

JERUSALEM מכון ירושלים
INSTITUTE למחקרי מדיניות
FOR POLICY معهد القدس
RESEARCH لبحث السياسات



המרכז לחקר החברה החרדית

נשים חרדיות

עורך: עמירם גובן

ירושלים, תשע"ו 2016

מחקרי מכון ירושלים למחקרי מדיניות מס' 462

נשים חרדיות

עורך: עמירם גונן

עריכת לשון: שלמה ארד

הבאה לדפוס: חמוטל אפל

עימוד: אסתי ביהם

המרכז לחקר החברה החרדית נתמך על-ידי הפדרציה של ניו-יורק



© 2016, מכון ירושלים למחקרי מדיניות

בית חי אלישר

רח' רד"ק 20, ירושלים 9218604

<http://www.jiis.org>

<http://www.jiis.org.il>

E-mail: machon@jiis.org.il

דבר העורך

פרסום זה הוא גיליון מיוחד מודפס של חמישה מאמרי מחקר שראו אור לאחרונה במסגרת כתב העת האלקטרוני 'חקר החברה החרדית' – כתב עת אקדמי שיפוטי. כל חמשת המאמרים עוסקים בנשים חרדיות, אשר רבות מהן עומדות מול אתגרים חדשים עת החברה החרדית עוברת שינויים חברתיים וכלכליים. ישנם חוקרים של החברה החרדית המציינים כי נשים חרדיות ניצבות בחזיתם של שינויים אלה ומשמשות כסוכנות תמורה בחברה החרדית, אך בה בעת הן גם מתפקדות כשומרות על המסורת ואורח החיים של החברה החרדית. שניות תפקודית זו עוברת כחוט השני במאמרים הכלולים בכרך זה, המסייעים להאיר ביתר שאת את תפקידיהן וחוויותיהן של נשים חרדיות בימים אלה.

תודה לקוראים המעריכים אשר סייעו לשכלל את המאמרים קודם הבאתם לפרסום בכתב העת.

תודה לעורך הלשון שלמה ארד ולחמוטל אפל, רכזת ההוצאה לאור במכון ירושלים לחקר ישראל.

פרסומי מחקר על החברה החרדית בהוצאת מכון ירושלים למחקרי מדיניות

יוסף שלהב, מנחם פרידמן, 1985. התפשטות תוך הסתגרות: הקהילה החרדית בירושלים.

<http://jiis.org.il/upload/jerusalem/third.pdf>

מנחם פרידמן, 1988. האישה החרדית: דפי דיון.

<https://faculty.biu.ac.il/~mfriedma/Isha-Haredit.pdf>

מנחם פרידמן, 1991. החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים.

<http://www.jiis.org.il/upload/haredcom.pdf>

יוסף שלהב, 1991. עיירה בכרך: גאוגרפיה של התבדלות.

<http://jiis.org.il/upload/jerusalem/sec.pdf>

מומי דהן, 1998. האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית, חלק א': התחלקות ההכנסות

בירושלים. <http://www.jiis.org.il/upload/hared%20a.pdf>

מומי דהן, 1999. האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית, חלק א': השפעת הרכב האוכלוסייה

בירושלים על תקציב העירייה.

<http://www.jiis.org.il/upload/hared%20b.pdf>

יוסף שלהב ומוטי קפלן, 2003. הקהילה החרדית ואיכות הסביבה.

<http://www.jiis.org.il/upload/hered%20sviva.pdf>

אסף מלחי, בצלאל כהן, דן קאופמן, 2008. חרדים לעתידם: עמדות וחסמים ביחס ללימודים

גבוהים במגזר החרדי.

<http://www.jiis.org.il/upload/haredim.pdf>

אהוד (אודי) שפיגל, 2011. ותלמוד תורה כנגד כולם: חינוך חרדי לבנים בירושלים.

<http://www.jiis.org.il/upload/spiegel.pdf>

דן קאופמן ורעות מרציאנו, 2012. השתלבות אקדמאים חרדים בעבודה.

<http://www.tamas.gov.il/NR/rdonlyres/9345280D-430D-4EE7-9E80-926A71B346D0/0/X12122.pdf>

תוכן העניינים

- ענת בארט, עדיטל בן ארי
**אחרי שמזבח מוריד דמעות: התמודדות אישית וחברתית עם גירושין
בחברה החרדית**
חקר החברה החרדית, כרך 1, תשע"ד 2013/2014 (ספטמבר 2014): 100-126 7
- סימה זלצברג בלאק
**"הגאולה על כתפיהן": על אופנת ה'שאלים' (השכמיות)
בקרב נשים חרדיות**
חקר החברה החרדית, כרך 2 תשע"ה 2014/2015 (אפריל 2015): 88-116 37
- רבקה נריה-בן שחר
**"להיות אישה של תלמיד חכם": כיצד נתפסת המציאות החברתית-
כלכלית של 'חברת הלומדים' בעיני נשים חרדיות**
חקר החברה החרדית, כרך 2 תשע"ה 2014/2015 (יולי 2015): 169-192 67
- חיה גלבוץ
"ממרחק תביא לחמה": עובדות חרדיות בשוק ההייטק הישראלי
חקר החברה החרדית, כרך 2 תשע"ה 2014/2015 (אוגוסט 2015): 193-220 99
- בלה ליוש
**דרכי התמודדות של נשים חרדיות עם שינויים המתחוללים בחברתן
בתחומי ההשכלה, התעסוקה והפנאי**
חקר החברה החרדית, כרך 3 תשע"ו 2015/2016 (דצמבר 2015): 26-55 135

אחרי שמזבח מוריד דמעות:

התמודדות אישית וחברתית עם גירושין בחברה החרדית

ענת בארט, מכללה ירושלים

עדיטל בן ארי, אוניברסיטת חיפה

תקציר

מחקר זה בוחן את תופעת הגירושין במגזר החרדי, את דרכי ההתמודדות של הגרושים עם מצבם, ואת יחסה של החברה החרדית אליהם. הגירושין בחברה החרדית אינם נידונים בציבור, אך התפתחות פרמטרים שונים, כגון הקמת קבוצות תמיכה לנשים חד-הוריות חרדיות, קבוצות טיפול לבני-משפחות של גרושים, התפתחות של מערך טיפולי-אקדמי מקרב החברה החרדית והקמת מקלטים לנשים מוכות בחברה החרדית, מעידה על התרחבות התופעה.

מאמר זה בוחן באמצעות כלים איכותניים-פמנולוגיים את תגובות הפרט, המשפחה והחברה החרדית לגירושין. במחקר השתתפו 61 מרואיינים מארבע קבוצות שונות בחברה החרדית: נשים גרושות, גברים גרושים, בנות בוגרות להורים גרושים ואנשי-מקצוע המעורבים בתהליך. המחקר נערך באמצעות מדגם 'כדור-שלג'. הוא אינו בוחן את הסיבות לגירושין, אלא את תוצאותיהם. ממצאי המחקר מציינים תמונה מורכבת וכואבת של חברה אשר דוחה אקטיבית או פסיבית את תופעת הגירושין ואת אלה שנקלעו אליה, לצד התעצמות אישית ותהליכי אינדיבידואציה של המתגרשים, אשר בוחרים להמשיך ולחיות בקרב החברה החרדית חרף הדחייה שהם חשים ממנה.

מילות מפתח: נשים חרדיות; חברה חרדית; גירושין; אמהות חד-הוריות; אינדיבידואליזם וקולקטיביזם; העצמה חרדית.

מבוא

גירושין בחברה החרדית נתפסים כתופעה שולית בתודעה הציבורית והמחקרית הכלל-ישראלית והפנים-חרדית, ואינם זוכים בתשומת-לב מחקרית. התרחבות תופעת הגירושין בחברות קולקטיביסטיות בעולם, בצד התפתחויות משמעותיות במערכת הטיפול הפנים-

חרדית, כמו התפתחות קבוצות-תמיכה לנשים חרדיות חד-הוריות, תהליכי התמקצעות ואקדמיזציה של גופים טיפוליים בחברה החרדית, ופתיחתם של מקלטים לנשים מוכות מן החברה החרדית, מעלות את הצורך במחקר מעמיק בתופעה. המחקר הנוכחי מציג את מודל ההתמודדות של המתגרשים החרדים עם מצבם ואת דרכי ההתמודדות של החברה החרדית עם התופעה.

מדד האינדיבידואליזם-קולקטיביזם החברתי הוא כלי מקובל לבחינת מרכזיות החברה מול מרכזיות הפרט בחברות שונות. בעוד שחברות אינדיבידואליסטיות מתמקדות בפיתוח האוטונומיה של הפרט ובמימוש צרכיו ורצונותיו, חברות קולקטיביסטיות מתמקדות במימוש צורכי החברה, ומצפות מן הפרט שיכפיף עצמו אליהם. גם מוסד המשפחה מושפע מתפיסות אלו: בחברות אינדיבידואליסטיות מוסד זה נועד לשרת את צורכי הפרט, ועל כן הגירושין נתפסים בהן כתופעה מקובלת, בעוד שבחברות קולקטיביסטיות נועדה המשפחה לשרת את החברה, ועל כן פירוקה אינו מקובל.

החברה החרדית בישראל היא חברה קולקטיביסטית-דתית, המשמרת את עליונות התא המשפחתי ורואה בו ערך חברתי עליון המונחל לחבריה באמצעות מערכות החינוך הפורמליות והבלתי-פורמליות. פירוק התא המשפחתי, אף שהוא מותר מדאורייתא, נתפס כצעד שלילי ברמה הנורמטיבית-חברתית. התפיסות השליליות גוררות דחייה חברתית ומחייבות את המתגרשים להתמודדות מורכבת יותר מזו הנדרשת מן המתגרשים בחברה הישראלית הכללית או בחברה המערבית.

הבנה מעמיקה יותר של תופעת הגירושין בחברה החרדית עשויה לתרום להבנה התיאורטית שלה ולהתמודדות היישומית אֶתה. ברמה התיאורטית ניתן ללמוד ממחקר זה על ההתמודדות עם השונה או עם הסוטה מנורמות חברתיות משמעותיות בחברות קולקטיביסטיות בכלל ובחברה החרדית בפרט. אך המשמעות העיקרית של מחקר זה היא דווקא בהיבט היישומי: בחיזוק המודעות והידע של אנשי הטיפול והמחקר ביחס לתופעה ולהתמודדות אֶתה, ובשיפור הכלים הטיפוליים המשמשים להתמודדות זו.

סקירת ספרות

תופעת הגירושין נחקרה רבות בקרב האוכלוסייה המערבית (Amato, 2000; Amato, 2010; Amato & Hohmann-Marriott, 2007; Amato & Previti, 2003; Christenson & Kelly, 2000; Brooks, 2001; Kelly, 2000), אך תרבויות מסורתיות זכו לתשומת-לב מחקרית מועטה (Call & Heaton, 1997; Cohen & Savaya, 2003; Kulik & Klein, 2010; Mayers, 2006; Ono, 2006). תופעת הגירושין בחברה החרדית כמעט שלא נחקרה (בארט, 2012).

בן סימון-פריש, 2001; חושן, קורח ובורנשטיין, 2007; קליין-בארט, 2002). הגירושין הם תופעה המעוצבת על ידי התרבות, ובמקביל גם מעצבת את התרבות (Yodanis, 2005). בהתאם לכך נמצא כי ניכרים הבדלים משמעותיים בתחושת הסיפוק מן החיים של נשואים לעומת גרושים בחברות אינדיבידואליסטיות לעומת תחושותיהם בחברות קולקטיביסטיות (Diener, Gohm, Shu & Oishi, 2000).

תרבות היא מוסד בעל כוח משמעותי לעיצוב חיי החברה, ועל כן היא נמדדת באמצעות "המשקל תרבותית". מדד זה פותח על ידי הופסטד (Hofstede, 1980), שזיהה ארבעה פרמטרים לבחינת תרבות: אינדיבידואליזם-קולקטיביזם, פערי כוחות בחברה, הימנעות מחוסר-ודאות ונשיות-גבריות. בהמשך לעבודתו של הופסטד, פיתח טריאנדיס (Triandis, 1995) את מדד האינדיבידואליזם-קולקטיביזם המבחין בין תרבויות על פי הקשר שבין היחיד לסובבים אותו (Hofstede, 1983; Triandis, 1995; Sampson, 2000). אינדיבידואליזם מאופיין כמטרת הפרט למימוש עצמי. חברות אירופיות ואמריקאיות מזוהות כחברות אינדיבידואליסטיות והן על פי רוב שוויוניות ומדגישות את עצמאות הפרט ואת מימוש יכולותיו. הפרטים בחברות כאלו נוהגים לתת עדיפות למטרותיהם האישיות על פני מטרות החברה, והתנהגותם נגזרת בעיקר מתפיסותיהם האישיות ופחות מרצון לקונפורמיות. דפוסי החשיבה בחברות כאלו, שמים דגש על נפרדות הפרט ועל ריחוק בין פרטים (Hofstede, 1983; Oyserman, Coon & Kimmelmeier, 2002; Oyserman & Lee, 2008; Triandis, 2001; Triandis, Bontempo, Villareal, Asai & Lucca, 1988).

קולקטיביזם, לעומת זאת, מוגדר כצורת חיים המדגישה את מרכזיות הקהילה וערכיה ואת הקשר ההדוק בין הפרטים. הקשר הקרוב בין האדם לקהילה מספק מבנה של יחסים חברתיים, תמיכה קהילתית והרמוניה. לצד תופעות בונות אלו, יש בחברות קולקטיביסטיות הייררכיה חברתית ברורה, מנגנוני-פיקוח חברתיים ותלות-הדדית גבוהה. הפרטים בקבוצה נוטים לקונפורמיות, הם מאמצים את הנורמות החברתיות ומעדיפים מטרות חברתיות על פני מטרות אישיות. בחברות אלו מושם דגש משמעותי על הקשרים בין הפרטים, ועל כן ניתנת בהן עדיפות לפשרות ולפתרון סכסוכים ע"י דמויות סמכותיות בקהילה, בניגוד לגורמים מקצועיים מבחוץ. דפוסי החשיבה בחברות אלו ממוקדים באינטראקציה ובהיטמעות (Hofstede, 1983; Oyserman, Coon & Kimmelmeier, 2002; Oyserman & Lee, 2008; Triandis, 2001; Triandis, Bontempo, Villareal, Asai & Lucca, 1988). על הרצף האינדיבידואליסטי-קולקטיביסטי ממוקמות חברות שונות, אך בדרך כלל אין חברות שיימצאו ממש על קצות הסקלה.

גירושין הם תופעה מעצבת תרבות הן ביחס למתגרשים והן ביחס לאלה שאינם מתגרשים. תרבות שבה הוטמעה תופעת הגירושין, תהיה שוויונית יותר ביחסה אל מוסד המשפחה. שוויוניות זו נובעת ממודעות לשבריריות התא המשפחתי, בניגוד לתרבות בה הנישואין נתפסים כחובה תמידית, בה השוויוניות בין בני הזוג פחותה יותר (Schovanec & Lee, 2001; Yodanis, 2005). בחברות אינדיבידואליסטיות נועדו הנישואין לשרת את הפרט במערכת הזוגית, תוך מתן הזדמנות למיצוי הפוטנציאל האישי. בזוגיות כזו ההחלטות מתקבלות בהסכמה הדדית, ובמצבי משבר הזוג פונה אל גורמים טיפוליים (Ripley, Worthinton, Bromley & Kemper, 2005). על פי התפיסה האינדיבידואליסטית, הגירושין נתפסים כאקט אישי ופרטי, והחסמים החברתיים להם נמוכים (Diener, Gohm, Suh & Oishi, 2000). יחסו של העולם המערבי לגירושין נעשה בעשורים האחרונים סובלני ומתירני בכל קבוצות הגיל. מקובלות חברתית זו מקלה על מהלך הגירושין ומאפשרת התמודדות טובה יותר עם הקשיים הטמונים בו (Thornton, 1985; Thornton & Cunningham, 2005).

בחברות קולקטיביסטיות נועדו הנישואין לשרת בראש ובראשונה את החברה, והמשפחה נחשבת בהן ליחידה חברתית בסיסית. תפיסה זו יוצרת אצל הפרט ציפייה להקרבה, ומחויבות לקבוצה. כאשר מתגלות בעיות בזוגיות, הן באות על פתרון בפנייה אל גורמים דתיים. לכן נתפסים הגירושין בחברות אלו כפגיעה במרקם החברתי (Ripley, Worthinton, Bromley & Kemper, 2005). חברות קולקטיביסטיות מושיטות תמיכה קהילתית משמעותית לפרטים במצוקה, על בסיס יום-יומי. עם זאת, פרטים בחברה כזו נוטים פחות לבקש עזרה, מחשש לסטיגמטיזציה מחד גיסא ומאמונה בתיקון המידות מאידך גיסא. הפרדוקס הנוצר בין תופעת הגירושין לבין התמיכה החברתית, יוצר תחושה של דחייה ותמיכה בו-זמנית. המתגרשים חשים בושה ואבל מצד אחד, וחוזק הנובע מטקסים דתיים ומתחושת קהילתיות מצד שני (Diener, 1998; Jenkins, 2010; Kim, Sherman & Taylor, 2008; Triandis, 2001).

תרבויות קולקטיביסטיות מתקיימות הן בחברות דתיות והן בחברות לא-דתיות, כמו בסין וביפן. בשני סוגי חברות אלה שיעור הגירושין הוא נמוך, אם כי הוא נתון במגמת עלייה בעשור האחרון (Cohen & Savaya, 1997; Cohen & Savaya, 2003; Dong, Wang & Ollendick, 2002; Gonzales, 1999; Kulik & Klein, 2010; Ono, 2006; Sullivan, 2005). בחברות קולקטיביסטיות-דתיות, נוסף על המרכיב הקולקטיביסטי – המקשה על הגירושין – גם מרכיב דתי-הלכתי אשר מוסיף להם מורכבות ייחודית. היחס הדתי אל הגירושין נמדד על רצף שבין איסור מוחלט, כמו בתפיסה הקתולית, לבין היתר, כמו בחברות מוסלמיות. הערבוב בין המרכיב ההלכתי והנורמטיבי גורם במקרים

רבים לבלבול בין הלכות ונורמות. הקושי בהפרדה יוצר מגמת איסור שאינה תואמת בהכרח את הציווי ההלכתי (Cohen & Hill, 2007).

ההלכה היהודית מתירה את הגירושין על פי הפסוק: "כי יקח איש אישה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערנות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים, כד, 1). ספרות חז"ל נוהרת בטיפולה בגירושין ורואה אותם בשלילה; כך גם החברה החרדית בישראל, השומרת על ההלכה באדיקות (מלאכי, ב, 13-14; רותם, 1992; שיק, 1993; Ribner, 1983; Herz & Rosen, 1982; Bulka, 1986).

החברה החרדית, המהווה כיום כ-10% מהחברה הישראלית, היא חברה ייחודית המוגדרת על פי הכרתה (או אי-הכרתה) במדינה הציונית, מחויבותה למסורות הלכתיות מזרח-אירופיות ומחויבותה ללימוד התורה (פרידמן, 1991). היא נחלקת לקבוצות שונות על פי מוצאן האתני (ליטאים, חסידים וספרדים) (פרידמן, 1991; קפלן, 2003) או על פי השייך לקבוצות חברתיות על פי ממד המודרניות של הקבוצה (זיכרמן וכהנר, 2012). אחד מסממניה העיקריים של חברה זו הוא ההיבדלות מתרבות הרוב המערבית. בדלנות זו באה לידי ביטוי באפיקי-חיים רבים כחינוך, דיור, תרבות צריכה, מערכת משפטית, צורת הלבוש והתפוצה גיאוגרפית (כהנר, 2009; נריה ואל-אור, 2003; קפלן, 2003; שלהב, 1991).

"חברת הלומדים" היא מודל ייחודי לחברה החרדית הישראלית, בו הגברים מקדישים את חייהם לתלמוד תורה והנשים נוטלות עליהן את עול הפרנסה, את ניהול הבית ואת הטיפול בילדים. מודל ייחודי זה אינו מקובל בחברות חרדיות בפזורה, ומתקיים רק במקומות ספורים מחוץ לישראל (גונן, 2005). היווצרות מודל זה הניעה תהליכי חינוך ותעסוקה נשית אשר אפשרו את קיומו. בתחילה היה הדומיננטי דגם "אברך-מורה", שאפשר פרנסה בצד עבודה קהילתית בעלת צביון אידיאולוגי. בעשור האחרון, לאחר רוויה קשה ומצוקה בתחום ההוראה החרדית, מתפתחת פריצה של תחומי התעסוקה המצומצמים של נשים וניכרת פנייה לאפיקים מקצועיים ואף אקדמיים (דהאן, 2004; לופו, 2003; פרידמן, 1995; קפלן, 2007). השינוי בעולם התעסוקה החרדי הוא חלק מתהליך מורכב ורחב יותר של שינוי בציבור החרדי, הנוגע להיחלשות מרכזי הכוח והסמכות ולשינוי באיזוני הכוח המגדריים.

לאישה החרדית בת-ימינו יש משאבים רבים יותר להתמודד עם העולם המודרני מאשר לבעלה. אך החברה מצליחה לשמר את ההיררכיה הפטריארכלית של התא המשפחתי באמצעות חיזוק מעמד הבעל, חינוך לכניעות, יראת-שמים וצייתנות (אל אור, 1992; בר און, 2005; ברנדמן, 2010; שרת, 1996), לצד ההתייחסות אל נשים כ"משכילות

ובורות" (בעלות ידע הלכתי קונקרטי לעשייה) (אל-אור, 1992). הבנים והבנות מתחנכים על הצורך בהתגברות ובעבודה על המידות (Rosenthal & Roer-Strier, 2006) והנשים סופגות תפיסות קולקטיביסטיות (ברון, 1998; גומבו ושוורץ, 1989; פרישמן, 1979).

שיעור הגירושין בישראל בכלל עומד על כ-26% (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2013). בחברה החרדית, לעומת זאת, אין אינדיקציות סטטיסטיות ממוסדות לגבי נושא זה. עדויות חלקיות ביחס להיקף התופעה ניתן למצוא במחקר של הלמ"ס על משפחתיות ודתיות (2009), בו נמצא כי 2.8% מכלל הגרושים במחקר היו חרדים. מחקר על סרבני-גט מראה כי מרביתם משתייכים לאוכלוסייה החרדית, ומהווה ראיה לחומרה שחברה זו מייחסת להליך הגירושין (Walfisch, 2009).

סקירת הידע הקיים על ההתמודדות עם תופעת הגירושין בחברות קולקטיביסטיות ככלל ובחברה החרדית בפרט, מעלה תהיות רבות. מחד גיסא אנו עדים לשיעורי גירושין נמוכים ולפיקוח חברתי ניכר, ומאידך גיסא אנו עדים לתמיכה ההדוקה שחברה זו מספקת לחבריה בעתות מצוקה. שאלת המחקר הנגזרת מן הידע הקיים היא: מהם תהליכי ההתמודדות האישיים והחברתיים בעקבות גירושין בחברה החרדית.

מערך המחקר

שיטת המחקר

מאמר זה מתבסס על גישת מחקר איכותנית, בזכות התמקדותה של גישה זו בתופעות בסביבתן הטבעית. מערך המחקר הוא מערך גמיש וכללי, המאפשר מתן פירוש לתופעה כפי שהיא נתפסת בעיני החווים אותה (צבר בן יהושע, 1990; Denzin; Creswell, 1998; & Lincoln, 2000). את המחקר מנחה גישה פנומנולוגית שמטרתה לחקור את מהותן של תופעות (Moustakas, 1994). מהות התופעה נחשפת מתוך החוויה האישית של הפרט. חוויה זו מקבלת ביטויים חיצוניים ופנימיים המבוססים על דמיון, זיכרון ומשמעות. תהליכים אלה מכונים 'מודעות' (שקדי, 2003; Spinelli, 1989).

אוכלוסיית המחקר

במחקר השתתפו 61 מרואיינים, שסווגו לארבע קבוצות-השתייכות: 22 נשים חרדיות גרושות, תשעה גברים חרדים גרושים, 10 בנות בוגרות חרדיות להורים גרושים ו-20 אנשי-מקצוע מתחומי-עיסוק הקשורים בתהליך הגירושין: דיינים, טוענים רבניים ומטפלים זוגיים ומשפחתיים. המרואיינים גויסו באמצעות דגימת "כדור-שלג", מקבוצות תמיכה-

עצמית לציבור החרדי (בעזרת עמותת "תקוות אם הבנים שמחה") וממאגר שמות של מטפלים חרדים. חלק מהפניות נעשו על ידי גורם שלישי, כדי להכשיר את הקרקע. שיעור ההיענות הגיע ל-60 אחוזים. לוח 1 מציג את משתני הרקע של המרואיינים: גיל ממוצע, מספר ממוצע של שנות הנישואין, מספר ילדים ממוצע, עבודה מחוץ לבית, תקופת הגירושין (לפני שנת 2000 ואחרי שנת 2000), הסיבות לגירושין (סיבות איסטרומנטליות וסיבות רגשיות), הזרם החרדי (ליטאי, חסידי, ספרדי) והסגנון החרדי (מודרני, מסורתי).

ממוצע הגילאים של קבוצת המטפלים עמד על 53 שנים (ס"ת 11); קבוצה זו כללה חמישה אקדמאים, חמישה בעלי הכשרה פנים-קהילתית, שדכנית אחת, שתי נשות-ציבור, ארבעה טוענים רבניים ושלושה דיינים.

לוח 1: משתני רקע של המרואיינים: מספר, ממוצע וסטיית-תקן (בסוגריים)

| שם המשתנה | גרושות | גרושים | בנות להורים גרושים |
|--|--------------|-------------|--------------------|
| גיל ממוצע | 40 (10) | 33 (3) | 34 (8) |
| מספר ממוצע שנות הנישואין | 11 (7) | 7 (4) | 17 (10) |
| מספר ילדים ממוצע | 3 (2) | 2 (2) | 4 (2) |
| עובד/ת מחוץ לבית לא עובד/ת אחר | 16 5 1 | 7 1 1 | 10 0 0 |
| גירושין לפני שנת 2000 גירושין אחרי שנת 2000 | 5 17 | 0 9 | 8 2 |
| מסיבות אינסטרומנטליות מסיבות רגשיות | 18 4 | 3 6 | 6 4 |
| ליטאי חסידי מזרחי | 11 7 4 | 2 4 3 | 7 2 1 |
| מודרני מסורתי | 9 13 | 8 1 | 5 5 |

כלי המחקר

המחקר עשה שימוש בריאיון-עומק מובנה-למחצה (In-depth semi-structured interview). בהתאם לכך נבנה מדריך-ריאיון נפרד לכל קבוצת-מחקר; מדריך-ריאיון אחד עבור

גרופים וגרושות. דוגמה לשאלה ממדריך הריאיון: "ספר/י לי על ההתמודדות שלך עם הגירושין". מדריך ריאיון שני הוכן עבור בנות לגרושים; דוגמה לשאלה ממדריך הריאיון: "מה היתה תגובתך כאשר הורייד הודיעו לך על הגירושין?". מדריך-ריאיון שלישי הוכן עבור אנשי הטיפול; דוגמה לשאלה ממדריך-ריאיון זה: "איך היית מתאר/ת את תופעת הגירושין בציבור החרדי?" יש לציין כי מדריך הריאיון הוא מתווה כללי, הניתן לשינוי ולמיקוד בנושאים העולים בשיחה עם המרואיין.

הליך המחקר

המחקר נערך בשנת 2008-9, לאחר גיבוש רשימת מרואיינים אפשריים. באמצעות מדגם 'כדור-שג' נוצר קשר טלפוני עם כל אחד מן המרואיינים על ידי החוקרת עורכת המחקר, עובדת סוציאלית וסטודנטית לתואר שלישי בעבודה סוציאלית. בשיחה הטלפונית הוצג נושא המחקר, נתקבלה הסכמת המרואיינים ונקבע מקום-מפגש מתאים למרואיין. את כל הראיונות ערכה החוקרת, ומרבית הראיונות נערכו בבית המרואיין (31), חלקם במשרדו (20) ו-10 בבתי-קפה (מגבלה הלכתית של ייחוד לא אפשרה לגברים חרדים להתראיין בבתיים). בפגישה האישית הוסבר בשנית נושא המחקר למרואיינים, הודגשו שמירת האנונימיות והסודיות ונתקבלה הרשות להקליט את השיחה לצורכי מחקר. אורך הריאיון נע בין שעה לארבע שעות ומרבית הראיונות נמשכו כשעתיים. כדי לשמור על אנונימיות, שונו שמות כל המרואיינים במחקר.

אמינות המחקר (Trustworthiness)

כדי לשמור על אמינות המחקר, ננקטו מספר צעדים:

- ◆ נעשה תיעוד מקיף של כל הראיונות, שחלקם מופיעים במאמר זה; במישור המתודולוגי נעשה תיעוד מפורט של כל שלבי הניתוח על ידי תוכנת נרלייזר (Narralizer); נעשה תיעוד אישי באמצעות רשימות-שדה של החוקרת.
- ◆ על-מנת לקבל תמונה רחבה עד כמה שניתן על התופעה, נאסף המידע במחקר זה ממספר מקורות-ידע שחוו את התופעה. כלי זה מכונה טריאנגולציה (Triangulation) במושגים איכותניים. שלישית, המחקר לוה על ידי קבוצת עמיתים (Peer-Debriefing) כדי לבקר את התהליך הפרשני של החוקרת.

תהליך ניתוח הממצאים

ניתוח הממצאים האיכותניים הוא תהליך של סידור, פירוק והבניה מחדש של מכלול הידע שנאסף והבנת משמעותו. תהליך הניתוח התבצע על פי השלבים שמציע שקדי (2003) ובהם: תמלול כל הראיונות וקריאתם ברציפות, חלוקה של כל החומר ליחידות משמעות, יצירת מיפוי של כל החומר, התמקדות בתמות עיקריות ובשלב האחרון – יצירת סינתזה בין התמות השונות והספרות המחקרית בתחום, על מנת להבהיר את מהות התופעה ברמה התיאורטית. במחקר זה נעשה שימוש בתוכנת נרלייזר (Narralizer) לסידור ממצאים איכותניים, שמטרתה לעזור לחוקר/ת האיכותני/ת למפות ולסדר את הידע בצורה יעילה ונגישה.

ממצאי המחקר עוסקים בהתמודדות עם הגירושין במעגלים חברתיים שונים. זוהו ארבעה מעגלים חברתיים משמעותיים לחוויית הגירושין, ואלה מוצגים ומנותחים להלן. בתחילה מתואר מעגל ההתמודדות של הפרטים עם גירושיהם; לאחר מכן מתואר מעגל ההתמודדות של המשפחה המורחבת; בהמשך מתואר מעגל ההתמודדות של הקהילה הקרובה; לבסוף מתואר מעגל היחס הכלל-חברתי לתופעת הגירושין, כפי שהוא עולה ממחקר זה. בכל מעגלי ההתמודדות מובאות תגובות המרואיינים שהתייחסו אליהם.

המעגל הראשון: מעגל הגרושים

השפעתו הישירה והמשמעותית ביותר של תהליך הגירושין היא על הפרטים המעורבים בו ועל בעלי השליטה בהתרחשותו. בקונטקסט החברתי החרדי, תהליך הגירושין מחייב את הצדדים להתמודדות משמעותית מול הקונספציות שלהם עצמם בנוגע לתפיסות חברתיות על גירושין, מול משפחתם ומול קהילתם וחברתם, הממשיכות להחזיק בעמדות שליליות כלפי הגירושין. התמודדות זו יוצרת תהליכים דואליים אצל החרדי המתגרש. בהיותו בן לחברה החרדית, הוא מפנים את הערכים החברתיים העקרוניים ומקבל את העמדה הנורמטיבית החברתית השוללת גירושין. גם כאשר הוא פונה לעשות צעד זה, עדיין מפעמות בו הקונספציות המופנמות של ערכי החברה, והוא רואה את הגירושין באור שלילי. דבר זה עולה מדבריה של דינה, גרושה בת 37, אם לחמישה:

זאת אומרת, אני לא הולכת לתקן את העולם בקטע של קבלה של גרושות. אני חושבת ש... אני אומרת לך, אני לא הולכת לתקן את החברה החרדית, כי אני מבינה אותה. כי כל הדברים האלה אני מאמינה בהם. כי אני מאמינה – למרות שאני יודעת שהייתי צריכה להתגרש – אני מאמינה שהרבה פעמים בתים של גרושים הם בתים מורכבים... אולי לא צריך להתגרש. אולי לא צריך לדבר על

להתגרש, אבל צריך להגיד שצריך להתייעץ ולקבל מה שאומרים... עכשיו אני חושבת ש... אני לא יודעת אם צריך יותר לגיימצייה לגירושים בחברה, כי אני לא יודעת אם זה נכון חברתית. חברה של גרושים היא לא חברה בריאה (דינה).

אמירה זו נושאת בחובה את הקושי לקבל את תופעת הגירושין. למרות הבנת הצורך הפרטי בקיום התהליך, התפיסה השלטת, השוללת את הגירושין, באה לידי ביטוי ברור בתפיסתו של הפרט החרדי המתגרש. תפיסה זו נובעת בחלקה מרצון המתגרשים להישאר חלק מן החברה החרדית ולמצוא בה את מקומם, שאינו מוגדר בבירור. דברים אלה עולים מדבריה של תרצה, גרושה בת 62, אם לשישה ילדים:

...תילחמי. את אישה, תילחמי. אז אני מה שאני אומרת לעצמי: לא בשביל זה אני רצייתי להיות דתית. היה קטע מסוים שאני אמרתי: 'אני הולכת, תעזבו אותי', כי מי שעשו לי את העוול זה אנשים חרדיים. אחר כך אמרתי: 'אני צריכה לדעת. אני מאמינה שהרעבע – הרעבע שאני הייתי מאוד מעריצה שלו – חשבתי שאם הוא הלך בדרך הזאת, סימן שזה הדרך הנכונה. ואני מאוד אוהבת ממנו וזאת הדרך הנכונה. עכשיו אם באים אנשים, הדיינים ואנשים שם ועושים עוולות, הם הבעיה. לא הדת. הם לא דת. הם אנשים פרטיים עם חולשות. הם לא הנציגים של... מהם, מלאכים? הם לא מלאכים. אז הם עושים... אני בטוחה שהתורה היא שונה והם עשו לזה איזה שהוא.. (תרצה).

קטע זה מייצג את הקושי של המתגרש עם הדחייה החברתית ועם המכשולים הקשים שאתם עליו להתמודד, ועדיין בחירתו היא להמשיך להיות חלק ממרקם החיים החרדי. מרואייני המחקר המשיכו, רובם ככולם, לראות את עצמם חלק מהחברה החרדית, בניה ובנותיה התומכים בנורמות ובערכים שעליהם היא מושתתת. ההתמודדות עם דחייה חברתית היא קשה, ובמקרים רבים נוצר גם קרע של לפחות אחד מן הצדדים המתגרשים מקהילת המקור, אך על פי רוב לא נוצר קרע כזה עם החברה החרדית בכללה.

מאידך גיסא, על המתגרשים עובר תהליך ייחודי ומורכב של העצמה ואינדיבידואליזציה בתפיסותיהם כלפי ערכים ונורמות מרכזיות של החברה החרדית. תהליך זה בא לידי ביטוי בתחומים הקשורים לנורמות חברתיות, כמו תפיסת המשפחה, תפיסת היכולת העצמית ושבירה של תפיסת ההיררכיה החברתית-מנהיגותית של רבנים. כך גם משתנה תפיסת המתגרש בתחומים הקשורים בהלכות דתיות, כמו שינוי תפיסת היכולת ההלכתית-מגדרית, ובהעצמת הקשר עם האל, שנמצאה אצל נשים.

הנורמות החברתיות הנהוגות בחברה החרדית, רואות במוסד המשפחה ובקיומו ערך עליון. ערך זה מבטא תפיסות הלכתיות כמו הציווי "פרו ורבו", ותפיסות נורמטיביות המתבטאות בסדר חברתי הנשען על המשפחה כיחידה הבסיסית והמשמעותית בחברה. עם הקמת משפחה, הציפייה הכללית היא לשמירה על שלמות הזוגיות החרדית עברה ועבור צאצאיה בעתיד. מי שסיים קשר זוגי, מצופה להקים זוגיות משפחתית חדשה בהקדם האפשרי. לשם כך יש שדכנים מיוחדים העוסקים בזיווגים שניים. חלק מן התהליך שעוברים המתגרשים החרדים, הוא גיבוש סדר-עדיפויות ערפי חדש ביחס לתא הזוגי. רעיון זה בא לידי ביטוי בדברי מלכה, גרושה בת 30 שנישאה בשנית, אם לשלושה (מן הנישואין הראשונים):

מה שהרעבע אמרו לי: 'איך את מסוגלת וזה' (להתחתן שוב)? ופגשתי גרושות (שאמרו): 'מה, את מטומטמת? מה? עזבי אותך, לכי תיהני, עזבי אותך מהגברים האלה... לומדים להיות עם עצמך, So What? איך בעלי אומר, הוא אומר את זה על נשים, איך אומרים? שבשביל כוס חלב לא צריך פרה. אז באותה מידה גם אישה יכולה להגיד שבשביל מסמר שאתה תוקע לי פה... לא צריך טובות, בקיצור.

השינוי התפיסתי שבדבריה של מלכה, עולה בקנה אחד עם ערכים אינדיבידואליסטיים המייחסים לתחושת החופש והסיפוק האישי של הפרט ערך רב יותר מעמידה בציפיות חברתיות. שינוי מהותי זה בסדרי העדיפויות של המתגרשים, קורא תיגר על ערכים חברתיים בסיסיים ומקשה על התמיכה החברתית בגירושין ובמתגרשים. תמונה זו עולה מדבריה של יעל, עובדת סוציאלית קהילתית בת 43, מעיר חרדית מרכזית:

אם תשאלי אותי, האכזבה של ההצלחה של "אוהל חס" (תכנית העצמה לנשים חד-הוריות חרדיות), [היא] שהנשים קיבלו כוח. והן קיבלו המון כוח. אם באה אלי אישה ואומרת לי: 'אני לא רוצה להתחתן. בשביל מה? ילדים יש לי. אז בשביל מה אני צריכה אותו? שיהיה פה בתצפית? שאני צריכה לדווח לו לאן אני הולכת ומה אני עושה? לא רוצה אותו'. לא יודעת, לא שופטת, לא יודעת... את יודעת מה? זה כאילו אני לא רוצה להתחתן? איבדנו משהו בדרך. את כל המוסד המשפחתי שאני בונה עליו וגדלתי עליו ואני נמצאת בתוכו ואני מאמינה בו, וכאילו זה גול עצמי כזה. (יעל).

ההתמודדות עם הגירושין מתקיימת בשני ערוצים מקבילים: בערוץ הטיפולי המעצים, ובערוץ החברתי המשדר דחייה. הצלחת התהליך הטיפולי, המחוזק מכוחה של קבוצת

השתייכות חברתית, נתפסת גם ככישלון חברתי. מעבר לאבדן ערכי המשפחה המסורתיים והמאסה בזוגיות, אנשים אלה חווים תחושת העצמה וביטוי ליכולות אישיות שלא באו לידי ביטוי במסגרות החרדיות הפורמליות, כפי שעולה מדבריה של מרים, גרושה בת 35 ואם לארבעה:

גירושין זה אומר מיצוי כוחות. גיליתי על עצמי הרבה מאוד דברים שלא יכולתי לגלות אותם לולא הייתי נשואה. ואני חושבת, התנהגות אמתית בבית, אם הייתי נשואה אתו, כן? הייתי ממשיכה את החיים, ברור לי שהילדים שלי היו יוצאים מושחתים או לא מחונכים. היום אני רואה שהמשמעות שלי של להיות גרושה, כן? ממנו כל זה נגלה לי, זה חינוך אמתית בבית (מרים).

דבריה של מרים מחדדים את האופן שבו ההעצמה מתרחשת. הצורך להתמודד עם החיים בעצמך – ללא המערכת הנורמטיבית והערוצים המקובלים – מחייבת אותה לגלות כוחות. מעבר לגילוי הכוחות, מדבריה עולה נקודה מהותית לעבודה זו: הגירושין נותנים לחיים משמעות שלא ניתן היה להגיע אליה בלעדיהם. תפיסת המהות מעלה את תהליך ההעצמה האישי מן הרמה הפרקטית לרמה של שינוי קונספטואלי בתפיסת ה'אני'. שינוי מהותי זה מוביל לפירוק תבניות חברתיות נוספות כמו ההיררכיה והסמכות הרבנית. הרב, מנהיג הקהילה, נתפס בחברה החרדית כבעל סמכות ואחריות על צאן מרעיתו. מעורבות הרב בחייהם האישיים של בני קהילתו עומדת אי שם על הרצף שבין מעורבות טוטלית לבין מעורבות מתונה – אך מעורבות זו קיימת בכל רובדי החברה החרדית. השינוי התפיסתי של הגרושים מתבטא ביחסם למעמד הרב בכל הקשור לייעוץ, הוראה או קבלת החלטות, כפי שעולה מדבריו של יוסף, גרוש בן 33 ואב לילד:

היום (לאחר הגירושין) נחשפתי להרבה דברים. לא יודע אם שינה אותי – הרחיב לי אופקים. אני מכיר יותר אנשים גרושים, אני רואה יותר... לא היה לי את הביטחון לעצמי, כאילו שאני כן יכול להחליט על החיים שלי. לא, יאללה, עוד הפעם מישהו (הרב) זורק אותך עם מישהי: 'לך תחיה ואל תבלבל את המוחי (יוסף).

תהליכי האינדיבידואציה וההעצמה ניכרים גם בתחום התפיסה ההלכתית, לגביה ניכרים שינויים בעיקר אצל נשים. בחברה החרדית הגברים הם האינסטנציה ההלכתית בין כותלי הבית. הצעירות מתחנכות על הגישה כי עם נישואיהן יהא עליהן לפנות אל בעליהן בכל בעיה. התשובה יכולה להתקבל מבירור שהגבר יעשה בעצמו, או מבירור שיעשה עם סמכות הלכתית. כשנשים מנהלות משק-בית בעצמן, הן נתקלות בשאלות

הלכתיות ועליהן לפנות בעצמן לרב – פעולה שמצריכה שינוי חשיבתי ותהליך העצמה נשי. תמר, גרושה בת 42 ואם לשלושה, ממחישה זאת בדבריה:

היה לי קשה להסתגל לדעת את ההלכות, ועד שחברה שלי אמרה לי: 'תגידי, מה? קרה לך משהו? התגרשת, נכון. את צריכה בעל שיגיד לך את ההלכות? תפתחי ספר ותקראי!!!' אמרתי לה: 'לא, זה לא לאישה, זה לגבר...' אז כאילו לא יכול להיות שאני אדע לעשות את זה. עד שפתאום קלטתי שבעצם אני יודעת לעשות את זה, ואז אמרתי: 'ואו, היום הוא (הגרוש) היה גאה בי' (תמר).

התפיסה המופנמת של תפקידים חברתיים, ובעיקר של תפקידים הקשורים לעניינים הלכתיים, מושרשת היטב בקרב נשים חרדיות. פתיחת התפיסה הזו לדיון, והבנת יכולתן של נשים לעיין בספרי הלכה, הן חלק מתהליך מעצים המקדם תפיסות שוויוניות בין המינים, ומפיה אמונה בכוחה של האישה וביכולותיה. עוד תהליך הלכתי-אמוני שמתרחש הוא שינוי הקשר עם תפיסת האלוקות. בחברה החרדית – בעיקר במעגלים הליטאיים ובמעגלים המותאמים לחינוך הליטאי – האל נתפס כישות מרוחקת, לא אישית אלא קולקטיבית וכוללנית, בדומה לתפיסת האל הנוצרית-קתולית. מתוך עוצמת חוויית הגירושין, חוות נשים חרדיות שינוי בתפיסת האלוקות: הן עוברות מתפיסת אלוקות מרוחקת לתפיסת אלוקות אישית, בדומה לתפיסה הנוצרית-פרוטסטנטית. הקרבה והקשר האישי המיוחד של הגרושה עם האל, באים לידי ביטוי בדבריה של רבקה, גרושה בת 37 ואם לחמישה:

אישה גרושה היא איזה חלל, את מבינה? בפנים יש חלל. היא באה הביתה, אין לה עם מי לדבר; מגיעה שבת, אין לה עם מי לדבר, אין לה עם מי לד-ב-ר, את מבינה? אין לה. היא לא מדברת עם אף אחד, היא מדברת עם הקב"ה, זה הכול... הגרושות מאוד קשורות להקב"ה בגלל שאין את המישהו ליפול עליו. הן מאוד קשורות להקב"ה. הרבה יותר, ואין לי ספק. וזה דבר מאוד חשוב, כי אמרתי לעצמי: 'אם הקב"ה נתן לי כוחות במיוחד בשביל זה, באמת! הקשר הזה עם הקב"ה הוא לפי דעתי קשר שרק לגרושה יש יותר, כי לנשואה כמה שיהיה לה... מה אני? אני כל דבר מדברת עם הקב"ה, אני בוכה עם הקב"ה, אני הולכת לישון עם הקב"ה ויותר חיה את הצורך בהקב"ה. זה ברור מאוד בצורה מאוד חדה (רבקה).

הגרושים מפתחים בד"כ תפיסה דואלית: מצד אחד הם מקבלים ומפנימים את עמדת החברה ביחס לגירושין, הנתפסים בה כסטייה, ומצד שני הם עוברים העצמה

ואינדיבידואציה (התמקדות בפרט יותר מאשר בתפיסות ובדרישות חברתיות). תהליכים אלה משנים קונספציות חברתיות בסיסיות ויוצרים מודל ייחודי של חיים מבחירה בשני העולמות, עם אפשרות לביקורת חברתית וחשיבה עצמאית בצד השתייכות חברתית.

המעגל השני: מעגל המשפחה

המשפחה נתפסת בחברה החרדית כחלק משרשרת ומעורבותה של המשפחה המורחבת היא גבוהה. ההורים מעורבים בצורה אינטנסיבית בחינוך הילדים ובניהול חייהם מגיל צעיר ועד בגרות. בשלב הבררות מוטלת על ההורים המשימה, הנחשבת קריטית בחיי ילדיהם, למצוא להם שידוך הולם. מידת הטוטאליות של החלטת ההורים בעניין השידוך משתנה מפלג לפלג בחברה החרדית. בפלג החסידי, יכולתם של צעירים לקיים מפגש אישי ואמתי עם בני-זוג פוטנציאליים מוגבלת מאוד. בפלג הליטאי ואצל הספרדים קיימת אפשרות לפגישות אישיות מועטות. המעורבות המשפחתית גבוהה ואינטנסיבית גם לאחר הנישואין. ההורים אמורים להנחות את ילדיהם הנישאים בצעדיהם הראשונים בחיי המשפחה, וריבוי האירועים המשפחתיים מביא למפגשים תכופים, בייחוד במשפחות ברוכות ילדים וברמה הרב-דורית.

המשפחה מתמודדת עם תהליך הגירושין בשלושה מישורים: במישור המעשי המשפחה תומכת בבן או בבת המתגרשים מבחינה רגשית, כלכלית ומשפטית; במישור התפיסתי היא ממשיכה להחזיק בגישה קולקטיביסטית, הרואה בגירושין כישלון; במישור החברתי צריכה המשפחה להתמודד עם תגובות צוננות של החברה הסובבת אותה.

במישור המעשי המשפחה נרתמת לסייע למתגרש מרגע גילוי ההחלטה על הגירושין, בנוכחות ובתמיכה מאסיבית בדיונים בבית הדין, בו נשים מיוצגות תמיד על ידי גבר בן-משפחתן, וגם גרושים מלווים על ידי בני-משפחה. מעורבות ייחודית זו של המשפחה מתבטאת בדבריו של אהרן, שהוא דיין בן 35:

מעורבות משפחתית בתוך כותלי בית הדין: אצל חילונים אין מעורבות פעילה בבית הדין בכלל. לא רואים אותם. ההורים בציבור החילוני פחות מעורבים. זה לא נראה להם סוף העולם והם לא רואים סיבה לבוא. בציבור החרדי יש מעורבות מאוד משמעותית של ההורים או האחים. הם יבואו לבית הדין ויעזרו שהבת שלהם לא תהיה לבד, או הבן שלהם. בית הדין משתמש במשפחה כדי להעביר מסרים לצדדים. ההורים לוקחים אחריות על הגירושין. יש דחייה לנושא, אבל ברגע שזה מגיע למשפחות יש תמיכה לבן או לבת שמתגרשים (אהרן).

התמיכה של בני המשפחה מתבטאת אף בכך שחלק מן המתגרשים חוזרים לגור בבית ההורים (בדרך כלל כאשר מדובר בצעירים יותר או בכאלה המטופלים בילדים קטנים) והמשפחה מנסה להקל על כאבם. צילה, גרושה בת 23 ונשואה בשנית ללא ילדים, מספרת:

המשפחה שלי מאוד תמכה בי. אני ברגע שגיליתי את זה, התקשרתי לאימא שלי וסיפרתי לה, ואני הרגשתי פשוט שאני לא מסוגלת יותר להישאר בבית כרגיל כאילו. אז הלכתי להורים שלי. כמובן שהם תמכו תמיכה מלאה, והייתי אצלם. כל הייעוץ והכול זה הם. כאילו כל מה שרציתי, איזה ייעוץ שאני צריכה, הכי טוב, מה שאני צריכה מכל הבחינות, הם תמכו והסכימו. הכול, באמת. אימא שלי היתה מוכנה ימים שלמים להחסיר מהעבודה ולרוץ אתי לאן שאני צריכה, מפה לשם (צילה).

ישנם מקרים בהם הקהילה עצמה דורשת מעורבות משפחתית, בייחוד במישור האחריות ההורית. התפיסה החברתית שהגירושין הם כישלון אישי וחינוכי, ותפיסת הגרושים כבעלי מסוגלות הורית פחותה מזו של הורים בזוגיות, מביאה מוסדות-חינוך לדרוש מבני-משפחה אחרים להיות מעורבים ואחראים לטיפול בילדים מול מוסדות החינוך. גילה, בת 24, בת להורים גרושים, משתפת:

היה לה (לאחות) קשה להתקבל (לבית-ספר). הם ביקשו מסבא שלי, אבא של אימא שלי, שהוא יקבל את האחריות עליה. המנהל שלה הכיר אותה והוא אמר: אני מוכן לתת בתנאי שיש אחריות של דמות סמכותית שמוכנה לקבל עליה. כי אימא בבית עם תשעה ילדים. לא בטוח שהיא יכולה (גילה).

בצד התמיכה והעזרה שמוענקת לגרושים, התחושות במשפחה הן של כישלון ושל אבדן. המשפחה חווה כישלון כלפי פנים וחוץ. כלפי פנים הכישלון מיוחס בעיקר לאחריות ההורים על השידוכים שהם ביררו, מצאו, ערכו וסיכמו. עולה גם תחושת כישלון בכל הקשור לחינוך הילדים להתגבר ולעבוד על המידות. הכישלון מיוחס גם לילד המתגרש, כלפיו מתעורר כעס על הבחירה שעשה. המכלול הרגשי המורכב הזה נשאר על פי רוב ללא ביטוי, הן מחמת העומס המעשי המוטל על היחידה המשפחתית המורחבת, והן מפאת הקושי לבטא אותו.

דינה, גרושה בת 37 ואם לחמישה, כתבה למשפחתה שיר על אודות גירושה:

| | |
|---------------------|-------------------------|
| אליכם-שששתם כך סביב | אליכם-שחרדים לי כעת |
| בשמחה עצומה, | ונדים בחמלה. |
| עת אצפון בלבי | כשלבי שלי רועד |
| חרדה עמומה. | משחרור והקלה. |
| ביום חופתי | ודמעותיו של מזבח |
| הציקוני מחשבות, | מתערבות בדמעותיי, |
| אגשים שאיפותיי? | על מאמץ שלא הצליח |
| או יגוזו התקוות? | על מצבת שנותיי. |
| ואני בלבן | והביטוי המצמרר |
| אחיך, אלבלב, | "היא גרושה, היא גרושה", |
| שלא יידעו, כמובן, | מגנן, משחרר |
| מה קורה לי בלב. | להתחלה חדשה. |

אליכם-שששתם אתי
כשהייתי כלה.
שמחו בשמחתי
גם בשעת נעילה.

השיר מבטא את מורכבות יחסי המתגרשת עם המשפחה סביב הגירושין, ומאורר את התחושות הקשות של המשפחה ומול המשפחה. הוא מציין את יום הנישואין, שאותו בוחרים ההורים ואליו הם מובילים – תזכורת לאחריות של המשפחה על הבחירה שעשתה; וכן את יום הגירושין, בו באה לידי ביטוי תחושת הכשל ברמה הפנים-משפחתית וברמה החברתית-ערכית, וכל זאת מול תחושת השחרור וההקלה שחשה המתגרשת עצמה.

המשפחה צריכה להתמודד גם במישור החברתי. שכן, החברה רואה בה אחראית למצב שאליו נקלע המתגרש, ומייחסת לה כישלון על שלא הצליחה לעמוד בנורמות החברתיות הדוגלות בהעמדת דור חדש של צאצאים שיגדל במסגרת משפחתית נורמטיבית. הביקורת החברתית מתבטאת הן ברמה הרגשית והן ברמה המעשית. גירושיו של אדם חרדי עלולים להשפיע על שידוכים עתידיים של בני-משפחתו ועל קידומם בעבודה בקהילה.

יואב, גרוש בן 35 ואב לארבעה, מתייחס לפגיעה בשידוכי אהיו:

אני האמצעי (מבין ילדי הוריו) וכולנו נשואים. כן, כן, כולם היו נשואים (לפני שיואב התגרש). אני גם לא הייתי עושה את זה, כדי לא להפריע בשידוכים, לא! (התגרשתי) אחרי שכולם כבר היו נשואים (יואב).

הפגיעה במקום העבודה, במיקום חברתי ובקידום תעסוקתי, גם הם חלק מן הפגיעה במשפחה. פגיעות אלו אינן זהות לגבי כל הגרושים, והן קשות יותר במשפחות שבניהן או בנותיהן נושאים בתפקידים בקהילה. למשל, תפקיד של אם במערכות החינוך, או תפקיד של אב בהנהגה רבנית או חברתית. דינה, גרושה בת 37 ואם לחמישה, נזכרת בשיחה שניהלה עם אביה ערב גירושה:

אבא שלי אמר את זה: 'תדעי לך דינה, אני אסבול מאוד מזה שאת תתגרשי. אבל אני אעשה את זה בגלל שאת, בגלל שהעתיד שלך, אני רוצה את זה בשבילך'. הוא אומר: 'הרבה יותר קל לי (אם לא תתגרשי). את עושה את החיים שלך, ואת סובלת, ואני טוב לי. ואני יודע שיהיה מזה צרות, ואני בכל זאת מעודד אותך לעשות את זה'. מבחינת אבא שלי זה החלטה לא פשוטה. הוא איש-ציבור. פתאום יש לו בת גרושה. בציבור החרדי לא מתגרשים. הציבור החרדי לא נותן לאישה להיות גרושה. מאוד קשה... אני יודעת שיהיו לזה מחירים. זה לא כל כך פשוט (דינה).

במעגל המשפחתי אנחנו עדים מחד גיסא לתמיכה ללא סייג, ומאידך גיסא לשימור הערכים הקולקטיביסטיים. הפער בין עולם המעשה של משפחות המתגרשים המורחבות לבין התפיסות הפנימיות שלהן והחיצוניות של החברה מולם, יוצר דיסוננס רגשי. דיסוננס זה אינו מקבל מקום בשיח הציבורי, ואף לא בשיח הטיפולי החרדי, וזאת מחמת העומס הפרקטי הכבד שהגירושין יוצרים ומחמת רגישות הנושא בחברה החרדית.

המעגל השלישי: מעגל הקהילה

הגירושין בחברה החרדית מלווים בצפייה עקבית, דרוכה ופעילה של הקהילה. במקרים רבים הקהילה מעורבת בנעשה בין בני הזוג ומצדדת באחד הצדדים שנתפס בעיניה כקרוב. לאחר הגירושין הקהילה שומרת על שקט סביב הצד המתגרש שנותר לחיות בקרבה. נשמר ריחוק רגשי מן המתגרש ומילדיו, וזאת מחמת הפחד להתמודד עם התופעה ומחשש מן הסטיגמה. מבחינה ערכית או נורמטיבית אין עיסוק קהילתי

בתופעת הגירושין. מעורבות הקהילה מתבטאת במתן צדקה ובעזרה בחינוך הילדים באמצעות חונכות או תמיכה להורה המשמורן, שהוא ברוב המקרים האם. התמיכה הקהילתית לא מושטת על ידי כל הקהילה, אלא על ידי גופים מיוחדים המיועדים לכך, כמו קופות צדקה קהילתיות, ארגוני תמיכה לנשים חד-הוריות חרדיות כדוגמת "תקוות אם הבנים שמחה" וארגון חונכות לילדים, כדוגמת ארגון "יד אליעזר". הריחוק הרגשי עולה מדבריה של תמר, גרושה בת 42 ואם לשלושה:

אני גרה פה. יצאתי, והוא זה שנשאר איפה שגרנו, עושה שם קמפיין פרסומי לעצמו ומנסה לעשות נגדי. על כל פנים לקחתי את הרגליים ולא רציתי להישאר שם. והילדים שלי למדו במוסדות שם, המורות שלהם הסתכלו עליי כמו [על] איזה מפלצת ש... כאילו בבית הכנסת, בסביבה, בגינה: אין. אני לא מצאתי שם מקום ממש! (תמר).

התמיכה הקהילתית מתמקדת בצדקה לגרושים כדי לסייע להם ברמה הכלכלית. כמחצית מהחברה החרדית בישראל חיה היום מתחת ל"קו העוני". עלויות הליך הגירושין והצורך בדיוור כפול ובניהול בית כפול, גורמים בדרך כלל משבר כלכלי למשפחות החד-הוריות החרדיות, אך בחברה החרדית יש קבוצות נזקקות אחרות, שייחשבו כבעלות עדיפות על הגרושים, כמו למשל אלמנות ואלמנים. כמו שמעידה מיכל, בת 62, העומדת בראש ארגון תמיכה:

היה יהודי אחד מאוד חשוב ויקר, שכסף לא היה לו, אבל הוא היה גבאי צדקה מדהים. הוא עזר לנשים אלמנות, רק! ואני הייתי באה אליו. לא יודעת, הוא הזמין אותי ואז הכנסתי לו שיש לי גם אלמנות, ואמרת לי לו: 'תשמע, רב שמואל, אנחנו עוזרים לאמהות גרושות. תסתכל עליהן ותסתכל על אישה אלמנה! וככה הייתי עושה לו את המוות. תמיד אמרת לי: 'אישה שמקבלת גט, ביום שיש לה גט ביד הם צריכים שתי דירות – אחת לו ואחת לה. הכול מתחלק לשניים. מסתכלים עליהם עם האצבע, מי יעזור להם? היו לו מגירות כאלה מפלסטיק ששם הוא היה שומר את הרשימות מכל הארץ, אז הוא פתח עוד שורה אחת של מגירות לאמהות שלנו (מיכל).

התמיכה הקהילתית הרגשית מתמקדת במשפחה ובשיקומה. העזרה שמושיטים ארגוני התמיכה והסיוע היא נרחבת וכוללת ייעוץ משפטי, צדקה, תמיכה קבוצתית, תמיכה רגשית, תמיכה בילדים ויציאה לנופש משותף בחגים ובחופשות. עם זאת, המיקוד הוא אך ורק במשפחות עם ילדים קטנים. גרושות ללא ילדים אינן מתקבלות לארגון. גם

גרורות שילדן הצעיר מגיע לגיל 15, מתבקשות לעזוב את הארגון. הארגון מתמקד בעזרה למשפחה ובשיפור התפקוד ההורי של הגרושה החרדית. דבר זה מתבטא גם בעזרה בחונכות לילדים, בעיקר לבנים, כפי שמספרת חוה, גרושה בת 46 ואם לחמישה:

בין הדברים שבאמת עמדתי על זה, הקמנו – "יד אליעזר" הקים חונכויות לילדים... החלוץ שהתחיל בזה, הרב קנייבסקי, שהחליט שכל ילד שאין לו אבא, דמות אבהית, יתום או חד-הורי, הוא מקבל חונך שילווה אותו לבית-כנסת, שיהיה אתו בשאר ימות השבוע, כדי לא ליצור מצב שיהיו ילדים על ה'ברזלים' (חוה).

