

האוניברסיטה הפתוחה

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

## על "עבודת הגבול" של החרדים העובדים

### On the "boundary work" of the working ultra-Orthodox

מוטי מרינגר

עבודה זו נכתבה בהנחייתם של ד"ר דנה גרוסוירט קחטן ופרופ' נסים ליאון

תזה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

בתוכנית ללימודי דמוקרטיה בין-תחומיים

באוניברסיטה הפתוחה

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

## תודות

תודותיי נתונות לכל אותם מרואיינים שהשתתפו במחקר, אפשרו לי להציץ אל עולמם ונתנו לעבודה זו את תוכנה.

למנחים שליוו אותי לאורך כתיבת התזה, האמינו בחשיבות המחקר, עודדו ועזרו בכל עת. לפרופ' **נסים ליאון** אשר אני בבואי אליו עמדתתי בפתח כחודה של מחט והוא פתח בפני שער כפתחו של אולם. ולד"ר **דנה גרוסוירט קחטן** שהנחייתה הייתה תמרורי הדרך שהורו את דרכי.

ולבסוף תודה מיוחדת לרעייתי **רותי** שהייתה המנוע אשר דחף אותי לאורך כל הדרך החל מההחלטה לכתוב תזה וכלה במחקר המונח לפניכם.

## תוכן עניינים

i	תקציר	
1	מבוא	
4	1. בין היבדלות להשפעה בחברת הלומדים החרדית	1.1
5	1.1 צורך ההיבדלות	1.1
8	1.2 הרצון בהשפעה	1.2
10	1.3 סדקים בחומת ההיבדלות – הופעת 'החרדים העובדים'	1.3
13	2. מתודולוגיה	2.1
14	2.1 כלי המחקר	2.1
15	2.2 אוכלוסיית המחקר	2.2
15	2.2.1 מיהו חרדי	2.2.1
17	2.3 הראיונות	2.3
18	2.4 ניתוח הנתונים	2.4
19	2.3.1 מקום החוקר	2.3.1
21	3. ממצאי המחקר	3.1
22	3.1 גבולות קשיחים - שמירת כשרות	3.1
25	3.1.1 ארוחת צהריים במקום העבודה	3.1.1
32	3.1.2 כיבוד באירועים חברתיים	3.1.2
37	3.1.3 אוכל ועבודת גבול	3.1.3
38	3.2 לבוש מסורתי	3.2
43	3.3 גבולות רכים - הווי חברתי	3.3
46	3.3.1 השתתפות באירועים	3.3.1
51	3.3.2 ההתנהגות באירועים	3.3.2
53	3.3.3 הווי חברתי ועבודת גבול	3.3.3
56	3.4 גבולות במשא ומתן - ערבות הדדית	3.4
73	3.5 דילמת חינוך הילדים	3.5
81	4. סיכום	4
86	5. ביבליוגרפיה	5

## תקציר

מחקרים רבים הוקדשו במהלך השנים לחקר החברה החרדית בישראל. התיאוריות המרכזיות בחקר אוכלוסייה זו התייחסו לחברה החרדית כמגזר בעל מאפיינים ייחודיים וחיברו אותה למושגים כגון תרבות מובלעת וחברת הלומדים. החברה החרדית כחברה אולטרה אורתודוקסית - שמרנית היא חברה המבקשת להיצמד ככל האפשר למסורת האורתודוקסית של הדת היהודית ולמנוע את השפעתה של המודרנה על אורח חייה הנגזר ממסורת אורתודוקסית זו.

אחד המאפיינים של החברה החרדית הוא ההיבדלות. ביסודה החברה החרדית נולדה מתוך טראומת הסחף, כאשר רבים מיהודי אירופה נטשו את המסורת הדתית-הלכתית. על רקע סחף זה התפתחה החברה החרדית כחברה מסתגרת המבקשת להמעיט את החיכוך עם החברה הכללית, ועל ידי כך להמעיט את השפעות המודרנה על חבריה ובכך לעצור את הסחף אל מחוץ לדת. עם חלוף השנים, גם בארץ ישראל הסתגרה החברה החרדית אל תוך עצמה והמעיטה בחיכוך עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית. היבדלות זו באה לידי ביטוי במגורים באזורים גיאוגרפיים נפרדים, קיום מערכות שונות כמערכת חינוך, בתי דין ועוד במבנים פנים קהילתיים. וכן הבנייה של לימוד התורה כמטרת חיים. הבנייה זו הביאה להסתגרות של הגברים החרדיים במוסדות לימוד תורניים כגון ישיבות וכוללים. אורח חיים זה התפתח לדפוס הקרוי במחקר "חברת הלומדים" בחברה החרדית. "חברת הלומדים" כוללת בתוכה את אותם גברים שעוסקים בלימוד התורה ונמנעים מיציאה אל שוק העבודה הכללי. התפיסה החרדית הנוכחית היא כי התרחקות מבית המדרש והשתתפות בשוק העבודה, עלולה לסדוק את חומת הבידול המקיפה את החברה החרדית וחושפת את היחיד להשפעה רוחנית מסוכנת. מכאן נוצרה תפיסה כי מי שעזב את חברת הלומדים ועובד בשוק העבודה הכללי הרי הוא מתרחק מן ההגדרה 'חרדי'.

יחד עם חומת הבידול המתעבה פעלו בחברה החרדית להרחיב את מעגליה ולקרב אליה יחידים וציבור מן המגזר הכללי. התרחבות זו נעשתה באמצעות ארגונים ומוסדות שונים שעיקר עיסוקם הוא פעילות החזרה בתשובה וחיזוק דתי. מעבר לכך מנסה החברה החרדית באמצעות העסקנים החרדיים בפוליטיקה הישראלית, להשפיע על צביונה ואופייה של מדינת ישראל. אותם חלקים בחברה החרדית, בעיקר אלה המשתתפים בבחירות שואפים להשפיע על צביונה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, לשמר את הסטטוס קוו בנושאי דת ומדינה כפי שנקבע בעת הקמת המדינה, ולקרב את היהודים שאינם דתיים אל הדת. זאת מתוך תחושת ערבות הדדית ואחריות אותה חשים החרדים לתפיסתם כלפי רוחניותו של כל יהודי.

ברבות השנים מסיבות שונות, ביניהן התרחבותו הטבעית של הציבור החרדי שהביאה עמה מגוון רחב יותר של דעות, עובר דרך לחצים וקשיים כלכליים, ועד לחדירה של מוטיבים מתרבות המערב אל תוככי החברה החרדית. החלו רבים מבני המגזר החרדי לפרוץ את המחסום התעסוקתי ופנו לעבוד במשרות שונות במגזר הכללי. יחד עם שינוי זה נוצרה בקרב החברה החרדית הקבוצה המכונה במחקר "החרדים החדשים" או "חרדים עובדים". אותם חרדים עובדים, כתוצאה מהיותם עובדים בשוק החופשי - הם בדרך כלל במעמד סוציאקונומי גבוה משאר החברה החרדית ובעלי השכלה רחבה יותר. אך יחד עם זאת הם עדיין רואים את עצמם - וכן לרוב אחרים רואים אותם - כחרדים. חרדים אלו הנעים בין עולמות הקודש והחול, מהווים חלק אינטגרלי מהמגזר החרדי המתבדל מחד, אך גם חשופים לעולם המודרני פיתוייו והשפעותיו מאידך. בשל דואליות זו מעוררת קבוצה זו עניין מחקרי המתמקד בשאלת "עבודת הגבול" המבוצעת על ידי קבוצה זו. זאת מתבטאת בזהותם, התנהגותם, ועמדותיהם של החרדים העובדים.

מחקר זה מתמקד באותם חרדים עובדים, ומבקש לזהות את "עבודת הגבול" (על המושג "עבודת גבול" ארחיב בגוף העבודה) המתבטאת בדפוסי ההיבדלות וההתרחבות בקרב אותם חרדים. השתתפותם של החרדים העובדים בשוק העבודה מאתגרת את ההיבדלות החרדית המסורתית ששמרה את חבריה בתוככי המגזר, ומנגד יוצרת הזדמנויות התרחבות חדשות עבור בני מגזר זה.

ממצאי המחקר המוצג בעבודה זו הם, כי בקרב החרדים העובדים במגזר הכללי ניתן לזהות "עבודת גבול" המתבטאת ביצירה של גבולות חדשים, המופיעים בצורות התנהגותיות ותפיסתיות המבקשות לשמר את המאפיין המתבדל של החברה החרדית. לפי ממצאי המחקר החרדים העובדים עושים "עבודת גבול" כזו שמונעת את היטמעותם בחברה הישראלית, גם על חשבון המאפיין המתרחב של החברה החרדית. ובכך למרות השתלבותם בחברה הכללית הרי הם שומרים על המאפיינים המתבדלים של החברה החרדית.

## מבוא

כתופעה אידיאולוגית מה שמכונה במחקר 'חרדיות' היא עמדה דתית חשדנית לתהליכים של שינוי הנתפסים כ'מודרניים' והניצבת בבסיס דפוס סוציולוגי מתבדל. ההיבדלות חוצה קבוצות וקהילות של יהודים שומרי מצוות, המבקשים להגן על אורח חייהם הדתי ולשומרו ככל שניתן בצוק העתים. הפסוק בספר ישעיהו בו פונה הנביא ואומר "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" (ישעיהו ס"ו ה') מבטא לדעת רבים את המוטו שבדק באורח החיים החרדי - המשמעת, החשש, וההתכנסות סביב סמכות מדריכה (שלהב 1984, פרידמן 1991). חרדים, לפי תפיסתם הם, חיים את חייהם מתוך חרדת קודש לביצוע הוראות חברתיות הנגזרות לדעתם מן ההלכה היהודית (פרידמן 1991). ככאלה אין הם רואים עצמם כאחראים על עצמם בלבד, אלא גם על מה שמכונה בפיהם 'היהדות' בבחינת שומרי החותם שלה. ענין זה של המוטיבציה להשפעה דתית, יוסבר להלן.

כתופעה היסטורית. התפתחה האורתודוקסיה במאה ה-18 בתגובה לתהליכי חילון ומודרניזציה במרכז ובמזרח אירופה (פרידמן 1991, Eisenstadt 1999). אחת האמירות המיוחסות לרב משה סופר (1762-1839) ממנהיגי המוקדמים של העמדה האורתודוקסית, שתהפוך לחרדית, היא הפרפרזה על הלכות קציר העומר בהן מצוין כי 'חדש (תבואה חדשה שנקצרה טרם קציר העומר) אסור מן התורה' (סמט 2005). ובהשאלה למציאות עמה מתמודדים שומרי המצוות האדוקים לנוכח תהליכי המודרניזציה והחילון: כל מה שעלול לתרום לשינוי ולפגיעה באורח החיים היהודי הדתי - ראוי לחשוד בו ולהתרחק ממנו (Eisenstadt 1999). השאלה מהו אורח החיים הדתי הראוי, וכיצד להתארגן חברתית, תפוג בהמשך את האורתודוקסים בין עמדה אורתודוקסית-מודרנית לבין עמדה אולטרה-אורתודוקסית. ככל שחלפו הדורות, ובכל הנוגע לחברה בישראל, העמדה האורתודוקסית-מודרנית השתקפה בציונות הדתית, ואילו העמדה האולטרה-אורתודוקסית השתקפה בחברה החרדית המבוססת על קהילות של יוצאי ישיבות ליטאיות, עדות חסידיות וקהילת הפרושים מן הישוב הישן. מה שמבדיל במידה רבה בין שתי ה'אורתודוקסיות' הוא נושא ההתבדלות. בעוד החברה הציונית-דתית פיתחה גישה דיפרנציאלית בכל הנוגע להיבדלות חברתית-תרבותית, החברה החרדית פתחה במשך הזמן נטייה להיבדלות טוטאלית. בעוד שבחברה הציונית-דתית עמדות בדלניות ניצבות בשוליה, הרי שבחברה החרדית הבדלנות התרבותית הפכה לעיקר. ביטוי לעמדה החרדית המתבדלת אפשר למצוא בהגנה על אוטונומיה חינוכית (שיפר 1998), בהתכנסות המרחבית (שכונות, ערים חרדיות) (כהנר 2017, פרידמן 1991),

קיום מערכת משפט עצמאית (מלאך 2016), התרחקות מלכתחילה מגיוס לצבא (מלחי 2009), וכמובן מפלגות פוליטיות נפרדות (מלאך 2019).

מכאן לשאלת 'הגבול'. לאמור: היכן בדיוק ניצב הגבול החברתי בין החברה החרדית לבין החברה שמחוצה לה? וכמו כן 'מהו הגבול' או כיצד מייצרים 'גבול'? שאלות אלה יבהירו לנו את משמעות השינויים והתמורות עמן מתמודדת החברה החרדית בשנים האחרונות.

המונח 'גבול' בהקשר זה מתייחס לא רק לגבולות פיזיים, למשל בין מרחבים גיאוגרפיים, אלא גם ובעיקר לחומה חברתית-תרבותית המבדילה בין קבוצות שונות בחברה, על רקע אתני, דתי, מעמדי או לאומי. גבול כזה יכול להיות כמובן פיזי, אך הוא יכול גם להיות גבול סימבולי-תפיסתי הנמצא רק בתודעתם של בני אדם ולא מתקיים במציאות. גבולות סימבוליים הם תפיסות שונות אותן מחזיקים בני האדם על קבוצות, אנשים או אובייקטים אחרים. באמצעות תפיסות אלו מקטלגים בני הקבוצה את האחר בקטגוריות שונות (Lamont and small, 2006). מערכת תפיסות זו משפיעה על האינטראקציה של הפרטים עם האחרים וקובעת את החוקים של מערכת היחסים שביניהם. לפי Lamont and Molnar (2002) הגבולות הסימבוליים הכרחיים על מנת לקיים גבולות חברתיים, אך אין בהם די. הם באים כמחזקים או משלימים בצורות שונות את הגבולות החברתיים הפיזיים, ויחד עמם נותנים תוקף לאי שוויון בחלוקת משאבים ולתבניות של הדרה וסגרגציה.

בעבודה זו אבקש להתחקות אחר טענתו של ההיסטוריון עמנואל סיון (סיון 1991) אודות הנטייה של חברות דתיות שמרניות, "פונדמנטליסטיות" כתיאורו, לפתח "תרבות מובלעת" המשתמשת באמצעים סמליים ורטוריים כדי לנסח לעצמה קווי גבול. לטענת סיון מטרת הגבול אינה רק לשמר את הקבוצה מהשפעות זרות, אלא הוא מספק גם הצדקה פילוסופית ורעיונית למגמת ההיבדלות. הגבול משמש בידי מציביו כמקור להבחנה מוסרית בין טובים לרעים, בין צודקים לטועים, בין טמאים לטהורים. כאמור, הגבול אינו דווקא משהו המוגדר פיזית או טריטוריאלית ויכול להופיע גם כגבול מבדל רעיוני או סימבולי. סיון כינה את ההצדקה הרעיונית של המובלעת בשם 'חומת המידות הטובות', כגבול הסימבולי בין המובלעת לבין כל האחרים. ככזו היא לא רק מבדילה אלא גם נותנת תוקף מוסרי למתבדלים ומי שיחצה אותה נתפס כבלתי מוסרי. תיאורטית, ניסוח זה משתלב בטיעונה של הסוציולוגית מישל למונט (Lamont 2009) אודות גבולות חברתיים כעניין דינמי יותר מאשר טיפולוגי. 'הגבול' יסודו במה שלמונט מכנה "עבודת גבול". מושג זה חשוב לנו לא רק משום ההבנה כי הגבול הוא עניין דינמי הנתון למשא ומתן

מתמיד לנוכח תמורות חברתיות, אלא גם משום שעבודת הגבול מתרחשת נוכח מציאות של דמיון אתני/מעמדי/דתי בין קבוצות שאחת מהן מבקשת לבדל עצמה מהשנייה (Lamont 2009).

שני הטיעונים הללו - תרבות המובלעת ועבודת הגבול - ישמשו נקודת מוצא למחקרי אודות הסדקים שנוצרו בשני העשורים האחרונים במודל ההיבדלות הדומיננטי שהתפתח בחברה החרדית בישראל, קרי 'חברת הלומדים' (פרידמן 1991). מקור הסדקים בהתרחבותה של תופעת 'החרדים העובדים' - אותה אסביר ועליה ארחיב בהמשך, והפיכתה מעניין שבשוליים לסוגיה מרכזית המבטאת מרכיב תמורתי מודרני בחברה שהחינוך בה סולד מתמורות מעין אלה. עבודה זו תבקש להסביר את עבודת הגבול של החרדים העובדים הנעשית במטרה 'לשקם' את הגבולות החיצוניים החוצצים בינם לבין השונים מהם.

לפיכך שאלת המחקר בה עוסקת עבודה זו היא: האם וכיצד משתנה, נוצר, או נסדק, הגבול המסורתי הקיים בין 'החרדים העובדים' לחברה הכללית, כתוצאה מהשתלבותם של 'החרדים העובדים' בשוק העבודה הכללי בישראל בשנים האחרונות?

בשולי הדברים, תבחן העבודה גם את השאלות הבאות: האם התגבשות תת-המגזר של 'החרדים העובדים' בישראל, מפתחת גם גבולות חדשים כלפי פנים? קרי כלפי החברה החרדית מתוכה החרדים העובדים צמחו ובתוכה הם חיים? והאם גבולות אלו מתגבשים ביוזמתם של החרדים העובדים? או שמא ביוזמתה של החברה החרדית המעוניינת להציב את החרדים העובדים מחוץ לתחומיה?

בכדי להבין את עבודת הגבול של החרדים העובדים יהיה עלינו לפרט תחילה את מורכבותה של סוגיית ההיבדלות ההיסטורית, את ביטויה ב"חברת הלומדים" ואת התמורות שנוצרו והובילו להתפתחותה.

## 1. בין היבדלות להשפעה בחברת הלומדים החרדית

סוגיית הגבול בין החברה החרדית לחברה הלא-חרדית לא תהא שלמה ללא הרגישות הנדרשת לאיזון אותו ניתן למצוא בחברה החרדית, בין יסוד ההיבדלות המבטא רצון בהתכנסות לשם הישרדות, לבין הרצון בהשפעה החוצה. עמדת אחריות והשפעה זו של החרדיות אינה מפותחת דיה בחקר החברה החרדית, מה שסוציולוגים מכנים 'כלל-ישראלי' (גורני 2002, בן רפאל ובן חיים 2006).

את המורכבות התיאורטית הזו אפשר למצוא במחקר המשווה בין ההיבדלות החרדית להיבדלותן של קבוצות פונדמנטליסטיות אחרות. אין זה המקום לעמוד על סיבת האנלוגיה ועל הביקורת המתבקשת אודותיה. מה שחשוב לעניינינו כאן הוא שהמחקר ההשוואתי במי שמכונות קבוצות פונדמנטליסטיות, מלמד כי מצד אחד שואפות הן להיבדלות ומצד אחר הן מחזיקות בשאיפות להשפעה על כלל החברה. בהעתקה מתודולוגית מקבוצות פונדמנטליסטיות אל החברה החרדית, שני מאפיינים אלו - המתבדל והמשפיע - מתקיימים גם בחברה זו כפי שיוסבר בהמשך.

בהגדרתם של שני מאפיינים אלו, עוסק הסוציולוג שמואל נח אייזנשטדט בעבודתו אודות שורשיו המודרניים של הפונדמנטליזם הדתי (Eisenstadt 1999). לטענתו, היבדלות כפשוטה משמעותה הפרדה בין הקבוצה הפונדמנטליסטית לבין קבוצות אחרות, אך מלבד המאפיין המתבדל יש לתת את הדעת גם למרכיב המגייס-מובילי (mobilization), המבקש להרחיב את השפעתה של הקבוצה ולגייס לתוכה חברים חדשים. אעיר כי במסגרת עבודה זו אני מעדיף להשתמש במונח אחר, קולע יותר למשמעות הדברים - 'הרצון בהשפעה'. כלומר, מלבד ההיבדלות ולצד ההיבדלות, משתדלות קבוצות אלה גם להתרחב ולצרף אליהן חברים חדשים, ובאופן כללי להשפיע על אופייה של החברה כולה. על מנת להשיג מטרות אלו, נוקטות תנועות אלה בפעילות דתית ופוליטית אקטיבית במטרה לשנות את המציאות ולהחזיר את סמכות הדת, כפי שהם מבינים אותה, ליושנה. לפי אייזנשטדט, בדומה לעיקרון ההיבדלות המשמש את הקבוצות הפונדמנטליסטיות על מנת להגן על קיומן, גם הגיוס - הרצון בהשפעה - משמש קבוצות אלו על מנת לשרוד. מציאות זו יוצרת לא רק מתח אידיאולוגי וחברתי מול החברה החיצונית, אלא גם מתח אידיאולוגי וחברתי פנימי בתוך הקבוצה, בין העמדה המתבדלת לבין העמדה המתרחבת, שכמו מאתגרת את הבידול הנחוץ להישרדות. משהו מהפונקציונליזם הסוציולוגי המיוחס לאייזנשטדט מתגלה עם טענתו כי האתגר של תנועות פונדמנטליסטיות, ובדומה להן החברה החרדית, הוא שמירת האיזון בין היבדלות להתרחבות (Eisenstadt 1999).

במסגרת עבודה זו נדון בתוצאותיו של אתגר זה, כאשר החיכוך שבין "תרבות המובלעת" כהגדרתו של סיון (לעיל עמ' 2) לבין תרבויות הסביבה מתגבר לנוכח תמורות ולחצים מבחוץ. במקרה זה אתמקד בתפיסת הגבול וב"עבודת הגבול" על פי הגדרותיה של למונט (לעיל עמ' 2), של מי שמגיעים מתוך המובלעת ונדרשים להשתלב בשל אילוצים שונים בחברה הכללית. כלומר: כאשר נפתחים הגבולות עקב אילוצים, האם נותרת אצל היוצאים מן הגבולות מגמת השפעה, עד כמה הם מתפקדים כאנשי 'מובלעת' ועד כמה כאנשי השפעה. כיצד ינסחו הם את הגבול? כיצד יאזנו הם, אם בכלל, בין היבדלות לבין השפעה? המקרה בו ארחיב הוא התמורות שאנו חוזים בשנים האחרונות בחברת הלומדים החרדית בישראל, עם התרחבותה של תופעת 'החרדים העובדים'.

### 1.1 צורך ההיבדלות

כאמור, החברה החרדית היא חברה מתבדלת בהגדרה (סמוחה 2007, Berman 2000), פרידמן (1991). ההיבדלות החרדית נובעת מתפיסה כי על היהודי להיות מנותק ככל האפשר מחיים שאינם מנוהלים תוך שמירת תורה ומצוות (שלהב 1984, גרילק 2005). אידיאולוגיה זו מוצאת לה מקורות במסורת המחשבה היהודית כפי שהיא מתפרשת בחברה החרדית. למשל, נאחזים הם בדברי הרמב"ם (1135-1204) "ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים" (משנה תורה, ספר המדע הלכות דעות פרק ו' הלכה א'). במשך השנים רבנים שונים הזינו את אתוס ההיבדלות, למשל רבי חיים סולובייצ'יק מבריסק<sup>1</sup> (ממנהיגי היהדות האורתודוקסית במזרח אירופה, 1853-1918) (ראו: רוטנברג והלוי 2017) והרב אברהם ישעיהו קרליץ<sup>2</sup> (ה"החזון איש") ממנהיגי החברה החרדית בראשית ימיה של מדינת ישראל, (1878-1953) (ראו: קפלן 2017). כפי שציינתי, על מנת לממש היבדלות זו חיה החברה החרדית באזורים גיאוגרפים נפרדים. רובם המוחלט של החרדים מתגורר במספר ערים המזוהות כחרדיות דוגמת בני ברק, מודיעין עילית, ביתר עילית ואלעד. קבוצה גדולה של חרדים מתגוררת גם בירושלים - עיר בה החרדים מהווים 35% מכלל האוכלוסייה היהודית (חושן וקורח 2019, כהנר 2017).

לא תמיד התגוררו החרדים בערים נפרדות. פרידמן (פרידמן 1991) טוען כי ראשיתה של התופעה בהקמת שכונת זיכרון מאיר בבני ברק בשנת 1934. לדבריו, תהליך זה הואץ לאחר הקמת המדינה,

<sup>1</sup> ראו עדות מפי הרב אברהם קלמנוביץ בספר קולמוס הלב עמוד קע"ג, הובא בתורת חיים עמוד נ"ה

<sup>2</sup> ראו מכתב המופיע בספר קובץ אגרות חלק א' איגרת קע"ז

שבשל אופיה החילוני ובמקביל התרחבות המגזר החרדי, נוצר צורך בהפרדה בין האוכלוסייה החרדית לשאר האוכלוסיות, במטרה למנוע סחף של בני הקהילה החרדית לחילוניות. פרידמן מצטט רבנים חרדים שונים שהתבטאו אז בשבחה של ההתבדלות מהציבור הכללי, ויצירת הפרדה שתחילתה במגורים אך סופה בהפרדה בכל תחומי החיים. כך נוצרו בישראל 'מובלעות' חרדיות בעלות מבנה ייחודי, כקהילות המספקות לחבריהן את מרב צורכיהן, והצורך להתחכך באוכלוסיות אחרות קטן למידה המינימלית (פרידמן 1991, כהנר 2009, מלאך ואחרים 2016, Berman 2000).

כחלק מהיבדלותו של הציבור החרדי הלך והתפתח במחצית השנייה של המאה העשרים מעמדם של מי שמקדישים את חייהם ללימוד התורה - התלמוד וההלכה למקצועותיהם - וזוהי 'חברת הלומדים' שטבע פרידמן (פרידמן 1991). מקבוצת עילית קטנה בחברה היהודית המסורתית המשרתת את הכלל, הפכו 'הלומדים' - גברים המשקיעים את רוב עתותיהם בלימוד התורה ואין הם עוסקים ביגיע כפיים - למרכיב חברתי ואידיאולוגי משמעותי בחברה החרדית, בפרט זו הליטאית. המעבר מ"עילית לומדת" ל"חברת לומדים" הוא תהליך ישראלי ייחודי שהתרחש לאחר השואה, ובכמה שלבים.

השלב הראשון היה הקמת ישיבות ליטאיות חדשות בארץ ישראל. בראשן בלטה ישיבת פוניבז' שנוסדה בשנת 1943 על ידי הרב יוסף שלמה כהנמן. מלכתחילה 'ישיבות ליטאיות' שונות מישיבות מסורתיות אחרות כמו אלה של מי שכונו 'הישוב הישן', בכך שהן מנהלות בחירה סלקטיבית של תלמידים. הסלקטיביות תרמה למעמד האליטיסטי של תלמידי הישיבות. בתחומי הישיבה הפך הלימוד לאתוס ולאידאול חברתי אליו יש לשאוף (פרידמן 1991). כבר כאן אפשר לראות מתח מסוים בין היסוד האליטיסטי שיהפוך למרכיב חשוב בהיבדלות, לבין היסוד העממי - הרוצה להנחיל שיטה זו לכלל, כדרך חיים יהודית ראויה.

סקטור הלומדים שהתפתח בחברה החרדית בארץ ישראל קיבל לגיטימציה עם הקמת מדינת ישראל. המדינה הצעירה אישרה מכסה של בחורי ישיבות - שזכו לכינוי "תורתו אומנותו" - שדחו את שירותם הצבאי כל עוד ילמדו. שינוי זה לא היה בו די בכדי ליצור חברת לומדים. לאחר נישואיהם נאלצו בחורי הישיבה לנטוש את הלימוד על מנת לפרנס את משפחתם. שני שלבים חשובים נוספים הוליקו לכך. האחד הוא התגבשות האידיאולוגיה המשימתית של לימוד התורה. לטענת פרידמן, במהלך שנות החמישים הלכה והוטמעה בחברה החרדית בישראל הפרשנות המשימתית לעמדתו האידיאולוגית של הרב אברהם ישעיהו קרליץ (החזון אי"ש) אודות לימוד

התורה. קרליץ, מחשובי מנהיגי הזרם הליטאי אחר השואה, גרס כי על מנת לשקם את עולם התורה שחרב במזרח אירופה, יש לשנות את אורחות החיים ולהתגייס ללימוד התורה כפרויקט קולקטיבי גם במחיר מהפכה בסדר המשפחה. לגישתו של קרליץ על הגבר להיות ספון בעולמה של תורה כל ימיו כשפרנסת משפחתו מוטלת על כתפי רעייתו. בבסיס תפיסה זו עומדת מסורת השותפות המיוחסת ביהדות בין השבטים - בני יעקב - יששכר וזבולון. על פי חז"ל (מדרש בראשית רבה פרשה צט ד"ה ט) יששכר היה ספון באוהלה של תורה, ופרנסתו הגיעה מאחיו זבולון ששלח ידו במסחר. בהסדר זה זוכים שני הצדדים - העובד והלומד - במעמד רוחני שווה ובשכר שווה בעולם הבא. שותפות מעין זו נוצרה בין הגבר הלומד לרעייתו, כאשר הוא בתפקיד ה"יששכר" והיא בתפקיד ה"זבולון". האידיאל החדש הוצג בפני התלמידות בסמינרים של רשת "בית יעקב" ובראשן הסמינר בבני ברק אותו ניהל אברהם יוסף וולף. וולף, מנאמניו של החזון אי"ש, חינך את הבנות שבבית ספרו לשאוף להינשא לבן תורה, כזה שגם אחרי נישואיו יישאר ספון באוהלה של תורה (פרידמן 1991). במקביל עולם הישיבות עודד צעירים להצטרף למהפכה - מהפכת לומדי התורה. שלב שלישי ומכריע להופעתה של חברת לומדים חרדית בישראל התרחש לאחר המהפך הפוליטי של 1977. ממשלת הליכוד בראשות מנחם בגין, עיגנה מסיבות פוליטיות בהסכם קואליציוני עם מפלגת אגודת ישראל את הדרישה החרדית לדחייה כוללת של שירותם הצבאי של כל תלמידי הישיבות החרדיות (ליאון 2014). מהלך אחרון זה אפשר את התרחבותם של הישיבות וצירופם של כל בני הנוער החרדי - כמעט ללא יוצא מן הכלל, אל ספסלי הישיבות והכוללים. כך הפכו תלמידי הישיבות והאברכים החרדים בישראל, מסקטור עילי דומיננטי בחברה הדתית, לחברת לומדים חרדית עממית המשתמשת בדימוי העילי בכדי לבדל עצמה מהחברה הסובבת. ערכיה של קבוצת העילית הפכו לאבן יסוד של החברה החרדית כולה המקדשת ערכים של מסירות נפש ללימוד התורה ומציבה את האתוס של לימוד התורה כתכלית ודרך חיים (זיכרון וכהנר 2012, טיקוצ'ינסקי 2010). אתוס זה לווה בתחושת שליחות וגאווה בקרב המגזר החרדי על היותם - בעיניהם - המיעוט המקיים את תכלית הבריאה כולה. מעין אחיזה בצדק המוחלט בהיותם המממשים את דבריו של הנביא ירמיהו "כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה - חקות שמים וארץ לא שמתיי" (ירמיהו ל"ג כ"ה). תחושת גאווה זו מזינה את הקיום החרדי ואת החוויה הדתית של המגזר החרדי (טיקוצ'ינסקי 2010). בתוך כך כחברת לומדים ביקשה החברה החרדית לא רק לשקם את עולם הישיבות ולימוד התורה שחרב. היא גם ביקשה לבודד עצמה כמובלעת מוסרית וצודקת יותר. לגישה זו מי שמצוי בתחומי חברת הלומדים הם בני האור ומי שמחוצה לה הם בני החושך, ומי שפורש ממנה נתפס כנחות. זו ההצדקה המוסרית לנכונות דרכה

ולהיבדלותה מקבוצות אחרות בחברה, תוך נקיטת אמצעים חברתיים דרסטיים למניעת נשירה החוצה אל מעבר לאותה 'חומת מידות טובות'.

מקובל לחלק את החברה החרדית לקבוצות של ליטאים חסידיים וספרדים (בני עדות המזרח). יצוין, כי 'חברת הלומדים' מוצאה בעיקר בסביבה הליטאית, המהווה כשליש מן החברה החרדית. אך שלישי זה ככל הנראה מכתוב את הטון גם עבור הקבוצות אחרות בתוך החברה החרדית, וההנהגה והאידיאולוגיה הליטאית חלחלו גם אל החסידיים והספרדים. ישיבות חסידיות וספרדיות הוקמו במתכונת של הישיבות הליטאיות. וקבוצות אלו, כמו הליטאים, הצטרפו גם הן לאתוס הלימוד וליחברת הלומדים, ובמקביל הסתגרו מאחורי חומת ההיבדלות ונמנעו מלהתערות בחברה הישראלית הכללית (חקק 2004, זיכרמן וכהנר 2012).

## 1.2 הרצון בהשפעה

הדגשת העמדה המתבדלת בחברת הלומדים מעלה שאלה אודות המרכיב השני: הרצון בהשפעה. גישה זו כאמור מתבטאת ברצון לגייס חברים חדשים לחברה החרדית. בדומה לקבוצות דומות אחרות, ברצונה של החברה החרדית להשפיע על אורח החיים של שאר העם היהודי גם בחלקי שאינם דתיים, לשמור תורה ומצוות (Mazie 2006, Fisher 2016). שורשיה של אידיאולוגיה זו היא תפיסה הרואה בכל היהודים ישות אחת, בה כל פרט משפיע על חברו. על פי יוסף שלהב (שלהב 1984) רצון זה מבוסס על הפרשנות המובאת בתלמוד בבלי במסכת סנהדרין לדברי המקרא בספר ויקרא (כ"ו ל"ז) "וכשלו איש באחיו - איש בעוון אחיו מלמד שכולן ערבים זה בזה" (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף כ"ז עמוד ב'). ערבות זו מתורגמת גם לחובה של כל יהודי למחות בידי מי שעובר על דברי התורה כמובא בתלמוד בבלי במסכת שבת (דף נ"ד עמוד א') "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו". חובת מחאה זו התקיימה ועדיין רווחת בקרב חוגים קיצוניים מן הישוב הישן, אך בחרדיות הכללית היא תורגמה לחובת 'קירוב' כלפי יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות<sup>3</sup>. על פניו, לפי עיקרון זה, האחרייות של החרדים - לפי פרשנותם, היא כלפי הפרטים בעם

<sup>3</sup> ראו מכתב מאת הרב אלעזר מנחם שך הרב יעקב ישראל קנייבסקי והרב חיים שמואלביץ בתוך ספר קריינא דאיגרתא איגרת קע"ט (הספר הוא אסופת מכתביו של הרב קנייבסקי שראה אור בגרסאות רבות לאחר מותו).

היהודי ולא כלפי מדינת ישראל. אולם המדינה ומוסדותיה מהווים כלי בידי חלקים מהחברה החרדית על מנת ליישם אידיאולוגיה זו של השפעה תוך ערבות הדדית.

