



Henrietta Szold Institute / מכון הנרייטה סאלד

The Passover celebrations of secular Israelis /
ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים

Author(s): שלמה דשן and Shlomo Deshen

Source:

Megamot /

מגמות

Vol. No. 4 / 1997), pp. 528-546 כסלו תשנ"ח דצמבר

Published by: Henrietta Szold Institute / מכון הנרייטה סאלד

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23656874>

Accessed: 19-02-2020 22:15 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Henrietta Szold Institute / מכון הנרייטה סאלד is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Megamot* / מגמות.

JSTOR

<https://www.jstor.org>

ישראלים-חילונים בליל הפסח: צלה של משפחתיות על סמלים דתיים

סקר משנת 1993 גילה שהרוב המכריע של ישראלים-חילונים חוגגים את ליל הפסח. בעקבות זאת נשאלת השאלה מה האופן של החגיגה הזו. מתברר שהיסוד המשפחתי-נשי בולט בה, וכי הדבקות בטקסט המסורתי מעוררת קשיים ואי-נוחות לחוגגים. דרך טיפולם בכך היא חיסול חלקים מן הטקסט המסורתי ועירוי תוכן חדש, שיש בו נעימות אירוניות וחילון. הבסיס לעיון הוא קובץ של 36 תיאורים של סדרי פסח, מאת תלמידים באוניברסיטה שהגדירו עצמם כחילונים, ממוצא אשכנזי או אשכנזי-מזרחי מעורב.

על "הדת האזרחית" בישראל, ברמה של סמלי לאום, נכתב רבות, אך טיב החילוניות של ישראלים המזהים את עצמם כחילונים נותר עמום. ישראלים-חילונים נרתעים בדרך כלל מן התרבות הדתית הרווחת בהווה, ממוסדותיה, ובפרט ממיצגיה הרבנים. עם זאת, רבים מהם מקיימים מנהגים מסורתיים שונים, כגון חגיגת ליל הפסח, שביתה מעיסוקים רגילים ביום כיפור, ציון טקסי מעבר, קביעת מזווה, מילת תינוקות. ישראלים-חילונים הם הגוש המרכזי והמוביל בחברה הישראלית, ואף כי חשוב להכיר ולהבין את אמונותיהם, הבנתנו את טיב יהדותם שטחית לגמרי: נערכו אך מעט מחקרים חברתיים בנושא זה. ניסיונות מוקדמים נעשו בידי שלח (1975), שכתבה על "דת חילונית" בישראל, ובידי רובין (1987), שעסק בטקסי קבורה בקיבוץ. ספרו של בית-הלחמי (Beit-Hallahmi, 1992) מתאר מגוון פעילויות סמליות של ישראלים-חילונים מנקודת מוצא פסיכולוגית (ר' גם Don Yehiya, 1995; Neeman & Rubin, 1996).

המחקרים המעטים מלמדים שהתופעה של חילוניות אידיאולוגית יצירתית הולכת ונעלמת. מסקר כללי של מכון גוטמן (לוי, לוינסון וכץ, 1994) עולה ששיעור גבוה (90%) של ישראלים יהודים מציינים את ליל הסדר באופן טקסי כלשהו. משמעות הנתון היא שלא רק הדתיים, אלא גם הרוב הגדול של הישראלים-החילונים, מציינים

* אני מודה לתלמידי ארז כהן, יעל קוסטרינסקי, דפני שטרן-שתיל ובמיוחד איל ברוך, לחברי דליה אור, חנה הרצוג, ישעיהו ליבמן, רינה נאמן, יוחנן פרס, ניסן רובין ומשה שוקד, ולרעייתי הילדה דשן, על הערותיהם המועילות לטיוטות של מאמר זה.

את ליל הפסח. מסתבר שסגנון הפסח הרווח ביותר בקרב ישראלים-חילונים הוא ביסודו הנוהג המסורתי. אך מה בדבר טיבה של טקסיות זו? מה נעשה בה בפירוט, ומה התוכן והמשמעות שהאנשים מזרימים אל תוך העשייה המסורתית? בשאלות אלה מתמקד עיון זה.

לחג הפסח מעמד שונה בתרבות הישראלית מליתר החגים. בתעשיית התרבות הישראלית של היום מוקדשים לחג סרטים (כגון "ליל סדה" של שמי זרחין ו"זמן אמת" של אורי ברבש) והצגות (כגון "חמץ" של שמואל הספרי). גם בעבר, בעשורים שלפני קום המדינה, עורר החג יצירות טקסיות מיוחדות, שביטויה הבולט היה פרסום נוסחים חדשים של הגדות פסח בתנועת הקיבוצים. היצירות הן צמחה על רקע מחויבות אידיאולוגית מוצהרת – ציונית, סוציאליסטית, הומניסטית. הגדות הפסח של הקיבוצים היוו ביטוי של זהות חדשה, יהודית-ישראלית סוציאליסטית-חילונית, אשר טופחה בידי אנשי העליות החלוציות. אולם הרוב הגדול של העולים ארצה בתקופת היצירות הן לא הגיעו לקיבוצים, אלא לערים ולמושבות, ורבים מהם לא היו שותפים להתארגנות התנועתית-הפועלית ששלטה אז ביישוב. גם עולים רבים שהשתייכו בתחילה לגרעיני התיישבות ושהיו זמן מה בקיבוצים הגיעו בסופו של דבר לערים. בתרבותם הבסיסית, לא היו רוב העירונים מאוד שונים מאלה שהתמידו לחיות בקיבוצים. אלה ואלה נשאו בדרך כלל מרקם ערכים דומה – ציונות, חילוניות על רקע של יהדות מזרח-אירופאית, ומידה של ערכים שיתופיים. אלה ואלה התאפיינו הן במידה של מרדנות כנגד העבר הגלוי, והן במידה של נוסטלגיה לבית ההורים שנטשו. היו מקרים אין ספור של קרובי משפחה, ואף של אחים, שחלקם חיו בעיר וחלקם – בקיבוץ. אך בעניין היצירות סביב חג הפסח היה הבדל גדול בין מתיישבי הערים לבין חברי הקיבוצים: האחרונים בלבד היו יצירתיים. בערים שלט סגנון החג המסורתי.

בתקופת היישוב ובראשית שנות המדינה היה מקובל על עירונים רבים, שהיו להם קרובים בקיבוץ, לבלות שם את ליל הסדר. אך מחוץ לקיבוצים לא נקלט סגנון הפסח החדש. בערים נשאר לחג אופיו הביתי הפרטי. אם רצו אנשים לציין את ליל הסדר, הם פעלו לפי מה שהיה מוכר להם מבית ההורים. מכאן חזיון מעניין: אנשים דומים מאוד במהותם התרבותית, ושונים רק בצורת הארגון של קהילות מגוריהם (ערים ומושבות לעומת קיבוצים), ציינו את הפסח באופן מאוד שונה. אלה קראו הגדה מסורתית ואלה קראו הגדה קיבוצית. אלה נותבו אל המעשים הריטואליים של ליל הסדר המסורתי, ואלה בחרו ומיינו מתוך המאגר הזה, ואף חידשו (על תופעת ההגדות הקיבוציות ר' אסף, 1994; הרצוג, 1977; Lilker, 1982).

שיטת המחקר

בשני סמסטרים, אביב תשנ"ה ואביב תשנ"ו, לימדתי קורסים אנתרופולוגיים באוניברסיטת תל אביב על גוני היהדות הרווחים בישראל. משתתפי הקורסים דמו לשאר התלמידים

באוניברסיטה: רובם חילונים, מרקע אשכנזי או אשכנזי-מזרחי מעורב. לקראת חג הפסח הטלתי על התלמידים לכתוב תיאור קצר של חגיגת הסדר שבה ישתתפו. הקדמתי ואמרתי שמי שלא ירצה או לא יוכל לכתוב דיווח כזה, יוכל לכתוב עבודה קצרה מקבילה על יסוד מעט חומר קריאה. משמעותית העובדה, שבעת הטלת התרגיל בשני הקורסים לא בחר אף תלמיד באפשרות השנייה. כמו כן, אף תלמיד לא דיווח על נסיעה לנופש לחו"ל, שלו או של בני משפחה קרובים, בימי החג. הכל התעתדו לחוג את ליל הפסח עם משפחותיהם, והמשימה לא עוררה בעיה אצל איש מהתלמידים. בשני הקורסים יחד היו 46 תלמידים. תשעה מהם דיווחו על חגיגות ליל הסדר בזירות מגוונות: שלושה סדרים במשפחות מזרחיות הומוגניות, שלושה סדרים ציבוריים (אחד לעולים חדשים ושניים בקיבוצים), סדר אחד בסגנון קיבוצי בעיר, אחד במשפחה דתית-מודרנית, ואחד במשפחה יהודית-נוצרית. תלמידה אחת חלתה ולא כתבה. שאר 36 התלמידים דיווחו על חגיגות ליל הסדר עם משפחותיהם החילוניות בעיקרן, האשכנזיות או המעורבות (אשכנזים ומזרחים), ובקטגוריה זו של ישראלים אני עוסק. הדיווחים האלה, לאחר קבלת רשות מהתלמידים להשתמש בחומר,¹ מאפשרים לנו הצצה לאופן שבו נחוה החג אצל ישראלים-חילונים, שלא מרקע מזרחי הומוגני. הדברים מוצעים כגישוש ראשוני, ולא כמחקר מסכם.

