

זרימות חרדיות ביהדות המזרחית בת זמננו

נסים ליאון

המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן

הנטייה הרווחת במחקר החברה החרדית היא לראות בה יחידה דתית ריאקציונית סגורה, דומה למה שעמנואל סיון מכנה "תרבות מובלעת" (enclave culture).¹ ואם ניכרת בה מגמה של יציאה החוצה והתחברות אל ציבורים שאינם חרדיים, הרי זו מיוחסת לגישה אידיאולוגית מוקדמת הנשענת על תפיסה אקטיביסטית של יוזמה דתית ופוליטית המבקשת להשפיע על הסביבה מתוך מגמה לשנותה. אני מבקש לטעון כי בחסות הדינמיקה של המודרניות הרחבה ועם התפתחות הטכנולוגיה והתאפשרות התנועה ממקום למקום, אפשר לראות בחברה החרדית גם ביטויים של מפגש, אמנם אקראי או נסיבתי, אך מתמשך, שמניעו פעמים רבות אינם אידיאולוגיים מלכתחילה אלא תלויי נסיבות חיים ומבנה חברתי. דינמיקה זו מולידה מפגשים בין צורות חיים דתיות מנוגדות המוצאות את עצמן במרחב חיים משותף. תיאור קרוב לדינמיקה זו אפשר למצוא במונח "זרימות" (flows) שטבע האנתרופולוג ארג'ון אפדוראי (Appadurai).²

לטענתו של אפדוראי התרבות היא פעולה חברתית הנובעת מדינמיקה של זרימה. דינמיקת הזרימה היא תהליך של דמיון חברתי המגבי למערכי יחסים חברתיים ניוגדיים. אלה נוצרים מתוך הניידות הגוברת של בני אדם ממקום למקום, והדבר בולט בעת המודרנית לנוכח ריבוי מצבים של מלחמות ופליטות, הגירת עבודה ותנועות תירות נרחבות. במצבים האלה נפגשים אורחות חיים ותרבויות באופן בלתי אמצעי ובקצב גובר.³ פעמים רבות המפגש הזה מוביל לאינטראקציה בין ניוגדים ולהשפעות הדדיות.⁴ דינמיקת הזרימה, הנוצרת

1 עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", אלפיים 4 (1991), עמ' 45-98.

2 על מונח זה ראו בהרחבה בפרק השני במאמר.

3 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalizations*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2006, pp. 31-32.

4 Josiah Heyman, and Howard Campbell, "The Anthropology of Global Flows: A critical reading

לרוב מכוחה של שגרת היומיום, גוברת על נוקשותן של היחידות החברתיות הבאה לידי ביטוי במסודות, בחוקים, במנהגים ובמיתוסים.⁵ התוצאה היא הופעתן של יחידות חברתיות ותרבותיות היברידיטיות או סינקרטיות המחדשות את נוף המציאות החברתית ומעוררות לא אחת גם מתח חברתי.

בדרך כלל נחפש דוגמאות לדינמיקת הזרימה במקרים של הגירה, אם כפויה ואם מרצון, ממדינת לאום אחת לאחרת.⁶ ואולם דינמיקת הזרימה אינה נוצרת בהכרח רק בין יחידות לאומיות; היא יכולה לבוא לידי ביטוי גם במפגש בין יחידות תרבותיות בתוך מרחב חיים נתון, שהמרחקים הפיזיים בו אולי קצרים, אך המרחקים התרבותיים ארוכים. דוגמה למפגש כזה בין יחידות תרבותיות אפשר למצוא במפגש בין שתי יחידות דתיות כדוגמת המפגש שנוצר בישראל בין חרדים ללא חרדים ביהדות המזרחית: לאורך שנות השמונים והתשעים של המאה העשרים הפכה החרדיות המזרחית לחלק בלתי נפרד משגרת החיים בקהילות מתפללים מזרחיות לא חרדיות. תהליך זה נדון עד כה בכלים היסטוריים וסוציולוגיים, והדיון בו מתמקד בדרך כלל בשאלת השפעתו על סדריה הפוליטיים של החברה הישראלית בכללותה. מקום בולט בהקשר הזה תפס עד כה הדיון בהופעתה של המפלגה החרדית-מזרחית ש"ס וביזומת הגיוס החינוכיות ועבודת התעמולה של פעילי תנועת התשובה החרדית.⁷ השיח העוסק בחברה הישראלית רואה בעצם השתלבותם של חרדים מזרחים ושל חוזרים בתשובה ובני תורה בחיים הדתיים ביהדות המזרחית עניין של יוזמה פוליטית מונחית תכלית ומטרה. ואולם מבט אתנוגרפי במוסד קהילתי מקומי כמו בית הכנסת העדתי המזרחי בישראל מלמד כי לצד היוזמה הפוליטית יש לתת את הדעת גם לדינמיקת הזרימה בחיי היומיום, ובתוך כך להקשריה הכלכליים, הביוגרפיים והקהילתיים שחרדים ומתחרדים נתונים בהם ומושפעים מהם, ובגללם הם יוצאים מגבולות המובלעת החרדית, בונים מציאות דתית משותפת עם ציבורים שאינם חרדיים ודרים אִתם בכפיפה אחת.

בשנים 1999-2004 ערכתי עבודת שדה ביותר מעשרים בתי כנסת עדתיים עירוניים. עבודת השדה כללה תצפיות, ראיונות, השתתפות בעשרות טקסים ואירועים וקרבה בלתי אמצעית אל חיי היומיום של בית הכנסת העדתי המזרחי בישראל העירונית. בלב עבודת השדה עמדו בתי כנסת בערים במרכז הארץ כולל אביב, רמת גן, פתח תקווה, גבעתיים, חולון ובתי ים. כולם ללא יוצא מן הכלל היו אמונים על נוסח התפילה של "הספרדים ובני עדות המזרח".⁸ בית הכנסת העדתי מהטיפוס שחקרתי הוא מוסד קהילתי שסדריו נתונים לתמורות

of Appadurai's 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,'" *Anthropological Theory* 9, 2 (2009), pp. 131-148

Michèle Lamont, and Virág Molnar, "The Study of Boundaries in the Social Sciences," *Annual Review of Sociology* 28 (2002), pp. 167-195

Daniel Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, London: Routledge, 1995; Gerd Baumann, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

על התפתחותה של ש"ס ומקומה במחקר החרדיות המזרחית ראו למשל העבודות הבולטות האלה: נרי הורוביץ, ש"ס והציונות: ניתוח היסטורי, **כיוונים חדשים** 2 (אפריל 2000), עמ' 30-60; יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001; אביעזר רביצקי, ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין, 2006; ריקי טסלר, **בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית**, ירושלים: כתר, 2003; ענת פלדמן, "גורמים בצמיחת מפלגה חדשה: התאחדות הספרדים שומרי תורה (תנועת ש"ס)", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, 2001. על תנועת התשובה ומקומה בהתפתחות החרדיות המזרחית ומפלגת ש"ס ראו הורוביץ, ש"ס והציונות, שם; תמר אלרוא, **מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**, תל אביב: עם עובד, 2006; יהודה גודמן, **החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים**, תל אביב: המרכז לפיתוח על שם ספיר ליד אוניברסיטת תל אביב, 2002; David Lehmann, and Batia Siebzeher, *Remaking Israeli Judaism*; 2002. *The Challenge of Shas*, London: Hurst, 2006. למפת דרכים של המחקר המצטבר בחרדיות המזרחית ראו Kimmy Caplan, "Studying Haredi Mizrahim in Israel: Trends, Achievements, and Challenges," *Studies in Contemporary Jewry* 22 (2001), pp. 169-192

בתי הכנסת נבחרו לפי ארבעה קריטריונים: יש בהם קהילת מתפללים פעילה וקבועה, המתפללת ברציפות כל

בהשפעתם של תהליך החילון ושל התנועות הגיאוגרפיות והדמוגרפיות המסכנות את המשכיותו ואת קיומו כמוסד חי, בעל גרעין מתפללים קבוע ופעיל. ואכן, בית הכנסת העדתי הפך בכמה מקומות למוסד מעין מוזיאוני, בחינת מחוז זיכרון אתני או משפחתי. ואולם בעבודת השדה מצאתי שבית הכנסת העדתי מתמודד עם תמורה הפוכה, והיא התחדשותו לנוכח תופעה שאפשר לתארה כזרימות של בני תורה חרדים ושל ציבורי תנועת התשובה החרדית.

להלן אני מבקש להתרכז ביתר פירוט בזרימה של שתי קבוצות מרכזיות: בני התורה (אברכים ורבנים) וציבורי תנועת התשובה (חוזרים בתשובה ומתחזקים). קודם שארחיב בדברים על זרימה זו והשפעתה, אסרטט כמה קווי רקע להתפתחות הרב-שכבתית של החרדיות המזרחית ולהפיכתה מגורם שבשולי העולם הדתי של המזרחים בישראל לגורם מרכזי מוביל. לאחר מכן אתאר את זרימתם של בני התורה המזרחים החרדים ושל ציבורי תנועת התשובה בבתי כנסת עדתיים מזרחיים בישראל העירונית, ואתעכב על השפעתה של דינמיקת הזרימה על המנהג והמסורת בבתי הכנסת ועל ארגון היחסים המגדריים.

