

מסורתיים רוחניים בישראל: תנועה חברתית חדשה ושאלת הישראליות בעידן פוסט־מטריאלי

אסף ליבוביץ'

מטירתי במאמר זה היא לעמוד על מאפייניה של תנועה חברתית חדשה, ובה ידוענים ואנשי תרבות ישראלים, הנוצרת מזהות המשלבת בין מסורתיות לתרבות העידן החדש ומפתחת פרופיל אידאולוגי המתאגר את השיח האזרחי הדיכוטומי שמעצב את החברה ואת הפוליטיקה בישראל. תנועת 'המסורתיים הרוחניים' היא זהות המורכבת מאליטה של ידוענים אשר פועלים במרחב התרבותי החברתי הליברלי של ישראל והיא בעלת הון תרבותי וחברתי של מרחב זה, המאפשר לה לנפק תנועה חברתית המקדמת שיח אזרחי ישראלי 'רוחני' רפובליקני אינטגרטיבי ולהציע קונסנזוס מחודש לישראליות כיום. המסורתיים הרוחניים משלבים בהשקפותיהם ובאורחות חייהם בין מסורתיות מזרחית אקטיבית ובין תרבות העידן החדש, ובשל כך טווים רשת רעיונית השואבת הן מהשיח הליברלי של העידן החדש והן מהשיח האתנו־לאומי של המסורתיות המזרחית. ראשית, בכך המסורתיים הרוחניים מאתגרים את השיח האקדמי הרווח בעניין מסורתיות מזרחית בישראל, אשר רואה בה ספיח לשיח האתנו־לאומי ולאורתודוקסיה היהודית, המנוגדים לאורח חיים מודרני ולתפיסת עולם ליברלית. שנית, המסורתיים הרוחניים מבליטים את החסר בנקודת מבט אתנית ומעמדית של חקר העידן החדש בישראל ומבליטים את משמעותו של השילוב המתרחם בינו ובין זהות מזרחית מסורתית קיימת בזכות הניעות של מזרחים אל מעמד הביניים. שלישית, המסורתיים הרוחניים מבטאים את התממשותו של העידן הפוסט־מטריאלי בדמוקרטיה הישראלית, דרך המפגש שלו עם זהויות אתנו־מעמדיות מקומיות. רביעית, המסורתיים הרוחניים ממחישים כיצד הפוליטיקה של הזהויות בעידן הפוסט־מטריאלי מייצרת בישראל זהות ותנועה חברתית אינטגרטיביות, המתמקדות ביצירתו של קונסנזוס ישראלי חדש, ולא בפוליטיקה של הכרה בדלנית. באופן זה המסורתיות הרוחנית פותחת אפיקי מחשבה חדשים בדבר צמיחתו של שיח רפובליקני ישראלי מחודש, פוסט־מטריאלי, כזה המתאגר את הפוליטיקה של הזהויות, אשר מצביעה על התפוררותה של הישראליות מצד אחד, ובה בעת מערערת על הדיכוטומיות הפוליטיות הוותיקות שהפוליטיקה הישראלית הממוסדת בנויה עליהן מצד אחר.

מבוא

בעשור הראשון של המאה ה-21 התרחש בחברה הישראלית 'רנסנס יהודי' רחב, שהתבטא בעיסוק תרבותי אינטלקטואלי ורוחני ביהדות בחברה הישראלית (שלג 2010, משגב 2009). במאמר זה אני מבקש להציע חקר רעיונות ושיח של אליטה תרבותית של ידוענים מסורתיים העוסקים ברוחניות יהודית ולנתח את משמעותה הסוציו-פוליטית במשולש שבין אתניות לדת ושאלת הישראליות כיום. בני אליטה זו, שאני מכנה אותם המסורתיים הרוחניים, מסייעים בנינוחות ההלכתית של המסורתיות המזרחית והדת העממית ומשלים בינן ובין העידן החדש, ואגב כך גם בין שני סוגי השיח האזרחי השונים שזהויות אלו מצויות בו. המסורתיות הרוחנית משתמשת בהון התרבותי והחברתי שברשותה לפרישת מצע רעיוני המאתגר את הדיכטומיה הדיסקורסיבית ואת פיצול הזהויות שהפוליטיקה הישראלית פועלת בתוכן.

החידוש במחקר זה הוא ראשית בניתוח זהות ותנועה חברתית, אשר משמעותה הפוליטית נסתרת מן המחקר האקדמי, המתבונן בפוליטיקה הישראלית בפרזימה של דיכטומיות סוציו-פוליטיות ואופן ההתמקמות שלהן במערכת הפוליטית הממוסדת.

שנית, חקר הרוחניות היהודית מצד אחד וחקר המסורתיות מצד אחר נעשו עד כה במבט דיסציפלינרי צר של מחשבת ישראל ואנתרופולוגיה, המונע בחינה של מאפיינים סוציו-פוליטיים שיסייעו בהבנת משמעותה הפוליטית. מחקר זה מציע לראשונה להתבונן בתרבות העידן החדש, המיובאת מהמערב, מנקודת מבט אתגר-מעמדית מקומית ולבחון את משמעותם של הריבוד החברתי ושל המרחב הגאוגרפי ביצירתו של תמהיל המשלב בין העידן החדש ובין המסורתיות המזרחית המקומית לכדי זהות חוצה דיכטומיות וסוגי שיח פוליטיים. המבט הדיסציפלינרי החדש מסייע בהענקת חשיבה מחודשת אודות המזרחיות בישראל ככלי לאינטגרציה חברתית ולגיבושה של הישראליות, באמצעות המפגש בין מסורתיות לעידן החדש, ואודות תלות הגומלין בין הרוחניות היהודית ובין שינויים כלכליים, חברתיים ופוליטיים שחוזה המזרחיות.

שלישית, ניתוח פוליטי של האליטה המסורתית הרוחנית שופך אור על אופן מימוש העידן הפוסט-מטריאלי בישראל ומאפשר לאתגר את מיצוב העיסוק הגובר ברוחניות בישראל כחלק מפוליטיקת זהויות צנטריפוגלית ואסקפיזם אינדיבידואליסטי המתנער מהישראליות ומבקש הכרה בלבד. במובן זה אני מבקש לחקור קבוצה רוחנית המתהווה לכדי תנועה חברתית חדשה במרכז הישראלי ומבקשת לייצר שיח אזרחי 'רפובליקני רוחני' זאת בשעה שהמחקר מתמקד בקבוצות זהות רוחניות צנטריפוגליות בדלניות שמטבען הן נצפות יותר, ובכך מקבע את ההנחה בדבר סיועה של הרוחניות בהתפוררותו של אתוס רעיוני ישראלי מלכד. יתרה מזו, המחקר הוא בבחינת ניסיון חלוצי בפיענוח ובזיהוי מצע רעיוני וסוכני שינוי חברתי סמויים, בעלי הון תרבותי העשויים להיות בעתיד בעלי השפעה מכרעת על הלגיטימציה של הדמוקרטיה הישראלית לחברה בישראל, מהיותה מסגרת של זהות ופעולה פוליטית.

מסגרת תאורטית

המסורתיות בשיח האקדמי הישראלי

בגישת המודרניזציה והחילון המסורתיות היהודית של עולי המזרח זוהתה עם עממיות, זמניות, רגשנות אי־קוהרנטיות, ונחשבה חסרת עמוד שדרה אידאולוגי לכיד ואבן נגף בהשתלבותם בחברה הישראלית המודרנית (בר יוסף 1969, אייזנשטדט 1969: 270, אייזנשטדט וליסק 1993).

עלייתה של תנועת ש"ס וגל ההחזרה בתשובה בשנות התשעים הובילו לניתוח ביקורתי הרואה בזהות זו תוצר של קונפליקט אתנו־מעמדי בין הישראליות האשכנזית החילונית לפרפריה המזרחית המסורתית. המסורתיות בניתוח זה פוענחה, כמו המזרחיות, כתוצר של הריבוד המעמדי בחברה, המסביר את בחירתם של המזרחים במפלגות המדגישות את הזהות היהודית דוגמת ש"ס והליכוד (פלד ושפיר 2005, פלד 2001). המסורתיות אף נחשבה כהתרחקות פרטיקולרית ראקציונית מן השיח הליברלי הישראלי הנוהה אחר הגלובליזציה (Ram 2007). חוקרים ביקורתיים פוסט־קולוניאליים ראו במסורתיות זהות שמצד אחד סייעה בקשירת יהודי המזרח לפרויקט הלאומי הציוני, על בסיס יהדותם, ומצד אחר חידדה את השוני בין המזרחיות הלא רציונלית והאמוציונלית ובין ההגמוניה האשכנזית החילונית והמודרנית (שוחט 1999, שנהב 2003) בו בזמן החלו אנתרופולוגים לראות במסורתיות 'דתיות של מזרחים', אשר מתקשה להתמקם בקטגוריות הזהות הישראליות הרווחות, אך בעלת פוטנציאל להיות תרומה ניכרת של המזרחיות לישראליות (דשן 1994, Shokeid 1995). ואכן, בעשור הראשון של המאה ה־21 החלו חוקרים לזהות את התפתחותו של מעמד בינוני מזרחי, ופיתחו את מה שאני מכנה 'גישת המרכז הישראלי', השוללת את הבניית המזרחיות כלעומתית לישראליות אלא מזהה אותה דווקא כליבה שלה (ליאון וכהן 2008). חוקרים אלו סבורים כי המזרחיות מעניקה לאמונות הדתיות ולטקסים מסורתיים מקום דומיננטי בחיים החברתיים והפוליטיים ומקור לסדר חברתי ולדמיון תרבותי מכיוון שהיא מאמצת את הדגם של חילוניות מוסלמית המצוי במרחב (ליאון 2009). לפיכך המסורתיים בישראל מסרבים לראות בדיכוטומיה בין דתי ובין חילוני את שני הקטבים הבלעדיים לזהות יהודית לכידה ו'הגיונית', ואינם רואים בשמירת המסורת מאפיין מנוגד להיותם ישראלים מודרניים (ידגר 2010). אחריות העברת המסורת והכבוד למורשת ההורים וכן תפיסת היהדות כמובנה האורתודוקסי וקבלתה להלכה אך לא למעשה, הן המאפיינים המבחינים בין המסורתי ובין היהודי הדתי או החילוני לחלופין (בוזגלו 1999). לכן המסורתי מרגיש זיקה וזרות גם יחד הן כלפי הציבור החילוני והן כלפי זה הדתי (ידגר 2010, בוזגלו 2008). אולם גם חוקרי גישה זו עמדו על השינוי שחל במסורתיות עם המעבר של מזרחים לעבר המרכז הישראלי וצמיחתה של שכבת ידוענים מסורתית מזרחית במרכז זה, ולא חילצו את האופן שהמסורתיות בשילוב העידן החדש נעשית מוקד של ישראליות אינקלוסיבית.

שיח ליברלי ושיח אתנו-לאומי ומרכז התרבות של ישראל

החלוקה הפוליטית הבסיסית ביותר בחברה הישראלית נתפסת כסובבת על השסע ימין-שמאל במובן הרעיוני, כלומר בין ליברליזם ואוניברסליזם ובין שמרנות ופרטיקולריזם. מדעני חברה ביקורתיים עמדו על השסע המעמדי-הריבוני או לחלופין זה האתנו-תרבותי, כגורמים ליצירת שני סוגי שיח אזורי קונפליקטואליים מתמשכים בחברה הישראלית, המחליפים את השיח הרפובליקני הממלכתי שהנחילה תנועת העבודה בשלושת העשורים הראשונים לקיום המדינה (פלד ושפיר 2005, לוי 2007, ליבוביץ' 2010).

השיח הליברלי בישראל כולל נורמות וערכים שבמרכזם אינדיבידואליזם, שלום, זכויות אדם, גלובליזציה ושוק חופשי, ולעומת זה, בבסיס השיח האתנו-לאומי עומדות התפיסה כי היהדות היא הרכיב המרכזי באזרחות הישראלית והדרישה לשוויון בין כל היהודים, על בסיס המשותף האתנו-דתי ביניהם (לוי 2007, Ram 2007, בן אליעזר 2003, פלד ושפיר 2005). חזקה של דיכוטומיה זו נובע מהחפיפה המתמשכת בחברה הישראלית בין הצבעה לימין הפוליטי ובין נטייה לאמונה דתית חזקה יותר, פריפריאליות כלכלית וחברתית ואי-שייכות לקבוצה האתנית האשכנזית הוותיקה (פלד 2001). במובן זה, הפוליטיקה הפוסט-מטריאלית של הזהויות מבטאת את התיעול של קונפליקטים מטריאליים מעמדיים לתוך סוגיות של זהות ואתניות (בן אליעזר 2003, פלד ושפיר 2005). גם גישות פלורליסטיות יותר תופסות את החברה הישראלית כמשוסעת בין קבוצות מהותניות דוגמת רוסים, מזרחים, חרדים ואשכנזים, המפוררות את הלכידות הרפובליקנית ומקשות על הדמוקרטיה הייצוגית לתפקד ועל המדינה לפתח מסגרת זהות אינקלוסיבית (שטרן ושגיא 2011, סמוחה 1993, ליסק והורוביץ 1990). החלוקה לסוגי שיח דיכוטומיים או לקבוצות זהות מתבדלות מסבירה היטב את התרקמותן של קואליציות וגושים פוליטיים במערכת בקונפליקט דיסקורסיבי בינרי בסוגיות פוליטיות מגוונות ובה בעת את כרסום האחריות של מפלגות במערכת כלפי הישראליות כמכלול (ליסק והורוביץ 1990, גרינפילד 2005, Lebel 2010, ליבוביץ' 2010). אף על פי כן, דיכוטומיה זו מעניקה כלים תאורטיים גסים למי שמבקש לבחון את השילוב בין מסורתיות מזרחית ובין העידן החדש מכיוון שהיא מקטלגת את הללו כעוד ביטוי של השיח האתנו-לאומי ומחמיצה את החידוש הרעיוני המצוי בה לערעור אותה דיכוטומיה ממש (שלג 2010, משגב 2012, פישר וגודמן 2004).

תרבות העידן החדש והרוחניות היהודית ומשמעותן הפוליטית

חקר הרוחניות היהודית בישראל נעשה עד כה כחלק מחקר העידן החדש ופילוסופיה יהודית, ולכן טרם נבחנו בחינה מספקת הממד האתני והתוצר האידאולוגי של התופעה, העשויים לסייע בהבנת הגורמים לצמיחתה, מאפייניה והרלוונטיות הפוליטית שלה לחברה הישראלית (Garb 2009, Zaidman 2003, Ruah-Midbar 2012).

חוקרי רוחניות זו מתקשים לראות בה תופעה קוהרנטית ורואים בה מצד אחד ספיה מובהק של העידן החדש, הפוסט-מטריאלי, המתנער מן המאפיינים ההלכתיים והאתניים

של היהדות, ומצד אחר נטע זר לעידן החדש וניסיון להתכנסות בדימוי ניו־אייג'י לעשיית נפשות ולהחזרה בתשובה (גורמן ויונה 2004, Garb 2009, Huss 2007, Zaidman 2003, Ruah-Midbar 2012). מעטים העדיפו למקם את הרוחניות היהודית כספיק ל'דת העממית' המסורתית המזרחית, המתמקדת במגיה ובמיסטיקה והמושכת אליה 'מבקשי נס' רבים (בילו 2005, ליאון 2009). בו בזמן יש המחלקים את העיסוק ברוחניות בחברה הישראלית בין 'דת עממית' אתנו־לאומית פרטיקולרית לתרבות 'עידן חדש' אוניברסלית ליברלית, המשתלבת בשמאל החדש (קנטי־ניסים 2002).