חברות בעלות מאפיינים מתבדלים מחד ובעלות רצון להשפעה מאידך, צריכות למצוא את האיזון הנכון שבין שתי תפיסות אלו. הרצון בהשפעה עומד בסתירה לרצון להיבדל, כיון שהרצון בהשפעה מבקש לצאת החוצה - לחצות את הגבול אל העולם שמחוץ לקהילה המתבדלת ולהשפיע שם. קיימת אם כן סכנה שתוך כדי מימוש הרצון להשפיע, תיפגע ההיבדלות. גם בחברה החרדית קיים המתח בין ההיבדלות של הציבור החרדי לבין רצונו להשפיע על כלל החברה. החברה החרדית אינה שולחת את כל חבריה לגייס חברים חדשים ולהחזיר בתשובה את הציבור החילוני בישראל. משל מוכר בעולם הישיבות מתאר כיצד כאשר מבקשים לחמם מים קרים באמצעות ברזל רותח, אזי המים מתחממים אבל הברזל מתקרר, זאת כפרפרזה לסכנת ההתקררות הרוחנית הטמונה בניסיון לחמם רוחנית את הציבור החילוני. דברים דומים כתב הרב בן ציון אבא שאול (-1924 1998) בספרו אור לציון - זכרון הדסה<sup>4</sup> "וכל שכן אם מתחבר לרשעים שאינם בין כותלי הישיבה להחזירים בתשובה, שטעות גמורה בידו, כי יותר ממה שיחזירים, ימשך אחריהם ח"ו, נמצא שהסכנה אצלו קרובה מהצלתם. אלא אם יש ביכולתו לפעול בצורה מעשית, כגון לרשום ילדים ללמוד בתלמודי תורה ובתי חינוך יראי שמים. אבל התחברות למקומות מסוכנים אסורה בהחלט". תפיסה מורכבת זו, המבקשת מחד להתפשט ומאידך לשמר את ההיבדלות נשמעה גם מפיו של הרב שך (ממנהיגי הציבור החרדי-ליטאי בישראל בשנות ה-90, 1899-2001) בכנס היסוד של מפלגת "דגל התורה"<sup>5</sup> שם אמר: "כל אחד מאיתנו צריך להכות על חטא, בראותו את הידרדרותו הרוחנית של העם היהודי... ..אינני אומר חלילה, שצריך לסגור את הגמרא. אבל כל אחד צריך למצוא את השעה בה הוא יכול לפעול, וכיום זו מצווה גדולה"<sup>6</sup>.

בשל החשש שהרצון להשפעה יפגע בהיבדלות, לא כל המגזר החרדי עוסק בהתרחבות, והחתירה להשפעה באה לידי ביטוי בשני כלים עיקריים. האחד בעמדותיהן ומעשיהן של המפלגות החרדיות

<sup>4</sup> אור לציון – זכרון הדסה ע' 177 מכון אור לציון

<sup>5</sup> המפלגה המייצגת את המגזר החרדי-ליטאי, נוסדה ב-1988 כמפלגה עצמאית. התאחדה ב-1992 עם "אגודת ישראל" המייצגת את המגזר החרדי-חסידי למפלגת אחת בשם "יהדות התורה".

<sup>6</sup> מתוך הספר וזרח השמש (1990) בהוצאת המכון לתיעוד היסטורי, בני ברק

ונציגייהן. נציגים אלו מהווים שליחיה של הקהילה החרדית המתבדלת ביישום תפיסת העולם המתפשטת, כך שהיבדלותה של הקהילה החרדית לא תיפגע בשל מאמצי ההתפשטות.

הכלי האחר הוא מה שמכונה "תנועת התשובה", ככינוי חברתי לתהליך שבו חילוניים חוזרים אל הדת. אי אפשר להתייחס לתנועת התשובה בישראל כתנועה אחת (שרעבי 2014). תנועת התשובה מחולקת למספר זרמים ותקופות. יש להבחין בין תנועת התשובה של שנות ה-70 וארגונים דוגמת 'ערכים' ו'אל המקורות' המזוהים יותר עם החרדים האשכנזים, לבין תנועת התשובה המזרחית של שנות ה-90 שהוביל הרב אמנון יצחק וחיברה לבסוף את המימד הדתי והמימד הפוליטי בצורתה של מפלגת ש"ס (ליאון 2011). כמו כן גם במגזר הציוני-דתי קיימים ארגונים שעוסקים בהחזרה בתשובה וכן בחסידויות חב"ד וברסלב.

גם אם החברה החרדית רואה בהרחבת מעגל שומרי המצוות אידיאל דתי, ולא רק כלי שמטרתו להרחיב את השפעתה, הרי שבפועל תנועת התשובה היא כלי המשרת את החברה החרדית בהרחבת השפעתה בכל שדרות העם בישראל.

### **1.3 סדקים בחומת ההיבדלות – הופעת 'החרדים העובדים'**

כאמור, המגמה המתבדלת והרצון בהשפעה בתנועות פונדמנטליסטיות הם ביסודם מאפיינים הישרדותיים. באמצעותם חברות אלו מונעות מחד זליגה החוצה, ומאידך מגייסות חברים חדשים פנימה. בדומה לכך המחקר רואה גם הוא את החברה החרדית מן ההיבט ההישרדותי. החברה החרדית מוצגת כמי שנולדה מטראומת הסחף שבאה בעקבות האמנציפציה וההשכלה שמשכה רבים מהיהודים באירופה אל מחוץ לדת (פרידמן 1991). כאמור, עם הקמת מדינת ישראל נעשה שימוש בטיעון הישרדותי המנמק את הצורך בדחיית השירות הצבאי של תלמידי ישיבה, בחורבן של ישיבות ליטא במלחמת העולם השנייה. דברים ברוח זו נאמרו בשנת 1958 על ידי ראש הממשלה הראשון דוד בן גוריון בנאומו בכנסת: "עם הקמת המדינה דיברו איתי על בחורי הישיבה אחד מגדולי היהדות בימינו הרב מימון וגם הרב יצחק מאיר לויך. הם אמרו: היות ונחרבו כל מקומות התורה בגולה וזו הארץ היחידה בה נשארו ישיבות והלומדים מעטים, יש לשחרר משירות צבאי. דבריהם נתקבלו על דעתי. נדמה היה לי כי הם צודקים ונתתי הוראה לשחרר בחורי ישיבה"<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> מתוך: דברי הכנסת, ישיבה 513, הכנסת השלישית, 13 באוקטובר 1958, כרך 1, 25, 13.

מתפיסה הישרדותית זו בנתה החברה החרדית את האידיאולוגיה המתבדלת והמתרחבת שלה, לפיה מחד היא מגינה על גבולותיה בהיבדלותה, ומאידך היא משפיעה כלפי חוץ ומנסה להשתלט ולהשפיע על אופייה של החברה כולה.

אולם בשונה מתפיסה ההישרדותית נראה כי ב-20 השנים האחרונות חלים שינויים משמעותיים בחברה החרדית בישראל, כאשר חלקים ממנה מבקשים להשתלב בחברה הכללית. דומה כי לצד העמדה ההישרדותית, עלינו לפתח מחקר המתייחס אל התפתחותה של עמדה משתלבת. זיכרמן וכהנר (2012) מונים סדרה של גורמים ששילובם הוא הגורם להיחלשותה של חברת הלומדים. הסיבות כוללות שינויים במבנה ההנהגה של החברה הליטאית בתוך המגזר החרדי. פטירתו של הרב שך בשנת 2001 סימנה את סיומו של עידן הנהגתי בחברה הליטאית. אחריו ההנהגה עברה לידיהם של הרב אלישיב והרב שטיינמן, כאשר החלוקה בין השניים הפרידה את החברה הליטאית לתת קבוצות: הירושלמית - מקום מושבו של הרב אלישיב, ממנה התפתחה מאוחר יותר הקבוצה המכונה ה"פּלג הירושלמי". והבני ברקית - מקום מושבו של הרב שטיינמן.<sup>8</sup> שוב לא הייתה ההנהגה נתונה אבסולוטית בידי של מנהיג אחד והדומיננטיות של ההנהגה הרוחנית החרדית נפגעה. נוספו על שינוי זה שינויים כלכליים ותרבותיים, גובה הקצבאות שנתנה הממשלה פחת באופן משמעותי, ואילו יוקר המחייה עלה. יחד עם זאת, עידן הידע והתקדמות הטכנולוגיה הביאו לחשיפת החברה החרדית לעולמות תרבותיים חדשים. שינויים אלו הביאו לכך שתרבות הצריכה המערבית חדרה גם אל תוך המגזר החרדי.

שינויים אלו יצרו את הסדקים האידיאולוגיים אשר יחד עם הצורך הכלכלי והחברתי הביאו גברים חרדים בכלל וליטאים בפרט, לשבור את מעגל הלומדים ולצאת אל שוק העבודה. נתונים שונים (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2019, אזנקוט 2018; כהנר ומלאך 2016) מצביעים על מגמת עלייה בשיעור השתתפות של נשים וגברים חרדים בכוח העבודה (בשנת 2018 - 51% מקרב הגברים החרדים ו-76% מקרב הנשים החרדיות). עלייה באחוזי הגיוס של גברים חרדים לצה"ל (2400 מתגייסים ב-2018<sup>9</sup> לעומת 1200 ב-2011). וכן עלייה במספר החרדים הלומדים במוסדות להשכלה גבוהה (בשנת הלימוד תשע"ט למדו בכל המוסדות להשכלה גבוהה 8400 נשים

<sup>8</sup> על מחלוקת בחברה הליטאית בישראל ראו בראון (2015) "היהדות החרדית והמדינה". עמ' 246-262.

<sup>9</sup> הנתונים העדכניים כפי שפורסמו על ידי צוות הבדיקה בנושא גיוס חרדים לצה"ל בראשות האלוף (מיל') רוני נומה 2020. אוחר התאריך 26/07/2020 מתוך

<https://www.idf.il/media/61288/%D7%93%D7%95%D7%97%D7%9E%D7%9C%D7%90.pdf>

ו-3600 גברים, עלייה של 3.3% לעומת שנת הלימודים תשע"ח). החרדים שמהווים חלק מתהליך זה כונו במחקר "החרדים החדשים" (שלג 1998) או "החרדים המודרניים" (זיכרמן וכהנר 2012). יש לציין כי אחוז ניכר מקרב הגברים החרדים השתתפו בשוק העבודה מאז ומעולם. עיקרו של השינוי מתבטא בכמות העולה של העובדים וכן בגילם. בעוד שבשנים עברו החרדים העובדים היו מבוגרים יחסית, בעקבות השינוי המדובר גילם של החרדים העובדים הולך ויורד. כך שנמצאים יותר חרדים עובדים בגילאים בהם היה מצופה מהם לחבוש את ספסלי בית המדרש. הקבוצה המוגדרת כחרדים עובדים היא קבוצה שההנהגה החרדית לא מכירה בה<sup>10</sup> והיא אינה מהווה חלק מההנהגה הפוליטית והרבנית החרדית. כמו כן לאידאולוגיה של קבוצה זו אין דריסת רגל בהנהגה החרדית, הפוליטית והרבנית, הנוכחית<sup>11</sup>.

המחקר העוסק בחרדים העובדים מתמקד בשילובם בשוק העבודה (גונן 2000; חקק 2004; כהן 2005), בהשפעת תרבות המערב על החברה החרדית (וניג 2011; זיכרמן 2017; שלג 1998), ובשינויים אידיאולוגיים בסוגיות כגון מעמד האשה וחינוך (צרפתי 2015; מכון שחרית 2013). מהותם של שינויים אלו שנויה במחלוקת. יש המתארים אותם כ"ישראלזציה" של חלקים מהחברה החרדית (קפלן תשס"ז). לעומתם יש הטוענים כי השינוי בחברה החרדית אינו קיצוני או מהפכני וכי רכישת ההשכלה איננה מהפכנית ואינה אידיאליסטית אלא נובעת מצרכים פרקטיים של פרנסה (ליאון 2010).

---

<sup>10</sup> ראו למשל דבריו של חבר הכנסת משה גפני (מפלגת דגל התורה) בראיון לרדיו קול ברמה ב-20/01/15: " אין הגדרה כזאת של חרדים עובדים, יש חרדים שמחנכים את הילדים להיות יראי שמיים ואת הבנות בסמינרים. יש כאלו שיצאו לעבוד בפועל אבל את הילדים רוצים שיהיו חרדים" או חזר מתוך <https://www.kikar.co.il/161675.html> בתאריך 15/10/18

<sup>11</sup> בשנת 2008 נוסדה תנועת "טוב" שאמרה הייתה לייצג את החרדים העובדים. בשיאה הריצה התנועה רשימות בבחירות המוניציפליות של שנת 2008 בערים ירושלים, ביתר עילית, ובית שמש. ואף זכתה באותה מערכת בחירות בשני מושבים במועצת העיר בית שמש.

## 2. מתודולוגיה

עבודה זו עוסקת בגברים חרדיים שבחרו לצאת מבית המדרש אל שוק העבודה הישראלי הכללי, ומקום עבודתם הוא בלתי חרדי באופן מובהק.

מחקרים רבים העוסקים בתמורות בחברה החרדית ומתמקדים בסיבות ובמערכת היחסים המתפתחת שבין חילוניים לחרדים. אולם דומה כי המחקר מתמקד יותר מידי בתבניות סוציולוגיות, ומתעלם מכך ששורשיה של החברה החרדית אינם תרבותיים או חברתיים, כי אם אידיאולוגיים רוחניים. החברה החרדית התפתחה כתברה המגשימה עמדות יסוד בתחום הרעיון, האידיאל והרוח, והכלים למימוש רעיונות ואידיאלים אלה ממשיכים ומלווים את מי שרואים עצמם כחלק ממנה עד היום. לפי עמדתי, רק מתוך אידיאלים אלה נגזרת ההיבדלות החברתית.

כאמור, החרדים העובדים המשתלבים בשוק העבודה החילוני, מאתגרים את אחד מהכלים המרכזיים למימוש האידיאולוגיה החרדית - ההיבדלות. תיאורטית, הם מערערים לכאורה את הגבול החברתי שבין החברה החרדית לחילוניות. החרדים העובדים משתתפים בכוח העבודה, חלקם אף משרתים בצבא או לומדים באקדמיה, הנתפסת בעיניים חרדיות כחילוניות או המנוהלת על ידי מי שיכוננו "החברה החילונית". כ"תרבות מובלעת" נראה כי החרדים העובדים פרצו את גבולות חברת הלומדים, ואת "חומת המיזות הטובות" של החברה החרדית, כהגדרתו של סיון לעיל, ועברו אל עולמם של "בני החושך". אך לא במטרה לשנותם, כמו במקרה של תנועת התשובה, אלא במטרה להשתמש ביתרונות החומריים שנותנת העבודה בסביבה זו.

מחקר זה מבקש לבחון את הדינמיקה האידיאולוגית ואת תודעת ההיבדלות, הנגזרת מתוך התפרסות הגבולות המחודשת שבין חרדים לחילוניים במקומות העבודה. האם ערך ההיבדלות אכן נחלש? האם הגבול הרפוי שבין התרבויות התערער - כפי שרוצים לטעון החוקרים הטוענים ל"ישראלזיזה" של החברה החרדית? ושמה תלבש ההיבדלות צורה חדשה, ו"חומת מיזות טובות" חדשה תיבנה, ייווצרו גבולות סימבוליים חדשים שיצליחו לשמר את הצידוק המוסרי המבחין בין המובלעת החרדית לחברה שמחוצה לה? אם נשתמש בביטוי אותו הטביעו ההיסטוריונים עמנואל סיון וקימי קפלן (2003) "השתלבות בלא טמיעה", הרי שחלקים מהחברה החרדית משתלבים בחברה הכללית - תוך ויתור על גבולות קיימים, אך שומרים על ייחודיותם על ידי יצירת גבולות חדשים המתאימים למצב החדש. במונחיה של מישל למונט עלינו למעשה להיות רגישים ל"עבודת הגבול" של החרדים העובדים, ובכך עוסקת עבודה זו. כיצד והאם הגבול משתנה, נוצר, או נסדק. אך לצד בחינת היסוד המתבדל אני מבקש להתייחס גם ליסוד אותו כיניתי 'הרצון בהשפעה', שכן

”עבודת גבול” של החרדים העובדים מערערת את עיקרון ההיבדלות ומשנה את שיווי המשקל שבין ההיבדלות ובין הרצון בהשפעה. זאת תוך התייחסות גם לכך שסיטואציה זו פותחת הזדמנויות חדשות בפני החרדים לממש את אידיאל ההתרחבות במגע הישיר עם החברה הכללית, בדומה למתרחש בעקבות התרחבויות גיאוגרפיות ופוליטיות של החברה החרדית בישראל (קפלן ושטדלר 2012).

בחינת תפיסותיהם של החרדים העובדים סביב הרצון להשפעה, יתכן והיא המפתח להבנייתו מחדש של ערך ההיבדלות, ובניית גבול חדש בין החברה החרדית לחברה שמחוצה לה.

## 2.1 כלי המחקר

נתוני המחקר נאספו בשיטה של ראיונות עומק אישיים. שיטת הראיון נבחרה כיון שהיא מאפשרת ללמוד לעומק את עולם החיים של המרואיינים מתוך תיאור חוויותיהם והתנסויותיהם בחייהם האישיים. מטרת הראיון לא היתה רק לשמוע את עמדת המרואיין, כי אם קבלת תמונה של הפרשנות אותה נותן המרואיין לאידיאולוגיה של החברה החרדית עליה הוא נמנה. זאת כפי שהיא התעצבה אצלו כתוצאה מחוויותיו ואירועי החיים שליוו אותו בגיבוש עמדותיו (Bauer & Gaskell 2000). על מנת להבין את הפרשנות שנותנת אוכלוסיית המחקר לאידיאולוגיה החרדית יש להבין גם את הסיבות לשינויים - אם היו כאלה, ואת האירועים והפרשנויות לאירועים אלו שהובילו עד להווה.

מבין האפשרויות של ראיון אישי או ראיון קבוצתי, בחרתי בדרך של ראיון אישי משתי סיבות. ראשית, כאמור מטרת הראיונות להבין את הפרשנות האישית של המרואיין לאידיאולוגיה החרדית כפי שהוא רואה אותה. בראיון אישי ניתנת למרואיין יכולת לדבר בהרחבה, להתבטא במילים משלו ולשקול את תשובותיו. שנית, מההיבט הטכני קל יותר לבצע את הראיונות על פי נוחות המשתתפים במקום ובזמן שנבחר על ידם מאשר לכנס אותם יחד למקום אחד (Bauer & Gaskell 2000).

הראיונות הינם מובנים למחצה, חלק מהשאלות הינן מובנות וקבועות מראש וחלקן השתנו לאורך הראיון לפי תשובות המרואיין. הבחירה בראיון מובנה למחצה נבעה מכך שגיבוש עמדות הוא תהליך שונה ממרואיין למשנהו, לפיכך יש לאפשר במהלך הראיון את הגמישות שתאפשר למראיין לעקוב אחרי האירועים והתהליכים שעברו אצל כל מרואיין אינדיבידואלי במהלך גיבוש עמדותיו, עד לעמדה הפרשנית אותה הוא יציג כעמדתו הנוכחית (Bauer & Gaskell 2000). החלק המובנה

בראיון מתייחס בעיקר לחלקי הפתיחה בראיון - החלקים המתייחסים לנתונים דמוגרפיים של המרואיין ותיאוריו על מסלול חייו, המוסדות בהן התחנך ולמד וכדומה. במהלך המחקר, למדתי מניתוח של הראיונות הראשונים על מספר נושאים אשר לא חשבתי עליהם קודם לכן ואשר יועילו למחקר. בראיונות שנערכו לאחר מכן, ניתבתי את השיחה עם המרואיינים גם לנושאים אלה על מנת להעשיר את הקורפוס בסוגיות אלו.

## 2.2 אוכלוסיית המחקר

כאוכלוסיית המחקר הוגדרו גברים חרדים אשכנזים עובדים הנמנים על הקבוצה הליטאית בחברה החרדית ועובדים בתעשיית ההיי-טק בישראל. כלומר, המרואיינים כולם היו כאלה שאינם לומדים כיום בכולל או בישיבות ואינם עובדים במשרות בתוך הקהילה (מורים, רבנים בישיבות, סופרי סת"ם וכדו').

### 2.2.1 מיהו חרדי

לצורך המחקר ובחירת המועמדים היה צורך להגדיר מיהו חרדי. במחקר אין תמימות דעים כיצד להגדיר חרדי. האם חרדי הוא מי שמגדיר עצמו ככזה? אולי רק מי שלמד במוסדות חרדיים? או אולי צבע הכיפה הוא שקובע, ורק מי שחובש כיפה שחורה הוא חרדי? ברמן (Berman 2000) מגדיר כחרדית, משפחה בה לפחות בן משפחה אחד מדווח כי מוסד הלימודים האחרון בו למד הוא ישיבה. אך האם הגדרה זו נכונה? איך נגדיר חרדי שלמד בישיבות וכעת לומד באקדמיה? או חרדי שעבר תהליך של חילון לאחר שלמד בישיבה? בית המשפט העליון הגדיר חרדים כך: "חרדים, הנם יהודים שומרי מצוות, אשר ייחודם בהקפדה הדתית שהם נוהגים בדרכי חינוך, אופי קהילה ואורחות חיים המבחינים בינם לבין שאר היהודים שומרי המצוות" (בג"צ 4346/92). ואולם הגדרה זו אינה כזו לפיה ניתן לפלח אוכלוסיית מחקר. ועל כן לצורך המחקר, חרדי יוגדר כפרט העונה על שניים משלשת התנאים הבאים (פרידמן ואחרים 2011):

- i. מוסד הלימודים האחרון בו הוא למד הינו ישיבה גדולה או כולל
- ii. מתגורר באזור בו אחוזי ההצבעה למפלגות החרדיות עלה על 70%
- iii. הגדרה עצמית

כאמור מלבד מאפיין חרדי נדרשו המועמדים גם להשתייך למגזר הליטאי-אשכנזי בתוך החברה החרדית, הסיבות לבחירת מאפיינים אלו יפורטו בהמשך. הבחנה זו נעשתה לפי מוצא אתני וזהות עצמית.

ההבחנה בהשתייכותם העדתית וכמו כן במינם של המרואיינים, נובעת בשל מאפייניה של החברה הליטאית לעומת קבוצות אחרות במגזר החרדי, והשפעתה הרבה של החברה הליטאית על כלל המגזר החרדי. כאמור לעיל, החברה הליטאית היא זו בתוכה צמח המושג "חברת הלומדים". הישיבות הליטאיות הן נושאות הדגל של לימוד התורה כמטרת חיים, ושל התפיסה השוללת יציאה לשוק העבודה. החברה הליטאית היא זו שיצרה את התפיסה הדיכוטומית הרואה בעולם העבודה הגשמי כמאיים על העולם הרוחני. כמו כן הייתה זו החברה הליטאית שהפכה את האידיאל הפרטי של חיי פרישות המוקדשים ללימוד התורה, לאידיאל קהילתי, תוך חיזוק האמונה הניסית בפרנסה מן השמים (שטדלר 2001). במגזר החרדי, עמדותיה של החברה הליטאית הן הנותנות את הטון בכל הקשור לעולם הישיבות, והישיבות הליטאיות הן בעלות ההגמוניה להתוות את הדרך לכלל הישיבות החרדיות (חקק 2004).

מאפיינים אלו של החברה הליטאית כמקור לתפיסות המתבדלות, יחד עם מעמדן ותפקידן של הישיבות הליטאיות כמובילות דעה במגזר החרדי כולו, היוו את ההצדקה לכלול במחקר גברים חרדים שהתחנכו בישיבות אלו, בהן טיפחו בהם את האידיאולוגיות של השתייכות לחברת הלומדים וההינזרות משוק העבודה.

במחקר השתתפו 17 מרואיינים. כולם עובדים כיום בתעשיית ההיי-טק בישראל. המרואיינים כולם נולדו למשפחות חרדיות, למדו בילדותם ובעוריהם במוסדות השייכים למגזר החרדי, למעט אחד שלמד בילדותו מספר שנים בבית ספר יסודי השייך לזרם הממלכתי דתי. המרואיינים כולם הינם נשואים והורים לילדים בגילאים שונים. בהתייחס לסממנים חיצוניים של המרואיינים כחרדים, הרי שכולם חובשים כיפות קטיפה שחורות, ולמעט ארבעה מהם כולם גם הגיעו אל הראיון במכנסיים כהים וחולצות לבנות. אותם ארבעה אחרים לבשו חולצות ומכנסיים בצבעים שונים. כמו כן המרואיינים כולם הגיעו לראיונות ללא כובעים או חליפות.

מתוך המרואיינים 13 שירתו בצה"ל. כל המשרתים שרתו ביחידות טכנולוגיות דוגמת 8200 ממר"ם ואופק, ובמסגרת שירותם הם למדו את המקצוע בו הם עוסקים. הגיוס לצה"ל של מרואיינים אלו נעשה במסגרת תוכנית שילוב חרדים (שח"ר) בצה"ל<sup>12</sup>. 8 מהמרואיינים הם בעלי

---

<sup>12</sup> שירות חרדים בצה"ל מורכב כיום משני מסלולים עיקריים. מסלול "חרב" ומסלול "מגן". מסלול חרב הוא ליחידות קרביות כגון נצח יהודה (הנח"ל החרדי), ומסלול מגן - שגם מכונה שח"ר - ליחידות טכנולוגיות כגון 8200, אופק, ממר"ם ועוד.

השכלה אקדמית של תואר ראשון. כולם רכשו את ההשכלה במסלולים ייעודיים לבני המגזר החרדי במכללות שונות. התארים הם במדעי המחשב וניהול מערכות מידע.

היוצא ממאפיינים אלו הוא שהמרואיינים כולם הם כאלו שכבר התחככו בהווי הישראלי, ומעבר למאפיין החרדי המייחד אותם הרי שניתן לראות אותם כחלק מהחברה הכללית בישראל. הגרעין הראשוני של המרואיינים שהשתתפו במחקר אותרו על ידי בעקבות היכרות אישית. אל שאר המשתתפים הגעתי דרך אותם מרואיינים ראשונים, שהפנו אותי אל חבריהם בדומה לדגימת "כדור השלג".

### 2.3 הראיונות

הראיונות התקיימו בתקופה בקיץ ובסתיו של שנת 2019, לרוב באמצע היום בשעת ארוחת הצהריים. מקום הראיון נקבע על ידי המרואיין ולרוב התקיים הראיון במסעדה או בית קפה בסמוך למקום עבודתם של המרואיינים. כל ראיון ארך בין 40 דקות לשעה. הראיונות כולם הוקלטו. במספר מקרים נאמרו על ידי המרואיינים דברים הרלוונטיים למחקר לפני הראיון ובעיקר אחריו. דברים אלו אינם מתועדים בהקלטה והם תועדו על ידי בכתב.

בתחילת כל מפגש הוסבר למרואיין כי הוא משתתף במחקר, הוסבר לו באופן כללי מה מטרת המחקר והובהר לו כי הראיון מוקלט. הובטח לכל המרואיינים כי זהותם תישמר ופרטים מזהים עליהם לא יוצגו במחקר או יופצו בכל דרך. השמות המוצגים במחקר כשמותיהם של המרואיינים הם שמות בדויים.

המרואיינים לא קיבלו תמורה על השתתפותם בראיון אך מספר פעמים שולמה עבורם ארוחה או שתייה.

חלק מהראיון עסק כאמור בהיכרות ותיאור מסלול חייו של המרואיין אך מרביתו התמקד בתיאוריו של המרואיין ונקודת מבטו על מערכת היחסים בינו ובין חבריו לעבודה. החל מהיכרות ראשונית עם החברה החילונית בישראל, וכלה בסיפורים ואנקדוטות מחיי היום יום במקום העבודה, החברויות, האתגרים, ודרכי ההתמודדות עמם. תיאוריהם הסובייקטיביים של המרואיינים מספקים הצצה מרתקת על עולמם של החרדים בתעשיית ההיי-טק החיים בשני העולמות: זה החרדי אליו הם משייכים את עצמם, וזה הכללי בו למעשה הם מבליים את רוב שעות יומם.

הראיונות התחילו בדרך כלל בשאלה כללית המבקשת מן המרואיין לתאר את מסלול חייו היכן גדל וכדו'. תוך כדי הדברים שאלתי את המרואיין שאלות מנחות שהתעניינו במוסדות הלימוד בהם למד המרואיין בילדותו ובנערותו, מהו עיסוקם של הוריו? כיצד הכיר את רעייתו? האם לאחר נישואיו הוא המשיך במסלול התורני שכלל לימוד בכללי? כיצד ומאילו סיבות נעשה הצעד של עזיבת חברת הלומדים לטובת חיפוש מקצוע או גיוס לצבא?

בהגיע הראיון לחלק בו תיאר המרואיין את הצטרפותו לשוק העבודה ואת המקומות בהם הוא עבד, שאלתי את המרואיין שאלות מנחות המבקשות את תיאוריו וחוויותיו מהתמודדות עם אתגרים הלכתיים כגון כשרות, ומההווי החברתי במקום העבודה. שאלות אלו שהתייחסו להתמודדות הפרקטית של המרואיינים עם מצבים שונים, הובילו מעצמן בצורה טבעית את המשך הראיון לסוגיות סביב יחסי דתיים חילוניים, במקום העבודה בפרט ובחיים בכלל. המעבר לסוגיות אלו נעשה בדרך כלל ביוזמת המרואיינים, ניכר הדבר כי אין זו הפעם הראשונה שהם מהרהרים בייחודיות של מצבם כחרדים במקום עבודה חילוני ומחשבות על מעמדם זה מעסיקות אותם לא אחת.

#### **2.4 ניתוח הנתונים**

הראיונות כולם הוקלטו ותומללו. התמלול מכיל את המילים המקוריות של הדו-שיח ביני ובין המרואיינים. מעבר לתמלול, האזנתי שוב ושוב לאותם ראיונות לאורך כל שלבי הניתוח וכתבת המחקר. מטרת ההאזנה החוזרת היתה לקבל תמונה מלאה וכוללת של סיפורו של המרואיין, כחלק מהגישה האיכותנית קונסטרוקטיביסטית המתייחס למידע כהוליסטי והקשרי (שקדי 2003).

תוך שמיעה חוזרת ותוך עיון חוזר בתמלול, זיהיתי מספר קטגוריות מרכזיות הרלוונטיות למחקר. עבור כל קטגוריה יצרתי קובץ נפרד אליו העתקתי את תוכן הראיון, תוך שמירת הפניה מכל קובץ אל הראיון המלא ממנו הטקסט נגזר. שלב זה החל עוד לפני תום הראיונות כולם, כך שלאורך קיום הראיונות נוצרו קטגוריות נוספות. עם הופעתה והגדרתה של קטגוריה חדשה, שבתי אל הראיונות הקודמים על מנת לאתר גם בהם טקסטים רלוונטיים עבור הקטגוריות שנוספו - במדה והיו כאלה. בשלב הבא של הניתוח חולקו כמה מן הקטגוריות המרכזיות לתת-קטגוריות, אך לא כולן. כך למשל הקטגוריה המתייחסת ללבוש לא חולקה לתת-קטגוריות, ואילו זו המתייחסת לאוכל כן חולקה לתת-קטגוריות המבחינות בין ארוחת צהריים יומיומית, לבין אכילה משותפת באירועים חברתיים.

לבסוף, מתוך הטקסטים הממוינים נגזרו התמות המוצגות במחקר זה, ומתוכן ננסה לענות על שאלת המחקר: מהי "עבודת הגבול" של החרדים העובדים בתעשיית ההייטק בישראל.

### 2.3.1 מקום החוקר

אחד האתגרים בביצוע מחקר איכותני-קונסטרוקטיבי הוא הצורך מחד להיכנס לעולם מושגיו של המרואיין, ומאידך לשמור על ריחוק על מנת שלא לפגוע בחשיבה הביקורתית הנדרשת למחקר (שקדי 2003). במחקר איכותני, החוקר מהווה חלק בלתי נפרד מהחקירה, ולפיכך, עליו "ללכת קילומטר אחד בנעליהם" של המרואיינים ולראות את העולם יחד איתם מנקודת מבטם, להזדהות עמם ועם תחושותיהם, ולפתח עמם יחסי קרבה ואמון (שקדי 2003). יחד עם זאת על החוקר לשמור על ריחוק אקדמי, כזה שישמור על גישתו הביקורתית החוקרת. אשר על כן, מעורבות החוקר צריכה להיות מעורבות רפלקטיבית, כזו שיחד עמה החוקר עוצר ובוחר את הממצאים שבידיו, מעבד את הנתונים ושומר על מעמדו כחוקר הצופה מן הצד (שקדי 2003).

גילוי נאות: מבחינה אוטוביוגרפית, אני בעצמי עונה על מאפייני המרואיינים, ועל כן במובנים רבים הנני חלק מן הקבוצה הנחקרת. אני חרדי ממוצא אשכנזי, למדתי במוסדות חינוך חרדיים ליטאיים ולאחר נישואי גם למדתי מספר שנים בכולל, וכיום אני עובד בחברת היי-טק במגזר הכללי. שאלת המחקר התעוררה אצלי בעקבות המעבר שביצעתי וסביבת העבודה והמחיה שלי. כך שמחד אני בכובעו של המראיין והחוקר, ומאידך בכובעי האישי כאחד שחווה חוויות אלו בעצמי. אשר על כן את הדרישה מן החוקר האיכותני להתחבר לעולם המושגים של המרואיינים ולחוש את העולם בנעליהם היה עבורי קל לבצע. בקלות יכולתי לתרגם כל חוויה או תיאור שמתאר אחד המרואיינים לעולמי שלי ולחוויות אותן אני חוויתי במקומות בהן עבדתי.

אמנם עובדת היותי קרוב לעולמם של המרואיינים הקלה עלי בהבנה של המושגים ותיאורי המצבים אותם ציירו המרואיינים. אולם מאידך, מצב זה יכול היה להקשות על הריחוק המתבקש של החוקר מהמרואיינים. ואם קונפליקט זה שבין הקירבה והריחוק הוא אתגר עבור כל חוקר הרי שעבורי - בהיותי שייך לעולמם של המרואיינים - היה הדבר קשה על אחת כמה וכמה. על מנת לשמור על ריחוק, עצרתי לאחר כל ראיון או שניים, הקשבתי לראיון, למדתי את השאלות שלי ואת תשובות המרואיינים ובחנתי בדיעבד את שאלותיי והערותיי במהלך הראיונות. בנוסף, על מנת למנוע הטיה בשאלות אותן שאלתי את המרואיינים, נמנעתי במהלך הראיונות מלציין דוגמאות או עמדות לגבי כל נושא, ניסחתי מראש את השאלות, כך שיהיו ניטרליות ופרקטיות (שאלות תיאוריות) כגון היכן אתה אוכל ארוחת צהריים? האם יש אצלכם אירועי חברה? לרוב

שאלות אלו הדליקו את הניצוץ שהיה נדרש על מנת שהמרואיין ירחיב ויספר מנקודת מבטו על הנושא. כמובן שלאורך הראיון המשכתי בשאלות מנחות בכל נושא ונושא תוך הימנעות מהבעת עמדה אישית, תמיכה או התנגדות לדברי המרואיין.

### 3. ממצאי המחקר

ובכן, ניגשתי לבדוק את "עבודת הגבול" של גברים חרדים העובדים מחוץ לקהילה החרדית. המחקר ניסה לאתר את "עבודת הגבול" משני היבטים:

ההיבט הראשון הוא ההיבט ההתנהגותי. המחקר ביקש לזהות דפוסי התנהגות של "עבודת גבול" בהתנהגותם של המרואיינים במצבים שונים במקום עבודתם כמו בארוחות במקום העבודה, או בהשתתפות באירועים חברתיים והווי במסגרת העבודה. היבט התנהגותי זה איתר "עבודת גבול" פשוטה שמתאימה למאפיין המבדל כפי שהגדיר זאת אייזנשטדט.

ההיבט השני הוא ההיבט התפיסתי - וכאן מגיע מקומו של המאפיין השני - הרצון להשפיע. "עבודת הגבול" האחרת בוחנת גבולות תפיסתיים ועוסקת בתפיסת המרואיינים את החברה החילונית, כמו גם את תפיסתם העצמית בחברה הכללית. והאם מצב זה יוצר אצלם תחושת אחריות או שליחות להשפיע ולפעול בנושאים של מודעות דתית בקרב חבריהם לעבודה שאינם דתיים. כמובן שתפיסתם של המרואיינים באה לידי ביטוי גם בהתנהגותם, כך שעבודת הגבול של המרואיינים מורכבת מן השילוב שבין שני היבטים אלו, ההתנהגותי, והתפיסתי.

