

חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה

אדם קליין אורון* ומריאנה רוח־מדבר**

תקציר. המאמר טוען שבישראל מתהווה קבוצת זהות דתית חדשה: חילוניות רליגיוזית. לאחר שנאפיין את "עסקת החבילה" של הזהות החילונית, נביא דוגמאות משדה הניו אייג' הישראלי המלמדות על שינויים שמתחוללים בה בשנים האחרונות. גוף המאמר סוקר את יחסם של חסידי ניו אייג' ישראלים להלכה האורתודוקסית וממקם אותם על ציר שקצהו האחד הוא אדישות להלכה, קצהו האחר הוא שימור ההלכה, ובתווך מצויים מגוון שילובים של הלכה וניו אייג'. הקצוות אמנם מהדהדים את החלוקה הישראלית המקובלת בין חילונים לדתיים, אך בולט האפיון הרליגיוזי של כל הגישות, החותר תחת חלוקה זו. הניתוח מתמקד בדוגמאות של עיבוד יצירתי המחבר בין רוחניות ניו אייג' למסורת היהודית ומאפשר לפתור סתירות זהותיות בחיי החילונים בישראל באופן שמקדם את יצירתה של קבוצת הזהות הדתית החדשה, החילונית הרליגיוזית.

ניו אייג': הגדרה ונתונים על היקף התופעה בישראל

במסגרת התפשטותה הגלובלית לא פסחה תופעת הניו אייג' גם על החברה הישראלית-יהודית. ניו אייג' (New Age), העידן החדש) הוא שם גג לאוסף נרחב של אמונות ופרקטיקות נעדרות ארגון מרכזי ובעלות אופי אקלקטי, שאחד המאפיינים המרכזיים שלו הוא הדגש על תהליך מתמיד של שיפור העצמי (self) לשם הוצאת הפוטנציאל האינסופי שלו (או אלוהותו) מהכוח אל הפועל. בעשור האחרון התחזקה התופעה בישראל, הן בהיקפה והן במיקומה החברתי, דהיינו בלגיטימציה שהיא צוברת. וכשם שהניו אייג' איחר להגיע לישראל לעומת

* המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, האוניברסיטה העברית בירושלים
** הפקולטה לחינוך, אוניברסיטת חיפה; החוג (בהקמה) לדתות, תרבויות רוחניות ומיסטיקה, המכללה האקדמית צפת

ברצוננו להודות לאנשים שקראו גרסאות מוקדמות של המאמר והעירו את הערותיהם המועילות: משה אידל, ש"נ אייזנשטדט, יורם בילו, יהונתן גארב, בועז הוס, אבי שגיא, חברי קבוצת המחקר "מגמות דתיות חדשות" במכון ון ליר בירושלים ושלושה קוראים אנונימיים של סוציולוגיה ישראלית.

העולם המערבי, כך גם המחקר עליו מתמחה, ובינתיים התפרסמו מחקרים מועטים ביותר בתחום.¹

במסגרת מחקרים אלה בולט חסרונם של נתונים כמותיים, אך דוגמאות אחדות יוכלו לרמוז על היקף התופעה ועל עומק חדירתה לזרם המרכזי בישראל: סקר שנערך בשנת 2000 (על ידי קופת החולים מכבי) מלמד שיותר משליש מהישראלים פונים לבקש מענה לבעיות שונות אצל מטפלים ברפואה אלטרנטיבית; בין 6,000 ל־10,000 ישראלים נרשמים מדי שנה למכללות להכשרת מטפלים בשיטות אלה, והן הכשירו עד 1999 יותר מ־110 אלף איש (רוח־מדבר, 2006, עמ' 207; Fadlon, 2005, pp. 28, 34); מדי שנה מתקיימים עשרות פסטיבלים של ניו אייג', ובגודל שבהם, בוסכמלה, משתתפים כחמישים אלף איש (רוח־מדבר, 2006, עמ' 144-146), כהיקף התושבים בעיר ממוצעת בישראל; לשני הירחונים המרכזיים של הניו אייג' בישראל, חיים אחרים ודרך האושר (שהתאחדו לאחרונה) היו בשנת 2006 27 אלף מנויים במשותף, וסקר TGI מסוף 2008 מעריך את קהל הקוראים שלהם (כולל קוראים מזדמנים שאינם מנויים) ב־73 אלף; ספרי ניו אייג' רבים הופכים לרבי מכר, וכך למשל, הנויר שמכר את הפרארי שלו (2000) שכתב רובין שארמה (מתורגם מאנגלית) נמכר בארץ ביותר מ־181 אלף עותקים, ומבאדולינה (1999) של גבי ניצן (ישראלי מקורי) נמכרו 150 אלף עותקים.² בשל גבולותיה העמומים של תופעת הניו אייג', ומאחר שכל אחת מהדוגמאות חופפת חלקית בלבד לתרבות זו, אף לא אחת מהן משמשת אינדיקציה מובהקת להיקפה. ואף על פי כן, צירופן זו לזו מאפשר לשרטט תמונת מצב כללית.

ניו אייג' ורליגיוזיות: מאפיינים והגדרות

בשל מורכבותו של הניו אייג' מתקשים החוקרים לסווגו לקטגוריות קיימות: יש טוענים שמדובר ב"דת" (למשל Hanegraaff, 1996), משום שאפשר לזהות בתופעה תיאולוגיה, קוסמולוגיה ואתיקה. אחרים רואים בניו אייג' את גרעין ההוכחה שחל מפנה מדת ל"רוחניות" (Wuthnow, 1998; Heelas, Woodhead, Seel, Tusting & Szerszynski, 2005), מפני שהדגש מוסט מאלוהים והחיים שלאחר המוות אל החיים הפנימיים של הפרט, וכן בשל היעדר דוגמה מחייבת וארגון כנסייתי. ואולם, גם הסיווג של הניו אייג' כרוחניות בעייתי, הן משום שתופעות רבות בתוכו נעדרות ממד מטאפיזי, למשל קואוצ'ינג (coaching), והן משום שרבים מחסידיו מזהים את עצמם כחילונים.

שימוש בהגדרה רחבה יותר של "רוחניות" פותר את הבעיה: מדובר ברליגיוזיות המתמקדת בפנימיות האדם, בתורות הנסתר או בפרקטיקות ופרשנויות מיסטיות. ב"רליגיוזיות" כוונתנו להתייחסויות אל ממד על־טבעי (מטאפיזי), או כזה שהוא מעבר לכימות ומדידה

1 בהם גארב, 2005; תבורי, 2007; Zaidman, 2007; Shmueli & Shuval, 2004; Huss, 2007; Fadlon, 2005; Goldstein-Gidoni & Nehemya, 2009; Zaidman, 2003, 2007. עם זאת, בשנים האחרונות מתרבות עבודות של תלמידי מחקר בנושא, וראו קשת, 2005; רוח־מדבר, 2006; שמחאי, 2006.

2 תודתנו לאברי רביב (לשעבר מנכ"ל חיים אחרים), למיכל בן־דוד (עורכת דרך האושר לשעבר), לכתר ספרים ולידיעות ספרים על שסייעו בהשגת הנתונים.

(מטא־אמפירי), וזאת, לעתים, בצד ניסיונות להשפיע על המציאות דרך פעולה על ממד זה (מאגיה). השימוש במונח "רליגיוזיות", שלא כמו המונח "דתיות", מסייע לנו לבדל את הפרטים והקבוצות שבהם אנו עוסקים מהקטגוריות המקובלות בשיח המחקרי והציבורי על דת וקבוצות דתיות בישראל; בידול שאף רבים מחסידי הניו אייג' מקפידים עליו בשל המשמעויות המוסדיות הכרוכות במונח הרווח "דת" (עוד על כך להלן).

היבט אחר של מורכבות הניו אייג' הוא המחלוקת בין חוקרים ומבקרים בשאלה אם מדובר בתופעה תרבותית מודרניסטית או פוסט־מודרניסטית (Dawson, 1998; Lyon, 1993; Terrin, 1992). עקרונות מודרניסטיים בולטים אכן עומדים בבסיסה של רוחניות הניו אייג'; נרטיבים של קדמה ואבולוציה תרבותית, הומניזם אוניברסלי המצדד בזכויות האדם ומאדיר את יכולותיו, ומעל לכול, אינדיבידואליזם המייחס לפרט אחריות ושליטה על חייו ומדגיש את ייחודו. ואולם, גם מקומם של עקרונות פוסט־מודרניסטיים אינו נפקד: פקפוק במבנים דוגמטיים (מהמדע ועד הדת), ביקורת וחשד כלפי סמכות חיצונית (פוליטית, מדעית ודתית) והתנגדות לחלוקה בין תרבות "גבוהה" ל"נמוכה" אגב תמיכה באקלקטיות פרגמטית.

הייחוד של הרוחניות הניו אייג'ית טמון בכך שהיא מטעינה את המאפיינים המודרניסטיים והפוסט־מודרניסטיים במשמעויות רליגיוזיות. למשל, האדרת יכולותיו של האדם התבטאה במודרנה באמונה בכוחה של התבונה האנושית, ואילו הניו אייג' מעלה על נס את כוחותיו הרוחניים של האדם ואת יכולותיו המאגיות, ועל פי רוב אף מציג אותו במונחים של אלוהות. על כן אפשר לראות בניו אייג' נדבך רוחני נוסף הנבנה על גבי תפיסות מערביות מבוססות. לנוכח האמור לעיל, אין תמה שרובו המכריע של קהל הניו אייג' בישראל בא מקרב הקבוצה החילונית, כפי שנסביר בהמשך.

חילונית בישראל

החלוקה הקלאסית – הן במחקר והן בשיח הציבורי בישראל – לקבוצות זהות על בסיס דתי מציעה ארבע קבוצות מסודרות לפי מידת דתיות יורדת: חרדים, דתיים־לאומיים, מסורתיים וחילונים. במחקר מופיעים שני כיווני ערעור על חלוקה זו (לפירוט ראו גודמן ופישר, 2004): הכיוון האחד מדגיש שחילונים אינם מנוכרים לחלוטין לדת אלא מקיימים ומשמרים סמלים ומנהגים יהודיים־דתיים (ובעיקר את חגי ישראל ואת לימוד התנ"ך), אף על פי שהם מרוקנים את תוכנם הדתי ומחליפים אותו בתוכן לאומי ומודרני (אבינרי, 1994; שפירא 1997; Lieberman & Don-Yehiya, 1983). כיוון הערעור האחר מפקפק בעצם קיומן של קבוצות זוהות השונות, אם מפני שהגבולות המבחינים ביניהן מטושטשים מאוד וחדירים (גודמן ויונה, 2004), אם מפני שקיימות קבוצות נוספות שאינן מיוצגות כראוי בחלוקה זו (למשל גולדברג, 1984; Shokeid, 1995), ואם מפני שהבסיס למיקום על הרצף בין דתיות לחילונית צריך להיות אישי ולא קבוצתי, שכן בקרב רבים בציבור ה"חילוני" נפוצות הן אמונות והן פרקטיקות דתיות (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002). אם כן, חילונית ישראלית אינה אלא טיפוס אידיאלי. ואף על פי כן, ההבחנה בין חילונים לדתיים עדיין דומיננטית בשיח הציבורי הישראלי ובהזדהות העצמית של חילונים, ומופיעה שוב ושוב גם בשיח הניו אייג' הישראלי.

