

איזהו גיבור? "הכובש את יצרו" פוגש גוף גברי חילוני

יוחאי חקק*

תקציר. החברה החרדית רואה את עצמה כאלטרנטיבה לתרבות המערבית-חילונית, ובהתאמה מעוצב הגוף החרדי בידי מערכות החינוך החרדיות בניגוד לגוף החילוני או בשונה ממנו. במאמר הנוכחי אבחן את האופן שבו גברים צעירים בחברה החרדית מבנים את גופם ביחס אל הגוף החילוני – ה"אחר" המרכזי בעבורם. במקביל להסתייגות מהגוף החילוני ולביקורת הרבה שהגברים החרדים מותחים עליו ניכרים גם רגשות מורכבים יותר, שיש בהם הערכה, קנאה ואף הערצה. אטען כאן כי נוכח התהליכים העוברים על החברה החרדית, ובראשם היציאה אל מחוץ למרחב החרדי המוגן והניסיון להשתלב בזירות פעולה שונות במרחב הישראלי, גדלה השפעתו של הגוף החילוני על הגוף החרדי. עוד אבחן את העקרונות המארגנים שעל-פיהם מאפיינים מסוימים של הגוף החילוני מאומצים ומאפיינים אחרים נדחים או מאומצים באופן חלקי.

מבוא

אחד השינויים העוברים על המגזר החרדי בישראל מזה למעלה מעשור הוא תהליך היציאה מהמרחב החרדי הסגור אל מגוון רחב של זירות במרחב הישראלי. לתהליך זה יש גורמים מגוונים; חלקם קשורים לכוחות פנימיים הפועלים בחברה החרדית וחלקם לכוחות חיצוניים שמקורם בחברה הישראלית הרחבה ובקהילות החרדיות בחו"ל. בין הכוחות הפנימיים אפשר למנות את גידולה הדמוגרפי ואת התחזקותה הפוליטית של החברה החרדית, אשר מגבירים את ביטחונם העצמי של חבריה ומקטינים את הצורך בהסתגרות כאמצעי להבטחת שימור הקהילה. נוכח שגשוגה, קיומה כבר איננו מצוי תחת איום כפי שהיה מיד לאחר קום המדינה. אל הכוחות הפנימיים אפשר להוסיף את הידלדלות המשאבים הכלכליים הפנימיים ואת התגברות המצוקה הכלכלית בתוככי החברה החרדית (הורוביץ, 2002; פרידמן, 1991). כמו כן, ראוי להזכיר את מצוקת הצעירים החרדים שלא זכו לחוש מסופקים מבחינה רוחנית ב"אוהלה של תורה", והם מחפשים אפיקי פעולה וביטוי גשמיים יותר (חקק, 2005). בין הכוחות החיצוניים אפשר למנות את הקיצוץ המשמעותי שערכו מוסדות המדינה בשנים האחרונות בתמיכה במשפחות מרובות ילדים, בתמיכה בלומדי תורה ובתמיכה במוסדות

* The School of Health Sciences and Social Work, University of Portsmouth
המחבר מבקש להודות לשני הקוראים האנונימיים של סוציולוגיה ישראלית על הערותיהם המועילות.

התורה. במקביל פחתו באופן משמעותי גם כספי התמיכה שהועברו מן הקהילות החרדיות בחו"ל. קיצוצים אלה מחייבים, יותר מבעבר, את יציאתם של גברים ונשים חרדים רבים אל עולם העבודה. אל הכוחות החיצוניים המגוונים הללו אפשר להוסיף גם את היחלשותן של האידיאולוגיות הגדולות ששלטו בעבר במרחב הישראלי ואיימו על החרדיות, ובראשן הציונות והסוציאליזם. נראה כי גם היחלשות זו מקלה על היציאה החרדית אל המרחב הישראלי. אמנם השיח הלאומי נותר מרכזי במרחב זה, אבל דווקא אל שיח זה, המעוגן במסורת היהודית, מתחברים חרדים רבים.

היציאה אל המרחב הישראלי מייצרת דינמיקה חדשה; היא מפגישה גברים חרדים עם גברים יהודים חילונים, המהווים את ה"אחר" המשמעותי בעבורם, וביחס אליהם מובנה הגוף החרדי. נוכח מרכזיותם של הטקסטים המקודשים בעיצוב אורח החיים החרדי, אפשר להניח כי הגוף החרדי אף הוא מובנה לאורם. עם זאת, כפי שאנסה להראות כאן, לכוחות החברתיים הדינמיים יש השפעה מכרעת על עיצוב הגוף החרדי. סוגיה זו תעמוד במוקד המאמר הנוכחי, שבו אראה כיצד בנסיבות החברתיות הנוכחיות הבניית הגוף הגברי החרדי ביחס אל הגוף הגברי החילוני מניעה בעצמה שינוי חברתי. כדי לפתח סוגיה זו במלואה אמעט להתייחס להבדלים בהבניית הגוף בתת־הקבוצות החרדיות ולהבנייתם זה ביחס לזה – כלומר, לאופנים שבהם מובנה למשל הגוף הגברי הליטאי ביחס לגוף החסידי והספרדי או לאופנים שבהם מובנה הגוף הגברי החרדי הצעיר מול זה המבוגר. מאותה סיבה אמנע גם מלדון כאן בחריגות מן המודל הגופני ההגמוני, בהתנגדויות לו ובשינויים שנעשים בו בידי גופים חרדיים אלטרנטיביים השייכים אל השוליים החברתיים הקיצוניים, שגם אליהם נחשפתי במהלך עבודת השדה.¹

הממצאים שאביא כאן מבוססים על עבודת שדה שכללה תצפית משתתפת, ראיונות עומק וניתוח טקסטים, וזאת במסגרת עבודת דוקטורט שבחנה הבניה של זהות ושל גוף גבריים בכמה זירות מפתח שבהן פועלים גברים חרדים צעירים: הזירה הראשונה הייתה כמה ישיבות ליטאיות² שבמסגרתן נעשה מאמץ להבנות את המודל האידיאלי של הגוף החרדי ושל הגבריות החרדית. ביתר הזירות שנבדקו הופיעו גברים צעירים חרדים רבים רק בשנים האחרונות: מסלול טירונות,³ מסגרת להכשרה מקצועית-טכנולוגית⁴ והמטה החרדי של

1 כל אלה נידונו במקומות אחרים (חקק, 2005, 2006).

2 אך במיוחד בישיבה ליטאית קטנה (לגילאי 13-16). למחקר השלם: חקק (2005).

3 מספר המשתתפים במסלול טירונות מסוג זה הוא עדיין בגדר מיעוט זעום, אולם מספר רב בהרבה של גברים חרדים לוקחים חלק במסלולי טירונות שלב ב', שבהם משתתפים גברים מבוגרים יותר ובעלי משפחות גדולות יותר. לנתונים מספריים מפורטים יותר על אודות הנושא, כמו לדיון בממצאי המחקר בזירה זו, ראו חקק (2003).

4 עלי־פי נתונים שריכוז ג'וינטי־ישראל, מספר הגברים שסיימו את לימודיהם במרכז החרדי להכשרה מקצועית בין השנים 1996-2006 מגיע ל־2,189. בשנת 2006 למדו במרכז כמעט 500 גברים. מספר הגברים בוגרי "מכון לומדה" בין השנים 2001-2005 מגיע ל־300. ב־2006 למדו בו כבר 400 גברים. אל אלה אפשר להוסיף כמה מאות גברים חרדים שלומדים מדי שנה במסלולים אקדמיים כגון: הקריה האקדמית בקרית אונו, מבח"ר, המכללה החרדית, מכון נווה, טוריקולג' והאוניברסיטה הפתוחה. אין נתונים מספריים מדויקים על מוסדות אלה, אך ברור כי לפחות בשלב הנוכחי מספר הלומדים מדי שנה נמצא בעלייה מתמדת (מתוך תעסוקת חרדים – תמונת מצב, מסמך שהוגש למשרד רה"מ ביולי 2006).

תנועת הליכוד. בשלוש הזירות החדשות פועלים בעיקר צעירים השייכים לשוליים החברתיים בחברה החרדית, וזאת בניגוד לזירה הראשונה – הישיבה. עם זאת, השפעתם של התהליכים שאותם ברצוני לתאר כאן חורגת לטענתי מתחומם של השוליים החברתיים. כדי לבסס טענה זו, חלק ניכר מהממצאים שאביא כאן מקורם בעבודת השדה בישיבות הליטאיות, שהיא הזירה שבה מובנה המודל הגברי המסורתי וההגמוני והיא שייכת דווקא למרכז ההגמוני. מתוך רצון להתמקד בממצאים אלה ובשל מגבלות מקום לא אעסוק בממצאים שעלו מעבודת השדה במטה החרדי של הליכוד.⁵

אתמקד בארבעה היבטים מרכזיים של הגוף אשר חזרו על עצמם בזירות השונות: משטור וריסון הדחפים הפנימיים; הצגת הגוף במרחב ובמיוחד אופן לבושו; פיתוחו של הגוף באמצעות עיסוק בספורט; יחסו של הגוף אל גופים גבריים אחרים במצבי עימות. מכיוון שבכל ארבע הזירות היה החילוני ה"אחר" המשמעותי שביחס אליו הובנה הגוף החרדי, אשאל על כל היבט שכזה כיצד מובנה הגוף החרדי ביחס אל הגוף החילוני, ואבחן את השינויים שמייצרת הבניה זו. נוסף על כך, אנסה לברר מדוע ישנם מאפיינים של הגוף החרדי שנותרו יציבים, ואילו מאפיינים אחרים עברו שינוי משמעותי. בטרם הצגת הממצאים אסקור בקצרה את המחקרים שעסקו בנושא.

הגוף היהודי, הישראלי והחרדי

ממבט היסטורי עולה כי הגוף היהודי זכה לתשומת לב מועטה במיוחד במחקר האקדמי. איילברג-שוורץ (Eilberg-Schwartz, 1992) מראה כיצד לנוכח מחקר הדתות המערבי-אירופוצנטרי, שזיהה את הדתות, פרט ליהדות ולנצרות, עם פראיות ופרימיטיביות, התאמצו חוקרים יהודים רבים להצניע היבטים של היהדות – חלקם הגדול קשור בגוף – מחשש שיפרשו אותם כ"פרימיטיביים". במקביל, הושקע מאמץ גדול בתיאור הדת היהודית כרציונלית. לדבריו, זו אחת הסיבות לכך שרבים אימצו בחיבה את הכינוי שהודבק לעם היהודי – "עם הספר". מאותן סיבות, ומאחר שהאנתרופולוגיה בעברה התמקדה באופן מסורתי בחברות "פרימיטיביות" ועסקה לא מעט בגוף, רק פרשנים מעטים של היהדות הסכימו לפנות אל דיסציפלינה זו בחיפוש אחר מסגרת תיאורטית או תובנות ממשיות. איילברג-שוורץ (Eilberg-Schwartz, 1990) דן בסדרה נוספת של גורמים אשר הביאו לשימורה ולחזיוקה של הדיכוטומיה בין היהדות והנצרות לבין דתות "פרימיטיביות", שהיו לה השלכות מרחיקות לכת על השאלות שנהגו החוקרים לשאול, על ההשוואות שניסו לערוך ועל כלי המחקר שבהם נהגו להשתמש. כל אלה תרמו להרחקת חוקרי היהדות מכל עיסוק בגוף.

בעקבות עבודותיו של פוקו (Foucault) התעורר והתחזק העניין המחקרי בגוף; בין מגוון המחקרים העוסקים בבחינת הפרקטיקות והשיח המשמשים למשטור הגוף ולשליטה בו בהקשרים שונים, ישנם לא מעטים המתמקדים בהקשרים מוסדיים-דתיים (Coakley, 1997; Mellor & Shilling, 1997). במחקרים אלה נבחנים המשטור והשליטה בזיקה לנושאים

5 לעבודה הדנה בממצאים שעלו מזירה זו ראו חקק (2006).

כגון: לבוש, היחס אל צורכי הגוף והתנועה במרחב (Arthur, 1999; Welland, 2001). מבין מחקרים אלה ישנם גם כמה וכמה העוסקים בדת היהודית. רובן המכריע של העבודות בנושא עד כה מבוססות על ניתוח טקסטים – החוקרים בחנו את הקשר בין השתנות הנסיבות ההיסטוריות לבין מאפייני הגוף הגברי היהודי (Boyarin, 1997; Cantor, 1995; Eilberg-Schwartz, 1992; Gilman, 1991; Jacob, 1997). להלן כמה מן הטענות המרכזיות העולות ממחקרים אלה ומתארות, מטבע הדברים, מגמות כלליות. אין צורך לומר שהמציאות מכילה גם מצבים יוצאי דופן.

נראה כי יחס היהדות אל הגוף היה מאז ומתמיד אמביוולנטי וכי הפיקוח על הגוף וריסונו הרבו להעסיק אותה כמעט מראשיתה (Eilberg-Schwartz, 1992). ביהדות, באופן שונה מזרמים מרכזיים בנצרות ובדתות אחרות, חל איסור על הנזירות, והגוף נותר מרכיב הכרחי בדרך אל האל. היעד המורכב הוא הניסיון לקדש את הגוף, להקטין את גשמיותו ולהפכו לרוחני, וזאת בין היתר באמצעות משטרו הקפדני ורתימתו למטרות רוחניות החורגות ממנו עצמו. הפרט מחויב במצוות, כמו מצוות פרו ורבו, הכרוכות בגיבור אל הגוף, אך במקביל התפיסה השולטת היא כי האדם נוצר "בצלמו ובדמותו" של הקב"ה – מה שמניע אותו לשאוף להיפטר מגשמיותו ולהידמות אל רוחניותו של הקב"ה. היחס אל היצר הרע אף הוא מורכב; היצר הרע הוא מושא תמידי של מאבק, אך כל עוד האדם פועל במסלולים הנורמטיביים, הוא נתפס ככוח מניע שאין קיום בלעדיו.

יחס היהדות אל הגוף השתנה באופן משמעותי לאחר חורבן הבית השני והיציאה לגלות שנלוותה לכך.⁶ בגלל נסיבות החיים בגלות והיעדר היכולת לעבד אדמה ולשאת נשק, השתנו ההגדרות הנוגעות לגוף, לגבורה ולגבריות. אף על פי שעוד קודם לכן הדגישה היהדות את השליטה בגוף ואת ריסונו ולא העריכה במיוחד את הגבורה הצבאית,⁷ משלב זה ואילך התחזקה הנטייה לראות במי ששולט בדחפיו ובתאוותיו הארציים גיבור, ולא במי שמכניע אויבים חיצוניים או שולט באחרים בעזרת כוח גופו ומיומנויות הלחימה שלו (Boyarin, 1997; Satlow, 1996). השליטה על הגוף – על דחפיו, על תאוותיו, על נטיותיו ועל רגשותיו – וכן הכפפתו להיגיון הגלום בציווי האל, הסתמנו כמאפיין המרכזי ביותר של הגבריות היהודית האידיאלית (More & Anderson, 1998). לא הכובש מבצרים ומכניע יריבים הוא גיבור, אלא זה "הכובש את יצור".⁸ גברים נקראו להימנע מעימותים עם גברים גויים, כמו גם עם גברים יהודים אחרים, בעיקר על רקע החשש מפני זעם השלטונות ומתוך הרצון להבטיח את המשך קיום העם. ברוח תפיסה זו, סיפורי גבורה, כמו לדוגמה סיפור מצדה, כמעט ונעלמו מן הגמרא או הוצגו כשוליים, ולעומתם סיפורו של רבי יוחנן בן זכאי שברח מירושלים הנצורה בארון קבורה זכה להבלטה ולכבוד (Boyarin, 1997; Satlow, 1996).

