

”לשני בתים וחורבה אחת”

לשאלת מהותה של המזרחיות הספרדית

1. מבוא
2. מזרחיות-”ההיית או חלמתי חלום”?
3. ”מאיך באת”- מזרחיות נטולת עדתיות
4. ”לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב”- זהות חצויה ועמידה על הסף
5. תודעה דתית על הסף
- 5א. מאפייני המסורתיות הדתית
- 5ב. מסורתיות- תרבות או שלב מעבר?
- 5ג. לשאלת מקורותיה של המסורתיות הדתית
6. הקלה והכללה- שותפות אמת בין דתיים ומסורתיים
- 6א. ’תורת אמך’ - מסורתיות לאורם של הרב עזיאל והרש”ר הירש
- 6ב. ’תורת אם’ - מסורתיות ומשפחתיות
- 6ג. סולם של דתיות
7. סוף דבר

* * *

1. מבוא

על גליונות כתב העת ”מזרח ומערב” משנת תר”פ, פונה הראי”ה קוק אל ”שני בתי ישראל” במילים הבאות:

כשאנו באים לעורר תחיה לאומית של קדש הגנו באים להעריך ביותר את שני בתי ישראל היותר גדולים, שחיייהם הנם כל כך טפוסיים, כל בית בהגדרתו, פה בארצנו הקדושה, האשכנזים והספרדים.¹

בהמשך מתאר הרב קוק את תכונותיה המיוחדות של כל עדה ואת צורת הלימוד השונה הנהוגה בה, ומזכיר בקצרה גם את האופי השורשי והסיבות ההיסטוריות להיווצרות התכונות השונות. בסיום דבריו הוא מצפה ליום בו ”הספרדיות והאשכנזיות תשפיע זו על זו השפעה חיה ומלאה” ואף לכך ש”בהמשך הזמן ישתוו הכשרונות המפורדים הללו”.

נהוראי אליקים
הוא בוגר מחזור
ד’, ר”מ בישיבה
התיכונית בקריית
אתא, לומד
לתואר שני
במנהל חינוכי
באוניברסיטת בן-
גוריון

1. הראי”ה קוק, ”לשני בתי ישראל”, בתוך: מאמרי הראי”ה, ירושלים, תשד”מ, עמ’ 45-48.

בהקשר ההיסטורי, שורשיו הרעיוניים של המאמר הנ"ל החלו להתעצב לאחר פסיקתו השנויה במחלוקת של הראי"ה לאשכנזים תושבי תל-אביב-יפו לבל יאכלו בשר שנשחט בשחיטה ספרדית, ולאחר הביקורת הקשה שהוטחה בו בעקבות פסיקה זו. ביקורת זו פורסמה מעל גבי עיתון "החרות" של משכילי העדה הספרדית, תחת הכותרת "שגגת רב", ובה נכתב:

מעשה כזה של הראב"ד מיפו הלא יכול לרפות את ידי העם הרוצה לשוב לתחיה בארץ אבותיו... התורה לא שמה פדות בין אשכנזים וספרדים או מערביים או תימנים או פרסים או בוכרים או גורגים וכו'. הכל שווים בעיניה כגוי אחד בארץ. והחולק ביניהם הרי זה סותר את התורה האמיתית.²

חשוב לקרוא את דבריו של הרב קוק בהקשר זה דווקא, מכיוון שבניגוד לרושם הראשוני שמעוררת הקריאה, עיקרו של המאמר "לשני בתי ישראל" הוא ההפרדה בין הצורך (הרצוי והחיובי) בשימור המורשת השונה של העדות בארץ ישראל לעומת היחס הכללי-האחדותי שבו ראוי לדבוק כאשר באים לבסס את "התחיה הלאומית" שבדור. יותר מאשר להגדיר ולחדד תכונות ייחודיות לעדות השונות, בא המאמר להפחית את חשיבותה של זהות המורשת העדתית (בין אם בצורת הלימוד הייחודית לכל עדה ובין אם ברמת ההלכה והמנהג) כגורם מפלג במגרש החברתי-לאומי של אותם הימים. כך או כך, בין דברי הראי"ה קוק צצה ועולה מבין השורות שאלת היחס העקרוני לעדתיות בחברה הישראלית, שבגלגולה ההיסטורי הבא, עם כינונה של מדינת ישראל וגלי העלייה העצומים ממדינות צפון אפריקה ואסיה, כבר תינטש עליה מלחמת כל-בכל שתספק חומר בעירה חברתי, דתי ופוליטי עד לימינו אנו.

בחרתי לפתוח את דברי במאמר זה דווקא, בדברים הנראים לכאורה כדיון פילוסופי-היסטורי גרידא, הד קלוש לימים בהם בישוב העברי הצעיר והקטן שתי עדות שוות ערך ומעמד המבררות את גבולות המורשת והאחדות הלאומית, בעוד יהודי המזרח, רובם ככולם, יושבים בארצות מוצאם לבטח וה"בעיה החברתית" טרם עולה לבמת הדיון הישראלית. אולם, לעניות דעתי, זוהי נקודת המוצא של כל דיון הבא לעסוק בתכונות יסוד שורשיות של חברות ועדות שונות. כל בחינה של הנושא שתתיימר להתעלות מעבר לעיסוק מצומצם בענייני השעה אל לה להתמקד בשאלה הסוציולוגית, התרבותית, ההיסטוריוגרפית, התקשורתית, הדתית-הלכתית או הפוליטית בלבד, כי אם לבחון את עיקר הנושא בהסתכלות רב-תחומית על מכלול הנושאים הנ"ל³ תוך נסיון להבחין בין נושאים עקרוניים ושוליים, בין תופעות שהן הן גופה של העדתיות ותופעות שאינן אלא ביטוי תחום של סוגיה שורשית יותר, ועל כך עוד ארחיב בהמשך.

דבריו של הרב קוק במאמרו "לשני בתי ישראל" אולי נוטים ברובם לעסוק בתחום נקודתי (שעיקרו הלכתי-לימודי), אך דווקא הראשונות הטהורות, בתקופה בה עדיין לא נרמס הדיון בצילם של הסיבוכים הנוספים והבעיות החברתיות הנלוות, ראויה לשמש כנקודת הזינוק לביורור הרחב של הנושא משורשו.

במאמר זה ארצה לעסוק בנושאים הבאים:

2. **החרות**, גליון מיום ה-28.7.1913; וראו גם גליון מיום ה-29.7.1913; באגרותיו של הרב קוק מצויה גם התיחסות ישירה לדברים אלו, ראו: הראי"ה קוק, **אגרות הראי"ה**, ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' ר"ג.
3. על אלו כבר נכתבו מאמרים רבים מספור. סקירה יפה, גם אם - לדעתי - מובילה למסקנה שגויה, ראו: אלה שוחט, "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים", בתוך: **זכרונות אסורים - לקראת מחשבה רב-תרבותית**, תל אביב: הוצאת בימת קדם לספרות, 2001, עמ' 140 ואילך.

- א. האם ניתן כיום לאפיין תכונות ספציפיות, עקרונות ומהותיות, לעדות בכלל וליהדות הספרדית בפרט? בניסוח שונה נוכל לשאול: האם ה"מזרחיות" קיימת מעבר להיותה מעמד חברתי במדינת ישראל של היום?
- ב. במידה וכן, כיצד נוכל לעשות את ההפרדה בין "מזרחים" כמעמד חברתי ובין ה"מזרחיות" כאופי מהותי ותכונה ממשית? מה יהיה היחס התורני אליה וכיצד ראוי שיראו היחסים הבין-עדתיים ביהדות בכלל ובחברה הדתית-לאומית בפרט?
- ג. מה מקומם ואופיים של החיים הדתיים במכלול המאפיינים התרבותיים של העדות השונות?
- ד. לבסוף ארצה לגעת במתח שבין הרצון לקיים חיים משותפים לעדות שונות ובין הערך שבשמירה על ייחודיות עדתית מהותית מעבר לרמת "הפולקלור" החיצונית.

בהזדמנות זו ראוי להעיר הערה מתודית חשובה. באופן טבעי, העיסוק בשאלות אלו חוצה תחומים רבים וישנם מונחים המקבלים פרשנות שונה בהקשרים מחקרניים שונים. השתדלתי להימנע מכפילות מושגים במקומות בהם הנחתי כי התועלת תעלה על הנזק שבדבר, אולם מטבע הדברים עלול להיווצר בלבול במהלך הקריאה. המונח "מסורת", לדוגמה, יתפרש באופן שונה בהקשר סוציולוגי ובהקשר הלכתי, הגדרת ה"מזרחיות" תהיה מאולצת בחלק מן הדיונים במאמר וכמוה גם הגדרות נוספות. תשומת לב הקורא להקשר שבו נכתבים המונחים תסייע לבהירות הדברים.

אני רואה בכירור של נושאים אלו עיסוק חינוכי, דתי ועקרונות ממדרגה ראשונה, בעיקר בישיבה ובקהילה ששמו להן למטרה את השאיפה לחיות יחד בקהילה רב-עדתית הנותנת מקום של כבוד לאופי הייחודי של כל חברה. כירור יסודי, גם אם מצומצם וראשוני למדי במסגרת הידע והמקום המתאפשרים במאמר זה, יסייע בהליכה על החבל הדק שבין הרצון לשנות תופעות חברתיות בעייתיות ובין השאיפה לקיים חיים משותפים על בסיס של שמירה על זהות, בין הרצון "להגשים" והשאיפה לעשות זאת "ביחד".

2. מזרחיות - "ההיית או חלמתי חלום"?

הפקפק על עצם קיומה העקרוני של תרבות מזרחית עדתית יכולה לקומם את הקורא או לעורר אצלו לכל הפחות תמיהה גדולה על עצם העלאת השאלה. שהרי ניתן בנקל להבחין בהבדלים משמעותיים על פני השטח בין החברות השונות במדינת ישראל, עד כדי כך שלרוב נהוג להתחיל מאמרים מעין אלו בשאלה האם ישנם בכלל קווי דמיון בין העדות השונות שמהן ניתן להצימח תרבות רב-גונית משותפת.

ובכל זאת, ארצה לחדד את השאלה. אכן, הבדלים משמעותיים בין העדות ניכרים ובלוטים, אולם מדוע שלא נגדירים כצורת קיום חברתית נמוכה ופחות מפותחת במדרג החברתי? מדוע לא נפטור את השאלה כלאחר יד בהצבת התרבות המזרחית כשלב נחות בסולם הצרכים של המזרחיות כקולקטיב?⁴

4. לדוגמה, אם נציב את החברה המזרחית כמכלול האנשים הנמצאים במדרג החברתי שבו הבטחון בעצם קיומם הפיזי מעורער, הרי שע"פ תאוריית פסיכולוגית-חברתית כדוגמת "מדרג הצרכים של מאסלו" הסיבה שבתרבות זו נמצא עיסוק פחות בעניינים כגון הגדרת הזהות, עיסוק במופשט וכדומה, וכתוצאה מכך- קושי בהשתלבות בישיבות "האשכנזיות" ובלמוד הגמרא בהן, וכן קושי השתלבות באקדמיה (ומתוך כך קושי בהשתלבות בעבודה "נחשבת" ומעמד חברתי), היא שצורך בסיסי יותר במדרג עדיין לא הוגשם ברמה משביעת רצון, ובשל כך לא מתעורר העניין בצורך הגבוה יותר. חשוב להדגיש כי דברים אלו מובאים כדוגמה לצורת הסתכלות בלבד, שכן גם תיאוריית הצרכים ה"נל", ספציפית, מוטלת בספק.

במשל האפלטוני הידוע על המערה מתוארים אנשים החיים בחושך, כבולים וצופים בצללים על הקיר למולם ורואים בכך את כל עולמם וברגע שאך יצא אחד מהם אל האור יהפוך לאדם אחר - "ובסופו של דבר, דומני, יראה את השמש - לא דמיונותיו על פני המים ובמקומות שאינם מושבו, אלא אותו כשהוא לעצמו, במקומו שלו, יוכל לראות, ולחזות בו כמו שהוא".⁵ תודעתו של האדם במשל נובעת מעצם המצאותו ב"חושך", והפתרון לכך פשוט והגיוני להפליא - היציאה אל האור. לא לחינם בחרתי להתנסח במונחים של חושך ואור. זוהי טרמינולוגיה ציונית מצויה ביחס לעולים ממזרח ששגורה לא אחת גם בפייהם של העולים עצמם במשך שנים. כפי שנראה, לדוגמה, בספרו של ניר שוחט **בין אור לחושך**, ספר שעלילתו הקלושה עוסקת בעיקר ברצון לצאת מן המעברה החשוכה לתל-אביב המוארת תרתי-משמע:

הנה תל-אביב לפני: שפע אורה ונהרה, עיני מוכות בסנוורים משום שאור החשמל כאור שבעת הימים - רק צדיקים יעמדו בו.

אולם לא אהבתי את תל-אביב ולא נמשכתי לאורה רק מתוך אהבה לשמה, כי אם גם בגלל האשליה שאני מוצא באותה עיר ובאותם אורות, שכן חושך כמוני מתמוגג בהם ומתמוגג באותם רגעים מאושרים של הוה, מבלי לזכור את העולם החשוך שמאחורי.⁶

החושך, כמוכן, מסמל בספרות המודרנית כמו גם באגדות חז"ל הקדומות את הַעֲדָר. החושך לא "קיים" באותו מובן שהאור "קיים", מכיוון שאינו מצב שונה ונגדי ממנו אלא מצב זמני של מחסור ב"אור".⁷ מתוך גישה זו קמו ועלו הנסיונות "להאיר" את בני עדות המזרח באורות שונים ומשונים והשפעתן, בין השאר, בחילון שהחל בארצות המוצא של העולים (על ידי שליחים מיהדות אירופה) והתגבר עם העליה לארץ והמאבקים החריפים בין הזרמים השונים בפוליטיקה הישראלית דאו על נפש העולים.⁸

על פי תפיסה זו, הדת והמסורת בקרב העולים, כמו גם יתר תכונותיהם העדתיות, לא מהוות אידאולוגיה מקבילה לתרבות החילונית-סוציאליסטית השלטת באתוס הישראלי הצברי של אותם הימים, אלא דחף פרימיטיבי שנותר בלתי מרוסן בהיעדרו של אותו "אור". דוגמה נוספת נוכל לקרוא בספרו של אלי עמיר, **תרנגול כפרות**, שם מתוארת הצגה שמעלים מספר ילדים-עולים שנקלטו בקיבוץ ו"הוארו"- בפני חבריהם המגיעים לביקור מן המעברה. במהלך ההצגה מדקלמים שניים מהם, עולים מעיראק, את השיח הבא, שיחה עם "האור":⁹

להרחבה, ראו: A.H. Maslow, "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, 50 (1943), pp. 370-396

5. אפלטון, "פוליטיאה", בתוך: י. ליבס (תרגום), **כתבי אפלטון - כרך שני**, ירושלים: הרצאת שוקן, 1979.

6. ניר שוחט, **בין אור לחושך**, תל אביב: הרצאת אל"ף, 1955, עמ' 157.

7. בספרות המודרנית ככלל ובספרות המזרחית בפרט, ראו: בתיה שמעוני, "כרונוטופים בספרות המעברה", בתוך: **על סף הגאולה**, אור יהודה: הרצאת כנרת-זמורה-ביתן, 2008, עמ' 93-90; באגדות חז"ל ראו לדוגמה את דברי הרב קוק **בעין איה**, ברכות יא, פרק א פסקה קס (בהקשר לברכת "יוצר אור").

8. על כך ראו: אברהם שטאל, **מיוזג תרבותי בישראל**, תל אביב: הרצאת עם-עובד, תשל"ו, עמ' 14-17.

9. אלי עמיר, **תרנגול כפרות**, תל אביב: הרצאת עם עובד, תשנ"ב, עמ' 167-169.

אתה מוכן? שאל הקול בדמי הליל.	התוכל לעזוב בית ורחוב מודע וגואל?	התדע לצעוד רחוק מאוד ולא לרעוד?	אז טול בידך האור ולך ללא חזור ואל תביט לאחור!
אני מוכן! השיב הקול בדמי הליל.	אוכל לעזוב בית ורחוב מודע וגואל!	אדע לצעוד רחוק מאוד ולא לרעוד!	נטלתי בידי האור. אני הולך ללא חזור. אינני מביט לאחור.

השניים ממשיכים לברך את חבריהם מן המעברה במילים הבאות:

הזמנו אתכם לכאן, לביתנו, לקריית ארנים, בשם הסולידריות הסוציאליסטית ובשם חזון האחוה של...¹⁰

כאן פוקעת סבלנותם של הצופים מן המעברה ולראשונה הם משמיעים קול: "די! עזוב אותנו מהדיבורים. רוצים לאכול!" ומתנפלים בחייתיות על הכיבוד שהכינו בצד אנשי הקיבוץ. זו תמצית הענין: מול "הסולידריות הסוציאליסטית" ו"חזון האחוה" לא קמים העולים בשם רעיון או חזון משלהם, אלא מונגדים בבהמתיותם, בתאוותם, בביתם ורחובם החשוך בדמי-הליל ובחוסר יכולתם ליטול את האור וללכת ללא חזור.

