

השפעה דתית על מרחב תרבותי: החרדיות בירושלים**

1. גישה טריטוריאליסטית למרחב חרדי

הגטו החרדי הוא אחד הביטויים הטריטוריאליים החריפים, אם לא החריף ביותר, לפער הקיים בתוך עולם התרבות והערכים של קבוצות חברתיות בערים ישראליות. תהליכי ההתבדלות הגיאוגרפית של האוכלוסייה החרדית ותוצאותיהם במרחב העירוני כבר תוארו ונדונו בהרחבה בספרות המקצועית ופרידמן, תשל"ח, במיוחד בפרק החמישי; שלהב, 1984; שלהב ופרידמן, תשמ"ה; 411-418; Shilhav 1984; 100-103; Shilhav, 1983). בעיקרון, תהליכים אלה מתאימים לידוע לנו מתוך מחקרים שנעשו בערים מערביות על מנגנוני הפרדה באוכלוסייה העירונית ועל השפעותיהם על המערך העירוני (Cohen, 1974; Peach, 1975; Herbert & Johnson, 1978; Timms, 1971). ואולם, עיון נוסף ברבדים עמוקים יותר של התופעה הנדונה כאן עשוי לחוסף ממד תיאורטי, שהוא מעבר לידיעה הפוזיטיביסטית המקובלת על ההפרדה.

לעניין זה נזדקק להבחנה שעשה רוברט זאק בין שתי גישות פרדיגמטיות שונות בגיאוגרפיה (Sack, 1981). גישה אחת היא הגישה הגיאוגרפית המסורתית, המתבססת בעיקר על פעילות תקשורתית המניחה ירידה בעצמת הפעילות ככל שגדל המרחק. על-פי תפיסה זו, המודלים הגיאוגרפיים בנויים מצירופים שונים של נקודות וקווים (=מרחקים) וביניהם נעות הפעילויות השונות, תוך התחשבות בעיקרון של "דעיכת המרחק" (distance decay). הגישה האחרת, החדשנית יותר בגיאוגרפיה, היא זו של הטריטוריאליות, שזאק מגדירה כניסיון לעצב, להשפיע או לפקח על פעילות בדרך של הטלת פיקוח על אזור גיאוגרפי מוגדר. להדגמת ההבדל בין שתי הגישות, זאק מביא תיאור של ילדים המשחקים בחדר העבודה של אביהם ואגב כך מכניסים ערבוביה בסדריו. אם ישתמש האב בגישה התקשורתית, הוא יעניש את הילדים או יסביר להם שאסור להם לעשות כן. בכך הוא מקטין או מונע את

* הפרופ' יוסף שלהב, הוא חבר סגל החוג לגיאוגרפיה באוניברסיטת בר-אילן וראש החוג לגיאוגרפיה, במכללה לחינוך ע"ש דוד ילין.

** נדפס בכתב-העת עיר ואזור, מס' 19-20, אלול תשמ"ט, ספטמבר 1989.

ההשפעה החיצונית המפריעה ("השפעה קורנת שלילית"). אם יעדיף האב את הגישה הטריטוריאלית, הוא יאסור על הילדים להיכנס לחדר העבודה ובדרך זו יוציא את החדר אל מחוץ לתחום משחקם. אגב כך הוא קובע את אופיה של הטריטוריה שהיאסור חל עליה.

אפשר לנסח אפוא ארבע פונקציות של טריטוריאליות:

1. פיקוח על הנגישות לטריטוריה. הטריטוריאליות מזהה קבוצות אוכלוסייה השייכות לטריטוריה ונתפסות כחלק ממנה: "קבוצת שייכות" (in group), ולעומתה קבוצות אחרות, הנחשבות זרות ואינן חלק מן הטריטוריה - "קבוצות-חוץ" (out groups). על "הזרים" מוטלות הגבלות בכל הקשור לכניסתם לטריטוריה ולפעילותם בתוכה.

2. ביטוי מוחשי של כוח. שלא כמו תופעות טבעיות, הסמכות איננה מוחשית ולא ניתן להבחין בה אלא כאשר היא משפיעה על התנהגות. בתוך הטריטוריה, הסמכות מתבטאת משום שבין גבולותיה המוגדרים של הטריטוריה יש תוקף מחייב לכללי ההתנהגות שהסמכות מכתיבה ובתוכה הם באו לידי ביטוי, הניתן לצפייה ולאבחון.

3. מעבר מסדר חברתי לדומיננטיות מרחבית. הטריטוריאליות מסיטה את תשומת הלב מן המדרג החברתי על בעיותיו אל מערכת החוקים וההתנהגויות במרחב (law of the land).

4. הטריטוריאליות פועלת כמכילה אירועים. במשמעות זו המרחב נתפס כמושא להתייחסות של גורמים אחרים; ברמה של המדינה מדובר במוסדות בינלאומיים ובמדינות אחרות, המתייחסים אל הטריטוריה ופועלים לגביה בדרכים שונות בעתות שלום ובעתות מלחמה.

גם אל ההתקבצות וההתבדלות הגיאוגרפית של האוכלוסייה החרדית אפשר להתייחס בשתי הגישות הגיאוגרפיות האלה. הדיון המקובל והשגרתי בהפרדה של האוכלוסייה העירונית, כתופעה הנובעת מיתרונות ההתקבצות, עוסק ביתרונות הנובעים מהקטנת המרחקים שבין חברי הקבוצה לבין עצמם ומהגדלת המרחק שבין חברי הקבוצה לבני קבוצות אחרות. כאמור, ההפרדה של האוכלוסייה החרדית בהקשר זה אינה שונה. קהילה זו נהנית מיתרונות שנותנה הקרבה הגיאוגרפית בכל הנוגע להספקת מוצרים ושירותים לחבריה ובאפשרות לפקח באופן יעיל על תהליכי החיברות (סוציאליזציה) של בני הדור הצעיר, הן בגלל המרחקים הקצרים שבתוך הקהילה, ולא פחות, ואולי אף יותר, בגלל הטווחים הגדולים שבינם לבין חברי קבוצות אחרות. אולם כל ההסברים הללו שורשיהם בגישה של "פעילות

תקשורתית". דיון זה בא להוסיף את הממד הטריטוריאל, בלי לגרוע, כמובן, מן ההסברים האחרים.

הגדרת קבוצת האוכלוסייה החרדית וזיהויה כרוכות בכמה קשיים (פרידמן, תשל"ח: פרק המבוא; קניאל, תשמ"ב; שלהב ופרידמן, תשמ"ח: 6-10). עלינו להבחין, בצורה קטיגורית, בין שתי קבוצות באוכלוסייה הדתית, דהיינו באוכלוסייה המקפידה על קיום מצוות. קבוצה אחת היא האוכלוסייה ה"דתית-מודרנית", והקבוצה האחרת היא הקבוצה ה"דתית-חרדית" והיא היא נושא הדיון שלהלן. מאפייניה של הקבוצה הדתית המודרנית הם מחויבות להלכה תוך-כדי זיקה ופתיחות לתרבות המודרנית. כאמור, קשה יותר לאפיין את הקבוצה הדתית החרדית. בדרך כלל נהוג היה לראות בחברה הזאת חברה "אולטרה-אורתודוקסית"; ואולם, הגדרה זו היא כללית מדי ואין בה כדי לתרום להבנה טובה יותר של המהות הייחודית, המבדילה אותה מן הקבוצה הדתית-מודרנית. מה גם שהיא אינה דתית יותר ממנה, אלא דתית באופן שונה. החברה ה"חרדית" - ששמה בא לה מן הפסוק, "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" (ישעיהו ס"ו, 8) - מובחנת במחויבות להלכה תוך נטייה ברורה לבחור בחלופות המחמירות המוצעות בספרות הפסיקה, יחד עם זיקה למסורת החיים המזרח אירופית.

ענייננו כאן הוא בהיבט הטריטוריאל של התגובה החרדית להתפתחויות החברתיות והטכנולוגיות של העידן החדש. הריאליה היהודית של העיירה המזרח-אירופית הזדעזעה עקב תהליכי האמנציפציה, העיור והחילון וסופה שהושמדה כליל בשואה. הקהילה החרדית ששרדה מן השואה ואשר התפתחה לאחריה מצאה את עצמה בתוך סובב גיאוגרפי שונה לחלוטין מזה של העיירה המסורתית, שבה עוצבה דמותה. ריכוזי האוכלוסייה החרדית של היום נתונים במצב של פרדוקס קיומי: הם משתדלים לשמר את אורח החיים המסורתי של העיירה היהודית, בשעה שהם ממוקמים בתוך סובב עירוני-מערבי מודרני ודינמי, שמהותו שונה כל כך מזו של העיירה המסורתית. הניגוד הזה שבין העיר המודרנית, בעלת מערכת היחסים הספציפית-הישגית ואשר מאפייניה הם יזמות, פתיחות לחידושים, יחס מתירני ומידה רבה של אנונימיות, לבין הקהילה המשמרת אורת-חיים ישן ומסתגרת מפני כל חדירה של רוח חדשה הנושבת מן העיר הסובבת, מתדפק תדיר על חומותיה של הקהילה החרדית. הפרדוקס שבאורח-חיייה של קהילה זו, כפי שהוא נראה לצופה מבחוץ, הוא בחלקו תגובה לאותו ניגוד, תגובה שמרכיביה הטריטוריאלים הם בעלי חשיבות, כפי שנראה להלן.

ההתקבצות הגיאוגרפית, מלבד היתרונות הידועים והמקובלים, משמשת גם בסיס טריטוריאלי לתפקודים, שבואל מתארם במודל שלו על הפרדה במגורים (Boal, 1978): (א) התפקוד ההגנתי, שעיקרו יצירת אפשרות לקבוצה המתבדלת לשמור על אורח-חיה ועל תרבותה; (ב) קרוב אליו תפקוד ההימנעות, שבו הקהילה יוצרת לעצמה "גומחה מגוננת" (a protective niche), שבתוכה חבריה מרגישים בטוחים מפני הלחצים וחוסר הוודאות של העולם החיצוני; (ג) תפקוד השימור, הדומה במהותו להימנעות, אלא שהוא בעל משמעות פוזיטיבית יותר. תפקוד זה שונה משני האחרים בהיותו באופיו אופנסיבי, התקפי. האזור הנבדל מהווה אפוא בסיס לפעולותיה של הקהילה במאבק עם קבוצות חברתיות אחרות.

תפקודים אלה של התבדלות גיאוגרפית מתגלים בבירור גם במרחב החרדי המתבדל. הם מצטרפים יחד למסכת המרכיבה את האסטרטגיה המרחבית של האוכלוסייה החרדית ואת הטקטיקות המרחביות שלה. פעולות אלה, המבטיחות את שליטתה של האוכלוסייה במרחב שלה ואת אפשרויות ההתרחבות הטריטוריאלית שלה, כבר טופלו בהרחבה במקומות אחרים (פרידמן, תשל"ח, במיוחד הפרק החמישי; שלהב, 1984; שלהב ופרידמן, תשמ"ה; Shilhav, 1983: 100-103; Shilhav, 1984: 411-418). כל אותן אסטרטגיות מרחביות ידועות, של התקבצות גיאוגרפית תוך התפשטות טריטוריאלית ושל מאבקים טריטוריאליים לסילוק שימושי-קרקע לא רצויים תוך יצירת מרחב ל"דומיננטיות תרבותית" של הקבוצה המתבדלת, שעוד נחזור לעסוק בהן בהקשר של המערך המרחבי של הגטו החרדי, כולן מתייחסות אל הטריטוריה בשני מישורי התייחסות: המישור הצרכני והמישור האידיאולוגי. במישור הצרכני נתייחס אל הטריטוריה באופן אינסטרומנטלי, כאל משטח פיסי נייטרלי, שהוא חיוני לקיומם של תהליכים ומבנים מרחביים. זוהי התייחסות ששורשיה נעוצים בעיקר בגישה הפרדיגמטית התקשורתית. לעומת זאת, המישור האידיאולוגי מתייחס אל הטריטוריה בממדים ערכיים, כלומר: המרחב או צורת ארגונו, או שניהם כאחד, אמורים לבטא מרכיבים ערכיים של החברה שבאותו מרחב. התייחסות ערכית כזאת קרובה לגישה הפרדיגמטית הטריטוריאליסטית. שתי צורות ההתייחסות קיימות במקביל ואין האחת סותרת את חברתה. כאשר החוקר דן ועוסק באחת מהן, חברתה נותרת לטנטית.

