המחקר נשענת על בסיס של טיפוח תכונות אישיותיות כגון אמון, סובלנות, שיח פתוח, הקשבה, ראיית הטוב ועוד. כמובן שגם הנחלה של ערכים אלה מאתגרת, במיוחד בגילאי ההתבגרות, אך הנחלתם אינה נדרשת לאתגרים של זהות מורכבת, "הישארות על התפר" ו"חיים בין עולמות", שאותם הדגישה חגית. משיחות עם מובילי פרויקט הבוגרים בבתי הספר עולה כי אכן מבחינתם הם "עושים מדרשה" בעצם הטיפוח של שיח מכיל וקשוב, גם מבלי לעסוק כלל בשאלות של זהות יהודית.

9.2.3 חסמים אפשריים נוספים לקהל היעד הפוטנציאלי

הפרק הקודם הצביע על מאפיינים אישיותיים-זהותיים המשחקים תפקיד בקביעת גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר; הן הפרק הקודם והן החלק הראשון בפרק הנוכחי הצביעו על משתנים נוספים, בהקשר לקבוצות זהותיות בישראל, המהווים חסמים לקהל יעד פוטנציאלי. כעת אתעכב על כמה גורמים נוספים המהווים חסמים כאלה.

המצב הסוציו-אקונומי בוודאי משפיע על האפשרות להגיע לתוכנית, מעצם הצורך לפנות חודש או ארבעה חודשים ללא עבודה, ובנוסף לשלם על התוכנית. האמירה העקבית בארגון היא שמצב כלכלי לא יהווה חסם להשתתפות בתוכנית, ולצורך כך מוצאים פתרונות מותאמים אישית; עם זאת, אין מלגות בארגון ולכן בכל מקרה מדובר בתקופה שבמהלכה אין הכנסות.

מחסום אפשרי נוסף נובע ממיקומו של הקמפוס המרכזי של הארגון **מעבר לקו הירוק**. עלמה התייחסה בדבריה למי שאינו מוכן לעבור את הקו הירוק, ואכן פגשתי במשתתפים שנמנעו מלהיות בקמפוס היושב בהתנחלות, והיו ב'אלול' באחד הקמפוסים הנמצא בתחומי הקו הירוק. מי ש"מחרים" את הארגון על עצם ישיבתו בהתנחלות, כדברי עלמה, כמובן שאינו מגיע לתוכנית.

מגבלה נוספת נוגעת **לזוגות נשואים ולהורים**. בתוכניות הבסיס עצמן, שהן כאמור מסגרת אינטנסיבית, הרוב המכריע של המשתתפים אינם נשואים. חלק קטן מהמשתתפים הם מבוגרים יותר (בגילאי פנסיה; בתוכניות 'אלול'), ורק במקרה אחד נוכחתי שהשתתף זוג צעיר עם תינוק. פעילויות הבוגרים

מתקיימות לרוב בשעות הערב ואינן מתאימות להורים, ולכן החל הארגון בשנת תשע"ו בפעילויות "בוגרים+", המותאמות לצרכי הורים (אתר המדרשה: "בוגרים פלוס").²⁴³

הארגון קולט מאות משתתפים חדשים מדי שנה, היקף נאה יחסית לארגוני התחדשות יהודית, אך עדיין מדובר במספרים קטנים ביחס לחברה הישראלית. אם ברצונו לממש את שאיפות ההשפעה שעליהן הוא מעיד, יהיה עליו גם להמשיך להביא לידי ביטוי את השפעת בוגריו על סביבותיהם, וגם לבחון את פעילויותיו לאור החסמים שפורטו ולהרחיב את קהל היעד הפוטנציאלי.

*

עד כאן עסק הפרק במעגלי ההשפעה הקיימים והאפשריים של אוכלוסיית המחקר. בסעיף הבא, האחרון לפני פרק הסיכום, אני מבקש להאיר בקצרה על תחום השפעה נוסף של התהליכים המתוארים בעבודה זו – עמדות בסוגיות של יהדות ומדינה, צביונה היהודי של מדינת ישראל, ומקום הממסד הדתי.

9.3. השלכות פוליטיות: עמדות בסוגיות של יהדות ומדינה

יאיר שלג (2010) מצביע על כך שהפעילים בהתחדשות היהודית במרחב החילוני מגלים התנגדות רבה יותר לתכתיבי הממסד הדתי. הוא מסביר תופעה זו בכך ש"מי שהעתיקו לתוך זהותם רכיבים יהודיים אינם מעוניינים עוד שהממסד הדתי יגדיר בשבילם זהות יהודית כלשהי כרצונו" (שם: 15) וכי "עתה מרגישים חילונים רבים שהם בעלי בית על היהדות לא פחות מעמיתיהם הדתיים, וממילא קל להם יותר לתבוע את סילוק הרכיב הכפייתי מחייהם" (שם: 167).

בפרק השלישי ציינתי שאוכלוסיית המחקר מתאפיינת בעמדה "חילונית" ביחס למרחב הפוליטי (במונחי שביד, תשמ"א: 11; ליבמן, 2001: 256), כלומר ראייתו כמשוחרר מסמכות הממסד הדתי. רבים מהם רואים חשיבות רבה ביהודיותה של מדינת ישראל, אך אינם מבקשים לממש זאת בהכרח בצורה דתית ולא באמצעות כח הכפייה של המדינה. מחקרים אודות הציבור הדתי-לאומי מראים כי הפלח המרכזי והפלח הליברלי בו נזקקים פחות ופחות לסמכות רבנית, ובוודאי לממסד הדתי (מוזס, תשס"ט; ראו גם ליבוביץ, תשע"ו; לאו, תש"ע; פיקאר, תש"ע; רוזנק, 2006; שרגאי, 2014; הרמן, הלר, כהן, בארי ולבל, 2014: 117-124), וסביר להניח שהדתיים באוכלוסיית המחקר נמנים על החלקים הרחוקים יותר מהממסד בתוך ציבור זה. שילוב התופעות הללו יחד – הגברת המסוגלות היהודית של בעלי הרקע החילוני והתרחקותם של בעלי הרקע הדתי מהממסד – צפוי להוביל להעצמת התופעה שעליה הצביע שלג.

²⁴³ <http://midrasha.einprat.org/עמוד-כללי/בוגרים-פלוס>

10. סיכום, מסקנות וכיוונים להמשך

עבודה זו הינה מחקר אתנוגרפי המתמקד במקרה הבוחן של בוגרות ובוגרי 'עין פרת' – המדרשה באלון, ארגון הפועל בשדה ההתחדשות היהודית. אוכלוסיה זו מורכבת מבוגרי מערכות חינוך שונות והיא הטרוגנית מבחינת הרקע היהודי של החברים בה, והבחירה במקרה בוחן זה נעשתה לאור ההבנה שאוכלוסיית מחקר זו מהווה קבוצת-ביניים או מרחב-ביניים בשדה הזהויות היהודיות בישראל. העבודה ביקשה לנתח את המאפיינים הזהויתיים של מרחב זה במטרה להעמיק את הבנתנו לגבי תהליכי הזהות הנוכחיים בישראל בדגש על "מרחב-הביניים". לשם כך המחקר ניתח את מאפייניהם של הפרטים המשתייכים לאוכלוסיית המחקר, את מאפייני הארגון, ואת מאפייני המרחב הקהילתי-ארגוני של המשתתפים.

10.1. עיקרי הממצאים

התהליך הזהויתי הבולט העובר על המשתתפים בתוכניות הוא יצירת זהות היברידי, הכולל "פירוק חבילות" ושילוב בין יסודות מעולמות שונים (באבא, 2002; לאטור, 2005; גודמן ופישר, 2004; גודמן ויונה, 2004; שנהב, 2001; שנהב, תשע"ו; שגיא, תשס"ו). הפרק הראשון הצביע על שתי מגמות סותרות ומשלימות בהתייחסות לכותרות הזהות "דתי/חילוני": מחד גיסא, התרחקות מהגדרות הזהות הישנות ויצירת "מרחב-אמצע" לימנלי (ספי) (Turner, 1967), שאחד הסמנים הבולטים שלו הוא הביטוי "על הרצף"; מאידך גיסא, חזרה לשימוש במונחי הזהות המוכרים אך מתוך הגמשתן והרחבתן (וראו אזולאי, תשע"ו: 325-332). בהתייחס למגמות אלה ראו עוד בסעיף הבא.

הנורמות הארגוניות המאפשרות את התהליכים הזהויתיים הללו כוללות פרגון, חוסר-שיפוטי, חוסר-ציניות והכלה, והן יוצרות "מרחב פוטנציאלי" (ויניקוט, 1995) ותהליכים אישיים ובין-אישיים של "יציאה מגדרנו". תהליכים אלה מאפשרים בתהליך ספירלי גמישות זהותית לפרט עצמו ומקדמים אותו לעבר הכלת הזהות המורכבת של האחר. התהליכים האישיים מהווים לפיכך "מבנה-בסיס" שעל גביו מתאפשרים התהליכים הזהויתיים כ"מבנה-על". תואר כיצד הנורמות הללו מוטמעות כתרבות ארגונית מודעת ומכוונת.

מרבית המשתתפים באוכלוסיית המחקר מבססים את זהותם היהודית על מרכיבים השתייכותיים (לאומי, קהילתי, משפחתי, מסורתי) ופחות על מרכיבים אמוניים; בבחינת ממדי דתיות וחילוניות נמצא כי לא רווחת בקרבם תפיסה מהותנית של זהות דתית/חילונית, ומסתמנת הבנה של מושגים אלה כמציניים דווקא השתייכות סוציולוגית – הגמישה יותר מכל אחד מהממדים המהותניים הרווחים בספרות כמאפיינים דתיות/חילוניות (כגון אמוני, התנהגותי, רגשי ועוד) (Glock & Stark, 1965; Kedem, 1995: 33-45).

באוכלוסיית המחקר בולטת תפיסת זהות הבנייתית מתונה לגבי הזהות היהודית, והגישה הזהותית בה מבטאת "רב-תרבותיות קיומית" (שגיא, תשס"ו: 188), במובן של ראיית האדם עצמו כמכיל ריבוי מרכיבים. באוכלוסייה זו מתקיים "שיח זהות" (שגיא, תשס"ו: 135-149), שבו המשתתפים השונים פתוחים לעצב את זהותם מתוך המפגש עם בני-שיחם.