בשתי הדוגמאות שהבאתי לעיל, מפרי יצירתם של העולים עצמם, יש לראות יותר מאשר תיאור עובדתי של היחס הממסדי כלפי העולים. במחקר החברה נפוצה גישה המאדירה את מעמדה של המערכת הסימבולית ופרשנותה לכדי גורם מעצב מרכזי באישיותו של כל פרט בחברה, ובסופו של דבר כגורם בונה חברתי. אין להסתכל על הסמלים: אור, חושך, בית וכו' רק כמבטאים את המציאות כי אם לבחון את השימוש בהם כיוצרי המציאות החברתית.¹¹ מלבד העיון בדברי העולים עצמם נוכל למצוא גם התיחסות מפורשת לחשש מפני העליה ממדינות ערב, בעיתונות העשור הראשון למדינת ישראל:

תנאי יסודי למיזוג גלויות הוא שינוי מידות החיים של יוצאי הארצות המפגרות ואחת הדרכים לכך היא: התמיכה בחלשים ובמקופחים שבתא המשפחתי - בילד ובאשה... אין מיזוג גלויות, אם במשפחה אחת שולחים את האישה לעבודה ימים אחדים אחרי הלידה ובמשפחה אחרת מוציאים את הפרוטה האחרונה כדי לדאוג לעזרה ליולדת. מיזוג גלויות לא יעשה בדיבורים אלא בחינוך ובטיפול, על ידי השרשת מידות חיים, על ידי שמירה על זכות חיים לחלשים, על ידי ביטול שלטונו של בעל גוף, על ידי ריסון שלטונו הפראי של הגבר.¹²

10. ההדגשה אינה במקור.

11. תיאוריה זו מכונה בשם "האינטראקציה הסימבולית" וביסודה הראיה של החברה כמכלול התהליכים המוקדמים הקודמים ומעצבים את התודעה של הפרט כשזו מבוססת על סמלים ופרשנותם. מכאן, לדעתי, החשיבות הרבה שיש ליחס להסתכלות הסמלית המובעת מפי העולים עצמם דווקא. להרחבה, ראו: ג'ורג' ריצו, **תיאוריות סוציולוגיות מודרניות** (תרגום: יורם שדה), רמת גן: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, התשס"ו, עמ' 276-275.

12. ג' יוספטל (1951), מובא בתוך: אורית רוזין, **חובת האהבה הקשה - חייד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים**, תל אביב: הוצאת עם-עובד, 2008.

ראוי לתת את הדעת על הדאגה המרכזית של אנשי הישוב הותיקים מפני העליה ממזרח: חוסר תרבות דמוקרטית-הומאנית שמתבטאת בשליטת החזק בכל מישורי החיים. תרבות זו נתפסה כאיום מאין-כמוהו על חברת המופת הסוציאליסטית שעמדה בראש מעיניהם, זו שכונתה באופן לא-מפתיע במונח "אור לגויים". נקודה נוספת היא הפער שבין תפיסת התרבות המזרחית בימינו כמשפחתית, חמה ואוהבת, ובין תפיסת התרבות המזרחית אז כאנטי-משפחתית. נוכל למצוא דוגמאות לכך בעיתונות התקופה, ביחס לחוסר האכפתיות של האמהות לילדיהן וביחס לגישתם לנישואין:

[א.] הצניעה חודרת לעצמותיהם של העולים, שיניהם נוקשות. מחלקים כמה שמיכות בכדי לעטוף בהן את התינוקות, אולם האמהות מבכרות לשים את השמיכות על הרצפה ולשבת עליהן.¹³

[ב.] קשה, כמעט, לאדם אירופי, להבין את הקשיחות בה ילדות אלה נמכרות בפרוטות עלובות לגברים, העלולים להרוס אותן, לשבור את חייהן, ולהפוך את חייהן לגיהנום. במקרה אחד אחראים לכך ההורים, במקרה אחר - אחד האחים. ותמיד נישואין כאלה מלווים איומים, מכות ומעשי אלימות אחרים.¹⁴

[ג.] 'אשתי עזבתני וברחה ואני דורש להכריזה כמורדת', אומר הבעל בהתמרמרות לפני בית-דין הרבנות בת"א... מתוך בירור המשפט מסיקים ראשית כל מסקנה זו: מרבד הקסמים אמנם הביא 'קסמים' רבים ומופלאים לישראל, אחד המופלאים הנו - ללא ספק - פרשה טראגית זו שנובעת מנחשלותם של אחינו.¹⁵

התייחסות זו, אם כן, היתה מצויה גם בקרב שומרי המצוות (קוראי הצופה), שם נעשו ונעשים נסיונות מודעים ובלתי-מודעים, המופנים בעיקרם ל"הארת" בני עדות המזרח. די אם נוסף לנאמר לעיל את תופעת ההתחרדות לגווניה השונים (תוך התבטלות מתמשכת בפני הפוסקים ומערכת החינוך האשכנזית-ליטאית בעיקר)¹⁶ ותופעות דומות שהיו נפוצות בציונות הדתית ומתפרצות עדיין מדי פעם לפני השטח.¹⁷

עיקר ההתייחסות החברתית כיום מופנה כנגד הגישה שהצגתי לעיל ועוסק בטראומה שעברו בני עדות המזרח בתהליך (רצוני ולא-רצוני) של הסתגלות לשינוי התרבותי, בעיקר ביחס לפוליטיקה, לחקלאות, לתעסוקה ולמוסדות מודרניים אחרים. בנוסף, קיימת התייחסות לנחשלות שעדיין קיימת כיום בקרב השכבות החלשות באותם תחומים ממש. מתוך ההתנגדות הזו עלתה תפיסה השומטת את הקרקע מכל הסבר שינסה להיתלות בגורמים תרבותיים עדיניים, ומרגע שגישה זו תפסה אחיזה הרי

13. הצופה, נובמבר 1949. בתוך: אורית רוזין (שם).

14. ד' שיף, הארץ 9.1954. בתוך: אורית רוזין (שם).

15. ב' ניצן, ידיעות אחרונות, 7.1950. בתוך: אורית רוזין (שם).

16. ראו: מאיר עמור, "כישלונה של תנועת המחאה המזרחית והצלחתה האלקטורלית של ש"ס", בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל - עין ביקורתית מחדש, ירושלים: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2002, עמ' 261 ואילך; פרק שלם בשם "ההחמצה הגדולה" מוקדש בסוף הספר הביוגרפי על הרב עובדיה יוסף לעיסוק בנושא, משפט מייצג ומסכם מובא בסופו: "על מנת לזכות בתשומת הלב הראויה מצד החרדים הוא נאלץ להתכופף בפני ההגמוניה האשכנזית שמשלה בכיפה" בעיקר בחקשרים הציוניים (הנתמכים בקרב העולים ממזרח). ראו: ניצן חן ואנשיל פפר, מרץ, ירושלים: הוצאת כתר, 2004, עמ' 427. גם בהקשר לפולמוס התקשורתי סביב בית הספר החסידי בעימנואל המסרב לקלוט בנות מזרחיות הופנו כלפי ש"ס טענות קשות בנושא, ראו לדוגמה: אטינגר ו' ובידרמן ע', "פרשת עמנואל - המשבר מצידן את הנתק בין ש"ס לבחרייה", הארץ מיום ה-25.6.2010.

17. ראו לדוגמה: יצחק יאיר, "בין מזרח למערב - ההגמוניה התרבותית במכללות שליד ישיבות ההסדר", ד"ר אליהו נתנאל (עורך), מכללין - אסופת מאמרים בנושאי יהדות וחינוך, אלון שבות: הוצאת תבונות - מכללת הרצוג ליד ישיבת הר עציון, תשנ"ח, עמ' 148.

שחקר הברדלי התרבות בין העדות נותר יתום והזקוקר הופנה לחקר ההבדלים המעמדיים בחברה הישראלית.¹⁸

3. "מאין באת" - מזרחיות נטולת עדתיות

על פניו, נראה שדי בשלילת ההתייחסות אל המזרחיות כ"חושך תרבותי" כדי להגדירה כבעיה מעמדית ותו-לא. כיום קיימת מגמה ציבורית דו-פרצופית ביחס לאמירה שכזו: מחד - טענה לקשר מהותי בין תרבות מזרחית למצוקה תיתפס כגזענות, ומאידך - שלילת המזרחיות כתרבות תיתפס כגזענית לא פחות. כך נוצר שיח חברתי העוסק ב"מעמדות" ו"מגזרים" בחברה הישראלית, ולכן תרבות בימינו מותר להתייחס באופן מפורש לתחום העדתי רק כאשר הדברים נאמרים בהקשר הפולקלוריסטי החובבני.¹⁹

כהערת אגב, חשוב להדגיש בהקשר זה את השוני שבין "הגדרה ככלום" (שעליה כתבתי בחלק הקודם) לבין ההתחמקות מההגדרה העדתית, שהגם שאינה פותרת את הבעיה החברתית יתרונה, מחד, בכך שלפחות אינה מחריפה אותה באופן אקטיבי על ידי יצירת קונפליקט בין החיים "הקודמים" לתוכן החיים ה"נאור" החדש, וחסרונה, מאידך, בכך שאל הוואקום שהיא מותירה ייכנסו הגדרות קשות לא פחות.²⁰ "ההגדרה ככלום" גם אינה מתעלמת מצדדים תרבותיים רבים האופייניים לתרבות עדות-המזרח, כגון שירה, תפילה, מנהגים הלכתיים, לבוש, גינוני נימוסים וכו'. אלא שהיא רואה באלו שרידים לתרבות מדינות המוצא ולא מיחסת להם חשיבות מעבר להיותם מאפייני פולקלור חיצוניים. המאפיינים הרלוונטים לחיים המשותפים בישראל כיום, לפיה, אינם מאפיינים עדתיים תרבותיים.

נחזור כעת אל העיסוק בהגדרת התרבות המזרחית. בפשטות, היה מתבקש להגדיר את "המזרחיות" מבחינה תרבותית, כאוסף-המנהגים המשותף לעולים "ממזרח", כלומר - של היהדות הלא-אירופאית. לגישה זו התייחס ההיסטוריון ח' הירשברג כך:

בדרך כלל מכניסים את היהדות במזרח למכנה משותף אחד, כאילו לפנינו קבוצה חברתית ותרבותית אחידה. יש מלכתחילה לסלק דעה זו המתהלכת בעם היהודי והמקובלת אפילו על מלומדים, היסטוריונים וחוקרים בתחום מדעי החברה.²¹

ככלל, טענתו היא שאם יש מקום להכללה רוחבית שכזו הרי שהיא תהיה במקרים נקודתיים בלבד ותכלול חלוקת משנה בקרב "יהדות המזרח", מכיוון שמאפיינים רבים שאנו נוטים ליחס ל"מזרחיות" אינם אלא סממנים חברתיים שמקורם אינו ייחודי כלל וכלל ליהדות הלא-אירופאית וחלק אחר שלהם מופיע בקרב קבוצות בודדות בתוכה (לדוגמה: החמימות המשפחתית, שאותה נהוג לשייך כיום לתרבות הספרדית, לא נקשרה אליה בשנות החמישים, כפי שראינו לעיל). עצם הכינוי "מזרחי" צריך לעורר תמיהה אצל הקורא. מדוע העולים מאירופה יכוננו "אירופים" ואילו העולים מאפריקה יכוננו "מזרחיים"? איזו קהילה יהודית, לדוגמה, קיימת ממערב למרוקו (השוכנת בצפון מערב אפריקה)

18. סמי סמוחה, "שלוש גישות בסוציולוגיה של יחסי עדות בישראל", בתוך: **מגמות**, כח, תשמ"ד, עמ' 168 ואילך. חשוב לשים לב לשנת כתיבת המאמר ולשינוי הקריטי שחל מאז במרכזיותה של הגישה התרבותית בשיח העכשווי.

19. ראו בהקשר זה: מ' עמור (לעיל הערה 16), עמ' 250-251.

20. מ' עמור (ראו לעיל הערה 16), עמ' 255.

21. חיים זאב הירשברג, **מזרח ומערב**, א, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ד, עמ' 11.

המצדיקה את הטענה שהמונח "מזרחי" נובע מהקשר גיאוגרפי גרידא? ומדוע משויכת העדה האתיופית גם היא אל "עדות המזרח"?

דוגמה טובה לכך נוכל לראות בהתייחסותו של יעקב כ"ץ אל מאפיין מסוים שבמחקרו שוייך אל עולי תימן אולם נמצא משותף גם ליהדות פולין:

מכמה בחינות המשפחה היהודית בפולין דומה למשפחה התימנית של היום ושל אתמול... יחסי המשפחה הפנימיים, היחס של הדורות זה לזה בתוך המשפחה, השלטון של ההורים בילדים וכו'...²²

מלבד זאת, ניתן לראות שינויים דינאמיים בקרב העולים מ"מזרח" הקשורים לתהליכים חברתיים בישראל- בין אם מדובר במנהגים הנמצאים בירידה כתוצאה מהחילון הקיים בישראל ובין אם מדובר במנהגים התופסים מקום מרכזי יותר (כדוגמת הביקור בקברי צדיקים).²³

ניתן אף להרחיק-לכת ולטעון שהמזרחיות היא "קהילה מדומיינת",²⁴ מושג שמשמש לרוב כדי לתאר קבוצות אנשים גדולות, המוגדרות בעקבות רעיון אידאולוגי, חיצוני לעתים, אשר גורם להן להשתייך לקהילה, למרות שבפועל הקשר והדמיון בין הפרטים המרכיבים אותן, וקבוצות פרטים בתוכן, מזעריים או לא קיימים כלל. בהקשר שלנו, הוצעו רעיונות שונים כמניע לקהילה ה"מדומיינת" - החל ברצון ליצור זהות "מזרחית" שאיננה ערבית (מתוך חשש ליצירת ברית בין ערביי א"י לעולים ממדינות ערב כנגד הציונות)²⁵ וכלה ברדיקאליות המאשימה את האליטה הישראלית ביצירה של מעמד נחות באופן מכוון.²⁶

זה המקום להעיר שהחשש לעסוק ב"זהות מזרחית" נותר בעינו גם בימינו. עם הוספת פרמטרים "חדשים" למגזריות הישראלית, כדוגמת מיגדר ומעמד, ועם ההפיכה של ה"אשכנזיות" מברירת המחדל הישראלית האוניברסלית למעמד של מגזר נוסף בין מגוון המגזרים בישראל (דהיינו הפיכתו של "הישראלי" למגזרים שונים ומשונים: "המגזר החקלאי", "המגזר הפרטי" וכו') היינו מצפים לחיזוק הגדרתו של "המגזר המזרחי" אך המציאות מצביעה על מגמה שונה.²⁷

בנוסף, לכאורה, יש לתמוה מדוע בעוד האקדמיה מצמיחה בקרבה "היסטוריונים חדשים" שאינם חוששים לערער את האתוס הציוני בשם האמת המחקרית ו"סוציולוגים ביקורתיים" התוקפים ללא הרף את הממסד הישראלי, עדיין לא קמו אנשי רוח וחברה המנסים להגדיר את העדתיות המזרחית בתקיפות על אף הסכנות-לכאורה שבדבר (וקשה להגיד שהמניע לכך כיום הוא חשש כנה מיצירת גוש מזרחי-פלסטיני שאינם על הציונות, כפי שהצגתי לעיל, שכן האיום על הציונות - אם הוא קיים בכלל - אינו מרתיע כיום מעיסוק בנושאים רגישים אחרים).

22. יעקב כ"ץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", **מגמות**, 4(4), (תש"ך), עמ' 306. ההדגשה אינה במקור.

23. אברהם שטאל, **מיוזג תרבותי בישראל**, תל אביב: הוצאת עם-עובד, תשל"ו, עמ' 35.

24. בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות** (תרגום: דן דאור), תל אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, 1999. מובא במאמרו של מאיר עמור (לעיל הערה 16).

25. דוגמה לכך מובאת בספרה התיעודי של רבקה גובר, **אל משואות לניש**. בעלה של רבקה, כאחראי על קליטת העולים בקרית-מלאכי קיבל מברק ובו הוראה להקים אוהלים לקבלת 50 משפחות נוספות למעברה באופן מיידי - "המברק לא היה מלווה כל הסבר, אך מפה לאוזן נמסר, כי תוך יממה אחת פורקה המעברה ליד כפר-סבא והאנשים פוזרו למקומות שונים בארץ. נראה כי באותם הימים לא היה גבול המשולש (הערבי. נ.א.) המקום המתאים ביותר לאוכלוסיה של דוברי ערבית שטרם השלתבו ביישוב". ראו: רבקה גובר, **אל משואות לניש**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תל-אביב תשל"ג.

26. ראו להלן הערה 30.

27. ראו: "מנגנוני כינון וייצור הידע הקאנוני על מזרחים בישראל", בתוך: **מזרחים בישראל - עיון ביקורתי מחדש**, (לעיל הערה 16), עמ' 289 ואילך.

אין לי אלא להצר על כך שהפחד משיוך הדובר לקבוצה קולוניאליסטית מיושנת מונע עיסוק בתכונות תרבותיות עדתיות (שעל חשיבותן עוד אעמוד בהמשך). פרדוקסלי ככל שזה יהיה, גישה תרבותית המזכירה ימים בהם נתפסו העולים ממזרח כ"חשוכים" היא עצמה "חשוכה" כיום.