חוקרים והוגים שאינם ערים לקשר בין הרוחניות היהודית לעידן החדש ולשמאל החדש רואים ברוחניות היהודית 'דת עממית' קמאית גרדא, ובכך מחזקים את דימויה כחותרת תחת הדמוקרטיה והאתוס הציוני־חילוני־ליברלי גם יחד (גרינפילד 2005, שטרנהל 2012, Beit Hallahmi 1992). גם חוקרים פוסט־קולוניאליים רואים ברוחניות זו, כמו בתנועות החזרה בתשובה, נדבך נוסף של הפוליטיקה של הזהויות בפירוק מדינת הלאום, מעצם קריאת התיגר שלה על ההגמוניה האשכנזית המדכאת, ובערעור הקשר בין דת ובין לאום באמצעות פרסונליזציה ודה־פוליטיזציה של הדת (שנהב 2003, שנהב 2001, גורמן ויונה 2004). מאותה סיבה התחזקותו של הממד הדתי העממי בחיים החברתיים והפוליטיים בישראל מראשית שנות האלפיים נתפס בעיני הוגים ועיתונאים כאבדנה של הישראליות הלאומית־חילונית, הסולידרית, המופרטת לטובת שלל זהויות צנטריפוגליות, בדלניות וקמאיות, השוחקות את הדמוקרטיה הישראלית ואת ערכיה (משגב 2012, גוטוויין 2001, מלמד 2011). חשש זה משתלב בתפיסה כי העידן הפוסט־מטריאלי מערער במערב כולו את הלגיטימציה של הדמוקרטיה הייצוגית הממוסדת, המטריאלית, לטובת תנועות חברתיות חדשות דינמיות, פוסט־לאומיות, המדגישות זהות וערכים מקומיים וגלובליים, ולא סולידריות אזרחית במדינת הלאום (Ingelhart 1995, Beck 2000, Dalton 2004). מכאן שהקישור בין פוליטיקה פוסט־מטריאלית לפוליטיקה של זהויות, לדת עממית ולשחיקת הלגיטימציה של הדמוקרטיה מונע את בחינת הרוחניות היהודית והמסורתיות המזרחית כתופעה פוסט־חילונית העשויה לכוון לגיטימציה מחודשת לדמוקרטיה הייצוגית באמצעות אתוס רפובליקני־רוחני, סולידריות ופוליטיקה של פיוס בין אזרחיה (Habermas 2008, Wilson 2001).

מאפייני המחקר ואוכלוסייתו

אוכלוסיית המחקר מורכבת מישראלים המגדירים את עצמם מסורתיים, אך לא התחנכו במוסדות חינוך דתיים, ממלכתיים או עצמאיים, ולא גדלו בבית דתי ופרשו מאורח חיים זה בכורותם. מלבד זה, אוכלוסיית המחקר מורכבת ממסורתיים אשר הקריירה המקצועית שלהם קשורה במובהק בעשייה תרבותית או תקשורתית כלל־ארצית המצויה בשיח הליברלי במרכז הארץ (ידגר 2001, רגב 2006, אברהם 2001). בשל כך אוכלוסיית המחקר

מורכבת משני מונחים נומינליים: 'מסורתיים' וכאלו המצויים ב'מרכזי התרבות' של ישראל והכרעתי היתה כי את ההגדרה ל'מסורתיות' אשאיר למושאי המחקר עצמם, המגדירים את עצמם 'מסורתיים' או 'יהודים מאמינים', מכיוון שמטרתי היא לברר בעזרת עולמם הרעיוני את המשמעות ה'רוחנית' שהם עצמם מעניקים למונח.

בחרתי להמשיג אופרטיבית את הימצאותם של מושאי המחקר ב'מרכז התרבות של ישראל' כקריירה או משלח יד הבא לידי ביטוי באמצעי התקשורת המרכזיים של ישראל: ברדיו ובטלוויזיה, המרוכזים בתל אביב רבתי (סופר וביסטרוב 2006). לצורך כך המרואיינים עוסקים בעיתונאות, במשחק ובזמרה, המקבלים ביטוי פומבי בשלושת ערוצי הטלוויזיה הארציים, דהיינו הערוצים 1, 2 ו-10 (מתן 2010). המרואיינים גם מקבלים ביטוי ברשתות הרדיו קול ישראל וגלי צה"ל על מגוון תחנותיהן הפופולריות – רשת ב', רשת גימל, גל"צ וגלגלצ (שם). מלבד זה, המרואיינים מקבלים ביטוי לפועלם לפחות באחד העיתונים הארציים הפופולריים ביותר ידיעות אחרונות, ישראל היום, מעריב והארץ (שם). מכיוון שה'מרכז' הוא מוקד הכוח של הסמלים ושל הערכים השולטים בחברה, וכלי התקשורת הארציים הם חלק ממרכז זה, הפועלים בהם הם בעלי הון תרבותי וחברתי המאפשר להם להפיץ נורמות, ערכים ורעיונות פוליטיים לכלל החברה הישראלית, להיות סוכני שינוי חברתי וליסד תנועה חברתית חדשה (אברהם 2001, ידגר 2001, Berenstein 2002, Shils 1975: 4). מושאי המחקר או האינפורמנטים הנחוצים לי להבנת תפיסת העולם של מסורתיים הפועלים ב'מרכז הישראלי' הם למעשה מדרג מכוון (Purposeful Sample) המייצג את מרבית הידוענים, האמנים אנשי התקשורת והתרבות המגדירים את עצמם מסורתיים ועוסקים בפומבי ברוחניות יהודית (Mason 1996).

אני מציע לשלב בין מחקר אמפירי בכלים אתנוגרפיים איכותניים ובין ניתוח רעיונות וחקר אידאולוגיות. שילוב זה מאפשר לחלץ מניתוח הזהות המסורתית הרוחנית את הממד הרעיוני הפוליטי שלה, ניתוח שהתאוריה הסוציו-פוליטית מתקשה לעשות בגלל הדיכוטומיות התאורטיות שהיא שבויה בהן. חומר הגלם לניתוח האיכותני הורכב ראשית מראיונות עומק שקיימתי, ושנית – בגלל קשיי הנגישות למרבית הידוענים מעצם פרסומם – מראיונות ומשיחות בתקשורת המקוונת והמודפסת עם מרואייני המחקר בשיטה של ייצוגי מדיה (media representation). השימוש בייצוג מדיה מאפשר שחזור מחקרי של הראיונות, ופומביותם אף מחזקת את המשמעות הפוליטית של ההצהרה הרעיונית מפי הידוען ומבליטה את משמעותו כסוכן שינוי חברתי, משמעות שאני מבקש לאתר במחקר זה.²

1 כך שגם אם הערוצים 1 ו-2 ממוקמים מחוץ לתל אביב רבתי, הם מקרמים סדר יום חברתי-פוליטי ליברלי והם חלק אינטגרלי ממרכז התרבות והשיח הליברלי שהוא מקדם (ידגר 2001, אברהם 2001).

2 השימוש בחומרי התקשורת הללו, ממש כמו ראיונות עומק אישיים ותצפית בהרצאות, אינו נטול בעיות עקב השוני בין השיטות. מכל מקום, מרבית הראיונות בכלי התקשורת נערכו בערוצים מקוונים בעלי ייעוד מוגדר ומצומצם, המתמחים בהפצת יהדות ומוזהים עם חסידות ברסלב,

המחקר כולל ניתוח 11 ראיונות של מושאי המחקר האלה:
לאה שבת, זמרת, ילידת 1957 – ראיון וידאו מקוון באתר 'ערוץ הידברות'.
דוד דאור, זמר, יליד 1965 – ראיון מקוון באתר 'ברסלב'.
נתן רביץ, שחקן תאטרון וסדרות טלוויזיה, יליד 1966 – ראיון מודפס בידענות השרון.
גולן אזולאי, שחקן תאטרון וסדרות טלוויזיה, יליד 1968 – ראיון מודפס במקור ראשון.
קובי אוז, זמר, יליד 1969 – ראיון ברף פייסבוק ובלוג אישי באתר *The Marker*.
צבי יחזקאלי, ראש הדסק לענייני ערבים בחדשות 10, יליד 1970 – ראיון אישי, ספטמבר 2010.

דין דין אביב, זמרת, ילידת 1974 – ראיון מקוון באתר 'ערוץ הידברות' ובאתר *i feel*.
עלמה זוהר, זמרת, ילידת 1976 – ראיון וידאו מקוון באתר 'אורות', ראיון מודפס במגזין המושבות, בלוג אישי באתר *Xnet* וראיון אישי יולי 2013.
קובי אפללו, זמר, יליד 1976 – ראיון אישי, ספטמבר 2011.
עמוס תמם, שחקן, יליד 1977 – ראיון אישי, מאי 2011.
משה פרץ, זמר, יליד 1983 – ראיון אישי, ינואר 2011.

כל המרואיינים עונים במידה רבה למאפיינים הדמוגרפיים של ישראלים המצויים בשיח הליברלי, והיינו מגורים במרכז הארץ, מעמד בינוני-גבוה, דומיננטיות יחסית של דחיית נישואים, רווקות, גירושין ומשפחות קטנות (פלד ושפיר 2005, סמוחה 1993). עם זאת, השונות בתחומי העיסוק, ברקע, בגיל ובמגדר עשויה להבליט דווקא את קווי המצע הרעיוני המשותפים לתנועה חברתית חדשה, על רקע שונות המרכיבים אותה (Diani 2003). עובדת היותם של המרואיינים ידוענים הנותנים פומבי, דרך שיחות, יצירות או ראיונות, לזהותם המסורתית ושילובה באורח חייהם המקצועי, ממקמת אותם כיצרני שיח פוליטי וכסוכנים של תנועה חברתית חדשה (McKernan 2011, Marshal 1997).
השלב הראשון של ניתוח המחקר כלל את מיפוי תמלילי הראיונות המובנים למחצה שערכתי והשיחות והראיונות הפומביים והתקשורתיים לקטגוריות זהות, תוך כדי שימת לב למונחים שהעלו המרואיינים עצמם.

השלב השני של הניתוח כלל ניתוח פרשני המנסה לארגן את הקטגוריות לכדי קבוצות נרטיב המשלבות בתוכן בין הנרטיב האישי לזה הפוליטי-ישראלי והן משותפות לכמה מן המרואיינים (Seidman 1991: 73, שקדי 2011).

ולפיכך משמשים זירה לקידום שינוי חברתי, ולא בעיתונות פופולרית 'חילונית' לצרכים מסחריים. כך שימשו ערוץ 'הידברות' באינטרנט, המזוהה עם חסידות ברסלב: <http://hidabroot.org>, וכן האתר 'ברסלב': <http://breslev.co.il>, האתר 'אורות-טלוויזיה יהודית' <http://www.orot.tv> והאתר 'הרוחניות היהודית' <http://ifeel.co.il>. שלושה מהראיונות נעשו בעיתונים המסחריים ידיעות השרון, מקור ראשון ומגזין המושבות של מושבות הכרמל. מכיוון שמטרת המחקר היא להתמקד בנרטיב של ידוענים כתנועה חברתית, עצם הראיון בעיתונות מדגיש כאמור את השימוש של הירוען בהון התרבותי שברשותו לקידום רעיונותיו. הדברים ודאי נכונים בבלוג הפובליציסטי של עלמה זוהר באתר *Xnet* ושל קובי אוז בבלוגוספרה של *The Marker*.

בשלב השלישי של הניתוח, הפוליטי, בחנתי את אופן התמקדותם של הנרטיבים בתבניות הדיכטומיות המעצבות את הפוליטיקה ואת סוגי השיח האזרחי בישראל. מבחינה זו, דווקא ההתבוננות דרך עולם המונחים של המרואיינים עצמם יכולה ללמד על היווצרותה של תנועה חברתית מודעת לעצמה ולבחון את מידת ההתאמה שלה לקונוונציות שהחברה והפוליטיקה בישראל פועלות בהן ולמחקר על אודותיהן.

ניתוח נרטיבי

נרטיב הרצף

סוג הנרטיב הראשון העולה מן הריאיון עם הזמר משה פרץ הוא של זהות יהודית מסורתית 'רציפה'. זהותו של המרואיין כוללת ילדות בבית מסורתי מזרחי, לפי הגדרת גישת המרכז הישראלי, ופיתוח קריירה אמנותית המכניסה אותו אל 'המרכז'. בסוג סיפור זה המרואיין מקשר קישור עמוק בין זהותו המסורתית לזהותו המשפחתית והאתנית. על אף החפיפה הרבה בין נרטיב זה ובין מאפייני המסורתיות המזרחית, עצם פועלו של מושא המחקר ב'מרכז' הישראלי מעמת אותו עם השיח הליברלי ועם ההרכב האתנו-תרבותי של 'המרכז' וממילא מדרבן אותו לספוג לזהותו זו מאפיינים רוחניים ומצע רעיוני אינטגרטיבי. פועלו ב'מרכז' גם מעניק לו את ההון החברתי, התרבותי והכלכלי להבליט את זהותו המסורתית בקריירה המקצועית שלו, ובכך עושה אותה כלי לשינוי חברתי בעל משמעות פוליטית (שנהב 2001). המרואיין בסוג נרטיב זה מדגיש את הקשר בין זהותו המסורתית לזהותו המזרחית ולקריירה שבחר המשלבת בין השתיים. מבחינה זו, הקריירה המקצועית האמנותית של המרואיין מאפשרת לו להביא לידי ביטוי מוחשי את הגעגוע לבית הוריו בפריפריה, המקושר אסוציאטיבית למסורתיות, לחום ולמשפחתיות גם יחד, ובאופן זה לנפק מזהותו מצע רעיוני המבקש 'לייבא' את הפריפריה האתנו-לאומית אל המרכז ולשלב בינה ובין המרכז הליברלי.

על אף מודעותו של המרואיין למתח העדתי ולדחיקתה של הזהות המזרחית והמסורתית, הגעתו אל 'המרכז' הדומיננטי מביאה אותו לנפק מצע רעיוני אינקלוסיבי, שהמסורתי נהיה בו מוקד חיבור והזדהות לקבוצות חברתיות ופוליטיות הנמצאת בקונפליקט, דרך הזמר היס-תיכוני, שהוא ביטוי מובהק של הפוליטיקה של הזהויות (סעדה 2001, ליאון 2009). אם כן, מושא המחקר בסיפור זה מודע להדרתה בעבר של הזהות המזרחית והמסורתית בכלל ושל המוזיקה היס-תיכונית בפרט מן הישראליות, אך 'ניצחוננו' כמסורתי מזרחי בן הפריפריה אינו במיצוב זהות זו כתרבות-נגד צנטריפוגלית לישראליות, כפי שהדוגלים בפוליטיקת הזהויות מצפים (שנהב 2003, סעדה 2001). נהפוך הוא, המוזיקה היס-תיכונית, ככניסתה אל 'המרכז', נותנת למסורתיות המזרחית את הביטוי הקונסנזואלי ביותר שלה ונעשית מגדיר של ישראליות חדשה (משגב 2009, ליאון וכהן 2008).

מלבד פרץ, נרטיב זה הולם שורה של זמרים יס-תיכוניים פופולריים מאוד, שהם כיום

הסוגה הפופולרית ביותר במוזיקה הישראלית ומציעים קווי סיפור דומים לזה של פרץ (הללי 2009, שושן 2010). זמרים יס־תיכוניים נוספים, ובהם קובי פרץ, שרית חדד, ליאור נרקיס, דודו אהרון ואיל גולן, מדגישים את זהותם המסורתית, ובה בעת גם רואים בעצמם ביטוי לישראליות אינקלוסיבית גם לישראלים לא מזרחים (ליאון 2009, שושן 2010). לדברי פרץ, זהותו המסורתית מצויה במשולש מזרחיות-משפחתיות-קריירה ובין האישי לקולקטיבי:

בכלל [...] הרבה זמרים ישראלים יס־תיכוניים משלבים את המסורת בשירה שלהם [...]. זה כמעט ברור [...] זה חלק מהעולם שלנו [...] אין הרבה ספרדים שהמסורת זרה להם [...] [פרץ, ריאיון אישי, ינואר 2011].

