'היכוני לביאת המשיח-הגבר':
נשים חילוניות בחב"ד המשיחית

אורית הירש

פתיח: 'בקרוב אצלנו'

הלהקה פסקה מלנגן, ושקט השתרר באולם. הפנים הופנו לעבר הבימה שנבנתה לכבוד האירוע — 'חגיגת תקיעת המזוזה' בבית המדרש החדש של קהילת חב"ד המשיחית. המיקרופון הועבר אל הרב יוסף מיארה.[1] הרב השתתק לשניות אחדות, ושתיקתו העצימה את קשב הקהל. לפתע הוא אחז במיקרופון בחָזקה, וקולו, שהתעצם עד לכדי צעקה, התגלגל מצדו האחד של ההיכל לעבר צדו האחר. כף ידו המאוגרפת הונפה באוויר: 'מעכשיו יהיו שיעורי תניא[2] כל יום!' הקהל מחא כפיים בהתלהבות, 'ספרים במתנה לכולכם'. זיו החסיד זינק לעבר ארגז גדול, הוציא ספרים עם כריכה כחולה והחל לחלקם. 'ושתדעו כולכם!' שאג הרב, 'יותר משבעים איש כבר התחתנו דרכנו! אני פה כבר כמעט עשור, והתחתנו דרכנו עשרות אנשים!'. הקהל נעמד על רגליו ומחא כפיים בעָצמה. קטורה, בת 45, גרושה ואם לשני ילדים, הגיעה אל שולחן הנשים עם בקבוק וודקה סמירנוף, ומזגה 'משקה'[3] לכוסות החד־פעמיים. הרמנו יחדיו את הכוסות, וקטורה בירכה: 'שכולנו נתחתן במהרה, וגם אני, גם אני!'.

* מאמר זה מבוסס על עבודת התזה 'היכוני לביאת המשיח/הגבר: נשים חילוניות, מסורתיות ודתיות בחב"ד המשיחית', שכתבתי בחוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב. אני מודה למנחיי בתזה פרופ' חנה הרצוג ופרופ' חיים חזן על הנחייתם המפרה והמסורה. המחקר נעשה בסיוע מלגת יונתן שפירא והמכון למחקר חברתי באוניברסיטת תל אביב. תודה לקוראים האנונימים של **עיונים בתקומת ישראל** על הערותיהם המועילות והמאירות עיניים.

1 כדי לשמור על פרטיות, כל השמות במאמר בדויים.

2 התניא ('ליקוטי אמרים') היא משנה סדורה של הנחיות תאולוגיות שכתב רבי שנאור זלמן מלאדי (המכונה גם 'בעל התניא').

3 כינוי חב"די לאלכוהול.

הלהקה חזרה לנגן מוזיקה חסידית קופצנית. התבוננתי סביבי. על הקירות הלבנים תמונותיו של הרבי מלובביץ',[4] ליד דלת הכניסה ספרייה מעץ ועליה מסודרים עשרות ספרי תניא, סידורים וברכוני אוכל קטנים. הגברים ישבו יחדיו, במרחק ניכר מאורחות האירוע. הנשים לבושות שמלות ארוכות או חצאיות עד הברך, שרוולים ארוכים מסתירים את ידיהן, שערן ללא כיסוי לעומת הפאה השחורה על ראשה של הרבנית ורדית, שישבה ביניהן ושוחחה אִתן על טבעות נישואים. לכאורה נראה כי משתתפי האירוע היו חסידים או חוזרים בתשובה, אולם מלבד הרב והרבנית ושלושת עוזריהם בעלי התשובה, רוב הגברים והנשים שהשתתפו בחגיגה מגדירים את עצמם חילונים. התפיסה הרווחת, בחברה ובשיח האקדמי, כי קיימות סתירה ודיכוטומיה בין הדתיות ובין החילוניות היא שתעמוד למבחן במאמר הנוכחי. בהמשך להצעתם של יונה וגודמן[5] לבחון מחדש את הבינריות הברורה מאליה שבין החילוניות לדתיות בעזרת נקודת מבטו של 'האחר', אבקש לבדוק את המתרחש כיום בין מחוזות הדת למחוזות החילוניות מזווית מחקר מגדרית.

ממחקרים שונים עולה שקטגוריית המגדר היא גורם המעצב את הזהות הדתית ואת הזהות החילונית.[6] למשל, דוידמן[7] גילתה כי מערכות יחסים אינטימיות כושלות בעבר והתשוקה לשייכות ולזוגיות היו גורם מרכזי לתהליך החזרה בתשובה של נשים בקהילת חב"ד שבניו יורק. נראה כי המציאות החברתית של היהודים בישראל היא קרקע פורייה לבחינת השפעת המגדר על המפגש שבין הדת ובין החילוניות.[8] במאמר זה אבקש להציג את תופעת הצטרפותן של נשים רווקות (וגרושות) מהאוכלוסייה החילונית־יהודית בתל אביב לקהילת חב"ד המשיחית, אולם להבדיל ממחקרים קודמים שמתמקדים בתהליך החזרה בתשובה של נשים,[9] יאיר מחקר זה על תמונת מצב חברתית־תרבותית חדשה —

4 מנחם מנדל שניאורסון (המכונה גם 'הרבי מלובביץ') היה האדמו"ר השביעי והאחרון של תנועת חב"ד. חי בשנים 1902–1994.

5 יוסי יונה ויהודה גודמן, 'מבוא: דתיות וחילוניות בישראל — אפשרויות מבט אחרות', בתוך: הנ"ל (עורכים), **מערבולת הזהויות — דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים, תל אביב 2004, עמ' 9–45.

6 ניצה ברקוביץ', 'אשת חיל מי ימצא? נשים ואזרחות בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, ב (1) (1999), עמ' 277–317; תמר אלאור, **'משכילות ובורות — מעולמן של נשים חרדיות'**, עם עובד, תל אביב 1992; תמר אלאור. **'מקומות שמורים — מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה'**, עם עובד וספריית ספיר, תל אביב 2006; Lea Shakdiel, 'Women of the Wall: Radical Feminism as an Opportunity for a New Discourse in Israel', *the Journal of Israeli History*, 21 (2002), pp. 126-163; Hana Herzog, 'Trisection of Forces: Gender, Religion and the State: The Case of State-Run Religious Schools in Israel', *British Journal of Sociology*, 57 (2006), pp. 241-262.

7 Lynn Davidman, *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*, University of California Press, California and England 1991

8 יונה וגודמן (לעיל הערה 5), עמ' 21.

9 ראו למשל: ילנה קפלן, 'להגר לחיים דתיים: חזרה בתשובה כדרך להשתייכות של נערות רוסיות מתכנית נע"לה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2003; חגית אבגנים, 'משרתם

נשים חילוניות אשר פוקדות תדיר את המסגרת הדתית־משיחית אינן מעוניינות לחזור בתשובה. עובדת דבקותן של נשים אלו בעשייה הדתית־משיחית היום־יומית בלי לשנות את הגדרת זהותן החילונית היא ממצא מרכזי לנזילות הקטגוריות דתיות וחילוניות.

במאמר אבקש לענות על שתי שאלות מרכזיות, המתכתבות זו עם זו: כיצד קהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב משרתת את מטרות הנשים החילוניות המשתתפות בה? וכן כיצד הפרפורמנס הדתי־משיחי של הנשים החילוניות בקהילה תורם לקידום האינטרסים של חב"ד המשיחית? עבודת השדה מגלה כי הנשים הרווקות עוברות תהליך של 'חזרה למשפחה' (על משקל חזרה בתשובה), ובו הן חוות חינוך מחדש להיות רעיות ואימהות 'נכונות' ורוכשות כלים הנגזרים מהאמונה הדתית־משיחית; אלה אולי יעזרו להן לזרז את ביאתו של הגבר לחייהן. בה בעת מנהיגי הקהילה יוצאים נשכרים מתהליך 'החזרה למשפחה', שכן הם מאמינים כי ביאת הגבר לחיי הרווקות מזרזת גם את ביאת המשיח.

במאמר חמישה חלקים: בחלק הראשון של המאמר אציג את הדיון האקדמי על אודות הדיכוטומיה שבין דתיות לחילוניות; בחלקו השני אתאר את הזרם המשיחי בתנועת חב"ד ואת תפיסותיו בענייני מגדר ומשפחה; משם אפנה לחלקו השלישי של המאמר, אשר ייבחנו בו הן מקומה החברתי של המשפחה והן הזוגיות בחברה היהודית בישראל כיום; בחלק הרביעי אתמקד בשדה המחקר ואציג דילמות מתודולוגיות שעלו בעת עבודת השדה בהקשר של זהויות היברידיות; ובחלק החמישי אעסוק בתהליך 'החזרה למשפחה' של הרווקות החילוניות בחב"ד המשיחית ואדגים כיצד למידת הכלים של 'המשיחיות המשפחתית' יצרה בתורה זהויות היברידיות אשר משלבות בין מחוזות הדת למחוזות החילוניות.

זהות דתית או חילונית

'אני חילונית, בעזרת השם'[10]

בעשורים האחרונים צצים ועולים מופעים חברתיים אשר משלבים בין מאפייני זהות חילוניים ובין מאפייני זהות דתיים. 'מערבולת זהויות' זו, כפי שיונה וגודמן מכנים זאת,[11] מצטרפת לאוסף הממצאים המערערים את הנחת היסוד של תזת החילון בדבר חלוקה

של שני אדונים: תפקידם הכפול של אנשי הצוות במוסד לחוזרות בתשובה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2004; Janet Aviad, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*, University of Chicago Press, Chicago 1983; Debra Kaufman, 'Coming Home to Jewish Orthodoxy: Reactionary or Radical Woman?', *Tikkun*, 2 (3) (1987), pp. 60-63

10 ציטוט של לחן, בת 27, חברה בקהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב.

11 יונה וגודמן (לעיל הערה 5), עמ' 7.

דיכוטומית ונוקשה בין מחוזות הדת למחוזות החילוניות.[12] מציאות חברתית זו גם מעוררת שאיפה סוציולוגית לספק פרשנות חדשה על אודות יחסי הגומלין שבין הדתיות לחילוניות והגישות הביקורתיות, ובהן הפוסט־סטרוקטורליזם והפוסט־קולוניאליזם, נענו לאתגר זה.