מדוע נבחר דווקא פלח אוכלוסייה זה? בתוך הקטגוריה הדמוגרפית הרחבה של ישראלים-חילונים סביר, מטעם אנתרופולוגי-תרבותי, להבחין בין בני מוצא אשכנזי לבין בני מוצא מזרחי (דשן, 1994). האשכנזים עברו בדרך כלל, כמשך מספר דורות, תהליך של חילון והתפוררות החברה המסורתית, בעוד שלמזרחים ניסיון היסטורי קצר הרבה יותר בתהליך מסוג זה. האשכנזים נושאים לרוב רקע תרבותי של מאבק דתי בין תנועות יהודיות מודרניות שונות, בעוד שהרקע המזרחי רגוע יותר מבחינה זו. הבדלים אלה הם אחד המפתחות להבנת הבדלי האופי בין חברות יהודיות בארצות אירופה במאה ה-20 לבין חברות מקבילות בארצות האסלאם. אנתרופולוגים של החברה הישראלית עמדו על ההשלכות העכשוויות של ההבדלים האלה. סיכום של מחקרים על היהדות הישראלית מבחין בין ארבעה גוונים עיקריים של יהדות בישראל כיום: יהדות מזרחית, יהדות חרדית, יהדות דתית-לאומית, יהדות חילונית-לאומית (Deshen, 1990; Deshen, & Lieberman, 1995). שלושת הגוונים האחרונים הם בעיקרם אשכנזים. אף-על-פי שיש מספר גדול של ישראלים מזרחים אשר מזדהים כחרדים, כדתיים-לאומיים וכחילונים, הרי נושאים הם גם מאפיינים שאין למקביליהם האשכנזים.

1 אני מודה לתלמידים הבאים, אשר הדיווחים של רובם שימשו אותי בעיון זה: דנה אברמוביץ', ענת אגמון, תמר אוסטרוב, ענת אסף, אנדראה בוקור-אדרת, איל ברוך, ענת גדור, גלית גולדשגור, ענת גרוסמן, אילנה גרצ'קוב, קרן דוד, יאנה הוכמן, עינת וירובניק, סוניה זינגר, יערה זקוביץ', אילן חיים-פור, עמיר טרקל, ארז כהן, גיין כהן, מירה כהן, קרן לבנת, טובי ליין-קמנץ, רינת ליס, דפנה מילר, יעל מלכסון, איילת ניידורף, בטי סופר, אנדי סנדרס, ענת סנשו, יעל פטרוק, לאה פרדו, עינת פרידברג, אילנית פרנק, חגית צורי, יעל קוסטרינסקי, אלה קילימניק, נעה ריין, רחל שיפטן, דפנה שפילמן, דפנה שפירא, שושי שריבט.

לאור הבדלי הרקע בין אשכנזים-חילונים לבין מזרחים-חילונים, סביר לשער שיהיה הבדל באופן חגיגת ליל הסדר בין קטגוריות אלו. אמנם מעניין וחשוב יהיה להשוות ביניהן בנושא זה, אך אין להקדים את המאוחר, ויש להתמקד תחילה בכל קבוצה לחוד. הואיל ובקרב התלמידים שהשתתפו היה מספר זניח של חגיגות סדר שנערכו במשפחות מזרחיות הומוגניות, ומן הטעמים האחרים שהוזכרו, התמקד העיון הנוכחי בסדרי פסח של ישראלים-חילונים שאינם מרקע מזרחי הומוגני.

כהכנה לתצפיות, ביקשתי מן התלמידים שיקראו בעצמם את טקסט ההגדה. בנוסף, הנחיתי אותם לשים לב לכמה נקודות: הרכב קבוצת החוגגים, ההכנות לאירוע, פעילות לעומת סבילות של מי מהחוגגים, ביטויים של ערכים בפעילות (דוגמת ערכים של אמונה, לאומיות, משפחתיות, נוסטלגיה). התלמידים נתבקשו להיות ערים לסימנים של מתח בין החוגגים, על רקעים כגון דתיות, גיל, עדה, קרבה משפחתית, ולשינויי נוהג בהשוואה לעבר במשפחותיהם.

ממצאים ופרשנותם

מסורתיות ומשפחתיות

אירועי הסדרים שבהם צפו התלמידים היו בדרך כלל רבי-משתתפים, והתנהלו לפי מרשם מסורתי, דהיינו, היה גבר מנחה יחיד ("עורך סדר"), או גברים פעילים אחדים. במקרה אחד או שניים דיווחו הכותבים על אישה פעילה בצד גבר מנחה, והיה מקרה של סדר במשפחה חד-הורית, שהונחה בידי אישה. שמרנות זו ראויה לציון: זירת הפרטיות של הבית נוחה לכאורה לשוויוניות בין גברים לנשים, יותר מאשר זירות ציבוריות ממוסדות פורמליות. בסדרים שנחקרו הייתה אפשרות שנשים תהיינה מנחות, אך אפשרות זו כמעט שלא התממשה. החלוקה המגדרית הייתה שמרנית מאוד. מבין 36 הסדרים שתיארו התלמידים, מנה אחד 4 משתתפים בלבד (חוץ מתינוק); 13 אירועים מנו 6-10 משתתפים; 18 אירועים מנו 11-20 משתתפים; 4 אירועים מנו 21 משתתפים ומעלה. לא היה אף אירוע שנחגג רק במסגרת המשפחה הגרעינית (הורים וילדים בלבד). כמעט כל האירועים היו מורכבים מצירופים של משפחות מקורבות. היו מקרים בודדים של משפחות חברים שהשתתפו יחד. באחדים נוכח אורח זר, אדם בודד (כגון עולה חדש). בכמה מקרים העירו הכותבים, שבעבר הסדרים היו גדולים יותר. באחד האירועים הגדולים, שמנה 23 משתתפים, נמסר שבעבר הוא מנה לא פחות מ-80 איש. בסדר הקטן ביותר נטלו חלק זוג צעיר, תינוקם, אם וסבתא. הכותבת המארחת הצטדקה והסבירה שנמנע מהם ברגע האחרון להצטרף לסדר גדול יותר, בגלל בעיית בריאות. מקרה אחר של סדר קטן הוסבר בכך, שהמשפחה מסוכסכת עם כל קרוביה. הנטייה היא אפוא לקיים סדרים גדולים, וזו אינה מקרית. במשפחות רבות הייתה בעבר התכנסות מסורתית סביב סב המשפחה, והוא שניהל את ליל הסדר. רק עם אבדן הדור הבכיר מתכנסים הענפים של המשפחה בנפרד, בהיקף קטן יותר.

בכמה מהסדרים נכח גבר סב, ראש משפחה מסורתי וידען יותר מבני משפחה צעירים. בסדרים אלה נרשם מתח בין-דורי: הזקן מבקש לנהל את האירוע באופן מסורתי יחסית, ואילו הצעירים אינם סבלנים ומבקשים לקצר. מתח מסוג זה אינו מפתיע בחברה שיש בה התרחקות דורית הדרגתית מהמסורת. כותבת אחת הוסיפה הערה חודרת: בעבר, כאשר הסב היה בחיים, לא הייתה אווירה נעימה בליל הסדר, כי "הוא ניהל באופן נוקשה, הקפיד שלא ידלגו בקריאה, ויעשו הכול לפי הספר". עתה, בהעדר הסב, העירה הכותבת, האווירה היא נעימה ונינוחה. זו עדות לאפשרות של התייצבות נוהג שליו חדש, ההולם אנשים חילונים, אחרי תקופה של מתיחות בין-דורית (על רקע דינמיקה של התרחקות מהמסורת). סדר אחד, שנכחו בו סבים זקנים סבילים, נוהל בידי דור ביניים, הורי התלמידה הכותבת. הצעירים בסדר הזה, כמו גם בסדרים רבים אחרים, ניסו לצמצם את קריאת ההגדה ולדלג, וההורים לחצו בכיוון הנוהג המסורתי. ההורים עצמם לא היו מעוניינים במיוחד בהדגש המסורתי, אך הם ביקשו שהאירוע יתנהל באופן שישביע את רצון הסבים הזקנים. היה סדר אחר, שהתארח בו קרובת משפחה ושני ילדיה הקטנים, וגם בו היה מתח בין-דורי (בין האורחת לבין בני המארחים), בעניין ההדגש המסורתי. האורחת דרשה קריאה של הטקסט ללא דילוגים, והסבירה שהיא מעוניינת בכך למען יכירו ילדיה את המסורת.

באחד האירועים היו שתי משפחות מיורדות, אחת מזרחית ואחת אשכנזית-הונגרית. האם המזרחית הייתה רגילה ללבוש קפטן מרוקני בליל הסדר, אך בשנה זו נמנעה מכך, כי ילדיה בגיל העשרה התביישו בהופעתה, ולחצו עליה שלא להתבלט. באירוע זה, כמו ברבים אחרים, התפזרו המשתתפים במהלך הערב ועברו משולחן הסעודה אל מול מכשיר הטלוויזיה, כדי לצפות במה שאחת הכותבות מכנה "סרט החג". ראש המשפחה המזרחי נשאר לבד, וסיים כך את קריאת חלק ההגדה שלאחר הסעודה. בניגוד לצעירים מתבגרים, הנוכחות של ילדים קטנים הייתה בכמה סדרים גורם להגברת המסורתיות. ילדים עוררו שירת "מה נשתנה" וחיפשו "אפיקומן". באירוע אחד, שבו מיהרו בקריאת ההגדה, ייבבה ילדה, בעקבות מה שלמדה בגן: "אתם לא מספרים!... צריך לספר את יציאת מצרים!" בכמה סדרים נהגו משחק מקורי: כיבו את האור וילדים נכנסו לחדר עטופים בסדין לבן. הם הציגו עצמם כאלהו הנביא, והמבוגרים הגיבו בשירת "אלהו הנביא, אלהו התשבי". הצגה כזו אינה מדווחת בשום מנהג עדתי (וסרטיל, 1977), ואולי זו השפעה של ההכנה לחג בכיתות יסוד בבתי ספר (אך מעניין שהמנהג אכן דווח באשכנז בעבר הרחוק נר' יובל, 1993, עמ' 56 וההפניה בהערה 91 שם)). היו גם מקרים שצעירים, בשנות ה-20, הטילו מסורתיות על חוגגים בני דור מבוגר. מקרה כזה היה באירוע שהוזכר לעיל, שבו נכחו שלושה דורות – סבתא, זוג סטודנטים צעירים, ואימא בת דור הביניים. המשפחה באה מרקע מתבולל ברומניה, ואילו הבת הסטודנטית גדלה בארץ וקיבלה חינוך ישראלי חילוני. הסבתא הציעה שבליל הפסח יקיימו ארוחה משפחתית חגיגית, אך לא טקסית מיוחדת לפסח, ושהתפריט יהיה תואם לכך. הצעירים התנגדו, ועמדו על כך שהתפריט לא יכלול לחם. אירוע דומה היה