את תת הפרקים של פרק זה בחרתי להציג בחלוקה שבין גבולות קשיחים וגבולות רכים. גבולות קשיחים מאופיינים בכך שהגבול אותו רואה הפרט המבצע את "עבודת הגבול" הוא גבול ברור וחד. גבול כזה יכול להיות למשל, גבול הנובע מאיסור דתי מובהק אותו הפרט אינו מוכן להפר או ממוסכמה חברתית חזקה. על פי רוב מבחינתו של הפרט בגבול זה אין מקום לדיון לגבי מהות הגבול, אלא רק לגבי הצורה בה הוא יתנהג כלפי סביבתו, האם הוא ינסה לטשטש את התנהגותו השונה אם לאו. לכן "עבודת הגבול" של גבול קשיח תעסוק לרוב בהתמודדות כיצד לא לחצות את הגבול ולא במהותו.

בשונה מן הגבולות הקשיחים, הגבולות רכים מאופיינים בכך שהם גבולות שאינם חד-משמעיים או אחידים. גבולות אלו הם מטושטשים ורחבים יותר, שכן אינם נובעים מחוק כתוב או ממוסכמה ברורה, אלא מהגדרה כללית יותר הזוכה לפרשנות אישית של כל אחד לפי תפיסותיו. בשל מאפיינים אלה גם "עבודת הגבול" סביב גבולות אלו תהיה מורכבת יותר ותציג מגוון רחב יותר של פעולות, תפיסות והתנהגויות, המרחיבות את הגבול עצמו ומשנות את צורתו.

שני סוגי הגבולות יכולים להיות תפיסתיים או התנהגותיים, אך ההבדל ביניהם הוא בעוצמתם ועד כמה הם חדים וברורים.

מן הקל אל הכבד - בפרק זה אסקור את תוצאות המחקר לאור החלוקה שבין סוגי הגבולות השונים אותם תיארתי.

### 3.1 גבולות קשיחים - שמירת כשרות

גבולות קשיחים הם אותם גבולות המהווים קו הפרדה מובהק בין קבוצות על רקע של מעמד, אתניות, לאום או דת. גבולות קשיחים הם גבולות בהם ברור לפרטים העושים את "עבודת הגבול" היכן קו הגבול עובר. גבול מסוג זה עלה מן הראיונות סביב סוגיית המזון וצריכתו - מן ההיבט ההלכתי-דתי של כשרות המזון.

במדינת ישראל קיימת מערכת כשרות של הרבנות הראשית, האחראית גם על תעודות הכשרות הניתנות על ידי המועצות הדתיות המקומיות. הציבור החרדי בישראל ברובו אינו מסתפק בכשרות של רבנות ארצית או מקומית. החברה החרדית רואה את עצמה כמקפידה ומדקדקת בדיני הכשרות ומבקשת לצרוך כשרות מקסימליסטית, המכונה "גלאט" או "מהדריין" (פרידמן 1991).

מהו המושג "גלאט"? ביהדות המסורתית כשרות היא מערכת של כללים וחוקים הקובעת איזה מזון מותר לאכילה ובאיזו צורה. מערכת הכללים המגדירה מה כשר ומה לא הינה רחבת היקף אך נוכל לחלקה לשני חלקים. חלק אחד מתייחס לאיסורים גורפים של מינים מסוימים של בעלי חיים או חלקים בגופם של בעלי חיים האסורים באכילה בכל צורה, ביניהם מפורסם איסור אכילת חזיר. החלק האחר מתייחס למצבו של האוכל או לדרך עיבודו. בייחוד במזון הבא מן החי רבו הכללים והחוקים באשר לדרך השחיטה ועיבוד של הבשר.

על פי דיני השחיטה, לאחר שחיטת הבהמה נעשות סדרה של בדיקות המוודאות שהבהמה שנשחטה הייתה בריאה ולא טריפה. חלק מן הבדיקות מתייחסות לבדיקת הריאות המוודאת שריאות הבהמה לא היו מנוקבות, בהמה בעלת ריאה מנוקבת הרי היא טריפה. בדיקת הריאות נעשית על ידי ניפוח הריאה ובדיקתה. מבדיקה זו של ניפוח הריאה נולד המושג "גלאט" או בתרגום לעברית "חלק". במקרים רבים הריאה של הבהמה הייתה מנוקבת בחיי הבהמה, אך לאחר זמן מה גוף הבהמה ריפא את פצע הנקב בקרום המכונה בהלכה "סירכא" (בדיקות בעברית). קרום זה עיתים כשר ועיתים לאו, ורבו הדעות והמחלוקות סביבו. סביב מחלוקות אלו נולד המושג "גלאט" המתאר בהמה שהבדיקה שלה עברה בצורה חלקה ללא סירכות או ספיקות. ברבות השנים גלש המושג גלאט גם לתחומי כשרות נוספים וכיום ניתן למצוא עופות בכשרות

גלאט (למרות שבעופות אין סירכות) וכן מוצרים נוספים אפילו כאלו שכלל אינם מזון כגון שירותי אינטרנט וכדו'. בקרב החרדים המושג גלאט הפך למותג מסחרי של מוצר שכשרותו מהודרת.

כאמור בעיני החברה החרדית, מסיבות שונות, מערכת הפיקוח והכללים אותם אוכפת הרבנות הראשית אינה מספקת על מנת לענות על ההגדרה "גלאט", והם אינם צורכים מזון באישורה של הרבנות הראשית. כחלופה כשרותית החברה החרדית צורכת מוצרי מזון להם יש חותמת כשרות נוספת של גוף פרטי השייך לאחד מהזרמים והעדות במגזר החרדי. גם בתוך החברה החרדית קיימת הבחנה בין כשרויות שונות וזרמים מסוימים, וישנם כאלה שלא יצרכו מוצרי מזון מכשרות של גוף פרטי מזרם אחר (טליאס 2015). עד שנות ה-80 הייתה מערכת כשרות פרטית אחת מרכזית השייכת לבד"צ העדה החרדית - זרם מבני הישוב הישן בירושלים, שכבר בימי המנדט הקימו מוסדות שכללו מערכת כשרות נפרדת מהרבנות הראשית. עם השנים מסיבות שונות הוקמו מערכות כשרות פרטיות נוספות בתוך המגזר החרדי, וכיום קיימות מעל ל-30 מערכות כשרות מסוג זה. עם השינויים באורח החיים בחברה החרדית ויציאתם של חרדים רבים לשוק העבודה החופשי, עלה הביקוש לכשרויות פרטיות אלו גם מחוץ לגבולות הגיאוגרפיים של הערים החרדיות, והם התפשטו גם למקומות וערים שאינם מזוהים כאזורים חרדיים מובהקים (טליאס 2015).

במבט חוקר על ההשפעות או המניעים הסוציאליים של חוקי הכשרות, מנתחת האנתרופולוגית מרי דאגלס (דאגלס 2004) את חוקי הכשרות של היהדות כביטוי של מערכת חוקים רחבה יותר של כללי קדושה. הקדושה ביהדות כפי שמפרשת אותה דאגלס היא הפרדה שמטרתה שלמות. כלומר, הפרדה בין טהור לטמא הופכת את הטהור לשלם יותר. דאגלס טוענת כי אחד ממובניו של השורש ק.ד.ש. בעברית הוא הפרדה, ומעקרון הפרדה זה נובעת ההפרדה בין טהורים לטמאים.

כמו למשל הדרישה של התורה מהאדם להיטהר בבואו אל המקדש בהבאת הביכורים, או להישמר ממגע עם טמאים ומצורעים. על פי דאגלס חוקי הכשרות אותם מגדירה התורה נובעים אף הם מעיקרון הקדושה, לפי פרשנות זו חוקי הכשרות מפתחים את דימוי הקדושה על פי הקווים המנחים של הפרדה ושלמות. התורה מחלקת את בעלי החיים המותרים והאסורים לקטגוריות, כאשר הגבול בין מה שטמא ומה שטהור אינו נובע ממאפיינים של בעלי החיים, אלא מהשיוך שלהם לקבוצה של טהורים או טמאים. הקדושה היא הדורשת מהאדם שלא לערבב קטגוריות שונות זו בזו הן במזון, הן בלבוש, והן בין בני האדם. על הסדר להישמר ועל כל אדם לדבוק בצייתנות במעמדו (דאגלס 2004).

בהתאם לפרשנותה של דאגלס ניתן להסביר גם את מנהגי הכשרות של החברה החרדית כחלק מאותו מכלול רחב של קדושה והפרדה בין החברה החרדית לשאר האוכלוסייה. ואכן מנהגי

הכשרות בחברה החרדית שמתבטאת בקיומן של מערכות הכשרות הפרטיות וצריכת כשרות בדרגת "גלאט", הם גורם מבדל חברתית של החברה החרדית ולא רק בין חרדים לחילוניים, אלא אף בין החרדים לדתיים-לאומיים שאינם צורכים את אותו סוג כשרות (פרידמן 1991).

ההגבלות על מזון או אכילה בצורות מסוימות או בחברת אנשים מסוימים כמטרה לבדל או למנוע קרבה בין אנשים או מעמדות, מופיעה גם במסורת היהודית הקדומה - במשנה ובתלמוד, ואף נפסקה כך להלכה בספרות הפוסקים. למשל, ההלכה היהודית אוסרת לאכול תבשיל שהתבשל על ידי מי שאינו יהודי או לאכול פת שנאפתה על ידי מי שאינו יהודי. איסור אכילה זה אינו נובע מהחשש שמא המזון אינו כשר, ואף אם יהודי וידא כי חומרי הגלם מהם עשוי הלחם הם כשרים עדיין האיסור נותר על כנו. עצם עיבוד המזון - גם הכשר - על ידי מי שאינו יהודי אוסר על פי ההלכה האורתודוקסית את אכילתו. מטרת האיסור כפי שמבואר בתלמוד בבלי במסכת שבת (מסכת שבת דף י"ז עמוד ב') היא למנוע קירבה חברתית בין היהודי לבין הנוכרי, שעלולה להביא בסופו של דבר לנישואי תערובת: "גזרו על פתן ושמן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן." כך גם מבאר הרמב"ם - רבי משה בן מימון (1138-1204) את האיסור (הלכות מאכלות אסורות פרק י"ז הלכה ט') "ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים ואף על פי שאין לאיסורן עיקר מן התורה גזרו עליהן כדי להתרחק מן העכו"ם<sup>13</sup> עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבאו לידי חתנות ואלו הן: אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש ליין נסך ואסרו לאכול פיתן או בישוליהן ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן (טרפות)".

ריחוק נוסף שקיים בהלכה היהודית בהקשר של מזון, עוסק באיסור של גבר ואשה המוגדרים במצב של טומאה לאכול בארוחה משותפת. מקור האיסור הוא במשנה במסכת שבת (פרק א, משנה ג') "כיוצא בו, לא יאכל הזב עם הזבה, מפני הרגל עבירה." זב וזבה הוא מצב טומאה המוגדר בשל הפרשות גוף שונות היוצאות מגופם של הגבר או האשה. בביאורו של רבי משה בן מימון למשנה (שם) הוא כותב: "מפני הרגל עבירה כלומר שלא ירגילו עצמם הזב והזבה באכילתם יחד, ושמא בתוך האכילה יחשוב ויסתכל בה ויבא עליה והיא בכרת מלשון התורה, ולפיכך אסרו אכילת הזב עם אשתו הזבה יחד אע"פ ששניהם טמאים." האיסור לאכול יחד בא אם כן למנוע את גלגול הדברים לידי כך שהזוג שאינו טהור יקיים יחסי אישות במצב טומאה. כך משמשים חוקים הלכתיים הקשורים למזון וצורת אכילתו לבידול וקרבה בין פרטים ובין קבוצות.

<sup>13</sup> עכו"ם = עובדי כוכבים ומזלות - כינוי מקובל בספרות התורנית למי שאינו יהודי

בנושא המזון אציג ניתוח של שתי "עבודות גבול". הראשונה, היא זו הנעשית בארוחת הצהריים אותה אוכלים העובדים במקום העבודה או מחוצה לו. השנייה, היא זו הנעשית כאשר העובדים משתתפים באירועים חברתיים שונים - רשמיים ולא רשמיים - בהם מוגש כיבוד.

### 3.1.1 ארוחת צהריים במקום העבודה

כאמור אחד ממאפייניו של הציבור החרדי בישראל, שאינו צורך את שירותי הכשרות הכללית של הרבנות הראשית לישראל, אלא מבקש כשרות פרטית חרדית. בעיני הציבור החרדי הצריכה של מוצרי גלאט נובעת כאמור מסיבות כשרותיות וחומרות שונות הקשורות לכשרות המזון. עמדה זו גם הביעו כמעט כל המרואיינים שהשתתפו במחקר זה. כל המרואיינים אוכלים מזון שמוגדר כגלאט, וכששאלתי אותם מדוע? תשובתם הייתה כי הקפדה זו נובעת מרצון בכשרות מחמירה או "מהודרת" כלשונם. אבל בלא שירצו בכך או שיכוונו למטרה זו, רצונם זה של המרואיינים לצרוך כשרות גלאט בלבד, גלגל את הדברים לכך שהם נדרשים לדאוג לארוחתם בצורה שונה מאשר חבריהם לעבודה. כך למשל בשעת ארוחת צהריים במקום העבודה, העובדים החרדים מעוניינים לקנות את ארוחתם רק במסעדות וחנויות מסוימות, הנתונות תחת פיקוח של מנגנון כשרות בכשרות הרצויה, או לצרוך במטבח שבמקום עבודתם רק סוג מסוים של אוכל.

מצב זה יוצר בפועל בידול חברתי בין המרואיינים לבין חבריהם לעבודה. בשעות הצהריים כאשר מגיעה שעת הארוחה, נפרדת דרכם של העובדים החרדים משאר חבריהם. כיון שהעובדים החרדים מוגבלים ללכת ולאכול במקומות מסוימים בלבד או לקנות אוכל מסוים בחנות מסוימת הנתונה תחת השגחת הכשרות הרצויה.

כאמור כל המרואיינים במחקר הגדירו עצמם כצרכני מזון בכשרות "גלאט" בלבד. למרות זאת, מפי אחדים נשמע קו פשרני במקצת, לפיו הם יסכימו לאכול במקום שאינו כשר למהדרין, לא לפני שיבררו עם המשגיח המקומי את רמת הכשרות, מקור חומרי הגלם וכדומה. לחילופין - במקרים אחרים הם יגבילו את עצמם למוצרים בהם ברי להם כי אין בהם חשש שמא אינם עומדים ברמת הכשרות הרצויה עבורם. כך למשל אמר המשיב דוד, אודות המטבח שבמקום עבודתו. דוד עובד בחברה בה פועל מטבח המציע לעובדים ארוחת צהריים תמורת תשלום סמלי, המטבח הוא תחת כשרות של הרבנות המקומית ואינו "גלאט", ובכל זאת דוד נוהג לסעוד עם כולם בחדר האוכל:

**"במקום האוכל כשר - שוב, כשר רבנות אז אתה מחליט כמה לאכול".**

שאל גם הוא מתאר כי הוא יצרוך אוכל מהמטבח במקום עבודתו אבל רק לאחר בירור עם משגיח הכשרות איתו הוא בקשר :

**”יש לנו חדר אוכל במפעל שהוא כשר אבל לא גלאט. אני מכיר את המשגיח ואוכל שם בעיקרון דגים”.**

גם אבי תיאר מצב דומה, אם כי תוך הסתייגות שהוא היה מגיע למטבח בעבודה רק במקרים נדירים בהם הוא נתקע בלי ארוחה. במטבח שבחברה בה עבד אבי לא היה לו קשר עם המשגיח ולכן הוא הגביל את עצמו לירקות בלבד :

**”היה חדר אוכל במקום, יכולתי לאכול שם ירקות, כאילו בימים שהייתי תקוע הייתי קונה סלט שם. הייתי משלם 30 ומשהו שקלים מכין לי סלט כזה פשוט”.**

בהתנהגותם של המרואיינים אנו מוצאים אפוא שני היבטים. מחד, הם אוכלים במקום שתחת כשרות רבנות. משמעות עובדה זו, שכאשר אינם נמצאים בסביבתם החרדית הסגורה, אלא בעולם החילוני, הם מעזים להסיר מעט את החסמים והגבולות.

גם מרואיינים 'נועזים' אלה אינם נוהגים בחופשיות, ואינם נוטלים מכל דבר, אלא בוררים את מאכלם בשל שיקולי הכשרות. הנה לפנינו "עבודת גבול", המתקיימת גם אם איש אינו יודע על כך, ואפילו הם עצמם אינם חושבים על כך. שכן הם אינם עושים זאת באופן מודע לשם בידול או יצירת גבול. בפועל בהתנהגותם הם מבדלים את עצמם מחבריהם שאינם בוררים את מאכלם לפי שיקולי כשרות.

ואולם "עבודת הגבול" מקבלת נוכחות משמעותית יותר כאשר ארוחת הצהריים יוצאת מתחומי חדר האוכל של החברה, אל המסעדות שבחוץ. שלמה סיפר שבדרך כלל הוא אוכל במטבח במקום העבודה, אבל הייתה תקופה בה שירותי המטבח בחברה לא היו זמינים עבורו :

**”הייתה תקופה שהיינו בבניין אחר והיה לנו יומיים 'תן ביס'<sup>14</sup> אבל אין הרבה מסעדות מהדרין באזור... חלק [מהעובדים מ.מ.] אני לא יודע היו מזמינים, אני לא הייתי מזמין, הייתי הולך לפעמים לבד”.**

---

<sup>14</sup> תן ביס - כרטיס מגנטי שמוטען בסכום כסף עבור ארוחה במסעדות שבהסדר. הטבה זו היא הטבה מקובלת שניתנת לעובדים בחברות היי-טק. הטבה זו היא גם הסיבה לכך שעובדי התעשייה אינם מביאים לרוב אוכל מהבית אלא קונים אוכל על חשבון הטבה זו.

לאמור : כאשר אין מטבח במקום העבודה, שאלת הבידול אינה עוסקת רק במה יאכלו העובדים החרדים אלא גם היכן הם יאכלו. רוב המרואיינים עבדו בחברות ללא מטבח, ולכן היו מביאים אוכל מהבית או שהיו קונים אוכל מחוץ למקום העבודה. לפעמים היו מביאים את האוכל מבחוץ אל מקום העבודה ואוכלים בחדר אוכל או במרחב משותף כלשהו במקום העבודה, ולפעמים היו אוכלים בחוץ. כאשר הדבר מגיע לקניית אוכל, המרואיינים חיפשו תמיד לקנות במקום כשר למהדרין. לעיתים העובדה שהעובד החרדי אכל רק אוכל שהביא מביתו או רק ממסעדה מסוימת עוררה תהיות בקרב חבריו לעבודה. המרואיינים תיארו כי בסביבת עבודתם התקשו בתחילה להבין מדוע הם קונים אוכל רק במקום מסוים, אף על פי שיש חנויות כשרות לרוב סביב מקום העבודה. תמיד עלה הצורך להסביר את ההבדלים בין סוגי הכשרות, בין כשרות רבנות לכשרות פרטית.

כך מתאר שלום את השיח שלו עם קולגה חילונית :

**”התחלתי לומר, אני התחלתי להסביר לה שיש... אנשים לא מבינים בפעם הראשונה הם באמת שואלים אותך, אבל מה זה כשר? ואתה מתחיל להסביר, אגב פה זו הפעם הראשונה שאני מרגיש שאני כל הזמן מסביר. שוב כי אני חרדי יחיד.... לא, לא רק למזכירה, גם לאנשים, לכולם. כולם שואלים אותך, רגע, למה את זה אתה לא יכול לאכול? אז אני מסביר להם.”**

מרואיינים אחרים תיארו כיצד העובדה שהם קונים אוכל רק במקומות מסויימים משפיעה על יחסיהם עם שאר העובדים בחברה. כך מתאר זאת יעקב :

**”הם יודעים שאם אני בא [לאכול איתם מ.מ.] אז הם צריכים ללכת למקום כשר.”**

נמצא אפוא, כי כאשר צורכים החרדים העובדים מזון בכשרות חרדית מועדפת, חבריהם לעבודה מבחינים בכך ונוצר שיח סביב העניין. עובדה זו מציבה גבול בינם לבין שאר העובדים, הלא-דתיים ולא-חרדיים.

את מנחם ראיינתי במסעדה הסמוכה למקום עבודתו, בעלת תעודת כשרות “גלאט” מגוף חרדי פרטי. מנחם ציין כי גם חבריו הלא דתיים מצטרפים אליו לארוחות צהריים במקום.

אך למרות שלכאורה הנה מנחם אוכל עם חבריו, במהלך הראיון הגיע גם מנחם לתיאור של נקודה מבדלת הנובעת מכך שהוא מוגבל לאכול רק במקום עם כשרות גלאט. מנחם תיאר כי בעוד הוא מוגבל לאכול במקום אחד (היחיד עם הכשרות הרצויה בסביבת עבודתו) הרי שעובדים אחרים

שאינם חרדים רוצים לגוון ולא לאכול בכל יום באותו המקום, ולכן לא תמיד יבואו איתו לארוחת צהריים במקום הרצוי:

**“זה גם תקופות, הרבה אנשים נמאס להם, לי אין נמאס לי, מה אני יעשה?”**

מלבד האפשרות שמנחם יאכל עם חבריו מחוץ למקום העבודה, מנחם סיפר כי במקרים רבים הוא גם מביא עמו לחדר האוכל אוכל קנוי, ממקום כשר בהשגחה חרדית. כמוהו גם חבריו מביאים אוכל כל אחד מהמקום הרצוי עליו וכך הם אוכלים יחד בחדר האוכל במשרד. אבל גם במקרים אלו הצורך לאכול דווקא במקום מסוים או להביא אוכל ממקום זה, יוצרת את הגבול בין מנחם לחבריו שאינם חרדים.

בדומה למנחם, יוסי גם תיאר כי הוא הלך מספר פעמים לאכול במקומות הכשרים למהדרין עם חברים מהעבודה:

**“לפעמים היו מגיעים איתי גם חילונים מגיעים איתי למסעדה היהודית או לקונקורד,**

**הם לא אהבו את האוכל שמה הוא לא כזה טעים”.**

אני שואל את יוסי האם הקפדתו על כשרות כפתה עליו לא לאכול עם שאר חבריו לעבודה והוא עונה:

**“כן, אני לא מתפשר על כשרות”.**

במקום עבודתו של יוסי לא מקובל להביא אוכל למשרד, רוב העובדים אוכלים במסעדות מחוץ למשרד ולכן העובדה שיוסי היה מוגבל למקומות מסוימים גרמה לכך שברוב הימים הוא לא הלך לאכול עם חבריו וכך הרגלי צריכת המזון שלו בידלו אותו בצורה בולטת מחבריו.

הישיבה יחד לארוחה היא אירוע מגבש חברתית, והתנהגות חריגה של עובד יכולה להשפיע על יחסיו עם שאר העובדים. בראיון עם גדי הוא התייחס לנקודת מבטו על היבט זה. גדי לרוב לא אוכל ארוחת צהריים עם חבריו לעבודה, וגדי מתאר כי העובדה שהוא אינו אוכל עם שאר העובדים מפריעה לו:

**“זה מפריע לי מבחינתי, אני מציין את זה כי זה מפריע לי... עצם זה שאני לא אוכל**

**איתם אני לא רואה שום יתרון, זה חסרון מבחינתי כי זה הזמן היחיד שבאמת - כמעט**

**היחיד - שמדברים, אתה יודע, מעבר... וזה זמן טוב להתחבר וחשוב לי להתחבר”.**

אמנם בהמשך הראיון גדי כן מודה כי קיים יתרון בכך שהוא אינו אוכל עם חבריו דווקא בשל הבידול החברתי שהפרדה זו יוצרת בינו ובין חבריו לעבודה:

**"בקיצור אני רואה בזה יתרון בתודעה, זה שהם יודעים שאני לא אוכל איתם צהריים בגלל הכשרות זה טוב, הם יודעים שאני נפרד... .. שהם יודעים שאני שונה ושחשוב לי דברים אחרים".**

גדי מנמק את החשיבות שבתפיסת הבידול בינו לבין חבריו כמשהו מהותי לגופו. בראיון שאלתי את גדי למה זה חשוב לו? גדי לא ידע להסביר מדוע, אלא ציין כאמור שחשוב לו שידעו שהוא שונה. בדבריו גדי מציג איזשהו קונפליקט בין הרצון לחזק את החיבור עם חבריו לעבודה אותו מתאר בתחילה, לבין הרצון שלו להתבדל, אותו הוא משיג - בדיעבד לכאורה - על ידי כך שהוא לא אוכל עם חבריו לעבודה. גדי אינו מסביר את הסתירה הזו, אבל היא מתיישבת עם "עבודת הגבול", ועם העובדה כי הגבול כפי שהגדירה אותו למונט (Lamont 2009) הוא דינמי, ולמעשה אין מדובר על גבול אלא על "עבודת גבול"- זו המשחקת עם הגבול, מותחת אותו ובונה אותו. "עבודת גבול" זו מודגשת בקונפליקט אותו מנהל גדי בניסיונו למצוא את האיזון בינו לבין חבריו שאינם חרדים, איתם הוא צריך להתחבר מחד, אך לשמור על בידולו מהם מאידך.

לעומת גדי, מנחם שמצא פתרונות לארוחת צהריים כמו להביא אוכל למשרד ולאכול עם שאר העובדים, הסביר כי זו גם הסיבה שהוא לא מרגיש כי בגלל עניין הכשרות הוא מבודל או שונה לעומת חבריו:

**"אני לא מרגיש בידוד בגלל זה כי הרבה פעמים אני מביא מפה [מהמסעדה בכשרות הרצויה מ.מ.] ואוכל איתם בחדר אוכל".**

למרות שמנחם כן מייצר בידול בכך שהוא קונה אוכל ממקום ספציפי, הפרקטיקה שבה הוא נוקט בכך שבמקום לאכול במסעדה הוא מביא את האוכל למקום העבודה, מטשטשת לתחושתו את השונות ויחד איתה גם את הגבול הספציפי הזה בינו ובין חבריו.

את ההפרדה הקיצונית ביותר סביב נושא האוכל פגשתי בראיון עם שלום. שלום שכבר עובד מספר שנים בתעשיית ההייטק אכל ארוחת צהריים עם חבריו לעבודה פעם אחת בלבד, שלום התחיל בתיאור של חבריו שמתקבצים יחד לארוחת צהריים:

**"הם אוכלים, אתה יודע, מישהו קורא לכולם לאכול ויוצאים ביחד לאכול למטה בחדר אוכל בקומה 2".**

כששאלתי אותו האם הוא יושב איתם לאכול הוא ענה :

**“לא. פעם אחת הבאתי אוכל מהבית אז ישבנו יחד כל מי שהביא אוכל מהבית**

**במטבחון. לא”.**

המקרה של שלום קיצוני במידת מה בכך שהוא לא חיפש פתרון שכן יאפשר לו לאכול עם חבריו לעבודה. כמו למשל אותה פעם בה הוא הביא אוכל מהבית וחימם אותו במקום העבודה. הבאת אוכל מהבית היא התנהגות מקובלת על ידי עובדים מכל המגזרים, שלום גם מתאר כי כשהוא הביא אוכל מהבית היו חברים נוספים איתם הוא אכל. אבל שלום לא מנסה להמשיך בצורה זו. שלום גם לא מנסה למצוא בסביבת העבודה מקום בעל כשרות שתתאים גם עבורו. התנהגותו של שלום בלטה במיוחד לאור העובדה שבסמיכות למקום עבודתו עבד מנחם, שכפי שתואר לעיל הוא כן הולך עם חבריו לעבודה לארוחת צהריים, אם כן קיים מקום בכשרות פרטית בו יוכל שלום לאכול.

בדומה לרוב המרואיינים שלום לא מתייחס להתנהגותו כאיזושהי דרך מנומקת המבקשת לבדל אותו מחבריו - הוא אף לא התייחס להתנהגותו כגורם מבדל או גורם שמשפיע על יחסיו עם חבריו במקום עבודתו, למרות שבפועל זו התוצאה של מעשיו, בעוד חבריו מתארגנים יחד לארוחת צהריים, שלום נותר מבודל.

התנהגות דומה לזו של שלום חזרה על עצמה גם בראיון עם אלי. אלי סיפר כי במקום העבודה לא מקובל לאכול במסעדות מחוץ למשרד. במשרד יש חדר אוכל ואליו מביאים אוכל מהבית או אוכל שנקנה במסעדות באזור ובו עובדי החברה יושבים ואוכלים יחד. ואולם אלי עצמו כפי שהוא מתאר אינו אוכל איתם :

**“בדרך כלל באוכל לא, לפעמים כשהייתי אוכל היה יושב איתי עוד מישהו כי בכל**

**מקרה כשהייתי אוכל זה היה בשעה מאוחרת. גם לא הייתי מרגיש הכי בנוח בישיבה**

**הזו, כן הייתי עושה את זה לפעמים אבל לא הכי בנח”.**

ואלי מסביר :

**“אני לא בטוח שזה דווקא עניין דתי, אצלי האוכל יותר נתפס משהו פונקציונלי ופחות**

**בילוי. כשאני אוכל אני בדרך כלל לא עושה משהו אחר, אולי קורא. אוכל מבחינתי זה**

**לא אירוע חברתי”.**

אלי מתאר כיצד הוא אוכל לבד ובפועל לא מתערה כלל עם חבריו לעבודה בזמן האוכל. אבל כמו שלום, אלי אינו מייחס את התנהגותו המבודלת לעובדה שהרגלי צריכת האוכל שלו שונים. למרות שבפועל הם אכן שונים - אלי אוכל רק אוכל בכשרות גלאט - ולמרות שבפועל הוא אינו אוכל עם חבריו לעבודה, אלי דוחה את האפשרות של סיבות דתיות המסבירות את התנהגותו ואינו מסביר את התנהגותו כנובעת מכך שהוא צורך אוכל שונה. אלי מייחס את התנהגותו לסיבות אחרות, אישיות. אולם אלי - בשונה משלום - מתייחס לכך שיתכן והדבר משפיע על יחסיו עם חבריו או מבדל אותו. כהמשך ישיר לשיחתנו אודות ארוחת הצהריים, אלי מציין כי הוא אכן אינו מעורה בחברה במקום עבודתו:

**“אתה מכיר את החברה שקרובים אליך וגם זה בקושי. מבחינה חברתית לא מאוד**

**נכנסתי, אין לי פה חברה!”**

למרות המשפט הקשה כביכול של אלי **“אין לי פה חברה”**, למרבה הפלא אני לא שומע צליל צער או חרטה בדבריו והוא אומר את הדברים באדישות יחסית.

היבט אחר של הגבול הנובע מכך שחרדים צורכים במזון בכשרות ייחודית הוא התנהגותם של החרדים כאשר יש מספר חרדים במקום העבודה. מכיוון שהחרדים מקפידים על אותם הכללים (יש לציין כי אמירה זו אינה נכונה בהכרח וקיים הבדל רב בין הזרמים השונים בתוך החברה החרדית - אבל לעומת החברה הכללית, ניתן לומר שבין שני חרדים רב המשותף על המפריד), נוצר קשר אוטומטי בין העובדים החרדים סביב נושא האוכל וארוחת הצהריים. נוצר מצב בו העובדים החרדים הולכים יחד לאכול במקומות עם הכשרות הרצויה עליהם, בנפרד משאר העובדים. הקשר נוצר גם במקרה בו העובדים החרדים אינם עובדים יחד בצורה ישירה. כך תיאר זאת יוסי:

**“היה חלק מהתקופה עוד חרדי אחד, הייתי הולך כמעט כל יום לאכול איתו צהריים**

**הוא היה מתוך 3 וחצי נגיד שנה וחצי [הכוונה לתקופת הזמן בו החרדי הנוסף עבד עם**

**יוסי מתוך סך התקופה בה הוא עבד באותו מקום מ.מ.]”.**

שאלתי את יוסי האם הוא היה באותו צוות עם העובד החרדי האחר והוא ענה כי הם אכן עבדו יחד תקופה קצרה באותו הצוות, אבל רוב הזמן הם היו בצוותים נפרדים.

העובדה שיוסי - כל עוד הדבר היה זמין עבורו - סעד את ארוחת הצהריים עם חבר חרדי כמוהו, מעידה כי מעבר לכך שיוסי מתבדל בפועל מחבריו הרי שהוא הולך ודבק בדומה לו. יוסי לא אוכל בנפרד כדי לבדל את עצמו, אך כפי שהוא תיאר לעיל הוא מודע לכך שזו התוצאה של צורת

התנהגותו. ההליכה של יוסי עם חבר חרדי לאכול גם היא נראית כתוצאה של פרקטיקה של שני החרדים שצורכים את אותו המזון באותה הכשרות. אך למעשה היא יצרה מעין חברה חליפית עבור יוסי שלא יכול היה לאכול עם חבריו. "עבודת הגבול" במקרה זה היא לא רק עיבוי החומה כלפי חוץ כי אם גם יצירת המעגל החברתי החליפי בתוך הגבול.

נושא האוכל כפי שהוצג עד כה מראה "עבודת גבול" בעלת היבט התנהגותי. גבול המזון נובע לתפיסתם של המרואיינים מחוק דתי המחייב אוכל בכשרות מסוימת, הגבול הוא קשיח, ורוב מוחלט של המרואיינים מציג עמדה אחידה לגבי המחויבות שלהם לעמוד בחוקי הכשרות. גם אם קיימת שונות בצורת ההתנהגות שלהם כתוצאה מאילוצי סביבה ומקום - מכל מקום את האוכל שאינו בכשרות הרצויה להם לא יאכלו. במספר מקרים הגבול כן התגמש, היכן שמטבח מקומי מגיש אוכל, שם תיארו המרואיינים כי הם אוכלים במטבח למרות שהוא אינו בכשרות הרצויה. אך גם שם תיארו המרואיינים גבול התנהגותי שמטרתו לא לפרוץ את הגבול הקשיח ולא לצרוך אוכל שאינו בכשרות גלאט. אם כן עיקרה של "עבודת הגבול" הוא ההתמודדות עם הגבול ולא שינוי שלו או פריצתו.

### **3.1.2 כיבוד באירועים חברתיים**

חלק אחר אליו יש להתייחס בכל הנוגע למנהגי הכשרות של העובדים החרדים הוא הכיבוד המוגש באירועים חברתיים במקום העבודה. נושא האירועים החברתיים עומד בפני עצמו וההתייחסות המלאה אליו תבוא בהמשך העבודה, אך בכל הנוגע למוטיבים של אוכל באירועים אלו ראוי להתייחס בפרק זה.

כאשר החברה כולה או רק חלק ממנה - כמו למשל הצוות בו עובד החרדי, יוצאים לאירוע חברתי, במקרים רבים האירוע יכלול בתוכו גם כיבוד או אפילו ארוחה מלאה במסעדה או "על-האש". בראיונות הבחנתי בשני היבטים שונים של התנהגות סביב הכיבוד באירועים אלו.

ההיבט הראשון הוא ביחסים שבין החברה (החברה כמעסיק) לבין העובד החרדי. האם החברה מתייחסת לצרכיו הספציפיים? האם העובד החרדי מציב בקשות מיוחדות? יחסים אלו שבין החברה לעובד אינם מציגים גבול סוציאלי, ספק אם אפשר להתייחס לחברה עסקית בצורה שכזו. החשיבות של מערכת יחסים זו מגיעה לטעמי כלפי פנים, מהעובדה שהעובד החרדי יודע שהלוגיסטיקה סביב הצרכים שלו היא מורכבת מהרגיל ודורשת יחס מיוחד מהחברה בה הוא עובד.