א. התפתחותה הרב-שכבתית של החרדיות ביהדות המזרחית: מתופעה שבשוליים לתופעה מרכזית בולטת

שנים רבות היה נדמה כי החרדיות בבחינת תופעה היסטורית, אידיאולוגית וסוציולוגית היא נחלתה של היהדות האשכנזית. חרדיות נתפסה כתופעה דתית-ריאקציונית ביסודה, המוגבלת מבחינה אתנית לתולדותיהם של יהודי מרכז אירופה ומזרח אירופה בעת המודרנית.⁹ גם נחשבו כמי שאוחזים בהשקפה דתית מחמירה וקפדנית המתגוננת מפני השפעות המודרניות וכמי שמאורגנים בקהילות סגורות ומובדלות שמטרתן למנוע ככל האפשר את החיכוך היומיומי בהשפעות אלו. מעין צד משלים לתזה הזו היה מחקר התגובה ההלכתית והפוליטית של מורי ההוראה בארצות האסלאם לתהליכי המודרניזציה והחילון. מחקרים רבים הבלטו לאורך השנים את הקו המתון והענייני שנקטה המנהיגות הרבנית בארצות האסלאם בתגובה לביטויי מודרניזציה למיניהם, שבקרב מורי הלכה ביהדות מרכז אירופה ומזרח הובילו לעמדה מחמירה, קנאית ומתבדלת.¹⁰ בכך

ימות השבוע וסדרי התפילות שלה אינם משתנים; מייסדי בית הכנסת נמנו עם בני העלייה הגדולה מארצות האסלאם או בני התקופה ההיא, כלומר מדובר בבתי כנסת ותיקים יחסית בנוף בתי הכנסת העדתיים; נוסח התפילה הכללי הוא נוסח התפילה של "הספרדים ובני עדות המזרח"; המתפללים מתפללים בנוסח ה"עדתי" מראשית ימיו של בית הכנסת, כלומר גרעין המייסדים ביקש מלכתחילה שבית הכנסת יתייחד בנוסח תפילה עדתי מסוים, כמו לדוגמה הנוסח הוונסיאני, החלאבי או העיראקי. על סיכומי עבודת השדה ראו נסים | לואן, *חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית*, ירושלים: ידי יצחק בן-צבי, 2009.

⁹ קימי קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים", עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים), *חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?* ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 278-224; נסים | לואן, "מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?" לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל", *עיונים בתקומת ישראל* 16 (2006), עמ' 107-85.

¹⁰ ראו צבי זוהר, "אחריות הכנסת לעיצוב ההלכה: עיון במאמרו של הרב עזיאל 'בהגדרת פסולי עדות'", מנחם מאונטר, אבי שגיא ורוחן ושמיר (עורכים), *רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי*, תל אביב: רמות, 1998, עמ' 301-340; הנ"ל, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה, או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית, תגובה לבנימין בראון", *אקדמות* יא (תשרי תשס"ב), עמ' 139-151; הנ"ל, *האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001; שלמה דשן, "דתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה", *אלפיים* 9 (תשנ"ד), עמ' 44-58; Moshe Shokeid, "The Religiosity of Middle Eastern Jews," in Shlomo Deshen, Charles S. Liebman and Moshe Shokeid (eds.), *The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism*, New Brunswick: Transaction, 1995, pp. 255-284; Norman Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, Luxembourg: Harwood Academic Publishers, 1995. ראו גם לציון כי ביטוי פוליטי למתינות

נוצר, כמעט באופן מובנה, פער של דימויים אנליטיים: מצד אחד מוצגת יהדות אשכנזית חמורת סבר ומצד שני מדומה יהדות מזרחית ניונחה.¹¹ דומה כי הדברים קיבלו תוקף גם מן הנינוחות שמצאו אנתרופולוגים כשחקרו את מוסד בית הכנסת העדתי ביהדות המזרחית. הופעתה ב' 1984 של מפלגה חרדית-מזרחית כדוגמת ש"ס והחשיפה הציבורית הנלווית של עילית רבנית אדוקה וקנאית שצמחה מתוך העולם החרדי ובהתייחס אליו, היו אפוא בגדר הפתעה וחייבו עיון מחדש (רוויזיה) בהנחות האלה.

מחקרים היסטוריים חדשים מזהים את היסודות הריאקציוניים של החרדיות המזרחית בחוגי ישיבת פורת יוסף בירושלים של שנות העשרים¹² ובמעורבות העמוקה של החוגים הליטאיים ושל אנשי חב"ד בחינוך המסורתי של יהודי מרוקו לאורך המאה העשרים.¹³ אשר לישיבת פורת יוסף,¹⁴ זו נוסדה באמצע שנות העשרים של המאה הקודמת ונבדלה משיבות ספרדיות אחרות בשלושה היבטים לפחות. מבחינה חינוכית-לימודית היא נועדה ללימודים תורניים בלבד כבר מגיל צעיר. בכך תאמה במידה רבה את דגם הקהילה-משפחה שהתפתח בין כותלי הישיבות הליטאיות החדשות במזרח אירופה.¹⁵ מבחינה חברתית התפתחה בין כותליה של הישיבה עילית דתית חדשה שנועדה להוביל את הכוחות השמרניים בקהילות היהדות המזרחית. על זה נוספה גם הוויה חברתית רב-עדתית, החוצה את גבולות המוצא העדתי של התלמידים ומובילה לניסיונות להגדיר מחדש את גבולות המובחנות האתנית של הקבוצה סביב עקרונות הלכתיים. מבחינה כלכלית הייתה הישיבה צורה מוקדמת של "חברת לומדים". הלומדים בישיבה והמלמדים בה לא היו תלויים במבנה חלוקות הכספים של הישיבות הספרדיות הקיימות. קרן היסוד של הישיבה יכלה לספק את צרכיה. היא גם יכלה לספק את צרכיה של שכבת האברכים הצעירים שהחלה להתפתח בה ואף סיפקה שר הוגן יחסית ומקום מגורים לסגל ההוראה.¹⁶ מבחינה אידיאולוגית עודדה הישיבה אדיקות ואורח חיים הלכתי מחמיר. מקצת מורי הישיבה אף ראו בחיוב את הסתייגותו של היישוב האשכנזי הישן מהציונות.¹⁷

הדתית המאפיינת את המזרחים מצאו החוקרים במפלגה העדתית תמ"י ("תנועת מסורת ישראל"), שקדמה לש"ס. ואולם תמ"י המתונה לא החזיקה מעמד יותר מקדנציה אחת, ואילו ש"ס האדוקה והחרדית מאריכה ימים במערכת הפוליטית בישראל.

¹¹ יעקב כץ, **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים: הספרייה הציונית, 1983, עמ' 103; ראו גם טענתו של יעקב טלמון, **ביעין האלימות**, תל אביב: עם עובד, 1975, עמ' 324.

¹² דשן (לעיל הערה 10); נרי הורוביץ, "הרב עובדיה יוסף: השנים המעצבות", אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין, 2006, עמ' 194-227; הנ"ל, ש"ס והציונות (לעיל הערה 7); בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", **אקדמות י** (כסלו תשס"א), עמ' 289-324.

¹³ ראו יעקב לופר, "ש"ס: העומק ההיסטורי", אביעזר רביצקי (עורך), **ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים**, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין, 2006, עמ' 123-151; ירון צור, **קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954**, תל אביב: עם עובד, 2001, עמ' 44-47, 205-219.

¹⁴ ראוי לציין כי למרות הדיון הערני בעדה הספרדית ובעדות המזרח בירושלים של שלהי התקופה העות'מאנית והמנדט הבריטי, אין בידינו מחקר רחב ומעמיק על ישיבת פורת יוסף, שללא ספק הייתה חלק בלתי נפרד מהמרחב הדתי-חברתי שבו נבטו החוגים החרדיים ביהדות המזרחית.

¹⁵ למשמעות המהפכנית של הדבר השוו צבי זוהר, "חכמי הישיבה כאישיות קולקטיבית בקהילות המזרח התיכון משלהי המאה השש-עשרה עד ראשית המאה העשרים", עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2007, עמ' 109-130. על דגם זה ראו Menachem Friedman, "The Family-Community Model in Haredi Society," in Peter Medding (ed.), *Coping with Life and Death: Jewish Families in the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press, 1998, pp. 166-177.

¹⁶ הורוביץ, הרב עובדיה (לעיל הערה 12).

¹⁷ דוד אלעזר, **הרב יעקב מאיר הראשון לציון**, ירושלים: תנועת יד לראשונים בארץ ישראל, תשנ"ג, עמ' 92-93.

אלא ששיבת פורת יוסף לא הייתה כאמור השורש היחיד של החרדיות ביהדות המזרחית. שורש אחר ומשמעותי קשור במעורבות הליטאית בחינוך המסורתי של יהודי מרוקו, שתחילתה כבר בעשור השני של המאה העשרים, במפעלי החינוך התורני המקומי של הרב זאב הלפרין, והמשכה במפעלי הגיוס החינוכי של ראשי ישיבות ליטאיות אחרי השואה. מ'1947 ועד אמצע שנות החמישים הועברו מאות נערים יהודים מבתי ספר מסורתיים במרוקו למרכזי הישיבות החדשים באירופה המשתקמת ובארצות הברית.¹⁸ הנערים היו אמורים לשמש אחד היסודות של חידוש החיים התורניים בעולם החרדי-ליטאי לאחר החורבן שהמיטה עליו השואה. הדפוס הזה נמשך גם במדינת ישראל הצעירה, על רקע העלייה הגדולה מארצות האסלאם. גם כאן המשיכו הגופים הליטאיים להשפיע על משפחות העולים החדשים מארצות האסלאם (בעיקר מרוקו ותימן) לשלוח את ילדיהן למוסדות חינוך חרדיים שבניהולם. פעילי הגיוס החינוכי, ובהם גם יוצאי ישיבת פורת יוסף הספרדית, ראו בכך חלק בלתי נפרד מהמאבק האידיאולוגי בציונות ובציונים, מאבק שהזירה המרכזית בו היא שדה החינוך.¹⁹

התוצאה הייתה שברחבי מדינת ישראל הצעירה החלו כבר בשנות החמישים והשישים להתגבש ביהדות המזרחית כמה חוגים של בני תורה חרדים, קצתם ליד הישיבות האשכנזיות, כדוגמת ישיבת הרמב"ם בדרום תל אביב והישיבה של הרב אברהם חפוטא, יליד מרקש, שהיה מראשוני התלמידים ממוצא מזרחי בישיבת פוניבז' בבני ברק. קצתם התפתחו מהריסותיה של ישיבת פורת יוסף, שנחרבה במלחמת השחרור אבל מקצת מוריה ותלמידיה דבקו באורח החיים התורני ברוח הישיבה ואף הקימו מוסדות חינוך ישיבתיים חדשים כדוגמת המוסדות של "תורה והוראה" בשכונת יד אליהו בתל אביב או בית המדרש המקומי לאברכים "אוהל חנה" בבית הכנסת "בית אל" של יוצאי עיראק בגבעתיים.²⁰ על אלה נוספו גם מוסדות חינוך חרדיים לבנות ממוצא מזרחי כדוגמת "אור החיים" בבני ברק.²¹