במשפחה שבה האם, שפיתחה לאחרונה עמדה חילונית נחרצת, ביקשה לשנות ממנהג המשפחה להשתתף בסדר פסח של המשפחה המורחבת. בנות המשפחה, בשנות ה-20 לחייהן, התנגדו ורצו להמשיך את הנוהג המשפחתי. לבסוף הן נאותו לבקשת אמן; אולם, מדווחת הכותבת, "הצבנו מספר תנאים: אנחנו רוצות שזה יהיה 'סדר', שנקרא בהגדה (עד החצי כמובן), שנאכל מאכלים של החג כמו אצל סבתא, ושנשיר". מאחר שהאם לא רצתה להשקיע מאמץ בהכנת מזון לאירוע, הביאה אחת הבנות "גפילטע פיש", שרכשה מן המוכן (ב"מסעדה יהודית", כדבריה). היה זה אחד משני המקרים היחידים שבהם דווח שהתבשילים היו קנויים ולא ביתיים (בקרב ישראלים-דתיים הולך ונפוץ הנוהג לרכוש מזון מוכן לליל הסדר. אחרים מקיימים את ליל החג בבתי הארחה, וכך חוסכים מעצמם את מלאכת הכנת הסעודה).

המקרה השני של רכישת מזון מוכן לליל הסדר היה במשפחה שהקפידה על מלאכת הניקיון הקשה של המטבח על-פי דין, כולל החלפת כלי חמץ. אין זה מפתיע שמשפחה כזו, לאחר המלאכה הקשה, מבקשת לחסוך מעצמה את ההתשה הנוספת הכרוכה בבישולי החג. אך בדרך כלל לא חסכו מעצמן מארחות הסדרים השקעה מרבית בהכנה של סעודת החג, כולל הקפדה על הכנת תבשילים ביתיים. נקודה זו ראויה להדגשה. חגיגות ליל הסדר בחברה היהודית המסורתית כוללות שלושה מרכיבים עיקריים: הכנות הניקיון המיוחדות של הבית ושל המטבח לקראת הסדר, התכנים הטקסיים והליטורגיים של ליל הסדר עצמו, והסעודה החגיגית. אצל ישראלים-חילונים, הניקיון והתכנים הליטורגיים הם יחסית מצומצמים מאוד. לעומת זאת, אין הבדל של ממש בין סעודת הפסח (וההכנות לסעודה) של בעלת בית יהודית מסורתית לבין זו של ממשיכתה הישראלית-חילונית.

למצב עניינים זה השלכה על התפקידים הביתיים של גברים ונשים. על גברים בעולם המסורתי הוטל בעיקר הצד הטקסי של ניהול האירוע, ועל פן זה עבר השינוי העמוק ביותר עם שקיעת המסורת. אולם אחד מבין שני התפקידים הנשיים בחג, תפקיד הכנת הסעודה, כמעט שלא השתנה. בגלל ההתרופפות הגדולה יותר שעברה על התפקיד הגברי המסורתי, מקבל עתה הפסח של ישראלים-חילונים אופי נשי-משפחתי יותר מאשר בעבר.² ההתפוררות של התפקיד הגברי המסורתי היא רקע למקרים הרבים, שיוצגו

2 מן המחקר ההיסטורי-חברתי על יהודי ארצות שונות במאות 19-20 מסתבר שיש שונות בין גברים לנשים בשימור המסורת. בגרמניה ובאנגליה, בקרב משפחות שנששו את המסורת ואף נטו להתבוללות, היו הנשים שמרניות יותר מבעליהן (ר' Burman, 1986; Kaplan, 1991). נתונים על נישואי תערובת בארצות הברית מראים שעד שנות ה-60 של המאה הנוכחית, נשים יהודיות התחתנו עם גויים פחות מאשר גברים יהודים. בעשורים האחרונים נעלם הבדל זה. אך מבדיקה במשפחות מעורבות עולה שיותר יהודיות הנשואות ללא-יהודים, מאשר יהודים הנשואים ללא-יהודיות, מעוניינות בשימור הזהות היהודית של ילדיהן (Rabinowitz, Lazerwitz, & Kim, 1995). בנוסף, יש עדויות לכך שבקרב צאצאי האנוסים הספרדים נשמרה המסורת היהודית דווקא בידי נשים (ר' Liebman-Jacobs, 1996).

בהמשך, של חיסול וחילול של קטעים מן החלק הטקסי שבסדר. במספר סדרים, מלבד הגבר הבכיר ("עורך הסדר"), היו משתתפים רבים פעילים בניהול, והם הוסיפו פנים חילוניים. לדוגמה, באחד הסדרים, נכנס הבן-החייל שהגיע הישר ממקום שירותו, אחרי שהמשתתפים כבר החלו בקריאת ההגדה. הבחור היה עייף ורעב, והוא התפרץ בעליצות, "אני אראה לכם איך אפשר לגמור את כל ההגדה בשבע דקות!" הוא החל לקרוא בקצב היתולי מסחרר לבדיחות הדעת של האחרים, וכעבר זמן קצר הוגשה הסעודה. לעומת השוני הגדול בקריאת ההגדה, הייתה הסעודה שונה רק במעט מסעודות חג שהכינו אימהות המשפחה בדורות העבר.

המשפחתיות היא כנראה המוטיב החשוב ביותר בחגיגת הפסח של ישראלים-חילונים. חגיגת הפסח היא גורם מרכזי להתלכדות קרובי משפחה, עד כדי כך שלפני החג אנשים מלחיצים זה את זה להכריע בבעיה, עם מי מקרובי המשפחה יעשו את ליל הסדר הפעם. שאלות מפורשות בנוסח "איפה אתם בחג?" הן שגרתיות. על רקע חשיבות זו של המשפחתיות, יכול ליל הסדר להיות גם זירה לביטויים של מתיחות משפחתית. ההתכנסות המשפחתית המסועפת יכולה לקרב ענפים נפרדים, אך היא יכולה גם לחדד הבדלים, ולאפשר ביטוי למתיחויות בשל עצם המפגש. כך סדר משפחתי אחד, שכלל 16 אנשים, היה מורכב מבני זוג, הצאצאים מנישואין ראשונים של אחד מבני הזוג, וצאצאים וקרובים של שני בני הזוג מהנישואין הנוכחיים. הכותבת דיווחה שהיו אי-נחת ומתיחות בין חברי שתי הקבוצות. בסדר אחר, בהרכב מסוג זה, דווח על מתח בעקבות חלוקה בלתי-שוויונית של מתנות לקרובים משני הנישואין השונים.

באירוע גדול אחר, שכלל 24 משתתפים, נכחו מחותנים אשכנזים ומזרחים, והתעוררה מתיחות על רקע הגשת המזון, שאנשים תפסוה כבלתי-שוויונית. הכותבת תיעדה הקשבה אדיבה לקריאה בטקסט של מקורבי משפחה, והיפוכה בעת קריאה של איש מהצד השני. אחד הסדרים היה מאופיין בהטרונגיות מיוחדת. מספר החוגגים באירוע לא עלה על שבעה, אך הם היו שסועים על פי כמה קווים. היו ביניהם בעל רקע אמריקני ובעלי רקע ישראלי. היו בני משפחת המארח, והיו אחרים ממעגל שארים רחוק. היו אשכנזים, והיה אחד ממוצא מרוקני. סביב כל אחד מהמרכיבים האלה היו מתיחויות. השארים הרחוקים התלוננו שהקפידו אִתָּם, יותר מאשר עם בני הבית, להגיע בזמן. הישראלים התלוננו על שתלטנות של בעל הבית האמריקני, ופירשו ככרוכה בסגנון חג אמריקני פורמלי. המשתתף ממוצא מרוקני נבון מטעם מיוחד: לא מכבר הייתה התנגדות במשפחה לנישואיו עם אחת הבנות. קריאת קטע "ארבעה הבנים" חולקה לקוראים שונים, ובחלקו של החתן המרוקני נפל הקטע "רשע מהו אומר...". כשהגיע תורו של הבחור לקרוא, העיר עורך הסדר בקול, "אוי, יצא לך הרשע!" בגלל ההדגש המשפחתי בסדרים אלה מוטל חותם של משמעות סמלית משפחתית עכשווית על הטקסט, והוא יכול להיות מסלול לביטוי מתיחויות משפחתיות. עם כל זאת, על-אף שונות בין-דורית באירועים, כמעט שאין הכותבים מציינים מתיחות רבה בשל כך.

