

מבגש

לעבודה חינוכית-סוציאלית

כרך כ"ז • גיליון 49-50

סיוון תשע"ט-טבת תש"ף יוני-דצמבר 2019

יוצא לאור על ידי:



חוויותיהם של מתבגרים במצוקה ובסיכון בחברה החרדית

ענת קלי, שלמה רומי ודבורה קורט

תקציר

מטרת המחקר שעליו מתבסס מאמר זה הייתה לפתוח צוהר להבנת חוויותיהם של מתבגרים במצוקה וסיכון בחברה החרדית, לתאר את ביטוייהן במעגלים השונים בחייהם, לשקף את הגוונים השונים שהן מקבלות בחברה החרדית כחברה קולקטיבית ורבגונית ולנתח את מאפייני הסיכון הייחודיים למתבגרים אלו. האסטרטגיה המחקרית הייתה מסוג "חקר מרובה מקרים", אשר כללה ראיונות של 68 משתתפים ו-11 תצפיות. שיטת ניתוח הנתונים התבססה על "תאוריה מעוגנת בשדה". ממצאי המחקר העלו שהמתבגרים חוו חוויות של ניכור-חיבור, אשר מחד גיסא יצרו בקרבם מתח דיאלקטי שדחק אותם להתנהגות שולית, ומאידך גיסא, הותירם מחוברים לחברה החרדית מבלי יכולת לנוטשה. חוויות אלו היו רב-ממדיות והשתקפו בכל מעגלי חייהם – המשפחה, הקהילה, החברה, התרבות ומוסדות הלימוד – מנקודות מבט דתית ומגדרית. הדיון מנתח את חוויות הניכור-חיבור וארבעה דפוסים קולקטיביסטיים המשתקפים מהן ושניתן לראות בהם גורמים מעצימי סיכון עבור מתבגרים בחברה החרדית. כמו כן מתוארים הגוונים הדקים השונים שעלו בין תת-קבוצות בחברה החרדית וכן הסדר החברתי והריבודיות הנוקשים המעצבים את החוויות. מחקר זה מעשיר את הידע הקיים על אודות אוכלוסיית המתבגרים בחברה החרדית, והוא עשוי לסייע בפיתוח התערבויות חינוכיות טיפוליות שיש בהן רגישות תת-תרבותית.

מילות מפתח: ניכור-חיבור, מתבגרים במצבי סיכון ומצוקה, חברה חרדית, קולקטיביזם

מנתונים מצטברים בדו"חות שונים שפורסמו בעשור האחרון (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2013; המועצה לשלום הילד, 2017; שמיד, 2006), עולה שמתבגרים בחברה החרדית נחשפים לסכנת נשירה ומצוקה בשיעור גבוה יחסית לממוצע בישראל, ומגיעים למצבי סיכון שונים על פני רצף הסיכון (להב, 2005; שלג, 2000). המאמר הנוכחי סוקר בקצרה את תחום מצבי הסיכון והמצוקה בקרב מתבגרים בישראל, את מאפייני החברה החרדית כחברה קולקטיבית דתית העוברת תהליכי שינוי ואת מאפייניהם של מתבגרים במצבי מצוקה וסיכון בחברה החרדית. מטרות המחקר היו: (א) הבנת האופן שבו המתבגרים חווים את הממדים השונים בחייהם – משפחה, קהילה, מוסדות הלימוד ותבניות המגדריות; (ב) תיאור הרבגוניות החרדית דרך חמש קבוצות עיקריות בחברה החרדית – חסידים, ליטאים, ספרדים, "חוצניקים" ובעלי תשובה; (ג) ניתוח מאפייני סיכון ייחודיים לחברה רבגונית זו כחברה קולקטיבית דתית. בשונה ממאמרים אחרים שעסקו בפער התרבותי הקיים בין המתבגרים

החרדים בסיכון לבין החברה המערבית הסובבת אותם (בן יאיר ורונאל, 2014; להב, 2005), מאמר זה מתמקד במבט פנים-חרדי, באופן שבו המתבגרים חווים את הממדים השונים בחייהם – משפחתם, קהילתם, מוסדות החינוך והדת שלהם ותפקידם המגדרי, תוך התייחסות לאופי הקולקטיבי הדתי המעצב את חוויותיהם בכל הממדים לעיל. מערך המחקר ופרק הממצאים בנויים בהתאם לגישה האקולוגית של ברונפנברנר (Bronfenbrenner, 1979). גישה זו עיצבה גם את הקונספט האמפירי של מחקר זה, והמדגם מאופיין בזווית ראייה רחבה ומקיפה, המתמייחת, בנוסף למתבגרים, גם למגוון הדמויות מהמעגלים החברתיים השונים המקיפים אותם, כגון: הורים, רבנים, עסקנים ועובדים סוציאליים. מחקר זה, כמו מחקרים נוספים בחקר נוער, ובפרט נוער בסיכון, נוקט את הגישה האקולוגית והגישה הסוציו-תרבותית (Espelage, 2014; Hong, Espelage, & Kral, 2011; Urban, Lewin-Bizan, & Lerner, 2009), המציגות את ההקשר התרבותי של התופעה הנחקרת באופן עשיר, מקיף ורבגוני. הדיון מנתח את חווית הניכור-חיבור שנמצאה משותפת לכולם וכן את הגוונים הדקים השונים שבהם היא באה לידי ביטוי בתת-הקבוצות ואת מאפייני הסיכון העולים מחוויותיהם. בשונה ממחקרים אחרים (בן יאיר ורונאל, 2014; להב, 2005), ייחודו של מחקרנו הוא במיקוד המבט בדינמיקה הפנים-חרדית ובאופן שבו המבנה הקולקטיבי הדתי הרבגוני של החברה החרדית מבנה את חוויות המתבגרים ומייצר דפוסי תרבות מעצימי סיכון. הוא ייחודי גם בהיקפו הגדול והתייחסותו לשני המגדרים ולמגוון תת-קבוצות בחברה החרדית.

החברה החרדית – מאפיינים ותהליכי שינוי

החברה החרדית מתוארת כ"תרבות המובלעת" (סיון, 1991), והיא רואה את עצמה מבחינה אידאולוגית כתרבות מובחנת, המנוגדת לתרבות המודרנית הסובבת אותה, וכממשיכה האמיתית והלגיטימית של היהדות המסורתית (פרידמן, 1991). עם זאת, נראה, שחברה זו נמצאת בתהליך של צמיחה, התפשטות והתערות (קפלן ושוטדלר, 2012) ומתמודדת עם תהליכי שינוי בתחומים שונים, כגון: אקדמיזציה, תעסוקה, התפרשות דמוגרפית ותרבות פנאי (כהנר, יוזגוף-אורבך וסופר, 2012; קפלן ושוטדלר, 2012).

מחברה קטנה והומוגנית, החברה החרדית הפכה לחברה הטרוגנית וגדולה, המונה כ-800,000 גברים, נשים וטף, קרי 8% בקירוב מהחברה הישראלית (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2009).¹ בראון (2017) הצר על העובדה שרבים מדי רואים בה "גוש שחור" אחד, והדגיש את הצורך להבין את ה"צבעוניות החברתית" הקיימת בה. תת-הקבוצות בחברה זו נבדלות זו מזו במערכותיהן החברתיות-קהילתיות (גודמן ויונה, 2004), באופי החינוך, בלבוש, באזור המגורים, ברמות הסגירות כלפי החיים המודרניים, ביחס לעבודה, ברמת הקהילתיות (כהנר ועמיתים, 2012) ובעמדות כלפי מדינת ישראל (פרידמן, 1991).

1 בדו"ח שפרסמה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (פרידמן ועמיתים, 2011), נכתב שישנן שלוש שיטות לאמוד את גודל החברה החרדית בארץ, וכי לצורכי מחקר בתחום החברתי יש להשתמש בנתונים מהסקר שנעשה בתחום זה.

שלושת הזרמים המרכזיים בחברה זו הם הליטאים, החסידיים והספרדים (כהנר ועמיתים, 2012; פרידמן, 1991; שלג, 2000). כל אחד משלושת הזרמים שם דגש רב על לימוד תורה וחיים על פי ההלכה: בזרם הליטאי לימוד התורה הוא דרך החיים המקובלת והלגיטימית, ולכן בחור הידוע כעילוי ידורג גבוה בסולם הדתי-חברתי. שטדלר (Stadler, 2009) מצאה ש"חומת המידות הטובות" (מונח המתאר את המסירות והמחויבות של הפרט לקבוצתו ולערכיה) החלה להתערער, ובקרב חלק מהאברכים נמתחת ביקורת על ההנהגה, המנחה את צאן מרעיתה באורח גורף לשאוף ללמוד תורה שנים רבות ככל האפשר ולא להתגייס לצבא, ובכך יוצרת להם מתווה של חיי עוני ותלות כלכלית; הזרם החסידי מאופיין באדיקות ומחולק לחצרות (קהילות), שבראש כל אחת מהן עומד אדמו"ר. החצר מספקת לחסיד ולמשפחתו את כל הצרכים החברתיים, הדתיים, החינוכיים והתרבותיים. רוב החסידים יוצאים לעבודה כשנתיים לאחר הנישואין ומתפרנסים מעבודות בעלות אופי דתי (שלג, 2000). החברה החרדית היא אשכנזית ביסודה, והקהילה החרדית הספרדית הפכה לקבוצה המקופחת ביותר בעולם החרדי (פרידמן, 1991) – עובדה שהשלכותיה ניכרות גם על בני הנוער הללו (להב, 2005).

הזרם החרדי-ספרדי הוא תולדה של אימוץ ערכים ליטאיים בידי הספרדים. להבדיל מהעולם החרדי האשכנזי, הזרם הספרדי מאופיין בחרדיות "רכה", המתבטאת בפסקי הלכה ובמפעל ההחזרה בתשובה שיצר שלבים ברצף של התקרבות לדת – "מתחזקים", "חוזרים בתשובה" ועוד. רצף זה אפשר גמישות בקבלת קהלים שונים לחיק היהדות החרדית (ליאון, 2010).

חקר החברה החרדית מגלה חברה דינמית ומתפתחת (קפלן ושטדלר, 2012), אשר צמחו בה קבוצות נוספות מיוחדות, המשפיעות על פני החברה החרדית בישראל בכלל ועל מאפייני הנוער החרדי בסיכון בפרט (להב, 2005). החרדים ה"חוצניקים" (או ה"חור"לניקים) הם בני נוער וצעירים חרדים שהגיעו לחברה החרדית מארצות המערב או עלו לישראל בגפם או עם בני משפחתם כדי ללמוד בארץ, ולו באורח זמני (שלג, 2000). חברי קבוצה זו לא התחנכו בדפוס התרבות הדתי של "חברת הלומדים" החרדית בישראל, וחבריה הם "חברת לומדים ומתפרנסים, העוסקים בעבודות שאינן תמיד קשורות בדת, כגון טכנולוגיה, מחשבים או עסקים" (גונן, 2005). ה"חוצניקים" לבושים בלבוש מערבי, לומדים לימודי חול אקדמיים, משתתפים בפעילויות ספורט, ותרבות הפנאי שלהם מפותחת הרבה יותר מאשר זו של החרדים בישראל (שלג, 2000). בד בבד התפתח בעשור האחרון מעמד ביניים חרדי, המאופיין בדפוסי החיים והתרבות של ה"חוצניקים". בקבוצה זו שני בני הזוג עובדים, והם מעורים בתרבות הישראלית-מערבית וצורכים אותה, כולל תרבות המחשב והאינטרנט (כהנר ועמיתים, 2012).

קבוצה נוספת היא אוכלוסיית בעלי התשובה, היוצרת זהות דתית חדשה אשר מתכתבת עם זהויות העבר של בניה וכוללת בתוכה שבבים של זהויות – חילונית, מסורתית וחרדית. לבעלי התשובה מערכת ארגונית משלהם, הכוללת ישיבות לחוזרים בתשובה וארגוני החזרה בתשובה. על אף רצונם להיטמע בקהילות החרדיות, בעלי

התשובה יוצרים קהילה נפרדת, שחבריה אינם נתפסים כשווים בעיני אלו אשר נולדו חרדים (אלאור, 2006). כך, כשמגיע הזמן לשידוך, ילדיהם של החוזרים בתשובה נחשבים שידוך איכותי פחות מאשר ילדיהם של חרדים מלידה (גודמן, 2002), ורבים מילדיהם מגיעים לטיפול ב"קידום נוער" (להב, 2005). הריבודיות החברתית המתוארת לעיל מציגה מדרג חברתי בתוך החברה החרדית כולה, שאינה מאפשרת לפרט תדיר ניעות חברתית בין השדות החברתיים החרדיים (קלי, 2010).