רכיב משמעותי נוסף בהתפתחות החוגים החרדיים ביהדות המזרחית היה הופעתה של תנועת התשובה והקמתה של מפלגת "התאחדות הספרדים שומרי תורה", המוכרת בכינוי המקוצר "תנועת ש"ס". בלשון החברה הדתית בישראל המונח "תנועת התשובה"²² הוא שם נרדף למגוון של ארגונים ויוזמות העוסקים בשכנוע ציבור ויחידים לראות באורח החיים החרדי את התקן של קיום דתי וקהילתי נכון.²³ מדובר בארגונים חרדיים, אשכנזיים ומזרחיים כאחד, כדוגמת "ערכים" ו"שופר", במוסדות של ישיבת "אור שמח" וישיבת "אור החיים" ועוד מוסדות וארגונים כיוצא בהם, העוסקים כולם בהחזרה בתשובה וכן בהקמתו ובביסוסו של מרחב

¹⁸ יעקב לופו, ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004.

¹⁹ על המאבק בשדה החינוך ראו צבי צמרת, עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1997.

²⁰ ראו מתתיהו שרם ויעל אליהו, מסכת חייו של הגאון הצדיק רבי אליהו שרם ראש ישיבת תורה והוראה, תל אביב: ישיבת תורה והוראה, תשס"ב, עמ' ק"ח-קמח. עוד ראו ספר תפארת ציון הספיידא דצדיקא שנישאו אחר מיטתו של רבינו הגדול מרן עטרת ראשנו כקש"ת רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, ירושלים: מכון אור לציון, תש"ס, עמ' עו-עז.

²¹ שלום מאיר בן מרדכי ולך, ומשה היה רועה: סיפור חייו של רבי משה פרדו וסיפור מוסדות אור החיים בבני ברק, בני ברק: תבונה, תשס"ב.

²² המונח "תנועת התשובה החרדית" נסמך על ההבחנה בין שני אפיקים בולטים של פעילות חזרה והחזרה בתשובה ביהדות הישראלית. האחד נכרך בעולמה של היהדות החרדית ושותפים לו גופים ליטאיים, חסידיים ומזרחיים. בכל מקום שאני נדרש למונח "תנועת התשובה" הכוונה היא לאפיק פעולה זה. האפיק האחר נקשר בעולמה של הציונות הדתית. הציונות הדתית ניצבת בשנים האחרונות על צומת דרכים: מצד אחד המגמה המסורתית של פעילות תשובה פסיבית, המתמקדת בקליטתם ובחינתם של מי שבחרים לחזור בתשובה ומצאו בדרך הדתית-לאומית את דרכם, ומצד אחר פעילות של החזרה בתשובה בנוסח האקטיבי המוכר יותר מתנועת התשובה החרדית. הנושא עדיין לא נחקר. לעת עתה אין העיסוק וההתעניינות בו חורגים ממסגרת השיח הציוני הדתי, כמו לדוגמה הדיון הערני במגמות אלו בעלוני פרשת השבוע המחולקים בבתי הכנסת של ציבור זה.

²³ אלאור (לעיל הערה 7); Kimmy Caplan, "Israeli Haredi Society and the Repentance (Hazarah; Biteshuvah) Movement," *Jewish Studies Quarterly* 8, 4 (2001), pp. 369-398.

מוסדי וקהילתי המספק את צורכיהם של ציבורים הנענים בחיוב למסרים של המחזירים בתשובה.

תנועת התשובה החרדית החלה בפעילות מינורית יחסית בחוגי העילית הישראלית בתחילת שנות השבעים, אבל מהר מאוד נהייתה מזוהה בעיקר עם תהליכי החזרה אל המסורת ביהדות המזרחית בישראל ומחוצה לה. תהליכים אלו באו לידי ביטוי בשיקום ובחידוש פניהן של קהילות דתיות בציבור המזרחי בישראל ומחוצה לה. נוסף על כך, תנועת התשובה החרדית באה לידי ביטוי בחידוש פניה של העילית הדתית ובהפיכתה למעורבת ומתערבת בחיים הדתיים והחברתיים של הציבורים שעליהם קיבלה אחריות חברתית ופוליטית.²⁴ עוד סייעה תנועת התשובה למודרניזציה של המרחב הדתי, כלומר להוספה של כלים מתקדמים המסייעים לארגון המסר הדתי, הפצתו ומיסודו, ובתוך כך להפיכתו למעודכן ובעיקר נגיש לקהלים רחבים.²⁵ בולטים בהקשר זה כלי התקשורת המשמשים את התנועה ופעיליה: תחנות רדיו, אתרי אינטרנט, עיתונות, בתי כנסת וספריות של קלטות שמע וחזו. המסגרות הפרשניות הפופולריות שנוצרו בעזרת האמצעים האלה מקשרות בין שאלות זהות של בני דור השני לעלייה הגדולה מארצות האסלאם לבין השיח הדתי.²⁶

עוד התפתחות משמעותית במגמה החרדית ביהדות המזרחית הייתה כאמור הופעתה ב־1984 של תנועת ש"ס. מבחינה היסטורית מדובר במפלגה המבטאת את החיבור ההיסטורי שבין הזרם הדתי האולטרה־אורתודוקסי ביהדות המודרנית לבין ציבור היהודים יוצאי ארצות האסלאם בישראל. מבחינה פוליטית נועדה ש"ס לשמש בית פוליטי לבני תורה ממוצא מזרחי, שהרגישו מוקצים מחמת מוצאם לנוכח ההגמוניה התרבותית והפוליטית של החוגים האשכנזיים בחברה החרדית. ואולם מנהיגי ש"ס ראו מלכתחילה באורח חייהם החרדי־מזרחי אורח חיים שיוכל לשמש פתרון פוליטי גם למזרחים שאינם חרדים, ששנים רבות טענו שהם מופלים אפליה אתנית בחברה הישראלית. כמו תנועות דתיות שמרניות פוליטיות אחרות בעולם טענו גם ש"ס ומנהיגיה כי לא פתרון כלכלי הוא שירפא את התחלואים החברתיים של ציבורי הפרפריה שאליהם פנו, אלא פתרון דתי: על המסורת הדתית לשוב ולהיות הקו המנחה של החיים החברתיים והפוליטיים, ומתוך כך תתוקן המציאות.²⁷ בשנות קיומה הפכה ש"ס ממפלגה קטנה יחסית למפלגה רבת כוח במערכת הפוליטית בישראל.²⁸ גם לאחר שנחלש מעט כוחה בעשור האחרון, ש"ס עונדה המפלגה הדתית הגדולה בישראל והיא עדיין אחוזת בעמדות שררה אפקטיביות.

התמורה שהחלה בחוגי העילית הרבנית המזרחית הלכה והתפשטה לאורך המאה העשרים, וכיום אנו עדים לסקטור רחב של בני תורה, בעל נוכחות והשפעה בחברה החרדית ובחברה הישראלית. לפחות בכל הנוגע לפלח של ציבורי בני התורה שבו, מגזר זה מהווה לפי אומדנים שונים יותר משליש של חברת הלומדים החרדית, כלומר זו המוגדרת ביחס לאתוס לימוד התורה הסדיר והמאורגן לשם כך בצורה מוסדית; ולא זו בלבד, אלא הוא גם חולש על עמדות שררה ועל משאבי שלטון וחותר לשנות את המציאות וליצור יהודי מזרחי חדש.

²⁴ לופו, העומק ההיסטורי (לעיל הערה 13); אלאור (לעיל הערה 7); נסים ליאון, "בניית סמכות קהילתית מקומית בתנועת התשובה החרדית־מזרחית", קימי קפלן ונורית שטדלר (עורכים), **מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל: אתגרים וחלופות**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 164-185.

²⁵ מרב עמרן, "אמצעי תקשורת בשירות החברה החרדית: מקומם של קלטות האודיו ואמצעים נוספים כסמני רצף ותמורה בחברה החרדית", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006.

²⁶ שלמה פישר וצבי בקרמן, "כנסיה' או 'כת'?", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 321-343; להמן וזיבצנר (לעיל הערה 7).

²⁷ השוּו עמנואל סיון, **קנאי האסלאם**, תל אביב: עם עובד, 1985; Susan Friend Harding, *The Book of Jerry*; Falwell: *Fundamentalist Language and Politics*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

²⁸ יואב פלד, "חידה ושמה ש"ס", יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 52-74; טסלר (לעיל הערה 7).

