

חברה, כלכלה ופוליטיקה

מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל

יעקב ידגר וישעיהו (צ'ארלס) ליבמן

מקובל לחלק את היהודים בישראל לקטגוריות 'דתי', 'מסורתי' ו'חילוני'. לעתים מתוספת לחלוקה זו גם הקטגוריה 'חרדי'. לשמחתם הרבה של חוקרי מדעי החברה, היהודים בישראל אינם מתקשים לסווג עצמם לאחת משלוש או ארבע הקטגוריות הללו. הבעיה היא שאיננו יודעים מהי המשמעות של הקטגוריות הללו בעבור מי שמוזיהם עצמם באמצעותן. אמנם ידוע לנו שבהחלט קיימת התאמה מסוימת בין האופן שבו היהודי הישראלי מגדיר עצמו לבין המידה שבה הוא שומר מצוות ומסורת. ואולם, ההתאמה הזאת רחוקה מלהיות מושלמת וברורה. 'סולם הזהות הדתית' שמציע 'דוח גוטמן' האחרון (הסקר הרחב ביותר שנערך עד כה בסוגיית הזהות היהודית בישראל, סקר שממצאיו נוגעים לשנת 2000) הוא דוגמה מאלפת לעניין זה. כותבי הדוח החליפו את הקטגוריה 'חילוני' בקטגוריה 'לא־דתי', ואף הוסיפו עליה קטגוריה קיצונית יותר: 'אנטי־דתי'. מעניין לגלות כי מ־48% הנשאלים שהגדירו עצמם לא־דתיים או אנטי־דתיים (קרי, חילונים), רק 21% העידו על עצמם שאינם שומרי מסורת כלל. כותבי הדוח מדגישים גם את העובדה המעניינת הבאה: כ־30% מהיהודים בישראל המגדירים עצמם חילונים מדווחים כי הם 'שומרים במקצת' את 'המסורת הדתית היהודית'; 17% מיהודי ישראל המגדירים עצמם מסורתיים מדווחים על אותה רמה של שמירת מסורת ('שומרים במקצת').¹

כפי שלמדנו מסדרת ראיונות שבעריכתם התחלנו זה עתה, אחת הסיבות לחוסר הבהירות בעניין המשמעות שיהודי ישראל מקנים לקטגוריות הזהות הללו היא שרבים מזהים עצמם כחילונים, כמסורתיים או כדתיים על בסיס דעותיהם המוקדמות באשר לאופן שאחרים מגדירים את עצמם. כך, למשל, הראיונות שערכנו לימדונו כי יש אשכנזים השומרים מסורת באותה מידה שעושים זאת רוב המסורתיים, אך מסרבים לזהות עצמם כמסורתיים משום שהקטגוריה הזאת שמורה, מבחינתם, למזרחים. בדומה לכך פגשנו גם במזרחים שזיהו עצמם כמסורתיים בדיוק מאותה סיבה: כל האשכנזים, נאמר לנו, הם או חילונים או דתיים. במילים אחרות, בקרב רבים – הן אשכנזים, הן מזרחים – מזוהה המסורתיות עם

1. שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, יהודים ישראלים: דיוקן, ירושלים 2002 (ממצאיו העיקריים של הסקר פורסמו בחוברת נפרדת באותו שם. המובאות לקוחות מחוברת זו, אלא אם כן נאמר אחרת).

מזרחיות. בהתאם לכך, מזרחים המבקשים להידמות לאשכנזים נוטים יותר להגדיר עצמם חילונים; אפשר לשער אפוא כי יש יהודים מזרחים המתנערים מזהותם המזרחית ולפיכך מגדירים עצמם חילונים. הגדרות עצמיות שכאלה עשויות בהחלט להשפיע בתורן על ההתנהגות. זה מה שקורה בייחוד למזרחים אשר נישאים לאשכנזים, בחרים לזהות עצמם כחילונים ועקב כך מתנהגים כחילונים שאינם שומרי מסורת. ייתכן שזאת הסיבה לכך שכותבי דוח גוטמן בחרו להחליף את המונח 'חילוני' במונחים 'לא־דתי' ו'אנטי־דתי'. ואולם, גם מינוחים אלה לוקים בבעייתיות לא מעטה. בין היתר, המרכיב 'דתי' בזהות 'לא־דתי' או 'אנטי־דתי' יכול לכוון הן למסורת הדתית והן למחנה הדתי. לפיכך, איננו יודעים אם אלה שהגדירו עצמם לא־דתיים, ובמיוחד אנטי־דתיים, התכוונו לכך שהם נגד הדת או שמא התכוונו לכך שהם מתנגדים למסד הדתי או למפלגות הדתיות. כך, למשל, לפי דוח גוטמן, 5% מאלה שהגדירו עצמם רפורמים הגדירו עצמם גם אנטי־דתיים.

איננו דוחקים בחוקרי מדעי החברה לזנוח את הקטגוריות 'חילוני', 'מסורתי' ו'דתי'. ראשית, מאוחר מדי לעשות זאת; שנית, הקטגוריות הללו עדיין יכולות לשמור על תקפותן ככלי מוגבל לחיזוי כללי של שמירת המסורת; ושלישית, אין לנו תחליף לשימוש בהן. עם זאת, יש להכיר בכך שככל שנשתמש במונחים הללו באופן כללי ומופשט יותר, כן יצטמצמו משמעותם ומידת תקפותם.

בלא קשר לקטגוריות של דתי, מסורתי וחילוני, מחקרים וסקרים רבים מספקים מידע רב על הנהגים היהודיים בקרב יהודי ישראל. אנו מעדיפים לתאר נהגים אלה כ'יהודיים' ולא כ'דתיים', משום שלפחות מקצתם של אלה המקיימים אותם רואים בהם נהגים שאינם דווקא דתיים. לפי סקר גוטמן האחרון, 85% מיהודי ישראל מדווחים שהם משתתפים בסדר פסה, 71% מדליקים נרות בחנוכה, 67% צמים ביום הכיפורים, 55% עורכים סעודת שבת מיוחדת, 51% מדליקים תמיד נרות שבת במועד בליווי ברכה, 48% עורכים קידוש בערב שבת, 58% נמנעים מלאכול טרף (44% דיווחו שהם גם מפרידים בין כלי בשר לכלי חלב), ו-41% בונים סוכה כשרה (הדוח אינו מפרט כמה בונים סוכה שאינה כשרה). אחוז זה של משיבים אף דיווחו כי הם נמנעים מלעבוד בשבת בפרהסייה. סקר שערכו הדס פרנקו ועזרא קופלוביץ' בקרב תלמידי מכללת רופין שזיהו עצמם כחילונים מעלה כי 95% מהם היו רוצים לראות חופה בחתונה יהודית, וכי 81% מעוניינים בכתובה. 78% אף היו רוצים לראות רב (לאו דווקא אורתודוקסי) בחתונה יהודית. כ-56% אמרו שיהודי צריך לצום ביום הכיפורים. במישור האמונתי מצאו פרנקו וקופלוביץ' כי 56% מהנשאלים מאמינים שעל היהודי לתת דין־וחשבון על מעשיו בפני אלוהים.² ברוח דומה לזו מצא דוח גוטמן כי 65% מיהודי ישראל מאמינים בקיומו של אלוהים, וכי 62% מאמינים שיש גמול למעשים טובים.

המסקנה היא בלתי־נמנעת: רוב יהודי ישראל שומרים בביתם על נהגים יהודיים רבים, ובכללם מסורות ומנהגים שאינם תמיד נעימים או נוחים להם. השאלה אם שמירת המסורת

2. פרסום ראשון של ממצאי מחקרם של פרנקו וקופלוביץ' התפרסם בתוך: דליה שחורי, 'יהודי, אבל מאמין', הארץ, 12.9.2002, עמ' 33.

הזאת נובעת מן האמונה שאלוהים ציווה על קיום הנהגים הללו, או שמא היא נובעת מתחושה של מחויבות למשפחה או לעם היהודי, או אולי מגורם אחר כלשהו, או משילוב של הנימוקים הללו (כולם או חלקם) – שאלה זו נותרת פתוחה. איננו יודעים את התשובה עליה, ואיננו בטוחים שאלה המקיימים את הנהגים היהודיים הללו יודעים אותה, אפילו אם יש להם תשובה מן המוכן.

שאלה אחרת היא עד כמה חשובים הנהגים הללו בחייהם של אלה המקיימים אותם. גם את התשובה לשאלה זו איננו יודעים בוודאות. הנחה סבירה תהיה שחשיבותם של הנהגים הללו משתנה בקרב הלא־דתיים. בעבור מקצתם קיום הנהגים היהודיים הוא חשוב מאוד, ואילו בעבור אחרים קיומם הוא טריוויאלי. ב־בזמן ניתן לשער כי בקרב הלא־דתיים, שמירת המסורת קשורה באופן כלשהו גם להזדהות עם העם היהודי, או במילים אחרות – ללאומיותם היהודית. מסתבר כי הזדהותם של יהודי ישראל עם העם היהודי היא חזקה ביותר: לפי ממצאי דוח גוטמן האחרון, '95% מהיהודים בישראל חשים שהם חלק מהעם היהודי בעולם, מתוכם 68% חשים כך בהחלטיות. יתר־על־כן, שני שלישים מצהירים כי חשוב מאוד להם להרגיש חלק מהעם היהודי בעולם. כאשר יהודים־ישראלים נשאלים אם היו רוצים להיוולד מחדש כיהודים, 82% עונים על כך בחיוב.³ בהקשר זה מעניין לציין את הנתונים העולים מספרו של יאיר אורון זהות יהודית ישראלית, שהתפרסם לפני כעשור, ובו ממצאי הראיונות שערך המחבר עם תלמידי שנה ג' במכללת למורים. הסטודנטים שראיינו הגיעו ממכללות של החינוך החרדי, הממלכת־דתי והממלכתי. מבין תלמידי המכללות של החינוך הממלכתי, 68% אחוזים דיווחו שהיהדות מילאה תפקיד חשוב או חשוב מאוד בחייהם' (ראוי לציין שמחקרו של אורון נתפס כמדגים את הקשר החלש שבין מוריה העתידיים של ישראל לבין היהדות או היהודיות. עובדה זו מספרת רבות על ציפיותיה של החברה הישראלית).