המעגל הקהילתי הוא מעגל נמנע. הוא נמנע ממתן עזרה ישירה לגרושים ובוחר להושיט את עזרתו דרך ארגונים ספציפיים ולא בדרך קהילתית. הוא אינו מקיים קשר עם הגרושים והגרושות ואף מוציא אותם אל מחוצה לו. גם ברמה הכלכלית נדחקים הגרושים לקצה רשימת הנזקקים, בייחוד בהשוואה לאלמנות, הנמצאות למעשה במצב דומה. ברמת קבוצות התמיכה, נמנעת הקהילה מהתמודדות עם התופעה וממתן מענה שלם למי שנקלעו אליה. מי שזוכה לתמיכה הוא רק המשפחה והילדים, ולא המתגרשים. יש בכך אמירה חברתית הבאה לדחוק את מקומם של הגרושים מן החברה, ולהביע את חוסר הסובלנות שלה כלפי הגירושין.

המעגל הרביעי: המעגל הכלל-חברתי

מעגל זה נוגע לנורמות, לתפיסות ולפעולות החברה החרדית כלפי תופעת הגירושין. הגישה של כלל החברה החרדית כלפי הגירושין היא כאמור שלילית והיא רואה בהם כישלון ברמה הפרטית, הזוגית והחברתית כאחת. בהיותה חברה קולקטיביסטית-דתית, מצפה חברה זו שהחברים בה ישקדו כל העת על תיקון המידות של התנהגותם. כתוצאה מכך נמנע שיח ציבורי בתופעות חברתיות שונות, כמו אלימות, רמייה, התנהגות חריגה וגירושין. על כך דיבר אברהם, דיין בן 42 ורב שכונה:

ההרגשה של הגרושה היא שהיא לא הצליחה במקום שאחרים מצליחים. יש לה הרגשה לא טובה. היא יודעת שהחברה היתה מצפה ממנה: יתחכי, תבליגי, תהיי בעלת מוסר, תלכי עם ערכים קבועים, תדעי להתמודד, אל תברחי מהקטטות ותנצחי, תעשי את בעלך לאוהב שלך. אותו דבר אנחנו מצפים מהבעל: יתהיה בעל מוסר, תסתום את הפה כשהיא מעליבה אותך, תדע איך להבליג, תדע איך להחזיר אהבה, תדע איך לפתוח את הדלת כשאתה נכנס אל הבית מהעבודה או

מהכולל בערב, כשבאים או יוצאים אומרים לאישה בוקר טוב, לפעמים נשיקה או משהו, תדע איך לצאת מהבית, תדע להרים טלפון בצהריים, דע לבנות את הבית שלך'. ברור שאנחנו מצפים מכל איש ומכל אישה בדיוק ככה, כעובדי ה' שיהיו עובדים על עצמם, שיעבדו את עצמם. מה שבציבור החילוני אין מצב כזה: 'נולדתי ככה, מה אתה רוצה?' אין דבר כזה נולדתי ככה. תעבוד!!!, מה זה נולדתי ככה? תעבוד על עצמך, תשפר את עצמך. חובה ברורה לכל איש ואישה בחוג החרדי לעבוד על עצמו, לשפר את עצמו, לקדם את עצמו, להפוך את האופי שלו להיות אופי טוב, אופי יותר רך, אישיות יותר עדינה. יש לנו חובה ומי שכשל בחובה הזאת מרגיש לא טוב, כמו שבציבור החילוני אדם עשה תאונה והרג מישהו, המבט עליו: 'תראה, הוא רוצח. בשגגה, טוב, אבל הוא רוצח', המבט עליו, המבט ההשקפתי, הוא רוצח, הוא לא טוב. מי שהתגרש, אז הוא לא החזיק מעמד. כולם יודעים שהוא לא עמד בניסיונות, גם היא [הגרופה] יודעת את זה (אברהם).

הנגזרת של תפיסת הכישלון מביאה לדחייה חברתית. כפי שכבר ראינו שקורה ברמה הקהילתית, קיימת דחייה משמעותית יותר ברמה הכלל-חברתית המעוגנת ברציונל קולקטיבסטי של שמירת החברה מפני סכנות. ניתן להרחיק גרושים ממקום-יישוב, לפטר אותם מהעבודה, לסרב לקבל את ילדיהם למוסדות-לימוד ולפגוע בשידוכיהם ובשידוכי ילדיהם – משאב שהוא המשמעותי והמאיים ביותר על הפרט בעולם החרדי. ההרחקה ממקום היישוב היא חציצה בין התופעות הנורמטיביות שהקהילה רוצה לטפח, לבין תופעות שנתפסות כלא-נורמטיביות, והדרך הפשוטה ביותר היא להוציא אותן אל מחוץ למחנה הגיאוגרפי – מחנה שבקהילות חרדיות רבות מוגדר בצורה מרחבית ברורה. תרצה, גרושה בת 62 ואם לששה, מסבירה זאת בצורה ברורה ומקובלת:

תראי, באופן כללי אישה גרושה לא יכולה לקנות פה דירה בקריה היום. מסיבה פשוטה מאוד: היא יכולה לשכור, לא לקנות. אין דירות, אז רוצים לתת לזוגות. ועוד סיבה: כי פעם נתנו ואחר כך האישה התחתנה עם אדם שלא מתאים לקהילה בכלל, ואי אפשר היה לעשות שום דבר. בעצם הקהילה מגוננת על עצמה (תרצה).

גם בתחום התעסוקה יש דחייה כלפי גרושים, בייחוד במקצועות החינוך, במשרות ציבוריות ובמקצועות השירות. מקצוע השירות מצריך חיכוך מתמיד עם לקוחות. המידע הזמין לכל פרט ופרט בקהילה על מצבו האישי של האדם המשרת אותו, יכול ליצור אי-נעימויות. קיים גם חשש מיצירת קשרים לא בריאים בין גרושים לבני-נוער, בעיקר

בגילאי חתונה. בתחום המשרות הציבוריות ישנה דחייה של גרושים ובייחוד בקבלה אליהן, וחסימת התקדמות בתחום למי שכבר נכנס אליו. בתחום החינוך, נושאי הדגל החינוכי נתפסים כמודל לחיקוי. הצעד הלא-נורמטיבי של גירושין הופך את איש החינוך שהתגרש למודל שלילי ועל כן הוא בלתי רצוי בעבודות אלו. תמר, גרושה בת 42 ואם לשלושה, מספרת על פיטוריה ממוסד חינוכי:

אותי פיטרו מהעבודה בגלל הגירושין. עבדתי במסגרת של תלמוד-תורה. כשבאתי להגיד שאנחנו נפרדים ואני מתכוונת לעבור עם הילדים לכאן (למקום היישוב), כאילו למקום העבודה שלי, אז הוא אמר לי: 'תראי, זה לא פשוט. אנחנו צריכים לעשות שאלת-רב. יש לנו כבר מזכירה גרושה וסייעת אחת. זה יותר מדי. זה יותר מדי שבמסגרת חרדית יהיו כל כך הרבה גרושים! וזהו... הוא פיטר אותי... המערכת אומרת: ירק שלנו יהיה שקט ושנחנו לא נצטרך להסביר להורים למה יש פה כל כך הרבה נשים פנויות (תמר).

מוסדות החינוך חוששים לקבל ילדים להורים גרושים, בשל התפיסה שחויית הטראומה והגדילה במשפחה לא נורמטיבית, מזיקה לילד ועל כן הם אינם רוצים להתמודד איתו. כמו כן הם אינם רוצים להתמודד עם הביקורת החברתית שקיימת על קבלת ילדים כאלה, ובשל הקשיים שהתפיסות החברתיות הללו יוצרות לגבי קשרים חברתיים של הילד בבית הספר. בדרך כלל מוסד חינוכי לא יוציא מקרבו ילד שהוריו מתגרשים, אך הוא יעדיף שלא לקבל ילד כזה מלכתחילה. אי הקבלה של ילדים למוסדות-חינוך חרדיים נורמטיביים, תיצור 'אפקט דומינו' שלילי עבור ילדים אלה, הן מבחינה לימודית והן מבחינה חברתית. מלכה, גרושה בת 30 שנישאה בשנית, אם לשלושה, מספרת:

אני לא יידעתי (את בית הספר) כי זה קונפליקט כזה, אני לא יודעת... אני בעד לשתף את המורים והכול, אבל פחדתי שהנהלה תסתכל עליהם בתור... כי הבית-ספר הזה עושה בעיות להכניס אמהות באופן כללי... אז עשינו משחק – אני והאקס שלי; באנו יחד לרשום אותה, ואין, אנחנו נראים זוג הכי מקסימים בעולם (צוחקת). אחר כך, כשעברתי לעיר החדשה, הייתי צריכה לקפוץ אל המנהל ולדבר איתו, אז הוא אמר לי: 'מה, אתם עבדתם עלינו?' – [ענית לו]: 'מה פתאום? באותו זמן עוד לא היינו גרושים! אבל זה היה נכון. עבדנו עליו. אבל לטובת הילדים, כן! הכול! אחרי זה לא מוציאים (תמר).

המערכת החברתית המשמעותית ביותר לחיי הפרט בחברה החרדית, היא מערכת השידוכים. הזוגיות בחברה החרדית נוצרת על ידי מערך של גורמים מארגנים: שדכנים,

הורים ומשתדכים. הזוגיות מוסדרת על פי מספר פרמטרים השואפים לזהות נקודות- התאמה רבות ככל האפשר של בני הזוג המיועדים – בעיקר בתחומים חיצוניים ולא דווקא בתכונות האישיות. הפרמטרים שנחשבים הם התאמה גנטית, התאמה מגזרית, התאמת ייחוס, התאמה כלכלית, התאמה מעמדית והתאמה בין-משפחתית. לצעירים עצמם ניתן חופש-בחירה מצומצם ביותר, והידע על הצד השני מצטמצם אף הוא להיכרות קצרה ולא אישית. מוסד השידוכים הוא אחד ממנגנוני הפיקוח החברתי היעילים ביותר שפועלים בחברה החרדית. הצורך של הפרט לשמור על סיכויי שידוך טובים, מוטמע בתפיסה האישית והקולקטיבית מגיל צעיר מאוד. מי שהתגרש ומצפה לשידוך נוסף, מוצא עצמו במקום נחות ואחורי במדרג השידוכים, וכך גם ילדיו כשיגיעו לפרקם. הגרושים עצמם יקבלו הצעות שידוך בעיקר לאנשים גרושים, אלמנים ובעלי-מומים. גם ילדיהם צפויים בד"כ לזכות בהצעות נמוכות במדרג השידוכים החרדי. שושנה, בת 36, בת להורים גרושים, מתארת את החוויה שלה בעולם השידוכים:

שידוכים, אין. אז אתה – את יודעת – על שולחן הניתוחים... לא היה צריך להסביר. זה היה ברור שאנחנו צריכים להתפשר. לכן התחלתי שידוכים בגיל 17.5. מי מתחילה להיפגש בגיל 17.5? (צוחקת). בסוף התחנתני רק בגיל 22. אבל זהו. אני זוכרת שנפגשתי עם כל מיני. שפתאום שמעת על האבא כל מיני דברים, או על האימא, או פתאום הבחור בעצמו היה מוזר וכל מיני... (אנחה). כאילו כל הזמן אמרתי לעצמי: 'הרי מי שצריך לבוא יגיע, וזה יהיה בסדר'. אז הוא יהיה צולע, אז זה בסדר. אז אם זה השידוך שלי, אז אני אתרגל לזה... היו הרבה תקופות של שבירה. כל פעם אני ידעתי שאני צריכה להתפשר, והפשרות לפעמים היו מאוד מאוד... כאילו מאוד קשות. הייתי חוזרת מפגישות פשוט בוכה. אמרתי לעצמי: 'מזה? מה הציעו לי?' כאילו איזה בחור מצוין ופתאום את באה, את רואה (צחוק עצוב), חבל על הזמן (שושנה).

המעגל הרביעי, הכלל-חברתי, מגדיר לגירושין גבולות מדויקים. עצם האמירה הברורה של רבים מבעלי הסמכות כי הגירושין אינם חלק מן הרפרטואר המקובל והנסבל במרחב החרדי, יוצרת תחושת דחייה כלפי הגרושים, ומקנה להם דימוי של מי שכשלו בשמירה על ערכים בסיסיים. בצד חיזוק המודעות לקלקול שבגירושין, מופעלים מכשירי-פיקוח חברתיים שמטרתם להחליש את הגרושים. מכשירים אלה מופעלים ברמת התעסוקה, הדיר, החינוך וברמה האישית, ועיקרם פגיעה בנקודה העדינה ביותר בחיי הפרט החרדי, והיא השידוכים.

דיון

מחקר-גישוש זה נועד לעמוד על דרך ההתמודדות האישית והחברתית של החברה החרדית עם תופעת הגירושין. בשל חסר במחקר בנושא זה, שאלנו את המודל התיאורטי לעבודה זו מעבודות אחרות שהתמקדו בהתמודדות חברות קולקטיביסטיות אחרות עם תופעת הגירושין, ובעיקר חברות קולקטיביסטיות-דתיות. ממחקרים בתחום זה עולה כי שיעור הגירושין בחברות קולקטיביסטיות הוא נמוך, אך נמצא בעלייה בעשורים האחרונים, עם חיזוק מעמד האישה ופלישת הגלובליזציה לחברות אלו (Ono, 2006; Sullivan, 2005). בחברות קולקטיביסטיות-דתיות אנו עדים לקושי של ההנהגה הרוחנית בהתמודדות עם תופעת הגירושין (Gonzales, 1999) ולתפיסה שלילית של המתגרשים, המכונים בחברה המוסלמית "זכוכית שבורה" – כלומר, דבר פגום שאין לו תקנה (Cohen & Savaya, 2010; Kulik & Klein, 2010; Cohen & Savaya, 2003; 1997). ישנן עדויות המציגות מודל של דחייה לצד תמיכה מצד קהילה קולקטיביסטית-דתית, המאפשר הסתגלות טובה לגירושין (Jenkins, 2010). מורכבות זו הולידה את הרציונל לבדיקה איכותנית של תופעת הגירושין בחברה החרדית בישראל.

מן הממצאים עולה תמונה ברורה של היחס בין התהליכים הפוקדים את החברה החרדית בכלל, לבין התהליכים העוברים על הפרט החרדי שנקלע למשבר גירושין. הפרט המתגרש משלים עם הנורמות החברתיות בכל הקשור לתפיסת הגירושין ומכפיף עצמו להן. עם זאת, התהליך הקשה והכואב שהוא עובר, מפיח בו תחושות של העצמה ומחזק בקרבו תפיסות אינדיבידואליסטיות העומדות בסתירה לערכים הבסיסיים של החברה החרדית – מצב שמביא אותו לקיום קונספטואלי דואלי. דואליות זו של הפרט, מושתתת על הפנמת התפיסה הקולקטיביסטית הדוחה את הגירושין מחד גיסא, ועל תפיסה אינדיבידואליסטית השואפת לחופש ולמימוש אישי, מאידך גיסא. הפרט החרדי מוקף בשלושה מעגלים קונצנטריים: המשפחתי, הקהילתי והציבורי. מעגלים אלה פועלים כולם על פי התפיסה השוללת גירושין – מה שיוצר תהליך דחייה רגשי ופיזי עמוק, אך מדורג. במעגל המשפחתי קיימת דחייה קונספטואלית של הגירושין לצד תמיכה מוחלטת בצרכים הפרקטיים של המתגרש. ברמה הקהילתית ניכרת דחייה רגשית כלפי המתגרש והתעלמות כללית ממצבו, לצד הפעלת מנגנוני צדקה ותמיכה ברמה הכלכלית והרגשית. גם מנגנוני-תמיכה אלה מפגינים דחייה חברתית כלפי הגירושין, לצד האדרת הערכים של עזרה הדדית, צדקה ותמיכה במוסד המשפחה. את הדחייה הקיצונית ביותר חווים המתגרשים במעגל הכלל-חברתי, בו אין התייחסות לפרט כאינדיבידואל אלא לתופעה בלבד, ועל כן הדחייה מצדו היא הבוטה והקיצונית ביותר. התייחסות זו מתבטאת בסנקציות חברתיות של דחייה רגשית, הרחקה גיאוגרפית, פיטורין ממקום העבודה,

חסימת תחומי-תעסוקה, פגיעה באפשרויות החינוך של הילדים, ובעיקר פגיעה בשידוכים של בני המשפחה. המסקנה העיקרית של המחקר היא כי חרף הדחייה שהפרטים חשים בעקבות גירושיהם, הם בוחרים להמשיך לחיות בחיק העולם התרבותי שדוחה אותם. הבחירה לחרוג מהנורמה ולהישאר בתוכה בעת ובעונה אחת, יכולה ללמד לגבי תהליכים אחרים שמתרחשים בחברה החרדית, אשר בהם פרטים יוצאים מן הזרם המרכזי, עוברים לשוליו, אך מבקשים להישאר ולחיות בקרבו. כך בתופעת הנוער הנושר, בתופעת "האנוסים" החרדים ובתופעות השייכות לתת-התרבות המודרנית הנבנית בתוככי המרחב החרדי. ההבנה שקיום כזה הוא אפשרי, ואף מאפשר סיפוק לפרט החרדי, צריכה להוביל לחשיבה חדשה על מקומו של האחר בחברה החרדית, בפרספקטיבה חרדית ייחודית.

מגבלות המחקר, הצעות למחקר המשך והצעות יישומיות

מחקר זה, מעצם היותו מחקר-גישוש, לוקה במגבלות רבות. ראשית, לא נעשתה בו הפרדה בין מגדרים, מגזרים, קבוצות-גיל, אזורים גיאוגרפיים או קבוצות על רצף המודרנה. כל אלה משתנים משמעותיים ביותר המעצבים את תופעת הגירושין, החוויה, משמעותה וההתמודדות עמה בכל אחת מתת-הקבוצות הללו. כמו כן, הבחירה של מרואיינים במחקר התבססה על אנשים חרדים שחוו גירושין ובהם להישאר בתוך העולם החרדי. ישנה קבוצה אחרת שעוזבת את החברה החרדית עם הגירושין ורצוי מאוד להבין את התופעה באמצעות מחקר שיתמקד בקבוצה זו.

מאמר זה התמקד בנושא ההתמודדות האישית והחברתית עם הגירושין, אבל תופעת הגירושין נושאת בחובה מכלול רחב מאוד של נושאים ראויים לבדיקה, כמו הסיבות לגירושין בחברה החרדית, ההתמודדות של ילדים להורים גרושים בילדותם ובבגרותם, נישואין שניים של גרושים במגזר החרדי, הליך הגירושין החרדיים בבית הדין, ועוד. בנוסף, מערך המחקר האיכותני מאפשר לגלות ולהבין את החוויה ומשמעותה מזווית הראייה של הפרטים החווים את התופעה, אך מקשה ביותר על הכללה לגבי החברה. ראוי ונכון ליצור שאלונים שיותאמו מבחינה תרבותית ולבחון את הסוגיה גם באמצעות מערכי-מחקר כמותניים.

למחקר זה יכולות להיות גם תובנות יישומיות למערכת הטיפול הפועלת בציבור החרדי. תובנות אלו מובחנות במספר רמות: ברמת הפרט חשוב למטפל להיות מודע וקשוב לתהליכים העוברים על הפרט, לעזור לו לעבור את תהליכי ההעצמה והאינדיבידואליזם ובעיקר להכיל את הדואליות של המטופל. ברמת המטפל: חשוב מאוד להתוות את הטיפול בפרט החרדי באמצעות כלים תרבותיים המותאמים לתפיסה אשר בה הוא חי.

למרות שתפיסות טיפוליות תבקשנה לעורר מודעות ושינוי תפיסתי, יש להבין ולאמץ את התפיסות התרבותיות שאֵתן המטופל נאלץ להתמודד. ברמת המערך הטיפולי, רצוי להכשיר מטפלים תוך-קהילתיים ברמת מקצועיות אקדמית, לשם יצירת מתווה טיפולי מותאם-תרבות, ולהימנע מהמציאות הנוכחית המותירה את השדה הטיפולי החרדי פרוץ ברובו ובלתי-מוכשר מבחינה מקצועית.

מקורות

- אלאור, ת' 1992. **משכילות ובורות**. תלאביב: עם עובד.
- אלאור, ת' ונריה, ע' 2003. "המשוטט החרדי": צריכת זמן ומרחב בקרב האוכלוסייה החרדית בירושלים. בתוך סיון, ע' וקפלן ק' (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (195-171). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- בארט, ע' 2012. **מתח ושניות: אפיוני ההבניה החברתית של גירושין בחברה החרדית**. חיפה: אוניברסיטת חיפה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה.
- בן סימון-פריש, א' 2001. **אמהות גרושות חרדיות וחילוניות: רמת השחיקה הנפשית שלהן ותפיסתן את יחס החברה והמשפחה כלפיהן**. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך.
- בר-און, ה' 2005. האישה החרדית המשכלת. **חמדעת 2**: 174-183.
- ברון, מ' 1998. **הקשר בין מערכת יחסים לבין תחושת ערך עצמי בקרב נשים חרדיות בישראל**. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך.
- ברנדמן, נ' 2010. **מערך חייהן של נשים חרדיות: מערך פנומנולוגי**. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך.
- גומבו, ר' ושוורץ, ש' 1989. מערכת הערכים של צעירות דתיות-חרדיות בפרספקטיבה השוואתית. **מגמות לב**: 332-360.
- גונן, ע' 2005. **בין לימוד תורה לפרנסה: חברת לומדים ומתפרנסים בלונדון**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- דברים, כד, 1.
- דהאן, נ' 2004. **מפגש בין-תרבותי: תכנית ניסיונית של האוניברסיטה העברית בירושלים להכשרת נשים חרדיות לעבודה סוציאלית**. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה.

- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2013. **שנתון סטטיסטי לישראל 2013**. אוחר מתוך:
http://www.cbs.gov.il/shnaton64/st03_01.pdf
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2011. **הסקר החברתי 2009: דתיות ומשפחה**. אוחר מתוך:
http://www.cbs.gov.il/publications11/seker_hevrati09/pdf/h_print.pdf
- זיכרון, ח' וכהנר, ל' 2012. **חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל**. ירושלים:
המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- חושן, מ', קורח, מ' ובורנשטיין, ש' 2007. **העצמת משפחות חד-הוריות במגזר החרדי**.
ירושלים: המוסד לביטוח לאומי.
- כהנר, ל' 2009. **התפתחות המבנה המרחבי וההיררכיה של האוכלוסייה החרדית בישראל**.
חיפה: אוניברסיטת חיפה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה.
- לופו, י' 2003. **מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים**. ירושלים:
מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- מלאכי, ב, 13-14.
- פרידמן, מ' 1991. **החברה החרדית**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- פרידמן, מ' 1995. האישה החרדית. בתוך: עצמון, י' (עורכת), **אשנב לחיהן של נשים
בחברות יהודיות: קובץ מחקרים בין תחומי (273-290)**. ירושלים: מרכז זלמן
שזר לתולדות ישראל.
- פרישמן, ב' 1979. עמדות של בנות חרדיות וחילוניות בדבר נישואין, הריון ולידה. **חברה
ורוחה ב (1)**: 64-70.
- צבר בן-יהושע, נ' 1990. **המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה**. תל אביב: מודן.
- קליין-בארט, ע' 2002. **הסתגלותם האישית והחברתית של ילדים להורים גרושים
מרקע חרדי וחילוני**. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, חיבור לשם קבלת תואר
מוסמך.
- קפלן, ק' 2007. **בסוד השיח החרדי**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- קפלן, ק' 2003. חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים. בתוך: סיון,
ע' וקפלן, ק' (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? (224-277)**.
ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- רותם, י' 1992. **אחות רחוקה**. ישראל: סטימצקי.
- שיק, א' 1993. **למה להתגרש?** בני ברק: קרן הדפסה והפצה לספרי חסידות ברסלב.

- שלהב, י' 1991. עיירה בכרד: גיאוגרפיה של התבדלות והשלמה. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- שקדי, א' 2003. מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני: תיאוריה ויישום. תל אביב: הוצאת רמות.
- שרת, ר' 1996. משחקהן המובנים והחופשיים של בנות גן חרדי. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך.
- Amato, P. R. 2000. The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and the Family* 62:1269-1287.
- Amato, P. R. 2010. Research on Divorce: Continuing Trends and New Development. *Journal of Marriage and Family* 7: 650-666.
- Amato, P. R. & Hohmann-Marriott, B. 2007. A Comparison of High- and Low-distress Marriages that End in Divorce. *Journal of Marriage and Family* 69: 621-638.
- Amato, P. R. & Previti, D. 2003. People's Reasons for Divorcing. *Journal of Family Issues* 24: 602-626.
- Bulka, R. P. 1986. *Jewish Marriage*. New York: Ktav.
- Call, V. R. A. & Heaton, T. B. 1997. Religious Influence on Marital Stability. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(3): 382-392.
- Christensen, T. M. & Brooks, M. C. 2001. Adult Children of Divorce and Intimate Relationships: A Review of Literature. *The Family Journal* 9(3): 289-294.
- Cohen, A. B. & Hill, P. C. 2007. Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism among American Catholics, Jews and Protestants. *Journal of Personality* 75(4): 709-743.
- Cohen, O. & Savaya, R. 1997. "Broken glass": The Divorce Woman in Moslem Arab Society in Israel. *Family Process* 36(3): 225-245.
- Cohen, O. & Savaya, R. 2003. Reasons for Divorce among Muslim Arabs in Israel. *European Societies* 5(3): 303-325.
- Creswell, J. W. 1998. *Quality Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. Thousands Oaks CA: Sage.

- Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. 2000. Introduction. In: Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (1-36). Thousands Oaks, CA: Sage.
- Diener, E. Gohm, C. L. Suh, E. & Oishi, S. 2000. Similarity of the Relations between Marital Status and Subjective Well-being across Cultures. *Journal of Cross Cultural Psychology* 31(4): 419-436.
- Dong, Q. Wang, Y. & Ollendick, T. H. 2002. Consequences of Divorce on the Adjustment of Children in China. *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology* 31(1): 101-110.
- Gohm, C. L. Oishi, S. Darlington, J. & Diener, E. 1998. Culture, Parental Conflict, Parental Marital Status and the Subjective Well-being of Young Adults. *Journal of Marriage and the Family* 60: 319-334.
- Gonzalez, H. A. 1999. Pastors' Theological Perspective on Divorce and Remarriage: Qualitative Study. *Journal of Divorce and Remarriage* 31(1/2): 141-159.
- Herz, F. M. & Rosen, E. J. 1982. Jewish Families. In: McGoldrick M. & Giordano J. (eds.), *Ethnicity and Family Therapy*. New York: Guilford Press.
- Hofstede, G. 1980. *Culture's Consequences*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hofstede, G. 1983. The Cultural Relativity of Organizational Practices and Theories. *Journal of International Business Studies* 14(2): 75-89.
- Jenkins, K. E. 2010. In Concert and Alone: Divorce and Congregational Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(2): 278-292.
- Kelly, J. B. 2000. Children's Adjustment in Conflicted Marriage and Divorce: A Decade Review of Research. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 39(8): 963-973.
- Kim, H. S. Sherman, D. K. & Taylor, S. E. 2008. Culture and Social Support. *American Psychologist* 63(6):518-526.
- Kulik, L. & Klein, D. 2010. Swimming against the Tide: Characteristics of Muslim-arab Women in Israel who Initiated Divorce. *Journal of Community Psychology* 38(7): 918-931.
- Moustakas, C. 1994. *Phenomenological Research Methods*. Thousands Oaks CA: Sage.

- Myers, S. M. 2006. Religious Homogamy and Marital Quality: Historical and Generational Patterns 1980-1997. *Journal of Marriage and Family* 68(2): 292-304.
- Ono, H. 2006. Divorce in Japan Why It Happens? Why It Doesn't?. Presented at the Social Capital Foundation Conference. Brussels.
- Oyserman, D. Coon, H. M. & Kemmelmeier, M. 2002. Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-analysis. *Psychological Bulletin* 128(4): 3-72.
- Oyserman, D. & Lee, S. W. S. 2008. Does Culture Influence What and How We Think? Effects of Priming Individualism and Collectivism. *Psychological Bulletin* 134: 311-342.
- Ribner, D. S. 1983. *Divorce in the Traditional Jewish Community*. New York: Columbia University.
- Ripley, J. S. Worthinton, E. L. Bromley, D. & Kemper, S. D. 2005. Covenantal and Contractual Values in Marriage: Marital Values Orientation toward Wedlock or Self Actualization (Marital Vows) Scale. *Personal Relationships* 12: 317-336.
- Rosenthal, M. K. & Roer-Stier, D. 2006. "What Sort of an Adult Would You Like Your Child to Be?": Mothers' Developmental Goals in Different Cultural Communities in Israel. *International Journal of Behavioral Development* 30(6): 517-528.
- Sampson, E. E. 2000. Reinterpreting Individualism and Collectivism: Their Religious Roots and Monologic Versus Dialogic Person-other Relationship. *American Psychologist* 55(12): 1425-1432.
- Schovanec, B. & Lee, C. 2001. Culture and Divorce: The Relationship of Values and Attitudes in a Protestant Sample. *Journal of Divorce and Remarriage* 36(1/2): 159-177.
- Spinelli, E. 1989. *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*. Thousands Oaks CA: Sage.
- Sullivan, P. L. 2005. Culture, Divorce, and Family Mediation in Hong Kong. *Family Court Review* 43: 109-123.

- Thornton, A. 1985. Changing Attitude toward Separation and Divorce: Causes and Consequences. *American Journal of Sociology* 90: 856-872.
- Thornton, A. & Cunningham, M. 2005. The Influences of Parents' and Offsprings' Experience with Cohabitation, Marriage, and Divorce on Attitudes toward Divorce in Young Adulthood. *Journal of Divorce and Remarriage* 44(1/2): 119-144.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism and Collectivism*. Boulder, CO: Westview Press.
- Triandis, H. C. 2001. Individualism-Collectivism and Personality. *Journal of Personality* 69(6): 907-922.
- Triandis, H. C. Bontempo, R. Villareal, M. J. Asai, M. & Lucca, N. 1988. Individualism and Collectivism: Cross-cultural Perspectives on Self-ingroup Relationships. *Journal of Personality and Social Psychology* 54(2): 323-338.
- Walfisch, S. 2009. Men who Refuse to Grant a Religious Divorce: Characteristics, Motivation and Ways of Contending with the Issue. *A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 18: 187-205.
- Yodanis, C. 2005. Divorce Culture and Marital Gender Equality: A Cross National Study. *Gender & Society* 19(5): 644-659.

”הגאולה על כתפיהן”:

על אופנת ה'שאלים' (השכמיות) בקרב נשים חרדיות¹

סימה זלצברג בלאק

תקציר

נורמות מחמירות של צניעות נחשבות במרבית המחקרים, ביטוי לדיכוי פטריארכלי. מאמר זה מתמקד באחד מביטויי הצניעות שחדרו בשנים האחרונות לחברה החרדית: עטיית 'שאלים' (שכמיות) כהים על נשים חרדיות בצאתן לרשות הרבים. המאמר דן באופן התהוותה של אופנה זו ובמשמעויותיה הדתיות, החברתיות והמגדריות. הממצאים מצביעים על מקומן המרכזי של הנשים במיסוד גדרי-צניעות מחמירים ובמקרה הנדון – עטיית ה'שאל' – הן אף מייחסות לעצמן יכולות וכוחות רוחניים שעשויים להביא גאולה ליחיד ולכלל עם-ישראל. עוד עולה מן הממצאים כי בעטותן 'שאל', הנשים מפגינות את 'מידת דתיותן' הגבוהה והדבר מאפשר להן לשדרג את מעמדן החברתי. בה בעת, עלו בציבור החרדי גם קולות המסתייגים מאופנת ה'שאלים', משום שיש בה כדי לפגום בהופעתה המכובדת של האישה ולרמוז שזו שאינה עוטה שאל מצויה בדרגה דתית-רוחנית נמוכה יותר. כך או כך, עטיית ה'שאל', בדומה לנורמות-צניעות מחמירות אחרות, מבטאת את זהותן הקולקטיבית של הנשים ואת בדלנותה של קבוצת השייכות שלהן מחברת הרוב הסובבת.

מילות מפתח: חברה חרדית; נשים חרדיות; צניעות; מיסוד גשרי-צניעות; עטיית 'שאל'; בדלנות; מידת דתיות; זהות קולקטיבית.

¹ חלקים נרחבים ממאמר זה מתבססים על מחקר נרחב יותר שעסק בעולמן של נשות חסידות "תולדות אהרן" ונערך במסגרת עבודת הדוקטורט שכתבתי בהנחייתו של פרופ' מנחם פרידמן, המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת בר-אילן. ברצוני להודות לפרופ' פרידמן ולכמה קרנות שתמכו במחקרי: קרן משה סי' שופף; 'קרן הזיכרון לתרבות יהודית', וכן לימרכז לחקר האישה ביהדות' ע"ש פניה גוטספלד הלר באוניברסיטת בר-אילן. מאמר זה הוא גרסה עברית למאמרי: Zalberg Block, S. 2011. Shouldering the Burden of the Redemption: How the "Fashion" of Wearing Capes Developed in Ultra-Orthodox Society. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender* 22: 32-55. זכויות התרגום התקבלו מהוצאת אוניברסיטת אינדיאנה. כל הזכויות שמורות

מבוא

אחת ההבחנות החשובות ביותר לחברה החרדית היא ההבחנה בין ה'פנים' – קרי, ה'אנחנו' (העולם החרדי) – לבין ה'חוץ' או ה'ס' (העולם החילוני). הבחנה זו מקבילה בעיני מרבית הציבור החרדי להבחנה בין 'טוב' לבין 'רע' (יפה, 2001). מכיוון שכך, ובדומה לכל חברה המאוימת על ידי סביבתה החיצונית, משתדלים בחברה החרדית להדגיש הבחנה זו ככל האפשר (Douglas, 1966). היטיב להבהיר זאת עמנואל סיון במאמרו 'תרבות המובלעת': "המובלעת חייבת להבליט את אופייה הבלתי-מוסרי של החברה החיצונית בניגוד למידות הטובות של הקהילה הפנימית. כך נבנית מעין 'חומה' של מידות טובות המפרידה בין 'המובלעת' [...] בעלת העליונות המוסרית, לבין הקהילה המרכזית" (סיון, 1991).

אחת הדרכים שהחברה החרדית נוקטת לבניית אותה 'חומה' מבדלת, היא מאפייני-זהות חיצוניים ייחודיים בהופעת נשותיה, המתבטאים בצניעות הלבוש. מאפיינים אלה יוצרים הבחנה ברורה בין נשים חרדיות לבין כאלו שאינן חרדיות, ובין נשים חרדיות מקהילה אחת לבין אלו המשתייכות לקהילה אחרת. כך תורמות הנשים לבדלנותה של הקהילה ולזהותה העצמית כתרבות-נגד במלחמת התרבות המתנהלת בינה לבין העולם שמחוצה לה (Zalberg, 2007).

המחקר העוסק במשמעותן של נורמות-צניעות המקובלות בקבוצות דתיות, בפריחה ב-25 השנים האחרונות. רבים מן המחקרים בנושא זה, רואים בנורמות-צניעות מחמירות אמצעי להסוואת גופן של נשים ולשליטת זכותן על גופן, ומפרשים זאת כביטוי לדיכוי פטריארכלי (אליאור, 2001; Weiss, 2009; Daly, 1999; Arthur, 1999; McCarthy-Brown, 1994) טוענת כי מגבלות אלו מאפיינות תפיסות דתיות פונדמנטליסטיות אשר מתקיימות בחברה המודרנית, ומטרתן להגביל התנהגות נשים ולפקח על מיניותן. מנגד יש חוקרים הרואים בגדרי הצניעות אמצעי או ביטוי להעצמה ניאו-פמיניסטית של נשים מקבוצות-מיעוט או מקבוצות דתיות (El Guindi, 1999; Hoodfar, 1993, 2001; Mohanty, 1987; Smith, 1987). מחקרים אלה רואים בהופעתן החיצונית של נשים מערביות שהחלו לכסות את גופן ופניהן ברעלה, בחיג'אב או בבורקה, ביטוי לזהותן האתנית והקולקטיבית והתרסה כלפי המקום המרכזי שההופעה החיצונית תופסת בחברה המודרנית. כך נשים אלו קוראות תיגר על התפיסה ההגמונית של יופי ונשיות, המקובלת בחברה המערבית, וקוראות להגדירה מחדש.

גישות דומות עלו גם מספרות המחקר הדנה בסוגיית הצניעות בחברה היהודית האורתודוקסית (Goldman, 1999; Manolson, 1997). אולם רבים מן המחקרים העוסקים

בנושא זה מלמדים על מציאות עגומה למדי מבחינת הנשים (אליאור, 2001; שילה, 2001; הרטמן, 2003; Weiss, 2009). לשיטתם, הדרישה לנורמות-צניעות מחמירות בחברה היהודית, מקורה בתפיסה לפיה נשים, מעצם מהותן, הן בגדר פיתוי לגברים ואיום על עולמם הרוחני. כך, בכדי לצמצם את האיום שיוצרות הנשים, להרחיק את הגברים מן הנשים ה'מפתות' ולהבטיח את התנהגותם המוסרית של הגברים – הוטלו על הנשים נורמות-צניעות מחמירות (אליאור, 2001; הרטמן, 2003; שילה, 2001; Hartman & Marmon, 2004). תפיסות אלו עולות ביתר-שאת כשמדובר בנורמות הצניעות הנהוגות בחברה החרדית (Berger-Sofer, 1979; Heilman, 1992; Zalcberg, 2007).

הופעתן החיצונית של הנשים בחברה החרדית, שונה מקבוצה לקבוצה ומשתנה עם הזמן בדומה להופעת הנשים בחברה הכללית. גם בחברה החרדית יש אפנות אשר באות והולכות. אחת האפנות שחדרו בשנים האחרונות לחוגים מסוימים בחברה החרדית בישראל, היא 'אפנת הישראלים' (השכמיות) המתבטאת בעטיית 'שאל' (שכמייה) כהה וגדול המכסה את הגב, את הכתפיים ואת החזה ברשות הרבים.

אפנת הישראלים היתה למעשה מקור ההשראה לינשות הטאליבן – כך מכונות הנשים היהודיות, המכסות עצמן מכף רגל עד ראש במספר שכבות-ביגוד, בדים ושכמיות. ברם, 'אפנת הטאליבן' מאפיינת רק קומץ קטן של נשים בעלות-תשובה ו'מתחזקות' שאינן מייצגות את הנשים החרדיות בישראל. אפנת הישראלים, לעומת זאת, צמחה מתוך החברה החרדית, וליתר דיוק מן הגרעין הקנאי והנוקשה שבה – 'העדה החרדית'² – ורבות מן הנשים החרדיות ב'עדה החרדית' ומחוצה לה, אימצו אותה. הערכות שונות מתייחסות לכ-10,000 נשים ההולכות כיום עטויות 'שאל', ושעורן הולך וגדל.

את אפנת הישראלים פגשתי לראשונה לפני כעשור ומחצה, בחתונתו של אחד מנכדיו של ר' אברהם יצחק קאהן (1914-1996), הרבי הקודם של חסידות תולדות אהרן – מן החסידויות הקיצוניות ביותר בעדה החרדית. הבחנתי כי גם החתן וגיסתה עטו שאלים שחורים גדולים. לתומי הנחתי כי הישאל' נועד להן נגד הקור, והן העדיפו אותו על מעיל כדי לשוות לעצמן הופעה אלגנטית יותר. אך תוך שבועות אחדים הבחנתי כי נשים רבות מחסידות תולדות אהרן ומחסידויות וחצרות סמוכות לה, החלו עוטות אף הן 'שאלים' דומים. במסגרת המחקר שערכתי באותה העת על נשות 'תולדות אהרן', פניתי אל נשים בקהילה ואל נשים מקהילות סמוכות, ותהיתי לפשרה של אופנה זו.

² 'העדה החרדית' (להלן: 'העדה') היא המסגרת המאגדת את אותו פלח בחברה החרדית שבתקופת המנדט ביקש להיבדל מן המסגרות הארגוניות-קהילתיות של היישוב הציוני, ואינו מכיר עד היום בלגיטימיות של ישראל כמדינה יהודית (פרידמן, 1991).

מאחר שמרבית הנשים שעמן שוחחתי נמנות עם החוגים הקיצוניים ביותר בחברה החרדית, הממצאים שיובאו להלן יכולים לשמש מקרה-בוהן קלאסי שעשוי ללמד על תפיסות של נשים בחברה החרדית לגבי גופן והופעתן החיצונית, לגבי המשמעויות שהן מייחסות לכיסוי הגוף ולנורמות הצניעות, ולגבי מקומן של נורמות אלו בעיצוב זהותן המגדרית. בנוסף יוכלו הממצאים לזרות אור על יחסה של החברה החרדית לאימוץ נורמות מחמירות ולהחמרה דתית.

היות שנסות חסידות תולדות אהרן היו המבשרות של אופנת הישאלים, אפתח ברקע קצר על חסידות זו ומאפייניה המרכזיים. לאחר מכן אפרט את שיטת המחקר, אציג את הממצאים ואסיים בדיון ובמסקנות.

חסידות תולדות אהרן

ראשיתה של חסידות תולדות אהרן בכב אהרן רוט (1894-1947) שפעל בסאטמר שבהונגריה בשנות ה-20 של המאה שעברה וריכז סביבו קבוצה של 'בעלי-בתי' אותם הנהיג לפי קו-חסידות ייחודי. ב-1940 עלה רב אהרן לארץ-ישראל והשתקע בשכונת מאה שערים בירושלים, שם גם התרכזה החסידות (אלפסי, 1974; רוזמאן, 1991; שטיינבערגער, תשנ"ד; Heilman, 1992). מפאת המחסור בדיוור ששרר בשכונה, עבר לפני כ-20 שנה גרעין של משפחות מחסידות 'תולדות אהרן' לבית-שמש וייסד שם קהילה הולכת ומתרחבת.³

חסידות תולדות אהרן מונה כיום כ-1,500 משפחות ולכל משפחה שמונה ילדים בממוצע. רובם הגדול של חברי חסידות זו הם חסרי השכלה גבוהה או הכשרה מקצועית כשלהי, הכנסתם נמוכה ורמת חייהם נמוכה אף היא.

חסידות תולדות אהרן נחשבת לאחת הקבוצות הקיצוניות ביותר בחברה החרדית. קיצוניותה מתבטאת בהיבדלות מן 'העולם שבחוץ' – דהיינו, מחברת הרוב הסובבת אותה – ובעמדותיה הקיצוניות נגד המודרנה, החילוניות, ההשכלה והציונות. בהתאם לכך חברי החסידות רואים עצמם חלק בלתי-נפרד מן העדה החרדית. קיצוניותה של חסידות זו מתבטאת גם בפיקוח מחמיר שהיא מפעילה על המיניות. בדומה לקבוצות חרדיות אחרות, פיקוח זה מתבטא בהפרדה בין נשים לגברים מגיל צעיר, בהקפדה על לבוש צנוע ובהשתקת השיח על המיניות (ארן, 2003; וסרמן, 2011; Goshen-Gottstein, 1984; Heilman, 1992; Zalberg & Zalberg, 2012).

³ להרחבה על קהילת חסידות תולדות אהרן בבית-שמש, ראו: זלצברג, ס. 2009. הבהלה לצניעות. ארץ אחרת – על ישראליות ויהדות 51: 30-42.

ואולם, בחסידות תולדות אהרן ננקטות פרקטיקות משטור ופיקוח קפדניות בהרבה מאלו המקובלות במרבית החוגים החרדיים (Zalberg, 2009). הדבר מתבטא בדרישה שגברים יקפדו על 'שמירת עיניים' – איסור להביט בנשים ואף להרהר בהן. דרישה זו מופיעה בכתביו של רב אהרן רוט, מייסד חסידות זו, אשר ראה בכך מעשה חמור לאין שיעור.⁴ ביטוי לכך ניתן למצוא במאמרו 'פגם עיניים', מתוך ספרו **טהרת הקודש**:

אסור לאדם לקרוץ בידו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות [= הנשים] או לשחוק עמה [...] או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות [...] וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה [...] שלא יבוא לידי הרהור [...] שראיית העיניים עון [=עוון] גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם (ראטה, תשי"ח, פ' א').

מנגד מודגש השכר הרב הצפוי למי שנמנע ממבט לעבר נשים ומהרהור בהן. כך עולה ממאמר אחר בספר **שמירת עיניים**: "רק תיכף בשעה שראה דמות אישה ומעביר מחשבתו לבלי ליהנות ח"ו [=חס וחלילה] ובלוי להרהר, תיכף ומיד זוכה ומקבל פני השכינה, כי בזה הרגע ממשיך על נפשו קדושה גדולה ויתירה..." (שם, פ' ב).

אלו הן רק מעט מן ההכוונות שבני חסידות זו מקבלים מגיל צעיר, כולל הדרכה מעשית כיצד להימנע ממבט בנשים ומהרהורי עבירה (הרהור בנשים) (זלצברג, 2005).

הפיקוח על המיניות בחסידות תולדות אהרן מתבטא גם בדרישות חמורות במיוחד בנוגע לצניעות הנשים. הן נדרשות ללבוש שמלה ארוכה ופשוטה שאינה מבליטה את קווי המתאר של גופן, לגרוב גרביים שחורים ואטומים, לגלח לחלוטין את שיער ראשן עם נישואיהן ולכסותן במטפחת שחורה. הדרישה לגילוח ראש האישה מופיעה בתקנות שקבע רב אהרן בספר **התקנות וההזכרות דחברת שומרי אמונים** (תשנ"ד) הכולל תקנות בתחומים שונים, אשר משקפות את הנורמות המחמירות המקובלות בחסידות זו. תקנה ג' קובעת כך:

ככה צריך ביתר שאת למסור נפשנו על לבוש נשותינו [...] שילכו בבגדים ארוכים כלבוש נשים הצנועות שבירושלים עיר הקודש, ושיגזזו השערות לגמרי [...] הנני מבקש מכל נשי ובנות בני ותלמידי שיחיו לשמור כל הגדרים וסייגים שתקננו, ראשית צריכה אישה להיזהר בתכלית הזהירות מלילך בשערות ח"ו [=חס וחלילה], ואפילו שערה אחת ח"ו וכו', על כן הנני מבקש, שכל אישה לא תקיל

⁴ ר' אהרן לא היה הראשון שהתייחס ל'שמירת עיניים'. הרמב"ם כתב על כך בהלכות איסורי ביאה (פרק כ"א הלכה ב'), גם **השולחן ערוך** מתייחס לכך (אבן העזר, סימן כ"א הלכה א') ועוד.

אף קולא [=תקל שום הקלה] כל דהו בגידול שער, או בלבישת פאה נוכרית, אפילו משהו שער (שם, עמ' קפ"ט).

על נערות נאסר להלך בשיער פזור והן נדרשות לקלוע אותו בשתי צמות או בצמה אחת (פרידמן, 1991; Zalberg, 2007). ההקפדה על תקנותיו של רב אהרן היא הכרחית להשתייכות לחסידות 'תולדות אהרן', ומי שאינו עומד בהן מוצא ממנה ביחד עם בני-ביתו.

אמצעי נוסף לפיקוח על המיניות הוא הנוהג להשיא את בני חסידות 'תולדות אהרן' בגיל צעיר מאוד (18-19) ולאפשר להם להיפגש לראשונה רק במסגרת האירוסין – לאחר שהוריהם 'סגרו' ביניהם על ההסדרים הכלכליים לקראת הנישואין. לאחר מכן נאסר עליהם להיפגש עד החתונה, שמתקיימת בדרך-כלל כשנה לאחר האירוסין (Zalberg, 2012, 2013).

חסידות 'תולדות אהרן' נחשבת סגורה במיוחד מבחינת קשריה עם העולם שמחוצה לה. אנשי החסידות נמנעים, ככל האפשר, מקשר ומגע עם אנשים שאורח-חייהם שונה משלהם, ובכלל זה גם חרדים מקבוצות אחרות. בה בעת לחלקם יש קשר קרוב עם שכנים ותושבים הגרים בסמוך להם, המקורבים להם בהשקפותיהם ובאורח-חייהם. עם אלה נמנים בעיקר ה'ירושלמים' – אנשי הזרם הירושלמי המייצג את המסורת הקיצונית שנוצרה ביישוב האשכנזי הישן של ירושלים (פרידמן, 1991) וכן חוגים אחרים המזוהים עם 'העדה'.

ביטוי נוסף לסגירותה של חסידות 'תולדות אהרן' הוא האיסור שחל על חבריה להשתמש באמצעי תקשורת חילוניים – רדיו, טלוויזיה ועיתונות שאינה בחסות ה'עדה החרדית', ומחשב (אלא אם ניתן לכך אישור מיוחד).⁵ זאת ועוד: מוסדות החינוך של חסידות זו מספקים לתלמידים ידע כללי 'חילוני' מועט בהרבה בהשוואה לזה שניתן בקבוצות חרדיות אחרות, ולפיכך השכלתם הכללית צרה במיוחד (זלצברג, 2005).

השפה השלטת בחסידות 'תולדות אהרן' היא יידיש, וזו גם שפת ההוראה במוסדות החינוך שלה. מכיוון שכך, העברית שבפי הנשים דלה למדי, בעיקר בקרב הבנות הצעירות, הנחשפות פחות לשפת הרחוב. אנשי החסידות משתדלים להימנע מדיבור בעברית, שהיא מבחינתם שפת הקודש שנועדה לתפילה וללימוד טקסטים תורניים. בנוסף, ההקפדה על דיבור ביידיש מבטאת את התבדלותם מחברת הרוב הסובבת.

⁵ חרף האיסורים הללו קיים פער בין הרמה המוצהרת לבין המתרחש בחסידות תולדות אהרן בפועל. להרחבה ראו: זלצברג, ס. 2005.

בדומה לנשים חרדיות מחסידויות אחרות, תפקידן של נשות הקבוצה הוא להביא ילדים לעולם, והן רואות בקיום מצוות 'פרו ורבו' את ייעודן המרכזי (Zalberg, 2009). ברם, בשונה מנשים מקבוצות חרדיות אחרות, אשר עובדות לפרנסת משפחתן כדי לאפשר לבני-זוגן ללמוד תורה ורואות בכך ייעוד מרכזי נוסף (פרידמן, 1988) – אין נשות החסידות רואות את תפקידן בנשיאה בעול פרנסת משפחתן, ורובן הגדול אינן עובדות מחוץ לבית. עיקר עיסוקן הוא גידול הילדים והטיפול בבני-משפחתן.

חסידות 'תולדות אהרן' עברה עם השנים שינויים ותמורות.⁶ אולם חברי הקבוצה ורבה הנוכחי, רב דוד (נכדו של רב אהרן), ממשיכים להקפיד על היבדלות מחברת הרוב ועל גדרי הצניעות החמורים שקבע מייסד החסידות והרבי הראשון.

שיטת המחקר

הממצאים מתבססים על מחקר אתנוגרפי רחב-היקף שעסק בעולמן של נשות 'תולדות אהרן'. בשנים 1997-2003 למדתי על הקבוצה הנחקרת באמצעות תצפית משתתפת (Fetterman, 1989; Atkinson & Hammersley, 1994), דרכה ליוויתי את חברי הקבוצה בחיי היום-יום ובאירועים שונים. בנוסף לראיונות ולשיחות שקיימתי עם חברי הקבוצה – ובמיוחד עם נשותיה – שוחחתי גם עם נשים מן הקהילות הסמוכות והמקורבות ל'תולדות אהרן'.

מאחר שמדובר בקבוצה 'סגורה', שכניסת זרים לתוכה נחשבת קשה במיוחד, היה תהליך כינון הקשר עם נשות הקבוצה ממושך, איטי וכרוך בבניית אמון על בסיס חברות אישית. להצגת זהותי בפני חברי הקבוצה נודעה משמעות קריטית בכל הנוגע לשיתוף-פעולה מצדם. שיתוף-פעולה זה הושפע משיקולים אתיים, טקטיים ואסטרטגיים (Shafir, 1991; Ayella, 1993) ונוצר כתוצאה ממשא ומתן דינמי שהתנהל ביני לבינם לאורך כל עבודת השדה.

בתחילה הצגתי את עצמי כסטודנטית המעוניינת ללמוד על הקבוצה כדי לכתוב עליה עבודה. מאחר שרבים בקבוצה לא ידעו אוניברסיטה ועבודת דוקטורט מהן, התמקדתי בעיקר ברצוני ללמוד על עולמם ובעניין האישי שיש לי בנושא. עם התקדמות עבודת השדה ובניית יחסי-אמון עם חברי הקבוצה, שיתפתי את המרואיינים במטרת עבודתי ולעתים אף נעזרתי בהם לצורך המחקר.⁷

⁶ להרחבה ראו: זלצברג ס., 2005.

⁷ על תהליך יצירת הקשר, הקשיים שהיו כרוכים בכך ועבודת השדה בכללה, ראו: זלצברג ס., 2005: 125-55.

חומרים נוספים, ששימשו אותי בתהליך איסוף הנתונים, היו ספרים וקונטרסים נפוצים בקבוצה, עיתונות 'העדה החרדית', פשקווילים (כרזות-רחוב) וכל פרסום אחר שהופץ בקבוצה או נגע לה.

אשר להתפתחותה של אופנת ה'שאלים' ומשמעויותיה, קיימתי ראיונות-עומק (Patton, 1990) עם לפחות 20 נשים מ'תולדות אהרן'. בנוסף לכך קיימתי ראיונות לא פורמליים⁸ עם עשר נשים מן הקהילות הסמוכות, המקפידות אף הן לעטות 'שאל'. יצרתי עם נשים אלו קשר תוך כדי שיטוט בשכונת 'מאה שערים' וברחובות הסמוכים לה ובמהלך אירועים שונים שקיימה הקבוצה. חמש מן הנשים שראיינתי באורח בלתי-פורמלי נמנו עם חסידות 'ברסלב' הסמוכה ועם 'הזרם הירושלמי', וחמש האחרות היו 'בעלות-תשובה' המזוהות עם קהילת 'חוט של חסד' השוכנת בסמוך לחסידות 'תולדות אהרן' ועם קהילת 'שובו בניס' השוכנת ברובע המוסלמי בירושלים. שתי הקהילות האחרונות כוללות בעיקר 'בעלי תשובה' הדוגלים בלימוד ובהפצת תורת ר' נחמן מברסלב. חבריהן רואים עצמם כחסידי ברסלב, אף כי הם פלג נפרד לחלוטין מן הזרם המרכזי והוותיק של חסידות זו.

מאחר שגם אִפְנֵת ה'שאלים' מתפתחת ומשתנה עם הזמן, כעשור לאחר עבודת השדה המקיפה, ראיתי לנכון לקיים עוד עשרה ראיונות עם נשים חרדיות (הן מ'תולדות אהרן' והן מקבוצות חרדיות אחרות), במטרה לתת משנה-תוקף לממצאיי ולהתעדכן בהתפתחויות בתחום זה.

בסה"כ ראיינתי בנושא זה לפחות 35 נשים, כולן נשואות, בטווח הגילים שבין 21 ל-70. כל הראיונות – הן ראיונות העומק והן הראיונות הבלתי-פורמליים – כללו שאלות לגבי הנסיבות בהן החלו הנשים לעטות שאל, לגבי קשיים והתלבטויות בנוגע לעטיית שאל, לגבי המשמעויות שהנשים מייחסות לעטייתן, לגבי השפעתן על זהותן ותפיסתן העצמית, לגבי סוגי ה'שאלים' שהנשים עוטות ולגבי תגובות שקיבלו מסביבתן הקרובה.

למרות שהשפה השלטת בקבוצה היא יידיש, יכולתי לקיים את הראיונות בעברית, וזאת משום שהם נערכו עם נשים בוגרות שהעברית שבפיהן היתה טובה דיה לצורך ריאיון (בעקבות חשיפתן לשפת הרחוב וללשון התנ"ך והסידור).

⁸ הראיונות הבלתי-פורמליים נחשבים כלי מרכזי בעבודה אתנוגרפית. הם נראים לכאורה כשיחה ידידותית סתמית, אך מסתתרת מאחוריהם אגנדה מחקרית ברורה. הם נחשבים יעילים במיוחד לחשיפת מחשבותיהם ותפיסותיהם של חברי הקהילה, ללימוד על קטגוריות משמעותיות בקהילה, ולהבנת הנורמות והערכים המקובלים בה (Fetterman, 1989).

מרבית הראיונות תועדו בכתב, במהלך הריאיון. מאחר שחלק מן הראיונות הבלתי-פורמאליים התקיימו במקומות ובזמנים שלא אפשרו את תיעודם בו-במקום (בשבת, באירוע משפחתי וכיו"ב), דאגתי לתעדם לאחר הפגישה, ברגע שהדבר התאפשר.

מפאת הקושי בהשגת שיתוף-פעולה מנשים, התבסס המחקר על 'דגימת נוחות' – קרי, על אפשרויות פרקטיות של גישה לנחקרים פוטנציאליים (Boxill, Chambers & Wint, 1997). עם התקדמות עבודת השדה נקטתי את שיטת 'כדור השלג': נעזרתי בחלק מן האינפורמנטיות הראשונות כדי להגיע לקשת רחבה יותר של נשים (Reinharz, 1992).

המחקר יצא מהפרדיגמה האיכותנית הטוענת להבנת התופעה הנחקרת בסביבתה הטבעית היום-יומית (Denzin & Lincoln, 1994). בתוך כך נקטתי את הגישה הפנומנולוגית, השואפת להביא מידע על המציאות כפי שזו נתפסת בעיני הנחקרים, בניסיון למפות את חוויותיהם ואת עולם המושגים שלהם, וכך לרכוש תובנה על התנסויותיהם ומשמעותן (Bogdan & Biklen, 1998). ניתוח הנתונים התבסס על גישת ה'תאוריה המעוגנת בשדה' – Grounded Theory (Glaser & Strauss, 1967; Strauss & Corbin, 1998). הרלוונטית לשאלת-מחקר כללית – מה שמתאים למחקר זה. גישה זו מניחה כי לאנשים שנסיבות-חייהם משתפות, יש גם דפוסים חברתיים ופסיכולוגיים משותפים, הצומחים מחוויות משותפות. בהתאם לכך, החוקר מנסה לאתר בדפוסים אלה תמות מרכזיות ולתארן כך שיוכלו להסביר את התופעה הנחקרת. הניתוח על פי גישה זו כולל שני שלבים: האחד הוא ניתוח נושאי כללי, אשר תר אחר תמות ודפוסים מרכזיים שעלו בראיונות. השני הוא מתן פרשנות לתמות שעלו בשלב הראשון ולמשמעויות הסמויות הגלומות ברעיונות הגלויים יותר שעלו.

ממצאים

אפנת ה'שאלים' כ'השתדלות'

על התהוותה של אפנת ה'שאלים' היטיבה להסביר שיינדל,⁹ מנשות תולדות אהרון, כששוחחנו על כך מספר שבועות לאחר חתונת נכדו של הרבי:

...יש התחזקות דתית – יש נשים שמתחזקות, אז [הן] קיבלו על עצמן ללכת עם 'שאלים' שחורים גדולים. זה התחיל בעקבות הרב רבינוביץ, שהוא רב מאוד

⁹ כל המרואיינות והמרואיינים מצוטטים בשמות בדויים.

חשוב ביעדה החרדית.¹⁰ הנכדה שלו, מאצלנו [מיתולדות אהרן], לא הצליחה ללדת, והיא באה אליו לקבל ברכה. בברכה אמר לה הרב: 'תעשי 'השתדלות', שתתחזקי עם זה', ואמר לה ללכת עם 'שאל' שחור גדול המכסה את החלק העליון של הגוף, את תנועות הידיים ואת החזה. וכשהנכדה שמעה זאת, היא שאלה את סבה הרב איך תתחיל ללכת כך, [ש]הרי זה לא לבוש אפנתי אצל הצעירות. והרב הסביר לה ש'בזכות נשים צדקניות ניגאל, ולכן עכשיו צריך לעשות משהו במסירות-נפש, צריך לעשות 'השתדלות'. ואז, כדי שהיא לא תרגיש יחידה שהולכת ב'שאל', גם האחיות שלה התחילו ללכת כך, וכך גם יתר הנכדות של הרב רבינוביץ'. הרב גם אמר שמאה הנשים הראשונות שתלכנה עם 'שאל', תראינה ישועה שלא כדרך הטבע. ובאמת, הרבה נשים שהיו זקוקות לישועה התחילו ללכת עם 'שאל' וראו אחר-כך נסים שלא כדרך הטבע. היה מקרה של אישה שהילד שלה היה מאוד חולה, והוא לא התעורר, וברגע שהיא התחילה ללבוש את ה'שאל' הילד התעורר! תראי איזה נס!!! והנה, רחל פה צריכה לישועה בגלל בעיות בריאות עם הבת שנולדה לה עכשיו, וגם אחותה צריכה לישועה כי אין לה ילדים, אז שתייהן קיבלו על עצמן ללכת עם ה'שאל'. וכך את רואה היום יותר ויותר נשים שהולכות עם ה'שאלים'. ולמה זה חשוב? בשביל הצניעות. כשאינן צניעות, השכינה לא שורה בתוכנו, ולכן באות על עם-ישראל צרות. אז צריך לעשות 'השתדלות' – בשביל להחזיר את השכינה (שיינדל).