אחד המרכיבים של המשפחתיות בסדרים הוא התפריט הקבוע משנה לשנה. יש כותבים שציינו שהתפריט קשור לנוסטלגיה של האנשים לחיי משפחה של העבר. בסדר שבו השתתפו מחותנים אשכנזים ומזרחים הביאה כל משפחה את התבשילים שלה, וכל אחת סעדה משל עצמה. התפריטים המדווחים אינם תמיד כשרים על-פי דין. בכמה אירועים דווח על הגשת אורז (בניגוד לנוהג האשכנזי). באירוע אחד הוגשו יחד בשרים וגבינות. היה סדר שבו הוגשו בלי משים קרוטונים למרק (עד שמישהו העיר על כך למארחת). אך חשוב לציין שלא היו סדרים שבהם הונח לחם על השולחן, וכמעט בכל התפריטים הופיעו מרכיבי היסוד של סעודת הפסח (מצה, חרוסת וכו'). מרכיבים אלה, המסמלים פרקים בסיפור יציאת מצרים, מובילים אותנו אל החלק הבא בתיאור הממצאים.

סמלים דתיים: יצירה, חיסול, חילול

בצד המשפחתיות הבולטת, ניכר פער גדול בין מהותם החילונית של המשתתפים לבין התכנים הדתיים של האירוע. עם זאת, יש לציין כי לא היה שום אירוע בין אלה שתוארו, שנמחק בו לגמרי התוכן הליטורגי. בכל סדרי הפסח שנצפו הופיעו הרבה מן הטקסטים ושאר תכנים דתיים מסורתיים. על-פי המסורת נוהגים סמלים מכמה סוגים, ביניהם: סמלים חושיים – עצם נוכחות ספר ההגדה, חמש או שש אכילות טקסיות מוגדרות, וכן טיבולי אצבע (ביין), רחיצות ידיים (במים), טיבולי מאכלים (ירק ומצה במי מלח וחרוסת), צורת ישיבה בהטיית גוף ("הסבה"), גילוי וכיסוי של מאכלים, הצבעה עליהם באצבע, הרמה והנחה של גביעי יין (לדיון על אחדים מסמלים אלה ר' זימר, 1996, עמ' 72–113). ליל הסדר כולל גם קטע דרמטי: פתיחת דלת הכניסה לבית לאליהו הנביא (לפי מנהג האשכנזים), והצגה של היוצאים ממצרים (לפי מנהג חלק מהמזרחים), וכן משחק "גנבת אפיקומן". פרטי עניינים אלה שונים במסורות עדתיות שונות, והמסורת העיקרית הרלוונטית לענייננו היא האשכנזית.

מלבד התבשילים הביתיים, מאופיינים הסדרים שתועדו בסמלים משפחתיים פרטיים רבים, כגון צורות קריאה ייחודיות החוזרות מדי שנה עוד מבית סבא, ובפרט שיבושי לשון והטעמות במבטא אשכנזי. יש מי שדיווחה על שיר ביידיש שרגילים לשיר. כותבת אחרת דיווחה על מנהג בביתה לשיר את הפיוט "כי לא נאה, כי לא יאה" בהטעמה מלעיל ובמבטא אשכנזי. במשפחה מרקע דרום-אמריקאי רגילים לשיר את "חד גדיא" בתוספת תרגום לספרדית. במשפחה זו מוקירים את זכרו של סב אשר העלה את המשפחה ארצה, ואשר נפטר לפני 40 שנה. שמו של הסב היה אהרן, ובפרקי ה"הלל" שבטקסט מופיע הפסוק "יאמרו נא בית אהרן כי לעולם חסדו". פסוק זה, דיווחה הכותבת, שרים המסובים בהתלהבות מיוחדת. באירוע אחר דווח שבני ענף אחד של המשפחה רגילים לאכול את הביצה בליל הסדר בצורה מיוחדת (לאחר מעיכה דווקא). הדבר מעורר בקביעות הערות גיחוך מצד אלה שאינם נוהגים כך. אופן אחר לביטוי של ייחוד משפחתי, החוזר בכמה אירועים, הוא השימוש בעותק קבוע של ספר ההגדה, ששימש

סב במשפחה בשנים עברו. במשפחה המסורתית ביותר מבין אלו שנצפו (זו שקיימה את הכנות הניקיון המסורתיות) הייתה מערכת כלים מיוחדת לפסח. מערכת זו הורכבה משאריות של מערכות כלים רבות ישנות. לפי הרגשת הכותבת, פשטות עממית זו היא שנתנה ייחוד ואופי לפסח שלהם.

בדרך כלל אין הנהגים החושיים מתקשרים באותה נוחות עם ההווה של ישראלים-חילונים כמו המאכלים המשפחתיים והמנהגים המשפחתיים הספציפיים. כותבים רבים דיווחו על העדר נהגים חושיים בסדרים שבהם נכחו. כן דיווחו על טשטוש האכילות הטקסיות, על-ידי טעימה מהמצות והחרוסת כחטיפים במהלך כל קריאת ההגדה. אפילו "גנבת אפיקומן" המפורסמת לא נהגה אצל הכול. ביטול השימוש בגוף המוכתב על-ידי מסורת, שאין מזדהים עמה במלואה, הוא סממן אפייני של אבדן מסורת.³ באחד הסדרים שבהם קיימו את מנהג פתיחת הדלת קרא אחד המשתתפים באופן היתולי לבחורה שקמה לפתוח, "שימי לב שלא ייכנס גנב!". הערה זו מרוקנת את המעשה הסמלי של פתיחת הדלת מתוכן ומגמדת אותו.

התכנים הדתיים של ליל הסדר כוללים, כמובן, את קריאת הטקסט העתיק של ההגדה. מסתבר שיחסית לסמלים החושיים, הסמל הזה נוח לאדם מודרני. קריאה, ולו טקסית ומסוגנת, היא חלק מהווה רציונלית, והיא פחות ארכאית וזרה ממעשים גופניים אקזוטיים. ועם זאת, מסתבר שטמונים גם בקריאה של טקסט ההגדה מחסומים גדולים לקוראים ישראלים-חילונים. על טיבם של המחסומים האלה יכולים להעיד המוני ישראלים-חילונים מניסיונם האישי. אולם לא נעשה כל ניסיון מחקרי לגבות עדות זו באופן שיטתי. מאחר שהנושא מוכר וקרוב לאנשים רבים, קיימת אפשרות שאף מדעני חברה יציעו את תחושותיהם האישיות בנושא כעדות למציאות מקיפה יותר. ממילא אין כמעט תיעוד של רגשות של ישראלים-חילונים בקשר לליל הסדר (אם כי סביר שסריקה שיטתית של הספרות היפה ושל העיתונות היומית תעלה חומר רב). לאחרונה הופיע עיון בהגדה אשר בחן את הטקסט מנקודת הראות של הוגה ליברלי (Ophir, 1996), ועל-פי קריאה זו, הטקסט זר צקב האווירה הלאומנית, המסתגרת והאלימה, שהוא מקרין. זרות זו של הטקסט היא אפיינית לקורא בעל ערכים מסוימים, אך זרות זו היא רק אחת. אנתרופולוג יהיה רגיש לקשת רחבה יותר של סוגי אי-נחת, זרות וקושי.

קושי בסיסי אחד הוא השפה של ההגדה, המצריכה התמצאות מינימלית בכמה מהרבדים ההיסטוריים של השפה העברית, לשון חז"ל ולשון המקרא. לרוב המשתתפים בסדרים שנצפו הייתה לשון חז"ל זרה, וגם לשון המקרא שבהגדה הולכת ונעשית להם רחוקה

3 גם בקרב דתיים-מודרניים ומזרחים-מסורתיים רבים נעלם בחלקו שלל מעשי ההשתחוות, הקימה, הכריעה, הנישוק, ההכאה על החזה, הנגיעה ופריסות הכפיים, הנלווים לחפילה מסורתית. בליל הסדר בפרט, היטשטש בחוגים אלה נוהג ה"הסבה". כל שכן בסדרים של ישראלים-חילונים, שהכותבים תיארו, בטלו הרבה מן המנהגים החושיים המסורתיים.

עם התמעטות העניין הציבורי בתנ"ך. קושי שני הוא לשוני. המחשה לכך הייתה באחד הסדרים בקריאת הקטע "וירעו אותנו המצרים ויענונו..."⁴. המשתתפים גיחו והזכירו את מרגל האטום ואנונו.⁵ מאחר שהם מתקשים בהבנת מילה זרה להם, נאחזים הקוראים בהומולוגיה של הצליל, ויוצרים אסוציאציה ללא משמעות תוכנית. קושי שלישי של ישראלים-חילונים, לנוכח הטקסט המסורתי של ההגדה, הוא החזרתיות שבטקסט. החזרות הן לרוב קצביות, והן מהותיות לטקס ציבורי שקוראים בו טקסטים דתיים, אך הן זרות למי שאינו מעורה בתרבות דתית מסורתית.⁶ מסתבר שמשתתפים חילונים בסדרים נדרש מאמץ רב כדי לגשר על פני הפער שבינם לבין הטקסט, על מנת להזדהות עמו ולחוש נוח בקריאתו.