בהמשך המאמר נראה שאף שכניו אייג' הישראלי ניכרים לכאורה גוונים בעלי אופי חילוני יותר (שנכנה "התנגדות") בצד גוונים בעלי אופי דתי יותר (שנכנה "שימור"), הוא מכיל מרחב פעולה (שנכנה "עיבוד") המשלב ביצירתיות בין דתיות לחילוניות ומייצג במובהק קבוצת זהות חדשה. מרחב פעולה חדשני זה מאיר את הגוונים הדתיים והחילוניים באור חדש ומאפשר לאפיין את השדה כולו כ"חילוניות רליגיוזית". על החידוש שבמצב עניינים זה תעיד גם הנטייה הרווחת בניו אייג' הישראלי להסתייג מתיוג של שייכות לקבוצות הזהות המקובלות (דתי, חילוני וכו').

שלמה דשן (1997) עמד על כמה דרכי התייחסות של חילונים בישראל למסורת ליל הסדר. במחקרו נמצא שלעיתים הם נוקטים שתי דרכים סותרות בה בעת: האחת היא המשכיות, והיינו שימור של מנהגים וטקסטים דתיים, והאחרת היא התעלמות מהם או ביטולם במכוון ("חיסולם", כלשונו). העובדה ששתי הדרכים ננקטו בעת ובעונה אחת הבלטה את המבוכה של החילונים והעלתה תהייה בלתי פתורה: מדוע רוב החילונים, למעט בני הקיבוצים, לא נקטו דרך של חידוש ויצירה? דשן אף מגדיר את הזהות הישראלית החילונית כזהות שכוללת כמה מרכיבים מסורתיים שאינם מתיישבים עם אידיאולוגיה חילונית צרופה, וכך נותרים החילונים עם מארג סמלי בלתי ברור (שם, עמ' 544-545). מתח לא פתור זה בין שימור המסורת ללא שינוי ובין הזרמת תוכן ומשמעות חדשים לתוכה זוכה לעושר של פתרונות בניו אייג' הישראלי. את הפתרונות הללו נציג בהמשך המאמר על פני ציר המקביל הן לארבע קבוצות הזהות (של דתיות וחילוניות) והן לאפשרויות היצירה הדתית של דשן (בין המשכיות לביטול). כאמור, הציר כולו נושא אופי רליגיוזי.

אנו מציעים לנתח את המתח האמור באמצעות התבוננות בשלושה בסיסים רעיוניים שעליהם עומדת החילוניות בישראל. האחד הוא הדת היהודית, שחילונים רבים משלבים אלמנטים מתוכה באורח חייהם באופן וולונטרי, ועל פי רוב גם פרטי. מחקרים חוזרים ומדגימים את שילובן של פרקטיקות ואמונות יהודיות בחייהם של חילונים בישראל, משמירת שבת וחג ועד אמונה באל ובאמיתות התורה (וראו לוי, לוינסון וכו"ץ, 2002). הבסיס הרעיוני השני הוא הלאומיות הציונית, שמלבד המוטיבים היהודיים-דתיים המשוקעים בה בלבוש מחולן (Liebman, 1998; Liebman & Don-Yehiya, 1983), היא שואבת גם מהלאומיות המודרנית המערבית (קימרלינג, 2004). הבסיס הרעיוני השלישי מורכב מהנאורות המודרנית ומהשיח הפוסט־מודרניסטי. כמובן, המינון המדויק של כל אחד משלושת הבסיסים אינו אחיד אצל כל החילונים, אבל בהכללה אפשר לכנות את שיווי המשקל של התרכובת "עסקת החבילה החילונית"³.

הציונות, שכוננה את עסקת החבילה, יצרה מערך יציב יחסית כשהזרימה למנהגים וסמלים יהודיים תכנים לאומיים ומודרניסטיים שתפסו את מקומם של התכנים הדתיים (אבינרי, 1994; שפירא, 1997; Liebman & Don-Yehiya, 1983). אך בהדרגה הופר האיזון, בעיקר עם הוספת אלמנטים פוסט־מודרניסטיים לבסיס המודרני (Kimmerling, 2001; Shafir & Peled, 2000). שינוי זה הוביל למתח שעליו מצביע דשן בקרב הקבוצה החילונית, ושבמסגרת

3 זהויות קבוצתיות אחרות בישראל כוללות אף הן את שלושת הרכיבים הללו, אך במינונים אחרים, ואלה מבחינים אותן מהזהות החילונית. לדוגמה, אצל החרדים הבסיס הרעיוני היהודי חזק יותר והבסיס המודרני/פוסט־מודרני חלש יותר.

ההמשגה שהצענו אפשר לראותו כמפר את שיווי המשקל בין הבסיס הרעיוני היהודי לשני הבסיסים האחרים: המשמעותיות הלאומיות והמודרניסטיות שהוקנו למסורת היהודית נעשו עתה צורמות ובלתי משכנעות. בעשורים האחרונים מתרבים הניסיונות החילוניים ליצור איזון מחודש בין שלושת הבסיסים הרעיוניים, כגון חזרה בתשובה (גודמן, 2002; Beit-Hallahmi, 1992), הצטרפות לקבוצות דתיות חדשות (Beit-Hallahmi, 1992), התמקדות במסורות של תת קבוצות אתניות (גולדברג, 1984; Lehmann & Siebzeher, 2006) והתחדשות חילונית (אזולאי וורצברגר, 2008; שגיב ולומסקי-פדר, 2007). אנו נעסוק בניסיון להטעין את המנהגים והסמלים היהודיים בתוכן משמעותי שהולם את הבסיסים הרעיוניים האחרים ובאופן שיפתור את המתח בהצלחה באמצעות שיווי משקל חדש ובעל לכידות רעיונית בעלת אופי חילוני-רליגיוזי. ההטענה של המסורת היהודית בתוכן חילוני כמעט מעולם לא נשאה אופי רליגיוזי,⁴ ובכך מציע הניו אייג' חידוש משמעותי.

אם כן, הניו אייג' נקלט בחברה הישראלית – ובייחוד בקרב הציבור החילוני – בתקופה של דינמיות בעיצוב הזהויות הקבוצתיות, והוא תורם את חלקו לתהליך זה. כמו כן, מחקר מהזווית של הניו אייג' הישראלי שופך אור על המערכים הקיימים של עסקת החבילה החילונית ומאפשר לנו לבחון מחדש את שיווי המשקל בין רכיביה, את עוצמתם היחסית, וגם את הסתירות הפנימיות ביניהם.

כלי יעיל לעמוד על רכיבים אלה הוא בחינת היחס להלכה בשיח הישראלי הניו אייג', וזאת מסיבות אחדות: המעמד הייחודי שיש להלכה בקרב הציבור החילוני בישראל; חשיבותה בשרטוט קווי המתאר בין הקבוצות בחברה הישראלית; הניגוד הפוטנציאלי שבין עקרונות שבלב הניו אייג' ובין ההלכה; וההיבט הלוקלי הישראלי שמכניסה ההלכה לתופעה הגלובלית של הניו אייג'.

מעמד ההלכה בישראל

כאמור, בהווי הציבורי של מדינת ישראל הוטמעו תכנים, טרמינולוגיה ופרקטיקות מהמסורת היהודית. לפיכך גם הציבור החילוני מכיר רבים מההלכות והמנהגים היהודיים בצורתם האורתודוקסית, אך היכרות זו היא בדרך כלל שטחית ופולקלוריסטית. מצב עניינים זה מבטא מתחים פנימיים ביחס לרכיב היהודי בזהות החילונית. כך, המתח שבין הלכה מחייבת ובין חופש הבחירה האישי, והמתח שבין זהות יהודית בלעדית ובין זהות מודרניסטית היברידית מובנים בתוך עסקת החבילה החילונית. ואולם, היעדר ידע הלכתי מעמיק בקרב החילונים הוא גם בסיס לפרשנות יצירתית שעשויה לפתור את המתחים במידת מה. בד בבד, ההשתייכות הקבוצתית והזהות האישית של הפרט נקבעות – הן בעיניו והן בעיני הקהילה והממסד הדתי – על פי הפרקטיקות ההלכתיות שהוא מקיים. בשל הנראות של קטגוריה מְבַחֵינָה זו, ההלכה היא אחד הקריטריונים המרכזיים להבחנה בין מגזרים יהודיים בכלל

4 בהיסטוריה היהודית-ישראלית החדשה אמנם היו מופעים אחדים של התעוררות רליגיוזיות חילונית (שמייצגיה הם למשל מרטין בובר וא"ד גורדון), אך השפעתם של אלו בקרב חילונים בני ימינו בישראל זניחה.

ומגזרים יהודיים בישראל בפרט. ואכן, המחקר על קבוצות זהות בישראל – בין שהוא מאשש את החלוקות המקובלות (Kedem, 1995) ובין שהוא מתנגד להן (ראו לעיל) – בוחן את מידת הדתיות של ישראלים לפי הקפדתם על שמירת מצוות.

נדגים את המתחים הללו ואת מקומה של ההלכה בעיצוב גדרות ה"חילוניות" באמצעות ניתוח השפת החילונית (והשוו עם פרומן, 2004): הצביון היהודי של המדינה מתבטא בכך שמוסדות הציבור סגורים בשבתות (בתי ספר, משרדי ממשלה, תחבורה ציבורית וכדומה). כמו כן, רוב האוכלוסייה אינה עובדת בשבת, וגם על מרכזי מסחר פרטיים מוטלות מגבלות חוקיות המוסדות את פעילותם. לתופעה זו השלכות אחדות על תפיסת הציבור החילוני את השבת: ראשית, היא מעוררת התקוממות וביקורת כלפי מה שנתפס ככפייה דתית וכהתערבות של הממסד הדתי בפוליטיקה ובחיי הפרט. שנית, התופעה מעצבת הבנה שטחית של ההלכה: החילוני רואה את הפרקטיקה ההלכתית כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרה הציבורית, אך אינו ער לעומק ולפרטי של ההיגיון ההלכתי ואינו רואה את ביטויי בספרה הפרטית. שלישית, ההיגיון של שמירת שבת מתורגם בקרב חילונים רבים לערכים שאֵתם הם יכולים להזדהות, כגון זכויות סוציאליות או רווחה ותרבות. לכן לעתים קרובות עולות בציבור החילוני הצעות נטולות אופי רליגיוזי שמטרתן לשפר את צביון שמירת השבת במדינה לאור ערכים אלה ולא בכפוף להיגיון ההלכתי-אורתודוקסי. זאת ועוד, הפרקטיקות הנקוטות בשבת בידי פרטים יקבעו כיצד יזוהו ויזוהו מבחינה קבוצתית. לדוגמה, הנוסע לבית הכנסת בשבת במכונית אינו "דתי-לאומי" כי אם "מסורתי".

ניו אייג' לנוכח ההלכה

בין ההלכה ובין אלמנטים מסוימים ברוח הניו אייג' מתקיים ניגוד פוטנציאלי. בעוד שביהדות, שהיא דת הלכתית, העשייה הדתית חשובה מהאמונה, הרי הניו אייג' – כמו הנצרות שממנה צמח (בעיקר בגרסתה הפרוטסטנטית) – מתמקד במידה רבה בצד האמוני. מורה רוחני אמריקאי נודע בנוי אייג' הגלובלי, ניל דונאלד וולש, מציב בין עיקרי תורתו את המימרה: "אין דבר שעלינו לעשות". וולש מוסיף ומצטט את אלוהים בספרו (וולש, 1999, עמ' 335-336): "תפסיקו לנסות להשתמש ב'עשייה' כדי לפתור את בעיותיכם, אלא לבוא ממצב הוויה שיגרום לחוויה של אותן 'בעיות' להיעלם ולתנאים להתנדף".

להתנגדות העקרונתית של הניו אייג' להדגשת חשיבותה של העשייה מצטרפת עוינות לחוק או לאמונה מחייבים וקריאתו לבחירה אישית של אורח החיים, המחויבויות והאמונות.⁵ התנגדות זו לאורח חיים קולקטיבי המחייב את הפרט אפשר למצוא בסרט הניו אייג' המצליח "הסוד" (Heriot, Byrne, Goldenfein & McLindon, 2006). המסתיים בהמלצה: "היו קלילים בנוגע לכך, השתעשעו עם זה. אין דבר שאותו אתם אמורים לעשות, רק דברים שאתם רוצים לעשות" (תרגום שלנו – אק"א ומר"מ).

