

פתיחות רוחנית בניו אייג' היהודי: היבדלות מעמדית בעידן פוסט-חילוני

רחל ורצברגר*, דנה קפלן**

תקציר. מאמר זה מתבונן בניו אייג' היהודי בישראל כבמקרה מבחן להתארגנות מחדש של השדה הדתי ולעלייתן של צורות דתיות היברידיות בעידן הפוסט-חילוני. שלא כמו רוב המחקרים בנושא, המדגישים את הממד הפוליטי או האתני של צורות דתיות עולות מעין אלה, המאמר מציג ניתוח מעמדי של פרקטיקות של חידוש היהדות ומתמקד בדפוסי היבדלות המתבססים על לקטנות תרבותית ואומניבוריות, ועל מעורבות רגשית וגופנית המכוונת ליצירת חוויה רוחנית-יהודית אותנטית. אנו מראות שהמשתתפים מנסחים את פעולת ההיבדלות במונחים של פתיחות רוחנית וכי ההיבדלות נעשית באמצעות שתי פרקטיקות עיקריות: הטמעה סלקטיבית של השפעות רוחניות לא-יהודיות ותוך-יהודיות, וחיבור אישי וקולקטיבי ליהדות באמצעות חידוש הריטואל היהודי. יחדיו, שתי פרקטיקות אלו משרטטות גבולות מעמדיים המבחינים את אנשי העידן החדש היהודי החילוניים ממי שנתפסים כמסוגרים, מאובנים ופסיביים מבחינה דתית.

מילות מפתח: רוחניות, עידן חדש יהודי, היבדלות, מעמד ביניים, הון תרבותי, ניו אייג'

קודם כול להיות חילוני ולהרגיש בבית במסורת, בתרבות היהודית ובאמונה היהודית... יש פה באמת עוד רובר אחד, וזו המהפכה... זה רובר אמוני. המהפכה היא שאני יכולה לדבר על אלוהים, אני יכולה לדבר על יי-הויה, הוויה, אני יכולה לדבר איתו, לא רק עליו, זה הכי חשוב. וגאה... גאה וזקופה כחילונית, בלי שום עניינים וייסורי מצפון וחשבונות.

(מירב, חברת קהילת "המקום")

* המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת אריאל בשומרון

** המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה
אנו מבקשות להודות לשופטים האנונימיים על קריאתם המדוקדקת ועל הערותיהם המועילות.

מבוא

בשנת 2011 השיק הרב אוהד אזרחי את אתר האינטרנט של המיזם החדש שלו: "נביעה – האקדמיה העברית של הרוח". דבריו של אזרחי, יזם רב פעלים ובעל ניסיון בשדה ההתחדשות הרוחנית היהודית בישראל, מתארים היטב את מפעל חידוש היהדות הכולל שלו:

נביעה היא בית ספר גבוה אשר הוקם על מנת להנחיל דרך חיים רוחנית, בהשראת מקורות הרוח העברית, ומתוך מגע ודיאלוג חי עם המציאות המגוונת בה אנו חיים. מטרתו העליונה – לתת כלים ולהעניק השראה לכל אחד ואחת מן הלומדים והלומדות בו לגלות את הנביעה האישית, האלוהית, הקדושה, האותנטית והאינטימית שבנשמתם. דרכה של נביעה אל הרוח האוניברסאלית היא הדרך העברית – הדרך הנסללת מאז ימי אבותינו, ונסללת על ידינו כיום, כמתנת העם העברי לכל אדם, ולעולם כולו. עבורנו, הדרך העברית היא דרך חיים רוחנית פתוחה, שוויונית, נועזת, חוקרת, לומדת ומתפתחת כל הזמן, קשובה לחכמת הדתות האחרות, מקדמת בברכה בני עמים שונים, עובדת עם הגוף והנשמה, אומרת הן לתשוקה וגם לדממה, נושמת את הטבע, יודעת את השקט, שוחרת שלום וחוגגת את החיים.

כמו ביוזמות קודמות של אזרחי ושל דמויות מרכזיות נוספות בשדה, "נביעה" היא חוליה בשרשרת של מה שנכנה כאן עידן חדש יהודי. כפי שנראה להלן, העידן החדש היהודי מלחים שיחים ופרקטיקות השאובים מהיהדות ומהעידן החדש הגלובלי: מסורות יהודיות חסידיות משולבות בשיטות ובפילוסופיות מזרחיות (כגון בודהיזם, ניאור-שמאניזם וסופיות), יהדות למדנית מתעדכנת ומטמיעה ורוחניות חווייתית וגופנית. מבחינה זו, הזיקה של "הדרך העברית" לעבריות וליהודיות היא קוסמופוליטית מעצם פתיחותה להשפעות חיצוניות ליהדות. התוצאה המקווה היא יהדות המקיימת דיאלוג פתוח ושוויוני עם דתות אחרות ומזמינה כל אדם באשר הוא להצטרף לשורותיה. נוסף על הפתיחות הדתית, אזרחי מדגיש גם את הפתיחות הרגשית שדרך רוחנית זו תובעת ואת החיבור לגרעין האמיתי והחופשי שבפנימיותו של הבוחר בה. מאמר זה יתמקד בפתיחות זו, שבבסיסה ניצבת השאיפה לחדש את היהדות בישראל, לקרב אליה את העצמי החווה ולשחררה מהלמדנות השכלתנית ומהנוקשות הריטואלית המיוחסות לה. הפתיחות אל האחרות, המנוסחת במונחים של פלורליזם דתי וערעור על סמכות הממסד הרבני-אורתודוקסי, והפתיחות של העצמי, המנוסחת כמימוש של עצמיות אותנטית, מאפיינות את תרבות העידן החדש הגלובלית אשר חדרה לחברה הישראלית בשנים האחרונות (Werczberger & Huss, 2016; Werczberger, 2014). אנו נתמקד בשני המאפיינים האלה ובביטוייהם ביהדות העידן החדש, ונציע להם הסבר מעמדי – נקודת מבט אשר טרם נחקרה לעומק בישראל.

לעומת הסוציולוגיה הקלאסית, אשר התרכזה בזיקה שבין מעמד לדת (Koehrsen, 2018), הסוציולוגיה של הרוחניות העכשווית ממעטת לעסוק בכך. עלייתו והתפשטותו של העידן החדש בישראל ובעולם מחד גיסא ותהליכים מעמדיים מאידך גיסא נחקרים לרוב כתופעות אמפיריות נפרדות ומתוך גישות תאורטיות שונות. כך, למשל, נקודת המוצא של ספרות המחקר על דתות חדשות ועל רוחניות העידן החדש היא הביקורת על תזת החילון. ביקורת זו עוסקת בהרחבה בקשר שבין עליית תרבות הצריכה לשינויים בשדה הדת הגלובלי, ובעיקר

במסחור הדת, בשקיעתן של הדתות המאורגנות ובהדגשת המאפיינים הסובייקטיביים והחוויתיים של הדתות החדשות (Carrette & King, 2004; Gauthier & Martikainen, 2016; Moberg & Martikainen, 2016). ועם זאת, מוקד המחקר הזה נוטה להתעלם מהתפקיד של היחסים המעמדיים במסחור הדת ובכינונו של הסובייקט הרוחני-יזמי של הקפיטליזם העכשווי. זאת למרות שחוקרי ריבוד מעמדי מרבים לאחרונה לעסוק בדרכים שבהן הקפיטליזם הניאו-ליברלי שוחק את מעמד הביניים, מגביר את הפגיעות הכלכלית של בני המעמד הזה ומחדד הבדלים בין-מעמדיים ותוך-מעמדיים (Tuğal, 2015), ולמרות תפקידו המרכזי של מעמד הביניים המערבי, כבר בשנות השישים והשבעים של המאה שחלפה, בייבוא של דתות מזרחיות ושל טכניקות רוחניות שהפכו לחלק מסגנון החיים של מעמד זה (Binkley, 2007; Bourdieu, 1984). היעדרו של הניתוח התרבותי והמעמדי בחקר הרוחניות בולט גם בישראל, שבה שדה הדת נתפס כמעוצב בעיקר על ידי השדה הפוליטי והיחסים האתניים, וזאת אף כי ישראל הפכה לחברה מעמדית מובהקת, המתאפיינת בהתרופפות של "הגבולות האתניים לצד ביצור גובר של הגבולות המעמדיים" (שוורץ, 2014, עמ' 109).

בהמשך למפנה הפוסט-חילוני בחקר הדת בישראל, גם אנו מתבוננות ביהדות העידן החדש כעל אחת משורה של יצירי כלאים על הרצף הדתי-חילוני, כגון רוחניות העידן החדש או חילוניות-מאמינות (פישר, 2015; שנהב, 2016; Werczberger, 2016; Lahav, 2016). היברידיות זו מהווה את נקודת המוצא לדיון שלנו כאן. הסוציולוגיה של הדת בישראל רואה בחילוניות ברירת מחדל (שנהב, 2018), ואת החילונים היא רואה כבעלי זיקה תרבותית ולאומית, אך לא רליגיוזית, ליהדות (גודמן ויונה, 2004). אלא שמסגרות הניתוח המקובלות הללו מסבירות באופן חלקי, אם בכלל, ביטויי רליגיוזיות יהודית היברידיים בקרב הציבור החילוני, כמו העידן החדש היהודי שאנו עוסקות בו (זרובבל, 2013; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; Werczberger, 2016; Lahav, 2016). חשוב מכך, ספרות המחקר נוטה להתעלם מהזיקה בין שינויים בשדה הדת ובין תהליכים מעמדיים. מסיבה זו, המחקר מתקשה להציע הסבר לכך שהעידן החדש היהודי מושך אליו בעיקר חילונים ממעמד הביניים (Kaplan & Werczberger, 2017).

מאמר זה מציע ניתוח מעמדי תרבותי לעלייתן של תצורות רליגיוזיות יהודית ופרקטיקות של התחדשות רוחנית בקרב חילונים ממעמד הביניים. בעבודה קודמת הראינו כי העידן החדש היהודי הוא תגובה לשחיקה בתחושת הביטחון החומרי של צעירי מעמד זה ולתחרות המעמדית הגוברת עם קבוצות חדשות, בעיקר מזרחים וחרדים (זיכרמן וכהנר, 2012; כהן וליאון, 2008; רוזנהק ושלם, 2013). טענו שמוביליות מעמדית זו הביאה, בין השאר, לעליית ערכה הסמלי של היהדות, ושכעת חילונים ממעמד הביניים מבקשים לעצמם נתח מההון הסמלי שהשדה החל לייצר. זאת הם עושים באמצעות הערכוב בין עידן חדש גלובלי ויהדות מקומית (Kaplan & Werczberger, 2017). טענות אלו משמשות עבורנו נקודת מוצא לדיון הנוכחי, המתמקד בהגיון הפעולה המעמדי בתוך השדה ומדגיש פרקטיקות של היברלות.

עבודות עכשוויות מצביעות על הקשר בין פתיחות תרבותית מצד אחד ובין מעמד הביניים וההון התרבותי הרב שלו מן הצד האחר (Ollivier, 2008; Roose, van Eijck & Lievens, 2012). בהמשך לכך, אנו טוענות שתצורות רליגיוזיות כמו העידן החדש היהודי

משקפות פלורליזם תרבותי דומה, משחקות בחילוניות ובדתיות ומרחיבות את משמעותן, ומאפשרות היברדות מעמדית. המונח "היברדות" מתאר את היצירה והכינון המתמידים של גבולות מעמדיים סמליים באמצעות אמירות ומעשים של סוכנים חברתיים שעורכים שיפוטים אסתטיים ומוסריים. תהליכים אלו יוצרים את העולם החברתי ומשתקים את האופנים שבהם הוא נתפס ונחוה (Bourdieu, 1989). עם זאת, היברדות היא ספציפית לזמן ולמקום. על הספציפיות הזאת אנו מבקשות לעמוד, ולשאל כיצד ישראלים חילונים מפעילים את כוחם הסמלי כדי לבדל ולהתבדל בשדה שהוא חדש עבורם.