בהעדר ריכוז של עדויות ישירות על ההרגשות של ישראלים-חילונים ביחס להגדה, נוקט אני כאן שיטה תצפיתית-פוזיטיבית. הדיווחים של התלמידים, המשתתפים-הצופים באירועים, משמשים לי חומר לעיון. בניתוח האירועים אני חותר לחשוף מצוקות ואי-נחת אשר האירועים הם מענה להם. כך גלוי שרוב האנשים רוצים למהר ולקצר בטקסט. סביר שהדבר מעיד על אי-נחת מן הטקסט. אצל רבים הקריאה היא כפויה, על-ידי עצמם או על-ידי הורים וסבים. אחת התלמידות כינתה את הטקסט "מכשול בדרך לארוחה". אחרת אמרה באירוניה, "לאחר שסרה אימת ההגדה..."⁷. במשפחה אחת, אשכנזית-מזרחית מעורבת, דאגו מראש להכין חוברות הגדה במהדורה אחידה עבור המשתתפים. אך בסדרים רבים שורר בלבול בעת קריאת הטקסט, עקב הבדלים בין גושים ומהדורות ועקב ניסיונות דילוג, קיצור ומלמול הטקסט, מצד משתתפים לא מתואמים. אופנויות קריאה כאלו הן דרך נפוצה לפתור את בעיית הזרות של הטקסט. משמען העלמה של הטקסט, חיסול קטעים שהם בלתי רצויים למשתתפים. רבים התחמקו מהקריאה כאשר הגיע תורם. יש מי שעשה זאת על-ידי התירוץ "שכחתי את המשקפיים בבית".

באחד הסדרים צירף עורך הסדר לנוסח הקידוש דברי ברכה לימי הולדת של כמה מהנוכחים. במשפחות רבות התבצעה החלפה של מתנות באופנים שונים. נפוץ שהקוראים מביאים מתנה לבעלת הבית המארחת, וההענקות הן בתחילת הערב. לעתים כרוכות המתנות במנהג גנבת האפיקומן, לעתים נערכים חילופי המתנות בתום האירוע כולו. השילוב של אירוע מן ההווה (כגון יום הולדת) בחגיגה מצמצם את הפער בין הנוסח האקזוטי לבין החוגגים. גם הענקת המתנות, למארחת בפרט, משלבת את הנימוסים של חגיגת ליל הסדר בנימוסים של מסיבות חברים רגילות בהווי הישראלי. הדרך היצירתית הנפוצה ביותר שנהגו החוגגים לקרב אליהם את כלל חגיגת ליל הסדר הייתה

4 מרדכי ואנונו עבד בשנות ה-80 בקרייה למחקר גרעיני בדימונה, והורשע בריגול לאחר שהואשם במסירת מידע הפוגע בביטחון המדינה למקורות זרים.

5 על החשיבות של קצב וחזרות בטקס דתי ר' גירץ, 1990, עמ' 89-122, ועל עניין זה בחברה שבטית ר' Needham, 1967. קצב וחזרות בולטים בליטורגיה יהודית בכל רבדיה, ואפשר להתרשם מכך באופן שמינתי עד היום בבתי כנסת של יוצאי תימן, ובמידה מסוימת גם אצל יוצאי מרוקו ואחרים.

שילוב של מגנינות לא-מסורתיות בשירי ההגדה, ואף שילוב של שירים אחרים, במיוחד "שירי ארץ ישראל". במשפחה אחת הוסיפו אחרי הקטע "עבדים היינו" את השיר של פול רובסון "*Let my people go*". את שירת "הללויה" שבפרקי ה"הלל" של ההגדה שרו בהרכב סדרים במגנינות השיר של גלי עטרי, "הללויה", שזכה באירוויזיון. יש שהתמליל החדש בא במקום הנוסח המסורתי. במשפחות רבות הפך ליל הסדר לערב שירה. במשפחה אחת שרו שירי פסח ואביב בליווי פסנתר. במרכיב השירה הזה אפשר שנותר סימן ליצירתיות הישנה של הגדות הקיבוצים. באחד הסדרים גילו יצירתיות בכך שהשאירו כסא פנוי לרון ארד.⁶

דרך תגובה אחרת לטקסט שקשה להזדהות אתו היא עימות חזיתי ומודע. כותבים רבים דיווחו על קריאה חפוזת כדי להצחיק, בפרט בקטעי המדרשים של מספרי המכות ("רבי... אומר מנין שהמצרים לקו כך וכך מכות וגו'"), שנראו לקוראים חסרי משמעות. באחד הסדרים התנהלו "משחקי חשבון" כביטוי הכותבת, סביב קטעים אלה. בסדר אחר, כאשר קראו את הקטע "מעשה ברבי אליעזר ורבי... שהיו מסובין בבני ברק", הסביר עורך הסדר שצומת מסובים של היום הוא מקום בני ברק העתיקה. לזה העיר מישור, "כן, חיריה זה המקום של בני ברק!" אחר הוסיף, "ר' אליעזר ישב למעלה על החיריה!" במקרים אלה מגמדים הקוראים את הטקסט על-ידי הפיכתו להיתולי. אפשר שיש כאן נימה של עיונות כלפי מה שבני ברק מסמלת בשיח החברתי הישראלי. בכל אופן, אין החוגגים מחסלים את הטקסט על-ידי ביטול ישיר ופשוט.

באירוע אחר נקט עורך הסדר טכניקה הפוכה: הוא האריך בקריאת הטקסטים המדרשיים באופן פארודי. הוא הציג הצגה של חזן, בסגנון זמר אופרה, והטעים את המדרשים התמוהים. המשמעות היא זהה: בשני המקרים, הטקסטים הבעייתיים מוארים באור מגוחך. כבדיחה, הטקסטים נעשים קבילים. באחד הסדרים קרא אדם את מדרש ר' עקיבא ("מנין שכל מכה ומכה... הייתה של חמש מכות?... חרון אף — אחת, עברה — שתיים, זעם — שלוש, צרה — ארבע וגו'"). בשגרת הקריאה, וכלי לשנות את נימת קולו, אמר הקורא במקום "צרה — ארבע" — "אשתי — ארבע". בכך הכניס לתוך הטקסט מרכיב אמביוולנטי, היתולי, מעולם היחסים הזוגיים והביתיים. באחד הסדרים הגיע הקורא לקטע "שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך... שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם וגו'". הקורא נעצר והודיע שלא יקרא זאת, כי יש לו חברים לא-יהודים, ואין הוא נושא את רגשות האיבה המגולמים בפסוקים. תגובת המשתתפים האחרים הייתה היתולית: הם הצביעו על אחד מהם שהיה בעל דעות ליברליות במיוחד, והטילו דווקא עליו לקרוא את הטקסט הזה. כך לא חיסלו את הטקסט, אך הערו לתוכו תוכן אירוני במקום התוכן המקורי.

6 רון ארד הוא נווט מטוס פנטום בחיל האוויר הישראלי, אשר נשבה לאחר שמטוסו הופל מעל שמי לבנון בשנת 1986. במשך השנים נעשו מאמצים לשחררו, והמקרה זכה להתעניינות רבה בציבור הישראלי; אך בעת כתיבת שורות אלה עדיין אין מידע מוצק על מצבו או על מקום הימצאו.

החוגגים החילונים מצויים, אם כן, במצבי אי-הלימה קשים עם הטקסט. הם מבטלים חלקים ממנו. חלקים אחרים הם קוראים במאמץ ותוך הסתייעות בביטויי אירוניה, סרקזם והיתול. ההזרמה של תוכן זה מסדירה לאנשים את האי-הלימה, כדי לקבל את הטקסט. לעתים, אין לחוגגים יכולת לצקת תוכן כלשהו לטקסט, ואז קריאתם מידרדרת לליצנות. הקטע על ארבעת הבנים עורר לפעמים תגובה כזו. כמו מדרשי המספרים, פסקה זו זרה לקורא חילוני. בין טיפוסים האנשים המוזכרים בה, "התם" בעייתי במיוחד בהווה של הקוראים. למושג "תם" בעברית של יום-יום הוראה מעליבה מפורשת — איש תמים וטיפש. בעולם חומרני והישגי, הטיפוס הזה מגונה יותר משאר טיפוסים מדרש הבנים, והוא מעורר גיחוך. לעומת זאת, ההוראה של "תם" במסורת לא רק שאינה שלילית, אלא היא נוטה לחיוב (על-פי הקריאה המדרשית של הכתוב "ויעקב איש תם וגו'" [בראשית כה 28], וכן "איש... תם וישר" [איוב א 1]). בסדרים שנצפו לא התייחסו לטיפוס "התם" כשווה לטיפוסים האחרים. יש שהוא הוטל לקריאה דווקא על מי שנתפס כתמים ביותר בין המשתתפים, ובפרט בחורה צעירה. בסדר אחד, כאשר העורך הגיע למילה "תם", הוא זימר "תם-תם-תם" כמתופף בתופים. האנשים חשים אי-נחת עם טקסט שבו מופיע המושג "תם", והם מקרבים את הטקסט אליהם על-ידי הזרמה של תוכן משלהם. במקרה של הטלת הקריאה על נערה, הרי זו הצבעה היתולית על תמימות (מלווה בחוסר שוויון מגדרי). במקרה של משחק התופים, מדובר ביצירה של אסוציאציה מגמת למושג "תם".

גם טיפוס "הרשע" של מדרש ארבעה הבנים אינו נוח לישראלים-חילונים. בהוויית התרבות החילונית, מעטים יחסית דימויים קוטביים של טוב לעומת רע, אמת לעומת שקר, צדיק לעומת רשע. קיימת מודעות רבה יחסית לדקויות ולמורכבות, לעומת הניגודים המוסריים החדים של העולם המסורתי, המקופלים במונחי ההגדה. באחד הסדרים, דקלם הקורא את קטע הרשע באופן דרמטי מבהיל, כאילו הוא מכשף. הייתה בכך הבעה היתולית, שהרשע באמת אינו כזה. הגימוד של הטקסט מאפשר לקורא חילוני להמשיך להתייחס אליו.

חלק אחר של ההגדה שהוא זר לחוגגים, בגלל החזרות המרוכזות שבו, הוא "ההלל הגדול" ("הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו וגו'"). הפרק הזה, העוסק בציון מופלג של חסדי האל, קשה בפרט למי שאמונתו מרוסקת על רקע זוויות השואה. באחד הסדרים נאמר הפרק במהירות גדולה, בהיתוליות.