הגישות הביקורתיות חותרות תחת הטענה הסטרוקטורלית כי תפיסת המציאות והחשיבה האנושית בנויות מצמדים בינריים בלבד. לדוגמה, הומי באבא[13] כותב כי הזהות הטרוגנית, בעלת סתירות פנימיות ומשאים ומתנים עם מרכיבי זהות אחרים.[14] כיום, בשל הגלובליזציה המואצת, היחיד חשוף למקורות מידע שונים ואף סותרים, ומהם הוא יכול ללקט מאפיינים אל תוך זהותו הנבנית.[15] בניסיון להתחקות אחרי תהליך יצירת הזהות ההיברידית, המשלבת בין מרחבים הנתפסים כסותרים, לאטור[16] מציע שני מונחים מרכזיים: 'הכלאה' ו'טיהור'. ההכלאה היא שילוב בין שני חלקים סותרים שצירופם יוצר עירוב, כמו טבע ותרבות, חילוניות ודתיות. הטיהור הוא פעולת ההפרדה בין שני חלקים שונים במשוואה; כל חלק מקבל משמעות העומדת בפני עצמה, כמו עולם הדת ועולם החילוניות. המודרנה מתעתעת, שכן שני המונחים ('הכלאה' ו'טיהור') מתקיימים במציאות בו בזמן. למשל, הדיכוטומיה לכאורה בין דתיות לחילוניות: מצד אחד קטגוריות אלו משתלבות זו בזו תדיר, אבל בעיני האדם הן מטוהרות. במתח שבין הכלאת הזהויות ובין טיהורן נרקמת המציאות החברתית, וכך, אליבא דלאטור, יכול להיווצר מצב שהאדם המודרני יהיה בו בזמן דתי וגם חילוני.

בשנים האחרונות החלו להתפרסם בישראל מחקרים המציגים תמונת מצב של זהות היברידית דתית־חילונית. לדוגמה, מחקרן של שגיב ולומסקי־פדר[17] בבתי המדרש

12 לביקורת תזת החילון ראו למשל: יהודה שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט־חילוני לחקר החברה בישראל', **סוציולוגיה ישראלית** י (1) (2008), עמ' 161–189; Jeffrey K. Hadden, 'Toward Desacralizing Secularization Theory', *Social Forces*, 65 (3) (1987), pp. 587-611; Phillip S. Gorski, 'Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research', in: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 110-122. להרחבת הקריאה על אודות גישת החילון ראו למשל: Max Weber, *Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1993 (1922); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Anchor Doubleday, New Jersey 1967; Talcott Parsons, *Societies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966

13 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994

14 לקריאה נוספת על אודות הזהות ההטרוגנית ראו גם: Madan Sarup, *Identity, Culture, and the Postmodern World*, University of Georgia Press, Athens, GA 1996

15 Alberto Melucci, *Challenging Codes – Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

16 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993

17 ציטוט מעמ' 283, מתוך: טליה שגיב ועדנה לומסקי־פדר, 'מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים', **סוציולוגיה ישראלית**, ח (2) (2007), עמ' 269–299.

החילוניים וטענתן כי בחיפוש אחר מרכיבי זהות ישנם חילונים הפונים לטקסטים דתיים בלי לחזור בתשובה. כך נוצר מצב שתלמידי בתי המדרש החילוניים 'מנסים לנכס את ארון הספרים היהודי באופן שיתאים לעולם המשמעויות שלהם'.[18] דוגמה נוספת עולה במחקרה של אלאור, שנערך באחת השכונות החרדיות בישראל ונכחו בו גם נשים לא דתיות:

> העיסוק במגמות הדת והתשובה במרחבים הנתפסים כחילוניים, כמו גם פעילות הנחשבת לחילונית בתוך היומיום החרדי, מקדמים את הבנת המצב התרבותי כמערך מפולש. מערך מפולש זה מערער את הפילוח התרבותי המקובל בחקר החברה הישראלית.[19]

אחת הדרכים להבין את מערכת היחסים החדשה שבין הזהות הדתית ובין הזהות החילונית היא בעזרת קטגוריות חוצות. בעבודה זו אבקש להראות כיצד קטגוריית המשפחה, ובעיקר הדרישה החברתית לאיתור בן זוג והקמת משפחה, מעצבת את יחסי הגומלין שבין הזהות החילונית ובין הזהות הדתית ומאפשרת יצירת מופעי כלאיים חדשים.

במחקרה של דוידמן הנשים החילוניות חזרו בתשובה מתוך רצון למצוא זוגיות, להקים משפחה ולחיות חיים ברורים ומסודרים, המנוגדים בעיניהן לחוסר הסדר והבהירות הקיימים בחיים החילוניים.[20] גם המרואיינות בעלות התשובה במחקרה של קאופמן[21] הסבירו כי הדת היהודית מספקת להן הן משנה סדורה בנוגע לחלוקת התפקידים המגדרית במשפחה והן תחושת ביטחון כללי, אולם להבדיל ממחקרן של קאופמן ודוידמן, שהתמקדו בנשים בעלות תשובה, במחקרי יובא מופע חברתי חדש — נשים הדבקות בזהותן כחילוניות ומשתמשות בפרקטיקות ובתובנות מהעולם הדתי־משיחי כדי להתמודד עם בדידותן כרווקות. במילים אחרות, אבקש לטעון כי דווקא הדת היהודית ויתרה מזאת, חב"ד המשיחית מקנות לנשים החילוניות כלים אופרציונליים כדי לנסות לבסס חיי משפחה ולהשתלב מחדש בחברה החילונית כרעיות ואימהות.

תנועת חב"ד והציווי הדתי־משיחי להקמת בית יהודי

תנועת חב"ד (חוכמה, בינה ודעת) היא תנועה חסידית אשר כבר מתחילת דרכה (בשנות השבעים של המאה ה־18) נחשבה שונה בעולם היהדות האורתודוקסית.[22] מייסדה הרבי

18 שם, עמ' 283.

19 תמר אלאור, **מקומות שמורים — מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 19.

20 Davidman, *Tradition in a Rootless World*

21 Debra Kaufman, 'Engendering Orthodoxy: Newly Orthodox Women and Hasidism', in: Janet Belcove-Shalin (ed.), *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, State University of New York Press, Albany, New York 1995, pp. 135-160

22 מנחם פרידמן, **החברה החרדית — מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991.

שניאור זלמן מלאדי (הרש"ז) ייסדה מתוך האמונה שההתחברות אל האלוהים נעשית לא אך ורק דרך השכלה תורנית, כפי שהזרם הליטאי ('המתנגדים') מאמין אלא גם דרך הלב ואמונה בנסים.[23] מלבד זה, חב"ד הוקמה כחלופה לתופעת החילון שפשטה בקרב יהודים בקהילות אירופה.[24] גם כיום, להבדיל מקבוצות אורתודוקסיות אחרות ומקבוצות חרדיות ליטאיות שבוחרות להסתגר ב'גטאות', חב"ד מאמצת מדיניות של איתור כל יהודי חילוני כדי לקרבו אל הדת.[25]

אינטראקציות בין חסידי חב"ד ובין הקהל החילוני מתבצעות בין היתר ברחוב התל־אביבי הסואן. דוכנים להנחת תפילין, חלוקת נרות שבת ופרויקטים נוספים המכונים 'מבצעים' להנחלת ערכים ומצוות היהדות[26] נהיו חלק מהעיר העברית הראשונה, מעוז החילוניות. חב"ד מקוטלגת בעיני רבים מהחילונים כ'לא ממש חרדית', ונדמה כי עצם מיתוגה כישות לימינלית מאפשר לה גישה אל תושבי העיר הליברלית.

בשנות השמונים של המאה ה־20 חלה בחב"ד תסיסה משיחית, ומסריה המשיחיים של התנועה, אשר נפוצו ברחבי העולם, בישרו כי הרב מנחם מנדל שניארסון מלובביץ' (הרממ"ש), העומד בראש חב"ד, הוא המשיח. הגדרת הרבי כמשיח עוררה חילוקי דעות בקרב חסידי חב"ד, והדבקים במסר כי הרבי הוא המשיח התקבצו לזרם בתוך חב"ד המכונה 'המשיחיסטיים'. שלב נוסף בוויכוח שבין ה'משיחיים' ובין ה'משיחיים המתונים' או 'המשיחיים המאופקים' היה בעת מותו של הרבי, ביום ג' בתמוז תשנ"ד[27] (12 ביולי 1994). ה'משיחיסטיים' דוגלים בהיותו של הרבי מלובביץ' 'המלך המשיח', ומקרה מותו

23 Andrew Buckser, 'Chabad in Copenhagen: Fundamentalism and Modernity in Jewish Denmark', *Ethnology*, 44 (2) (2005), pp. 125-145

24 לקריאה בנושא ייסוד תנועת חב"ד ראו למשל: William Shaffir, 'Boundaries and Self-Presentation among the Hasidim: A Study in Identity Maintenance', in: Belcove-Shalin (ed.), *New World Hasidim*, pp. 31-68; Mitchell Douglas and Leonard Plotnicov, 'Lubavitch Movement – Study in Contexts', *Urban Anthropology*, 4 (4) (1975), pp. 303-315

25 על יחסי הגומלין שבין חסידי חב"ד ובין האוכלוסייה החילונית ראו למשל: William Shaffir, *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Holt, Rinehart and Winston, Toronto 1974; Aviezer Ravitzky, 'The contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism', in: Martin Marty and Scott Appleby (eds.), *Accounting for fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, University of Chicago Press, Chicago, IL 1994, pp. 303-327

26 Jerome R. Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge 1992

27 על הפיצול בחב"ד ראו גם: Simon Dein, 'What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch', *Sociology of Religion*, 62 (3) (2001), pp. 383-340; Avrum Erlich, *Leadership in the HaBaD Movement – A Critical Evaluation of HaBaD Leadership, History and Succession*, Jason Aronson INC, New Jersey and Jerusalem 2000

בעיניהם אינו אלא הסתלקות גשמית מהעולם. רוחו, כך הם מאמינים, בין החיים והיא מכוונת ומשפיעה. לעומתם 'המשיחיים המתונים' אינם שוללים את האמונה כי הרבי ישוב ועמו הגאולה המיוחלת לעם היהודי, אלא שהם רואים בכך אפשרות שאין להציגה כעמדה מוצהרת ברבים.[28]

הרבי מלובביץ' פעל רבות עוד בחייו לקרב יהודים אל הטקסט הדתי ואל עשיית המצוות על ידי הפצת המסר של תנועת חב"ד[29] (הוא כינה זאת 'הפצת המעיינות'). כתנועה מילינארית (millienarian community), שמאמינה בגאולה טוטלית וקולקטיבית,[30] החשת הגאולה נעשית בעזרת למידת הטקסט הדתי וקיום המצוות.[31] למטרה זו גייס הרבי מלובביץ' בשנות השמונים את מוסד השליחות – בעקבות קריאתו, בני זוג מחסידות חב"ד נשלחו (ועדיין נשלחים) אל קהילות יהודיות ברחבי העולם כדי לשכנע יהודים לקיום מצוות, ובהן הקמת משפחה ובית יהודי.