2. התפשטות החרדיות ביהדות המזרחית: בין יוזמה דתית לזרימה חברתית בקהילות המתפללים

1. קהילת המתפללים – מוקד של כוח: המקרה של בני התורה

לאחר השואה ראו ביהודי ארצות האסלאם מאגר אנושי למילוי השורות שהידלדלו בעולם הישיבות במזרח אירופה, אבל בעשורים האחרונים של המאה העשרים הם הפכו מ"פתרון" ל"בעיה". בעיני קולטיהם החרדים האשכנזים נראו בני תורה מעדות המזרח כצל חיזור של יהדות מפוארת שהייתה ואיננה. הדבר בא לידי ביטוי בדרך שבה דרשנים אשכנזים הוגים לעתים את המילה "עדות" בצירוף "עדות המזרח". אין הם כותבים "עדות" בחולם, כלומר קבוצת אתניות, אלא "עדות" בשורוק, קרי: עֲדוּת לעולם שהיה ואיננו ועתה יש להחזיר עטרתו ליושנה.²⁹ מלבד ישיבת פורת יוסף, החריגה בנף מוסדות התורה הספרדיים, נדמה היה לחרדים אשכנזים כי בני עדות המזרח לא הביאו עמם מורשת של חינוך תלמודי בנוסח מורשתו של עולם הישיבות הגדולות במזרח אירופה. לדעת החרדים האשכנזים, בעולם המזרחי היה התלמוד עניין לשכבת תלמידי החכמים ומורי ההוראה בלבד. דמויות של מקובלים מיוצאי עדות המזרח, לעומת זאת, דווקא הסעירו לעתים קרובות (ומוסיפות להסעיר) קבוצות בחברה החרדית האשכנזית. ואולם גם הדפוס הזה שיקף במידה רבה, ועודנו משקף, את המרחק האתני רווי הסטריאוטיפים שבין דימוי המזרחי לדימוי האשכנזי בחברה החרדית לנוכח ההיבט האוריינטליסטי המקבל את ה"מזרח" רק כדבר מה מסתורי ולא מפוענח לכאורה. ואם לא די בכל זה, גם נחשדו רבני הספרדים בהטיה לציונות. העובדה כי מוסד כמו "הראשון לציון", הרב הראשי הספרדי, שנתפס בעיני החוגים החרדיים האשכנזיים כנתון לשליטת הממסד הציוני, משמש יעד לגיטימי ואף מועדף לבני תורה מובילים ממוצא מזרחי, רק הגבירה את החשד הזה וכמו חיזקה את סימן השאלה אשר לדבקתם בדרך החיים החרדית שאליה ביקשו להשתייך.

מגזר בני התורה ממוצא מזרחי התפתח אפוא בחברה החרדית אל תוך עמדה של שוליות עדתית. בני תורה מזרחים נחשבים אולי בעיני קבוצת ההתייחסות הליטאית-אשכנזית לחלק בלתי נפרד מהחברה החרדית, אבל השתלבותם בה במעמד שווה אינה אפשרית. העמדה השולית באה לידי ביטוי בדרכים רבות. כך למשל היא באה לידי ביטוי בנטייה של חרדים אשכנזים להמעיט בערכם של פוסקי הלכה מזרחים בני זמננו; במדידת איכותם של מוסדות החינוך על סמך קריטריונים אתניים המלווים בדימוי המזרחים כחלשים מבחינה דתית, לימודית ומנטלית; וביחס של משפחות של בני תורה חרדים אשכנזים לשידוך שבו אחד מבני הזוג אשכנזי והאחר מזרחי: יש מהן הסבורות ששידוך כזה נעשה בגלל בעיה חברתית או פיזיולוגית של בן הזוג האשכנזי.

ביצירת המרחק בין הקבוצות משמשים בערבוביה סטריאוטיפים ודעות קדומות וטענות ערכיות כגון הטענה שהעלה איש חינוך אשכנזי כשהביע באזוני את דעתו על המרחק בין הקבוצות:

"חרדים ספרדים"? אין כזה דבר! כלומר אי אפשר להתעלם. זה קיים בעין. יש לזה עניין מוחשי. אי אפשר להתעלם. אבל ראה, בבחינת הדבר עצמו אין כאן שום שייכות, שום דבר שיש בו שורש של חרדיות. הגד לי – כיצד אני יכול להעריך את מי שבחר לנטוש את מנהגי מוצאו? ואולי במצב אחר יבקש גם לנטוש את מנהגי מוצאי?³⁰

מנגד בולטת גם טענתם של חרדים מזרחים כי החרדים האשכנזים הצילו את נשמותיהם מציפורני הציונות והחילוניות. לפי טענה זו החרדים האשכנזים, אם ליטאים ואם אנשי חב"ד או אחרים, פתחו לפניהם את שערי גן העדן וחילצו אותם מגורל רוחני רע.³¹

²⁹ מדברי הרב אליעזר שלמה שיק בקלטת "עם ישראל חי" של תנועת ש"ס.

³⁰ ריאיון, בני ברק, 7 במרץ 2002.

³¹ ראו בהקשר זה את העדויות המובאות במחקרו של לופן, העומק ההיסטורי (לעיל הערה 13).

מתברר אפוא כי מערך היחסים המורכב בין חרדים אשכנזים למזרחים מוביל לפרדוקס קיומי מובנה שבני תורה מזרחים חייבים להתמודד עמו במגעם עם החברה החרדית האשכנזית. מצד אחד הם מחויבים למערכת החיים הטוטלית שביססה החרדיות האשכנזית ורואים בדרך החיים שלה דבקות בדרך האמת; מצד שני הם מתמודדים עם הידיעה – ועם ביטוייה המעשיים – כי במערכת החיים המחייבת הזו פועלים כוחות דומיננטיים הרואים בבן התורה המזרחי מוקצה, דמות תלושה, חקיינית, שהצטרפותה לעולם החרדי מקורה בחולשה היסטורית ובמצוקה שיש בהן כדי להעיד על טיבה של היהדות המזרחית ועל הנהגתה הרבנית.

אחת האסטרטגיות המשמשות את בני התורה מיוצאי עדות המזרח הנחשפים לפרדוקס הקיומי הזה היא פיתוחה של פוליטיקת זהויות הלכתית וישיבתית. כך לדוגמה מוקנית חשיבות גדולה למפעליהם ההלכתיים של רבנים ספרדים. חיבוריהם הופכים לא רק למורי דרך להלכה אלא למורי דרך להדגשת הזהות השונה מהזהות האשכנזית. דוגמה בולטת היא מפעלו ההלכתי של הרב עובדיה יוסף.³² דוגמה נוספת, מוכרת פחות, היא מפעלו הדקדוקי והעיוני של הרב מאיר מאזוז, ראש ישיבת כסא רחמים בבני ברק. גם הרב יוסף וגם הרב מאזוז מבקשים לכוון מפעל תורני שתכליתו מלכתחילה היא קידום הדיוק בקיום היהודי של שומר המצוות. ואולם המפעל הזה הופך מהר מאוד לחלק בלתי נפרד מהפוליטיקה של הזהות החרדית המזרחית כנגד התיוג החרדי האשכנזי. התוצאה היא תסיסה דתית גדולה הנקשרת בהוצאת ספרי הלכה, בהדפסת סידורים, בהקמת בתי כנסת ומדרשות בנוסח הנחשב לנוסח "ספרדי" אותנטי, בקידום פרויקטים של חזנות ספרדית ועוד.

אסטרטגיה אחרת היא ההתחברות אל מסריה של תנועת התשובה החרדית והדינמיקה האקטיביסטית שלה. בלשון החברה הדתית בישראל המונח "תנועת התשובה" הוא כאמור שם נרדף למגוון של ארגונים ויוזמות העוסקים בשכנוע הציבור ויחידים לראות באורח החיים החרדי תקן של קיום דתי וקהילתי נכון לשיטתם. בשמה של בשורה זו יצאו בעשורים האחרונים עשרות בני תורה מזרחים מגבולות המובלעת החרדית במטרה לשנות את המציאות הדתית של המזרחים בישראל. בני תורה כמו יוסי ונסים יגן, ראובן אלבז, חיים רבי ויוסף מוגרבי הפכו בשנות התשעים לשם דבר בציבור המזרחי שומר המצוות והמסורת בישראל, ומפעליהם ניצבים בחזית התרבות של תנועת התשובה בקהילות המזרחיות בישראל ומחוצה לה.

ואולם לא כל בן תורה שבחר לצאת מגבולות המובלעת החרדית והתחבר אל ציבורים של מתפללים מזרחים לא חרדים נמנה עם פעילי תנועת התשובה. עבודת השדה לימדה אותי כי אברכים ממוצא מזרחי החוצים את גבולותיה של חברת הלומדים ומגששים את דרכם אל קהילות מתפללים מזרחיות לא חרדיות מחפשים לעתים קרובות גם פרנסה. יש מהם שחצו את גבולות המובלעת משום שהוזמנו לשמש כלי קודש בקהילות מתפללים חדשות ותיקות. אברכים השתלבו באותן קהילות בתפקידי קוראים בתורה, חזנים, דרשנים ומורי הוראה. בקיאותם בהלכה וידיעתם את נוסחאות התפילה וניגוניה מסייעות להם בנייה טקסים הקשורים במעגלי החיים היהודיים, ניהול תפילות, עריכת אזכרות ומסירת שיעורים בהלכה, בתלמוד, במסור ועוד.

עם זאת, על רקע הסביבה הדתית והאידיאולוגית המובחנת שממנה הגיעו האברכים, החיבור הזה בין עולם בית המדרש לקהילת המתפללים, גם אם הוא אינסטרומנטלי ביסודו ולא בהכרח אידיאולוגי, עדיין אינו מובן מאליו. כאן נמצא כי החיבור החברתי בין בני תורה מזרחים לציבורים של בתי הכנסת העדתיים הלא חרדיים נעזר לא פעם בתרבות ובהשקפה של תנועת התשובה החרדית. זו מסייעת להם לנסח את החיבור אל קהלים שנדמה היה כי הם רחוקים מדרך החיים החרדית, אבל בכל זאת הם מבקשים לעצמם מומחים למסורת הבאים מן העולם החרדי. תוכני התרבות של תנועת התשובה החרדית מחמשים בני תורה ממוצא מזרחי בכלים טקסיים, רטוריים והשקפתיים, ואלה מעניקים להם גם בסיס רעיוני להשתלבותם בקהלי המתפללים. תוכני המסרים, הכתובים והמוקלטים, של דרשני תנועת התשובה מספקים מענה לשאלות של זהות ולבעיות חברתיות

³² בנימין לאו, ממרן ועד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2005; זוהר, האירו פני המזרח (לעיל הערה 10).

