

## תפילה תל אביבית: בית תפילה ישראלי בתל אביב

**רינה באמן\***

תקציר. המאמר מציע ניתוח אנטropולוגי של בית תפילה ישראלי בתל אביב, שבוכוס על תקופה מתחفة בעמיהו בבית התפילה, על ראיונות ושיחות עם יומי ופעיליו, ועל ניתוח תוכן של חומר כתוב, ביחד סדרי תפילה והודעות בדו"ל. המאמר מתמקד בהוויה היהודית המובנית בבית התפילה, שכוללת שילוב של מרכיבים המצויים בשם: תפילה, ישראליות, תל אביביות ובתיות. המאמר מקדם שתי טענות מרכזיות: האחת, שקיים קשר בין הוויה היהודית המובנית בבית התפילה ובין הביגורפיות האישיות והמניעים של יומי ופעילו. מבחינה זאת, האטנוגרפיה המוצנעת היא במייה רבת גם ביגורפית. הטענה השנייה היא שגמ הוויה היהודית המובנית בבית התפילה וגמ המאפיינים של בעלי התפקידים בו ממחישים מגמות מקובלות בעידן הפוסטמודרני בהקשר דתי.

### מבוא

מאז שנות השמונים של המאה הקודמת חל תהליך של חיפוש אחר דותניות בקרב האוכלוסייה החילונית בישראל בד בבד עם שחיקת האתнос הלאומי-ציוני. דור הבנים מעלה שאלות בקשר התנגדות הוריהם לדת, שהייתה קשורה בדעות גלומות ובאיידיאולוגיות הציוניות, וכן מעמיד בספק את הדיכוטומיה המקובלת על ההורים בין דתיים לחילונים. תהליכי זה בא לידי ביטוי ממושך בתנועה להתחדשות יהודית. במסגרת התנועה הוקמו קבוצות לימוד של טקסטים יהודים בחברותא שמנעו על ידי עבירות אינטלקטואלי ביהדות ומתנהלות על פי הדגם של בית חדש מסורת. לדוגמה, המכונים הדטמן ושבטה, המכילות אורנים ועלמא, העמורות קולות, גשר, שורשים ובימות ובתי המדרש יקר ואלול. כמו כן, הוקמו בתים תפילה או בתים קהילה שמתאפסים לקבלות שבת ולטקסים הנגים ומחזרו חייהם. נוסף על לימוד טקסטים, קהילות אלה חוותות גם לחוויות מסוות ולמערכות חברתיות ברוח היהדות המסורתית. ככל הם ניגנו הלב בנחלה והקהילות אחיטוב, גן יבנה ושםשית<sup>1</sup>, לכל אחת מהמסגרות הללו אופי ייחודי, אבל המשותף להן הוא פעלויות מוחן למסד האורתודוקסי בישראל, ברוח ניסوية ויצירתית ומתחך דיאלוג בין המסורת היהודית לתרבות הישראלית.

\* המכללה האקדמית של תל אביב-יפו, בית הספר לממשל וחברה  
המאמר נכתב במסגרת קמפוס דין מסע מסון וליר בירושלים בנושא קהילות מתפללות. אני מודה לבעליי קבוצת הרין, וכן לטוקרים על העורתיות המושכלות והמושילות.

<sup>1</sup> על אוכור של מסגרות התמודדות יהודית בקשר ראו למשל Kraft, 2009; Rettig, 2008; Spitzer, 2009.

גילויים אלה של התחרשות יהודית מושפעים לא מעט מהחשיפה של ישראלים לתנועות יהודיות ליברליות בארץות הברית, שאינן מוחיבות להלכה, דרך פרויקטים משותפים כמו גוננים מטעם הפלדציה היהודית של סן פרנסיסקו, או קשרי הגומלין בין מכללת אורנים לקהילת בני ישורון בניו יורק (גודמן ווינה, 2004; שניב ולומסק-יפדר, 2007; Azulay & Jaeger, 2008; Tabory, 2009).

מגמה דומה של התעוררות רוחנית-דתית נמצית בכל העולם המערבי מאז שנות השישים של המאה הקודמת, בין היתר עקב תחיות באשר למשמעות גודלו של האדם בעולם, שעולות אצל אנשים חילוניים לנוכח תנאי החיים המודרניים והפוסטמודרניים. בד בבד עם היחלשות הדתות חממסודות ואובדן המונופול שהייתה להן על עיצובה של סמלים ושל טקסטים דתיים, חל תהליך של לבנה מחדש ופרשנות מחודשת של דתות, וכן צמיחה של תנועות רוחניות וזהויות דתיות. פרטימן וקובוצות מגלים התעניינות הולכת וגוברת בשושניהם ההייטזריים, האתניים והדתיים, ומאמצים אמונה ופרקטיקות דתיות ורוחניות ממוקמות מגוננים, ובתוכם המזורה הרתוק. תפעות אלו חללו גם לחברה הישראלית, ולא רק בדמותה של התבעה להתחדשות יהודית אלא גם בתנועות רוחניות אחרות, חלקין מיסטיות ומאגיות של "היעין החדש". לדוגמה, תנועת הקבלה היהודית, שמאנים נשי ויישובים קהילתיים ורוחניים כמו הרriet שמחויבת למדייטציה טרנסצנדרלית, או מעלה צביה שהברין שייכים לאגודה האמין (נארב, 2005; גודמן ווינה, 2004; וקסלר, 2005; שניב ולומסק-יפדר, 2007; Harvey, 1990; Jaeger, 2009; Lyon, 2000).

על רקע זה, הטענה הרווחת בספרות היא שבזמן הפוסטמודרני חל פיחות בתרבות ובמהימנותן של מטא-תיאוריות המתימרות מתחת הסבר אוניברסלי לחברה, לתרבות, ולפרופיל האנושי.<sup>2</sup> השינוי נובע מהתמרות הגדירית בכל היבטי החיים, שמחיבות רפלקסיביות מוגברת ברמה הไซורית והאישית, וכן הבניה מחדש של זהויות, על מנת להדביק את קצב השינויים ולהקנות משמעות לסדר החברתי-תרבותי ולהחיי הפרט. לכן במקומות מטא-ינטראטיבים מתמקד השיח התרבותי והמדעי העכשווי בקשרים מצומצמים של קבוצות ושל פרטימן, שיש להם רצינן יהודי שאינו מתישב בהכרח עם נרטיבים אחרים, ולעתים גם אינו קוזהונטי בתוך עצמו (Harvey, 1990; Lyon, 2000).

גם בהקשר של העצמת הרligiozois בעולם – "רגע פוסט-חילוני", בלשונו של מקלנן (McLennan, 2007, p. 858) – ההמלצה המשמעת בספרות היא להתמקד בקשרים קבוצתיים ו��ישים, לבדוק את תהליכי היוצריםם, את החומריים שהם הם מרכיבים על היחסים ביניהם, ואת משמעויותיהם להקשר התרבותי הרחב שלוונטי להם (Hall, Held & McGrew, 1992; Hassan, 1985; Kraidy, 2005).

מתוך הוזחות עם עמדה זאת מתמקד המחקר הנוכחי בהקשר הספציפי של בית תפילה ישראלי בתל אביב, שהוא גוף מרכזי בתנועה להתחדשות יהודית בארץ וגוף חדשני במפה התרבותית של תל אביב. מטרת המאמר היא לפענach את הנרטיב ההולך ונבנה בבית התפילה ביחס לזהות יהודית, על משמעויותיו הן לספרות התיאורטיבית והן לישראל האורבנית העכשווית. כמו כן, מתוך הנחה ש"גילויים דתיים הולכים ונעים תוצר של ביוגרפיות

<sup>2</sup> דוגמה לחולשתן של מטא-תיאוריות טוציאולוגיות ולטוגבלותן במתן הסבר למצב הפוסט-חילוני מצויה אצל McLennan, 2007.

אישיות" (Whutnow, 1989, p. 116), אבדוק את הנרטיבים האישיים של מיסדי בית תפילה ופעיליו, ואת הקשר בין נרטיבים אלה ובין הנרטיב הקולקטיבי שמתעצב בו. אך טרם אדון בסוגיות אלו אציג את ההקשר הכללי, התיאורטי-תרבותתי-תיכוני, של השדה הנחקר.

**חילוני, דתי ומיעוטם**  
 התנועות הרוחניות-דתניות בעולם ובישראל מעמידות בספק את תזות החילון ואת הבחנה הבינארית המתחייבת ממנה בין דתים לhilוניים. לפי תזות החילון (Berger, 1967; Casanova, 1994; Shenhav, 2007) עקב תהליכי מודרניזציה כמו תיעוש, דמוקרטיזציה, התפתחות המדע והטכנולוגיה, רציונליזציה והאורת ערך האנידיבידואלים, תוקפן של דתות קורס, ומעמן נשחק לפחות בתחום הציבור. בחברה מודרנית שמתנהלת על פי עקרונות לא דתיים, מוסדרות דתים מאכדים את משמעותם, ומעטם מכך בהם. הגדרות המציגות של דתות מאבדות את האמינות שלהם כשהגדירות מציאות שונות מתחרות בהן, והפרש נורש למאין מיוחד, לאקט של אמונה, על מנת לקבל אותו. התכנים הדתיים מתפרשים כדעות או רגשות שמוגנים בהעופות של הפרט ולא באמצעות יסוד שכלי אדם שפוי יסכים להן.

תזות החילון גוררת הבחנה ביןארית בין דתים לhilוניים. למושג "hilוני" משמעויות רבות, כמו אגנוסטי, רציונליסט, סkeptci, אתיאיסט, בעל חשיבה חופשית והומניסט, והמכנה המשותף להן הוא עמדת לא דתית עקב אידיאות כלפי הדת או דתיה ממנה בבחינת סמכות אלוהית על טבעת (British Humanist Association, 2009). כך מצטרפות גם קונוטציות ערכיות: hilוני נתפס כאדם מודרני, רציונלי, מרכיב ואוטונומי, ואילו דתי – כאדם לא רציונלי, מסורתי, פשפני, ואף נחשל (גודמן ופישר, 2004).

בשלושת העשורים האחרונים של המאה העשורים נבראה הביקורת על תזות החילון ועל הבחנה הבינארית בין דתים לhilוניים (גודמן ווינה, 2004; גודמן ופישר, 2004; לאייר, 2005; שנהב, 2008, 2008ב; 2007, 2008בב; Berger, 1967; Lyon, 2000; Shenhav, 2007). הטענה המרכזית שמעלה הביקורת היא שתזות החילון אינה מביאה בחשבון את המורכבות, הפטונטיות והדינמיות של דתות. לפי המבקרים, דת היא תופעה קולקטיבית ואישית באחת, רגשית, אינטלקטואלית והתנהגותית, ונתונה בתהליך מתמיד של הבניה מחדש. יתר על כן, נראה שדווקא תנאי החיים המודרניים מעודדים תזות מגמה מקבילה בקרב מוסדות דתיות, ביחס לספרה האינטימית של פרט ומשפחה, עקב צרכים פטולוגיים, שאלות של זהות ופוליטיקה של זהות. אך גם בספרה הציורית ניכרת מגמה מקבילה בקרב מוסדות פוליטיים, ארגונים ותנועות לאומיות. לדוגמה, הפיגוע במגדלי התאומים עורר שיח גלובלי שמנסח במונחים של מאבק בין הנצרות לאסלאם. דוגמאות נוספות הן המרכיבים הדתיים בשפה, בטקסטים ובאידיאולוגיה של התנועה הציונית, או הגדרת ישראל כמדינה יהודית ורומדנית. מסתבר שהבדת המונופול של דתות וDİFERנציאציה בין דתות מתחרות מתייחסות לשיבת מחודשת על החזון, השילוחות והסטרטגייה של להן, כך שהמצב הפלורליסטי בתנאים של תחרות מניע חינויות יתרה.

ביקורת נגרת תזות החילון מלואה בטענה שהזהויות דתיות וhilוני אין מוציאות זו את זו, כשהחילוני בא בעקבות הדתי, אלא שתיהן הבנויות של החשיבה המדעית והתיאולוגית של המאה ה-19. וגם אם ברמה האפיסטטומולוגית קיימת עדין הבחנה ברורה, אף מחלוקת,

בין שתי הזהויות, הרי שבחי היומיום המצב היבrido, ככלומר מקורות דתיים, היסטוריים, תרבותיים, אתניים וחלוניים משמשים בערבותה. הגבולות בין שתי הקטגוריות עמוסים, וכל אחת מכילה אלמנטים של זולתה: לחילוניות יש גם שורשים תאולוגיים-היסטוריהים, ולkehilot דתיות מוחללים גם דפוסי התנהגות חילוניים. לבן בני אדם יכולם להיות דתים וחילונים כאחד. זאת המשמעות המשותפת לשימושים השונים במושג "פוסט-חלוני".

המצב בישראל מורכב עוד יותר בגל היעדר הפרדה ברורה בין דת למדינה ובגלל הנדרה רב משמעות של המושג "יהודות", המקיף דת, לאום, עדה, תרבות, היסטוריה ומסורת (גולדמן ויינה, 2004; גולדמן ופישר, 2004; ינאי וליפשיץ-אורון, 2003; לוֹ, לוינסון וכ'ץ,

1993; Kopelowitz & Israel, 2004; Liebman & Susser, 1998). החברה היהודית בישראל מוחילקת לשלווש קבוצות: דתיים, חילוניים ומוסריים.<sup>3</sup> המוסריים מאמצים את ההגדרה הרוב משמעות של יהדות, אך מפקיעים ממנה את המחויבות להלכה ואינם מכירים במקור אלוהי ובהתערבות אלוהית בהיסטוריה היהודית. ליבמן וטוסר (Liebman & Susser, 1998) מכנים גרסה כואת של יהדות "יהודיות".

בית תפילה ישראלי בתל אביב מומן וידעה לביקורת הביקורת המתיאורית על תנות החילון ועל הבחנה הבינארית בין דתים למלחונים, וכן לביקורת והלוקה הדותית המשולשת של החברה בישראל.