ההתעצמות של המסר המשיחי בחב"ד הביא לא רק להקמת בתי חב"ד במקומות מרוחקים אלא גם לעלייה בחשיבות תפקידי הנשים בחב"ד.[32] מצוות פרו ורבו בעלת חשיבות מהותית בזירוז ביאת המשיח. לנשים ולילדים בחב"ד ישנו תפקיד חשוב בזירוז ביאת המשיח; תפקיד האישה הוא להכשיר את ביתה לקראת 'דירה בתחתונים' (הכשרת בית רוחני וכשר).[33] יתרה מזאת, מלבד אחריותן של נשות ישראל ובנות ישראל להקפיד על בית יהודי כהלכה, פקד עליהן הרבי לפעול כשליחות ציבור הממונות, עם החסידים, על הפצת המעיינות. לשם השלמת המשימה על האישה ללמוד את הטקסט החסידי (התניא), ולא רק להיות בקיאה בהלכה המכוונת אותן לתפקידן כנשים בחברה,[34] ליצור התוועדויות עם הרבי ולחוות את החיבור לתכנים ולרבי.[35] למידת התניא וכן חשיבות תפקידן של נשות

28 מנחם פרידמן ושמואל היילמן, **הרבי מלובביץ' – מנחם מנדל שניאורסון בחייו ובחיים שלאחר חייו**, דביר, אור יהודה 2011.

29 על 'הפצת המעיינות' ראו למשל: מיכל קרבאל־טובי, 'תשרי עם הרבי: התמודדות הפלג המשיחיסטי בחב"ד עם הסתלקות הרבי מנחם מנדל שניאורסון', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2002.

30 Yonina Talmon, 'Millenarism', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 10 (1968), pp. 349-362

31 Elite Ben-Yosef, 'Literacy and Power: The Shiyour as a Site of Subordination and Empowerment for Chabad Women', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27, 1 (Spring 2011), pp. 53-74

32 רחל ורצברגר, 'משיחיות נשית ונשיות משיחית: אתנוגרפיה של שיעור נשים במועדון "החוט השלישי"', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2003.

33 יצחק קראוס, **השביעי: משיחיות בדור השביעי של חב"ד**, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל אביב 2007.

34 Ben-Yosef (above note 31), p. 63

35 Naftali Loewenthal, 'Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism', in: Immanuel Etkes, David Assaf, Israel Bar-Tal and Elchanan Reiner (eds.), *Within Hasidic Circles: Studies in Hasidism in Memory of Mordecai Wilensky*, Bialik Institute, Jerusalem 1999

חב״ד ובנותיה בהפצת הבשורה, כך טוענת ורצברגר,[36] מקנות להן את מעמדן הייחודי בעולם החרדי. תפקידים אלה יצרו, לדברי ורצברגר, דורות של נשים אקטיביות, ועם זאת נשים אשר מצדדות במסורת הדתית הפטריארכלית ובחלוקת תפקידים מגדרית שהנשים מתפקדות בה כאימהות וכרעיות.

ביהדות אין מקום לתופעת הרווקות, אישה ללא גבר וגבר ללא אישה, ללא חתונה, הם כחצי אשר נמנע מהם להיות שלם.[37] בקרב הקהילות הדתיות אף קיים מנגנון מוסדי, השידוך, אשר מבטיח כי חברי הקהילה יכירו בהתאם לחוקי חיזור נוקשים. גם גירושים אינם מתקבלים על הדעת בקרב חב״ד, ולכן מנהיגי הקהילות מספקים ייעוץ והכוונה לזוגות נשואים כיצד לשמר את המסגרת המשפחתית. ייעוץ זה, כפי שהבחינה דוידמן, דומה במאפייניו לייעוץ הפסיכולוגי המודרני הקיים בעולם החילוני.[38]

במאמר זה אראה כיצד אִפשר הרצון למצוא בן זוג ולהקים משפחה חיבור שאינו ברור מאליו בין חסידים משיחיים לנשים חילוניות. המפגש בין שאיפת החסידות לזירוז ביאת המשיח על ידי חיתון בנות ישראל והולדת ילדים ובין קשייהן של נשים חילוניות רווקות מתל אביב להתחתן ולהקים משפחה הוליד שיתוף פעולה ייחודי; את שיתוף הפעולה הזה אכנה ׳משיחיות משפחתית׳. מכניזם זה מקנה לנשים החילוניות כלים וטכניקות התמודדות עם רווקותן, השאובים מתפיסת העולם המשיחית. במילים אחרות, אטען כי קטגוריית המשפחה היא גשר המחבר בין הדת ובין החילוניות בכך שזירוז הגאולה הכללית (הגעתו של הרבי המשיח) נעשית בין היתר בעזרת זירוז הגאולה האישית של הנשים (מציאת חתן והקמת בית). בפרק הבא אציג מגמות חברתיות בנוגע למשפחה היהודית בישראל, כדי להבין את המציאות החברתית שהנשים הרווקות פועלות בה כיום.

הבנייתה מחדש של המשפחה בישראל

בעשורים האחרונים אפשר למצוא שינוי במדדים שונים של מצב המשפחתיות היהודית בישראל: עלייה בשיעורי גירושים, ירידה בשיעורי נישואים וירידה בשיעורי ילודה.[39] תופעה חברתית זו נצפית גם בקרב חברות מערביות שונות, והיא מצביעה על שינוי במבנה המשפחה הגרעינית במודרנה המאוחרת.[40] מאפייני התקופה משפיעים גם על מבנה

36 ורצברגר, ׳משיחיות נשית ונשיות משיחית׳.

37 Lynn Davidman and Janet Stocks, 'Varieties of Fundamentalist Experience: Lubavitch Hasidic and Fundamentalist Christian Approaches to Contemporary Family Life', in: Janet Belcove-Shalin (ed.), *New World Hasidim*, pp. 107-134

38 Ibid., p. 115

39 סילביה פוגל־ביז׳אוי, ׳משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט־מודרניות׳, בתוך: דפנה יזרעאלי ואחרות (עורכות), **מין, מיגדר, פוליטיקה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ׳ 107–166.

40 להרחבת הקריאה על הבניית המשפחה בעידן המודרנה המאוחרת ראו רבקה בר־יוסף, ׳סוציולוגיה של המשפחה לאור שינויים חברתיים וחידושים ביוטכנולוגיים׳, **מגמות**, לח (1) (1996), עמ׳ 5–29;

הזוגיות, אשר מאופיינת כעת ב'אהבה נזילה' (liquid love), כלומר בקשרים ארעיים ובני חלוף בין גברים לנשים.[41] אולם להבדיל ממדינות אחרות, ישראל מאופיינת בשיעורים גבוהים של ילודה ובשיעור נמוך של גירושים,[42] כלומר עדיין החברה היהודית בישראל היא 'מכוונת משפחה'. חוקרים שונים סוברים כי את עקביות התפיסות כלפי משפחה בישראל אפשר לתלות בחיבור בין השיח הלאומי לדת היהודית ולמשפחתיות, המשתלבים יחד לכדי מדיניות פרו־נטליסטית[43] יהודית.[44] מדיניות זו נובעת בין היתר מיצר ההישרדות של היהודים בעקבות שואת העם היהודי וכן כחלק מהמאבק הדמוגרפי של היהודים נגד הרוב המוסלמי במזרח התיכון.

נראה כי לא רק השיח הפרו־נטליסטי מתנגד לתופעת הרווקות היהודית, אלא גם השיח הפטריארכלי בישראל. נראה כי עדיין נשים יהודיות נדרשות להיות כפופות לסדר החברתי הפטריארכלי, כלומר לתפקידן המגדרי כאימהות ורעיות, ורווקותן נתפסת כאיום חברתי. למשל, הקר[45] מראה כיצד עדיין קטגוריית הרווקות דחויה ובעלת תדמית סטראוטיפית שלילית בשיח המשפטי. נושא הרווקות זוכה גם לכותרות שונות במהדורות העיתונים באינטרנט. על פי שנתון 2011 של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שפורסם

פוגל־ביז'אוי (לעיל הערה 39); Judith Stacey, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Basic Books, New York 1990; Kenneth Kenniston, *All Our Children: The American Family under Siege*, New York 1977; Jan Trost, 'Family Structure and Relationships: The Dyadic Approach', *Journal of Comparative Family Studies*, 27 (2) (1988), pp. 395-408

41 על ה'אהבה הנזילה' ראו: Zygmunt Bauman, *Liquid Love, Polity*, Cambridge 2003; Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, 'Families in Runaway World', in: Jackueline L. Scott, Judith Treas and Martin K. Richards (eds.), *The Blackwell Companionship to the Sociology of Families*, Blackwell Pub, Malden, MA 2004, pp. 499-514

42 פוגל־ביז'אוי (לעיל הערה 39).

43 אחת ההגדרות למדיניות הפרו־נטליסטית לדברי דונת היא: 'האמונה/עמדה/מדיניות המעודדות ילודה, מרוממות את תפקיד ההורות ומדגישות את היתרונות שבהולדת ילדים וגידולם'. אורנה דונת, 'פרו־נטליזם סדוק: הבחירה בחיים ללא ילדים בישראל', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב, תל אביב 2007, עמ' 12.

44 להרחבת הקריאה בנושא השיח הפרו־נטליסטי בישראל, ראו: ברקוביץ', 'אשת חיל מיל ימצא'; יעל השילוני־דולב, 'מיהו תינוק רצוי? הפלות סלקטיביות בשל אנומליות בכרומוזומי מין בגרמניה ובישראל', **תיאוריה וביקורת**, 25 (2004), עמ' 97–122; אורנה דונת, 'פרו־נטליזם סדוק: הבחירה בחיים ללא ילדים בישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 2007; סיגל גולדין, 'טכנולוגיות של אושר: ניהול פריון במדינת רווחה פרו־נטליסטית', בתוך: יוסי יונה ואדריאנה קמפ (עורכים), **פערי אזרחות: הגירה, פוריות וזהות**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2007, עמ' 165–204;

45 Nira Yuval Davis, 'The Bearers of the Collective: Women and Religious Legislation in Israel', *Feminist Studies*, 11 (1985), pp.15-27

Daphna Hacker, 'Single and Married Women in the Law of Israel a Feminist Perspective', *Feminist Legal Studies*, 9 (2001), pp. 29-56

באתר Ynet,[46] העיר תל אביב מאופיינת באחוז הרווקים והרווקות הגבוה ביותר בישראל מכלל האוכלוסייה היהודית. בקרב בני הגילים 25–29, 83 אחוזים מהגברים רווקים ו־71 אחוזים מהנשים בשכבת גיל זו רווקות. עוד לפי השנתון הסטטיסטי של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנת 2011, כפי שפורסם באתר עיריית תל אביב,[47] נראה כי בתקופה שבין המִפקד משנת 1995 עד סוף שנת 2009, גדל אחוז הרווקים והרווקות בעיר, במיוחד בולט הדבר בקרב קבוצות הגיל הצעירות בגילים 25–34. באותה התקופה עלה גם מספר הילדים בעיר בני 0–14, ומשנת 2001 נרשמה גם מגמת עלייה במספר הלידות בעיר. אפשר ללמוד מהנתונים כי תל אביב, ככל הנדמה, מושפעת בה בעת מהשיח הליברלי ומהשיח הפטריארכלי והפרו־נטליסטי.

