

דיון בעקבות המאמר "מבט מחודש על החרדים החדשים"

דוד מאירס, יוכי פישר, הרב יוסף קמינר, אלי ביתאן, עידו הררי, עדה גבל, נורית שטדלר
וקימי קפלן מגיבים למאמרו של איתמר בן-עמי על החרדים החדשים, ובן-עמי משיב
לתגובותיהם

דצמבר 2020

מאמרו "מבט מחודש על החרדים החדשים" טוען איתמר בן-עמי כי בניגוד לתפיסה הרווחת במחקר
ובדיון הציבורי, שרואה ביציאתם של החרדים החדשים מן הישיבות אל המרחב החוץ-חרדי ביטוי
מובהק של ליברליזציה, תהליך זה מסמן רדיקליזציה דתית של הזהות החרדית. דוד מאירס, יוכי פישר, הרב
יוסף קמינר, אלי ביתאן, עידו הררי, עדה גבל, נורית שטדלר וקימי קפלן מגיבים למאמר, ואיתמר בן-עמי משיב
לתגובותיהם.



תוצרים של ישראליזציה • דוד נתן מאירס

שמחתי ואפילו נדהמתי לקרוא את מאמרו של איתמר בן-עמי "מבט מחודש על החרדים החדשים". נפגשתי עם
בן-עמי לפני שנים אחדות בבית מלון ירושלמי כדי לדון בתוכניותיו דאז לכתוב דוקטורט במחשבת ישראל. נושא
מחקר אפשרי היה ההוגה הגרמני-האורתודוקסי המהפכן יצחק ברויאר, ושוחחנו עליו. ברויאר ייצג נתיב חרדי
ייחודי, שהיה קשה לקטלג אותו אך היה גם חשוב לנסות להבינו.

מאמרו של בן-עמי אינו מתמקד בברויאר; הוא צץ במאמר להופעת אורח קצרה בלבד. אבל גם כאן בן-עמי מנסה
להבין נתיב חרדי ייחודי שקשה לקטלגו אך חשוב להבינו. התוצאה היא תרומה מבריקה וחשובה להבנת
התרבות החרדית בתקופה מכרעת. גם בארצות הברית וגם בישראל אנחנו חווים היום את "הרגע החרדי" - רגע
של נראות גוברת, של בחינה בשבע עיניים, של היקסמות ושל ביקורת. הרגע הזה לכד את תשומת ליבם של
חוקרים ושל הדיוטות כאחד, וכולם מתאמצים לרדת לעומקה של התעוזה החדשה שבה החרדים פועלים בעולם.

במאמרו מבקש בן-עמי להבין מאפיין מפתח של הרגע הזה, מה שקרוי "החרדים החדשים". עם חלקים גדולים
בניתוח המורכב שלו אני מסכים לחלוטין. הוא צודק, למשל, בציון המפנה שחל בהתנהגות ובנורמות החברתיות
החרדיות, בהשוואה למודל חברת הלומדים שהציע מנחם פרידמן לפני שנים. נכונה התמקדותו בתנועת החרדים

אל מחוץ לבית המדרש, לעבר העולם הרחב יותר, במסגרת "היפוך הפרטה" (deprivatization) של השחקנים הדתיים, שאותו תיאר הסוציולוג חוזה קזנובה (Casanova) לפני למעלה מ-25 שנים. בן-עמי צודק בצינו את רוח הרדיקליות והתעוזה של החרדים החדשים, שכבר אינם רואים עצמם כמתחננים בפני הריבון אלא כמי שצריכים לקבל את המגיע להם בזכות ולא בחסד. הוא צודק בכך שפעילותם - כניסתם לעולמות החילוניים כביכול של האקדמיה, הצבא ושוק העבודה - אינה מבטאת אימוץ של ליברליזם. וכאן הוא מעניק משנה תוקף להבחנתו המדויקת של ניסים מזרחי במאמרו "מעבר לגן ולג'ונגל", שטען - בהקשר של המזרחים בישראל - שהפרדיגמה הסוציולוגית הליברלית נכשלה בניסיונה להבין קבוצות שמתנערות מהציפיות ומהתחזיות של החברה הליברלית. גם בן-עמי אומר לנו: רק אם נזנח את ההטיה הליברלית נוכל להבין את סוג ה"הדתה" האופייני לחרדים החדשים.

עד כאן, תיאורו של בן-עמי משכנע. אבל יש סוגיות חשובות של פרשנות וניתוח שבהן דרכינו נפרדות. אתמקד כאן בשלוש מהן. ראשית, לעניין סיווגם של החרדים החדשים. אני מעריך את הסתמכותו של בן-עמי על ההבחנה הווריאנטית בין מי שאוחזים בתפיסה של "אֶסְקֵטִיוֹת תוך-עולמית" ובין מי שתפיסתם היא תפיסה "קונטמפלטיבית חוץ-עולמית". המטרה כאן היא כמובן להבחין בין צורות ישנות וחדשות יותר של חרדיות. כאן אני סבור שחשוב להבחין בין הגוונים בקרב החרדים החדשים עצמם. חלקם, מי שאפשר לכנות בשם "פרגמטיסטים", אינם מבקשים להצטרף לשוק העבודה "החיצוני" מתוך מחויבות עמוקה כלשהי לתרום לחברה, אלא פשוט מתוך התנהגות כלכלית רציונלית. הם מכירים בצורך להשיג פרנסה מספקת שתתמוך במשפחותיהם הגדולות. לעומת זאת, יש מי שאפשר לכנותם "אידיאולוגים" - אלה המבקשים להצטרף ולתרום לחברה מתוך תחושה חדשה של שייכות לקולקטיב הישראלי הרחב יותר. עם חרדים חדשים מן הסוג השני יש לי הזכות לתקשר במסגרת תפקידי כנשיא הקרן החדשה לישראל. את החלק הזה בעולם החרדי החדש אכן מניעים ערכים ליברליים של סובלנות ופתיחות, סקרנות לרכוש את אוצר המילים ואת המיומנויות של העולם האקדמי המודרני, ותשוקה ליצור שותפויות פוליטיות וכלכליות עם העולם הרחב.

דומני שאפשר להמחיש את ההבחנה הזאת באמצעות נקודה שנייה, המאירה חלק חסר בפאזל שמרכיב מאמרו של בן-עמי: מגדר ותפקיד הנשים. אף שנשים חרדיות טרם השתלבו בצה"ל, הן חודרות לשוק העבודה הכללי ולמוסדות ההשכלה הגבוהה במספרים גדלים והולכים. שנתון החברה החרדית לשנת 2019 של המכון הישראלי לדמוקרטיה מגלה כי שיעור הנשים מכלל הסטודנטים החרדים עומד על 70 אחוזים. בשוק העבודה הכנסתן קרובה לזו של נשים אחרות בחברה היהודית, בעוד הכנסתם של גברים חרדים רחוקה מזו של גברים יהודים לא-חרדים. מתברר שהנשים הן המהפכניות בעולם החרדי, והן מפלסות דרכי התנהגות מלמטה למעלה, בעיקר משיקולים מעשיים. הן מבינות שמבנה המשפחה החרדי הנוכחי אינו בר קיימא, ופועלות להגן על האינטרסים של ילדיהן.

קבוצה קטנה יותר של נשים חרדיות, ובה פנינה פויפר, מיכל צ'רנוביצקי, אסתי שושן ואסתי רידר-אינדורסקי, נמשכה לתחומי הפוליטיקה, האקטיביזם החברתי והאקדמיה מתוך מחויבות אידיאולוגית יוזמת, ולא רק משיקולים מעשיים. נשים אלו מאמצות את יתרונות העולם הרחב יותר לא רק לשם קידום אישי; הן רואות בהם פתח מילוט ומקור גאולה עבור העולם החרדי שנולדו בתוכו. בניגוד למהפכנים הנדונים במאמרו של בן-עמי, מטרתן היא פחות "לתקן עולם במלכות שדי" ויותר להשתלב בעולם למען, למען קהילתן ולמען החברה הישראלית כולה.

כאן אני מגיע לנקודה השלישית והחשובה ביותר. חרדים חדשים, פרגמטיסטים ואידיאולוגים כאחד, עשויים לפעול מתוך מניעים ליברליים יותר או פחות. הם עשויים שלא להיות נתונים לתהליכי הליברליזציה בדרכים שכן-עמי מתאר. אבל נראה כי קשה להכחיש שהם (ולצורך העניין, גם חרדים מסורתיים יותר) תוצרים של ישראליות. עם כל מחויבותם המוצהרת לבדלנות, גם החרדים הם תוצרים של החברה שבתוכה הם חיים. אף שתכופות הם מתוארים כמי שאינם מוכנים להסתגל לעולם החיצון, בכל זאת הם מצויים בתהליך של "טמיעה שלא מדעת", כפי שנעמי שטולצנברג ואני מתארים בספרנו *American Shtetl*, העוסק בקהילת סאטמר החסידית בקריית יואל שבניו יורק. משלהי המאה התשע-עשרה לא חדלו החרדים להסתגל - כלכלית, לשונית וחברתית - לעולם המודרני שאותו הם לכאורה דוחים במפורש, כאנטי-מודרניסטים אידיאולוגיים. האתר העיקרי של הסתגלות הזאת הוא הזירה הפוליטית, שם נטו החרדים לאמץ פרגמטיזם של תן-וקח שמאפשר להם למנף את היקף אוכלוסייתם ואת המשמעת החברתית שלהם כדי להיטיב עם קהילותיהם.

אם יש דבר אחד בולט במיוחד ברגע החרדי הנוכחי, הרי הוא שפוליטיקת התן-וקח המעשית והישנה התחלפה במערך חדש של מחויבויות אידיאולוגיות. כאן אני מסכים עם תיאורו של בן-עמי. במשבר הקורונה המתגלגל, לחרדים הייתה גישה ישירה ובלתי מופרעת לידע מדעי, אבל רבים מהם בחרו לדחות את הידע הזה מתוך דחף "אנטי-ליברלי" לשמר את טבעה ההדוק של קהילתם ואת אורח חייהם הייחודי. באופן דומה, אותה רגישות אנטי-ליברלית הפכה את החרדים, כדברי בן-עמי, ל"קבוצה הלאומנית ביותר בישראל".

מגמה דומה נראתה בארצות הברית: החרדים שם זנחו את הפרגמטיזם הפוליטי, שאותו העדיפו בעבר, לטובת מחויבות אידיאולוגית לשמרנות הליברטריאנית המיוצגת בידי דונלד טראמפ. בניגוד ליהודים אורתודוקסים אחרים, לא תמיכת טראמפ בישראל היא שעוררה את התלהבותם. הם נמשכו דווקא למחויבותו ל"חופש הדת" שלהם, כלומר לרעיון שחוקת ארצות הברית מבטיחה להם את הזכות לנהוג לפי מנהגי דתם אפילו על חשבון שיקולים של בריאות הציבור. שפת החירויות הדתיות שהחרדים מדברים בה היא בדיוק שפתם של האוונגליסטים הנוצרים, אשר רבים מהם אימצו את טראמפ לחיקם למרות פגמיו האישיים והדתיים. כאן אפשר לראות שהחרדים, במחויבותם האנטי-ליברלית, התנהגו כמו אמריקנים אחרים ממסורות דתיות אחרות. הם לא פסעו בנתיב של אמריקניזציה בלבד, אלא אולי, כפי שטען יהושע שיינס, בנתיב של אוונגליזציה. ברוח הזמן שאנו חיים בו, אמריקניזציה הולכת יד ביד עם אי-ליברליזציה דווקא.