קולקטיביזם, סדר חברתי ותבניות מגדריות בחברה החרדית

"אינדיווידואליזם" ו"קולקטיביזם" הם מונחים המסייעים להמשיג תרבויות (Hofstad, 1980). להבדיל מחברות אינדיווידואליסטיות, בחברות קולקטיביות רמת הלכידות בין הפרט לקבוצתו גבוהה, והוא אמור לתת קדימות לאינטרסים שלה על פני אלו שלו. חברות מסוג זה אומנם מעניקות תמיכה חברתית והגנה, אך מצד שני, הן מפעילות מנגנוני פיקוח ולחץ חברתי (Hui & Triandis, 1986). החברה החרדית מאופיינת כחברה קולקטיבית דתית, שבה ההלכה היהודית מבנה את החוקים, הנורמות והערכים (ברט, 2012; קלי, 2010; Lightman & Shor, 2002). דוגמה לסדר החברתי המובנה בתחום הדתי ניתן לראות בכך שבראש הפירמידה החברתית-דתית ניצבים האד"מורים ותלמידי החכמים, ואילו האברכים הפשוטים, "בעלי הבתים", מצויים בתחתיתה. מאפייני התרבות הקולקטיביסטית של החברה החרדית מתבטאים בקיומן של תופעות הדרה והסתרה כסנקציות חברתיות שליליות בשל אי-הליכה בתלם או חריגה מתבנית חברתית מקובלת (בארט וכן ארי, 2017; קלי, 2010).

הסדר החברתי המושתת על ההלכה מתבטא גם בתחום המגדרי, וההפרדה בין המינים היא מאפיין בולט בחברה החרדית. הבנים מבליים את רוב זמנם בלימוד תורה (Rosenthal & Roer-Strier, 2006), והחינוך המוקדם מכשיר אותם ללימודים בישיבה. את מיומנות הלימוד הנער מחזק החל משנתו ה-14, עם ראשית לימודיו בישיבה הקטנה (פנימייה לחסידים ולספרדים), שם הוא גם לומד גמרא בחברותא. בגיל 16–17 הוא עולה לישיבה גדולה (פנימייה גם לליטאים) (יעקבזון, 2008) ואמור להשתלב ב"חברת הלומדים" (פרידמן, 1991). לאחר שנים אחדות בישיבה (מספר השנים משתנה בהתאם לסוג הקהילה והזרם, ככתוב לעיל) מצופה מהבחור להקפיד על קביעת "עיתים לתורה", דהיינו התמדה בלימוד התורה מחוץ לשעות העבודה.

היחס לבנות מתבסס על הפסוק, "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהילים מה, יד); בחברה החרדית ייעודה של הבת הוא הקמת משפחה ובנייתה, והיא לומדת זאת כשהיא עוזרת לאמה במלאכות הבית ובתחזוקה של משפחה מרובת נפשות (יפה, 2004). עליה לשלוט בעצמה, להימנע מרכילות ולדאוג לרווחתם של אחרים. היא מחונכת להינשא לתלמיד חכם, ללדת ילדים רבים, לחיות חיים של יראת שמיים ולפרנס את המשפחה (Rosenthal & Roer-Strier, 2006). להבדיל מהעבר, שבו רוב הנשים למדו הוראה, כיום רבות מהן משתלבות במגוון רחב יותר של מקצועות (ליוש, 2014). תהליך האקדמיזציה

שעברו הנשים יצר שינוי, אשר ערער במידה מסוימת את הסדר החברתי הפטריארכלי ומזמן לעיתים קונפליקטים חברתיים ומשפחתיים (ליוש, 2014).

מתבגרים במצוקה ובסיכון בחברה החרדית

על פי גרופר, סלקובסקי ורומי (2014), המונח "נוער במצבי סיכון" משמש לתיאור מצבים מגוונים השונים זה מזה, כמו: נשירה מבית הספר, התנהגות אנטי-חברתית ועבריינות. הקושי להגדיר את התופעה מתבטא גם בריבוי כינויה, דוגמת: "חבורות רחוב", "נוער מנותק", "נוער שוליים", "נוער מצוקה" או "נוער טעון טיפוח". ועדת שמיד (2006) הציעה הגדרה רחבה ונדרשה להיבטים האישיותי, המשפחתי, החברתי, הכלכלי והדמוגרפי של בני הנוער. הגדרה זו ציינה מגוון מצבים אשר עשויים להגביר את הסיכון בחייהם, כגון: מצוקה כלכלית, מצבי משבר במשפחה, מעברים, הגירה והשתייכות לקבוצות מיעוט וכן מוגבלויות ולקויות למידה. רוב ההגדרות והשירותים הניתנים לקבוצה זו מסווגים אותה לפי מאפיינים סוציו-דמוגרפיים, סביבתיים וחינוכיים, שאינם מאפשרים להגדירה במדויק (רומי, 2007). לעומתם, עציון ורומי (Etzion & Romi, 2015) פיתחו טיפולוגיה של ארבעה אשכולות ייחודיים של קבוצת בני הנוער בסיכון, על בסיס מידת הסתגלותם של בני נוער אלה, בהשוואה לנוער נורמטיבי, ועל סמך מאפיינים התנהגותיים.

ישנן גישות הגורסות כי הסיכון הוא עניין יחסי ולא אובייקטיבי, הנוגע למדדים אובייקטיבים של התנהגות, כגון תאוריית הסיכון התרבותי (Douglas & Wildavsky, 1982). דוגמה לכך אפשר לראות אצל בני האיימיש (Amish) – קבוצה נוצרית פרוטסטנטית המסתגרת מפני העולם המודרני, וחלק ניכר מהסכנות העומדות בפני מתבגריה של הקהילה נובע מ'ה'תרבות המובלעת' של קהילתם (Williamson, 2005). ההבנה שבניהן של אוכלוסיות עם מאפיינים תרבותיים כאלו עלולים להגיע לשולי החברה ולהתנהגויות סיכוניות עשויה לשמש זווית ראייה נוספת להגדרת סיכון. לפי הבנה זו, וגם לדעתם של בן יאיר ורונאל (2014), יש לבחון את תופעת הנוער החרדי בסיכון מתוך הידרשות למאפייניה התרבותיים של החברה החרדית והבנת משמעויותיהם עבור המתבגרים בסיכון הגדלים בה.

היקף המתבגרים החרדים הנושרים המצויים בסיכון הוא גדול, אך חסרים עליו נתונים עדכניים מדויקים, בשל היעדר שיתוף פעולה וצריכה נמוכה יחסית של שירותי רווחה בחברה החרדית (שמיד, 2006). מנגנוני ההסתרה וההדרה בחברה זו (להב, 2005) נובעים מחששות שונים, כגון: יצירת "כתם" על המשפחה, העלול לפגום באיכות השידוך של ילדי המשפחה בעתיד (Lightman & Shor, 2002), פגיעה ב"טוהרת הילד" בתהליך הטיפול וחששות כי אי-הבנת תרבותה המיוחדת של החברה החרדית יגרום לביקורת עליה (פאס, רותם ובן רבי, 2011). כל אלה גורמים לחלק מהמשפחות לפנות לגורמים פנים-קהילתיים, שבמקומות מסוימים מתפקדים כמגשרים, המסדירים את הקונפליקטים שנובעים מההבדלים התרבותיים בין המשפחה ובין גורמי הרווחה (Lightman & Shor, 2002).

כבר בדו"ח ועדת שמיד (שמיד, 2006) דווח על גידול ניכר בכמות המתבגרים החרדים המשתמשים בסמים ובאלו המגיעים למרכזי גמילה שנועדו במיוחד לאוכלוסייה החרדית. מדו"ח הסקר החברתי של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2009) עולה ששיעור הנשירה בחברה החרדית היה גבוה בכל הגילאים כמעט פי שלושה מאשר באוכלוסייה הכללית (נשירה הנאמדת ב-3.7% בפיקוח החרדי, לעומת 1.2% בפיקוח הממלכתי). כעשור לאחר מכן דווח בשנתון של המועצה לשלום הילד (המועצה לשלום הילד, 2017), שהפער הגבוה יחסית לאוכלוסייה הכללית עדיין נשמר, אך ברמה נמוכה קצת יותר – בערך פי שניים. כמו כן הוא עומד על כ-17.5 נוסרים לכל 1,000 תלמידים בכיתות ז-יב באוכלוסייה הכללית, לעומת 40–45 נוסרים לכל 1,000 תלמידים בכיתות ז-יב בערים שבהן קיים ריכוז גבוה של חרדים, דוגמת ירושלים, צפת וביתר.

בחברה החרדית הבן מחונך למחויבות ללימוד תורה עד חתונתו וגם לאחר מכן (פאס ועמיתים, 2011). מתבגרים הנושרים ממסלול זה עשויים לסבול מהאשמה, דחייה וניתוק מן הקהילה ולעיתים אף ממשפחתם, בשל גישת "התפוח הרקוב" (להב, 2005). כאמור לעיל, החברה החרדית היא רב-תרבותית, ונראה שישנן קבוצות שהמתבגרים בהן נמצאים בסיכון גבוה יותר מאשר שאר המתבגרים בחברה החרדית. ביניהן נמצאות קבוצת ה"חוצניקים" וילדיהם של חוזרים בתשובה ומתבגרים חרדים ספרדים (להב, 2005).

אפשר שגם גורמים הקשורים במתבגר עצמו, כגון: בעיית קשב וריכוז, לקות למידה, קשיים נפשיים או קוגניטיביים, הם המונעים ממנו לעמוד בדרישות שמציב הלימוד בישיבה (אפרתי-מוניץ, 2003). מתבגרים הנמצאים בעימות עם מסגרת הלימודים בישיבה עלולים להיקלע למצב סיכון, שתחילתו בסוגיות הקשורות לשמירת מצוות ולמנהגים דתיים, והמשכו בהיעדרות מהפעילויות בישיבה. לבסוף נוצרת נשירה, ולאחריה התנתקות מן המסגרת, המאופיינת בשינוי בתלבושת, בשוטטות באתרי בילוי הנחשבים בדרך כלל "מחוץ לתחום", במעורבות באלומות ובעבריינות, בשתיית אלכוהול ובצריכת סמים (להב, 2005).

קטן (Cattan, 2001) טען להלימה בין רמת החשיפה למצבי סיכון של המתבגרים הללו ובין רמת ההתנערות שלהם מנורמות התרבות של החברה החרדית ומההלכה. בהמשך לכך טענו בן יאיר ורונאל (2014), שמשבר בני הנוער הנושרים במגזר החרדי נובע מההזדהות הנמוכה שהם חשים הן כלפי החברה החרדית שממנה באו והן מן החברה החילונית, שבה הם נקלטים בדרך כלל, וכן מחוויית המשבר האמוני שהם חווים כשאינם מצליחים לעבור משלב אמונת הילדות, שעל ברכיה גדלו, לשלב האמונה הבוגרת, שבמסגרתה קבלת עול תורה ומצוות נעשית מתוך בחירה.

זאת ועוד, בן יאיר ורונאל (2014) מצאו מאפיינים פסיכולוגיים וסוציולוגיים המקבילים בינם ובין מתבגרים מהגרים, שכונו על ידם "מהגרים בארצם". הם הדגישו את הצורך להבין את מאפייני הסיכון שלהם מתוך ראייה תרבותית הקשורה לאופי החינוך בבית וללימוד בישיבות, וכינו התייחסות תרבותית זו "קרימינולוגיה תרבותית". בהקשר זה אפשר לראות התנהגויות מסוימות העשויות אומנם להיות

מקובלות בחברה לא-חרדית, אך נחשבות להתנהגות שולית וסוטה בחברה החרדית (פאס ועמיתים, 2011).

בקרב המתבגרות המנותקות, תהליכי הסיכון מואצים, והשתלבותן ושיקומן בקהילה קשה יותר משל הבנים, בגלל הפגיעה בשמן הטוב (פאס, רותם ובן רבי, 2011). המחקרים עליהן מועטים עוד יותר מאשר על בנים במגזר החרדי. ארקין, גיבור, גרניאק ורפאלי (2004) מצאו שרוב הנערות החרדיות שאותרו ונמצאו בסיכון אופיינו בפתולוגיה משפחתית ובהשתייכות למעמד סוציו-אקונומי בינוני ונמוך. שוורץ (2003) טענה שהפיקוח החברתי על בנות נעשה דרך מוטיב הצניעות, וכי בקרב נערות אלו התחולל מאבק פנימי בין שני גורמים מנוגדים – קבלת הנורמות החברתיות, לעומת קריאת תיגר על הקולקטיב החרדי ועמדותיו הפטריארכליות. דפוסי התנהגותן הכילו מחאה חתרנית, בצד אסטרטגיות של הישרדות. היא מצאה שהן הקצינו את מצבן כאקט של הענשה עצמית, בשל רגשות אשמה ובושה, ותיארה מנגנוני דיכוי והדרה שהנערות חוו, דוגמת העברה לחו"ל לשם "חינוך מחדש". את מורותיהן, הוריהן ושירותי הרווחה הן תפסו כסוכנים של החברה החרדית, הנוטלים תפקידים שונים בתהליך התיוג וההדרה שלהן.

