

דת ומעמד: כמה כיוונים תאורטיים ומחקריים

שלמה פישר

מאמר זה מתווה כמה גישות תאורטיות לסוגיה של דת ולחיתוך שלה עם מעמד חברתי. המאמר מתייחס לשלוש מסורות תאורטיות – של דורקהיים, של ובר ושל מרקס. במסגרת המסורת הדורקהיימית, נטען שיש קשר בין מעמד הביניים, סולידריות אורגנית ושימוש בקוד לשוני רחב לבין צמיחת האורתודוקסיה ביהדות. במסגרת המסורת הוובריאנית נראה כיצד דיספוזיציות והביטוס, כלומר מערכות של קוגניציה, הערכה, רגש ופעולה, הטבועות בנפש ובגוף האדם ונובעות ממעמד ומתחזקות אותו, משמשות כאמות מידה להדרה ולהכללה בשדה הדתי ולנגישות לטובין סמליים וחומריים. במסגרת המסורת המרקסיסטית, על סמך הטענה שהדת מחוללת הזונות קוסמיים וחברתיים אוטונומיים, נציע שהדת מספקת בסיס לנסיגה ולהתנתקות מן המערכת החברתית-כלכלית המדכאת, ובתנאים מסוימים, גם להתנגדות אליה. מאמר מבוא זה מראה כיצד המאמרים האמפיריים בגיליון מתכתבים עם גישות תאורטיות אלו.

מילות מפתח: מעמד, דת, סטטוס, תאוריה סוציולוגית, מרקס, ובר, דורקהיים, ברנשטיין, שפה, קוד מורחב, קוד מצומצם, הביטוס, דיספוזיציות, אופיום להמונים

* ד"ר שלמה פישר, האוניברסיטה העברית בירושלים.
דואר אלקטרוני: sfischeryesodot@gmail.com

קובץ מאמרים זה הוא פרי עבודתה של קבוצת מחקר שעסקה בשנים 2009–2010 במסגרת מכון ון ליר בירושלים בשאלת דת ומעמד בישראל. בקבוצה השתתפו 14 חוקרים מתחומי הסוציולוגיה, האנתרופולוגיה, הגאוגרפיה, מחשבת ישראל ולימודי תרבות. טענתה המרכזית של הקבוצה הייתה שסוציולוגיה של הדת אינה שלמה בלי התייחסות לקטגוריה של מעמד במובן של ריבוד חברתי-כלכלי. התייחסות זו יכולה להיות מכלילה או גורעת: התייחסות מכלילה היא ניתוח המורה כי מעמד הוא גורם המסביר או מאיר היבטים ומאפיינים של החיים הדתיים בישראל ובקבוצות דתיות, והתייחסות גורעת היא ניתוח המראה שלעיתים קרובות מעמד אינו הגורם הרלוונטי, וגורם אחר מתגבר עליו ומסביר את התופעה או את המאפיין הנדונים.

סוגיית דת ומעמד מצאה מקום בולט בכתביהם של קרל מרקס, פרידריך אנגלס ומקס ובר, ותפסה בעבר מקום מרכזי בניתוח הסוציולוגי. בשנים האחרונות שאלה זו נעלמה מן האופק כמעט לחלוטין, בייחוד כשמדובר בקטגוריה מרכזית ועצמאית שאינה משולבת עם קטגוריה אחרת, כגון מגדר או אתניות. היעלמות זו קשורה לירידת קרנה של הפרדיגמה המרקסיסטית מאז שנות ה־80 בתחומי הסוציולוגיה של הקונפליקט ולעלייתן של מגמות פוסט-סטרוקטורליסטיות בתחומי הסוציולוגיה הביקורתית, כדוגמת המחקר בפוליטיקה של הזהות והופעתה של הפרדיגמה הפוסט-קולוניאלית. עבודתה של קבוצת המחקר (לצד יוזמות דומות בחוץ לארץ) היא ניסיון להחיות את הסוגיה הזאת במסגרת המחקר הסוציולוגי העכשווי.

פער בן 30 שנה במחקר פירושו אובדן מסוים של המסורות המחקריות החיות העוסקות במשמעות ובפרשנות של קטגוריות המחקר. באשר לנושא שלפנינו, אובדן זה רלוונטי הרבה יותר לשאלת המעמד מאשר לשאלת הדת, שכן הדת שבה להיות במוקד המחקר מאז שנות ה־70 המאוחרות.

בפרק זה אציג מגוון של תאוריות סוציולוגיות העוסקות ביחסים בין דת לבין מעמד ומייצגות שלוש מסורות מרכזיות במחקר הסוציולוגי – של דורקהיים, של ובר ושל מרקס. במסגרת הפרק אדגים חלק מהטיעונים בהתייחס לחברה הישראלית, כולל אל המקרה האורתודוקסי היהודי ואל האתניות בישראל. אחרי פרק תאורטי כללי זה אציג את מאמרי הקובץ המוקדשים לתיאור אמפירי ולניתוח של קבוצות דת בישראל.

בעקבות ההתדיינות בקבוצת המחקר, אשתמש כאן במושג "מעמד" כמושג דו־ממדי: הממד הראשון הוא הריבוד הכלכלי – הסיכויים שיש לשחקן חברתי להשיג טובין כלכליים, אם בזכות יחסיו עם כוחות הייצור (ברוח משנתו של מרקס) או בזכות היכולת שהוא מפגין להשיג טובין בשוק הכלכלי בכלל או בשווקים מסוימים (ברוח משנתו של ובר). הממד השני הוא ממד חברתי ותרבותי, המתייחס הן לארגון החברתי והן לייצור התרבותי, כגון השפה, הידע והדת. ממד זה קשור קשר הדוק לכבוד וליוקרה של קבוצת הסטטוס.

שלושת ההוגים שמבוא זה יעסוק במסורות שלהם, דורקהיים, ובר ומרקס, צמחו באירופה, הטבועה בזיקה לתרבות הנוצרית. ואולם, במבוא זה אתייחס גם לתוכנות העולות מגישות ביקורתיות כלפי הממד הנוצרי (Asad, 1993), בעיקר בכל הנוגע לממד

האינדיבידואליסטי המדגיג את האמונה הפנימית, ממד שמקורו בהשפעה הפרוטסטנטית על תאוריות אלו והוא עולה על חשבון הממד הקומונלי והמעשי, הנקשר בקתוליות, ביהדות ובאסלאם.

מעמד ודת – המסורת הדורקהיימית

הגישה הראשונה שאבקש לבחון היא זו של דורקהיים, כפי שהתפרשה בסוציולוגיה הבריטית. פרשנות זו, כפי שהיא מתבטאת בעבודותיהם של ברנשטיין (Bernstein, 1973) ושל דאגלס (Douglas, 1973), טוענת שהתצורה החברתית קובעת את המחשבה ואת התרבות. יש הרואים בברנשטיין מרקסיסט, בעיקר בשל עבודתו המפורסמת על קודים של שפה המאורגנים לפי מעמד חברתי: הקוד המצומצם (restricted code), האופייני למעמדות העובדים, והקוד המורחב (elaborate code), המאפיין את מעמד הביניים. אולם לדעתי נכון יותר לראותו כשייך למסורת של דורקהיים, שלפיה מעמד הפועלים מייצג חברה המאורגנת בסולידריות מכנית ואילו מעמד הביניים מאורגן בסולידריות אורגנית (Durkheim, 1984). עבודתו של ברנשטיין מבקשת להוכיח שהסולידריות המכנית מייצרת צורה אופיינית של מחשבה וביטוי – קוד שפה מצומצם – בעוד שהסולידריות האורגנית של מעמד הביניים מייצרת קוד מורחב. דאגלס ניסתה לחבר את קודי השפה של ברנשטיין לצורות של אמונה ופולחן דתי. גם אני אנסה לעשות זאת, אם כי בצורה גורפת פחות.

מעמד – קוד השפה המצומצם והקוד המורחב

במחקריו על קודי השפה באנגליה של שנות ה-50 וה-60 של המאה ה-20, ברנשטיין זיהה תחילה שני קודי שפה שונים, הקוד המצומצם והקוד המורחב (Bernstein, 1973). הקוד המצומצם מלמד על פריסה של שפה המשתמשת באוצר מילים מוגבל או מצומצם וכן במספר מצומצם של צורות תחביריות. הקוד המצומצם משמש בהקשרים שבהם יש רמה גבוהה של זהות קבוצתית ולכידות קבוצתית, שהחיים בה כרוכים במצבים החוזרים על עצמם ומשותפים לכל חברי הקבוצה. למעשה, חלק גדול מן המסר שלו עובר בצורה מובלעת המובנת לחברי הקבוצה גם בלי אמירה מפורשת. הקוד המצומצם הוא אפוא תלוי הקשר. למעשה, לצד העברת מסרים, הוא משמש גם לחזק את הקבוצה – את הלכידות שלה, את גבולותיה ואת מבנה הסמכות שלה. במילים אחרות, תפקידו החברתי הוא לחזק את האינטגרציה הקבוצתית.

קוד השפה המורחב, לעומת זאת, משתמש במנעד רחב מאוד של מילים וברפרטואר תחבירי רחב. כל מטרתו היא להפוך את המסרים למפורשים בלי להתייחס להקשר החברתי. תפקידו החברתי הוא לאפשר תקשורת בין עצמי ייחודי אחד למשנהו. כאמור, ברנשטיין קישר כל אחד מן הקודים הללו לדפוס שונה של פיקוח על הילד ועל המשפחה (Bernstein, 1973). בקבוצות ובמצבים חברתיים שבהם משתמשים בקוד

מצומצם, הפיקוח על הילדים נעשה באמצעות פנייה לתפקידיהם החברתיים ולמעמדם, בייחוד לגילם, למגדרם ולתפקידי הזהות הקבוצתית שלהם, וכן לתפקידיהם הקשורים ליחסי מרות. בדפוס זה אפשר לשמוע מבוגרים האומרים לילד [או לילדה] שאינם יכולים לעשות כך או אחרת כי "ילדים [או ילדות] לא עושים דבר כזה" (מגדר), כי "אתה עדיין קטן מדי" (גיל), כי "יהודים [או לבנים] לא עושים דבר כזה" (זהות), כי "זה מה שאמרת לך" (יחסי מרות). לעומת זאת, במצבים חברתיים ובקבוצות חברתיות המשתמשים בקוד המורחב, מושגת השליטה באמצעות פנייה לעצמי הייחודי. בקוד הזה ישמעו אפוא הילדים: "תהיה לך הרגשה איומה אם תמשיך להתעלל בחתול" או "תפסיקי להתנהג כך, את עושה לי כאב ראש". מן השימוש בקוד המצומצם הילדים לומדים שהעולם מורכב מקבוצות, ושהדבר החשוב באמת הוא הגבולות הקבוצתיים והמעמד החברתי והתפקיד בתוך הקבוצה. במצב חברתי כזה, טבעי אפוא לחלוטין שהשפה תשמש לחוק את הקבוצה ואת גבולותיה, ושהמסרים יהיו במידה רבה בלתי מפורשים. מן השימוש בקוד המורחב הילדים לומדים שהעולם מורכב ממספר רב של זהויות עצמיות ייחודיות (unique selves), ושתכליתה של השפה הוא לקשר בין העולם הייחודי של עצמי אחד לבין עולמו הייחודי של עצמי אחר (Bernstein, 1973; Douglas, 1973).

