

שלמה דשן

ישראלים-חילוניים בלבד הפסח: אלה של משפחתיות על סמלים דתיים

סקר משנת 1993 גילה שהרוב המכريع של ישראלים-חילוניים חוגנים אח ליל הפסח, בעקבות זאת נשאלת השאלה מה האופן של החגינה זו. מתרור שהיחס המשפחתי-נשי כובל ביה, וכי הדבקות בטקסט המסורתית מעוררת קשיים ואינזוחות לחוגנים. דרך טיפולם בכך היא חיטול חלקים מן הטקסט המסורתית וערויו תוקן חדש, שיש בו נימוחה אירונית וחלילן. הבסיס לעזון הוא קובץ של 36 תיאורים של סדרי פסח, מאות תלמידים באוניברסיטה שחדרו עצם כחילוניים, ממוצא אשכנזי או אשכנדי-זרחי מעורב.

על "הדרת האוזחות" בישראל, בrama של סמלי לאום, נכתב רבות, אך טיב החילוניות של ישראלים המזהים את עצם כחילוניים נותר עמוס. ישראלים-חילוניים נורחים בדרך כלל מן התורות הדתיות הרווחת בהוויה, ממוסדותיה, ובפרט ממייצגיה הרובנים. עם זאת, רבים מהם מקיימים מנהגים מסורתיים שונים, כגון חגיגת ליל הפסח, שביתה מעיסוקים רגילים ביום כיפור, ציון טקסי מעבר, קביעה מזווה, מילת תינוקות. ישראלים-חילוניים הם הגוש המרכזי והמוביל בחברה הישראלית, ואף כי חשוב להכיר ולהבין את אמונהיהם, הבנתנו את טיב יהודותם שטחית למגריזי: נערכו אך מעט מחקרים חברתיים בנושא זה. ניסיונות מוקדמים נעשו בידי שלח (1975), שכתבה על "דת חילונית" בישראל, ובידי רובין (1987), שעסוק בטקסי קבורה בקיבוץ. ספרו של בית-החלמי (Beit-Hallahmi, 1992) מתאר מגוון פעילויות סמליות של ישראלים-חילוניים מנוקדות מוצאת פסיכולוגית (ר' גם Neeman & Rubin, 1995; Don Yehiya, 1996).

המקרים המעניינים מלמורים שהתויפה של חילוניות אידיאולוגית יצרית הולכת ונעלמת. סקר כללי של מכון גוטמן (לווי, לוינסון ובצ, 1994) עולה שישעור גבוהה (90%) של ישראלים יהודים מצינים את ליל הסדר באופן טקסי כלשהו. משמעות הנtentן היא שלא רק הדתיים, אלא גם הרוב הגדול של הישראלים-החילוניים, מצינים

* אני מודה לתלמידי אוֹרָה כהן, יעל קוֹסְטוּרִינְסְקי, דפני שטרן-שטייל ובמיוחד איל ברוֹן, לחבריו דליה אוֹרָה, חנה הרצוג, ישעיהו ליבמן, רינה נאמן, יותנן פרט, ניסן רובין ומשה שוקה, ולרעותי היידה דשן, על העורחות המועילות לטיעות של מאמר זה.

את ליל הפסח. מפתבר שסגנון הפסח הרווח ביותר בקרוב ישראלי-חילוניים הוא ביסודו הנורוג המסורתי. אך מה בדבר טيبة של טקסיות זו? מה נעשה בה בפיוט, ומה התוכן והמשמעות שהאנשי מודרניים אל תוך העשייה המסורתית? בשאלות אלה מתמקד עיון זה.

לcharg הפסח מעמד שונה בתרבויות היישראליות מליתר הtagים. בחשיבות התרבות היישראלית של היום מוקדשים לחג סրטנים (כגון "ליל סדה" שלשמי ורchein ו"זמן אמת" של אורי ברובש) והציגות (כגון "חמצץ" של שמואל הספרי). גם בעבר, בעשרים שלפני קום המדינה, עוד החג יצירות טקסיית מיוונית, שבטריה הבלט היה פורסם ונוהגים חדשים של הגדות פסח בתנועת הקיבוצים. היצירות הוזו צמחה על רקע מחויבות אידיאולוגיות מוצחרות – ציונות, סוציאליסטיות, הומניסטיות, אשר טופחה בידי היוז ביטוי של זהות חדשה, יהודית-ישראלית סוציאליסטי-חילונית, אשר תופחה בידי אנשי העליות החלוציות. אולם הרוב הגדל של העולים ארעה התקופה היצירתיות הוזו לא הגיעו לקיבוצים, אלא לערים ולמושבות, ורבים מהם לא היו שותפים להטהרגנות התנועתית-הפעולית שלטה אז ביישוב. גם עולים רבים שהשתיכו בתחילת נגרעני התישבות ושהזו זמן מה בקיבוצים הגיעו בטופו של דבר לערים. בתרבותם הבסיסית, לא היו רוב העירונים מאוד שונים מלאה שהתחדרו לחיו בקיבוצים. אלה ואלה נשאו בדרך כלל מרכיב ערכיים דומים – ציונות, חילוניות על רקע של יהדות מזרחה-אייזופאית, ומידה של ערכים שיתופיים. אלה ואלה התאפינו הן במידה של מרדנאות כנגד העבר הגולותי, והן במיוחד נостalgיה לבית ההורים שנטשו. היו מקרים אין ספור של קרובי משפחה, ואף של אחיהם, שחילקם חי בעיר וחילקם – בקיבוץ. אך בעניין היצירתיות סביר לחג הפסח היה הבדל גדול בין מתישבי הערים לבין חברי הקיבוצים: האתורונים בלבד היו יצירתיים. ערים שלט סגנון החג המסורתית.

בתקופה היישוב ובראשית שנות המדינה היה מקובל על עירוניים רבים, שהיו להם קרוביים בקיבוץ, לבנות שם את ליל הסדר. אך מחדן לקיבוצים לא נקלט סגנון הפסח החדש. בעיר נשאר לחג אופיו הביתי הפרטני. אם רצוי אנשים לצין את ליל הסדר, הם פעלו לפי מה שהיה מוכר להם מבית ההורים. מכאן חזון מעניין: אנשים דומים מאוד במהותם התרבותית, ושונים רק בצורת הארגון של קהילות מגורייהם (ערים ומוסבות לעומת קיבוצים), ציינו את הפסח באופן מאוד שונה. אלה קראו הגודה מסורתית ואלה קראו הגודה קיבוצית. אלה נזחו אל המעשים הרויטואליים של ליל הסדר המסורי, ואלה בחרו ומיננו מתוך המאגר הזה, ואף חידשו (על תופעת ההגדות הקיבוציות ר').

שיטת המחקר

בשני סמסטרים, אביב תשנ"ה ובאביב תשנ"ו, לימודי קורסים אוניברסיטאיים תל אביב על גוני היהדות הרווחים בישראל. משתתפי הקורסים דמו לשאר התלמידים

באוניברסיטה: רובם חילוניים, מרקע אשכני או אשכנזי-מורחן מעורב. לקרהת חג הפסח הטלתי על התלמידים לכתוב תיאור קצר של חגיגת הסדר שבה השתתפו. הקדמתי ואמרתי שמי שלא ירצה או לא יוכל לכתוב דיווח כזה, יוכל לכתוב עבودה קצרה מקבילה על יסוד מעט חומר קריאה. משמעותית העובדה, שבעת הטלת התוגול בשני הקורסים לא בחור אף תלמיד באפשרות השניה. כמו כן, אף תלמיד לא דיווח על נסעה לנופש לחו"ל, שלו או של בני משפחה קרובים, ביום החג. הכל התעתדו לחוג אתليل הפסח עם משפחותיהם, והמשימה לא עוררה בעיה אצל איש מתלמידים. בשני הקורסים יחד היו 46 תלמידים. תשעה מהם דיווחו על חגיגותليل הסדר בזירות מגוונות: שלושה סדרים במשפחות מזרחיות הומוגניות, שלושה סדרים ציבוריים (אחד לעולים חדשים ושניים בקיבוצים). סדר אחד בסגנון קיבוצי בעיר, אחד במשפחה דתית-מורחת, ואחד במשפחה יהודית-נוצרית. תלמידה אחת חלתה ולא כתבה. שאר 36 התלמידים דיווחו על חגיגותليل הסדר עם משפחותיהם החלילניות בעיקרן, האשכנזיות או המערבות (ashkenazim ומרוחחים), ובכטgorיה זו שלישראלים אני עוסק. הדיווחים האלה, לאחר קבלת רשות מהتلמידים להשתמש בחומר¹, מאפשרים לנו הצצה לאופן שבו נחווה החג אצל ישראלים-חילונים, שלא מרקע מזרחי הומוגני. הדברים מוצעים כגישה ראשוני, ולא כמחקר מסכם.