ריסון הגוף נתפס כתנאי לפריחתם ולשגשוגם של חיי הרוח, ואפשר להשיג מטרה זו יותר מכול במסגרת לימוד התורה ובעיקר הגמרא. נטיות אלה התחזקו בימי הביניים בהשפעת מגמות הלניסטיות שזיהו נשיות עם גוף ועם חומר (בויראין, 1999), והוסיפו להתחזק עם

6 "מיום שחרב בית המקדש, אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ד' אמות של הלכה" (ברכות ח).

7 לדיון במושג הגבורה ביהדות ראו לייבוויץ (1993).

8 "איזהו גיבור – הכובש את יצור" (פרקי אבות, ד).

הופעת החסידות⁹ ותנועת המוסר במאות ה-18 וה-19, שגם במסגרתן התחזקה התפיסה שהגוף הוא משכנו של היצר הרע ומשכנה הפוטנציאלי של הטומאה (אטקס, 1982; כץ, 1970). אמנם תנועת המוסר, שחלקים ממנה הביאו את סיגוף הגוף לשיאים חדשים, נעלמה כגורם עצמאי, אך היא הותירה את חותמה הברור על עולם הישיבות הליטאיות. עם הבאתו לישראל של מודל ישיבת וולוז'ין, כמוסד טוטלי, והפיכתו לאמצעי מרכזי ביצירת חיץ בין הצעירים החרדים לסביבתם הלא-חרדית, קיבלו תפיסות אלה חיזוק נוסף.¹⁰

הנטיית והתפיסות שתוארו כאן עולות ממחקרים שהתמקדו בעיקר בבחינת טקסטים יהודיים שונים, ובהם הגמרא – הטקסט העיקרי הנלמד בישיבות והכולל את הערכים האידיאליים של חברה זו. החברה החרדית מנסה לשמר את הערכים האלה במציאות החיים בתוך החברה הישראלית הרחבה, שבה רווחות גישות שונות לגמרי, ולעתים אף הפוכות, לגוף. בהשפעת תנועות לאומיות אירופיות, אשר אימצו את תרבות הגוף ההלניסטית והחיו אותה מחדש (Leoussi & Aberbach, 2002), גם ראשי התנועה הציונית ביקשו לעצב דור יהודי חדש, מודרני וחילוני, שיהיה גם בעל גוף שרירי ואתלטי. זאת באופן שונה לגמרי מדמות היהודי הגלוי בעל התודעה הדתית המסורתית והגוף החלש וה"נשי" (גלזמן, 1997; נורדאו, 1902; שורק, 2002; Boyarin, 1997). אל הגוף החדש נלוותה גם התנהגות אסרטיבית, אשר באה לידי ביטוי בדרכים רבות – בין היתר ברמה המדינית וברמה הצבאית, ומה שנגזר מכך בדמות הקמת המדינה. בין הרבנים החרדים היו מי שראו באסרטיביות מדינית זאת חלק מחטאה הגדול של הציונות והסתמכו בטענותיהם על מאמר התלמוד בדבר שְׁלוֹשׁ הַשְּׁבוּעוֹת.¹¹

עם הקמתה של מדינת ישראל אימץ לעצמו "דור הצבר" (אלמוג, 1997) את מאפייניו של הגוף הציוני: גופו של הגבר היהודי החדש היה אמור להיות גבוה, שרירי מעבודה ומאיומים ושזוף מעבודת כפיים בחום השמש; הגבר היהודי היה אמור לנהוג באסרטיביות ובביטחון עצמי. מודל גברי אידיאלי זה עודנו סמל ומופת לגברים ישראלים רבים, כפי שתועד במחקרים שונים, בעיקר לנוכח מרכזיותו של השירות הצבאי בחברה הישראלית (לומסקי-פדר ורפפורט, 2000; ד' קפלן, 1999; שיאון, 1997; ששון-לוי, 2006; Ben-Ari & Dardashti, 2001).

החברה הישראלית בת זמננו חשופה לשיחים נוספים על הגוף – השיח הפסיכולוגי והשיח הצרכני של הקפיטליזם המאוחר (Weiss, 1997). השיח הפסיכולוגי מעודד מתן לגיטימציה לצרכים שונים של הגוף, ואי-סיפוקם מתואר דרכו לעתים כמסוכן לבריאותם הנפשית של הפרטים. שיח הקפיטליזם המאוחר אף הוא מתייבש מאוד ומסייע בעידוד הצריכה, ובמסגרתו הגוף עודנו נשלט

9 לחסידות הייתה תרומה נוספת בהקשר זה, ובעוד שהוסיפה לשים דגש על ריסון הגוף בחיי החול, היא גם חיזקה את הדגש על רתימתו לעבודת הקודש, אם באמצעות הריקוד החסידי כמשל ואם דרך פעולות גשמיות פשוטות יותר, כמו עבודה גופנית. עוד על האפשרות לרתום את הגוף לעבודת ה' ראו חקק (2005, עמ' 57-61).

10 רבנים חרדים דוחים תיאור היסטורי זה מכול וכול. מבחינתם, יחסה של היהדות אל הגוף הוא קבוע ובלתי משתנה במהותו, כמו יתר אמינות הדת הנתפסות כנצחיות.

11 "שלא יעלו ישראל בחומה... שלא ימרדו באומות העולם... ושלא ידחקו את הקץ" (תלמוד בבלי, מסכת כתובות, פרק יג, דף ק"א, א). עוד על הרקע ההיסטורי בנושא זה, ראו רביצקי (1993, עמ' 277-305).

וממושטר, אך זאת כדי להפכו למעורר תשוקה רבה יותר (Turner, 1996, p. 23). במסגרת שיחים אלה הוסרה לחלוטין ההבחנה הדיכוטומית וההיררכית בין הרוחני לגשמי, וגם מקומו של האל נעדר. הגוף שאינו אמצעי לעבודת האל ולסיפוק צרכיו הופך למטרה וליעד בפני עצמו.

כמה מחקרים בחנו את הגוף החרדי, רובם התמקדו בגוף החרדי-נשי, אם בישאל (אורין, 1994; פינקלשטיין, 1997) ואם בארצות-הברית (Goldman, 1999). אורין (1994) תיארה את ה"צניעות" כאתוס המרכזי בעולמן של הצעירות החרדיות ואת האופנים שבהם היא מושגת, מפוקחת ונשמרת, אם ביחסן אל הגוף, בלבושן ובהופעתן, ואם באופן דיבורן. גם פינקלשטיין (1997) התמקדה בכנות צעירות, בחנה את המידע שניתן להן על המחזור החודשי והראתה כיצד מועבר מידע בנושאי היגיינה, ביולוגיה ורפואה ללא התייחסות למיניות או לרגשות. בנות אלה מחונכות למעשה באופן שנועד להביאן אל החופה כשהן תמימות בנושא המין ככל שניתן, וכשברשותן רק מידע הכרחי. יפה (2004) חקרה את תלמידות הגנים ברשת "בית יעקב" ובחנה בין היתר את אופני משטור ומשמוע הגוף הנהוגים בגנים אלה. גולדמן (Goldman, 1999), שעסקה בחברה החרדית בארצות-הברית, בחנה כיצד כיסויי הראש בקרב נשים חסידיות משקפים את מעמדן בתוך הקהילה.

המחקרים הדנים בגופם של גברים חרדים בזמננו ספורים, והם ממעטים לדון בהבניית הגוף החרדי ביחס אל זה החילוני. בין העבודות אפשר למנות את מחקרו של יורם בילו (2000), שעסק באופן שבו מובנית הזהות הגברית החרדית דרך בחינת משמעותם הפסיכו-תרבותית של הטקסים הגופניים הבאים: ברית המילה, החלאקה והכניסה אל החידר. לשני הטקסים הראשונים משותפת פעולה ההסרה של חלקים המזוהים כנשיים (העורלה בברית והשיער הארוך בחלאקה) בדרך ליצירת הגוף והזהות הגברית הרצויים. נראה כי עבודה זו יוצאת מתוך ההנחה כי מעבר לכל ההיבטים התרבותיים קיים מבנה עומק של זהות גברית, הנשמר לאורך ההיסטוריה בתרבויות שונות.¹² בחינת הגוף החרדי דרך ניתוח משמעותם של הטקסים והחותם שאותו הם מטביעים תורמת להבנת תהליך כינון הגוף והגבריות כהגמוניים בחברה זו ומהווה בסיס להבנת החתרנות וההתנגדות למודל זה, שבהם תעסוק העבודה הנוכחית. עבודתו של ארן (2003) ניסתה למפות את הגוף החרדי על היבטיו השונים; אחת האבחנות המרתקות העולות ממנה קשורה להסתגלותו של הגוף החרדי ממצבים גופניים קיצוניים המאפיינים את הגוף החילוני, כמו הרפיה מוחלטת של הגוף או אימוץ מרבי שלו. שני מצבים גופניים הפוכים אלה נתפסים כהתמסרות לגוף, ועל כן, לפי ארן, החרדיות פוסלת אותם (שם, עמ' 121).

במאמר הנוכחי אני מבקש להראות כיצד המפגש עם הגוף החילוני מערער את ההסתגלות החרדית מאותם מצבים גופניים. לפחות שניים מארבעת ההיבטים של הגוף שבהם בחרתי להתמקד כאן – פיתוח הגוף באמצעות ספורט והתנהגות הגופנית האסרטיבית-תוקפנית – קשורים למצבי המאמץ הגופני הקיצוני שהגוף החרדי מסתייג מהם באופן מסורתי. מובן שארבעת ההיבטים אינם מתיימרים להקיף את כל מרכיביו של הגוף החרדי והם נבחרו מן הסיבות הבאות: מרכזיותם במסגרת המודל האידיאלי של גוף הגבר היהודי; מובחנותם ושונותם מהמודלים הגבריים שלאורם הם מובנים; תרומתם לטענה שאני מנסה לגבש כאן או הנגישות שהייתה לי אל ממצאים רלוונטיים על אודותם. עוד חשוב לציין כי הגוף החרדי אינו מהות אחת וכי קיימים הבדלים בהתייחסות אל הגוף בין תת-הקבוצות האתניות והקהילתיות

12 בעניין זה ראו גוטמן (Gutmann, 1997).

המרכיבות חברה זו, ואף בין גברים מאותה תת־קבוצה אך משכבות גיל שונות. אתיחס לסוגיה זו אך מעט, מאחר שלעובדה זו יש השפעה מעטה באופן יחסי על הנושא הנדון.

חירות מתביעות הגוף או שעבוד אליהן

היבט מרכזי של הגוף שבו מרוכזת תשומת לב חרדית רבה הוא שאלת היחס אל צורכי הגוף, דחפיו, מאוייו ומשאלותיו. בעוד שהתרבות המערבית, בהשפעת השיח הפסיכולוגי והשיח הצרכני, מעודדת ביטוי וסיפוק של צרכים גופניים מגוונים ומדגישה את הלגיטימיות שלהם ואף את חיוניותם לבריאותו הנפשית של הפרט, הרי שיחסה של החברה החרדית אל צורכי הגוף ודחפיו שונה בתכלית. הנושא עלה ברכים מן הראיונות שערכתי עם הצעירים החרדים. אלה היו דברים שאמר בנושא אברהם, אחד מתלמידי הישיבה שראיינתי:

להיכנס לישיבה קטנה זה מאוד קשה... לקום כל בוקר בשש – שש וחצי... צריך להתחיל לתפקד. הרבה פעמים יש לי קושי לקום לתפילות, אבל בסופו של דבר אני מצליח להתגבר... ואני קם... כי הרי זה מה שמחייב. אומרים שהחרדים מסכנים – הם סגורים, מחייבים אותם לעשות זה, לעשות זה. אני חושב בדיוק ההפך. החרדים הם בני האדם היחידים שפנויים מהכול. למה? כי אף אחד לא יכול לחייב אותי עכשיו ללכת לגנוב. למה? כי אני אתגבר על היצר שלי, אני לא אעשה את זה. לחילונים ראיתי קוראים חופשיים, לא הבנתי למה, זה בדיוק הפוך, כי הם... היצר עכשיו מחייב אותך ללכת לראות כדורגל – אתה תלך, אז אתה כמו בבית כלא, אתה חייב לעשות את זה... וזה בעצם הגמרא אומרת: אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה.

טענות מסוג זה חזרו על עצמן בהקשרים שונים וציינו מגוון צרכים ודחפים גופניים. אברהם חוזר כאן על הביקורת החרדית על מושג החירות המודרנית,¹³ קרי: החופש שיש לאדם החילוני שאינו מחויב להלכה, הופך אותו למשועבד ליצריו. החופש האמיתי – החופש משלטון היצר – מתאפשר רק באורח החיים החרדי המחייב את הפרט "להתגבר"¹⁴ על יצריו.¹⁵ קיום המצוות, ובראשן לימוד התורה, הוא הערובה לכך שהאדם ימשיך להיות בן חורין.¹⁶ ברוח דומה נכתב בתלמוד (מסכת אבות, פד, א) "איזהו גיבור הכובש את יצרו".

13 בעניין זה, ראו דיון רחב אצל בראון (תשנ"ט).

14 כאן מתייחס אברהם לצייו המופיע בתחילת שולחן ערוך (חלק אורח חיים, סימן א', סעיף א'): "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו".

15 סיוון (1991, עמ' 54) מראה כי גם תנועות פונדמנטליסטיות אחרות מבקרות את מושג החירות המודרני וטוענות כי מדובר למעשה בשעבוד לארגונים שהם מעשה ידי אדם, או כפי שטוענים גם רבנים חרדים רבים – שעבוד ליצרים. מנדלסון, בדיון בתנועות פונדמנטליסטיות, מצביע על התפיסה המשותפת לרבנות מהן, שלפיה החופש האנושי האמיתי הוא החופש למלא אחר ציווי האל ולממש את המטרות והיעדים שעליהם ציווה (Mendelsohn, 1993, p. 24).

16 וברוח מימרתו של ר' יהושע בן לוי: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" (אבות פו).

מרואיינים רבים בזירות המחקר השונות תיארו את היכולת לשלוט ולרסן את הגוף כמשאב מרכזי, אולם נראה כי בשנים האחרונות פחתה מידת הריסון והשליטה אשר מופעלים על צורכי הגוף. אחד המקורות לכך הוא השיח הפסיכולוגי המחלחל אל החברה החרדית ומעודד מתן לגיטימציה רבה יותר לצורכי הפרט, ובהם אלה הגופניים. עם זאת, יותר מכל מאפיין אחר של הגוף החרדי, נראה כי זהו המאפיין המרכזי שהתמורות בו מעטות באופן יחסי. ייתכן ואפשר להסביר את שימורו היחסי של מאפיין זה בכך שהוא ממשיך להיות שימושי להסתגלותם של צעירים אלה לתביעות המרחב הישראלי שעמו הם נפגשים. כעדות לתפקיד זה להלן דברים שאמר הרב מאיר טסלר, מראשי המרכז החרדי להכשרה מקצועית, לאחד מבוגרי המרכז: "לנוח – זה בעולם הבא, כאן עובדים" (חקק, 2004, עמ' 83). הרב טסלר משתמש בתפיסה היהודית אודות גן העדן שבעולם הבא ומבהיר ששם המקום המתאים למנוחת הגוף ולהרפייתו. כדי להגיע אל אותו יעד נחשק, יש לדחות את סיפוק צורכי הגוף ולעבוד קשה ב"עולם הזה", רק שהפעם לא מדובר בעבודת ה', אלא בעבודה בתחום ההייטק.

הגוף המרוסן והממושטר בקפידה אפיין את שלביו המוקדמים של הקפיטליזם, מאחר שסייע להגדלת הייצור (Turner, 1996). טרנר מראה כיצד רק בעקבות הצטמצמות השווקים החיצוניים של ארצות הברית עלה צורך להגביר את הצריכה "בבית", והשיח הסגפני השתנה בהדרגה לשיח שנתן לגיטימציה רבה יותר לצרכים מגוונים. גם בנסיבות אלה, עולם העבודה המשיך לתבוע יכולת לדחיית סיפוקים, למשמוע הגוף ולמשטרו. נראה כי הדגשת השליטה על צורכי הגוף ממלאת תפקיד דומה בעבור המגזר החרדי הנפגש עם החברה הישראלית כחלק מהחיפוש אחר דרכי השתלבות בעולם העבודה התחרותי וההישגי, הדורש דחיית סיפוקים ומשמעת גבוהה.