אין בידנו החומר שיצדיק את הטענות ולפיו שמירת המסורת או קיום הנהגים היהודיים הם חשובים בחייהם של רוב הלא־דתיים בקרב יהודי ישראל. בלא שיחות וראיונות עמוקים, לא ניתן לבסס קביעה שכזאת. עם זאת, אין כל ראייה שתצביע על כך שההפך הוא הנכון. לאור כל זאת, מפתיע לגלות שאמצעי התקשורת בישראל, שתוכניותיהם ותוכניהם אמורים לשקף את התרבות הפופולרית הישראלית, כמעט אינם נותנים ביטוי למסורות ולנהגים יהודיים־ישראלים אופייניים. גם אם נסתכן בהכללה גורפת, אנו סבורים שיהא זה נכון לתאר את המדיה הישראלים כמשקפים־מבנים מציאות (ישראלית־יהודית, לפחות לכאורה) שבה או שאתה דתי – או שאתה חילוני גמור, שאינו שומר כלל את המסורת ומנהגיה. 'השסע הדתי־חילוני' הופך ביצירותיהן ובהפקותיהן של סוכנויות התרבות הללו לגורם מכונן בזהותו של כל יהודי־ישראלי.⁴ יתר־על־כן, אנו חושדים שאותו ניגוד בינארי

3. לוי, לוינסון וכ"ץ, יהודים ישראלים: דיוקן, עמ' 10.

4. יאיר אורון, זהות יהודית־ישראלית, תל־אביב 1993, עמ' 61.

5. מובן שאין זה 'השסע' היחיד המשמש להבניית הזהות היהודית־ישראלית. כפי שמרמזת התמקדותנו ביהודי ישראל בלבד, נוכחותו של השסע הערבי־יהודי היא מהבולטות והחזקות שבמרכיבי הזהות הישראלית כפי שמשקפים ומבנים אותם המדיה.

בין דתי לחילוני היה בשנים האחרונות לאחד ממרכיביה המכוננים של הזהות הישראלית, כשהוא משמש ביטוי לאחרות פנים-קולקטיבית. במילים אחרות, ההבחנה בין חילוני לדתי (או, לעתים, בין חילוני ל'חרדי') הפכה נרדפת להבחנה בין ישראלי ליהודי, כשזה האחרון הולך ולובש את דמות 'האחר' במבנה הזהות הקולקטיבית הישראלית. בהקשר בינארי שכזה של חילוני מול דתי, ישראלי מול יהודי ואני מול האחר נחלש מאוד קולם של אלה שאינם מזדהים על אותו ציר חד-ממדי; תרבותם וזהותם של מי שמשלבים את שמירת המסורת היהודית (על דרגותיה ועל ביטוייה השונים) עם השתתפות פעילה בהווה המודרנית המחולנת כמעט אינן באות לידי ביטוי ואינן זוכות להשתקף ולהיבנות באמצעות סוכנויותיה של התרבות הפופולרית בישראל.

* * *

לשם הבנת טיעוננו כאן יש להדגיש את ההבחנה בין תרבות המדינה (קרי, התרבות שיוצרת המדינה עצמה באמצעות סוכנויותיה השונות) לבין התרבות הפופולרית, שבחברות דמוקרטיות היא תרבות חברתית או אזרחית, קרי יצירות והפקות תרבות הנהנות מעצמאות ביחס למדינה.⁶ תרבות המדינה הישראלית, זו הכוללת את החוקים עצמם, את הטקסים והסמלים הממלכתיים ואת הצהרותיהם של מנהיגי המדינה יכולה (וצריכה) להיות מובחנת מן התרבות המבוטאת באמצעי התקשורת.⁷ טיעוננו כאן מבוסס על ההנחה שבישראל כיום, שלא כמו לפני שלושה, ארבעה וחמישה עשורים, יש הבדלים של ממש בין הערכים שמבטאות שתי התרבויות הללו. כמו כן אנו מניחים שהשפעתה ועוצמתה של תרבות המדינה נחלשו בעשורים האחרונים. ברוח זו, דברינו להלן יתמקדו בסוכנויותיה של התרבות הפופולרית (טלוויזיה, רדיו, עיתונים, ספרות פופולרית ומוזיקה)⁸ המכוונות אל קשת רחבה של יהודים ישראלים, ולא אל קבוצה ייחודית מקרבה של האוכלוסייה בישראל. בשני העשורים האחרונים הופיעו סוכנויות חלופיות רבות, הפונות לקבוצות מובחנות מקרב החברה הישראלית (הדתיים-לאומיים, החרדים האשכנזים, החרדים המזרחים, הישראלים דוברי רוסית, ועוד). משמעות נוכחותן היא שלרשות הקהל היהודי הישראלי עומדות כיום סוכנויות תרבותיות מגוונות, שלמקצתן אוריינטציה יהודית-מסורתית חזקה מאוד. סוכנויות חלופיות אלה אינן נכללות בניתוחנו כאן, משום שלא ניתן להגדירן כמי שממלאות תפקיד ראשי בעיצובה של התרבות הישראלית (אף כי ייתכן שבעתיד ישתנה מצב דברים זה). לרוב הן פונות אל קהל מובחן,

6. החלק שלהלן הוא נוסח מעודכן ומורחב של פרק ממאמרנו 'Israeli Identity: The Jewish Component', שיתפרסם בקרוב בספר *Israeli Identity in Transition*, בעריכתה של אניטה שפירא.
7. הבחנה שכזאת בין התחום האזרחי-ציבורי לבין התחום המדינתי היא הכרחית לקיומו של משטר דמוקרטי תקין, ועולה בין היתר גם מן הצורך בתיחומו של 'המרחב הציבורי' ההברמאסי. ראו: Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA 1992; Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA 1992.
8. אנו משערים שמחקר בנושא הפרסומות המסחריות (שאותו לא ערכנו) יעלה תוצאות דומות.

שבדרך-כלל מדיר מתוכו את רוב ה'לא-דתיים' – אותו ציבור שבהתנהגותו ובעמדותיו מתמקד ענייננו כאן.

השינוי המשמעותי ביותר שחל בישראל בעשורים האחרונים בהקשר זה של דיוננו הוא היחלשותם של הדימויים, המיתוסים והסמלים הציוניים, אלה שניתן לכנותם 'נרטיב-העל' (meta-narrative) הציוני, והחלפתם ההדרגתית במה שנכנה כאן 'הנרטיב ההומניסטי-אוניברסליסטי'.¹⁰ עד מלחמת יום הכיפורים נהנתה האידיאולוגיה הציונית על דימוייה, תפיסתה ההיסטורית וכו' (כאמור, 'נרטיב-העל' הציוני) משליטה הן בתחום התרבות הפופולרית והן בתחום התרבות המדינתית-פוליטית, שזכתה אז לדומיננטיות. ואולם, בעקבות מלחמת יום הכיפורים החלה להתערער האמונה בנרטיב-העל הציוני, עיקריה הועמדו בספק¹¹ וכמוהם גם 'אמיתות' היסטוריות, חברתיות ותרבותיות. 'ניפוץ המיתוסים', שהפך לתחביב לאומי בשנות השמונים המאוחרות ובשנות התשעים המוקדמות, היה אחד הביטויים הבולטים של התהליך הנרחב יותר, שעיקרו היה התמוטטותו של נרטיב-העל הציוני.¹² יש להדגיש שהתמוטטות זו אפיינה את התרבות הפופולרית, האזרחית, אך לא את התרבות המדינתית-ממלכתית. תהליך היחלשותו של נרטיב-העל הציוני לווה בהיחלשות מעמדה של המדינה אל מול סוכנויות התרבות השונות, ובכללן אמצעי התקשורת האמונים על יצירתה ועל הפצתה של התרבות הפופולרית. היצירה התרבותית רכשה לעצמה, לפחות ברמה הנומינלית, עצמאות גדלה והולכת, כשבתוך כך היא יוצרת, משקפת ומבנה מבני זהות והזדהות חלופיים לאלה שהבנתה והפיצה תרבות המדינה.