פרץ מבטא את זהותו המסורתית דרך קישורה לניגונים מילדות, ובכך המוזיקה היא כלי ביטוי בעבורו הן לכמיהה לרוחניות או רליגיוזיות והן לשיבה אל האותנטיות האישית של היוצר (קיצים 2009: 33). כך בנרטיב הרצף מצוי ממד רוחני של 'חיבור', אולם ה'חיבור' אל האותנטיות נעשה דרך שמירת הזהות הקודמת הפריפריאלית המשפחתית במרחב החדש הליברלי החילוני:

אני גאה במסורת ובמורשת שלי ותמיד מקפיד להודות לקדוש ברוך הוא בכל תקליט שיוצא כי באמת הכול בהכוונתו והוא זה שמכוון את הדברים בעולם [...] בדיסק שלי האחרון ובמופע בהיכל התרבות אני שר את 'שיר למעלות' ושם כיפה ומקדיש אותו לאבא שלי שחינך אותי לאור האמונה ואתו הלכתי כילד לבית הכנסת [...] וזה עצמה אדירה כי אלפי אנשים שרים ומתפללים יחד אתך [...] בכלל [...] הרבה זמרים ישראלים יס־תיכוניים משלבים את המסורת בשירה שלהם [...] ככה גדלנו מילדות [פרץ, ריאיון אישי, ינואר 2011].

אלא שבד בבד עם מוטיב הרצף, 'הרוחניות' של זמרים יס־תיכוניים ביהדות כוללת גם חיפוש אקטיבי אחר מאפיינים מוזיקליים יהודיים נוספים הנתפסים כרוחניים ומלאי שמחה. חיפוש זה בא לידי ביטוי בניסיון לשלב סגנון מזרחי יס־תיכוני עם סגנון חסידי אשכנזי (סוויסה 2010).³ הזמרים היס־תיכוניים המפורסמים ביותר – משה פרץ, אייל גולן, קובי פרץ, דודו אהרון וליאור נרקיס – בוחרים בחייהם הפרטיים להשתטח מדי שנה על קבר רבי נחמן מברסלב באומן. בחירה זו מבטאת ניסיון לחדשנות רוחנית בזהות המסורתית המזרחית, המשותפת לבני נרטיב הרצף והמרואיינים האחרים (הללי 2009, 2010). הפן ה'רוחני' המחפש, המתווסף לזהות המסורתית מבית, מייצר שילובים אינטגרטיביים בין

3 כך למשל שירו הפופולרי של אייל גולן 'מי שמאמין' בליווי חסידי ברסלב. ראו: אייל גולן בנוסח ברסלב. 23.2.2010. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3852976,00html> (אוחזר ב־8.4.2012). וכן קובי פרץ בלהיט פופולרי דומה 'שמע ישראל' בליווי הלהקה החרדית 'אוף שימחעס', שבהופעתו הוא מתעטף בטלית ובדגל ישראל. ראו: אוף שימחעס וקובי פרץ, 'שמע ישראל' בהיכל נוקיה, 27.6.2010. <http://www.youtube.com>

הדתי לחילוני ולחרדי ובין המזרחי לאשכנזי דווקא דרך מימושה המובהק של הפוליטיקה של הזהויות והעצמאות המזרחית – הזמר היס-תיכוני:

השירים שלי הם יצירה רוחנית שלי, וזה משתלב עם התפילה של בית הכנסת והפיוטים [...] זה עזר לי בביקור בקבר רבי נחמן (מברסלב, א"ל) [...] עבודה פשוט לא שייכת בשבת [...] אני משתדל להניח תפילין בבוקר [...] אני מאוד מאמין בעצמות הרוחניות שהאמונה מעניקה לי [...] אני ממש מרגיש את ההשגחה העליונה מלווה אותי [...] כשיש לפעמים צורך והנשמה זועקת אז צריך להקשיב פנימה, ולי עשה טוב לנסוע לרבי נחמן [...] להיות שוב משה הפשוט [...] לא הכוכב הזמר [פרץ, ריאיון אישי, ינואר 2011].

הצלחתו המקצועית של פרץ, המשלבת בין מסורתיות ובין רוחניות, מקנה לו את היכולת להיות סמל של ישראליות ומנפקת מסר פוליטי אינקלוסיבי:

אני מאוד-מאוד-מאוד גאה במוצא שלי [...] היו שנים של קיפוח והפליה ואולי עד היום יש, אבל אני בוחר שלא להתבכין [...] אני שר כלום [...] זו מוזיקה ישראלית לא פחות משלמה ארצי [...] הרי באים אלפים להופעות שלי [...] היכל התרבות וכל זה [...] ובאים מכל הסוגים ומכל העדות [...] יש משהו כזה במוזיקה המזרחית שמקבל [...] מחבק [...] ולכן הרבה מתחברים לזה [...] כמו שבאומן כולם ביחד ובבית כנסת של מרוקאים יש חרדים וחילונים וכולם עושים קו-לו-לו [צוחק] [...] ככה זה אצלי בהופעה [...] רוסים מגיעים ורוקדים מזרחית ומתחברים לפיוטים [...] אני חושב שזה תהליך טוב [...] יש יופי בטבריה ויש בתל אביב וכולנו חלק מאותו עם [...] יש לי בהופעות גם הרבה חבר'ה ערבים שמגיעים [...] שהם לא אויבים ולא קיצוניים ולא שונאים את היהודים [...] והם מאוד מתחברים גם למוזיקה המזרחית וגם לקטע המסורתי הזה [...] הרי אנחנו מאוד דומים בקטע הזה של הפיוט והתפילה [...] כולנו אפילו מאמינים באותו אלוהים. [פרץ, ריאיון אישי, ינואר 2011].

פרץ ממצב את עצמו דרך הקריירה שלו כ'מלכד הלאומי', ואת המסורתיות הרוחנית – כבשורה רלוונטית ועמוד תווך של הישראליות, גם זו הלא יהודית (ליאון וכהן 2008, Hall 181: 1997). ייתכן שזו הסיבה, על אף המסר הפייסני וסובלני, שבקרב 'המרכז' הישראלי יש המביעים חשש מהפופולריות העצומה של הזמר היס-תיכוני, ובעיקר מהפיכתו לייצוג של 'ישראליות חדשה', מסורתית, החותרת תחת השיח הליברלי ו'הישראליות' הוותיקה (מלמד 2011, משגב 2009). באופן זה באה לידי ביטוי הקשיחות של הקונוונציות הדיכטומיות, המונעות הבחנה במסר זה של המסורתיות הרוחנית בזמר היס-תיכוני. מנגד, ייתכן כי קשיחות זו באה לשמר את הדיכטומיות הקיימות, דווקא מכיוון שפרץ וחבריו מצליחים לייצר סביבם קונסנזוס ישראלי, חוצה גבולות אתניים ודתיים, שהוא חלופה קונסנזואלית ראשונה לזה הרפובליקני מבית תנועת העבודה (שטרנהל 2012, משגב 2012).

נרטיב השיבה

מוטיב שני העולה מן הראיונות הוא זה של שיבה מחודשת לזהות המסורתית, לאחר נתק ומעבר למרכז הישראלי. נרטיב זה מתחיל בילדות בבית מזרחי, שלמסורתיות יש חלק מרכזי בחיי המשפחה והקהילה ודמות האב או הסב היא הדומיננטית בהנחלתה ובהנחתה (בוזגלו 2008: 52). הנרטיב מתאר התרחקות ומרד במסורתיות והדחקה, והרגשת המחנק ואי-הרלוונטיות שהזהות המסורתית מייצרת עומדת בניגוד ל'מרכז' ולתל אביב, הפותחים בפני המרואיין אפשרויות חדשות לזהות ולמקצוע. אלא שהמעבר למרכז הישראלי כולל בקרב המרואיינים את הצורך הכואב בדחיקתה של הזהות המזרחית ואימוצה של זהות אחרת בתוך מרחב הנתפס תחרותי וציני. לריקנות ולאכזבה מתווסף רצון לשוב אל הזהות המשפחתית המסורתית מהילדות ולגלות אותה מחדש (Hall 1997). לעומת נרטיב הרצף, מושאי המחקר מותחים ביקורת רבה יותר מזו שבנרטיב הרצף כלפי 'המרכז הישראלי' התל-אביבי ומזהים אותו עם אשכנזיות חילונית צינית, חומרנית ובורה בכל הקשור ליהדות, במהופך מהפריפריה. מנגד, מכיוון שתל אביב מצטיירת בנרטיב זה כמקום דינמי, תרבותי ומרתק, היא מדומיינת כמרחב אטרקטיבי למפגש בין רעיונות ובין אנשים, כמו תפיסת המספרים את עצמם, ולכן כמוקד פוליטי לשינוי חברתי ולעיצובו של המרחב הציבורי בישראל.

תהליך השיבה נעשה דרך חידוש לחנים מבית אבא או התחקות אחר מנהגים ופיוטים נשכחים. המוזיקה נעשית מרכיב בתהליך 'החיפוש' שהפרט עובר וניסונו להתחקות אחר האישי האותנטי ומשמשת כלי המקשר בין הפרט ובין עבר יהודי מזרחי קדום (קייצס 2009, אישרן 2009).⁴

מלבד זה, המרואיינים המצויים בנרטיב זה בוחרים באימוץ מרחבים יהודיים רוחניים, כגון מיסטיקה וחסידות, כתוסף לזהותם המזרחית המסורתית מבית, על פני ריכוז המאמץ כולו בשיבה קונקרטית אל המסורת העדתית ושימורה. גם אימוץ זה ממחיש את השימוש בפוליטיקת הזהויות המזרחית לא לצורך בדלנות אתנית אלא בתור אמצעי לאינטגרציה ושכירה של קונוונציות זהות המבחינות בין 'החרדי' ובין 'המזרחי' והתל-אביבי.

כך למשל המרואיינים בנרטיב זה מבכרים לממש את 'שיבתם' לזהות המסורתית במסגרות הפועלות ב'מרכז' אשר אינן עוסקות כלל במורשת יהדות המזרח של משפחתם ולא בקיום ההלכה, כגון הישיבה החילונית עלמא, סדנת ימימה, או סדנאות של חסידות ברסלב.⁵ מסגרות אלו כוללות תפילה, לימוד, שירה וריקוד, תוך כדי התמקדות

4 מחקר זה אינו עוסק בזהות מנקודת מבט מוזיקולוגית, אולם אציין כי עיסוקם של בני נרטיב זה בשחזור לחני הפיוטים המזרחיים אינו המרכזי בקריירה המקצועית שלהם, ייתכן כי בשל הקושי של הציבור הישראלי לצרוך ולספוג מוזיקה אתנית כזו בכמות נרחבת פופולרית (אישרן 2009: 9).

5 מקומות אלו אף שונים זה מזה; עלמא עוסקת בלימוד טקסטואלי יהודי אגב אי-מחויבות לשמירת ההלכה, ואילו סדנת ימימה מחויבת להלכה אך עוסקת בפסיכולוגיה ובדמיון מודרך וחסידות ברסלב היא זרם ייחודי בתנועת החסידות ההיסטורית (ראו למשל באתר עלמא: <http://www.alma.org.il/content.asp?pageid=31> ובאתר MyYemima: <http://myyemima.info>)

ביהדות מתוך חוויה רוחנית והעצמה נפשית, ולא מתוך פן אינטלקטואלי מרוחק (Huss 2007: 113).

ה'מרכז' מאפשר למרואיינים לשמר מאפיין זהות מרכזי של המרחב הליברלי – האינדיבידואליזם – ובכך לשמור על עצמאות מהמרחב המשפחתי המסורתי האינטנסיבי ולעצב עיצוב סלקטיבי ומודע את שיבתם אל זהותם המסורתית מבית, תוך שימוש בכלים שהעניק להם ה'מרכז' מבחינה מקצועית, רעיונית וחברתית. הדילוג המתמיד בין הזהות המזרחית של הילדות ובין המרחב העכשווי של המרכז מאפשר למרואיינים לבחון כל העת את המרחבים השונים המוכרים להם ולשאוף לישראליות המממשת אינטגרציה ביניהם. המרואיינים המשתייכים לנרטיב השיבה המחודשת למסורתיות הם הזמר קובי אוז והשחקן עמוס תמם, ובמידה רבה גם הזמרים דוד דאור וקובי אפללו. כך אוז מתאר את עברו:

גדלתי בבית מסורתי-תוניסאי [...] בבר המצווה שלי סירבתי לקרוא את ההפטר. סבא לא נעלב ולא ניסה אפילו לשדל אותי [...] אני הגעתי לתל אביב כדי להצליח [...] אם היינו נשארים בשרדות סביר להניח שלא היינו משפיעים על המוזיקה כמו שהשפענו [...] זו שיבה, ועכשיו כשאנשים לומדים יותר ויותר – נפתחים דברים חדשים. כשאני נתקל בטקסט של רבי יהודה הלוי, זה מקסים אותי [...] עצם המודעות שלך למצווה, ולא האוטומטיות, זה כבר חצי עבודה. עצם זה שאתה שואל את עצמך 'האם לעשות דבר שהוא אסור?' זה כבר שיחה עם המצווה, זו התפלפלות [גדליה 2009].

וכך דאור:

במשך הזמן ככה התרחקתי קצת [...] כמו כל מתבגר מול ההורים [...] לא התחברתי ולא הבנתי עד הסוף את היופי שבמורשת של המשפחה [...] כשאבא שלי נפטר אז הלכתי לבית הכנסת בליל שבת [...] וכמו שאבא שלי הלך איתי אז החזקתי את היד של הבן שלי בדרך, והלב שלי כזה פעם מהתרגשות, מן סגירת מעגל [...] הרבה שנים זה לא נכח אצלי כל העניין של המסורת בשירה [...] ואז פניתי להוציא תקליט שבו אני לא רק שר אלא גם מתפלל, והעבודה על התקליט היא בעצם התהליך שמחבר אותי למשהו שתמיד היה שם בעצם [...] התקליט הוא בעצם משהו שיצירתי כחלק מהפרידה מאבא שלי [אהרון 2008].

הרצון בהמשכיות המסורת כולל שאיפה להטביע בתוכה את החותם האישי, 'להתחבר' אליה ואל מה שנתפס כ'מהות' שלה, ומשום כך הניסיון הוא לחלץ ממסורת העבר את המאפיינים המעניקים לפרט חוויה רגשית חיובית ולפתח היררכיה הלכתית פרטית (Zaidman 2003: 264). אוז, דאור, אפללו ותמם מתארים בסיפורם כיצד השיבה אל המסורתיות מבית נעשית ממקום אותנטי ואישי. אוז אף מציין את בחירתו לשוב לטקס קריאת ההפטרה שהוא ויתר עליו בצעירותו, תוך כדי לימוד מחודש של הטקסט דרך קלטת של סבו המנוח (גדליה 2009). תמם רואה בטקסים המשפחתיים בשבת ובחג חלק מזהותו המסורתית, אך הוא משלב בה גם מרחבים רוחניים חדשים שלא התקיימו בבית ההורים:

אני מקפיד על כשרות [...] בית כנסת וקידוש אצל ההורים בשישי בערב [...] יום כיפור ופסח אצל ההורים [...] אני לא מוותר על זה [...] אני מקפיד לפתוח ספר תהילים לפני כל אודישן ואיפה שנפתח הספר אני קורא ומיד מרגיש שיד מכוונת אותי ואין מקריות ושהכול בסוף לטובה [...] אני ממשיך ללכת לסדנאות ימימה ודרך הלימוד מקבל כלים להבין שלא הכול מובן בעיניים שלנו מיד ושלכל מצווה יש טעם [...] גם אם הוא נסתר [...] אני מבצע 'מלאכת כתיבה' וכותב את הפחדים והרגשות שלי על דף נייר וזה משחרר ומנקה [...] אני גם לומד פרשת שבוע בחברותא עם חבר [...] בלי מפרשים או תיווכים [...] פשוט קוראים וחושבים מה רלוונטי לנו מהפרשה [תמם, ריאיון אישי, מאי 2011].