מדבריה של שיינדל עולה כי ההתעטפות ב'שאל' השחור היא גם אמצעי וגם ביטוי להתחזקות דתית-רוחנית של נשים. ה'שאל' מכסה את פלג גופה העליון של אישה עד המותניים, מטשטש את מתאר גופה הנשי, ולדעת הנשים הוא מעלה את דרגת צניעותה של האישה ותורם לחיזוקה הדתי-רוחני. מאחר שההופעה החיצונית של נשים בולטת מיד לעין, ומאחר שבחברה החרדית שמים דגש רב על צניעות הופעתן, הנשים מפגינות את התחזקותן הדתית בתחום הצניעות (Heilman, 1992; Zalberg, 2007).

עוד עלה מדברי שיינדל, כמו גם מדברי נשים אחרות, כי ההתעטפות ב'שאל' היא פרקטיקה של 'השתדלות'. במסורת היהודית 'השתדלות' היא שם כולל לכל המעשים, התחבולות והמאמצים שאדם עושה כדי לשפר את חייו, את מצבו הכלכלי, החברתי או מעמדו בכל תחום אחר (מאור, תשנ"ד: 15). ה'השתדלות' היא אפוא אמצעי לשיפור

¹⁰ מדובר ברב בנימין רבינוביץ, שהיה דיין בבית הדין של 'העדה החרדית' ונחשב סמכות רמת-מעלה בחוגי 'העדה'.

קיומו הגשמי של האדם בעולם הזה בתחומים שונים.¹¹ בהלימה לכך, הנשים רואות ב'השתדלות' פרקטיקה שעשויה להביא 'ישועה' כלשונו; קרי, לשפר את מצבן בתחומים שונים. וכך, בעצם התעטפותן ב'שאל', הנשים משתדלות בפני האל, עושות מעשה כדי 'להחזיר את השכינה', וכתוצאה מכך הן תזכינה לשיטתן לשיפור בתחום הנחוץ להן.

ה'ישועה' העולה מן 'השתדלות', כמתואר לעיל, מתייחסת למישור האישי – לקשייו האישיים של הפרט, של האישה או של משפחתה – ומתבטאת, לשיטתן של הנשים, בהיפקדן של נשים עקרות, בהחלמתם של חולים על ערש-דווי, ובנסים ונפלאות כהנה וכהנה. ברם, נשים רבות התייחסו גם ל'ישועה' במישור הקולקטיבי, כפי שיפורט להלן.

ה'שאל' בנושא השלכות לאומיות

ה'ישועה' במישור הקולקטיבי, שתגיע בעקבות עטיית ה'שאל', מתייחסת, לדין של הנשים, לכלל עם-ישראל ולביטחון, כפי שהסבירה מינדל: "בגלל שיש את כל הפיגועים האלה, אז אמרו לשים את ה'שאל'". על ה'שאל' כאמצעי למיגון קולקטיבי מפני פיגועים, הרחיבה נחמה:

הרב רבינוביץ' קרא לאחת הנכדות שלו ואמר לה שבתקופה הקרובה עומדים להיות הרבה פיגועים בישראל, ומה שימתיק את הדין [של עם-ישראל] בשמים, זה שבנות-ישראל תלכנה בלבוש יותר צנוע – כי אז בדיוק נכנסו לתוך העולם החרדי האפנות האלה כמו אצל החילוניים, של חצאיות צרות, פאות ארוכות וכיו"ב. הרב ביקש מנכדתו שתנסה לעורר את הנושא של ה'שאלים' בקרב נשות-ישראל, כדי להמתיק את הדין (נחמה).

באותה תקופה, חורף 2002, שטף את ירושלים גל של פיגועי טרור קשים במיוחד – שלושה מהם אירעו בסמוך לשכונת 'מאה שערים' בה התגורר הרב רבינוביץ' ובה שוכנת חסידות 'תולדות אהרן'. נשות הקבוצה היו עדות למראות קשים ולא יכלו להיות אדישות לחומרתו של המצב. חרף תפיסתם האנטי-ציונית של חברי הקבוצה (קפלן, 2010; Maggid, 1997), גישתם היתה ש'ישראל, אף על פי שחטא, ישראל הוא' (סנהדרין מ"ד, ע"א). בנוסף לכך הם חשו כי האיום הביטחוני נוגע להם לא פחות מאשר לאחרים. אי לכך נקטו הנשים 'השתדלות' למען ביטחון עם-ישראל.

¹¹ המקורות והמסורת היהודיים כוללים פרשנויות שונות לטיבה של האמונה ויחסיה עם ההשתדלות בעולם הזה. הדיון בסוגיה זו חורג מהיקפו של מאמר זה. דיון באספקטים שונים של אמונה והשתדלות ניתן למצוא בספר 'חובת הלבבות', מאת רבינו בחיי ב"ר יוסף אבן פקודה.

על הזיקה שבין עטיית הישאל' לבין ישועה' במישור הקולקטיבי-לאומי, הסבירה צירל:

אם אנחנו מתחזקים ועושים 'השתדלות', אז גם האחרים מתחזקים, כי כל ישראל ערבים זה לזה, והצעיף משפיע לא רק עלינו אלא על כל עם-ישראל. כי אישה צנועה מזכה את הרבים ואישה שאינה הולכת בצניעות מחטיאה את הרבים. אם אנחנו 'נשתדל', זה יוריד קדושה לכולם. כי כדי להוציא חושך מה עושים? מדליקים קצת אור. זו השליחות שלנו וזה הייעוד שלנו (צירל).

העובדה שהרב רבינוביץ, ובעקבותיו גם הנשים, ראו ב'השתדלות' פרקטיקה שעשויה לקרב את הגאולה, מלמדת על כוח רב ועל יכולות רוחניות שהנשים מייחסות לעצמן ועל גודל תפקידן במישור הקולקטיבי.

אחריותן הקולקטיבית של הנשים לגורלו של עם-ישראל וההשלכות הלאומיות המיוחסות ללבושן, אינן חידוש של הדור האחרון. עוד בשנות ה-30, בהסבירו את חשיבותן של תקנות הצניעות שקבע, ציין מייסד הקבוצה, רב אהרן, בספרו **ספר התקנות וההזרקות דחברת שומרי אמונים**:

צריך ביתר שאת למסור נפשנו על לבוש נשותינו [...] וכל צרות על שונאי ישראל הכל בשביל לבושן ששינו, והאישה הנזהרת עכשיו מקבלת שכר נגד כל הדור, וצריכים אנחנו במסירת נפשנו לגדור גדר בעד נשותינו, וזה יעמוד לנו לעד ולעולמי עולמים (ראטה, תשנ"ד, תקנה ג').

בהלימה לכך, מרגלית שילה (2001) מתארת כי בתקופת היישוב הישן בירושלים נקראה האישה להקפיד על צניעות לבושה למען כלל עם-ישראל, ולהבדיל, עבירתן של הנשים על גדרי הצניעות נתפסה אז, כמו היום, כמעשה הגורר אחריו את עבירת הקהל, שהעונש עליה קולקטיבי: הארכת הגלות.¹²

המשמעות הגלומה בעטיית 'ישאל'

מאמר זה אינו מבקש לתהות על אמתותם של הסיפורים המגוללים את הסגולות הגלומות בהתעטפות ב'ישאל'. עניינו בפרשנות שמאחוריהם ובמשמעותה. בין אם הסגולות המיוחסות להתעטפות ב'ישאל' נכונות ובין אם לאו, הנקודה המעניינת היא

¹² תופעה זו, בדבר נטילת אחריות על מצבו הרוחני של הזולת (המשפחה ועם-ישראל בכללו), אינה ייחודית לנשות חסידות תולדות אהרן. סטאר-סרד (1998) מצאה כי קשישות מזרחיות בישראל רואות עצמן אחריות למצבן הרוחני של משפחותיהן ולהמשכיותו של עם-ישראל, והן פועלות לשם כך במגוון טקסים.

אמונתן החזקה של הנשים העוטות אותו ביכולתן לחולל שינויים מהותיים, ולו באמצעות הקבלה לעטות זאת.

ה'שאל', כאמור, נועד לכסות את פלג גופה העליון של האישה כמו שריון, ולהסוות את מתאָר גופה. העובדה שהעוטות אותו מייחסות משקל רב כל-כך להתעטפות בפריט לבוש המסתיר את מה שמוסתר היטב ממילא בבגדיהן הצנועים, והעובדה שהן רואות בפרקטיקה זו סגולה מיוחדת ל'ישועה', חוזרות ומחדדות את החשיבות המיוחסת לצניעותן של נשים, ומעידה על החשיבות הרבה שנשים מייחסות לכיסוי מרבי של גופן ולטשטוש סממנים פיזיים-נשיים ברשות הרבים ככל האפשר. הסבירה רבקי:

המטרה של ה'שאל' היא שגברים לא יסתכלו על אישה כשהיא יוצאת החוצה. שהיא לא תמשוך את העיניים של הגברים. חז"ל, שהיו יותר חכמים מאתנו, אמרו שאישה שאינה צנועה מחטיאה את הגברים. לכן, ככל שהאישה יותר מכוסה, היא פחות גורמת לגבר לחטוא. מהסיבה הזו, כשאני לובשת את ה'שאל' אני מרגישה יותר מוגנת ובטוחה. אני לא גורמת להם לחטוא. ובגלל זה אני דווקא מרגישה יותר חופשייה כשאני מסתובבת בחוץ עם ה'שאל'. אני יודעת שפחות מסתכלים עליי, שיש פחות סכנה לגברים להיכשל (רבקי).

תחושת חופש זו שתיארה רבקי, עולה בקנה אחד עם הגישה שמתארת בילי מלמן (1995), לפיה הרעלה, שהיא סמל לשעבוד האישה האוריינטלית ומיניותה, מקנה חופש-תנועה לעוטות אותה, והפכה בעיני נשים מערביות לביטוי סמלי לחופש, עצמאות ואוטונומיה. בדומה ציינה פרומי כי מאז שהחלה לעטות שאל:

אם במקרה אני יוצאת רגע מהבית ללא 'שאל', אני פתאום מרגישה שמהו חסר לי, שאני כאילו בלי בגדים, שכולם מסתכלים עליי (פרומי).

דברים אלה ממחישים את טענתה של רחל אליאור (2001) כי ברובד הגלוי נועדה הפרקטיקה של כיסוי האישה להעלים את הנשים מעין המתבונן, ולמנוע מגוף האישה להיות מושא להתבוננות ותשוקה. אליאור טוענת כי ברובד הסמוי פרקטיקה זו מבטאת את זכות השליטה של הגברים במיניותה של האישה, בטבעה המתפרץ, המסוכן והמטמא. גישה זו משקפת, לשיטתה, את התפיסה לפיה בעצם הווייתן של האישה טמון הפוטנציאל לחטוא, להחטיא ולהכשיל אחרים בזיקה למיניותה, ועל כן היא טעונה התבדלות, הסתגרות, הרחקה וכיסוי.

ואולם, להתכסות ב'שאל' אפשר לייחס גם משמעות נוספת – כפי שעלה מדיווחי הנשים – ולפיה בהסוותו את הגוף הנשי, את האיברים בהם גלומה מיניותה של האישה,

מבטא הישאל' למעשה ביטול של ערכים חיצוניים ומדגיש את פנימיות האישה, את תכונותיה הסמויות מן העין ואת מידותיה. על-פי גישה זו, עטיית 'שאל' היא תזכורת לאישה כי עליה להשקיע בעבודה פנימית, בשיפור מידותיה, ולא באספקטים בעלי משמעות חיצונית. הסבירה זאת חיה:

כשהישאל' עליי, אני תמיד נזכרת ב'אל תסתכל בקנקן' [אבות, ד' כ']. אני נזכרת ב'שקר החן והבל היופי' [תהילים ל"א: ל'], וזה משפיע. בטח! (חיה).

עם זאת, לא ניתן להתעלם מן העובדה כי העיסוק הרב בניסיונות להצניע את הופעתה החיצונית של האישה, מוביל באורח פרדוקסלי לעיסוק אינטנסיבי, שלא לומר אובססיבי, בחיצוניותה, לתיוגה ולהערכת מידת אדיקותה לפי הופעתה החיצונית, לפי אורך שרווליה, צבע ועובי גרביה, סוג המטפחת שהיא קושרת לראשה וסוג הישאל' שהיא עוטה (Zalberg, 2007). מסיבה זו, הסבירה חנה: "הרבנית בלומנטל, שבתחילה עודדה את הנשים ללכת עם 'שאל', עם הזמן ביקשה שתחדלנה מכך. היא אמרה שמפחדת שהנשים תאבדנה את עבודת ה' האמתית".

כך, ובאורח פרדוקסלי, הפך הישאל', שנועד להפחית את האטרקטיביות של האישה בהיותה ברשות הרבים ואת עיסוקה בהופעתה החיצונית – לאמצעי שמגביר את האטרקטיביות ואת העיסוק בהופעה חיצונית. נשים רבות ציינו כי כיום יש מגוון רחב של 'שאלים' שהפכו לאבזרי-אופנה המשדרגים את הופעת האישה וממקדים בה תשומת-לב. חיה, שעטתה 'שאל' שחור ואלגנטי במיוחד, כולו משי, הסבירה:

היום את יכולה למצוא כל מיני סוגים של 'שאלים'. יש פשוטים, זולים, שאת יכולה לקנות בסביבות 50-100 ש"ח, ויש מאוד יפים, שאת יכולה לקנות אפילו ב-500, 1,000, ו-1,500 ש"ח. יש 'שאלים' ממשי ויש מצמר. יש מבד פשוט – כהה אטום כזה, שהוא נפוץ במיוחד – ויש מאריג יוקרתי. יש 'שאל' ליום-חול ויש 'שאל' לשבת וחגים. היום יש הרבה שהפכו את זה כבר לקישוט על הבגד (חיה).

וכך, בעוד שבתחילת דרכו נועד הישאל' לבטא את ה'רמה הדתית' של האישה החרדית, הוא עשוי לבטא כיום, בין היתר, את רמתה הכלכלית. הנשים החרדיות יכולות להבחין כהרף-עין מי עוטה 'שאל' יוקרתי ומי עוטה 'שאל' פשוט שמחירו שווה לכל נפש.

אף שניתן למצוא מגוון 'שאלים', אפנה זו מוגבלת ל'שאלים' בצבעים כהים, בעיקר שחור, בו הלכו חלוצות האפנה הזו, וכן אפור, חום וכחול כהה. הסבירה חנה: "אם האישה תלבש 'שאל' צבעוני או פרחוני, נחטיא את המטרה של להיות צנועה". עטיית

ישאל' לבן מקובלת רק בשבת, בעיקר בקרב נשות יתולדות אהרן', המתאימות את צבע
ה'שאל' למטפחת הלבנה שהן עוטות בשבת, במקום זו השחורה של יום חול.

אפנת ה'שאלים' כהחזרת עטרה ליושנה

מדבריהן של הנשים עולה כי בעבר, בראשית המאה ה-20, נהגו ירושלמיות רבות, וכן
רבות מנשות יתולדות אהרן', ללכת עטויות 'שאל' שחור גדול. עם הזמן נשכח מנהג זה,
ומיעוט קטן בלבד המשיך להחזיק בו, עד שפרצה אפנת ה'שאלים' הנוכחית. קרויינע,
מנשות יתולדות אהרן', הסבירה:

ה'שאלים' זה להחזיר עטרה ליושנה. כל השנים [בעשורים האחרונים] רק חלק
קטן מהנשים המבוגרות בקבוצה הלכו עם ה'שאל' הזה. בעבר, בתחילת המאה
[שעברה], כולן פה, ה'ירושלמיות', הלכו ככה עם 'שאל' שחור. עד לפני מאה שנה
לא היה דבר כזה שאישה תצא מהבית בלי צעיף! זה היה חלק מהלבוש היהודי.
בזמן בית המקדש כל בנות המלכים לא יצאו בלי מעיל עליון על הבגדים. והיום
זה חוזר (קרויינע).

מאחר שעד לשנים האחרונות, רק מקצת הנשים ה'ירושלמיות', וותיקות יתולדות אהרן',
נהגו ללכת עטויות 'שאל' שחור, ניתן לשער כי ה'שאל' נתפס בעיני נכדתו של הרב רבינוביץ
כלבוש הדור הישן, ומסיבה זו כנראה, הסתייגה הנכדה מן ה'השתדלות' שעליה הורה
לה סבה. על-מנת לסייע לה באותה 'השתדלות', נרתמו נכדותיו האחרות של הרב, ואף
הן החלו לעטות 'שאל'. הדבר דבק גם בבנות-משפחה נוספות, חברות, שכנות וכן הלאה.
כך פשטה אפנת ה'שאלים' בקרב נשות יתולדות אהרן, בקרב 'ירושלמיות' המתגוררות
בסמיכות-מקום ואף בקרב רבות שמחוץ ל'עדה'. כך, לדעת הנשים, הן החזירו עטרה
ליושנה – החזירו את ה'שאל' השחור לאפנה והחיו מחדש את לבוש אמות אמותיהן
מימים ימימה.

דבריהן של הנשים בדבר היות ה'שאל' לבוש העבר, עולים בקנה אחד עם ממצאיה
של שילה (2001), המציינת כי נשות היישוב הישן נהגו לעטות על עצמן סדין שהיה מסווה
את כל גופן, מתוקף צו מחייב ב'תקנות ירושלים', שנשאו סמכות הלכתית והעצימו את
מעמדה של ירושלים כעיר הקודש. במשך השנים הוחלף הסדין ב'שאל', כפי שתיאר זאת
ר' בן ציון יאדלער, המגיד (הדרשן) הירושלמי (1967: נ"ד):

בימים מקדם חובה היתה מוטלת בירושלים על כל אישה היוצאת לשוק,
להתעטף בסדין. וסיפר לי אאמו"ר [אדוני אבי מורי ורבי] זצ"ל שגידל בביתו

יתומה מקרוביה של אמי ע"ה [עליה השלום] שעלתה עמהם לא"י. מיד כשמלאו לה עשר שנים קבל הוראה מהרבנים שכבר הגיעה זמנה להתעטף בסדין, ובלעדיו אסור לה לצאת בשוק [ברחוב]. במרוצת השנים הוחלפו [הסדינים] ב'שאלעי' [השכמיות], אשר גם הם כיסו רוב הגוף, אך כאשר באו החדשים ביטלו תלבושת זו, כי נראית להם כמיותר, ואמרו 'די להן לנשים לכסות גופן וידיהן ורגליהן כדין, ובלי השאלעי' והסדין. מה נעשה לבסוף? [...] ובעוה"ר [ובעוונותינו הרבים] הגענו כבר עד כדי כך בפריצת גדרי הצניעות.

דעיכתו של מנהג עטיית השאלעי נתפסה לפני מעל ל-50 שנה, בעיני ר' בן-ציון יאדלער, כביטוי ל"ירידת הדורות" – לירידה רוחנית. התבטאויות דומות עלו גם מפי הנשים עמן שוחחתי, כפי שאמרה קרויינע, בהסבירה על השתלשלות התהליך בחסידות תולדות אהרן:

אבל אז נחלשו הדורות והורידו את השאלעי השחור ונשאר רק עם המטפחת השחורה (קרויינע).

התפשטות אפנת השאלים' מחוץ לעדה החרדית

כיום חצתה אפנת השאלים' את גבולות העדה החרדית ופשטה בחוגים שונים של החברה החרדית בישראל. תחילה אומצה אפנה זו במיוחד על ידי 'בעלות-תשובה' מן הקהילות 'שבו בני' ו'חוט של חסד'. רבות מבעלות התשובה מן הקבוצות הללו מתגוררות בסמיכות לתולדות אהרן' ומושפעות ממנה. סיגל, 'בעלת-תשובה' המתגוררת במקום, הסבירה:

נוצרה ברית מעניינת בין 'בעלות התשובה' שגרות במקום, לבין נשות 'תולדות אהרן'. זה התחיל מהתקופה שהיינו משתתפות בשיעורים יחד אתן, וכך גם הושפענו מהן בעניין הצניעות והשאלים' (סיגל).

בליל-שבת אחד, כשעברתי ליד בית הכנסת 'חוט של חסד', הבחנתי בקבוצה של בעלות-תשובה ממוצא מרוקאי, עטופות כולן ב'שאלים' גדולים סרוגים. שאלתי אותן לפרש השאלעי' והן השיבו לי: "בשביל הצניעות". "ולמה התחלתן ללכת עם זה?" – שאלתי. השיבה לי אחת הנשים: "שמעתי שהיה ילד שמת מוות קליני, ובעקבות זה שהאימא הלכה עם הצעיף הוא התעורר". "זו סגולה להרבה דברים טובים בחיים", המשיכה צעירה אחרת; "אומרים שזה עוזר גם לפרייון", הוסיפה שלישיית. "גם הסבתות שלנו, והסבתות של הסבתות שלנו במרוקו, נהגו ללכת ככה, מכוסות ב'שאלים'" הסבירו לי

שתיים מהן, "אז החלטנו גם אנחנו 'להתחזק' [מבחינה דתית] ולהקפיד יותר על הצניעות כמותן".

האמונה בדבר הסגולה הגלומה בהתעטפות ב'שאל', חצתה אפוא את גבולות 'תולדות אהרן' ואת ה'ירושלמים' ודבקה גם בבעלות-תשובה המחפשות ערוצים 'להתחזק'. אימוץ אופנת ה'שאלים' דווקא בקרב בעלות-תשובה, אינו מפתיע. שכן, בעלי-תשובה ידועים בנטייתם להחמרה דתית (זלצברג, 2004; Friedman, 2002). בהיעדר מסורת 'בית אבא' שתשמש להם מודל, נוכח רצונם להתמודד עם ספקות פנימיים (שתיל, 1993), ועל מנת להתקבל כחברים שווים בקהילה, הם נוטים לאמץ נורמות מחמירות.

מספר שנים חלפו מאז המפגש עם נשות 'חוט של חסד', והנה אפנת ה'שאלים' הולכת ורווחת בקרב בעלות-תשובה מקבוצות שונות, בקרב נשים 'מתחזקות' (נשים שגדלו בבית מסורתי או דתי-לאומי, וקיבלו על עצמן 'להתחזק', כלשונן, מבחינה דתית), וכן בקרב נשים חרדיות מחוגים אחרים. על פי הערכות הנשים שעמן שוחחתי, מדובר באלפי נשים ההולכות כיום עטויות 'שאל' בירושלים, בני-ברק, טבריה וצפת, וכן בערים החרדיות החדשות, כמו רמת בית-שמש ואלעד.

בזמן מלחמת לבנון השנייה (קיץ 2006), החלה רונית, שגדלה במשפחה מזרחית מסורתית, לקבל על עצמה חומרות שונות, או בלשונה "להתחזק". היא ניצבה במרכז שכונתה בירושלים והציעה לעוברות ושבות לעטות על עצמן 'שאל' שהיא וחברותיה לתנועת ה'שאלים' תופרות. לדבריה, הן מנסות להרחיב את תנועת ה'שאלים' לכלל נשות ישראל, במטרה להרבות בקרבן צניעות, "כדי שעם-ישראל יצליח במלחמה, ויהיה יותר ביטחון". "קיבלנו על עצמנו להתחזק ולחזק אחרים", הסבירה והציעה גם לי למדוד 'שאל'.

בראשית דרכה אפיינה אפנת ה'שאלים' נשים נשואות בלבד, אך עם הזמן היא פשטה גם בקרב צעירות ונערות שטרם הגיעו לפרקן. בעידודו של הרב רבינוביץ' הקימה אחת מנכדותיו את ארגון 'כתר מלכות', המפיץ את בשורת ה'שאלים' ומטיף להתכסות בהם. בחסות הארגון פועל גם בית הספר לבנות 'כתר מלכות', שמרבית תלמידותיו עוטות 'שאלים' ולומדות לתפור אותם.

תגובות הסביבה הקרובה

ה'השתדלות' הנדונה – עטיית 'שאל' כהה מחוץ לבית – אינה נתפסת בעיני רבות מן הנשים שעמן שוחחתי כדבר של מה בכך. מבחינתן מדובר ב'מסירות נפש' של ממש. כך הסבירה זאת מינדל:

זה קידוש ה' שאישה עושה מאמצים ללכת ככה בצניעות, כמו בת-מלך. אנחנו מקבלות על עצמנו יותר, מקפידות יותר מאחרים, וצריך שכשנלך ברחוב שלא יהיה ספק שאנחנו יהודיות, שאנחנו הולכות בדרך ה', שאנחנו בנות-מלכים (מינדל).

ה'שאל', מבחינת העוטות אותו, הוא אפוא תו זיהוי, ביטוי לייחודיות, לזהות ולרמת אדיקות גבוהה. עוד עולה כי ההתעטפות ב'שאל' היא פרקטיקה שעל האישה לקבל עליה. שכן, מרגע שאישה מחליטה לעטות 'שאל', היא נוטלת על עצמה מחויבות לעשות זאת דרך-קבע בצאתה את הבית, בחורף ובקיץ. מכיוון שהדבר כרוך במאמץ בלתי-מבוטל, לא כל אחת מסוגלת ובשלה לכך, כפי שהסבירה הינדה:

ה'שאל' – זה מאוד קשה. לא כל אחת יכולה עם זה. ומי ששמה אותו לא יוצאת בלעדיו, ויש כאלה שעדיין לא בשלות לשים אותו. ברגע שאת מתחילה, את מקבלת על עצמך לא לעזוב את הבית בלי הצעיף. אלה ששמות [שאל] הן באמת נשים ברמה [דתית-רוחנית] מאוד גבוהה. יש נשים שלא רוצות. הן מפחדות שלא תוכלנה לעמוד בזה, כי זו דרגה רוחנית גבוהה. הנה, אני עוד לא בשלה. אני עוד לא מסוגלת. זה קשה (הינדה).

והוסיפה בתיה:

כל מה שתורם לצניעות, אני רואה כמשהו טוב. אני לא הולכת עם שאל. אבל כל מי שהולכת כך, עושה את זה לשם שמים. זה חשוב (בתיה).

התבטאויות אלו ודומות להן, מלמדות על הערכה רבה כלפי נשים שקיבלו על עצמן לעטות 'שאל', מצד חלק ניכר מן הנשים שבסביבתן, ועל כך שהן מייחסות להן דרגה דתית-רוחנית גבוהה יותר. אולם מנגד יש נשים חרדיות שאינן רואות את תופעת ה'שאלים' באור חיובי. שיינה, מחסידות ויז'ניץ, אמרה:

נשים שהולכות כך לא מכבדות את עצמן! על אילו רבנים הן מסתמכות? מי פסק שצריך ללכת ככה? זה סתם מושך תשומת-לב (שיינה).

מרים, מחסידות גור, אמרה:

אצלנו, בגור, אין אף אחת שהולכת כך. בעיניי זה מוזר ללכת כך ומיותר. הקב"ה ברא אותנו בצורה מסוימת, אז לא צריך לשנות את הצורה שלנו. אני לא אומרת לא ללכת בצניעות, אבל יש גבול (מרים).

שפרה, מן הזרם הליטאי, אמרה:

מדובר בנשים המנסות ליצור 'קליקה' בדלנית משלהן, ולהבליט את רמת הדתיות שלהן באמצעות הדבר הזה. יש ביניהן הרבה נשים 'בעלות-תשובה' שקיבלו על עצמן ללבוש את הישאל' כדי להרגיש טוב יותר עם עצמן. מדובר בנשים מדוכאות, לא מטופחות, שהישאל' הוא בשבילן בריחה (שפרה).

מעניינת במיוחד היתה תגובתו של הרב פרנקל, מן העסקנים הבולטים בחסידות תולדות אהרן:

לקבוצה עכשיו נכנסה המודה של הישאל'. פעם רק חמישה אחוז מנשות הקבוצה הלכו עם זה והיום הרבה יותר. פעם הן עשו רק מהתקנות [שקבע ר' אהרן]. אף אישה לא רצתה ללכת לפי התקנות מרצונה הטוב, אבל בלי-ברירה קיבלה את זה. אבל את הישאל', אני באמת לא מבין למה, כי זה לא מהתקנות.... אני באמת לא מבין... גם האימהות והסבתות של רובן לא הלכו כך, ואלה שהלכו, לא היו עם ישאלים' כאלה. אבל אל תשאלו אותי, זה לא מעניין אותי העניין הזה (הרב פרנקל).

מדברי הרב פרנקל עולה נימה קלה של זלזול ב'התחזקותן' הדתית-רוחנית של נשות הקבוצה, אשר מוצאת ביטוי בעטיית הישאל'. לדידו, ההתעטפות בלבוש זה מיותרת ואין הוא מבין את פשרה, אף כי אשתו ורבות מבנותיו וכלותיו עוטות אף הן ישאלים'. גם בעלה של צירל הסתייג תחילה מן הלבוש החדש שהיא קיבלה על עצמה. כך לדבריה:

הוא הסביר שהמטרה של הצניעות זה שהאישה לא תבלוט, ולבוש כזה דווקא מבליט את האישה ולכן אנו מפספסות את המטרה. במקום למנוע תשומת-לב, הישאל' דווקא מושך תשומת-לב. הוא גם אמר שיש לנו עכשיו בבית בנות מתבגרות, ובגיל הזה חשוב שהבנות יתגאו באימא שלהן ולא יתביישו בהופעה שלה וירגישו שהיא הולכת לא-מכובד, עם סמרטוטים. אני לא מסכימה אתו. אני דווקא חושבת שהישאל' יפה לאישה. עושה אותה יותר נשית. בסוף הוא הסכים (צירל).

גם רונית סיפרה שבעלה:

לא אוהב שאני הולכת עם הישאל'. הוא ביקש שאפסיק (רונית).

קולות אלה, המעידים על הסתייגותם של חלק מבני הזוג, עשויים ללמד על החשיבות שהם מייחסים להופעה מכובדת ואסתטית של האישה בהיותה ברשות הרבים, ועל

דעתם שעטיית 'שאל' פוגעת בהופעתה. בנוסף נראה שהם אינם מייחסים חשיבות רבה לחומרות שנשותיהם קיבלו על עצמן בתחום הצניעות.

כמה גברים שעמם שוחחתי ראו בעטיית 'שאלים' התנהגות חמורה במיוחד, משום שהתופעה משקפת לדידם קריאת-תיגר בממסד הרבני ובאוטוריטות הדתיות הקונבנציונליות. מבחינתם מדובר בנשים שקיבלו על עצמן חומרות על דעת עצמן, או על דעתה של אישה בהן רואות אוטוריטה דתית רוחנית, והדבר מבטא לדעתם ערעור על סמכות האוטוריטות הדתיות הקונבנציונליות וחתיירה תחת מעמדן.

תגובות אלו של הגברים מחדדות את הממצא בדבר תפיסתן העצמית של הנשים: הן רואות עצמן אחראיות למצבה הרוחני של משפחתן ולמצבו הרוחני של עם-ישראל כולו. ואילו לפחות חלקם של הגברים, מסתבר, אינם מבינים את פשר התנהגותן של נשותיהם ואת התפקיד שקיבלו עליהן.

דיון ומסקנות

אופנת 'השאלים' החלה בקרב נשות 'תולדות אהרן' ופשטה בקרב נשים חרדיות מחוגים אחרים. היא נתפסת בקרב עוטות 'השאלים' כהתחזקות דתית-רוחנית. בנוסף, נשים אלו רואות בעטיית 'השאלים' החזרת עטרה ליושנה' – קרי, החזרת מסורת לבוש אמות אמותיהן מימים ימימה. ואולם, עטיית 'השאלים' מהווה בפועל 'סטייה לחומרה' מדרך אמותיהן; שהרי, האמהות של מרביתן לא נהגו להתלבש כך, וה'שאלים' שעוטות הנשים כיום שונים מאלה שעטו נשים בדורות קודמים. אשר על כן, ניתן לראות באופנת 'השאלים' ביטוי של הקצנה דתית, כהגדרתו של מנחם פרידמן. כלומר, אימוץ נורמות הלכתיות מחמירות, אשר 'סוטות' מן הנורמות המקובלות במסורת (פרידמן, 1990).

ניתן למצוא הקבלה בין אפנת 'השאלים' לתופעה אחרת של הקצנה דתית, של 'נטייה לחומרה', שפשטה בקרב גברים אורתודוקסים בנוגע לשיעור היין הנחוץ כדי לצאת ידי חובת קידוש. התופעה מתייחסת לחומרה שנפוצה בעולם הישיבות בשמו של החזון-איי"ש (הרב אברהם ישעיהו קרליץ, 1878-1953), לפיה גביעי הקידוש המקובלים במרבית הבתים שומרי תורה ומצוות, מכילים פחות יין מן השיעור הנחוץ כדי לצאת ידי חובת הקידוש, ולכן, על המקדשים לדאוג כי הגביע יכיל את השיעור הנכון המכונה 'שיעור החזון-איי"ש' (פרידמן, 2003). אף כי סוגיה זו היא הלכתית בעוד שאפנת 'השאלים' אינה הלכתית, בבחינת האלמנטים המשותפים לשתי התופעות, יש לזרות אור על המשמעות החברתית הגלומה בחזירתה של אפנת 'השאלים'.

שיעור החזון-איי"ש' נפוץ במהרה בקרב בני הישיבות, והפך מסוף שנות ה-30 של המאה שעברה לנורמה מחייבת בקרב מרבית המשפחות החרדיות – נורמה שהובילה בנים לפסול את גביעי אבותיהם וסביהם (פרידמן, 2003). פסילת הגביעים הביעה, לדידו של פרידמן, כי אין לסמוך על המנהג שהיה מקובל בבית ההורים, כמו גם על מנהג אבותיהם ואבות-אבותיהם, בנוגע לגודל הגביע לקידוש, ועל כן הוא ראה בה 'סטייה' ממסורת האבות וקריאת-תיגר עליה.

בדומה למאמצי החומרה של 'שיעור החזון-איי"ש', כך גם עוטות השאלים' מביעות סברה כי אין לסמוך על גדרי הצניעות של אמותיהן ונשות הדור הקודם. יתרה מזאת: נשות 'תולדות אהרן', המחויבות לתקנות הצניעות שקבע ר' אהרן, מביעות ב'מראה החדש' את העמדה שאין לסמוך על תקנות הצניעות המקובלות בקבוצה. שהרי, מחמירות ככל שהן, אין הן דורשות מן הנשים לעטות 'שאל'. וכך, בדומה לאותם בני-תורה חרדים אשר הפיצו את 'שיעור החזון-איי"ש', כך גם הנשים שאימצו את אפנת השאלים' והפיצוה, מפגינות 'סטייה לחומרה' וקריאת-תיגר על מסורת הדור הקודם.

'שיעור החזון-איי"ש' החל בקרב קבוצות קטנות של צעירים שהיו מוכנים לקלוט חומרות חדשות על רקע תחושת ראשוניות דתית-חברתית. אלה הפכו להיות קבוצת-התייחסות המייצגת טיפוס אידיאלי של דתיות (פרידמן, 2003). בדומה לכך, גם אפנת השאלים' החלה דרכה בקרב קבוצה קטנה של נשים צעירות נשואות, שהיו מוכנות לקלוט חומרות חדשות מתוך תחושה של שליחות דתית-חברתית-לאומית. נשים אלו הפכו אף הן לקבוצת-התייחסות המייצגת לכאורה טיפוס אידיאלי, נעלה יותר, של דתיות.

עוד נקודת דמיון בין שתי התופעות, מתייחסת למידת התפשטותן בחברה האורתודוקסית. בדומה לשיעור החזון-איי"ש' שנפוץ במהרה ואומץ כנורמה הלכתית על-ידי צעירים רבים מן הציבור הדתי לאומי – בוגרי ישיבות בני-עקיבא ומרכז הרב (פרידמן, 2003), כך חצתה גם אפנת השאלים' את גבולות 'תולדות אהרן' ו'העדה' והגיעה עד ליבעלות-תשובה' ו'מתחזקות' מחוגים שונים.

כאמור, עוטות השאלים' רואות בפרקטיקה שהן נוקטות חזרה למסורת. ברם, את אפנת השאלים' ניתן לראות גם כהמצאת מסורת' ("Invention of Tradition"). המונח 'המצאת מסורת', שטבע אריך הובסבאום (Hobsbaum, 1974), מתייחס לסדרת פרקטיקות סימבוליות או פולחניות השואפת להנחיל ערכים ונורמות ביצירת זיקה לעבר והענקת תחושת המשכיות עמו. נטייה זו ל'המצאת מסורת' אפיינה, לשיטתו של Silber (1993), את גישתם של הרבנים האולטרה-אורתודוקסים במאה ה-19 בהונגריה, ומצאה ביטוי בנטייתם לעגן חומרות הלכתיות באמצעות החייאת מסורות שוליות וכמעט

נשכחות של אבות-אבותיהם. נטייה זו מוסברת על ידי Silber כתגובת-נגד למציאות החדשה של חילון, התבוללות והיחלשות היהדות האורתודוקסית באותה עת בהונגריה. האוטוריטות האולטרה-אורתודוקסיות דאז סברו שהמסורת, כפי שנתפסה בעיני הזרם האורתודוקסי המרכזי בהונגריה, אינה יעילה דיה בהתמודדות עם המציאות החדשה. בנסיבות אלו פתחה קבוצת רבנים קנאים שהושפעו ממורשתו של החת"ם סופר (הרב משה סופר 1762-1839), בתהליך אשר Silber מגדירו המצאה של מסורת חדשה, מחמירה יותר ובלתי-מתפשרת. כך התפרשו, עוצבו ונוצקו מחדש המסורת והעבר כדי לחזק את ה'מסורתיות'.

בדומה לכך ניתן לומר כי על רקע 'ירידת הדורות' שחשו הנשים, כתגובת-נגד לאפנות היחילונית, שחללו לחברה החרדית ובמטרה ליצור המשכיות עם העבר ולחזק את ה'מסורתיות', מצאו הנשים האמורות לנכון להחיות מסורת של אמות אמותיהן, ובכך הביאו למיסודה של נורמת-צניעות מחמירה: עטיית 'שאל' ברשות הרבים.

אפנת ה'שאלים' ממחישה אפוא כי גם בקבוצות הדתיות הקיצוניות ביותר, שלכאורה כבר לא נותר בהן עוד מקום להחמיר – כמו בקהילת 'תולדות אהרן' – קיימת החמרה דתית. ולא זו בלבד, מדובר בהחמרה דתית שהיא תולדת פעילותן של נשים. פעילות זו יכולה להעיד כי חרף התפיסה המחקרית הרווחת, לפיה החברה הגברית היא שקבעה את הקודים ההלכתיים והחברתיים בנוגע להופעתן החיצונית של נשים, מבלי לתת את הדעת למאווייהן ולתחושותיהן (שילה, 2001), לא ניתן להתעלם ממקומן המרכזי של הנשים במיסוד גדרי צניעות מחמירים במקרה שלפנינו, ומן העובדה שהנשים עצמן, מיוזמתן שלהן, פועלות להטמעת נורמות-לבוש מחמירות (Zalberg, 2007).

העובדה שחרף התנגדות בן הזוג, עמדו הנשים על שלהן והמשיכו בעטיית ה'שאל', יכולה להעיד על דפוס נוסף המאפיין אותן: קיומו של משא ומתן מגדרי יום-יומי בין הנשים לבני-זוגן בנוגע למקומן, תפקידן והשתתפותן הדתית. כמה חוקרות עמדו זה מכבר על דפוס זה בקרב נשים מקהילות דתיות שונות בחברה הנוצרית ובחברה היהודית-אורתודוקסית, ומחקריהן – כמו גם מחקר זה – תורמים לניפוצו של דימוי "האישה הצייתנית והכנועה" הרווח ביחס לנשים בקבוצות דתיות (Davidman, 1991; Manning, 1999; Neitz, 1987; Rose, 1987).

נורמות-צניעות מחמירות נתפסות בעיני רבים בחברה המודרנית כשוללות את זכותן של נשים על גופן וכמגבילות את חירותן (אליאור, 2001; McCarthy Brown, 1994). ברם, עוטות ה'שאל' חשות כי הדבר מגביר את חירותן ומאפשר להן להתנהל ברשות הרבים ביתר חופשיות. בנוסף, הופעתן זו מעלה את קרנן בעיני עצמן ובעיני חלק מסביבתן הקרובה, בכך שהיא מדגישה את זהותן הקולקטיבית הייחודית והנבדלת, ומקנה להן

תחושת 'אנחנו', ההולכות בדרך הנכונה, לעומת האחרים. כך, מבחינתן, הייצוג של הסדר החברתי הרצוי ושל מה שמבחין בין קהילתן לבין החברה הכללית, מוטל על כתפיהן תרתי-משמע. הן יכולות לרכוש מעמד משלהן ולמלא תפקיד מרכזי בשמירה על זהותה של הקבוצה לה הן שייכות, כתרבות-נגד במלחמת התרבות המתנהלת בין קבוצתן לבין העולם הסובב אותה.

זאת ועוד: עטיית השאל'י מסמנת אותן גם כבעלות עליונות דתית-רוחנית ביחס לחרדיות אחרות שאינן עושות כך. כתוצאה מכך עלו קולות של נשים חרדיות המסתייגות מן התופעה. לדידן, בעטיית השאל'י הנשים משדרות התנשאות לעומת אלו שאינן עושות כך, והן רומזות לאחרות כאילו הן אינן מקפידות על הצניעות די הצורך ומצויות בדרגה דתית-רוחנית נמוכה משלהן. הדבר צורם להן במיוחד כשמדובר בבעלות תשובה, כפי שהסבירה זאת לאה, בדברה על שכנותיה: "אלה, שעד לפני שנתיים בכלל לא שמרו שבת – שעד לא מזמן לא ידעו מה זה צניעות – פתאום באות לפה עם תלבושת חדשה, כאילו שהן יותר [טובות] מאתנו".

סיבות דומות הובילו את האוטוריטות הדתיות של החברה המסורתית לפתח מנגנונים המקשים על מיסוד חומרות: אימוץ חומרות חדשות עלול היה ליצור שני מעמדות שהאחד מהם מתנשא על השני, וליצור תחושת עוינות בקרב אלה הנתפסים כנחותים יותר. רגשות אלה היה בהם לסכן את שלמותה ולכידותה של הקהילה, ובזאת לא חפצו האוטוריטות הדתיות (פרידמן, 2003). בנוסף, באימוץ נורמות מחמירות יש משום אמירה שהדורות הקודמים היו 'פחותים' מן הדור הנוכחי, ובכך לערער על מעמדם כמקור סמכות (פרידמן, 1990, 2003). ואולם פרידמן טוען כי יישום מנגנונים 'בולמי-חומרות' בחברה המודרנית, קשה בהרבה נוכח המציאות שבה הדת מתקיימת בשוק תחרותי חופשי, שבו השייכות לקבוצה הדתית היא וולונטרית והקהילה יכולה רק לקבוע הנחיות לחבריה ולא לכל המגדירים עצמם אורתודוקסים. כך, בעוד שעוטות השאל'ים רואות בפעולתן זו חזרה למסורת והתרסה במודרנה, הן משקפות למעשה – ובאורח פרדוקסלי – יותר מכול את קיומה של החברה המודרנית (Friedman, 1987).

דפוס זה של אימוץ נורמות-צניעות מחמירות אינו ייחודי לנשים בחברה היהודית. ניתן למצוא אותו גם בקרב נשים בקבוצות-מיעוט ובקבוצות דתיות שונות, נוצריות ומוסלמיות כאחד (El Guindi, 1999; Hoodfar, 1993, 2001; Mohanty, 1987; Smith, 1987). בעיני חלק מנשים אלו, כיסוי הגוף מבטא העצמה נשית, שכן לדעתן האתוס הפמיניסטי מקנה לאישה חירות לכסות את גופה, כשם שהוא מאפשר לה לחשוף אותו (Hartman, 2007). כך הסבירה זאת הרטמן: "אל מול האתוס המערבי המשחית והמושחת, הנראה כמעוניין רק בערטול הנשים להנאת הגברים, נתפס מעשה ההתכסות העצמית

כחתרנות – התגשמות של כוח" (הרטמן, 2003: 9). ואולם, הרטמן טוענת כי מדובר בהעצמה נשית לכאורה בלבד, שכן היא מבטאת הבניות חברתיות המטילות על נשים את האחריות לייצרם של הגברים ולחטאיהם הקשורים בכך. וכך, במקום לעודד גברים לשאת באחריות למיניותם, 'צניעותן' של הנשים מביאה את הגברים לראות בייצרם "חולשה אינהרנטית חשוכת-מרפא, ולתבוע מן הנשים להביא להם מזור" בהתנהגותן, ובעיקר בלבושן (הרטמן, 2003: 9).

חרף פרשנות זו ודומותיה, המדגישות את תרומת הדת הפטריארכאלית לאי השוויון המגדרי, דומני כי אופנת הישאלים' מעידה על מציאות מורכבת קצת יותר, המבקשת לראות בנשים, באשר הן, שחקניות פעילות ובעלות שליטה על חייהן – בגדר "סובייקטים פעילים" – נושא לבחירה אישית וקבלת החלטות (Bourdieu, 1989, 1990; Foucault, 1997). ברוח זו, ממצאי מחקר זה מאפשרים לראות בעטיית הישאל' ביטוי להזדהות עמוקה של נשים עם המשמעויות הדתיות-רוחניות המיוחסות לצניעות בלבוש; ביטוי ליכולות ולכוחות שהנשים מיחסות לעצמן בהבאת ישועה ובקירוב הגאולה; ביטוי להתפתחותם של קודים אחרים של אפנה ושל יופי נשי; ביטוי לערוצים של מימוש עצמי בסביבה החברתית-תרבותית בה הן חיות – וזאת לאו דווקא מתוך חוויה של דיכוי, אלא דווקא מחוויה של הדגשת השייכות הקולקטיבית וזהות נבדלת מקבוצות אחרות.

מקורות

אליאור, ר' 2001. 'נוכחות נפקדות': טבע דומם' ועלמה יפה שאין לה עיניים'. בתוך: עצמון י" (עורכת), **התשמע קולי** (48-82). ירושלים: הוצאת מכון ון ליר.

אלפסי, י' 1974. **החסידות**. תל-אביב: הוצאת מעריב.

ארן, ג' 2003. גוף חרדי: פרקים מאתנוגרפיה בהכנה. בתוך: סיון ע' וקפלן ק' (עורכים), **חרדים ישראלים, השתלבות בלא טמיעה?** (99-133). ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד.

גבתון, ד' 2001. תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותי. בתוך: צבר-בן יהושע, נ' (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי** (195-228). לוד: הוצאת דביר.

הרטמן, ט' 2003. כיסוי וגילוי באישה: על הצורך בגדרי צניעות אחרים, היוצרים יחסים נוכנים יותר בין גברים ונשים. **דעות: בטאון האקדמאים הדתיים** 17: 6-11.

ווזנר, מ' 2002. קשר עין עם ה'אחר'. **אקדמות: כתב עת למחשבה** י"ב: 257-263.

- וסרמן, ני' 2011. **חברת הקדושה: תהליך הקמת הבית בחסידות גור**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- זלצברג, סי' 2005. **עולמן של נשות חסידות 'תולדות אהרן': מעמדן כפרטים וכקבוצה**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- זלצברג, שי' 2004. תהליך החזרה בתשובה בקרב עבריינים "בעלי תשובה". בתוך: לוי עי, שדמי א' וקים, י' (עורכים), **רודפי צדק: מחקרים בפשיעה ואכיפת חוק בישראל**. תל-אביב: צ'ריקובר.
- זלצברג, שי' 2013. **שתיקת הגברים: משמעות פגיעה מינית בקרב קורבנות-גברים מרקע חרדי**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- יאדלער, בי' 1967. **בטוב ירושלים, זכרונות מחיי ירושלים וגדוליה במאה האחרונה**. בני-ברק: נצח.
- יפה, א' 2001. היבטים פסיכולוגיים של סיפורת ילדים חרדית: תפיסת הילד ותפיסת העצמי. **מגמות 41 (2-1): 19-45**.
- כץ, י' ולאר, ג' 2007. **באמונתם יחיו: המושבות ההוטריות בצפון אמריקה 1874-2006**. רמת אפעל: יד טבנקין.
- מאור, מ' ז' תשנ"ד. **המאמין לעומת המשתדל: ניסיון להבין את גדרי חובת ההשתדלות בהצלת חיים, פרנסה, שידוכים, מלחמות ומעמד חברתי**. ירושלים: דפוס המכללה.
- מלמן, בי' 1995. חופש מאחורי הרעלה – התבוננות באחר במאות ה-18 וה-19: נשים מערביות על נשים ים תיכוניות. בתוך: עצמון, י' (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות (225-244)**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- סטאר-סרד, סי' 1998. רוחניות נשים בקונטקסט יהודי. בתוך: עצמון, י' (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות (245-258)**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- סיון, עי' 1991. תרבות המובלעת. **אלפיים 4: 45-98**.
- פוקו, מ' 1996. **הרצון לדעת: תולדות המיניות**. (תרגום: ג. אש). תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- פרידמן, מ' 1988. **האישה החרדית**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ' 1990. מודל השוק וההקצנה הדתית. בתוך: כהנא, מ' (עורך), **בחבלי מסורת ותמורה: אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג (262-277)**. רחובות: כיוונים (הקיבוץ הדתי).

פרידמן, מ' 1991. **החברה החרדית: רקע התפתחות ובעיות**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ' 2003. מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס הישעורים'. בתוך ברהולץ, ע' (עורך), **מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי (196-281)**. ירושלים: בית מורשה, ידיעות אחרונות – ספרי חמד.

קפלן, ק' 2010. "חוצפדיקע שמוצדיקע גיורת": הפרשה של נישואי עמרם בלוי ורות בן-דוד. **עיונים בתקומת ישראל 20**: 300-336.

ראטה, א' תשי"ח. **טהרת הקודש**. ירושלים: פעיה"ק.

ראטה, א' תשנ"ד. **ספר התקנות וההזרכות דחברת שומרי אמונים**. ירושלים: פעיה"ק.

רוזמאן, ש' 1991. **שפר הררי קדם. גולת קארפאטורוס – מארמארוש בתפארתה ובחורבנה**. ניו-ג'רזי: Edison Lithographing Corp.

שטיינבערגער, א' תשנ"ד. **ספר עובדא דאהרן, תולדות אדמו"ר בעל שומר אמונים זצוק"ל**. ירושלים.

שילה, מ' 2001. **נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן.

Arthur, L. 1999. *Religion, Dress and the Body*. Oxford: Berg.

Atkinson, P. & Hammersley, M. 1994. Ethnography and Participant Observation. In: Denzin, K.N. & Lincoln, Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (248-261). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Ayella, M. 1993. "They must be crazy": Some of the Difficulties in Researching "Cults". In: Renzetti, C.M. & Raymond, M.L. (eds.), *Researching Sensitive Topics* (108-124). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Berger-Sofer, R.E. 1979. Pious Women: A Study in a Hasidic and Pious Community: Mea She'arim. Unpublished doctoral dissertation, Rutgers University, New Brunswick, NJ.

- Bogdan, R.C. & Bilken, S.K. 1992. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon.
- Bourdieu, P. 1989. "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory* 7(1):14-25.
- Bourdieu, P. 1990. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Boxill, I., Chambers, C. & Wint, E. 1997. *Introduction to Social Research with Applications to the Caribbean*. Mona, Jamaica: University of the West Indies Press.
- Daly, C. 1999. The "Paarada" Expression of Hejaab among Afghan Women in a Non-Muslim Community. In: Arthur, L. (ed.), *Religion, Dress and the Body*. Oxford: Berg.
- Davidman, L. 1991. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Denzin, N.K., & Lincoln, Y.S. (eds.) 1994. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- El Guindi, F. 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg.
- Foucault, M. 1984. The Repressive Hypothesis. In: Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader* (301-330). New York: Pantheon Books.
- Fetterman, D. 1989. *Ethnography: Step by Step*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Friedman, M. 1993. The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture — A Tradition in Crisis. In: Wertheimer, J. (ed.) *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* (175-187). Cambridge: Jewish Theological Seminary of America.
- Friedman, M. 2002. Haredi Violence in Contemporary Israeli Society. *Studies in Contemporary Jewry* 18: 186-197.
- Friedman, M. 1987. Life Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism. In: Goldberg, H.E. (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies* (235-255). Albany, NY: State University of New York Press.

- Goldman, B. 1999. Hasidic Women's Head-Coverings: A Feminized System of Hasidic Distinction. In: Arthur, L. (ed.), *Religion, Dress and the Body* (163-180). Oxford: Berg.
- Goshen-Gottstein, E.R. 1984. Growing Up in Geula: Socialization and Family Living in an Ultra-Orthodox Jewish Subculture. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 21(1): 37-55.
- Glaser, B. and Strauss, A.L. 1967. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- Goshen-Gottstein, E.R. 1984. Growing Up in Geula: Socialization and Family Living in an Ultra-Orthodox Jewish Subculture. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 21(1): 37-55.
- Hartman, T. 2007. *Feminism Encounters Traditional Judaism: Resistance and accommodation*. Waltham, MA : Brandeis University Press.
- Hartman, T. & Marmon, N. 2004. Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women. *Gender and Society*, 18(3): 389-408.
- Heilman, S. 1992. *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*. New York: Schocken.
- Hobsbaum, E. 1974. Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbaum, E. & Ranger, T. (eds.), *The Invention of a Tradition* (1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoodfar, H. 1993. The Veil in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. *Resources for Feminist Research* 22(3-4): 5-18.
- Hooks, B. 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- Hooks, B. 1984. *Feminist Theory, From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Maggid, S. 1997. Modernity as Heresy: The Introversive Piety of Faith in R. Areleh Roth's Shomer Emunim. *Jewish Studies Quarterly* 4(1): 74-104.
- Manning, C. 1999. *God Gave Us the Right: Conservative Catholic, Evangelical Protestant, and Orthodox Jewish Women Grapple with Feminism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Manolson, G. 1997. *Outside, Inside: A Fresh Look at Tzniut*. Jerusalem: Targum.
- Mohanty, C.T. 1986. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, 12 (3): 333-358.
- McCarthy Brown, K. 1994. Fundamentalism and the Control of Women. In: Hawley, J.S. (ed.), *Fundamentalism and Gender (175-201)*. New York: Oxford University Press.
- Neitz, M.J. 1987. *Charisma and Community*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Ortner, S. 1974. Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: Rosaldo, M.Z. & Lamphere, R. (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Patton, M.Q. 1990. *Qualitative Evaluation Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Reinharz, S. 1992. *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
- Rose, S. 1987. Women Warriors: The Negotiation of Gender in a Charismatic Communities. *Sociological Analysis* 49(3): 245-258.
- Seigelshifer, V. 2006. From Tichles to Hair Bands: Modern Orthodox Women and The Practice of Head Covering. MA Thesis. The Hebrew University of Jerusalem.
- Seigelshifer, V. & Hartman, T. 2011. From Tichels to Hair Bands: Modern Orthodox Women and the Practice of Head Covering. *Women's Studies International Forum* 34(5): 349-359.
- Shaffir, W.B. 1991. Managing a Convincing Self-presentation: Some Personal Aspects of Entering the Field. In: Shaffir, W.B. & Stebbins, R. (eds.), *Experiencing Fieldwork: An Inside View of Qualitative research (72-82)*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Shilling, C. 2007. Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas. *The Sociological Review* 55 (1): 1-18.
- Silber, M.K. 1993. The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition. In: Wertheimer, J. (ed.) *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era (23-84)*. Cambridge: Jewish Theological Seminary of America.

- Smith, J. I. 1987. Islam. In: Sharma, A. (ed.) *Women in World Religions* (235-250). Albany: State University of New York Press.
- Strauss, A.L. & Corbin, J. 1998. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Synnott, A. 1993. *The Body Social: Symbolism, Self, and Society*. London: Routledge.
- Turner, B.S. 1995. Recent Developments in the Theory of the Body. In: Featherstone, M. Hepworth, M. & Turner, B.S. (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage.
- Turner, B.S. 1996. *The Body and Society*. London: Sage.
- Weiss, S. 2009. Under Cover: Demystification of Women's Head Covering in Jewish Law. *Nashim: Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 17: 89-115.
- Weitz, R. 1998. *The Politics of Women's Bodies: Sexuality, Appearance, and Behavior*. New York: Oxford University Press.
- William T. & Donnelly, J.P. 2006. *The Research Methods Knowledge*. Cincinnati, OH: Base. Atomic Dog Publishing.
- Zalberg, S. 2007. Grace is Deceitful and Beauty is Vain: How Hasidic Women Cope with the Requirement of Shaving One's Head and Wearing a Black Kerchief. *Gender Issues* 24(3): 13-34.
- Zalberg, S. 2009. Channels of Knowledge and Information about Menstruation and Sexuality among Hasidic Adolescent Girls. *Nashim: Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 17: 60-88.
- Zalberg, S. 2012. Gender Differences in the Involvement of Young People in the Matchmaking Process in an Extreme Ultra-Orthodox Community. *Journal of Jewish Identities*, 5(2): 27-50.
- Zalberg, S. 2013. "The art of the Deal": Preferences in Spouse Selection among Parents in a Hasidic Community. *Israel Studies Review* 2: 61-82.
- Zalberg, S. & Zalberg, S. 2012. Body and Sexuality Constructs among Youth of the Ultra-Orthodox Jewish Community. In: Kam-Tuck Yip, A. & Nynäs, P. (eds.), *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life* (124-140). Burlington: Ashgate Publishing Ltd.

"להיות אישה של תלמיד חכם": כיצד נתפסת המציאות החברתית-כלכלית של 'חברת הלומדים' בעיני נשים חרדיות

רבקה נריה-בן שחר, המכללה האקדמית ספיר

תקציר

מאמר זה בודק כיצד נשים חרדיות תופסות את המציאות הכלכלית-חברתית של החברה החרדית בישראל בת-זמננו. בפועל, רוב הנשים החרדיות עובדות ויש להן תפקיד משמעותי בפרנסת המשפחה. כמנגנון סוציאליזציה מרכזי, העיתונות החרדית מתייחסת לפרדוקס זה באופן דואלי: מצד אחד היא מעודדת את הנשים לעבוד לצורך פרנסת הבית ולתמיכה בבן הזוג הלומד. מצד שני היא מבהירה שהעבודה אינה מטרה לכשעצמה (קריירה) אלא אמצעי (עיסוק) לפרנסת המשפחה.

בראיונות-עומק עם 25 נשים חרדיות, התבקשו הנשאלות להתייחס לטקסט "היי צנועה", שהתפרסם במוסף "הבית שלנו" (מוסף הנשים של עיתון "המודיע"). הטקסט טען כי מקומן החשוב של הנשים הוא בבית פנימה, ועליהן לשמור על צניעותן בהתייחס להיררכיה בין תפקידיהן השונים בבית ובחוץ. ניתוח המבוסס על התיאוריה המעוגנת בשדה, העלה שלושה קולות: האחד, קול מהותני, התופס את הנשים והגברים כיצורים שמהותם שונה, ולפיכך תפקידיהם שונים; השני, קול סוציולוגי, המנתח את המצב הכלכלי-חברתי בחברה החרדית, ומטיל על הנשים לפרנס מכורח המציאות את בני-זוגן הלומדים תורה; והשלישי, קול ביקורתי של נשים שהעזו להצביע על הסיכונים וההשלכות של יציאת הנשים לעבודה: ערעור מערכות הזוגיות, המשפחתיות והחברתיות במגזר החרדי. קולות מגוונים אלה, שיידונו באמצעות מחקרים רלבנטיים, מתארים את אחת ההתפתחויות המרתקות אשר פוקדות את החברה החרדית בישראל של שנות האלפיים.

מילות מפתח: נשים חרדיות; תפיסת המציאות הכלכלית-חברתית; תפקיד הנשים החרדיות; יחסי בעל-אשה; קול מהותני; קול סוציולוגי; קול ביקורתי.

מבוא

מאמר זה מבקש לתאר את מגוון התפיסות של נשים חרדיות ביחס למציאות החברתית-כלכלית של חברת הלומדים (פרידמן, 1991) החרדית בישראל. התמורות שפקדו את החברה החרדית מאז קום המדינה, הובילו לשינויים מהותיים, בהם יש לנשים תפקיד מרכזי וחשוב. ראיונות-עומק עם נשים חרדיות, מלמדים על שלושה קולות מרכזיים: קול מהותני, קול סוציולוגי וקול ביקורתי. מאמר זה מצטרף למגוון עשיר של מחקרים בנושא החברה החרדית בכלל ונשים בחברה החרדית בפרט. מורכבות המציאות החברתית-כלכלית של החברה החרדית בישראל, נחקרה מנקודת המבט של גברים ליטאים (שטדלר, 2001, 2003) ומן הפרספקטיבה של טקסטים שנכתבו בידי מנהיגי החברה (בראון, 2012). עבודה זו מוסיפה נדבך מחקרי באמצעות הצגת תפיסותיהן של נשים חרדיות ביחס למציאות חברתית-כלכלית זו.

