

החרדים: כתב הגנה

אהרן רז

היהדות החרדית לא הייתה אמורה להתקיים היום. עד לפני זמן לא רב הצביעו כל הסימנים על כך שהיא עתידה לעבור מן העולם. ככלות הכל, היא ספגה מהלומה אחר מהלומה: במחצית הראשונה של המאה העשרים, וביתר שאת בין שתי מלחמות העולם, בעקבות מצוקה כלכלית קשה והגירה מתמדת שהחלישו מאוד את המסגרת המשפחתית המסורתית במרכזי היהדות באירופה, בחרו יהודים רבים למרוד במורשת בית אבא ולתור אחר אורחות חיים אחרים ורעיונות חדשים.¹ דעיכתה של החברה החרדית השתקפה במילים ששם חיים נחמן ביאליק בפיו של תלמיד הישיבה העזוב לבדו בפינת בית המדרש השומם – "כולם נשא הרוח, כולם סחף האור, שירה חדשה את בוקר חייהם הרנינה".² בעיני המנהיגות הרבנית נתפסה "טראומת הסחף" הקשה, בלשונו של חוקר החברה החרדית, מנחם פרידמן,³ כמגיפת כפירה אפוקליפטית, ממש כך. ברוח זו כתב בשנות השלושים רבי קלונימוס קלמן שפירא, האדמו"ר מפיאסצנה:

ועל זה ידווה לבנו ותיסמר שערות ראשנו, בראותנו את הדור הצעיר...
ודעותיו דעות של כפירה, רחמנא ליצלן, אין בו לא אמונה, לא יראה ולא תורה, שונאים הם את ה' יוצרם ואת ישראל עבדיו... בתי המדרש שהיו מלאים לומדי תורה נטרקונו, ותחתם נתמלאו אגודות וחבורות אשר מטרם כפירה ומיאוסה של תורה.⁴

שואת יהודי אירופה סתמה כמדומה את הגולל על אפשרות הישרדותה של היהדות החרדית. החורבן כמעט הכחיד את עולמה האנושי, ובעיני רבים

אף מוטט את עולמה התיאולוגי. ואם לא די בכך, הקמתה של מדינת ישראל, לאחר אסון כה נורא, הצטיירה כהתייצבותה של ההיסטוריה היהודית לצדה של הציונות, כהפרכה מוחלטת של התפיסה ההיסטורית של החרדים וכביטוי שאין חמור ממנו לכישלון מנהיגיהם לראות את הנולד. גישה זו, וההנחה שהסחף מן הדת רק ילך ויגבר, היו לדעתו של פרידמן הרקע להסכמתם של מנהיגי מפא"י, ובראשם דוד בן-גוריון, לדחיית שירותם של בני-הישיבות, להכרה בחינוך החרדי העצמאי ולתקצובו.⁵ מבחינתם של ראשי המדינה, היה בכך משום עשיית חסד עם אוד מוצל מאש, שלא יוסיף לבעור לאורך זמן.

אבל התחזיות התבדו – ובאורח דרמטי. שישה עשורים בלבד לאחר שניצבה בפני חיסול ודאי, יודעת היום החברה החרדית תחייה מחודשת בעוצמה ובהיקף שאין כדוגמתם. בראשית המאה העשרים ואחת מונה היהדות החרדית מאות אלפים בארץ וברחבי העולם, וישיבותיה מלאות אדם כפי שלא היו מעולם. המנהיגים החרדים עצמם עומדים משתאים לנוכח התופעה. רבי שלום נוח ברזובסקי המנוח, האדמו"ר מסלונים, פירש את תחיית היהדות החרדית בדורו כנס שעשה הקדוש ברוך הוא לעמו בזכות מקדשי השם בשואה. בשיחה עם חסידיו בשנת 1987, ביארציט לזכר קודמו, רבי אברהם ויינברג, שנספה בשואה, אמר האדמו"ר:

התופעה המופלאה של דורנו, שבעינינו אנו רואים גילויים כאלו, ששום בעל דמיון וחזיון לא העז להעלות ברעיונו לפני שנות דור. לפתע קם וצמח דור מופלא כל כך, דור של תורה ודקדוקי מצווה. אוהלי התורה פורחים ולימוד התורה הוא בהם ברמה גבוהה ביותר, ויחד עם זה היכלי החסידות משגשגים במלוא תפארתם, וכמו כן תנועת התשובה המופלאה והמדהימה שלא שמענו שיהיה כעין זה בשום דור. והלא מאליה נשאלת השאלה מי ילד לנו את כל אלה? מי הוא זה שבכוחו לטפח ולגדל דור שכזה, שגם בדורות שלפנינו לא הצליחו להקים דורות כאלו, ומכוח מה צמח דור שכזה. ובוודאי שאין לכך שום הסבר טבעי, אלא שהקדוש ברוך הוא לבדו, אני ה' בכבודי ובעצמי, טיפח וריבה הדור הזה... וכל זה בזכות אותם הקדושים... שכל אחד מהקדושים השאיר אחריו קדושה בעולם.⁶

החרדים ראו בשגשוגם המחודש לא רק גמול על קידוש השם ההמוני בשואה, אלא גם הוכחה ניצחת לצדקת דרכם. הרב שך, למשל, ממנהיגי הכולטים של הזרם הליטאי בשליש האחרון של המאה העשרים,⁷ קבע נחרצות כי הצלחת קהילתו מעידה כי "אנחנו נצחיים – אף על פי שעברו על ראשנו

כל כך הרבה רדיפות, הריגות ושמדות, בכל זאת נותרנו חיים וקיימים – בזכות מה? אין זאת אלא בזכות תורתנו הקדושה, שהיא נצחית ונותנה יתברך הוא נצחי”⁸.

נוכח התחזקותה המתמדת, שאינה מראה שום סימני דעיכה, אי־אפשר שלא לתהות אילו כוחות מאפשרים לחברה החרדית, שכבר הוספדה פעמים כה רבות, לעמוד איתנה מול לחציה של התרבות המודרנית החילונית. האם אפשר לתלות את שגשוגה של קהילה זו בהסתגרות בגטאות־מרצון ובהפעלת מנגנוני דיכוי חיצוניים ופנימיים ותו לא, או שמא היא טומנת בחובה ערכים וכוחות פנימיים המאפשרים לה להציע אלטרנטיבה של ממש לתרבות המערבית? בעשורים האחרונים, עם המעבר של החברה החרדית מהתבצרות למתקפה אידיאולוגית על הציבור החילוני והדתי־ציוני, נכרכו התהיות הללו בחרדה הולכת וגוברת בקרב חוגים רחבים בציבור הישראלי. ואמנם, הישגיה של מתקפת הנגד הזאת – תופעת החזרה בתשובה, יצירת תנועת ש”ס בצלמה ובדמותה של החרדיות האשכנזית ותהליך התחדדותו של הציבור הדתי־ציוני – מערערים את תחושת הביטחון של הזהות הציונית־ישראלית.

עם התגברות העניין הציבורי בחברה החרדית – לצד החשש מפניה – תפח גם נפח המחקר האקדמי והכתיבה הפופולרית אשר ביקשו להתחקות אחר התופעה, להצביע על הסיבות להצלחתה ולחזות את עתידה. ברם, כפי שניווכח, במקרים רבים קיים פער ניכר בין הדימוי העצמי של החרדים, המאמינים כי הם שומריה הנאמנים של המסורת, ובין גישתם של החוקרים, הרואים ביהדות החרדית תופעה חדשה, שהישענותה על הישגי החברה המודרנית תביא בסופו של דבר לקריסתה. מובן שהאמת אינה נחלתו הבלעדית של אף אחד מן הצדדים; ובכל זאת, במאמר זה אבקש להראות שמחקר החברה החרדית נסמך לעתים קרובות על הנחות יסוד בעייתיות, המכשילות אותו בהכללות גורפות ובתחזיות שגויות. אין זו בעיה אקדמית גרידא; ההטיה המחקרית משקפת תפיסות שקנו להן אחיזה בעמדותיו של הציבור הכללי, ועל כן יש לתת עליה את הדעת ולדון בה במלוא הכנות. כמי שגדל במשפחה חסידית וחובש כעת את ספסלי האוניברסיטה, אני מקווה שהיכרותי עם שני העולמות תאפשר לי להציע נקודת מבט אחרת על הסוגיה, ואולי אף להראות מה עשוי היהודי המודרני ללמוד מכושר העמידה המרשים של החברה החרדית ומיכולתה לשמר מסורת נורמטיבית תובענית בעולם המערבי־ליברלי.

בעניין אחד, לפחות, שוררת תמימות דעים בין חוקרי החברה החרדית לחרדים עצמם: בהכרה כי המאפיין העיקרי המייחד זרם יהודי זה מתנועות אחרות שצמחו בקרב עם ישראל בעת החדשה הוא דחייה גמורה של המודרניות. היהדות החרדית על כל פלגיה התנגדה ועודנה מתנגדת נחרצות לכניסת היהודים לחיים החברתיים והתרבותיים של הציביליזציה המערבית המודרנית. מדחייה מוחלטת זו נגזרת, מחד גיסא, השאיפה להיבדלות מן התרבות הסובבת, ומאידך גיסא, ההיאחזות הקנאית והעיקשת במרכיבי הזהות של החברה היהודית המסורתית במזרח אירופה של טרום עידן האמנציפציה. למרות מאתיים שנות רפורמה ומאה שנות ציונות חילונית, החרדים מסרבים להכיר בלגיטימיות של כל זהות יהודית אשר אינה מחויבת להלכה האלוהית שנמסרה למשה בסיני – עמדה המבודדת אותם מחלקים גדולים של הציבור הישראלי.

ואולם, בעוד ששלילת המודרניות נתפסת בעיני החרדים כביטוי עילאי לדבקותם במסורת אבותיהם ואבות אבותיהם, המחקר האקדמי רואה בדחייה זו תופעה חדשה בתכלית, שהתגבשה במהלך מאתיים השנים האחרונות כתגובת נגד לאמנציפציה ולהתערות היהודים בחברה המערבית. החוקרים המחזיקים בדעה זו מצביעים על שורה של עקרונות ודפוסי התנהגות שאומצו בידי הזרם החרדי בניסיון לשמר את המסגרות המסורתיות – אלא שבפועל אמצעים אלו שינו את דרך החיים שעליה ביקשו להגן, והולידו אגב כך דפוסי חברתיים חדשים.⁹

החוקר הראשון שקבע כי דרכה של היהדות החרדית הנה בבחינת חידוש היה היסטוריון יעקב כץ, חלוץ מחקר האורתודוקסיה.¹⁰ כץ הבחין בין הקיום היהודי המסורתי, "חברה המעוגנת במסורת" כלשונו, ובין האורתודוקסיה החרדית, שאותה כינה "החברה המסורתית".¹¹ לטענתו, החברה המסורתית ראתה במסורת דבר מובן מאליו, בשונה מן החברה המעוגנת במסורת, שבחרה בה במודע. "זיהויה של היהדות המעוגנת במסורת עם היהדות המסורתית", קבע כץ, "הוא, לאמיתו של דבר, מעין אשליה אופטית. טענתם של האורתודוקסים שאין הם אלא מגיני היהדות האמיתית עתיקת היומין היא בדיה".¹² השקפה זו הפכה עם הזמן למוסכמה בקרב רבים מתלמידיו וממשיכי דרכו של כץ. כך, לדוגמה, כותב ההיסטוריון מיכאל סילבר כי "האורתודוקסיה אינה שריד שלא השתנה ואינו משתנה של החברה היהודית המסורתית הפרה־מודרנית, אלא ילידת המודרנה והשינויים כמו כל אחת מיריבותיה ה'מודרניות'".¹³ וברוח דומה

מסביר ישראל ברטל מן האוניברסיטה העברית: "שתי התנועות המרכזיות שהגיבו על המפגש עם המודרנה בפזורה האשכנזית היו תנועת ההשכלה, מצד אחד, והאורתודוקסיה, מצד שני. שתיהן צמחו במרכז אירופה, כשאחת אוזחת בעקב חברתה"¹⁴.