מדובר נבחור דוקא פלח אוכלוסייה זה? בתוך הקטגוריה הדמוגרפית הרחבה של ישראלים-חילונים סביר, מטעם אנטropולוגיה-תרבותית, להבחן בין בני מוצא אשכני לבין בני מוצא מזרחי (דשן, 1994). האשכנזים עברו בדרך כלל, משך מספר דורות, תהליכי של חילון וחתפוניות החברה המסורתית, בעוד שלמרוחחים ניסין היסטורי קצר הרובה יותר בתהליכי מסווג זה. האשכנזים גושאים לרוב רקע תרבותי של מאבק דתי בין תנועות יהודיות מודרניות שונות, בעוד שהמרקע המזרחי רגוע יותר מבחןה זו. הבדלים אלה הם אחד המפתחות להבנת הבדלי האופי בין חברות יהודיות בארץות אירופה במאה ה-20 לבין חברות מקבילות בארץות האסלאם. אנטropולוגים 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 מזרחתית, יהדות חרדיות, יהדות הדת-לאומית, יהדות חילונית-לאומית (Deshen, 1990; Deshen, 1995; Liebman, & Shokeid, 1995). שלושת הגוונים האחידנים הם בעיקרם אשכנזים. אף-על-פי שיש מספר גדול שלישראלים מזרחים אשר מזדהים כחרדים, כדתיים-לאומיים וכחילונים, הרי נושאים הם גם מאפיינים שאין למקביליםם האשכנזים.

¹ אני מודה לתלמידים הבאים, אשר הדיווחים של רובם שמשו אותו בעיון זה: דנה אברמוביץ', ענת אגמן, תמר אוסטקוב, ענת אסף, אנדראה בוקרי-אדרט, איל ברוק, ענת גדור, גלית גולדשטיין, ענת גוטמן, אילנה גוטז'יקוב, קרן דוד, יאהו הוכמן, עינת וירובnick, סוניה זינגר, יערה זקוביץ', אילן חייס-פורה, עמיר טרקל, אורי כהן, גיאן כהן, מידה כהן, קרן לבנת, טובי לינ-קמנץ, דינה ליס, דפנה מילר, יעל מלכטן, אילית נידורף, בטיה סופר, אנדי טנדרס, ענת סנטו, יעל פרטוק, לאה פרידן, עינה פרידרג, אילנית פרנק, חגיון צורי, יעל קוסטרינסקי, אלה קילימנגיק, נעה ריין, רחל שיפטן, דפנה שפילמן, דפנה שפירא, שושי שרביט.

לאור הבדלי הרקע בין אשכנזים-חילונים לבין מורהים-חילוניים, סביר לשער שהיה הבדל באופן חיגגתיليل הסדר בין קטגוריות אלה. אמן מעניין וחושכיה היה להשותה בינוין בוגשא זה, אך אין להזכיר את המאוחר, ויש להתמקד חיללה בכל קבוצה לחוד. הוואיל ובקרוב התלמידים שהשתתפו היה מספר זניחה של חיגגות סדר שנערכו במשפחות מזרחיות הומוגניות, ומן הטעמים האחדים שהוזכרו, התמקד העיון הנוכחי בסדרי פסח של יהודאים-חילונים שאינם מרכיב מזרחי הומוגני.

כחכנה לתחפויות, ביקשתי מהתלמידים שיקראו בעצמם את טקסט ההגדה. בנוסף, הנוחיתி אוותם לשים לב כמה נקודות: הרכבת קבוצת החוגגים, ההכנות לאירוע, פעילות לעומת זאת של מי מהחוגגים, ביטויים של ערכים בפועלות (דוגמת ערכים של אמונה, לאומיות, משפחתיות, נוטרליות). התלמידים נתבקשו להיוות ערים לסייענים של מתח בין החוגגים, על רקעם כגון דתיות, גיל, עדת, קרבה משפחתיות, ולשוני נוהג בהשוואה לעבר במשפחותיהם.

ממצאים ופרשנות

מסורתית ומשפחתיות

איך אפשרות זו במעט שלא הtmpmsה. החקוקה המגדירת נייתה שמנוגנים מאוד
ציבוריות ממוסדות פורמליות. בטדרים שנחקרו הייתה אפשרות נשנים מהות,
הפרטויות של הבית נוחה לכאורה לשוויניות בין גברים לנשים, יותר מאשר זירות
של סדר במשפחה חרדיות, שהונחה בידי אישת. שמרנות זו רואיה לציון; זירות
במקורה אחד או שניים דיווחו הכותבים על אישת פעללה מצד גבר מנהה, והיא מקורה
מרשם מסותתי, דהיינו, היה גבר מנהה היחיד ("עורך סדר"), או גברים פעילים אחרים.
ארועי הסדרים שביהם צפו התלמידים היו בדרך כלל רבימשתפים, והתנהלו לפי

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 הגרענית (הורים וילדים בלבד). כמעט כל האירועים היו מורכבים מצירופים של משפחות מקורבות. היו מקרים בוורדים של משפחות חברים שהשתתפו יחד. באחדים נוכחה אורה זר, אדם בודד (כנון עליה חדש). בכמה מקרים העירו הכהנים, שבמעבר הסדרם היו גדולים יותר. באחד האירועים הגדלים, שמנוה 23 משתתפים, נמסר שבמעבר הוא מנה לא פתוח מ-80 איש. בסדר הקטן ביוור נטלו חלק זוג צער, תינוקם, אם וסבתא. הכותבת המארחת הצטדקה והסבירה שנמנע מהם ברגע האחרון להצטרף לסדר גדול יותר, בגלל עביית בריאות. מקורה אחר של סדר קטן הוסבר בכך, שהמשפחה מטוכסכת עם כל קרוביה. הגטיה היא אפוא לקנים סדרים גדולים, וזה אינה מקרית. במשפחות רباتות הייתה בעבר הטענות מסורתית סביב סבב המשפחה, והוא שניהל אתليل הסדר. רק עם אבדן הדור הבכיר מתכוונים 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 לנחל את האידוע באופן מסורתי ייחסי, ואילו הצעירים אינם סבלנים ומקשים ל凱זר. מתח מסווג זה אינו מפותיע בחברה שיש בה התרחקות דורית הדרגתית מהמסורת. כותבת אחת הוסיף הערכה חדורות: בעבר, כאשר הסב היה בחיים, לא הייתה אונירה נעימה כליל הסדר, כי "הוא ניהל באופן נוקשה, הקפיד שלא ידלגו בקריאת, ויעשו הכל לפי הספר". עתה, בהעדר הסב, העירה הכוחבת, האונירה היא נעימה ונינוחה. זו עדות לאפשרות של התיצבות נוהג שלו חדש, ההולם אנשים חילוניים, אחרי תקופה של מתחות בין-דורי (על רקע דינמיקה של התרחקות מהמסורת). סדר אחד, שנכתו בו סבבים זקנים סבילים, נוהל בידי דור בניינים, הורי החלמידה הכוחבת. הצעירים בסדר זה, כמו גם בסדרים רכיבים אחרים, ניסו לצמצם את קריית ההגדה ולדלג, וההורים לחצוו בכיוון הנוהג המסורת. ההורים עצם לא היו מעוניינים במיזוג ההדגש המסורי, אך הם ביקשו שהאידוע יתנהל באופן שישבע את רצון הסבאים הזקנים. היה סדר אחר, שהთאוחו בו קרובת משפחה ושני ילדיה הקטנים, וגם בו היה מתח בין-דורי (בין האורחות לבני המארחים), בעניין ההדגש המסורי. האורחות דרשה קריאה של הטקסט ללא דילוגים, והסבירה שהיא מעוניינת בכך למען יכירו ילדיה את המסורת.

באחד האידועים היו שתי משפחות מירדות, אחת מזרחת ואחת אשכנזית-הונגרית. האם המזרחת הייתה רגילה ללבוש קבוע מרוקני בלבד הסדר, אך בשנה זו נמנעה מכך, כי ילדיה בגיל העשרה התבישיו בהופעתה, ולהצוו עליה שלא להתבלט. באידוע זה, כמו ברובם אחרים, התפזרו המשתפים במחך הערב ועכרו משלוחן הסעודה אל מול מכשיר הטלוויזיה, כדי לצפות במה שאחת הכוחבות מכנה "סרט החג". ראש המשפחה המזרחי נשאר בלבד, וסימן לכך את קריית חלק ההגדה שלאחר הסעודה.