בהתבסס על ניתוח של חומרים אתנוגרפיים שנאספו בכמה זירות של העידן החדש היהודי בישראל, נראה שלצד הפנייה החוצה והרחק מהיהדות אל שדה הרת הגלובלי, המשתתפים גם פונים פנימה אל היהדות ומעצבים אותה מחדש. רכיבים לא-יהודיים, מדרות המזרח בעיקר, מקבלים "תרגום" יהודי ורכיבים יהודיים ממותגים מחדש כרכיב-תרבותיים. הפיכת היהדות למעין פעילות פנאי רוחנית בולטת בפרויקט החידוש הנרחב של הריטואל היהודי שבו עוסקים המשתתפים. כפי שנסביר להלן, מחדשי הריטואל היהודי מפעילים צורות חדשות ועולות של הון תרבותי (emergent cultural capital). בשונה מההון התרבותי הישן, ההון התרבותי העולה מדגיש הנאה, השתתפות חושית ומעורבות רגשית. עד כה, ממדים חווייתיים מעין אלה של החוויה הדתית זוהו בעיקר עם מסורתיות מזרחית ועם מעמד נמוך, ולעומת זאת החילוניות נתפסה כמרוחקת מהיהדות ומהחוויה הדתית. היהדות מקודדת כאן מחדש כחוויה חושית ורגשית, ועל כן רוחנית, על ידי חילונים מהמעמד הבינוני; אנו רואות בכך פעולת היברדות מובהקת של מי שרואים את עצמם כבעלי הסמכות לקבוע את גבולות הטוב והרע התרבותי, ואף לעצב אותם מחדש. מטרתנו היא לחשוף את ההנחות המעמדיות שאנשי העידן היהודי החדש מניחים ומבססים בבואם לחלק מחדש את העולם היהודי והדתי ולהתמקם בו. אנו טוענות שיהדות העידן החדש אינה מפרקת את המבנה המעמדי של שדה הדת בישראל, אלא מארגנת אותו מחדש.

רוחניות, תרבות ומעמד

למרות השמועות המוקדמות על "מותם" לכאורה של הדת ושל המעמד, שניהם ממשיכים למלא תפקיד חשוב בעיצובן של חברות במודרניות המאוחרת. עם זאת, הקשר בין דתיות לא ממוסדת ובין מעמד נותר שולי למדי בסוציולוגיות של הדת ושל התרבות (Gerber, 2010; McCloud, 2007; van Eijck & Bargeman, 2004). במבט כללי יותר, הדומיננטיות של תזת החילון בסוציולוגיה של הדת והביקורת עליה לאור ההתעוררות הדתית בשלהי המאה ה-20 מובילות את הדיון לעיסוק בסוגיות מסוימות, ובראשן ניתוח מוסדי של הדת, מקומה של הדת במרחב הציבורי המחולק והיחסים הראויים בין מדינת הלאום החילונית לאזרחיה המאמינים (ראו למשל Gauthier, 2014; Berger, 1967; Beckford, 2003). כתוצאה מכך, סוגיות אחרות, ובמיוחד אלו הנוגעות לתפקידה של הדת כ"מקור לקונפליקט, מחלוקות ואי-שוויון חברתי" מעמדי (בעיקר) נחקרות במידה פחותה (Edgell, 2012, p. 249). יתרה מזו, גם אותן אתנוגרפיות עכשוויות של דת העוסקות במעמד נוטות להתמקד בדתיות של קהילות שוליות מבחינה חברתית וכלכלית (אלאור, 2006; מוצפי-הלר, 2012; O'Neill, 2015).

(Sullivan, 2012). לפיכך, בוודאי בהקשר הישראלי, אין כמעט בנמצא מחקרים על תצורות דתיות של קהילות בעלות עוצמה חברתית ומעמדית (אך ראו ליאון, 2009א). אחת ההתייחסויות הסוציולוגיות המוקדמות לאופי המעמדי של העידן החדש הוצעה מחוץ לסוציולוגיה של הדת (Bourdieu, 1984). בורדייה הצביע על הנטייה של המעמד הבינוני החדש לחיפוש רוחני ולמימוש עצמי באמצעות צריכתן של טכניקות גוף-נפש מגוונות. הוא ראה בסחורות הרוחניות הללו דוגמה אחת מני רבות לחיפוש המודרני אחר גאולה. בדומה להיגיון האינדיבידואליסטי שהנחה פרקטיקות של שחרור מיני או של צריכת אמנות פופולרית, גם הפסיכולוגיזציה של פרקטיקות וסחורות רוחניות מעין אלה הפכה אותן לאינדיבידואליות, וכך התוותה אותן כנטולות תווים מעמדיים ברורים, לכאורה. אך בורדייה הסביר את אימוץ של פרקטיקות עידן חדש אלו (ואחרות) כהיבדלות תוך-מעמדית, בין המעמד הבינוני הישן והשמרני למעמד הבינוני החדש והמודרני (Bourdieu, 1984). ואולם ניתוח חלוצי זה לא אומץ במחקר ולא שימש כפריזמה תאורטית שדרכה אפשר לזהות ולהסביר את הביטויים המעמדיים של העידן החדש.

גם עבודות מאוחרות יותר, המתארות את רוחניות העידן החדש כזירה של ייצור וצריכה של תרבות ורואות בה מוצר צריכה וסגנון חיים המכונן זהות גלובלית ומסמן אותה, אינן מציבות פרקטיקות רוחניות ואסתטיות כאלה בהקשריהן המעמדיים (Berzano, 2011; Dawson, 2016; Possamai, 2018). העידן החדש נחקר לרוב כביטוי לפלורליזציה של הדת ולעלייתן של תנועות דתיות חדשות (ראו למשל Redden, 2005; Possamai, 2018). תנועות אלו חורטות על דגלן רב-תרבותיות, אנטי-ממסדיות ואנטי-היררכיות ובחירה אישית כמו-צרכנית (Guest, 2007; Heelas, 1996; Mulcock, 2001; Roof, 1999), אך ההיבט האינדיבידואלי שלהן אינו מובן כהיטוס מעמדי. היעדרו של ניתוח מעמדי בולט גם בתחום המחקר המתפתח העוסק ביישומי העידן החדש בזירות תאגידיות, ובאופן שבו שיח הרוחניות משמש ארגונים לצורך מה שנתפס כהגדלת ההון האנושי של הדרג הניהולי (Bell & Taylor, 2003; Case & Gosling, 2010). למעשה, אפשר להכליל ולטעון שרוב רובו של המחקר על רוחניות העידן החדש מאמץ את תזת האינדיבידואליזציה והמודרניות הרפלקסיבית מבית מדרשם של גידנס, בק ובאומן. לסיכום, למרות ההכרה בחשיבותו של המעמד בעיצובן של התנהגויות והזדהויות דתיות ולמרות ההכרה בזיקה שבין רוחניות העידן החדש למעמד הבינוני (ראו למשל Dawson, 2016; Altglas, 2014), רוחניות העידן החדש כמעט שאינה נחקרת דרך הפריזמה המעמדית עצמה (Sutcliffe, 2006).

הסוציולוגיה של התרבות, מצידה – ובוודאי זו העוסקת בזיקות שבין מעמד לסגנונות חיים – נוטה להתעלם מדת ומרוחניות (לדוגמאות יוצאת דופן ראו כץ-גרו ושבזי, 1998; Katz-Gerro, Raz & Yaish, 2009; Lamont, Schmalzbauer, Waller, & Weber, 1996). ואף על פי כן, לסוציולוגיה של התרבות יש מה להציע לטובת ניתוח הבוחן את היבטיו המעמדיים של העידן החדש היהודי בישראל ואת פרקטיקות הפתיחות המאפיינות אותו. הטענה הרווחת בסוציולוגיה התרבותית היא שהפתיחות והפלורליזם הגוברים בתחום התרבות אינם מעידים על היעדר גבולות מעמדיים אלא על שינוי בטעם התרבותי של מעמד הביניים. בניגוד לעבר, מעמד זה אינו מפגין עוד את עליונותו התרבותית רק באמצעות טעמים מדירים, אלא גם – ואולי בעיקר – באמצעות טעמים מכילים ושליטה במגוון צורות וז'אנרים תרבותיים. הוא נוטה לבדל את עצמו באמצעות תנועה בין תרבויות, בין ז'אנרים

ובין ה"גבוה" ל"פופולרי" (Ferrant, 2018; Prieur & Savage, 2013; Roose et al., 2012). במילים אחרות, מה שהולך ומבדיל בין מעמדות מבחינה תרבותית הוא מידת הפתיחות והנכונות לחצות גבולות (Hanquinet, 2017).

ספרות המחקר שבה ומגלה בקרב מעמד הביניים העדפה לפעילויות תרבות המסמנות פתיחות. אף כי התוכן של הפתיחות המבדלת מגוון ותלוי הקשר, באופן כללי נמצא שבזירות התרבות וסגנון החיים פתיחות מסומנת, בין השאר, בשילובים היברידיים בין תרבות גבוהה ופופולרית ובין רכיבים גלובליים ומקומיים. תופעה זו, המכונה בספרות המחקר אומניבוריות תרבותית, מתבטאת ביכולת לזהות מורכבות וערך אסתטי גם בפופולרי, ביומיומי וב"זר" (Cicchelli, Octobre, & Riegel, 2016; Kaplan, 2013; Katz-Gerro et al., 2009; Ollivier, 2008; van Eijck & Bargeman, 2004).

מכאן שהון תרבותי עולה אינו מצביע רק על התרחבותה של ההיבדלות התרבותית לשדות חדשים (כמו רוחניות העידן החדש) ועל השינוי בתכנים המבדלים (אומניבוריות), אלא גם על דפוסי מעורבות חדשים של מעמדות הביניים עם שדות ותכנים חדשים אלו, המציבים כעת במרכזם מטרות חדשות, בעיקר שיפור ומימוש עצמי (Ferrant, 2018; 2012, Roose et al., 2013; Prieur & Savage, 2008; Ollivier, 2017; Hanquinet, 2017). מבחינה זו, תפקידו של הריחוק האסתטי בסימונם של גבולות מעמדיים מצטמצם, ובה בעת גדל תפקידם של שיפור ומימוש עצמי, התנסות יצירתית ושיתוף פעולה עם אחרים (Roose et al., 2012). בנוסף, מלבד היבדלות באמצעות פתיחות לגבי העדפות טעם, המתקבצות לכלל אשכולות מובחנים של מוצרי תרבות וסגנון חיים, נעשית ההיבדלות גם באמצעות החוויה הגופנית של פעולת הצריכה התרבותית עצמה.