שיבתו של דאור למורשת ההורים נעשית בפרשנות רוחנית, ולכן ה'שיבה' היא גם גילוי של זרמים יהודיים נוספים, לא מזרחיים, גילוי הנתפס הכרחי לאחר המפגש עם המאפיינים השליליים המצויים במרכז החילוני הליברלי:

האמת, אנחנו לא מוצאים את עצמנו בתוך המבול הזה שנקרא רייטינג. ופתאום החיבור למהות שלנו מוביל למקומות עמוקים, וכדי להתקדם קדימה אתה צריך לתהות על עברך [...] לחפש [...] לכן אני מחובר לחסידות חב"ד וברסלב כי יש אצלם הרבה מאוד פנים [...] אני מאוד מתחבר לשיחה האישית של האדם מול הבורא שיש בחסידות [...] ההתבודדות והרגע הזה שבו אתה עם עצמך מול עצמך ומול הבורא [...] אני חושב שהעיקר זה להקשיב לעצמך. לא להיסחף בנורמות החברתיות שמעודדות אותך לשעבד את עצמך למרוץ החיים, לעצור, לחזור למקורות שלנו [אהרון 2008].

הנרטיב של שיבה מחודשת אל מסורתיות יהודית אינו נעצר במישור הפרטי והמשפחתי אלא מוביל למצע פוליטי רעיוני המדגיש שילוב בין השיח הליברלי לשיח האתנו-לאומי בהכילו הן אינדיבידואליזם, סלידה מממסדיות דתית וקנאות לחירות אישית והן תפיסה מהותנית של האדמה והלאום, מתוך תובנה כי המרכז הוא המאפשר את עיצובה של זהות ישראלית אינטגרטיבית זו.

אוז סבור:

חלק מההתנהגות היהודית שמונעת אהבת חינם הוא הרצון לקטלג על פי צבעים של כיפות, ולכן אני חושב שהעניין הזה צריך להישאר פרטי בינך לבין קונך [...] הדרך לשנות את העולם עוברת לפעמים במקומות מגניבים [...] היום רואים את החוזרים בתשובה בתל-אביב נשארם בסביבה ורוצים להשפיע מעצמם על הסובבים אותם [...] אני מאוד מאמין בזה שבארץ ישראל שוב אנחנו נפגשים ביחד והמפגש מייצר משהו חדש, יש כאילו באדמה פה משהו שמצמיח מפגש וזה מחדש את היהדות של ארץ ישראל [...] לא כזו של כובעים ופאות והרבה דקדקנות כזו של הלכה, אלא משהו טבעי [גדליה 2009].

וכך מתאר אוז את המצב הפוליטי בדרום בממד מיסטי מהותני:

יוצא לי לבקר בשדרות. חשבתי בזמנו שהממלכה יודעת מה היא עושה, וטעיתי [...]. זה שאנשים חיו במקום מסוים ואיבדו את הכול סתם – אני ממש לא מקבל את זה. אני חושב שהאדמה עצובה מזה [...] במקום שהאדמה תצמיח פרחים ומלפפונים היא מצמיחה בורות של קסאמים ומחילות [...] אני חושב שהאדמה בוכה, לגמרי [גדליה 2009].

שיבתם של הארבעה לזהותם המסורתית מילדות כוללת מתן דגש על זהות יהודית כבסיס לחינוך וגאווה לאומית, דגש המוביל לשותפות ולסולידריות אזרחית ולא לנציות מדינית ואתנוצנטריות אנטי-ליברלית. תמם סבור:

אני חושב שחלק מהיהדות שלי זה היחס למיעוטים ולחלשים, למשל יחס אחר להומואים ולסביות מזה שהיום מציגים בשם היהדות כל מיני אנשים [...] זו הבעיה היום [...] שבמקום שנתקרב אחד לשני כי כולנו נשמות שנחצבו מאותו מקור [...] אז דווקא יש הסתגרות ושנאה וזה חבל [...] כי דווקא האמונה זה מה שהופך אותנו אנושיים וזה מה שמקרב בינינו כבני אדם [...] דווקא דרך הפנימיות [...] וזה לא שנוותר על היהדות שלנו [...] לא זה [...] אבל כן להשתמש בה לאהבה ולקירוב ולא להרחקה [...] אם תשאל אותי אז יש הרבה אנשים שדרך האמונה ביהדות מגיעים למפגש עם אנשים ששונים מהם ובעצם החיבור לעצמך מחבר אותך גם לאחר ולמשותף [...] הניצוץ האלוהי של שניכם [...] זה משותף עצום של כל מי שחי פה [...] וזה משהו שחסר בשיח הציבורי ובפוליטיקה שלנו וחבל [תמם, ריאיון אישי, מאי 2011].

במכלול זה, בעיני אוז, הציבור המסורתי המזרחי הוא מוקד לאינטגרציה:

אני מאמין שלמזרחים יש תפקיד בזה, שהם מביאים מהבית משהו מהיהדות הספרדית המתונה [...] יש ביהדות הספרדית משהו מאוד ליבראלי ומקבל, גם כדורגל בשבת וגם בית כנסת [...] אני חושב שהישראליות צריכה להיות עם מאפיין מזרחי חזק. חס וחלילה, לא לדכא את האשכנזים, אבל לי אין ספק שהבלורית של הצבר שחורה [גדליה 2009].

וכך נרתם אוז לטובת המחאה החברתית, אשר נתפסת בעיניו כהזדמנות לסולידריות ישראלית חדשה, המנתצת קטגוריות פוליטיות:

אם מפריעה לך קולניותו של השמאל הישן, כפי שהיא מפריעה לי, בואי למאהל ונשמיע את קולנו אנו ונדרוש את דרישותינו אנו. וגם אם את ואני מסודרים בחיים ולא זקוקים לפתרון דיור, נבוא רק בשביל לשיר, נבוא עם הלב, לעזור לבטא את הכאב. אסור לנו לעמוד מהצד. גם ליכודניקים, גם הפנתרים מעדות המזרח, גם כיפות סרוגות, צריכים להביא אוהל מהבית ולהצטרף למחאה, להראות לשותי הלאטה-מקיאטו,

שלא הזילו דמעה על חורבן גוש קטיף ולא הצטרפו לזעקת העניים בפריפריה, מה זו ערבות הדדית אמיתית. רק ככה נשיג הישגים לציבור כולו. דווקא בימי בין המצרים אנו צריכים להבין שכולנו באותה הסירה [אוז 2011].

גם התהליך האישי של תמם, אפללו ודאור מתערבב ברצון בשינוי חברתי ובזיהוי עצמם כחלק מתנועה חברתית רחבה בעלת פרופיל מקצועי משותף שהם ממוביליה. כך דאור:

אני חושב שזה קורה משום שהגאולה קרובה ונותנת את אותותיה [...] הרבה אמנים, בגלל הרגישות שלהם, הם הראשונים לעשות דברים, בא להם לומר דבר שיש בו אמת, עומק ועוצמות [אהרון 2008].

ואפללו:

בדור הזה אנחנו בדרך ליצור חיבור אמתי שבו כל עם ישראל [...] ומשם האנושות מתחילים מסע למקום רוחני אחר [...] החברה האנושית שבעה ממלחמות וחומריות ורוצה אמת וצדק [...] שלווה נפש [...] אבל לא מתוך איוז סטלה היפית שבה אנחנו שוכחים את הזהות שלנו ומסתגרים באיזה אשרם [...] זה הממד שיכול להפוך את הפוליטיקה שלנו למקום שבו כולנו עובדים יחד שתהיה פה כלכלה צומחת [...] וביטחון [...] ושמחה [...] ושהחזקים עוזרים לחלשים [...] זו הרי הדרך היחידה שאלוקים רוצה שנחיה על האדמה הזו ואני בטוח שזה מה שינחה אותנו בעתיד בפוליטיקה [אפללו, ריאיון אישי, ספטמבר 2001].

נרטיב הגילוי

המוטיב השלישי העולה מניתוח הראיונות כולל את ששת המרואיינים האחרים, מהם שניים – נתן רביץ ועלמה זוהר – שאינם ממוצא מזרחי, וארבעה שילדותם כללה זהות מסורתית מינורית יחסית לזו של המרואיינים הקודמים. את הנרטיב הזה אני מכנה 'סיפור ההתגלות' או ההארה, במובן זה שהמפגש עם היהדות נעשה בגיל מתקדם. בסיפור זה מתוארת התבגרות שכוללת מעבר בתחנות המעצבות של הישראליות 'המרכזית', דוגמת שירות צבאי ביחידה מובחרת והצלחה מקצועית, המדגישים דגם של 'ישראליות' מצליחה, והמסע למזרח והמשפחה – מוטיבים מזווקים של הישראליות, הם אירוע מכונן המביא ליציאה למסע רוחני חדש (לוי 2007: 91).

אמנם החיפוש והגילוי בנרטיב זה כוללים רכיב אינטלקטואלי, אך בעיקר תהליך של 'חיבור' אישי המלווה בתחושת שמחה ושלווה (גארב 2005, שלג 2010). מושאי המחקר בסיפור זה מתארים גילוי של ממד רוחני נעלם, שלא ידעו על קיומו, המנוגד ל'מרכז' הגלוי, החומרני והשטחי בו פעלו עד כה. סדר העדיפויות הערכי החדש מאפשר הסתכלות ביקורתית על המרחב הליברלי ועל ערכיו הקפיטליסטיים והמטריאליסטיים, וחושף את המרואיינים למרחבים אתנו-לאומיים. בשל כך הגילוי מצריך התניידות מתמדת, פיזית

ורעיונית בין עולמם המקצועי של המרואיינים הנטוע ב'מרכז' הליברלי ובין עולמם החדש, הרוחני היהודי המתרכז בפריפריה האתנו-לאומית. הגילוי מקבל משמעות פוליטית מכיוון שהמרואיינים יודעים כי הם חלק מתהליך חברתי דורי רחב. לכן על אף הממד האישי אשר המרואיינים יוצקים לנרטיב שחוו, הם משתמשים בהון התרבותי והחברתי שבידם לקידום שינוי חברתי באותם מוקדי תרבות שהם פועלים בהם, ובכך הופכים תהליך אישי לתנועה חברתית חדשה בעלת פרופיל מקצועי ומשמעות פוליטית (אלימי 2008).

הנרטיב של צבי יחזקאלי, עלמה זוהר, דין אביב ונתי רביץ מתחיל בתפיסת יהדותם באופן שלילי מתייג, כפי שלתפיסתם מקובל בשיח הציבורי של המרחב הליברלי החילוני-אשכנזי.

וכך יחזקאלי מרגיש:

כל המנהגים מבית שהיו קשורים למסורת [...] המעט שהיו מהבית של סבתא הכורדית [...] נראו לי פרימיטיביים ומיושנים, והאמת שבחזרתי להתעלם מהם [...] ככה גם נראו לי החרדים שראיתי כנער ירושלמי, סתם פרזיטים ששייכים למאה אחרת [יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010].

אביב מתארת:

כל היהדות הצטיירה לי כמשהו דתי ודתי זה משהו לא אסתטי, כל הלבוש השחור והבגדים המוזרים והזקנים [...] בניתי לעצמי תבנית של 'אני לא שייכת אליהם' [פריאל 2009].

זוהר מספרת: 'כשהגננת שאלה את הילדים "מה אוכלים בפסח?" קמתי וצעקתי "פיתות מהפריזר [...]'" (אור 2012). ומוסיפה: 'במובן זה אני מקנאת במזרחים שיש להם על מה להישען [...] איזו מסורת' (זוהר, ריאיון אישי, יולי 2013). צבי יחזקאלי, גולן אזולאי, ודין אביב מתארים את הטיול למזרח כנקודת התבוננות ביקורתית מבחון כלפי אורח חייהם הנורמטיבי הישראלי.

כך יחזקאלי:

רק במזרח אתה יכול לשבת בלי הציפיות וההגדרות של החברה ולחשוב [...] ורק בהודו אתה יכול להתבונן מבחוץ ולהבין שהמקום שלך הוא לא רק הקריירה וכל המסכות שאתה שם על עצמך [...] לחשוב שוב על המסלול הברור של צבא, אוניברסיטה, חתונה ומשכנתה שכל החברים שלך עושים [יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010].

לאה שבת, גולן אזולאי, עלמה זוהר, נתי רביץ ודין אביב מקשרים את אירוע הגילוי לאירועים משפחתיים מעצבים – לידה ומשבר.

כך רביץ מתאר:

אני יילדתי את הבן הבכור שלי [...] הלידה הייתה בשבילי כמו מעמד הר סיני. כשראיתי את הראש של בני יוצא החוצה, ביחד עם אשתי כישות אחת, הבנתי שיש בעל בית, שיש מנצח על התזמורת. הבנתי ששום דבר לא קורה סתם [...] [אלעזרי 2009].

גם שבת מתארת חוויה דומה:

הכי השפיע עליי זה שהפכתי להיות אמא [...] כאילו אין [...] הפכתי להיות אמא בגיל 45 והעולם שלי התהפך לגמרי ודנה [הבת של שבת] באה ואין לי מושג מי אני ומה עושים [...] לא מבינה את השפה [...] אז הייתי בהמתנה⁶ [...] זה מושג מתוך ימימה [...] אז בכלל לא למדתי ימימה אבל זה היה שם [בן דור 2008].⁷

גם בסיפורו של גולן אזולאי גרמו לידה ומשבר שינוי בתפיסה:

מיד אחרי שהבת הראשונה שלנו נולדה – התחלתי להתרחק מאשתי [...] היו האשמות [...] חבר טוב הציע לי 'בוא אייתי לשיעור ימימה אצלי בבית'. אמרתי 'עזוב אותי', אבל הוא הציע לי כמה פעמים [...] המצב ישב לי כבד על הלב, הייתי חייב שינוי, משהו [...] מורה העביר לי בשיעור פרטי את התובנות של ימימה [...] הרי תמיד למדתי כל מני תורות ניו אייג', ותמיד הרגשתי שמראים לי דלת, אבל לא נותנים לי כלים לפתוח אותה [...] ואז שם פתאום פתחו לי את הדלת, את הלב [כהן 2009].

ובמקרה של זוהר מדובר במשבר מתמשך יותר:

אני חושבת שאחרי שאימא שלי נפטרה, התחלתי להתקרב למסורת [...] הגירושים מאסף [בעלה] היו עוד סטירה ומשם באה עוד התחזקות [...] התחלתי להתעסק בשאלות על ערך המשפחה, המסורת והמשכיות [אור 2012].

מוטיב מרכזי בנרטיב זה הוא המפגש עם היהדות באמצעות טקסים הלכתיים המביאים להארה אישית, כגון טבילה במקווה של בעלה של אביב, קבלת שבת במזרח במקרה של יחזקאלי וקריאת תהלים לראשונה לפני הופעה במקרה של זוהר. כך אביב מספרת:

כשנולד הבן הראשון שלנו, עדן, אז אלון לא ידע מה לעשות עם הנושא של הברית מילה והתקשר לחבר ברסלבר שלו שאמר לו לטבול במקווה ולקרוא את התיוקן

6 המונח 'המתנה' בא לתאר סבלנות חיובית ואמונה. המתנה, המתקשרת למילים 'מתינות' ו'מתנה', מבטאת אמונה כי בעת שאדם זקוק לכוחות או צרכים מסוימים הוא יזכה בהם, ולכן אין לרוץ לנסות לפתור כל בעיה או לממש כל שאיפה, אלא שכוחותיו תואמים את האתגרים שהוא צריך להתמודד עמם. ההמתנה מנוגדת לחשיבה המערבית בדבר הישגיות, פתירה מהירה של בעיות ומימוש מידי של רצונות, המזהים בסדנת ימימה עם גאווה

7 מעניין לראות כי השתתפותו של רביץ בלידה עושה את האירוע חד-פעמי ורבי-חשיבות בעיניו, ושבת מציינת דווקא את האימהות כאירוע מתמשך שגרם לשינוי בה; וייתכן שיש בכך כדי להעיד על השוני שעודנו קיים במידת האינטנסיביות של חוויית ההורות בקרב נשים לעומת גברים, בוודאי כאשר מדובר בהורות יחידנית כמו במקרה של שבת.

הכללי⁸ וחזר הביתה כולו מואר כזה, הוא גם מל ממש, בצמוד למוהל, את ערן הבן הבכור שלנו, זה היה רגע מאוד חזק, ומאז אלון מאוד התקרב ובעקבותיו אני [אליאסוב 2009].