הגוף כאתר לביטוי אינדיבידואלי או קולקטיבי

היבט מרכזי נוסף של העיסוק החרדי בגוף מתמקד בהצגת הגוף במרחב ובמיוחד בלבוש. בעוד שהתרבות המערבית מושפעת מתרבות הצריכה ומדגישה את פעולת הלבשת הגוף, את הצגתו של הגוף במרחב כאתר מרכזי לביטוי האינדיבידואלי של הפרט ואת הלבוש כאמצעי למימוש העצמי, הרי שגם בעניין זה עמדתה של החברה החרדית שונה בתכלית. באמצעות הלבוש מודגשת דווקא מחויבותו של הפרט לאל ולקהילה. נורמות הלבוש המקובלות כיום בקרב הציבור הליטאי עוצבו במידה רבה בסוף המאה ה-19 – תקופה שבה התערער מעמדם של לומדי התורה. לומדי בתי המדרש והישיבות של מזרח אירופה נודעו עד אז בלבושם המרושל, אולם התערערו מעמדם, כחלק מהשפעותיו של העידן המודרני והתפתחות תנועת ההשכלה, חייבה נקיטת צעדים גם בתחום הלבוש. לומדי התורה החלו מתלבשים בלבוש מודרני ואופנתי שרווח במקומותיהם (שטמפפר, תשנ"ה, עמ' 321).

לזרם סלבודקה של תנועת המוסר היה תפקיד משמעותי במיוחד בעיצובן של נורמות הלבוש הנוכחיות. כחלק מתפיסתו הייחודית של ה"סבא" מסלבודקה, רבי נתן צבי פינקל, ובניגוד לראשיה האחרים של תנועת המוסר, דגל הרב בהקפדה על לבוש מטופח ונאה. ידועה אמרתו כי חור בשרוול שקול לחור בראש (כץ, 1996, עמ' 219). הדגש על הופעה מטופחת ונאה היה חלק ממאמץ לחנך את התלמידים להכיר בערך עצמם בבחינת "ויגבה לבו בדרכי

ה'".¹⁷ לאחר השואה ובעיקר לאחר המפגש עם החילוניות בארץ ישראל הפך לבושם של הצעירים למעין תלבושת אחידה שחורה כולה, שנועדה לסייע בהתבדלות. בתלבושת זו היה ביטוי לקונפורמיזם ולקולקטיביזם האינטלקטואלי והחברתי שקנה לו שכיבות בשיבות לאחר השואה ו"שהותיר מקום מועט לפתיחות המחשבה ולמקוריות, בניגוד בולט לשיבות ליטא שלפני השואה" (ברויאר, תשס"ד, עמ' 485-486). הלבוש המובחן, לצד יתר המאפיינים החיצוניים, כמו פאות וזקן, אמור להבדיל את הגבר החרדי מסביבתו הלא-חרדית ולמנוע ממנו את האפשרות להיבלע בתוכה ולקבל את השפעותיה.

התפיסה שלפיה לומדי התורה מייצגים את האל ודברו ועל כן הם מחויבים להקפיד בהתנהגותם ובהופעתם¹⁸ במיוחד במרחב הציבורי, היא מרכזית מאוד גם בתודעתם של בחורי ישיבות כיום. רבים מצטטים את דברי הגמרא: "תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה" (בבלי, שבת, טו). במסגרת השאיפה לשמירת המכובדות המשותפת לכל בחורי הישיבות, אפשר לסווג את הישיבות בהתאם למידת ריסון הגוף, משטורו וסיגופו המקובלת בהן, שתקבע גם את מידת פתיחותן לאופנות הלבוש המתחדשות.¹⁹ בשיחה עם שניים מתלמידי הישיבה אני שואל על היחס שבין לבושם שלהם לבין לבושם של צעירים חילונים:

אליהו: "... [אצל החילונים] כל אחד מחפש להיות שונה. זה הסטייל. ללכת עם כאלה נעליים, גובה של שלוש אלפי מטר... רק בשביל להיראות איזה פריק...".
 אבל גם בציבור החרדי התחילו ללכת עם הסוליות העבות, קוטע אותו מנשה, "טרקטור וכל זה... אבל לא הולכים עם זה הרבה... יותר אלו שמודרניים. אני אישית מאמין שכמו הסינגל שלוש זה לאט לאט ייכנס וכולם ילכו עם זה".
 "מה פתאום", מתעקש אליהו.
 "למה לא הולכים עם זה?", אני שואל.
 "כי זה בעצם חיקוי של חילוני", מסביר מנשה, "זה מגושם, גס... בחור ישיבה אמור ללבוש משהו יותר עדין, לא צעקני, נורמלי".

17 כחלק מהנסיבות ההיסטוריות שבמסגרתן עוצב הלבוש הליטאי ראוי להזכיר את "גזרות הלבוש" שהוטלו על יהודי פולין ורוסיה במחצית הראשונה של המאה ה-19. עוד בעניין זה, ראו אליאור, ברטל ושמרוק (1994, עמ' 50-52, 73-78, 88-90).

18 דן (1997, 2002) מדגיש את העיסוק המוגבר בפרטי הלבוש בחברה החרדית ומקשר אותו אל מהלך שהחל במאה ה-19 והיה תולדה של המעבר לעידן המודרני. במסגרת מהלך זה, המנוגד לאופן שבו התפתחה היהדות מאז המאה העשירית לספירה, הודגשו המעשה ואורח החיים הגלוי, ונדחקו לקרן זוית ההיבטים הרוחניים. טענה דומה העלה כבר הגר"א בפירושו לשיר השירים (א, ה).

19 פרסומאים חרדים, המודעים למעמדם של בחורי הישיבות בחברה החרדית ולהיותם מעצבי דעת קהל, מחלקים אותם לשלוש קבוצות מרכזיות על-פי התנהגותם הצרכנית: "המובילים" בתחום הצריכה – אלה שמודעים מאוד לנעשה מחוץ לכותלי הישיבה ולמעשה ממציאים את האופנה ואת המנהגים של המחר. הם לבושים בשיא האופנה וצורכים מותגים. בקצה השני "השמרנים", שתפיסת עולמם מניאה אותם מלחפש את המודרני והחדש ומלהשקיע זמן וכסף בהופעתם החיצונית. בתווך נמצאת קבוצת ה"מובילים", שיחקו את סגנון לבושם של ה"מובילים", אבל יתפשרו על הדגמים של השנה שעברה ולא יהססו לרכוש מותגים מזויפים. עוד בעניין זה, ראו כתבה מאת שושנה חן, "העולם המופלא של בני הישיבות", ידיעות אחרונות, 5 באפריל 2004.

דברי מנשה ואליהו מלמדים על האופן שבו פריטי לבוש מייצגים ערכים עמוקים. נעליים כבדות בעלות סוליה עבה מזהות את הלובש אותן כאדם גשמי – אדם שהחלק היצרי שבו דומיננטי. תלמיד הישיבה, לעומת זאת, אמור להיות אדם רוחני, שיצריו וגשמיותו אינם מקבלים ביטוי חיצוני, כי הם מצויים תחת שליטה קפדנית. בדבריהם משועתק השיח הרבני הרשמי.

"פעם היה בסטייל מכנס קרוע...", ממשיך אליהו בתיאור ההבדלים. "צובעים ת'שיער באמצע באדם... הכול להיראות שונה... ומה אתה מרוויח מזה? אתה יודע שאתה אפס, אז אתה רוצה להראות את עצמך... זה בא מהגויים המסריחים בהודו... אחרי זה [החילונים] צוחקים עלינו שאנחנו לובשים שחור, אבל אנחנו לובשים דברים יקרים, מה הוא לובש? חולצת טריקו שעולה בקושי עשרים שקל... משהו מקושקש... עם תמונה של חיזור... והוא לובש מכנס ג'ינס שעולה מאתיים... זה כל הסיפור שלו... הגיע [לכל היותר] לשלוש מאות וחמישים שקל. אבל אני לובש סכום של שמונה מאות שקל... ארבע מאות שקל כובע ביום חול, יום שבת זה חמש מאות... חליפה שש מאות שקל, נעליים אני לובש במאתיים שקל. אני עובר אותו. כל החולצות שלנו זה שבעים שקל. אני הולך יותר כמו בן אדם... מכובד, לא כמו משוגע... יש כלל אצלנו: אם החילוני מתלבש כמו בהמה ולא מתבייש ללכת עם זה ברחוב, אז גם לי בתור בחור חרדי אסור להתבייש כשאני הולך עם כובע וחליפה. אני הולך... איפה שאני רוצה, לא עושה חשבון לאף אחד."

דבריו של אליהו מסייעים להבין את ההקשר הנוכחי שבתוכו מתעצבת ומובנית חזותם של בחורי הישיבות. כאמור, בישיבות מדגישים את הרעיון שלפיו אסור שערכו העצמי של אדם ייקבע לפי עניינים חיצוניים כמו לבוש או תגובתה של הסביבה, אלא עליפי המידה שבה הוא ממלא את חובותיו כאדם דתי. גם אם הופעתו של אדם צריכה להיות מכובדת בכל תנאי, המניע העיקרי לכך הוא הרצון לייצג בכבוד את הקב"ה ודברו וכן את יתר חברי הקהילה, בייחוד כאשר מגיעים אל מחוץ למרחב החרדי. על רקע זה אליהו גם מזכיר לעצמו כי אם לחילוני מותר להסתובב במרחב הישראלי בביטחון, למרות לבושו המוזר והבלתי־מכובד, אין סיבה שהוא, בלבשו ה'מושקע' והיוקרתי, לא יסתובב גאה.

הצער החילוני שאינו מחויב להלכה נתפס כיצור ריקני ושטחי, שדימויו העצמי נקבע רק עליפי יחס הסביבה אליו, ולכן כל מאמציו מושקעים ביצירת הרושם החיצוני. תיאור לעגם של החילונים להופעתם האחידה של הצעירים החרדים, אשר לפחות למראית העין החילונית היא מנוגדת לכל ביטוי אינדיבידואלי, משמעותי במיוחד. תיאורים דומים עלו בראיונות רבים נוספים. אליהו אינו מנסה לדחות את הטענה בנוגע לביטול האינדיבידואליזם, אלא שכמו רבים מחבריו הוא משיב בטענת־נגד שלפיה לבושו מכובד ויוקרתי יותר. נראה כי הצורך להדוף את הביקורת החילונית מחייב אותו ואת חבריו להקפיד במיוחד על מכובדות ויוקרתיות, אשר במובן מסוים מפצה על היות הלבוש בלתי־אישי. זאת ועוד, בראיונות בוירות השונות תוארה השייכות הקהילתית דווקא כיתרון, מאחר שהיא מבטיחה רשת סיוע, תמיכה וקשרים שהסתברו כמועילים במקרים רבים, ועל כן מעטים ממהרים לוותר עליה. זאת אף על פי שלעיתים מתלוות אליה תביעות המונעות ביטוי אישי ואינדיבידואלי.

הצורך לשמר את המראה האחד אף המכובד מנוצל היטב בידי פרסומאים העובדים מול המגזר החרדי, לכן שוק הלבשת הגברים במגזר החרדי הוא סואן וחשוף בעשור האחרון להשפעות האופנות המתחלפות. בעוד שהלבוש החרדי אמור להקרין מכובדות, אבל גם פשטות וצניעות, הרי שבעקבות הלחצים אשר התעוררו מהמפגש הקרוב עם החילוניות ותוארו כאן, ערכי הפשטות והצניעות וביטויים בלבוש נשחקו באופן משמעותי.²⁰ החליפות הפשוטות שלבשו בחורי ישיבות עד לפני כעשור הפכו מאז למודרניות וכמעט זהות לחלוטין לחליפות שלובשים אנשי עסקים או מנהלים בעולם העבודה המודרני.

בשנים האחרונות נוצרה מוסכמה חדשה, שאליה התוודעתי במיוחד במהלך עבודת השדה במרכז החרדי להכשרה מקצועית (חקק, 2004). לפי מוסכמה זו גברים חרדים רבים היוצאים אל עולם העבודה מחליפים את חולצת הכפתורים הלבנה שמזוהה כ"מדים" של לומדי התורה, בחולצת כפתורים צבעונית, המקרבת את חזותם עוד יותר לזו של איש העסקים המודרני. הפיכת חולצת הכפתורים במגוון הצבעים ללבוש לגיטימי משרטטת למעשה מודל גוף חלופי, אבל כזה שדומה לא מעט למודל הגוף של הישיבה. לגוף החנוט בחליפת עסקים ובחולצת כפתורים דמיון וקרבה אל "גוף הישיבה". שני הגופים מרוסנים, מוקפדים ומצויים בשליטה. חולצת הכפתורים היא למעשה חלק מה-power dressing, הלבוש הגברי הרווח אצל אנשי עסקים או מנהלים והמשמש שריון מפני חדירה אל הגוף ומחסום מפני יציאתם של חומרי גוף שונים החוצה. לבוש זה מקשה על זיהוי קווי המתאר של הגוף ובמובן זה הוא אוטם את המבט. הקווים הישרים והחדים, הן של חולצת הכפתורים הן של החליפה המלאה, מסתירים את קווי המתאר המתעגלים של הגוף, כמו גם את המהות הפיזית ואת החושניות, ואמורים להקרין שליטה, כוח, רציונליות וגבריות (Longhurst, 2001).

לעומת הצעיר הליטאי, שנוקק לשינויים קלים בלבד כדי להתאים את חזותו לזו של איש העסקים המודרני, הצעיר החסידי נוקק למאמץ רב. כך מתאר הרב יחזקאל פוגל, ראש המרכז החרדי להכשרה מקצועית, את תחושת הצעיר החסידי המגיע אל מקום עבודה לא-חרדי בלבושו המסורתי:

הוא מגיע באמצע הקיץ עם חליפה ארוכה שחורה... ויש גם חסידים שמגיעים עם מכנסי שלושת רבעי וגרביים... הוא יבוא לאיזשהו מקום שכולם שם חצי לבושים, ואם הוא עוד הולך עם ציציות בחוץ הוא מיד מרגיש את עצמו חסר ביטחון, יוצא דופן, כל העולם מסתכל עליו... יש לו פאות... חיצוניות... כל הדברים האלה שמים אותו בעמדה נחותה.

הרב פוגל מסביר כי לבושו המובחן והמסורתי של החסיד משייך אותו לעולם אחר בהשוואה לעולם העבודה המודרני הלא-חרדי. החליפה השחורה והארוכה באמצע הקיץ, מכנסי השלושת רבעי הדחוקים אל תוך הגרביים, הציצית המשתרבת, הפאות המסתלסלות, כולם מתוארים כבלתי-שייכים ומקשים על ההשתלבות. כנראה משום כך רבים מהצעירים החסידים שאותם פגשתי בזירות השונות אכן עשו שינויים גדולים בהופעתם ואימצו את ההופעה הליטאית

20 על הדיון הפנימי הער והביקורתי בתוך החברה החרדית על אודות חלחולן של השפעות האופנה המערבית בתחום הלבשת הגברים ראו חקק (2005, עמ' 76).