חקר השדה הדתי והרוחני בישראל

הסוציולוגיה של הדת בישראל ממעטת לעסוק ברוחניות, והמחקר הקיים על רוחניות מצומצם מבחינה אמפירית ותאורטית כאחד. חקר הרוחניות החדשה בישראל נע בין שתי פריזמות שכל אחת מהן ושתיהן גם יחד מספקות הסבר חלקי בלבד לתופעת יהדות העידן החדש ולחילוניות של סוכניה המרכזיים. הפריזמה הראשונה היא זו של המפגש שבין הגלובלי למקומי (ראו למשל גודמן ותבורי, 2010; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; רוח-מדבר, 2006; שמחאי, 2009). אין ספק שלגלובליזציה יש תפקיד מפתח בהתפתחות העידן החדש היהודי בישראל, שכן שורשיו נעוצים הן ברוחניות העכשווית הגלובלית הן בתנועת ה-Jewish Renewal היהודית הצפון-אמריקאית (Weissler, 2005; Werczberger, 2016). יתרה מזו, הדגשת הגלובליות של העידן החדש היהודי היא חלק מסדר יום רחב יותר במחקר, הקושר בין עלייתן של צורות דתיות פופולריות מקומיות ובין דתיות גלובלית (Turner, 2014). ובכל זאת, לפנינו תופעה שאי אפשר לצמצמה לכדי מודלים פשוטים של היברידיזציה וגלוקליזציה ויש לתת את הדעת גם על מאפייניה המקומיים (ראו למשל טל, 2016), ובכלל זה גם המאפיינים המעמדיים. הפריזמה השנייה של חקר הרוחניות בישראל היא אמנם זו של המקומיות, אך כפי שנראה, היא משתלבת בנטייה של הסוציולוגיה של הדת בישראל לניתוח פוליטי-חברתי המדגיש יחסי דתיים-חילוניים לאורך צירי זהות דתית, אתנית ולאומית (זרובבל, 2013; קליין-אורון ורוח-מדבר, 2010; Lahav, 2016). כפי שנסביר להלן, גם זויות זו

מצומצמת מכדי ללכוד במלואה את תופעת העידן החדש היהודי ואת משמעויותיו החברתיות.

אף כי אפשר לראות ניצנים ראשונים של מחקר היוצא מפרספקטיבה פוסט-חילונית בסוציולוגיה המקומית של הדת (ידגר, 2012; לוי, 2017; פישר, 2015; שנהב, 2018), רובו של המחקר הסוציולוגי על יהדות ויהודים בישראל נאחז בקטגוריות הבינאריות המוכרות המבחינות בין חילונים לדתיים. בגישה זו, החילוניות והדתיות נתפסות, בין השאר, כזהויות המסמנות את מידת הקרבה – האידאולוגית והמעשית – אל היהדות (דשן, 1997; פרומן, 2004; Lahav, 2016). חלוקת-על מקובלת זו נפרסת לקטגוריות זהות וניתוח נוספות: חרדיות, ציונות דתית, מסורתיות, וכאמור – חילוניות. נוסף על כך, זהויות משנה אלו מסומנות מבחינה אתנית: מסורתיות, למשל, מזוהה עם מזרחיות (Leon & Shoham, 2018), ואילו הציונות הדתית והחילוניות מזוהות בעיקר עם אשכנזיות. בגישה זו, הדתיות והחילוניות גם יחד – כלומר, הזיקה ליהדות והמרחק ממנה – מעוגנות בשיח של זהויות פוליטיות ואתניות (גודמן ויונה, 2004; זרובבל, 2013; ידגר, 2012; כ"ץ ורצבי, 2014), ואילו הקשרן המעמדי נותר לרוב עמום למדי, משתמע או לא מפותח דיו (למשל ליאון, 2009ב).

הדבר קשור לדעתנו בהנחה הסוציולוגית (המשתמעת) כי הפן האתני בישראל עולה בחשיבותו על הפן המעמדי (גודמן ויונה, 2004). זאת אף שכוחו של המעמד כגורם מרכזי בחברה הישראלית הולך וגדל, ולמרות שלמעמד הביניים מצטרפות קבוצות חדשות, חלקן דתיות (רגן-בוזגלו וקונור-אטיאס, 2013; זיכרמן וכהנר, 2012; כהן וליאון, 2008; ליאון, 2009א; שוורץ, 2014). תופעה זו מערערת על הזיהוי הסוציולוגי המקובל בין חילוניות למעמד גבוה (יחסית) ובין דתיות למעמד נמוך (ראו למשל כץ-גרו ושבט, 1998; Katz-Gerro et al., 2009).

לעיתים קרובות מאופיינת החילוניות בדחייה של הדתיות בשם הרציונליות (ראו שנהב, 2018) ונקשרת בכך אל ההביטוס של מעמד הביניים ואל הדימוי העצמי שלו כנאור. דוגמה לכך מצאנו אצל רונן שמיר. שמיר הראה ששיח האקטיביזם השיפוטי, אשר נוצר בסוף שנות השבעים על ידי משפטנים מקרב מעמד הביניים החדש, הושתת על תפיסה עצמית של ה"ציבור הנאור" כ"משכיל, מודרני, ובן-תרבות" ה"דוחה את החשוך – את הדתי, המיסטי, הבלתי-רציונלי, האינטואיטיבי, ה'לא-אירופי', ה'אחר'" (שמיר, 1994, עמ' 13). במילים אחרות, תפיסת העולם המעמדית של משפטנים אלו מתבטאת בהבחנה הקטגורית בין חילוניות נאורה ובין דתיות נחשלת.

אולם בניגוד לזיהוי בין מעמד הביניים ובין תפיסת עולם חילונית-רציונלית, שמיר מצביע עליה, העידן החדש היהודי מושך אליו בעיקר את אנשי מעמד הביניים, הנתפסים לרוב בספרות המחקר כחילונים. לא זו בלבד שמעמד הביניים "דתי" יותר מבעבר, אלא שתופעות כדוגמת רוחניות העידן החדש ויוזמות של התחדשות יהודית מראות כי יש להטיל ספק, או לכל הפחות לבחון מחדש, את הנחת הריחוק של היהודים החילונים מהדת (Kaplan & Werczberger, 2017). דוגמה לערעור זה עולה, בין השאר, מהמעורבות הלמדנית והפולחנית של פעילים בתנועת ההתחדשות היהודית החילונית ומהשאיפה שלהם לנסח זהות יהודית-ישראלית חדשה, כזאת אשר אינה מתמיינת בקלות לקטגוריות דתי/חילוני (אזולאי,

2015; וראו גם ורצברגר וקפלן, 2017; רם, 2015; שנהב, 2018; Werczberger & Azulay, 2011).

אורי רם רואה ביוזמות מעין אלה חלק ממגמה ניאורית כוללת, "המהווה בתקופה הנוכחית את הזרם המרכזי של התרבות הישראלית" (רם, 2015, עמ' 199). לדעתו, תופעת הדתיות החדשה אמנם מחולקת מבחינה מעמדית, שכן "הרוחניות היא הקו של המעמד הבינוני והמסורתיות של המעמדות הנמוכים"; אך ככלל, עלייתה מוסברת כחלק מתהליך פוליטי נרחב הכרוך בשקיעת הזהות ה"ישראלית החילונית השמאלית" ובעלייתה של הזהות "הדתית-לאומית הימנית" (רם, 2015, עמ' 199). גם הניאוריות נתפסת, אם כן, כעבודת גבולות של חילונים מול דתיים שמטרתה לשקם את ההגמוניה החילונית המאוימת (ראו גם שגיב ולומסקי-פדר, 2007; Werczberger & Azulay, 2011), ואילו ההיבט המעמדי של הרוחניות היהודית, אם הוא בכלל מובא בחשבון, מובן כלא יותר מתופעת לוואי של המאבקים בין קבוצות זהות שונות על הגדרת הישראליות וגבולותיה (אזולאי, 2015; שגיב ולומסקי פדר, 2007).

במאמר קודם טענו כי כניסתן של קבוצות חדשות – מזרחיות וחרדיות בעיקר – למעמד הביניים תרמה לעליית ערכה הסמלי של היהדות בשדה הדת המקומי. כתוצאה מכך, שדה זה הפך למוקד של מאבקים על הכרה ברכיבי תרבות אתניים-דתיים ועל קביעת ערכם החברתי. הסברנו שם שהעידן החדש היהודי משמש כשער הכניסה של מעמד הביניים החילוני לשדה הדת וטענו כי בכניסתם אליו ובפעולתם בתוכו, החילונים מבקשים לקחת לעצמם נתח מההון היהודי הסמלי החדש (Kaplan & Werczberger, 2017). את הטענה הזאת, שלפיה כיום דווקא הקרבה הרליגיוזית ליהדות ולא הריחוק ממנה עשויה לסמן מיקום מעמדי גבוה יחסית, אנו ממשיכות לפתח כאן, אך מכיוון שונה. שם עסקנו בעיקר בגורמים החברתיים החיצוניים המובילים את מעמד הביניים החילוני להיכנס דווקא לשדה הדת במטרה לצבור הון סמלי, ואילו כאן אנו מתמקדות באופן הפעולה המעמדי עצמו בשדה, כלומר, בהיבדלות מקבוצות דתיות אחרות ובהן גם קבוצות אורתודוקסיות ומסורתיות. היבדלות זו מתרחשת באמצעות מה שאנו מכנות פרקטיקות של "פתיחות רוחנית", ומתבססת על הון תרבותי עולה. נציין כאן שאנו מתרכזות בעיקר במאמצים לכוון ולבסס את היהדות הרוחנית כאופציה חדשה, ואיננו עוסקות כמעט באפקט המבדל בפועל של פרקטיקות הפתיחות הרוחנית.

אוכלוסיית המחקר ושיטת המחקר

המאמר מתמקד בשתי קהילות עידן חדש יהודי – "המקום" ו"בית חדש" – שפעלו בתחילת שנות האלפיים. המחקר התבסס על עבודת שדה מקיפה שכללה תצפיות משתתפות בשדה וניתוח של טקסטים פרסומיים והגותיים. נוסף על כך ראינו 25 מחברי הקהילות, גברים ונשים שגילם 25-40, חלקם ממנהיגי הקהילות וחלקם חברים מן השורה. רוב המרואיינים והמרואינות גדלו במשפחות ממעמד הביניים והוריהם עסקו במקצועות צווארון לבן או עבדו בשירות הציבורי. הם עצמם בעלי השכלה גבוהה ומקצועות חופשיים – עורכי דין, אנשי הייטק בדרגי ביניים, אקדמאים, מטפלים הוליסטיים וכדומה. רקע מעמדי זה אינו מפתיע במיוחד, ולו לאור העלויות הגבוהות של הפעילויות הרוחניות שבהן השתתפו והשליטה בזמן הפנוי שנדרשת להן. אך כפי שנראה להלן, הרקע המעמדי של משתתפי

העידן החדש היהודי אינו מתבטא רק בהון כלכלי גבוה יחסית אלא גם, ואולי במיוחד, בהון התרבותי שלהם, המוביל אותם להתעניין ביהדות, להיפתח אליה ולחוש שברצונם וביכולתם "לפתוח" אותה. אמנם הדבר קשור בחלקו לעובדה שכמה מהמרוויינים גדלו במשפחות דתיות-אורתודוקסיות והם מכירים היטב את הטקסט ואת הריטואל היהודי, אולם מרבית המשתתפים באו מסביבה חילונית, ולדעתנו פעילותם בשדה קשורה בעיקר בהון התרבותי שלהם, שמצייד אותם לא רק בסקרנות ובפתיחות כלפי עולמות חדשים אלא גם ביכולת לפעול בתוכם.

פתיחות רוחנית כהון תרבותי עולה

לאור ספרות המחקר המעידה, כאמור, על כך שהיברלות מעמדית כיום מתבססת במידה רבה דווקא על הכלה תרבותית (Hanquinet, 2017), נתמקד בשתי פרקטיקות הכלה המופעלות לשם היברלות מעמדית: הפתיחה הסלקטיבית של היהדות להשפעות חיצוניות, וההיפתחות של המשתתפים לחוויה הגופנית-רוחנית שהריטואל היהודי מזמן. ראשית, פרקטיקת פתיחת היהדות: משתתפי העידן היהודי החדש פועלים מתוך הנחה כי יש לפעול נגד ההתאבנות של היהדות והפיכתה למכלול סגור של ידע, של טקסטים ושל פולחנים. לשם כך יש להתייחס אליה כאל מהות תרבותית דינמית ולפתוח אותה להשפעות חיצוניות. אך כפי שנראה, לא "הכול הולך", ובפועל הפתיחה הרוחנית מתבססת על ברירה ועל שזירה קפדנית בין רכיבים דתיים יהודיים ולא-יהודיים מסוימים בלבד. ההנחה המובלעת כאן היא שלא זו בלבד שביהדות יש מרכיבים מובנים תרבותית, אלא גם שלמשתתפים יש זכות ויכולת להבנות ולעצב אותה. הנחה זו נשענת על ההון התרבותי של אנשי מעמד הביניים ועל יכולת השיפוט שלהם, המופעלת כאן על תכנים דתיים. הפרקטיקה השנייה של עבודת ההכלה וההיפתחות היא החוויה הגופנית: המשתתפים תופסים את היהדות כמקור לשינוי אישי וחיבור לעצמי, באמצעות עיצוב הריטואל היהודי מחדש כחוויה גופנית ומטמיעה.

