

אוניברסיטת תל אביב
הפקולטה למדעי החברה ע"ש גרשון גורדון
החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה

הלכה ומעשה

הומואים-דתיים בישראל
בראי תיאורית הפרקטיקה

חיבור זה הוגש כעבודת גמר
לקראת התואר "מוסמך"
אוניברסיטה" – מ.א. באוניברסיטת
תל אביב
על ידי רון ניולד

העבודה הוכנה בהדרכת: ד"ר נסים מזרחי

אוקטובר 2004

תקציר

העבודה מנתחת את התמודדותם של הומואים־דתיים בישראל עם העמדה המגנה והמדירה שהשיח ההלכתי מקנה להם. הפרספקטיווה התיאורטית שדרכה מתוארת ומנותחת התמודדותם עם העמדה הבעייתית, היא זו של הזרם הפרקטי בתיאוריה החברתית ומבוססת בעיקר על תובנותיהם של סוול (Sewell) וסוידלר (Swidler). בעזרת המקרה של הומואים־דתיים ניסינו ליישב את מה שמבקרים רבים מזהים כאחת מנקודות התורפה של התיאוריה הפרקטית – מחסור בארגון פנימי בתוך מה ששאצקי (Schatzki) מכנה "שדה הפרקטיקות", מחסור שמצר את היכולת ההסברית של התיאוריה שנובע מהשטחם של הערכים, הרעיונות, הפעולות והמעשים לאותו מישור ניתוחי ותיאורי.

פעילותם של הומואים־דתיים ושל הארגונים הקשורים אליהם תוצפתה במשך שנה, בה נערכו גם ראיונות עומק אישיים עם הומואים־דתיים. האתרים שנחקרו הם קבוצה שמתכנסת מדי חודש בבית האגודה לזכויות ההומואים והלסביות בתל אביב; פורום באינטרנט "גייז דתיים"; אתר האינטרנט של ארגון "עצת נפש" שמיעד עצמו להפוך הומואים־דתיים להטרסקסואלים; והשאלות שמופנות לרב יובל שרלו על ידי הומואים־דתיים באתר השו"ת מורשת, יחד עם התגובות אליהן. מהראיונות ומהתצפיות עלו שתי דרכי התמודדות עיקריות של הומואים־דתיים עם העמדה הבעייתית: 1. ניסיון לנתק את הקשר שלהם לעמדה והכחדת הרכיב ההומוסקסואלי מזהותם. 2. ניסיון לייצר במרחב הציבורי הדתי זהות הומו־דתית חיובית ויציבה שתאפשר להומואים־דתיים להתקיים ככאלה מבלי להידרש למצוקות הנפשיות ולסנקציות החברתיות שזהותם הנוכחית מעוררת. לגבי אלה שנקטו באסטרטגיית ההתמודדות השנייה נצפה מרכיב בולט של אי יציבות שהתבטא בשינוי היחס לפרקטיקות מרכזיות, דתיות והומוסקסואליות, שננקטו על ידם. הניסיון להבין את הסיבה לחוסר היציבות עומד במרכז הדיון.

מסקנת המחקר היא כי חוסר היציבות נובע מכשלונם של הומואים־דתיים שנוקטים באסטרטגיית התמודדות השנייה לעגן את האטסטרגיה שלהם במערך התרבותי ההלכתי. באופן מפורט יותר, בעזרת הפיתוח התיאורטי האחרון של סוידלר הראינו שהכשלון לפתח זהות יציבה נובע מחוסר היכולת לעגן את אסטרטגיית הפעולה שחותרת לכך במסגרת מערך של פרקטיקות וערכים, שבעקבות תיאורית המבנה של סוול כונה "סכימה תרבותית". לסיכום הצבענו על מספר דרכים פונטציאליות לשינוי סכימות תרבותיות קיימות או ליצירת חדשות, באופן שיאפשר לעגן את אסטרטגיית הפעולה ולשנות את מצבם האישי והחברתי של הומואים־דתיים.

* **תודה רבה:** לנסים מזרחי, על הסיוע, בתיאוריה ובפרקטיקה, שבלעדיו לא היתה נכתבת עבודה זו. להומואים־דתיים שהשתתפו במחקר, באופן פעיל או סביל. להורי.

תוכן העניינים

4	פרק 1. הומודתי או עמדה תרבותית מייסרת
4	1.1 פתיחה
6	1.2 מיהו הומודתי
8	1.3 המרחב המחקרי
13	1.4 תקציר הפרקים הבאים
15	פרק 2. מסגרת תיאורטית
17	2.1 התמקדות בשחקן החברתי
19	2.2 גישות דו כיווניות
21	2.3 באטלר וקווירים אחרים
25	2.4 הסוציולוגיה הפרגמטיסטית
29	2.5 תיאוריה של הפרקטיקה / רפרטואר תרבותי
32	2.5.1 תיאורית הפרקטיקה של אן סוידלר
35	2.5.2 סכימות תרבותיות / פרקטיקות מעגנות
39	2.6 חייהם הלא מוסדרים של ההומואים הדתיים. השערת המחקר
44	פרק 3. המלכודת: השיח ההלכתי והמיניות המודרנית
58	3.1 סיכום
61	פרק 4. ההתמודדות: שתי אסטרטגיות פעולה
61	4.1 חיפוש דרך
62	4.2 אסטרטגיה: לעקוף את המלכודת
66	4.2.1 עצת נפש
70	4.2.2 אסטרטגית העקיפה: סיכום
73	4.3 אסטרטגיה: לפרק את המלכודת
74	4.3.1 פרשנות מחדש של האיסור
75	4.3.2 ניסיון לייצור יצוגים הומואים-דתיים
76	4.3.3 פנייה לסוכנים הלכתיים
80	4.3.4 ההצדקות של המפרקים
84	4.3.5 אסטרטגית הפירוק: סיכום
86	פרק 5. סיכום ודיון
86	5.1 תקציר וחזרה להשערת המחקר
90	5.2 כיצד ניתן לשנות את הסכימות התרבותיות
93	5.3 סיכום: הומואים-דתיים ותיאורית הפרקטיקה של סוידלר
95	5.4 שאלה לסיום
98	ביבליוגרפיה

פרק 1. הומו־דתי, או עמדה תרבותית מייסרת

1.1 פתיחה

בתאריך 16 בנובמבר 2003 התפרסמה במדור הכלכלה של עיתון "הארץ" כתבה תחת הכותרת "חובשי הכיפה מקימים אתר היכרות להומואים ולסביות". הכתבה עסקה בשני יזמים דתיים, שהקימו את אחד מאתרי האינטרנט "הפופולריים ביותר בישראל" (ימיני 2003), ובכוונותיהם להרחיב את פעילותם, בין היתר על ידי הקמת אתר ההיכרות האמור. למרות שהתוכנית להקמת האתר אוזכרה בלא יותר מחצי שורה באחת הפסקאות האחרונות בכתבה, בחרו העורכים למקם אותה בכותרת. אם הכותרת היא מעין פיתיון שמוצב בראש הכתבה בניסיון להביא את קוני העיתון לקרוא אותה, הרי שבמקרה הזה, הבחירה בה מבטאת את התפישה שרואה בחיבור בין הומוסקסואליות לדת, בהקשר היהודי והישראלי, חיבור חריג ולא צפוי עד שהוא מייצר איכויות פרובוקטיוויות שאמורות למשוך את עיניו של הקורא האמון על פיענוח קודים שגורים בתרבות הישראלית. התפישה הזו באה לידי ביטוי גם בהקדשת כתבה במוסף השבועי של "הארץ" לספר שסיכם עבודת תזה אחרת בנושא (לוי ברזילי 2003) ובמיוחד במכשולים שעבר הסרט "לפניך ברעדה" שמתאר את חייהם של הומואים ולסביות בני קהילות חרדיות בארה"ב, עד שהצליח לעלות לשידור, זמן רב לאחר שנרכש, במעוז ה"ממלכתיות הישראלית החדשה" – ערוץ 2 (וגם אז בשעה יחסית מאוחרת שנועדה לתכנים מעוררי חשש ליצירת בעיות).

עבודה זו נשענת על ההנחה כי הממד השערורייתי שמלווה את הצירוף הומו־דתי במרחב התרבותי בישראלי אינו נובע אך ורק מהנדירות של ייצוגיו, אלא מהווה תוצאה של מעין "צרימה" שנוצרת אינטואיטיווית כאשר צירוף זה "עולה לשידור". אם נתייחס ל"הומו־דתי" כאל עמדה בשיח התרבותי הישראלי, ונשווה אותו לעמדות אפשריות וקונקרטיות אחרות, נראה שהשוליות של העמדה המסוימת הזו אינה רק מרחבית אלא מבנית. העמדה עצמה היא בעלת פוטנציאל להפרת סדר וככזו מסכנת גורמים מסוימים במבני השדות הרלוונטיים. בניגוד

לעמדות אחרות שקיומן מובטח בשיח התרבותי בישראל (מבחינת כמויות הייצוגים שהן זוכות להם והמנגנונים המוסדיים שתומכים ומתחזקים את קיומם), מקומו של ה"הומודתי" רחוק מלהיות כזה. זוהי עמדה חדשה וכפי שנראה בהמשך בעייתית, שמעוררת את קיומם של מנגנונים שונים, פעילים יותר או פחות, בעלי רמה זו אחרת של נוכחות מטריאלית או סימבולית, שינסו למנוע את קיומה.

מרכזה של עבודה זו עם זאת אינו ניתוח תרבותי ביקורתי שמייצר את הממד ה"צורם" בעמדה הדיסקורסיווית הומודתי. מתוך הניסיון לתאר את הבעייתיות של העמדה, ננסה בעבודה זו לספר את סיפורם של האינדוידואלים שמוצאים (או ממצאים) את עצמם בעמדה המגונה, הבעייתית ולפחות במובן מסוים, אותו נסביר, בלתי־אפשרית. ההודעה הבאה, שהתפרסמה בפורום האינטרנטי "גייזדתיים" על ידי mark79, מבטאת את הקושי שעליו אנו מדברים:

"אני מרגיש רע עם עצמי. כל כך רע, שביום ההולדת האחרון שלי, ה-25 במספר שהיה לפני כמה ימים, פשוט שכנתי במיטה כמו ילד קטן וכייתי. פשוט ריחמתי על עצמי. בכיתי על כמה שרע לי, על כמה שקשה לי ועל כמה שאני נופל כל פעם מחדש [...] מה בעצם אני עושה כאן? האם באמת אוכל להתחתן עם מישהי כמו בחלום שלי ולהיות שלם עם עצמי ואיתה? האם יהיו לי ילדים שאני אוהב ואגדל".

כפי שאפשר לראות מההודעה, הבעייתיות של העמדה התרבותית אינה באה לידי ביטוי אך ורק בשדה הייצור והייצוג התרבותי אלא גם בחיי היומיום של הומואים־דתיים קונקרטיים. הקושי המובהק הזה, שקל ומתבקש לתארו במונחי מצוקה נפשית ומכאן גם לנתחו בעזרת דיסציפלינות שלכאורה מתאימות למשימה זו יותר מהסוציולוגיה, הוא למעשה המנוע שעומד מאחורי עבודה זו, ומקור המוטיווציה שהביאה לכתיבתה. ננסה לתאר כיצד המצוקה הנפשית והפרטית של הפרט קשורה באופן הדוק למערך התרבותי שבו הוא נתון, וננסה לענות על השאלה האם אותו פרט מסוגל לבנות או לאמץ דרך, תוך שימוש ביכולותיו החברתיות והתרבותיות, שתאפשר לו להימנע מאותה מצוקה, ולשנות את מצבו הפרטי והחברתי.

1.2 מיהו הומו־דתי?

עבודה זו עוסקת בחייהם של הומואים יהודים דתיים בישראל, ומבוססת על עבודת שדה שנעשתה בארבעה אתרים עיקריים בין פברואר 2003 לאפריל 2004. העבודה כללה תצפית באתרים השונים, איסוף נתונים וראיונות עומק בסגנון *in-situ observations*. במובן זה העבודה אינה "מחקר שדה" במובן המקובל של המושג. מטרתה אינה לשרטט ולנתח את הדינמיקות ואת מערכי הכוחות שפועלים בשדה מסוים שמקיים בתוכו אחידות מרחבית או זמנית. במרכז המחקר עומדים ההומואים הדתיים עצמם ולא המוסדות החברתיים שבהם הם משתתפים. מרבית חומר המחקר נאסף על ידי עבודת שדה ורק מקצתו בעזרת ראיונות אישיים. הסיבה לכך היא בראש ובראשונה מעשית – חלק גדול מההומואים הדתיים סירבו לבקשות לקיים ראיון, והדרך היחידה שבה יכולתי לשמוע או לקרוא את דבריהם היתה על ידי תצפית באתרים השונים. אולם מעבר לכך, התצפית בפורומים איפשרה לבצע מעקב מתמשך אחר ההומואים הדתיים וכן להיות עד לפעילויות שאינן מדווחות בדרך כלל באינטרקציות מסוג של ראיון אישי. כמו כן התצפית איפשרה להיות עד לדיונים ולוויכוחים שחידדו לא רק את העמדות הבולטות בקרב ההומואים הדתיים, אלא גם את מעמדן של העמדות הללו בקרבם, את ההירארכיה שמתקיימת ביניהן ובעיקר את הקשר בינן לבין פעולותיהם של הנחקרים.

לצורך עבודה זו הוגדרו באופן ראשוני ההומואים הדתיים כאינדיווידואלים שנוקטים בפרקטיקות המסומנות כ"דתיות" ו"הומוסקסואליות" על פי הקשרן במסגרת התרבותית הישירה של הנחקרים: התרבות היהודית-ישראלית. הצורך בהגדרה המבוססת על פרקטיקות נבע מרצון להימנע מהגדרה מופשטת של התופעה ולאפשר לנו לנתח את הגמישות שבאה לידי ביטוי בשדה ביחס להגדרות של המושגים האלה.

הגדרת הקוטב הדתי של הזהות ההומו־דתית היתה יחסית פשוטה ונעזרה בתובנות ממאמרים ומחקרים בסוציולוגיה הישראלית מאז שנות ה-70 אשר מפרקים את הזיכוטומיה השגורה בשיח הציבורי בישראל בין "דתי" ל"חילוני" ומצביעים על הגבולות המעורפלים בין שני

מושגי הזהות הללו¹. גם אם לא עשו זאת באופן מפורש, הרי שחלק גדול מאלה השתמש בתובנות "פרקטיות" (באופן שיבואר בפרק 2) בבואו לטשטש את הגבולות המפרידים כביכול בין שני "ציבורים" שונים שמרכיבים את החברה היהודית בישראל. הניידות של רעיונות, ערכים ופרקטיקות בין המרחב "הדתי" למרחב "החילוני", מכשילה למעשה מראש את הניסיון להגדרה מהותית של הזהות הדתית.

לאור זאת ההגדרה "דתי" הוענקה למי שמקיים מספר מסוים של פרקטיקות שמסומנות באופן מובהק "דתיות". הפרקטיקות הדתיות שכל הנחקרים מקשרים באופן ישיר לזהות הדתית שלהם הן שמירת שבת, שמירת כשרות וחבישת כיפה. פרקטיקות דתיות אחרות (תפילה בכל יום, ברכת המזון, הנחת תפילין, לבישת ציצית) אינן ננקטות על ידי כל הנחקרים. גם במסגרת הפרקטיקות שננקטות על ידי כולם אפשר לצפות בהבדלים בקרב הנחקרים: מספר השעות לאחר אכילת מאכל "בשרי" שלאחריו מותר לאכול מאכל "חלבי"; גודל הכיפה, צבעה וסוגה (כיפת בד או כיפה סרוגה, שחורה או צבעונית); הקפדה על אי־הדלקת אור בשבת; שימוש בנייר טואלט "חתוך" בשבת להימנע מאיסור קריעה ועוד. ההבדלים הסגנוניים הללו מיתרגמים להבדלים איכותיים בנוגע למידת הדתיות של הפרט ולעתים קרובות קיימת ביניהם התאמה – מי שמקפיד על שימוש בנייר טואלט חתוך בשבת, ישמור בדרך כלל על מספר גדול יותר של שעות בין אכילת בשר לחלב, למשל.

בנוגע לקוטב ההומואי של הזהות ההגדרה היתה פשוטה פחות משתי סיבות עיקריות. האחת – הפרקטיקות ההומואיות הרלוונטיות לנחקרים קשורות לקיום יחסי מין, כלומר – הן פרקטיקות שהממד הפרפורמטיווי שלהן נושא אופי שהוא ציבורי הרבה פחות מפרקטיות דתיות, ולכן בניגוד למקרה של הפרקטיקות הדתיות, כאן יכולתי להסתמך אך ורק על דברי הנחקרים ולא על תצפית עליהם (כמו במקרה של חבישת כיפה, למשל). הבעייתיות הגדולה יותר נבעה מכך שגם העדויות המילוליות של הנחקרים בנוגע ליחסם להומוסקסואליות לא היתרגמו בנקל

¹ שתי נקודות ציון חשובות של העיסוק הסוציולוגי והאתנרופולוגי בדת בישראל הן אסופת המאמרים בעריכת דשן, ליבמן ושוקד (Deshen, Liebman, Shokeid 1995) ואסופה מאוחרת ועדכנית יותר בעריכת גודמן ויונה (2004).

לשפה מעשית. בעוד שעל שאלות בנוגע לזהותם הדתית סיפקו הנחקרים תשובות פרקטיות (בין אם אלה היו מילוליות כמו אני לא אוכל בשר וחלב, אני לא נוסע בשבת, או פרפורמטיוויות – לבישת ציצית, חבישת כיפה), כשהתבקשו לתאר את זהותם ההומוסקסואלית נקטו הנחקרים על פי רוב במושגים "תאוה", "נטייה פנימית", "רצון לא נשלט" וכד'. לא רק עבור החוקר תרגום ה"תאוה" וה"רצון הבלתי נשלט" לשפה פרקטית הוא אינו מתבקש, כך גם עבור חלק גדול מהנחקרים. באופן זה, חלק מהנחקרים שהמחקר מתייחס אליהם כהומואים־דתיים, מצהירים על עצמם כמי שמעולם לא קיימו יחסי מין הומוסקסואלים. השערות לגבי אופיה הא־פרקטי של הגדרת הזהות ההומוסקסואלית יובאו בהמשך, אך לעת עתה נציין כי הפרקטיקה היחידה ששימשה כ"מבחן קבלה" לקטגוריה הומו־דתית היתה השתתפותו של הנחקר באחד הפורומים המיועדים להומואים־דתיים.

בקצרה, אם כן, עבור עבודה זו, הומו דתי הוא אדם שנוקט בפרקטיקות שמירת כשרות, שמירת שבת וחבישת כיפה ומשתתף באחד הפורומים של ההומואים הדתיים (בהם משתתף גם מספר קטן של הומואים שאינם דתיים על פי ההגדרה שמובאת כאן). כמו כן, מקרים בודדים של אינדיווידואלים שאינם משתתפים באחד הפורומים אך מקיימים פרקטיקות דתיות ופרקטיקות הומוסקסואליות נכנסו גם הם למחקר. בכל מקרה, ההגדרה הרחבה יחסית לא הצליחה לייצר מספר גדול של נחקרים שבסופו של דבר הסתכם בפחות מ-50 שהתחלקו על פני האתרים השונים.

1.3 המרחב המחקרי

כפי שנראה מיד, שדה המחקר נושא אופי מבוזר למדי ומכיל אתרים שנבדלים זה מזה ברמות שונות, ומסיבה זו בחרתי לכנותו בשם "מרחב מקרי" (בבחינת המרחב שבו מתבצע המחקר ולא השדה שעליו מתבצע הנחקר). הסיבה הראשונית להכללתם של כל אלה במסגרת תיאורית וניתוחית אחת היתה הנחת יסוד לפיה בפני המשתתפים בפורומים השונים עומדת למעשה אותה הבעיה – שילוב בין שני סוגים של אורח חיים או ליתר דיוק בין שני סוגים של

פרקטיקות שאינם מתקיימים בנקל זה לצד זה. בכל אחד מהאתרים מתבצעת התמודדות עם הקושי הזה ומוצעות מסגרות שונות לפתרוננו או יישובו. כל אחד מהאתרים משמש כמרחב לדיון וליבון סוגיות הקשורות לבעיה ומהווה במה לניסוחים שונים שלה. ההתבוננות על המרחב, שמכיל פרספקטיוות שונות על אותה בעיה, מספקת הבנה עמוקה שלה ומאפשרת לנו לבחון את העקרונות שסביבם מתנהל "הדיון ההומודי" על נגזרותיו השונות.

קבוצת הו"ד (הומואים דתיים) שנפגשת מזה כעשר שנים מדי חודש בבית האגודה לזכויות ההומואים והלסביות בתל אביב מהווה את אחד המוקדים החשובים של המחקר. בקבוצה כ-15 חברים קבועים. מדי פגישה מגיעים כמה חברים חדשים, חלקם הקטן ממשיך להגיע לפגישות הבאות. במרכז מפגשי הקבוצה עומדת בדרך כלל הרצאה, על עניינים הומוסקסואלים (כמו למשל זכויות משפטיות של הומואים ולסביות במדינת ישראל), על עניינים דתיים, או על עניינים הומואים-דתיים (כמו למשל שירה הומו-ארוטית דתית-יהודית). מדי פעם מארגנים חברי הקבוצה פעילות ארוכה יותר כמו טיול או שבת שלמה בבית האגודה או בביתו של אחד החברים. מפגשי הקבוצה מאורגנים על ידי חנן, בן 28. בשיחות איתו הדגיש חנן כי הקבוצה אינה קבוצת תמיכה להומואים-דתיים במצוקה וייעודה הוא בעיקר לשמש להם מקום מפגש "בו הם יכולים להיות הם עצמם", כדבריו. במסגרת המחקר השתתפתי במפגשי הקבוצה וראיינתי שמונה מחבריה.

הפורום האינטרנטי "גייז-דתיים", שמהווה חלק מקהילת "גאווה" במערך הקהילות של אתר "וואלה" (www.walla.co.il), הוא האתר השני שמרכיב את המרחב המחקרי. בניגוד לקבוצת הו"ד, בפורום חברות גם לסביות-דתיות, אולם הרוב המכריע של המשתתפים בו הם גברים. בפורום בין 15 ל-20 חברים קבועים. מיקומו ברשת מאפשר מן הסתם למספר גדול יותר של אורחים (הומואים-דתיים או לא) לבקר בו מבלי להשאיר הודעה. מנהל הפורום, אייל, כותב במכתב הפתיחה שקישור אליו מופיע בעמוד הראשי של האתר: "הפורום הזה נפתח מתוך צורך שבא מהשטח לחלוק את הבעיות שלנו כדתיים והומואים ולשמוע עצות

מאחרים. הוא נועד לכולם: לאלה שבארון ולא להם שמחוצה לו. לאנשים המתלבטים בקשר לזהותם ולא להם שכבר השלימו איתה. לנשואים ולרווקים. לאנשים בעלי רקע תורני בישיבות הסדר ישיבות גבוהות ומכינות ולא להם החסרים אותו. ובקיצור לכולנו. בפורום נוכל ללבן בעיות שונות הנוגעות לאורח חיינו כדתיים והומואים, לנסות למצוא פתרונות לדון עליהם ולהתייעץ, הוא נועד כמובן גם למטרת הכריות לאלה שיהיו מעוניינים בכך". חברי הפורום מארגנים פעילויות "חוקי-אינטרנטיות" כגון שבתות-פורום (שכוללים ארוחות שבת ותפילות משותפות), הרצאות ומפגשים חברתיים. בניגוד לקבוצת הו"ד, הפורום ממלא פונקציות מסוימות של קבוצת תמיכה, וגולשים שמשאירים בו הודעות על מצוקה נפשית קשה אליה נקלעו בעקבות "נטייתם" זוכים לשרשרת תגובות תמיכה מרשימה מצד החברים הקבועים. עקב בקשה של חלק מחברי הפורום ממנהל הפורום נמנעתי מלהגיע לפעילויות החיצוניות. במהלך המחקר ערכתי חמישה ראיונות אישיים עם חברים בפורום והשתתפתי באופן "סביל" בפעילות הערה בו.

ארגון "עצת נפש", או יותר נכון הנציגות האינטרנטית שלו, הוא האתר השלישי שנחקר עבור עבודה זו. הארגון משתייך למה שנהוג לכנות בשיח הפופולרי "הזרם החרדי-לאומי", זאת בניגוד לחברי הפורום וקבוצת הו"ד שרובם רואים את עצמם שייכים ל"זרם הדתי-ציוני" (ההבחנה והאבחנה הללו סופקו בידי כמה מחברי הפורום והקבוצה בהזדמנויות שונות). המוטיוציה שעומדת בבסיס יחסו של הארגון אל ההומואים הדתיים היא הכחדת הרכיב ההומוסקסואלי באישיותם². לשם כך מפעיל הארגון קבוצות תמיכה ואתר אינטרנט עשיר בתכנים, שבמרכזו פורום לגולשים. האופן בו מסודרות התגובות בפורום, והזמן הרב שחולף בין שליחת הודעה לפרסומה מעל דפי הרשת, מרמזים על מערך פיקוח הדוק למדי של אנשי הארגון על התכנים המתפרסמים באתר (במקרה של הפורום "גייז-דתיים" ההודעות מופיעות ברשת מיד עם שליחתן). בניגוד לשני האתרים הקודמים, שהחדירה אליהם היתה קלה יחסית

²הארגון עוסק גם ב"הפרעות" אחרות לסדר היום ההלכתי כגון "שמירת הברית" (אוננות), "אובססיות מיניות" ו"התעללות מינית". הגישה התרפויטית של עצת נפש במסגרת ההתמודדות עם הבעיות הללו מזכירה בקווי המתאר שלה את ההתמודדות התרפויטית עם ההומוסקסואליות. אולם כפי שיכול להעיד השיעור הגבוה של התכנים ה"הומוסקסואלים" באתר ביחס לתכנים אחרים, הפעילות העיקרית של הארגון היא בנושא זה, בין היתר משום שההתמודדות עמו מבטאת בצורה המזוקקת ביותר את המסגרת התפישית דרכה פועל הארגון.

(שיחת טלפון או הודעה בפורום), במקרה של "עצת נפש" ניסיונות לחזור לארגון כחוקר נתקלו בחומה בצורה (הודעה בנושא שנשלחה לפורום לא פורסמה, שיחות טלפון למנהל הארגון הסתיימו בסירוב בוטה ונחרץ). את מירב המידע על הארגון השגתי מהאתר העשיר בתכנים שלו (<http://www.atzat-nefesh.org>) וממקורות משניים.

נקודת ציון נוספת במרחב המחקרי, היא השאלות שמופנות אל הרב יובל שרלו, תשובותיו, והתגובות להן באתר השאלות והתשובות "מורשת"³. הרב שרלו הוא אחד הרבנים היחידים באליטה האורתודוקסית בישראל, ובוודאי הבולט שבהם, שתשובותיו לשאלותיהם של הומואים־דתיים מיוסרים מאופיינות בנימה אמפתית ובהבנה של מצוקתם הנפשית. מדבריהם של הנחקרים עולה כי הוא אחד הרבנים היחידים שמוכן לדון בנושא, בספירה הפרטית אך גם הציבורית, מבלי להטיח בהם מיד אשמה ובוז. עם זאת, תשובותיו של הרב להומואים־הדתיים באתר מורשת, וכן דברים שאמר לכמה מהנחקרים וצוטטו על ידם, מראים כי חוץ מנימה אמפתית, הוא אינו נושא בשורה אמיתית עבור ההומואים־הדתיים שמשוועים להיתר של גורם רבני במוכר לקיום יחסי מין הומוסקסואלים. כמו רבנים אורתודוקסיים אחרים, גם הוא רואה בהומוסקסואליות חטא בל יעבור, ובהומוסקסואלים חוטאים שחייבים לשנות את דרכם. נראה שהדימוי הגואל לו זכה הרב (בעיקר בקרב חלק מחברי הפורום "גייז־דתיים") נגזר יותר מהצורך של חלק מהומואים־הדתיים בהכרה ממסדית־הלכתית, ופחות מהיותו של הרב פורץ דרך בתחום. בכל מקרה, השאלות שהופנו לרב במסגרת האתר שימשו במה לדבריהם של הומואים־דתיים נוספים ולכן נכנסו למחקר.

שילוב בין תצפית משתתפת במפגש קבוצתי, ותצפית על פורומים אינטרנטיים בעלי אופי מבני ותוכני שונה אינו בהכרח מובן מאליו, והתבסס בין היתר על ספרם של מילר וסלייטר (Miller and Slater 2000) על אתנוגרפיה באינטרנט. מסקנתם של השניים כי החלוקה השגורה לעתים בין מציאות וירטואלית־אינטרנטית למציאות ממשית אינה נכונה, היא אחת

³ האתר (<http://www.moreshet.co.il/>) מהווה גירסה מקוונת של מוסד השו"ת (שאלות ותשובות) ההלכתי, במסגרתו נשלחו לרבנים שאלות הנוגעות לכל אספקט של החיים, והתשובות פורסמו בתפוצת קהילות ישראל.

ההנחות המתודולוגיות איתן נגשתי לחומרים שנאספו באינטרנט. מחקרם של מילר וסלייטר על השימוש באינטרנט בטרינידד הראה כי האינטרנט מסייע לאנשים להביא את עצמם לידי ביטוי ומשמש באופן הזה כפלטפורמה נוספת להצגת העצמי ולהרחבת מגוון הפעולות התקשורתיות (ובאותו אופן להרחבת ההגדרה של פעולות תקשורתיות). באותו אופן הקשרים המתקיימים באינטרנט אינם מתנהלים על פי היגיון נפרד, "וירטואלי" ונטול קשר לעולם החוץ-אינטרנטי. יחד עם זאת, חשוב לזכור כי המאפיינים של הפלטפורמה האינטרנטית ייחודים ביחס לפלטפורמות אחרות וכמו כן נבדלים בינם לבין עצמם. מסיבה זו ברור שהודעה שנכתבה בפורום "גייז דתיים" לא נותחה בהכרח באותו אופן בו נותח מונולוג שנאמר על ידי משתתף בקבוצת הו"ד. מעבר לכך, לאור ההבדלים שצוינו בין רמות הפיקוח של מנהלי הפורום "גייז-דתיים" לאלה של פורום "עצת נפש", גם כאן נבדל היחס האובייקטיבי שניתן לטקסטים משני המקורות, אם עלה בכך צורך.

בשלב מוקדם של המחקר התברר כי כל אחד מארבעת האתרים שלעיל יכול להוות שדה מחקר עשיר ומקור בלעדי לעבודה. מערך הכוחות בכל אחד מהאתרים, הביטויים המגוונים שלו, יחסי הסמכות, האינטרקציות בין החברים בו – כל אלה ועוד יכלו לספק חומרים מפרים למחקר ממוקד באחד השדות. העושר של כל אחד מהאתרים יצר אם כן דילמה – האם להמשיך בתוכנית המקורית ולחקור את כל האתרים הללו גם יחד, או שמא יש להסתפק באחד מהם, ולבצע עליו מחקר שדה "מסורתי"? ההצדקה להכריע לטובת האפשרות הראשונה היתה, ועודנה, הטענה כי ההבדל בין סוגי ההתמודדות של ההומואים-הדתיים עם הבעיה שעומדת בפניהם מתגלה במלוא חריפותו רק כאשר אנו "מגביהים עוף" ומתבוננים על ארבעת האתרים גם יחד. התמקדות באתר אחד, לעומת זאת, היתה מסתכנת בהחמצת ההבדל שכפי שאני מקווה להראות הוא בעל השתמעויות סטרוקטורליסטיות שחורגות מהמקרה המסוים שמחקר זה עוסק בו. הביטוי "מרחב מחקרי", אם כן, נבחר גם על מנת לבטא את הפרספקטיווה שממנה בוצע ניתוח החומרים השונים - פרספקטיווה שבוחנת את ההבדלים שמתגלים בין ובתוך האתרים השונים, ופחות את הדינמיקות הייחודיות לכל שדה ושדה.

1.4 תקציר הפרקים הבאים

הפרק הבא יעסוק בחיפוש אחר מסגרת תיאורטית שתתאים לניתוח הנתונים שעולים מהמרחב המחקרי. לאחר דיון קצר על המחקר היחיד שפורסם על הומואים־דתיים ישראלים, נגיע למסקנה כי כדי להעניק דין וחשבון הגון על התמודדותם של אלה עם הבעיות הניצבות בפניהם נצטרך לאמץ פרספקטיווה תיאורטית שמקנה מקום חשוב לשחקן האנושי. נסביר מדוע לא נוכל להשתמש באתנומטודולוגיה ובגישת ההבנייה החברתית, ולאחר מכאן נעבור לדיון בתיאורית הזהות הקווירית של ג'ודית באטלר ונסביר מדוע גם היא אינה הולמת את המקרה. הסוציולוגיה הפרגמטיסטית מבית היוצר של בולטנסקי ותבנו נלקחה גם היא בחשבון, אולם העושר התוכני והמבני שלה, יחד עם התאמתה בעיקר לניתוחי "מקרו" של מערכות חברתיות ותרבותיות בסדר גודל אחר מזה שאנו עוסקים בו, יטו את הכף לטובת שימוש בכלים תיאורטיים דומים – אלה שניתן לשייכם למה שמכונה הזרם הפרקטי בסוציולוגיה בת זמננו. נסביר מדוע בחרנו בזרם זה ובייחוד בגישה של מי שנחשבת לאחת המכוננות שלו – אן סווילר. בסופו של הפרק נציב את שאלת המחקר שמתנסחת בד בבד מתוך המרחב המחקרי ומתוך המערך התיאורטי שבחרנו להשתמש בו.

הפרק השלישי יתאר את מה שיזכה לכינוי "המלכודת" שההומואים־הדתיים נוטים להימצא בתוכה. נסביר כיצד הסכימה התרבותית ההלכתית של התפקוד המגדרי, יחד עם הארגון המודרני של המיניות, מביאים להדרתם הא־פרירורית של הומוסקסואלים מהמרחב ההלכתי, וכמו כן נתאר סכימה תרבותית הלכתית נוספת שמביאה את ההומואים־הדתיים בחלקם להזדהות טוטאלית עם העמדה המגונה והמייסרת שהשיח ההלכתי מקצה עבורם.