וחינוכיות הנקרות בדרכם של בני התורה בחיי היומיום בקהילות המתפללים. לעתים נמצא כי מי שהתחיל את דרכו בתפקיד כלי קודש המגיע אל בית הכנסת וחוזר לביתו במובלעת יהפוך את אט לדמות מובילה בקהילות המתפללים. לצד החזנות והקריאה בתורה הוא ייסד שיעור בהלכה ולעתים דרשה קבועה; זו יש שתביא אליו קהל שומעים קבוע, וכך הוא יבסס את מעמדו לא רק כ"איש צוות" של בית הכנסת, אלא בתורת דמות רוחנית ומשפיעה בו. יש אף מי שיחלו לראות בפעילות התורנית בקהילה של בית הכנסת המקומי ובסביבתה הקרובה חלק בלתי נפרד מהמשימה האקטיבית של החזרת עטרת המסורת והסמכות הדתית ליושנה. "אני והמוסד הזה", אמר לי אחד מהם בריאיון, "כל זה תנועת התשובה האמתית":

יכולתי לגור בבני ברק וללמוד תורה כל היום. יכולתי לדאוג לעולם הבא שלי. לא לראות את כל הבחורות שבאות לכאן בשבתות לבית הכנסת בלבוש לא צנוע. להסתגר. להבדיל עצמי מן הטועים. אבל בכך חטאתי לעמי. בכך חטאתי לכל קיומי כיהודי שיש לו אחריות לקהילה שלו. למשפחה שלו, לנפש שלו, לעם שלו. אני צריך לדאוג גם לעולם הבא שלהם. יש אחריות. אנחנו הספרדים, ברוך השם, לא כמו האשכנזים מסתגרים. אנחנו חיים ומבקשים להפיח כל הזמן רוח חיים במה שהולך כאן. קל להיות בבני ברק. יותר קשה להיות כאן. אבל יש שכר. יש סיפוק על כל ילד שבא לחוג תהלים, על כל אחד שבא לתפילה בבוקר, על כל אחד שחושב אולי לרשום את הילד שלו לחינוך תורני אחרי ששמע איזה דרשה שנכנסה לו ללב ביום שבת או ביום חול. אנחנו תלמידי הישיבות חלק מתנועת המוסר של הדור הזה. דור הגאולה.³³

החיבור עם ציבורים שאינם חרדיים חושף את יתרונם של חוגי החרדים המזרחים על חוגי החרדים האשכנזים. יתרונם בולט לנוכח המשבר הכלכלי המובנה בחברת הלומדים החרדית המתוקצבת ולנוכח הקושי של בני תורה להתקדם בתוכה ללא ייחוס מתאים. לעומת חברת הלומדים האשכנזית, המוסיפה להישען על ההסדרים של חברת הלומדים, בני תורה מזרחים המוכשרים לכך יכולים ליזום מעין נתיב עוקף המסייע להתגבר על הקשיים המובנים בתחזוקתה הכלכלית והפוליטית של חברת הלומדים החרדית בישראל.³⁴ יכולתם של בני תורה מזרחים להתחבר לציבורים מזרחיים שאינם חרדיים באמצעות מסרי תנועת התשובה מסייעת להם לפצות על חסרון המשאבים החומריים, החברתיים, הסמליים והפוליטיים, שלא יכלו להשיג בצורה שוויונית במסגרות של חברת הלומדים החרדית. אבל אולי חשוב מהפיצוי על המחסור במשאבים הוא כינונה של קבוצת התייחסות חדשה לבני התורה המזרחים – קהלי המתפללים המזרחים הלא חרדים. אלה גם מספקים את האפשרות לראות בבן התורה המזרחי "יהודי חרדי" לכל דבר, ביחס אליהם לפחות. אפשרות זו תבוא לידי ביטוי בהכרה באדיקותו של בן התורה ביחס לדתיותם של המתפללים שאינם חרדים, אם מתוך הערכה אליה ואם דווקא מתוך דחייתה בהיותה אדיקות המתאימה לחרדים האשכנזים, ולא למזג הדתי הגינוח של המזרחים.

2. קהילת המתפללים – עוגן של זהות: המקרה של ציבורי תנועת התשובה

כפי שכבר ציינתי, לתנועת ההחזרה בתשובה יש מקום מרכזי בתמורה החרדית ביהדות המזרחית. לבני תורה מזרחים יש מקום חשוב בתמורה הזאת, אבל מקום חשוב לא פחות יש לחוזרים בתשובה המחפשים את הדרך לבצר לעצמם אורח חיים חרדי. ניסיון המחקר מלמד כי חוזרים בתשובה בנוסח החרדי נוטים מלכתחילה לגשש לעצמם דרך אל מסגרות הקהילה המאורגנות בשכונות המובלעת החרדית ובתחומיה של חברת הלומדים.

³³ ריאיון, תל אביב, 21 בפברואר 2001.

³⁴ מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 186-192; עמירם גונן, מהישיבה לעבודה: הניסיון האמריקני ולקחים לישראל, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2000; נורית סטדלר, "להתפרנס או לחכות לנס: המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה", עמנואל סיון וקיימ' פלפן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2003, עמ' 32-55.

ואולם כאן יש להביא בחשבון את הממד האתני: יש להבדיל בין חוזרים בתשובה הפונים אל סביבת החיים של חברת הלומדים החרדית האשכנזית ובין חוזרים בתשובה הבונים את עולמם בזיקה לעולמה של החרדיות המזרחית. לאלה יש לא פעם זיקה מוקדמת לחיים הדתיים. רבים מהם צעירים ובני נוער מתבגרים שעדיין לא התמסדו והקימו משפחה. הם אינם מעוניינים לנטוש את סביבת מגוריהם, אם בשל מגבלות כלכליות, אם בשל גילם הצעיר ואם בשל מעמדם החברתי. הדברים אמורים בעיקר באזורי פריפריה, עירוניים ולא עירוניים, שבהם קנתה לה תנועת התשובה החרדית דריסת רגל של ממש ביהדות המזרחית. מראיונותיי עם חוזרים בתשובה מזרחים עולה כי הסיבה העיקרית היא הסיבה הכלכלית: אף שהיו מעדיפים לעבור לסביבה קהילתית וחברתית הומוגנית יותר, תנאי חייהם אינם מאפשרים להם זאת. ואולם מהראיונות עולה גם כי לקצתם יש בני זוג או בני משפחה שלא חזרו בתשובה, ומאחר שאינם מעוניינים לפרק את התא המשפחתי, הם נשארים בסביבתם המקורית. לכן חוזרים בתשובה מזרחים החיים את חייהם מחוץ למובלעת החרדית אינם בבחינת דפוס שולי. בני הציבור הזה מגיעים לבתי כנסת עדתיים לא מעטים ולבתי מדרש (כוללים) מחוץ לחברת הלומדים. יש לפנינו ניסיון לבצר חיים דתיים בתוך סביבה שאינה נעדרת זיקה למסורת ולאמונה יהודית דתית, אך בוודאי אינה שומרת מצוות באדיקות. וכך בית הכנסת העדתי המקומי משמש להם מסגרת חשובה התורמת להעצמת הזהות הדתית ולפיתוח של "דתיות גדושה" המשתלבת בהצגת האני של אדיקות דתית.

הביטוי "דתיות גדושה" נוצר בהשראת המונח "תיאור גדוש", שיש לו מקום מרכזי בתיאוריה הפרשנית המתקדמת באנתרופולוגיה התרבותית. ב"תיאור גדוש" הכוונה לכתובה האתנוגרפית הפרשנית, המעבירה את התיאור המחוק, או הרזה, מיומן השדה אל תחום הפרשנות ומוסיפה לו הסברים והבהרות, ובכך עושה אותו לתיאור מלא וגדוש.³⁵ אם נשאל את התואר "גדוש" למחוזות החיים הדתיים, מחוזות העשייה התרבותית של האדם המאמין, במונח "דתיות גדושה" נתאר עשייה דתית המשלבת פרשנות עצמית עם עיבוי הפרקטיקה הדתית והרחבתה. בדרך זו המאמין מבקש לשוות לעשייה הדתית אופי כריזמטי, מושך ובלוט יותר מאופייה של הדתיות שבהקבלה למונחי האנתרופולוגיה של הריטואל והטקס נכנה "דתיות מחוקה" או "דתיות רזה",³⁶ שני מונחים המבטאים את מה שהיהדות המסורתית נוהגת לתאר במטבע הלשון "מצוות אנשים מלומדה", כלומר את השגרה הדתית.

בדתיות הגדושה בולט לעין גם הרכיב הדרמטורגי הנלווה לפעולה הדתית. בלשונו של הסוציולוג ארווינג גופמן, המדבר על הדרך שהאדם מציג את זהותו בהקשר של נסיבות חייו, הרי ניבטת כאן לפנינו "הצגת האני של האדיקות",³⁷ כלומר ההדגשה וההבלטה הדרמטית של מידת אדיקותו של הסובייקט, החוזר בתשובה בעניינו, הניזונה מהאינטראקציה המורכבת שבינו לבין הציבור המסורתי שמסביבו ומהניסיון ליצור מידה מסוימת של ריחוק בינו לבין ציבור זה, אבל לא במחיר של היבדלות מוחלטת. כך הוא יכול לחיות בסביבה של קהילת בית הכנסת העדתי, ובה בעת למתוח מעין גבול של עשייה דתית החוצץ בין שתי ההוויות הדתיות, כדי להבליט את השוני ביניהן ובכך לתרום באופן דיאלקטי להבניית זהותו החרדית.

דתיות הגדושה של חוזרים בתשובה מזרחים במרחב בית הכנסת העדתי באה למשל לידי ביטוי בנוהג להוסיף על סדרי התפילה המסורתיים ולהעדיף תמיד את הרחבות התפילה, לעתים הרחבות שאינן ממין שגרת התפילה עצמה ושאינן על פי המסורת הנהוגה בבית הכנסת המקומי. הנוהג הזה מתבטא למשל

³⁵ קליפורד גירץ, *פרשנות של תרבויות*, תרגם לעברית יואש מייזלר, ירושלים: כתר, 1990.

³⁶ השוו: Nissan Rubin, *New Rituals, Old Societies: Invented Rituals in Contemporary Israel*, Boston: Academic Studies Press, 2009, pp. 143-150.