בניגוד לצעירים מתבגרים, הכוחות של ילדים קטנים הייתה בכמה סדרים גורם להגברת המסורותיות. ילדים עוררו שירות "מה נשתחנה" וחיפשו "אפיקומן". באידוע אחד, שבו מיהרו בקריית ההגדה, ייבבה ילדה, בעקבות מה שלמדה בגין: "אתם לא מספרים!... צריך לספר את יציאת מצרים!" בכמה סדרים נהגו משחק מקורי: ייבבו את האור וילדים נכנסו לחדר עטופים בסדין לבן. הם חציגו עצם כאלהו הנבי, והמבראים הגיעו בשירות "אליהו הנבי, אליהו התשבי". הצגה כזו אינה מדווחת בשום מנגד עדתי (וסרטיל, 1977), ואולי זו השפעה של ההיכנה לחג בנסיבות יסוד ב��י ספר (אך מעניין שהמנג אכן) דוח באנצנ עבער הרחוק [ר' יובל, 1993, עמ' 56 והפניה בהערה 91 שם]. היה גם מקרים שעזירים, בשנות ה-20, הטילו מסורותיות על חוגגים בני דור מבוגר. מקרה כזה היה באידוע שהזוכר לעיל, שבו נהגו שלושה דורות — סבתא, זוג טודנטים צעירים, ואימה בת דור הביניים. המשפחה באה מפרק מתבולל ברומניה, ואילו הבת הסטודנטית גידלה בארץ וקיבלה חינוך ישראלי חילוני. הסבתא הציעה שביל הפסח יקיימו אורחה משפחתיות חגיגית, אך לא טקסית מיוחדת לפסח, ושהתפריט יהיה תואם לכך. הצעירים התנגדו, ועמדו על כך שהתפריט לא יכלול לחם. אידוע דומה היה

במשפחה שבה האם, שפיתחה לאחרונה עמדה חילונית נחרצת, ביקשה לשנות מנהג המשפחה להשתתף בסדר פסח של המשפחה המורחכת. בנות המשפחה, בשנות ה-20 לחייהן, התנגדו ורצו להמשיך את הנוהג המשפתי. לבסוף הן ניאותו לבקשת אמן; אולם, מדוחת הכותבת, "הצנו מספר תנאים: אנחנו רוצות שזה יהיה סדר", שנקרה בהגדה (עד החצי כמובן), שנאלל מאכלים של החג כמו אצל סבתא, ונסנשר". מאוחר שהאם לא רצתה להשקי מאמץ בהכנה מזון לאיירע, הביאה אותה הבנות "גפילתע פיש", שרכשה מן המוכן (ב"מסעדה יהודית", לדבריה). היה זה אחד משני המקרים היחידים שבהם דוחה שהטבחילים היו קיומיים ולא ביתיים (בקרב ישראליים-דתים הולך ונפוץ הנוהג לרכוש מזון מוקן לליל הסדר. אחרים מקיימים אתليل החג בבתי הארץ, וכן תוסכים מעצם את מלאכת הבנת הסעודה).

המקורה השני של רכישת מזון מוקן לליל הסדר היה במשפחה שהקפידה על מלאכת הניקיון הקשה של המטבח על-פי דין, כולל החלפת כלិ חמצ. אין זה מפתיע שמשפחה כזו, לאחר המלאכה הקשה, מבקשת לחסוך מעצמה את ההתחשה הנוסףת הכרוכה בביישולי החג. אך בדרך כלל לא חסכו מעצמן מארחות הסדרים השקעה מרובה בהכנה של סעודת החג, כולל הקפדה על הכנת התבשילים ביתיים. נקודה זו רואיה להדגשה. חגיגות ליל הסדר בחברה היהודית המסורתית כוללות שלושה מרכיבים עיקריים: הכנות הניקיון המיוודות של הבית ושל המטבח לארת 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 היישראליות-חילונית.

למצב עניינים זה השלכה על התפקידים הביתיים של גברים ונשים. על גברים בעולם המסורתי הוטל בעיקר הצד הטקס של ניהול האידיע, ועל פן זה עבר השינוי העמוק ביותר עם שיקעת המטורת. אולם אחד מבין שני התפקידים הנשיים בחג, חפקיד הבנת הסעודה, כמעט שלא השתנה. בכלל ההתרופות הגדולה יותר שעבורה על התפקיד הגברי המסורתי, מקבל עתה הפסק של ישראלים-חילונים אופי נשימשפחתי יותר מאשר בעבר.² ההתפקידות של התפקיד הגברי המסורתי היא רקע למקרים הרבים, שיוצגו

² מן המתקרר ההיסטורי-חברתי על היהודי ארץות שונות במאות 19-20 מסתבר שיש שונות בין גברים לנשים בשימור המסורת. בגרמנית ובאנגליה, בקרוב משפחות שנטעו את המסורת ואף נטו להתבולות, היו הנשים שמנויות יותר מבעלהן (ר' Burman, 1986; Kaplan, 1991, 1991). נחותים על נישואי חערוכת בארץ הארץ מראים שעד שנות ה-60 של המאה הנוכחית, נשים יהודיות מהתחנו עם גברים פהו מאשר גברים יהודים. בעשור האחרון נעלם הבדל זה. אך מבדיקה במשפחות מעורבות עולה שיותר יהודיות הנשואות ללא יהודים, מאשר יהודים הנשואים ללא יהודיות, מעוניינות בשימור זהות היהודית של ילדיהם (Rabinowitz, Lazerwitz, & Kim, 1995). בוגוסף, יש עדויות לכך שבקרב צאצאי האנוסים הספרדים נשמרה המסורת היהודית דווקא בידי נשים (ר' Liebman-Jacobs, 1996).

בالمשן, 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-החיליל שהגיע היישר ממקום שירותו, אחרי שהמשתתפים כבר החלו בקריאת ההגדה. הבחוור היה עיף ורعب, והוא התפרק בעליות, "אני אראה לכם איך אפשר לגמור את כל ההגדה בשבוע דקוטה!" הוא החל לקרוא בקצב היטולי מסחרד לבידוחות הדעת של האחרים, וכעבור זמן קצר הוגשה הסעודה. לעומת זאת מסעודה חג שתוכנו השוני הגדל בקריאת ההגדה, הייתה הסעודה שונה רק במעט מסעודות חג שהכננו אימאות המשפחחה בדורות העבר.

המשפחתיות היא כנראה המוטיב החשוב ביותר בחגיגת הפטח של ישראלים-חילונים. חגיגת הפטח היא גורם מרכזי להתקדמות קרווי משפחה, עד כדי כך שלפני החג אנשים מלחיצים זה את זה להכريع בבעיה, עם מי מקרובי המשפחה יעשו אתليل הסדר הפעם. שאלות מפוזרות בנוגע "איזה אתם בחג?" הן שגרתיות. על רקע חשיבות זו של המשפחתיות, יכולليل הסדר להיות גם זירה לביטויים של מתיחות משפחתייה. ההתקנות המשפחתיות מסווגת יכולה לקרב ענפים נפרדים, אך היא יכולה גם לחדר הבדלים, ולאפשר ביטוי למתחויות בשל, עצם המפגש. כך סדר משפחתי אחד, שככל 16 אנשים, היה מרכיב בני זוג, הצעאים מנישואין ראשונים של אחד בני הזוג, וצעאים וקרובים של שני בני הזוג מהניסיואין הנוכחים. הכוורת דיווחה שהיו איינחת ומתיחות בין חברי שתי הקבוצות. בסדר אחר, בהרכבת מסווג זה, דוח על מתח בעקבות חלקה בלתי-שוויונית של מתנות לקרובים שני הנישואין השונים.

באירוע גדול אחר, שככל 24 משתתפים, נחחו מוחותנים אשכנזים ומזרחיים, והתעוררה מתחות על רקע הגשת המזון, שנשים תפוזה כבלתי שוויונית. הכוורת תיעידה הקשבה אדיבה לקריאה בטקס של מקרובי משפחה, והיפוכה בעת קריאה של איש מהצד השני. אחד הסדרים היה מאופיין בהטרוגניות מיוחדת. מספר החוגגים באירוע לא עלה על שבעה, אך הם היו שסועים על פי כמה קווים. היו בינויהם בעל רקע אמריקני ובבעל רקע ישראלי. היו בני משפחת המאה, והיו אחרים ממצעם שארים רחוק. היו אשכנזים, והיה אחד ממוצא מרוקאי. סביב כל אחד מהמרכיבים אלה היו מתחיחות. הישראלים הרתוקים התלוננו שה Kapoorido אtmp, יותר מאשר עם בני הבית, להגיע בזמן. הישראלים התלוננו על שתלטות של בעל הבית האמריקני, ופירשו ככוהה בסגנון חג אמריקני פורמלי. המשתחף ממוצא מרוקאי נבע מטעם מיוחד: לא מכבר הייתה התנדדות במשפחה לנישואיו עם אחת הבנות. קריאת קטע "ארבעה הבנים" חולקה לקוראים שונים, ובחלוקת של החתן המרוקאי נפל הקטע "רשע מהו אומר...". כשהגיעו תורו של הבחוור לקרוא, העיר עורך הסדר בקול, "אווי, יצא לך הרשות!" ברגע ההdegש המשפחתי בסדרים אלה מוטל חותם של שימוש סמלי משפחתי עכשווית על הטקסט, והוא יכול להיות מסלול לביטוי מתחיות משפחתיות. עם כל זאת, על- אף שונות בין-זירות באירועים, כמעט שאין הכוונים מצינים מתחיות רבה בשל כך.