ההתנהלות ביחס לתחומים הלכתיים מרכזיים כגון שבת, תפילות וכשרות מאתגרת והארגון מתנהל בעמימות מסוימת סביבם. המרחב הקהילתי-ארגוני מאפשר שמירת הלכה ולשם כך מגביל במידת-מה את חירות המשתתפים, אך מצמצם מגבלות אלה ככל הניתן, ועל כן ישנו קושי בשמירת הלכה בפרשנותה המחמירה. במצב הקיים ישנם קשיים לכל אחת מהקבוצות באוכלוסיית המחקר, שאיתם מתמודד הארגון באמצעות הבלטת האג'נדה של השהייה המשותפת על פני אג'נדות ספציפיות כגון השיויוניות או ההלכתית, וכן באמצעות הדגשת "היציאה ההדדית מאזור הנוחות", כלומר הבנת הרגישויות היחסיות של אחרים.

גבולות הגזרה של אוכלוסיית המחקר מעוצבים על ידי מאפיין אישיותי של עצם הנכונות לשמוע דעות שונות תוך שהייה משותפת, הקשור למאפיין של מתינות זהותית; ברצף הזהויות היהודיות, טווח המשתתפים נע מחילונים המחפשים העמקת זהות יהודית ועד לשומרי הלכה שאינם דוגמטיים.

הוצגו ארבע פרשנויות אלטרנטיביות להתרחשות הזהותית באוכלוסיית המחקר ולמיקומה מול זהויות יהודיות קיימות: כמרחב פוסט-מגזרי של זהות לימינלית ולא-מוגדרת ("הרצף"); כנקודת מפגש בין בעלי זהויות דתיות, חילוניות ומסורתיות ברורות ("המפגש"); כהיווצרות של זהות חדשה, אחידה וברורה ("הזרם"); וכקבוצת השתייכות סוציולוגית על אף הגיוון הפנימי באורחות החיים היהודיים ("המגזר המגוון").

הפרשנות הראשונה מחדשת בכך שהיא מגלמת מצב זהות היברידי לימינלי יוצא דופן בהיותו וולונטרי וממושך (והשוו דורון, 2013); הפרשנות השנייה משמרת את דפוס "המפגש" המוכר ממסגרות מעורבות אך עשויה להצביע על הרחבתו לקבוצות נוספות; הפרשנות השלישית עשויה להצביע על גוון חדש במפת הזהויות; הפרשנות הרביעית מחדשת בגלמה את מה שכונה "המרכז הדומם" (ליבמן, 2001; Liebman & Susser, 1997), "מרכז הפיצה" (במבי שלג), "מגזר התפר" (שורק, אצל ארליך, תש"ע) או "המגזר הפלורליסטי" (וייל, תשע"ד). נטען כי בשונה מחלק מהמסגרות המעורבות המוכרות, בפרשנות זו אין אישוש של הדיכוטומיה הזהותית, אלא להיפך: האוכלוסייה נראית מבחוץ כמעורבת, אך חבריה משייכים עצמם לאותה קבוצה מלכתחילה, ומעידים בכך על שינוי סדר החשיבות היחסי של הפרמטרים להשתייכות.

10.1.1. בין עקיפת כותרות הזהות הבינריות להרחבתן והגמתן

בפרק הראשון (4.2.1.3-4.2.1.2) תיארתי שתי מגמות מקבילות בנוגע למונחים "דתי/חילוני" – מחד גיסא, ערעור עליהם, עקיפתם ושימוש בז'רגון חלופי, ומאידך גיסא, שימוש בהם תוך פירוקם והרחבתם. שתי המגמות הללו תועדו אצל אזולאי (תשע"ו: 325-332) ביחס לכותרת "חילוני" בקרב מובילי ההתחדשות היהודית במרחב החילוני, וממצאי המחקר הנוכחי מרחיבים אפוא את תחולת מסגרת זו גם למונח "דתי".

מגמות אלה דרות בכפיפה אחת, אף שלמעשה ניתן לראותן כמבטאות שתי השקפות שונות לחלוטין: ההימנעות מהמונחים ניזונה מהנחה המבוטאת בדבריו של הזמר מאיר בנאי כי "כל החלוקות האלה, זה נגמר. פְּאָסָה" (מצוטט אצל כהן, 2008), בקריאתו של הרב יואל בן-נון בכנס רבני "בית הלל" לנתץ את המונחים האלה ובתחזיתו של הרב אביה רוזן מעל אותה במה כי "החברה הישראלית נמצאת בחדר לידה היסטורי של זהות יהודית חדשה שאינה סקטוריאלית. נוצרת ליבת זהות חדשה [...] שתשנה את מפת החלוקה הישנה למגזרים" (אצל רייכנר, 2014).

בניגוד להנחה זו, נראה שהתמקדותו של גודמן בהרחבה והגמשה של המונחים הקיימים נובעת מהנחה שהם לא בדרכם להיעלם. בדברים שנשא מול בוגרים העיד במפורש על המעבר משפת "הרצף" (או "לא דתי ולא חילוני") לשפת "להיות גם דתי וגם חילוני".²⁴⁴ בחירה כזו יכולה לנבוע מאחת משתי הסיבות הבאות, או משתייהן גם יחד: משיקול פרגמטי שלפיו בטווח הקצר יש לקיים שיח באמצעות המונחים השגורים; או מהנחה פסיכולוגית בדבר חשיבות כותרות הזהות שאיתן גדלו אנשים, והיעדר רצונם לשנות אותן. כמובן שהאפשרות הראשונה אינה סותרת במהותה את מגמת הערעור על המונחים, אם כי היא עשויה לעכב לכאורה את שינוי השיח המיוחל; אך האפשרות השנייה אכן מנוגדת למגמת הערעור.

10.2. תרומת המחקר

המחקר התמקד בהבנת אוכלוסיית המחקר "במבט מבפנים", וכפי שמציין שגיא (2002: 223-224), תוך דיון בביקורות אך לא בהכרח בטון ביקורתי. המרחב הזהותי שנחקר מבטא מאפיינים ייחודיים בשדה ההתחדשות היהודית ובשדה הזהויות היהודיות בישראל ככלל, ובעבודה ישנה תרומה במספר מישורים.

תרומה אמפירית: ראשית, המחקר מספק חומרים איכותניים אודות מרחב שכמעט ולא נחקר עדיין בשדה ההתחדשות היהודית בישראל – משתתפים בשנות ה-20 וה-30 לחייהם מרקעים הטרוגניים מבחינה יהודית. שנית, מוצע שהעדויות המובאות בו מאששות השערה תיאורטית קודמת בדבר היווצרות "מגזר-

²⁴⁴ שיחה עם מאות בוגרים לרגל סיום תוכנית 'אלול' ופתיחת שנת הפעילות תשע"ו, 21.9.15.

תפר" או "מרכז דומם" החווה את עצמו כמגזר, וכן שהממצאים מספקים עדות למימוש השאיפה לגילויי זהויות היברידיות כצעד שאחרי "דיאלוג דתיים-חילוניים" במרחב ההתחדשות היהודית (אזולאי, 2010 : 128).

תרומה תיאורטית: בראש ובראשונה, המחקר מציע המשגה חדשה למתרחש ב"מרחבי התפר" שבין המגזרים הותיקים. כחלק מכך, הוא מציע הבנה חדשה של חלק מהמרחבים המעורבים, כך שחלקם מאששים את הדיכוטומיה הזהותית דתיים/חילוניים, בעוד שחלקם חותרים תחתיה. במידה שאכן נוצר, כפי שהוצע באחת הפרשנויות במחקר, מרחב שהוא הטרוגני במונחי המגזרים הותיקים אך חבריו רואים את עצמם כשייכים לאותו מגזר סוציולוגי "מלכתחילה", הרי שיש בכך חידוש תיאורטי לעצם הבנתנו את חלוקת החברה הישראלית למגזרים. בנוסף, המחקר מעמיק את הבנתנו לגבי תהליכי יצירת זהויות היברידיות, ממשיג אותם, וכן מרחיב את הבנתנו אודות המגמות המשלימות של עקיפת כותרות הזהות הקיימות, מחד גיסא, ושימוש בהן תוך הרחבתן והגמשתן, מאידך גיסא.

תרומה מעשית-חינוכית: ראשית, המחקר מספק ניתוח של תרבות ארגונית המעודדת יצירת זהות היברידית וסובלנות כלפי זהויות אחרות (תרבות שבמוקדה יצירת מרחב מאפשר לתהליכים אישיותיים, שעל בסיסם מתאפשרים התהליכים הזהותיים), בצורה המאפשרת את יישומה במקומות נוספים. שנית, המחקר מציע כאמור המשגות חדשות להיבטים שונים בתחום זהויות-הביניים, ולהמשגות אלה עשויה להיות השפעה מעשית על שיח הזהויות בישראל.

10.3. מגבלות המחקר והצעות למחקרים עתידיים

המחקר הנוכחי הוא איכותני, ואף שעשיתי במסגרתו שימוש נקודתי בנתונים, יהיה ערך רב בתיקוף ממצאיו באמצעות מחקרים נוספים – איכותניים וכמותיים כאחד. מחקר כמותני שנערך לאחרונה על אוכלוסיה זו (וידר, 2015) מצא הבדלים מובהקים בין דתיים לחילוניים במרבית הממדים שנבדקו. המחקר הנוכחי הביא עדויות איכותניות לתהליכים זהותיים מגוונים ואף הציע הסבר לממצאיה של וידר, ומחקרי המשך יוכלו לשלב בין כלים איכותניים וכמותניים (למשל על בסיס לזר, קרביץ וקדם-פרידריך, 2004). כמו כן ניתן יהיה לבחון היברידיות זהותית בצירי זהות אחרים כגון מגדרית, פוליטית ועוד (ראו לעיל, 4.2.1.7).

רבים מהתהליכים שתוארו ונותחו במחקר זה הם צעירים, ומחקרי-המשך יוכלו לבחון אותם לאורך זמן. כמו כן, יהיה ערך בבחינה השוואתית של אוכלוסיית המחקר מול המשתתפים בפעילויות התחדשות יהודית במרחב החילוני, מול המשתתפים לציבור הדתי-ליברלי, מול הציבור המסורתי ומול מסגרות מעורבות שבהן נראה שמתקיים "אישוש הדיכוטומיה" הזהותית. במחקרי-המשך ניתן גם להרחיב את הבחינה של נקודות שהועלו כאן בראשי פרקים בלבד, כגון ההשפעות הפוליטיות של התהליכים הזהותיים המתוארים.

