

מה עושים בחגיגת? החלונים והחגים היהודיים רם פרומן

امي נתנה לביבה לי. מילאו כייסי באגוזים. מקצת הארץ באתי, הבאתី ביכורים. פטיש, מסמר לקחתני מהר. ברעשן הרעתמי בקול. טופגניות אכלי לרוב. רק דבר אחד לא הבנתי – לשם מה? אני חף מכל אמונה רתית (או, לפחות, כך אני מאמין), אין לי סנטימנט חיוויי לפראxis היהודי, או ליתר דיוק: להתבססות היהדות על פרקסיס מוכתב מגבוה. ולמרות זאת, מצאתי את עצמי, כמו רבים ממכרי החולקים דעתות דומות, מקריש חלק לא מבוטל מחייב ל"ביצוע" חיים יהודיים.* הרצון לפרש מרכיב מיותר לבארה, ובכל זאת מרכזוי, בחים של החלונים דברים הוא שהביא אותי לכתיבת שורות אלה. החגים היהודיים, או ליתר דיוק: הביצועים החלוניים של חגיג אללה ומרכז ההקשרים שבתוכה הם מתפקדים, הם הגיבורים הראשיים של הטקסט שלහן, קשה לדמיין מערכת סמיוטית מרתקת יותר,

הכרוכה במרכיבים כה מגוונים של חיננו.
מדוע ממלאים החגים מקום חשוב כל כך בחיותם של אנשים לא
מאמנים?

* המילה "ביצוע" היא תרגום של המונח performance. אני משתמש בה כמושג ניטרלי להבריל מ"תינוגה".

או יהיה לנו פשוט עוד ועוד סקטוריים? הסקטור ההומו-לסבי, סקטור של חזרים בתשובה, סקטור של גדרים בספק? החברה הישראלית נפגשת, אני חושב, עם קבוצות זהות השונות שלה והן עצמן מייצרות עצמן מחדש.

אבל יש כאן גם ריסוק, יהודה. האם התהילכים האלה יובילו בסופה של דבר לאינטגרציה? האם משחו מתחבר מחדש? המיסמוס של ההבדלים הקודמים באמצעות הקטגוריה החדשה של החזרים בתשובה או קטגוריות אחרות נאמר, האם המיסמוס הזה יקל בסופה של דבר על איזושהי רה-איןטגרציה?

אני לא עוסק בתחוםות. לא יודע אם הדברים עובדים בכיוונים האופטימיים. אני רואה שיש פה תהליכי פירוק, עוד ועוד סקטוריים. אבל יש גם תהליכי התmericות. חרדים, למשל, נעים למרכו. "הציונייזציה" של חרדים כפי שהחוקרים קראו לכך.

לאנשי הספר יש תפקיד בתפקיד הזה? יש להם תפקיד בחיבור בין העולמות, אבל יש להם תפקיד גם בשימור של גבולות, וביצירת גבולות חדשים. יש כאן קבוצות שרוצות הגדרות והות מוחנת יותר – החזרים בתשובה למשל, מאוד רוצים להיות חרדים. מצד שני, החזרים והמחזירים בתשובה, גם משנים את החרדיות וממלאים תפקיד חשוב בהתקרכות של החרדים אל מרכזה של החברה הישראלית.

ולאומיים. "מסורת" היא מנגנון המושג הטוען ביותר בהתייחסותם של הילוגנים לביצוע החגים היהודיים.

לבסוף, הציונות המקורמת ניכסה לעצמה חלק נרחב מהחגים הדתיים והפכה אותם לאירועים בעלי משמעות היסטורית ופוליטית, שנועה לסייע לציונות לכונן את עצמה. כפי שיפורט בהמשך, הציון היהודי של המדינה יוצר תמודדות עם החגים לא רק במישור היהודי-דתי אלא גם במישור הציוני-לאומי.

לאור מרוציותם של החגים בהוויה הישראלית, מפתיע לגלוות כמה מועט המחקר על ציון החגים היהודיים בסביבה חילונית-ירידנית (להבדיל מההציגות הקיבוצית, שוכת להתייחסות נרחבה). את הניסיון הציוני המקורם לנכס את החגים היהודיים תיעדו ליבמן ורונן יהיא. כן נותחת ה"ציוניזציה" של חנוכה ושל ל"ג בעומר, בהתחלה, על ידי רון יהיא ורוברבל, וזאת מעניינת של אותו תהליך חשוף הנדרמן ושמגר-הנדמן ורוברבל, שניתחו את תפקיד החגים במערכות החינוך הישראלית. ככל אלה מתיחסים, כאמור, להשפעת הציונות על החגים היהודיים. המחקרים היחידים שעוסקים בשירות בחגיגת החגים היהודיים באוכלוסייה חילונית עכשוויות הם מאדרין האנטרופולוגיים של שלמה רשן על סדר פסח ויום הקיפורים.

במאמר זה אנסה למקיר וירוך על תפוצת החגים היהודיים ועל מעמדם המרכזי בחינוי, לגבש הצעה לנition הפרקטי החילוני של החגים הללו, ולפתח עמדה אישית ברבר המשמעותית הכרוכות בבחירות הנעות בכל שנה על ידי הילוגנים.

כדי למקם את עצמנו טוב יותר, וראייה לחור מעת לתחילת התנועה הציונית ולודرك שבה התמודדו הציונים המקורמים עם חברי ישראל. מחקריםם של ליבמן, רון יהיא ורוברבל אנו למורים, שהציונות בכלל העדיפה לצקת תכנים חרושים בחגים קיימים מאשר "לברוא" חגים חדשים. האסטרטגיה

ראשית, מנוגני המדרינה מקנים משקל רב לחגיהם. הסדרת החגים מעכילה את כוחם של החגים על ידי קביעתימי חופש מסגרות עכודה וחינוך, מניעת שירותים והקפדה על איסורים ותמיים (למשל, החוק האוסר חגת חמץ בפסח, או המנהג שלא להשתמש בכלאי רכב ביום הקיפורים). מערכת החינוך היא גורם נוסף, שבאמצעותו שומרת המדינה את מעמדם המיוחר של החגים: בשנותינו הראשונות במערכות החינוך (גני ילדים וכיתות בית הספר היסודי) החגים הם אחד מצרי הלימוד העיקריים, ודרכים גלמים תחומיים רחבים, מעוננות השנה ערך ההיסטוריה היהודית.

שנייה, לחגים יש גם ממד צרכני ממשמעותי. מחוור חי ומטחר מבוסס על הרינמייה הנוצרת סביב החגים. לעניין מהתפרק המושג "קניות לחג" על כל שימושו: קניות המצדכים הנורשים לביצוע טקסי החג, או סתם להבטחת הקיום בימי השבעון שכופה החג; קניות מתנות לחג; מבצעים לחג; תלושי החג הניתנים ממוקמות העברורה וכדומה. מנגד מצוי הקוטב השני: הפסקת המסחר במשך כלימי החג. השוני הקיצוני הזה בין שני מסחר חוביים לשיליליים הוא ללא ספק מובהק של החגים. שלישית, החגים הם נקודות מפגש מיוחדת בין האוכלוסייה הילוגנית לרת היהודית. למעשה, והוא אפיק החיבור המרכזי, שאינו זוקק לתיווכם של סוכני הממסד הרתוי. רוב המפגשים האחרים – מבריתות מילה, טקסים נישואין וגיורין, דרך התפילה בבתי הכנסת, עד מערכות המפלגות הרתיות בפוליטיקה הלאומית – מתאפיינים במעורבות סוכנים דתיים, המשמשים מוחמים ומתווכים. לעומת זאת, בחגים (למעט הביקור בבתי הכנסת, שהוא חלק לא משמעותי במיוחד) נפגשים הילוגנים עם רת בתווך בלבד, בתי אמצעי, רבי עית, החגים ממלאים תפקיד מושמעותי באחד השדרות הטעוניות ביותר בהוויה הישראלית, זה הכרוך במושג "מסורת". מונח זה מופיע בכמה משרות השיח המרכזיים ביותר – משפחתיים, רתיים, עדתיים

וככלו מאבק בכובש זו. חג השבעות זכה לעדנה בשל אופיו החקלאי, שהרי לדרה של התנועה הקיבוצית, החקלאות היהת מפעל לאומי לא פחות חשוב מהתמודדות עם האויב. לעומת זאת, חגים חשובים מבחינה דתית, כמו דאש השנה ויום הקיפורים, הפכו לשולטים ולעתים זכו להתעלמות גמורה) בשל חוסר יכולת לזכות בהם תכנים לאומיים.

שנית, התנועה הקיבוצית שינתה את מקומם החגיגת המסורתי הכהדרה שני מקומות לחגיגת: הבית ובית הכנסת. בקיבוצים איבר ב בית הכנסת את חשיבותו, ופעמים אף לא היה קיים כלל. אשר לבית, הקיבוץ ראה בעצמו משפחחה חיליפית וניסתה לצמצם את חשיבות המשפחה באופןים רבים, שהלינה המשותפת היא, כנראה, החשוב שביהם. החגיגת הקיבוצית לא התקיימה אפוא בבית הכנסת וגם לא בחיק המשפחה. היא הייתה לחגיגת קולקטיבית, שהתקיימה בחדר האוכל המשותף, או באתר ציבורי אחר, בנוכחות כל חברי הקיבוץ ואף אורחים. עם המעבר לחגיגת הקולקטיבית רבת המשותפים, לא היה אפשר לשמור את המבנה המסורתי, שאפשר את שילוב דוב החוגגים בביטוי, ואף בספונטניות יחסית. החגיגות הפכו ל"MSCחות", כעין הצגות שכלו קטיע דקלום, שירה, ריקוד והמחזה, אשר תוכנו וובילו מדרаш. הפיכת המשותף לצופה הייתה סיבה חשובה לחוסר יכולתה של החגיגת הקיבוצית לשורר.

שלישית – וכן יש שינוי בין תנועות קיבוציות שונות וגם שינויים לאורך הזמן – נעשה מאמץ לצמצם את הנוכחות האלוהית בטקס הציוני. את מקומ האל החליפו התכנים הלאומיים של החג. הדוגמה הטובה ביותר היא הגרת פסח הקיבוצית, שבמקרים רבים מיגרה כל זכר לאל גם בטקסטים שהועתקו אליה מההגדה המסורתית. בתוך ההגדה הקיבוצית נזרו טקסטים העוסקים בלأומות הציונית של המאה העשרים. הרגש בחונכה הוטט מנס פר השמן לגבורת המכבים (בשיד החנוכה הציוני "אננו נושאים לפירדים"

זו היא ייחודה לציונות בין תנועות לאומיות חילגניות מודרניות אחרות. מצרפת הייעקובינית עד למפלכות לאומיות חדשות יותר, קשה למצוא, לפחות בעולם המערבי, תנועה שמה דגש כה חזק על האמת חגים דתיים. תנועות לאומיות אחרות העדיפו לבבש לעצמןلوح שנה עצמאי, ובהתאם למידת הרתונות שלן נקבע גורלם של החגים הרתיים לחים עצמאים במנוחת מהלות הארץ, או לכילוון ולשכחה.

הציונות הייתה מודעת מლכתילה ליחסיה האמביולנטים עם הדת היהודית. מחד גיסא, בימיה הראשונים היו לה מרכיבים אנטי-דתיים מובהקים. מאידך גיסא, לא היו לה מוקרות הצדקה, אלא מהמעבר ומהמסורת מובהקים. הפתרון של הציונות המוקדמת היה אפוא דומה לפתרונות של הדת היהודית. הפתרון של הציונות המוקדמת היה אפוא יותר של המדינה הציונית ה"סטטוס קוו", שאיפינו את כל יcosa המאוחר יותר של המדינה הציונית לדת היהודית: שעטנו מורכב ומסובך, המאפשר לדת קיום ממשותי בתוך מערכת המתימרת تحت עדיפות לאום.

כיוון שהציונות הסוציאליסטית היפה משלב מוקדם לקובעת הтон בתנועה הציונית, יש לחת ל תפיסת עולמה מיוחד ממועד בירון על ה"ציונייזם" של החגים היהודיים. הקיבוץ הוא המקום הטוב ביותר לבחון תופעה זו, מאחר ששחיבות האידיאולוגיה בתנועת ההתיישבות, המספדר הקטן של החברים בכל קיבוץ, והכוח החזק שהיה למסדר הקיבוצי, איפשרו לבצע

שינויים משמעותיים בחגיגות באופן מובהק יחסית. ראשית, נוצרה הבחנה בין חגים לחגיגת הקיבוצית כמה סטטני מפתח. ראשית, נוצרה הבחנה בין חגים שנחיתנים להלامة לבין אלה שאינם ניתנים. חג חדש כמו פסח שמר על חיובתו, בשל יכולת לזכות לתוכו תכנים לאומיים כמו חנוכה, ועוד יותר ל"ג בעומר, קיבלו חשיבות גבוהה בהרבה מזו שהיתה להם ביהדות המסורתית, בשל הזיכרון הטמון בהם לאיורים לאומיים שהתרחשו על ארמת ישראל

מצינית, לטענתם, את הפיסוס בין התכנים הרתימיים היישנים לתכנים הלאומיים החrstים.

זהו עמדת היסטורית בעיתית, שכן בניתוח התקופות המוקדמות יותר, ליבמן ודרון ייחיא אינס מתייחסים לקבוצה העירונית שהוכרנו לעיל. אין בידינו מחקרים מספקים על השאלה, אם "הרת האורתודוקסיה החדש" הייתה המשך של הפרטיקות העירוניות, שוכן לחיזוק עם היכלשות המגמות הציוניות המיליטנטיות יותר, או שהוא תוצר חרש ו"מקורי". במצב המחקרי הקיים גם אי אפשר לבחון באיזו מידה התקיימו בתקופה "הממלכתית" רפובליקן ותחלות של "דת אורתודוקסיה" בצד הממלכתיות. ליבמן ודרון ייחיא מציגים את "הרתו האורתודוקסיה החדש" כתגובה לממלכתיות. לי נרמה, שיש לראותה באופן מרכיב יותר, כתוצר משולב של פרטיקות קיימות עם תשובות כל יתר הורמים - הרת, הסוציאליזם והציונות הממלכתית.