### שאלות המאמר

באטר האינטראקטן של בית התפילה<sup>4</sup>, וכן ברף האחרון של הסידור לקבלת שבת, תחת הכותרת "מי אנחנו", מפורשות מטרותיו של בית התפילה ומצוין הקהיל שאליו הוא פונה. שתי מטרותיו המרכזיות כרכובות זו בזו: האחת, להגדיר מחדש את הזות היהודית, ולשם כך לעודך שיטויים במערכות הסמליים הקיימות וליצור שפה ליטורגית יהודית-ישראלית חדשה. שפה זאת אמורה לשלב את סידור התפללות המסורתי עם שירה וספרות מודרנית ועם תפילות אישיות, ובמילים אחרות, לתת פירוש חדש לקונספט התפילה על ידי שילוב רוחניות יהודית עם תרבות ישראלית ועם אורח חיים עצמוני. המטרה השנייה היא ליצור קהילה תל אביבית שתתאמץ זהות זאת לא רק בהרטתקה אינטלקטואלית של לימודי ופרשנות טקסים, אלא גם כהתנסות רגשית-חוiotיתית דרך תפילות וטקסים במפגשים משותפים. במצע זה מודגם שעל אף האמונה של בית התפילה בפלורליזם בייחדותו וייחס הכבוד שהוא רוחש לכל הורמים הרוחניים בישראל ומהוצה לה, הוא איןנו משתירך אף לא לאחד מהם, אלא פועל באורח עצמאי.

מטרות אלו פותחות את בית התפילה לקהיל בעל רקע מגוון שמעוניין במסע רוחני – היהודי וישראלי – דרך תפילה ופעילות חברתיות-קהילתית, ושלא מצא מענה הולם ומספק בסוגירות אחרות שפועלות בארץ. הפניה המפורשת היא לקהיל תל אביבי, הכולן אנשים שמנדרים את עצם החלונים או מסרתיים, וגם כאלה שאינם מוכנים להגדיר את עצם על הרץ דתי-מוסרי-חלוני.

<sup>3</sup> הלוקה אחרת על הרגע יתייחסוני בחוספת גורם הלאומית מוצאה אצל Ram, 1999.

<sup>4</sup> על יהודיות בקרב יהודי ארצות הברית ראו Neusner, 2003.

המאמר בודק כיצד מתגשמת בפועל הצענה העצמית של בית התפילה דרך שתי שאלות: (א) מה הזהות היהודית המובנית בבית התפילה, או במילים אחרות, מהם התכנים התרבותיים הכלולים בפעילותם ובחומריהם הכתובים? (ב) מיהם היוזמים והמבצעים את הבניה התרבותית המתרחשת בבית התפילה, ומהם המוטיבציות והמאפיינים שלהם? מתוך דיוון בשאלות אלו נברר גם את ייחודה של בית התפילה הנזכר לעומת בתיה תפילה אחרים הפעילים בישראל. אך לפניו הדין בשאלות אלו אקדמיות תיאור השדה ואת פירוט המתודולוגיה שעליה מבוסט המאמר.

#### תיאור השדה

בית תפילה ישראלי בתל אביב נוסד ב-2004 על ידי שני יזמים: רני יגר וגוטפריד שניהם השתתפו בתכנית גוננים לקידום מניגות פלורליסטית בישראל מטעם הפלדציה היהודית של סן פרנסיסקו, גוף שמעוניין לקדם תרבות יהודית ליברלית בישראל ברוח היהדות האמריקאית. במסגרת זאת יוזם יגר וגוטפריד עם עוד כמה אנשים פרויקט מעשי, את בית התפילה, ושניהם ממשיכים לשאת בתפקידים ארגוניים ותוכנוניים-תרבותיים אחד. לימים הקימו עמותה שיגר הוא היושב ראש שלה, וגוטפריד מכהן בה כמנכ"ל. שניהם גם מובילי תפילה ומנהלים בפעילותות.

המבנה הארגוני כולל גם מנהל אדמיניסטרטיבי, ועד מנהל בן שישה חברים, רשות קהילה, אחראי על הפעולות לילדים וועדה מייעצת שלא חברים שאתה נפגשים פעמי' שנה. אחת לשנה מתקיימת גם אספה כללית של העמותה, שבה מאשרים את המאונ' של השנה החולפת ובוחרים ועד מנהל. המנכ"ל, המנהל האדמיניסטרטיבי, רשות הקהילה והאהורי על פעילות הילדים עובדים בשכר. כך גם כמה נגנים שמופקדים על הצד המוזיקלי בפעילותות. יתר הפעילים הם מתנדבים. מדובר בכ-12 חברים, שהובם מלויים את בית התפילה מאוז הקמו ושמתחלפים משנה לשנה בהשתתפות בוועד המנהל על פי אילוצים אישיים. במהלך העבודה השדרה התקבלו שתי עותדות הרשות: רכות קהילתית במקומות רכות אחרות שפרשה מבית התפילה, ורכות חינוך, גם היא בשכר. כמו כן, הוקמו שלוש ועדות חברים: וועדה לעשייה חברתית שעוסקת בפעילותות התנדבותיות של החברים, ועדות שיווק ופרסום וועדת קבלה וקליטה של חברים חדשים. משרד בית התפילה נמצא נמצוא ברחוב המלך ג'ורג' בתל אביב. בית התפילה נתמך כלכלית על ידי קרן שוטרמן, הפלדציה היהודית של סן פרנסיסקו, קרן טולמן, הקרן החדשה לישראל, עיריית תל אביב ודמי חבר.

#### בית התפילה מקיים מגוון רחב של פעילותות:

1. קבלות שבת והברחות שבמסגרתן מתארחים גם אורחים מן החוץ שנושאים דרישות על פרשת השבוע או מרצים על נושאים רלוונטיים לבית התפילה וכן מהות התפילה או ספירת העומר בין פסח לשבעות), וכן על נושאים שקשורים למציאות החברתית בישראל (כמו הפרטת שירותים חברתיים או בעית הפליטים מאסיה ומאפריקה). אחת לחודש מתקיימת בקבלת שבת קהילתית.
2. טקסי חג ומועד – חנוכה, ט"ו בשבט, פורים, הימים הנוראים וכדומה.
3. פעילותות בעלות משמעות חברתית כמו איסוף כסף, מזון וצעצועים עבור תושבי עוטף עזה או עבור הפליטים בתל אביב; עצרת מחאה ואבל במקום הפיגוע ההומומובי בתל אביב; שיתוף פעולה עם ארגון במעגלי צדק שפועל מול עסקים לטובה שמירה על וחיות העובדים ונגישות לבני מוגבלים.

4. מפגשים קהילתיים, כגון שיחה על מבחן עופרת יצוקה, דיון על התנהלות בית התפילה, סוף שבוע קהילתי בבית הארץ נווה שלום ומפגש לקבלת חברים חדשים.

בשנה האחרונות נוספו שלוש פעילויות חדשות: בית מדרש לחברים, שבו לומדים טקסטים מהמקורות בחברות, תפילה לילדים שבת בברוק וחוגים לבני מצווה ובנות מצווה. הפעולות מתקיימות בבניין מכללת עלמא ברוחוב צלאל יפה בתל אביב או באולמות אחרים בעיר לפי הצורך. בחודשי הקיץ מתקיימות קבלות השבת בנמל תל אביב, וההבדלות נערכות בין שרוגה במסגרת אירוע שכונה כפיקניק משפחתי. חלק מהפעילויות מתקיימות בשיתוף עם גופים אחרים המתגעה לחתחדשות יהודית, כמו סדר פסח לפלייטים בן לוינסקי או תשעה באב באולם צוותא.

הודיעות על הפעולות נשלחות לדוא"ל לרשימת תפוצה של אלפי נמענים שהבירו את התעניינותם בבית התפילה בהודמנויות שונות.

מספר החברים הוא כשמונים, ויש בהם משפחות ויחידים. לא כל החברים משתתפים בכל אירוע, ולהפך, בכל פעולה משתתפים גם לא חברים. גיל המשתתפים נע בין שלושים לשבעים, אך רובם בגיל הבוגרים, נשואים והורים לילדים קטנים. מעטים מהם נפגשים מחוץ למסגרת הפעולות בניהו התפילה. רובם מגדרים את עצם תילונים או מסורתיים.

בבית התפילה הנחקר מקימים אירועים משתתפים וביקורים תדדיים עם בתי תפילה אחרים בישראל, הלקם אף נסדו על פי המודל התל אביבי ומקבלים ממנו משוב ורעיון ליוווט חדשנות. עם זאת, בית התפילה הנדונן איתנו משקייע ברשות של בתי התפילה שהוקמה ב-2002 משתי סיבות עיקריות: אי רצון להשתתר במסגרת המצווצמת של בתי תפילה בישראל, ואי רצון להתמסד אלא לשמר על מגמה אנטית מסדרית, חדשנית וניסיונית.

את העידוד והלגייטימציה למוגמה זאת שואבים יומי בית התפילה ופעיליו מהיהדות הליברלית בארץ הברית, שאחדים מהם גרלו על ברכיה, ושאלהם מקימים יחס גומלין שוטפים במסגרת בית התפילה. קשר מיוחד קיים עם קהילת בני ישורון בני יורק, הקהילה הוקמה על ידי רב ארננטינאי, ומשתתפים בה רבנים ארננטינאים שלחלק מחברי בית התפילה, שהם מוצא ארננטינאי, יש קשר קרוב אתם מאו בעוריה.

לדברי החברים, בית התפילה מושפע מהיהדות הליברלית האמריקאית בתכנום, בסגנון ובמבנה הארגוני, אם כי קיימים גם המדים רבים בינויהם. לווגמה, שלא כמו הקהילות האמריקאיות, המתמקדות בשאלות של דת, בית התפילה עוסק בעיקר בשאלות כלליות של תרבויות. זאת מושםшибישראל יהדות היא עניין מובן מאליו, ואילו יהוד ארצות הברית עריהם למעטם כמייעות יהודית ולמאפייניהם הייחודיים שלהם לעומת אחרים.

גם עם היהודים האורתודוקסים בישראל מנהלים חברי בית התפילה זו שיח למרות הבדלים עקרוניים ביניהם. רבנים אורתודוקסים מתונים, מהמרכז ושמאלתו, מזינים את יומי בית התפילה להציג את מפעלים ביישוביהם, ומקצת הולמים בישיבות אף משתתפים בקבלות שבת בנמל. ההתרומות הכלילתיות בבית התפילה היא שקיים "프로그램" מצדם, כלשונם. גם מצד אורתודוקסים קיצוניים יותר לא נשמעות ביקורת מזוהרת כלפי בית התפילה, כנראה מושם שאינו נתפס על ידם כאיום, בבחינת תנואה רפורמית ממוסדת ומקיפה.

### מתודולוגיה

וهو מאמר אנטropולוגי איכתני שմבוסס על שלוש שיטות מחקר מקבילות:  
1. תצפית משתתפת במשך למעלה משנה, מינואר 2009 עד אפריל 2010, במגון הפעילות  
של בית התפילה.

2. ראיונות ושיחות עם היוצרים, בעלי התפקידים והפעילים בבית התפילה. ההתקנות  
בקבוצה זאת מתישבת עם גישה עצשוית באנתרופולוגיה, שבמסגרתה שודת מחקר  
מורתקים מיכולויות שלמות (אחד מוכלן) לפרטים (אחר איש). שנייה זה נובע  
מהשפעתם של תהליכי מודרניים ופוסטמודרניים – כמו הగירה המונית מכל מקום לכל  
מקום, גלובליזציה ואמצעי תקשורת אלקטרוניים – אשר בנים אי אפשר למצוא עוד,  
וזדי לא בתכורות מודרניות, אוכלוסיות הומוגניות בעלות מבנה חברתי ותרבותי יהודי.  
לשון אחר, בכל אוכלוסייה יכול להיות לפרטים שונים ציר חברתי ותרבותי יהודי  
שמודרך מאלמנטים מגוונים. מכאן שכדי לקבל תמונה נאמנה של המציאות החברתית  
והתרבותית של קבוצה כלשהי, יש להידרש לביווגרפיות אישיות. תוצר המחקר הוא אפוא  
אתנוגרפיה ביוגרפיה (Shokeid, 2007; Cohen, 1990; Gupta & Ferguson, 1992).

3. ניתוח תוכן של שני סוגים מסמכים: סידורי תפילה לקבלה שבת, הבדלות, חגים ומועדים,  
ופרסומים באתר האינטרנט. בבית התפילה שנוי סידורים קבועים, לקבלה שבת – "סידור  
ערב שבת", ולהבדלות – "סידור מנחה לשנת". אליהם מצטרפים מפעם לפעם דפים עם  
טקסטים וლוונטיים למפגשים ספציפיים, כגון דף עם שירי חנוכה לקבלה שבת בחנוכה,  
דף וכו" "תפילה לבוחר ערבי בחירות" בקבלה השבת שקרה בהחים, דפים עם טקסטים  
שקשורים להרצאות של אורחים מן החוץ או דפים עם טקסטים שימושיים ללימוד  
משמעות בפיניקיים בן שרונה. בנוסף על כך, סידורים מיוחדים מוצעים באירועים כמו ט"ז  
שבט, סדר פסח, טקס הבדלה בין יום הזיכרון ליום העצמאות וסידור תפילה לילדיים.  
במסגרת הפרסומים באתר מופיעות הודעות על הפעילותות בצד הודיעות ארגניות  
ואישיות (ברכות יום חולצת, ברכות להילזת ילדים וכדומה), וכן הודעות מטעם גופים  
אחרים שמשתתפים בתנועה להתחrostות יהודית, כמו תיכון ליל שביעות מכללת  
עלמא, תכנית הכשרה למוכלים קהילתיים מטעם קהילות או אירופים והרצאות מטעם  
עמותת טבע עברי.