הניו אייג' כתופעה גלובלית לובש ברחבי העולם אופי מקומי (Rothstein, 2001), ובהקשר הישראלי ההלכה היא פריזמה נוחה לבחינת אופי זה. למרות הניכור החילוני

5 אף על פי שקיימות בניו אייג' מסגרות שבהן יש מחויבות לפרקטיקות מסוימות, מסגרות אלו נדירות, הפרקטיקות משתנות ממסגרת למסגרת, וכל ניסיון ליצור בסיס אחיד ומחייב יתקל בעוינות.

להלכה, לא זו בלבד שחסידי הניו אייג' הישראלים מקיימים בפועל פרקסיס יהודי-דתי (ככל החילונים בישראל), אלא שאימוץ הניו אייג' גורם להם לעסוק בזהותם הדתית ביתר שאת, והכלי העיקרי העומד לרשותם לצורך כך הוא ההלכה. אי לכך, כשתרבות הניו אייג' מופיעה בישראל, היא נתקלת במאפיין לוקלי שונה במובהק ממאפיינים של חברות מערביות אחרות שבהן היא משגשגת, שרובן נוצריות (ובעיקר פרוטסטנטיות) במקורן. מאחר שההלכה היא חיבור לדת המבוסס על פרקסיס ולא על דוגמה, נקודת המפגש בין הניו אייג' הישראלי לזהות היהודית – בין שהיא נקודת מפגש של עימות והתנגדות ובין שהיא מציעה קבלה וחיבור – תתבטא במידה רבה ביחס להלכה. כך, כשם שהיהדות נתפסת אצל אנשי ניו אייג' ישראלים חילונים ככלים הלכתיים, גם העניין המוגבר שלהם בדת (במסגרת פעילותם בזירת הניו אייג') מביא אותם לתפוס את הפרקסיס היהודי כפעילות רליגיוזית בהתאם לסגנון הניו אייג'.

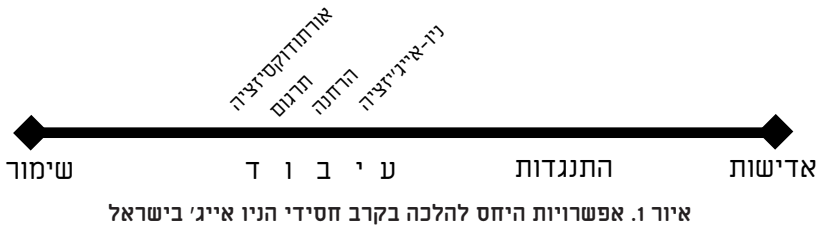
מתודולוגיה

אנו עוקבים אחר הניו אייג' בישראל במשך כעשור, ובמהלכו ערכנו – בנפרד וביחד – עשרות ראיונות שטח וראיונות עומק עם מורים רוחניים ופעילים בשדה; השתתפנו במאות אירועים (טקסים, סדנאות, קורסים ופסטיבלים) ברחבי הארץ; קראנו עשרות ספרים מרכזיים ומאות מאמרים; ועקבנו אחרי התכתבויות בכמה פורומים באינטרנט. לשם בחינת היחס להלכה מיינו את מגוון החומרים שעמדו לרשותנו לפי המוטיבים הרלוונטיים השונים שעלו בהם, ולבסוף הגענו להכללות תיאורטיות, כשבכל מקרה ומקרה בחרנו דוגמאות מייצגות ככל האפשר לשם המחשה. משקלם של טקסטים בדוגמאות שבחרנו הוא רב, מפני שהם מציגים במפורש ובפירוט את ההטענה המחודשת של המסורת היהודית במשמעויות רליגיוזיות בעלות אופי ניו אייג'.

היחס להלכה בניו אייג' הישראלי

את היחס להלכה בניו אייג' הישראלי אנו מציגים באמצעות ציר (ראו איור 1) שבקצהו האחד אדישות להלכה והתעלמות ממנה, ובקצהו האחר שימורה המלא בגרסתה האורתודוקסית. בתווך אנו מציגים שתי קטגוריות מרכזיות: בצד האדישות אנו מציגים את ההתנגדות להלכה, ובצד השימור אנו מציגים עיבודים של ההלכה בעקבות המפגש עם הניו אייג'. שתי האפשרויות שבתווך מבטאות תוצרים היברידיים (Nederveen Pieterse, 1995) של המפגש הבין-תרבותי של הניו אייג' וההלכה היהודית.⁶

6 הציר פורש מגוון אפשרויות אנליטיות, אך בפועל אדם אחד עשוי להתמקם בהודמנויות שונות בנקודות שונות על פני הציר.



אדישות

אמפירית, המשקל היחסי של כל אחת מארבע הקטגוריות בקרב חסידי הניו אייג' בישראל אינו אחיד, ונראה שהאדישות, דהיינו היעדר יחס כלשהו לנושאים הלכתיים, היא הרווחת מכולן. הסבר אפשרי לכך הוא שרוב הפונים לרוחניות הניו אייג' הם בני הציבור החילוני, שהמפגש שלהם עם ההלכה אמנם תכוף, אבל אינו נעשה מתוך בחירה ואינו נושא משמעויות עמוקות עבור הפרט, ולכן הוא מובן מאליו ואף שקוף בחייו. כמו כן, ההלכה אינה משחקת תפקיד חשוב בעיצוב הזהות הרוחנית של חילונים (לפחות לפני פנייתם לדרך החיפוש הרוחני). וההיגיון ההלכתי האורתודוקסי אף מתנגש בעיניהם עם ערכים מודרניסטיים שעל ברכיהם התחנכו כגון בחירה אישית, ספונטניות ואוניברסליות. אגב, מסיבה זו הקצה המנוגד של הציר – שימור הלכתי (שבו נדון בהמשך) – הוא שולי בשיח הניו אייג'.

בקרב הדוברים בניו אייג' בישראל אפשר למצוא כאלה שמתייחסים להיבטים יהודיים והלכתיים במידה רבה יחסית וכאלה שמתייחסים אליה במידה פחותה, אך חלק ניכר אינו מתייחס אליהם כלל, ומעטים בלבד, בשולי השיח, מתמקדים בהם, אף שנראה שתופעה זו הולכת ומתרחבת.

התנגדות

לכאורה, ההתנגדות להלכה בשיח הניו אייג' הישראלי דומה מאוד להתנגדות אליה בשיח החילוני הישראלי. בדומה למאמץ ההיסטורי של הציונות החילונית להטעין את הסמלים והמנהגים היהודיים במשמעויות מודרניסטיות ולאומיות (לאום, משפחה, קשר לקרקע וכדומה) בד בבד עם העלאת טענות המתנגדות מפורשות להלכה, גם הניו אייג' הישראלי מטעין את המסורת במשמעויות ההולמות את רוחו ומשמיע אף הוא התנגדות מפורשת למסורת ולהלכה. אך המשמעויות וההתנגדויות הניו אייג'יות אינן חילוניות גרידא, כי אם חילונית-רליגיוזיות. דוגמה לכך נביא מדבריה של מורה רוחנית שזכתה לפרסום רב בישראל, שלי⁷, המבקרת את המסד הדתי ומציעה חלופה רליגיוזית מועדפת בעיניה. הביקורת על ההלכה מתמקדת בדימוי של הפרוטוקול ההלכתי האורתודוקסי ככזה שמכתיב קביעות, צייתנות ופרקטיקה (עשייה) ולכן כנחות מדרך הנסמכת על ערכים של התפתחות הפרט ואוטונומיה, ערכים חילוניים מודרניסטיים הלובשים כאן אופי רליגיוזי:

שום דבר לא קבוע, ואנשים מחפשים משהו קבוע. זאת הצרה הגדולה, זה מה שעושה עבודת אלילים בעיניי. החיפוש אחרי היציבות. "מה? תן לי אלוהים קבוע, תן לי

7 כל שמות המרואיינים בדויים, אלא אם צוין אחרת.

חוק, תן לי משהו שאני יודעת [...] שלא ישתנה לי כל הזמן, כי אין לי יותר כוח להתמודד עם שינויים, אורקיי? והתפיסה הזאתי של צמיחה, של התפתחות [אלוהות הפרט], היא תפיסה חופשית, תפיסה ליברלית. התפיסה המקובלת יותר היא תפיסה של צייתנות, אורקיי? אז כשאתה מדבר אתי על דתות אתה מדבר אתי על סוג מסוים של צייתנות [...] גם להגייד לילד "תעשה פיפי לא במכנסים" זה סוג של צייתנות. מציית, וזה משרת אותו בסופו של דבר, אבל זה סוג של צייתנות [...] אני חושבת שתהליך של צמיחה אישית [רוחנית] לא יכול להתקיים בצייתנות. צייתנות יכולה להוביל אותך למקום מוגדר מראש. אתה טוב על פי סקאלה שנקבעה.

למרות הדמיון בין ההתנגדות החילונית לכפייה דתית ובין ההתנגדות הניו אייג'ית להלכה, אפשר להצביע על חידוש בהתנגדותו של הניו אייג', המתבטא בשתי מגמות שנוצגו להלן. מגמות אלו מציעות עמדות מנוגדות באשר לגבולות וליחסים שבין חילונים לדתיים, ושתייהן נובעות מאופיו הרליגייוזי של הניו אייג'. המגמה האחת היא החרפת המתח ביחסים והצגת המאבק בין הקבוצות כדתי, והאחרת היא ריכוך של ההתנגדות החילונית המקובלת והתגברות תחושת הקרבה אל הקבוצה הדתית.

דוגמה להצגת המאבק בין חילונים לדתיים כדתי-אידיאולוגי אנו מצאים בריאיון עם עמרי, מורה רוחני ותיק ומוכר, שבו אלוהים עצמו מגויס נגד הדת:

בגדול אני רק יכול לספר לך שאם אתה היית יושב היום כאילו עם יהוה פה ומדבר אתו, הוא היה אומר לך, "נשבר לי הזין מהדתיים. הם נמצאים לי כאן [קופץ את אצבעותיו על העורק בצווארו]. אני לא יכול לעזוב את העידן הזה בגלל התלות הרגשית שלהם". ואחד הדברים שגם נמסרו כתוצאה מזה, זה שכל מי שרוצה לרדת היום [לגוף אנושי] [...] כשהוא יושב בקפה עם יהוה, הוא אומר לו, "אני מוכן שתדד, בתנאי שאתה מכפיש את הדת. כדי שכשאתה תגיע לכאן תגרום לזה שאנשים יעזבו את הדת ויעזבו אותי. שילכו מפה. אז תרד כי חייבים לעשות את זה". לכן כל הדת היא נורא מעופשת.

בניגוד לעמרי, עדי, שחיברה ספרים רוחניים אחדים, מציגה מגמה של התרככות ביחס שבין חילונים לדתיים:

אני מאוד התרכתי. אני פעם שנאתי דתיים מאוד, לא יכולתי לסבול שניגשים אליי לתת איזה פלאיר או משהו, או [שמים לי אחד] על המכונית [...] היום אני הרבה יותר רכה, ואני אומרת, אורקיי, איש באמונתו יחיה. אני יכולה להבין אותם יותר. פעם בכלל לא היה מקום בחיים שלי לאלוהים, למלאכים. היום, כשאני מכירה, אני אומרת ההבדל לא כל כך גדול סך הכול, רק שהם חיים באיזושהי מסגרת מאוד לוחצת ומאוד ברורה של "עשה" ו"אל תעשה", שהחוקים ברורים.