אחד המרכיבים של המשפחה בסדרים הוא החפריט הקבוע משנה לשנה. יש כתבים שציינו שהחפריט קשור לנוטלגה של האנשים לחיי משפחה של העבר. בסדר שבו השתתפו מוחותניים אשכנאים ומוזהחים הביאו כל משפחה את התבשילים שלה, וכל אחת סעדה مثل עצמה. התפריטים המדווחים אינם תמיד כשרים על-פי דין. בכמה אירועים דוחות על הגשת אורוז (בניגוד לנוהג האשכנזי). באירוע אחד הוגש יחד בשירים וגבינות. היה סדר שבו הוגש בעלי משים קרוטוניים למרק (עד שמשיחו העיר על כך למאורת). אך חשוב לציין שלא היו סדרים שבהם הונח לחם על השולחן, וכמעט בכל החפריטים הופיעו מרכיבי היסוד של סעודת הפ薩 (מצה, חרוסת וכו'). מרכיבים אלה, המסמלים פרקים בספר יציאת מצרים, מובילים אותנו אל החלק הבא בתיאור הממצאים.

סמלים דתיים: יצירה, חיסול, חילול

בצד המשפחתיות הבולטות, ניכר פער גדול בין מהותם החילונית של המשתתפים לבין התכנים הדתיים של האירופ. עם זאת, יש לציין כי לא היה שום אירוע בין אלה שתווארו, שנמתק בו לגמרי התוכן הליטורגי. בכל סדרי הפ薩 שנצפו הופיעו הרבה מן הטקסטים ושאר תכנים דתיים מסורתיים. על-פי המටורת נהוגים טמים מכל מה סוגים, ביניהם: טמים תושיים — עצם נוכחות ספר ההגדה, חמש או שש אכילות טקסיות מוגדרות, וכן טיבולי אבעב (בין), רחיצות ידים (במים), טיבולי מאכלים (ירק ומצה בידי מלך וחרוסת), צורות ישיבה בהטייה גוף ("הסבה"), גילוי וכיסוי של מאכלים, הצבעה עליהם באבעב, הרמה והונחה של גביעין (לдинן על אחרדים מסמלים אלה ר' זימר, 1996, עמ' 72-113).ليل הסדר כולל גם קטע דрамטי: פתיחת דלתה הכנסה לבית לאליהו הנביא (לפי מנהג האשכנזים), והציגו של היוצאים ממצרים (לפי מנהג חלק מהמורחים), וכן משחק "גנבה אפיקומן". פרטי עניינים אלה שונות במסורות עדתיות שונות, והמסורת העיקרית הרלוונטית לעניינו היא האשכנזית.

מלבד התבשילים הביתיים, מאופינים הסדרים שתועדו בסמלים משפחתיים פרטיים רבים, כגון צורות קריאה ייחודיות החזרות מדי' שנה עוד מבית סבא, ובפרט שיבושים לשון והטמעות במבטא אשכנזי. יש מי שריווחה על שיר בידיש שנගלים לשירה. כתבתה אחרת דיווחה על מנהג בכיתה לשיר את הפיוט "כי לא נאה, כי לא יאה" בהטעה מלעיל ובמבטא אשכנזי. במשפחה מרע דרום-אמריקאי רגילים לשיר את "חד גדי" בתוספת תרגום לספרדית. במשפחה זו מוקרים את זכרו של סב אשר העלה את המשפחה ארץה, ואשר נפטר לפני 40 שנה. שמו של הסב היה אהרן, ובפרק ה"הלו" שבתקסט מופיע הפסוק "יאמרו נא בית אהרן כי לעולם תהדו". פסוק זה, דיווחה הכובחת, שרים המטוביים בהחלבות מיוחדת. באירוע אחר דוחה בני ענף אחד של המשפחה רגילים לאכול את הביצה בלילה הסדר בצדה מיוחדת (לאחר מעיכת דוקא). הדבר מעורר בקביעות הערות גיחוך מצד אלה שאינם נוהגים כך. אופן אחר לביטוי של יהוד משפחתי, התוויז בכמה אירועים, הוא השימוש בעותק קבוע של ספר ההגדה, ששימש

סב במשפחה בעברו. במשפחה המסורתית ביותר מבין אלו שנצפו (זו שקייםה את הכנות הניקון המסורתיות) הייתה מערכת כלים מיוחדת לפסה. מערכת זו הורכבה משאריות של מערכות כלים ורובה ישנות. לפי הרשות הכהונית, פשטות עממית זו היא שנתנה ייחוד ואופי לפסה שלהם.

בדרך כלל אין הנגנים החושים מתקשרים באוטה נוחות עם ההוויה של ישראליים – חילונים כמו המאכלים המשפחתיים והמנגנים המשפחתיים הספציפיים. כותבים רבים דיווחו על העדר הנגנים החושים בסדרים שבהם נכהן. כן דיווחו על טשטוש האכילות הטקסיות, על ידי טעימה מהמצות והחרוט בחטיפים במהלך כל קריית ההגדה. אפילו "גנבת אפיקומן" המפוזרת לא נהגה אצל הכלול. ביטול השימוש בגין המוכתב על ידי מסורת, שאין מזדהים עמה במלואה, הוא סמן אפייני של אבדן מסורת.³ באחד הסדרים שבהם קיימו את מנהג פתיחת הדלת קרא אחד המשתתפים באופן הייחולי לבחורה שῆקה לפותח, "שימי לב שלא יכנס גובי". הערה זו מroxנת את המעשה הסמלי של פתיחת הדלת מוחן ומגדמת אותו.

התכנים הדתיים שלليل הסדר כוללים, כמובן, את קריית הטקסט העתיק של ההגדה. מסתבר שייחסית לסמלים החושיים, הסמל הזה נוח לאדם מודרני. קריאה, ولو טקסטית ומסוגננת, היא חלק מהוויה רצינלית, והוא פחות ארכאית וזרה ממעשים גופניים אקזוטיים. עם זאת, משתבר שטמוניים גם בקריאה של טקסט ההגדה מחסומים גדולים לקוראים יהודים-חילונים. על טיבם של המתחסומים האלה יכולות להעיד המוני יהודים-חילונים מניסיונם האיש. אולם לא נעשה כל ניסיון מחקרי לגבות עדות זו באופן שיטתי. מאחר שהנושא מוכר וקרוב לאנשים רבים, קיימת אפשרות שאף מדען חברה יציעו את החושותיהם האישיות בנושא עדות למציאות מקיפה יותר. מילא אין כמעט תיעוד של וגשות של יהודים-חילונים בקשרليل הסדר (אם כי סביר שסriqueה שיטתית של הספרות היפה ושל העיתונות היומית תעלה חומר רב). לאחרונה הופיע עיון בהגדה אשרבחן את הטקסט מנקודת הראות של הוגה ליברלי (Ophir, 1996), ועל-פי קריאה זו, הטקסט זר עקב האויריה הלאומנית, המסתגרת והאלימה, שהוא מקרים. זרות זו של הטקסט היא אפיינית לקורא בעל ערכים מסוימים, אך זרות זו היא רק אחת. אנטropולוג יהיה רגש לבקשת רחבה יותר של סוגים אידינית, זרות וקושי.

קושי בסיסי אחד הוא השפה של ההגדה, המצריכה הטעמאות מינימלית בכמה מהרבדים ההיסטוריים של השפה העברית, לשון חז"ל ולשון המקרא. לרוב המשתתפים בסדרים שנצפו הייתה לשון חז"ל זורה, וגם לשון המקרא שהגדה הולכת ונעשית להם ורוכה

³ גם בקרוב דתית-מודרניים ומורחים-מסורתיים רבים נעלם בחלקו של מעשי ההשתחוות, הקימה, הכריעה, הנישוק, הרכאה על החזה, הנגעה ופריטות הכהנים; הנלוים לתפילה מסורתית. ככל הסדר בפרט, היטשטש בחוגים אלה נהוג ה"הסבה". כל שכן בסדרים של יהודים-חילונים, שהכוהנים תיארין, בטלו הרבה מן המנגנים החושים המסורתיים.

עם התמצאות העניין הציבורי בתנ"ך. קושי שני הוא לשוני. המחשה לכך הייתה באחד הסדרים בקריאה הקטע "וירעוו אותנו המצריים ויענו...". המשתתפים גיחכו והיכרו את מרגל דאטים ואנונו⁴. לאחר שהם מתקשים בהבנת מילה זהה להם, נאחזים הקוראים בஹומולוגיה של הצליל, ויוצרים אסוציאציה ללא משמעות תוכנית. קושי שלישי של ישראלים-יהודים, לנוכח הטקסט המסורתית של ההגדה, הוא החזרתיות שבтекסט. החזרות הן לרוב קצביות, והן מהותיות לטקסט ציבורי שקוראים בו טקסטים דתיים, אך הן זרות למי שאינו מעורב בתרבויות דתית מסורתית.⁵ מסתבר שמשתתפים חילונים בסדרים נדרש ממש רב כדי לגשר על פני הפער שבינם לבין הטקסט, על מנת להזדהות עמו ולהרשות נוח בקריאהו.