כניסתי לשזה הייתה פשוטה ונוחה, לאחר ביקורי גילשתי אחדים נרשמי כחברה בבית  
התפילה, ובתווך שכזו הייתה לי גישה חופשית לכל הפעולות והממסכים. המשתתפים  
מקבלים אותו כחברה לכל דבר, מצפים לנוכחתי השוטפת ו אף מטילים עלי תפקדים  
מעט לעת. על המחקר סיירתי רק ליוםים, לבני התפקידים ולפעילים שראינתי, וגם זאת  
במונחים כלליים בלבד. ככל הביאו התעניינות במחקר ושביעות רצון מכך שבית התפילה  
הוא מושא למחקר וזוכה להכרה אקדמית בבחינות שדה בעל תוכן ומשמעות ציבוריים.  
כאישה שמקיימת אורח חיים חילוני ושהשכלה ביהדות מוצמצמת למדי, התעוררנו  
אצל שאלות רבות במהלך העבודה השדרה, ולא היסטי לשאול אותן. לשםuchi, קיבלו

תשובות מלומדות ומפורשות מפי הנחקרים, מתוך יחס של קשב, סבלנות, רצון לעזר ומאור פנימם. בהודמנות זאת אני מבקשת להודות לכל ידידי חברי בבית התפילה, וביחסו לאסתבן גוטפריד, שפתחו בפניי את לבם ואת ביתם, שיתפו איתי בעניותיהם ובלבטיםיהם וחלקו אתי את הידע שלהם ואת ניסיונם. וכייתי להכיר בבית התפילה אנשים אחרים, רחבי אופקים, בעלי ערכים ומעניינים, שהעширנו מאוד את עולמי, ואני מצפה להמשך היחסים בינינו גם לאחר תום המחקר.

### זהות יהודית לתל אביבים חילוניים

בבית התפילה מתבצע פרויקט קבוצתי של עיצוב זהות יהודית, זו מוצעת לבחירת המשתתפים כחלק משוכן זהויותיהם. בספרות התיאורטיבית מזנת הבנית זהות כפרויקט מרכזי של הפרט ושל הקבוצה בעידן הנוכחי (שגב וلومסקינ-פדר, 2007; Hall et al., 1992; Lyon, 2000; Mathews, 2000; Melucci, 1996; Prentiss, 2003) הטענה היא שככל היבטי הזהות פתוחים לעיצובו, ובכלל זה מגדר, מקצוע, לאום, דת ועדה, תוך בחירה בין מגוון חלופות. והוא פרויקט מתמשך, כי מפעם לפעם חלים שינויים בחלופות הקיימות, וחלופות חדשות נוצרות תדירות. המפעל רפלקסיבי, ומטרתו ליצור נרטיבים אישיים ו齊בוריים בעלי משמעות שעולים בקנה אחד עם מחורר החיים ועם הזהות האישית והחברתית בתנאים של מציאות משתנה. בשבייל הפרט ואת ההדמנות לתמرون חופשי וגמיש באישיותו כמו היה

"אני פלסטי", כביטויו של ליוון (Lyon, 2000, p. 92).

בספרות מקבילים כמה מונחים הטרוגניים לאופי המבנה והפיקטיב של ביוגרפיות אישיות, של היסטוריה קבוצתית ושל זהות חברתיות-תרבותיות. המושג "הבנייה" (construction) (Berger & Luckman, 1966) המקביל גם בעברית, מציין טענה ואת אופן כללי. באנתרופולוגיה, עקב התיחסות לתופעות כל טקסט או נרטיב (גירץ, 1973), המונח המקביל הוא "פרשנות" (interpretation), והוא מדגיש את תפקיד התרבות, ובוקר השפה, בהבנית תפיסות מציאות. מחקרים העוסקים באמצעותם (Baudrillard, 1994; Merrin, 1999) משתמשים במונחים "הדמיות" או "יצוגים" (simulacra), המרגנישים את שטוש הגבול בין מציאות ריאלית ובין הצגה בתקשות, ואילו במחקר עדויות (Hobsbawm, 1983; Prentiss, 2003; Roosens, 1989; Stephen, 1996) מופיעים המונחים "יצירה" (creation) או "המצאה" (invention), המדגימים את מרכיב השינוי והתירוש הכרוך בהבנית מסורות חדשות.

במחקר זה אני מעדיפה את המונח "עיצוב" (design) שמתיחס לאקט ההבנה עצמו בבחינת פרויקט שמשמעותו המוטיבציות של המעצבים וכורך בתכנון, בברירה של מרכיבים ובאריגתם לסטרuktורה חדשה (Julier, 2000; Louridas, 1999). תחום העדריות משופע במחקרים העורכים על פי אוריינטציה זאת, ובתוכם גם אלה שימושים בכותרת "יצירה" או "המצאה" (לדוגמה, Field, 1994; Fisher, 1978; Neeman, 1998; Schneider, 1994; Stephen, 1996; 1999; Sollors, 1989; Hobsbawm, 1983), אך לא כך בהקשר דתי. למראות התיחסות תיאורטיבית לשינויים ולהזדשים בדת ולתבנית והיות דתיות כאמור לעיל, חסרים מחקרים אמפיריים הבודקים כיצד תהליכי אלה מתறחים בפועל. המאמר הנוכחי מבקש להיענות לאתגר זה.

נפתחה בהצגת הדגם לקבילות שבת המקובל בבית התפילה. הערב נפתח בניגון לא מילים, אחד מתרך אותדים לפיה בחירות המנחה. את ההצדקה לכך נותן אسطבן גוטפריד: "כוחו של ניגון בעלי מילים הוא בכך שהוא נותן לנו כנפים לעמוד ולקלל את השבת". יש טוענים שצורך לבחור ניגון ייחודי לבית התפילה, שייהיה בגדר המנון. אחרים סבורים שניגון צומח מלמטה ומכה שורשים בחלוות הזמן, ולכן אין להאיץ את התהילין. הניגון מלאוה בנגינה על כלים: צילו, קלידים, חות, ולפעמים כינור.

לאחר מכן שרירים שניים-שלושה שרים פופולריים פרי עטם של מגוון רחב של משוררים (ביאליק, טשרניחובסקי, גולדברג, אלתרמן, עמית, זך, גורי, וולך, ווילטיד ועוד) או של פזמוןאים (נעמי שמר, מאיר אריאל, אהור מנור, יורם טהר לב, יעקב אורלנד, עלי מוהר, ליאן קיפניס, שלום חנן, נתן יונתן ואחריהם). השירים משלבים בכמה פיזוטים מהמקורות כמו "ידיך נפש" מאת ר' אליעור אוכרי, "הנה מה טוב ומה נעים" מתהילים קל"ג ושיר המעלות לדוד), "על אהבתך אשתת בגביע" מאת ר' יהודה הלווי, או "אללו פינו מלא שירה כייס" מתוך תפילת שחרית לשבת. מילות השירים והפיוטים מופיעות בסידור.

לא בכל קבלת שבת מודליקים גנות שבת. אם האירוע מתארך מעבר למועד כניסה הכנסת השבת, נמנעים מכך כדי שלא לפגוע במשתתפים שאינם מודליקים אש בשבת. לאחר הדלקת הנרות, או מיד לאחר השירה בצעבה, המשתתפים קמים, להחצים ידיים, מתחבקים ואף מתנשקים אגב אמרית "שבת שלום" אלה לאלה.

אחרי ההתחברות שרים פסוקים נבחרים ממומירי תהילים ושוב כמה שרים ישראלים וכמה פיזוטים מהמקורות. לאחר מכן מתנהלת שיחה על ענייני דינה. המשתתפים מתבקשים לספר על אירועים שקרו בשבוע שלפני והוא בעלי משמעות עבורם, כגון טויל טבעי, ביקור ברחוב נווה שאנן בתל אביב שהפך מרחוב הנעלים לרחוב של מהגרי עבודה, או דקלום שיר של ברטולדי ברכבת על סוף החורף. זה גם הזמן להתייחסות אישיות (כמו ברכות ליום הולדת) ולהתייחסויות למאורעות אקטואליים (כמו ברכה מסורתית לברך אובמה עם הבחירה לנשיאות ארצות הברית). בהמשך שרים באופן קבוע את הפיוט "לכה דודי לקראת כליה" מאת ר' שלמה אלקבץ, בדרך כלל על פי שני לחנים שונים. השירה מלאוה במחיאות כפיים סוערות ובריקוד הוותה בעידוד המנחה. באופן כללי ניכרת באירוע מגמה להפעיל את המשתתפים דרך סיפורים והבעת דעתו ודרך שירה וריקודים.

מכאן עוברים לדבר תורה", בדרך כלל דרשה על פרשת השבוע או על חג מתקרב. בדורות רוחות שתי מגמות עיקריות: ניסיון לקרב את הטקסטים מהמקורות למציאות העכשווית ולהיות האישים של המשתתפים, וניסיון להימנע מאיידיאליזציה של דמיות מהמקורות אלא להציגן כאנושיות, מודכבות ואוביולנטיות. עד כאן החלק המזוהה לקבלת שבת באירוע, וממנו עוברים לתפילה ערבית. בין שני החלקים שרים שיר מתרבר, בדרך כלל שיר שעוסק בראף אמונה-ככפירה. לדוגמה, השיר "תפילה" מאת אברהם הלחן של שלמה בר.

תפילה ערבית כוללת ברכה פוחתת ("ברכו את ה' המבורך"); ברכת הזמן; ברכת אהבה; קריאת שמע; ותפילה שטונה עשרה. לפחות קריאת שמע מתבקשים המשתתפים להרהור במשך כמה דקות בדומיה בשבוע שלפני: מה היינו רוצים להשאיר מאחרינו, ולמה אנו מיחלים בשבוע הבא. חלק מהטקסט שרים, וחלק אומרים בישיבה או בעמידה, וחלק מתפללים לב או באמצעות שליח ציבור, הוא המנחה. תפילה שטונה עשרה מסתיימת בשירת הפסוק "הוא יעשה שלום עלנו ועל כל ישראל ואמרו Amen".

מכאן עוברים לתפילת "מי שברך" לחולים, והמשתתפים מתבקשים להכנס לתקסס שמות של קרובים או ידידים שהם חפצים בהבראותם. לאחר מכן תפילת "מי שברך" לחילילים החטופים, ובה תיחנותם לגלעד שליט, ובהמשך תפילת "קדיש יתום". אחר כך שרירים באופן קבוע את הפיות "ארון עולם" (מיוחס לשלהמה אבן גבירול), והמנחה או אחד המשתתפים עושים קידוש ומחלקים לכל המשתתפים כוסיות יין. כמו כן, בוצעים חלה ומבקשים מהילדים לחלק פיסות לנוכחים. האירוע מסתיים בהודעות שופפות ובהתבהרות נוספת אגב ברכות "שבת שלום".

קבילות שבת בנמל תל אביב הן ההפקה הגדולה והיוקרתית ביותר של בית התפילה, אם כי לא כל התהברים מסכימים לעצם ערכתן, כפי שיובדק בהמשך. המעדן אכן מרגש. לעת שקיעה מאות אנשים יושבים על ביסאות ומחלות כשבוגיהם לים, ועשירות עברית אורה עומדים מסביב. התזומות בהרכב מלא, המוזיקה והשירה רועמת מהמרקולים, והמנחה – אסטבן גוטפריד – מתלהב, מסתובב בקהל ומעודד להצטוף לשירה ולהשמיע תגבות.

גם עירית הטקס זומה לזה שמקובל במסגרת הקהילתית, בתוספת כמה אלתרים של גוטפריד. לדוגמה, לגבי ניגון: "בקבלת שבת כל הברירה שורה הלל לאלויהם. לכל יצור ניגון משלו, ועלינו לחשוף את הניגון שלו"; לגבי שירה בציורו: "הסידור שבידיכם הוא רק בגדר תווים. מה שהופך אותו למנגינה הוא השירה שלנו. היו משתתפים ולא רק צופים"; וביחס לתפילה: "מה פירוש הדבר להתפלל? ובמיוחד לגבי מי שתפילה אינה מהוות חלק מאורח החיים שלו? להתפלל פירושו לחוש את הפלא בחיים ואת המסתורין בבריאה". בזודמניות אלו מקובלות גם ברכות בעלות עניין רחב יותר, כמו ברכה למורים ולתלמידים עם התחלת חופהת הקיץ, או ברכה לאrik איינשטיין במלואות לו שבעים.

השינויים העיקריים בקבילות שבת בנמל הם עמידה בתפילות עם הפנים לים ולא לירושלים, וכן המלצה להתייחס לנוף בעת חבעון הנפש שלפני קראית שם: "הביתו על הים ועל השם ופתחו את האוזניים כדי לשמוע את הקולות מסביב". צעדים אלו קשורים בהתייחסות מיוחדת לתל אביב שמייחדת את בית התפילה ושתידין בהמשך.

קבילות שבת בנמל נחשות בבית התפילה פעילות שיווקית מדרגה ראשונה. בהתאם לכך מציגים בהבחנה שבת מתרחש האירוע שולחן עם דפי הרשמה לבית התפילה, דפים שמספרתים את הפעילויות וסידורים שהשתתפים מתבקשים להחויר עם תום הטקס. מתנדבים מקבלים את פני הבאים, עונים לשאלות המתעניינים ומציעים להירשם לרשימת התפוצה ברואיל. נהוג והשל מקבלי פנים השתרש גם בקבילות שבת קהילתיות, כשכל שבוע חברים אחדים מקבלים את פני הבאים בתווגות.

כפי שאפשר להתרשם מהדרין עד כה, הוזות היהדות המוצבת בבית התפילה היברידית בשתי רמות: בהקשר הכללי של פעילויות בית התפילה שモקדשות למבחר גושאים כפי שתואר במובא, וכן בהקשר של כל פעילות ייחודית דוגמת קבלת שבת, הכוללת תכניות מגוונות. אבני הבניין שמהן מורכבת הוזות היהודית לפי גרסה בית התפילה כוללות בשם:

7 קבלות שבת בנמל מושכות גם את תשומת לב התקשורות, וראו למשל רביב 2009.