לאחר שסקרתי את היסודות לסתירת התיאוריה העדתית-תרבותית ניתן לגשת לגופו של ענין ולהסביר את מהות "הגישה המעמדית" שתופסת את מקומה, אותה מתאר סמי סמוחה כך:

מאז תחילת שנות השבעים, החלו להופיע גרסאות ניאו-מרקסיסטיות המתיחסות ביתר כובד ראש לעדתיות... הנוסחה הפשוטה ביותר של ניתוח מעמדי רואה באפליה עדתית נשק בהתחרות על משאבים. העדה השלטת מגבילה את נגישות העדה הנחותה למשאבים (עבודות גבוהות-סטטוס, מעמד של עצמאי או מעביד) כדי לבצר את מעמדה, אם באמצעות אפליה אישית בלתי-מתואמת של המוני בני העדה השלטת ואם באמצעות אפליה מוסדית.²⁸

ההתייחסות לעדתיות תוגדר, כך, לא במונחים תרבותיים אלא במונחים כדוגמת "קונפליקט המרכז לעומת הפריפריה" או "קונפליקט ההון לעומת העבודה", ושורשיה של המצוקה החברתית יוסברו בתופעות היסטוריות הקשורות לחלוקת העבודה בשנותיה הראשונות של המדינה. מטבע הדברים, תיאוריה שכזו תקומם התנגדות מצד הממסד (האשכנזי ברובו) ותצבור אהדה בקרב שכבות המצוקה.²⁹

מכיוון שהבנת המושג קריטית להמשכו של המאמר, אבקש לחזור ולהסביר את הדברים: טענת "הגישה המעמדית" היא שהמתאם בין מצוקה לעדה (במקרה שלנו - בין המעמד החברתי-כלכלי הנמוך ובין בני עדות-המזרח) אינו תוצר של תרבות עדתית מקורית אלא של מלחמת מעמדות, שבה קבוצת "האשכנזים" מנסה באופן מודע ולא-מודע לשמר את מעמדה הנמוך של העדה הספרדית למען טובתם האישית.

הגישה המעמדית לא משמשת רק כהסבר היסטורי למתאם שבין עדה ומעמד. סמי שלום שטרית (פעיל ב"קשת הדמוקרטית המזרחית" וב"קדמה"),³⁰ לדוגמה, לוקח את הדברים כמה רמות קדימה ומיחס את המצוקה המזרחית לאפליה פוליטית ממסדית מכוונת גם בימינו אנו:

האינטגרציה נכשלה משום שמעצביה מעולם לא התכוונו שתהיה אכן שוויונית בתוצאותיה. האינטגרציה החינוכית היום היא המשך הדיכוי של המזרחים והערבים באמצעות החינוך... לא תהיה לנו ברירה אלא לומר לכם: עיזבו אותנו לנפשנו, מיסרו בזאת את חלקנו בכספי המסים ואנו נדאג לחינוך ילדינו... אנו דורשים שוויון או להשיב לנו את הבעלות על גורל ילדינו!³¹

גדי טאוב, בספרו **המרד השפוף** (העוסק בעיקרו בפוסט-מודרניות למיניה), מגדיר את הגישה שהוצגה כאן ("הגישה המעמדית"), ובפרט דעות קיצון כשל שטרית וחבריו ל"קשת הדמוקרטית המזרחית",

28. סמי סמוחה (לעיל הערה 18), עמ' 179.

29. מאיר עמור (לעיל הערה 16).

30. ראו: גדי טאוב, **המרד השפוף**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 223.

31. מאיר עמור (לעיל הערה 16), שם.

כאחת משלוש זירות השיח שאותן הוא מכנה "שיח הנאורות החדשה" ומבקר אותן בהיותה מחליפה את "גזענות המקפחים בגזענות המקופחים"³². דוד אוחנה בספרו **הישראלים האחרונים** מכנה את האהדה המזרחית לגישה המעמדית בשם "אידיאולוגיה של צלקת" ומתיחס אליה במילים הבאות:

התביעה צריכה להיות לא עדתית או סקטוריאלית אלא אוניברסלית. בדין צריכים לתבוע תושבי השכונות הוותיקים ועיירות הפיתוח את ההטבות שזכה להן הסקטור החקלאי, קיבוצים ומושבים...

אין להתעלם מהמתאם המתמשך בין הבעיות החברתיות למזרחים... אך מלכוד זה הוא בעיה אוניברסלית של החברה הישראלית החורגת מאידיאולוגיה של צלקת.³³

לעניות דעתי, טאוב ואוחנה מציעים אותנו קדימה ומיד נסוגים לאחור: שניהם סולדים מהגדרה של היהדות המזרחית כמונחים מרקסיטיים, ודאי שגם משימוש במונחים כמו "חושך" ו"אור". אך עיקר הגדרתם היא בדרך השלילה וגם הם נמנעים מנסיון להגדיר את העדתיות באופן תרבותי אחר (ואוחנה אף מביע את מורת רוחו במידת מה מאותה "תביעה עדתית").³⁴ להגנתו של שטרית, יאמר, שקיצוניותו היא היחידה שתוכל להציג קוהרנטיות כלפי הגישה המעמדית, מהסיבות הבאות:³⁵

- א. החלוקה למעמד "שליט" אשכנזי ומעמד "נשלט" ספרדי לוקה בחסר בגלל התעלמותה מציבור ערבי גדול המרגיש מקופח וציבור ספרדי שמעמדו החברתי-כלכלי גבוה ממנו.
- ב. "קונפליקט המרכז מול הפריפריה" אינו רחב כפי שנדמה שהוא, מכיוון שרוב הציבור המזרחי מתגורר דווקא בריכוזים עירוניים, ואילו דווקא האליטה האשכנזית הגבוהה ביותר שוכנת בקיבוצים קטנים ומרוחקים. לא יהיה זה מוגזם להגיד שהפריפריה בישראל היא מושג תודעתי יותר מאשר מושג גיאוגרפי.
- ג. כפי שכבר ראינו, הציבור המזרחי אינו אחיד וכולל בתוכו מעמדות שונים.
- ד. מעל לכל, הדוגלים בגישה המעמדית יצטרכו להסביר מדוע המתאם בין עדה ומצוקה נותר בעינו לאורך עשרות השנים שעברו מאז העליה הגדולה של שנות החמישים.

4. "לבי במזרח ואנוכי בסוף מערב" - זהות חצויה ועמידה על הסף

בפרקים הקודמים שטחתי בפני הקורא גישות שונות ביחס לעדתיות המזרחית, בעיקר על פי הסדר הכרונולוגי שבו הופיעו. הגישה הראשונה, הקולוניאליסטית-משהו, מאפיינת את המזרחיות בהעדר זהות. אחריה - הגישה המעמדית, על גווניה השונים, המנסה להימנע מעצם ההגדרה כלל. הגישה המעמדית משלבת ביסודה הגדרות "מזרחיות" בכמה דרכים: בדרך השלילה בלבד, על סמך הגדרה גיאוגרפית-היסטורית חסרת משמעות רלוונטית (דהיינו "המזרחיות היא תרבותם של העולים ממזרח") או על סמך הגדרה מעמדית חסרת משמעות תרבותית-אימננטית (הגישה המעמדית הקלאסית). על אף

32. גדי טאוב (לעיל הערה 30).

33. דוד אוחנה, **הישראלים האחרונים**, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 44. במונח "אידיאולוגיה של צלקת" נעסוק בהמשך תחת ההגדרה "תרבות לימינלית" או "הימצאות על הסף".

34. להגנתם יאמר שטיק עיסוקם לא היה כלל בהקשר הסוציולוגי של בני עדות המזרח אלא בהתייחסות למה שכינה טאוב בשם "הנאורות החדשה".

35. עיקרם לוקטו ממאמרו של סמוחה (לעיל הערה 18).

שהיינו מצפים להופעת הגדרות מגוריות בהירות יותר כלפי המזרחיות, כפי שהחלו לצוץ בהקשר למגורים אחרים, נראה שלא כך היה הדבר.

כאשר עוסקים בנושא, ישנה נטייה מצויה לבלבל בין מאפיינים עדתיים, שעיקרם במורשת העדה המשותפת וביטויים הבהיר ביותר מופיע בתרבות העדתית שנוצרת במשך תקופה ארוכה (סגנון שירה ותפילה, מחוות חברתיות, מבנה משפחתי ושאר דברים שיש שיכנו אותם בשם הכולל "פולקלור")³⁶, לבין בעיות חברתיות שעיקרם במדיניות כלכלית-חברתית בהווה או בעבר הקרוב. יסודה של הטעות נובע לרוב ממקרים בהם קיים מתאם בין עדה ומעמד וההפרדה בין השניים אינה פשוטה.³⁷ לעתים, עם שינוי המדיניות הכלכלית-חברתית, באה המצוקה החברתית על פתרונה והמאפיין העדתי לכשעצמו מנותק מההקשר המעמדי. מקרים יוצאי דופן יהיו כאשר, מסיבה זו או אחרת, המתאם המתמשך בין עדה ומעמד גרם להשפעה הדדית, עד לכדי זהות תרבותית-מעמדית.³⁸ נוכל לראות את התופעה בהקשרים אחרים: זיהוי היהדות הגלותית עם עסקנות מסחרית ופרנסה ממקצועות חופשיים נוצרה מתוך שנים שבהם היהודים הודרו מהמעמד החקלאי (מתוך איסור לרכוש קרקעות) - מיתאם שהציונות התקשתה מאוד לבטל, עד כדי האמירה המפורסמת: "קל יותר להוציא את היהודים מהגלות מאשר להוציא את הגלות מהיהודים";³⁹ היהדות החרדית בא", בעקבות האיסור לעבוד לפני מילוי חובת השירות הצבאי, יצרה מתאם בין אי-עבודה למעמד דתי, וכיום - גם לאחר חקיקת החוק המאפשר לחרדים לצאת לשוק העבודה - עדיין נותר הקושי הדתי-חברתי לעשות זאת;⁴⁰ וכן על זו הדרך בחברה המזרחית והעשירונים הנמוכים בישראל.

כעת יש לברר מהו הגורם ההיסטורי שיצר זהות מעמדית-תרבותית בחברה העדתית המזרחית. לצורך כך נפרק את העיסוק בנושא לחלקיו: ראשית כל - מה היתה המציאות ההיסטורית שיצרה את המצוקה בשעתה, ולאחר מכן - מה גרם להתקבעות המצב עד לימינו.

גלי העלייה ההמונית לישראל בשנות החמישים הותירו את המדינה הצעירה במצוקה קשה בכל הקשור לקליטה.⁴¹ בקרב ההנהגה המדינית באותם הימים בלטה גישתו האידאולוגית של בן גוריון להעלות ממדינות ערב את כל מי שניתן. "נתאים את הכלכלה לעלייה ולא את העלייה לכלכלה" היה משפט אופייני לאותה התקופה. מדיניות זו והקשיים הנלווים אליה הובילו ליצירת המעברות, שם

36. ראו: יהודה ברגמן, הפולקלור היהודי - ידיעת עם ישראל, אמונותיו, תכונותיו ומנהגיו העממיים, ירושלים: ראובן מס, תשי"ג, עמ' 10 ואילך.

37. על ההבדלים בין "העיקרון השיוכי" ל"עיקרון ההישגי" ראו: **דפוס חברה בישראל**, תל אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשמ"ג, עמ' 42.

38. בתיא שמועני (לעיל הערה 7), עמ' 79.

39. משפט מפורסם זה נאמר על ידי שמריהו לרין (1867-1935), ומקבילות רבות אליו נוכל למצוא גם אצל הוגים ציונים אחרים. זאב ז'בוטינסקי אמר: "בשביל לרחוץ מעל גופנו ונשמתנו את אבק הגלות... נודקק לזמן ולמים רבים"; א"ד גורדון הזהיר כי "איך בעולם בשבילנו מקלט בטוח מן הגלות אשר בקרבנו"; דוד בן גוריון, גם הוא, הזהיר לא פעם מפני האפשרות שהעם אינו כשיר לחיים מדיניים.

40. בדו"ח ועדת טל אף נאמר במפורש: "...עם זאת, שוכנעתי כי הדבקות בערך לימוד התורה אינה הסיבה היחידה, ואף לא הסיבה העיקרית, לקיומו של הסדר 'תורתו אומנותו'". כדוגמה מובא שם המאמר הבא: מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות והתליכים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 70 ואילך.

41. יצחק רפאל, "המאבק על העלייה ההמונית", בתוך: מרדכי נאור (עורך), **עולים ומעברות 1948-1952**, ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשמ"ז, עמ' 20.

יושבו עולים מארצות המערב ומארצות המזרח גם יחד. אולם במהרה הפכה המעברה למקום "מזרחי", כך שבפברואר 1950 היו כבר 80% מיושבי המעברות עולים ממדינות ערב.⁴² בתיה שמעוני מסבירה מדוע ניתוח מרחב המעברה חשוב מאין-כמותו להבנת הנושא בו אנו עוסקים:

בבסיסה של ההגירה מצוי שינוי המקום והוא מחולל שרשרת של שינויים במערכת הערכים והמנהגים של המהגר- שינויים הנובעים מתפיסת המקום ומן הזיקה אליו. בחינת המעברה כמרחב ובחינת השתמעויותיו הממשיות והסמליות של מרחב זה בהקשר התרבותי-חברתי הישראלי הן קטגוריה חשובה המאפשרת להבין ביתר עומק את תפיסת עולמם של המהגרים המזרחים של שנות החמישים...⁴³

בעקבותיה, ארצה לבחון בהמשך את המפה הספרותית המתגבשת מתיאורי המעברות לצורך הבנת התהליך החברתי שנוצר במעברות ומאוחר יותר בעקבות החיים בהן. גם כאן, השימוש בסמלים לא מהווה רק תיאור סטטי אלא גם אינטראקציה יוצרת תרבות.⁴⁴ הרגשת הזרות, בבסיסה, תופיע כאשר הפרט מנוכר אל המרחב שבו הוא נמצא, כאשר אין בהכרח חפיפה בין משך הזמן שבו נמצא האדם במרחב מסויים לבין הקשר הנפשי אליו. עוד בספר בראשית אנו קוראים על 'יעקב היוצא מחרן: 'ויפגע במקום וילן שם'. המילה "מקום", מעלה אצל הפרשנים והמדרש עיסוק בהתייחסותו של יעקב אל האתר אליו הגיע, כמו גם נסיון להגדיר מהו אותו "מקום":

ויפגע במקום. ר"ה בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום? שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו. מן מה דכתיב: 'הנה מקום אתי' (שמות, לג, כא) - הוי הקדוש ברוך הוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו. אמר רבי יצחק כתיב: 'מענה א-להי קדם' (דברים, לג, כז) אין אנו יודעים אם הקב"ה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו מן מה דכתיב: 'ה' מעון אתה' (תהלים, צ, א) הוי הקדוש ברוך הוא מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו.⁴⁵

זהו "המקום". הוא הר המוריה, הוא הקשר שבין האדם ואלוהיו. הקשר בין מרחב ותודעה מתבטא בדרישה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות, כה, ח) - "בתוכם" ולא "בתוכו", משום שהמקום והבנין אינם אלא החיבור אל הרעיון.

במהלך הגלות הפכה הישיבה בארץ ישראל לסמל בלבד והארץ איבדה את מעמדה כ"מקום" עבור היהודי, עד כדי שבספר הכוזרי, שאלתו של מלך כוזר על היהודים, שאינם עולים לארץ ישראל למרות החשיבות העצומה שהיא תופסת בתודעתם, מותירה את החכם עם האמירה: "אכן, מצאת מקום חרפתי מלך כוזר".⁴⁶ הגם שבשנות הגלות הארוכות היגרו לא-מעט יהודים לארץ ישראל,⁴⁷ בהם ידועים יותר (כר' נחמן מברסלב) או פחות, המשותף לכולם הוא שעל אף שהגיעו למקום, הרי

42. תום שגב, **הישראלים הראשונים**, תל אביב 1984, עמ' 171.

43. בתיה שמעוני (לעיל הערה 7), עמ' 71.

44. ראו הערה 11 לעיל.

45. **בראשית רבה**, סח, ט.

46. **הכוזרי**, ב, פסקה כד.

47. ולא לחינם השתמשתי במילה "היגרו" ולא "עלו".

שבתודעתם נותרה ההתייחסות לארץ ישראל במישור הרוחני בלבד. ר' נחמן,⁴⁸ לדוגמה, לא נותר בארץ ישראל יותר מאשר הוכרז בנסיבות הזמן, ובסיפור מסעו לארץ ישראל הודגש כי כאשר "הלך ארבע אמות על האדמה פעל כבר את כל מה שרצה להשיג". תפיסה רוחנית זו של ארץ ישראל גם נמצאת באמירתו "כל מקום שאני הולך אני הולך לארץ ישראל". באופן פרדוקסלי האמירה "כל מקום" מעידה יותר מכל על כך שארץ ישראל לא היתה עבורו "המקום".

הציונות היא זו שהחזירה את ארץ ישראל מהמישור הרעיוני אל הממשותף החיה שבהיותה "המקום". במאמרו "על המקום" מתאר זאת כך האנתרופולוג זלי גורביץ:

החלוץ ראה את עצמו כמורד בגלות החוצצת כמצב תודעתי בינו לבין הסביבה ועל כן בינו לבין עצמו. החיבור מחדש עם המקום התפרש מעבר לעניין הטריטוריאלי והפוליטי כחיבור מחדש עם תחושת היליד- דרך התישבות, עבודת אדמה, אחיזה בנשק ובדיבור בעברית היא שפת המקום.⁴⁹

לא אגזים אם אומר שאל מול תודעת "המקום" החלוצית ניצבת בזרותה "המעברה". תושב מעברת תלפיות, לדוגמה, יכל לקבוע את מגוריו בלב ליבה של ירושלים היהודית ולהרגיש כאחרון הגולים על נהר פרת, ולא משום שארץ ישראל אינה תופסת מקום מרכזי בתודעתו (כפי שודאי תפסה בתודעה של היהודי הממוצע בגולה) אלא משום שבמושגים שהגדרתי לעיל היא לא מהווה עבורו את "המקום".