הפרק הרביעי יעסוק באופן ישיר בשני סוגים של אסטרטגיות פעולה שנקטות על ידי ההומואים־הדתיים על מנת להימנע מהמלכודת שהשילוב בין היותם הומוסקסואלים להיותם סובייקטים של השיח ההלכתי מהווה עבורם. מהנתונים שבמרחב המחקרי עולה כי

הפרקטיקות בהן נוקטים ההומואים־הדתיים מתחלקות לשתי אסטרטגיות, האחת חותרת ל"פירוק" המלכודת והשנייה "לעקיפתה".

הפרק האחרון יוקדש לסיכום העבודה ולבחינת השערת המחקר שהועלתה בסיום הפרק השני. לאחר מכן ננסה לעמוד על השלכותיה של ההשערה על המרחב המחקרי עצמו, ועל האופן בו ניתן לעשות בה שימוש בתוכו.

פרק 2. מסגרת תיאורטית

"וכל הדעות - יש מהן דעות שהן לאדם מתחילת ברייתו, לפי טבע גופו; ויש מהן דעות שטבעו של אדם זה מכוון ועתיד לקבל אותן, במהרה יותר משאר הדעות; ויש מהן שאינן לאדם מתחילת ברייתו, אלא למד אותן מאחרים או שנפנה להן מעצמו, לפי מחשבה שעלתה בליבו או שישמע שזו הדעה טובה לו ובה ראוי לילך, והנהיג עצמו בה עד שנקבעה".
רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע

החיפוש אחר מסגרת תיאורטית לניתוח המקרה של ההומואים הדתיים החל מטבע הדברים במחקרים אחרים במדעי החברה שנערכו במרחבים דומים. בשנים האחרונות התפרסמו שני מחקרים על הומואים יהודים דתיים: האתנוגרפיה של משה שוקד על בית הכנסת ההומואי בניו יורק (Shokeid 1995) וספרה של עירית קורן "ארון בתוך ארון" (2003) (מחקרים רבים נוספים עוסקים בהומואים דתיים בסביבות חברתיות ותרבותיות אחרות וחלקם יאוזכרו בהמשך). טקסט חשוב נוסף שעוסק בנושא והוזכר קודם לכן הוא סרטו התיעודי של סנדי שמחה דובובסקי "לפניך ברעדה" (Trembling Before God). לטקסטים הללו היתה השפעה גם בפנים השדה (בעיקר הסרט וספרה של קורן שמייעדים עצמם לקהל רחב יותר מאשר מחקרו של שוקד): כפי שמדווחים כמה מהמראיינים לעבודה זו, הסרט והספר הצליחו לסייע בגיבוש תחושת לגיטימציה עצמית בקרב חלק מהם. אולם למעשה, ספרה של קורן הוא היחיד מבין שלושת הטקסטים החלוציים הללו שעוסק בהומואים דתיים ישראלים, שמשתייכים למה שנהוג לכנות בשיח הציבורי בישראל "זרם הכיפה הסרוגה". ככזה הוא היחיד מבין השלושה שעוסק באותה תופעה חברתית סביבה נכתבה עבודה זו.

לספר נודעה חשיבות וראשוניות פוליטית לא מבוטלת בעצם קיומו, ויחד עם אירועים תרבותיים נוספים הוא הצליח למצב, גם אם באופן אירעי, את הנושא ההומו־דתי בשיח הציבורי הישראלי. בספר מובאים תשעה ראיונות עם הומואים ולסביות דתיים ולאחריהם ניסיון למסגור ולהסבר תיאורטי של התופעה. כדי לנתח את הראיונות משתמשת קורן בפרדיגמה התיאורטית של קרול גיליגן כפי שהובאה בספרה "בקול שונה". היא מוצאת בדברי המראיינים צמדים דיכוטומיים שונים של "קולות", כמו למשל "הקול המחויב לעצמי מול

הקול המחויב לאחר", או "הקול המתייחס ל'הווייה של האדם' (being) והקול המתייחס ל'מעשיו של האדם' (doing)", ובכך מנסה לתאר את האופן בו מתמודדים המרוויינים עם הממדים הבעייתיים במצבם.

קורן, כפי שסיפרה בכתבה שפורסמה לאחר הוצאת הספר, הונעה על ידי הרצון לתת קול למצוקתם של ההומואים־הדתיים לנוכח הקושי שחיהם נתונים בו. אין ספק שהיא מצליחה בכך. היא מעניקה למצוקה ביטוי ציבורי על ידי פרסום הספר, ואף גיבוי "תיאורטי" על ידי מסגורה (של המצוקה) במערך של דילמות מוסריות בין צמדי קולות אותם היא מחלצת מדברי מרווייניה. שיטת הניתוח הזו, כאמור, מצליחה להשמיע את הקול של ההומואים־הדתיים, אולם יחד עם זאת היא אינה מצליחה לחדד את ייחודיותו, שכן דילמות מהסוג שקורן מדברת עליהן מתקיימות כמעט בכל מפגש בין אינדיווידואל לסיטואציה חברתית.

הנקודה הבעייתית יותר מבחינתנו בשיטת הניתוח של קורן היא הקשיחות שהיא מייחסת לקטגוריות החברתיות "הומו" ו"דתי" ולעמדה הדיסקורסיווית עצמה "הומו־דתי". רצונה להתמקד ב"סיפוריהם האישיים" של הנחקרים, כפי שהיא מתארת אותו, מביא אותה לתפוש את הקטגוריות החברתיות והתרבותיות שאותם נחקרים מתמודדים מולן כפשוטן. היא אינה נותנת די־וחשבון על מערכת־היחסים המורכבת והדו־כיוונית שנערכת בין העמדה החברתית הבעייתית לבין ההומואים־הדתיים עצמם, ובכך בעצם נכשלת מלהעניק תיאור שיטתי לגבי האופן שבו הם מתמודדים עם הבעיה. קורן מאמצת את עמדתם המוצהרת של נחקריה בהתייחסם לזהות ההומואית ולזהות הדתית כאל שתי יישויות תרבותיות קבועות ונתונות, זאת למרות שלפחות בחלק מהמקרים שמוצגים בספר בולט אלמנט של נזילות ומידת מה של יצירתיות ביחס של ההומואים־הדתיים למערכים התרבותיים שאליהם הם "נפלו" (ניולד 2003).

מדברי הנחקרים של קורן, וכן מדברי ההומואיסט-הדתיים שעליהם התבסס המחקר הנוכחי, עולה כי היחס שמתקיים בינם לבין העמדה "השערוריתית" שהם ממוקמים בה רחוק מלהיות יציב, והוא נתון לשינויים בזמן ובמרחב. הסוכנים של ניסיונות השינוי האלה הם הנחקרים עצמם, אשר עוסקים בפרויקט מתמשך שנועד למעשה לשנות את המרחק בינם לבין העמדה הדיסקורסיווית. כפי שנראה בהמשך, הם בונים ומאמצים אסטרטגיות שחותרות להתמרת המאפיינים של המנגנונים שקושרים אותם לעמדה הזו, ואף להתמרת המאפיינים עצמם של אותה עמדה. במלים פשוטות, הנחקרים אינם מקבלים את המציאות שבתוכה הם נתונים כעובדה מוגמרת, ומחייבים את עצמם לפרויקט שחותר באופן ישיר וברור לשנותה. עבודה שעוסקת בהתמודדות של ההומואיסט-הדתיים עם העמדה הבעייתית תהיה חייבת אם כן לאמץ פרספקטיווה תיאורטית שתאפשר לנו לבחון את השימוש שעושים הפרטים ביכולותיהם התרבותיות והחברתיות על מנת לשנות את מצבם ואת המציאות שבה הם חיים. בשורות הבאות נבצע סקירה ממצה של גישות תיאורטיות סוציולוגיות, שמעניקות לפרט האנושי תפקיד שגם אם אינו מרכזי הרי הוא משמעותי וחשוב בניתוח תופעות חברתיות בכלל ובפרט בפיענוח המערכת המורכבת של הקשרים וההשפעות בין הפרט לבין המציאות החברתית והתרבותית.

2.1 התמקדות בשחקן החברתי

ההתמקדות בשחקן החברתי ובאופן שבו הוא מפרש ויוצר את המציאות החברתית ומתמודד עם הנסיבות האובייקטיוויות של קיומו עומדת במרכז זרמים בולטים בסוציולוגיה האמריקאית מאז שנות ה-50 של המאה ה-20. כותרת ספרם של ברגר ולקמן, *The Social Construction of Reality*, מבטאת בצורה מובהקת הן את היעד התיאורטי והמחקרי של הזרמים האלה, וביחוד את תפישת האדם שמנחה אותם, והדרך בה הם תופשים את הקשר בינו לבין החברה שבתוכה הם חי. הפעילות האנושית על פי ברגר ולקמן אינה מבוססת על הסכמים נתונים מראש, אלא נוצרת מתוך המפגש הרב שכבתי בין הפרט לבין המציאות החברתית

ומבניית מושג המציאות על ידי הפרט מתוך הנתונים והגירויים השונים שהסביבה מספקת לו. השניים טוענים כי המוסדות שמרכיבים את המציאות החברתית, על אף מעמדם האובייקטיבי, הם בסופו של דבר תוצר של פעילות אנושית וחברתית מורכבת, שאחד מיעדיה הוא ייצור המעמד האובייקטיבי של המוסדות תלויי ההקשר האלה. בהקדמה לספר הם מדגישים את היחס הדו כיווני בין המציאות החברתית לבין השחקן החברתי, ואת העובדה שלמרות מעמדם הקונטינגנטי של המוסדות, הרי שברגע שאלה מהווים חלק מהמציאות החברתית, הפרט עצמו ייטה להתייחס אליהם כאל גורמים אובייקטיביים בלתי נתונים לשינוי באופן שבסופו של דבר יגביל ויגדיר את פעילותו. אולם למרות הדברים הברורים האלה, וככל הנראה כחלק מהריאקציה לסטרוקטורליזם הפראסונסיאני ועליית קרנם של ערכי פלורליזם ורב תרבותיות, המחקרים שנבעו מהתפישה התיאורטית שניסחו השניים עוסקים בעיקר בווקטור שנמתח בין הפרט למציאות החברתית ופחות בווקטור המשלים, תוך הענקת מידה רבה של חופש פעולה ויצירתיות לשחקן החברתי.

מוקד תיאורטי ומחקרי אחר שממקם במרכזו את השחקן החברתי ואת האופנים בהם המציאות מתפרשת ונוצרת על ידו הוא המחקר האתנומטודולוגי, שעל פי תפישתו של גרפינקל עוסק בדיוק בדרכים שבהם נוצר הידע "הנייטרלי" או "השכל הישר", שמאפשר לאינדיווידואלים לארגן ולהצדיק את מעשיהם. גם כאן אפשר לזהות ריאקציה לסטרוקטורליזם שלא רק מניח מבנה חברתי אובייקטיבי, אלא גם טוען לאובייקטיוויות של המרחק בין הפרט לבין המבנה החברתי ומכאן בעצם לחוסר היכולת של הפרט לשנותו. עבור גרפינקל וממשיכיו האתנומטודולוגים, הסדר החברתי אינו מתקיים אלא בתוך המרחב הפסיכי של השחקנים אשר מלקטים באופן סלקטיבי את הגירויים שהסביבה החברתית מספקת להם ומארגנים אותם ("מאנדקסים") על פי היגיון פנימי שיאפשר להם בסופו של דבר למקם את עצמם באותו סדר חברתי מדומין, ולקבל תחושה של עולם מובן וברור (Garfinkel 1984). האתנומטודולוגיה מחויבת אם כן למחקר של הידע היומיומי, של התהליכים והשיקולים שהפרט מחייב את עצמו אליהם ואשר יוצרים בסופו של דבר את העולם החברתי שבתוכו הוא מתקיים ושאליו כל

פעולותיו מתייחסות. האתנומטודולוגיה מניחה שהפרט מסביר לעצמו את מצבו ואת מיקומו החברתי תוך כדי המפגש עם הסיטואציה החברתית, ומניחה כי תחום הידע האמור ("השכל הישר") הוא תוצאה של תהליך מתמשך וקונטינגנטי, שבמרכזו עומד השחקן החברתי, אשר משתמש בחומרים שהמציאות מספקת לו, הן בכדי לבנות את פעולותיו ובעיקר בכדי לנסח את העקרונות התיאורטיים שמנחים פעולות אלה (Heritage 1984).

דרגת החופש הגבוהה ששתי הפרספקטיוות התיאורטיות האמורות מספקות לשחקן החברתי, חיונית לדיון במקרה כמו שלנו, שבו המפגש בין הפרט לבין הסיטואציה החברתית מייצר מתחים ומצוקות, שמביאים את הפרט לפעול בדרכים מגוונות תוך אימוץ ובנייה של עקרונות תיאורטיים שיתמכו בקווי הפעולה שלו. אולם כדי לתת דין וחשבון שיטתי על אופני ההתמודדות של ההומואים־הדתיים עם המצב הנתון, איננו יכולים שלא לקחת בחשבון את הווקטור המשלים – האילוצים שהמבנה או המבנים החברתיים שבהם הם נתונים מטילים עליהם, אשר גם אם אינם אובייקטיוויים במובן הצר של המונח, הרי שהם נושאים "הילה" אובייקטיווית שמביאה את הפרטים להתייחס אליהם כאל חלק מ"המובן מאליו", זאת על אף שאותו "מובן מאליו" ממקם אותם בפוזיציה בעייתית ומעוררת קשיים. המצוקה שבה נמצאים חלק גדול מההומואים־הדתיים, והקושי שלהם להיחלץ ממנה, מחייבים אותנו אם כן להתייחס למבנה החברתי אשר מייצר אותה, ובאופן הישיר ביותר מגביל את דרגת החופש שגישות קונסטרוקטיוויסטיות ואתנומטודולוגיות נוטות לייחס לפרט.

2.2 גישות "דריכיווניות"

בשני צידיו של האוקינוס האטלנטי צמחו בשני העשורים האחרונים של המאה הקודמת תפישות חדשות של מבנה חברתי אשר הדגישו את היותו מגביל ומאפשר בו זמנית את פעילויותיהם הפוטנציאליות והקונקרטיות של השחקנים החברתיים (Giddens 1984). מחקרים ותפישות מהזרם הזה מתמקדים או לפחות מאפשרים התמקדות בפרט האנושי, תוך כדי בחינת האינטרקציה המורכבת בינו לבין המערך הסימבולי והמטריאלי שהוא נתון בו

(בהקשר הזה ניתן לציין בין היתר את העיסוק של מישל לאמונט (Lamont 2001a,b) ביחסים שבין האינדיווידואלים לגבולות הסימבוליים של המציאות החברתית שלהם, או את מחקרו של ג'קסון (Jackson 2001) אשר בוחן באיזה אופן מבטאים אינדיווידואלים גורמי דימיון או הבדל על מנת למקם את עצמם במרחב החברתי הנתון ולשייך את עצמם לקבוצה גזעית או מעמדית מסוימת⁴). ההנחה המשותפת לגישות אלו היא כי כדי לתת דין וחשבון על ההסכמות החברתיות שמאפשרות את קיומם של החיים החברתיים, יש להעניק תשומת לב הן לשחקן החברתי שמייצר ומפנים את ההסכמות הללו, והן להקשר או למבנים החברתיים שבהם ההסכמות האלה מתהוות.

אם המסורת שממנה (או נגדה) יצאו גרפינקל וברגר ולקמן היא המסורת הסטרוקטורליסטית הקשוחה המרקסיסטית והפרסונליסטית, הרי שהרקע לצמיחת התפישות שמתמקדות בהיבט הגומלין של יחסי פרט-חברה, הוא תפישות פוסט-סטרוקטורליסטיות דומיננטיות בתחום מחקרי החברה והתרבות שמבוטאות באופן המובהק ביותר במושג השיח (על התפתחויותיו השונות) של מישל פוקו, ומושג ההביטוס של פייר בורדייה. הריאקציה במקרה הזה קיצונית הרבה פחות, והרוב המכריע של התיאורטיקנים מקבלים חלק מהנחות היסוד של בורדייה ו/או של פוקו בדבר המאפיינים הכוחניים והמערכתיים של השדה או השיח, ובדבר ההפנמה של עקרונות מארגנים כלליים על ידי הפרט.

ההבדל בין הגישות הדו כיווניות לגישה הקונסטרוקטיוויסטית ובעיקר האתנומטודולוגית מתואר על ידי סילבר (Silber 2003) במאמרה על הסוציולוגיה הפרגמטיסטית של בולטנסקי ותבנו (Boltanski and Thévenot), בו היא מחדדת את הפער בינם לבין גרפינקל בכותבה כי השניים מתעקשים להכיר בקיומם של עקרונות הערכה (Valuation) שגם אם הם מועברים, מתהווים ומתחזקים בסיטואציות חברתיות, הרי שהם גם **ממוקמים מעבר להן**. תיאוריות כמו אלה של גידנס, לאמונט, ג'קסון, סוול (Sewell), סוידלר (Swidler), באטלר

⁴ לדיון רחב במחקרים סוציולוגיים שחולקים את אותה תפישה של היחס בין הפרט לגבולות הסימבוליים ראו מאמרם של Lamont and Molnár (2002) על העיסוק בגבולות במדעי החברה.

(Butler), וכאמור בולטנסקי ותבנו, מתבססות על ההנחה שבחברה האנושית מתקיימים עקרונות מבניים כללים שאינם בהכרח הישג מקומי וקונטינגנטי; עקרונות אתיים, מוסכמות, ערכים שגורים שמנחים את הפרט בפעולתו ובאופן שבו הוא מצדיק אותה ומסביר את מצבו החברתי לעצמו ולסביבה. אולם – וכאן נכנס הפער בין התפישות הדורכיווניות לתפישות הפוסט-סטרוקטורליסטיות מבתי היוצר של פוקו ובורדייה, חלק גדול מהתיאורטיקנים האמורים מניחים כי מערכת היחסים שמתנהלת בין הפרט האנושי למבנים המופשטים היא מורכבת ועמוקה. בכך הם מאפשרים לסובייקט האנושי מידה מסוימת של גמישות ויצירתיות ביחס למבנה החברתי, שגם אם פוקו ובורדייה אינם מכחישים את קיומה האפשרי, הרי שהם אינם מספקים לנו כלים לדבר עליה.

2.3 באטלר וקוויריים אחרים

גישה תיאורטית שעשויה היתה לספק עבורנו את המצע לתיאור ולניתוח התופעה היא התיאוריה הקווירית על נגזרותיה השונות שמהווה חלק חשוב מתחום "לימודי התרבות" האמריקאים מאז שנות ה-90. כפי שמתאר זיידמן (Seidman 1996) התיאוריה הקווירית יוצאת מתוך הענף האינטר-דיסציפלינרי של הלימודים ההומו-לסביים (Gay and Lesbian Studies) שהושפעו בבירור מגישת ההבנייה החברתית. צמיחתה של התיאוריה הקווירית, לקראת סוף שנות ה-80 מבטאת מעבר מהתמקדות בתהליכי ההבנייה התרבותית והחברתית של ההומוסקסואל המודרני, לניתוח של התפקוד התרבותי והחברתי של הצמד הבינארי הטרו/הומוסקסואל. המאפיין הבולט של התיאוריה הקווירית לפי זיידמן הוא גיוס ההיבטים הכביכול יחודיים של הקטגוריה ההומוסקסואלית לניתוח תופעות תרבותיות שאינן קשורות בהכרח להומוסקסואליות, וחילוץ עקרונות אפיסטמולוגיים של התרבות המערבית מתוך המסגרת החוויתית ההומוסקסואלית (Sedgwick 1990).

אולם התיאוריה הקווירית מורכבת גם מזרמים שאינם עוסקים באופן מוצהר ובלעדי במחקר סמיוטי "מטה-תרבותי" ועשויים להתאים יותר לניתוח תופעות חברתיות קונקרטיות כמו זו

שעומדת לפנינו. חלק גדול מהתיאוריות והמחקרים הקוויריים מנסה לעסוק בשאלות זהות בכלל וזהות מינית בפרט כאשר במקום שימוש בתיאוריות הבניה חברתית נעשה שימוש בגישות פוקולדיאנית ו"דה־קונסטרוקטיוויות" אשר מעניקות הסבר רב שכבתי ודו־כיווני במובן שהובא לעיל לתהליך בניית הזהות (Braveman 1996, Namaste 1994, Fuss) (1991)⁵.

עבודתה של הפילוסופית האמריקאית ג'ודית באטלר, שיוצאת באופן מפורש מהמסורת הפוקולדיאנית, מהווה דוגמא מובהקת לגישה קווירית מהסוג שאנו עוסקים בו. באטלר, שנחשבת לאחד הקולות היציבים והבולטים של התיאוריה הקווירית, היא מועמדת טבעית (אם אפשר להשתמש בהקשר שלה בשם התואר הזה ללא מרכאות) לספק את מסגרת הניתוח התיאורטית למחקר שעוסק בהומוסקסואלים דתיים. כמו תיאורטיקנים קווירים ולא קווירים אחרים, היא רואה בזהות האנושית תהליך מתמשך שאינו יציב אשר מתרחש במפגש בין האינדיווידואל לחברה (Hall 1996). ה"קוויריות" של באטלר מתבטאת בין היתר בכך שהרוב המכריע של עבודותיה אינו מתמקד בדרך בה בונה הפרט את זהותו (או באופן שבו החברה מבנה אותו) אלא באפשרויות ההתנגדות של הפרט למנגנונים הדיסקורסיוויים שהופכים אותו לסובייקט אנושי על כל המשתמע מכך. מוטיווציה תיאורטית כזו אינה יכולה שלא להעניק מקום מרכזי לשחקן האנושי, ובאטלר אכן עושה זאת תוך שהיא מותחת ביקורת חשובה ומעניינת על תפישות פוסט־סטרוקטורליסטיות (לצד קבלה של חלק גדול מעקרונותיהן).

ספרה של באטלר מ-1997, נפתח באופן ישיר בשאלה כיצד יכול הסובייקט להתנגד למנגנונים שמבנים אותו ככזה (שאלה שכבר מניסוחה אפשר להבחין בקבלת תפישת הכוח היוצר, שאינו רק דכאני, של פוקו). באטלר מוטרדת מכך שהתיאוריה של פוקו מציעה תיאור משכנע ביותר של מנגנוני הכוח שמעצבים את הסובייקט ככזה, אולם אינה מאפשרת לנו לדבר על אקטים,

⁵ בזרם הקווירי ניתן למצוא גם מחקרים "מסורתיים" יותר שמשלבים בין תובנות סוציולוגיות מקובלות לתהליך בניית הזהות המינית וההומוסקסואלית בפרט (ראו לדוגמא Plummer 1996) אולם נראה ששיוכם לתיאוריה הקווירית נובע בעיקרו משייך מוסדי (מחלקות שנחשבות "קוויריות") ופחות מקבלה של העקרונות התיאורטיים שמנחים את הגישה.

ישירים או עקיפים, של התנגדות מוצלחת לכוח. את השאלה שהיא מפנה כלפי תורת השיח הפוקולדיאנית היא מפנה שנתיים מאוחר יותר לעבר מושג ההביטוס של בורדייה. כפי שהיא בעצמה מכירה בכך, מושג הפרפורמטיוויות שהיא מפתחת מגלה קווי דימיון רבים למושג ההביטוס של בורדייה, דימיון אותו היא מקבלת ובו היא נעזרת כדי לחדד את הפער בינה לבינו (Butler 1999). שני המושגים מסמנים את האופן שבו נורמות חברתיות מוטבעות בגוף הקונקרטי של הסובייקט האנושי. האופי הגנרטיווי של ההביטוס מעניק לסובייקט את האפשרות (התיאורטית) להתנגד למערך הכוחות שבתוכו הוא מתקיים, כשם שהאקטים הפרפורמטיוויים הטרנסגרסיוויים שבאטלר עוסקת בהם מאתגרים את המערך הדיסקורסיווי בו נתונים הסובייקטים שגופותיהם מייצרים את האקטים הללו. אולם, כפי שמתארת לוול (Lovell 2003) את הביקורת של באטלר על בורדייה, באטלר טוענת כי ההתמקדות של בורדייה במוסדות החברתיים כגורמים שמסוגלים לחולל שינוי (על ידי ה-speech acts) וההמנעות שלו מנתינת דין וחשבון על היכולת של הסובייקט עצמו לשנות את מערך הכוח, מוציאות את העוקץ שבאטלר מייחלת למצוא במושג ההביטוס:

"She [Butler] accuses Bourdieu of tying the authority of authoritative and effective speech acts exclusively to the position occupied by the speaker within institutionally structures fields, so that only those who are licensed within the field to speak with authority due to their status may successfully `do things with words`. Butler argues that Bourdieu`s analysis depends on the maintenance of a distinction between the merely verbal and the social, and accuses him of, in effect, re-instituting the Marxian distinction between base and superstructure. Social norms and institutions provide, for Bourdieu, the solid infrastructure that guarantees the effectiveness of authoritative speech acts, but their effectiveness is bought, Butler argues, at the expense of the possibility of human agency. The bonds that tie together habitus and

social fields, are, she argues, tied too tightly. The subject is, in effect, tied hand and foot" (Lovell 2003 pp. 3-4).

באטלר יוצאת נגד התפישה הבורדזיאנית לפיה שינוי בשדה החברתי (ומכאן גם במיקומו של הסובייקט בשדה הזה) יכול להיווצר אך ורק על ידי פעולה של גורם שהסמכות שלו מוכרת וארוגה במערך הכוחות הקיים. היא מאשימה את בורדייה בסטרוקטורליזם קשיח שמונע מאיתנו את האפשרות לדבר על הסובייקט האנושי ככוח יוצר וכסוכן מחולל שינוי. היא טוענת כי התפישה הזו מבטלת למעשה את האופי הגנרטיווי שגלום במושג ההביטוס שכן היא מצמצמת באורח קיצוני את מגוון הסטרוקטורות שהוא (ההביטוס) מסוגל לייצר בהקשר שבו הוא נתון, והופכת אותו למושג דטרמיניסטי.

באטלר אכן מצליחה לפעור רווח בין הסובייקט האנושי לסטרוקטורה החברתית שמאפשר לסוכן האנושי מרחב פעולה שאינו מתאפשר לו במסגרת התיאורטית של בורדייה. בתוך המרחב הזה היא ממקמת את האפשרות ליצירת אקטים טרנסגרסיוויים שיביאו בסופו של דבר לשינוי מיקומו של הפרט בשדה ואף לשינוי מאפיינים בשדה עצמו. אולם, כפי שטוענת מקניי (McNay 2000) ומאוחר יותר לאוול, באטלר נכשלת לספק ניתוח שיטתי בנוגע לדרכים ולכלים שבהן ועמם פועלת הסוכנות האנושית בתוך הקשר היסטורי וחברתי מסוים, ואינה מצליחה לייצר הסבר משכנע לדרך הפעולה של קטגורית הזהות אותה היא מנסחת. כפי שטוענת לאוול, באטלר מספקת דוגמאות לפעילויות טרנסגרסיוויות ומחוללות שינוי של סוכנים אנושיים, אולם אינה מצליחה להבהיר את הקשר בין הסוכנים להקשר החברתי שלהם, ומותירה את אקט ההתנגדות כאקט שהוא מצד אחד נקודתי (כך שלא ניתן להכליל ממנו למקרים אחרים) ומן הצד השני מופשט ותיאורטי. היא מייצרת את המרחב התיאורטי שמאפשר לנו לדבר על התנגדות הסובייקט, אבל אינה מצליחה להבהיר כיצד מתאפשרת התנגדות קונקרטית למעשה, ובאילו אופנים ספציפיים מסוגל הסוכן האנושי לחולל שינוי

בשדה החברתי ובמיקומו בתוכו⁶. ההמנעות של התיאוריה הקווירית בכלל ושל באטלר בפרט מבחינה נקודתית של תופעות חברתיות פרטיקולרליות ובעיקר של מערך ההקשרים המוסדי שמארגן את הזהות ההומוסקסואלית בתוכן, מונע מאיתנו להשתמש בהן לשם הענקת תיאור שיטתי של תהליכי ההתמודדות של ההומואים הדתיים בהקשר המסוים שבו אנו עוסקים.

2.4 הסוציולוגיה הפרגמטיסטית של בולטנסקי ותבנו

גישה תיאורטית ומחקרית נוספת שעשויה לספק מסגרת ראויה לניתוח התופעה היא הסוציולוגיה הפרגמטיסטית מבית מדרשם של הצרפתיים לוק בולטנסקי ולורן תבנו. השניים פירסמו ב-1991 את ספרם על משטרי ההצדקה, בו ביססו את עקרונותיה של הסוציולוגיה הפרגמטיסטית שנתפשה אז ועדיין נתפשת כיום כקריאת תיגר על הסוציולוגיה הביקורתית של פייר בורדייה. במובנים מסוימים מדובר בריאקציה ישירה יותר לבורדייה מזו של באטלר: השניים משתייכים ל"דור הבא" של הסוציולוגיה הצרפתית ומעבירים סמינרים באותו מוסד אקדמי בו לימד בורדייה. פיתוח תיאוריה ומתודה מחקרית מתחרה לזו של בורדייה על ידם לא יכול היה להתפרש אלא כקריאת תיגר חריפה למעמדו הדומיננטי של בורדייה בסוציולוגיה הצרפתית ואולי אף האמריקאית (קריאת תיגר שמשמעת בנקל במסגרת תפישת השדה של האחרון). אולם מן הצד השני התיאוריה שפיתחו השניים אינה מתכתבת עם המושגים והתפישות שבורדייה פיתח בכתביו, ובניגוד לבאטלר, למשל, אינה תוקפת ישירות את תקפותם התיאורטית או האמפירית (צעד נוסף שאם נרצה נוכל להסביר גם אותו בנקל על ידי תיאורית השדה של בורדייה)⁷.

ההתעקשות של בולטנסקי ותבנו לא להשתמש במושגים שמרכיבים את הסוציולוגיה הביקורתית של בורדייה אינה נובעת מחוסר קבלה של הנחת החלוקה האי-שיוויונית של הכוח

⁶ חשוב לציין כי באטלר אינה מניחה איכות אונתולוגית לפער בין הסובייקט לחברה, ומתייחסת לפער הזה כתוצאה של הארטיקולציה המודרנית של היחסים בין הפרט האנושי לחברה שהוא שייך אליה. לדין נרחב בתפישתה של באטלר את יחסי פרט-חברה ראו הול (Hall 1996).

⁷ על מערכת היחסים הווירטואלית בין הסוציולוגיה הביקורתית לסוציולוגיה הפרגמטיסטית ראו מאמרו של Bénatoil (1999), שלצד ניסוח ברור של הפער האפיסטמולוגי בין שתי הגישות מציע דרכים מעניינות לשיתוף פעולה ביניהן. לסקירה ממצה של הסוציולוגיה הפרגמטיסטית ראו מאמרן של רסניק ופרנקל (2001).

ושל המשאבים שהוא מתבסס עליה, אלא מתוך התנגדות תקיפה לגישות שנשלטות על ידי מה שפול ריקר מכנה "הרמנויטיקה של חשד"; הרמנויטיקה כמו זו שמאפיינת הן את המחקרים האמפיריים של בורדייה ובוודאי חלק גדול מיצירתו של פוקו. כפי שכותבים השניים:

"We certainly do not underestimate the importance in social life of domination, force interests and even of deceit, delusion and self-deception. But a representation of the social world which would be completely grounded on deception and delusion would no longer be able to give an account of the social actors themselves" (Boltanski and Thévenot 1999, in Silber 2003 p. 434).

השניים ניגשים למוקדים של עימותים חברתיים, פוטנציאלים או קונקרטים, מתוך ניסיון לברר מדוע וכיצד בוחר הפרט להשתייך לקבוצה מסוימת, לארגן לעצמו קו פעולה מסוים ולמתוח ביקורת מילולית ופרקטית על פרטים אחרים שמבצעים בחירות אחרות.

כפי שאפשר להבין, התמקדותם של השניים בשחקן האנושי אינה משתמעת לשתי פנים. השאלה ממנה יוצאת הסוציולוגיה הפרגמטיסטית מזכירה במובנים רבים את נקודת המוצא של האתנומטודולוגיה ושל תיאורית ההבנייה החברתית – כיצד נוצרות ובאילו אופנים מתהוות ההסכמות החברתיות שמאפשרות את הקיום המתמשך של החיים החברתיים. האופן בו הם נבדלים מהגישות הללו הוא ההתעקשות על חשיפה שיטתית של עקרונות הערכה בהם הפרט משתמש כדי להסכים עם או להעריך פעולה חברתית מסוימת או אוביקט מסוים בעל השתמעות חברתית, ומיקומם של עקרונות הערכה הללו מעבר לסיטואציות הקונקרטיות בהן נעשה בהם שימוש. בולטנסקי ותבנו מכירים בכך שמשטרי ההצדקה וההערכה שמארגנים את העקרונות האלה הם תוצאה של הבנייה היסטורית, ושמספרם והרכבם הפנימי עשוי בהחלט להשתנות לאורך זמן (Boltanski and Thévenot 1999), אולם לטענתם, מרגע שמשטר

ההצדקה התהווה, הפרט או הארגון יוכלו לעשות בו שימוש בכדי להרכיב את קווי הפעולה שלהם.