המודרנית. רבים מהם קיצרו את פאותיהם, סידרו את זקנם והחליפו את החליפה החסידית הארוכה בחליפה ליטאית קצרה. כך מתאר זאת יהודה גוטליב, חסיד צאנז:

אצל החסידים אני הולך עם קפוטה ושטריימל [בשבת]... זה תמיד אצלי בבגד של האוטו. הלבוש [החסיד] הוא בעיקר כשאתה עוסק בדברי קודש, בתפילה, בלימוד, בברית, חתונה... בשבת אני עם זה כמעט כל הזמן כי אני יוצא רק לבית הכנסת... היותר אדוקים ילכו יותר עם המעיל הארוך, אבל... אני לא הדמות המובילה בתחום הזה... יש כאלה שבחיים לא יגזרו את הזקן עם מספריים. אתה רואה – אני מסדר אותך קצת... יש כאלה שלא ילכו אף פעם לאירועים עם חילונים... אלא אם כן זה אירוע משפחתי. אני כן. אני אולי הצד היותר מודרני בציבור החסידי... כמו שאני הולך לעבוד ככה אני הולך ללימוד... כשאני הולך לברית אצל החברים [החרדים] שלי אני הולך עם הכובע והחליפה... כשאני מוזמן לאירוע חילוני אני לא שם את זה... הלכתי עם פאות מסולסלות עד גיל עשרים ואחת. למה התחלתי ללכת אתן מאחורי האוזן? לא יודע... ברור שכל אחד רוצה להיות יותר מושלם בחסידות... והנה אתה לא כל כך חסיד – אתה הולך עם פאות מאחורי האוזניים. זה לא סוף העולם, לא מגדים משהו כזה, וזה לא חיסרון ממש... אולי משהו קטן שאפשר להגיד... סימן למודרניות.

יהודה גוטליב מתאר סדרה של שינויים בהופעתו, חלקם קבועים וחלקם בלתי־קבועים. את הפאות, המהוות סימן היכר ייחודי ובולט מאוד שיש לו מאפיינים נשיים מאוד, הוא החל לקצר ולהצניע מאחורי אוזניו כבר כשהיה בן עשרים ואחת. גם את זקנו הוא מסדר עם מספריים בניגוד למקובל בקרב החסידים. יהודה מתאר גם שינויים שהם פחות קבועים, לדוגמה השימוש במעיל החסידי הארוך ובכובע. אלה שוכנים אצלו בתא המטען והוא לובש ופושט אותם בהתאם לצורך. במרחב החרדי הוא לובש אותם לתפילה, ללימוד או לאירוע דתי אחר, וכאשר הוא מחוץ למרחב החרדי הם נותרים במכונת. גם השינויים הקבועים יותר וגם אלה הקבועים פחות אינם מעוררים תגובות חריפות מדי במרחב החרדי. הם עשויים לעורר מעט ביקורת, אבל לא מהסוג שבלתי־אפשרי לעמוד בו. יש להניח כי בחסידות שמרניות יותר, כמו למשל חסידות גור, שינויים אלה היו נתקלים בתגובה חריפה יותר. מנגד, בזכות אותם שינויים יהודה מסומן כ"חרדי מודרני", ובמובן זה הם מגבירים את נגישותו אל המרחב הלא־חרדי.

תרבות הגוף או תרבות הרוח

לפי המודל הגברי היהודי האידיאלי, שאותו מנסות הישיבות החרדיות להבנות, הגוף הוא הכלי שבאמצעותו מתבצעת עבודת הבורא והוא זה שמחזיק את הנשמה, ולפיכך יש לטפל ולתחזק אותו באופן הטוב ביותר. עם זאת, ההיררכיה שבין הגוף והנשמה היא ברורה, ותכליתה הסופית היא שלמותה ותפקודה של הנשמה והשלטתה על הגוף הבהמי והגשמי. תפיסת הגוף ככלי בלבד לנשמה מבטלת כל סיבה לפתח אותו כשלעצמו – מה שמכונה "תרבות הגוף", על כן אין בישיבות מתקני ספורט, לא מתקיימים בהן שיעורי ספורט ולא מקצים בהן זמן לפעילות

גופנית.²¹ גם העיתונות החרדית מתעלמת מהנושא, פרט למקרים שבהם היא מדווחת על תגרת המונים במגרש כדורגל כעדות ל"התבהמות החילונית"²² או כעדות ל"התייונות".²³ פעילות גופנית מצומצמת עשויה לקבל לגיטימציה חלקית כל עוד היא מסייעת להגברת יכולת הלימוד, ויש רבנים, כמו הרב שלמה וולבה והרב יואל שוורץ,²⁴ שהביעו בעבר תמיכה בפעילות גופנית לבחורי ישיבות כפורקן למרץ ולהתגברות על היצרים. על פי רוב תחום זה שייך ל"מנהגי גויים" ובאופן ספציפי יותר – ל"תרבות יוון",²⁵ והיחס אליו, אם מצד הרבנים ואם מצד הקהילה, הוא עדיין חשדני ומסויג. העיסוק בספורט מעורר הסתייגות רבה במיוחד כאשר תכליתו היא התמקצעות, השתכללות, הישגיות והשתתפות בתחרויות. גם עיסוק פסיבי בתרבות הספורט – הערצת כוכבי ספורט וצפייה בתחרויות ובמשחקים – מעורר הסתייגות עצומה. במקום בספורט, נקראים הצעירים לפרוק את מרצם בריקודי החתונות. על רקע זה הופך הביקור בחתונות לשכיח במיוחד.²⁶

- 21 לסקירה רחבה של תרבות הגוף בספרות הרבנית בדורות האחרונים, ראו ארנד (2002).
- 22 כך, למשל, ידיעה באתר נאמן, ט"ו בשבט תשס"א, עמ' 10, שכתבתה "זוועות הספורט הקומוניסטי של מורח גרמניה", ובה דיווח נרחב במיוחד על השימוש בסמי מרץ בקרב ספורטאים במדינות אלה; או דיווח בהמוריע, ה' בסיון תשס"א, על 25 פצועים "בסיום משחק ספורט" בחיפה, והכוונה למשחק כדורגל. השימוש במונח הכללי "משחק ספורט" מביע ומשמר את העמדה המרוחקת והמסויגת מהתחום וגם חוסך מהקוראים הצעירים פרטים מיותרים. דוגמאות רבות נוספות מופיעות דרך קבע בעיתונות החרדית. עוד בעניין זה, ראו אצל בן חיים (2004, עמ' 91-92), מיכלסון (1990) וק' קפלן (2001, עמ' 23).
- 23 אלה דברים שכתב בנושא העיתונאי החרדי דודי זילברשלג בטורו האישי (בקהילה, ז' בתמוז תשס"ה) תחת הכותרת "עבודת אלילים": "כוחה של עבודה זרה, דמשכא. גם אחרי שנים של חוסר רלוונטיות, קשה לציונות להשתחרר מעבודת אלילים הספורט. ה'מכביה', אשר נועדה לפני כשבעים שנה לשרת את היהודי החדש, השרירי והחסון, זה המאמין ללא סייג בתרבות הגוף ובהאדרתו, ממשיכה לנשום גם אם מיקומה מיותר וסר טעם. בתחילה נועד הרעיון למצוא נתיב התבלטות והכרה לספורטאי היהודי שקופח... אך מה לעשות שכיום אף אחד לא מקפח את הספורטאי היהודי בגין מוצאו. לרוב הוא לא יוצלח בתחום, כי הגן היהודי חזק יותר ברוח ומדולדל בגוף... בינתיים ימשיכו להעלות מחבר העמים עוד מסה ענקית של גויים. אולי ביניהם ימצאו כמה ספורטאים שיצילו את כבודה האבוד של ישראל" (עמ' 2).
- 24 על התייחסותו של הרב שוורץ אל הנושא והחשש מהסתייגות הקהילה, ראו שוורץ (תשנ"ז, עמ' 15, 107, 127-128).
- 25 עוד בעניין הרקע ההיסטורי להסתייגות מ"תרבות הגוף" כחלק מתרבות יוון, ראו לאוסי ואברבך (Leoussi & Aberbach, 2002).
- 26 אולם מסתבר כי גם על ריקודי החתונות יש לפקח היטב, משום שגם דרכם עלולות לחדור השפעות לא רצויות. כך קרה לפני כעשור, כאשר אל סגנונות הריקוד המקובלים התווסף ריקוד חדש שזכה בכינוי "ריקוד החפץ חיים". מקורו של ריקוד זה הוא, ככל הנראה, בישיבת החפץ חיים בארצות-הברית, והוא התאפיין בכך שהמשתתפים נעו בנפרד זה מזה, בסגנון אישי יותר הכולל תנועות גוף רבות יותר, שנראה דומה לסגנונות הריקוד במועדונים ובדיסקוטקים. הרבנים מיהרו לצאת כנגד סגנון הריקוד החדש שפירק את מעגל הרוקדים המסורתי והכניס נופך אינדיבידואלי לריקוד, שעד אז הדגיש את מרכזיותה של הקבוצה – קבוצת הרוקדים – הסובבת את החתן. בעוד שבמעגל המסורתי כל אחד מהרוקדים עומד במרחק שווה מהמרכז, הרי שבריקוד החדש המשתתפים כבר אינם שומרים על אותו מרחק מהמרכז. למרות מאמצי הרבנים, הבנות החרדיות ממשיכות לרקוד בסגנון זה.

כפי שהצטייר מסקירת הספרות המחקרית, התפיסות בנוגע לפעילות גופנית התפתחו והתחזקו במיוחד בשנות הגלות הארוכות, והייתה להן השפעה עצומה לא רק על הדרת יהודים מתחומי העיסוק האלה, אלא גם על האופן שבו תפסו היהודים את גופם. כך, למשל, מתאר הרב קלונימוס שפירא בספרו חובת התלמידים את ההבדלים בין גופו של יהודי לגופו של גוי (שפירא, תשנ"ב, עמ' קט"ז):

הנה כבר הראית לדעת, שהאיש אף הבחור הישראלי, לא עצם מגושם כחיה ובהמה הוא, ברייה רוחנית הוא, בן שמים אשר נתנו ה' בארץ. ואף גופו לא כגופי שאר ברואים המגושמים הוא, וך ורך הוא, גוף המתאים לנשמה מרוממת כזו.

ובעמ' קכד הוא מוסיף:

לכן האיש בן העולם הזה יותר רץ לעבודת עולם הזה אף הקשה, לחכמת עולם הזה וללימודיו, מפני שמתאימה לו ולרוחו, והתורה שהיא מן השמים מן הגן עדן ועוד קדמה לעולם, ולגופו ולרוחו המגושמים אינה מתאמת, קשה היא לו ונלאה בה...

ספר זה נכתב לפני מלחמת העולם השנייה כמדריך לבחורי הישיבות. לפני שנים ספורות הוא יצא במהדורה מחודשת וזכה לעדנה גם אצל בחורי הישיבות הליטאיות. "הישראלי" כאן הוא היהודי, בן עם ישראל, ובייחוד לומד התורה, שגופו ורוחו שונים באופן מהותי מאלה של איש העולם הזה, הלוא הוא בראש ובראשונה הגוי. הבדל מהותי זה קיים כבר מרגע בריאתו של "הבחור הישראלי". בגלות הובנה הגוף היהודי בזיקה אל גופו של הגוי, ובהקשר הישראלי ה"אחר" העיקרי בעבור החברה החרדית הוא כאמור החילוני. בחלק ניכר מהראיונות עלו תפיסות דומות על אודות ההבדלים הגדולים בין הגוף החרדי והגוף החילוני, גם אם תואר כי אלה נובעים מאורח החיים השונה. הדיון במיומנויותיו וביכולותיו הפיזיות של הגוף החרדי הפך למרכזי במסלול הטירונות שבו ביצעתי עבודת שדה. כך תיאר זאת אברהם, אחד הטירונים:

יש הבדל אמיתי מבחינה גופנית... אתה רואה שהחרדיים יותר נמוכים, יותר רזים, פחות ספורטיביים, זה ברור... מתעייפים... קח בחור חרדי וחילוני... שירוצו למרחק, והנער החרדי ייפול באמצע – זה ברור... החבר'ה לא התאמנו, לא עבדו... קח מחקר... קח גובה ממוצע של חרדי וגובה ממוצע של חילוני, וחילונים יותר גבוהים – כן, בפירוש... הספורטיביות משפיעה... בריצה, בחשיפה לשמש אפילו... החרדים לא חומים, לא שחומים... לא ראו שמש...

לדעתו של אברהם – שישנם הבדלים משמעותיים בין גופם של צעירים חילונים וחרדים – היו שותפים רבים מחבריו. כשם שהעיסוק בתורה מתואר כמעצב את גופו של לומד התורה, את שכלו ואת התנהגותו, העיסוק בספורט מתואר כמעצב את גופם של החילונים. תפיסות אלה משחזרות את האופן שבו תפסו יהודים את יחסי הכוח בינם לבין הגויים שחיו בקרבם. הגבר הגוי נתפס חזק יותר מבחינה פיזית, אך היהודי עלה עליו בחוכמתו ובפיקחותו (Boyarin, 1997; Gilman, 1991).

למרות ההסתייגות הנחרצת מצד הרבנים, ענפי ספורט שונים הופכים בהדרגה למקובלים יותר ומספר העוסקים בהם מקרב תלמידי הישיבות גדל עם השנים. אחת העדויות לכך היא המספר הגדל והולך של חדרי הכושר וה"מרכזים לבריאות" הנפתחים בריכוזים החרדיים והזוכים לפופולריות רבה.²⁷ כמו בתחומים אחרים, חלק מסוכני השינוי העיקריים הם חרדים שהגיעו מחו"ל וחוזרים בתשובה. אלה מביאים אתם הרגלים שקשה במיוחד לשנותם. הקונטרס מלחמת היצר מתייחס אל סוגיה זאת וכן אל דרכי ההתמודדות עמה (תשס"ב, עמ' 76):

כך היה מעשה עם אברך אירופאי שגדל באווירה של שעבוד מלכויות, בסביבה שמאוד התעניינו בספורט. אח"כ הגיע ללמוד בארץ, הקים בית של תורה ולמד יום שלם בכולל... אבל נשארו לו שיריים מילדות, הוא היה "אברך מכור לספורט". הוא לא יכל לישון בלי לדעת מי הכניס את ה"גול", והיה שקוע בזה כמה שעות ביום מרותק לרדיו, על חשבון הכול. צעקו עליו ודיברו אתו בנחת, לקחו אותו לרבנים ושום דבר לא עזר... הוא מכור לספורט. כל הדברים האלה רק פגעו במוטיבציה שלו ללמוד תורה. הוא הרגיש מזויף מתוכו, כמו גוי שלומד בישיבה, אדם מופרך מעיקרו. אך לא היה לו מה לעשות, הוא כזה שלא יכול לראות חיים בלי ספורט. מה עושים עם אדם כזה. היה צריך לקחת אותו ולהראות לו על מישוהו אחר, תמונה בלתי משוחדת על עצמו: ניקח לדוגמה אברך רציני ברמה שלך, לשם המחשה נשתמש בחברך מהכולל. כעת ננסה להדביק עליו את הספורט, זה נראה לך מתאים?! – פתאום הוא צועק: "גיוועלד", זה לא ייתכן. זה פוגע בכל הכבוד העצמי לחיות בכזו צורה

שלא כמו ה"טיפול" המוצלח המתואר כאן, במקרים רבים מתקשה מערכת הישיבה לבטל את העניין של בחורי הישיבות בספורט. כך למשל, באצטדיון הכדורגל ע"ש טדי קולק שבירושלים הפכה נוכחותם של בחורי ישיבות אוהדי בית"ר לקבועה ולשגרתית, למרות ההסתייגויות העזות שעוררה.²⁸ תלמידי ישיבה שישחקו כדורסל מדי פעם בשעות הערב לא יעוררו כעס רב, אולם ברגע שהפעילות הופכת לקבועה ומוסדרת וזמנים קבועים מתמלאים ב"ביטול תורה", עמדותיהם של הרבנים משתנות, ולרוב הן תקיפות מאוד.