- Ajzen, Icek (1982), "On behaving in accordance with one's attitudes", in M. Zanna, E. Higgins and C. Herman (Eds), *Consistency in Social Behavior: the Ontario Symposium*, Vol. 2. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Arnett, Jeffrey J. (2000), "Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens Through the Twenties," *American Psychologist* 55, pp. 469-480.
- Ashmore, Richard D., Kay Deaux, & Tracy McLaughlin-Volpe (2004), "An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality", *Psychological Bulletin*, 130 (1), pp. 80-114.
- Hammersley, Martyn, and Paul Atkinson (2007), *Ethnography: Principles in Practice*, 3rd edition, London and NY: Routledge.
- Azulay, Naama, and Ephraim Tabory (2012), "The Formulation of Contemporary Tradition: Jewish Renewal in Israel's Secular Sector", *Contact* 14 [3], NY: The Steinhardt Foundation for Jewish Life, p. 5.
- Batnitzky, Leora (2011), *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bellah, Robert N. (1967), "Civil Religion in America," *Daedalus* 96 [1], pp. 1-21.
- Ben Sasson Furstenberg, Shira, and Rebecca Cariati (2007), "Mapping of Emerging Non-Denominational\Unaffiliated Spiritual Communities in Israel," UJA-Federation of New York Commission on Jewish Identity and Renewal.
- Berger, Peter (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday.
- Bonner, Ann, and Gerda Tolhurst (2002), "Insider-Outsider Perspectives of Participant Observation," *Nurse Researcher* 9 (4), pp. 7-19.
- Breen, Lauren J. (2007), "The Researcher 'In the Middle': Negotiating the Insider/Outsider Dichotomy," *The Australian Community Psychologist* 19 (1), pp. 163-171.
- Cohen, Asher, and Bernard Susser (2000), *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Cohen, Steven M., and Lauren Blitzer (2008). *Belonging Without Believing: Jews and their Distinctive Patterns of Religiosity-and Secularity*. Florence G. Heller-JCC Association (JCCA) Research Center. URL: (last visited 28.5.2016)
<http://www.bjpa.org/Publications/details.cfm?PublicationID=795>
- Conger, Jay A. (1998), "Qualitative Research as the Cornerstone Methodology for Understanding Leadership," *Leadership Quarterly* 9, pp. 107-121.
- Davie, Grace (1990), "Believing Without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?", *Social Compass* 37 (4), pp. 455-469.

- Deaux, Kay (1993), "Reconstructing Social Identity", *Personality & Social Psychology Bulletin*, 19 (1), pp. 4-12.
- Derrida, Jacques (1982a), *Positions*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago.
- (1982b), "Différance", in *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Brighton, Sussex: Harvester Press.
- (1982c), "Signature, Event, Context", in *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Brighton, Sussex: Harvester Press.
- DeVault, Marjorie L., and Liza McCoy (2002), "Institutional Ethnography: Using Interviews to Investigate Ruling Relations," in Jaber F. Gubrium and James A. Holstein (Eds.), *Handbook of Interview Research: Context and Methods*, Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 751-776.
- Durkheim, Emile (1995 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life*, tr. K. E. Fields, NY: The Free Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000), "Multiple Modernities," *Dædalus* 129 [1], pp. 1-29.
- Elazar, Daniel J. (1999), "Jewish Religious, Ethnic, and National Identities: Convergences and Conflicts", in *National Variations in Jewish Identity: Implications for Jewish Education*, Steven M. Cohen & Gabriel Horenczyk (eds.), New York: State University of New York Press, pp.35-52.
- Elkind, David (1967), "The Child Conception of his Religious Denomination: The Jewish Child", in N. Kiell (Ed.), *The Psychodynamics of American Jewish Life*. New York: Twayne, pp. 197-216.
- Erikson, Erik H. (1968), *Identity: Youth and Crisis*, New York: Norton.
- Finke, Roger, and Rodney Stark (1992), *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Geertz, Clifford (1996), "Primordial Ties", in J. Hutchinson & A.D. Smith (Eds.), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 40-45.
- Glock, Charles Y. and Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally and Company.
- Goodblatt, David M. (2006), *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. NY: Cambridge University Press.
- Gorski, Philip S. (2000), "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700," *American Sociological Review* 65 [1], pp. 138-167.
- Hacohen Wolf, Hagit (2014), "'Know where you came from and where you are going': Jewish Renewal in Israel – Mapping central issues and expected results," in M. Gillis, M. Mushkat-Barkan and A. Pomson (Eds.), *Speaking in the Plural – The Challenge of Pluralism for Jewish Education*, Jerusalem: Magnes press, pp. 250-282.

- (2012), "Jewish Renewal in Israel: Past, Present and Future", *Contact* 14 [3], NY: The Steinhardt Foundation for Jewish Life, pp. 10-11.
- Hansen, Marcus Lee (1938), *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, Ill.: Augustana Historical Society.
- Hartman, Donniel (2012), "The New Israeli Jews", *Contact* 14 [3], NY: The Steinhardt Foundation for Jewish Life, pp. 3-4.
- Heelas, Paul, Scott Lash, & Paul Morris (eds.) (1996), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000), *Religion as a Chain of Memory*. trans. Simon Lee. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Horenczyk, Gabriel, and Hagit Hacoheh Wolf (2011), Jewish Education and Jewish Identity: The Jewish Identity Space and its Contribution to Research and Practice. In Miller, H., Grant, L., and Pomson, A. (eds.). *The International Handbook of Jewish Education*. New York: Springer: pp. 183–202.
- Horowitz, Bat-Ami (2000), *Connections and Journeys: Assessing Critical Opportunities for Enhancing Jewish Identity*, New York: UJA –Federation of Jewish Philanthropies of New York.
- IUPAC (1997), *Compendium of Chemical Terminology*, 2nd ed. (the "Gold Book"), Compiled by A. D. McNaught and A. Wilkinson. Oxford: Blackwell Scientific Publications.
- Kanuha, Kalei (2000), "'Being' Native versus 'Going Native': Conducting Social Work Research as an Insider", *Social work* 45(5), pp. 439-447.
- Kaplan, Mordecai M. (1967 [1934]), *Judaism as a Civilization: toward a reconstruction of American-Jewish life*, New York: Schocken.
- Kaunfer, Elie (2010), *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities*, Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Kedem, Peri (1995), "Dimensions of Jewish Religiosity," in Moshe Shokeid (ed.), *Israeli Judaism*, New Brunswick, NJ: Transaction, pp. 22-59.
- Kelman, Herbert C. (1998), "The Place of Ethnic Identity in the Development of Personal Identity: A Challenge for the Jewish Family", in P. Y. Medding (Ed.), *Coping with Life and Death, Jewish Families in the Twentieth Century, Studies in Contemporary Jewry* 14. New York: Oxford University Press, pp. 3-26.
- Lambert, Yves (1999), "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?," *Sociology of Religion* 60(3), pp. 303-333.
- Lacan, Jaques (1977), "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud", in *Écrits: A Selection*, tr. A. Sheridan, NY&London: W.W. Norton&Company, pp. 146-178.
- Levy, Shlomit, Hanna Levinsohn, & Elihu Katz (1997), "Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews: The Guttman Institute Report", in Liebman, Charles S., and

- Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, NY: State University of New York Press.
- Liebman, Charles S., and Eliezer Don Yehiya (1983), *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, California: University of California Press (1983).
- Liebman, Charles S., and Elihu Katz (eds.) (1997), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*, NY: State University of New York Press.
- Liebman, Charles, and Bernard Susser (1998), "Judaism and Jewishness in the Jewish State", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 555, pp. 15-25.
- (1997), "The Forgotten Center: Traditional Jewishness in Israel", *Modern Judaism*, Vol. 17, No. 3, pp. 211-220.
- Marcia, James E. (1980), "Identity in Adolescence", in J. Adelson (ed.), *Handbook of Adolescent Psychology*, New York: Wiley, pp. 159-187.
- (1966), "Development and Validation of Ego-Identity Status", *Journal of Personality and Social Psychology* 3, pp. 551-558.
- Mayer, Egon, Barry Kosmin, & Ariella Keysar (2001), *American Jewish Identity Survey: An Exploration in the Demography and Outlook of a People*, NY: The Graduate Center of the City University of New York.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pew Research Center (2016), "Israel's Religiously Divided Society," URL: <http://www.pewforum.org/files/2016/03/Israel-Survey-Full-Report.pdf> (last visited 28.5.2016)
- (2013), "A Portrait of Jewish Americans: Findings from a Pew Research Center Survey of U.S. Jews," URL: <http://www.pewforum.org/files/2013/10/jewish-american-full-report-for-web.pdf> (last visited 2.6.2016)
- Phinney, Jean S. (1990), "Ethnic-Identity in Adolescents and Adults – Review of Research", *Psychological Bulletin*, 108 (3), pp. 499-514.
- Phinney, Jean S., and Anthony D. Ong (2007), "Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions," *Journal of Counseling Psychology* Vol. 54, No. 3, pp. 271-281.
- Rosner, Shmuel (2012), "Can you believe it? Israel has more Conservative and Reform Jews than Haredis," *Jewish Journal*, 23.2.12. URL: http://www.jewishjournal.com/rosnersdomain/item/can_you_believe_it_israel_has_more_conservative_and_reform_jews_than_haredi (last visited 2.6.2016)
- Shoham, Hizky (2014), "You Can't Pick Your Family: Celebrating Israeli Familism around the Seder Table," *Journal of Family History*, Vol. 39(3), pp. 239-260.

Smith, Anthony D. (1992), "National Identity and the Idea of Europe," *International Affairs* 68.1, pp. 55-76.

——— (1990), "The Supersession of Nationalism?" *International Journal of Comparative Sociology* 31.1, pp. 1-31.

Stark, Rodney (1999), "Secularization, R.I.P.," *Sociology of Religion* 60, pp. 249-273.

Stark, Rodney, and Laurence R. Iannaccone (1994), "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 33, No. 3, pp. 230-252.

Tajfel, Henry (1981), *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

Tarakeshwar, Nalini, Jeffrey Stanton, and Kenneth I. Pargament (2003), "Religion: An Overlooked Dimension in Cross-Cultural Psychology," *Journal of Cross-Cultural Psychology* Vol. 34 No. 4, pp. 377-394.

Thompson, John B. (1996), "Tradition and Self in a Mediated World," in Heelas, Paul, Scott Lash, & Paul Morris (eds.) (1996), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 89-108.

Turner, Victor (1969), "Liminality and Communitas," in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing.