בהתאם לעמדתם המחקרית, המציגה את היהדות החרדית כתופעה חדשה יחסית, ניסו כץ ותלמידיו להראות כי הצורך להגן על ערכי העבר במסגרת המאבק עם המודרניות אילץ את האורתודוקסיה להעניק משנה תוקף לעקרונות מסוימים, שלא היו בעלי חשיבות מרכזית במסורת, ולהציגם כעיקרי אמונה שכל המערער עליהם נתפס ככופר. דוקטרינת "דעת תורה", הקובעת כי בסמכותם של גדולי התורה להכריע ולפסוק בשאלות שאינן הלכתיות במובהק (ובכללן כמובן סוגיות פוליטיות), היא בעיניהם דוגמה בולטת לכך.¹⁵ הטענה כי דוקטרינה זו היא חידוש גמור, שתכליתו הרחבת גבולות הסמכות הרבנית כתגובה לניסיונות המודרניים לצמצמה, עוברת כחוט השני במאמרים המופיעים בקובץ בין סמכות לאוטונומיה, שיצא לאור בשנת 1997, בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא.¹⁶ החוקרים שנטלו חלק בכתיבת מאמרי הקובץ נחלקים ביניהם בעיקר באשר לתיארוך ולמקום הופעתו של החידוש. יעקב כץ, למשל, גורס שעקרון "דעת תורה" צץ לראשונה במאבקים שניהלה האורתודוקסיה נגד תנועות הרפורמה בהונגריה בשנות השישים של המאה התשע-עשרה,¹⁷ ואילו חוקר מדעי היהדות לורנס קפלן טוען כי הדוקטרינה הופיעה בחוגים ליטאיים בארץ ישראל לאחר השואה.¹⁸

עמדה זו, כאמור, מקובלת בחוגים האקדמיים. ברם, היא סובלת מלקונות מהותיות. נדמה שמסיבות שונות, שיש בהן מרכיב אידיאולוגי ופוליטי לא־מבוטל, נוטים חוקרים מסוימים להתעלם ממעמדו המרכזי של הרב בחברה המסורתית וליצור תמונה מוטעית שלפיה הסתכם תפקידו בבדיקת ריאותיהן של פרות, ורק מפעם לפעם התערב בהחלטותיהם של פרנסי הקהילה. ואולם, ראוי להדגיש שישנם גם חוקרים המציגים הערכות שונות. חיים סולובייצ'יק, לדוגמה, מציין ש"בעלי אוטוריטה תלמודית אכן נקטו עמדה לגבי עניינים פוליטיים בעבר. מה שחדש בזירה של ימינו הוא תכיפותן והיקפן חסרי התקדים של עמדות אלו, והתוקף הסמכותי הנלווה להן".¹⁹ חוקר ההגות החרדית בנימין בראון משמיע דברים נחרצים עוד יותר נגד הדעה הרווחת בקרב עמיתיו. לטענתו, ההתעסקות האקדמית בהיבט ההלכתי-מעשי של דוקטרינת "דעת תורה" אינה יכולה להתעלם מן הממד התיאולוגי שלה, המקופל ברעיון "דכולא

בה". מימרתו של בן בג-בג בפרקי אבות, "הפוך בה והפוך בה, דכולא בה",²⁰ שולבה במרוצת הדורות עם המדרש על "אור הגנוז", שלפיו גזו הקדוש ברוך הוא בתוך התורה אור שאפשר לצפות בו "מסוף העולם ועד סופו",²¹ והולידה את האמונה שלפיה התורה מקפלת בחובה את מכלול הידע על המציאות, ומכאן גם תשובות לכל השאלות. עיקרון זה הוא הבסיס המסורתי המאפשר הרחבה מתמדת של סמכותם של גדולי התורה. בראון מדגיש כי

"דעת תורה" היא אחת התופעות שבהן הוצגה תיאוריית "האורתודוקסיה כתגובה", מיסודו של פרופ' יעקב כץ. תיאוריה זו, ביישומיה השונים, מציגה תדיר את החיץ הפעור בין החברה המסורתית, הטרנס-מודרנית, ובין החברה האורתודוקסית, ה"מעוגנת במסורת" (כלשונו של כץ), שהיא בבחינת "מוטציה" של הראשונה (כלשונו של משה סמט). לא באנו להציע כאן ערעור גורף על תיאוריה זו, אך לעתים נראה כי תיאור החיץ עמוק ודרמטי מדי. הנדבכים החדשים שבונה האורתודוקסיה נשענים תדיר על מקורות שיש להם שורשים עמוקים במסורת, והוספתם של נדבכים אלו על גבי הקומות הישנות רק מעידה על דינמיות ופוריות בחברה שנתפסת לפעמים כקפואה וכחסרת חיוניות.²²

דוקטרינת "דעת תורה" היא רק דוגמה אחת להיבט של החיים החרדיים המוצג במחקר האקדמי כחידוש שאין להבינו אלא כתגובה למודרניות.²³ טענות ברוח דומה מושמעות גם כלפי החברה החרדית במדינת ישראל. חלוץ חוקרי החברה החרדית בישראל, מנחם פרידמן, תלמידו של כץ, אימץ את ההבחנה שקבע רבו בין החברה המסורתית לחברה החרדית כנקודת מוצא לניתוח סוציולוגי המבקש להסביר את הצלחתה של החברה החרדית בהתמודדות עם אתגרי המודרניות. הצלחה זו, טען פרידמן, נובעת מיכולתם של החרדים לנצל את משאבי חברת הרווחה המודרנית להקמת "חברת לומדים", שבה נהוג ללמוד בישיבה עד לנישואין וכמה שנים לאחר מכן. רבי ישעיהו קרליץ, החזון אי"ש, שהיה מנהיג הציבור החרדי בארץ בשנותיה הראשונות של המדינה, וקבוצת האידיאלוגים שהתרכזה סביבו, טיפחו אידיאל של לימוד תורה כמימוש השלמות הדתית – אידיאל שהצליח לשבות את לבותיהם של החרדים הצעירים ושל בנות מערכת החינוך החרדי 'בית יעקב', ששאפו להינשא לבן-תורה ולפרנסו באמצעות עבודה מחוץ לבית. אתוס חברת הלומדים יצר פערי השכלה בין הצעיר החרדי, שלמד אך ורק בישיבה ולא התנסה בלימודים חילוניים,

לצעיר הלא־חרדי. כתוצאה מן הפער הזה, נאלצים האברכים הצעירים להישאר כל חייהם במסגרת חברת הלומדים, משום שסיכויי ההצלחה שלהם מחוצה לה קלושים למדי. השחרור מן השירות הצבאי, שמותנה אף הוא בהישארות במסגרת הישיבה, תרם להקמת גטאות־מרצון, שצמצמו עוד יותר את האפשרות לקשר בין החרדים ובין העולם שבחוץ.²⁴

גם יוסף דן, חוקר מחשבת ישראל, רואה בנורמה החרדית של הלימוד בישיבה עד גיל מאוחר תופעה חדשה שלא הייתה כדוגמתה בהיסטוריה היהודית. והוא מוסיף ומציין שורה של מאפיינים נוספים המבדילים את החברה החרדית כיום מן היהדות המסורתית: ההסתמכות על קופת ציבור לא וולונטרית – כלומר, על מסים ולא על תרומות; אפליה עדתית; התנהגות ציבורית תוקפנית; השלטת סגנון לבוש, ועוד. על רקע זה קובע דן כי "אמונתם של החרדים שהחברה אותה הקימו במדינת ישראל מהווה חוליה בשלשלת רציפה של תולדות הקהילה היהודית בכל הדורות היא אמונה חסרת בסיס. החרדיות הישראלית היא תופעה ישראלית ייחודית, שאין לה אח ורע ולו בקירוב, בכל תולדות ישראל בעשרות ארצות פזוריו".²⁵

זוהי אמירה נחרצת, אך נדמה שהיא נשענת על בסיס רעוע מעט. דן, בדומה לחוקרים אחרים, אינו מבחין בין דרכי פעולה שונות שאומצו בידי החרדים מתוך גמישות אידיאולוגית ובין העקרונות התיאולוגיים הנוקשים המדריכים אותם כשם שהדריכו דורות קודמים של יהודים. הרי החרדים הם הראשונים שיודו כי החלת חובת הלימוד בישיבה על הכלל הונהגה מתוך ניסיון לבנות מחדש את עולם התורה שנכחד בשואה. אבל אי־אפשר לייחס לנוהג זה אותה מידה של חשיבות כמו לעיקרי האמונה החרדית – החומרה בשמירת המצוות, קבלת הסמכות הרבנית, דחיית הערכים המודרניים מתוך נאמנות ל"תורה מן השמים" כהתגלות אלוהית מוחלטת – המבטאים, מנקודת מבטו של הציבור המקבל אותם, את מחויבותו העמוקה והבלתי מתפשרת למסורת. גם לפעלתנות הציבורית האגרסיבית ולגילויי האפליה העדתית, המאפיינים כיום חוגים נרחבים בזרם החרדי, אין משמעות תיאולוגית של ממש, והם נובעים, בסופו של דבר, מנסיבות השעה ולא ממרכיב ערכי קבוע ו"מהותי" של זהות.²⁶

אין חולק על כך שבמאבקה לשמר את המסורת נקטה החברה החרדית אמצעים שונים, שחלקם הם בגדר חידוש היסטורי. ראוי לציין כי אמצעים אלו כוללים גם דפוסי פעולה מודרניים, כמו התארגנות במפלגות, פרסום עיתונים וכיוצא באלה. אבל החוקרים המתייחסים כמעט לכל תופעה אורתודוקסית

כתגובה למודרניות נוטים לעתים להתעלם מהיבט ההמשכיות, כלומר מן היסודות המשותפים להוויה החרדית ולמסורת שהיא מבקשת לשמר.²⁷ המשכיות זו, המייחדת את הזרם החרדי בימינו, מתבטאת בעיקר בתחום העקרוני והערכי, ופחות מכך במישור המעשי.²⁸ ובמובן זה, כפי שנראה בהמשך, היא עשויה לשמש לנו לקח מאלף.

ב של התפיסה הרואה בחברה החרדית של ימינו חידוש היסטורי, תגובת נגד לאיום מצד התרבות המודרנית הסובבת, נחפזו חוקרים רבים לקבוע כי אותם תהליכים אשר אפשרו את התעצמותה של החברה הזאת סופם שיביאו גם לקריסתה מבפנים. אלא שתחזיות אלו, בדומה להנחות היסוד שעליהן הן נשענות, לוקות לרוב בראייה חלקית של המציאות – עובדה המעמידה בספק גדול את אפשרות התממשותן בעתיד הנראה לעין.