³⁷ ארווינג גופמן, *הצגת האני בחיי היומיום*, תרגם לעברית שלמה גונן, תל אביב: דביר, 1980. למקום של הדרמה והתיאטרון בתנועת התשובה ובייצוגיה בתרבות הישראלית ראו דן אוריין, *הבעיה העדתית בתיאטרון הישראלי*, תל אביב: האינברסיטה הפתוחה, 2004, עמ' 201-209.

בהוספת התפילה "לשם ייחוד" לפני תפילת המוסף.³⁸ מדובר בתוספת שאינה מחויבת ההלכה והיא בגדר מנהג נדיר יחסית. ואולם אם בשל רצונם של חוזרים בתשובה להגדיש את הפרקטיקה הדתית וללכת צעד אחר צעד אחר הצעותיהם של סידורי תפילה חדשים ואם כחלק מדרכם להציג את אדיקותם כשהם משמשים בעלי תפילה, נמצא כי הוספה זו נהייתה למנהג מקומי מודגש.

לעתים קרובות רואים חוזרים בתשובה ההופכים טקסים לא שגורתיים המופיעים בסידור התפילה לחלק מן הפרקטיקה הדתית השגרתית בבית הכנסת העדתי – אולי משום שטקסים אלו החורגים מן השגרה מדגישים כי המקיימים אותם מקפידים על דתיות מודגשת לעומת ציבור המתפללים הרחב. כזה לדוגמה הוא טקס התרת נדרים שבועי. מדובר בטקס הנהוג בקרב המקובלים, שבוודאי איננו חלק משגרתם של מנייני תפילה עדתיים. ואולם בשנים האחרונות, לפחות באחד מבתי הכנסת העדתיים שצפיתי בהם, הוא נהיה לחלק משגרת התפילה של יום שישי. חבורה קטנה של חוזרים בתשובה המתפללים במקום היא שיזמה את הטקס. כששאלתי לסיבת הנהגתו, הסבירו לי שהטקס מתואר בסידוריו של הרב מרדכי אליהו,³⁹ ושם מודגשת חשיבות הנהגתו בימי שישי לאחר תפילת שחרית.

הזרימה של חוזרים בתשובה אל חיי בית הכנסת העדתי המקומי מלמדת על ניסיונם לחבור לקהילה יציבה יחסית. השחיקה בחיי בית הכנסת העדתי משמשת לחוזרים בתשובה מקור להעצמה דתית ומניעה אותם לאקטיביות דתית היכול לסייע להם בהבניית זהותם החדשה כחרדים. בית הכנסת העדתי המקומי הוא המקום שבעל התשובה מכריז בו לפני הציבור על התמורה בזהותו הדתית; הוא המקום שבו ובאמצעותו הוא בונה את זהותו כיהודי אדוק, בוודאי ביחס לציבור המסורתי שהוא פוגש בתפילה ואחריה. בית הכנסת נהיה אפוא לאחת הבימות הציבוריות המרכזיות שבהן מוצג תהליך השינוי שחל בחוזר בתשובה, לרבות השינוי העצמי והמשפחתי שהתרחש בחייו. יש לשער אפוא כי מלבד פיתוח של פרפקציוניזם דתי או הלכתי, הנובע לא אחת מהרצון לקיים את המסורת כהלכתה ומן האמונה היוקדת וכן מן הרצון לבדל את העצמי מן המצב הקודם, ראוי לראות בביטויי הדתיות הגדושה גם דרך להתמודד עם מציאות קו התפר שבה נתון הציבור של תנועת התשובה החרדית ביהדות המזרחית.⁴⁰

³⁸ השינוי הזה מופיע בסידורים הרבניים החרדיים החדשים. ראו למשל סידור קול אליהו השלם [...] על פי פסקי מרן הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תשס"ב, עמ' תקנ; ציון רבי, סידור עבודת השם השלם כמנהג הספרדים ועדות המזרח, חולון, תשנ"ז, עמ' 451; יוסף חיים מזרחי, סידור נר רפאל השלם עוד יוסף חי עם פסקיו ונוסחאותיו של מו"ר עט"ר רשכנה"ג רבנו יוסף חיים זצ"ל, ירושלים: כולל נר רפאל, תשס"ח, עמ' תקכט. מנהג זה אינו מופיע בסידורי ההוצאות הישנות של בקאל, מנצור ואמרי פי. ראו צאלח מנצור, סידור תפילת ישרים לפי מנהגי הספרדים בארץ ישראל ובחוץ לארץ, ירושלים, תש"ך, עמ' שד; חיים לוי, סידור אמרי פי השלם כמנהג הספרדים ועדות המזרח עם פירושי הגיון לבי, ירושלים, תשל"ד, עמ' רצד.

³⁹ הרב מרדכי אליהו, ששימש הרב הראשי הספרדי למדינת ישראל בשנים 1983-1993, צמח במגזר של בני התורה החרדים המזרחים. את לימודיו עשה בישיבת פורת יוסף. הדימוי שהיה לו, דימוי של חרדי-מזרחי-לאומי, כלומר חרדי-מזרחי הרואה בחיוב את הרעיון הציוני, אינו מדויק. ראייתו את המדינה הייתה אמביוולנטית ודמתה לראייתם של רבנים חרדים-מזרחים רבים אחרים. ראו בהקשר זה נסים ליאון, "ש"ס והציונות: ניתוח פוליטי-סמלי", **המרחב הציבורי** 3 (2009), עמ' 35-74.

⁴⁰ על ההקצנה הדתית של חוזרים בתשובה ועל השתלבותם המתוחה בקהלים שומרי מצוות או מסורת ראו יוסף אחיטוב, **על גבול התמורה: עיון במשמעויות יהודיות בימינו**, ירושלים: האגף לתרבות תורנית-מינהל התרבות-משרד החינוך והתרבות, 1995, עמ' 45-56.

ג. מזרימה חברתית לרפורמה דתית טעונה

1. מבית כנסת עדתי לבית מדרש חרדי

היוזמות האידיאלוגיות של תנועת התשובה וזרימת האברכים, החוזרים בתשובה והמתחזקים הפכו לאורך שנות השמונים והתשעים ובתחילת העשור הזה לחלק בלתי נפרד מהנוף הדתי של היהדות המזרחית בישראל. נוסף על התחדשותו הדמוגרפית של בית הכנסת העדתי המזרחי הן הביאו עמן סגנון דתי אחר ודגשים דתיים חדשים. לא אחת הפכה הזרימה של בני תורה וציבורי תנועת התשובה למהלך של מעין "רפורמה" חרדית מקומית. הרפורמה התבטאה בהפיכת הארגון הדתי המקומי לדומה יותר ויותר לדגם החרדי, כלומר קבלתה של דרך החיים החרדית והמסורת של חברת הלומדים, על מנהיגיה, מנהיגיה הסמליים ומוסדותיה כפי שהתפתחו במדינת ישראל;⁴¹ בבחינת קנה המידה ליהדות הלכתית נכונה. כך לדוגמה נוכל למצוא בשנים האחרונות בלא מעט בתי כנסת החשופים לתמורה החרדית עם השתלבותם של בני תורה חרדים וציבורי תשובה את מוסד "נציב החודש" או "נציבי החודש", שנועד להודות לנדבנים התורמים סכום כסף הגון לתחזוקה השבועית או החודשית של בית הכנסת ושל מוסדות הלימוד התורניים שבתחומו. "נציב החודש" מוכר בדרך כלל מעולם הישיבה החרדית, וממנו הוא מיובא אל עולמו של בית הכנסת העדתי. עוד נמצא את ייסודם של כוללי יום וערב שמקור השראתם בהתארגנותה של החברה החרדית בישראל בתורת חברת לומדים.⁴² חזון נפרץ הוא הכרתם של אברכים ובני תורה חרדים צעירים לרבני בית כנסת, גם בקהילות קטנות יחסית.

היוזמות האקטיביות של פעילי תנועת התשובה ולזרימה של בני תורה ושל ציבורי תנועת התשובה לעולמו של בית הכנסת נודעה השפעה גם על המנהג המקומי וגם על מזג החיים הדתיים. דוגמה לכך היא התפתחות דפוס ההעדפה הברורה של המילה הכתובה מן המסורת החיה. אין מדובר בהכרח בהעדפה של ה"הלכה" מן ה"מנהג" הנמסר דרך מסורת, אלא ברצון לעגן את המנהג והמסורת המועברים על-פה במילה הכתובה.⁴³ הרצון הוא לבסס כל טקס על טקסט כתוב המקובל על השיח הרבני. יתרה מזאת: בכל מחלוקת – וכאלו מתגלעות לא מעט – כל צד נסמך על טקסט כלשהו היכול לסייע לו בטיעונו.

שינוי רפורמטיבי נוסף נוגע למקומן של הנשים בבית הכנסת. ספרות המחקר העוסקת ביחסי המגדר מביאה דוגמאות רבות שנשים משמשות בהן כמסמנות את הגבולות של קבוצות השייכות – גבולות דתיים, אתניים ולאומיים.⁴⁴ ספרות זו גם עומדת על הדואליות של עבודת הגבול הזו. מצד אחד סימון הגבול מלווה בהתחזקות דתית המפחיתה מהישגי השוויון המודרני של האישה או מהפוטנציאל שלו, ומצד שני הוא מלווה לעתים גם במעורבות מודגשת של נשים, אשר בין היתר יכולות להיות מהמקדמות הבולטות של סדר היום המגדרי הזה. בכך יש כדי לרמז על האפשרות שנטילת "חומרות" יכולה להיתפס כאקט פוליטי, אם מול החברה הרחבה אם מול חברת הגברים בקבוצה הדתית.

⁴¹ על החרדיית כתקן של קיום יהודי הלכתי בישראל ראו אלאור (לעיל הערה 7). על מסורת חברת הלומדים החרדית ראו מנחם פרידמן, "על הנסים": פריחתו של 'עולם התורה' (הישיבות והכוללים) בישראל", עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2007, עמ' 431-442.

⁴² פרידמן, על הנסים, שם.