——— (1967), "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage," in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Weber, Max (1949), *The Methodology of the Social Sciences*, tr. E. A. Schills and H. A. Finch, Glencoe, Ill.: Free Press.

אבינרי, שלמה (1980), הרעיון הציוני לגוונים: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל-אביב: עם עובד.

אוטו, רודולף (1999), הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, תר' מ. רון, ירושלים: כרמל.

אופז, גד (1986), "זיקת הקיבוץ למקורות היהדות במחשבת 'חוג שדמות'", חיבור לקבלת תואר דוקטור, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, הפקולטה לחינוך.

אורון, יאיר (1993), זהות יהודית-ישראלית: מחקר על יחסם של פרחי-הוראה מכל זרמי החינוך ליהדות בת-זמננו ולציונות, תל-אביב: ספריית הפועלים, סמינר הקיבוצים.

אורן, ענת, נח לוי אפשטיין, ואפרים יער (2003), "זהות יהודית, אמונה דתית ושמירת מסורת – דו"ח מחקר", בתוך: יהדות כתרבות: עשור לועדת שנהר – מסמכים לעיון, לוזאן: קרן פוזן, עמ' 95-122.

אזולאי, נעמה (תשע"ו), "אנו היהודים החילוניים? הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני", בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 314-339.

——— (2010), "עברים אנו ואת לבנו נעבוד": תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן.

——— (2001), "זהות יהודית חילונית – המימד הארגוני", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, ירושלים: טורו קולג'.
קולג'.

אזולאי, נעמה, ורחל ורצברגר (תשס"ט), "התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה", פוליטיקה 18, עמ' 141-172.

אזולאי, נעמה, ואפרים תבורי (תשס"ח), "מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל", סוגיות חברתיות בישראל 6, עמ' 121-156.

אחד-העם (1947), "ריב לשונות", כל כתבי אחד-העם, תל-אביב: דביר, עמ' תג-תד.

אייזנשטדט, שמואל נח (2002 [1992]), הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית, באר שבע: המרכז למורשת בן גוריון.

אלון, ארי (2011), עלמא די, עורך: דב אלבוים, תל-אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, בית.

_____ (תשמ"ז), "מה למעלה מה למטה? רק אני אני ואתה", בתוך: יהושע רש (עורך), כזה ראה וחדש: היהודי החפשי ומורשתו, תל-אביב: ספריית פועלים, עמ' 225-233.

אסד, טלאל (2010), כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תל-אביב: רסלינג.

אפרתי, דניאל, ויהודה ישראלי (2007), הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן, [תל-אביב]: משרד הבטחון – ההוצאה לאור

ארד, עוזי, ומאיר יפה (2003), "ארגוני המגזר השלישי בתחום החינוך ליהדות כתרבות במרחב החילוני", בתוך: יהדות כתרבות: עשור לועדת שנהר – מסמכים לעיון, לוזאן: קרן פוזן, עמ' 11-36.

אריאן, אשר, ואיילה קיסר-שוגרמן (2011), יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל, 2009, ירושלים: מרכז גוטמן, המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ארליך, צור (תש"ע), "הפוסט-אורתודוקס הראשון", מקור ראשון, מוסף דיוקן, ז' בשבט, 21.1.2010. URL: (נבדק לאחרונה 2.6.2016)
http://tsurehrlich.blogspot.co.il/2010/02/blog-post_05.html?spref=fb

באבא, הומי (2002), "החומר הלבן (היבט פוליטי של לובן)", תיאוריה וביקורת 20, עמ' 283-288.

באומן, זיגמונט (2007), מודרניות נזילה, תר' ב. הרמן, ירושלים: מאגנס.

בוזגלו, מאיר (2008), שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים: כתר.

_____ (2005), "המסורת החדש וההלכה: פנומנולוגיה", בתוך: התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 187-204.

ביאליק, חיים נחמן (תשי"ח-א), "גילוי וכיסוי בלשון", כל כתבי ח"נ ביאליק, תל-אביב: דביר, עמ' קצא-קצג.

_____ (תשי"ח-ב), "הלכה ואגדה", כל כתבי ח"נ ביאליק, תל-אביב: דביר, עמ' רו-ריג.

בן דוד, רגב (2010), "הגודל לא קובע?": ניתוח השוואתי של מסגרות מנקודת מבט ארגונית-מגדרית". עבודה במסגרת הקורס "תיאוריה פמיניסטית והארגון הממוגדר" באוניברסיטה העברית בירושלים, הוגש לד"ר תמר זילבר. לא פורסם.

בן-מאיר, יהודה, ופרי קדם (תשל"ט), "מדד דתיות עבור האוכלוסייה היהודית בישראל", מגמות כד (3), עמ' 353-362.

בן-סימון, דניאל (1999), "דתי או חילוני", בתוך: דדי צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית? תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 102-110.

בן-רפאל, אליעזר, וליאור בן-חיים (2006), זהויות יהודיות בעידן רב-מודרני, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

בן-ששון, חיים הלל (תשכ"ט), תולדות עם ישראל בימי הביניים, תל-אביב: דביר.

- בר, קארין, ואפרים יער (2003), "ציפיות הורים לגבי תכני הלימוד במסגרת בית הספר – דו"ח מחקר", בתוך: יהדות כתרבות: עשור לועדת שנהר – מסמכים לעיון, לוזאן: קרן פוזן, עמ' 37-93.
- בר-און, מרדכי וצבי צמרת (עורכים) (תשס"ב), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- בר-לב, אלחנן (תשס"ד), "מדדים של חשיבה דתית אצל יהודים בישראל: מסגרת תיאורטית", מגמות מג (2), עמ' 307-328.
- ברמן, מיכל (2011), "פלורליזם בחינוך המשלב: התפילה ומקבילותיה", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך בחינוך יהודי פלורליסטי, ירושלים: מרכז מלטון, בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית.
- גבזון, רות (1999), ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: מתחים וסיכויים, ירושלים: מכון ון ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גבזון, רות, ויעקב מדן (2003), מסד לאמנה חברתית חדשה בין שומרי מצוות וחופשיים בישראל, ירושלים: קרן אבי חי והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- גבתון, דן (2001), "תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותי", בתוך: צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, עמ' 195-228.
- גדות, יפעת (2013), "אהוד בנאי ומיכה גודמן מעודדים סובלנות", אתר *News1*, 25.11.2013. URL: <http://www.news1.co.il/Archive/001-D-340434-00.html> (נבדק לאחרונה 28.5.2016)
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה (תשע"ו), "הקשר הגורדי בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה, הדרה ושינוי", בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 197-221.
- _____ (עורכים) (2004), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- _____ (2004), "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", בתוך: גודמן ויונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- גודמן, יהודה, ושלמה פישר (2004), "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות", בתוך: גודמן ויונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון-ליר.
- גודמן, מיכה (בדפוס), לא בחזרה, לא בתשובה: בחזרה ליהדות ישראלית, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.
- _____ (2015ג), "מפגש נבוכים משני הצדדים", מקור ראשון, מוסף שבת, י' בחשוון תשע"ו, 23.10.15.
- _____ (2015ב), "ההזדמנות הציונית של היהדות", מקור ראשון, מוסף שבת, ג' בחשוון תשע"ו, 16.10.15.
- _____ (2015א), "למען תזכור כי היית חלש", מקור ראשון, מוסף שבת, כ"ו בתשרי תשע"ו, 9.10.15.
- _____ (תשע"ד), הנאום האחרון של משה, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.
- _____ (2013), "צו 8 למיכה גודמן: צו 8 – תעודת הזהות הערכית של דמויות מפתח בציבוריות הישראלית", אתר 'צו פיוס', 24.1.13. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/5638> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- _____ (תשע"ג), חלומו של הכוזרי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

_____ (תשע"ב), "פתח דבר: אברהם יהושע השל – מורה לנבוכים רבים", בתוך: אברהם יהושע השל, אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, ערך ותרגום: ד. בונדי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

_____ (תש"ע), סודותיו של מורה הנבוכים, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

_____ (2008), "דרוש מהפך בבתי המדרש", *Ynet*, 28.3.2008, URL: <http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-3524600,00.html> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016).

_____ (2005), "כשהלל הזקן פוגש את אחד העם", ארץ אחרת 31, עמ' 50-53.

גוטקינד-גולן, נעמי (1990), "יישוב קהילתי מעורב – חריג בנוף החברתי של יש"ע", בתוך: ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן (עורך), לחיות ביחד: יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, ירושלים: כתר, עמ' 88-102.

גולדווטר, קלייר (2015), המדריך הירוק: מדריך לתרומה חכמה – התחדשות יהודית בישראל, (עריכת גרסה עברית: ג. ראביד), Jewish Funders Network.

גולן, דבי (תשס"ו), "במידבר, בית מדרש יוצר בירוחם, כדוגמה להתמודדות חינוך מבוגרים עם בעיות חברתיות", גדיש י, עמ' 236-247.

גזבר, יהודה (2015), "על הדתיים החדשים: הערות בשולי מיכה גודמן", URL: <https://gizbar.wordpress.com/2015/11/17//על-הדתיים-החדשים-הערות-בשולי-מיכה-גודמן/> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016).

גיימס, ויליאם (2010), פרגמטיזם, תל-אביב: רסלינג.

_____ (1949), החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, תר' קשת ישורון, ירושלים: מוסד ביאליק.

גל גץ, פוריה (2011), הדת"שים: מסע אל עולמם של דתיים-לשעבר. תל-אביב: עם עובד.

גרינשטיין, גידי (2015), סוד הקיום היהודי: גמישות נוקשות 'גמיקשות', תר' ע. לוטס, אור-יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

דגלס, מרי (2004), טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תר' י. סלע, תל-אביב: רסלינג.

דון-יחיא, אליעזר (1997), הפוליטיקה של ההסדרה: יישוב סכסוכים בנושאי דת בישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

דון-יחיא, אליעזר, וישעיהו ליבמן (1984), "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בידת האזרחית של ישראל", מגמות כח (4), עמ' 461-485.

דורון, שלומי (2013), המהלכים בין העולמות: "חזרה בתשובה" ו"חזרה בשאלה" בחברה הישראלית, ירושלים: הקיבוץ המאוחד.

דישון, דוד (1984), תרבות המחלוקת בישראל, ירושלים: שוקן.

דלה-פרגולה, סרגיי (2009), "דמוגרפיה ועמיות יהודית", תחום התוכן של לימודי העם היהודי בימינו, תל-אביב: בית התפוצות, עמ' 59-87.