מנחם פרידמן, למשל, הסבור כי "חברת הלומדים" החרדית קשורה בטבורה למדינת ישראל, מסיק מכך שדווקא הצלחתה של החברה הזאת נושאת בחובה את זרעי קצה הקרב.²⁹ שכן, מעבר לעובדה שהציבור החרדי "מצליח" לחסום את פתחי היציאה מתוכו באלצו גם את הבלתי מוכשרים שבקרבו ללמוד, ובכך הופך אותם ואת אחוזי הספקות לגורם מתסיס, נוצרת בעקבות השיטה הנהוגה בעיה חמורה של תלות כלכלית בין "חברת הלומדים" ובין החברה הישראלית. הציבור החרדי תלוי למעשה בנכונותו של משלם המסים הישראלי לממן אותו וביכולתו של המבנה הכלכלי הישראלי לקלוט את בוגרי הישיבות במשרות ובשירותים שונים. זוהי הסיבה, לדעתו של פרידמן, שדווקא "הריבוי הטבעי הגדול מציב סימן שאלה לגבי עתידה של חברת הלומדים".³⁰ שכן, הצרכים הכלכליים של חברה זאת גדלים והולכים, ויגיעו לבסוף לרמה שהחברה הישראלית לא תוכל עוד לממן. נוסף על כך, תיווצר רוויה טבעית בתחום המשרות הזמינות לבוגרי הישיבות. את מחקרו בעניין, שנכתב לפני כחמש-עשרה שנים, סיים פרידמן בדברים הבאים:

האם קיומה של חברת לומדים המחייבת את כל בוגריה ללמוד בישיבות ולהשתלם במשך שנים רבות בכוללים, תוך הימנעות מהשכלה כללית ומקצועית, הוא אפשרי לטווח ארוך? האם לא תיאלץ החברה החרדית בעתיד הקרוב לקיים סלקציה בין אלה שיתקבלו לישיבות לבין אלה שייאלצו להשתלב בצורה זו או אחרת בתהליך הסוציאליזציה המקובל בעולם המערבי? האם

כאשר יקרה הדבר תוכל החברה החרדית לקיים את אותה מידת פיקוח על בוגריה כדי להבטיח את ההמשכיות? האם תהיה חברה זו חברה חרדית?³¹

יש ללא ספק טעם רב בטיעוניו של פרידמן, אך נדמה שזווית הראייה שהוא אימץ מבוססת יתר על המידה על ניתוח כלכלי-חומרני שאינו מותיר מקום לשיקולים רוחניים-אידיאיים. ההטיה המתודולוגית הזאת הביאה אותו לתאר את הצטרפות החרדים לקואליציה הממשלתית בשנת 1977, לראשונה מאז פרשו ממנה בשנת 1953, כצעד שתכליתו השגת תקציבים ממשלתיים למימון חברת הלומדים – מטרה שבשמה היו החרדים מוכנים לשלם את המחיר האידיאולוגי של נטישת עקרון ההתבדלות.³² ברם, כל טיעון המניח תלות מוחלטת בין הצלחת החברה החרדית לשמור על בניה ובני בניה וכן קיומה כחברת לומדים, מתעלם ביודעין מפריחתן של קהילות חסידיות וליטאיות בארצות-הברית ובעולם. הקהילות החסידיות ממוקמות במרכזי המסחר והתרבות המערביים בניו יורק, בלונדון ובאנטוורפן, למשל, ובניהן עובדים לפרנסתם במגוון רחב של מקצועות, ממכירת מוצרי חשמל ועד סחר ביהלומים. הצלחתן של הקהילות הללו לשמור על צביון מלמדת שגם אם תתאפשר השתלבותם הכלכלית של החרדים בחברה הישראלית המודרנית אין פירוש הדבר שהתהליך יביא לקריסתה של החברה החרדית או לשינוי רדיקלי של פניה. על כך יעידו גם המחקרים שעסקו במכוני ההכשרה המקצועית לחרדים שנפתחו בעשור האחרון ואשר הראו כי הזהות החרדית של הצעירים והאברכים הלומדים במוסדות האלה לא התרופפה כפי שציפו חלק מן החוקרים.³³

ועם זאת, למרות החסרונות בגישתו של פרידמן, רבים שותפים לטענותיו בדבר התרופפות כושר העמידה של החרדים נוכח התרבות המודרנית. דוגמה בולטת נוספת לתפיסה הזאת, הפעם מתחום הכתיבה הפופולרית על התופעה, מצויה בספרו של העיתונאי יאיר שלג, הדתיים החדשים, שיצא לאור בשנת 2000.³⁴ שלג מבקש לתת לקוראיו מבט עכשווי על התהליך של "השתלבות החברה הדתית, גם החרדית, בחיים הישראליים – הישראליות של החברה הדתית".³⁵ לטענתו, הגידול העצום בממדיה של החברה החרדית הביא אתו ביטחון עצמי רב יותר וגיוון פנימי, שילוב היוצר סדקים עמוקים בעמוד השדרה האידיאולוגי של ציבור זה. בפרק שכותרתו "החרדי החדש – שינויים בחברה החרדית", מונה שלג את התופעות המגלמות, לדעתו, פתיחות חדשה של החרדים לנוכח השפעות העולם המודרני-חילוני: ה"איפיות" החרדית

המאמצת נורמות מודרניות בלבוש ובדרכי הבילוי; התקשורת החרדית הלא-מפלגתית, המגלה גמישות אידיאולוגית; המכונים להכשרה מקצועית, המספקים לתלמידיהם אפשרויות להשתלבות בשוק העבודה הרחב; הלאומנות החרדית הגואה והפיחות במעמד של גדולי התורה. שלג מצטט בהקשר זה את אליעזר שביד, הקובע כי "אי-אפשר להימלט מן המודרנה. אם החברה החרדית תתעקש להפנות גב לאלמנטים הגבוהים של העולם המודרני, סופה שתמצא את עצמה מתחברת דווקא לאלמנטים הנמוכים יותר שלו".³⁶

גם האנתרופולוגית תמר אלאור, שחקרה את דפוסי הבילוי והצריכה של החרדים, טוענת, על בסיס תצפיות שדה שערכה, כי ציבור זה נכנע בהדרגה לתרבות הצריכה המערבית, שאותה תפס בתחילה כאיום נוסף שאינו נופל בחומרתו מן האתגרים של ההשכלה, השואה והצינונות.³⁷ למראה משפחות חרדיות המבלות בקניונים היא אומרת לתלמידתה: "זהו זה, זה הסוף, הם הצטרפו לכולם... זוג חסידי שותה קפוצ'ינו? חרדים יושבים חשופים לכל רואה על בימה, אוכלים להנאתם ספגטי אלפרדו?"³⁸

אלאור, בדומה לשלג, מתייחסת לגילויי נהנתנות פרטיים אצל חרדים כראיה למגמה כוללת של התפרקות מערכים. ואולם נראה כי שניהם מחמיצים בנקודה זו הבדל מהותי בין האופן שבו נתפסים אידיאלים בחברה מסורתית-שמרנית לאופן שבו מבינה אותם חברה מודרנית-ליברלית. הערכים שבהם מחזיקים החרדים – החל בדרישה להגות בתורה יומם ולילה ועד לאיסור לשון הרע – אינם ניתנים למימוש באופן מוחלט מעצם טבעם, לפחות מבחינת רוב האנשים בעולם הזה. ואולם, היהדות החרדית בוחרת במודע לדבוק בתביעות חמורות אלו, שמקורן בשמים, במקום להסתפק בנורמות האנושיות המקלות יותר, שאין בהן די כדי לדחוק באדם לשאוף לשלמות. עקב כך, היא מגלה לעתים סלחנות כלפי חולשה המביאה לידי חוסר עקביות וצביעות, כל עוד זו אינה נעשית לאידיאל שיש לשאוף אליו. כדי להפריד בין חוטאים מתוך חולשה לחוטאים מתוך עיקרון, מבחינה הספרות ההלכתית בין מומר להכעיס למומר לתיאבון. גם ספרות המוסר והדרוש מבחינה בין אלו "העושים בטניהם אלוהיהם ותורתם מלבושיהם" (כלשון חובות הלבבות)³⁹ ובין אלו אשר מודים "שאינ המניעה בהדבר אלא המניעה רק בו" (כלשונו של הסבא מנובהרדוק).⁴⁰ החזון אי"ש ביטא עמדה דומה באחד ממכתביו הידועים, שזכה לשם "איגרת הקיצוניות":

כשם שהפשטות והאמת הם שמות נפרדות, כן הקיצוניות והגדלות שמות נפרדות. הקיצוניות היא ההשתלמות של הנושא. הדוגל בהבינוניות ומואס

בקיצוניות, חלקו עם הזייפנים, או עם חדלי-תבונה. אם אין קיצוניות – אין שלמות, ואם אין שלמות – אין התחלה... הבינוניות שיש לה זכות הקיום היא מידת הבינונים האוהבים את הקיצוניות ושואפים אליה בכל משאת נפשם, ומחנכים את צאצאיהם לפסגת הקיצוניות, אבל מה עלובה הבינוניות הסואנת בזו לקיצוניות.⁴¹

כפי שמדגיש החזון אי"ש, בינוניות היא מידה נסלחת כל עוד אין היא נתפסת כערך בפני עצמו.⁴² הקהילה החרדית מכירה בחולשת אנוש, בכך שרוב חבריה אינם מסוגלים להגיע למעלת צדיקים, אבל היא מאוחדת באמונה שיש לשאוף לשלמות ולהציב אותה כמטרה נכספת; החתירה אל המוחלט היא שמבחינה בינה ובין החברה החילונית המודרנית, המנסה להתאים את עקרונותיה ליכולותיהם של בני האדם. יאיר שלג שוגה כאשר הוא רואה בחדירתם של דפוסי בילוי מודרניים לחברה החרדית עדות לפיחות במעמדם של גדולי התורה, המתנגדים למגמות אלו.⁴³ שלג איננו מבין שכל כוחה של "דעת תורה" היא העובדה שמלכתחילה היא נשגבת וקשה למימוש. הדמויות הגדולות של "דעת תורה", החזון אי"ש והרב מברסק, לא נשאו בשום תפקיד רשמי ונדעו כמחמירים שבמחמירים, ואף על פי כן היה לעמדתם תוקף מחייב. כשנפטר החזון אי"ש הספיד אותו הרב מפוניבז', יוסף שלמה כהנמן, שהיה ידוע בגישתו המתונה כלפי הציונות, במילים הללו: "אזל האי גברא דמסתפינא מיניה (הלך האיש שיראתי מפניו)... רצינו לעשות משהו ולא עשינו – כי מה יאמר החזון אי"ש", אפילו לאחר מעשה. והן רק איש יחיד היה ובכל זאת פחדו ממנו".⁴⁴

הניתוחים שמציעים שלג ואלאור לוקים גם בכך שאין הם מבחינים די הצורך בין הגרעין הקשה של החרדיות ובין חברות השוליים שהקהילה החרדית אימצה במהלך התרחבותה בשליש האחרון של המאה העשרים. רוב התופעות שאותן מציג שלג כשינויי עומק בחברה החרדית, החל בשבאבניקים וכלה בשינויים בהרגלי הבילוי, מקורן בפריפריות של החברה הזאת. גם אלאור אינה טורחת לבדוק את זהותם של החרדים המבלים בקניון, את שיעורם בקרב האוכלוסייה החרדית או את מעמדם האמיתי בתוך הקהילה.⁴⁵ האם אמנם אפשר להסיק מהתנהגותם של בנים למשפחות חוזרות בתשובה על מנהגיהן של חסידיות ויז'ניץ וגור או על האליטות הליטאיות-תורניות? התשובה היא שלילית במובהק.⁴⁶ עקב טעות רווחת זו, של העדר הבחנה בין מרכז לפריפריה, אנו נתקלים חדשות לבקרים בכתבות העיתונאיות המדווחות על גילויים מרעננים של פתיחות בקרב "הציבור החרדי" – חינוך לדמוקרטיה, אמנים

המציירים תמונות עירום, ומה לא? – שכל קשר בינם ובין החרדיות מקרי לחלוטין. החרדיות היא אמנם תופעה חברתית, אך המבחן להשתייכות אליה איננו עצם העובדה שמישהו מכנה את עצמו "חרדי" כדי למכור את ספריו, אלא בכך שהוא ומשפחתו למדו ולומדים במוסדות חינוך חרדיים. תרועות הגיל למראה "הצלחתו" של הנח"ל החרדי והלהיטות לזהות בו אות לשינוי חברתי מפליג לוקות אף הן בהסקת מסקנות חפוזה ולא-מבוססת. אף שכותב שורות אלו שירת כלוחם ביחידה זו, ואין לו עניין לזרוק אבן לבאר שממנה הוא שותה, האמת היא שבקרב יותר מאלף בוגרים ששירתו בנח"ל החרדי במשך שש שנות קיומו היו רק כמה עשרות בודדות אשר באו ממרכזי הכובד של החרדיות. הרוב המוחץ של המתגייסים מגיע מהפריפריות של החרדיות: חב"דניקים וחסידי ברסלב, חוזרים בתשובה וכדומה.