האוכלוסייה שבאה בחרתי לצורך מחקרי היא קבוצה הומוגנית, שגם אני חלק منها, מודובר בילדיו שנות השישים, שגדלו בבתים חילוניים עירוניים. כולם בעלי השכלה גבוהה ורוכם אשכנזים ממעמד סוציאו-אקונומי גבוה יחסית. עשרים השנים שהלפו מאז פירסמו ליבמן ודרון ייחיא את ספרם החלוצי על חילונים-עירוניים נתנו את אותותיהן בקבוצת האוכלוסייה הזאת.ראשית, מודבר בחלפי דורות. קבוצת ההתייחסות של ליבמן ודרון ייחיא מרכיבת מההורם ואף הסבים של קבוצת הניתוח של, שנית, כפי שליבמן ודרון ייחיא מעריקים, מלחמת לבנון הייתה נקודת ציד חשובה על הגרפ' הציוני. עשרים השנים שהלפו ממנה יצרו כرسום עז אידיאולוגיה וברטורייה הציונית עוד מוקדם לדעת אם אינטיפאדת אל-אקצא מஹוה ציר של חורה אל האתוס הציוני, או לפחות הגדרה מחדש שלו). לא כל האנשים שראיינתי יגידו את עצם "פוסט-ציוניים", אולם הפרטיקה

נאמר בהתרסה: "נס לא קרה לנו, אף שמן לא מצאננו". ל"ג בעומר, שלא היה טעון במיוחד באלות, הפך בקהלות לסיפור מלחת הגבורה של בר-כוכבא ברומאים, ומtan תורה נעלם למגרי בחגיגות הבאת הביכורים. באופן מודע ושיטתי בנתה לעצמה אפוא התנועה הקיבוצית סדר יום חגיגי שונה לחלוtin מוה שהיה נוהג קודם לכן, הן בהיררכיה של החגים, הן באופים וביצובם והן בתכנים שהוכנסו בהם. בתקופת המנדט הבריטי התגבשו סגנונות החגיגת החדשים הללו לכדי מערכת מסורת.

לצערנו, אין בידינו די מחקרים וננתנים כדי ללמידה מה התרחש באותה עת בעיר. היישוב היהודי החקלאי בתקופת המנדט היה מרכיב מסויאלייטים שלא בחרו בחו"ל קיבוץ, מרוויזיוניסטים, ובעיקר מאותה קבוצה ברגנית שתכמה מאוחר יותר "ציונים כליליים". מאחר שהשינויים שערכו עירוניים באופן חיגנות החגים היו פחות דרמטיים מהשינויים שהתרחשו בקיבוץ, לא מיקרו חגיגות אלו את תשומת לב החוקרים. התוצאה היא הזנחה מוחלטת של שירה המחקר זהה.

שנתיים הראשונות שללאחר קום המדינה מתאפיינות, לדעת ליבמן ודרון ייחיא, בדומיננטיות של הגישה הממלכתית (statism), וזה גישה מוכתבת מלמעלה, השמה רגש על מרכזיות המדינה והלאום. היא בולטת בمعרכת החינוך כמו גם בארגון חגיגות ממלכתיות והוספה חגים חדשים, לאומיים, כמו יום העצמאות ויום הויירון לחוללי צה"ל. החל בשנות השישים, מראים ליבמן ודרון ייחיא, נוצרה קבוצה דתית, המקימת את מה שנקרא "הרתו האורתודוקסיה". דת זו מאופיינת בתהילה של דת ממלכתית-ישראלית עם רת מסורת יהודית, כעין סינתזה של המסורת הרתית עם האנטיות החילונית-הלאומנית. לטענתם, יש כאן חורה מסוימת לחגיגה במסגרת המשפחה ולא ב濟יבור, ורגש חדש על חגים רתיים גם אלה שלא עברו הלা�מה) ועל מנהגים רתיים בחגים שהולאמו. "הרתו האורתודוקסיה החדש"

עצמם ויהיו הדרתי של ההג יוצר במקרים רבים קונפליקטים שעור יירונו כאן בהרחבה.

בחילוקו הראשון של המאמר אני מבקש לדון בביטויים החילוניים העכשוויים לתהගים היהודיים. אלה הם ביצועים מוקריים, המקיימים אמנים דיאלוג מסוימים עם הביצועים המסורתיים והציוניים, אך מתפרקם באופן עצמאי, בהרחטי לנתח בקצרה מגוון של חגים. מדובר בסדרת ניתוחים היכולים לעמוד בפני עצמו, ואשר את חלקם ניתן לפתח למאמרים עצמאיים. עם זאת, אקצ'ר בניתוחים הפרטניים ואצרפם ייחדיו, כדי לאפשר בחינה מדויקות של המכולול.

הקבוצה הראונה של התהగים כוללת את השנאים החשובים ביותר בתחום הציוני, שמצלחים גם היום לשמר על כוחם: פסח (ליל הסדר) וחנוכה. בשינויים שעורבים תהגים אלה בין התקופה הציונית להווה יש קווים מקבילים רבים, המצדיקים את כריכתם ייחדיו. בהרחטי לצרף ליל הסדר העדלה קטנה בעניין ראש השנה, וזאת בשל התפקיד הרומה כל כך שמלאים שני תהגים במשפחה החילונית (בעצמה שונה). לאחר מכון אסקור בקצרה את הקבוצה השניה של התהగים, שחטיבותם בתחום הציוני עוממעה כיוון, לפחות בחברה הבוגרת. אלה תהגים, שעיקר כוח המשיכה שלהם הוא לילדיים ובני נוער. המודבר בפורים, לג בעומר ובמידה פחותה גם ט"ו בשבט. בקטגוריה זו אתייחס בקצרה גם לחג השבעות, גם אם הרינמיקה המאפיינת אותו שונה לחלוטין מזו של שאר "הגי הילדים". לאחר מכן אתייחס לחג המורתק ביום רב גלגולו הנוכחי, בעיקר על רקע העוינות הציונית כלפיו: יום הciporim. לדון בחג זה אזכיר התייחסות קצרה לסתוכות, לאחר שהחברה הכרונולוגית והיחסים הסמליים בין שניהם חשובים להבנת השינוי שחל בשנים האחרונות בחג הסוכות. טענתי היא,

שלהם רואיה להקדיא כך. ב"פוסט-ציונות" אין בזונתי ל"אנטי ציונות", אלא לתפישת עולם שבה לנרטיבים הציוניים אין מעמד-על, והם פתוחים לדיוון ולבקורת. בחרתי שלא לבנות את קבוצת המחקר שלי "פוסט-ציונית" בשל הkonotzיות הביעתיות של מושג זה בהוויה התרבותית הנוכחית. מטעמי קיצור אתייחס לקבוצת המחקר שלי, כפי שהוגדרה כאן, כ"חברה חילונית".

הבחירה בפלח אוכלוסייה זה היא דרכי להתמודד עם הקושי הטעון בכוחה של סדרת הספרים "המודדים המרכיבים אותנו", שמאמר זה מופיע במאגרת. ابن הנגף היא, כמובן, הגדרת ה"אנחנו" המסתתרת במלה בסגנון. והוא פותח מסוכן להכללות פטנאליסטיות. אני מבקש להימנע "owntown", והוא פותח מסוכן להכללות מודעת של המלה "owntown" במללה "אותוי". ההצפויות והראויות שעדכתי כדי לכתוב את המאמר מבוססים על משפחתי הקרובות ועל קבוצת אנשים, גם אם עמדותיהם ודעותיהם שונות משלוי,

יש בהםים לבני קרבה תרבותית וחברתית דבה. המושג "חילוניות" הוא מושג בעייתי ומטעה. הוא צובע את הטקסטים שבhem אעסוק בתוכן דתי, שהדי "חילוניות" היא מושג שימושו הבסיסית היא ניגוד ל"דתות". ככלומר, הצבעה על התייחסות "חילונית" לאירוע דתי משמרת את הדין בתחום השיח של הדת. התובנה המרכזית העולה מניסיונו השימוש החילוני בטקסטים יהודים, היא שבסביבה חילונית גם הגים דתיים יכולים לקבל משמעות מונתקות, ברמה זו או אחרת, מהסדרה הדתית. לשון אחדת, העובדה שמקודו של חג כלשהו הוא בתחום הדת, אין פירושה שהtekst הנערך בחברה חילונית ינהל בהכרח דיאלוג עם הדת. במקרים רבים אטען שהriskoun שעבר החג מרכיביו הדתיים מאפשר קיומו של ביצוע תרבותי תוך יציקת משמעויות שונות לגמרי לתוכו. עם זאת,

עם חגיגים יהודים, ובעיקר ניכרת גם בהם תופעת ה"רייקון", שער תידון בהמשך.

חלק ניכר ממסקנותי מתבסס על תצפיות ודעות שערכתי. למרות זאת, אינני מתקoon להציג את ממצאיי כמסקנות הנגורות באופן ישיר מהמחקר. החוקרים שביצעתם משמשים בידי כלים מסוימים, באופן לא בלעדי, להגעה למסקנות פרשניות המבטאות גם את עדמותי התרבותית. בחרתי אפוא לטעש את כל אותם "אפקטים של מציאות", האחובים כל כך על מרענני החברה – כל אותן הפניות לעדריות אישיות מציפיות, סיכומי ראיונות ורישומות המחבר, שמטרתן שכנו באmittות וב"אותנטיות" הממצאים. מאחר שבמאמר זה מטרתי פרשנית ואך פוליטית, לא ראיתי לנכון לשבץ שוב ושוב (אלא בנסיבות שבהן חשתי חובה לכך) רמזים לקיומו של מחקר השיטה, שהיא בסיס לכתיבת...

ההגים המשפחתיים

סדר פסח, והילוב של התכנסות משפחתית, קריית טקסט מסורתית ואירועה הכלולת מאכלים יהודים, הוא הטקס החשוב ביותר בפרטואר היהודי. טקסטים רבים חוקשו למטען התרבותי של ההג: החורה הריטואלית אל סיפור יציאת מצרים. המסתים הטקסיים הנחווים במישוריהם שונים – על ידי קריית טקסט, אך גם על ידי חווות פיזיות כמו הימנעות מאכילת חמץ ותרכזות במאכלים כמו מצה ומרור. שבוע הפסח שאחרי הסדר נטול דרמטיות טקסית ומboseס על איסור מתחום המזון (הנחלש משנה לשנה), لكن ההתיחשות לפסח היא קודם כלليل הסדר.

שהחברה החילונית פיתה ביצועים מקוריים לחגיגים, שאיןם מתבססים על מוטיבציות דתיות או לאומיות אלא על הצרכים המייחדים את חברה החילונית.

בחלק השני של המאמר אדון בתיאורים מתוך כוונה להפוך את הקערה על פיה ולפתח ביקורת על החברה החילונית באמצעות הפרטיקות התיוגות שלה. במסגרת זו אנסה להקשות על הפרשנות המקובלת לביצועים החגיגים על ידי מוציעיהם. מדובר בניסיון "לשחרר" את התפיסה החילונית של החגים מהנהחות דבות שיבאו אליה היישר מחיקה של היהדות האורתודוקסית. לצדן של הנחות אלו, ניתן לאתר הנחות דוחות אחרות, ציוניות במקורן, שגם בהן ראוי לקיים דין ביקורתם ממשותי יותר.

הניתוחים של ההגים השונים נבדלים לאורכם, כשם שההגיונות החילוניים של החגים שונים במשמעותם הסמיוטי שלהם וושאות. בעוד החגים ה"עשרים" יותר – ביחיד ליל הסדר, אך גם יום הכיפורים וחנוכה – זוכים לניתוחים מפורטים, חגיגים אחרים רק להתייחסות קצרה ותמציתית, הנובעת מן "דלותם" היחסית של האידויים המתרכשים בהם, והן מהחשיבות הפחותה אני מיחס להם. בנוסף לחגים שבhem אעסוק, התמלא לווח השנה החילוני בחגים אחרים. הגישה הממלכתית של ימי המدينة הרשונים הולידה את יום העצמאות וימי היידרון לשואה ולחיללי מלוחמות ישראל. חגיגים אחרים יוכאו מן העולם המערבי: סילבסטר, יום המשפה (לשעבר יום האם) ואפילו חג המולד. ולכטוף, ט"ו באב, שהוא כנראה התפתחות מקומית בהשפעות אוניברסליות. עם זאת, כיון שבחרתי להתמודד עם שאלות החגים במסגרת ההתמודדות הרחבה יותר של החילוניות מול המסורת היהודית, החלתי לא לנתח חגיגים אלה. אצין רק, שההתמודדות עם חגיגים ציוניים ונוצריים מקבלת פעמים רבות אופי דומה להתמודדות

הkanon המיתי הופך למאובן, ולטקס אין עוד כל משמעות אקטואלית. יתרה מכך, המנגנונים שעיצבו את הטקס נעלמו, ובראשם הלהט הציוני והסוציאליסטי. העניין בטקס דועך, והוא הופך למשמעות על חבדי הקיבוץ. בר בבר מתחילה חורה לפוטרים המסורתיים יותר: להגדה הקיבוצית חורדים טקסטים מהאגדרה המסורתית ונティיה לחגיגה משפחתיות יותר ו"מסכתית" פחות.

כאמור, אין בידינו מקרים דומים על חגיוגת הסדר בערים באותה תקופה, ההערכה היא, כי המודל הקיבוצי לא חדר לאוכלוסייה העירונית. החלונים בעיר לא יצרו טקסט חולפי וגם לא אימצו את הטקסט הקיבוצי, אף על פי כן, הביצוע החלוני שונה מאוד מהביצוע הרתי, המשמש לו לכארה כמודל. אף שיש כמה מרכבים והם בסדרי פסח רתים וחילוניים, המעדר החקשי של הטקס כה שונה, עד שיש להתייחס לכל אחד בטקס עצמאי עם ביצוע תרבותי ייחודי.