ברנשטיין קישר את הדפוסים הללו של השימוש בשפה ושל הפיקוח המשפחתי אל המעמד החברתי. מעמד הפועלים באנגליה בשנות ה-50 וה-60 של המאה ה-20 השתמש הן בקוד המצומצם והן במערכות פיקוח משפחתי שהתמקדו בתפקיד החברתי ובוהות הקבוצתית. ברנשטיין קישר זאת לדפוס הסולידריות המכנית המאפיין מעמד זה (Bernstein, 1973). אני מבקש להרחיב את ניתוחו של ברנשטיין ולהוסיף כי סיכויי החיים של בני מעמד הפועלים קשורים למעשה לחברות בקבוצה. בחברה התעשייתית, כוח עבודה מיומן למחצה או לא מיומן בדרך כלל אינו תלוי במאפיינים הייחודיים של הפרט. בני מעמד הפועלים מוצאים עבודות ואפילו דיור ותמיכה כלכלית וחברתית מעצם היותם חלק ממשפחה, מקבוצה אתנית, מקבוצה ממקום מוצא משותף (landsmanshaft) או משכונה (בדרך כלל יש חפיפה בין שתיים או יותר מקטגוריות אלו), עם הקשרים המפלגתיים וקשרי האיגוד המקצועי הנלווים לכך. יש להדגיש כי ברנשטיין לא דגל בתאוריה של הדגשת החסך (deficit theory) בנוגע לשפת המעמדות הנמוכים או ליכולותיהם הקוגניטיביות, כפי שכמה מבקרים טענו כלפיו (ראו למשל, Sadovnik, 2001). הקוד המצומצם רווח גם בהקשרים נוספים שאינם המעמדות הנמוכים, כגון בצבא או בקרב המעמדות האריסטוקרטיים הגבוהים, ופועל היטב.

לעומת זאת, הלכידות החברתית של מעמד הביניים היא סולידריות אורגנית, המדגישה את הניעות ואת הפרט. בהתאמה, מעמד הביניים משתמש בקוד השפה המורחב ובאופנים ממוקדי-אדם של פיקוח על הילדים. גם במעמד הביניים סיכויי החיים קשורים לצורת הלכידות החברתית. מעמד הביניים נושא על גבו את הסדר הקפיטליסטי המודרני. אם ממעמד הביניים יודעת שסיכויי הניעות וההצלחה של ילדיה קשורים ליכולתם להשתמש באוצר מילים רחב ובמשפטים מורכבים, כדי לקשר בין מחשבותיהם לבין אנשים החיצוניים להם, בהקשרים ובמצבים חברתיים שונים מאוד.

בזכות המיומנויות הללו, והתחושה שלכל אחד מהם יש זהות עצמית ייחודית, יוכלו הילדים בבגרותם לתפוס עמדות חשובות בארגונים קפיטליסטיים ומקצועיים מודרניים.¹ דאגלס (Douglas, 1973) העלתה את האפשרות לקיום קשר בין ריטואלים דתיים לבין קוד השפה המצומצם. היא ציינה כי ריטואלים וסמלים דתיים הם סמלים דחוסים, שמשמעותם מובלעת ואינה מוחצנת מילולית, ושיש קשר בין סמלים וריטואלים דתיים רבים לבין גבולות הקבוצה. בהבינה שזוהי טענה רחבה מאוד, היא לא המשיכה לפתח את הקו הזה ובהרהר לפתח את טיפולוגיית ה"רשת" (grid) וה"קבוצה" (group). אני מבקש לקחת את הטענה הזאת ולגשת אליה מזווית שונה במקצת. אני סבור שריטואלים דתיים מבוצעים בדרך אחת בידי אנשים המשתמשים בקוד המצומצם ובדרך אחרת בידי משתמשי הקוד המורחב.

דת – קוד השפה המורחב והקוד המצומצם

מעבר לחילון ולהפרטת הדת, שסוציולוגים רבים תיארו בהרחבה (Casanova, 1994), דומה כי המעבר לסולידריות האורגנית ולקוד השפה המורחב יש השלכות חשובות על הדת ועל קבוצות דתיות. דורקהיים עצמו הדגיש כי בתנאים הקפיטליסטיים המודרניים, התעשייתיים, של הסולידריות האורגנית, הפרט עצמו מקבל ערך מקודש (Durkheim, 1973).

אני סבור כי מעבר להשפעה האדירה שיש לקוד המורחב על הדת, הדת אכן מנסה להמשיך את ביצוע הריטואלים והפרקטיקה הדתית ושואפת לשמר כך זיקות קהילתיות.

קוד השפה המורחב והקוד המצומצם: המקרה של האורתודוקסיה היהודית החיבור בין מעמד ביניים וסולידריות אורגנית לבין הקוד המורחב מוליד את האורתודוקסיה הדתית. האורתודוקסיה, בניגוד ליהדות המסורתית, מתאפיינת בכמה גורמים המשתלבים זה בזה. מאפיין אחד של היהדות האורתודוקסית הוא היותה יהדות מסורתית שנעשתה מודעת לעצמה ולחלופותיה. לפיכך, עליה לנסח סיבות ואידאולוגיות כדי להמשיך באורת החיים הדתי המסורתי או האורתודוקסי. במסגרת התגובה הכללית הזאת היא גם מנהלת לוחמה אידאולוגית, אוסרת הכנסת חידושים ומאמצת הלכה מחמירה במיוחד (סמט, 2005; Katz, 1998).

מאפיין דומה אך לא זהה של האורתודוקסיה הוא היעשותה הרבה יותר טקסטואלית. ההלכה, כפי שהראו סולובייצ'יק (Soloveitchik, 1994) ופרידמן (Friedman, 1986), חדלה להיות "מסורת של חיים", משהו שנלמד באמצעות חיקוי בעל פה בהקשרים מקומיים, ונעשתה מסורת של ספרים, משהו שנלמד מטקסטים. סולובייצ'יק ייחס זאת לשיבושים ולקוטועים במרחב ובזמן שאפיינו את תולדות ישראל במאות האחרונות

1 מוסדות הלימוד מנוהלים על-פי קוד השפה המורחב של מעמד הביניים, וקוד זה מהווה לא פעם מכשול שילדים מן המעמד הנמוך וילדי מיעוטים חייבים לגבור עליו.

ואת השפעתם על החיים האורתודוקסיים: הפוגרומים וההגירה ממזרח אירופה, מלחמת העולם הראשונה, וכמובן השואה. בתוך המערבולת הזאת מסורת החיים הלכה לאיבוד והיהודים האורתודוקסים מצאו מפלט במסורת הספרים. לדעתי, מסורת הספרים הייתה זמינה כמשאב בגלל אופייה של האורתודוקסיה עצמה. תוך כדי כך שהאורתודוקסיה נעשתה מודעת לעצמה ולחלופותיה, היא התחילה לנסח את עצמה כ"אורתודוקסיה", כאידאולוגיה וכגישה דתית לכידה ועקיבה ליהדות. היא התחילה אפוא להפוך את הפרקטיקה הדתית שלה לרציונלית יותר – היא שיוותה לה אופי מתודי ועקיב יותר, במובן זה שהיא סיפקה לכך צידוקים. כתוצאה מכך היא נעשתה מילולית ומבוטאת יותר, והעברתה מדור לדור נעשתה פחות באמצעי חיקוי והרבה יותר באמצעות טקסטים.

מעבר לכך, אציע גישה מרחיקת לכת אף יותר, ואטען שעצם המהלך של התפתחות המודעות באורתודוקסיה המודרנית היהודית משולב בהתהוותו של מעמד הביניים ומאופיין בסולידריות אורגנית ובקוד מורחב. ככל שקהילות יהודיות שלמות רבות יותר נעשו מעורבות בקפיטליזם המסחרי המודרני, הן נשענו על סולידריות אורגנית והשתמשו בקוד המורחב. שוב, הקוד המורחב משולב בהתנהלות מסיבות הנהירות לפרט, ואילו הקוד המצומצם משולב בעשייה המבוססת על זהותו הקבוצתית, תפקידו ומעמדו של הפרט בחברה.² עצם תהליך ההבניה או ההשתתפות בסולידריות האורגנית גורם אפוא לכך שדת מסורתית, שהמעשה מבוסס בה על זהות קבוצתית ועל תפקידים חברתיים, תהיה בעייתית, ומכאן שתהיה מושא למודעות, למחשבה ולערעור, שכן היחיד המשתמש בקוד המורחב רגיל להתנהל כאני ייחודי מסיבות הנהירות לו. לפיכך, היחיד הרוצה להמשיך לשמור מסורת וריטואלים דתיים צריך לנסח לעצמו סיבות באופן מילולי, מפורש ועקיב.

אין זו טענה כלפי הנאורות, אלא כלפי האופן שבו הפרט מבין את עצמיותו ואת התייחסותו³ לקבוצה, האופן שבו הוא משתמש בשפה ומבין את התפקיד החברתי שהיא ממלאת. עם הופעתה של הסולידריות האורגנית והשימוש בקוד המורחב, נוצרת מיד בעייתיות המחלישה ו"מתקנת" את הדת, ובמקביל נוצרת אורתודוקסיוזיה – כלומר, הפיכת הדת המסורתית לאידאולוגיות מילוליות מבוטאות. האורתודוקסיוזיה כאן אינה תגובה להופעת הרפורמה. היא חלק מאותו תהליך. המסמך הראשון של האורתודוקסיה בעידן המודרני הוא אפוא ירושלים של משה מנדלסון (Mendelssohn, 1783/1983).

הרציונליזציה והשיטתיות המילולית של היהדות לא החלו כמובן עם הופעתו של הקפיטליזם המסחרי המודרני. הואיל והיהודים היו מיעוט מתווך (middleman minority) שהתמחה בתפקידים מסחריים וכספיים, אחד המאפיינים החשובים בכל קהילה יהודית היה המעמד שפרנסתו וסגנון חייו התבססו על חישוב והיסק רציונלי ועליו נשען מעמד

2 אני מאגד זהות קבוצתית, תפקיד ומעמד בחברה רק כדי לא להפריע לרצף השיעון.