נדמה לי שדינמיקה דומה פועלת בישראל. ההתנגדות הנחושה למגמות הליברליות ברגע הנוכחי, הניכרת במיוחד בגישות פוליטיות אנטי-ליברליות, מורגשת לרוחב האוכלוסייה היהודית, מן הקצה החילוני ועד לזה הדתי. גם החרדים שייכים בלי ספק לאותו רגע עצמו. הרדיקליזם החדש והנועז אצלם נותן ביטוי לישראליות המתמשכת שלהם. אצל חלקם הוא מתבטא בפתיחות חדשה כלפי העולם החילוני. אצל אחרים הוא מתבטא, באורח דיאלקטי, בדחייה אידיאולוגית של העולם כפי שהוא, ומנגד בתשוקה לשנותו. אלו ואלו דברי אלוהים חיים. או שמא ראוי יותר לומר שמה שאנו עדים לו היום הוא טבעו ה"סכיזופרני" של העידן החילוני, כפי שתיאר אותו צ'רלס טיילור בספרו *A Secular Age*. אף שכן-עמי היה חולק על המסגור הזה, הוא ראוי לשבח על התרומה העצומה שתרם לעולם המחקר במאמרו המבריק ומעורר המחשבה.

דוד נתן מאירס הוא פרופסור לתולדות עם ישראל באוניברסיטת קליפורניה בלוס אנג'לס, ומכהן כנשיא הקרן החדשה לישראל.



מגמת "קידוש" החול היא גם כוח מחלן • יוכי פישר

איתמר בן-עמי מזהה במאמרו "מבט מחודש על החרדים החדשים" מגמות של "ישראלזיזיה" וחילון "נורמלי" בקרב מי שמכונים "החרדים החדשים", אלא שלטענתו אין לראות בכך בשורה מרגיעה עבור החילונים. מאמרו מצביע על דגם רדיקלי וחדש של חרדי המחיל את לימוד התורה והערכים החרדיים על העולם החילוני ו"מאיים" עליו מבפנים. בן-עמי טוען למעשה כי קיים תהליך הדתה חדש ושונה מזה של תקופת החרדיות הקלאסית. לתפיסתו, החרדיות ה"ישנה" של חברת הלומדים שואפת להפריד בין הקודש לחיים הארציים ורואה באחרונים עניין לא רלוונטי לשאלת הקודש, ולכן היא עולה בקנה אחד עם החילוניות, המבקשת לשמור על הקודש מחוץ לחיים הארציים; ואילו החרדיות החדשה מנסה לשנות את מציאות החולין כולה למציאות של קודש. מכאן, גם מה שנראה "נורמלי" הוא למעשה רדיקלי וסכנה גדולה יותר עבור החילוניות. השינוי מתבטא בניסיון להשליט על החברה הארצית חיים המבוססים על דתיות, במקום להסתפק בהתכנסות בגבולות החברה החרדית ועולם הישיבות. לכן, מזהיר אותנו בן-עמי, אל תטעו "להירגע" למראה מה שנדמה בטעות כתהליך של "ישראלזיזיה" וחילון.

המאמר מעלה כמה סימני שאלה. ראשית, יש לתהות באשר להנחה המובלעת בדבריהם של בן-עמי ואחרים המפרידים בין חרדיות לישראליות, כאילו חרדיות איננה מראש חלק אינהרנטי של הגדרת הישראליות. שנית, יש בטענה זו הנחה שמקבלת את ההבחנה המודרניסטית החדה והמלאכותית בין תהליכי חילון והדתה ורואה בהם משחק סכום אפס: או שהחרדים עוברים תהליך מושלם של ישראלזיזיה וחילון, או שמה שנראה כחילון הוא למעשה הדתה מתוחכמת. נקודת המוצא הזאת היא חלק מהבעיה. זהו חיפוש אחר הבחנות ברורות וטהורות בין מרכיבים, בין האובייקטיבי לסובייקטיבי, בין החילוני המודרני לדתי הפרה-מודרני, חיפוש המתקיים במציאות של הכלאות אינהרנטיות ובלתי ניתנות להפרדה. בהקשר הישראלי, החתירה להפרדה מתבטאת בתיוגן של תופעות כחילון או כהדתה, באופן אקסקלוסיבי, או בשאיפה לפעולה נורמטיבית, למשל ברצון של חלק מהישראלים להפרדה מוחלטת וסופית בין דת ומדינה בלי להיות מוכנים להביא בחשבון שהפרדה מעין זו תדרוש גם שינוי רדיקלי במבנה האזרחות הישראלי הבסיסי (מבנה הנשען על חוק השבות, ובו הקריטריונים לקביעת האזרחות הלכתיים ואינם יכולים לכלול הבחנה בין דת ללאום).

כדי לחזק את טיעונו נשען בן עמי על ניתוח היסטורי של שורשי החרדיות ושל הקשרים בין עלייתה לעליית המודרנה, כפי שמציג אותם דוד סורוצקין בספרו **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה** (2011). סורוצקין עומד על שורשי האורתודוקסיה בראשית העת החדשה ועל זיקתה לתהליכי רציונליזציה והאחדה המזוהים עם המודרנה. לטענתו, לנוכח צמיחת הכלכלה הקפיטליסטית ועליית המדינה הריכוזית בראשית העת החדשה, יהודים ונוצרים כאחד נדרשו להגדיר מחדש את דתם ואת גבולותיה. כאן עולה נקודה חשובה שבן-עמי אינו עומד מספיק על מורכבותה: תהליכי דיפרנציאציה, הפרדה, נבדלות והבחנת התחומים, שכאמור הם ממאפייניהם המובהקים של תהליכי חילון והתרחשו ממילא גם בעולם היהודי, עמדו בלב התפתחות האורתודוקסיה. תהליכי החילון הללו עיצבו באורתודוקסיה מגמה מרכזית - שבאה לידי ביטוי בהגותו של המהר"ל - המתבטאת באותה "אסקטיות חוץ-עולמית", בשאיפה להפרדה בין קודש לחול, בין דת למדינה, בין ישראל לאומות, ובעיקר בין המציאות הפיזית לזו המטפיזית. למציאות המטפיזית חוקים נפרדים, ויש לציית להם גם מבלי להבין למשל את טעמי המצוות. הגותו של המהר"ל היא דוגמה לאותה מגמה העומדת בבסיס החרדיות של "חברת הלומדים" החרדית, שמתאימה למבנה החילון המדינתי בעצם התכנסותה בתחומה המוגדר.

אולם זהו רק חלק מהתמונה שמסבירה את עליית החרדיות האורתודוקסית במודרנה. לטענתו של סורוצקין, שכן-עמי נסמך עליו, לצד תהליך הדיפרנציאציה התרחש גם תהליך הפוך לכאורה המכונה אסימילציה, שעניינו ניסיון לעיצוב היום-יום במונחים דתיים. בהקשר היהודי הדבר התבטא למשל בספרות הנהגות נרחבת וקפדנית הנוגעת לכל חלק בקיום היומיומי הפיזי והחושי. הביטוי המובהק ביותר למגמה זו נמצא כמובן בספר ההלכה **שולחן ערוך** של רבי יוסף קארו. האסימילציה היא תופעה המדיתה את החיים, אך בד בבד, תוך "קידוש" החול, היא מחלנת את עצמה יותר ויותר. היא אמנם זו שיצרה דפוסי התנהגות וולונטרית של משטור וסיגוף, אך בה בעת היא הייתה כוח מחלן כשהכניסה לתוך תחומי הקודש וההלכה תחומים רבים שעד אז היו שייכים לתחומי החולין של הגוף והלכותיו, הלבוש ושאר תחומי היום-יום. כמו בנצרות הפרוטסטנטית של התקופה, בקונטרה-רפורמציה, ובמגמות של קונפסיונליזציה בראשית העת החדשה, המגמה האסימילטיבית מבקשת להשתלט על המציאות היומיומית בעולם הזה ולעצבה ככל יכולתה, אך בעשותה כך הופכת היא עצמה "חילונית" יותר ויותר. כלומר, בבסיס מגמת הרדיקליזציה הדתית שכן-עמי מייחס לחרדים החדשים מתקיימים תהליכי חילון.

כשם ששורשי החרדיות נוצרו מתוך דיאלקטיקה של תהליכי חילון והדתה השלובים אלו באלו, כך גם משתנה החברה החרדית כיום. כ-300 שנה לאחר שהחלו התהליכים שמתאר סורוצקין, תהליכי ה"ישראליות" והאסימילציה המתרחשים בתוך החברה החרדית מסמנים הן אופקים של חילון הן אופקים של קידוש החול. על רקע זה אפשר להבין גם את תופעת כניסתם של יותר ויותר חרדים לתוך העולם האקדמי ואת דרישתם להפרדה מגדרית בו. אין מדובר כאן בלבנה נוספת בתהליך ה"הדתה" של הציבוריות הישראלית, אלא בעלייה של ערכים המזוהים עם חילון בתוך החברה החרדית - למשל ערכים של השכלה כללית, פרקטיקות של ערעור על מקורות סמכות מסורתיים, ורעיונות הנוגעים למיצוי הפוטנציאל האישי - ובמפגש של כל אלה עם הציבוריות המחולנת באקדמיה. החרדים מפנימים יותר ויותר ערכים מחולנים, ובהסתמך על עקרון השוויון הם דורשים כעת התחשבות מן המרחב הציבורי שהם נכנסים אליו.

ד"ר יוכי פישר היא המשנה לראש מכון ון ליר בירושלים, עמיתת מחקר בכירה, ראשת תמת קדושה, דת וחילון, ראשת תוכנית "מסעות דעת" ומנהלת שותפה של החממה האינטלקטואלית לקולנוע דוקומנטרי במכון. הרחבה בנושא זה תופיע במאמרה על נושא החילונית הישראלית, שצפוי להתפרסם בקרוב בכתב העת הזמן הזה.



האדמו"ר מגור לא היה חרדי חדש • הרב יוסף קמינר

מאמרו של איתמר בן-עמי חשוב ומהפכני מאין כמותו לא מפני שהוא מציע "מבט מחודש על החרדים החדשים", כלשון כותרת המאמר, אלא מפני שהוא מציע מבט חדש על "החרדיות המסורתית".

בן-עמי חותר תחת נרטיב-העל של מחקר החרדים בישראל, שעוצב בידי מנחם פרידמן, ובהמשך לדוד סורוצקין הוא מבקש להבין את שורשי החרדיות מתוך קישורה לתהליכי ההאחדה, הרציונליזציה והשיטתיות המזוהים עם המודרנה. כפי שהראה מלאכי קרנצלר במחקרו "התפתחות החרדולוגיה: מגמות ומאפיינים בחקר החרדים בישראל", למחקר החרדים בישראל יש חלק פעיל בעיצוב דימויים תרבותיים וזהויות חברתיות, הן של החרדים והן של בני קבוצות אחרות. ואמנם, חקר החרדים סיע רבות בהבנת החברה החרדית, אולם הוא עיצב הבנה זו במסגרות חשיבה אוריינטליסטיות. הדבר בא לידי ביטוי ברמות שונות - בהתפתחות המחקר, בתהליכי הבנייה של חקר החרדים, בתכניו ובהשלכותיו.