ב-1993 ערכתי מחקר שהתבסס על אירופי סדר פסח בחמש משפחות שונות. בשנה שעברה עיביתי את המחקיר (ותוך כדי כך ניסתי לאטר גם שני הנבע מהזמן שחלף) על ידי הוספת משפחות שונות ובריקת ההתקפות במשפחות שאוון ביקרתי בעבר, בנוסף געורתה בדיווחים של רשן על סדר פסח בשנים 1995-1996, שכאמור מבוטסים על הנחות מחקר דומות לשלי, ומגיעים למסקנות דומות.

הנתון המעניין הראשון הוא קהל המשתתפים בסדר. למעט מקרים יוצאי דופן, שבהם חוגגים בני כמה משפחות גרעיניות הקשורים בקשרי חברות, כל המשתתפים בטקס שייכים לאותה משפחה. בדרך כלל מדובר בשלושה דורות של המשפחה לפחות, ובהתפעויות היוצאות מבית אב אחד בדרך המבוגר ביותר. בשנות השבעים והשמונים מספר המשתתפים בסדר היה גדול ממספרם היום. או היה נהוג לחגוג בקבוצות של שלושים

ליל הסדר הוא הtag השוכה לטיפול מתרך מידי התנועה הציונית, ובעיקר התנועה הקיבוצית (חנוכה וכלה גם הוא לטיפול נמרץ, אך בגיןור לפסת, זה חג שולי יחסית במסורת הדתית). בסדר הפסח בחורו הציונים להתמודד עם טקס הנמצא לבב המסורת היהודית. רבות נכתב על הטיפול הקיבוצי בסדר, שניק ממרכיבים ציוניים, אך גם טוציאלייטיים וחקלאים. השינויים המרכזים היו, כפי שנאמר, עירכת הגדרה חדשה, העברת הטקס מתוחום המשפחה לספירה הציורית והפירמת הקרייה בהגדה מאירוע שבמרכזו קריאת הטקס על ידי כל המשתתפים, לארוע המוגש כמסלע על במה, בלויית שירים וריקודים.

הגדרה הקיבוצית עברה כמה שינויים במשך הזמן. עבורתו היפה של אורי אסף מציגה כיצד משנות השלושים ועד שנות התשעים עוברת הגדרה הקיבוצית פאות שונות. תחילתה בטקסט מחרתאי, אידוני, המודעיטב לטקסט המקורי ומהתל בו במתכוון באמצעות הפיכתו לטקסט חילוני (אלוהים מושמט בכוננה) ומרקסיסטי. שנות הארבאים יזקוט. להגדה סדר יום אקטואלי ציוני, חקלאי ולאומי, על רקע מלחמת העולם, המאבק על הארץ וקום המדינה, התכנים הללו מתגבשים בשנות החמישים. או עובר הטקסט אאנונייזיה. אין כבר זכר לאירוניה ולחתרנות של שנות השלושים והtekst הופך למקודש כשלעצמו. אין זו קרושה רתית אלא חילונית וסוציאליסטית, אולם החדר-מדירות בהעברת המסרים דומה. השפע של שנות השישים נותן את אותו גם בטקס הסדר הקיבוצי. הרגע מושט מהתייחסות לטקסט אל אופן ביצועו. האקטואלייזציה, יצירת טקסט דינמי, מוחלפת על ידי קיבוע מיתי של הגדר העבר, והtekst נתפס יותר כמסורת מאשר באמצעותי להבעת עמדות בנושאי השעה. תשומת לב רבה ניתנת לממד הביצועי של האירוע, תוך שילוב מקהילות, רקודנים וכיוצא באלה, בשנות השבעים והשמונים מתחילה הרעיכה של טקס הסדר הקיבוצי.

מעניין לעקוב אחר הסטיות המודרניות מקריאת הגדра. מהיבט התוכן, ניתן לסוג את הסטיות הללו לשתי קבוצות עיקריות. האחת, קבוצת העורות המתיחסות לטקסט הגדра. העורות אלו הן בחלקן ניסיונות להבהיר מלים לא ברורות בטקסט, בעיקר לילדים, אולם דובין בדיחות טקסטואליות, המבוססות על הנאמר בטקסט. לעומת זאת, ניסיונות להבהיר בעלות קונוטציה מינית, המתבססות על טקסטים כגון "סדרים נכון ושרוך צמח ואט עירום ועריה" או "הזוקף כפופים". קטע נוסף הוכיח לתגובה הומוריסטית רבתה – כנראה בשל העורברה שלרוב המשתתפים אין ניגשנות למערכת הקבלית שיצבה אותו – הוא הקטע המונה את המכות שספגו הצדדים ביבשה, בים ובאוויר. כל העורות והבריחות הללו חזרות על עצמן בכל שנה, והחזרקה המרכזית לכך היא פרוגגיות באופייה; ניסיון להבהיר את הטקסט לילדים הצעירים. עם זאת, העורות וביעיר הבדיחות מופיעות גם בסדרים שבהם לא נכון גם ילדucher.

הקבוצה השנייה של סטיות מקריאת הגדра מתיחסת להוראות הפעלה הכלולות בה, ככלומר הוראות ביצוע הפלchan. תשומת לב רבה מוקדשת לפועלות כמו הסבה לימיין, מזיגה ושתיה של כסות היין, אכילת מאכלים כמרור ובייצה, התות היין תוך ספירת המכות השונות, חיפוש האפיקומן או פתיחת הרלת לאליהו הנביא. גם כאן, ברוב הסדרים משולב הומר רב בכיצוע המנהגים, ופעמים רבות מבוצעות הפעולות בהגומה מכוננת, הוויה לתגובה צחוק. קטע כניסה של אליהו הנביא מהויה בסיס רחב למשעשם היתוליים. המשתתפים בסדר יוצרים אפקטים מסוימים (כמו גענוו השולchan), שאמורים לשכנע את הילדים בבוואו של אליהו. קטע החבאת האפיקומן ומיציאתו הוא משחק כה מוצלח, עד שלפעמים מרהיבים אותו מעבר לנדרש על ידי פרוטוקול הטקסט. בהצדוקות שנתנו לי, משתתפי סדרים בולטים גם כאן הפרוגגיה והסביר המנהגים הכרוכים בטקסט לילדים. התפקיד של הזרקה

איש ואף יותר. למשתתפים רבים היה הסדר הפגישה היחידה עם קרוביהם במשך השנה, בשנות התשעים, ובאופן חד יותר בתקופה הנוכחית, ניתן לאתגר בכירור מעבר לחגיגות אינטימיות יותר. רק לעיתים נדירות עולה מספר המשתתפים על עשרים. פעמים רבות מקימים את הטקס פחות מעשרה חוגגים. בסדרים רבים כל המשתתפים רואים זה את זה גם בחגים אחרים (בעיקר ראש השנה וחנוכה), ואף בצוותה סדרה יותר.

בדרך כלל יש מנהל טקס, האחראי על קריאת הגדра, וביעיר על חלוקת הקריאה בין המשתתפים. לרוב זה ז肯 המשתתפים. כאשר אחרון בני הדור המבוגר, שתפקידו כמנהל הטקס, הולך לעולמו, מחליף אותו פעמים רבות בן לקבוצת הגיל הצעירה יותר (למשל, בני הדומיננטי ביותר). עם זאת, הعلامات מנהל טקס מובילו לפעם לדמוקרטיזציה מסוימת ולטקסי המנהלים ללא מוביל מוגדר.

בכל הסדרים הידועים לי מתקיימת קריאת הגדра, אולם אופן הקריאה ראוי לחשומת לב. השוני המרכזי בין הסדרים הוא אורך הקריאה, בחלוקת מהסדרים לא ממשיכים בקריאה אחרי הארוחה, במקרים שבהם נמשכת הקריאה אחרי הארוחה, נועשים בה קיצוריים רבים, ובחלק מהקרים מסתפקים בשירה של כמה שירים. גם בחלק הראשון של הקריאה קיים מגעד רחב. בכמה סדרים נערכת הקריאה באופן מלא ומדויק, באחרים קיימת נטיה ל凱דר על ידי דילוגים וקריאות מהירות במיוחד של חלק מהמשתתפים. במקרים קיצוניים לא אורכת הקריאה יותר מدرות ספורות. בכל מקרה, שירת השירים זוכה לפופולריות רבה יותר מאשר קריאת קטעי הפהואה, ניסיון לאתגר חוקיות בקצב הקריאה מעיר, שהקריאה קדרה יותר ככל שהקבוצה מזומצמת יותר ומתבססת על פרטיים המקיים בינויהם קשרים במהלך השנה, או שהיא נשלטת יותר על ידי צעירים, או שהיא מעוטת ילדים.

המפורסמות הווא, כי משה אינו מוזכר בהגדה – כדי לא להפחית מכותו של האל, ואולי גם, כטענתו של ישראל יובל, כעומדה במאבק בין היהדות לנצרות (כדי לטשטש את זהותו של משה כ碼רימו של ישו). באופן סימטרי להיעלמותו של משה מהгадה הדרתית, העולם האל בהגדה הקיבוצית: טקסטים הלקוחים מהгадה המסורתית צונרו ושם האל נמחק מהם. העלמה זו הייתה פוליטית באוטה מירה שהעלמתו של משה היהת כזו לפני מאות שנים. אולם עצם הבחירה להפוך את ההגדה לנוסח תקין פוליטית מעידה על החשיבות שראו עורכי ההגדה הקיבוצית בהתייחסות ישירה לתכנים ההיסטוריים של החג, ובעיקר לתכנים הנගונים להכוונה עבר המסדרים הציוניים.

אמנם ההגדה הקיבוצית היכתה שורש בקיבוצים בלבד, בעוד שציוניים עירוניים המשיכו בדרך כלל לקרוא בהגדה המסורתית, אולם המגמה ההיסטורית-פוליטית זאת היא תופעה ציונית בעלת תפוקה רחבה יותר. צינוו במבוא את המגמה הכללית ל"ציונות" של החגים היהודיים. פסח, כמו חנוכה, ל"ג בעומר ותגים אחרים וכן לפרשות לאותה. פסח הפק לtag יצירת האומה, היツאה מעבדות ושבוב לעם אחר לחירות לאומי ולא לעבדותיאל, האופיינית לתפיסה הדרתית). מערכת החינוך הציונית הנהילה ערכיהם ודעותיהם אלה באופן שיטתי.

באירוע הסדר החלוני אין כל התייחסות לנרטיב ההיסטורי שבביס הitag, האירוע עובר בלי שהנוכחים יתיחסו אליו, יעניקו לו חשיבות, או יקנו משמעות לעוברה שהם חוגגים את הטקס כויכרונו לו. לאחר הטדים שבהם נחתתי, ככלח אחת ההגדות קישורים ההיסטוריים רבים. לדוגמה, הטקס "בכל דור ודור עומדים עליינו לכלותנו" לווה באירועים על האជיות והשואת. לכארה היה אמר טקס כזה לעורר דיון היסטורי, אולם הנוכחים התייחסו באירוניה לקישורים הללו ולא ראו בהם פתח לדיוון במשמעות

זו קיבל ממד מעניין בטקס האחרון שבו נחתתי. השטחף שם רק ילד אחר, שהפגין חוסר עניין מוחלט בטקס, לא ישב ליד השולחן והוא עסוק בבניהו לגו. וזה לא הפך לעורת המבוגרים להציק לילד כל יכולתם בניסיון לשתפו במנגיים שנעשו בהזומה המסורתית. כמובן, גם כאשר ברור שלעגל אין כל כוונה או עניין לינוק, והטקס הוא כישלון פרוגני, נשמר המבנה הלימורי על ידי הממלמים.

nochichi קבוצות הסטויות הללו, בולטת בהדרגה קבוצה שלישית: אין כמעט הפסכות בקדימה כדי להתייחס לסיפור המשעה, סיפור יציאת מצרים. למרות הטעם הפרוגני שניתן לרוב הסטויות, אין המשתתפים מוצאים לנכון לנצל את הפסכות הקדימה כדי להתייחס לסיפור התג ולחרות אותו לילדים. דומה כי הציוי "והגדת לבנך" חל על הטקסט והמנגיים הפלתניים הנלוים אליו, אך לא על סיפור יציאת מצרים עצמו.

המרכיב המרכזי השני הוא, כמובן, ארוחת>tag. למעט מקרים יוצאי דופן, לא נהוג להגיש חמץ בארוחה זו. הארוחה מתבססת על מאכלים המלויים את קריאת ההגדה (מצה), חורת המיצג פעמים רבות את המרור, ביצים קשות, תפוחי אדמה, חסה וסלרי המיצגים (רפס). לאחר-מכן מננות ראשנות, הכוללות משפחות אשכנזיות כמעט תמיד מרק עם קופפות (קנידלעך) וודגס ממולאים (גפילטע פיש). המנות העיקריות כוללות בדרך כלל מאכל בקר ועוף גם יחד. בקינוחים כבולות עוגות עשויות מקמח מצה. הארוחה היא ללא ספק מרכזו החגיגה, יוצרת ציפיות רבות במהלך קריאת ההגדה, וכפי שצוין, פעמים רבות נפסקת הקדימה אחרת.

כיצד לנתח את הנתונים הללו? נתחל בשילילה. אין ספק שמדובר הזיכרון – בין אם הוא טען רתית או לאומי – נעלם מהאירוע; הטקסט הרותי חוגג את כוחו של אלוהים כפי שהתגלה באירוע יציאת מצרים. מן

החילוני בעצם יכולת לנסוע ברכב ליל הסדר אפילו לחילונים לקיים סדרים רחכמים יותר מהנוגג במשפחות דתיות.ليل הסדר הפך אפוא לאירוע השנתי החשוב ביותר בחו"ל המשפחתי החילוני היישראלי. הסדרים הגודלים כוללים מפגשים בין פלגי משפחות, המתקיים אך ורק בתאריך זה.ليل הסדר מהו זה ציר מרכזי לאיחוד משפחות רחבות ולקיום קשרים בין חברי משפחות אלו.

מדוע הפך דרока ליל הסדר לאירוע המרכזי של המשפחה החילונית הישראלית? נראה שמרכיבים רבים של התג עשו אותו נוח ביותר למטרת זו.