3 אני משתמש בלשון זכר כי בימי עלייתו של הקפיטליזם המסחרי, הסובייקט הדתי, במיוחד בחוגים אורתודוקסיים היה הגבר. שאלה מעניינת הדורשת מחקר מעמיק היא באיזו מידה נשים השתתפו בסולידריות האורגנית ובאיזו מידה הדת שלהן עברה תהליך של נטייה לאורתודוקסיה.

אינטלקטואלי חשוב (Meron, 2011). המעמד האינטלקטואלי יצר כמובן שיטתיות מנומקת של הנורמות הדתיות ופילוסופיה, אפולוגטיקה ומיסטיקה יהודית, וכל אלו יחד סיפקו צידוקים מילוליים לפרקטיקה הדתית היהודית. עם זאת, מרקם חיי היום-יום והפרקטיקה הדתית נטו להישען יותר על נורמות ההשתייכות הקבוצתית ועל תפקידי המגדר, הגיל והמרות. עם צמיחת הקפיטליזם המסחרי (ולימים התעשייתי) במערב אירופה ובמרכזה במאות ה-18 וה-19, והמשך השתתפותם של היהודים בתפקידים כלכליים משמעותיים בכלכלה הקפיטליסטית המודרנית, החלה הסולידריות האורגנית לאפיין את האינטגרציה של היהודים זה עם זה ועם החברה הסובבת. חיי היום-יום ואורח החיים הדתי החלו להסתגל לדפוסים האופייניים לקוד המורחב. התנועה הרפורמית ביהדות החלה לפעול במרכזי הפעילות הקפיטליסטית (המבורג, ברלין, פרנקפורט על המיין, בודפשט וברטיסלבה), ובאותם מקומות הופיעה בד בבד אורתודוקסיה – פרקטיקה מסורתית והלכתית המאופיינת במודעות, בביטוי מילולי ושיטתיות רציונלית.⁴ במילים אחרות, מקום הורתן ולידתן של הרפורמה והאורתודוקסיה הוא במעמד הביניים היהודי המודרני (ראו סרוצקין, בגיליון זה).

ככל הנראה הדבר נכון לא רק באשר למרכז אירופה ומערבה או לארצות הברית, ולימים גם למזרח אירופה בין שתי מלחמות העולם, אלא בהמשך גם בנוגע למסורות הספרדיות של דרום אירופה, צפון אפריקה והלבנט. כשהקפיטליזם המודרני הגיע לאיטליה, ובשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 גם לחופי מרוקו, תוניסיה, לוב ואלכסנדריה, וכן לעיראק, נמצאו גם כאן רבנים כגון ר' אליהו בן אמוזג (ראו ספריו, 1862–1863), ר' אליהו חזן (ראו ספריו, 1986) ור' משה חלפון הכהן (ראו נגר, 2011), שניסו להנהיר את היהדות למשתמשי הקוד המורחב. במקרים רבים, בשל הבדלי התנאים בין מרכז אירופה לבין צפון אפריקה, לא חלקו קהילות אלו ורבניהן את האופי התגובתי של האורתודוקסיה. אבל עדיין, בצפון אפריקה ובלבנט אפשר לדבר על התחלות של אורתודוקסיה בהופעתו של מעמד ביניים ובצורך להסביר את היהדות במונחי הקוד המורחב.

קוד השפה המורחב והקוד המצומצם: סוגיית המסורתיות המזרחים בישראל בניגוד לקשר שבין הקוד המורחב לבין הופעת האורתודוקסיה, לרבות ראשיתה של אורתודוקסיה בצפון אפריקה ובמזרח התיכון, אני סבור כי היהדות המסורתית במדינת

4 חלק מן הרציונל המילולי של הפרקטיקה של האורתודוקסיה במרכז אירופה במאה ה-19 היה בדיוק הצבת גבולות קולקטיביים ו"מלחמה אידאולוגית" נגד הרפורמה, כפי שציינו כ"ץ (Katz, 1998) וסמט (2005). יש להדגיש שמלחמה זו הייתה מודעת ומנוסחת מילולית על-ידי דמויות כגון החת"ם סופר (ר' משה סופר, 1762–1839), שאף טבע סיסמאות קליטות כגון "חדש אסור מהתורה" (משחק מילים על האיסור ההלכתי על תבואה חדשה לפני יום הבאת מנחת העומר בבית המקדש בט"ז בניסן), או "בספרי רמ"ד (רבי משה מדסאו – משה מנדלסון) אל תמעד". דפוסים של הקוד המצומצם ושל הסולידריות המכנית השתמרו אפוא אבל עברו שינוי צורה.

ישראל נטתה עד לאחרונה להתנהל על-פי הקוד המצומצם. ביהדות המסורתית בייחוד, יש קשר הדוק בין ריטואלים דתיים לבין השתייכות קבוצתית וזהות קבוצתית. ריטואלים דתיים רבים מתבצעים אפוא בהקשרים קיבוציים מסוימים, דוגמת המשפחה ובתי הכנסת השכונתיים (Shokeid, 1995). הוא הדין גם בריטואלים שעל-פי מקורות וקודים קנוניים כתובים אמורים להתבצע בכל הקשר, דוגמת נטילת ידיים לפני אכילת לחם ואמירת ברכת המזון בתום הארוחה. בניגוד למה שכתוב בהלכה, מסורתיים רבים מסרו לי (למשל, ג"י, שיחה אישית, 2009) כי הם מקיימים את ריטואל נטילת הידיים רק לכבוד ארוחת השבת המשפחתית. בהקשרים המסורתיים, גם בריטואלים הדתיים, צפונים מסרים בלתי מפורשים הנוגעים לגיל, למגדר, להיררכיה ולמרות. דומה שנטייה זו לעבר הקוד המצומצם נובעת מקישור היהדות המסורתית עם מעמד הפועלים. כ-80% מן היהודים המסורתיים הם מזרחים, והיהודים המזרחים בעשורים הראשונים של המדינה כוונו אל המעמד הנמוך ואל מעמד הפועלים (סבירסקי, 1981). אפילו כיום יש ייצוגייתר של המזרחים ברבדים אלו בישראל (דהן, 2013). ברוח התאוריה של ברנשטיין (Bernstein, 1973), אפשר לומר כי יהודים מזרחים ממעמד הפועלים מרבים להשתמש בקוד המצומצם. לפי תפיסה זו, יהודים מזרחים מסורתיים משתמשים באותו קוד מצומצם הן בשימושם בשפה והן בשימושם בדת ובפולחן הדתי. למעשה, יהודים מסורתיים רבים רואים בביצוע הפולחן הדתי מעשה המבטא את הזהות המזרחית או הספרדית וקשור אליה (Yadgar, 2011).

קוד השפה ושינויים מעמדיים באוכלוסייה המזרחית בישראל ההתפתחות הבולטת ביותר בקרב המזרחים בדור האחרון היא התפתחותו של מעמד ביניים (כהן וליאון, 2008). מחקרים שנערכו לאחרונה מלמדים כי רוב האוכלוסייה המזרחית נמצאת בעשירוני ההכנסה הבינוניים באוכלוסייה (דהן, 2013). אני סבור שבד בבד עם שינוי מיקומם המעמדי השתנו בקרבם גם אורח החיים הדתי והסגנון הדתי. ככל שהמזרחים מצטרפים למעמד הביניים והופכים לרכיב חשוב במוסדות ובמגזרים חברתיים בישראל (למשל בצה"ל, במפלגות ובפקידות המקומית והלאומית), הם משתמשים יותר ויותר בקוד המורחב. בהינתן מצב זה, פתוחות לפניהם כמה אפשרויות. הראשונה היא נטייה לאורתודוקסיה. ככל שהמזרחים מצטרפים לש"ס ולאוכלוסייה המזרחית החרדית, או מצטרפים למוסדות החינוך וליישובים של הציונות הדתית, הם מאמצים דתיות של שיטתיות רציונלית וביטוי מילולי, המספקת צידוק מנומק לפרקטיקה הדתית (זוהר, 2001; כ"ן, בגיליון זה; לאו, 2005; Fischer, 2005). היחס של ש"ס או של החרדיות המזרחית למעמד הביניים הוא מורכב. מאחר שהיא כרוכה בשיטתיות רציונלית⁵ ובצידוק מילולי לאורח החיים הדתי, היא מסומנת כגבוהה מבחינה ריבודית (חברתית-כלכלית

5 המחויבות של הרב עובדיה יוסף לרציונליות היא מפורסמת. על בסיס זה הוא התנגד לפולחן קברי צדיקים.

ותרבותית) (ראו ברם ופישר, בגיליון זה). לכן לצד בעלי עסקים עם הכנסה של מעמד הביניים ש"התחזקו" ולצד פעילי תנועת ש"ס שהשתלבו במנגנון המדינתי או המפלגתי, יש מזרחים מן המעמד הנמוך והבינוני-נמוך המבטאים שאיפה להשתייך למעמד הביניים על-ידי אימוץ מאפיינים אורתודוקסיים והתחרדות (ראו ברם ופישר, בגיליון זה; כ"ץ, בגיליון זה). האורתודוקסיה או החרדיות שלהם מבטאת אפוא נאמנה את היותם חלק ממעמד הביניים ואת השתתפותם בסולידריות אורגנית ושימושם בקוד המורחב או שאיפה לכך. במילים אחרות, הנטייה לאורתודוקסיה קשורה למזרחים ההופכים (או השואפים להפוך) למעמד הביניים. הדבר נכון כנראה בייחוד בנוגע למזרחים מזרם הציונות הדתית ומש"ס. רבים וטובים ממצביעי ש"ס הם מזרחים מסורתיים מן המעמד הנמוך. עם זאת, בקרב ליבת המצביעים של ש"ס – בפרט אלו שמצאו תעסוקה במשרדי הממשלה, בשלטון המקומי, במועצות הדתיות ובמערכת החינוך – יש רמות שכל, אורח חיים משפחתי ושימוש בשפה של מעמד הביניים (ראו טסלר, 2003).

בדיוק כשם שליהודי מרכז אירופה במאה ה-19 היו אפשרויות אחרות מלבד האורתודוקסיה, כך מתגבשות אפשרויות נוספות גם ליהודים המזרחים בישראל. אחת המעניינות שבהן היא ניסוחה של עמדה מסורתית המשתמשת בקוד המורחב. בהשפעת האסטרטגיות של פוליטיקת הזהות התחילו הוגים מזרחים לנסח צידוקים מנומקים והגנות ליהדות המסורתית, והם מציגים אותה לא רק כתוצאה של הרגל או של תפקידים חברתיים וזהות קבוצתית, אלא כבחירה מנומקת וכמשהו המגלם ערכים חיוביים (למשל, בוזגלו, 2008; ידגר, 2010; ידגר וליבמן, 2006). כך למשל מראים הראיונות שקיים ידגר כי יהודים מזרחים מסורתיים מהדור השני והשלישי, שרובם הפכו למעמד הביניים, מממשים את היהדות המסורתית שלהם מתוך תחושה של אוטונומיה אישית. הם בוחרים עתה את הריטואלים שהם מקיימים על סמך מה שהולם את תחושת העצמי שלהם, ופחות על בסיס השתייכותם הקבוצתית ותפקידי המגדר והגיל שלהם. יש גם אינטלקטואלים מזרחים הרואים בעמדה המסורתית אפיסטמולוגיה הקוראת תיגר על הנחות היסוד האפיסטמולוגיות של המערב, כגון הנחת הדיכוטומיה החדה בין דתיות לבין מסורתיות (ידגר, 2010).