ודווקא משום כך, הבנה חדשה זו של בן-עמי על ראשית החרדיות ומהותה היא שחרור מבורך ממסגרת החשיבה המקובעת על אודות החרדיות, והיא מציעה אופק עמוק ורחב לחקר החרדיות ששורשיו בראשית העת החדשה - כמו שעולה מספרו של סורוצקין ולאחרונה גם מספרו של אמנון רז-קרקוצקין על צפת (בהכנה). זוהי מחשבה על חרדיות שאינה רק תהליך של תגובה לעולם המודרני אלא היא חלק מהסדר שלו, והיא מציעה מודרניות אחרת.

אלא שלמרות השחרור שבן-עמי מציע, הוא נלכד מייד בחזרה במערך הדיכוטומיות הממשטר את שיח המודרניות ואת מחקר החרדיות. בן-עמי מצביע דיכוטומיה בין שני סוגי חרדיות הנבדלים זה מזה באופן קטגורי: החרדיות הקלאסית הישנה של דתיות חוץ-עולמית, שביטויה העיקרי הוא חברת הלומדים, ו"חרדיות חדשה" של אסקטיות תוך-עולמית, המאמצת דרך חיים שמבקשת להגשים סדר דתי בחיי העולם הזה. ואולם לטעמי, הטענה בדבר קיום מובחן של "חרדיות ישנה של דתיות חוץ-עולמית" ו"חרדיות חדשה של דתיות תוך-עולמית" רחוקה מלתאר את המציאות. אבקש לטעון כי כבר בחרדיות המסורתית עצמה קיימות שתי המגמות, זו של אסקטיות תוך-עולמית וזו של אסקטיות חוץ-עולמית, וקיימות בה גם מגמות של שמרנות וחידוש שאינן מוציאות זו את זו אלא מתקיימות זו לצד זו.

אדגים את טענתי באמצעות תיאור דמותו של האדמו"ר מגור רבי אברהם מרדכי אלטר (1866-1948), המכונה "האמרי אמת" (להלן: הא"א), לעומת דמות אביו, האדמו"ר רבי יהודה לייב אלטר (1847-1905), בעל השפת אמת (להלן: השפ"א).

דפנה שרייבר, במחקרה "בין חסידות לפוליטיקה: האדמו"ר מגור בעל ה'אמרי אמת' ו'המפנה הציבורי' בחסידות פולין", מתארת את השוני בין השניים. בעוד השפ"א מייצג אסקטיות דתית חוץ-עולמית, הא"א מחולל אסקטיות דתית תוך-עולמית. שרייבר מוכיחה כיצד בהנהגתו הפנימית וגם בהנהגתו החיצונית של הא"א ניתן למצוא מורכבות ועירוב של שמרנות והתחדשות, וכיצד מתוך השילוב של השניים נפתח פרק חדש בתולדות החרדיות והחסידות. היא מראה כיצד הא"א אמנם הבחין, כאביו, בין עולם עליון שמעבר לטבע ובין העולם הארצי, אולם בניגוד לאביו הוא גרס שגם בעולם הארצי ניתן לראות את נוכחות האל, שאותו הוא מכנה "אל עולם". אבחנה חדשנית זו הצדיקה את כל פעילותו המעשית והפרגמטית של הא"א. כך, באופן פרדוקסלי, למרות תפיסתו שלפיה העולם הזה הוא עולם של הסתר וכי העולם האמיתי הוא העולם העליון, פנה הא"א - בניגוד לאביו - אל הדרך המעשית. השפ"א עסק רוב זמנו בעולם הרוחני, ואילו הא"א, בדרשה שנשא כבר ב-1908, אמר בפירושו כי בעת הנוכחית יש לפעול באופן מעשי, שכן הפעילות המנותקת מן העולם הארצי אינה מתאימה עוד לדורו.

על פי טענתה של שרייבר, לא"א הייתה תפיסה חדשה של תפקיד האדמו"רות. על רקע המאבק בחילון, הוא ראה את האדמו"רות כחובקת כול ומעורבת בכל דבר. את המעורבות הפוליטית ראה כחלק מאחריותו לשימור היהדות, וצייד בהקמתו של עיתון יומי חרדי. הא"א היה אחד האדמו"רים הראשונים בפולין שהבין את ערכה של תנועה מאורגנת. הוא נטל חלק בכינונה של אגודת ישראל בשלביה המעצבים, והיה מעמודי התווך של מנהיגותה בפולין העצמאית. לעומת התנגדותו של אביו לרכוש אדמות בארץ ישראל ולכבוש אותה בכוח הזרוע, בשל היותה "מולדת רוחנית" בלבד, הא"א חתם על כרוז מכונן של אגו"י "להשתדל לטובת ארץ ישראל". כך גם עודד חסידים לעלות ולרכוש אדמות בארץ ישראל.

בספרו של הרב יצחק מאיר (שהיה חסיד גור, ראש עיריית בני ברק וסגן אלוף בצה"ל) **על חומותייך בני ברק** קראתי לאחרונה כיצד שלח הרב מאיר לשאול את הא"א אם ראוי שאברכים חרדים ישתתפו בפעילות צבאית של ההגנה. לאחר שהא"א בירר את הפרטים, השיב: "אינזערע אינגעלאט דארפן זיין אומטום" (האברכים שלנו

צריכים להיות בכל מקום).

יהיה זה מופרך לראות בא"א "חרדי חדש". יתרה מזו, הא"א היה שותף בולט ביצירתם של מוסדות דעת תורה והיישוב החרדי בארץ ישראל, הנתפסים במחקר כבסיס החרדיות הישנה הקלאסית. הא"א לא חי בתודעה דיכוטומית, שבה החדש מבטל את הישן, אלא ראה את הישן והחדש משתלבים זה עם זה. בדרשתו בשנת תרצ"ג הוא דרש את הפסוק "ואכלתם ישן נושן וישן מפני חדש תוציאו", ואמר כי "ביהדות צריכים לחדש בכל פעם. 'ואכלתם ישן נושן' היינו שכל איש ישראל יש לו נקודה [בירושה] זה הוא ישן נושן, 'וישן מפני חדש תוציאו' היינו את ההתחדשות צריך להוציא לבד, קדושה חדשה בכל יום".

הא"א יכול לשמש כדגם וכאבטיפוס של החרדיות המסורתית, המכליאה בין ישן וחדש ובין דתיות תוך-עולמית וחוף-עולמית. ברור שקיימות בחרדיות מגמות שונות, ובהן גם מגמות פונדמנטליסטיות המקבלות את הדיכוטומיה המודרנית בין החדש והישן וראות בהן ניגודים המוציאים זה את זה. שיח דיכוטומי זה מתקיים באופן בולט בפובליציסטיקה החרדית, המתכתבת ישירות עם הצד השני של הדיכוטומיה - הצד המודרני החילוני.

הקבוצה החברתית שמזהה עצמה כ"חרדיות חדשה" או "חרדיות מודרנית" מונה לא יותר מ-11% מכלל החברה החרדית, והיא זו שלרוב מקבלת את השיח המחקרי והפובליציסטי החרדי שלפיו חברת הלומדים והדתיות החוף-עולמית היא החרדיות האוטנטית, וכי כל דבר אחר אי-אפשר להגדירו כחרדיות ממש. מרבית המזהים את עצמם כחרדים חדשים עושים זאת במעין מרד מודרני, שבו ה"חדש" מבטל את ה"ישן" ומחליף אותו. הטקסטים השוליים שבן-עמי מתבסס עליהם רחוקים משיקוף המתרחש בשטח של החרדיות החדשה. נוסף על כך, בשיח של החרדיות החדשה, "החרדיות" נתפסת כתופעה סוציולוגית של ניוון או סילוף היהדות, ולרוב הדתיות הראויה מתוארת בו כיהדות או כתורניות, ולא כחרדיות. אם כן, השיח של החרדיות החדשה משתלב היטב בתהליכי ישראליות, ואינו יוצר דתיות-חרדית תוך-עולמית.

אלא שמבט מפקח על החברה החרדית מראה כי בקצה האחד נמצאת קבוצה קטנה שזהותה היא של "חרדיות חדשה"; בקצה השני נמצאת קבוצה קטנה שזהותה היא של "חרדיות ישנה"; אבל "הרוב הדומם" נמצא באמצע, ועימו נמנים רוב מניינה ובניינה של החברה החרדית - מי שזהותם היא של חרדיות מסורתית שאינה נכנסת תחת הקטגוריות הקשיחות של חרדיות ישנה או חדשה. בתוך הרוב הדומם קם דור חדש הממשיך את החרדיות ומחדש בה דרכים חדשות-ישנות באופן מסורתי. בן-עמי, במודע או שלא במודע, מערב בין תהליכים של "חרדיות חדשה" ובין תהליכים של "הדור החדש" ברוב הדומם החרדי-מסורתי. **המכלול** - הוויקיפדיה החרדית, המוזכר במאמרו כחלק מתופעת החרדיות החדשה, עשוי לשמש דוגמה לעירוב המוטעה של בן-עמי. מהיכרותי את **המכלול** (גילוי נאות: הייתה לי הזכות להיות ממקימו), אי-אפשר לקשור אותו לקבוצת החרדים החדשים; קבוצה זו לרוב משתמשת בוויקיפדיה הכללית ואינה פוקדת כלל את **המכלול**. **המכלול** משמש דווקא את הרוב הדומם החרדי, ומאות אלפי חרדים גולשים בו מדי חודש, על פי ערכי הדתיות-החרדיות. זו באמת חלק מתופעה חדשה-ישנה של החרדיות המסורתית התוך-עולמית והחוף-עולמית, אך אין בה לא רדיקליזציה מודרניסטית ולא פונדמנטליזם; זוהי תופעה חרדית-מסורתית.

הרב יוסף קמינר הוא יו"ר מרכז אספקלריה במכון חכמת התורה.



ברירה בין "תורה" ל"דרך ארץ" • עידו הררי

במאמרו בכתב העת הזמן הזה ביקש איתמר בן-עמי לתת פרשנות חדשה לאוסף תופעות שזכה בשיח הציבורי לכינוי "החרדים החדשים". אני כותב בכוונה "אוסף תופעות", שכן כפי שבן-עמי עצמו כותב, לא מדובר בתנועה, בזרם או בתפיסת עולם אחת מסוימת אלא באופנים חדשים ושונים של קשר ומגע בין אזרחי ישראל החרדים ובין כלל החברה הישראלית. מבין התופעות הללו בן-עמי מזהה שלוש מגמות (שאינן בהכרח מוציאות זו את זו): הזרם החרדי העובד, שהנמנים עימו מבקשים להשתלב בשוק העבודה הכללי, בניגוד לאתוס של חברת הלומדים; הזרם המתגייס לצבא, לרוב למסגרות חרדיות נפרדות; והזרם שאותו הוא מכנה "המשכילי", שמתעמת עם עולם הרעיונות של התרבות המערבית והציונית-חילונית מתוך שאיפה להציב לו אלטרנטיבה חרדית.