מעניין להצביע על כך שעדי רואה את ההלכה כקריטריון המבחין העיקרי (ואולי היחיד) בינה לבין דתיים ומציגה קו דמיון הנוגע לפן האמוני, ובעיקר לאמונה המשותפת בקיומו של עולם על-טבעי.

הבחנה נוספת בין סוגי התנגדות להלכה בניו אייג' הישראלי היא בין התנגדות עקרונית, שהיא חריפה יותר, להתנגדות מעשית, שהיא מתונה יחסית. למשל, דבריה של שלי שהובאו לעיל מבטאים התנגדות עקרונית להלכה ומציגים אותה כ"עבודת אלילים" המתבטאת בקביעות, במרשמיות (prescriptivity) ובצייתנות בתחום הדתי. לעומתה, עדי ביטאה בפירוש את מגמת ההתרככות המאפיינת את ההתנגדות המעשית, הגורסת שכוונותיה של ההלכה טהורות, אך היא אינה כלי יעיל להשגתן.

דוגמה נוספת להתנגדות עקרונית מצויה בדבריו של שי טובלי (2006), מורה רוחני בולט המבטא בשם הישות "הבודהא מאוריון": נציג היוצרים הגלקטיים" תפיסה אבולוציונית שמיירתת את היהדות ואת ההלכה, ומציג את הניו אייג' כמשיך דרכה האמיתי:

חשוב שתבינו למה בראנו מלכתחילה את היהדות [...] המטרה היתה להגיע לרמה של הפשטה בתפיסת האלוהים [...] לכוון מערכת יחסים יציבה עם אותה תפיסת אלוהים מופשטת חיצונית, וביססנו אותה דרך מה שמכונה כאן התנ"ך, שהוא מבחינתנו ספר של קודים וצפנים שעמלנו עליו לא מעט [...] אלא שמה שנראה היה כל כך מסודר ונחמד בימי משה, נטרף לחלוטין עם בואו של ישוע [...] ישוע החל לדבר על הקשר עם אותה תפיסת אלוהים חיצונית, כעל קשר שהטבע שלו הוא אהבה. ולאהבה, כידוע, אין חוקים, אין מסגרות, אין מגבלות ואין תבניות.

ההתנגדות המעשית, לעומת זאת, מבטאת הוזהות חלקית עם ההיגיון הדתי-הלכתי, כשההלכה נתפסת ככלי רליגיוזי לגיטימי ואף רצוי, אבל לא באופן שבו הוא משמש את הממסד האורתודוקסי. ביקורת כזו אפשר למצוא בספרו של המתקשר זאב אבירו, שמוסר את התנגדותו של המלאך רפאל לניסיון של הממסד להשליט את ההלכה כחלופה יחידה, המונעת בחירה אישית (אבירו, 2002, עמ' 93):

גם תפילות וגם מצוות הן דבר שהוא בגדר של כלי חיבור לאור [...] כל רמת חיבור שהאדם יכול לבצע כדי להתחבר לאור אינה פסולה. כלי המצוות והתפילות הן בגדר מתת שהאדם בספירת מלכות קיבל מידי הבורא. השימוש בהן בצורתן המדויקת נותן לאדם את הכלים לחוות את האור, לקבלו ולהשתמש בו [...] בכך שמאלצים בעזרת כוח את האדם לבחור רק בכלי התפילה והמצוות, יוצרים אצלו את ההתנגדות הפנימית לכפייה זו. הרי ברור הוא כי תפילות ומצוות הנעשות שלא מתוך אהבה לבורא והבנת המטרה שלשמה הן נעשות, הן פסולות ותפלות ואינן יכולות לסייע בידי האדם המבצע כך את התחברותו לבורא.

גם דוברים אחרים מדגישים את הביקורת כלפי הממסד הדתי ולא כלפי הרעיון ההלכתי. אפילו הניאו־אורתודוקסיה הניו אייג'ית בישראל מבטאת לעתים התנגדות להלכה ומבקרת בחריפות את הממסד הדתי, ומעידה בכך על חציית הקווים בין זהות חילונית לדתית שמתאפשרת על סמך הבסיס הרליגיוזי של הניו אייג'. ר' מרדכי גפני, שהיה ממנהיגי זרם היהדות המתחדשת (Jewish Renewal) בישראל, מותח ביקורת על הממסד הדתי, ובצד התנגדותו לכפייה הדתית מוסיף ביקורת על מעורבותו של הממסד הדתי בפוליטיקה ועל עיסוקו בשאלות תפלות וטכניות (אצל ליבנה, 2004):

צריך לשחרר את היהדות מכל הממסדים. הממסדים הם חילול השם. אם אוטובוסים צריכים לנסוע בשבת בשביל הרוב הלא אורתודוקסי, אז שיהיו אוטובוסים. ואם צרכי הרוב הזה תובעים נישואים אזרחיים, אז צריכים להיות נישואים אזרחיים. ואם הומוסקסואלים ולסביות רוצים לחיות ביחד באהבה, אז צריכים להיות נישואים ביניהם. רק אם נשחרר את כל הכבלים של הממסד הדתי, תוכל היהדות להתמודד באופן חופשי בשוק הרעיוני ומבלי להתכסות בעליונות ממסדית [...] השאלה שכל גדולי הרבנים עוסקים בה עכשיו, אם הטונה הוא דג כשר או לא, היא בעיני לא שאלה יהודית מהותית. שאלה יהודית מהותית היא שאלה שמעצבת את החיים.

שלא כמו רוב הדוברים שהצגנו, גפני מביע עניין של ממש בהלכה. אף שהוא שותף לביקורת הניו אייג'ית על ההלכה ועל הממסד הדתי, הרי הוא מקווה למהפכה הלכתית במסגרת הממסד, ואילו האחרים אינם רואים בהלכה חלק (ואפילו חלק פוטנציאלי) מעולמם הרוחני. הגישות המביעות התנגדות להלכה מבטאות בדרך כלל התעניינות שולית – כמעט אדישות – כלפי העולם ההלכתי. גפני, לעומת זאת, עוסק באפשרות לשלב בין הרוחניות הניו אייג'ית ובין ההלכה, ולכן מתקרב במידה רבה לקטגוריה הבאה על גבי הציר: עיבוד.

עיבוד

אם נשוב ונעיין בציר, ככל שאנו מתרחקים משני קצותיו, כך ההתמודדויות עם שאלת ההלכה נעשות מורכבות יותר ומבטאות יחס אמביוולנטי יותר. האמביוולנטיות הגדולה ביותר מתגלה בקטגוריית העיבוד, שבה הבסיס הרעיוני היהודי והבסיס המודרני/פוסט־מודרני (בלבושו הניו אייג'י) משתלבים זה בזה במינונים שונים. כשהמינון נוטה לכיוון הערכים הניו אייג'יים, אנו מכנים את המגמה "ניו אייג'יזציה", ואילו כשהוא נוטה לאשר את המסורת ההלכתית – "אורתודוקסיוזציה". בתווך שבין שתי מגמות אלה אפשר לתאר דגמים אחדים של עיבוד, בהם שניים שנתאר בהמשך כ"הרחנה" ו"תרגום".

ניו אייג'יזציה

את אופי השילוב הנוצר במפגש בין דת לניו אייג'י נוח לזהות בעיקר כשמתרחש עימות מפורש או כשנחשפת התלבטות ברורה בין ערכים המייצגים בסיסים רעיוניים שונים. להלן נציג שתי דוגמאות של התנגשות ערכים בנושא הלכתי מתוך ספר שבו שולה ישראלי, חילונית בת קיבוץ, מתקשרת את האר"י (המפורסם שבמקובלי צפת במאה ה-16). בעקבות כל אחת מהדוגמאות נציע הכללות לגבי אסטרטגיות התמודדות עם ההלכה על ידי חילונים חסידי ניו אייג'י' ולגבי אופני הכרעה תרבותית בין ערכים מתחרים. הקטע הראשון עוסק במצוות איסור אכילת חמץ בפסח, המוצגת כמנוגדת לערך אחר, ערך החופש (ישראלי, 2004, עמ' 168):

לטבע ישנו מולד חדש, שמתחיל באביב ומסמל את החירות, את החופש. לא סתם נבחר האביב כזמן יציאת בני ישראל לחרות מעול העבדות בארץ מצרים, כי זהו זמן מולד של היקום כולו – כל היכל הבריאה כולו! בזמן זה, קיבל חופש הבחירה משמעות של זמן ומקום! [...] בחיפזון הזה אפו את המצות כצידה לדרך ולזיכרון מומנט חשוב זה: של החלטה ובצוע, מאז ועד היום – מקפידים באכילת המצה!

ואם שאלת: 'האם יש צורך בהקפדה ושמירת החמץ בחג הפסח?' אומר לכם כך: אין צורך בהקפדה יתירה! אבל חשוב בהחלט להמשיך בזיכרון זה של אכילת המצה: כי זהו הזיכרון לחופש והיציאה אל החופש שהם המשמעות והגרעין החשוב ביותר לבני־אדם והאנושות כולה! והעם היהודי המוביל, עליו להקפיד הקפדה יתירה על חופש הבחירה שניתנה מן האלוקים!

אופי חג הפסח כפי שהוא מופיע בטקסט תואם את ההווי הישראלי־חילוני של החג (דשן, 1997), המדגיש את התחדשות הטבע באביב ואת רעיון החירות הלאומית. נושאים אלה התגבשו כמאפייני חג הפסח בראשית הציונות (ראו גם Don-Yehiya, 1995), כשזו ביקשה להחזיר את עם ישראל לארצו ולקיים בה חקלאות ומשטר לאומי עצמאי. הדגש של הציונות החילונית על יהדות כוהות לאומית, ולא דתית, מתבטא אף הוא בטקסט, בהיעדר הבולט של משמעויות הלכתיות ואמוניות של חג הפסח (כגון ביעור חמץ מהבתים, סיפור מכות מצרים וקריעת ים סוף, הדגשת תפקיד האל כגואל ועוד). עם זאת, בעוד הפרשנות הישראלית־חילונית לפסח מצמצמת את מקומו של האל בחג (דשן, 1997; והשוו Frankel, 1980), ייחודה של החילונית הרליגיוזית טמון בכך שהיא מאמצת בנוחות את נוכחותו של האל.

אף שהטקסט אינו מעלים את הפולמוס והמתח שבין שתי חלופות התנהגותיות וערכיות, שתיהן מוצגות כאפשרויות יהודיות: הקפדה על מצוות איסור אכילת חמץ או הקפדה על ערך החופש, שהוא עיקרו של חג הפסח, חג החירות. העובדה שהישות הדוברת היא לכאורה סמכות יהודית דתית, האר"י, נוסכת היגיון וסבירות בהצגת שני הערכים כיהודיים באותה מידה וכמתנגשים זה בזה.

בטקסט מבוצע מהלך כפול: מבחינה תוכנית, הוא משתמש ברעיון יהודי מוכר, הקשר בין פסח ובין חופש (ובכלל זה חופש הפרט), כך שהערך הניו אייג'י־מודרניסטי של העצמת הפרט וחופש הבחירה נתפס כחלק טבעי מהמרקם התרבותי היהודי. מבחינה סמנטית, השימוש במילה הרב משמעות "חופש" מאפשר לחרוג מהמשמעות המקובלת שלה בהקשר של חג הפסח אל משמעויות אחרות, עכשוויות וניו אייג'יות, בלי שהן ייתפסו כנטע תרבותי זר. וכך, הטקסט קושר בטבעיות בין היציאה של עם ישראל לחירות לאומית (המשמעות הרווחת של חג החירות בציונות) ובין חופש בחירה אישי (משמעות קיימת אך שולית במסורת היהודית; ערך מרכזי במודרנה ובניו אייג'), המיושם גם בתחום ההלכתי, ונוצר עיבוד חדש של ההלכה ברוח הניו אייג', כביטוי לאמביוולנטיות שהזכרה לעיל.