ראשית, המרכיב המשפטי היה מרכיב מפתח גם בגרסאות קודמות של התג. ברוב הגרסאות נהוג התג בחיק המשפחה ולא בבית הכנסת, ובמרכזו ההורה "זהגרת לבןך".

שנייה,ليل הסדר מוקם תמיד סביב שולחן הארוחה המשפחתית, והוא מקוםomin להגיגות, חילוניות. האירוע המרכזי בשמתת תורה מתרחש בכיתת הכנסת, מקום שאינוomin להגיגות חילוניות. יציאה מהבית, כפי שנדרש בל"ג בעומר למשל, אפשרית אך אינה אידיאלית. לשולחן הארוחה הביתי אין מתחלה בנוחות ובנגישות שלו לאירועים משפחתיים.

שלישית, קשה לדמיין אירוע משפחת ישראלי, שבביסו לא עומדת ארוכה חגיגית. לא זו בלבד שהארוכה מלאה תפкар מרכז בליל הסדר, כמו בתגים אחרים, אלא שאילצוי הרת תעבו פיות מאכלים יהודיים לתג, היכולת לאכול מאכלים לא שכיחים נתנה תוקף משנה לעוצמתה הסמלית של הארוחה. יהודה הקולינרי הקל על בחידתה של ארוחתليل הסדר והעופטה על אחרות כסודת הגול המשפחתי. מאכלים מוחדרים הם, לצד שפה יהודית, מהගורמים המרכזים המעצבים קהילות שונות ברחבי העולם. האוכל הוא מכשירמצוין בעיצוב והות תרבותית, בעיקר

ההיסטוריה של החג. העלמת הויכרונות היא, כמובן, אחת הסיבות לכך שאין לחוגגים בעיה להשתמש בטקסט דתי נטול כל ממד ציוני, וממילא גם המדר ההיסטורייל-לאומי אינו קיים עוד.

הגדרה הקיבוצית יוצרה מניפולציה אקטיבית בטקסט, כדי לדركנו מתכנים דתיים ולטעון אותו בתכנים לאומיים. בה בעת היא הפכה אותו מאירוע מכונן בהקשר דתי לאירוע מכונן לאומי ובמידה מה גם פוליטי-קיבוצי). בסדרים החילוניים העכשוויים נוצרת מניפולציה פסיבית של ריקון הטקסט מכל תכני ההיסטוריים, הדרתיים והלאומיים כאחד. הריקון מתבצע על ידי התעלמות מוחלטת מהרוכד ההיסטורי של האירוע. הטקס הרדי גם הוא א'-היסטוריה בידייה כל אחד נדרש לתק פרקי כדי הוא עצמו יצא מצרמים. אולם זה א'-היסטוריה המתבטאת בטשטוש התחרומים בין העבר להווה. המדר א'-היסטוריה שאני מأتיר בטקסטים החילוניים שונה לחולוּין: אין בו טשטוש בין ההווה לעבר,

אלא ביטול מוחלט של העבר וקיים המתרחש בהווה בלבד. רינם של טקסטים חסרי ממשות להיעלם. עם זאת, קיימת נטייה תרבותית להשתמש בטקסטים הקיימים ברפertoire התרבותי ולצקת בהם משמעות חדשות, כדי למקם אותם בתוך מערכת הקשרות תרבותית שונה. כך הפך חג האביב הפגני לחג הפסח היהודי לפסח האנוצרי, וכעבור מאות שנים הפך אותו פסח מחג דתי לחג ציוני-לאומי. מהי אפוא המערכת היחסית החדשה שנזקקה בליל הסדר החילוניים? התשובה המפתחה ביותר היא המשפחתיות. רבים מציגים את הכינוס המשפחתי כמרכיב המרכזי שלليل הסדר. רבים מציגים גם מחלוקות ומחזים משפחתיים כאלמנט דומיננטי בחג. גם אם ביום הצטמצמה המגמה,ليلות הסדר בשנות השבעים והשמונים וכורים כאירועים משפחתיים רבי משתחפים. אירועים אלה ממשיכים להתקיים, אך במידה פחותה. החידוש

כדי לנשות ולענות על שאלה זו, יש להוסיף נתון: ברובם הגודל של הסדרים שוררת אי נוחות בתחילת האירוע. המפגשים בין השותפים לסדר, המתארחים לפני הפגישה לשולחן ובומן ההמתנה לאחורי המצלטפים, מתאפיינים באילוץ ובקשישים מסויימים בתקורתה. ככל שהסדר גדול יותר וכלל פלגי משפה רוחקים יותר ומהו, גוברת תחושת הקושי בתקורתה, והי תופעה הגיונית נוכח העובה שמדובר באנשים שאינם נהגים להתכנס באופן סדרי, ושבין אחדים מהם קיימים מתחים רבים. עם זאת, בשלב הראשון כבר קיימת ורימת תקשורת טובה בין הנוכחים, והאילוצים שהורגשו בהתחלה נעלמים כלא היו.

אני סבור, שקריאת ההגדה היא;amp;#39; המאפשרת שינוי זה. ההגדה מספקת טקסט שמהווה בסיס לתקורתה. אין צורך להתאים למצוא נושאים לשיחה סביב השולחן, הערות על הטקסט והמנגנים הכרוכים בו, ובעיקר היכולת לצחוק על טקסט משעשע המלווה במנגנים משועשעים, יוצרים אווירה נוחה, רווית הומור, הפורקת את המתחים שהודגו בתחילת הערב. ולבסוף, עצם המסורתיות הכרוכה בחורה על הערות ובריחות קבועות תורמת לחיזוק הקשר בין הנוכחים על ידי הדגשת העובה שהם שייכים לאותה מסגרת משפחתית מסורתית.

הтекסט והtekst הגלואה אליו אומנם רוקנו מכל משמעות היסטורית, אולם למורות דיקון זה, הם משמשים אמצעי חבירות המקבלים תפקיד במבנה התקשרי המשפחת. אדרבה, נראה כי דווקא הריקון מתחנים ויצירת הניתוק בין הטקסט המסתמן לבין המסתמן המובהך שלו, מקלים על תפוקתו המשפחתית. יתכן שדווקא טקסט מנוכר לחלוטן יכול לתקוף טוב יותר כמסמן ללא מסמן, ולפועל ברכוב התקשרות הבינאיishi הבסיסי ביתר שלו.

אפשר לקחת את הטיעון הזה צעד נוספת קדימה. אין צורך להרחיב את הדיבור על חשיבותם ומרכזיותם של מתחים ביןאישיים במשפחה. מתחים

בשל בסיסותו – לא כולם קוראים שירה, אך כולם אוכלים (אופי בסיסי כוה מאפיין, כמובן, גם את השפה). הארוחה הנהוגה בليل הסדר, שהיא שופעת מאכלים מיווחדים ומנהגי אכילה מיוחדים, הפכה לאמצעי יעל לגיבוש קהילה, לאומית או משפחתית. תוכנות אלו שלليل הסדר הקלו על מיקומו כאירוע היונק את כוחו מההקשרים המשפחתיים, ובה בעת הוא מתפרק לאירוע המכונן המרכזי של המשפחה.

פרשנות זו, משכנתה בכל שתהיה, אינה נותנת הסבר משכנע לקיומה המתמשך של ההגדה בחגיגת. ניתוח "קר" של ההגדה מציג אותה כתקסט הסותר בנקודות רבות את תפיסת עולם של חילוניים רבים. ראשית, כאמור, כדי שהעצמת האל תהיה מזוקקת לכל האפשר, נוטREL הטקסט מכל מרכיביו האנושיים של סיפור יציאת מצרים. ההלל החוזר לאילו יוצר תחשות ניכור בקהל שאינואמין באיל ואינו שותף לעבודתו. לבסוף, בהמשך לניתוחו של עדי אופיר, מרכיבים רבים של הטקסט, כמו היחס לאחר ולור, מקוממים את מי שתפיסה עולמו הומניסטי-ליברלי.

טיעונו המרכזי של דשן הוא, שהתייחסויות הקומיות והאironיות לתוכנים של ההגדה ולטקסטים הנלוויים אליה מהוות צורת התמודדות של משתפים חילוניים עם הצורך לקודוא טקסט בעל תכנים ורים אף צורמים בעיניהם. דשן סוקר בהרחבה את העורות ואת הבדיקות במהלך הטקסט, ומנתח אותן כביטויי אי נוחות מהtekst בשל סמןיו הדתיים (ואך הלאומיים, קרוגמת היהם למשפט "לשנה הבאה בירושלים הבנויה"). ההומו הציני והאironיה מאפשרים לחוגגים להמשיך בקריאת טקסט כה מקומם. והוא טיעון משכנע, הוא גם עונה לשאלת המחקה הראשית של דשן, המתעניינה בתמודדות של חילונים עם טקס דתי. עם זאת, נשאלת השאלה מדוע ממשיכים חילוניים אלה לקרוא טקסט כה מנוכד שנה אחר שנה? מדוע הם טורדים למצוא לעצם דרכם להמשיך ולבלוע את הגלולה המרה הזאת?

מתחילת התפורר. המגמה לעבר לסדרי פשת קטנים יותר תואמת מגמה כלית זו, מאחר שהקשרים בין הענפים השונים של המשפחה מתroofפים. ציינו כבר משפחות קטנות יותר, המתראות יותר ומסוכסכות פחות, נטו לкриאה מצומצמת יותר בהגדה. יתכן שתהליך זה יביא, בסופו של דבר, לאובדן הצורך המשפחתי בקריאת בהגדה. או א' תוצרך ההגדה "להמציא עצמה מחדש", או לעבר מן העולם.

הערכתי היא, כי ההגדה לא תעבור כל כך מרחק מן העולם. ניסיון להעלות לדיוון את מקומה של ההגדהobil הסדר האחדון שבו השתתפי גරר תשובות רגשיות מצד יתר החוגגים. את התשובות ניתן לחלק לשניים: המכוגרים יותר סידבו, או לא הצלחו, לתחת נימוקים כלשהם לבחירתם לקיים את טקס קדיאת ההגדה. החובה לקרווא את ההגדה בסגנון שבו היא נקראה על ידי שניים רבים (ולא כל מחשבה על תכניה) הייתה בעיניהם בלתי מעוררת. גם אלה מהם, הרוחקים מכל אמונה באל, התייחסו לטקס ולקריאת ההגדה באופן שונה ורתי. הצערירים, לעומת זאת, היו מעוניינים לדון בשאלת, ואף פתוחים לרעיון בדבר שינוי אופיו המסורתי של הטקס. את בחירתם לדובוק בטקס הקיים הם נימקו בנוטalgיה לילדות שהטקס מעורר בהם, להנאה שהם שואבים בקריאת בטקס משעשע שאין הם מבינים את רוכו, ובשירת השירים המשותפת לבני המשפחה – איפיו

אם תוכן השירים הללו לא בדיקו גורם להם הזרחות והסכמה. העמלה האחידונה מעידה על יכולת השידרות של הטקס. ראשית, החתייחסות להגדה מודעת להיותה טקס מוקן מתוכנו. הקוראים מסכימים לקרוא בהגדה בכל שנה, גם אם אינם מבינים את רוב הכתוב בה, ואין מנסים להשלים את פערו הידיע. כאשר הם מתיחסים לטקס משעשע, אנו רשים לטעון שכונותם לשעשוע שבעצם הקריאה (שהרי אף אחד מהם אינו קורא את ההגדה בטקס משעשע בשאר ימי השנה). מכאן עולה שוב

כאליה גם המרכיב הדרמטי הדומיננטי בכל יצירה העוסקת באירועים משפחתיים – מ"חמצ" של הספרי ועד "קווין" של ברקוב. המתח המרכיב את אופיו המשפחתי שלليل הסדר מתחילה בשאלות כמו: היכן ייערך הסדר ולמשפחתו של מי מהצדדים יגיעו בני הזוג השנה. הסיטואציה רבת המשתתפים מהויה מוקד אפשרי להתרצות מתחים משפחתיים במהלך האירוע.

על רקע זה ניתן אולי לאתר תפקידו נוספת, ספציפי יותר, להגדה. רוזקה בהיותה טקס מעורר תשובות – הן בשל לשונה השונה, הן בשל המנהגים הנלוויים אליה, ואיפיו בשל אופיים המוקדם של חברים מהטקסטים המופיעים בה – היא כה אטרקטיבית לסדר החלוני, ההגדה, כך עולה מניתוח הערות הנאמרות במהלך הטקס, היא שכך החבשות של אורחיו הסדר. התכנסות המשפחה סביב הטקס המקומם מהויה מפלט דומה לוה של אומה מסוככת בין נתינהה, היוצאת למלחמה באויב ודרי לפטור את ביעותיה הפנימיות. היכולת להשתלח בהגדה ולפרק עלייה את כל המתהים אפשרות לבני המשפחה היחילונית לשכוח את היריבות ביניהם, ואף לחוש אהדות נעימה בשל כך. והוא עוד פן של יכולת החברות של ההגדה ושל אופיו של סדר הפשת אירופי מכובן בחיי המשפחה.

אם נקבל את הטיעונים האחרונים, נוכל לתהות כמה זמן תמשיך ההגדה למלא את הפונקציה הנדרשת منها. בשער השנים שחלפו מאז התცיפות והראיונות הראשונים שערכתי, היה ניתן לאתר דעיכה בגודלן ובמורכבותן של המשפחות שהתכנסו לחגיג יחר אתليل הסדר. תופעה זו אפשר לקשר לתופעה כללית בחקר המשפחה הישראלית: בעוד שבשנות המידינה הראשונות התחזקת המשפחה הישראלית (כגראה בשל השפעת השואה), בנגד גמור למתרחש בעולם המערבי, הרי בשנים האחרונות מתיישרות המגמות הישראלית עם מקבילותיהן המערביות והמשפחה הישראלית

אם כי מנהג שליחת כרטיסי הברכה, ה"שנות טובות", התקבל בחברה הקיבוצית). בחברה החלונית שבchantier, ראש השנה עדין מתפרק בחג מרכזיו. הוא מאופיין בהתכנסות משפחתית לאירועה חגיגית. רק מיעוט מקפיד על ביקור בכיתת הכנסת ("לשםוע את השופר"), אולם במשפחה רבות נחוג לומר ברוכה לרעה לפני הארוחה. באירועה מודגשת מספר מצומצם של מאכלים אופייניים – בעיקר תפוח ברבש, אך גם דבש דג ולעתים אף יוטר, בתקופה). זהו, כמובן, מאפיין בעל כוח רב, שהרי שירה בזכיר יוצרת דינמיקה אחרת.