לסיכום, מן הסקירה עולה שמאגר הידע על אודות האוכלוסייה הנדונה מצומצם, וקיים קושי בהשגת מידע מחקרי עליו (בן יאיר ורונאל, 2014). המחקרים הקיימים מאירים את הצורך בהבנת המאפיינים הייחודיים של המתבגרים הללו, ואולי הם יסבירו את שיעור הנשירה הגבוה יחסית לכלל האוכלוסייה. ברוב המחקרים והדו"חות השונים שהופקו על המתבגרים בחברה החרדית, ההתייחסות אל המתבגרים היא לרוב כוללת ואינה מבטאה את הרבגוניות הקהילתית-תרבותית הקיימת בחברה זו. קיים עיסוק כללי בשלוש תת-קבוצות הנמצאות בסיכון גבוה יותר, דוגמת ילדים בזרם הספרדי, של בעלי תשובה או של "חוצ'ניקים" (להב, 2005), אך לא ברור במה חוויותיהם שונות, ומדוע. סקירת הספרות מצביעה על נוקשות חברתית הקיימת בתבניות החברתיות מגדריות, ואפשר להסיק ממנה שהן מעצבות את החוויות בחיק המשפחה, במוסדות הלימוד ובקהילה. כמו כן ניכר, שהתפקידים המגדריים עשויים לעצב את מצבי הסיכון, וכי ישנה דומיננטיות מובהקת לחקר הבנים על פני הבנות. בשל כך נוסחו שלוש מטרות למחקר:

- א. להבין כיצד מתבגרים ומתבגרות חרדים בסיכון חווים את הממדים השונים בחייהם – משפחה, קהילה, מוסדות הלימוד והתבניות המגדריות.
- ב. להציג "תיאור מעובה" של הרבגוניות בחוויות המתבגרים החרדים דרך מגוון משתתפים מחמש קבוצות עיקריות בחברה החרדית – חסידים, ליטאים, ספרדים, "חוצ'ניקים" ובעלי תשובה.
- ג. לאתר מאפייני סיכון ייחודיים לחברה רב-תרבותית זו.

שיטה

אסטרטגיית המחקר הנוכחי משתייכת לסוג "חקר מרובה מקרים" (multiple case studies) במסגרת הגישה הפנומנולוגית, המבקשת להבין את מהות החוויות של המרואיינים (Moustakas, 1994).

מדגם

שיטת הדגימה שנבחרה הייתה דגימת קריטריון (criterion sampling), והשתתפות המתבגרים והמתבגרות כאחד הותנתה בעמידה בתנאים הבאים: (א) גדלו בסביבה חרדית (הקפדנו על איתור מדגם מחמשת הזרמים המרכזיים שתוארו בסקירת הספרות – ליטאים, חסידים, ספרדים, חוזרים בתשובה ו"חוצניקים"); (ב) למדו במסגרות חרדיות ונשרו מהן; (ג) הגיעו למצבי מצוקה או סיכון; (ד) היו בשנות ההתבגרות שלהם (16–21). אוכלוסיית המחקר מנתה 68 משתתפים, בהם 45 מתבגרים (28 בנים ו-17 בנות) מכל קשת הזרמים החרדיים, חמישה הורים, עשרה רבנים ועסקנים העובדים עם מתבגרים בסיכון בחברה החרדית ושמונה עובדים סוציאליים העובדים במסגרות המטפלות בנוער חרדי בסיכון. מטרת הפנייה אל המשתתפים הנוספים מלבד המתבגרים הייתה לקבל נקודת מבט רחבה על התופעה. כל המסרנים היו קשורים למתבגרים שרואינו במחקר. המתבגרים אותרו על ידי פנייה לרשויות (כגון משרד החינוך והרווחה), למוסדות חרדיים ולעסקנים בקהילה העוסקים בתחום וכן באמצעות תצפיות.

לוח 1: נתוני מחקר על אודות המרואיינים

התפלגות הראיונות לפי תת-קבוצות בחברה החרדית					
זרם	בנים	בנות	הורים	רבנים, עסקנים ומטפלים מהקהילה החרדית	עובדים סוציאליים מהרווחה, ממוסד החינוך ומהעירייה
ליטאים	4	2		10	8
חסידים	5	2			
חוזרים בתשובה	7	8	3		
"חוצניקים"	8	4	2		
ספרדים	4	1			
סיכום ביניים	28	17	5	10	8
סה"כ ראיונות	68 ראיונות (מתוכם 45 עם מתבגרים)				

כלי המחקר

התקיימו 68 ראיונות ו-11 תצפיות. הראיונות שימשו כלי מרכזי לאיסוף הנתונים והיו פתוחים או מובנים למחצה. מבנה הראיון נקבע על פי רצון המרואיין. התצפיות נעשו באזורי התכנסות של נוער חרדי בסיכון, במרכז לבנות חרדיות במצבי מצוקה וסיכון, בדירות מוגנות לנערות בסיכון וכדומה. התצפיות היו בתחילה מסוג "צופות" (observer) ולאחר מכן מסוג "מעורבות" (participant-observer), והובילו למפגשים אישיים לצורך ראיון עם משתתפי המחקר, ולאחר מכן – בשיטת "כדור שלג" – למרואיינים נוספים. התצפיות תועדו ביומן שדה, אשר שימש גם לכתובה רפלקטיבית בעקבותיהן ובעקבות הראיונות. החוקרת הראשית, ענת, היא אישה

נשואה, אקדמאית ודתית-לאומית שקרובי משפחתה נמנים עם החברה החרדית. מאפיינים אלו היו חלק בלתי נפרד מהאופי ומהדרך שבהם הממצאים נאספו ונותחו, משום שבמחקר האיכותני "האדם הוא כלי מחקר" ו"העצמי של החוקר מובנה בתוך המחקר" (Corbin & Strauss, 2015). מאפיינים אלו היו לרועץ בקשר עם המבוגרים, בעיקר ביצירת קשרים עם רבני קהילה וחלק מרבני הישיבות. דווקא בקרב המתבגרים הם פעלו בצורה הפוכה ואפשרו להם לחוש קרבה, עניין וסקרנות ולנהוג בפתיחות ובכנות.

אתיקה, תוקף ומהימנות

ההקפדה על כללי האתיקה כללה הסברת מטרות המחקר ואופיו, הסכמה מדעת (informed consent) של כל משתתף התחייבות החוקרת לפעול רק במסגרת ההסכמה ולא לחרוג ממנה, שמירה על סודיות, פרטיות ואנונימיות ויצירת הדדיות, אמון ושותפות במהלך המחקר. כמו כן כמה ממשתתפי המחקר קיבלו, לבקשתם, את תוצאותיו ואישרו אותן. המחקר מאופיין ב"תיאור מעובה", ובמסגרת התיקוף הוצגו ממצאי המחקר לשופטים עמיתים העוסקים בתחום המחקר, ואף הם אישרו את ממצאיו. במהלך ניתוח הנתונים נעשתה טריאנגולציה והוצאו פרשנויות שלא נמצאו להם תימוכין בהצלבת מידע משלושה מקורות שונים לפחות.

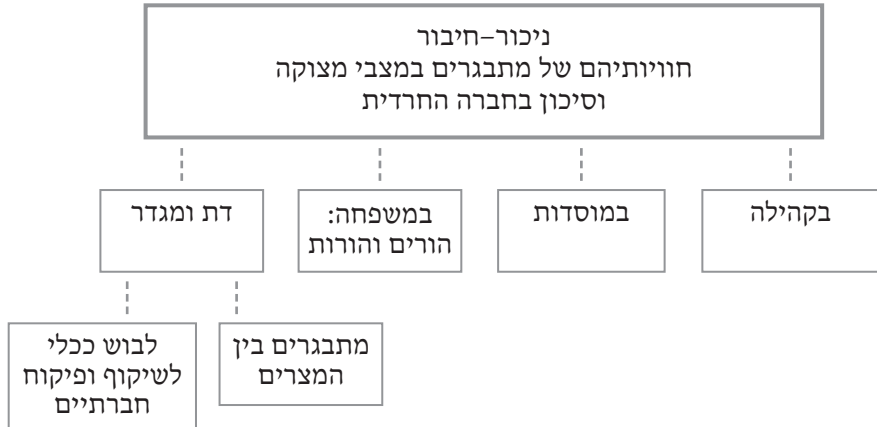
ניתוח הנתונים

מחקר זה כלל נתונים שנאספו בתצפיות, בהקלטות של הראיונות וביומני מחקר, שתועדו במסד נתונים מסודר. הראשונים בחשיבותם הם הראיונות, שהיו ליבת המחקר, וניתוחם היה הצעד הראשון בניתוח הנתונים הכולל. התצפיות והרפלקציות מיומן המחקר נותחו לאחר מכן לשם השלמת התמונה. השימוש בתוכנת המחשב "Narralizer" סייע בניתוח הנתונים ובארגונם. השימוש בתוכנה זו מגדיל את שקיפותו של תהליך הניתוח, אך אינו מאפשר לראות את השלם, אלא רק חלקי יחידות משמעות של הריאיון (Charmaz, 2000). אשר על כן, כל ריאיון נקרא כמה פעמים, כדי לקלוט ולנתח אותו כיחידה שלמה, ורק לאחר מכן הוא פורק ליחידות משמעות אשר סווגו לקטגוריות. שיטת הניתוח התבססה על שלבי העבודה של "תאוריה מעוגנת בשדה" (grounded theory) (Corbin & Strauss, 2015) והניתוח עצמו הושלם כשהייתה "רוויה תאורטית".

ממצאים

בהתאם לגישת המחקר האקולוגית, פרק הממצאים מאורגן דרך הממדים השונים בחיי המתבגרים (משפחה, קהילה, מוסדות חינוך וממדי הדת והמגדר) וסביב קטגוריית הגרעין הנקראת "חויית ניכור-חיבור", שנמצאה משותפת לכלל המתבגרים. בתוך כל אחת מהקטגוריות מוצגים משתתפי המחקר, המשתייכים לתת-הקבוצות השונות בחברה החרדית, ובכך מתאפשרת קבלת תיאור עשיר ורבגוני, המציג את הגוונים הדקים השונים של חויית הניכור-חיבור שכל

המתבגרים חוו. ההבדלים אינם קיצוניים, ורב המשותף על השונה, אך ישנו בהחלט שוני, החושף גוונים דקים ופסיפס אנושי תרבותי רבגוני. ההתייחסות לתת-הקבוצות מציגה את התופעה ברזולוציות גבוהות וחושפת לעיני הקורא תמונה אותנטית, שמשקפת את המשותף (חוויית הניכור-חיבור) ואת השונה בחוויות המתבגרים.



איור 1: מודל חוויות הניכור-חיבור

המסרנים המרכזיים הם המתבגרים משני סוגי המגדר – בנים ובנות. מקורות המידע הנוספים משמשים זווית ראייה נוספת, המעשירה את התמונה ומאפשר טריאנגולציה והצלבת מידע, כמתבקש במתודולוגיית מחקר מרובת מקרים. בכל קטגוריה שבה יוצג ציטוט יצוין השיוך הקבוצתי והמגדרי של המשתתף המוצג ויובהרו השונות או הרבגוניות של חוויות הניכור הנחשפת.

מן האיור ניתן לראות שסביב קטגוריית-העל "חוויית הניכור-חיבור" נארגו קטגוריות שונות. חוויות הניכור-חיבור היא חוויה מכוננת שעלתה מהניתוח הצירי של הנתונים. ניכור מבטא תחושה של דחייה, קורבנות, פגיעות, הזנחה, נעזבות, חיים בלא אהבה (כאהוב וכנאהב), ואולי אפילו חיים באווירה של שנאה, נוקשות וקריירות. חיבור מבטא קשת הרגשות הפוכה – תחושות של אהבה, הגנה, הכלה, הבנה, התחברות ואמון. נראה כי חוויתם הפרדוקסלית של המתבגרים נעה על פני שני הקטבים בציר הזה ומשאירה אותם תלושים ומתנדנדים כמטוטלת. תחושת הניכור היא הדוחפת ומניעה את הרצון למרוד, לברוח, לעזוב ולבעוט כמעט בכל מחיר, ואילו תחושת החיבור היא המותירה אותם מחוברים בטבורם לבית, למשפחה ולאורח חייהם. תחושה זו באה לידי ביטוי בממדים שונים בחייהם, ואלה יוצגו להלן, תוך הידרשות לפסיפס החברתי החרדי אשר יוצר חוויות ניכור-חיבור שונות.

חוויות הניכור-חיבור במשפחה – הורים והורות

המתבגרים שרואיינו במהלך המחקר תיארו ניכור וחיבור רבי-עוצמה שחשו בתוך משפחותיהם. רוב המתבגרים תיארו את הקשר עם ההורים כדואלי – האחד טוב,

והאחר רע; האחד מספק חום, והאחר – מפיק תחושת ניכור חזק מאוד וניתוק. להלן דוגמאות אחדות המבטאות זאת.