בתחילת הדברים יש להעיר הערה חשובה. אתוס חברת הלומדים, שבן-עמי מציג אותו כגילום אידיאל של מיסטיקה חוץ-עולמית, אכן מבטא תפיסת עולם עקרונית - אבל לאמיתו של דבר הוא גם, ואולי בעיקר, תוצר של מצב היסטורי קונטינגנטי. אבהיר בקצרה: מכיוון שהסדר "תורתם אומנותם" מראשית שנות החמישים של המאה הקודמת מקנה ללומדי תורה פטור משירות בצבא החילוני, ומכיוון שיציאה לשוק העבודה פירושה יציאה ממסגרת ההסדר הזה וממילא ביטול הפטור, חדל "תורתם אומנותם" להיות אידיאל שמימושו היה נתון בדרך כלל בידי למדנים מובהקים, והפך למובן מאליו של כל גבר חרדי - גם של מי שבתנאים היסטוריים אחרים היה עובד לפרנסתו וקובע עיתים לתורה. את העובדה שמודל חברת הלומדים מהווה שינוי דרמטי מאורח החיים החרדי שקדם להקמת המדינה חשוב להדגיש גם על רקע נקודה שנזכרת בדבריו של בן-עמי, אבל נבלעת מעט ברטוריקה הכללית של המאמר: את הפנייה לשוק העבודה ואף לשירות בצבא יש להבין בהקשר רחב שכולל את ההיסטוריה החרדית הטרומ-ציונית, שבה לא הייתה בכך בעיה עקרונית, ובמידה מסוימת - גם את ההווה החרדי מחוץ לארץ ישראל, שאיננו כפוף לאילוצים של המדינה הציונית. כאשר מסתכלים על הדברים מנקודת מבט כזאת, דווקא אופן הקיום של החברה החרדית בארץ נראה כחידוש, ואילו החרדים החדשים מחזירים עטרה ליושנה, במובן מסוים.

דברים דומים אפשר לטעון גם ביחס לפנייה אל עולם הרעיונות המערבי וההתמודדות איתו, ובן-עמי אכן עושה זאת, למשל בהזכירו את הרב יצחק ברויאר, מחשובי ההוגים של האורתודוקסיה הגרמנית במחצית הראשונה של המאה העשרים. ברויאר ביקר בחריפות את הציונות, לא מתוך שלילה מוחלטת נוסח סאטמר או נטורי קרתא אלא מתוך העמדת אלטרנטיבה הלכתית ופוליטית בדמות "מדינת התורה". בהקשר זה חשוב לומר שעל אף הבעיות המצויות בו, יש במאמר תרומה חשובה לניפוץ האשליה הרווחת בחוגים מסוימים על אודות דור חדש של "חרדים ליברלים". אחת מהנחות המוצא בדיונו של בן-עמי היא כי "החרדים החדשים נתפסים אצל חילונים כמעין בשורת הרגעה נעימה" המסמנת כיוון של הפנמת ערכים ישראלים-ליברליים, אף שבפועל מדובר באינטליגנציה "המכוונת את מאמציה [...] להכרזת מלחמת תרבות כוללת על ערכי המערב השגויים". טענה פרובוקטיבית זו אמורה להאיר את עיני הציבור הישראלי הליברלי לכך שבניגוד לציפיותיו, החרדים החדשים אינם מאמצים את תפיסת העולם הליברלית אלא נשארים חרדים. אולם כאן ברצוני להציע קריאה אחרת מזו של בן-עמי, שכן לדעתי, בהעמדת הטיעון כך מצוי כשל עקרוני, והוא אינו טמון בהבנה לקויה של החברה החרדית אלא דווקא בהבנה לקויה של החברה הישראלית הכללית, אשר בניגוד להנחה המובלעת במאמר, ערכיה הדומיננטיים אינם שוויון או ליברליות.

כדי להסביר את טענתי, אפנה לרגע אל מה שבמובנים רבים הוא דגם היסטורי שרבים מהחרדים החדשים מתבססים עליו: הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית של המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים. ראשיתו של זרם זה בסבו של יצחק ברויאר, הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888), הידוע כמי שהוביל את מהלך הפרישה של שומרי המצוות האורתודוקסים מהקהילה היהודית הכללית של פרנקפורט וייסד קהילה חרדית נפרדת. אפילו יותר מכך מפורסם הרב הירש בשל הסיסמה "תורה עם דרך ארץ", ששימשה אותו לתיאור תפיסת עולם שבלביה נאמנות בלתי מתפשרת להלכה לצד מעורבות בחיים האינטלקטואליים והתרבותיים הכלליים (כאשר "דרך ארץ" מובנת גם כדרכה המסוימת של הארץ שהוא חי בה, קרי גרמניה). מורשתו של הרב הירש היא אפוא מורשת דיאלקטית של שילוב והתבדלות: שילוב במסגרת החברתית, התרבותית והפוליטית של החברה הגרמנית, ובהרחבה - של החברה הלא-יהודית הכללית, והתבדלות מהחברה היהודית שאיננה נאמנה להלכה ולדרך התורה כפי שהוא ראה אותה.

כל זמן ש"הארץ" הייתה אחת מארצות הגולה, המעורבות של היהודים בהוויית העולם הכללית לא הייתה אמורה להיטען במתח דתי או פוליטי עקרוני. אולם כפי שמלמדת משנתו של ברויאר, המבוססת באופן מובהק על מחשבה פוליטית גרמנית ביחס לשאלות של משפט וריבונות, המפגש בין המשמעות ההלכתית של חיים יהודיים בארץ ישראל ובין תפיסות פוליטיות מודרניות מניב הלכה-למעשה שונה לחלוטין. בהקשר כזה קורסת ההפרדה בין המעורבות בחיי החברה והפוליטיקה ובין הנאמנות לתורה. לפיכך, למחזיקים בהשקפה עקרונית זו יש שתי ברירות: התבדלות מוחלטת מהמדינה, דוגמת ההתבדלות מהקהילה היהודית הלא-אורתודוקסית בגרמניה, או מעורבות עמוקה בה מתוך אותם עקרונות שהדריכו את הקהילה המתבדלת. נראה כי המחשבה החרדית-משכילית מבטאת הכרעה לטובת הדרך השנייה.

לכך נוסף עניין שאיננו נגזר ישירות מהמחשבה האורתודוקסית-גרמנית, אבל הוא מבוסס על תפיסת עולמה העקרונית: העיקרון שמנוסח בסיסמה "תורה עם דרך ארץ" מניח שקהילת נאמני התורה איננה יכולה לחיות במנותק מחיי העולם שסביבה, ועליה לשלב את ערכיו בערכיה. במובן זה נראה שבהכללה, החרדים החדשים הם אכן הממשיכים הנאמנים ביותר של שיטת הניאו-אורתודוקסיה: במדינה שגזענות ואפליה הן חלק מתשתית היוסדה ושלאומונות ואנטי-ליברליזם משוקעים בחוקי היסוד שלה, אך סביר הוא שציבור מסתגר המבקש להיפתח אל ערכי החברה שבקרבה הוא חי יאמץ השקפות שעולות בקנה אחד עם תפיסות כאלה. במובן זה, החרדים החדשים מציגים ברובם השתלבות חלקה והרמונית עם החברה הישראלית הכללית, תוך נאמנות להלכה ולנורמות חברתית חרדיות. אין שום סיבה לצפות למשהו אחר.

עידו הררי הוא דוקטורנט במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב ורכז אקדמי של תמת קדושה דת וחילון במכון ון ליר.



הפיכת שוליים למרכז • עדה גבל

מאמרו של בן-עמי מתיימר לסרטט תמה חדשה בכל הנוגע להבנת החברה החרדית בישראל, ובעיקר לשונייים שחברה זו עוברת בשנים האחרונות: יציאתם של צעירים אל מחוץ לעולם לימוד התורה. הכותב מציע לראות בכך תהליך רדיקלי של השלטת השיטה החרדית על החיים בישראל ולא, כפי שרוב חוקרי התחום מציעים, תהליך של ישראליזציה וליברליזם.

הבעיה הראשונה בהצעתו זו היא הגדרתו את השינויים האלה כ"זרמים בחברה החרדית" - זרם המתגייסים, הזרם אינטלקטואלי והזרם העובד. האם יש בידי של הכותב נתונים המעידים על קיומם של שלושה זרמים נבדלים? האם בכלל אפשר כבר לבחון את הדברים במונחים של זרמים כאשר היקף התופעה עוד טרם ברור ובוודאי אין לו עדיין מבנים חברתיים מוגדרים?

בעיקר הדבר בולט כאשר בן-עמי מתייחס למתגייסים. הוא מזכיר כי נעשים ניסיונות לשמור על רמה גבוהה של קיום מצוות בגודל "נצח יהודה", והרי מתוך הן אתה מחויב לשמוע לאו. אם יש משהו שצריך לרומם ולתקן, הוא כנראה איננו מתוקן. משמע, למפגש עם העולם החילוני המתרחש בצבא יש משמעויות ברורות בנוגע לרמת ההקפדה על הגדרים ההלכתיים. גם אם בן-עמי מניח כי המפגש הזה נעטף באצטלה דתית, הרי הוא עצמו מוכיח בין השורות את ההפך הגמור. כך הדברים אמורים גם לגבי הזרם האינטלקטואלי: האומנם אפשר לבסס את קיומו של זרם אינטלקטואלי? רוב מוחלט של הלומדים החרדים עושים זאת במסלולי הכשרה מקצועית ייעודיים. גם אם מסלולים אלו מתקיימים בחסות אקדמית, בסופו של דבר הם משאירים את הלומדים בתוך החממה החרדית. כמה חרדים מסתובבים בפקולטות למדעי הרוח באוניברסיטאות המחקר בישראל? דומני שאפשר לספור אותם על יד אחת, במקרה הטוב. ובלי לימודי רוח באוניברסיטאות קשה מאוד לדון בקיומה של אליטה אינטלקטואלית.

לא זו אף זו, ההגדרה ההיסטורית להשכלה היהודית היא התמתנות דתית, ובכל זאת מבקש בן-עמי שלא נחשיב את עצם לימודי החול כ"פחות חרדיים". אלא שההיסטוריה מלמדת אותנו אחרת. אין זו שאלה של מסגור, כפי שטוען הכותב; זוהי שאלה של עיסוק בעובדות היסטוריות. ראשיתה של האורתודוקסיה היא קריאת תיגר הן על זרמי החשיבה החדשים בתוך היהדות והן על החשיפה לחברה הלא-יהודית. הקשר בין ההשכלה לחילון נתפס כהדוק, גם אם עברו יותר ממאה שנה מאז ראשיתם של תהליכים אלו בעם היהודי. ודאי שהתופעות הללו נכרכו יחדיו אצל ההוגים החרדים, ויתרה מזו - בפולקלור החרדי שעליו גדלו אותם יוצאי החברה החרדית שהמאמר דן בהם. השארת התורה כעליונה על כל חכמת העולם אינה מוכיחה שההשכלה הכללית נרכשת לשם ניגוח אלא שההשכלה נתפסת (ובצדק) כמוטלת בספק (שהרי זה יסודה של הנאורות כולה! הטלת ספק!), בעוד הטלת ספק זו איננה מוחלת על עולם התורה, שמבחינת הלומדים המאמינים הוא נמצא במרחב האמוני, הנתון למעלה מהספק.

מעט ההוכחות שמביא בן-עמי לתפיסתו בעייתיות. הוא לוקח קבוצות או רעיונות שמאז ומתמיד היו בשולי החברה החרדית, כמו פועלי אגודת ישראל או הגותו של יצחק ברויאר, ומעמיד אותם כמיינסטרים חרדי. ושוב הדבר אינו מדויק מבחינה היסטורית; ההפך הוא הנכון. אלו הן קבוצות שוליים שנאבקו על עצם הכרתן כאגודאיות וכלגיטימיות בתנועת האם אגודת ישראל, והיו אופוזיציה מתמדת בתוך הפעילות העולמית של אגודת ישראל. וכל זאת קודם לשאלה אם מי מהיוצאים לצבא, לעבודה או ללימודים מכירים בכלל את קבוצות השוליים הללו ורואים במעשיהם את המשכן האידיאולוגי. האם מישהו מהם קרא משהו מכתביו של ברויאר ומציב את העבודה לא כמפלט כלכלי אלא כאידיאולוגיה של בניית תיאוקרטיה ("מדינת התורה", כלשונו)? ספק גדול בעיניי.