אולם לא די בכך בכדי לתת מענה לשאלה בה עוסק פרק זה במאמרו, שהרי גם אם העולה ממזרח התקשה להרגיש "בבית", עבור ילדי העולים ונכדיהם כיום, מדינת ישראל היא הבית במובן הפשוט של המילה, ולכאורה היה מצופה שיהיה כך גם במובנה הרעיוני של המילה "בית".

אלא שתיאורי המעברה בספרות מעידים על קיומו של מרחב תפיסתי נוסף (מעבר למרחב "המקום" הישראלי ומרחב "המקום" המקורי במדינות המוצא של העולים), שהבנתו תוביל למענה על התהייה הקשה שהעלתי בסוף הפרק הקודם כלפי הגישה המעמדית. לצורך כך אביא לדוגמה כמה מתיאורי המעברה "אוריה" מתוך הספר **המעברה**:

אשה כורעת ללדת, ובעלה יוצא לעבודה! מי יעביר אותה לבית-חולים? רק בערב הלכו להזמין רופא. אך זה היה ממש נבל. אמר: 'לטינופת הזאת לא אכנס! יותר מדי ברוץ יש במעברה!'

בעיראק מיררתם את חיינו. בשלוה חיינו מיגיע כפינו. אדונים היינו לעצמנו, עד שבאה הצרה של פלשתינה... לנסוע אמרתם. לנטוש את הכל ולעקור. מה לא עשיתם? ושעקרנו ובאנו למקברות (בערבית: בית קברות. משחק מילים מעברות-מקברות. נ.א.) אלה עוד מוסיפים צרות לצרותינו...

הוא הפנה ענינו למורד-הגבעה התלול והחלקלק. אם תמעד רגלו, לא יבוא איש לעזור. במורד ביצבץ מתוך נקיק שיח זערער. רגליו שיכשכו בחול טובעני ומסכיב

48. לתמצית יחסו לא"י, ראו: "נסיעתו לארץ ישראל", חיי מוהר"ן, ירושלים: הוצאת "נצח ישראל", תש"ס, עמ' קע ואילך. גם הראייה קוק עוסק בחלוקה זו במאמרו "למהלך האידאות בישראל", פרק ג - "מצב הירידה והפרוד בין האידאות". ראו: הראייה קוק, אורות, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' קה.

49. זלי גורביץ, על המקום, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשס"ז, עמ' 41. לדעתי ראוי להעיר כאן שלא רק החלוץ המורד הוא זה שמחזיר את ארץ ישראל אל המישור החי והממשי, שכן קדמו לו מבשרי הציונות שפעלו מתוך עולם התורה.

הקיפוהו גבשושיות שביניהן נתבצרו **שלוליות** מים. פסיעות אחדות ממנו נתגבבו **ערימות אשפה** הגדלות והולכות ואין איש נותן דעתו עליהן.⁵⁰

שמעוני⁵¹ רואה בתיאורים אלו של ברץ, שלוליות, חושך, בית קברות וכו' תיאור שונה מאשר הסמליות המקובלת ל"חושך" שהצגתי לעיל.⁵² אלו הם סמליו של "המרחב הלימינלי" - מרחב "הסף". ברצוני לפרט: גורביץ, במאמר ההמשך לזה שהוזכר לעיל,⁵³ מתאר גם את המרחב שמהווה "אי-מקום" - גבול בין מצב אחד למשנהו ובו מתמקדת עיקר המתיחות שבין שני הצדדים (כבכל גבול). הגבול, או בלשונה של שמעוני - "הסף", הוא המרחב שבו האדם התנתק זה לא מכבר מהחברה שבה היה מצוי עד כה אך עדיין לא נכנס אל החברה החדשה. זהו הסף המפריד בין "מקום" שהיה ואיננו ובין "המקום" הניצב מנגד. תיאוריו של המרחב הלימינלי כולם סמלים לאותו מעבר - החושך המפריד בין יום ליום, הברץ שאינו מים ואינו אדמה, הקבר (מקברות) והלידה כמעבר מן העולם ואל העולם, החול בין אדמה ומים, הירח המתמלא ומתפוגג, וכן על זו הדרך.⁵⁴

השלב הלימינלי (= ה"סיפי", מלשון סף) הכרחי במעברים בין חברה לחברה. כדוגמה נוכל לציין את הטירונות כשלב חשוב מאין כמוהו במעבר שבין חיי האזרחות והצבא, או את ההתבגרות כשלב מעבר מן הילדות לבגרות (ושיאה בטקסי ההתבגרות למיניהם). "הסף" הוא מקום מיוחד בעל מאפיינים, סמלים וטקסים משלו ובמקרה שלנו - המעברה והחיים בה הם המעצבים את התודעה הלימינלית של העולים ממזרח.

גם כאן ארצה לעצור לסיכום ביניים, עקב חשיבות המונחים דלעיל להמשך המאמר: "המקום" הוא המרחב (התודעתי והפיזי) שבו מרגיש האדם שייכות. במקרה של העולים ממזרח, היה "המקום" מדינת המוצא ממנו באו. במקרה של ותיקי הישוב (האשכנזים) ובניהם, היה "המקום" ארץ ישראל, וזאת לאחר מאמצים רבים לנטוש את עברם ולהקים "בית לאומי" דווקא בישראל. חשובה יותר ההכרה בקיומו של המרחב הנוסף כמרחב ממשי. בין "המקום" הקודם (מדינת המוצא) ו"המקום" הניצב באופק (ארץ ישראל) ניצב ה"אי-מקום", הגבול, הסף, המעבר. זהו המרחב הלימינלי, העומד לצד שני "המקומות". זוהי **החורבה הניצבת למול שני הבתים**.

לבסוף, נוכל לחזור אל השאלה שבראש הפרק ולנסח בהשפה שונה: מדוע לא הגיעו העולים ממזרח אל "המקום" גם לאחר שנים של השתקעות בישראל? לוי אשכול, גזבר הסוכנות בשנותיה הראשונות של המדינה, מעלה את ההצעה הבאה: "לשים קץ למחנות. לא להרחיב עוד את כוח קיבולם. להקים ברחבי הארץ שיכונני עולים... שישתרעו מדרום ועד באר שבע".⁵⁵ הפיתרון הרדיקלי שאשכול מציע, למעשה, הוא הפיכת המעברה ממקום שכשמו כן הוא - מעבר בין מקום למקום - למקום של קבע. המעברה הופכת לשיכון, "אי המקום" הופך לבית. אלא שבפועל מתרחשת התופעה ההפוכה - הסרת הגבול לא גורמת לחציה המונית אל החברה החדשה

50. שמעון בלס, **המעברה**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשכ"ד. ההדגשות אינן במקור.

51. ראו הערה 7 לעיל.

52. שם.

53. זלי גורביץ, "על הגבול, הסימות, מעברים, טיולים", בתוך: **על המקום**, הוצאת עם עובד תל אביב תשס"ז, עמ' 184 ואילך.

54. המונח הספרותי לתיאורים מעין אלו הוא "כרונוטופ" או "כרונוטופוס", זהו האופן שבו מיוצג הזמן והמרחב והוא יוצר הסיפור (הנרטיב). שמעוני מגדירה את התיאורים הנ"ל כ"כרונוטופ הסף".

55. מתוך ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית מיום ה-10.4.1950.

שמעבר לסף אלא הופכת דווקא את הבית ל"אי מקום". העולים ממזרח חיים, במובן הפשוט ובמובן העמוק של המילה, מרגע זה ואילך "על סף הגאולה".⁵⁶

לא מצוקת המעברות כתופעה היסטורית היא הממשיכה לקבע מעמדות יובל שנים לעתיד. תיאורי מצוקה ניתן לקרוא לאו דווקא בהקשר לעליה ממזרח. לדוגמה: אסף ענברי, בספרו **הביתה**⁵⁷ מתאר כיצד חיו חברי הקבוצה שלימים תהפוך לקיבוץ "אפיקים" ברפת נטושה, כשיריעות בד מפרידות בקושי רב בין אדם למשנהו. תיאורי מחנות העולים מאירופה שהוקמו במחנות בריטים נטושים, כמו גם מחנות העקורים,⁵⁸ אינם מציגים תנאים טובים מאלו שבמעברה. אולם ביחס התודעתי טמון ההבדל כולו, בשנות האלפיים צאצאיהם של אלו ואלו יכתבו ספרים, זה יקרא לספר המתאר את החיים ברפת בשם "הביתה" וזה יקרא לדירת השיכון "מקורות".

אם זו הבעיה, הרי שברור מדוע פתרונה לא יושג באמצעים כלכליים גרידא או בהעדפות מתקנות רבות ככל שיהיו. אכן, הנתונים מצביעים על כך שההשקעה ההולכת ועולה בעיירות הפיתוח הצליחה לכל היותר לשמר את הפער ברמתו הנוכחית ולרוב אפילו לא מנעה את הגדלתו.⁵⁹ יחד עם זאת, תודעה שכזו אינה גזירת גורל,⁶⁰ ודוגמה אחת להתיחסות אל החיים בישראל כאל "המקום" מובאת בספרו של דניאל בן-סימון "עסקה אפלה בדרום":

הבטיחו לנו שלא נלקך דבש כי נתיבות היא עיר חדשה במקום שומם. להפתעתנו הגענו לקבוצת ציפיים מוקפים בים של דגן. זה היה מראה יפה. לא אחליף את נתיבות בשום מקום אחר בארץ ובעולם.⁶¹

בן-סימון מציין בספר כי זוהי עדות בולטת בחריגותה, ואכן כך היא - קבוצת הציפיים הקטנה אינה מעברה כי אם "עיר חדשה", לא קוצים ועשבים כי אם "ים של דגן"⁶² ונתיבות המעברה היא "המקום" על פני "כל מקום" בארץ ובעולם. זהו, גילוי נאות, תיאור מפיו של סבי, יעיש אלמקייס, הראשון לעבור מצרף לבית של קבע בנתיבות.

5. תודעה רתית על הסף

לאחר שגם התמשכות המתאם בין עדה ומעמד לאורך דורות הוסברה באמצעות תיאוריות "הסף" ו"המקום", נפתר לכאורה הקושי המרכזי בגישה המעמדית. כל שנותר לעשות כעת הוא לבחון האם הדברים מתיישבים עם תכונות נוספות שנהוג לאפיין בהם את התרבות העדתית. הוי אומר - האם

56. את הביטוי טבעה שמעוני, ואילו גורביץ השתמש במושג "חשמול גבול" (ראו לעיל הערה 53).
57. אסף ענברי, **הביתה**, תל אביב: הוצאת משכל (ידיעות אחרונות), 2009.
58. תיאור מזעזע ממחנות העולים מאירופה, ראו לדוגמה: תום שגב, **הישראלים הראשונים**, תל אביב, 1984, עמ' 127-128.
59. ראו נתוני מרכז אדוה לשנת בהקשרים של: פערי הכנסות ע"פ עדות, זכאות לבגרות בין מרכז ופריפריה, פערים בשיעור דורשי העבודה וחלוקת הכנסות לפי עשיונים. שלמה סבירסקי ואחרים (עורכים), **תמותת מצב חברתית 1998-2007**, הוצאת מרכז אדוה, 2008.
60. ואין צורך להכביר במלים על צורת העבודה השונה של גרעיני ההתישבות בעיירות הפיתוח, מתוך שאיפה לבנות שם "בית". לעומת המתנדבים הארעיים הפוקדים את העיירות לתקופה קצובה "מחורף לחיים" ומגבירים את תחושת "אי-המקום". ראו לדוגמה: צבי צמרת, "עצה לידידים: חידלו להתנדב", בתוך: **שדמות**, עג, טבת תש"מ.
61. דניאל בן-סימון, **עסקה אפלה בדרום**, ירושלים: הוצאת כתר, 2002, עמ' 81.
62. בתיה שמעוני (לעיל הערה 7) מנגידה את גן הירק ושדות הדגן לסמלי הלימינליות. לדוגמה, ביטוי העזרה של תושבי המושבים למעברה שבסמוך לקרית מלאכי בא לידי ביטוי ספרותי בגן הירק שנשתל בלב המעברה. ראו: רבקה גובר, **אל משואות לכיש**, תל אביב: הוצאת עם עובד, תשל"ג, עמ' 56-57.

הגישה המעמדית תיתן הסבר גם לדברים שאינם מצוקה כלכלית וקשיים נלווים לה (כדוגמת חינוך, תעסוקה, דיור, ייצוג פוליטי וכו')?

דיון זה אינו תיאורטי כלל ועיקר, והדילמה העיקרית שבו תעמוד בפני הציבור הדתי בשאלת היחס אל המסורתיות המזרחית, שבה ארצה לעסוק מכאן ואילך, כאשר אקדים ואומר שהעיסוק בכך כרוך במספר קשיים:

- א. עצם ההגדרה של המסורתיות כתכונה תרבותית מהותית ולא כסימפטום נוסף של התרבות הלימינלית⁶³ (שהובאה לעיל תחת ההגדרה - "על סף הגאולה") והמצוקה החברתית דורשת בדיקה.
- ב. החומר המחקרי על הדתיות המסורתית דל ביותר. הסיבה לכך, על פי שוקד,⁶⁴ היא החשיבות המעטה שיוחסה לדת בשנים שבהם המחקר עסק במאפייני עדות המזרח בגישה תרבותית (בעיקר עקב תרבותם החילונית, ולעיתים האנטי-דתית, של החוקרים והמסד שהאמינו בכל ליבם כי הדת היא תופעה שסופה לחלוף מן העולם כמוקדם או במאוחר),⁶⁵ והיותה של הדת גורם נבדל מגורמי המצוקה שבהם עסקו החוקרים מרגע פריחתה של הגישה המעמדית בשנים מאוחרות יותר.
- ג. לבסוף, ראוי לתהות האם אין סתירה מיניה וביה בדרישה "להגדיר מסורתית דתית". האם המסורתיות אינה אלא העדר ההגדרה הדתית?

5א. מאפייני המסורתיות הדתית

לפני שאגש לשאלת המקור לתופעת המסורתיות הדתית, ברצוני לבחון את המאפיינים הכלליים בהם מופיעה המסורתיות:⁶⁶

- א. שיעור גבוה יותר של נוער מזרחי מגדיר את עצמו כ"דתי" (34% לעומת 22% אחוז בקרב האשכנזים) וכ"מסורתי" (44% לעומת 27% אצל האשכנזים).
- ב. רק 22% מהנוער המזרחי הגדירו עצמם כחילונים (לעומת 51% מהנוער האשכנזי).
- ג. הנוכחות בבתי הכנסת נותרה יציבה על פני שנים ועל פני קבוצות גיל שונות.⁶⁷
- ד. מעמדה של המנהיגות הדתית הרשמית (רב העיר, לדוגמה) ירד מאוד, בעוד מעמדם של "בעלי ניסים" למינהם עלה.
- ה. 92% מהנבדקים במחקרו של טסלר⁶⁸ נמצאו שומרי כשרות, 60% הולכים לבית הכנסת בשבת, אם כי רק 25% שומרים על מצוות השבת בכללותם.
- ו. כאשר נשאלו הנבדקים "איזה היבט של חיי היום-יום מזכיר לכם ביותר את היותכם יהודים?" צוינו גורמים הנוגעים למשפחה וחברים באותה תכיפות שבה הוזכרו גורמים הקשורים בדת ובקיום מצוות.
- ז. ביטוי המסורת, כמעט אצל כל הנשאלים, הודגם על ידי סעודת השבת והקידוש.⁶⁹

63. ראו הערה 53 לעיל.

64. משה שוקד, "מצוות מול מסורת- מגמות בדתיות עדות המזרח", בתוך: **מגמות**, כח, תשמ"ד, עמ' 250 ואילך.

65. על כך ראו: עינת פיישביין, "הסטטוס קוו לא קיים", עיתון **הארץ** מתאריך ה-19.9.1999.

66. אני מתבסס בעיקר על נתונים מתוך מאמרו של שוקד (לעיל הערה 62), המצטט מתוך מחקריהם של שבעה חוקרים שונים. לפירוט ראו שם בעמ' 251.

67. בעיקר בקרב המושבים של יוצאי מרוקו.

68. שם.

69. ראו: **מוסף מעריב** מיום ה-9.11.1979.

התמונה העיקרית העולה מתוך הנתונים הנ"ל מצביעה על המאפיין המרכזי של היהדות המסורתית: שייכות לעולם היהודי מבחינת הדימוי העצמי והכבוד ליהדות, למוסדותיה, לטקסיה ולמנהיגיה לעומת ריחוק משמירת ההלכה על דקדוקיה ופרטיה (ובהתאם היחס האוהד לבעלי-נשים ולרבנים המדגישים את העיסוק הרוחני או המיסטי, לעומת יחס פושר לרבנים המדגישים את האספקט ההלכתי, שבמקרים רבים נתפסים כנציגי "הממסד").

ב. מסורתיות - תרבות או שלב מעבר?

כאן יוכל הקורא לטעון כי אין זה אלא מאפיין נוסף של הכישלון המזרחי המתמיד לחצות את "הסף" אל העולם הדתי או החילוני בצורה מוחלטת. אמירה זו, הקשורה בעבותות לגישה המעמדית, טען שבמציאות מתוקנת היו רוב העולים ממזרח (או בניהם) מוצאים את עצמם כחילונים מוחלטים או כדתיים שומרי קלה כבחמורה. הנה התיחסות לדוגמה:

מזרחיות היא 'משחק לשון' המבטא 'מצב ביניים' היסטורי במאבקים החברתיים והפוליטיים בישראל. ה'מזרחיות' מבטאת אתר ונקודת זמן בקונפליקט שבין ההגדרה האזרחית של הישראליות לבין ההגדרה האתנית של היהדות...⁷⁰

ההתייחסות הדתית לעמים אינה שונה. הלצתו הידועה של הרב אמנון יצחק כלפי מסורתיות: "בגיהנום יש מסור A, מסור B ומסור-T (מסורתי)", מקפלת בתוכה גישה שאינה אלא הצד השני של אותו המטבע. בהמשך המאמר ארחיב לגבי ההתייחסות הדתית כלפי המסורתיות.