דרגיש, רות, ונעמה צבר-בן יהושע (2001), "הרמנויטיקה ומחקר הרמנויטי", בתוך: צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, עמ' 77-100.

דרומי, אורי (עורך) (2005), שבת אחים: יחסי חילונים-דתיים: עמדות, הצעות, אמנות, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

דשן, שלמה (1998), "יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני", פנים 7, עמ' 45-54.

_____ (1997), "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים", *מגמות* לח(4), עמ' 546-528.

הורוביץ, דן, ומשה ליסק (1990), *מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר*, תל-אביב: עם עובד.

_____ (1977), *מישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט כקהילה פוליטית*, תל-אביב: עם עובד.

הייטנר, אורי (2009), "ניגון הלב – קהילה של מסורת וחידוש בעמק יזרעאל", פורסם בבלוג של אורי הייטנר על סמך עבודה סמינריונית במסגרת תואר שני ביהדות במכון שכטר, הוגשה לד"ר גליה גלזנר חלד. (נבדק לאחרונה: 28.5.2016): URL

<http://israblog.nana10.co.il/blogread.asp?blog=272685&blogcode=11480197>

היימס-עזרא, חיים (2011), *אני (לא) מאמין: ישראל והיהדות – עבר, הווה, עתיד*, תל-אביב: כתב ווב.

הילברון, דנה (תשע"ג), "מחשבות על תל-אביב", *דעת פרת* 12, עמ' 20-21.

הכהן-וולף, חגית, וחיה אמזלג-באהר (2003), *בתי מדרש וקהילות לומדות: נקודת המבט של המשתתפים*, *מחקר הערכה*, ירושלים: מתווה.

הכהן-וולף, חגית, חיה אמזלג-באהר ודגנית יפה-ארגו (2006), "המכינות הקדם-צבעיות לקידום האחדות בישראל: מחקר הערכה", ירושלים: מתווה.

הלברטל, משה (תשס"ד), *מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה*, ירושלים: מאגנס.

הרטמן, דוד (תשס"ה), *עשה לבך חדרי חדרים*, תל-אביב: עם עובד.

_____ (תשנ"ח), "אלוהי קהילות ישראל", בתוך: יזהר הס ואלעזר שטורם (עורכים), *שאלות על אלוהים: דיאלוגים*, אור יהודה: הד ארצי, עמ' 11-23.

הרטמן, דניאל (2010), "ששת שבטי ישראל", *דרשני* 2, עמ' 2-8.

הרמן, שמעון (1979), *זהות יהודית: מבט פסיכולוגי-חברתי*, תר' ע. נצר, ירושלים: הספריה הציונית העולמית.

הרמן, תמר, אלה הלר, חנוך כהן, גלעד בארי, יובל לבל (2014), "מדד הדמוקרטיה הישראלית 2014", ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. URL: www.idi.org.il/media/3987340/democracy_index_2014.pdf (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)

וובר, מאכס (1973), "הביורוקרטיה", תר' א. אמיר, בתוך: משה ליסק (עורך), *סוגיות בסוציולוגיה: מבנה וריבוד חברתי: מקראה*, תל-אביב: עם עובד, עמ' 247-268.

וורגן, יובל (2008), "מכינות קדם-צבאיות: מסמך עדכון", ירושלים: הכנסת, מרכז המחקר והמידע, 25 במרס 2008.

_____ (2006), "מכינות קדם צבאיות", מוגש לוועדת החינוך, התרבות והספורט, ירושלים: הכנסת, מחלקת מידע ומחקר, 31 ביולי 2006.

וידר, עדי (2015), "תפיסת זהות יהודית חדשה? מקרה של מסגרת חינוכית בתחום ההתחדשות היהודית", *עבודת גמר לתואר מוסמך בפסיכולוגיה, האוניברסיטה העברית*.

וייל, אלדד (תשע"ד), "גם כן מגזר" (בתגובה ל"להתגבר על הקיטוב החברתי" מאת נתנאל ליבוביץ, גליון פרשת "כי תשא"), *מקור ראשון*, מוסף שבת, ה' באדר ב', 7.3.2014, עמ' 18.

וייס-גולדמן, רוחמה (תשנ"ז), *זרמים ביהדות במדינת ישראל: אהבה יש בסופה*, ירושלים: חידוש – יוזמות בחינוך ובתרבות יהודית.

וינהבר, בת-חן (2007), "החברה ההסדרית: ארגוני החברה האזרחית, נסיונות לישוב השסע הדתי-חילוני", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

ונטורה, רפאל, ומיכאל פיליפוב (2008), "חילונית ישראל בסקרי מרכז גוטמן 1990-2008". (נבדק לאחרונה: URL (2.6.2016):

<http://www.idi.org.il/1990-2008-גוטמן-מרכז-בסקרי-ישראלית-חילונית-מאמרים/מאמרים>

הועדה לבדיקת לימודי היהדות בחינוך הממלכתי (תשנ"ד), עם ועולם: תרבות יהודית בעולם משתנה, ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט.

זוהר, צבי (תשס"א-א), האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

_____ (תשס"א-ב), "דוד הרטמן, הרמב"ם, וחכמים ספרדיים-מזרחיים בעת החדשה: עיון משווה", בתוך: אבי שגיב וצבי זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, כרך ב, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון שלום הרטמן, עמ' 607-627.

זיוון, גילי (תשס"ו), דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט-מודרניסטי: עיון בהגותם של סולובייצ'יק, ליבוביץ, גולדמן והרטמן, ירושלים ורמת-גן: מכון הרטמן, אוניברסיטת בר-אילן והוצאת הקיבוץ המאוחד.

זעירא, מוטי (תשס"ב), קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

זרד, אלירן (תשע"ג), "יש אלוהים, אין אלוהים", דעת פרת 15, עמ' 4-5. URL: (נבדק לאחרונה 12.6.16) <http://einpratnik.net/יש-אלוהים-אין-אלוהים/>

_____ (תש"ע), "חירות על הלוחות", דעת פרת 3, עמ' 2-5. URL: (נבדק לאחרונה 12.6.16) <http://einpratnik.net/חירות-על-הלוחות/>

חבלין, רינה (2007), "אוריינות יהודית בישראל בעשור האחרון – רק משחק אינטלקטואלי?", בתוך: אבי שגיב (עורך), ספר מיכאל, עמ' 419-435, ירושלים: כתר.

_____ (2001), מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד העם, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

חי, יפית (2009), "השפעה של למידת יהדות במסגרות חילוניות על זהות חילונית-יהודית ועל עמדות בהקשר הקונפליקט הדתי-חילוני", חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

חמו, נורית (2008), "תודעה וציפיות חינוכיות של הורים בנושא: זהות יהודית חילונית", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.

חרוסט רונית (2005), "דגם של חינוך יהודי פלורליסטי: חקר מקרה קולקטיבי של שלושת בתי-הספר קשת, רעות והתיכון המסורתי", עבודה לקבלת תואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, מרכז לחינוך יהודי ע"ש מלטון.

טאובמן, יהודה (תשס"ח), "תורה ציווה לנו משה, מורשה קהילת יעקב – למה ללמוד עם חילונים?!", דעות, עמ' 25-28.

טור-כספא שמעוני, מיכל, דנה פרג, ומריו מיקולינסר (תשס"ד), היבטים פסיכולוגיים של גיבוש זהות ותרומתם להבנת מושג הזהות היהודית: סקירת הספרות המחקרית, רמת גן: מרכז רפפורט, אוניברסיטת בר אילן.

טל, ליאור (2009), "יהדות ללא נבואה (דתלש בבית מדרש)", בלוג The Marker Café. URL: <http://cafe.themarker.com/post/860951/> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016).

_____ (תשס"ו), "דתלש בבית מדרש", מקור ראשון, ב' בניסן.

יאיר, גד, טליה שגיב, שרי שימבורסקי, סיוון אקראי ומיה ליכטמן (2006), "ההשפעות של קהילות לומדות ובתי מדרש בישראל", הדוח המלא, מוגש לקרן אבי חי, ירושלים: האוניברסיטה העברית, המכון לחקר הטיפוח בחינוך.

ידגר, יעקב (2012), מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

_____, (2010), המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, ירושלים: מכון הרטמן, אוניברסיטת בר-אילן, כתר ספרים.

יהושע, א. ב. (1999), "החיים בפרדוקס", בתוך: דדי צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים, תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 13-22.

יובל, ירמיהו (2007), "מבוא כללי: מודרניזציה וחילון בתרבות היהודית", בתוך: ירמיהו יובל, יאיר צבן ודוד שחם (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, כרך א. כתר, ספריית פוזן לתרבות יהודית, למדא – עמותה לתרבות יהודית מודרנית, מכון שפינוזה בירושלים, עמ' xv-xxvi.

ינאי, ניצה, ורותי ליפשיץ-אורון (תשס"ג), "צו פיוס" – השיח האלים של מתונות, סוציולוגיה ישראלית ה(1), עמ' 161-191.

יפרח, יהודה (2013), "מצוקת הלייט: מסורתיים אשכנזים? אין דבר כזה", *Nrg*, 28.7.2013. URL: <http://www.nrg.co.il/online/11/ART2/493/992.html> (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)

יצחקי, ידידיה (2000), בראש גלוי: עיקרים של חילוניות יהודית, זמורה-ביתן.

כאהן, יובל (תשס"ט), "עם יהודי ומדינת ישראל: האגינדה החינוכית של המכינות הקדם-צבעיות והמעורבות", דעות 41, עמ' 23-27.

כהן, אשר (2008), "הפרילנסרים באים", *Ynet*, 3.3.2008. URL: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3514105,00.html> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)

_____, (2006), יהודים לא יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי בישראל, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן, אוניברסיטת בר-אילן.

_____, (2005), "אמנות להסדרת יחסי חילונים ודתיים: נסיונות הסדרה ציבוריים נוכח כישלון פוליטי", בתוך: אמנות בישראל – נסיונות להסדרת יחסי חילוניים ודתיים. ירושלים: יח"ד, עמ' 57-70.

_____, (תשס"ה), "הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית", אקדמות טו, עמ' 9-30.

כהן, אשר, וברוך זיסר (2003), מהשלמה להשלמה: השסע הדתי-חילוני בפתח המאה העשרים ואחת, ירושלים: שוקן.