נשים חרדיות במרחב הפרטי ובמרחב הציבורי: סקירת ספרות מחקרית

העיסוק המחקרי בנשים חרדיות מתפתח בשנים האחרונות. מקובל להצביע על מחקריה הראשוניים ופורצי הדרך של רחל אלאור, שעסקו בנשים מחסידות גור (אלאור, 1991; El Or, 1993, 1995, 1997). מאז, חלה פריחה של ממש והמחקרים מקיפים היבטים סוציולוגיים, אנתרופולוגיים, פסיכולוגיים ותקשורתיים (למשל: בארט, 2012; בארט ובן ארי, 2014; ברנדמן, 2010; גנץ, 2003; זלצברג, 2005; זלצברג-בלאק, 2015; יפה, 2004; ליוש, 2007, 2014; מליק, 2005; סירקין, 2001; עצמון, 2006; פלזנטל-ברגר, 2002; קוליק, 2013; Taragin-Zeller, 2014).

הנשים החרדיות מהוות 9% מקרב הנשים היהודיות בישראל (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2013, עמ' 350, לוח 7.6). הן שייכות לשתי קבוצות מיעוט: בחברה החרדית (מיעוט תרבותי) ובקרב הנשים בישראל (מיעוט סוציולוגי). כמיעוט בתוך מיעוט הן סובלות מהדרה כפולה (נריה-בן שחר, 2008). מקומה של האישה בחברה החרדית, הגלום בפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהילים, מ"ה, י"ד), מודגש שוב ושוב בדרכים שונות: בשיעורי צניעות בבתי הספר, בשיעורים לנשים ובטקסטים הרואים אור בעיתונות החרדית.

החברה החרדית היא חברה מסורתית המנסה לשמור על המשכיותה התרבותית ועל גבולותיה המוגדרים (ברזילי, 2003; גודמן, 2003; סיון, 1991; קפלן, 2000, 2007), ולכן היא משמרת את מעמד הגבר בתווך התרבותי ואת האישה בפריפריה (אלאור, 1992; לוי, 1989; עצמון, 1995; פרידמן, 1991, 1998; El Or, 1993, 1995, 1997). מסורתיות זו

מדגישה כאידיאל את מקומה של האישה החרדית במרחב הפרטי. לפיכך, התפקידים והמשימות הקשורים בבית, הטיפול בילדים והאחזקה השוטפת, מוטלים בחברה החרדית בעיקר על הנשים (פירשטיין, 2001) והסוציאליזציה לתפקידים אלה נעשית מגיל צעיר (יפה, 2004; פרידמן, 1995). אחד המאפיינים הבולטים של המרחב הביתי החרדי הוא ריבוי הילדים. לאישה חרדית יש בממוצע 7.1 ילדים (בן משה, 2011). מספר הילדים הגדול מטיל עומס רב על האישה ועל בנות המשפחה (אילן, 2000; אנסון ומאירי, 1996). למרות הנאמר לעיל, ובשונה מן ההצהרות והאידיאלים, נשים חרדיות כבר אינן מצויות רק במרחב הפרטי. הן נוכחות באופן משמעותי במרחב הציבורי: לומדות, עובדות ומפרנסות. נוכחות זו במרחב הציבורי מנוגדת לכאורה לערכי החברה החרדית. לפיכך, מקומן של הנשים במרחב הציבורי הוא סוגיה מורכבת ורבת היבטים. להלן התייחסות קצרה להיבט ההיסטורי של סוגיה זו.

נראה כי נוכחותן המשמעותית של נשים חרדיות במרחב הציבורי נובע בעיקר מהיותה של החברה החרדית בישראל "חברת לומדים". מדובר בחברה שבה רוב הגברים, בעיקר בחברה החרדית-ליטאית, אינם עובדים לפרנסת משפחתם, אלא לומדים תורה (כהן, 2005; פרידמן, 1991, 1995, 2006; Friedman, 1993). רבי אברהם ישעיהו קרליץ – "החזון איש" – היה זה שעיצב את האידיאולוגיה של לימוד התורה (בפועל: לימוד הגמרא) והפך אותה לערך עליון ומוחלט בעיני החברה החרדית בישראל (בראון, 2003; Heilman & Friedman, 1991). מעבר לאידיאולוגיה, הובילה שורה של נסיבות היסטוריות, כלכליות ופוליטיות ליצירת מציאות של דחיית הגיוס לצה"ל מן הטעם של "תורתנו אומנותו". על פי ההסכם המקורי, אסור לגברים חרדים הנמצאים ב"דחיית שירות" לעבוד. גברים בני 41 ומעלה, ואבות לשישה ילדים ומעלה, פטורים משירות צבאי וממגבלות על עבודה.

מדובר בהסכם שנחתם בימי הממשלה הראשונה וגלגוליו במשך השנים אפשרו לחרדים רבים שלא להתגייס לצבא. מחקר שנערך בקרב תלמידי ישיבה ליטאים מצא שהעבודה נתפסת ככורח המציאות – כאמצעי ולא כמטרה. הם מתנגדים למאפיינייה המערביים-חילוניים של העבודה: סיפוק צרכים אישיים, העלאת רמת החיים והשגת מותרות, וגם לאידיאל העבודה הציוני, שפסל את היהודי המסורתי "הישן" ויצר ישראלי עובד ויצרן (שטדלר, 2001, 2003).

מנסיבות אלו הושפעו גם הנשים החרדיות. הרב וולף, שהקים ב-1952 את הסמינר הראשון לבנות בבני-ברק, חבר ל"חזון איש", ויצר עמו שינוי אידיאולוגי-מעשי בחברה החרדית. השינוי היה בחינוך הבנות לקראת דרך של שותפות כ"יששכר זבולון". מקור המושג הוא המדרש על הפסוק "שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהלך" (דברים, ל"ג,

י"ח), המספר על החלוקה הייחודית שנהגה בין שני האחים: זבולון הימאי פרנס את יששכר שלמד תורה. בעולם הזה הם התחלקו ביניהם בהכנסות הכספיות, ובעולם הבא בהכנסות הרוחניות (בראשית רבה, צ"ט, ט'). לדעת פרידמן (1991, 1995), מאז שנות ה-50 של המאה ה-20 הפכו הנשים החרדיות ל"זבולון" של החברה החרדית ופרנסו את "יששכר" – הגברים הלומדים תורה. לפי הסכם זה, הנשים יעבדו, בני הזוג שלהן ימשיכו ללמוד, ושכר לימוד התורה יתחלק בין השותפים. אתגר זה חייב את הנשים להקדיש את כול-כולן להצלחת הגברים. ולא בהצלחה חומרית הדברים אמורים, אלא בהצלחה רוחנית: התקווה היא להיות אשת תלמיד חכם, אשר תורתו היא חייו, ואם לילדים בני תורה (פרידמן, 1995).

כתוצאה מכך 68% מן הנשים החרדיות עובדות מחוץ לבית, לעומת 79% בקרב שאר הנשים היהודיות (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2015) ועבודתן חיונית לפרנסת המשפחות החרדיות (ברמן, 2000; ועדת טל, 2000; פרידמן, 1995; קפלן, 2003; Dahan, 1996; Berman & Klinov, 1997). בעבר עבדו רוב הנשים בתחום החינוך. להוראה יש יתרון משולש: האחד, המשך אידיאולוגי טבעי של תפקיד האישה כמחנכת ילדים; השני, יכולת פיקוח חברתי בתפקיד תוך-חברתי, הן על ידי הנהלת המוסד החינוכי והן על ידי ההורים; והשלישי, הפן הפרקטי של שעות עבודה וחופשות מותאמות לתפקיד האם והרעיה (פרידמן, 1998).

לפי שורץ (2008), הרווייה בשוק ההוראה החרדי הובילה לשינוי המגמה, ונראה כי פחות נשים חרדיות מועסקות בתחום החינוך. כמו כן מתפתחים מספר אפיקים לניתוב נשים חרדיות למקצועות חדשים. מוסדות חינוך על-תיכוניים רבים (סמינרים לבנות) מאפשרים הכשרה טכנולוגית בנוסף להכשרה להוראה (במסגרת תורנית). האגף להכשרת מבוגרים במשרד הכלכלה מעודד הכשרה במקומות עבודה, כדי לשלב את הלומדות במקום העבודה לאחר ההכשרה. מאז 2006 נפתחו במסגרת תכנית "תנופה בתעסוקה" (תב"ת), המופעלת במשותף על ידי הגויינט וממשלת ישראל, מרכזי פיתוח תעסוקת חרדים (מפת"ח) – מרכזי השמה והכוונה לציבור החרדי, המופעלים על ידי צוות חרדי ונושאים צביון חרדי (שורץ, 2008).

יציאתן של נשים חרדיות לעבודה וכניסתם של גברים אל היכולל, חוללה מהפכה שקטה. לפי בראון (2003) האישה הפכה לכוח המשמעותי בחיי המשפחה, מכיוון שהחזיקה בידע שימושי, וזאת לעומת הידע הלא-שימושי שרכש הגבר. השינוי שחל בדמותן של הנשים החרדיות המודרניות לעומת הנשים המסורתיות, שינה את ההיררכיה בין הגבר לאישה, והאישה הפכה לדומיננטית בהיבטים המעשיים.

טקסטים בנושא עבודת נשים המתפרסמים בעיתונות החרדית

יציאת נשים חרדיות לעבודה מעוררת בעיות מהותיות, הנוצרות מתפקידיה של האישה כמפרנסת עיקרית הרוכשת השכלה מודרנית: החשש מפני הרצון לפתח קריירה מצליחה, הידע השימושי הנרכש והחשש מערעור המערכת המשפחתית. אחד הכלים המרכזיים להתמודדות עם בעיות אלו הם הטקסטים המופיעים בעיתונות החרדית המופנית לנשים. אלה מבהירים השכם והערב שהעבודה היא אמצעי ולא מטרה. יש להתייחס לעבודה, להכנסה ולכל הרווחים המשניים הכרוכים בהן, ככלי המסייע לגבר בלימוד התורה (נריה-בן שחר, 2008).

כאשר מתבוננים בטקסטים לסוגיהם, נראה לכאורה שאנשים-סובייקטים יוצרים את הטקסטים, ואנשים-סובייקטים אחרים קוראים אותם. אולם דרידה (2006) רואה זאת אחרת. לדעתו, מוסדות כוח וטקסטים של ידע אינם נוצרים על ידי סובייקטים, אלא המוסדות והטקסטים הם אלה שיוצרים את הסובייקטים. מכאן שהטקסטים יוצרים הבנייה ושליטה חברתית. ניתן לבחון טענה זו ביחס לחברה החרדית, בה עוסק מחקר זה. החרדים הם חברה טקסטואלית: הם חיים לפי טקסטים קדושים הבונים את תפיסת עולמם, דרכי חייהם והתנהגותם (פרידמן, 1998). בין השאר, ספרי הקודש גם מכתיבים להם מה, כמה, איך ומתי לקרוא (שפיגל, 2011).

הטקסטים העיתונאיים אינם נחשבים כמובן קדושים. אולם בחברה החרדית, העיתון המודפס (החרדי) הוא אמצעי התקשורת הלגיטימי העיקרי. בין השאר, כי אחת הפונקציות המרכזיות שלו היא סוציאליזציה לערכי החברה (נריה-בן שחר, 2002). פונקציה מרכזית נוספת של העיתונות החרדית היא הבניית המציאות של הקוראים והקוראות (Gerbner & Gross, 1976; Schudson, 2002).

אמצעי תקשורת אחרים אינם נחשבים לגיטימיים. הרדיו והטלוויזיה החילוניים פסולים. על האינטרנט הוכרזו איסורים והגבלות, וניתן להשתמש בו רק דרך אתרים "מוגנים", לצורך העבודה, ובמקום העבודה בלבד. אמצעי תקשורת אלה נחשבים פסולים מכמה סיבות: האחת, הם מייצגים טכנולוגיות מודרניות שהשפעתן עלולה להיות מסוכנת. השנייה, טכנולוגיות אלו משמשות להעברת מסרים שחלקם פסולים ואף אסורים. השלישית, טכנולוגיות אלו אינן מאפשרות פיקוח ושליטה הדוקים על התכנים המתפרסמים בהם. הרביעית, הרדיו, הטלוויזיה והאינטרנט גורמים לבזבוז זמן, ולפיכך גם לביטול תורה (לב-און ונריה-בן שחר, 2009; נריה-בן שחר, 2008; נריה-בן שחר ולב-און, 2013).

חוסר הלגיטימיות של אמצעי התקשורת האחרים, כמעט שאינו רלבנטי לגבי העיתונות החרדיים. מדובר אמנם באמצעי תקשורת-המונים המבוסס על טכנולוגיה

מודרנית באופן יחסי, אך למרות זאת מדובר על אות המשורטטת על דף – טכניקה מוכרת בחברה אוריינית זו. זאת ועוד, העיתונות החרדית מקפידה להעביר תכנים מפקחים, ומטבע המדיום – פיקוח זה קל יחסית. אכן, גם נגד עיתון ניתן לטעון שהוא עלול לגרום לביטול תורה, אך יכולת המשיכה שלו כמדיום קר, המגייס חושים מעטים, שונה מזו של המדיה 'החמים', המגייסים חושים רבים (McLuhan, 1964). כלומר, המגבלות הטכניות, כמו מספר העמודים המוגבל ופשטות ההדפסה, מובילות לכך שהזמן המוקדש לקריאת עיתונים הוא לרוב קצר יותר מן הזמן המוקדש לצפייה בטלוויזיה או לגלישה באינטרנט. לפיכך, העיתון גורם פחות לביטול תורה מאמצעי תקשורת אחרים.

מסקירה קצרה זו ניתן ללמוד כי קיימים אמנם מחקרים רבים על נשים חרדיות בישראל, ואף על מקומם של אמצעי התקשורת בחברה החרדית. אולם מאמר זה מבקש להוסיף נדבך באמצעות השמעת קולן של נשים חרדיות הנשואות לאברכים הלומדים באופן מלא בכולל, והצגת תפיסותיהן ביחס למציאות החברתית-כלכלית של "חברת הלומדים".

מתודולוגית החקירה

לשאלת המחקר, שביקשה לבחון את תפיסותיהן של נשים חרדיות ביחס למציאות החברתית-כלכלית של חברת הלומדים, נבחרה מתודולוגיה איכותנית של ראיונות-עומק. בריאיון נעשה שימוש בטקסט "היי צנועה", שהתפרסם במוסף "המודיע" לנשים – שנקרא "הבית שלנו", שהיווה טריגר לתשובות הנשים, בדומה לשטדלר (2001, 2003) שערכה ראיונות-עומק עם גברים חרדים, שכללו דיון וקריאה משותפת בטקסטים שנבחרו על ידה.

האוכלוסייה והמדגם

אוכלוסיית המחקר היא נשים חרדיות המתגוררות בירושלים ושייכות ל"זרמים המרכזיים" האשכנזיים של החברה החרדית.¹³ ליטאיות וחסידות, ילידות הארץ, שנולדו בבתים חרדיים ולמדו במוסדות חרדיים, נשואות ואמהות לילדים. הדגימה נערכה בשיטת

¹³ מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטורט של המחברת. המתודולוגיה בעבודה כללה 300 שאלונים וראיונות-עומק עם 25 נשים חרדיות ועם עשרה גברים. הראיונות עם הנשים כללו שתי פגישות, כל אחת נמשכה בין שעה וחצי לשעתיים. הפגישה הראשונה עם הנשים עסקה בתפיסותיהן הכלליות בנוגע לתקשורת במגזר החרדי והכללי ובהיבטים כמותיים של דפוסי החשיפה שלהן. בפגישה השנייה קראו הנשים שלושה טקסטים עם המראיינת והביעו את תפיסותיהן והשקפת עולמן בנוגע לנאמר בטקסט. מאמר זה נשען על חלק מפגישת הריאיון השנייה, בה תיארו הנשים את תפיסותיהן בנוגע למציאות החברתית-כלכלית של "חברת הלומדים", תוך התייחסות לטקסט "היי צנועה".

"כדור שלגי" – מכרות וחברות הפגישו ביני לבין המרואיינות הראשונות, שהציעו בתורן את המרואיינות הבאות. כדי להימנע מכך ש"כדור השלגי" יהיה מבוסס רק על מעגלי ההיכרות של המשפחה ושל החברים הקרובים, הופעלו למעשה מספר "כדורי שלגי". כתוצאה מכך נוצרה קבוצה של מרואיינות ששיקפה לא רק את ההומוגניות של החברה החרדית, אלא גם את מורכבותה.

המדגם כולל 25 נשים, עשר חסידות ו-15 ליטאיות. גילן הממוצע הוא 34.2, מספר הילדים הממוצע הוא 6.12 וממוצע מספר שנות הלימוד הפורמליות הוא 15. רוב הנשים עבדו במשרה מלאה מחוץ לביתן במגוון תחומים: הוראה, ניהול משאבי-אנוש, מחשבים, פקידות במשרד ממשלתי, עבודה סוציאלית ועוד.

תהליך המחקר

נערכו ראיונות-עומק עם 25 נשים חרדיות בבתיהן. כל ראיון נמשך כשעתיים. הנשים הביעו את הסכמתן להשתתף במחקר, וקיבלו דמי-השתתפות בסך 150 שקלים. הודגש כי התשלום ניתן על השקעת זמן, ולא על מתן תשובות נכונות (שאינן רלבנטיות במחקר זה). כל הראיונות הוקלטו ושוכתבו בהסכמתן של הנשים. השמות הנזכרים במאמר בדויים, לשם שמירה על אנונימיות ועל חסיון הנחקרות.

ההוראה שקיבלו הנשים לפני הקריאה היתה: "אנא קראי את הטקסט שלפניך". בסיום הקריאה החל הראיון בשאלה פתוחה: "מה תרצי לומר על הטקסט שקראת?" לאחר מכן נשאלו הנשים שאלות מספר בנוגע לתפיסותיהן לגבי המציאות החברתית-כלכלית של "חברת הלומדים".

הראיונות נותחו לפי התיאוריה המעוגנת בשדה (Grounded theory), כלומר – הקטגוריות הנושאות של ניתוח הממצאים אינן משוערות ונקבעות מראש על ידי החוקרת והפרשנות המחקרית מתגבשת ונבנית תוך כדי תהליך ניתוח הנתונים (גבתון, 2001; צבר-בן יהושע, 2001; שקדי, 2003; 2000, 1995, 1983; Charmatz, 1988; Hutchinson, 1988; Strauss & Corbin, 1990, 1994).

הטקסט שנקרא בריאיון

הטקסט "היי צנועה" הוא מאמר פובליציסטי שהופיע במוסף הנשים של עיתון המודיע, הבית שלנו ונכתב על ידי א.ג. וייס. השם א.ג. וייס הוא כפי הנראה פסבדון. השם האמיתי והשייכות המגדרית שלה/ו אינם ידועים. הטקסט כתוב כדבר-תורה, ועוסק במהות ובחשיבות הצניעות בחיי הנשים היהודיות. הטקסט עצמו מובא בעמוד הבא.

היי צנועה

צדוק'ל יוצא כחלוק בראש המחנה ולא מוכן להתפשר אפילו על קצו של יד. היתה זו מלחמה עקובה מדם הנפש בנות ישראל הכשרות ידעו שתודומתה שייבה בכלל על פני שירות בצבא, והיו מוכנות למסור נפשן על כך. ואכן בסיקתא דשמיא, בטלה מזירה זו. [יש לציין שבשום מדינה בעולם אין גיוס חובה על נשים לצבא. גם כי אצל אצלנו, במדינת היהודים, נאלצו לחילתם על כך מלחמת חרמה].

בדרור יש המנסים להילחם על שוויון האשה. על זכותה של האשה לבלוט ולשאת בתפקידים רמים ונישאים לפחות כמו הגב. והמשפט האחרון הוא המשפט האומלל. משום שיש לאשה לא מעט אתגרים לענות בהם במה שמיועד לה [ומתאים לה, כך שאין היא צריכה להחמות לאחרים, אלא להיות מה שהיא]. ואי אפשר לומר שמחממה זו נודלת מאה אחרי הצלחה, כי האשה אינה יכולה לכבש מקום שאינו שלה. אם מחפשת האשה את מקומה, היא תמצא אותו בכיוון הפוך, בירכתי הירכתיים. ודווקא משם, מן המקום בו אינה נראית, ולכאורה אינה מורגשת, משם תוכל לפעול ולהשפיע גדולת ונצרות. ומסקומן שבירכתיים אנו מוצאות נשים רבות הפועלות למען שיפור מעמדה של האשה היהודיה, למען חיזוק מהותה. ומנסות להפוך את ערכי הצניעות בדמותן של נחמ"ם מענינים ומעורלים של לימוד הלכות, תיקון גברים לפי רדישות הצניעות, פתיחת תחומים גברים צנועות וכשרות למחרד' יעד ועוד.

ואנו תפילה שאף בדרורנו אנו נזכר לראות ישועות בזכות נשים צדקניות ובזכות השמירה על הסותר והממת של בת ישראל, נזכה לנאולה השלמה במהרה.

"שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת וברכה מצויה בעיטה וענן קשור על האוהל, ומשמחה פסקו וכשבאת רבקה, חזרה".

וראיה היתה לכך רבקה אמנו כשם שראיה היתה לכך שרה אמנו. שרה אמנו צנועה וכשרה היתה, "איה שרה אשתך"? שאלו המלאכים לאברהם אבינו, והוא ענה: "הנה היא באוהל" - במקומה היא נמצאת, ואומר רש"י: "צנועה היא".

בשעה שברא הבורא את האשה ברא אותה מן הצלע, מן המקום המוסתר והמוצנע, וכך דרש ממנה - "היי צנועה! הבורא יתברך לא דרש מן האשה להתפלל או ללמוד תורה, גם את המצוות בהן היא חייבת, לא דרש ממנה בשעה זו.

דבר אחד ויחיד דרש הבורא מן האשה ברע בו נבראה: **היי צנועה!** וזה כל מהותה של האשה בחיי חיותה עלי אדמות. לקחת את הציוויו שצטוותה מפי בורא עולם, בשעה בה נבראה, ולעשותו נר לרגליה, מנחה ומתווה לכל הליכותיה.

ואמנם בכל הדורות והזמנים היו יהודיות כשרות מנסות לשמר את צניעותן גם במצבים קשים ובנסיגות מרים. תפילת הנשים שגייעו מעשיהן למעשי האמהות הק', וכאותו פירוש נודע: "שתוהיה להן לפחות נגיעה" באותן מעשים, מכוונת אל אשר לימדה והניחה יסודותינצת, אם האומה.

כבר במצרים אנו שומעות על כך שישיראל נגאלו בזכות נשים צדקניות שבהן, שלא שינו שמן, לשונן ומלבושן. למרות שהיו שכונות נשים המצריות, וראו יום יום את אופנות הגויים ואת הליכותיהם, לא ניסו לדמות להם. רק ניסו בכח לשמר את לבושן, את מהותן. דור דור ומצבו הוא, דור דור ונסיגותיו. מכוונות שבינו וראי זוכרות את מלחמת העולם שניהלה היהדות החרדית נגד גיוס בנות לצבא ישראל, עם קום המדינה, כשהחזון איש

את מדרונו הפעם נעמיד לשיחה שהעברה אלינו בנושא הצניעות, ענין העומד בכל פעם על הפרק - והשבוע יש לו הדגש מיוחד בפרשת השבוע. בפרשת השבוע - פרשת חיי שרה - מסופר לנו על המפגש שבין יצחק אבינו, לרבקה אמנו המיועדת להיות אשתו.

רבקה מגיעה עם אליעזר מלון, ורואה לראשונה את יצחק, לקראתו הלכה "בעיניים צנועות" בלי לראותו ובלי לדבר עמו מלה. ומה הדבר הראשון שהיא עושה בראותה את בעלה המיועד? "ותק את הצעף ותתכס". בצניעות יהודית אופיינית תפסת רבקה את מקומה הטבעי לה - "ותתכס". צנועה ומופנמת, לא בולטת ולא מנסה להתראות.

כי זהו מקומה הטבעי של אשה בישראל. מאחורי הקלעים, במקום מוצנע, הרוק מעין רואים. מקומה של אם יהודיה הוא "בירכתי ביתך" ולמרות שאין היא ניכרת, ואין היא בולטת, ואולי דווקא בגלל, בולטים מעשיה למרחוק. כי כאשר "אשתך כגון מורה בירכתי ביתך", אזי "בין כשתיל יתום סביב לשולחן". וכולם יודעים מיהו זה שנטע את 'היתום', עדר וזיבל, השקה וטיפח, עד שצמחו להם אותם עצים מלבליים.

מציאות חיינו גרמה לכך שנשים עובדות מחוץ לביתן, מסייעות בפרנסת הבית. כל אחת ואחת פועלת כפי צרכיה ועפי" אורח ביתה, ואין ספק שרוב הוא שכן של נשות ישראל המסיעות בבניית הבית היהודי ומאפשרות לבעליהן ולילדיהן להתעלות בתורה וביראת שמים.

ועם הכל ואחרי הכל, נשות ישראל כשרות, עושות גם מאילוציהן "ירכתיים" - והיי מעשי אבות סימן לבנים ומעשי האמהות סימן לבנותיהן עד סוף כל הדורות.

"ויביאה האהלה שרה אמו" - אומר רש"י שהיתה רבקה בבחינת שרה אמנו,



הטקסט נבחר במכוון מכיוון שהוא שיקף בצורה משמעותית את הדילמה האידיאולוגית הנעוצה ביציאת נשים חרדיות לעבודה. הטקסט מביא סקירה היסטורית קצרה: סיפור האימהות שרה ורבקה, הנשים היהודיות במצרים ומאבקו של "החזון אי"ש" בגיוס הבנות לצה"ל. בהמשך עוסק הטקסט בעבודת הנשים החרדיות בזמן הזה. באמצעות שרטוט קו מחבר בין האימהות המקראיות לנשים של היום, הטקסט טוען שגם אם הנשים החרדיות נאלצות לעבוד מחוץ לבית, עליהן להתייחס לכך ככורח הנדרש לצורך לימוד התורה של בן הזוג. נראה כי המסר העיקרי של המאמר הוא הכוונת הנשים למרחב הפרטי והרחקתן מן המרחב הציבורי.

ממצאים

מקהלה בשלושה קולות – הקריאות המגוונות של נשים חרדיות

מקריאת הנשים בטקסט "היי צנועה" עולה תמונה מורכבת של תפיסתן את נוכחותן במרחב הציבורי, ללימודיהן ועבודתן. הממצאים מלמדים כיצד חוות הנשים את היותן נשואות לאברכים וחיות בעולם שמנסה לצמצם כל העת את הפער בין רמת האידיאל וההצהרה לבין המציאות היומיומית. התיאור ייתן מקום לא רק לתהליכים הסוציולוגיים העוברים על החברה החרדית, אלא גם למחשבות, לרגשות, לחוויות ואפילו לפחדים המלווים נשים החיות בחברה הנתונה בתהליכי שינוי.

תפיסתיהן השונות של הנשים, השייכות לקבוצות מגוונות המרכיבות את הזרם המרכזי החרדי, יחולקו לשלושה קולות. לא ניתן לכתוב כמה נשים השתייכו לכל קול, מכיוון שאופני הקריאה לא רק משתנים בין נשים אלו לאחרות, וכל אישה לכשעצמה נוקטת אופני קריאה שונים בטקסטים שונים, ואף משנה את אסטרטגיות הקריאה שלה תוך כדי קריאת טקסט ספציפי.

קולותיהן של הנשים יישמעו באמצעות ציטוטים. כדי להקל על הקריאה, עברו הציטוטים עריכה מעודנת. התוספות שנועדו להקל על הקריאה יובאו בסוגריים מרובעים. כדי להבין את ההקשר החברתי, משויזכר לראשונה שמה של האישה הקוראת, יוזכרו בסוגריים גם שייכותה החוגית (ליטאית או חסידה), עיסוקה ומספר ילדיה. בהמשך יוזכרו מאפיינים אלה רק אם יידרשו להקשר הדברים.

א. הקול המהותני: לנשים ולגברים מהות שונה ותפקידים שונים

הקול המהותני הוא קול המסביר את המצב החברתי-כלכלי באמצעות התפיסה שהנשים והגברים הם יצורים שונים בעלי מהות שונה ולפיכך גם תפקידים שונים. על הגברים להיות גברים – כלומר, ללמוד תורה ולקיים מצוות; על הנשים להיות נשים – כלומר, אימהות ועקרות-בית. הנשים שהשמיעו קול זה ראו את המרחב הפרטי כמקומן של הנשים. דוגמאות לכך ניתן לראות בדבריהן של רחל, גולדי והינדי.

רחל (ליטאית, בעלת עסק ואם לשתיים):

האופן הטבעי הוא שאישה היא בבית והיא יולדת והיא מגדלת ילדים וזה התפקיד הטבעי שלה. לבעלי יש 'מלאנתאלפים' סבלנות, אני אומרת לך, אני לא מכירה הרבה גברים עם סבלנות שיש לו לילדים. אני משאירה אותו שלוש שעות עם הילדים, אחרי זה הוא צריך הפוגה. אישה יכולה לשבת שמונה שעות עם הילדים, היא גם תשתגע מהם אם הם יקפצו על הראש מפה ומשם. [אבל] היא לא תיגמר מזה, זה באופן טבעי היא יכולה לעבוד עם זה. יש דברים שהם בטבע שלנו. שלא יעזור לנו ולא יעזור לכל התנועה הפמיניסטית עם כל הקשקושים שלה! (רחל).

רחל מקשרת את האישה למרחב הפרטי, לבית ולילדים, ומציגה מרחב זה כטבעי עבורה. לעומתה, טבעו של הגבר הוא להיות בחוץ. גולדי (ליטאית, עובדת בעמותה ואם לשמונה) מסכימה עם דבריה:

אני חושבת שחלוקת המעמדות אצלנו היא מאוד ברורה ואני לא אומרת לך שאין הרבה נשים שתופסות עמדות מפתח, אבל גם אם הן עושות הרבה יש להן מפעל חיים ששום גבר עוד לא הקים [ילדים ומשפחה]. אף אחד בחיים לא יגיד שזה המעמד וזה הקריירה והיא הגיעה לאן שהוא לא הגיע. אין דבר כזה. זאת אומרת, זה מאוד ברור לנו שהגבר והתפקיד שלו ולימוד התורה שלו וניהול החיים שלו וניווט הבית, מה שהוא לא יעשה הוא תמיד יהיה שם. [...] אבל לכן אני לא חושבת שהרעיון, המושג של מה שנקרא מעמדות או להגיע לפחות כמו הגבר או משהו כזה, לא קיים אצלנו. אבל זה כן קיים, הרבה הרבה מאוד, בציבור החילוני. ואנחנו רואים איך שבכל מחיר מנסים לדחוף נשים לעמדות מפתח ולפעמים את רואה שזה מזכיר את מצרים לפעמים שאת רואה שאישה עושה תפקיד של גבר. תיקחי נשים שמשמשות כראשי ממשלה, בריטניה, לא משנה איפה. תמיד זה נראה לי כל כך מצחיק. כי יש דברים שהם כל כך לא

נשיים, ויש תפקידים גבריים. אז מה, רק כדי שתגידי שהגעתי לשיא, שעשית מה ששום אישה לא עשתה לפנייך. כאילו אז מה? אבל אני מבינה שאם אדם חי בתוך אווירה כזו ודוחפים אותו מהרגע שהוא נולד לתוך שוויון מעמדות והוא רוצה להוכיח את עצמו שהוא יכול והוא יכול והוא יכול וזה החינוך שהוא קיבל. [...] אני מבינה אולי את הגשמת החלום של כל מיני אנשים שרצו להגיע לשם, למרות שלא הייתי רוצה להיות במקומן (גולדי).

המטרה של כל הנשים, בעיני גולדי, היא אחת: לימוד התורה של בן הזוג. היא בוחרת לספר לי מה קורה בעיניה בחברה החילונית, ומשווה את המצב לעונש שקיבלו אבותינו במצרים – הציווי על החלפת העבודה בין הנשים לגברים. היא מתארת את הנשים החילוניות של היום ככאלו ש"בכל מחיר מנסים לדחוף אותן לעמדות מפתח". והן נדחפות לשם מחוסר ברירה, למרות חוסר ההתאמה.

גם הינדי (ליטאית, סמנכ"לית בעמותה, אם לשבעה) רואה את ההבדלים בין הנשים לגברים כטבעיים ומהותיים:

היא אומרת כאן [בטקסט היי צנועה], היא אומרת בעצם משהו אחר, לעשות תפקיד של גבר [...] למה אני צריכה להיות הגבר? יש גברים – שהם יעשו את זה. הם לא יעשו את זה יותר טוב ממני, אז זה פחות טוב ממני. אבל להם יש את הכוח להמשיך לשרוד. אנחנו באיזשהו מקום נשחקות. אין לנו את הכוח יותר. כמה אפשר לעמוד מול ולהילחם על כל מיני דברים שבעצם גבר יכול לעשות אותם בלי הרבה מחשבה ובלי הרבה רגש? [...] אם מדברים על תפקידים של גברים ונשים עושות אותם, הן עושות אותם באיזשהו שלב מאוד טוב, מאוד יסודי, מקסים וטוב, אבל הן ירמו באיזשהו מקום, כי בכל אופן זה לא הטבע שלהן! הגוף שלהן מגיב אחרת, אולי זה משהו הורמונאלי, אולי זה משהו שעובר עליהן, זה ברור שיש להן שינויים מסוימים שהגבר אולי לא עובר אותם, אולי עובר אותם בצורה אחרת, אולי בגלל שהוא נברא גבר הוא עובר... הוא יכול להמשיך לשרוד (הינדי).

הינדי תופסת את ההבדלים בין הנשים לבין הגברים כמהותיים. נשים עושות את העבודה טוב יותר מגברים, אבל הן נשחקות. הגברים עושים את העבודה טוב פחות, אך הם שורדים. היא מסבירה זאת בנסיבות מהותניות של טבע/תרבות (לוי-שטראוס, 1968/2006).

ב. הקול הסוציולוגי: עבודת הנשים היא כורח כלכלי, אמצעי לצורך לימוד התורה של בן הזוג

הקול הסוציולוגי מקבל, מסביר ומנתח את המצב הכלכלי-חברתי בחברה החרדית. הנשים הסבירו באריכות את מאפייני המערכת החברתית-כלכלית שלתוכה נולדו ובה הן חיות. הן מבינות כיצד הסכם "תורתו אומנותו" ניתב את הגברים לכולל ואותן לעבודה שהיא אמצעי פרנסה לגיטימי ומתחייב (פרידמן, 1991, 1995). לרוב, הזכרתן את המושג "קריירה" לוותה בהדגשה שמדובר באמצעי ולא במטרה. דוגמאות לכך ניתן לשמוע בקולן של גיטי וגולדי.

גיטי (חסידה, מורה ואם לארבעה):

אישה חרדית יוצאת לעבוד, לכאורה כדי לעזור לפרנסת בעלה, כפי שהבאת במאמר פה [היי צנועה], העוסק בצניעות האישה בבית. צניעות האישה בבית זה המוטו הכללי והיא יוצאת לעבוד בשביל פרנסת הבית. [...] אני רואה בלהיות בבית אידיאל [...] ואני חושבת שיש הבדל גדול מאוד אם אני יוצאת לעבוד בשביל הקריירה שלי או בשביל הפרנסה, אני בהחלט חושבת שהן [הנשים החרדיות] רוצות לעבוד בשביל פרנסה. [...] כל הנשים אצלנו שאני מכירה, בצוות שלי, בצוות של אחיות שלי, עובדות בשביל שהבעלים שלהן ילמדו. ממש לא בקטע של קריירה (גיטי).

לדברי גולדי (ליטאית, עובדת בעמותה ואם לשמונה):

גם אם אישה צריכה לעשות דברים, זה כמו שהיא כותבת קודם, שאנו נאלצים לפרנס וצריכות לסייע, אז כל אחת מגיעה בסופו של דבר אל הנישה שלה, ויש מישהי שעושה את זה מפה ומישהי שעושה את זה משם. אבל איך היא [כותבת/ת הטקסט היי צנועה] מגדירה את זה? זה תמיד יהיה מתוך הירכתיים. ואני חושבת שהגישה הזו מאוד ברורה לנו. זאת אומרת, אולי את תשמעי גם דעות אחרות, אבל לפי דעתי המושג קריירה לא קיים בכלל. זאת אומרת, לא משנה לאן אני אגיע ומה אני אעשה, אין, זה הכול כי אני צריכה לפרנס. כי אני רוצה שבעלי ישב וילמד אז אני מחפשת את המקום שבו אני אוכל כמה שפחות על חשבון הבית לעשות את מה שצריך (גולדי).

גולדי מגדירה את העבודה כאילו ששמנו ניתן להגיע לנישות שונות, בלי לשכוח את מקומה האמתי של האישה בשוליים ובירכתיים. כעובדת בעמותת רווחה שבה עובדות

נשים חרדיות בכל הדרגות (כולל מנכ"לית), היא מודעת לקיומן של נשים קרייריסטיות, אך מקפידה לבדל את עצמה מהן, תוך הדגשה שהיא עושה רק את מה שצריך למען הבית ולמען בן הזוג הלומד.

כפי שנכתב לעיל, המרחב הציבורי החרדי-נשי הלגיטימי מורכב משני אתרים הקשורים זה לזה – מקום הלימודים ומקום העבודה. לפחות ברמת ההצהרה, הלימודים הם חלק ממנגנון הכנת האישה לתפקידיה כאשת תלמיד חכם, אם לילדים ומפרנסת משפחה. "החרדיות מדגישות מעל הכול את הרווח האינסטרומנטלי-כלכלי מהלימודים, ובכך מבטאות עמדה פרקטית כלפי הלימודים, העולה בקנה אחד עם הצידוק התורני-מוסרי ללימודיהן: סיוע בפרנסת המשפחה למען לימודיו התורניים של הבעל" (בן חיים, 2006: 404).

ביטוי לעמדה זו נתנה גולדי בהמשך דבריה:

הרעיון של המושג "קריירה" מאוד מפריע לי. אמנם אנחנו צריכים להתפרנס וצריכים לעבוד, לצערנו, כי אני רואה בזה פשוט גזירה של "בזיעת אפיך תאכל לחם". כי אישה – התפקיד שלה זה לגדל את הילדים בבית ולתת את האווירה ואת החינוך ואת החיים ואת השמחה [...] למרות שיש כאלה שלא מבינות את זה בגלל שכאילו כמה שתלמדי יותר, המשכורת תעלה בהתאם ויהיו לך יותר כלים להתקדם הלאה. [אבל] הנושא של להתקדם לא תפס אצלי אף פעם. מה שהייתי מוכרחה לעשות עשיתי, ואיפה שהייתי מוכרחה להתמקצע עשיתי את זה. למשל, כשהייתי מורה לגאוגרפיה אז קראתי כל מה שנדרש ולא היתה אות אחת שוויתרתי עליה. היום אני לא מלמדת גאוגרפיה, אז אני כאילו מוחקת את הדבר הזה כי אין לי זמן. [רק] מה שצריך לעשות אני עושה! (גולדי).

גולדי מדגישה את ההיבטים האינסטרומנטליים של לימודיה ועבודתה. היא עושה מה שעליה לעשות לצורך פרנסת המשפחה וכדי לאפשר לבן-זוגה ללמוד תורה. היא מודעת לכך שככול שתלמד ותשתלם – משכורתה תגדל, ולכאורה גם רווחת משפחתה. ובכל זאת היא מדגישה את חשיבות תפקידי האישה במרחב הפרטי והבית. גולדי רואה את העבודה כאילו, כקללה שנגזרה על הגבר, ובדור זה הועברה לאישה – "בזיעת אפיך תאכל לחם". באזכור הפסוק היא מסמנת את הגבול בין עבודה בשביל הלחם, הקיום היומיומי, לבין עבודה לצורך קריירה והישגים אישיים. מילוי התפקיד הנשי המהותי – האימהות – לא יכול להשתלב, לדעתה, עם הלימודים.

ג. הקול הביקורתי: ראיית המציאות המורכבת והתנגדות

הקול הביקורתי מעריך את המצב הנתון ומבקר אותו באמצעות ביטוי של עמדה מנוגדת. הנשים קראו בראש ובראשונה את הטקסט באופן ביקורתי, ותהו על העובדה שהעיתון פונה אליהן באופן כזה. לאחר מכן הן ביקרו את ההשלכות של יציאת הנשים לעבודה והתייחסו לערעור מערכות היחסים הזוגיות, המשפחתיות והחברתיות.

יפה (ליטאית, מורה למוזיקה ומנהלת תזמורת, אם לארבעה) מתלוננת על העיתון בית נאמן:

משום מה עקרת הבית נאמן [ביטוי מקורי של יפה. שילוב בין המושג עקרת הבית לשם העיתון בית נאמן] קצת חסרת השכלה. [הכותבים בעיתון] מזלזלים באינטליגנציה באופן כל כך בוטה [...] לנשים אפשר לדבר בצורה כזו [כפי שמדבר אליהן העיתון בית נאמן] בגלל שהן נשים ומגדלות את הילדים, אז הן בעצם חצי ילדות. אז כאילו להסביר להן בצורה כזו, זה לא מקובל עליי. אולי רוצים שנשים לא תתאמצנה? את יודעת, [העיתון בית נאמן מתפקד] כמו תפוחי-אדמה בכריכה, זה הפונקציה שזה אמור למלא (יפה).

יפה מבקשת שהעיתון יכיר בקיומן של נשים משכילות המסוגלות להתאמץ ולהבין טקסטים מסובכים. היא מבקרת את יחס העיתון לנשים. לדבריה, עיסוקן האינטנסיבי של הנשים בילדים הקטנים, והשיח איתן ועליהן, גורם לכותבי העיתון לראות (בטעות) את הנשים כאילו היו חצי ילדות.

מנוחה (חסידה, סטודנטית למקצוע טיפולי ואם לארבעה) הגיבה לטקסט במונולוג ארוך וביקורתי:

...לא מאמר מלהיב. וגם לא, אם את שואלת אותי, לא מתאים להיום לדבר עליו [...] אולי זה התאים ללפני עשרים שנה, זה פשוט לא רלוונטי! כאילו: תשבי בבית, תהיי צנועה. מי היום לא יוצאת לעבודה? מי היום לא מפרנסת? מי היום יכולה להסתפק בלשבת בבית? פשוט נפשית זה לא משהו מספק.

...לפי דעתי זה פשוט לא נראה לי [...] באמת זה לא משהו שנולד היום. זה צורך, זה צורך, זה צורך שמספיק נשים עובדות ברוב המקומות בהפרדה מגברים ונוהרות בהלכות צניעות ודברים כאלו. זה לפי דעתי המקום של הצניעות היום, לא המקום של לשבת בבית. אני זוכרת שהייתי באיזה הרצאה והרב התחיל לדבר על נשים שיוצאות היום מכוסות על פניהן. אמרתי [לעצמי], למי הוא מדבר? הוא בכלל יודע איפה הוא נמצא? לדעתי זה לא רלוונטי. הנשים הבודדות

שכן נמצאות היום בבית, בדרך כלל הן מחוץ לחברה. הן נחשבות לנשים מפעם, לטיפוסים מאוד מאוד מסוימים. הן לא מה שהיום (מנוחה).

מנוחה תופסת את עצמה כאישה מודרנית ומודה שיציאתה לעבודה חשובה גם עבורה, ולא רק עבור פרנסת המשפחה. היא מגייסת לעזרתה את גדולי ישראל ואת המציאות:

אני גם לא רואה את גדולי ישראל מסכימים על המאמר הזה. הם הכירו בצורך של נשים לצאת ונשים מאוד פתוחות ולומדות ברמה מאוד גבוהה. הן לא יכולות לעצור את זה כי הן התחתנו ויש ילדים, אז עכשיו מספיק לי הכביסות אחרי שלמדתי שנים? זה לא! זה פשוט לא עובד ככה! אני לא רואה את המאמר הזה בכלל כמתאים [...] אני יכולה לומר שאת הצניעות למדתי אחרי שיצאתי מהבית [...] כי כאילו, כשאת בבית, לא הכרתי גברים, לא הכרתי שום דבר, לא יודעת אם אפשר לקרוא לזה צניעות או שזה פשוט היה סגירות. ברגע שיצאתי והתחלתי לעבוד עם אנשים, ראיתי מה מתאים לעשות בתוך משרד עם בוס ומה לא מתאים לעשות בתוך משרד עם בוס. שזה רק דבר שאחרי שאת חיה אותו את יכולה להבין מה זה, צניעות או לא צניעות, והעובדה שוב שאת בבית כל היום את לא פוגשת אף אחד, זה יותר סגירות בעיניי מאשר צניעות. אני מכירה המון נשים שיכולות גם לעבוד בבנק וזה, אבל שם את רואה אם הן צנועות או לא צנועות, אם הן באות עם הפאה עד לפה ונורא חשוב שכל המשרד יריח מהבושם, או שהן באות בלבוש צנוע ועושות את העבודה שלהן במסירות והולכות. זה שאת יושבת בבית, את לא מתמודדת עם הנושא של צניעות. זה לפי דעתי. אני לא אוהבת את המאמרים האלה, לא מוצאת בהם אקטואליה לימינו [...] כן, אני אומרת לך כל פעם שאני קוראת את זה, אני אומרת אם מי שכתב את זה הוא בכלל מחובר למה שקורה בשטח, זה לא נראה לי! (מנוחה).

מנוחה נשמעה כועסת בזמן הריאיון. היא חוותה את המאמר כלא רלוונטי, לא אקטואלי ולא "מחובר לשטח" עבורה ועבור נשים כמותה. היא קוראת את הטקסט בקריאה מתנגדת, וטוענת שהעיתונות משקפת מציאות אידיאלית, לא אמיתית ולא רלוונטית. היא בוחרת בדוגמת הנשים המכסות את פניהן כדי לטעון באומץ נגד ההנהגה הרוחנית המתנהלת באתרים שאינם מחוברים למציאות, כמו הרב ששמעה את ההרצאה שלו וכותבת/ת הטקסט. עם זאת, היא מרשה לעצמה לגייס את הרבנים לצורך הוכחת טענתה: "הרבנים מכירים בצורך של הנשים לצאת". בזהירות המתבקשת ניתן להבין ממנוחה שעל פי תפיסתה, במאבק הקיומי בין הצורך הנשי לצאת, לצורך הגברי/מנהיגותי להשאירן

בבית, ידן של הנשים על העליונה. אך בסוף היא מנסה לרכך את המסר: את הצניעות האמיתית ניתן ללמוד בחוץ, תוך כדי התמודדות במקומות עבודה מעורבים, ולא דווקא בבית. נראה שהקריאה הזו מאפשרת למנוחה להישאר בתוך החברה באמצעות ההסכמה והקבלה של הצניעות כערך חשוב, שהיציאה מהבית מאפשרת ללמוד אותו לעומק ולהקפיד עליו.

ההשתלמויות המיועדות למורות הן דוגמה לאתר ציבורי שנוי במחלוקת ונתון לביקורת החינוך, תחום-עיסוק נפוץ לנשים במגזר החרדי, מאפשר הזדמנויות רבות ללימודי המשך והשתלמויות. המרואיינות העובדות בהוראה סיפרו בהרחבה על ההשתלמויות למורות, בעיקר אלו הנערכות בבית המורה (מכון לקורסי-המשך והשתלמויות למורות חרדיות) המאפשרות למורות לצבור גמולי השתלמות ואף להשיג תואר שווה-ערך לתואר ראשון בחינוך.

לכאורה, ההשתלמויות הולמות את האידיאל החברתי – כך האישה הלומדת תגדיל את שכרה החודשי ואת פוטנציאל התמיכה שלה בבן הזוג הלומד תורה. אולם במציאות קיימות נשים חרדיות שעבורן הלימודים משמשים גם אמצעי לקריירה ולתחושת סיפוק עצמי. ואכן, מדברי קצת מן הנשים משתמעת ביקורת על הנשים המתייחסות ללימודים לא כאמצעי לתוספת משכורת המאפשרת את לימוד התורה של בן הזוג, אלא כמטרה בפני עצמה. דוגמה לכך ניתן לשמוע בדברי שפרה, נאוה ונעמי:

שפרה (ליטאית, מורה, אם לארבעה):

ההשתלמויות [יצרו תפקידים של] מרכזת של זה וכל זה. כל הדברים האלה לא היו פעם. תחשבי, קחי את בית המורה. כמה סמכויות זה הוסיף לאנשים. אז יש את המרכזת של ההשתלמויות ויש את כל אלה שמעבירות את ההשתלמויות וזה נורא נורא חשוב. בכלל, כל המסלולים שהוסיפו בסמינרים שזה כורח המציאות, כן? פעם כולם למדו הוראה וגננות וזהו. התפתח הנושא הזה מאוד מאוד, כי פשוט ראו שזה לא שייך וצודקים ונכון כך. אבל גם אז זה הוסיף מרכזת מסלול של כזה, ומרכזת מסלול של כזה. זה פשוט הוסיף המון. לאט לאט נוספות משרות נוספות לנשים בעלות דרגה, כאילו של כבוד, וגם באמת מבחינה כספית. ברגע שאת עובדת בתיכון את מקבלת המון כסף. אני לא צריכה להגיד לך. אז אפילו זה בתוך תוכנו, כן? בואי לא נגיד שמחפשים את זה, אבל את יודעת מה? בדרך כלל כל הנשים הקרייריסטיות האלה באמת באמת מאבדות את ה... אין, אי אפשר הכול (שפרה).

שפרה מסבירה את מקומו של בית המורה בחיי הנשים החרדיות בטקסט ארוך ומגומגם [טקסט זה עבר עריכה כדי לאפשר קריאה רציפה]. באמצעות השוואה לשאר הריאיון נראה שהיא מגמגמת רק בהקשרים בהם היא חשה קונפליקט. היא מציגה את "מה שהיה פעם" – שהבנות למדו הוראה או גנות – "למה שקורה היום" – שיש הרבה דרגות, מעמדות ומקומות-עבודה חדשים – הנשים המרכזות בבית המורה, רכזות מקצוע בבתי הספר, מורות בתיכונים שונים. היא חוששת מהקרייריזם ומן האובדנים שיכולים לבוא בעקבותיו.

נאווה (ליטאית, מורה, אם לשלושה) מסכימה ומסבירה:

זה שנשים משתלמות היום ועושות המון תעודות והמון זה [...] אולי קצת הוא [המאמר] מתכוון לזה כי זה נכנס, כי הן אומרות תוך כדי, אם אני כבר בעבודה, למה שאני לא אתקדם בה? גם בגלל המשכורת. כמה אפשר כבר להתקדם בהוראה? מה שאפשר אני אעשה. אני חושבת שהמטרה המרכזית זה פרנסה. ככה נראה לי [...] ונכון שנגיד רבנים יוצאים נגד ההשתלמויות האלה. כשהייתי בבית המורה, כשהשתלמתי, אז הבנתי על מה מדובר. יש נשים שעושות את זה בשביל להוסיף להן את התואר כדי לקבל עוד במשכורת, כן? והן יודעות שבעצם התפקיד שלהן עכשיו להיות בבית. ויש נשים שבאמת עושות את זה בשביל קריירה ובאמת הן לא מטפלות במה שהן צריכות לטפל בבית, או שזה באמת על חשבון הבעל (נאווה).

נאווה מתארת מצב מורכב. היא אמנם מדגישה שמטרתן המרכזית של הנשים המשתלמות היא להעלות את יכולת ההשתכרות שלהן. את הביקורת החברתית היא מציגה כדברי הרבנים המתנגדים להשתלמויות. היא מבינה היטב למה הם מתכוונים – לנשים הקרייריסטיות, הנהנות מלימודיהן על חשבון בן הזוג.

נעמי, (ליטאית, עוסקת בחינוך לא פורמאלי, אם לשבעה) מבקרת את המערכת המאפשרת לימודים אלה:

זה הביקורת שלי [...] שמו את זה עם האידיאולוגיות שנוח להם. זאת אומרת שאם היום כל סמינר רוצה להכיר בתואר שני – ראשון בכולם יש – אז הם אומרים שזה מעלה במשכורת. אבל יש לזה מחיר. זה שהיום נשים כל כך מלומדות ולוקחות את זה בתור אידיאולוגיה ונותנים לזה כזה משקל כבד בציבור שלנו. אז מה אתן אומרות? אז אל תספרו לי אחר כך "כל כבודה בת מלך פנימה". אז מה? היום הלימודים זה עסק כלכלי מאוד מאוד טוב. אז בסדר, ללמד את הלשון ש"כל כבודה בת מלך פנימה"... (נעמי).

נעמי מאשימה את כותב/ת המאמר, את הסמינרים ואת החברה החרדית בדו-פרצופיות. אומרים "כל כבודה בת מלך פנימה", אבל בעצם הסמינרים מנסים ליהנות משני העולמות. למרות ההצהרה שעל האישה לעבוד רק כדי לפרנס את בן-זוגה, הסמינרים נותנים תארים, מציעים לימודים והשתלמויות ויוצרים אצל הנשים שאיפות הצלחה שלא תמיד ניתנות למימוש.

נראה כי הנשים שהשמיעו קול ביקורתי חוששות מערעור מערכות היחסים הזוגיות, המשפחתיות והחברתיות. הנשים תיארו באריכות את המצב שנוצר בעקבות "חברת הלומדים". הן ביקרו את התהליך של "החלפת התפקידים" בין הנשים והגברים בחברה החרדית וסיפרו על חברה שהאידיאל שלה הוא שהאישה נמצאת בבית, כאשר במציאות היא בעיקר בחוץ; חברה שהאידיאל שלה הוא שהגבר יפרנס (כפי שהתחייב בכתובה) ובפועל האישה מפרנסת אותו; חברה המוגדרת כמסורתית, אך ילדי החברה פונים לאמם כאשר הם זקוקים לכסף, בידיעה כי היא זו שהרוויחה אותו. הן הצביעו על שלושה חששות מרכזיים: הראשון, השלכות של ריבוי התפקידים על בריאותה הפיזית והנפשית של האישה; השני, השפעת עבודת האישה על היחסים הזוגיים והמשפחתיים; השלישי, החשש מהשקעה היורדת לטמיון: הנשים התומכות בבן-זוג "שלא בדיוק אוזן בלימוד".

השלכות ריבוי התפקידים על בריאותה הפיזית והנפשית של האישה

רחל (ליטאית, בעלת עסק ואם לשתיים), הרואה את ההבדל בין הנשים לגברים כמהותי (ראו לעיל) ויחד עם זאת היא מבקרת את החברה החרדית ואת השינויים המהפכניים שחלו בה עם צאת הנשים לעבודה. היא מדגישה במיוחד את המחיר הפיזי והנפשי שהנשים נדרשות לשלם:

...אני רואה בזה המון ברכה שאני עובדת מהבית. אני רואה שהציאה של נשים החוצה הביאה הרבה דברים רעים. בכלל אני חושבת שעם הסיפור הזה של הבעל לומד והאישה עובדת [...] אנחנו קלקלנו הרבה. אנחנו משלמות מחיר מאוד יקר. אני חושבת שהחברה החרדית משלמת מחיר מאוד כבד על זה שהנשים שלהם עובדות [...] והמון אנשים תופסים אותי בתור נורא נורא פמיניסטית, כן? כי בסך הכול הקמתי עסק ואני עובדת ואני מצליחה ברוך השם [...] היום כשאני הולכת לאנשים ואני אומרת את השם שלי, מוכנים לקנות את הסחורה שלי, כי יודעים שזה ילך בשוק [...] אז זה לא שאני בירכתי-ירכתיים, כן? אבל כמה אנשים מזהים אותי ברחוב? לא הרבה, כי אנשים לא יודעים איך אני נראית.

אני עובדת מהבית. אני צריכה את הפרנסה שלי. ברוך השם, השם שלי עושה את שלו. הילדים שלי חוזרים הביתה, אני בבית. אני לא רוצה לפספס אותם!

...אני רוצה, אני רוצה להיות אישה! אני לא רוצה את העבודה שלי על חשבון המשפחה. אבל מה שקורה, תראי, מי בכתובה מתחייב "ואנוכי און ואוקיר ואפרנס?" מי, מי חותם על זה? הגבר! כי זה מה שהוא צריך לעשות. מה שהחברה החרדית יצרה, שהגברים ילמדו והנשים תלכנה לעבוד, זה הפך הטבע של העולם! ואנחנו מגדלות נשים סופר-וומן כי כל החיים מלמדים אותנו שאנחנו צריכות להיות בסדר-בסדר בכל התחומים [...] אז מה שאני רוצה להגיד לך שאנחנו משלמות מחיר נורא נורא כבד, הנשים החרדיות, בסופו של דבר. כי אנחנו לקחנו גם את העול של הפרנסה וגם רוב הבנות [...] הנשים יולדות כל שנה או שנתיים. זה לוקח כוחות גוף ונפש (רחל).

רחל, המשלבת בין קול מהותני לקול ביקורתי, מציגה תמונה קודרת של עולם הפוך. לו האישה היתה בחוץ והגבר בבית, למרות שזה לא מה שהובטח בכתובה, דיינו. אבל בעוד שהגבר לומד, האישה חייבת לתפקד גם בחוץ וגם בבית. בעיני רחל הנשים החרדיות הן "סופר-וומן", נשים שיכולות לעשות הכול, אך משלמות מחירים גבוהים, פיזיים ונפשיים. היא רואה את הבנות/נשים (ראוי לשים לב לפליטת הפה) שיולדות כל שנה שנתיים, וחסה עליהן.

השפעת עבודת האישה על מערכת היחסים המשפחתית

דוגמה להשפעה זו ניתן לשמוע בדבריה של שפרה, (ליטאית), מורה בבית-יעקב, אם לארבעה):

לפעמים אני חושבת על הבעלים שלהן [של הנשים העובדות]. אני לא יודעת עד כמה הן כאלה מין נכנעות אולי לבעלים לפעמים. זה כבר יוצר איזה מין שתלטנות בכל החיים: את רגילה לתת הוראות, את רגילה להנחית פקודות, את רגילה ששומעים לך. אז גם בבית הכול נראה כך, אז הבעל בסדר, הוא יושב ולומד וזה. את מנהלת את כל העסק ואת מכתיבה. שוב, לא לפי ההשקפה היהודית. אין, זה פשוט. זה לא הרצוי של חכמי ישראל איך אישה תהיה. אבל שוב, כורח המציאות. מה אפשר לעשות? [...] החברות שלה אומרות "אנחנו לא יכולות [להישאר בבית], אנחנו נצא מדעתנו, כל הבוקר. כל היום בבית סביב הבית ולנקות ולבשל ועוד פעם ועוד פעם ועוד פעם. לא יכולות". מזה? פעם

אישה לא היתה אומרת לך דבר כזה. היא היתה מתלוננת לך על זה שהיא בבית ושהיא עושה את תפקידה ומגדלת את הילדים? היום הנשים התרגלו לצאת, אז כבר קשה להיות בבית כל היום (שפרה).

שפרה תוהה. תהייתה עולה היטב מהמשפטים המגומגמים שביטאה (הטקסט עבר עריכה). היא יוצרת ניגוד בין כניעות לשתלטנות: הנשים הקרייריסטיות אינן מצליחות להיות כנועות (המצב האידיאלי) והן הופכות לשתלטניות (המצב במציאות). היא מנגידה בין מקומן של הנשים במרחב הציבורי והפרטי: בחוץ האישה רגילה לחלק פקודות, והגייוני שתוצה לעשות את זה גם בבית. חכמי ישראל וההשקפה היהודית, אליבא דשפרה, מתנגדים לגישה זו. אך היא מודה שזה כורח המציאות, ומציעה גם אפשרות אחרת: "אבל עדיין את רואה נשים שעם זה שהן עובדות, הן, את יודעת, באמת יותר צנועות, יותר שקטות, יותר נחבאות אל הכלים. רק מה שהן צריכות לעשות הן עושות ותו לא". אלו, לדעת שפרה, הנשים האידיאליות. הנשים המסוגלות לשלב: הן עובדות ומפרנסות, ויחד עם זה שומרות על צניעותן.