ראש השנה נתפס כאירוע משפחתי חשוב. ויכולות רבים מתעדורים סביר השאלה היכן לחוג את החג, ואף קיימת מערכת יחסית גומלין בין פסח לדאש השנה במשפחות של זוגות נשואים (אם פסח נחוג אצל משפחת הבעל, ראש השנה יוחזק לאירוע כדי להימלט מה צורך להכריע בין משפחות מתחדשות במרקראה אחר החליט זוג צער), שהדריך היחידה לפטור את המחלוקת היא לעורך ארוחה גדולה משותפת בדירות לשתי המשפחות. בשנים האחרונות הופכת רשותם המזומנים לראש השנה לדומה ואף זה של Lil הסדר, לעומת שנות עברו, כאשר היה פעד גדול, ובכדי Lil הסדר היה מספר החוגגים גדול יותר.

מבחינות רבות אפשר לכנות את ראש השנה "סדר קטן". הוא מתפרק באופן דומה לסדר דון במחובבות המשפחה להגעה אליו (וכקונפליקטים שמייצרת מחובבות זו), הן במספר המשתתפים ואופיים, והן בסגנון האידוע (למעט קריאת הגדה, כמובן). אולם בכל המישורים מוחבר בסדר מצומצם יותר. המחויבות המשפחה נמוכה יותר (ולבן הייעוריות מרובות יותר), הרכב המשתתפים פעמים רבות מצומצם יותר, הארוחה פחות משופעת

כוחה של ההגלה בטקסט מתקברת. גם אהבת השירים אינה יכולה להיות מנוקתק מהארוע המשפחי של שירה בזכיר, שהרי, שוב, אף לא אחד מהנוכחים יבהיר לשיד את השירים הללו, או להאזין להם בשדר ימי השנה. רוב המשפחה החלוניות שatan דיברתי צינו כיليل הסדר הוא המוערך היחיד שבו מתרחשת שירה בזכיר משפחתית (למעט אורי, ובאופן מצומצם יותר, בתקופה). זהו, כמובן, מאפיין בעל כוח רב, שהרי שירה בזכיר יוצרת דינמיקה אחרת.

עוצמת החברות של Lil הסדר כה גבוהה וככה בולטת בנסיבות המשפחה החלונית, הנטולה ברוך כל אידועים בעלי עצמה רומה, עד שקשה לדאות כיצד שינוי המשפה יגרמו לה לוטר למגרי על הטקס. מובן שעקב אכילת של הטקס הוא תכני. בעולמי הפרטី בחרתי להינתק מהם. אני משתמש להימנע מכל אפשרות מגע עמו ההגלה ומאידועים שקיייתה עומדת במרקזם. משפחת התוקומה נגד השילוב בין טיעוני על תפקידו המשפחת של Lil הסדר לנטיית האישית להתחמק ממנו. שהרי לאור השינוי שחל בנסיבות Lil הסדר במשפחה החלונית, אמרת "לא" לסדר היא אמרה אנטי-משפחה. אולם מרגע שהחטתי בתפקידו המשפחת של Lil הסדר, גלית ישפחתי, בהרכבה הנוכחית, יכולה לשמר את עצמה גם בלי להזדקק לו. בהכרינו את עצמותו הרדמתית של האידוע, אנו יכולים לפחות לעצמנו אידועים שימושו תפקיד רומה, מבלי להזדקק לטקסט הביעתי של ההגלה. אחזר לנקרה זו בסיכום המאמר.

צלו של פסח – ראש השנה

ראש השנה זכה להיסטוריה ציונית שונה מזו של פסח. בעוד שהחדרון נוכס על ידי הציונות ונחפק לחג בעל תפkid ציוני-לאומי, בראש השנה לא נזקה משמעותם כזאת. הקיבוץ, לדוגמה, לא ייחס לו משמעות מיוחדת

גיסא, אך המציג טיפוף גבורה לאומי מוקומי: הניצחון על היוונים, ולא פחות מזה: הניצחון על המתיוונים. מאבקם של החסmonoאים הוא קרב על ארץ ישראל, התקומות עממית נגד כובש, טיפוף גודש מעשי גבורה והקרבה, ובסיומו ניצחון גדול. המדכבים הרתים שבטיפוף נזקן על ידי התנועה הציונית, כך שיווק הסיפור הלאומי. הטקסים הפכו לציוריים וממלכתיים, ובראשם מצעד הלפידים. ההצלה בהחדרת המוטיב הציוני-לאומי וממלכתיים, ובראשם מצעד הלפידים. מותו רוחב בסקר שערכו דון יהיא וליבמן ב-1975: 31.1% דאו את חנוכה כחג לאומי, מול 9.2% שראו אותו כחג דתי (או באופן אחר: 55.5% הציבו על המרכיב הלאומי כמרכיב המרכזי בחנוכה, מול 41.4% שהצביעו על המרכיב הרתי). אם נניח שחלק ממשמעותיה מהאוכלות השנתפה בסקר היה דתי ואף מסורתי, נוכל להגיה שהמרכיב הלאומי בקרבת החוגגים החלוניים דומיננטי אף יותר.

דון יהיא מציין את היחולשות הגונן הלאומי של החג בשנות התשעים. הוא מצביע על הייעלמותם של הטקסים הממלכתיים ועל חזרת החג לחיק המשפה, עם החנוכייה, הלביבות והסופגניות. הוא כודך שנייה זה ב מגמה הכללית של רתיעה ממלכתיות וחזרה לאירועים פרטיים, משפחתיים, שבהם נכללות גם המסתורות הקרט-ציוניות. הוא מקשר תופעות אלה, בצדק, להיתלשותן של האידיאולוגיות החלוניות.

וכיוום? ההתמודדות החילונית עם חנוכה מرتתקת. הממד הציוני-לאומי והופקר בולדירית בידי מערכת החינוך. הילדים נגדשים במסרים לאומיים בגין הילדים ובבית הספר. לעומתם, דוב ההורים אינם רואים לנכון לפתח בבית את המוטיבים הלאומיים, או לעבות את הטיפוף ההיסטורי שנמסר לילדים על ידי המורה או הגנטה. המרכיב החדש היחיד בפולנן החג – מצעד הלפידים – הוסר בדרך כלל מאירועי החג עם היתלשותן של תנועות הנוער, שאימצו אותו לעצמן.

במאכליים מיוחדים, והטקס סביבה דיל יותר. עם זאת, הפונקציה המשפחתית זהה, ונראה שעיקר כוחו של דראש השנה נובע מיכולתו לשעתך את אירועليل הסדר באופן ההפך את ההתקנות המשפחתית לחיצ'נית במקומשנתי. אין ספק שמייקמו הקלנורי של ראש השנה בעבר שישה חורשים בערך מסדר פסח תורם לשימורו כ"סדר קטן".

לא אוכל לסיים דיון בראש השנה, כדי לכל שיהיה, ללא התייחסות למתח בין ראש השנה האזרחי. למשל. כרטיסי הברכה ("שנות טובות"), לדוגמה, בעיקר בקרוב קבוצות המשמשות ברודר אלקטرونוי או קשורות באופן אחר לקהילה הבינלאומית, חזק לדיאלקטיקה זו. חברי קהילות מסווג והנותים פעמים רבות לאחד לחבריהם שנה טובה הן בראש השנה היהודי והן בראש השנה האזרחי. הכינוי "סילבסטר", השם דגש על הפן הנוצרי של ראש השנה האזרחי, עדין שלט, אך מעמדו מעורער, שהרי כל קבוצת המחקר משתמשת אך ורק בלוח האזרחי, ורובם בכולם לא יכולים לענות מהו התאריך העברי ביום נתון. השנה מתחלפת ב-1 בינוואר, או במערכת החינוך, ב-1 בספטמבר. ראש השנה, הנופל בין שני תאריכים אלה, קרוב מדי לשניהם מכדי ליזכר ייחוד, וחלש מהם בנסיבות ההתחלה החדרשה שהוא מסוגל להביע. יותר מאשר ראש לשנה חדשה הוא הופך לתקופת התגים, הקרמה והכנה ליום הכיפורים.

חנוכה
חג החנוכה היה שלו יחסית עד הופעת הציונות. תוכן הדת היחיד הטבוע בו הוא נס פר השמן. מכאן החנוכייה והרלקת הנרות, הסביבון והמאכליים נוטפי השמן, לביבות וסופגניות.

התנועה הציונית רומה את חג החנוכה. היה זה ככל נפל לא יציקת תוכן לאומי. מחד גיסא, חג שלו שלא נוכס לעומקו על ידי הממסד הרתי. מאידך

הנמור; חגיגת חנוכה כוללת שילוב של כל מרכיבי המפתח החגיגים (מוני מיוחד, שירים, משפחתיות), אך החג אינו מהווה כל יום. הוא אינו טעון באיסורים דתיים ממשמעותיים, המרכיבים הציוניים שאיפינו אותו בעקב ונחפסו דידקטיים מדי טושטו ואינם מהווים עוד גורם ממשמעותי, חנוכה הוא אפוא חג שרייקנו היה קל יחסית, וחילונים יכולים לכאורה להגיד אותו ללא מתיוחת.

אף על פי כן, העדר המתיוחות הזה הוא מפתיע, שהרי מאבקם של המכבים יכול לכואורה לגרום לאין נוחות, משום שהמסדרים הדתיים והלאומיים שבו אינם בעליים בקנה אחד עם תפיסת עולם חילונית ליברלית. בין אם הם עצם מגדריים כך את עצם ובין אם לא, חברי קבוצת התייחסות שלוי מוכרים את המתיווננים יותר מאשר את מתהיהם ובניו. ערבי המערב ותרבתו (ה מבוססת על תרבויות יונן) משמעותיים בחיהם יותר מאשר ערבי הרות היהודית. הם מעדיפים ביקור בתיאטרון על ביקור בבית הכנסת. דובט רוצחים לראות בירושלים מזויאן לפיסול ולא בית מקדש שלישי. סיפוריו גבורת של קנאים יהודים דתיים אינם מקורות הזדהות עברם. אדרבה, הקנאים מצטיררים כמוין "חמאס יהורי" מעורר רתיעה, ולא כמודל להזדהות. הקונפליקטים המאפיינים את החכלה החשמנואית ודומים מבחינות רבות לקונפליקטים המאפיינים את מונינת ישראל – בין חילונים לדתיים, בין תרבות המערב לדת היהודית, בין שמאלניים למתקנלים. אלא שבסיפור החנוכה, " החלונים המערביים " הם המפסידים. חנוכה וניצחונם של המכבים יכולים להציגו כ"גנבה" של המתיווננים ושל שוחרי התרבות המערבית בכלל.

אם חוגגים אפוא החלונים בחנוכה את תבוסתם? באחד מעדבי החנוכה בשנות התשעים ניסיתי לבחון תהה זו בחוג מカリ. הוונטני לערב הדרלקט, נדורות אצל חבר חילוני, מבין 11 הנוכחים, תשעה היו חילונים גמורים,

בשנים האחרונות זוכים דוקא המרכיבים הרתימיים של החג לאהרה מחודשת בקרב חילונים. סקר מכון גוטמן האחרון מציג את חנוכה כ חג הנחגג ביותר במדינת ישראל – 91% מלוקים נרוות חנוכה – יותר מכל חג אחר. לא רק הנרות, אלא גם הלביבות והספגניות האוזדות במיזה, חגיגת חנוכה היא מוקפרת. והוא אחד החגים המרכיבים בחשיבותם, בעיקר לבני המשפחות. החגיגת כוללת ברכה, הדרלקט נרוות ושירי חג, ואחריהם ארוחה הכוללת לביבות וספגניות.

האם מדובר בחזרה המונית לדת? כלל וכלל לא. כמו בפסח, גם כאן נוטך לחלוון הקשר בין הפולחן החגיגי להאדקה הדתית-היסטוריה. נס פר השמן מהו אנקודטה משעשעת, המבטאת את חוסר הרציניות של הדת. לא מצאתי גם פעם אחת, שבה כרכו נוכחים בטקס חילוני את האירוע שם עורכים עם התגלות אלוהית כלשהי.

שוב אנו נתקלים במבנה המשלב קיומ פולחן שמקורו דתי עם ריקון מוחלט של התכנים הדתיים העומדים בסיסו. את מקום הדת מהליפה בדרך כלל המשפחתיות על רבדיה השונות: הרצון לחגוג בחיק המשפחה, הרצון לשמר מסורות משפחתיות, הרצון להנחלת מסורות אלו לדורות הבאים והרצון לראות בחגיגת אירוע מוכנן למשפחה. אולם המשפחתיות אינה יכולה להוות הסבר מספק לחנוכה. אמנים מבנה חגיגת החנוכה מכיל גם הוא (כמו ליל הסדר) את כל המרכיבים הנדרשים: אירוע בעל אופי משפחתי, החגיגת בית והמבוסס על שילוב של מאכלים מיוחדים, שירה ב齊יבור ופרקטיות יהודיות (הchanוכייה והסביבון); אולם בניגודليل הסדר, חגיגת חנוכה אינה אירוע מפתח משפחתי, והיא אינה מלאת את

התפקיד המרכזי של ליל הסדר בלוח השנה של המשפחה.
ההסבר לשידורתו של החג טמון, ככל הנראה, בעוצמתו האסתטית, ואולי אף בנגדור שבין עוצמתו האסתטית הגבוהה למשקלתו הסימבולי

חדש-ייחסית כיום העצמאות אינה יכולה להתנתק מהתגבשות תרבויות האכילה המധירות אותן, אך גם שדריותם של ליל הסדר וחנוכה, ובמידה פחותה גם ראש השנה, כרוכה בפוטנציאל הקולינרי הטמון בהם.¹³ דיקון מתקנים, עטיפה אסתטית ומילוי פונקציות משפחתיות – זהו, כמובן, הנסיבות לשידורם של החגים הללו בחברה פוטודתית ופוט-ציונית. למעשה, הטענה למשמעותם של החגים הללו בחברה פוטודתית ופוט-ציונית, למעט המקרה המיעוד של יום הכהפורים, שידון בהמשך, זהה המפתח לשימור כוחם של החגים היהודיים המרכזים בלוח השנה החלוני.

icut נפנה לדון בקשר בחגים שלא זכו לתהילה המנזהה זהה. בסיכום נחוור לשאלת הקשה נוספת: מהי משמעותה הרחבה יותר של פעולה הריקון, שאיפשרה את המתוון החגיגי הזה.