מקומה של המסורת היהודית לא נפקד מנרטיב-העל הציוני. נרטיב זה 'גייס' את המסורת היהודית לשירותה של הלאומיות הציונית, כשיחסו אליה נע בין עימות לאימוץ סלקטיבי.¹³ רבים מיהודי ישראל הגדירו את זהותם הפרטית כישראלים וכיהודים באמצעות נרטיב-העל הציוני ובאמצעות הדת האזרחית שנבנתה סביבו והפיצה אותו. הגדרתם העצמית כישראלים וכציונים גילמה בתוכה גם את מגעם עם סמלים, עם טקסים, עם טקסטים ועם ערכים יהודיים מסורתיים (כפי שנתפרשו בנרטיב-העל הציוני, כמובן). בהיעדרו של נרטיב-על זה נותרו יהודי ישראל, בייחוד הלא-דתיים שבהם, חסרי זיקה בלתי-אמצעית ליהדות וחסרי

9. אמצעי התקשורת הפונים לישראלים דוברי רוסית הם מקרה מיוחד.

10. המונח לקוח מ'Yaacov Yadgar, 'From the Particularistic to the Universalistic: National Narratives in Israel's Mainstream Press, 1967-1997', *Nations and Nationalism*, 8 (2002), pp. 55-72. וראו גם: נורית גרץ, שבויה בחלומה, תל-אביב 1995.

11. ראוי: Stephen Sharot, 'Traditional, Modern, or Postmodern? Recent Religious Developments among Jews in Israel', in: Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, London 1996, pp. 118-133.

12. ראוי: Dan Urian, 'Zionism in the Israeli Theater', *Israel Affairs*, 8 (Autumn/Winter 2002), pp. 43-55.

13. Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, CA 1983.

נרטיב או שיח שיבנו את זהותם כישראלים. היהדות והיהודיות כמרכיבים של הישראליות הציונית נחלשו עד שכמעט נעלמו, והנרטיבים החלופיים שקמו על חורבותיו של נרטיב העל הציוני – לפחות על-פי מה שניתן לזהות בשלב זה של התפתחות הזהות הקולקטיבית בישראל – זנחו למעשה את הניסיון להבנות זהות יהודית ישראלית.

יתרה מזו, המהלך המקובל, בייחוד בשדה התרבות שאנו עוסקים בו כאן, היה להפוך את חוסר הקשר שבין יהדות ויהודיות לבין ישראליות לעיקרון זהותי: הישראלי נהיה מובחן מהיהודי, בעוד היהודיות מזוהה עם היהדות האורתודוקסית ועם הממסד הרבני, ולעתים אף מסומנת בחותם ה'אחרות' במבנה הזהות הישראלי. הבחנה זו מעניקה למעשה לממסד הדתי והרבני (בייחוד בגרסתו החרדית) מונופול על היהדות. יש להדגיש שמצב עניינים זה תואם את האינטרס של הממסד הרבני האורתודוקסי, שנהנה מזכות בלעדית על הגדרתה של המסורת היהודית. זאת ועוד, חסרונו של המרכיב היהודי בתחומה של התרבות החילונית עושה אותה לפחות מאיימת מבחינת הממסד הדתי-רבני. אדרבה, ייתכן שניתן לייחס את חלקם של השינויים בתרבות הפופולרית בישראל להתחזקות הפוליטית של המגזר הדתי. דרך טיפולם של ראשי העיתונות העברית במרכיב היהודי של הזהות הלאומית הישראלית היא דוגמה מאלפת לדעיכתו של נרטיב העל הציוני ולהשפעתו של תהליך זה על הסוגיה הנדונה כאן.¹⁴ בתקופה הדומיננטית של נרטיב העל הציוני, בייחוד בגרסאותיו הממלכתיות, הלאומיות-פרימריסטיטיות באופיין, הציגו הפרשנים ובעלי הטורים בזרם המרכזי של העיתונות הישראלית את היהדות – כפי שזו נצפית מבעד לפריזמה הציונית, כמובן – כמרכיב אינטגרלי של הזהות האתנו-לאומית הישראלית. מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים הביאו תהליך זה לכדי מיצוי. בהקשרים מלחמתיים אלה תוארו חיילי צה"ל, גיבוריו האולטימטיביים של הקולקטיב הציוני בישראל, כיהודים האמיתיים, כמעט ניתן לומר – כיהודים הדתיים האמיתיים. החיילים, לבושי 'טליתות של חאקי',¹⁵ היו אמנם רחוקים מלייצג את הביטוי ה'קלאסי' של היהדות, אך נתפסו, לפחות בעיני אלה שייצרו את התרבות הישראלית באותה תקופה, כמייצגיה וכמשמריה של היהדות ה'נכונה'.

כאמור, נרטיב על זה איבד בהדרגה (בעיקר בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20) את אחיזתו, כשהוא מפנה את מקומו, לפחות במסגרת עולם העיתונות הישראלי, לנרטיב פוסט-לאומי, הנבנה סביב ערכי האוניברסליזם וההומניזם. במסגרתו של נרטיב זה, הן הזהות היהודית הדתית והן הזהות האתנו-לאומית הציונית-ישראלית (על הגדרת היהודיות הנלווית אליה) נתפסו כמסגרות זהות מתבדלות ואנכרוניסטיות, המבודדות את הישראלים מן העולם הנאור. נרטיב העל הציוני נחשב לגורם המסכן את ההגשמה העצמית האינדיבידואלית והקולקטיבית כאחד וכמכשול בדרך לשלום.

14. לסקירה מקיפה של טיפול העיתונות העברית במסורת הלאומית בישראל ראו: יעקב ידגר, 'האינטלקטואלים והמסורת: יחסם של ראשי העיתונות העברית אל הנרטיב הלאומי בישראל, 1967-1997', עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן 1999.

15. מעריב, 7.10.1973, עמ' 1.

ניסוחו האוניברסליסטי-הומניסטי של הנרטיב מכיל מרכיבים אסכטולוגיים ומשיחיים משהו, שייתכן שניתן לראות בהם ביטוי מחודש ומעודכן של המשיחיות היהודית.¹⁶ יתר-על-כן, בעולם העיתונות הישראלי היו גם מי שניסו (בעיקר במסגרת הקריאה 'לחזור לארון הספרים היהודי') להציג פרשנות-מחדש של היהדות, כזאת שלפיה ערכי האוניברסליות וההומניזם אינם אלא ערכיה הבולטים ביותר של המסורת היהודית. ואולם, קולות אלה היו למיעוט בתוך בליל רחב של קולות ותלכדי זהויות, שעיקרם זיהויה של היהדות עם הדת ועם הממסד האורתודוקסיים וסימונם של אלה כמכשול בדרך לאמת ולשלום. היהודיות, שכאמור נעשתה מזוהה עם אורח החיים האורתודוקסי, היתה לסמן של קיצוניות, אלימות ולאומנות. בחייהם הפרטיים המשיכו יהודי ישראל לשמור במידה זו או אחרת על המסורת ה'דתית' (ייתכן שבהקשר זה ראוי יותר לדבר על 'מסורת עממית'), ובלבם ובמחשבתם הם המשיכו לחוש זיקה ליהודיות ולעם היהודי, אבל התרבות הפופולרית לא העמידה לרשותם את השפה או את מערכת הסמלים לביטוייה של זיקה זו.

התוצאה של התהליך הנדון היתה פיצולן של היהדות-יהודיות והישראליות זו מזו, לפחות באופן שבו ייצגה אותן התרבות הפופולרית. ישראל היתה ונתרה מדינה יהודית, ויהדות-יהודיות ממשיכה למלא תפקיד מסוים בזהות הישראלית ובתרבות המשקפת ומבנה אותה. עם זאת, בתוך שאנו מכירים בסכנת ההכללה הגורפת, אנו סבורים שניתן לומר כי בעיני יצרניה ומפיציה של התרבות הפופולרית בישראל היהדות-יהודיות אינה שייכת לתרבות הישראלית ה'אמיתית'. יש להדגיש: איננו טוענים שמקומן של הדת היהודית ושל המסורת היהודית נפקד לחלוטין מהתרבות הפופולרית; ואולם, אנו חוששים שהצגתן במדיה הישראלית משקפת את הפיכתן למרכיבים מזוהים 'שלהם', של 'הדתיים' ו'החרדים', ההולכים ומסתמנים כאחרים במבנה הזהות הישראלית. במילים אחרות, איננו טוענים שיש התעלמות מיהודים, מיהדות, ממסורתיות או מדתיות (גם אם, כפי שנראה בהמשך, התעלמות כזאת עלולה להתרחש) – כל אלה אכן מופיעים ביצירותיו ובהפקותיו של שדה התרבות הפופולרית; ואולם, לרוב הם מייצגים את האחר הדתי, 'אותם' ולא 'אותנו'. אדרבה, דווקא החל בשנות התשעים, שבמהלכן הפכה ההבחנה הדיכוטומית בין דתי לחילוני למרכיב כה מרכזי בהגדרת הזהות הישראלית, התרחב העיסוק הטלוויזיוני והקולנועי במרכיב היהודי-מסורתי. עם זאת, בהקשר הזה זהה היהדות-יהודיות באופן מובהק כ'דתית', כשהיא מיוצגת לרוב באמצעות דמות 'טיפוסית', מייצגת (קרי, סטראוטיפית). בו-בזמן נפקד ממסגרת זו מקומם של אלה שיכוננו כאן 'שומרי מסורת ומנהגים יהודיים' – אותם יהודים לא-דתיים, הממשיכים לראות ביהדותם-יהודיותם מרכיב מרכזי בזהותם ומקיימים את המצוות הדתיות באופן סלקטיבי. ברוח זו, המסורת היהודית אינה מיוצגת כמרכיב טבעי, יומיומי וגורמלי בחייהם של גיבורי סדרות הטלוויזיה וסרטי הקולנוע הישראליים. השוואתם של אלה להפקות התקשורת האמריקנית יכולה להיות כאן לעזר. סדרת הטלוויזיה 'משפחת סימפסון' היא דוגמה טובה.