רחל מוטרדת מן ההשלכות המשפחתיות – הפסיכולוגיות והתפקודיות – של חילופי התפקידים במערכת היחסים הזוגית:

בסופו של דבר הבעל איבד קצת את מקומו, כי לא מכבדים אותו דבר. בדור הקודם היה כבוד אחר לבעל ולכן גם שלום הבית היה אחרת. אם את שואלת אותי, אדם מביא כסף הביתה, יש לזה השלכה על כל תחומי החיים. זה דבר שאני מעריצה את חמותי. היא עושה את כל הכסף והיא לא מצייצת ליד חמי. הוא ראש המשפחה, יש לו את כל הכבוד של ראש המשפחה. זה דבר שזה הרבה פעמים מתנגש וזה דבר שאת מאוד מאוד צריכה לעבוד עליו כשאת מביאה את הנתח העיקרי של הפרנסה הביתה. שבאיזשהו מקום אני הבאתי את הכסף, אני אחליט מה עושים עם זה, נכון? (שתיקה) נכון או לא נכון?

לי יש את מלוא הסמכות כשאני הבאתי את הכסף. ו[ב] המון המון בתים יש בעיות. כמו עם השמש והירח, אין שני מלכים בכתר אחד. צריך להיות ראש משפחה והרי כולנו חיפשנו להתחתן עם מישהו שאני סומכת עליו. אישה מחפשת על מי לשים, את יודעת, כתף, נכון? מישהו שאני סומכת עליו [...] את מבינה? יש לך על מי לסמוך וחלק מ"על מי לסמוך" זה חלק של כסף. מי שמביא את המשכורת הביתה הוא המשענת הכלכלית של הבית. והחברה החרדית לדעתי עם כל הקטע הזה של כל הנשים מפרנסות, היא מאוד איבדה את הכבוד לבעל. לדעתי, החברה החרדית היא החברה הכי פמיניסטית.

איזה עוד חברה יש לך שרוב הנשים הן מפרנסות והבעל יושב (הפסקה) בשקט? אז הן גם מחליטות. תדעי שהילדים גם מרגישים שהכסף אצל אימא ולא אצל אבא. הם באים לבקש ממנה ולא ממנו. הם באים ללחוץ עליה ולא עליו, כי היא הביאה את הכסף הביתה. זה משליך על... גם הילדים מאבדים את הכבוד של האבא, את מבינה? האימא הופכת להיות המחליטה. האימא הופכת להיות עם כל הסמכויות. ואת יודעת מה? נשים מאוד נשחקות מזה, כי אין להן כוח לכל החזיתות ביחד, והיציאה החוצה הביאה המון המון סיפורים והמון המון השלכות. כמה שתגידו שלהיות תלמיד חכם זה הכי חשוב, אם אני מפרנסת – יש לזה השלכות (רחל).

בדבריה רחל משוחחת עם החברה החרדית, עם משפחתה ואתי. היא מנגידה בין הדור הקודם לדור הזה, ויודעת שהחברה החרדית לא היתה תמיד חברה לומדים ושבודות הקודמים הגברים אכן מילאו את חלקם על פי הכתובה ופרנסו את נשותיהם. כמו כן, על פי המיתוס החינוכי, בעבר היו הגברים ראשי המשפחה המוצהרים וקיבלו את כל הכבוד הראוי. אפשר להתייחס לתיאור של חמותה – המפרנסת את המשפחה ו"לא מצייצת" – ביטוי שמקורו בקולה של ציפור, ומשתמשים בו לרוב לתיאור דבריהם של ילדים קטנים, ורחל בוחרת להשתמש בו כמחמאה. היא מעריצה את חמותה על כך שהיא "לא מצייצת" ליד חמיה. למרות שהיא זו שמרוויחה את הכסף, הוא מחזיק בתפקיד ראש המשפחה. אליבא דרחל, המחיר שהחברה החרדית משלמת על היותה חברה לומדים הוא כפול ומכופל: הנשים נשחקות פיזית ונפשית, הגברים מאבדים את מעמדם, והילדים מבולבלים. הסיום החרשי אך החזק שלה, השאיר עליי רושם עז: "כמה שתגידו שלהיות תלמיד חכם זה הכי חשוב, אם אני מפרנסת – יש לזה השלכות".

החשש מהשקעה היורדת לטמיון: הנשים התומכות בבן-זוג "שלא בדיוק אחז בלימוד"

קול אמיץ נוסף ביטא סיבה אחרת להתנגדות להחלפת התפקידים המגדרית במגזר החרדי. מנוחה (חסידה, סטודנטית למקצוע טיפולי ואם לארבעה) דיברה על משהו שלרוב אין מעיזים לדבר עליו:

רוב הנשים שעושות את זה [מתחלפות בתפקידים עם הגברים] יוצאות לעבודה. גברים שיושבים שם בכולל, אז כולל זה להתחיל ב-9:00 ולגמור ב-1:00. אז כשהם הולכים, הן חוזרות. לא משנה שלדעתי זה חילוף תפקידים, אבל מילא, בעל יושב ולומד יש בזה אידיאל [...] אני רואה, הבעלים יוצאים בתשע. בדרך

לכולל לוקחים את הילדים לגן. האישה בשבע וחצי, שמונה על גלגלים, כי היא צריכה להיות בעבודה. זה כאילו, לא יודעת, ככה אני תופסת את עצמי, בתור אישה בתחילת היריון, כל הבלגנים. לא יודעת, פיזית זה לא בשבילי. כמו איזה חייל לעלות על האוטובוס, עם העול הזה שהיא צריכה לפרנס. זה דבר שאני לא [מסכימה לו]. גם כשהתחננו אף פעם לא אמרתי לו [שאני מוכנה לזה]. בתחילה, שהיה נראה לי שבעלי מאוד אוהב בלימוד, אז הסכמתי ללכת ולעבוד. אבל בעלי לא כל כך הטיפוס שילמד. זה לא הדבר שצד אותו ותופס אותו, ואני מאוד שמחה שהוא [עובד]. אבל יש תפקידים שאישה פיזית צריכה לקום מוקדם ולרוץ ולעבוד ולחזור הביתה ולהמשיך לתפקד עם הילדים מבחינה חינוכית. להיות אימא ולתפקד את הבית, והבעל הוא זה שיושב בנחת, ובנחת מוציא את הילדים ומחזיר אותם. זה חילוף תפקידים, כי האישה הרבה יותר מוגבלת מהבעל. אם הוא יעשה את הדברים שהיא עושה, הוא לא יוציא את הדברים שלו. הוא לא יגיע סחוט כמו שהיא מגיעה.

מצד שני, שהבעל לומד אין ספק שזה דבר מאוד חיובי. מי שמוכנה לשלם את המחיר ויכולה... אני חושבת שיש כל מיני סוגי נשים. יש חזקות שיכולות לעבור את זה [...]. יש זכות לאדם שלומד כל היום וזה משהו מהותי אצלו. הוא אדם ברמה מאוד גבוהה, אז שווה לך לשלם את המחיר. זה תלוי בשני הדברים יחד. מה שמקומם זה לראות את הגברים שלא בדיוק אוהזים בלימוד, רק במשהו אחר, והאישה עובדת. אז זה בכלל נדפק (מנוחה).

מנוחה משמיעה קול מהותני המצביע על ההבדלים הפיזיולוגיים בין נשים לגברים, והן קול סוציולוגי-ביקורתי כנגד החברה החרדית הדורשת מן הנשים החרדיות לשלם מחיר יקר על היותה חברת לומדים. הנשים מנהלות את הבית ואת הילדים הרבים וגם עובדות ומפרנסות. אולם מנוחה מקפידה להישאר "בפנים" ולבטא את הערכתה לנשים החזקות, המוכנות לשלם את המחיר.

מדבריה של מנוחה עולה סוגיה מושתקת בדרך כלל: סוגיית הגברים שאינם מתאימים ללימוד תורה (בראון, 2012; Goldberg and Yassour-Borochowitz, 2009). מנוחה מכירה בכך שישנם גברים "שלא בדיוק אוהזים בלימוד"; כלומר, מתבטלים בכולל בזמן שנשותיהם נושאות בעול הכפול ו"אז זה בכלל נדפק". היא מתמרמרת נגד החברה שמאפשרת ניצול של נשים לצורך מטרה בלתי מושגת, תוך הנחה שלימוד התורה המאומץ אינו מתאים לכולם.

דיון וסיכום

תפיסותיהן של המרואיינות ביחס למציאות החברתית-כלכלית של חברת הלומדים מתורגמות לשלושה קולות מרכזיים: מהותני, סוציולוגי וביקורתי. הקול המהותני תופס את הגברים והנשים כיצורים שונים, בעלי מהות שונה ותפקידים שונים. הקול הסוציולוגי מנתח ומסביר את מורכבות התפקידים של גברים ונשים בחברת הלומדים החרדית, והקול הביקורתי מבטא התנגדות למצב הקיים.

מאמר זה מבוסס על ההנחה שקיימת מערכת-יחסים בין הקוראות/ים לבין הטקסטים, ושמשמעות הטקסטים מתהווה מתוך מערכת היחסים הנוצרת בין הכותב/ת/ים, הטקסט והקורא/קוראת/קוראים (בארת, 1973/2004; Radway, 1984). הול (Hall, 1981) טוען כי כל מערכת-יחסים בין טקסט לבין קוראים מאפשרת שלושה אופני-קריאה מרכזיים: קריאה דומיננטית, המקבלת את עמדת המוען; קריאה של משא ומתן, המתדיינת עם המוען; וקריאה ביקורתית, מתנגדת, אופוזיציונית – המבינה את עמדת המוען, אך מתנגדת לה.

בעקבות טענה זו, אבקש להתאים בין קולות הנשים לבין אופני קריאת הטקסטים. הנשים שהשמיעו קול מהותני, קראו את הטקסט בקריאה דומיננטית. הן קיבלו את המסר המרכזי בנוגע לצניעות הנשים ולתפקידיהן המסורתיים והסכימו אתו. הנשים שהשמיעו קול סוציולוגי קראו את הטקסט בקריאה של משא ומתן. הן התדיינו עם כותב הטקסט ועם המציאות, אך לא חרגו מן המערכת הצייתנית של החברה החרדית. לעומתן, הנשים שהשמיעו קול ביקורתי, קראו קריאה מתנגדת. התנגדותן לטקסט אפשרה להן להשמיע את התנגדותן למציאות החברתית-כלכלית של החברה החרדית; מציאות שפוגעת בכוחן של הנשים ומערערת את מערכת היחסים הזוגית והמשפחתית. נשים אלו העזו להשמיע את הביקורת המושתקת לרוב בחברה, בנוגע לגברים שאינם חזקים בלימוד, למרות שנשותיהם ממלאות כראוי את תפקידן.

ראדוויי (Radway, 1984) טענה שקריאת רומנים רומנטיים יכולה ליצור מעין תודעה כוזבת. הקריאה על סבלן של הגיבורות מוכיחה לנשים שבעולמן המשפחתי והביתי יש ערך רב, ושם טמון אושר של אמת, גם אם המציאות אינה כזו (ראדוויי, 2003). ניתן היה לטעון שבדומה לרומנים אלה, הטקסט "היי צנועה" יוצר ומחזק תודעה כוזבת, בנסיונו להוכיח שמקומן של הנשים בבית.

אולם, החידוש במחקרה של ראדוויי (Radway, 1984), ממנו נגזרת התובנה המרכזית של מאמר זה, הוא שגם טקסטים הנחשבים "סגורים" – בעלי אידיאולוגיה ברורה – עשויים להיקרא בדרכים שונות. ראדוויי מצאה שבשונה מהדעה המקובלת, לפיה רומנים

רומנטיים מייצרים ומשמרים עמדות פטריארכאליות, נשים קוראות טקסטים כאלה גם בקריאה חתרנית וחווה ומפרשות אותם במגוון דרכים. בכך היא מוסיפה לטענתו של הול (Hall, 1981), לפיה עצם העובדה שכל קורא (וקוראת) יכולים לבחור איזו משמעות להעניק לטקסט, מאפשרת תחושה של עצמאות והעצמה. המאמר הנוכחי מלמד כי נשים חרדיות מצליחות "לפתוח" טקסט "סגור" ושמרני, לקרוא אותו קריאה ביקורתית וחתרנית, ולאפשר לעצמן להתנגד להיבטים מרכזיים של החיים בחברה החרדית.

ציר נוסף שעליו אפשר לבחון את תפיסות הנשים, הוא מידת מעורבותן בטקסט שקראו. ליבס וכץ (1998) מציעים מדד מעורבות הנע בין קריאה רפרנציאלית, המקשרת בין הטקסטים לבין החיים במציאות, לבין קריאה ביקורתית המגדירה את הדיון בטקסט במבנה ביקורתי בעל חוקים אסתטיים. לדעתם, קריאה רפרנציאלית מעידה על יתר מעורבות רגשית, בעוד שקריאה ביקורתית מעידה על ריחוק יחסי. מקולות הנשים עולה, לכאורה, כי הן בחרו לרוב בקריאה רפרנציאלית. הן הזדהו עם הטקסטים, הציבו את עצמן במקום הגיבורות, וחוו מעורבות רגשית עמוקה. ניתן היה לחוש את התחושות העמוקות: הכעס, הקנאה, הלבטים וההשוואות המתבקשות למציאות החיים היום-יומית שלהן. ואף על פי כן, נשים רבות הפגינו קריאה ביקורתית פעילה, הרחיקו עצמן מן הטקסט, התבוננו במורכבות החברתית-כלכלית של החברה בה הן חיות, והעזו להתנגד לה.

נשים בחברות מסורתיות ודתיות מתמודדות, בין השאר, עם המתח בין היותן שומרות-סף לסוכנות-שינוי (ליוש, 2007, 2014; Ammerman, 1991). כמחנכות הדור הבא, הן נדרשות להגן על חומות החברה מהשפעות חיצוניות, ולהנחיל את הערכים החברתיים. במקביל, הנשים החרדיות, כמו נשים מוסלמיות, הן סוכנות-שינוי כי במקרים רבים הן מנהלות מערכות-יחסים של עבודה וצריכה עם העולם הסובב אותן (Almond, Appelby & Sivan, 2003; Mahmood, 2005).

קפלן (2007) התייחס לפער שבין האידיאולוגיה לבין הפרקטיקה בחברה החרדית, והגדיר אותו כ"המתח בין הרצוי או האידיאלי לבין צורכי החיים ואתגריהם" (קפלן, 2007: 15). נראה כי תפיסותיהן של הנשים מבטאות רצון וצורך בהתמודדות עם פערים אלו. האידיאולוגיה של מסירות הנפש למען לימוד התורה, משתקפת מן הקולות המהותניים וניסיון הגישור מהדהד מן הקולות הסוציולוגיים. לעומתם, הקול הביקורתי מוחה על עצם קיומו ומהותו של הפער. נראה כי המעבר מנורמה וולונטרית לנורמה מחייבת (בראון, 2012), תוך כדי גישור אינסופי בין האידיאולוגיה לפרקטיקה, דורשים התמודדות לא פשוטה.

המגבלה המרכזית של מחקר זה היא גודלו של המדגם והבחירה בנשים מן הזרם המרכזי של החברה החרדית. מחקרי המשך יוכלו לבחון את ההבדלים בתפיסות בין נשים חרדיות מן הזרם המרכזי, לבין עולות חדשות, חוזרות בתשובה, חרדיות מזרחיות, והמגוון הגדל והולך של נשים בחברה החרדית בישראל.

בעשור השני של המאה ה-21 החברה החרדית בישראל נמצאת בתהליכי שינוי. אפשר להניח כי כניסתם של נשים וגברים לעולם ההשכלה הגבוהה תוביל לשינויים חברתיים ותפיסתיים. מחקרי המשך יוכלו לבחון באמצעות מחקר כמותני ובמדגמים גדולים של נשים וגברים, את הקשר בין משתנים סוציו-דמוגרפיים, וביניהם רמת ההשכלה וסוג התעסוקה, לבין עמדות ביחס לעבודה מחוץ לבית. כמו כן, ניתוח תוכן כמותני ואיכותני של טקסטים המתפרסמים בעיתונות החרדית על תפקידי הנשים, יוכל ללמד על השינויים שחלו לאורך זמן באמצעי התקשורת המרכזי של חברה זו.

מקורות

- אילן, ש' 2000. **חרדים בע"מ**. ירושלים: כתר.
- אלאור, ר' 1992. **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**. תל-אביב: עם עובד.
- אנסון, י' ומאירי, א' 1996. דתיות, לאומיות ופריון בישראל. **ביטחון סוציאלי** 6: 43-63.
- בארט, ע' 2012. **מתח ושניות: אפיוני ההבניה החברתית של גירושין בחברה החרדית**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- בארט, ע' ובן ארי, ע' 2014. אחרי שמזבח מוריד דמעות: התמודדות אישית וחברתית עם גירושין בחברה החרדית. **כתב עת לחקר החברה החרדית** 1: 100-126.
- בארט, ר' 1973/2004. **הנאת הטקסט: וריאציות על הכתב**. תל-אביב: רסלינג.
- בן-חיים, ל' 2006. חרדיות, דתיות לאומיות וחילוניות בהשכלה הגבוהה: פרספקטיבה רב מודרנית. בתוך: כהן, א', בן רפאל, א', בראלי, א' ויער, א' (עורכים). **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו** (395-420). ירושלים: יד בן צבי/באר שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל.
- בן משה, א' 2011. **שינוי במבנה והרכב האוכלוסייה הישראלית לפי מגזר תרבותי-דתי בעשרים השנים הבאות והשלכותיו על שוק העבודה**. ירושלים: משרד התמ"ת, מינהל מחקר וכלכלה.

בראון, א' 2012. "אנא אפלח": נטילת עול הפרנסה על ידי הנשים החרדיות, הצדקותיה והשלכותיה. **תרבות דמוקרטית** 14: 45-92.

בראון, ב' 2003. **החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית.

ברזילי, ש' 2003. חיים כפולים: סיפורי המרקדים בין העולם החילוני לעולם החרדי. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק', **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (196-223). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

ברמן, א' 2000. קורבן מסובסד: תמיכת המדינה בדת בישראל. **רבעון לכלכלה** 47 (2): 191-215.

ברנדמן, נ' 2010. **מערך חייהן של נשים חרדיות: מחקר פנומנולוגי**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן.

גבתון, ד' 2001. תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותני. בתוך: צבר בן-יהושע, נ' (עורכת). **מסורות וזרמים במחקר האיכותני** (195-227). אור יהודה: דביר.

גודמן, י' 2003. קולות מ"ספינת השוטים": מאבקי זהות במסגרות טיפול חרדיות. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק', **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (134-170). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

גנץ, מ' 2003. **ילודה וכוח נשי בחברה החרדית בישראל**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

דרידה, ז' 2006. **תוקף החוק**. תל-אביב: רסלינג.

ועדת טל 2000. **דין וחשבון הוועדה לגיבוש ההסדר הראוי בנושא גיוס בני ישיבות**. ירושלים.

זלצברג, ס' 2005. **עולמן של נשות חסידות "תולדות אהרון": מעמדן כפרטים וכקבוצה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן.

זלצברג-בלאק, ס' 2015. "הגאולה על כתפיהן": על אופנת ה'שאלים' (השכמיות) בקרב נשים חרדיות. **כתב העת לחקר החברה החרדית** 2: 88-116.

יפה, א' 2004. **להיות ילדה חרדית: פרקטיקות חברות, שיח פדגוגי והבניית העצמי**. עבודת לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

- כהן, ב' 2005. **מצוקה ותעסוקה בחברה החרדית: מבט מבפנים**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- לב-און, א' ונריה-בן שחר, ר' 2009. פורום משלהן: עמדותיהן של הנשים הגולשות בפורומים סגורים המיועדים לנשים חרדיות. **מסגרות מדיה** 4: 106-67.
- לוי, א' 1989. **החרדים**. ירושלים: כתר.
- לוי-שטראוס, ק' 2006. **גזע, היסטוריה, תרבות**. תל-אביב: רסלינג.
- ליבס, ת' וכץ, א' 1998. דפוסי מעורבות בתוכניות טלוויזיה: ניתוח השוואתי. בתוך: כספי, ד' ולימור, י' (עורכים). **אמצעי תקשורת המונים בישראל: מקראה** (642-623). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ליוש, ב' 2007. **בין שומרת סף לסוכנת שינוי: נשים חרדיות בתחומי השכלה, פרנסה ופנאי, באור התיאוריה המעוגנת בשדה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן.
- ליוש, ב' 2014. **נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני**. תל-אביב: רסלינג.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2013, **נתוני הסקר החברתי**, עמ' 350, לוח 7.6.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2015 (15.1.15) לקט נתונים מתוך הסקר החברתי 2013 בנושא התעסוקה. http://www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hodaa=201519008
- מליק, ש' 2005. **חווית היולדת החרדית בבית ההבראה "האם והילד"**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- נריה-בן שחר, ר' 2002. **דמות האישה בעיתונות החרדית**. עבודת גמר לתואר שני. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- נריה-בן שחר, ר' 2008. **הנשים החרדיות ותקשורת ההמונים בישראל: דפוסי חשיפה ואופני קריאה**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- נריה-בן שחר, ר' ולב-און, א' 2013. מגדר, דת וטכנולוגיה חדשה: עמדות והתנהגויות ביחס לשימוש באינטרנט בקרב נשים חרדיות העובדות בסביבות עבודה ממוחשבות. **מגמות** (2)49: 306-272.
- סיון, ע' 1991. תרבות המובלעת. **אלפיים** 4: 98-45.

סירקין, ג' 2001. **הקשר שבין תמיכה חברתית ושביעות רצון מחיי הנישואין לבין דיכאון אחרי לידה אצל נשים חרדיות**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

עצמון, י' 1995. **היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית**. בתוך: עצמון, י' (עורכת). **אשנב לחיי נשים בחברות יהודיות** (13-43). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

עצמון, י' 2006. **נשים בישראל**. בתוך: כהן, א', בן רפאל, א', בראלי, א' ויער, א' (עורכים). **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו** (523-548). ירושלים: יד בן צבי/באר שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל.

פירשטיין, ג' 2001. **נשים מקבוצות מיעוטים: סוגיות מקצועיות וחברתיות**. בתוך: רוזמן-ברנר, ג', סברן, ב' וסינגר, א' (עורכים). **נשים במרחב הטיפולי: קובץ מאמרים ממרכז יעוץ לאישה** (75-85). ירושלים: מרכז יעוץ לאישה.

פלזנטל-ברגר, נ' 2002. **ההבנה וההבנייה של התפקיד האימהי בקרב אמהות יהודיות חרדיות וחילונית בחברה הישראלית**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

פרידמן, מ' 1991. **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ' 1995. **האישה החרדית**. בתוך: עצמון, י' (עורכת). **אשנב לחיי נשים בחברות יהודיות** (273-290). ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

פרידמן, מ' 1998. **כל כבודה בת מלך חוצה: האישה החרדית**. בתוך: אריאל, ד', ליבוביץ, מ' ומזור, י' (עורכים). **ברוך שעשני אישה?** (189-205). תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד.

פרידמן, מ' 2006. **"על הניסים" – פריחתו של "עולם התורה" (הישיבות והכוללים) בישראל**. בתוך: אטקס, ע' (עורך). **ישיבות ובתי מדרשות** (431-442). ירושלים: מרכז זלמן שזר.

צבר-בן יהושע, נ' 2001. **אתנוגרפיה בחינוך**. בתוך: צבר-בן יהושע, נ' (עורכת). **מסורות וזרמים במחקר האיכותי** (101-139). לוד: זמורה ביתן (דביר).

קוליק, ל' 2013. **תחושת העצמה וחוסן תעסוקתי בקרב נשים חרדיות המצויות בשוק העבודה**. חיפה: הטכניון, מוסד שמואל נאמן.

קפלן, ק' 2000. "יש רקבון רציני בחברה שלנו וצריכין להכיר את האמת": ביקורת עצמית בשיח הפנימי של החברה החרדית בישראל. בתוך: וולקוב, ש' (עורכת). **מיעוטים, זרים ושונים: קבוצות שוליים בהיסטוריה (299-330)**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

קפלן, ק' 2003. חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? (224-277)**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

קפלן, ק' 2007. **בסוד השיח החרדי**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל. ראדווי, ג' 2003. קהילות פרשניות ואוריינות משתנה: הפונקציות של קריאת "הרומן הרומנטי". בתוך: ליבס, ת' וטלמון, מ', **תקשורת כתרבות: מקראה**, [כרך ב'] (179-197). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

שורץ, א' 2008. **עידוד התעסוקה של נשים חרדיות**. ירושלים: מרכז המחקר והמידע של הכנסת.

שטדלר, נ' 2001. **קודש וחול בתפיסת העבודה: המקרה של האורתודוקסיה היהודית בישראל**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

שטדלר, נ' 2003. להתפרנס או לחכות לנס: המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? (32-55)**. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.

שפיגל, א' 2011. "ותלמוד-תורה כנגד כולם": **חינוך חרדי לבנים בירושלים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

שקדי, א' 2003. **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני: תיאוריה ויישום**. תל-אביב: רמות.

Almond, G.A. Appelby, R.S. & Sivan, E. 2003. *Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world*. Chicago: University of Chicago Press.

Ammerman, N.T. 1991. North American Protestant fundamentalism. In: Marty M.E. & Appelby R.S. (eds.) *Fundamentalist observed* (8-27). Chicago: The University of Chicago Press.

- Mahmood, S. 2005. *The politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Berman, E. & Klinov, R. 1997. *Human capital investment and nonparticipation: Evidence from a sample with infinite horizons*. Discussion paper no. 97/05. Jerusalem: The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel.
- Charmatz, K. 1983. The grounded theory method: An explication and interpretation. In: Emerson, R.M. (ed.), *Contemporary field research* (109-126). Illinois: Waveland Press.
- Charmatz, K. 1995. Grounded theory. In: Smith, J.H. Harre, R. & Langenhove, V. (eds.), *Rethinking psychology* (27-42). London: Sage.
- Charmatz, K. 2000. Grounded theory: Objectivist and constructivist methods. In: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (eds.), *Handbook of qualitative research* (509-535). London: Sage.
- Dahan, M. 1996. *Who are the poor in Israel?* Jerusalem: Bank of Israel, Mimeo.
- El-Or, T. 1993. Are they like their grandmother? A paradox of literacy in the life of ultra-orthodox Jewish women. *Anthropology and education quarterly* 24 (11): 61-68.
- El-Or, T. 1995. Ultra-orthodox Jewish women. In: Deshen, S. (ed.), *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel* (149-169). New Brunswick: Transaction.
- El-Or, T. 1997. Visibility and possibilities: Ultra-orthodox Jewish women between the domestic and public spheres. *Women's studies international forum* 20(5): 149-169.
- Friedman, M. 1993. The lost kiddush cup: Changes in Ashkenazi Haredi culture — a tradition in crisis. In: Wertheimer J. (ed.), *The uses of tradition: Jewish continuity in the modern era* (175-190). New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
- Gerbner, G. & Gross, L. 1976. Living with television: The violence profile. *Journal of communication* 26(2): 173-199.
- Goldberg, O. & Yassour-Borochowitz, D. 2009. 'Suddenly she realizes that her husband is not exactly Rabbi Akiba...': Perceptions of masculinity of

- ultra-orthodox Israeli Jewish battering man. *Journal of gender studies* 18(4): 387-401.
- Hall, S. 1981. Encoding/Decoding. In: Hall S. Hobson, D. Lowe A. & Willis, P. (eds.), *Culture, media, language: Working papers in the cultural studies, 1972-79* (128-138). London: Hutchinson & Co.
- Heilman, S.C. & Friedman, M. 1991. Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim. In: Marty M.E. & Appleby R.S. (eds.), *Fundamentalisms observed*(197-265). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hutchinson, S.A.1988. Grounded theory. In: Sherman, R.R. & Webb R.B. (eds.), *Qualitative research in education: Focus and method* (123-140). London: Falmer.
- McLuhan, M. 1964. *Understanding media: The extensions of man*. New York: Signet Books.
- Radway, J.A. 1984. *Reading the romance: Women, patriarchy and popular literature*. London: The University of North California Press.
- Schudson, M. 2002. The news media as political institutions. *Annual review of political science* 5: 249-269.
- Strauss, A. & Corbin, J. 1990. *Basics of qualitative research*. California: Sage Publications.
- Strauss, A. & Corbin, J. 1994. Grounded theory methodology. In: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (eds.), *Handbook of qualitative research* (273-285). California: Sage Publications.
- Taragin-Zeller, L. 2014. Modesty for heaven's sake: Authority and creativity among female ultra-orthodox teenagers in Israel. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 26: 75-96.
- Van Zoonen, L. 1996. *Feminist media studies*. London: Sage.

”ממרחק תביא לחמה”:

עובדות חרדיות בשוק ההייטק הישראלי¹⁴

חיה גלבווע, מכון שלום הרטמן

תקציר

תופעת יציאתן של נשים חרדיות לעבודה בחברות הייטק ישראליות היא חלק משינוי נרחב בדפוסי התעסוקה של נשים חרדיות בישראל. מחקר זה מתאר את דרכי ההתמודדות של נשים אלו עם המתח השורר בין שני קטבים: היפתחות למודרניות ולישראליות מחד גיסא ושמרנות דתית וחברתית מאידך גיסא; אפשרויות חדשות להעצמה אישית ומקצועית מחד גיסא ונאמנות למבנה החברתי והמשפחתי הפטריארכלי של החברה החרדית מאידך גיסא. המחקר מתאר את האסטרטגיות שנשים אלו מפתחות בעבודה בסביבה החילונית ובוחרן כיצד היציאה לעבודה והממשק עם סביבה ארגונית חילונית ומודרנית הופכים אותן לסוכנות-שינוי חדשות, העשויות לחולל תמורות בחברה החרדית. מנתוני המחקר האיכותני עולה כי במפגש עם עולם ההייטק החילוני, העובדות החרדיות מאמצות שלוש אסטרטגיות התנהגות שונות: החמרה, ברירה ואימוץ. אסטרטגיות אלו מעידות על השינוי שנוצר כתוצאה מן המפגש הקוטבי: מרבית העובדות מאמצות מרכיבי זהות חדשים – שינוי שעשוי להפוך אותן לסוכנות-שינוי בסביבתן המשפחתית והקהילתית.

מילות מפתח: נשים חרדיות; נשים עובדות; היי-טק; סביבה חילונית; מודרניות; סביבה ארגונית; אסטרטגית התנהגות.

מבוא

אחריותן של נשים לפרנסת משק הבית היא תופעה נפוצה בחברה החרדית, שנועדה לאפשר לבעלים ללמוד בישיבה, וכך לקיים את ”חברת הלומדים” (פרידמן, 2001). עד שנות ה-90 הוגבל מקום עבודתן של הנשים החרדיות בעיקר לשכונות ולערים חרדיות

¹⁴ המאמר הוא תוצר של עבודת מחקר לתואר שני בהנחיית ד”ר ורדה וסרמן והינו חלק מפרויקט רחב שנתמך ע”י קרן רוטשילד קיסריה, מסי גרנט 50501 על שם ד”ר ורדה וסרמן מהאוניברסיטה הפתוחה וד”ר מיכל פרנקל מהאוניברסיטה העברית בירושלים

ולמספר מצומצם של תחומי עיסוק, כגון הוראה, פקידות גרפיקה, חשבונאות ומחשבים (פרידמן, 1998). מאמצע שנות ה-90, בעקבות מצוקה כלכלית, גידול דמוגרפי במגזר החרדי ורוויה בתחומי התעסוקה המקובלים, נוצר קושי במציאת מקורות-תעסוקה פנים-קהילתיים. גורמים אלה הביאו לפתיחת מסלולי הכשרה מקצועיים חדשים בסמינרים החרדיים, ובכללן תכנות מחשבים. כך החלו נשים חרדיות לעבוד גם כמתכנתות בחברות הייטק ישראליות (לופו, 2003; קוליק, 2012).

מחקר זה בודק כיצד נשים חרדיות אלו מתמודדות עם ערכי העבודה החילוניים שאתם הן מקיימות מגע יום-יומי, ומראה כי התמודדות זו גורמת להן להטיל על עצמן מגבלות, בקרה ושיקול-דעת מתמיד, על כל צעד ושעל בעבודתן. המחקר מבקש לתאר את מורכבותה של חוויה זו דרך הפרשנות שנשים אלו נותנות לה, וכך ללמוד על דרכי ההתמודדות ועל האסטרטגיות שהן מפתחות בעבודתן בעולם חילוני.

קידום תעסוקת נשים חרדיות בשוק ההייטק נעשה עד כה בסבסוד חברות הייטק המותאמות להעסקת נשים חרדיות ומבוססים על הפרדה מגדרית ופיקוח רבני, המשמרים את דפוסי ההיבדלות של העובדים החרדים מן החברה הכללית. יתר על כן, רוב חברות ההייטק המסובסדות והמותאמות לנשים חרדיות, משלמות להן שכר נמוך מאוד ביחס לשכר המקובל בשוק, וזאת על מנת לממן את ההפרדה המגדרית ואת התאמת סביבת העבודה לאורח החיים החרדי. מחקר זה מעלה את הצורך בקידום ובסבסוד תעסוקת נשים חרדיות בחברות הייטק מעורבות, אשר יאפשרו רמת-שכר הוגנת לנשים חרדיות, וכך לשפר את המצב הכלכלי של המגזר כולו. בנוסף, המחקר קובע כי על מעצבי המדיניות לעמוד בקשר עם העובדות החרדיות עצמן כדי ללמוד על הצרכים והדרישות שלהן, ולא רק עם המנהיגות החרדית. כדי לענות על שאלת המחקר, נעשה שימוש בשיטת מחקר איכותנית. לשם כך נבחרו שלוש חברות הייטק במרכז הארץ, שעברו התאמה לקליטת עובדות חרדיות. ניתוח הנתונים נערך בהתאם לעקרונות התיאוריה המעוגנת בשדה (Glaser & Struss, 1967; Hutchinson, 1988) והתבסס על 15 ראיונות-עומק עם נשים חרדיות המועסקות בחברות ההייטק שנבחרו. המאמר מראה כי בעקבות עבודתן בחברות הייטק העובדות החרדיות עוברות שינוי זהות משמעותי אשר משפיע על מעמדן מול בעליהן ומשפחותיהן, על תפיסתן בנוגע להתפתחות אישית וקריירה ועל יחסן לערכים, לנורמות ולטכנולוגיות מודרניות. נתוני המחקר מאפשרים לשרטט שלוש אסטרטגיות עיקריות המאפיינות את התנהגות העובדות החרדיות בסביבה החדשה: החמרה, ברירה ואימוץ. הנשים הבוחרות בשתי האסטרטגיות האחרונות, מגלמות את הפוטנציאל ליצירת שינוי חברתי ותרבותי בקהילתן.

רקע תיאורטי ומחקרי

תמורות בחברה החרדית

במקביל למגמות ההיבדלות וההסתגרות של החברה החרדית שתוארו בפירוט במספר מחקרים (כהנר, 2009; פרידמן, 1991; פרידמן, 1994; שלהב ופרידמן, 1985) ובתגובה להם, מתגלות בשנים האחרונות גם נטיות לפתיחות כלשהי של חלקים מן החברה החרדית כלפי החברה הישראלית ואף התערות בה בתחומים אחדים, כגון אימוץ אמצעים טכנולוגיים מודרניים, לגייטימציה להשכלה כללית גבוהה ויציאה לעבודה מחוץ לגבולות הקהילה. כתוצאה מכך 'החומה' נסדקת ורעיונות חדשים מתחילים לחלחל פנימה (אלאור ונריה, 2003; סיון וקפלן, 2003; בן חיים, 2006).

חרף ניסיונות הציבור החרדי להסתגר מפני שינויי הזמן, ניתן לזהות בעשורים האחרונים תופעות רבות המשנות את פני החברה החרדית. את השינויים ניתן לתלות בגידול הדמוגרפי, במצב הכלכלי הירוד של החברה החרדית ואף ברצון של חלקים ממנה להתקרב אל ערכי המודרנה ואל חלקים מן החברה הישראלית. בנוסף, החיים כמיעוט בתוך חברת שפע מודרנית החלו להמריץ צעירים חרדים לשקול אפשרויות להגדיל את הכנסתם ולשפר את רמת-חייהם. בתוך החברה החרדית נשמעו קולות שקראו למצוא פתרונות והסדרים חדשים (זיכרמן וכהנר, 2012; קפלן, 2007; שלג, 2000) וניתן לזהות קבוצות בחברה החרדית שמקיימות ממשק גבוה יותר עם ערכי המודרנה ועם החברה הישראלית. קבוצות אלו הן 'סוכנות השינוי' הפוטנציאליות. מבין התופעות השונות, מחקר זה מבקש לבחון את כניסתן של הקשרות מקצועיות בתחומי השוק החופשי אל מוסדות הלימוד החרדיים לנשים, ואת הנשים הנמצאות בממשק חדש עם החברה הישראלית בשוק ההייטק.

האישה החרדית

כדי להבין את האתגרים העומדים על דרכה של האישה החרדית הבוחרת לצאת מתחומי קהילתה ולעסוק בהייטק, יש להכיר את מאפיינייה המרכזיים. על-פי נתוני הלמ"ס לשנת 2007 חלקן של הנשים החרדיות מכלל הנשים היהודיות בישראל הוא כ-6.4%. נשים חרדיות נישאות לרוב בגיל צעיר באמצעות שידוך, וגיל הנישואין הממוצע שלהן הוא 20 (פרידמן, 1999). נריה-בן שחר מגדירה את הנשים החרדיות כסובלות מהדרה מגדרית כפולה, מפאת השתייכותן לשתי קבוצות-מיעוט: נשים בישראל והחברה החרדית (נריה-בן שחר, 2008). החברה החרדית היא חברה מסורתית-שמרנית, ושורר בה סדר פטריארכלי מסורתי המקבע את יחסי הכוחות בין המינים במבנה חברתי בו הגברים הם שעומדים

בראש כל המוסדות. סדר פטריארכלי זה מכתיב מציאות בה בכוח החוק והמנהג מעוצב ומוכפף דרך סמכות האב או הבעל כלפי הבת, הנערה או האישה (ינאי-ונטורה, 2011; רוס, 2007). מקומה של האישה החרדית הוא בתחומי הקהילה, הבית והמשפחה, והיא נדרשת לצמצם את פעילותה ככל האפשר לרשות היחיד ולא לתחום הציבורי. גישה זו מחברת את האישה החרדית באופן אינהרנטי לספרה הביתית, ומדירה אותה ממוקדי קבלת ההחלטות (גינזברג, 1998; פיירשטיין, 2001; פרידמן, 1995).

המצוקה הכלכלית של החברה החרדית והקושי במציאת מקורות-תעסוקה חלופיים למקצוע ההוראה המסורתי של האישה החרדית, הביאו לשינוי דרמטי בתעסוקת נשים בחברה זו. החל מסוף שנות ה-90 החלו נשים חרדיות ללמוד גם מקצועות אחרים, בכללם תכנות מחשבים, גרפיקה, עיצוב-פנים, הנהלת חשבונות, פסיכולוגיה, עבודה סוציאלית, ראיית-חשבון ועריכת-דין (לופו, 2003; קוליק, 2012; שלג, 2000). עם זאת, חרף התמורות שחלו באפשרויות התעסוקה של נשים חרדיות, עולה מן המחקרים כי פניית חלק מהן למקצועות חופשיים נמצאת עדיין בשוליים, וכי רובן מוסיפות לעבוד בהוראה בתוך הקהילה (הרשקוביץ ואובל, 1998).

לכניסתן של נשים חרדיות אל שוק ההייטק הישראלי יש משמעות כלכלית, תרבותית וסימבולית בזכות מעמדו הרם של שוק-עבודה זה, אשר נתפס כמנוע הצמיחה העיקרי של המשק הישראלי מאז שנות ה-90. תחום ההייטק נחשב בישראל ובעולם לאחד התחומים ההישגיים והתובעניים במשק. התחרות הקשה בשוק המתחדש דורשת מן העובד תשומות עבודה גבוהות וכישורים ייחודיים. ענף זה החל מתפתח בשנות ה-80, עם התפתחות תעשיות הטכנולוגיה העלית וטכנולוגיית המידע, אשר צמחו במהירות מסחררת אל תוך שנות ה-2000. תחום ההייטק נחשב ענף תעסוקה חדשני המאופיין בגמישות, אפשרויות של עבודה מהבית, גיל צעיר יחסית של העובדים והמנהלים וסביבת-עבודה דינמית ומאתגרת. שכר עובדי ההייטק הוא גבוה מאוד ביחס לממוצע ההכנסה בישראל, אך התנאים הטובים גובים מחיר כבד: סביבת העבודה בארגוני ההייטק תובעת מן העובד משמעת-זמן נוקשה ושעות-עבודה נוספות בתנאי לחץ ומתח ומחויבות בלתי-מוגבלת בזמן ובמאמץ (קראוס, 1993).

תהליכי שינוי

ניתן לראות כי מול כוחות השליטה והמשמעת, העובדות החרדיות שקשרו את גורלן עם עולם ההייטק אינן מתפקדות רק כסובייקטים פסיביים, אלא עוברות תהליכי שינוי המשפיעים על זהותן ועשויים גם להשפיע על סביבתן. יציאתן של נשים מגבולות הקהילה

החרדית, באישור הקהילה, מדגישה את היותן כוח בעל פוטנציאל של שינוי, ולא רק משקפות שינוי (אלאור, 1992; 1998; 2006; קפלן, 2003; Schultze, 2005; Mahmood, 1993). היציאה מחוץ למסגרת הקהילתית מלווה בדיסוננס יום-יומי המגביר את המתח בין הערכים החדשים לאלה המסורתיים. ההטרוגניות השוררת בקרב הנשים החרדיות, מעלה יחס שונה ועמדה רב-ערכית ביחס לעולם החדש. חלק מהן מגלות פתיחות לגילויים חדשים, ואף מאמצות דפוסי-חשיבה או כלים חברתיים ותרבותיים חדשים. אצל חלקן מתעורר הצורך לעמוד על המשמר בדריכות-יתר ולמנוע כל כניסה של מאפיינים חדשים העלולים להשפיע על עקרונותיה של החברה החרדית ולשנות את פניה. יחד עם זאת, הן ממשיכות לבחון כל העת את הגדרתן הראשונית כנשים וכאימהות בחברה מסורתית. ברם, הערכים המייחדים את החברה החרדית נמדדים בעיניהן בזיקה לסולם-ערכים חדש, המזוהה עם תפיסות אישיות כמו הגשמה עצמית, קידום מקצועי, מסירות לעבודה וקריירה, שהוא סולם הערכים אליו נחשפו במסגרת הלימודים והתעסוקה (Canny, 1995; Windolf, 1999; Teichler, 1989; Greene & Minton, 1995; ליוש, 2007; נריה-בן שחר, 2013; שלהב, 1997).

פרידמן (1999) רואה אצל האישה החרדית העובדת יכולת להשפיע על שינוי בחלוקת התפקידים הפנים-משפחתית – שינוי שיכול לצאת מגבולות המשפחה אל המרחב הקהילתי ולהגדיר מחדש את התפקידים המסורתיים של הגבר והאישה. עם זאת, לטענתו השינוי שמביאות הנשים אינו נובע משינוי בתפיסת-עולמן, בביקורת על הסדר הקיים וברצון לשנותו, אלא כורח המציאות הנובע מרצון לשמר את המבנה הקיים, בו הגברים לומדים והנשים מפרנסות. מתוך כך פרידמן רואה בנשות החברה החרדית גורם שמרני בקרב החברה בה הן חיות, למרות שהן הפכו ברבות השנים למפרנסות עיקריות בבתיהן, במקביל ללימודי בעליהן שאינם עובדים. לאישה החרדית יש אמנם מקום מרכזי בביתה, אך היא נתפסת עדיין "עזר כנגדו" ולא במעמד שונה ודומיננטי במשפחה ובקהילה (פרידמן, 1991; אלאור, 1992; קלעגיי, 2010). בדומה לפרידמן, גם במחקרים נוספים נטען כי חשיפתן של נשים עובדות למסרים ולהתנהגויות של החברה החילונית, אכן גורמת לשינויים בחברה החרדית, אולם שינויים אלה אינם פרי החלטה של אותן נשים, אלא נוצרים ברובם כתגובה בלתי-מכוונת ובלתי-תלויה במאמציהן (כהן, 2002; ליוש, 2007; Zaltman & Duncan, 1977). ליוש (2007) מציינת במחקרה כי התמודדותן של חלק מן הנשים החרדיות עם העולם שבחוץ מאופיינת דווקא בניסיון להתבצר במעגל הדתי ולהחמיר עם עצמן ועם בני-משפחתן מבחינה הלכתית.

מנגד ניתן לראות בחלק מן הנשים החרדיות היוצאות לשוק העבודה החופשי יסוכנות-שינוי המביאות לעיצוב מחדש של המבנה המשפחתי והקהילתי החרדי.

מעמדה של האישה החרדית מתחזק בכל הנוגע לקיומה הכלכלי של הקהילה ולרווחתה. העצמאות הכלכלית החדשה משחררת אותה מתלות בבעלה ומאפשרת לה לענות על צרכים אסתטיים, חברתיים ותרבותיים (אלאור ונריה, 2003; ליוש, 2007).

הצטלבות מיקומי-שוליים

כדי לבחון את התמורות שחלו בחברה החרדית, מחקר זה משתמש לראשונה בתיאוריה של "הצטלבות מיקומי שוליים" (intersectionality). על-פי תיאוריה זו, הבניית זהותן של נשים היא פועל יוצא של הצטלבות מספר צירים: מגדר, מעמד, אתניות, גיל ומגדר. השילוב בין ממדי זהות אלה יוצר זהות ייחודית המושתתת על מצבי השוליות הייחודיים של נשים (Crenshaw, 1989). מחקר זה רואה בקבוצת הנשים החרדיות העובדות בהייטק חלק מקבוצת הנשים המאמצות זהות ייחודית בעקבות הצטלבות מיקומי השוליים אשר בהם הן 'נשים' בתוך 'חברת מיעוט מסורתית' המאופיינת ב'עוני ובידול חברתי', אשר 'עובדות בחברות הייטק ישראליות'.

מתודולוגיה

מחקר זה מבקש לבחון את חוויותיהן של נשים חרדיות העובדות בחברות הייטק, וללמוד את מורכבותה של המציאות שהן מתארות, תוך שימת דגש על מרכזיות ההקשרים של מגדר, מעמדות רבות. לשם כך נבחרה שיטת-מחקר איכותנית המתאימה לשאלת המחקר, לשדה המחקרי המתהווה ולאופן ניתוח הממצאים. השיטה ואופן הניתוח הפרשני מסייעים להבין את התופעה הנחקרת כפי שהיא מובנת על-ידי מי שנוטלות בה חלק, תוך היצמדות במידת האפשר לחוויותיהן הממשיות של הנחקרות בסביבתן שלהן (Denzin & Lincoln, 1994; Schwandt, 1998; Patton, 2002). המחקר הוא מחקר נרטיבי המשלב פרספקטיבות פמיניסטיות ומשתמש בניתוח-תוכן ביקורתי ובעיצוב קטגוריות על-ידי איתור מרכיבים בולטים החוזרים על עצמם בראיונות והניתנים לאפיון. לאורך הניתוח נעשה ניסיון לחשוף את המשמעויות השונות הטמונות בראיונות, תוך מתן ביטוי מרבי להשקפת-עולמן של הנשים וחשיפת הנרטיבים השונים העולים מדבריהן (צבר בן יהושע, 2001). המחקר השתמש במתודה של 'ראיונות-עומק מובנים למחצה': 'general interview guide approach' (Patton 2002: 343-344). הריאיון משלב בין מבנה מוגדר וסדור לבין מבנה שיח גמיש, בו מוגדרים מראש נושאים ותחומים כלליים המיועדים לכוון את השיחה, אך השיחה מתנהלת באופן חופשי ככל הניתן, בהתערבות מינימלית של החוקרת. האינטראקציה החופשית מסייעת לבנות את יחסי

האמון הנדרשים כדי לחלץ את הפרספקטיבות וההתנסויות האישיות של המרואיינות ואת הקונפליקטים המגדריים והדתיים שאֵתם הן מתמודדות (Arksey and Knight, 1999; Patton, 2002; Rubin & Rubin, 2005).

ניתוח הממצאים

יציאתן של נשים חרדיות למקומות-עבודה חילוניים היא מהלך קהילתי מורכב ומעורר חשש הן בקרב מנהיגי הקהילה החרדית והן בקרב חלק מן הנשים עצמן. המגע היום-יומי עם סביבת-עבודה שונה מאוד מן הסביבה הקהילתית המוכרת, נתפס כאיום וכהשפעה זרה שעשויה לחלחל פנימה ולשנות את פני החברה החרדית כולה. משום כך הנשים מודרכות ומפוקחות לבל יסטו מכללי התנהגות נוקשים הנקבעים מראש שמטרתם לשמור על זהותן הדתית והתרבותית של הנשים היוצאות מן התחום "הבטוח" של קהילת מוצאן. כללי ההתנהגות יוצרים משולש כוחות: העובדות החרדיות, באי-כוח הקהילה (לרוב גברים) והעובדים והמנהלים הלא-חרדיים. בתוך דינמיקה מורכבת זו, העובדות החרדיות יוצרות פרקטיקות-התנהגות אישיות וקבוצתיות מגוונות, אשר נעות בין היבדלות לבין שילוב, תוך משא ומתן בלתי-פוסק אשר נע בין הצורך והרצון לשמור על זהותן הדתית-קהילתית לבין ערכי מרחב העבודה החילוני בו הן מועסקות.

ארבעה היבטים מרכזיים מעצבים את המציאות החדשה הנרקמת במפגש בין הנשים החרדיות לבין מרחב העבודה החילוני: הפיקוח הרבני, הקובע את כללי התנהגותן בסביבת העבודה ואת גבולות האינטראקציה עם הסביבה; תנאי העסקתן של העובדות, המשתקפים בקביעת שכר המושתת על מערכת הסכמות ובשילוב אינטרסים הנרקם בין המעסיקים לבין הרבנים, כאשר כל צד מנסה מסיבותיו שלו לשמור על רמת-שכר נמוכה של העובדות; יחסה של המשפחה להחלטת הנשים לצאת לעבודה בחברת הייטק, המאתגרת את דפוסי התעסוקה המקובלים בחברה החרדית; האתגרים וההזדמנויות שסביבת העבודה מציבה בפני הנשים החרדיות, מעמידה אותן בפני צורך בלתי-פוסק לקבוע לעצמן גבולות, למתוח גבולות קיימים ולקיים הכרעות הלכתיות או תרבותיות מדי יום ביומו. מול ארבעה היבטים אלה בוחרות הנשים החרדיות העובדות בהיטק באסטרטגיות שונות של התנהגות כדי להתמודד עם המתח בין הרצון והציפייה לשמור ולשמר את הזהות החרדית, לבין האפשרויות וההזדמנויות להתפתחות ולהעצמה אישית ומקצועית שמקום העבודה החדש מציע להן.

'משמרת הצניעות': פיקוח רבני

הסדר החברתי במרחב החרדי כולל חוקים וכללים ברורים ונוקשים. השמירה על הסדר הקהילתי נדרשת על מנת לגונן על הפרטים בקהילה מחשיפה לתכנים שאינם עולים בקנה אחד עם רוח הקהילה (שלהב ופרידמן, 1985). הרבנים מעורבים בכמה ממדים: בהפצת עלון הלכתי בקרב העובדות (נספח 1), בביקורים במקום העבודה, ובחלק מן הארגונים הגדולים אף מועסק רב בתפקיד מפקח.

הנשים החרדיות חשופות במרחב עבודתן החדש למפגש עם גברים, שברובם המכריע אינם דתיים. סביבת העבודה מחייבת אותן לפנות אליהם, לעדכן אותם בפיתוח פרויקטים, להשתתף אתם בישיבות ולהציג להם מידע. לשם שמירה על כללי הצניעות במרחב עבודה, רבנים ובאי-כוחה של הקהילה החרדית מפיצים עלון אשר מדגיש את הצורך למנוע ככל הניתן מפגש וממשק בין נשים חרדיות לבין גברים שאינם מחוג משפחתן או קהילתן המצומצמת. בשלוש חברות ההייטק בהן התקיימו הראיונות למחקר זה, תיארו הנשים עלון בשם: "הנחיות וכללי הנהגה במקומות העבודה" שהועבר להן בעת עבודתן במפעל ההייטק אשר בו הן עובדות. על העלון חתומים שלל רבנים מן הציבור החרדי ובהם הרב שמואל הלוי ואזנר, הרב נסים קרליץ, הרב יצחק זילברשטיין, הרב שמואל אויערבך והרב שמעון בעדני. להלן עלון הנחיות שפורסם כמודעה בעיתונות החרדית וכן בעיתון 'הצופה', ביום כ' בסיוון תשס"ג:

כללי הנהגה במקומות עבודה

- א. עובדים ועובדות לא ישוחחו יחד על נושאים שאינם נוגעים ישירות לתפקידם (בענייני חדשות, פוליטיקה וכדו', ואפילו לא לנסות להחזיר אחד מהעובדים בתשובה). הדבר אסור גם בשיחה שמשתתפים בה כמה עובדים, וק"ו בשיחה ביחידות בין עובד לעובדת. יש להיזהר מלשוחח שיחות שאינם מענייני העבודה גם בפגישה אקראית ברחוב או בטלפון.
- ב. לא יפנו אחד לשני בשמות פרטיים או בכינויים, אלא רק בשם המשפחה, ורצוי בתוספת 'הרב' 'מר', 'הרבנית' או 'גברת'.
- ג. אסורה אמירת שלום בנוסח אישי, כגון: "שלום לך", "להתראות" וכדו'. אך אפשר לאומרם בצורה כללית כגון: "בוקר טוב" ו"שלום" וכדו', (ויש להקפיד על סגנון רשמי ולא ידידותי ואישי, משום שהתיחסות אישית מביאה לקירוב הדעת ביניהם ועלולה להביא למכשולים חמורים).
- ד. כאשר מנהל (או מעביד) רוצה לשבח עובדת על מסירותה וכדו', יכול הוא לשבח את העבודה שנעשתה כראוי, אבל אסור לו לשבח את העובדת בתארים אישיים.
- ה. שמירת המרחק בין עובדים לעובדות מחייבת שלא ליצור קשר בין משפחות העובדים והעובדות (כגון: ביקורים משפחתיים ביניהם, טיולים מאורגנים משותפים, נופש משותף בבתי מלון וכדו').
- ו. במידת האפשר ראוי להימנע מהושטת דברים מיד ליד, אלא יש להניחם על השולחן וכדו'.
- ז. אין לעשות אחד לשני שירות כל שהוא (כגון: לקנות עבורו מאכל מהמכולת או לכבדו ממאכל שהביאה מהבית וכדו'), מלבד כאשר יש תורנות מיוחדת לקנות עבור כל העובדים (ואין בדבר יחס אישי).
- ח. לכתחילה צריך להקצות חדרים נפרדים לעובדים ולעובדות.
- ט. אם אין הדבר מתאפשר, צריכים הם לשבת בשני שולחנות נפרדים כשביניהם מרחק ניכר, ובשום אופן אסור לשניהם לשבת ליד שולחן אחד, וק"ו שלא ישבו זה מול זה (בין בשעות העבודה ובין שלא בשעות העבודה).
- י. לא יאכלו העובדים והעובדות במעורב (חדר אחד בלא מחיצות), אלא יאכלו בהפרדה או בזמנים שונים. וכן לא תגיש עובדת אוכל לעובדים, או להיפך, וודאי שאסור למזכירה להגיש קפה או תה וכד' למנהל (אלא אם כן היא ממונה מטעם המפעל להגיש לכל העובדים בשמה, וגם אז תקפיד לא להגיש לפניהם ממש, אלא במרחק מה).

- יא. אין לערוך לעובדים מסיבות, אירועים וטיולים, ואין להשתתף בהם, אלא אם כן נערכים לאנשים לחוד ולנשים לחוד בזמנים שונים או במקומות שונים.
- יב. אין למנהל או לאחד העובדים להסיע במכוניתו עובדת או כמה עובדות (וכן להיפך), לא בשכר וק"ו שלא בחינם לעבודה, לבית ולכל מקום שהוא.
- יג. במקום שחוזרים מהעבודה, בשעה מאוחרת בלילה, יש למנות אדם מיוחד (חרדי), שישב ליד הנהג (שגם הוא חרדי), וישאר אתו עד רדת כל הנשים כדי למנוע איסור ייחוד. ולנוהגים (כהרמב"ם והשולחן ערוך) שלהינצל מ'ייחוד' דרוש שיהיו שלוש נשים ושלושה גברים, חובה עליהם לסדר שיסעו אתם זוג נשוי.
- יד. אסור לנשים להגיע לעבודה בבגדים מהודרים, אלא בבגדים רגילים, צנועים ופשוטים, העונים על כל דרישות ההלכה. כמו"כ עליהן למעט בתכשיטים ובושם (שלא יהיה מודגש), ומכל דבר המושך תשומת לב.
- טו. מפעם לפעם על האשה לבדוק אם חל שינוי בהתנהגותה ובלבושה. "כי כך דרכו של היצר, היום אומר לו כך ומחר אומר לו כך, עד שאומר לו לך..." אם האוירה במקום גורמת להחליף את הבגדים, לבגדים מהודרים יותר אז צנועים פחות — אות הוא כי מקום-עבודה זה פסול, ויש לעוזבו.
- טז. העסקת מזכירה פרטית דורשת היתר של רב מובהק על נחיצות העסקתה והתנאים הדרושים לכך. ולמעשה רצוי מאוד שאשה לא תעבוד כמזכירה פרטית של מנהל, רופא וכדו'.
- יז. שמחות פרטיות של עובד/עובדת, אשר אינן נערכות בהפרדה לפי כללי הצניעות, אין להשתתף בהן. שמחות פרטיות ואישיות יותר, שלא הוזמנו אליו כל העובדים בשווה, אלא עובדת אחת, אין להשתתף בהם גם אם נערכות בהפרדה מוחלטת.
- יח. מחוץ לשעות העבודה, יש להימנע מלנהל שיחות טלפון בין עובד לעובדת אפילו בענייני עבודה (ובמקום הכרח, ראוי שהעובד ימסור את ההודעה לעובדת באמצעות בעלה או אביה). אם מרגישים שיש במקום העבודה מישהו או מישהי שמנסה להשפיע לרעה על הרוחניות, יש לשאול לרב מובהק אם להמשיך לעבוד במקום זה. וברור שאם יש במקום עובד שאינו שומר על גדרי הצניעות בין העובדים, בדיבור לא נקי או בהנהגה לא צנועה — חובה לעזוב עבודה זו, ופרנסה תבוא משמים.
- יט. בעלי חנויות, משרדים, צרכניות וכדו', וכן אנשים פרטיים המעסיקים עוזרות בית ועובדות ניקיון, מוטלת עליהם חובה מעיקר הדין להקפיד על לבוש העובדות שיהיה על פי כל כללי הצניעות, וללא קולות. כמו כן, מחובת המעסיקים להקפיד על עובדיהם שישמרו את כל הכללים הנ"ל הלכה למעשה. גם על הבעלים לדרוש ולוודא קיום תקנות אלו אצל נשותיהם.

נראה כי הרבנים ובאי-כוחה של הקהילה החרדית מנסים לשעתק את דפוסי המרחב האנושי המקובלים בציבור החרדי אל מרחב העבודה החדש. הנשים נוקטות אסטרטגיות שונות על מנת להתמודד עם הציפייה הרבנית ועם הסוגיות העולות במרחב העבודה. התערבות זו, בדמות עלון לנשים, היא חדירה למרחב שלהן, אך היא עדיין חדירה רכה, מכיוון שאינה כרוכה בכניסה אקטיבית של הרבנים למרחב זה, אלא שליחת מסמך תוך שאיפה שהנשים ימלאו אחר הוראותיו. בהמשך נראה כי חדירה זו אינה מאפיינת את ההתערבות השכיחה בחברות ההייטק וכי הבעלים והרבנים נוקטים שיטות ממשיות יותר. ברוריה מכירה את העלון, אך בוחרת במודע להתנהל באופן שונה מן המצופה:

הרבנים אוסרים עלינו להגיד 'בוקר טוב' או לשאול שאלות ידידותיות, כדי שלא נתקרב. אסור להעביר דברים מיד ליד לגברים, אלא להניח על השולחן ושהם ייקחו משם... אסור לנו לשבת עם גברים באותו שולחן או לאכול אתם באותו חדר, אסור לנו להגיע לעבודה בבגדים שמושכים תשומת לב, והכי חשוב: צריך להימנע ככל האפשר מייחוד... אבל את מבינה, כל זה יפה וטוב אם היה מדובר במקום-עבודה חרדי, אבל זה לא המצב. אני לא יכולה להיכנס למשרד גם אם כל העובדות בו חרדיות ובאמת להימנע משיחה עם הלוקחות או המנהלים. בהתחלה הייתי מקיימת הכול כמו שהם אומרים, אבל אחר כך מוצאים את הדרך שהיא שלך. אני גם צריכה להרגיש נוח כשאני מגיעה לפה. איך אני אדבר עם לקוח או עם ראש הצוות כשאני לא יכולה להגיד לו 'בוקר טוב' או לקרוא בשמו? (ברוריה).