כפי שכבר נאמר, רוב הדיון המחקרי על ההפרדה נעשה דווקא מתוך ראיית המרחב במשמעותו הצרכנית. ואין פלא בכך, שכן התייחסות זו מאפשרת דיון

במכנה המשותף הרחב ביותר של התופעה. צריכת המרחב, כשהיא נקודה ממרכיבים אידיאולוגיים ונדונה בממדים צרכניים-אינסטרומנטליים בלבד, כוללת יסודות אוניברסליים שהם משותפים לחברות אנושיות רבות, והיא נוחה ומתאימה למחקרים פוזיטיביסטיים. לעומת זאת, המרכיבים האידיאולוגיים הקשורים במרחב הם יותר בעלי יסודות פרטיקולריסטיים, מיוחדים לקבוצה הנבדקת, שונים מקבוצה לקבוצה והגישה לחקירתם היא בעיקרה הומניסטית-פנומנולוגית.

כאמור, דיון בצריכת המרחב של האוכלוסייה החרדית, במשמעותו האינסטרומנטלית של צריכה זו ובשיטת מחקר פוזיטיביסטית, אכן יבהיר היטב את המבנים ואת התהליכים האוניברסליים הגלומים במקרה הספציפי הנדון. ואולם, בשיטה זו יישארו מרכיבים אחדים של התופעה בלתי מוסברים. לשון אחרת: עצם תופעת ההתקבצות, דגמיה המרחביים, תהליכי ההתפשטות הגיאוגרפית וכיוצא באלה, יוסברו היטב בעזרת המודלים הפוזיטיביסטיים; לעומת זאת, תופעות ייחודיות כמו הטוטליות של ההתבדלות, מאפייני קונפליקטים מרחביים בקווי-המגע של האוכלוסיות השונות ומאפיינים פנים-אזוריים לא יוסברו אלא בגישה פנומנולוגית המתייחסת למערכת הערכים של הקבוצה הנדונה ולדרך השפעתה על המערך המרחבי שלה.

בהקשר זה, תפיסת העולם הדתית של האוכלוסייה החרדית, כשהיא מושפעת מן התודעה הטראומטית של החילון וההשכלה ושל השואה, משפיעה גם על תפיסה טריטוריאלית מיוחדת, המציבה את הגטו החרדי במעמד מיוחד אל מול העיר המודרנית ומול החברה הישראלית בכללה. במשפט האחרון אין משום פליטת קולמוס. אמנם, התרבות המערבית, כפי שהיא מתגלמת בעיר המודרנית, מאיימת על ערכי החברה החרדית ועל עצם קיומה - ובמובן זה כל הערים המודרניות שוות - אך כאשר מדובר בעיר הישראלית נוסף נופך מיוחד לתחושת ההתנגדות של האוכלוסייה הנדונה. בעוד העיר המערבית המודרנית נתפסת בעיני החרדים כעובדה מאיימת, העיר הישראלית, בלבושה המערבי, כשהיא מאוכלסת יהודים בארץ-ישראל, היא לא רק מאיימת, אלא גם נתפסת כבלתי-לגיטימית. בין מרכיבי הדה-לגיטימציה הזו מצויים גורמים טריטוריאליים, שעיקרם הוא המשמעות שיש לייחס למונח "מרחב-של-קדושה" וביטוייה במרחב הריאלי. עניין זה קשור, בהקשר רחב יותר, ביחסה של החרדיות אל ארץ-ישראל והציונות - נושא רחב מכדי לדון בו בפירוט בהקשר שלנו.

התגובה החרדית היא אפוא יצירתו וטיפוחו של מרחב נבדל, שיוגן על אורחות חייה ועל תרבותה של האוכלוסייה המתגוררת בתחומו, ובה בעת ישמש זיכרון חי וגחלת מתעוררת של העיירה היהודית שחרבה בשואה ואשר מסורתה ומנהגיה הועתקו אל הגטו החרדי בעיר המודרנית ונשמרים בו בקפדנות ובקנאות. הגטו החרדי העכשווי מוחזק, הן בעיני תושביו והן בעיני אלה שמחוצה לו, כהמשך ישיר וזחה של אותה עיירה. אולם, זהו דמיון חיצוני בלבד. כפי שכבר נאמר לעיל, הרקע הסביבתי והתרבותי של הגטו החרדי שונה לחלוטין מזה של העיירה היהודית, וכך גם שונים תהליכים ומבנים פנימיים שבו. להלן נבהיר את ייחודו של הגטו החרדי מן העיירה היהודית המסורתית, ייחוד שיש בו משמעויות יישוביות-טריטוריאליות מובהקות.

תחילה נפנה לעצם המונח "גטו חרדי". הזיכרון ההיסטורי היהודי הטביע במונח "גטו" - מסיבות מובנות מאוד - משמעויות שליליות חריפות ביותר. אכן, גם בספרות המקצועית אפשר למצוא התייחסות אל הגטו כאל אזור מפריד, אשר במובן ידוע נכפה על תושביו מכוח אילוצים חברתיים וכלכליים חיצוניים שאינם בשליטתם (לדיון בשאלה זו ראה: Johnston, 1971: 111-114). לעומת זאת, ההתייחסות כאן ל"גטו" היא נייטרלית לחלוטין ואף אינה באה ללמד על דרך היווצרותו, אלא להצביע על עצם תופעת ההתבדלות הגיאוגרפית, העשויה להופיע בדרגות שונות - החל מן השלב הראשוני של "גטואיזציה", שהוא מובחנות של אזור מגורים בעל אוכלוסייה ספציפית, וכלה בעצמתו החזקה ביותר של הגטו - כאשר הוא מעין מיקרוקוסמוס בתוך העיר, מנותק ממנה לחלוטין ועצמאי במערכותיו החברתיות, הכלכליות ובהספקת השירותים החיוניים. בין שני הקצוות קיים רצף דרגות שונות של "גטואיזציה", דהיינו - עצמות שונות של התבדלות גיאורחבתית וכלכלית.

שאלת המניע להתבדלות זו איננה רלוונטית כלל לגבי ההגדרה של הגטו. יחד עם זאת, אי-אפשר להתעלם מן ההבחנה המקובלת בין "הפרדה כפויה" לבין "הפרדה מרצון". הטענה המובאת כאן היא, שהבחנה זו היא אולי טובה לתיאור סכמטי של אוכלוסייה מתבדלת, אך בדיון קצת יותר מעמיק זוהי הבחנה שטחית ובהחלט בלתי מספקת. אפשר להדגים זאת היטב בנושא הנדון כאן: כיצד אפשר לכפות התבדלות גיאוגרפית על אוכלוסייה? כפייה כזאת יכולה להיעשות באמצעות צו מינהלי, או הפליה רשמית, או שתי הדרכים כאחת, וכן גם בדרך של דחייה פעילה של קבוצת-מיעוט בידי אוכלוסיית הרוב. שתי הדרכים הראשונות הן קיצוניות מאוד ונדירות, ואילו הדרך השלישית תמיד תהיה תלויה באופן שבו המסרים של הדחייה נקלטים בידי אוכלוסיית המיעוט. מאידך גיסא, גם השאיפה להתבדלות שמקורה

ברצון האוטונומי של הקבוצה המתבדלת איננה נקייה מסייגים חיצוניים, שכן השיקולים בדרך להתלטה הפוזיטיבית על מגורים מתבדלים כוללים תמיד את האפשרויות של מגורים מעורבים עם קבוצות אחרות, על העלויות והתועלת שבהם.

משהתקבל - או יותר נכון: התפתח - הפתרון של הפרדה היתה באה, לפחות במידה כלשהי, גם דחייה של האפשרויות האחרות, שנראו דוחות או לא טובות, כלומר, גם בהפרדה מרצון יש יסודות של דחייה.

ההבחנות שהועלו כאן עשויות להיראות כאילו הן דקויות בלתי-חשובות. אך עיון בהתבדלות של האוכלוסייה שהיא נשוא דיונו יראה, שההבחנה היא אכן משמעותית: נהוג לראות את ההתבדלות הגיאוגרפית והחברתית של הקהילה החרדית כהפרדה מרצון (סגרציה וולונטרית). אין שום מערכת מאורגנת - לא במינהל, לא במשפט, לא בחברה ולא בשום רובד אחר - הכופה על הקהילה החרדית להתגורר באזור מסוים או המונעת מאדם חרדי לגור באזור אחר כרצונו. היסוד הכפייתי הגלוי והישיר, כפי שההתבדלות הכפויה נתפסת באופן מסורתי, אינו קיים במקרה זה, או שהוא נדיר מאוד. ואולם, יש לזכור שבדיון מעין זה לא רק ההתארגנות החיצונית על-פני המרחב, כפי שהיא נצפית באופן אובייקטיבי, היא המכרעת, אלא גם האופן שבו המרחב נתפס באופן סובייקטיבי בעיני האוכלוסייה. שכן, חקר התפיסה הזו עשוי לתרום תרומה חשובה להבנת התהליך לא רק בממד הפוזיטיביסטי שלו, אלא גם בממד הפנומנולוגי-הומניסטי.

כבר נאמר לעיל, שתפיסת ההתארגנות המרחבית החרדית היא בעלת שני ממדים: הממד החיובי של יתרונות ההתקבצות, שאפשר לראות בו גורם להתבדלות מרצון, ולעומתו הממד השלילי, ממד ההימנעות, שכל מטרתו לעכב את תהליכי המיזוג ואף למנוע אותם כליל. ממד שלילי זה, הנובע מן התחושה שהסובב העירוני המודרני מאיים על הקהילה החרדית הנמצאת במצב של התגוננות, הוא - באופן סובייקטיבי - גורם בעל יסוד כפייתי: גם אלמלא היו קיימים כל יתרונות ההתקבצות, היתה הקהילה החרדית רואה את עצמה נאלצת להתכנס בתוך תחום מגורים מוגדר, שבו היא תוכל לגונן על בני הקהילה מפני ההשפעות של הסביבה העירונית המאיימת. הקהילה החרדית רוצה להתבדל ונאלצת לעשות זאת בעת ובעונה אחת. לפיכך, הצגת ההתבדלות החרדית כ"הפרדה מרצון" תהיה נכונה רק בחלקה.

הגטו החרדי הוא תוצר משולב של כוחות המושכים את בני הקהילה להתקבץ באזור מיוחד ולגור קרוב מאוד זה לזה, ושל כוחות הדוחפים אותם להתרחק

מן האוכלוסייה שאינה כמוהם ומכל אותם מרכיבים עירוניים מאיימים. קיומם של "הכוחות הדוחפים" הללו ועצמתם מוציאים את הגטו החרדי מכלל ההתבדלות מרצון, אך גם אינם מכניסים אותו לקטיגוריה של התבדלות כפויה.

השימוש שנעשה כאן במונחים "כוחות מושכים" ו"כוחות דוחפים" איננו מקרי והוא בא לציין את הדמיון בין היווצרות האזור המובחן ובין גורמי ההגירה. כשם ששיקולי ההגירה מעורבים ביסודות של כוחות משיכה ודחיפה, כך גם תהליכי ההתבדלות הגיאוגרפית. במקום להתבטא בדרך דיכוטומית, מוטב להתייחס אל גורמי ההתבדלות כאל מכלול כוחות הפועלים באופן סנארגטי, שאפשר לסדרם על-גבי רצף הנמשך מ"כפייה" עד "רצון". אבל יש לזכור, ששני הקצוות הקיצוניים - ה"אידיאליים" - הם נדירים ביותר במציאות והם מתאימים לראייה "מודלית". תופעה ספציפית של התבדלות, כשהיא מתרחשת במקום נתון ומורכבת מ"גורמי משיכה" ומ"גורמי דחייה", ניתן להציבה על סולם דרגות של היחס בין גורמי המשיכה, דהיינו התבדלות מרצון, ובין גורמי הדחייה, שהם היוצרים את ההתבדלות הכפויה. כאמור, בשני קצות הסולם נמצאים המצבים הקיצוניים הנדירים של התבדלות שכולה מרצון, בקצה אחד, והתבדלות כפויה, בקצה השני.