בראיון עם יהודה הוא תיאר די בקיצוניות כיצד הוא נמנע מלבקש יחס מיוחד בשל הקפדתו על כשרות מסוג מסוים:

**"מנסים מאוד מאוד להתחשב, 'תשמע, אנחנו הבאנו את הגבינות.. הלכנו במיוחד להביא בשבילך... אני אומר להם: חבר'ה אל תביאו שום דבר במיוחד, אף פעם כאילו. באיזשהו מקום כן אתה רואה שמתאמצים בשבילך, אז לכן אני לא מגיע, לא רוצה לדרוש את זה. זה בסופו של דבר זה נופל על אנשים, ואתה מעביד אנשים אחרים בשביל הג'וקים שלך. אני חֶבְרָה, אני אסתדר, יש לי ג'וקים תנו לי להסתדר עם הג'וקים שלי. לא יקרה שום דבר... המשקל שלי תאמין לי יינזק. אז הביאו קרקרים בשקית של אוסם, אז אכלתי את זה, ושתיה".**

גם בני מתאר כיצד באירועים אלו הוא נמנע מלבקש יחס מיוחד כביכול:

**"הם משתדלים, אבל אתה יודע, אבל גם הכשרות זה קשה. זה לא תמיד... זה ענייני האם מותר לי או אסור לי. אבל תמיד אני... אל תתחשבו בי. אבל זה לא אני החרדי היחיד, אני עוד מילא, יש עוד חב"דניק שהוא לא אוכל כלום בכלל חוץ מלנדא<sup>15</sup>. זה חב"דניק לא אוכל כלום בכלל... בקיצור אז העניין הזה הוא בעייתי מה אוכלים איך אוכלים. לא יקרה שהחברה תביא אוכל לא כשר, זו חברה גדולה של 1000 עובדים זה לא יקרה! אבל הכשרות אם מהדרין לא מהדרין זה אללה יוסטור..."**

כאן המקום לומר שצרכני כשרות מהדרין אינם בהכרח הקבוצה היחידה שדורשת יחס מיוחד, כך על החברה לדאוג לעובדים טבעוניים או הרגישים לגלוטן וכדומה. בני אכן תיאר בראיון כי כשמארגנים אירוע בחברה בה הוא עובד שואלים את העובדים למי יש דרישות מיוחדות נוספות מלבד הכשרות:

**"יש הרבה פעמים שואלים מי רוצה אוכל גלאט. יש אירועי חברה, שואלים איזה אוכל אחד רוצה טבעוני אחד רוצה זה, זה, אז יש גם קובייה של גלאט".**

כפי שעולה מתיאוריהם של יהודה ובני, הם סולדים מכך שידאגו עבורם לאוכל בכשרות מיוחדת. רצונם זה יכול להיות מוסבר בפשטות כרצון שלא להיות לטורח או אולי שלא לבלוט וכדומה. מנקודת המבט של "עבודת גבול" ניתן לפרש את התנהגותם של יהודה ובני כעבודת גבול כלפי

<sup>15</sup> מערכת כשרות של הרב לנדא – רבה של בני ברק המזוהה עם חסידות חב"ד

פנים. הם כלפי עצמם מודעים לשונותם והם אינם מעוניינים לנסות ולשנות זאת. הם יודעים שבאירועים חברתיים תהיה להם בעיה עם הכיבוד - בעיה שבצורה מסוימת תבדל אותם מחבריהם. אבל הם אינם מעוניינים להסיר את המחסום הזה, זאת על אף שגם טבעוניים וכדומה מקבלים יחס מיוחד. יהודה ובני מראים כי נוח להם יותר שלא לקבל את היחס המיוחד, על אף שהגבול יישאר על עומדו, ואולי דווקא בשל רצון סמוי שהגבול יישאר על עומדו.

עניין נוסף שיש לתת עליו את הדעת היא העובדה שלפי תיאוריהם של יהודה ובני מקום העבודה שלהם הבין שיש להם צרכי כשרות שונים וניסה לנהל איתם מן משא ומתן כיצד לענות על צורכיהם. המודעות של המעסיק כי עובדיו החרדים הם שונים מהווה אף היא תפיסת גבול שנוצרה דווקא מצד החברה כלפי עובדיה החרדים.

ההיבט השני הקשור לכיבוד באירועים חברתיים במקום העבודה הוא זה שבין העובד החרדי לחבריו לעבודה. האם הוא אוכל אחרת מחבריו? האם שינוי זה בולט כך שהחרדי נשאל עליו: בראיונות זיהיתי כי הדבר מתבטא לא רק ביציאה לבילוי משותף וכדומה אלא גם באירועים אישיים של עובדים. למשל, כאשר חבר לעבודה מביא עוגת יומולדת או דבר מאכל אחר והוא מכבד את חבריו. הימנעותו של העובד החרדי מלאכול את שהוגש לו עלולה להתפרש על ידי האחרים כפגיעה. בייחוד מול חברים שאינם מכירים את סוגיית הכשרות על בוריה ואת העובדה כי החרדי צורך כשרות מיוחדת. בראיונות אכן תיארו המרואיינים חששות אלו ואת דרכי התמודדותם עם מצבים אלה. בראיון עם שאול הוא מתאר מצבים אלה תוך כדי ציון כי למרות מחסום האוכל הוא רואה חשיבות חברתית בהשתתפות באירועים אלה:

**"מישהו נוסע לחו"ל, מביא שוקולדים, עושה יומולדת, מביא עוגה. ללכת להגיד לו מזל טוב... אתה יודע שאתה לא יכול לאכול, אז לא. אז לפעמים אני יכול להגיע ואז מגיע איזה מישהו, אומר, זה כשר, קח קח. אז אני לוקח ומביא למישהו אחר. לפעמים מביאים משהו לא כשר אז אני אומר לו לא. אני אומר את האפשי ואפשי<sup>16</sup>. אני בטוח שזה טעים אבל אני מקפיד על כשרות. גם אם זה כשר רבנות, אני אומר שיש כשרות ויש כשרות. כמו צמחוני וטבעוני, אז אני טבעוני, אני לוקח אקסטרה. אל תרגיש עם**

---

<sup>16</sup> שאול מתכוון לצטט את המדרש ספרא בספר ויקרא פרק כ פסוק כ"ו: "ר' אלעזר בן עזריה אומר מנין שלא יאמר אדם 'אי אפשי ללבוש שעטנז. אי אפשי לאכול בשר חזיר. אי אפשי לבוא על הערוה' אבל 'אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך?' תלמוד לומר 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי' נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים".

זה... הכל בסדר... אבל כן חשוב לי לבוא ולהגיד לו מזל טוב, לו או לה, להגיד מזל טוב.

או להשתתף באירועים כאלה, בשמחות להשתתף...”

שאול מתאר כיצד הוא ישתתף באירועים אלו אבל ינסה להתנהג כך שחבריו לא ישימו לב להתנהגותו השונה. כאשר הוא מגיע למצב של חוסר מוצא כביכול, הוא ישתמש בהסבר שהכי קרוב לטעמו לדעתו של השואל על מנת להסביר את התנהגותו השונה מבלי לפגוע בחבריו. התנהגותו של שאול מתארת מצב בו הוא מנסה להסתיר את הגבול בינו לבין חבריו. ההתנהגות הכי טובה עבור שאול היא לכאורה שלא להשתתף באירועים אלו. אלא שמסיבות חברתיות כן חשוב לו להשתתף, אבל מבלי לעורר עניין סביב התנהגותו. אך כל זאת עד לגבול מסוים, וכאשר הסיטואציה מביאה את שאול להתמודדות עם הגבול, הוא אינו מנסה להתחמק אלא אומר לחבריו במפורש, פה יש לי גבול. אני אוכל רק כשרות מסוימת, זו הגדר שלי ואת הגבול הזה אני לא אחצה.

באירועי חברה רבים, בייחוד אלו שאינם כוללים את כל החברה אלא בילוי של קבוצה קטנה יותר כמו צוות או מדור, החברה תאשר תקציב לקבוצה שיוצאת יחד, ואת הלוגיסטיקה שסביב האירוע יארגנו חברי הקבוצה. אירועים אלו יכללו פעמים רבות גם כיבוד, וכפי שתיארו כמה מרואיינים, במקרה כזה העובד החרדי מקבל את התפקיד האחראי על הכיבוד על מנת שיוכל לקנות אוכל שמתאים גם לו, ולאכול עם חבריו.

יוסי מתאר מצב כזה:

”פעם אחת על האש אמרו לי תקנה מה שאתה רוצה והם מאוד נהנו. אני קניתי את

הכל... רק לעל האש לצוות הוציאו מעל 1000 שקל, אני לא אשכח את זה, רק על

הבשרים מעל אלף שקל, אמרו לי מה הם רוצים”.

בראיון עם דוד הוא מתאר מצב דומה, אם כי דוד קנה לעצמו אוכל בנפרד וגם אכל אותו בנפרד, דוד גם מתאר מצבים בהם הוא לא אכל כלל:

”אז הייתי קונה לעצמי קצת בשר, בדרך כלל זה היה קל כי היו עוד אחד שניים שהיו

דתיים. להם אולי היה פחות אכפת. וקרה כמה איוונטים שלא אכלתי בשר כאילו אכלו

על האש טוב כזה ואני לא אכלתי בשר, שתיתי קולה או בירה והסתדרתי... היה פעם

אירוע שאיזה תל אביבית ארגנה שהוא היה ללכת לאיזה בר וערבוב משקאות וזה,

שבגדול זה היה נחמד, זה היה בתל אביב, חוץ מזה שלא יכולתי לאכול שם כלום

**ולשתות שם כלום, אז רק שתיתי וודקה ועפתי מה שנקרא, אבל רוב האירועים הם בסדר".**

דוד מתייחס לחבריו בסלחנות ביחס לאירועים אלו "רוב האירועים הם בסדר" אבל הוא כן זוכר את אותה "תל אביבית" שכביכול אינה מודעת ולכן ארגנה אירוע לא מתאים. בראיון עם שלום הוא מתאר כי הוא חרדי יחיד במקום עבודתו, ואין שם כלל מודעות לנושא הכשרות:

**"אנשים לא מבינים, ולמה זה? אבל פה... ואז כבר זה גם לצד השני, היום מישהו הביא עוגת יומולדת, אז הוא אומר אתה רואה חתם סופר [מערכת כשרות חרדית בשם חוג חתם סופר מ.מ.מ.]. התלהבתי, זה אחד ששואל הרבה שאלות אבל הוא כבר חשב על זה. אבל פה אני מרגיש שאני צריך יותר לדחוף... מכיוון שאני רוצה לעשות את זה בצורה יפה אז אני גם מסביר. אני לא סתם אומר להם זה מה שאני צריך אני מסביר להם את הצורך".**

באירועי החברה כולם - כפי שתיארו זאת יוסי דוד ושלום. לרוב חבריהם של העובדים החרדים מודעים לשונותם ולצרכיהם השונים ביחס לכיבוד, ולכן יאפשרו להם לרכוש את הכיבוד לאירוע בחנות כשרה לפי טעמים, על מנת שיתאפשר להם ליהנות יחד עם שאר הצוות. ניתן לראות בהתנהגות זו ניסיון לעקוף או לפרוץ איזשהו גבול דמיוני. הגבול מונע כביכול מהחרדים לבלות עם שאר העובדים, והפתרון שנמצא הוא להכיר בגבול, אך ללמוד כיצד לחיות אתו, ולהשיג את המטרה שבגיבוש הקבוצה למרות ההבדלים.

תיאור מעניין נתן שלמה בראיון, כאשר סיפר על אירוע עתידי במסעדה שאינה בכשרות חרדית, ועל הדילמה שלו כיצד לנהוג באירוע זה. שלמה מתאר תחילה את התנהגותו באירועים בהם הוא יכול להביא אוכל בנפרד מחבריו, ואז עובר להתייחס לאירוע העתידי במסעדה:

**נביא אוכל כשר, נביא בשר כשר, נדאג לזה לבד. עוד לא ביררתי... פה זה יותר בעייתי [שלמה מתייחס לאירוע מתוכנן ספציפי שכולל יציאה למסעדה עם חבריו לעבודה מ.מ.מ.] כי זו מסעדה. אז אני לא יודע בדיוק, מסעדה בבית אורן, יש לה רבנות. אני אדבר עם המשגיח קודם ואולי אני אוכל שם דג. זה כנראה הפתרון, או שאני אביא סנדוויץ' מהבית. עוד לא דיברתי עם המנהל שלי על זה אבל אני צריך לדבר אתו".**

מעניינת התייחסותו של שלמה לכך שהוא מצפה מן המנהל שלו לתגובה כלשהי. כביכול קיימת אצל שלמה ציפייה כי מקום העבודה שלו ידאג לו באירוע זה. אך מעניינת מכך היא העובדה ששלמה מתאר כי הוא מתכנן כן להשתתף בארוחה, והדילמה שלו היא באיזו צורה עליו לנהוג בכדי לפתור את בעיית האוכל. בדומה לתיאור בפרק הקודם של המרואיינים שאכלו במטבח במקום עבודתם, שלמה מתאר פה פריצת גבול בעצם הסכמתו להשתתף באירוע במסעדה שאינה בכשרות חרדית. הצד השני של "עבודת הגבול" אותה מבצע שלמה, מתבטאת בדרך בה יבחר שלמה להתנהג במקום זה. שלמה מעריך שיתכן והוא ישתתף באירוע במסעדה אך יאכל סנדוויץ' אותו יביא מהבית. יתכן שהתנהגות כזו תיצור בידול בולט יותר מאשר להיעדר מן האירוע לגמרי. התנהגותו של שלמה מציגה שוב את הדואליות המופיעה ב"עבודת גבול", כאשר הדרך להתמודד עם הסתירה שבין הגבול והמציאות היא לעצב את הגבול מחדש, תוך ויתור על צורתו הקיימת, יחד עם בנייתו בצורתו החדשה בתוך המצב החדש שנוצר.

### 3.1.3 אוכל ועבודת גבול

התנהגותם של העובדים החרדים בסוגיית האוכל היא לכאורה ענין טכני. אולם כפי שהראינו לעיל המקורות בדבר חוקי הכשרות מצביעים על רעיון הבידול העומד מאחוריהם. גם מדברי החוקרים שהובאו לעיל נראה שנושא זה מהווה גבול חברתי משמעותי. לאמור: יהיה זה נכון למדי לומר, שרמת ההקפדה בכשרות יוצרת את גובה הגבול החברתי, אך לא פחות מכך, היא פונקציה של רמת הבידול החברתי שהחרדי סבור שנדרשת ממנו בהיותו בסביבה החילונית.

אלא שעדיין, בכל הנוגע לכשרויות החרדיות האקסקלוסיביות, יהיה פחות נכון לומר שהן נוצרו על מנת לבדל, אלא מסיבות ענייניות לגמרי של מקסימליזם הלכתי בתהליך ייצור המזון. כך גם תיארו המרואיינים את הסיבה שהם צורכים מזון בכשרות מיוחדת בלבד. לכן היבטיו של גבול זה הם התנהגותיים בעיקרם ולא תפיסתיים, מאחר ואין מקום לתפיסות שונות כאשר מדובר בגבול קשיח של חוק הלכתי.

כפי שעולה מן הראיונות במקרה של חרדים שעובדים בחברה חילונית, התוצאה של כשרות גלאט היא שהקפדה זו יצרה בפועל גבול חד וברור המבדל את החרדים המקפידים על צריכת מזון בכשרות זו משאר חבריהם לעבודה שאינם מקפידים על כך. "עבודת הגבול" במקרה זה מתבטאת גם ביחס של העובדים החרדים כלפי מקום עבודתם. וכיצד הם מחצינים את הצרכים השונים שלהם. בראיון עם יהודה הוא כינה את ההקפדה שלו בנושא הכשרות "ג'וקים", כאומר אל תנסו להבין אותי, ככה אני וזהו. ומעבר להיבט התפיסתי השונה, בפועל, במקרים רבים העובדים

החרדים אוכלים בנפרד - בנפרד לגמרי או רק אוכל מסוג שונה, אבל השונות ניכרת. כפי שתיארו חלק מהמרואיינים הם גם מרגישים כיצד מצב זה מבדל אותם מחבריהם. ואף ראינו כי חלקם אף מוטרדים מבידול זה שאינו רצוי לטעמם. כך שלמעשה הגבול המוצב על ידם הוא כזה שגובה מהם מחיר אישי כלשהו, אך למרות זאת הם מעדיפים לספוג את ה"נזק" הנובע מהקפדתם על סוג הכשרות על מנת לשמור את הגבול.

תיאורטית ניתן להניח שאם כשרות מהדרין הייתה נפוצה בארץ לפחות כמו כשרות של הרבנות הרי שגבול זה היה מיטשטש. אבל כל עוד מחוץ לאזורים החרדיים הדרישה לאוכל בכשרות מהדרין נמוך, הרי שההיצע של אוכל בכשרות זו גם הוא נמוך. שילוב זה יוצר אצל העובדים החרדים "עבודת גבול" המבקשת להתמודד עם הגבול, אך כפי שראינו אין היא מבקשת לשנותו. העובדים אינם מתפשרים על כשרות אלא יוצרים את דרכי ההתמודדות עם האתגר. אם כי במספר מקרים ראינו גם משחק בין האסור והמותר וויתור אפשרי של המרואיינים על חלק מהעקרונות עליהם לא היה מוותרים בתוך החברה החרדית, כמו לאכול בחדר האוכל בכשרות של הרבנות במקום העבודה. מדובר אפוא בעבודת גבול משמעותית ביותר שכן היא עוסקת כאמור בהתמודדות עם גבול קשיח, כזה הנובע מחוק הלכתי.

על פי תפיסת הגבול של למונט (Lamont 2009) התנהגות דואלית זו איננה קונפליקט. העובדה שהפרטים המאתגרים את הגבול מקילים עמו כביכול מצד אחד, ומעצבים אותו מחדש מן הצד האחר, אינה מציגה סתירה התנהגותית. זוהי בדיוק הדינמיקה של "עבודת גבול", הגבול הוא דינמי וככזה צורתו משתנה. אם לעיתים נראה כי מה שהיה בבחינת אסור הפך לאפשרי, אזי מנגד צורות חדשות של גבולות נוצרו על מנת למלא את מקומם של אלו שנפרצו. אך לבסוף המרואיינים החרדים הראו כיצד בסוגיית המזון הגבול הקשיח של הכשרות הרצויה נותר על כנו. וכך בהתנהגותם המבקשת לשמור את הגבול הקשיח הזה הם יוצרים "חומת מידות טובות" משלהם השומרת על העיקרון המבדל המאפיין את החברה החרדית.

### **3.2 לבוש מסורתי**

גבול קשיח נוסף ממנו לא ניתן להתעלם הוא גבול הנובע מפריטי זיהוי חיצוניים, דהיינו הלבוש. הגברים בחברה החרדית שונים ברובם בלבושם משאר הקבוצות בישראל בכך שהם מקפידים על לבוש הכולל מכנסיים כהות וחולצה לבנה. מעל לבגדים אלו לובשים החרדים גם חליפה כהה ומגבעת שחורה. תחת לאותה מגבעת מסתתרת לה בדרך כלל כיפה שחורה מבד פשוט או מקטיפה. בתוך המגזר החרדי קיימים תתי-זרמים רבים בעלי מאפייני לבוש שונים, אך לרוב

השונות היא תחת אותם הבגדים שתיארת עם הבחנות בין סוגי המגבעות, אורך המעיל העליון, וכדומה.

החרדים מייחסים חשיבות רבה ללבוש, בשל היותו סממן בידול ראשון במעלה. ישנם כמה נימוקים להקפדה על הלבוש וסגנונו, החל ממדרש נעלם<sup>17</sup> המייחס את ההקפדה על הלבוש כאחת הסיבות שבזכותן נגאלו בני ישראל ממצרים. הסבר נוסף הוא הצניעות - הצבע השחור נתפס כצבע כנוע. הסבר נוסף לדומיננטיות של הצבע השחור מיוחסת לסממן של אבל על חורבן בית המקדש<sup>18</sup>.

על כל פנים ברור שלא תמיד הלכו החרדים בלבוש המוכר לנו כיום, ובפרט במגזר הליטאי שם השפיעה רבות שיטתו של רבי נתן צבי פינקל<sup>19</sup> (1849-1927) שחינך את תלמידיו להתלבש לפי קוד הלבוש המודרני שהיה מקובל בקרב סטודנטים באירופה בראשית המאה ה-20. קוד לבוש זה כלל חליפה וכובע בדומה ללבושם של בני המגזר הליטאי כיום. על אף השינויים וההשפעות החיצוניות על הלבוש החרדי הרי שהחרדים מתייחסים לבגדיהם כנושאי מטען רב שנים של מסורות ומנהגים, והבגד מהווה בעיניהם כסמל המחבר אותם עם מסורות יהודיות עתיקות - שכמו הבגדים - מתקיימות מחוץ למסגרת הזמן והשפעותיו (רובין וקוסמן 2008).

כיום המגזר החרדי כולו מזוהה בין השאר על ידי לבושו. סממני הלבוש החרדיים הם חלק ממאפייניו המבדלים של הציבור החרדי מכלל האוכלוסייה בישראל ומהווים גבול ויזואלי בין החרדים לשאר האוכלוסייה.

מבין המרואיינים שהשתתפו במחקר, רובם סיפרו כי הם מקפידים ללכת עם חולצה לבנה ומכנסיים כהים גם מחוץ לגבולות המגזר, כולל במקומות עבודתם. ואכן בהגיעם לראיון, המגבעת והחליפה אמנם נשארו בבית, אבל פרטי הלבוש האחרים נותרו "שחור-לבן". גם אותם מרואיינים שאינם לובשים אך ורק חולצה לבנה, והגיעו לראיון עוטים חולצות בצבעים שונים, הקפידו על כיפת קטיפה שחורה המזהה אותם עם המגזר החרדי.

---

<sup>17</sup> המקור למדרש זה אינו ברור. הדברים מופיעים לראשונה בתקופה מאוחרת יחסית, במדרש לקח טוב שחיבר רבי טוביה בן אליעזר (המאה ה-11): "והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם כנגד ד' זכיות שבידם שלא שינו את לשונם ולא חילפו את שמלותם ולא גילו את סודם ולא בטלו ברית מילה."

<sup>18</sup> המקור הוא בתלמוד בבלי במסכת בבא קמא דף נ"ט עמוד ב' שם מובא מעשה מהאמורא אליעזר זעירא שהלך בנעליים שחורות לאות אבל על חורבן המקדש.

<sup>19</sup> מכונה גם הסבא מסלבודקא על שם העיירה הליטאית בה הקים את ישיבת "כנסת ישראל" שהתפתחה עם השנים לישיבת "חברון" הממוקמת כיום בירושלים. היה מראשי תנועת המוסר הליטאית. ייסד את שיטת המוסר המכונה "גדלות האדם" המדגישה את חשיבותו של האדם שנבחר לשרת את בוראו.

במהלך הראיונות התייחסו חלק מהמראיינים מפורשות לסממנים חיצוניים אלו כגבולות המבדלים אותם משאר החברה, ואת הקפדתם על סגנון הלבוש כחלק מרצונם להתבדל. יתרה מכך, בראיון שערכתי עם משה הוא ציין כיצד הוא העצים סממן לבוש עם המעבר מבית המדרש לשוק העבודה:

**“כשיצאתי לעבוד הדבר הראשון שעשיתי זה להגדיל את הכיפה”.**

משה נימק זאת בכך שרצה שקיומה של הכיפה יהיה ברור לכל מי שרואה אותו ולהימנע ממצב שהיא מסתתרת לה בצד הראש. כך מכריז משה על חרדיותו. מעשיו מלמדים כי הוא מבין את החשיבות של הלבוש ואת תרומתו להבנה של הצד השני - חבריו לעבודה - כי הוא שונה.

גם בראיון עם שאול הוא הצהיר כי הלבוש הוא משהו המבדל אותו משאר החברה:

**“אני חושב שלבן ושחור זה גבול מאוד, וכיפה שחורה... הלבוש הוא משהו שהוא גבול נורא צועק, נורא ברור. שזה גם היום... אני לא יודע אם היום, כאילו, חברה צעירים, אבל אני מרגיש שזה ברור גם לצד השני”.**

שאול מסתפק האם הלבוש אכן ברור לחברה החילונית הצעירה, אבל כפי ששמע מדבריו - ובדומה למשה - שאול אינו עורך בירור האם הלבוש הוא אכן סימן זיהוי כלפי חוץ. די לו בכך שהוא חש כלפי עצמו פנימה שהלבוש הוא גבול חד וברור, כדי שהוא ידבק בו ויקפיד על מאפייני הלבוש החרדיים.

היו גם מראיינים שלמרות שהלכו עם חולצה לבנה ומכנסיים כהים, לא הציגו עמדה חד משמעית לגבי חשיבות הלבוש. בראיון עם מנחם הוא היה הרבה פחות נחרץ לגבי סגנון לבושו:

**“ככה התרגלתי... אני הולך, אני גם חושב שאיזה איזשהו שמירה. כן, יש בזה משהו שהוא יותר מבדל אותך ואולי יגרום לך - אם אתה עם חולצה לבנה - לא להיכנס למקומות. יש פה איזושהי שמירה פרטית. אבל בסופו של דבר מה שחשוב בתור בן אדם כמה הוא צמוד לשולחן ערוך<sup>20</sup> יש כאלה... על חולצה לבנה אני מאוד שואל את עצמי מה הקטע ועד מתי? לא רואה כאילו למה. אני לא מבין למה אני... אין לזה הסבר,**

<sup>20</sup> ספר הלכה יהודי, חיבורו של רבי יוסף קארו (1488-1575) – אזכור הספר היא צורת ביטוי של אדם הנוהג כפי שההלכה היהודית אורתודוקסית דורשת ממנו.

**אולי אשתי חשובה לה, לא מעבר לזה. כאילו יכול מאוד להיות שיום אחד אני אבוא וימאס לי ואני יגייד יאללה זהו. אני לא רואה בזה איזה ערך או משהו חשוב".**

מנחם מתאר אפוא כי הלבוש הוא יותר עניין של הרגל מאשר עניין של עיקרון. הוא מודה כי ללבוש יש השפעה כיצד הוא ינהג במקומות שונים אבל מציין כי זה לא חשוב לו ואף מציג את שמירתו על הלבוש כמשהו תלוי-זמן, באומרו "מה הקטע ועד מתי" כביכול ברור לו שבנקודת זמן מסוימת הוא יחליט שדי לו בכך והוא יחליף את לבושו. מנחם ממשיך ומתאר כיצד לדבר אין חשיבות בעיניו דרך בנו שדווקא התבקש להחמיר בלבושו במקום לימודיו:

**"כן, כי זה נוח לי עם זה. זה לא מפריע לי... בחיידר<sup>21</sup> של הבן שלי עכשיו רצו שהוא יעבור לכיפה עם סרט<sup>22</sup>. הוא מאוד התנגד. אמרתי לו, מה אכפת לך אני מוכן ללכת איתך לקנות כיפה עם סרט. לא אכפת לי ללבוש כיפה עם סרט. אבל נוח, כאילו בשכונה שאני גר זה בסדר איך שאני לבוש, בעבודה שלי זה בסדר איך שאני לבוש. הייתי עם אשתי בשוק מחנה יהודה בשעות הערב המאוחרות, אז כבר לא היה לי נעים להסתובב ככה [בחולצה לבנה ומכנסיים כהים מ.מ.]. בערב זה כן טוב, אבל בערב המאוחר זה נהיה כבר כמו להסתובב... אם הייתי הולך לדיסקוטק - ובא לי ללכת - אז לא הייתי מתלבש ככה כדי לא להיות מזוהה כחרדי, חילול השם<sup>23</sup>. אני לא רוצה כי אני חושב שזה לא כאילו... באמת... זה מקום שאני מחפש בו משהו וזה לא מקום שנכון להיות בו מבחינת מסר".**

---

<sup>21</sup> תלמוד תורה - בית ספר יסודי לבנים. מוסד זה מכונה בחברה החרדית חידר כעיוות יידישאי של המילה חדר - כינוי שנולד ככל הנראה כיון שהלימודים התקיימו בעבר בחדר שנועד לכך במבנה בית הכנסת.

<sup>22</sup> בחברה החרדית לסוג הכיפה אותה חובשים יש משמעות. בתוך המגזר הליטאי הרוב במוחלט לובש כיפת קטיפה שחורה. כיפה עם סרט, היא כיפה שבשוליה היא מתוחמת עם סרט בד. כיפה בלי סרט היא כיפה ששוליה תפורים ללא אותו סרט בד. כיפה ללא סרט מזהה את החובש אותה כיותר מודרני מחובשי הכיפה עם הסרט. במוסדות לימוד רבים המבקשים להצטייר כשמרניים נדרשים התלמידים לחבוש כיפה עם סרט בלבד. אמרת כנף מקובלת בימי ילדותי בבני ברק הייתה "מי שהולך עם כיפה ללא סרט סופו שילך לסרט ללא כיפה".

<sup>23</sup> חילול השם היא אחת ממצוות לא תעשה שבתורה, המושג חילול השם נטבע בכל הקשור לפגיעה בתדמית הדת והדתיים בשל התנהגות שנתפסת כלא ראויה. כוונתו של ישי היא שאם הוא ילך לדיסקוטק בלבוש חרדי יהיה בכך - לפי תפיסתו - חילול השם.

לאמור : מנחם, עם כל חוסר החשיבות שהוא מייחס לבגד, הוא מסכים בסוג של סתירה פנימית כי יש לסגנון הלבוש השפעה. בעיניו הלבוש כן מהווה גבול או יהיה מדויק יותר לומר מחסום המתבטא בכך שהוא ירגיש לא נעים להסתובב לבוש כחרדי במקומות מסוימים.

כאמור, הלבוש החרדי היה סממן מבדל של החברה החרדית גם כאשר החרדים אינם יוצאים מגבולות המגזר ואינם נחשפים למגזר הכללי. בדומה לכך מן הראיונות עולה כי ברוב המקרים הלבוש נותר גבול גם כאשר החרדים יצאו לעבוד מחוץ למגזר החרדי, ואולי חשיבותו כגבול דווקא עלתה בקרב אותם חרדים. במקומות עבודה בהם רוב העובדים הינם חילוניים, הלבוש החרדי הוא סממן מובהק ויש בו הצהרה של השתייכות למגזר החרדי. החברה החילונית תזהה אותם באמצעות הלבוש כחרדים והדבר ישפיע על האופן שבו יתייחסו אליהם ועל צורת ההתנהגות המצופה מהם, מה שבסוף חוזר פנימה ומשפיע על צורת ההתנהגות שלהם עצמם. כך נשמר הגבול בינם לבין חבריהם החילוניים. כאן יש לציין כי הנה למרות עוצמתו של גבול זה, מספר מרואיינים שינו את לבושם, גם אם באופן חלקי, מה שמדגיש את חשיבותה של "עבודת הגבול" שנעשית על ידם המהווה פריצה של טאבו חברתי.

ניתוח זה של הגבול מצייר גבול התנהגותי קשיח הנובע מפילוסופיה שהתפתחה במהלך השנים לכדי מוסכמה חברתית-דתית חזקה שנתנה ללבוש את משמעותו המבדלת. אולם יתכן וקיימת סיבה נוספת להקפדה על הלבוש, בייחוד אצל מרואיינים כמו דוד ומנחם שכביכול אינם מייחסים ללבוש חשיבות יתרה, אולם בפועל ממשיכים להתלבש עם סממנים חרדיים. אני סבור כי הלבוש החרדי חשוב למרואיינים כיון שהוא מחזק בעיניהם את השיוך הקהילתי. העובדה שכל המרואיינים (מלבד ארבעה) ממשיכים להתלבש בצורה המזוהה עם המגזר החרדי מצביעה על הרצון שלהם להישאר מחוברים למגזר - גם אם הם אלו שפרצו את גבולות השכונה החרדית ויצאו לעבוד בחברה הכללית. כלפי עצמם, אם הם לבושים כמו חרדים אזי הם חרדים. דבריו של שאול לעיל, כי הוא מקפיד על הלבוש למרות שאינו בטוח שהקוד מובן לצד השני, מעידה על כך שחשיבות הלבוש היא גם כלפי פנים, להגדרה העצמית שלו כחלק מהחברה החרדית, ולא רק כלפי חוץ כיצד הוא מזוהה על ידי אחרים. ניתוח זה של ההקפדה על הלבוש החרדי מתארת גבול תפיסתי הקובע את הצורה בה יתלבש הפרט לפי תפיסת השייכות שלו. אם אני חרדי אז עלי להתלבש כחרדי, כי לשם אני שייך. תפיסת שייכות זו, המכוונת כלפי פנים, היא היוצרת את הגבול המבדל את הפרט גם כלפי חוץ - כלפי החברה הכללית.

### 3.3 גבולות רכים - הווי חברתי

בדומה לגבולות קשיחים, גם גבולות רכים מהווים קווי הפרדה בין קבוצות, על רקע של מעמד, אתניות, לאום או דת. אך בעוד הגבולות הקשיחים הם ברורים שכן הם נובעים מחוק או מוסכמה חברתית ברורה, הרי שהגבולות הרכים הם מטושטשים ורחבים יותר והתמודדותו של הפרט מולם נובעת מפרשנותו או מתחושותיו הסובייקטיביות כלפי הגבול. בשל מאפיינים אלה גם "עבודת הגבול" סביב גבולות אלו תהיה מורכבת יותר ותציג מגוון רחב יותר של פעולות, תפיסות והתנהגויות. קיומו של 'גבול רך' עלה מן הראיונות סביב ההווי החברתי במקומות העבודה, והשתתפות בו.

תרבות הפנאי בחברה החרדית מושפעת משני ערכי יסוד המוטמעים באופייה של החברה החרדית כולה: האחד הוא ההסתפקות במועט, והשני הוא ערך הזמן או ניצול הזמן.

ההסתפקות במועט היא ערך יסוד בחברת הלומדים האמונה על לימוד תורה מתוך הדחק. מול עיניהם של הלומדים החרדים ניצבים דברי המשנה במסכת אבות (אבות פרק ו משנה ד') "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחי צער תחיה ובתורה אתה עמל, אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך". לפי תפיסה זו, הנאות העולם הזה וחי העולם הבא אינם דרים בכפיפה אחת, ומי שחפץ בחיי עולם הבא עליו לוותר על הנאות העולם הזה. יסודה של תפיסה זו נמצא בחלוקת העולמות שבין שני האחים יעקב ועשו כפי שמתואר במדרש (מדרש רבה ספר בראשית פרשת תולדות, אליהו זוטא פרשה י"ט ועוד): "תני ר' אליעזר אומר, כשהיו יעקב ועשו במעי אמן, אמר יעקב לעשו: עשו אחי, אנחנו שניים לאבינו, שני העולמים לפנינו, העולם הזה והעולם הבא. העולם הזה יש בו אכילה ושתיה ומשא ומתן וקייחת אשה והוליד בנים ובנות, אבל העולם הבא אין בו כל המידות הללו. רצונך, טול אתה העולם הזה ואני אטול העולם הבא. ומנין שכך הוא? שנאמר: "ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי". כיום זה בחר לך, כיום שהיינו בבטן".