16. ראו: Yaacov Yadgar, 'From "True Peace" to "The Vision of the New Middle East": Rival Images of Peace in Israel', *Journal of Peace Research*, 40 (2) (2003), pp. 177-193

יוצריה עיצבו את המשפחה כך שתהיה 'ייצוגית' ו'כל-אמריקנית'. מובן שבהיותה תוכנית קומית-סאטירית, המשפחה העומדת במרכז במגלמת באופן גרוטסקי ומוגזם את אותם מאפיינים כל-אמריקניים. הסימפסונים הם הקריקטורה של המשפחה האמריקנית האולטימטיבית. בתור שכאלה נכללים בעולמם כחלק קבוע, טבעי ומתבקש אמונות, סמלים וערכים 'דתיים' וכמוהם גם מנהגים כגון ביקור בכנסייה בכל יום א' (אף שסטיסטיט, פחות ממחצית האמריקנים המזהים עצמם כנוצרים מבקרים מדי שבוע בכנסייה). אין לטעות, הסימפסונים אינם דתיים. אבי המשפחה, הומר, מתעב את הישיבה בכנסייה ומהווה איום מתמיד על הכומר (שבעצמו מייצג שחיתות ואטימות דתית-ממסדית) בכל פעם שזה האחרון מנסה להמשיך בטקס מעבר לנדרש. אדרבה, ה'דתי' בסדרה (בדמותו של נד פלנדרו) הוא דמות גרוטסקית ושלילית. במילים אחרות, התוכנית רחוקה מלהחמיא לדת הממסדית. אבל זאת בדיוק הנקודה שאנו מבקשים להדגיש: יהיו אשר יהיו תחושותינו בעניין, עובדה היא כי הדת מהווה מרכיב בולט בתרבות האמריקנית. בני משפחת סימפסון, האמריקנים הממוצעים, נוהגים לבקר בכנסייה, ואמונות, ערכים ומנהגים 'דתיים' ממלאים תפקיד בחייהם ומשפיעים על התנהגותם החילונית'.

אנו חוששים כי בסדרות טלוויזיה ישראליות כמעט אין מקבילה לייצוג שכזה. איננו מצפים שסדרות הטלוויזיה הישראליות תצגנה את הישראלי הממוצע כמי שהולך לבית-הכנסת מדי שבת בשבתו. לפי דוח גוטמן, רק כרבע מיהודי ישראל פוקדים את בית-הכנסת באופן קבוע שכזה. ואולם, כפי שצינו בפתיחת דברינו, לפי אותו דוח, יהודים-ישראלים רבים משתתפים בסדר פסח, מדליקים נרות שבת, צמים ביום הכיפורים, משתתפים בסעודה מיוחדת לכבוד השבת, עורכים קידוש באותה ארוחה, מקפידים על לפחות מקצתם של חוקי הכשרות, בונים סוכה בחג הסוכות, ועוד. כאמור, מצב דומה שורר בתחום האמונות והערכים המזוהים כיהודיים. במילים אחרות, מרכיב יהודי-רитуאליסטי וסימבולי או אמונתי כזה או אחר ממלא תפקיד מרכזי בחייהם של רוב גדול או לפחות של מיעוט משמעותי מקרב יהודי ישראל. אף-על-פי-כן, בניגוד למקרה האמריקני, התנהגות מסורתית-יהודית אינה מאפיינת את גיבורי הקולנוע והטלוויזיה הישראליים.

יוצאי-הדופן בהקשר זה הם סרטים העוסקים בהוויה של המזרחים בישראל. הבולטים שבהם הם 'סרטי הבורקס', שתיארו לרוב הווי מזרחי, או לפחות עימתו בין הווי זה להווי 'ישראלית' אשכנזית או מערבית. בסרטים אלה ניתן ביטוי למסורתיות הדתית 'הישראלית' הממוצעת (דמויות חובשות כיפה, כאלה היושבות אל שולחן השבת לקידוש ואפילו דמויות המבקרות בבית-הכנסת נכללו באופן 'טבעי' בעלילותיהם), אלא שזו ייצגה באופן כמעט אקסקלוסיבי את דור ההורים האימפוטנטי, שהגיבורים תמיד מנסים להתעלות מעליו – אם מתוך תחושות של אהבה וחמלה כלפי ההורים ואם בשל קרע בין הגיבור להורה.

חגי ישראל הם אחד ההקשרים שבהם בא לידי ביטוי עיסוקם המשתנה והמתפתח של המדיה במרכיב היהודי בזהות הישראלית. כך, למשל, עיון בעיתונים העבריים משנות החמישים, השישים והשבעים מעלה שגליונות החג אכן היו 'חגיגיים', במובן זה שמלבד עיסוקם באקטואליה הם הקפידו לעסוק גם במרכיבים 'מסורתיים' של החג (כמובן, כפי

שאלה נצפו דרך הפריזמה הציונית-לאומית). כך היה גם בגליונות סוף השבוע של העיתונים. לעומת זאת, בעשורים האחרונים נדחק העיסוק ה'מסורתי' ממקומו בעיתונים העבריים. הוא כמעט נעלם לחלוטין משני הימונים הפופולריים, ידיעות אחרונות ומעריב. לדוגמה, בעמודו הראשי של גליון מעריב מערב ראש השנה תשל"ב הופיעה הכותרת 'המונים יתכנסו ב-5000 בתי-כנסת הערב - לתפילת ראש השנה'.¹⁷ כתבות ודיווחים אחרים בגליון זה עסקו בהכנות לחג ובטקסים הדתיים שעורכות קהילות יהודיות ברחבי העולם, בהדגישם את הקשיים שקהילות אלה מתמודדות עמם (הדגשה שהיא עקבית ל'הכתבותיו' של נרטיב-העל הציוני). עשר שנים לאחר מכן, כותרת דומה בעמוד הראשון דיווחה כי 'הושלמו ההכנות לקליטת אלפי מתפללים ליד הכותל'.¹⁸ הדיווח לווה במאמר הדן במנהגי החג, בסליחות ובימים הנוראים. מוסף הספרות של גליון החג כלל כמה התייחסויות לחג. כעבור עשר שנים, בערב ראש השנה תשנ"ב, צוין החג בעמוד הראשון בכותרת 'כוחות הביטחון נערכים לחג'.¹⁹ במוסף לחג הופיע מדריך טיולים ובילויים תחת הכותרת 'מיוחד לחג'. במוסף הספרותי לא היתה כל התייחסות לחג. גליון ערב ראש השנה תשס"ב של מעריב לא עסק בחג בעמודו הראשי. בשער האחורי הופיעה הכותרת 'לראשונה: מאבטחים חמושים בבתי-הכנסת'.²⁰ כותרות המשנה של הדיווח עסקו בפניו השונים של החג כפי שראו אותם העורכים: 'נופש: רבבות יוצאים לחו"ל - אבל לא לארה"ב', 'געגועים: אגרות "שנה טובה" לחיילים החטופים בלבנון', ו'כסף: הכספומטים יהיו מלאים במזומנים'. במוסף הספרותי של העיתון לא נמצאה כל התייחסות לחג.²¹

אמנם הימונים הישראליים נוהגים ליחד מקום לטוריהם של רב או של אישיות דתית אחרת, הדנים בפרשת השבוע או באספקטים שונים של החג ולעתים אף מציגים את עמדתם - עמדת 'הדתי' - בסוגיות אקטואליות. ואולם, טורים אלה נכתבים מפרספקטיבה אורתודוקסית, במעין ניסיון 'לרצות' את המנהיגים הדתיים, ומשחקים לידיה של הדיכטומיה בין 'האנחנו' הכללי (הישראלי) לבין 'הם' יוצא-הדופן (הדתי). גישתם של מרבית הישראלים - אלה שאינם דתיים אך הם בעלי מעורבות ועניין במסורת ובעלי סימפטיה כלפיה - כמעט אינה זוכה לביטוי.

גישה דומה מאפיינת את דרך טיפולם של ערוצי הטלוויזיה בחגי ישראל. אחת העדויות המאלפות למקומה המשני של היהדות-יהודיות בעולמם של יצרני התרבות הפופולרית בישראל עולה ממידע שהתפרסם רק לאחרונה, בערב של ראש השנה תשס"ג, ולפיו המועצה המפקחת על שידורי ערוץ 10 דחתה את לוח השידורים שהציעו מנהלי הערוץ לחודש ספטמבר 2002. הסיבה העיקרית לכך היתה שלוח המשרדים, שכלל את ראש השנה, את יום הכיפורים

17. מעריב, 19.9.1971.

18. מעריב, 28.9.1981.

19. מעריב, 8.9.1991.

20. מעריב, 17.9.2001.

21. התמונה העולה מעיתון הארץ היא שונה, במיוחד בשנתיים האחרונות.