פנינה, בת 24, גדלה בבית חסידי ובקהילה חסידית וברחה מביתה בהיותה בת 14, כשהידיד היא השפה היחידה השגורה על פיה. במשך חצי שנה התגוררה ברחוב (בתקופה זו לא ידעה לדבר עברית כלל) ושבה לביתה לסירוגין, עד היותה בת 16.5. או אז שכרה דירה והחלה לעבוד למחייתה. היא סיפרה:

אבא שלי עובד בתור איש שיווק. הוא בתוך העולם [...] רואה [תוכניות] ספורט בחנויות [...] אימא שלי בבית, מגדלת ילדים בחלוק [...] הייתה חלוקת תפקידים ברורה – אימא שלי הייתה התפקיד של "למה, למה, למה" [צועקת], ואבא שלי תמיד היה נכנע אליי, אבל בסוף הוא היה מצטרף אליה, כי היא הייתה מחממת אותו על הבת שלו: "אתה לא איתי" וכאלה [...] אימא שלי הייתה גם איתי מאוד קשה [...] תמיד זה היה מריבות: "איך את נראית", "תראי איך את לבושה" [...] יום אחד אימא שלי התחרפנה עליי ואמרה לי: "לכי מפה, לא רוצה לראות אותך, את לא הבת שלי" [...] למרות שאבא שלי דווקא כן בא לצד שלי, הוא לא רצה שאני אלך בהתחלה [...] היא התעקשה, ואני עזבתי, ברחתי.

תחושת הניכור-חיבור של פנינה מתוארת במערכת יחסים דיכטומית עם הוריה – אבא בעדה ואימא נגדה. להבדיל מליטאים, אשר אצלם מקובל יותר שהנשים עובדות והגברים לומדים, אצל החסידים מקובל שהבעל יוצא לעבוד לאחר ישיבתו במשך שנתיים-שלוש בשיבה, ואילו האישה נשארת בבית. פנינה ראתה במבנה חלוקת התפקידים החסידית המסורתית, שלפיה האב עובד והאם נשארת בבית, חלק ממה שיצר את הדיכטומיה בין הוריה ואת חווית הניכור-חיבור.

לעומת פנינה, דניאל, בן ה-19, הוא בן להורים חוזרים בתשובה, אשר התערו מאוד בחברה הליטאית (לטענתו, איש לא יודע שהם חוזרים בתשובה, למעט הרב שקיבל אותם). דניאל גדל בבית שבו זכה לתמיכה רבה מאמו, אך חש ניכור רב מאביו. הוא סיפר על הפער הגדול בין הוריו, אשר התבטא בין השאר בפתיחות-סגירות כלפיו וכלפי העולם המודרני:

אבא שלי הוא חרדי "מזיע" [מתאמץ להיות דתי, אדוק מאוד], מלמד בתלמוד תורה מאוד נחשב בשכונה חרדית מבוססת בירושלים [...] הוא לא שמר על קשר עם המשפחה שלו אחרי שחזר בתשובה [...] אין לי מה לדבר איתו [...] אין קשר בכלום [...] הוא אדם קשה [...] הוא היה מכה אותי. אימא שלי היא בדיוק ההפך [...] היא בתהליכי רגיעה מהדת – יוצאת לבתי קפה, להצגות תיאטרון... היא למדה מקצוע, ויש לה תפקיד בכיר בעבודה שלה. היא תמיד דחפה אותנו, הילדים, שנתפתח, שנלך לחוגים במוזיקה, שחייה, דברים שלא היו מקובלים בשכונה שלנו. היא משכילה יותר. הייתה דואגת שנקרא ספרים [...] תמיד הייתי הפייבוריט שלה [...] אני איש הסוד שלה... היא מספרת לי הכול [...] זה רק עניין של זמן עד שיתגרשו [...] נראה לי שהם מחכים שכולנו נגדל ונתחתן.

דניאל תיאר תהליכים הפוכים שהוריו עברו בכל הנוגע לתהליך התשובה שלהם, וייתכן שגם בזוגיות. גם הוא נדרש למבנה המסורתי של הקהילה הליטאית – אם משכילה שנפתחה לעולם המודרני והיא מפרנסת ראשית, ואילו אב שנשאר בתוך החממה החרדית – אברך ומלמד בתלמוד תורה. בעיניו, לעובדות אלו הייתה

משמעות בהבניית הקשר עם הוריו מעבר למבנה אישיותם, והם נטלו חלק של ממש בתהליך שגרם לחוויית הניכור-חיבור איתם.

כפי שאפשר לראות, למתבגרים היו נסיבות חיים שונות, ומדבריהם נרמזים גורמים שונים שעיצבו את חוויותיהם, כגון: משפחה שאינה מתפקדת, רקע של קשיים בהצבת גבולות, נוקשות יתר של הורה, פערים בסגירות-פתיחות כלפי העולם המודרני, השלכות הגירה ותהליכי חזרה בתשובה שונים של ההורים. עם זאת, המכנה המשותף בין כולם היה האופן שבו נוצר בחוויותיהם דפוס דיכוטומי של ניכור-חיבור ביניהם לבין ההורים – האחד מכיל ומבין, והשני נוקשה, מנוכר ופוגע. כל המתבגרים הציגו פערים קיצוניים ומנוגדים, שהתבטאו ביכולת ההכלה של המתבגר והבעת אהבה כלפיו. חוויות הניכור-חיבור התבטאו לא רק באופן שבו המתבגרים חוו את בתייהם, אלא גם את קהילתם.

חוויות הניכור-חיבור בקהילה

במסגרת המחקר נפגשתי עם עסקנים שונים. ישנם "עסקני-על" המטפלים במתבגרים מכל הזרמים, והם ידועים בארץ כמתמחים בעבודה עם נוער חרדי נושר. ישנם גם "עסקני קהילה" – עסקנים המטפלים רק במתבגרים של קהילתם ומשמשים כתובת ראשונית לטיפול בקהילה. הציטוט שלהלן מדגיש את ההבנה של אחד העסקנים, שלפיה קיימת שונות בין הקהילות החרדיות, הדורשת היכרות עם הגוונים הדקים החרדיים בתהליך העבודה עם נוער בסיכון: "אני לא מכיר מתבגרים ספרדים. אני עובד רק עם חסידים. אשמח מאוד לקרוא את עבודתך וללמוד ממנה על מאפיינים של הספרדים".

מוטי, בן 16.5, בן להורים "חוצניקים" (אמריקנים) ליטאים. הוא תיאר את חוויות הניכור-חיבור שלו עם העסקנים בעת שהביע רצון ליצור עמם קשר, אך נחל אכזבה מקשר זה:

היה איזה חרדי אחד [עסקן] שבא לעזור לי, נתן לי כסף, וכאילו בא אליי בתור לעזור לי! כאילו חבר שלי [טון דיבור מריר]... הוא אמר לי: "מה, אני חבר שלך וזה..." "מה קרה שפתאום התייאשת?!" [מרים את הקול]. אז לא היית באמת חבר שלי, אתה רצית רק יענו... [מדמה כאילו הוא פונה אליו]... רק אחד רצה באמת בטובתי. הוא נשאר אתי בקשר גם אחרי שהוא ידע מה אני בכלל...

חוסר המחויבות של העסקנים להמשכיות טיפולית מסודרת עלתה פעמים רבות בראיונות עם המתבגרים ועם העסקנים. חלק מהעסקנים שרואיינו עבדו עם נוער תמורת תשלום שניתן להם על ידי ההורים באורח פרטי, וכשה"עסקן" לא הניב תוצאות "רווחיות", הוא הופסק. חלק מן העסקנים עבדו בהתנדבות או באמצעות עמותות בסגנון יישוג (reaching out). אצל מוטי ורבים אחרים הדבר יצר חוויות ניכור-חיבור, בשל היותם נערים במצוקה, שהניתוק הפתאומי, בלא כל התראה מראש, בעיצומו של תהליך התקשרות, היה קשה עבורם.

במהלך המחקר עלה שגם לנערות יש עסקני קהילה ייעודיים – נשים וגברים. לדוגמה, אחת המרואיינות הייתה אישה שנועדה להיות אחראית מטעם האדמו"ר

של חסידותה על הנערות הנושרות בחסידות שלה, ופגשתי בביתה נערה חסידית נושרת. היא ציינה בפניי את הייחודיות של נערות חסידיות והסבירה שהטיפול הפנים-קהילתי בהן מונע מהן מלהגיע אל הרחוב ואל גורמי רווחה טיפוליים. היא ציינה שכאשר מוצאים נערה חסידית ברחוב, היא נמצאת במצב סיכוני גבוה יותר מאשר נערות ממגזרים אחרים, בשל ה"משוכות" הרבות שהיה עליה לעבור, וטענה שככל שהשמירה הקהילתית חזקה יותר, כך גם דרך ההיפלטות ממנה קשה יותר. תפקיד רשמי קהילתי מעין זה שהוצג לעיל מאפיין קהילות חסידיות יותר מאשר את שאר תת-הקבוצות החרדיות, בשל המאפיינים הקולקטיביים החזקים יותר של הקהילה החסידית.

יש לציין שלא תמיד מדובר בעסקנים ובדמויות רשמיות מטעם הקהילה. במחקר נמצאו דמויות בקהילה המסייעות למתבגרים נושרים. הדמויות הן לא פעם שכנים שיש להם אכפתיות גבוהה ותודעה של גמילות חסדים. עם זאת, לא תמיד תחושת האכפתיות והחיבוק הקהילתי מיטיבים עם המתבגרים ומשפחותיהם. אדרבה, לעיתים זהו "חיבוק דוב" היוצר חוויית ניכור-חיבור. את הופעתה של חוויית הניכור-חיבור בהשפעת הקהילה הסביר שמואל, אחד העובדים הסוציאליים שרואיינו, כך:

ההורים מקבלים תמיכה מהקהילה וגם מפחדים מהלחץ של הקהילה, הלחץ של הרב. מה השכנים יגידו, מה קורה לבת שלהם מתי שהיא הולכת לשידוך. הורים לבן חוששים שיש לו ג'ינס ויש לו חולצות עם צבעים, ודואגים יותר על הרגש לשכנים מהרגש של הבן עצמו. שמואל, מטפל במתבגרים ב"קידום נוער", טען שהחשש הגדול הוא מדעת הקהל, העלולה לגרום סנקציות קהילתיות, אשר תתבטאנה בירידה בשמה הטוב של המשפחה. בעקבות זאת עלולות להיות הדרת אחים ממוסדות לימוד טובים וכן ירידה בסיכוייהם לשידוך טוב.

נראה, שבחברה קולקטיבית, אשר הקהילה בה מענישה, מחד גיסא, ותומכת בדרכים שונות במתבגר ובמשפחתו, מאידך גיסא, נוצרת דיכוטומיה של חוויית ניכור-חיבור. להלן אפשר לראות דוגמאות שונות לכך:

את חוויית הניכור-חיבור בקהילה תיאר שמעון, נער בן 19 ממוצא ספרדי, שהוריו בעלי תשובה אשר בחרו להתגורר בשכונה שרובה אשכנזית-ליטאית:

בגיל 16 בערך גרתי עם המשפחה בשכונה חרדית שבה כולם אשכנזים [...] ילד אחד קרא לי ערבי [...] ככה הרגשתי בשכונה שלי ערבי בין יהודים [...] השכונה עצמה מימנה לנו, לי ולעוד שני חברים, שבאמת היינו ביחד, מימנה לנו דירה, חדר פה בעיר. העיקר שלא נהיה בשכונה. הם אמרו שאנחנו עושים בלגן ורעש. מימנו לנו חצי שנה מראש. דירה, דירת חדר. כולל הכול [...] אז שם זה היה דירה, שבה הייתי יכול לעשות מה שבא לי. אז התחילה ההפקרות שלי.

שמעון סיפר שהשונות העדתית כבן להורים ספרדים וחוזרים בתשובה גרמה לו לתחושות של נחיתות ודחייה מובנות מצד הקהילה האשכנזית שסבבה אותם.²

2 'מוֹבְנוֹת' – מלשון הבניה חברתית. כאמור, בחברה החרדית יש סדר חברתי היררכי, שבו לספרדים יש הון חברתי נמוך יחסית לליטאים ולחסידים.

אך אותה קהילה גם מימנה במשך חצי שנה לו ולחבריו דירה במרכז העיר, ומינתה אדם שישמור איתם על קשר וילמד אותם תורה. לדבריו, הקהילה (בשל אופייה הקולקטיבי) "דאגה" לו ולחבריו, כדי למנוע את נוכחותם בשכונה. במבט לאחור, שמעון טען שמהלך זה החמיר את ההתדרדרות במצבו. הוא יצא לרחוב ולבסוף הגיע אל לשכת הרווחה כנער במצב סיכון המנותק ממשפחתו.

להלן דוגמה נוספת: יסכה, בת 21, נשרה מסמינר שבו אחותה הגדולה, אשר תוארה על ידי כ"מוצלחת", עשתה חיל. היא תיארה בית שבו האב הוא בעברו "שבאבניק" מבית חסידי, ואילו מוצאה של האם היה מבית ליטאי. הבית תואר על ידי כ"לא מתפקד", והיא טענה שבשל כך הגיעה למצוקה נפשית. את הנשירה מהמוסד וניתוק הקשרים עם חברות, מכרים ושכנים בשכונתה היא חוותה כהתנכרות מצד הקהילה החרדית. בריאיון עמה היא הדגישה את המתח בין הרצון להתחבר לקהילה החרדית שבה גדלה ולהיות שייכת לה ובין תחושות הניכור והדחייה שחוותה. להלן ציטוט מאותו ריאיון:

כל מה שאני רציתי זה להשתלב בחברה החרדית, כל הזמן. זה מה שרציתי ועד היום, אני אומרת לעצמי: "די, יסכה, תעזבי את זה, תעזבי, זה לא מתאים, לא, בכוח. בכוח! בכוח! בכוח!" [מרימה את קולה] להיכנס, להיכנס עכשיו! להיות שייכת! להיות שייכת! להיות שייכת [לחברה החרדית]! אני משקיעה בזה המון. [לכן] לא רציתי לצאת מהבית.