תהא זו אפוא טעות לחזות את קצה הקרב של החברה החרדית על יסוד התנהגותם של הציבורים שנספחו אליה עם הזמן – בזמן שסיפוח זה הוא בעצם הוכחה לשגשוגה ולהתעצמותה. ואמנם, לנוכח הצלחתה של היהדות החרדית לשמור על כוחה ולשרוד למרות ההספדים שספדו לה, נאלצו החוקרים לא-אחת לעדכן ולשכתב את ניתוחיהם. מנחם פרידמן, למשל, הודה כי טעה בתחזיתו בדבר עתידה של האישה החרדית. במאמר שכתב בשנת 1988 טען פרידמן שעקב היחשפותה של האישה החרדית לתכניה של התרבות המודרנית ועקב בעיות תעסוקה המחייבות אותה לפרוץ את המסגרות הישנות, היא תקלוט ותפנים את ערכי המודרניזציה ותיבא אותם פנימה לתוך החברה החרדית.⁴⁷ תחזית זו לא הייתה נטולת היגיון; מדוע בעצם שהאישה החרדית, הזוכה לחינוך כללי ברמה גבוהה יחסית (אנגלית, מתמטיקה, היסטוריה, גיאוגרפיה ועוד), תמשיך להקריב את עצמה כדי לאפשר לגברים ללמוד תורה? אלא שהמציאות הוכיחה אחרת: כיום, רצונן של בוגרות בית-יעקב להינשא דווקא לחתן בן-תורה הוא אחד המניעים העיקריים של הצעירים החרדיים להישאר בישיבה, מחשש שלא יזכו לשידוך טוב אם לא יעשו כן. ואמנם, במאמר שהתפרסם בשנת 1999 הודה פרידמן כי "עובדה היא שהנשים בוגרות הסמינרים של בית-יעקב הפכו להיות נקודת הכובד של חברת הלומדים החרדית".⁴⁸ בסיום המאמר חזר בו פרידמן מתחזיתו הקודמת. "אפשר היה לצפות שהאישה החרדית תהיה סוכן של שינוי, שהיא תביא חדירה של ערכים מודרניים לתוך החברה החרדית, ובסופו של דבר, לשינוי דמותה", כתב. "אך כל זה לא קרה, וכנראה גם אינו עומד לקרות למרות הלחצים הכלכליים והעומס הרב המוטל על האישה החרדית". בניגוד למנהגו בעבר, תלה הפעם פרידמן את התופעה גם בגורמים רוחניים:

בניגוד לעבר, כאשר העולם החילוני־מודרני הציע תקווה לא רק לפתרון בעיית העוני, אלא גם להקמתה של חברה טובה יותר וצודקת יותר, הנה עתה, אין החברה החילונית־מודרנית מציעה חיים בעלי משמעות, חום ומעורבות חברתית. החברה החילונית אינה עוזרת בעת צרה. לעומת זאת, החברה החרדית מצטיינת במפעלי החסד שלה, ברוח ההתנדבות השוררת בתוכה ובתחושת השייכות של אלה המזדהים עם מטרותיה.⁴⁹

פרידמן מכיר אפוא בחשיבותה של "רוח ההתנדבות" ו"תחושת השייכות" להבנת כוח העמידה של הקהילה החרדית בפני הלחצים המתמידים והגוברים של התרבות החילונית המודרנית. כפי שמשמע מדבריו, שקלול גורמים אלו בתמונה הכללית עשוי להטות את הכף נגד התחזיות על דעיכתה וסופה של החרדיות. אכן, לא נותר אלא לקוות שהמחקר האקדמי והכתיבה הפופולרית על החרדים יעניקו בעתיד תשומת לב רבה יותר להיבטים הערכיים של התופעה, שקשה להבינם מנקודת מבט כלכלית ופוליטית צרה, ושבהם, ובעיקר בהם, נעוץ סוד הישרדותה והתחדשותה של החרדיות.

אם ברצוננו להבין אפוא אל נכון את הסיבות לחיוניות הרבה של החברה החרדית, לשורש קיומה כקהילה וכתרבות, עלינו לתור אחריהן במבנה התודעתי של חברה זו, בתפיסה העצמית שלה ובהבנתה את תפקידה ואת מקומה בהיסטוריה היהודית. המחקר האקדמי מתעקש להציג את החרדיות כחידוש, פרי הנסיבות המודרניות, אולם החרדים עצמם מאמינים כי הכוח העיקרי המניע אותם הוא מחויבותם למורשת הדורות, הנובעת ממקור אלוהי; זהו הגרעין הערכי של הווייתם והטעם להתנגדותם העזה למודרניות.

אחד מן הפולמוסים העיקרים שמנהלת ההגות החרדית עם המודרנה נסוב על רעיון הקדמה, המדגיש את עליונותו של ההווה על פני העבר ומשליך את יהבו על עתיד טוב יותר.⁵⁰ מפאת נאמנותה המוחלטת למסורת, החברה החרדית אינה יכולה לקבל את רעיון הקדמה. בלשונו של אליעזר שביד, חוקר ההגות היהודית, החרדיות היא "הפגנה נחרצת ובוטה של העדפת העבר המסורתי על פני ההווה, המפגין את המודרניות שלו".⁵¹ העבר שאותו מפארים החרדים הוא העבר האידיאלי של מעמד הר סיני, של ימי הנבואה ובית המקדש. משום כך, כנגד רעיון הקדמה מעמידים החרדים את עקרון "ירידת הדורות", שלפיו קומתו הרוחנית של העם רק הלכה ופחתה עם הזמן.⁵² מכאן, שעל ההווה

השפל להכפיף עצמו לטקסטים הקדושים ולפסיקות ההלכתיות – שרידי העבר המופלא – שהניחו אחריהם הדורות הקודמים. גישה זו לא רק מבטיחה את עוצמתן ויציבותן של המסגרות המסורתיות, אלא גם מחזקת ומאששת את הסמכות ההורית; ואמנם, אם יש ברעיון הקדמה המודרני כדי לכרסם במרותם של הורים ומורים, המייצגים את העבר ה"נחות", הרי עקרון "ירידת הדורות" מגלם תפיסה שונה בתכלית, והאפקט שלו הפוך לחלוטין.

עקרון "ירידת הדורות" ממלא אפוא פונקציות סוציולוגיות רבות חשיבות; אך ראוי לעמוד גם על עוצמת החוויה המקופלת בו. השואה, שהכחיזה את הישיבות הגדולות ואת החצרות החסידיות, האירה את העיקרון הזה באור טרגי. המעטים ששרדו את החורבן ראו את עצמם כשארית הפליטה של רבים וטובים מהם שכלו בדלקה הגדולה. כך תיאר זאת הרב אליהו דסלר, מחשובי הוגי הדעות של הציבור הליטאי, בדרשתו המפורסמת "ויהי אחר החורבן":

לא ככל הדורות דורנו. דור חורבן הוא, בעוונינו. האם נבין מהו דור חורבן? לא, לא נבין ולא נשיג, גם לא נאמין כי אפשר הוא. אבל... הרי כן הוא באמת. העושר שהיה לנו חרב ואיננו, למרות אשר ציור העבר העשיר עודנו כמו חי לנוכח עינינו – אינו אלא עבר המתרחק והולך, אבל בהווה, הרי איננו... ההווה ריקן! אותו העושר הרוחני, אותו אוויר הישיבה, אותה השאיפה האמיתית, אותה הלומדות, אותה יראת שמים, אותה הלבביות – הלא כל אלה אינן עוד עמנו... הלכה שכינה מקרבנו... בנינו לא יראוה אצלנו.⁵³

לאחר השואה מקבל עקרון "ירידת הדורות" משנה תוקף, משום שהוא מבטא חוב עמוק לזכרם של מקדשי השם. באופן זה מטעינה "ירידת הדורות" את החיים החרדיים במודעות לקיום חלופות טובות יותר למצב הקיים, ובביקורת עצמית תמידית התובעת עוד ועוד מסירות נפש. לחיים בהווה תתלווה תמיד תחושה של אי-נחת בגלל חוסר היכולת להנציח בשלמות את העבר, והוויתורים שבהם כרוכים חיים אלה מדי פעם, כגון המעבר של הישיבות הליטאיות מן היידיש המסורתית אל העברית המודרנית, מוסברים כהכרח בל יגונה.⁵⁴ לכן מקונן האדמו"ר מסלונים על כך שלצד הפריחה הכמותית בלומדי התורה קיימת גם ירידה איכותית: "כשמביטים על המפה הכללית של היהדות החרדית, הרי זו הבעיה המרכזית שהגדלות נעדרת והשגרה אוכלת בכל פינות ומחנות".⁵⁵ ומאחר שהדורות הולכים ופוחתים, יש לקבוע חומרות חדשות נוסף על אלו שהונהגו בעבר. זהו גם נימוקו של האדמו"ר מסלונים לדרשה שכל בחור ואברך ילמד בישיבה, נוהג שהתקבל על ידי החרדים אחרי השואה.

האדמו"ר נסמך על קטע מדבריו של השל"ה, רבי ישעיה הלוי הורוויץ, המדגיש את התפשטותה הגוברת של הטומאה בעולם,⁵⁶ ומעגן בו את הטענה שדורנו זקוק לתיקון באמצעות כוח התורה:

ונמצא לפי זה שאין מקום לטענה מה לו לאדם להחמיר יותר מאבותיו בדור הקודם, כי אז באמת לא היו צריכים להתנהג כך, אבל בדור זה שהזוהמא כל כך מתגברת הרי רצון ה' שיהודי יחמיר ויגדור עצמו בסייגים חדשים של פרישות. ועל דרך זה יש לומר בנוגע לכוח התורה שנתחדש בדורנו, שהקדוש ברוך הוא נתן שכל אברך החפץ לשבת וללמוד ולגדול בתורה יש לו האפשרות לכך, כיוון שבדור זה שולטת כזו זוהמא רחמנא ליצלן על כן גם הקדושה צריכה להיות במדרגה אחרת לגמרי, שבזמנים אלו כדי שאברך יוכל להתנהג בקדושה וטהרה כראוי עליו לשבת ולעמול בתורה.⁵⁷

לעקרון "ירידת הדורות" נודעת חשיבות רבה להבנת הדחייה החרדית של רעיון הקדמה, אולם ביסוד התנגדות זו עומדת גם העובדה שהחרדים חיים, במובנים רבים, בממד זמן אחר. הם רואים עצמם כחוליה בשלשלת נצחית, ולהבטחת הנצחיות הזאת הם מסורים בכל מאודם. "אובססיית הנצח" נוכחת בעוצמה לכל אורך השיח החרדי; כל תופעה נמדדת ונשפטת לפיה. תודעה היסטורית המתגאה במסורת כה ארוכה, נוטה להתייחס לחידושים בביטול או בחשדנות. תפיסה זו משתקפת בדבריו של רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, מגדולי המנהיגים החסידיים בדור האחרון, שביקש לשכנע בדרשותיו את בנות רשת החינוך של החסידות לשמור על צניעות הלבוש המסורתי ולא להתפתות לחידושי האפנה:

לאור ההכרה כי אנו עם נצחי כמו שנאמר, "נצח ישראל לא ישקר", יש להחזיר בלב צעירינו כי תורתנו היא נצחית. לנו יש קנה מידה מיוחד למדוד מהו הישג ומהו כישלון, מהו רווח ומהו הפסד. אצלנו לא ייתכן לקרוא "הישג" למה שמתוק לעשר שנים או לעשרות שנים וכו' ולאחר מכן פג טעמו וריחו נמר, וההפסד מרובה משכרו. כינוי זה של "הישג" שמור לנו רק לדברים שטובתם לנצח ותועלתם לדורי דורות.⁵⁸

ובאותה נימה הוא טוען בלהט במקום אחר:

אין לך דבר המבליט יותר את השקר והאפסיות של הטומאה כמו אותה תופעה מוזרה הנקראת "אפנה" אשר כל כולה בנויה על הבל והפכפכיות. ואותו "מתכנן אפנה" אשר רק אתמול הבטיח כי באפנה החדשה שלו מתגלמת