אחזור על הטענה לצורך הבהרת הדברים: ישנה אמירה לפיה המסורתיות אינה אלא מאפיין לימנילי נוסף. "מאפיין לימנילי" משמעו- דבר הנובע מתוך ה"אי-מקום" שהוזכר לעיל, מתוך המרחב הגבולי ("הסף"). תופעת המצוקה המתבטאת בחוסר יכולתם של בני עדות המזרח לשייך עצמם לגמרי לתרבות הישראלית, מתבטאת בהקשר הדתי בקושי להשתייך לגמרי לחברה החילונית או לחברה הדתית "הקלאסית".

טענה זו ניתנת לבחינה (ולסתירה) בקלות יחסית על ידי השוואה בין מאפיינים עדתיים המופיעים במחקרים ישראלים לבין אלו המופיעים במחקרים על קהילות מזרחיות בתפוצות,⁷¹ וכאלו – למרבה ההפתעה - קיימים בשפע.⁷² ההשוואה בין המחקרים תסייע לנו לבודד את המאפיינים שאינם קשורים להקשר חברתי או מעמדי, מכיוון שבקרב יהדות התפוצות אין הבדל משמעותי במעמד הסוציו-

70. מאיר עמור (לעיל הערה 16), עמ' 250.

71. השתמשתי כאן במונח "תפוצות" (Diaspora) ולא "גלות" (Exile), מכיוון שברצוני לבודד את מאפייני התרבות המזרחית ממאפייני התרבות הלימנילית, ו"גלות" בהגדרתה היא תפיסה של המקום בו היהודי נמצא כ"אי-מקום" זמני עד לגאולה. לעומתה, קהילה המתיחסת לעצמה כ"יהדות התפוצות" רואה במקום מושבה את מה שכונה לעיל "המקום". ביחס לשני המושגים, ראו: Eliezer Berkovits, "The Galut of Judaism", *Judaism* vol. 4, no. 3, 1955. מדברי חברי, יהושע דירובן, הבנתי כי המאמר נכתב מיד עם הגעתו של הרב ברקוביץ לארה"ב ומתוך רשמיו הראשוניים ממפגש זה, שחל בתקופה בה עיצבה היהדות האמריקאית את אופי הזהות הקולקטיבית שלה.

72. בעקבות שוקר (לעיל הערה 64) אוכל לטעון שאי-המתאם שבין מעמד ועדה בקרב הקהילות המזרחיות בתפוצות הוא הגורם לכך שבקרב החוקרים בחו"ל אין רתיעה מעיסוק עדתי מתוך גישה תרבותית ולא מעמדית, דבר שמתבטא בהוצאתם של ספרי מחקר שלמים על נושאים שבארץ לא נחקרו מעבר לרמת העיסוק הצדדי במחקר המעמדי.

אקונומי בין קהילות יוצאות אשכנז לקהילות מזרחיות (בפרמטרים של: משלח יד, יצוג פוליטי, הערכה עצמית, השקעה בחינוך וכדו').⁷³

השוואת המחקרים מובילה למסקנה שעל אף השוני הגדול בריבוד המעמדי בין קהילות מזרחיות בארץ ובחו"ל, הרי שמאפיין אחד נותר משותף ועקבי בכל המחקרים: "לאורך המאה האחרונה, מזרחים ומסורת יהודית נותרו קשורים זה לזה, באופן העולה על זה של יוצאי אירופה"⁷⁴ גם המאפיינים שהוצגו ברשימה דלעיל חוזרים על עצמם במחקרים מחו"ל.⁷⁵ בניגוד לרשימת הנתונים היבשים שמובאים לרוב כהערות במחקרים ספציפיים על החברה המזרחית בישראל, נוכל למצוא כלפי קהילות המזרח בתפוצות התיחסות עקרונית הקושרת את הדתיות המסורתית למאפיינים תרבותיים עדתיים:

Sephardic Judaism as it developed in Spain was not like the "post-Reformation" Judaism of modern Europe and the United States divided into Reform, Conservative or Orthodox. First of all, it did not involve the kind of rupture with tradition that characterized Reform. Nor did it turn tradition into something frozen, or worse, reshaped by a deliberate ideology of rigidity, as did ultra-Orthodoxy. Nor did it allow the kind of institutional divisions that ultimately led to more deep-seated ruptures as with Conservatism. In part this was because medieval conditions were different from modern ones and in part **because the culture of the Mediterranean world is different from that of northern Europe.**⁷⁶

[**תרגום:** היהדות המזרחית, כפי שהתפתחה בספרד, היתה שונה בתכלית מן היהדות הפוסט-רפורמית של אירופה המודרנית וארה"ב המחולקות לרפורמים, קונסרווטיבים ואורתודוקסים. ראשית כל, לא היה מעורב בינה ובין המסורת כל סוג של שבר שאפיין את הרפורמה. גם הפיכת המסורת לקפואה, או גרוע מכך - עיצובה מחדש על ידי אידיאולוגיה מכוונת של נוקשות, כפי שעשתה החברה החרדית, לא נמצאה בחברה המזרחית. שנית, חלוקה ממסדית המובילה לשבר עמוק אף יותר בין החברה לבין המסורת לא התקיימה גם היא. השוני בין החברות נבע בחלקו מן התנאים המודרניים שטרם הגיעו למדינות ערב, ובחלקו מן התרבות היס-תיכונית השונה באופן עקרוני מזו האירופאית].

סיום הדברים הוא החשוב לענייננו - קישור בין מקום מוצא ותרבות עדתית לבין אמונה דתית (בכלליות, הכותב קושר בין רפורמה ותרבות אירופית ובין מסורתיות ותרבות מזרחית).

73. ראו: Jeffrey S. Gurock, *American Jewish History*, New-York: American Jewish Historical Society, 1988, pp. 125-130.

74. Norman Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity*, Luxembourg: Harwood Academic Publishers, 1995; בתרגום חופשי שלי.

75. Jeffrey S. Gurock, *American Jewish History* (לעיל הערה 73), עמ' 116. שם נערכת השוואה בין קהילות אשכנזיות וספרדיות באמריקה, ונראה כי על אף קווי הדמיון, בקהילות הספרדיות תופסים בית הכנסת והטקסים הדתיים מקום מרכזי בהרבה מאשר בקרב הקהילות האשכנזיות.

76. Daniel Elazar, "Can Sephardic Judaism be Reconstructed?", *Religion and Society*, Jerusalem Center For Public Affairs. בתרגום חופשי שלי.

גם עדויות לחיי המסורת בקרב יהודי המזרח עוד בתקופה בה חיו בארצות מוצאם תסייע לנו לבחינת הגורם המסורתי במנותק מהשאלה המעמדית:

סופר לי כי צעירים רבים היו עוברים מכפר מוצאם של תושבי המושב בהרי האטלס לעבוד בקובלנקה למשך מחצית כל שנה וחוזרים לבתיהם לפסח... השאלה אם שמרו הצעירים את המצוות כהלכתן בהיותם בעיר לא העסיקה את הכפר בכללו- אך בשוכם ציפו מהם כי ינהגו לפי הדפוסים המקומיים- וכן עשו.⁷⁷

כך גם בסקר שנערך בעיר תוניס בשנת 1958 בקרב 50 תלמידי תיכון בבי"ס אליאנס. התלמידים נשאלו על מידת השמירה של מנהגים שונים, ואלו הם חלק מן הממצאים:⁷⁸

- א. "לא מדליקים אש בשבת"- 72%; לעומת זאת- "לא עורכים קניות בשבת"- 32% בלבד.
- ב. שומרים על כשרות בבית- 83%; שומרים על כשרות בחוץ- 78%; שומרים על כשרות בבית ובחוץ בפסח- 100%.
- ג. 100% צמים ביום כיפור ו-83% עושים קידוש בשבת; לעומת זאת- רק 36% אוכלים בסוכה.
- ד. 31% בלבד מתפללים תפילה כלשהי ביום חול, אך 94% עורכים "סעודת יתרו"!⁷⁹

הנה, אם כן, עוד בתוניס נצפתה המסורתיות במלוא הדרה - ההקפדה על המצוות "קלה כבחמורה" נמצאה בקרב שלישי מן הנשאלים לערך, בעוד מנהגים כדוגמת "סעודת יתרו" וצום ביום כיפורים מגיעים לכדי 100% מן הנשאלים.

מתוך כל אלו נראה כי התעלמות מהמסורתיות המזרחית כמאפיין תרבותי, ונסיון לשייכה לגישה המעמדית נדונה לכישלון, שכן עדויות לקיומה קיימות על פני מעמדות וזמנים שונים ובקרב קהילות וחברות שאין להם דבר וחצי דבר עם המצוקה החברתית הישראלית.

אסכם בקצרה את הדברים לפני המעבר אל השלב הבא: סקרנו את הגישה הראשונית הרואה במזרחיות "הקדר" ו"חושך". הסברנו, לעומתה, את המתאם בין עדה ומעמד באמצעות הגישה המעמדית (והמשכה לאורך שנים בקיבוע הלימינלי). ערכנו השוואה בין מאפייני המסורתיות כפי שנצפו בארץ ובין מאפיינייה בתפוצות והסקנו מכך שהמסורתיות הינה מאפיין תרבותי יותר מאשר סימפטום מעמדי, ולכן יש להוציא אותה ממכלול התופעות שהוסברו על ידי "הגישה המעמדית". כעת ניתן בהמשך לפתוח את הפתח לעיסוק במאפיין תרבותי עדתי ייחודי בהיקפו לחברה המזרחית.

ג. לשאלת מקורותיה של המסורתיות הדתית

מאפיינייה של תרבות נוצרים במהלך שנים ארוכות באינטרקציה שבין החברה וסביבתה ובין הגורמים השונים בחברה עצמה,⁸⁰ במקרה שלנו כך מתואר התוצר הסופי בפיו של אוריאל סימון:

77. מ' קולס, "דפוסי תרבות ודרכי הסתגלות של עולים מהרי האטלס", בתוך: **מגמות**, ז (4), תשי"ז, עמ' 350.

78. עיקרם מובא במאמרו של השל, ראו: א' השל, "קיום המצוות במשאל שנערך בבי"ס יהודי בתוניס", בתוך: **בתפוצות הגולה**, ד (4), תשכ"ג, עמ' 66-70.

79. "סעודת יתרו" - מנהג מקומי של יהודי תוניס, סעודה לנערים הצעירים הנערכת ביום ה' לפני שבת פרשת יתרו.

80. ראו: יהודה ברגמן, **הפולקלור היהודי - ידיעת עם ישראל, אמונותיו, תכונותיו ומנהגיו העממיים**, ירושלים תשי"ג, עמ' 10 ואילך; וראו: **דפוסי חברה בישראל**, תל אביב: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשמ"ג, עמ' 42.

אין דתיותו של בן-המזרח כדתיותו של בן-המערב. כדתיותם של יוצאי אירופה, שתקופת ההשכלה נתנה בהם את אותותיה, במידה זו או אחרת, יסודותיו העיקריים של החינוך המערבי הם: הכרעה אישית, ביסוס הכרתי ויכולת התמצאות בעולם מופצל.⁸¹

הדיכוטומיה האשכנזית וההרמוניה הספרדית, על פי סימון, הם לא פחות מאשר יסודות עיקריים של החינוך. ביורום, שיובא להלן, הוא עיקרו של מאמר זה, וההשלכות החינוכיות הנובעות מכך צריכות לשמש אור לרגלי איש החינוך בכלל והמתחנך בחברה המזרחית והחברה המערבית⁸² בפרט. לצורך ההבנה של אותו הבדל עקרוני ארצה להביט בקצרה בסביבה בה נוצרו התרבויות השונות.

א. מוסלמים ויהודים; נוצרים ויהודים:

הרב יעקב משה טולידנו, מחבר הספר **נר המערב** על תולדות היהודים במרוקו,⁸³ מתאר בין השאר את יחסי השלטון המוסלמי והיהודים:

ומבני המשפחה השנית... העלה מולאי ישמעאל עוד אנשים אחדים ליועציו ולנגידי עדת היהודים, האיש יוסף נמנה ליועץ-המלך במכנאס... ביחוד הצטיין הראשון, אברהם, שמלא מקום אביו והי ליועץ המלך ואיש סודו ולנגיד ראשי ומפקד על כל יהודי מארוקו, גדול ליהודים ודורש טוב לעמו, **נגיד ומצוה לאומים**, שר צבא ישראל, וככה בתוארים כאלה תארו יהודי מארוקו אז את הנגיד הזה.⁸⁴

ככלל, מתאר הרב טולידנו את חיי היהודים בארצות ערב לאורך ההיסטוריה כשלווים יחסית לחיים שידעו יהודי אירופה. לרוב היו היהודים כפופים לחסות השלטון המוסלמי תחת התקנות שב"חזוזה עומאר"⁸⁵ שעיקרן בהצנעת האמונה הנוצרית או היהודית במרחב המוסלמי ובקבלת המרות הפוליטית של השליט המקומי, כאשר בתמורה לכך הובטחו חיי היהודים ורכושם. הרב טולידנו מוסיף ומתאר את יחס "המוסלמי ברחוב" אל היהודי כאוהד וסובלני אף מעבר לאמור בחזוזה עומאר, בפרט כאשר היה מדובר בחיי הדת והסמכות הרבנית במרוקו.

תמונת העולם העולה מהמרחב האשכנזי, הנוצרי-אירופי, שונה באופן מהותי מן האמור לעיל, בעיקר מבחינה מחשבתית. תפיסתה היסודית של הנצרות רואה בהשפלת היהודים צורך תיאולוגי ממעלה ראשונה לצורך הוכחת הנטישה האלוהית את העם היהודי לטובת "בריתו החדשה" עם הנוצרים,⁸⁶ וראשיתה עוד בדברי ראשוני הכנסייה הנוצרית. נראה לדוגמה את דבריו של היירונימוס (420-342) הנוצרי מבית לחם:

81. אוריאל סימון, "בעיות אבות ובנים אצל ילדי עולים מארצות האיסלאם", בתוך: **מגמות**, ח (1), תשי"ז, עמ' 49.

82. "מעורבת" = מזרחית-אשכנזית.

83. הרב יעקב משה טולידנו, **נר המערב**, ירושלים: הוצאת מכון בני יששכר, תשמ"ט, עמ' קסז.

84. אמנם בהמשך (עמ' רפז ואילך) משווה הרב טולידנו את מצבם המודרני של יהודי מרוקו בתחילת המאה העשרים למצבם של היהודים באירופה (שלדעתו טוב משלהם) וטוען כי הם עדיין כפופים לתקנות הישנות ואינם שווים זכויות (למעט בקולוניות האירופאיות), אולם לתקופה קצרה ומאוחרת זו ישנה חשיבות מועטת להתפתחות התרבותית רבת השנים.

85. תרגומו נמצא בספרו של הרב טולידנו (בתרגומו של ח' לצרוס), שם, עמ' 267.

86. גם הרב סולובייצ'יק, במאמרו "קול דורי דופק", מתאר את התשובה התיאולוגית לנצרות, שנוצרה עם הקמת המדינה היהודית כאחת מה"דפיקות" שדפק הרוד על פתח הרעיה. עיקרו, לענ"ד, בתגובה לדברי אתאנאסיוס (Athanasius) ודומיו לגבי הקשר שבין העדר הישוב היהודי בא"י והוכחת המשיחיות הנוצרית: "אילו התקיימו בידי היהודים מוסדותיהם, היו יכולים להכחיש את בואו של המשיח. אולם עתה הכל נחתם, ומתנת הנבואה - עיר הקודש שלהם והמקדש שלהם, כל אלה נלקחו מהם לתמיד!" (ראו: "אבירם (עורך), "הנצרות בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה" (תרגום: יהושע פראוור),

עד היום אסור לעבדים הבלתי נאמנים להיכנס לירושלים, כיוון שרצחו את עבדי א-לוהים ואפילו את בן הא-לוהים. הם יכולים לבוא העירה רק לבכותה, והם קונים בכסף את הזכות לבכות את חורבן עירם. אלה שקנו לפנים את דם ישו קונים עתה את דמעוניהם ואין מרשים להם לבכות אפילו בכייה אחת חנם. ותראה, כי מיום שנלכדה ירושלים בידי הרומאים בא עם נדכא, מתקלות נשים כבודות זקנה וגברים עשוקי שנים ולבושי קרעות לגופותיהם - **עדות הם לחרון האל**.⁸⁷

דברים אלו ודומיהם הכתימו את דפי ההיסטוריה היהודית בדם רב במהלך השנים, אך לענייננו ולוונטיות דווקא ההתייחסות התורנית המחשבתית כלפי הטענות - התייחסות שמבדילה בין עם ישראל והנצרות העולה לאחר חורבן בית שני ומנגידה אותם במשחק-סכום-אפס (מצב בו רווח של האחד בא בהכרח על חשבון הפסדו של השני) שבו מתמלאת "צור" מחורבנה של "ירושלים". להלן שתי דוגמאות מהמדרשים:

בא וראה מה **בין צדיק לרשע**, בין עובד א-לוהים לאשר לא עבדו: משל למטרונותא שהיתה לה שפחה כושית והלך בעלה למדינת הים. כל הלילה אומרת אותה שפחה לאותה מטרונה: אני נאה ממך, והמלך אוהב אותי יותר ממך. אמרה לה אותה מטרונה: יבוא הבוקר ונדע מי נאה ומי שאוהב אותה המלך. אף כך אומות העולם אומרים לישראל: אנחנו מעשינו יפים ובנו חפץ הקב"ה. לכך אמר ישעיה: יבא הבוקר ואנו יודעין במי חפץ.⁸⁸

וכן:

משל למה הדבר דומה? **התבן והמוץ והקש** היו מדיינין זה עם זה. זה אומר: בשבילי נזרעה הארץ. וזה אומר: בשבילי נזרעה השדה. אמר להן **החטים**: המתינו לי עד שתבא הגורן ואנו יודעין בשל מי נזרעה השדה. בא הגורן, וכשנכנסים אל הגורן יצא בעל הבית לזרותה. הלך המוץ לרוח, נטל התבן והשליכו לארץ, נטל הקש ושרפו, נטל את החטין ועשה אותן כרי... כך אומות העולם: הללו אומרין אנו ובשבילנו נברא העולם, והללו אומרין אנו ובשבילנו נברא העולם. אמר להם ישראל: המתינו עד שיבא היום של הקב"ה ואנו יודעין בשל מי נברא העולם.⁸⁹

אמירות חדות אלו כלפי הנצרות ("צדיק ורשע", "קש וחיטה"), שראשיתם עוד במקורות התנאיים⁹⁰ יצרו באופן טבעי קונפליקט חזק שהלך והתבסס במהלך הדורות ואף העמיק בתקופות קשות במיוחד, כימי מסעות הצלב וכדו'. מענין לראות שבו בזמן שחכמי ישראל מגיבים בתקיפות לטענות

ירושלים לדורותיה, ירושלים: החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, תשכ"ט; בדבריו של הרב סלובייצ'יק ראו לדוגמה: "קול דודי דופק", בתוך: **איש האמונה**, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"א, עמ' 79-80.