דת ומעמד – מעמד הביניים החדש – דת העידן החדש

הניתוח של ברנשטיין מבחין לא רק בין מעמד הפועלים לבין מעמד הביניים בנוגע לשפה ולדפוסי פיקוח על הילדים. בעבודתו המאוחרת ברנשטיין הבחין בין חלקים שונים של מעמד הביניים עצמו באשר לביצוע תפקידים (roles) ולזהות אישית (Bernstein, 1978). בשלב מאוחר זה בעבודתו, ברנשטיין הבחין בין שני סוגים של סולידריות אורגנית המקבילים לשני חלקיו של מעמד הביניים. הסוג הראשון, סולידריות אורגנית "של הפרט" (individualized), מתאפיין בתפקידים חברתיים ברורים וחד-משמעיים, בביצוע תפקידים נוקשה וחד-משמעית ובוהות אישית עקיבה. צורה זו של סולידריות אורגנית היא

מה שמאפיין את הבורגנות ה"קלאסית" או את מעמד הביניים ה"ישן". מעמד ביניים זה מתבסס על בעלות על נכסים פיזיים. הסוג השני, סולידריות אורגנית "של האישיות" (personalized), מבוסס על ביצוע תפקידים גמיש ועל זהות אישית נזילה ומעורפלת. הסולידריות האורגנית "של האישיות" אופיינית למעמד הביניים ה"חדש". מעמד זה מתבסס על בעלות על נכסים סימבוליים – הוא כולל פסיכולוגים, עיתונאים, אנשי אקדמיה במדעי חברה, אנשי מקצוע בתחום הניהול, אבל גם אנשי היי־טק, כגון מעצבי מחשבים ומתכנתים. חברים במעמד הביניים החדש המעורבים בייצור, מעורבים בייצור פוסט־פורדיסטי או פוסט־טיילוריסטי, המותאם ללקוח הפרטי על־פי מידותיו הודות למחשוב ולתכנות של כלי הייצור. באופן זה הייצור אינו מאורגן בסדר היררכי אלא בסדר "שטוח". היוזם והמנהיג של תהליך הייצור עשוי להימצא בכל מקום בהיררכיה הארגונית, ובזכות הידע והחזון יתארגן תהליך הייצור סביבו. סוג זה של תהליך ייצור רווח במיוחד בארגונים כלכליים שסביבתם כרוכה בשינוי מהיר ובלתי ניתן לחיזוי (לדוגמה, Hage & Powers, 1992).

דומה שיש זיקה אלקטיבית בין מעמד הביניים החדש ובין הדת ה"פרטית", "הסובייקטיבית" או ה"בלתי נראית" (Luckmann, 1967; Casanova, 2006). מונח אחרון זה מתייחס לדת הכוללת אמונה ופולחנים שהפרט מצרף יחד בעצמו באמצעות הרכבה אקראית ומאולתרת (Luckmann, 1967) (bricolage). רכיביהן של דתות אינדיבידואליות אלו מעניקים משמעות וממלאים את הצורך של הפרט בחוויה דתית מספקת, אך אינם משקפים בהכרח את רכיבי הדת ההיסטורית שלתוכה נולד הפרט. כך יש אפוא קתולים המאמינים בגלגול נשמות ויהודים המאמצים פרקטיקות מדיטציה בודהיסטיות. נראה שנוזלות שכזאת בפרקטיקה דתית משקפת את הנוזלות בביצוע התפקידים ובוהות האישית, המאפיינת את מעמד הביניים החדש. דומה שבדת הפרטית־סובייקטיבית של ימינו, לפחות בישראל, יש רכיב בולט של "העידן החדש" (New Age) (ורצברגר וקפלן, בגיליון זה; שמחאי, 2009). אמנם לא יהיה זה מדויק לומר שרוב מעמד הביניים החדש בישראל משתתף בפעילויות דתיות של "העידן החדש", אולם אפשר לומר, שרוב המשתתפים בפעילויות אלו שייכים כנראה למעמד הביניים החדש.

מעמד ודת – המסורת הוובריאנית

תזת האתיקה הפרוטסטנטית

בניתוחי הדת אצל ובר ואצל מרקס ממלאת הדת תפקיד דינמי. היא זוכה למקום חשוב בשינוי החברתי, בהקמת המוסדות ובתנועות המחאה וההתנגדות, בייחוד בקרב תנועות המוחות נגד משטרים חברתיים־כלכליים ומערכות סטטוס. התזה הנודעת ביותר והשנויה במחלוקת בסוציולוגיה של הדת על־פי ובר (ראו, Pierotti, 2003), היא תזת האתיקה הפרוטסטנטית (Weber, 1958d). על־פי תזה זאת, דת

רציונלית תורמת תרומה חיונית ליצירתו של סדר כלכלי קפיטליסטי רציונלי. אמונות דתיות כריזמטיות ומחויבות דתית מובילות באופן דיאלקטי לרציונליות אינסטרומנטלית שיטתית ומתודית שהיא סגפנית בתחום הכלכלי, וזו בתורה יוצרת את "כלוב הברזל" – "מומחים חסרי רוח, תאוותנים ללא לב" (Weber, 1958d, p. 182).

האתיקה הפרוטסטנטית: כתות פרוטסטנטיות וש"ס
סורוצקין (בגיליון זה) משתמש במושג "סגפנות פנים-עולמית" (inner-worldly asceticism) של ובר לניתוח ראשיתה של ההגות החרדית בראשית העת החדשה. לפניו, פישר (1999; פישר ובקרמן, 2001) יישם את ניתוח הפרוטסטנטיות של ובר ישירות בהקשר לחרדיות המזרחית החדשה. במאמרו "הכתות הפרוטסטנטיות ורוח הקפיטליזם" (Weber, 1958c) תיאר ובר כיצד ההתנהגות האתית-רציונלית של מאמינים אדוקים בכתות הפרוטסטנטיות, לרבות מוסר דתי מחמיר, יושר אישי המחייב ריסון עצמי, נכונות לעכב סיפוקים והקמתן של מסגרות משפחתיות יציבות, מאפשרת לחברי הכתות הללו להשיג בקלות אשראי, לצבור הון ולהקים עסקים, ובכך להבטיח את הצלחתם בעולם הזה. ברוח דומה טען פישר (שם) כי המסר ההלכתי של ש"ס – ציות ודרך ארץ של ילדים כלפי מבוגרים, של נשים כלפי גברים, של תלמידים כלפי רבנים, ואמון וכבוד בין נשים לבין גברים – הוא מסר המעודד ריסון אישי ומיני ומסגרות משפחתיות יציבות. התנהגות כזאת ומסגרות כאלה מעודדות תכנון וחכונות ארוכי טווח, וכל הגורמים הללו מאפשרים צבירת הון ורכישת אשראי כספי וגם אשראי מוסרי וחברתי. כפי שקרה לכתות הפרוטסטנטיות, הצווים הדתיים שש"ס מפיצה מאפשרים למאמינים להגיע להצלחה הכלכלית של מעמד הביניים. לפיכך, אפשר לראות בש"ס תנועה לעזרה עצמית, בייחוד לתומכיה מן המעמדות הנמוכים. אפשר לומר שחלק מקסמה בעיני תומכיה בני המעמדות הנמוכים הוא העובדה שהיא מספקת תבנית המאפשרת להם להשיג הצלחה בנוסח מעמד הביניים.

דיספוזיציה והביטוס

מנקודת מבט אמפירית, ההיבט התורם ביותר בניתוח הפרוטסטנטיות והקפיטליזם אצל ובר הוא מושג ה"דיספוזיציה". בלב ניתוחו של ובר מצויה התאמה בין האתיקה הפרוטסטנטית לבין רוח הקפיטליזם. שני המושגים הללו, "אתיקה" ו"רוח", מתייחסים לדיספוזיציות – לתבניות רגש ופעולה. הקפיטליסט הפרוטסטנטי הסגפני של ובר הוא אדם ממושמע, חסכני, מתודי ושיטתי הדוגל ביושר לב. הדגשתו של ובר את הדיספוזיציה מצאה הד בהתפתחויות שחלו בתחום האנתרופולוגיה במחצית הראשונה של המאה ה-20, בייחוד ברעיון "דפוס התרבות" (patterns of culture) של בנדיקט (Benedict, 1934) ובמושג ה"אתוס" של מיד (Mead, 1953; Bateson & Mead, 1942). בנדיקט זיהתה אצל בני שבט הזוני בניו מקסיקו תבנית, או מערכת של דיספוזיציות, למתניות,

לחיים על-פי מידה, להכפפת הפרט לקבוצה ולפיקחון שהיא מצאה כמעט בכל היבט של חיי השבט, למשל בתמונת האדם האידאלי, באופן טיפולם ביחסי נישואין, בקנאה ובקונפליקט ובטקסיהם הדתיים.

המשכה של מסורת זו נמצא גם אצל בורדייה, הוגה מושג ה"הביטוס" (habitus). מושג זה דומה מאוד למושגי האתוס או האתיקה המשמשים אצל ובר. ההביטוס מתייחס לנטיות מושרשות היוצרות "אלתורים מוסדרים" (regulated improvisations) (Bourdieu, 1977a, pp. 78-79). הוא כולל את המבנים בחשיבה, באישיות ובגוף המעריכים, הקוגניטיביים וההנעתיים שאינם סטראוטיפיים לחלוטין, המייצרים דפוסי פעולה מורגלים, אך מאפשרים לאלתר בהתאם לאפשרויות הטמונות במצב ונראות אובייקטיביות. ההביטוס, כמו האתיקה הפרוטסטנטית של ובר, מתייחס לייצור ולשעתוק של דיספוזיציות, של מבנים הטבועים בסובייקט. עם זאת, הרעיון של בורדייה מרחיק מעבר לרעיון של ובר מפני שהוא מייחס את ייצור ההביטוס למקומו של הסובייקט במבנה החברתי האובייקטיבי (המעמדי), מקום שהסובייקט נוטה לשעתק באמצעות הפעלה טלאולוגית של ההביטוס (Bourdieu, 1977a, pp. 79-95). בורדייה (Bourdieu, 1984) הציג את ההביטוס ואת ההון התרבותי הנקשר אליו כבסיס לגבולות מעמדיים וחברתיים, ולפיכך כמדירים את משוללי ההביטוס הנכון או ההון התרבותי מחברות בקבוצות חברתיות ומנגישות למשאבים סימבוליים וחומריים (והשוו, Bourdieu, 1977b). דינמיקה מסוג זה באה לידי ביטוי בפרשת אפליית התלמידות בעמנואל, שאף הגיעה לבית המשפט העליון בשנת 2008. הדרת הנערות המזרחיות החרדיות מבית הספר האשכנזי בעל המעמד הגבוה "בית יעקב" הוצדקה בטיעון שהן אינן עומדות באמות המידה החסידיות של התנהלות ואיפוק, בייחוד בתחום הלבוש ופעילויות הפנאי (ראו בג"ץ בית הספר בעמנואל, 2019).