ההארה גורמת למרואיינים להמשיך במסע הגילוי המקנה כלים להתחדשות אישית. כך יחזקאלי:

חזרתי לארץ והתחלתי ללמוד עם אנשים טובים כמו ארז משה דורון, שהוא מפיץ את הכתבים של רבי נחמן [...] ככה ידעתי [...] את זה אני רוצה [...] ואחרי שכבר התייאשתי וחשבתי עם מי כבר אני אוכל לבנות בית שתהיה בו קבלת שבת כמו שאני רוצה [...] זה אחרי שמונה נסיעות להודו [...] אתה מבין שאצל רבי נחמן וביהדות יש את הכול [...] וכן [...] זה דרך בית הכנסת ודרך השקט של שבת [יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010].

ושבת:

מחברה קיבלתי [...] אחרי הלידה [...] קיבלתי דיסק [...] של הרב ארז [הרב ארז משה דורון] וככה שמעתי את הדיסק עוד פעם ועוד פעם והרגשתי שזה מדבר אליי [...] ואז שמעתי שיש שיעור שלו בבת עין [...] בשיעור פשוט התאהבתי בו [...] בשיעור [...] וגם הלכתי לסמינר ערכים [סמינר חרדי ליהדות] עם חברה [...] חברה שלי היא מתקשרת [...] ולא הבנתי הכול אבל זה דיבר אליי המון [...] זה שינה לי המון [...] אז המשכתי [בן דור 2008].

הטקס ההלכתי המתמשך מקבל משמעות מיסטית רוחנית ומאפשר הארה מתמשכת. רביץ:

אני מתפלל ומניח תפילין כי ככה אני פותח את הבוקר עם אנרגיות, זה כאילו כשאני מניח תפילין אז משהו נפתח, הצ'אקרות נפתחות, אתה יותר מסוגל להכיל את האור האלוקי, יותר יכול להיות כלי להארה [...] אחרי שיעור בקבלה למשל אני חש מן אושר עילאי [...] אין סופי [אלעזרי 2009].

אביב:

כבר ההכנות לשבת גורמות לי לשלווה גדולה [...] היום כל מה שאני מבשלת לשבת אני אומרת לכבוד שבת קודש [...] אני מאוד מתחברת לאמת שבשבת ולשקט שהיא ממלאת בו את העולם, את רגע הדלקת נרות, אז הלב שלי נמס [אליאסוב 2009].

זוהר מדגישה את האופן שההארה הרוחנית מספקת מפלט מן המרחב החילוני-ליברלי-קפיטליסטי הקודם:

8 עשרה פרקי תהלים שרבי נחמן מברסלב הורה לתלמידיו לקרוא תדיר בסדר מסוים לשם תיקון הנפש ולישועה. מתוך: ארז משה דורון, 'הקדמה לתיקון הכללי', שער ברסלב, <http://www.breslev.org/read.php?book=148&part=01&text=0> (אוחזר ב־9.6.2010).

הבנתי שהשבת היא מצב של אי התערבות [...] של מדיטציה [...] לקבל את העולם כמו שהוא ולנוח בשלווה בתוכו [...] מרגע שהבנתי את זה כלום בשמירת שבת לא היה לי קשה [...] היום אני לא מבינה איך העברתי 32 שנים בלי לנוח אלא לרדוף אחרי השבת המטורפת הזו של ים וחברים וקניות ועל האש ולהתרוצץ בפקקים [גדליה 2011].

באותו אופן יחזקאלי, זוהר ושבת מתארים את המפגש עם חסידות ברסלב כשחרור ומפלט מהתחרותיות 'שבחוק'.
כך יחזקאלי:

הרגשתי באומן איך אני מתמלא ביטחון ושמחה [...] רבי נחמן אפשר לי להתקלף מהדימויים וההרגלים שלי ולצאת מהם [...] וגם ללמוד לשמוח [...] להבין שהשמחה לא תבוא מאיזה מקור חיצוני [...] כן נתנו לי מחמאה או פרגנו לי או לא [...] אלא זו עבודה [...] עבודת המידות ללמוד לשמוח [...] עבודה קשה [יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010].

שבת מתארת:

הרב ארז [דורון] נדנד לי ונסעתי לאומן והיו לי המון אירועים שם לא מהעולם הזה [...] ופשוט בציון [הקבר] כולם רקדו ושרו [...] הנשים [...] שרו והתפללו בקול ואני ביישנית [...] והשתתחתי על הציון והרגשתי את רבי נחמן פשוט מחבק אותי [...] זו הרגשה שאני לא יכולה לתאר [...] לא יכולה [בן דור 2008].

וזוהר:

כשהגעתי לאומן [...] התחלתי לראות אותיות ורשמתי את האותיות [...] ופתחתי את המחברת והיה כתוב [...] 'כל העניין הוא ללמוד לשיר ועל מנת ללמוד לשיר האדם צריך ללמוד את המקום שהקול בא ממנו והקול דורש שקט' [...] אז הבנתי שההשראה שלי היא החיבור לצינור השפע מלמעלה [...] השיר הוא לא שלי [...] הוא מסר שאני צריכה להעביר [...] ואז יש רגע ששיר מגיע ואתה יודע שהוא הגיע מעולם עליון [...] אז אתה מבין שאתה עושה את הדבר הנכון ואתה לגמרי בטוח במה שאתה עושה [גדליה 2011].

ששת המרואיינים המצויים בנרטיב זה נרתעים מתיוגם למשבצות זהות קונקרטיים. הימנעות זו קוראת תיגר על החפיפה בין שמירת מצוות ואמונה ובין השתייכות לקבוצה חברתית-פוליטית מוגדרת וממילא גם על ההיררכייה הממסדת הקובעת מה הטקסים הנדרשים כדי להיכלל בקטגוריה חברתית 'דתית'. כך אביב מתארת את עצמה 'חופשיה בין עולמות' (פריאל 2009). זוהר טוענת שחבריה מגדירים אותה 'מתחזקת חלש', והיא רואה בעצמה 'בן אדם מסורתי' (אור 2012). יחזקאלי מגדיר את עצמו יהודי 'פרי סטיל' וסבור כך: 'רבי נחמן לא מבקש להצטרף לאיזה ממסד או מפלגה [...] אין איזו מטרה כזו שבסוף תגדל פאות ותגור בבני ברק [...] זה לא להבין את העניין'.

וכך רביץ:

חושבים שלחזור בתשובה זה לגדל פאות וכל זה, כי אנשים לא מבינים את המושג של חזור בתשובה. כל אחד חוזר בתשובה, זה לחזור לעצמך, להיות מי שאתה בלי כל הקליפות והמחיצות, ומה יגידו וקריירה וכל זה [אלעזרי 2009].

ואזולאי:

הלכתי עם כיפה במשך שבוע עד שעברתי לכובע. לא יודע, אני לא רוצה להיות מוגדר. אני פשוט יהודי [...] למה צריך את הכיפה? כאן גם נכנסת הדילמה איזו כיפה לחבוש – כיפה שחורה או סרוגה לבנה? קטנה או גדולה? זה לא זה. לא רוצה להיות מזוהה עם שום זרם, לכן הכובע. כתבו שאני ברסלב, אבל זה לא נכון. אמנם יש לי נטייה לברסלב, אבל אני לא שייך לשם באופן מלא [כהן 2009].

שבת מצהירה כי אינה שומרת שבת וכי היא מתמקדת באתגרים רוחניים ומערערת על ההיררכייה הרווחת בכל הנוגע לשמירת ההלכה:

אני לא יודעת אם אני 'מתחזקת' [...] זה לא העניין [...] זה יותר להסתכל פנימה אל עצמך [בן דור 2008].

גם אזולאי מרגיש את ההיררכייה הפנימית שעיצב לעצמו בשמירת ההלכה:

לא כל דבר אני ישר מתחבר ואני לא נמצא במקום של לקיים כל דבר או להימנע מזה וזה, ואין איזו תחנה סופית להגיע אליה, להיות דוס, זה לא העניין, יש דברים שאני מרגיש שזה מדבר לשורש הנשמה שלי, כולה, ויש דברים שלא [כהן 2009].

אביב מדגישה: 'המונח "חזרה בתשובה" הפך בשנים האחרונות למשהו שהתקשורת מקלה בו ראש. זו מציאות יום-יומית אישית ומורכבת שאין בה שחור ולבן' (פריאל 2009). רביץ סבור כי חבישת כיפה היא אקט מתייג שאינו רלוונטי ומיותר וכי ההתמקדות צריכה להיות בפנימיות ולא בחיצוניות. כך טוען רביץ: 'אני בשיעורים חובש כובע [...] זה מרגיש לי יותר אני, כי כיפה ישר אומרים "נתי רביץ חוזר בתשובה, הוא כזה הוא כזה [...]" ההגדרות האלו הן חיצוניות' (אליעזרי 2009). ויחזקאלי טוען:

כיפה זה מסמן [...] כיפה זה לקשור אותך לקבוצה [...] אני לא שייך למפלגה אני שייך ללב שלי [...] לא כמשהו אנוכי חס וחלילה [...] להפך [...] אני שייך לכל עם ישראל [יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010].

הניידות והקושי להתמקם בתוך קטגוריות זהות ממוסדות מביאים את בני נרטיב הגילוי להצטרף לחבריהם המסורתיים הרוחניים ולנפק מתוך זהותם החדשה מצע רעיוני המערער על דיכטומיות סוציו-פוליטיות ומציע חלופה אינטגרטיבית רוחנית של ישראליות.

הטרנספורמציה הרוחנית לסוגיות פוליטיות מציבה חלופה לא רק לסוגיות פוליטיות בוערות אלא לעצם מהותה של הישראליות, השונה מהחלופות הדיסקורסיביות הקיימות. החלופה של צבי יחזקאלי כוללת חיבור למזרחיות ולרוחניות גם יחד באופן שמהדהד את נרטיב השיבה:

התהליך שעברתי מחבר אותי גם למזרחיות שלי... למסורתיות של סבתא שלי הכורדית[...] אבל בכלל לא חיבור אותי במערכת החינוך... בתחנות של הישראליות למסורת הזו [...] יש לנו אי-ידיעה של עצמנו [...] אין לנו מושג מה אנחנו רוצים מעצמנו [...] הערבים יודעים מי הם ומה הם רוצים [...] כדאי שנתחיל גם אנחנו להתחבר למקום הזה שאנחנו חיים בו [...] לזהות שלנו וממילא גם לאדמה הזו [...] לא במקום [...] אלא בנוסף לפלסטינים [...] זה פילוסופיה שהרב פרומן⁹ קצת מקדם [...] של שלום הרמוני מוסלמי יהודי בלי העניין של המדינה והצבא והריבונות דווקא [...] שלום אמוני [...] לא ועידות שלום בחסות אמריקאית ולא של בתי מלון בים המלח [...] ככה נשתחרר מהתפיסה שאנחנו וילה אמריקאית בג'ונגל ונחזור להיות מי שאנחנו [...] נתחבר לעצמנו וגם למרחב שלנו במזרח התיכון [...] שזה מרחב של אמונה במהות שלו [...] יחזקאלי, ריאיון אישי, ספטמבר 2010.

ומוסיף:

חברון היא שלי גם אם היא תחת ריבונות פלסטינית [...] כי מה זו ריבונות? המצאה של מאה מאתיים השנים האחרונות? [...] הוויכוח בין ימין ושמאל אנכרוניסטי [...] צריך לייצר איזושהי אמירה לעולם שלא רק מדברת על ביטחון וגדרות וריבונות ופירוז [...] אלא כמו הפלסטינים [...] גם על צדק וזכויות [...] אמונה [...] נתחיל לדבר בשפה של המקום [...] של שורשים ואלוקים והרי זה המשותף האמיתי בינינו לבין השכנים שלנו [...] לא פרסי נובל.

זוהר מבקשת להשתמש בניידות בין מרחבים שהגילוי, ככלי לשינוי חברתי, מאפשר:

אני מרגישה את זה היטב דווקא בגלל שאני חוצה את הקווים לא מעט. לובשת חצאית ונוסעת לצד השני כדי להשתתף בשיעור, להדליק נרות חנוכה או סתם לבקר חברה. יש דברים, כמו החצאית למשל, שאני מקבלת על עצמי כדי לכבד את המקום, אבל חוץ מזה אני מרגישה שם בנוח, באה כמו שאני, לא מהססת להביע את דעתי בעניינים שעשויים לעורר מחלוקת, וכמו שאני מקבלת אותם כך הם מקבלים אותי: שמאלנית, דעתנית, פעילה למען פליטים ושרה בפני גברים. [...] אין לנו ברירה אלא להיות יחד. ולחיות יחד צריכה להיות מטרת העל שאליה מכוונת המדיניות הממשלתית [...]

9 הרב מנחם פרומן היה רב היישוב תקוע שממזרח לגוש עציון, וקידם פיוס על בסיס תאולוגי ובין-אישי בין מוסלמים ובין יהודים (יסעור 2007).

שניצור הזדמנויות למפגש ולדיאלוג בינינו – כך לאט לאט יצמח השינוי. זה לא יקרה בן לילה [...] זו תהיה מלאכה ארוכה וממושכת [זוהר 2011א].

רביץ ואזולאי ממקמים את השינוי בהם כחלק משינוי חברתי אקוטי לחברה הישראלית, ממש כמו עמיתיהם אוז, אפללו, דאור ותמם.
כך רביץ:

זה נכון שיש התעוררות בדור האחרון. זה גם כתוב בתורה. מצד אחד, בדור שלנו יש פריצות תהומית, ואת זה רואים כל שנייה, ומצד שני, יש התעוררות מאוד גדולה להבין מה אנחנו עושים פה [...] בארץ ישראל [אלעזרי 2009].

לכאורה שבת ואביב ממסגרות את השינוי כא-פוליטי, ובכללו מאפיינים 'נשיים' 'רכים' של התמקדות באישי (Bendarowski 1992).
כך שבת מבהירה:

מה שאני עוברת זה תהליך אישי [...] אני לא יודעת אם זה שייך לכל אחד [...] לי זה מתאים [...] אצלי במקום שבו אני נמצאת היום [...] דרך רבי נחמן [...] זה מה שמדבר אליי [בן דור 2008].

ואביב טוענת:

הייתי מדליקה את הטלוויזיה [...] צופה בחדשות, מתחילה לבכות, מתמלאת בצער ופחדים [...] היום אני מרגישה שאין לי צורך לא בזה ולא בעיתונות, מה שאני כאזרח קטן יכולה לעשות זה לדאוג לשלום בית ביני בעלי, לבין ילדיי, חבריי [...] אם כל אחד ידאג לשלום הבית האישי שלו, יהיה שלום בעולם [אליאסוב 2009].

אולם המתח בין הלכה ובין מגדר בעניין שירת נשים והשסע הפוליטי המלוכה בעקבותיו מביאים את המרואיינות להציע לו חלופה רעיונית, כזו הממקמת את האיסור ההלכתי כתלוי בכוונות האישה וברגשותיה ובכך מעביר את ההכרעה ההלכתית מן הממסד הגברי-דתי אל הממד האישי סובייקטיבי ודינמי.
כך שבת מתארת את רגשותיה:

קשה לי עם זה שאסור ביהדות לנשים לשיר [...] לפני גברים [...] אבל אולי זו המדרגה שלי וזה גם מתוך לימוד והבנה אפשר להעמיק [...] כי לתורה יש המון עומק [...] אבל במצב שלי היום זה מכעיס אותי האיסור הזה [...] כי אני עוד לא בשום מקום אחד [בן דור 2008].

ואביב:

מה זה 'קול באישה ערווה'? מי החליט שאסור לגברים לשמוע אותי שרה? בעיני, אם אני שרה לשם שמיים זה מותר לכל אדם. לו הייתי שרה בצורה מפתה [...] זה היה

סיפור אחר [...] אני הרי שרה ממקומות אחרים לגמרי וכל מי ששומע אותי מבין את זה [פריאל 2009].