בהתחשב בעצמת האיום של העיר המערבית וערכיה על הקהילה החרדית, לא נוכל להציב את התבדלותה של זו בסמוך לקצה הרצוני של הסולם. מקומה של ההתבדלות החרדית על סולם הדרגות של גורמי ההתבדלות יהיה נוטה לכיוון היסודות הכפייתיים, שכן אלה נתפסים כמודגשים בקרב האוכלוסייה המתבדלת הנדונה. תחושת האילוץ וחוסר הברירה מוצאת ביטויים רבים בקהילה, והיא מודגמת כאן בדבריו של יהודי חרדי מירושלים בראיון לעיתון חרדי, לאחר שבנו הותקף בידי אלמוני ופיאותיו נגזזו:

היום על-כל-פניו המצב נורא, נורא, פשוט בוערת אש ברחובות והרבי שלי אמר שהדברים הגיעו למצב של כמעט ניטלה הבחירה, כבר מעבר ל"מה יעשה הבן ולא יחטא". את הישיבה פתח הרבי בבני-ברק בכדי שבחור לא יצטרך לעבור את הרחובות שגם באזורים החרדיים, כמו אלה של גאולה, נשארו רחוב על משמעויותיו הקשות כל-כך לעתידו של ילד, נשמה רכה שצריכה לחישמר מכל רע. שהרי העיניים כמגנט סופגות לתוכן את כל המראות הנוראים, את האוויר הקשה. הפתרון רק אחד: לברוח, לברוח ושוב לברוח...¹

¹ ראיון עם רבי אלעזר חנון, שבנו הותקף ופיאותיו נגזזו. ערב שבת, ג' אלול תשמ"ז (28.8.87).

את היהודי החרדי מלמדים, שהערכת המיקום והסביבה נעשית על-פי מה שיש בה - כפי שמנסח זאת, באופן חד וברור, הרב אהרן רוטר:

והנה כהיום הזה בזמננו, שאין לנו מזבח ואין לנו בית הבחירה, שני דברים הם הקובעים חסביבה הטובה: א' ישיבות קבועות בה, ב' האדם הגדול השוכן בה. וכן כתב מרן החזון איש (ק"א ח"א א' קע"ז) דארץ פולין אשר הישיבות קבועות בה והחסיד החפץ-חיים שליט"א [זצללה"ה] שוכן בה, ושאר גדולי תורה ויראה, דינה כארץ-ישראל, ושאר מדינות כחוץ לארץ (רוטר, תשמ"ב, פ"ג).

דומה שמיותר להראות עד כמה המלצה כזאת יכולה להיות שגויה כאשר היא מנותקת מראייה קונקרטית ואמיתית של המצב הריאלי, לאור מה שעלה בגורלה של יהדות פולין בשנות השואה.

גישה דומה אפשר למצוא בהקשר אחר, של ההתיישבות בארץ-ישראל עצמה, כפי שהיא מוצאת את ביטויה במכתבו של הרב יוסף חיים זוננפלד אל הרב יצחק הכהן, נשיא חברת "שומרי שבת" בווינגטון, בתשובה לשאלתו של האחרון בעניין מושבה חדשה שעמד לייסד בארץ-ישראל. המכתב נכתב ביום י' בחשוון תרפ"ג (1.11.1922), בתקופה שבה היו ההתיישבות החלוצית בארץ-ישראל וגאולת הקרקע שיאי העשייה הציונית. וכך כותב הרב זוננפלד:

...תשתדלו בכל מאמצי כחכם לקנות זווקא בסמוך לירושלים עיה"ק [=עיר הקודש] כי אז קדושתה של ירושלים ותורת חכמיה ישפיעו גם במושבותיכם, ובניכם יתגדלו על דרכי התורה ואפשר יהיה לכם גם לשלוח את הבנים לבתי הת"ת [=התלמוד-תורה] בירושלים. לא כן רחוק מירושלים בסביבות יפו והגליל. שמה מנשבות כבר לצערנו הגדול רוחות רעות, רוחות זרות לרוח ישראל, רוחות העוקרות את התורה והמצווה, כי נתיסדו מתחילתן על-ידי החפשים, ואם אמנם נמצאים גם מושבות אחרות שיש בהן תורה ג"כ [=גם כן] מאלה המושבות שראשית יסודתן היה מאנשי קדש, אך האויר מסביב להם מעורב באדים של חפשות, מושבה של יהודים חרדים מקומה רק אצל ירושלים עיה"ק (רוטר, תשמ"ב, פ"ה).

מכתב זה מציג בתמצית את היחס החרדי-קיצוני, שהיה נחלת רוב מנהיגי "חיישוב הישן" בירושלים, כלפי התהליך של בניית התשתית של ארץ ושל אומה לקראת המדינה שבדרך. ההתיישבות החדשה בארץ-ישראל נתפסת כגורם זר ורע, שמה שמכריע בו הוא תרבותם החילונית של המתמיישבים. עצם

החתישות בארץ איננה מכפרת על החילוניות; להפך, החילוניות היא הגוברת והיא אף סותרת את בנינם של מייסדי המושבות "מאנשי קדש", כיוון שאלה כבר "הורעלו" מ"אדים של חפשיות". מול כל אלה ניצבת "קדושתה של ירושלים ותורת חכמיה". ברור שהכוונה אינה לקדושה ערטילאית, המשפיעה בדרך מאגית על סביבתה, אלא מדובר בצירוף של אישים, מוסדות וכללי התנהגות המעצבים יחד אופי של מרחב. הסמיכות הגיאוגרפית למרחב זה היא המאפשרת את ההשפעה של אוכלוסייתו ואורחות חייה על הקהילה הסמוכה, שתזדקק גם לשירותים של "מוסדות-התורה" המצויים בו.

האמור לעיל הוא דוגמה לכך, שהדתיות החרדית מתבטאת בתחום הקהילתי בטיפוח תודעת מיזוג בין קהילה למרחב באמצעות "תרבות של קדושה". ה"קדושה" של המרחב נובעת אפוא מאופי האוכלוסייה המצויה בו ומהתנהגותה, והיא אינה קשורה בתכונות המקום עצמו. טיבו של המרחב נקבע על-פי האווירה שהאוכלוסייה משרה בו ועל-פי דרכי התנהגותה. הזיקה בין דתיות חרדית כאורח-חיים וכחוויה דתית אינדוידואלית לבין "תרבות של קדושה" בסביבה הגיאוגרפית החרדית, היא ערך דתי-תרבותי חשוב בקהילה החרדית. חשיפה ל"תרבות סביבתית רעה", ולו גם בצורה בלתי מודעת, מהווה "פגימה" בשלמות אמונתו של היהודי החרדי.

מתוך כך אפשר לומר, שהדתיות החרדית יכולה להתבטא במלואה רק בתוך מרחב המוגדר כטריטוריה חרדית. בתוך המרחב הזה שלטת "תרבות הקדושה" המוקרנת על הסביבה באמצעות בתי-המדרש, בתי-הכנסת, הישיבות, "קול תורה ותפילה" הבוקע מהם, וגם בגלל הנוכחות הפיסית של "החיצוניות היהודית" במרחב, כפי שהיא נתפסת בעיני הקהילה החרדית. התרבות החילונית, כפי שהיא מתבטאת בעיר המודרנית, היא היפוכה של הקדושה.

המושג "תרבות של קדושה" הוא מושג דינמי, המבטא חתירה לאידיאל שאינו ניתן להגשמה מלאה והנמצא בעימות מתמיד עם "החוצץ", משמע - עם התרבות הסובבת ועם החולשות האנושיות שמבפנים, של חברי הקהילה החרדית. הדתיות החרדית מוצאת את עצמה בעימות, שהוא תולדת מאמץ מתמיד לשמור את המתנה החרדי, הן במובנו הטריטוריאלי והן במובנו החברתי, "נקי" מכל השפעותיה של התרבות הזרה. מטרת העימות היא יצירת חיץ אטום, שיגן באופן מלא על הסביבה החרדית.

אידיאולוגיה זו מתבטאת במלים אלה, הלוקוחות מעיתונם של חסידי סאטמר בנייר-יורק: "בזמננו אלה, כאשר החושך יכסה ארץ, אין אדם רשאי לדור בעיר

שאינה מוקפת חומת קדושה לשמירת הקומץ המועט של יהודים חרדים שנשארו נאמנים לה' ולתורתו".²

המושג "חומת קדושה" אינו מקרי אצל חסידי סאטמר. רבם, ר' יואל טייטלבוים, הסביר מר משמעותו של המושג "חומה" מבחינה דתית:

ורשיי ז"ל פי' [=פירש] בש"ש [=בשיר השירים] עה"כ [=על הכתוב] "אם חומה היא", אם תחזק באמונתה וביראתה להיות נגדם כחומת נחושת שלא יכנסו לתוכה, ר"ל [=רוצה לומר] שלא תתחתן בם והם לא יבואו בה ולא תתפתה להם. הרי שקרא לשון חומה על חזק האמונה ולא להתפתות לאוה"ע [=לאומות העולם]. וכן פי' אח"כ בפסוק, "אני חומה" - חזקה באהבת דודי, ונראה מזה שכל עניין ההתחזקות קרוי בלשון חומה.³

ה"חומה" היא סמל, המאחד בתוכו יסודות טריטוריאליים, עצמה ומגננה כאחד. בסמל זה משוקעים היסודות התיאורטיים של המודל של ר"ד זאק בהקשר הטריטוריאלי (Sack, 1981); כלומר, השאיפה להכתיב את הרכב האוכלוסייה במרחב נתון ואת כללי ההתנהגות בו, כמו גם את אופי התרבותי והמוסדי. הדרך שבה הדתיות החרדית משיגה את יעדיה הטריטוריאליים, שומרת עליהם ומטפחת אותם, יכולה להיקרא אסרטיביות טריטוריאלית, שהיא ביטוי של גישה תקיפה ובלתי-מתפשרת לתהליכים החברתיים והמרתביים המיועדים לעצם ה"תרבות של קדושה" בתוך "מרחב מקודש".

"החומה", המאפשרת היווצרות מרחב מקודש, היא גם זו היוצרת "סביבה מגוננת" לקהילה החרדית. ה"מגננה" החרדית היא, כאמור, "מגננה אסרטיבית" ואלמלא דמיסתפינא הייתי אומר "מגננה אופנסבית", אף-על-פי שבמונח זה יש סתירה פנימית. היסוד המתגונן ברור מתוך הדיונים הקודמים. היסוד האסרטיבי-אופנסבי נובע מצירוף כמה גורמים והשפעותיהם המשולבות: בראש וראשונה השאיפה, שהוזכרה כבר, לשמירת "נקיון המחנה" מכל השפעה תרבותית זרה; הלחץ הדמוגרפי להרחבת הטריטוריה החרדית והנכונות החרדית שלא להירתע ממרכיבי המודרנה, הנתפסים כנייטרליים מבחינה ערכית ותרבותית.

2. דער איד [=היהודי]. ה' אב תשמ"א (5.8.81). יש משמעות לכך שהדברים נכתבו

לקראת צום תשעה באב.

3. ר' יואל טייטלבוים, מאמר "שלוש שבועות", שם, סימן י', עמ' ל'.

הבחנה בין מרכיבים אינסטרומנטליים למרכיבים תרבותיים קיימת גם בחקשר המרחבי, שהוא עיקר דיונו. ראיית המרחב החרדי כ"סביבה מוגנת" היא רק אחד האמצעים לפיקוח על חברי הקהילה, פיקוח שיש לו מנגנונים מגוונים ואשר הצליח לבלום את היסחפות בני הקהילה אל העולם שמתחוץ לה. הצלחתו של תהליך הבלימה היא תוצאה של היות הקהילה החרדית נתונה בפיקוח מלא. ניתוח מנגנוני הפיקוח והתוצאות החברתיות שלהם אינם מעניין דיונו זה, חוץ מכמה משמעויות טריטוריאליות. יעילות הפיקוח, שתוצאתה הפסקת הנטישה של הדור הצעיר את הקהילה, הביאה גם לגידול הקהילה מבחינה כמותית ולביטול הסלקטיביות שלה מבחינה איכותית. המשך הפיקוח על קהילה צומחת זו וטיפוחו מתייב לספק לחברי הקהילה את כל צורכיהם בתוך סביבתם המגוונת, לבל יאלצו לצאת ממנה אל "החוץ". לשון אחרת: "המרחב המקודש" באמצעות בתי-כנסת, ישיבות, גדולי התורה ולומדיה וכיוצא באלה מוסדות ואישים מתחום חייה הרוח של הקהילה, צריך להכיל בתוכו גם תפקודים "ארציים" פרוזאיים כמו מסחר ושירותים, הן כדי לספק את האופי המיוחד של הביקושים החרדיים והן כדי למנוע מבני הקהילה, ובמיוחד מבני הדור הצעיר, לצאת אל מרכזי המסחר של העיר החילונית, שהם גם מרכזי בידור ובילוי על כל הפיתויים שהם עלולים להציב לפניהם.