שתי הפרקטיקות האלה מסתמכות על הנינוחות המעמדית של המשתתפים, כלומר על הגישה שלהם למגוון רכיבים תרבותיים, על היומרה שלהם לעצב מחדש את היהדות כמכילת אחרות, ועל האידיאל של בחירה אישית. כך בדיוק מבדל פרויקט פתיחת היהדות את אנשי העידן החדש היהודי מאחרים, אם באופן מפורש – כלומר מהדתיים האורתודוקסים, הנתפסים באופן משתמע כמסוגרים, כמאובנים וכפסיביים מבחינה דתית ותרבותית, ואם במובלע – כלומר ממעמד הביניים המזרחי החדש ומהמסורתיות שלו, כפי שהיא נתפסת.

פתיחה סלקטיבית: לרהט מחדש את הבית היהודי

כאמור, מאחורי הפתיחות הרוחנית של אנשי העידן החדש היהודי עומדת השאיפה לחדש את היהדות. לכן הפעילים מתרחקים במפורש מהיהדות האורתודוקסית, שאותה הם רואים כמאובנת, כשמרנית וכהיררכית. בעולמם של המרוויינים שלנו, כאשר הזיקה האמונית ליהדות מושתתת על סמכות ממוסדת היא נתפסת כנטולת אוטונומיה אישית, ולכן גם ערכה מוטל בספק. במקום התפיסה ההיררכית הזאת, המרוויינים מציעים יהדות חלופית – אינדיבידואליסטית, גמישה ופתוחה. לשם כך נדרש קודם כול מסגור מחדש של היהדות עצמה כרוחנית וכקוסמופוליטית. כמו כן, מכיוון שהמשתתפים הם יהודים חילוניים, נדרש

גם ניסוח מחדש של זיקתם אל המסורת היהודית. כפי שנראה, הניסוח הזה מעמיד במרכז את הבחירה הרפלקסיבית ביהדות ומקדם את הפרשנות האישית כנתיב רוחני מועדף. כדי לייצר יהדות חלופית, המרואיינים מציעים לכלול ביהדות מנעד רחב של תפיסות ושיטות הלקוחות ממגוון מקורות, יהודיים וגם ניו־אייג'ים. במהלך יצירת הפאזל הרוחני הזה, אלמנטים לא־יהודיים – בעיקר מדרות המזרח – מקבלים תרגום יהודי, ואלמנטים יהודיים ממותגים מחדש כמחוללי שינוי אישי. הדבקות בהיברידיות היא אִמית: הסוכנים בשדה מצהירים מפורשות על רצונם להלחם בין "הרוחני" (קרי, הניו־אייג') ל"יהודי". החיבור הלא מובן מאליו בין העולמות הללו מתבסס על היכולת של הסוכנים לבחור באותם חלקים מהמסורת היהודית הנתפסים כראויים לכך, ולפרש אותם מחדש. לטענתנו, השוירה של מסורות חוץ־יהודיות עם מסורות יהודיות, שחלקן עוברות קריאה פרשנית מחדשת, מרגימה את הנטיות האקלקטיות והאומניבוריות של מעמד הביניים ואת כוח המשיכה של מה שהם תופסים כאחרות אקזוטית (Kaplan & Werczberger, 2017). מחקרים רבים הראו שבתחומי הצריכה והטעם התרבותיים, אנשי מעמד הביניים נוטים אל הלקטנות וההיברידיות (Kaplan, 2013; Katz-Gerro et al., 2009; Ollivier, 2008; Prieur & Savage, 2013; van Eijck & Bargeman, 2004; Cicchelli et al., 2016). באופן דומה, מרבית העבודות על הרוחניות החדשה מאפיינות אותה כאקלקטית. אקלקטיות זו מיוחסת בדרך כלל להשפעות הגלובליזציה בלבד (קליין־אורון ורוח־מדבר, 2010), אך לטענתנו, לאקלקטיות הרוחנית־יהודית יש גם היגיון מעמדי.

היגיון מעמדי זה בא לידי ביטוי בהפעלתו של אתוס טיפולי. כפי שנראה להלן, המשתתפים קוראים באופן פסיכולוגי את הרכיבים הרוחניים שהם מלקטים ומשתמשים בהם לשם טווייתו של נרטיב ביוגרפי אישי־רוחני (Werczberger, 2016) המתבטא בשאיפה לגילוי, למימוש ולטרנספורמציה עצמית. נטייה פסיכולוגיסטית זו מעידה על היכולת לנוע בקלות בין השדה הפסיכולוגי לזה הרוחני ולשלב בפועל בין שני העולמות. ראו למשל את הדברים הבאים שפורסמו באתר האינטרנט של קהילת בית חדש:

המורים הגדולים של החסידות נתנו לעם ישראל את מה שהעניקו מורי הזן הגדולים לתלמידיהם במזרח: תורה פשוטה ועמוקה, כלים רוחניים יקרים, סודות גדולים המתגלים בסיפורים פשוטים לכאורה, רמזים קטנים המזמינים את האדם למסע הגדול פנימה, אל עצמו, אל האלוהות, ואל ההאזנה לסיפור המתגלה של חייו.

הדברים האלה, ודברים דומים שאמרו המשתתפים, יוצאים מנקודת הנחה כי היהדות שוות ערך לתכנים רוחניים לא־יהודיים ומקנה ליהדות נופך של אחרות חסידית וזנית. יתרה מזו, השימוש הביוגרפי־אינדיבידואליסטי ביהדות מניע את אנשי העידן החדש היהודי לפנות דווקא לפריטים מתוך המסורת המיסטית היהודית, המזמנים קריאה רגשית ופסיכולוגית, כגון הספר החסידי *מי השילוח* וסיפורי המעשיות של ר' נחמן מברסלב (Werczberger, 2016). לעומת זאת, הגות חסידית בעלת נטיות אינטלקטואליות (כמו זו של חסידות חב"ד, למשל) אינה זוכה כמעט להתייחסות בעידן החדש היהודי. לצד ההתרחקות משכלתנות יתר, קשה גם למצוא השאלות תרבותיות מתוך הפולחן היהודי העממי כגון שימוש בקמענות מאגיים או פולחן קברי צדיקים. את ההתעלמות של העידן החדש היהודי מפרקטיקות של קבלה מעשית אפשר להסביר במזרחיות הנתפסת שלהן (פלדמן, 2012), נושא שנשוב אליו גם בחלק הבא

של המאמר. כך, במקום זרמים מסוימים במיטיקה היהודית הנתפסים כשכלתנים מדי מחד גיסא או כעממיים מדי מאידך גיסא, המשתתפים בוחרים ברכיבים חסידיים בעלי אופי אינדיבידואליסטי המותאמים לעבודה על העצמי. אם כן, לא זו בלבד שהיהדות נתפסת כניתנת לעיצוב ולהבניה על ידי המשתתפים, אלא היא משמשת בעצמה כמשאב בתהליך כינונו של העצמי.

ליקוט הרכיבים הלא-יהודיים בדרני ומכוון לא פחות מכך. כמו תצורות נוספות של רוחניות יהודית היברידית, גם העידן היהודי החדש שואב את עיקר השראתו מהבורהיזם ולא מההינדואיזם (Werczberger, 2016). בניגוד לדמותו המופשטת והיחידאית של הבורהה, פנתאון האלים הגדוש של ההינדואיזם מרמז על עבודת אלילים, וייתכן שהדבר מקשה על שילובו בתוך היהדות. על כך נוסף הסבר מעמדי – משנתו של הבורהה מתורגמת בקלות יחסית לשיח הטיפולי השגור אצל מעמד הביניים במערב (Wilson, 2014).

לצד כל אלה, המשתתפים הדגישו את הזיקה החזקה שלהם, כיהודים חילוניים, אל המסורת היהודית. בניגוד להנחת המחקר שהוזכרה לעיל, הגורסת כי החילונים רחוקים מהיהדות (דשן, 1997; Lahav, 2016), המרואיינים דווקא הדגישו את בעלותם על היהדות. כפי שנראה להלן, לעיתים שיח הבעלות הזה מקבל נופך רגשי ולעיתים הוא מנוסח בתכליתיות. דוגמה לתכליתיות עולה ממילותיו של מנהיג "המקום", אוהד אזרחי:

שהרי כיהודים אנחנו, כולנו, מהווים "יורשים חוקיים" של המסורת הרוחנית של אבותינו ואימותינו ואיננו זקוקים לאפוסטרופסות של מאן-דהו על הידע וכל החוכמה, וגם לא לאישור מ"בעלי הסמכות" הדתית. יורש חוקי – על פי ההגדרה ההלכתית, הוא אחד שיכול "לרדת לנכסי אביו ולעשות בהם כרצונו", ומה שעלינו לפתח בתוכנו זה היכולת הזו – להבין היטב את נכסי הרוח של אבינו ואימותינו, כדי שנוכל לרדת לתוכם ולרהט מחדש את הבית היהודי באופן שיהיה נכון לאדם בן זמננו, המחפש דרך להתפתחות רוחנית ואיננו מתכחש לעצמו. (אזרחי, 2000, עמ' 41)

אזרחי ממשיג את הפירוש מחדש של היהדות במונחים קנייניים ובעזרת רטוריקה של זכויות ירושה. הוא תופס את היהדות כנכס תרבותי רוחני קולקטיבי של כל יהודי באשר הוא. בעלות זו מאפשרת לאדם "לרדת לנכסי אביו ולעשות בהם כרצונו". אולם כדי שיוכל לברר מהו אותו רצון ולעשות ב"נכס" את השימוש הראוי עליו לפתח את יכולת הפרשנות האישית שלו. במילים אחרות, כדי שהנכס היהודי, שנוכס על ידי הממסד הרבני-אורתודוקסי והתאבן, ישוב להיות רלוונטי – יורשיו החוקיים, דהיינו כל אחד ואחת "מאיתנו" החילונים, צריכים לא רק לתבוע אותו לעצמם מחדש אלא גם לפרש אותו באופן אישי שיוכל להתפתחות רוחנית. לעומת השימוש של אזרחי בטרמינולוגיה קניינית וחיבורה של זו לשיח הטיפולי, בדברים הבאים שאומרת אחת מחברות קהילת "המקום" מודגשת דווקא הזיקה הרגשית של המרואיינת ליהדות והיחסים הכמו-אינטימיים שלה עם המסורת. היא גם משתיתה את ההזמנה של אזרחי "לרהט מחדש את הבית היהודי" על יסודות רליגיוזיים:

קודם כל להיות חילוני ולהרגיש בבית במסורת, בתרבות היהודית ובאמונה היהודית. בהבחנה מהזרם האינטלקטואלי של "אלול", "עלמא" ושות'. אז יש פה באמת עוד

רובד אחד, וזה... עושה את זה מהפכה הרבה יותר עמוקה בעיניי, זה רובד אמוני... שאני יכולה לדבר על אלוהים, אני יכולה לדבר על יי-הויה, הוויה, אני יכולה לדבר איתו, לא רק עליו.