ואת חג הסוכות, לא עסק כלל בחגים. חברי הוועדה דרשו ממנהלי הערוץ להוסיף ללוח המשדרים תוכניות בעלות זיקה ללוח השנה העברי.²²

התמונה הכללית העולה מערוצי הטלוויזיה הציבוריים האחרים אינה כה קיצונית, אך לא יהיה זה מוגזם לטעון שגם היא משקפת את הוצאתה של המסורת מתחום התרבות הפופולרית. למעט אותן תוכניות המיועדות ספציפית לקהל הדתי, קשה לאתר את מקומם של החגים היהודיים בלוחות המשדרים של ערוצים אלה. הביטוי הבולט ביותר לחגיגות, מלבד אותן תוכניות המיועדות לקהל הדתי (והממוקמות לרוב ב'שוליו' של החג), היא הקרנתו של סרט קולנוע הוליוודי בערב החג. התכונה הבולטת ביותר של החגים, כפי שהם משתקפים מלוחות המשדרים של הערוצים הציבוריים, היא משפחתיות. התוכניות המשודרות הן כאלה שבהן יכולה לצפות כל המשפחה ביחד. בכמה מקרים הפגינו מקבלי ההחלטות בערוצים מודעות 'מסורתית' כלשהי והקרינו תוכניות דוקו־דרמה היסטוריות על דמויות תנ"כיות. תוכניות אלה מופקות לרוב בארצות־הברית ומשקפות נקודת מבט נוצרית בולטת למדי. מעבר לכך כמעט אין למצוא הפקות טלוויזיוניות העוסקות בחגים מפרספקטיבה יהודית־מסורתית. במקרים הנדירים שאכן משודרות תוכניות כאלה, הן מופיעות לרוב בדמות דיון מלומד של 'ראשים מדברים' בנושאים הקשורים לחג, ולא בדמותה של הפקה מקורית. ערב תשעה באב זוכה בדרך־כלל לטיפול שכזה. חשוב להדגיש כי הדרך שבה עוסקים ערוצי הטלוויזיה בחגים הלאומיים – בייחוד בימי הזיכרון לשואה ולחללי צה"ל וביום העצמאות – היא שונה, ומדגימה את האפשרות של טיפול טלוויזיוני מקורי במשמעותם של ימי החג.

המקרה של ערוץ 1, הממלכתי על־פי חוק, הוא מעניין במיוחד בהקשר זה. בערוץ קיימת מחלקה עצמאית (לצד מחלקות החדשות, הספורט והבידור) המיועדת לטיפול ב'מסורת'. אל משבצות השידור של מחלקה זו (המשודרות לרוב בסופי שבוע, במה שנחשב לשוליים של זמני הצפייה, ואין לתארן אלא כגטו שידורי) מושלכים כל העניינים הנתפסים כיהודיים־מסורתיים. כך מותירים מנהלי הערוץ עניינים הנתפסים כ'דתיים' לטיפולם של 'הדתיים', ולמעשה מסירים נושאים אלה מסדר היום של הזרם המרכזי בזהות הישראלית – אותו זרם שהם מייצגים־מבנים. תוכניות העוסקות בפרשת השבוע מדגימות יפה את ההתפתחות הזאת. תחת השראתו של השיח הציוני הממלכתי שודרו בעבר שיחותיו של הרב אבידור־הכהן בערבי שבת, בשעת שיא של צפייה (של צופים שאינם דתיים). הרעיון לשדר שיחה או דרשה העוסקות בפרשת השבוע שתיקרא למחרת בבתי־הכנסת – גם אם לא היה מקובל על כולם – נתפס כטבעי וכמתבקש. אמנם קשה לדעת עד כמה היתה התוכנית פופולרית (יש להזכיר כי מדובר בתקופה שהערוץ הממלכתי היה היחיד ששידר), אך ברור כי האתוס הציוני 'דרש' שיחה 'יהודית' שכזאת בערבה של שבת. עם היחלשותו של אתוס זה, ובמקביל להשתרשות אמות המידה של הפופולריות (האמיתית או המדומה) – שהגיעו לשיאן עם הופעתה של התחרות בדמות ערוץ 2 – נדחקו השיחות על פרשת השבוע למשבצת שידור 'שתתאים' לדתיים' (בשעות הצהריים של יום שישי, מיד לאחר תוכנית אחרת המופנית

22. הארץ, 23.8.2002, עמ' 23.

לקהל סקטוריאלי – תוכנית אקטואליה בשפה הרוסית), והופקדו בידי רבנים מן הזרם הציוני-דתי. ראוי לציין שחוקי הפופולריות אינם מכתבים בהכרח ויתור על עיסוק בטקסטים יהודיים: התוכנית 'חדר' בהנחייתה של רות קלדרון, המופקת בעבור הרשות השנייה (ולא בעבור זכייניו המסחריים של הערוץ) ומשודרת באחת המשבצות השמורות להפקות אלה בשידורי ערוץ 2, היא דוגמה יפה לכך.

שידורה של קריאת המגילה בפורים בערוץ 1 מדגים היטב כיצד מוותר שדה התרבות הישראלי על היהודיות. ערוץ 1 חש מחויב (או שהוא מחויב תקנונית) 'לכסות' את החג, שהוא אחד החגים המסורתיים 'הקלים' ביותר. כלומר, החיבור הטלוויזיוני אל החג לא אמור להיות בעייתי, משום שאופיו הקרנבל של החג לא יוצר התנגשות של ממש בין ערכים 'דתיים' ל'חילוניים'. אבל לפורים יש גם את רגעי הדתיים יותר, וקריאת מגילת אסתר היא מן החשובים שבהם. הדרך שבה בוחר ערוץ 1 לעסוק בחג מתבטאת, בין היתר, בהעמדתן של מצלמות בבית-כנסת אורתודוקסי כלשהו ובשידורה ה'חי' של הקראת המגילה. הערוץ מציג את טקס ההקראה באופן הפורמלי והמנותק ביותר, בשדרו אירוע לא-טלוויזיוני במובהק, וכמו אמר בכך: 'חובתנו לטפל בנושא הזה ואין לנו מושג איך לעשות זאת, לכן אנו מִפְּנִים את הבמה למי שהעניין שייך לו – לדתיים'. כפי שציין אחד ממבקרי הטלוויזיה, שידור שכוה אינו מותיר מקום לצופה הלא-דתי שאינו מכיר את מנהגי החג ומבקש ללמוד עליהם משהו.²³

לוחות המשרדים הרדיופוניים של ימי שישי (במיוחד בשעות הבוקר המאוחרות ובשעות הצהריים המוקדמות – זמן השיא של ההאזנה לרדיו) משקפים גם הם את היעדרה של המסורתיות היהודית משדה התרבות שמשדרת התקשורת. ערוצי הרדיו הציבוריים (במיוחד רשת ב' וגלי צה"ל) מפסיקים את שגרת ימות החול ומשדרים תוכניות מיוחדות העוסקות בבידור ובילוי. פעילות הפנאי הזאת, כפי שהיא משתקפת ממשרדים-מדריכים אלה, היא נטולת ממד יהודי-מסורתי. התמונה העולה מהם היא שבסוף השבוע מבלים בהצגה או בקולנוע, יוצאים לטיול, קוראים ספר, מאזינים למוזיקה או מבשלים – אף לא עיסוק אחד שניתן לזהותו בבידור כ'יהודי' או כ'מסורתי'. אדרבה, אחד הנהגים שהשתרשו במדורי סוף השבוע (העיתונים הקדימו בכך את ערוצי הרדיו) הוא העיסוק בתחזית האסטרולוגית לשבוע הבא. סגרגציה דומה בין מה שנחשב לעניינים יהודיים או דתיים לבין מה שנחשב לענייני תרבות ישראליים 'אמיתיים' משתקפת גם ממדריכי הביילויים של העיתונים הישראליים. עיון באחד הבולטים שבהם, 'עכבר העיר', המפרסם את עצמו כ'תנ"ך של הביילויים',²⁴ ידגים יפה את העניין. ליהדות, לתרבות יהודית ולאירועים יהודיים-מסורתיים אין מקום בקטלוג הביילויים הישראלי. חשוב להדגיש שאין מדובר בהזנחה שמקורה בהבחנה בין בילויים 'נמוכים' לבין עיסוקים 'גבוהים': המדריך כולל עמודים שלמים המוקדשים לסקירת אירועי

23. שגיא גרין, 'טלוויזיה: מיותר', הארץ, 6.2.2002, עמ' 16.

24. אחת הפרסומות של המדריך פתחה במילים 'אנוכי עכבר העיר', כשהיא מכוונת לאסוציאציה של מתן הדיבר הראשון, ובתוך כך מרוקנת מאליה את הילת הקדושה של הסמל המילולי.