הסוציולוגיה הפרגמטיסטית מסדרת את כלי ההצדקה וההערכה שבהם עשוי הפרט או הארגון להשתמש בתוך שישה "עולמות" הערכה או "משטרי" הצדקה שונים שלכל אחד מהם היגיון פנימי מארגן משלו. עבור כל אחד ממשטרי ההצדקה מגדירים השניים את העקרון הדומיננטי של ההערכה (מחיר; יעילות; מוניטין וכן הלאה), את הצורה (format) של המידע הרלוונטי (מידע רגשי; מילולי; רשמי; מוניטרי), את העקרון שמגדיר את היחס בין הפרטים בעולם זה (תשוקה; אמון; סולידריות) ואת הגורם שהופך פרט מסוים לכשיר לבצע הערכה במסגרת העולם הרלוונטי (יצירתיות; סמכות; פרסום (celebrity); יכולת מקצועית)⁸. למרות שמספר המשטרים רחוק מלהיות אינסופי וכך גם זמינותם של המשטרים הללו לפרטים הרלוונטים, הרי העובדה כי בסופו של דבר מדובר ביותר ממשטר אחד, והמורכבות היחסית של כל אחד מהם, מאפשרים לפרט או לארגון להרכיב ולהעריך את פעולותיו באופן שאינו יכול להיקבע מראש. במלים אחרות, השניים מעניקים לשחקן החברתי את החופש שבשל שלילתו סופגים בורדייה ופוקו ביקורת, אולם בניגוד לבאטלר, הם מציעים מערך שיטתי של עקרונות מופשטים שמארגנים את הפעילות "החופשית" של הפרט⁹.

למרות שהגישה הפרגמטיסטית הולמת יותר את ניתוח המקרה של ההומואים־הדתיים מגישות קונסטרוקטיוויסטיות או מהתפישה של באטלר את יחסי הגומלין בין הפרט לחברה, בסופו של דבר הוחלט שלא לעשות בה שימוש בלעדי לניתוח התופעה. הגישה של בולטנסקי ותבנו מאופיינת בשאפתנות מקרורתרבית מובהקת – המחקרים המשותפים שלהם וכן המחקרים שכל אחד מהם ניהל יחד עם חוקרים אחרים נסובו סביב ניסיונות לפענח ולחלץ עקרונות מקרורתרבתיים בהקשרים לאומיים (Thévenot and Lamont 2000), ארגוניים

⁸ לטבלה שמארגנת את עקרונות ההערכה בכל אחד מששת העולמות ראו Boltanski and Thévenot 1999 p. 10
⁹ חשוב להדגיש כי הסוציולוגיה הפרגמטיסטית אינה מתאפיינת ביומרה מוצהרת להסביר את כל ההיבטים החברתיים של הקיום האנושי. כפי שכותבת סילבר, בולטנסקי ותבנו מתמקדים בסוג מיוחד של Practical Reasoning שבו משתמשים אינדיווידואלים בכדי להגדיר לעצמם את הפעולה הטובה ביותר.

ומערכתיים (Boltanski and Chiapello 1999). גם אם נקודת המוצא של חלק מהמחקרים מעוגנת בסיטואציות "מיקרו" (חלקן קונקרטיות וחלקן היפותטיות), הרי שהמוטיווציה ההסברית שלהם אינה מכוונת לאותן סיטואציות. לענייננו – שימוש בלעדי בכלים התיאורטיים והמתודולוגיים של הסוציולוגיה הפרגמטיסטית, כפי שאלה מנוסחים על ידי בולטנסקי ותבנו, יאפשר לנו למקם את התנהגות הפרטים (ההומואים-הדתיים במקרה זה) בהקשר או הקשרים תרבותיים רחבים יותר מההקשר המיידי שבו הם נתונים, אולם הוא יעשה זאת על חשבון התמקדות במאפיינים פרטיקולריים ונקודתיים למרחב שבו מתהווה הבעיה. מאפיין המקרו התוכני והמבני של הסוציולוגיה הפרגמטיסטית הופך אותה למתאימה פחות למקרה שלנו מתוך חשש לכפות את החומרים שמיוצרים במרחב ההומואי-דתי למסגרת התיאורטית שנהגתה על מנת להסביר מאפיינים של סדר חברתי ברמה ובסדר אחרים לגמרי. על פניו לפחות נראה שהגישה הפרגמטיסטית מתאימה יותר לניתוח סיטואציות תרבותיות שמאפייניהן המטריאליים והסימבוליים נחקרו בעבר, באופן שיאפשר את ניסוח העקרונות הכלליים שמגולמים בהן. עבור סיטואציות פרטיקולריות יותר, בעלות רמה גבוהה של ייחודיות וחוסר מוכרות, הגישה הזו תהיה מתאימה פחות. חלקים בסוציולוגיה הפרגמטיסטית עשויים להתאים לניתוח המקרה¹⁰, אולם קבלה מראש של כל עקרונותיה התיאורטיים עשויה להסית את מטרתו של מחקר בסדר גודל מצומצם כמו זה ל"הוכחת" התיאוריה, במקום להתמקדות במקרה ובמאפייניו.

סיבה נוספת שהכריעה נגד אימוץ בלעדי של הפרספקטיווה הפרגמטיסטית היא כדלקמן: כפי שמציינת סילבר, הסוציולוגיה מבית מדרשם של בולטנסקי ותבנו, על אף ההתפתחויות הדינמיות, הן תיאורטית והן אמפירית, שחלות בה, משאירה עדיין כמה שאלות רלוונטיות ביותר לעניינינו ללא מענה: מהו היחס שמתקיים בין משטרי ההצדקה והפעולה השונים? מה הסדר שמארגן את הערכים והפעולות שנגזרים מהמשטרים השונים? מה הגורם או הגורמים שיקבעו את מידת הזמינות של משטרי ההצדקה לפרט, ואת השימוש שהוא יעשה

¹⁰ ראו הערה 19 להלן

במרכיביהם? עבורנו, העובדה שהגישה הפרגמטיסטית מותירה את השאלות הללו ללא תשובה היא קריטית, שכן גם אם היא תאפשר לנו לנסח את עקרונות הפעולה שמנחים את פעולותיהם והערכותיהם של ההומואיסט-הדתיים, היא לא תספק לנו את האפרט התיאורטי הדרוש כדי לתאר את הדרכים הקונקרטיות שבהן ההומואיסט-הדתיים מרכיבים את קווי הפעולה שלהם, ואת ההתמודדות עצמה עם הרכבת קו הפעולה.

2.5 תיאוריה של הפרקטיקה / רפרטואר תרבותי

אי-הנחת מההיבטים הסטטיים שהמסורת הסטרוקטורליסטית הנחילה לגישות ה"פוסט" מבית מדרשם של בורדייה ופוקו, התעוררה לידי ביטוי בסוציולוגיה האמריקאית והבריטית של סוף המאה ה-20 במה שמכונה לעתים "תיאוריה של הפרקטיקה" - "Practice Theory" (Schatzki, Knorr Cetina & Von Savigny 2001), או "רפרטואר תרבותי" – "Cultural Repertoire" (Silber 2003). הגישות הללו, שאינן מאורגנות באופן מוסדי כמו הסוציולוגיה הפרגמטיסטית, ואינן יוצאות כמותה באופן מפורש נגד מסורת סוציולוגית קיימת, נשענות על תובנות קונסטרוקטיוויסטיות ואתנומטודולוגיות מצד אחד, ומן הצד השני על תפישות מקרר-תרבותיות וובריאניות ובאופן ישיר יותר תפישות תרבות אנתרופולוגיות משנות ה-70. ברמה כללית ניתן לומר כי הן מדגישות את העבודה הפרשנית של הפרט את נסיבות חייו, את הקשר שבין הפרשנות שהוא מעניק לפעולות שהוא מבצע, את המערך התרבותי שממנו הוא שואב את העקרונות שינחו אותו בבחירות הפעולות, וכן את המגבלות שהמערך הזה, או מערכים אחרים מקבילים או עליונים לו, כופים על מנעד אפשרויות הבחירה של הפרט.

להיבט האי-מוסדי של הזרם הפרקטי (בניגוד לסוציולוגיה הפרגמטיסטית) יש כמה מובנים שקשורים ומתייחסים זה לזה: ראשית, החוקרים שמייצרים אותו אינם שייכים לאותו מוסד אקדמי, כמו במקרה של בולטנסקי ותבנו, ולשדה עצמו אין "אבות" מובהקים שמארגנים את המחקרים שנעשים בו מבחינה מוסדית פרופר (הרוב המכריע של המחקרים הפרגמטיסטיים

נערך על ידי תלמידיהם הישירים או העקיפים של בולטנסקי ותבנו או בהשתתפותם) וסימבולית (הספר המונומנטלי של השניים מ-1991 מהווה נקודת אריכמדס כרונולוגית ואינטלקטואלית מובהקת למחקרים שנגזרים מהתיאוריה שלהם, ומקבל מעמד שמזכיר, אם נרצה, את The Logic of Practice שמקומו אינו נפקד כמעט מאף רשימת הביבליוגרפיה של חיבור סוציולוגי ביקורתי). שנית, הזרם הפרקטי אינו מתמקד דוקא בדרך התהוותם של מוסדות חברתיים, ומחקרים רבים בו עוסקים באופן ישיר יותר בסיטואציות חברתיות קונקרטיות שאינן ניתנות לניסוח במסגרת דיבור על מוסדות וארגונים. שלישית, וזו הנקודה החשובה ביותר לעניינינו, הזרם הפרקטי עצמו אינו "נהנה" מאותה מידה של ארגון שיטתי של הגישה הפרגמטיסטית, ומסוגל להכיל בקרבו גישות תיאורטיות מגוונות שניתן לגייס ביתר קלות לדיבור על סיטואציות חברתיות ברמות ובסדרים שונים. שלא כמו הסוציולוגיה הפרגמטיסטית, הזרם הפרקטי מכיל בתוכו תפישות שונות של מבנה חברתי. תפישות אלה אינן מוציאות זו את זו אלא מציעות כל אחת פרספקטיווה שונה במקצת להתבוננות על מערכות חברתיות, ועל הקשר הרב שכבתי שמתקיים בינן לבין הפרטים שמרכיבים אותן¹¹.

ייחודיותן של הגישות הפרקטיות הללו נעוצה בכך שבניגוד לפרספקטיוות אחרות על תופעות חברתיות ותרבותיות, ששומרות בדרך כלל על הגבול המפריד בין המישור התרבותי למישור החברתי, או בין התיאוריה לבין הפרקטיקה (Bloor 2001) אם לא ברמת התיאור אז לפחות ברמת ההסבר והניתוח, התיאורים שנגזרים מגישות פרקטיות שונות מתאפיינים ב"תפישה כי תופעות כגון ידע, משמעות, פעילות אנושית, מדע, כוח, שפה, מוסדות חברתיים ושינוי היסטורי מתרחשים בתוך ומבטאים או מרכיבים שדה של פרקטיקות. שדה הפרקטיקות הוא הדבק של הפעילויות [הפרקטיקות] האנושיות הקשורות זו לזו" (תרגום שלי מ: Schatzki 2001 p. 2, הדגשה במקור). במלים אחרות, הגישות הפרקטיות מספקות מסגרת חשיבה

¹¹ במובנים רבים ניתן להתייחס לסוציולוגיה הפרגמטיסטית כאחת הגישות שמרכיבות את הזרם הפרקטי, (תבנו עצמו מתייחס אליה כך, לפחות במובלע, במאמר פרי עטו שהתפרסם בקובץ The Practice Turn in Contemporary Theory מ-2001).

שמפרקת את היחס ההירארכי בין תיאוריה לפרקטיקה, בין מעשה לבין המשמעות שמייחסים לו מבצעיו הישירים.

המחקרים והתיאוריות שמרכיבים את הזרם הפרקטי מקבלים בדרך כלל את תפישת המבנה הדואלית של סוול מ-1992 שמושפעת מגידנס אולם מציעה, כפי שנראה בהמשך, פיתוח "פרקטי" מעניין שהופך אותה להולמת במיוחד עבור מחקרים שמעוניינים לדלג מעל הגבול המקובל בין "חברה" ל"תרבות". תפישת המבנה של סוול תואר בקצרה מיד, אולם לעת עתה נזכיר רק כי תפישתו את המרחב החברתי כמורכב מכמות מרובה של מבנים אשר חוצים וסותרים זה את זה, מאפשרת לנו, כפי שטוענת גם סוידלר, להחזיר לדיון את הסוכן האנושי, שנעלם מהניתוח הפרקטי של בורדייה¹².

כפי שטוענת סוידלר (Swidler 2001a), התפישה הפרקטית חדשנית ומגרה אינטלקטואלית בייחוד בניתוח מקרים (כמו המקרה של ההומואים־הדתיים) בהם מתקיים בקרב חלק גדול מהנחקרים פער בין הערכים שבהם הם מאמינים לדבריהם, לבין מעשיהם. פער שבפשטות ניתן להגדירו כהבדל בין מה שהם "אומרים" למה שהם "עושים". גם במקומות בהם לא מתקיים פער כזה ברמה ההצהרתית, ניכרות עקבות של עבודה אישית וחברתית שנעשתה על מנת לגשר על או להעלים את הפער. שימוש בתיאור פרקטי מאפשר להיחלץ מקווי ההסבר הפשוטים של סיבה ומסובב ולהעניק תיאור גדוש יותר מבחינה הסברית לחייהם של ההומואים הדתיים ולאופני התמודדותם עם הבעיות שנקרות בפניהם.

עבודה זו תסתמך בעיקר על עבודותיה התיאורטיות של סוידלר שמהווה את אחד הקולות הבולטים בזרם הפרקטי, ונחשבת למי שהעניקה את הניסוח השיטתי ביותר לתפישה זו (Silber 2003). סוידלר מצליחה לספק מסגרת תיאורטית, פשוטה אך יחד עם זאת משכנעת,

¹² תפישת ריבוי המבנים מזכירה את דבריו של אלתוסר על המערכות האידיאולוגיות המרובות שאינן חדלות "מלהסב סובייקטים לסובייקטים, 'לגייס' תמיד-כבר סובייקטים. המשחק שלהם חופף, מצטלב, יוצר סתירה אצל אותו סובייקט, אותו יחיד שהוא תמיד-כבר (כמה פעמים) סובייקט. הוא כבר ימצא דרך להסתדר..." (אלתוסר 2003).

לקשר שבין רעיונות או ערכים לבין פעולות. הגישה שהיא מציעה עוזרת להיפטר מתפישות חד כיוונית שהאינטואיטיוויות שלהן היא כמעט מסוכנת (תפישות שהרדוקציות הוולגריות אך הנפוצות שלהן הן: "הערכים קובעים את הפעולות" או "תנאי החיים הם אלה שקובעים את הרעיונות"). בשורות הבאות נתאר בקצרה את הגישה התיאורטית של סוידלר, נעלה, בעזרת המחברת עצמה, נקודת תורפה קריטית של התיאוריה, ונסה, בעזרתה ובעזרת תיאורית המבנה של סוול ליישב אותה.

2.5.1 תיאורית הפרקטיקה של אן סוידלר

מאמרה של סוידלר מ-1986 נחשב לאחד הטקסטים המכוננים של התיאוריה של הפרקטיקה. סוידלר מציעה בו ניסוח מקורי של הקשר בין הפרט לתרבות, ובאופן מדויק יותר בדיקה מחודשת של הקשר בין "ערכים" או "רעיונות", לבין פעולה אנושית. האם מדובר בקשר סיבתי? ואם כן – באיזה כיוון? המרחב שבתוכו מתבצע הקשר בין הערכים לפעולות, ושבתוכו נוכל למצוא את התשובה לשאלה לשעיל, הוא המרחב התרבותי שסוידלר, בהשראת תפישות תרבות אנתרופולוגיות של גירץ וקיסנינג (Keesing) בין היתר, תופשת לא כמערכת ידע מופשטת שהפרט צריך לרכוש כדי להפוך לחלק מתפקד בחברה, אלא כמסגרת דיסקורסיווית ופרקטית מורכבת, שבמסגרתה אנשים מיצרים משמעות ובתוכה הם חווים את עצמם ואת העולם. כדי לחדד ואף לייצב את תפישת התרבות הזו מכנה אותה סוידלר "ארגז כלים" (toolkit) ומתייחסת אליה כאל מיכל דמיוני בו נמצאים החומרים מהם הפרט או הקבוצה מרכיבים את דרכי ההתנהלות שלהם בעולם. התרבות, כפי שהיא מגדירה אותה מורכבת מ:

“such symbolic vehicles of meaning, including beliefs, ritual practices, art forms, and ceremonies, as well as informal cultural practices such as language, gossip, stories, and ritual of daily life” (Swidler 1986 p. 273).

המינוח ארגז כלים בו משתמשת סוידלר לתאר את התרבות מדגיש את העובדה שהיא אינה ממקמת אותה בקצה הסימבולי והא-מטריאלי של החוויה והקיום האנושיים. התרבות נתפשת בין היתר כפרקטיקות יום-יום שדרכן היא מתבטאת ומהן היא מורכבת. התרבות אינה רק "כלים להעברת משמעות" כמו טקסים או אמונות, אלא גם האופן שבו אנחנו מדברים, מרכלים, זזים, השפה שבה אנחנו משתמשים, הדרך שבה אנחנו מקיימים את הטקסים "הפרטיים" והיומיומיים בחיינו.

אולם מקוריותה של סוידלר אינה נעוצה בתפישת התרבות כארגז כלים, שכפי שצינו קודם לכן נוכחת, גם אם לא בניסוח המדויק הזה, בתיאוריות תרבות אתנרופולוגיות¹³. האופן שבו תפישתה של סוידלר מתייחדת על רקע מושג התרבות שהיא משתמשת בו, נעוץ בכך שלצד ייחוס ערך תרבותי לפרקטיקות היום-יומיות, סוידלר מייחסת ערך פרקטי למה שאנחנו רגילים להתייחס אליו כתרבות פר אקסלנס, כלומר – ערכים, דרכי מחשבה, מוסכמות, רעיונות. באיזה אופן היא עושה זאת? במילותיה:

“The alternative analysis of culture proposed here consists of three steps. First, it offers an image of culture as a `tool kit` of symbols, stories, rituals and world-views, which people may use in varying configurations to solve different kind of problems. Second, to analyse culture’s causal effects, it focuses on `strategies of action`, persistent ways of ordering action through time. Third, it sees culture’s causal significance not in defining ends of action, but in providing cultural components that are used to construct strategies of action” (ibid).

סוידלר משלבת בין החלקים ה"סימבוליים" של התרבות לחלקים "הפרקטיים" שלה כאשר היא מניחה אותם זה לצד זה בארגז הכלים וטוענת שזמינותם והצורך בהם הם אלה שיקבעו

¹³ את המושג עצמו "ארגז כלים" שואלת סוידלר מהאתנוגרפיה של אולף האנרז (Hannerz) על שכונה אפרו-אמריקאית בוואשינגטון די.סי. מ-1969.

אם ייעשה בם שימוש. "הערכים" לפיה הם בעלי ערך פרקטי לאו דוקא משום שהם אלה שקובעים או מכוונים את מעשי הפרט או הקבוצה, אלא משום שהפרט או הקבוצה ישתמשו בהם, בין היתר, במהלך בניית קווי הפעולה שלהם. הרכיבים התרבותיים הללו משמשים את הפרט או את הקבוצה לבניית "אסטרטגיות הפעולה" שניתוחה של סוידלר מתמקד בהן. כפי שנראה מאוחר יותר, אסטרטגיות הפעולה, או ההתמודדות, מורכבות בתקופות של משבר שבהן צירוף הנסיבות הוא כזה שאינו מאפשר את תחזוקן של אסטרטגיות הפעולה הקיימות ומוביל ליצירתן של חדשות.

המאמר מ-1986 מעניק מושגי מפתח חשובים לתיאור תופעות ותהליכים חברתיים שונים ומצליח לספק מסגרת מהודקת לתיאור שינוי הן ברמת הקבוצה והן ברמת הפרט. אולם האופן שבו נרכשות הפרקטיקות והאופן שבו הן הופכות למעשים חברתיים ומתהוות ככאלה אינו ברור עדיין. הרעיונות המוצגים במאמר מצליחים כאמור לנתק את הקשר ההירארכי בין רעיונות למעשים, אולם הרעיון המשתמע ממנו, לפיו אסטרטגיות הפעולה נקבעות על ידי שילוב של זמינות הכלים שבארגון התרבותי לצירוף הנסיבות המציאותי, מופשט מדי. לא ברור מהמאמר מקורה של המשמעות החברתית שניתנת לאסטרטגיות הפעולה ומייצבת אותן על ידי הפיכתן למעשה מהתנהגות פרטית לפעולה חברתית (שעשויה להינקט על ידי פרט).

ההשטחה הנלהבת של העקרונות הערכיים וקווי הפעולה אל אותו משטח תיאורי והסברי, שמאפיינת את המאמר, משמשת כנקודת התורפה העיקרית של התיאוריה של סוידלר ואבן שואבת לחיצי ביקורת שמופנים גם כלפי עבודות מאוחרות יותר שלה (Silber 2003, Lamont 2004). כך למשל, במסגרת ניסיונותיה לשלב בין הסוציולוגיה הפרגמטיסטית לתיאוריה הפרקטיקה, טוענת סילבר כי סוידלר אינה מאפשרת לנו לדבר על ארגון של הפרקטיקות בתוך ארגון הכלים, ולא על סדר או הירארכיה שמתקיימים בין אסטרטגיות הפעולה ובתוכם. עבור סילבר מדובר בנקודת עיוורון של סוידלר, אשר משקפת בעיה של הזרם הפרקטי (או הרפרטואר התרבותי כפי שהיא מכנה אותו) כולו. גם לאמונט, בסקירה על

ספרה האחרון של סוידלר, מביעה אי-נחת דומה ביחס לחוסר בארגון הפנימי של שדה הפרקטיקות שמתואר על-ידי האחרונה.

סילבר אינה מסתפקת במתיחת ביקורת על סוידלר, ומציעה כי בכדי להכניס סדר וארגון לעולם הפרקטיקות, ניתן להשתמש בעקרונות המארגנים של השיטה הפרגמטיסטית, אשר משרטטים רשת שיטטית שהפרקטיקות והערכים האנושיים נארגים בתוכה. אולם למעשה, בחיבור של סוידלר מ-2001 היא מצליחה להתגבר על הקושי האמור, מבלי להזדקק לעזרתם של משטרי ההצדקה הקשיחים של בולטנסקי ותבנו. תשובתה של סוידלר לטענות מסוג אלה שסילבר מפנה כלפיה¹⁴, תפורט בשורות הבאות, וממנה נגיע לשאלת שמנחה את המחקר.

2.5.2 סכימות תרבותיות / פרקטיקות מעגנות

התשובה של סוידלר לבעיית הארגון הפנימי של הפרקטיקות ניתנת במובן מסוים במחקרה של סוידלר על תפישות אהבה מ-2001 וביתר שאת במאמר פרי עטה מאותה השנה (Swidler 2001a). כותרת המאמר מבטאת בבירור את מטרתו: *What anchors cultural practices*. העובדה שבסיום הכותרת לא מוצב סימן שאלה, מסמנת כי לפחות מבחינת סוידלר החיבור שלה מסביר מהם הגורמים שמייצבים פרקטיקות תרבותיות ומארגנים אותם בסדר קבוע מסוים. המאמר משלב את תובנותיו של סוול (Sewell 1992) – אושיה נוספת בזרם הפרקטי שמאמרו על מאפייני המבנה החברתי זוכה להתייחסות בחלק ניכר מהחיבורים שמשתייכים לזרם זה. בהתייחסותה לאסטרטגיות הפעולה השונות כאל סוג של מבנה חברתי כפי שהוסבר על ידי סוול, מצליחה המחברת להבהיר בצורה טובה יותר את הקשר בין הפרקטיקות לבין מבנים שממוקמים בסדר גבוה יותר מרמת הפרקטיקה הפרטיקורלית, ואשר מספקים את העקרונות המארגנים של הפרקטיקות ואת המשאבים הדרושים לקיומם.

¹⁴ למרות שסילבר מזכירה את החיבור הרלוונטי של סוידלר, היא אינה מתייחסת לתשובה המפורטת שסוידלר נותנת בו לשאלה שהיא מעלה, ואינה מציעה למעשה כל הסבר להתעלמות הזו.

סוול עצמו משתמש בגידנס כשהוא קובע כי המבנה החברתי אינו מהווה דפוס פעולה קיים שבתוכו מתקיים ומתעצב הפרט האנושי, אלא העקרונות שמתוכם נוצרת הפעולה ושאותם מפעיל השחקן האנושי. כפי שמתאר זאת גידנס, מבנה חברתי הוא אינו מארג של מוסדות חברתיים והכוחות שפועלים ביניהם ובתוכם ובכך מעצבים את התנהגות הפרט והקבוצה, אלא "כללים ומשאבים שחוזרים על עצמם ומשעתקים מערכות חברתיות" (מצוטט ב-Swidler 2001a). על פי התפישה הזו, לצד האיכויות הסטטיות של המבנה החברתי מעצם היותו כזה, הוא מאופיין גם על ידי איכויות גנרטיוויות ודינמיות, באופן שמזכיר את האיכות הגנרטיוויות של ההביטוס. כפי שמציינת סוידלר, הנחתו של סוול כי המבנים מרובים, וכי הם חוצים וסותרים זה את זה, מאפשרת לנו להחזיר לדיון את הסוכן האנושי, כמי שלעתים מארגן את פעולותיו על פי מבנה זה ולעתים על פי מבנה אחר.

כאמור, סוול משתמש בתפישת המבנה שמציע גידנס, אבל בעוד שלפי גידנס הגורמים שמעצבים את הכללים ואת המשאבים שמשעתקים את עצמם במסגרת המבנה החברתי הם גורמים "תרבותיים" כמו השקפות עולם, מוסכמות, רעיונות כללים שמחזיקים בני אדם באופן משותף על אודות האיכויות המטריאליות של הקיום האנושי, סוול הולך צעד אחד קדימה ב"פרקטיסיזציה" של מושג התרבות והמבנה החברתי. כפי שמתארת זאת סוידלר:

"Rather than 'material factors' being a kind of shapeless matter, given form by intangible 'ideal' factors, Sewell has understood that the very structures of material life are structures only because they are patterned by cultural schemas, and he has simultaneously shown that these arrays of resources are 'read' as cultural texts. **Structures are reproduced as repeated instantiations of 'virtual' cultural schemas that make the structures what they are.** (Swidler 2001a p.79, emph. added).

העובדה שהדרך היחידה לביטויים של העקרונות התרבותיים, או במילותיו של סוול "סכמות תרבותיות", היא בשדה המשאבים המטריאלי, הופכת את היחס ביניהם ליחס שהוא יותר תחבירי מממשי. הרעיונות שהופכים את המשאבים לבעלי משמעות, הסכמות התרבותיות שהופכות את המשאבים המטריאליים למה שהם ומעניקות להם את קיומם ואת משמעותם החברתיים, מתהוות ומתוחזקות על ידי הביטוי הממשי שלהן עצמן.

פרקטיקות, טוענת סוידלר, הן מבנים חברתיים בדיוק במובן זה: הן בעלות נוכחות גשמית, אך יחד עם זאת הן מהוות דפוס כללי או היגיון שאינו ניתן בהכרח לרדוקציה לגורמים מטריאליים. הן מבטאות ומשקפות את הסכמה התרבותית שמארגנת אותן, אבל בד בבד הן גם מהוות ומרכיבות אותה. בהמשך לפרויקט של סוול ששואף "למחוק או לפחות לארגן מחדש באופן עמוק את ההבחנה המבנית בין חברה לתרבות" (שם), טוענת סוידלר שגם אם נצליח לחלץ את העקרונות המופשטים או את הסכמות התרבותיות שמארגנות את שרשרת הפרקטיקות (או בניסוחה המוקדם את אסטרטגיות הפעולה), אין לעקרונות אלה כל מהות קיומית עצמאית שכן קיומן טבוע ומעוגן בפרקטיקות עצמן ובשום אופן אינו חיצוני ובוודאי אינו עליון להן.

סוידלר טוענת למעשה כי אסטרטגיות הפעולה אינן מתארגנות אך ורק כתוצאה של שילוב בין הנגישות של הפרט לכלים בארגז הכלים לבין צירוף נסיבות מציאותי שרירותי, אלא על פי אותן סכימות תרבותיות שהן בעצמן מהוות מעין פרקטיקות מסדר גבוה יותר. מסיבה זו היא מכנה אותן פרקטיקות מעגנות – הן מעגנות את הפרקטיקות האחרות ומייצבות אותן. כדי להסביר טוב יותר את האופי המעגן והפרקטי שלהן, מספקת סוידלר מספר דוגמאות ליצירת פרקטיקות מעגנות שאת חלקן נביא כאן משום שהן יישמשו אותנו בהמשך:

א. סוג אחד של פרקטיקות מעגנות הוא פרקטיקות שמבטאות כללים שמכוננים יישויות חברתיות (constitutive rules). סוידלר משתמשת במחקרה של אליזבת ארמסטרונג (Armstrong) על השינויים במבנה הפעילות הפוליטית של הקהילה ההומוסקסואלית בסן

פרנסיסקו. ארמסטרונג טוענת שהמעבר מאידיאולוגיה של אחדות רעיונית וזהותית לאידיאולוגיה של גיוון וריבוי זהויות נעוץ בפרקטיקה של מצעד הגאווה כפי שהתהוותה בקיומו הראשון של המצעד בעיר ב-1971. לטענתה, האופן שבו אורגן ובוצע המצעד היה כזה שקבוצות שונות שרצו לצעוד ביקשו לייצג את עצמן בעזרת משאית או קרון מיוחדים, על מנת להבחין ביניהן לבין קבוצות אחרות. המצעד שהופך למוצלח וחגיגי יותר ככל שמשתתפות בו יותר קבוצות שחוגגות את ייחודן ואת זהותן, מעגן לטענתה את ההגדרה של "קהילה" שמורכבת מקבוצות זהות מרובות ומגוונות. באופן זה הפרקטיקה, כלומר המצעד, יוצרת, מבטאת ומשמרת "כלל מכונן" שמגדיר את היישות החברתית הרלוונטית.

ב. פרקטיקות ייטו להיות "מעגנות" כאשר הן עומדות במרכזן של יחסים חברתיים אנטגוניסטיים. במקרה כזה הפרקטיקות ייצרו את המישור שמאפשר את היחסים ומכאן הוויתור עליהן מצד כל אחד מהצדדים הוא למעשה בלתי אפשרי. הדוגמא שמביאה סוידלר במקרה הזה היא מחקר של בירנקי (Birnacki) על ההבדלים ביחסי העבודה בין אנגליה לגרמניה מהמאה ה-17 עד למאה ה-20. לטענתו ההבדלים היו נעוצים בהבדלים בין האופן שבו נסחרה העבודה בשתי המדינות. סוידלר טוענת שהמקרה של בירנקי מראה כי הפרקטיקות (במקרה הזה אופן חישוב השכר) אינן רק "הרגל תרבותי" שטבוע בגופותיהם של הפרטים אשר משעתקים אותו וכך משמרים את המבנה החברתי שהפרקטיקות הללו מייצגות (כפי שאפשר להבין ממושג הביטוס של בורדייה). לטענתה, המקרה מראה כי הפרקטיקות מהוות "תשתית של דפוסים חוזרים ונשנים של יחסי-גומלין" (Swidler 2001a) הדגשה במקור). כמו שטוען שאצקי בציטוט שהובא קודם לכן, הפרקטיקות הן "הדבק של הפעילויות האנושיות". במקרה הזה הן מהוות את הדבק שמאגד את יחסיהם של העובדים והמעבידים, מארגן ומגדיר את ארגון ומסחור העבודה כסכימה תרבותית יציבה שהוויתור עליה דורש שימוש במשאבים חברתיים רבים ומכאן קשה ואף בלתי אפשרי.

ג. סוידלר מזכירה את ניתוחו של סוול על נפילת הבסטיליה. בעבודתו מראה סוול שיצירתה של פרקטיקה חברתית חדשה, שהיוותה למעשה "כלל מכונן" באופן שבו הגדירה מחדש את היחס בין "העם הצרפתי" ל"אומה הצרפתית" וניסחה דרכים חדשות של פעולה חברתית,

אירעה במעין טקס ציבורי טעון משמעויות שנצפה על ידי המוני אנשים. האירוע הציבורי הטעון הצליח ליצור "כמעט מיידית" צורה חדשה של פרקטיקה חברתית. כפי שטוענת סוידלר, המקרה מראה כי ביסוסן של פרקטיקות חברתיות חדשות אינו דורש בהכרח את הזמן ואת החזרות שדורשים הרגלים, אלא דוקא המחשה ציבורית ונראית של דפוסים חדשים כך ש"כל אחד יוכל לראות שכל אחד אחר ראה שדברים השתנו".

2.6 חייהם הלא מוסדרים של ההומואים הדתיים. השערת המחקר

כפי שסוידלר כותבת, אנחנו יכולים לדבר על שני סוגים של השפעה תרבותית. "חיים מוסדרים" (Settled Lives) ו"חיים לא מוסדרים" (Unsettled Lives):

"The difference is less between settled and unsettled lives, however, than between culture's role in sustaining existing strategies of action and its role in constructing new ones [...] Individuals in certain phases of their lives, and groups or entire societies in certain historical periods, are involved in constructing new strategies of action" (Swidler 1986 p. 278)

חייהם של הפרטים שבהם עוסק המחקר, מנקודת המבט הרלוונטית, עונים להגדרתה של סוידלר ל"חיים לא מוסדרים". הם נמצאים במצב בו קיימת מידה מסוימת, רבה יותר או פחות, של אילוץ שמביאה אותם לפתח, לבנות או לבחון אסטרטגיות פעולה חדשות. לא מפתיע, אם כן, למצוא כי דבריהם של הנחקרים (בין אם בראיונות ישירים איתי או בספרה של קורן ובין אם בדברים שנאמרו או נכתבו בפורומים פנימיים שונים) מאופיינים בנימה ברורה של הצטדקות, בפני עצמם ובפני הזולת, בנוגע לפרקטיקות ההומוסקסואליות או הדתיות שהם מקיימים או לא מקיימים. חלק גדול מהטקסטים שהם מייצרים עוסקים בניסיונות להצדיק את עמדתם ואת התנהגותם (בעד ונגד יחסי מין אנאלי / חבישת כיפה במקומות בלוי הומואים / יציאה מהארון כלפי דתיים אחרים / קיום יחסי מין חד פעמיים). במקרים רבים בולטת פשוט בחינה בלתי פוסקת של הפרקטיקות הלגיטימיות עבור ההומו הדתי, כאשר

הלגיטימיות של הפרקטיקות הללו תמיד נתונה לדיון נוסף. הדבר קורה הן בחלקים הציבוריים של שדה המחקר (הדיונים שנערכים בפורומים האינטרנטיים של ההומואים הדתיים או בקבוצת מפגש) והן ברמת סיפורי החיים המתהווים של הנחקרים עצמם. המצב ה"לא מוסדר" מעורר יצירת אסטרטגיות פעולה חדשות, אשר תהליך בחינתן אינו פוסק באופן שמתחזק ומעמיק את אי הסדירות במרחב המחקרי.