עם זאת, הזיקה התכליתית והזיקה הרגשית ליהדות אינן מנוגדות זו לזו. למעשה, אלה הם שני שלבים הכרחיים בפרויקט אחד, שבו היהדות והעצמי נפתחים זה אל זה. גם אם בעיני חלק מהמרואינים חידוש היהדות הוא המטרה העיקרית ואילו אחרים רואים ביהדות כלי לחידוש ומימוש העצמי (בשעה שחידוש היהדות הוא מטרה משנית), בפועל שני מהלכי החידוש כרוכים זה בזה. הדבר עולה בהמשך אותו ריאיון:

באנתרופוסופיה אני מתרשמת נורא, ומתפעמת ולומדת, אבל אני לא מרגישה שם בבית. ביהדות אני מרגישה בבית, הנשמה שלי ממש נחה שם ומתמוגגת שם, משהו יותר של לב... אז היהדות מעניינת אותי מזה שזה בגנים הרוחניים שלי, ואני לא מקדשת אותה... זה מקום שמאוד פתוח לכל התורות הרוחניות. אני יכולתי באותה מידה להיות נזירת זן אולי, או לתרגל בכל אופן מדיטציה בודהיסטית כחלק מהעבודה הרוחנית שלי... זה עוד דרך, זה עוד שביל, זה עניין יכול להיות של התאמה, התאמה אישית לאישיות, לדעתי. אז הבחירה ביהדות היא בחירה; מצד אחד היא כמו ברירת מחדל כזאת, זאת הירושה הטבעית שלי, לא הייתי צריכה לעשות שום דבר בשביל לרשת אותה, נולדתי לתוך זה אז אני רק מממשת את עצמי בתוכה; ויחד עם זה אני לא מקדשת אותה, אני ממש מבינה שהיא עוד שביל בדרך הגדולה.

מדברים אלו עולה שפתיחת היהדות מתחילה בהכרה בבעלות הטבעית עליה ("זה בגנים הרוחניים שלי", "ביהדות אני מרגישה בבית", "[זו] ברירת מחדל"; וראו Leon & Shoham, 2018), וממשיכה במימוש הבעלות לשם כינון העצמי. דבר זה בא לידי ביטוי גם בשימוש במטפורת הבית המשמשת לדיבור על היהדות. אזרחי רואה ביהדות בניין (house) שיסודותיו מוצקים אך תוכו זקוק לעיצוב ולמתיחת פנים, ומשווה את הריהוט מחדש לתהליך החיפוש העצמי והעיצוב בפנימיותו של האדם; ואילו מרואינת זו רואה ביהדות בית פתוח ומזמין (home) שאפשר לבוא בשעריו ולנוח בו, מעין נמל בית שאפשר גם לצאת ממנו הלאה אל ה"דרך הגדולה" ולעבודה המתמשכת על עיצובו של העצמי. שני אלה יחד יוצרים בית שלם. המרחב המטאפורי שנמתח בין ההכרה ביסודות היציבים של הבית היהודי ובין הרצון לרהט אותו מחדש מדגים היטב את נטיות ההביטוס המורכבות של מעמד הביניים. המשתתפים מנסחים את הזיקה ליהדות הן כמהות תרבותית נתונה, כלומר מסורת שאותה האדם יורש מהדורות שקדמו לו, הן כהבניה – כלומר כגוף ידע מובנה שאפשר לחדש ולעצב מחדש באמצעות פעולות רפלקסיביות של בחירה ופרשנות. כפי שראינו קודם, בדיון על הליכי הבחירה והשילוב בין רכיבים רוחניים יהודיים ולא-יהודיים, פתיחתה של היהדות מחייבת את הפותחים לזהות שוב ושוב את הגרעין הרוחני האניהרנטי שלה כדי לשפוט מה ביהדות מהותי וקבוע ומה ניתן לשינוי ולהבניה; מה בה הכרחי, ומה בר החלפה ודורש עדכון. אם כן, משתתפי העידן החדש היהודי החילוניים מנסחים את זיקתם למסורת היהודית כנתונה ומהותנית, ובה בעת גם כרפלקסיבית ומובנית. הדיאלקטיקה הזאת מייצרת זיקה שונה מאוד מהזיקה המבנית של ה"דתיים" ליהדות, ובכללם האורתודוקסים (החרדים

והדתיים-לאומיים) והמסורתיים, וכתוצאה מכך היא מייצרת זהות אחרת מהזהויות הקולקטיביסטיות המהותניות שנגזרות בהכרח (לכאורה) מהזיקה המבנית. במילים אחרות, כאשר משתתפי העידן היהודי החדש מנסחים את הזיקה שלהם ליהדות כמונחים של בחירה, ורואים ביהדות משאב לפרויקט כינון העצמי ולחיפוש אקטיבי של משמעות וכוונה – הם מברלים את עצמם מאלה שאינם עושים זאת, ויהיו אלה מי שנתפסים כמקובעים ודוגמטיים ביהדותם (כמו האורתודוקסים) או מי שנתפסים כמתונים יחסית (כמו המסורתיים).

בחלקו הבא של המאמר אנו מנתחות את תפקידו המברל של הריטואל בביצוע (פרפורמנס) של יהדות נתונה לעומת יהדות מובנית, רפלקסיבית וחוויתית. נראה כי ההשאלה והתרגום הסלקטיביים של אלמנטים גופניים משיטות דתיות לא-יהודיות קשורים גם לעיצובה מחדש של התפילה המסורתית, ומביאים להכלתן של פרקטיקות התובעות מהמשתתפים מעורבות גופנית ורגשית.

היפתחות ליהדות: מטקסט מנכר לטקס מחבר

"הריטואל לא מת. הוא נולד מחדש", מכריזה נעמי אירית ריצ'מן בניתוח שהיא מציעה לתנועות התחדשות פוסט-חילוניות עכשוויות (Richman, 2018, p. 302). גם אנו רואות בריטואל זירה מרכזית לחידוש הרוחני של היהדות, בשל האופן שבו הוא קושר בין גוף, רגש ואווירה. לדברי בריאן טרנר, תיאוריות סוציולוגיות עכשוויות של דת מושפעות מאוד מפריחתה של הסוציולוגיה של הגוף (Turner, 2014). למעשה, ההתייחסות הניתנת לגוף במחקר התאורטי והאמפירי העכשווי היא תיקון חשוב לחקר הדת, שנהג להדגיש בעיקר אמונה וידע דתי (Jennings, 1982; Turner, 2014). הגוף מקבל מקום מרכזי גם בתאוריות האפקט (affect theory) והמטריאליזם החדש וביישומים שלהן בחקר הדת. מחקרים מעין אלה מדגישים את המפגש רב העוצמה שנוצר בין גוף לרגש בזמן ובמרחב פולחני מוגדר, ובכך הם משלימים את הדגש הקודם של חוקרי ריטואלים על ניתוח פרשני של משמעויות. הניתוחים הפרשניים הקודמים בחנו את הריטואל ככלי להעברתו של ידע תרבותי (Jennings, 1982) והתרכזו בביטויים הסמליים של דוגמות דתיות. אך כעת הדגש הוא על החומריות של ריטואלים ועל האופן שבו הם מעוררים בסובייקטים תחושות דתיות "חמות" (Bräunlein, 2016; Gauthier, 2017; Grieser & Johnston, 2017; Hanquinet, 2017; Mohan & Warnier, 2017; Richman, 2018). לטענתה של ריצ'מן, בחברה הפוסט-מודרנית, ריטואלים קהילתיים מסוימים פועלים בדרכים חדשות כדי להחזיר למרכז הבמה את הרגש הדתי, לאחר שהמודרניות ביקשה לחלץ ואף להדחיק ביטויים רגשיים עזים (Richman, 2018).

בהקשר של היהודים והמודרנה, איילברג-שוורץ מראה כי הגוף שימש כנרדף מרכזי בהבניות של יהדות ושל החוויה היהודית (Eilberg-Schwartz, 2012). בזירה ההלכתית, אנגלנדר (2016) טוען כי ספרות ההלכה המודרנית כיוונה יהודים (וממשיכה לכוונם) אל ה"מעשה הגופני" האמוני וההרגלי, ובכך היא מתרחקת לא רק מתפיסה חיובית של הגוף אלא גם מ"הכוונה והחוויה הפנימיות", כלומר מההכרה במרכזיות הרגש והחוויה הדתית בתוך הפולחן היהודי. העידן החדש היהודי שואף להפוך את היחס הזה. התנועה החסידית חוללה מהפכה כשהדגישה את "הדת הפנימית" (מרגולין, 2011); העידן החדש היהודי נשען עליה במודע ומתרכז גם הוא בחוויה הרליגיוזית ובכוחו של ריטואל גופני ורגשי לקדם שינוי.

לפי מאייר, חוויות דתיות עזות עשויות לעורר את הנשגב ולאפשר לסוכנים להיפתח אליו באופן גופני ורגשי (Meyer, 2016). לטענתה, לחוויות אלו יש תפקיד מרכזי בעיצוב הסובייקט הדתי, אם במסגרות דתיות ממוסדות ואם בתנועות הדתיות החדשות. בהמשך לגישה זו אנו מעמידות במרכז הניתוח את האווירה הרוחנית שהריטואל היהודי החדש משרה, אווירה המאפשרת הן את התחדשות היהדות הן את עבודת שינוי העצמי ושכלול העצמי (Karakayali, 2015). אך מאייר מתארת חוויה ריטואלית אוניברסלית, ואילו אנו ממקמות את הסובייקט הרוחני של העידן החדש היהודי ואת הפעולה הריטואלית שלו ברשתות של יחסי כוח מעמדיים (Rey, 2014). מבחינה זו, אנו רואות בריטואל של העידן החדש היהודי זירה שבה מתרחש לא רק כינון הסובייקט הרוחני-יהודי אלא גם ובעיקר המעמור שלו. כמו בניתוח שהצענו בחלק הקודם, גם כאן נראה שלריטואליזציה המוגפנת והרגשית של יהדות העידן החדש יש היגיון מעמדי, המתבטא בשימוש של המשתתפים בהון תרבותי עולה כדי לייצר חוויה ריטואלית הדורשת מעורבות עמוקה, ובייחוס ערך גבוה להנאה רגשית וגופנית בעת הפולחן.

הראינו שהכלתן של פילוסופיות ופרקטיקות לא-יהודיות במסורת היהודית אמורה "לזעזע" את הקיום ההלכתי של היהדות האורתודוקסית ולייצר יהדות שאינה מאובנת ופורמליסטית אלא מכוונת פנימה, אל חיי הרגש וגוף. ביטוי נוסף לגישה זו הוא הרצון המפורש של אנשי העידן החדש להחזיר את הגוף לריטואל. כך, למשל, אוהד אזרחי מתאר את קהילת "המקום" וכותב כי היא מבקשת "ללמוד אל תוך היהדות המתחדשת שיטות וחוכמות הבאות מאפיקי רוח אחרים, רובן אומנם מדרות המזרח – שיטות תנועה ודרכים של מדיטציה. אין לשער את התרומה שעשויה היהדות כדרך חיים לקבל מהפנמה של דרכים מדיטטיביות אל תוך נהגי התפילה המילולית שלנו" (אזרחי, 1999, עמ' 15). רבים מהמרואינים (ובמיוחד מי שהייתה להם היכרות מוקדמת עם הטקסט היהודי) הכירו בתרומתו של המעבר מלימוד הגותי של טקסטים, ומהחזרתיות הגופנית של התפילה, להכלתן של פרקטיקות גוף-נפש במטרה לחדש את הריטואל היהודי. כך עוברת התפילה קידוש מחדש: מפעולה שגרתית והרגלית, ולכן "נטולת קסם", היא הופכת לחוויית שיא השואפת אל החד-פעמיות. ראו למשל כיצד מרואינת שלמדה בעבר יהדות במסגרות לא-אורתודוקסיות מתארת את הצטרפותה לקהילה:

החלטתי שאני רוצה גם לחוות את הדברים, זאת אומרת, את הלמידה – אלה דברים שאני עוסקת [בהם] שנים. רציתי יותר לקבל את הממד החווייתי... הממד החווייתי באמת דיבר אלי... הקישור הזה לא רק של טקסט אלא להיכנס עמוק יותר, לנסות להבין, לפענח, ובעיקר לחוות את הקדושה.