חגי הילדים

פורדים, לג' בעומר וט'ו בשבט אינם חגים המתחרבים בהכרח זה לזה, המכנה המשותף שלהם מצוי דווקא בהעדר: הם אינם מבוססים על חגיגת משפחתיות ואין דרך להציג אותם בבית. מאפיין זה הוא אולי הגורם החשוב ביותר למטעןם הנוכחי בלוח השנה החלוני. אולם לפני שאכרוך אותם

יתר, אකראש כמה שורות לכל אחד מהם בנפרד.

פורדים זוכה למעמד יציב, אך לא מרכזי, הן בחברה הדתית, הן בחברה הציונית והן בחברה החלונית של ימינו. הטיפול הציוני בפורדים לא היה משמעותי כבחגים אחרים. תכניו לא התאימו באופן מובהק לתנועה הציונית, וכו' – יצרו ייחור לחגים הללו, שהוא כנראה המפתח לשמרה על מעמדם בשדה המאבק הסימבול. גם לעובדה של ליל הסדר ותנווכתם אויל ההודמנויות הרשומות הייחדות לשירה בצייבור בפורום משפחתי יש חשיבות בשמירה מעמדם של החגים אלה. מעל לכל, העובדה שבחגים אלה מתבססים על מאכלים מיוחדים עוזרת להם לשורר. אין ספק שהאכילה היא הפעילות התרבותית המרכזית בחברה החלונית בישראל. כפי שהצליחו של חג

אחד מסורתי ואחד חדש כיפה סרוגה. ניסיתי לנוקוט מ Kapoor צעדים כדי לשכנע את האורחים שאלו לנו לחוגג את החג, והשוויתי את מצבנו לעربים-ישראלים הנדרשים לחוגג את יום העצמאות. טענתי שהדלקת הנרות ויתר סמנני הפולחן המתוכנן מזכירים את תבוסתנו, ולכן ראוי לנו שלא לחוגג באמצעותם. תגובת הנוכחים הייתה דרמטית: כל החלונים סיירבו לדון בטיעונים שהעליתית, וודאי לא לשקל את ביטול החגיגאה או את סמנה הטקסים. כאשר שאלתי אותם לאחר מעשה לפרש סירובם התקיף, הם טענו שאין מבחינתם כל קשר בין הדיון ההיסטורי לחגיגת חנוכה הטקסית. הם מוכנים לדון נפרד במעמדנו כמתיוונים, אבל בתנאי שהייה מנותק מהטקס. היחיד בקהל הנוכחים שסביר כי ישطعم בדברי, אף היא מעוניינת לדון עמי בנושא, היה דואק החזר הדת. הסיבה לכך היא, מן הסתם, שהיא היחיד שהתייחסו אל הטקס לא עברת את הריקון החלוני מההיסטוריה.

כלומר, כמו בפסח כך גם בחנוכה, הריקון וההתעלמות מההיסטוריה אפשריים hanya של טקסים משפחתיים (או במקרה של חנוכה, גם חברתיים) הטעונים בטעונים בעיתאים לחוגגים (במקרה זה לא רק תכנים דתיים אלא גם לאומיים), ויציקת תכנים דינמיים במורל המרוקן. האופי המשפחתי של החגים והעובדה שמדובר החגיגת מתרחש בבית, הקלו על יכולתה של המשפחה החלונית לנכסם. הפרקטיקות המיוחדות – ההגירה, החנוכיה וכו' – יצרו ייחור לחגים הללו, שהוא כנראה המפתח לשמרה על מעמדם בשדה המאבק הסימבול. גם לעובדה של ליל הסדר ותנווכתם אויל ההודמנויות הרשומות הייחדות לשירה בצייבור בפורום משפחתי יש חשיבות בשמירה מעמדם של החגים אלה. מעל לכל, העובדה שבחגים אלה מתבססים על מאכלים מיוחדים עוזרת להם לשורר. אין ספק שהאכילה היא הפעילות התרבותית המרכזית בחברה החלונית בישראל. כפי שהצליחו של חג

היחידה שאיפינה אותו – הכנת התchapשות – נעלמה, כיום רוב התchapשות קניות. ממד הצריכה מלא בודאי תפקיד חשוב בשינוי זה, אולם נראה כי גם הניכור שחשים ההורדים לחג, שאותו הם תופסים כמיועד לילדיים בלבד, הוא שהוביל אותם לבחור בקניית התchapשות ולא בתהליך הכנה אורך ומושך.

ל"ג בעומר זכה להיסטוריה ציונית שונה לגמריו. הציונות הפכה אותו מחר שלוי ונוח לחג מרכזי. במסורת ציון תשעה באב את כישלון מרד בר-כוכבא ונפילת ביתר. מעמדו המסורי של ל"ג בעומר התבוסס על היותו יום השמחה החידר המותר ביום ספירת העומר. התירוץ המסורי להפסקה הזמנית במנגנון האבולוט היה שהמגפה שכילה בתלמידי רבי עקיבא פסקה ליום אחד. חוגים קבליים נהגו לציין את ל"ג בעומר כיום מותנו של רבי שמעון בר יוחאי. מכאן התפתחה התיולוה סביב קבריו שבהר מירון.

הציונות עטה על ל"ג בעומר כמצוות של רב. השילוב של חג בעל משמעות דתית ונינה עם קישור לתקופת מאבק בכובשים ודים על ארמת הארץ היה מושלם. ל"ג בעומר הפך ליום ציון מרד בר-כוכבא ברומיים. זה האחרון הפך מכישלון כאוב וטרגי לסיפור גבורה. למדורות היה תפקיד מסוים בಗדרה הקבלית לחג, אולם הפיכתו למרכו ההגינה היא תופעה ציונית. קשה לדמיין ביצוע תרבותי המאפיין יותר את תקופת הפלמ"ח, מאשר ה"קומזיז". ל"ג בעומר היה ה"קומזיז" המרכזי והראשי. ככל מסמך בריה זה אירע חברתי, שהוביל להת习近平总 מחוץ לבית ובמידת מה אף אילו מסמן בריחה "אנטישפטית" מהבית. כל עוד שמרה הציונות על הדומיננטיות שלה בחברה הישראלית, שמר ל"ג בעומר על מעמדו המרכזי. כיום, כשהמעמדו כ"קומזיז לאומי" נעלם, נעשה ל"ג בעומר, בדומה לפורדים, חג לילדיים. גם כאן וידת החג היחידה היא האטרקציה לילדים

יגורר ויהוי מיידי כמיועט יהורי. لكن החג נחוג בפרהisa באופן מוחצן יותר מאשר בגולה. פורדים היה לקרנבל יהורי, שכמודל לו שימושו קרנבלים אירופיים ולא הציגות בבית הכנסת של העירה היהודית. גולת הכותרת של החגגה הייתה העדר אליאדיע, תהלוכת תchapשות ברחוות העיר, שהיתה מסר של כוח – התchapשות בפורדים יכולה להתרחש ללא כל הסתר, בכיכר העיר ובכידור השלטונות. המנהג של משלוות המנות ואכילת אונני המן נדחקו מפני ההיבט הקרנబלי הציבורי, שתכנינו הרתים נעלמו כמעט לגמרי (אפילו המנהג של שתייה לשוכרה בפורדים "עד דלא ידע" נעלם בקרב החלונים).

אולם כפי שראינו, אפילו של חג כזה אינו מספק את צרכיה של האוכלוסייה החילונית העכשווית, במיחוד עם היחלשות הציבוריות הממלכתיות. היכולת לחזור לדפוסי חג בתיים ומשפחותיהם היא שהקנתה כוח ליל הסדר ולהגנה. פורדים לא יצא אפשרות כזו, ומיעולם לא הייתה בו חשיבות ממשותית למשפחות וαι אפשר להציגו באותו בית. המאכל היהודי האופיני לו – אונני המן – אינו מהו בסיס לארוחה מיווחת. בניגוד להגים כמו ל"ג בעומר או ט"ו בשבט, העדר תנאים ציוניים מונע ממערכת החינוך למלא תפקיד מרכזי בשימור החג.

כוחו של פורדים ה证实צץ לזרה אחת בלבד: חשבותו לילדים ולבני נוער. אלה מקימים את החג באדריקות יתרה, כשמורכו החג הוא חגיגת התchapשות ומשלוחי המנות המתරחת בגן, בבית הספר ובתגונעת הנוער. המבוגרים-הורים עוסקים בעיקוד בסיווע לילדיים, ואף גוטלים חלק באירועי הפורים בגן או בבית הספר. מבוגרים מוחופשים ב齊יבור הפכו לנדרירים יותר ויתר. אמנם מסיבות פרטיות עדין מתקיים, אך במינון נמוך בהרבה מבער. פורדים מתפרק כיום catastrophic לילדיים. אפילו הפרקтика המשפחתי-ביתית

חרdemaria, אף על פי שהחברה הבוגרת כבר תופסת אותם באופן מורכב יותר. הילדים נחפשים לתוכנים הללו, ובמקביל נתקלים בהתייחסויות ציניות של ההורים אליהם. הצינות המשפחתיות מונעת הפנה אמיתית של התכנים המסדיים. כיציריים של מערכת החינוך, עצמתם של הרגים הללו מוחלשת. פוררים ול"ג בעומר מקבלים מעמד חזק יותר בהיותם לבני נוער, המטבילים לילדיהם ולבני נוער, אולם בזאת מתמצה כוחם. אירוטיים אטרקטיביים לילדים ולבני נוער, מונע מוקמו בחברה מעדן במקצת יש לשבעות. חג זה לא מצא עדין את מקומו בחברה החלונית. דוקא בתנועה הקיבוצית היה שבעות אחד הרגים הפופולריים יותר. הוא נתפס כחג קלאי, שוכה לעדנה עם חידוש עבודה האדרמה היהודית בארץ ישראל. טקס הבאת הביכורים קיבל בחברה הקיבוצית-חקלאית מעמד מכובד. בחברה החלונית העירונית העכשווית אין לכך כל זכר. הביכורים והמרכיב החקלאי בכללתו אינם יכולים לשמש ציר לבניית טקס חילוני-עירוני, מעבר לארוע המתדרש בגן ובבית הספר והרומה באופיו לחגיגת ט"ו בשבט.

למרכיבים אחרים בחג קיימים פוטנציאלי שעדרין לא מומש: ראשית, מדבר בחופשה בת ימים מסגרות החינוך והעבודה בתקופה נטולת מועדים אחרים. שנית, המנגה לאכול מאכל חלב, ובעיקר גבינות, יוצר ייחוריות ניתנת למימוש. אולם הגבינות הןالية וקוזץ בה. מחד גיסא, הן יוצרות יהודיות מול מאכל חגים אחרים; מאידך גיסא, אירוח על בסיס גבינות רוח בחברה הישראלית ואינו יהודי לחג דוקא (כמו מאכל המצה בפסח, למשל). שלישיית, לחג השבעות אין מרכיב משפחתי חזק המלווה אותו. אמן יש המבלים את ערב החג בחיק משפחתיים, אך מדובר באירוע שאין שונה מערבי יום שישי המתנהלים באותו סגנון. בכל אופן, שבעות אינו אירוע הדורש התוכנות משפחתיות שונות מהפורום המתכנס באופן תדריך יתרוי.

ולבני נוער, המשיכים לעורך מדודות ואף להקריש זמן ניכר לאיסוף הקרשים למדורה. תפקדם של ההורים הוא בסיוע לוגיסטי, ורק מעתים מכנים מדורות משפחתיות. המאכל היהודי – תפוח האדרמה צלויים במדורה – אינו ניתן להעברה הביתה, ומילא הוא נותר עניין לילדים בלבד.

אלמנט חשוב בחגיגות ל"ג בעומר של ילדים בגיל בית הספר התיכון הוא המרד במסגרת המשפחתיות, המתבטא ביכולת לבצע אירוע עצמאי, מנתק מהבית, ללא השגחת מבוגרים, המסתתר בשעות הלילה המאוחרות, ואפילו לפנות בוקר. הציונים הראשונים החליפו את משפחותיהם בחברת בני גילים, פעמים רבות בגין עמדת ההורים. העלייה הציונית ארזה הייתה כעין מרד התבגרות קולקטיבי. החגיגה ליד המדורות התאימה לה כפפה לדיד. היעלמותו של ל"ג בעומר בחג למוגרים היא ביטוי להוד肯ותה של הציונות.

גם ט"ו בשבט זכה לעדנה בעידן הציוני, כאשר מסורת נתיעת העצים בתג התפתחה והשתלבה באירוע הציוני של תחיית הארץ. ט"ו בשבט קיומם מתקיים רק במערכות החינוך, המקפירה להעbir את מסריו ותכניו לילדים. האירוע היהודי המציין את החג – טקס הנטיות – מתרחש במסגרת מערכת החינוך. בבית נותר ט"ו בשבט קיומם שאוכלים בו פירות יבשים, ללא שום תוכן נוסף.