בහדר ריכוח של עדויות ישירות על ההגשות של ישראלים-יהודים ביחס להגדה, נוקט אני כאן שיטה צפויות-פואטיבית. הדיווחים של התלמידים, המשתתפים-הצופים באירועים, משמשים לי חומר לעיון. ניתוח האירועים אני חותר לחשוף מצוקות ואי-ינהח אשר האירועים הם מענה להם. כך גליו שרוב האנשים רוצים למהר ולקצר בטקסט. סביר שהדבר מעיד על אי-ינהח מן הטקסט. אצל ובין הקרים היא כפואה, על-ידי עצם או על-ידי הורים וסבים. אחת התלמידות כינה את הטקסט "מכשול בדרכך לאראהה". אחרת אמרה באירונית, "לאחר שסירה אימת ההגדה...". במשפחה אחת, אשכנזית-מזרחיית-מעורבתת, דאגו מראש להכין חברים הגדה במחודורה אחידה עבור המשתתפים. אך בסדרים רבים שור בלבול בעת קריאת הטקסט, עקב המבדלים בין נסחים ומחדורות ועקב ניסיונות דילוג, קיזוז ומלמול הטקסט, מצד משתתפים לא מתואמים. אופניות קריאה כאלו הן דרך נפוצה לפתרו את בעיית הורות של הטקסט. משמען תצלמה 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 הקיווש דבריו ברכה לימי הולדת של כמה מהנוכחים. במשפחות רבות התביעה החלפה של מתנות באופנים שונים. נפוץ שהקדאים מביאים מתנה לבעלת הבית המארחת, והענקות הן בתחילת הערב. לעיתים כרכות המתנות במנగ גנבת האפיקומן, לעיתים נערכים חילופי המתנות בתום האירוע כולה. השימוש של אידוע מן ההוויה (כגון יום הולדת) בחגיגה מצמצם את הפער בין הנוסחה האקווטית לבין החוגגים. גם הענקת המתנות, למאורת בפרט, משלבת את הנימוסים של חגיגתليل הסדר בנימוסים של מיטבות חברים רגילים בהווי היישראלי. הדרך הייצורית הנפוצה ביותר שנางו החוגגים לקרב אליהם את כלל חגיגתليل הסדר הייתה

⁴ מרדכי ואננו עבד בשנות ה-80 בקרייה למחקר גרעיני בימונה, והודשע בריוגול לאחר שהוואשס במסירת מירע הפגע בכיתחון המדינה למקורות זרים.

⁵ על חשיבותו של קצב וחוויות בולטים ביליטוגניה יהודית בכל רבתיה, ואפשר להארשם מכך באופן שימושי עד היום בכתב כנפת של יוצאי תימן, ובמידה מסוימת גם אצל יוצאי מרוקו ואחרים.

שילוב של מגינות לא-מסורתיות בשירי ההגדה, ואף שילוב של שירים אחרים, במיוחד "שירי ארץ ישראל". במשפחה אחת הוסיף אחיה הקטן "עבדים היינו" את השיר של פול רובסון "Let my people go". את שירת "הלהויה" שבפרק ה"הלה" של ההגדה שרו בהרכבה סדרים במגנית השיר של גלי עטר, "הלהויה", שזכה באירועיון. יש שהתמליל החדש בא במקום הנוסח המסורתי. במשפחות רבות הפך ליל הסדר לערב שירה. במשפחה אחת שרו שירי פסח ואבב בליווי פנסטור. במרכזם השירה זהה אפשר שנותר סימן ליצירותיו הייננה של הנדות הקיבוצים. באחד הסדרים גילו יצירתיות בכך שהשאינו כסא פניו לרן ארד.⁶

דרכ תגובה אחרת לטקסט שקשה להזדהות אותו היא עימות חייתי ומודע. כותבים רבים דיוויתו על קריאה חפואה כדי להצחיק, בפרט בקטיעי המדרשים של מספרי המכota ("רבי... אומר מניון שהמוצרים לקו כך וכך מכות וגו'"). שנראו לקוראים חסרי משמעות. באחד הסדרים התנהלו "משחקי חשבון" בכיתרי הכותבת, סביב קטעים אלה. בסדר אחר, כאשר קראו את הקטע "מעשה ברבי אליעזר ורבי... שהיו מוכין בבני ברק", הסביר עורך הסדר שצומת מוסובים של היום הוא מקום בני ברק העתיקה. זהה העיר משנה, "בן, חיריה זה המקום של בני ברק!" אחר הוסיף, "ר' אליעזר ישב למעלה על חיריה!". במקרים אלה מגמדים הקוראים את הטקסט על ידי הפיכתו להיחול. אפשר שיש כאן נימה של עוינות כלפי מה שבני ברק מסמלת בשיח החברתי היהודי. בכלל אופן, אין

החווגים מחסלים את הטקסט על ידי ביטול ישר ופשוות.

באירוע אחר נקט עורך הסדר טכנייה הפוכה: הוא הארכיב בקריאת הטקסטים המודרניים באופן פארודי. הוא הציג הצגה של חזון, בסגנון זמר אופרה, וחתומים את המדרשים החמורים. המשמעות היא זהה: בשני המקרים, הטקסטים הבעייתיים מוארים באוד מגוחך. בבדיקה, הטקסטים נעשים קבילים. באחד הסדרים קרא אDEM את מדרש ר' עקיבא ("מנין שכל מכיה ומכה... הייתה של חמיש מכות?... חרונן אף — אחת, עברה — שתים, זעם — שלוש, צורה — ארבע וגו"). בשגרת הקראיה, ככל לשנות את נימת קולו, אמר הקורא במקומות "צורה — ארבע" — "אשתי — ארבע". בכך הכניס לתוך הטקסט מרכיב אמביוולנטי, היתולי, מעולם היחסים הוגניים והביתיים. באחד הסדרים הגיע הקורא לטקסט "שפוך חמתקן אל הגוים אשר לא ידועך... שפוך עליהם זעמן וחרון אף ישגם וגוי". הקורא נעצר והודיע שלא יקרא זאת, כי יש לו חברים לא-יהודים, ואין הוא נושא את רגשות האיבה המגולמים בפסוקים. תגובת המשתתפים האחרים הייתה היתה היתולית: הם הצבעו על אחד מהם שהיה בעל דעות ליברליות במיוחד, והטילו דוקא עליו לקרוא את הטקסט הזה. כך לא חיסלו את הטקסט, אך הערו לתוכו תוכן אירוני במקומות החובן המקורי.

⁶ רן ארד הוא נוטע מטוס פנטום בחיל האוויר הישראלי, אשר נשכח לאחר שמטוסו הופל מעל שמי לבנון בשנת 1986. משך השנים נעשו מאמצים לשחררו, והAKERVA זוכה להעתנויות רכה בזיכרון הישראלי; אך בעת כתיבת שורתה אלה עדין אין מידע מוצק על מ='". או על מקום הימצא.

החווגנים החילוניים מצריים, אם כן, במצבי איה הלהימה קשים עם הטקסט. הם מבטלים חלקים ממנו. חלקים אחרים הם קוראים במאםץ ותווך הסתייעות בביטויי אירוניה, סרוקם והיתול. ההזרמה של חוכן זה מטהירה לאנשים את האיה הלהימה, כדי לקבל את הטקסט. לעיתים, אין לחווגים יכולת לצקת חוכן כלשהו לטקסט, ואז קריאתם מידוררת ליזנותה. הקטע על ארבעת הבנים עוזר לפעמים תגובה כזו. כמו מדורי הספרים, פסקה זו זורה לקורא חילוני, בין טיפוסי האנשימים המזוכרים בה, "התם" בעייתי במיוחדה בהוויה של הקוראים. למושג "התם" בעברית של יומם הוראה מעלייה מפורשת — איש תמים וטיפש. בעולם חומרני והישגי, הטיפוס הזה מגונה יותר מאשר טיפוסי מדרשי הבנים, והוא מעורר גיחון. לעומת זאת, ההוראה של "התם" במסורת לא רק שאינה שלילית, אלא היא נטוה לחוב (על-פי הקריאה המדושית של הכתוב "ויעקב איש חם וגוו" [בראשית כה 28], וכן "איש... חם ויישר" [איוב א 1]). בסדרים שנצפו לא התיחסו לטיפוס "התם" כשותה לטיפוסים האחרים. יש שהוא הוטל לкриאה דזוקא על מי שנתקפס כתמים ביותר בין המשתתפים, ובפרט בחורה צעירה. בסדר אחד, כאשר השורך הגיע למילה "התם", הוא זימר "התם-התם-התם" נמזהף בתופים. האנשים חשים איננה עם טקסט שבו מופיע המושג "התם", והם מקרבים את הטקסט אליהם על-ידי הזרמה של תוכן משלהם. במקורה של היטלה הクリאה על נערה, הרוי זו הצבעה היתולית על תמיות (מלואה בחוסר שוויון מגדרי). במקורה של משחך התופים, מזכיר ביצידה של אסוציאציה מגמדת למושג "התם".

גם טיפוס "הרשע" של מדרש ארבעה הבנים אינו נוח לישראל-חילוני. בזווית התרבות החילונית, מעתים יחסית דימויים קוטביים של טוב לעומת רע, אמת לעומת שקר, צדיק לעומת רשע. قيمة מודעות רבה ייחסית לדקויות ולמורכבות, לעומת הניגודים המוסריים המתדים של העולם המסורתי, המקופלים במונחי הגדה. באחד הסדרים, דקלם הkowski את קטע הרשע באופן דרמטי מבהיל, כאילו הוא מכשף. הייתה בכך הבעה היתולית, שהרשע באמת איינו כזה. הגימוד של הטקסט מאפשר לקורא חילוני להמשיך להתייחס אליו.