מרואינים אחרים תפסו גם הם את פולחני היהדות המתחדשת כחוויה רוחנית והנגידו אותם לריטואל היהודי המאובן. אחד מהם, בעל רקע אורתודוקסי אשר הצטרף לקהילת "המקום" לאחר כמה שנות לימוד בישיבה, תיאר את חוויותיו שם כך: "זה פשוט היה בלתי אפשרי להתפלל שלוש תפילות ביום... ותפילה זה עבודה שכלב. אם הלב שלך לא שם, זה לא... אתה. כמה אתה יכול למלמל?"

ניגוד זה הוא דוגמה מקומית למעמור של פרקטיקות דתיות; יתרה מזו, מעמור זה מתקיים בזיקה לשינוי המתחולל בפרקטיקות דתיות בעת הנוכחית (Gauthier, 2014). בעידן

של דתיות גלובלית, האסתטיקה החומרית והגופנית של הריטואל משתנה, וחומר, גוף ורגש מתבלטים בו יותר מבעבר (Csordas, 1994; Luhrman, 2004). לדעת גוטייה, חברת הצריכה הגלובלית הולידה ריטואלים דתיים מסוג חדש, ריטואלים פוסט-מודרניים המעוררים חוויות רגשיות וגופניות עזות ומזמינים את המשתתפים לתרגל את האותנטיות והיצירתיות שלהם ולחוש אותן בעוצמה (Gauthier, 2017).

בגישה דומה, אנו מנתחות את הפעולה הריטואלית של אנשי העידן החדש היהודי כמימוש של הון תרבותי עולה שמטרתו לייצר מרחב רוחני אלטרנטיבי, אקספרסיבי ומרגש. כפי שנראה מיד, עיצובה הרוחני של הליטורגיה היהודית, ובעיקר של טקסי התפילה, כולל לא רק את הגוף אלא גם את החלל, האווירה והאובייקטים שאופפים את המאמינים. סידור התפילה, פריטי הלבוש, הצלילים, עיצוב המרחב והתפאורה שברקע מייצרים מערך (assemblage) אווירתי הקורא למעורבות הגופנית של המאמינים ומסתמך על רגשותיהם, כדי לכוון אותם כקהילה מוסרית בעלת פתיחות רוחנית.

ראו למשל את טקסי התפילה האלטרנטיביים של העידן החדש היהודי לעומת התפילה היהודית הקונבנציונלית. ראשית, מבחינה מרחבית ופיזית: בבתי הכנסת הממוסדים יושבים המתפללים בכיסאות המסודרים בשורות או לאורך הקירות מול ארון הקודש. במרכז בית הכנסת ניצבת הבמה ועליה קוראים בתורה. על פי רוב, קירות בית הכנסת עירומים למדי, למעט עיטורי ויטראז' בחלונות המבנה ונברשות קריסטל בבתי הכנסת המפוארים יותר. התפילות של העידן החדש היהודי, לעומת זאת, אינן נערכות בדרך כלל בבית כנסת אלא בחללים מאולתרים ופשוטים – חדר כיתה או אולם, ולעיתים קרובות אף בחיק הטבע, בתוך אוהל או מתחת לכיפת השמים. רצפת מרחב התפילה מכוסה בדרך כלל במחצלות ובמזרנים לשימוש המתפללים. על הקירות, אם יש כאלה, נתלים בדים צבעוניים ותמונות שעליהן מצוירות דמויות נשיות עטויות צעיף, סגנון עיצוב המושפע מהאסתטיקה (הנתפסת) של דתות המזרח. בכניסה למתחם מתבקשים האנשים לחלוץ את נעליהם, כפי שמתבקשים לעשות הנכנסים למקדש בודהיסטי או הינדי או למסגד מוסלמי. אם המשתתפים יושבים במעגל, מונחים במרכזו חפצים שונים כדוגמת מקלות קטורת בוערים, אבני קריסטל וצמחים. בניגוד לתפילות אורתודוקסיות שבהן קיימת הפרדה בין אזור הנשים לאזור הגברים, גברים ונשים יושבים יחדיו, על הרצפה במעגל או בחצי גורן, בשיכול רגליים או בתנוחת לוטוס. באופן טיפוסי המשתתפים בתפילות מעין אלה לבושים בסגנון הלא פורמלי של תרבות העידן החדש הישראלי: שיער מרושל, חולצות כותנה ומכנסי כותנה פשוטים לגברים, וחצאיות ארוכות ורחבות לנשים. כמעט כולם נועלים סנדלים פשוטים או כפכפי אצבע או מתהלכים ברגליים יחפות. זאת בניגוד מובהק לחשיבות הרבה של לבוש מוקפד, מכובד ואף מפואר המקובל בבתי כנסת אורתודוקסים. גם מבחינה מוזיקלית ניכרות השפעות אסתטיות מן המזרח. במלודיות המלוות את התפילה, בלחנים ובמקצבים ניכרות השפעות של מוזיקה ערבית ויס-תיכונית מקומית ושל מוזיקת עולם. התפילות נערכות כמעט תמיד בליווי כלי נגינה – גיטרה, תוף אפריקאי או דרבוקה, קלרינט או חליל נאי, ולעיתים הרמוניום.

את נוסח התפילה היהודית המסורתית המורכב מרצף של תפילות ופיוטים מחליף הצ'אנטינג, הצ'אנטינג, המבוסס על מסורות של שירה דתית מהמזרח, הוא שירה רפטיטיבית של פסוק אחד או שניים הלקוחים מסידור התפילה, מהתנ"ך או ממקורות יהודיים אחרים, במלודיה פשוטה ובקצב גובר הולך. הבחירה בצ'אנטינג על פני תפילה הנערכת מתוך

הסידור ממחישה את החשיבות שהתחדשות הרוחנית היהודית מקנה לתפילה שאינה מילולית או טקסטואלית אלא מערבת את הגוף כולו. לכן חשובה כל כך הנגינה המלווה את הצ'אנטינג, לחנים שקטים שנועדו ליצור אווירה מדיטטיבית שמתאימה לישיבה שקטה בעיניים עצומות, לעיתים תוך תנודות גוף והנחת יד על מפתח הלב. לעומת זאת, מוזיקה קצבית ותיפוף מהיר נועדו לייצר אווירה אקסטטית ומרוגשת המלווה בריקודים סוערים. לעיתים קרובות המשתתפים בתפילה שרים ורוקדים, חבוקים במשך שעות ארוכות. נראה כי התפילה בעידן החדש היהודי מייצרת חוויה אינטנסיבית ובעזרת גוף המשתתפים מרופפת את המוסכמות המקובלות של הפולחן היהודי, והן מוחלפות ברעיונות של ספונטניות ואקספרסיביות אישית ובין-אישית.

כפי שהעלו התצפיות, כך גם מדברי המרואיינים עלה כי החוויה הרוחנית של האירוע הריטואלי צומחת מהמפגש בין הגוף הנע, הקולט והמרגיש ובין הסביבה. כך אמרה לנו אחת מחברות "המקום" כשנשאלה על סגנון התפילה בקהילה:

יש דרכים יותר מגוונות מאשר לעמוד עם סידור בבית הכנסת ולהתפלל. אפשר לשיר, אפשר לצעוק, אפשר לרקוד... ליצור תפילה זה לחפש את המילים שלי וזה יכול להיות עם או בלי מילים... בשבילי התפילה שלנו, [ש]היא בעיקר שירה... שחרור הכול, זה שיטה הוליסטית לשחרור של הכול... אני מביאה את זה למקום של תפילה, פשוט תפילה, זאת אומרת צ'אנטינג בשירה, וממש מדיטטיבי.

מרואיינת אחרת מתארת את החוויה שלה בחגיגת שמחת תורה בקהילה:

באתי בשמחת תורה, וחברה רקדה איתי עם ספר התורה. כל כך התרגשתי [...] הרגשתי שבפעם הראשונה שאני באמת, כאילו, מחזיקה ספר תורה ורוקדת אותו, ויש לי זכות מלאה לעשות את זה, וכל כך בטבעיות ובחיים, בשמחה, עם ארטיטיות אפילו.

יתרה מזו, על מנת שהמשתתפים יפרשו תפילה זו כרוחנית, כלומר כאלטרנטיבה ראויה ליהדות הממוסדת, עליה להיתפס כספונטנית וכאקספרסיבית. כך אמר אחד המרואיינים שלנו, אדם המעורב מאוד בפרויקטים של חידוש ריטואלים יהודיים: "הבעיה בדת [היהדות הממוסדת] היא שאין מקום ל'רגע', הכול מוכתב מראש. [ואילו] 'הרגע' הוא המקום בו מתרחש משהו דינמי, יחד עם הקהל. הרגע בו המחיצות יורדות". לכן הוא הוא ממליץ על התמהיל הבא בבניית טקסים: "שישים אחוז ליטורגיקה, טקסים, לחנים מוכרים, וארבעים אחוז וריאציות. זה מאפשר להכניס את הספונטני", הוא אומר, "שם קורה הקסם". דבריו של המרואיין ממחישים את המאמץ המודע והמכוון לייצר במקום הטקס השגור והמאובן טקס יהודי חדש, המתבסס על האקספרסיביות הרגשית והגופנית של המשתתפים. הספונטניות, כך מתגלה, אינה אלא מהלך משוכלל ומכוון לעיצוב חוויה גופנית ואקספרסיבית, מערבת ומטמיעה.

לסיכום, גם כאן משתמשים אנשי העידן החדש היהודי בהון תרבותי עולה לצורך פתיחת הריטואל היהודי. החידוש הריטואלי שהם מציעים אינו מבוסס עוד על אידיאלים של ריחוק אסתטי ורגשי אלא דווקא על מעורבות חושית ורגשית עמוקה המציבה את הגוף החווה במרכז העשייה הדתית. אופני מעורבות אלו מזוהים בדרך כלל עם הפולחן העממי המזרחי (פלרמן, 2012; Sharabi & Guzman-Carmeli, 2013). מבחינה זו, הריטואליזציה האופיינית

לעידן החדש היהודי מבחינה ומבדלת בין ה"מרהטים מחדש", המחדשים והפתוחים בעיני עצמם, ובין המנהגים הריטואליים של קבוצות יהודיות אחרות, בעיקר אורתודוקסיות ומזרחיות.

"גאה וזקופה כחילונית, בלי שום עניינים וייסורי מצפון": דיון מסכם בכוחה של היבדלות

בסוף שנות התשעים הסביר הפילוסוף וחוקר היהדות אליעזר שביד את התרחקותם של יהודים רבים מהמסורת היהודית ומהמטען הלאומי והקולקטיביסטי שלה וטען שהללו אימצו את תרבות המערב הצרכנית ואת ערכי האינדיבידואליזם והחומרנות האמריקאיים. לשיטתו של שביד, התרבות המערבית היא אליטיסטית, אירונית וקוסמופוליטית, ונוגדת את המסורתיות ואת הקהילתיות המאפיינת את הדתות החרדיות הפונדמנטליסטיות. בכך העניק שביד לחרדים ולחרדיות את תפקיד שומרי החותם של הזהות היהודית, ואילו החילונים בישראל זהו עם התרבות הגלובלית (Schweid, 1998). בחלוף יותר משני עשורים מאז פרסומו של מאמר זה, ולאורה של התאוריה הפוסט-חילונית, נראה שנחלש כוחן של הבחנות בינאריות מעין אלה אם ברצוננו לתאר ולהסביר את הדברים. בפועל, היהדות זוכה כיום לעדנה גם בקרב חילונים ממעמד הביניים, כפי שמעידות יוזמות שונות של התחדשות יהודית חילונית, ובהן גם העידן החדש היהודי.