8 על משמעותם של שמות בת כנסת ראו גפני, טרם פורסם.

### תפילה

לפי תפיסת בית התפילה, שהולמת כאמור גם אנשים לא דתיים, תפילה אינה חייבה להיות מופנית דוקא לאלהות טרנסצנדרנטית, אם יש כוatta, וודאי לא לפרשנה שמקשיבה לטרוניות ומגשימה משאלות. לפי גישה זו, תפילה היא ריאולוג של הפרט עם הבראיה, עם אנשים אחרים או עם עצמו, ובטור שכזו היא מומנת חוויה של רוחניות ושל קדושה. היטיב לבטא תפיסה זאת אשר האורחים בבית התפילה, אריאן, סופר, מורה ודרשן נודד, המלמד בסמינר אפָעל, במכון הרשפן ובישיבה החילונית בינה. בשיחתו עם המשתתפים על הנושא "לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו תלונות: מתפללת Dos לתחפלה Windows" אומר אריאן:

למעלה משלשים שנה הסטובתי סכיב תפילות אך לא התפלתי. היה לי יחס של התנגדות ומשיכה, אני רוצה לשחוף אתכם בתחושה ואתם, ואולי להתחבר עם עוד כמה אנשים שיש להם קושי להתחפלל. לימים הגעתינו לתובנה שקיים צורך אנושי קיומי להתחפלל, והעובדת שיש התנגדות לזה שאליו מתפללים לא צריכה להפריע לכך, גם הטעסט של תפילות לא מחיב. יש לנו צורך להתחפל כדי למש את עצמנו, והאם יש או אין אלהים – זאת לא שאלה רלוונטי. אני מבקש לחלץ את התורה, ה תלמוד, המדרש. לפתחם להם תלונות. כי בסופו של דבר תפילה היא בגוף ראשון יחיד. ואני מוצא את עצמי לעיתים קרובות מתפלל תוך דיבור עט עצמי, ולא תמיד מילולית אלא דרך נינון.

עם תום דבריו מתחיל אריאן לומר ניגון שלמד מסבו, וזה את מצטרפים אליו משתתפים מהקהל.

לפי השקפה זאת, תפילה היא תופעה אקוויסטנציאלית ולכן גלובלית, שאינה מבחינה בין דתיים לחייבים, או בין אנשים שמאmins באמונות שונות, אלא היא חוויה דילג'יזית אישית וכל אונשיות כאחד. את החוויה הזאת מנסים לעורר בבית התפילה דרך טקסטים וניגונים יהודים-מסורתיים, מתוך הנחה שגם מי שאינו מתחבר אליה כפושט יכול להתבשם מרווח הדברים, מהמאפינים האסתטיים – ספרותים ומוזיקליים – וכן ממשמעויותיהם הסמליות. במילים אחרות, התוצר המצופה הוא עיצוב פרופיל של חילוני מתפלל. בקשר זה קיימת מחלוקת בבית התפילה באשר לקבלות שבת בנמל. אחדים טוענים שתפילה המונית אינה אפשרה חוות אישית عمוקה, ואילו אחרים סבורים שמיוקם התפילה על שפת הים והמספר הרבה של משתתפים בה דוקא מעצבים את החוויה.

### ישראליות

אחד המאפיינים המרכזיים של בית התפילה, המיחיד אותו לדעת חבריו מורים אמרים ביהדות הליברלית, הוא התכוונות יישראלית. זה מרכיב לואלי שלגולם בתכנים הקשורים להווי התרבותי-חברתי בישראל. בכיוון זה חוגגים חגים לאומיים ומשלבים בפעילות שידרטים, סיורים ופומונים ישראליים, התייחסות להיסטוריה של היישוב בארץ ושל מדינת ישראל, וכן התייחסות נרחבות לאירועי השעה בארץ ולסוגיות בעלות משמעות חברתית- ציבורית. בכך מבקשים יומי בית התפילה לחזק את המחויבות הישראלית של המשתתפים במסגרת הוותק היהודי שלם. לדברי אסטבן גוטפריד: "אנחנו באים למלא תוכן את

השאלת העומיקה למה אנחנו בישראל מבחינת השיכות. כי קשה לחיות בארץ, ובכל סיבות מאוד משמעותיות אולי זה לא יזוק מעמד".

### בית

מושג זה מציין את הפן הקהילתי של בית התפילה, המשמש זירה לעיצוב הזהות היהודית. המצב בפועל הוא שהפעילות הקהילתית מצומצמת למדי ומתקדמת בשירה ב齊יבור ובמשפחותיות תוך שיתוף פעיל של הילדים בפעילות. על רקע זה קיים ויכוח עקרוני בבית התפילה בדבר המשקל היחסי של תפילה וקהילתיות בפעילות, ולכך אדרש בהמשך. יזוק הפן הקהילתי כרור בבעיה שנטפסה עביני כולם כמכרעה, והוא מספר המזומצם של חברים ושל פעילים, ובעיקר היעדר צעירים בתוכם. בתנאים אלה מוזכר בקהילה שהיא קטנה מאוד, אך עם זאת יקר לתזקק אותה, וודאי להרחיך את פעילותה. גם בהקשר זה קיימת מחלוקת באשר לקבלות שבת בנמל. יש הסבורים שפעילות זאת היא בוגדר חלון הרואה של בית התפילה, שיסיע לצאת החוצה ולהגדיל במידה ניכרת את מספר החברים, ואילו אחרים מתרעםים על כך שהפעילות בנמל אונונימית ולא אינטימית. אמנים משתפים בה מאות אנשים, אבל הם זרים אלה ואינם מתחביבים לבית התפילה, וגם הקהילה שמתהווה בבית התפילה הולכת לאיבוד בהמון.

### تل אביביות

تل אביביות היא מרכיב מרכזי בזהות היהודית המתעצבת בבית התפילה, והוא נוכחת בכל הפעילות בצורה זו או אחרת. למשל, בסיור לקבלת שבת מופעים השירים "תפילה תל אביבית" מאת עלי מוזר ו"העיר הלבנה" מאת נעמי שמר. התרפקות מיווחדת שמורה למרכו תל אביב, שם גם ממוקמים מפגשי בית התפילה והמשרד, וכן לספרים, משוררים והוגי דעתו שפלו בתל אביב במאה הקדמתה, כמו ביאליק, אחד העם, גורדון, אלתרמן וגולדברג. רני יגר, שמתגורר כיום בירושלים אבל נולד וגדל בתל אביב, אומר בקשר זה:

טל אביב היא עניין מרכז לגבינו בזהות התרבותית שלנו. אנחנו רוצים להתחבר לנרטיב של ביאליק וחבריו, לטפח תרבויות עברית-יהודית בעיר העברית הראשונה, שהיא גם העיר היהודית הנדולה ביותר בעולם. אנו מעוניינים בלקאליות הזאת. נכוון שההוויה היישראלית היל אוביית וחלונית מאפשרת לאדם להיות בה סתם יהודי, להיות בלי להרגיש שאתה היהודי. אבל שבת קיימת גם ברוחם שינקין בתל אביב, ואני מרגשים צורך לחגוג אותה.

**דברים דומים משמעה אחת הפעילות:**

טל אביב היא מרכז לביית התפילה. הרחוב היל אובי, שדרות רוטשילד, רחוב ביאליק, הים. הרי השבת נכנסת גם לתל אביב. גם בתל אביב יש קורש. העיר עוברת לפאות אחרות. והמסר שלנו הוא שהקדושה והתפילה וספר המתורה אינם רק של יהודים, אלא גם חילונים בתל אביב יכולים לחוות קוושה.

התתייחסות לתל אביב התעצמה בשנות המאה לייסוד העיר. מאורע זה נחגג פעמיים על ידי בית התפילהה: בקבלה שבת הגדול שלפני פסח במעון בית התפילה, ובאיורו שנקרוא "שירות הים" בערב שביעי של פסח על חוף הים.<sup>9</sup> הראשון הוגדר חגיגת יום הולדת, והשני – מעמד תפילה לכבוד העיר.

לSIDOR קבלת שבת צורף אף ומו "תפילה לשлом העיר תל-אביב"יפו במלאת מאה שנה להיווסדה" מטעם המועצה הדתית של תל אביב-יפו. התפילה חוברה במקורה על ידי הרב אונטרמן זיכרונו לברכה, שהיה הרabi הראשי של תל אביב-יפו, לכבוד יובל החמשים ועדכנה לקדחת שנת המאה. מצוין בתפילה שהיא תיאמר בשבת הגדול לפני הכנסת ספר התורה להיכל. ואכן, בבית התפילה קראו אותה עם פתיחת הארון שבו נמצא נמצאו ספר תורה וושיפתו. כמו כן, בשני האירודאים שוו וקרו שירדים על תל אביב, כמו "אנן החליצים בתל אביב" מאות ל'ין קיפניס; "לא נרדמת תל אביב" מאות דני רובס; ו"דנדנו בתל אביב" מאות גנץ; יורם טהר לב, וכן ספרו סיפוריים הקשורים בתל אביב, למשל מתוך הספר בית הנצץ: מראות ואגדות מעת אכרהם רגנסון (1972). השירדים והסיפורים שלובו בתפילות, מזמורים ופיוטים של קבלת שבת, תפילת ערבית ושירות הים.

\*  
ההתייחסות הנרכבת לתל אביב תמורה לנוכחות העובדה שרבים מה משתתפים אינם גרים בתל אביב, וגם אלה שגרים בה הם חדשניים יחסית בעיר. ההסבר הרוחה לכך הוא שאנשים מרגנישס שיכות לתל אביב עקב הזדהותם עם המנטליות התל אביבית. מהי אפוא מנטליות זאת? הנה מבחר מדברי הנזקרים בתשובה על כך:

יש משתו במרחב לתל אביב חילוני שמאפשר ניסויים וחיפוש. העיר כל הזמן משתנה. כך גם באופנה ובמוזיקה.

תל אביב מסמלת סוג של מולטי. אתה יכול להיות גם וגם. קבלת שבת עם נינת מוזיקה אפשרית רק פה.

בעיר הזאת יש מהهو מאוד אפשרי, חופשי וסובלני, פתוח וafilו בינלאומי. אין בה היסטוריה ומחויבות לעבר.

בחיל אביב יש מספיק אנשים כדי שייהו לך שותפים לכל שיגעון, כולל השיגעון שלנו.

אפיון דומה של תל אביב מציר אצלן (Mann, 2006). לדבריה, תל אביב היא מקום חדש – להבדיל ממקומות מבוסנים על אלוחים, בבחינת המקומות הטרנסצנדרנטי והאולטימיטיבי – עיר שנבנית על ידי בני אדם, מקום ריאלי שמסונכרן להוויה, משקף תרבותת תרבותית ומצוין בסגנון חיים של עיר נמל.

<sup>9</sup> שבת הגדול – בניית שבת שלפני פסח; שירות זים – אחת משלוש השירותים בתורה (שמות ט"ז), לפחות שירות הבאר (במדבר כ"א) ושירות האיזינו (רכבים ל"ב). על פי המסורת, השירות נאמרה על ידי בני ישראל לאחר קריית ים סוף, שבו טבעו המצריים ובני ישראל ניצלו.

מאפיינים אלה של תל אביב נתפסים כמייצגים עם עיצוב והות יהודית יצירתיות והיברידית בבית התפילה, אך גם כאתגר מורכב. אחד האתגרים הכרוכים בכך הוא התחרות מול חלופות אחרות לבילוי זמן בתל אביב, שנחשבת האשראי האורבני התומס ביותר בישראל. "איך אתה בונה פעילות אטרקטיבית לתל אביבים?" שואל רני יגר, "הלווא אנתנו גוף זו בסצנה התל אביבית". אתגר נוסף הוא לשמש מודל ליתר בתיה התפלילתיים בישראל, אשר "אין נמצאים בחזיות הבמה כמוני", לדבריו.

המאפיינים של תל אביב שנתפסים כנוהים לפועלותו של בית התפילה מוגדים לאלה של ירושלים. ההשוואה בין שתי הערים אינה רק של נוף – עיר של הר ועיר של חוף – אלא גם תרבותית. כתוב בהקשר זה רני יגר (2009, עמ' 44):

יש משחו בתפילה בתל אביב שימושוatri ערד כדי כך שאני מוכן לצאת מתחום השבת הפרטני שלי ולרדת מההר אל החוף [...] אני נוסע אל החול של תל-אביב לא כדי לבנות מן הקודש אלא כדי להגיע לרגע שיש בו קודש שאינו נובע מהמקום אלא מהאדם, מקהילת האנשים שמנה בוקעת התפילה [...] אין על מי לסמוד אלא על עצמנו. זה קשה, וזה להתחילה כמעט מופס. אבל זה גם היופי והכח שבבדור.<sup>10</sup>

גם גורביין זאַרְן (2007), בהשואתם בין ירושלים ("מקום גדול") לתל אביב ("מקום קטן"), מציינים את המרכיות של בני האדם בתל אביב, בניגוד לירושלים שהוא בגדר רעיון קוּלְקְטִיבִי, מקום שמעבר למקומות מקומיים ולמצוות עכשווית, טעונה זיכרונות עבר ושאלות עתיד. הם מדגימים גם את הקשר בין תל אביב לישראלית יידית, לעומת המתה יהודיות הלא יידית והילידיות שאינה ישראלית שמאפיינאות את ירושלים. לדבריהם, תל אביב מגישה שאיפה לлокאליות פשוטה, לבית ש קשרו ברוחות מוכרים, בחברים, בנוף ילוות. שאיפה זאת נובעת בחלוקת התופעת ההגדה ומתהילך והגולובליזציה, שנגרמים ל"תודעה חסרת בית" (Berger, Berger & Kellner, 1973).