מדברי ברוריה עולה הפער בין עיצוב תחושת ההתערות במקום העבודה, לבין אימוץ פרקטיקות המוכתבות מבחוץ ומבקשות למנוע תחושת השתייכות, ומכאן גם הצורך בפיתוח זהות עצמית נבדלת מן העולם החרדי.

מכלל אמצעי הפיקוח והאיסורים המופעלים על הנשים, נראה כי האיסור על ייחוד הוא הבולט ביותר הן לנשים והן למעסיקיהן. איסור הלכתי זה נועד למנוע מצב בו גבר ואישה נמצאים יחד במקום סגור שאין בו אנשים אחרים. מתיאורי הנשים עולה כי נוכחות בעליהן במקום העבודה נכפתה עליהן כהצדקה הלכתית להתמודדות עם בעיית הייחוד. על-פי הסדר הקהילתי המוכר, הגבר החרדי הוא האמון על פתרון סוגיות הלכתיות במשפחתו – מה שמאפשר לגברים לפלוש אל המרחב של נשותיהן, בהסכמתן. כך מתארת מיכל את אחת הדרכים לחדור אל המרחב כפתרון מעשי למצוקה הלכתית בדבר איסור הייחוד:

היתה בעיה שהמקום [הארגון] סגור. זאת אומרת, שכדי להיכנס לבניין צריך להיכנס עם כרטיס שיש רק לעובדים וזה קצת בעיה הלכתית... כי הארגון הופך למקום שנחשב מקום נעול, ואז אם אישה עובדת שם וגבר אפילו עובד במשרד אחר, אבל שניהם נמצאים באותה הקומה, זה נחשב ייחוד... שאלנו שאלת רב והרבנים והבעלים שלנו החליטו שצריך לאפשר לבעלים גישה... מישהי אחת הציעה את בעלה והארגון דאג שיהיה לבעלה כרטיס, ובעלה מדי פעם היה מופיע פתאום... כדי שזה יהיה בדיוק לפי ההלכה. ברגע שהוא מדי פעם מגיע, זה נקרא מקום שאפשר פתאום להגיע לשם ואז הלכתית אין בעיה של ייחוד. (מיכל).

נראה כי מיכל משלימה עם כך שעל מנת להתמודד עם מכשול הייחוד יש לאפשר לגברים חרדים להיכנס אל מפעל ההייטק בכל שעה ביום. ההסבר שמיכל נותנת לכך הוא הלכתי, ונראה כי היא מקבלת בהכנעה את העובדה שהגברים – הרב או הבעל – הם המכריעים בשאלות הלכתיות. היא אינה מסתייגת מכך, אלא להפך. העובדה שאישה זקוקה לאישורו של בעלה בכל הקשור לאופי מרחב עבודתה, מעידה על תפקידו כ"ישומר השער" (זלצברג, 2005). העובדה שהקשר של האישה החרדית עם העולם שמחוץ לקהילה מותנה באישור בעלה, אשר רשאי להופיע בכל רגע במקום-עבודתה, היא כוח ממשטר עבור הנשים אשר הופך גם את המרחב העצמאי והחיצוני שלהן למרחב מבוקר ומפוקח על-ידי הבעלים. מדברי הנשים עולה כי באופן כללי, כשנדרשת החלטה מהותית, היא מתקבלת על-ידי גברים, הן בחברת ההייטק והן בקהילה. המנכ"ל יושב עם הבעלים והרבנים, ואילו הנשים נותרות בצד.

שירה מתארת כיצד עקב אחת הבעיות ההלכתיות שהתעוררו, ישבו הגברים (הרבנים והבעלים) לדון עם המנכ"ל על פתרונות אפשריים, מבלי לשתף את הנשים עצמן:

יש שעה מסוימת, שהיו מגיעים גברים מאוד מוקדם, והיתה פה גם איזו עובדת שהעדיפה להגיע מוקדם בבוקר כדי לא להישאר מאוחר בלילה. אז אמרו לה שיש בעיה הלכתית של ייחוד ופשוט אי-אפשר ככה. בהתחלה היו משאירים את הדלת פתוחה, ואז מבחינת האבטחה של המקום זה לא היה בסדר. אז עשו דיון כמעט מיוחד. רבנים באו, בדקו אותנו, בדקו את המשרד, באו לכאן, עשו ישיבה עם המנכ"ל לראות מה קורה. הגיע אחד הבעלים של הבנות שמכיר את אחד הרבנים, והוא דיבר ואז הם כינסו את הרבנים וכמה מהבעלים וכולם ישבו עם המנכ"ל בחדר וסגרו כל מיני דברים (שירה).

למעשה מדובר במצב בו הגברים כופים את נוכחותם על משרד ההייטק ומקבלים הכרעה בסוגיות הנוגעות לנשים. נראה כי העיקרון המנחה הן את המעסיקים והן את הבעלים והרבנים בפתרון סוגיות בסביבת העבודה הוא חד-צדדי במובן זה שכול כולו מעוצב מנקודת-מבט גברית, תוך שימוש במנגנון שליטה ובקרה מתמדת בנשים (שירה).

בחלק מחברות ההייטק שנדגמו לצורך מחקר זה, הנוכחות הרבנית היא דומיננטית וקבועה. כך, למשל, באחד הארגונים במרכז הארץ מועסק רב במשרה מלאה שתפקידו לשמור שהנשים החרדיות העובדות בארגון ימלאו אחר כל כללי הצניעות ויעמדו בכל דרישות הרבנים והבעלים. הרב, שהגיע כיעסקת חבילה עם הנשים החרדיות המשווקות לחברת ההייטק בעלות נמוכה, מקבל את משכורתו מהחברה ויש לו זכות להעמיד את הנשים לדין משמעתי כשימצא לנכון ואף להביא לפיטוריהן אם עברו על כללי הצניעות, ואם נמצא כי הן שוטטו באינטרנט. ההשלכות של נוכחות הרב במקום גורמת לנשים תחושה מתמדת של חוסר שליטה במרחב. הן חשות שהן נצפות כל העת, ולמעשה הן נשלטות פעמיים: הן על-ידי מנכ"ל החברה והדרג המקצועי הבכיר, והן על-ידי הרב. שני הכוחות הגבריים הללו מביאים לשליטה בנשים ולדיכויין וליצירת היררכיה ארגונית שמחלקת את מרחב העבודה לשולטים ולנשלטות, למפקחים ולמפוקחות.

כך מתארת שרה את דמותו של הרב:

יש אצלנו רב, מגיע כל יום לארגון. אז שתדעי שלמרות שהוא אמור להיות דמות רוחנית, מבחינתי הוא לא רוחני בכלל... התפקיד שלו זה לדאוג שלאישה חרדית לא תהיה בעיה לעבוד פה... התפקיד שלו זה לבדוק שבאמת הבנות לא עוברות על הכללים, שבנות לא סתם יסתובבו באינטרנט. שבנות לא ייחשפו לתכנים בעיתיים, שבנות לא מפטפטות שלא לצורך עם גברים. הוא בהחלט יכול לעבור, ואם באמת בת סתם גולשת באינטרנט, אז הוא יכול להעיר לה. זה לא נעים לעבוד ככה. את כל הזמן שואלת את עצמך 'מישהו מאחורי הגב שלי? זה המנכ"ל? ראש הצוות? הרב? (שרה).

הנוכחות הקבועה, המתמדת והצופה של הרב, מביאה לכך שמבטו ונוכחותו מופנמים אצל הנשים והופכים לחלק מתפיסתן העצמית, עד כדי כך שגם בהיעדרו הן עדיין חשות נצפות על-ידו. מדבריהן עולה כי יש שיתוף פעולה בין הדרגים הגבוהים בארגון לבין רבני הקהילה וכי יחד הם יוצרים מנגנון שגורם לנשים תחושת הקטנה, צמצום במרחב הפעולה, דיכוי של כל העצמה ושליטה במרחב, הפחדה וצניעות. נוכחות הרב

מוסברת לנשים כצורך הלכתי, אך מריאיון עם ברוריה עולה כי לא רק עניינים הלכתיים מעסיקים את הרב, אלא רצון לבטל את מעמד הנשים בארגון ולהשתיק מלכתחילה כל רצון ותשוקה להתפתחות. לעומתה, מרים מתארת את המפגש הראשון עם הרב המועסק בארגון מנקודת-מבט שונה:

ביום הראשון הגענו ארבע נשים, מיד לקחו אותנו לשיחה עם הרב. הרב הדריך אותנו שאנחנו לא באות לפה לעשות קריירה. שנגיד לבוסים שלנו שאנחנו לא רוצות לעשות שעות נוספות... הוא גם אמר שיציעו לנו פרויקטים שלא מחייבים גישה לאינטרנט ושנבחר אותם, כי ככה זה יותר טוב רוחנית בשבילנו... אז לא ידעתי כלום. זה היה היום הראשון. הוא גם הדגיש את העניין שאסור לגעת או לשבת קרוב. צריך לשים כיסא מפריד בינך ובין הלקוח או ראש הצוות. אה, ואסור להביא אוכל לישיבות צוות כאילו, אפשר מים. וכל הזמן הוא אמר "אלה הנהלים של המקום", כאילו שנחשוב שזה הארגון רוצה ולא הוא הרב... הקשבת שם לכל ההסבר שלו, ובאמת יכולתי להבין למה הוא מזהיר אותנו, אבל גם לא ממש התחברתי לכל הסגנון, אז החלטתי לא להגיד שום דבר כדי שלא יסמן אותי על ההתחלה וגם החלטתי לא להחליט שום דבר ובאמת אחרי חודש, כשהציעו לי פרויקט מעניין, למרות שהיו גם שעות נוספות, לקחתי (מרים).

מהציטוט עולה בבירור כי הרב משתמש בכוח שהעניק לו הארגון, על מנת למשמע את הנשים באופן כוחני ודורסני ולהפוך אותן למוכפפות וחלשות. הרב מזכיר לנשים כי מעמדן לא השתנה, וכי חברת ההייטק אינה הזדמנות, אלא שעתוק של מרחב הקהילה החרדי, בו הן סרות למשמעת הגברים וההלכה ובו כל מחשבה על זהות אינדיבידואלית נחשבת פסולה. על-פי תפיסת הרב, הנשים צריכות לעקוב אחר האמת הקהילתית האבסולוטית בדבר היותן כפופות לבית, לבעל ולהלכה. כל דבר חדש היכול לערער אמת זו, כגון שעות נוספות, קשר עם גברים, אינטרנט והתפתחות זהותית, פסול מיסודו. מרים משקפת גישה פרגמטית אשר נוקטת סינון והתאמה על-פי ראות עיניה. היא חווה את עצמה כמסוגלת לנווט באופן מובחן בין כללי הרב לבין רצונה להתקדם ולהצליח במקום העבודה. היא אינה מתקוממת ואינה מבקרת את הדפוסים באופן ישיר ומוצהר, אך נוהגת על-פי החלטותיה שלה, אשר סותרות במהותן את דרישות הרב.

"שוות פחות": שכר ומעמד תעסוקתי

גיוס העובדות החרדיות מתבצע על-ידי מתווכים: רבנים, עסקני ציבור חרדים ומנהלי סמינרים להכשרה מקצועית, והם אלה שעושים את הסינון התעסוקתי הראשוני של

העובדות בכניסתן לעולם ההייטק. על-פי רוב, שמות המועמדות המתאימות לתפקיד מתקבלים ישירות מסמינרי-הכשרה חרדיים. בשלב הבא הן מוזמנות לראיונות עבודה, ואלו שמתקבלות, מועסקות כעובדות-קבלן תחת חברת כוח-אדם. עבור המעסיקים מדובר בעסקה משתלמת, שכן הם משלמים לנשים החרדיות שכר נמוך בהרבה מזה הנהוג בשוק ההייטק (מעט מעל לשכר המינימום) ומקבלים כוח-אדם בעל הכשרה מקצועית. עסקה זו מתאפשרת בזכות מערכת הסכמות ושילוב אינטרסים הנרקמת בין המעסיקים, הרבנים והמשפחות של העובדות, אשר פועלים בשיתוף פעולה במטרה למנוע ככל הניתן שינוי ביחסי הכוח המגדריים ובמבנה המשפחתי המקובל בחברה החרדית. כך נוצר מפגש אינטרסים בין הרבנים לבין המעסיקים, וכל צד מנסה לשמור מסיבותיו הוא על רמת שכר נמוכה של העובדות. העובדות החרדיות מודעות לאפליית השכר שנוהגים בהן ואינן מסתירות את תסכולן מן המצב. שינה מתארת שיחה שניהלה עם המעסיקים שלה:

תראי, הם אפילו לא מסתירים את הקשר בין המשכורת לזה שאנחנו חרדיות. אחרי שנה וחצי של עבודה היינו שתי בנות שרצינו העלאה משכר מינימום של 22 שקלים לשעה, לשכר של 28 שקלים לשעה. את יודעת כמה מרוויחה מישהי שלמדה אתי בסמינר ועובדת במקום לא חרדי? היא התחילה ב-38 שקלים לשעה, וזה רק בגלל שהיא למדה בסמינר ואין לה תואר... באיזשהו שלב אמרו לנו: "תקשיבו, אתן חרדיות. אתן מתחילות בפחות". כאילו, במילים האלו, וזה מנהלים לא דתיים. אותי נגיד, זה תסכל תופת, כאילו (שיינה).

מעדויות אלו עולה כי בארגוני ההייטק המותאמים לעובדות חרדיות, נוצרת מסגרת של יחסי-כוח בעבודה, בה העובדות אינן מסוגלות לשפר את תנאי עבודתן. אחת הסיבות לכך היא היעדר גיבוי קהילתי, בפרט של מנהיגי הקהילה והרבנים, בניסיון לשפר את תנאי עבודתן מול המעסיקים. רחל רומזת בדבריה מדוע אין הרבנים מתערבים בשכר הנמוך:

יש לזה בטח כמה סיבות... גם המשכורת הגבוהה היא לא ערך אצלנו. צריך להשתכר בשביל לקיים בית של תורה וילדים. לא צריך להתעשר. וחוף מזה, בטח יש פחד שהאישה תרוויח יותר... כאילו, הרבה יותר מהגבר, וזה עלול ליצור מחלוקות בבית. אישה לא צריכה להרוויח הרבה יותר מבעלה. הבעל הוא זה שיותר מחליט על דברים גדולים, ואם האישה תרוויח יותר, כאילו, הרבה יותר, זה יכול ליצור, את יודעת, עניינים (רחל).

שמחה, חרדית בעלת תפקיד בכיר בארגון הייטק, הביעה את דעתה האישית בנושא השכר: תקשיבי, מבחינתי אני לא רוצה שהם ייצאו מהגטו, כי מה קורה? היא תרוויח יותר טוב ותחזיק אוטו וזה יערער את החברה החרדית וזה אורח-חיים אחר שהוא לא חרדי קלאסי (שמחה).

מירב, גיסתה של מיכל, עזבה את הארגון החרדי בו עבדה, לטובת ארגון הייטק שאינו חרדי, וכך היא מתארת את מצבה:

ברור שכשעבדתי ב-X היה לי קל יותר להספיק ולהגיע הביתה אחר הצהריים, אבל המשכורת היתה בדיחה. מאז שעברתי, יש לי תקופות שאני נורא עמוסה והבית במצב זוועה, מלא בייבי-סיטר, וזה מייצר חיכוך ביני ובין הבעל שלי, עד כמה אני בחוץ ועד כמה אני בבית. תראי, בגיל 21 התחתנו אחרי היכרות קצרה. אז לא ידעתי מה אני עוד רוצה מעצמי, ועכשיו צריך לקבל את זה שאנחנו משתנים... בגלל העבודה יש ימים שאני חוזרת בשבע בערב הביתה. יש 'צקצוקים' למטה ברחבה של הבניין. השכנות עומדות ומסתכלות עליי בעין עקומה ומצקצקות אחריי ואני שומעת: "מי מגדל לה את הילדים?" בהתחלה הייתי נעלבת. היום אני מצפצפת (מירב).

מירב היא דוגמה מובהקת לאישה חרדית שעברה שינוי כתוצאה מיציאתה לשוק העבודה שמחוץ לתחומי הקהילה. היא מרשה לעצמה לקרוא תיגר על מרכיבי הזהות המסורתיים של האישה החרדית, וביניהם מעמדה מול הבעל והקהילה, העדפה של רמת שכר גבוהה על פני הקפדה הלכתית של מסגרת חרדית ועל חשבון משק הבית וגידול הילדים ותופסת עצמה כישות דינמית הנתונה לשינוי ולהתפתחות, בניגוד לתפיסה החרדית הדורשת נאמנות למודלים הנשיים הקבועים ("אימא" "רעה"). אין ספק שהמגע היום-יומי של מירב עם שכנותיה מדגיש את העובדה שהיא אינה מעלימה את השינוי שחל בה מן המרחב הציבורי החרדי ובכך היא גם חושפת נשים אחרות לאורח החיים החדש שלה.

"מה יגידו ההורים?": יחסה של המשפחה החרדית לעבודת נשים בהייטק

היציאה של נשים לעבודה בארגוני הייטק נתפסת עדיין כמהלך בלתי-שגרתי המנוגד לדפוסי התעסוקה המקובלים בחברה החרדית. העובדות מעידות בעצמן עד כמה ההחלטה לצאת לעבודה מחוץ לעולם החרדי משפיעה על בני-משפחתן ועל המבנה המשפחתי הקיים. רוב המרואיינות הן נשואות, ומקומו של הבעל בתמיכה בבחירתן או

בהסתייגות ממנה, עלה הרבה בתיאור חוויית העבודה. כך מתארת אסתי את יחסו של בעלה למקום-עבודתה החדש:

תראי, לפני שהתחלתי לעבוד פה היו לבעלי כל מיני תנאים. הוא היה צריך לבוא ולראות אם המקום עומד בתנאים להלכות ייחוד... הוא רצה לראות עם מי אני עובדת, וגם, את יודעת, לבוא להראות נוכחות... תראי, אני מבינה אותו. רוב הזמן אני נמצאת במקום העבודה. אפילו יותר ממה שאני בבית... מבחינתו, הוא היה רוצה שאעבוד במקום-עבודה אידיאלי לאישה חרדית. נגיד... הוא היה רוצה [ב]הוראה. אבל היום, אין מה לעשות, העולם התרחב, ומורות יש יותר מתלמידות. אז אין מה לעשות. אני בסוף בחרתי לעבוד כאן ואני זו שמביאה את המשכורת הביתה. אבל הוא לא ייתן לי בחיים לעבוד במקום שלא מפוקח, וזה בסדר. אני גם בעצמי לא רוצה (אסתי).

בעלה של אסתי, שהוא חיצוני למרחב העבודה של אשתו, משמש למעשה כחותמת לאישור עבודתה במרחב החילוני. מצד אחד אסתי מפנימה את יחסי הכוחות בין בעלה לבינה, ובריאיין היא מצדדת בו ומבינה את חשותיו, ומצד שני היא משקפת תנועה שקטה ואמיצה של נשים חרדיות אשר בתהליך שקט מסגלות לעצמן יכולת חדשה לקביעת גורלן וזהותן, ומפתחות עמדה חדשה ועצמאית אל מול הגברים בקהילה החרדית. אסתי נותנת לבעלה להרגיש כי הוא המאשר את המרחב וכי הסכמתו רצויה לצורך עבודתה במקום, אך למעשה היא הקובעת לבסוף את אופן התנהלותה במרחב. היא מודעת לכך שבעלה היה מעדיף לראותה עובדת בסביבת-עבודה חרדית כמו הוראה, אשר אינה מסכנת את עולם הערכים החרדי, ועם זאת היא זו שמחליטה היכן תעבוד. למרות שבעלה אינו מרוצה מאופי עבודתה, היא רואה זו כבחירתה שלה. נראה כי הגבול של הבעל עומד על מרחב מפוקח לעומת מרחב שאינו מפוקח, ומדבריה של אסתי עולה כי היא מקבלת את קו הגבול הזה ומפנימה אותו.

אצל ברוריה הביא השיקול התעסוקתי לחיזוק מעמדה במשפחה ולגיבוש רצון לרווחה כלכלית על חשבון חלוקת התפקידים המסורתית:

אבא שלי אמר: "בסדר, אל תהיי מורה, אבל [אני] לא מסכים שתעבדי עם חילוניים".... [כדי] שאני לא אתקלקל, כאילו... אני מאוד מכבדת את אבא שלי, והוא יודע למה הוא אומר לי את זה. אבל מה לעשות? יש עניין של משכורת. היא ממש נמוכה בחרדים [באזור המופרד לנשים בלבד] וכפולה ויותר מזה בחוץ. אז בהתחלה, כשעוד הייתי רווקה, אבא שלי קבע. אחרי שהתחתנתי פשוט הודעתני לבעלי שככה זה, וזהו, ועברתי (ברוריה).

ציטוטים אלה מדגימים עד כמה היציאה לעבודה בארגון הייטק נתפסת במשפחות של העובדות כמשנה סדרי-עולם. יש כאן גם רמיזה לאיום על שינויי תפקידים ויחסי הכוח המשפחתיים. בדבריה של ברוריה יש אף עדות מובהקת לשינוי במעמד המשפחתי של העובדת מול בעלה. כשהיא אומרת: "כשעוד הייתי רווקה, אבא שלי קבע. אחרי שהתחתנתי פשוט הודעתי לבעלי שככה זה, וזהו, עברתי", היא קושרת למעשה בין מקום העבודה החדש לבין העצמה אישית משמעותית מאוד, ושינוי דרמטי בדינמיקה המשפחתית, בינה לבין הוריה, אבל בעיקר בינה לבין בעלה.

מרים מתארת כיצד העלתה עבודתה כמתכנתת את ערכה כרווקה:

אני יכולה להגיד לך שהשידוך שלי בריר עליי לפני, ובאמת שאלו על התעסוקה שלי. כמובן שאלו מי אני, איזה מידות יש בי, אבל כמובן ששאלו על התעסוקה. את יודעת, אצלנו בחברה רצוי שההורים של הכלה ייקנו דירה לזוג, כי ברור שהגבר לא יוכל לעבוד ולכן אין מאיפה לשלם שכר-דירה אם רק האישה עובדת, ולכן ההורים צריכים להתחייב שהם קונים דירה או שלושת-רבעי דירה לזוג. להרבה הורים אין איך לקנות דירות לכל הבנות שלהן... אז מתחילים להבין בחברה שלנו שבמה [ש]האישה עובדת הוא חשוב. השידוך שלי שמע שאני עובדת בהייטק, מיד הוא ידע שזה אומר משכורת גבוהה עם אופציה להתקדמות ואפילו למשכורת הרבה יותר גבוהה בעתיד, וזה היה לו חשוב. בכלל לא עניין אותו שזה מקצוע חילוני. זה עדיף בהרבה על הוראה בסמינר, שכל פעם מפטרים או לא נותנים תקן, כי יש הרבה בשוק. זה מסודר עם משכורת טובה והוא יכול ללמוד בשקט (מרים).

העובדה שמרים קושרת בין העבודה בהייטק לשדרוג מעמדה בעת השידוך, מעידה על פוטנציאל לשינוי דרמטי במעמד האישה החרדית, אשר באופן מסורתי "שוויה" לקראת השידוך נמדד בייחוס וברקע משפחתי, ועתה נוספים לו מרכיבים של יכולות אישיות וקריירה.

האתגרים וההזדמנויות בסביבת העבודה

היציאה לסביבת-עבודה מחוץ לקהילה החרדית בכלל, ואופי המרחב בארגון ההייטק בפרט, מעמידים את הנשים החרדיות בפני צורך בלתי-פוסק לקבוע לעצמן גבולות, למתוח גבולות קיימים ולקיים הכרעות הלכתיות או תרבותיות על בסיס יום-יומי. מניחות הממצאים נראה כי יש נשים אשר יציאתן לעולם התעסוקה החוץ-קהילתי

מביאה אותן להצבת גבול אישי מחמיר, מגביל וממדר, ואילו אחרות רואות ביציאה החוצה אפשרות לעצב נורמות חדשות וקשרים חדשים.

תרבות ההייטק יוצרת סביבה מרחבית המעודדת את העובדים לחתור למצוינות, להתבלטות ולהתחדשות טכנולוגית. מילות המפתח בסביבת-עבודה זו הן הישגיות, הכרה, אוטונומיה ויכולת לקיים קשר עם לקוחות, עם אנשי-צוות ועם הממונים. עבור הנשים החרדיות, המעבר מן המרחב הקהילתי הממזער ואף מבטל את נוכחותן, אל מרחב-עבודה בו מתקיימת ציפייה לביטוי עצמי ולנוכחות גבוהה, הוא בעל משמעות דרמטית וחדשה להן. הן נדרשות להתאים את אורח-חייהן החברתי-תרבותי אל מציאות חדשה אשר עשויה לאתגר את השקפת-עולמן ומעמידה אותן בפני דילמות ומבחנים יום-יומיים שחלקם נפתרים באמצעות ויתורים או באמצעות פתרונות מעשיים ליישוב הפער.

כך מתארת רבקה את המעבר מעולם מוכר לעולם חדש:

תראי, זה באמת מוזר פתאום להגיע לישיבה שיש בה גם גברים ופתאום מחכים שאני, בתור ראש צוות, אסביר על הפרויקט של הצוות שלי. זה מוזר, כי גם בבית שלי וגם איפה שגדלתי כמעט ולא יצא לי ממש לדבר מול גברים. את יודעת, גם אימא שלי ואחיות שלי **הן בבית, בתוך הבית**, הן העיקר של הבית. לכן זה נקרא 'עקריות ביתי', **והגברים בחוץ**, לומדים. ובכלל, אין מקומות של פגישה... באוטובוסים נהוג שנשב בנפרד. לא כולן עושות את זה, אבל זו הציפייה. הכניסה (של הנשים) לבית-כנסת שלנו היא ממדרגות בצד של הבית-כנסת. העזרת-נשים היא למעלה, נפרדת... ואז להגיע לעבודה ואחרי שלושה חודשים להציג מול גברים את הפרויקט – זה חדש בשבילי. והם שואלים שאלות ואני עונה, ואנחנו יושבים באותו חדר והם קוראים לי בשם הפרטי – זה חדש לי. בהתחלה הייתי ממש מתביישת ועכשיו אני כבר רגועה ויש לי ביטחון (רבקה) (ההדגשות שלי – ח.ג.).

רבקה מתארת מרחב מחולק באופן מגדרי ובו דפוסי מעורבות ואחריות שונים במילוי תפקידים חברתיים במשק הבית ובחברה. חלוקת התפקידים יוצרת זהות אישית מובחנת, הנבנית מתוך הקשר שבין פעולות ומופעים שונים לבין מהות מגדרית. כך, למשל, היא מזהה את הפעולות והמטלות השייכות רק לגברים, כגון השתתפות בחיים הדתיים ונוכחות במרחב החיצוני, לבין פעולות השייכות רק לנשים, המתקיימות בעיקר במרחב הפרטי הביתי, וכל כניסה אל המרחב הציבורי מותנית בצמצום נוכחותה של האישה. רבקה תופסת את המרחב הציבורי החרדי השייך לגברים כמרחב הדומיננטי, בעוד שהמרחב הנשי החרדי הוא פרטי ומוחלש. החלוקה הזו, שעומדת בבסיסה של

הקהילה החרדית, מתערערת עם יציאתה אל שוק העבודה, אשר אפשרה לה לעבור ממרחב ממודר לקדמת המרחב; ממרחב בו האישה נמצאת במקום סביל וחלש, למרחב בו יש לה אפשרות להיות מועצמת, בעלת מעמד שווה ואף מרכזי.

היציאה של הנשים לעבודה, על הדרישות והאתגרים שהיא מציבה, מדגישה את המתח בין תפיסתן העצמית המקובלת כאישה, כאם ורעיה, לבין דרישות מקום העבודה והפיתוי לממש את יכולותיהן האינדיבידואליות. הצורך לממש את ציפיות הקהילה, מול הרצון להצליח ולהתפתח במקום העבודה, מתקבל אצל חלק מן הנשים כאקט של בחירה והכרעה בין שני העולמות. יעל ועינב מייצגות תפיסה שמרנית יותר, שבאה לידי ביטוי ביחסן המנוכר אל מושג ההתפתחות האישית:

כל הרעיון [הוא] שהבעל ילמד. אנחנו לא הולכות לזה בשביל חיים יותר טובים או קריירה. לא מעניין אותי מה עשיתי היום, איזו תוכנה פיתחתי. מה שחשוב זה שהבעל ילמד, שיהיה לו נחת שהוא יכול ללמוד בלי לדאוג למשכורת, שהמשכורת נכנסת כל חודש קבוע... בטח לא בשביל [ה]התפתחות שלנו; בטח שלא. אנחנו לא רואות בזה שזה ההתפתחות שלנו. כל מי שאוהבת את הקטע הריאלי, אז מרגישה אולי קצת התפתחות אישית, וודאי יותר מתפקיד של מורה בסמינר, אבל לא זה העיקר, זה לא העניין. יש משכורת מסודרת, אפשר להסתמך עליה, הבעל יכול ללמוד. זה לא יותר משמונה שעות ביום. זה לא מילוי מקום של מורה בחופשת-לידה. זה העיקר (יעל).

צורת ההתנהגות הראויה, המוגדרת על-ידי הקודים החברתיים קהילתיים של הציבור החרדי, משנה את מיקומה בהתאם לחוויות האישה במקום העבודה ובחירתה אם וכיצד להעדיף ערכים חדשים על פני ערכים מסורתיים. בחירות אלו נעשות על בסיס יום-יומי ודורשות מן הנשים להכריע למי נתונה נאמנותן.

אסתי מתארת את הגבולות שהיא בוחרת להעמיד לעצמה על בסיס יום-יומי:

ביקשתי לא לעבור את ההכשרה שהתקיימה במשרד מעורב, אז לא קיבלתי לעבוד על הפרויקט החדש. אז מה? לי אישית לא נוח לשבת עם כל כך הרבה גברים בחדר אחד, גם אם זה לצורכי עבודה. לנו זה לא מתאים. גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה רוחנית... לא מתאים. עדיף שאני בכלל לא אביא את עצמי למקומות האלו. עדיף להימנע ככל האפשר. דווקא בגלל שאני כאן ולא מורה בסמינר, ואני יכולה לעשות כאילו דברים שבבית אני לא יכולה לעשות, כמו אינטרנט או שיחות עם גברים, דווקא בגלל זה אני צריכה להיזהר עוד יותר ולהימנע (אסתי).

אסתי בוחרת באסטרטגיה של החמרה, הבאה לידי ביטוי בצורת התנהגות מוקפדת ובניסיון למנוע כל אינטראקציה עם הסביבה הגברית. נראה שהיא מרגישה צורך להוכיח לעצמה ולקהילתה כי למרות שהיא בחרה במקום-עבודה שאינו שייך למסגרות הקהילתיות, ולכאורה אינו נצפה על-ידי גורמים בקהילה, עליה למתוח את הגבולות באופן ברור והדוק. אסתי משתמשת בביטוי "מניעה" כדי להדגיש כי יש להציב את הגבול עוד לפני המפגש עם העולם החדש, על מנת לסמן מלכתחילה מה ראוי שייכנס ומה ראוי לדחות.

המרואינות מצביעות על דילמה באופן השימוש בטכנולוגיות הנדרשות לצורכי עבודה ובהכנסתן אל המרחב הפרטי שלהן. הן נדרשות להיעזר בטכנולוגיה ובאינטרנט על בסיס יום-יומי, וחלקן נאלצות להיות זמינות לאחר שעות העבודה ולהצטייד במחשב ואף באינטרנט. נראה כי גם במקרה זה תגובתן נעה על הרצף שבין דחייה לקבלה. בקצה המנעד אנו מוצאים גישה הדוגלת במניעה עד כמה שניתן מכל שימוש בכלים טכנולוגיים העשויים לכלול תכנים שאינם מקובלים וראויים בחברה החרדית. במרכז המנעד אנו מוצאים גישה מעשית, בה אין התנגדות לשימוש בכלים החדשים, אך תוך התאמה וסינון בין התכנים המודרניים לתכנים המקובלים בקהילה. בקצה השני של הרצף אנו מוצאים קבלה של החידושים הטכנולוגיים כפי שהם ואף הכללתם במרחב הביתי. שרה נמנית על קבוצה קטנה של נשים אשר החליטו לצמצם עד כמה שניתן את מגען עם האינטרנט, אפילו במחיר של פגיעה ביעילות עבודתן.

בסמינר לא למדנו עם אינטרנט וזה היה בסדר גמור. יש לך כל מה שאת צריכה בספרי הדרכה. כשהגעת לכאן ראיתי שהאינטרנט פתוח. בהתחלה הייתי סקרנית ואחרי כמה פעמים שראיתי איזה פרסומות קופצות לך, ביקשתי מראש הצוות שלי להסיר את הדפדפן מהמחשב שלי. כשאני צריכה משהו דחוף וספציפי, אני נעזרת במחשב של מישהי אחרת. אצלי אני לא רוצה את זה בכלל (שרה).

שרה מתנגדת נחרצות לכל מפגש עם תוכן העלול לערער את עולמה. היא אינה רוצה לפתח כלים להתמודדות או לחסום תכנים שאינם מקובלים עליה. היא מעדיפה להסיר את הפיתוי לחלוטין ולהדוף כל רעיון זר. היא משקפת מיעוט מקרב המרואינות, אשר רובן הפנימו עוד טרם כניסתן לעבודה את העובדה כי סביבת-עבודתן החדשה היא במהותה טכנולוגית וכי השימוש בכלים מודרניים נדרש להתנהלותן היום-יומית. גישתה מצביעה על חשש שמא לא תוכל להתמודד עם החשיפה לתכנים חדשים. הסיכון והפיתוי שהאינטרנט מסמל, עלולים לחדור אל המרחב החרדי הבטוח ולסכן אותו, ושרה מעדיפה להימנע מכך בכל מחיר, ולא לנסות ולהתאים את התכנים המודרניים לתוכני הקהילה החרדית.

הגישה הרווחת בקרב המרואיינות היא פרגמטית וכוללת סינון והתאמת התכנים המודרניים לעולמן. נראה כי הן אינן רואות בטכנולוגיה כלי מאיים אלא להפך – הן יכולות לשלוט בתכנים באמצעות עיבודם לצורכיהן ובכך ליהנות משני העולמות. כך מתארת עינב את גישתה לאינטרנט:

אחרי כמה זמן שעבדנו, החלטנו כמה בנות שצריך מסננת לאינטרנט. את יודעת, זה תוכנה שמתקינים. קוראים לה 'רימון'. עברנו בין החדרים והודענו לבנות שאנחנו הולכות לבקש חסימה. היו כאלו שלא הסכימו ואמרו: "כאן זה לא הסמינר. אתן לא תחלטנה בשביל כולן". חלק שכנענו, חלק לא. הלכנו למנכ"ל וביקשנו חסימה. הוא ישר שאל מי אמר לנו לבקש, ואמרנו לו שאף אחד. אנחנו רוצות מעצמנו. הוא בדק שזה לא יפריע לנו לעבוד ואמר שמי שרוצה שתוריד חסימה. אני הורדתי (עינב).

נראה כי גישתה של עינב אינה דנה בשאלה אם מותר או אסור להשתמש באינטרנט, אלא באיזה אופן ניתן לשלוט בתוכני האינטרנט ולהתאימם לצורכיהן. נראה כי עינב מודעת לסכנות הטמונות בשימוש בלתי-מבוקר, ועם זאת היא אינה רואה סיבה להימנע משימוש בכלי. עינב מתארת יוזמה נשית אשר השכילה להתארגן ולייצר מנגנון אשר נחשף מצד אחד לשימושים השונים ומבקר אותם מצד שני. עינב רבות אחרות מייצגות גישה משולבת המאפשרת לאמץ כלים מודרניים ולהישאר נאמנות להלכה ולקהילה. עניין נוסף שעולה מתיאורה של עינב הוא הצורך לקבל חומרות באופן וולונטרי כביכול. במקרה של עינב הדרישה לא הגיעה ממנהיגי הקהילה או מן הבעל, אלא הנשים עצמן הן שראו את הצורך במשטר זה וביקשו לקבל על עצמן החמרה מעבר לנדרש.

בצדו השני של המנעד אנו מוצאים קבוצה לא גדולה של נשים אשר מבקרות את התנהלות הקהילה ודחייתה מפני כל מה שאינו מקובל או חדש. קבוצה זו רואה בהגבלות ובאיסורים המוטלים על החברה התנהלות מיושנת שאינה מוצדקת והן נוטלות לעצמן את החירות להשתמש בכלים הטכנולוגיים על-פי ראות עיניהן, כשהן מסוננות לעצמן את התכנים השונים. כך מתארת ציפי את יחסה אל הכלים הטכנולוגיים:

...תראי, אני יודעת. יש כאלו שהחליטו שהן לא נוגעות בכלום חוץ ממה של העבודה, כדי לא להתפתות. זה שטויות. את מתפתה אם את בוחרת להתפתות. אני היום עושה הכול באינטרנט: חשבון בנק, חשבון מים, זה כל כך מקל... לנו יש גם בבית אינטרנט. בעלי בכלל לא התנגד. אני משתמשת רק כשאני צריכה משהו בערב שקשור לעבודה. גם ההורים שלי עכשיו הכניסו, אבל עם מסננת.

יש הרבה משפחות צעירות שהחליטו להכניס עכשיו או לשים בטלפון הנייד. מה הרבנים יכולים לעשות? (ציפי).

מדבריה של ציפי עולה ביקורת ואפילו זלזול בהגבלות הרבנים, אם כי נראה כי אינה מונעת מדחף אידיאולוגי לעשות שינויים ותיקונים בחברה החרדית, אלא מתרכזת רק בספרה הפרטית שלה. היא מודעת לכך שהיא עובדת בסביבה דינאמית המאפשרת לה לקבל כלים חדשים להתנהלות היום-יומית והיא רואה באינטרנט כלי חשוב המשפיע על איכות חייה ומגלה ביטחון עצמי רב ביכולתה לסנן את התכנים שאינם ראויים ובכך אף מאתגרת את מבנה הקהילה אשר מעניק לגיטימציה רק לגברים להכריע בדבר קבלה או דחייה של ערכים שונים. תמר רואה עצמה כאישה דעתנית אשר יוזמת את השינויים בביתה והיא הכוח המניע בכל הקשור לפתיחות לרעיונות חדשים בביתה ובבית הוריה. במובן זה ציפי היא סוכנת-שינוי המעצבת מחדש את הנורמות וההיתרים בסביבתה הביתית ומכשירה את השימוש באינטרנט לשיפור איכות החיים.

ברוריה מחזקת את דבריה של ציפי ומצהירה בגלוי על השינוי שעובר עליה בזכות הפתיחות לאמצעים טכנולוגיים חדשים ואימוץ ההזדמנויות שמציעה הסביבה החדשה:

...כשנשים עובדות במקום חרדי בתוך הקהילה, כמו מורות או גנות, הן לא חשופות בכלל. הן בתוך הגטו. אבל אלו שיוצאות החוצה, כמונו, זה משנה את הן-אדם... נגיד הגיסות שלי, באו מבית חרדי ועובדות בקהילה. אחת מורה בסמינר והשנייה עובדת עם קשישות חרדיות. הן לא קוראות ספרים שהם לא 'חרדיים', לא שומעות רדיו, אין טלוויזיה, אתה לא יודע כלום על העולם. כלום. יום אחד גיסתי שאלה אותי: "מה, פעם לנשים היה אסור לבחור לכנסת?" הייתי בסוג של שוק. בורות, פשוט בורות. ואז פתאום את יוצאת החוצה, את ניגשת לאינטרנט, את קוראת כתבות חדשות, את נפגשת בעולם אחר, זה פותח את העיניים (ברוריה).

נראה כי מרבית הנשים מעדיפות לעשות התאמה בין הכלים הטכנולוגיים המודרניים לבין אופי הקהילה החרדית. בין אם באמצעות מערכת סינון חיצונית, או באמצעות בקרה אישית, הנשים מצהירות כי ניתן להשתמש בכלים המודרניים השונים (מחשבים, אינטרנט, סלולארי עם אינטרנט) כל עוד השימוש והאופן מבוקרים מבחינת התוכן. נראה כי אף שמרבית הנשים נוקטות גישה הפרגמטית, חלקן אינן שוללות הכנסת אינטרנט לספרה הביתית (כל עוד האינטרנט מבוקר גם שם), דבר שיכול להשפיע (וכבר משפיע) באופן דרמטי על החברה החרדית.

“חוזרות עם תשובה” – נשים חרדיות כסוכנות-שינוי

מאמר זה בוחן את האופנים בהם עובדות חרדיות בארגוני הייטק מתמודדות עם האתגרים וההזדמנויות של סביבת העבודה החוץ-קהילתית. מטרתו של המחקר היא לתאר את מורכבות החוויה שעוברת על נשים אלו, דרך הפרשנות שהן עצמן מעניקות לה ומתוך כך ללמוד על דרכי ההתמודדות והאסטרטגיות שהן מפתחות בעבודה בעולם החילוני. נקודת המוצא של המחקר היתה כי נשים בחברה שמרנית אשר תצאנה מגבולות החברה אל השוק החופשי, תיחשפנה לתכנים ולאינטראקציות שיביאו לשינוי באורחות-חייהן ובהשקפותיהן.

הממצאים מצביעים על כך שבקרב העובדות החרדיות מתקיימות זהויות הטרוגניות ונשמעים קולות שונים ולעתים אף מנוגדים, המציגים עמדה רב-ערכית ביחס לשינויים. בעוד שחלקן מעידות על פתיחות ופרגמטיות כלפי מקום העבודה החדש על ערכיו ועל ההזדמנויות שהוא מאפשר, אחרות מעידות כי החיכוך עם העולם החדש מביא אותן לידי שמרנות והסתגרות, ובתוך יש מרואיינות המעידות על דרך-ביניים של בחירה סלקטיבית וזהירה בפרקטיקות של עבודה ובדרכי-התנהגות חדשות. עם זאת, בין אם מדובר בהרחבת הגבולות או בצמצום, מתיאורן של המרואיינות עולה כי בעקבות המפגש עם העולם החדש, מרביתן עוברות שינוי כלשהו, אשר מביא אותן לבחון מחדש את סדרי-עולמן. את השינויים המודעים והבלתי-מודעים שעוברות הנשים, הן מביאות עמן בחזרה אל המשפחה והקהילה באופן שעשוי להוביל לשינוי עתידי.

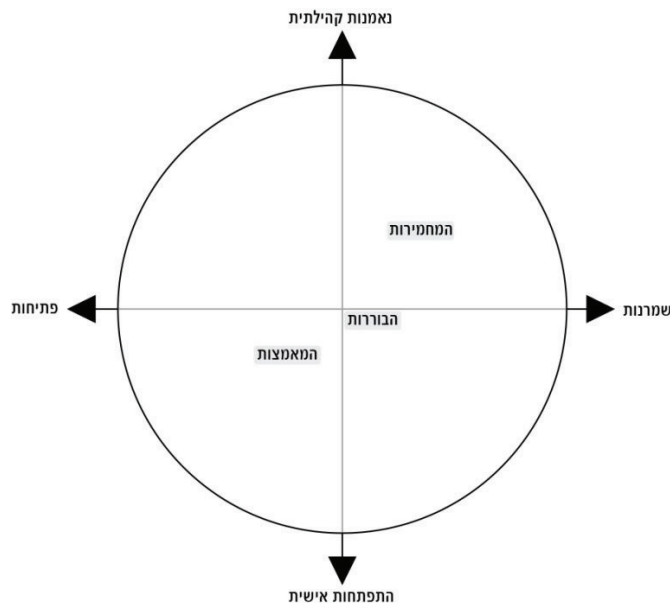
ניתן להציב את תפיסותיהן האישיות והחברתיות של המרואיינות על שני צירים המייצגים דפוסי התמודדות עם שינוי: ציר אחד נע בין **פתיחות להיבדלות** וציר שני נע בין **התפתחות מקצועית לנאמנות קהילתית**. בתרשים שלהלן ניתן לראות כי אסטרטגיות ההתנהגות של נשים חרדיות שעובדות בהייטק מחוץ קהילה החרדית, ממוקמות בין ארבעת הקטבים: מצד אחד שני קטבים המייצגים את עמדת “שומרת הסף”: בחלק העליון קוטב אחד מייצג את הרצון לשמירה על הנאמנות לקהילה החרדית עם דגש על המבנה החברתי הפטריארכלי שלה, ומצד ימין קוטב שני המייצג את הדרישה להתנהלות שמרנית בגבולות צרים של סייגים הלכתיים המקובלים בחברה החרדית. מנגד שני קטבים המייצגים את העובדת החרדית כסוכנת שינוי: הקוטב התחתון מייצג את ההזדמנות להתפתחות ולהעצמה אישית ומקצועית, תוך קידום בתפקיד, עלייה בשכר ושינוי במעמד המשפחתי ובחלוקת התפקידים במשפחה ומול הבעל, ואילו הקוטב השמאלי מייצג פתיחות כלפי ערכים חדשים של הישגיות, טכנולוגיה, חומרנות ואינדיבידואליזם.

האסטרטגיות שהנשים מאמצות, מנסות לפתור את המתח שבין הקטבים באופן שיכריע לכיוון כלשהו או שישלב ביניהם, וליצור זהות חדשה, היברידית. מדבריהן ניתן לזהות שלושה דפוסים מרכזיים המאפיינים את התמודדותן עם סביבת העבודה החדשה:

א. "המחמירות" הן הנשים המתבצרות בעמדות הלכתיות נוקשות על מנת לשמור על עצמן מפני ערכי העולם החדש. נשים אלו מרגישות שהן מייצגות נאמנה את ערכי הקהילה החרדית, והן מבקרות את האחרות הבוחרות להיפתח לשינויים ולרעיונות חדשים.

ב. "הבוררות" הן הנשים שמנהלות קשר מורכב עם ההווה המודרנית, באמצעות מבט פרגמטי על המציאות והתאמה סלקטיבית של תכנים וערכים שהן מבקשות לאמץ. נשים אלו נעות על הרצף שבין אימוץ והתאמה, לבין התנגדות לרעיונות חדשים. בנשים אלו ניתן לראות סוכנות-שינוי פוטנציאליות, אשר גישתן מסייעת לפתיחת התא המשפחתי, ועמו מעגלים רחבים יותר בתוך הקהילה החרדית, לאימוץ סלקטיבי של רעיונות, אמצעים טכנולוגיים ואף שינוי כלשהו במעמד האישה.

ג. "המאמצות" הן הנשים המעידות כי חוויית היציאה לשוק העבודה החיצוני היא זרז לבחינה מחדש של ערכי עולמן ולמיצוב זהותן. נשים אלו מדווחות על שינויים ועל בחירות המשקפות את אימוצם של רעיונות חדשים של מימוש עצמי, קריירה, שאיפה להשתכרות גבוהה – וכל זה על חשבון ערכים ישנים של היבדלות וניכור כלפי העולם שבחוץ.



בתרשים שלעיל אנו רואים כי הנשים שבחרו באסטרטגיית "המאמצות" הן לכאורה סוכנות השינוי הפוטנציאליות, מאחר שהן מייבאות באופן מודע ערכים ורעיונות חדשים אל תוך החברה החרדית. עם זאת, ניתן לטעון כי דווקא הנשים ה"בוררות", אשר דומה שאינן מאיימות על הממסד החרדי ועל התא המשפחתי (משום שאינן נתפסות כמאיימות על הסדר הקיים), הן אלו שעשויות להביא לשינוי של ממש, שכן בחירתן הסלקטיבית באימוץ רעיונות וערכים אלה ואחרים, היא שתאפשר את חדירתם הממשית אל תוככי החברה, בזכות העידון המדומה/הנראה של רעיונות אלה, שמאפשר קבלת לגיטימציה חברתית להתפתחות אישית מבלי לשבור את "כללי המשחק" החרדיים. בתרשים דלעיל ניתן להבחין כי הן ממוקמות די קרוב לנאמנות הקהילתית ולשמרנות, כך שלא יזוהו כמייבאות שינויים זרים מדי, אך הן ניצבות מתחת לקו השמרנות וקרוב יותר לחלק השואף להתפתחות אישית.

ברמה התיאורטית, מחקר זה מאפיין את הנשים החרדיות העובדות בארגוני הייטק כחלק מקבוצת הנשים שמאמצות זהות ייחודית בעקבות הצטלבות מיקומי השוליים בהן הן נמצאות כינויים בתוך 'חברת מיעוט מסורתית' המאופיינת ב'עוני ובידול חברתי', אשר 'עובדות בארגוני הייטק ישראליים', על-פי התיאוריה של "הצטלבות מיקומי שוליים" (intersectionality) (Crenshaw, 1989). תיאוריה זו גורסת כי הבניית הזהות של נשים היא פועל יוצא של הצטלבות מספר צירים: מגדר, מעמד, אתניות, גיל וזהות מינית. השילוב בין ממדי-זהות אלה יוצר זהות ייחודית המושתתת על מצבי השוליות הייחודיים לנשים אלו.

ברמה האמפירית, המחקר מתמקד בתופעה חברתית חדשה של נשים חרדיות בארגוני הייטק והוא מספק פרספקטיבה מעניינת במיוחד על האסטרטגיות והפרקטיקות המשמשות נשים מחברה שמרנית, אשר באות במגע עם המודרנה. רוב המחקרים על החברה החרדית אינם מתמקדים בנשים. המחקר הנוכחי הוא הראשון שבוחן בצורה מקיפה את תופעת יציאתן של הנשים החרדיות לעבודה בארגוני הייטק. יציאת נשים חרדיות למקום-עבודה הנחשב לעלית שוק התעסוקה הישראלי, חושפת את העובדות לרעיונות ולערכים חדשים בתחום הקריירה והמימוש העצמי, ולאמצעי טכנולוגיה וערכים מודרניים חילוניים.

ברמה הפרקטית, המחקר הנוכחי מספק מצע עשיר לניתוח ולגיבוש מדיניות ציבורית אלטרנטיבית, שתסייע בעידוד התעסוקה והאינטגרציה של החברה החרדית בישראל. עתידו של פרויקט זה, המשלב נשים חרדיות בלב התעשייה היוקרתית ביותר בישראל, תלוי במידה רבה בהבנת התופעה לעומקה, לא רק מזווית הראייה של המעסיקים או של

רבני הקהילה החרדית, אלא גם מנקודת-מבטן של השחקניות המרכזיות בתהליך, דהיינו הנשים וצורכיהן (Bottom-up).

ממצאי מחקר זה מעידים על כך שיש לעודד אינטגרציה תעסוקתית בין הציבור החרדי לבין ציבור שאינו חרדי. המחקר מראה שרוב הנשים מוכנות לעבוד בסביבה 'מעורבת' אשר מתגמלת אותן באופן כלכלי ותעסוקתי, ועל כן יש להעניק תמריצים כלכליים גם למעסיקים שאינם מקבלים לעבודה חרדים בלבד. כמו כן יש לעודד חבירה לקולות האלטרנטיביים הנשמעים בשטח ולעודד באמצעותם את הציבור החרדי לצאת אל השוק החופשי. פעולות אלו יעלו את רמת החיים, יקטינו את שיעור העוני ויחשפו את החברה החרדית לערכים של הציבור הישראלי באופן שיוכל להשפיע לחיוב על שני הצדדים גם יחד. תשומת-לב מיוחדת יש לייחד להקשבה לעובדות החרדיות עצמן ולדיאלוג עמן; לתת מענה נאות לצורכיהן ולעודד את יציאתן של עוד נשים חרדיות למרחב התעסוקה הישראלי.

מקורות

- אוריין, ש' 1997. "לשון צנועה – נפש צנועה": דפוסי תקשורת מילוליים בקרב בנות ונשים חרדיות, **בלשנות עברית** 41-42: 7-19.
- אטקס, ע' 1993. **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- אילן, ש' 2000. **חרדים בע"מ**. ירושלים: כתר.
- אלאור, ת' 1992. **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**. תל-אביב: עם עובד.
- אלאור, ת' 1998. **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**. תל-אביב: עם עובד.
- אלאור, ת' 2001. תנאים של אהבה: עבודת האימהות מסביב למחנה, **תיאוריה וביקורת** 19: 79-114.
- אלאור, ת' 2006. **מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**. תל-אביב: עם עובד/מכללת ספיר.
- אלאור, ת' ונריה, ע' 2003. "המשוטט החרדי": צריכת זמן ומרחב בקרב האוכלוסייה החרדית בירושלים. בתוך: סיון, ע. וקפלן, ק. (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (171-195). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.

אליאור, ר' 2000. "נוכחת נפקדת", "טבע דומם", ו"עלמה יפה שאין לה עינים": לשאלת נוכחותן והיעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית. **אלפיים** 20: 214-270.

ארן, ג' 2003. גוף חרדי: פרקים מאתנוגרפיה בהכנה. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (עמ' 99-133). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.

בנק ישראל 2011. **דוח בנק ישראל 2010**. פרק חמישי.

באטלר, ג' 2001. **קוויר באופן ביקורתי**. תל-אביב: רסלינג.

בן-חיים, ל' 2003. **רב מודרניות בישראל: נשים חרדיות, דתיות לאומיות וחילוניות בהשכלה הגבוהה**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.

בן-חיים, ל' 2006. חרדיות, דתיות לאומיות וחילוניות בהשכלה הגבוהה: פרספקטיבה רב מודרנית. בתוך: כהן, א' בן רפאל, א' בראלי, א' ויער, א' (עורכים). **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו** (עמ' 395-420). ירושלים: יד יצחק בן צבי/ באר-שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל.

בראון, ב' 2005. דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים. בתוך: עמיר, י' (עורך). **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד** (507-601). ירושלים: האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר.

ברזילי, ש' 2001. **דרך החול: "יציאה לשאלה" מהחברה החרדית והשתקפותה הדיאכרונית בסיפורי חיים**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

ברמן, א' 2000. קורבן מסובסד: תמיכת המדינה בדת בישראל, **רבעון לכלכלה** 47 (2): 191-215.

גבתון, ד' 2001. תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותני. בתוך: צבר בן-יהושע, נ' (עורכת). **מסורות וזרמים במחקר האיכותני** (195-227). אור יהודה: דביר.

גינזברג, י' 1998. **נשים חרדיות בעיר חדשה: יחסי הגומלין בין הסביבה הפיזית לבין דפוסי התנהגות ועמדות**. עבודת גמר לתואר שני. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.

גל, ר' 2010. "מפת דרכים" לתכנית לאומית להאצת שילוב האוכלוסייה החרדית בכלכלה הישראלית: תכנית עבודה לפרוייקטים אפשריים, סקרים מומלצים וקווי מדיניות נדרשים. חיפה: מוסד שמואל נאמן – הטכניון.

גנץ, מ' 2003. ילודה וכוח נשי בחברה החרדית בישראל. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

גרינפילד, צ' 2001. הם מפחדים: איך הפך הימין הדתי והחרדי לכוח מוביל בישראל. תל-אביב: ידיעות אחרונות/חמד.

דה בובואר, ס' 2001. המין השני [כרך ראשון: העובדות והמיתוסים]. תל-אביב: בבל.

דהאן-כלב, ה' 2007. תנועת אחותי: חבלי יסוד 1999-2002. בתוך: ליר, ש' (עורכת). לאחותי, פוליטיקה פמיניסטית מזרחית (41-62). תל-אביב: בבל.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2005. השנתון הסטטיסטי ונתוני הסקר החברתי. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2006. השנתון הסטטיסטי ונתוני הסקר החברתי. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2007. השנתון הסטטיסטי ונתוני הסקר החברתי. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2011. השנתון הסטטיסטי ונתוני הסקר החברתי. ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

זיכרמן, ח' וכהנר, ל' 2012. חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

זטקובצקי, א' וגל, ר' 2012. הדרך לשילוב: נייר מדיניות לעידוד השתלבות האוכלוסייה החרדית בשוק העבודה. חיפה: מוסד שמואל נאמן, הטכניון.

זלצברג, ס' 2005. עולמן של נשות חסידות "תולדות אהרון": מעמדן כפרטים וכקבוצה. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

זרעאלי, ד. 1999. המיגדור בעולם העבודה. בתוך: זרעאלי, ד' פרידמן, א' דהאן-כלב, ה' פוגל-ביז'אווי, ס' הרצוג, ח' חזן, מ' ונווה, ח' (עורכות). מין, מגדר, פוליטיקה (167-215). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

יפה, א' 2004. להיות ילדה חרדית: פרקטיקות חיברות, שיח פדגוגי והבניית העצמי. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

ינאי, נ' ורפפורט, ת' 2001. נידה ולאומיות: גוף האישה כטקסט. בתוך: עצמון, י' (עורכת). **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית** (213-224). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/ירושלים: מכון ון ליר.

ינאי-ונטורה, ג' 2011. **בין שני עולמות אל עולם חדש: פמיניזם אורתודוקסי בישראל**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

כהן, א' 2002. הלכה ומדינה, 'דעת תורה' ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות. בתוך: בראון, מ' וצמרת, צ' (עורכים). **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

כהנר, ל' 2009. **התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. חיפה: אוניברסיטת חיפה.

כ"ץ, י' 1985. **מן הגטו: הרקע חברתי לאמנציפציה של היהודים**. תל-אביב: עם עובד.

לופו, י' 2003. **מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

לוין, ח' 2009. **המגזר החרדי בישראל: העצמה תוך שילוב בתעסוקה**. ירושלים: המועצה הלאומית לכלכלה במשרד ראש הממשלה.

לוי, א' 1989. **החרדים**. ירושלים: כתר.

ליאון, נ' 2009. **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

מלאך, ג' 2013. **הסדריות חדשה: אסטרטגיות של מדיניות ציבורית ביחס לחרדים**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

מלאך, ג' כהן, ב' 2011. **חרדים לאקדמיה**. ירושלים: התאחדות הסטודנטים בישראל. מרציאנו, ר' קאופמן, ד' 2012. **השתלבות אקדמאים חרדים בעבודה**. ירושלים: מנהל מחקר וכלכלה במשרד הכלכלה (התמ"ת).

ליוש, ב' 2007. **בין שומרת סף לסוכנת שינוי: נשים חרדיות בתחומי השכלה, פרנסה ופנאי, באור התיאוריה המעוגנת בשדה**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

מוצפי-האלר, פי 2007. לקרוא את בל הוקס בישראל: פמיניזם רדיקלי, חשיבה ביקורתית ואחוות האחיות החדשה. בתוך: ינאי, נ' אלמור, ת' לובין א' ונווה, ח' (עורכות). **דרכים לחשיבה פמיניסטית: מבוא ללימודי מגדר** (581-618). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

מייזל, לי (ינואר 2007). קינה לאישה העובדת, **שבועון משפחה**.

מליק, ש' 2005. **חויית היולדת החרדית בבית הבראה "האם והילד"**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

משלי, לא, יג.

נריה-בן שחר, ר' 2008. **הנשים החרדיות ותקשורת ההמונים בישראל, דפוס חשיפה ואופני קריאה**. עבודת גמר לתואר שני. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

סיון, ע' 1991. תרבות המובלעת, **אלפיים** 4: 45-98.

סיון, ע' וקפלן, ק' 2003. הקדמה. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (7-10). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.

סירקין, ג' 2001. **הקשר שבין תמיכה חברתית ושביעות רצון מחיי הנישואין לבין דכאון אחרי לידה אצל נשים חרדיות**. עבודת גמר לתואר שני. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

פרידמן, א' 1982. זהות והתקשרות. בתוך: יזרעאלי, ד' פרידמן, א' ושריפט, ר' (עורכות). **נשים במלכוד: על מצב האישה בישראל** (11-63). תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פרידמן, א' 1997. **באה מאהבה: אינטימיות וכוח בזהות הנשית**. תל-אביב: קו אדום – הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פרידמן, מ' 1978. **חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

פרידמן, מ' 1988. **האישה החרדית**. דפי דיון מס' 4. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל. פרידמן, מ' 1990. מדינת ישראל כדילמה דתית, **אלפיים** 3: 24-68.