אכן, הקהילה החרדית הגדולה, המשתקמת והצומחת, כשהיא מגדלת בתוכה בעלי יזמות כלכליות מחד גיסא, ולאחר שלמדה ליהנות מן היתרונות הכלכליים שמעניקה מדינת רווחה מעוררת מאידך גיסא, יודעת צמיחה לא רק בגודל האוכלוסייה, אלא גם ברווחתה הכלכלית. רווחה כזו מוצאת ביטוי בדפוסי הצריכה של האוכלוסייה, ומתוך כך - במערך המסחר והשירותים שלה. אך דא עקא, דפוסי הצריכה, כפי שהם מתבטאים במערך המסחר והשירותים, אינם מערכת אינסטרומנטלית-נייטרלית. בעיר המערבית המודרנית הם מבטאים גם תרבות. בעייתה של הקהילה החרדית היא אפוא, כיצד לאפשר את הצריכה בלי שתתלווה אליה גם תרבות הצריכה. זו מחייבת זהירות ושמיירה קפדנית, כפי שיובן מתוך הדוגמה שלהלן:

מראשית שנות השמונים חל שינוי בדימויו של המרכז המסחרי החרדי שבאזור "כיכר השבת", ובמיוחד ברחוב מלכי ישראל, בקטע שממחנה "שנלר" ועד בואכה "מאה שערים". עיקר השינוי היה בעלייה ברמת תפקודי המסחר ובכניסתם של תפקודים שונים שלא היו באזור זה קודם לכן. בין "חידושים" נמצאים מספר מסעדות ומזנונים שמשכו אליהם בשעות הערב את בני הדור הצעיר, משני המינים, לא רק לארוחה קלה, אלא גם כמקום שיחה ובילוי. זהו מקרה ברור של צריכה-כסממן של תרבות, שחילחלה מן העיר החילונית אל תוככי "המרחב המקודש". סכנתה של זו גדולה במיוחד, שכן עלולות להתפתח

ממנה הכרויות ספונטניות בין שני המינים; הכרויות כאלה הן פגיעה במוסד המקודש של השידוכים. נקל לשער מה יקרה לתדמיתה של צעירה שתיראה במסעדה או בבית-קפה ואשר השמועה על נוכחותה שם תופץ ברבים. מובן שהחברה החרדית לא תאפשר התפתחות כזאת.

מנגנון הבקרה והבלימה פעל במקרה זה במהירות רבה. אם ביזמת הורים מודאגים ואם מטעם מי שמינה את עצמו לממונה על המוסר בשכונה או גורם אחר שלא הזדהה, הודבקה על קירות הבתים באזור מודעה המוחה על התפתחות זו. מודעות הקיר הן אמצעי תקשורת מקובל בקהילה החרדית, אמצעי שזכה כבר לדיון מקצועי.⁴ לענייננו חשובה מודעת הקיר כמכשיר להעלות לתודעת הציבור בעיה או נושא כלשהו, בלי שהיזמים צריכים לעמוד בגלוי ובמפורש מאחורי יזמתם, תוך שהם סומכים על המנגנון החברתי הפועל בקהילה שכבר יעורר תגובות על המודעה. מודעת קיר עשויה להיות משולה לעתים להטלת אבן לתוך שלולית או לכדור שלג - תלוי בנסיבות העניין. המודעה שאנו עוסקים בה באה להזעיק ולהתרעע על ההתפתחות החברתית-תרבותית החמורה, שהיא גרורה של ההתפתחות המסחרית. כותרת המודעה מנוסחת באופן פרובוקטיבי ובאותיות גדולות, כדי למשוך את תשומת לבו של העובר ברחוב ולעורר בו עניין להמשיך ולקרוא את המודעה: "ככר השבת או ככר דייגנוף?" ובהמשכה נאמר:

אנחנו תושבי שכונת גאולה כולנו שומרי תורה ומצוות וחרדים לדבר ה'. שכונתנו עמוסה בלעה"ר [=בלי עין הרע] ישיבות ותתי"ם [=תלמודי תורה] וכוללים בלב לבה של ירושלים עיר הקודש ופינת יוקרה של עיר עוז לנו. זה שנים שאנו נאבקים קשה נגד התדרדרות התהומית האיומה המתחוללת בשכונתנו תופעת התועבה בחנויות ומסעדות מדי לילה בלילה ועיננו רואות וכלות. מה פשענו ומה חטאנו כאשר החל משעה 7 עד שעה 12 אחר חצות ויותר החנויות והמסעדות מלאים בחורים ובחורות בקבוצות מעורבות (גם בתחפושות חרדיות כאילו) ומבלים שם בצחוק והיתול והוללות והתוצאות לא מאחרים לבוא הי"ו [=השם ישמרנו ויצילנו]... הייתכן אופנת תל"אביב המשוקצת וחיפה האדומה בפאתה של ירושלים עיה"ק [=עיר הקודש], איפה אנחנו? המערת פריצים תהיה השכונה הזאת!! והנה זה עתה נודע לנו על פתיחת חנות אכילה גסה נוספת. לחלה עוברת בנו, מה ראיתם כי קבעתם כאן המקום לבילויים

4. עומד להופיע ספרו של מנחם פרידמן על חברת מודעות הקיר. גם המודעה שתידון להלן היא מאוספו של מנחם פרידמן.

מתועבים ובידורים מלוכלכים. האם זה רחוב מלכי ישראל או "רחוב המזללות"!! כל הירא לעתידו של חינוך בנוי וצאצאיו בדרך הישר והאנושי חייב להתעורר לבלום את המזימה בעוד מועד ולקדם פני הרעה. וה' ממרום יערה עלינו רוח טהרה וקדושה, אמן.

על הכרוז חתום גוף המתקרא "ועד תושבי שכונת גאולה". אם ועד כזה אכן קיים ומי בחר בו אינו עניין לכאן. מה שמעניין בכרוז היא הדרך שבה מוצגת הסתירה בין "המרחב המקודש" ובין התרבות של "רחוב המזללות". כבר בכותרת מוצג עימות בין שני מקומות המייצגים - לפחות בתודעתם של מנסחי המודעה - שני עולמות שונים ומנוגדים זה לזה: עולם הקדושה, שמייצגת "ככר השבת", וברור שההקשר של "שבת" הוא הקשר של "קודש", מול עולם החולין של העיר המודרנית על כל חטאיה, שמייצגת כיכר דיזנגוף, אשר בתודעת הקהילה החרדית היא היפוכה של הקדושה. בפתיה של הכרוז מבהירים מנסחיו מה עושה את שכונתם ל"מרחב מקודש": אוכלוסייה של אנשים שומרי מצוות, שהם "חרדים לדבר ה'", וכן ריכוז מוסדות תורה - תלמודית-תורה, ישיבות ו"כוללים", שהם ישיבות לאברכים - גברים נשואים ובעלי משפחות. בכונה מזכירים דווקא מוסדות חינוך תורניים (ראה, Friedman, 1987), שהם לא רק ממרכיבי הקדושה של המרחב, אלא גם הערובה להמשכיות של אוירת הלימוד והתורה בקרב בני הדור הצעיר, מול חדירה של תפקודים המעמידים בסכנה את האופי של המרחב בכך שהם מכניסים לתוכו את ההיגררות אחר אווירה של נהנתנות ויצרים, במה שמתחיל ב"אכילה גסה" ובבילויים של "צחוק והיתול והוללות", המוליכים גם להפקרות ביחסים שבין המינים ולכל מה שנכנס לקטיגוריה של "תועבה".

בתיאור זה, שנועד ליצור אווירה של חשש ושל איום, במיוחד בקרב הוריהם של בני הדור הצעיר בשכונה, העלולים להיחשף לאותן התפתחויות לא רצויות ולהמחיש את גודל הסכנה ל"קדושתו של המרחב", מציבים מנסחי הכרוז "סמלי מקום" ידועים ומקובלים בציבור החרדי: "תל-אביב המשוקצת וחיפה האדומה". השיקוף התל-אביבי הוא תרבות הבידור והבילוי והנהייה אחרי סיפוק ה"יצרים", ואילו אדמומיותה של חיפה מסמלת את האידיאולוגיה האנטי-דתית האופיינית לציונות הסוציאליסטית. תל-אביב וחיפה מסמלות בעיני החרדים את אלה שהם "אוכלי נבלות לתיאבון" ואת האוכלים אותן "להכעיס"; הם כבר מכירים את תרבות הצריכה של תל-אביב וגם את ההיסטוריה הארוכה של שלטון מפא"י בחיפה, שבה התחבורה הציבורית פועלת בשבתות. שתי הערים משמשות סמלים דוחים ומאיימים.

מודעת-כרוז כזאת עושה את שליחותה במהירות רבה. אין זה מקובל לקיים דיון ציבורי על אופיו הרצוי של המרכז המסחרי. במקום זה העניין מועלה בבית הדין של העדה החרדית (הבד"צ=בית דין צדק). לשם כך, די שמישהו יפנה אל בית הדין ויצג לפניו את שאלת האופי המותר של בתי-אוכל מן הסוג האמור. ואמנם, ביום כ"ח בטבת תשמ"ג (13.1.1983) פרסם בית הדין של העדה החרדית הודעה לבעלי בתי-האוכל באו הלשון:

לכל בעלי התנויות של קיוסקים ופלאפל ב"גאולה והסביבה" הננו מודיעים לכם כי משעה 8 בערב אסור להיות בחנותכם שום מקום ישיבה. ואחרי שעה 10 אסור למכור שום דבר בחנות אלא לסוגרו מיד.

ההודעה כתובה על נייר רשמי של בית הדין וחתומה בחותמו והיא הופצה בין בעלי התנויות, וחלק מהם אף הציגו אותה במקום בולט בחנותם. למותר לציין, שלא יעלה על דעתו של איש ב"גאולה והסביבה" להפר צו כזה של בית הדין. הצו הוא דוגמה להבחנה בין הממד האינסטרומנטלי לבין הממד התרבותי: בית הדין נמנע מלהטיל איסור כולל על קיומו של התפקוד הנדון בתוך המרחב החרדי, שכן יש לספק את הצורך בו; ואולי קיים גם החשש מן האפשרות שצעירי הקהילה יתפשו את מבוקשם מחוץ לסביבתם המגוננת. מכל מקום, ההחלטה נועדה להפריד את תפקוד האכילה מן הנופך החברתי שלו באמצעות סילוק המרכיב הפיסי, המאפשר את התופעה החברתית. ודוק: ההגבלה אינה מוטלת על צעירות וצעירים מבני הקהילה ולא מזהירים אותם שלא להתקהל בשעות מאוחרות בחנויות של "אכילה גסה"; אלא האחריות מוסטת מן האנשים העלולים להיכשל ולחטוא אל אובייקט חיצוני הנתפס כגורם מחטיא, בבחינת "אין נותנין פרצה לפני הכשר" (תנחומא וישלח, סימן ה'; מצורע סימן ה'). וכך, אין דורשים מן האדם לעמוד בניסיון, אלא מרחיקים את הניסיון עצמו.

זאת ועוד: תל-אביב וחיפה שתיהן מצויות בארץ-ישראל, ואף-על-פי-כן מיקומן זה אינו מציל אותן מלשמש סמלים טריטוריאליים שליליים. במיוחד אמור הדבר לגבי תל-אביב, העיר העברית הראשונה, המכונה כאן בתואר "משוקצת". איכותו של מקום, לפי העולה מן ההתבטאויות הנדונות, אינה נמדדת בתכונותיו המהותיות, אלא באופן שבני-אדם משתמשים בו ובמה שהם עושים בו.