המגמה המסתמנת בבית התפילה היא אפוא לנכס את תל אביב כמקום לתפילה ולקדושה. מעניינת בהקשר זה הוספה למודעות הדואיל של בית התפילה, שנוסף בהוראה על קבלת השבת בשבת הגדול לבבון תל אביב ונשאה מאו. בעבר הופיעה במודעות תמונה החazar והבנין של מכללת עלמא, שם מתקיימות פעילויות בית התפילה, ובצד התמונה כתוב: "בית תפילה ישראלי"; מאו הונגות המאה נוסף לתמונה כתוב: "תל-אביב עיר הקודש".

לטענתם של הפעילים, ניכוס תל אביב כמקום רלוונטי להזותם היהודית והישראלית של משתתפי בית התפילה מיועד להקנות להם והות מקום. על פי הספרות הרדה במושג זה Cuba & Hummon, 1993; Harvey, 1990; MacGregor Wise, 2000; Proshansky, (Fabian & Kaminoff, 1983) זהות מקום היא אחת הזויות באשכול הזויות של הפרט, והוא עונה לשאלת מי אני דרך התשובה והיכן אני מתרחש – גן, למד, עובד, מבלה – ונראה שלפנינו, מתפלל. זהות מקום כרוכה בערכים וברגשות של נינוחות, נעימות ושיכרות, והוא נוצרת בתהילך דינמי של הבניית בתיות (homemaking). זהות מקום היא

<sup>10</sup> על ההשוואה בין ירושלים עיר הקודש ובין תל אביב החילונית ראו גם מרקון, Liebman & Susser, 1998.

גם סמל טטוס במסגרת הדימויים של פרט וקבוצה על עצם, וכן בהזגה העצמית שלהם ובתדריות שהם שואפים לשדר לולות. לדוגמה, לפי תדרנית רוחות, תושבי ערים נחשים מתחכמים, סובלניים ודוגלים בחופש הפרט ובאיינדיבידואלים. אומرت בעניין זה אחת הפעולות: "כדי שאנשים ירגשו שייכות לבית התפילה הוא חייב להיות מקומי; כך גם צריך שיכירו אותנו. והמקומיות צריכה לבוא לידי ביטוי בשידים ובמנגינות שאנו בוחרים, אשר ימחישו את המרחב שלנו, והמקום שביבת התפילה מציע הוא תל אביב". התיחסות לתל אביב כה מרכזית בעיצוב הזאות היהודית בבית התפילה, עד שאפשר אולי לראות בה ניצנים לייצור דת אורתודוקסית, בהמשך לדור אורתודוקס ברמה הלאומית וברמה העדתית (Neeman & Rubin, 1996).

האורינטציה האורבנית התל אביבית היא גם אחד המאפיינים הייחודיים של בית התפילה הנחקר לעומת בתי תפילה אחרים הפועלים בארץ. יתר על כן, בגל המיקום המרכז של תל אביב במופת התרבותית, הפוליטית, הכלכלית והחברתית בישראל, אורינטציה תל אביבית נתפסת בעיני חברי בית התפילה כמכשירה ואפקטיבית יותר להידרש לסוגיות חברתיות ותרבותיות כליליות המעסיקות את החברה הישראלית. מכאן שפע פעילויות בעלות משמעות חברתית שמאורגנות על ידי בית התפילה התל אביבי ולא על ידי בית תפילה אחרים, במיוחד בהקשר של פליטים ומגררי עבودה, בעלי מוגבלותות והומוסקסואלים.

#### **בית תפילה פוטסטמודרני**

טענתי היא שמלאת העיצוב של הזאות היהודית בבית התפילה כפי שתוארה לעיל ממ恸שה תהליכי מודרניים ופוטסטמודרניים שנדרנים בספרות בהקשר דתי (Bauman, 1998; Berger, 1967; Hassan, 1985; Heelas, 1998; Kopelowitz & Israel, 2003; Lyon, 2000). תהליכי אלה הם:

הפרטה הדת – נראה שלמרות דעתכם של מטא-ינטיבים דתיים, הצורך בחיפוש משמעות לחים, ברוחניות ובאמונה ממשיך להתקיים גם בעידן שלנו, ואולי אף יותר מאשר. בתשובה על צורך זה מועתקת הדת מהרשומות הציבורית לזרות הפרט. היא אינה נדרשת עוד לפענות הקוסמוס או ההיסטוריה החברתית, אלא לתובנות בהםים לעולמות פרטיים ולביוגרפיות אישיות. סובייקט אוטונומי בוثر באופן וולנטרי חזיות דתיות, מתוך רפלקציה על מבחן חלופות ועל פי אבני בוחן אישיות: מה ש"עובד" בשכilli ומה שנחapps בעיניי כהולם, מספק ואינטנסיבי. וכך שאפשר לאמץ חזיות, כך אפשר גם לנוכח אותן כמשמעותן. מספק ואינטנסיבי. וכך שאפשר לאמץ חזיות, כך אפשר גם לנוכח אותן כמשמעותן את עצמן בעיני החווה. הפיכתה של הדת לפוטטיביות יצדרת מצב של בידור רוחנית, של אמונה ונטולת שייכות (Davie, 1994; Believing without Belonging), ובתגובה לכך נוצרת מגמה לקיים פעילות רוחנית-טקטית במסגרת אינטימיות של משפחה או של קהילה, גם אם המפגשים זמינים וחלופיים.

הפרטה הדת באה לידי ביטוי בבית התפילה בתפיסה הרווחת בו לגבי תפילה כחויה אישית געדרת כתובת ברורה, ערוץ מקובל ונוסת קבוע, שמותנית במצוות רוחו של המתפלל ברגע נתון ובאזורים הרוחניים היהודיים לו. מכאן גם המטרה לנבש בבית התפילה קהילה מתפללת, על מנת לספק למשתחפים ויריה אינטימית לתפילה משותפת, וכך למנוע בידור רוחנית. על התיחסויות פרטניות לאלהם ועל צרכים אישיים בתפילה נשמע בהמשך, בדינין על בעלי התפקידים בבית התפילה.

הדת כМОוצר צריכה – כתוצאה מתהילך ההפרטה הפכה הדת למוצר צריכה של הפרט, למשמעותי המספק זורכים ורוחניים ומיציר תפקות מוסריות או פסיכולוגיות: טובנות, ריגושים והנאה. צריכת דת, כמו צריכה של מוצרים אחרים בעידן שלנו, מתרחשת בהקשר של שוק חופשי פלורליסטי, של סופרמרקטים ורוחניים, שבו קבוצות רוחניות-דתניות נמצאות בתחרות אלו עם אלו על כיבוש לקוחות, ואילו הארכן מצוי בעמדה של בוחר ורוכש. מאחר שנוכחות הלקחות וולגנטריות אינה מובטחת, נאלצים ספקים הרת ליצר הפכות אטרקטיביות מבחינה קוגניטיבית, רגשית, חושית ואסתטית ולהתמודד עם בעיות הפעזה, שיווק וקידום מכירות. כמטפורה למצב זה מציע ליאן (Lyon, 2000) את ישו בדיסנילנד.

תפישת הדת כМОוצר צריכה בולטת בדינונים הפתוחים שמתאפיינים בבייחש להottenhamתו, לבניה הפעילויות שלו ולכינויו העתידיים, וזאת מתוך כוונה להיענות לצורכי המשותפים ולהגביר אטרקטיביות עביניו מצטרפים פוטנציאליים. תפישת הדת כМОוצר צריכה באה לידי ביטוי גם במאיצים השיווקיים של בית התפילה לגיס חברים חדשים ולקבלם בסבר פנים יפות ומתחוק הסברים מפורטים על פעילות בית התפילה ועל הרצינול שלו. גיוס מצטרפים חדשים הוא גם מדריך להערכת הצלחות וכישלונות של בית התפילה הענייני בעלי התפקידים בו.

היברידיות – זה מושג שאול מתחום הבiology, ולעתים הוא כה רב ממשמעי, עד שהוא נעדר כוח מסביר. אני משתמש במושג זה כהגדתו על ידי קנקליני (Canclini, 1995) וקרידי (Kraidy, 2005), שהולמת את הגדרת מעשה העיצוב שהציגו לעיל. לפי קנקליני, המושג מצין תהליכי סוציאו-תרבותיים שבהם אובייקטים, מבנים ופרקטיות שתתקיימו קודם לכך מובהנת זה מהו, הופכים לאובייקטים, מבנים ופרקטיות חדשים. וזה ממשין יום ומתוכנן, פרי של יצירתיות אישית או קולקטיבית. התוצרים המורכבים בדרך כלל אינם אוטנטיים-מקוריים כשהלעאים אלא מופקים דרך היברידיזציה קודמת. لكن יש להאות בשינוי מהמובחן להיברידי תחילה מחוורי של בחירת גורמים ממגוון תקופות ההיסטוריות וארטיקולציה שלהם לנרטיב קוהרנטי. זאת תפיסה סינטטית של תרבות, שלפיה כל מוצר תרבותי הוא היברידי.

קרידי משתמש בהקשר זה במושג "קונטרפונקט" הליקות ממוקעה קלאסית. לטענו, המאפיין המרכזי של היברידיות הוא סידור ותזמור של צורות ושל סגנונות שונים שמופיעים יחד, כשל מרכיב תלו依 במרכיבים האחרים ומקבל מהם את משמעו.

היברידיות במבנהים הללו מאפיינת גם את הדת בעידן הנוכחי, כשהותques עבוותת תהליכי שינוי, בדרך כלל בכיוון של הוצאה רוב המרכיבים העל טבעיים מהמסורת או דחיקתם לשוללים, וממן לגיטימציה למרכיבים חילוניים. השינוי כורך גם בטשטוש גבולות של הבחנות ביןarity כגון אלוהים-אדם, אלוהים-טבע וRELIGIOSE-חילוניות, כך שהדת נעשית דתית פחות והמלחניות חילונית פחות.

תהליכי השינוי כה רוחניים וככה תדרירים, עד שתכנים דתים הופכים לאופנות מתחלפות. הדבר קורה עקב הפרטה הדת והפיכתה למוצר צריכה אישי, שהרי לפרטים בעלי צרכים וטעמים מתאימים קוקטיילים שונים של תכניות. לכן, צריכה סלקטיבית מהייבת את ספק הדת לבריילז' של אמונה ופרקטיות השואלות ממערכות סמליות מגוונות, ולעתים התוצר הוא אקלקטי ורוויAi התאמות (Beckford, 1992).

כפי שnochנו עד כה, ייצוב והות היברידית שהיא יהודית, ישראלית ותל אביבית הוא

בגדר אידיאולוגניה של בית התפילהה; גם בהקשר כללי של פעילויות מגוונות בשלל נושאים, וגם במסגרת כל פעילות, כספריטים מהמקורות משולבים עם פריטים חילוניים וחדשים. בין שני סוגים הפליטים קיימת תלוות גומלין: החדשניים והופכים את המסורתיים לרלוונטיים, המסורתיים נוטנים לגיטימציה לחדשים, והרכבתם יחד מבלט לגיטימציה מהפלודוקסליות של תל אביב. בהקשר זה כותב ייגר (2009, עמ' 44): "זכות ואתגר מיוחדדים הם ליצור נסח תפילה שיזא מTEL, כלומר שכבות המסורת; ומאביב, כלומר מפריחות חייזיה העכשוויות. תפילה, ממש כמו שירה, אינה נדרשת לקו-הרטניות".

ברצוני להציג שבסמך החלטת ממשלה אין מודבר בהיברידיות מקרים או כאוותית בחינת "הכל הולך", אלא בנסיבות יום ויצירתי שלשלב מרכיבים התואמים את תפיסת הזוחות היהודית שמדובר בית התפילה. השילובים הספציפיים הבאים לידי ביטוי בפעליות בית התפילה שונים משלובים אחרים המקובלים בגופים אחרים של התנועה להתאחדות רוחנית יהודית בישראל: יש בהם מרכיבים ישראליים מובהקים, להבדיל מהנהוג בתנועה הרפורמית ובתנועת הקונסරבטיבית; יש בהם דגש על תפילה ועל קהילתאות, להבדיל מהתמקדויות לימודי בקביצות למדור, בכתי מדוש ובמכילות; וכןדרים מהם מרכיבים מיסטיים ומאגניים הרוחניים בתנועות רוחניות של "העדן החדש". בהמשך הדברים נראה שהמרכיבים המעצבים את הזרחות היהודית בבית התפילה נבחרים על ידי מייסדיו ופועלו על פי המאפיינים והצריכים האישיים שלהם.

**ג'ולקלייזציה** – המושג מבטא התנשות סותרת של הפרט בעידן הפוסטמודרני. מצד אחד, תחלה כי ג'ולקלייזציה מגבירים את המודעות לאחר ואת הדמיון בין בני האדם, ומצד שני, ולעתים גם בתגובה לגלובלייזציה, נזירות מוחיבות ושיקות לQUALITIES הקשורות בתודעה ייחוד ושונות בין פרטיהם ובין מקומות (שגב וلومסקינ-פדר, 2007; Hall et al., 1992; Kearney, 1995; Tomlinson, 1999). התנשות דומה מציע גם בית התפילה: מצד אחד, מרכיב התפילה מוגדר כפעולות אוניות כללית וכפעולות מרכזיות של העם היהודי בכל תפוצותיו. וזה אפוא מרכיב גלובלי שמאחד את בני העם היהודי הן בترك עצם והן עם המין האנושי בוילן. מצד שני, מודגש גם הפן הלא-לאומי – היישראלי, התרבותי, האתני.

לאחר שהתוודענו להוות היהודית המתעצצת בבית התפילה, ניבור להזכיר עם מעצבה ומפעילה, התורמים למפעל זה ביזמתם, בכירויותיהם ובהשקעתם המופלגת בו.