הפיכת העיסוקים הספורטיביים לפופולריים יותר בקרב בחורי ישיבות באה לידי ביטוי גם בהופעתם. אם עד השנים האחרונות היה הדגש בהופעתם על הידור ומכובדות, בהדרגה מושם דגש גם על ספורטיביות. הביטוי העיקרי לכך הוא הנעליים. במקום נעלי "סירה" או נעלי "כלה", אשר מאופיינות בעדינותן ובסוליותן הדקה, גדל מספרן של נעלי ספורט בעלות הסוליה העבה.

אחד התחומים הפופולריים בקרב תלמידי הישיבות הוא אומנויות הלחימה לסוגיהן, אך הוא גם כזה שמעורר התנגדות רבה במיוחד מצד הרבנים. מלבד העובדה שמדובר בתרבות הגוף, לימודים אלה מחייבים התמדה והשתתפות בכמה שיעורים מדי שבוע, כלומר שגרה של ביטול תורה. יתר על כן, מיומנות הלחימה מרחיקה את הצעיר החרדי עוד יותר ממודל

27 בעניין זה ראו כתבתה של תמר רותם, "הספורט הוא המפלט שלהן מהבית, מהילדים, מהבעל", הארץ, 11 בפברואר 2003.

28 בעניין זה ראו כתבתו של אבישי בן חיים, "חיים משבת לשבת", מעריב, 26 בדצמבר 2003, וכן כתבתו של אלון הדר, "שחור צהוב – האוהדים החרדים של בית"ר", כל העיר, 15 בדצמבר 2000.

הגבר המבליג, הנמנע והפסיבי, שהם ציוויי המודל החרדי האידיאלי. "אנחנו מחנכים את התלמידים שלנו לבטוח בהשם", הסביר לי רב בשיבה. "אם הם ייקלעו לסכנה, רק הוא יכול באמת להגן עליהם ולא כל מיני שיטות מעשה ידי אדם".

אומנויות הלחימה, ובייחוד אלה המזרחיות, בעייתיות במיוחד גם משום שהן מושתתות על תפיסות פילוסופיות ואונטולוגיות שלעיתים קרובות סותרות את אלו המקובלות בעולם הישיבות. מסתבר שדווקא ההיבט הדתי והפילוסופי של חלקן הוא אחת הסיבות לפופולריות שלהן בקרב בחורי הישיבות, כמו גם להסתייגות הרבה מהן מצד הרבנים הרואים בהן סוג של עבודה זרה. נוסף על כל אלה, עיסוק זה מגדיל את התמיהה סביב אי-גיוסם של בחורי הישיבות, שהרי תורתם היא שאמורה להיות אומנות, ולא אחת מאומנויות הלחימה, המזוהות עם המרחב הצבאי שבחורי הישיבות נמנעים ממנו. על-פי טיעונם של רבנים חרדים נגד גיוס בחורי הישיבות, בין החברה החרדית ושאר יהודי ארץ ישראל מתקיימת חלוקת עבודה. החברה החרדית דואגת לקיומו הרוחני של העם דרך לימוד התורה, ושאר יהודי א"י מופקדים על ההיבטים הגשמיים. מרגע שתלמידי הישיבות האומנים על ההיבטים הרוחניים, לפחות על-פי התפיסה החרדית, מבקשים לקחת חלק גדול יותר בחיים הגשמיים וגם פועלים בכיוון זה, מתערערת חלוקת העבודה הזאת.

הרבנים החרדים מודעים לבעייתיות והתנגדותם גוברת, אך ללא הועיל. מספר המסגרות ללימוד אומנויות לחימה לצעירים חרדים גדל באופן ניכר בשנים האחרונות. בשיחות עם תלמידי ישיבות ועם מוריהם שמעתי סיפורים רבים על תלמידי ישיבות שהשתתפו בשיעורים בניגוד להוראת רבניהם ותוך מאמצים גדולים להסתיר את עיסוקם. במקרים רבים, כאשר העיסוק הפך לאינטנסיבי מדי, הורחקו התלמידים מהישיבה. דוגמאות אלו הן רמזים למהלך עתידי אפשרי, שלפיו יאלצו הרבנים החרדים להתייחס לנושא באופן מפורש יותר. הענקת לגיטימציה למודלים גופניים חדשים תחייב מהלך פרשני שיתבצע דרך הבלטה מחודשת של מסורות, טקסטים או פרשנויות שעד כה נדחקו לשוליים.²⁹

יואל, תלמיד בשיבה קטנה, תיאר כיצד הוא מתמודד עם לחצם של הרבנים ושל המשגיח הרוחני בשיבה שלו שהביעו חוסר נחת רב מאימוני הטאקוונדו שהוא משתתף בהם:

29 אחת הדמויות המעניינות בהקשר זה הוא הרב יהושע סופר, מאסטר באומנות הלחימה הקוריאנית המסורתית גוק'סול'וואן, המפתח בשנים האחרונות אומנות לחימה יהודית המכונה אבי"ר (אמונה, ביטחון, יראה ורחמים). מאסטר סופר מסביר את עשייתו כניסיון לשחזר מיזמנויות שרווחו בקרב גברים יהודים בתקופת המלוכה. שיעוריו הם מוקד משיכה לבחורי ישיבות רבים, ובשנים האחרונות גם נהג לקיים שיעור יומי מיוחד לבחורי הישיבות בהפסקה שבין סדר הלימוד של הבוקר לסדר הלימוד של אחר הצהריים. סופר עצמו מעיד כי רבים מתלמידיו נתקלו בתגובות קשות כאשר נודע בשיבה על עיסוקם, ובמקרים שונים הותנתה הישארותם שם בהפסקת השתתפותם באימונים. באתר הבית של הרב סופר הוא פונה אל התלמיד הפוטנציאלי: "זוהי ההזדמנות שלך לקחת חלק היסטורי של המשך השרשרת אשר הותחלה על ידי אבותינו הקדומים ולממש את זהותך היהודית!". עוד בעניין זה, ראו באתר האינטרנט של תורת הלחימה "אביר": <http://www.abirwarriorarts.com>. בהקשר זה ראוי גם להזכיר קבוצה של חוורים בתשובה, שעוד טרם חזרתם התמחו באומנויות לחימה מזרחיות שונות, בהם צבר ארם, ניר מלחי, שמעון ישראל ויואל קרני. אלה ומומחים נוספים התאגדו, ותחת חסותו של ארגון "ערכים" (העוסק בהחזרה בתשובה ומסונף לתנועת "דגל התורה"), העבירו כמה סדנאות תחת השם הכולל "אורחות לוחמים". כך למשל, כותרת הסדנה השנייה הייתה "הלוחם והרוח: אומנויות הלחימה ושלמות האישיות במבט היהדות".

הרבה חבר'ה צעירים כמוני שמתאמנים מנסים להסתיר, אבל זה קשה, כי באיזשהו שלב המשגיה קולט שאתה לא נמצא תמיד באותם ימים ושעות... כמובן שאסור ללבוש את בגדי האימון בישיבה וצריך לצאת כך שלא ירגישו. אני באופן אישי פשוט צריך את זה כדי לפרוק מתחים. יש כמוני עוד הרבה בחורים היפר־אקטיביים, שכשהם יושבים ולומדים הם גם חייבים להשתחרר, ופשוט לא יכולים בלי זה.

יואל מתאר את העיסוק באומנות הלחימה כצורך חיוני שאי אפשר בלעדיו. אין זו סתם גחמה או תאוה אלא הכרח שבלעדיו ייפגעו בריאותו ורווחתו. באמצעות נימוק זה גדלים סיכוי למצוא אוזן קשבת אצל הרבנים. אמנם הרבנים חוששים מכל סטייה ולו מזערית מהמודל האחד והיחיד שהתוו, אולם סיכויי של יואל להישמע גדלים כאשר הוא מציג את העיסוק כהכרחי, ומשתמש במונח הרפואי "היפר־אקטיביות". השיח הרפואי הוא אחד מאופני השיח שהחברה החרדית קשובה להם במיוחד, והחשיבות שמייחסת הרפואה לפעילות גופנית כאמצעי לשימור הבריאות היא מקור השפעה נוסף שסביר כי יתרום להגברת הלגיטימציה והמוטיבציה לעסוק בתחומים אלה.

פסיכיות כאידיאל שחלף

ההיבט האחרון שאליו אתייחס קשור ליחסו של הגוף אל גופים גבריים אחרים במצבי עימות. בויארין (Boyarin, 1997) טוען כי ההיסטוריה היהודית, בעקבות התפיסה התלמודית והשפעתה העצומה על הדורות שלאחר חתימת התלמוד, עודדה יצירת גבר "נשי", שאינו פוחד מחולשה כמרכיב מרכזי באישיותו. בעוד שהנצרות הקדומה התמקדה באידיאל הסגפני בתחום המיני, היהדות התלמודית התמקדה באידיאל סגפני אחר: התנזרות מן האלימות.³⁰ מול המאצ'ו הגוי עמד גבר נשי, שתכונתו העיקרית לא הייתה תקיפות, כוח או עוצמה, אלא דווקא איזו צניעות והבלגה במצבי עימות. במקום ביטויי הגבורה בקרב, הוגדרה הגבורה מחדש כיכולת לרסן את הגוף, והיא באה לידי ביטוי במיוחד בלימוד התורה. על רקע זה אפשר להבין ביטויים כמו "גיבור בתורה", "מלחמתה של תורה" והצגת התלמיד כמי ש"ממית עצמו באוהלה של תורה".³¹ עוד טוען בויארין כי המהפכה הציונית חתרה ליצור דגם אחר של גבר, שיסודו בתפיסת הגבר הכוחנית שתחילתה בתרבות יוון והמשכה בימינו. ההסתייגות מן האלימות והכוחניות, בייחוד במובנן הגופני, עדיין מאפיינת במידה רבה את החברה החרדית. בעניין זה מצטט הרב בהר"ן (תש"ן, עמ' 167) מתוך ספר החינוך את הדברים הנוגעים למצוות לא תעשה של נקימה ונטירה:

30 לשם דוגמה, ראו תלמוד בבלי מסכת בבא קמא (פרק ח'): "אמר רבי אבהו, לעולם יהא אדם מן הנרדפין ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בעופות יותר מתורים ובני יונה והכשירן הכתוב לגבי מזבח...". וכן: "יותר יש לשמור שלא יזיק משלא יזוק" (תוספות, בבא קמא, כז, ב). הרב שך אמר, כמעט בפרפרזה על דברים אלה: "בזמן השואה חשבת: מאושר אני שאני בן מעם הנרדפים ולא מעם הרודפים" (בן חיים, 2004, עמ' 35).

31 לקט מקורות מקיף בעניין זה, ראו אצל בריאר (תשס"ד, עמ' 544, הערה קפ"ב).

משורשי המצווה, שידע האדם וייתן אל לבו, כי כל אשר יקרהו משוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא... לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא. על כן כשיצטערה או יכאיבהו אדם, ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו, והשם יתברך גור עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנפשו ממנו, כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העון הוא המסבב...

מאחר שהאדם שציער או שהכאיב לפרט הוא רק כלי בידיו של הקב"ה, והסיבה האמיתית לנזק לפרט היא רק עוונותיו שלו, אין טעם לנסות ולנקום באדם זה. התנהגות שכזו רק תקשה על הפרט עוד יותר לקבל אחריות על עוונותיו ולעשות את חשבון הנפש הדרוש. הגישה הראויה לסוגיית האסרטיביות הגברית, במיוחד במצבי עימות, עולה מחדש מדי שנה סמוך לחנוכה וליום השואה והגבורה. במועדים אלה, העיתונות החרדית דנה בפרשנות החילונית ל"גבורה" ומבהירה את האופן שבו היהדות החרדית מתייחסת לסוגיות אלה.³²

32 כך למשל, במאמר המערכת של המודיע, כ"ו בניסן תשס"א, ערב יום השואה, מובעת הסתייגות רבה מהתפיסה כאילו "אותם מקומות בהם פרץ מרד 'הצילו את כבוד היהדות' מידי אלה אשר 'הלכו כצאן לטבח'". ובהמשך המאמר נכתב: "הייתה הרבה מאוד 'גבורה' יהודית במהלך אותן שנים... גבורת נפש אדירה שבלעדיה לא יכול היה להיות המשך לחיים היהודיים. איננו מעזים לדון חלילה את מורדי הגטאות, אשר הגיעו מתוך ייאושם אל ניסיון ההתקוממות בנשק, ומשקיבלו החלטה ביצועה לא אחת באומץ. אלא שהיום ברור שלא הם שהיטו את הכף, ולא הם – במלחמתם הפיוז – שהניחו את התשתית להמשך הקיום היהודי. מי שכן הניחו את התשתית הזאת – היו דווקא 'גיבורי הרוח', אלו אשר בכל נסיבות הזמן והתקופה שימרו את היהדות; הקפידו למרות כל הקשיים על קיום המצוות, והנחילו לדורות הבאים ולשרידים המוצלים את המסר החד-משמעי והמוחש של נצחיות עם ישראל ודבקותו בבורא עולמים". במאמר אחר, ביתר גאון, כ"ח בחשוון תש"ס, דן הסופר החרדי חיים ולדר בביקור שערך ראש הממשלה דאז, אהוד ברק, במחנות השמדה באירופה שנה וחצי קודם לכן. במהלך הביקור הוא נשא דברים. כך מתאר ולדר את דברי רה"מ ברק: "הוא הודיע לקדושים ולצאצאיהם ששוב לא יחזור על עצמו המצב שקרה אז..." ומוסיף ולדר את עמדתו שלו: "בהתייחסות הציונית והישראלית לשואה התחבאה תמיד נימה של טרוניה כלפי המתים, או כלפי החינוך שחונכו. מנהיגי ישראל לא התביישו לבטא טרוניה זאת בקול: מדוע הם הלכו כצאן לטבח? מדוע לא התקוממו? איך קרה שכמה אלפי אנשים הצליחו להשמיד שישה מיליון... היחידה שעמדה לימינם של קדושי השואה היא היהדות החרדית הנאמנה היודעת כי 'אם ה' לא ישמור עיר, שווא שקד שומר', ומודרכת להיזהר מתחושות של 'כוחי ועוצם ידי' גם כאשר יש כוח ובוודאי כאשר אין כוח". הסתייגות מגבריות כוחנית ופיוז מופיעה גם בכתבה מקיפה ביתר גאון, כ"ג בניסן תשמ"ט, עמ' 16-18, שדנה בז'אנר ספרות הילדים החדשה שהחל באותה תקופה לשגשג בחברה החרדית. הכותבת, ש' פריד, מביאה דוגמאות מספרי ילדים שונים, משבחת כמה מהם ומותחת ביקורת נוקבת על כמה מהם. כך, למשל, היא מביאה קטע מסיפור לילדים שבו אחד הגיבורים המרכזיים הוא איש צבא אמין, ושמו עמיחי. וכך כותבת ש' פריד על אופן תיאורו: "שימו לב! שם כל כך סמלי – עמיחי! גיבור צנחן! ממש דגם של גיבור יהודי! האם על גיבורים כאלה נחנך את ילדינו? לא! אבל הספרים האלה נמכרים בחנויות לספרי קודש? זאת הגישה הפסולה שעשתה גם מיהודה המכבי וגם מבר-כוכבא גיבורים של מלחמות ושל כוח פיוז, שדור ה'תקומה' וה'שחרור' יצר לו על-פי השקפתו. כל הסיפורים האלה, על חכמת ה'מוסד' הישראלי ונפלאות המודיעין, על מבצעים ועל ניצחונות, וזים לגמרי לדרך חינוכנו. הם מכניסים את הילד למתח לא בריא ומבלבלים אותו כליל". מיד בהמשך לכך מצטטת הכותבת מספר ילדים שבו כן מובעת ההשקפה הנכונה בהקשר זה ובו מתוארת שיחה בין שני ילדים, אברהם וחיים, העוסקים בחפירת תעלה שבה יסתתרו: "לא החפירה תצילנו, כשם שבפעולותינו הקודמות לא החפירות תצילנו אלא רצון ה', היה חיים מהרהר בינו לבין עצמו. 'אמנם, עלינו לעשות ככל הדרוש לשמירת גופנו, אך אסור לנו לשכוח את דברי דוד המלך בתהילים: 'אם ה' לא ישמור עיר, שווא שקד שומר'".