פעמים רבות ציינו הנשים הרווקות החילוניות שבקהילת חב"ד המשיחית כי הן חשופות ללחץ חברתי ומושפעות ממנו. הן הצהירו כי הן רוצות זוגיות ומשפחה ואינן מצליחות לאתרן בין כותלי העיר המנוכרת, במערכות יחסים קצרות ובקרב גברים שאינם ממהרים להקים משפחה. הרגשה זו גם הובילה אותן להתעניין בהרצאות שניתנו בקהילה על זוגיות ומשפחה ברוח החסידות. כעת אפנה להצגת שדה המחקר — קהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב, ואעסוק בסוגיות מתודולוגיות שעלו במחקר וקשורות בטבורן להבניית הזהות ההיברידית בשדה.

'באנו חושך לגרש' – קהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב

בתחילת שנת 2000 הגיעו הרב יוסף והרבנית ורדית ממשפחת מיארה אל ביתם החדש שבלב תל אביב. בני הזוג מיארה, שהיו בצעירותם דתיים לאומיים, התרחקו מהדת ולאחר מכן 'התחזקו' והצטרפו לזרם המשיחי של חב"ד בתל אביב, כ'שלוחים' של הרבי מלובביץ'. בני הזוג מיארה החליטו כי המשימה שהם מקבלים עליהם היא להגיע לאחד המקומות הקשים בעיניהם — לתל אביב. עיר זו סומנה כמטרה עליונה בעיני הרב יוסף, כפי שציין באחד משיעורי התניא: 'תל אביב זה המקום הכי חשוך (...) בחושך מגיעים לשקר הכי גדול. מתי אפשר להסתיר פנים? בלילה. באת לתל אביב, שלא יראו אותך? זה פחד!'.

46 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: זינוק בשיעור הרווקות; הבירה — תל אביב. (1.8.2012) Ynet http://www.ynet.co.il/articles/0,7340, L-4263256,00. html תאריך האחזור: 23.2.2013.

47 פרסום השנתון הסטטיסטי של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2011, אתר עיריית תל אביב.
http://www.tel-aviv.gov.il/TheCity/Documents/%D7%A9%D7%A0%D7%AA%D7%95%D7%9F%20%D7%A1%D7%98%D7%98%D7%99%D7%A1%D7%98%D7%99%202011/%D7%9C%D7%95%D7%97%D7%95%D7%AA%20%D7%94%D7%A4%D7%A8%D7%A7%20%D7%9E%D7%91%D7%A0%D7%94%20%D7%93%D7%9E%D7%95%D7%92%D7%A8%D7%A4%D7%99.pdf

לדברי חוקרים שונים, דרשות ההחזרה בתשובה[48] מתמקדות לרוב בתהליך המעבר מהחושך לאור, מאבדן למציאת הדרך. המילים 'אור' ו'חושך' נזכרות בדברי הרב והרבנית בהתייחס לשגרת החיים החילונית,[49] בין היתר בכל הנוגע לזוגיות ולמשפחה. למשל, הרב מיארה מבקר בדרשותיו את החילוניות אשר מעכבת את הנשים מלהתחתן וללדת מכיוון שהן שואפות לפתח קריירה. כך, בשם השליחות, התמקמו בני הזוג ברחוב קטן ושקט, יצרו גרעין של קהילה ראשונית וניסו להתערות באחד מבתי הכנסת השכונתיים. קהילה זו היתה מנודה תדיר מבתי הכנסת השונים, ולכן עד הקמת בית הכנסת החדש היה ביתם האישי מוקד מרכזי של פעילות הקהילה. בגרעין הקבוע של הקהילה יש כשלושים אנשים, ובמעגל רחב יותר — כשישים אנשים. רוב הנשים בקהילה באות מרקע חברתי שונה. כך גם הגברים בקהילה, למעט שלושת חסידי הרב, בסביבות גיל שלושים, שחזרו בתשובה ומשמשים יד ימינו בהנהגת הקהילה. מבחינת סטטוס משפחתי, בין חברי הקהילה יש רק זוג נשוי אחד (הרב והרבנית),[50] נשות הקהילה רווקות או גרושות עם ילדים, וממוצע גילן גבוה משלושים. תמונה דומה אפשר למצוא גם בקרב גברי הקהילה. רוב הנשים עובדות בתפקידי ניהול ושיווק, לאחדות מהן יש עסקים פרטיים, ורובן בעלות תואר ראשון.

השדה שוקק פעילות, והעשייה השבועית של הקהילה אינטנסיבית ביותר. הרב יוסף מלמד שיעור דת ('תניא — פנימיות התורה') כמעט בכל יום, ואל שיעור זה מוזמנים נשים וגברים. בימים אחרים מתקיימת הרצאה של רב אורח, ופעם בשבוע יש שיחת נשים עם הרבנית ורדית, בסלון ביתה. ישנה גם פעילות חברתית קהילתית בנושא חגי ישראל, 'מבצעים', הקידוש וארוחת ליל שבת (הרבנית מבשלת עם נשות הקהילה ארוחה דשנה בביתה) וארוחה נוספת (לרוב, חמין) בשבת בצהריים, גם היא בבית הרב. אירועים נוספים של הקהילה קשורים לחגיגת ימי ההולדת של חברי הקהילה. רוב הפעילויות שצוינו מתרחשות במרחב המשותף לנשים ולגברים, אם כי כל קבוצה יושבת בצדו האחר של השולחן או של החדר.

48 Binyamin Beit-Hallahmi, *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel*, State University of New York Press, New York 1992; Meredith B. Mcguire, *Pentacostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Temple University Press, Philadelphia 1982

49 דעתו השלילית של הרב יוסף על העולם החילוני אינה אך ורק מנת חלקו; בעיני העולם החרדי החילוניות 'מפורקת', נטולת זהות, עניין בר חלוף. ראו למשל: אביעזר רביצקי, 'דתיים וחילונים בישראל: מלחמת תרבות פוסט־ציונית?', **אלפיים**, 14 (1997), עמ' 80–96.

50 למעט זוג נוסף (שירה החוזרת בתשובה וזיו החסיד) שהתחתן בעת צאתי מהשדה.

זהות היברידית כסוגיה מתודולוגית

עבודת השדה האתנוגרפית שנערכה בקרב קהילת חב״ד המשיחית שבלב תל אביב בשנים 2006–2007 כללה השתתפות פעילה בשגרת היום של הקהילה (בבית הכנסת, בבית הרב ובמוקדים נוספים), ביצוע ראיונות עומק עם דמויות שונות מהקהילה, צילום בווידאו ובמצלמת סטילס, איסוף של טקסטים שחולקו בשדה (עלונים, ספרים, הרצאות, אתרי אינטרנט, מצגות) וניתוח תוכן של טקסטים אלה.

הפעילות השבועית שהשתתפתי בה בעבודת השדה היתה אינטנסיבית מאוד, יומן השדה החל לקרום עור וגידים, ונשות הקהילה קוטלגו בו ׳חוזרות בתשובה׳. אולם ההתרחשויות שצפיתי בהן וכן אמירותיהן של הנשים הרווקות לא התאימו לצירוף ׳חזרה בתשובה׳. לדוגמה, נשים שונות שימרו את שגרת חייהן החילונית בד בבד עם ביצוע פרקטיקות דתיות בקהילה. לדוגמה: איריס, כבת ארבעים, גרושה, הצהירה כי היא ׳חילונית גמורה׳ ועבדה כמורה לריקודי בטן; שירי, בת 35, בילתה קבוע בדיסקוטקים בעיר לאחר קבלת השבת של הקהילה; וכשהצהירה שירה, בת 33, בפני חברותיה לקהילה כי היא מתחילה ׳להתחזק׳, רבות מהן ראו בכך מעשה קיצוני ומיותר.

המחקר הפנומנולוגי, כפי שהסבירו שלסקי ואריאלי,[51] מתבסס על עקרון ההתנסות הטהורה (ככל שניתן) בשדה המחקר. החוקרת אמורה לחוות את מציאות השדה, מנקודת מבטם של מושאי המחקר ולהימנע, ככל שניתן, מדעות קדומות.[52] מוצפי־הלר[53] מחדדת את הנקודה בנוגע למקום החוקרת בשדה, ומראה כי קטגוריות הידע שלנו, שאנו מבססות עליהן את הריאיון, לא בהכרח אפשרו למרואיינת להביע את תפיסותיה. נראה כי בשבועות הראשונים לשהותי בשדה סברתי, כאישה חילונית החיה בישראל, כי הנשים המשתתפות בפעילות הקהילה הן ׳חוזרות בתשובה׳, ולאחר רצף אירועים הבנתי כי טעיתי טעות מחקרית כשדחסתי את חוויות חייהן של מושאות המחקר אל המבנה הדיכוטומי חילוני או דתי. לכן בחרתי לשוב על עקבותיי ולתעד את המתרחש סביבי, ככל שניתן, מנקודת מבטן האישית.

סוגיה מתודולוגית נוספת אשר מאתגרת את החשיבה הבינרית היא ה׳הכלאה׳ שבין התצפית ובין ההשתתפות של האנתרופולוגית בשדה.[54] במחקר הנוכחי היה דמיון רב בין

51 שמחה שלסקי ומרדכי אריאלי, ׳מהגישה הפרשנית לגישות פוסט־מודרניות בחקר החינוך׳, בתוך: נעמה צבר בן־יהושע (עורכת), **מסורות וזרמים במחקר האיכותי**, דביר, תל אביב 2001, עמ׳ 31–76.

52 Yvonna S. Lincoln and Egon G. Guba, *Naturalistic Inquiry*, Sage, Beverly 1985

53 פנינה מוצפי־הלר, ׳דתיות,מגדר ומעמד בעיירה מדברית׳, בתוך: יונה וגודמן, **מערבולת הזהויות**, עמ׳ 316–345.