**המציאות: אפקטיבית, מושיבתות, לבטים**

בפרק זה ברצוני לקדם שתי טענות שכרכות זו בזו: האחת, שקיים קשר הדוק בין הוצאות היוזמת המתעצצת בבית התפילה והפעילויות המתקיימות בו ובין הביגורפיות, הצרכים והיחסורים האישיים של מקימיו ושל פעיליו. לאחרת, שמנוגנות פוטומודרניות הבאות לידי ביטוי בבית התפילה ניכרות גם במאפייניהם ובאופן הפעולה של בעלי התחקדים בו. נפתחה ברגורפיות.

<sup>11</sup> על היבטים פרדוקסליים של תל אביב ראו גם Mann, 2006.

### הון דתי ודתיגזיות

אסטמן גוטפריד נולד בארגנטינה ונולד במשפחה מסורתית ברוח היהדות הקונסרבטיבית. עם זאת, הוא למד בבית ספר חילוני-ערבי עד כיתה י"ב, ובו ח' במציאות "כמעט ישראלית" לדבריו. "אני זכיתי שגדלתי כיהודי בשתי מערכות שמשלימות זו את זו", הוא אומר. "הבית היה מסורתי-עדתי, ובית הספר נתן לי חינוך חילוני-ערבי. הרגשות צורך לשלב ביניהם. לעיתים כעשתי שאין תפילות בבית הספר, ובבית הכנסת חסר היה לי הפן העברי. כך שעלייה לישראל הייתה עכורי צער מובן מאליו". גם במשפחה שהקים מפקד גוטפריד על כיוונים אלה. והוא נשוי לאישה ששותפה לתשתית היהודית שלו, ושניהם חשים חובה לתת לילדיהם חינוך יהודי וציוני. אך בבד הוא מקיים אורח חיים "כמעט דתי" לדבריו, כלומר "שומר מצות בדרך שלי. אני גוסע בשבת, אך לא לצורך עבודה או קניות וסידורים".

גם המנהל האקדמי-דרטיבי נולד ונגדל בארגנטינה, בבית שניהל אורה חיים מסורתית במסגרת קהילה קונסרבטיבית. הוא למד בבית ספר יהורי, ומגיל ההתבגרות החל להיות פעיל בקהילה, בין היתר בעניין זכויות אדם בהקשר של נעלמים והרוגים. לימים שימש גם חזון הקהילה. הוא חי בוגיות עם בחורה ישרה-ישראלית שהכיר בבית התפילה.

רבי יגאל, יליד תל אביב, הוא "עוף מוזר" כהגדרתו. "בבית היהודה שנויות שלילד קשה לעמוד בה. אבא חזר בתשובה לפני שנולדתי, ואימה היא חילונית מודעת. אין לה דבר עט אלוהים. הוא אינו חלק מהעולם שלי. בומנו קשה היה לזוגות מעורבים כאלה לחיות יחד. ואכן, נפרדו לכמה שנים. עבשו יש בינויהם הגמשה הדידית מסויימת". יגאל למד בבית ספר חילוניים שרחשו כבוד רב למסורת והנחוilo שיריים וטקסיים מסורתיים לתלמידיהם. "בבית הספר קיבלתי חינוך מסורתי, ובבית מעורבב", הוא אומר. "היהתי יהורי של שבת. בבורך הלכתី עם אבא לבית הכנסת, ואחר כך לבשתי חולצה כחולה והלכתי לתנועת הנוער. אבל קיבלתי מבאי את ההתלהבות הדתית שלו". גם רעייתו של יגאל באה מבית "מעורבב", אבל לדבריו היא מסורתית יותר ממנו בגישה הכללית לחים. הכנות שלהם למדות בבית ספר דתי-חילוני שמכבד דיבוטומיה. "זה אומר שיש לנו חג ושבת, אבל איןנו שומרים מצות במובן האורתודוקסי המקובל אלא מקיים אורח חיים לא דתי".

גם אחת הרכות הקהילתיות, לילדת הארץ, באה מבית קונסרבטיבי, שבו האב דתי ממוצא אמריקאי והאם חילונית שהלכה לקרה עלה בעניין זה. לכן בבית שומרים שבת וכשרות והולכים לבית הכנסת בעקבות. היא למדה בבית ספר מלכתי עם תכנית תלי"י (תגבור לימודי יהדות) והייתה חברה בתנועת הנוער המסורתית-קונסרבטיבית נועם. היא נולדה בירושלים אך גרה זמנית בתל אביב ויהה בוגנית עם מושבניק חילוני שמתוויע ליהדות דרכה.

לإبدיל מהם, רוב הפעילים ילידי הארץ נעדרי "הון דתי" (Iannaccone, 1990), כלומר חסרי ידע דתי, היכרות עם מקורות ועם מסורות והתנסות בטקסים ובדוקטרינה של בית הכנסת. אלה נרכשים בדרך כלל בילדות ובהתבגרות במסגרת המשפחה או מוסדות חינוך, ואילו רוב הפעילים גדרו במשפחות שניהלו אורה חיים חילוני ולמדו במסות חינוך חילוניים. מלבד טקס חלקי של בר מצווה לא חגו טקסיים אחרים של מחורח חיים, ואף לא חגיגים יהודים. המבוגרים שבהם, שהקימו משפחות مثل עצםם, נאגו בכך ולא הניחו לילדיים חינוך יהודי כלשהו.

פעילים אתודים מצויים מוגחן גדרו במשפחות מסורתיות שהצטיינו ביוזמות פתוחה, חלקם הפכו עם ההתבגרותם לחילוניים ונישאו לבני זוג ובנות זוג חילוניים, אך המשיכו לחזג

mourids בקדנסות – ליל שבת, חנוכה, פסח, יום כיפור וסוכות – אך לא מתוך מחויבות דתית אלא מתוך רצון לתהות תרויות יהודיות. אחרים ממשיכים לקיים אורה חיים מסורתית, אך בסגנון פתוח ווּמַמְלָא לזה של משפחות המוצא שלהם, דהיינו מודלים נרות שבת, עורכיהם ארחות שבת וקידוש, אך גושעים בשבת ולא שומרים כשרות.

למרות הגיון הרב במיצות הדתית ובסגנונה, לכל בעלי התפקידים בבית התפילה כמו מאפיינים מסווגים: רליגיוזות عمוקה המתבטאת גם ביחס פעיל ואינטימי לאלהים ותיפוש אחר מסגרות וחוויות יהודית-דרתניות שאינן דתיות או רוחניות. אצל כל ובחקרים קיימת הפרדה בין דת לאמונה, וכך התנסה לענות על השאלה כיצד הם מגדירים את עצם על הרוצף דת-מסורת-חילוני. יש כאן שאוף לעצם הצעמת הצגת השאלה, שלדעתם אינה מעניינת ואני רלוונטי. ככל הנראה את עצם אנשים בעלי אמונה שאינם מקבלים על מציאות באופן סוחף, אלא מפרשים את הדת היהודית בסלקטיביות על פי מה שנתרפס לנו ומתאים מכחיהם. לדוגמה, נשמע שלושה מהם שמייצגים את המנעד בעמדה זאת:

אני לא מגדיר את עצמי בהגדרות. התרגלתי לבחון את עצמי ואת האחרים אחד-אחר ובכלל האישיות. אבל אם את עומדת על כך, הרי שאני מגדיר את עצמי כדי בנפש ובחילוני בוגר.

אני שונא את השאלה הזאת, כי אני מגדיר את עצמי בכמה הגדרות שאולי סותרות אחת את השנייה. הייתי מגדיר את עצמי כמסורתי, אבל אני לא אוהב את ההגדרה הזאת כי בה אתה אומר בעצם מה אתה לא: לא דתי ולא חילוני. גם חילוני אני לא אהב. אני לא מרגיש שהילינוי היא אידיאולוגית, וגם גורא משעם להיות חילוני. אפשרות נוספת היא להגדיר את עצמי כרתי, אבל אני מבחן בין דתי לבן שומר מצוות. אני דתי בצורת החשיבה, בצורת ההיסטוריה אל העולם, אך לא בהתנגדות היומינית שלי. בעצם אני רליגיוז, לא דתי.

מבחינה מעשית אני יותר דתיה מרוב האנשים בבית התפילה. אני לא מרגישה שההבלגה היהודית מחייבת אותי, אבל יש דברים שאני עושים ולא עושים בשבת. אני לוקחת על עצמי איזשהו תרגול. זאת הבלגה שלי. לדעתי לכל יהודי יש וכות להיות היהודי איך שהוא ורוצה. ויש המון אופציות שאינן לפני ההלכה. מותר לשנות, להיות יצירתיים, כਮובן בעדינות ומותך אהבה.

הביטוי הבכיר ביותר לרליגיוזות של הנחקרים הוא יחסם לאלהים. וכך הם מעידים על עצמם:

אלוהים הוא מלאה צמו, חלק מהי הימים שלי. הוא מרגיש חלק ממני. הוא נותן לי ביטחון ונחמה. זה מordon גדול שתמיד אפשר לפול עליו בדרך פחות כואבת. لكن אין לי שאלה של להאמין או לא. אני מאמין בו.

אני רואה אותו בכל מקום. מלאו כל הארץ כבورو, גם בחוץ וגם בפנים. אנחנו בו והוא בנו. אין אפשרות להגדר אותו מילולית, אבל אנחנו משתמשים במילים כדי להתייחס אליו, וזה הכליל שלנו.

אני פוגשת את אלוהים בכל מיני מרחבים, במיוחד בהזדמנויות של קבלת החלטות, כאשר אנשים עוסקים בשליטה על פרטיה פרטיהם וחושבים שהיכול יקרה לפיפי התכנית שלהם. אני סבורה שאין לנו שליטה בחיים אלא רק אשליה של שליטה. משחו אחר מכון את הדברים, ואנו אלוהים נמצא שם.

אצל אחרים היחס לאלהים מהול בתוצאות: "אני שואל אותו הרבה שאלות, ואני די ביקורתič כלפי"; או בחרדות: "אלוהים בשביlli הוא משחו בתוכי, במקומות שאין די פוחתת לגעת בהם. אולי אני לא מספיק פתוחה לפגוש אותו".  
הפעילים שלא גדו בשבייה דתית הפכו מועווים לRELIGIOUS שליהם בעקבות מאורע מכובן בצעירותם, כמו טויל להודו ומפגש עם הבודהיזם, טקס סדר פסח בקייבוץ או לימוד במדרשת אורנים. מכאן גם תמייתם מדויע צעירים שיש להם התנסויות חזומות אינן מצטרפים לבית התפילה. מהות רגע החל אצלם תהליך של חיפוש אחר מסגרת שתתאים לצרכים הרeligiose שלהם, ולאחר שניסו בתיה הכנסת אורחותודוקסים ורפורמיים, וכן כמה גופים בחנוועה להתחדשות יהודית, הם מוצאים בבית התפילה מענה לחיפושים: תפילה יצרתית במסגרת קהילתית.  
המניעים של הימים שהקימו את בית התפילה דומים לאלה של הפעילים שהצטרכו אליו. אמר רבי יגורי:

זהה לי חור תרבותי. רציתי לנחל דיאלוג עם המסורת היהודית מבלי להרגיש שאני לא בסדר על פי ההלכה האורתודוקסית. רציתי ליצור מרחוב של תפילה שיטאים לי, ולא היה לי עם מי לחוו את זה. אז הקמתי את בית התפילה, שבו אני יכול להתחבק עם אחרים כמווני. זה הביבי שלי.

ונך גם אסטבן גוטפריד:

המניע שלי להקמת בית התפילה היה ליצור מעברת תפילה לא אורתודוקסית, בית הכנסת שלי ארגנש בו נזות, מה שלא הרגשתי במשך כל השנים בביורוי בבתי הכנסת אורתודוקסים, וגם לא בבתי הכנסת רפורמיים שהם מאוד אמריקאים. והדבר הסתייע כשמצאתי את האנשים הנכונים, שהצורך שלי דומה לצרכים שלהם.

ואכן, על פי מפתח זה גויסו הפעילים על בסיס היכרות אישית עם הימים או עקב פגישה בפעילויות של אחד הגופים של החנוועה להתחדשות יהודית.  
אוריינטציה פתוחה ויצירתיות ביחס לתפילה ומסגרת קהילתית ישראלית לחווות רוחניות, שונות ממוסגרות רוחניות אחרות שפועלות בארץ, אלו הן התפקידות שמצועים בעלי התפקידים למצטרפים חדשים שחשים לצרכים דומים שלהם. מבחינה זאת אפשר

לראות בהם "יועצים לביעות והות" (Bauman, 1998) שספקים מידע על אפשרות אחרות של צדקה דתית, וכן הזרמניות מוגנות לנצל אותה עם אחרים דומים. האפשרות היא יהדות חילונית פעילה שאינה מתחזקת רק בחברים במדינת ישראל, אלא מחייבת הכרעות יומיומיות של בחירת בני ווג ובנות זוג, חינוך הילדים, ציוני דרך במחזור החיים ואופני בילוי פנאי (Iannacone, 1990; Kopelowitz & Israel, 2003).

המניעים של היוזמים ושל הפעילים ואסטרטגיות הגיוס שלהם מתחשים תהליכי פוטומודרניים בהקשר דתי שנידונו בפרק הקודם. הנחקרים מופטים את הדת כגורם צריכה שהם בוחרים מתוך הבחירה המגוון של השוק הרווחני בישראל, ושמיועד לספק את הצרכים האישיים שלהם. כמו כן, בחירת המוצר מתבצעת בחברותא, מתוך טשטוש ההבחנה בין הזרחות הפרטית להזות הקולקטיבית-קהילתית, הבחנה ביןארית שהולכת ומתרמסמת בעידן הנוכחי (Hall et al., 1992; Weintraub & Krishan, 1997).