כאמור, היחס של הנחקרים לפרקטיקות הדתיות וההומוסקסואליות אינו מתבטא אך ורק בדיונים תיאורטיים אלא גם בשינוי עמדתם הישירה כלפיהן. כדי להדגים את הנזילות של היחס בין הנחקרים לפרקטיקות ההומואיות או הדתיות, אביא שני מקרים בולטים, של ירון ושל רפי. את רפי פגשתי בקבוצת הו"ד (הומואים דתיים) שנפגשת אחת לחודש בתל אביב. בשיחות שערכתי איתו תוך כדי המפגשים וכן בראיון עומק שביצענו, הקפיד רפי לתאר את עצמו כ"חילוני ששומר מצוות". כשהתבקש להבהיר את ההגדרה אמר רפי: "בוא נאמר, סוגריים, אם יהיה לי, כלומר – כשיהיה לי בן זוג, וגם, עוד פעם הערה בסוגריים, אני עדיין בנטייה ובקטע של כן לחפש חבר חילוני, כי זה מה שכן... זה אני מרגיש הרבה יותר מחובר עם מישהו שהוא חילוני מאשר מישהו שהוא דתי. למרות כל ה-בא נקרא לזה הגבלות שאני חי אותם, אני כן יותר מתחבר לדמות החילונית מאשר לדמות הדתית [...] כי זה חסר לי. כלומר, בעצם לא, לא חסר לי כי אני חי את זה. זה מתאים לי, זה משהו שהוא מתאים לי".

את הראיון קבענו לקיים בבית קפה בתל אביב ללא תעודת כשרות, דבר שלא גרם לרפי לבקש לשנות מקום (בניגוד למרואינים אחרים). בגדיו של רפי תאמו בהחלט את הגדרתו את עצמו – חילוני שומר מצוות – שכן חוץ מכיפה לא היה עליו סממן נוסף של זהותו הדתית (כמו למשל פתילי ציצית שביצבצו מחולצות נחקרים אחרים). לאורך הראיון הציג רפי טיעונים סדורים בעד הלגיטימיות של השילוב הומו־דתי וטען בפשטות "אין לי שום בעיה עם זה". הדמות שהציג רפי העבירה על פניה תחושה של יציבות, ומדבריו המפורשים לא השתמעה כוונה כלשהי לשנות במשהו את אורח חייו. כמה חודשים לאחר מכן פגשתי את רפי במפגש נוסף של

הקבוצה. כשראיתי אותו כעת, לבוש חליפה שחורה עם חגורת בד שחורה קשורה על מותניו כמנהג החסידים, פאות קטנות מבצבצות מתחת לאוזניו, לרגע טעייתי לראות בו "מסתנן" שהגיע לסכל את פעילות הקבוצה בשם עקרונותיו הדתיים. רפי, שהבחין בהפתעתי, ניגש והסביר שהוא החליט "להתחזק" יותר ולהתקרב לדת.

ההלם שהיכה בי עם ההתקלות במהפך הסגנוני של רפי שיכפל את עצמו בשיחת טלפון שקיבלתי כמה שבועות לאחר מכן מנחקר אחר, ירון. את ירון פגשתי לאחר שפנה להודעה שפירסמתי בפורום האינטרנט "גייזדתיים". ירון הוא בשנות השלושים לחייו, בעל מקצוע חופשי, נשוי ואב לשני ילדים. כמו רפי, גם הוא הציג מסכת טיעונים סדורה שהצדיקה את היותו מקיים פרקטיקות הומוסקסואליות למרות האיסור ההלכתי המפורש. אחת ההצדקות שסיפק, וזו שלדבריו היתה בעלת המשקל הרב ביותר עבורו, עסקה בכך שהאיסור המקראי המפורש עוסק במשכב זכר, הווה אומר קיום יחסי מין אנאליים, בעוד שהוא מקפיד שלא לקיים יחסי מין כאלה, "לא בתור חוזר ובוודאי שלא בתור נזדר". לדבריו, כל אדם יהודי דתי שמבצע מין אנאלי אינו יכול להגדיר את עצמו ברצינות כדתי. ירון חזר על הטיעון כמה פעמים, ומדבריו השתמעה נחרצות כה רבה, שרק הגבירה את הפתעתי כאשר את אחת השיחות שניהלנו לאחר הראיון הוא פתח בשאלה אם במהלך המחקר נתקלתי בדעות שונות על היתרים למין אנאלי. כשהזכרתי לו את דבריו הנחרצים בראיון הוא אמר שדברים השתנו מאז, וכעת הוא מקיים יחסי מין כאלה.

ההפתעה שנגרמה עקב ההתקלות בשינויים בהתנהגותם של רפי וירון, חידדה את אחד ההיבטים של שדה המחקר. המרואינים עמם דיברתי והנחקרים שבדבריהם ובמעשיהם צפיתי, נראים לעתים כבעלי תחושה של חוסר יציבות בנוגע לאורח חייהם, תחושה שמתלבטת דוקא לאור ההצדקות החוזרות ונשנות בדבריהם. מהי הסיבה לתחושת האירעיות הזו? מדוע עבר רפי בנקודה מסוימת להזדהות יותר עם פרקטיקות דתיות פרפורמטיוויות מובהקות, תוך שהוא משנה את הדרך בה הגדיר את עצמו ואת זהותו חודשים ספורים קודם לכן? מדוע בחר ירון

לנקוט בפרקטיקה הומוסקסואלית שהוא עצמו הגדיר זמן מה לפני כן אנטי־דתית? מדוע חלק גדול מהנחקרים מדווח על תקופות של התחזקות או היחלשות היחס לדת (שבאות לידי ביטוי בנקיטת יותר או פחות פרקטיקות דתיות)? מדוע קבוצה גדולה בקרב ההומואים־הדתיים מנסה ברמה זו או אחרת של החלטיות להפסיק לנקוט בכל פרקטיקה מינית הומוסקסואלית? באופן כללי: מה מקור חוסר היציבות שההומואים־הדתיים מאופיינים בה ביחס לפרקטיקות מרכזיות בהן הם נוקטים?

רמז לתשובה אפשרית עלה כשנזכרתי בפרטי הראיון עם ירון. כשנפגשנו בבית קפה ירושלמי הוא אמר לי שאשתו יודעת שהוא "גיי", וסיפר עוד שעד כה היו לו שני חברים ושהיא ידעה עליהם. לאורך הראיון הקפיד ירון לומר שאין לו שום "בעיה אידיאולוגית" עם היותו הומו ודתי. כמו רפי, ומרואיינים אחרים, הוא דיווח על כך שהוא "שלם עם הזהות המינית" שלו. יחד עם זאת, את הראיון הקפיד ירון לנהל בקול חלש וכשביקשתי ממנו לדבר בקול רם יותר כדי שאוכל לשמוע אותו היטב הוא אמר שהוא מרגיש לא בנוח לדבר על הנושא, וניצל את ההזדמנות להתלונן על כך שבתור מקום מפגש בחרתי בית קפה שידוע בהיותו "גיי־פרדנלי". ירון גם סיפר שהוא כלל אינו חושב לצאת מהארון במקום עבודתו ולחשוף את היותו "גיי" לאדם נוסף שהוא אינו אשתו או הומואים אחרים איתם הוא בא במגע. למרות השלמות שעליה דיווח ביחס לזהותו המינית, היה ברור כי ירון אינו חש בנוח לייצג באופן ציבורי את החלקים ההומוסקסואלים של זהותו, להדהד אותם בחלל שאינו החלל הפרטי־מידי שלו או הסביבה ההומואית שבה הוא משתתף. על ההסתרה הזו, לדבריו, הוא נאלץ לשלם במשאבים נפשיים: "אז אתה מדכא את עצמך כי זה יכול לצוץ בכל מיני מקומות. אתה מרגיש את זה כל הזמן. זה לא שאתה מתעורר נדלק לך וזהו. זה נמצא איתך כל הזמן, כשאתה ברחוב... העובדה שאתה צריך לחשוב אם לסובב את הראש ברחוב [כשאתה רואה בחור] היא מעמיסה עליך, זה נטל תמידי, ואני חושב שזה באמת מדכא".

ההשערה שארצה להעלות ולבחון בעבודה היא כי הניגוד בין תפישת השלמות הפנימית המדווחת של ירון, לבין ההתעקשות שלו לא לתת לשלמות הזו ביטוי ציבורי (גם במחיר נפשי כבד), הוא ביטוי להעדרה של "פרקטיקה מעגנת" או "סכימה תרבותית" אשר תייצב את אסטרטגיית הפעולה של ההומואים הדתיים ותאפשר להם להפוך אותה מפעולה פרטית לחברתית, שניתנת להוצאה לאור למרחב הציבורי, ולתמיכה, חיזוק ועיגון על ידי משאבים ציבוריים.

כפי שנראה, בידי ההומואים הדתיים קיימים הכלים לבניית אסטרטגיית פעולה קוהרנטית פחות או יותר להתמודדות עם מצבם. בכך, כביכול, טמון הפוטנציאל שלהם לעבור משלב של "חיים לא מוסדרים" לשלב "החיים המוסדרים". זוהי ככל הנראה גם מקורה של תחושת השלמות והנימה הנחרצת של חלקם. אולם האסטרטגייה שהם מצליחים לבנות, שחותרת ליצירת זהות הומו־דתית יציבה וחיובית, מאופינת בחוסר יציבות, ואת רוב הזמן בפורומים שלהם מקדישים ההומואים הדתיים לדיונים עליה: הצדקתה, בירורה או תקיפתה. על פי השערת המחקר, חוסר היכולת של ההומואים הדתיים לייצר סכימה תרבותית חדשה או לשנות את מאפייניה של הסכימה הקיימת שמדירה אותם ככאלה, הוא זה שמביא אותם להתחייב לתהליך בלתי פוסק של בחינה מחדש של הפרקטיקות ההומוסקסואליות והדתיות, ושל מידת ההזדהות שלהם עמן. הוא זה שמותיר אותם במצב של חיים "לא מוסדרים", ובמידה רבה – הוא זה שאחראי, לא פחות מהמאפיינים האקסלוסיוויים של השיח ההלכתי, להיבט המייסר של החוויה ההומו־דתית.

פרק 3. המלכודת: השיח ההלכתי והמיניות המודרנית

מסגרת ההתייחסות החברתית והתרבותית הרלוונטית ביותר עבור הנחקרים, זאת שאליה מתבצעות ההתייחסויות, המפורשות או המרומזות, הרבות ביותר על ידם, וזו עמה (או נגדה) נדרשת ההתמודדות הקשה ביותר, היא השיח ההלכתי האורתודוקסי שבמידה זו אחרת כל הנחקרים הם (בין היתר) סובייקטים שלו. כפי שנראה מיד, ההדרה של הזהות ההומוסקסואלית מהשיח ההלכתי מאורגנת בסכימה תרבותית שהיבטיה חורגים מעבר למקרה הספציפי של ההומואים הדתיים.

ההדרה של ההומוסקסואליות מהשיח ההלכתי מוכרת, אם לא מופנמת, על ידי כל הנחקרים. כפי שכותב עומר קרני, הומודתי, בכתבה לאתר האינטרנט "Pride Zine": "הדבר המסובך ביותר בלהיות הומודתי הוא ההתמודדות עם השאלה הסבוכה מכולם, השאלה שלא ניתנה לה תשובה טובה מעולם. אותה שאלה שמנקרת בכל בחור דתי ברגע שגילה את נטייתו ושאינה עוזבת אותו לעולם, גם אם הוא חושב שהצליח להיפטר ממנה: משכב זכר הוא כידוע איסור מפורש מהתורה. אין לשכב עם גבר אחר משכבי אשה. זוהי תועבה שדינה מוות. אותם פסוקים המדברים על הנושא ידועים היטב, במיוחד לציבור דתי". אכן, השיח ההלכתי אינו מותר כל מקום לספק בבחינת יחסו לקיום יחסי מין בין גברים. האיסור המפורש שמופיע בספר ויקרא: "ואת זכר לא תדע משכבי אשה; תועבה היא", איסור אליו מתלווה עונש מוות שני פרקים מאוחר יותר, הוא ברור ומוחלט. כה ברור עד שהעיסוק ההלכתי בו מצומצם (פלג 2003), באותו אופן שהדיון על איסורים מוחלטים אחרים וברורים אחרים אינו נרחב (כך למשל לא נצפה למצוא, ובצדק, דיונים הלכתיים נרחבים על איסור אכילת חזיר).

בספרו "מאה שנים של הומוסקסואליות", מציג דייוויד הלפרין את הטיעון לפיו המושג הומוסקסואליות, על מובניו, השתמעויותיו והקשריו, הומצא בסוף המאה ה-19 כחלק מהפרויקט המודרני של המיניות, פרויקט שאת קווי המתאר שלו ניסה פוקו לשחזר בכרך הראשון של תולדות המיניות (Halperin 1989). הלפרין טוען שלמרות שגם בתרבויות

אחרות ובתקופות אחרות פרט לחברה המערבית המודרנית קיימו גברים יחסי מין זה עם זה, הרי שההומוסקסואל כזהות מובחנת בעלת מאפיינים פתולוגיים הומצא זמן קצר לפני תחילת המאה ה-20 (וזמן קצר לפני הופעת המושג הטרנסקסואל בספרות הפסיכולוגית והסקסולוגית של התקופה). נראה שאת הטיעון הטמפורלי של הלפרין ניתן להחיל גם ברמה המרחבית – כלומר, בהסתמך על הטקסטים ההלכתיים שעוסקים בנושא, ועל האופן בו הטקסטים הללו מתפרשים ומשתמעים בקרב הקהל שצורך אותם, ניתן לטעון שמין בין גברים בקונטקסט ההלכתי מייצר מובנים ומשמעויות שונות ושזור בהקשר אפיסטמי שונה במקצת מההקשר ההומוסקסואלי פתולוגי-זהותי שבתוכו ממקמת המודרנה את האקט האמור.

על המעמד של איסור משכב זכר במקרא כותב דניאל בויארין במאמרו "רבנים וחברים – האם יש יהודים בתולדות המיניות?" בויארין מצטט את דבריה של מארי דוגלס (Douglas): "מצוות אחרות משוות קדושה למינים ולקטגוריות. בני כלאיים ובלבולים אחרים הם תועבה. 'ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה, ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה; תבל הוא (ויקרא יח, כג). המלה 'סטייה' המופיעה בתרגום לאנגלית היא בגדר שיבוש רב משמעות, שכן העברית נוקטת את המלה הנדירה **תבל**, שפירושה עירוב או בלבול". (דוגלאס, 1970, בתוך בויארין ע. 55). לטענת בויארין, האיסור על מגע אנאלי בין גברים בתרבות המקראית, הוא חלק ממערכת האיסורים הסימבולית שדוגלאס מתארת באופן משכנע כל כך בספרה על הטהרה ועל הסכנות החברתיות שבטומאתה. בויארין מקביל בין האיסור המקראי על טרנסוסטיטיות – "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה, כי תועבת ה' אלוהיך כל עשה אלה" (דברים כב, ה), לבין האיסור על משכב זכר – "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה; תועבה הוא" (ויקרא יח, כב). לטענתו, "הן השימוש במונח 'תועבה' והן ההקבלה הסמנטית-חברתית של 'שמלת אשה' – 'משכבי אשה' המופיעים בשני האיסורים מרמזים על זיקה תרבותית ביניהם [...] על כן, כאשר גבר 'משתמש' בגבר אחר כאילו היה אשה, הוא חוצה את הגבולות בין זכר לנקבה, ממש כשם שבשתלו שני מינים יחדיו הוא חוצה את גבולות המינים" (שם, הדגשה שלי). אם להקצין במעט את טיעונו של בויארין - הגבול בין

זכר לנקבה מהווה אחת התשתיות הבולטות של תפישת העולם ההלכתית, וככזה הוא בולט, מוצהר, הכרחי ומוכן מאליו. היות האינדיווידואל זכר או נקבה קובע את מיקומו בעולם ההלכתי, את התפקידים החברתיים שלו, את המצוות שהוא חייב לעשות ואת המעשים שהוא מצווה להימנע מהם. כל זה עומד בניגוד לתפישת ה"אדם" שנגזרת מהנאורות, שמניחה, ברמה ההצהרתית, שיוויון מהותי בין כל בני האדם (הנחה שמצדיקה על פניהן דרישות פוליטיות של מיעוטים שונים). כמובן שאין בדברים אלו ניסיון להכחיש את קיומו של מערך תפקידים מגדרי דכאני בחברות "נאורות", אבל נראה שקיומו חסר את המאפיין האפיסטמי-טוטאלי שמתקיים לפחות בחלק מהחברות המסורתיות יותר. במלים אחרות – הוא אינו נתפש **הכרחי** לתשתית החברתית והאידיאולוגית, כך שחצייה שלו על ידי אקטים הומוסקסואליים אינה יוצרת איום ממשי או מידי על החברה¹⁵.

נראה שנקודה זו יכולה להסביר בין היתר את ריכוזם של הומוסקסואלים במרכזי "מודרנה" והדרתם היחסית ממרחבים בהם מערך התפקידים המגדרי הוא קשיח יחסית, וטשטוש גבולותיו נתפש מאיים יותר. מסיבה זו לא נופתע למצוא התנגדות להומוסקסואליות גם ברכיבים שמרניים בתוך חברות מודרניות. כך למשל יציאה של סוכני דת מובהקים נגד תנועות שחרור הומוסקסואליות ועמדתם השלילית של אלה שמגדירים עצמם כ'דתיים' נגד הומוסקסואלים מתקיימת בין השאר גם בארה"ב (Reynolds 2003, Fether 2000,) (Herma 1997), בבריטניה (Gay and Lesbian Humanist Association; Crockett and Voas 2003) ובהולנד (Hekma 2002). גם שמרנות פוליטית לאו דוקא דתית מתקשרת להתנגדות להומוסקסואליות. במחקר שניסה לבדוק את מקורותיו של ההתנגדות של פרוטסטנטים שמרנים בארה"ב להומוסקסואליות מצאו היל, מולטון ובורדט (Hill, Moulton and Burdette 2004) כי למרות שקיים מתאם גבוה בין פרוטסטנטיות לשמרנות ולמרות שפרוטסטנטים ייטו להתנגד יותר להומוסקסואליות מאשר לא־משויכים, ברגע שאנו שולטים

¹⁵ אמנם מחקרים פמיניסטיים מהעשורים האחרונים עוסקים בתנועות שחרור נשי שונות בחברות שבאופן מסורתי נתפשות מסורתיות יותר, אולם נראה שאפשר לומר שפרט למקרים בהם השחרור הנשי (שמוגדר במונחי שיוויון ביחס לזכויות הגברים בחברה) מוכתב משינוי מטריאליסטי חד בסביבה, על פי רוב השינוי הוא ממוקד, איטי ומתקשה לפרוץ מעבר לגבולות **החברה הנשית** ולכפות את הגדרתו החדשה של מערך התפקידים המגדרי גם על החלק הגברי בחברה.

על המשתנה של עמדה פוליטית אין הבדל בין הפרוטסטנטים ללא משויכים מבחינת היחס להומוסקסואליות - היחס בין שמרנים לליברלים בקרב הפרוטסטנטים ביחס להומוסקסואליות דומה ליחס ביניהם בקרב הלא משויכים. כלומר, השמרנות, שהיא בין היתר שמרנות מגדרית, עשויה להיות גורם ניבוי טוב יותר מ"דת" שבה ייתכן ריכוך מסוים להפרדה המגדרית להתנגדות להומוסקסואליות.

המחקר של היל, מולטון ובורדט, יחד עם ההסבר הסטרוקטורליסטי של בוירין לגינוי פרקטיקות חד מיניות בשיח ההלכתי, ממקמים את ההדרה של ההומוסקסואלים בהלכה בהקשר רחב יותר של מה שבמילותיו של סוול נכנה "סכימה תרבותית" שמארגנת את התפקוד המגדרי של הסובייקטים בשיח. מרכיבים אחרים של הסכימה הזו מתבטאים באופן בו מגדיר השיח ההלכתי את הסובייקט הטוב שלו כגבר שנשוי לאשה. ההלכה רואה ב"יהודי שאין לו אשה" כאחד מבין "שבעת המנודים לשמים" (פסחים ק"ג ב', מובא אצל זיסמן). במקום אחר בגמרא מגדירים חז"ל את הלא נשוי כך: "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'" (יבמות ס"ג א', שם). בקהילות רבות (בעיקר אשכנזיות) מקבלת ההדרה ממד פרפורמטיווי ברור בצורת המנהג לפיו רק גברים נשואים מתעטפים בטלית בבית הכנסת. ההיגיון שעומד מאחורי ההדרה הוא כי גבר שאינו נשוי אינו יכול למעשה לקיים את כל תרי"ג המצוות שהוא מצווה לקיימן, בייחוד הבאת צאצאים. "כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות" נכתב במסכת יבמות. עובדה זו משמעותית בנוגע להומואים־דתיים משום שהיא משלשת למעשה את הנידוי שהם נתונים לו: פעם אחת בשל קיום יחסי מין חד מיניים, פעם נוספת לאור העובדה שהם אינם נשואים, והגינוי החותם על אי קיום מצוות פרו ורבו.

לא מפתיע אם כן שאחד המוטיווים מסביבו נערכים דיונים רבים של ההומואים־הדתיים הוא הנישואים והבאת הילדים. "האם באמת אוכל להתחתן עם מישהי כמו בחלום שלי ולהיות שלם עם עצמי ואיתה? האם יהיו לי ילדים שאני אוהב ואגדל..", כותב mark79 בהודעה שצוטטה

קודם לכן. Dudu1212, באחת מהודעות התמיכה שמתרשרות מהודעתו של מארק, כותב: "לגבי נושא המשפחה והילדים – מבחינתי זה היה אולי הדבר הקשה ביותר להבין שלי זה יכול שלא לקרות, כלומר אני כנראה לא אתחתן ולא אעמיד צאצאים". דוגמא אחרת להפנמת הסכימה מספק ירון שמספר: "לפני גיל שלושיים הרגשתי שאני לא נורמלי, שההעדפות שלי לא נורמטיוויות אבל זה לא נגד את הרצון שלי להיכנס למסגרת שהסביבה שלי רצתה לראות אותי. להיות כמו כולם, לא לעשות בעיות לא לעורר חשד. למרות שאני לא קונפורמיסט באופי שלי. סיימתי את הBA, יצאתי עם בחורות והתחתנתי. אבל זה ריחף שם באיזשהו מקום. בגיל 30 הרגשתי שאני רוצה לבדוק מה באמת קורה איתי. איפה אני עומד, זה ישמע מצחיק – לברר את הזהות מינית". רק לאחר ש"הבטיח" את קיומו כסובייקט טוב מבחינת השיח ההלכתי, הרשה לעצמו ירון "לברר את זהותו המינית", כלומר לקיים יחסי מין עם גברים אחרים.

האיסור על הומוסקסואליות אם כן מאורגן בתוך סכימה תרבותית רחבה יותר שהופכת את ההומוסקסואל לאדם פחות־ערך, או יותר נכון פחות־ערכים, בחברה יהודית־דתית. לאור זאת היינו מצפים למצוא השתקפויות דומות של מצבם של ההומואים־דתיים בחברות שונות שהשיח ההלכתי ממלא בהם תפקיד של סמכות אתית עליונה. אולם המקרים שמביא בן נאה (תשס"א) במאמר על משכב זכר בחברות היהודיות באימפריה העות'מאנית מוכיחים שבהקשרים תרבותיים אחרים, גם אם האיסור הדיסקורסיווי מתקיים, וגם אם מעמדו האתי והסמכותי המוצהר אינו נתון במחלוקת, הרי שמבחינת הפרקטיקות והיחס של הפרטים אליהן הסיפור כלל אינו חוזר על עצמו.

מחקירה של מקורות כמו קבצי שאלות ותשובות וספרות הלכתית נוספת מצליח בן נאה לשרטט "תמונה ברורה של ריבוי קשרי מין בין בני אותו מין [בחברה היהודית העות'מאנית], והכוונה היא בבירור ליחסים אנאליים" (כפי שנראה בהמשך, חלק מההומואים־הדתיים בהם עוסק המחקר הנוכחי מיחסים ערך חמור יותר לאיסור על יחסי מין אנאליים מאשר על יחסי מין חד מיניים אחרים). השיח ההלכתי, כפי שמבטאים הציטוטים הרבים שמביא בן נאה מפי

רבנים בתקופה זו, גינה גם אז באופן חד משמעי יחסי מין בין גברים, זאת למרות תפוצתם הרחבה אותה מסביר בן נאה בין היתר בהשפעה סביבתית של החברה המוסלמית. אבל גם אם הגינוי קיים, הרי שהוא עז הרבה פחות מבהווה, כאשר התפוצה היחסית רחבה של המקרים בקרב היהודים העות'מאנים מסמנת כי גם ההפנמה שלו על ידיהם אינה עוצמתית כמו אצל ההומואים־הדתיים.

כפי שמציין בן נאה, הרבנים שגינו את הפרקטיקות החד מיניות לא ראו בהן "תופעה מוסרית או חברתית מובחנת ומדאיגה במיוחד. יחסם לעבירה זו אינו חמור מן היחס לקשת רחבה של עבירות מין או עבירות מוסר (הגבול ביניהן אינו תמיד ברור), ובהן משכב עם גויים ועם שפחות, זנות ואוננות, עבירות שהקבלה מחמירה בהן מאוד" (שם, ע. 190) דבר זה עומד בניגוד למקרה שלנו בו קיום יחסי מין זוכה למעמד נפרד, לעתים חמור יותר, מאשר עבירות מין אחרות (על מעמד עבירות המין אפשר ללמוד בין היתר מהקטגוריות באתר עצת נפש בה הקטגוריה "נטיות הופכיות (הומוסקסואליות)" מופרדת מהקטגוריה "שמירת הברית" (אוננות) ו"אובססיות מיניות" ואף זוכה לכמות התוכן הגדולה ביותר).

כאמור, לא רק היחס הדיסקורסיווי ההלכתי שונה בשני המקרים, גם בשדה הפרקטיקות נמצאים הבדלים מכריעים. "העיון במקורות מעלה עובדה חשובה נוספת", כותב בן נאה, "העדר מוחלט של עתירות מצד האשה נגד בעל הנוהג לחלוק את מיטתו עם בני מינו. העדר זה בולט במיוחד בהשוואה לתלונות על קיום יחסי מין כמו בעת נידתה או שלא כדרכה, או על אי קיומם בכלל. מבחינה זו דומה משכב זכר למשכב עם שפכות, ואפילו לסתם זנות. העדר תגובה מצד הנשים מתמיה את הקורא המודרני, אך לא עורר כל קושי בעבר, אם משום שמשכב עם עבדים ושפחות לא נחשב מעשה חשוב וראוי לדיון, אם משום שבחברה המסורתית של יוצאי ספרד היתה האשה אמורה להשלים עם התנהגותו המינית של בעלה" (שם, ע. 190).

אנו רואים שבחברות יהודיות באימפריה העות'מאנית קיום יחסי מין בין גברים היה פרקטיקה נפוצה שלא פגמה בסדר החברתי ולא הציבה עליו איום גדול מדי, מה שהביא ליחס מסוים של השלמה מצד סוכנים הלכתיים ומצד בני ובנות סביבתם של מבצעי הפרקטיקות. אחת הסיבות העיקריות לכך, כפי שמציין בן נאה, היא ש"עד לעת החדשה לא היתה המיניות עקרון מכוון של הזהות העצמית. איש מן השותפים למערכות היחסים החד-מיניות לא סבר שמיניותו חריגה ולא ראה עצמו שונה משאר בני מינו". החברה שעליה מדבר בן נאה היתה "חברה פטריארכלית, מסורתית ומעמדית. מערך המיניות שפעל בה היה מגוון, ובכך דמתה לחברות אחרות בתקופה הקדם מודרנית. בחברות אלה לא היה המגדר נתון טבעי, וזהות גברית או זהות נשית נקבעו על פי מכלול ההתנהגויות החברתיות ובכללן התפקיד מיני. שליטה וחדירה היו מסימניה של גבריות, בלא קשר למינו של אובייקט התשוקה או נשוא הפעולה, ולא היה דימוי שלילי להיזדקקותם של גברים לחסדי נערים. אף לא נתקיימה בה החלוקה הבינארית המודרנית להטרוסקסואלים ולהומוסקסואלים, למיניות נורמלית ולמיניות סוטה" (שם, ע. 190).

בניגוד למקרים שמתארים עסיס במחקרו על ההתנהגות המינית בקרב יהודי ספרד (Asis), מובא אצל בן נאה, ובן נאה, קיום יחסי מין חד מיניים על ידי הנחקרים במקרה שלנו רחוק מלהתקבל בסלחנות ובהשלמה על ידי הסביבה החברתית שלהם ומאלץ אותם להפעיל טקטיקות הסתרה או התמרה שיתוארו בהמשך בכדי למצוא או לשנות את מקומם. כפי שמגדיר זאת יורם, בן 39 שמסביר את אי הנוחות שלו בהתמודדות עם שאלות חבריו בבית הכנסת לגבי מצבו המשפחתי: "אני מרגיש לא בנוח להגיד שאני רווק, אבל אין לי ברירה. הומו לא יכול לבוא בקהל ה'". גם רפי, ירון ונחקרים נוספים שטוענים לחוויה נטולת קונפליקט ביחס לשילוב בין ההומוסקסואליות שלהם לדת, אינם מציגים עצמם כהומואים בקהילות הדתיות שאליהן הם משתייכים, ואינם מספרים לחבריהם הדתיים הסטרייטים את מנהגם לקיים יחסי מין עם גברים. לעומת זאת, הודות לאופן הארגון השונה של הפרקטיקות המיניות, החברה היהודית העות'מאנית לא הדירה את הגברים שקיימו יחסי מין עם גברים מקום

שהפרקטיקות בהן נקטו מוקמו באופן כזה שאיפשר לאותם גברים, כדבריו של יורם, "לבוא בקהל ה'".

כפי שבן נאה מסביר, האופנים בהם מאורגנת המיניות לתוך הסובייקט המודרני (שתוארו בין היתר על ידי פוקו וממשיכו הלפרין), עשויים להסביר את התפוצה הרחבה של יחסי מין חד מיניים בחברות יהודיות בהן "לא נתקיימה החלוקה הבינארית המודרנית להטרוסקסואלים ולהומוסקסואלים, למיניות נורמלית ולמיניות סוטה", והמיניות לא היוותה בהן "עקרון מכונן של הזהות העצמית" (שם). כאשר המיניות אינה קשורה בהדיקות לזהות המגדרית, הרי שהתנהגות מינית שחורגת ממסגרת הנישואים היא בעלת פוטנציאל איום פחות בהרבה על הסדר החברתי המגדרי, ומכאן הדרתה תהיה פחות נחוצה. אולם כאשר הפרקטיקות המיניות שננקטות על ידי הסובייקט מתקשרות לגרעין הסובייקטיווי הפנימי של הפרט, וממשות כמרכיב אינטגרלי של זהותו, ברור שהן ימלאו תפקיד חשוב בהגדרת מיקומו בשיח החברתי. וכך, מי שמקיים יחסי מין עם גברים אחרים הוא "הומוסקסואל" באופן שפוסל אותו מלמלא את תפקידו המגדרי כפי שהוא מוגדר על פי השיח ההלכתי, או לפחות מקשה עליו משמעותית לעשות זאת.

אולם נראה שהאיום בסנקציות חברתיות מצד הקהילה הדתית של הנחקרים אינו מספק את כל התמונה של הקשר בינם לבין העמדה המגונה שהשיח ההלכתי מקצה להם. ברצוני לטעון כי המפגש בין השיח ההלכתי לארגון המודרני של הזהות המינית משפיע גם על האופן בו האינדיווידואלים מאמצים את העמדה שקיימת עבורם בשיח, או על מה שניתן אולי לכנות בזהירות "היחס הרגשי" שלהם כלפי העמדה הדיסקורסיווית הנתונה. ליחס רגשי כזה מרפרר בן נאה כשהוא כותב: "העובדה שאין אנו מוצאים שום אזכור ל'בעלי תשובה' [בקרוב היהודים העות'מאנים שקיימו יחסי מין חד מיניים], המבקשים לכפר על מעשיהם, רומזת אולי להעדר תחושות אשם או חטא" (שם, הדגשה שלי). הדבר בא בניגוד מוחלט לשלל התבטאויות מהמרחב המחקרי שמצביעות בפירוש על "תחושות אשם או חטא" בקרב ההומואים הדתיים,

תחושות שמן הסתם מכתובות את התמודדותם עם הבעיה, ולמעשה מהוות חלק אינטגרלי ממנה.