54 על המתח שבין ה׳תצפית׳ ובין ה׳השתתפות׳ ראו למשל: חיים חזן, **השיח האנתרופולוגי**, משרד הביטחון, תל אביב 1992; Patricia Adler and Peter Adler, *Membership Roles in Field Research*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1987; Paul Rabinow, *Reflection on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley, CA 1977

זהותי כרווקה תל־אביבית וחילונית ובין זהותן של מושאות המחקר. יחדיו טיפלנו למשל בארבעת ילדי הרבנית, ובתוך כך שוחחנו על שיטת החינוך שאנו מעוניינות להשתמש בה כשנהיה אימהות. גם מנהיגי הקהילה היו מדי פעם מסתודדים בצד ומשוחחים על כישורינו העתידיים כאימהות. במובן מסוים הייתי 'ילידה' (native) בשדה, כמו יתר הרווקות, אך המאפיין שהבחין ביננו היה מטרת השתתפותי בפעילות — כחוקרת, ולא כמי שמחכה לשידוך. מאפייני הזהות המשותפים לנו תרמו ליצירת הקשרים האישיים ביני ובין האינפורמנטיות וכן למבט מקרוב על מהלך חייהן, אולם בה בעת היה גורם אשר איים על המחקר: בזמן התצפית המשתתפת הרגשתי תדיר כיצד ניסו מנהיגי הקהילה לטשטש את זהותי כמתצפתת כדי להשאירני בחיק הקהילה כמשתתפת 'טהורה' וכפוטנציאל לחיתון. לבסוף הוצע לי גם שידוך עם אחד מחסידי הקהילה. אגר[55] כתב כי על האנתרופולוגית להיות בשדה המחקר 'זרה מקצועית' (professional stranger) ולדעת כיצד להלך במיומנות על החבל הדק שבין ההשתתפות המלאה ובין ריחוק ניכר מהשדה. הבנתי כי הגבולות ביני ובין מושאי המחקר עמדו להיפרץ וכן כי חוסר רצוני לשתף פעולה עם הצעת השידוך הובילו לבסוף לחוויה שלילית של יציאה חפוזה מהשדה וניתוק מהקהילה.[56]

'חזרה אל המשפחה'

בפרק זה אציג יסודות מתוך תהליך 'החזרה למשפחה': הצטרפות הנשים הרווקות אל קהילת חב"ד המשיחית דרך שיעורי הנשים, חינוכן מחדש וחלקה של 'המשיחיות המשפחתית' בתהליך זה, החיבור שנרקם עם הזמן בין זירוז ביאת המשיח ובין זירוז הגעתו של הגבר המיוחל, הבניית זהותה של הרבנית ורדית כאם מגוננת ומחנכת של הנשים הרווקות והעיסוק בשלב הסופי, הגאולה.

א. מ'חוסר בית' ל'בית ומשפחה זמנית'

חלי, מור ושירי, חילוניות בסביבות הגיל 35, קריירניסטיות בתחומים שיווק וניהול, רווקות וחברות משכבר הימים, נמצאות ב'מסע אישי' בשנים האחרונות. על גבן, כפי שהן מתארות זאת, מונח 'שק כבד' — אכזבה ממערכות יחסים קצרות ולא יציבות עם גברים והרגשה של 'חוסר בית' (homeless). כעת הן מחפשות כלים שיעזרו להן לאתר את הזוגיות המיוחלת אשר תוביל אותן גם להקמת משפחה. במסע נכחו שלוש החברות בהרצאות בנושאי זוגיות ומשפחה במסגרות חברתיות שונות, אך לא נמצאה קהילה או הרצאה שתפיס את דעתן.

55 Michael H. Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Academic Press, San Diego, CA 1996

56 על קשיי היציאה משדות דתיים־משיחיים ראו: אורית הירש, 'היכוני לביאת המשיח/הגבר: נשים חילוניות, מסורתיות ודתיות בחב"ד המשיחית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 2009.

חלי הגיחה ראשונה, בערבו של יום שלישי, ל׳מפגש הנשים ברוח החסידות׳ עם הרבנית ורדית. חלי הוזמנה אל המפגש בעקבות כניסתה לחנות המגפיים אשר שמרית, החברה בקהילת מיארה זה שנים, עובדת בה. לאחר שיחה קצרה ביניהן על מגפיים ועל החיים, הפנתה שמרית את חלי לשוחח בטלפון עם הרבנית מיארה בעניין השיעור הקרוב.

כבר לאחר השתתפותן של שלוש החברות בשיעור הראשון הן החלו להצטרף גם לקידוש של ליל שבת וליתר פעילויות הקהילה. שיעור הזוגיות, כך כינו זאת הרווקות, הוא פרי יְזמה של הרבנית, והוא הוכתר כהצלחה — נשות הקהילה החילוניות הקפידו שלא להפסיד שום שיעור. מלבד זה, לאחר תקופה ארוכה של הידלדלות הנשים בקהילה היה שיעור זה נתיב כניסה של נשים רווקות חילוניות חדשות. לאחר שיחת הקליטה שלהן עם הרבנית ורדית קיבלה כל אחת הזמנה חמה ואישית להגיע לכל קידוש וארוחת ליל שבת הקהילתית בבית משפחת מיארה ולהשתתף באירועי הקהילה.

על אף האווירה הנעימה ששררה בשיעורים, העלה נושא חיפוש הגבר ומציאתו על פני השטח חששות מהותיים של הנשים שמא לא ימצאו פתרון למעמדן כרווקות. בתום ערב של דיונים אינטנסיביים על ׳זירוז׳ הגעתו של הגבר המיוחל התבוננה מור בחברותיה לספה במבט רציני, נשפה נשיפה כבדה ואמרה: ׳אני רואה שכולנו שותפות למצב׳. לדברי מור, זהו מצב משותף הנובע מחשש כי הן לא יעמדו במשימה.

החוזרים בתשובה מציגים תמונת עולם של ׳לפני׳ ו׳אחרי׳, והסוף מוגדר ׳לידה מחדש׳,[57] תהליך שאפשר גם להגדירו ׳טקס מעבר׳.[58] תהליך דומה מתרחש בקרב נשות קהילת מיארה — הן נקלטות בקהילה מתוך מטרה לשנות את זהותן כרווקות (או כגרושות). במשך הזמן הן מתמודדות יחדיו עם מצב לימינלי מתמשך של ׳חזרה למשפחה׳ (על משקל חזרה בתשובה) — בין היותן רווקות להיותן נשואות ולקראת הלידה מחדש, לא לזהות דתית אלא אל מבנה המשפחה הקלאסי. כקומיוניטס[59] הן מתכנסות לקטגוריה אחת משותפת: כשירות החיתון. כעת הרווקות נושאות את עיניהן לעבר ורדית, אשר ׳עמדה במשימה׳ (כלומר התחתנה וילדה ארבעה ילדים), ומבקשות ממנה שתדריך אותן.

קול נשי לוחש המתעניין לשלומך, נשיקה על הלחי, עוגיות מקמח חיטה מלאה הנאפות בתנור הביתי, תה שֶׁיבָּה מהביל וחם לאחר הליכה ברחוב הקר, תבשילים שריחם מלווה את הזיכרון מליל שבת עד הארוחה הבאה בשבת בצהריים, נזיפה על היעדרות משיעור או מקידוש, מחמאה על עזרה לפעילות הקהילה — אלה הם רק רסיסי רשמים מתוך יומן השדה, שאיגודם למשפט אחד יוצר את דמותה של הרבנית ורדית, ׳האם החברתית׳ של

57 תמר זילבר ורבקה תובל־משיח, ׳מחפשים ומוצאים: הכללה והבחנה בסיפורי חיים׳, **פסיכולוגיה**, ה (1) (1995), עמ׳ 84–95; Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Random House, New York 1972

58 Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London 2004 (1960)

59 ויקטור טרנר, **התהליך הטקסי — מבנה ואנטי־מבנה**, רסלינג, תל אביב (1969) 2004.

הקהילה. צבע עורה לבן, פאתה השחורה, בעלת פוני קצר, מגיעה לגובה הכתפיים ולעתים מעוטרת בסיכות שׂער שחורות, חצאיותיה הארוכות עד הקרסול מסגירות מבנה גוף דקיק וכחוש. קולה מלטף, אך יכול בהינף מיתר להגביה לכדי צעקה, מבע פניה מקרין לרוב עייפות, ובכל זאת היא מוצאת כוחות להמשיך במפעל חייה. ורדית היתה אחראית לחינוך ארבעת ילדיה וטיפול בהם, וגם הכינה אוכל כמדי יום לעוד שלושה ילדים של חברי הקהילה הגרושים. מלבד זה, היא היתה אמונה על ארוחת ליל שבת, על ארוחת השבת, על תחזוקת הבית ועל 'אימוץ' נשות הקהילה.

מחקרים העוסקים בהצטרפות משתתפים חדשים לקהילות של תנועות דת חדשות (new religious movements) מראים כי החברות הנוצרת עם דמויות בקהילה החדשה והליווי הם גורמים חשובים לגיוסם המוצלח.[60] לעתים יקבלו המשתתפים החדשים תשומת לב בהיקף שלא זכו לו בעבר בביתם. דוידמן[61] מכנה זאת 'משפחה מאמצת מורחבת' (extended surrogate family), הדומה במעשיה לפרקטיקות אימוץ משפחתיות. מלבד תפקידיה הרבים של ורדית, היא השתדלה לתת יחס אישי ו'אימהי' לכל 'בת' בקהילה. היא התעדכנה בחייהן האישיים — דרך שיחה ישירה (בטלפון או במפגש פנים מול פנים) או דרך רכילות, הציעה את עזרתה בתקופות של לבטים בנוגע לזוגיות, ובעת הצורך פתחה את ביתה בפני נשים שנזדקקו לציוד או למקום לינה.

כיום ישנה דרישה מחדש מן הדת לספק התארגנות חברתית חלופית לקיום החברתי המנוכר.[62] הקִרבה לרבנית ורדית כאם פיצתה על ריחוק שנוצר בין הנשים למשפחתן הביולוגית, עקב מרחק גאוגרפי או בעקבות משבר. נשים העידו בפניי, בהזדמנויות שונות, כי הן מצאו את שחיפשו זה זמן ממושך: 'משפחה' ו'בית', כפי שעולה מדבריה של לחן: 'החבר'ה האלה הם כמו משפחה בשבילי' או מדבריה של שירה, שאמרה 'זה כאילו שהגעת הביתה [...] זה כיף שיש לאן ללכת בשישי שבת. אני יכולה ללכת אל חברות, אבל זה סתם מתעלק. כאן, בחב"ד — הם [...] הם משפחה'. תמת המשפחה, שעלתה פעמים רבות בשיחות אישיות עם נשים בקהילה, לוותה בדגש מיוחד מצדן, בחיוך שננסך על פניהן ובנימה רגשית.