חלק אחר של הגדה שהוא זר לחווגים, בגל החזרות המרוכזות שבו, הוא "ההلال הגדול" ("הוֹדוּ לְהֵן כִּי טוֹב, כִּי לָעוֹלָם חַסְדוּ גַּוּ"). הפרק זהה, העוסק בציון מופלג של חסדי האל, קשה בפרט למי שאמנתו מושתקת על רקע זועות השואה. באחד הסדרים נאמר הפרק במחירות גודלה, בהיתוליות.

גם האמירות שבהגדרה העוסקות בדקות עזה בארץ ישראל היו בעיתיות בכמה מהסדרים. ההסבר שבгадה, "שלא יזר יעקב אבינו להשתקע במצרים", אלא לשזהות שם עד שייעבור הרעב, לא זכה לאמון אצל החווגנים. באחד הסדרים העירו המשתתפים בסרקום שיעקב אכן רצה לרדת מן הארץ, "הרעב רק היה תירוץ!", החווגים המעטים שהגיעו לкриאת הסוף של הגדה, ובו הכרזה "לשנה הבא בירושלים!", שוב גיחכו. מה עוזר תגובות אלו? מבחינתם של ישראלים-חילונים טמוניים קשיים בחלקים האומיים-טריטוריאליים של הטקסט. קושי אחד כרונך בהיות האנשים מעוררים בעולם תרבותי פתוח, בתודעתם

ואף בפועל. ישיכתם בארץ של אנשים ובאים נתונה לשיקול, ואינה טבעית ומוכננת מaliasה. הפער שבין ההצהרות התמייניות של דבקות בארץ ישראל לבין מיעיות האנשים, המותנית והמתלבטת, מתחאה באמצעות היחול ואירוניה. קושי שני כרוך בנסיבות הפוליטיות של ההוויה: יותר ויותר נחפצת דבקות בארץ ישראל, אצל יהודים-חילונים ודתים כאחד, כקשרה לעמדות דתיות קיצונית. קיים דימוי חדש של ימניות ישראלית הכרוכה בדעות ובלאמנות. יהודים-חילונים המשתייגים מעמדה זו בוחלים במיזח בפן הטריטוריאלי של ההגדה. קושי שלישי, אויל היסודי ביותר, נובע מאבדן של חלק גדול מכלול האמונה המשיחית המסורתית. מבחינותם של יהודים-חילונים, ירושלים המזועדת היא זו שם מכירים, ומגוחך להזכיר על תקווה שכבר התממשה. אין-חת מסוג זה הובעה אצל ההוגה הליברלי שהוחר לעל (Ophir, 1996).

הקטע בהגדה שהוא אליו המחו ריבוער לקרא חילוני הוא זה המציג את בני ישראל כנעירה ערוםה מדרמתה. נוסח הטקסט הוא "וְתַּחֲדַשׁ וְתַּגְדִּל, וְתַּבְּאֵי עַדְיִם, שְׂדִים נָכוֹן וְשָׁעַרְךָ צִמָּח, וְאֶת עָרוֹם וְעָרֵיה. וְאַעֲבֹר עַלְיָךְ וְאַרְאֵךְ מְחֻבָּסָת בְּדָמֵיךְ וְגּוֹי". פסוקים אלה, הלקוחים בהיפוך סדר מיחזקאל טז-7, מהווים בקריאה מסורתית מסדר הפרשנות מיסתית, שבה הנערה היא אלגוריה לעם ישראל. קיימת מסורת עתיקה ורצופה, החל בנכאיי המקרא, דרך חז"ל ועד המקובלם המאוחרים, לפреш טקסטים ומעשים אROUTיים במקרא באופן מיסטי (להמחשת פירושים אלגוריים מסווג זה, ועל סמלים אROUTיים בעלי מובן-תיאולוגי, ר' כהן, 1984). פרשנות מסווג זה כה טבועה בקוראים מסורתיים, שאצל רבים אין מודעות לכך, שלטענים אלה יכול להיות גם מובן מיולי. אולם כל זה רחוק מרווח מקוראים. הפסוקים האROUTיים מעורדים אצלם תמונה חזותנית, ולכן הביאו לגיחוך. באחת המשפטות הטילו את קריאת הקטע מיחזקאל, באופן ליצני, דווקא על צעריה. קטע אחר שהיה סתום לקוראים, "זהיא שעמדה לאבותינו ולנו וגוי", עורר אף הוא פרשנות ליצנית, כדיומי מני זכרי. גיחוך דומה עורר הפסוק "...הסמן נופלים והזוקף כפופים וגוי".

דיון ומסקנות

מלאת מחקר ונשית בידי בני אדם, והמטען המושגី והערבי של מדעני חברה בכלל ושל אנתרופולוגים בפרט מעצב, בחלוקת, הן מצא והן פרשנות (Carrithers, 1992, 1999). בعين זה דיווחו התלמידים על-פי הנחיות שהם קיבלו, מתוך ראי עלי, וסביר שהניחות אלו השפיעו על הדיווחים. נכון להעיר כאן גם על טיבו של החוקר המנהה. המטען הערכי הרלוננטי שאני נשא, בנגדות לתלמידים שהשתתפו בקורסים, הוא של שמירת מצוות במידה של קפדיות. אנתרופולוג אני משתדל להתייחס באופתיה ליהדות חילונית, אך אני גם בעל עמדה ביקורתית כלפייה. צריך לשקל אפשרות, שבגלל הדתיות של המנהה היו התלמידים מרותנים מעתן ביטוי לחייביות שלהם. הייתה רק תלמידה אחת שדיבתה כי היא יצאה מוקדם מן הסדר המשפטי, על מנת להשתתף באירוע

פסח אחר עם חברים. עם זאת, הכותבים דיווחו על מקרים של צעירים שאיחרו לבוא או הקדימו ל'צאת'. יתרון, אפוא, שאילולא אילוץ התרגיל היו יותר תלמידים נהגים בעצם באופן לא-משפחה. בשל מעורבותה הדתית, גם הניסיון האיש של' בחגיגות ליל פסח הוא, באופן פרודוקסלי, מוגבל. בשערות השנים האחרונות, ואף בתקופות שערתי מחקרי שדה, כמעט שלא התארחתי אצל אחרים בלילה הסדר (ר' לעניין זה את העורתו של שוקד במאמרו [בעיקר עמ' 37] על מחקר אנתropolוגי בישראל [אצל שוקד ודשן, 1977], על רצונו להתנסות בלילה הסדר אצל נחקרים כאשר עסק בעבודת שדה, ועל מניעת הדבר ממנו). בהתחשב במצב עניינים זה, מובא הדין שלහן ומדוברות מסקנותיו.

שני נושאיםבולטים בחגיגות ליל הסדר של ישראלים-יהודים. אחד הוא המשפחתיות, الآخر הוא ההתמודדות עם החניכים הדתיים המסורתיים של האירופע. המשפחתיות בולטת בחשובתה אולי יותר מאשר בחגיגות פסח אחרות, הן בעבר והן בחגיגות מסורתיים בהווה. יתרון שהרווחה החומרית של העשורים האחרונים מעודדת היגיות רבות משתפים. השימוש בריבב בחג מספק אף הוא להגדיל את מספר המתכנסים בלילה הסדר. כותבת אחת, שהשתתפה באירוע שמנה 16 אנשים, מסכמת:

ليل הסדר, על ההווי המזוהה שבו, נטא יותר מהדמונת למפגש למשפחה המורחת, להתעדכן, לראות בגודילת היולדים. הדגים המשומשים בעת הקראיה בהגדה, שהפכו כבר מסורת בפני עצמה, מושמים על אותן קטיעים המעוורדים גם את הבדיקות והעיקצות. אלה קטיעי הפלפל של הרובנים בהגדה, הנטאפסים כמנוחים במיזוח, ומעוררים פקפק בכל קיום הסדר הזה. [למחות!] אני אמרה שאולי צריך להזכיר את המפגש לחנוכה, ולהזכיר את הטקס שנראה לה עלוב ומיתור, ואת הפיקים הבלתי נטבלים. [היא] לא הבינה מדוע ווזקא לי חשוב לקיים אותו.

גם לנו אין הכותבת מבירה מדוע הטקס חשוב לה. קיימת מידת סתירה בין מרכיב הכנinos המשפחתי לבין המרכיב הטקסי-דתי הזה, ועמדתה של האם היא המובנת יותר. המפגש העוני של בני משפחה מכובן למגע גומלין חברתי ביניהם, אך ללילה הסדר שפה ליטורגית וטקסטית משלו, אשר סותרת בחלוקת — אם לא ברובה — את ערבי התוגגים. אף החלק המשפחתי שבחגיגת הפסח יכול להיות ענייני לישראלים-יהודים. נגশים אז שארים שבחלקים הם רוחקים, לא התראו זמן רב, ואולי לא לגמרי רצויים זה זהה. ההדגש הרובי-יחסית על משפחתיות, לעומת הרגשות המועט על היסוד הדתי של האירופע, עלול ליצור מזעקה שאינה קיימת אצל מי שմציג את הצד הדתי, ומודגש פחות את המשפחתיות. מסתבר שיש אנשים הנוטעים לנפשם בחוויל בעונת הפסח כדי להימלט מן הבעייתיות הרכולה, המשפחתיות והזרתית. אך חשוב לציין שאנשים כאלה לא נמצאו בדיווחי התלמידים. עברו נחקרים, חיגנות הפסח לא נתגלו בעיות אחרות.