כל החן והיופי שבעולם ושיש לדחות מפניה את כל מורשת הדורות ולעקור למענה את כל גדרי המוסר – ישכים למחרת בהמצאה חדשה ויפסול במו ידיו מה שרק אתמול יצר בחגיגות נלהבת... וכבר לימדונו חז"ל כי "שוטה בחדא מילתא לא סריך" (השוטה אינו דבק בשטות אחת אלא מחליף תמיד את הבליו. גיטין דף סח). ובני אדם קטני דעת וחסרי טעם נסחפים במעגל קסמים חולני זה ויחד עמהם נסחפים מרבית האנשים קלי הדעת ברחבי העולם. אולם לא כאלה חלק יעקב ולא כן דרך ישראל עם קדוש. אנחנו לא נמיר את כבודנו בשום פנים ואופן לפי מצב רוחו של גוי שיכור טמא מטומא מסוים ברומא או בפריז! אצלנו לא נשתנה המושג של כבוד ועלבון, של יופי ומיאוס – מאז מתן תורה מסיני.⁵⁹

מן המחויבות ל"נצחיות" נגזר ערך ההורשה, שבא לידי ביטוי בכל מעגלי החיים החרדיים; המשפחה והקהילה מתפקדים כמוקדי עשייה נורמטיביים המשרתים מטרה אחת – המשך הקיום היהודי. מבחן ההורשה הופך לקריטריון העיקרי: במידה שהצלחת להוריש את יהדותך, בה במידה אתה יהודי. על פי אותו עיקרון מבקרת האידיאולוגיה החרדית כל תופעה או השקפה יהודית, תהא אשר תהא רמתה האינטלקטואלית, אשר אינה תורמת להמשכיות המסורת, או גרוע מזה – מחבלת בה. ברוח זו נהג הרב שך לצטט תדיר בנאומו את עדותו של אחד ממגורשי ספרד, החסיד יוסף יעב"ץ, אשר כתב לאחר הגירוש על התנהגותם של המשכילים היהודים: "ורוב המתפארים בחכמה השתמדו ולא הלכו בגלות. רק הנשים ועמי הארץ הפשוטים מסרו נפשם".⁶⁰ המשמעות העצומה שמייחסים החרדים לערך ההורשה עומדת גם בשורש יחסם הביקורתי לחובשי הכיפה הסרוגה. בעוד שהוגי הדעות של הציבור הדתי-לאומי מעדיפים להתפלמס עם החרדים על נושאים לאומיים, כמו יחסם למדינה וגיוס בחורי ישיבות, הרי שהביקורת החרדית על ציבור זה אינה מתמקדת בנטייתו הצינונית דווקא אלא בחולשת עמוד השדרה הדתי שלו – ב"חפיפניקיות" שנוהגים בניו ובנותיו בקיום המצוות ובמספר הגדול של המתחלנים בקרבן.⁶¹

גם הלימוד התורני, מרכז החיים החרדיים, אינו נתפס כסיפוק של סקרנות אינטלקטואלית גרידא או כאמצעי לצבירת ידע, אלא כגילוי של מחויבות מתמדת להנכיח את הטקסטים הקדושים בתוך חיי האדם, כדרך להתחבר לדורות הקודמים. "כשהתורה הקדושה חרותה בלב יהודי", אמר הרב שך, "אז הוא, היהודי, יצור נצחי".⁶² כתבי הקודש ששמרו על עם ישראל בגלותו הם הגשר בין העבר להווה. בצמח אפלט, יצירת המופת של הסופר היידי חיים

גראדה, שיצא מתחום האמונה, משמיעה אחת הדמויות, המבוססות על החזון אי"ש, מורו לשעבר של המחבר, את הדברים האלה:

אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, אומרת הגמרא. בלימוד התורה מתדבק הלומד במחשבה במשה רבנו על הר סיני. על ידי המשנה מתחברים אנו אל תנאי יבנה ומשיחים עמהם כעם אנשים חיים וקיימים. יושב בחור על הגמרא בוילנה ובמחשבה יושב הוא על ספסל בישיבת האמוראים בנהרדעא, בבית מדרשם של רש"י ובעלי התוספות. מי שנושא בלבו ובמוחו תקופות כל כך רבות של תורה וחכמה, לו נראה העולם על כל תענוגיו כאכסניה של דלים ואביונים.⁶³

אכן, קשה להפריז בחשיבותו של ערך הלימוד בחברה החרדית. כל המתהלך בשכונות החרדיות חזקה עליו שישים לב לעיסוק הבלתי פוסק בחינוך הבנים, החל במודעות קיר הזועקות: "אל תחטאו בילד"⁶⁴ או "אל תגעו במשיחי"⁶⁵ וכלה בספרות הדרכה משגשגת. כנסים ונאומים בענייני חינוך הם מראה נפוץ ואין עיתון חרדי שלא יקדיש להם מדור נרחב. בניגוד מובהק לפיחות במעמדם של המורים בחברה החילונית, המחנכים והרבנים בישיבות זוכים למעמד חברתי וכלכלי חשוב.⁶⁶ החרדים אינם שותפים למבוכה המאפיינת את החינוך הליברלי בעניין זכותם של ההורים והמחנכים לכפות את ערכיהם על הילדים הרכים. מנקודת מבטם, כל דור חייב לגדל את צאצאיו לאורם של אמונות ונורמות מסוימות, ובאופן זה הוא משתקף בהם. הנה דוגמה מדברי הרב שלמה וולבה, נצר לתנועת המוסר הליטאית ומגדולי ההוגים החרדים בדורנו, המצטט את הרמב"ם: "כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, אביו חייב להעלותו ולהיראות בו כדי לחנכו במצוות".⁶⁷ כמיטב מסורת הפלפול הליטאי, מדייק הרב וולבה את הביטוי "ולהיראות בו" וטוען שמשמעותה של מצוות החינוך היא שיהדותו של האב תשתקף בבנו:

אילו היה עניין החינוך "רק" להעמיד את הבנים על דרך התורה והיראה – דיינו בחומרת עבודה זו. באמת מתגלה עצמותו של האב בפועל בחינוך בנו. האב בעצמו, עם כל המצוות שהוא עושה והתורה שהוא לומד, נחשב עדיין "בכוח" עד שהוא זוכה לגדל בנים ההולכים בדרך השם אף הם. מהות האב ושאיפת חייו האמיתית מתגלה בפועל – בבניו. וזהו עניין החינוך: בו מאמת האב את עצמו. אי לזאת, נוראה היא האחריות לחינוך הבנים לגבי הצלחת האבות בחייהם עצמם. כי אם האבות מסגלים תורה ומצוות לרוב, אבל

בחינוך בניהם אינם מצליחים חס ושלום, הרי לרוב הם חורצים את המשפט על עצמם ותורתם.⁶⁸

אבל קיומה של הקהילה החרדית אינו עומד על ערך ההורשה לבדו. יש עוד מאפיינים חברתיים ייחודיים התורמים לליכודה. היא מאורגנת סביב מעגלי מחויבויות – המשפחה, הקהילה, החברה החרדית בכללותה והנצח היהודי (מקומו של עם ישראל שאינו שומר מצוות בתמונת העולם הזאת הוא עניין מורכב, הראוי למחקר נפרד). האדם החרדי חי בתוך מערכת צפופה של קשרים והזדהויות. בעת הצורך, המערכת הזאת מעניקה לו סיוע ותמיכה – חומרית ורוחנית כאחד. רשת של מוסדות העוסקים בגמילות חסדים – החל במתן הלוואות ללא ריבית וכלה בהשכרת ציוד ואספקת מצרכים ללא כוונות רווח – דואגת לשלומם ולרווחתו של חבר הקהילה הנזקק. הוא לעולם לא ימצא את עצמו לבדו, מופקר לגורלו.

מובן ששימורה של קהילתיות אינטנסיבית כל כך כרוך במידה מסוימת של דיכוי חירויות הפרט. האדם החרדי אינו חופשי לחשוב, להטיל ספק ולהתנהג כמו האדם החילוני. הוא מחויב למסורת ולסמכות מנהיגי הציבור וחי בגטו חברתי ותרבותי. זהו מחיר כבד, לעתים כבד מנשוא. אבל כשם שהישיבה והחסידות דורשות מחבריהן להקריב את חירותם למען הערכים הקהילתיים, בה במידה הן גומלות להם בתשובות לשאלה הקשה – מניין באת ולאן אתה הולך? הקהילות החרדיות מעניקות לאדם החי במסגרתן תחושה עזה של שייכות, המשכיות וביטחון באשר למקומו בעולם הפכפך זה ומעבר לו – בנצח היהודי.

לפני שנים אחדות התחלתי את תעיותיי בדרכי הרוח והחיים, מן החברה החרדית שבה גדלתי, משיבת בעלז ומקרב משפחתי המשתייכת זה כמה דורות לחסידות, אל ה"חוץ". מסעי התנהל, בין השאר, בין דפי המחקרים שהזכרתי לעיל. הספרים על תולדות האורתודוקסיה והחסידות היו לי למורי דרך להבנת החברה שבה גדלתי ובאמצעותם יכולתי להסתכל עליה מפרספקטיבה אחרת, ביקורתית. ואולם, לצד התובנות המרתקות והחודרות, נתקלתי במחקרים הללו ובעיתונות גם באבחנות שגויות, הנובעות לעתים קרובות מחוסר סובלנות וממידה לא-מבוטלת של עוינות.

הסתייגות זו, המשקפת הלך רוח כללי בקרב הציבור החילוני, מובנת לי היטב. כמי שעבר את הדרך המתישה שעובר החרדי שמעז להטיל ספק ולשאול שאלות, אין אני מבקש לעצום עין לנוכח צדדיה השליליים של החברה החרדית, ויהיו אלה דיכוי הפרט בקרבה או תוקפנותה כלפי הזרמים המתנגדים לה. ואולם אין להתעלם גם מסוד כוחה – דבקות בלתי מתפשרת במסורת ארוכה ומפוארת, המגלמת בעינייה חתירה מתמדת אל הטוב העילאי. האידיאליזם הדתי של החברה הזאת אמנם עשוי להצטייר נוקשה ודכאני מן החוץ, אך הוא מכונן הוויה אנושית מלוכדת ואינטנסיבית, הנשענת על מסד מוצק של ערכים כמו קהילתיות, קדושת המשפחה וחובת הלימוד. האם זו דרך חיים קיצונית? ללא ספק – אבל החרדים יקבלו את ההגדרה הזאת באהבה ויסבירו כי זהו המחיר ההכרחי של "קבלת עול מלכות שמים", של קיום המכוון כל כולו אל מה שמעבר לעולם הזה. דומה שחברה ליברלית המעוניינת במראה ביקורתית מול פניה איננה יכולה להתעלם מן האתגר שמציב לה קיומו של גרעין התנגדות ערכי מוצק ונחוש כל כך. ואמנם, עוצמת האלטרנטיבה החרדית מתבלטת ביתר שאת דווקא אל מול חולשותיה של התרבות הפתוחה והמתירנית המקיפה אותם, תרבות המוטרדת ללא הרף על ידי ספקות נוקבים באשר לערכה שלה.⁶⁹

נדמה אפוא שלמרות הריחוק והניכור, היהודי המודרני יכול ללמוד דבר אחד או שניים מן החרדים. מובן שאין הוא יכול לקבל את הציווי המסורתי הנוקשה "חדש אסור מן התורה", אך גם אל לו להיכנע לציווי האפנתי "ישן אסור מן המודרנה". ואמנם, יש מה להעריך ב"ישן" הזה: החברה החרדית מלאה חיוניות ותעצומות נפש, משום שהיא מאמינה בכל לב בשליחות הקדושה המוטלת עליה – לשמר ולהבטיח את הקיום היהודי – ולשם כך היא מוכנה לוותר על טובין רבים, שהאדם החילוני הנאור מקבל כמובנים מאליהם. עיניה נשואות אל הנצח, ובשמו היא דוחה את כל אלילי האפנה המזדמנת. האם אין בהקרבה כזאת כדי לעורר התפעלות – ואולי אף השראה?