המהלך הפרשני שתואר זה עתה מציג את ההמעטה בחשיבותו של איסור אכילת החמץ לא רק כסבירה, אלא כחלופה הרליגיוזית העדיפה: איסור החמץ מוצג כפרקטיקה סמלית שמטרתה להזכיר את ערך החופש, ולכן ברור שבהתנגשות בין שניהם גובר הערך על הפרקטיקה, שכן הוא המטרה והיא הכלי. כך החידוש ה"הלכתי" מוצג דווקא כ"הקפדה יתרה" על המצוות, כלומר כהתנהגות דתית נעלה יותר: אמנם המצווה היא איסור אכילת חמץ, אך הידור במצווה מאפשר גם לבטל את האיסור. אף על פי שההכרעה הסופית בהקשר זה עשויה להוביל לביטול ההלכה בפועל, הרי קטגוריית העיבוד – כפי שגם דוגמה זו ממחישה – אינה פוסלת את ההיגיון של פרקסיס דתי־הלכתי אלא מקבלת אותו כרעיון רליגיוזי חיובי.

קטע אחר באותו הספר עוסק באופיו של יום הכיפורים ומתמקד במתח שבין המאפיין הבולט של חג זה, צום שנמשך יממה, ובין עיקרון ניו אייג'י של התנגדות לסגפנות (שם, עמ' 84-85):

ביום כיפורים במיוחד, נפתחים שערי שמים [...] לכן, ביום הכיפורים טוב תעשו, שתשבו עם משפחותיכם ותיהנו מקדושת היום הזה. טוב שתלכו לבתי הכנסת ושם תישאו תפילה אמיתית, שתבוא מתוך הלב והנשמה פנימה. הודו לאל בכל אשר יש, ובקשו את כל הטוב העולה בנפשותיכם! [...] אל תענו עצמכם! אהבו את יום הכיפורים, קדשו אותו, אהבו את עצמכם, אהבו את בני משפחתכם, עירכם ומולדתכם. אהבו אדם לחברו! צאו, חגגו את קדושת החיים, בכל הטוב אשר לבכם יודע! [...] בוודאי גם תרצו לדעת בענין הצום ליום הזה, כאשר אמרתי לכם עוד בראשית דברי אלו: אל תענו את גופכם דווקא ביום הזה. איכלו אכילה קלה ומטיבה עם השמחה וההודיה ביום הזה, ללא סגפנות מיותרת. הסגפנות, מביאה את הכעס, הרוע והסבל המיותר בחיים, ואינה מביאה היא שום כפרה על מעשים רעים. לא כך רוצה לראות אותנו אלוהינו, כי כולו בא מאהבה. אם תרצו לצום – טוב שתצומו ביום אחר, ביום בו הנכם נותנים חופש לעיכול, למען בריאות הגוף והיכל קודשו. היו בריאים! היו שמחים בחיים!

גם כאן ניכרת הגישה הישראלית-חילונית לחגים. יום הכיפורים נחוג על ידי מגזר זה בעיקר כמפגש משפחתי, ולעתים גם בביקור חריג בבית הכנסת, שבשל חריגותו נושא אופי של צפייה מן החוץ על ידי מי שאינו מכיר את "כללי המשחק", ובכללם את סידור התפילה. לפחות בפרהסיה, כולם נמנעים מלנסוע ברכב ומלפתוח עסקים ומקפידים על הצום: כ-70% מהיהודים הישראלים צמים ביום זה, וכ-60% מבקרים בבית הכנסת (לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002, עמ' 16-17). מכיוון שזהו היום היחיד בשנה שבו כל המוסדות והעסקים מושבתים, הוא נתפס כיום דתי ורוחני באופן מיוחד גם בקרב הציבור החילוני.

למרות ההיכרות הרווחת של חילונים עם החג, ולמרות ההבנה שמדובר ביום רוחני במיוחד, היכרות זו נושאת אופי פולקלוריסטי ואף מאופיינת בבורות בענייני הלכה. עצם העובדה שהאר"י, דמות קבלית, משמש בטקסט זה כסמכות הלכתית, מלמדת על בורות זו, וכמוה הצגת רעיון העינוי כמנוגד לאופיו של יום הכיפורים והצעת ההנאה כתחליף ראוי, בניגוד למקראות מפורשים (כגון ויקרא כג, כז-כט), המצווים על עינוי הנפש ביום זה. בעוד שחילונים המאמצים את הצום ביום הכיפורים מעניקים לו פרשנות אינדיבידואליסטית מודרנית במקום המשמעות הדתית המסורתית (דשן, 1998), הרי בניו אייג'י גם הצום מקבל משמעות רליגיוזית. למעשה, ההנחה של הטקסט היא שמדובר ביום רוחני, והפולמוס נוגע רק לאופן הראוי לציין יום כזה מבין שלוש חלופות: החלופה הראשונה, של סגפנות כדרך רוחנית (ובכלל זה צום), עולה ונרחית כנטולת תועלת רוחנית, כמוזיקה למידות וכמנוגדת לרצונו האמיתי של האל. החלופה השנייה, של צום כדרך רוחנית, עולה אף היא כאפשרות, אם כי בוודאי לא כחובה, וכל עוד היא אינה כרוכה בעינוי ומטרתה בריאות הגוף. החלופה השלישית והמומלצת בטקסט לציון הצביון הרוחני של יום זה היא חוויית אהבה וחגיגת

”קדושת החיים“. החלופה הראשונה היא האופן היהודי הקלאסי לציין את יום הכיפורים, והיא כוללת את הצום כאחד העינויים המחויבים על פי ההלכה ביום זה. אך הרעיון שאלוהים ידרוש עינני כדרך לכפרה ולהתעלות רוחנית סותר בבירור את רוח הניו אייג' ואת תפיסת האלוהות הניו אייג'ית כאוהבת ומיטיבה. החלופה האחרונה נושאת אופי ניו אייג'י מפורש, בין היתר משום שהנימוקים ל”פסיקת ההלכה” עולים בקנה אחד עם התועלת הרוחנית והפיזית של הפרט.

יש לשים לב שניו אייג'יזציה אינה מופעלת רק על תכנים מהבסיס הרעיוני היהודי, אלא גם על תכנים מהבסיס המודרני, שכעת לובשים אופי רליגיוזי. כשם שהמאבק בין חילונים לדתיים הופך למאבק דתי, כפי שראינו לעיל, כך גם בטקסט זה אנו מוצאים את הפיכתו של ערך ”קדושת החיים” לערך רוחני (Heelas, 2008), העושה שימוש בשיתוף השם כדי לשנות את משמעות הביטוי מהימנעות מפגיעה בחיי אדם לתפיסה ניו אייג'ית של חוויית החיים.

אם כן, יום הכיפורים לובש בטקסט אופי ניו אייג'י מובהק שבא לידי ביטוי במוטיבים שנדונו לעיל. יתרה מזאת, אפשר לזהות גישה ניו אייג'ית להלכה בהדגשת הבחירה החופשית (בשאלה אם לקיים את הצום) ובהתאמה האישית (בשאלה מתי לקיים את הצום ובאיזו דרגה של הקפדה). כמו כן, התפיסה המסורתית של טעם המצווה – צום כביטוי לסיגוף – מוחלפת בהבנתו כדרך להשיג בריאות גופנית. אחת הסיבות שמהלכים פרשניים רדיקליים אלה אפשריים ביחס להלכה היא שהדוברים בשיח הניו אייג'י הם חילונים שאינם מחויבים למסורת, למסד דתי ולהלכה, ולעתים אף חסרים ידע בתחום.

בשתי הדוגמאות הוצגו ערכים המקובלים ביהדות ההלכתית כנגד ערכים דומיננטיים בתרבות הניו אייג'י (אף שכל הערכים הוצגו כיהודיים), ובשתיהן הועדפו ערכי הניו אייג'י. למעשה, אפשר למצוא זהות כמעט מוחלטת בין הערכים הניו אייג'יים שבלטו בטקסטים ובין ערכים חילוניים מודרניסטיים (אוניברסליזם, בחירה חופשית, הנאות הגוף). ברם, בטקסט האחרון בולטים יותר אלמנטים רליגיוזיים (כגון עיסוק באופי האל) החורגים מעולם התוכן החילוני. אפשר לומר שהניו אייג'י מחדיר אלמנטים רליגיוזיים לשיח החילוני, וכך יוצר מפגש על בסיס רליגיוזי עם היהדות, שהשיח החילוני הכללי בישראל מנע ממנו.

אם כך, כשמתקיימת התנגשות בין ערכים יהודיים מסורתיים לערכים המבטאים את רוח הניו אייג'י (לעתים באמצעות ערכים מודרניסטיים), ההכרעה היא לטובת הערכים הניו אייג'יים. זאת ועוד, גם במקרים אחרים שבהם נדונה ההלכה בלי להציג התנגשות ערכית אפשר לזהות מגמת ניו אייג'יזציה של ההלכה. במקרים אלה, הפרקטיקות היהודיות מתורגמות, מוכנות, מנוסחות או מקבלות לגיטימציה באמצעות שיח והיגיון ניו אייג'יים.

ניו אייג'יזציה: הרחנה

סגנון אחד של ניו אייג'יזציה של ההלכה הוא הרחנה של ביצוע המצוות, דהיינו הסתפקות בביצוען במישור הרוחני ולא המעשי־פיזי. מגמת ההרחנה אמנם נמצאה גם בטקסטים יהודיים לאורך כל הדורות, ובייחוד בזרמים מיסטיים (אידל, תשנ”ג), אך ההרחנה הניו אייג'ית אינה שיטתית או מחייבת. דוגמה לכך מצויה בגרסה מורחנת של הלכה הקשורה ביום הכיפורים, והיא בקשת סליחה איש מרעהו טרם החג (מסרים מן העמק, 2005):

נעשה כרגע תהליך ניקוי אשר יעזור לנו להתכונן לקראת החג [...] העלו בעיני רוחכם את אביכם ובדקו איזה שלוש עוולות עשיתם לו ורשמו זאת בפניכם, בקשו סליחה על מה שעשיתם ואחרי שתרגישו שלמים עם זה תברכו אותו... עשו כנ"ל כלפי אימכם... עכשיו תעברו לאחיכם ואחיותיכם ואנשים שאתם מרגישים ריחוק וכעס מהם.

עשו זאת גם עם האלוהים וגם עם עצמכם.

[...] אם כל תשומת הלב ביום הזה הולכת לפעילות והתכנים הופכים להיות הפעילות עצמה ולא חשבון הנפש, של בין אדם לחברו, בין אדם לעצמו ובין אדם לאלוהיו, דבר לא קורה.

קטע זה מציע לקיים את בקשת הסליחה באמצעות דמיון מודרך כתחליף לבקשת סליחה בפועל. יתרה מכך, סופו של הקטע מדגיש שביצוע מורחן של המצווה נעלה על ביצועה בפועל. הפרקטיקה המורחנת המוצעת אף מחלישה את הממד החברתי של הפרקטיקה ההלכתית בהתאם לרוח המודרניסטית המאפיינת את החילוניות – כולל החילוניות הרליגיוזית – הסולדת מהאופי החברתי של הפעילות הדתית המסורתית וממיסודה במסגרת שיטתית (Robbins & Anthony, 1980). כצפוי, פרקטיקה זו אינה מוצגת כמחייבת: אף שההתנסות הרוחנית היצירתית בקיום המצווה הולמת להפליא את רוח הניו אייג', הרי מיסודה במסגרת שיטתית היה נוגד רוח זו.