טענתו של בן-עמי כי הגיוס לצבא נעטף ברעיון השייך לקולקטיב היהודי, ולא לזה הציוני או הישראלי, עומד ביחס הפוך לטענותיו ההיסטוריות. הרי הוויכוח על המושג "כלל ישראל", והפער בין האופן שבו הגדירה אותו הציונות הדתית ובין האופן שבו הוא נתפס באגודת ישראל (לדוגמה, בנאום היסוד של אגודת ישראל שנשא נשיא האגודה רוזנהיים) הוא מן המפורסמות. באופן גס אפשר לומר שהציונות הדתית ביקשה לראות בכל העם

היהודי חלק מכלל ישראל, ואילו אגודת ישראל ביקשה להכיר ככלל ישראל רק במי שקיבל על עצמו את ההלכה כיסוד המכונן של העם היהודי. משמע, אי-אפשר למתוח קו ישר אידיאולוגי בין העוזבים את חברת הלומדים ובין המייסדים.

לא אחת מתגלה במאמר נטייה ללכת אל דוגמאות קצה ולתאר אותן כתנועות וזרמים (חרדים בתנועות שמאל ישראליות, רבנים חרדים במלחמת העולם הראשונה, קיומם של החרדים כקול צף בין ימין ושמאל בפוליטיקה הישראלית וכיוצא באלו). נטייה זו מערערת את בסיסן של הטענות המוצגות בו, שהרי מדובר ביוצאים מן הכלל המעידים על הכלל. למרות טענתו הנשנית של בן-עמי כי ה"יוצאים" אינם עוברים תהליך של ישראליות אלא תהליך הפוך של רדיקליזציה, הוא אינו מביא ראיות מספקות לכך אלא רק מציג זאת כקריאת כיוון לקוראים.

ולבסוף, מאז מנחם פרידמן נכתבו תזות רבות העוסקות בעולם החרדי. "חברת הלומדים" איננה ההגדרה היחידה של חברה זו, ורבים מאוד הרחיבו ובנו על גבי הפרדיגמה של פרידמן בניינים נוספים להבנת זרמי העומק בחברה החרדית. ההיתפסות רק למרכיב הזה, דומיננטי ככל שיהיה, יש בה כדי החמצה גדולה. את העולם החרדי מרכיבים תהליכים נוספים, והשינויים הראשוניים וההתחלתיים שהכותב מצביע עליהם צריכים להיבחן על רקע מאפיינים נוספים של חברה זו.

ד"ר עדה גבל היא חוקרת אורתודוקסיה. ספרה חרדים ואנשי מעשה סוקר את ימיה הראשונים של תנועת פועלי אגודת ישראל בארץ ישראל. היא עוסקת בחקר דפוסים יהודיים במזרח אירופה, במסגרת פרויקט "דבורה ראם כסוכנת תרבות" של הקרן הלאומית למדע.



על טענת החידוש • נורית שטדלר וקימי קפלן

ב-27 בנובמבר פרסם איתמר בן-עמי מסה בכתב העת הזמן הזה שכותרתה "מבט מחודש על החרדים החדשים". במסה זו בן עמי מתעלם מהשיח המחקרי הקיים ומייחס לעצמו תובנות שמצויות במחקר זה מכבר. לכן ראוי שדברים יועמדו על דיוקם ולו בתמצית.

אחת מהנחות המוצא של בן-עמי היא התזה של חברת הלומדים אותה העמיד מנחם פרידמן המנוח, חלוץ חוקריה של החברה החרדית, על היטליה. זוהי אכן תזה מרכזית וחשובה, אולם עולה הרושם שבן-עמי לא ער לכך שקבוצה גדולה של חוקרים וחוקרות אתגרו זה מכבר, כל אחת ואחד בדרכם, תזה זו, התחקו אחר מגבלותיה, וביקרו את העובדה שהיא איננה חובקת את מגוון קהילותיה וגווייה של החברה החרדית. כבר בשנות התשעים, חוקרים וחוקרות מהגל החדש של הכתיבה על הדת בישראל, ובהם יורם בילו, תמר אלאור, נסים ליאון, כותבי שורות אלה, ולאחר מכן שורה של חוקרים ובהם לי כהנר, רבקה נריה בן-שחר, מיכל פרנקל, ורדה וסרמן, ליאה טרגין זלר ואחרות, ניסחו בבהירות את כל האמירות של בן עמי אשר לפי קביעתו אינן בנמצא במחקר העדכני. זו מכשלה בסיסית ומהותית אחת ברשימה זו.

בן עמי אמנם מתייחס למחקרם של לי כהנר וחיים זיכרמן על החרדים החדשים, אך הרושם העולה מהקריאה הוא שהוא לא הפנים את מה שנכתב בו ואת העולה ממנו. זאת ועוד, בין השנים 2003-2012 יצאו בהוצאת מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד שלושה ספרים (שנערכו ברובם על ידי כותבי שורות אלה) המוקדשים כולם למחקרים עדכניים על תמורות שמתרחשות בחברה החרדית בתחומי חיים שונים. גם מחקרים אלה מתבססים

על מחקריו של פרידמן, אך כל אחד מהכותבים מבקר בדרכו את תזת "חברת הלומדים" ומציג חידושים ושינויים בחברה החרדית בתחומי הספרות, המגדר, החינוך, הכלכלה ועוד. מקריאת המסה עולה שבן-עמי התעלם מהמחקרים האלה, המבהירים שכמה מתובנותיו שגויות וחסרות ביסוס מדעי מזה, ואחרות מצויות זה מכבר בספרות המחקר. זו מכשלה בסיסית שנייה.

זה כמה שנים שקבוצה של חוקרות וחוקרים כותבים ומפרסמים מאמרים וספרים העוסקים במבני העומק של החברה החרדית מתוך פרדיגמה המתבוננת על מניפת האפשרויות בין השתלבות בחברה, השתלבות בלא טמיעה והשתלבות תוך התנגדות, לבין חיזוק מודלים של אדיקות דתית ואף הקצנה דתית והשפעתה של החרדיות על הופעתם של מודלים דתיים בחברה היהודית בישראל אשר שינו את פניה. באופי התרגום של אפשרויות אלו ניתן לכלול התייחסות חיובית ואף הערצה של הצבא וביטוי רצון להתגייס במיוחד ליחידות קרביות, התגייסות למתן עזרה והתנדבות בחברה האזרחית ובמגזר השלישי, למשל זק"א, מד"א, יד שרה, ארגון הצלה ואף מוסדות ובהם בתי חולים, המשטרה והחינוך.

כמו כן, השפעתה של החברה החרדית על החברה בישראל היא משמעותית למדי. די לבחון את ההצלחה האדירה של המודל החרדי הנתפס בעיני רוב הציבור כמודל הנשאף למימוש "היהדות האותנטית", ואת כוחו כמודל הדומיננטי ביותר לאדיקות דתית בחברה הישראלית (אם כי לא היחיד). גם בהקשר זה אין אפוא בתגליתו שום חידוש, ורשמיו נחקרו לעומק בשורה של עבודות בתחום ההיסטוריה, הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה והגאוגרפיה. מכשלה שלישית זו משמעותה למעשה כישלון יומרת החידוש של בן-עמי.

בן-עמי לא חוקר את החברה החרדית העכשווית בישראל, כך לפי עדותו שלו (בשורת הקרדיט שבסוף המאמר), וזהו כנראה ההסבר לכך שמסתו מעלה רושם של חוסר הכרת המצאי המחקרי הענף שמוקדש לחברה זו. בהקשר זה, גם ציון עובדת היותו בוגר עולם הישיבות אינו מעניק לו כל יתרון. התוצאה המצערת היא שיומרת החידוש של המסה מתמוטטת כמו בניין של קלפים ברוח (מחקרית) מצויה.

פרופ' נורית שטדלר מלמדת במחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים. פרופ' קימי קפלן מלמד במחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו באוניברסיטת בר-אילן.



הנפת גרזן על הדיל החרדי-חילוני ההיסטורי • אלי ביתאן

התזה המהפכנית שמציג מאמרו של איתמר בן-עמי מנסה לתת כותרת אמינה לתהליך החרדי-החדש שמתגבר ב-15 השנים האחרונות. בניגוד לתחזיות הרומנטיות החילוניות המופרכות ששולטות בכיפה ביחס לחרדים החדשים, המהולות בפנטזיה וכרוכות בחוסר היכרות, בן-עמי מתאר את התופעה כפי שהיא. היכרותו העמוקה עם הבסיס האידיאולוגי החרדי ועם ההתרחשות בשטח מביאה אותו לתיאור מדויק מאוד של החרדים החדשים: לא כוח עזר לחילוניות, לליברליות ולחברה הכללית כי אם הנפת גרזן מעליה, ודווקא בתקופת משבר של הדמוקרטיה הליברלית - מעין הקמת הציונות הדתית ב' בישראל והחלה של שפה רדיקלית-דתית שתשאף לפונדמנטליזם של המרחב החילוני והישראלי. כל זאת להבדיל מהחרדים הקלאסיים, ששואפים להתבדל ובכך מניחים לחברה הלא-חרדית לנפשה.

בשורות הבאות לא אבקש לחלוק על בן-עמי, כי אם לבקר את נקודת המבט שממנה נכתב המאמר. בן-עמי מניח לאורך הטקסט את האינטרס החילוני, הישראלי או הליברלי, מעל האינטרס החרדי. מבחינתו, כמו מבחינתם של כותבים וחוקרים רבים, הפריזמה תמיד צריכה לעבור דרך השאלה מה טוב לחילוני או מה משרת את החילוני, ואילו השאלה מה טוב לחרדים, או מה ישפר את מצבם של האישה החרדית המופלית לרעה, של הלהט"ב החרדי או של העני החרדי, משנית למדי.

ברצוני אפוא לנסות ולהשיב את האינטרס החרדי אל שולחן הדיונים. לטענתי, האינטרס החילוני המתבדל הוא השורש להתפרצות הפונדמנטליזם החרדי, ועצם המחשבה שטהרת המרחב החילוני והליברלי (שמעולם לא התקיימה) היא החשובה ביותר מגלמת הסכמה לעוולות ולדיכוי. כמובן, המחשבה הזאת גם אינה יעילה - ההפרדה המלאכותית בין חרדים וחילונים דינה לקרוס, וכשהיא קורסת מוצף המרחב החילוני בכל השדים שהתעלם מהם. הוכחה טובה לכך ראינו לאחרונה כולנו במשבר הקורונה.