משמעותה הפוליטית של הזהות האישית נובעת מהקריירה של השתיים, כזמרות שפועלות בהתאם לנורמות הליברליות של 'המרכז' אך מבקשות לאמץ מאפיינים ממרחב אחר, אתנור-לאומי והלכתי-ממסדי, ובו בזמן להוכיח שדרך התנועה המתמדת בין מרחבים אלו אפשר ליצור חלופה רוחנית שלישית. מנגד, עלמה זוהר, המרואיינת השלישית, מביעה מתוך המסורתיות והרוחניות עמדות 'שמאל חדש', התמקדות בנושאי סביבה וזכויות אדם והתנגדות לימין הפוליטי הממוסד מצד אחד ולמרחב הליברלי קפיטליסטי מצד אחר (אור Dalton 2004, 2012).

כך זוהר מבקרת את התבניות החברתיות שבחברה הישראלית:

כי בואו נודה באמת. לחילונים נוח שהחרדים סגורים בצד השני של העיר בזמן שישראל הולכת ומתחלנת מיום ליום. אם ניסיתם לאחורונה למצוא מסעדה כשרה בתל אביב, אתם יודעים בדיוק על מה אני מדברת. מבחינתו של אדם שומר מצוות העיר הזו מעבירה רק מסר אחד – עוף מכאן חזרה לבני ברק. חוויה די דומה למה שמרגיש תל אביבי שיחצה בטעות את הקווים וימצא את עצמו בלב העיר החרדית הסמוכה. אין לך מקום פה. כי מי יעז לחצות את הקווים המפרידים בין שחורים ולבנים [...] אבל אולי בעצם זה בדיוק אותו עניין. ההפרדה יוצרת פחד והפחד יוצר הפרדה [זוהר 2011א].

זוהר מבקרת את הריקנות המטריאליסטית שלדעתה מאפיינת את המרחב הליברלי חילוני:

לפני שהתחלתי לשמור את יום הכיפורים שנאתי אותו ופחדתי מפניו. הוא הכביד עלי, בלבד אותי, וגרם לי תחושת אי נוחות [...] כמו כל החילונים ניסיתי להשתיק את השקט הזה באמצעות סרטי וידאו, אכילה מופרזת, הליכה באמצע הכביש ונסיעה באופניים. זה לא עזר [זוהר 2011ב].

זוהר נותנת משמעות אקטיביסטית פוסט-מטריאלית מובהקת לחג החנוכה:

אבל יותר מכל, חג החנוכה היה חביב עלי בגלל הנס. בגלל האמונה שניסים יכולים באמת לקרות וגם כשהכל רע וחשוך [...] בשבוע שעבר [...] ביקשו את עזרתי למען הפליטים האפריקאים (אני מתנדבת איתם כבר כמה שנים), רצו שאשתתף באירוע שירת נשים נגד השתקת נשים (אני הרי זמרת), שאלו אם אהיה מוכנה להביע את דעתי בנושא האיום על חופש העיתונות (בתור עיתונאית) [...] וזו רק רשימה חלקית. עשיתי כמיטב יכולתי לעזור לכולם. אבל מה כבר קטנה כמוני יכולה לעשות? כל מה שנשאר לי בחנוכה הזה הוא להתפלל לנס. שיגרש את החושך, את האלימות, את השנאה, את הקיצוניות ואת הפחד ויאיר לנו את הדרך [...] נוכח הגל הגואה של שנאת זרים, נוכח המצוקה האמיתית של תושבי דרום תל אביב, נוכח ההסתה הפרועה של אנשי הימין,

נוכח הדחפורים שכבר מכשירים את השטח לבניית מחנה המאסר לפליטים בדרום נזכרתי בשיר של אריאל זילבר 'ברוש', לעמוד איתן [...] כן, כן, את זילבר לא אחרים ולא אטיל חרם על אף אדם, כי כמוני גם הוא אומר את האמת הפנימית שלו שהרי האמת של כל אחד מאתנו יחד היא האמת הפנימית של כולנו [זוהר 2011 ג].

אם כן, זוהר אינה צועדת בעקבות הרוחניות 'הנשית-אישית' של עמיתותיה ופורשת מצע פוליטי קונקרטי ביקורתי, אף יותר משל עמיתיה הגברים. יתרה מזו, החיבור שהיא מציעה בין שמאל חדש פוסט-מטריאלי לזהותה המסורתית רוחנית מפרך את התפיסה כי המסורתיות הרוחנית היא לעומתית לשיח הליברלי, ומפרק את החלוקה בין 'הדות' אתנו-לאומית קמאית ל'ישראליות' אוניברסלית חילונית, רציונלית וליברלית (משגב 2012, שטרנהל 2012, גרינפילד 2005, גודמן ויונה 2004).

מאפייני המסורת הרוחני

ניתוח ראיונות העומק מעלה כמה מאפיינים משותפים במינון משתנה בקרב כל המרואיינים. הטיפולוגיה המושגית המוצעת של 'מסורתיות רוחנית' מאפשרת לחשוף את השילוב המתהווה בין מסורתיות לרוחניות יהודית בקרב חלקים מן האליטה התרבותית בישראל כיום ואת הזהות המשותפת המחברת בין ידוענים שונים. הקושי למקם את המרואיינים בשיח אזרחי מוגדר והביקורת שלהם על מרחבים שונים מתוך מצע רעיוני ואף אקטיביזם פוליטי 'רוחני', מאששים את האופן שהליך ההלחמה הדינמי והאקלקטי בין המסורתיות המזרחית ותרבות העידן החדש הפוסט-מטריאלי מייצר זהות מסורתית רוחנית החותרת תחת תבניות זהות פוליטיות ממוסדות, מקובעות ומובחנות. המסורת הרוחני מאופיין בניעות שבין מחויבות בשימור האתניות הקולקטיבית היהודית והמסורת ההלכתית ובין רוחניות יהודית אינדיבידואליסטית דינמית ומתעצבת. זהות זו נעשית תנועה חברתית חדשה הקוראת תיגר הן על המרחב הנאו-ליברלי אינדיבידואליסטי חילוני מצד אחד ועל זה השוביניסטי האתנו-לאומי מצד אחר והן על העימות הפוליטי המובנה ביניהם. כניסתה של תרבות העידן החדש למרחב הליברלי והניעות החברתית של מזרחים אל מרחב זה הן המכניזם הייחודי שדרכו הפוליטיקה הפוסט-מטריאלי והפוסט-חילונית בישראל מתממשת כיום. מכניזם זה מאפשר את הכנסת המסורתיות אל 'המרכז' הישראלי ומיצובה, דרך הרוחניות, כמוקד שאפשר לרקום סביבו קונסנזוס ישראלי מחודש.

סלידה מקטגוריות זהותיות

ראשית, המסורת הרוחני מאופיין ברצון שלא להיות מתויג בשום קטגוריית זהות ונרתע מדיכוטומיה סוציו-פוליטית דומיננטית, כגון בין 'דתי' ובין 'חילוני' ו'ימין' מול 'שמאל'. יתרה מזו, המסורת הרוחני מרגיש כי ההגדרה 'מסורת' מזוהה עם זהות יהודית פסיבית

וסטטית אשר אינה הולמת את זהותו היהודית האקטיבית והמשתנה. המסורתי מעדיף לחלק בין היהודי הרוחני והמסורתי הקשוב לפנימיותו, לטבע, למורשתו ולא־לוהיו ובין זה החילוני או הדתי, המשוּעבד לנורמות, לממסדיות חברתית ולקטגוריות פוליטיות, מכניות, ארכאיות ומפצלות. זאת הסיבה שהמסורתי הרוחני מקפיד שלא לאמץ סממני לבוש, כגון חבישת כיפה, כיסוי ראש או גידול זקן, המזוהים עם קטגוריות חברתיות ופוליטיות ממוסדות, אך אינו נמנע מעיסוק בחברתי ובפוליטי.

מזרחיות

אף שהבחירה באינפורמנטים נעשתה שלא על פי קריטריון אתני-עדתי, הובילה שיטת 'כדור השלג' לרוב מוחלט של מרואיינים מזרחים. דומיננטיות זו ממחישה לדעתי את היותה של המזרחיות, דרך המסורתיים, המסד לזהות המסורתית הרוחנית, גם אם היותה המסורתית הרוחנית כוללת מגוון אתני רחב יותר. יתרה מזו, הניתוח הנרטיבי מעלה כי להשתייכות האתנית תפקיד חשוב בעיצוב הסיפור האישי של נרטיב הרצף ונרטיב השיבה, וכמושא השראה בנרטיב הגילוי. לכן אף שהמחקר כולל מדגם מכוון ולא מייצג, הדומיננטיות המזרחית בקבוצת המרואיינים שהתהוותה וההתייחסות למזרחיות כמושא השראה, גם מקרב ידוענים שאינם מזרחים, יש בה כדי ללמד על הדומיננטיות של מזרחים בקרב ידוענים מסורתיים בישראל (הללי 2010, משגב 2009). למסורתיים רוחניים בני נרטיב הרצף והשיבה, המלווים בתודעה מזרחית, חשוב שימורו של הייחוד האתני בניגונים, בפיוטים, במנהגים ובתפילות, ובה בעת המסורתי הרוחני מייבא השקפות ומנהגים אשכנזיים 'רוחניים', דוגמת קרליבך וברסלב.¹⁰

יוצא כי בכל הקשור לאהדה כלפי היהדות ההלכתית והמורשת היהודית, המסורתיים הרוחנית צומחת במארג הרעיוני שהמסורתיים המזרחית מספקת לה, לצד 'הנינוחות ההלכתית' וההיררכיה האישית בכל הקשור לקיום מצוות. לכן אף אם לא כל המסורתיים הרוחניים הם מזרחים, המזרחיות כמסד רעיוני היא מסד מרכזי בזהותם.¹¹ במובן זה המסורתיים הרוחנית היא ביטוי ייחודי וראשוני, בקרב האליטה התרבותית של ישראל, לאופן הפיכתה של המזרחיות לרכיב מרכזי בפיתוחו של דגם ישראלי אינקלוסיבי ולא רק זהות לעומתית.

10 כך למשל דוד דאור מתמקד בחידוש פיוטים עדתיים טריפוליטאיים, קובי אוז מתמקד בחידוש שירת יהדות ספרד, שהיא מורשת 'כלל-ספרדית', וצבי יחזקאלי, לאה שבת וגולן אזולאי בוחרים בכיוון אשכנזי לחלוטין של חסידות ברסלב, מטעמים אינטואיטיביים רוחניים.

11 במובן זה, המסורתי הרוחני שונה מהחזון בתשובה המזרחי או 'החרדי הרך', החזון בתשובה או הש"סניק המערער על המתינות ההלכתית המזרחית ומנסה להכניס אל בית הכנסת העדתי המזרחי סגנון של אדיקות דתית והלכתית שהן זרות ליהדות המזרחית (ליאון 2008: 100).

פעילות במרכז הישראלי

ייחודו ועצמתו של המסורתי הרוחני נובעים מהיותו חלק מן המרכז התרבותי הליברלי של ישראל מבחינה אישית ומקצועית. המסורתי הרוחני מסרב לוותר על פועלו במרכז, ועיסוקו הרציף, החדש או המתחדש ביהדות נעשה תוך כדי שימוש בארגון הכלים הנורמטיבי והדיסקורסיבי של מרחב זה ובהון התרבותי, הכלכלי והחברתי שהוא מעניק. אף שלא כל המסורתיים הרוחניים הם 'ידוענים', וממילא אי-אפשר לכמת מונח זה, כולם פועלים במרכז הישראלי הליברלי ביומיום, ולכן בעלי הון חברתי ותרבותי שאינו מצוי בקרב המסורתיים 'הקלאסיים'.

תרבות העידן החדש

תרבות העידן החדש מעניקה למסורתי הרוחני לגיטימציה לשילובה של המסורתיות במרכז הליברלי. בניגוד לאפיק התרבותי של 'הרנסנס היהודי' אשר מדיר את המסורתיות מתוכו ואף מבדל במכוון את יהדותו מן הממד הדתי-אמוני והרוחני 'פריפריאלי' שלה (שלג 2010, לומסקי ושגיב 2007, בוזגלו 2008).

מאפיינים של העידן החדש – כגון חיפוש אחר 'האותנטי', אמונה באלוהות אימננטית, סמכות עצמית, אמונה בטרנספורמציה אישית וסלידה מהמציאות החומרנית הקפיטליסטית – מאפיינים גם את המסורתי הרוחני (Melton 1992, Heelas 2002). יחסו של המסורתי הרוחני לבני דתות ואמונות אחרות חיובי יחסית, והוא מאמין באפשרותה של הרמוניה רוחנית אוניברסלית על בסיס המשותף בין דתות שונות. תרבות זו מספקת למסורתי הרוחני – באמצעות מתן הדגש על שינוי רוחני פנימי והפחתה מחשיבותם של סממנים חברתיים חיצוניים וממסדיות דתית – את ההצדקה הנורמטיבית להישאר במרחב הליברלי, ולא לשנות טוטלית את לבושו או את אורחות חייו (Hangraaf 1996, Davie 2000). תרבות העידן החדש היא הגשר הרעיוני המאפשר למסורתי הרוחני לאמץ ערכים ליברליים ולפעול במרחב ליברלי בנינוחות, עם אימוץ ושימור פרקטיקות ורעיונות של היהדות ההלכתית והשיח האתנו-לאומי. לכן מצד אחד הוא מסרב לאמץ מאפיינים פרטיקולריים של שוביניזם אתנו-לאומי, קולקטיביזם וקסנופוביה, ומצד אחר לדעתו יש רוחניות שלה משמעות פרטיקולרית לקולקטיב האתנו-לאומי היהודי ולזיכרון ההיסטורי שלו (Davie 2000).

המסורתיות הרוחנית – מצע רעיוני לקונסנזוס ישראלי חדש

אף שהמסורתי הרוחני מאופיין כביכול באינדיבידואליזם, בהתמקדות בחוויה הרוחנית האישית ובסלידה מהפוליטיקה הממוסדת המטריאלית ומהקטגוריות החברתיות שהיא מייצגת, הוא רואה בעיסוק בפוליטי ובמשמעותה של הישראליות חלק מהבשורה של זהותו

החדשה ויודע כי הוא חלק מתופעה רחבה (Ruah-Midbar 2012, Diani 2003). לפיכך המסורתיות הרוחנית איננה זהות אסקפיסטית הנמלטת מפני הישראליות אל עבר בדלנות אינדיבידואליסטית הדורשת 'פוליטיקה של הכרה' ואי-התערבות, כפי שמקובל לחשוב, אלא היא מכוננת מצע רעיוני חלופי, דרך הנרטיבים והמעבר בין מרחבים שמאפיינים את חבריה, לפיצול שהפוליטיקה של הזהויות מציעה (Bernstein 2002, Diani 2003). מנגד ראו: גודמן ויונה (2004, שלג 2010). בכך המסורתיים הרוחניים נהיים תנועה חברתית אקטיבית המציעה לחברה הישראלית, מתוך פוליטיקת הזהויות הפוסט-מטריאלית, לשוב ולעסוק מחדש בנושאים פוליטיים ממסדיים ומטריאליים ולהשתתף מחדש בעיצובה של החברה הישראלית מתוך נקודת מבט חלופית-רוחנית.

זהות כשינוי חברתי

להבדיל מהמסורתי הקלאסי, המדגיש השתלבות במודרנה ובקולקטיב, המסורתי הרוחני בוחר לעצב את זהותו באופן עצמאי דינמי ואקטיבי, ובמובן זה מייצר זהות ישראלית פוסט-מודרנית (בוזגלו 2008, ידגר 2010). המסורתיות הרוחניות כתנועה חברתית חותרת בפעולותיה וברעיונותיה תחת ההבחנות בין המיסטי לרציונלי ובין הפוליטי לאישי וכופרת ברלוונטיות של דיכטומיות אתניות, דתיות ומדיניות המתוות את הדמוקרטיה הישראלית. ההון התרבותי והחברתי של המסורתי הרוחני מאפשר לו להגיע למרחבים ולאנשים מגוונים ולערער קונוונציות סוציו-פוליטיות באמצעות אקטיביזם פוליטי הכולל עשייה אמנותית ועיתונאית ופיתוח קשרים בין-אישיים (מנוחין 2010).