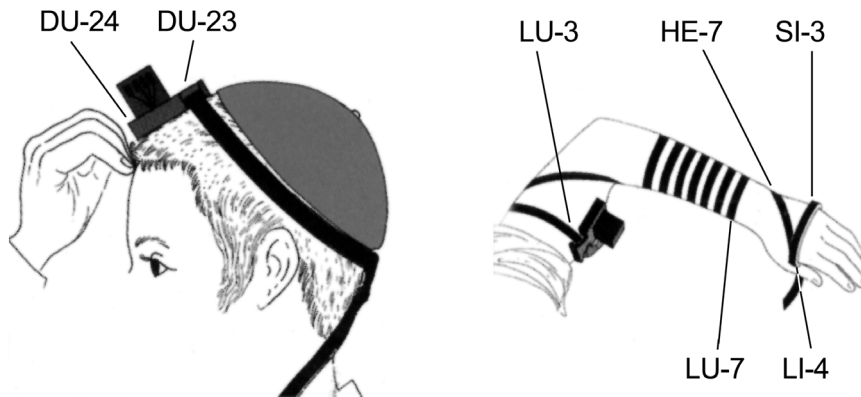
מאחר שיום הכיפורים במסורת היהודית הוא בעל תוכן דתי צרוף (שלא כמו תוכנם המגוון יותר של חגים אחרים, כגון פסח או חנוכה) (דשן, 1997; Sharot, 1991; Don-Yehiya, 1995), אין לחילונים דרך נוחה לחבור אליו, ואין יצירתיות חילונית משמעותית הקשורה בתכניו (דשן, 1998). לעומת זאת, כפי שהדגמנו, הניו אייג' הישראלי אינו מתקשה לציין את החג באופן משמעותי, משום שאינו מנסה להימנע מההיבטים הרליגיוזיים של המסורת היהודית. לעתים מגמת ההרחנה אינה מתבטאת רק בפן המעשי של המצווה, אלא גם בפן התיאורטי שלה, קרי בהרחנה של מהות המצווה. במקרים אלה, הבנה מחודשת של מהות המצווה מובילה לעתים מזומנות להפשטתה, וזו עשויה להתבטא בביטול של ביצועה בפועל ("חיסולה", בלשונו של דשן [1997]), וכן בביטול משמעותה המקובלת או בניסוח מחודש שלה. דוגמה נפוצה במיוחד היא שימוש בעשרת הדיברות כמייצגים תמצית של ההלכה כולה, וזאת כדי להרחין את המסגרת ההלכתית ואת תכניה הקונקרטיים. כשעשרת הדיברות מתוארים כ"צופן קוסמי" במקום כהלכות, קל להגיע לפרשנות המסתפקת בביצוען באמצעות מהותן הפנימית, שהיא אהבה (בהט, 2004, עמ' 8-10). כך, כשמצוות כיבוד אב ואם מובנת כמתייחסת ל"הורים הקוסמיים", הרי בפועל אין צורך בפרקטיקות המתייחסות להורים הפיזיים, כי אם לישויות מטאפיזיות, שכן "הבורא הוא האב והבינה האלוהית היא האם הגדולה" (אבירז, 2002, עמ' 29). אף כאן, ההלכה, ודרכה גם הבסיס הרעיוני היהודי, מיתרגמים לשפה ניו אייג'ית, וכך הופכים ללגיטימיים, אגב שינויים הדרמטיים.⁸

8 הדבר דומה לחתירה של זרמים ביהדות אמריקה לבטא בטקסים הדתיים מימוש עצמי אישי ייחודי ולפתח את ערך הצדק החברתי האוניברסלי, אגב תשלום מחיר דתי, דהיינו שינוי משמעותי של תכני המסורת (דשן, 1997, בהמשך ל-Liebman & Cohen, 1990 ו-Sklare, 1971).

ניו אייג'יזיציה: תרגום

אופן אחר של ניו אייג'יזיציה של ההלכה הוא תרגום של המונחים הדתיים והרוחניים לשיח הניו אייג'י, כך שמוזרמת לסמלים ולמנהגים היהודיים משמעות מחודשת הלקוחה משיח ניו אייג'י גלובלי. מהלך זה מאפשר להשתמש בבסיס הרעיוני היהודי, אך להטעינו במשמעות אוניברסליסטית המשיבה את האיוון שלו אל מול הבסיסים הרעיוניים האחרים (הלאומי והמודרני/פוסט־מודרני).

דוגמאות לכך מצויות בשפע בתיאור הקדושה של חפצים, מקומות וטקסטים, ומכאן גם בהסברים הניתנים לפרקטיקות הלכתיות הקשורות בהם. למשל, חסידי הניו אייג'י מתקפים את פרקטיקת הנחת התפילין בכך שזו מסוגלת לשנות לטובה את רמתו הרוחנית של האדם. טענה זו אף "אוששה" על ידי טכנולוגיה המאפשרת לצלם את ההילה, שהראתה שצבע ההילה משתנה בזמן ביצוע הפרקטיקה (הילות, ללא ציון שנה). כמו כן, בין חסידי הניו אייג'י יש הנוהגים לצטט מחקר בדיקור סיני (Schram, 2002) שמוזהה את נקודות הלחיצה של התפילין על הראש והיד עם נקודות דיקור בעלות משמעויות נפשיות ומנטליות בדוקטרינה רפואית זו (ראו איור 2). כאמור, באופן זה נשמר הסמל הפרטיקולרי היהודי, אך המשמעות המוקנית לו היא אוניברסליסטית.



איור 2. פירושו נקודות ההנחה של התפילין לאור תורת הדיקור הסיני (Schram, 2002, pp. 5–6)

אף שהתיקוף הניו אייג'י לפרקטיקות הלכתיות לכאורה מעצים את חשיבותן, למעשה הוא מוציא אותן מהקשרן המסורתי הקלאסי, ועל כן מפחית מתוקפן המחייב. כתוצאה מכך, הפרקטיקות היהודיות הניו אייג'יות אינן מלוות בהמלצה להקפיד על קיומן בהקשר המסורתי (כגון הנחת התפילין, שאינה מוצגת כפרקטיקה הנדרשת דווקא מדי בוקר במסגרת תפילת שחרית), ומשקפות את אופי ההתנסות החילונית בפרקטיקות יהודיות.

אורתודוקסיוזיה

דגם נוסף בקטגוריית העיבוד הוא אורתודוקסיוזיה של הניו אייג'י, ובו ניכרת דומיננטיות של המרכיב היהודי־דתי. דוגמה לכך אפשר למצוא בשילוב מדיטציה או דיאלוג חופשי עם אלוהים בתוך התפילה, שאמנם אינם מנוגדים להלכה, אך מטים אותה לכיוונים ניו אייג'יים.

אורתודוקסיוזיה נוקטים הן חילונים והן דתיים (לפי הגדרות זוהות הקלאסיות) הרואים בחיוב את ההלכה ככלי רליגיזי, אך מידת המחויבות שלהם אליה כחטיבה שלמה ומחייבת משתנה, והם מפרשים אותה מחדש באופן אישי וברוח הניו אייג'. האורתודוקסיוזיה נקטת אפוא בקרב קבוצה מצומצמת יחסית בניו אייג' הישראלי, שחבריה מבצעים את סוג העיבוד הרדיקלי ביותר מבחינת המחויבות לשאוב מבסיס הרעיוני היהודי.

באתר האינטרנט של מרכז "שורשים – לצמיחה רוחנית מחודשת", שכל מוריו אורתודוקסים (ורובם המכריע חרדים), מזכיר אחד המורים, אלון הירשברג, את ההכנות הנדרשות בחודש אלול. הירשברג מזכיר את ההלכות המקובלות (מנהגי הסליחות הספרדיים והאשכנזיים והתקיעה בשופר) כתשתית התנהגותית מובנת מאליה, אבל דבריו באשר לחשבון הנפש ותהליכי התשובה הנדרשים מהפרט לובשים אופי ניו אייג' מובהק (הירשברג, ללא ציון שנה):

[...] תקופת אלול] על פי הרפואה הסינית זה זמן של מתכת [...] ש[קשור לגבולות [...] יש כאלה שקשה להם לדעת איך יוצאים מהגבולות, ויש כאלה שקשה להם לדעת איך להיכנס חזרה לגבולות, כי יותר נעים החוסר גבולות [...] וחכמים העירו אותנו ואמרו לנו, "קחו את חודש אלול, וכולו, מההתחלה, תייחדו אותו להכנה, להיטהרות, לעשיית תשובה בנפש, לשוב מהשוטטות שלכם בדרכים זרות, בשדות זרים, לחזור הביתה". לחזור הביתה. [...] החודש זה מיוחד לסליחות, לשחרור ולאיוושהי הצטערות על המרחק שלנו, על העזיבה שלנו את הדרך הנכונה, הסטייה שלנו [...] "מה אני צריך לעשות? איפה סטיתי? [...] האם זה באוכל? [...] אני יודע מה אני צריך, אבל תמיד אני הולך למקרה ומוציא דווקא את הדברים שאני לא צריך", אז שם זה העניין [...] מי שיתחבר וישב ויקשיב רגע, "מה עולה בי? איזה צרכים עולים בי?" באמת, אז יעלה הצורך הזה, הצורך לדקדק ולהתבונן פנימה.

הירשברג אינו מוותר במאומה על אופייה המחייב של ההלכה בגרסתה האורתודוקסית (בשונה מסוגי העיבוד האחרים), אך התכנים, הדגשים, הניסוחים והפרשנויות מעוצבים ברוח ניו אייג'ית. השילוב בין שיח אורתודוקסי (בקריאה לחזרה בתשובה המבכה את הסטייה ואת המרעה בשדות זרים) ובין היעזרות בחכמה הסינית כדי להבין היטב את מהות המצווה אופייני לתוצרי האורתודוקסיוזיה. יתר על כן, התייחסותו של הירשברג לגבולות, ביטוי שבהקשר הלכתי-מסורתי מרמז להקפדה יתרה על מצוות, לובשת כאן אופי מודרני (וניו אייג') בולט, הן בהדגשת הצורך לצאת מהגבולות והן בהעצמת הסמכות והבחירה האישית, כשכל אחד נקרא לבחון בעצמו אם הדבר המתאים לו ביותר הוא חיזוק הגבולות או להפך, פרימתם. כמו כן, הדיבור העמום (ככל הנראה בכוונה) בנוגע לתיקון פנימי בתחום האכילה רומז מצד אחד לעולם ההלכתי של שמירת כשרות, אבל מצד אחר לעולם התוכן הניו אייג'י הקורא לאכילה "נכונה" במונח הבריאותי והמוסרי. מכאן שתוצרים של אורתודוקסיוזיה לא רק מדגימים שילוב בין שמירה על ההלכה בגרסתה האורתודוקסית ובין שיח ניו אייג', אלא גם מציגים הבנה מחודשת של ערכים יהודיים לאור הניו אייג'.