### **עשה ונשאל**

היוזמים ערים לכך שלהבדיל מהם, רוב הפעילים, וכמה מהם המציגים הפוטנציאליים, חסרים הון דתי ביהדות. לכן הם מאמצים בפעוליות אסטרטגיות דידקטיות כמו הפעלת המשתפים וקרוב טקסטים מהמקורות למציאות העכשוית ולסוגיות שימושיות את הנוכחים בחיי האישים. גם הפעילים מודעים לחסכים שלהם, ומקצתם ממשיכים להעתדן ביהדות בקבוקות לימוד מטעם מכונים, מדרשות ובתי מודש בעלי אוריינטציה דתית אך בבד עט השתתפותם בבית התפילה.

אחר הביטויים למגמת החברות שקיימת בכית התפילה הוא פתיחה כל פרטום בדו"ל בפסק מהמקורות, גם כמשמעותם בפעוליות חברתיות או ארגניזציות שאין להן שום משמעות דתית. בהקשר זה יש לציין גם את לימודי הדוקטורט של דני יגר באוניברסיטת בר אילן. ואת לימודי הרבענות של אסטבן גוטפריד בבית מדרש לרבני מטעם התנועה הרפורמית. שניהם חשים שבד עט פיתוח בית התפילה הם חייבים להמשיך ולהתפתח בעצם כדי לשמש סמכות מנהיגותית. גם אחת הרכוות הקהילתיות לומדת לדבנות במסגרת רקונסטרוקטיביסטית,<sup>12</sup> והיא וגוטפריד ערכו טקס נישואין לזוגות אחדים.

אך כישורי היוזמים והפעילים אינם נמודדים רק על פי ההיבט הדתי אלא גם על פי היבטים נוספים שלROLONETICS להפעלת בית החפילה. לדוגמה, גוטפריד עסק בעבר בביומי, משחק, כתיבת מחזות ומזיקה; ויגר בקיא בספרות ובשרה העברית לדמותה. לפעילים ניסין בעבודה סוציאלית, בחינוך, ניהול, כתיבה ובעריכה. מאפיינים אלה מנוצלים בתפקיד השופט של בית התפילה, ובעיקר בהפקות גדולות שפטוחות לקהל הרחב ולתקשות, כמו

12. היהדות רקונסטרוקטיביסטית, שנוצרה על ידי מרדי קפלן, היא קבוצה פרוגרסיבית שמאלנית שהתפלגה מהתנועה הקונסרבטיבית-אמריקאית. היא כפורה בספטנות החקי' המחייב של ההלכה ורוגלת בשינוי ההלכה על פי תנאי החיים המשתנים. היא רואה ביהדות תרבויות יותר מאשר דת ודוגלת בערכים מודרניים של קדמה, דמוקרטיה, שוויון בין המינים והגשמה עצמית של הפרט.

קבלות שכת בוגר, טקס "ברכת החמה" על מגדר עורייאלי<sup>13</sup> או טקס ההבדלה בין יום הזיכרון ליום העצמאות בבית ציוני אמריקה.<sup>14</sup>

AIRINGS אלה מבטאים מגמה פוטסטמודרנית בתחום הדת לארגן פסטיבלים (happenings) פראפורמיטיים והציגות דרמטיות שמותירות רושם חזוי ואסתטי חזק. הם פוננים לרגש יותר מאשר לאינטלקט, מספקים חוויה ריגושית מהנה, ובכך מחוירים לדת את הקסמ (re-enchantment) שלה (Bauman, 1998; Harvey, 1990; Lyon, 1998; Heelas, 2000).

גם התפקיד השגרתי של היזמים והפעלים בבית התפילה, ולא רק בהקשר של אירופי ראווה, מתנהל על פי המאפיינים והביווגרפיות שלהם ומשקף מגמות עכשוויות. כל בעלי התפקידים מכובדים לעשייה בחווה ולהפקת לקחים תוך כדי העשייה, בגין "עשה ונשאל", ביטוי שטבע רביע גינז: "אנחנו עושים עצשו מה שנראה לנו בנון לעכשו", והוא אומר. "המתהלך הכח חשוב לנו הוא שהפסקנו לחפש ולחקור והתחלנו לעשות". מדיניות של ניטוי וטעייה נתפסת כדרך הייחודה האפשרית להפעיל מסגרת יצירתיות וחדשנית, כשהחלופה היא "שב ואל תעשה". התמורות בעשייה בהווה אופיינית לעידן הפוטסטמודרני (Harvey, 1990; Lyon, 2000; Kraudy, 2005).

מבחן אישיות מודבר באנדים דינמיים, אקטיביסטים, בעלי אוריינטציה פרגמטית, כדרושים בעשייה שיווקית (Berger, 1967). הם מצטיינים בתעוזה ובאומץ אינטלקטואליים, תכונות הדרושות על מנת להתחמעת עם סתיות ופרדוקסים לא פתריים במקורות, וגם עם דעתות קדומות ועכבות, נחלתם של אורחותודוקסים מצד אחד ושל חילוניים מצד שני (יגר, 2009). כמו כן, לצד ערכים הומניסטיים כמו פמיניזם או סובלנות כלפי הומוסקסואליות, אחד הערכים המרכזיים המקובלים עליהם הוא ערך החיפוש, השינוי והחינוך. ערך זה, שמנעו אותם בכל מלהן הביווגרפיה שלהם, ממקר אותם בכל פעע בחווה גتون ומונע מהם חכנון מרוחיק לבת לעתיד. אחד הפעלים שנגלו מעל ארבעים אמר לי: "עוד לא החלטתי מה אעשה כשהאהיה גדול", והוא מייצג אחרים בגיל דומה. גם גוטפריד והרכות הקהילתית שלומדים לרבות אינם יודעים עדין אם יעסקו זהה בעתיד, ואם כן, באילו מסגרות ובשילוב עם אילו עיסוקים או תכנים אחרים.

התמורות בחווה גורמת לכך שהbioוגרפיה של הנחקרים היברידית, לא קוורנטית ומורכבת מהתנסויות מבודדות שאין ביניהן קשר. וכך לא רק בהקשר של הזחות הדתית כפי שנוכחנו לעיל, אלא גם בזוזיות אחרות. במשמעות משפחות המוצא חוו נחקרים רבים גירושין של ההורים ומוגרים לטיוגונין עם אחד מהם, ונחשפו לתרבותות מוצאת שונות של ההורים; הם למדו של נושאים במסגרות מגנות; עברו במהלך חייהם במבחן מקומות עבותה בעיסוקים וכתפקידים שונים; והחליפו תדריות את מקום מגוריהם. היברידיות ביוגרפיה, המפתחות והות נזילה שנוצרת בכל פעע מחדש – שהיא מנת חלום של דברים עידן הפוטסטמודרני

13. לפי חוליל, אחת ל-28 שנה חוותה המשמש למקום ולזמן המהווים שבהם עמורה בעת שביראה. חגיגת מאורע זה מבונה "ברכת החמה" ומטקנית ברציפות מאו ימי התלמיד ועד היום. ברוח מסורת זאת נחגג המאורע גם על ידי בית התפילה ביום רביעי, 8 באפריל 2009, עם הזרמתה.

14. זה טקס חדש שהומצא על ידי בית התפילה (Grimes, 2000) לציון שלב הלימינלי (Turner, 1967) שבין יום הזיכרון ליום העצמאות. האירוע מעוצב בתבנית של הכרלה מסורתית בין שבת ליום תוספות מהספרות ומהשרה העברית בנות זמנה.

(Hall et al., 1992) – היא שמכשירה אותם לעצב במתכונת דומה גם את זהות היהודית הקולקטיבית בבית התפילה.

עיצוב בית התפילה והפעלתו כמאzx מתmeshך של ניסוי וטעה כרכוכים בלבד ובים בשני הקשדים. הקשר אחד הוא העקרונות הבסיסיים שמנחים את המוסד, כגון כיצד לתרן את בית התפילה בכיוונים של חפילה ושל קהילתיות. "אנחנו מתלבטים", אומרת אחת הפעילותות, "האם הצורך להיות ממשותי לפרהסיה התל אביבית ולחדש סגנון תפילה לחילונים הוא הדבר שאנו צריכים להשקיע בו, או שצריך להשקע בהתקנות שלנו, לטפח את הטקסים שלנו ולגבש את עצמנו בתור קהילה". סגינה נוספת קשורה בגישת מובייל תפילה ומחייב פעולות: האם יש לפתח את הבמה ולשתוף כל מי שМОון לעשות זאת, או שהוא מושב להקפיד על ידע דתי ועל כושר עמידה בפני ציבור מתוך אהירות כלפי קהיל המשתתפים?

הקשר אחר של לבטים הוא יעיצובן של פעולות ספציפיות, וביחוד יכולות שבת וטקסים גג ומעודד. הסוגיה המרכזית שמעסיקה את היוצרים ואת הפעילים בהקשר זה היא המידתיות של תפיליה מסורתית לעומת חרדנות ויצירתיות בשיבוץ שירים וסיפורים עכשוויים. בעניין זה הקו המנחה הוא משפט של ביאליק, שם רשות בדף האחרון של הסידור לקבלת שבת: "חוננו את חנוי אבותיכם וחושטו עליהם קצת משלכם, לפ' כוחכם, לפ' טעםכם, ולפי מיטבתכם.

העיקר שתעשו את הכל באמונה ומתוך הרוגשה חיה וצורך נפשי, ואל תתחכמו הרבה<sup>16</sup>. בהתקדים לכך מגבילים המעציבים את עצם לשנים-שלושה שיריים חדשים בכל פעולה, מתוק רתיעה מליצוד מעמד של שירה ביצורו בלוווי מהיותם כפifs מקובל בחברה הישראלית. כמו כן, הם מקפידים שלא לשנות מאומה בטקסטים מהמקורות אלא לכלל אותם כלשונם, בניגוד למקובל בתנועה הרפורמית. אך מעבר לכך נשאלות כמו מי יחליט לגבי הטקסטים החדשניים, ועל פי אילן קרייטרוניים, המצב בפועל הוא שהיזמים מחליטים על כך בשיתוף כמה פעילים, אם כי כל החלטה מוגדרת כזמנית. לגבי השירותים הישראלים הכלולים בפעולות הكريיטרוניים הם: נושא מתאים לאירוע (מחוזות השנה, חנים, חמץיאות הישראלית, שידר תפילה עם פניה לאלהיהם), ערך ספורטי אסתטי ופופולריות. לעומת זאת נבחרים דוחרים שיריים לא ידועים כדי ללמד אותם. בין כך ובין כך, הבחירה היא במידה רבה פרי אינטואיציה והעדפות אישיות, משומש להבדיל מהמקורות, לטקסטים חדשניים אין מכלול מסודר, והוחתת אליהם פרטנית.

שאלה נוספת נספחת בהקשר זה היא אם ציריכים להיות מרכיבים קבועים בקבילות שבת ובחגיגות, ואם כן, אילו הם, או שאפשר לשלב בכל פעם מרכיבים אחרים הן מהמקורות והן מהתקסטים החדרניים. רבים גוטים למשה מוסיימת של קביעות, בדברי אחד הפעיליים: "לודעתן ציריכים להיות בקבילה שבת כמה דברים שלא משתנים, בגיןור למציאות היומיומית שמשתנה לבקרים. וזה מוקם של רגע ושל ביטחון, לגביו אנו יודעים מה יהיה".

כדי להתמודד עם שאלות אלו הוקמה קבוצת דיון של פעילים, אבל לאחר ארבעה מפגשים היא גועה ללא הכרעות אופרטיביות. הסוגיות סבוכות, וחוויות מגוונות ואף מנוגדות. יתר

15. המשפט נאמר בתשובה לשאלת שנטאל ביאליק על ידי אנשי קבוץ גניגר עד כמה הם רשאים לסתות מהמסורת בחגיגת סדר פסח שלהם.

על כן, היזמים ומקצת הפעילים סבורים שמצב של לבטים הוא בריא ורצו לביית התפילה, בבחינת יצור בהתחנות, וגם מתאים אישית למשתפים בו, ولكن יש להמשיך בו. אומר אחד הפעילים:

המקום המתלבט זה הוא שמהוויק כאן רבים מأتנו, כי גם כל אחד מأتנו מתלבט. אנחנו מתפללים לאלהים, אבל מאמינים בו או לא? זה מתאים לי או לא? אנחנו שלוחים את המילים לרות, לא יודעים אם זה פוגש אתה מי, ואם להתייחס לך בכלל?

ומתלבטים של המעציבים נעbor ללבטים של החזורת.

### סוף דבר והמשכו...

אתה הדילמות הרוחות בקרב אנטropולוגים קשורה בהחלטה מתי לסייע את עבודות השדה. גם אם אחרי פרק זמן מסוים את מרגישה שהדברים хороים על עצם ושתת קרובה לפענו התנהלותם ותרבותם של הנחקרים, עוזין את תרדה שמא תחמי מושו בעtid שעוד לא התנסית בו, וכתוואה מכך גניתה שלן יהיה לך בתסר או מעוז. ואז את מחלוקת המשיך את עבודות השדה, את איסוף הנתונים ואת פרשנותם.

הענין הולך ומסתרך כשבודות השדה מתבצעת "בבית", בחנות האם שלך, להבדיל מחברות רוחות ואקווזיטות, כשהഫסקת עבודות השדה אינה כרוכה בפרידה ניאוגרפיה חרדה בין החזיר לנחקרים, אלא הם ממשיכים להיפגש לפחות מפעם לפעם. על אחת כמה וכמה במקרה שלפנינו, שבו קשרתי קשרי ידידות עם הנחקרים, שאיני רוצה לוותר עליהם, וגם פיתחתי סקרנות רבה לגבי מורשת היהודית, שהיא עוסקים בכית התפילה.

במהלך המחקר התהוו לי שיש לי חסך גדול בעניין זה ושוהה השפייע במידה רבה על אורח החיים בביתי ועל חינוך ילדי. ואני מצרה על כן. למדתי הרבה מהחקרים על הוות החילונית שלו, ואני מתכונת להמשיך ולהתעדכן בתרבות היהודית. בין היתר במסגרת בית המדרש שהוקם בבית התפילה. אז אם מילא אמשיך לבקר בו, מדוע להפסיק את עבודות השדה? ואם להמשיך – עד متى?