גם האמירות שבהגדה העוסקות בדכקות עזה בארץ ישראל היו בעייתיות בכמה מהסדרים. ההסבר שבהגדה, "שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים", אלא לשהות שם עד שיעבור הרעב, לא זכה לאמון אצל החוגגים. באחד הסדרים העירו המשתתפים בסרקזם שיעקב אכן רצה לרדת מן הארץ, "הרעב רק היה תירוץ!" החוגגים המעטים שהגיעו לקריאת הסוף של ההגדה, ובו ההכרזה "לשנה הבאה בירושלים!", שוב גיחנו. מה עורר תגובות אלו? מבחינתם של ישראלים-חילונים טמונים קשיים בחלקים הלאומיים-טריטוריאליים של הטקסט. קושי אחד כרוך בהיות האנשים מעורים בעולם תרבותי פתוח, בתודעתם

ואף בפועל. ישיבתם בארץ של אנשים רבים נתונה לשיקול, ואינה טבעית ומוכנת מאליה. הפער שבין ההצהרות התמימות של דבקות בארץ ישראל לבין מציאות האנשים, המותנית והמתלבטת, מתאחה באמצעות היתול ואירוניה. קושי שני כרוך בנסיבות הפוליטיות של ההווה: יותר ויותר נתפסת דבקות בארץ ישראל, אצל ישראלים-חילונים ודתיים כאחד, כקשורה לעמדות דתיות קיצוניות. קיים דימוי חדש של ימניות ישראלית הכרוכה בדתיות ובלאומנות. ישראלים-חילונים המסתייגים מעמדה זו בוחלים במיוחד בפן הטריטוריאלי של ההגדה. קושי שלישי, אולי היסודי ביותר, נובע מאבדן של חלק גדול ממכלול האמונה המשיחית המסורתית. מבחינתם של ישראלים-חילונים, ירושלים המיועדת היא זו שהם מכירים, ומגוּחַך להצהיר על תקווה שכבר התממשה. אי-נחת מסוג זה הובעה אצל ההוגה הליברלי שהוזכר לעיל (Ophir, 1996).

הקטע בהגדה שהוא אולי המוזר ביותר לקורא חילוני הוא זה המציג את בני ישראל כנערה ערומה מדממת. נוסח הטקסט הוא "ותרבי ותגדלי, ותבואי בעדי עדיים, שדיים נכוננו ושערך צימח, ואת ערום ועריה. ואעבור עלייך ואראך מתבוססת בדמיך וגו'". פסוקים אלה, הלקוחים בהיפוך סדר מיחזקאל טז 6-7, מהווים בקריאה מסורתית מסד לפרשנות מיסטיית, שבה הנערה היא אלגוריה לעם ישראל. קיימת מסורת עתיקה ורצופה, החל בנביאי המקרא, דרך חז"ל ועד המקובלים המאוחרים, לפרש טקסטים ומעשים ארוטיים במקרא באופן מיסטי (להמחשת פירושים אלגוריים מסוג זה, ועל סמלים ארוטיים בעלי מובן תיאולוגי, ר' כהן, 1984). פרשנות מסוג זה כה טבועה בקוראים מסורתיים, שאצל רבים אין מודעות לכך, שלטקסטים אלה יכול להיות גם מובן מילולי. אולם כל זה רחוק לרוב מקוראים חילונים. הפסוקים הארוטיים מעוררים אצלם תמונה חושנית, ולכן הביאו לגיחוך. באחת המשפחות הטילו את קריאת הקטע מיחזקאל, באופן ליצני, דווקא על צעירה. קטע אחר שהיה סתום לקוראים, "והיא שעמדה לאבותינו ולנו וגו'", עורר אף הוא פרשנות ליצנית, כדימוי מיני זכרי. גיחוך דומה עורר הפסוק "...הסומך נופלים והזוקף כפופים וגו'".

דיון ומסקנות

מלאכת מחקר נעשית בידי בני אדם, והמטען המושגי והערכי של מדעני חברה בכלל ושל אנתרופולוגים בפרט מעצב, בחלקו, הן ממצא והן פרשנות (Carrithers, 1992). בעיון זה דיווחו התלמידים על-פי הנחיות שהם קיבלו, כמתואר לעיל, וסביר שהנחיות אלו השפיעו על הדיווחים. נכון להעיר כאן גם על טיבו של החוקר המנחה. המטען הערכי הרלוונטי שאני נושא, בניגוד לתלמידים שהשתתפו בקורסים, הוא של שמירת מצוות במידה של קפדנות. כאנתרופולוג אני משתדל להתייחס באמפתיה ליהדות חילונית, אך אני גם בעל עמדה ביקורתית כלפיה. צריך לשקול אפשרות, שבגלל הדתיות של המנחה היו התלמידים מרוסנים במתן ביטוי לחילוניות שלהם. הייתה רק תלמידה אחת שדיווחה כי היא יצאה מוקדם מן הסדר המשפחתי, על מנת להשתתף באירוע

פסח אחר עם חברים. עם זאת, הכותבים דיווחו על מקרים של צעירים שאיחרו לבוא או הקדימו לצאת. ייתכן, אפוא, שאילולא אילוף התרגיל היו יותר תלמידים נוהגים בעצמם באופן לא-משפחתי. בשל מעורבותי הדתית, גם הניסיון האישי שלי בחגיגות ליל פסח הוא, באופן פרדוקסלי, מוגבל. בעשרות השנים האחרונות, ואף בתקופות שערכתי מחקרי שדה, כמעט שלא התארחתי אצל אחרים בליל הסדר (ר') לעניין זה את הערותי של שוקד במאמרו [בעיקר עמ' 37] על מחקר אנתרופולוגי בישראל [אצל שוקד ודשן, 1977], על רצונו להתנסות בליל הסדר אצל נחקריו כאשר עסק בעבודת שדה, ועל מניעת הדבר ממנו). בהתחשב במצב עניינים זה, מובא הדיון שלהלן ומוצגות מסקנותיו.

שני נושאים בולטים בחגיגות ליל הסדר של ישראלים-חילונים. אחד הוא המשפחתיות, האחר הוא ההתמודדות עם התכנים הדתיים המסורתיים של האירוע. המשפחתיות בולטת בחשיבותה אולי יותר מאשר בחגיגות פסח אחרות, הן בעבר והן בחוגים מסורתיים בהווה. ייתכן שהרווחה החומרית של העשורים האחרונים מעודדת חגיגות רבות משתתפים. השימוש ברכב בחג מאפשר אף הוא להגדיל את מספר המתכנסים בליל הסדר. כותבת אחת, שהשתתפה באירוע שמנה 16 אנשים, מסכמת:

ליל הסדר, על ההווי המיוחד שבו, נתפס יותר כהזדמנות למפגש למשפחה המורחבת, להתעדכן, לראות בגדילת הילדים. הדגשים המושמים בעת הקריאה בהגדה, שהפכו כבר מסורת בפני עצמה, מושמים על אותם קטעים המעוררים גם את הבדיחות והעוקצנות. אלה קטעי הפלפול של הרבנים בהגדה, הנתפסים כמגוחכים במיוחד, ומעוררים פקפוק בכל קיום הסדר הזה. [למחרת] אמי אמרה שאולי צריך להעביר את המפגש לחנוכה, ולחסוך את הטקס שנראה לה עלוב ומיותר, ואת הפקקים הבלתי נסבלים. [היא] לא הבינה מדוע דווקא לי חשוב לקיים אותו.

גם לנו אין הכותבת מבהירה מדוע הטקס חשוב לה. קיימת מידה של סתירה בין מרכיב הכינוס המשפחתי לבין המרכיב הטקסי-הדתי הזר, ועמדתה של האם היא המובנת יותר. המפגש העונתי של בני משפחה מכוון למגע גומלין חברתי ביניהם, אך לליל הסדר שפה ליטורגית וטקסית משלו, אשר סותרת בחלקה — אם לא ברובה — את ערכי החוגגים. אף החלק המשפחתי שבחגיגת הפסח יכול להיות בעייתי לישראלים-חילונים. נפגשים אז שארים שבחלקם הם רחוקים, לא התראו זמן רב, ואולי לא לגמרי רצויים זה לזה. ההדגש הרב-יחסית על משפחתיות, לעומת ההדגש המועט על היסוד הדתי של האירוע, עלול ליצור מועקה שאינה קיימת אצל מי שמדגיש את הצד הדתי, ומדגיש פחות את המשפחתיות. מסתבר שיש אנשים הנוסעים לנפוש בחו"ל בעונת הפסח כדי להימלט מן הבעייתיות הכפולה, המשפחתית והדתית. אך חשוב לציין שאנשים כאלה לא נמצאו בדיווחי התלמידים. עבור נחקרנו, חגיגות הפסח לא נתגלו כבעייתיות ביותר.

בהשוואה למשפחתיות, המרכיב הדתי קשה כמעט לכול. הסדרים שנצפו אופיינו הן בהמשכיות והן במידת מה של יצירתיות. סמלים מסורתיים חוסלו, והיו ביטויים של הסתייגות אירונית מן המסורת. על-פי כללי הטקס צריך "לספר ביציאת מצרים", ואילו שארי המשפחה המתאספים רוצים לדבר על דברים אחרים. כמעט בכל האירועים שלנו

ביטלו האנשים חלקים של הטקס המסורתי; חלקים אשר כן התקיימו, נוהלו לא אחת תוך גימוד ועירוי תוכן מחלל.