⁴³ השוו לתהליך הדומה אצל האשכנזים, מנחם פרידמן, "מסורת שאבדה": כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס ה'שעורים', עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2003, עמ' 196-218.

⁴⁴ ראו למשל, Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004; Arlene Elowe MacLeod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York: Columbia University Press, 1991.

השתלבותן של נשים מתחרדות בבית הכנסת העדתי המזרחי מובילה לא פעם לשינוי המזג הדתי של עזרת הנשים. כשם שבני תורה או חוזרים בתשובה גברים פועלים בתחומי עזרת הגברים למשמוע של סדרי התפילה לפי קו חרדי, כך נשים אדוקות פועלות בתחומי עזרת הנשים לשינויה. אימוצו של קו דתי אדוק בא לידי ביטוי בקריאה המתמדת לנשים מסורתיות להתלבש בצניעות, אם באמצעות שלטים מפורשים בעזרת הנשים ואם באמצעות דרישה ישירה מצד נשים מזרחיות אדוקות. אחת הנשים באחד מבתי הכנסת שביקרתי בהם מחזיקה בכמה צעיפים, והיא מבקשת מנשים לא חרדיות להתעטף בהם בבואן לבית הכנסת. ביטוי נוסף לשינוי במזג הדתי הוא באמצעות בניית עומס של עשייה דתית נוסף על שגרת התפילה. כך למשל, בזמן הפנוי בתפילת הציבור, כמו בפרקי הקריאה בתורה, נשים מתארגנות לקריאה של ספר תהלים; פרקי תהלים מחולקים בין המשתתפות, לעתים בכמה סבבים. נשים מתחרדות גם דורשות לשלב בחיי בית הכנסת שיעורים תורניים לנשים.

ביטוי נוסף להשפעת תהליכי ההתחרדות בבית הכנסת העדתי המזרחי על יחסי המגדר ניכר ברצון הבולט של מובילי הרפורמה הדתית-חרדית ביהדות המזרחית, קרי ציבורי תנועת התשובה על רבניה ואברכיה, לעצב את עזרת הנשים עיצוב שמרני יותר. לעתים נראה שאין בכך כל היגיון, בעיקר בבתי כנסת שעזרת הנשים כמעט אינה פעילה בהם. ובכל זאת בני תורה וחוזרים בתשובה דורשים מגבאי בתי הכנסת לטפל בדחיפות בהצנעתה של עזרת הנשים. בדרך כלל הדבר בא לידי ביטוי בשאלת גובהה של המחיצה או טיבה. הסיבה המרכזית לכך, לטענת הגבאים או לטענת מי שמקדמים את הרעיון, היא שבית כנסת ראוי שיהיה צנוע. ועוד הם טוענים, כי יש דרישה ברורה לתיקון המחיצה מצדן של הנשים הצעירות, בעיקר המצטרפות אל בית הכנסת על רקע תהליך של התחזקות. סביב הדרישה הממגדרת הזו פורצים לא אחת ויכוחים קולניים בין מגביהי מחיצות למנמיכי מחיצות. הוויכוחים הללו אולי הופכים את בית הכנסת העדתי המזרחי ממקום ניווה למקום מתוח, אך הם משרתים במידה רבה את עיצוב הזהות של מי שמבקשים להיחשב לאדוקים, אלה שאדיקותם עומדת כזכור בסימן השאלה של קבוצת ההתייחסות המרכזית שלהם – החרדים האשכנזים.

2. ממזיגה לעימות

הסביבה שבה הזרימה החרדית משתלבת ביהדות המזרחית אינה פנויה מהיחידים ומהציבור שהובילו אותה שנים רבות. אלה רואים לא פעם במפעליהם המקומיים של בני תורה וחוזרים בתשובה לא החייאה של בית הכנסת, אלא את הריסת תרבותו דווקא. את מקומו של המפגש שמקורו בהזמנתם של אברכים בני תורה וציבורי תנועת התשובה להשתתף בחיי בית הכנסת תופס עימות הקורע את קהילת בית הכנסת. עימותים אלו מסתיימים לא אחת בפילוג ובפיצול בין בית כנסת הנוקט קו דתי אדוק ומתחרד לבית כנסת מתון יותר.

בקרב המתנגדים להשפעות החרדיות יש הטוענים כי בית הכנסת הנתון לשליטתם של בני התורה והחוזרים בתשובה אינו מייצג עוד את התרבות העדתית המקורית שלו. לטענתם, בני התורה והחוזרים בתשובה אינם מחזירים את עטרת עדתם ליושנה, אלא מביאים עמם תרבות ומזג "אשכנזיים", שונים מאלה שהורגלו בהם. המנגינות, הדרשות הארוכות, פרצי ההתלהבות הדתית, האדיקות המודגשת – כל אלה פוגמים לטעמם בנינוחות שהם מייחסים למזגו של בית הכנסת העדתי המזרחי. לגישתם, את מקומה של הדתיות הנינוחה שהם מבקשים לזכור כדתיות האופיינית לעולמו של בית הכנסת שהתפללו בו בילדותם או כל ימיהם, מחליפה עתה דקדקנות אדוקה שאינה מתיישבת עם המזג המתון המיוחס לבית הכנסת העדתי המזרחי. היטיב לתאר את הדברים אחד המתפללים בבית כנסת עדתי בדרום תל אביב שנחשף בשנות התשעים להשפעות הזרימות החרדיות בקהילתו:

זה כבר לא היה המקום החם שמקבלים אותך בזרועות פתוחות [...] עכשיו זה מקום שונה. אתה הולך לבית הכנסת שאבא שלך היה אחד מהבונים את המקום. אבן לאבן הוא אסף, אבא שלי, כדי לבנות את המקום הזה. אתה מסתכל על האבנים של המקום ובא לך לבכות. יש שם אנשים שפעם אבא שלך לא היה יורק לכיוונם, אתה יודע, כל מיני פושעים כאלה. אחד גנב,

השני איזה מוסכניק, השלישי פחת, הרביעי סתם היה איזה רועה זונות פעם. היום? היום הם על הגובה. מאז שכל הדור הישן במקום נחלש מעט או הלך לעולמו כמו אבי עליו השלום, אלה הרימו ראש. פתאום אתה רואה אותם עם כיפות כאלה גדולות. מדברים אתך כאילו למדו שנים תורה. אתה לא בן אדם בשבילם. אתה לא דתי בשבילם. אני, [...] כבר לא פונקציה בשבילם. אני שהלכתי עם אבא שלי לבית הכנסת כל שבת, בזמן שאלו היו הולכים לכדורגל, צוחקים עלינו – על הדתיים האלה, הפרימיטיביים. אנחנו עכשיו – כבר לא דתיים בשבילם. נראה אותם אומרים איזה פרק אחד מתפילת שחרית בעל פה. אצלנו זה בדם מבית אבא. והיום? היום אתה אפס.⁴⁵

המתח הזה יש שהוא מוביל לפירוד ולעימות קשה בסביבת בית הכנסת העדתי ויש שהוא מוביל לפיתוחה של מציאות קהילתית חרדית-מסורתית חדשה. דוגמה לכך היא סיפורו של בית כנסת עדתי קטן באחת השכונות הוותיקות בירושלים, סיפור שזכה להתייחסות בולטת בעיתונות הארצית בישראל בסוף שנות התשעים.

שכונת בקעה הירושלמית אמנם נהייתה עם השנים שכונה חילונית בעיקרה, אך ברחובותיה יש לא מעט בתי כנסת עדתיים ישנים המעידים על חיים דתיים תוססים שהיו בה בעבר הקרוב. מרביתם של בתי הכנסת סגורים היום, והמעטים שעדיין פתוחים מוחזקים בידי יהודים מזרחים שומרי מסורת. אחד מהם הוא בית הכנסת הוותיק על שם רשב"י (ר' שמעון בר יוחאי). את בית הכנסת ייסדו לפני כחמישים שנה עולים מצפון אפריקה שביקשו לקיים את פולחנם הדתי הציבורי במקום שישקף את מנהיגיהם המסורתיים. כמו בבתי כנסת עדתיים רבים, גם בבית הכנסת הזה הידלדל מספר המתפללים, וקהילת היסוד הצטמצמה לכדי עשרים איש שעדיין החזיקו במקום ופתחו אותו בשבתות ובחגים ובשעות התפילה. במחצית השנייה של שנות התשעים באה למקום קבוצה של חוזרים בתשובה שביקשו לתת שיעורים במקום. ראש הקבוצה הסב את המקום לכולל ולבית מדרש לחוזרים בתשובה. מכאן והלאה היה בית הכנסת לבית מדרש וכל סדריו השתנו. הדבר הביא לידי דין ודברים בין ותיקי בית הכנסת לבין אברכי הכולל, חוזרים בתשובה ברובם. הללו נתבקשו לפנות את המקום, אך סירבו, למגינת לבם של ותיקי בית הכנסת ולמרות עמדתו של רב השכונה. אחד ממוקדי הסכסוך היה הסתייגותם של ותיקי בית הכנסת מן השינויים שהנהיגו אנשי הכולל בסדרי בית הכנסת, החל בצורת הישיבה, עבור בזמני התפילה וכלה בהקפדה היתרה על מצוות הדת. אחד המתפללים הוותיקים ציין לפני העיתונאי שסיקר את הפרשה כי דתיותם הקיצונית של אנשי הכולל אינה עולה בקנה אחד עם דתיותם של יוצאי צפון אפריקה. בצר להם פנו המתפללים הוותיקים אל אחת העמותות העוסקות בזכויותיהם של חילונים בירושלים וביקשו ייעוץ וסעד משפטי. וכך הפך מקרה בית הכנסת רשב"י לנדבך נוסף במערכת הטעונה של יחסי דתיים וחילונים בירושלים, אלא שהפעם ייצג הצד החילוני עמדה מסורתית דווקא.⁴⁶

מקרה דומה אירע בבית הכנסת החדש של יוצאי הבלקן בגבעתיים. ותיקי המקום מספרים כי בתחילת שנות התשעים, מיד לאחר שעבר קהל המתפללים למבנה חדש, גדול ומרשים, פקד את בית הכנסת רב מזרחי צעיר, לשעבר תלמיד בישיבה חרדית אשכנזית. הלה הרשים את המתפללים בדרשה רהוטה ומעניינת, קשורה היטב לענייני היום. ואולם הדרשה החד פעמית הפכה לסדרה של דרשות שבועיות מדי שבת בשבתו. המתפללים חשו שלא בנוח שלא להזמין לדרוש לפני הקהל, מה גם שהרב נראה מכובד, ידען בתורה ומיומן באמנות הדרשה. עם הזמן החלה להתגבש סביב הרב קבוצת מתפללים, רובם "מתחזקים" וחוזרים בתשובה. קבוצה זו ראתה ברב מעין מנהיג מקומי, כריזמטי, חד לשון ובהיר מחשבה, ובעיקר ראתה בו בעל חזון שהיה מוסכם עליהם, והוא להקים במקום "מרכז רוחני" בדמותו של בית מדרש. המתפללים האחרים, רובם מסורתיים שפקדו את בית הכנסת בתפילות השבת, ראו ברב דמות תורנית המספקת ידע דתי, ובודאי לא ראו בו

⁴⁵ ריאיון, תל אביב, 22 בינואר 2003.