הומודתי בן 23 במכתב "תלונה" לרב שרלו, כותב: "אין שום קשר לאדם שתאב לנשים אחרות, אדם כזה איננו מאוהב בהרבה נשים, הוא סתם חושק בהם מינית, והכי חשוב, יש לו דרך, יש לו מוצא - להתחתן! אין אף אחד שיש לו תאוה מוגברת לנשים (ונאמר שיש כאלו שיש להם את ה'נסיון' הזה..). שבגלל זה שוקל להתאבד, אך יש הרבה הומואים שרוצים למות, כי להם התורה והחברה לא מבטיחות דבר, להם לא מגיע לאהוב ולהיות נאהבים. וכשם שאף אחד מחבריי לא יחיה עם גבר גם אם הוא ידד טוב שלו, כך גם אני לא אחיה עם אישה, גם אם היא ידדה שלי ויש לנו תחומי עניין משותפים כיוון שכל אחד מחבריי הבנשי'ם [בני ישיבה] מתחתן מאהבה ומשיכה (אפילו כלשהיא) אינני מעכל ומבין מדוע אני צריך להשאר עצוב ובודד [...] אני באמת רואה ברירה אחת לפני. הרי ה' לא רוצה בי בכל מקרה וברא אותי באופן שאי אפשר לחיות איתו ובוודאי ובוודאי לא החברה הדתית לאומית, שמקילה בדברים רבים ולא חשובים אבל כשזה מגיע לסיכוי שלי למצוא חבר ואהבה, פתאום כולם אטומים. וכיוון שע'פ דין תורה אני חייב מיתה וגם כך איש לא יתרגש יותר מדיי...".

הרצון המוצהר של הכותב לקפד את חייו מוסבר במכתב לא רק בשל הסנקציות החברתיות של החברה הדתית נגד הומואים, אלא בשל תפישתו העצמית כראוי מיתה. זוהי דוגמא קיצונית לתחושות האשמה החריפות שנוכחות בכל המרחב המחקרי ומצביעות על עוצמת ההשקעה של ההומואים־הדתיים בעמדה הדיסקורסיווית המגונה.

ברצוני לטעון כי ההפנמה העזה של העמדה המגונה של ההומוסקסואליות על ידי מרבית הנחקרים מוסברת על ידי עקרון אתי רווח ושגור בשיח ההלכתי, שמעניק לסכימה התרבותית שמדירה פרקטיקות חד מיניות, עומק "פסיכיי", באופן שעשוי לחזק את אחיזתה בקרב ההומואים־הדתיים. העקרון האתי האמור נמצא באופן מפורש יותר או פחות במרחבים רבים

של השיח ההלכתי וההנחה היא כי הוא זה שיחד עם השיח המודרני של המיניות מביא חלק גדול מההומואים-הדתיים לתחושות קשות של אשמה, חטא, שנאה עצמית ואובדן. העקרון ממקם בתוך כל פרט שני סוגים של כוחות מנוגדים ומשלימים שנמצאים בקונפליקט מתמיד – היצר הטוב והיצר הרע, וקורא לסובייקט ההלכתי להילחם באחרון בכל כוחו. הוא מתבטא באופן המזוקק ביותר בקביעה: "איזהו גיבור הכובש את יצרו" (פרקי אבות ד' א'). ההנחה שעומדת מאחורי המשנה רואה את היצר הרע כסוכנות פנימית שעל האדם שמכיל אותה להילחם בה. המלחמה נגד היצר היא חלק מהפרויקט "הציויליזטורי" ההלכתי שבמסגרתו אמורים הסובייקטים להפוך את עצמם לכלי לעבודת הבורא, תוך ויתור מסוים על דחפי העצמי שלהם, בעיקר הצרכים שמסומנים כגופניים. כך למשל, נפתח השולחן ערוך בקריאה "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו" (אורח חיים א' א')¹⁶. הטקסט, קורא לסובייקט ההלכתי להילחם ביצר להמשיך לישון, מתוך הנחה שבאותו רגע רוצה הסובייקט להמשיך לישון. על הסובייקט לוותר על הרצון לספק את צרכי השינה שלו, או יותר נכון – להתגבר עליהם ולעבוד את אלוהים¹⁷.

השימוש במושג "יצר הרע" נפוץ במיוחד באתר "עצת נפש" שכפי שצוין קודם, לצד עוסקו העיקרי בהומוסקסואליות עוסק גם בהתנהגויות מיניות אחרות שאינן ראויות מבחינה הלכתית. במכתב תשובה של הרב יצחק הוטנר לנער שמתלונן על כך שהוא אינו מסוגל להפסיק לאונן ומייסר את עצמו על חוסר היכולת שלו להימנע מהמעשה ובכך להגיע לדרגה רוחנית גבוהה יותר, כותב הרב: "דע לך, חביבי, שישורש נשמתך הוא לא השלוה של היצר הטוב, אלא דווקא מלחמתו של היצר הטוב [...] באנגלית אומרים *Lose a battle and win the war* - הפסד קרב, ותנצח במלחמה. בודאי שהנך נכשל ועומד להיות נכשל (אין בזה משום פתיחת פה לשתן), ובכמה מערכות תיפול שדוד. אבל אני מבטיח לך שלאחר הפסד כל מערכות תצא מן המלחמה

¹⁶ מחבר השולחן ערוך, ר' יוסף קארו, מרפרר בקריאה זו לדבריו של יהודה בן תימא מפרקי אבות: "הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמיים", אשר מובאים בפתיחת ארבעת הטורים (החיבור עליו מתבסס השולחן ערוך).

¹⁷ חשוב לזכור שבניגוד למערכות אתיות דתיות אחרות, ההלכה היהודית אינה מעודדת ומהללת תופעות נזיריות שמוותרות באופן מוצהר ומוחלט על כל צרכי העצמי, אולם כל יצר קיומי היא מחלקת לטוב ורע מבחינת כמותית (לא לזלול / לא להרבות בשינה / לא להרבות בקיום יחסי מין) ומבחינה איכותית (איסור על סוגי מזון מסוימים, על תנוחות גוף מסוימות בשינה ועל אופנים מסוימים של קיום יחסי מין). על האדם להילחם בנטיית היצר, אם קיימת, לגלוש לקוטב הרע.

כשזר על ראשך, והטרף החד מפרפר בין שיניך [...] החכם מכל אדם אומר 'שבע ייפול צדיק וקם', והטיפשים חושבים כי כוונתו בדרך רבותא: אף על פי ששבע ייפול צדיק, מכול מקום הוא קם. אבל החכמים יודעים היטיב שהכוונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא ה'שבע הנפילות' שלו. וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. טוב זה יצר טוב, מאוד זה יצר הרע. אהובי, הנני לוחץ אותך אל לבבי, ולוחץ באוזנך, כי אילו היה מכתבך מספר לי אודות המצוות והמעשים טובים שלך הייתי אומר שקיבלתי ממך מכתב טוב. עכשיו שמכתבך מספר על דבר ירידות ונפילות ומכשולים, הנני אומר שקיבלתי ממך מכתב טוב מאוד. רוחך סוערת לקראת השאיפה להיות גדול. בבקשה ממך, אל תצייר בנפשך גדלותם של גדולי עולם שהם ויצרם הטוב בבחינת חזק הוא. לעומת זאת צייר גדלותם של גדולי עולם באותיות של מלחמה נוראה עם כל הנטיות השפלות והנמוכות. ובזמן שהנך מרגיש בקרבך סערת היצר, דע לך שבזה אתה מתדמה אל הגדולים הרבה יותר מאשר בשעה שאתה נמצא במנוחה שלימה שאתה רוצה בה. דווקא באותם המקומות שהנך מוצא בעצמך הירידות הכי מרובות, דווקא באותם המקומות עומד הנך להיות כלי להצטיינות של כבוד שמיים".

הייטנר מצטט את אחד המדרשים הנפוצים בעיסוק ההלכתי ביצר הרע – פרשני בראשית רבא (ספר מדרשים קאנוני על החומש הראשון) שואלים מדוע מסכם הכתוב את בריאת האדם ביום השישי בפסוק "וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" ולא בתבנית המקובלת לשאר ימי הבריאה – "וירא אלוהים כי טוב". התשובה – "טוב זה יצר טוב, מאוד זה יצר הרע" – מייחסת למאבק נגד היצר הרע ערך עליון במסגרת החיים היהודים. המלחמה נגד היצר הרע אינה פרויקט נקודתי אלא אירוע מתמשך, עקרון אתי שאמור להנחות את הסובייקט ההלכתי במהלך כל חייו. חשוב מכך לעניינו הוא תפישת היצר הרע כחלק אינטגרלי ומהותי מהאישיות של הפרט, ויותר מזה – חלק מהותי מתוכנית הבריאה האלוהית.

למרות שההוראה התלמודית והמדרשית ליצר הרע אינה נוגעת אך ורק לענייני מין, הרי שכיום, הדיונים בהם נעשה השימוש הרב ביותר במושג שייכים לתחום זה. גם אם לא נוכל

להצביע על סיבה אחת ובלעדית לתופעה, נוכל להניח כי היא נובעת בין היתר משילוב בין הפנימיות הסובייקטיביות שמיוחסת ליצר הרע בשיח ההלכתי לבין הפנימיות הסובייקטיביות שמיוחסת לנטיות המיניות במודרנה. מבנה העומק של זהות האדם המודרני, הופך את פנימיות היצר ל"עמוקה" יותר, ומחבר אותה לחלקים הפנימיים האחרים בגרעין הסובייקטיבי שקשורים בין היתר להתנהגות מינית בעייתית.

השילוב בין תפישת היצר הרע לארגון המיניות המודרני מכתוב את היחס של ההומואים־הדתיים למשיכה שהם חווים לגברים. **המלחמה ביצר הרע מהווה סכימה תרבותית הלכתית, שהדומיננטיות (והזמינות הרחבה) שלה תביא לכך שכאשר הומואים־הדתיים ינסו לפרש לעצמם את נטייתם המינית, הם ייטו למקם אותה במסגרת המשמעות הזו.** הם ייטו לתפוש אותה ככוח נפשי שממוקם בתוכם, אולם יחד עם זאת כמעט כולם יחלקו חוויה של ניכור כלפיה. גם כאשר צמד המלים "יצר הרע" אינו מוזכר באופן מפורש, המושג שהוא מסמן נוכח בדברי הנחקרים, כמו למשל בדבריו של ציון שכותב בפורום האינטרנטי של "עצת נפש" את הדברים הבאים: "אני בן 32, דתי לאומי, בוגר ישיבה, נשוי ויש לי 2 ילדים, ואני מאד אוהב את אשתי, את משפחתי ואת ילדי... **הבעיה היא שאני נושא בתוכי משיכה לבנים.** הדבר הזה קיים בתוכי מאז שאני זוכר את עצמי, ותמיד הדחקתי, פשוט ניסיתי להתעלם [...] אני מרגיש שמבחינה מוסרית וגם אישית ונפשית אני לא רוצה לפגוע באשתי ובמשפחה. מצד שני, מבחינה גופנית כביכול רק קושר עם בנים יביא מרגוע למחשבות ולרצונות" (הדגשה שלי).

בדברים של ציון מתבטא היחס הכפול, שלו ושל נחקרים אחרים, אל המשיכה שהם חשים לגברים. ציון מספר שהוא נמשך לגברים מאז שהוא זוכר את עצמו, אולם לצד זה, הוא מתאר את המשיכה כדבר שקיים בתוכו, אובייקט חיצוני שהתיישב בתוך הסובייקט שלו ומאיים לפגוע בדברים היקרים לו מבחינה "מוסרית, אישית ונפשית". כלומר לצד תחושת היכרות ואולי אפילו קירבה כלפי היסוד הזה (המשיכה לגברים), חווה ציון ניכור חריף כלפיו

שמתבטא בהגדרתו אותו (אני נושא בתוכי; הדבר הזה קיים בתוכי) וביחסו אליו (תמיד הדחקתי, פשוט ניסיתי להתעלם). כמו מין נגיף מסוכן, טפיל מזיק ואכזרי, כך המשיכה לגברים מקננת במרחב הסובייקטיווי שלו תוך שהיא מאיימת תמידית לגרום לו לפעול באופן לא מוסרי, כלומר נגד רצונותיו. ההגדרה של הנטייה ההומוסקסואלית כיצר רע אינה מתארת אותה אם כן "רצון" לקיים יחסי מין עם גברים. היא מדמה אותה לכוח גועש וכמעט בלתי ניתן לשליטה, שמאיים להרוס את דמותו המוסרית הטובה של הסובייקט כפי שהיא נתפשית בעיני עצמו.

החשיבות העיקרית לענייננו של הגדרת המשיכה המינית לגברים כ"יצר רע" נעוצה בכך שהיא מקשה על ההומואים-הדתיים להשתמש באחת ההצדקות הנפוצות בקרב תנועות השחרור ההומו-לסביות שטוענות כי הנטייה ההומוסקסואלית היא טבעית ומולדת ולכן דיכוייה הינו דבר בלתי מוסרי. בניגוד לשיח הליברלי של תנועות אלה, הרי שבמסגרת האתוס ההלכתי, לא רק שהטבעיות של הנטייה ההומוסקסואלית אינה מעניקה לה לגיטימציה, אלא להיפך – היא זו שמעניקה לה את המסגרת של "יצר הרע" שבו יש להילחם ועליו יש לגבור. במסגרת התפישה הזו, **אין כל ויכוח על קיומו של יצר הומוסקסואלי**, או על מקומו בחלקים הפנימיים ביותר של הסובייקט, אולם מימושו של היצר נחשב להרה אסון מכל בחינה. כפי שמנסח זאת בבהירות הרב יובל שרלו, בתשובה לשאלה ששיגר עבורו הומו-דתי צעיר באתר "מורשת": **"היחס שלנו לנטיות מולדות שאינן עולות בקנה אחד עם דרכה של תורה: כאן נכנסת התורה, ותובעת מן האדם להתמודד עם נטיותיו**. הדבר אינו קשור רק לנטיות הומוסקסואליות, כי אם גם לנטיות רבות אחרות: התמודדות עם יצר האכילה, התמודדות עם נטייה מינית חזקה של נשים לגברים ועוד ועוד. **עמדתה הבסיסי של היהדות היא כי [יש] דבר מה 'נכון' ודבר מה שאינו 'נכון', ונצטוונו לבחור בחיים הראויים**, גם אם אנו חשים כי נטיותינו האישיות אינן עולות בקנה אחד עם הציווי. זו משמעות קבלת עול מלכות שמיים באהבה". הפרשנות של הנטייה ההומוסקסואלית כ"יצר רע" נתמכת אם כן גם על ידי הסוכנים של השיח ההלכתי שתורמים לחיזוקה של הסכימה התרבותית ולקישורה של ההומוסקסואליות אליה.

השילוב בין מבנה העומק של הזהות המינית למאפיינים של היצר הרע מקבל את הביטוי העז ביותר בקרב מספר מועט של נחקרים שמגדירים את עצמם הומואים למרות שמעולם לא קיימו יחסי מין עם גבר. אחד מהם הוא אסף שניר, משתמש בפורום "גייז־דתיים". "אני נשוי באושר ואני הומו ואשתי יודעת!!! לאושרי כי רב אני יכול לומר שמעולם עד היום לא קיימתי יחסי מין הומוסקסואליים ולא בגלל שאני לא רוצה! כל הדיון העקר הזה מעצבן אותי משום שבצורה כזאת או אחרת אני מקבל לאט לאט את ההרגשה שגם את הרב שרלו מנסים לשכנע שמה שאסור הוא בעצם מותר. אני אוהב את אשתי מאוד וגם את בנותי. במסגרת אותה אהבה ימחלו לי כולם אבל אנחנו לא מתעסקים יותר מדי בהנאות החיים שלנו הקשורות למין עד כמה הן 'ממצות את עצמן', כי הילדים המשותפים שלנו הם התמצית של התמצית". הומואים־דתיים כמו אסף מפנימים את הסכימות התרבותיות ההלכתיות של הדרת ההומוסקסואליות והמלחמה נגד היצר הרע, וממקמים את עצמם בתוכן, זאת על אף שכביכול אין אף פרקטיקה שקושרת אותם אליהן. הדבר עשוי להצביע על עוצמתן של הסכימה התרבותית ועל קיומה מעל פרקטיקות קונקרטיות וממשיות.

עוצמתה של "סכימת היצר הרע" היא בעלת היבטים והשלכות מוסדיים ופסיכיים כאחד. כמו שכותב הומו־דתי אחר שמצהיר על עצמו שמעולם לא קיים יחסי מין עם גברים, בשאלה שמיועדת לרב יובל שרלו: "קצת על החוויה הנפשית שמלווה בחזר דתי עם יצר רע כזה, ואפשר להכפיל במספר השנים ובמספר הימים שבכל שנה: בדידות נוראה, שקר, צביעות, בושה, התחושה המתמידה והמכבידה שיש לך סוד נורא שרוצה כל רגע לפרוץ החוצה, ואתה צריך כל רגע (פשוטו כמשמעו) להפעיל לחץ נגדי אקטיבי כדי שהסוד הנורא לא ייחשף. שהרי, שום דבר טוב לא ייצא לך מזה אם כולם יידעו. מי ירצה להתחבר איתך, זה ידפוק לך את השידוך בעתיד. (לכל אמא שקוראת כעת את הדברים, בבקשה תעני לעצמך בכנות: היית מרשה לבן שלך להתקרב בכלל ל'טיפוס' כזה? דרך אגב, אין לך שום תועלת ביטוח שהבן שלך אינו הומו

בעצמו, או שאם הוא עדיין ילד קטן הוא לא ימצא את עצמו כזה יום אחד. אין לנו שום סימני זיהוי, וכלפי חוץ אנחנו נראים ומתנהגים כמו כל אחד".

מיקום המשיכה לגברים בקטגורית "היצר הרע" תורמת לתפישתה על ידי הנחקרים כגורם נפשי נפרד, מתמשך ורציף במרחב הפסיכי של הסובייקט. אין צורך לממשה כלומר לייצג ולבטאה על ידי פרקטיקות בכדי לאשש את קיומה. אין צורך לקיים פרקטיקות סוטות בשביל להיות סוטה ("כלפי חוץ אנחנו נראים ומתנהגים כמו כל אחד"). היצר הרע ההומוסקסואלי "שתול", אם נשתמש במילותיו של פוקו, בחלק הפנימי או הראשוני ביותר של הסובייקט, והוא נשתל שם ככזה על ידי לא פחות מבורא עולם.

לסיכום, אם הארגון המודרני של המיניות, בשילוב הסכימה התרבותית ההלכתית שמדירה התנהגות הומוסקסואלית, יביאו לכך שהחברה ההלכתית המודרנית תראה בהומוסקסואלים כסוטים וכמוקצים, הרי שהסכימה התרבותית של היצר הרע עשויה להביא לכך שההומואים־הדתיים יתפשו את עצמם כסוטים וכמוקצים. במסגרת הסכימה הזו הם עשויים להפנים את ההדרה, לקבל אותה כראויה, ובעצם לוותר מראש על כל ניסיון להתמודד עמה. הסכימה של היצר הרע מעוררת בהם תחושות "אשם וחטא" בהן הם בהחלט עשויים להשתמש (בעידוד גורמים חיצוניים כפי שנראה במקרה של "עצת נפש") בבנית אסטרטגיית ההתמודדות שלהם עם הבעיה.

3.1 סיכום

בעמודים האחרונים תיארנו את העמדה הדיסקורסיווית של ההומו־דתיים בתוך השיח ההלכתי. הצבענו על מקור סטרוקטורליסטי אפשרי לאיסור על פרקטיקות חד מיניות במקרא, והראינו כיצד האיסור מהווה חלק מסכימה תרבותית רחבה יותר שאחת מנגזרותיה הפרקטיות היא גינוי והדרה עקביים וברורים של הומוסקסואלים מהשיח ההלכתי. בעזרת מחקרו של בן נאה טענו כי בכדי להסביר טוב יותר את מעמד ההומוסקסואליות בשיח ההלכתי, יש לבדוק את

האופן בו משתלב לתוכו הארגון המודרני של המיניות. הראינו כי העובדה שהזהות המינית ניצבת במוקד האישיות של הפרט ונתפשת ונחווית כחלק מהותי מגרעין זהותו, גורמת לגינוי הגורף של ההומוסקסואליות, ושל ההומוסקסואל, בניגוד למקרים שמתוארים על ידי בן נאה בהן פרקטיקות חד מיניות זכו לתפוצה רחבה וליחס סבלני בקרב קהילות יהודיות-עות'מאניות.

בשלב הבא ניסינו לבחון את מקור העוצמה של ההזדהות הרגשית של ההומואים הדתיים עם העמדה המגונה שהשיח ההלכתי מקצה עבורם. על פי ההשערה שהעלינו, המאפיינים המבניים של המושג ההלכתי "היצר הרע", יחד עם "שתילת" הזהות ההומוסקסואלית בגרעין הסובייקטיווי הפנימי ביותר, הם בעלי פוטנציאל להותיר את ההומואים-הדתיים במצב מתמיד של מלחמה נגד המשיכה לגברים שהם חווים ושל קבלה של העמדה המגונה שנכונה להם. העקרון האתי של היצר הרע מארגן את המשיכה שחווים ההומואים-הדתיים באופן שמעניק לה מצד אחד מקור "אלוהי" (וכך, אפשר לטעון, מחזק ומעצים אותה), ומן הצד השני נוטה להביא את הסובייקט שהמשיכה לגברים "שתולה" בו להילחם בה תוך הפנמת מעמדה (ומכאן במובן מסוים גם מעמדו) הבזוי. כמו כן, הפחד מהסנקציות החברתיות שיינקטו כתוצאה מחשיפת המשיכה לגברים, הופך אותה לכאורה לבלתי ניתנת לתקשור ובכך מחזק את מעמדה הטבעי וה"לא-נשלט", מה שמצד אחד מקשה על המלחמה נגדה, ומן הצד השני מחזק את מעמדה כגורם שיש להילחם בו.

התיאור משרטט מעין מלכודת להומו-הדתי – מצד אחד עמדה מגונה ולא רצויה שמכין השיח ההלכתי עבור גברים שמקיימים יחסי מין עם גברים, ומצד שני עקרון אתי-דיסקורסיווי שגורם לפרטים מסוימים שחווים משיכה לגברים להשקיע עצמם בעמדה המגונה הזו. השלכות הקיום הממולכד הן תחושות סבל, אשמה, חטא ומצוקות נפשיות קשות, כפי שאפשר לראות מדיווחיהם של הומואים-דתיים בפורומים השונים. הרציפות של הזהות ההומוסקסואלית, שמתחזקת הן במסגרת שיח המיניות המודרני והן במסגרת השיח ההלכתי, מקשה על רוב הנחקרים לממש את מה שהם חווים כתשוקה עזה ולקיים יחסי מין עם גברים

מבלי לסבול. הניסיונות להימנע מהסבל הזה, לעקוף או להתחמק מהמלכודת הדיסקורסיווית הסבוכה, יעמדו בלב הפרק הבא.

פרק 4. ההתמודדות: שתי אסטרטגיות פעולה

4.1 חיפוש דרך

הפעילות בפורום האינטרנטי "גייזרדתיים" מתרכזת על פי רוב בשעות היום והערב המוקדם. מהבחינה הזו, ההודעה הבאה, שנכתבה על ידי inolindale קצת אחרי 2 לפנות בוקר, היא יוצאת דופן: "שלום פורום יקר, עכשיו חזרתי מהחתונה של אחותי... והשתייה היתה כדת, אין אונס... כמו שאומרים... מישוהו כאן יוכל להסביר לי למה לעזאזל הרגשתי פחות משיכה לגברים כשאני שיכור???" למרות שעת שליחתה הלא שגרתית של ההודעה, וניסוחה שמעיד על היותו של הכותב לפחות מעט מבוסס, היא הצליחה לעורר את חברי הפורום וליצור אשכול תגובות ממוצע באורכו שמשתרש ממנה. אולם בעוד ששאלתו של inolindale עוסקת בטכניקות אפשריות להפחתת המשיכה לגברים, התגובות התמקדו בסכנה שסוכנים ביוכימיים כדוגמת אלכוהול עלולים להביא על ההומורדהתי: אחד המשתמשים למשל מציע בדאגה ובנימה משועשעת לכותב: "אל תשתכר בציבור! כבר אמרה הרבנית החסודה 'נכנס יין יצא סוד' ויספר כאן מישוהו שהוא השתכר בפורים ומרוב שכרות הוא סיפר לחברו שהוא הומו". משתמש אחר מגיב על השאלה כך: "בהיותנו גאים דתיים אנו מעצבים את תודעתנו להיות תמיד בשליטה, להיות על המשמר... כמובן שמתוך חשש שמא נאמר משהו, נחוש משהו שאסור לנו לומר או לחוות. ניתן כמובן להשתחרר מעט ע"י הימצאות עם אנשים כמונו, או ע"י שיכר אבל יש כאלו שעושים הפוך על הפוך. דוקא מכיון שישתייתי אני עלול לחוש בלי שליטה ולכן עלי דוקא להגביר שליטה (ואז יש פחות משיכה)". הכותב האחרון מציע למעשה להסביר את הפחתת המשיכה כתוצאה של הגברת השליטה, ובכך רומז על קיומו האפשרי של מנגנון להפחתת הנטייה ההומוסקסואלית שאף אינו תלוי בסוכנים ביוכימיים.

גם אם איננו נכנסים לפרטיו של הדיון שחלקו הוא לעיל, אפשר לראות בו ביטוי אחד מיני רבים לעיסוק שחוזר על עצמו במרחב המחקרי—עיסוק במנגנוני שליטה ומשטור עצמיים (או בדרכים שונות "להילחם" ביצר הרע) ובאופני הסתרה של התנהגויות שעלולות לסמן את הפרט כהומוסקסואל. החיפוש והניסוי של מנגנוני השליטה ואופני ההסתרה, וההצדקות

הערכיות או הפרגמטיות שניתנות להם, מהווים למעשה את התמודדותם של ההומואים־הדתיים עם הבעייתיות של העמדה הדיסקורסיווית שהם מוצאים את עצמם בתוכה. בשפתה של סוידלר, הבעייתיות של העמדה הדיסקורסיווית מתבטאת בכך שחייהם של ההומואים־הדתיים אינם מוסדרים – הם נמצאים בתהליך בלתי פוסק של חיפוש וניסוי של דרכי התמודדות חדשות ובדיונים שחוזרים על עצמם על מידת הלגיטימיות של הדרכים הללו. כמו שראינו בפרק הראשון, גם במקרים בהם נמצא קו התמודדות שעל פניו נראה יציב ובעל היגיון פנימי פחות או יותר "עמיד", הרי שבמוקדם או במאוחר ה"עמידות" הזו עשויה להתמוסס, מה שמביא את ההומואים־הדתיים לחפש או לאמץ פרקטיקות אחרות שמרכיבות אופן התמודדות אחר עם הבעיה.

אופני ההתמודדות של ההומואים־הדתיים, הפרקטיקות שבהן הם נוקטים ואותן הם בוחנים בכדי לצאת מהמלכודת שתוארה בפרק הקודם, מתארגנים לשתי קבוצות עיקריות של מה שבעזרתה של סוידלר נכנה אסטרטגיות פעולה. אסטרטגית הפעולה הראשונה מארגנת פרקטיקות שבמסגרתן מנסים הומואים־דתיים, כמו inolindale, להתיר את השייך שלהם לעמדה הבעייתית, בעיקר על ידי הפחתת, העלמת או הסתרת המשיכה לגברים, כלומר הורדת התווית "הומו" מזהותם. האסטרטגיה השנייה מארגנת פרקטיקות שעל ידיהן מנסים הומואים־דתיים לשנות את המאפיינים הדיסקורסיוויים של עמדתם, בין היתר על ידי פניה לגורמים הלכתיים או על ידי פרשנות מחדש של הטקסטים ההלכתיים הנוגעים לעניינם. בשפה ציורית נתאר זאת כך: בעוד שהיעד של האסטרטגיה הראשונה הוא לעקוף את המלכודת או להתחמק ממנה, האסטרטגיה השנייה חותרת לפירוקה.

4.2 אסטרטגיה: לעקוף את המלכודת / להתיר את הקשר לעמדה

כפי שניסינו להראות בפרק הקודם, את מצבם הבעייתי או "הלא מוסדר" של ההומואים־הדתיים לא ניתן להסביר אך ורק על ידי המערכת הסימבולית ההלכתית שמדירה פרקטיקות חד־מיניות, אלא גם על ידי העקרון האתי של המלחמה ביצר הרע שקושר את

ההומואים־הדתיים לעמדה הזו ומביא אותם להשקיע את עצמם בתוכה על־אף הקושי הנפשי שהשקעה זו גורמת. אסטרטגית ההתמודדות הראשונה מקבלת את המערך הדיסקורסיווי כפשוטו ואינה מכילה ניסיונות לפרק אותו בעזרת פירוש מחדש של המערכת ההלכתית או השפעה על סוכנים בשיח ההלכתי. מה שמאפיין את האסטרטגיה הזו הוא החתירה לפירוק המנגנון שקושר את הפרט לעמדה ההומודתית. היא מכוונת ישירות אל המבנה הנפשי של הפרט ולא אל השיח הכללי אותו אין לה כל יומרה לשנות.

את קווי המתאר של השינוי המיוחל ושל ההתמודדות עם הדרישה לקיימו מתאר הרב יובל שרלו, בהמשך תשובתו להומודתי שהובאה לעיל, כך: "בדרכים רבות אנו מתמודדים: לעיתים בעידון (סובלימציה); לעיתים בהדחקה; לעיתים בעקידה פנימית; לעיתים אנו יכולים לשנות את נטיותינו ולהיפטר מהן, ויש עוד דרכים רבות. הצד השווה שבכולן הוא שבתחומים מסוימים אין אנו מקבלים את עצמנו כפי שאנחנו, אלא תובעים מאתנו להתיישר ולהתעלות לאור דברי אלוקים חיים שנאמרו בהר סיני". האיסור על פעילות חד־מינית מתקבל כ"דברי אלוקים חיים שנאמרו בהר סיני", כלומר מיוחסת אליו עוצמה מטפיזית שלמעשה עולה על כל שיקול אחר. יכולנו לראות זאת גם בדבריו של ההומודתי אסף שנר שהובאו קודם לכן.

אסף והרב שרלו מבטאים בדבריהם את השכפול לתוך הדיון על ההומואים־הדתיים של אחד המאפיינים החשובים של השיח ההלכתי, לפחות במופעו האורתודוקסי: ניסיון מוצהר ולא מתפשר להימנע ככל האפשר מכל שינוי מפורש במערכת הציוויים ההלכתית הקיימת - אם דבר מה אסור, הרי שהוא אסור (גם אם הוא מונע מהפרט "הנאות חיים" או מסב לו סבל), וכל דיון נוסף בעניין מיותר. הערך השמרני האמור מגויס על ידי סוכנים רבים בשיח ההלכתי בבואם להתייחס לבעיה שמציבים בפניהם ההומואים־הדתיים, אולם כפי שמדגימים דבריו של אסף, גם על ידי הומואים־דתיים בעצמם. האיסור, או במלים אחרות המאפיינים הדיסקורסיוויים של העמדה שהם מצוים בתוכם, מתקבלים כפשוטם וכל קריאה או חתירה לשנותם נתפשות כטרנסגרסיה מסוכנת ולא לגיטימית. הרב שרלו בציטוט שלעיל אינו מנסה

להכחיש את קיומה של התשוקה, ובוודאי שלא את הייסורים שהתגברות עליה עלולה להסב (הביטוי המעניין "עקידה פנימית", שחוזר על עצמו גם בתשובות אחרות של הרב, אינו מותר כל מקום לספק ביחס לכך), אולם העקרון שמכתיב את דבריו ברור וחסר פשרות – על הפרט לוותר על תשוקותיו ורצונותיו אם אלה אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה, יהא אשר יהיה המחיר שאותו יצטרך לשלם. אם מישוהו צריך להשתנות, אומר למעשה הרב, זה ההומורידתי ולא השיח ההלכתי שהלה אמור להתאים עצמו אליו.

למרות הנחרצות בדבריו של הרב, ניכר משדה המחקר כי הפרויקט שהוא קורא להומואים־הדתיים לקבל על עצמם, הוא מורכב וכלל אינו מובן מאליו, כפי שמדגימים דבריו של מי שלטענתו הצליח בו (הדברים מובאים בתגובת אחד המשתמשים לשאלה שהופנתה לרב): "הנפילות של בני מיננו נובעות לעניות הבנתי מכך שאנו מערבים את הגירוי שכה היטבת לתאר, עם הזהות שלנו. בכך אנחנו כאילו קובעים שאין לנו בחירה חופשית. יש לנו הוראת היתר לגלוש, לצ'וט ולחיפוש עם בני מיננו. כי זה לא תלוי בנו, כביכול. לקח לי הרבה זמן להפריד בין הגירוי החזק שהיטבת לתאר, לבין הזהות האישית שהוא מעצב עבורי. כל גלישה לאתר אסור, כל שיחה בצ'ט, מהווה מתווך בין הגירוי החזק לבין עיצוב האישיות סביב הגירוי הזה [...] אתה נוקט במשמעות השלילית של דברי החכם מקהלת 'טוב אשר תאחו בזה וגם מזה אל תגך ידך'". גם אם דבריו של הכותב מורכבים יותר מבחינה אנליטית מאלה של הרב שרלו, הרי עדיין הוא אינו מפרט את האופן בו אמור הפונה לקיים את הדרישה הנפשית המופשטת ולהפריד בין "הגירוי החזק" (המשיכה לגברים) לבין זהותו האישית. הוא אינו מסביר כיצד הוא מפריד בין ההומוסקסואליות שלו לעצמו, והופך את עצמו מהומורידתי לדתי בעל נטיות הומוסקסואליות או משיכה לגברים, נקודה שלטענתו ממנה קל יותר להתגבר על הנטייה.

ריבוי השאלות החוזרות לרב שרלו, ההיענות לה זוכים שירותי "ההמרה" של עצת־נפש, והודעות מיוסרות של הומואים־דתיים בפורום גייז־דתיים, מראים כי תשובות מהסוג שהרב מספק הן בעלות יכולת סיוע מועטה אם בכלל. למה הוא מתכוון כשהוא קורא להומורידתי

לעדן את תשוקתו? באיזה אופן הוא מציע לו לעקוד את משיכתו לגברים או להדחיק אותה? למה מתכוון המשתמש האחר כשהוא קורא להומו־הדתי לנתק בין המשיכה לזהותו האישית? קריאות מעין אלו נכשלות מלהעניק להומואים הדתיים דרך בעזרתה יוכלו להגיע למטרות שהן מציבות; הן מסמנות את היעד האסטרטגי, אולם אינן מספקות או מציעות פרקטיקות קונקרטיות שירכיבו את האסטרטגיה. בכך הן מותירות את ההומואים־הדתיים בתהליך של ניסוי ותעייה בפרקטיקות עידון והדחיקת היצר, דבר שמתבטא לעתים בהצעות יוצאות דופן כמו שתייה לשוכרה על מנת להפחית את המשיכה לגברים.