כהן, חנוך, ותמר הרמן (2013), "הרפורמים והקונסרבטיבים בישראל – פרופיל ועמדות", ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה. (נבדק לאחרונה: 2.6.2016) URL: <http://www.idi.org.il/ספרים-ומאמרים/מאמרים/הרפורמים-והקונסרבטיבים-בישראל-פרופיל-ועמדות>

כנעני, דוד (1976), העליה השנייה ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב: המכון ליחסי עבודה וחברה וספריית פועלים.

כ"ץ, גדעון (2011), לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, ירושלים: יד יצחק בן צבי.

כ"ץ, גדעון, וניר קידר (תשע"ב), "היהדות בעיני אינטלקטואלים ישראלים חילוניים", תרבות דמוקרטית 14, עמ' 93-152.

כ"ץ, יעקב (תשנ"ט), בין יהודים לגויים: יחס היהודים לשכניהם בימי-הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים: מוסד ביאליק.

_____, (תשמ"ג), "התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי", לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים: הספרייה הציונית.

לאו, בני (תשע"ו), "יהדות שעתידה להתפוגג", תגובות לגיליונות קודמים – 950, מקור ראשון, מוסף שבת, יי בחשוון.

_____ (תש"ע), "האדם הישר צריך להאמין בחיי עצמו": חובת החינוך לחירות", דעות 47, עמ' 4-8.

_____ (תש"ס), "על ההזדמנות שבחידוש: תגובה לרב יובל שרלו", אקדמות ח, עמ' 147-154.

לאטור, ברוננו (2005), "מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית – מבחר פרקים", תיאוריה וביקורת 26, עמ' 43-73.

לאקאן, ז'אק (2006), "הסמלי, הדימוי והממשי", על שמות-האב, תר' נ. ברוך, תל-אביב: רסלינג, עמ' 13-64.

לבני, רמי (2016), "המטרה: לחנוק את החילונית", הארץ, 2.5.2016. URL: www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.2931415 (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)

_____ (2015), "חילוני, היה רציני", הארץ, 24.8.15. URL: www.haaretz.co.il/opinions/premium-1.2714802 (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)

לוי, שלומית, חנה לוינסון, ואליהוא כ"ץ (2002), יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של היהודים בישראל 2000. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה וקרן אבי חי.

_____ (1993), אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי. {ראו גם (Levy, Levinsohn, & Katz (1997)}

לונדון, ירון (1999), "דתיים וחופשיים", בתוך: דדי צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית? תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 23-39.

לזר, אריה, שלמה קרביץ, ופרי קדם-פרידריך (2004), "המוטיבציה להתנהגות דתית בקרב יהודים בעלי זהויות דתיות שונות", מגמות מג (2), עמ' 287-306.

ליאון, נסים (תש"ע), חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: יד יצחק בן צבי.

ליבוביץ, אהרון (תשע"ו), "סוף עידן הרבנים", דעות 73, עמ' 20-23.

ליבוביץ, ישעיהו (תשס"ה), "מצוות מעשיות", בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב: שוקן, עמ' 13-36.

_____ (1943), "חינוך למדינת התורה", בתוך: תורה ומצוות בזמן הזה, תל-אביב: מסדה (תשי"ד), עמ' 53-67.

ליבוביץ, נתנאל (תשע"ד), "להתגבר על הקיטוב החברתי", מקור ראשון, מוסף שבת, י"ד באדר א', 14.2.2014. ליבמן, ישעיהו (2001), "מלחמת התרבות בישראל – מיפוי מחדש", בתוך: מדינה בדרך: החברה הישראלית בעשורים הראשונים, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, עמ' 249-264.

_____ (עורך) (1990), לחיות ביחד: יחסי דתיים-חילוניים בחברה הישראלית, ירושלים: כתר.

ליבמן, ישעיהו, ויעקב ידגר (2006), "מעבר לדיכוטומיה דתי-חילונית: המסורתיות בישראל", בתוך: ישראל והמודרניות, באר-שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, עמ' 337-365.

לייפר, נתנאל (2015), "דתיים – חילונים: אפשר לגור ביחד?", Ynet, 22.3.2015. URL: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4639576,00.html> (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)

לשכה מרכזית לסטטיסטיקה (2011), "הסקר החברתי 2009", ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

- מאיר, משה (2012), שניים יחדיו: פילוסופיה דתית-חילונית חדשה, ירושלים: מאגנס ומכון ון ליר.
- מבורך, אוריה (תשע"ד), "בחזרה להגדרות", דעות 67, עמ' 30-36.
- מוזס, חנן (תשס"ט), "מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- מוצקין, גבריאל (תשע"ו), "חילון, ידע וסמכות", בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 74-90.
- מימרון, יהודה (2010), "להיות אנו עצמנו: לא דתיים ולא חילוניים", ארץ אחרת 58, עמ' 60-63.
- מלכין, יעקב (עורך) (2005), תרבות היהדות החילונית, ירושלים: כתר.
- _____ (2003), יהדות ללא אל: יהדות כתרבות, תנ"ך כספרות, ירושלים: כתר והוצאת יהדות חופשית.
- _____ (2000), במה מאמינים יהודים חילונים, תל-אביב: ספריית פועלים.
- מלמד, אברהם (2014), דת: בין חוק לאמונה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- מלק-בודה, רחלי (2013), "שבת שלום, ערה? תכירו את הדתיים החדשים", Nrg ["מוצ"ש"], 25.7.2013. URL: www.nrg.co.il/online/11/ART2/493/440.html (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- _____ (2012), "יהדות על המשקל: הדתי-לייט הוא הדתי החדש", Ynet [פורסם במוסף "מוצש" של מקור ראשון], 25.10.2012. URL: (נבדק לאחרונה: 2.6.2016) <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4296732,00.html>
- מלק-בודה, רחלי, וצור ארליך (תשע"ג), "אלוהים כן מרשה: עם מיכה גודמן על הכוזרי שבתוכנו", מקור ראשון, מגזין מוצש, א' בטבת תשע"ג, 14.12.2012, עמ' 18-26. URL: <http://tsurehrlich.blogspot.co.il/2012/12/blog-post.html> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- מרילוס, איתמר (2011), "דתי-לייט ומסורתי – מה ההבדל?", Ynet, 22.3.2011. URL: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4046059,00.html> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- נאמן, רינה (2011), "תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב", סוציולוגיה ישראלית יב[2], עמ' 403-431.
- נבו, יונתן (תשע"ג-ד), "מי מפחד מתלמידי חכמים?", דעת פרת 15, עמ' 2-3. URL: (נבדק לאחרונה 12.6.2016) <http://einpratik.net/מי-מפחד-מתלמידי-החכמים/>
- _____ (תשע"ג-ג), "לכוחו המשחרר של ניפוץ האלילים", דעת פרת 14, עמ' 4-6. URL: (נבדק לאחרונה 12.6.2016) <http://einpratik.net/לכוחו-המשחרר-של-ניפוץ-האלילים/>
- _____ (תשע"ג-ב), "המאבק על צביון השבת", דעת פרת 13, עמ' 3-2. URL: (נבדק לאחרונה 12.6.2016) <http://einpratik.net/המאבק-על-צביון-השבת/>
- _____ (תשע"ג-א), "יעין (אין) פרת בתל אביב", דעת פרת 12, עמ' 12-14. URL: (נבדק לאחרונה: 12.6.2016) <http://einpratik.net/עין-אין-פרת-בתל-אביב/>
- נתן, דודי (2002), "פעילותם של ארגונים חילוניים בתחום היהדות החילונית בתוך מערכת החינוך הפורמאלית", קולות בנגב, בסיוע צבי צמרת, עבור ובסיוע קרן פזן.
- סבירסקי, מרסלו (2005), בין רב-תרבותיות לבין-תרבותיות: מפוליטיקה של הכרה לפוליטיקה של היכרות, חיפה: אוניברסיטת חיפה.

- סימון, ארנסט (1983), האם עוד יהודים אנחנו, מסות, תל-אביב: ספרית פועלים.
- סלע, רותם (2010), "מורה לחיים: ישראל על פי ד"ר מיכה גודמן", "nrg יהדות", 16.9.2010. URL: <http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/157/918.html> (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)
- סמילנסקי, יזהר (2005 [1981]), "העוז להיות חילוני", שדמות. בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית, ירושלים: כתר, עמ' 349-355.
- ספראי, חנה, וזאב ספראי (תשס"ב), "תרבות המחלוקת וההכרעה", בתוך: אבי שגיא, נחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, עין צורים: הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג, עמ' 326-344.
- עין פרת בוגרים (תשע"ה), "קהילת הבוגרים: סיום שנת הפעילות התשע"ה", אלון: עין פרת.
- _____ (תשע"ד), "קהילת הבוגרים: מסמנים את שבילי תשע"ד", אלון: עין פרת.
- _____ (תשע"ג), "קהילת הבוגרים: אוספים את שנת תשע"ג", אלון: עין פרת. URL: http://midrasha.einprat.org/sites/default/files/shared_files/ep2013brochure1906.swf (2.6.2016)
- _____ (תשע"ג-ב), "דרכי המדרשה ונתיבותיה: מורה נבוכים לשנת התשע"ג, לשימוש צוות המדרשה ופעיליה", אלון: עין פרת.
- עמיטל, יהודה (תשס"ג), "בין התחברות למחויבות: חמש שיחות על תורה, נוער וחינוך", אלון שבות: ישיבת הר עציון. URL: www.etzion.org.il/he/download/file/7638 (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- פיו, מכון מחקר (2016), "החלוקה הדתית בחברה הישראלית". URL: http://www.pewforum.org/files/2016/03/israel_survey_overview.hebrew_final.pdf (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)
- פילובסקי, ורדה (עורכת) (1990), המעבר מיישוב למדינה, 1947-1949: רציפות ותמורות, חיפה: אוניברסיטת חיפה, מוסד הרצל לחקר הציונות.
- פיקאר, אריאל (2016), לראות את הקולות: מסורת, יצירה וחירות פרשנית, תל-אביב: בית, מכון הרטמן, ידיעות אחרונות וחמד.
- _____ (תש"ע), "להתבגר מן הרבנות", דעות 47, עמ' 9-10.
- פישר, יוכי (תשע"ו-א), "מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי", בתוך: פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 11-43.
- _____ (תשע"ו-ב), "פניה הרבות של החילוניות: לקראת טיפולוגיה של התחלנות", בתוך: פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 262-287.
- פסקל, ליאורה (2013), "רוחניות בקרב יהודים בישראל והקשר בינה לבין זהות יהודית", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- פפר, אנשיל (2010), "מדרשת עין פרת – המקום בו באים ללמוד אחרי שירות צבאי מפרך", הארץ, 21.9.2010. URL: http://www.haaretz.co.il/misc/1.1222163 (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)
- פרומן, רם (2004), "מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים", בתוך: א. קליינברג (עורך), לא להאמין – מבט אחר על דתיות וחילוניות, תל-אביב: כתר הוצאה לאור ואוניברסיטת תל-אביב, עמ' 205-263.
- פרלוב, אמירה (2009), "כפר אדומים – בית ספר משותף לתלמידים דתיים וחילונים", אתר ארגון 'קולך', 20.10.2009. URL: (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- <http://www.kolech.org.il/maamar-דתיים-לתלמידים-משותף-בית-ספר-אדומים-בית-ספר-משותף-לתלמידים-דתיים>

פרסיקו, תומר, וחגית הכהן-וולף (2014), "ההתחדשות היהודית בישראל, גורמיה ותסכוליה: ראיון עם ד"ר חגית הכהן וולף", בלוג "לולאת האל: החוויה הדתית לסוגיה". URL: https://tomerpersico.com/2014/06/22/hagit_hacohen_wolf_interview (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)

צבר-בן יהושע, נעמה (עורכת) (2001), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר.