נחזור אל החרדים החדשים. להבדיל מקבוצות אידיאולוגיות אחרות, יש הסכמה רחבה על העובדה שהחרדים החדשים הונעו מתוך צורך, הרבה לפני שהופיעה להם (אם בכלל) אידיאולוגיה סדורה. את ראשית התופעה מקובל לראות בתחילת העשור הקודם, ואת התחזקותה - עם הרפורמה הכלכלית של שר האוצר נתניהו ב-2003, שצמצמה את רשת הביטחון החברתית שממנה נהנו העניים החרדים. התפתחויות שונות תרמו לכך שהאגרוף החרדי החל מאבד את כוחו: האינטרנט ואז הסמארטפונים, מות הרבנים הגדולים, היציאה בשאלה והנשירה החרדית, משבר הדור השני של החוזרים בתשובה, התפתחות התקשורת החרדית, צמיחת מעמד ביניים חרדי ששואף לתרבות הצריכה, ועוד ועוד. דווקא העובדה שהמדינה סילקה את רשת הביטחון העניקה לממסד החרדי כוח לבלום את הזעזועים הללו שהיו יכולים לפרק אותו, משום שעם התמוטטותה נדרש הפרט החרדי להסתמך ביתר שאת על הקהילה ומוסדותיה. אך לצד התחזקותו של הממסד, מגמות החרדים החדשים הלכו ונעשו עובדה קיימת. כרגיל, הראשון שמבחין בכך הוא הקפיטליזם: במשרדי הפרסום החרדיים מדברים כיום על למעלה ממאה אלף חרדים שאורח חייהם חרדי פחות מזה של הוריהם, ואלו באופן כללי נחשבים כ"חרדים החדשים".

כאשר מנתחים את השפעתם של החרדים החדשים על המרחב הישראלי ועל האידיאולוגיות שמנסות לקנות בהם שליטה, אסור לשכוח את הבסיס להופעתם - ישראלים עניים, שהמדינה ורשויותיה הפקירו לאורך שנים, ששואפים לתקן את חייהם או להציל את עצמם. מתוך נקודת המבט של החרדי, שגדל בריכוזים החרדיים ואינו מעוניין לעזוב את דתו ולצאת בשאלה, זו קריאת המרד הפשוטה בממסד החרדי ובשותפיו הנלהבים הלא-חרדים מימין ומשמאל. זהו מרד במערכת פוליטית שמבוססת על תקצוב הממסד החרדי המדכא, כמנגנון פיצוי על היעדר רווחה ואחריות לגורלו של הילד החרדי; מערכת שמשותפת לרבנים החרדים ולדמוקרטיה הליברלית המתקדמת בעיני עצמה, שמעולם לא התייצבה לצידו של החרדי ותמיד הפנתה גב לו ולגורלו. כשהוא קם ומורד, הוא בראש ובראשונה שואף לבטל את הברית הזאת, גם אם באופן אישי ממש ובלי חזון חברתי כולל.

מקוממת המחשבה שגם כאשר החרדים החדשים מורדים, גם כשהם מנסים לפתח ליברליזציה בתוך הקהילות שהמדינה הפקירה, השאלה תמיד תהיה איך זה מפריע למרחב החילוני "הטהור" באקדמיה או בשוק התעסוקה. אין שום מקום להקל ראש בניסיון החרדי לפגוע בשוויון היחסי המתקיים במרחבים שאינם חרדיים, אבל יש לראות במאבק הזה את התהליך שהוא מעיד עליו - ליברליזציה של החברה החרדית, שנקנית גם תוך כדי שבירת חומת ההתבדלות בין החרדים והמרחב הלא-חרדי. הדיל החרדי-חילוני ההיסטורי לא התבסס על שילוב אינטרסים בין המגזרים, אלא על התעלמות חילונית מהנעשה בבני ברק ובירושלים החרדית

בתמורה לשקט באזורים החילוניים. הדיל הזה צריך להישבר, גם אם משמעות הדבר היא מאבק על ערכי השוויון והפמיניזם במקומות שבהם היה נראה שהליברלים ניצחו. החזרת החרדים והחרדיות לגטו החרדי אסור לה שתעלה אפילו במחשבה.

בן-עמי מבחין היטב באידיאולוגיה הקיצונית הצומחת לצד התהליכים הללו. שמרנים ופשיסטים, ישנים וחדשים, מבקשים להעניק כסות אינטלקטואלית לחרדים החדשים ואולי לנכס אותם לצרכים פוליטיים אנטי-פרוגרסיביים ולאומניים. כך החלו הבמות הרעיוניות, ההוגים מטעם עצמם והתנועות השמרניות לפרוח בשוליים. במקרים רבים מדובר בתוצרים בינוניים, המשלבים מחשבה אנטי-ליברלית עם חרוזים חרדיים, לעיתים בנימה גזענית-יהודית, ואשר מנסים לאחוז את השור בקרניו: לשכנע את החרדי החדש, שיצא לעבוד או נרשם לאוניברסיטה מתוך אמונה שכך ישפר את חייו, שהוא משרת אידיאולוגיה חרדית גדולה במרחב חילוני.

זהו בהחלט איום, על המרחב הלא-חרדי אך גם על זה החרדי, כפי שבן-עמי מיטיב להסביר. יש לחדד את הקונפליקט: "הגנה" על יחסי הכוחות השבריריים במרחב הלא-חרדי, מול ישועה - במובן המילולי ממש - וריסוק יחסי הכוחות בתוך המרחב החרדי.

אל מול מה שבן-עמי מתאר, יש לציין את התרחבותן של תנועות חרדיות ששואפות לשוויון ומונהגות על ידי החרדים החדשים. אפשר למצוא אותן מובילות לא מעט חזיתות ומאבקים חשובים: המאבק בגזענות הממוסדת נגד מזרחים בחינוך החרדי, השאיפה לחינוך מדעי לילדים חרדים והקמת ישיבות תיכוניות חרדיות, מלחמה בפגיעות המיניות ובהשתקתן במגזר, שלל תנועות פמיניסטיות חרדיות, ארגונים ליברליים ומאבקים אד הוק של קואליציות רחבות אפילו בחברה החרדית הקלאסית, מאבקים וארגונים של עובדים חרדים, כלי תקשורת עצמאיים, תרבות חרדית אלטרנטיבית ואפילו קבוצות ראשוניות של להט"בים חרדים.

זה אמנם לא מספיק, ולעיתים זה מעט מזעיר. יתר על כן, תופעות אלו נעדרות בסיס אידיאולוגי רחב. אך הן מתאימות לתנועה ולאינסטינקטיביות של החרדים החדשים הרבה יותר מאשר האידיאולוגיות הישנות שבן-עמי מדבר עליהן, שעולות מן האוב לאיים על החילונים והליברלים. בסופו של דבר, מתחת לכל עומס הביקורות וההסתייגויות שמעמיסים כולם על כתפי החרדים החדשים, הם בני אדם שמרדו כדי לדאוג לגורלם.

אלי ביתאן הוא מגיש התוכנית "מנדי ביתאן" בתחנת הרדיו "כאן מורשת" וכותב על חרדים בעיתון מקור ראשון.



תגובה לתגובות • איתמר בן-עמי

סוד ידוע בקרב העוסקים בתחום הוא שבשנים האחרונות תהליך "שילוב החרדים" תקוע. בשנה שעברה פורסם שמספרי גיוס החרדים לצה"ל נופחו בשיטתיות בידי גורמים באכ"א וששיעורם של המתגייסים החרדים היה למעשה נמוך בהרבה. שערורייה זו הצטרפה לנתונים המלמדים שקצב הגידול במספר הסטודנטים החרדים הואט ביותר מחצי מאז 2016 וששיעור הגברים החרדים המשתתפים בשוק העבודה נמוך יותר כיום משיעורו בשנת 2015. דומה שההתלהבות החילונית מהחרדים החדשים התחלפה בדאגה. כישלון "שילוב החרדים" מתמיה במיוחד לאור המשברים שעוברים על החברה החרדית, החל במאבקי הנהגה בין קבוצות שונות וכלה

במספרים הגדלים של הנושאים מהחברה החרדית - משבר שהוביל חלק מהפרשנים לדבר על "תהליכי התפרקות" של החרדיות הקלאסית. בתנאי משבר כאלה, מדוע נעצר שילוב החרדים? מצב עניינים זה מזמין חשיבה מחדש, הבוחנת באופן ביקורתי את הדרכים שמבעדן הובנה עד עתה החרדיות החדשה.

במסתי ביקשתי להציע מערך מושגי חדש לשיחה על החרדים החדשים. טענתי הבסיסית הייתה שמושגים כמו "השתלבות", שמתוכם החרדיות החדשה נלמדה, אינם לוכדים את ליבת התופעה, ומציבים מולה מערך אידיאולוגי טעון שדן אותה לכישלון. העובדה שהחרדים נוטשים את ההסתגרות אינה מחייבת אותם ל"השתלבות"; היפוכה של פעולת ההסתגרות אינו השתלבות, אלא פעולה דתית שעניינה הוא העולם במכלול מרחביו. לפיכך, האלטרנטיבה שהצגתי מבינה את החרדיות החדשה כשינוי הלוגיקה של דרך החיים החרדית וכהתמרתה לצורה אסקטית תוך-עולמית. הצעתי ללמוד את החרדיות החדשה כחלק מרצף תופעות שלרוב אינן נחשבות כחלק ממנה, דוגמת זרמים חרדים רדיקליים בהווה ובעבר שהתנגדו ללוגיקת חברת הלומדים. טענתי שאפילו זרם החרדים העובדים, שאידיאולוגיה רחוקה מהם כמרחק מזרח ממערב, צריכים להילמד כמי שמציגים מהפכה בדרך החיים החרדית - וזו הסיבה, למשל, שחרדים עובדים רבים עסוקים ביוזמות תיקון עולם בחברה האזרחית.

פרסומה של מסתי סיפק לרבים הזדמנות לדון בנושא החרדים החדשים ולהנכיח לרגע את חשיבותו. הדיון אפשר לקולות שונים מאוד, שחולקים זה על זה, להישמע. מתברר שהחרדיות החדשה אינה נושא חלוט כלל ועיקר, אלא מרחב קונפליקטואלי ופולמי המעורר מחלוקות, אי-הסכמות וחוסר נוחות. לצד זאת, התגובות - שאינן מסכימות זו עם זו - מלמדות שמתקיים מאבק עז לגבי השאלה מי ישלוט בהצגת החרדים החדשים. עניין זה מתחזק שבעתיים לאור העובדה שאוסף התופעות שאנו מכנים "חרדיות חדשה" טרם מוסד; שאלת ההגדרה חיונית כדי לקבוע מהי בכלל התופעה שאנו דנים בה. אין להתעלם ממקומם של אינטרסים ואידיאולוגיה במאבק זה, שכן השליטה בהגדרת התופעה ובאפיונה תקבע מיהם השחקנים הרלוונטיים ומה מקומם בשיחה.

תגובתו מאירת העיניים של דוד מאירס ניסחה בחדות את שני האלמנטים החשובים ביותר לדיון. ראשית, החרדיות החדשה צריכה להילמד כחלק ממה שהוא מכנה "תהליך האוונגליזציה" של החברה החרדית, שבמסגרתו הזהות החרדית אינה מוגדרת עוד מתוך הסתגרות מפני העולם, אך גם לא מתוך "השתלבות" בו. תחת זאת, הזהות החרדית מוגדרת כיום מתוך ערעור על אופיו החילוני של המרחב הציבורי, המתיימר לניטרליות - יומרה שהחרדיות החדשה דוחה אותה. הזהות החרדית אינה מתאימה עצמה לנורמות החילוניות של המרחב הציבורי אלא מכוננת את עצמה באופן ביקורתי למולן. אין לתמוה, למשל, מדוע החרדים המוצאים עצמם במרחב מעורב דורשים הפרדה מגדרית; הם חולקים על הקביעה שהנורמות לעיצוב המרחב הציבורי הן "ניטרליות" ולא פשוט "חילוניות".