87. מתוך פירוש היירונימוס לצפניה, א, טו. ההדגשות כאן ובמקורות הבאים אינן במקור.

88. **במדבר רבה**, טז.

89. **שיר השירים רבה**, ז.

90. שמואל הקטן תיקן את ברכת המינים, ככל הנראה, בראשית התקופה הביזנטית. הסברא הרווחת היא שמדובר בנוצרים ומדובר בראשיתה של התייחסות תיאולוגית לנושא. לדוגמה: "ת"ר: שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? עמד שמואל הקטן ותקנה" (בבלי, **ברכות**, כח ע"ב); ר' אחא, בן המאה הרביעית, כבר מתייחס בפירוש להנגדה התיאולוגית בדבריו ב**ילקוט שמעוני** לישעיהו נג (הפרק שעליו בנו הנוצרים את דמותו של המשיח), שם הוא מסביר שהיסורים אינם רק נחלתו של המשיח אלא של כל הדורות, ביחוד ברור של שמד. הוא מדגיש שהמשיח יופיע בירושלים ובכך משיב לנצרות הטוענת כי המשיח כבר הופיע.

התיאולוגיה הנוצרית, כמעט ולא קיימת התייחסות כלפי האיסלאם, ודאי שלא בתקופות המוקדמות, ונראה שגם כמעט ולא בתקופות המאוחרות.

הבדלי הגישות שבין הנצרות והאיסלאם ביחס ליהדות משתקפים גם בדברים הנכתבים עם הכיבושים המוסלמיים הראשונים בא"י (התקופה המוסלמית המוקדמת) - בהבעת השמחה מפי יהודי א"י והגלויות, עד לכדי ההתערורות לגאולה וגל הציפיות המשיחיות שבעקבותיה.⁹¹

ההתייחסויות הישירות הראשונות כלפי האיסלאם ידועות לנו רק מתקופת הגאונים,⁹² כאשר את המלחמה העיקרית באותם הימים הם הפנו דווקא כלפי הכת הקראית הצוברת תאוצה עם הכרת השלטונות המוסלמיים בזכותה לחיות כעדה נפרדת מן היהודים.⁹³ למעשה, הראשון לפרסם משנה סדורה כלפי האיסלאם היה הרמב"ם, כאשר גם אצלו ההתייחסות בעיקרה מופנית כלפי המשיכה הרעיונית אל **האיסלאם** ולא דווקא כלפי העימות הישיר מול **המוסלמים**.

לדוגמה, דבריו של הרמב"ם באיגרת התשובה משנת 1172 הידועה בשם "איגרת תימן", מתייחסים למציאות שיכולה להיתפס כפרדוקסלית בעינינו, שבה עיקר ההתמודדות מול האיסלאם מאתגרת את ההוגים היהודיים דווקא מכיוון שישנה קירבה גדולה בין הדתות בכל הקשור לאמונת ייחוד האל. במיוחד בתימן, שם היה היחס בין הדתות קרוב במיוחד (עד כדי כך שאביו של ר' יעקב בן נתנאל, הנגיד היהודי שפנה אל הרמב"ם לפני כתיבת האיגרת, כתב בעצמו ספר בשם "גן השכלים" ובו התייחס אל הקוראן כהתגלות אלוהית אל מוחמד, אשר אינה סותרת את התורה!).⁹⁴ הדיכטומיה שבין נצרות ויהדות, לעומת החיבור הבסיסי שבין יהדות ואיסלאם אף בא לכדי ביטוי הלכתי ברמב"ם בשני מקורות סותרים לכאורה. לגבי מעמדם של המוסלמים כותב הרמב"ם:

הישמעאלים אינן עובדי עבודה זרה כלל, וכבר נכרתה מפיהן ומלבן, ומיחדין לאל יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי.⁹⁵

ולעומת זאת, כאשר דן הרמב"ם באפשרות לימוד התורה והמצוות לנוכחים הוא מבכר את הנוצרים באמרו:

מותר ללמד המצוות ל**נוצרים** ולמושכם אל הדת... הם יאמינו בנוסח התורה שהוא זה בעינו, אלא שיגלו פנים בביאור נפסד, ויפרשוהו בפרושים המפורסמים להם, ואם יודיעום הפירוש הנכון- אפשר שיחזרו בהם... אין מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי שכבר ידעת אמונתם שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מכתוביה שימצאוהו סותר למה שבדו מלבם יתחילו להשיב עלינו בו לפי טענתם, ויטעו כל פתי ומי שאין לו תבונה ויהיה זה מכשול לישראל האסורים ביניהם בעוונותם.⁹⁶

פרופ' אביעזר רביצקי⁹⁷ מציע להפריד בין העדיפות התיאולוגית של האיסלאם אל מול הנצרות, לעומת העדיפות ה"טקסטואלית", כלשונו, של הנצרות אל מול האיסלאם (דהיינו: יחסם הפגום של

91. ראו לדוגמה ציטוט מתוך "נסתרות דרשב"י", בתוך: פראוור י. (עורך), **ההיסטוריה של א"י - שלטון המוסלמים והצלבנים**, הוצאת יד בן-צבי, ירושלים 1981, עמ' 32.

92. ראו: יוסף ניצן ומשה יעקובי, **הגאונים והראשונים**, ירושלים: הוצאת המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה (ללא ציון שנת הוצאה), עמ' 20.

93. שם, עמ' 29.

94. ראו: משה הלברטל, **הרמב"ם**, ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 48.

95. **משנה תורה**, הלכות עבודת כוכבים, ט, ד.

96. **איגרות הרמב"ם** (שילת), חלק א, תשובה לתלמידי ר' אפרים מצור, עמ' רטז.

97. אביעזר רביצקי, **עיתים מימינו**, ירושלים: הוצאת שוקן, תשס"ו, עמ' 262.

המוסלמים אל התורה שבכתב לעומת הקבלה היחסית של התורה שבעל-פה בקרב הנוצרים). הפרדה נוספת, וחשובה יותר לענייננו, היא בין היחס ההיסטורי,⁹⁸ שלגביו הרמב"ם אומר על המוסלמים: "לא עמדה כלל על ישראל אומה יותר מרעה ממנה",⁹⁹ והיחס ה"אסכטולוגי" כלפי המוסלמים שלפי תפיסת הרמב"ם מתקנים במעשיהם את העולם וסוללים את דרכו של משיח בזכות אמונתם באל אחד. לסיכום, נראה כי בהקשר ההיסטורי חיי היהודים בארצות האיסלאם נעו בין שקט יחסי ומתח פוליטי, אך יחד עם זאת נותר המישור האמוני, לרוב, בלתי מאויים מצד האיסלאם. מה שאין כן בארצות הנצרות, שם גלי הרדיפות הגיעו בזה אחר זה דווקא בעקבות ההקשר התיאולוגי.

ב. השכלה ומדרנה:

כששאלנו את בן הרב במושבנו מהן התכונות שרצוי ביותר לטפחן בילדים, השיב: 'שלא יחללו את השבת, לא יגלחו את זקנם, ילכו תמיד לבית הכנסת וישמרו על כל המצוות- כלומר, שיהיו יהודים טובים'. רק לאחר שלחצנו עליו בשאלות נוספות הוסיף: 'עליו להיות איש ישר, שאינו רב עם הבריות, ילמד מקצוע וידאג להוריו'. הורים אחרים הדגישו באותה מידה את השלמות העיקרית: 'להיות יהודי טוב' וקיבלנו רושם כי תואר זה כולל למעשה, בעיני אנשים אלה, את כל התכונות הטובות שבאדם.¹⁰⁰

שוקד¹⁰¹ מנתח את ממצאי הסקר שנערך בקרב יוצאי עדות המזרח, בין היתר בקרב תלמידי בתי ספר ממלכתיים ומגיע למסקנה שהזכרנו לעיל לגבי אחוזים נמוכים של נערים המקפידים על קלה כבחמורה לעומת אחוזים גבוהים הרואים עצמם כדתיים לכל דבר ועניין. לאחר מכן הוא פונה לנתח את תגובת ההנהגה הרוחנית הספרדית ומציין כמה מאפיינים עיקריים לגביה:

- א. רוב הרבנים השלימו עם המצב החדש אליו נקלעו.
- ב. אף אחד מהם, נכון לשנות השבעים, לא עודד מגמות הסתגרות או התגוננות על ידי מתקפה דתית.
- ג. מעל לכל - אף אחד מן הרבנים לא ניסה לשוות להשלמה עם אורח החיים המסורתי צידוק פילוסופי, ומעולם לא הוגדרו כללים עקביים בצורה מערכתית בהקשר זה.

לעומת זאת, את תגובת יהודי אירופה למודרנה נוכל למצוא בחריפות, עמודים על גבי עמודים, האחד קשה מחברו, מפיו של "בנימין" - דמות האח המשכיל והמתלבט מספרו של רש"ר הירש **אגרות צפון**.¹⁰² ראשית כל הוא מזכיר דברים הנראים כהשתקפות לטענות הנוצריות שהוצגו לעיל:

כל דת תכליתה - לפי דעתו - לקרב את האדם אל יעדו... כי אל איזה אושר מובילה היהדות את מאמיניה? מנת חלקם היתה תמיד עוני ועבדות; לא מוכרים לאומות

98. שכיניתי לעיל בשם "ההקשר הפוליטי".

99. מצוטט בדבריו של רביצקי (לעיל הערה 97), שם.

100. מ' קולס (לעיל הערה 77), שם.

101. מ' שוקד (לעיל הערה 64), עמ' 260 ואילך.

102. בחרתי דווקא בדוגמה זו משלל המקורות בנושא מכיוון שלפנינו מחשבתו של יהודי משכיל, דווקא מפיו של רב. כמו כן, עיקר הגותו של רש"ר הירש מתייחסת למתח שבין דת ומודרנה, בו אני עוסק כאן.

העולם או בזויים בעיניהן, עניים מכל שמרומם את האדם, מזככו ומשפר את חייו, בשעה שהעמים האחרים הגיעו לשיא התרבות, העושר והאושר...¹⁰³

ובהמשך עיקר דבריו עוסקים בתחושות הקשות המקננות אצלו ביחס ליהדות עצמה:

מדענו שלנו? מבלבל את המוח, מתעהו ומשיאהו לידי חטוטים ודקדוקי-עניות ועושהו בלתי מוכשר לכל דעה ישרה... הלב מתכווץ וחרד מחשש עבירה על דברים של מה בכך; היהדות מלמדת אך לירא את הא-לוהים, ליחס כל דבר, אף הקטן שבקטנים, בחיי חלדנו לא-לוהים לבדו; החיים עצמם - נזירות תמידית, פולחן של תפילות וטכסים; היהודי המעולה ביותר פרוש מעסקי העולם הזה, הזן ומפרנס אותו, והוא עצמו אין לו בו אלא בילוי ימיו תוך תעניות ותפילות וקריאת ספרים חסרי ענין.¹⁰⁴

אלו הן אותותיה של ההשכלה באירופה- מטוטלת מחשבתית שמשיכתה לצד אחד עורר את התנועה אל הצד השני בעוצמה קיצונית לא פחות. שורשה מצוי בדברים שהבאתי בפיתחו של פרק זה- החשיבה האשכנזית הקונפליקטיבית, זו הרואה בשמירה על מצוות הדת בצורה חלקית שימור של פולקלור ותו-לא, אלא אם כן היא נושאת עימה צידוק אידאולוגי מוגדר, כפי שעשו זרמים רפורמים שונים במהלך המאה העשרים באירופה.¹⁰⁵ למרבה הצער, המשותף לחרדיות ולרפורמה האירופאית הוא הדחיה בשאט-נפש של כל שילוב בלתי מוגדר ומוחלט של הלכה ומלאכה, תורה וחכמה.

בהקשר זה כותב הרב ראובן הכהן אוריה את הדברים הבאים:

הציונות הדתית (האשכנזית) בנויה על "המקף המחבר", כדברי יוסף בורג. המקף מבקש לחבר בין שני קצוות דיכוטומיים הנראים סותרים זה את זה: תורה הכוללת, מחד, את הקודש, המסורת והפרטיקולריות (הייחודיות התרבותית), ומאידך- המודרנה הכוללת את החול, הציונות, המדע, האוניברסליות, הדמוקרטיה וכדומה. דרכה של התנועה וסדר יומה החינוכי- ערכי של הציונות הדתית בנוי על ניסיון המיזוג ועל האמונה כי הדבר אפשרי.

עד כמה שהכרתי הדתית והפילוסופית מגעת, החיבור הלזה אינו אפשרי כפי שהוא נתפס- כחיבור של "זה וזה" מקפי, "גם וגם". מודל הישיבה התיכונית המורכב מ"ישיבה"- קודש ו"תיכונית"- מדע, טבע וחול, יוצר דמות בוגר בעל תודעה מפוצלת. מחד- עולם דתי ששיחו נראה "דימוני" במונחי הריאליה המדעית. מאידך- עולם של טבע חולי-רציונאלי נעדר נוכחות אלוהית...

מקום החולשה החינוכי הזה חושף את בעיית המיזוג. מה שנכון לכלל בניה של הציונות הדתית נכון שבעתים לבני הציבור המזרחי.

אסכם את הנאמר כאן עד כה: עמדותי על יסודותיה של תופעת המסורתיות, שמאפייניה הכלליים הם אי-הקפדה בשמירת המצוות יחד עם חיבור תודעתי חזק למורשת ולחלקים מסוימים מאורח החיים הדתי. לאחר דחיית הטענה לפיה המסורתיות הינה מאפיין נוסף של המציאות החברתית הבעייתית בה חיים יוצאי ארצות המזרח בישראל ("החיים על סף הגאולה"), הצבעתי על קשר תרבותי בין מדינות

103. רש"ר הירש, **אגרות צפון**, ירושלים: הרצאת מוסד הרב קוק, תשל"ד, עמ' ג.

104. שם, עמ' ד.

105. יצחק היימן, מבוא לספר **אגרות צפון**, שם, עמ' 8.

המוצא וההיסטוריה שלהן לבין סגנון הדתיות העדתי. חיים במתח מתמיד מההתרסה הנוצרית יצרו אורח חשיבה קונפליקטיבי הדוחף את הציבור האשכנזי לכדי הכרעה מוחלטת ביחס לאורח חיו הדתי, בעוד במדינות המוסלמיות התרחשה התופעה ההפוכה. לבסוף, סקרתי את ביטויה המודרני של צורת חשיבה זו, בדמות המודרנה וההשכלה במדינות אירופה והשפעתה ההרסנית על היהדות האשכנזית, לעומת הכלתה וקבלתה בקרב יהודי המזרח.

זהו נסיון, נכון לענ"ד, להגדיר את המסורתיות כמאפיין תרבותי (בניגוד לנסיון הכלילי ב"גישה המעמדית" שהוזכרה לעיל), דהיינו, כמאפיין שנוצר יד-ביד עם גיבושה של הזהות העדתית במקומות המוצא לאורך שנים. ההבדל שבין היחס הדתי האשכנזי (הקונפליקטיבי) לזה הספרדי (ההרמוני) ניתן להבנה, בעיקרו, בעזרת הכרת הסביבה ממנה צמחו התרבויות. גישה קונפליקטיבית (שביטויה בהפרדה בין "רמות דתיות" שונות ובין אורתודוקסיה, רפורמה וכו') מגיעה מתוך עולם יהודי המצוי בקונפליקט מתמיד עם הנצרות. גישה הרמונית (שביטויה במסורתיות) מגיעה מתוך מגע הרמוני (ברמה התיאולוגית והפוליטית) עם העולם המוסלמי.