תיאור תהליך מתמשך ומתסכל של ניסוי ותעייה מספק אריאל בפורום של "עצת נפש". בתגובה לפנייה ראשונה של משתתף אחר שמדווח על כך שהוא אינו מצליח לשנות את נטייתו, הוא כותב: "גם אני הייתי בעבר במצב שלך, חיפשתי פתרונות קסם, חשבתי שאם אני יעשה כך או אחרת הנטיות שלי יעלמו, זה לקח לי המון זמן להבין שכל הפתרונות האלה אינם פתרונות אמיתיים כי המשיכה המינית היא חזקה ממני ואיני יכול לצפות שהיא תעלם אם אני אעשה התעמלות או אתעסק בדברים אחרים שיספקו אותי. כשאני הייתי בתחילת דרכי שמעתי שאנשים אומרים שאני צריך להסית את המחשבות שלי לדברים אחרים [...] העצות האלה הם אולי טובות לשעה או לשעתיים הקרובות אבל הם לא גורמות למחשבות להיעלם".

במכתב אחר לרב שרלו, מתלונן באופן מפורש הומו־דתי אחר על החלל שנוצר בין הקריאה להומואים־הדתיים להשתלט על או להכחיד את נטייתם, לבין ההתמודדות היום־יומית שלהם עם הנטייה: "זו לא בעיה של 'בדיעבד', של מספר אנשים אומללים שמשוהו בחיים שלהם השתבש, אלא מצב נפשי שבועדות ידועה מראש ייפול על אחוז מסוים מהנוער. האם זה לא חיוני ממדרגה ראשונה לשבת ולחשוב ביחד מה עושים? אני מתפלץ מן המחשבה שכל שנה כך וכך נערים אומללים נכנסים בלי ידיעתם ובלי הכנה מראש לסטטיסטיקה האכזרית הזו, לגורל קשה ומר שילווה אותם במקרה הטוב שנים רבות, ובמקרה הרע לכל חייהם (לכל מצקצקן הלשון למיניהם, אין כאן שום לשון גוזמה. בהמשך אתאר את סאת הייסורים שלי). והעובדה הזו

ידועה מראש [...] ומן הצד השני אין שום גישה כוללנית, מערכתית, איך להתייחס לנגע הזה. [...] כל ההתייחסות הדתית הפומבית לבעיה מצטמצמת במקרה הטוב לעזרה לבחורים בגילאי +20 בנושאי שידוך (האם ומתי לספר לבחורה וכדומה) אבל כאמור, התייחסות זו היא מצומצמת וחלקית ביותר ביחס למורכבות הנושא. פה מכתב של הרב אבינר, שם מאמר ב'אסיא' או ב'דעות', וגם אי-מיילים כמו באתר הזה. אבל בואו נהיה כנים עם עצמנו: אלו הכלים הציבוריים הראויים להתמודדות עם אסון נורא כזה? [...] וביננו, בואו נודה שבכלל אין חינוך מיני (במובן הטהור והחיובי של המושג) – איך להתמודד עם יצר המין. הנוער (וגם המבוגרים) מוצפים בגירויים מיניים, המגובים בשיטה פילוסופית-מחשבתית של חופש המין, וממול איננו מעמידים כלי התמודדות". הרב שרלו עצמו, בתשובה אחרת, נראה מודע לחלוטין לכשלונו לספק דרך או כלי התמודדות: "אמנם, יש כאלה שמטילים את האשמה עליך, וטוענים שלו רצית – יכולת. כאמור לעיל, לא זו בלבד שאין אני יכול לומר דבר כזה ואני חושב שהוא נאמר בחוסר אמת [...] למעשה אתה מוכן לעשות הרבה דברים לצורך כך, אולם אין מי שיאמר לך מה לעשות" (הדגשה שלי).

4.2.1 עצת נפש

"עצת נפש" – ארגון חדש (נוסד ב-2001) בחברה היהודית-אורתודוקסית בישראל – קם בדיוק כדי להגיד להומיהדתי מה לעשות בכדי להגיע למטרות שהרב שרלו מסמן, ושחלק גדול מההומואים-הדתיים, על פי הסכימות התרבותית ההלכתיות שתוארו לעיל, חותרים להגיע אליהן. הארגון אינו מסתפק באמירות עזות מבע כמו "עקידה פנימית" של הרב שרלו. ההנחה שעומדת בבסיס פעילותו היא כי על מנת לפתור את הבעיה אין די בלחזור בפני ההומואים-הדתיים על מה שהם יודעים ממילא ולהותיר אותם למעשה להתמודדות יחידנית ופרטית. לשם כך מספק הארגון להומיהדתי מסגרת רעיונית סדורה לפירוש מחדש של משיכתו לגברים באופן שמסייע לו לנתק אותה ממה שהוא חווה כזהותו הפנימית. יחד עם המסגרת הרעיונית הוא מספק פרקטיקות טיפוליות קונקרטיות בעזרתן אמור ההומיהדתי

להכחיד את משיכתו המינית לגברים ובהכרח את ביטוייה בחיי היום־היום הממשיים והנפשיים שלו.

כפי שמציין זאב דרור בכתבה על עצת נפש שפורסמה בכתב העת הדתי "דעות", הארגון מחקה את פעילותה של קבוצת NARTH – "איגוד לאומי לחקר ההומוסקסואליות וריפוייה" – מיסודם של ארגונים נוצרים דתיים בארה"ב (דרור 2003). במרכז שיטת הטיפול של הארגון עומדים שני עקרונות שיטתיים ותיאורטיים: הארגון מתייחס להומוסקסואליות כאל התמכרות, ומטפל בה על פי עקרונות שיטת "12 השלבים"; הוא טוען כי הסיבה העיקרית לקיומה של נטייה הומוסקסואלית היא זהות גברית לקויה או לא קיימת.

ההתייחסות להומוסקסואליות כאל סוג של התמכרות, ולהומוסקסואלים כאל נרקומנים שאינם מסוגלים למנוע מעצמם לקיים יחסי מין עם גברים, מתיישבת באופן כמעט מושלם עם מודל ה"מלחמה נגד היצר הרע", דרכו חווים רבים מההומואים הדתיים את ההומוסקסואליות שלהם. תפישת המשיכה לגברים כיצר רע, כלומר כרכיב סובייקטיווי פנימי והרסני, דבר מה שגורם הנאה רגעית בטווח הקצר אבל פוגם באיכות החיים בטווח הארוך, הופכים את השיטה שהוכחה כשיטה יעילה לטיפול בהתמכרויות, לאטרקטיוויות במיוחד עבור דתיים שמחפשים דרכים לגבור על היצר ההומוסקסואלי.

בניגוד לגישתו של הרב שרלו ושל הומואים דתיים רבים אחרים, "עצת נפש" מתנגד לתפישת ההומוסקסואליות כ"נטייה טבעית מולדת". מקורה של ההתנגדות מובן – תפישת כזו עלולה להציב סימני שאלה קריטיים על הנחות תיאולוגיות בסיסיות בדבר הצדק האלוהי. שהרי לומר שבן אדם נולד הומוסקסואל, זה לומר שאלוהים ברא אותו כזה. כפי שנראה בהמשך, גם אם הדבר מתיישב עם העקרון של היצר הרע שהבאנו קודם, הקושי הברור של המלחמה בו מביא הומואים־דתיים רבים לטעון כי הדרישה לשנותם היא אינה מוסרית, וכפי שמגדיר זאת רפי בבוטות, מאחר שאלוהים ברא אותו ככזה, "זו בעיה שלו". אנשי עצת נפש

חומקים מטענות מסוג זה על ידי כך שהם מקבלים את הגדרות ארגונים נוצרים שמרניים אמריקאיים לגבי עיצובה של הזהות ההומוסקסואלית. כפי שמצוין באתר הארגון, רכיב הזהות ההומוסקסואלית נתפש כתוצר של הזדהות לקויה או חסרה של האינדיווידואל עם הדמות הגברית הדומיננטית בשנות ילדותו – האב. המשיכה לגברים מתפרשת כמשיכה ליסוד הגברי החסר בזהות של ההומו. האשמה אם כן אינה רובצת לפתחו של האל, אלא מוטלת בפשטות על האב או על הסיטואציה החברתית שלתוכה הגיח האינדיווידואל. שני אלה – התנהגות האב והחברה – נמצאים ככל הנראה בקוטב "הרשות נתונה" וככאלה אינם במסגרת ה"הכל רשום" שעליו מופקד האל בתפישה הרווחת בהלכה היהודית¹⁸.

הטיפול עצמו בהומוסקסואליות שמציע הארגון, משתמש בטכניקות התנהגותיות וסוגסטיוויות שנועדו להביא את הפרט לזהות בעצמו איכויות גבריות, כדי שלא יאלץ לחפש אותן בקרב אחרים. פרט לקבוצות התמיכה שפועלות על פי עקרון 12 השלבים, מפנה הארגון חלק מהפונים אליו לטיפול פסיכולוגי אצל מטפלים המוכרים כ"מתקני" נטיות הומוסקסואליות. אחד מאלה שעובר את הטיפול מתאר אותו כך: "תרפיה רפרטיבית היא שם כולל לשיטת טיפול אשר אחד מענפיה מתעסק בניסיון לגלות ולרפא התנהגות אשר נובעת כתוצאה מחיפוש של הדבר המשלים שהמטופל כביכול לא אימץ לעצמו עדיין. המטפל מזהה את החסכים האמיתיים שלו כאשר רוב המטופלים כנראה מתמודדים עם דבר שנקרא גבריות לקויה. השיטה הרפרטיבית היא מנהרה דרכה אדם יוכל לקשר את המשיכות שלו עם החסכים שלו – מה שמונע אותו להיות שלם. כשהמטופל נמצא במודעות ומקשר בין אותם אירועים שהוא עבר בילדות, אותם ניסיונות מול העולם הגברי לבין הנטיות המיניות שלו, אז הוא כבר עשה דרך ארוכה. מן הסתם כשאדם מבין מה חסר לו באישיות הוא יוכל להשיג את זה ולהיות שלם. השיטה הרפרטיבית עובדת ממש על החיבור בין השכל לרגש בכך שהיא מאלצת את המטופל לקחת אחריות על עיבוד הרגשות והמעשים שלו ונותנת לו כלים לאחות את הפצעים ולהתחיל לבנות את הזהות הגברית שהמטופל

¹⁸ הארגון מאמץ, גם אם על פניו באופן מעט פשטני, את קווי המתאר של ההסבר לנטייה ההומוסקסואלית שניתן על ידי פרויד ב"שלוש מסות על המיניות". משיכה לגברים נתפשת כתוצאה של תהליך אדיפלי פגום, כשל תפקודי של האב. האימוץ של ההסבר הפרוידיאני (המוקדם) מתבטא גם בשם בו מכנה הארגון את ההומוסקסואליות – "נטיות הופכיות" – שם שמהדהד את הביטוי "אינורט" שפרויד העניק להומוסקסואלים בספרו המוקדם.

כל כך משתוקק אליה. הנקודה המרכזית היא שאנחנו נמשכים אל מה שאנחנו לא מזדהים. ולכן משיכה לאותו מין היא ניסיון בלתי פוסק למצוא את מה שחסר למטופל".

כפי שאפשר לראות, ההיגיון שמארגן את הפרקטיקות של "עצת נפש" רואה במשיכה לגברים איכות שלילית לא רק במובן הערכי אלא גם במובן האונטולוגי – היא אינה מבטאת דבר מה שקיים (נטייה טבעית) אלא דבר מה שחסר (הזדהות עם גברים). ההיגיון הזה מאפשר למסגר את המשיכה לגברים לא כ"יצר רע" שהוא בעל איכות חיובית במובן שהוא ממוקם בסובייקט על ידי אלוהים, אלא כחסך שהוא תוצאה של אירוע קונקרטי (גם אם מתמשך) בתחילת חייו של ההומו־הדתי. המסגור מחדש של המשיכה לגברים עומד בבסיס קבוצות התמיכה, שיחות הטלפון והטיפולים שמארגן "עצת נפש", במסגרתם מוצעות פרקטיקות קונקרטיות לשיקום הזהות הגברית.

כזכור, סווידלר רואה ברעיונות מרכיב של אסטרטגית הפעולה לצד הפרקטיקות, הערכים, המוסכמות והפריטים האחרים ב"ארגז הכלים". מהבחינה הזו, קשה שלא להתרשם מהפוטנציאל של ההסבר שמציע הארגון להיות חלק מאסטרטגית התמודדות חדשה. גם אם לתיאורית המיניות עליה מתבססת "עצת נפש" יש היסטוריה של כמה עשרות שנים לפחות, הרי שממעבר על החומרים שמוצרים במרחב המחקרי ניכר שהיא כלל אינה שגורה בקרב ההומואים־הדתיים, שמקבלים את המשיכה שלהם לגברים כ"יצר רע" או כנטייה פנימית מולדת ובלתי ניתנת לשינוי. הומו־דתי שעסוק בבניית אסטרטגית פעולה חדשה על מנת להגיע ליעד המיוחל – הפסקת המשיכה לגברים – ייטה ככל הנראה לבחון ברצינות את המסגור מחדש של הבעיה שמציעה "עצת נפש", ולהעדיף אותו על פני ההסברים השגורים שנכשלים מלהביא את התוצאה המיוחלת.

כאמור, לצד התיאוריה שמסגרת מחדש את המשיכה לגברים, מציע הארגון פרקטיקות טיפוליות קונקרטיות ומגוונות במטרה לארגן אסטרטגית התמודדות עשירה ויעילה שחותרת

להפסקת המשיכה. מעטה הסודיות שהארגון מתעטף בו, יחד עם חוסר במשאבים מצד החוקר, מונעים מאיתנו לדון ברצינות על שיעורי ההצלחה של האסטרטגיה. מנהל הארגון, בתגובה למאמר ב"דעות", טוען כי מספר הגולשים באתר עולה על 30 אלף, מה שלדבריו מוכיח את חיוניותו בקרב הומואים־דתיים שרוצים לשנות את נטייתם המינית. כמובן שאי אפשר להתייחס לנתון המספרי הזה (שהוא הנתון האובייקטיבי הרשמי היחיד שמספק הארגון) כראיה כלשהי בנוגע ליעילות השיטה הטיפולית של "עצת נפש". אולם בכל מקרה ניכר שעבור אלה שרוצים להכחיד את משיכתם לגברים, הארגון מספק אסטרטגיית התמודדות סדורה ועשירה בעלת היגיון פנימי ויומרה, מוכחת לטענתו, לנתק את עצמם מרכיב הזהות ההומוסקסואלי, ובכך לצאת מהמלכודת שהזהות ההיברידיית הבעייתית מציבה עבורם.

4.2.2 אסטרטגיית העקיפה – סיכום

עבור הומואים־דתיים רבים הדרך המתבקשת להימנע מהמצוקה שנגרמת על ידי השילוב בין הנטייה המינית שלהם לעובדת היותם דתיים, היא הכחדת הנטייה ההומוסקסואלית או למצער העלמת מופעיה בחיי היום־יום. הדרך הזאת נתמכת גם בדבריהם של סוכנים משמעותיים של השיח ההלכתי, אמפתיים ככל שיהיו לסבלם של ההומואים־הדתיים ולקושי שהוויתור על הנטייה המינית עלול להסב. אולם פרט לסימון היעד, הסוכנים הללו נכשלים על פי רוב להעניק כלים קונקרטיים בעזרתם יוכלו ההומואים־הדתיים לבצע את הפרויקט המורכב.

את החלל הזה ממלא ארגון "עצת נפש" שמספק להומואים־הדתיים אסטרטגיית פעולה שאמורה לסייע להם להתנתק מנטייתם ההומוסקסואלית. הארגון תוקף בראש ובראשונה את המנגנון הרעיוני שגורם להומואים־הדתיים לחוות את המשיכה לגברים כחלק אימננטי של אישיותם, כיצר עוצמתי שנשתל בהם על ידי בורא עולם. הארגון מארגן את ההומוסקסואליות לתוך מסגרת חשיבה שבתוכה המשיכה לגברים היא תוצאה של אירוע הזדהות פגום עם האב, ומספק פרקטיקות טיפוליות שתומכות במסגרת הרעיונית הזו.

אסטרטגיית הארגון שמציע הארגון מאופיינת על ידי שני היבטים, שלכאורה סותרים זה את זה, אולם כפי שנראה בהמשך אימוצם הוא זה שמוביל להצלחתה היחסית של האסטרטגייה ביחס לאסטרטגיית ההתמודדות השנייה שנבחן להלן. היחס הרעיוני והפרקטי להומוסקסואליות כאל נטייה התמכרותית, מסמן למעשה את העובדה כי **"עצת נפש" מארגן את הפרקטיקות הטיפוליות על פי עקרונותיה של הסכימה התרבותית של המלחמה נגד היצר הרע**. אולם יחד עם זאת הארגון ממשמע את ההומוסקסואליות באופן אחר מזה שחלק גדול מההומואים־הדתיים, והרב שרלו, מפרשים אותה. הוא אינו מתאר אותה כיצר רע שתול בפנימיות הסובייקטיביות של ההומו־הדתי על ידי הבורא. הנטייה ההומוסקסואלית מוסברת כנטייה שאינה טבעית ואינה מולדת. זהו מסגור מחדש שמאפשר להומו־הדתי לעקוף את המלכודת שמציבה עבורו הסכימה של המלחמה נגד היצר הרע, ולהפסיק לתפוש את עצמו כסוטה ומוקצה באופן עמוק, או כראוי מיתה.

לפני המעבר לדיון באסטרטגיית ההתמודדות השנייה, חשוב להזכיר אופן אחר בו הומואים־דתיים מונעים את עצמם מהבעיה על ידי התרת הקשר שלהם לעמדה הומו־דתי – במקום לנסות להכחיד את זהותם ההומואית הם מעלימים את הרכיב הדתי בזהותם. מדי פעם אחד מהם מפרסם הודעה בפורום "גייז־דתיים", ובה הוא קובל על "עזות המצח" של אלה שמעוניינים להמשיך להתקיים כהומואים וכדתיים. ההודעה שתובא להלן היא של חגי אבידן, הומו ודתי לשעבר, הודעה מתונה יחסית לאחרות מסוגה: **"גם אני עזבתי את היהדות בשל השילוב הבלתי הגיוני שבין הומוסקסואליות להיותי אדם דתי [...]. לטעמי יש עזות מצח בלהציג את עצמך כהומו ודתי. עדיף להיות חילוני שומר מסורת מאשר לפסוח על שני הסעיפים. אני למשל מניח תפילין ושומר כשרות אבל גם חוגג מינית ושוכר משכבי זכר כי אני לא מתחסד"**.

הדבר הבולט ביותר בהודעות כמו אלה של חגי, על רקע ההודעות המיוסרות של אלה שמנסים להכחיד או לשנות את נטייתם המינית, הוא היעדרה של הנימה המיוסרת שמאפיינת את האחרונות. ההסבר לכך הוא ככל הנראה ההבדל בין הארגון של הזהות הדתית לזה של הזהות

המיניות. בעוד שהמיניות נחווית על ידי הפרט כחלק אינטגרלי של זהותו האישית, ומכאן הוויתור עליה מתואר על ידי רבים כ"קריעת ים סוף", הרי הוויתור על הזהות הדתית מתואר על פי רוב במונחי סבל עדינים הרבה יותר, אם בכלל. צער וגעגועים (ולא עקידה, סבל או בעירה פנימית), הן המלים השולטות בקרב אלה שמכריזים על עזיבת הדת בשל "השילוב הבלתי הגיוני". כמו כן, הפרקטיקות הדתיות אינן מסמנות בהכרח את הסובייקט של הפרט כדתי (חגי למשל מניח תפילין ושומר כשרות אולם אינו מזהה את עצמו כדתי וככל הנראה גם אינו מזהה ככזה). זאת בניגוד לפרקטיקות החד מיניות שמרגע שננקטו הן בעלות סבירות גבוהה לגרום לזיהוי הסובייקט כהומוסקסואל, הן על ידי עצמו והן על ידי החברה הסובבת אותו (בהנחה שהפרקטיקות הללו נחשפו בפניה).

נטישת הזהות הדתית מהווה מעין תת־אסטרטגיה שבעבודה רחבה יותר היתה ראויה לדיון נפרד, אולם במקרה שלנו נשתמש בה בעיקר כדי לחדד שוב את ההבדל האיכותי בין ארגון הזהות הדתית לארגון הזהות ההומואית, ואת השלכותיו על אופני ההתמודדות של ההומואים־הדתיים.

נקודה מעניינת נוספת שעולה מן ההשוואה היא נוכחותם הקלושה של הומואים דתיים לשעבר בפורום. ההיעדרות הכמעט מוחלטת שלהם מחזקת את העובדה כי למרות שגם הפורום "גייז־דתיים" וגם קבוצת הו"ד מניחים את המונח ההומוסקסואלי בראש שמם, הרי בסופו של דבר מה שמגדיר את הקבוצות הללו ומאחד בין חבריהן הוא הדתיות שלהם, ורק מאוחר יותר ההומואיות שלהם. בניגוד למאבק ב"נטייה הפנימית" שהרב שרלו ו"עצת נפש" קוראים לו, המאבק שמנהלים הרוב המכריע של חברי הקבוצות האלו מתמקד בעיקר בשימור זהותם הדתית, לצד קבלה של הנטייה החד־מינית. הדרכים השונות של המאבק הזה יתוארו בתת־הפרק הבא.

4.3 אסטרטגיה: לפרק את המלכודת / לשנות את המאפיינים של העמדה

ההומאים הדתיים שנוקטים במסגרת ההתמודדות השנייה מנסים לבצע פרויקט מעניין, לא צפוי ועל פניו חתרני הרבה יותר. האסטרטגיה שמארגנת את הפרקטיקות שלהם חותרת לתרבת את ההומוסקסואליות לתוך ההלכה היהודית, להפוך את ההומוסקסואל לחבר לגיטימי שווה-ערך בחברה הדתית אורתודוקסית. בקצרה, האסטרטגיה מיועדת להכניע את המערך הדיסקורסיווי המורכב שתואר בפרק השלישי אשר ממקם אותם בעמדה של סוטים וחטאים.

ההבדל הבולט לעין בין שני סוגי האסטרטגיות הוא כי בעוד שבמקרה הראשון קיים גוף הלכתי שמציע אסטרטגית פעולה מוסדרת ומפורטת, הרי שבמקרה של האסטרטגיה השנייה לא קיימת כל נקודת ארכימדס הלכתית כזו – אין שום גוף הלכתי מוכר או רב אורתודוקסי, אפילו בעל מוניטין דל, שמספק דרך פעולה כלשהי להומאים הדתיים שרוצים להישאר כאלה¹⁹. ההבדל מבטא את הסכנה שההומאים הדתיים מהווים לשיח ההלכתי – השיח מייצר מנגנון התמודדות עם התופעה שבאופן מוצהר מנסה להכחיד אותה. ברור אם כן שהוא לא ייצר מנגנון שיתמוך בקיומה. הפרקטיקות השונות שמרכיבות את אסטרטגיית הפירוק מוצעות על ידי משתתפים בעלי אותה מידת סמכות כמו המשתתפים האחרים. למעשה, כדי למקם אותן במסגרת של אסטרטגית פעולה אחת, צריך להפעיל חשיבה הכללתית ברמה גבוהה יותר מאשר במקרה הפשוט יחסית של עצת נפש.

מאפיין נוסף של אסטרטגית פירוק המלכודת הוא דו־כיווניות: היא חותרת ליצור עבור ההומאים הדתיים פוזיציה חיוביות בשיח ההלכתי, להגדיר לעצמם מקום שבו הם יוכלו להתקיים "בכבוד" כדתיים שווי ערך. אולם יחד עם הפרקטיקות שמכוונות כלפי חוץ, ניכר גם אימוצם של פרקטיקות, ערכים ורעיונות שמכוונים "פנימה", לתוך המרחב הפסיכי של ההומו־דתי, במטרה ליישב את הקונפליקט שהוא חווה בין האיסור ההלכתי החמור לבין

¹⁹ מקרה יוצא דופן היה יכול להיות הרב האורתודוקסי האמריקאי סטיב גרינברג, שיצא מהארון והכריז על עצמו כהומוסקסואל. אולם לא רק שהמעשה הפך אותו ללא לגיטימי בקרב הסוכנים הרלוונטים של השיח ההלכתי, הוא עצמו אינו מספק להומו־דתי, בוודאי שלא הישראלי, פרקטיקות שיקלו על הבעייתיות שהוא חווה.

תשוקתו לקיים יחסי מין עם גברים. זאת בניגוד לאסטרטגית העקיפה אשר מיועדת באופן בלעדי ומוצהר לשינוי המרחב הפסיכי של הפרט, וכפי שהראינו קודם לכן, אינה חותרת לשינוי מהותי או אפילו איזוטרי של מערך הציווים והאתיקה ההלכתיים.

כעת נמנה את שלושת סוגי הפרקטיקות העיקריים שניתן להתייחס אליהם כחלק מאסטרטגית הפעולה שחותרת לנטרל את הבעייתיות של העמדה הומו־דתי. לאחר מכן נדון ברעיונות ובערכים, אשר יחד עם הפרקטיקות, משמשים לבניית אסטרטגיית הפעולה הזו.

4.3.1 פרשנות מחדש של האיסור

אחד האופנים בהם הומואים־דתיים מתמודדים עם האיסור ההלכתי הוא פירוש ריגורוזי שלו, שאינו מקובל על ידי אף אחד מהרבנים האורתודוקסים הישראלים, לפיו האיסור המקראי מתייחס אך ורק לקיום יחסי מין אנאליים. ראינו זאת בפרק השני אצל ירון, ואנו מוצאים זאת בדברי ההצטדקות של הומואים־דתיים אחרים, מקבוצת הו"ד ומהפורום האינטרנטי. לטענתם, כל עוד הם אינם עוברים על "איסור דאורייתא" כדבריהם, הם אינם ראויים לעונש שהמקרא מטיל עליהם. כן, הם עוברים על "איסור דרבנן", אולם כפי שאומר שי, בטענה שחוזרת על עצמה בקרב רבים, "אני ידעתי שאני לא יכול לקיים תרי"ג מצוות ואף אחד לא יכול לקיים".

הפרשנות מחדש של טקסטים הלכתיים, מזכירה את דבריה של דיאן ריימונד על האופן בו הומואים ולסביות נוטים לפרש מחדש טקסטים תרבותיים על מנת לפתח לעצמם זהות חיובית (Raymond, מובא אצל קורן 2003). גם במקרה שלנו ניכר כי הפרשנות מחדש של האיסור ההלכתי מיישבת עבור חלק מההומואים־הדתיים את מה שחגי אבידן הגדיר כמה עמודים קודם לכן "השילוב הבלתי הגיוני" בין ההלכה להומוסקסואליות.

ניתן לראות כי הפרשנות מחדש אינה חתרנית באופן ישיר – היא מקבלת את ההיגיון של השיח ההלכתי שמארגן את מערך הציווים בו כך שמצוות שנכתבו בתורה (דאורייתא) יהיו

בעלות ערך מטפיזי רב יותר מציווים הלכתיים שנכתבו לאחר חתימת התנ"ך (מצוות דרבנן). מעבר לכך – היא מקבלת למעשה את האיסור עצמו כפשוטו ואינה מנסה לחתור נגדו או לטעון כי הוא שגוי. במלים אחרות, ההומואים הדתיים שמפרשים כך את האיסור, ומתנהגים על פיו, נתפשים בעיני עצמם כדתיים כמעט ללא רבב (לפחות לא רבב שיוציא אותם באופן מוחלט מהקהילה הדתית).

4.3.2 ניסיון לייצור ייצוגים של הומואים דתיים במרחב התרבותי הדתי

הביטוי הבולט ביותר לפרקטיקות שההומואים הדתיים מפעילים כלפי חוץ במטרה להביא להכרה בלגיטימיות של השילוב הזהותי שהם חווים הוא הניסיונות להביא לייצוגים של ההומואים הדתיים בכלי התקשורת הדתיים. נכון לזמן כתיבת העבודה, ניסיונות לפרסם כתבה אוהדת על הפורום "גייזדתיים" בעיתונים שמזוהים עם הזרם הציוני-דתי ("הצפה" ו"מקור ראשון", אף ניסיון לא נעשה בעיתונים שמזוהים עם הזרם "החרדי") נתקלו בסירוב. ניסיונות כאלה נעשו מצד מנהל הפורום וכמה חברים נוספים בו ונתקלו בתמיכה על פי רוב מצד החברים האחרים. כפי שכותב מנהל הפורום, אייל, לאחר שדיווח על פנייתו לעורך העיתון "מקור ראשון" לפרסם כתבה בעניין: "לי מאוד חשוב לפנות דווקא לעיתונות הדתית [...] מפני שאני חושב שהעניין ההומואי והלסבי הוא לא עניין מלוכלך ומגונה שלא ראוי לדבר עליו אלא עניין אנושי חשוב שכל אדם חייב להחשף אליו".

רוב אשכול התגובות להודעתו של אייל הכיל הודעות תמיכה ביוזמה. הטיעונים שהעלו חברי הפורום בתמיכה ברעיון הפרסום גרסו כי "העלאת המודעות בקרב הציבור הדתי" לבעיה שלהם, ולסבל הנפשי הכבד שהבעיה מעוררת, תגרום לציבור לשנות את עמדתו נגד ההומואים הדתיים ולהביא, כדברי הודעת אחד המשתתפים בפורום "לגיטימציה לקיומם של הומואים דתיים על ידי הממסד הרבני". מההודעות נעלמה כל מודעות לבעייתיות שהעמדה ההומו-דתית מקיימת בהקשר ההלכתי – בעייתיות שמייצרת את המנגנונים שמדירים ייצוגים חיוביים לעמדה הזו בשדות הייצור התרבותי הרלוונטיים. ייתכן שהעדר המודעות לבעייתיות

המבנית הוא זו שעורר את תגובת "הכפירה" החריפה של מי שמגדיר את עצמו כצופה מהצד: "איך אפשר לחיות חיים של גיזי ולהיות דתי?" הוא שואל, תוך חזרה בוטה על דבריו של חגי אבידן שהובאו לעיל, "אם אתם רוצים זוגיות אז אין ברירה אלא לצאת מהארון ולעבור על ההלכה בפומבי. אם אתם רוצים לחיות בתוך הארגון, ושהדתיים ישפילו אתכם ואתם תבליגו. זה לא חיים. כאילו מה? אתם בתוך או מחוץ לארון? אתם מתכוונים להתחתן עם אישה? אתם מתכוונים להגיד לה? אתם מתכוונים לא להנות מחיי מין בגלל החתונה? ברור לכולנו שיש פה בעיה הלכתית חמורה".

תגובת הצופה מהצד מבטאת את היבט "החרב המתהפכת" של יוזמות מסוג זו של אייל: הפרסום אמנם עשוי לעורר אמפתיה מסוימת למצבם של ההומואים הדתיים, אבל הוא גם עשוי לחדד את הסתירה המבנית והאפיסטמולוגית שמעמידים ההומואים הדתיים מעצם התעקשותם להצהיר על עצמם ככאלה. לא פלא אם כן שכמה ימים לאחר פרסום ההודעה הקודמת על ידי אייל, הוא עדכן את חברי הפורום בכך שהוא שוחח עם עורך מקור ראשון, ובסופו של דבר הוא מסכים איתו כי אין לצאת כרגע בפרסום אלא "יש להמתין לשעה מתאימה", שעד לכתבת שורות אלה, כשנה לאחר פרסום ההודעה, עדיין לא הגיעה.

4.3.3 פנייה לסוכנים הלכתיים

סוג נוסף של פרקטיקות שננקט על ידי ההומואים הדתיים בניסיון להפוך את עצמם לחברים שווי-ערך בחברה הדתית הוא פניות שונות לסוכנים תרבותיים בשדה הרלוונטי, אשר ברמת ישירות זו או אחרת דורשות לשנות את המצב הקיים ולהתיר את שילובם של הומוסקסואלים בחברה הדתית. קודם לכן כבר נתקלנו במכתב של הומוזדתי לרב שרלו, שבו, תוך תיאור ייסורי הנפש העזים של הכותב, מסתרת ההנחה כי התרה, לפחות מסוימת, של הומוסקסואליות, תביא לשיכוך הייסורים. מכתבים מעין זה אינם זוכים לעולם לתשובה המיוחלת, ונענים, אם בכלל, על ידי חזרה על הציווי האתי ההלכתי שמורה לפרט לגבור על יצרו, ברגע שזה מביא אותו לפעול בניגוד להלכה.

דרך נוספת בה מנסים חברי הפורום לזכות ללגיטימציה מצדם של הסוכנים ההלכתיים היא על ידי שליחת חוות דעת של פסיכולוגים לרבנים שונים. במהלך השנה בה בוצע המחקר פורסמו בפורום גייזרדתיים שלוש חוות דעות של פסיכולוגיות שונות שנשלחו לרבנים. גם במקרה הזה אף אחת מהן לא נענתה באופן חיובי והאיסור, כצפוי, נותר על כנו. הדיונים מסביב לאותן חוות דעת, שנערכו בפורום "גייזרדתיים", מאפשרים לנו להבין את הסיבות לכשלון היוזמה.