יסכה סיפרה שגורמים טיפוליים הציעו לה לעבור לפנימייה, אך היא סירבה וביקשה להישאר בביתה, רק כדי להמשיך ולהיחשב בעיני הקהילה "נערה טובה", ולא כזו שמוצאת מביתה. יציאה מן הבית נתפסה בעיניה כאיום על מציאת שידוך ופגיעה בלתי הדירה בשמה ובסיכוייה "לעלות על דרך המלך". מעניין שאת השיקול הזה ציינו בפני עוד נערות שרואיינו, דווקא מהמגזר הליטאי. בהמשך הריאיון יסכה סיפרה שאביה רשם אותה לבית ספר ספרדי, כמחאה על הנורמות החרדיות הריבודיות, והיא נפגעה מכך עמוקות. היא לא הבינה איך הוא פוגע בה ובשמה הטוב כאשכנזייה וכעסה על כך שנלחם בנורמות החברתיות על חשבונה.

יסכה ידעה, שאין לה הון חברתי גדול והצרה על כך, אך היא ראתה במוצאה האשכנזי הון מולד ו"קלף טוב" בתהליך הניסיון למצוא שידוך בקהילתה, שמשמעותו מציאת מקום הולם בתוך הקהילה שלה. **הניכור** התבטא בהתמרמרותה על החברה החרדית שאינה מקבלת אותה, **והחיבור** – במאבק להתקבל לתוכה ולהיות ראויה לזכות בשידוך חרדי טוב. המאמץ שלה בא לידי ביטוי בכניסה למדרשה לבחורות "מתחזקות" ובניסיונות להיגמל מעישון ולהימנע משתיית אלכוהול ומפגישות עם בחורים וכן במלחמה פנימית על יציבות מבחינה רגשית ומבחינה תעסוקתית.

חוויית ניכור-חיבור במוסדות חינוך

חלק נכבד משנות הילדות והנעורים עובר על המתבגרים במוסדות הלימוד, ולאילו תפקיד חשוב בעיצוב אישיותם. ברוב הראיונות גברו תיאורי הניכור על החיבור, ולעיתים הם הוצגו בערבוביה מובנית. להלן כמה דוגמאות:

הדוגמה הראשונה נוגעת להליכי הקבלה למוסדות. אסף הוא בן 21. הוריו נולדו במזרח רוסיה, היגרו לארצות הברית, שם חזרו בתשובה, ועלו לארץ כשהיה בן 8. לטענתו, חוסר ההיכרות של הוריו עם סוגי הישיבות השונות בעולם החרדי השפיע מאוד על מצבו. אסף תיאר את עצמו כתלמיד אינטליגנטי, טוב ומוצלח, שלמד במקומות אשכנזיים ליטאיים טובים עד הגיעו לישיבה הקטנה, שם נשר בשלב מבחני המעבר לישיבה הגדולה:

בתחילת שיעור ג הלכתי להיבחן פה בעיר ובגלל האשכנזי שהבאתי אתי לא התקבלתי [צוחק]...³ זה ביאס אותי! אבל מה אני יכול לעשות, אני אלחם עם הרוח? הם [הבוחנים] הרשם שם אמר לי במפורש: "אנחנו לא יכולים לקבל ספרדי לבד. האשכנזי שהבאת אתך פידח. הוא לא יודע לענות על השאלות של הגמרא" [...] אני הייתי פצצה, אבל בגלל שלא יכלו לקבל אותו כי הוא דפוק, אז הם לא יכלו להכניס אותי לבד [...] יש להם מכסה, כי זאת ישיבה אשכנזית וצריך לשמור על האיזון [...] אז החלטתי שאני הולך לאיזה ישיבה רחוקה [...] סטלנית, וזה. ואיך אומרים: בחור של ישיבה טובה שהולך לשם, אין מצב שהוא חוזר [לתלם].

אסף רצה ללמוד בישיבה ליטאית טובה ונחשבת. הוא לא התקבל לישיבה בגלל שיטת המכסות הנהוגה, שעל פיה קבלת תלמיד ספרדי הייתה כרוכה בקבלה מתואמת של 2–3 תלמידים אשכנזים. כך למד אסף מה ערכו בעולם החרדי וכי הונו האינטלקטואלי אינו מספיק, משום שחסר לו הון מולד. הוא רצה מאוד להיות חלק מעולם הישיבות הליטאי הטוב, אך כשלמד שהאפשרות הזו חסומה בפניו – נשבר. כהתרסה כלפי החברה שממנה בא, ביקש ללמוד בישיבה ספרדית בעלת מדרג חברתי נמוך. הדוגמה של אסף היא אחת מני דוגמאות רבות לתופעת ההדרה שחוו על בשרם מתבגרים ממוצא ספרדי, כתוצאה מהמבנה הקולקטיבי והריבוני של החברה החרדית. המתח בין רצונם להיות חלק מחברת הלומדים האליטיסטית והנחשבת ובין הדחייה גורם לרבים מהם לנשור ולהגיע אל הרחוב. אסף גם האשים את הוריו שהכניסו אותו לתלמוד תורה אשכנזי, שבו ראה את חבריו האשכנזים עוברים לישיבה נכספת, ואילו הוא נותר מאחור. גם נערות ממוצא ספרדי שיתפו אותי בחוויות דומות בתהליך הקבלה לסמינר "בית יעקב ליטאי", שנחשב יוקרתי, ואשר בו ביקשו להיקלט.

סיפורו של דניאל בן ה-21 הוא דוגמה לחוויית ניכור–חיבור הנוגעת למחנכים. דניאל הציג את עצמו כבן להורים חוזרים בתשובה נסתרים (שרק הרב שלהם יודע על כך), אשר החליף מוסדות חינוך רבים בשל היותו ילד היפראקטיבי, ובין כתליהם פגש רבנים רבים שפגעו בו. אחת מאכזבותיו הבולטות הייתה ממשגיח (רב משפיע) בישיבה הגבוהה שהוא העריך ואהד. באחת משיחותיו עמו הוא שיתף אותו בקשייו הרגשיים והרוחניים. הרב החליט להעבירו לישיבת חיזוק, שמטרתה להעניק יחס אישי ולחזק בחורים מבחינה דתית. דניאל, אשר ציפה לעידוד ולהעצמה, חווה את המהלך כהתנכרות וכדחייה, וסופו שנשר גם משיבת החיזוק ונפלטה לרחוב.

3 שיעור ג – שנה שלישית בלימודים בישיבה גבוהה. בחברה החרדית בחור מתחיל את לימודיו בישיבה הגבוהה בסביבות גיל 16.

מהציטוט שיוצג להלן אפשר להיווכח שהכאב והפגיעה הגדולה בדימוי העצמי שלו נוצרו עקב תחושה קשה בעטייה של ירידת ערך ההון החברתי החשוב שהיה לו:

לעבור משיבה בה לומדים 500 תלמידים לשיבה בת 30 תלמידים בסך הכול בכל השיעורים, זו השפלה בלתי נסלחת. האמנתי לו! הוא הבטיח לי שזה יהיה רק עד שאתחזק, ולבסוף לא קיבל אותי גם לאחר מכן...

אשר, בן 16.5, ממוצא אמריקני, הוא בן להורים שחזרו בתשובה, עלו לארץ והתגוררו בשכונה חרדית בורגנית בירושלים שבה מצויים חרדים מכל הזרמים. הוא תיאר את החוויות מהתלמוד תורה כך:

בבית הספר הראשון שלי לא היה לי טוב. הם היו "דוסיים" מדי. אני זוכר, שבכיתה ד הגיע מנהל שאמר שלא יקבלו בן אדם שהאבא שלו לא אברך, אז מיד לא אהבתי אותו... היינו חבורה של אמריקאים, והיינו מגובשים בתוך עצמנו. היינו מסתובבים בהפסקות, שרים שירים לועזיים, "מאפיה אמריקאית"... בצד התרבותי היינו תמיד כמה צעדים קדימה מכל שאר התלמידים. הרגשנו שכולם פרימיטיבים. בסוף כולנו עזבנו את בית הספר. חלק חזרו לאמריקה, וחלק – לבתי ספר אחרים. אני עברתי לבית ספר קטן שעשו לו ניקוי והעיפו ספרדים ערסים וכל מיני כאלה שלא מתאימים, והשאירו רק קצת [ספרדים] טובים.

נראה שחוויות הניכור-חיבור של אשר ניזונה מחוסר התאמה תרבותית ומהעובדה שהוריו ניסו זמן רב למצוא לו מקום חינוכי הולם. תחושת העליונות התרבותית כלפי החברה החרדית בישראל הייתה דומיננטית בריאיון עמו, וכמוהו חוו זאת כל המתבגרים ה"חוצניקים" שרואיינו. לעומתם, מתבגרים ספרדים תיארו תחושה הפוכה מזו – של נחיתות ורצון להיות חלק מאותה חברה.

לסיכום: אפשר לראות שחוויות הניכור-חיבור מורכבת מכמה היבטים – הדרה בתהליכי מיון וקבלה, אינטראקציה עם המחנכים, המתבטאת בהכלה מול דחייה, וקשיי השתלבות תרבותית. חוויות אלו עטו שלל גוונים אצל תת-קבוצות שונות, ומשמעותם של הגוונים לנוכח מאפייניה התרבותיים של חברה החרדית נתונת בפרק הדיון.

ניכור-חיבור בממדי הדת והמגדר

מתבגרים בין המצרים

קטגוריה זו עניינה האופן שבו המתבגרים חוו את הדת והתבניות המגדריות הקולקטיביות בחייהם, והיא תדגיש את השונות בחוויה בין הבנים לבנות ובין המתבגרים מהקבוצות השונות. ניתוח הממצאים העלה ששני התחומים הללו כרוכים זה בזה ומבנים זה את זה כמו כלים שלובים. אצל הבנים, הלמדנות והשקידה אמורות להופיע עם אדיקות הלכתית ורוחנית, ואילו אצל הבנות, מצפים לצניעות חובקת כול – במבנה האישיות, במזג, בצורת הלבוש ובסגנון החיים. התבניות הללו יצרו בקרב המתבגרים פעמים רבות תחושה של "בין המצרים". להלן דוגמאות לתחושה זו בחווית התפקיד המגדרי. אבריימי, בן 21, בחור חסידי שגדל בשכונה חסידית, תיאר כך את התסכול:

תמיד הייתי בישיבות מאז שהייתי עוד ילד קטן [...] כשסיימתי את ה"חידור" אמרתי שאני רוצה ללכת לישיבה טובה. הייתי לומד בבית ספר של החסידות שלי. זה היה בית הספר הכי טוב. אמרתי, שאני רוצה ללמוד בישיבה טובה. אבל אומרים לי: "לא, אתה לא יכול, אין לך סיכוי, אין לך 'זה'..." ניסיתי ולא הצלחתי [...] התגלגלתי בין ישיבות [...] עד שהתפוצצתי. אמרתי: "גם ככה אני לא שווה כבר" [...] אמרתי: "עדיף לי כבר ללכת לרחוב מאשר להיות בבית, ושילדים בשכונה יצביעו עלי ויצחקו שאני לא בישיבה" [מרים יד ומורה באצבע]. אז הלכתי.

אבריימי הבין כבר מגיל צעיר שלעולם לא יצליח בעולם הישיבות. ההבנה שהוא אינו עומד בתפקיד המגדרי שמייצגת לו החברה וכי אין לו מסלול חלופי להוכיח מסוגלות כבחור, גרמה לו תחושה קשה של ניכור. רצונו להיות בחור למדן ביטא את החיבור, ואילו הכאב והתסכול על חוסר יכולתו להיות "בחור טוב למדן" ביטא את תחושת המצר והניכור. הלחץ החברתי החזק נבע מהקולקטיביות הגבוהה של הקהילה החסידית. על מאפייני הישיבה החסידית אמר בריאיון משגיח של חסידות גדולה:

בשונה מהליטאים, אצלנו [בחסידות] יש מחויבות של הישיבה להכיל בתוך בית המדרש את כל התלמידים. בתוך בית המדרש תראי עילויים ופשוטים. זה שונה מהזרם הליטאי, בו לכל דרגת לימוד יש ישיבה נפרדת, וההורים צריכים "לשבור את הראש" לאיפה לשלוח את הילד. אצלנו יש יותר תמיכה [...] בחור יוצא מהישיבה רק אם כבר יש לו "ציפורים בראש" [קשר עם בנות]. בחור חסידי מגיע לאט יותר מבחור ליטאי בגלל הגדרות [מנהגים ואיסורים הלכתיים] והמראה. אבל אם הוא יוצא, הוא מתדרדר יותר מהר מכל האחרים [מתבגרים מזרמים אחרים].