אידיאל זה של הסתפקות במועט הוא זה אשר ימנע מן החרדי ליהנות אף מדברים המותרים לו על פי ההלכה הפסוקה. לפי תפיסה זו, השפע הוא מותר ולעיתים גם אפשרי, אבל דרך ההסתפקות במועט היא הדרך הנכונה. אידיאל ההסתפקות במועט יחד עם מאפיינים כלכליים ותרבותיים הביאו לכך כי במרחב החרדי תרבות הפנאי הינה דלה, קניונים כמעט ואינם בנמצא, בדומה לכך גם בתי קולנוע או מסעדות שמספרן מועט (זיכרמן 2014).

ערך היסוד השני המשפיע על צריכת הפנאי בחברה החרדית הוא ניצול הזמן. ניצול הזמן הוא יסוד עיקרי בחברת הלומדים הגברית - חובה המצוטטת לעיתים בלשון הפסוק "והגית בו יומם ולילה" (ספר יהושע פרק א פסוק ח). חובה זו אמורה למלא את כל זמנו הפנוי של הגבר החרדי. ניתן ללמוד על משמעותה של חובה זו מן הסיפור התלמודי לגבי היתר אפשרי ללימוד "חכמה חיצונית" שאינה חלק מן התורה: "שאל בן דמא, בן אחותו של ר' ישמעאל, את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה 'והגית בו יומם ולילה', צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית!" (תלמוד בבלי, מסכת מנחות, דף צ"ט, עמוד ב'). בתפיסה החרדית תרבות פנאי היא בטלנות ובזבוז זמן, והצידוק היחיד האפשרי לכך היא רק לשם צבירת כוחות מחודשים להמשך עבודת השם. מכאן גם נובע הכינוי 'בין הזמנים' הניתן לימי החופש של בחורי הישיבות והאברכים. המושג 'חופשה' אינו קיים בעגה החרדית, המתנגדת לחופש לשם חופש. ישנו רק מצב של "בין הזמנים", כלומר בין זמן (סמסטר) לימוד אחד למשנהו ישנה הפסקה שמטרתה להתחדש ולהחליף כוחות (זיכרמן 2014).

אך למרות עקרונות אלו, מזה שנים רבות הולכת ומתפתחת תרבות פנאי עשירה ורבגונית בחברה החרדית. התערערות תפיסת ניצול הפנאי בחברה החרדית והשפעת השינויים הללו נחקרו על ידי זיכרמן וכהנר (זיכרמן וכהנר 2012) במחקרם הנרחב אודות "מעמד הביניים" החרדי. קיצורם של דברים, השינוי בתרבות פנאי אינו מקיף את כל החברה החרדית. מעמדן הכלכלי של משפחות רבות אינו מאפשר להם ליהנות מתרבות הפנאי המערבית. אולם בכל זאת ניתן לומר כי תרבות הצריכה המערבית חדרה אל תוככי החברה החרדית. מיטב האופנות והטרנדים ממלאים את החנויות הגדושות קונים חרדים הבקיאים במילה האחרונה באופנת הלבוש המגזרי. יותר ויותר מסעדות ובתי קפה כשרים למהדרין מציעים לבני המגזר החרדי לצאת ולבלות. רבות מאפשרויות הבילוי המוצעות למגזר החרדי שנויות במחלוקת וחלקן אף זוכות למחאות של מנהיגי הציבור מעל גבי העיתונים ולוחות המודעות. ערבי זמר, פארקי מים וחופי ים שונים זכו להתנגדות רבה על רקע החשש הרבני מפני איסורים הלכתיים - בעיקר בתחומי הצניעות וההפרדה בין גברים לנשים במקומות אלו (שלג 2000). ככלל ניתן לומר כי תרבות הבילוי החרדית הינה חופפת במידת מה לזו החילונית אך לרוב אינה מעורבת בה. בילוי במסעדה יתבצע רק תחת כשרות למהדרין, ובבריכות ובחופים - רק היכן שמתקיימת הפרדה כראוי בין גברים לנשים. גם בתחום האופנה, החידושים יתנוססו בריש גלי בחלונות הראווה שבחנויות בבני ברק ובשאר הערים החרדיות, אולם בכפוף להתאמות הנדרשות ולמקובל בחברה החרדית מבחינה חברתית, תרבותית והלכתית.

שלג (שלג 2000) טוען כי תרבות הפנאי המערבית חדרה אל החברה החרדית על ידי חרדים תושבי חו"ל שהגיעו לישראל והביאו עימם את תרבות הצריכה המערבית. זיכרמן וכהנר (2012) טוענים כי החרדים המודרניים בני המעמד הכלכלי הגבוה, הם שהחדירו לחברה החרדית את תרבות המערב. אורח חייהם של החרדים המודרניים מתירני למדי, ותרבות הצריכה המערבית אפשרית עבורם בשל מעמדם הכלכלי המבוסס יותר מרוב החברה החרדית. על פי זיכרמן וכהנר חרדיות מודרנית זו, גוררת בעקבותיה את כלל החברה החרדית ומחדירה אל תוככי החברה החרדית מאפיינים של צריכה מערבית ותרבות פנאי מערבית. שינוי זה לא התרחש באחת אלא בתהליך איטי של שנים, אשר הושפע גם מחדירת מושגים ומאפייני תרבות מערביים לכלל החברה בישראל. כאמור התהליך עורר לא אחת התנגדות ואזהרות מצד ההנהגה הרבנית, הנלחמת לעתים בתופעות ספציפיות ולעתים בתופעה כולה.

לאור העלייה בצריכת תרבות פנאי בקרב החרדים העובדים, שהפכו ל'מעמד ביניים' חרדים, עולה הצורך לבדוק כיצד ינהג העובד החרדי כאשר מקום עבודתו מזמן עבורו תרבות פנאי, כזו שתרבותית וחברתית אינה מותאמת למסגרת החרדית ולעיתים אף בעייתית עבורו מן ההיבט ההלכתי. לא מן הנמנע להניח כי בדומה למאפייני "עבודת הגבול" סביב האוכל, נרקמת "עבודת גבול" דומה סביב אירועי תרבות והווי במקום העבודה.

בשוק העבודה בכלל, ובחברות ההייטק בפרט, מקובל לקיים אירועי הווי וחברה על מנת לגבש את העובדים ולשמר אותם במקום העבודה. אירועים אלו הם לעיתים למספר שעות או אפילו לשעה בודדת דוגמת happy hour<sup>24</sup>, ולעיתים יוזם המעסיק יציאה לנופש למספר ימים עם או בלי בני או בנות הזוג. בדומה לסוגיית האוכל, גם באירועי חברה נתקל העובד החרדי בבעיות כשרות, אולם כאן נוסף אתגר משמעותי הנוגע לאופי האירוע, הזמן בו הוא מתקיים והיכן הוא מתקיים.

בתחום זה נבחן את "עבודת הגבול" משני היבטים: הראשון, האם העובד החרדי ישתתף באירועים אלו ומה הם שיקוליו סביב האתגר, והשני, התנהגותו של העובד החרדי שכן בחר להשתתף באירועים אלו. כיצד הוא מתנהג בהם וכיצד הוא מרגיש.

---

<sup>24</sup> Happy hour – "שעה שמחה" - מושג המושאל מעולם הברים והמסעדות, במקור המשמעות היא, שעה בה מוגשים משקאות בהנחה. בעולם ההיי-טק "שעה שמחה" היא שעה באמצע היום או בסופו בה העובדים מפסיקים לעבוד ומוגש להם כיבוד ושתיה.

### 3.3.1 השתתפות באירועים

בבחינת ההחלטה של העובד החרדי האם להשתתף באירוע חברתי או לא, קיימים שיקולים משני סוגים: הראשון הוא טכני-הלכתי, האם העובד סבור שהאירוע המדובר הוא בעייתי עבורו מן ההיבט ההלכתי, ואם כן, אזי יתכן והוא יבחר שלא להשתתף באירוע. השני, תפיסתו את אופי האירוע, האם כחרדי האירוע מתאים עבורו חברתית, האם הוא ירגיש בו בנוח, אם לאו. בעגה החרדית הביטוי היידי "פאסט נישט" [בלתי מתאים, בלתי ראוי] מבטא היטב את החשיבה המבקרת את אופי האירוע. הפנמת המושג על שלל חוקיו הבלתי-כתובים ומופעיו החברתיים השונים, חשובה ביותר, כיון שמאפיינים רבים בהתנהגות החרדית נובעים משיקולים רגישים אלו. בכדי לשבר את האוזן, נדמה לעצמנו שופט מכובד שיגיע לבית המשפט בגיינס ובתיק גב ספורטיבי על גבו. לא מדובר באיסור חוקתי אלא ב"פאסט נישט". יצויין עוד, כי בהתאם להתגוננות הפנימית של החברה החרדית לתתי-קבוצות, כך מתגוונים גם חוקי ה"פאסט נישט" הבלתי כתובים.

בראיונות מצאתי כי סוג השיקול הראשון - ההלכתי, כמעט ואינו בא לידי ביטוי. מרואיינים לא אמרו לי שהם נמנעו באופן גורף מלהשתתף באירועים כיון שבעיניהם האירוע אסור הלכתית. שיקול זה היה בעיניהם אתגר פתיר (דוגמת הפתרון שמצאו המרואיינים בעניין האוכל בפרק הקודם - תיאום עם המשגיח המקומי מה לצרוך ומה לא). לעומת זאת, סוג השיקול השני הנוגע בחוקי ה"פאסט נישט" חזר על עצמו בראיונות שוב ושוב.

בראיון עם אלי הוא מתאר כי הוא נמנע בקביעות מהשתתפות באירועים חברתיים במקום העבודה. לפי תיאוריו של אלי האירועים במקום עבודתו היו בעיקר מסיבות שנערכו עבור עובדי החברה ואלי מספר כי הוא נוהג להיעדר מהם:

**"באופן כללי הייתי מאוד משתדל להימנע מלהגיע כי רוח הדברים זרה לי, כל**

**האלכוהול והזה... אין לי איפה להיות שמה... למצוא את עצמי בסיטואציה הזו..."**

גם יוסי מתאר כי הוא נמנע מלצאת עם חבריו לעבודה לבילוי בקולנוע בגלל שבעיניו זה נתפס כלא מתאים:

**"פעם אחת רצו ללכת לסרט, ואני לא הולך לסרטים, אני אלך עם חילוני לסרטים?"**

יש להבין, כי ליוסי אין בעיה לראות סרטים, הוא סיפר לי כי בביתו הוא צופה בסרטים. אבל ללכת עם חילוני לסרט? כאן זה נוגע בגבולות ה"פאסט נישט". בתפיסתו של יוסי זה משהו שאינו מתאים.

נימוקי ה'מתאים' על שלל צורותיהם חזרו על עצמם גם כאשר היה מדובר באירועים משמעותיים יותר כמו נופש של כל עובדי החברה. ראובן סיפר כי הוא נמנע מלהשתתף בנסיעה של כל עובדי החברה לנופש בחו"ל. הוא נימק זאת בקצרה:

**"אני ועומר [חרדי נוסף שעובד באותה החברה מ.מ.] לא טסנו לתאילנד כי באמת זה לא**

**מתאים לנו!"**

המרווייך מנחם פירט מעט יותר את השיקולים לאי השתתפותו. בחברה בה עובד מנחם יצאו כל עובדי החברה לנופש באילת ומנחם בחר שלא לצאת עמם:

**"תראה, העדפתי לא לנסוע ויצא לי נוח להתחמק, אז לא נסעתי. מה עשו שם כל היום?**

**ים, בריכה, אז אם הייתי נוסע לא הייתי לא בים ולא בבריכה, הייתי בבית כנסת... מה**

**הייתי עושה? אז לי יצא להתחמק בנוח. הם גם חיפשו תורנים שיישארו פה, אז**

**נשארתי תורן. קיבלתי פיצוי, קיבלתי יומיים חופש, שווה לי ושווה להם".**

טיעוני ההתאמה מציגים גבול תפיסתי בולט אותו מקיימים המרווייכים. הגבול הווירטואלי הזה קובע עבורם - לעיתים בצורה לא מוגדרת אלא כתחושה, האם השתתפות באירוע תהיה מבחינתם חצייה לא רצויה של הגבול אותו הם בנו בתפיסתם, ואם כן, הם נמנעים מלהשתתף באירועים.

תפיסתו העצמית של העובד החרדי כי אירוע מסוים אינו מתאים לאורחות חייו, משפיעה על העובדים החרדים מכמה סיבות. ראשית, הוויתור וההפסד של האירוע עצמו. לחברה יש את האינטרסים שלה מדוע היא יוזמת אירועים אלה, כגון גיבוש, תחרות על עובדים איכותיים וכו', אך בשורה התחתונה קהל היעד של אירועים אלו הם העובדים, והאירועים הם סוג של הטבה אותה נותנת החברה לעובדיה. אי השתתפותו של עובד באירועים אלו היא למעשה ויתור על הטבה זו. יתרה מזאת, ההשתתפות או אי השתתפות עלולה להשפיע על מעמדו של העובד החרדי בקרב חבריו. באירועים חברתיים נוצרים קשרים וחברויות המשפיעים על יחסי העבודה. אי השתתפות באירועים אלו מונעת מן העובד החרדי את יצירת הקשרים הללו, בו בזמן ששאר עובדי החברה טווים אותם בעת האירוע. בראיון עם שאול הוא תיאר את נקודת מבטו על שתי היבטים אלו.

שאל עובד בחברה גדולה בה העובדים חברים באיגוד עובדים, ובזמן הראיון הוא התמודד על מקום בנציגות העובדים :

**”יש אירועים שאני לא מגיע אליהם, יש חלוקת תיקים לילד שמגיע לכתה א.ל. אז לא רק מביאים את הילד, הולכים פה לקולנוע, סוגרים את הקולנוע רק לעובדים. בהתחלה, בשנה הראשונה, בילדה הראשונה, הגעתי, לקחתי את התיק, עושים טקס ויצאתי. ואחרי זה בבן השני אמרתי, הבנתי, בהתחלה [בילדה הראשונה מ.מ.] אמרו לי שאם אתה לא מגיע תפספס את התיק. אז אמרתי חבל, אני אקפוץ, קפצתי לקחת את התיק. אחרי זה הבנתי שהתיק יישאר לך. אז כאילו אתה קצת נדפק מזה, כי נשאר רק הַפְּרָה ולא כל הסוגים. אבל באיזשהו מקום לנו זה טוב כי המותגים לא מתאים... ומה שנשאר קיטי אני אקח. וגם לבן שלי כדורגל זה לא טוב. אז באמת לקחתי כמה פעמים, ופעמיים הייתי צריך להחליף.”**

ביחס למעמדו וההשפעה של השתתפות או אי השתתפות באירועים על מעמד זה אמר שאול :

**”יש המון אירועים שסוגרים אותם לעובדים יש ימי גיבוש יש המון המון אירועים שעושים... סוגרים... למשל, היה כל האקדמאים, עושים להם סרט לאקדמאים. אז אחת הדילמות שלי הייתה, עכשיו אני הולך להתמודד לנציג האקדמאים [בוועד העובדים מ.מ.]. אז אני לא יודע אם אני אהיה חייב ללכת אבל אני אצטרך להתעסק בדברים האלה [באירועים חברתיים מ.מ.] אז זה גם סוג של דילמה זו שאלה ששאלתי את עצמי.”**

גם שלמה ציין בראיון כי ההשתתפות או אי השתתפות באירועים עלולה להשפיע על יחסי העבודה בינו ובין עובדים אחרים :

**”זה תורם חברתית, זה תורם לעבודה זה שיש לי קשר עם אנשים. אחרי זה אני צריך מהם עזרה הם יענו לי, הם חברים שלי, הם מכירים אותי. אני ארים אליהם טלפון הם מכירים אותי, הם יענו לי, אני צריך אותם אני עובד איתם. יש פה אינטרס.”**

גם שאול וגם שלמה מבינים את המשמעות הפוליטית והחברתית של ההיעדרות מאירועים אולם למרות זאת, לתפיסתם, הגבול אותו עליהם לחצות על מנת להשתתף באירועים הוא לא רצוי. פה הם בוחרים שלא לנסות לבנות צורה חדשה של גבול אלא לשמור על הגבול הקיים - הם לא

משתתפים באירועים חברתיים שנתפסים בעיניהם כ"פאסט נישט", גם אם הם נידרשים לשלם על כך מחיר חברתי.

בשל הסיבות שנמנו - הרצון לא להפסיד את האירועים, או את הקשרים והחיבורים הנוצרים בעקבותיהם, מרבית המרואיינים תיארו כי הם כן משתתפים באירועי חברה - בצורה חלקית או מלאה, תלוי באופיו של האירוע. כאשר העובדים החרדים כן משתתפים באירועים, אזי כפי שתיארו המרואיינים מדובר מבחינתם בהליכה על חבל דק של בין המותר והאסור, המתאים והלא מתאים. בחלק מהמקרים תיארו המרואיינים גם פשרות וויתורים בדברים שבעבר לא היו מוותרים עליהם, ואשר גם כיום - במבט לאחור הם בעייתיים בעיניהם.

התנהגות זו תואמת להגדרה "גבול רך". הקונפליקט מנקודת מבטם של המרואיינים מתחיל בעצם השתתפותם באירועים. שלא כמו בסוגיית האוכל שם יש כלל קשיח המתייחס בעיקר מה נכנס לפה ומה לא ופחות מתייחס למעטפת. בהשתתפות באירועים חברתיים הכללים פחות ברורים. "עבודת הגבול" כאן מתחילה בעצם ההשתתפות באירוע, כאשר לעיתים מעטפת האירוע עצמו היא הבעייתית בעיני המרואיינים. הנוכחות בבר או במסיבה וכדומה היא "עבודת גבול" בפני עצמה, גם בלי להתייחס להתנהגות באירוע עצמו, ו"עבודת גבול" זו ממשיכה גם בעת ההשתתפות באירוע עצמו.

בראיון עם יעקב הוא תיאר כי בעבר היה נמנע מאירועים שונים אבל היום הוא כבר משתתף בהם:

**"בצבא יותר הקפדתי על זה. הייתי יוצא בשירת נשים, היום לא.... לא אצא, אני חושב,**

**לא יצא לי, אבל אני לא אצא. נגיד היינו באילת שלושה ימים, נסעתי וזה..."**

גם דוד מתאר כיצד השתתף באירוע שבחלקו כלל רחצה מעורבת - בחלק זה של האירוע הוא לא השתתף, הנה תיאורו לגבי תחושותיו באירוע:

**"היינו באיוונט [אירוע חברה במקום עבודתו של דוד נקרא איוונט מ.מ.] באקווה כף,**

**זה כמו מתקני מים - לונה פארק של מתקנים בתוך המים. מאוד נחמד, אבל יש גם**

**בנות, אז אנחנו הלכנו לחוף ליד, לא נכנסו למתקנים, ישבנו בחוף בצד... זה יום של**

**אהה... יש את השעתיים שלש שנמצאים במים, אחרי זה יש על האש, והבאתי את**

**הבשר, ויש אוכל והרוב כשר. זה יום כיף עם הצוות כולו. בסדר, אז לחלק היותר בעייתי**

**אני אתרחק ממנו. עכשיו ברור שזה לא גלאט, ובאיזשהו מקום אני מכה על חטא. זה על**

**החוף, וגם הבנות שיוצאות מהפארק הן לובשות שמלת חוף ולא בגד ים צנוע. בסדר, זה**

עבירות.. יש לנו עבירות. לדוגמה, עכשיו יש לי אירוע בשבוע הבא, איזשהו יום, שזה יום ספורט. זה בנשר איפשהו, ויש כל מיני תחרויות ספורט, כדורגל, כדורסל, ויש גם תחרות שחייה. אז אשתי אומרת לי, אתה תשחה שם עם בנות? אז אני אמרתי לה, כן, אני ועוד אחת עושים תחרות ביננו... אז נגיד, זה בעיה.... ואם אני כן בא, זה אומר שאני באיזשהו מקום נכנע, זאת אומרת.... שוב באלול<sup>25</sup> יהיה לי קצת יותר קשה ללכת לשם [דוד מתייחס לאירוע עתידי שחל בחודש אלול מ.מ.]. אני כנראה כן אלך, אבל יהיה לי קצת נקיפות מצפון. אני אשתדל לא להתקרב לבריכה אבל זה יהיה קונפליקט”.

כהמשך לדבריו אתגרתי את דוד בשאלה: באם הוא רואה באירועים אלו משהו כל כך בעייתי, מדוע הוא משתתף בהם? בתשובתו חוזר דוד למקום של יצירת הקשרים והמעמד במקום העבודה אבל מהיבט מעט שונה:

”חשבתי עליה [על השאלה מ.מ.] לאחרונה כמה פעמים... אני באמת שואל את עצמי האם זו סתם נפילה שלי ואני מוותר כי זה יום כיף ויאללה בא נזרום, או ברור שיש פה איזשהו ערך. אתה רואה שהקבוצה מבזבזת יום בשביל... באיזשהו מקום אני אומר אני מחוייב לחברה אז אני מחוייב גם ל...”

גם יעקב וגם דוד מציגים היסוס באשר לנכונות הדרך בה הם הולכים. יעקב מהסס בתשובתו האם הוא ישתתף באירוע הכולל שירת נשים. וגם דוד, בהשתתפותו באירועים - כפי שהוא מתאר את הרגשתו - הוא פורץ את הגבול המוכר לו בצורה מאוד בולטת. דוד עצמו מודע לכך שהוא פורץ את הגבול וזה מאוד בעייתי בעיניו. דוד מחפש את ההצדקה למעשה קיצוני זה (בעיניו) על מנת ליישב את הקונפליקט הפנימי שתוכו, ולכן מנמק את השתתפותו כחלק מדרישות העבודה ודרישות תפקידו. לטעמו, כיון שהחברה מוצאת לנכון להשקיע בכך על מנת לגבש ולחבר את העובדים, הרי שגם עליו כאחד העובדים בחברה ליטול בכך חלק.

מלבד שתי ההשלכות אותן תיארתי לעיל, הנובעות מאי השתתפות באירועי חברה - הפסד הרווח שבאירוע, והפסד הקשרים החברתיים המתפתחים באירוע. הרי שדוד גם מוסיף היבט שלישי לפיו אי השתתפות באירוע תהווה מן אקט מחאתי המופנה כלפי החברה, כאומר כביכול: אני לא כמוכם, האירוע שיזמתם אינו מתאים לאורחות חיי ולכן אני לא אשתתף בו. דוד תיאר זאת כך:

---

<sup>25</sup> חודש אלול - ביהדות חודש הרחמים והסליחות. בעולם הישיבות הליטאי תופס חודש זה מעמד מיוחד והוא "זמן" (סמסטר) בפני עצמו כאחד משלשת ה"זמנים" בהם השנה מתחלקת (אלול, חשוון-אדר, אייר-אב). זמן זה מוקדש ללימוד מוסר וחזרה בתשובה.

**”אני יכול לא לבוא וזה יהיה סוג של הפגנה... יהיה פה אמירה... אני רואה את זה סוג של מחאה. אבל אם אני אחליט לא לבוא אני ארצה שהם יפרשו את זה ככה [כמחאה מ.מ.]”.**

מחאה מסוג זה, מעבר להיותה צורת ביטוי על עצם סגנון האירוע שנבחר, כזה שאינו מתאים עבור דוד. מחאה זו מהווה אף סוג של אמירה מבלדת, מעין הנפת דגל המדגישה את השונות של דוד מחבריו המתבטאת בכך שהאירוע החברתי הנבחר אינו מתאים עבורו. אולם רעיון מחאתי זה עובר רק במחשבתו של דוד אבל הוא אינו מיישם אותו בפועל. למעשה, דוד מעדיף כן להשתתף באירועי החברה, כך שדווקא פה, בעיניו של דוד הוא מתגמש על הגבול שלו.

### **3.3.2 ההתנהגות באירועים**

כאשר עובדים חרדים בוחרים להשתתף באירועים, עדיין אין בכך הצהרה כי אופי האירוע מתאים להם. כפי שתואר לעיל, מרואיינים תיארו כיצד הם בוחרים להיעדר מחלקים באירוע הנתפסים בעיניהם יותר בעייתיים. כיצד אם כן מתנהגים החרדים כאשר הם כן משתתפים באירועים? מה הן תחושותיהם? האם הם מרגישים שייכים? אלי אמנם סיפר כי באופן תמידי הוא נמנע מהשתתפות באירועי חברה, אבל הוא מתאר כי גם במקרים הבודדים בהם הוא כן משתתף הוא לא מרגיש בנוח:

**”באופן כללי אומר שזה לא מתאים לי. כשלא הייתה לי ברירה אז הייתי בא, וגם כשהייתי בא אז הייתי משתדל להימלט ברגע הראשון שהייתי יכול. בדרך כלל הייתה פעילות, כל מיני סוגים של פעילויות. הייתה פעם אחת שהיה אירוע של החברה וזה היה יומיים במלון, אז באתי. ואז השיא של האירוע היה במסיבת אלכוהול עם המון אוכל ודברים כאלה. אז הייתי שם אני, ועוד חרדי שהצטרף לא מזמן, ועוד חרדי שעובד במכירות - בעיקר בחו"ל, אבל באירוע הזה הוא היה. ועוד חבר ערבי דתי, ואז כולנו עמדנו בצד ולא היה לנו מה לעשות. זה היה אירוע גדול, לא שמו לב, זה היה בלב המדבר. אז ברגע שהיה מישהו שיכול היה להקפיץ אותנו למלון אז כולנו קפצנו משם. ואז למחרת בבוקר גיליתי עוד טרמפ שנוסע לכיוון המרכז, אז פשוט עליתי עליהם וברחתי משם כל עוד רוחי בי. ואף אחד לא שם לב, אז כאילו אתה לא נמצא. זה מעליב הרבה פעמים, אז אתה צריך לכבד”.**

בדומה לדוד שציין לעיל כי החברה רואה חשיבות באירועים ובהשתתפות בהם, גם אלי מציין כי הוא רואה את הצורך לכבד את החברה כגורם מניע להשתתפותו באירוע, ורק כאשר לא שמו לב

להיעדרו הוא עזב את האירוע. אלי מתאר כי תחושת חוסר השייכות שלו הייתה משותפת לו ולחרדים אחרים, כך שהם יחד עם עובד מוסלמי נוסף מצאו את עצמם משתתפים באירוע כקבוצה נפרדת. אלי לא בילה במקום עם חבריו האחרים לעבודה אלא עם אותם עובדים שתחושת הזרות הייתה משותפת להם. הדבר דומה לתיאורו של יוסי לעיל, כי בעת שהיה איתו עוד חרדי במקום העבודה הוא היה אוכל עמו את ארוחת הצהריים. הבידול של דוד משאר חבריו לעבודה יחד עם יצירת מעין חברה חילופית של ה"לא שייכים", מעידה על גבול תפיסתי פנימי של אלי כלפי התרבות במקום עבודתו, המתבטא כלפי חוץ בהתנהגות מבדלת גם במסגרת האירוע עצמו.

בדומה לאלי, גם משה מתאר השתתפות באירוע על אף חוסר הנוחות שהוא חש בו :

**"הלכו למסעדות, יצאו למסעדה לא כשרה אז הביאו לנו כסף שנקנה לנו אוכל. היה עוד אחד דתי שהגיע אחרי לצוות, אז עם כסף שיהיה לנו דברים לאכול שם. למרות זאת, שישבתי שם חצי שעה ארבעים דקות. לא יכולתי... מאכלי טריפה לידך... יצאתי החוצה לנוח לנשום אויר. אבל אתה... לא... זה לא עושה לך כף".**

ומשה מסביר למה למרות שהיה מדובר במסעדה לא כשרה הוא כן השתתף :

**"בכל דבר בחיים... אני לא יכול כי כואבת לי הרגל. בא נצא להליכה... מת לצאת איתך, אבל כואבת לי הרגל. לך תוכיח את זה... אבל בסוף הוא מבין שאתה לא רוצה לצאת איתו, הוא לא יכול להוכיח את זה. וכשמישהו לא יכול להוכיח משהו זה לא לשים אצבע בעין".**

שוב, גם למשה ברור כי האירוע אינו מתאים עבורו, תפיסת הגבול המגדירה את האירוע ככזה לא משתנה. אולם בדומה לאחרים, משה משתתף באירוע כאשר ההצדקה לכך לדבריו היא איזשהו רצון לרצות את חבריו או את מקום העבודה שלו. הוא אינו רוצה להחרים את האירועים החברתיים שיוזם מקום העבודה. למרות שלא מן הנמנע שמישהו נוהג כך בשל משמעויות חברתיות ופוליטיות, גם אם הוא אינו מציין אותן.

אצל בני גם חזרה התופעה של השתתפות מינימלית באירוע כחלק מרצון להשתתף או "להראות את הפרצוף" כלשונו, למרות חוסר הנעימות :

**”עשו למשל עכשיו בסוף שנה איזה קריסמס כזה... עשו באיזה פאב בתל אביב, אז כאילו לשם לא היה נעים לי. אז הגעתי לשם ל-10 דקות. נכנסתי, לא רקדתי, אמרתי שלום הראיתי ת'פרצוף והלכתי”.**

השיקול החוזר על עצמו בכל התיאורים שהובאו לעיל הוא, שההצדקה של העובדים החרדים להשתתף באירועים - כפי שהם מתארים - הייתה בשל חוסר נעימות מהיעדרות ורצון לכבד. זאת על אף שלתחושתם הגבול שלפיו הם אמורים להדיר את עצמם מאירועים אלו התבטא בתיאור של חוסר נוחות מובהק מהשתתפות באירועים - חוסר נוחות ברמה כזו שבמקרים רבים גם תורגם מעשית לנטישה של האירוע בטרם הוא הסתיים. תיאור זה מראה מאבק פנימי המתקיים אצל המרואיינים, בין תפיסתם הסובייקטיבית את הגבול של 'המתאים לי', לבין חוזה של ההצדקות אותן הם יכולים לספק לעצמם המצדיקות את פריצת הגבול. זו היא גמישותו של "הגבול הרך". כאשר ההצדקה אינה די חזקה, או שהגבול נתפס כנועז מדי, אזי מלכתחילה הם בוחרים שלא להשתתף. אולם כאשר ההצדקה חזקה דיה, הם כן משתתפים באירועים. זאת כל עוד לא התעוררה תחושת הגבול ביתר שאת. אולם כאשר היא מתעוררת, אזי נחלש כוחה של ההצדקה, והם נוטשים את האירוע.

### **3.3.3 הווי חברתי ועבודת גבול**

בדומה לעבודת הגבול שתוארה סביב סוגיית המזון, גם עבודת הגבול סביב נושא ההווי החברתי ואירועי תרבות במקום העבודה כוללת מספר היבטים. מן הצד האחד, ישנו לכאורה גבול שנפרץ. ברמה המעשית המרואיינים ציינו אירועים שבהם כן השתתפו, הן כפשרה דתית והן כפשרה על מנת שלא לפגוע בקשרים חברתיים. ראינו כי הם מודעים לכך שהדילמה הזו חדשה היא עבורם, בשל העובדה שיצאו לשוק לעבודה, ואילו נותרו בבית המדרש דילמה זו אינה קיימת כלל. בתוככי המגזר החרדי, אירועים מסוג זה - עד כמה שיתקיימו - מן הסתם יתאימו לאופיים ואורח חייהם של שומרי מצוות, דתיים וחרדים. נמצא אפוא כי השילוב של העובדים החרדים במקומות עבודה כלליים, פרץ את הגבול והביא לפתחם של העובדים דילמות חדשות. שלא לדבר על כך שחלק מן המרואיינים הודו שהם הגיעו למצב בו הם השתתפו באירועי תרבות שאינם מתיישבים לגמרי עם אורח חיי החרדי.

מן הצד השני, כל המרואיינים מציינים כי כל אירוע או חלק באירוע נבחן על ידם בכל פעם מחדש, האם הוא מתאים להם ולזהותם החרדית. במערכת השיקולים של המרואיינים האם להשתתף באירועים אלו אם לאו, חזרו המרואיינים שוב ושוב על הסברים שביסוד כולם, מונחת האקסיומה

כי האירוע אינו מתאים עבורם, כתחושת יסוד סובייקטיבית קבועה ומתמדת. האמירה 'לא מתאים ליי יכולה להיות ההכרזה המבדלת של העובד החרדי המצהיר בכך על שונותו. כפי שדוד תיאר את מחשבותיו "אני רואה את זה סוג של מחאה", וגם אם דוד לא הביע את שונותו בהימנעות מהשתתפות, הרי שהוא והמרואיינים האחרים הצהירו על כך באמצעות התנהגויות שונות תוך כדי האירוע.

כפי שצינתי בתחילת פרק זה, היה מקום לצפות כי חלק מהשיקולים שיציגו המרואיינים יהיו שיקולים הלכתיים. בייחוד כיון שחלק מהאירועים והבילויים אותם תיארו המרואיינים אכן נידונים בספרות ההלכתית ונחשבים לבעייתיים. כמו למשל השתתפות באירוע במסעדה שאיננה כשרה. בספר השו"ת [שאלות ותשובות] 'אגרות משה'<sup>26</sup> מתייחס הרב משה פיינשטיין (1895-1986) לסוגיה זו, ופסק כי השהייה במקום שמגיש מזון לא כשר מותרת בשני תנאים: הראשון, הוא שהימנעות מכניסה לאותו מקום תגרום לאותו אדם צער או הפסד. השני, שאין במקום אנשים אחרים שמכירים אותו ורואים שהוא נכנס לאותו מקום, כיון שהם עלולים לחשוד בו שהוא אוכל מזון שאינו כשר. כשומרי תורה ומצוות השיקול ההלכתי היה צפוי להיות בעל משקל משמעותי בהחלטות של המרואיינים האם להיכנס למסעדה לא כשרה או להשתתף באירועים אחרים בעלי היבטים הלכתיים בעייתיים. אולם, למרבה הפלא שיקולים אלו כמעט ולא נשמעו מהמרואיינים, והם השתתפו גם באירועים שניתן להגדירם כבעייתיים מן ההיבט ההלכתי. עצם התעלמותם מן השיקול ההלכתי יכולה להעיד על פריצת גבול משמעותית, שכן ההלכה אמורה להיות נר לרגליו של החרדי.

לעומת זאת הציגו המרואיינים שיקולים חברתיים, והדגישו היבטים של כדאיות והתמזגות חברתית במקום העבודה, מול כדאיות ושמירה על גבול הבידול החרדי. רק בהתאם לכך הם מדדו את סוג האירוע ואופיו. התייחסות חוזרת זו לתחושת השייכות, מעידה על "עבודת גבול" אשר ראשיתה בתפיסה העצמית של העובדים החרדים והיא מהווה את הבסיס המפריד בין העובד החרדי לשאר העובדים, תפיסה עצמית זו היא המכתיבה להם בסופו של דבר כיצד ינהגו, תהא הכרעתם אשר תהא. השיקולים העיקריים שנשמעו מפייהם היו האם 'מתאים ליי', או האם "פאסט נישט", כלומר שיקולי תחושת שייכות מול נוחות חברתית, ורק כחלק משיקולים אלה הופיעו לעתים גם שיקולים הלכתיים. אופי האירועים, הפורמט שלהם, והמקום בו הם ייערכו, לא נשקלו

<sup>26</sup> שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ב סימן מ'

ולא נוסחו בשפה הלכתית כי אם בשפה חברתית, או כפי שתמה יוסי: "אני אלך עם חילוני

לסרטים?".

גבולות תחושת השייכות החרדית, שהיותה שיקול משמעותי בהחלטה האם להשתתף באירועים, הפכה כפי שתיארו אלי ומשה גם לסיבה שבגינה הם החליטו להשתתף מעט ולנטוש די מהר. תפיסתם העצמית כשוניים אך שותפים, כבעלי תרבות מגבילה ומנגד כמעוניינים ביחסי עבודה תקינים, נולדה בשל החשיפה של העובדים החרדיים לאפשרות של השתתפות באירועים חברתיים שאינם בעלי אופי דתי או חרדי. חשיפה שלא הייתה אפשרית בהיותם בתוככי הגבולות המסורתיים של החברה החרדית. כך פריצת החומות של החברה החרדית יצרה את "עבודת הגבול" המתבצעת על ידי אותם "חרדים עובדים" שעברו אל הצד השני.