6. הקלה והכללה - שותפות אמת בין דתיים ומסורתיים

כבואנו לבחון את הנושא מעבר להקשרו החברתי, הרי שהשאלה הניצבת בפנינו אינה פשוטה כלל וכלל. שכן גם אם יוכח מעבר לכל ספק כי המסורתיות אינה מאפיין לימינלי הנובע מתוך מצוקה חברתית, הרי שהלגיטימיות לקיומה מחוץ למרחב הלימינלי עדיין טעונה בדיקה. דהיינו- האם קיימת לגיטימיות הלכתית לקיומה של חברה שאינה שומרת קלה כבחמורה כמצב המהווה אורח חיים קבוע? הרי יבוא הטוען ויקשה - במה תהיה שונה החברה המסורתית מן החברה הרפורמית מרגע שהוגדרה כאורח חיים מתמשך? הרי אלו ואלו רואים עצמם כיהודים כשרים, אלו ואלו חובכי מסורת, אלו ואלו שומרים מקצת מן המצוות והמנהגים, ומעל לכל - אלו ואלו רואים במצבם הנוכחי מציאות מוגמרת שאינה שואפת לשינוי בטווח הנראה לעין.

אין זה דיון סרק, שכן מן האליטה המזרחית הצומחת בשנים האחרונות עולה הקריאה להכרה מגזרית דתית בציבור המסורתי כפי שהוא, ללא סייג. בזמנים מסוימים, התגברה קריאה זו עד לכדי צבירת כח פוליטי של ממש, כפי שאירע עם הקמת מפלגת תמ"י (תנועת מסורת ישראל) על ידי אהרן אבוחצירה.¹⁰⁶ את הלך הרוח הוא תיאר ערב הבחירות לכנסת העשירית בנאומו באוניברסיטת בר אילן כך:

המפד"ל סגרה עצמה רק למי שמקבל עליו תרי"ג מצוות. אבל יש הרבה אנשים שאינם שומרים על כל המצוות, אך רואים עצמם יהודים במסורת ישראל. למה צריכים אנו לסגור עצמנו בפניהם? **מספיק גם ת' מצוות או ר"י מצוות!**¹⁰⁷

תחת הכותרת "The Ashkenazification of the Sephardim" ("השתכנוות הספרדים"), מתאר דוד אלעזר¹⁰⁸ את המצב כיום, שבו האמירה הדתית "לאהוב את הבריות ולקרבן לתורה" נתפסת כלגיטימית רק כאשר מוגדרת המסורתיות כמצב זמני. במונחים שהגדרתי לעיל- הקשר בין הציבור

106. אהרן אבוחצירה, בן למשפחת אבוחצירה הנערצת, נולד במרוקו בשנת 1938 וכיהן כחבר כנסת בין השנים 1977-1992, וכשר הדתות בממשלה ה-18.

107. בר אילן, 3.6.1981.

108. David Elazar, "Can Sephardic Judaism be Reconstructed?", *Religion and Society*, Jerusalem Center For Public Affairs.

התורני לציבור המסורתי אפשרי רק כאשר המסורת נתספת כמאפיין לימינלי (כשלב לפני ההפיכה לדתי השומר על קלה כבחמורה).

גם הקיצוניים שברבני היהדות החרדית יכתתו רגליהם בין שיעורי תורה בעיירות נידחות (תרת-משמע) על מנת "לקרב רחוקים" לאביהם שבשמים. אך, לדברי אלעזר, זוהי תפיסה שאינה שונה באופן מהותי מזו שהוצגה בראשו של מאמר זה, שכן אין בה השלמה ואין בה קבלה של החברה המסורתית כפי שהיא. הלגיטימיות היחידה לבן-תורה (דהיינו, ל"משוכנו") לחזור אל החברה הספרדית בה הוא גדל הוא רק "על מנת לחזק". קשריו עם חבריו, הוריו ואחיו, ימדדו מרגע זה ואילך במשקפיים היררכיות בהם הוא בא לחזק ברכיים כושלות.

על אף הטון המזלזל שבטענתו הקשה, הרי שיש לסייג את הדברים: גישת ה"מחזקים" לרוב אינה אלא מן השפה ולחץ, ובסופו של דבר, בבית הכנסת הספרדי הקלאסי, ישכנו זה לצד זה המתחרד, המתחלץ, המסורתי והדתי. בעוד בחברה האשכנזית, מהסיבות שהוזכרו לעיל, היו נוצרים משילוב שכזה כמה וכמה בתי כנסת שאינם נוגעים כמלוא נימה זה בזה.¹⁰⁹

הסכנה שבטרמינולוגיה כזו היא ההידרדרות המהירה שלה לכדי ההכרח להכריע - "הלנו אתה אם לצרינו", החלטה שבפעם האחרונה שבה נאלצה חברה מסורתית לבצע אותה (עם תחילת האמנציפציה באירופה), העדיפו 80% מן האנשים לבחור באורח החיים החילוני למהדרין.

א6. 'תורת אמך' - מסורתיות לאורם של הרב עזיאל והרש"ר הירש

המאמר "מוסר אבות" הפותח את **דרשות עזיאל**,¹¹⁰ מנסה להתוות קווי מתאר שונים ליחס של כבוד ליהדות המסורתית, מבלי לתת לגיטימציה למגמות רפורמיות הנותנות לגיטימציה ליהדות השומרת "ת" מצוות או ר" מצוות בלבד".

"מוסר האב", על פי הרב עזיאל, הוא החינוך המוסרי העובר מאב לבנו מתוך נסיון החיים של האב. הוא חד וקצר, הוא דורש ומחייב, מדיד וניתן לשינון. לצדו ניצבת "תורת האם" שהיא המורשת הלאומית העוברת מדור לדור על ידי מעשים ופעולות, זוהי המוסריות - יסוד חשוב הניצב ברקע האדם. התרבות היא מוסר האב והחינוך הוא תורת האם. את עיקר דבריו פותח הרב בדרשה על הפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך כי לית חן הם לראשיתך וענקים לגרורתך" (משלי, א, ח)

:

בהצטרפות מוסר אב אל תורת האם, אז ורק אז תהיה לית חן לראשך, לצורת המחשבות הנובעות מתוך הרגש הטהור והבריא, לחשוב במושכלות אמיתיות ולהרגיש הרגשות טהורות מלאות צדק ומשפט הדוחפות לפעולות ומעשים כבירים...¹¹¹

רוצה לומר: שמירת דקדוקי המצוות ללא רקע חינוכי מתאים סופו שיזיק לא פחות מאשר שמירת רוח הדברים מבלי להקפיד בפרטי המעשה. אולם לא רק באמירה התורנית הקלאסית הזו טמון חידושו של הרב עזיאל, אלא בבחינת הערך העצמי של "תורת האם", שהיא הקובעת את "הצורה הלאומית

109. מ' שוקר (לעיל הערה 64), עמ' 261.

110. הרב בן ציון מאיר חי עזיאל, **דרשות עזיאל**, ירושלים: הוצאת בצמ"ח עזיאל, תשס"ח, עמ' 1 ואילך.

111. שם.

והאישית" - וכיצורת תרבות חיה, גם אם אינה מוגדרת ומפורטת כמו מוסר-האב, עליה אמרו הנביאים "אל תבוז כי זקנה אמן".¹¹²

המסורתיות, אם כן, אינה דווקא הגדרה דתית במדרגה פחותה מאלו השומרים על קלה כבחמורה ותו-לא, אלא צורת חשיבה ותודעה שצריכה להיות אצל כל אדם, ובפרט אצל שומרי המצוות. אם כי, עדיין אין כאן מענה לשאלת היחס התורני הראוי אל המסורתיות כמצב קבוע ולא כשלב זמני לקראת "התחזקות".

הרש"ר הירש, הראשון ליצור קהילה אורתודוקסית נפרדת ("עדת ישורון" בפרנקפורט, 1876), יוצא חוצץ כנגד המחנה הרפורמי המתגבש בקרב יהודי גרמניה של אותם הימים ומנסה לערוך תיקונים בהלכה, שעיקרם שינוי בכל הקשור למצוות הנעשות ברשות הרבים.¹¹³ לכאורה, מתבלט הרש"ר הירש דווקא בגישתו המגדירה והמחברת - הלכה ופילוסופיה, טעמי מצוות, תורה ודרך ארץ, בתרכובת חזקה ואחידה הנובעת מתוך התורה, ומתוך התורה בלבד. פרופ' יהודה לוי¹¹⁴ הגדיר תפיסה זו כ**סניתזה** (תרכובת) בין המסורתיות והמודרנה, בניגוד לגישות הרואות בחיבור בין השניים לא יותר **מסימביוזה** (שיתוף פעולה) או שני תחומים מנותקים ואף סותרים.

יחד עם זאת, חשוב להעיר כי התנגדותו של הרש"ר הירש לא הופנתה כלפי הפרטים השומרים בחלקיות על מצוות התורה¹¹⁵ אלא כנגד הנסיון לקעקע את יסודות ההלכה והמורשת היהודית כפי שבא לידי ביטוי בקריאת התיגר הרפורמית כנגד "המסורתיות" (הכוונה כאן לאורתודוקסים שכוננו אז "מסורתיים"). הצטרפות אל הקהילה הרפורמית, לדידו של הרש"ר הירש, היא עצמה כפירה גם אם הפרט ימשיך לשמור על מצוות הדת קלה כבחמורה. לעומת זאת - הצטרפות לקהילת "עדת ישורון" (שבראשה עמד הרש"ר הירש) דורשת, ביסודה, רק הסכמה לקבלה של ההלכה כסמכות הדתית כפי שמשקפת בהלכה ובממסד הרבני, זוהי ההליכה על "דרך הישר" ומעבר לה יוצב הקו-האדום, עליו מותח הרש"ר הירש גבול ברור בין אור לחושך. אם זו ההגדרה על פיה נבחנים הדברים, הרי שמה שנהוג לכנות היום בשם "מסורתיות" אינו שונה ביסודו ממה שכונה באותו שם בתקופת הרש"ר הירש.

ב. 'תורת אם' - מסורתיות ומשפחתיות

המשפחתיות, כמו גם "החמימות" הספרדית מתוארות לרוב כתכונה תרבותית חיובית שראוי לאמץ גם בקרב העדות האחרות. לדוגמה:

[א.] לציונות הדתית הספרדית יש הרבה מה ללמד את כולנו... בתי הכנסת המכילים את כולם בשמחה ובטוב לבב, לצד המריבות הקבועות על העליות לתורה...¹¹⁶

[ב.] הכבוד שחולקים בני עדות המזרח לזולת בפגישת פנים אל פנים רב הוא... חלק מן הכבוד אשר חולקים לזולת הוא בכך שלא יתנגדו בפניו לדברים שהוא משמיע. אין

112. משלי, כג, כב.

113. יעקב כ"ץ, **היציאה מהגטו**, תל אביב, תשמ"ז, עמ' 131-129.

114. יהודה לוי, "הרש"ר הירש כמורה דרך לדורנו- הבהרות אחדות", **שנה בשנה**, ירושלים: הוצאת היכל שלמה, תשנ"ג. המאמר מופיע במלואו גם באתר "דעת".

115. יעקב כ"ץ, **ההלכה במיצר- מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ב, עמ' 239-234.

116. "כשהציונות הדתית תפסיק להיות אשכנזית", **עלון עולם קטן**, פרשת בעלותך, תש"ע, עמ' 2.

זה מנומס לסתור את דבריו של בן השיחה או האורת, ולכן נוטים לקבל אותם ואף להסכים להם במפורש, אף על פי שלמעשה לא שוכנע איש.¹¹⁷

[ג.] אצל האשכנזים - רוצה האורח הוא מתכבד, וכשהוא מסרב אין מאיצים בו, ואילו הספרדים - אין האורח שולח ידו אל הכיבוד, אלא מניח תחילה כי יפציירו בו, יוסיפו ויתחננו לפניו, כי יתכבד מהמוגש לו...¹¹⁸

משפחתיות מופיעה גם לרוב ברשימה אחת עם שאר מאפיינים פולקלוריסטיים - שירה, נגינה, גינוני נימוס, סיפורי עם וכו'. אולם, לעניות דעתי, ראוי לתת עליה את הדעת בנפרד מכיוון שתכונה זו, היא היא "תורת האם" עליה דיבר הרב עוזיאל.

שוקד¹¹⁹ מצרף לנו סימביוזה נוספת לזו שיצר הרש"ר הירש בין מודרנה ומסורת, זוהי "הסימביוזה של חיי דת, משפחה וקהילה בתרבות המזרח". שולחן השבת, המועדים, בית הכנסת, השמחות והאבלות, כמו גם מנהגים ייחודיים כמו "סעודת יתרו" שהוזכרה לעיל (94% מן הנסקרים משתתפים בה), כל אלו מהווים הסתכלות שונה על הרצף החברתי הדתי. נקודת מבט הפועמת בלב ליבו של הבית הספרדי ומקרינה על כל התכונות שתוארו במאמר זה. אביא את הדברים כלשונם:

התנהגות של חכמי ספרד מדורות קודמים, אשר נמנעו מהצגת תביעות שקשה לציבור לעמוד בהן, הזדהות עם קהל בית הכנסת, ולו גם דרך השתתפות שאינה כוללת אורה-חיים דתי מלא, נושאת בעינו של הפעיל הדתי בן-ימינו מעמד דתי בסולם של דתיות בו כל יחיד תופס את מקומו לפי נסיבות קיומו. גם המשתתפים האחרים תופסים כמובנת-מאליה יחסיות זו של מעמד דתי, שבראשה עומדים חכמים וצדיקים... יסודה של דתיות זו במצב הנפשי ובתחושת הזיקה, ולא דווקא ברוטינה של קיום מצוות.

ג. סולם של דתיות

"סטטוס" הוא מכלול התפקידים החברתיים הרבים שאדם ממלא בעת ובעונה אחת, כאשר השוני בין אדם לאדם יוצר בסופו של דבר אי-שוויון עקרוני בין מרכיבי החברה. שינוי זה יכולה להלך: "ריבוד חברתי". המעבר בין סטטוס אחד למשנהו יכולה בשם "ניעות חברתית". ניתן לרוץ על תכונותיו השליליות או החיוביות של הריבוד החברתי, אולם לצורך הענין די בכך שיובהר כי הריבוד החברתי, בתחום זה או אחר, הוא תופעה אוניברסלית מוכרת.

הריבוד החברתי יכול להיקבע בשתי דרכים:

- א. שיוך קבוצתי: שיוך האדם לפי קבוצה אתנית או דתית, לפי מין, גזע, שבט וכדו'.
- ב. שיוך האדם לפי העיקרון ההישגי: התפקידים שהאדם ממלא נמדדים בהקשר האישי, ולא בהכרח כחלק ממסגרת מקובעת אליה הוא משויך.

117. דינה פייטלסון, "מנהגים ונימוסים בעדות שונות בארץ", בתוך: א' שבת ואחרים (עורכים), הליכות ונימוסים, תל אביב: הוצאת משרד החינוך והתרבות- הועדה לחינוך חברתי, 1962, עמ' 23.

118. רבקה אלפר, קורות משפחה אחת, ירושלים: הוצאת אריאל, תשכ"ז, עמ' 56-57.

119. מ' שוקד (לעיל הערה 64), שם.

כמובן ששתי הדרכים אינן סותרות בהכרח, אך באופן סכימטי ניתן לומר שהראשונה תיצור מעמדות חברתיים-כלכליים והשנייה תיתפס כמאפייני-אורך חוצה מעמדות.¹²⁰

כיצד יוגדר "סטטוס דתי" של אדם בימינו?

נדמה שבתשובה לשאלה זו יעמדו תרבויות המזרח והמערב משני עברי המתרס בהסתכלויות נגדיות - בתפיסה מערבית-רוחבית ובתפיסה מזרחית-אורכית. בקרב האשכנזים יוגדר הסטטוס הדתי של אדם ב"מדרגות", מדרגה אחת מעל השניה וקו ברור שתוחם בין מדרגה לחברתה. בקרב הספרדים יוגדר הסטטוס הדתי של אדם על רצף אחד שעליו גם נעים שאר הפרטים בחברה.

קיים גם קשר בין הגישה הקונפליקטיבית האשכנזית והגישה ההרמונית הספרדית, ובין הסתכלות "המדרגות" לעומת הסתכלות "הרצף". הדברים יכולים להתבטא במתודות החינוכיות שבהם מועברים הערכים החברתיים. אינו דומה חינוך לערך הצניעות, לדוגמה, מתוך חיבור מסורתי אל הדורות הקודמים לחינוך לאותו הערך מתוך ראייה קונפליקטיבית של "הצניעות" כאיזון הראוי בין ערך "הביטוי-העצמי" וערך "הפשטות".

ארחיב בדברים: הבאתי כדוגמה את ערך הצניעות - הרצון האוניברסלי לחנך לחיים פשוטים ונטולי קנאה וגאווה. דרך אחת היא להציג את הנושא קונפליקט - פשטות מול ביטוי עצמי, בטחון עצמי מול גאווה, לקיחת אחריות מול שחצנות וכדו'. דרך שניה היא להציג את הדברים כהווייתם- "היה צנוע כפי שהיה אביך", צנוע כפי שהיה אדם מסוים או דור מסוים, כפי שאתה רואה עכשיו באישיות מסוימת וכו'. אלא שחיבור בין ערך ו"אישיות-לדוגמה", יכול להיות יעיל רק אם החניך והמחנך רואים את החברה כרצף שעליו "האישיות-לדוגמה" והחניך נמצאים יחד וההבדל ביניהם אינו אלא הבדל כמותי. אם החניך והמחנך רואים את החברה כ"מדרגות" הרי שההשלכה בין הדוגמה והחניך איננה אוטומטית והחינוך מתבצע על ידי הנגדה ומיצוע של הרעיון (הצגת שתי אנטי-תזות והגעה לסינתזה או תזה).¹²¹

הצורך בהכרעה מוחלטת והחיים בעולם מפוצל שתיאר אוריאל סימון לעיל,¹²² בתי הכנסת התת-מגזריים של הציבור האשכנזי, החינוך על ידי יצירת קונפליקט ופתרונו,¹²³ שיוך האדם לקבוצה ויצירת מאפיינים קבוצתיים מוגדרים ומבדלים בין קבוצה לקבוצה (כיפה סרוגה גדולה עם דוגמת-פס, כיפה סרוגה שחורה, כיפה סרוגה גדולה מצמר, כיפה קטנה מאחורה, כיפה שטוחה מקדימה וכן על זו הדרך) - כל אלו תוצריו של עיקרון השייך לקבוצתי (הסתכלות "המדרגות").