השימוש שלי בביטויים האלה מבוסס על טיפולוגיה כללית של שינויי סמלים שפיתחתי מכבר לצורך עיון משווה, לאו דווקא ישראלי (ר' שוקד ודשן, 1977, עמ' 43-54, 68-76, וכן Deshen, 1997). לפי זה, מעשה חילול של סמל דתי כרוך בשינוי בתחום הניסיון האנושי והחוויה שאליו מתייחס הסמל. אל תוך סמל מסורתי מעורה תוכן חדש, המתייחס לתחום ניסיון אחר לגמרי, שקודם לכן לא בוטא על-ידי הסמל. בסדרים שנצפו כאן נראו אירועים רבים כאלה: מקרי הלעג למדרשי המספרים, ההערות הסרקסטיות על סיפור המסובים בבני-ברק, אופן הקריאה של מדרש ארבעת הבנים ושל הפסוקים מיחזקאל, ועוד. בכל אחד מהאירועים האלה יש קטע של טקסט מקודש, סמל דתי, אשר החוגגים שילבו בו תוכן חדש, זר להבנה המסורתית של הסמל. אין קשר בין ההבנה המסורתית לבין ההבנה של האנשים באירועים המתוארים. על מנת לבטא את עומק השינוי הזה, אני נוקק למושג הטעון "חילול". לא כל חידוש סמלי הוא חילול, והגדות הקיבוצים מאופיינות, בין השאר, בחידושים סמליים (בנוסף למעשי יצירה, חיסול וחילול). הדבר ממחיש את עושר היצירתיות הסמלית של "ישראל העובדת" בתקופת היישוב. אולם מאפיין חשוב של הסדרים שנצפו כאן, אצל ישראלים-חילונים של שלהי המאה, הוא שהמשכיות, חיסול וחילול יש בהם — אך אירועים מסוג של חידוש ויצירה כמעט שלא נראו.

הסדרים שבהם נכחו תלמידי בלטו במסורתיות הבסיסית שלהם. מבין קרוב ל-40 סדרים, רק אחד נוהל בסגנון הקיבוצים, באופן מחודש עקרוני (הוא לא נכלל בקבוצת הסדרים שהיוו בסיס לעיון זה). הקיבוץ, שבו המפעל היצירתי החשוב ביותר של החברה הישראלית-חילונית בעיצוב החגים, כמעט שלא הותיר עקבות בחג של התלמידים המדווחים. סגנון הקיבוצים מזוהה בתודעת הציבור עם מופע קהילתי גדול, ובערים חסרה התארגנות מתאימה לכך. לאנשים החיים במשפחות מצומצמות בבתיים הפרטיים נוח יותר להיאחז בסגנון החג המשפחתי המסורתי. אך נראה שיש לכך סיבה נלווית, עמוקה יותר: חידוש טקסי מצריך יזמות ואנרגיה תרבותית; ישראלים-חילונים של ימינו, יחסית לקודמיהם בתקופת היישוב, אינם מצטיינים במידות אלו. קל הרבה יותר להמשיך מסורת מוכרת עתיקה, תוך התאמה, שינוי, וחיסול נקודתיים. המסורתיות של האירועים שבהם עסקנו כאן בולטת בחלוקת העבודה לפי מין, הן בהכנות לחג והן בניהול הסדר. עם זאת, נותרים פערים גדולים בין עולמם התרבותי של ישראלים-חילונים לבין התוכן המסורתי של חגיגת ליל הסדר, בעיקר בנוגע לטקסט של ההגדה ולמעשים הסמליים הנלווים לקריאה הטקסטית. תכנים אלה מעוררים מבוכה, ודרך תגובה למבוכה היא הבלטה והעצמה של מוטיב ישן ומקובל של ליל הסדר, המשפחתיות. מוטיב בולט הקשור במשפחתיות הוא הדגש המושם על המזון ועל איכות הסעודה. המוטיבים של משפחתיות וסעודה מצויים גם בחגיגת הפסח המסורתית, אך בסדרים החילוניים שנצפו כאן היה ייחוד: הצירוף בין מבוכה לנוכח הטקסט לבין מיעוט

יזומה לשנותו. הדבר מביא לדגש יתר על מרכיבים שאינם עומדים בסתירה להוויה של המשתתפים, דהיינו משפחתיות ומזון.⁷ מוטיבים אלה בולטים בנוכחותם, בצד הצמצום של התכנים הדתיים והלאומיים המסורתיים. דגש מסוים הושם על שילוב של מגנינות ותמלילים ישראלים-מודרניים בטקסט המסורתי. היה גם שילוב של חגיגת ימי הולדת ושל החלפת מתנות.

כמו המוטיבים של משפחתיות ומזון, גם גימוד של סמלים מצוי הן בנוהג המסורתי והן בסדרים שנצפו. שתי דוגמאות מפורסמות לכך: בהגדת ספריית ריילנדס, שמקורה באשכנז בימי הביניים, מצוי איור לקטע על אכילת מרור. לשאלת הטקסט "מרור זה, שאנו אוכלים, על שום מה?", משיב בעל האיור בהצבעה של גבר על אשתו. זו תשובה ליצנית המכניסה הרהור מחיי משפחה בלתי שוויוניים לתוך הדין ההיסטוריוסופי של ההגדה על אחד מפרטי הטקס. העובדה שהאמן טרח לשלב רעיון זה בכתב יד יקר ודאי לא הייתה מקרית, אלא שיקפה את טעמו של מזמין כתב היד ושל מקורביו, שעתידיהם היו להשתמש בספר. דוגמה שנייה לגימוד מאותה תקופה מצריכה מילת הקדמה: הטקסט של הקידוש של ליל חג החל במוצאי שבת הוא מורכב, וכולל תוספות של כמה קטעים. סדר אמירת הקטעים מצוין בכתבי הלכה על-ידי ראשי התיבות יִקְנֶה⁸. האותיות מסמנות ברכות על "יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן". הקיצור יקנה⁹ חסר משמעות לשונית; הוא רק אמצעי לזיכרון, וכמוהו רבים בספרי הלכה. אולם לצליל של קיצור זה קרבה צלילית לביטוי בגרמנית "*Jag' den has*" (צוד את הארנבת!). בעקבות זאת מופיעים בכמה כתבי יד של הגדות אשכנזיות איורים, ליד טקסט הקידוש, של ארנבת וציידים על רקע נוף פסטורלי. האיור משקף מעשים של בני הסכיבה הנוכרית, והוא חושף הרהור טריוויאלי מרנין וקרוֹב למציאות החיים, על ביטוי טכני יבש, אם כי הלכתי (ר') גם אילי, 1982; נרקיס, 1984, עמ' 55, 94-95.⁸

רעיונות היתוליים נילוו אם כן לקריאת ההגדה גם בזמנים קדומים. אך יש הבדל מכריע בין ההקשר של ימי הביניים לבין ההקשר החילוני המודרני. החילול שתואר בסדרים של ישראלים-חילונים הוא עשיר, ומופיע יחד עם מקרים של חיסול מרכיבים טקסיים

7 קיים תיעוד על בולטות של סעודות כסמל תרבות בשדה אחר לגמרי. משה שוקר עקב אחר הקשרים המשתנים במשפחה המורחבת היהודית-מרוקנית בשנים הראשונות אחרי העלייה ארצה. הוא מצא שתכנים רבים של השאָרֹת המשפחתית הצטמקו, אך בתחום הסעודות המשותפות חלה פריחה שלא הייתה מוכרת לאנשים בעבר (שוקר ודשן, 1977, עמ' 195-210). אפשר ונכון לקשור מושגית בין התיעוד הזה לבין התיעוד הנוכחי על ישראלים-חילונים. למרות ההבדלים בינם לבין יוצאי מרוקו של תקופת העלייה ההמונית, שתי האוכלוסיות מתנהלות על-פי מרשם בסיסי משותף של תרבות יהודית, שבה חגיגות משפחתיות הן לרוב משולבות בסעודות מצווה. אפשר שגם תהליך ההתפוררות של המסורת בשני גוונים אלה של החברה היהודית מתנהל באפיקים דומים.

8 בעניין זה הפנה אותי ד"ר שלום צבר מן האוניברסיטה העברית בירושלים אל הגדת פראג המודפסת. ליד הקטע על מרור מצויה הערת שוליים ובה נכתב כי "ישנו נוהג בעולם שהאיש מורה על האישה משום שנאמר 'אישה רעה מר ממות'". העובדה שהכותב השתמש בביטוי "ישנו נוהג בעולם", ולא במילה "מנהג", משמעותית כנראה, ומציינת הסתייגות מצד הכותב.

(בפרט קיצור הטקסט וחיפזון מודע בקריאתו). הן מעשי החילול והן מעשי החיסול של ישראלים-חילונים באים על רקע של אמונה רופפת, אם לא של כפירה. לעומת זאת, החומר המקביל מימי הביניים בא על רקע של תרבות דתית מקיפה ושל אנשים מאמינים.⁹ שולטת אצלם תמימות, בניגוד לחותם הסרקסטי שבסדרים שנצפו כאן. משתתפי הסדרים שנצפו דחו גושים גדולים של תכנים הקשורים לאמונה ולטקסיות, ועם זאת הם היו מאוחדים בקיומם של נוהגים מסוימים. בקיום זה לא נגלו יצירתיות או חידוש מרשימים. כמעט שלא הייתה חתירה לביטוי של חוויה משמעותית. בעניין זה שונים ישראלים-חילונים ממקביליהם היהודים הלא-אורתודוקסים בארצות הברית. האחרונים מתוארים אצל ליבמן (Liebman, 1990) כמי שחותרים בפעילותם הטקסית לבטא שני תכנים עיקריים: אחד, מימוש עצמי אישי כמעט עד אידיאליזציות; השני, פיתוח ערך של צדק חברתי אוניברסלי. בתיאור הדפוס האמריקני הזה עמד ליבמן על המחיר הדתי הכרוך בו. מחיר מקביל אותר אצל החוגגים הישראלים. שלטה כאן המשכיות, והחוגגים ניסו, על-ידי משחקים וחילול, להתגבר על כמה מהקשיים הכולטים מבחינתם בטקס המסורתי. אפשר שבקרב נחקרניו יש לחילול פונקציה מעבר לזה: המשחקים עשויים לאפשר את הקריאה הטקסית;¹⁰ הם מעכבים את חיסול המעשים הסמליים. יתר על כן, יש מקום לשער שעל רקע אירועי הפסח של ישראלים-חילונים, שהם גדולים ומכנסים ענפי משפחה מפורדים שאין ביניהם אינטימיות טבעית, נודע למעשי החילול תפקיד משפחתי בונה. הם מעוררים עניין אצל המשתתפים, וכך מביאים לאינטראקציה ביניהם. המעשים מקלים על קיום קשר רגוע בין בני המשפחה,¹¹ ובה בעת מטילה המשפחתיות צל על סמלי הפסח המסורתיים.