מעמד לעומת סטטוס

הסוציולוגיה של ובר אינה מסתפקת בתיאור הדיספוזיציות ותפקידן בבניית המעמד והגבולות החברתיים, אלא מתארת גם מנגנון הקורא תיגר על הדרה ועל קביעת גבולות מסוג זה. מנגנון זה אינו קשור לדת, אלא למעמד. על-פי ובר, המושג "מעמד" אינו מתייחס למקומו של הפרט במסגרת יחסי הייצור (כפי שראה זאת מרקס), אלא ליכולתו של הפרט להשיג טובין בשוק הכלכלי ככלל או בשווקים מסוימים (Weber, 1958b). את היכולת הזאת הוא מציב לעומת המושג "סטטוס", שפירושו יכולתו של הפרט להשיג גישה לטובין על-אף פעולתם של מנגנוני השוק, כלומר על-אף חסר במשאבים כלכליים הנחוצים להשגתם. מקומו של הפרט בסולם הסטטוס מתאר את יכולתו להגיע לטובין חומריים וסמליים על סמך יוקרה והשתייכות קבוצתית. מקומו המעמדי של הפרט מתאר את יכולתו להגיע לטובין חומריים או סמליים על סמך כוח קנייה כלכלי טהור, בדרך כלל כסף נטול צבע ונטול ריח. מאבקי הסטטוס והמעמד באירופה מראשית

העת החדשה משקפים לא פעם את ההבחנה הזאת. למן המאה ה־16 ואילך (והרבה יותר מוקדם באיטליה) אנו שומעים על עלייתה של הבורגנות, שלא היה לה סטטוס אצילי או ייחוס דם, אלא כסף, ועל התחרות בינה לבין האצולה (למשל, Moore, 1966; Tilly, 1989, והשוו, מאק, בגיליון זה).

מעמד לעומת סטטוס: המקרה של מעמד הביניים המזרחי דומה כי זה מקרה של עלייתו של מעמד בינוני מזרחי גבוה הממוקם כלכלית בעשירוני ההכנסה הגבוהים (2–4) מבחינת הכנסתו, אבל חלקו סובל מסטטוס תעסוקתי נמוך. בתוך קבוצה זו נמצאים בעלי חברות מוסכים, בעלי חברות מוניות, קבלני בניין וכדומה (מידע אישי מפרופ' אורי כהן, על סמך עבודת שטח שלו). מבחינת מאבקי הסטטוס של קבוצה זו יש לפנינו מקרה של קונפליקט בין כוח כלכלי חזק לבין הון תרבותי חזק של אליטות ותיקות. מבחינת הדת, שוב, מעמד הביניים המזרחי, ובייחוד המעמד הבינוני הגבוה, זוכה לכוח פוליטי וללגיטימציה בזכות דבקותו בפרשנות דתית ללאומיות הישראלית היהודית, הנתפסת כמחזיקה בצביון מקודש. מעמד הביניים המזרחי מפגין את דבקותו ואת נאמנותו לקולקטיב הישראלי היהודי, שהוא גם קולקטיב מקודש (השוו, רוזנר ופוקס, 2018; Yadgar, 2011), ובכך מעניק לגיטימציה לכוחו הפוליטי והחברתי העולה. בה בעת, באמצעות האמירה והרמיזה שהאליטה האשכנזית הישנה, על ההון התרבותי שלה, נאמנה פחות לקולקטיב המקודש הישראלי היהודי, מפחית מעמד הביניים המזרחי בערכה של האליטה הישנה וסולל את הדרך להצגה העצמית האסרטיבית של מעמד הביניים המזרחי ושל כוחו הכלכלי (השוו, פישר, 1991).

מעמד ודת – המסורת המרקסיסטית

הדת והתודעה האנושית

קרל מרקס הרחיב את ביקורת הדת שלו בחיבוריו "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל", "האידיאולוגיה הגרמנית" ו"המניפסט הקומוניסטי" (Marx 1972a, 1972b, 1972c). להלן המובאה השלמה מתוך הפתיחה המפורסמת של "לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל":

הסבל הדתי הוא בו־זמנית הבעה של הסבל האמתי יחד עם מחאה נגד הסבל האמתי. הדת היא אנחתו של יצור מדוכא, לבו של עולם חסר לב, כפי שהיא נשמתם של תנאים חסרי נשמה. היא האופיום של ההמונים (התרגום מתוך: אופיום להמונים, 16 בנובמבר, 2019).

מתוך מובאה זו ומכתבים אחרים ברור שמרקס האמין כי הדת משקפת היבט אמתי של המציאות החברתית – סבלם של ההמונים המדוכאים. אלא ששיקוף זה אינו אמתי כי אם

מעוות. בתוך מסגרת הדת מייחסים ההמונים את סבלם לגורמים שלא מן העולם הזה, בעוד שבעצם גורמים ממשיים מאוד בעולם הזה אחראים לסבל הזה – ניצולם הכלכלי והחברתי של ההמונים בידי המעמדות השליטים. ביקורת הדת של מרקס היא חלק מן הפילוסופיה של ההיסטוריה והתודעה הכללית (ההגליאנית) שלו. ככל שההיסטוריה האנושית נעה לעבר מודעות עצמית, היחסים החברתיים הולכים ומאבדים את המעטה המיסטי שלהם ונעשים שקופים יותר ויותר. כאשר תהליך הדה־מיסטיפיקציה מגיע לשיאו במסגרת החברה הבורגנית, וברור לכול כי הסבל האנושי נובע מניצול מעמדי, הדת נעשית מיותרת יותר ויותר. היא עתידה להיעלם כליל במסגרת היחסים החברתיים השקופים לחלוטין של הקומוניזם, שבו תגיע האנושות למודעות עצמית מלאה ולמימוש עצמי מלא. מרקס ואנגלס יישמו את הגישה הזאת בכתיבתם ההיסטורית. וכך, בספרו "מלחמת האיכרים בגרמניה", כתב אנגלס (Engels, 1967) כי לתומס מונצר, מנהיג מרד האיכרים הגרמני שהתרחש בשנים 1524–1525, ולהנהגת הכנסייה האנאבפטיסטית של המרד אכן היו השקפות קומוניסטיות מהפכניות, אבל אלו באו בהכרח לידי ביטוי במונחים תאולוגיים לא־ארציים, מאחר שהחברה באותו עידן היסטורי, לרבות האיכרים המדוכאים והנהגתם, טרם הגיעו למלא המודעות העצמית וההבנה עצמית, ולפיכך המשיכו לחשוב במונחי המיסטיפיקציה של הדת.

דת ותודעה: המקרה של ש"ס

רבים מן הכתבים הסוציולוגיים הראשונים שעסקו בש"ס אימצו כביכול את הגישה המרקסיסטית הזאת. המזרחים נחשבו קבוצה מנוצלת וכפופה, וש"ס, יוזמה פוליטית מזרחית שנולדה בעקבות האפליה האשכנזית החרדית, נתפסה כתנועת מחאה חברתית נגד ניצול המזרחים ואפלייתם. ההשקפה הדתית של התנועה נתפסה כמעטה חיצוני גרידא או כביטוי לסגנון החיים המסורתי הדתי של חבריה (ראו למשל, שלום שטרית, 2001). ואולם, ניתוח זה של ש"ס החל להתפרק כאשר החוקרים הבחינו כי המצע של ש"ס מוקדש רובו ככולו לחינוך דתי ולשירותי דת, ולא לתכניות רווחה חברתית. יש לציין את פלד (Peled, 1998), ובצורה אחרת את פישר (1991), שטענו כי ש"ס והדתיות שלה מייצגות גישה לאומית אתנו־דתית מכלילה, כתגובה להדרתם של המזרחים ולמיצובם, ועל־פי פלד – גם כשוליים למחצה בחברה הישראלית, בין האשכנזים לבין הפלסטינים.

הדת והסדר החברתי

הדיון על הדת נמשך במסגרת המחשבה המרקסיסטית של המאה ה־20 ונקשר לכמה סוגיות שהמרקסיזם התמודד אתן במאה הזאת. סוגיה ראשונה היא "כישלון" רצונו של הסובייקט הפוליטי המרקסיסטי – מעמד הפועלים בארצות המערביות המתועשות – בשינוי חברתי מהפכני, ועניינו דווקא בשיפור "כלכלני" – של משכורת ותנאי העבודה. סוגיה שנייה שעלתה בייחוד אחרי מלחמת העולם השנייה, הייתה העדר חלופה לסדר הקפיטליסטי הדמוקרטי של ארצות המערב אף שגם הסדר החברתי הזה התאפיין במסחור

(commodification) ובניכור (Adorno & Horkheimer, 2002). בין ההוגים המרכזיים שהדגישו את חשיבות הדת בהקשרים אלו היה ארנסט בלוך. בלוך (Bloch, 1986, 2000) המשיך מהנקודה שפיתחו מרקס ואנגלס, שהדת אכן מביעה את סבלם של המדוכאים, ותנועות דתיות, בייחוד מן השכבות הנמוכות, אף מביעות רצון ותקווה לשינוי חברתי רדיקלי (Engels, 1894/1964), ואולם תנועות אלו לא הגיעו לידי תודעה בהירה ומלאה. על הבסיס הזה טען בלוך שבני אדם מעצם טבעם הם "בלתי גמורים", ולכן הם תמיד מצפים ל"חיים אחרים" שיממשו ביתר שלמות את אידאל הטוב. חלק מן הציפייה אף מכוון למצב אוטופי בהיבט זה או אחר – אוטופיה של טכנולוגיה או של רפואה, של יחסים בין בני אדם, כלומר של שלום והרמוניה ושל שוויון וצדק חברתי. בלוך טען ששאפיות אוטופיות אלו מגולמות בסמלים, בדימויים דתיים ובמופעים תרבותיים אחרים (Bloch, 1986, 2000) וגם היה ביקורתי כלפי התנועות הסוציאליסטיות של זמנו שהתעלמו מסמלים, ממיתוסים ומדימויים אלו דווקא כאשר התנועות הפשיסטיות והנציונל-סוציאליזם עשו בהם שימוש נרחב (Bloch, 1990).