השינויים המתחוללים בהיבט זה של הגוף ושל ההתנהגות הגברית הם גדולים אף יותר בהשוואה להיבטים נוספים של הגוף החרדי שנמנו כאן. אחת מזירות המפגש הרלוונטיות בהקשר זה היא הצבא. במהלך עבודת השדה שערכתי במסלול הטירונות הכלל צה"לית התברר לי כי במקביל להסתייגות הרבה שהפגינו הטירונים כלפי המערכת הצבאית ולדחיית סממניה, הרי שהם אימצו דווקא בלהט מאפיינים מסוימים שלה, ובראשם מרכיבים שונים של המודל הגברי-אסרטיבי. בתחילת הטירונות, אל מול מאמצי המשמור והמשטור הנוקשים של סגל הבסיס, הפעילו הטירונים פרקטיקות יהודיות מסורתיות של השגת כוח ובראשן התאחדות במהירות מפתיעה, למרות היעדר היכרות מוקדמת ביניהם. היו אלה פרקטיקות פסיביות, כמו צום או אי-עשייה. מרד פסיבי שכזה מקובל גם בעולם הישיבות. דפוסי פעולה אלה השתנו במהירות גדולה.

במהלך הטירונות הכלל צה"לית שאליה התלוויתי, כמו בטירונות רבות מסוג זה, המטווח היה ההתנסות המרכזית במצב דמוי-קרב. אם רואים בשירות הצבאי טקס מעבר לגבריות הרצוף סדרת מבחנים (Ben-Ari & Dardashti, 2001), המבחן האולטימטיבי יהיה מן הסתם ההשתתפות בקרב, אולם מאחר שבכל צבא, וכך גם בצה"ל, רק חלק קטן מהחיילים (גם מהמשרתים ביחידות קרביות) משתתף בפועל בקרב, מספקת המערכת הצבאית הדמיונית קרב כתחליף – המטווח הוא אחת המרכזיות שבהן. חייל שעומד בהצלחה בהדמיות אלה הופך גם הוא לגבר. הדמיית הקרב מתבצעת בתנאי לחץ, והטירונים חשופים למבטם הבוחן של חבריהם ושל מפקדיהם – מה שמגביר את המתח ואת התחרות על רמות הביצוע ועל ההישגים.³³

ההשתתפות במטווח עוררה רגשות עזים בקרב הטירונים החרדים, החל בחששות כבדים ובהתרגשות רבה טרם האירוע וכלה בשמחה עצומה, כמעט אקסטטית, לאחריו, במיוחד אצל

33 על האופן שבו חלק הארי של הרבנים החרדים תופסים את התרבות הצבאית ואת כלי הנשק שבמרכזה ניתן ללמוד מהקונטרס במערכה: ביטאון עולם התורה (גיליון מס' 1, מנחם אב תשנ"ט). הגיליון עוסק כולו בזוויות הגיוס לנח"ל החרדי ובהשלכותיו הנוראות. בשער האחורי של הקונטרס מופיעה תמונתו של ילד חרדי מבית בהערצה על אחד מחיילי הנח"ל ומושיט יד כדי לגעת ברובה שהוא אוזן. מתחת לתמונה נכתב בוז הלשון: "בתמונות אלו נראה ילד חרדי רך וטהור, שנכח בסיום הטירונות של הנח"ל החרדי. הוא מתבונן בהערצה בכלי הנשק שמחזיקים 'החיילים החרדיים'... אחד החיילים מנמיך לו את הנשק, והילד מלטף את הרובה בערגה ובהערצה, דוגמתם של הילדים השולחים ידיהם לספר התורה בהוצאתו מהארון או בשמחת תורה... הפנים [של הילד והחייל בתמונה] טושטשו מסיבות מובנות, ולכן נמנע מהקוראים המבט הטהור של תינוק של בית רבן הנתקל ב'עולם חדש' זה, המנוגד לכל האטמוספירה הפנימית של עולם התורה. מה עובר בלבו של ילד המתחנך בקדושה מול המפגש הזה?" ביטוי נוסף לחשש העצום משתקף בכותרת שבראש העמוד האחורי של הגיליון, שבה מצוטטים באותיות גדולות דבריו של אחד מחיילי הנח"ל החרדי המספר על רצונו לחלוק עם אחיו את חוויותיו מהצבא: "הייתי רוצה לקחת פעם את אחי הקטן לטיול בבסיס, להניף אותו על הטנק, להושיב אותו על הצריח, שיצרח משמחה ומהתרגשות". ומה מנוגד יותר לעולם הרוח התורני מצרחות שמחה והתרגשות נוכח כלי המשחית המגושם? כלי הנשק מגלם עולם הפוך לעולם התורה המתאפיין בטהרה ובקדושה. התרגשותו הרבה של הילד נוכח נשקו האישי של חייל הנח"ל ורגשי ההערצה והערגה שעולים בו, מהווים איום על עולם התורה. עליפי תפיסה זו, התרגשותם של הטירונים והחשיבות הרבה שייחסו לשליטה במכשיר הטמא והגשמי הזה היא מסוכנת לא פחות ובלתי-רצויה.

אלה שחשו כי עמדו במבחן בהצלחה. מעבר להתרגשות הרגעית, גם בראיונות שקיימתי לאחר סוף הטירונות ציינו טירונים רבים את המטווח כאחד מרגעי השיא, וניכר כי לפחות מקצתם חשו כי התנסות זו עתידה לשנותם להמשך חייהם. כך תיאר זאת הטירון יעקב:

המטווח היה חשוב מבחינתי. אני מאמין שברגע שאתה יודע להחזיק נשק ואתה יכול להגיב אם מתקיפים אותך – זה כבר משהו אחר. אתה לא כזה חסר ישע. לדוגמה, כבר בשבוע הראשון, אחרי שעשו לנו מטווח אחד, נתנו לנו לשמור על הבסיס. אפילו שלא ממש ידענו איך לירות ואיך להחזיק את הנשק, אנחנו היינו השומרים של הבסיס. אפילו אם לא היינו קולעים בדיוק, הם ידעו שאנחנו נגיב, שתהיה תגובה. וזה חשוב לחיים אחר כך, אפילו כשאתה הולך ברחוב ואתה בלי נשק... אתה כבר עם תחושה אחרת.

בראיונות שקיימה עמיה ליבליך עם חיילים קרביים אמרו כמה מהם כי הידיעה שסיימו בהצלחה שירות צבאי, על אף כל הקשיים, מעניקה להם הרגשת כוח ויכולת להמשיך חייהם (Lieblich, 1989). אמנם מסלול הטירונות שעוברים הטירונים החרדים הוא קל בהשוואה למגזרים אחרים, אך נראה כי חווייתם דומה מבחינות מסוימות לזו של חיילים לא-חרדים. אם נתייחס אל הטירונות כאל סדרה של מבחנים, במקרה של הטירונים החרדים למטווח יש חשיבות עצומה. לפחות בעבור חלקם העמידה בו בהצלחה מגבירה את הרגשת היכולת ואת הביטחון העצמי גם מחוץ לגבולות בסיס הטירונים.

ייתכן כי גם העמידה במבחן זה תרמה לשינויים בדפוסי ההתנהגות של הטירונים החרדים בהמשך הטירונות. יחסיהם עם סגל הבסיס הפכו מתוחים יותר ויותר ככל שהטירונות התקרבה אל סופה. בבוקרו של היום שבו עתיד להתקיים טקס ההשבעה, אני עושה את דרכי אל הבסיס. הטירונים כבר עורכים חזרות לקראת הטקס ברחבת המסדרים המרכזית. הרחבה גדולת ממדים ומרוצפת אספלט. חבלים מתוחים מפרידים בינה לבין חלקת כורכר שעליה עומדים ספסלי עץ וממנה עתידים בני המשפחות לצפות בטקס. על הרחבה עומדים טירוני שתי המחלקות של פלוגה א': מחלקה 1 החרדית, ומחלקה 2 החילונית. הרס"ר משחרר את הטירונים להפסקה קצרה, והם פונים אל שורת הספסלים לנוח. אני מתיישב ליד עובדיה ואחרי ברכות קצרות הוא אומר לי: "תרשום, אנחנו בקרוב מאוד הולכים לפתוח דיסטנס על כל המפקדים שהתנכלו אלינו". חברו, אלעד, מושך את כובע המצחייה שלראשו כלפי מטה כך שיסתיר את עיניו ואומר על אחד המפקדים: "ככה הוא לא יוכל לזהות אותי... בשביל זה יש כובע מצחייה – שלא יוכלו לראות את העיניים...". נראה כי ההחלטה "לפתוח דיסטנס" על המפקדים דווקא בשלב הזה מלמדת כי הטירונים החרדים בונים למפקדיהם, כועסים על התנהגותם שאותה הם מפרשים ככוחנית, מטרטרת ומיותרת, ולקראת סופה הקרוב של הטירונות הם מעוניינים להגיב על התנהגות זו בדרכם. המחווה שמבצע אלעד בעזרת כובע המצחייה ממלאת גם היא תפקיד במשחק הכוח שבין הצדדים – כמין אמצעי ליצירת ה"דיסטנס" שעליו הכריז עובדיה. שיאון (1997) מתארת את האופנים השונים שבאמצעותם מבחינים עצמם אנשי הסגל מהטירונים. למטרה זו משמש בין היתר גם כובע המצחייה שלובשים אנשי הסגל, בניגוד לכובע הטמבל שלובשים הטירונים, במקרה שלנו אלעד בוחר באותו אמצעי עצמו ועושה בו שימוש חוזר ונגדי.

בעוד שבראשית הטירונות נראה היה כי הטירונים משחזרים את הדפוס המסורתי של גבורה יהודית בנוסח קידוש השם, הרי שלקראת סופה, ובמיוחד עם ההחלטה להשיב למפקדים כגמולם, נראה כי הטירונים אימצו מודל גברי אסרטיבי יותר. אף על פי שלפי הגישה היהודית ראוי להימנע ממצבי עימות כאשר אין סכנה של חילול השם, הטירונים החרדים אינם מוכנים להבליג ומבקשים להשיב ולתבוע את כבודם. תביעת הכבוד הזו ו"פתיחת הדיסטנס" הם באופן מובהק אימוץ דפוסי ההתנהגות הגברית-אסרטיבית של מפקדיהם על הטרימינולוגיה שלה, וסיגולה לצורכיהם.

טירון נוסף, טוביה, ניסה להסביר את התנהגותם של חבריו:

פעם היינו חברה קטנה שרצתה להגן על עצמה... היום אנחנו חברה שלא צריכה להגן על עצמה יותר כי יש לנו כוח... פוליטי... כספי, קהילתי... אנחנו מחזירים בתשובה, המפלגות החרדיות גדולות... אנחנו כבר לא הולכים לפריץ לבקש ת'כסף... אלא אם נחליט ניתן כסף לאחרים... למה? כי ש"ס חזקה... במידה מסוימת מי שהכניס את זה היה אריה דרעי... בנאדם פיקח ברמה מיוחדת, והוא נתן לנו את התחושה – אתם שווים בין שווים... ומי שגם נתן ת'הרגשה הטובה הזאת זה ביבי נתניהו – אתם חלק מהמדינה, אתם ציבור גדול, ניכר, משפיע... קיבלו את זה, ואנחנו מרגישים טוב עם זה...³⁴

טוביה מקשר בין התנהגות חבריו וביטחונם העצמי לבין גידולה הדמוגרפי והפוליטי של החברה החרדית. אין מדובר עוד בקהילה יהודית הנתונה לחסדיו של הפריץ הגוי, אלא בקהילה יהודית הזוכה במדינה היהודית למעמד מועדף בהשוואה לקהילות גויים אחרות. יתרה מזאת, בזכות כוחה הפוליטי היא אינה רק בעמדת המבקש, אלא כבר בעמדת הנותן. כל אלה מחלחלים גם אל תחושתם של הפרטים ובאים לידי ביטוי בגופם ובהתנהגותם. מרואיין אחר, אליהו, תלמיד ישיבה, מספר לי על מפגש שהיה לאחד ממכריו שתואר כ"בריון" השכונתי עם צעירים חילונים בקניון מלחה:

הוא הלך להסתובב... בקניון... והגיעו קבוצה של חילונים, בני שבע-עשרה... הוא גדול מהם בשנה, בקיצור, התחילו אותו. בא איזה אחד עם חולצת עור... להראות שהוא איזה בריון והוא צחק הרבה על דתיים, לכלך... שכל הבנות הדתיות הם זונות, ושלמה הזה... הוא לא פראייר, כי הוא קצת פרענק – ותוקעים בו אז הוא נפגע... הם התחילו להתווכח... זה נגרר למכות, ושלמה פיצץ לו ת'צורה, פשוט קרע אותו... גמר אותו... היום בחורי ישיבות יותר מגיבים, כי אנחנו מרגישים ששונאים אותנו. אנחנו גם לא מפתחים... השקט כבר נגמר. הציבור החרדי כבר מרגיש – הפראייריות זה כבר עבר... הגזמתם איך שנקרא... אחד שיתחיל אתנו, אנחנו נראה לו. אין פראיירים יותר. אין הבדל ביני לבינך. אני אפילו יותר חכם ממך, ויותר מכובד ממך, ואני חושב שיש לנו יותר שכל ממך. אין פראיירים, נגמר הסיפור של הפראיירים.

34 תיאורים מסוג זה חזרו אצל מרואיינים רבים. עם זאת, נראה כי רגשות אלה התמתנו בעקבות הקמת ממשלת ליכוד-שינוי ו"גזרות נתניהו" כשר האוצר.

מדבריו של אליהו עולים כעס רב, אי־רצון להבליג וביטחון עצמי שמאפשר לעשות זאת יותר מבעבר. בנסיבות הקיום היהודי בגולה נבצר מגברים יהודים, על פי רוב, להגן על עצמם, משום שנאסר עליהם להחזיק נשק או שהם לא אומנו בכך. התערבות הרשויות במחלוקת עם מקומיים הייתה רק מחמירה את מצבם, וגם על רקע זה נוצר אידיאל ההבלגה והפסיביות ושומר. אליהו ושלמה פועלים בנסיבות חדשות לגמרי; במדינה יהודית שבה חברי הכנסת והשרים החרדים מחזיקים בעמדות כוח רבות יחס הרשויות אליהם שונה בתכלית. לצעירים חרדים יש פחות סיבות לחשוש מלהגיב כאשר הם מותקפים או כאשר הם מרגישים "פראירים", ובכוונתם לעשות זאת.

למעשה, אליהו אומר שהוא וחבריו לא מתכוונים להמשיך ולהבליג כאשר מתנשאים עליהם, משפילים אותם או מעליבים אותם. הם מרגישים די חזקים להפסיק ולמחול על כבודם, גם אם על כך חונכו, ולהפוך את העלבון לכוח מניע לפעולה. אליהו חזר והדגיש פעמים מספר את תוצאות הקרב – "הוא קרע אותו, פשוט פיצץ לו ת'צורה...". חזרה זו מלמדת על הערצה לכוחו של שלמה, הבחור החרדי. בולט גם השימוש שעושה אליהו בעברית המקובלת בישראל החילונית ובשלל הביטויים המתארים גבריות מאצ'ואיסטית ואסרטיבית.