ב. החיבור בין המשיח ובין הגבר המיוחל

נוכחותו הסמלית של הרבי הורגשה תמיד בקהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב. הוא 'הביט' בנו מהתמונות הרבות שהיו תלויות על הקירות, דובר בו בשיעורים ובלשון הווה, הוא נחווה כמי שנוכח אך אינו נראה ומפקח על הנעשה. התמונות הענקיות של הרבי

60 Michael I. Harrison, 'Sources of Recruitment to Catholic Pentacostalism', *Journal for Scientific Study of Religion*, 13, 1 (1974), pp. 49-64

61 Davidman, *Tradition in a Rootless World*

62 Jose Cassanova, *Public Religions in the Modern World*, the University of Chicago Press, Chicago and London 1994

והמבט החודר שלו מלווים כל נוכח לכל מקום בסלון, ומנדי הצעיר, בנם הצעיר של הרב והרבנית, אהב לטפס על הספה כדי לנשק את תמונתו של 'אבא'. לעומת אמונותיהם של החסידים ומשפחת מיארה בנוכחותו הלא גשמית של הרבי, שיחות הנשים בשיעורי הזוגיות בעניין האמונה ברבי עוררו תמיד ויכוח, וורדית נתקלה פעמים רבות בחומות של חוסר הבנה והסכמה מצד יתר הנשים. מלבד זה, חילוניות שכן האמינו בנוכחות מטפיזית של הרבי מלובביץ', התייחסו אליו במובנים של מגיה (סיאנסים ואלמנטים על־טבעיים), ולא במשמעות הדתית כפי שהתכוונה אליה ורדית. אפשר לומר ששיחות אלה התנהלו כסוג של כשל אפיסטמולוגי.

למרות חוסר ההסכמה בסוגיית הרבי, הבחנתי כי ישנן שיחות שהרבי 'מוזמן' אליהן בשמחה ומתקבל בעניין רב בקרב הנשים החילוניות. כפי שהתרחש בשיעור הזוגיות בערב חורפי:

שירי (בציניות): 'למה אנחנו רוצות שהמשיח דווקא יבוא עכשיו?'

ורדית: 'תקשיבי, צריך להתחתן, להביא ילדים, וזה לוקח הרבה זמן עכשיו, תשעה חודשים. אחרי שהמשיח יבוא, אישה נשואה תיכנס להיריון וכבר מחר תלד [...] קראתי לא מזמן שאין יותר גלגולים, ולעומת זאת כתוב שהמשיח בן דוד לא יגיע עד שכל הנשמות יגיעו למטה וצריך יותר ילדים. כשאני נותנת הדרכת כלות, אני מנסה לשכנע איך לא למנוע, לא לקחת אמצעי מניעה'.

חלי: 'אני מאמינה [...] אני מאמינה בהרבה דברים ממה שדיברנו'.

'המשפחה' במופעיה הקלאסיים ביהדות — לידה, זוגיות ונישואים — עלתה שוב ושוב בשיחות בנושא זירוז ימות המשיח, והרבנית, במודע או שלא במודע, יצרה קשר בין הגעתו של המשיח ובין הולדתה של זוגיות ומשפחה. המשיח, כך אפשר לטעון, הוא המסמן בשיעורי הזוגיות, והמסומן הוא הלגיטימציה ואף הזרז לפעילות הנשים, להזדרז ולהתחתן, כ'ציווי ממעל'. קבלתן (המסויגת או המלאה) של הנשים החילוניות את השיח החב"די על אודות הרבי, כשתוכני השיחה נוגעים לזוגיות ומשפחה, אינה ברורה מאליה. אבקש להציע פרשנות כדי לנסות להבין כיצד נוצר החיבור בין ביאת המשיח ובין הגבר. שפיר[63] חקר את פעילותם של חסידים באוניברסיטאות, והראה כיצד החסידים משתמשים בנרטיב הלאומי כדי לקרב ישראלים חילונים אל הדת. ההסבר שנתנו החסידים לגברים החילונים הוא שכדי לשמר את הזהות הלאומית יש להימנע מהתבוללות. טענה זו מקדמת את מטרת החסידים 'להפיץ את המעיינות', לקרב יהודים אל תפיסת 'הבית היהודי' ולזרז את ביאת המשיח, גם אם אינם שותפים לשיח הלאומי־ישראלי. מכניזם זה בא לידי ביטוי ביחסים שבין ורדית ובין קהל הנשים בשיעורי הזוגיות ובשימוש שלה במסרים של בניית זוגיות יציבה ו'נכונה' בעתיד הקרוב כדי לקדם את 'הפצת המעיינות'.

63 Shaffir (above note 24), pp. 303-315

64 ירון יבלברג, 'תנועת העידן החדש ו"ההשהיה" של האידיאולוגיה הרציונלית', בתוך: עידו תבורי (עורך), **רוקדים בשדה קוצים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007, עמ' 120–148.

רגעי ההסכמה עם השיח המשיחי הגיעו לרוב בסמיכות לאמירות בעניין מציאת החתן הפוטנציאלי. כדי לנסות להבין כיצד הנשים מקבלות את השיח המשיחי איעזר בעבודתו של יבלברג[64] על אודות תופעת ה'שמאניזם' בישראל. יבלברג פיתח במאמרו את הצירוף 'אסטרטגיית השהיית הרציונליות', פרקטיקה של מחשבה אשר משהה את הדיון בנושא האותנטיות והמהימנות של טקסט או סמל מסוים ומעבירה את הדגש לחוויה הרגשית שהסמל או הטקסט יוצרים בפרט. יבלברג הדגים כיצד כמה מהמשתתפים בטקס התקשור (של השמאנית עם רוחן של חיות שונות והתשובות שהיא 'העבירה' מהרוחות אל המשתתפים) חוו אותו כמרגש ואף הזילו דמעה. עם זאת, הנוכחים לא היו טרודים בשאלה אם רוח החיה שעלתה בתקשור אמתית או לא.

נראה כי לא השאלה אם המשיח קיים או לא היא מרכז עניינן של נשות הסדנה החילוניות, אלא התשוקה למצב משפחתי חדש. כצופה מהצד יכולתי לראות כיצד השימוש בדמות הרבי הגואל נכרכת בדמות בן הזוג העתידי וברצונן של הנשים ללדת, כלומר גם בקהילת מיארה המשיח מתקבל בקרב הנשים החילוניות במובנו הפרפורמטיבי, ובעצם נשאלת השאלה מה צריך לעשות כדי לזרז את ביאתו. הרבנית הסבירה לנשים שנכחו בשיעור מה נדרש מהן לשם קידום מטרה עליונה, עתידית, מטפיזית — ביאת המשיח. הציווי בדבריה של ורדית קשור גם למשקל שיש לכל אישה בקידום המשיח, האחריות המוטלת על כתפיה להתחתן ולהוליד ילדים כדי לזרז את ביאתו. זאת ועוד, אפשר להגדיר את הרבי 'מיילד', שכן הוא מספק לתלמידות השיעור את ההצדקה החברתית להזדרז וללדת, והצדקה זו תקבל בסוף התהליך ממשות במציאות החברתית והביולוגית — מציאת בן זוג, חתונה ולידה ונולדות מחדש לשני הסטטוסים — רעיה ואם.

ג. כיצד לזרז את בואו של הגבר-המשיח

שיעורי 'שיחות נשים' נערכו בסלון בית משפחת מיארה בשעות הערב המאוחרות. לאחר שהשכיבה הרבנית את ילדיה לישון התיישבו 'ילדותיה האחרות' על הספות השחורות דמויות העור, התאורה הצהובה המעומעמת נסכה אווירה רגועה ומנומנמת, וורדית, אשר לבשה בדרך כלל כתונת לילה, הקפידה לדבר בלחש. כל שיעור החל בלמידת טקסט קצר שכתב אחד הרבנים בחב"ד ועסק בזוגיות ובמשפחה, ולאחר מכן התנהלה שיחה והוקנו כלים ומצוות 'נכונים' לפתרון בעיות במשפחה שיש להקפיד עליהן לקראת הזוגיות העתידית. כדי שיוכלו הנשים החילוניות להבין את המסרים שבטקסט החב"די תרגמה[65] הרבנית בעבור הנשים מושגים מרכזיים מהמשנה החב"דית, בזכות היכרותה עם שתי השפות — החילונית והדתית־משיחית. מקורותיה של ורדית מצאו עמה נשות הקהילה שפה משותפת, ובפעולת התיווך והתרגום הנחילה ורדית בקרב הלומדות את חוקי השפה

65 Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, NJ 2000

החדשה, את השימוש בה, את אמרותיה ואת חוקי הדקדוק הפנימיים שלה. ורדית גם הביאה דוגמאות מחיי היום־יום האישיים שלה, ושיתפה את הרווקות במצבים אינטימיים מחיי הזוגיות שלה עם יוסף כדי להראות כיצד הכלים מיושמים במציאות.

פעמים רבות התנהל השיעור כמפגש תמיכה קבוצתי, כאשר אחת הנשים הרווקות הביעה תחושות עצב, תסכול או חוסר אונים מהלא נודע. ורדית, שנראה כי זיהתה את צורכי קהלה, נצמדה לשני מסרים קבועים, והעבירה אותם באופן שאינו משתמע לשני פנים: כל אישה תתחתן, שכן לשם כך נברא האדם, וכדי לזרז את החתונה יש לבצע כמה מצוות. הנה דוגמה למסר הראשון, משיחה שהתרחשה בין אחת התלמידות לרבנית:

מור: 'אני הרי רווקה ואין לי כלום'.

ורדית: 'אבל החתן המיועד שלך כן עושה מצוות. אי אפשר לדעת. החצי של הנשמה שלך'.

מור: 'אבל איפה היא?'.

ורדית: 'זאת נשמה אחת שהתחלקה לשני חלקים. ואנחנו מברכים שבעזרת השם, כל אחת מכן תמצא את השידוך שלה, משורש נשמתה, הזיווג המתאים'.

בשיחה עולה תפיסתה המהותנית של הרבנית — החיבור בין הגבר ובין האישה ברור מאליו, וזו רק שאלה של זמן לפני שייפגשו שני חלקי השלם. ידיעה זו נסכה בקרב הנשים תחושת הקלה, שכן היא מציגה הגדרת מציאות אופטימית הנתמכת בטקסט דתי. מלבד ביסוס האמונה בביאתו של הגבר, הקפידה ורדית להעביר גם את המסר השני — הגבר כבר נמצא בפתח הדלת, וכדי לזרזו יש לקיים כמה מצוות בסיסיות. כפי שאמרה באחד השיעורים:

מור [אומרת במבט מדוכדך]: 'נשים שלא נשואות. אז ביהדות [...] הן בעצם במצב "על הפנים"'.