במאמר זה בחנו את העידן החדש היהודי בישראל מפרספקטיבה תרבותית, המציגה את האופן שבו פרקטיקות דתיות – במקרה שלנו, של פתיחות רוחנית – משרטטות גבולות של הכלה והדרה מעמדית. הניתוח שלנו לעידן החדש היהודי הפגיש בין הסוציולוגיה של הדת ושל התרבות על מנת לחשוף את פניה המעמדיות של תופעה המוסכרת על פי רוב במונחים כלליים של אינדיבידואליזציה, גלובליזציה והיברידיזציה. הניתוח התמקד בדפוסי ההיבדלות שמאפיינים את העידן החדש היהודי בישראל ומעצבים את דמותו כפרקטיקה של פתיחות רוחנית. לסיכום, נבחן את שלושת היבטי ההיבדלות שתיארנו לעיל.

ראשית, טענו כי היכולת לברור אלמנטים שנתפסים כרוחניים ועל כן מתאימים לחידוש היהדות, והיכולת "לשחק" איתם, מתיישבות היטב עם כישורי הלקטנות והאוניברסליות של מעמד הביניים וההון התרבותי העולה האופייניים לו. הדקדקנות שבה המשתתפים מפעילים את הליכי השיפוט, ההערכה והדירוג האלה על המסורת היהודית אינה נסמכת רק על הון תרבותי גבוה כפי שבורדייה תיאר אותה, כלומר על בחירה באובייקטים מבדלים מסוימים המזמנים ריחוק אסתטי ושכלתני. במקרה שלפנינו הליכי הבחירה והשילוב בין אלמנטים רוחניים יהודיים ולא-יהודיים מושתתים גם, ואולי בעיקר, על הון תרבותי עולה, כלומר, על יכולות תרבותיות מסוג חדש, שבמרכזן ניצבת העמדה החווייתית והרגשית של העצמי ביחס לאותו אובייקט. מישל אוליבייה כינתה זאת "פתיחות פרקטית", מונח המציין את כוחן של התנסויות "לא-תרבותיות" – כלומר כאלה שמעבר לעולמות האמנות, סגנונות החיים והטעמים האסתטיים – לעודד לימוד ושיפור עצמי (Ollivier, 2008). הפתיחה הסלקטיבית של היהדות, ההחדרה המבוקרת של רכיבים ממסורות אחרות והחיבור אל הגוף, שתיארנו

לעיל, הם לפיכך חלק מהחיפוש אחר גאולה אישית והם מוכפפים לציווי לטרנספורמציה עצמית. ציווי זה הוא מעמדי.

שנית, האופי המעמדי של העידן היהודי החדש מתבטא גם בכך שהמשתתפים מזהים את היהדות הן כמהות הן כהבניה. מצד אחד, המרואיינים הרגישו את זכותם על המסורת היהודית כמהות שרירה וקיימת, מתוקף שייכותם לקולקטיב היהודי. מצד שני, הם הרגישו שוב ושוב את הבחירה המודעת שלהם להשתייך אליה, ואת התועלת שתתרום היהדות להתפתחותם הרוחנית אם ישכילו להבנות אותה מחדש.

ההיבט המעמדי השלישי קשור בכך שהעידן היהודי החדש מבקש לשבור היררכיות דתיות ממוסדות. כניסתם של חילונים ממעמד הביניים לשדה היהודי-דתי משנה אותו ומניבה יהדות בגרסה ידידותית למשתמש, חווייתית וממוקדת-עצמי (זרובבל, 2013). אף כי זהו שדה דתי בהתהוות – שלב שבו, לפי המסורת הווריאנטית, לכריזמה של המנהיג יש תפקיד מרכזי בהענקת הלגיטימציה החברתית לחידוש הדתי – ולמרות הרקע הדתי של מנהיגי שתי הקהילות, נראה שההון התרבותי העולה של המשתתפים ותפיסת הדמוקרטיזציה של התרבות, העומדת בבסיסו, מוחלת על היהדות ובכך משטחה במידת מה את ההיררכיה המקובלת בין מנהיג דתי לחברי קהילה. במונחי הסוציולוגיה של התרבות, השטחה זו של ההיררכיה דומה לטשטוש העכשווי שבין יצרנים וצרכנים, המתרחש בשדות רבים של הייצור התרבותי. נדגיש כי איננו טוענות שהכריזמה איננה עוד מרכיב מארגן בפעולתה של יהדות העידן החדש (או של דתות חדשות בכלל), אלא שחלק ממנה הותק ממנהיג הקהילה אל היחידים המרכיבים את הקהילה. למעשה, הגורם המגייס העיקרי של העידן החדש היהודי הוא סדר היום והרטוריקה של פתיחות והתחדשות רוחנית, המציבים במרכז את חוויית היהדות. סוציולוגים של דת מכנים זאת "דת פופולרית" (Turner, 2014; Possamai, 2012). בריאן טרנר מסביר שהפוטנציאל האלטרנטיבי של דתות פופולריות גובר דווקא ככל שלאורתודוקסיה ולמוסדותיה יש כוח רב יותר. במילים אחרות, עצם העלייה של צורת דת פופולרית מעידה בפועל על קיומה של צורת דת ממוסדת והגמונית אשר מולה וכנגדה מתעצבת זו הפופולרית. אנו רואות ביהדות העידן החדש דת פופולרית המציבה את עצמה כאלטרנטיבה ליהדות הממוסדת, אם בתצורתה האורתודוקסית ואם בתצורתה המסורתית הנתפסת כמתונה יותר, אך באופן שאינו מאתגר את הסדר המעמדי הקיים.

אנשי העידן החדש היהודי בוחרים לפעול במרחב הפרקטי והריטואלי היהודי במקום בזה של הלימוד השכלתני. אולם הם אינם עושים זאת כמעשה הגופני ההלכתי השגור וגם לא דרך אותן פרקטיקות שהתקבעו כדת עממית, אלא באמצעות שילוב בין סקרנות, התנסות בחוויות ריטואליות של היטמעות, וטרנספורמציה אישית. עיצובה מחדש של היהדות, העומד במרכזו של העידן החדש היהודי, מתבסס על ההכרה בעצם הזכות לחדש את היהדות. הראינו כי בניגוד להנחות המקובלות שלפיהן חילונים ישראלים סולדים מהיהדות, בבסיס חידוש היהדות עומדות זיקה רגשית למסורת ותחושת השתייכות קולקטיבית, המונעות מסולם ערכים עכשווי שבמרכזו החופש של היחיד לבחור. ההנחה העומדת מאחורי דברים אלו היא שחיים טובים וראויים הם אלה שהסובייקט מכוון ומעצב באופן אקטיבי. זוהי עמדה רפלקסיבית ביחס לעולם, הגורסת כי המציאות אינה רק נתונה, ושתמיד קיימת האפשרות לפענח אותה, להתארגן לעומתה ולתכנן דרכים לפעול בה. לכן משמעותית מאוד העובדה

שהמשתתפים הם בעיקר חילונים: אף כי מסלול חייהם היה אמור להוביל אותם להתנכרות או לאדישות כלפי היהדות, הם פועלים באופן ריבוני (לכאורה) ובוחרים להיות מעורבים בה. כאן בדיוק טמונה גם האכזר המבדלת של העידן היהודי החדש: בניגוד לדתיים אחרים, לא זו בלבד שחילונים אלו בוחרים ביהדות במודע, אלא הם גם מעזים לעשות בה כבשלהם ולפתוח אותה. את זאת הם עושים מתוך הנחה שביכולתם לזהות את המהות הרוחנית האמיתית של היהדות.

חשוב לציין שכאשר המרואיינים דיברו על מעורבותם בפתיחת היהדות הם השתמשו בשפה אינדיבידואליסטית ולא בשפה מעמדית. הם זיהו את האנכרוניזם של היהדות עם הממסד הרבני וראו את הפרט כאחראי אישית לחידושה. יתרה מזו, הם כלל לא העמידו את פעולות הפתיחה והחידוש מול סובייקטים אחרים (מזרחים או ממעמד נמוך), אשר "סוג" הדתיות שלהם מסמל נחשלות תרבותית או חוסר טעם (גודמן ופישר, 2004; ידגר, 2012). ועם זאת, מדובר בהיבדלות מעמדית. בכך אנו נשענות על טענתו של אורי שוורץ (2014) כי עבודת הגבולות היומיומית של ישראלים כיום היא מעמדית, אך נטולת שפה מעמדית. לדבריו, "מעמד הוא עיקרון מארגן מרכזי של סיווג, סימון, התוויית גבולות, הדרה והכלה בישראל – גם אם השחקנים החברתיים נוטים לתאר את עבודת הגבולות שלהם במונחים שאינם בהכרח משקפים את ההיגיון המנחה אותה בפועל, למשל במונחים של גבולות אתניים או גיאוגרפיים (מרכז/פריפריה)" (שוורץ, 2014, עמ' 108). במקרה שלפנינו, למעט ההתייחסות הביקורתית לממסד הרבני, אין לעבודת הגבולות מבוססת הפתיחות של המרואיינים אחרים שהם מסומנים-מעמדית, גם לא בכסות שיחנית אחרת כמו "פריפריה", "חרדים", "מזרחים" או "מסורתיים". במקום זאת, סיווגו של העולם החברתי נעשה באמצעות הפעולה האינדיבידואלית והאקטיבית על היהדות ובתוכה.

מקורות

- אזולאי, נעמה (2015). "אנחנו היהודים החילונים"? הגדרת זהות בתנועת ההתחדשות היהודית. בתוך יוכי פישר (עורכת), *חילון וחילוניות: עיונים בין תחומיים* (עמ' 314–338). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- אזרחי, אוהד (1999). על דעת המקום. דעות, 5, 12–16.
- (2000). להעלות את הנשיות מתהום הנשייה. חיים אחרים, 46, 41–44.
- אלאור, תמר (2006). *מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה*. תל אביב: עם עובד והמכללה האקדמית ספיר.
- אנגלנדר, יקיר (2016). הגוף ההלכתי: דרכי עיצוב הגוף ההלכתי ממבט פנומנולוגי. בתוך אבינועם רוזנק (עורך), *הלכה כהתרחשות* (עמ' 68–95). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת מאגנס.
- גודמן, יהודה, ויוסי יונה (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), *מערכולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל* (עמ' 9–45). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה, ושלמה פישר (2004). להבנת של חילוניות ודתיות בישראל: תזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים), *מערכולת הזהויות: דיון*

- ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- גורמן, יהודה, ועידו תבורי (2010). בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרמטית של כינוסי עידן חדש בישראל. סוציולוגיה ישראלית, יב(1), 29-56.
- דגן-בוזגלו, נוגה, ואתי קונור-אטיאס (2013). הרובד הבינוני בישראל 1992-2010: תמונת מצב. תל אביב: מרכז אדוה.
- דשן, שלמה (1997). ישראלים-חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים. מגמות, לח(4), 528-544.
- ורצברגר, רחל, ודנה קפלן (2017). What's in a name: המיתוג מחדש של ההתחדשות היהודית כיהדות ישראלית. הרצאה בכנס האגודה האנתרופולוגית, מאי 2017.
- זרובבל, יעל (2013). ה'תנ"ך עכשיו': עכשוו, סטירה פוליטית וזיכרון לאומי. מחקרי ירושלים בספרות עברית, כח(2), 773-755.
- זיכרמן, חיים, ולי כהנר (2012). חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- טל, אורלי (2016). על הרצף בין דתיות לחילוניות: המקרה של ליווי רוחני בישראל. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.
- ידגר, יעקב (2012). מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל. ירושלים: מכון ון ליר בירושלים.
- ידגר, יעקב, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים) (2014). מעבר להלכה: מסורתיות, חילוניות ותרבות העידן החדש בישראל. שדה בוקר: הוצאת הספרים של מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות.
- כהן, אורי, ונסים ליאון (2008). לשאלת המעמד הבינוני-המזרחי בישראל. אלפיים, 32, 83-101.
- כץ-גור, טלי, ויוסי שביט (1998). סגנון חיים ומעמדות בישראל. סוציולוגיה ישראלית, א(1), 91-114.
- ליאון, נסים (2009א). דת, מעמד ופעולה פוליטית בציונות הדתית בישראל. תרבות דמוקרטית, 12, 105-144.
- (1009ב). חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- לוי, גל (2017). פוליטיקה מזרחית ושאלת הדת: הערכה מחדש של מודל האזרחות המרובה. המרחב הציבורי, 13, 197-225.
- מוצפי הלר, פנינה (2012). בקופסאות בטון: נשים מזרחיות בפריפריה המזרחית. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- מרגולין, רון (2011). הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן.
- פישר, יוכי (2015). מבוא: חילון וחילוניות – מצע תיאורטי ומתודולוגי. בתוך יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים (עמ' 11-34). תל אביב: הוצאת מכון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פלדמן, ענת (2012). קרנבל לילי: פרקטיקה חדשה של טקסי תיקון מודרניים. תרבות דמוקרטית, 13, 181-211.