באופן זה, סילוק מרכיבים מסוכנים של תרבות דחוייה מן המרחב החרדי הוא חלק מן התהליך של יצירת "מרחב מקודש", אבל בלי להפסיד תוך-כדי-כך את האיכויות הטכניות-אינסטרומנטליות של המודרנה; אלא שה"מסגרת" העוטפת את המרחב החרדי והאמורה להפריד בין המרכיבים שמותר להם

לחדור לאזור לבין אלה האסורים וה"משוקצים", שראוי לדחותם, איננה מסוגלת לספק הגנה מושלמת ועילותה מוגבלת בשני מובנים. המגבלה האחת: כושר ההפרדה בין המכשיר לבין הערכים התרבותיים שהוא מייצג איננו בעל תוקף מוחלט. מן הנמנע הוא שלא יסתננו לתוך המרחב החרדי גם מרכיבים תרבותיים של המודרנה; יהיו אלה סמויים וזעירים ככל שיהיו, סופם שינבטו ואף יצמיחו שינויים בתוך המרחב החרדי פנימה. כמה היבטים של תהליך זה יידונו בהקשר אחר. המגבלה השנייה, בולטת עוד יותר וחריפה אף יותר, מקורח בעובדה, שהמרחב שבני הקהילה החרדית פעילים בו אינו מוגבל באופן מוחלט אך ורק לתחום המוגדר כסביבתם המגוננת. בני הקהילה יוצאים מן "התחום המוגן" (שאפשר לכנותו גם בשם "גטו", על-פי אמות המידה המקובלות להגדרת הגטו) אל העיר הפתוחה, החילונית והמתירנית יחסית, כמובן, לסובב המגונן. שם, במרחב הפתוח, ה"פרוץ" לפי התפיסה החרדית, ללא מנגנוני פיקוח והגנה, החרדים חשופים לכל אותם גירויים שמפניהם הם (או מנהיגיהם) חוששים כל-כך. דוגמה בולטת - כמעט מודלית - לבעיה זו היא פרשת תמונות הפרסומת בתחנות האוטובוסים בירושלים בשנת 1985/6.

כאמור, מול "המרחב המקודש" או נכון יותר מסביבו, משתרע המרחב העירוני המודרני על כל מרכיביו השליליים. ואולם, לא כל התופעות שהן כה שליליות בעיני החרדים הן סכנות זמינות האורבות בפועל לחברי הקהילה. יש תפקודים, שההסתברות שמישהו מבני הקהילה החרדית יגיע אליהם ביזמתו היא נמוכה מאוד. לעומת זאת, בחוצות העיר החילונית מצויים גירויים שכמעט אי-אפשר להתעלם מהם, כמו כרזות ופרסומות רחוב. לקראת קיץ 1986 הוצבו בתחנות אוטובוסים בירושלים כרזות פרסומת לבגדיים. עיקרן של פרסומות אלה היו, כמובן, תמונות של צעירות מדגמנות בבגדיים כיד דמיונם הטובה של המעצבים והפרסומאים. תמונות אלה עוררו, כצפוי, תגובה חריפה מצד חוגי החרדים. אך דומה שהתגובה החרדית לא הובנה זיה בכל הנוגע להקשריה המרחביים: הפיקוח הטוטלי והאינדוקטרינציה התרבותית-חברתית בתוך הקהילה החרדית, ש"הסביבה המגוננת" היא חלק מהם, יצרו אצל בניה תחושה של הצלחה וביטחון, במיוחד מאחר שהצליתו לבלום את היסחפות בני הדור הצעיר אל החילוניות. לשון אחרת, תופעת ה"התפקרות", כפי שהיא קרויה בפי החרדים, נבלמה. בלימה זו נחשבת בקהילה הצלחה חינוכית גדולה והביטחון שהיא משרה מתייחס ליכולתו של הצעיר החרדי לעמוד מחוסן בפני תרבויות ואידיאולוגיות זרות. ההנחה העומדת מאחורי ביטחון זה היא, שהצעיר החרדי אין לו צורך בחיפושים אחרי אידיאולוגיות כאלה, שכן עולמו הרחני מלא והוא ידחה על הסף מה שזר לו.

לא כך הדבר בכל הקשור למתירנות המינית המיוחדת לעיר המערבית המודרנית. זו מציבה לפני הצעיר גירויי-יצרים ששום אינדוקטרינציה לא תועיל לשכך ושום חינוך לא יועיל למנוע; שכן כנגד היצר אין עצה ואין תבונה, כדבריהם, אלא לדכאו ולהכניעו בדרך של סילוק מתמיד ומניעת כל אפשרות ליצירת הגירוי, אפילו מדובר בגירוי בעקיפין. מתוך גישה זו מושקע מאמץ רב בפיקוח על כל התכנים החינוכיים של הדור הצעיר ובסיון קפדני של כל מידע המכוון אליו, בין בטקסט כתוב ובין בדברים שבעל-פה או באיורים. הגבולות הגיאוגרפיים של הפיקוח הזה הם התחומים של הטריטוריה החרדית. מוחץ לטריטוריה זו אין כוחו של הפיקוח ניכר, ועל כן משתדלים לחקטין את תלותו של היחיד (והדגש הוא על היחיד) בגורמים שמחוץ לאזור ולהמעט ככל האפשר ביציאות מן "התחום המוגן" אל העיר. אף-על-פי-כן, יש לאזור שלא כל החרדים גרים בתוך אזור חרדי רצוף ולא כל מה שהם זקוקים לו מצוי בתוך האזור. לפיכך, מובן שגם אם הטריטוריה החרדית מרכזת בתוכה את מרב הפעילות של הקהילה החרדית, לפחות חלק מפעילויותיה חורג אל מעבר לתחום החרדי, אל חלקי העיר האחרים.

והנה, משיוצא החרדי - ובמיוחד הצעיר - מן "התחום המוגן" שבו תרבותו שלטת בכיפה, דהיינו, מתוך מה שהוא רואה כ"מרחב מקודש", הוא מוטל באחת אל תוך מה שמסמל בעיניו את כל האסור והמאוס שבעיר המודרנית - גירוי צעקני בעל קונוטציות מיניות ברורות. גירוי זה, בדמות תמונות הפרסומת האמורות, מוצב דווקא לאורך המסלול אשר החרדי שיצא העירה חייב לעבור: קווי התחבורה הציבורית, שהרי אין לו אפשרויות תחבורה אחרות. נקל לשער אפוא כיצד היציאה מן "המרחב המוגן" אל העיר הופכת להיות מעבר טראומטי מ"מרחב מקודש" אל אזור משוקץ. אכן, מודעות הפרסומת שהוצגו בתחנות האוטובוסים סימלו בעיני החרדים את התגלמותה של תרבות התועבה העירונית. כל מה שהם חוששים מפניו - ואת חששם הביעו רק ברמז - הוצג בפניהם בצורה גלויה (תרתי משמע) וישירה. מיקומן של המודעות בתחנות אוטובוסים, מיקום שאי-אפשר לחמוק ממנו, התפרש כאיום חודר, בוטה ואלים על חינוכו של הדור הצעיר. איום שתוצאותיו אינן נשארות רק בתחנות האוטובוסים או בעיר החילונית, אלא הצעיר שנחשף לתמונות אלה נושא אותן עמו בחזרה אל "המרחב המקודש" פנימה ובכך טמונה הסכנה הגדולה. זוהי דוגמה למלחמת-תרבות של ממש, שבה הטריטוריה והטריטוריאליזם ממלאות תפקיד ראשי.

ביטוי בעל ציוריות-מה לאיום של הכרך המודרני על אורח-החיים המסורתי של השכונה היהודית נמצא ברשימה שהתפרסמה בעיתון חרדי, בעקבות שמעות על פרויקט שיקום שתוכנן למרכז ירושלים והכולל גם כמה שכונות

יש מי שענים צרה בעושר האנושי ובהווי המיוחד של השכונות. חדשים לבקרים רוצים לנגוס, להרוס, לשנות, להלביש את הכל בתלבושת אחידה של חול וחולין. במיוחד בכל אותן שכונות השוכנות בלב לבה של העיר. עניבת החנק מסביבתן הולכת ומתהדקת. קמעא קמעא חרבים הבתים ומתחלפים בבניינים חדשים. העתיקה מבין שכונותיה של ירושלים שזה עתה מלאו לה מאה ועשרים שבה חיים לכל חי. "נחלת שבעה" כבר איננה - את מקום בתי-הכנסת ובתי-המדרש שבה תפסו "מנדיס" ו"המלאך הכחול". את קול הלימוד, או קול תפילת "תיקון חצות" של בעלי מלאכה צנועים שבה תפסו קולות ה"רוק" והג'ז העולים מהמרתפים הפתוחים עד לשעות הקטנות. ובמקומם של יהודי צנוע המקדים לקום לחמוק ל"תיקון" מתנדודים להם שיכורים שזרקו מאחד ה"פאבים" הממלאים את השכונה. כך עשו ליימן משה, הפכו לשכונת גבירים, אמנים ותושבי חוץ. כך עשו ל"רובע" [היהודי בעיר העתיקה] שהפכוהו "מודרני" מלא גלריות ותיירים, וכך רוצים ומתכננים עתה לשכונות האחרות שבלב לבה של העיר. כבר יצאו בתכניות ודנו בהן למוות, בין השאר את שכונות "כנסת" החדשה והישנה, "בתי ברוידא", "בתי מונקטש", "משכנות" זו של התימנים וזו של ר' אריה לוי זצ"ל. "מזכרת משה" של הספרדים ובתי-ראנד של החסידים. את כל זה רוצים ל"שקם" - להרוס ולבנות תחתם, "סיטי" מודרני מרכזה של עיר חדשנית. כאן לא תהיה מלאכת המתכננים והיזמים למיניהם קלה כב"נחלת שבעה". כי כאן גרים עדיין הראשונים והם לא הזדקנו והם לא השתנו לא נס ליחס. הם עומדים בדיוק כמו ביום היווסדם לפני 80 שנה ויותר. הם את שכונתם לא יתנו להרוס - "לשקם" כי השכונה היא רוח-חיים, השכונה שלהם היא הם עצמם והם אינם זקוקים ואינם רוצים בשיקום ובשינוי... מסביב המו סערו חיי החול והחולין, ואילו כאן נשמר הכל כמו שהיה, אין צורך בחידוש אין צורך בשיקום השכונה ותושביה חיים תוססים ומשוקמים.⁵

בתי-הכנסת ובתי-המדרש מול "פאבים" ומועדוני-לילה, מתפללים ולומדים מול "שיכורים מתנדודים" - אלה הם סמלים טריטוריאליים וחברתיים ברורים, המציבים זה מול זה תפיסה מרחבית-תרבותית של שני קטבים מנוגדים.

5 ט' בת-הרמה, "העצם בגרון", ערב שבת, י"ג בתמוז תשמ"ז (10.7.87). אין להוציא, כמובן, מכלל אפשרות שהרשימה, הכתובה כמסר אידיאולוגי-תרבותי, מתכוונת, לאמיתו של דבר, להגן על אינטרסים פרטיקולריסטיים.

3. יחסי גומלין של המרחב החרדי

הקהילה החרדית פיתחה מערכת דינמית של יחסי-גומלין עם המרחב העירוני שמחוץ לגטו החרדי. אף-על-פי שיחסים אלה הם בעלי אופי אינסטרומנטלי ביסודם, אין להמעיט בחשיבותם, שכן הם גורמים לחשיפת חברי הקהילה החרדית ובניה למרכיבים שונים של המודרנה, אף בלי שירגישו בכך מלכתחילה. אכן, החוגים הקיצוניים ביותר בדתיות החרדית - כמו חסידי סאטמר ו"נטורי קרתא" - ערים למשמעויות של קשרים כאלה ומתנגדים להם בחריפות. הם שואפים להתאים את אורח-החיים שבריאליה עם עקרונותיו הקיצוניים של המודל. אולם, אפילו קבוצות קיצוניות אלה אינן עושות זאת באופן מלא, ושוב - בגלל ההבחנה בין הרמה העקרונית-ערכית לבין הרמה הטכנית-אינסטרומנטלית.

בהשוואה בין "הפונדמנטליזם החרדי" לבין קבוצות פונדמנטליסטיות שמחוץ ליחדות - כמו כת ה-Amish בארצות הברית, למשל - מתברר ההבדל הבסיסי שממנו נובעים כל ההבדלים האחרים: כת ה-Amish דוחה את המודרנה דחייה קטיגורית ושוללת אותה שלילה גמורה. תוצאת הדחייה הזאת היא, שחברי הכת מאורגנים בקהילה כפרית-מסורתית, נקיייה מכל רכיבים מודרניים בכל תחום שהוא, החל באמצעי הייצור וכלה באחרון השירותים (Hostetler, 1968: 66-67). לעומתה, דחיית החרדים את המודרנה היא דחייה מבחינה (דיפרנציאלית), המאפשרת לחברי הקהילה, כפי שכבר ראינו, להיות מעורבים, ברמה כלשהי, בתחומי חיים רבים וליהנות ממגוון של שירותים.