ורדית [מצקצקת בלשונה לאות שלילה]: 'לא נכון, היא תתחתן. למה "על הפנים"? גם הגבר צריך לעשות זאת! היא תתחתן, האישה תתחתן. האיש שעתיד לשאתה הוא כבר מקיים את המצוות, אולי הוא רק מחכה. תתחזקי ואז הוא ימצא אותך'.

מור: 'אני לא מבינה. מה לא עשיתי עד עכשיו וכדאי שאני אתחיל לעשות כדי למצוא אותו?'.

ורדית: 'דבר ראשון, הדלקת נר לפני כניסת השבת'.

מור [מביעה סקרנות ופניה מקרינות רצינות]: 'יש איזה שהוא ספר שאפשר לקרוא אותו והוא מקדם את הגעת הבן זוג?'.

ורדית: 'תהילים. את צריכה לקרוא פרק בתהילים לפי הגיל שלך ומהיום הולדת לעבור לפרק הבא. לקרוא את הפרק כל יום, בשבילך. קוראים בשביל הנשמה'.

נראה כי ורדית מנחה את תלמידותיה לקיים מצוות כדי להשיג את מטרתן, ובה בעת גם את מטרתה כחסידת חב"ד. הפעולות הדתיות מוצגות כפשוטות לעשייה, הן יכולות להתבצע בבית, ואינן דורשות השקעה כלכלית או זמן רב. זאת ועוד, פעולות אלו, כגון קריאת פרק בתהילים, לא עוררו רתיעה בקרב תלמידות השיעור, אולי מפאת היותו של ספר התנ"ך בכלל ושל ספר תהילים בפרט חלק מהקנון התרבותי־יהודי בישראל. ורדית

אף ציינה כי הקריאה נעשית 'בשביל הנשמה', כלומר התלמידה נדרשת לקרוא לא כדי ללמוד את הטקסט אלא כדי לחבר בין שני חלקי הנשמה. ורדית גם מדגישה כי לכל מצווה יש תוצאה.

ההכלאה בין מאפיינים מהעולם הדתי־משיחי ובין מאפיינים מהעולם החילוני לא תמיד התנהלה על מי מנוחות, ונדרשו מכניזמים שונים של 'התאמות' כדי לשלב בין העולמות. למשל, שירי ומור נהגו לשתף את הרבנית בסיפוריהן על דייטים שהיו להן לאחרונה. ורדית האזינה, שתקה, ולבסוף הגיבה לסיפורים בתשובות קצרות, למשל 'שיהיה בהצלחה'. במקרים אחדים היא העדיפה להשתמש בלשון עוקצנית המלווה בחיוך, לדוגמה 'עוד אחד? מה, עדיין לא למדת שזה לא עובד ככה?!' כמו רבני חב"ד במחקרים אחרים,[66] גם הרבנית מיארה ראתה בעין שלילית את התנהגותן המינית של החילוניות המשתתפות בשיעוריה. עם זאת, היא לא נקטה פרקטיקה תקיפה יותר, שכן ככל הנראה היא קראה את חוקי המשחק והבינה כי הרווקות הפוקדות תכופות את ביתה אינן מעוניינות לחזור בתשובה ומנהלות עמה משא ומתן מתמיד בעניין הצרכים שלהן והשתתפותן בקהילת חב"ד המשיחית.

לעומת הביקורת (העמומה) של הרבנית על התנהגות הרווקות החילוניות, לא הביעו הנשים החילוניות דעות שליליות על תוכני השיעור, שהבנו את זהותה של האישה האידאלית כעקרת בית המטפלת בילדיה וכפופה למרותו של בעלה. הסכמה זו עוררה תהיות סוציולוגית מהותיות: ראשית, כיצד אפשר להסביר את בחירתה של ורדית לחנך את הנשים לתפקיד המגדרי של אימהות ורעיות 'נכונות' ברוח חלוקת התפקידים המגדרית הקלאסית־ויקטוריאנית ולא לתפקידי הנשים בחב"ד? שנית, כיצד אפשר להסביר את הסכמת הנשים התל־אביביות לחינוך לחלוקת התפקידים הקלאסית אשר ממקמת אותן כנחותות מגברים?

הסתירה הראשונה עיקרה בבחירת הרבנית לשים דגש על תפקידה של האישה כאם וכרעיה בלבד, ולא כאישה בחב"ד אשר גם לומדת תניא ויוצאת להפיץ את בשורת הרבי בציבור. כלומר התמונה המשפחתית האידאלית שתיארה הרבנית בשיחות הנשים דמתה לתמונת המשפחה הוויקטוריאנית — תחום פעולתה של האישה הוא הבית, והיא נושאת באחריות של ניהולו, תחזוקתו וחינוך הילדים. לעומת זאת, תפקידו של הגבר להביא משכורת לבית ולנהל את ענייני המשפחה בספרה הציבורית.[67]

נדמה כי ההסבר לסתירה זו נעוץ במסע ומתן בין הנשים החילוניות למנהיגי הקהילה בעניין הבניית זהותן ההיברידית של הרווקות. הנשים החילוניות הגדירו עוד בתחילת הדרך כי העמקה בטקסט הדתי אינה בראש מעיינן וכי הן רוצות כלים מעשיים כדי להגיע אל נקודת היעד — החופה. הן גם נטו להיעדר מרוב האירועים שהתרחשו ברחוב התל־

66 Davidman, *Tradition in a Rootless World*

67 מחקרים נוספים שעוסקים בקבוצות דת אורתודוקסיות־פונדמנטליסטיות (בנצרות וביהדות) זיהו כיצד מנהיגי הקהילה מתבססים על מסורת שמקורה במשפחה הגרעינית הוויקטוריאנית דווקא, שנולדה במאה ה־19. ראו למשל: Davidman and Stocks (above note 37).

אביבי — לאור יום או לאור הפנסים בלילה (כמו הדלקת החנוכייה השכונתית). מלבד זה, ברוב השיחות שררה תמימות דעים בין הרבנית והתלמידות בנוגע לחשיבות קיום המצוות, אולם כמתבוננת מהצד וכשותפה לנעשה, תהיתי בנוגע למידת הביצוע בפועל של הפרקטיקות, ובנוגע לפיקוחה של הרבנית על העשייה (שכן המצוות נעשית בבתי התלמידות). בדיקה מדוקדקת של הנעשה בבית התלמידות (ובכלל זה ביתי) העלתה כי כמה מהמלצות הרבנית יושמו (למשל קריאת פרק בספר תהילים), אך בתדירויות משתנות. על טקס הדלקת נרות שבת למשל בחרו כמה מהנשים לדלג.

הסתירה השנייה, כפי שעלתה מממצאי השדה, קשורה להסכמת הנשים לשיח הפטריארכלי ולהכפפת האישה לגבר, כמעט ללא מתיחת ביקורת. הדת, כך נכתב בספרות הפמיניסטית, היא מקור לאי־השוויון בחלוקת התפקידים המגדרית במשפחה ובין הספרות השונות.[68] אף שתפקיד האישה בחב״ד המשיחית מהותי ומכונן עבור המאמינות מרחב של פעילות עצמאית של נשים,[69] מוריס[70] מראה כי עדיין מקומה החברתי של האישה בחב״ד אינו שווה ערך למקומו החברתי של הגבר. להבדיל מהדיון האקדמי בעניין העצמתה של האישה בחב״ד, נראה כי דווקא הרווקות התל־אביביות, המגיעות מעולם חברתי הדוגל כביכול בשוויון בין־מגדרי, דווקא מביעות עניין בדרך החיים הנגזרת מהשיח הפטריארכלי. כפי שהביעה לחן בעת ארוחת ליל השבת:

> אשת קריירה תמיד נאלצת לוותר על משהו, כי אי אפשר להספיק לעשות הכל ביחד. לרוב היא תוותר על הילדים, פחות תשקיע בהם. לי תמיד היתה ארוחה חמה ואמא שמחכה בבית. חיכתה בבית, לא עבדה. אבל לי תמיד חיכתה ארוחה חמה. אז מה אני רוצה בחיים שלי בעתיד?

לחן אינה היחידה שסבורה כי תוצאות המהפכה הפמיניסטית מקשות לעתים על נשים; בשיעורים שיתפו התלמידות במצבי חיים שונים שחוו, אשר קשורים דווקא לזהותן כחילוניות וליברליות, למשל חירותן המינית, ולבסוף טענו כי חירות זו מקשה עליהן ליצור קשרים ארוכי טווח. נראה כי התפיסה הפטריארכאלית־דתית של ההיררכייה המגדרית, כפי שהרווקות מתרגלות אותה בקהילת חב״ד המשיחית, דווקא נוסכת בהן תחושת בהירות. כן הן סבורות כי כניסתן לשלב האימהות בחייהן תעניק להן עֻצמה חברתית.[71]

68 Deborah Chambers, *Representing the Family*, Sage Publications, London 2001

69 ורצברגר, 'משיחיות נשית ונשיות משיחית'.

70 Bonnie Morris, 'Agents or Victims or Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies', in: Belcove-Shalin (ed.), *New World Hasidim*, pp. 161-180

71 ראוי לציין כי גם בקרב זרמים שונים בשיח הפמיניסטי ישנן נשים התומכות בטענה כי האימהות מקנה העצמה חברתית. לקריאה בנושא ראו למשל: Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* – *The Case for Feminist Revolution*, New York: Quill William Morrow 1970; Jean B. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1981

ד. מתי הוא כבר יבוא?

בשיאה של מסיבת יום ההולדת של הרב מיארה נשא הרב נאום נרגש:

> הרבה תלמידים גדלו אצלי, תלמידות גם. מתקשרות אלי בטלפון, להגיד לי 'הרב, ברוך השם, היינו אתכם, הגענו לנחלה והקמנו משפחה, עזבנו את העיר הזאת'. הן אומרות לי, 'הרב, לא הגיע הזמן שגם אתה תעזוב את העיר?' אמרתי 'לא, יש עוד 700 אלף אנשים כאן שעוד לא הגיעו לנחלה!'.