סלנגוט (Selangut, 1994) מראה כיצד ראשי הישיבות הליטאיות חזרו והזהירו לאורך השנים מאז קום המדינה מפני חדירה של דפוסי התנהגות אקטיביסטיים ושל אמונה בכוח הזרוע אל תוך הציבור החרדי. אוהרות כאלה הושמעו לאחר ניצחון צה"ל במלחמת ששת הימים ובהודמנויות נוספות. הוא מצטט (עמ' 245) את הרב צבי אליהו, שבכינוס אגודת ישראל בארצות־הברית בשנת 1990 נזף בחמשת אלפי באי הכנס, בשל מה שזיהה כסימפתיה מצדם לדמותו של הרב מאיר כהנא שנרצח זמן קצר קודם לכן. כהנא טבע את הסיסמה "never again" והמריץ יהודים להגיב באלימות על התקפות נגדם. לדעתו של רבי צבי אליהו, כהנא פגע בכך באמונה היהודית. הרב אליהו קבע כי הסיסמה "never again" היא אנטי־יהודית ואנטי־דתית. "אם הקב"ה רוצה להמיט עלינו שואה הוא יעשה זאת. עשרת אלפים כהנא לא יצליחו לעצור אותו". עוד הוא מדגיש כי הציבור הליטאי מחויב לפסיביות יותר מחלקים אחרים בציבור החרדי. עם זאת, בנסיבות החברתיות הנוכחיות ולמרות הסתייגויותיהם הנמשכות של הרבנים, מתרבים הביטויים למודל גבר חדש ואסרטיבי־אקטיבי זה. המפגש עם עולם העבודה המודרני והתחרותי, שבו אסרטיביות ונחישות הן ערכים, עתיד להגביר מגמות אלה.

עדות חשובה נוספת לשינויים שעוברת החברה החרדית ביחסה אל היבט זה של גוף הגבר היא השינוי בגישה אל המיעוט שבכל זאת דבק בדפוס המסורתי. אחת מאותן קבוצות מיעוט הם החוגים הקנאים והאנטי־ציוניים. פרידמן (1991, עמ' 88–103) סוקר את התפתחותם ואת דפוסי פעילותם של החוגים הקנאים, החל משלהי התקופה העות'מנית דרך התגבשות "נטורי קרתא" (שומרי העיר) ועד לעדה החרדית. במבט שטחי נראית פעילותם של חוגים אלה, בעיקר בהפגנות מחאה על חילולי שבת, קברים, צניעות ועוד, אלימה מאוד ותובעת גופניות אסרטיבית ותוקפנית. מבט קרוב יותר מגלה כי יחסם של החוגים הקנאים לאלימות הוא מורכב, והם תופסים את פעילותם כפעולת מחאה יותר מאשר כרצון לפגוע באמצעים אלימים באלה שסוטים מן הדת:

בעימותים עם הציבור החילוני ועם המשטרה הם – לדעתם – המותקפים והנפגעים. דברי הנביא ישעיהו: "גוי נתתי למכים ולחיי למורטים" (נ' 6), משקפים את היחסים האלימים בינם לבין השלטונות "הציוניים". הם "מקדשי השם" המוכנים לסבול בגלל מחאתם ונגד אלה העוברים על מצוות התורה בפרהסייה... בפעילות הקנאית עצמה יש אלמנטים של אלימות מילולית, שגולשת לעתים לאלימות פיזית מוגבלת... [אולם] אין הם מפעילים נשק ואינם מתכוונים לפגוע פגיעה פיזית חמורה באלה המוגדרים על ידם כעבריינים... (שם).

עוד מציין פרידמן כי שימוש באלימות פיזית קשה יש בו בהכרח ממד של ריבונות ושל שאיפה לשלוט בהיסטוריה ולכוונה, ואילו נטורי קרתא ואנשי העדה החרדית מייצגים גישה הפוכה לחלוטין, שלפיה העם היהודי הוא בגלות ואינו רשאי ליטול את גורלו ההיסטורי בידי וולשאוף לריבונות. בהתאם לכך, אחת מסיסמאות החוגים הקנאים הייתה ועודנה "אין כוחנו אלא בפה".³⁵ סיסמה זו היא הודאה מפורשת בחוסר היכולת להתמודד ברמה הפיזית מול כוחות השלטון הציוני, אך היא מדגישה את חובת המחאה, התוכחה והתפילה. התבדלותם והסתגרותם של החוגים הקנאים במרחב החרדי רבה יותר בהשוואה ליתר חלקי החברה החרדית. נוסף על כך, עמדתם האידיאולוגית אינה מבקשת להשפיע אל מעבר לגבולות קהילתם. אלה מסבירים מדוע הם מצליחים לשמר דפוסי התמודדות ומאבק מסוג זה. כעדות לתמורה ביחסה של החברה החרדית אל החוגים הקנאים אביא כאן ציטוט מטורו של יעקב ריבלין, אחד מבעלי הטורים הפופולריים ביותר בעיתונות החרדית, המתפרסם בשבועון בקהילה. השבועון נמנה עם אחד העיתונים החדשים; קהל קוראיו הוא צעיר; הוא מחויב פחות לקו האידיאולוגי החרדי שאותו מסמנים היומונים המפלגתיים החרדיים, והוא מרוחק מאוד מעמדות החוגים הקנאים; הוא מדווח לעתים קרובות על היציאה של גברים חרדים אל עולם העבודה ועל הקשיים הכרוכים בכך, והוא פתוח יותר אל שאר חלקי החברה הישראלית. טורו של ריבלין ("ד בתמוז תשס"ה) עסק בפעילותם של הקנאים החרדים במסגרת ארגון "אתרא קדישא", המנהל את המאבקים בנושא שימור קברי יהודים בתוואי כביש מספר שש. הכותב מתאר עימות בין אנשי חברת השמירה הפרטית לבין קבוצת מפגינים מהחוגים החרדיים הקנאיים, שלו היה עד:

זר ועיתונאי כי יודמן למקום יתקשה להאמין למראה עיניו. האם המפגינים הנגררים על הרצפה וסופגים את האלות הם אותם שורפי עגלות האשפה במאה שערים וזורקי האבנים על השוטרים. למרות המעילים הירושלמים הארוכים וחלוקי הזברה המפוספסים מדובר כנראה באנשים אחרים. אלה של גבעת ההפגנות לא מרימים יד או רגל. הם פשוט נשכבים על הרצפה ומשתמשים רק במיתרי גרונם לזעקות אימים. מה שמוזר הוא שיחס הכוחות בינם לבין אנשי חברת השמירה אמור לאפשר להם לפרוץ את השרשרת הדלילה של המאבטחים ולעלות היישר אל ראש הגבעה. המתנחלים ונוער הגבעות היו עושים את זה בחמש דקות. אחד רץ קדימה. שלושה

35 סיסמה זו מבוססת על מדרש מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בשלח. לעניין זה ראו ילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז ת"נ.

מאבטחים לפחות נדרשים כדי לנטרל אותו. עוד שלוש ארבע גיחות כאלה ואין אף מאבטח פנוי שיחסום בפני האחרים את הדרך. וזה בדיוק מה שמפגיני הגבעה לא עושים. סתם נשכבים כצאן לטבח על הקרקע ותולים את תקוותם במצלמות העיתונאים שמסביב... מאוחר יותר יסביר לנו הרב דוד שמידל, ראש אתרא קדישא, את ההיגיון לכאורה של הפסיביות המוזה. אך עד לקבלת ההסברים המחזה בהחלט קשה לצפייה...

בהמשך מובא תיאור המפגש עם הרב שמידל ובסיומו מציין הכותב:

יש לו גם תשובה לשאלה המתבקשת מדוע המפגינים שם מסתפקים במאבק פסיבי מצד אחד וספיגת מכות הגונות מצד שני: "זה כל הכוח שלנו. שאנחנו מקבלים ולא מחזירים. זה גורם להם להעריך אותנו לפחד מאתנו". יש לדברים גם היבט מעשי אחר. "בכוח מול כוח, תמיד המשטרה חזקה יותר". דומה שהמהאטמה גנדי, מייסד שיטת המאבק הבלתי אליים, לא היה מנסח זאת טוב יותר.

מה שמשמעותי במיוחד בקטע זה הוא ההסתייגות הברורה מהמפגינים החרדים המתוארים כנוהגים ב"פסיביות מוזה" ו"נשכבים כצאן לטבח". ביטוי אחרון זה משמש בדרך כלל לתיאור התנהגותם הפסיבית של היהודים המובלים לשמד בשואה. גם העיתונאי מתקשה להבין כיצד אותם לובשי מעילי זברה מפוספסים, המוכרים לו כמובילי ההפגנות במאה שערים, נוהגים בפסיביות בלתי סבירה שכזו. הוא מציע להם ללמוד מנוער הגבעות, אנשי הציונות הדתית או החרד"לית, שיעור באקטיביות. לסיכום, הוא מביא את דברי ראש הארגון – המתארים את הדפוס הקנאי שרואה את החיים בארץ כ"גלות" – ובמקום לקשרם לדפוס ההתמודדות שאפיין את הקיום היהודי במשך אלפיים שנות גלות הוא מסמיכם דווקא לשיטת המאבק הבלתי־אליים של המהטמה גנדי. כך הוא עורך הזרה לדפוס התנהגות זה ומעניק לגיטימציה מלאה לדפוסי מאבק גבריים אחרים, אסרטיביים יותר, שבמקרה הזה מיוצגים באמצעות נוער הגבעות – אנשי הציונות הדתית – שבעצמם אימצו דפוסי גוף וגבריות אקטיביסטית־מיליטריסטית.

דברים אלה הם רק עדות נוספת לשינויים שעוברת החברה החרדית בגישה אל הגוף הגברי ואל ההתנהגות הגברית כתוצאה ממערכת היחסים הטעונה והמתוחה שבין הגבריות החרדית לגבריות הישראלית הלא־חרדית.

כמו כן, בעוד שאנשי נטורי קרתא ואנשי העדה החרדית בוחרים שלא לקחת חלק כלל במוסדות הציבור והשלטון, כביטוי לא־הכרתם במדינה, רובה המכריע של היהדות החרדית בוחר בדרך אחרת. לפי דרך זו המדינה זוכה להכרה בדיעבד ונעשה ניסיון לפעול במסגרתה, כדי להשפיע על מעמדה של הדת היהודית בתוכה. דרך זו, בניגוד לדרך שבה בוחרים החוגים הקנאים, מצדיקה גם מידה רבה יותר של אקטיביות ושל פעילות "ארצית", במיוחד בכל הקשור לענייני דת.

מפגשים מסוכנים: הערות מסכמות

בספרות התיאורטית העוסקת בגוף ובגבריות מקובלת כיום ההנחה שלפיה הגוף והגבריות אינם בעלי אופי מולד או מהותי (essentialist), אלא תוצר של הבניה חברתית, ושהם מתעצבים ומשתנים ללא הפסק כחלק מהאינטראקציה שבין השיח והמוסדות החברתיים שבתוכם פועלים היחיד והגוף עצמו (Ferree, Lorber & Hess, 1999, p. xvii). היחיד וגופו מתאימים עצמם לתפיסות חברתיות מקובלות, אך במקביל הם משפיעים עליהן, משנים אותן, ומהווים שותפים אקטיביים בתהליך כינון הזהות והגוף (Frank, 1991).

מספרות זו עולה כי שינוי חברתי ברמת המקרו, בקונטקסט מסוים, גורר אחריו במקרים רבים גם שינוי בגוף ובזהויות הגבריות (רמת המיקרו). שינוי חברתי שכזה יכול להיות מעבר של קבוצות אוכלוסייה מקונטקסט חברתי אחד לשני או חשיפה מהירה למודל מתחרה אחר של גוף גברי. להבנתי, הנסיבות החברתיות וההיסטוריות המיוחדות שבה מצויה החברה החרדית מהוות רקע להתרחשות מעין זו. לאור התיאוריה של קונל (Connell, 1995) אני מבין כי כינון הזהות והגוף הגבריים נערך ביחס אל זהויות אחרות ואל גופים גבריים אחרים. יצירת ההשוואות היחסיות הללו היא אמצעי מרכזי במסגרת המאבק על ההגמוניה בין המודלים השונים של הגוף ושל הגבריות. על רקע זה עניינו אותי ההשוואות שעורכים גברים חרדים עם גברים אחרים, ובראש ובראשונה עם הגבר החילוני, שהוא ה"אחר" המשמעותי מבחינת החברה החרדית.

אמנם המפגשים והעימותים בין גברים חרדים וחילונים התקיימו כבר מראשית דרכה של התנועה הציונית וביתר שאת לאחר קום המדינה, אך מגוון גורמים צמצמו את השפעתם עד לעשור האחרון בקירוב, ובראשם מגמת ההתכנסות וההסתגרות בתוך עולם הישיבות והכוללים ובתוך המרחב החרדי המוגן, מגמה שאפיינה את החברה החרדית בשנים שלאחר קום המדינה.³⁶ עם זאת, נוכח מגוון הכוחות שתוארו כאן אשר מגבירים את ביטחונם העצמי של הצעירים החרדים בסביבתם ודוחפים אותם אל מחוץ לעולם התורה ולמרחב החרדי המוגן, מתרבים מאוד מפגשים אלה והופכים לדבר שבשגרה. לטענתי, למפגשים אלה יש השפעה רבה – ההשוואות שעורכים הגברים החרדים עם גברים חילונים ממלאות תפקיד מרכזי בכינון זהותם ויש להן תפקיד מפתח בהעצמת השינויים החברתיים העוברים על החברה החרדית.

האופן שבו מתארים הגברים החרדים הצעירים את הגברים החילונים שהוצג כאן הוא ביקורתי למדי. הגברים החילונים תוארו על פי רוב כמשועבדים לדחפיהם וכנשלטים על ידם, וכן כיצריים, אינטרסנטיים, חסרי ערכים, גשמיים, צעקניים, מוחצנים, רהבתנים, ריקניים, שטחיים ותוקפניים. לצד הביקורת, הלעג והבוז, אפשר לחוש גם במידה לא מבוטלת של קנאה, הערכה והתפעלות, גם אם נוכחותן סמויה יותר. חלק ניכר מתחושות ההתפעלות האלה ממוקד בגוף הגברי החילוני, הנתפס כמפותח, גבוה וחזק בהרבה מזה החרדי. הגבר

36 דמותו של החילוני היוותה מאז ומתמיד מרכיב מרכזי בשיח החרדי, אם מעל דפי העיתונות ואם בדרשות רבנים ובמוסדות חינוך, אך היה זה חילוני "מצונזר" ומעוקר מכל מה שעשוי להיות בו איום, ושמהפכני הותאמו לצרכים הרטוריים. בעניין זה ראו למשל את עבודותיהם של ששון-לוי (1998) וסיוון (1991).

הישראלי הלא-חרדי נתפס ככזה שמסוגל להגן על עצמו, על כבודו ועל משפחתו בעזרת גופו; הוא מתמצא במרחב, אינו חושש מהטבע, ויש לו יכולת להשפיע עליהם ולעצבם כרצונו. לטענתי, מערכת יחסים זו היא הסבר מרכזי לחריגות השונות של הצעירים החרדים מהמודל הגברי החרדי האידיאלי, לניסיונות לחתור תחתיו, להגמישו, להרחיבו ולעצבו מחדש. לנוכח הגבריות הישראלית האסרטיבית והישירה חווים לפחות חלק מהגברים החרדים רצון להתנסות בגבריות מסוג אחר – אסרטיבית, גופנית וגשמית יותר. נראה כי במסגרת המאבק על ההיררכיה בין מודלים גבריים (Connell, 1995) וכדי להבטיח את מקומם, גברים חרדים נאלצים לסגל מאפיינים אסרטיביים יותר של גוף ושל גבריות.