הנקודה השנייה שמאירס מדגיש מטעימה שההיגיון החרדי, הקלאסי והחדש כאחד, אינו מונהר מתוך הדיכטומיה של הסתגרות מול השתלבות. זוהי נקודה מכרעת, שכן מרבית המחקר על חרדים עדיין מודרך מתוך דיכטומיה זו, והדבר נכון במיוחד בתזה שכניתי "תזת הישראליות והליברליזציה". עבודתו של מאירס עם נעמי סטולזנברג הראתה למשל שחסידות סאטמר, הנחשבת בדרך כלל אולטרה-שמרנית, נושאת אופי אמריקני מובהק. עבודה מהפכנית זו שימשה השראה לניסיוני לחשוב את החרדים החדשים מעבר לדיכטומיה הרואה בהם קרועים בין מגמת הסתגרות שמרנית בחברת הלומדים ובין מגמת השתלבות מודרנית במקרה של החרדים החדשים. במקום הניגוד שבין הסתגרות להשתלבות הצעתי את הניגוד שבין חוץ-עולמיות ועולמיות - שתי דרכי

חיים חרדיות שאין בינן ובין "השתלבות" דבר וחצי דבר. ודוק: אינני טוען שהמודרניות מביאה עימה גם תגובת נגד פונדמנטליסטית חרדית - טענה ידועה ובעייתית - אלא שאפילו מגמות חרדיות חדשות שהובנו כליברליות אינן למעשה תוצר של "השתלבות", אלא של מעתק בדרך החיים החרדית שאתאר להלן.

עם זאת, בעקבות הסתייגויותיו של מאירס עליי להציע תיקון טרמינולוגי חשוב. מאירס צודק שגם את התהליכים הרדיקליים של החרדיות החדשה שתוארו במסתי יש לראות כחלק מה"ישראליות" של החרדים החדשים, שכן החרדיות החדשה היא תוצר פעולתם של סוכנים שעבודת התרבות וההיערכות שלהם נעשית בעברית והיא ייחודית למקרה הישראלי (אכן, לפי היגיון זה אפילו חברת הלומדים צריכה להיחשב "ישראלית" במובהק). בשל כך, את התזה שביקשתי לדחות במסתי לא אכנה "תזת הישראליות" והליברליות, שכן גם עמדתי שלי מודה בישראליותם של החרדים החדשים. תחת זאת, את העמדה שאני דוחה אכנה "תזת הישראליות כליברליות", כלומר עמדה המבינה את תהליכי הישראליות שעוברים על החרדים החדשים כמודרכים מתוך אידיאל ה"השתלבות". לפני שאציג את הגישה האלטרנטיבית שהצעתי במסתי, אנסה לחדד מדוע יש לדחות את גישת הישראליות כליברליות.

תזת הישראליות כליברליות גורסת שהחרדים העוזבים את היכולת הישיבות הופכים חרדים תקינים פחות, ומצטרפים לזהות מגובשת אחרת - זו הישראלית. מושג המפתח בתזת הישראליות כליברליות הוא השתלבות: תזה זו מניחה שהחרדים עוזבים את הזהות החרדית, המוצגת כמתבדלת מטבעה, נותרים חסרי בית, וכמעשה רוקם משתלבים בעולם המודרך בידי הגיונותיה של חברה מובחנת אחרת, "ישראלית" ברוחה. גישה כזאת מקדמת שאלות לגבי טיבה של השתלבות: האם היא כוללת טמיעה? מה יחסם של המשתלבים לחברתם הישנה מחד גיסא ולזו החדשה מאידך גיסא? והיא אכן מזמינה תשובות סותרות: ברור שאם בוחנים את הדברים על פי השתלבות, החרדים אינם עומדים באף תקן - לא בתקני החברה הישנה, שבה "לא השתלבו", ולא באלה של זו החדשה, שבה הם "משתלבים".

במסה הצגתי שלוש סיבות לדחיית את פרדיגמת הישראליות כליברליות. ראשית, יש תופעות שהיא נכשלת בהסברתן. הצגתי למשל שורה של תופעות חרדיות חדשות המסמלות רדיקליות, החל בצורות חדשות ולא-ליברליות של השכלה עיונית הדוחה במובהק את תרבות המערב, עבור בגיוס לצבא, וכלה ביוזמות תיקון בחברה האזרחית החרדית שהמניע להן הוא אסקטי-דתי. כוח ההסבר של תזת הישראליות כליברליות מוגבל אפוא, משום שהפרספקטיבה שהיא מציעה חייבת להתעלם משורה של תופעות חרדיות חדשות שאינן עומדות בסטנדרט השתלבות, המוצב לחינם. בהערת אגב אוסיף שגישתי, הבוחנת את החרדיות החדשה לא מנקודת המבט של "השתלבות", מאפשרת לראות את החרדים החדשים כמי שניצבים ברצף אחד אפילו עם תופעות רדיקליות כמו הפלג הירושלמי הליטאי. כמו החרדים החדשים, גם הפלג הירושלמי מציג לוגיקת פעולה תוך-עולמית, למשל באמצעות פעולה פוליטית המונית, ישירה ומובילית, המערערת על החילוניות.

שנית, טענתי שמערך המושגים של תזת הישראליות כליברליות, ובראשן הדיכוטומיה של השתלבות מול הסתגרות, מתיימר להיות אינטואיטיבי אך נכשל בכך. הדגמתי כיצד למשל מערך מושגי זה תופס פעולות מסוימות, כמו לימודים באקדמיה וגיוס לצבא, כחילוניות באופיין, וכיצד הוא ממשיג את החרדים החדשים כ"חרדים פחות" לעומת החברה החרדית הקלאסית. הנחות אלו הן אידיאולוגיות במובהק, שכן יש להבחין בין האפיונים המודרניים של שדות האקדמיה, הצבא והתעסוקה ובין הגדרתם כחילוניים; ויש לזכור שההיסטוריה

של החברה החרדית הציעה אופנים שמאפשרים לראות את יציאתם של החרדים החדשים אל העולם כמיצוי של חרדיות ולא כאי-עמידה בסטנדרט שלה. הסכמה המושגית של תזת הישראליות כליברליזציה, הנטועה בדיכטומיה שבין הסתגרות להשתלבות, נושאת אפוא אופי אידיאולוגי מובהק, שאין שום סיבה לאמצו.

שלישית, מושג הישראליות של תזת הישראליות כליברליזציה אינו ביקורתי. במונחים סוציולוגיים, הניסיון לדמות את החרדים החדשים כמשתלבים בתוך זהות שונה משלהם, מגובשת ובעלת מאפיינים חילוניים, מציג תפיסה פונקציונלית של החברה הישראלית: זו נתפסת כמרחב של קונצנזוס, שעליו להכיל עוד ועוד קבוצות ש"משתלבות" בו או למצער "מצטרפות" אליו. אני נוטה להבנה קונפליקטואלית הרבה יותר של השדה שעליו (ולא אליו) פוסעים החרדים ובני הקבוצות האחרות. ישראליות, תהא אשר תהא, היא מושג דינמי הנתון במחלוקת, וקבוצות התנגדות שונות מרחיבות כל העת את גבולותיו של הנתון למאבק. תקופת הקורונה הוכיחה בבירור שחלק מהחרדים החדשים חולקים על הקביעה שבכלל קיים מרחב ציבורי ניטרלי; ולטענתי, הישראליות של החרדים החדשים כלל אינה ניכרת ב"השתלבות", אלא דווקא בערעורם על אופיו החילוני של המרחב הציבורי.

תגובתם של נורית שטדלר וקימי קפלן רלוונטית לדיון הנוכחי, שכן מחקריהם עודדו את הרפלקציה על עצם התופעה של החרדיות החדשה. ברם, תגובתם לא ציינה מה מדבריי שגוי מהיסוד ומה מבוסס זה מכבר בספרות המחקר. וכבר אמרו חכמים, אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה. אמליץ בהקשר זה על הגרסה האקדמית המורחבת של מסתי, שנכתבה בשפה האנגלית, שבה יש הפניות לספרות המחקר העדכנית. העובדה שלא הוזכרה בתגובת השניים היא שהם עצמם היו מאדריכלי פרדיגמת הישראליות כליברליזציה, שאותה דחיתי ישירות במסה. שטדלר כתבה בספרה על החרדיות הישראלית ש"אחרי שנים של התבדלות, החברה החרדית נכנעת באופן חלקי לביקורת העקבית ולתביעתו של הרוב הישראלי שתגלה גמישות רבה יותר ותיקח חלק אקטיבי בחיים האזרחיים ובנטל החזקת המדינה הישראלית".^[1] קפלן תיאר את השינויים בחברה החרדית כ"גילויים מגוונים של השתלבות בלא טמיעה ושל חשיפה לערכים אזרחיים, לנורמות ולדפוסים של צריכה ושל תרבות פנאי, הנתפסים בעיני חרדים כציוניים או כישראליים".^[2]

בקטעים המצוטטים האלה אפשר להבחין בשלוש הנקודות שניסחתי לעיל, שהן ליבת התזה של הישראליות כליברליזציה: הגדרת החרדיות החדשה כאימוץ דפוסים לא-חרדיים, הבנת החרדים החדשים כנטועים בדיכטומיה של "הסתגרות" מול "השתלבות", והבנת הישראליות כמרחב קונצנזואלי בעל מאפיינים לא-דתיים. הביקורת שהצעתי מאתגרת את שלוש הנקודות האלה. עוד אוסיף שידע על אודות חרדים אף פעם אינו תמים ואובייקטיבי, אלא כולל קביעה מיהו הדובר הראוי להשתתף בשיחה ומהו הידע הלגיטימי בה. אינני מסכים שידע לגיטימי הוא כזה המתווך ומפורסם בידי חוקר אקדמי חיצוני, שכביכול מבין את החרדי טוב יותר משהלה מבין את עצמו; חוקר שכאשר החרדי עוזב את מעמד האובייקט השמור לו והופך לסובייקט מדבר, הוא מחויב להעמיד נגדו "רוח מחקרית מצויה" שתחזירו למעמדו הנכון כאובייקט ותשתיקו. ראוי למחקר החרדים להסתייע בסוציולוגיה של הידע, שתציב כאובייקט של מחקר לא את החרדים אלא דווקא את מומחי החרדים ואת הידע המיוצר אודות חרדים - נושא שפותח לאחרונה בידי מלאכי קרנצלר וניסים ליאון במחקרים מאירי עיניים.

מהי האלטרנטיבה שביקשתי להעמיד לתזת הישראליות כליברליזציה? במסתי פניתי אל המושג שנחשב מפתח לעבודתו של מקס ובר במחקר הגרמני העדכני עליה: הרעיון של *Lebensführung* ("דרך חיים"). הצעתי ללמוד את "דרך החיים" החרדית החדשה לא מבעד לדיכטומיה של הסתגרות מול השתלבות, אלא כביטוי של

התנגדות ומהפכה ביחס לדרך החיים החרדית שקדמה לה. החרדים החדשים אינם חרדים פחות, אלא חרדים אחרת. את ההיגיון המהפכני של דרך החיים של החרדיות החדשה כיניתי "הדתה". ואולם, בשל המשמעויות האידיאולוגיות שיש למושג זה בשיח הנוכחי בישראל, דומני שדבריי הובנו באופן שגוי. הדתה מובנת בישראל כניסיון לכפות את ערכי הדת במרחב הציבורי, על אפס ועל חמתם של חילונים שאינם שותפים לערכים אלו. אם זו ההגדרה, ודאי שהיא אינה הולמת את החרדים החדשים, שלרבים מהם (ובוודאי לזרם העובד) אין שום כוונה לכפות את ערכיהם על איש. רעיונות על כפייה קיימים אולי בשוליים הרדיקליים של הקבוצה האינטלקטואלית, אך בינם ובין המגמה שביקשתי לאפיין אין דבר.