לפי דברי הרב, נראה כי קהילת מיארה מתפקדת בין היתר כשדה אלטרנטיבי למפגשי פנויים-פנויות ורווקות אשר סיימו את תהליך ה'חזרה למשפחה' ויצאו ממקומן הלימינלי, עזבו את הקהילה ואת תל אביב, ברם בעת עבודת השדה, שנמשכה יותר משנתיים, התחתן רק זוג אחד והוצעו שלושה שידוכים נוספים בלבד. נדמה כי מנגנון השידוך פועל באטיות, להבדיל מהקצב המהיר של 'האהבה הנזילה' בעולם החילוני, והרווקות נדרשות לשהייה ממושכת בקהילה ולהשתתפות בפעילויות השונות בטרם תצאנה עם אחד מרווקי הקהילה. עם זאת, כפי שציין הרב, עוד חזון למועד והזוג מיארה לא יעזוב את תל אביב עד שיחתן את כל יתר הרווקים. כעת אבקש לבחון את המאפיינים הטמפורליים בקהילה זו יחסית לנקודת היעד הסופית, ואראה כיצד תפיסות של זמן משתלבות זו בזו בציפייה ההדדית להגעתו של המשיח-הגבר.

בניסיון להבין כיצד ה'משיחיסטיים' ממשיכים להאמין ברעיון ביאתו של הרבי המשיח על אף אי־התגשמות נבואתו, בחרו קרבאל־טובי ובילו[72] להתמקד בתפיסת הזמן. במחקר זוהו שלוש קטגוריות זמן: הראשונה — 'אז' (או 'קודם') הנקשרת לתקופה שהרבי מלובביץ' שלט בחב"ד כאדמו"ר השביעי; השנייה היא 'המצב הנוכחי', אשר מתייחסת לשלב הלימינלי שהחל מאז מותו של הרבי בשנת 1994; והשלישית היא 'הגאולה', שבתפיסת החסידים יכולה להתרחש בכל רגע נתון. משם פנו החוקרים לעסוק בשימוש בסמלים ובשפה שמבנים מחדש את הזמן, ובכך מקלים על החסידים את ההתמודדות עם השאלה המטרידה את החסידים — 'עד מתי'.

השאלה 'מתי הוא כבר יבוא' תסכלה גם את הנשים הרווקות בקהילת מיארה, ומדבריהן עלתה ההרגשה כי הן 'לכודות' בסוג של הווה מתמשך ללא תקווה לעתיד באופק. גם להד,[73] במאמרה הבוחן את השיח שעניינו תופעת הרווקות, כתבה כי הרווקות נתפסת כהמתנה מייגעת, כמצב לימינלי מתמשך וציפייה להשתחרר מכבלי השלב הזמני כדי לעבור לשלב

72 Michal Kravel-Tovi and Yoram Bilu, 'The Work of the Present: Constructing Messianic Temporality in the Wake of Failed Prophecy among Chabad Hasidim', *American Ethnologist*, 35 (1) (2008), pp. 64-80

73 Kinneret Lahad, 'Singlehood, Waiting, and the Sociology of Time', *Sociological Forum*, 27 (1) (March 2012), pp. 163-186

הקמת המשפחה. בד בבד עם דברי קרבאל־טובי ובילו, גם להד מציינת כי ישנן דרכים שונות אשר יכולות לעצב חוויית המתנה אחרת, ואף חיובית.[74]

'לעולם אל תאמרי "הוא לא יגיע"' היה החוק הראשון שציוותה הרבנית על הרווקות כחלק מתהליך ה'חזרה למשפחה'. אין מדובר בשינוי לשוני בלבד, כך הסבירה ורדית לתלמידותיה, בחב"ד מאמינים בחיות המילה, ואם הרווקות יאמרו שהגבר לא יגיע, אולי נבואתן השלילית תתגשם. אסטרטגיית זמן שנייה, המחברת בין השאיפה למשפחה ובין הבשורה המשיחית, קשורה לשינוי תפיסת העבר כזמן שחלף ולא ישוב. קרבאל־טובי ובילו[75] תיארו את עבודת 'העבר המתמשך' בחב"ד המשיחית ואת יצירת החיבור הישיר מבין שליטתו של הרבי מלובביץ' בעבר למצב דומה שיתרחש בעתיד, כשיחזור כמלך המשיח. מכניזם דומה נצפה בעת שהרבנית ורדית התייחסה לממדי הזמן בשיחת הנשים. למשל, היא האדירה את העבר, לפני השפעת החילון, תקופה שנשים התחתנו וילדו בה בגיל צעיר. משם היא פנתה להצגת העתיד האידאלי בעת ביאת המשיח, שיקנה זכויות חדשות־ישנות לנשים: הן גם יֵלדו בגיל צעיר וגם הריונן יימשך רק כמה ימים, בדיוק כמו חווה בגן עדן, לפני החטא.

קטגוריית זמן נוספת בקרב קהילות משיחיות בחב"ד היא ה'הווה שיסתיים בקרוב'. קרבאל־טובי ובילו[76] מראים כיצד ה'משיחיסטיים' משתמשים בפרקטיקות שונות לשינוי תפיסת הזמן הנוכחי כרגע מתמשך הטומן בחובו את ה'אז' ואת ה'גאולה'. למשל, הם מתארים כיצד החסידים המשיחיסטיים משמרים את תכולת בית הרבי, ה'770' בדיוק כפי שנותר לאחר לכתו וכן הם מדברים על הרבי בלשון הווה. תפיסת זמן זו נוכחת ביתר שאת גם בתפיסתם של הרב והרבנית מיארה. הרבנית ורדית הסבירה לתלמידותיה הרווקות שהגבר המיוחל כבר קיים במציאות, הוא אמור להתגלות בכל רגע, וכל מה שעליהן לעשות הוא לפעול לזירוז התגלמותו בחייהן. 'זוהי רק שאלה של זמן', כפי שהדריכה ורדית את הנשים: 'את יכולה גם לדבר אליו, להגיד לו: "קדימה תזדרז, אין לנו זמן"'. גם אירועים אשר התרחשו בשנים האחרונות מגויסים על ידי החסידים כדי להראות רמיזות לעתיד המידפק על דלת ההווה. קרבאל־טובי ובילו[77] מראים כיצד החסידים מזכירים רשימה של אירועים חברתיים ואסונות טבע שהתרחשו בעולם ומצביעים על כך שמשהו 'כבר מתרחש'. ובשיעור המקומי שבלב תל אביב, ורדית מבשרת לרווקות כי הן כבר ביצעו את השלב הבסיסי הנדרש מהן בדרך לגאולתן וכי הצטרפותן לשיעורי הזוגיות היא בבחינת הפיכת שעון החול בדרכן למציאת החתן.

אם כן, נראה כי הכלים הניתנים לרווקות החילוניות כחלק מן 'המשיחיות המשפחתית' יכולים להשפיע על חוויית ההמתנה ולהפחית את הרגשת חוסר האונים. ההווה המתמשך

74 Ibid., p. 178

75 Kravel-Tovi and Bilu (above note 72), p. 69

76 Ibid.

77 Ibid.

בקהילת מיארה מייצר גם מרחב סמלי חיובי של פסק זמן ומקום מקלט מהביקורת כלפי הרווקות כי הן 'מבזבזות את זמנן'. הרב והרבנית מיארה דווקא מהללים אותן על המאמץ שלהן בבואן לפעילויות הקהילה ודוחקים בהן לשקול אט־אט את צעדיהן בבחירת בן הזוג העתידי. בקהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב ההווה המתמשך מובנה חברתית כסוג של מרפא, זמן של למידה מחדש לקראת עתיד 'טוב יותר', שבקרוב כבר יהיה כאן.

סיכום

בשער ספרה של דוידמן[78] *Tradition in a Rootless World* מצולמת אישה שעל ראשה מונח כיסוי ראש מסָטֶן, חולצתה הלבנה מכופתרת ובלי מחשוף, עיניה עצומות, שפתיה משוכות באודם עדין, וכפות ידיה כאילו מגוננות על שני נרות השבת. גם בקרב הנשים הרווקות בקהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב אפשר למצוא תמונת מצב דומה בליל שבת: הן לבושות בצניעות ובטהרת הלובן, מדליקות נרות שבת ומתרגשות מהמעמד הטקסי, אולם להבדיל מהנערה החוזרת בתשובה במחקרה של דוידמן, הנשים הרווקות בקהילת מיארה אינן מעוניינות לעבור אל מחוזות הדת אלא הן רוצות להשתמש בפרקטיקות מהעולם הדתי־משיחי כדי להשיג את מבוקשן.

במאמר זה הצעתי להתמקד בקטגוריית המשפחה וביכולתה לטרוף את קלפי הדיכוטומיה ולייצר מופעים חדשים והיברידיים. במאמר העליתי שתי שאלות מרכזיות: כיצד קהילת חב"ד המשיחית שבלב תל אביב משרתת את מטרות הנשים החילוניות המצטרפות אליה; וכן כיצד הפרפורמנס הדתי־משיחי של הנשים החילוניות בקהילה תורם לקידום האינטרסים של חב"ד המשיחית. נראה כי המפגש בין הנשים התל־אביביות החילוניות ובין חב"ד הדתית־משיחית אינו יוצר בהכרח התנגשות, וכל צד יוצא כששכרו בצדו.

מול הרגשת חוסר הבהירות עקב פירוק קטגוריות קלאסיות והרגשה של אי־ודאות, הקבוצות הדתיות האורתודוקסיות מצטיירות בעיני חילונים כעולם של יציבות משפחתית ושל חלוקת תפקידים מגדרית פטריארכלית ברורה. תשוקתן של הרווקות החילוניות המתגוררות בתל אביב לזוגיות ולמשפחה הניעה אותן להצטרף לקהילת חב"ד המשיחית, ונוכחותן המתמדת בסדר היום של הקהילה התאפשר כי הן מצאו 'שבילים' שונים להלך בהם בין עולם הדת ובין עולם החילוניות. כך, בתהליך יסודי ואטי של 'חזרה למשפחה', ה'צרכניות' לומדות לרכוש כלים הנגזרים מתוך 'המשיחיות המשפחתית'. מלבד זה, קהילת חב"ד משמשת להן משפחה מדומיינת אשר מגוננת עליהן זמנית מתיוגן השלילי כרווקות. גם 'מספקי השירות', הרב והרבנית מיארה, יוצאים נשכרים מה'שעטנז' החילוני־דתי. ראשית, הפעילות המשותפת עם האוכלוסייה החילונית בתל אביב מאפשרת את הישרדותה של המסגרת המשיחית ואף את התרחבותה. שנית, חיתון הנשים הרווקות

78 Davidman, *Tradition in a Rootless World*

וגאולתן האישית על ידי ביאת הגבר מקדמים, לפי הבשורה המשיחית, גם את ביאת המשיח. לפיכך קטגוריית המגדר מאפשרת את קיבוץ הרווקות החילוניות וחסידי חב״ד לקבוצה אחת, וזו ממתינה כעת יחד להרים כוס ׳משקה׳ לחיי הזוג הצעיר ולברך ׳והגיענו לזמן הזה׳.