- פרומן, רם (2004). מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים. בתוך אביעד קליינברג (עורך), *לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות* (עמ' 205–263). ירושלים: כתר.
- קליין-אורון, אדם, ומריאנה רוח-מדבר (2010). חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הגוי אייג' הישראלי להלכה. *סוציולוגיה ישראלית*, יב(1), 57–81.
- רוזנהק, זאב, ומיכאל שלו (2013). הכלכלה הפוליטית של מחאת 2011: ניתוח דורי-מעמדי. *תיאוריה וביקורת*, 41, 45–68.
- רוח-מדבר, מריאנה (2006). *תרבות העידן החדש בישראל*. חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- רם, אורי (2015). *שובו של מרטין בוכר: המחשבה הלאומית והחברתית בישראל מבוכר ועד הכובד* (אנשים החדשים). תל אביב: רסלינג.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פדר (2007). מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. *סוציולוגיה ישראלית*, ח(2), 269–299.
- שוורץ, אורי (2014). "עיראקים אשכנזים מאוד": על אותנטיות, גבולות מעמדיים והמטפוריקה של השפה האתנית בישראל. *תיאוריה וביקורת*, 43, 103–130.
- שמחאי, דלית (2009). *לזרם נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון "העידן החדש" בישראל*. חיפה: פרדס.
- שמיר, רונן (1994). הפוליטיקה של הסבירות: שיקול-דעת ככוח שיפוטי. *תיאוריה וביקורת*, 5, 7–28.
- שנהב, יהודה (2018). שמיים ריקים ממלאכים: פולמוס ההרתה בחופת האתיקה הפרוטסטנטית. *סוציולוגיה ישראלית*, יט(2), 8–30.
- Altglas, Veronique (2014). *From yoga to kabbalah: Religious exoticism and the logics of bricolage*. Oxford: Oxford University Press.
- Beckford, James A. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Emma, & Scott Taylor (2003). The elevation of work: Pastoral power and the New Age work ethic. *Organization*, 10(2), 329–349.
- Berger, Peter L. (1967). *The sacred canopy*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berzano, Luigi (2011). Religious lifestyles. In G. Giordan (Ed.), *Religion, spirituality and everyday practice* (pp. 57–73). New York: Springer.
- Binkley, Sam (2007). *Getting loose: Lifestyle consumption in the 1970s*. Durham: Duke University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25.
- Bräunlein, Peter J. (2016). Thinking religion through things. *Method & Theory in the Study of Religion*, 28(4), 365–399.
- Carrette, Jeremy, & Richard King (2004). *Selling of spirituality: The silent takeover of religion*. London & New York: Routledge.

- Case, Peter, & Jonathan Gosling (2010). The spiritual organization: Critical reflections on the instrumentality of workplace spirituality. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 7(4), 257–282.
- Cicchelli, Vincenzo, Sylvie Octobre, & Viviane Riegel (2016). After the omnivore, the cosmopolitan amateur: Reflections about aesthetic cosmopolitanism. *Global Studies Journal*, 9(1), 55–70.
- Csordas, Thomas J. (Ed.) (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawson, Andrew (2016). Entangled modernity and commodified religion: Alternative spirituality and the “new middle-class”. In François Gauthier and Tuomas Martikainen (Eds.), *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets* (pp.127–142). Burlington, VT: Ashgate.
- Edgell, Penny (2012). A cultural sociology of religion: New directions. *Annual Review of Sociology*, 38, 247–265.
- Eilberg-Schwartz, Howard (Ed.) (2012). *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective*. Albany, NY: SUNY Press.
- Ferrant, Coline (2018). Class, culture, and structure: Stratification and mechanisms of omnivorousness. *Sociology Compass*, 12(7), 1–12.
- Gauthier, François. (2014). Intimate circles and mass meetings: The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization. *Social Compass*, 61(2), 261–271.
- (2017). Consumer culture and the sensory remodelling of religion. In Alexandra K. Grieser & Jay Johnston (Eds.), *Aesthetics of religion: A connective concept* (pp. 447–456). Berlin: de Gruyter.
- Gauthier, François, & Tuomas Martikainen (Eds.) (2016). *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets*. Burlington, VT: Ashgate.
- Gerber, Lynne (2010). Class and American religion: Historic debates, new perspectives. *Religion Compass*, 4(6), 388–399.
- Grieser, Alexandra K., & Jay Johnston (Eds.) (2017). *Aesthetics of religion: A connective concept*. Berlin: de Gruyter.
- Guest, Mathew (2007). In search of spiritual capital: The spiritual as a cultural resource. In Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (Eds.), *The sociology of spirituality* (pp. 181–200). Aldershot: Ashgate.
- Hanquinet, Laurie (2017). Exploring dissonance and omnivorousness: Another look into the rise of eclecticism. *Cultural Sociology*, 11(2), 165–187.
- Heelas, Paul (1996). *The New-Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Jennings, Theodore W. (1982). On ritual knowledge. *The Journal of Religion*, 62(2), 111–127.

- Kaplan, Dana (2013). Food and class distinction at Israeli weddings: New middle class omnivores and the "simple taste". *Food, Culture & Society*, 16(2), 245–264.
- (2015). *Recreational sexuality, food, and New Age spirituality: A cultural sociology of middle-class distinctions*. PhD dissertation, The Hebrew University of Jerusalem.
- Kaplan, Dana, & Rachel Werczberger (2017). New Age, new economy, new middle class: Jewish New Age in Israel. *Sociology*, 51(3), 575–591.
- Karakayali, Nedim (2015). Adapting, defending and transforming ourselves: Conceptualizations of self practices in the social science literature. *History of the Human Sciences*, 28(1), 98–117.
- Katz-Gerro, Tally, Sharon Raz, & Meir Yaish (2009). How do class, status, ethnicity, and religiosity shape cultural omnivorousness in Israel? *Journal of Cultural Economics*, 33(1), 1–17.
- Koehrsen, Jens (2018). Religious tastes and styles as markers of class belonging: A Bourdieuan perspective on pentecostalism in South America. *Sociology*, 52(6), 1237–1253.
- Lahav, Hagar (2016). What do secular-believer women in Israel believe in? *Journal of Contemporary Religion*, 31(1), 17–34.
- Lamont, Michèle, John Schmalzbauer, Maureen Waller, & Daniel Weber (1996). Cultural and moral boundaries in the United States: Structural position, geographic location, and lifestyle explanations. *Poetics*, 24(1), 31–56.
- Leon, Nissim, & Hizky Shoham (2018). Belonging without commitment: the Christocentric view and the traditionist perspective on modern religion. *Culture and Religion*, 19(2), 235–252.
- Luhrman, Tanya (2004). Metakinesis: How God becomes intimate in contemporary US Christianity. *American Anthropologist*, 106(3), 518–528.
- McCloud, Sean (2007). Putting some class into religious studies: Resurrecting an important concept. *Journal of the American Academy of Religion*, 75(4), 840–862.
- Meyer, Birgit (2016.) How to capture the Wow: RR Marett's notion of awe and the study of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(1), 7–26.
- Moberg, Marcus, & Tuomas Martikainen (2018). Religious change in market and consumer society: The current state of the field and new ways forward. *Religion*, 48(3), 1–18.
- Mohan, Urmila, & Jean-Pierre Warnier (2017). Marching the devotional subject: The bodily-and-material cultures of religion. *Journal of Material Culture*, 2(4), 369–384.

- Mulcock, Jane (2001). Creativity and politics in the cultural supermarket: Synthesizing indigenous identities for the revolution of spirit. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 15(2), 169–185.
- Ollivier, Michèle (2008). Modes of openness to cultural diversity: Humanist, populist, practical and indifferent. *Poetics*, 36(2–3), 120–147.
- O'Neill, Kevin Lewis (2015). *Secure the soul: Christian piety and gang prevention in Guatemala*. Oakland: University of California Press.
- Possamai, Adam (Ed.). (2012). *Handbook of hyper-real religions*. Leiden: Brill.
- (2018). *The I-zation of society, religion, and neoliberal post-secularism*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Prieur, Annick, & Mike Savage (2013). Emerging forms of cultural capital. *European Societies*, 15(2), 246–267.
- Redden, Guy (2005). The new age: Towards a market model. *Journal of Contemporary Religion*, 20(2), 231–246.
- Rey, Terry (2014). *Bourdieu on religion: Imposing faith and legitimacy*. London: Routledge.
- Richman, Naomi Irit (2018). What does it feel like to be post-secular? Ritual expressions of religious affects in contemporary renewal movements. *International Journal of Philosophy and Theology*, 79(3), 295–310.
- Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roose, Henk, Koen van Eijck, & John Lievens (2012). Culture of distinction or culture of openness? Using a social space approach to analyze the social structuring of lifestyles. *Poetics*, 40(6), 491–513.
- Schweid, Eliezer (1998). Judaism in Israeli culture. *Israel Affairs*, 4(3–4), 9–28.
- Sharabi, Asaf, & Shlomo Guzman-Carmeli (2013). The Teshuva bargain: Ritual healing performances at rabbi Amnon Yitzchak's rallies. *Journal of Ritual Studies*, 27(2), 97–110.
- Sullivan, Susan Crawford (2012). *Living faith: Everyday religion and mothers in poverty*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sutcliffe, Steven J. (2006). Rethinking “New Age” as a popular religious habitus: A review essay on the spiritual revolution. *Method and Theory in the Study of Religion*, 18, 294–314.
- Tuğal, Cihan (2015). Elusive revolt: The contradictory rise of middle-class politics. *Thesis Eleven*, 130(1), 74–95.
- Turner, Brian S. (2014). Religion and contemporary sociological theories. *Current Sociology*, 62(6), 771–788.

- van Eijck, Koen, & Bertine Bargeman (2004). The changing impact of social background on lifestyle: "Culturalization" instead of individualization? *Poetics*, 32(6), 439–461.
- Weissler, Chava (2005). The meanings of Shekhinah in the Jewish renewal movement. *Nashim*, 10, 53–83.
- Werczberger, Rachel (2016). *Jews in the age of authenticity: Jewish spiritual renewal in Israel*. New York: Peter Lang.
- Werczberger, Rachel, & Na'ama Azulay (2011). The Jewish renewal movement in Israeli secular society. *Contemporary Jewry*, 31(2), 107–128.
- Werczberger, Rachel, & Boaz Huss (2014). New Age culture in Israel: Social, ideological and political aspects (guest editor introduction). *Israel Studies Review*, 29(2), 1–16.
- Wilson, Jeff (2014). *Mindful America: Meditation and the mutual transformation of Buddhism and American culture*. New York, NY: Oxford University Press.