מן האמור לעיל אפשר להתייחס לשאלה גדולה, והיא — מהי זהות ישראלית-חילונית? נראה מכאן, שלהיות ישראלית-חילונית משמע, לשאת זהות אשר כוללת כמה מרכיבים מסורתיים, שאינם מתיישבים עם אידיאולוגיה חילונית צרופה. חוגגי הפסח שלנו לא הסבירו בבהירות את מעשי המארג הסמלי הזה. עדיין נשארים אנו עם שאלה מהדהדת: מדוע הסטודנטית, שדבריה צוטטו לעיל, חלקה על אמה ועמדה על כך שגם בעתיד לא יסיטו את הכנס המשפחתי למועד שבו אין הכבישים פקוקים? ובאופן כללי: מדוע

9 התרבות של יהודי ימי הביניים שונה גם מתרבות ישראלית-דתית של ימינו. ישראלים-דתיים מגיבים להיותם — לפי תפיסתם — מוקפים בעולם חילוני מאיים. היהודים בימי הביניים היו רגועים בעניין זה. לפעמים הם הרשו לעצמם, בהקשר של תרבותם הדתית המקיפה, הברקות של ליצנות הומוריסטית. המודעות השונה לסביבה החילונית עשויה גם להסביר הבדלים בין הדתיות של בעלי תשובה לבין זו של דתיים מלידה.

10 קיימת ספרות אנתרופולוגית רבה המתעדת וחותרת לכאר אירועי הומור, וניתוחי כאן עולה בקנה אחד עם חלק ממנה. בהקשר אחר הבאתי תיעוד עשיר של אירועי הומור ועמדתי על "העוצמה שבאירוניה" (דשן, 1997, עמ' 175-189).

11 טיעון בכיוון זה מפותח בעבודת תלמיד נדירה באיכותה מאת רם פורמן, שנכתבה באוניברסיטת תל אביב בסמינר של עמיתי משה שוקד.

מתעקשים היא וחבריה להמשיך להתייחס לסמלי החג המסורתיים (ולו מדולדלים ומחוללים) על מנת לקיים את המשפחה?

העיון התצפיתי-פוזיטיבי נתן תשובה לשאלת המוצא שלנו, בדבר טיבה של טקסיות ליל הסדר של ישראלים-חילונים. עיון זה אף הוביל לניסוח השאלה שעמה נותרנו, ועליה אין בחומר שלנו כדי להשיב. תשובה תבוא אולי מחשיפת תחומי משמעות סמויים, מעוגנים בחוויות ובאסוציאציות אישיות של החוגגים. אם תחומי משמעות כאלה אכן קיימים אצל נחקרינו, עשויים הם להתגלות לנו על ידי ריאיון ישיר. אפשר שהחוגגים מציינים במעשיהם ערכים הומניסטיים כגון הוקרת החופש והתעלות מעל חומרנות. אפשר שהפסח מתקשר אצלם לערכים לאומיים-ציוניים (בפרט בהקשר לסמיכות הזמנים עם יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ויום העצמאות). דבר מכל זה אמנם לא בא לידי ביטוי בחומר שהובא אלי, אך הנחיה אחרת לכותבי הדיווחים, וניסוח שאלות מכוונות לנשאלים, אפשר שיעלו זאת.

לכסוף, 36 הסטודנטים שלי אינם מייצגים באופן שיטתי את השכבה הגדולה של ישראלים-חילונים. לדברי, המתבססים על דיווחים מעטים אלה, המעלות וגם המגרעות המיוחדות לעיון אנתרופולוגי, והם מהווים תחילתו של מחקר, ולא סיומו. זאת ועוד: העיון הזה, בהיבט אחד של היהדות הישראלית-חילונית, איננו עיון משווה. נקודת המוצא שלו היא אנתרופולוגית קלסית. דהיינו, השאיפה הייתה להבין את הפעילות הסמלית של ישראלים-חילונים במונחים המתאימים לפעילות סמלית בכלל, ולא במונחים המשרתים אך פולמוס ספציפי. אין להסיק מהעיון הזה כי בגוונים יהודים-ישראלים אחרים (דתיים-לאומיים, חרדים, מזרחים) מתנהלים נוהגי הפסח ללא שינוי. מסתבר שגם בחוגים הללו מתרחשים דברים מעניינים. אך לא נדע מה הם עד שלא ייעשה על כך מחקר מסודר.

מקורות

- אילי, מ' (1982). הלכה ואגדה באיורי הגדות. עלי שיח, 15-16, 257-274.
- אסף, א' (1994). מופע ליל הסדר תשמ"ט בקיבוץ כפר מנחם: התפתחות המופע לאורך יובל שנים. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- גירץ, ק' (1990). פרשנות של תרבויות. ירושלים: כתר.
- דשן, ש' (1994). הדתיות של המזרחים: הציבור, הרבנים והאמונה, אלפיים, 9, 44-58.
- דשן, ש' (1997). במקל מתקפל: אנתרופולוגיה של נכות. תל אביב: שוקן.
- הרצוג, ח' (1977). ההגדה הקיבוצית. הקיבוץ, 3-4, 237-246.
- וסרטיל, א' (1977). ילקוט מנהגים: ממנהגי שבטי ישראל. ירושלים: משרד החינוך והתרבות.
- זימר, י' (1996). עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגליהם, ירושלים: מרכז שזר.
- כהן, ג' (1984). שיר השירים באספקלריה יהודית. בתוך מ' גרינברג (עורך), תורה נדרשת, עמ' 89-109. תל אביב: עם עובד.
- יובל, י"י (1993). הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם. ציון, נח, 33-98.

- לוי, ש', לוינסון, ח' וכ"ץ, א' (1993). אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל. ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.
- נרקיס, ב' (1984). כתבייד עבריים מצוירים. ירושלים: כתר.
- רובין, נ' (1987). אבל בקיבוץ לא-דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית, מגמות, ל, 139-150.
- שוקד, מ' ודשן, ש' (1977). דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, ירושלים: יד בן-צבי.
- שלח, א' (1975). סממנים לדת חילונית בישראל (מחקרים בסוציולוגיה). האוניברסיטה העברית בירושלים, המחלקה לסוציולוגיה.
- Beit-Hallahmi, B. (1992). *Despair and deliverance: Private salvation in contemporary Israel*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Burman, R. (1986). She looked well to the ways of her household: The changing role of Jewish women in religious life, c. 1880-1930. In G. Malmgreen (Ed.), *Religion in the lives of English women* (pp. 234-259). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Carrithers, M. (1992). *Why humans have culture: Explaining anthropology and social diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Deshen, S. (1990). Israeli Judaism: Introduction to the major patterns. In C. Goldscheider & J. Neusner (Eds.), *Social foundations of Judaism* (pp. 212-239). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Deshen, S. (1997). The situational analysis of symbolic action revisited. In T. Endelman (Ed.), *Comparing Jewish societies: Comparative studies in society and history series* (pp. 343-358). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Deshen, S., Liebman, C. S., & Shokeid, M. (Eds.). (1995). *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel*. New Brunswick: Transaction.
- Don-Yehiya, E. (1995). Hannukkah and the myth of the Maccabees in ideology and in society. In S. Deshen, C. S. Liebman, & M. Shokeid (Eds.), *Israeli Judaism: The sociology of religion in Israel* (pp. 303-321). New Brunswick: Transaction.
- Kaplan, M. A. (1991). *The making of the Jewish middle class: Women, family and identity in imperial Germany*. New York: Oxford University Press.
- Liebman, C. S. (1990). Ritual, ceremony and the reconstruction of Judaism in the United States. *Studies in Contemporary Jewry*, 6, 272-283.
- Liebman-Jacobs, J. (1996). Women, ritual and secrecy: The creation of crypto-Jewish culture. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 97-108.
- Lilker, S. (1982). *Kibbutz Judaism: A tradition in the making*. New York: Herzl Press.
- Needham, R. (1967). Percussion and transition. *Man*, 2, 606-614.
- Neeman, R., & Rubin, N. (1996). Ethnic civil religion: A case study of immigrants from Rumania in Israel. *Sociology of Religion*, 57, 195-212.
- Ophir, A. (1996). From Pharaoh to Saddam Hussein: The reproduction of the other in the Passover Haggadah. In L. J. Silberstein & R. L. Cohen (Eds.), *The other in Jewish thought and history* (pp. 205-235). New York: New York University Press.
- Rabinowitz, J., Lazerwitz, B., & Kim, I. (1995). Changes in the influence of Jewish community size on primary group, religious, and Jewish communal involvement, 1971 and 1990. *Sociology of Religion*, 56, 433-443.