בדומה לדגש על התקווה והאוטופיה, עבור הוגי אסכולת פרנקפורט הדת היא חלק מן הגורמים המאפשרים מחשבה על אודות החלופה לסדר החברתי הקיים, הבורגני הקפיטליסטי. הביקורת התאולוגית מבקרת ושוללת את התחושה המיתית של כניעה לכוחות מנוכרים (Benjamin, 1999; Mendieta, 2005). במילים של אדורנו (Adorno, 1992, מופיע אצל Mendieta, 2005, p. 11-12), "אלוהים המוחלט מתחמק מיצורים סופיים. כאשר אנו מצטווים לקרוא לו בשם – אנו בוגדים בו". לפי אדורנו (שם), האלוהים מייצג את השלילה המוחלטת של המציאות החברתית הקונקרטית ואת האפשרות של חלופה רדיקלית לה. כל ניסיון לממש בצורה חיובית ערכים אלוהיים או דתיים מעוות ובוגד בהם. ולכן, "התאולוגיה המהופכת או השלילית חייבת לדחות או להפריך את אלוהים למען אלוהים וחייבת לדחות ולהפריך את הדת למען מה שהדת מטרימה ומעלה מן הזיכרון..." (Mendieta, 2005, p. 11-12). המוטו של התאולוגיה השלילית של אסכולת פרנקפורט הוא זה שבלוך ניסח: "רק אתאיסט יכול להיות נוצרי טוב, ורק נוצרי יכול להיות אתאיסט טוב" (Bloch, 1972, p. VIII; Mendieta, 2005, p. 11-12).

הדת והסדר החברתי: ש"ס והחרדיות המזרחית
אסכולת פרנקפורט ניסחה את הקריאה שלה ל"תאולוגיה שלילית" ברמה הפילוסופית הכללית, ואולם תומפסון ניסח את הכוח השולל של הדת ברמה ההיסטורית-חברתית. דווקא גישתו עשויה לתרום להבנת ש"ס והחזרה בתשובה המזרחית. בחיבורו הקלאסי "היווצרותו של מעמד הפועלים האנגלי" ניתח תומפסון (Thompson, 1966) את היחסים בין הפרוטסטנטיות שהתנגדה לממסד הדתי (dissenting Protestantism) לבין מעמד פועלים בעל תודעה מעמדית.

מה שמעניין במיוחד הוא האופן שבו תומפסון ניתח את תרומת יצירתו של באניין, "מסע הצליין" (Bunyan, 1678), ליצירת התנאים של תנועת פועלים. הפרוטסטנטיות

שהתנגדה למסד, כפי שהציג באניין בספרו רבי־ההשפעה, פרסה חזון רוחני וחברתי אוטונומי שדחה את הראוותנות, העושר, ההיררכיה והכוח של המעמדות השליטים באנגליה. כלומר, באניין סיפק מרחב לביקורת ולדחיית הסדר הקיים. בין היתר היה זה הבסיס שעליו נבנתה תנועת הפועלים האנגלית (Bunyan, 1678, pp. 26-54). אפשר להרחיב את התובנה הזאת של תומפסון, על הפרוטסטנטיות המתנגדת למסד ועל תרומתה ליצירת תנועת פועלים, לתובנה כללית בדבר הדת. הדת מולידה חזונות קוסמיים וחברתיים אוטונומיים. פעמים רבות חזונות אלו מותחים ביקורת על הסדר החברתי הקיים ומערכת הכוח הפוליטי־כלכלי ומבטאים ניכור כלפיהם. כך הם מספקים את הבסיס לנסיגה ולהתנתקות (tuning out) מן המערכת, ובתנאים מסוימים גם למחאה חברתית.

בתנועת ההתחזקות והחזרה בתשובה הקשורה לש"ס ולחרדיות המזרחית (ליאון, 2009) הדת מספקת מרחב שבו יכולים בני מעמד נמוך וסטטוס נמוך לסגת מן הסדר הקפיטליסטי הקיים וממחזורי הייצור-צריכה שסדר זה כופה על הפרט או להפסיק את פועלם. לפיכך, הם יכולים לפתח תחושת סוכנות וחופש (ראו ברם ופישר, בגיליון זה).

מאמרי הקובץ

כל המאמרים הכלולים בקובץ זה מקיימים דיאלוג עם הגישות התאורטיות שתוארו לעיל. כמה מהם, במידה זו או אחרת, מדגימים או מרחיבים אותן, ואחרים מספקים דוגמאות נגד או סותרים אותן. מעל לכול, הם מרחיבים את התיאור האמפירי ואת הניתוח של הדת בישראל.

למאמר הפותח את הקובץ יש אופי היסטורי והוא מאיר את הקשר בין יהודים ויהדות לבין הקפיטליזם המודרני העולה בעת החדשה. במאמר הראשון מראה דוד סורוצקין כיצד עליית החרדיות קשורה מבחינה היסטורית עם הופעתו של הבורגני המודרני, אותו עצמי ממושמע שהוא הסובייקט של המדינה המודרנית והקפיטליזם המודרני. הוא טוען שהחרדיות לא נוצרה כתגובה של החברה היהודית המסורתית למודרניזציה ולרפורמה הדתית במאה ה־19, אלא, בין היתר, כתוצאה מחדירתה הגוברת של הסגפנות בראשית העת החדשה. סגפנות זו, שכוונה לתחומים של חיי היום־יום שהיו עד אז ניטרליים מבחינה דתית, התפצלה לשני כיוונים: סגפנות הפונה אל תוך העולם (innerweltliche askese) וסגפנות הפונה אל מחוץ לעולם (ausserweltliche askese). אותה סגפנות יהודית הפונה אל תוך העולם אחראית בעת ובעונה אחת ליצירת הסובייקטיביות החרדית והסובייקט הממושמע המודרני וה"מתורבת", על התנהלותו המתודית בחיים ועשיית כסף.

סורוצקין מנהל דיאלוג מפורש עם ובר ועם אליאס (Elias, 1994), וכן עם גורסקי בנוגע לספרו על "המהפכה של המשמעת" (Gorsky, 2003). הוא מראה, כפי שעושה ובר בתזת האתיקה הפרוטסטנטית שלו, כי במקרים רבים "חילון" פירושו לאו דווקא

נסיגת הדת אלא להפך – קידוש הזירות ה"לא דתיות", כגון הכלכלה והחיים החברתיים המטמיעים בתוכם את הדת. כך הוא מפרק כל דיכוטומיה נוחה ונאיבית בין "דתי" לבין "חילוני".

ארבעה מאמרים נוספים מרחיבים את היריעה ומעמיקים את הדיון על הדת ומעמד הביניים בישראל. מאמרה של מרב מאק על הכנסייה ומעמד הביניים בחברה הפלסטינית הנוצרית בישראל מחזיר אותנו אל הדיון על המהפכות המודרניות הגדולות – המהפכה האנגלית והמהפכה הצרפתית. מאק מתארת את המתח המשמעותי השורר בין מעמד הביניים הנוצרי הפלסטיני המצליח בישראל לבין הנהגת הכנסייה שלו. הנהגה זו, הן האורתודוקסית והן הקתולית, מיובאת מחוץ לארץ ונוטה לנהוג בחברי הכנסייה בצורה שתלטנית ואוטוקרטית לחלוטין, לרבות (ואולי בייחוד) בכל הנוגע לענייני כספים. מאבק זה מביא למשבר בלגיטימציה שניתנה עד כה למנהל של הקהילות הללו, עקב ההתנגדות של מעמד הביניים הפלסטיני-נוצרי להנהגה הכנסייתית המיובאת. מאק מנתחת את המאבק הזה באמצעות ההבחנה בין שני מושגים של מעמד: *class* ו-*estate*. האחרון מסמן מעמד חוקי נבדל המעניק פריבילגיות במיסוי, בתנועה ובמשפט. מאמרה מראה כי אי אפשר לצמצם את חייהם של אנשים לסכסוך הישראלי-פלסטיני וגם לא לפוליטיקת הזהות של לאומיות, אתניות או דת.

מאמרו של נסים ליאון עוסק ברוח דומה בקבוצה שונה לחלוטין – מעמד הביניים החדש בחברה הציונית-דתית התורנית. המאמר מגייס תובנה מבית מדרשו של ובר – המתח בין הספרה הכלכלית לבין הספרה הדתית. עם זאת, בעוד שוובר (Weber, 1958a) התמקד במתח בין האחוה הדתית לבין האחרות הכלכלית ("from brotherhood to otherhood" (Nelson, 1949)),⁶ ליאון מתמקד בתחרות על הזמן. בחברה היהודית המסורתית סיפק העושר את הפנאי ההכרחי ללימוד תורה ולשמירת מצוות מלאה. לעומת זאת, תעסוקותיהם של בני מעמד הביניים החדש – הייטק, אקדמיה, משפט – הן תחרותיות ו"חמדניות". הצלחה מקצועית והגשמה עצמית גוזלות שעות רבות ביום ומותירות זמן מועט בלבד למשפחה ולדת. בעיה זו המורה במיוחד כששני בני הזוג עוסקים בקריירה. אם חלק גדול מן הכתיבה האקדמית והעיתונאית על הציונות הדתית בת-זמננו התמקד בדת (בייחוד בהקפדה הגוברת על שמירת מצוות), באידאולוגיה האולטרה-לאומנית ובהתנחלות בשטחים הכבושים, הרי ליאון מביא תיאור הרבה יותר מורכב של האופן שבו דת ואידאולוגיה מגדרית מצד אחד וקריירות ושאפתנות מקצועית מצד אחר נשורות בחייהם של ציונים דתיים מן הפרברים של מעמד הביניים.

רחל ורצברגר ודנה קפלן מרחיבות את הניתוח של מעמד הביניים החדש והדת. הן מראות את הקרבה שבין דת העידן החדש וההתחדשות היהודית לבין רכיבו של מעמד הביניים החדש. הן מתארות ומנתחות את האופן שבו רכיבים אלו של מעמד הביניים החדש מספקים פירוש חדש למסורת היהודית ויוצרים יהדות שעיקר עניינה הוא הביטוי

6 הביטוי נלקח מכותרת ספרו של נג'מין נלסון (Nelson, 1949), *The idea of usury: From tribal brotherhood to universal otherhood*.