לעיל כבר נדונה הדרך שבה הדחייה המבחינה מאפשרת לחברי הקהילה החרדית "ליהנות משני העולמות" - לטפח את תודעתם החרדית כדתיות מקפידה, המשמרת בחומרה רבה את המסורות והמנהגים שהתגבשו בעיירות ובקהילות מזרח-אירופה, ובה בעת ליהנות מרבים מן היתרונות והמעלות שמעניקים החיים המודרניים. כאמור, הבחנה זו היא גם ההבדל שבין המודל ובין הריאליה. המודל הוא עיקרון "טהור", קיצוני וברור, שכן הוא חייב להיות נקי מכל מקריות. לעומתו הריאליה, שתנאיה גמישים ונתונה משתנים בהתמדה, מציבה לפני העקרונות של המודל אירועים מקריים מתחלפים, שיש להחליט לגבי כל מרכיב ממרכיביהם, אם הוא מתאים לעקרונות המודל או חורג מהם או שהוא בלתי רלוונטי. הדתיות החרדית מנסה "לאקק" מתוך הריאליה את אותם רכיבים שהם תואמים או בלתי-רלוונטיים למודל, כלומר לעקרונות הקיצוניים של החרדיות.

השאלה היא, האם אפשרי "זיקוק" כה עדין; האם יחד עם הרכיבים הנחשבים בעיני החרדים "לא מזיקים", אין סכנה של חדירת יסודות בלתי רצויים; לשון

אחר, האם הדתיות החרדית - החוששת כל-כך מן העימות המודע שבין הציווי הדתי הקטיגורי ובין משמעויות יישומו בתנאי-חיים משתנים, עימות המאפיין את הדתיות המודרנית ואשר הדתיות החרדית נמנעת ממנו - אינה גולשת לתוך עימות דומה, אך בתנאים שונים! התנאים שונים, כיוון שהדתיות החרדית אינה ערה לעימות הזהות, אינה מודעה בו ולפיכך גם אינה שולטת בו. הבה נבדוק הנחות אלה בשני נושאים קונקרטיים: שירותי רפואה ופוליטיקה.

נתחיל בשירותי הרפואה. ברור שתחומים שונים ברפואה המודרנית מתנגשים עם כמה הוראות שבהלכה, כגון הפתולוגיה (= "ניתוחי מתים") מול דיני קבורה ואיסור הנאה מן המת. למרות זאת, חברי הקהילה החרדית אינם מוותרים על שירותי הרפואה, גם כאשר ברור להם שהידע והמיומנות של מספקי השירות - כלומר הרופאים - בא להם גם ממעשים ותהליכים שהם (לפחות על-פי התפיסה החרדית) עברה על ההלכה הכתובה. הפתרון הדתי-חרדי לבעיה זו הוא שוב - עקרון ההפרדה. ההפרדה לעניין זה היא בין תפקודו הקליני-טיפולי של הרופא לבין מעמדו כאיש-מדע. בעת המאבק החרדי לצמצום או למניעה של ניתוחים-שלאחר-המוות הופיעו על קירות בתים בשכונות החרדיות בירושלים כתובות הטוענות ש"הרופא אינו חוקר, החוקר אינו רופא". אמנם, סיסמה זו מעידה על חוסר הבנה גמור של מהות הרפואה המודרנית, אך יחד-עם-זאת היא מבטאת היטב את עקרון ההפרדה האמור. הדתיות החרדית דוחה מרכיבים רבים של המחקר הרפואי, תוך שהיא מוכנה ליהנות מן הידע והמיומנות הטיפולית של הרופאים. בתחומים שבהם הטיפול הקליני עדיין איננו שגרתי והוא ניאון ישירות מן המחקר הרפואי העכשווי, כלומר, בקווי חזית הידע הרפואית, ההפרדה האמורה קשה מאוד, אם לא בלתי-אפשרית, אפילו להדיוטות.

כאשר חברי הקהילה החרדית נזקקים לטיפולים מן הסוג האמור, הם נאלצים לעמוד בעימות הקיים בין עקרונותיהם לבין העולם המודרני בהקשרים קשים מאוד. כמובן, לא היחיד הוא המצוי בעימות, אלא מנהיגותו הדתית. זו יוצרת "גופי-תיווך" בין הקהילה לבין גורמים חיצוניים, כדי לצמצם עד למינימום את החיכוך בין חברי הקהילה ל"חוץ". הוא הדין בכל הנוגע לשירותי הרפואה. לעדה החרדית יש מועצה המטפלת ברפואה על-פי ההלכה (רפעי"ה) והיא המקשרת בין מערכת הבריאות לנזקקים לה מבין חבריה. מובן שגוף זה פועל בשיתוף-פעולה עם גורמים רפואיים שיש להם עניין בקשר הזה. אין זה מענייננו כאן לדון בגוף החרדי הזה ובקשריו עם מערכת הבריאות. מה שחשוב הוא, שמערכת יחסים זו מאלצת את מנהיגי החרדים להתמודד

עם חידושי הרפואה - גם כמדע - ובדרך זו להיחשף (ואפילו בלא יודעין) לחלחול רכיבים של המודרנה אל תוך עולמם.

להפרדה שבין הרובד הקליני-טיפולי לרובד המחקרי-מדעי יש היבט נוסף: יחסו של היהודי החרדי אל הרופא שונה במקצת מיחסו של הפציפיסט הרגיל. כיוון שהמערכת הערכית בדתיות החרדית מיוחסת באופן בלעדי ללימוד התורה, לאמור לומדי התורה הם הממלאים שליחות ערכית עליונה, בבחינת "תלמוד תורה כנגד כולם" (בבלי, שבת קכז ע"א), כל בעלי מקצועות אחרים נמדדים בחשיבות תרומתם, אך אינם נתפסים במשמעות ערכית. מתוך כך נקבע גם היחס של היהודי החרדי אל הרופא. זהו יחס ספציפי-פונקציונלי בלבד, שאיננו מעורב במידת ההערכה המיוחדת לדיסציפלינה שהרופא מייצג. הערכה מעין זו שמורה, אצל היהודי החרדי, לעולם התורה בלבד. לפיכך, הוא יתייחס אל הרופא כפי שהוא מתייחס אל כל בעל-מלאכה העושה למענו שירות, בלי לזלזל, כמובן, בחשיבות העליונה של המלאכה שהרופא עושה. הביקוש לשירותי הרפואה, והפנייה הדחופה אליהם בעת הצורך, דומה בקהילה החרדית לנתוני הביקוש הרגילים (לבנטל, תשמ"ב). אולם, בקהילה זו משתדלים גם להתאים חלק ממערכת השירות לאופי המיוחד של הביקוש, למשל, שמירה על מנהגי הצניעות ודרישות נוספות הנוגעות למרכיבים החיקפיים של השירות. יתר על כן, כמו בכל שירות הניתן על-ידי בעל-מקצוע, החרדים רואים את עצמם חופשיים לחפש את בעל המקצוע הטוב ביותר בתחומו ולהחליפו כשנמצא מישוה טוב ממנו. המרפאות הייחודיות לחרדים ול"בני-תורה", הנעשות נפוצות יותר ויותר ואשר שבע מהן כבר קיימות, בעת כתיבת דברים אלה (קיץ תשמ"ח), בשכונות החרדיות של ירושלים, הן תולדה משולבת של כל היסודות האמורים ביחסה של האוכלוסייה החרדית אל שירותי הבריאות.

הדואליות שבין הגישה המודלית הקיצונית לבין הגישה הריאליסטית-הפרגמטית מובחנת היטב גם בתחום הפוליטי. בחרדיות הקיצונית קיימת התנגדות עקרונית אל הציונות הפוליטית. התנגדות זו היא הן במישור העקרוני - האיסור על בני ישראל ליטול את גורלם בידיהם ולמרוד באומות - והן במישור המעשי יותר, המתנגד לאופי החילוני של הציונות הפוליטית וחושש ממנה. ברור גם, שהקהילה החרדית אינה שותפה לערכים החברתיים המוצאים את ביטולם בתהליכים הפוליטיים המקובלים בחברה המערבית המודרנית והמכוונים את אורח-חיה של חברה זו. חופש הבעת-דעה, חופש הוויכוח, החופש לנסות ולשכנע אחרים - כל אלה מתגלמים בתהליכים הפוליטיים, הכוללים, כמובן, גם את מערכת הבחירות. הקהילה החרדית איננה חברה דמוקרטית, אין בה תופש הבעת דעה ולא חופש הוויכוח, ובוודאי

שאינן בה לגיטימציה לפלורליזם בהשקפות, ואין להעלות כלל על הדעת בתוכה רשות לשכנע לטובת דעות שאינן תואמות את ההשקפות המקובלות. אין פירוש הדבר שיש בקהילה זו הומוגניות אידיאולוגית ומונוליתיות של השקפות. זוהי קהילה שסועה ומפולגת בתוכה, שבה יש לכל פלג מנהיג דתי סמכותי וכל שסע מעוגן בפרשנות מוסמכת. וכך אומר עסקן של מפלגה חרדית בראיון בעיתון חרדי: "באשר לתב"ד, הם יצאו בקריאת קודש בעד מיהו יהודי ואני אישית, מעבר לגור, תומך בהם. אני רואה בזה עניין חשוב כשם שבנושא שלמות הארץ אני תומך בעמדות של הרב ש"ך: אסור שתהיה לי עמדה עצמאית!".⁶ נראה שמידת "העצמאות המחשבתית" המרבית שחבר בקהילה החרדית יכול להרשות לעצמו היא לקט מבחין של אילנות להיתלות בהם.

דרגת החופש של היחיד בקהילה החרדית מוגבלת במשמעות המיוחסת בקהילה זו למושגים "אמונת-חכמים" ו"דעת-תורה". "אמונת-חכמים" נתפסת בקהילה החרדית כחובה להאמין בכל מה שאמרו חכמים ולקבלם כלשונם כאילו ניתנו למשה מסיני. יש כאן מעין האחדה של הסמכות - קבלה שלמה ומלאה של כל דברי חכמים לדורותיהם כסמכות מוחלטת שאין אחריה הרהור ובוודאי שלא ערעור, בלי להתחשב בהקשרים שונים ובנסיבות שונות שבהם נאמרו הדברים.⁷ המושג "דעת-תורה" מסתעף מ"אמונת-חכמים" ובמאה האחרונה התפתחה לו משמעות חדשה, שונה מן המקור, והיא מורה על מעמד המיוחד של רבנים גדולי-תורה שדעתם קובעת לא רק בשאלות דתיות, אלא גם בשאלות כלכליות, חברתיות ופוליטיות והם אינם עלולים כלל לטעות (בקון, תשמ"ג).

והנה, למרות מה שעשוי להשתמע לגבי האופי הסוציו-פוליטי של הקהילה, רובה המכריע של הקהילה נוטל חלק בפעילות פוליטית, שהיא ממרכיבי הליבה של המערכת הפוליטית בחברה דמוקרטית: בחירות חופשיות. אך דא עקא, אותן בחירות שהן חופשיות ואמורות לבטא את "רצון הבחור" בחברה הישראלית כולה, אומרות דבר אחר לחלוטין לחברי הקהילה החרדית. המושג "בחירה חופשית" אינו רווח בקהילה האמורה, שכן היהודי החרדי בדרך כלל אינו בוחר, אלא מציית להוראות שהוא מקבל מרביותיו.⁸ כשהדבר תלוי בקהילה החרדית, הבחירות אף אינן שוות: כשנערכו בחירות למועצת

6. ר' משה חיים שיינפלד, חבר מועצת עיריית בני-ברק, מנהל חברת בנייה גדולה ובעבר מראשי צא"י, השני במועמדיה ברשימת אגודת ישראל לכנסת; בראיון לעיתון ערב שבת מיום 3.7.87.
7. על משמעותיות השונות של המושג ראה: פרידמן, תשמ"ב, נהוראי, תשמ"ב.
8. לא בכדי שמה של אחת הסיעות באגודת ישראל הוא "ציות והגשמה".