קשה להעלות על הדעת אפשרות של פשרה אידיאולוגית בין החרדיות ובין חלקים אחרים בציבור היהודי אשר אימצו נקודת מבט וסגנון חיים "מתקדם" יותר. התהום הפעורה ביניהם גדולה: הזרמים היהודיים המודרניים מושתתים על ההשקפה הגורסת שהיהדות תשרוד רק אם תצליח לשלב בתוכה היבטים כאלה ואחרים של התרבות המערבית-ליברלית בת-זמננו, ואילו החרדים מחזיקים בגישה ההפוכה, ומאמינים שרק התבצרותם בין חומות המסורת היא שתבטיח את המשכינותה של היהדות בדורות הבאים. תהא דעתנו אשר תהא על העיקשות הזאת, בכל זאת יש בה משהו מנחם, משום שאפשר לראות בה

ערובה לשימורה של הזהות היהודית, בגרסה המקסימליסטית ביותר שלה, אפילו בתקופה של שינויים חברתיים ותרבותיים מפליגים.⁷⁰ פעם, בעת ויכוח סוער על השאלה האם הקהילה החרדית תורמת או מזיקה לעתידו של העם היהודי, טען מורי ורבי, חוקר מחשבת ישראל שלום רוזנברג, שהחרדים הם "קרנות החיסכון" של העם זה, לעומת התנועות היהודיות המודרניות, שהן "הון הסיכון" שבאמצעותן הוא משקיע בסינתזות פוליטיות ואידיאולוגיות נועזות. אם עלה בידי להראות שקרנות החיסכון הן במצב טוב ושאפשר לסמוך על החרדים בשעת הדחק, דיינו.

אהרן רוז הוא סטודנט לתואר ראשון בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית. מאמר זה יזכה אותו במקום הראשון בתחרות הכתיבה של חכלת לשנת התשס"ה.

הערות

1. מנחם פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מנוחות ותהליכים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991). קריאתו המתריסה של המשורר דוד שמעוני, שנפוצה באותם ימים, מבטאת היטב את אוירת התקופה: "אל תשמע בני אל מוסר אב ואל תורת אם אל אוזן תט... הקשיבה איש לשיר הבן... ודרוס לך שביל וסורה מן הדרך הלך בה האב", מתוך השיר: "אל תשמע בני אל מוסר אב" (תרע"ט).

2. מתוך שירו של חיים נחמן ביאליק, "לבדי" (תרס"ב).

3. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 10. במקום אחר מתאר פרידמן את הסחף: "התופעה תוארה בביוגרפיות לאין-ספור שנכתבו ברובן על ידי אלה שעברו אישית מהפך זה, בנים להורים מסורתיים שהשתנו יחד עם העולם שסביבם. אלה שהעדיפו להישאר נאמנים לדת ולמסורת נטו לתאר את אשר עבר עליהם בעמדם מול תהליך חילונה של העיירה המסורתית, כחוויה של הישרדות, שבה כיוונה את דרכם יד ההשגחה". מנחם פרידמן, "חרדים ויחסים בין-דוריים בתוכם", בתוך מלחמות. מהפכות וזהות דורית, עורך יוסי מאל (תל אביב: עם עובד, 2001), עמ' 166.

4. קלונימוס קלמיש שפירא, קונטרס חובת החלמידים (תל אביב: ועד חסידי פיאסצנה, תשנ"ב), הקדמת המחבר, עמ' יב.

5. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 55, והספרות המצוינת בהערות.

6. שלום נוח ברזובסקי, קונטרס ההרונה עליך: אסופת מאמרים על העמדת יהדות אירופה בשנות השואה ח"ש-חש"ה וענייני גלות וגאולה, נלקט מספרי נחיבות שלום (ירושלים: מכון אמונה ודעת,

תשמ"ח), עמ' 28-29. אליעזר שביד טבע בהקשר זה את המונח "האמת המנחמת" לציון דרך התמודדותה של ההגות החרדית עם השואה. ראה אליעזר שביד, בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994), עמ' 12.

7. על הרב שך ראה אבישי בן-חיים, איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך (ירושלים: מוזאיקה, 2004); בנימין בראון, "הרב שך - הערצת הרוח, ביקורת הלאומיות וההכרעות הפוליטיות במדינת ישראל", בתוך דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון, עורך נרי הורוביץ (תל אביב: עם עובד, תשס"ג), עמ' 278-342.

8. אלעזר מנחם מן שך, קובץ "בזאת אני בוטח" (בני ברק: תשנ"ג), עמ' מג.

9. וראה הגדרתו של חוקר החברה החרדית קימי קפלן, המאפיין את החרדיות כשילוב של עמדות אידיאולוגיות ותיאולוגיות עם דפוסי חיים ייחודיים. ראה קימי קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים, הישגים ואתגרים", בתוך חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? עורכים עמנואל סיון וקימי קפלן (ירושלים: ון ליר, תשס"ד), עמ' 227. ועיינו שם דיונו בפסיקת בג"ץ שנדרש, לצורך הכרעה בסכסוך תקציבים בשנת 1993, לשאלה: מיהו חרדי? ראה קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל", עמ' 226-227.

10. תקצר כאן היריעה מסקירת מחקר האורתודוקסיה של כץ ותלמידיו. לסקירה ביבליוגרפית בנושא ראה קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל", בעיקר בעמ' 231-234. למחקרים הדנים בהיסטוריוגרפיה של כץ ראה הקדמתו של עמנואל אטקס לספרו של משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה (ירושלים: כרמל, תשס"ה), עמ' 7-9.

11. יעקב כץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", כיוונים 33 (סתיו התשמ"ז), עמ' 89-100. כץ קיבץ את מאמריו על האורתודוקסיה בספרו ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה (ירושלים: מאגנס, תשנ"ב).

12. כץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", עמ' 90. לדיון בשאלה האם האורתודוקסיה היא התגובה האפשרית היחידה למודרניות בהקשר לתגובתה של יהדות המזרח ראו את הפולמוס המרתק בין צבי זוהר לבנימין בראון. בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", אקדמות 10 (כסלו תשס"א), עמ' 289-324; צבי זוהר, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה למודרנה, או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית", אקדמות 11 (תשרי תשס"ב), עמ' 139-151; בנימין בראון, "מודרניזציה 'אירופית', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי", אקדמות 11 (תשרי תשס"ב), עמ' 153-160.

13. Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition," in *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), p. 24.

14. ישראל ברטל, "תגובות למודרנה במזרח אירופה: השכלה, אורתודוקסיה, לאומיות", בתוך ציונות ודת, עורכים שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד), עמ' 26.

15. השפעתה וחלחולה של דוקטרינת "דעת תורה" מן החברה החרדית לתוך החברה הדתית-ציונית עוררה פולמוס סוער והגבירה את העניין המחקרי והציבורי בשורשיה התיאולוגיים וההלכתיים. ראה בנימין בראון, "פולמוס 'דעת תורה' בציונות הדתית בישראל - הרקע,

העמדות והמשמעויות", בתוך הצינווח הדתית: עידן התמורות - אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, עורך אשר כהן (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד), עמ' 422-474. דיוני בעקרון "דעת תורה" מתבסס על מאמריו של מורי ורבי ד"ר בנימין בראון בנושא ועל הקורס שלימד באוניברסיטה העברית בשנת תשס"ד: "החפץ חיים - אמונה, הלכה ומנהיגות ציבורית". חובי לד"ר בראון אינו מסתכם בהערות השוליים המפנות למאמריו. מנהגו של עולם הוא שלאחר שהכותב מודה למוריו הוא מוסיף שהם אינם אחראים לטעויותיו. במקרה דנן, ד"ר בראון ציין בפניי שהוא איננו מסכים עם מסקנותיי. על כן חובתי להדגיש כאן שהטעויות - אם ישנן - הן באחריותי בלבד.

16. זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז).

17. יעקב כץ, "דעת תורה - הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה", בתוך בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, עמ' 95-104. אף שמדובר בקובץ מחקרים אקדמי, לא נמנע כץ מהבעת דעתו האישית וכתב בסיום דבריו: "זוהי [צמיחה של תופעת 'דעת תורה'] תוצאה של נסיבות היסטוריות מיוחדות. ואף כי אל לו להיסטוריון לנבא, אין הוא מנוע מלקוות כי מה שצץ במהלך ההיסטוריה עשוי גם להיעלם במרוצת הזמן". כץ, "דעת תורה", עמ' 103.

18. לורנס קפלן, "דעת תורה - תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית", בתוך בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, עמ' 105-145. לורנס קפלן אף צפה שהאידיאולוגיה של "דעת תורה" תיפול קרבן להצלחתה עקב ריבוי "דעות תורה" סותרות: "כתוצאה מההתרבות של השקפות סותרות של 'דעת תורה', של דעות תורה סותרות... דומה שהתפישה של 'דעת תורה' כביטוי להשקפה התורנית הלגיטימית, האוטנטית, הבלעדית, שקועה בצרה". קפלן, "דעת תורה", עמ' 122.

19. Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy," *Tradition* 28 (Summer 1994), p. 127, n. 87. (להלן "שבר ואיחוי").

20. משנה אבות ה, כב.

21. בבלי חגיגה יב ע"א.

22. בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", בתוך דרך הרוח: ספר היוכל לרבינו שביד, כרך ב (ירושלים: מכון מנדל למדעי היהדות, תשס"ה), עמ' 593-594.

23. כך מתייחס יעקב כץ גם להופעת תנועת המוסר של רבי ישראל סלנטר באמצע המאה התשע-עשרה. כץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", עמ' 91; ואילו לטענת לורנס קפלן, ניסיונותיו של החזון אי"ש, מנהיג החברה החרדית בארץ ישראל, לבטל את השפעותיה של תנועת המוסר אף הם מעין תגובה למודרניות. Lawrence Kaplan, "The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy," in *The Uses of Tradition*, pp. 145-173. בנוסף, מנחם פרידמן וחיים סולובייצ'יק רואים בחומרות שקבע החזון אי"ש תוצאה של מסורת ספרים שהתפתחה בישיבות העל-קהילתיות אשר התנתקו מן המסורת הקהילתית על מנהיגיה. ראה סולובייצ'יק, "שבר ואיחוי"; מנחם פרידמן, "מסורת שאבדה: כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה - עיון בפולמוס השיעורים", בתוך מסע אל ההלכה: עיונים בין-חומיים בעולם החוק היהודי, עורך עמיחי ברהולץ (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2003), עמ' 196-218.

24. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 77.

25. יוסף דן, "החרדיות המשתררת: תוצר של ישראל החילונית", אפיים 15 (תשנ"ח), עמ' 241.

26. על תלונתו של דן בנוגע למקום המרכזי שתופס הלבוש בציבור החרדי אפשר רק להעיר: "מי שגר בבית זכוכית אל יזרוק אבנים". מי ששייך, לטוב ולרע, לחברה המערבית, שבה מוכרים מכוניות וגלידה באמצעות עירום, אל יתפלא אם חברת המיעוט, אשר מנסה להתגונן באמצעה הדלים, מתחילה גם היא "להשתגע" קצת בכיוון ההפוך.

27. מעניין לציין שדווקא חוקרים ואינטלקטואלים אשר אינם מתמחים בתולדות עם ישראל מתייחסים בכבוד רב יותר לחוויית ההמשכיות של החרדים. כך, למשל, כותב עמנואל סיון: "את העבר המפואר והמודגש הזה חיים בצורה עדכנית ביותר. מדברים עליו בזמן הווה ובסגנון דומה מאוד לזה המשמש לדיונים בעובדות ומספרים המופיעים בכתבי הקודש עצמם, טקסטים שהם פרי ההתגלות האלוהית, ואשר נחשבים סמכותיים ביותר בתוך המובלעת. המרחק הכרונולוגי נעלם. כל מי שמתבונן בחרדים המקוננים בתשעה באב על חורבן בית המקדש, וכל מי שמתבונן בשיעים כשהם מכים ומצליפים בעצמם לאות אבל על רצח האימאם חוסיין, נכדו של עלי, בשנת 680, בחגיגות יום עאשורא, אינו יכול שלא להבחין בזרם הרגשי העובר לאורך הדורות ומקשר בין הזמנים". עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", תרגמה עדה פלדור, אפיים 4 (1991), עמ' 75-76. בעקבות טיול שערך בשכונות גאולה ומאה שערים בירושלים, כותב גם הסופר עמוס עוז: "כאן בצפון מערב ירושלים הכל כמעט כשהיה. ההשכלה וההתבוללות ושיבת ציון ורצח יהודי אירופה והקמת המדינה כמו נבלעו בצמיחה היהודית הזאת, העזה, הטרופית, אשר שבה וכיסתה הכל תחתיה כיער עד המכסה על הכל". עמוס עוז, פה ושם בארץ ישראל - בסתיו 1982 (ירושלים: כתר, 1993), עמ' 10.