חוות הדעת הראשונה שנשלחה לרב שרלו, פורסמה באתר במאי 2003 על ידי זאביק, משתתף קבוע בפורום שיזם אותה. היא נכתבה בתשובה לשאלותיו של זאביק על ידי ד"ר רונית אלוני, אותה הוא מגדיר "אחת המטפלות הנחשבות בארץ בתחום המיני ומנהלת קליניקה גדולה ביותר בארץ העוסקת בטיפולים מיניים וטיפול סרוגיט". אנו נתמקד כאן בדיון מסביב לחוות דעה זו מאחר שבבסיסו של דבר הטענות של שתי האחרות היו זהות לשלה: ההומוסקסואליות היא תכונה מולדת; ניסיונות לשנותה לא מצליחים אלא במחיר נפשי כבד מנשוא – "כניסה לדכאון ותופעות פסיכיאטריות דומות" כדברי אלוני; ונישואיו של הומו דתי לאישה הם מעשה לא מוסרי – "אישה זו לא תדע לעולם הנאה מינית מהי! לעולם לא תחוש אישה נחשקת ואהובה, היא תעשה בודאי כל שביכולתה לכבוש את לבו של בן זוגה אולם לא תוכל למרות כל מאמציה ולכן תרגיש שמשוהו פסול בה. היא תחוש תחושות קשות אלה כל חייה על לא עוול בכפה והוא לעולם לא יוכל לספר לה את האמת. זוהי טרגדיה כפולה של שני בני אדם". אלוני מסיימת את חוות הדעת שלה בקביעה: "לכל אחד מאיתנו הזכות להגשים את מיניותו/ה בצורה בריאה ומקובלת, אל לנו כחברה לתת לחלק מאיתנו את ההרגשה שהם לא זכאים לזכויותיהם הבסיסיות של בני האדם רק בגלל שנולדו עם תכונות מסוימות".

חוות הדעת גררה דיון מעניין וארוך, בהשתתפותם של כמה מהחברים בפורום. הדיון, שקטעים ממנו יובאו כאן, היה סוער באופן יחסי ובמקרים מסוימים גרר אף עלבונות אישיים של כמה מהחברים זה נגד זה. את הדיון הציתה תגובתו של אסף שניר, שחלק ממנה הובא

קודם לכן: "אינני מכיר את ד"ר אלוני, אולם אני יכול להניח שלמרות שהיא יודעת לנקוב בשמו של הקב"ה היא לא ממש מאלה המדליקים נרות בערב שבת, בלשון המעטה... הסקת המסקנות המקצועיות שלה לגבי עתידם של כאלה שאולי החליטו להתמודד, מיותרת לטעמי ומהווה לעניות דעתי פוטנציאל לנזק עצום. אולי בז'רגון המקצועי של מטפלים מיניים לא שמעו על 'דחה רצונך מפני רצונו' אבל הנוגשולנטיות המרשה לעצמה לגזור מראש גורלות של אנשים (אין סיכוי, כניסה לדכאונות, נגד הטבע, זכות אנושית וכו') ביחוד שמדובר באנשים מאמינים לא נראית לי. (למרות שאני מניח שאותן מסקנות מסתמכות על מקרים מהעבר)".

הדברים של אסף חשובים כל כך משום שהוא מציג בהם, ללא כחל ושרק, את האופוזיציה הברורה שמתקיימת בין האתוס שמייצגת ד"ר אלוני לבין האופן שבו הוא (ועוד רבים אחרים) תופש את האתוס ההלכתי. הנקודה המרכזית בדבריו של אסף שעליה נשען טיעונו היא – ד"ר אלוני אינה מחויבת לתפישת העולם ההלכתית שבמסגרתה מצווה האדם להילחם נגד היצר הרע לטובת קיום אורח חיים על פי קווי המתאר של ההלכה. במענה על הביקורת החריפה של אלוני על נישואי הומואים־דתיים כותב אסף: "אני אוהב את אישתי מאוד וגם את בנותי. במסגרת אותה אהבה ימחלו לי כולם אבל אנחנו לא מתעסקים יותר מידי בהנאות החיים שלנו הקשורות למין עד כמה הן 'ממצות את עצמן'".

ירון, כזכור גם הוא נשוי ואב לילדים, הגיב בפורום לדברי אסף: "אל הבירור המלא של רגשותי ונטייתי הגעתי רק בגיל שלושים, ומאז ניהלתי כמה וכמה מערכות יחסים ממושכות. אישתי יודעת, אינה מאושרת מכך, ואין לי כל דרך לברר עד כמה היא סובלת. עם זאת סבורני שהסבל שלי היה הרבה יותר גדול אם הייתי ממשיך כמקודם. בהדחקה ובאי מימוש אותה נטייה. עצם ההתמודדות העצמית, שאלת הגילוי והכיסוי (לחובבי הספרות העברית...) גובים מחיר נפשי יקר למדי. אני מכיר מקרים נוספים של זוגות דתיים, בהם האישה יודעת, אך שם המצב שונה – או שאינה מודעת ביחס לפעילותו של בעלה המתנהלת במקביל לחיי אישות רגילים, או שהאשה מודרת הנאה לחלוטין, ובכל זאת אינה שוברת את הכלים. ולעניין דבריה של הגב' אלוני,

כמדומני שכל מי שעבר שלבים מסויימים בחייו, יסכים שמרביתם נכונים. אינני רואה מה טעם לנסות להשמיט את הקרקע מתחת לטיעוניה ולשלול אותם מכל בכל, בטענה שהדבר ירפה את ידיהם של המבקשים ל'הרפא'...עדיף שידעו את האמת".

הוויכוח בין אסף לירון נסוב למעשה על שני עקרונות אתיים מנוגדים. האחד, הוא העקרון שהובא קודם לכן בפיו של הרב שרלו, ושעומד מאחורי הפעילות של "עצת נפש", אשר קורא לפרט לוותר על מאווי העצמי לטובת הציוויים ההלכתיים, להילחם ביצר, או בפרפרזה של אסף עצמו על הציווי בפרקי אבות – "בטל רצונך מפני רצונו" (פרקי אבות, ב', ד'). המצוקה הנפשית שנגרמת להומו הדתי שמנהל אורח חיים הטרוסקסואלי (או לרעייתו) אינה עומדת מעל הציוויים ההלכתיים ובשום פנים ואופן אין בכוחה להפוך את האסור למותר. ההנאה המינית שנגרמת לגבר או לאשה היא בעלת חשיבות פחותה, אם בכלל, ביחס לערכי המשפחה המסורתיים.

התגובה של ירון לעומת זאת שואבת את הצדקותיה ממערכת אתית שונה מזו ההלכתית, והחשוב מכל – היא אינה מציבה בהכרח את מערכת הציוויים ההלכתית בראש ההיררכיה האתית שעל פיה אמור לנהוג ההומו הדתי. הסבל, במקרה הזה, בהחלט מותר מקום לשינויים הכרחיים בהתנהגותו של הסובייקט ההלכתי. דעתו של ירון היא הנפוצה יותר בפורום ובקבוצת הו"ד, ואפשר למצוא אותה בין היתר בתגובות של משתמשים קבועים להודעות ראשונות של הומואים-דתיים שמדווחים על הקושי הרב והייסורים אותם הם חווים לנוכח הסתירה העמוקה בין האיסור ההלכתי לתשוקתם לגברים. כפי שכותב זאביק בתשובה להודעה מסוג זה: "בבקשה יקירי – אל נא תשנא את השוני שלך. השם רצה אותך עם השוני הזה. הבעיה היא לא השוני שלך – שאינו עושה רע לאיש – אלא השנאה של החברה כלפי השוני. אתה אדם כל כך טוב. לא מגיע לך לסבול. ממש לא. בטח גם לא שתייסר את עצמך. אינך אשם בדבר. לא עשית רע לאיש".

גם ההיגיון שמנחה את תשובתו של שי, חבר בקבוצת הו"ד, לשאלה על האופן שבו הוא מיישב את הסתירה בין האיסור המקראי לבין קיום יחסי מין הומוסקסואלים, זהה לזה שמוצב בבסיס טיעונו של ירון ודברי הניחומים של זאביק, אולם בניגוד לניסוח האקדמי של ירון, הוא מתאר את הוויתור על הסבל באופן בוטה ואולי גם משכנע הרבה יותר: "תראה, אני ידעתי שאני לא יכול לקיים תרי"ג מצוות ואף אחד לא יכול לקיים. הלא, אתה מכיר את הנושא, אחד תלוי בשני, אבל.. לפחות.. אני חייב להתפרק, אחרת יותר טוב להתאבד. אתה מבין.. משהו אני צריך להשאיר לעצמי כדי לא להשתגע, כדי להיות שקול וזה, להנות ממה שהו. אי אפשר שאני אחנוק את עצמי לגמרי [...] אז מה אני אעשה? אני לא אעשה כלום? אני אשב מול הטלוויזיה מול סרטים? זה לא זה. כי אני אוהב נורא את המגע המיני. אני מאוד אוהב. זה מהנה אותי, אני אוהב את הגוף של הגבר, וחשבתי, אף על פי ש... תראה, הרבה שואלים אותי תשמע, אבל התורה אוסרת על זה וכל זה. בסדר, אמרתי, אבל תראה, אם אני יתחיל להתייגר בגלל הדבר הזה, אז יותר טוב לא לעשות בכלל, אני אומר לך כמו.. להתאבד.. אז אתה גומר עם הכל".

4.3.4 ההצדקות של המפרקים

דבריהם של ההומואים־הדתיים שנוקטים באסטרטגיית הפירוק מאופיינים במערך הצדקות שאינו שאוב מהשיח ההלכתי. הרעיונות והערכים שבהם משתמשים ההומואים־הדתיים כדי להצדיק את היותם כאלה וכדי לגייס לגיטימיות, הם בעלי אופי "ליברלי" במובן הפופולרי של המונח, וכפי שנסביר הם סותרים באופן ישיר רעיונות וערכים מרכזיים של האתוס ההלכתי.

בסוף תת־הפרק הקודם ראינו כי ירון, זאביק ושי, שמהווים לצורך הדבר קולות יצוגיים לדיבור הרווח בקבוצת הו"ד ובפורום גייז־דתיים, מסרבים להישמע לקריאה שמופנית כלפיהם באופן ישיר ועקיף להציב את ההלכה מעל עקרונות העונג שלהם עצמם. הסירוב ניכר בטענותיהם בדבר זכותם לשלב בין הפרקטיקות המיניות ההומוסקסואליות – שקיומן מסב להם עונג ושלילתן מסבה להם סבל נפשי כבד – לבין הפרקטיקות ההלכתיות. מדבריהם אפשר לחלץ שני עקרונות אתיים בהם הם משתמשים כדי לבסס את טענותיהם. באופן גס ניתן

לכנות אותם עקרון הומאני, לפיו הציווי לשלול את העונג המיני מההומואים הדתיים מסב להם סבל כה רב עד חוסר מוסריות. כדי לחדד את הטענה נעשית במקרים רבים ההקבלה בין האיסור על קיום יחסי מין הומוסקסואלים לבין איסור היפותטי על מין הטרוסקסואלי. "זה כמו שאומרים לבן אדם סטרייט לגבור על היצר שלו ולא לשכב עם אשה" כפי שאומר רפי תוך הנחת שיוויון עקרוני בין ההומו להטרוסקסואל על בסיס היות שניהם בני-אדם; עקרון דמוקרטי: הנחקרים טוענים שכפי שבן אדם מסוים נברא יהודי, כך הוא גם נברא הומו, וכפי שהוא מחויב לקיים את המצוות מתוקף היותו דתי, כך הוא אינו יכול להימנע מקיום יחסי מין עם גברים מתוקף רכיב האישיות ההומוסקסואלי שלו. במלים אחרות, הם מתנגדים לתפישה ההירארכית ההלכתית שמציבה בהכרח את הזהות החברתית היהודית מעל כל רכיב זהות אחר (או את השיח ההלכתי מעל לכל שיח אחר) וקוראים לקיומו של משא ומתן בין שני רכיבי הזהות.

בשפתו של סוול, נוכל לכנות את העקרונות הדמוקרטי וההומאני "סכימות תרבותיות" במובן הזה שהן מגדירות את יחסו של הפרט אל עצמו, אל הפרטים האחרים ואל המוסדות החברתיים. המאפיין החשוב ביותר של הסכימות התרבותיות הללו מבחינתנו הוא היותן זרות לשיח ההלכתי וחמור מכך – מנוגדות באופן ישיר לסכימות תרבותיות מרכזיות ודומיננטיות בו, כפי שהוצגו בחלקן במהלך עבודה זו. תפישת האדם ההלכתית מציבה גבולות התנהגותיים ברורים שעבירה עליהם מזכה את הפרט בסנקציות חברתיות וטרנסנדנטיות מובהקות. לגבולות הללו אין כל קשר לעולם החווייתי הפנימי של הסובייקט. העובדה כי הגבולות מסבים סבל לפרט אינה רלוונטית לקיומם ולתחזוקם. כמו כן, השיח ההלכתי מציב באופן מוצהר ומוחלט את העקרונות האתיים מחוץ לסובייקט ויותר נכון מעליו. כלומר – במקרה של סתירה בין השניים, העקרון ההלכתי יגבור תמיד על העקרון הסובייקטיווי. הסכימה התרבותית ההלכתית תגבור על הסכימה ההומאנית. הזרות של הטיעונים ההומאני והדמוקרטי לשיח ההלכתי מתבטאת באופן החריף ביותר בעצם הבאת חוות דעת של פסיכולוגית שכפי שכותב

אסף "היא לא ממש מאלה המדליקים נרות בערב שבת, בלשון המעטה", כלומר – היא אינה מחויבת לתפישת הסובייקט ההלכתית.

לסיכום ולחידוד הפער בין האתוס שמייצגת הפסיכולוגית לבין האתוס ההלכתי המקובל נביא חילופי דברים שהתפרסמו באתר מורשת, ואשר מבטאים את קווי המחלוקת העזים בין שתי העמדות ואולי גם את חוסר האפשרות לגשר עליהן. המכתב הבא שחלקים ממנו יובאו כאן נכתב לרב שרלו בקריאה ל"פתרון אמיתי" לבעיית ההומואים הדתיים. כותרתו – "וחי בהם – האמנם?" מהדהדת שוב את הטענה בדבר "סכנת הנפשות" שהיחס כלפי הומואים דתיים עלול להביא:

"כבוד הרב - אין למצב פתרון באמירות ש'התורה כך צוותה והיא לא תשתנה'. העמדה הנ"ל גם אם היא מלווה באמירות מתחשבות לא נותנת לנו (גם לי!) פתרון. ולא רק שהיא לא נותנת פתרון היא אף דוחקת בצורה חזקה יותר למעשים קשים. ברגע שכן אדם נדחק לשוליים, כשהוא מרגיש דחוי ואינו רצוי [...] רבים שוקלים להתאבד. ואני שואל את עצמי האם זו הדרך שריבונו של עולם חפץ בה? ברור שלא! אחרת הוא לא היה בורא אותנו. מצד שני, אי אפשר לנחם את האנשים הללו ובכל זאת להשאיר באמירות הקשוחות שההלכה לא תתיר יחסים הומוסקסואליים בין אנשים. עמדות אלו רק מרחיקות ולאורך זמן לא יחזיקו [...] קשה לי לקבל שרבנים מסוגלים להתמודד עם הלכות ברומו של עולם, שעוסקות לכאורה (!) בזוטות של החיים (האם תכלין הכמון מותר לשימוש בפסח, והאם להעדיף חסה של גוש קטיף) בעוד שפה אנשים מתמודדים עם החיים שלהם, בשאלות ובתחושות קשות מנושא, מבלי שיהיה להם מדריך אמיתי. תשאל כל בחור דתי עם נטיות כאלה האם עברה במוחו מחשבה להתאבד ותראה כי היא חלפה לא פעם ולא פעמיים. וה' יצילנו מאלה שכבר ניסו ולא הצליחו. כי אז המצב יותר קשה לחזור לחיים רגילים. האם שאלתם את עצמכם מדוע הגענו למצב הזה? הרי כל פסיכולוג מתחיל יאמר לך שכן אדם שחושב מחשבות אובדניות מצוי במצוקה אדירה [...] ואני מפנה אל הרב בקשה. אתם פה אוזן קשבת להרבה פניות בנושא. אתם אלו שגם תדרשו לתת את התשובה. [...] צריך לתת פתרון אמיתי! לא אמרות שלא מחזיקות מים!"

תגובת הרב שרלו למכתב היתה פרסומו ותו לא. אולם גולשת אחרת בפורום, עדי, בחרה לענות לכותב. לתגובתה היא העניקה את הכותרת שעונה באופן ישיר לזו איתה פתח הכותב:

"כן! וחי בהם!":

"שלום! אני קוראת את מה שכתבת, ומבין השורות ניכר כי הצעקה שלך אמיתית וכואבת עד מאוד. אבל נראה כי 'הפתרון' שאתה מצפה לו מרבני הדור הוא בפשטות - התרה (אם גורפת ואם לפרטים) של מערכות יחסים שכאלו. התרה זו משמעותה מתן לגיטימיות לאותו מוסד משונה [...]. אני לא חושבת שריבון העולמים שמח במצוקתך או חלילה רוצה במחשבות אובדניות. אבל לא נראה שהוא חפץ בטשטוש הגבולות הברורים בין איש ואישה ומה שבניהם [...] וחי בהם - במקרה הזה כן, שלא כמו יחסים הומוסקסואלים שאינם מצמיחים חיים ואין להם המשכיות. אינני חושבת שיש פתרון אחר לבעיה מלבד הצבת מחסומים בפניה מתוך תקווה לבלום/להחליש התפשטותה, ותפילה למציאת מזור לאלו שכבר נפגעו. סליחה ומחילה, אני לא מתכוונת לפגוע באף אחד. חג כשר ושמח, שנוחה כולנו לישועה שלימה בקרוב".

ההומוריהדתי שפונה אל הרב שרלו חוזר שוב ושוב על ההשלכות הנפשיות של הטיפול ההלכתי הנוכחי בהומואים־דתיים שמביא רבים מהם לכדי מצוקות נפשיות קשות ומחשבות אובדניות. הכותרת שהוא בוחר לתת לפנייתו - "וחי בהם - האמנם?" - מחדדת את המסר שעובר לאורך כל המכתב - חייו של הומו דתי בקונסטלציה הנוכחית הם קשים עד אינם אפשריים, והפעילות הרבנית בנושא דרושה לא רק לשם שיכוך המצוקות אלא ממש לשם "הצלת נפשות". הכותב מגייס באופן החריף ביותר את השיקול ההומאני ומשתמש בו על מנת להצדיק את הקריאה לשנות את היחס ההלכתי הקיים כלפי פרקטיקות חד־מיניות. כמו כן, גם הוא מפנה את הרב שרלו לגורמים חוץ הלכתיים - פסיכולוגים - על מנת שיסבירו לו את חומרת הבעיה.

המכתב מבטא באופן החרף ביותר את המאפיינים של פניות ההומואים-הדתיים לסוכנים ההלכתיים במטרה להביא לשינוי היחס ההלכתי כלפיהם. העקרון ההומאני נוכח כאן במלוא עזותו, והפניית הרב לעצת פסיכולוגים מסמנת שוב את השיח ההלכתי כיצרן אמת לא בלעדי; שיח שלפחות תיאורטית יכול ואמור לקבל הכתבות משיח אחר. תגובתו של הרב שרלו מבטאת מצידה באופן העמוק ביותר את יחס הסוכנים הרלוונטיים בשיח ההלכתי לקריאות מעין אלו להתרת יחסים חד-מיניים: פרסום ללא תגובה, שמציב למעשה מעין חותם "אמת ויציב" על הטענות הקשות של הפונה ומאשר - אכן, הרבנים לא יעשו דבר בקשר לזה.

תגובתה של עדי חוזרת על ומאשררת את הדחייה הא-פרוורית של תביעות הקבלה וההכלה של ההומואים-הדתיים. האיסור על היחסים החד-מיניים חייב להיות על כנו משום שהתרתו תביא לטשטוש הגבולות בין גבר לאשה ותכיר למעשה בקיום יחסי אישות סוטים מתוקף היותם לא פוריים. הכותבת אומרת בחדות: כן! וחי בהם! על ההומואים-הדתיים לחיות עם המצוקות והייסורים שהם מנת חלקן ואל לא לצפות לכל סוג של אישור להתנהגותן הסוטה²⁰.

4.3.5 אסטרטגית הפירוק – סיכום

מעשיהם של הומואים-דתיים רבים במרחב המחקרי ניתנים לארגון במסגרת אסטרטגית שחותרת לשנות את המאפיינים הדיסקורסיוויים של העמדה הומו-דתית, ובכך ליישב את הסתירה המבנית שקיימת בתוכה. האסטרטגיה חותרת למעשה לשינוי העמדה "הומו-דתית" מעמדה מגונה ושלילית לעמדה חיובית בשיח ההלכתי, באופן שיפחית או יעלים את מידת הסבל והמצוקה שחווים הפרטים שנמצאים בה. לשם כך נוקטים חלק מההומואים-הדתיים בפרקטיקה של פרשנות מחדש של האיסור על משכב זכר כאיסור ישיר על קיום יחסי מין אנאליים, תוך ייחוס ערך פחות לאיסור על קיום יחסי מין חד-מיניים שאינם מערבים פרקטיקות אנאליות. עם זאת, הפרשנות מחדש אינה נתמכת על ידי כל גורם רלוונטי במסד

²⁰ בהקשר הזה היה מפתה להשתמש בכלים התיאורטיים שמספקת הסוציולוגיה הפרגמטיסטית ולמקם את ההצדקות שהובאו כאן בהקשר של משטרי ההצדקה שניסחו בולטנסקי ותבנו. יחד עם זאת, העובדה כי משטרי ההצדקה (בניגוד למשטרי פעולה) נוסחו בעיקר בהקשר של ארגונים, מקשה עלינו לארגן בצורה משכנעת את ההצדקות האמורות באחד מעולמות הערכה שלהם, שכן ההצדקות, ובייחוד האופן שבו הן מיוצרות, אינן עונות לקריטריונים שמציבים השניים.

ההלכתי, וככזו ממלאת רק, אם בכלל, תפקיד של יישוב הסתירה הפנימית ופתירת הקונפליקט החזויתי של חלק מההומואים־הדתיים. עבור הומואים־דתיים שאינם רואים את עצמם כבעלי סמכות לפרש מחדש את האיסור ההלכתי, הפרקטיקה הזו אינה יכולה לשנות דבר. פרקטיקה אחרת אותה מנסים ההומואים־הדתיים היא פנייה לכלי תקשורת של החברה הדתית תוך ניסיון להביא לייצוג חיובי שלהם בה. ההתנגדות המבנית של השיח ההלכתי לתופעה, ככל הנראה יחד עם חששם של חלק מההומואים־הדתיים לעורר גל התנגדות חריף יותר, הביאו לקבירת כל יוזמות הפרסום שנהגו עד כה. הדרך השלישית היא פנייה ישירה לסוכנים הלכתיים ו"דיבור על ליבם" על מנת שיבינו את מצוקת ההומואים־הדתי וישנו במשהו את האיסור ההלכתי.

הכלים האחרים שמשמשים את ההומואים־הדתיים לבניית אסטרטגיית הפירוק, לצד הפרקטיקות, הם רעיונות וערכים השייכים לשיחים חיצוניים לשיח ההלכתי, ובמובנים רבים מנוגדים אליו. אולם למרות שהם אינם מגייסים ערכים הלכתיים בכדי להצדיק את עמדתם, ניכרת בדבריהם ובמעשיהם קבלה של הרוב המכריע של המאפיינים האפיסטמולוגיים והכוחניים של השיח ההלכתי, בעיקר הכרה למעשה בערכו הטראנסנדנטי של האיסור המקראי, וכן הכרה בסמכותם הבלעדית של הרבנים ושל המוסדות ההלכתיים המוכרים לחולל שינוי בהלכה.

נכון לכתובת שורות אלה, האסטרטגיה לא הביאה למטרתה - האיסור נותר על כנו ואף סוכן הלכתי אינו מוכן להקל בו אפילו במידת מה, העמדה נותרה מגונה, וההומואים־הדתיים ממשיכים לנקוט בפרקטיקות שמרכיבות את האסטרטגיה מבלי שתתגלה במרחב המחקרי כל סיבה לשינוי חיובי בתוצאותיהן. בפרק הסיכום ננסה למקם את הסיבה לכשלון במסגרת השאלה שפתחה את העבודה – המקור לחוסר היציבות שמתגלה בקרב חלק מהנחקרים ביחס לפרקטיקות הרלוונטיות לענייננו.

פרק 5. סיכום ודיון

5.1 תקציר וחזרה להשערת המחקר

האיסור ההלכתי על הומוסקסואליות, העקרון ההלכתי האתי של המלחמה נגד היצר הרע, הארגון המודרני של המיניות וכמובן העובדה שההומואים הדתיים הם סובייקטים של שני השיחים הללו (הלכה והמיניות המודרנית), יוצרים עמדה דיסקורסיווית בעייתית, שאינה מאפשרת קיום חיים "סדירים", אשר הפרטים שבהם עוסק המחקר מנסים להימנע ממנה על ידי שתי אסטרטגיות פעולה עיקריות. ההבדל העיקרי בין השניים, ומה שמארגן אותן למעשה לשתי אסטרטגיות נבדלות, הוא המטרה שאליה הן חותרות: התרת הקשר של הפרט לעמדה הדיסקורסיווית הומודתית אל מול שינוי המאפיינים הבעייתיים של העמדה. החלוקה במרחב של שתי האסטרטגיות הללו חופפת בדרך כלל את החלוקה בין "עצת נפש" מצד אחד לקבוצת הו"ד ופורום "גייזדתיים" מצד שני, על אף שלעיתים נמצא פרטים שנוקטים באסטרטגיה הראשונה בפורום האינטרנטי. הבדל חשוב נוסף בין שתי האסטרטגיות הוא מקורן ומידת הארגון והמורכבות שלהן – בעוד שמאחורי האסטרטגיה הראשונה עומד ארגון סמכותי, עצת נפש, בעל משאבים חומריים (כפי שאפשר להתרשם מאתר האינטרנט העשיר ומהפעילות שמציע הארגון – קבוצת תמיכה וטיפולים פרטניים) וסימבוליים (העובדה כי מי שעומד מאחורי הארגון הוא אחד הרבנים הבולטים בציונות הדתית היא אחת מהם), הרי שבמקרה השני האסטרטגיה מבוזרת הרבה יותר, סדורה הרבה פחות, וחסרה למעשה כל סממן של סמכות שיעניק תוקף הלכתי למעשיה מחוץ לאתרים הישירים בהם היא ננקטת (קבוצת הו"ד והפורום).

נחזור כעת לשאלה שחתמה את הפרק השני: מה הסיבה לחוסר היציבות שמאפיין פרטים מסוימים במרחב המחקרי, והאם הוא ניתן להסבר על ידי כשלונם של חלק מהנחקרים לעגן את אסטרטגיית ההתמודדות שלהם בסכימה תרבותית?

בבואנו לנסות לענות על הסיבה לחוסר היציבות חשוב להדגיש כי סממנים של אי יציבות בנוגע לפרקטיקות מרכזיות נמצאו בעיקר בקרב המשתתפים בקבוצת הו"ד ובפורום "גייז דתיים". הקושי בגישה לצרכני השירותים של "עצת נפש" מונע מאיתנו להצביע בבירור על קיומו או על העדרו של מאפיין זה בקרבם (בניגוד לנחקרים של הו"ד ושל הפורום, לא בוצע מעקב מתמשך אחר הומואים-דתיים שנמצאים בטיפול ב"עצת נפש"). את הסיבה לחוסר היציבות נחפש אם כן בעיקר בקרב אלה שנוקטים באסטרטגיית הפירוק, תוך שימוש במקרה של "עצת נפש" כנקודת השוואה.

אם נתייחס למטרות האסטרטגיות השונות, נראה שבעוד שבמקרה של אסטרטגיית העקיפה של "עצת נפש" ניתן למצוא עדויות של משתמשים שטוענים כי הצליחו להכחיד את משיכתם לגברים, ומדווחים למעשה על הצלחת האסטרטגיה, הרי שהאסטרטגיה שננקטת על ידי חברי הו"ד ו"גייז-דתיים" נכשלת באופן מוחלט מלהגיע למטרתה והאופי השלילי של העמדה הדיסקורסיווית נותר בעינו. חוסר היציבות הוא כאמור ביטוי לכשלונה של אסטרטגיית הפירוק – חברי שתי הקבוצות האמורות מונעים על ידי הסממנים החוזרים של הכשלון האסטרטגי לבחון פרקטיקות חדשות, פרטניות או קבוצתיות, ולנסות שוב ושוב את אלה הישנות. הכשלון האסטרטגי מוביל גם לדיון ער ונוקב ביחס לפרקטיקות שננקטות שכן באין הצלחה מוכחת להיתלות בה הוויכוחים על יעילותן מקבלים משנה תוקף.

כדי להבין את הסיבה לחוסר היציבות של חלק מהנחקרים, הסיבה למצב "הלא מוסדר" שבו הם מתקיימים ובמסגרתו הם מצויים בתהליך בלתי פוסק של בנייה ובחינה של אסטרטגיית הפעולה, נצטרך אם כן לשאול מהי הסיבה לכשלון האסטרטגיה שחותרת לשינוי מאפייני העמדה ההומו-דתית.

סיבה אפשרית אחת לכשלון אסטרטגיית הפירוק היא השימוש שהיא עושה בכלים חוץ הלכתיים – ערכים ורעיונות שמקורם בשיח או בשיחים זרים לאתוס ההלכתי. אפשרות זו

נשללת כשאנו רואים שארגון "עצת נפש", שכאמור זוכה להצלחה גם אם חלקית בהשגת יעדיו האסטרטגיים, משתמש גם הוא בכלים ממקורות זרים לשיח ההלכתי – התיאוריה שהוא נשען עליה היא תיאוריה פרוידיאנית שפותחה על ידי ארגון נוצרי אמריקאי; הפרקטיקות הן פרקטיקות פסיכולוגיות-התנהגותיות שמקורן שיטה אמריקאית לטיפול בהתמכרויות. לא נוכל לטעון אם כן שהמקור החוץ-הלכתי של הכלים שמרכיבים את אסטרטגיית הפירוק הוא זה שמהווה את הסיבה לכשלונה.

סיבה אפשרית אחרת לכשלון, היא מיעוט במשאבים הלכתיים, זאת בניגוד ברור ל"עצת נפש". עבור אסטרטגיה שחותרת לשינוי בשיח ההלכתי, משאבים של השיח הזה יהיו חיונים. אולם המשאבים הישירים שמהווים את התשתית לקיום קבוצת הו"ד ופורום "גייזדתיים" הם אידתיים באופן מובהק: המבנה בו נפגשת קבוצת הו"ד שייך לאגודה לזכויות ההומואים והלסביות, ארגון חילוני שמחייב את עצמו למאבק במה שהוא מגדיר "כפייה דתית" נגד הומוסקסואלים, ורואה בעצמו אופוזיציה למסד ההלכתי הקיים בישראל (ראו דו"ח המועצה הפוליטית לזכויות הגייז בישראל). פורום גייזדתיים מהווה חלק מאתר האינטרנט "וואלה" – פורטל חדשות ובידור בעל אופי לא דתי, שגם הוא אינו נמצא בבעלות דתית.

גם מבחינת המשאבים הסימבוליים ההלכתיים ניכרת דלות – בניגוד ל"עצת נפש", אף גורם הלכתי מוכר אינו תומך בקבוצות אלה ואינו מוכן לראות בהם חלק מהיהדות הדתית בישראל. הסירוב להעניק להם את המשאב החיוני בדמות ההכרה הלכתית ציבורית בולט במיוחד במקרה של "גייזדתיים": עשרות הפורומים באתר וואלה מחולקים לכ-20 קהילות שונות (אשר רק דרך עמוד הבית של כל אחד מהם אפשר להגיע לפורום המבוקש, במקרה שכתובתו לא סומנה מראש על ידי הגולש). בתחילת דרכו של הפורום "גייזדתיים" התנהל מאבק לכלול את הפורום הן בקהילת גאוה והן בקהילת יהדות (שמכילה פורומים שעוסקים בענייני היהדות הדתית). אנשי קהילת יהדות, סירבו להכיל את הפורום של ההומואים-הדתיים, ובכך להעניק להם הכרה ולגיטימציה מצד "הציבור הדתי".

אולם את המחסור במשאבים הלכתיים חומריים וסימבוליים אי אפשר להביא כסיבה לכשלון משום שבמובן מסוים הוא מהווה גם תוצאה שלו: הכשלון של ההומואיס-הדתיים לשנות את מעמדם החיובי בשיח ההלכתי מונע הקצאת משאבים של השיח הזה עבורם. המעגל הטאוטולוגי של המחסור במשאבים שמביא לכשלון האסטרטגיה וחוזר חלילה, מביא אותנו עם זאת להשערה אחרת בנוגע להחמצתה החוזרת ונשנית של המטרה האסטרטגית.

כפי שצוין בפרק השני, סוול רואה במשאבים החומריים והסימבוליים חלק אינטרגרלי מסכימה תרבותית במובן שהיא זו שמגדירה אותם ככאלה. היא זו שמעניקה להם את משמעותם ואת ערכם כמשאבים. כפי שהראינו בפרק השלישי, המאפיינים השליליים של העמדה ההומודתית הם חלק ממערך פרקטי ורעיוני רחב יותר, חלק מסכימה תרבותית שמארגנת את התפקוד המגדרי בשיח ההלכתי. במסגרת הסכימה הזו, אדם או דבר "הומוסקסואל" לא יוכל להוות או להחזיק משאב דתי או הלכתי – רב שיצא מהארון לא יוכר כרב, פורום אינטרנטי בו חברים הומואים-דתיים לא יוגדר דתי, וכמובן הביטוי הגורף ביותר של הסכימה הזו – הומו-דתי לא יוכר כדתי בקרב הסוכנים הרלוונטים של השיח ההלכתי, ולא יוכל לבוא, כהומו, ב"קהל ה". את המחסור במשאבים הלכתיים של ההומואיס-הדתיים שנוקטים באסטרטגיית הפירוק נוכל אם כן להגדיר גם ככשלון שלהם להגדיר את המשאבים שלהם ככאלה (משאבים הלכתיים); כשלון לשנות את הסכימה התרבותית שבמסגרתה פעילויותיהם מנוגדות להלכה.