תרבות 'גבוהים' (אמנותיים, אינטלקטואליים ורוחניים). התמונה העולה מן המדרוך היא שאירועים יהודיים אינם נחשבים לחלק מהעולם התרבותי של הישראלים. במסגרת דיונו כאן ראוי לציין את פריחתן של תוכניות טלוויזיה ורדיו ושל טורים ומוספים עיתונאיים העוסקים ב'רוחניות'. תוכניות ומוספים אלה, הסבים למעשה סביב המיסטיקה, המגיה וניבוי העתיד (אסטרולוגיה, נומרולוגיה, קבלה ומגע עם עולם הרוחות הם כמה מהנושאים הנדונים בהם בקביעות), הם אחת הבמות המשלבות בדיוניהן עניינים הנוגעים למנהגים היהודיים ולעולם האמונות היהודי המסורתי, בהתמקדן באותם אספקטים הרלוונטיים לעניינן. עולם המיסטיקה היהודי, ובייחוד זה שזכה לכינוי 'קבלה מעשית', מוצא ביטוי בהקשרים ביזוריים אלה. ראוי להדגיש שאין מדובר בתוכניות 'יהודיות' העוסקות במיסטיקה, כי אם בתוכניות 'אוניברסליות', כאלה המבקשות לשלב במסגרתן את שלל ביטוייה של ה'רוחניות', ובהם גם הקבלה והמיסטיקה היהודית. במידת-מה ניתן לתאר כאן את העניין היהודי – מוגבל ואוטורי ככל שיהיה – כאילו הוא 'נכנס דרך הדלת האחורית'. ייתכן שהאזטריות שלו היא המאפשרת זאת (העניין הקבלי והמיסטי אינו נתפס בעיני יוצרי התוכניות המדוברות כ'דתי' במובהק). עם זאת, אין לשלול גם את האפשרות שמדובר בשינוי תפיסתי עמוק בהרבה, שעניינו קבלתה המחודשת של המסורתיות היהודית בקרב סוכני התרבות הישראלים, כשהמיסטיקה משמשת ממשק שדרכו נוצר קשר מחודש זה. כפי שכבר רמזנו לעיל, מקומם של 'דתיים' אינו נפקד מהפקותיו ומיצירותיו של שדה התרבות הפופולרית. ואולם, אנו חוששים שהופעתם של אלה נוצקת אל תוך הדיכטומיה יהודי (= דתי) מול ישראלי (= חילוני) ומשמשת לאישושה. בהקשר שכזה מתאפיינות תוכניות רבות העוסקות בשאלות 'דתיות' ומציגות דמויות 'דתיות' (לרוב בהופעתן 'החרדית') בהשלכתו של מבט 'מאבייקט' (כזה העושה אובייקטיפיקציה למושא צפייתו) של המנחה, הגיבור – זה שהתוכנית היא שלו ועליו ושעם מבטו אנו מזדהים – אל עבר הדתי, האחר, השונה, המוזר בהתנהגותו (מוזרות שיכולה להתפרש הן כאקזוטיות והן כחוסר שפיות). במקרים מסוימים מזכירה האובייקטיפיקציה של הדתי ושל היהדות המסורתית כמאפיינת אותו, כמשהו ש'שייך לו', את ביקורתו של אדוארד סעיד על המבט האוריינטליסטי. דוגמה מעט קיצונית לכך היא תוכניתו של נתן זהבי 'זהבי מחפש תשובה', שפרקיה השונים מוקדשים רובם ככולם ל'מפגשים' ול'שיחות' (המרכאות הכרחיות, בייחוד משום חוסר התקשורת וחוסר ההבנה המתקיימים בהקשר 'מאבייקט' שכזה) בין זהבי לבין דתיים וחרדים, שאת אורח חייהם הוא מנסה להבין. מובן שזהותו של זהבי, הסוכן שבאמצעותו ודרכו נחשפים גם הצופים אל עולמם של 'הדתיים' ושל היהדות המסורתית, נבנית גם היא ביחס, בהשוואה ובייחוד בהנגדה אל מושאי הצפייה שלו.

המבט 'המאבייקט' והמבחין הזה אינו שמור רק לתוכניות תיעודיות או פסידו-תיעודיות. גם יצירות דרמה וקומדיה מתאפיינות בשכמותו. אלה האחרונות נוטות לייצר ולאשרר את ההבחנה ה'מהותית' בין ישראליות ליהדות בבנותן ובהציגן דמויות 'רגילות' (ישראליות, חילוניות) ומולן דמויות של 'דתיים'. דוגמה לכך ניתן למצוא בסדרה 'הבורגנים', המבקשת לעסוק באופן ראיסטי קיצוני-משהו (כלומר, היא שגרתית ואנטי-קליימטית במוצהר) בחייהם

האמיתיים של בני המעמד הבינוני בישראל. אחד מפרקי הסדרה עוסק בכוונות שכניו של אחד הגיבורים לפתוח בית-כנסת בדירה שבבניין מגוריו. העניין מגיע לכדי משבר, כשהגיבור מתנגד בתוקף להפיכתה של הדירה לבית-כנסת מתוך עמדה ברורה של 'אנחנו או הם'. לכאורה, הבורגנים מייצגים יותר מכול את המשפחה הישראלית הממוצעת, ובעבורם הקמת בית-הכנסת היא רגע של משבר, המחدد את העובדה שהגיבור הישראלי לא זו בלבד שאינו מבקר בבית-כנסת אלא שאף אינו מתקרב אליו. מערכת היחסים בין הגיבור לבין 'הדתיים' המבקשים להקים את בית-הכנסת מתנהלת דרך דמותו של האח, החוזר בתשובה – דמות המשקפת בדיוק את אותו מתח בלתי-פתיר בין עולם 'הבורגנים' (כלומר הישראלים) לבין עולמם של 'הדתיים' (כלומר היהודים).

ואכן, אחת התמות הבולטות שבהקשרה באה לידי ביטוי דיכוטומיה זו היא התמה של החזרה בתשובה. יחסו של שדה התרבות הישראלי לרעיון החזרה בתשובה על ביטוייו השונים הוא דוגמה מאלפת להבנייתן המתפתחת של הזהות היהודית (= דתית) ושל זו הישראלית (= חילונית) כמוציאות אהדדי. במילים אחרות, אנו סבורים כי בהקשר זה של דיוגנו כאן ניתן לראות את דרך עיסוקם של יצרני התרבות הישראלית בתופעת החזרה בתשובה כמעין מקרה מייצג, המדגים את יחסו הכללי של השדה התרבותי אל המרכיבים היהודיים בזהות הישראלית. דומה שהתפיסה העומדת בבסיסו של עיסוק זה היא אותה הבחנה בינארית בין התרבות הישראלית לזו היהודית, וראייתה של החזרה בתשובה כאקט הריטואלי של חציית הקווים ונטישתו של מחנה אחד, מחנה ה'אנחנו' הישראלי, לטובתו של המחנה 'האחר', מחנה 'הדתיים', המזוהה, כאמור, עם היהדות. ישראליות ויהדות הופכות ברוח זו לקטגוריות מדירות אהדדי, והשילוב ביניהן הופך למהלך בלתי-אפשרי, לא טבעי ולבטח לא רצוי, מעין מהלך מערער-זהות. 'דרגות ביניים' של הימצאות 'בין לבין' או בשני המחנות גם יחד (בנוסף ה'מסורתיות') מוצגות, במקרה הטוב, כאנומליה שאחת דינה – להיפטר בתהליך של הזדהות עם צד זה או אחר, ובמקרה הגרוע – כצביעות וכחוסר נאמנות.

תפיסתה זו של התקשורת הישראלית מתוארת גם במחקר. כך, למשל, מצא דן אוריין כי במהלך שנות השמונים ציירו אמצעי התקשורת בישראל את החזרה בתשובה באופן חיובי. דימויו של החוזר בתשובה היה אז דימוי של אדם חילוני, אנטי-דתי, שמאלני, מכור לסמים, עבריין ובעל נטיות אובדניות, הפונה אל הדת כפתרון לחוסר המשמעות בחייו. מטיפוס שלילי שכזה הפך החוזר בתשובה הטלוויזיוני של שנות השמונים לאדם שקט וטוב-לב, החי חיי משפחה בריאים. התאטרון הישראלי, לעומת זאת, בחר להציג את החזרה בתשובה באותה תקופה באופן שלילי, כההליך מפוקפק וגרוטסקי המבוסס על תרבות שקרית, תהליך שתוצאותיו – כמו למשל הרס המשפחה – הרות אסון הן לעולמו של הפרט, הן לעולמה הקולקטיבי של הישראליות. את האופן הזה של הצגת החזרה בתשובה אימצו היצרנים והמפיקים הטלוויזיוניים בשנות התשעים. החזרה בתשובה הוצגה עתה הן בתאטרון והן בטלוויזיה כההליך שלילי בעיקרו, תהליך של נטישה, פירוק ושקר.²⁵

25. דן אוריין, 'לתפוס את השמיים: זהותם היהודית של הישראלים', קשר, 30 (נובמבר 2001), עמ' 31-41.