במושואה למשפחות, המרכיב הדתי קשה כמעט בכלל. הטורים שנצפו אופיינו בכך בהMSCיות והן במידה מה של יצירות. סמלים מסורתיים חוסלו, והיו ביטויים של הסתייגות אירונית מן המסורת. על-פי כלל הטקס צריך "לספר ביציאת מצרים", ואילו שאר המשפחה המהאספים רוצים לדבר על דברים אחרים. כמעט בכל האירועים שלנו

ביטלו האנשים חלקים של הטקס המסורתי; חלקים אשר כנתקיימו, נוהלו לא אחת תוך גימורו ויעוריו תוכן מפלל.

השימוש שלי בביטויים האלה מבוסס על טיפולוגיה כללית של שינוי סמלים שפתחתי מכבר לצורך עיון מסווה, לאו דוקא ישראלי (ר' שוקד ודשן, 1977, עמ' 43-68, 54-76, וכן 1997). לפי זה, מעשה חילול של סמל דתי כרונ' בשינוי בתחום הניסיון האנושי והחויה שאליו מתייחס הסמל. אל חוץ סמל מסורתו מעלה תוכן חדש, המתיחס לתחום ניסיון אחר לגמרי, שקדם לכך לא בוטא על-ידי הסמל. בסדרים שנצפו כאן נראה איזועים רבים כאלה: מקרי הלעג למדרשי המספרים, ההערות הסרקסטיות על סיפור המ██ובים בבני-ברק, אופן הקריאה של מדרש ארבעת הבנים ושל הפסוקים מיחזאל, ועוד. בכלל אחד מהארועים האלה יש-קטע של טקסט מקודש, סמל דתי, אשר החוגנים שילבו בו תוכן חדש, זו להבנה המסורתית של הסמל. אין קשר בין ההבנה המסורתית לבין ההבנה של האנשים המתוארים. על מנת לבטא את עומק השינוי הזה, אני נזקק למושג הטעון "חילול". לא כל תידוש סמלי הוא חילול, והגדות הקיבוצים מאופיינות, בין השאר, בחידושים סמליים (בנוסף למעשי יצירה, חיסול וחילול). הדבר ממחיש את עושר היצירות הטමליות של "ישראל העובדת" בתקופת היישוב. אולם מאפיין חשוב של הסדרים שנצפו כאן, אצל ישראלים-חילונים של שלבי המאה, הוא שהמשמעות, חיסול וחילול יש בהם — אך איזועים מסווג של חידוש ויצירה כמעט שלא נראה.

הסדרים שבהם נכחו תלמידי בלטו בנסיבות הבטיטה שלהם. מבין קרוב ל-40 סדרים, רק אחד נוהל בסגנון הקיבוצים, באופן חדש עקרוני (הוא לא כלל בקבוצת הסדרים שהיו בסיס לעיון זה). הקיבוץ, שבו המפעל היצירתי החשוב ביותר של החברה הישראלית-חלונית בעיצוב הגנים, כמעט שלא הותר עיקות בתגן של התלמידים המודוחים. סגנון הקיבוצים מזוהה בתודעת הציבור עם מופע קהילתי גדול, וב的日子里 חסורה התארגנות מתאימה לכך. לאנשים החווים משפחות מצומצמות בביטחוןיהם הפרטיים נוח יותר להיאחז בסגנון התגן המשפחתי המסורי. אך נראה שיש לכך סיבה נוספת, עמוקה יותר: חידוש טקסי מצרי יזמות ואנרגיה תרבותית; ישראלים-חלונים של ימינו, יתסית לקודמיהם בתקופת היישוב, אינם מצטיינים במידות אלו. קל הרבה יותר להמשיך מסורת מוכרת עתיקה, חזק החאה, שינוי, וחיסול נקודתיים. המסורתיות של האיזועים שבهم עסקנו כאן בולטת בחילוקת העבודה לפימין, הן בהכנות לחג והן בניהול הסדר. עם זאת, נוהרים פערים גדולים בין עולם התרבותי של ישראלים-חילונים לבין התוכן המסורי של חגיגת ליל הסדר, בעיקר בנוגע לטקסט של הaggadah ולמעשים הסמליים הנלוויים לקריאה הטקסית. תכנים אלה מעוררים מבוכה, ודרך תגובה למבוכה היא הבלטה והעצמתה של מוטיב יישן ומקביל של ליל הסדר, המשפחתיות.

מוטיב בולט הקשור במשפחות הוא הדגש המושם על המזון ועל איכות הסעודה. המוטיבים של משפחתיות וסעודה מצויים גם בחגיגת הפסה המסורתית, אך בסדרים החלוניים שנצפו כאן היה ייחודי: היצורוף בין מבוכה לנוכח הטקס לבין מיעוט

יוזמה לשנותה. הדבר מביא לדגש יתר על מרכיבים שאינם עומדים בסתיויה להוויה של המשתתפים, דהיינו משפחתיות ומזון.⁷ מוטיבים אלה בולטים בנוכחותם, בעוד ה指挥 של התכנים הדתיים והלאומיים המסורתיים. דגש מסוים הושם על שילוב של מנוגנות ותמלילים *ישראלים-מודרניים* בטקסט המסורת. היה גם שילוב של חיגות ימי הולדת ושל החלפת מתנות.

כמו המוטיבים של משפחתיות ומזון, גם גימוד של סמלים מצוי הן בנווג המסורתי והן בסדרים שנצפו. שתי דוגמאות מפורסמות לכך: בהגדת ספרית רילנדס, שמקורה באשכנז בימי הביניים, מצוי אירור לקטע על אכילת מרור. לשאלת הטקסט "מרור זה, שאתה אוכלם, על שום מה?", משב בעל האירור בהצעעה של גבר על אשתו. זו חשובה ליצנית המכונסה הרהורה מחייב משפחה כלתי שוויוניים לתוך הדין ההיסטוריוסופי של ההגדה על אחד מפרטי הטקס. העוברה שהאמן טrho לשלב רעיון זה בכתב יד וראי לא הייתה מקרית, אלא שיקפה את טעמו של מזמן כתב היד ושל מקוריו, שעתידים היו להשתמש בספר. דוגמה שנייה לגימוד אותה תקופה מצריכה מילת הקדמה: הטקסט של הקידוש שלليل חג החול במצוות שבת הוא מורכב, כולל תוספות של כמה קטעים. סדר אמרת הקטעים מצוין בכתבי הלכה על-ידי ראשי התיבות *ינקנץ*⁸. האותיות מסמנות ברכות על "יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן". הקיצור *קנה* חסר משמעות לשונית; הוא רק אמצעי לזכור, כמו שהוא רבים בספר ההלכה. אולם לציליל של קיצור זה קרבה צלילת *לביטוי בגרמנית Jag' den has!*" (צוד את הארנבת!). בעקבות זאת מופיעים בכמה כתבי יד של הגודות אשכנזיות אוירם, ליד טקסט הקידוש, של ארנבת וצידים על רעף גוף פטורי. האירור משקף מעשים של בני הסביבה הנוכרית, והוא הושף הרהורה טרייזויאלי מרניין וקרוב *למציאות החיים*, על ביטוי טבני יבש, אם כי הלכתי (ר' גם אילן, 1982; נרקיס, 1984, עמ' 55, 94-95).

ריעונות היתרולים נילו אם כן לקריאת ההגדה גם בזמנים קודמים. אך יש הבדל מכריע בין הקשר של ימי הביניים לבין הקשר החילוני המודרני. החילול שהואר בסדרים של *ישראלים-חילוניים* הוא עשיר, ומופיע יחד עם מקרים של חיסול מרכיבים טקסיים

⁷ קיים חיעוד על בולטות של סעודות כסמל תרבות בשודה אחר למגורי. משה שוקר עקב אחר הקשרים המשותפים במשפחה המורחכת היהודית-מורוקנית בשנים הראשונות אחרי העלייה הארץ. הוא מצא שחכנים רבים של השארות המשפחתיות הצטמכו, אך בתחום הסעודות המשוחפות חלה פריחה שלא הייתה מוכרת לאנשים בעבר (שוקר ודרשן, 1977, עמ' 195-210). אפשר לנכון לחשוד מושגיה בין התיעוד הזה לבין התיעוד הנוכחי על *ישראלים-חילוניים*. למרות ההבדלים בין לבן יוצאי מרוקו של חקופת העליה המונתית,athi האוכלוסייה מתנהלות על-פי מרטש בטיסי משותף של חרבות יהודית, שבה חגיגות משפחתיות הן לווב משלכות בסעודות מצווה. אפשר גם להליר החתפותו של המסורת בשני גוונים אלה של החבורה היהודית מתנהל באפקטים שונים.