פוליטיקה של זהות ורפובליקניות רוחנית

לכאורה הרגשת אי-התאמה (De alignment) של המסורתי הרוחני כלפי המערכת הפוליטית הממוסדת מעידה על ייאוש ובריחה משאלת משמעותה של הישראליות והפוליטיקה המטריאלית אל עבר זהות יהודית א-פוליטית המנותקת ממשמעות מדינית וקולקטיבית (גודמן ויונה 2004). אולם למעשה המסורתי הרוחני, כמו מבקרי הפוליטיקה של הזהויות, חושש מאוד מפני התפוררות המשותף הישראלי, שכן הקטגוריות הדיכטומיות שפוליטיקת הזהויות הישראלית בנויה עליהן מקשות עליו למצוא 'בית' ולא זו בלבד אלא שהן חותרות תחת התפיסה האינקלוסיבית שזהותו מייצגת. אולם מובן שרכיביה של המסורתיות הרוחנית מובילים אותה שלא לשאוף להשבתה של רפובליקניות ישראלית אבודה, חילונית מטריאלית, אלא לצקת לתוך הישראליות משותף חלופי מיסטי רוחני, המחבר בין הישראלים. המסורתי הרוחני, בעצם החצנת זהותו במרכז הליברלי באמצעות ההון התרבותי שבידו, מבצע אקט בעל משמעות פוליטית כערער קונוונציות פוליטיות הגמוניות וממוסדות, גם אם לא הביע תובנות רעיוניות של ממש (Garb 2009), שנהב (2003). הבחירה של היחיד לעסוק ביהדותו דרך ההיברידיות המובנית במסורתיות הרוחנית מייצרת מכניזם המנפק תובנות פוליטיות שונות מן המצוי בפוליטיקה הממוסדת. על אחת

כמה וכמה שרבים מהמסורתיים הרוחניים רואים בזהותם לא רק ביטוי לטרנספורמציה אישית אלא כלי לשינוי חברתי ושוקדים על חלופה רעיונית פוליטית לחברה הישראלית (Diani 2003, קנטיניס 2003). באופן זה הפרשנות האינדיבידואליסטית, הרגשית והרוחנית של המסורתי הרוחני משמשת מוקד מעצב להשקפת עולמו בשאלות פוליטיות של חברה, זהות, אתניות וזכויות אדם, ולפיכך השפעתה של המסורת בעידן הפוסט-מטריאלי על פוליטיקה הממוסדת מועצמת (Davie 2000, Layman & Carmines 1997). המסורתיים הרוחניים מדגישים בראש ובראשונה את אי-הרלוונטיות של הפוליטיקה הישראלית הממוסדת, הפועלת בתוך קונוונציות מטריאליות ומתרגמת אוטומטית אתגרים פוליטיים לפתרונות מטריאליים מוחשיים, כגון עצמה צבאית, שליטה על שטח וחלוקת משאבים.

שנית, הביטוי הממוסד של פוליטיקה של זהות והכרה במערכת המפלגתית מייצר בעיני המסורתי הרוחני תבניות זהות קשיחות וסטטיות שמקשות עליו אישית למקם את עצמו במערכת וחוטאות לדינמיות הנרקמת בשטח, ולא זו בלבד אלא שהן גם מקשות על היכולת לנפק חלופות לרעיונות הוותיקים, של ימין ושל שמאל. במובן זה, באופן מעניין המסורתי הרוחני מותח ביקורת על השלכות הפוליטיקה של הזהויות הפוסט-מטריאלית – זו שהוא חלק ממנה – ומבכר לייצר 'אנחנו' חדש. בכך הוא קורא תיגר על המגזריות הברדלנית המאפינת את הפוליטיקה הישראלית ומחזיר את העיסוק בישראליות אינטגרטיבית ובאחריות הקולקטיבית הנובעת ממנה ומפריך את הקשר בין פוליטיקה של זהות לאינדיבידואליזם נאו-ליברלי (גוטוויין 2001).

שלישית, החיבור בין הפרט לאדמה, לקולקטיב היהודי ולעבר היהודי מקבל משמעות מיסית מהותנית, ולמעשים מדיניים מיוחסות השלכות עמוקות ברמה הרוחנית אפילו על הדומם ועל הצומח. בה בעת, המסורתי הרוחני מעביר מושגים אלו תהליך אינדיבידואליזציה, ובכך ממתן את השלכותיהם על סוגיות פוליטיות קונקרטיות של הפוליטיקה המטריאלית בכלל ובנושא ריבונות בפרט. באופן זה, המסורתי הרוחני ממקד את הדיון הפוליטי בתודעה וברגש ובמתן דגש על שותפות לאמונותיו של האחר והכרה בסבלו, מתוך תפיסת קיומה של אמת אחת היברידית ורב-ממדית (Hanegraaf 1996, Ruah-Midbar 2012). רכיבים אלו לדעתו קריטיים ואימננטיים ליצירת פוליטיקה של פיוס, למשל כלפי הפלסטינים, המזרחים או עקורי גוש קטיף (Wilson 2001). המסורתי הרוחני מאמין במשותף הרוחני בין בני אדם ובאמת המצויה בכל הדתות בהשפעת תרבות העידן החדש (Hanegraaf 1996). אמונה זו מבחינה בין המסורתי הרוחני ובין המסורתי 'הקלאסי' ומעצבת את יחסו של המסורתי הרוחני אל הלא יהודי. מכיוון שהמצע הרעיוני המסורתי הרוחני מדגיש את חשיבותה של האינטואיציה האישית כמצפן רוחני, על פני המסדיות הדתית, המסורתי הרוחני מחויב לסובלנות דתית (Heelas 2002). במובן זה, ועל אף התפיסה המיסטית המהותנית המשותפת אודות לאום ואדמה, המסורתיים הרוחניים מציבים חלופה ליברלית לפרשנות הפוליטית השוביניסטית שמציעה קבוצה רוחנית יהודית אחרת – נוער הגבעות (פישר 2007).

בו בזמן מוענקת לסוגיות מטריאליות חברתיות פרשנות 'רוחנית', המדגישה את כוחם של ההכרה בסבלו של האחר, המפגש הפיזי בין קצוות שונים וטקסים רוחניים של ריקוד, תפילה ולימוד כאמצעים להגברת סולידריות חברתית וצדק חלוקתי (Wilson 2001). השתלבותם של כמה מהמרוויינים במחאה החברתית בתל אביב בקיץ 2011, ובו בזמן בפסטיבלים של רוחניות יהודית מעבר לקו הירוק, ממחישה את התממשות הממשכת של המצע הרעיוני השובר דיכוטומיות בפעולה תרבותית בשטח. פעולה זו מבקשת למחוק שוב ושוב את ההבחנה בין מרחב ימני-דתי למקבילו השמאלני-חילוני ושואפת בהצהרתיות להחליפה בישראליות אינטגרטיבית סולידרית (אוז 2011, גפן 2011, מלקיבדה 2011, גרינברג 2011, טוקר 2011, נוי 2011).¹² באופן זה המסורתיים הרוחניים דוחים את התפיסה על אודות הפוליטיקה של הזהויות כגורם אסקפיסטי בדלני בהכרח, המפקיר את הזירה הפוליטית ושוחק את הלגיטימציה של מדינת הלאום ומשטרה הדמוקרטית כמוקדים של זהות וקבלת הכרעות לטובת כוחות שוק ותנועות חברתיות מפצלים (גוטוויין 2003, גודמן ויונה 2004, Dalton 2004).

עידוד אקטיביזם פוליטי אינטגרטיבי ולא אלים מסמל התהוות של תנועה חברתית המבקשת לבסס דת אזרחית חדשה, רוחנית ודרכה לשוב ולהחיות את תפקיד המדינה ואת הדמוקרטיה הייצוגית כמסגרות של מימוש זהות קולקטיבית, אידאות וסוגיות של צדק (ליאון 2009, Lewin 2010). דת אזרחית זו מניעה תהליך ליצירת סולידריות על בסיס 'רפובליקניזם רוחני', הממתן קטגוריות זהות מפצלות לטובת מצע מסורתי משותף ליהודים ולמוסלמים ומאפשר, מעצם טבעה של הרוחניות הגלומה בו, דגם רפובליקני של 'רבות-תרבותיות דקה' (Lewin 2010, Miller 2000, תמיר 1998). ייתכן שבעתיד תהיה המסורתיות הרוחנית – אף ברמה האזורית – דגם לזהות ולשייכות המבוססות על זיכרון אזרחי משותף יהודי-ערבי, שבבסיסו המסורתיות המזרחית והחילוניות המוסלמית מקבלות פרשנות רוחנית כמו דפוסי חשיבה דתית המתפתחים באירופה כיום (שנהב 2003, Davie 2000).

סיכום

מחקר זה בא למלא חסך בחקר רוחניות ופוליטיקה בישראל ומבקש לחשוף ולנתח זהות המתפתחת באליטה התרבותית בישראל, אשר רכיביה ההיברידיים – מסורתיות ותרבות העידן החדש – מאפשרים לה להציע מצע רעיוני אינטגרטיבי שעשוי להיות מוקד של

12 פעולה זו אף מקבלת מיסוד ראשוני בהקמתו של הארגון 'ארץ-שלום' בראשות הרב מנחם פרומן, שהיה מקורב למסורתיים רוחניים שונים דוגמת קובי אוז וצבי יחזקאלי וגם אהוד בנאי וברי סחרוף, שלא נכללו במחקר זה, ודגל בשלום רוחני בין-דתי בין יהודים ובין מוסלמים הן בקהילה והן מן הבחינה הבין-אישית. יש מקום לבחון בעתיד את היישום הפרקטי של הארגון את המצע הרעיוני שהמסורתיות הרוחנית מסרטטת (אטינגר וליאור 2011).

זהות ישראלית מחודשת. התנועה החברתית המסורתית הרוחנית מאופיינת בשונות פנימית גבוהה מובנית ובגבולות אמורפיים ודינמיים, ולכן חמקמקה ונסתרת מן העין. מאפיינים אלו גורמים לחוקרים להתמקד בחקר זהויות קשיחות, ויזואליות ונצפות, להיצמד לקטגוריות דיכוטומיות סוציו-פוליטיות צנטריפוגליות של פוליטיקה הזהויות הממוסדת ולהסיק מכך את אבדנה של הישראליות. מלבד זה, המצע הרעיוני העולה מניתוח הראיונות במחקר, על אף האקלקטיות והכוללנות שיש בו (ובכך הוא אינו שונה ממצעים רעיוניים של ארגונים ומפלגות ממוסדים ותיקים), מכניס את הממד הרוחני-מיסטי כגורם ליצירת חברה ישראלית רב-תרבותית 'דקה', שהפלורליזם הרעיוני והתרבותי מושתת בה על מצע של רוחניות ואמונה משותפות. 'רפובליקניזם רוחני' זה מצד אחד מבליט את זהותה של הקהילה הלאומית והאתנית, ואף העדתית, ואינו מטשטש אותה לטובת כור היתוך חילוני, ומצד אחר דרך השיבה אל הזהות הפרטיקולרית מייצר מסר אינקלוסיבי כלל-ישראלי. כך, אף שאני טוען כי המסורתיות הרוחנית מבטאת אינדיבידואליזציה של היהדות, ככל תופעה ניו-אייג'רית, או דת עממית במערב, מקומה במרכז וההקשר הפוליטי-רעיוני שלה מבטאים חזרה מחודשת אל הרפובליקניות הישראלית בגרסה רוחנית.

בניתוח המסורתיות הרוחניות יש כדי להציע זווית ראייה חדשה במחקר אודות החברה והפוליטיקה בישראל, על השלכותיה של פוליטיקה הזהויות הפוסט-מטריאלית על חוסנה ולכידותה של החברה הישראלית, ועל ניצניו של קונסנזוס ישראלי רפובליקני חדש. זווית זו מעלה ספק אודות התפיסות ברבר התפוררותה של הישראליות ואבדן המדינה כמסגרת לזהות קולקטיבית ופעולה פוליטית במסגרת הפוליטיקה של זהויות הישראליות (שנהב 2001, שנהב ויונה 2005). חשיפתה וניתוחה של המסורתיות הרוחנית הן גם דוגמה ראשונית במחקר אודות משבר הלגיטימציה של הדמוקרטיה בעידן הפוסט-מטריאלי במערב ולאופן שתנועה חברתית פוסט-חילונית מקנה לגיטימציה מחודשת למדינה הדמוקרטית כמסגרת לזהות קולקטיבית ולסולידריות חברתית על בסיס רפובליקניזם רוחני (Habermas 2008). ולסיום, ניתוח המסורתיות הרוחניות מאפשר להתוודע לתנועה חברתית המעניקה לחברה הישראלית הזדמנות מחודשת להתמודדות עם סוגיות חברתיות, דתיות, תרבותיות ולאומיות שמדינת ישראל מתמודדת עמן מאז הקמתה, ואף מציעה חזון אזורי משותף לה עצמה ולשכנותיה.

רשימת מקורות

- אברהם, אלי. 2001. ישראל הסמויה מעיני התקשורת: הקיבוצים, ההתנחלויות, ערי הפיתוח והישובים הערביים בעיתונות, אקדמון, ירושלים.
- אהרון, עדי דוד. 23.12.2008. 'מזמור לדוד – ראיון עם הזמר דוד דאור', אתר ברסלב ישראל: <http://breslev.co.il/articles/> (אוחזר ב־17.4.2012).
- אודנהיימר, מיכל. 24.2.2005. 'ימימה נעלמה אבל נמצאת בכל מקום', הארץ: <http://www.haaretz.co.il/misc/1.1558479> (אוחזר ב־16.5.2013).
- אוז, קובי. 3.8.2011. 'כוכב נולד: הרוב הדומם', אתר *The Marker*: <http://cafe.themarker.com/post/229468/#comment> (אוחזר ב־17.4.2012).
- אור, הילה. 6.1.2012. 'מתחזקת חלש', מגזין המושבות, 297, <http://magazin.org.il/inner.asp?page=23&article=3224> (אוחזר ב־16.5.2013).
- אטינגר, יאיר ואסף ליאור. 27.2.2011. 'מנחם פרומן, הרב של ההתנחלות תקוע, ייסד רשמית את תנועת "ארץ שלום"', הארץ: <http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.1164165> (אוחזר ב־16.5.2013).
- אייזנשטדט, שמואל נח. 1969. 'עלייה והגירה', בתוך: ש"נ איזנשטדט, רבקה בר יוסף וחיים אדלר (עורכים), המבנה החברתי של ישראל, אקדמון, ירושלים, עמ' 269-276.
- אייזנשטדט, שמואל נח ומשה ליסק. 1993. העדות בישראל ומיקומן החברתי, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
- איש-רן, רוני. 2009. 'על מקומה של המוזיקה הערבית בבית הכנסת המזרחי', דעות, 44, עמ' 6-9.
- אליאסוב, אוח. 30.11.2009. 'דין דין הפכה לעדין דין', ערוץ הידברות: <http://hidabroot.org/ARDetail.asp?BlogID=111345> (אוחזר ב־22.4.2012).
- אלימי, איתן. 2008. 'לקרוא לילד בשמו: על השונה (והדומה) בין תנועות חברתיות וקבוצות אינטרס', בתוך: ורדה שיפר (עורכת), חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל, המכון לחקר המגזר השלישי, באר שבע, עמ' 29-50.
- אלעזרי, ג'ני. 17.7.2009. 'נתי רביץ שלא הכרתם', ידיעות השרון, עמ' 22-26.
- בוזגלו, מאיר. 1999. 'המסורת', בתוך: אוהד נחתומי (עורך), רב תרבותיות במבחן הישראליות, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 45-66.
- בוזגלו, מאיר. 2008. שפה לנאמנים – מחשבות על המסורת, כתר, ירושלים.
- בילו, יורם. 2005. שושביני הקדושים: חולמים מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- בן-אליעזר, אורי. 2003. 'החברה הצבאית והחברה האזרחית בישראל: גילויים של אנטי-מיליטריזם ונאו-מיליטריזם בעידן פוסט-מודרני', בתוך: מאג'ד אלהאג' ואורי בן-אליעזר (עורכים), בשם הביטחון, אוניברסיטת חיפה, חיפה, עמ' 29-75.