פרידמן, מ' 1991. **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

- פרידמן, מ' 1994. הגטו: טריטוריאליזם חרדית. בתוך: רהט, ר' (עורכת). **דפוסי חברה בישראל: מקראה** (נספח מאמרים). תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- פרידמן, מ' 1995. האישה החרדית. בתוך: עצמון, י' (עורכת). **אשנב לחיי נשים בחברות יהודיות** (273-290). ירושלים: מכון זלמן שזר.
- פרידמן, מ' 1998. כל כבודה בת מלך חוצה: האישה החרדית. בתוך: אריאל, ד', ליבוביץ, מ' ומזור, י' (עורכים). **ברוך שעשני אישה?** (189-205). תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד.
- עצמון, י' 1995. היהדות וההדרה של נשים מן הזירה הציבורית. בתוך: עצמון, י' (עורכת). **אשנב לחיי נשים בחברות יהודיות** (13-43). ירושלים: מכון זלמן שזר.
- פינקלשטיין, ע' 1997. **ההכנה של בנות חרדיות למחזור החודשי ולבגרות מינית**. עבודת גמר לתואר שני. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.
- צבר-בן יהושע, נ' 1990. **המחקר האיכותי בהוראה ובלמידה**. גבעתיים: מסדה.
- צבר-בן יהושע, נ' 2001. אתנוגרפיה בחינוך. בתוך: צבר-בן יהושע, נ' (עורכת). **מסורות וזרמים במחקר האיכותי** (101-139). לוד: זמורה ביתן (דביר).
- קהת, ח' 2006. ביצור מעמדה של התורה במשנת החזון איש. בתוך: אטקס, ע' (עורך). **ישיבות ובתי מדרשות** (315-355). ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- קוליק, ל' 2012. **תחושת העצמה, ערכי חיים ומרכזיות חיי העבודה בקרב נשים חרדיות המצויות בשוק העבודה**. ירושלים: המוסד לביטוח לאומי.
- קלעגי, ת' 2010. **בין הפאה לרעלה: מבט השוואתי על תהליכי אקדמיזציה בקרב נשים בחברות שמרניות – החברה החרדית והחברה הבדווית בישראל**. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- קפלן, ל' 1997. דעת תורה: תפיסה מודרנית. בתוך: ספראי, ז' ושגיא, א' (עורכים). **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- קפלן, ק' 2003. חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים). **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?** (224-277). ירושלים: מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- רוזן-צבי, י' 1999. יצר הרע, מיניות ואיסורי ייחוד: פרק באנתרופולוגיה תלמודית. **תיאוריה וביקורת** 4: 55-84.

- שלהב, יי ופרידמן, מ' 1985. **התפשטות תוך הסתגרות: הקהילה החרדית בירושלים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- רוס, ת' 2007. **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**. תל-אביב: עלמא ועם עובד.
- רותם, יי 1992. **אחות רחוקה**. תל-אביב: סטימצקי.
- רפפורט, גי 1993. **על הפמיניזם ומתנגדיו**. תל-אביב: דביר.
- רפפורט, גי 1999. **חוצות הקווים**. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
- רפפורט, ת' 1999. ההבניה הפדגוגית של אישה מסורתית בעידן המודרניות: מחקר אתנוגרפי של 'שיעור קדושה', **מגמות** לט (4): 515-492.
- שדמי, א' 2001. הכמיהה למלאות ההווה, הכמיהה אל הכוח: הערות ראשוניות על הווייתן של נשים אשכנזיות בישראל. בתוך: עצמון, יי (עורכת). **התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית** (408-426). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/ ירושלים: מכון ון ליר.
- שטרן, יי 2002. עושר שמור לבעליו לרעתו: על מקומם של המשפט ושל ההלכה בחברה הישראלית. **אלפיים** 20: 246-199.
- שילה, מ' 2002. תקנות ירושלים כמעצבות מגדר. בתוך: כהן, ט' ושוורץ, יי (עורכים). **אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת** (65-78). רמת-גן: פרסומי מרכז אינגבורג נרט ללימודי ירושלים/הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן.
- שלג, יי 2000. **הדתיים החדשים**. ירושלים: כתר.
- שלהב, יי 1997. **מנהל וממשל בעיר החרדית**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- שקדי, א' 2003. **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום**. תל-אביב: רמות.
- תהילים, מה, יד.
- Barzilai-Nahon, K.& Barzilai, G. 2005. Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism. *Information Society* 21 (1): 25-40.
- Bordo, S.R. 1993. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley, California: University of California Press.

- Crenshaw, K. 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum 14:138-167.
- Danaher, G. Schirato, T. & Webb, J. 2000. *Understanding Foucault*, London: Sage.
- De Beauvoir, S. 1952. *The Second Sex*. New York: A. A. Knopf.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. 1994. Introduction: Entering the Field of Qualitative Research. In: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (1-17). London: Sage.
- Edwards, R. 1993. An Education in Interviewing: Placing the Researcher and the Research. In: Renzetti, C.M. & Lee, M., *Researching Sensitive Topics* (Sage Focus Editions) (181-196). Newbury Park: Sage Publications.
- Friedman, M. 1993. The Ultra-orthodox and Israeli Society. In: Peters, J. & Kyle, K. (eds.), *Whither Israel? The domestic challenges* (177-202). London: Royal Institute of International Affairs.
- Friedman, M. 1995. Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism. In: Deshen, S. Liebman C.S. & Skokeid, M. (eds.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel* (127-147). New Brunswick: Transaction.
- Glaser, B. & Strauss, A. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine.
- Heilman, S. 1992. *Defenders of the Faith: Inside Ultra-orthodox Jewry*. New York: Schocken Books.
- Heilman, S. & Friedman, M. 1991. *The Haredim in Israel: Who are They and What Do They Want?* New York: American Jewish Committee.
- Hutchinson, S. 1988. Education and Grounded Theory. In: Sherman, R.R. & Webb R. (eds.), *Qualitative Research in Education: Focus and Methods* (123-140). Lewes: The Falmer Press.
- Kaplan, L. 1992. Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority. In: Sokol, M. (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy* (1-60). New Jersey & London: The Orthodox Forum Series.

- Lazar, Michelle M. 1993. Equalizing Gender Relations: "A Case of Double-Talk," *Discourse & Society* 4: 443-465.
- Lyon, D. 1994. *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press
- MacKinnon, C.A. 1994. Sexuality. In: Hermann, A.C. & Stewart, A.J. *Theorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences* (437-449). Boulder, CO: Westview Press.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Princeto*. NJ: Princeton University Press.
- Patton, M.Q. 2002. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Rubin, H.J. & Rubin I. 2005. *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data* (2nd ed.). Thousand Oaks: Sage Publications.

דרכי התמודדות של נשים חרדיות עם שינויים המתחוללים בחברתן בתחומי ההשכלה, התעסוקה והפנאי

בלה ליוש, מכללת אורות ישראל

תקציר

מטרת מאמר זה, היא לתאר, לנתח ולזהות את הדפוסים בהם נשים חרדיות לומדות, עובדות וצורכות פנאי, חוות את מקומן האישי והחברתי ומעצבות את מציאות חייהן על רקע השינויים המתחוללים בחברה השמרנית אשר לה הן שייכות. המאמר מתמקד בנשים הנתונות בתהליך או במפגש כלשהו עם שינוי ומציג את נקודות המבט הסובייקטיביות שלהן: הפרשנות והמשמעות שהן נותנות לתהליך השינוי בכלל ולשינויים בתחומי ההשכלה, העבודה והפנאי בפרט. הדיון בממצאים מעלה כי כינון זהות פרטית, תוך שימוש באסטרטגיות להתמודדות, מביא למיתון התגובה הביקורתית של ההנהגה והחברה ומאפשר אימוץ אקלקטי של חידושים ושינויים. בדרך זו נקלטים השינויים באופן טבעי וכתגובה בלתי-מכוונת ובלתי-תלויה במאמצי הנשים.

מילות מפתח: חברה חרדית; נשים חרדיות; שינויים; השכלה; תעסוקה; פנאי; דרכי התמודדות.

מבוא

בחברה החרדית מתחוללים שינויים כל העת. חלקם בקצב מואץ וחלקם בקצב איטי מאוד (אלאור, 2006; אלאור ונריה, 2003; חקק, 2004; כהנר, 2009; ליוש, 2007; לופו, 2003; קפלן, 2003; 2006; 2007; שלהב, 1997). גם בתחומים שהוגדרו למחקר הנוכחי ניכרים שינויים ביחס ללימודים והשכלה גבוהה (חקק, 2004), שינויים בשוק העבודה (גל וזטקובצקי, 2012, 2015; לופו, 2003) ושינויים בצריכת הפנאי (אלאור ונריה, 2003; ליוש, 2007, 2014). מאמר זה מתבסס על מחקר שבדק את האופן בו נשים חרדיות חוות את כניסת השינויים לחברה אשר בה הן חיות. באמצעות ראיונות עומק עם נשים מן החברה החרדית המקיימות מגע עם שינויים אלה, נבחנו עמדותיהן ופרשנותן לגבי תפקידן ומקומן בכל הקשור לשינויים המתחוללים בתחומי ההשכלה, ההתפתחות המקצועית ובילוי שעות הפנאי שלהן.

השינויים בחברה החרדית בזיקה לחיי האישה החרדית

בתפיסה הבסיסית, החברה החרדית מעודדת ומטפחת דמות נשית בעלת אפיונים "נשיים" כמו ביישנות, עדינות, צניעות ואפילו כניעות, שאמורה למצות את כישוריה בספרה הביתית, על פי התפיסה המסורתית הגורסת כי "כל כבודה בת-מלך פנימה" (תהילים, מ"ה, יד). כלומר, האישה אמורה להוכיח את יכולתה וכישוריה באחריות על חינוך הילדים וטיפול הבית והמשפחה. ברם, עם כינונה של החברה החרדית בישראל כ"חברת לומדים", נדרשות נשים חרדיות לפרנס את הבית והמשפחה, ולפיקד לצאת לעבוד מחוץ לביתה ולעתים גם מחוץ לקהילה. המנהיגות הרבנית אף תמכה בכך והצביעה על הערך הרב שיש לתמיכת הנשים בלמדנות הגברים, שכן יציאת הנשים לעבודה הפכה לגורם חשוב בשיקום ובמיסוד החיים התורניים בקהילה (פרידמן, 1988). כך נוצר לכאורה מצב בו האישה החרדית מתפקדת על התפר שבין מסורת למציאות – כל כבודה פנימה, ויוצאת החוצה. מיוצבה בתפקיד המפרנסת "היוצאת לשוק", מנוגד לתפיסת תפקידה ומקומה בחברה על פי המקורות היהודיים, ויוצר בקרבן דילמות וסוגיות מורכבות.

ככלל, החברה החרדית מנהלת קשר מורכב עם ההווה המודרנית, כפי שהיא נתפסת בתודעה החרדית. הדבר בולט בהיבטים שונים של החיים, החל מאימוץ גישה פרגמטית המנתקת בין ההתנגדות האידיאולוגית למודרנה ודחייתה, לבין השימוש בפירותיה (ליוש, 1999; ליוש, 2007; קפלן, 2003). הגישה הפרגמטית דוגלת בעיבוד והתאמה של הערכים המערביים המודרניים עם כניסתם לחברה החרדית, ואף שהמודל החילוני אינו מועתק כפי שהוא, יש לכך השלכות על מערך החיים בקהילה החרדית. הכניסה של נורמות מודרניות הולכת ומשנה את מבנה העולם החרדי ומגוונת אותו. למעשה הולכת ונוצרת בחברה החרדית קשת רחבה של התייחסויות אל העולם המודרני. היחס המורכב של חברה זו לכניסתם של שינויים, באה לידי ביטוי בדיאלקטיקה החרדית שמתנהלת בתקשורת החרדית (בן-שחר נריה, 2015; גודמן, 2013; קפלן, 2007) וביטויה המרכזי ניכר בהתפתחות עמדות שונות, ואף מנוגדות, ביחס לאימוצם של חידושים ושינויים.

אחד השינויים המשמעותיים מתרחש בתחום ההשכלה. כתוצאה מאילוצים שפעלו על המנהיגים החרדים, ולעתים אף מיוזמתם, הם החלו נוקטים עמדה שונה ביחס להשכלה כללית – עמדה שיש בה פתח לשינוי (גל וזטקובצקי, 2012). בתחום התעסוקה הוקם בישראל מערך הכשרה חדש שהותאם לחברה החרדית ומאפשר לחבריה לעבור הכשרה ולהצטרף לשוק העבודה הכללי. גם התרבות הצרכנית של החברה החרדית התפתחה, והביאה שינויים בתרבות הפנאי של קהילה זו ושל הנשים החרדיות בפרט. סגנונות הבילוי השתנו והתרחבו, תוך שהם משפיעים על המרחב החרדי הציבורי (אלאור ונריה, 2003). שינויים אלה מעוררים אף הם דיונים, ויכוחים והתנגדויות.

הנשים המפרנסות הפכו לגורם משפיע בחברה החרדית. יש הסבורים כי ההשכלה והעבודה מחוץ למרחב החרדי המוגן הקנו לאישה החרדית כוח וסמכות שמתחילים לתת את אותותיהם בחיי המשפחה והקהילה, לשנות את יחסי הכוח והשליטה במשפחה ולהשליך על חלוקת התפקידים בחברה החרדית.

לתפקוד הרב-ממדי של נשים חרדיות יש השלכות נוספות. פרידמן (1999) מציין כי גם אם נראה לכאורה שהמשפחה החרדית ממשיכה לתפקד בהצלחה יחסית – הסתכלות מעמיקה מלמדת כי מערכת היחסים בתוך המשפחה הגרעינית השתנתה. נשים עובדות, מצפות שבעליהן הלומדים ביכוללי יעזרו להן בטיפול בילדים ובמשק הבית. ועוד: המפגש של נשים אלו עם מערכות מושגים, נורמות וערכים כמו החובה להתעדכן, ללמוד ולהשתלם במסגרות שמחוץ לחברה החרדית, מעמיק את הפער ומעצים את המתח שבין ידע מצומצם לבין השכלה, בין מגבלות החינוך הדתי לבין אתגרי העבודה וערכים נלווים כמו קריירה, מימוש עצמי ומודעות אישית (פוגל-ביז'אווי, 1999; ליוש, 2007; שלהב, 1997).

השינויים המגדריים משפיעים על הסדר החברתי ומחייבים להתמודד עם תפיסות חברתיות, תרבותיות ודתיות הנוגעות לחלוקת התפקידים בין גברים לנשים במרחב המשפחתי ולמעמד האישה במרחב החרדי. השינוי בחלוקת התפקידים בין גברים לנשים התרחש בהדרגה והתפתח באופן לא מכוון ולא מתוכנן, אלא באופן טבעי. השינוי בתפקידים נבע מן הפער שבין המודל התרבותי של עולם העבודה, אליו נחשפו נשים חרדיות שיצאו לעבודה, לבין ערכי התרבות והאידיאלים של החברה החרדית (חקק, 2004).

הנשים החרדיות שיוצאות לרכוש ידע או לפרנס את משפחותיהן, נחשפות לשינויים ומביאות אותם הביתה, לקהילה ולחברה החרדית, שם הם מעוררים שיח דיאלקטי סביב מיקומן של נשים המתניידות בין אילוצים חברתיים, דתיים ואישיים, לבין אתגרי הפרנסה, הקריירה וההגשמה העצמית; בין המחויבויות שהן מקבלות על עצמן בעולם החיצוני, לבין אלו המוטלות עליהן בבית (ברקוביץ, 1999; יזרעאלי, 2001; פוגל-ביז'אווי, 1999).

ההשכלה הכללית והלימודים האקדמיים מזוהים בחברה החרדית עם ההוויה המודרנית שנושאת מעצם הגדרתה תכונות הקשורות לחילון ושלילת המסורת. החשש הוא שהמפגש עם תהליך ההשכלה יסתור את עקרונות החינוך הדתי והאמונה. שכן, ההתוודעות למערכת ההשכלה הגבוהה וההשתלבות בעולם העבודה, משמען מפגש עם מודל תרבותי המנוגד במובנים רבים לתרבותה של האישה החרדית הנחשפת להם (אילו, 2002; חקק, 2004; Bourdieu, 1977).

תוכני ההשכלה לנשים עברו בשנים האחרונות שינוי משמעותי. אלאור (1992), שבחנה את ההיבטים האורייניים בהשכלת נשים, תיארה את מערך החינוך החרדי לבנות כמבחין בין תחומי דעת המותאמים לגברים, לבין תחומי דעת המותאמים לנשים. לדבריה, מערך זה פותח בפני הנשים דלתות אחדות, אך מקפיד לנעול אחרות. בעיקרון, מערך החינוך לנשים מטפח ומעודד מודל חינוכי נשי המכוון את הנשים לעבר תחומי דעת העוסקים בפרקטיקות יישומיות, כמו לימוד דינים, הלכות וידע הקשור ליישומים יום-יומיים. יוצא מכך שלימודים לנשים נועדו מלכתחילה לצמצם ולהגביל את הידע שהן רוכשות להיבטים התכליתיים של החיים היהודיים; דהיינו, לספק להן רק את הידע הנדרש לקיום הבית היהודי כהלכתו. אולם ידע זה הפך למעשה את הנשים ל"אורייניות", וכתוצאה מכך הן מקיימות בעצמן משא ומתן על הגבולות שבין תחומי הדעת השונים – דבר שיוצר מתח מתמיד בין לבין העולם הגברי. היות שהנשים בחברה החרדית אמונות על פרנסת המשפחה, הן נדרשות לרכוש השכלה מתאימה. וכך, חרף התפיסה החרדית האוריינית המסורתית העוסקת בחלוקה ובמיון תחומי הלימוד בין גברים לנשים, מוגדרים כיום תחומי הלימוד בחברה החרדית בשונה מבעבר. ההגמשה בעמדות היא תוצאה של המהלכים החברתיים והכלכליים שתוארו לעיל. המטרה של קבוצות הלימוד לנשים היתה מלכתחילה לשעתק מצב חברתי קיים; כלומר, להמשיך לשמר ולהגביל את תחומי הדעת המיועדים לנשים. אך עצם הלמדנות מציעה להן כרחב של ידע וחומרים מאתגרים.

בשנים האחרונות מצטרפות נשים חרדיות גם ללימודים גבוהים (Weissman, 1995) והשלכות השינויים שחלו בהשכלתן נובעים מן המפנה שחל בחברה החרדית ביחס לרכישת השכלה כללית, הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים (חקק, 2004). הלימודים במסגרות אקדמיות ותוכני הלימוד החדשים, מעוררים אצל הנשים שאלות רבות הקשורות, בין היתר, לפער בין סדרי העדיפויות שלהן כנשים וכאימהות, לבין נורמות וערכים כמו הגשמה עצמית, קידום מקצועי אישי, מסירות לעבודה, קריירה וסיפוק מקצועי, המזוהים עם החברה המערבית המודרנית (שפירא, 1994; Teichler, 1999).

החששות משינויים אלה מפרנסים מאמרים בעיתונות ומודעות רחוב. הפשקווילים מנסים לגמד את תהליך ההשכלה האקדמית ולהגביר את הפיקוח החברתי עליו. עם זאת, מקצועות ההתמחות החדשים תורמים ומשפיעים על הרחבת עולם העבודה והתעסוקה של נשים חרדיות.

בתחום הצרכנות ותרבות הפנאי נראה כי צמיחתו של מעמד-ביניים שניתן לכנותו 'בורגנות חרדית', משפיעה על התרבות הצרכנית של החברה החרדית ועל המשק הישראלי בכלל (ליאון, 2010; ליוש, 2014). התרבות הצרכנית משתנה ומביאה עמה שינויים בתרבות

הפנאי של הקהילה החרדית בכלל ושל הנשים בפרט. לשינויים בדפוסי הביולוגיים של נשים חרדיות יש השלכות על דפוסי הצריכה והביולוגיים של משפחות חרדיות בכלל. דפוסי הביולוגיים של קהילה זו השתנו והתרחבו ויש לכך השלכות על המרחב החרדי כולו.

המונח 'פנאי' מוגדר כזמן פנוי, חופשי מעבודה או מהתחייבות אחרת (שויקה, 1997). הגדרה זו מתאימה לגישה הרואה בפנאי שארית, או כמות הזמן שנותרה בידי האדם לאחר שביצע את סך הפעולות הנחוצות וההכרחיות לקיומו הפיזי והכלכלי ולמחויבויותיו המשפחתיות (Peled, 2006; Stebbins, 2007). בחברה החרדית פירוש זה עלול לעורר אסוציאציה שלילית, הסתייגות והתנגדות, כי הוא עלול להכיל אלמנטים שליליים כמו בטלה, בזבוז-זמן וחוסר מחויבות העומדים בסתירה למסורת היהודית. על פי הנורמות של החברה החרדית, אמור יהודי להקדיש את זמנו הפנוי לעבודת ה', וכל התעסקות אחרת נתפסת כלא רצויה. נורמות אלו גם מגדירות בבירור את חלוקת התפקידים בין המינים: הנשים נקראות להקדיש את מרבית זמןן לפעולות הקשורות לבית ולמשפחה, ולכן אין להן זמן פנוי. המציאות, לעומת זאת, מלמדת כי לא כך הם פני הדברים. תרבות הצריכה והפנאי המערבית לא פסחה על החברה החרדית בכלל ועל הנשים בפרט. ככלל, החוקרים (ליוש, 2007; פרידמן, 1999) טוענים כי מאז שהנשים החרדיות הפכו למפרנסות עיקריות של משפחותיהן, הן הפכו לגורם דומיננטי המשפיע על דמותה של החברה החרדית ועל אורחות חייה. דומיננטיות זו באה לידי ביטוי בהתעצמותה ובהתרחבותה של תופעת הביולוגיה והבידור. פרידמן (1995) מייחס זאת לעובדה שחלק חשוב מפעילותן של נשים לומדות ועובדות מתרחש מחוץ לבית ומחוץ לגבולות החברה החרדית. מציאות זו חושפת אותן לעולם המודרני ולתרבות הפנאי המערבית. מסגרת העבודה, לדוגמה, מפגישה אותן עם נורמות הקשורות לחיי העבודה, כמו, למשל, החובה להשתלם. ההשתלמות נערכות במסגרות קבוצתיות שאינן חרדיות, ולעתים אף עוסקות בתכנים בעייתיים שאינם כלולים בשיח החרדי.

גורם נוסף שמשפיע על הנשים החרדיות הוא חידושי הטכנולוגיה (ברזילי-נהון, 2004; ברזילי-נהון וברזילי, 2006). השימוש במכשירי המטבח המודרני, המזון המוכן והעלייה ברמת החיים שהשפיעו על אורח חייהן של נשים בעולם המערבי, חלחלו לחברה החרדית, הקלו את עול תחזוקת הבית ויצרו פנאי גם לנשים חרדיות. מנהגי הביולוגיים של החרדים דומים לאופני הביולוגיים של החברה החילונית, אך יש להם אופי משלהם וגוון שונה (ליוש, 2014). נערות ונשים חרדיות מפנימות דפוסיים הלקוחים מן העולם החילוני המודרני, אך מממשות אותם באורח ייחודי לחברה החרדית, אשר פיתחה לעצמה מערכות ביולוגיות נפרדות כמעט לחלוטין לגברים ולנשים. דפוסי הפנאי האופייניים לנשים חרדיות, כוללים צפייה בהצגות, ביולוגיים בקניונים, צריכת מוצרי אופנה, ועוד. ביולוגיים

אלה הפכו כבר לחלק בלתי-נפרד משגרת החיים של נשים חרדיות רבות, אשר בנו לעצמן מערכות חלופיות לאופני הבילוי החילוניים האסורים בחברה החרדית. דפוסי הבילוי החרדיים הם טיולים מאורגנים, כולל רחצה נפרדת באתרי בריאות, בילוי בבתי מלון, יציאה למסעדות ואף חלופות בתחום התיאטרון, כמו הצגות ומופעים לנשים בלבד. יש גם ערבים המיועדים לנשים בלבד, כולל הרצאות, חוגי העשרה ושיעורי תורה. היקף שיעורים אלה התרחב, ונשים חרדיות רבות, במיוחד המורות שבהן, עוסקות בלימוד מעמיק של ההלכה ונחשפות גם למשנה ולגמרא, אולם בדרך כלל לא בהיבט המאפיין את הלימוד הגברי (אלאור, 1992).

מעבר לכך שמערכות אלו נועדו לשעות הפנאי, הן משמשות גם לתמיכה חברתית הדדית ומעצימה, שכן הצורך למימוש עצמי והרצון להקדיש זמן לצרכים אישיים, חדרו לתודעתן של נשים חרדיות והפכו למרכיב חשוב באורח חייהן (ליוש, 2014). שינויים אלה מציבים אותן בפני מציאות שנראית לעתים פרדוקסאלית בשל המתח שבין הרצוי מבחינה הלכתית לבין המצוי. מחד גיסא המפגש עם אורח החיים והמושגים של העולם המערבי מציב את הנשים החרדיות בפני אפשרויות שקשה להסתגר בפניהן. מאידך גיסא המושגים "בילוי" ו"זמן פנוי" מזהים בעיני נשים חרדיות עם חילוניות ועם תרבות קלוקלת. מתח זה מועצם על ידי הפער שבין מסרי החברה והקודים התרבותיים המקובלים מחד גיסא, והמציאות המתהווה מאידך גיסא. פער זה מפרנס את השיח התרבותי הנשי בשורה של שאלות, דילמות ודיונים בין נשים לבין עצמן במסגרות פומביות ובמדורים המיועדים לנשים בעיתונות החרדית (נריה-בן שחר, 2008).

פרידמן (1999) טוען כי בהתחייבות של נשים חרדיות לאידיאל של לימוד תורה, טמון גם גרעין של מסר פמיניסטי ושינוי במעמדן, המבטא את רצונן לזכות בשכר לימוד התורה בשווה עם בני-זוגן. שוויון זה מתגבר מעצם העברת האחריות לפרנסת המשפחה לידי הנשים (ליאון, 2009). יציאת הנשים ללימודים ולעבודה מקנה להן מעמד, אך בו בזמן חושפת אותן לתהליכים המשפיעים על אורח חייהן ועל משפחותיהן. קיים חשש כי ההשכלה והעבודה מחוץ למרחב החרדי יקנו לאישה החרדית כוח, סמכות ומעמד חדש (שלהב, 1997). זאת ועוד: היציאה לעבודה בכלל, ומחוץ לחברה החרדית בפרט, מציבה את הנשים החרדיות בפני סוגיות מקצועיות ודילמות האופייניות לנשים עובדות בחברה הישראלית. סוגיות אלו משפיעות גם על דפוסי החיים של הנשים ועל הפנמת נורמות מערביות מודרניות לקהילה החרדית. שאלה המעסיקה את החוקרים בהקשר לכך היא שאלת ההשלכות של הנורמות הללו על המבנה המשפחתי והחברתי של החברה החרדית (זטקובצקי, 2013; שלהב, 1997).

נשים חרדיות העובדות מחוץ לחברה החרדית, או ממלאות תפקידים שמצריכים קבלת החלטות הנוגעות לחברה החרדית, חוות מתח בין תפיסת היושרה המקצועית לבין פגיעה בנורמות ובערכים של הקהילה החרדית. שלהב (שם) טוען כי ניגוד אינטרסים זה יוצר אצל נשים אלו סתירה וקונפליקט המוגדרים בספרות המחקרית בשם דיסוננס קוגניטיבי.¹⁵ דיסוננס זה מעצים את הפרדוקס בין השכלתן, מעמדן ומחויבותן. אלו הלומדות והמתקשרות לתחומי עיסוק חדשים, רוכשות כישורים ומיומנויות המכינים אותן לתפקידים מרכזיים ומשמעותיים בענפי תעסוקה חדשים, אך תחומי עיסוק חדשים אלה עלולים לאיים על הסדר החברתי החרדי, בהיותם קשורים לערכים חילוניים.

קיימות לא מעט דעות קדומות לגבי הקשר – או היעדר הקשר – בין נשות המגזר החרדי לבין כל הנוגע ליופי, אופנה וטיפוח ההופעה החיצונית. ייתכן שהסיבה לכך היא השוני המובהק בין הסגידה למראה חיצוני נאה לבין המושג 'צניעות'. ואולם דעות קדומות מסתירות לרוב מציאות שונה לחלוטין על רקע החידושים המוצעים כיום בשוק הקוסמטיקה והטיפוח (שלג, 2000).

לסיכום, נראה כי ישנן נשים חרדיות החיות על התפר שבין החברה החרדית על מגמות ההסתגרות שלה, לבין החשיפה לתוכני לימוד ולמגוון עיסוקים חדש. מהבנת מכלול הפרספקטיבות הקשורות לתהליכי שינוי חברתי, נגזרו כיווני מחקר זה, שביקש לבחון את האופן בו חוות נשים אלו את תהליכי השינוי הפוקדים את החברה החרדית. תחומי העבודה וההשכלה נמצאו זירות מתאימות לבחינת השינויים בחברה זו, שכן לתחומים אלה יש תפקיד מרכזי בחברה הישראלית (חקק, 2004; קראוס, 2004). מוקד נוסף של החשיפה לחברה הישראלית ולערכיה הוא צריכת הפנאי. באמצעות בדיקת עמדת הנשים החרדיות לדפוסי הפנאי, ניתן לבחון את נקודת מבטן ואת פרשנותן באשר לאימוץ והפנמת נורמות פנאי מערביות מודרניות, וכניסתן לקהילה החרדית (אלאור ונריה, 2003; ליוש, 2007).

עם זאת יש הטוענים כי התהליכים המתרחשים בחברה החרדית אינם מצביעים על שינויים משמעותיים במעמדן ובתפקידן החברתי של הנשים הנחשפות להווי החיים החילוני, ואילו פרידמן (1999) טוען כי האינדוקטרינציה שעברו הנשים החרדיות בתהליך הסוציאליזציה שלהן כתומכות בחברת הלומדים, ניכרת בהן עד היום וגורמת להן להזדהות עם המבנה החברתי הקיים. לעומת זאת יש חוקרים הסבורים שהנשים החרדיות עשויות לשמש סוכנות שינוי של החברה החרדית וראש גשר לכניסתם של אפיונים מערביים אל תוך החברה החרדית (אלאור, 2006; כהנר, 2009).

¹⁵ זהו מושג בפסיכולוגיה החברתית ובחוקר העמדות (פסטינגר, 1957) המתאר מצב בו חשיבתו של אדם מתמודדת עם סתירה וקונפליקט (אליוט, תשליז; Meltzer, 1972).

מתודולוגיה

מחקר זה הוא מחקר איכותני והמתודה שלו מבוססת על ניתוח שיטתי ומתפתח של חומרים הלקוחים מן השדה באמצעות מודל פרדיגמטי המושתת על שלבי האיסוף והניתוח של התיאוריה המעוגנת בשדה (Strauss & Corbin, 1998). גישה זו מזמנת אפשרות ללמוד בדרך בלתי-אמצעית על דפוסי החיים של נשים בחברה החרדית בתחום הלימודים, התעסוקה ודפוסי הפנאי; על המבנים החברתיים שלהן ועל הדרך שבה הן חוות, מפרשות ומתמודדות עם מצב חברתי אשר מציב אותן מול סדרה של קונפליקטים, פרדוקסים ומסרים סותרים. גישה מתודולוגית זו מאפשרת גם לבחון את חוויית השינוי באופן בלתי-מתווך על ידי תיאוריות קיימות.

איסוף הנתונים למחקר הנוכחי נעשה באמצעות ראיונות-עומק פתוחים (in-depth interview) שפתחו בפני החוקרת צוהר לעולמן הפנימי של המשתתפות, כשהשפה שימשה להעברת המידע (Lucius-) Bruner, 1990; Denzin & Lincoln, 2000; Edwards, 1997; Hoene & Deppermann, 2000; Riesman, 1993; Seidman, 1991). אופיו הפתוח של הריאיון, והגישה הידודתית ששררה בו, אפשרו לנשים החרדיות לדבר בחופשיות על חוויותיהן והרגשותיהן, תוך הכוונה מינימאלית מצד המראיינת. טכניקה זו יצרה אצל המרואיינות תחושה של שליטה בריאיון, משום שניתנה להן הבחירה לנווט את השיח כרצונן. השיח התמקד בממד הפרשני ושילב את נקודות המבט של הנחקרות עם אלה של החוקרת (ראו: Charmaz, 2003; Guba & Lincoln, 1998; Lieblich et al., 1998; Spradley, 1979).

הדגימה מתוך האוכלוסייה שנבחרה למחקר היתה ייעודית (pre-selected), וזאת בהנחה שנשים אלו נמצאות בצומת שבין החברה החרדית לחברה הכללית וחשופות יותר לשינויים. נבחרו 30 נשים חרדיות אשכנזיות המתאימות להגדרות המחקריות של חברה חרדית – דהיינו בנות להורים חרדים, שלמדו והתחנכו במסגרות חרדיות וממשיכות לנהל אורח חיים חרדי. 30 הראיונות בוצעו כולם על ידי החוקרת, ולאורכם נעשה מאמץ לפקח במודע על ההיבטים האתיים של התהליך, כמו, למשל, לוודא שהמרואיינות נותנות הסכמה מודעת (informed consent) לריאיון. כמו כן הוצע להן למלא שאלון פרטים דמוגרפיים והוצעה להן חתימת החוקרת על מסמך לחיסיון הפרטים.

כל ריאיון נבנה משני חלקים: 1. ריאיון פתוח; 2. ריאיון מובנה למחצה. חלוקת הריאיון אפשרה התייחסות מובנית והדרגתית למכלול היבטים ולסגנונות תשאול שונים, כדי שנושא המחקר יוקף באופן מלא (גבתון, 2002; Mishler, 1986). הראיונות התנהלו בשנים 2005-2006. חלקם הראשון התקיים באופן פתוח ועם הנחיה מינימאלית,

והמשכם התנהל עם הקוונה כלשהי. המרואיינות נאותו להתראיין ברצון, אך רובן טרחו להדגיש את היותן שונות ומכאן שאינן מייצגות אולי את נושא המחקר. הן אף הטילו ספק ביכולתן לתרום למחקר. להלן ציטוטים לדוגמה מדבריהן, תוך ציון שם בדוי:

אני שונה מנשים אחרות שאני מכירה (ציפורה).

בפירוש אני לא החברה החרדית! אני! אני ככה מאמינה, שאני וחברותיי, אני וחברותיי, אני מאמינה שזו צורת החשיבה החרדית, אני שוב חוזרת ואומרת, זה נראה לי כמו זה, אבל בטח שאני לא מייצגת את הציבור (אהובה).

יש לי ראש מאוד, מאוד, מאוד פתוח, ולכן אני חושבת שאני לא מספיק מייצגת את החברה (נעמי).

אני שונה. זה משהו בטבע המשפחתי שלנו (מלכה).

למרות דבריהן המקדימים, הן התראיינו ושיתפו-פעולה באופן מלא. במהלך הריאיון רשמה החוקרת הערות ומזכרים, כדי שלא לקטוע את רצף הדיבור של המרואיינות. רמת ההבניה של הריאיון הושתתה על מידת האינטראקציה שהתפתחה. כמו כן נעשה שימוש בקבוצת שאלות מכוננות שהוכנו מראש ושהוצגו למרואיינות בהדרגה עד למיציג הנושא (צבר בן יהושע, 2001; Spradley, 1979; Seidman, 1991; Mason, 1996; Dey, 1999; 1980).

הראיונות שוקלטו על פי כללי השקלוט המקובלים במחקר, וזאת כדי להבטיח נאמנות גבוהה ככל שניתן למקור. השקלוט כלל את כל מרכיבי השיחה, כולל קטיעות, שתיות וביטויים התנהגותיים לא מילוליים. בנוסף, וכדי ליצור טריאנגולציה (triangulation), המאפשרת בדיקה צולבת של חומרי הראיונות, נערכה תצפית משתתפת בסביבה הטבעית של הנחקרות וכן באירועים ובמפגשים חברתיים (Mason, 1996; Marshal & Roseman, 1989; Woods, 1996). כמו כן נצפתה הסביבה בה התקיימו הראיונות. בזמן התצפית נבחנו אפיונים הקשורים לתופעה הנחקרת, כמו שפת הגוף, סגנון ההתנסחות, סגנון הלבוש ואביזרים. כל הנתונים מן התצפית נרשמו ביומן המחקר ושימשו לניתוח הנתונים כחלק מרשימות השדה (Creswell, 1998; Shkedi, 2005; Pidgeon, 1996).

ממצאים ותובנות

ממצאי המחקר מבוססים על תהליך הניתוח של התאוריה המעוגנת בשדה (Strauss & Corbin, 1998) ודנים בשאלות התיאורטיות של הדפוסים המשותפים שעלו מן

החומר שהופק מן הראיונות. הדפוסים הובילו לבניית בסיס ראשוני למסגרת תיאורטית העשויה לתאר ולהסביר את מנגנוני התגובה של נשים חרדיות למפגש עם שינויים הקורים בחברתן. במסגרת זו נמצאו חמש דרכי התמודדות (אסטרטגיות) בהן משתמשות המרואיינות על מנת להתמודד עם היבטים שונים של השינויים. המסגרת מהווה בסיס להצגת הממצאים.

על קו התפר: איזונים ודרכי התמודדות

תהליך החיברות של הנשים החרדיות מכין אותן לתפקידים הנשיים מסורתיים המקובלים בחברה החרדית. הנשים והבנות החרדיות נועדו לקיים אורח חיים מסורתי, לגדל משפחות גדולות ולחיות על פי חוקי התורה. אולם אלו הלומדות ועובדות נחשפות לנורמות של החיים המערביים, כמו משפחות קטנות, נטיית נשים לפתח קריירה מקצועית, והתמודדות עם דילמות אופייניות לנשים משכילות ועובדות בחברה הישראלית.

ההבדלים בין המודלים החברתיים והתרבותיים האלה – אשר גורמים להתנגשות אינטרסים בין בית לבין קריירה, בין מחויבות לקהילה לבין החלטות מקצועיות – יוצרים קונפליקטים של מחויבות, נאמנות והתמודדות עם כפל זהויות, כפי שמתארת זאת חדוה:

לפעמים אני חושבת שאני שני אנשים. בקטע של החרדיות אני חושבת שאני צועדת בשני נתיבים. מצד אחד אני פתוחה ואני נפגשת עם אנשים פתוחים... מצד שני יש לי שאיפה להיות אישה שמסתפקת במה שיש לה ולא לרצות כלום, ואם אפשר קצת להתעלות ברוחניות – אז להתעלות... אז אני לא יודעת, אני שתיים? האישיות שלי מפוצלת לשתיים, או שאותו רצון שדוחף אותי פה דוחף אותי גם כאן. ואני רואה בזה ערך חיובי, ובזה ערך חיובי. ואולי זה נובע מאותה נקודת מוצא של רצון לשינוי, רצון להתקדמות... (חדוה).

דבריה האמביוולנטיים של חדוה מכילים מרכיבים סותרים. היא מדברת על עשייה הנובעת מהתעלות רוחנית, אבל מכוונת את ילדיה לרצייה חברתית¹⁶ (social desirability) ומבקשת מילדיה לאמץ ריטואלים חרדיים "שהחברה אוהבת שמתנהגים לפיהם". חדוה רוצה למצוא חן בעיני עצמה, אך מנגד היא עושה הכול כדי לרצות את החברה בה היא חיה.

¹⁶ מושג המסביר הטיה הנובעת מנטיית המרואיין להיות "בסדר", ולהשיב בהתאם לציפיותיו המשוערות של המראיין.

האמביוולנטיות של נשים חרדיות משכילות באה לידי ביטוי גם בדבריה של דסי, המצביעה על קשייהן של נשים אלו במערכת החיים החרדית:

בימינו, הנשים החרדיות מלומדות ומתוסכלות. הן לומדות המון... מגיעות לנישואים מאוד מאוד חכמות... להיות עקרת בית היום, גם בחברה החרדית זה כבר לא דבר כל כך מכובד (דסי).

דסי מנתחת את המיצוב הבעייתי של הנערות והנשים החרדיות המשכילות. היא מתארת את התמודדות הצעירות שאך זה נישאו עם המטלות במרחב הביתי, ומגיעה למסקנה כי קיים פער עצום בין ציפיות החברה, המשפחה ובן הזוג, לבין תהליך ההכשרה, העבודה והקריירה, ששם דגש על פיתוח קוגניטיבי והקנה להן גם ידע בתחום התורני, העולה לפעמים על הידע של בני-זוגן. מיצוב זה של הנשים יוצר תחושות תסכול המאפיינות נשים בעולם העבודה המערבי. השיח על תחושות אלו והשימוש במונחים הרווחים בעולם התעסוקה של נשים, בצד השיח החרדי, מצביע על הפנמת נורמות השיח של עולם העבודה המערבי.

ייחודיות ושונות

המרואיינות הציגו עצמן כ"חרדיות חזקות". חלקן אף הדגישו כי חייהן מתנהלים על פי אמות מידה חרדיות מחמירות ביותר. עם זאת הן מצאו לנכון לציין, בין אם באופן גלוי ובין אם בסיפורים, במטפורות ובדוגמאות, כי הן יוצאות דופן, שונות, אחרות וייחודיות. הן דיברו על הייחודיות שלהן בבית, בלימודים ובעבודה. הן הציגו עצמן כחלוצות בתהליך האקדמיזציה, כלומדות תחומי דעת חדשים ולא אופייניים, כיוזמות ומובילות פרויקטים, ובכלל – כנשים עם ביטחון. מתוך כך עולה כי הן תופסות את עצמן כמסוגלות להתנהל בין שני העולמות באסרטיביות ובהירות. ככלל, הן טורחות להדגיש כי הן אינן מייצגות נשים אחרות בחברה החרדית. בהיותן דעתניות, הן ביקורתיות, וחלק מהן אף מותח ביקורת על החברה החרדית. נעמי מציגה את עצמה כך:

40 שנה אני בבני-ברק. לא יצאתי ממנה, בני-ברקית אמתית אך לא טיפוסית. אני לא חושבת שאני מספיק מייצגת את החברה החרדית, בפירוש לא! ויש לי על כך הרבה פידבקים, שאני לא מספיק מייצגת. אני קצת אולי יוצאת דופן, אבל [באה] מתוך החברה החרדית, ולכן אולי זה מעניין (נעמי).

התיוג "בני-ברק" מתאר שייכות מובהקת לחברה החרדית. התיוג "בני-ברקית" נקשר בתודעה הציבורית עם אישה חרדית למהדרין. נעמי, העוברת בימים אלה תהליך של

אקדמיזציה ולימודי גישור זוגי, בחרה לתאר כך את שני ההפכים באישיותה: חרדית מחד גיסא, אך יוצאת דופן ולא מייצגת מאידך גיסא. יתר על כן, היא אף מנסה לאתגר את המראיינת בטענה כי היא חרדית יוצאת דופן וכי הדבר עשוי להיות "מעניין" עבורה.

גם שפרה מספרת על הייחודיות שלה. היא מבדילה את עצמה מן האחרים, ומבחינה בינה לבין משפחתה החרדית המחמירה, ובינה לבין נשים אחרות העובדות ולומדות בחברה החילונית. לדבריה, נשים חרדיות שעובדות במקום חילוני עלולות למאוס באורח חייהן החרדי, אך לה עצמה אין אינטראקציה זו מזיקה כלל. שפרה עמדה בניסיון והיא ממשיכה לקיים אורח חיים חרדי מחמיר ביותר. ילדיה ומשפחתה המחמירה – "השחורה" כלשונה – הם ההוכחה הניצחת ליכולתה לנדוד בין העולמות מבלי להיפגע:

מיד עם נישואי למדתי נהיגה ולקחתי קורסים בכלכלה בחברה מעורבת. לי זה לא הזיק! המשפחה שלי, הילדים והחינוך מתאים למשפחה שחורה-שחורה. הבנים שלי הולכים עם גרביים לבנות, אם את מכירה את זה, בתוך המכנסיים, ושטריימל. כולם שחורים-שחורים. תורתם אומנתם... אבל אני, החיים שלי, מאז שהתחתנתי, אז מיד למדתי נהיגה... כן, וישר התחלתי ללמוד בקורסים לכלכלה, שזה היה אפילו בחברה מעורבת – גברים ונשים יחד... בזה שלמדתי בחברה מעורבת זה ברוך השם לא הזיק לי, ולא (צוחקת), זה לא הפריע לי בכלל... (שפרה).

לא רק בני הזוג תומכים בייחודיות של נשים חרדיות העובדות מחוץ לבית. גם משפחת המוצא שלהן – בית ההורים – היא גורם מכונן התומך בייחודיותן. רבות מן המרואיינות הרחיבו את הדיבור על הבית בו גדלו והתחנכו. הן סיפרו על ההורים, על שניהם יחד או על כל הורה בנפרד, שתמיכתם הקנתה להן כלים ויכולות התמודדות והפכה אותן לחכמות. ברכה מדגישה נושא זה:

אני משמשת דוגמה. הרבה חברות... אני חושבת שיש לי את העניין הזה של השמירת סוד ו... אגדיר את עצמי כאישה חכמה, אני חושבת, וגם בגלל שבאתי אולי מהבית של ההורים שלי. צברתי שם המון ניסיון. ההורים שלי שניהם אנשים שהרבה אנשים באים להתייעץ אתם, ו[גם] אני עושה את זה... (ברכה).

מרואיינות רבות מגלות ביטחון בדרך התנהלותן, שמקורו לטענתן בתמיכת בן הזוג, בבית בו גדלו והתחנכו, אך גם בתחושת הערך העצמי הגבוהה שלהן. את התחושות האלו הן חוות כתכונה ייחודית ואקסקלוסיבית המתירה להן יתר חופש לעשות ולחוות דברים שאינם מקובלים בקרב נשים חרדיות אחרות.

רוב המרואיינות מחשיבות את עצמן לטיפוסים שונים (לא מתוך התרברבות), ולפיכך למסוגלות להתמודד מגיל צעיר עם חוויות מורכבות וקשות. יש שהיחודיות שלהן מתבטאת באישיות דעתנית, אסרטיבית וביקורתית, ויש המצניעות ואף מתנצלות על היותן כאלו. ממד אמביוולנטי זה גורם להן להתמודד עם שאלת זהותן, וכאמור, גם עם שאלת יכולתן לייצג את כלל הנשים החרדיות. סוגיה זו מובילה חלק מהן להחמיר עם עצמן, וגורמת להן לאמץ דפוסי התנהגות מחמירים. תחושת הביטחון מצד אחד, וההזדהות עם החברה מצד שני, מעוררות אצל רבות מהן רצון לסייע ואף לתקן ליקויים בחברה החרדית.

ואולם, עם היותן לדבריהן ייחודית ושווה, הן מקפידות שלא למתוח את הגבולות יתר על המידה. הן משתדלות להצניע את העשייה שלהן, ובעיקר לעגן אותה בהסכמה ובאישור של מנהיגים תומכים. נשים אלו, שאינן מצייתות באופן מלא לנורמות ולהחמרות¹⁷ שהונהגו בשנים האחרונות בחברתן, מעדיפות שהילדים – ובעיקר הבנות – לא יחרגו מגבולות ההתנהגות המקובלת וינהגו באופן קהילתי נורמטיבי. ההליכה בתלם הנורמטיבי, כלומר, הציות לנורמות ישמור על שמן הטוב ויבטיח את עתידן ואת עתיד משפחתן, במיוחד במה שנוגע לשידוכים.

נראה אפוא כי הדרך שנשים אלו בחרו לעצמן כדי להתמודד עם הקשיים, היא להגדיר את מיצובן כייחודי ושונה. בניית חוויה אינדיבידואלית זו מאפשרת לכל אחת מהן לכוון זהות פרטית משלה, תוך נקיטת דרכי התמודדות מגוונות. כינון הזהות הפרטית תוך שימוש בדרכי התמודדות אלו, מעכבת ביקורת גלובלית מצד המנהיגות והחברה, ואף יוצרת קרקע נוחה לאימוץ אקלקטי של חידושים ושינויים, כתגובה בלתי-מכוונת ובלתי-תלויה במאמציהן של הנשים. אפשר לראות כיצד שינויים אלה מתפתחים במבנה אופקי, בצעדים קטנים, לא לינאריים ולא יזומים, המצטרפים יחדיו לכלל שינוי מהותי, ובכך בעצם כוחם.

אסטרטגיות להתמודדות

הנשים החרדיות במחקר הנוכחי, המגדירות עצמן ייחודיות, מתמודדות עם הפרת האיזון הפנימי שפוקדת אותן עם כניסתם של שינויים לחברה החרדית, באמצעי ההתמודדות הבאים:

א. **התמודדות מסורתנית:** המבקשת לשמור על המסורת, תוך שאיפה לתיקון;¹⁸

¹⁷ כמו האיטור שחל על נהיגה ברכב או צפייה בטלוויזיה.

¹⁸ שינוי וירטואלי – חשיבה על "תיקון" בגלגול הבא.

- ב. **התמודדות מסורתית:** החמרה אישית וחינוך לבדלנות;¹⁹
- ג. **התמודדות אדפטיבית:** אימוץ והתאמה סלקטיבית של אפיונים מודרניים;
- ד. **התמודדות ביקורתית:** ביקורת על החברה שלהן, והעזה לראות בה חסרונות;
- ה. **התמודדות רפורמטיבית:** לנסות לחולל שינוי אישי או קבוצתי מבפנים.

התמודדות מסורתית

האסטרטגיה המסורתית מתבטאת בחשיבה על מעין שינוי וירטואלי. התמודדות זו היא סוג של ביקורת עצמית ושאיפה לשינוי ולתיקון, הבאה לידי ביטוי באמירה של חדוה:

אם הייתי נולדת שוב, או אם היתה ניתנת לי הזדמנות נוספת (חדוה).

וכן דיבור על הגלגול הבא.

ההתלבטות והביקורת העצמית המלוות את התפקוד היום-יומי, מובילות לשיח גלוי או כזה העולה מבין השיטין, על האפשרות לבצע "מקצה תיקונים" למציאות החיים הנוכחית. המושג 'תיקון', או 'תיקון המידות', תופס מקום מרכזי ביהדות. הוא עוסק בזיכוך תכונות הנפש ובהטבת רגשות האדם במטרה לעשותו שלם יותר (ליבוביץ, 1985). המונח 'גלגול נשמות' מדבר על כך שהנשמות חוזרות בגלגול הבא על מנת לתקן ולהשלים דברים שלא הושלמו בגלגולים קודמים (אליאור, תשנ"ג). צירוף שני המושגים יחד מבטא אמירה עממית על "תיקון בגלגול הבא" – ביטוי דו-משמעי. מצד אחד הוא מבטא תחושת אי-נחת מן החיים בגלגול הזה, ומצד שני הוא מנכיח את המציאות הקיימת כמציאות בלתי-נשלטת. השיח על החזרה לאחור, על החרטה על מה שנעשה או לא נעשה, ועל ההזדמנות לתקן, חזר בגרסאות שונות ברבים מן הראיונות. תחושות אלו באות לידי ביטוי בשיח המוצג כמשחק דרמתי שהן מנהלות בינן לבין עצמן.

הקטעים הבאים ממחישים את השיח שלהן על המציאות הקיימת ועל הצורך "לתקן" אותה.

שרה נשמעת מתנצלת כשהיא מציגה את אורח חייה הפעלתני והקרייריסטי:

... אני אומרת שאישה שבאמת שלמה עם עצמה ולא מתוסבכת עם זה שהיא מחנכת את הילדים ומגדלת ומשקיעה את עצמה בילדים, אז היא, עדיף לה שתישאר בבית. אישה שיש לה תסביכים והיא החלטית והיא באיזשהו מקום

¹⁹ ניווט הדור הצעיר לאימוץ נורמות מחמירות.

מרגישה שהיא מתבזבזת... אני כמעט בטוחה ש-99% מהנשים לא יצאו לעבוד בגלל פרנסה, ולא לא בגלל שזה רווחי להן מבחינה כלכלית, אלא זה יותר עניין של כבוד וקריירה... זו דעתי האישית, למרות שאף אחד לא מאמין למה שאני אומרת. אבל זה באמת מה שאני חושבת, ובעזרת השם בגלגול הבא, אם אני אזכור, אני אתכנן את החיים שלי אחרת (שרה).

גם חדוה, שעברה בשנים האחרונות תהליך של אקדמיזציה מצד אחד ושל הקצנה דתית בסגנון הלבוש מצד שני, מדברת על חזרה וירטואלית לאחור. היא מצרה דווקא על שהחמיצה קריירה בתחומים אטרקטיביים יותר ומצהירה:

אם הייתי יכולה לחזור אחורה... אני לפעמים אומרת שאני לא בתקופה הזאת (חדוה).

שרה, המציגה את עצמה 'קרייריסטית', מנהלת סוכנות עצמאית מצליחה ומבטאת רגשי אשם בנוגע למיקומה כאישה חרדית עובדת. תחושות אלו באות לידי ביטוי בשיח דמיוני שהיא מנהלת עם עצמה על "אילו היתה לי הזמנות נוספת". היא מדברת על נשים חרדיות המתפקדות כאימהות במשרה מלאה, ומביאה את הדור הבא – את בנותיה, ובעיקר את כלתה הצעירה – כמודל אידיאלי לחיקוי. סיפורה של חדוה, שיצאה ללמוד באקדמיה, הוא דוגמה נוספת של החשיבה על חזרה לאחור. היא נעה הלוך ושוב בין שני עולמות. בהוראת הרבנים היא המירה את כיסוי הראש – את הפאה, לשביס,²⁰ וגם כשהאיסור בוטל, היא בחרה להישאר עם השביס כאקט "להתחזקות דתית". כך לטענתה היא עשתה את "התיקון" שלה במציאות הנוכחית. גם היא ממשיכה ומדמיית מציאות של "אם ואילו". אם היתה נולדת במציאות עכשיו, היא היתה קוטפת מן הפירות החדשים ששוק התעסוקה החדש מציע. היא מדברת על החמצת ההזדמנות, אף שהיא עדיין צעירה ויכולה לעשות הסבה מקצועית. היא מצפה שילדיה ירימו את הכפפה, אך הם אינם עושים זאת והיא גם אינה מתאמצת מאוד לשכנע אותם. השיח על החזרה לאחור, החרטה על מה שעשו או לא עשו, וההזדמנות לתקן, הם ריטואל שחוזר בווריאציות שונות בראיונות רבים.

התמודדות המתבטאת בניסיון לדמיין חיים חלופיים היא סוג של שכנוע עצמי המאפשר לנשים להביע חרטה כביכול על מה שעשו או לא עשו בגלגול הנוכחי. עם

²⁰ בתקופת המחקר נפוצה שמועה כי השיער הטבעי של הפאות שהנשים חובשות, מיובא בהודו לאחר שנאסף מנשים המקריבות אותו לעבודה זרה. כתוצאה מכך הורו הרבנים לנשים להסיר את הפאות מראשיהן, כי חבישתן עלולה להכשיל בחטא הקרוי שימוש "בתקרובת לעבודה זרה". לאחר מכן התברר כי לא היה יסוד לכך ורוב הנשים חזרו לחבוש את הפאות.

זאת יש מרואיינות שהידיעה המדומה שאפשר לתקן אינה מספקת אותן, והן בוחרות להתמודד בדרך מעשית המעבירה את הידיעה המדומה לכלל מעשה המתבטא באימוץ הגישה המסורתית; דהיינו, ניסיון לתיקון בפועל אשר בא לידי ביטוי בכמה דרכים.

התמודדות מסורתית

החשיפה של הנשים לעולם שמחוץ לחברה החרדית – ללימודים, לעבודה או לבילוי – מעוררת אצלן תגובה של התבצרות-יתר במעגל החרדי. תגובה זו באה לידי ביטוי בשתי רמות:

א. החמרה ברמה האישית;

ב. חינוך לבדלנות – ניווט הדור הצעיר לאימוץ נורמות מחמירות.

עקב החשיפה לחוויות ולעולמות תוכן חדשים, הנשים מבקשות להוכיח לעצמן ולסביבתן כי לא השתנה דבר בהתנהלותן הדתית. לפיכך הן נוקטות פעולות של החמרה דתית כפי שאומרת פנינה:

אני ממלאה איזשהו רצון שיש לי להתעלות בצד החינוכי, בצד הערכי ובצד החרדי. תקראו לזה איך שאתם רוצים. אפילו אם זה בצד החרדי... אני חושבת שהחיים בעולם הזה הם פרוזודור לחיי העולם הבא. ואני צריכה להכין את עצמי גם לקטע הזה. וזה משהו שאני תמיד חשבת על זה. אולי לא השקעתי בזה מספיק אנרגיה, אבל לאחרונה אני עובדת על עצמי גם בדבר הזה. ופה אני הולכת על הקטע של החרדיות. אני מחפשת. כן, אני רוצה להיות אישה חרדית... (פנינה).

המושגים והביטויים שפנינה עושה בהם שימוש, מצביעים בבירור על המלחמה הפנימית שהיא מנהלת עם עצמה. היא מדברת על התנהלותה בשני העולמות השונים כאילו היו שני נתיבים מקבילים. היא מציגה את עצמה כפתוחה לאנשים ולרעיונות חדשים, אבל מחפשת מיד את האיזון ומדברת על התקדמות במישור הרוחני-דתי. היא מוכנה להמשיך בכך גם "כאילו" במחיר "הקריירה" שלה. מבחינתה זו הזדמנות להציג את עצמה כמחמירה וכאישה הראויה להיקרא 'חרדית'. היא מדברת במודע על אישיותה מרובת הפנים ומסכמת במילים:

האישיות שלי מפוצלת לשתיים (פנינה).

גם צפורה מחמירה עם עצמה ועם בנותיה יותר ממה שעשתה בראשית תקופת נישואיה ובבית הוריה החרדים. את הטקטיקה הזאת היא מסבירה כך:

בגלל שחוויתי את האווירה הפתוחה והקשר עם חילונים, אני מחמירה כדי להיזהר. ביקרתי פעם אצל רופא... שהיה מדי נחמד, מדי ידידותי. אני הפסקתי ללכת אליו... אני מפחדת מהמדי נחמדים... (צפורה).

כדי למצב את עצמן במקום ייחודי שאחרים לא יעמדו בו לדעתן, נוקטות חלק מן הנשים שרואיינו דרך נוספת. הן מנסות למנוע מילדיהן להתנסות בסכנות שבהן הן עמדו ושרדו. החינוך שלהן מכוון לנווט את הדור הצעיר לאימוץ דפוסי-חיים מחמירים אף יותר משלהן.

ניווט הדור הצעיר לאימוץ נורמות מחמירות, ויכולתן להשפיע על הדור הצעיר לנהוג על פי אמות מידה מחמירות, היא בעיני המרואיינות הוכחה ניצחת לייחודיותן וליכולתן לעמוד בניסיונות קשים. פרומה ממשיכה ואומרת:

...אני, אין לי בעיה. אני עובדת היום במשרד חילוני. אני עובדת עם אנשים בני 40 עד 60 שנראים כמו פעם. אני לא אלך להכניס את הבת שלי בת ה-20 למשרד של היום. תסלחי לי, איך נראה שמה הבוס שלה? הוא יכול להופיע עם עגילים ועם קוקואים ועם כל מיני דברים. (מרימה את קולה) איך בת משלי יכולה לעבוד מול דבר כזה? לא רוצה לחשוף את ילדיי לנושאי השיחה וללבוש החשוף של החילונים במקום העבודה שלי... (פרומה).

ההחמרה חלה על ילדים בכל קשת הגילים. הקטעים הבאים ממחישים באופן ברור מאוד ודיכוטומי את ההבחנות שהנשים עושות בין לבין ילדיהן, ובמיוחד בין לבין בנותיהן, כמו שמספרת דבורה:

אני מרשה לעצמי כל מיני דברים, אבל אני לא רוצה שהבנות שלי ייראו אותי כמודל לחיקוי. אני עם השינוי זרמתי... הבנות שלי – לא... קודם כול, היום מקום חילוני לא בא בחשבון. ...אולי עקב ירידת הדורות, לא יודעת מה, יש תקלות כל כך הרבה... תקלות של בנות שפתחו את העיניים וקצת הידרדרו מבחינה רוחנית... אני לא כל כך חושבת שאני צריכה להיות כל כך חזקה, אבל יש כאלה שמתפתות... אישה שקצת מתנדנדת – יש סיכון. אני בעבודה שלי ראיתי, פתחתי – מזה פתחתי עיניים? שמעתי דברים שלא שמעתי קודם. הבנות שלי לא מכירות את זה בכלל (דבורה).

מראיית: כמו מה למשל?

דבורה: הבנות שלי ממש-ממש ילדות של בית. כמה שהן שמעו אותי בשיחות עם עובדים, ואני פתוחה ואני מדברת בצחוקים והכול, הן ממש שומרות מאוד מרחק... .

מראיית: למה?

דבורה: כי יש סיכון שם גדול.

מראיית: האם הן פחות חזקות ממך?

דבורה: לא, הן יותר חזקות ממני, אבל אף אחד לא יכול לדעת מה יכול להיות. הן יותר חזקות ממני...

מראיית: נו?