הגבול המתואר, שמתבטא בהשתתפות ובהתנהגות של המרואיינים באירועים חברתיים, הוא למעשה גבול שביסודו הוא תפיסתם העצמית של המרואיינים. תפיסה הנובעת מאותה מערכת ענפה של חוקים בלתי כתובים שחלקם אף סובייקטיביים, המגדירה עבור הפרט את אזור השייכות שלו, מה מתאים לו ומה 'פאסט נישט' עבורו. כתוצאה מתפיסה עצמית זו נבעה התנהגותם בפועל של המרואיינים.

בדומה לעבודת הגבול בסוגיית האוכל גם כאן אין מדובר בגבול סטטי אלא ב"עבודת גבול" דינמית המתבצעת ללא הרף. אך בעוד בעבודת הגבול שבסוגיית המזון האתגר של המרואיינים לא היה תפיסתי והחשיבה הייתה הלכתית-טכנית (זו גם הסיבה שגבול האוכל הוא גבול קשיח), וכל ביטוייה ההתנהגותי נבע מהצורך למצוא את האיזון בין הכשרות הרצויה למצויה, הרי שבגבול התפיסתי המוצג בפרק זה, המרואיינים מתארים כיצד הם מתחבטים ישירות עם תפיסת השייכות הסובייקטיבית שלהם ועבודת הגבול נעשית בעיקר סביב תפיסתם העצמית והחברתית. עליהם למצוא הצדקה תפיסתית כדי לפרוץ משהו שברור להם שהוא גבול עבורם. לאורך כל הראיון ניכר מאבקם הפנימי של המרואיינים בין עוצמתו של הגבול לבין ההצדקות לפריצתו, כאשר לעיתים ההצדקה מספקת והגבול נפרץ, לעיתים להפך, ולעיתים יחסי הכוחות משתנים תוך כדי האירוע וההתנהגות של המרואיין משתנה בהתאם.

נמצא אם כן כי "עבודת הגבול" של העובדים החרדים בסוגיה זו היא "עבודת גבול" תפיסתית המתקיימת בתודעתם של העובדים החרדים ועיקרה הוא תפיסתם העצמית של המרואיינים. למרות המשמעות העצומה של גבול זה כלפי פנים הרי שהוא על כורחו מתבטא גם בצורה ציבורית כלפי חוץ בהתנהגותם של המרואיינים באירועים החברתיים. מכיון שהגבול הוא סובייקטיבי,

"עבודת גבול" זו היא רכה ואינה אחידה. החוקים מהם נובעות התפיסות אינם חוקים כתובים ומוגדרים אלא סובייקטיביים. וככל שתפיסותיו של כל מרואיין שונות מחברו כך גם "עבודת הגבול" שלו שונה וכך גם צורת הגבול המצטייר של כל אחד מהם.

#### 3.4 גבולות במשא ומתן - ערבות הדדית

גבולות המצויים במצב של משא ומתן, אלו גבולות המשתנים תוך כדי "עבודת הגבול" וצורתם טרם עוצבה. גבולות אלו נוצרים או משתנים כחלק מ"עבודת הגבול" אך מצויים בקונפליקט עם גבולות או תפיסות קודמות הקיימות בקרב הפרטים העושים את "עבודת הגבול". כיון שכך צורתם של גבולות אלו מתעצבת ומשתנה לפי עוצמות הקונפליקט אותם חווים הפרטים. גבול המצוי תחת משא ומתן פנימי, עלה במחקר בתפיסותיהם והתנהגותם של המרואיינים כלפי החברה החילונית בנושאי דת.

החברה החרדית רואה את עצמה כמין אחראית לרוחניותו של עם ישראל כולו. כפי שצוין במבוא, מאפיין זה נובע מתפיסת ערבות הדדית הרואה בעם היהודי כולו קבוצה אחת שכל הפרטים בה מושפעים זה מזה ולכן גם אחראים זה על זה. כאמור, תפיסת הערבות ההדדית עומדת בסתירה לתפיסה החרדית המבקשת להתבדל מכלל החברה, ומהווה את היפוכו התפיסתי של הגבול, בכך שהיא מרחיבה את הגדרת השיוך ומחברת בין החרדים ליהודים שאינם חרדים. על מנת להתמודד עם סתירה זו רוב רובם של בני החברה החרדית לא משתתפים אקטיבית בפעילות של הפצת היהדות או השפעה בדרך ישירה כלשהי על כלל החברה היהודית בישראל, כך נשמר עיקרון ההתבדלות. את התפיסה של הערבות ההדדית מיישמים נציגים בודדים מהחברה החרדית בשתי דרכים: בתנועת התשובה, ובעשייה פוליטית. כך יוצא שמרבית בני החברה החרדית נותרים למעשה בתוך הגבולות, ושליחיה המעטים הם אלו המממשים את חזון הפצת היהדות. כאשר החרדי יוצא מתוך חומות החברה החרדית ומתערה בחברה הכללית, יש מקום לצפות שבהתאם לתפיסה החרדית הוא ינסה - במודע או שלא במודע - לממש את אידיאל הערבות ההדדית ולקרב את חבריו אל הדת. אולם, כפי שכתבתי, בחברה החרדית מתקיים איזון עדין בין הרצון להתבדל לבין הרצון להשפיע. כעת, כאשר הפרט החרדי יצא מתוך גבולות החברה המסורתיים, מופר האיזון בין העיקרון המתבדל לרעהו המשפיע. על כן יש לבדוק האם וכיצד מגיב העיקרון המשפיע לשינוי בעיקרון המתבדל, והאם שינויים אלו יציגו תפיסות חדשות לגבי עקרון הערבות ההדדית, שאולי גם משפיעות על תפיסות הגבול של אותם חרדים.

בראיונות שערכתי ניסיתי לאתר את עמדתם של המרואיינים בנושא הערבות ההדדית, ואת תחושותיהם או רצונם להשפיע על סביבתם. ניסיתי לזהות שינויים תפיסתיים במאפיין המשפיע, כתגובה לשינויים במאפיין המתבדל.

התקופה בה נערכו הראיונות הייתה שנת 2019, בשנה זו המתח שבין דת ומדינה במדינת ישראל היה רב. מספר מערכות הבחירות העלו את המתח הפוליטי והקצינו את השיח הציבורי, ואחת הסוגיות הבולטות בשיח הציבורי הסובב את יחסי הדת והמדינה הייתה סוגיית גשר יהודית בתל אביב - אותו גשר להולכי רגל הנמתח מעל לנתיבי איילון ומחבר בין מרכז העיר תל אביב ושכונותיה המזרחיות. בניית הגשר הצריכה את סגירת נתיבי איילון - ציר תחבורה מרכזי במדינת ישראל. על מנת למנוע את שיבושי התנועה הכרוכים בסגירת נתיבי איילון תוכננו עבודות הקמת הגשר ליום השבת<sup>27</sup>. החלטה זו עוררה את התנגדותן של המפלגות החרדיות שהביאו לעצירת העבודות למשך כחצי שנה, זאת עד להתערבותו של בית המשפט בנושא בעתירה אותה הגישה עיריית תל אביב נגד משרד התחבורה. בצדק או שלא בצדק, גשר יהודית הפך בשנת 2019 לסמל של המאבק על צביונה של מדינת ישראל. מטבע הדברים המתח סביב הנושא חלחל אף למפגשים הפרטיים של חרדים וחילוניים וכפי שהשתקף בראיונות אותם ערכתי.

לאחר לימוד הראיונות וניתוחם בחרתי לחלק את התייחסותם של המרואיינים בסוגיות אלו לשני חלקים.

החלק הראשון מתייחס לעמדתם העקרונית של המרואיינים ביחס לחברה החילונית או למדינת ישראל. עמדה עקרונית זו צפויה לנבוע מתוך אותה תפיסת מסורתית של ערבות הדדית כפי שנבנתה בתוככי החברה החרדית ולפיה קיימת ערבות של כל יהודי כלפי כל יהודי. עמדה זו חיפשתי בהתבטאויות של המרואיינים, שתשקפנה האם הם חשים אחריות או שואפים לקיום תורה ומצוות של כלל האוכלוסייה בישראל. במקביל ניסיתי להבין, האם הם חושבים שמדינת הלכה היא משהו שהם שואפים אליו בצורה כזו או אחרת במדינת ישראל כפי שהיא כיום. למעשה בתשובות המרואיינים חיפשתי תשובה לשאלה האידיאולוגית שאינה מתייחסת ליישום מעשי אופרטיבי של האידיאולוגיה<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> דוגמאות לידיעות בנושא הגשר בתקשורת ניתן לראות כאן: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-> <https://www.kikar.co.il/304958.html> וכאן [5333196,00.html](https://www.kikar.co.il/304958.html) ואחוזר התאריך 06/03/2020.

<sup>28</sup> עמדות ביחס למדינת ישראל כישות מדינית ולא כהתייחסות לאזרחיה עלולה להיות מושפעת מהעמדות החרדיות המסורתיות של התנגדות לציונות ולציונות הדתית. הרעיון הציוני לא מהווה חלק מהתפיסה החרדית שאף מתנגדת

נוסף על כך, בעקבות המתח אותו ציינתי בין דת ומדינה בתקופת הראיונות, ביקשתי ללמוד, במידה ומתקיימים שיחות ודיונים במקום העבודה סביב נושאים אלו, מהי העמדה אותה מציגים המרואיינים? האם הם תומכים בעמדה החרדית המסורתית המתבטאת בעמדתן הפוליטית של המפלגות החרדיות - למשל בסוגיה כמו זו של גשר יהודית? או שהם מבקרים עמדה זו ומציגים גישות פשרניות יותר או מחמירות יותר.

החלק השני, מבקש להבין האם וכיצד המרואיינים עצמם נקטו במעשים ובהתנהגויות התומכות או סותרות את העמדות שהציגו בחלק הקודם. כלומר, ניסיתי להבין האם מרואיין שהציג עמדה אידיאולוגית המבקשת להשפיע על החברה החילונית לקיים מצוות או לשמור את צביונה היהודי אורתודוקסי של המדינה, התנהג הלכה למעשה לפי תפיסותיו אלו בהזדמנויות שונות במקום עבודתו או שנמנע מכך למרות תפיסותיו הקודמות?

מטרתם של שני חלקים אלו, לבחון את התזה כי פריצת הגבולות של היחיד, מפירה את האיזון שמקיימת החרדיות כאמור בין עקרון ההיבדלות ובין הרצון להשפיע. כפי שיוצג בפרק זה המרואיינים מציגים עמדה מתכנסת כלפי החברה החילונית, מעין צמצום - מודע או בלתי מודע - של הרצון להשפיע, המתבטא ביצירת גבול וירטואלי בין דתם ובין החברה המקיפה אותם. רצוני לטעון, כי שינוי זה הוא תוצאה של פריצת הגבולות והפרת האיזון, תוך חיפוש נקודת איזון חדשה שתשמר את ההיבדלות החרדית.

כפי שהתברר לי במהלך הראיונות, סוגיות אלו הינן מורכבות ומעסיקות לא מעט את המרואיינים. אלו מהם שהציגו משנה סדורה בנושאים אלו, ואחרים שהציגו עמדות מעט יותר מורכבות, התפלפלו והתדיינו ופרשו בפני באריכות את משנתם ועמדותיהם. בחרתי להציג בפרק זה את המידע אותו דליתי מן הראיונות במבנה המציג כל מרואיין שהתייחס לנושא בפני עצמו, דהיינו להציג את השיח המלא שהיה לי עם אותו המרואיין לפני שאגיע לאי אלו מסקנות הנובעות מהראיון. בצורת הגשה זו יש מן החזרה על דברים, אך אני סבור כי רצף הדברים יאפשר לראות את הדילמה והתדיינות הפנימית של כל מרואיין עם עצמו, דיון המעיד על "עבודת הגבול" שעושה כל אחד מהם בנושאים רגישים אלו. יחד עם זאת תוצג העקביות החוזרת של אותן התפיסות ואותן הדילמות בדבריהם של המרואיינים השונים ובהתנהגותם. לבסוף לאחר שתקבל התמונה המלאה, קל יהיה להסיק מן הדברים אל סוגיית "עבודת הגבול" בה עוסקת עבודה זו.

---

לו ברמות קיצון שונות. ראו למשל דבריו של הרב אלחנן וסרמן (1874-1941) המכנה את הרעיון הלאומי "עבודה זרה", (קונטרס עקבתא דמשיחא פרק "הרעיון הלאומי")

בראיון עם אלי שאלתי אותו ישירות מהי עמדתו לגבי חילול שבת של חילוניים :

**"כאדם דתי השאיפה שלי שכל יהודי ישמור שבת, אבל כשזה בא לידי מעשה אני באופן אישי... לא באמת כפייה ואני לא חושב שמשיגים בזה משהו, זה לא מונע משהו. אני באופן אישי לא בעד להתערב בתחום הזה. באופן כללי העמדה שזה [חילול שבת מ.מ.] לא צריך להיות. אם זה נכון אני לא יודע, אבל זו הדעה שלי".**

ואלי מסביר :

**"אני פשוט לא יודע אם זה התפקיד שלי לכפות. יש לי מספיק דברים לתקן בעצמי כאילו, מאשר לרוץ ולדאוג שמישהו אחר לא יחלל שבת. כאילו צריך להגיד שזה גרוע והאמירה ודאי צריכה להיות שמתנגדים לזה. אבל מכאן ועד לכפות? אני לא בטוח שבאופן אישי זה פוגע בי באופן ישיר".**

כששאלתי אותו כיצד עמדתו זו מתבטאת בשיח במקום העבודה הוא ענה :

**"אני עונה להם מהמקום שלי, אני מגיע ממקום ביקורתי, אז אני לא מגן החרדים באופן אוטומטי, אני עונה את מה שנראה לי. אם אני חושב שזה נכון, אז אני אומר למה זה נכון, ואם לא אני אומר שלא... אני מציג גם את הדעה שלי, שאני כאדם דתי מתנגד לחילול שבת... אני לא מתבייש להגיד מה אני חושב כאדם פרטי, ואני לא מתבייש להגיד אם אני חושב שיש פה טעות, מבחינתי תמיד יסתכלו עלי כסוג של חרדי מאותגר. אמרו לי כזה אתה לא בדיוק חרדי".**

שאלתי אותו מדוע לדעתו מסתכלים עליו כ"חרדי מאותגר"? והוא ענה :

**"הסטריאוטיפ שלהם הוא מישהו תוקפן, מישהו נבער, מישהו שלא מסוגל, אין פתיחות... מסוגל... ולא מסוגל לקיים דיון או להכיל. מבחינתם זה משהו סגור, מוגדר מאוד מבחינת גבולות מאוד חדים ומאוד אדוקים".**

אלי מציג עמדה אידאולוגית המתאימה לתפיסה החרדית המבקשת להשפיע ולהתרחב, אך יחד עם תפיסה זו הוא מציג ביקורת כלפי הדרך בה הדברים נעשים כיום, דרך הנתפסת בעיניו ככפייה. הבעיה של אלי עם הכפייה אינה מוצגת כאידאולוגית אלא כפרקטית, או בלשונו של אלי "שלא משיגים בזה משהו". כאשר נבחן את התנהגותו של אלי הרי שהוא מציג עמדה ברורה שיש בה כן גם מן האידאולוגיה : "יש לי מספיק דברים לתקן בעצמי כאילו מאשר לרוץ ולדאוג שמישהו אחר לא יחלל שבת" או במילים אחרות : אלי אינו מתכוון לנקוט בפעולה מעשית על מנת ליישם

את האידיאולוגיה שלו. הוא בוחר שלא להתערב. התנהגות זו הינה ביטוי בולט של התכנסותו של אלי כלפי פנים בכל הנוגע לעובדת היותו דתי. הרצון להשפעה של אלי נשאר ברמה תפיסתית בלבד ואינו מתורגם לפעולה מעשית.

במאמר מוסגר יש להתייחס לנקודה נוספת בדבריו של אלי. אלי מציג בין הדברים השלכה של נקודת מבטו על החילוניים, וכיצד הם חושבים עליו - לדעתו. אלי חושב שחרדי נתפס על ידי חילוניים בסטריאוטיפ שלילי. בדומה לאלי גם מרואיינים אחרים שדבריהם יובאו בהמשך מביעים דעות דומות המבטאות תפיסה שלילית - לשיטתם - של החילוניים כלפי החרדים. תפיסה זו אינה נכונה בהכרח, אבל - בצדק או שלא בצדק - זוהי נקודת מבטם העכשווית של המרואיינים. תפיסה זו ממקמת את המרואיינים בעמדה מתגוננת שיתכן ובהחלט משפיעה על התנהגותם ועמדותיהם המוצגים בעבודה זו. מן הנדרש לערוך מחקר נפרד מאין נובעת הסתכלות זו, האם היא נכונה, ומהן השפעותיה.

שלום הציג עמדה שונה במעט מאלי, ביסודם של הדברים שלום תומך גם הוא בעמדה החרדית המסורתית ובדומה לאלי הוא מסכים עם ביקורת ומוכן אף לקבל אותה במספר מקרים:

**“אני אוהב ויכוחים, וגם יש דברים כאילו... לימודי ליבה, אני בעד! אז כשהיו שואלים אותי למה אין לימוד ליבה? אז הייתי עונה באמת למה אין? אבל זה המצב, ואני מעדיף את החינוך החרדי בלי לימודי ליבה מאשר חינוך אחר עם”.**

כששאלתי את שלום האם הוא ניסה להשפיע על סביבתו להתקרב לדת, תשובתו הייתה שלילית:

**“פחות, פחות, יותר כאילו, אם הייתה הכנסת ספר תורה, אתה אומר יאללה כולם בואו. ביומיום אני נזהרתי, נזהרתי מזה. כי אני חושב שאז זה מרחיק. המטרה שלי לפחות - מעבר לשירות [כוונתו לשירות הצבאי מ.מ.] לפן המקצועי - אני חושב שהמטרה שלי הייתה לא להרחיק. כאילו אם אתה מקרב אנשים בכח... המטרה שלי הייתה להוכיח שאפשר לחיות ביחד וככל שעברו השנים אז הגעתי ליותר אנשים וליותר צוותים. יותר צריך את השילוב הזה”.**

בהמשך הראיון הוא הזכיר כי הוא משתתף בפורום "פלוגתא" במרכז הבינתחומי בהרצליה. פלוגתא – כפי שמופיע באתר הפורום<sup>29</sup> "מצמיחה ומטפחת מנהיגות מקומית במוקדים שונים ברחבי הארץ, מנהיגות המוכנה לקחת אחריות משותפת על הסכסוכים הבין-מגזריים". ניסיתי להבין מדבריו של שלום מדוע הוא משתתף בפרויקט, ומה החשיבות שהוא רואה בו. האם מדובר במניעים של קירוב חברתי, או במניעים של קירוב חילוניים לדת היהודית? או שמא שניהם גם יחד? :

**"המניע שלי דבר ראשון זה האנשים האלה... זה חבר'ה יחסית משפיעים ומעורבים חברתית, לשנות להם את הגישה לגמרי על חרדים... רובם לא הכירו בכלל. כי הם יהודים וישראלים. כי פה לא בטוח כמה... במידה מסוימת אם יהיה דרוזי אחד זה גם חשוב".**

כנימוק ראשון מציג שלום אינטרס חברתי בפרויקט זה. אני מנסה לכוון אותו להבחנה בין מניעים חברתיים למניעים דתיים, אך הוא דווקא מחבר אותם יחד לסיפור אחד :

**"לא, אבל זה כפול, זה הכל ביחד, אתה מאוד מפריד, אני מחבר הכל ביחד. זה חברתי, דבר ראשון יוכלו לראות חרדי ולהרגיש מחובר אליו ולהכיר מה שהוא עושה ולהבין למה הוא עושה וכו' וכו'. והצד השני הוא גם השפעה, יש שיקראו לה אולי השפעה פוליטית, איך הם יתנהלו בפועל בהמשך כשתהיה להם השפעה. אבל זה לא דווקא, יש לי למשל סטודנט למדעי המחשב וזה חשוב לי לא פחות כבן אדם בגלל שהוא יהודי ישראלי. אין לי בעיה להגיד יהודי ישראלי. צד אחד זה החיבור לשורשים וצד שני זה החברתי. בסוף צריכים לחיות פה ביחד, להגיד לך שאני חי בסרט שבסוף אנחנו נעשה איזשהו שינוי? דווקא אני מהפסימיים שלא חושב שבאמת יהיה פה איזה..."**

עמדתו של שלום כפי שהוא הציג אותה בתחילת דבריו סותרת במעט את השתתפותו בפרויקט כמו "פלוגתא". שלום הציג בתחילה עמדה המבקשת למצוא את המשותף לטובת חיים זה לצד זה באותה המדינה, ואילו כאשר הוא מסביר את השתתפותו בפלוגתא הוא כן מציין רצון להשפיע. אם ננתח את דבריו ואת הסיבות המניעות אותו להשתתף בפרויקט זה, הרי ששלום מציין בעיקר מניעים חברתיים או אינטרסים של המגזר החרדי, ולא מניעים דתיים הנובעים מעיקרון הערבות

<sup>29</sup> אתר פלוגתא - אודות :

<http://plugta.yozmatorot.org.il/%d7%a4%d7%a2%d7%99%d7%9c%d7%95%d7%aa/> או חזר בתאריך

19/01/2020

ההדדית או רצון להחזיר בתשובה את סביבתו. ניתן לומר כי הרצון להשפיע כמאפיין של החברה החרדית אינו מופיע בהתנהגותו של שלום במקום עבודתו, וגם לא בהשתתפותו בפורום פלוגתא. התפיסה המבקשת כי מדינת ישראל תהיה בעלת צביון יהודי אורתודוקסי חוזרת גם בדבריו של יעקב, ובצורה קיצונית יותר. יעקב רואה את מדינת ישראל צועדת לכיוונה של מדינת הלכה:

**”בהשקפת עולמי המדינה באיזשהו שלב תהיה מדינת הלכה”.**

על פניו דבריו נשמעו לי כתפיסת עולם המבקשת לכפות את ההלכה האורתודוקסית על כלל האוכלוסייה בישראל. זהו ההקשר לפיו מוזכר המושג 'מדינת הלכה' בשיח הישראלי. בהמשך הראיון ביקשתי מיעקב להרחיב מעט על העמדה אותה הוא הציג וכך הוא הסביר זאת:

**”אני חושב שהערבות ההדדית, שהיהדות כאילו מנסה לקרב את הרחוקים, זה רק להשאיר אותם קרובים. רק להשאיר אותם קרובים שלא יתרחקו יותר מדי. לא להחזיר אותם בתשובה, לא שהוא יהיה כמוני. לא ש... לא חושב שהיהדות מנסה לשנות את האחרים יותר מדי...”**

זה היה המחלוקת בין רבן גמליאל... כשהתרבו הספסלים בבית המדרש<sup>30</sup>. כנראה זה היה דיון כבר 1600 שנה אחורה, יותר... האם אנחנו רוצים שכולם יהיו דוסיים וכולל? או שאנחנו רוצים רק את הסיירת שלנו? ו... גם זה לא... יש תקופה אחת כזו שכתוב שנעץ חזקיה חרב ואמר מי שלא יכנס לבית המדרש...<sup>31</sup> תקופה מאוד חד פעמית כזו? לא.. האם אני במדינת הלכה יחייב אנשים לחזור בתשובה? לא...”

---

<sup>30</sup> ישראל מתכוון למעשה התלמודי ממסכת ברכות דף כ"ח. שם מתואר כי לאחר שסילקו את רבן גמליאל מהנשיאות ומינו במקומו את רבי אלעזר בן עזריה התרבו התלמידים בבית המדרש כיון שנכנסו גם כאלה שרבן גמליאל ראה כבלתי ראויים. ציטוט: תנא, אותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו - לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי (באותו יום נוספו כמה ספסלים). אמר רבי יוחנן: פליגי בה (נחלקו בזה) אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן, חד אמר אתוספו ארבע מאה ספסלי, וחד אמר שבע מאה ספסלי”.

<sup>31</sup> על פי התלמוד בבלי במסכת סנהדרין דף צ"ב "והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמד ועולו מעל צוארך וחובל עול מפני שמן (ישעיהו י כ"ז), אמר רבי יצחק נפחא: חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה (חזקיהו) נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס, ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה”

מתשובתו של יעקב אני למד כי מדינת ההלכה עליה הוא מדבר היא מושג גמיש הרבה יותר מהפירוש המיידני הניתן למושג זה. העובדה שיעקב השתמש במושג זה מעידה אולי על חשיבות הדבר בעיניו, אבל מפירוש הדברים ניתן ללמוד כי אין כוונתו למדינת הלכה בה דרך משל מקיימים ארבע מיתות בית דין למחללי שבת.

שאלתי את יעקב, כיצד הוא נוקט היום הלכה למעשה? האם הוא מנסה להחזיר את סביבתו בתשובה או "להשאיר אותה קרובה", כלשונו, הוא התחמק מתשובה. לכן ניסיתי בצורה עקיפה ללמוד כיצד הוא מתנהג במקום עבודתו באירועים בעלי אופי דתי. בהרבה מקומות עבודה מקובל לקיים אירוע של הרמת כוסית לפני חגים או הדלקת נרות בחג החנוכה. באירועים אלו אך טבעי שיבקשו מהעובדים הדתיים לברך או לומר כמה מילים לכבוד האירוע. שאלתי אם כן את יעקב כיצד הוא נוהג כאשר מקום עבודתו מצוין חגים דתיים וכדומה, תשובתו הייתה שהוא כן פעיל באירועים אלו:

**"מצאתי את עצמי לא פעם צריך לומר כמה מילים דתיות. חנוכה - מדליקים נר. יתרה מכך, כל יום חמישי הייתי אומר דבר תורה. לא הייתי בדרך כלל בקטע של להחזיר אנשים בתשובה, להטיף מוסר... למה? כדי להשאיר אנשים מחוברים. כן חשוב לי שאנשים יהיו מחוברים, שיראו... לרוב הייתי לוקח משהו מפרשת השבוע ומחבר אותו אקטואלית, וזה מה שהיה מדבר אלי. כאילו שהתורה זה לא משהו של פעם, זה הליכות חיים! וזה פוגש אותך עכשיו. וזה לא רק לזרוק אבנים ולדרדר פחים... אף פעם לא במטרה להחזיר אנשים בתשובה, ולא להפחיד, ולא גיהינום ולא גן עדן. כן לקחת את התורה כהליכות חיים. ואני חושב שכשתקום מדינת הלכה, זה מה שינחה. לא יחייבו את האנשים את האנשים ללכת לפי ההלכה.. יהיה חייב להיות קו פשרני".**

תחילה יש לשים לב שגם יעקב מצוין במובלע - בדומה לאלי לעיל - כי לדעתו החילוניים תופסים את החרדי כמי שזורק אבנים או מדרדר פחים - דהיינו דימוי שלילי. מה שמציב אותו כאמור מלכתחילה בעמדה מתגוננת.

יעקב מנסה במידת מה ליישם את תפיסותיו, ודרך האירועים החברתיים במקום עבודתו הוא מנסה לחבר את חבריו לתורה. אולם בהמשך הדברים, עמדתו הברורה כביכול של יעקב הופכת מורכבת יותר. אנו מגיעים לשלב בראיון בו הוא מתאר כיצד הוא מסביר לחילוני מדוע הוא אינו יכול לנסוע בשבת בתחבורה ציבורית:

**"מה שאני נתפס עליו לרוב זה לדבר על הסטטוס קוו מקום המדינה".**

אני מנסה להבין האם זו רק הדרך של יעקב להתמודד עם הטענות, אבל יעקב מסביר לי כי זה משהו שהוא מאמין בו:

**"מה שאני מאמין בו, שאנחנו כמדינה צריכים להתנהג כמדינה יהודית. זאת אומרת אני לא אגיד לך אל תיסע בשבת, אבל אני לא זה שיארגן לך נסיעה בשבת ויביא לך קו לים. אני לא יכול, כי המדינה יהודית ואני רוצה שהמרחב הציבורי, משהו בעיניים של המדינה יישאר במרחב יהודי".**

אני מעמת את יעקב עם הקו שהוא הציג קודם לפיו לא תהיה כפיה של שמירת תורה ומצוות על כלל האוכלוסייה, ומציין שיש כאלו שיראו במניעת תחבורה ציבורית בשבת כפייה דתית. יעקב עונה כי **"זאת היהדות"**. אני מוסיף ומקשה, כי זו היהדות כפי שהוא מבין אותה, אבל אחרים אולי יפרשו אותה אחרת? על כך הוא עונה בהיסוס:

**"ההלכה היא לא שלי. היא מסורת. יש מסורת של לא יודע כמה, אלפיים שנה, שאנחנו מנהלים איזה דיאלוג עם התורה הכתובה ונכתבו ספרים, אפשר... אני לא יודע מה התשובה, דרך המלך. אבל אנחנו נצטרך למצוא מקום שאנו מאמינים שברמה הפרטית אנחנו לא נגיד לך מה לעשות. אבל ברמה הכללית זה כן יהיה, שהמדינה לא תספק לך דברים שהם מנוגדים להלכה"**.

בדבריו של יעקב מתקיימת סתירה בין הרצון המוצהר שלו למדינת הלכה בעלת צביון ותפיסות דתיות אורתודוקסיות, למול הרצון שלו ברמת הפרט לתת לכל אחד לחיות כרצונו ללא כפייה. הרי לא תתכן מדינה בה ההלכה האורתודוקסית היא הקובעת, ויחד עם זאת חוקי המדינה לא יקיימו את חוקי ההלכה. ההפרדה אותה מציג יעקב היא מלאכותית, וגם הוא מודע למתח שהיא יוצרת בין הרצון לחבר אנשים לדת ובין מצב אפשרי של כפייה דתית. הרצון הבסיסי של יעקב להשפיע, נובע מאותו עיקרון משפיע של החברה החרדית. אך ההימנעות מכפייה אינה עקרון התואם את החברה החרדית, והוא משמש את יעקב כתירוץ מדוע בספרה הציבורית יש הימנע מיישום מאפיין דתי משפיע.

יעקב איננו היחיד המביע עמדות בהן מתקיים מתח בין הרצון לחבר את כלל הציבור בישראל ליהדות האורתודוקסית, לבין הרתיעה מכפייה דתית או פעילות של חזרה בתשובה. עמדה מורכבת זו מופיעה בצורה דומה גם בראיון עם שלמה.

שלמה מדבר על חשיבותה של מדינת ישראל והצביון המתקיים בה, כגורם המחבר לדת את כלל הציבור היהודי בישראל:

**"הם [החילוניים מ.מ.] מסביב, ואני רואה בזה דרך של הקדוש ברוך הוא לקרב, לשמור על עם ישראל כעם הלאומי, אבל העם הלאומי של הקדוש ברוך הוא זה העם היהודי, זה העם של הקדוש ברוך הוא, וזה אינטרס עכשיו. זה הגזע של הקדוש ברוך הוא, והקדוש ברוך הוא מעוניין בגזע הזה, הוא מעוניין שהם יתקרבו לדת, אז יש תהליך: הנה הוא שומר אותם שהם לא מתבוללים. האידיאל הדתי והלאומי שלך מתחבר, כי המקום הלאומי ששומר עלינו ומחבר אותנו, ואפילו גורם לנו להילחם..."**

בדומה ליעקב, בפן האידיאולוגי מציג שלמה עמדה ברורה ואולי אף ציונית משהו ביחס לשאר המרואיינים. הוא תומך בצורה מפורשת באכיפה של צביון דתי אורתודוקסי על מדינת ישראל ואזרחיה, כחלק מתפיסתו המבקשת לחבר את החילוניים לדת. מספר דקות לאחר מכן אנו חוזרים איכשהו שוב לנושא הזה, וכעת שלמה מתייחס לכפייה דתית ומציג עמדה הפוכה לגמרי:

**"לא! אני לא אסכים! אני לא מסכים עם הצעד הזה. אני לא מסכים עם כפייה דתית אני חושב שזה לא ממש טוב".**

אני מנסה לעמת את שלמה עם עמדתו הקודמת לפיה הזהות היהודית של מדינת ישראל חשובה על מנת לשמור על החיבור של כלל אזרחי המדינה היהודיים לדת. אני מנסה לטעון שאם לא תהיה שבת במרחב הציבורי, אז יכירו פחות שבת ואם לא תהיה רבנות יכירו פחות כשרות:

**"כן, חומות הדת, זה מה שנקרא חומות הדת, חומות השבת. המציאו כזה קיר שנקרא חומות השבת, ואני תמיד שאלתי את עצמי מי בנה את הקיר? אומרים שצריך לשמור תורה ומצוות, אז תשמור תורה ומצוות, תשמור שבת, מי אמר שיש קירות כאלה ואתה צריך לדאוג שלא ישברו את הקיר הזה? אבא שלי תמיד אומר שאם היו סוגרים לו את הדיסקוטק בשבת הוא כנראה לא היה חוזר בתשובה".**

אני ממשיך ומבקש להבין משלמה האם וכיצד הוא נוהג ברמה האישית:

**"אהה, לא בצורה אגרסיבית, בצורה... הייתי רוצה שהוא יתקרב לקדוש ברוך הוא, האם הייתי דוחף אותו לשמור תורה ומצוות? לא. הדרך היותר טובה היא להתחיל באמונה, אחרי זה... שמירת תורה ומצוות זה הסוף".**

אני מנסה להבין משלמה ממה נובע הרצון שלו שהחילוני "יתקרב לקדוש ברוך הוא" כלשונו:

**”כי זה נכון, זה מה שהקדוש ברוך הוא רוצה, שידעו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך<sup>32</sup> אז מי שבסביבה שלי... כשהייתי בארצות הברית והייתה לי שם פגישה עם מישהי שהייתה מורמונית, אז חצי יום עבדנו וחצי יום דיברנו על דת, איך היא רואה את הקדוש ברוך הוא... אבל זה, מעבר לזה זה גם סוג של אינטליגנציה וספורט כזה, ספורט אינטלקטואלי. אני לא מונע מאיזו תחושה 'בוא נחזיר אותם בתשובה', לא! ממש לא נראה לי!”**

בחלק זה של הראיון שלמה חוזר על עמדתו המבקשת לקרב אחרים ליהדות, ואפילו בצורה רחבה יותר החורגת מגבולות העם היהודי ומכוונת אף לבני עמים אחרים. אך בה בעת - בשונה מעמדה אידיאולוגית זו, שלמה כלל אינו רוצה או מנסה לקרב את החילוניים לדת, כפי שהוא מציין גם כאשר דיונים סביב נושאים דתיים עולים, הוא רואה בכך **”ספורט אינטלקטואלי”**, אך הוא אינו מונע מרצון לקרב מישהו יהודי או שאינו יהודי אל הדת היהודית. קיימת אם כן סתירה בין עמדותיו של שלמה, התואמות לעקרון החרדי של הרצון להשפיע, לבין מעשיו, בהם הוא אינו מיישם בפועל את אותן תפיסות חרדיות.