התלבבות מוחיפה עוד יותר כשמדובר בשדה שנמצא בתחום של הפתחות והשתנות מתמדת מתוך אידיאולוגיה של ניסוי וחידוש כמו בית התפילה. ואכן, במהלך עבודות השדה נוטטו פעילויות חדשות: קבלת שבת מיוחדת לילדים במקביל לזאת של המבוגרים ותפילה ילדים בשבת; התנדבות בגין של עובדים זרים בתל אביב במסגרת ארגון מסיל'ה; שתילת גינה קהילתית בחצר עולם וטיפוחה כביתו לאחריות סביבתי על סביבת המגורים הקרובה; חניכת מועדון הסרט הטוב שבמסגרתו נפגשים צופות סרטים ולשוחח עליהם; סיורים ברחבי הארץ; ומפגשים בבתיים של חברי הקהילה לשם העמקת היכרות ההדרית וקיים שיח על בית התפילה. אך בצד נערך גם כמה פעילויות בחוות תל אביב, כמו תהלוכת חנוכה והדלקת ברות בשדרות רוטשילד ותיגונט ט'ו בשבט ברוחוב בצלאל יפה. במקרה כזה אין לתוקרת אפשרות עקרונית להדביק את המציגות הholocult וונצראת בכל פעם חדש, ואחת היא כמה תבחר להאריך בעבודת השדה. על כן נדרשת החלטה שריוריתית

אם כי שколה להפסיק את תהליך המחקר ברגע כלשהו. וכך נהוגי. בחרתי ברגע ממשמעותי לבית התפילה שאפשר לראות בו סגירת מעגל ביינים, טקס הבדלה בבית באליק בתל אביב, שמודעה לקרהתו "עונג שבת בסלון של באליק". זה האירוע היחיד שהתקיים בבית באליק מאז תחילת עניות השדה, ולנוכח שאיפתם של המעצבים לחדש בבית התפילה את המסורת התרבותית של באליק ותבורתו, אפשר לראות בו אירוע ממשמעתי מכך. הפכתי את הטקס *למשמעותי* גם בעניין, בחינת הבדלה בין קודש לתול, בין ערךת המחקר לסיוםו.

כפי שאפשר להבין מהאמור לעיל, החתרשות והפרשנות שלי ביחס לבית התפילה נוגעות להוויה האטנוגרפי, ככלمر לפרק הזמן שבו התבצע המחקר. ואת מגבלה אינטראטיבית לכל מחקר, איבתני או כמותני. כמו כן, זאת מגבלה רלוונטייה במיוחד לעידן הפוסטמודרני, שמצוין באוריינטציה הוותית לחיים ובקומפרסיה של זמן ושל מקום (Hall et al., 1992; Harvey, 1990). אך גם במסגרת זאת לא מציתי את כל הסוגיות הקשורות בבית התפילה. בחרתי להתמקד בהוויה היהודית המתעצבת בבית התפילה ובקשר ביניהם לבין יומי בית התפילה ופעיליו המעצבים אותה. בדקתי נרטיבים "קטנים", של קבוצה מצומצמת, של פרטיטים מסוימים ושל "מקום קטן" (גורביץ' ואבן, 2007). הראיתי כיצד במסגרת זאת הולך ונוצר פרופיל של חילוני מתפלל – יהודי, ישראלי, תל אביבי, פרופיל זה מתקשר לשיח התיאורתי בדבר הבניית והוויה דתיות-זרחניות בעידן הפוסטמודרני, וכן בברבר תחיתת רליאזיות פוסט-חילוניות. כמו כן, הוא בוגדר תופעה חדשה, דינמית ויצירתית במפה החברתית בישראל, המundersה בספק את הקטגוריזציה המשולשת הדורותה בארץ לגבי זהויות דתיות לדתיים, מסורתיים וחילוניים.

לא עסיתי במשתפים מן השורה, במוטיבציות שלהם ובתפקידות שהם מפיקים בבית התפילה. כמו כן, לא עסיתי בהתייחסות של בית התפילה לילדים, ככלומר מהם התכנים שהוא מנהיל להם וכייד, הן בפעולות המשותפות עם המבוגרים והן באלו המיעדות רק להם. ולבסוף, לא בדקתי את הפן המזוקני של הפעולות. היבטים אלה, ואולי גם נוספים, פתוחים למחקר עתידי. מסקרנת במיוחד האוריינטציה התרבותית של בית התפילה. האם היא תוביל לכדי דת אורבנית? ימים יגידו.

## מקורות

- גארב, י" (2005). הטשטוש מתחילה בתוכי. *ארץ אחרת*, 26, 30-34.
- גודמן, י" ויננה, י" (2004). מבוא: דתיות וחליגניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. ב透ן "וינה ווי גודמן (עורכים), מערבות הזהויות: דין ביקורת דתיות וחליגניות בישראל (עמ' 7-45). ירושלים ותל אביב: מכון זן ליר בירושלים והקבוץ המאוחד.
- גודמן, י" ופישר, ש" (2004). להבנתן של החליגניות ודתיות בישראל: תוצאות החליןן וחליפות מושגיות. ב透ן: "וינה ווי גודמן (עורכים), מערבות הזהויות: דין ביקורת דתיות וחליגניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים ותל אביב: מכון זן ליר בירושלים והקבוץ המאוחד.
- גורביץ', ז' וארן, ג' (2007). על המקום – אנטropולוגיה ישראלית. ב透ן: ז' גורביץ' על המיקום (עמ' 22-73). תל אביב: עם עובד.

- גירץ, ק' (1973). *פרשנות של תרבויות*. ירושלים: כתר.
- גפני, ר' (טרם פורסם). ובשומות יקרים: זיכרונות, מהווייות ואידיאולוגיה בשמות בתים בירושלים. ואלה שמות. 5.
- וקסלר, פ' (2005). *המחפה הרכנית צומחת מלמטה*. ארץ אחרת, 26, 29-26.
- ינר, ר' (2009). *תפילה תל אביבית*. ארץ אחרת, 49, 43-45.
- ינאי, נ', וליפשיץ-אורון, ר' (2003). "צו פיזס" – השיח האלים של מתינות. *סוציולוגיה הישראלית*, 1(1), 161-191.
- לאטורה, ב' (2005). *מעולם לא היו מודרנים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית – מבחר פרקים*. תאוריה וביקורת, 26, 43-73.
- ליוי, ש', לוניסון, ח' וכ"ז, א' (1993). *אמונות, שמירה מצוות ויחסים חברתיים בקרב יהודים בישראל*. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- מרקון, ד' (2009). *בין שני ערים*. ארץ אחרת, 49, 62-65.
- רביב, ז' (2009). *המושלים בכיפה. ידיעות אחרונות*, 10 ביולי 2009.
- רגלסון, א' (1972). *בית הנזירים: מראות ו哉ות*. תל אביב: דבר.
- שגב, ט', ולמסקי-פרדה, ע' (2007). *מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבחני מדרש חילוניים. סוציולוגיה הישראלית*, 2(2), 269-299.
- שנהב, י' (2008). *הomonah למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה הישראלית*, 1(1), 161-188.
- (2008). *האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית. אוחז ב-19 באוגוסט 2010 מתוך: הארץ*, [www.haaretz.co.il/hasite/spages/903215.html](http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/903215.html).
- Azulay, N., & Tabory, E. (2008). "A house of prayer for all nations": Unorthodox prayer houses for nonreligious Israeli Jews. *Sociological Papers*, 13, 22–41.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulations*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bauman, Z. (1998). Postmodern religion? In P. Heelas, D. Martin, & P. Marris (Eds.), *Religion, modernity and postmodernity* (pp. 55–78). Oxford: Blackwell.
- Beckford, J. (1992). Religion, modernity and postmodernity. In B. R. Wilson (Ed.), *Religion: Contemporary Issues* (pp. 11–27). London: Belief.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday and Company.
- Berger, P. L., B. Berger & H. Kellner (1973). *The homeless mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Berger, P. L. & Luckman, T. (1966). *The social construction of reality*. London: Allen Lane, Penguin Press.
- British Humanist Association (2009). Non-religious beliefs, retrieved 19.8.10 from: [www.humanism.org.uk/humanism/humanism-today/non-religious-beliefs](http://www.humanism.org.uk/humanism/humanism-today/non-religious-beliefs).
- Canclini, N. G. (1995). *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, London: Minnesota University Press.

- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.
- Cohen, A. P. (1990). Self and other in the tradition of British anthropology. *Anthropological Journal of European Cultures* 1(1), 35–63.
- Cuba, L. & Hummon, M. (1993). A place to call home: Identification with dwelling, community and region. *The Sociological Quarterly*, 34(1), 111–131.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Field, S. J. (1994). Becoming Irish: Personal identity construction among first-generation Irish immigrants. *Symbolic Interaction*, 17(4), 431–452.
- Fisher, M. P. (1978). Creating ethnic identity: Asian Indians in the New York city area. *Urban Anthropology*, 7(3), 271–284.
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. Berkeley and Los Angeles: California University Press.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1992). Beyond culture: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6–23.
- Hall, S., Held, D., & McGrew, T. (Eds.). (1992). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press.
- Harvey, D. (1990). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Hassan, I. (1985). The culture of postmodernism. *Theory Culture and Society*, 2(3), 119–131.
- Heelas, P. (1998). Introduction: On Differentiation and dedifferentiation. In P. Heelas, D. Martin, & P. Marris (Eds.), *Religion, modernity and postmodernity* (pp. 1–18). Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Invented traditions. In E. Hobsbawm, & T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Iannaccone, L. R. (1990). Religious practice: A human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 297–310.
- Jaeger, R. (2009). A song for many voices: The soul of secular Israel. *Havruta* June 15, 1–10.
- Julier, G. (2000). *The culture of design*. London: Sage.
- Kearney, M. (1995). The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *American Review Anthropol*, 24, 547–565.
- Kopelowitz, E., & Israel, Y. (2004). Why has a sociology of religion not developed in Israel? Paper presented at the annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta, Georgia.
- Kraft, D. (2009). Secular Israelis forge new ways to connect with Judaism. *The*

- Jewish Telegraphic Agency*, March 3:1–4.
- Kraudy, M. M. (2005). *Hybridity, or the cultural logic of globalization*. Philadelphia: Temple University Press.
- Liebman, C., & Susser, B. (1998). Judaism and Jewishness in the Jewish state. *Annals, AAPSS* 555, 15–25.
- Louridas, P. (1999). Design as bricolage: Anthropology meets design thinking. *Design Studies* 20, 517–535.
- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Cambridge: Polity Press.
- MacGregor Wise, J. (2000). Territory and identity. *Cultural Studies* 14(2), 295–310.
- Mann, B. E. (2006). *Place in history: Modernism, Tel-Aviv, and the creation of Jewish urban space*. Stanford: Stanford University Press.
- Mathews, G. (2000). *Global culture, individual identity: Searching for home in cultural supermarket*. London: Routledge.
- McLennan, G., (2007). Towards postsecular sociology? *Sociology*, 41(5): 857–870.
- Melucci, A. (1996). *The playing self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merrin, W. (1999). Crash, bang, wallop! What a picture! The death of Diana and the media. *Mortality*, 4(1), 41–62.
- Neeman, R. (1998). Invented ethnicity as collective and personal text. In E. Leshem, & J. T. Shuval (Eds.), *Immigration to Israel: Sociological perspectives* (pp. 423–449). New Brunswick: Transaction.
- Neeman, R., & N. Rubin (1996). Ethnic civil religion: A case study of immigrants from Rumania in Israel. *Sociology of Religion* 57: 195–212.
- Neusner, J. (2003). Jew and Judaist, ethnic and religious: How they mix in America. In C. R. Prentiss (Ed.), *Religion and the creation of race and ethnicity: An Introduction* (pp. 85–100). New York: New York University Press.
- Prentiss, C. R. (2003). Introduction. In C. R. Prentiss (Ed.), *Religion and the creation of race and ethnicity: An Introduction* (pp. 1–12). New York: New York University Press.
- Proshansky, H. M., Fabian, A. K., & Kaminoff, R. (1983). Place identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environment Psychology*, 3, 57–83.
- Ram, U. (1999). The state of the nation: Contemporary challenges of Zionism in Israel. *Constellations*, 6, 325–338.
- Rettig, H. (2008). Seeking an independent path to Jewish spirituality. *Jerusalem Post*, May 6, 1–2.

- Roosens, E. E. (1989). *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*. London: Sage.
- Schneider, J. A. (1999). Defining boundaries, creating contacts: Puerto-Rican and Polish presentation of group identity through ethnic parades. *Journal of Ethnic Studies*, 18(1), 33–57.
- Shenhav, Y. (2007). Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the middle East as a heuristic case. *Theory and Society*, 36, 1–30.
- Shokeid, M. (2007). From the Tikopia to polymorphous engagements: Ethnographic writing under changing fieldwork circumstances. *Social Anthropology*, 15(3), 305–319.
- Sollors, W. (1989). Introduction: The invention of ethnicity. In W. Sollors (Ed.), *The invention of ethnicity* (pp. IX–XX). Oxford: Oxford University Press.
- Spitzer, M. (2009). Fostering Jewish pluralism in Israel. *Jerusalem Post*, March 1, 1–2.
- Stephen, L. (1996). The creation and re-creation of ethnicity: Lessons from the Zapotec and Mixtec of Oaxaca. *Latin American Perspectives*, 23(2), 17–37.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, V. (1967). Betwixt and between: The liminal period in rites de passage. In V. Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual* (pp. 93–111). Ithaca: Cornell University Press.
- Weintraub, J., & K. Krishan (Eds.). (1997). *Public and private in thought and practice*. Chicago: Chicago University Press.
- Whutnow, R., (1989). *The struggle for America's soul*. Grand Rapids: Eerdmans.