⁴⁶ ברוך קרא, "אנו, המתפללים כאן כמעט חמישים שנה, נאלצנו לעזוב כי עוד מעט היו עושים מאתנו סלט", הארץ, 27.5.2001, חלק ב, עמ' 11.

מהפכן מקומי. אלא שכעבור זמן מה החלה אותה קבוצה של חוזרים בתשובה ומתחזקים לדרוש כי הרב יקבל מעמד רשמי בבית הכנסת. ועד בית הכנסת, שהיה עסוק בדרך כלל בניהול שגרת התפילה משבת לשבת, מצא את עצמו נושא ונותן עם הרב הצעיר על משכורת ועל תנאים. בין יתר התנאים שהעמיד הרב לוועד, הוא דרש להקים במקום כולל אברכים. לשאלה מאין יבוא המימון למוסד זה השיב הרב כי הקמתו תמומן מתרומות המתפללים ומתמיכה של המדינה. אשר למעמדו הרשמי של הרב, זה הוסדר בטקס רב רושם באחד מימי החול, כשהוכתר אותו רב צעיר לרב בית הכנסת. קהל בית הכנסת, שעד אז לא ידע אלא פעילות של תפילה וטקסים שגרתיים, מצא את עצמו מעורב עד צוואר בפעילות האינטנסיבית של הרב. הלה הפך את המקום למוקד של פעילות תורנית, ארגון כנסי התעוררות מקומיים, שיעורים לקהל רחב, נסיעות לקברי צדיקים והתוועדויות חסידייות, והקים כולל אברכים מקומי. בית הכנסת, שהיה פתוח בדרך כלל רק בשבת, נהיה למקום פעיל ותוסס הפתוח כל ימות השבוע, רוב שעות היממה. הבעיות החלו להתעורר כשהחל הציבור הוותיק בבית הכנסת להבין שהמקום הופקע בעצם משליטתו וכי את שגרת התפילה והנהוג המקומי החליפה שגרה טקסית שאינה עולה בקנה אחד עם עולם המסורת שהכיר. כך למשל רבו ההתרמות לבית המדרש, גם על חשבון קופת בית הכנסת עצמו. מלאכת החזנות, טענו הוותיקים, נמסרה לרב, אף על פי שעדיין שימש במקום חזן ותיק שהכיר את פיוטי העדה ואת הלחנים שבית הכנסת התייחד בהם. ועוד הם התלוננו על אוירת האדיקות שהשתררה במקום, שהתבטאה באורך התפילה, בגינונים לכבודו של הרב ובטקסים שהיו זרים לשגרת המקום. העימות היה בלתי נמנע. כשנתיים נקרע בית הכנסת בין תומכי הרב לבין המבקשים שיעזוב. בתוך כך החלו רבים מהציבור המסורתי לנטוש את המקום. קצתם עברו לבתי כנסת אחרים, ואחרים ויתרו על תפילת השבת ופקדו את המקום רק בימי השנה של בני משפחה או בחגי תשרי. סופו של דבר הוא שמפעלו של הרב, שנשען גם על תרומות הציבור המסורתי שבו ראה בוודאי בסיס של "קהילה" שיוכל לשמש לה רב, החל לאבד מכוחו. בתחילה נסגר הכולל, אחר כך הוצעה לרב משרת רבנות בחוץ לארץ, ובכך נסתם הגולל על המפעל המקומי. עד עצם היום הזה זוכרים מתפללי בית הכנסת את הימים שהיה הרב נושא לריב ולמהומה. "פה", אמר לי אחד המתפללים, "כבר לא יהיה רב. הספיק לנו".

סיכום

המחקר על אודות הדינמיקה של חברות ותרבויות מובלעת דתיות הניח מאז שנות התשעים שתי דינמיקות של קיום: הסתגרות אידיאולוגית והתפשטות אידיאולוגית. דינמיקות אלו מאנעות מתוך הרצון לשמר את שיטתה של תרבות המובלעת או להנחילה אל מחוץ לגבולותיה כדגם ראוי לבניית המציאות החיצונית.⁴⁷ בעקבות עמדתו של אפדוראי אשר לדרך שבה פועלת דינמיקת התרבות, הצענו דינמיקה נוספת, הכרוכה יותר בטריטוריאליזם היומיומית, בהקשרים המקומיים, המשפחתיים והקהילתיים – הזרימה. מחקר אתנוגרפי בקהילות מתפללים מזרחיות בנות זמננו מלמד כי מעורבותה של חברת המובלעת החרדית במתרחש בקהילות אלו נעשית מתוך דינמיקה אידיאולוגית אקטיביסטית שמובילות תנועת התשובה ותנועת ש"ס.⁴⁸ להשלמת הטענה הזו ביקשתי להצביע על דינמיקת הזרימה. במאמר זה הראיתי כיצד ההשתלבות החרדית בעולמם של המזרחים מתמצה לא פעם בצעדים קטנים של אברכים, חוזרים בתשובה ומתחזקים, שלא בהכרח התכוונו לשנות את סביבתם,

⁴⁷ Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Oxford: Polity Press, 1994; Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, San Francisco: Harper and Row, 1989; David Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, MA: Polity Press, 1996; Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Berkeley: University of California Press, 1993

⁴⁸ ראו אלאור (לעיל הערה 7); גודמן (לעיל הערה 7); להמן וזיבצנר (לעיל הערה 7).

אלא נעו מתוך דינמיקה של זרימה חברתית ממקום למקום כדי ליצור לעצמם מקום משלהם להטביע בו את חותמם.

הזרימות הללו הן שהופכות את סיפור התפתחותה של החרדיות המזרחית מתיאור של השתלטות כוחנית המסתייעת בתנאים מבניים ופוליטיים לתיאור שהוא ער יותר לחיי היומיום ולדרך שבה הפכו הזרימות לחלק מהטריוויאליות של החיים המקומיים, טריוויאליות שלא בהכרח מלמדת על מזג נינוח, אלא אולי על ההפך, ובית הכנסת העדתי המזרחי הפך בה למקום שמתלווה אליו מידה מסוימת של מתח דתי לנוכח השפעת הזרימות החרדיות בו. על הטריוויאליות הזו יכולתי ללמוד מתוך התעניינותם של מתפללים ובהם בני תורה וציבורי תנועת התשובה בעבודתי. שיתפתי אותם בְּהִנְיָעָה (המוטיבציה) המחקרית שהנחתה אותי בהתמקדות בסיפורה של הקהילה הדתית לנוכח המגמות החרדיות. התגובה הרגילה הייתה בדרך כלל "מה יש לחפש בבית הכנסת העדתי, מה כבר השתנה בו?" כמעט תמיד היו בני שיחי מביאים לדוגמה את בית הכנסת שבו התפללו להבהרת טענתם על ה"בנליות" לכאורה של המקום, ותיארו אותו כמקום סטטי שלא השתנה בו דבר. כאן מצאתי את עצמי מבהיר להם את השינוי שהתרחש. תיארתי לפנייהם את השינויים בליטורגיה, את הופעתו של סידור התפילה הרבני, את מקורותיו ואת רגישותו לא רק למילה הכתובה ולדרך ההכוונה ההלכתית אלא גם לפוליטיקה הרבנית החרדית. עמדתי על הופעתו של ציבור חדש בקהילת המתפללים, על הגישה האקטיבית של הדור החדש של הרבנים, אשר למד במסגרות חרדיות ומחפש עוגנים של זהות, של סטטוס ושל פרנסה ואף עניין אידיאולוגי. הסברתי להם על הרגישות ההולכת וגוברת בבתי כנסת עדתיים לשיח ההלכתי, על ההצטמצמות של קהילת המתפללים העדתיים המסורתית לא רק על רקע תופעות של חילון רך אלא גם על רקע הֶהְדָּתָה האדוקה והחיפוש אחר קהילה הומוגנית ככל האפשר מבחינה דתית. תיארתי לפנייהם את תהליכי הסבתם של בתי כנסת עדתיים רבים לבתי מדרש ואת הצבתם של כוללים חרדיים במתחמי בתי הכנסת. מוסדות אלו הם בגדר חידוש בבית הכנסת העדתי, ולומדים בהם אברכים ותיקים וחדשים, מתחזקים וחוזרים בתשובה. עמדתי על השינוי בארגון בית הכנסת, על מספרם הגדל והולך של חוזרים בתשובה המשתתפים בפעילות בחיי בית הכנסת. הזרימות החרדיות ביהדות המזרחית הפכו לפתע ממושג אקדמי מרוחק משהו, לדבר מה מוחשי; מתופעה המצטמצמת בתודעת הציבור לתחום הפוליטיקה, הן נהיו לתופעה המוכרת להם מחייהם הדתיים היומיומיים.