- בן דור, סיניה. 29.6.2008. 'שיחת נשים עם לאה שבת', ערוץ הידברות:
<http://hidabroot.org/ARDetail.asp?BlogID=111345>
- בר יוסף, רבקה. 1969. 'המרוקאים' רקע הבעיה', בתוך: ש"נ איזנשטדט, רבקה בר יוסף וחיים אדלר (עורכים), המבנה החברתי של ישראל, אקדמון, ירושלים, עמ' 277-284.
- גארב, יהונתן. 2005. 'הטשטוש מתחיל בתוכי', ארץ אחרת, 26, עמ' 33-38.
- גדליה, נדב. 25.9.2009. 'סבא שלו היה רב', מתוך הדף של קובי אוז ב־Facebook:
<http://facebook.com/mizmorey>
- גדליה, נדב. 13.3.2011. 'עלמה זוהר: מפחיד לא לחזור בתשובה', אורות טלוויזיה יהודית:
<http://orot.tv/Article.aspx?id=321>
- גודמן, יהודה. 2004. 'החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים', בתוך: אביעד קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות, המרכז לפיתוח על שם ספיר – אוניברסיטת תל אביב, תל אביב, עמ' 98-177.
- גודמן, יהודה ויוסי יונה. 2004. 'מבוא: דתיות וחילוניות בישראל: אפשרויות מבט אחרות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות, מכון ון ליר, ירושלים, עמ' 9-45.
- גוטוויין, דני. 2001. 'זהות נגד מעמד: רב־תרבותיות כאידיאולוגיה ניאורליברלית', תיאוריה וביקורת, 19, עמ' 241-257.
- גוטוויין, דני. 2003. 'פוסט־ציונות, מהפכת ההפרטה והשמאל החברתי', בתוך: טוביה פריילינג (עורך), תשובה לעמית פוסט־ציוני, ידיעות אחרונות, תל אביב, עמ' 243-273.
- גפן, אסף. 15.8.2011. 'הרב פרומן ואהוד בנאי רוצים צדק חברתי', Ynet:
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4109190,00.html> (אוחזר ב־23.04.12).
- גרינברג, לב. 6.9.2011. 'מהי הישראליות החדשה?', העוקץ:
<http://www.haokets.org/2011/09/06>
- גרינפילד, צביה. 2005. 'הם מפחדים', איך הפך הימין הדתי והחרדי לכוח מוביל בישראל, ידיעות אחרונות, תל אביב.
- דשן, שלמה. 1994. 'הדתיות של המזרחים: ציבור, רבנים ואמונה', אלפיים, 9, עמ' 44-58.
- הימן, יובל. 9.6.2010. 'ג'וינטים, תורה ואבהות', nrg:
<http://www.nrg.co.il/online/54/ART2/117/885.html>
- הללי, יפעת. 21.9.2009. 'ס סל סלב סלבס באומן', mako:
<http://www.mako.co.il/entertainment-celebs/local/Article>
- הללי, יפעת. 6.9.2010. 'הפרץ שטס והפרץ שנשאר', mako:
<http://www.mako.co.il/entertainment-celebs/local/Article> (אוחזר ב־22.4.2012).
- זוהר, עלמה (א). 28.12.2011. 'השינוי יבוא – לא בהפגנות של זעם', Xnet:
<http://www.xnet.co.il/family/articles/0,14566,L-3092213,00.html> (אוחזר ב־8.5.2012).
- זוהר, עלמה (ב). 6.10.2011. 'הכותל – מגרש המשחקים שלי', Xnet:
<http://www.xnet.co.il/family/articles/0,14566,L-308943,00.html> (אוחזר ב־8.5.2012).

- זוהר, עלמה (ג). 18.12.2011. 'בנר השביעי', Xnet:
<http://www.xnet.co.il/family/articles/0,14566,L-3092213,00.html>
(אוחזר ב־8.5.2012).
- טוקר, בני. 22.9.2011. 'תפילת חנה – הערב בשילה', ערוץ 7:
<http://www.xnet.co.il/family/articles/>
(אוחזר ב־9.5.2012).
- ידגר, יעקב. 2001. 'האליטה העיתונאית והלאומיות בישראל – על אינטלקטואלים ומסורת', קשר, 31, עמ' 23–31.
- ידגר, יעקב. 2010. 'המסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון, מכון הרטמן, ירושלים.
- יסעור, אורי. 23.02.2007. 'חוזה לך ברח', Ynet:
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3367729,00.html>
(אוחזר ב 31.07.2013).
- כהן, דודו. 18.12.2009. 'הטירונות השנייה של גולן אזולאי – ראיון מהלב', מקור ראשון:
<http://duduco.wordpress.com/2009/12/06%D7%94%D7%98%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%94%D7%A9%D7%A0%D7%99%D7%99%D7%94%D7%A9%D7%9C-%D7%92%D7%95%D7%9C%D7%9F-%D7%90%D7%96%D7%95%D7%9C%D7%90%D7%99-%D7%A8%D7%90%D7%95%D7%9F-%D7%9E/>
(אוחזר ב־16.5.2013).
- לוי, יגיל. 2007. 'מצבא העם לצבא הפריפריות, כרמל, ירושלים.
- לומסקי-פדר, עדנה וטליה שגיב. 2007. 'מהלכה למעשה – מאבק סמלי להון תרבותי בבתי מדרש חילוניים', סוציולוגיה ישראלית, ח (2), עמ' 269–299.
- ליאון, ניסים. 2008. 'תמורות בבית הכנסת הערתי ביהדות המזרחית', אקדמות, כ, עמ' 89–107.
- ליאון, נסים ואורי כהן. 2008. 'לשאלת המעמד הבינוני המזרחי בישראל', אלפיים, 32, עמ' 83–101.
- ליאון, ניסים. 2009. 'המסורתיות המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה', פעמים, 121, עמ' 1–23.
- ליבוביץ, אסף. 2010. 'תהליך מדיני כצורך ביטחוני: השיח הליברלי בישראל, רשתות הביטחון וההתמודדות עם תפיסת האיום הקיומי, פוליטיקה, 20, עמ' 97–122.
- ליבמן, ישעיהו ויעקב ידגר. 2008. 'המסורתיות בישראל – זהות יהודית, חילון ומודרניות', יהדות ומדינה: מסת מחקרים, המרכז על שם שלמה ארגוב לחקר העם היהודי ומדינת ישראל, רמת גן, עמ' 5–19.
- ליסק, משה ודן הורוביץ. 1990. 'מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס-יתר, עם עובד, תל אביב.
- מלמד, אריאנה. 26.10.2011. 'אלוהים הוא כוכב ריאליטי', Ynet:
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4139244,00.html>
(אוחזר ב־16.5.2012).
- מלק-בורה, רחל. 16.8.2011. 'המחוללות והחסודות', Ynet:
<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4109600,00.html>
(אוחזר ב־22.4.2012).

- מנוחין, ישי. 2010. אקטיביזם ושינוי חברתי, ספרי נובמבר, ירושלים.
- משגב, אורי. 6.11.2009. 'מלחמת קיום', ידיעות אחרונות (7 לילות), עמ' 5-6.
- משגב, אורי. 20.2.2012. 'התכווצות הישראליות', הארץ (דעות): <http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1646356> (אוחזר ב־16.5.2013).
- מתן, עופר. 2.9.2010. 'חמש שיחות תרבותיות על אריאל', עכבר העיר: http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,410,209,54291,aspx (אוחזר ב־22.4.2012).
- נרי, עמוס. 24.7.2011. 'אל תלבינו פשעים בשירתכם', העוקץ: <http://www.haokets.org> (אוחזר ב־22.4.2012).
- סוויסה, ערן. 9.6.2010. 'חסידות פרץ נגד חסידות גולן', nrg: <http://www.nrg.co.il/online/47/ART2/117/982.html> (אוחזר ב־9.5.2012).
- סופר, ארנון ויבגניה ביסטרוב. 2006. מדינת תל אביב – איום על ישראל, קתדרת חייקין לגאואסטרטגיה, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- סמוחה, סמי. 1993. 'שסעים מעמדיים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ברירות הוצאה לאור, תל אביב, עמ' 172-202.
- סעדה-אופיר, גלית. 2001. 'בין ישראליות למזרחיות', סוציולוגיה ישראלית, ג (2), עמ' 253-276.
- ענברי, אסף. 26.1.2012. 'אין רוב חילוני', הארץ (מוסף הארץ): <http://www.haaretz.co.il/magazine/1.1625680> (אוחזר ב־16.5.2013).
- פישר, שלמה ויהודה גודמן. 2004. 'להבנתן של דתיות וחילוניות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות', בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 346-390.
- פישר, שלמה. 2007. 'טבע, אותנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית', בתוך: חנה הרצוג, טל כוכבי ושמעון צלניקר (עורכים), דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל: ספר יובל לציון 80 שנה לשמואל אייזנשטרט, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, עמ' 421-454.
- פלד, יואב. 2001. 'חידה ושמה ש"ס', בתוך: יואב פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות, ידיעות אחרונות, תל אביב, עמ' 52-71.
- פלד, יואב וגרשון שפיר. 2005. מיהו ישראלי? הדינמיקה של אזרחות מורכבת, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב.
- פריאל, הילה. 27.2.2009. 'האושר של דין דין אביב', ifeel: <http://www.ifeel.co.il/page/13314> (אוחזר ב־9.5.2012).
- קיציס, דבורה. 2009. 'תחנות המוזיקה היהודית בעשור האחרון', דעות, 44, עמ' 31-33.
- קנטיני-ניסים, דפנה. 2002. 'דמוקרטיה ואמונות דתיות ופרה דתיות בישראל – תיאורטיים ואמפיריים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה.

- רגב, מוטי. 2006. 'הון תרבותי', בתוך: אורי רם וניצה ברקוביץ (עורכים), אי-שוויון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, עמ' 133-139.
- שוהט, אלה. 1999. המהפכה המזרחית: שלוש מסות על הציונות והמזרחיים, המרכז לאינפורמציה אלטרנטיבית, ירושלים.
- שושן, אבי. 8.9.2010. 'מעסק שחור לעסק ורוד', *Ynet*: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3950178,00.html> (אוחזר ב-23.4.2012).
- שטרן, ידידיה ואבי שגיא. 2011. 'מבוא', מולדת יחפה, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים, עמ' 11-15.
- שטרנהל, זיוה. 4.6.2012. 'האופיום החדש', הארץ (דעות): <http://www.haaretz.co.il/opinions/1.1722768> (אוחזר ב-16.5.2013).
- שלג, יאיר. 2010. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים.
- שלו, בן. 24.3.2009. 'אתי אנקרי עושה יהודה הלוי', הארץ (גלריה): http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1018,209,30053,aspx (אוחזר ב-16.5.2013).
- שמחאי, דלית. 2009. לזרם נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל, פרדס, חיפה.
- שנהב, יהודה. 2001. 'זהות בחברה פוסט-לאומית', תיאוריה וביקורת, 19, עמ' 5-16.
- שנהב, יהודה. 2003. היהודים-העריבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל אביב.
- שנהב, יהודה ויוסי יונה. 2005. רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, בבל, תל אביב.
- שפר, גבי. 2008. 'משבר במערכת הפוליטית הישראלית', מפנה, 9, עמ' 9-13.
- שקדי, אשר. 2011. המשמעות מאחורי המילים: מתודולוגיות במחקר האיכותני – מהלכה למעשה, רמות, תל אביב.
- תמיר, יעל. 1998. 'שני מושגים של רב תרבותיות', בתוך: מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורון שמיר (עורכים), רב תרבותיות במדינה יהודית ודמוקרטית, רמות, תל אביב, עמ' 79-92.

- Bednarowski, Marry F. 1992. 'The New Age Movement and Feminist Spirituality: Overlapping Conversation at the End of the Century', in: James R. Lewis & Gordon J. Melton (eds.), *Perspective of the New Age*, State University of New York Press, Albany, pp. 167-178.
- Beck, Ulrich. 2000. 'The Cosmopolitan Perspective: Sociology of Second Age of Modernity', *British Journal of Sociology*, 51, pp. 79-105.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. 1992. *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel*, SUNY Press, New York.
- Bernstein, Mary. 2002. 'The Contradictions of Gay Ethnicity: Forging Identity in Vermont', in: David Meyer, Nancy Whittier & Belinda Robentt (eds.), *Social*

- Movements: Identity, Culture & State*, Oxford University Press, New York, pp. 85-104.
- Dalton, Russell. J. 2004. *Democratic Challenges, Democratic Choices: The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*, Oxford University Press, New York.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford.
- Diani, Mario. 2003. 'Networks & Social Movements: A Research Program', in: Mario Diani & Doug McAdam (eds.), *Social Movements & Networks: Rational Approaches to Collective Action*, Oxford University Press, Oxford, NY, pp. 299-319,
- Garb, Jonathan. 2009. *The Chosen Will Become Herds: Studies in Twentieth-Century Kabbalah* (translated by Yaffa Berkovitz-Murciano), Yale University Press, New Haven.
- Habermas, Jurgen. 16.9.2008. 'A "Post-Secular" Society – What Does That Mean?', *Reset Dialogues on Civilization – The Web Magazine for All the Tribes of the World*: <http://resetdoc.org/story/00000000926>.
- Hall, Stuart. 1997. 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', in: Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons*. University of Minnesota, Minneapolis, pp. 173-187.
- Hanegraaf, Wouter. J. 1996. *New Age Religion and Western Culture-Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden.
- Heelas, Paul. 2002. 'The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality"', in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami & David Smith (eds.), *Religion in the Modern World-Traditions & Transformations*, Routledge, New York, pp. 357-377.
- Huss, Boaz. 2007. 'The New Age of Kabbalah', *Journal of Modern Jewish Studies*, 6 (2), pp. 107-125.
- Inglehart, Ronald. 1995. 'Changing Values, Economic Development & Political Change', *International Social Science Journal*, 47 (3), pp. 382-396.
- Layman, Geoffrey C. and Edward G. Carmines. 1997. 'Cultural Conflict in American Politics: Religious Traditionalism, Post Materialism, and U.S. Political Behaviour', *The Journal of Politics*, 59, pp. 751-777.
- Lebel, Udi. 2010. 'Casualty Panic: Military Recruitment Model, Civil-Military Gap and Their Implication for the Legitimacy of Military Loss', *Democracy and Security*, 6 (2), pp. 183-206.

- Lewin, Eyal. 2010. *Patriotism: Insights from Israel*, Cambria Press, Amherst, NY.
- McKernan, Brain. 2011. 'Politics and Celebrity: A Sociological Understanding', *Sociology Compass*, 1, 5(3), pp. 190-202.
- Marshall, David P. 1997. *Celebrity and Power: Fame in Contemporary Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Mason, James. 1996. *Qualitative Research*, Sage Publications, London.
- Melton, Gordon J. 1992. 'New Thought and the New Age', in: James Lewis & Gordon J. Melton (eds.), *Perspective on the New Age*, State University of New York, Albany, pp. 15-29.
- Miller, David. 2000. *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Ram, Uri. 2007. *The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem*, Routledge, New York.
- Ruah-Midbar, Marianna. 2012. 'Current Jewish Spiritualities in Israel: A New Age', *Modern Judaism*, 32 (1), pp. 102-124.
- Seidman, Irving E. 1991. *Interviewing as Qualitative Research: A guide for Researchers in Education and the Social Sciences*, Teachers College Press, New York.
- Shils, Edward. 1975. *Center and Periphery*, Chicago University Press, Chicago IL.
- Shokeid, Moshe. 1995. 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', in: Shlomo Deshen, Charles Liebman & Moshe Shokeid (eds.), *Israeli Judaism*, Transaction Publishers, London, pp. 226-237.
- Wilson, Richard A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Zaidman, Nurit. 2003. 'New Age Products in Local and Global Context: Comparison Between Israel and New Zealand', *Culture and Religion*, 8 (3), pp. 255-270.