28. כפי שמציין בנימין בראון: "יש המנסים לזקוף את הצלחתו של העולם החרדי בישראל לזכות המדינה הציונית, שלקיומה התנגד, ולזכות המשטר הדמוקרטי... אך טענה זו, גם אם היא נכונה, אין בכוחה להמעיט מגודל ההישג שהשיגה החברה החרדית, שהרי כל הצלחה נבנית בין השאר גם בעזרת שימוש בתנאים הנוצרים על ידי היריב. דווקא יכולתה של חברה זו לסגל את מהלכיה למציאות המשתנה, מבלי לסטות במידה ניכרת מערכי היסוד שלה, מעידה על כוח הקיום שלה. כדי להצליח אין די בפתיחתו של חלון ההזדמנויות; יש לדעת כיצד לעשות בו שימוש נכון". ראה בראון, "הרב שך", עמ' 318.

29. לאורך ספרו, החברה החרדית, מדגיש פרידמן פעמים רבות את סכנות הקריסה והמשברים הקיומיים העומדים בפני החברה החרדית. ראה למשל עמ' 4, 75-77, 129, 190-192.

30. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 191.

31. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 192.

32. פרידמן, החברה החרדית, עמ' 188. יש להדגיש שחוקרים אחרים העמידו מול ההסבר הכלכלי הצר של פרידמן ניתוח מורכב יותר, שנתן מקום גם להיבט האידיאולוגי של החברה החרדית. ישעיהו (צ'רלס) ליבמן טען, למשל, כי החלטתו העקרונית של הרב שך שלא להצטרף לקואליציות השמאל, למרות ההבטחות הכלכליות שניתנו לו, מלמדות שאין להסביר את התנהגותם הפוליטית של החרדים במניעים כלכליים בלבד. ישעיהו (צ'רלס) ליבמן, "הצטרפות החרדים לקואליציה הממשלתית לאור תגובתם למלחמת יום הכיפורים", עיונים בתקומת ישראל 3

(1993), עמ' 380–398. בעיני ליבמן, החברה החרדית מושתתת בראש ובראשונה על מחויבות לעקרונות דתיים-אידיאולוגיים אשר בשמם היא תובעת מחבריה קרבנות חומריים. יתר על כן, "בכירי מנהיגי הדתיים, להבדיל ממנהיגי הפוליטיים, נותנים בחייהם הפרטיים דוגמה לחיי פשטות, אם לא לעוני ממש". ליבמן, "הצטרפות החרדים לקואליציה הממשלתית", עמ' 384. לדברי ליבמן, מאז מלחמת יום הכיפורים התחזקה תחושת האחריות המוסרית של החרדים ליהדותה של החברה הישראלית. הטראומה של מלחמת יום הכיפורים עוררה בחרדים, לדעתו, את התחושה שהחברה הישראלית היא חלק ממקצבי ההיסטוריה היהודית, "תחושה הנובעת מכך שהקאב, הסבל וההשפלה שספגה ישראל באותה מלחמה עולים בעיני החרדים בקנה אחד עם ניסיונו המר של העם היהודי מאז חורבן הבית". ליבמן, "הצטרפות החרדים לקואליציה הממשלתית", עמ' 387.

33. ההכשרות המקצועיות הניבו שפע רב של מחקרים, מעבודות שטח אנתרופולוגיות ועד סקירות היסטוריות הגותיות על השינויים באידיאולוגיה החרדית ביחס לעבודה. סיכום טוב ימצא הקורא אצל יואל רביבו, "בחזרה מן האוטופיה", חכלת 12 (אביב התשס"ב/2002), עמ' 101–132. לספרות מעודכנת ראה יוחאי חקק, בין קודש לחכליס: גברים חרדיים לומדים מקצוע (ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2004).

34. יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל (ירושלים: כתר, 2000).

35. שלג, הדתיים החדשים, עמ' 13.

36. שלג, הדתיים החדשים, עמ' 145.

37. תמר אלאור וערן נריה, "המשוטט החרדי": צריכת זמן ומרחב בקרב האוכלוסייה החרדית בירושלים", בתוך חרדים ישראלים, עמ' 171–195.

38. אלאור ונריה, "המשוטט החרדי", עמ' 195.

39. רבנו בחיי, חובות הלבבות, שער הפרשות, ב.

40. יוסף יוזל הורביץ, מדרגת האדם, עורך משה ימיני (ירושלים: חמד, תש"ל), חלק שני, מאמר בקשת השלמות, עמ' לז–לח.

41. אברהם ישעיהו קרליץ, פאר הדוד: פרקים ממסכת חיו ויצירתו של רבי אברהם ישעיהו קרליץ בעל "חזון איש", עורך שלמה כהן (בני ברק: נצח, תשכ"ז), חלק א, עמ' רצב–רצג.

42. כדאי להביא בהקשר זה סיפור ידוע על החזון אי"ש הממחיש היטב את השקפתו בסוגיה: "פעם אחת ריננתי [מספר רבי שלמה כהן, מתלמידי הידועים של החזון אי"ש] אחר אחד מבאי ביתו של רבנו החזון אי"ש שאינו מדקדק במצווה קלה כבחמורה, אז אמר לי [החזון אי"ש] שלא זכינו לכך שכל ישראל יהיו צדיקים גמורים ואין לרחק גם את אלה שהם במדרגה של בינונים, אז מצאתי מקום לטעון: מה היא אפוא ההתנגדות החזקה למזרחי [הצינונות הדתית]? הלא גם הם בכלל הבינונים ומה חרי האף הגדול הזה? על זה הסביר לי: שההבדל הוא בזה שמציאות הבינונים אינה מהווה שיטה מיוחדת לכשלעצמה. גם הבינוני מכיר ויודע שמוטב להיות צדיק גמור וכי יש לשאוף לכך שכולם יהיו צדיקים גמורים, רק אין לו אפשרות לכך בגלל אי-יכולתו לכבוש את יצרו ולעמוד בניסיון, או סיבות אחרות. אולם לעומת זאת המזרחי מהווה שיטה של 'בינוניות' השואפת לכך שבני ישראל יהיו דווקא בינונים ולא יותר, וגם העמידו את שיטת החינוך שלהם על זה ומתייחסים בשלילה אל הצדיק הגמור, מבלי לראות בו את האדם

השלם. ובוזה טמונה סכנה גדולה". שלמה כהן, "שיטה של 'בינוניות'", בתוך "ילקוט דעת תורה מאת גדולי הדור האחרון", בתוך אלחנן וסרמן, עקבתא דמשיחא, תרגם משה שיינפלד, מהדורה שלישית (בני ברק: נצח, תשמ"ט), עמ' פא-פב.

43. שלג, הדחיים החדשים, עמ' 164. דוגמה לקלות הבלתי נסבלת של הפרחת תחזיות על עתידה של החברה החרדית היא קביעתו של שלג שפטירת הרב שך תביא לירידת מעמדה של המנהיגות הרבנית ולעליית מעמדם של העסקנים. עברו כארבע שנים מאז פטירת הרב שך ושום שינוי לא נצפה באופן. כמו כן מרחיב שלג את הדיבור על המגמות הימניות בציבור החרדי שיש בהן, לדעתו, משום מרידה בסמכות "דעת תורה". תמיכת מפלגת יהדות התורה בקואליציה ההתנתקות של שרון היא כמובן הוכחה, למי שהיה זקוק לה, ליכולתה של "דעת תורה" לגבור על המגמות הימניות בקרב החרדים.

44. יוסף אברהם וולף (עורך), רבוחינו (בני ברק: סמינר למורות וגנות "בית יעקב", תשל"ז), עמ' סו.

45. להתייחסות חרדית ראו את ספרו האפולוגטי של הסופר והעיתונאי החרדי החשוב משה גרילק, החרדים: מי אנחנו באמת? (ירושלים: כתר, 2002), עמ' 24-27.

46. ראוי לציין שמנחם פרידמן מקדיש בספרו החברה החרדית פרקים נפרדים לחב"ד ותנועת ש"ס, שכותרתם: "חב"ד - האמנם טשטוש הגבולין בין חרדים לחילוניים?"; "ש"ס - על קו התפר: בין חרדיות למסורתיות".

47. מנחם פרידמן, האשה החרדית (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1988). המאמר התפרסם בשינויים מזערניים גם במנחם פרידמן, "האישה החרדית", בתוך אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, עורכת יעל עצמון (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה), עמ' 273-290.

48. מנחם פרידמן, "כל כבודה בת מלך חוצה", בתוך ברוך שעשעו אשה? האשה ביהדות - מהתנ"ך ועד ימינו, עורכים דוד יואל אריאל, מאיה ליבוביץ ויורם מזור (תל אביב: משכל, 1999), עמ' 193.

49. פרידמן, "כל כבודה בת מלך חוצה", עמ' 205.

50. ליאו שטראוס טוען כי רעיון הקדמה מורכב מכמה יסודות: הקבלה בין קדמה אינטלקטואלית לקדמה חברתית; הסברה שהמחשבה האנושית היא תהליך מתפתח ושהמחשבה המודרנית למן המאה השבע-עשרה ואילך היא התקדמות שאין ממנה חזרה; וכן האמונה באפשרות של קדמה אינסופית. ראה ליאו שטראוס, "קדמה או חזרה?" בתוך אחווה וירושלים - מבחר כתבים, עורך אהוד לוז, תרגמו אברהם הוס ודוד זינגר (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א), עמ' 393. הנוכחות של רעיון הקדמה בתרבות המודרנית מתבטאת לעתים בקסם שהחדש והחידוש מהלכים על צרכני התרבות. תופעה זו העסיקה את מבקרי המודרניות, ובהם גם הוגי דעות חרדיים. איש תנועת המוסר רבי משה רוזנשטיין (1880-1941). שפעל בליטא בין שתי המלחמות, מנגיד בין "תאוות החידוש" ובין בקשת האמת. בנסותו לעצור את הנהייה של תלמידיו אחר התנועות היהודיות המודרניות הוא מאשים את הוגי דורו: "בראותם כי אם ילכו בנתיבות אשר הלכו בהם חכמי כל הדורות שעברו, לא יוכלו לפעול הרבה לעשות חדשות אשר ירעישו בהם כל העולם... לא מצאו דרך אחרת, כי אם לעשות מהפכה בעולם הרוחני, ולבחור להם דרך חדשה, ולעזוב את הדרך אשר הלכו בה אלפי שנים כל גדולי עולם". ראה משה רוזנשטיין, אהבת מישורים, מהדורה שנייה (פתח תקוה: מכון גנזות, תשנ"ה), עמ' מז. בשיא עידן האידיאולוגיות מזהיר הרב רוזנשטיין שכשם שאי אפשר לעשות מהפכה בעולם הגשמי "ולהרוס

ישובו של עולם אשר הנהיגו אנשי העולם עד עתה", כן הדבר בעולם הרוחני: "משוגע האיש הזה אשר יתנשא רוחו להרוס ולעקור מה שבנו דורות שלפניו". הוא תמה על בני-דורו ההולכים שולל אחר החידוש ואינם מבקשים אחר האמת, "אשר ימהרו אנשי העולם להימשך אחר דעה חדשה מכל איש משוגע ומתעתע ולעטרו בעטרת חכם בלי עיון רב לחקור על אמיתותו". רוזנשטיין, אהבת מישרים, עמ' מח-מט. בניגוד לשאר אנשי תנועת המוסר, הרואים במשיכה של אנשי העולם אל החידוש תאוה להפקרות, טוען הרב רוזנשטיין כי רוב בני האדם בעולם חיים באומללות משום שאינם מבקשים אחר האמת. "על כן כאשר שומעים מאיזה משוגע ותועה רוח איזו דעה חדשה חוטפים אותה בשתי ידיים, בחשבם, אולי ימצאו בדעה זאת איזה דבר מועיל אשר ייטיב את חייהם". רוזנשטיין, אהבת מישרים, עמ' מט-נ.