היישוב החרדי "עמנואל", נמנעה זכות הבחירה מנשים. למעט קבוצות קיצוניות מאוד, שמשקלן הכמותי קטן, חברי הקהילה החרדית משתתפים, כאמור, בבחירות הכלליות ובבחירות לרשויות המקומיות בישראל. על השתתפות זו חל העיקרון המבחין: זהו שיתוף פעולה ברמה האינסטרומנטלית בלבד, והוא נקי ממעורבות של משמעות ערכיות-חברתיות או תרבותיות. ברמות המודל, הקהילה החרדית אינה מכירה בכל הערכים הבאים לידי ביטוי בבחירות שוות וחופשיות. אולם, מדינת ישראל היא מדינת רווחה מודרנית במובן הסוציאלי-דמוקרטי של המדינות המערביות; בתור שכזאת, המדינה מעורבת במתן שירותים חברתיים רבים לאזרחיה, כמו חינוך, בריאות, סעד, שירותים דתיים, ביטוח לאומי, הבטחת הכנסה ועוד. אזרחי המדינה תלויים אפוא ברמת-חיהם ובאיכותם, במידה רבה, בטיב השירות שהם מקבלים מן המדינה. טבעי הדבר, שמתפתחת תחרות בין קבוצות אוכלוסייה שונות על השירותים השונים, וחלק ממנה חל גם על ארגונים ומפלגות פוליטיות. חברי הקהילה החרדית הם חלק מאוכלוסיית אזרחי המדינה, ובתור שכאלה הם זכאים ליהנות מכל השירותים שהמדינה מספקת. אכן, פרט לאותו מרכיב זעיר באוכלוסייה, המתרכז סביב גלעיני "נטורי קרתא", "תולדות אהרן" וחסידיו סאטמר, קבוצות שאינן מעוניינות בשום קשר עם רשויות המדינה ולפיכך גם אינן נהנות משירותיה, האוכלוסייה החרדית ברובה הגדול מקבלת את השירותים שהמדינה מציעה.⁹

מאז הקמת המדינה, האוכלוסייה החרדית מיוצגת על-ידי מפלגה חרדית - "אגודת ישראל"¹⁰. החרדים הקיצוניים מאשימים תדיר את המפלגה הזו בשיתוף פעולה עם השלטון הציוני, ואילו עסקני המפלגה ומנהיגיה טוענים, בנימה אפולוגטית, בוויכוחים בתוך הקהילה פנימה, שהם רק שומרים על הזכויות הבסיסיות של חברי הקהילה החרדית כדי שיקבלו את המגיע להם ולא יקופחו. כלומר, בעוד הקיצוניים מציבים בוויכוח את העיקרון ה"מודלי", טוענים מולם בעלי דברם במישור האינסטרומנטלי הפונקציונלי. ושוב, כמובן, עולה השאלה, האם הפרדה כזאת יכולה להתקיים לאורך זמן.

במרבית שנות שלטון הציונות הסוציאליסטית (מפא"י, ואחר כך מפלגת העבודה בנגלוליה השונים), להוציא תקופה קצרה לאחר הקמת המדינה,

9. באופן עקיף נהנות מכך גם הקבוצות הקיצוניות, שכן סך כל המשאבים גדל ומשתחררים עבורן משאבים שלא ממקורות המדינה.
10. בחלק מן הזמן נסתפחה ל"אגודת ישראל" פא"י ("פעולי אגודת ישראל"), אלא שזו אינה מייצגת, ועל-כך-פנים לא היום, אוכלוסייה חרדית במשמעותה הנדונה כאן.

היתה המפלגה החרדית באופוזיציה. הקהילה החרדית מביעה, בדרך כלל, סינה כלפי הציונות הסוציאליסטית, בעיקר בגלל הזימוי האנטי-דתי שהחרדים מייחסים לה, זימוי שהתגבר בשנותיה הראשונות של המדינה, כאשר הגיעו לארץ גלי עלייה גדולים, בעיקר מארצות ערב. הוויכוח על מגמות חינוכם של ילדי העולים והשליטה של עסקני מפא"י במערכת החינוך הביאו את המגזר הדתי והחרדי לידי תחושה (שהיה לה על מה לסמוך), שנקמת מזימה לשרש ולשבר את מסורתם הדתית והתרבותית של העולים מארצות המזרח ולהמירה בחילוניות הסוציאליסטית הישראלית (תיאור מפורט ראה שגב, 1984: 188-218). הדתיות החרדית לא סלחה לציונות הסוציאליסטית את השבר המסורתי הזה עד עצם היום הזה. עם עליית "הימין" לשלטון בישראל בשנת 1977 הצטרפה "אגודת ישראל" החרדית לקואליציה ונפתחה שותפות פוליטית מיוחדת במינה: שותפות פוליטית עם מפלגה חרדית. השותפות הזאת עברה התפתחויות מעניינות, שהן תוצאת התכונות הסוציו-פוליטיות הטבעיות במפלגה זו.

"אגודת ישראל", כמפלגה פוליטית המייצגת מגזר מוגדר וברור, אמורה לשקף את ערכיה של הקהילה שהיא מייצגת בתחום הדתי, החברתי והתרבותי. זה אכן ייחודה - החל במעמד האשה במפלגה זו, שאינו קיים אלא כאשר זקוקים לקולה בקלפי ואז היא מגויסת לתפקידה היחיד: להצביע - וכלה במעמדם המכריע של הרבנים, דהיינו: הציות ל"גדולי התורה".

אם נזכור, שעצם הקמתה של "אגודת ישראל", בשנת 1912, היה חלק מהתארגנות אורתודוקסית נגד הציונות החילונית (בקון, תשמ"ג), ושמפלגה זו לא השתתפה במוסדות של ההסתדרות הציונית שהנהיגה את היישוב היהודי בתקופה של קדם מדינה, נבין את הקשיים שיש למפלגה זו בהשתתפותה בבית המחוקקים הישראלי, ועוד יותר - בקואליציה שלטונית. בשנת 1977 הצטרפה, כאמור, "אגודת ישראל" לקואליציה, אך לא לממשלה. נציגיה בכנסת הצביעו עם הממשלה, אך לא צורפו אליה כשרים. מפלגה זו הציגה את התצטרפות-ללא-שרים כוויתור על שררה, אך לא היא: פועל כאן שוב העיקרון המבדיל. נציגיה זכו בעמדות-מפתח פרלמנטריות החולשות על הקצאות כלכליות. אלה הם תפקידים אינסטרומנטליים-תכליתיים במובהק. לעומת זאת, הם נמנעו מליטול חלק באחריות מיניסטריאלית בקבינט, תפקידים שיש בהם, ולו גם באופן הצהרתי, יסודות אידיאולוגיים של אחריות להגשמת הציונות.

אוכלוסיית המצביעים ל"אגודת ישראל" היא קשיחה למדי, שכן אוכלוסייה חילונית ודתית-מודרנית לא תצביע עבור מפלגה חרדית, ואילו חברי הקהילה החרדית לא יצביעו עבור מפלגות אחרות. עיקר התחרות של מפלגה זו על

אוכלוסיית מצביעים היתה, עד 1984, על עצם ההשתתפות של חרדים בבחירות. רבני החרדים הקיצוניים אוסרים על ההשתתפות בבחירות מכל וכל, משום שלטענתם עצם ההשתתפות בבחירות היא אקט של הכרה בישות הציונית ומתן לגיטימציה לחליך הדמוקרטי הבסיסי שלה. לעומתם, הרבנים החרדים המחייבים את ההשתתפות בבחירות טוענים, שבדרך זו החרדים יכולים לדאוג לאינטרסים שלהם ולהשיג קצאות והטבות שלא יוכלו להשיג בדרך אחרת. אף ישיבתם של נציגים חרדים בכנסת נתפסת כשליחות שמטרתה לדאוג לאינטרסים הפרטיקולריסטיים של הקהילה, ואין בכך משום תודאה בלגיטימיות של ערכים אשר החרדים אינם מסכימים להם.

כאמור, הפרט בקהילה החרדית אינו חופשי לבחור בין מפלגות כראות עיניו וכהבנתו על-פי תפיסותיו הדתיות והחברתיות; הוראת רבנים - "דעת תורה", "אמונת חכמים" - מחייבת גם בנושא הפוליטי הזה והוא רואה עצמו מחויב לנהוג ככל אשר יורו לו. מבחינה זו, תעמולת הבחירות של מפלגה חרדית היא קלה יחסית ומיוחדת במינה: היא פונה אל מגזר מוגדר מראש וזקוקה בעיקר להמלצות מרבנים מפורסמים, הנחשבים סמכות הלכתית בקהילה החרדית.

כאן חלה תמורה מעניינת: עד הבחירות לכנסת העשירית (1981) לא עמדה למעשה לפני המצביע החרדי כל חלופה של ממש, אלא, כאמור, היה עליו להצביע עבור המפלגה החרדית או להימנע מחצבעה. לקראת הבחירות לכנסת האחת-עשרה (1984) הופיעה מפלגה חרדית מתחרה, אשר הביאה לשינוי של ממש במפה הפוליטית של הקהילה החרדית. מפלגה חדשה זו היא ביטוי פוליטי של תופעה חדשה יחסית - חרדים בני עדות המזרח, והיא נקראת מפלגת "ספרדים שומרי תורה" (ש"ס). הרקע הרחוק לצמיחתה נעוץ בוויכוח על החינוך, שהוזכר לעיל. רשת החינוך של "אגודת ישראל", כמו יתר המגמות במערכת החינוך הישראלית, התחרתה על אוכלוסיית ילדי העולים מארצות האיסלם וקלטה רבים מהם במוסדותיה; אלא שמערכת זו היא סגרגטיבית מאוד: בני עדות המזרח למדו במוסדות נפרדים ולא יחד עם הילדים החרדים האשכנזיים. החרדים בני עדות המזרח ראו עצמם מקופחים, חשו ביחס מתנשא, פטרנלי, של העסקנים החרדים; לא הוקצו להם משאבים כפי רצונם, לא נתנו להם ייצוג פוליטי בכנסת ובגופים רשמיים של המפלגה, ואף ב"מועצת גדולי התורה", שהיא - להלכה - הגוף העליון של "אגודת ישראל", אין שום רב ספרדי.

כך צמח מגזר משונה: יוצאי ארצות האיסלם שלתוך אורח חייהם ותפיסותיהם הדתיות חדרו בהרחבה מסורות ומנהגים של העיירה היהודית במזרח אירופה. אולם מגזר זה מתוסכל, ממורמר ורואה את עצמו מקופח. זהו הציבור שמתוכו צמחה המפלגה החרדית הספרדית החדשה. היא הופיעה

ס פ ר י ת

המכללה לחינוך
ע"ש דוד ילין
ירושלים

לראשונה בבחירות לרשויות המקומיות שנערכו בישראל בשנת 1983, ושנה לאחר מכן, בשנת 1984, בבחירות לכנסת. הופעת המפלגה החדשה היא ניצול של התפיסה המבחינה אצל החרדים - עשיית שימוש באותה טכניקה דמוקרטית, כפי שעשתה "אגודת ישראל", כדי לקדם אינטרסים פרטיקולריסטיים. אלא שהמפלגה החרדית הספרדית עשתה זאת ביתר הצלחה. לא זו בלבד שהיא פונה אל הציבור החרדי, אלא כמפלגה עדתית היא פונה גם אל רגשות הקיפוח של בני עדות המזרח שאינם חרדים (ואולי אף אינם דתיים כלל), שכן בני עדות המזרח רגישים ביחס הכבוד שהם רוחשים למסורת. העדתיות סייעה אפוא למפלגה החדשה. אך כיצד היא זכתה בלגיטימציה כמפלגה חרדית? לגיטימציה כזאת אינה אלא תמיכה של אישיות רבנית הנחשבת סמכות תורנית בעולם החרדי. כאן ניצלה ההתארגנות החדשה את המתח שבין "חסידים" ל"ליטאים" ב"מועצת גדולי התורה". משקלם הפוליטי של חברי המועצה תלוי, בין השאר, גם בגודל ה"גייסות" העומדים מאחוריהם. במבחן זה יש יתרון גדול למנהיגים חסידיים, כיוון שמנהיגותו של הרב החסידי היא עממית וב"חצרו" יש אלפי מעריצים. לא כן מנהיגותם של רבנים "ליטאיים" וראשי ישיבות, שהיא למדנית-אליטיסטית ובהכרח מספר תלמידיהם קטן יותר.

שני האישים המייצגים את הגישות השונות ב"מועצת גדולי התורה" הם הרבי מגור, מנהיג חסידי מקובל ולעומתו הרב א"מ ש"ך, ראש ישיבת פוניבז' הליטאית. בין השניים שורר זה שנים מתח המשתק את פעילותה של המועצה.