בראיון עם מנחם, חזר שוב הרצון ליצור שיח מחבר בין החרדים לחילוניים. בדומה לאחרים, כאשר הדברים הגיעו לידי יישום מעשי, מנחם הסביר כי הוא מסתפק בהשפעה הקיימת בעצם נוכחותו במקום חרדי, תוך סירוב לנקוט בפעולות אקטיביות - גם כאשר הוא מתבקש לכך על ידי עמיתיו לעבודה. הוא מנמק זאת בכך שבאופיו הוא אינו אוהב להיות בחזית. בפועל, התנהגותו של מנחם דומה למרואיינים אחרים:

**”סתם באופן עקרוני אני חושב שכן יש השפעה לאדם חרדי במקום כזה. רואים בן אדם חרדי שהוא נורמלי, שהוא עובד, שהוא פתוח. אז פתאום החילוני הסטנדרטי רואה את זה, וואלה, יש חרדים נורמליים. בקטע של הכלה, הבנה להכיר יותר את העולם, להכיר מה הצרכים של האדם האחר. הם מבינים טוב מאוד, הם אומרים: הוא זה לא כולם, אל תשוו... יש היום... גדל פה דור במדינה שאין לו שמץ של מושג. הוא לא יודע כלום, הם לא יודעים כלום, הם ממש הם לא נפגשו מעולם. הם לא מכירים כלל את הציבור הדתי, ודאי שלא החרדי. יש לי פה בעבודה אנשים שעד שאני הגעתי הם לא הכירו, הם לא ידעו.”**

---

<sup>32</sup> ציטוט מתוך ספר דברים כ"ח י' "וראו כל עמי הארץ כי שם יהוה נקרא עליך ויראו ממך"

מנחם, בסתימת דבריו מציין כי לדעתו החילוניים יראו את החרדי כ'לא נורמלי' והופעתו כחרדי 'נורמלי' תלמד את החילוניים משהו על קיומם של חרדים נורמליים. דבריו של מנחם הם למעשה וריאציה נוספת לדבריהם של אלי ויעקב שראינו לעיל, שאף הם הציגו צורות שונות של השלכה בדבר תפיסה שלילית של החילוני את החרדי.

לאור דבריו, אני שואל את מנחם לגבי התנהגותו במקום עבודתו, וגם קודם לכן בעת שירותו הצבאי, כאשר התקיימו אירועים בעלי אופי דתי, כמו הרמות כוסית בחגים וכדומה. תשובתו היא:

**"אני לא אוהב את הדברים האלה, דאגתי לברוח, לא סינג'רו אותי. לא אוהב לעמוד בחזית. גם פה בעבודה אני בורח. כן, ניסו בחנוכה להגיד לי בוא תדליק נרות. אמרתי להם לא, אני מדליק בבית. אני פה... מנסים מדי פעם, כאילו בסדר, הם יודעים שאני פחות בקטע. זה לא בגלל... זה קטע אישי, לא אוהב להיות זה שעומד ומדבר".**

לאמור: מנחם מתחמק מיישום מעשי של תפיסותיו, לדבריו בשל סיבות של אופי אישי. תהא אשר תהא הסיבה האמתית, בפועל, בדומה לחבריו הוא מציג לנו את הפער שבין היותו מחזיק בתפיסה חרדית קלאסית של השפעה החוצה, ובד בבד אינו מוצא לנכון ליישמה ביומיום. בשונה מהראיונות שהוצגו עד עתה, בראיון עם אבי נתקלתי לראשונה בהצהרה של מרואיין שבכוונתו כן להשפיע דת במקום עבודתו. בתחילת הראיון עם אבי, הוא אמנם יצר רושם שתקופה ארוכה הוא נמנע מלעסוק בנושאי דת במקום העבודה.:

**"ב-HP אני שנתיים לא דיברתי בענייני דת, ב-HP אני לא באתי באופן עקרוני להחזיר בתשובה".**

כאשר ניסיתי להבין מדוע נקט בגישה זו, קיבלתי ממנו תשובה הפוכה לגמרי. לדבריו הוא כן רוצה לקרב את החילוניים לדת, והימנעותו המכוונת נבעה דווקא מאסטרטגיה שתוביל בסופו של דבר להשגת המטרה:

**"אם אני רוצה להאהיב את התורה, זו לא השיטה ללכת ולהתסיס. אחרי שנתיים, המנהלת של הפרויקט באה אלי יום אחד ואומרת לי, תגיד לי, למה אתה לא מדבר? דיברו פה שנסעו בשבת, שאכלו ככה, למה אתה לא אומר שאסור? אמרתי לה: סליחה? אני באתי לחנך אותך? אני באתי פה לעבוד. מה שאת עושה זה עניין שלך, אני את**

הדעות שלי יש לי... אם תשאלי, אני אענה לך, אבל אני יתערב לך איפה אכלת? מה עשית? איפה היית? מה הקשר שלי? מה אני צריך? למה אני אחראי על זה?  
היא הייתה ככה בשוק של הלייף, ומאז התחילו לשאול אותי. כולם כנראה דיברו על זה, זה היה נושא, אני לא יודע. אבל מאז אני הרגשתי שזה פרץ את הסכר. מאז כולם התחילו לשאול אותי, באו אלי והתחילו לשאול".

אבי גם מתאר כיצד התבקש בערב ראש השנה לשאת נאום בפני העובדים:

"פעם אחת בערב ראש השנה הנחיתו לי, עשו הרמת כוסית ופתאום באמצע בלי להודיע לי, תסביר לנו מה זה ראש השנה. מה זה אצלנו ראש השנה? יום הדין! ומה זה אצלם? שנה חדשה, פריחה ושגשוג. והם נבהלו מההסבר שראש השנה הוא ספרן של צדיקים. זה יום הדין, שלושה ספרים נפתחים. זה מה שכתוב בגמרא, הלכתי על הארד-קור, במיוחד שלא הכנתי מראש. אם הייתי מכין מראש אולי הייתי מדבר בצורה אחרת, זה יום של חשיבה, חשבון נפש. אבל ברגע שאתה נופל, אז אתה כאילו ישר למה שאתה... אני זוכר תגובה אחת של המנהלת, "אני מבינה למה אתם כל החרדים ככה. ההפחדות האלה, ההפחדות..." אבל אני לא הצטערתי שאמרתי. אני לא מאלה. אני מהאנשים שמה שקרה כבר אין לי מה להתחרט. עשיתי באותו רגע מה שהייתי צריך מבחינתי".

בהתנהגותו של אבי הוא מציג תיאור של התנהגות החופפת לתפיסתו שיש להשפיע דת על הסביבה. בשונה מחבריו שרק הצהירו על כך, אבי בדרכו המעניינת גם חותר למטרה זו, ומנסה להשפיע על סביבתו בהתאם לתפיסה החרדית השואפת להתרחב ולהשפיע.

בשונה מאבי, ואולי בצורה אף קיצונית מעט, בראיון עם יוסי הוא תיאר סירוב מוחלט כאשר הדברים מגיעים להובלת או לייצוג החלק הדתי באירועים. ונימוקו מעניין:

**"אני בחיים לא מתנדב למשימות של חרדים! בחיים לא! נקודה. לא!"**

אני שואל את יוסי מפורשות האם הוא מנסה להשפיע או לקרב ליהדות במקום עבודתו, והוא עונה בתוקף:

**"לא! חד משמעית!"**

אני תוהה מדוע, ובניגוד לתשובתו החד-משמעית, יוסי אינו בטוח לגבי הסיבות:

”לא יודע... אני לא... לא יודע, אני לא הטיפוס, אני לא טיפוס שכאילו אני מלביש עלי את הטייטל החרדי. יכול להיות שאני לא הטיפוס, ויכול להיות שיש פה הסבר ואני לא יודע אם הוא אמיתי. יכול להיות שפשוט אני לא הטיפוס, לא חקרתי את עצמי עד הסוף. אני לא בא להתבלט, בכל הנושאים שלא בא לי להתבלט בהם. לא שלא בא לי להתבלט, אני בחרדים אני חרדי מוצהר... זהו, אני לא הטיפוס המיסיונר בא נגיד ככה, לא הטיפוס הזה. צריך לשבת ולחשוב למה לא. כאילו בכיף אם מישהו פותח איתי נושאים אני יכול לשבת איתו, להסביר לו כל דבר, זה שונה, אבל אני לא טיפוס שילך, לא בא לי”.

אני מתעניין אצל יוסי האם הוא התבקש להשתתף באירועי חגים במקום עבודתו, כמו הדלקת נרות חנוכה וכדומה:

”תראה, נרות חנוכה אני תמיד בורח מוקדם תמיד, יכול להיות שניסו, אני לא מתנדב. גם בצבא, אני אף פעם לא הסכמתי להתנדב להיות הדתי מחמד. אני לא רוצה להיות הדתי מחמד. אתה מבין, אני לא... אולי זה העניין, אני פה זה הטייטל שתדביקו לי, אני חלק מכולם, אני מתכנת ברמה גבוהה... אולי זה הסיבה, קשה לי, אני לא, כאילו... אתה הדתי שעושה את ענייני הדתיים. אתה הדתי... כשהייתי כבר בצבא לא הייתי מוכן שיתייחסו אלי שונה, כאילו... אני מתכנת, אני פה עכשיו על תקן מתכנת, בדיוק כמו כל אחד בצוות. אני לא אחד עם טייטל שונה מכולם שקשור רק אלי - של דתי מחמד, בין השאר צריך להדליק את הנרות, צריך לקבוע מזוזות, שמנהל טקסים דתיים”.

יוסי מסביר אם כן, כי סירובו להיות 'דתי מחמד' כלשונו, הוא מסיבות אישיות של תדמית. הוא חרדי, מתלבש כחרדי ומזדהה כחרדי, אבל אינו מוכן לתווית נוספת בשל חרדיותו. דבריו של יוסי תואמים לדבריהם של מנחם ומרואיינים אחרים, כאשר העיקרון נותר אותו עיקרון אך התירוץ משתנה. אך כאשר אני מעמיק עם יוסי, אני מגלה שהתפיסה החרדית המבקשת להשפיע ולהתרחב מעורערת אצלו, והוא אינו מסכים עמה לגמרי.

אני מנסה להבין מדבריו מהי תפיסתו הדתית בעניין קירוב החילוניים אל הדת, האם הוא רואה בכך אידיאל דתי?

”יש עניין מבחינה דתית, יש עניין, אבל אני לא מגיע בשביל זה, אני לא בטייטל הזה, לא יודע, אם זה לשמור אני לא... בתור דתי כן, מצידי שימשיך [כוונתו לשמירת

הסטטוס קוו במדינת ישראל מ.מ.]. ... לא, מצידי שתהיה הפרדת דת ומדינה, אבל זה אומר הצד לא הדתי בי".

מהו הצד "הלא דתי" שביוסי? וכיצד הוא חי לצדו של הצד ה"דתי"? הנה הסברו:

"זה קצת קשה, כי אני מאוד ליברלי, אין לי בעיה גם עם הומואים. וזה מצד הדת יש לי... מצד הליברליות שלי, שיעשו כל אחד מה שהוא רוצה. רק מה אני אעשה שאני דתי? כי מה יקרה אם נהיה פה רוב, ונגיד השלטון יהיה בידנו. מה נעשה נגיד מבחינה דתית? אתה צריך להחזיר אותם בתשובה? נגיד לאסור עליהם לנסוע בשבת, נעשה את זה? זו בעיה! אני לא יודע מה התשובה. שאלתי כמה תלמידי חכמים צבאיים. יש אחד חברונער<sup>33</sup> ששאלתי אותו, תלמיד חכם, יש לך תשובה לזה מבחינה דתית? זו שאלה קשה מאוד. אני אין לי תשובה על זה, ואין לי מי שיענה לי על זה".

הבנתי את האידיאולוגיה שמציג יוסי, אולם רציתי להבין כיצד הוא חושב שיש ליישם אותה ביום יום. בחנתי זאת על ידי הצגת מקרה תיאורטי, בו הוא מתבקש להסביר לאשה המבקשת להינשא, והמדינה - דרך מוסד הרבנות אינה מאפשרת לה זאת בגלל ספק ביהדותה.

"אה, זה פשוט, מצידי אין בעיה שהיא תתחתן, אבל זה לא יקרא שהיא נשואה על פי הדת... חוקית אהה... זה אין לי בעיה, מה אכפת לי, כמו ידועים בציבור, מה אכפת לי. זו בדיוק אותה רמה שלא אכפת לי שיש זוג חילוני שאני יודע שהם לא שומרים טהרת המשפחה בנישואין, זה בדיוק באותה מידה... זה לא ענייני, בדיוק באותה רמה מה שהם עושים בבית שלהם זוג שלא שומר טהרת המשפחה".

יוסי מציג עמדה ליברלית מנותקת כביכול מדעותיו כחרדי. הוא מסכים שבתיאוריה היה עליו לקרב את החילוניים לדת, אבל בפועל הוא מציג עמדת קיצון התומכת בהימנעות מוחלטת, כמו גם בהפרדה בין דת ומדינה ואי התערבות מוחלטת בהיבטים הדתיים בחייהם של החילוניים. את הסתירה שבין גישה זו לבין דעותיו כחרדי, הוא מתרץ בכך שהשאלה היא תיאורטית, כיון שהחרדים אינם השולטים במדינה ולכן אינם נדרשים לשאלות אלה. אבל ההבדל המהותי בין יוסי לבין המרואיינים שהוצגו את כה הוא, שכאמור אצל יוסי אין מדובר רק בהימנעות מיישום בפועל של התפיסה המשפיעה, אלא בהתנגדות אידיאולוגית כלפיה. אלא שגם התנגדות זו מצויה

<sup>33</sup> כוונתו לשיבת כנסת ישראל - חברון בירושלים, אחת מהשיבות הליטאיות הגדולות והמפורסמות ביותר. בוגרי הישיבה מכונים בעגה היידישאית "חברונער" ביחיד או "חברונערס" ברבים.

אצל יוסי בקונפליקט, כיון שמן הצד האחר הוא כן רואה עצמו כחרדי, וככזה לכאורה עליו לשאוף להשפיע. יוסי מתמודד עם סתירה זו תוך שימוש בתירוץ הרלוונטיות, אך בבסיס תפיסתו נראה כי מתקיימת סתירה שאף הוא מודע אליה.

דעה דומה לדעתו של יוסי אם כי קיצונית יותר, הציג גם יונתן. בתחילת הראיון הוא תיאר את דעותיו המוקדמות שתמכו במדינה יהודית, ואפילו ברמה מסוימת של כפיה דתית. בתקופה מאוחרת יותר בחייו החל לגבש דעות אחרות. יונתן מודע לשינוי בדעותיו ואני תוהה מולו במה מתבטא השינוי:

**“בזה שאני כן חושב שצריך כן אולי לאפשר נישואים אזרחיים. אבל אולי לשנות קצת את כל הפורמט שיש היום של נישואים במדינה, כדי שיאפשר גם לחרדים לחיות בצורה שהם רוצים לחיות בכל הנושא של נישואים. וגם ביחס של דת ומדינה בענייני שבת תחבורה ציבורית וכל מה שמשמע מעזה. כי בעצם הבנה שכן חלחלה בי, שזהות יהודית זה טקסט מאוד נחמד, אבל אין לזה משמעות במדינה שלנו היום, באזור החילוני בכל אופן, ברובו. זאת אומרת, הם יכולים להגיד אני יהודי, אבל אין להם שום משמעות לזה... וזה רק יוצר חיכוכים בין החרדים לחילונים ששני הצדדים מפסידים מזה... הקונספט הזה [של יחסי דת ומדינה כפי שמתקיימים במדינת ישראל מ.מ.] הוא בכלל לא נכון, כי אם אתה מדבר על מדינה שהיא מדינה דמוקרטית, זה לא יכול לבוא יחד עם דת. כי דת היא לא הכי דמוקרטית שבעולם, יש לה את החוקים שלה, והם נוקשים לפעמים, וזה לא יכול להשתנות. ועצם הרעיון של דת ומדינה ביחד, אם זה בענייני צבא שהדת אומרת לא ללכת והמדינה חייבת את זה, זה התנגשויות, זה כביש מהיר, מה שנקרא כל פעם להתנגש במשהו אחר. אם זה בצבא, אם זה בתרומה בעבודה, בכל נושא כמעט”.**

אני שואל את יונתן האם ויתר לגמרי על זהותה היהודית אורתודוקסית של המדינה, והוא עונה:

**“זה משהו שהמדינה ויתרה עליו. אפשר לקרוא לזה מדינת ישראל אבל לא מדינה יהודית... עוד 10 שנים יש פה מדינה שהיא מערבית, אין לה קשר ליהדות ואין לה קשר לדת כלשהי, ועדיין יש פה איזה חופש דת במדינה במסגרת מה שלא נוגד את החוק, שיכול להחליט לעצמו, אבל לא בעניינים מדיניים או בדברים כאלה, או דברים שישפיעו על כלל הציבור”.**

יונתן, בדומה ליוסי, מעיד גם הוא על תפיסה מרוחקת מן התפיסה החרדית המבקשת להשפיע. גם הוא חש כנראה בסתירה שבין עמדה זו לבין חרדיותו, והוא מנמק את השקפתו באילוצים אקטואליים. אך כמו יוסי, ואף בצורה קיצונית ממנו, מוותר יונתן על חובת ההשפעה החרדית כמעט לגמרי.

לסיכומו של פרק זה, החל מדעותיהם של אבי אלי ויעקב מחד, וכלה בעמדותיהם ההפוכות של יוסי ויונתן, המרואיינים כולם מנהלים מן משא ומתן פנימי סביב התייחסותם לסביבתם.

מחד רובם המוחלט של המרואיינים מציגים ברמה האידיאולוגית עמדות העולות בקנה אחד עם האידיאולוגיה החרדית המסורתית, המבקשת לראות במדינת ישראל מדינה יהודית אורתודוקסית ברמה כזו או אחרת. ואת החברה החילונית כמועמדת פוטנציאלית להתקרב אל הדת. גם יוסי, ואף יונתן שהציג את העמדה הקיצונית המבקשת ליצור נתק מוחלט ברמה המדינית לפחות בין הדת והמדינה, הציגו זאת לצד התפיסה החרדית המסורתית, ונימקו את הסתירה שבין התפיסות בדרכים שונות.

חלק מן המרואיינים ציינו אמנם כי אינם חוששים לבקר את החברה החרדית בתחומים מסוימים. עם זאת, נראה כי עמדתם הכוללת מתכנסת לעמדה החרדית המקובלת, והביקורת שלהם היא כמין הודאה במקצת, המבקשת ליצור מכנה משותף עם עמיתיהם לעבודה בשיח על החברה החרדית, בו הם נמצאים בעמדה המתגוננת.

מאידך, למרות עמדותיהם המוצהרות של רוב המרואיינים, כי הם רואים חשיבות בצביונה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, בפועל אינם מקדמים מטרה זו. כאשר מציפים שאלה זו בעת הדיון, אותם מרואיינים לפחות בחלקם הגדול (ובוודאי יוסי ויונתן) מביעים אי רצון מוצהר להשפיע על החברה החילונית בכלל או על זו שבסביבתם בפרט, ולהחזירה בתשובה.

תפיסותיהם והתנהגותם של המרואיינים מלמדים אפוא על סוג של משא ומתן פנימי המתקיים בתוכם, בין שני מאפייני החרדיות: המתבדל - השואף להתכנסות פנימה, והמובילי-המשפיע, המבקש להתרחב החוצה. נראה כי הרכיב המשפיע קיים בקרב המרואיינים, ורצונם כי צביונה של המדינה יהיה בעל אופי יהודי אורתודוקסי הוא ביטוי מתאים לרכיב זה כפי שהגדיר זאת אייזנשטדט (Eisenstadt 1999). מנגד, אנו עדים לכך שהם נמנעים מלפעול ולו משהו בכיוון זה, למרות ההזדמנויות המתגלגלות לפתחם. במילים אחרות, זהו ביטוי למוביליות של תפיסת ההתפשטות. בעולם המעשה רובם המוחלט של המרואיינים אינם מתרגמים את תפיסותיהם לפעולות מעשיות בסביבתם. התנהגותם של המרואיינים מוסברת על ידם בנימוקים שונים, בעיקר

בהתנגדות ל"כפייה דתית" כלשונם. זו אינה התנגדות אידאולוגית, אלא התנגדות המוסברת כנימוק פרקטי כמו הטיעון כי כפייה דתית אינה כלי יעיל להשגת השפעה. ואולם נימוק זה מיישב רק חלק מן התמונה, והוא אינו מיישב את הימנעותם של חלק גדול מן המרואיינים מהשתתפות או מניהול הטקס הדתי גם כאשר הם מתבקשים לכך. מדוע באמת הם אינם מנצלים את ההזדמנויות שמניחים החילוניים לפנייהם מרצון, ללא כפייה, על מנת להשפיע על סביבתם? נראה כי בשורש הדברים קיימת מניעה נפשית עמוקה מצידם של המרואיינים.

כאן ברצוני להציע פרשנות: נראה כי הימנעות זו היא ביטוי של גבול תפיסתי חדש, לפיו המרואיינים - במודע או שלא במודע - מבקשים להגדיר את עצמם כשונים מסביבתם בשל דתיותם. למעשה הם מציגים התנהגות אקסקלוסיבית, לפיה שמירת הפולחן הדתי היא משהו שרק דתיים רשאים להשתתף בו ולהיות חלק ממנו. התנהגות זו מבקשת להביא לכך שהתפיסה הישראלית של 'כולנו יהודים' תישבר, ויתחזק הבידול של החרדים מן החברה הכללית על רקע של זיהוי דתי. אולי מעין מה שקיים בצורה קיצונית יותר בעדה הדרוזית, בה דתה הינה סודית ואינטימית ואסור לגלותה למי שאינו מבניה (וינר-לוי 2007, אביבי 2000). ומכך, כיון שאירועים בעלי אופי דתי הם פרטיים, אין לשתף אותם עם אחרים. לפיכך ברמה התפיסית - אידאולוגית מציגים רוב המרואיינים את התפיסה המשפיעה והמתפשטת בדומה לתפיסה החרדית המסורתית, אך ברמה המעשית, הרצון הוא לשמור על המוטיב המתבדל, וזאת נעשה על ידי יצירת הגבול התפיסתי שמקבל כאן העצמה מכיוון חדש, שאין לשתף את האינטימיות הדתית עם מי שאינו דתי.

### 3.5 דילמת חינוך הילדים

נושא אחרון ב"עבודת הגבול" של החרדים העובדים, אינו כלפי חוץ - כלפי החברה הכללית, כי אם כלפי פנים - כלפי החברה החרדית. כפי שכתבתי במבוא לעבודה זו, הגבולות הנבנים בין החרדים העובדים לבין כלל החברה החרדית נובעים מכך שמתגבשת ומתעצבת לה תת-קבוצה בעלת מאפיינים שונים בתוך החברה החרדית. גבולות אלו אינם מתעצבים בהכרח כתוצאה מהשפעת סביבת העבודה הלא-חרדית, ויתכן כי הם יופיעו גם אצל חרדים העובדים בסביבת עבודה חרדית לגמרי. סוף כל סוף עזיבת ספסלי בית המדרש ו'חברת הלומדים', היא המאפיינת את החרדים העובדים באשר הם, וגם הגבולות שהם מעצבים כלפי החברה החרדית פנימה נבנים כתוצאה מכך. הדברים אמורים בעיקר ביחס לנוטשי "חברת הלומדים" הליטאית, שיצרה מסלול חיים קבוע ואחיד הממוקד בלימוד תורה אף לאחר הנישואין. כאשר חרדים מסוג זה יוצאים אל שוק

העבודה, יש לבדוק האם קיימת "עבודת גבול" גם כלפי החברה החרדית ממנה ובתוכה הם

צמחו? האם נוצר בידול גם בינם לבין חברת הלומדים?

ובכן, התשובה החיובית לכך שבה ועלתה בכמה מן הראיונות בהם ניתן היה לזהות "עבודת גבול" המתמקדת סביב שאלת חינוך ילדי החרדים העובדים.

מוסדות הלימוד בחברה החרדית הם ברובם פרטיים השייכים לעמותות שונות או לרשת החינוך העצמאי. מסלול הלימודים של בנים בחברה החרדית בכלל, ובחברה הליטאית בפרט, מתחיל ב"חיידר" המסורתית, ממנו עוברים התלמידים ל"ישיבה קטנה" בה הם לומדים שלוש שנים עד לגיל 16 לערך. לאחר מכן הם עוברים ל"ישיבה גדולה" בה הם לומדים עד לנישואיהם בשנות העשרים המוקדמות. (הדברים נכונים לחברה החרדית-ליטאית, בקבוצות אחרות בחברה החרדית גיל הנישואין מוקדם יותר).

במעבר מן החיידר אל הישיבה הקטנה חדלים התלמידים ללמוד מקצועות שאינם קודש (מתמטיקה, עברית וכדו') ועיסוקם הוא רק במקצועות הקודש (בחלק מתלמודי התורה התלמידים חדלים כבר בכתה ח' ללמוד מקצועות חול - עם הגעתם לגיל בר מצווה). בשלב זה הופך התלמוד לספר הלימוד המרכזי של התלמיד החרדי ואת רוב שעות הלימוד שלו בימי נעורו ובחרותו ישקיע התלמיד החרדי בספר זה.

מסלול לימודי זה אותו עובר הנער החרדי, מביא אותו בבגרותו למצב בו הוא בעל השכלה כללית מינימלית, ללא ידע בסיסי במתמטיקה ואנגלית ובוודאי שללא תעודת בגרות. מאידך גיסא, התלמידים המוכשרים יוצאים בעלי הכשרה תורנית מקיפה וידע רחב בתלמוד בבלי.

מערכת החינוך היא בבת עינה של החברה החרדית, ו'הישיבה הגבוהה', כמוסד לימודים רשמי אחרון לבנים, מעצב את הגדרתו ואישיותו של התלמיד כמשתייך לחברה החרדית.

במהלך הראיונות, עלה מספר פעמים נושא ההכשרה והמוכנות של המרואיינים לעולם המעשה. כבוגרי החברה החרדית היו המרואיינים כולם חסרי תעודת בגרות וידעוניהם במקצועות כלליים כמתמטיקה ואנגלית היו נמוכות ביותר. כאשר הם פנו לעולם העבודה, נתקלו הם בלא מעט בעיות וקשיים בשל החסר בהשכלתם. במהלך השנים, לאחר לא מעט מאמצים, התגברו על מכשול הידע והשלימו את הנדרש לצורך הכשרתם ועיסוקם במקצוע בו הם עוסקים כיום. מי על ידי הכשרה צבאית (מן מסלול עוקף הכשרה אקדמית בעולם ההי-טק) ומי על ידי לימודים אקדמיים שכללו מכינות ייעודיות, בהן השלימו חלק מן הפערים.

כהמשך לסוגיה זו, עלו לא אחת תהיות לגבי דרך חינוכם הנבחרת של ילדיהם של המרואיניים. האם בשל הקשיים אותם חווה האב ברכישת הידע וההשכלה הרלוונטיים למקצועו, הוא ישלח את ילדיו ללמוד בתלמוד תורה בו לומדים לימודי ליב"ה? או לכל הפחות לתלמוד תורה בו לימודי החול עשירים יותר מאשר למד הוא? כמו כן, האם בגיל 13 הם ישלחו את ילדיהם לשיבה קטנה, וכמוהם ילדיהם יפסיקו ללמוד מקצועות חול, או אולי הם ישלחו את ילדיהם לשיבה תיכונית<sup>34</sup> בה לצד הכשרתם התורנית ירכשו גם תעודת בגרות?

כאן המקום לציין כי סוגיית מוסדות החינוך בחברה החרדית היא סוגיה רגישה כלפי שני הצדדים, הן החרדים העובדים והן כלל החברה החרדית. עמדתם של החרדים העובדים תוצג בהמשך פרק זה. מן הצד השני קיימת תופעה רווחת בה המוסדות המסורתיים של החברה החרדית דוחים את המשפחות של החרדים העובדים, ואינם מקבלים את ילדיהם. התופעה קיימת בעיקר בחינוך היסודי לבנים והחינוך העל-יסודי לבנות. במהלך הראיונות ציינו כמה משתתפים תופעה זו וחלקם ציינו כי הם שולחים את ילדם בהסעה לבית ספר מרוחק, כיון שהמוסד הקרוב יותר לביתם לא קיבל את ילדם בתואנה כי אורח חייהם מודרני ואינו מתאים לצביונו של המוסד. החרדים העובדים קולטים בשלב זה או אחר את הדרתם והדרת משפחתם מן ה'מיינסטרים' וממוסדות החינוך המקובלים, ומסתבר שלא כולם היו מוכנים נפשית וחברתית למצב זה. המצב מלווה בתהיות ובחיפושים מתמידים אחר דרך הביניים המשלבת, מבלי לשלם מחירים חברתיים כבדים מידי. יש לראות בתופעה זו שרטוט מחדש של גבולות החרדיות, והצבת הגבול שבין כלל החברה החרדית לבין משפחות החרדים העובדים, הנדחים אל מחוץ למוסדות הלימוד המסורתיים<sup>35</sup>.

יתכן ושאלת מוסדות הלימוד לילדי החרדים העובדים היא משמעותית הרבה מעבר לתחום עיסוקה של עבודה זו, והשפעותיה הסוציאליות והכלכליות יכולות להיות מרחיקות לכת. החינוך

---

<sup>34</sup> ישיבה בה התלמידים לומדים למבחני בגרות במקביל ללימודיהם התורניים. מוסדות מסוג זה שכיחים במגזר הדתי-לאומי אך ישנם כמה וכמה המזוהים עם מגזר החרדי.

<sup>35</sup> ראו דבריו של בצלאל כהן במאמר דעה באתר אגודה אחת: "פעמים רבות רואים את עצמם אנשים יקרים אלו, כבלתי רצויים בקרב חבריהם ובני קהילתם עד ליציאתם מאוהלה של תורה בשל צרכי הפרנסה ואתגרי החיים. הם חשים זרים בבית המדרש ובבית הכנסת, הם מתקשים להכניס את ילדיהם למוסדות החינוך שבהם הם מבקשים לחנך את בניהם ובנותיהם, והם נחשדים כבעלי יראת שמיים בלתי מספקת. לעיתים מדובר בנבואה המגשימה את עצמה, שכן ההתרחקות מחברת בני תורה ובפרט כשהדבר נעשה באופן פוגעני, גורמת בהדרגה לאימוץ אורח חיים מקל יותר בתחומים רבים, בלבוש, בהקפדה הלכתית, בנורמות שונות, ברמת חיים, בחשיפה לתרבות הכללית וכדו'."

אוחר מתוך <https://www.aguda-achat.org.il/articles/3060/> בתאריך 02/06/2020

החרדי הליטאי מכין את הילד ומכשיר אותו להימנות על חברת הלומדים, כך מוגדר ייעודו ולשם עליו לשאוף. כאשר ההורים מבקשים להרחיב את השכלתו הכללית של הילד, הרי שניתן להסיק מכך כי שוב אין הייעוד של "והגית בו יומם ולילה" עומד בראש מעיניהם של ההורים.

בהקשר של מחקר זה, שינוי בתפיסת החינוך של המרואיינים, מגישה חרדית מסורתית של מסלול חינוך הכולל חידור וישיבות, לגישה הכוללת העשרה של לימודי חול, תעיד על גבול מתפתח בין החרדים העובדים לבין החברה החרדית המסורתית.