צבר-בן יהושע, נעמה, ורות דרגיש (2001), "מחקר סיפר", בתוך: צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, אור יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, עמ' 167-194.

צבר-בן יהושע, נעמה ויונה שורק (תשע"ג), "התחדשות היהדות במרחב החילוני: תיקון ליל שבועות כביטוי לרצון חילוניים ודתיים לחוות יחד את הגרסה המקורית של התיקון", כיוונים חדשים 27: 202-211.

צוקר, דדי (עורך) (1999), אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד.

צור, מוקי (תשל"ו), ללא כתונת פסים, ערך א. שפירא, תל-אביב: עם עובד.

צימרמן, בארי (2002), "אבינו מלכנו", בתוך: אבי שגיא, נחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 762.

צמרת, צבי (תשס"ב), "מדינה יהודית – כן; מדינה קלריקלית – לא; ראשי מפא"י ויחסם לדת ולדתיים", בתוך: בר-און, מרדכי וצבי צמרת (עורכים), שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, עמ' 175-245.

קולמן, בתאל (2015), "במקום להיות ישראלי מכוער, אולי תגיד תודה?", *Nrg*, 18.4.2015. URL: <http://www.nrg.co.il/online/55/ART2/689/455.html> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)

קורח, הילה (2016), "הסרטון המרגש שגרם לי להבין שכדאי לישראלים לאמץ מסורת קצת אחרת", מעריב, 13.5.2016, עמ' 16. גם בגרסה מקוונת במעריב און-ליין, URL: <http://www.maariv.co.il/journalists/journalists/Article-541539> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)

קימרלינג, ברוך (2001), קץ שלטון האחוסלים, ירושלים: כתר.

קלדרון, רות (2000), "לתלמוד נכנסו יחפים", פנים 14. URL: <http://www.itu.org.il/?CategoryID=551&ArticleID=1896> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)

_____ (1999), "על תלמוד תורה: תגובה למאמרו של גלעד ברעלי (אלפיים 17)", אלפיים 18, עמ' 161-166.

קלין-אורון, אדם, ומריאנה רוח-מדבר (תש"ע), "חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה", סוציולוגיה ישראלית יב[1], עמ' 57-81.

ראביד, גיא, ומורן ברמן (התשע"ד-2013), "התחדשות יהודית בישראל – המשגה ומסגרת תאורטית", תל-אביב: מידות.

_____ (התשע"ג-2013), "ניתוח תחום התחדשות יהודית בישראל: תקציר דוח בסדרת סקירות תחומי פעולה במגזר השלישי", תל-אביב: מידות.

רביצקי, אביעזר (תשנ"ט), חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל-אביב: עם עובד.

רוזנק, אבינועם (2006), "גבולות וסטייה באורתודוקסיה: פסיקה קונסרוטיבית ואורתודוקסיה פוסט-מודרנית", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, עמ' 113-178.

רוזנר, שמואל (2015), "בתנועה מתמדת", מגזין מעריב, 27.7.2015. URL: <http://www.masorti.org.il/uploads/editor/files/1438078927.pdf> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)

- _____ (2013), "התשובה ללייטיות ולריחוק מהדת: מיכה גודמן", *Nrg*, 30.7.2013. URL: <http://www.nrg.co.il/online/11/ART2/494/717.html> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)
- רט, ריקי (2014), "האיש בעל שבעים השמות: ראיון עם הלל מאליו", *Nrg*, 6.3.2014. URL: <http://www.nrg.co.il/online/11/ART2/563/586.html> (נבדק לאחרונה 2.6.2016); פורסם בגרסה מקוצרת יותר גם במקור ראשון, *מוסף דיוקן*, כ"א באדר א' תשע"ד, עמ' 28-32.
- רייכנר, אלישיב (2015), "לבוא נקיים", *אתר "צו פיוס"*, 20.9.2015. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/6390> (נבדק לאחרונה 12.6.2016)
- _____ (2014), "הגדרות וגדרות", *אתר "צו פיוס"*, 8.6.2014. URL: <http://www.tzavpius.org.il/node/5824> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)
- שביד, אליעזר (תשנ"ה), *לקראת תרבות יהודית מודרנית*. תל-אביב: עם עובד.
- _____ (תשנ"ב), *להיות בן לעם היהודי: מבט אישי*, תל-אביב: עקד.
- _____ (תשמ"א), *היהדות והתרבות החילונית*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____ (1976), *אמונת עם ישראל ותרבותו*, ירושלים: ש. זק.
- שגיא, אבי (תשע"א), *פצועי תפילה – תפילה לאחר "מות האל": עיון פנומנולוגי בספרות העברית*, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- _____ (תשס"ו), *המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות וזהות*, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- _____ (תשס"ג), *אתגר השיבה אל המסורת*, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- _____ (תשס"ב), *ביקורת שיח הזהות היהודית*, מרכז רפפורט, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- _____ (2002), *אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר (2007), "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים", *סוציולוגיה ישראלית* ח[2], עמ' 269-299.
- שוהם, חזקי (2009), "ינו... עשינו קצת מסורת": מסורת מומצאת ובעיית העבר בתרבות העברית", *ראשית* 1, עמ' 305-324.
- שורק, יואב (תשע"ה), *הברית הישראלית*, תל-אביב: ידיעות ספרים.
- _____ (תשע"ב), "האתגר: הלכה של חול (מסה)", *אקדמות* כ"ז, עמ' 9-20.
- _____ (תשע"א), "האתגר: ביטול החברה הדתית", *מקור ראשון, מוסף שבת*, י"א בניסן, 15.4.2011.
- _____ (תשס"ח), "אל נהיה סרבני גאולה: לצאת ממלכות החרדיות", *אקדמות* כ, עמ' 71-88.
- _____ (תשנ"ח), "דרושה מהפכה", *אקדמות* ה, עמ' 53-85.
- שטרן, ידידיה צ' (תשע"ו-ג), "היכן ר' יוחנן בן זכאי שלנו?", *מקור ראשון, מוסף שבת*, י"ט באייר, 27.5.2016.
- _____ (תשע"ו-ב), "לא עומדים באתגר", *מקור ראשון, מוסף שבת*, י"ב באייר, 20.5.2016.
- _____ (תשע"ו-א), "זה הזמן להלכה ציונית", *מקור ראשון, מוסף שבת*, ה' באייר, 13.5.2016.
- שילת, יצחק (תשע"ג), "סגולת ישראל אינה גזענות", *מקור ראשון, מוסף שבת*, כ"ט בטבת, 4.1.2013.
- שיקלי, איתן (2007), "לימודי יהדות במרחב החילוני", *הד החינוך* פ"ב [3], עמ' 76-77.

- שלג, במבי (2010), [מאמר מערכת], ארץ אחרת, 58, עמ' 7.
- _____ (2005), [מאמר מערכת], ארץ אחרת, 31, עמ' 7.
- שלג, יאיר (תשע"ו), "רבנים מבחוץ", מקור ראשון, מוסף שבת, י"ח בסיון, 24.6.2016.
- _____ (2010), מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- _____ (2004), יהודים שלא כהלכה: על סוגיית העולים הלא-יהודים בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- _____ (2000), הדתיים החדשים, ירושלים: כתר.
- שלהוב, שבא (1999), "זרים ובני בית", בתוך: דדי צוקר (עורך), אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? תל-אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 142-150.
- שלם, מוטי (2016), "מכתב פתוח מאת ד"ר מוטי שלם: איחוד בין עלמא – בית לתרבות עברית בתל אביב לבין מכון שלום הרטמן", אתר עלמא, [4.1.2016]. URL: <http://www.alma.org.il/content.asp?lang=he&pageid=797> (נבדק לאחרונה 2.6.2016)
- שלסקי, שמחה, ומרדכי אריאלי (2001), "מהגישה הפרשנית לגישות פוסט-מודרניסטיות בחקר החינוך", בתוך: צבר-בן יהושע (עורכת), מסורות וזרמים במחקר האיכותי, אור יהודה: כב"ז-דביר, עמ' 31-76.
- שנהב, יהודה (תשע"ו), "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל", בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים, תל-אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 139-169.
- _____ (2007), "העיקר שיכור ההיתוך הצליח", הארץ, 18.9.2007. URL: <http://www.haaretz.co.il/literature/study/1.1442670> (נבדק לאחרונה: 28.5.2016)
- _____ (2001), "פתח דבר: זהות בחברה פוסט-לאומית", תיאוריה וביקורת, 19, עמ' 5-16.
- שני, איילת (2012), "אני בשיחה: ד"ר מיכה גודמן חולם על דתיות אחרת", מוסף "הארץ", 7.12.2012. URL: <http://www.haaretz.co.il/magazine/ayelet-shani/1.1880395> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- שפירא, אניטה (2005), התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים: מאגנס.
- _____ (1997), "בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של סיפר היסטורי?", יהודים חדשים יהודים ישנים, תל-אביב: עם עובד, עמ' 217-247.
- שפירא, יונתן (תשס"ח), "הפוליטיקאים החילוניים ומעמדה של הדת במדינת-ישראל", בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיאה ורוני שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל-אביב: רמות, אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 663-674.
- שקד, נעמה (2010), "קריאה יחפה", ארץ אחרת, 58, עמ' 28-29.
- שקדי, אשר (2003), מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום, תל-אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל-אביב.
- שרגאי, נדב (2014), "כבר לא מחכים לרב", ישראל השבוע – מוסף פוליטי, 28.2.2014. URL: <http://www.israelhayom.co.il/article/162129> (נבדק לאחרונה: 2.6.2016)
- שרלו, סמדר (2016), מי הזיז את היהדות שלי? יהדות, פוסטמודרניזם ורוחניות עכשווית, תל-אביב: רסלינג.
- שרמר, עודד (תשס"ב), "המחנך הדתי לנוכח חוויית החופש הפוסט-מודרנית", הגות בחינוך היהודי ג-ד, עמ' 187-212.