דבריו של המשגיח מדגישים את המאפיינים הקולקטיביים האדוקים של הקהילה החסידית לעומת הקהילה הליטאית, ואת האופן שבו רמת הקולקטיביות החברתית השונה משפיעה על הקצב והאופי של הגעתו של המתבגר החסידי לרחוב, לעומת המתבגר הליטאי.

להבדיל מאבריימי, שתיאר את עצמו כבעל יכולות לימודיות נמוכות, דניאל, שלמד בישיבות מוצלחות ונחשבות בעולם הליטאי, תיאר בריאיון את הרצון והמאמצים האדירים להצליח, להיות עילוי כמו אחיו הגדול, ואת תחושת הכאב שליוותה את אי-יכולתו להתמיד בלימוד:

אני שרפתי שנים מהחיים שלי. שנים, שנים, שנים. יש לך מושג? את אף פעם לא למדת בישיבה! לפחות בישיבות שאני למדתי! זה תסכול שאתה מנסה לשבת וללמוד. יש עניין של ה"סמודה", ביידיש זה התמדה רבה. אתה מנסה לשבת ללמוד. ארבע שנים, איזה תסכולים... לא יתבעו אותי בשמים על זה [שלא למדתי מספיק] ללא ספק. כי לא יעצו לי, והייתי צריך רק כדור קטן [ריטלין].

אפשר לראות, שאתוס לימוד התורה הוא חשוב הן עבור הנער מהזרם החסידי והן עבור הנער שגדל בחברה ליטאית. אצל שניהם קיימת חווית ניכור-חיבור, אך ישנם כאן גווני דקים שונים שלה – בעוד אצל דניאל הכאב היה סביב המוטיבציה להתמיד והאכזבה ממנה, אצל אבריימי מוקד חווית הניכור-חיבור היה בחברה, בקהילה. הנדודים בין הישיבות נוצרו בשל החשש שמא יצביעו עליו ברחוב או בשכונה, כי הוא גדל בקהילה חסידית שבה הלחץ החברתי כבד יותר מבחברה הליטאית.

ינון, בחור ממוצא ספרדי בן 18, בן להורים ספרדים חרדים המתנהגים כליטאים זה שני דורות, תיאר כך את הלחץ להיות "ספרדי שטוב יותר מליטאים" ולהוכיח שהוא "שווה" את הקבלה לישיבה אשכנזית:

הייתי לומד בישיבה ליטאית טובה, והייתי בחור טוב. מה שכן, יראת שמים הייתה מתדרדרת מיום ליום. החברים, הכול, יורד לאט, לאט, לאט. לאט. הייתי יושב ולומד, הייתי לומד "לשמה" – הכול בעל פה. הייתי לומד את הגמרא בשניות והולך לרב לספר לו [...] הייתי עולה להיות חזן ספרדי בישיבה של ליטאים ומתחזן יותר יפה מהחברים האשכנזים [...] בסוף התפרקתי [...] אני מסתכל על זה היום. תני לי לחיות ככה – זה חיי אסיר!

ינון התגאה בישיבה שהתקבל אליה ורצה בה – זה החיבור. ברם לאט לאט המאמץ להשתלב בישיבה החל להתיש אותו, והתחושה שאינו שווה בין שווים יצרה אצלו ניכור פנימי. תחושה דומה של ניכור-חיבור תיאר הורה ממוצא ספרדי, שנאבק להכניס את ילדו ל"חדר" ליטאי טוב:

את יודעת כמה נלחמתי שהבן שלי יתקבל לתלמוד תורה ליטאי אשכנזי [השם חסוי] בעל שם טוב? הפכתי עולמות, ובסוף תלמידים צוחקים עליו ויורדים עליו שהוא ספרדי. ומה עכשיו, אחרי שהצלחתי להכניס אותו למקום נחשב, אני אוציא אותו???

אחת הנערות ממוצא ספרדי הביעה מורת רוח כלפי אמה, אשר ביקרה בין כותלי הבית את ההנהלה האשכנזית של בית הספר ואת האפליה, שהתבטאה בעונשים שהושתו על הנערה, בעוד בפומבי הייתה "מתחנפת", מסכימה עם דברי המנהלת ומבטיחה לה שיפור בהתנהגותה של בתה. מעניין שגם הנערה עצמה הייתה גאה על כך שיש לה חברות ממוצא אשכנזי ושהייתה מקובלת בין כולן. כמו כן היא סירבה ללכת ללמוד בבית ספר ספרדי כשהוצע לה... זוהי דוגמה נוספת לחוויית ניכור-חיבור בהקשר זה.

כל הדוגמאות לעיל ממחישות שחוויות הניכור-חיבור מעידות כי הרב-תרבותיות של החברה החרדית חושפת, מחד גיסא, קונפליקט משותף של ניכור-חיבור, ומאידך גיסא – וריאציות שונות שלו, בהתאם לתת-הקבוצות השונות. כמו כן חוויות הניכור-חיבור חושפות את שלל תחומי הקשיים שהמתבגרים חוו בתוך מוסדות הלימוד.

הלבוש ככלי לשיקוף ולפיקוח חברתיים

היבט נוסף ששימש "זירת התגוששות" בין המתבגר לסובבים אותו הוא הלבוש, שגם בו באה לידי ביטוי חוויית הניכור-חיבור של המתבגרים. אצל יעל, בת להורים חוזרים בתשובה, הוא התבטא ברצון להתלבש כיאות לסמינר ובתסכול על כך שלא הצליחה להבין מהי הבעיה בלבושה. היא תיארה זאת כך:

המנהלת הייתה מעירה לי על הלבוש, האיפור והמראה... כל מה שניסיתי לא עזר... היא החליטה שאני רועשת מדי, שאני לא נראית בסדר... בהתחלה, אמרתי: "בסדר. היא מעירה לי על חצאית. אני אקנה חצאית חדשה. היא מעירה לי על חולצה, אני אקנה חולצה"...

התפילה), הטיה שונה של המגבעת לצד, שימוש בג'ל פאות או בכמה תמרוקים המיועדים לגברים, כגון: דאודורנט, שמפו ומרכך, שינוי מסגרת המשקפיים מפלסטיק שקוף או שחור למתכת (בסגנון מודרני המקובל בקרב ליטאים וחרדים מודרניים) או שינוי מבנה הנעל מקצה מעוגל לקצה מחודד (המקובל בקרב ליטאים וחרדים מודרניים).

המתבגרים מכל הגוונים העידו כי הלבוש שימש עבורם אמצעי לאיתות על תחושת ניכור חזקה מן החברה, ובשלבם מאוחרים – כאמצעי להתחברות חזרה. בציטוט שלהלן, יצחק, בן 18, בן להורים חוזרים בתשובה ממוצא ספרדי, תיאר את השינוי שעשה בבגדיו. השינוי בסגנון הביגוד ביטא מחד גיסא את חוויית הניכור – חיבור, את הצורך להתנתק ולמרוד, ומאידך גיסא – את הצורך להשאיר חוט שיקשר אותו אל החברה, אל ביתו.

יצחק: אני אגיד לך את האמת. לא אוהבים איך שאני מתלבש... כולם אומרים לי את זה. זה יותר מדי חילוני כזה. למרות שנגיד תמיד תראי אותי עם חולצה לבנה ועם מכנס שחור. אולי זה ג'ינס, וזה צמוד. אבל תחשבי שאני שלוש שנים ברחוב, ועדיין אני בלי ג'ינס רגיל, כאילו לא עברתי לצבעוני.

אני: למה לא עברת לצבעוני?

יצחק: לא יודע כאילו. כשהייתי קטן היה לי חבר גדול, שאמר לי: "תשמע, תישאר עם שחור לבן, כי ברגע שתרצה לחזור זה פשוט, שם כובע וחליפה וחזור. אם יהיה ג'ינסים כאילו צבעוני וזה, אתה צריך תהליך. ככה עדיף לך". ככה עדיף לי. תכלס הוא צדק, והיום הוא נשוי עם שני ילדים כבר. כאילו אם אני אחליף לצבעוני, אז זה הצהרה שאני לא שייך לחברה הזאת.

הקטע הבא מבטא היבט נוסף – קושי היטמעות חברתית בעקבות חזרה בתשובה וחוויית הניכור – חיבור שהיא יוצרת. אסנת, נערה נאה, רזה ועדינה בת 17.5 ממוצא ספרדי, היא בת להורים בעלי תשובה שלא הפנימו את ערכי הצניעות בחברה החרדית על כל גוניהם הדקים. קושי זה הביא לחוויית ניכור קשה כלפי הקהילה, שהיא חוותה כ"מלשנית" וכרוצה ברעתה:

דווקא דברים שנאמר בלבוש שאימא שלי לא חשבה שזה כזה קריטי, כמו, נאמר, שרוול קצר בכיתה ה – היא עדיין הסכימה לי, כשאצלם [אצל החרדים] מגיל 3 זה כבר אסור... בגלל זה מסתכלים עליי כאן אחרת. לדוגמה: הייתה לי בעיה שהייתי באה לבית הספר עם חצאיות ג'ינס, והיא [אימא] הייתה קונה לי חופשי, והיא לא ידעה שזה שאסור... אימא שלי לא מתערבבת כזה [בחברה], היא יותר בבית [...] כשניגשתי לבחינות לסמינרים זה הפריע, כי כאילו היו שמועות שאני מתלבשת לא בצניעות [...] אדם שידוע על ילדה מסוימת ולא מספר, אז כאילו שהוא לא בסדר. אם הוא מספר אז יש לו כבוד ויש לו יוקרה. בגלל זה אני צריכה להיזהר כשאני מסתובבת ברחוב שלא יסתכלו עליי [...] שלא יראו שאת לא צנועה בטעות עם גרביים לא נכונות או עם נעליים לא טובות.

מן הנכתב לעיל אפשר להבין שאסנת הרגישה כי בשל הלבוש מקטלגים אותה לרוב כ"מקולקלת", ופיתחה בשל כך ניכור רב כלפי החברה הסובבת אותה במוסדות החינוך ובקהילה ותחושת רדיפה על כי מצפים ממנה למשהו שהיא ואמה לא ממש

הבינו בו. עם זאת, היא הצהירה בריאיון שהיא מעוניינת להיות חרדית, ומצפונה ייסר אותה, מכיוון שחשבה כי בגללה גם אחיותיה לא תתקבלנה לסמינרים טובים. מן הדוגמאות שהוצגו לעיל אפשר ללמוד שנושא הלבוש בחברה החרדית משמש כלי להבניה חברתית. הוא מייצג כמה אופנים של ניכור-חיבור אל החברה, בהתאם לשונות המגדרית ולתת-קבוצות בחברה זו. גם הבנים וגם הבנות השתמשו בלבוש הן כדי לצאת מן התלם הקולקטיבי והן כדי להיכנס אליו. מן הממצאים אפשר לראות שישנם גוונים דקים של קוד לבוש המשתנים בין תת-הקהילות, ואלה משמשים עבור המתבגרים זירת התגוששות – בין התנכרות והתחברות וכן ככלי לשיפוט ולפיקוח מצד סוכני החברות, כגון: מורים, עסקנים, רבנים ואפילו עובדים סוציאליים. במוסדות החינוך והקהילה הופעלו סנקציות חברתיות של הדרה כלפי מתבגר שסטה מקוד הלבוש המקובל, ולא פעם – גם כלפי אחיו. נוסף על כך נמצא שחוויית הניכור-חיבור התבטאה לעיתים בתסכול של המתבגרים, בשל הרצון להצליח ולהתערות בקהילה ובמוסדותיה באמצעות הלבוש. חוסר ההצלחה שיקף לעיתים קשיים בניעות חברתית של המתבגר ומשפחתו וביכולתם להתערות בתוך השדה החברתי שביקשו לעבור אליו.

דיון

למחקר שעליו התבסס מאמר זה היו שלוש מטרות מרכזיות: להבין את חוויותיהם של המתבגרים החרדים המצויים במצבי מצוקה וסיכון, להציג "תיאור מעובה" של חוויות המתבגרים דרך הצגת הרבגוניות התרבותית הקיימת בחברה החרדית כחברה קולקטיבית דתית, ולאחר את מאפייני הסיכון הייחודיים של המתבגרים הללו. הדיון מחולק לשלושה חלקים בהתאם למטרות האלו; בתחילה יוצגו שתי המטרות המבטאות את המשותף בין כל המסרנים: המטרה הראשונה – ניתוח חוויות הניכור-חיבור, והמטרה השלישית – מאפייני הסיכון המשתקפים בממצאים השונים של החוויות ועולים מהן. לאחר מכן הדיון יעסוק במטרה השנייה – ניתוח הרבגוניות והגוונים הדקים השונים של החוויות העולות מן הממצאים בקטגוריות השונות. לבסוף יוצגו מסקנות והשתמעויות חינוכיות וטיפוליות וכן יתרונות המחקר ומגבלותיו.