העצמי והאותנטיות של הפרט. הן מראות כיצד בני מעמד הביניים החדש שהצטרפו אל ההתחדשות היהודית ואל העידן החדש היהודי יוצרים נרטיב היסטורי חדש שלפיו פרחת בארץ ישראל יהדות של טבע ואותנטיות לפני חורבנם של הבית ראשון והבית שני. ורצברגר וקפלן מקיימות דיאלוג ישיר עם ברנשטיין (לעיל) שהתמקד המעמד הביניים החדש. ההבניות הדתיות, הנזילות והמותאמות אישית, והבריקולאזיים של העידן החדש הישראלי ושל ההתחדשות היהודית נובעים מן הדרך שמעמד הביניים החדש מבנה וממלא את התפקידים התעסוקתיים והחברתיים שלו. כפי שראינו מעמד הביניים החדש מבנה וממלא תפקידים אלו ואת זהותו בצורה נזילה, דו־משמעית ומותאמת אישית.

מקבץ המאמרים השני בקובץ זה עוסק בדת ובמעמדות הנמוכים. מעצם טבעם מתייחסים מאמרים אלו לדת וליחס שלה לקונפליקטים של מעמד וסטטוס. חלק זה נפתח במאמרם של חן ברם ושלמה פֿישר על "התחזקות" ההתנהגות היהודית האורתודוקסית והמחויבות בקרב נגדים בצה"ל. מאמר זה מתייחס לאוכלוסיית הנגדים, קבוצה שעד כה זכתה לתשומת לב מועטה בלבד במחקר על צה"ל. המאמר מתמקד במתחים שבתפקיד הנגדים ובייחוד ביחסיהם הקונפליקטואליים עם הקצינים. בהקשר זה מראים ברם ופֿישר כי אימוץ הדת האורתודוקסית מספק לנגדים דרך לממש טוב יותר את הפוטנציאל האנושי שלהם, שכן הוא מאפשר להם להשתתף בדיון ובניתוח של הפסיכולוגיה והפילוסופיה של המוסר הדתית, כלומר בירור של מהו ה"טוב" וה"אמת". בדרך זו הם נחלצים מהקטגוריה שמקצה להם הצבא, "כוח עבודה טכני", ונעשים דומים יותר לקצינים – אנשי מקצוע המגיעים להחלטות המבוססות על שיפוט מוסרי וידע אקדמי. הדת אף מעניקה להם תחושה של סוכנות מעצימה ואפילו כוח עמידה מול מחזורי העבודה-צריכה שהקפיטליזם המאוחר כופה במיוחד על המעמדות הנמוכים. מאחר שרבים מהנגדים הם ממוצא מזרחי, שובה של הדת בדמות החרדיות המזרחית גם מעניק להם הכרה בתרבותם המקורית. אלא שבה בעת הויקה הברורה לזהות המזרחית, הקשורה לחלק כה גדול מהשיבה אל הדת, מטילה צל של ספק על המידה שבה "ההתחזקות הדתית" אכן קוראת תיגר על ההיררכיות החברתיות בישראל.

מאמרם של ברם ופֿישר אינו רק דיאלוג עם ארנדט ועם ניתוח של עבודה, פילוסופיה ופוליטיקה בספרה המצב האנושי (ארנדט, 2014) ועם מסתו הנודעת של טיילור על הכרה ורב־תרבותיות (Taylor, 1994), אלא גם עם ניתוחו של תומפסון (Thompson, 1966) המציג את הדת כמספקת "מרחב עמידה" אוטונומי שממנו יכול האדם לגבש נסיגה מהסדר החברתי הכלכלי הקיים ואפילו התנגדות אליו.

מאמרה של לי כהנר מתמקד בקונפליקט הסטטוס והמעמד בתוך הערים והפרוורים החרדיים ה"חדשים" – ביתר עילית, מודיעין עילית (קריית ספר) ובית שמש. הקונפליקט הזה שורר בין חרדים אשכנזים מסטטוס גבוה לבין חרדים ספרדים (מזרחים) מסטטוס נמוך. רבים מן האחרונים הם גם "חוזרים בתשובה" או חרדים חדשים. כפי שמלמדת כותרת המאמר, מפורטים בו המנגנונים שבאמצעותם מודרים חרדים ספרדים נמוכי סטטוס מהשכונות גבוהות הסטטוס של הערים הללו. יש להדגיש כי "סטטוס" במקרה

זה אינו מקביל למעמד כלכלי, שכן רבים מן החרדים הספרדים המודרים מחזיקים דווקא בעמדות כלכליות גבוהות יותר מהחרדים האשכנזים, שאל שכוונתיהם הם מבקשים להיכנס. המאמר מציג אפוא את שאלת הרלוונטיות של ניתוח מעמדי בקבוצות דתיות ומצביע על מגבלה אפשרית של ניתוח כזה. המאמר מקיים דיאלוג ברור עם ניתוחו הנודע של ובר על ההבחנה בין סטטוס לבין מעמד, שבה עסקנו לעיל. ברוב המקרים המופיעים בניתוחה של כהנר אין די בכוח הכלכלי של החרדים מסטטוס נמוך, אם ספרדים או חוזרים בתשובה או שניהם, לקנות להם גישה למיקומים הרצויים ביותר. מלכה כ"ץ עוסקת במאמרה בקונפליקט דומה המתקיים בעולם הציוני הדתי. היא מראה כאן כי בארבעת העשורים הראשונים לקיומה של ישראל, בשל התנגדות הורית ובירוקרטית, הופנו בני נוער מזרחים מן המעמד הנמוך לבתי ספר נפרדים, שבהם סיכוייהם להצלחה אקדמית וחברתית-כלכלית היו נמוכים יחסית. לאורך רוב התקופה הזאת משלה בכיפה אידאולוגיה ממלכתית שחייבה לשלב את כל מגזרי האוכלוסייה היהודית בישראל, ולפיכך, טוענת כ"ץ, הדיון שנתן לגיטימציה להדרה זו התמקד בגורמים המכונים בפי הסוציולוגים הביטוס והון תרבותי. היא מוכיחה כי שכבות מעמד הביניים והמעמד הבינוני הגבוה, האשכנזיות ברובן, אימצו הביטוס של קיום מצוות אורתודוקסי חמור, לאומנות מיליטנטית והון תרבותי, שאפשר לבני הנוער להצטיין בלימוד גמרא מופשט וטקסטואלי ביותר (לצד מתמטיקה ומדעים). כך הודרו מזרחים בני המעמד הנמוך, שבאופן מסורתי היו חופשיים יותר בשמירת המצוות ושכנתית הלימודים המסורתית שלהם לא הדגישה לימודי תלמוד באותה מידה. אבל המאמר אינו מסתפק בכך אלא מראה כיצד יכולים להתפתח יחסים חברתיים דינמיים. משנות ה-90 של המאה ה-20 ואילך, מזרחים אורתודוקסים שהגיעו לעמדות במעמד הביניים, אימצו יותר ויותר את ההביטוס האשכנזי והשיגו הון תרבותי אשכנזי, וכתוצאה מכך החלו ילדיהם להיכנס לבתי הספר האורתודוקסיים ההישגיים. דווקא השימוש בהביטוס כמכשיר למתן לגיטימציה להדרה הוא שאפשר למזרחים בסופו של דבר ניעות חברתית. מאמרה של כ"ץ מזכיר לנו אפוא שיחסי הדרה ושליטה אינם קבועים בהכרח, ושקבוצות כפופות או מודרות מוצאות משאבים לשינוי המצב, לא פעם דווקא בכלים ששימשו להדרתם. סימה זלצברג בלאק עוסקת באלומות הדתית ומבוססת המגדר של הקהילה החרדית הרדיקלית של בית שמש. היא עוקבת אחר הביטויים המגוונים שהיו לאלומות ולכפייה דתית, אחר הקבוצות השונות הנדרשות לאלומות כזאת ואחר תפוצתן הגאוגרפית. במהלך תיאור וניתוח אלו היא מראה את הקשר בין שוליות חברתית, סטטוס נמוך ועוני לבין מתקפות "פונדמנטליסטיות", בעיקר נגד נשים. זלצברג מעלה אפוא שוב את שאלת היחסים בין המעמד הנמוך, ובייחוד הקבוצות הנדחקות לשוליים והדוחקות את עצמן לשוליים, לבין קיצוניות דתית ופוליטית. בתיאורה ובניתוחה של זלצברג מודגשים גם הקונפליקטים הפנימיים בתוך החברה החרדית, המבוססים לאו דווקא על אתניות וסטטוס, אלא על עוני ושוליות. האתנוגרפיה של זלצברג מצביעה על קשר בין תפקידי הפיצוי והלגיטימציה שממלאת הדת, במיוחד בשביל קבוצות מן המעמד

הנמוך (Bourdieu, 1987; Weber, 1978, pp. 490-492), לבין רדיקליזם וקיצוניות דתית ופוליטית (והשוו, (Cohn, 1970; Lipset, 1959/1981). הקבוצות האלימות בבית שמש רואות את עצמן כאליטה דתית, שמטרתה להעניק לקהילה החרדית טוהר אמת. את הקובץ חותם מאמרו של גל לוי, שאינו דן ב"קבוצות דתיות", כפי שעושים רוב המאמרים האחרים בקובץ זה. לוי בוחן את רעיון הסטטוס־קוו כדי להראות, בדרך דורקהיימית, שהדת היהודית היא חלק מן הזהות הישראלית הקולקטיבית ושהיא מכוננת גבולות קולקטיביים. הוא ממשיך ומראה, באמצעות אירועים היסטוריים קונקרטיים, שהממד הדתי של גבולות הקולקטיב הישראלי נוטל חלק בהדרת המזרחים, העולים מברית המועצות לשעבר והערבים. בשונה ממאמרים רבים אחרים בקובץ זה, המשתמשים במעמד כדי לחצות קטגוריות חברתיות, כגון קטגוריות אתניות, מאמרו של לוי מזכיר לנו כי בישראל המעמד חופף במידה רבה קטגוריות חברתיות הן אתניות והן לאומיות.

מקורות

- אופיום להמונים (2019, 16 בנובמבר). הציטטה של מרקס. ויקיפדיה. אוהור מתוך https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%90%D7%95%D7%A4%D7%99%D7%95%D7%9D_%D7%9C%D7%94%D7%9E%D7%95%D7%A0%D7%99%D7%9D
- ארנדט, ח' (2014). המצב האנושי (תרגום: א' אזולאי וע' אופיר). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בג"ץ בית הספר בעמנואל (2019). בג"ץ 1067/08, עמותת "נוער כהלכה" ויואב ללום נ' משרד החינוך ואחרים. המכלול, האנציקלופדיה היהודית. אוהור ב־27 בפברואר, 2020, מתוך https://www.hamichlol.org.il/%D7%91%D7%92%22%D7%A5_%D7%91%D7%99%D7%AA_%D7%94%D7%A1%D7%A4%D7%A8_%D7%91%D7%A2%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%90%D7%9C בוזגלו, מ' (2008). שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת. ירושלים: כתר.
- בן אמוזג, א' (1862–1863). ספר תורת ה' (עם חמש מגילות והפטרות, ונוסף עליו אם למקרא). ליוורנו, איטליה: דפוס בן אמוזג.
- ברם, ח' ופישר, ש' (2020). דת כמשאב להכרה ולחופש: עבודה, מעמד ודת בקרב נגדים בצה"ל. מגמות, נה(1), 167–192.
- דהן, מ' (2013). האם כור ההיתוך הצליח בשדה הכלכלי. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ורצברגר, ר' וקפלן, ד' (2020). קוסמופוליטיות רוחנית ואתנטיות יהודית: התחדשות רוחנית ומעמד הביניים בישראל. מגמות, נה(1), 139–166.
- זוהר, צ' (2001). להחזיר עטרה ליושנה: חזונו של הרב עובדיה. בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 159–209). תל אביב: ידיעות אחרונות.