120. "יריבוד וניעות", דפוס חברה בישראל- מגמות ליכוד ופירוד, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 41 ואילך.

121. בראיון עם הרב ראובן הכהן אוריה נאמרו בהקשר זה הדברים הבאים: "המזרחי עלול לשבת בשיעורי 'מחשבת ישראל', לדוגמה, ולשמע את המהלכים המופשטים וההוכחות הרציונליות לקיום האל ו/או להתאמת התנועה הציונית-דתית לטבע הנפשי ולהגיע למסקנה שאין אלוקים בלבד בעלי השיח. שהרי אצלו אלוקים נוכח בשפה שלו משחר ימיו, בעיקר כי מעולם לא הפרידו אותו מושם כמו במערב. מאז ילדותו הוא שמע בבית הכנסת פיוטים ובקשות, ו'שיר השירים אשר לשלמה', ועל כל צעד ושעל אמרו לו 'השם ישמור אותך, בעזרת השם, ישתבח שמו'. וכשתלמיד כזה מתבונן במרבית השיח החינוכי-תרבותי במחוזות הציונות הדתית, אמנם לא בשיבות כדוגמת 'מרכז הרב' ושלוחותיה, - הוא יגלה שאלוים בד"כ כממשות חיה, לא נוכח בשפה שלהם. במובן הזה יראתם לא נוכחת בחכמתם. גם אם הם יצהירו על אמונתם - יהיה לו קשה לו לראות את זה בשפתם. שכן השפה המדוברת היא זו הרציונאלית-מדעית-חולית שבעיקרה אינה זקוקה לאלוים בניחול ענייניה. במובן הזה, לציונות הדתית יש בעיה עם האותנטיות הדתית שלה. היא לא מנכיחה את אלוים בשפה, הוא מצוי בה כמושג, ולכן בתוכה היא קרועה, פרומה ושסועה. מה שיוצר בעיה אצל האשכנזי מועצם אצל המזרחי".

122. ראו הערה 81 לעיל.

123. כדרך ליצירת תהליך חינוכי, כפי שהדגמתי לעיל.

עיקרון **השינוך ההישגי** (הסתכלות "הרצף"), לעומת זאת, הוא שיושיב את הכיפה הלבנה על רעמת הקוצים שבראשו של חתן-בר-המצווה המסורתית, כאילו היתה שם מאז ומעולם ולא נשלפה לצורך קריאת התורה בשבת מתא-הכפפות של הרכב החונה בחרץ... גם במישור הפוליטי (לפחות עד להופעת "האידיאולוגיה של צלקת" שהוכרה לעיל),¹²⁴ לא ראתה היהדות הספרדית את עצמה כקבוצה נבדלת. כך, לדוגמה, נכתב בגליון **הד המזרחי - בטאון ליהדות הספרדית**, בהקשר לדיונים בדבר שיטת הבחירות להנהגת הישוב העברי המתהווה:

[לגבי המציעים כין] על כל חלק מן הישוב לגשת לבחירות ולבחור את נציגיו בהתאם למספר הבוחרים בהם... הספרדים לא הסתפקו בהצעה זו ונאחזו בה כרע במעוטו. ההצעה שהוצעה על ידם, ואף כיום הם עומדים עליה, היא שינוי שיטת הבחירות לחלוטין, לעבור לשיטת בחירות איזוריות ואישיות (בחירת הנציג **ולא המפלגה**) במקום בחירות יחסיות וארציות. דרישה זו נובעת מן העובדה כי הקהילות מטפלות בעיקר בשאלות חברתיות, בחנוך ובצרכי דת **והן ענינים שאינם ראויים כלל ועיקר למפלגתיות**.¹²⁵

הנה, אם יתעקש הקורא לבחון את המסורתיות במשקפי "התפיסה הקבוצתית/מגזרית" שהורגל אליהן, הרי שההגדרה הקבוצתית הטובה ביותר למסורתיות תהיה דווקא האופי החברתי הרציף והבלתי מגזרי שלה - סולם שרגליו מונחות ארצה, בסמוך לאדם שדתיותו מסתכמת בקידוש שבערב שבת, וראשו בחכמי ישראל מכל הדורות, בקבלת המרות התורנית (כפי שהובא לעיל בדברי הרש"ר הירש) ובדגש המשפחתי והמסורתי המניע את האדם במעלה הסולם (כפי שהוזכר בדברי הרב עוזיאל לעיל).

אם נחזור לשאלת המוצא, לגבי ההבדל העקרוני שבין רפורמה ומסורתיות, הרי שאלו הפכים מוחלטים בהקשר זה: זו רואה בתורה את הנדבך הגבוה ביותר וזו רואה בתורה חומר גלם בידי המודרנה. זו רואה בחברה רצף שעליו ניצבים יחד החכמים המקפידים על קלה כבחמורה וחובבי המסורת כאחד (כאשר ההבדל ביניהם מופיע במושגים של "רחוק וקרוב" ולא של "שייך ומנותק"), וזו רואה ברפורמה קבוצה מוגדרת בעלת מאפיינים וכללים שונים מעיקרם. מכאן כמובן, גם ניבע היחס התורני השונה כלפי הציבור שאינו מקפיד בשמירת המצוות.

עם סיום כתיבת המאמר, ראיתי בספרו החדש של פרופ' מרדכי רוטנברג, **מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום**, מאפיינים דומים לאלו שהוזכרו לעיל בהקשר לתורת הצמצום. חשוב לקרוא את הדברים שלהלן מתוך מודעות למקום החשוב שתופסת תורת הסוד (הקבלה) בתרבות המזרחית. מרכזיות הקבלה בשיח המזרחי אינה מקרית, ולעומתה מונגדות בספר גישות חברתיות שהתפתחו במרחב הנוצרי-אשכנזי (בחלקן דווקא על ידי יהודים). כך כותב רוטנברג:

נקודת המוצא הקבלית מכתובה אפשרויות שאינן נמצאות בתיאוריות דיאלקטיות (כמו המרקסיזם או הדרוויניזם) שביסודן עומדת **תמונת עולם קונפליקטואלית**, תמונת עולם של 'מושקף סכום אפס' שבו כל ניצחון של האחד הוא הפסד של האחר, תמונת עולם המניחה סך סופי של טובין שכל בני האדם נלחמים עליהם. תמונת העולם

124. לכך התכוונתי במבוא למאמר, כאשר טענתי שבחינה רחבה של הנושא צריכה לצאת דווקא מהראשונות הטהורה של העיסוק בדברים בתקופת טרום-המדינה.

125. **הד-המזרחי**, ר"ח מרחשון תש"ד, 29 באוקטובר 1943.

הקבלית שבה משתלב סיפור הצמצום היא תמונת עולם של האצלה, תמונת עומק שבה העולם עומד על חסד אלוהי היורד מן האלוהות אל העולם ואל האדם, בתהליך שבו האל מצטמצם על מנת לתת לאדם, מצטמצם על מנת להתפשט.¹²⁶

7. סוף דבר

להיות מזרחי פירושו להיות בעת ובעונה אחת בשניים או יותר עולמות, מבלי להיות שייך לאף אחד מהם; פירושו להיות מסוגל להשתמש בצורות החיצוניות המבטאות השתייכות לעם, לדת, או לתרבות מסוימת, מבלי שמשתייכים אליה למעשה. פירוש הדבר הוא להיות מנותק מכל חברה, להיות ריק מכל.¹²⁷

כנשאל פעם יוסף בורג, ראש המפד"ל, מה מרכזי יותר בחברה שאותה הוא מייצג- "הציונות" או "הדתית"?- ענה בהחלטיות: "המקף המחבר!". מרכזיותו של המקף לא באה לידי ביטוי רק בחיבור שבין ציונות ודת, אלא בסינתזה שבין תורה ומדע, מודרנה ומסורת, הומניזם ולאומיות וכן על זו הדרך. "המקף המחבר", לעניות דעתי, נוכח בחברה הרבה מעבר להיותו אידיאולוגיה או משנה פוליטית. צורת החשיבה "המקפית", החושבת בניגודים, המצמיחה מקונפליקטים, צריכה לעמוד בבחינה בכואנו לעסוק בחיבור שבין ציונות דתית ומזרחים. נדמה שפעמים רבות כאן "המקף המחבר" הופך להיות למקף מנכר ומגדר. החיים "בשניים או יותר עולמות" הופכים דווקא לתחושות של חוסר שייכות לעולם כלשהו. הבית הופך לחורבה.

שני בתים וחורבה אחת, שלושה עולמות השוכנים זה לצד זה ביהדות הארץ ישראלית של ימינו, מובאים כאן בפני הקורא המעוניין לפגוש בהם - מפגש לכשעצמו ומפגש לקראת שינוי. מפגש לצורך הכרת החברה, על קשייה ומאוייה, ומפגש בניסיון להציג דרך נוספת לבחינת קונפליקטים ולחינוך. דרך שלעניות דעתי מתאימה גם לאימוץ במכלול החברתי שמחוץ לתרבות המזרחית. מאמר זה התחיל בקריאתו של הרב קוק לשני בתי ישראל, שני בתים בעלי אופי ותכונות תרבותיות משל עצמם, והמשיך בבחינתה של החורבה הצומחת (עד כמה שהפרדוקס של "חורבה צומחת" עצוב) מתוך המצוקה החברתית שבה נמצאים חלק גדול מן העולים ממזרח וילדיהם. ניסיתי להפריד את המאפיינים החברתיים הבעייתיים ששורשם בתחושת הזרות של העולים בשנות החמישים מתחומים אחרים שבשורשה של התרבות הספרדית. בהמשך, עסקתי בשאלת קיבועה של הרגשת הזרות לאורך דורות, בהפיכתו של "הבית" ל"אי-מקום" ובהפיכת היהדות הספרדית לחברה החיה באופן תמיד "על הסף".

מתוך כך הגעתי לעיסוק ישיר במסורתיות הדתית, המתבטאת ביחס של כבוד לתורה, לחכמים ולמורשת יחד עם אי-הקפדה בשמירת המצוות. הצגתי את הגישות הרואות במסורתיות מאפיין נוסף של החיים "על הסף" שבין דתיות שלמה לחילוניות מוחלטת, ודחיתי אותן על ידי ההשוואה למאפיינים המקבילים הנמצאים בקרב יהודי המזרח בקהילות החיות ברווחה כלכלית וחברתית בחו"ל.

126. מרדכי רוטנברג, **מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום**, ירושלים: הוצאת ראובן-מס, תש"ע, עמ' 39. ההדגשה אינה במקור.
127. אלברט חוראני, ציטוט מתוך: אברהם שטאל, **שוני תרבותי כגורם בחינוך בישראל**, ירושלים: הוצאת משרד החינוך, תשל"ז, עמ' 65.

לאחר מכן, עיקרו של המאמר, עסק בנסיון להגדיר **תרבותית** את מאפייני המסורתיות המזרחית. החל משורשיה בהיסטוריה היהודית בארצות האיסלאם (והקרבה הרעיונית שבין הדתות שם, כפי שהתבטאה בדבריו של הרמב"ם, ותוצאותיה - לטוב ולמוטב). בהמשך, בהנגדה שבין התגובה להשכלה ולמודרנה באירופה ובין יחס חכמי המזרח לאותה התופעה. שני אלו הובילו אותנו אל ההסתכלות ההרמונית הספרדית, לעומת ההתבדלות האשכנזית בארצות אירופה. לסיום, עסקתי בשאלת היחס התורני הראוי לחברה המסורתית, השונה מן היחס אל הרפורמה מחד ומוכן לקבל את הפרט המסורתי כבעל אישיות מוגמרת ולא כאיש החי "על הסף" גם בדתותו מאידך.

בסימו של המאמר נמצא עיקר העניין: הצעה לאימוץ אופן החשיבה וההסתכלות החברתית המזרחית אל החברה הישראלית בכללותה והחברה הציונית-דתית בפרט. אימוץ הראיה של החברה כציר אורך עליו ניצבים החכמים ופשוטי העם כאחד. ראייה שתחילתה בתחושת השייכות הבסיסית אל מסורת ישראל וסופה בתורת אמת על כל פרטיה ודקדוקיה. הסתכלות שכזו על היהדות המסורתית המזרחית תוביל אל כמה מסקנות חשובות:

- א. חיים בחברה המסורתית אינם "בעת ובעונה אחת בשניים או יותר עולמות". עצם ההנגדה בין האדם ל"עולם" זה או אחר הינה ריחוק מהמאפיין המרכזי של התרבות המסורתית.
- ב. התרבות המזרחית טומנת בחובה יותר מאשר ביטויים בשירה, בתפילה ובמנהגים. יתרה מכך, התרבות המזרחית אינה שם נרדף לתרבותן של שכבות המצוקה בישראל.
- ג. מאידך, תרבות המצוקה בישראל, שבעבר היה נפוץ להגדיר אותה כמאפיין תרבותי של יהדות המזרח, כ"העדרה של תרבות" או כ"תרבות עוני", אינה אלא קיבועה של תחושת זרות, ששינויה המיוחל יוכל להתחיל בהפיכת עיירות הפיתוח לבית, ל"מקום" במשמעות שהוזכרה במאמר זה.
- ד. בהקשר התורני: חיים יחד עם חברה מסורתית אינם בהכרח הצורך להכריע בין "קירוב רחוקים" ו"קבלת האחר". יש מקום ליהודי המסורתי בזהותו כפי שהיא, ויתרה מכך - יש מקום לאמץ עקרונות של מבט חברתי "מזרחי" גם מצידה של "הציונות הדתית" בכללה.
- ה. לאימוץ ההסתכלות המזרחית אל ההגמוניה האשכנזית בציונות הדתית יהיו שני יתרונות. הראשון - מתן מענה לאלו שהמתח המתמיד בחיים כ"מקף המחבר" בין שני עולמות מנוגדים פוגע בהשלמה העצמית שלהם עם חייהם כדתיים ו/או כציונים (וכאלו יש רבים גם בחברה האשכנזית). השני - אימוץ מאפיין מזרחי מרכזי שיאפשר שיתוף פעולה שבו **שני הצדדים** נותנים, ולא אחד מקבל והשני נתמך ומרגיש נחות.
- ו. במישור החינוכי ראוי להבחין בין שתי דרכים: החינוך באמצעות קונפליקט והחינוך מתוך מורשת, שתייהן חשובות וההתאמה ביניהן ובין החניך חשובות אף יותר.

התלבטתי רבות, לפני ותוך כדי כתיבת המאמר, האם ראוי לבחון את הדברים דלעיל זה לצד זה, הקפדה הלכתית לצד מסורתיות בלתי מחויבת, מצוקה חברתית לצד מאפיינים תרבותיים מגוונים, תחושות של קיפוח ושאיפות לשינוי חברתי, והכל בנושמה אחת תחת הכינוי "יהדות המזרח", הדורש גם הוא הגדרה לכשעצמו.

תחושות קשות, כפי שעלו מן הדברים המצוטטים בתחילת הסיכום, הם והשלכותיהן הדתיות, החברתיות והחינוכיות, דורשות בחינה עמוקה של הדברים. אהבת האדם המסורתי רק כאובייקט ל"חזיון" היא אהבה התלויה בדבר. הפרדה בין היהודי המסורתי כפרט ואורח חייו הכולל (בבחינת "יתמו חטאים" ולא "חוטאים") היא חטא לאמת ויחס מזויף. לא רק יחס זה שהוא בעייתי לכשעצמו, הוא גם עלול לחזק את תחושת הזרות העומדת ביסודה של המצוקה החברתית המתמשכת בחברה הישראלית.

בשיח החברתי סביב שולחן הלימוד, אנו עוסקים מטבע הדברים בעקרונות דתיים ואידאולוגים, בחשיבה חברתית, מוסרית ולאומית מוגדרת שנובעת מתוך אותה "כלליות" (בהגייה מלעילית אשכנזית...) מבית מדרשו של הרב קוק. הדיכוטומיה הרציונליות שאופיינית לאופן חשיבה אידיאולוגי שכזה עלולה להוביל חלק מן האנשים לניכור מן הדת או לדתיות נטולת א-לוהים, ולהוביל חברה שלמה ל"כלליות" שמתוכה ובגללה מודר ציבור גדול מתוך הציונות הדתית. אלא שמורכבות אינה חייבת לנבוע דווקא מתוך קונפליקט, וה"כלליות" יכולה גם לבוא ממקום מאוד אישי ופרטי- מתורת האם ומוסר האב שהוזכרו בסוף המאמר (ואולי אל המונחים בהגייה המלעלית האשכנזית כדאי לצרף אחד חדש - "פרטיות").

בבואנו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, נחפש את שביל הזהב בין יצירת שינוי חברתי של ממש ובין כבוד והפריה הדדית בין תרבויות עדתיות וצורת חשיבה וחינוך שונות - "כל בית בהגדרתו".