חוויית הניכור-חיבור: מבט אקולוגי אל יחסי גומלין בין המתבגר לסובבים אותו

בן יאיר ורונאל (2014) השוו במחקרם את המתבגרים בקבוצה זו ל"מהגרים בארצם" והסבירו את הקושי הייחודי להם בהבדלים התרבותיים המהותיים הקיימים בין החברה הישראלית המערבית לבין החברה החרדית. הסבר זה חשוב ונכון, אך בדיון הנוכחי אנו מעוניינים למקד את המבט והניתוח לא במשמעות השונות של החברה החרדית בנוף הישראלי, אלא במאפייני הפנימיים, בדינמיקה הפנים-חרדית ובדפוסי התרבות הנובעים מהמבנה הייחודי שלה כחברה דתית קולקטיבית ורבגונית. מאפייני הקולקטיביים והרבגוניים עלו לאורך כל הממצאים ויובאו בממצאים.

דפוסים מעצימי סיכון העולים מחוויות הניכור-חיבור

כפי שמוזכר בסקירת הספרות, החברה החרדית היא חברה דתית קולקטיבית רבגונית (בארט, 2012; קלי, 2010). בחברות קולקטיביות, אם התנהלותו של האינדוידואל אינה עולה בקנה אחד עם התבניות החברתיות שלהן, הוא משלם מחירים אישיים ומשפחתיים (Hui & Triandis, 1986). חוויות הניכור-חיבור של המתבגרים משקפות מתח קונפליקטואלי עוצמתי בממדים השונים של חייהם – בית, קהילה, מוסדות הלימוד, דת ומגדר. המתחים הקונפליקטואליים שהם חווים משקפים לעניות דעתנו ארבעה **דפוסי תרבות קולקטיביים חרדיים מעצימי סיכון**, אשר מבטאים את הקושי של האינדוידואל יוצא הדופן להתנהל בתוך הדוגמות החברתיות הנוקשות של החברה החרדית: (א) תבניות מגדריות נוקשות; (ב) מנגנוני פיקוח חברתי; (ג) שערור חברתי שלילי; (ד) סנקציות חברתיות.

תבניות מגדריות נוקשות

היותה של החברה החרדית חברה קולקטיבית דתית (בארט, 2012; קלי, 2010) התבטא בין השאר בציפייה החברתית מהמתבגרים להתאים את עצמם לתבניות חברתיות חרדיות הידועות במגדריות הנוקשה (Rosenthal & Roer-Strier, 2006). אצל הבנים, חוויות הניכור-חיבור בקטגוריית מוסדות הלימוד התבטאו ברצון להצליח לעמוד בלחץ הלימודי, שלא תמיד תאם את יכולותיהם ואשר הביא בסופו של דבר לנשירתם, ובקרב קבוצות מסוימות הן התבטאו בניסיון להשתלב במוסדות שהכניסה אליהם לא התאפשרה. אצל הבנות, הניכור-חיבור התבטא ברצון "להצניע לכת" – להתלבש ולהתנהג בהתאם למצופה או בקושי מצידן להגיע לידי כך. הנוקשות של התבניות החברתיות החרדיות תואמת את הידע שהצטבר על חברות קולקטיביות, שקיימת בהן ציפייה מהפרט ליישם את הערכים והנורמות של החברה, ואפילו להקריב את עצמו למען האינטרסים שלה (Hui & Triandis, 1986).

מנגנוני פיקוח חברתי

מעצים סיכון קולקטיביסטי נוסף שעלה מהממצאים הוא מנגנוני פיקוח חברתי, אשר התבטאו אף הם בחוויות ניכור-חיבור של המתבגרים. ממצאי המחקר מעידים שהמתבגרים היו מודעים אליהם והשתמשו בהם ככלי לשיקוף תחושותיהם לסובבים אותם. מנגנונים אלו התבטאו ביתר שאת באמצעות הלבוש בקטגוריות הדת והמגדר, ובאופן שבו הם חוו את הקהילה בקטגוריית הקהילה. הדמויות הדומיננטיות בקהילה היו עסקנים שונים שהופקדו מטעמה לטפל במתבגרים במצוקה. הללו פעלו לרוב במגוון הקהילות הקיימות בחברה החרדית – משמרות קודש או משמרות צניעות, וכן היו גם שכנים שתמכו או כאלו שהלשינו. את תופעת העסקנות הקהילתית כבר ציינו לייטמן ושור (Lightman & Shor, 2002), ברם המחקר הנוכחי מוסיף מידע על תחושתם של המתבגרים כלפי אותם עסקנים – על ציפיהם לחיבור אליהם, שיתבטא בסיוע ותמיכה, ועל האכזבה מהם ותחושות הניכור הקשות שעלו בעקבותיה.

דרך נוספת לביטויים של מנגנוני פיקוח ומעקב אחר שבירת נורמות חברתיות של המתבגרים הייתה העיסוק בלבוש. מקורות נוספים שעסקו בתיאור מתבגרים בסיכון

ראו בשינוי לבוש חלק מסימני הסיכון (Resnick & Burt, 1996). את תהליך שינוי הלבוש בקרב מתבגרים בסיכון בחברה החרדית תיארו גם מקורות נוספים (בן יאיר ורונאל, 2014; להב, 2005; Cattán, 2001). כל המקורות תיארו תהליך שינוי הדרגתי בלבוש, שעשוי להגיע עד מראה חילוני בלא כל סממן דתי. להב (2005) קרא לכך "שרשרת סיכון" (risk chain). המחקר הנוכחי מוסיף מידע על תהליכי השינוי בלבוש בקרב מתבגרים ומדגיש שהשינוי נעשה על ידי שימוש לא רק באופנת לבוש מודרנית חילונית, אלא גם בזו של תת-קהילות אחרות בחברה החרדית, שלרוב היו פתוחות יותר מאשר קהילת המוצא שלהם. לדוגמה: תלמידות "חוצניקיות" או ספרדיות התלבשו באופן מודרני יותר מהסגנון של המוסד הליטאי שבו למדו, ולכן הודרו מבית ספרן ומקהילתן; לחלופין, מתבגרות חסידיות הראו סימני מצוקה באמצעות אימוץ סגנון לבוש של "חוצניקיות". הבחירה של חלק מהמתבגרים שלא לשנות ללבוש חילוני לגמרי, אלא של תת-קהילה אחרת, היא חלק מהרצון לשמור על חיבור לחברה החרדית.

מקומו של הלבוש כמעין כרטיס כניסה לשדות חברתיים שונים בחברה החרדית או כרטיס יציאה מהם עולה בקנה אחד עם משנתו של בורדיה (Bourdieu, 1984), שעסק ביחסים בין המבנה החברתי לפרט. הוא ציין שהלבוש הוא מעין הון מוחצן שבעזרתו הפרט ממקם את עצמו במרחב החברתי, מרחב אשר אותו הוא כינה, "שדה" (field) חברתי. על פי בורדיה, השדות החברתיים הם קונפיגורציה של יחסים בין עמדות המוגדרות על ידי אלו המחזיקים בהן ובין סוכנים שונים ומוסדות חברתיים שונים. לדבריו, כדי שהפרט יצליח להשתלב בתוך שדה, עליו להכיר את החוקים והנורמות של השדה, ואלו מתבטאים בין השאר בהתאמת הלבוש.

השערוך החברתי

מעצים סיכון קולקטיביסטי ייחודי נוסף הוא תהליך השערוך החברתי (social re-evaluation). קלי (2010) הסבירה שזהו תהליך שהמתבגר ומשפחתו עברו עקב שני מצבים שונים של שינוי: (א) כאשר התקיים מעבר בין שדות חברתיים, הווה אומר כאשר המתבגרים או הוריהם עברו תהליך של מעבר משדה חברתי אחד למשנהו ונמצא כי במהלכו הונם החברתי התמעט או גדל בעיני החברה המעריכה; (ב) כאשר התרחש שינוי בתוך השדה הפרטי או השדה המשפחתי של הפרט, והשינוי שנחשף לעיני החברה מצביע על בעיה במשפחה – חינוכית, בריאותית או נפשית. קלי (2010) ציינה שבדרך כלל הפרט החרדי התוודע לקיומו של השערוך החברתי השלילי דרך סנקציות חברתיות שהוא חווה. נראה שהשערוך החברתי השלילי הגביר את הקושי ביכולת הניעות החברתית של המתבגרים ומשפחתם, בשל המבנה החברתי הקולקטיבי והתבניות החברתיות החרדיות הנוקשות. דוגמה לכך ניתן לראות בקטגוריית ניכור-חיבור במוסדות החינוך – בקושי של מתבגרים להתקבל לשיבה או סמינר ליטאיים ובקושי של מתבגרים בני חוזרים בתשובה או "חוצניקים" להשתלב בתוך החברה החרדית המקומית. דפוס השערוך השלילי התבטא בממצאים גם בקטגוריית הקהילה, בחשש של הורי המתבגרים מפני היוודעות קיומה של בעיה

במשפחה לקהילה. דפוס השערוך החברתי והחשש מפניו עולים בקנה אחד עם דפוס ההדרה וההסתרה שלהב (2005) הזכיר במאמרו.

סנקציות חברתיות

הסנקציות החברתיות הן בגדר מעצים סיכון נוסף, והן מצאו את ביטויין במנגנונים חברתיים של ענישה חברתית בקטגוריות מוסדות החינוך והקהילה: מנגנון הסינון והמיון במוסדות חינוך חרדיים ומנגנון השידוכים, שהוזכר בקטגוריית הקהילה. קיומם של שני מנגנונים אלו התבטא בממצאים שהוצגו לעיל – בהרחקה ובהדרה ממוסדות החינוך או בחשש, שלעיתים התאמת, בהצעות שידוך ממדרג חברתי נמוך. ייתכן שהסנקציות החברתיות הללו התרחשו משום שהיה משום קריאת תיגר מודעת או בלתי מודעת על הסדר החברתי החרדי בשדה שהמתבגר ומשפחתו ניסו להיכנס אליו.

בארט (2012) חקרה קבוצת שוליים נוספת בחברה החרדית – גרושים, והיא ציינה את הסנקציות החברתיות השליליות ואת הירידה בערך החברתי כחלק מ"חויית הגירושין" בחברה החרדית. ממצאי מחקרה עולים בקנה אחד עם ממצאי המחקר הנוכחי ומחזקים את ההוכחה לקיומם של השערוך החברתי והסנקציות החברתיות כחלק מדפוס תרבות קולקטיביסטיים של החברה החרדית. את הדפוסים המתוארים לעיל חוו כל המתבגרים דרך חוויות הניכור-חיבור, אשר היו מאפיין משותף דומיננטי ומרכזי ביותר. הגוונים הדקים השונים שבו הם חוו את החוויות מבטאים את הרבגוניות של החברה החרדית. היות וההבדלים אינם דרמטיים, כי רב המשותף על השונה, הדיון פתח בדפוסים המשותפים לכל המתבגרים. עם זאת, אנו רואים לנכון להאיר את הרבגוניות של החברה החרדית, אשר המחקר על אודותיה בשנים האחרונות חותר לשקף את צבעוניותה.

רבגוניות של חוויות הניכור-חיבור ומצבי המצוקה והסיכון

בהתאם לספרות המתארת את שני הזרמים – החסידי והליטאי – כ"אליטה אשכנזית של החברה החרדית" (שלג, 2000), מתבגרים משתי הקבוצות הללו מיקדו את חוויות הניכור-חיבור סביב התסכול שנבע מאי-הצלחתם לשמור על ההון החברתי שהיה להם. מתבגרים אלה **השתייכו בשעתו** למשפחה טובה, לישיבה טובה או לסמינר טוב, אך במהלך נשירתם איבדו הון זה. עם זאת, הדאגה מפני הלחץ או הבושה הפנים-קהילתיים היה דומיננטי יותר בקרב מתבגרים מהחברה החסידית. ייתכן שהסיבה לכך היא שהמאפיין החברתי הייחודי של הזרם החסידי, להבדיל מזה הליטאי, הוא הלכידות החברתית הגבוהה (פרידמן, 1991; שלג, 2000).

לעומתם, מתבגרים ממוצא ספרדי חוו חוויות ניכור-חיבור בגוון שונה לחלוטין. הם התמקדו בראיונות בעיקר סביב תחושת הרצון להיות שווים בין שווים – תחושה שלא הייתה מנת חלקם בחברה החרדית. הניכור-חיבור שלהם התבטא ברצונם או ברצון משפחתם להתקבל למסגרות חרדיות ליטאיות ובקושי שלהם להגשים זאת, בשל שיטת המכסות, שתוארה לעיל. אלו מהם שהתקבלו ביטאו זאת בלחץ להוכיח שהם ראויים לכך וברצון להצליח להיות ליטאי אף יותר מחבריהם הליטאים בישיבה.

חוויות הניכור-חיבור שהדבר גרם להם היו מחד גיסא הרצון להיטמע בשדה הליטאי, ומאידך גיסא, הניכור הפנימי שהדבר יצר. ממצא זה עולה בקנה אחד עם הספרות המתייגת אותם כקבוצה מקופחת (פרידמן, 1991).