בראיונות הם אכן לא הציגו עמדות חד-משמעיות לגבי חינוך ילדיהם, ומסתבר שהם עדיין מצויים בתהליך שאינם יודעים את סופו. עקב חווית הקושי שעברו בעצמם בהעדר השכלה כללית, יש מהם שהכרתם מלאה ומוחלטת לגבי מתן השכלה לילד, ולו במחיר של הדרה חברתית. לעומתם יש שאינם מוחלטים בהכרתם, וממילא גם בנכונותם לשלם מחירים חברתיים. גם עמדותיהם כלפי ממסד הישיבות שגידל אותם - אמביוולנטיות למדי, והמנעד משתרע מן הביקורתיים ועד הנאמנים למורשת הרואים בישיבה החרדית את המקום האידיאלי לחינוך הבנים. בראיון עם אלי, לאחר שהוא תינה בפני את הקשיים אותם הוא חווה במאמציו להשלים את השכלתו ולהכשירו לעולם העבודה. שאלתי אותו האם הוא ישלח את בנו לישיבה קטנה או לישיבה תיכונית? תשובתו הייתה:

**"שאלה טובה. בא נגיד, מבחינתי אני יגיד מה אני לא רוצה - לסתם ישיבה חרדית רגילה. אם אני אשלח, זה רק לישיבה שאני אעריך כמו "אור ישראל" הקטנה<sup>36</sup> שהיא רצינית ומשמעותית ויש שם פיקוח טוב. אני לא אשלח לישיבה כמו שאני למדתי. זה בזבוז זמן. תלוי גם מה הבן ירצה, אני לא שולל ישיבה תיכונית".**

אלי מצהיר אפוא כי ישיבה תיכונית היא אופציה אפשרית מבחינתו. על מנת להבין את משמעות הדבר ואת עוצמתו של הגבול שאלי מצויר פה, יש לדעת כי במשך שנים רבות ניהלה החברה החרדית מלחמה כנגד הישיבות התיכוניות החרדיות. ההתנגדות החרדית לישיבה תיכונית נבעה לא רק בשל הכנסת לימודי החול לישיבה, אלא אף בשל השימוש בשם התואר "ישיבה" למוסד בו לומדים מקצועות נוספים לבד ממוקצועות הקודש (לופו 2007). המאבק החרדי בישיבות התיכוניות החל עם הקמת הישיבה התיכונית הראשונה בעיר תל אביב - ישיבת "הישוב החדש" - שהוקמה על ידי הרב עמיאל בשנת 1938 והמשיך עם הקמת הישיבה התיכונית השנייה - ישיבת מערבא

<sup>36</sup> ישיבה קטנה בעיר פתח תקווה, מסונפת לישיבה גדולה בעלת אותו שם. נוסדה בשנת 1943 – נקראת על שמו של אבי תנועת המוסר הליטאית רבי ישראל ליפקין מסלנט (1810-1883)

בשנת 1985 (לופו 2007). גם בשנים האחרונות התנגדה ההנהגה החרדית לשיבות תיכוניות נוספות שנועדו עבור הדור החדש של משפחות החרדים העובדים, דוגמת ישיבת "חכמי לב", ישיבת "חדוות התורה" ו"המדרשה החסידיה לצעירים", שעל אף היותה מזוהה עם הזרם החסידי בחברה החרדית גם לה קמו מתנגדים רבים (גונן ואחרים 2016). עמדתם של המרואיינים כלפי ישיבות תיכוניות, מעידה האם הם ממשיכים באותו קו מתנגד מסורתי של החברה החרדית לשיבות אלו, או שמא הם פיתחו דעה עצמאית שונה מהאידיאולוגיה החרדית המקובלת. בראיון עם יעקב הוא ציין כי לדעתו חלק ממה שמגדיר אותו כחרדי לעומת קבוצות אחרות באוכלוסייה הוא חינוך הילדים. בהתייחסו כיצד הוא רואה את ההבדל בינו ובין החברה הדתית לאומית - שגם היא כידוע שומרת תורה ומצוות, אמר לי יעקב:

**"אני חושב שההבדל ביננו הוא יהיה בילדים בחינוך זאת אומרת כמה אני פשרן לגבי החינוך של הילדים שלי".**

אולם מאידך גיסא כששאלתי את יעקב לאלו מוסדות לימוד הוא שלח את ילדיו ללמוד? אמר לי יעקב:

**"המוסדות שאני אשלח את הילדים שלי הם לא מדי שונים מהמוסדות של הדתי לאומי".**

יעקב שלח את ילדיו (הבנים והבנות) ללמוד בבית הספר "חורב". על הספקטרום שבין מוסד חרדי למוסד דתי לאומי. רשת "חורב" כוללת ישיבה תיכונית ואולפנה לבנות - מוסדות המזוהים יותר עם המגזר הדתי לאומי. לעומת זאת בית ספר חורב לבנים ברמת גן שייך לתנועה החרדית "החינוך העצמאי". ובית ספר חורב לבנות בבני ברק שייך לתנועה החרדית "בית יעקב" ואף הופיע בתקשורת כבית ספר עבור "החרדים העובדים"<sup>37</sup>. יעקב תיאר את המוסדות בהן ילדיו לומדים כך:

**"זה על הגבול כשאתה מסתכל על זה מבחוץ. מסתכל מבפנים הוא חרדי טהור, רק חרדים או ממש שתיים שלש בנות בכתה שהם מזרוחניקים, אבל הם כמו גלעד [חבר משותף - דתי לאומי אדוק בדתו מ.מ.]."**

<sup>37</sup> כתבה מאתר "כיכר השבת" שכתרתה "בבני ברק נחנך בי"ס ליחרדים העובדים"; "הגיע זמן התיקון"

<https://www.kikar.co.il/180747.html> תאריך אחזור 07/06/2020

בשונה משאר המרואיינים שעברו מסלול של חיידר וישיבה ללא לימודי ליב"ה, אצל מנחם הדאגה לחינוכו הכללי שלו עצמו הטרידה כבר את מנוחתם של הוריו. הוא התחיל את מסלול חינוכו בחיידר חרדי פרטי, ובכיתה ד' העבירו אותו הוריו לתלמוד תורה של "החינוך העצמאי" בו היו לימודי אנגלית ומתמטיקה. מנחם מתאר כי אביו גם רצה שימשיך בישיבה תיכונית:

**"בכל מקרה כשהגעתי לגיל 13 אבא שלי ניסה לשלוח אותי לישיבה תיכונית, אפילו נבחנתי למערבא ולישוב<sup>38</sup> ואז כשאמא שלי שמעה מזה הכל התפוצץ... אני היחיד שעוד איכשהו ניסו לשלוח אותי לישיבה תיכונית וזה לא עבד. אבא שלי ממש ניסה, לא היה לו הרבה סיכוי מראש, והיא [האמא מ.מ.] הייתה עם התורה והרב שך, אל תשכח אז זה היה הרב שך, הרב שך יצא כנגד בצורה..."**

את ילדיו מנחם שולח ללמוד בתלמוד תורה, תוך שהוא מדגיש כי אין מדובר בחיידר:

**"תלמוד תורה, לא חיידר, אני שולח לבית ספר מבחירה".**

מנחם מנמק את בחירת מוסד הלימודים לבניו כדי שילמדו אנגלית. כשאני שואל כיצד הוא רואה את המשך דרכם של ילדיו? האם הוא ישלח אותם לישיבה תיכונית, מנחם עונה **"יתכן שכן, יתכן מאוד"**. בדומה לאלו, גם מנחם מנמק את עמדתו בחוסר רצינות הקיימת לטענתו בישיבות החרדיות:

**"זה שיקול של רצינות. הרבה ישיבות קטנות לא... אמרתי לאשתי או "אור ישראל" או הישוב [ישיבת היישוב החדש מ.מ.] שלא ילך לי סתם לישיבה קטנה ש... יאכלו לי טשולנט בליל שישי. כאילו, אין לי בעיה שיוכל טשולנט בליל שישי... שיהיה רציני! אשתי מאוד סוחבת לישיבה תיכונית, אבל אין לי בעיה עם זה. אני גם מבחינתי... הוא ילך ללמוד בישוב חמש שנים, דבר ראשון שומרים עליו, אתה מרוויח עוד שנתיים בישיבה גדולה, שלא יבזבז את הזמן, אני אומר יבזבז את הזמן זה קיצוני..."**

אני מנסה לשאול את מנחם האם אחרי גיל התיכון הוא חושב שישיבה גדולה היא כן המוסד אליו הוא ירצה לשלוח את ילדיו, והוא עונה:

---

<sup>38</sup> ישיבות תיכוניות המזוהות כחרדיות, "ישיבת הישוב החדש" בתל אביב, נוסדה בשנת 1936 וישיבת "מערבא" במושב מתתיהו שנוסדה בשנות ה-80

**”כן. עוד פעם, אם לא יתאים לו ויחליט לעשות משהו אחר, שיעשה. אני לא נרתע מדברים אחרים, אבל שיעשה... אם לא יתאים לו, אם הוא יתפוס כיוון אחר, סתם לו יצויר שילך לנחל [לנח"ל החרדי בצה"ל מ.מ.] שילך. אני מקווה לישיבה קדושה”.**

גם אצל דוד, המצהיר היום כי ישלח את בניו לישיבה קטנה ולא לישיבה תיכונית היו בעבר ספקות בעניין, כפי שהוא מתאר:

**”הייתה תקופה ששאלתי את השאלה הזו, היום אני חושב שלישיבה חרדית... כי זו הדרך הכי קרובה למה שהקב"ה רוצה. יש לה... שמירת תורה ומצוות ואמונה חזקה”.**

בהמשך דבריו הוא מסביר כי הוא מבין ששיוך מוסדי מהווה חלק מהיותו שייך לחברה החרדית:

**”אני בסופו של דבר לא נטשתי את המסגרת, אני חי בסביבה חרדית ונוח לי לחיות בה, כי בסופו של דבר אני מרגיש טבעי בה, ואני מצליח למצוא בתוך המקום שאני נמצא פה - מתתיהו<sup>39</sup> - מקום קצת יותר פתוח. רבי נחמן זה לגמרי מקובל, ויש לי בכולל משהו הרב אשלג... ואני מרגיש שעדיין בתוך החברה החרדית אני מצליח לעשות את זה. האם אני אצליח לעשות את זה עם הילדים שלי? אני לא יודע”.**

בסיכומם של דברים נראה כי לפחות אצל חלק מהמרואיינים, המסלול החינוכי של ילדיהם - זה שאמור להיות מובן מאליו, מסלול חרדי הכולל חיידרים וישיבות - שוב אינו כה ברור. המרואיינים שחוו על בשרם את הקשיים של מציאת עבודה ללא רקע הכשרתי מתאים, מתלבטים בינם לבין עצמם ומשפחתם לגבי הדרך הנכונה עבור ילדיהם. כפי שראינו, חלקם אף נוקטים בפעולה ושולחים את ילדיהם לבתי ספר יסודיים בעלי הכשרה כללית רחבה יותר מאשר המקובל בחברה החרדית. דווקא בנוגע לגיל תיכון, הציגו המרואיינים דעה פחות נחרצת, והתלבטו האם ישלחו את בניהם לישיבה חרדית רגילה או לישיבה תיכונית. יש לתלות זאת בכך שישיבה תיכונית היא עדיין סטיגמה בחברה החרדית, ונתפסת כצעד קיצוני אל מחוץ למרכז החברה החרדית.

לסיכום, נראה כי עצם הדיון על מסלול החינוך ושקילת האפשרויות השונות, מעיד לבדו על שינוי תפיסתי משמעותי של המרואיינים. בחירת מוסדות החינוך של הילדים היא סמן חברתי מזהה חד וברור, ומקבע גם את זהותו העצמית של ההורה, הקובע בכך את זהותו העתידית של ילדו. שינוי

---

<sup>39</sup> מושב חרדי הנמצא צמוד למודיעין עילית. אוכלוסייתו המקורית הייתה של עולים חרדים מארצות הברית ובשנים האחרונות נעשתה בו הרחבה של משפרי דיור ממודיעין עילית.

תפיסה זה, ובוודאי שסטייה בפועל של המרואיינים ממסלול החינוך החרדי הקלאסי, מהווה "עבודת גבול" משמעותית ביותר, המבדלת כלפי פנים את החרדים העובדים משאר החברה החרדית, אלא שעבודת גבול זו היא לעת עתה ברובה תפיסתית בלבד. יש לציין כי מרבית המרואיינים עדיין צעירים, וילדיהם טרם הגיעו לגיל תיכון בו הם צריכים לנקוט עמדה בעלת משמעות חברתית מקבעת עתיד. אך גיבוש עמדות - גם אם תיאורטיות בלבד - מעידות על "עבודת גבול" הנעשית על ידי החרדים העובדים.

#### 4. סיכום

עבודה זו עסקה בשאלה: מהי 'עבודת הגבול' של החרדים העובדים הצעירים, מול החברה הלא חרדית ומול החברה החרדית ממנה באו?

העבודה התבססה על ראיונות אישיים וניתוחם, מתוכם עלה, כי אין ספק שחרדים אלו היוצאים אל מחוץ לגבולות הפיזיים של החברה החרדית פורצים גבולות. הגבולות הטבעיים שבין החברה החרדית לכלל האוכלוסייה בישראל מבוססים על מגורים נפרדים ומסלול חיים המשאיר את הפרט בתוככי החברה, עם חיכוך מינימלי עם קבוצות אחרות בחברה הישראלית. יציאה אל שוק העבודה בכלל ואל שוק ההייטק בפרט, פורצת גבולות אלו.

כפי שהוצג לאורך העבודה, לא רק הגבולות הגיאוגרפיים והחברתיים המוכרים נפרצים, אלא גם גבולות נוספים, התנהגותיים ותפיסתיים, משתנים אף הם. בחלק מהמקרים תיארו המרוואיינים עמדות פשרניות במספר נושאים, או התנהגות פשרנית, יחסית למקובל בחברה החרדית, וברור כי לו נותרו בתוך 'חברת הלומדים', היתה עמדתם שונה. כך למשל בעניין כשרות המזון, אם מדובר על אכילה במטבח ללא כשרות חרדית, או על שהות במסעדות ללא כשרות חרדית, תוך בירור וברירה מה יאכלו ומה לא. בדומה לכך השתתפות באירועים חברתיים הכוללים תערובת של בנים ובנות, לעיתים גם במקומות שנתפסים כמקומות שאינם טבעיים לחרדים - כפי שהמרוואיינים בעצמם חשו ותיארו במהלך הראיונות. היטיב לתאר את תחושה זו ראובן שסיים את הראיון באומרו:

**"אני בהתחלה חשבתי שאני אשאר בן תורה עובד. וזה לא ככה, אתה רואה ככה לאט לאט שיש נסיגות. אי אפשר לומר שאני אותו דבר כמו שהייתי... חשבתי שאני אהיה, אני לא כזה.... בתפיסה שלי, שאני אשאר חרדי עובד, בן תורה עובד. ומה שאני עושה עכשיו, משהו השתנה בזה, אני כבר לא מרגיש את הבן תורה הזה. ואני מאוד מכבד כשאני רואה בן תורה אמיתי שיושב ולומד, תלמיד חכם שיושב ולומד והתורה עשתה בו חריש, זה הכי חשוב לי בעולם."**

כאמור, מלבד "עבודת הגבול" שבין החרדים העובדים לבין חברה הכללית, ראינו כי גם הגבולות שבינם לבין החברה החרדית תורמים את חלקם בשינוי, ואולי במידת מה גם גורמים בעקיפין לשבירת הגבולות מן הצד השני.

החרדים העובדים בישראל נמצאים על ציר שבין החברה החרדית לבין החברה הכללית. כרגע, הם אינם עדיין קבוצה משמעותית דיה על מנת ליצור מגזר חדש בישראל. לכן, יש מקום להניח כי ככל שהגבולות יתעבו מן הצד האחד, גבולות אחרים יתגמשו מן הצד השני. בניית הגבול בין החברה החרדית לבין החרדים העובדים מתיישבת אם כן עם שבירת או מתיחת הגבולות שבין החרדים העובדים לבין החברה החילונית, ואף מסבירה אותה.

למרות זאת, ניתן להסיק מן המחקר, כי על אף פריצת הגבולות, ועל אף טשטוש לכאורה של ההבדלים בין החרדים העובדים לבין החברה הכללית, הרי שנוצרים כאן גבולות חברתיים חדשים, המתבהרים והולכים ככל שחולפות השנים וככל שגוברת תופעת החרדים העובדים. גבולות אלו אינם רק גבולות פיזיים או התנהגותיים אלא גם גבולות תפיסתיים, שחשיבותם כגורם מבדל בין החרדים העובדים ובין שאר החברה בישראל גדולה אף יותר מן הגבולות האחרים.

ההיבטים ההתנהגותיים של "עבודת הגבול" מתבטאים בהתנהגות הפרקטית בה נקטו המרואיינים, בדרך כלל כחלק מגבול קשיח דוגמת הכשרות והלבוש, שהגדירו חוק דתי או טאבו חברתי אותו המרואיינים סרבו להפר. המרואיינים התאימו את התנהגותם לחוק המקובל והמוכר להם כחלק מהיותם חרדים, והתנהגות זו יצרה את "עבודת הגבול" בינם ובין חבריהם לעבודה. כך למשל תיארו המרואיינים כיצד הם אוכלים בחדר האוכל שאינו בכשרות הרצויה, וזאת באמצעות התאמה אישית ובירור עם משגיח הכשרות, או צריכת ירקות בלבד.

ההיבט התפיסתי התבטא בגישה ובחשיבה של המרואיינים ובתחושות אותן הם הציגו בהתייחסות למצבים שונים, וכפועל יוצא מכך הציגו גם את התנהגותם במצבים אלו. גבולות אלו הוגדרו בעבודה כ"גבולות רכים", מה שהתבטא במגוון רחב יותר של התנהגויות ותגובות. ראינו כי בסוגיות אלו כל מרואיין פיתח חשיבה ותפיסה אישית מותאמת לכל מצב.

אם נשווה למשל את עבודת הגבול סביב נושא האוכל במקום העבודה (גבול קשיח), לבין עבודת הגבול סביב השתתפות באירועי חברה (גבול רך), הרי שבאוכל לא היה מי שתיאר כי הוא שבר את החוק והתפשר על כשרות מזונו, כיון שהחוק ההלכתי הקשיח מתייחס לבסוף למזון אותו צורכים בפועל. עבודת הגבול בנושא זה הייתה פועל יוצא מהצורך להתמודד עם הגבול בלי לפרוץ אותו והגבולות ההתנהגותיים של המרואיינים נבעו מהעיסוק במציאת פתרונות אלו. לעומת זאת, בהשתתפות באירועים חברתיים כגון השתתפות במסיבות בפאבים וכדו', הרי שמנעד ההתנהגויות היה רחב יותר והמרואיינים עסקו גם במהות הגבול ולא רק בהתמודדות עמו. ראינו כי יש

מרואיינים שנמנעו לגמרי מלהשתתף באירועים אלו. אחרים בחרו בהשתתפות חלקית, ואחרים - בהשתתפות מלאה עם התאמות ואלתורים. במקרה זה ההיבט התפיסתי של "עבודת הגבול" בלט מאוד כאשר המרואיינים תיארו את הלך מחשבתם ואת "עבודת הגבול" שהם עושים בינם לבין עצמם. בחשיבתם זו, הם פיתחו ואף שרטטו גבול משלהם, המגדיר מה מתאים להם ולאן הם שייכים. ניתן לומר כי קיימת התאמה בין גבולות קשיחים לבין ההיבט ההתנהגותי של הפרט - כאשר הפרט מבצע "עבודת גבול" בעודו מבקש לשמור על הגבול הקשיח. ובין הגבולות הרכים וההיבט התפיסתי - כאשר "עבודת הגבול" של הפרט מפתחת את תפיסות הגבול שלו, ומתפיסות אלו נובעת התנהגותו. יש להדגיש כי התאמה זו אינה חד משמעית, שכן ראינו כי קיימים היבטים תפיסתיים בגבולות הקשיחים, וכן היבטים התנהגותיים בגבולות הרכים.

לבסוף, במענה לשאלת המחקר, כיצד החרדים העובדים בונים מחדש את הגבול? ובכן, ברור כי גבולות נמתחים וגדרות נפרצות. אך מחקר זה הראה כיצד גבולות חדשים נוצרים תחתיהם, וגדרות חדשות נבנות. מאפייניהם החרדיים המבדלים של החרדים העובדים, מוצאים בסופו של דבר דרך ביטוי חדשה ושונה אל מול החברה החילונית הכללית. המחקר מצא כי החרדי העובד מחוץ לתחומי החברה החרדית, מבקש תמיד באיזשהו אופן לשמר את מאפייני חרדיותו, המבדלים אותו מן השאר.

נשוב אפוא להגדרה של "עבודת הגבול" כפי שהגדירה אותה למונט (Lamont 2009). "עבודת הגבול" עוסקת בשינויים התפיסתיים של הגבול אותה חווה חברה המבקשת למנוע מחברה אחרת מלהיטמע בה. בפשטות "עבודת גבול" תיעשה על ידי החברה המקבלת, דהיינו, כאשר קבוצה אחת תבוא במגע עם קבוצה אחרת. תגיב הקבוצה המקבלת - כפי שהיא תופסת את הקבוצה המנסה להיטמע בה - בעבודת גבול, כך שהבידול בינה לבין הקבוצה הנטמעת ישמר. דוגמה לכך ניתן למצוא במחקרו של Elias (1982) המתאר כיצד כללי נימוס והתנהגות הוגדרו על ידי בני המעמד הגבוה שביקשו לבדל עצמם מן המעמד הבורגני שניסה להידמות אליהם. המעניין בממצאיו של מחקר זה שעבודת הגבול אותם הציגו המרואיינים היא הפוכה. הרי העובדים החרדים הם אלו הבאים להיטמע בחברה הכללית, אם כן לכאורה היה מקום לצפות כי "עבודת גבול" תעשה דווקא מצדה של החברה החילונית כלפי החרדים הבאים להשתלב בה (יתכן ואכן מתקיימת "עבודת גבול" כזו אך מחקר זה אינו עוסק בכך). ממצאיו של מחקר זה מראים על עבודת גבול הפוכה - כיצד החרדים העובדים, למרות רצונם להשתלב בשוק העבודה הכללי, יוצרים בעצמם את הגבולות שישמרו את בידולם, בה בעת שהם נמצאים בהליך של שילוב. מעין שני כוחות המושכים לכיוונים שונים. השתלבות מחד והיבדלות מאידך. הגבול במקרה זה נועד

לבדל את החברה המשתלבת בתוך חברה אחרת, מאותה החברה עצמה. סכמתית נתאר זאת כך : בעבודת הגבול הרגילה קבוצה א' מעוניינת להשתלב בקבוצה ב'. כתגובה קבוצה ב' תבצע "עבודת גבול" על מנת לשמור על בידולה. במחקר זה אנו רואים כיצד קבוצה א' מבקשת להשתלב בקבוצה ב' וקבוצה א' עצמה מבצעת את "עבודת הגבול" כלפי קבוצה ב' בה היא מבקשת להשתלב, במקביל לתהליך השילוב.

הסבר אפשרי לעבודת גבול שונה זו, ניתן למצוא אם נחזור לבחון את מאפייניה הייחודיים של החברה החרדית כתברה מתבדלת. החברה החרדית היא חברה מבוססת אידיאולוגיה, כפי שכתבתי בראשית עבודה זו, ההיבדלות החרדית היא לא תוצאה של מצב, אלא תוצאה של תפיסת עולם. כאשר חברה מתבדלת משתלבת בחברה אחרת - גם אם הדבר נעשה מרצונה הרי שנוצר קונפליקט בין הרצון להשתלב לבין העיקרון המתבדל. כאשר פרטים מהחברה המתבדלת משתלבים בחברה אחרת, ההיבדלות לא נעלמת ולכן על פרטים אלו להתמודד עם הקונפליקט שנוצר. התמודדות זו נעשית על ידי "עבודת הגבול" המתבצעת במקביל לתהליך השילוב. מעין תהליך בקרה המווסת את השילוב מתוך מטרה לשמר את המאפיין המתבדל. כך נוצרת לה צורה חדשה של היבדלות עם גבולות התנהגותיים ותפיסתיים המתאימים לתהליך השילוב. הסבר זה מציב את הביטוי אותו שאלתי מסיון וקפלן (2003) "השתלבות בלא טמיעה" באור חדש. ההשתלבות נעשית - כפי שאכן קורה כאשר חלקים מהחברה החרדית עובדים בשוק הכללי. אך בלא טמיעה - בשל "עבודת הגבול" הייחודית הנעשית על ידי החרדים המשתלבים בעצמם, במטרה למנוע את הטמיעה מלאה שלהם כתוצאה מתהליך השילוב.

מסקנה זו תסביר מאפיין נוסף שמייחד את הגבולות הסימבוליים אותם הציגו החרדים העובדים. גבולות סימבוליים עוסקים כאמור בקטגוריזציה וקטלוג. כך למשל תיארה למונט ( Lamont 2009) את העובדים הלבנים שקטלגו את השחורים כעניים וחסרי מוסר עבודה ואת העובדים השחורים שקטלגו את הלבנים כאנוכיים. הפרט מגדיר ומקטלג את האחרים על מנת לבדל את עצמו מקבוצה אחת ולשייך את עצמו לאחרת. בשונה מצורת קטלוג זו, הגבולות הסימבוליים של החרדים העובדים לא עסקו בהגדרה וקטלוג של האחר. המרואיינים לא תיארו כיצד הם מקטלגים את החברה החילונית, אלא תיארו גבולות תפיסתיים שעסקו בתחושה האישית שלהם ובהגדרת השייכות שלהם. כך למשל הם לא הגדירו את האחר כשונה על מנת להימנע מלהשתתף באירוע או על מנת להימנע מלהדליק נר חנוכה במקום העבודה. הקטלוג היה כלפי פנים - אני חרדי ולכן זה מתאים או לא מתאים לי. צורת קטלוג כזו מוסברת יפה לאור ההסבר אותו נתתי לעבודת הגבול של החרדים העובדים. הגבולות החברתיים והסימבוליים אותם בנו החרדים

העובדים אין עניינם ככל גבול, בבידול העצמי על ידי דחיית האחר המבקש להשתלב בי. גבולות אלו עניינם הוא בבידול העצמי כאשר אני עצמי מעוניין להשתלב, דהיינו כיצד אני לא אטמע בחברה בה אני משתלב. על כן בהתאמה אין הם עוסקים בקטלוג של האחר אלא בקטלוג של העצמי. אני מוגדר כך וכך ולכן דבר אחד מתאים לי והאחר לא. צורה כזו של קטלוג מתאימה לעבודת גבול העוסקת בשמירה על מאפיין מתבדל, כיון שהקטלוג עליו להצדיק מדוע הפרט מתנהג בצורה הפוכה מהמטרה לשמה הוא בא באינטראקציה עם הקבוצות האחרות, שהרי הוא מבקש להיטמע בהן. הקטלוג העצמי יוצר גבולות סימבוליים מתאימים, המצדיקים את ההתנהגות המתבדלת של הקבוצה המשתלבת.

מסקנה חשובה נוספת עליה יש לתת את הדעת היא ההתנהגות של "עבודת הגבול" המתבצעת על ציר שבין ההתבדלות לבין ההתרחבות. כאמור בחברה החרדית ישנו המאפיין המתבדל, אך לצידו עומד גם המאפיין המובילי-משפיע, זה המבקש לקרב את החילוניים אל הדת. כפי שהגדיר אייזנשטדט (Eisenstadt 1999) בין שני עקרונות יסוד אלו מתקיים מתח שנשמר בשיווי משקל. שיווי המשקל שומר על כך שמחד החברה לא תתבדל בצורה קיצונית ובכך תמנע את צירופם של חברים חדשים. ומאידך גם לא תתרחב מדי ותאבד את בידולה.

"עבודת הגבול" של המרואיינים הציגה בחלקה צורת גבול של הסתגרות כלפי פנים, היכן שהיה מקום לצפות להתרחבות. המרואיינים תיארו כי הם אינם מנסים לגייס חברים חדשים אל החרדיות, אלא דווקא מסתגרים כלפי פנים ו"שומרים" את דתם לעצמם. מממצא זה ניתן להסיק כי כאשר חברה בעלת שני המאפיינים - המתבדל והמובילי-משפיע, מבצעת עבודת גבול, היא תבצע אותה על הציר שבין שני מאפיינים אלו. התנהגות זו מוסברת כך שמהותה של "עבודת הגבול" בחברה מתבדלת היא סביב גבולות הבידול, כיון שכך היא על כורחה תשנה את צורתו של העיקרון המשפיע, זאת כיון שהפרת האיזון מן הצד האחד תכריח את תגובתו של הצד האחר זאת במטרה למצוא נקודת איזון חדשה. רק במידה וההיבדלות תתחזק, אזי תרגיש החברה המתבדלת בטוחה מספיק על מנת להרחיב את השפעתה. מנגד - כמו במקרה המתואר במחקר זה, כאשר ההיבדלות נחלשת, אזי החברה תתכנס פנימה ותצמצם את השפעתה החיצונית, כך שהרצון שלה להשפיע ולהתרחב לא יפגע בהיבדלות המתערערת. נמצא שבהעמדת העקרונות המתבדל והמשפיע זה למול זה, בחיפוש נקודת האיזון שבין שתיהם, העיקרון המתבדל הוא המכריע, בעוד העיקרון המובילי הוא המגיב להתנהגותו של חברו.

## 5. ביבליוגרפיה

- אביבי, ש. (2000). *הדרוזים בישראל ומקומותיהם הקדושים*. ירושלים: הוצאת ספרים אריאל.
- בן-רפאל, א., בן חיים, ל. (2006). *זהויות יהודיות בעידן רב-מודרני*. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- בראון, ב. (2015). *היהדות החרדית והמדינה*. בתוך שטרן, י., בראון, ב., נוימן, ק., כ"ץ, ג. קידר, נ. (2015) *כשיהדות פוגשת מדינה*: 246-262. תל אביב: משכל.
- בראון, ב., לאון, נ. (2017). *הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל*. ירושלים: מכון ון-ליר והוצאת מגנוס.
- גונן, ע. (2000). *מהישיבה לעבודה: הניסיון האמריקני ולקחים לישראל*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- גונן, ע., כהן, ב., קראוס, מ., נפתלי, י., הירן, א., שחר, י. (2016). *הקמת ישיבות תיכוניות חרדיות*. מכון ירושלים לחקר ישראל
- גורני, י. (2002). *'כלל ישראל' במבחן ההיסטוריה*. עיונים בתקומת ישראל, 12: 9-1.
- דאגלס, מ. (2004). *טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו*. תרגום: י' סלע. תל אביב: רסלינג.
- ויינר-לוי, נ. (2007). *עוקאל, ג'והאל, החילוה, טס הנחושת ונשים משכילות: העדה הדרוזית - מנגנונים חברתיים, דתיים ותמורות*. במכללה 19: 169-187.
- וניג, מ. (2011). *הקולנוע החרדי*. תל אביב: רסלינג.
- זיכרמן, ח. (2017). *חרדיות ישראלית בשלוש מערכות*. *תרבות דמוקרטית* 17.
- זיכרמן, ח. (2014). *שחור כחול לבן: מסע אל תוך החברה החרדית בישראל*. תל אביב: משכל.
- זיכרמן, ח., כהנר, ל. (2012). *חרדיות מודרנית – מעמד ביניים חרדי בישראל*. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- חקק, י. (2004). *בין קודש לתכל'ס: גברים חרדים לומדים מקצוע*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- טיקוצ'ינסקי, ש. (2010). *"עדיין עומדים אנו תחת ההר... כי שם מקומנו לעולמי עד"*: על "חווייה דתית" חרדית. *אקדמות*, כה: 57-65.
- טליאס, מ. (2015). *הכשרות הפרטית בישראל: רגולציה וולונטרית כתוצר משולב של ביקוש והיצע*. *כתב העת לחקר החברה החרדית* כרך 2 תשע"ה.
- כהן, ב. (2005). *מצוקה ותעסוקה בחברה החרדית: מבט מבפנים*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

- כהנר, ל. (2009). התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה.
- כהנר, ל. (2017). על קו התפר תרבותי וגיאוגרפי – חרדיות מודרנית במרחב העירוני. *תרבות דמוקרטית* 17 : 159-202.
- כהנר, ל., מלאך, ג. (2019). שנתון החברה החרדית בישראל. *ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה*.
- לופו, י. (2007). *ההתנגדות החרדית לשיבות תיכונות חרדיות*. מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ליאון, נ. (2010). מסורת, אידיאולוגיה ורפלקטיביות במחקר החברה החרדית בישראל. *המכון הישראלי לדמוקרטיה*. סיכום הרצאה מאת קפלן, ק. אוחר בתאריך 31/07/2018 מתוך <https://www.idi.org.il/articles/7868>
- ליאון, נ. (2011). זרימות חרדיות ביהדות המזרחית בת זמננו. *זהויות - כתב עת לתרבות ולזהות יהודית* 1.
- ליאון, נ. (2014). חברת הלומדים – יש עתיד? *אקדמות, כט* : 129-144.
- לשם, א. (2005). עולי ברית המועצות לשעבר בין התבדלות לשילוב בחברה הישראלית. *חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי כרך ב* : 541-580.
- מלאך, ג. (2019). המפלגות החרדיות בישראל- מה צופן העתיד? *המכון הישראלי לדמוקרטיה*. אוחר בתאריך 26/08/2020 מתוך <https://www.idi.org.il/articles/25743>
- סיון, ע. (1991). תרבות המובלעת. *אלפיים - כתב עת רב-תחומי לעיון, הגות וספרות* 4.
- סמוחה, ס. (2007). רב תרבותיות בחברה הישראלית. *זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני* 4 : 221-228.
- סמט, מ. (2005). *חדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה*, ירושלים: הוצאת כרמל.
- פרידמן, מ. (1991). *החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים*. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- צרפתי, א. (2015). מנשים שקופות לנשים נוכחות: מאבקן של נשים חרדיות על ייצוגן בכנסת ה-20. *מגדר: כתב עת אקדמי רב תחומי למגדר ופמיניזם* 4 : 1-29.
- קפלן, ל. (2017). אתוס של הכנעה, התאחדות עם רוח התורה ועמידה מול אתגרי הזמן: ר' אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש. בתוך בראון, ב., ליאון, נ. (2017) *הגדולים* : 479-519. ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון-ליר.
- קפלן, ק. (תשס"ו). *בסוד השיח החרדי*. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר ישראל.

- קפלן, ק., שטדלר, נ. (2012). *מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה*. ירושלים: מכון ון-ליר, הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- רובין, נ., קוסמן, א. (2008). גרביים בפנים וגרביים בחוץ: הלבוש החרדי ותפיסת הזמן בעולם הדתי. *אקדמות כ'.*
- רוטנברג, נ., הלוי, י. (2017). הרב מבריסק: רבי יצחק זאב הלוי סלובייצ'יק. בתוך בראון, ב. וליאון, נ. (2017) *הגדולים: 550-570*. ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון-ליר.
- שטדלר, נ. (2001). קודש וחול בתפיסת העבודה: המקרה של האורתודוכסיה היהודית בישראל. *חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית.*
- שיפר, ו. (1998). *מערכת החינוך החרדי בישראל: תקצוב, פיקוח ובקרה*. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- שלג, י. (2000). *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*. ירושלים: כתר הוצאה לאור.
- שלהב, י. (1984). העימות בין דתיים לחילוניים - פרק בגיאוגרפיה פוליטית. *אופקים בגאוגרפיה*, 143-156.
- שלהב, י., פרידמן, מ. (1985). *התפשטות תוך הסתגרות – הקהילה החרדית בירושלים*. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שקדי, א. (2003). *מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני - תיאוריה ויישום*. תל אביב: הוצאת רמות.
- שרעבי, א. (2014). דתיות 'רכה' ודתיות 'קשיחה': המקרה של תנועת התשובה בישראל. *עיונים - כתב עת רב תחומי לחקר ישראל* סדרת נושא 7.
- Bauer, M. W., & Gaskell, G. (Eds.). (2000). *Qualitative researching with text, image and sound: A practical handbook for social research*. Sage.
- Ben-Rafael, E. (1996). Multiculturalism in Sociological Perspective, in: Rainer Baubock, Agnes Heller & Aristide R. Zolberg (Eds.), *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Avebury, Aldershot, pp. 133-154.
- Berman, E. (2000). Sect, subsidy, and sacrifice: an economist's view of ultra-orthodox Jews. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 905-953.
- Berry, J. W. (1990). Psychology of Acculturation: Understanding Individuals Moving between Cultures. In: Richard Brislin (Ed.), *Applied Cross-cultural Psychology*, Sage, Newbury Park, CA, pp. 232-253.
- Douglas, M. (2002). Purity and Danger. 1966. *New York: Routledge*.

Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The Jacobin dimension of modernity*. Cambridge University Press.

Elias, Norbert. 1982 [1939]. *The Civilizing Process*. Oxford : B. Blackwell.

Fisher, N. (2016). The Fundamentalist Dilemma: Lessons from the Israeli Haredi Case. *International Journal of Middle East Studies*, 48(3), 531-549.

Lamont, M. (2000). *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, New York: Russell Sage Found.

Lamont, M., & Thévenot, L. (2000). Rethinking comparative cultural sociology. *Repertoires of Evaluation*, 8.

Lamont, M., & Molnar, V. (2002). "The Study of Boundaries Across the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 28: 167-195.

Lamont, M., & Small, L. (2006). How Culture Matters for Poverty: Thickening our Understanding. National Poverty Center Working Paper Series, 06-10.

Lamont, M., & Lamont, M. (2009). *The dignity of working men: Morality and the boundaries of race, class, and immigration*. Harvard University Press.

Mazie, S. V. (2006). *Israel's Higher Law: Religion and Liberal Democracy in the Jewish State*. Lexington Books.

Sharabi, A. (2013). 'Boundary work' in a religious revival movement: The case of the 'teshuvah movement' in Israel. *Ethnography*, 14(2), 233-254.

#### מקורות נוספים

אזנקוט, מ. (2018) תעסוקת החרדים : תיאור יעדי הממשלה והתפתחות הנתונים בשנים באחרונות. הכנסת : מרכז המחקר והמידע.

בראון, ב. (2016). החרדיות מתחדשת. מקור ראשון. שבת מוסף לתורה, הגות, ספרות ואמנות. גיליון 987, 08/07/2016.

יהדות התורה (1999). מצע המפלגה. אוחר בתאריך 17/01/2018 מתוך <http://primage.tau.ac.il/libraries/breder/parties/1616441.pdf>.

מכון שחרית, (2013). סקר החברה החרדית נובמבר 2013 : שמרנות לצד השתלבות. מכון שחרית. אוחר בתאריך 09/07/2020 מתוך <http://www.shaharit.org.il/%D7%A1%D7%A7%D7%A8-%D7%97%D7%91%D7%A8%D7%94->

[%D7%94%D7%97%D7%A8%D7%93%D7%99%D7%AA-  
./%D7%A0%D7%95%D7%91%D7%9E%D7%91%D7%A8-2013](#)

מלחי, א. (2009). התנדבות ושירות צבאי במגזר החרדי. מינהל מחקר וכלכלה. משרד התעשייה, המסחר והתעסוקה.

נפתלוביץ, א., קרנצלר, א. (2019). השכלה גבוהה בישראל - נתונים נבחרים לשנת הלימודים תשע"ט (19/2018) לרגל פתיחת שנת הלימודים האקדמית. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, הודעה לתקשורת 218/2019.

פרידמן, י., שאול-מנע, נ., פוגל, נ., רומנוב, ד., עמדי, ד., פלדמן, מ., סחייק, ר., שיפריס, ג. ופורטנוי, ח. (2011). שיטות מדידה ואמידת גודלה של האוכלוסייה החרדית בישראל. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. אוחזר בתאריך 17/01/2018 מתוך: <http://www.cbs.gov.il/publications/tec25.pdf>.

שלג, י. (1998). החרדי החדש. פנים: תרבות חברה וחינוך, 4. אוחזר בתאריך 17/01/2018 מתוך <http://www.itu.org.il/?categoryid=497&articleid=1122>.