בהקשר הזה מעמיד השיח הדומיננטי בשדה התרבות הפופולרית את מקרהו של אורי זוהר כמעין מקרה פרדיגמטי, המדגים את היחס המדיר המתקיים בין ישראליות ליהדות. תשומת לב רבה הופנתה לאופן שבו משתמש המחנה החרדי בחזרתו בתשובה של זוהר כסמל וכמיתוס המסייע לו 'למשוך' אליו עוד חוזרים בתשובה (זוהר עצמו לוקח חלק פעיל באישושו ובשכתובו הנמשך של המיתוס, ועומד בראשם של אלה המבקשים לגייסו לצרכים 'פוליטיים'). אנו סבורים שראוי למקד את תשומת הלב גם בצד השני, כלומר בפונקציונליות הרבה שיש לסיפור המקרה של זוהר מבחינת המתרס השני במבנה הזהויות המדובר. איננו באים לטעון שהאופן שבו נתפס זוהר האינדיבידואל בעיני האליטה התרבותית חוטא בדרך כלשהי לאמת של המקרה הנדון; שאלה זו היא מחוץ לענייננו. מה שאנו מבקשים לטעון כאן הוא שסיפור חזרתו בתשובה ו'אובדנו' של זוהר משמש את 'הברנז'ה' התרבותית בישראל כמעין 'מודל של' (מערכת היחסים המוציאה המתקיימת בין יהודיות לישראליות, שבהתאם לה, ברגע שזוהר חזר בתשובה, עולם התרבות הישראלי איבד אותו), וכ'מודל ל-' (ההכרח לקיים בחירה בין שני הצדדים – המיתוס אומר לקהלו: 'או שאתה אתנו, או שאתה אתם') ביחסי ישראליות ויהודיות. זוהר משמש כאן מעין דוגמת-מופת לבררה העומדת לפני היוצר (ולפני מי שהאליטה התרבותית רואה אותו כמייצגה, כמייצג את תרבותה) בשדה התרבות הישראלי: או שאתה ישראלי, או שאתה יהודי-דתי. השילוב בין השניים הוא, כאמור, בלתי-אפשרי. אנו סבורים כי תמונה דיכוטומית זו מעוותת את האמת. עובדה היא שניתן למצוא מקרים הפוכים, שבהם הצליחו רבים, ובכללם אמנים, לשלב בין שתי הזהויות המדוברות. שלא במקרה, דבר זה נכון במיוחד בנוגע לדמויות ממוצא מזרחי. מקרהו של המוזיקאי אהוד בנאי הוא דוגמה בולטת בהקשר זה. בנאי, שבחר בתהליך אטי ומתמשך של 'התחזקות' באמצע אורח חיים מסורתי-דתי במובהק, לא 'חצה את הקווים', אלא המשיך לנהל את אחת הקריירות המוזיקליות המצליחות ביותר בישראל, זאת במקביל ל'התחזקותו' הדתית האישית. בו-בזמן הביעו סוכני תרבות אחרים חשש גלוי באשר לתהליך שעבר בנאי (בראיונות שונים הוא נשאל שוב ושוב אם ומדוע הוא חוזר בתשובה, כשהוא נאלץ לחזור ולהבטיח למראייניו שהם אינם עומדים 'לאבד אותו') – חשש המדגים את הקושי של שדה התרבות לקבל שילוב שכזה. ליחסה של התרבות הישראלית אל המסורת היהודית יש גם פן עדתי. כפי שמדגימים הסקרים השונים, קיימים הבדלים בין עמדותיהם של האשכנזים לבין אלה של המזרחים בנוגע למרכיב היהודי בזהותם הישראלית. לפי דוח גוטמן משנת 2000, כמחציתם של המזרחים מגדירים עצמם מסורתיים. רק 9% מהם מגדירים עצמם לא-דתיים או אנטי-דתיים. בקרב האשכנזים, לעומת זאת, 19% מגדירים עצמם מסורתיים ו-34% – לא-דתיים או אנטי-דתיים. הבדלים אלה מוצאים ביטוי בתרבות הישראלית. האשכנזים בישראל נוטים יותר לראות את היהדות באור המחייב את ההבחנה החדה בין דתיות לבין חילוניות, הבחנה שכמעט אינה מותרתה מקום לאותה 'מסורתיות'.

תחום המוזיקה הפופולרית יכול לשמש כאן מקרה מדגים להמחשת נוכחותו של המרכיב העדתי בסוגיה שלפנינו: בהשראת הדומיננטיות האשכנזית-מערבית בתחום זה וזהותה 'מוזיקה ישראלית' עם פזמונאות עברית בעלת גוון מערבי, כשבתוך כך הוצאו אל מחוץ לו 'המוזיקה

היהודית' (מונח המשמש לרוב לזיהויה של החזנות האשכנזית), המוזיקה הערבית-ישראלית והמוזיקה המזרחית. אין אנו מבקשים להיכנס לתוך הפולמוס הפוליטי באופיו בדבר 'חוקי המשחק' של שדה המוזיקה הפופולרית בישראל. לענייננו, המוזיקה המזרחית, שלרוב מודרה לתוך 'גטאות' (בדמות תוכניות 'מתמחות' בלוח השידורים), הציגה וממשיכה להציג אלטרנטיבה ליחס שבין שדה המוזיקה הפופולרית לבין המסורת היהודית, כשהיא מנהלת דו-שיח מתמשך בין מוזיקה מודרנית ובין טקסטים ריטואליים, לחנים מסורתיים ותמות 'דתיות' בתמליליה. יתר-על-כן, החיבור בין תרבות (מוזיקה) פופולרית למסורת המתממש במוזיקה המזרחית הוא דו-סידורי: בבתי-כנסת מזרחיים רבים שולבו לחנים פופולריים מן המוזיקה המזרחית בתוך התפילה האורתודוקסית.²⁶ חיבור ויחסים הדדיים שכאלה אינם ממאפייניה של אותה 'מוזיקה ישראלית'.

ראוי להדגיש שאין מדובר בנתון קבוע, כי אם בהתפתחות שחלה במקביל לדעיכתם של הנרטיב הצינוני ושל האתוס הממלכתי שליווה אותו. בעידן הדומיננטיות של שיח זה הפיק עולם המוזיקה הישראלית כמה וכמה פזמונים מסורתיים במובהק, שהפכו ללהיטים בשדה המוזיקה הפופולרית. רבים מאותם 'שירי ארץ-ישראל הישנה והיפה' נשאו גוון יהודי מסורתי בולט. הפיוט 'אדון עולם' על גרסאותיו השונות, שהוקלטו והיו ללהיטים בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, הוא דוגמה בולטת להפקה שכזאת. מצער לומר כי היתכנותן של הפקות ויצירות מעין אלה נמוכה מאוד כיום, תחת הדומיננטיות של הדיכוי דתי-חילוני. התחדדות ההבחנה בין ישראלי ליהודי והשפעתה הבלתי-נמנעת על מקומה (או על חסרונה) המתבקש של המסורתיות היהודית בעולמו של הגיבור הישראלי ליוו גם את התפתחותו של הקולנוע הישראלי. בהשראת היחלשותו של נרטיב-העל הצינוני והשתחררותה של התרבות הפופולרית מאחיזתה של תרבות המדינה עלה הקולנוע הישראלי על מסלול מרכזי אחד, ה'מוביל מקולנוע שעסק בנושאים לאומיים, ויעדיו היו לייצר ולאשר את ערכי הצינונות, לקולנוע שגם אם אינו חותר נגד הערכים האלה או אפילו מערער עליהם, הרי שהוא מציב לצדם סימני שאלה. [...] הדיכוי דומיננטי שהמסלול הזה מסתמך עליה היא בין קולנוע לאומי לבין קולנוע אישי'.²⁷ כפי שעולה מניתוחו של מבקר הקולנוע אורי קליין, התפתחות זו אל עבר האישי לוותה גם בעיסוק גובר בסוגיות של זהות אישית וקולקטיבית, בתוך שהיא חושפת דיכוי דומיננטי אחרת – זו שבין היהודי לישראלי. בהקשר זה יצוין הסרט 'אוונטי פופולו' כדוגמה יוצאת-דופן בחדותה. הסרט, שעלילתו מתרחשת ברגעיה האחרונים של מלחמת ששת הימים וגיבוריו הם חיילים ישראלים ומצרים, עוסק למעשה בעימות שבין ישראלים לבין יהודים; 'הישראלים בסרט מיוצגים על-ידי החיילים הישראליים [...] והיהודים על-ידי שני החיילים המצרים (בשיאו של הסרט נושא אחד החיילים המצרים, שהוא שחקן קולנוע במקצועו, את המונולוג הידוע של שילוק מ"הסוחר מוונציה" מאת שייקספיר)

26. הפזמון 'שבחי ירושלים', שהפך ללהיט הן בבתי-כנסת מזרחיים רבים והן במגרשי הכדורגל, הוא אחת הדוגמאות הבולטות לשילוב שכזה.

27. אורי קליין, 'הקולנוע הישראלי – לאומי או אישי?', קשר, 31 (מאי 2002), עמ' 43.

[...]'.²⁸ במילים אחרות, כאשר יצירה ישראלית אכן כוללת מרכיבים וייצוגים יהודיים, מְבַטָּאם הוא 'הערבי' – האחר המוחלט של הזהות הישראלית-יהודית. מערכת היחסים בין הישראליות ליהדות היא מורכבת יותר בתחום הספרות העברית המודרנית.²⁹ התרשמותנו היא שגם מעולם הספרות העברית, בייחוד מזו ה'צעירה', נפקד מקומן של דמויות יהודיות שאינן אורתודוקסיות ובכל זאת מקיימות מנהגים יהודיים מסורתיים. ואולם, תחום זה הוא רחב במיוחד ודורש מחקר נפרד.

סיכום: הסברים אפשריים – היסטוריה, אחרות ומבנה

כיצד נסביר אפוא את היעדרה של שמירת המסורת היהודית מן התרבות הפופולרית בישראל, או לפחות את מקומה המשני והדחוק בתרבות זו? אין בידנו הסבר ניצח והחלטי אחד. הסברים שכאלה פשוט אינם קיימים בהקשרים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. עם זאת, אנו סבורים כי ניתן להעלות כמה השערות ולהסב את תשומת הלב אל כמה הסברים (חלקיים) אפשריים. מובן שהסברים אלה אינם אקסקלוסיביים: רבים מהם חופפים זה את זה, ומקצתם אף מתארים את אותה תופעה מכיוונים שונים.