⁸ בעניין זה הפנה אוטי ד"ר שלום צבר מן האוניברסיטה העברית בירושלים אל הגדת פראג המודפסת. ליד הקטע על מרור מצויה הערת שולדים וכשה נכתב כי "ישנו נהוג בעולם שהאיש מורה על האישה משוט שנאמר 'אישה רעה מר ממוחה'. העובדה שהבוחב השתמש בביטוי "ישנו נהוג בעולם", ולא במילה "מנהג", משמעותית כנראה, ומציגת הסתיגות מצד הכותב.

(בפרט קיצור הטקסט ותיפוזן מודע בקריאתו). הן מעשי החילול והן מעשי החיסול של ישראליים-חילונים באים על רקע של אמונה רופפת, אם לא של כפירה. לעומת זאת, החומר המקביל מיימי הבינים בא על רקע של תרוכות דתיות מקיפה ושל אנשים מאמנים.⁹ שולטת אצלם חמיות, בניגוד לחותם הסורקטי שבסדרים שנצפו כאן.

משתתפי הסדרים שנצפו דחו גושים גדולים של תכנים הקשורים לאמונה ולתקסיות, ועם זאת הם היו מאוחדים בקיומם של נוהגים מסוימים. בקיים זה לא נגלו יצירתיות או חידוש מרשימים. כמעט שלא הייתה חתירה לביטוי של חוזהו משמעותית. בעניין זה שונאים ישראליים-חילונים ממקביליהם היהודים הלא-אורחותודוקסים בארץות הברית. האחרונים מתוארים אצל ליבמן (Lieberman, 1990) כמו שחותרים בפעולותם הטקסית לבטא שני חננים עיקריים: אחד, מימוש עצמי אישי כמעט עד אידוייסינקרטיות; השני, פיתוח ערך של צדק חברתי אוניברסלי. בתיאור הדפוס האמריקני הזה עמד ליבמן על המחבר הדתי הכרוך בו. מחדו מקביל ואתר אצל התוגנים הישראלים. שלטה כאן המשכיות, והתוגנים ניסו, על ידי משחקים וחילול, להתגבר על כמה מהקהירים הבולטים מבחינתם בטקס המסורת. אפשר שבקרב נחקרים יש לחילול פונקציה מעבר זהה: המשחקים עשויים לאפשר את הקראה הטקסית;¹⁰ הם מעכבים את חיסול המעשים הסמליים. יתר על כן, יש מקום לשער שעלה רקע אידורי הפסח של ישראליים-חילונים, שהם גדולים ומכנסים ענפי משפחה מפודדים שאין ביניהם אינטימיות טبيعית, ועודו למען החילול הפקייד משפחתי בונה. הם מעוררים עניין אצל המשתתפים, וכן מבאים לאינטראקטיה ביניהם. המעשים מקלים על קיום קשר רגוע בין בני המשפחה,¹¹ ובכה בעת מטילה המשפחתיות צל על סמלי הפסח המסורתיים.

מן האמור לעיל אפשר להתייחס לשאלת גודלה, והיא — מהי זהות ישראלי-חילונית? נראה מכאן, של להיות ישראלי-חילוני משמע, לשאת זהות אשר כוללת כמה מרכיבים מסודרים, שאינם מתיישבים עם אידיאולוגיה חילונית צרופה. חוגגי הפסח שלנו לא הסבירו בבהירות את מעשי המארג הסמלי הזה. עדין נשארים אנו עם שאלת מהזהות: מדוע הסתודנטית, שדרישה צוטטו לעיל, חקרה על אמה ועמדתה על כך שגם בעתיד לא יסיטו את הכנס המשפחתי למועד שבו אין הכבישים פוקקים? ובאופן כללי: מדוע

⁹ התרבות של יהודי ימי הבינים שונה גם מתרבות ישראליות-זרתית של ימינו. ישראליים-זרתים מגיבים להיוון — לפי תפיסתם — מוקפים בעולם חילוני מאים. היהודים בימי הבינים היו רגועים בעניין זה. לעיתים הם הרשו לעצם, בהקשר של תרבותם הדתית המקיפה, הברחות של ליצנות הומוריסטית. המודעות השונה לסבירה החילונית עשויה גם להסביר הבדלים בין הוויזות של בעלי תשובה לבן זו של דתים מלידה.

¹⁰ קיימת ספרות אנטropולוגית ובה המתעדת וחorthor לבאר אידורי הומו, וניחוחן כאן עליה בקנה אחר עם חלק ממנה. בהקשר אחר הבاطני תיעוד עשיר של אידורי הומו ועמדתיו על "העוצמה שבאיוניה" (דשן, 1997, עמ' 175-189).

¹¹ טיעון בליך זה מפותח בעבודת תלמיד נדירה באיכותה מأت רם פרומן, שנכתבה אוניברסיטת תל אביב בסטינר של עמיתי משה שוקץ.

מתעקשים היא וחבריה להמשיך להתייחס לסלמי החג המסורתיים (ולו מודולרים ומוחללים) על מנת לקיים את המשפחה? העיון התמצית-פוזיטיבי נותן לשאלת המוצא שלנו, בדבר טيبة של טקסי ליל הסדר של ישראלים-חילונים. עיון זה אף הוביל לניסוח השאלה שעהנו גותרנו, ועליה אין בוחר שلنנו כדי להשיב. השובה תבוא אולי מחשיפת תחומי משמעות סמייטים, מעוגנים בחוויות ובאסתצייניות אישיות של החוגגים. אם תחומי משמעות כאלה אכן קיימים אצל נחקריםנו, עשויים הם להתגלות לנו על ידי ריאיון ישיר. אפשר שהחוגגים מצינים במעשייהם עריכים הומניטיים כגון הוקרת החופש והחלשות מעל חומרנות. אפשר שהפסח מתקשר אצלם לערכיהם לאומים-ציוניים (בפרט בהקשר לسمיכות הומניטים עם יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ויום העצמאות). דבר מכל זה אמן לא בא לידי ביטוי בחומר שהובא אליו, אך הנהיה אחרת לכותבי הדיווחים, וניסוח שאלות מכוננות לנשאים, אפשר שייעלו זאת.

לבסוף, 36 הסטודנטים שלי אינם מייצגים באופן שיטתי את שכבה הגדולה של ישראלים-חילונים. לדברי, המתבססים על דיווחים מעתים אלה, המעלות והמגרעות הייחודיות לעיון אנתרופולוגי, והם מהווים מחילתו של מחקר, ולא סיומו. זאת ועוד: העיון הזה, בהיבט אחד של היהדות היישוראלית-חילונית, אינו עיון משווה. נקודת המוצא שלו היא אנתרופולוגיה קלסית. דהיינו, השאייפה הייתה לבחין את הפעולות המשרתות אך פולמוס ספציפי. אין להסיק מהعيון הזה כי בגוניהם יהודים-ישראלים אחרים (דתיים-לאומיים, חרדים, מודרנים) מתנהלים נוהגי הפסח ללא שינוי. מסתבר שגם בחוגנים הללו מתרחשים דברים מעניינים. אך לא נדע מה הם עד שלא ייעשה על כך מחקר מסודר.

מקורות

- אלין, מ' (1982). הלכה ואגדה באירועי הגדות. על שית', 15-16, 257-274.
- אסף, א' (1994). מופע לל הסדר תשמ"ט בקבוץ כפר מנחם: התפתחות המופע לאורך יובל שנים. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- גירץ, ק' (1990). פרשנות של תרבותו. ירושלים: כתר.
- דשן, ש' (1994). הרהיטות של המזוחים: הציבורי, הרבני והאמונה, אלפיטים, 9, 44-58.
- דשן, ש' (1997). במקל מתכפל: אנתרופולוגיה של נוכחות. תל אביב: שוקן.
- הרցוג, ח' (1977). התגרה הקיבוצית. הקיבוץ, 4-3, 237-246.
- וסרטיל, א' (1977). ילקוט מנהיגים: ממנהיגי שבטי ישראל. ירושלים: משרד החינוך והתרבות.
- זימר, י' (1996). עולם כמנהגו נהוג: פרקים בתולדות המנתגים, הלבוחים וגלגוליהם, ירושלים: מרכז שורה.
- כהן, ג' (1984). שיר השירים באספקלריה היהודית. בתוך מ' גרינברג (עורך), תורה נדרשת, עמ' 89-109. תל אביב: עם עובד.
- זיבל, יי' (1993). הנתקם והקללה, הדם והעלילה: מעליות קדושים לעליות דם. ציון, נח, 33-98.

לו, ש', לוינסון, ח' וכ"ז, א' (1993). אמונה, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל.

ירושלים: מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי.

נרקיס, ב' (1984). כתבייר עכברים מצורעים. ירושלים: כתר.

רובין, נ' (1987). אבל בקבוץ לא-דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית, מגמות, ל, 139-150.

שוקן, מ' ורשן, ש' (1977). דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, ירושלים: יד בנדצבי.

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). Hannukah 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.

Kaplain, 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.