שימור

קטגוריית השימור, אחד הקטבים של הציר, כוללת תוצרים תרבותיים שבהם נשמרת במלואה ההלכה בגרסתה המסורתית ללא השפעה אמיתית של הניו אייג'. אף על פי שקהל היעד של תוצרים אלה הוא אנשי ניו אייג', הרי יוצריהם אינם כאלה. בתוצרים האמורים אמנם מולבשים על גבי ההלכה מינוחים ניו אייג'יים, אך השימוש בהם שטחי וזמני בלבד, ומטרתו למשוך "מחפשים" אל הדרך היהודית האורתודוקסית. כך למשל, במרכז הרצאות מסוג זה פורסמה הרצאה על "השיבה להודו", כשתוכנה היה למעשה "השיבה ל'הודו לה' כי טוב". אף שתוצרים תרבותיים בקטגוריה זו דומים לעתים קרובות לאלו הנמצאים תחת קטגוריית האורתודוקסיוזיה, הרי אפשר לזהות הבדלים ביניהם הן באופי העיבוד המתרחש (או שאינו מתרחש) בהן, והן במניעים העומדים בבסיסן.⁹ האורתודוקסיוזיה עושה שימוש משמעותי במינוחים וברעיונות ניו אייג'יים כדי להדגיש היבטים שאפשר לראותם כניו אייג'יים בתוך המסורת, וכך היא מציעה התאמה של הבסיס הרעיוני היהודי לתרבות הניו אייג'. לעומתה, השימור מבטא המשכיות מלאה של הגישה המסורתית כלפי ההלכה בשינוי השפה בלבד, וכך הוא מתעקש לשמר את הבסיס הרעיוני היהודי בלא שינוי של ממש. המניע העומד מאחורי האורתודוקסיוזיה הוא רצון לשינוי אמיתי, דרסטי יותר או פחות, ביהדות המסורתית ובניו אייג'. לעומת זאת, המשמרים אינם מעוניינים להביא לשינוי תוכני ביהדות כלל, אלא "להחזיר" את החילונים ליהדות בטענה שהם מחפשים בניו אייג' את מה שממילא כבר קיים, בגרסה אותנטית, ואף משובחת יותר, בזהות הדתית המקורית שלהם.

דיון

מאפיינים שחזרו לאורך הציר מלמדים על היחס של הניו אייג' הישראלי להלכה כפי שהתגבש עד כה, ובראשם נטייה להקל בקיום המעשי של ההלכה עד כדי ביטולו. גם הצעות לקיים מצוות מוצגות בהקשר המפקיע מההלכה את אופייה כפי שהיא נתפסת כציבור היהודי ישראלי (טוטלית, הכרחית, קובעת הסדרה שיטתית, מדגישה את הביצוע המעשי וכו') ומעניק לה תוקף באמצעות הקניית משמעות רליגיוזית.

אם נחזור לציר היחס להלכה בניו אייג' בישראל ונסכם את הקטגוריות המרכיבות אותו, הרי בקצהו הימני אנו מוצאים את האדישות, המתבטאת בהיעדר עיסוק כלשהו בשאלות הלכתיות. אחריה מצויה ההתנגדות להלכה ולדת, שלעתים גרסתה הניו אייג'ית חריפה מזו החילונית הקלאסית ולעתים מרוככת ממנה. בהמשך הציר מצויה קטגוריית העיבוד, שניתחנה באמצעות מקרים של התנגשות בין ערכים והעליבו שערכי הניו אייג' נוטים לגבור על ערכי ההלכה המסורתית. את תוצרי העיבוד אפשר לפרוש על רצף שבין ניו אייג'יוזיה

9 הבחנה דומה לזו שלנו – בין אורתודוקסיוזיה לשימור – עורך הנגרף (Hanegraaff, 2000, p. 310) בין שני סוגים של רוחניות נוצרית: "מונה לא בעייתי לכאורה כגון 'רוחניות נוצרית' [...] עשוי לשמש בשני מובנים שונים למדי זה מזה שאין לבלבל ביניהם: הוא עשוי לשמש לציון רוחניות ששורשיה במערכת הסמלית של הנצרות, אך הוא עשוי לשמש גם לציון רוחניות שמשמשת במינוחים נוצריים כדי לעצב סוג של דת חילונית" (תרגום שלנו – אק"א ומר"מ).

של ההלכה ובין אורתודוקסיוזיה של הניו אייג', בהתאם לעוצמת ההשפעה של כל עולם תוכן. בקצהו האחר של הציר נמצאת קטגוריית השימור, שבה המאפיינים הניו אייג'יים נושאים אופי חיצוני ושטחי.

מבין הקטגוריות שהצענו בציר, הקטגוריה המעניינת והפורייה ביותר הייתה העיבוד. בעוד שהחילוניות הלא רליגיוזית נותרה נבוכה בעודה אוהזת במסורת שהיא אינה מזדהה אתה מבחינה ערכית אך גם אינה מציעה לה תוכן חלופי משמעותי, העיבוד מבטא את היצירתיות והחדשנות הניו אייג'יות, שמביאות לאיזון מחדש בין הבסיסים הרעיוניים של הזהות החילונית היהודית.

כאמור, רוב השיח הניו אייג'י מאופיין באדישות כלפי ההלכה, ואין ספק שהציר אינו מאוזן אלא נוטה בחדות אל צדו הימני. אפשר להסביר נטייה זו בהלימה שבין הניו אייג' לחילוניות הן מבחינה דמוגרפית והן מבחינה רעיונית. דמוגרפית, למרות היעדר מחקרים בנושא, הרושם שלנו הוא שחלק הארי של אנשי הניו אייג' בישראל הם בעלי רקע חילוני, והעניין שלהם בהלכה מוגבל. רעיונית, הניו אייג' הגלובלי נשען על בסיס רעיוני מודרני/פוסט-מודרני, שהוא אחד הבסיסים הרעיוניים המרכזיים של החילוניות בישראל. לא רק לבסיס הרעיוני של היהדות מזרים הניו אייג' תוכן רליגיוזי, אלא גם לבסיס הרעיוני המודרני/פוסט-מודרני, ומכאן תובן הנטייה הרווחת לאדישות כלפי ההלכה: חלק ניכר מחסידי הניו אייג' בישראל באים על סיפוקם הרליגיוזי באמצעות הבנה מחדשת של ערכים מודרניסטיים ופוסט-מודרניסטיים ולא באמצעות עיסוק במסורת היהודית.

כשהרליגיוזיות הניו אייג'ית מוזרמת לבסיס הרעיוני היהודי, דהיינו בקטגוריית העיבוד, משקלה בהענקת משמעות להלכה בדרך כלל עולה על משקלם של התכנים המסורתיים (למעט באורתודוקסיוזיה). למרות שוליותה המספרית של קטגוריית העיבוד, הרי תוצריה והאלמנטים ההלכתיים שבהם מתקבלים כבשר מבשרו של הניו אייג' הישראלי ואינם מעוררים התנגדות בקרב חסידי. ערכים יהודיים והלכתיים אינם נתפסים כנטע זר בתרבות הניו אייג' הישראלית בזכות הצגתם בהתאם לכללי השיח המקובלים בניו אייג'. למשל, אלמנטים רעיוניים יודגשו על פני אלמנטים הלכתיים (כפי שראינו בהרחנה של מהות המצוות). תוצרי העיבוד הם סינתזה מוצלחת ויצירתית, למרות הסתירה הפוטנציאלית בין הלכה לניו אייג'. לכן אנו מוצאים שגם כאלה המתנגדים להלכה או אדישים כלפיה, וגם כאלה הסולדים ממייצגי קטגוריית השימור, רואים בעיבודים (מניו אייג'יוזיה ועד אורתודוקסיוזיה) תופעה ניו אייג'ית מובהקת ולגיטימית, ואף מוכנים לעתים לקחת בה חלק.

הגבולות בין זהויות קבוצתיות

אימוצו של הניו אייג' על ידי קבוצת החילונים בישראל מניב שני כיוונים מנוגדים ביחס של חילונים לרתיים, הנובעים שניהם מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט-מודרני בלבושו הרליגיוזי החדש. הכיוון האחד הוא לכאורה שכפול של השיח הישראלי המוכר הבוחר להדגיש את הדיכוטומיות המדומיינות ולהתעלם מטשטוש הגבולות הקיים במציאות. כך הוא מחזק את הזהויות הקבוצתיות הקיימות, אלא שהפעם המאבק הוא על בסיס רליגיוזי. על כן נמצא לעתים החרפה של היחס כלפי הדת הממוסדת והדתיים בדמות מאבק נגד כפייה דתית כמאבק דתי-אידיאולוגי שאפילו האל מגויס אליו. מצטיירת כאן תמונה אירונית של שימוש בשיח הרליגיוזי החדש כתחמושת במאבקים הישנים בין קבוצות שונות של זהות דתית בחברה הישראלית.

הכיוון האחר תופס את היהדות, על האלמנטים ההלכתיים שבה, כרוחניות הדומה במהותה לניו אייג' ומביא חלק מחסידי הניו אייג' (לעתים כמעט בעל כורחם) להכיר בקרבה שביניהם לבין קבוצות דתיות או מסורתיות. הזהות הניו אייג'ית מוליכה אותם להביט אל מעבר לגדרות המוכרות, ואף להכיר בהיותן מלאכותיות ומוכנות תרבותית, ונעשית גשר בין חסידי הניו אייג' החילונים ובין הדתיים.

רליגיוזיות ועסקת החבילה החילונית

בין שמובעת התנגדות לדתיים ובין שמובע יחס של קרבה וחיוב כלפיהם, שני המבעים מנוסחים בשפה רליגיוזית. למעשה, הניו אייג' מספק לציבור החילוני בישראל ערוצים וכלים להגדרה עצמית חדשה על בסיס רליגיוזי. הגדרה עצמית חדשה זו משנה את רכיבי עסקת החבילה של הזהות החילונית ואת שיווי המשקל בין שלושת הבסיסים המרכיבים אותה. עם זאת, הבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני נותר אצל רוב אנשי הניו אייג' החשוב מבין השלושה, ונתון זה מסביר כאמור את תפוצת האדישות כלפי ההלכה.

במאמר זה התמקדנו בעיצוב הרליגיוזי־ניו אייג'י של רכיבים מהבסיס הרעיוני היהודי ועסקנו פחות בעיצובם הרליגיוזי של רכיבים מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני. ואף על פי כן, ראוי לציין שרכיבים מהבסיס המודרני/פוסט־מודרני המיתרגמים לשפה רליגיוזית ניו אייג'ית ביתר קלות רווחים ומרכזיים יותר בעסקת החבילה החדשה של החילוניות הניו אייג'ית הישראלית. למשל, נדיר למצוא תרגום ניו אייג'י של רכיב האתיאיזם, וגם על הרכיב הרציונליסטי נוטים אנשי הניו אייג' לוותר, אלא אם כן הוא זוכה לתרגום רליגיוזי (למשל שימוש בפרקטיקות מיסטיות כגון מדיטציה לשם שיפור היכולות הקוגניטיביות). העיסוק בקדמה ובאבולוציה תרבותית, לעומת זאת, מקובל מאוד בניו אייג', אבל בתרגומו הרליגיוזי כמדרג של אפשרויות דתיות ואבולוציה רוחנית. אופן אחר שבו שורדים רכיבים מהבסיס הרעיוני המודרני/פוסט־מודרני הוא כשהם מגויסים לסדר היום הרליגיוזי, לעתים אף ללא צורך בעיצוב מחודש אלא בגרסתם החילונית המקורית. לדוגמה, התמוטטות המטא־נרטיב החילוני, המודרני והרציונלי לנוכח הפקוק הפוסט־מודרניסטי בהישגי המדע כאמת אובייקטיבית ואוניברסלית, מגויס לטובת טענות ניו אייג'יות כגון הדגשת חוויות אישיות כבסיס לגיטימי לידע.