מה שביקשתי להציע במסה הוא שדרך החיים החרדית החדשה אינה תוצר של "השתלבות" אלא של היגיון מהפכני המוצע לחיים הדתיים עצמם, היגיון המבין את הדת כמתייחסת למרחבים רבים והולכים. התייחסות זו יכולה - אך כמובן אינה חייבת - להיות אישית לחלוטין באופייה, והיא אינה מחייבת כפייה. במונח "הדתה" התכוונתי לניסיון להכליל תחת תביעות הדת מרחבים רבים ולראות את הדת כמחזיקה לגביהם עמדה ברורה. דומני שכוונה זו נלכדת טוב יותר באמצעות מושג אחר שבו השתמשתי - קונפסיונליזציה. היסטוריונים עשויים לחוש אי-נחת מניכוסי את המושג הזה, השייך לראשית העת החדשה; ואולם הוא לוכד היטב את הזיקה ההדדית שבין עמדות דתיות לעיצוב פעולה פנים-עולמית. הצעתי כי ליבת החרדיות החדשה היא מעתק יסודי במרחב שבו הדת מדומיינת כרלוונטית. לעומת חברת הלומדים, שהציגה דרך חיים דתית הרואה בדת מרחב קונטמפלטיבי חוץ-עולמי, החברה החרדית החדשה חוזרת להיגיון אסקטי פנים-עולמי, הרואה בעולם מרחב של עשייה שרלוונטית לדת.

הבהרה זו מאפשרת לי לתקן אי-הבנה אחרת: לא טענתי שהחרדים העובדים ואלה המצטרפים לשוק העבודה - הקבוצה השלישית במאמרי - הם אידיאולוגים, כלומר כאלה המבינים את הצטרפותם לשוק העבודה כחלק ממהלך אידיאולוגי ומבקשים לערוך מהפכות אידיאולוגיות. כתיבה אידיאולוגית נעשית בעיקר בקבוצה הראשונה שניתחתי במסתי, זו של האינטלקטואלים. ואולם, טענתי הייתה שהתבוננות בפעולתם של החרדים העובדים - בפעולה, ולא בהגות! - תעלה שגם הם מפעילים היגיון "אסקטי פנים-עולמי". החרדים העובדים מתייצבים מול מרחב שאלות שונה מאוד מזה של בחור הישיבה היושב באוהלי שם, והם ניצבים מול מרחב זה כחרדים. הדבר מזמן מהפכה בהגיונות דרך החיים הדתית שלהם. כדי להקצין, אומר שאפילו ריצה של חרדית בפריימריז של מפלגות שמאל אינה צריכה להיתפס כפעולה בעלת אופי חילוני או ניטרלי; חרדים המתייצבים מול ערכי שמאל יציגו דרך חיים דתית אחרת, שתזכה לתהודה בדרכים שונות.

הפרספקטיבה המתמקדת בדרך החיים החרדית החדשה מציבה מערך קואורדינטות ביקורתי המוגדר ומאופיין מתוך התופעות החרדיות החדשות ובאמצעותן, ולא דרך אידיאולוגיה חיצונית להן (דוגמת ה"השתלבות"). מהי תוכנית המחקר הנגזרת מפרדיגמה שמבקשת לאפיין את דרך החיים החרדית? אני חושב שאפשר להצביע על ארבעה כיוונים לפחות, שכל אחד מהם הודגם בבהירות בארבע התגובות האחרות למסתי.

העבודה הראשונה שדרושה היא הרמנויטיקה, דהיינו ניסיון להבין את דרך החיים החרדית החדשה מתוכה ומתוך הגיונותיה. תגובתו החשובה של אלי ביתאן מדגימה כיצד ידע חרדי חדש אינו צריך כלל לעבור תיווך ותרגום חילוניים כדי להיחשב לגיטימי. ביתאן מציע להתבונן בחרדים החדשים מפרספקטיבה שבה הם פוגשים, הן בעולם החרדי הקלאסי והן בעולם החילוני, ציפיות שאינן הולמות את צורכיהם ואת האינטרסים שלהם. עובדה זו מציבה את החרדים החדשים ככוח הנתון במלחמה בכמה חזיתות במקביל, ואיתה הם מתמודדים

באמצעות מגוון של פעולות ויוזמות שלא דווקא נענות לתשוקתם של החוקרים למסגרת אידיאולוגית ברורה. ביתאן מציג אפוא את החשיבות שבבחינת דרך החיים החרדית מנקודת מבט הרמנויטית, שאינה מציבה ערך חיצוני בדמות "השתלבות" ואינה בוחנת את כישלונם או הצלחתם של החרדים החדשים להשיגו.

העבודה השנייה שיש לערוך היא ניתוח המעש החרדי החדש - מעש, ולא אידיאולוגיה. במסתי ניסיתי לאפיין את פעולותיהם של החרדים החדשים ומצאתי שלוש זירות עיקריות למעש כזה. כאשר החרדיות החדשה נבחנת לא מתוך מבט המתמקד באידיאולוגיה (של החרדים החדשים על עצמם, ועל אחת כמה וכמה של אחרים עליהם) אלא מתוך בחינה של מעשים, מתגלה כי זוהי תופעה רחבה הרבה יותר מכפי שנהוג לשער, והיא כוללת זרמים שונים ומנוגדים. תגובתו מאירת העיניים של הרב יוסף קמינר מדגימה את פוריות הפרספקטיבה המעשית. קמינר מציג את הקושי בהמשגת דמות כמו זו של האדמו"ר האמרי אמת מגור - שמילא תפקיד מפתח בהקמתה ובהצלחתה של אגודת ישראל - באמצעות סולם מושגים אידיאולוגי, בפרט כזה שהגיונותיו חילוניים, שהרי האמרי אמת מציג "שמרנות והתחדשות" זו לצד זו. על דבריו הנכוחים של קמינר אוסיף רק שהאתגר המחקרי יהיה בדיוק לנסות לפענח את סוג ההיגיון (ולאו דווקא את סוג האידיאולוגיה) שמנחה גישה כה מורכבת. מהי דרך החיים שחושף בפנינו האמרי אמת? תשובה לשאלה זו חיונית להנהרת פרויקטים חרדיים שונים, הן כאלה שממשיכים את האמרי אמת והן כאלה שמתנגדים לו.

נקודה זו מביאה אותנו לתוכנית המחקר השלישית: הצורך לחזור לבחינת מקורותיה הקונפליקטואליים של החרדיות, בישראל ומעבר לה. תגובתו מעוררת המחשבה של עידו הררי מרחיבה את קביעתי שכל התבוננות בחרדים החדשים דורשת, בראש ובראשונה, רויזיה של הבנתנו את שורשי החרדיות. בחינה של החרדיות ברגעי הכינון שלה תחשוף אותה כשדה של אפשרויות מנוגדות, שבו עמדות שונות מתחרות על פוזיציית ההגמוניה; החרדיות הקלאסית היא אפשרות אחת מני רבות אחרות, שחלקן הצליחו לשרוד בדרכים שונות חרף פיקוחן של הקבוצות החרדיות ההגמוניות. הררי חוזר למושג ה"תביעה הכולית (טוטלית) של התורה", שהזכרתי במסה, ומצביע על הדרכים שבהן פרשנותו של יצחק ברויאר שינתה את מושג הכוליות של סבו, רש"ר הירש. במקום אחר הראיתי כיצד מושג הכוליות של ברויאר הושפע עמוקות מהשיח הרדיקלי של רפובליקת ויימאר. בניגוד לרש"ר הירש, שהציב את הכוליות כאופק המשמר את הגיוון המודרני ומעניק לו הקשר הרמוני, השיח הוויימארי ראה בכוליות התגברות מהפכנית על תהליך הדיפרנציאציה של המודרנה. בחינת הדרכים שבהן מושגים כמו כוליות חלחלו לפרויקטים חרדיים שונים היא דוגמה למחקר המנסה להמשיג את דרך החיים של קבוצות חרדיות שונות, את מקורותיה ואת האופציות ההיסטוריות הקונקרטיות שאימצה או דחתה.

העבודה הרביעית הדרושה מעתיקה את הפרספקטיבה מן הפנים אל החוץ: בחינת דרך החיים החרדית החדשה מאפשרת התבוננות בדינמיקות הרחבות יותר שבין דת לחילון. החרדיות החדשה הופכת כך לתופעה פרדיגמטית שאפשר להסיק וללמוד ממנה על תופעות אחרות. תגובתה של יוכי פישר מזכירה שהחרדיות החדשה אינה יכולה להיחשב כתופעה דתית בלבד, ושהחברה הלא-חרדית אינה יכולה להיחשב כחילונית בלבד; בשני המקרים מתקיימים יחסים דיאלקטיים של חילון והדתה, באופן השובר את תשוקתה של המודרנה למרחב מטוהר המאופיין באופן ברור. מדברים נכוחים אלו אסתייג רק במעט, ואציין שגישתי הניאו-ובריאנית נוטה להימנע מדיאלקטיקה בשלב עיצוב המושגים, ומתמקדת ראשית לכול באפיון אבות הטיפוס. במסה הצגתי שני אבות טיפוס של דרך חיים דתית בסיסית - חוץ-עולמית ועולמית - המקיימים יחסי שלילה שונים עם החילון. האתגר, כמובן, יהיה להציע דרכי חיים ברזולוציות גבוהות יותר, שיהיו קשובות ליחסים המורכבים שבין דת לחילון וימשיגו אותם.

דרך החיים החרדית החדשה עודה בראשיתה, ועודה צריכה לימוד. שומה על לימוד זה להייותר קשוב לתופעה שאותה הוא לומד ולהימנע כפי יכולתו מהטיות אידיאולוגיות. מסתי, שבה ניסיתי להוציא את החרדים החדשים מהדיכוטומיה השגויה שבין הסתגרות להשתלבות שמבעדה הם נלמדים בדרך כלל, מציעה כמה אפשרויות למחקר כזה. ההרמנויטיקה, המעש החרדי, ההיסטוריה הקונפליקטואלית של החרדיות והפרספקטיבה הפוסט-חילונית מאפשרים מרחב פוליפוני שבו נשמעים קולות שונים, מחקריים ולא-מחקריים כאחד. המרחב הזה מזמין את החרדים עצמם, החדשים והקלאסיים, להשתתף בדיון. תקוותי היא שהקולות החדשים יעשירו את הבנת החרדיות החדשה, ושהחרדים, בתורם, ימשיכו להציג אופנים חדשים ומהפכניים של היות בעולם.

איתמר בן-עמי הוא דוקטורנט במחלקה למדע המדינה באוניברסיטה העברית בירושלים ומלמד תיאולוגיה פוליטית יהודית באוניברסיטת הומבולדט בברלין. עבודתו עוסקת בהשפעת הפילוסופיה והתיאוריה הפוליטית הגרמנית על הוגים חרדים ברפובליקת ויימאר. הוא בוגר עולם הישיבות החרדי ומלגאי בתוכנית Posen Society of Fellows.

הערות שוליים

[1]† Nurit Stadler, *A Well-Worn Tallis for a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture*, Boston: Academic Studies Press, 2012, p. 141

[2]† קימי קפלן, "חקר החברה היהודית הדתית בישראל: הישגים, החמצות ואתגרים", **מגמות** נא, 2 (תשע"ז), עמ' 217.

**מאמרו של איתמר בן-עמי:
מבט מחודש על החרדים החדשים**