לקראת הבחירות לכנסת האחת-עשרה נתן הרב ש"ך פרסום לתמיכתו במפלגה החרדית הספרדית החדשה. אין זה מענייננו כאן להידרש לסיבות תמיכתו; אפשר לשערן מתוך הרקע שתואר לעיל. מה שחשוב הוא, שעם תמיכה זו יכלה המפלגה החדשה להתמודד מול "אגודת ישראל" - הסכמת הרבי מגור מול הסכמת הרב ש"ך. בבחירות של שנת 1984 עמד אפוא הבוחר החרדי לפני מצב שלא עמד לפניו מעולם, מצב שהיה לגביו חידוש עקרוני: זו הפעם הראשונה שהוא היה יכול באמת לבחור בין שתי מפלגות, ולא רק להצביע עבור מפלגה אחת על-פי הנחיית הרבנים. שתי המפלגות "כשרות" מבחינה חרדית וכל יהודי חרדי רשאי לאמץ את ה"המלצה" הנראית לו. המפלגה החרדית הספרדית פנתה, מטבע הדברים, אל קהל גדול יותר - חרדי וספרדי - והדבר השתקף בתוצאות הבחירות (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה תשמ"ז): מתוך כלל הקולות הכשרים בבחירות לכנסת ה-11 ניתנו למפלגה החרדית הספרדית 3.1%, בעוד "אגודת ישראל" קיבלה רק 1.7%. לשם השוואה: בבחירות לכנסת העשירית (1981) הצביעו ל"אגודת ישראל" 3.7% מכלל הבוחרים.

בין שתי המפלגות החרדיות קיים גם הבדל גיאוגרפי ברור. בבחירות לכנסת האחת-עשרה יותר ממתצית המצביעים ל"אגודת ישראל" התרכזו בירושלים ובבני ברק (58.6%). באותה עת באו מאותן ערים פחות משליש ממצביעי ש"ס (31.9%)¹¹. גם במרחב הפנים-עירוני היה המצב הדומה. ההתקבצות החרדית ואופי ההצבעה שלה יוצרים זהות טריטוריאלית בין השכונות החרדיות לבין אזורי הקלפי שבהם שיעור ההצבעה ל"אגודת ישראל" הוא גדול. מפת ההצבעה ל"אגודת ישראל" היתה יכולה לשמש אינדיקטור לזיהוי האזורים החרדיים. בשנת 1984 חל שינוי. הסחף לכיוון ש"ס, המקבצת אוכלוסיית מצביעים חרדית, חרדית-ספרדית ובני עדות המזרח שאינם חרדים ולפיכך אין לה זיהוי גיאוגרפי כה חד כמו זה של "אגודת ישראל", אינו מאפשר עוד להשתמש בנתוני המצביעים ל"אגודת ישראל" כאינדיקטור. מצד אחר, כאמור, מצביעי ש"ס אינם רק חרדים ודגם הצבעתם מפוזר יותר. כל זמן שהמפלגה החרדית הספרדית מושכת קולות מצביעים גם ממגזרים שאינם חרדים, אין אפשרות להשתמש בדפוסי הצבעה כאינדיקטור לזיהוי גיאוגרפי.

ואולם, לא רק מבחינה גיאוגרפית "מתמוססת" הייחודיות החרדית הפוליטית. לאחר הבחירות של שנת 1984 הצטרפה גם מפלגת "ספרדים שומרי תורה" לקואליציה. שלא כמו "אגודת ישראל" הצטרפו נציגיה של המפלגה החדשה לממשלה כשותפים מלאים, כולל קבלת תפקיד של שר בממשלה ומשרות שלטוניות נוספות. מפלגה זו נושאת באחריות כמו כל מפלגה קואליציונית אחרת, למרות היותה מפלגה חרדית. ההבדל בין השותפות האגודאית לבין השותפות הספרדית נובע מכך שבעדות המזרח, אף הדתיות והמסורתיות ביותר, אין ולא היתה מסורת אנטי-ציונית כמו זו שיש בקהילות החרדיות האירופיות. כיוון שהאנטי-ציונות החרדית של היום היא לטנטית ואינה מפורשת, מה עוד שבמישור האינסטרומנטלי יש שיתוף פעולה בין "אגודת ישראל" לציונות, המסר השולל את הציונות לא עבר בצורה חריפה למגזר החרדי הספרדי, ולפיכך אפשרית השתתפות במתכונת מלאה. צורות ההשתתפות השונות של עסקנים חרדים - ספרדים ואשכנזים - במנגנוני השלטון מביאות לטשטוש ההבחנה בין ה"מודל" לבין ה"ריאליה", או בין הרמה העקרונית לרמה האינסטרומנטלית. עצם שילובם של בעלי תפקידים חרדיים במערכת הפוליטית והבירוקרטית הכללית מאלץ אותם להשתתף בתהליכי הכרעות ובדיונים החורגים בהרבה מעבר לטיפול באינטרסים הפרטיקולריסטיים של שולחיהם. ההרגל להשתתף במוקדי קבלת החלטות ועיצוב מדיניות, כלומר להיות חלק מן העצמה, חלק מן השלטון, הוא הרגל סוחף ו"משכר", שקשה להשתחרר מקסמו. התירוצים האינסטרומנטליים

11 מחושב על-פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה תשמ"ז.

לרצון ליטול חלק בשלטון נעשים שקופים. לקראת הבחירות לכנסת השתי-עשרה (1988) נאלץ אחד מראשי "אגודת ישראל", שהיה גם יושב-ראש של ועדה כלכלית חשובה של הכנסת, לא להציג את מועמדותו בבחירות, כדי לאפשר רוטציה בייצוג. בעיתונות היומית נמסר, שאותו נציג ביקש להבטיח לעצמו תפקיד של שר בממשלה הבאה. האומנם, שר מטעם "אגודת ישראל" החרדית? ומה על האחריות המיינסטריאלית ומשמעויותיה, אשר מפלגתו כה נרתעה מהן? נמסר שאותו פוליטיקאי ביקש להיות שר השיכון ולעסוק בבעיות הדיור של הקהילה החרדית. שוב, העברת הנושא למישור האינסטרומנטלי, אלא שבהבדל מנציגות בכנסת, המשרה המיינסטריאלית סוחפת עוד יותר למוקדים נוספים.

סיכום

מכל האמור לעיל עולה, שהמרחב החרדי בירושלים, שהתפתחותו נובעת מפרדוקס קיומה של הקהילה החרדית - החרדה מן העיר המודרנית מחד גיסא והתלות בה מאידך גיסא - מציג גם עקרונות נוספים.

אמנם החרדה מפני השפעותיה של התרבות המערבית החילונית, כפי שהיא מתבטאת בעיר המודרנית, היא מאיץ חשוב ביותר בתהליך ההתבדלות הגיאוגרפית של הקהילה החרדית; התלות הקיומית של הקהילה במערכת האינסטרומנטלית של העיר המודרנית כובלת את המרחב החרדי אל התחום העירוני. אך התפיסה התרבותית-דתית של המרחב עשויה להוליך לדינמיקה מעניינת.

ראינו שחשיבותה של הטריטוריה אינה נובעת מתכונותיה שלה, אלא מן השימוש שבני האדם עושים בה ומן התוכן שהם ממלאים בו את המרחב. לגבי ארץ-ישראל וירושלים מצויים כללי התנהגות מיוחדים הנהוגים במקומות אלה - המצוות התלויות בארץ ומנהגים הקשורים בירושלים - שאם אין מקיימים אותם פוגמים בקדושתו של המרחב. יש תפיסה חרדית הטוענת, שבאין אפשרות למלא באופן מדוקדק את המצוות התלויות בארץ, מוטב לא לעלות אליה כדי לא להיכשל באי-מילוי מה שמתחייב מן השמות בארץ. במקום זאת יש לטפח את החיים הדתיים ואת "המרחב המקודש" בדרך של חייקדושה בגלות.

הבחנה כזאת בין חיבת הארץ והזיקה הדתית אליה לבין שיקום וטיפוח החיים הדתיים של הקהילה היהודית בגולה, יכולה ליצור תפיסה המפקיעה את ארץ-ישראל - המנוערת מן המצוות התלויות בה - מן "החיים הטריטוריאליים" המעשיים ומעבירה את מרכז הכובד של ההתייחסות אליה

לרמה הדתית-אידיאלית, בעוד ברמה הריאלית בונים ומעצבים תחליפים טריטוריאליים.

כאשר המרחב החרדי אינו מצוי ב"תחליף טריטוריאלי", אלא באותו מרחב אותנטי שאליו מתייחסים כללי הקדושה הטריטוריאליית, אפשר לצפות להחרפה של המאבקים הטריטוריאליים, שכן הם אינם מתייחסים רק לתחרות על מרחב מגורים, אלא כוללים גם מרכיב אידיאולוגי של פירוש למהותה של טריטוריה אידיאלית. זהו תהליך של החרפת קונפליקט כתוצאה מקיטוב בעמדות ובאורחות-חיים של שתי אוכלוסיות המתגוררות באותו מרחב.

באותו זמן חל תהליך ממתן במישור האינסטרומנטלי: הקהילה החרדית, שקיומה תלוי במערכות העירוניות המודרניות ומשום כך היא כבולה במיקומה בתוך העיר, יכולה לנצל את ההתפתחויות הטכנולוגיות המודרניות כדי להשתחרר מן הצמידות הגיאוגרפית הזאת; התקשורת המודרנית - במשמעויותיה הרחבות ביותר - מפחיתה עד למינימום את הצורך במגע בלתי-אמצעי בין תפקודים שונים וקבוצות עירוניות שונות. כשזו מצטרפת למערכת תחבורה משוכללת, הצמידות הגיאוגרפית מתרופפת עוד יותר ולפני הקהילה נפתחות אפשרויות לדומיננטיות תרבותית במרחב נתון, במשותף מן הצמידות לעיר הגדולה. לשון אחר: התפיסה הדתית-טריטוריאליית והגמישות המיקומית של הקהילה החרדית יכולה לשחרר במידה רבה את הקהילה מן המיקום הפרדוקסלי ולפתח ערי-לוויין ושכונות פרזוריות בעלות אופי חרדי.

רשימת המקורות

- בקון, ג' (תשמ"ג). דעת תורה וחבלי משיח, תרביץ, נ"ב, ג': 497-508.
הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (תשמ"ו). תוצאות הבחירות לכנסת ה-11, 23.7.84, סדרת פרסומים מיוחדים, מס' 775, ירושלים.
לבנטל, א' (תשמ"ב). שירותי רפואה דחופים בירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
נהוראי, מ"צ (תשמ"ב). בין ידיעה לאמונה בחלכה. ירושלים: משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית.
פרידמן, מ' (תשל"ח). תברה ודת. האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ ישראל, 1936-1918. ירושלים: יד יצחק בן צבי.
פרידמן, ש' (תשמ"ד). אמונת חכמים. ירושלים: הקיבוץ הדתי נאמני תורה ועבודה.
קניאל, י' (תשמ"ב). המשך ותמורה. ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 21-34.

רוטר, א' (תשמ"ב). מאמר על סביבה תורתית, בתוך שערי אהרן. בני ברק.
 שגב, ת' (1984). 1949 - הישראלים הראשונים. ירושלים: הוצאת דומינו.
 שלהב, י' (1984). העימות בין דתיים לחילוניים פרק בגיאוגרפיה פוליטית,
 אופקים בגיאוגרפיה, 9-10: 143-156.
 שלהב, י' ופרידמן, מ' (תשמ"ה). התפשטות תוך הסתגרות הקהילה החרדית
 בירושלים. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.

- Boal, F.W. (1978). Ethnic residential segregation. In Herbert & Johnston, *op. cit.*, pp. 57-95.
- Cohen, A. (ed.), (1974). *Urban ethnicity*. London: Longman.
- Friedman, M. (1986). Haredim confront modern city. In *Studies in contemporary Jewry*, ed. P.Y. Medding, pp. 74-96. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Friedman, M. (1987). Life tradition and book tradition in the development of ultraorthodox Judaism. In *Judaism viewed from within and from without*, ed. H.E. Goldberg, pp. 235-355. New York: State University of New York Press.
- Herbert, D. & Johnston, R.J. (eds.) (1978). *Social areas in cities*. New York: John Wiley.
- Hostetler, J.A. (1968). *Amish society*. Baltimore: The Johns Hopking Press.
- Hohnston, R.J. (1971). *Urban residential patterns*. London: Bell & Sons.
- Peach, C. (ed.) (1975). *Urban social segregation*. London: Longman.
- Sack, R.D. (1981). Territorial bases of power. In *Political studies from spatial perspectives*, eds. A.D. Burnett & P.J. Taylor, pp. 53-71. New York: John Wiley.
- Shilhav, Y. (1983). Communal conflict in Jerusalem - the spread of ultraorthodox neighbourhoods. In *Pluralism and political geography. People, territory and state*, eds. N. Kliot & S. Waterman. London: Croom-Helmm.
- Shilhav, Y. (1984). Spatial strategies of the "Haredi" population in Jerusalem. *Socio-Economic Planning Science*, vol. 18 No. 6.
- Timms, D.W.G. (1971). *The urban mosaic: towards a theory of residential differentiation*. Cambridge: Cambridge University Press.