מבחינת שיווי המשקל בין שלושת הבסיסים הרעיוניים המרכיבים את עסקת החבילה החילונית, הניו אייג' מאפשר לרכיבים מהבסיס הרעיוני היהודי לעלות על פני השטח ולתפוס נתח גדול יותר בוהותם של חילונים חסידי הניו אייג', וזאת לאחר שהם רוקנו מתוכנם היהודי־דתי והוטענו בתוכן רליגיוזי־ניו אייג'. כאמור, היצירתיות של הניו אייג' הישראלי מאפשרת לפתור את המתח ולהפיג את המבוכה המאפיינים רבים מהמפגשים של חילונים ישראלים עם המסורת היהודית, וזאת על ידי יצירת חילוניות רליגיוזית שבה יש הלימה בין הפרקטיקה הדתית (שמירת ההלכה או הפרתה) ובין הערכים והמשמעויות המוקנים לה. לא נוכל לפתח כאן את הדיון באשר לבסיס הרעיוני השלישי, הלאומי, בעיקר משום שההלכה אינה הכלי היעיל לבחון שינויים הכרוכים בו. ואולם, כהערת מחקר ראשונית נוכל לציין שבדומה לעמדות המנוגדות ביחס להלכה, גם בהקשר של לאומיות אפשר לזהות טשטוש גובר שלה והעצמה של תפיסת זהות אוניברסלית מחד גיסא, בד בבד עם הבנה מחודשת של הפרטיקולריות היהודית (או היהודית־ישראלית) על בסיס רליגיוזי מאידך גיסא.

סיכום

העובדה שחסיד ניו אייג' יכול להחזיק באמונות ובפרקטיקות רליגיוזיות (ואף בזהות רליגיוזיות) ולהמשיך לתפוס את עצמו ולהיתפס על ידי סביבתו כחילוני, מעידה על השינוי המשמעותי בעסקת החבילה החילונית הישראלית בשנים האחרונות. דבר זה אף מעיד על חדירתן לישראל של מגמות הזהות המכונות במחקר "רוחניות שאינה דתית" (Fuller, 2001; Wuthnow, 1998), ואולי אף על העידן הפוסט-חילוני שאליו נכנסה החברה הישראלית (שנהב, 2008). ציר היחס להלכה ששרטטנו דומה במידה מסוימת לחלוקה המוכרת של קבוצות זהות דתיות בישראל, משום שחלוקה זו עודנה מופיעה בשיח, ובמידה מסוימת היא נמשכת גם במסגרת תופעת הניו אייג'. ואולם, אף שחסידי הניו אייג' מתייחסים להלכה במגוון אופנים – קרי דוחים או מקבלים אותה במידות שונות – כל האופנים הללו רליגיוזיים, וכולם חותרים במידה זו או אחרת תחת החלוקה ל"חילונים" ו"דתיים". במילים אחרות, הניו אייג' אמנם אינו מוחק את הגבולות בין הקבוצות המוכרות בחברה הישראלית, אך יש לו חלק בטשטוש ובערעורם. בתהליך זה, וכן בעקבות ההתערעור הגוברת של רכיבים בעסקת החבילה החילונית, גיך הקושי של חסידי ניו אייג' ישראלים לזהות את עצמם בפשטות כ"חילונים". גם אלו שעדיין נוקטים הודהות זו למעשה חוטאים למשמעות המקובלת בשיח הציבורי הישראלי. ההכרה בבעייתיות שבהודהות כ"חילוני" והאחיזה בשני קצות המקל – החילונית והרליגיוזיות כאחת – מאפשרות את היווצרותה של קבוצת זהות דתית חדשה, שבה שותפים הן "חילונים" והן "דתיים". על פי רוב, ההתערעור הרליגיוזי בקרב חילונים חסידי הניו אייג' אינה מלווה ברצון לנטוש את הזהות החילונית לטובת זו הדתית, ודווקא משום כך הם סוכני שינוי תרבותי בעלי פוטנציאל השפעה דרמטי על זהויות דתיות קבוצתיות בישראל. אף שמחקרנו מדגים את הצורך בקטגוריזציה חדשה של הזהויות הדתיות הקבוצתיות בישראל, הוא מלמד גם על כוחן של תוויות זהותיות מבוססות ("חילוני", "דתי" וכו') לתרום לשינוי עמוק מבפנים: המשך הזיהוי של חלק מאנשי ניו אייג' – אף אלו המכניסים אלמנטים הלכתיים לחייהם – כחילונים מסווה את העיבודים היצירתיים והחדשניים שהם מבצעים בעסקת החבילה של הזהות החילונית.

מקורות

- אבינרי, ש' (1994). הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון. בתוך ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת (עמ' 9-20). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- אבירז, ז' (2002). אני רפאל המלאך. חמ"ד: הוצאת המחבר.
- אזולאי, נ' וורצברגר, ר' (2008). התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה. פוליטיקה, 18, 141-172.
- אידל, מ' (תשנ"ג). קבלה: היבטים חדשים. ירושלים: שוקן.
- בהט, א' (2004). שער להתקדשות: יצירה מודעת. חיפה: לוטוס.
- גארב, י' (2005). "יחידים הסגלות יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה ה-20. ירושלים: מכון שלום הרטמן וכרמל.

- גודמן, י' (2002). החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים. תל אביב: המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר ליד אוניברסיטת תל אביב.
- גודמן, י' ויונה י' (עורכים) (2004). מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, י' ופישר, ש' (2004). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך י' גודמן וי' יונה (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 346-390). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- גולדברג, ה' (1984). ממדים היסטוריים ותרבותיים של תופעות עדתיות. מגמות, כח(2), 249-233.
- דשן, ש' (1997). ישראלים־חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים. מגמות, לח(4), 546-528.
- (1998). יום כיפור: בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני. פנים, 7, 54-45.
- הילות (ללא ציון שנה). תשמישי קדושה והילה. אוחזר בתאריך 18 באפריל 2010 מתוך www.hilot.co.il/index.php?option=com_content&task=view&id=33&Itemid=43
- הירשברג, א' (ללא ציון שנה). חודש אלול: הכנה נפשית ורוחנית להתעוררות ולהתחדשות (תמלול הרצאת וידיאו). אוחזר בתאריך 5 במרס 2009 מתוך www.shorashim.info/index.php?option=com_content&task=view&id=660&Itemid=99999999
- וולש, ד' נ' (1999). שיחות עם אלוהים (ספר 3). תל אביב: אופוס.
- טובלי, ש' (2006). קץ הדתות. אוחזר בתאריך 18 במרס 2009 מתוך www.nrg.co.il/online/15/ART1/521/030.html
- ישראלי, ש' (2004). בשערים חדשים תבואו. ראשון לציון: שולה ישראלי וברקאי ספרים.
- לוי, ש', לוינסון, ח' וכ"ץ, א' (2002). יהודים, ישראלים: דיוקן (אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ליבנה, נ' (2004). הזרם הרביעי. הארץ, אוחזר בתאריך 14 באפריל 2010 מתוך www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtPE.jhtml?itemNo=400368
- מסרים מן העמק (2005). ערב יום כיפור. אוחזר בתאריך 19 במרס 2009 מתוך www.messarim.co.il/Index.asp?ArticleID=121&CategoryID=110&Page=1
- פרומן, ר' (2004). מה עושים בחגים? החילונים והחגים היהודיים. בתוך א' קליינברג (עורך), לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות (עמ' 205-263). ירושלים ותל אביב: כתר ואוניברסיטת תל אביב.
- קימרינג, ב' (2004). מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות. תל אביב: עם עובד.
- קשת, י' (2005). ידע בשיח הרפואי: הילינג ויעילות הריפוי של הרפואה האלטרנטיבית והמשלימה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
- רוח־מדבר, מ' (2006). תרבות העידן החדש בישראל: מבוא מתודולוגי ו"הרשת הרעיונית". חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.
- שגיב, ט' ולומסקי־פדר, ע' (2007). מהלכה למעשה: מאבק סימלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים. סוציולוגיה ישראלית, ח(2), 299-269.

שמחאי, ד' (2006). התנגדות מחבבת: פרדוקסים של שינוי חברתי בעידן החדש. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
שנהב, י' (2008). הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל. סוציולוגיה ישראלית, 1(1), 188-161.

שפירא, א' (1997). יהודים חדשים, יהודים ישנים. תל אביב: עם עובד.
תבורי, ע' (עורך) (2007). רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

Beit-Hallahmi, B. (1992). *Despair and deliverance: Private salvation in contemporary Israel*. New York: State University of New York Press.

Dawson, L. L. (1998). Anti-Modernism, modernism, and postmodernism: Struggling with the cultural significance of new religious movements. *Sociology of Religion*, 59(2), 131–156.

Don-Yehiya, E. (1995). Hanukkah and the myth of Maccabees in ideology and in society. In S. Deshen, C. S. Liebman & M. Shokeid (Eds.), *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel* (pp. 303–322). New Brunswick, NJ: Transaction.

Fadlon, J. (2005). *Negotiating the holistic turn: The domestication of alternative medicine*. Albany: State University of New York Press.

Frankel, B. (1980). Structures of the Seder: An analysis of persistence, context, and meaning. *American Behavioral Scientist*, 23, 575–632.

Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.

Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: E. J. Brill.

— (2000). New-Age religion and secularization. *Numen*, 47, 288–312.

Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. Malden, MA: Blackwell.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K. & Szerszynski, B. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden, MA: Blackwell.

Heriot, D., Byrne, S., Goldenfein, M. & McLindon D. (Directors) (2006). *The Secret* [Motion picture]. Australia: Prime Time Productions.

Huss, B. (2007). The new age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and postmodern spirituality. *Journal of Modern Jewish Studies*, 6(2), 107–125.

Kedem, P. (1995). Dimensions of Jewish religiosity. In S. Deshen, S. Liebman & M. Shokeid (Eds.), *Israel Judaism: The sociology of religion in Israel* (pp. 33–59). New Brunswick, NJ: Transaction.

Kimmerling, B. (2001). *The invention and decline of Israeliness: State, society, and the military*. Berkeley, CA: California University Press.

- Lehmann, D. & Siebzeher, B. (2006). *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*. Oxford: Oxford University Press.
- Liebman, C. S. (1998). Secular Judaism and its prospects. *Israel Affairs* 4(3), 29–48.
- Liebman, C. S. & Cohen, S. M. (1990). *Two worlds of Judaism: The Israeli and American experiences*. New Haven and London: Yale University Press.
- Liebman, C. S. & Don-Yehiya, E. (1983). *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture*. Berkeley, CA: California University Press.
- Lyon, D. (1993). A bit of a circus: Notes on postmodernity and New Age. *Religion*, 23, 117–126.
- Nederveen Pieterse, J. (1995). Globalization as hybridization. In M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (Eds.), *Global modernities* (pp. 45–68). London: Sage.
- Robbins, T. & Anthony, D. (1980). The limits of “coercive persuasion” as an explanation for conversion to authoritarian sects. *Political Psychology*, 2(2), 22–37.
- Rothstein, M. (Ed.) (2001). *New Age religion and globalization*. Denmark: Aarhus University Press.
- Schram, S. (2002). Tefillin: An ancient acupuncture point prescription for mental clarity. *Journal of Chinese Medicine*, 70, 5–8.
- Shafir, G. & Peled, Y. (2000). *The new Israel: Peacemaking and liberalization*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sharot, S. (1991). Judaism and the secularization debate. *Sociological Analysis*, 52(3), 255–275.
- Shmueli, A. & Shuval, J. (2004). Use of complementary and alternative medicine in Israel: 2000 vs. 1993. *Israel Medical Association Journal*, 6, 3–8.
- Shokeid, M. (1995). The religiosity of middle eastern Jews. *Association of Jewish Studies Review*, ix(2), 247–271.
- Sklare, M. (1971). *America's Jews*. New York, NY: Random House.
- Terrin, A. N. (1992). *New Age: La religiosita del postmoderno*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA: California University Press.
- Zaidman, N. (2003). Commercialization of religious objects: A comparison between traditional and New Age religions. *Social Compass*, 50(3), 345–360.
- (2007). New Age products in local and global contexts: Comparison between Israel and New Zealand. *Culture and Religion*, 8, 249–261.
- Zaidman, N., Goldstein-Gidoni, O. & Nehemya, I. (2009). From temples to organizations: The introduction and packaging of spirituality. *Organization*, 16(4), 597–621.