דבורה: אבל זה לא שייך. כל כך יפה לראות את התמימות שבהן. בשביל מה לשמוע את כל הזבל שיש ברחוב? בשביל מה? את נכנסת לחלאת אדם. והן לא יודעים מזה בכלל. הן לא שומעות רדיו, הן קוראות רק עיתון 'המודיע'. הן פשוט לא יודעות מכל מה שקורה ברחוב. וכשהן שומעות משהו הן באות לשאול אותי אם זה נכון... .

חיה: אני אגיד לך את האמת. אני, אני שומעת היום רדיו, כי אני לא מאלה שיכולים להיות, לא לדעת מה קורה! ... יש לי גם עם זה בעיה, כי בני הנוער הם כבר נמצאים במטבח בתשע, עשר, אז גם את זה אני כבר לא כל כך יכולה היום לשמוע... .

תמי: ההורים שלי חינכו אותי מאוד פתוח. זאת אומרת, ראיתי את כל העולם הזה... הלכתי למוזיאונים, לא הגבילו אותי אף פעם בזה, וידעתי שזה עולם שאנחנו לא שייכים אליו. אבל אני חושבת שהיום הוא השתנה, העולם המלוכלך הזה, וזה כבר לא מה שהיה... החינוך שלי שונה מהחינוך של ההורים שלי... אצלנו ממש סגורים... .

בדרך-התמודדות זו הנשים חוות את ההתבצרות במעגל הדתי ואת ההחמרה עם ילדיהן כהצלחה שלהן. לפיכך הן מעודדות חינוך סגור יותר ומנווטות את הדור הצעיר להחמיר. מניתוח הקטעים עולה כי הייחודיות שלהן משתקפת בהבחנה שהן עושות בין לבין הדור הצעיר. הן סבורות כי ילדיהן לא יעמדו בניסיונות בהם הן עמדו בצעירותן. בהתנסות שלהן הן חוו את מלאכת המיון, ההתאמה, ההסבר וההישרדות. תכונות אלו מתחברות

לדרך ההתמודדות האדפטיבית, המתבטאת ביכולת לעשות אימוץ סלקטיבי – דהיינו, התאמה בררנית של מאפיינים מודרניים.

התמודדות אדפטיבית

הגישה הפרגמטית נוכח החידושים והשינויים הפוקדים את העולם החילוני, ננקטת אף היא בידי הנשים כדי להצדיק את מיצובן. דרך-התמודדות זו היא תוצאה של תהליך הכולל סינון והתאמה של מאפיינים מודרניים לחברה החרדית, והיא נותנת הכשר לגיטימי למאפיינים אלה.

הקטעים הבאים ממחישים כיצד חזרה הטכנולוגיה החדשה לחברה החרדית ואף הפכה כשרה. מלכה מייצגת את דרך ההתמודדות הגורסת שאפשר בהחלט להפריד בין אימוץ הטכנולוגיה המודרנית לבין שימושיה השליליים:

אצלנו הטכנולוגיה החדשה היא כלי עזר להפצת התורה... גם אם גבר ישתמש במחשב נייד, זה כדי לסכם שיעורי תורה. המחשב הנייד הוא כלי! כדי לקבל סיכומים טובים ש[הוא] יכול לעשות מזה חוברת אחר כך, להפיץ לתלמידים בשיעור... אמצעי טכנולוגי הוא כלי ואמצעי! ולא מטרה בפני עצמה... אנחנו אסירי תודה שיש לנו כלים יותר נוחים כדי להגשים את הערכים שהם חשובים לנו, [ערכים] שהם הלימוד תורה ושהם ערכי המשפחה... בציבור החרדי יש מאוד מודעות לסולם ערכים, מה כלי ומה מטרה, מה אמצעי ומה תכלית... (מלכה).

מלכה סבורה כי אף שבעולם החרדי ישנה מסורת רבת שנים של התנגדות למודרניות, היו קיימים תמיד כלים פנימיים לסנן את ההשפעות האלה ולשרוד. היא עושה הבחנה נחרצת בין היותה של הטכנולוגיה כלי לבין היותה מטרה, וטוענת כי החברה החרדית משתמשת בטכנולוגיה לשיפור החיים והערכים הדתיים בלבד. מתיאורה עולה כי היא ובני משפחתה מסוגלים להיחשף ולהתמודד; דהיינו, לעשות שימוש מובחן ומושכל בכל המכשור הטכנולוגי כמו מחשבים, טלפונים ניידים ואפילו אינטרנט, כדי להפיץ את הידע הדתי (Leon, 2011).

עוד עולה מן הממצאים כי לגישה הפרגמטית של הכשרת הטכנולוגיה יש השלכות על כניסה זוחלת של דפוסי בילוי שנחשבו אסורים לחלוטין בחברה החרדית. הביקור בקולנוע והצפייה בסרטים בטלוויזיה מוקצים ומוחרמים בחברה זו. יתרה מזאת, אפילו הגיית המושג 'סרט' היא בבחינת דיבור גס ואסור. אך ממצאי מחקר זה מצביעים על כך שחל מהפך בנושא הצפייה בסרטים, ודבריה של תמי מדגימים זאת:

(נחרצת): בבתים שיש מחשבים רואים סרטים! ואנחנו מאוד מאוד נגד זה. היום בכלל יש הכשרים על הסרטים ואני, לפי דעתי... בכלל בעוד כמה שנים אנחנו לא נבין איך ראינו סרטים בלי הכשר... למה? כי כמו שיש הכשר על אוכל, על מה שמכניסים לפה, ככה יהיה ההכשר על מה שמכניסים לעיניים... אמרתי סוף-סוף שכבר הילדים יכולים לראות דברים חדשים וליהנות, אז למה שלא יעשו את זה? למה שלא יראו?... (תמי).

הגישה הפרגמטית לגבי צפייה בסרטים אף עולה מדרגה ועוברת מעמדה של תגובה לנקיטת יוזמה. שושנה מתארת כיצד הקדימה רפואה למכה, ובמקום שילדיה יִחשפו לסרטים באופן לא מבוקר, החליטה בעצמה להכניסם הביתה:

אני עצמי הכנסתי הביתה את הסרטים כדי להיות בשליטה... הטכנולוגיה נכנסת. היא מטפטפת. היא נכנסת אם לא דרך הדלת אז דרך החלון. לפעמים הילדים מביאים אותם, לפעמים ההורים מביאים אותם... (שושנה).

מראיית: ומה דעתך על סרטים?

שושנה: אני אישית הכנסתי את הסרטים. זה ככה: אני החלטתי שבמקום שייצאו החוצה ויבקשו לצאת, אנחנו נעשה את הבילוי בבית. ולכן אני אפילו זו שקונה את הסרטים. אני עצמי הכנסתי הביתה את הסרטים כדי להיות בשליטה. (שושנה).

במאבק בין המנהיגות המתריעה מסכנות לבין המציאות השוררת בשטח, מנצחת הגישה הפרגמטית. זו באה לידי ביטוי בטקטיקות שונות שנשים נוקטות, כמו ניכוס האילוץ והפיכתו למשאב המאפשר שליטה, סינון ומיון מכוון מראש. ההתמודדות הממיינת את המאפיינים המודרניים ומאמצת אותם באופן סלקטיבי, באה לידי ביטוי בתחומי ההשכלה, העבודה ודפוסי הפנאי, כפי שמשמע מדברי מירי:

הולכים למסעדות כשרות. מסעדה סינית, כל מיני. אנחנו מגוונים. שיהיה רק עם הכשר, לא משנה [איזה]... אבל לא רבנות... אנחנו יוצאים לבית מלון, אנחנו יוצאים לבתי הארחה, כאילו בתים מעץ... נסענו למצפה-רמון. מאוד נהנינו שם. ומשם יצאנו לכל מיני מקומות. למוזיאון או לכל מיני... היינו במצדה בלילה. כזה אורקולי. מאוד נהנינו. כאלה דברים צריכים יותר להכניס. לא יודעת מה. אבל זה כן חסר... הייתי רוצה... שיהיה יותר הצגות, שיהיה יותר... אני לא יודעת אם הציבור, עד כמה הוא פתוח... (מירי).

מראינת: האם אתם יושבים ביחד?

מירי: לא, לא צריך לשבת יחד. אבל לפחות יצאנו יחד, שמענו את אותם דברים. אנחנו חוזרים הביתה, צוחקים על זה, מדברים על זה. אז יש לנו עוד שבוע של... את מבינה? אני לא צריכה לשבת אתו ביחד. ממש לא. הפרדה – אין בעיה, אבל לפחות שיהיה לנו... וחוזרים הביתה, זה ממש כיף... פעמים פשוט נכנסים לרכב ונוסעים לטיולים מסביב לעיר וחוזרים הביתה. זה גם תורם. אני לא אומרת [ש] זה תורם המון....

דברים אלה מציגים מהפך שפקד את הדור הצעיר בחברה החרדית. מירי נראית, וגם רואה את עצמה, כאישה חרדית לכל דבר, ועם זאת היא מייצגת תפיסת חיים שונה לחלוטין מזאת של הוריה. היא מציינת כי הוריה אינם מקבלים את צורת החיים שלה. לדבריה, הדבר נובע "מבורות הלכתית", שכן אמה המחמירה אינה מבינה שאפשר לשמור את ההלכה באופן מחמיר יחד עם אימוץ מאפיינים מודרניים, כגון טיפוח עצמי ובילויים. מירי רוצה לבלות יותר עם בעלה מבלי לעבור חלילה על ההלכה. מדבריה מבצבצת אף נימה ביקורתית על המחסור בבילויים לחרדים, על החמרת-יתר ועל איסורים חברתיים מוגזמים, כמו האיסור על נהיגת נשים.

התמודדות ביקורתית

הביקורת שמוותחות הנשים על התנהלותה של החברה והמנהיגות התורנית, משמשת להן כלי נוסף להתמודד עם המצב. לדעתן אין להמשיך במצב הקיים ויש צורך דחוף להנהיג שינויים ולטפל בבעיות במקום להסתירן. נעמי מבקרת את התנהלותה של החברה החרדית עד כה, אך סבורה כי מתחיל להסתמן שינוי:

בחברה החרדית כל הדברים הבעייתיים הם סגורים. הם היו מטואטאים שנים. הם בעייתיים כי יש המון נושאים שזה כאילו בתוך היציולנט' של החברה, וקשה לפתוח דברים. אבל אנשים הגיעו למסקנה שאם רק יטאטאו דברים, הדברים רק ילכו וייעשו יותר גרועים, וחייבים להעלות אותם אל פני השטח... (נעמי).

נעמי, העוסקת בגישור זוגי, מתלוננת על ההזנחה הרבה בתחום הטיפולי בחברה החרדית, וסבורה כי כיום מתחילה להתפתח מודעות לכך. עם זאת, במה שנוגע לנשים ולתעסוקה מחוץ לגבולות המובלעת החרדית, נעמי מאפיינת כך את החשיבה הפטריארכלית החרדית בנוגע לנשים:

את שואלת על הראש החרדי?... עדיף לסגור את האישה בגטו... (נעמי).

היחס לנשים מעסיק את המרואיינות והן מבקרות תופעות חברתיות ופרטיות הנוגעות להן. הניה מבקרת את התפיסה ההגמונית הפטריארכלית, הדתית והחברתית כלפי נשים. היא מהססת, רומזת ומתארת את תחושת הקיפוח:

את מנסה לפצות פה, אז אומרים לך: ככה זה בהלכה. ככה זה... זה לא נושא פשוט.... (הניה).

מראינת: ספרי במילה או שתיים.

הניה: ...פשוט יש לי עניין עם שכן, איש ציבור... אני רואה איך מתנהלת המערכת, הכול, הדיינים, בצורה מחרידה. מחרידה ומקפיצה. דבר נוראי. באמת, בחוסר כבוד וכל הגושפנקא שנותנים לנתבעים. הם מנהלים שם את המשפט, במקום שזה יהיה ההפך.

מראינת: את חושבת שזה בגלל שאת אישה?

הניה: לא, לא. בכלל לא קשור. אני אומרת סתם. הקטע הזה שאסור ללכת לערכאות הוא כזה מטופש, שאין כמוהו. כן, יש היום דעה. זאת אומרת: אני רציתי ללכת מראש לבית משפט. היה לי יותר סיכויים בכלל. אמרו לי: שלא תעזי. במיוחד כמי שגרה באזור חרדי, ייצא עליך ברחוב....

מראינת: פשקווילים?

הניה: כן. כי אמרו לי: ייצא. עצם זה שהלכת לערכאות, את סגרת את השם שלך מכל הבחינות. את נחשבת... את חייבת ללכת לבית דין אפילו אם תפסיד. מבינה? עכשיו לא נראה לי שאני אפסיד, כי התביעה שלי מאוד ברורה. אבל כל הדרך שזה מתנהל, והסחבת, ו... לא באים בכלל לקראת. הכול מעוות כזה. יש שמה הרבה דברים לתקן. אז הכול רבני. את מנסה לפצות פה, אז אומרים לך: ככה זה בהלכה, ככה זה.

הניה מתוסכלת ויש לה ביקורת על ההתנהלות החרדית בתחומים חברתיים מסוימים. אף שהיא מרגישה משוללת זכויות, היא נזהרת בגלל נורמות חברתיות ואומרת:

לא מבקרים את המנהיגות הרוחנית (הניה).

בעקיפין עולה מדבריה כי הידע המצומצם שלה בתחום ההלכה, משמש בידי התובע והדיינים (הגברים) כדי להגביל אותה, לזלזל בה ולפגוע ביכולתה להתדיין בכבוד.

שאלת מיקומם וסמכותם של הרבנים עלתה במחקר זה בהקשרים אחדים, אך נגעה בעיקר באיסור הכללי על חבישת פאות שהוטל על הנשים החרדיות בתקופת המחקר. נחמה כועסת ומביאה דוגמאות להצרת צעדיהן של נשים. לטענתה, העובדה שהגברים מכירים את ההלכה טוב יותר, מאפשרת להם להדוף בתחכום את הנחיות המנהיגות – דבר שנבצר מיכולתן של נשים:

את יודעת, כשיצא כל העניין של הפאות ישבתי פה עם האחיות שלי ודיברנו. אמרתי לבעלי: תשמע... עלינו הם חזקים (נחמה).

מראינת: עלינו?

עלינו, הנשים. על הנשים הם חזקים... אנחנו, הנשים, אנחנו חלשות. עלינו אתם זה... זאת התפוררות! אני בחיים לא חשבתי שאני ככה אדבר....(נחמה).

נחמה היא אישה דעתנית בת 38, אם לשישה ילדים המפרנסת ברצון את בעלה הלמדן המצליח. היא כובשת את כעסה, אך גון פניה ונעימות דיבורה משקפים את שמתחולל בלבה. היא מעלה אחד לאחד טיעונים בסוגיות חברתיות בוערות שאינן מטופלות די הצורך על ידי הרבנים. מדבריה עולה ביקורת קשה ביותר על התנהלות זו:

(מתפרצת) איבוד! התפוררות! את יודעת? מזל שאנחנו מאמינים בבורא עולם ולא ברבנים. זה מה שמציל אותנו. יכול להיות שאני מדברת ככה בגלל הסיפור של בן משפחתי, שזה סיפור שורף, שזה סיפור כואב, שבואי נגיד: אם לא היינו מאמינים בבורא עולם היינו נמצאים במקום אחר. אבל בואי, קחי את עניין הפאות. הרי שוב הכשירו בשבוע שעבר את כל הפאות שאלפי נשים גזרו, שרפו אותם וזרקו אותם! אנה אנו באים? תגידי לי, מי ייתן את הדין על זה? (נחמה).

בפרשת הפאות הנוכריות היו נשים שפירשו את הציות להוראת הרבנים כמעשה נשגב. היו אף שניצלו את ההזדמנות באופן מעשי יותר, כמו קבוצת נשים מירושלים שפנתה אל מנהיג רוחני מקובל וביקשה לאסור על נשים לחלוטין לחבוש פאות מעתה ואילך. לדעתן זה אינו כיסוי הולם. היו גם נשים שקיבלו על עצמן שלא לחבוש יותר פאה. לעומתן היו נשים שהגיבו בכעס רב והאשימו את המנהיגות שהתפתתה בקלות וגזרה על הנשים איסור כה כבד. הן טענו כי "עם נשים קל להחמיר" כי הן אינן מכירות את ההלכה על בוריה. על כך אמרה נחמה:

אם היו אוסרים על הגברים למשל לעשן (וחשוב לאסור זאת) הרי שהם כבר היו יודעים למצוא ק"ן טעמים לבטל גזרה זו ולכן הרבנים אפילו לא מתחילים

אתם... הבת שלי אמרה: אימא, תראי, אנחנו למדנו – ככה הבת שלי, ילדה בת 15 מדברת. היא אומרת: מה זה נביאי הבעל? נביאי הבעל זה היו נביאי אמת שהם סרחו וְהקב"ה לקח להם את הנבואה וכשהם ראו שהם לא נביאים, הם המשיכו לספר סיפורים כאילו הם מתנבאים. בשביל להצדיק, בשביל הבושה... הבת שלי אומרת [ש] גם רב יכול לטעות. (לוחשת): אנחנו לא העזנו להגיד את זה בתור ילדים! מה לעשות? הדור שלנו ככה נראה. תשמעי, אם אף אחד לא קם נגד הסיפור עם הדירות, כמו שאת אומרת, את יודעת מה שאני אמרתי אחרי הסיפור עם הפאות, לפני שהתברר שכל הפאות כשרות.... (נחמה).

בדברה על הדירות, נחמה מתכוונת לכך שבחברה החרדית, ובעיקר בליטאית, נהוג לדרוש מהורי הכלה לתת לזוג הטרי דירה. עקב כך נוצר משבר חברתי קשה המשפיע אף על דפוסי העבודה, הנישואים וחיי המשפחה. ישנם סיפורים על בנות רבות שנשארו רווקות בשל כך.

נחמה מעידה על עצמה כי התשתית החינוכית שהכינה אותה לחיים היתה מוצקה. אביה למד תורה רוב ימיו ואמה פֶּרְנֶסָה. הוריה הם אנשי אמת המתנהלים באהבת התורה לשמה, ולפיכך קשה לה מאוד עם הביקורת הקשה שהיא מטיחה בשעת הריאיון. עם זאת נראה כי הנוהג לבקר את התנהלותה של המנהיגות החרדית כבר אינו חדש בסביבתה. היא מספרת על כמה הזדמנויות בהן דובר על היחלשותה של הסמכות הרבנית. ניכר בה שהיא מבקרת בכאב, ומדי פעם אף מנסה לרכך מעט את דבריה.

מדברי נחמה ומרואיינות נוספות עולה כי התודעה הביקורתית שמתחילה להתפתח בקרב נשים חרדיות, מופנית גם כלפי המנהיגות וגם כלפי החברה החרדית עצמה, שאוכפת נורמות חברתיות באמצעות סנקציות. אחד הנושאים השנויים במחלוקת עוסק בשאלת האפשרות ששנים תלמדנה נהיגה ותנהגנה במכוניות. ארבע מבין המרואיינות נוהגות בפועל, ורוב האחרות היו רוצות לנהוג. נשים אחדות מְפְנֹות את ביקורתן כלפי החברה ומביאות לדוגמה את בתי הספר המכתיבים נורמות חברתיות.

הדסה מצביעה על האבסורד שסנקציות חברתיות מופעלות דווקא על הנשים, המופקדות על הבית ועל שליחת הילדים לבתי הספר, ולכן הן אלו שזקוקות לאמצעי תובלה מהירים:

תדעי לך שיש מקומות, בפירוש, בתי ספר וסמינרים, שלא מקבלים, עד כדי כך! אימהות נוהגות. אני מכירה אחת שהלכה להירשם וזה... היא החנתה את האוטו רחוק. זה אבסורדים כאלה שאת צריכה רק להסתיר. מה יש בנהיגה? הרי

זה פרץ היום. הרי בחוץ לארץ זה שנים קיים, בכלל לא מתייחסים לזה... אני אומרת לך את השיגעון הזה. אני ראיתי אחת שלא התקבלה עד שהיא התחייבה, עד כדי כך, בשביל הבת שלה, שהיא תפסיק לנהוג. והיא אמרה לי שהיא לא נכנסה לאוטו כבר חמש שנים. אם אישה היא המנהלת את הבית, ובעלה רוב היום לא בבית, מטבע הדברים היא זקוקה לזה יותר ממנו, לא? (הדסה).

יוכבד היא אישה גדולה ומרשימה, אם לשמונה ילדים שמפרנסת את משפחתה ומעודדת את בעלה להמשיך ללמוד. היא מכירה בערך עצמה וגאה לספר על משפחת המוצא שלה. מבירור שערכתי לאחר הריאיון עמה, התברר כי הוריה, אחיה ואחיותיה מוכרים בחברה החרדית כמשפחה מיוחדת שכל בניה ובנותיה מצטיינים באופקים רחבים ורב-תחומיים. בריאיון, שנערך בביתה, היא לבשה חלוק ארוך וכהה ולראשה חבשה כיסוי-ראש שהוא מעין כובע-מטפחת שנשים חרדיות חובשות בבתיהן. ברוב הנושאים שעלו בריאיון היא הביעה עמדה חרדית קיצונית, אך הגיבה במפתיע בביקורת בנוגע לסוגיית הנהיגה:

אני אגיד שאני אפיקורסית, אבל אני לא מוצאת בזה כל כך פסול. אני יותר חושבת שאישה שעולה לאוטובוס, ורואים לה את הרגל, זה יותר לא יפה מאשר אישה שנוהגת. אבל רבנים אמרו אחרת, אז אני לא, לא מתערבת. מה שכן, אישה שנוסעת מחוץ לעיר בלילה, זה באמת לא בסדר. זה אולי לא יפה, אבל בתוך העיר, ביום, אני לא רואה פסול... אני אישית מסתכלת על זה, שזה דווקא כן צנוע (יוכבד).

טענת הרבנים לשמירה על צניעות לא רק שאינה מקובלת על מירי אלא היא חושבת ההפך. עדיף בעיניה לנהוג מאשר שאישה תתהלך ברחוב.

מביקורת הנשים עולה כי אף שהאיסור לנהוג ברכב אינו מקובל על רבות, הן מצייתות בלית ברירה לאיסורים אשר חלקם הפכו נורמות חברתיות. רבות רואות בכך הקרבה ומייחלות ליום בו יבוטל האיסור. לדבריהן, נשים חרדיות באירופה ובארצות הברית נוהגות במכונית כדבר מובן מאליהן. בצד הביקורת ישנן נשים המבקשות לסייע בשינוי המציאות, ולפיכך הן יוזמות מהלכים שיובילו לשינוי בתחומים מסוימים.

התמודדות רפורמטיבית

הניסיון ליזום או להגיב לשינויים בחברה החרדית הוא דרך התמודדות המשרתת נשים חרדיות שנחשפות להיבטים שונים של החברה הסובבת אותן. יש המבטאות באופן מודע

את רצונן להשפיע, ויש הפועלות כך בתגובה למציאות המתפתחת. בקטעים הבאים נעמי ואהובה מספרות על המוטיבציה שלהן לצאת ללימודים אקדמיים בתחומי הרווחה החברתית, הגישור ותחומים טיפוליים במטרה לשנות את הגישה החרדית אל בעיות בתחומים אלה ולמצוא לכך מענה מקצועי הולם.

נעמי מציינת:

...אני וחברותיי, אנחנו בעיקרון הסנוניות הראשונות... צריך את המקצועות הטיפוליים מתוכנו... ישנן בעיות קשות. זוג חרדי שרוצה לגשת לטיפול יש לו בעיה. אם הוא ילך לבן-אדם חילוני הוא לא יבין אותנו. הוא לא יבין את הניואנסים. הוא יגיד לנו דברים שסותרים את הדת. לא נלך... אז דחפתי את הקמת המוסד... זהו שינוי. שינוי שעכשיו בשנות האלפיים, כאשר מכניסים מקצועות טיפוליים ומלמדים אותם – באים באופן אקדמי [מ]האוניברסיטה... זהו שינוי אדיר... אני חושבת שזה דבר נהדר. זה דבר שמחויב המציאות (נעמי).

ואמרת אהובה:

יש היום הרבה בעיות בחברה שלנו בגלל כל השינויים שהיא עוברת. בכל אופן שהיא מערבית, נכנסים אלינו יותר שוויון, יותר פתיחות, יותר ילדים שכבר לא אומרים כן, כן, כן אחרי ההורים. פחות ציות, פחות הרגשה של סמכות, כל מיני דברים כאלה שהרבה יותר נכנסים היום. פחות ענישה, נגיד: פחות ענישה גופנית, כל מיני דברים כאלה. הורים היו צריכים קצת ללמוד את זה, כי לא זה מה שהם ראו בבית... אמרתי: טוב, זה באמת מה שחשבתי תמיד. הייתי רוצה לעזור בתחומים מסוימים של עבודה סוציאלית, ואמרתי: כשהם יגדלו וכשהם יצאו, אמרתי: בואי נכין, בואי תכניי את עצמך לקראת היום שאולי תוכלי לעזור בתחום ההוא... (אהובה).

נעמי ואהובה טוענות כי המניע שלהן לצאת ללימודים נבע מן הצורך להתמודד עם צרכים קוגניטיביים ורגשיים של עצמן, אך בדיעבד מתברר שהן בחרו בתחומי לימוד אקדמיים שיש בהם משום חידוש ושינוי בחברה החרדית. נעמי קובלת על הבורות וההזנחה הקיימות בתחומים הסוציאליים הטיפוליים ומתגייסת להיות בין הסנוניות המבשרות את השינוי. אהובה מודעת לסכנת היחלשות הסמכות ההורית הנובעת ממיצוב החברה החרדית בתוך עולם מערבי, ומבקשת לסייע לנשים לרכוש כלים חדשים להתמודדות עם סכנה זו.

חנה, העוסקת ביחד עם חברותיה האמידות בפעילות וולונטרית, מצליחה לגייס תקציבים ולהניע פעילות סדנאית לנשים חרדיות. לדבריה, פעילויות אלו מעצימות את הנשים. היא וחברותיה מפתחות אצלן אחריות ומודעות הן לתפקידן והן לזכויותיהן בחיי הנישואים ובשאר תחומים. גם היא, כמו האחרות, טוענת כי הצורך התעורר בשל המיצוב של החברה החרדית בסביבה דינמית ורב-תרחישים, המשפיעה גם על החברה החרדית. את פעילותה היא מצדיקה בנימוק שנשים צריכות להיות מודעות לזכויותיהן:

הקמתי יחד עם חברותיי ארגון וולונטרי לעזרה לזולת, חינוך... ככל שהילדים גדלו ויצאו מהבית, הגברתי פעילות... וכשאת מתחילה בפעילות, זה גלגל ענק שצובר רק תאוצה ולא אחורה. אם את נכנסת לזה ברצינות... אני כן יכולה לומר לך שאני כן אחראית על הרבה הרבה סדנאות למודעות של נשים. אני תומכת, זאת אומרת, אני מלווה אותן. גם היום, אחרי שאנחנו גומרים את השיחה, אז יש לי כבר בשעה שמונה אחת שהיא מנחה (חנה).

למה אמותינו וסבותינו לא היו צריכות את זה? [כי] היתה להן חכמת-חיים משלהן. הן לא היו זקוקות לזה. אבל אני מסכימה אתך. העולם, יש לו המון גלגלים מתקדמים. אמת, נכון. אנחנו צריכים לזרום יחד אתם. מקובל עליי. אני, בארגון אצלי, אומרת תמיד: אם אנחנו לא נקרא את המפה נכון, אז קרה לנו שינוי... את לא יכולה ללכת באותה מסגרת שהלכת לפני 50 שנה, לפני 30 שנה, לפני 40 שנה. את יכולה ללכת עם נשים, את יכולה ללכת עם אמונה, את יכולה ללכת לתת להם הרבה עוצמות עם המסרים שלנו על טהרת היהדות, ההשקפה החסידית וההשקפה הליטאית ותורנית, אין לי עם זה בעיה. אבל תזרמי אתם עכשיו וכמו עכשיו, ולדוגמה אני אגיד לך, אנחנו בעצם לפעמים כושלים עם הצעירים...(חנה).

מראיית: במה עוסקות סדנאות המודעות?

חנה: לא רק. גם לגבי זוגיות. גם מלמדים איך מעירים את כל הבית. איך תשמרי על המקום שלך. איך הדברים שאת אומרת יתקבלו ויישמעו. מהן החובות שלך ומהן הזכויות שלך.

התגייסות הנשים לפעילות בנושאים חברתיים היא אכן אחד השינויים שצינו המרואיינות. חשיפתן לשיח הרווח בסביבות הלימודים והתעסוקה שלהן, מעוררת בקרבן מוטיבציה להציע יוזמות נוספות עבורן ועבור החברה ממנה הן באות. לאה, המרואיינת הבאה, מגלה ערנות רבה ביותר להתפתחויות בתחומים בהם היא עוסקת, ואף יוזמת תיקון לאפליה שהיתה לדבריה נחלתה של החברה החרדית.

...הדבר שבעצם הוביל אותי להקמת הפורום החרדי לתרבות ואמנות... זו התמורה שחלה במגזר החרדי בצריכת התרבות. יצרנו קשרים עם מנהלת התרבות ב'אמנות לעם'. זה דברים שניסיתי לעשות לבדי במשך השנים ויש לי מכתבים איך שדוחים אותי. שבנות 'בית יעקב' לא נכללות בקריטריונים, ואמרתי שזה פשוט לא ייתכן, לא ייתכן. אבל אנשים רוצים תרבות. אני שוכרת את האולם. אני משלמת על הפרסום. אני לא יכולה לגבות מהקהל שלי סכומים גבוהים בשעה שבכל מקום אמנת אונסק"ו אומרת שזכותו של כל בן-אדם ליצור תרבות ולצרוך תרבות. לפי זה, למגזר החרדי אין את האפשרויות. מה זה? רק תרבות לעשירים? (לאה).

תחום התעסוקה של המרואיינת חושף אותה לעולם בו השיח על זכויות נשים הוא שיח לגיטימי וגורם לה ולנשים חרדיות אחרות לנסות להזיז דברים. ציפי מציגה את עצמה ככוח מניע הסוחף את חברותיה לפעול בתחומים חשובים כמו הקמת גוף חרדי לייעוץ לנשים חרדיות שעובדות, ויוזמה לתיקון אפליה בתחום הצריכה התרבותית. לדעתה, התארגנויות קבוצתיות של נשים חרדיות שעובדות הן שינוי חשוב, היות שהן יוצרות כוח קבוצתי המאפשר לנשים לעמוד על זכויותיהן כמו כל אוכלוסייה אחרת בישראל. כך נוצרת קבוצת-כוח הפונה בדרישות אל גורמים ממלכתיים, אך מן הדברים עולה בעקיפין כי המאבק להכרה בזכויות-נשים לא יעצר כנראה בגבולות המובלעת החרדית.

הבניית דרכי ההתמודדות, כפי שנעשתה על ידי הנשים, מצביעה על שימוש בכלים גשויים וקוגניטיביים כמנגנונים המחדשים את האיזון במיצובן בין העולמות. דרכי ההתמודדות יוצרות קרקע נוחה לאימוץ אקלקטי של חידושים ושינויים, תוך דילוג על התלם הנורמטיבי.

דיון מסכם

מלומדות ומתוסכלות

במחקרה על נשים חרדיות לומדות טוענת תמר אלאור (1992) כי נשים אלו מוצאות דרך לחיות עם הפיקוח המבדיל בין תחומי דעת המותאמים לגברים לבין תחומי דעת המותאמים לנשים. פיקוח זה נועד לצמצם את הידע הנשי להיבטים תכליתיים ולהגבילו. תחומי הדעת המיועדים לנשים אמורים לספק להן רק את הידע הנדרש לקיום הבית היהודי כהלכתו. הנשים הלומדות "לתכליס" בלבד, אמורות להיות "בורות" בתחומי דעת המכילים אלמנטים משכיליים. אוריינות דו-שכבתית זו היא למעשה דרך התמודדות

המאפשרת לנשים להשתמש ב"בורות" ככלי הכרתי, רגשי וחברתי, המאפשר להן ליישב את הפרדוקס שבין לימודים וצבירת ידע, לבין המצופה מנשים בחברה החרדית. בהקשר לכך אלאור (שם) מעלה שאלות העוסקות בסוגיית הגבלת הידע של הנשים רק להיבטים התכליתיים של הלימודים. לטענתה, מרגע שהנשים הופכות אורייניות הן מקיימות בעצמן משא ומתן על הגבולות שבין תחומי הדעת השונים, ומשא ומתן זה יוצר מתח מתמיד בין לבין העולם הגברי. בעוד שהמחקר של אלאור (1992) מציב את הנשים בשני כיוונים מנוגדים – "משכילות ובורות" – המחקר הנוכחי מעביר את הנשים למיצוב קוטבי חדש: מיצוב של "משכילות ומתוסכלות". שכן הפער העצום שבין תהליך ההכשרה שהכין אותן לחיי עבודה, לבין ציפיות החברה, המשפחה ובן הזוג – גורם להן תחושות של תסכול. התהליך שהפך אותן למשכילות, בשימו דגש על פיתוח קוגניטיבי, הקנה להן ידע רב-תחומי שהבליט את הפערים ואת התסכול. כפי שאמרה אחת המרואיינות:

אני רואה את התסכול ואני רואה את המסכנות הזאת... ושמתי לב שהבסיס הוא שהבנות פשוט בכלל לא גודלו בשביל להיות עקרות בית. הן גודלו למשהו אחר לגמרי.

תהליך הסוציאליזציה, שהכין אותן לפרנס את משפחותיהן, הפגיש אותן עם עולם העבודה וערכיו ויצר קונפליקטים בין מחויבותן לבית, למשפחה ולקהילה, לבין מחויבותן המקצועית לעולם התעסוקה.

עוד מצאנו כי קיים מתח בין הימצאות הנשים במרחב הציבורי, בפרהסיה, ובין הגדרת הציפיות החברתיות-דתיות המעודדת אותן לסגירות, לצניעות ולתפקוד מלא במרחב הביתי. ניגוד זה, אשר יוצר אצלן סתירה וקונפליקט, מוגדר 'דיסוננס קוגניטיבי' – דיסוננס שמעצים את הפרדוקס בין השכלתן ומעמדן לבין מחויבותן. הנשים החרדיות אשר לומדות ומכשירות עצמן לתחומי עיסוק חדשים, רוכשות מיומנויות וכישורים המכינים אותן לתפקידים מרכזיים בענפי תעסוקה חדשים, אך תחומי העיסוק החדשים והערכים שהם מייצגים, עלולים לאיים על הסדר החברתי של הקהילה החרדית. מצב זה יוצר קונפליקטים של מחויבות, נאמנות והתמודדות עם כפל זהויות. הביטוי לכך במחקר הנוכחי הוא ברור וחד-משמעי, כמו שמיטיב לתאר זאת המשפט שיצא מפי אחת המרואיינות: "לפעמים אני חושבת שאני שני אנשים". חוויית הזהות הכפולה נעוצה, לדעת הנשים, באותו מקור עצמו, שכן פתיחותן לשינויים מובילה אותן לפעילות מחוץ לחברה החרדית, ובד בבד גם להחמרה בתחומים הדתיים. מדבריהן משתמע כי הפתיחות המרובה, היוצרת תחושה של חשיפת יתר, מובילה אותן לפצות את עצמן בהחמרה ובהקצנה דתית ובצורך לרצות את החברה החרדית שממנה הן באות.

ההזרה הכפולה

נקודה נוספת העולה מחוויית הזהות הדואלית, קשורה בשוק העבודה והתעסוקה ומתבטאת בתחושות של קיפוח כפול ומשולש, הן על רקע מגדרי בכלל, הן על רקע מגדרי דתי והן על רקע השתייכות חברתית (עדתית-דתית-לאומית). הנשים החרדיות העובדות בשוק העבודה הכללי, חוות את האי-שוויון המגדרי האופייני לעולם העבודה והתעסוקה (Arun, at all 2004; Gilligan, 1982; Nordenmark, 2004). חוקרים תולים את חוסר השוויון הזה בהיבטים שונים של עולם העבודה, החל מן הזיקות בין עולם העבודה לבין הבית, על מכלול התפקידים הכרוכים בהם, ועד לסוגיות העוסקות בקידום נשים ובהצבתן בתפקידי מפתח. אלא שבקרב החרדיות העובדות נמצא כי תחושות חוסר השוויון – או "הקיפוח" בשפת המרואיינות – נעות מעבר להיבטים אלה ומתגבשות על מסלול הניזון מעקרונות דתיים ומסולם הערכים של החברה החרדית, ומקבלות הטמעה מהחוויה של היות אישה חרדית "מנוצלת" בחברה הכללית, בשל הקושי להתקבל לעבודה ובשל שכרן הנמוך מן המקובל. כל אלה ממשיכים להנציח את ההזרה.

הדבר מתבטא בשיח הפרדוקסלי והדואלי שהנשים מפיקות בהקשרים אלה. הן תומכות בהגמוניה הפטריארכלית כסמכות עליונה ובלעדית המשפיעה על כל תחומי חייהן, כולל קביעות הנוגעות לתעסוקה, אך השיח שלהן כולל מושגים הלקוחים מעולם העבודה המערבי אשר עוסק באפליית נשים בשוק התעסוקה. הן מתבלות את השיח שלהן במונחים הרווחים בעולם זה, ומבטאות באמצעותם את תחושות הקיפוח וההזרה הרב-פעמיים שלהן: פעם בשל היותן נשים בעולם התעסוקה החרדי אשר מדיר נשים מתחומי עיסוק מסוימים ומגביל את קידומן של נשים בארגונים מעורבים, ופעם בשוק העבודה החילוני. בעולם התעסוקה החילוני הדרתן כפולה: פעם בשל היותן נשים ופעם נוספת בשל היותן חרדיות.

החתירה לאיזונים

נראה שהמיצוב הייחודי של הנשים שראינתן בין עולמות שונים, פתיחותן לשינויים מול הקושי הכרוך במפגש עם עולמות תוכן אחרים, יוצר פרדוקסים רבים. מיצוב זה יוצר תחושה של זהות כפולה הגורמת להפרת האיזון הפנימי שלהן ומעוררת בהן צורך להגדיר מחדש את זהותן כנשים חרדיות. החשיפה, ההתוודעות לעולם האחר ואימוץ מאפייניו, גורמים להן לנקוט אמצעים המכוונים לנצות את החברה בה הן חיות. לאור תיאור זה מובנים דבריהן של המרואיינות הטוענות כי נשים כמותן – חזקות אופי, עתירות ניסיון,

בעלות סמכות, הזכות לתמיכה חזקה מן המשפחה – תהינה מסוגלות לעמוד במפגש עם העולם החילוני.

הניסיון של המרואיינות להגדיר מחדש את זהותן, מתמקד בשימת דגש על הייחודיות של כל אחת מהן ובהבלטת השוני ביניהן לבין חברותיהן. בין אם במישרין ובין אם בעקיפין, רוב המרואיינות מספרות סיפור של ייחודיות. כל המרואיינות מציגות את עצמן כ"חרדיות חזקות". כמה מהן אף מדגישות שחיהן מתנהלים על פי אמות מידה מחמירות ביותר. כדי להסיר ספק הן טורחות להדגיש את חרדיותן הרבה. הן בוחרות לתאר את עצמן בביטויים כמו "בני-ברקית" – ביטוי המתאר בתודעה הציבורית נשים חרדיות למהדרין. אולם הן מוצאות לנכון לציין שהן יוצאות דופן. הן דיברו על ייחודיות בבית, בלימודים ובעבודה. הן הציגו את עצמן כחלוצות בתהליך האקדמיזציה, כלומדות תחומי דעת חדשים ולא אופייניים, וכמי שמובילות מיזמים. מתוך כך הן מצטיירות כנשים המסוגלות להתנהל בין שני העולמות באסרטיביות ובוהירות.

אלאור (1998) טוענת שהגדרה עצמית ייחודית מאפשרת למרואיינות לבנות לעצמן חוויה פרטית שאינה מעוררת ביותר את התנגדות הסביבה, ועקב כך סוללת את הדרך לכניסתם של שינויים. באופן פרדוקסלי, כינון הזהות הפרטית מתיר להן את החשיפה לאינטראקציה עם חילונים, ובו בזמן משמש להן אמצעי מבחין ומשמר. על סמך הניסיון שצברו, הן מזהירות נשים חרדיות אחרות מסיכונים הכרוכים בלימודים ובעבודה עם חילונים. בתחום הבילוי הן שמות עצמן בתפקיד של פיקוח, שכן ניסיוןן הרב והידע שצברו מאפשרים להן למיין, לסנן ולאשר קטגוריות מתאימות של דפוסי בילוי ושיל תכנים הולמים. עם ילדיהן ובני משפחותיהן הן מעדיפות לנקוט גישות מחמירות.

המיצוב של הנשים יוצר אפוא שיח אמביוולנטי בשאלת ההתמודדות עם זהותן הייחודית ובדבר יכולתן לייצג את כלל הנשים החרדיות. שניות זו מעלה מדי פעם היגדים והיפוכים. מחד גיסא משתמע שצורת החשיבה השונה היא שלהן בלבד. מאידך גיסא, קו החשיבה שלהן מוצג כמייצג נשים רבות המצויות במרכז ההוויה החרדית. הן משמשות גשר להובלת שינויים אל תוך החברה החרדית, אך הן גם שומרות-סף העוסקות במיין ובסינון השינויים הנכנסים ובפיקוח עליהם. מסקנה זו היא תשובה לקביעתו של פרידמן (1999), המסכם את טענותיו במילים: "אפשר היה לצפות שהאישה החרדית תהיה סוכן שינוי... אך כל זה לא קרה" (עמ' 205). מיצובן המיוחד של הנשים החרדיות אשר לומדות ועובדות בשוק התעסוקה החילוני, אכן העניק להן תפקיד כפול: לשמור על הקיים, ובד בבד לחתור לשינויים שייטיבו עם בני ובנות קהילתן.

מקורות

- אילוז, א' 2002. **תרבות הקפיטליזם**. תל-אביב: אוניברסיטה משודרת משרד הביטחון.
- אלאור, ת' 1992. **משכילות ובורות: מעולמן של נשים חרדיות**. תל-אביב: עם עובד.
- אלאור, ת' 1998. **בפסח הבא: נשים ואורינות בציונות הדתית**. תל-אביב: עם עובד.
- אלאור, ת' 2001. **בין מודרניות לאותנטיות**. הרצאה שנישאה במסגרת סדרת הרצאות על החברה החרדית במוזיאון הארץ, תל-אביב, ה-3 בינואר.
- אלאור, ת' ונריה, נ' 2003. המשוטט החרדי: צריכת זמן ומרחב בקרב האוכלוסייה החרדית בירושלים. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה** (171-195). ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד.
- אלאור, ת' 2006. **מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**. תל-אביב: עם-עובד.
- אליאור, ר' תשמ"ו. תורת הגלגול בספר גליא רזא. בתוך: דן, י' והקר, י' (עורכים), **מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות** (207-239). ירושלים: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל.
- ברזילי-נהון, ק' וברזילי, ג' 2004. טכנולוגיה מתורבתת (Cultured Technology): אינטרנט ופונדמנטליזם דתי, **מגאזין ברשת**, גיליון ספטמבר.
- ברזילי-נהון, ק' וברזילי ג' 2006. חופש הביטוי המעשי והמדומיין באינטרנט: על בטלותה והולדתה המחודשת של הצנזורה. בתוך: רוזנהק, ע' (עורך), **שקט, מדברים! התרבות המשפטית של חופש הביטוי בישראל**. תל-אביב: רמות.
- ברקוביץ, נ' 1999. אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל. **סוציולוגיה ישראלית** ב' (1), 277-317. תל-אביב: רמות.
- גבתון, ד' 2002. תיאוריה המעוגנת בשדה: משמעות תהליך ניתוח הנתונים ובניית התיאוריה במחקר איכותי. בתוך: צבר בן-יהושע, נ' (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי** (193-227). לוד: דביר.
- גודמן, י' 2013. **גלות הכלים השבורים: חרדים בצל השיגעון**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וידיעות אחרונות – ספרי חמד.
- גונן, ע' 2000. **מהישיבה לעבודה: הניסיון האמריקני ולקחים לישראל**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

- גל, ר' וזטקובצקי, א' 2012. **תעסוקת חרדים**. חיפה: מוסד שמואל נאמן של הטכניון.
<http://www.neaman.org.il/Neaman2011/Templates/ShowPage.asp>
- זטקובצקי, א' 2013. **השינויים בפריון הכולל בקרב נשים יהודיות**. חיפה: מוסד שמואל נאמן של הטכניון. <http://www.neaman.org.il/Neaman2011/Templates/ShowPage.asp>
- חקק, י' 2004. **בין קודש לתכליס: גברים חרדים לומדים מקצוע**. ירושלים: הוצאת מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- יזרעאלי, ד' תשס"א, 2001. יחסי עבודה ומשפחה: המקרה של נשים במעמדות הביניים בישראל. בתוך: כהן, ט' (עורכת), **מעשה ידיה, אישה בין עבודה ומשפחה. האישה ביהדות** (סדרת דיונים מס' 7: 3-17). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- כהנר, ל' 2009. **התפתחות המבנה המרחבי וההיררכי של האוכלוסייה החרדית בישראל**. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- לופו, י' 2003. **מפנה בחברה החרדית: הכשרה מקצועית ולימודים אקדמיים**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.
- ליאון, נ' 2009. **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- ליאון, נ' 2010. דת, מעמד ופעולה פוליטית בציונות הדתית בישראל. **תרבות דמוקרטית** 12: 105-144.
- ליבוביץ, י' 1985. **אמונתו של הרמב"ם**. ירושלים: הוצאת כתר.
- ליוש, ב' 2007. פעילויות הפנאי של נערות חרדיות מן החינוך העצמאי. בתוך: שמידע, מ' ורומי, ש' (עורכים), **החינוך הבלתי פורמלי במציאות משתנה מתקופת "היישוב" עד ימינו**. ירושלים: מאגנס.
- ליוש, ב' 2014. **נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני**. תל-אביב: רסלינג.
- מלחי, א' וגרינשטיין מ' 2010. **פערים בין מקורות סטטיסטיים שונים ביחס לשיעורי תעסוקה במגזר החרדי**. ירושלים: מינהל מחקר וכלכלה, משרד התעשייה, המסחר והתעסוקה.
- נריה-בן שחר, ר' 2015. "להיות אישה של תלמיד חכם": כיצד נתפסת המציאות החברתית-כלכלית של 'חברת הלומדים' בעיני נשים חרדיות. **חקר החברה החרדית**, כרך 2: 169-192.

נריה-בן שחר, ר' ולב-און, א' 2013. מגדר, דת וטכנולוגיה חדשה: עמדות והתנהגויות ביחס לשימוש באינטרנט בקרב נשים חרדיות העובדות בסביבות עבודה ממוחשבות. **מגמות** 49 (2): 306-272.

נריה-בן שחר, ר' 2008. **הנשים החרדיות ותקשורת ההמונים בישראל: דפוס חשיפה ואופני קריאה**. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים.

פוגל-ביזיאוי, ס' 1999. משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות. בתוך: יזרעאלי, ד' (עורכת), **מין, מגדר, פוליטיקה** (107-166). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, קו אדום.

פרידמן, מ' 1988. **האישה החרדית**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ' 1991. **החברה החרדית: מקורות מגמות ותהליכים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, מ' 1995. האישה החרדית. בתוך: עצמון, י. (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות** (273-290). ירושלים: מרכז שזר לתולדות ישראל.

פרידמן, מ' 1999. כל כבודה בת-מלך חוצה. בתוך: אריאל, ד', י', ליבוביץ, מ' ומזור, י' (עורכים), **ברוך שעשני אישה: האישה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו** (189-206). תל-אביב: ידיעות אחרונות וחמד.

צבר בן-יהושע, נ' (2001). **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**. לוד: דביר.

קפלן, ק' 2003. חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים. בתוך: סיון, ע' וקפלן, ק' (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה** (224-278). ירושלים: מכון ון-ליר, הקיבוץ המאוחד.

קפלן, ק' 2007. **בסוד השיח החרדי**. ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.

קראוס, א' 2004. **נשים בישראל: ריכוז נתונים ומידע 2004**. רמת-גן: הוצאת שדולת הנשים בישראל: המרכז למידע ולחקר מדיניות.

שלהב, י' 1997. **מינהל וממשל בעיר חרדית**. ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

שלג, י' 2000. **הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**. ירושלים: כתר.

- שויקה, יי 1997. **רב מילים: המילון השלם עברי-עברי**. תל-אביב: סטימצקי.
- שטדלר, ני 2003. להתפרנס או לחכות לנס: המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה בתוך: סיון, עי וקפלן, קי (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה** (56-32). ירושלים: מכון ון-ליר, הקיבוץ המאוחד.
- שפירא, אי 1994. המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה. בתוך: אלמוג, שי ריינהרץ, יי ושפירא, אי (עורכים), **ציונות ודת** (301-328). ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
- Arun, S.V., Arun, T.G. & Borooah, V.K. 2004. The Effect of Career Breaks on the Working Lives of Women. *Feminist Economics* 10: 65-84.
- Bourdieu, P. 1977. Cultural Reproduction and Social Reproduction. In: Karabel, J. & Halsey, A. H. (eds.), *Power and Ideology in Education* (480-520). New York: Oxford University Press.
- Bruner, J. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Charmaz, K. 2003. Grounded Theory. In: Smith J.A. (ed.) *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Methods*. London: Sage Publications.
- Creswell, J.W. 1998. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. London: Sage Publications.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. 2000. Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. In: Denzin, N.K. & Lincoln Y.S. (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2nd Ed. (1-30). London: Sage Publications.
- Dey, I. 1999. *Grounding Grounded Theory: Guidelines for Qualitative Inquiry*. London: Academic Press.
- Edwards, D. 1997. *Discourse and Cognition*. London: Sage Publications.
- Gilligan, C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guba, E.G. & Lincoln, Y.S. 1998. Competing Paradigms in Qualitative Research. In: Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (eds.), *The Landscape of Qualitative Research* (195-220). London: Sage Publications.
- Leon, Nissim, 2011. The Political Use of the Teshuva Cassette Culture in Israel. *Contemporary Jewry* 31(2): 91-106.

- Lucius-Hoene, G. & Deppermann, A. 2000. Narrative Identity Empiricized: A Dialogical and Positioning Approach to Autobiographical Research Interviews, *Narrative Inquiry* 10 (1): 199-222.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. & Zilber, T. 1998. *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Mishler, E. 1986. *Research Interviewing: Context and narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mason, J. 1996. *Qualitative Researching*. London: Sage.
- Marshall, C. & Roseman, G.B. 1989. *Designing Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Nordenmark, M. 2004. Does Gender Ideology Explain Differences between Countries Regarding the Involvement of Women and of Men in Paid and Unpaid Work?, *International Journal of Social Welfare* 13(3): 233-243.
- Peled, S. 2006. Active Growth in Leisure: Contemporary Aspects. Paper presented at the 4th conference of the International society for comparative adult education, ISCAE, Bamberg.
- Pidgeon, N. & Henwood, K. 1996. Grounded Theory: Practical Implementation. In: Richardson, J.T.R. (ed.), *Handbook of Qualitative Research Methods* (86-101). Leicester: The British Psychological Society Books.
- Riesman, C.K. 1993. *Narrative Analysis*. London: Sage Publications.
- Seidman, I.E. 1991. *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*. New York: Teachers College, Columbia University.
- Stebbins, R.A. 2007. *Serious Leisure: A Perspective for Our Time*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Strauss, A.L., Corbin, J. 1998. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Teichler, U. 1999. Higher Education Policy and the World of Work: Changing Conditions and Challenges. *Higher Education Policy* 12: 285-312.
- Shkedi, A. 2005. *Multiple Case Narratives: A Qualitative Approach to Studying Multiple Populations*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- Spradley, J.P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Weissman, D. 1995. Bais Ya'akov as an Innovation in Jewish Women's Education: A Contribution to the Study of Education and Social Change. *Studies in Jewish Education* 7: 278-300
- Woods, P. 1996. *Researching the Art of Teaching: Ethnography for Educational Use*. London: Routledge.

Haredi Women Coping with Changes Taking Place in Their Society in Higher Education, Employment and Leisure

Bela Layosh

Orot Israel College

Abstract

This study seeks to identify, analyze and describe the ways Ultra-orthodox (Haredi) women learn, work, and use their leisure time, experience their personal and social position and shape the reality of their lives in view of the changes within their extremely conservative one. The present study examines the way Haredi women already involved in the process of change if the study reveal that the establishment of a private, non-threatening identity for the women, along with coping procedures, manages to block criticism from the Haredi rabbinical authority and Haredi leadership, and prevents criticism from their society from becoming a general criticism, and thus creates a comfortable basis for an eclectic adoption of novelty and change. This allows the changes to happen in a natural way, as an unintended and independent reaction to the women's efforts.

Key words: Ultra-Orthodox, Haredi society, women, higher education, employment, leisure, coping.

“She bringeth her food from afar”: Haredi Women Working in Israel’s High-Tech Market

Haya Gilboa

Shalom Hartman Institute

Abstract

The phenomenon of Haredi (ultra-orthodox) women leaving the confines of their communities to join high-tech organizations points to the broader change underway in employment patterns among Haredi women in Israel. The present research investigates how the women navigate between these two very different worlds — one that opens them up to modernity and “Israeliness” compared to the conservative, religious world in which they live. The tension is between new possibilities of personal empowerment and professional development and a devotion to the patriarchal social and family structure of ultra-orthodox society. This research traces the strategies Haredi women develop while working in a secular environment and examines in what way does going out to work and interacting with an organizational milieu of modern secular attributes bring about the molding of new change agents generating transformation processes in Haredi society. The findings indicate that the Haredi women workers adopt three different behavioral strategies in their meeting with the secular high-tech world: a deepening of their devotion, choice and adaptation. These three strategies point to a shift that has been created as a result of the meeting of the polarized worlds, with most of the workers adopting and adding new facets of identity to their own. It is this trend that has the potential to turn them into agents of change in their family and community environments.

Key words: Haredi women; working women; high-tech; secular environment; modernity; organizational milieu; behavioral strategy

“To Be the Wife of a Talmid Hacham [Torah Scholar]” – How Ultra-Orthodox Women Perceive the Socio-Economic Reality of the “Learners’ Society”

Rivka Neriya Ben-Shahar
Sapir academic College

Abstract

This paper examines how Haredi (ultra-orthodox) women perceive the socio-economic reality of contemporary ultra-orthodox society in Israel. In practice most ultra-orthodox women work, and they play an important role in the financial support of their family. The ultra-orthodox press, a major socialization mechanism, has a dualistic approach to this paradox: on the one hand it encourages women to work in order to provide for their family and support their husband in his studies. On the other hand, it makes clear that work is not an aim in itself (a career), but rather a means (an occupation) for the financial support of the family.

Through in-depth interviews, 25 ultra-orthodox women were asked about their reactions to a text published under the title “Be Modest” in Our Home (Habayit Shelanu) — a women’s supplement in the newspaper HaModi’a). The text argued that women’s important place is in the home, and they should maintain a sense of modesty regarding the hierarchy of their various roles inside and outside the home. An analysis based on grounded theory in the field found three voices: first, an essentialist voice, which perceives men and women as creatures who are different in essence and therefore have different roles; second, a sociological voice, which analyzes the socio-economic circumstances of ultra-orthodox society and assigns women the task of providing financial support as a matter of necessity, given the reality of their husbands being engaged in Torah study; third, a critical voice of women who dared to point out the dangers and repercussions of women going out and working: the destabilization of the husband-wife relationship, the family unit, and the social system in the ultra-orthodox sector. These very different voices, which will be explored using relevant studies, illustrate one of the fascinating developments taking place in Israel’s ultra-orthodox society in the twenty-first century.

Key words: Haredi women; perception; role of haredi women; grounded theory; husband-wife relationship; essentialist voice; sociological voice; critical voice.

On the Emergence of “Cloak Fashion” amid Haredi Women

Sima Zalcborg Black

Abstract

Most of the research on the subject of modesty and body covering views strict norms of modesty as an outcome of patriarchal repression. This study focuses on one of the expressions of “modesty” that have found their way into ultra-orthodox (Haredi) society: the wearing of dark cloaks by women in the public space. The article discusses how the “cloak fashion” emerged and its religious, social and gender-related significance. The findings suggest that women play a central role in determining the strict boundaries of modesty — in this case, the wearing of the cloak — and the effect so doing has on their spiritual powers and abilities: the bringing of redemption to each individual and all the people of Israel. It also emerges that by donning these cloaks the women are demonstrating their “level of religiosity” and is, therefore, bound to upgrade their social status. At the same time, voices opposing the “cloak fashion” can be heard within Haredi community that claim that wearing them actually harms a woman’s respectable appearance and that its proponents insinuate that those who do not wear them have a lower religious-spiritual status. Either way, wearing the cloak, like other strict rules of modesty, expresses the collective identity of those women who wear them and their segregation from the society of the majority around them.

Key words: Haredi women; level of religiosity; redemption; body covering; dark cloaks; cloak fashion; collective identity.

Personal and Social Adjustments to Divorce in the Ultra-Orthodox Community in Israel

Anat Barth

Michlala Jerusalem

Adital Ben-Ari

School of Social Work, Haifa University

Abstract

The phenomenon of divorce in the ultra-Orthodox community in Israel is address in the current article. The article draws a picture of the personal adjustment of the divorcees and public reaction to divorce in the Ultra-Orthodox community. The issue of divorce in the ultra-Orthodox community is still considered to be a taboo, although practical changes in social support systems to divorcees, like self-help groups, salter for battered women and emergence of professional couple therapist, reveal awareness to divorce and a growing need to address the topic. In this Qualitative-Phenomenological research we try to shed light on phenomenon of divorce as it is being experienced by Ultra-Orthodox divorcees and by the community. 61 semi structured interviews were held, in four different groups of divorced women, divorced men, daughters of divorced parents and social professionals in the field of divorce (like rabbinical judges and therapists). The interviewees describe a complex reality of social passive and active rejection of divorce and divorcees, alongside personal individuation and growth process of divorcees. This realty enables the Ultra-Orthodox divorcees to stay a part of their community.

Key words: Haredi society, divorce, single mothers, individualism and collectivism, Haredi empowerment

Table of English Abstracts

Anat Barth, Adital Ben-Ari

**Personal and Social Adjustment to Divorce in Haredi Community
in Israel**

Haredi Society Studies, Vol.1, 2013/2014 (September 2014): 100-126 vii

Sima Zalcborg Black

On the Emergence of “Cloak Fashion” amid Haredi Women

Haredi Society Studies, Vol. 2, 2014/2015 (April 2015): 88-116 viii

Rivka Neriya Ben-Shahar

**“To Be the Wife of a Talmid Hacham [Torah Scholar]” —
How Ultra-Orthodox Women Perceive the Socio-Economic Reality
of the “Learners’ Society”**

Haredi Society Studies, Vol. 2, 2014/2015 (July 2015): 169-192 ix

Haya Gilboa

**“She bringeth her food from afar”:
Haredi Women Working in Israel’s High-Tech Market**

Haredi Society Studies, Vol. 2, 2014/2015 (August 2015): 193-220 x

Bela Layosh

**Haredi Women Coping with Changes Taking Place in Their Society in
Higher Education, Employment and Leisure**

Haredi Society Studies, Vol. 3, 2015/2016 (December 2015): 26-55 xi

Editor's Note

The present publication is a printed compendium of five research papers recently published by the academic peer-reviewed e-journal "Haredi Society Studies". All of these five papers deal with subjects concerning Haredi (Ultra-Orthodox) women in Israel. Many Haredi women currently experience new challenges as Haredi society undergoes a variety of social and economic changes. Some learned observers have noted that Haredi women are in the forefront of these changes and as such perform as crucial agent of transformation of their own society but at the same time are also acting as keepers of their Haredi tradition and way of life. This duality is a common thread in the five research papers included in this volume. It is hoped that this volume will help to shed a clearer light on experience and role of Haredi women these days.

Many thanks are extended to peer-reviewers, assisting in improving the papers before their publication in the e-journal. Many thanks to Shlomo Arad, the Hebrew language editor and to Hamutal Appel, in charge of publication at Jerusalem Institute for Israel Studies.

Jerusalem Institute for Policy Research – Study no. 462

Haredi Women

Special Issue

Journal of

Haredi Society Studies

Editor: Amiram Gonen

**The Center for the Study of Haredi Society is supported by
UJA Federation of New York**



© 2016, The Jerusalem Institute for Policy Research

The Hay Elyachar House

20 Radak St., 9218604 Jerusalem, Israel

<http://www.jiis.org>

E-mail: machon@jiis.org.il

JERUSALEM מכון ירושלים
INSTITUTE למחקרי מדיניות
FOR POLICY معهد القدس
RESEARCH لبحث السياسات



Center for the Study of Haredi Society

Haredi Women

Editor: Amiram Gonen

Jerusalem 2016