- חזן, א' (1986). תעלומת לב (חלקים א-ד). ירושלים: מכון מאיר. (נדפס לראשונה ליוורנו, איטליה, 1879).
- טסלר, ריקי (2003). בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית. ירושלים: כתר.
- ידגר, י' (2010). המסורתיות בישראל: מודרניות ללא חילון. ירושלים: כתר.
- ידגר, י' וליבמן, י' (2006). מעבר לדיכוטומיה דתי-חילוני: המסורתיות בישראל. בתוך א' כהן, א' בן רפאל, א' בראלי וא' יער (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו (עמ' 337-366). באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, יד יצחק בן-צבי, אוניברסיטת תל אביב והאוניברסיטה העברית בירושלים.
- כהן, א' וליאון, נ' (2008). שאלת במעמד הבינוני-המזרחי בישראל. אלפיים, 32, 101-83.
- כ"ץ, מ' (2020). בין התבדלות אתנית לבין הדרה מעמדית: לסוגיית מקומם של המזרחים בחינוך הציוני-דתי. מגמות, נה(1), 274-245.
- לאו, ב' (2005). ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- ליאון, נ' (2009). חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- מאק, מ' (2020). מעמד וכנסייה בחברה הערבית הנוצרית בישראל. מגמות, נה(1), 114-89.
- נגר, ר' (2011). מסורת במבחן - רבני גרבה בין שמרנות לתמורה (1914-1945). אשקלון: פאר הקודש.
- סברסקי, ש' (1981). "...לא נחשלים אלא מנוחשלים": מזרחים ואשכנזים בישראל - ניתוח סוציולוגי ושיחות עם פעילים ופעילות. חיפה: מחברות למחקר ולביקורת. סורוצקין, ד' (2020). צמיחת היהדות החרדית ועיצובו של המעמד הבינוני באירופה: 1883-1649. מגמות, נה(1), 88-51.
- סמט, מ' (2005). החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה. ירושלים: מאגנס.
- פישר, ש' (1991). שני דפוסים של מודרניזציה: על ניתוח הבעיה העדתית בישראל. תיאוריה וביקורת, 1, 1-22.
- פישר, ש' (1999). תנועת ש"ס. בתוך ע' אופיר (עורך), חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל (עמ' 329-338). ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- פישר, ש' ובקרמן, צ' (2001). כנסייה או כת. בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 321-342). תל אביב: ידיעות אחרונות.
- רוזנר, ש' ופוקס, ק' (2018). יהדות ישראלית: דיוקן של מהפכה תרבותית. תל אביב: דביר והמכון למדיניות העם היהודי.

שלום שטרית, ס' (2001). מלכוד 17: בין חרדיות למזרחיות. בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 21-50). תל אביב: ידיעות אחרונות.
שמחאי, ד' (2009). לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון "העידן החדש" בישראל. חיפה: פרדס.

- Adorno, T. W. (1992). *Quasi una fantasia: Essays on modern music* (R. Livingstone trans.). London, England: Verso.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *The dialectic of the enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Bateson, G., & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. New York, NY: New York Academy of Sciences.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston, MA: Houghton Mifflin Co.
- Benjamin, W. (1999). The critique of violence. In *selected writings* (pp. 236-252). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bernstein, B. (1973). *Class, code and control*. London, England: Routledge Keagan Paul.
- Bernstein, B. (1978). *Class codes and control* (2nd ed., vol. 3). London, England: Routledge Keagan Paul.
- Bloch, E. (1972). *Atheism in Christianity*. New York, NY: Verso.
- Bloch, E. (1986). *The principle of hope*. Cambridge MA: MIT Press.
- Bloch, E. (1990). On the original history of the third reich. In *Heritage of our times* (N. Plaice & S. Plaice trans.). Berkeley, CA: University of California Press.
- Bloch, E. (2000). *The spirit of utopia* (A. Anthony trans.). Redwood, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1977a). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977b). Cultural reproduction and social reproduction. In J. Karabel & A. H. Halsey (eds.), *Power and ideology in education* (pp. 487-511). New York, NY: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1987). Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. In S. Lash & S. Whimster (eds.), *Max Weber, rationality and modernity* (C. Turner trans.) (pp. 119-136). London, England: Allen and Unwin.

- Bunyan, J. (1678). *The Pilgrim's progress from this world to that which is to come*. London, England: Printed for Nath. Ponder at the *Peacock* in the *Poultry* near Cornhil.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press,
- Casanova, J. (2006). Rethinking secularization: A global comparative perspective. *After secularization [special issue], The Hegehog Review*, 8(1-2), 7-22.
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarianism and mystical anarchists of the middle ages*. New York, NY: Oxford University Press.
- Douglas, M. (1973). *Natural symbols: Explorations in cosmology*. New York, NY: Pantheon.
- Durkheim, E. (1973). Individualism and the intellectuals. In R. Bellah (ed.), *Emile Durkheim on morality and society* (pp. 43-57). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1984). *The division of labor in society* (W. D. Halls trans.). New York, NY: The Free Press.
- Elias, N. (1994). *The civilizing process: Sociogenic and psychogenic investigations* (revised ed., E. Jephcott trans.). Oxford, England: Blackwell.
- Engels, F. (1964). On the early history of christianity. In K. Marx & F. Engels, *On Religion* (pp. 316-347). New York, NY: Schocken. (First published 1894.)
- Engels, F. (1967). The peasant war in Germany. In F. Engels, *The German revolutions* (L. Krieger ed.) (pp. 3-119). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fischer, S. (2005). Collective identity, democracy and religious protest movements: Orthodox Jewish protest movements in Israel. In G. Klinkhammer (ed.), *Collective identity, democracy and religious protest movements* (pp. 6-24). Erfut, Germany: Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.
- Friedman, M. (1986). Life tradition and book tradition in the development of Ultra-Orthodox Judaism. In H. Goldberg (ed.), *Judaism viewed from within and from without: Anthropological studies* (pp. 127 -148). Albany, NY: SUNY Press.
- Gorsky, P. (2003). *The disciplinary revolution: Calvinism and the rise of the state in early modern Europe*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hage, J., & Powers, C. (1992). *Post industrial lives: Roles and relationships in the 21st century*. Newbury Park, CA: Sage.

- Katz, J. (1998). *A house divided: Orthodoxy and schism in nineteenth century European Jewry*. Hanover, NH: University Presses of New England.
- Lipset, S. M. (1981). *Political man: The social bases of politics* (expanded edition). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. (First published 1959.)
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. London, England: MacMillan.
- Marx, K. (1972a). A contribution to a critique of Hegel's philosophy of right. In R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels reader* (pp. 11-24). New York, NY: Norton.
- Marx, K. (1972b). The German ideology. In R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (pp. 110-164). New York, NY: Norton.
- Marx, K. (1972c). Manifesto of the Communist Party. In R. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (pp. 331-362). New York, NY: Norton.
- Mead, M. (1953). The study of culture at a distance. In M. Mead & R. Métraux (eds.), *The study of culture at a distance* (pp. 3-53). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mendelssohn, M. (1983). *Jerusalem or on religious power and Judaism* (A. Arkush trans.). Hanover, NH: University Press of New England. (First published 1783.)
- Mendieta, E. (ed.). (2005). *The Frankfurt school on religion: Key writings by the major thinkers*. New York, NY: Routledge.
- Meron, O. (2011). *Jewish entrepreneurship in Salonica, 1912-1940: An ethnic economy in transition*. Brighton, Portland, England: Sussex Academic Press.
- Moore, B., Jr. (1966). *Social origins of dictatorship and democracy*. Boston, MA: Beacon.
- Nelson, B. N. (1949). *The idea of usury: From tribal brotherhood to universal otherhood*. Princeton, CA: Princeton University Press.
- Peled, Y. (1998). Towards a re-definition of Jewish nationalism in Israel: The enigma of Shas. *Ethnic and Racial Studies*, 21(4), 703-727.
- Pierotti, S. (2003). *The protestant ethic and the spirit of capitalism: Criticism of Weber's thesis*. Retrieved from <http://www.csudh.edu/dearhabermas/weberrelbk01.htm>
- Sadovnik, A. (2001). Basil Bernstein (1924-2000). *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education*, 31(4), 687-703.
- Shokeid, M. (1995). The religiosity of middle eastern Jews. In S. Deshen, C. S. Liebman, & M. Shokeid (eds.), *Israeli Judaism* (pp. 213-238). New Brunswick, NJ: Transaction.

- Soloveitchik, H. (1994). Rupture and reconstruction: The transformation of contemporary orthodoxy. *Tradition*, 28(4), 64-131.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition* (pp. 25-74). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thompson, E. P. (1966). *The making of the English working class*. New York, NY: Vintage.
- Tilly, C. (1989). *City, bourgeois and revolution in France*. New York, NY: Center for the Study of Social Change, The New School of Social Research.
- Weber, M. (1958a). The religious rejections of the world and their directions. In H. H. Gerth & C. W. Mills (eds. & trans.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 323-362). New York, NY: The Free Press.
- Weber, M. (1958b). Class, status, party. In H. H. Gerth & C. W. Mills (eds. and trans.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (pp. 180-195). New York, NY: The Free Press.
- Weber, M. (1958c). The protestant sects and the spirit of capitalism. In H. H. Gerth & C. W. Mills (eds. & trans.), *From Max Weber: Essays in sociology* (pp. 302-322). New York, NY: The Free Press.
- Weber, M. (1958d). *The protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons trans.). New York, NY: Scribner and Sons.
- Weber, M. (1978). The sociology of religion. In G. Roth & C. Wittich (eds.), *Economy and society, Vol. 1* (E. Fischoff trans.) (pp. 400-517). Berkeley, CA: University of California.
- Yadgar, Y. (2011). Jewish secularism and ethno-national identity in Israel: The traditionist critique. *Journal of Contemporary Religion*, 26(3), 467-481.