אמנם, באופן עקרוני אפשר לנהל מאבק דווקא דרך קידום של דפוסי גוף וגבריות אלטרנטיביים, ואכן אנשי החוגים הקנאים שתוארו כאן – המהווים מיעוט מצומצם בחברה החרדית – מנהלים את מאבקם באמצעות דפוסים אלטרנטיביים ובמידה רבה בהשראת דפוסי ההתמודדות היהודיים בגלות.³⁷ גם גברים חרדים מחוגים אחרים רואים את עצמם כפועלים בהתאם לדפוסים אלטרנטיביים: הם מדגישים במיוחד את ריסון הגוף ואת הדחפים הפנימיים ברוח "איזהו גיבור – הכובש את יצרו", בניגוד ללגיטימציה לסיפוק הצרכים המקובלת בתרבות המערבית החילונית. נוסף על כך, הם מדגישים את מחויבותם הרבה לקהילה, וזאת שוב בניגוד להעמדת הפרט במרכז המקובלת בתרבות המערבית. נראה כי מאפיינים אלה של הגוף החרדי ושל הגבריות החרדית מהווים משאב ביציאה אל המרחב הישראלי, לעומת זאת קשה להעמיד תכונות אחרות – ובראשן הבלגה, פסיביות וגופניות "נשית" לא-מפותחת – כאלטרנטיבה. בהחלט ייתכן כי קושי מיוחד זה נובע גם מכך שלתכונות אלה יש מטען שלילי רב בתודעה ובחברה הישראלית. כפי שציינתי, הציונות רצתה מתחילת דרכה לכונן מודל גברי חדש, שימשש אנטי-תזה במיוחד למאפיינים שזוהו כ"גלותיים". השואה חיזקה את ההסתייגות מההימנעות ומה"פסיביות" הגברית, שפורשו כאחד הגורמים לתוצאותיה הנוראיות ולהליכה "כצאן לטבח". נוסף על כך, המשכו של הסכסוך הצבאי היהודי-ערבי משמר את זיהוי התכונות הגבריות-אסרטיביות כחיוניות.

אם לנקוט בפרשנות פסיכואנליטית, שיש לה מקום מרכזי בחקר הגבריות, הגברים החרדים חווים חרדה בנוגע לגבריותם ולגופם הגברי, במיוחד כאשר הם יוצאים מהמרחב החרדי ונפגשים עם הגברים החילונים. תיאורטיקנים פסיכואנליטיים שעסקו בתחום הגבריות תיארו את הזהות הגברית, בניגוד לזהות הנשית, כלא-יציבה וכטעונה תמיד הוכחה ואישור. המקור לאישור זה הם הגברים האחרים. כשהם יוצאים למרחב הישראלי מזוהים גבריותם וגופם של הגברים החרדים כ"פגומים" ורבים ממאפייניהם נתפסים כ"נשיים", על כן מעורר המפגש את אותה חרדה. חרדה זו גדולה במיוחד בשנות הנעורים, בהן נמצאות הזהות והגופניות הגברית בתקופת השיא של בחינה ועיצוב.

פרשנות מסוג זה, גם אם בהקשר אחר לגמרי, שימשה את מיוז (Muesse, 1996) בניתוחו את הפונדמנטליזם הנוצרי בארצות-הברית, וגם את איילברג-שוורץ (Eilberg-Schwartz, 1996) בניתוחו את היהדות הקדומה. מיוז (Muesse, 1996), שחקר תנועות פונדמנטליסטיות נוצריות, טען כי בהשוואה למודלים של הגוף והגבריות המערבית ההגמונית, גבריותם של

37 עם זאת, ראוי לזכור שעצם מחאתם לא התאפשרה בתנאי החיים בגלות והיא תולדה ישירה של היותם פועלים במדינה יהודית שבה, למרות הסתייגותם ממנה, הם מוגנים במידה רבה.

גברים בתנועות פונדמנטליסטיות נראית לא פעם כנשית, בעיקר לצד הציווי על ריסון המיניות ועל הגבלתה לקשר הנישואין. לכך מתווסף גם הדימוי של השעבוד והכניעות המצופה מהגבר כלפי דמות האל הגברית, שגם היא עמדה המזוהה כנשית. כל אלה, כך הוא טוען, מעוררים חרדה לא־מודעת סביב הגבריות. חלק מהפיתרון לאותה חרדה הוא אימוץ השקפת עולם היפר־גברית: הדגשת תיאולוגיה רציונלית; יצירה של גבולות ברורים מאוד בין טוב ורע, שלנו ושלם; יצירת יחסים היררכיים בין נשים וגברים ובין גוף ונפש המכוונים לאפשר שליטה ולייצר תחושת בטחון. לאלה הוא מוסיף גם את המראה הצבאי, ואת הלבוש המזכיר מדים.³⁸

היציאה מהמרחב החרדי מעוררת חרדה, ובמקביל היא מציעה גם דרכים להפחתתה. כניסה אל הזירות הגשמיות וההתנסות בגופניות ובגבריות המחוברת יותר לעולם הגשמי – לעולם המעשה – מאפשרת לגברים החרדים הצעירים להתנסות בהיבטים חדשים של גוף וגבריות ולהפחית מחרדתם. נראה כי הסבר זה מוסיף ממד חשוב להבנת ההתלהבות העצומה שביטאו הטירונים החרדים לאחר חוויית השימוש בנשק במטווח וכן להבנת מה שנראה לעתים כלהיטות חרדית מופרזת אחר ה"אקשן" שאותו מספקות מסגרות כגון: זק"א, מד"א וארגון הצלה.

מקורות

אורין, ש' (1994). אין לך יפה מן הצניעות: דפוסי תקשורת בסוציאליזציה של בנות חרדיות. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה.
אטקס, ע' (1982). רבי ישראל מאיר סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר. ירושלים: מאגנס.
אליאור, ר', ברטל, י' ושמרוק, ח' (1994). צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין. ירושלים: מוסד ביאליק.
אלמוג, ע' (1997). הצבר – דיוקן. תל אביב: עם עובד.

38 טענה דומה על אודות חרדה גברית עולה גם ממאמרו של איילברג־שוורץ (Eilberg-Schwartz, 1996). הפעם מקורה של חרדה זו נעוץ בהתייחסות אל האל בעל הגוף הגברי. לדבריו, ביהדות הקדומה הגדרת הגבריות נסובה קודם כל סביב קשר הנישואין והבאת ילדים לעולם, כדי שתימשך השושלת. במובן זה הוגדרה הגבריות במונחים פטריארכליים לגמרי. בהמשך לכך, יחסים הומוסקסואליים נחשבו אסורים. עם זאת, יחסיו של האל, שתואר כדמות גברית, ושל המאמינים, שגם הם קודם כל הגברים, תוארו במונחים ארוטיים ואף מיניים. המתח ההומו־ארוטי ביחסים עם האל יצר עבור הגברים בעיה וקונפליקט לנוכח האיסור על הומוסקסואליות. איילברג־שוורץ דן בדרכים השונות שבהן נעשה ניסיון להפחית את המתח ההומו־ארוטי המתואר. חלק ממתח זה הועם באמצעות פמיניזציה של הגברים היהודים, חלקו באמצעות העלמת גופו הגברי של האל ותיאורו כחסר גוף. נוכח גבריות האל הפכו הנשים לבנות הווג המתאימות ביותר עבורו, אבל אפשרות שכזו הייתה דוחקת את הגברים הצידה. כדי לבטלה, טוען איילברג־שוורץ, היה צורך לתאר את הנשים כבלתי־טהורות, ומכאן שנאת הנשים המאפיינת טקסטים יהודיים שונים מאותה התקופה.

- ארן, ג' (2003). גוף חרדי: פרקים מאתנוגרפיה בהכנה. בתוך ע' סיון וק' קפלן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? (עמ' 99-133). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- ארנד, א' (2002). תרבות הגוף והספורט בדורות האחרונים. בתוך ח' קאופמן וח' חריף (עורכים), תרבות הגוף והספורט בישראל במאה העשרים (עמ' 25-50). ירושלים: יד בן צבי.
- בהרן, א' (תש"ן). החברה והשפעתה על פי השקפת חז"ל ורבותינו. ירושלים: המסורה.
- בויראין, ד' (1999). הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד. תל אביב: עם עובד.
- בילו, י' (2000). ממילה למלה: ניתוח פסיכו-תרבותי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית. אלפיים, 19, 46-16.
- בן חיים, א' (2004). איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך. ירושלים: מוזאיקה.
- בראון, ב' (תשנ"ט). רצון אמתי או יצר הרע: תפיסת החירות של שני הוגים חרדיים. הגות בחינוך היהודי, א, 98-125.
- ברויאר, מ' (תשס"ד). אוהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- גלזמן, מ' (1997). הכמיהה להטרסקסואליות: ציונות ומיניות באלטנוילנד. תיאוריה וביקורת, 11, 145-163.
- דן, י' (1997). החרדיות המשתררת: תוצר של ישראל החילונית. אלפיים, 15, 234-253.
- (2002, 18 בינואר). השתיקה הרועמת של הממסד החרדי. הארץ, תרבות וספרות, ב5.
- הורוביץ, נ' (2002). יהודים העיירה בוערת: יהדות התורה בין בחירות 1999 לבחירות 2001. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- חקק, י' (2003). מאהלה של תורה למאהל טירונים. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- (2004). בין קודש לתכל'ס: גברים חרדיים לומדים מקצוע. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- (2005). רוחניות מול גשמיות בישיבות הליטאיות. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- (2006). גברים בשחור: מסע אל נבכי הפוליטיקה הישראלית: גברים חרדים בתנועת הליכוד. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- יפה, א' (2004). להיות ילדה חרדית: פרקטיקות חיברות, שיח פדגוגי והבניית העצמי. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- כץ, ד' (1970). תנועת המוסר: תולדותיה, אישיה ושיטותיה. ירושלים: דפוס וייס.
- (1996). הסבא מסלבודקה: רבי נתן צבי פינקל, תולדותיו ומפעליו. ירושלים: פלדהיים.
- לומסקי-פדר, ע' ורפפורט, ת' (2000). משחקים במודלים של גבריות – מהגרים יהודים-רוסים בצבא הישראלי. סוציולוגיה ישראלית, ג(1), 31-51.
- לייבוויץ, י' (1993). גבורה. בתוך א"א כהן ופ' מנדס-פלור (עורכים), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו: מושגים, תנועות, אמונות (עמ' 62-67). תל אביב: עם עובד.
- מיכלסון, מ' (1990). עיתונות חרדית בישראל. קשר, 8, 11-22.
- מלחמת היצר א: דע את האויב (תשס"ב). הוצאת תלמידי הרב.

- נורדאו, מ' (1902). מהי משמעותה של ההתעמלות לגבינו, היהודים? בתוך ב' נתניהו (עורך), כתבים ציוניים, ב (עמ' 82-87). ירושלים: הספרייה הציונית.
- סיון, ע' (1991). תרבות המובלעת. אלפיים, 4, 98-45.
- פינקלשטיין, ע' (1997). ההכנה של בנות חרדיות למחזור החודשי ולבגרות מינית. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פרידמן, מ' (1991). החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- קפלן, ד' (1999). דויד, יהונתן וחיללים אחרים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קפלן, ק' (2001). כלי התקשורת בחברה החרדית בישראל. קשר, 30, 18-30.
- רביצקי, א' (1993). הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי. תל אביב: עם עובד.
- שוורץ, י' (תשנ"ז). נתיב לישיבה: פרקי הדרכה לקראת הלימוד בישיבה. ירושלים: המוסד לעידוד לימוד התורה.
- שורק, י' (2002). תרבות הגוף במשנתם של אבות התנועה הציונית. בתוך ח' קאופמן וח' חריף (עורכים), תרבות הגוף והספורט בישראל במאה העשרים (עמ' 9-24). ירושלים: יד בן צבי.
- שטמפר, ש' (תשנ"ה). הישיבה הליטאית בהתהוותה. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- שיאון, ל' (1997). דימויי גבריות אצל לוחמים: השירות בחטיבות חיל הרגלים כטקס מעבר מנערות לבגרות. ירושלים: מרכז שיין למחקרים במדעי החברה.
- שפירא, ק' (תשנ"ב). חובת התלמידים. תל אביב: ועד חסידי פיאסצנה.
- ששון-לוי, א' (1998). השתקפות החילונים בעיתונות החרדית. רמת גן: עם חופשי.
- (2006). זהויות במדים: גבריות ונשיות בצבא הישראלי. ירושלים: מאגנס.
- Arthur, L. B. (1999). Introduction: Dress and the social control of the body. In L. B. Arthur (Ed.), *Religion, dress and the body* (pp. 1–9). Oxford: Berg.
- Ben-Ari, E. & Dardashti, G. (2001). Tests of soldierhood, trials of manhood: Military service and male ideals in Israel. In D. Maman, Z. Rosenhek & E. Ben-Ari (Eds.), *Military, state and society in Israel: Theoretical and comparative perspectives* (pp. 239–269). New Brunswick, NJ: Transaction.
- Boyarin, D. (1997). *Unheroic conduct: The rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man*. Berkeley: University of California Press.
- Cantor, A. (1995). *Jewish woman / Jewish man: The legacy of Jewish patriarchy*. San Francisco: Harper Collins.
- Coakley, S. (1997). *Religion and the body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Eilberg-Schwartz, H. (1990). *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Indiana: Indiana University Press.

- (1992). *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective*. Albany: State University of New York Press.
- (1996). God's phallus and the dilemmas of masculinity. In S. B. Boyd, W. M. Longwood & M. W. Muesse (Eds.), *Redeeming men: Religion and masculinity* (pp. 36–48). Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Ferree, M. M., Lorber, J. & Hess, B. (1999). *Revisioning gender*. Thousand Oaks: Sage.
- Frank, A. (1991). For a sociology of the body: An analytical review. In M. Featherstone, M. Hepworth & B. S. Turner (Eds.), *The body: A social process and cultural theory* (pp. 36–102). London: Sage.
- Gilman, S. (1991). *The Jew's body*. New York: Routledge.
- Goldman, C. B. (1999). Hasidic women's head coverings: A feminized system of Hasidic distinction. In L. B. Arthur (Ed.), *Religion, dress and the body* (pp. 46–61). Oxford: Berg.
- Gutmann, M. C. (1997). Trafficking in men: The anthropology of masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 385–409.
- Jacob, L. (1997). The body in Jewish worship: Three rituals examined. In S. Coakly (Ed.), *Religion and the body* (pp. 71–90). Cambridge: Cambridge University Press.
- Leoussi, A. S. & Aberbach, D. (2002). Hellenism and Jewish nationalism: Ambivalence and its ancient roots. *Ethnic and Racial Studies*, 25(5), 755–777.
- Liebllich, A. (1989). *Transition to adulthood during military service: The Israeli case*. Albany: State University of New York Press.
- Longhurst, R. (2001). *Bodies: Exploring fluid boundaries*. London: Routledge.
- Mellor, A. P. & Shilling, C. (1997). *Re-forming the body: Religion, community and modernity*. London: Sage.
- Mendelsohn, E. (1993). Religious fundamentalism and the sciences. In M. E. Marty & S. R. Appleby (Eds.), *Fundamentalism and society* (pp. 23–41). Chicago: The University of Chicago Press.
- More, S. D. & Anderson, J. C. (1998). Taking it like a man: Masculinity in 4 Maccabees. *Journal of Biblical Literature*, 117(2), 249–273.
- Muesse, M. W. (1996). Religious machismo: Masculinity and fundamentalism. In S. B. Boyd, W. M. Longwood & M. W. Muesse (Eds.), *Redeeming men: Religion and masculinity* (pp. 89–103). Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Satlow, L. M. (1996). Try to be a man. *Harvard Theological Review*, 89(1), 19–41.
- Selangut, C. (1994). *By Torah alone: Yeshiva fundamentalism in Jewish life*. In M. E. Marty & S. Appleby (Eds.), *Accounting for fundamentalism: The dynamic*

character of movements (Vol. 4) (pp. 236–263). Chicago: Chicago University Press.

Turner, B. (1996). *The body and society*. London: Sage.

Weiss, M. (1997). War bodies, hedonist bodies: Dialectics of the collective and the individual in Israeli Society. *American Ethnologist*, 24(4), 813–832.

Welland, T. (2001). Assaults upon the self: Control and surveillance in a theological college. *Journal of Contemporary Religion*, 16(1), 71–84.