Abstract

This work is an ethnographic study of alumni of "Ein Prat – the Midrasha", operating in the Jewish renewal field in Israel. This population consists of participants from diverse Jewish backgrounds – mostly religious and non-religious state-funded schools – and many of its members claim that it fosters the creation of dynamic and hybrid Jewish identities.

Background

The phenomenon of Jewish renewal in Israel in recent years encompasses diverse manifestations of renewed occupation with Jewish tradition: the "return to Jewish heritage" among secular audiences and transitions in the manner of approaching Jewish texts among religious ones. These dynamic identities challenge the traditional understanding of social groups in Israel, most notably the "religious/secular" dichotomy. One reaction to social polarization in the 80's-90's was the establishment of assorted frameworks which bring together religious and secular: assorted communities, schools, and adult education institutions. By seeking an encounter with "the Other", many participants of these frameworks confirm the religious/secular dichotomy. It is argued that in contrary, in some frameworks participants of diverse Jewish backgrounds challenge this dichotomy by considering themselves as constituting one social group.

Theoretical Framework

This research follows three central theoretical frameworks: First, **Identity Formation** in a multi-dimensional perspective, with an emphasis on developmental stages (diffusion, foreclosure, moratorium, achieved identity); Second, the structure of **Israeli society and Jewish identities**, in a **post-secular** perspective which challenges the binary "religious/secular" division and emphasizes the existence and formation of marginal groups and identities, as well as liminal phenomena. A key term here is **Hybrid Identities**, which merge components from different worlds; Third, this work follows research on **Jewish renewal organizations in Israel**.

Methodology

It is a qualitative study, based on the interpretational-constructivist paradigm. It included semi-constructed interviews with thirteen informants, participant observation in various activities from 2014 through 2016, analysis of written texts from the field, and numerous informal interactions with participants. The study includes "thick descriptions" of the observations and uses narrative tools in analysis of interviews. Qualitative methods were used in accord with the dynamic nature of the examined population, its reluctance to use existing categories, and the emphasis of participants on phenomenological layers of meaning and interpretation.

Research Questions

The study focuses on a population which is diverse in terms of Jewish background. It analyzes both the participants and the organizational level, as the two are closely intertwined. The research questions are the following:

1. How can the members of the research group be best characterized in terms of Jewish identity, and other distinct features?
 - a. Which categories (labels) of Jewish identity are common among them? Which components are dominant in their Jewish identity? What are their motives for observing Jewish habits? How do they perceive the terms "religious" and "secular"? Do they manifest essentialist or constructivist identity perceptions?
 - b. What are the borders of this population? Who is not included in it?
 - c. What are the participants' motivations in joining the organization's programs?
2. What are the main effects of the organization's programs on participants? What are the organizational aspects which allow these influences?
3. What is the Jewish character of the shared (common) space in this population, regarding such aspects as Shabbat, *Kashrut*, prayers, etc.? Where does it situate this population vis-à-vis other social groups and identities in Israel?
 - a. How does the organization deal with issues of *Halakha* in the shared sphere?
 - b. Is the prevalent discourse one of "Rights" or "Identity" (Sagi, 2006)? Do they manifest "political multi-culturalism" or "existential multi-culturalism" (*ibid*)?

- c. Which pattern of assorted communities is manifested in this population: confirming the "religious/secular" dichotomy, or challenging it?

Central Findings

A central influence on participants is the creation of hybrid identity; it consists of dismantling "identity packages" and combining elements of different worlds. The first chapter points at two conflicting and supplementing tendencies regarding the usage of "religious/secular" categories: on the one hand, to avoid these terms and create a liminal space, the icon of which is the phrase "*I'm on the continuum/spectrum {of Jewish identities}*"; on the other hand, to use these terms while expanding their meaning and making it more flexible and contingent.

The organizational norms which allow for these processes include lack of judgment, lack of sarcasm, support, and inclusion. These norms create a safe space where participants are open to new experiences and are encouraged to step outside of their comfort zones. These processes facilitate flexibility in identity formation, which leads to more tolerance toward other identities.

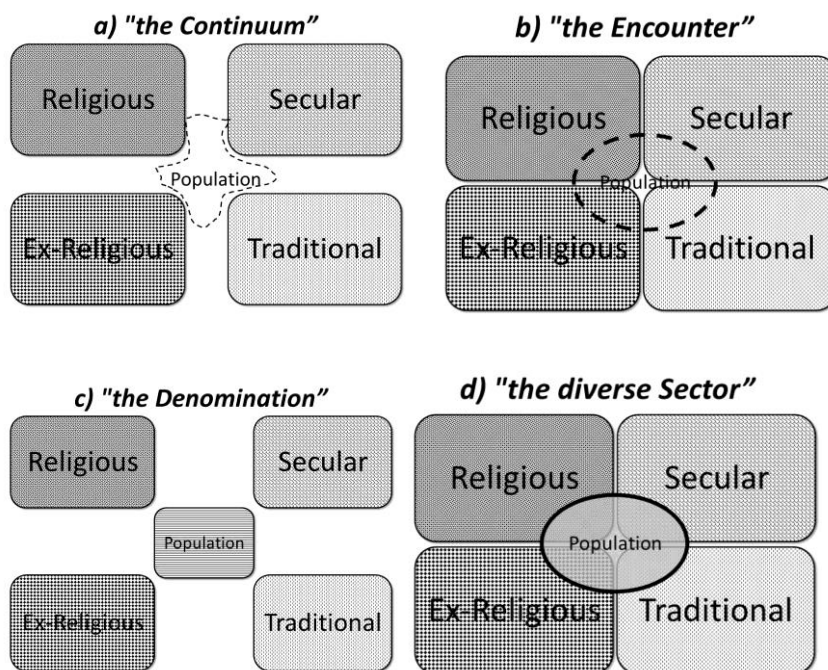
For most participants, Jewish identity is based on belonging more than on piety (i.e., familial ties, communal belonging, and national affiliation above theological conviction or religious feelings). Most participants manifest a non-essentialist attitude toward the terms "religious/secular," and some of them regard it as a mere sociological attribute. Participants' perception of Jewish identity tends to the moderate constructivist approach. They manifest "Existential Multi-Culturalism," in seeing *the individual*—not merely *society*—as consisting of numerous identities. Discourse patterns among them qualify as "Identity Discourse," in which participants of different views are open to reevaluate their opinions and identity.

Some level of opacity was found in the organization's dealing with issues of *Halakha*, e.g., Shabbat, *Kashrut*, and prayers. The shared space enables observing *Halakha* and therefore includes limitations on participants' freedom, but as the organization attempts to minimize these restrictions, it is difficult to observe *Halakha* in its stringent interpretation there. Therefore, all

groups within this population face some challenges given the current norms. These are dealt with by emphasizing the value of co-being above specific values such as stringency in *Halakha* or complete gender equality, and the concessions each participant is making.

This population's boundaries are *de facto* determined by openness to different opinions, correlated with moderate identity. On the Israeli Jewish identity spectrum, it ranges from secular Israelis who seek to inquire their Jewish identity through the open-minded Orthodox.

Four alternative interpretations are suggested for the relative place of this population vis-à-vis other groups in Israeli society: **a) "the Continuum"**: a post-sectorial space characterized by liminal, non-categorized identity; **b) "the Encounter"**: a space for encounter between people of distinct religious, secular, or traditional (*masorti*) identities; **c) "the Denomination"**: formation of a new form of Jewish identity, which is uniform and distinct of other groups; **d) "the diverse Sector"**: formation of a new sociological group which perceives itself as such in spite of internal differences regarding Jewish life and *Halakha*.



Interpretation (a) contributes in suggesting a hybrid and liminal identity phase which is exceptional in being voluntary and prolonged; interpretation (b) retains the familiar notion of

"encounter" from assorted frameworks, yet expands it to new groups; interpretation (c) might contribute in suggesting a new form of Jewish identity in Israeli society, but currently lacks support; interpretation (d) contributes in providing evidence to the formation of a long-anticipated "forgotten center," alternatively labeled "pizza-pie center," "liminal sector," "the pluralistic sector." Far from confirming the religious/secular dichotomy, this group challenges our notions of what constitutes a sociological sector: while it seems like an "assorted community" to the untrained external observer, its members see themselves as one social circle. They therefore reform the order of parameters for determining social belonging.

Contributions of the Research

Empirical contribution: First, the research provides empirical data regarding a hardly-studied group: participants in their 20's-30's from diverse Jewish backgrounds. Second, it is suggested that new evidence supports previous theoretical assertions regarding the formation of a "forgotten center" consciousness or "liminal sector".

Theoretical contribution: First, the research offers new terminology for the current processes among the marginal and liminal groups and identities in Israeli society. Second, new evidence regarding the possible formation of a "heterogeneous sector" indicates a theoretical change in how we are to define sociological sector in the context of Israeli society. Third, the research deepens our understanding of processes of hybrid identity formation. It provides new terminology for it, as well as broadens our understanding of the supplementing tendencies of avoiding the popular categories and using them while expanding their meaning.

Practical contribution: The research provides an analysis of organizational culture which promotes the creation of hybrid identities and tolerance toward other identities. It is applicable for usage in other contexts. In addition, the suggested new terminology might have influence of the discourse of Jewish identities in Israel.

This work was carried out under the supervision of Prof. Asher Cohen of the Department of Political Studies, Bar-Ilan University.

Bar-Ilan University

**"This is No Religious-Secular Dialogue":
Hybrid Jewish Identities in a Heterogeneous Group –
A Case Study from the Israeli Jewish Renewal Field**

Regev Ben-David

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree
in the Department of Political Studies, Bar-Ilan University