הראשון שבהסברים הללו הוא היסטורי בטיבו. הסבר זה מכוון לאותה הבחנה שהזכרנו לעיל: ההבחנה בין תרבות המדינה לבין התרבות הפופולרית. כפי שצינו, המטפורה המקובלת לתיאור מערכת היחסים בין שתי מערכות תרבות אלה היא זו של שחרור: התרבות הפופולרית בישראל הלכה והשתחררה מאחיזתה האיתנה, הכופה והמגבילה של תרבות המדינה במהלך ארוך, שהואין לאחר מלחמת יום הכיפורים. המדובר, כמובן, במהלך המקביל לדעיכתו של גרטיביהעל הציוני, שהפיצה וקידמה תרבות המדינה. השתחררותה של התרבות הפופולרית מאחיזתה-תכתובית של המדינה וסוכנויותיה באה לידי ביטוי בולט בנטישת הנרטיב ששדרה תרבות המדינה. אותו ביטוי של מסורתיות יהודית שאחריו תרנו בתרבות הפופולרית היה נוכח מאז ומעולם בתרבות המדינה, אם כי יש לשוב ולהדגיש – בפרשנות ספציפית מאוד, אתנו-לאומית ומגויסת של המסורתיות הזאת. אדרבה, ליהדות – יהדות לאומית, ציונית מאוד, אבל עדיין כזאת המזוהה כיהדות – היה שמור מקום מרכזי באתוס הציוני. כפי שחשפו מאבקייה נגד ה'כנעניות', האתנו-לאומיות הציונית ראתה במורשת היהודית ובמסורת היהודית חלק מהותי של זהותה. וכך, ייתכן שזיהויה של היהדות כ'לאומית' וכ'ציונית',

28. שם, עמ' 46.

29. בנימין הרשב כותב, באהדה גלויה ובקביעה שנדמית לנו כגורפת מדי, כי [...] הספרות הישראלית היום אינה 'יהודית' במהותה חוץ מבלשונה ובקוראיה – כשם שהספרות בכל אומה אחרת אינה בהכרח 'לאומית' במהותה. [...] המסגרת 'יהודית', אבל התוכן 'אנושי' או מוטב לומר 'ספרותי'. ובמידה שאפשר לומר על ספרות שהיא מבטאת, במובן הרחב של המילה, את עולמות התודעה של סופריה וקוראיה, התייבט הקוסמופוליטי הזה מייצג גם אותם', בנימין הרשב, 'המפכה היהודית המודרנית: קווים להבנתה', אלפיים, 23 (2002), עמ' 44.

זיהוי שצמח בעקבות אימוצה הסלקטיבי אל חיק הנרטיב והאתוס הציוניים, היה בעוכריה של המסורתיות היהודית; השתחררותה של התרבות הפופולרית מתרבות המדינה הולידה את דחיקתה של המסורתיות היהודית ושל קבוצה גדולה של מרכיבים ציוניים 'מגויסים' אחרים מעולמה של התרבות הפופולרית.

הסבר אחר, זהותי בטיבו, ידגיש את הפיכתו של 'הדתי' לאחר במבנה הזהות של ישראלים רבים. התופעה רחבה מכדי לנוכל לתארה כאן במלוא היקפה. לענייננו, נזכיר את סימונו של היהודי הגלותי (שהיה דתי ב'מהותו') כאחר במבנה הזהות של היהודי (או העברי) החדש בתקופתה המכוננת של הזהות הציונית. זרעים אלה של אחרות דתית נכחו מאז ומעולם במבנה הזהות הקולקטיבית היהודית-ישראלית, אך במשך שנים רבות נדחקו לשוליים או 'הושתקו' בשל נוכחותו הדומיננטית של 'הערבי' כאחר המשמעותי של מבנה הזהות הזה. תהליך היחלשותה היחסית של האחרות הערבית, שאבני הדרך הבולטות בו היו מלחמת לבנון, האינתיפאדה הראשונה והסכם אוסלו, אפשר את הפניית המבט הזהותית בחזרה פנימה, אל תוך הקולקטיב היהודי, ואת העלאתה מחדש של האחרות הדתית, הפעם בהקשר שאינו ציוני במובהק. הצלחתה הבולטת של מפלגת שינוי והקריאה 'רק לא ש"ס' הן ביטויים סימבוליים של תהליך זה. עם זאת, יש להדגיש כי מאז פרוץ האינתיפאדה השנייה הולכת ומסתמנת תחייתה המחודשת של האחרות הערבית. יש לשער שתהליך זה טומן בחובו גם את שינוי היחס אל היהדות המסורתית, ומספר תופעות אכן מרמזות על התפתחות שכזאת. אף-על-פי-כן, איננו סבורים שהאינתיפאדה השנייה הולידה מהלך רחב היקף של 'חזרה' אל המסורתיות היהודית או של 'רהביליטציה' של האחר הדתי. זהו ההקשר שבו הלך והתפתח מבנה הזהות הבינארי 'דתי-חילוני', שבעקבות 'הוויתור' על היהדות וזיהויה עם האורתודוקסיה הפך זהה לניגוד הבינארי 'יהודי-ישראלי'. לפיכך, כאשר היהדות מזוהה כמאפיין 'שלהם', שאינו שייך (ואינו ראוי) 'לנו', אין מקום לייצוגה של שמירת המסורת היהודית בתרבותנו הפופולרית.

ייתכן שיהיה אף מי שיטען כי השינויים המבניים בעולם התקשורת הישראלית – פריחתם של המדיה 'הסקטוריאליים', שהזכרנו אותה לעיל – יכולים גם הם להסביר את התופעה הנדונה כאן. לשיטתו של טיעון זה, קיומם של ארגונים תקשורתיים חלופיים אלה, ובייחוד של אלה הפונים לקהל הדתי, נתפס כ'ממלא את הצורך ביהדות', משל היו למאגר קבוע של מסורתיות יהודית שאליו יכול אדם לפנות בכל עת שהוא חש צורך בכך. המדיה 'הכללית' מציעים לנו את עולם המודרנה החילונית, המדיה 'הדתיים' מעמידים לרשותנו את עולם המסורתיות היהודית, ושומה על כל אדם ואדם לשלבם במידה המתאימה לו. כפי שנרמז מנימתנו הביקורתית, איננו רואים רבותא בהסבר שכזה. המדיה החלופיים מזהים עצמם כסקטוריאליים ואינם פונים אל כלל האוכלוסייה היהודית בישראל. אדרבה, ניתן לתארם כמדירים את מי שאינו דתי (או ערבי, או דובר רוסית, וכן הלאה) מעולמם. בעשותם כן הם מקבלים למעשה את הזדהותם של אמצעי התקשורת ה'חילוניים' כמרכז התרבותי-פופולרי: הם אינם מתחרים בו אלא נושטים אותו, בנסותם לתת ביטוי ל'קבוצות מושקקות'.³⁰

30. ראו: Mark P. Orbe, 'From the Standpoint of Traditionally Muted Groups: Explicating a Co-cultural Communication Theoretical Model', *Communication Theory*, 8 (1998), pp. 1-26

יש להפנות את תשומת הלב גם אל נקודת מבטו של הממסד האורתודוקסי בכל הנוגע לתופעה המתוארת כאן. נדמה לנו שלא יהיה זה מופרך לטעון שממסד זה, לפחות בחלקיו הגדולים, מקדם בברכה את הדרתה של שמירת המסורת היהודית מעולם התרבות הפופולרית בידי אלה שאינם דתיים, ובכך מקבל בעצמו את הדיכוי והזדהות דתי-חילוני. במילים אחרות, התהליך שתיארנו, שבו הדתי תופס את מקומו של האחר במבנה הזהות הישראלי (החילוני), הוא תהליך דו-כיווני, שבמסגרתו נבנית גם זהותו של הדתי באמצעות הנגדתה אל האחר החילוני. נראה אפוא כי 'נקיונה' של התרבות החילונית ממסורתיות יהודית משחקת יפה לידי של מבנה הזהות הדתי, המזהה עצמו עם היהדות. המונופול הדתי על המסורתיות היהודית מאושש ומאשרר.

לסיכום נשוב ונדגיש את הבעיה שביקשנו להתמודד עמה במאמרנו זה: לעניות דעתנו, המסורתיות היהודית על עולם מנהגיה וערכיה, ובייחוד זו שאינה מתנהלת בהקשר האורתודוקסי, אינה זוכה להכרה ולביטוי בעולמה של התרבות הפופולרית בישראל בכלל, ובאמצעי התקשורת בפרט. מצב עניינים זה מספק את שתי הקבוצות הקוטביות, קרי הממסד האורתודוקסי מזה והאליטה החילונית-אוניברסליסטית מזה. הממסד האורתודוקסי זוכה לשמור על המונופול שלו על המסורת היהודית ועל הגדרת היהדות והיהודיות, ואילו האליטה החילונית-אוניברסליסטית זוכה לחידוד זהותה האוניברסליסטית, המתקדמת. אנו חוששים שהעדרה או חסרונה של המסורתיות היהודית מעולם התרבות הפופולרית ומן התקשורת בישראל הוא גורם חשוב בדעיכתה של מסורתיות זו.