שלושת הרגים הללו מהווים יחד חטיבת של הגים שהפסיקו למלא תפקיד כלשהו בחברה הבוגרת. העדר המשפחתיות, החגיגה מחוץ לבית והעדר ארווחה במרכזו החג תרמו, כמובן, להיעלמות זו. גם העוברה שברוב מקומות העוברה אין חופה בחגיגות אלה הקשטה על היוזרות מסדרות חגיגת חדשות. מערכת החינוך אמנם ממשיכה לתמוך בהם, אולם כוחה החינוכי מצומצם. תוכנים רבים מועברים על ידי מערכת החינוך בצורה

"יום כיפורים חילוני" הוא כמעט אוקטימורון, שהרי אין חג בעל אופי דתי טהור ממנו, ואין חג הזהה לפרשנות חילונית מרתקת ממנו. מרכזו של יום הכהנים החילוני הוא בהימנעות מניסיה בכל רכב משך היום. והוא איסור שכיח למורי, החל אחת לשבעה לפחות בקהילה הרתית, ואולם כאשר מיישמים אותו בחברה החילונית, הוא צובר נפח דרמטי במינוחה. עצמתו נובעת מאופיו הטוטאלי. ביום הכהנים שוכנת התנועה במדינה כמעט לשלוטן.

קהילות דתיות חיות בדרך כלל בסביבה מעורבת, ברמה זו או אחרת. גם אם השכונה הרתית עצמה הומוגנית, בדרך כלל יש שכונות לא דתיות במרקם קטן ממנה. בסביבה עירונית, גם כאשר נוכנס השבת, נמשכת תנועת המכוניות באור. תנועת כלי הרכב מהוועה חלק בלתי נפרד מהחויה העירונית של תקופתנו. אין הוכחה יפה לכך מאשר ביקור בשכונת "La Defense" בפריס. האפקט העתידי בשכונה זו מבוסס על השילוב בין מראה רב הקומות בין העדר כלי רכב וככבישים (שהורדו כולם אל מתחת לפניה הארמלה). העדר התנועה, ובעיקר העדר הצליל האופייני לתנועה, יוצרים חוויה שונה בתכלית מהוויה העיר המודרנית שאנו רגילים אליה. העדר הצליל של כלי רכב ומראה הכבישים הריקים הם אולי החווות הבסיסיות ביותר של יום הכהנים החילוני – השקט. שני אלה מספקים כדי לגרום הורה לסצנה העירונית. העובדה שהזרה כזאת קורה פעמיות בשנה, ולא פעם אחת בשבוע, יוצרת אפקט חזק של חד-פעמיות. לעצירת התנועה מתלווה הפסקת שידורי כל התקשות האלקטרוניים, המהוים גורם ממשועות בחוינו לא פחות מהמכוניות. הטלוויזיה היא התחליף החילוני למדורות השבת, ובסביבה מרכזים חyi הבית החילוני. הקטיעת הזרה משפיעה גם היא על דרכי התగיגה. ראוי לציין, עם זאת,

בניגוד להגים אחרים, לא הצלחתי לאמר התגבשות של מרכיבי החג הללו לכל טקס מוסדר ומוגבש בעל פונקציות מוגדרות. לעיתים איתרתי מפגשי חברים לאירוע המבוסס על יין וגבינות, אולם אין מדובר בדפוס מקובל מספיק כדי להיות לו משמעות טקסית. יתכן שרווקה חוסר הבחרות זהה יכול בעתיד הקרוב להפוך ליתרון. כפי שנראה בפרק הבא, ביום הכהנים התגבש אירוע רלונטי לערכיים חרשניים, שאינו מאבר מכוחו עם היחסות מוסדר המשפחה. לשבועות, בשל היותו אמורפי משחו, פוטנציאלי רומה. השילוב בין חופשה, מאכלים מוחדרים והעדר דומיננטיות משפחתיות הופך אותו לחג הבשל לציקת תכנים חדשם ולאיתור הקשרים אחרים. יתכן ששוננות ראשונה נראית בשנים האחרונות בעברית "תיקון השבועות" החילוניים, שנערכים על ידי גופים כמו למל"א. ערבים אלה מאמצים את המנהג הקבלי למלור עד אור הבוקר בשבועות ("תיקוןليل שבועות") ומישימים בו לימודים רבים לימודי יהדות מזוית חילונית לכואורה, וחלים לימודים חילוניים נטולי הקשר היהודי מובהק.

על כל פנים, לעומת שבועות משתיר לקבוצת "חגי הילדים", לאחר שה חגיגת המרכזיות עדין מתרחשת במערכת החינוך, והיא האחראית על שימור החג באמצעות הפצת תכנים הקשורים אליו. עם זאת, כבר היום יש בשבועות מרכיבים של הגיון בחברה הבוגרת, והערכתו היא כי מרכיבים אלה עתידים להתחזק.

יום כיפור

עד כה סקרותי הרים שכוחם תלוי בתקופודם המשפחתית והגים לא-משפחתיים, שמעורם תלוי במערכת החינוך ובחיותם אטראקטיביים לילדיהם. יוצא הרופן הבלתי מעורער בחלוקתו וזהו יום הכהנים.

ולמסורות הדתיות שהוא מאתר בדפוסים כמו הסתగות וחשבון נפש, או בתופעת חיוך המשפחה. מבלי ממש חורר כאן רשן אל עמדות דתיות מובהקות, המתחפות "ニיצוחות של דת" אצל החלונים, כדי להציג את הגורל המשותף לכארה להם ולדתים כאחד. אני סבור לעומתו כי חווית התג החילונית היא תופעה העומדת בפני עצמה ואינה ביצוע מוחלט של החוויה הדתית.

תנו את דעתכם על שתי פרקטיקות חילוניות המאפיינות את יום הכיפורים. ראשית, "כיבוש" הכביש על ידי האופניים, ובעיקר על ידי אופני הילדים. בשכונות חילוניות הפך יום כיפור ל"חג האופניים". הורים מרגשים את ההכנות הנעשות כדי להכשיר את אופני ילדיהם לחג, חלים منزلים בעצמם את היום לנסעה באופניים. תלונה רווחת היא, שאות רعش המכוניות החליפו רעש האופניים. החדשות במושאי יום הכיפורים 2002 ידעו לרווח לגבי כל האוכלוסייה – חילונים ודרתים – על 410 מקרי התעלפות מצומם, אך גם על 160 פציעות של ילדים מאופניים וגלגיליות. שניית, הצפיה בסרטוי הווריאו. ספריות הרשאה פותחות את שעריהן בשעות לא שגרתיות בערב החג כדי לעמוד בביטחון. הן גם ממליצות לקהל המוניים להגיע ביום הקודם, כדי להבטיח קבלת סרטים מבויקים. והוא לא ספק היום החשוב ביותר בעסקה של ספירות אלו כמו גם של מתקני האופניים. כולם צופים בסרטוי וידאו בזמן החג ורואים בכך חלק מהחוויות האופניות. תוכנונים הקשורים להכנות הקלטות, ההתלבטוויות בבחירה הסרטים, החג. התכוונים הקשורים להכנות הקלטות – כל אלה מעוררים התרגשות וחווית התחרות על הסרטים בספריות לתג. ונתפסים כאירועים מרכזיים הקשורים לתג.

אלו הן, כמובן, שתי החוויות המעצימות של "יום הכיפורים החילוני".

שאר המנהגים מגוננים יותר. חלק מהחלונים צמים, אחרים בוחרים בצום "יחסי", הכרוך בשתייה או באכילה מינימלית ללא ארוחות מסוימות.

שבשנים האחרונות חלה הפחתה מסוימת בעוצמתו של אלמנט זה, הן בשל העובדה שחלק מעדוצי הcablim והלוין ממשיכים לפעול, והן בשל ערכיו התקשורתיים שבאנטרכט.

לכארה קיימת הודה נוספת, אשר לפחות בפרקטייה הדתית היא אחד מעמודי התווך של יום הכיפורים – הצום. למעשה, יש שוני רב בין הצום לבין יתר היהדות. ראשית, אין כפיה ממשית לצום, ורקבים אכן אינם צמים כלל. שנית, הצום הוא פרקטיקה פרטית בלבד, ולכן האפקט שלו על החיים הציבוריים קטן יותר.

מה עושים אפוא החלונים ביום כיפור? מחקר אנטropolגי ראשון בנושא, שנערך על ידי רשן, מונה כמה דפוסים לחג:

רופא "דילגיווי" (צום, תפילה וכו'), שהוא המרכיב המרכזי בחג הדתי ומרכז מוצמצם בחגיגת החילוניות.

רופא משפחתיות, הכלול נטיה להעברת זמן ("איכותי") בחייב המשפה תוך רגע על משפחתיות, בסעודות המתחלות ומפסיקות את הצום (ארוחות הנעדכות גם במשפחות שבーン הרוב אינו צם).

רופא הסתగות הכלול שינה, קראיה, פתרון תשכחים, משחקים קלפים, ובעיקר צפיה בסרטוי ויראו.

רופא מפגשים חברתיים, הן בדוחבות העיר והן בכתים פרטיים. דפוס של חישול הדתיות, רפואי נדריר (לטענת רשן), שהשתbeta במחקר בנסעה לחוף הכנרת, בעריכת מסיבה או בנסעה לחו"ל.

רשן הוא כאמור חוקר דת, ובמאמריו על יום הכיפורים בולטות עמורה זו יותר מאשר במאמרי האחרים. הוא מנתח את הפרקטיקות החילוניות תוך ניסיון לחקור לדפוסים המכוננים על ידו "דילגיוויים". מונח "דילגיווי" נועד למקם את החוויה הרתית במנוחה מההבחנה דת-חילוני. אין הכוונה רק לצום, המופיע אצל רשן כמרכיב "דילגיווי" בלבד, אלא גם לרליגיוויות

החילוני לבטא את עצמו, ללא כל מחייבות לסתנдрート דת או חברתי, שהרי בעניינים אלה אין הילכה חילונית פסוקה.

האופי האינדריבידואלי של הצום אינו רק מוקד המשיכה שלו, אלא גם מרכיב משמעותי בבחירה להימנע ממנו. דاشית, הצום הוא בסיסו פרקטיקה פרטית ולא אירוע חברתי-תרבותי-hilitaliy מובהק. אמנם יש המרגשים את תחושת ההזדהות עם מסורת משפחתיות ואף קהילתית כסיבת המשיכה שלהם לצום, אולם وهو טיעון מסדר שני. רמה מסוימת של הפשתה נדרשת כדי לאגד את אוטס' פרקטיקות הצום האישיות לכדי תופעה קולקטיבית. באירוע פרטיטי, הצום אינו נתפס ככיצוע חברתי, כמוليل הסדר לדוגמה. להיעדרות מליל הסדר יש משמעות משפחתיות; להימנעות מהצום יש לכל היותר משמעות אישית. חלק מהאוכלמים עוברים במתכוון על הציוי הרתני, ואילו בענייני אחרים הציויו הרתני הוא חסר כל תוקף והאכילה אינה מבטאת מתחאה אלא "עולם כמנהגו נהוג". גם אלה שהובחרים לצום עושים זאת מתוך הדרקונות שבמדוכן הפרטיט האינדריבידואלי.

אם כך, אופניים, קללות וידאו ובאופן חלקי גם צום. מעבר לכך ראוי לחזור לשני דפוסים, המקבילים משקל רב בכיצוע החגיג. מדובר בשני דפוסים מנוגדים זה לזו – המפגשים והסתגרות. בדרך כלל מתבצעים המפגשים בעבר החג, ואילו יומם החג עצמו (שבדרך כלל מתאפיין במזג אויר חמ) מוקדש להתבודדות, ואף ל"חשבון נפש". ראוי לציין את קיומו של דפוס בינויים, ברמות מפגשים מצומצמים בכתים פרטיטים בעבר החג, בעיקר לצורך צפיה משותפת בקללות וידאו, ולפעמים גם לשם עיריכת ארוחות "אסורות". אולם הדגש נותר בכיצוע מרכזנו במיזוח של שני אופני הפעולה האלה, הנזוננים מאובדן ספק הגוריים הראשי של חברתנו – מכשיר הטלוויזיה. מצד יש, אפוא, נטייה להתבודדות, להרהורים, לחשבון נפש, לקריאה ועוד כהנה וכנה פעילותות אינטימיות. מצד אחר,

אלהים אינם צמים כלל, אך אינם אוכלים ארוחות מסודרות, כיון שהם אוכלים ארוחות גדורות לפני ואחרי הצום. קיימים גם אלה המקיים ארוחות מסודרות ואף חגיגיות במהלך החג. יש הנוהגים לערוּס סעודת חגיגית בערב יום הכיפורים (לאחר תחילת הצום, כמובן), ואף להגיש בה מאכלו חזיר. יש האוכלים ארוחות בשעות המתאימות לצום ויש המשיכים לאכול בשעות הארוחה הרגילהות. ישנים חילונים העורכים את ארוחות החג כאירועים משפחתיים טקסיים, בעוד שאחרים אוכלים בтик המשפחה הגראיינית. לנושא האוכל וההימנעות ממנו ביום הכיפורים אין אפילו כל דפוסים טקסיים אחידים, כמו אלה המאפיינים אתليل הסדר או את ראש השנה.

מעניין להתחקות אחר הסיבות לצום אצל אלה שצמים. דשן, כאמור, רואה בצום פעללה דliggiot, אולם החוויה הרתית היא אחד הנימוקים הרוחיים פחות בנימוק הבחירה לצום. יש הטוענים שהוויה הצום היא חוויה מהנה עבורה: בסגנוןם שכצום הם מוצאים כוח נפשי, וזהויה עצמה מיהרת עבורה. אחרים רואים ביכולת לצום אתגר פיזי אישי, מבחוץ שם חשים חובה לעמודו בו. אחרים רואים בצום מרכיב של התנקות מתרת. לא מעט רואים בהרזה את המרכיב המרכזי בבחירה לצום. לאחרים הצום הוא חוויה משפחתיות: הם צמים מגיל צעיר, והצום הוא אצלם מנהג משפחתי בריוק כמו הדלקת נרות בתנוכה או חגיגת ליל הסדר בפסח. ולבסוף, ישנים ככל הקשרים את הצום לחווית השיכות לקהילה: הצום מקנה להם תחושה של הזדהות עם אלף יהודים שצמו וממשיכים לצום ביום זהה. מי שמחפש שרידי רתויות, יוכל למצוא אותם באחוות מהסיבות שניתנו לצום. אולם ספק אם ה"רליגיווזות" היא הקטגוריה הטובה ביותר לתאר את טווח הסיבות. אני נוטה לפרש את הצום החלוני כחויה אינדריבידואלית, היונקת את עצמותה מגוון האפשרויות שהיא מעניקה לאינדריבידואל

הטליזויזיה היא הסוכנת המובהקת של הגלובליות. הוא מתקשר גם לסלידה מהטליזויזיה כגרם מאבן ומשחית, האחדאי להרבה רעות חולות של זמנו, מלאימות עד פסיבות. הכיבוש של הרחוב על ידי הולכי הרגל ורכבי האופניים, החורה למפגשים חברתיים ברחובות, היכולת להקדיש ומן לע פעילות אינדריבידואלית כמו קריאה או "חשבון נפש", מתקשרים כולם לרומנטיקה האנטי-מודרנית, היוצאת כנגד תחלואי הקרמלה. גם הצום מתקשר אליו מכול ערכיו, שהרי הוא מהוות התמודדות עם האני. אצל רבים מדבר בתנקות מאכילת היתר, המאפיינת את החברה הצרכנית. אצל אחרים מהוות הצום אירוע רוחני חף מסמנים יהודים. הכמה להוֹחות מתקשרות באופן ברור לאנטי-גלובליות, לאקולוגיה ולרטיעעה מהקדמה. יום הכהפורים טומן בחובו את הפוטנציאלי להפוך ליום "נינו איין" וישראל.