51. שביד, בין חורבן לישיבה, עמ' 9.

52. על סוגיית ראשונים לעומת אחרונים במסורת היהודית נכתב הרבה, אך על ירידת הדורות בהגות החרדית טרם נכתב מחקר ממצה. על ראשונים ואחרונים בחסידות ראה מנדל פייקאז', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט), עמ' 60-77. וראה שם הפניותיו בהערות 1-7. מפי מורי ורבי ד"ר בנימין בראון שמעתי כי "ירידת הדורות" ו"דעת תורה" הם העיקרים הארבעה-עשר והחמישה-עשר של החרדיות. לולי דמסטיפנא הייתי אומר שהם העיקר הראשון והעיקר השני, ורק לאחריהם באים שלושה-עשר העיקרים של הרמב"ם.

53. אליהו אליעזר דסלר, מכתב מאליהו, עורכים אריה כרמל ואלטר האלפרן, כרך 1 (ירושלים: הוועד להפצת כתבי הגרא"א דסלר, תשמ"ז), עמ' 70.

54. החזון אי"ש הסביר את הוויתור על היידיש: "פעם היה מצביא בא בימים, שבנעוריו היה מנצח על מלחך המלחמה בגזרה קרבית מסוימת, שם הייתה חזית האש העיקרית, וינחל ניצחון גדול. והנה חלפו הרבה שנים, הגבולות הועתקו ממקומם, המבצרים הישנים התפוררו, ובמקומם נבנו מעוזים חדשים, שוב פרצה מלחמה - ואותו גנרל ישיש טוען כי מן ההכרח לרכז את כוחות הלוחמים בשדה הקרב ה'היסטורי', בו פיקד בשעתו על חייליו, למרות שעכשיו קיימות נקודות תורפה חדשות ומסוכנות יותר. והנמשל - לא זוהי חזית-הקרב האינדנא!" קרליץ, פאר הדור, חלק ב, עמ' קעב.

55. שלום נוח ברזובסקי, נחיבות שלום: קובץ שיחות לחיזוק והדרכה למשמרת הראשונה (ירושלים: מכון אמונה ודעת, תש"ן), עמ' ס.

56. ישעיה הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית (ירושלים: תשכ"ג), הקדמה, בית חכמה, דף יח.

57. ברזובסקי, נחיבות שלום, עמ' צד.

58. יקותיאל יהודה הלברשטאם, דרך חיים: פרקי חינוך והדרכה ויסודות היהדות על דרך התורה והחסידות, מתוך שיעורים שנמסרו על ידו לבנות ישראל (יוניאן סיטי, ניו ג'רסי: מוסדות צאנז, תשנ"ז), עמ' קפ-קפא.

59. הלברשטאם, דרך חיים, עמ' קצ-קצא.

60. ראוי להדגיש שגדול ההיסטוריונים של התפוצה היהודית בספרד הנוצרית, יצחק בער, מקבל את מהימנותה של עדות החסיד יעב"ץ. ראה יצחק בער, חולדות היהודים בספרד הנוצרית, מהדורה שנייה (תל אביב: עם עובד, תשמ"ז), עמ' 474. היסטוריונים אחרים חלקו על בער.

ראה ישראל מ' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד), עמ' 279-296. ועיינו דיונו של בן-חיים, איש ההשקפה, עמ' 149-158. לציטוט מדברי הרב שך ראה אלעזר מנחם מן שך, מכתבים ומאמרים (בני ברק: תש"ן), חלק רביעי, עמ' קנד.

61. לאחרונה בלט הדבר בסיקור של העיתונות החרדית (הלא-מפלגתית) למהלך ההתנתקות. המפגש עם קהילות חרדיות-לאומיות בגוש קטיף ניכר בתיאור האוהד למאבקם של המתנחלים. העיתונות החרדית לא יכלה להישאר אדישה לנוכח יישוב ללא טלוויזיה כעצמונה או ישיבת 'תורת החיים' בנווה דקלים, שמנהיגה הרב שמואל טל קרוב יותר לגדולי תורה חרדיים מאשר לדתיים. בפורום החרדי הפופולרי ביותר ברשת ('בחדרי חרדים' באתר הייד פארק), אף נשמעו קולות ביקורתיים שטענו כי אין לחרדים זכות להתנשא לאחר "השמירוחניקים [דתיים-ציונים] לקחו מהם את מסירות הנפש למצוות".

62. שך, מכתבים ומאמרים, חלק ראשון, עמ' לא.

63. חיים גראדה, צמח אפלט, תרגם א"ד שפיר (תל אביב: עם עובד, תשכ"ח), עמ' 392. על חשיבותם ההיסטורית של תיאורי גראדה ראה את עדותו של גדול חוקרי התלמוד שאול ליברמן: "כאשר קראתי את צמח אפלט נתמלאתי השתוממות לדיוק התיאורים... הכרתי אישית כמעט כל הנפשות הפועלות ברומן הישיבה של גראדה". שאול ליברמן, "על חיים גראדה המספר", בצרון ג (ניסן תשמ"א), עמ' 29.

64. בראשית מב: כא-כב.

65. תהלים קה: טו.

66. לתיאור מרתק ורגיש של החינוך החרדי ראה Samuel Heilman, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry* (New York: Schocken, 1992), בעיקר עמ' 168-177, אך גם בפרקים המפורטים על החדר והישיבה. וראה שם גם את הפניות לספרות חרדית חינוכית.

67. רמב"ם, משנה תורה, הלכות חגיגה ב, ז.

68. שלמה וולבה, עני שור: שערי ההדרכה - ניסיון להדריך את בן-דורו בכניסתו לחוך עולם החורה ובשלב ענייחו, כרך א (ירושלים: בית המוסר, תשנ"ח), עמ' רנט (הספר נדפס בעילום שם המחבר).

69. טענה ברוח זו מציג גם אליעזר שביד, הרואה בתחיית החרדיות אחד מן הפרדוקסים המופלאים של תולדות זמננו. הסיבה לכך היא, לדבריו, שהיהדות החרדית לא רק מייצגת עבר נוסטלגי "אלא מציגה יתרון קיים בפועל, המעניק לה רלוונטיות לבעיות דוחקות ואקטואליות מאוד". לטענת שביד, מול "הריקנות" של התרבות הלא-דתית" מציג הציבור החרדי "השקפת עולם אמונית כוללת, ואורח חיים משפחתי וקהילתי מלא, ועל הכל, הוא מציג לאדם כיוון חיים מוגדר, ייעוד אישי וחברתי, משמעות. שוב נמצא שהחרדיות מציגה עתה תשובה על שאלות המתעוררות מתוך מתחיה, סיכוייה ורדידותה הרוחנית של התרבות הפוסט-מודרנית". אבל שביד מצביע לא רק על יתרונות החרדיות אלא גם על המחיר המוסרי שהיא משלמת עבור הצלחתה: יחס של חוסר אחריות כלפי החברה והתרבות אשר בזכותן ובתוכן היא מתקיימת; צרות אופקים וצמצום מרחבי היצירה; התנהגות לפי אמות מידה של מוסר כפול, אחד כלפי פנים ואחד כלפי חוץ; הדחקת פיתויים יצריים וצבירת מתחים נפשיים וחברתיים. ראה אליעזר שביד, "'החרדיות' כתוצר של התרבות הבתר-מודרנית", נח"ב א (תמוז-אב תשמ"ח), עמ' 27-32.

70. בנקודה זו ראוי להתייחס לספרם של חוקר מדע המדינה ברוך זיסר וחוקר יהדות זמננו ישעיהו (צ'רלס) ליבמן, לבחור בחיים: אסטרונומיה לעתיד יהודי, תרגם אלון אשפר (ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ד). שני החוקרים, שאינם מגדירים את עצמם כאורתודוקסים, קיבלו על עצמם משימה החורגת מן העיסוק האקדמי הצר: להציע דרכים לשימורו של הקיום היהודי, התרבותי דווקא ולא הפיזי, בארץ ובעולם. לצורך זה נדרשים המחברים להגדיר מהי הישרדות יהודית, ומהי אי-הישרדות שסופה התבוללות. זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ' 145. המחברים מבקרים בחריפות את הזרמים היהודיים הליברליים בארצות-הברית, המזהים את הליברליזם עם היהדות, או, ליתר דיוק, את הזיהוי בין "להיות יהודי" ובין אורח חיים המותווה על פי השקפת העולם הליברלית. זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ' 88. הם טוענים שהיהדות והתרבות הליברלית מייצגות שתי תרבויות מנוגדות. זיסר וליבמן שואלים שאלה רטורית: "האם יש ולו הנחה אחת, השלכה אחת או מסקנה אחת שאומצה על ידי המפריטים [הזרמים היהודיים-ליברליים] אשר נוגדת את גרעין הקונצנזוס של המעמד הבינוני-עליון האמריקני?" לכן כאשר היהדות מעוצבת מחדש בסגנון ליברלי, גם התרבות האמריקנית וגם היהדות יוצאים נפסדים – הראשונה, כי נמנע ממנה הקול הביקורתי העצמאי של הציביליזציה היהודית, והשנייה – משום שאבד לה צבינה הייחודי: "קהילה יהודית הטוענת שתכניה הם פרסונליזם, אוניברסליזם וכל שאר, תלמד עד מהרה שחבריה יודעים היטב למצוא פרסונליזם ואוניברסליזם במקום אחר". זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ' 98. זיסר וליבמן רואים את פריחת האורתודוקסיה כהפרכה של דבריו המפורסמים של שפינוזה: "ואילו העובדה שהם [היהודים] החזיקו ומחזיקים מעמד שנים הרבה כל כך מפוזרים וחסרי ממלכה אינה פלא כלל וכלל מאחר שנבדלו מכל העמים באופן שהעלה עליהם את שנאת כולם... דבר זה, ששנאת העמים מקיימת אותם, הניסיון מוכיחו". ראה ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם חיים וירשובסקי (ירושלים: מאגנס, תשכ"ב), עמ' 42. כנגד הדברים הללו גורסים שני החוקרים כי היהדות אינה שורדת בשל השנאה והרדיפות מצד התרבות הסובבת אלא כתוצאה מכוחו של רעיון דתי, עושר תרבותי, התמדה ומחויבות. זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ' 180. הם מציעים ללמוד מהאורתודוקסיה כמה עקרונות: החזרת אידיאל הלמידה המסורתית אל מרכז החיים היהודיים; שמירה על ליכוד קהילתי תוך כדי קבלה סלקטיבית של ערכי המערב; ויתור על האופי הקוסמופוליטי ולגיטימציה לשיח גלוי בנושא הייחודיות היהודית; גינוי נישואי תערובת למרות המחיר הדמוגרפי, כלומר העדפת הקריטריון האיכותי על פני הקריטריון הכמותי; מחויבות לזהות היהודית כאחריות היסטורית ולא כחלופה אטרקטיבית בשוק. זיסר וליבמן, לבחור בחיים, עמ' 155-162. ברם, כדרכם של ליברלים, ליבמן וזיסר מנסים לאכול את העוגה ולהותיר אותה שלמה: הם מקבלים ללא צל של ביקורת את ערכי האוניברסליזם והאינדיבידואליזם הליברליים, אך מודים כי הערכים הללו עומדים בסתירה למחויבות לייחודיות היהודית. אך אם כך, מדוע יגבל היהודי המודרני את חירותו האינדיבידואלית, שהתקדשה בעשר קדושות על ידי הליברליזם, למען המשך קיומו של העם היהודי? איך נחייב את ילדינו ללמוד טקסטים יהודיים? יתרה מזו, הם אף אינם מתייחסים לשאלה החשובה ביותר: בשל מה כל הסערה סביב המשך קיומה של היהדות? ליבמן וזיסר שוכחים שהאורתודוקסים, לפחות החרדים שבהם, דוחים את הערכים הליברליים מתוך אחיזה עיקשת בערכים מסורתיים. אי לכך, אין להבין את הצלחת החרדיות אלא מתוך התחקות אחר הביקורת שמתחת ההגות החרדית על התרבות המערבית-ליברלית.