בהתאם לסקירת הספרות על אודות שוליותם של קבוצת החוזרים בתשובה בחברה החרדית (גודמן, 2002), הנושאים שהודגשו ביתר שאת בחוויות הניכור-חיבור של בני החוזרים בתשובה היו חסרונם של הון חברתי (social capital) והרצון להשיגו. על פי בורדיה (Bourdieu, 1986), ההון החברתי הוא סך כל המשאבים השונים המקנים לפרט גישה אל משאבי הקבוצה. חסרונם התבטא אצל ילדי החוזרים בתשובה בין השאר בקושי להתלבש באופן מותאם ובהיעדר מעמד חברתי שיאפשר להם קבלה למוסדות חינוך ליטאיים טובים.

ה"חוצניקים", המתוארים כקבוצה דומיננטית בקרב מתבגרים ב"קידום נוער" (להב, 2005), תיארו גוון שונה של חוויות ניכור-חיבור. להבדיל מתחושת הנחיתות שתיארו מתבגרים ממוצא ספרדי או בנים של חוזרים בתשובה, הם חשו עליונות או נאורות תרבותית. הם הרבו לתאר את הדומה והשונה של חרדיות בארץ ובחו"ל ואת הפרימיטיביות שהם רואים בחברה החרדית בישראל. השיח התבטא בעיקר סביב נושאי הצריכה של תרבות הפנאי ולבוש בסגנון מערבי וכן סביב הנכונות לחיות עם מאפיינים מודרניים הכוללים את החידושים הטכנולוגיים שהם מציעים. חוויה זו שלהם עולה בקנה אחד עם הסקירה על אודות מאפייני קבוצת ה"חוצניקים" (גונן, 2005; שלג, 2000).

בן יאיר ורונאל (2014) קראו במחקרם לחוויות השוליות החברתית של המתבגרים החרדים בשם "מהגרים בארצם". מחקרנו מעמיק את ההתבוננות בקבוצה ייחודית זו ומאיר את העובדה שייתכן כי המתבגרים מהקבוצות שאינן נחשבות כבעלות הון חברתי גבוה, כגון ספרדים, בעלי תשובה ו"חוצניקים", אינם רק "מהגרים בארצם", אלא גם "מהגרים" בתוך החברה החרדית עצמה. סיפור ההגירה שלהם הוא לרוב ניסיון כושל של מעבר בין שדות חברתיים חרדיים, שהביא אותם לשוליות כפולה. הרבגוניות שתוארה לעיל חושפת את הריבודיות של החברה החרדית, את הסדר החברתי החרדי הנוקשה ואת הקושי הגדול בניעות חברתית בחברה זו. בארט ובן ארי (2017) ציינו את הניעות החברתית המוגבלת והנוקשה ואת ההתנהלות המבנית הקולקטיביסטית כחלק מהמאפיינים התפיסתיים המסייעים להגדיר את זהותו של הפרט. דבריהם מחזקים את הדיון על אודות מאפייני התרבותיים של החברה החרדית ועל תפקודם של המוטיבים הללו כמארגנים את הסדר החברתי של הפסיפס החברתי החרדי.

סיכום ומסקנות

לאור כל הכתוב לעיל, ניתן לסכם ולומר שאופייה הייחודי של החברה החרדית כחברה דתית וקולקטיבית מבנה באופן ייחודי את חוויות המתבגרים שמצויים במצוקה וסיכון. הם אינם חווים רק ניכור, אלא חוויות **ניכור-חיבור**, המבטאות את הקונפליקטים הרגשיים והחברתיים הקיימים בעולמם. הבנת המרכיב

הקונפליקטואלי הזה עשויה לעזור למטפלים להבין טוב יותר את מורכבות החוויות והשלכותיהן על התנהלותם של המתבגרים המטופלים ביחידות הטיפוליות השונות, ובכך לאפשר אמפתיה רבה יותר כלפיהם. על המטפלים והמחנכים להבין כי לגורמים מעצימי הסיכון שתוארו לעיל יש משקל בבחירותיהם של המתבגרים. כמו כן נראה שהרבגוניות של החברה החרדית מייצרת למעשה מגוון של מצבי סיכון למתבגרים בחברה זו. לפיכך אנו ממליצים שהתערבות טיפולית באוכלוסייה ייחודית זו תיעשה מתוך רגישות תרבותית, שעניינה לא רק מאפייני החברה החרדית בכלל, אלא גם מאפייני הקהילה הספציפית שהמטופל בא ממנה, בפרט. התובנות האלו התאפשרו בשל אופי המחקר האיכותני ומבנהו ההוליסטי, אשר הקיף מגוון משתתפים מתת-קבוצות שונות. מבנה מערך מחקרי כזה לא אפשר לבחון ביסודיות כל אחד מההיבטים, הקבוצות או המגדרים, ורצוי לעשות זאת במחקרי המשך. כמו כן מומלץ לבחון קבוצות נוספות של מתבגרים בסיכון שייתכן שחיים בחברה קולקטיבית דתית, וכן לבדוק קווי דמיון ושוני בין החוויות ומאפייני הסיכון.

מקורות

- אלאור, ת' (2006). **מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה**. תל אביב: עם עובד.
- אפרתי-מוניץ, כ' (2003). **לחיות בשולי החברה החרדית: חוויותם של נערים שעזבו ישיבה חרדית**. עבודת מוסמך. האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ארקין, נ', גיבור, נ', גרניאק, מ' ורפאלי, נ' (2004). עבודה עם נערוֹת בקידום נוער. **מניתוק לשילוב**, 12, 27–46.
- בארט, ע' (2012). **מתח ושניות: אפיוני ההבניה החברתית של גירושין בחברה החרדית**. עבודת דוקטור. אוניברסיטת בר-אילן.
- בארט, ע' וכן ארי ע' (2017). השתקפותם של מאפייני החרדיות המודרנית בראי תופעת הגירושין. **תרבות דמוקרטית**, 17, 1–22.
- בן יאיר, י' ורונאל, נ' (2014). מהגרים בארצם: נוער חרדי במצבי סיכון ונתק חברתי. **חברה ורווחה**, 1(1), 51–71.
- בראון, ב' (2017). **מדריך לחברה החרדית – אמונות וזרמים**. תל אביב: עם עובד וירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- גודמן, י' (2002). **חזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים**. תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- גודמן, י' ויונה, י' (2004). מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל** (עמ' 9–45). תל אביב: הקיבוץ המאוחד וירושלים: מכון ואן ליר.
- גונן, ע' (2005). **בין לימוד תורה לפרנסה: חברת הלומדים והמתפרנסים בלונדון**. ירושלים: מכון פלורסהיימר.
- גרופר, ע', סלקובסקי, מ' ורומי, ש' (2014). ילדים ומתבגרים במצבי סיכון: הגדרות, התפתחויות ודרכי התערבות. בתוך ע', גרופר וש', רומי (עורכים), **ילדים ומתבגרים במצבי סיכון בישראל, כךך א: תמונת מצב של התחום ותוכני ליבה** (עמ' 19–52) (כליל). תל אביב: מכון מופת.
- יעקובזון, ש' (2008). **עמדות של נוער חרדי בסיכון כלפי שבירת נורמות החוק**. עבודת מוסמך. האוניברסיטה העברית בירושלים.
- יפה, א' (2004). **להיות ילדה חרדית: פרקטיקות חיברות, שיח פדגוגי והבניית העצמי**. עבודת דוקטור. האוניברסיטה העברית בירושלים.

- כהנר, ל', יחגוף-אורבך, נ' וסופר, א' (2012). **החרדים בישראל: מרחב, חברה, קהילה**. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- להב, ח' (2005). תהליכים ותמורות במאפייני סיכון וניתוק של נוער מתבגר "דתי חרדי" המטופל במסגרת היחידות לקידום נוער. **מניתוק לשילוב**, 13, 49–78.
- ליאון, נ' (2010). **חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית**. ירושלים: יד בן צבי.
- ליוש, ב' (2014). **נשות הסף: נשים חרדיות מול השינוי המודרני**. תל אביב: רסלינג.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2009). **פני החברה בישראל – דוח מס' 2**, פרק 4. ירושלים: משרדי דפוס ממשלתיים.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2013). **תלמידים בכיתות ז–יב שנשרו ממערכת החינוך של משרד החינוך במהלך שנת הלימודים ובמעבר לשנת הלימודים הבאה**. לוח 8.36. נדלה 13 נובמבר, 2016 מהאתר https://old.cbs.gov.il/shnaton64/st08_36x.pdf
- המועצה לשלום הילד (2017). **ילדים בישראל – שנתון 2017**. ירושלים: המועצה הלאומית לשלום הילד.
- סיון, ע' (1991). תרבות המובלעת. **אלפיים**, 4, 45–98.
- פאס, ה', רותם ר' ובן-רבי, ד' (2011). **ילדים ובני נוער חרדים: סוגיות במערכת השירותים בתחומי הרווחה והבריאות**. ירושלים: מאירס-ג'וינט-מכון ברודקיל.
- פרידמן, י', שאול-מנע, נ', פוגל, נ', רומנוב, ד', עמדי, ד', פלדמן ועמיתים (2011). **שיטות מדידה ואמידת גודלה של האוכלוסייה החרדית בישראל**. נדלה 17 נובמבר, 2016, מאתר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה: <http://www.cbs.gov.il/publications/tec25.pdf>
- פרידמן, מ' (1991). **החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים**. ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל.
- קלי, ע' (2010). **בין ניכור לחיבור: מתבגרים במצבי מצוקה וסיכון בחברה החרדית: מחקר אקולוגי בעל היבטים פסיכולוגיים וסוציולוגיים**. עבודת דוקטור. אוניברסיטת בר-אילן.
- קפלן, ק' וטדלר, נ' (2012). מבוא: פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל: מהישרדות לנוכחות החזקות ובטחון עצמי. בתוך הנ"ל (עורכים), **מהישרדות להתבססות – תמורות בחברה החרדית בישראל ובחברה** (עמ' 11–30). ירושלים: מכון ון ליר, ובני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- רומי, ש' (2007). קידום נוער: התפתחות וסוגיות מרכזיות. בתוך ש' רומי ומ' שמידע (עורכים), **החינוך הבלתי פורמלי במציאות משתנה** (עמ' 231–249). ירושלים: מאגנס.
- שוורץ, י' (2003). **הגבול בין גן עדן לגיהנום: הנערה החרדית במצוקה: ההבניה החברתית של הדרתה ביחסיה עם מערכת החינוך, משפחתה, הקהילה החרדית ושירותי הרווחה**. עבודת מוסמך. אוניברסיטת בר-אילן.
- שלג, י' (2000). **הדתיים החדשים – מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל**. ירושלים: כתר.
- שמיד, ה' (2006). **דין וחשבון של הוועדה הציבורית לבדיקת מצבם של ילדים ובני נוער בסיכון ובמצוקה**. נדלה 9 במרץ, 2010, מהאתר <http://www.sw.huji.ac.il/upload/shmidreport2006.pdf>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1986). The force of law: Toward a sociology of the juridical field. *Hastings Law Journal*, 38, 805–855.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments in nature and design*. Cambridge, MA: Harvard University.

- Cattan, N. (2001, August 17). Orthodox rehab programs: Too much of a good thing? Flaws seen in treatment of at risk kids. *Forward*, 17, News: flows seen in treatment of at-risk kids.
- Charmaz, K. (2000). Grounded theory: Objectivist and constructivist methods. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (Second Edition, pp. 509–535). London: Sage.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2015). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory*. Los Angeles: Sage.
- Douglas, M., & Wildavsky, A. B. (1982). *Risk and culture: An essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Espelage, D. L. (2014). Ecological theory: Preventing youth bullying, aggression, and victimization. *Theory into Practice*, 53(4), 257–264.
- Etzion, D., & Romi, S. (2015). Typology of youth at risk. *Children and Youth*, 59, 184–195.
- Hofsted, G. (1980). *Culture's consequences*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hong, J. S., Espelage, D. L., & Kral, M. J. (2011). Understanding suicide among sexual minority youth in America: An ecological systems analysis. *Journal of Adolescence*, 34(5), 885–894.
- Hui, C. H., & Triandis, H. C. (1986). Individualism-collectivism: A study of cross-cultural researchers. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 17(2), 225–248.
- Lightman, E. S., & Shor, R. (2002). Askanim: Informal helpers and cultural brokers as a bridge to secular helpers for the Ultra-orthodox Jewish communities of Israel and Canada. *Families in Society*, 83(3), 315–324.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks, C.A: Sage.
- Resnick, G., & Burt, M. R. (1996). Youth at risk: Definitions and implications for service delivery. *American Journal of Orthopsychiatry*, 66(2), 172–188.
- Rosenthal, M. K., & Roer-Strier, D. (2006). What sort of an adult would you like your child to be? Mothers' developmental goals in different cultural communities in Israel. *International Journal of Behavioral Development*, 30(6), 517–528.
- Stadler, N. (2009). *Yeshiva fundamentalism: Piety, gender, and resistance in the ultra-orthodox world*. New York: New York University Press.
- Urban, J. B., Lewin-Bizan, S., & Lerner, R. M. (2009). The role of neighborhood ecological assets and activity involvement in youth developmental outcomes: Differential impacts of asset poor and asset rich neighborhoods. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 30(5), 601–614.
- Williamson, H. R. (2005). *The Amish: Current issues and historical background*. New York: Novinka Books.