הכשלון הזה חושף למעשה את יעדה האמיתי של אסטרטגיית הפירוק: לא יצירת עמדה הומו-דתית חיובית בשיח ההלכתי, אלא שינויה של הסכימה התרבותית שמארגנת את התפקוד המגדרי של הפרט בשיח ההלכתי, באופן שיאפשר הקצאת משאבים הלכתיים להומואיס-הדתיים. אולם לכל רוחב המרחב המחקרי נראה שההומואיס-הדתיים מסרבים להכיר במשמעות הגורפת הזו של מאבקם. נקודת העיוורון הזה היא למעשה הסיבה העיקרית

לכשלונום: ההומואים־הדתיים שנוקטים באסטרטגיית הפירוק חותרים לשינוי רכיב פרטיקורלי בסכימה התרבותית (זה שמדיר פרקטיקות הומוסקסואליות), מבלי לפגוע באף אחד מהרכיבים האחרים שלה. גם אם הם נעזרים בכלים (=ערכים, רעיונות) חוץ הלכתיים, הם עושים זאת תוך כדי קבלה של העקרונות הדיסקורסיוויים שלמעשה דוחים א־פריורית את הערכים והרעיונות הללו, ומונעים מיניה וביה שינוי מהותי יותר כמו זה שנדרש על מנת למלא את משאלות לבם המוצהרות. הם תוקפים למעשה את מנגנוני ההדרה והגינוי עצמם, מבלי לתקוף את הסכימה התרבותית הגנרטיווית שמייצרת אותם²¹.

כזכור, אסטרטגיית העקיפה אינה חותרת לכל שינוי ברמת השיח ולכן כלל אינה מסתכנת באותו סוג של כשלון בפניו ניצבים "המפרקים". האסטרטגיה, כפי שהיא מאורגנת על ידי "עצת נפש", תוקפת ישירות את הקשר של הפרט לעמדה הדיסקורסיווית הומו־דתי, וחותרת לניתוקו ממנה. היא מניחה ללא פגע את הסכימה התרבותית המגדרית של ההלכה והפרקטיקות שלה מתארגנות על פי הסכימה ההלכתית של המלחמה נגד היצר הרע. למעשה, על ידי ניתוק הקשר בין הפרט לזהותו ההומואית, היא מאפשרת להגדיר אותו כדתי או להקצות לו משאבים חיוניים במסגרת השיח ההלכתי (תמיכה נפשית למשל) – בדיוק אלה הנשללים מההומואים־הדתיים בקבוצת הו"ד ובפורום "גייז־דתיים".

5.2 כיצד ניתן לשנות את הסכימה התרבותית?

כזכור, סוידלר מספקת שלוש דוגמאות היסטוריות מתוכן היא מחלצת שלוש אפשרויות לשינוי של סכימה תרבותית או ליצירתה של אחת חדשה. האפשרות הראשונה שמביאה סוידלר היא מצעד הגאווה בסן פרנסיסקו אותו היא רואה כאירוע מכונן של הזהות ההומוסקסואלית בקרב תנועות השחרור המיני, כפרקטיקה מעגנת שמארגנת מחדש את הזהות

²¹ ככל הנראה, הגורם לכך שההומואים־הדתיים שנוקטים באסטרטגיית הפירוק נמנעים מפורשות מלהכיר במשמעות הרחבה של תביעתם הוא ההכרה שמשמעות כזו תמצב אותם באופן ברור ככופרים וכלא־דתיים, ובכך למעשה תכשיל את הפרויקט שלהם – לחיות כהומואים וכדתיים. באופן זה ההומואים־הדתיים אינם מחייבים עצמם למאבקים מגדריים אחרים שנערכים בקרב החברה הדתית (מאבק אמהות דתיות חד הוריות להכרה, מאבק לשינוי חוקי האישות לטובת נשים עגונות). הם בוודאי אינם מחייבים למאבקים לשיפור היחס "ההומאני" ההלכתי כלפי סובייקטים אחרים.

הרלוונטיות. במובן מסוים, ניתן להתייחס אל הפעילות עצמה כפורום ובקבוצה כפרקטיקה מכוננת זהות מעין זו. שכן כפי שאומר חנן, האחראי על הפעילות בהו"ד, מטרת הקבוצה היא להעניק להומואים־הדתיים מקום " בו הם יכולים להיות הם עצמם". אולם כפי שאפשר לראות מעיון בדבריהם ובמעשיהם של המשתתפים בקבוצה ובפורום, ההומואים־הדתיים נמצאים בתהליך מתמשך של משא ומתן בינם לבין עצמם בנוגע למשמעות הביטוי "להיות הם עצמם". חוסר היציבות בנוגע לפרקטיקות שהנחקרים מזהים את עצמם עמן, והוויכוחים העקרוניים על המאפיינים של הזהות ההומו־דתית בקרב ההומואים־הדתיים, מראים כי למרות סיפוק הפלטפורמה, אין בידי האתרים הללו בכדי לספק "פרקטיקה מעגנת" או סכימה תרבותית שתכונן זהות הומו־דתית יציבה וחיובית. ההפנמה של ההומואים־הדתיים את כל מרכיבי האחרים של השיח ההלכתי, שמובילים למעשה להדרתם, מונעת מהם לייצר זהות הומו־דתית יציבה וחיובית, על אף התשתיות הקיימות. בהקשר הזה מעניין לציין שגם הצעות שהועלו על ידי חלק מחברי הפורום להקים מניין תפילה של הומואים־דתיים, מה שיכול היה בהחלט להוות פרקטיקה מעגנת בדיוק מהסוג של סוידלר מדברת עליו, נתקל בהתנגדות נמרצת של רוב החברים וממילא לא בא לידי מימוש. מניין מסוג כזה היה מחייב את ההומואים־הדתיים לענות לשאלות שיעניקו תכנים פרקטיים לזהות הדתית הייחודית שלהם (האם להתעטף בטלית למרות היותם לא נשואים; האם לברך את בן הזוג בעלייה לתורה; האם להתיר מגע גופני בין בני זוג במהלך התפילה – כל אלה ועוד הן סוגיות שיעלו מן הסתם לדיון והכרעתן תביא לכינון זהות הומו־דתית פרטיקולרית וחיובית)²².

בעזרת הדוגמא השנייה שמביאה סוידלר – ההבדלים בין יחסי העבודה בין אנגליה לגרמניה כפי שמתוארים במחקרו של בירנקי – היא טוענת כי פרקטיקות ייטו להיות "מעגנות" (כלומר להיות סכימה תרבותית) כאשר הן עומדות במרכזן של יחסים חברתיים אנטגוניסטיים. לכאורה – אין דבר מתאים יותר למקרה שלנו שמתאר בבירור מערכת יחסים אנטגוניסטית בין ההומואים־הדתיים לממסד ההלכתי. אולם בניגוד למקרה של בירנקי, בו מתקיימת אפוזיציה

²² בהקשר הזה מתבקש להזכיר את האתנוגרפיה של שוקד על בית הכנסת להומואים בניו יורק (Shokeid 1995). בעבודה רחבה יותר היינו יכולים לתאר את הקונסטלציה החברתית־תרבותית שאיפשרה את קיום בית הכנסת בכדי לחדד את הסיבות לכשלונה של יוזמה דומה בקרב ההומואים־הדתיים בישראל.

ברורה ומודעת בין העובדים למעבידים, במקרה שלנו ההומואיס-הדתיים מסרבים למקם את עצמם בעמדה אנטגוניסטית למסד ההלכתי שכן הם מקפידים לטעון שהם מהווים חלק אינטגרלי ממנו. היחסים האנטגוניסטיים אינם מוכרים ככאלה על ידי ההומואיס-הדתיים. למעשה, את הזהות החיובית שלהם הם מנסים ליצור תוך הכחשה נמרצת שלהם.

לבסוף, סווידלר משתמשת בניתוחו של סוול את אירוע נפילת הבסטיליה כדי לטעון כי פרקטיקה מעגנת יכולה להיות גם אירוע חד פעמי שמהווה "המחשה ציבורית ונראית של דפוסים חדשים כך ש'כל אחד יוכל לראות' שכל אחד אחר ראה שדברים השתנו" (Swidler 2001a). במקרה שלנו הדבר יכול להתבטא בין היתר על ידי הפגנה של הומואיס-דתיים בפני מוסדות הלכתיים; הפגנת זוגיות הומוסקסואלית באירועים ציבוריים דתיים; פרסום אוהד וחיובי על הפורומים ההומואיס-הדתיים בכלי התקשורת הדתיים. ההומואיס-הדתיים אינם נוקטים באף אחד מהפרקטיקות הללו, או בכל פרקטיקה אחרת שתהווה "המחשה ציבורית ונראית של דפוסים חדשים" באופן ברור וחיובי. הייצוגים החיוביים שהם מייצרים מיועדים למרחב התרבותי הלא-דתי (העיתונות החילונית) או לפעילויות של התנועה ההומו-לסבית (קבוצה של הומואיס-דתיים השתתפה בשנתיים האחרונות במצעד הגאווה בירושלים).

האופן שבו נמנעים ההומואיס-הדתיים מנקיטת אחת משלוש האפשרויות הללו מסביר אולי יותר מכל את הסיבה שבגללה הם אינם מצליחים לייצר סכימה תרבותית שתכונן עבורם זהות חיובית – הם אינם רוצים זאת. ההתעקשות שלהם להישאר בתוך השיח ההלכתי הקיים, תוך קבלה של עקרונותיו מארגנים ושל הפרקטיקות המעגנות שבו, מביאה אותם לסרב לארגון מחדש שלו. מאחר שסוכני השיח ההלכתי לא ינסו לשנותו בכדי להתיר את כניסתם של ההומואיס-הדתיים אליו, ומאחר שכפי שאנו רואים גם ההומואיס-הדתיים עצמם אינם פועלים באופן ממשי לשינוי כזה, עד כה לא ניצפה כל שינוי במידת ההצלחה של אסטרטגיית הפירוק, והסכימה התרבותית שמדירה ומגנה הומואיס-דתיים נותרה ללא שינוי, מבלי שתיווצר סכימה תרבותית אלטרנטיבית על ידי ההומואיס-הדתיים עצמם.

5.3 סיכום: הומואים־דתיים ותיאורית הפרקטיקה של סוידלר

כפי שראינו בפרק הרביעי, בכדי להתמודד עם הבעיה שמציב השילוב בין הזהות ההומואית לזהות הדתית עומדים בפני ההומואים־הדתיים שני אופני התמודדות. בהשראת המאמר של סוידלר מ-1986 כינינו את צורות ההתמודדות האלה בשם אסטרטגיות פעולה – הפרטים והקבוצות שנוקטים בהן מעוניינים להגיע בעזרתן ליעדים אחרים מאלה שהם נמצאים בהם כעת, והם מרכיבים אותן בעזרת כלים (פרקטיקות, מוסכמות, רעיונות, ערכים) זמינים מארגז הכלים התרבותי שלהם. ראינו שבעוד שאסטרטגיית פעולה אחת חותרת לנתק את הקשר בין הפרט לבין העמדה ההומו־דתית, השנייה חותרת לשנות את המאפיינים של העמדה עצמה ולהסיר ממנה את ההיבט המגונה והמדיר שנכון להיום מהווה חלק ממנה. שתי האסטרטגיות מורכבות מערכים, תיאוריות ופרקטיקות שבאים ממקורות חוץ־הלכתיים, אולם בעוד שהראשונה מארגנת אותן על פי הסכימה התרבותית ההלכתית של התפקוד המגדרי, כפי שהוצגה בפרק השני, השנייה אינה עושה זאת, ומכאן, טענו, נובע כשלונה האינהרנטי.

עצם הדרישה להתיר קיום יחסי מין הומוסקסואלים מהווה קריאת תיגר חריפה לסכימה התרבותית המגדרית של השיח ההלכתי. אולם ההומואים־הדתיים שמעלים את הדרישה הזאת, אינם מפרשים אותה באופן הזה לא בפני עצמם ובוודאי לא בפני הסוכנים ההלכתיים שאליהם מופנית הקריאה. תוך התעלמות למעשה מקיומה של הסכימה הזו, הם מארגנים את האסטרטגיה שלהם על פי סכימות תרבותיות מנוגדות אליה. הסירוב שלהם, או חוסר יכולתם, לשנות את הסכימה התרבותית ההלכתית הרלוונטית, מועיד למעשה את אסטרטגיית הפירוק לכשלון.

המקרה של ההומואים־הדתיים אם כן מספק לנו הזדמנות פורייה לבחון את תיאורית הפרקטיקה של סוידלר וכן את היחס בין שני הניסוחים שלה. כפי שמתארת סוידלר במאמר מ-1986, אנו רואים כי מצבם ה"לא מוסדר" של ההומואים־הדתיים מביא אותם לחפש ולבנות

אסטרטגיות פעולה שיסדירו את מצבם. מהבחינה הזו המאמר מצליח לספק לנו אפרט תיאורטי לתיאור הנעשה במרחב המחקרי. אולם יחד עם זאת, ההישארות ברמת האסטרטגיה מונעת מאיתנו לדון באפשרויות ההצלחה או הכשלון שלה, שנמדדת ביכולתה להביא את הפרט למסגרת של "חיים מוסדרים". לשם כך השתמשנו בפרק מ-2001 בו מגייסת סווידלר לעזרתה את ניסוחו של סוול על אודות סכימות תרבותיות ורואה בהן "פרקטיקות מעגנות" שמארגנות למעשה את הפרקטיקות האחרות ומייצבות אותן. בעזרת ההבדל בין אסטרטגיית הפעולה שנקטת על ידי עצת נפש לבין האסטרטגיה בה נוקטים חברי הו"ד והפורום "גייזרדתיים", הראינו כי היחס בין אסטרטגיית הפעולה לבין הסכימות התרבותיות הוא גורלי בנוגע למידת ההצלחה של האסטרטגיה. בעוד שהאסטרטגיה הראשונה מאורגנת על פי קווי המתאר של הסכימה התרבותית הרלוונטית, האסטרטגיה השנייה מאורגנת על פי קווי מתאר של סכימות אחרות, כאלה שאינן מקובלות ולמעשה אינן רלוונטיות במסגרת הייחוס הישירה שבה היא פועלת. ההתנגדות שמוצרת בשיח ההלכתי לסכימות התרבותיות שמארגנות את אסטרטגיית הפירוק, היא זו שמותירה את ההומואים־הדתיים שחותרים להישאר כאלה במצב "לא יציב" או בשפתה של סווידלר "לא מוסדר".

המקרה של ההומואים־הדתיים, לסיכום, מחדד את היחס בין המונחים "אסטרטגיית פעולה" ו"סכימה תרבותית" (או "פרקטיקה מעגנת"), את החשיבות התיאורית של כל אחד מהם ואת היחס ההירארכי שקיים ביניהם. במובנים רבים הוא מסייע לנו למצוא סדר וארגון בתוך "שדה הפרקטיקות" הרלוונטי של המחקר. בתובנות על היחס בין אסטרטגיות הפעולה לסכימות התרבותיות, ועל סדר הפרקטיקות, נוכל לעשות שימוש במחקרים נוספים שיעסקו באופני התנגדות של פרטים ושל קבוצות לסדר חברתי מסוים, ובשיעור הצפוי של הצלחתם. הניסוחים של סווידלר, מצדם, מאפשרים לנו להבין את הסיבה לכשלוננו הצפוי של הפרויקט שההומואים־הדתיים בהו"ד וב"גייזרדתיים" מחוייבים אליו, ואולי אף להצביע על כיוונים אפשריים להצלחתו.

5.4 שאלה לסיום

לאחר שהסברנו את המאפיינים של שתי אסטרטגיות הפעולה ואת הסיבות לפוטנציאל ההצלחה והכשלון של כל אחד מהם, נותרת עדיין שאלה חריפה ללא מענה: **מה מביא**

הומורדתי לבחור דוקא באחת משתי האסטרטגיות שהצגנו לעיל?

בביקורת על ספרה האחרון של סוידלר שואלת לאמונט שאלה דומה תוך שהיא ממקמת אותה במונחי מעמד חברתי (Lamont 2004). לאמונט טוענת כי מהמחקר של סוידלר על תפישת האהבה לא ברור אם בחירת הרפרטואר התרבותי על ידי הפרט נקבעת אך ורק על ידי ההקשרים החברתיים שלו והמוסדות שבמסגרתם הוא מתפקד, כפי שטוענת במשתמע סוידלר, או גם על ידי משאבים הקשורים באופן ישיר יותר למעמדו. שאלתה של לאמונט מעוררת חסך קריטי של הניתוח שהצענו בעבודה זו – התעלמות מגורמים מעמדיים שייתכן שהיו מסייעים לנו לקבוע את מידת ה"זמינות" של הפרקטיקות והסכימות התרבותיות עבור הנחקרים הרלוונטיים ואת אופני השימוש וההפנמה שלהם אותן. הכנסתם של גורמים כאלה, חיונית כאמור למחקר נוסף בנושא, היתה בעייתית במקרה של מספר משתתפים מצומצם כמו במקרה שלנו. יחד עם זאת, נראה כי על פניו לא ניתן יהיה להסביר את הבחירה של הנחקרים באחת משתי האסטרטגיות בהתאם להקשר המעמדי שבו הם נתונים. השימוש הנרחב באינטרנט מעלה את רמת הזמינות של הרעיונות והפרקטיקות שמרכיבים כל אחת מהאסטרטגיות. כמובן שכישורי הגלישה, פיענוח התכנים וגיוסם, קשורים קשר בל יינתק למיקומו המעמדי של הפרט, אולם גישתם השווה פחות או יותר של כל הנחקרים במקרה שלנו למקורות האינטרנטיים מונעת מאיתנו לבחון את גורם המעמד זאת כגורם מסביר.

בספרה האחרון מסבירה סוידלר את היחס השונה בין נחקריה לתפישות ולמוסדות האהבה כתוצאה של "כמויות" שימוש בתרבות. לטענתה, חלק מהנחקרים משתמשים "פחות" מאחרים בתרבות בכדי לייצר ממנה את אסטרטגית הפעולה שלהם, מה שמשפיע באופן ישיר על אופי האסטרטגיה שהם מפתחים, ובאופן כללי יותר על בניית העצמי שלהם ויכולת פעולתם. על אף

שסוידלר אינה מכניסה לדיונה את השיקולים המעמדיים, מעניין יהיה לשלב את מחקרה עם ספרה של אילוז על תפישת האהבה בחברה האמריקאית, בה מוצגת הטענה כי הבדלים בארגון הפרקטיקות של מוסדות האהבה (נישואים, זוגיות), קשורים למעמד החברתי של הנחקרים אשר משפיע על זמינותם של אתוסים שונים עבורם (בעיקר האתוס התרפויטי). מחקר ממשיך של המקרה שלנו יוכל אם כן לבחון את הטענה כי מעמד החברתי של הנחקרים משפיע על זמינות האתוס הליברלי וההומאני עבורם, למשל, מה שעשוי להשפיע עליהם לבחור באסטרטגיית ההתמודדות השנייה שכפי שראינו האתוסים הללו ממלאים בה תפקיד מרכזי.

אולם לצד הניסיון להעניק תשובה לשאלה מה יביא הומודתי לבחור באחת משתי האסטרטגיות, יהיה מעניין לשאול את עצמנו מדוע בכלל אנו מציבים את השאלה הזו. ההומואים־הדתיים שנחקרו בעבודה זו הם סובייקטים מודרניים במובן זה שהם משתתפים ביותר ממערך דיסקורסיווי אחד, ומארגנים את פעולותיהם בהתאם לאתוסים שונים שאינם מקיימים ביניהם בהכרח התאמה תוכנית או מבנית. עיסוק בשאלה מה מביא אותם לנקוט באסטרטגיה מסוימת ולא באחרת יחליץ מן הסתם תובנות בנוגע לשאלת הקשר בין מיקום חברתי ומעמדי לאופני פעולה, אולם תשובה לשאלה כזו תינתן אך ורק בדיעבד, לאחר שהבחירה בוצעה על ידי הפרט.

האם הצבת השאלה אינה מבטאת התעקשות עזה מדי על האופי הדטרמיניסטי של ארגון המבנים החברתיים? האם לא מסתתרת כאן יומרה הסברית טוטאלית לפיה על ידי מתן דין וחשבון מפורט של המיקומים וההקשרים החברתיים של הפרט נוכל לנבא באופן מדויק את פעולותיו? האם אין כאן זניחה למעשה של העקרון הגנרטייווי והאדטרמיניסטי שסוול וסוידלר טוענים לו לפיו ריבוי המבנים החברתיים, העובדה שהם חוצים זה את זה וסותרים זה את זה, מכשילים מראש כל ניסיון לייצר צפי מדויק בנוגע לפעילות האנושית?

השאלות הללו נותרות פתוחות, ומהוות בניסוחים אחרים את הבסיס לדיונים תיאורטיים ופוליטיים נרחבים, שחלקם הובאו קודם לכן, אשר נוגעים לתפקידו של המחקר (והחוקר) החברתי וליחס האובייקטיבי שמתקיים בינו לבין שדה המחקר והפרטים שבתוכו. אולם כפי שאני מקווה שחיבור זה הראה, העמדה הגנרטיווית והעמדה הדטרמיניסטית אינן מהוות בהכרח שני קטבים תיאורטיים ומתודולוגיים מנוגדים. היומרה הדטרמיניסטית היא המנוע שמעודד את המחקר לבחון בדקדקנות את האופי המורכב והמבני של העולם החברתי ואת היחס שמתקיים בינו לבין עולמו של הפרט האנושי. הגישה הגנרטיווית, שמקבלת את המאפיינים הדטרמיניסטיים של המבנה החברתי, מנסה להצביע על האופן היצירתי שבו יכול הפרט האנושי להתקיים בתוכם, וביניהם. היא מדגישה את ההיבט הרב שכבתי של הסטרוקטורות החברתיות, ומתעקשת על היכולת של הפרט האנושי לדלג ולעבור, במגבלות מסוימות, בין הרמות השונות, ולשחק במגוון הסטרוקטורלי שמרכיב את המרחב החברתי. גם אם הסיבה שבגללה היכולת הזו לעתים מוצאת אל הפועל ולעתים נותרת אך ורק בגדר פוטנציאל עמום צריכה לעיון ולבירור נוספים, הרי שההצבעה עליה, וכן הניסיון להציע דרכים להגשמתה, הם בפני עצמם הגשמת יעד תיאורטי, שמכיל השלכות על שדה המחקר.

כעת, לאחר סיום הצגת המחקר ומסקנתו, הבחירה בתיאורית הפרקטיקה כמסגרת תיאורטית לניסוח הנתונים הופכת בהירה, ואף מוצדקת יותר. הזרם הפרקטי, לפחות בחלקים בהם נעשה שימוש בעבודה זו, מקבל תוך כדי בחינה והערכה מתמדת את המגבלות המטריאליות והסימבוליות שמצרות ומעצבות את הפעילות האנושית, אולם עומד על האפשרות למידה מסוימת של יצירתיות של השחקן האנושי בתוך מערך הגבולות האמור. זוהי עמדה תיאורטית שהיא גם מוסרית ובוודאי פוליטית. עמדה שמספקת לנו, כחוקרים וכבני אדם, את הכלים הפרשניים להבין את עצמנו טוב יותר מתוך המבנים החברתיים שבהם אנו מתקיימים, ולצד אלה, גם את כלי המשחק בעזרתם נוכל להתאים את עצמנו למערכים מבניים אחרים, ובמובן מסוים, לשנות את מקומנו בעולם.

ביבליוגרפיה

- ללא מחבר דרמת הטלוויזיה יוסי וג'אגר להקרנות מסחריות. "הארץ" ינואר 2003
- אילוז, אוה **האוטופיה הרומנטית: בין אהבה לצרכנות**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה / זמורה ביתן, 2002
- אלתוסר, לואי **על האידיאולוגיה**. תל אביב: רסלינג, 2003
- בוירין, דניאל **רבנים וחברים – האם יש יהודים ב"תולדות המיניות"?** זמנים 52 (1995), ביה"ס להיסטוריה, אוניברסיטת תל אביב
- בן נאה, ירון **משכב זכר בחברה היהודית העות'מאנית**, ציון ס' ב, תשס"א
- גודמן, יהודה ויונה, יוסי (עורכים) **מערבולת הזהויות. דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד 2004
- דרור, זאב **עוצו עצה – ארגון "עצת נפש" מטפל בהומואים דתיים**, דעות 17 (2003), נאמני תורה ועבודה ומרכז יעקב הרצוג
- המועצה הפוליטית לזכויות הגייז בישראל **הדו"ח השנתי הראשון לזכויות ההומואים, הלסביות והטרנסג'נדרים בישראל 2000-2001**, 2001
- ימיני, גלית **חובשי הכיפה מקימים אתר היכרות להומואים ולסביות**. "הארץ" 16 בנובמבר 2003
- לוי ברזילי, ורד **בעזרת השם זה יעבור**. "הארץ" 13 ביוני 2003
- מונטנר, זיסמן **מבוא למאמר על חיזוק כוח הגברא של הרמב"ם, בתוך רמב"ם, כתבים רפואיים**. ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ה
- נילד, רון **מותר ההומו הדתי מעמיתו החילוני**. "הארץ" 23 ביולי 2003
- פלג, ירון **דרך גבר, סיפורת הומו ארוטית בספרות העברית החדשה 1880-2000**. תל אביב: שופרא 2003
- קורן, עירית **ארון בתוך ארון, סיפוריהם של הומוסקסואלים ולסביות דתיים**. תל אביב: ידיעות אחרונות-ספרי חמד, 2003
- רסניק, ג'וליה ופרנקל, מיכל **מסוציולוגיה ביקורתית לסוציולוגיה של הביקורת. הסוציולוגיה הפרגמטיסטית של לוק בולטנסקי, תיאוריה וביקורת 17**, סתיו 2001

Asis, Yom-Tov **Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society** in Rapoport; Zipperstein (Eds.) **Jewish History in Honor of C. Abramsky**, London: P. Halban 1988

- Bénatoïl, Thomas **The Critical and the Pragmatic Stance in Contemporart French Sociology**. *European Journal of Social Theory* 2(3), 1999
- Berger, Peter and Luckman, Thomas **The Social Construction of Reality**. New York: Doubleday and Co. 1966
- Bloor, David **Wittgenstein and the Priority of Practice** in Schatzki; Knorr Cetna; Von Savigny (eds.) **The Practice Turn in Contemporary Theory**, Routledge 2001
- Boltanski, Luc and Chiapello, Eve **Le Nouvel Esprit du Capitalisme**. Paris: Gallimard, 1999
- Boltanski, Luc and Thévenot, Laurent **De la Justification: Les Economies de la Grandeur**. Paris : Gallimard, 1991
- Boltanski, Luc and Thévenot, Laurent **The Sociology of Critical Capacity**. *European Journal of Social Theory* 2(3), 1999
- Braverman, Scott **Postmodernism and Queer Identities** in Seidman (ed) **Queer Theory / Sociology**. Oxford: Blackwell, 1996
- Butler, Judith **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford University Press, 1997
- Butler, Judith **Performativity's Social Magic** in Shusterman (ed.) **Bourdieu: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell, 1999
- Crockett, Alasdair. Voas, David **A Divergence of Views: Attitude Change and the Religious Crisis over Homosexuality**. *Sociological Research Online*, 2003, 8, 4, Nov
- Deshen, Shlomo; Liebman, Charles S; Shokeid, Moshe (eds) **Israeli Judaism: The Sociology of religion in Israel**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1995
- Douglas, Mary **Purity and Danger – An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**, Pelican Books, 1970
- Fether, Tina **Living Proof: Antigay, Ex-Gay and Lesbian and Gay Activism and Interaction**. Americal Sociological Association, 2000
- Foucault, Michel **Histoire de la Sexualité, La Volonté de Savoir**, Paris : Gallimard 1976
- Foucault, Michel **Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault**, Anherst: The University of Massachusetts Press, 1988
- Fuss, Diane (ed) **Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories**. New York: Routledge, 1991

Gay and Lesbian Humanist Association, England **Lesbian and Gay Rights: The Humanist and Religious Stances.**

[http://www.galha.org/briefing/lgb_rights.html]

Garfinkel, Harold **Studies in Ethnomethodology.** Cambridge: Polity Press, 1984

Giddens, Anthony **The Constitution of Society.** Berkeley, CA: University of California Press, 1984

Hall, Stuart **Introduction: Who Needs 'Identity'.** In Hall, Stuart and Du Gay, Paul (eds.), *Questions of Cultural Identity.* Sage Publication, 1996

Halperin, David **One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love,** Routledge, 1989

Hekma, Gert **Imams and Homosexuality: A Post Gay Debate in the Netherlands.** *Sexualities*, 2002, 5, 2, May

Hertiage, John **Garfinkel and Ethnomethodology.** Cambridge. Polity Press, 1984

Herma, Didi **The Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right.** University of Chicago Press, 1997

Hill, Terrance D. Moulton, Benhamin E. Burdette, Amy M. **Conservative Protestantism and Attitudes toward Homosexuality: Does Political Orientation Mediate this Relationship.** *Sociological Focus*, 2004, 37, 1, Feb

Jackson John L, **Harlemworld: Doing Race and Class in Contemporary Black America,** University of Chicago Press, 2001

Lamont, Michèle **Symbolic Boundaries.** *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, ed. N Smelser, P Baltes. Oxford, Elsevier 2001a

Lamont, Michèle **Culture and Identity.** In Turner J. (ed) **Handbook of Sociological Theory.** New York, Kluwer Acad./Plenum, 2001b

Lamont, Michèle **Book Review: Talk of Love: How Culture Matters,** *American Journal of Sociology* March 2004

Lamont, Michèle and Molnár, Virág, **The Study of Boundaries in the Social Sciences,** *Annual Review of Sociology*, 2002 28: 167-95

Lovell, Terry **Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self.** *Theory, Culture & Society* 2003 Vol. 20(1): 1-17

McNay, Lois **Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist Thought and Social Theory**. Cambridge, Polity Press, 2000

Miller, David; Slater, Don **The Internet: An Ethnographic Approach**. Berg, 2000

Namaste, Ki **The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality**. *Sociological Theory* 12:2 July 1994

Plummer, Ken **Symbolic Interactionism and the Forms of Homosexuality** in Seidman (ed) **Queer Theory / Sociology**. Oxford: Blackwell, 1996

Raymond, Dyan **Homophobia, Identity, and the meaning of desire – Reflections on the cultural construction of gay and lesbian adolescent sexuality**, in Irvine J.M. (ed.), **Sexual Cultures and the Construction of Adolescent Identity**. Philadelphia, Temple University Press, 1994

Reynolds, Ariel Catherine **Religiosity as a Predictor of Attitudes toward Homosexuality**. Southern Sociological Society, 2003

Sedgwick, Eve Kosofsk **Epistemology of the closet**. Berkeley: University of California Press, 1990

Seidman, Steve **Introduction** in Seidman (ed) **Queer Theory / Sociology**. Oxford: Blackwell, 1996

Sewell, William H. **A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation**. *American Journal of Sociology* 98 1, July 1992

Shatzki, Theodore **Introduction, Practice Theory** in Schatzki; Knorr Cetina; Von Savigny (Eds.) **The Practice Turn in Contemporary Theory**, Routledge 2001

Shokeid, Moshe **A Gay synagogue in New York**. New York: Columbia University Press, c1995

Silber, Ilana Friedrich **Pragmatic Sociology as Cultural Sociology: Beyond Repertoire Theory?** *European Journal of Social Theory* 6(4), 2003

Swidler, Ann **Culture in Action: Symbols and Strategies**, *American Sociological Review*, 1986, Vol. 51

Swidler, Ann **Talk of Love: How Culture Matters**. Chicago: University of Chicago Press, 2001a

Swidler, Ann **What anchors cultural practices** in Schatzki; Knorr Cetina; Von Savigny (Eds.) **The Practice Turn in Contemporary Theory**, Routledge 2001b

Thévenot, Laurent and Lamont, Michèle (eds) **Rethinking Comparative Cultural Sociology: Politics and Repertoires of Evaluation in France and the United States**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Thévenot, Laurent **Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World** in Schatzki; Knorr Cetina; Von Savigny (Eds.) **The Practice Turn in Contemporary Theory**, Routledge 2001

Abstract

The paper analyse the ways in which religious homosexuals Jews in Israel are dealing with the excluding and condemning position the religious halakhahic discourse allocates them. The theoretical perspective by which we analyse the case is the practice current in social theory, using mainly the insights of Sewell and Swidler. Using the case, we try to strengthen what many critics claim to be the weakest point of practice theory – the lack of organization within what Shatzki dubs `the field of practices`. The effect of `flattening` the ideas, values and action to the same descriptive and analytical plane, claim the critics, constrain the ability of this theory to explain social phenomenons.

The activities of religious homosexual were observed during one year in four sites: a group whose members gather each month; an internet forum; the internet site of Atzat Nefesh – a religious organization that tries to `convert` homosexuals to heterosexuality; and the questions addressed to the rabbi Yuval Sharlo by religious homosexuals in the internet site Moreshet. Personal interviews were conducted during the research as well. Two main *strategies of action* were diagnosed: 1. An attempt to cut off the problematic position by annihilating the homosexual factor in their personality; 2. An attempt to create a stable and positive homo-religious identity that will enable the religious homosexual to exist as such without the emotional distress and the social sanctions that are evoked by his current identity. Amid those who practice the second strategy, a very imminent factor of instability was observed. We tried to discover the reason to their varied relation to homosexual and religious practices that are practiced by them, and the instability of their strategy of action.

The conclusion of the paper is that this instability results from the inability to anchor the strategy of action in the halakhahic culture. Using the latest theoretical development of Swidler, we claim more specifically that the failure derives from their inability to anchor their strategy within a stable set of practices and ideas, that following Sewell`s theory of structure is referred to as `cultural schema`. We show potential ways, in which the religious homosexual can transform existing cultural schemes or create new ones, in order to anchor their strategy of action and change their personal and social status.

Tel Aviv University
The Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
Department of Sociology and Anthropology

Practicing the Halacha

Being religious and
homosexual in Israel: a Case
of Practice Theory

This paper was submitted as the thesis for the M.A. degree

By:

Ron Naiweld

This study was carried out under the supervision of:

Dr. Nissim Mizrachi

October 2004