איני מתחכו לטעון שיום כיפור הtgtבש במודע ביום אקולוגי. רק מסדר חזק ובבעל תודעה מסוגל לפתח במודע ובאופן שיטתי סדר يوم תרבותי חדש. רוב התהיליכים התרבותיים מתנהלים בעצתיים, ללא הכוונה מגבואה, תוך דיאלוג מתמיד בין נתוני הפתיחה לבין גישות וצריכים חדשים. נתוני היסוד של יום הכהפורים מתאימים לגישות אקולוגיות חדשות, ואט-אט מתגבש הרעיון שבמקומם למרוד באילוץ הדת והמסדי, אפשר לנצל אותו לצרכים חדשים.

עם היחלשות המשפה הישראלית, יתכן שיוחלש מעמדם המרכזי של הרים המשפחתיים (פסח, ראש השנה וחנוכה) שעשו שהערכיהם המזוהים עם יום הכהפורים הולכים ומתחזקים. הערכת היא, כי ככל שערכים אלה יקנו אהווה חזקה יותר בחברה החלונית, כך גם יעללה מעמדו של יום הכהפורים.

יציאה החוצה אל הרחוב (הרייך ממוניות) כדי לקיים מגעים חברתיים. ליום אחר חוזרת החברה בת זמננו לדפוסים שאיפינו את העולם לפני שכלי הרכב כבשו את הרחובות וכלי התקשות כבשו את הפנאי. פעים ורבות משמש בית הכנסת השוכני מוקד לטילים רגילים ולמפגשים שכונתיים בעיר החג, אולם אין לראות בכך סמן "דligozi". הוקא. המוקד האמיתי של הטילים והמפגשים הללו הוא הרחבה שלפני בית הכנסת. רוב המגיעים למפגשים אלו אינם טורחים להיכנס פנימה. הסיבה לדומיננטיות של הדחבה היא שהליכה לבית הכנסת ביום הכהפורים כבר קיימת בפרטואר התרבותי (בדיווק כמו טקס ליל הסדר). והליכה – או הנטייה – לבית הכנסת בלי להיכנס פנימה היא עוד דוגמה לדיקונו של מנהג דתית מתוכנו.

אם כך, "יום הכהפורים היהודי" אינו מקיים קשר מיוחד במינוח עם הציווי הדתני העומד בבסיסו. כיון שלא עוצב "יום כיפורים ציוני", גם המדר הלאומי אינו ממלא כל תפקיד ביום זהה. האם יכול קיומו תלוי רק בהכתבה משלחתית להפסיק את פעולת כלי התקשות ובחשש להשתמש בכל דכבי?

אני סבור שלא, נראה שיום הכהפורים נהפק לאירוע תרבותי יהורי, המאפשר ביטוי למכלול ערדים וロンטים מאור לחברה היהודיות הישראלית. חגים כמו פסח, חנוכה וראש השנה מתפקידם בעיקר במרחב הקשיים משפחתי. חגים אחרים הפכו לחגי ילדים. יום כיפור מתפרק בסביבה ערכית שונה לחלוּין, העדר החחברה הוא אירוע אקולוגי – זיהום האויר יודך במידה משמעותית ועריו ישראל מקיימות באדיות נדירה את מה שארגוני איכות הסביבה הצלicho להנחיל חליקת לבירות אירופאיות. יום הכהפורים ביום ללא מוניות הוא בעצם יום איכות הסביבה.

העדר כל התקשות האלקטרוניים מתקשר לאנטי-גלובליות, שהרי

אופיו האינדיבידואלי של אורח החיים העכשווי אינו דורש פעילות קהילתית שכונתית, וכך יש השפעה ברורה על פרקטיקות שהתקבעו בשכונה, כמו בנית סוכות. שנית, ולא במנוחת מהיעלומות השכונת, נוצר בכך גدول יותר בין הבית לחוץ, שאחד מביטויו האופייניים הוא החשש להשירת ילדים בלילה ברשות הרבים. שלישיית בניית הסוכה, כמו חוות הנקננות התחפשות לפורמים, התעמעמה ב迈向ן לחברת צרכנית, המדריפה לרכוש מוצאים "מכנים". אולם סוכה קנויה, גם אם אפשר להשיגה, היא מוצר גדול וקשה לאכסון.

אבל הסיבה המרכזית להיעלומות הסוכות היא שאין מי שיישב בהן. השימוש של חופשה מבית הספר, שבודה מופחתת בחול המועד ובמסגרות רבות אף חופשה מוחלטת מעבודה) ואקלים נעים יותר מאשר בקיץ, גורמים למשפחות רבות לצאת לחופשה ארוכה בחוות הסוכות. אולם גם לחג הפסח מאפיינים דומים, אולם מעמדו האיתן שלليل הסדר מהוות מכשול בפני הנופשים. בשל הרצון (ולפעמים הלץ המשפחתי) לחוגג את ליל הסדר בחיק המשפחה, קשה יותר להכנן חופשה בפסח. חג הסוכות, לעומת זאת, מהוות הזדמנות מצוינת לנצל את החופשה הארוכה במילואה.

כאן מctrף לתמונה הממד הסמלי המקשר בין יום הכיפורים לסוכות. כמתואר לעיל, מתאפיין יום הכיפורים בסגידות ובהגבלות. אי אפשר להשתמש בכלי רכב, וכך עליינו לשוחות בשכונות מגורדים, מוגבלים בתנועה למרחק שנוכל לעשותו ברגל (או באופניים). הגבלה כפואה כה קיצונית פוגעת בכמה מנימי הנפש הרגיסטים ביותר של היהודים בכלל וישראלים בפרט, שהרי החובה להיכלא בתחום צר מעלה את תחושת הגטו: זה הסמלי של היהדות, זה המוחשי האירופי – מונציה עד ורשה – והוא היישורי החום בין מדינות עבר עיונית. הנטישה הסמלית של הגטו עומדת מאחוריה תופעות יהודיות רבות בחברה הישראלית – מה"חובה" יצאת לטויל ארוך

סוכות צלו של יום הכיפורים כפי שראש השנה יונק את כוחו מתוך הפיכתו ל"צל" של פסח, ל"סדר קpun", סוכות הוא מבחינות רבות "הצל המהופך" של יום הכיפורים. חג הסוכות סובל מכמה חסרונות מובנים. ראשית, החג קרוב מאוד לשני החגים הטעונים שלפניו, ראש השנה ויום הכיפורים, ומן הסתם הרחוק לחגוג כבד חלש יחסית, בהגינו לטוכות. אם תחילתו של החג נעדרת "שייטם" סמליים, הרי לאוראה יכולת שמחת תורה – על ההקפות, הרגלים המעודרים והדריקודים הנחלבים – להיות שייא בטופו של החג. אלא ששמחת תורה הוא חג שcumט נמקח מן הוויה החלונית. מדווקה התשובה היא, כמובן, מקומו בבית הכנסת. אי אפשר לחוגג אותו במקום מתאים לאוכלוסייה חילונית. הסמנים הרתיים חזקים במיוחד בחג זה, ובעיקר ספר התורה העומד במרכזו. ככלומר, זוהי חגיגת המבליטה באופן מובתק את מרכזיות הדת והמסורת הדתית. לאור כל הנתייחסים המוצגים כאן, ניתן לטעון שהצליחו של חג יהורי דתי לשדר בלבביה חילונית תליה ביכולת לשדר מנהגים בעלי מקור דתי ללא עימות ישיד עם צבון דתי מובהק, ובוודאי לא עם מסדר דתי. זהה אותה תוכנה שתיארנו כ:righticon החג מהרומיננטיות הדתית שלו. רקון כזה לא נעשה בשמחת תורה, והיעדרו מהוועה הסבר מזמן לדעיכתו.

האידוע הייחודי של חג הסוכות החלוני היה בעקבות בניית הסוכה, בעיקר במשפחות עם ילדים. בשנות השבעים ערדין היו השכונות החלוניות מלאות סוכות, וחווית בנייתן דמתה באופייה לחווית איסוף תקרים למדורת לג בעומד. בשנים האחרונות בולטות התמורות דרמטיות במספר הסוכות, והחג על מנהגו אייבד את הדלולנטיות שלו. מדווקה אפשר להציג כמה הסברים. ראשית, השכונה כמוסד קהילתי נעלמת. הסוכה ינקה את עצמותה מקיום השכונה כאלמנט חברתי מארגן,

החוויות שלהם. אפשר לדון בليل הסדר בהקשר של טקסי משפחתיים חילוניים, או בתג הסוכות במסגרת פרקטיקות החופשה של מעמדות אחידים בחברה הישראלית. אם געשה זאת, נגלה שככל מסגרת הקשרית כזו מכילה תמהיל שונה של חגיגות:

כפייה על ידי מגנוני המדינה: יש חגיג טעונים מארד, כמו פסח (איסור מכירת חמץ והצגת חמץ) ויום הcipורים (השתקת התקשות ובתי העינוגים), חגיג שביהם קבעה המדינה השבתת עבדה ולימודים (ראש השנה, סוכות ושמחת תורה, שביעות), וחגיג שביהם מתקיים רוב המסדרות כהוותיתן (למעט מערכת החינוך) כמו חנוכה, פורים ול"ג בעומר.

ההקשר הדתי של החגיגה: יש חגיג שביהם נשמרו מנהגים רבים בעלי הצרקה דתית (כגון חנוכה); חגיג שביהם החגיגה הדתית מסתכמת באכילת מאכלים מיוחדים, ולפעמים אמרית תפילה (שביעות, ובmeshפחות רבות גם ראש השנה); וחגיג שביהם לתוךן הנציג אפשר לחתם הצדקה דתית, אבל הריחוק הרגשי והתרבותי מחדת כה רב, עד שקשה להתייחס למנהגי החגיגות האלה כבעלי אופי דתי (פורים, ל"ג בעומר).

ההקשר הציוני-לאומי של החג: חלק מהחגיגים נושאים מטען לאומי, למשל חנוכה ול"ג בעומר, וחלקים כמעט ניטרליים, מבחינה לאומיית, כמו יום הcipורים או ראש השנה.

ההקשר המשפחתי של החג: בעוד שבחגים רבים ממלאים תפקיד מרכזי בכינון המשפחה ונחגגים בחיקת (פסח, ראש השנה, חנוכה), מנוטרים בחגיגים אחרים מהמשפחה (יום הcipורים, פורים, ל"ג בעומר).

ההקשר התרבותי של החג: יש חגיג שהאופי התרבותי מוקובל במנהגיהם (אפיקומן בפסח, דמי חנוכה). יש חגיג המשתלבים בשיאי מכירות עונתיים (פסח, ראש השנה). באחדים התרבות העיקרית ממוקדת ברכישות מקדיימות של חומרה הטקס (תחפושות בפורים, גבינות בשבועות), ויש גם חגיגות

מערכת החינוך והיציאה מתחום הבית. כתוצאה מהריקון הקיוצני הפך האלמנט היחיר זהה לדומיננטי. העדר סמליות רלוונטיות אחרת הפך את חג הסוכות לSAMPLE מרוכז של חופש וחופשה, מבחינה מסויימת, יתכן שיש להחליף את שמו מtag הסוכות המקורי ל"חג החופשה".

הגיהה העת לעבר מהחגים הבורדים אל המכול, אתחל בכמה מלים על עצם הבחירה לעטוק בקטגורית "ההגים היהודיים" (או "חגי ישראל"), כפי שהם נקראים בדרך כלל, מונח שהעדפת להעתלם ממנו לאור המשמעות הטעונה של יהדות עם ישראל) בקטgorיה של פרקטים חילוני.

הבחירה בקטגוריה "חגים יהודים" מוציאה מכלל דיוון כמה מהחגים אורחים. אמנם התנוועה הציונית העדרפה תמיד "לגליר" חגיג ולא ליצור יש מאין, אולם ל所在 השנה הציוני הטרפו חגיגים אורחים. בתקופת המנדט היו אלה חג הפועלים, "האחר במאי", ו"יום תל חי" ביאר, שני מועדים שרישומים ביום שלוי. לאחר קום המדינה נוספו יום העצמאות, יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום הזיכרון לשואה ולגבורה. מועדים אלה ממשיכים למלא תפקיד מרכזי בהוויה הישראלית.

הבחירה להתרכו רק בחגים "יהודים" נובעת מרצון למקד את הריוון באירועים שבהם החילוניות מתמודרת עם הרת. הגדרת ה"חגים" מנעה התייחסות לשבותות ולטקסי אחרים המשפיעים מהפגישה עם הרת היהדות, למשל חגיגות ברית-AMILAH, בר-מצווה וחתונות, כמו גם גירושין, קבורה ואבלות, הבחירה להתרכו ב"חגים" מבוססת בעיקר על קוצר היריעה. אין ספק שהשבת, טksi "מהלך החיים" או כשרותם הם נושאים לא פחות מרתקיים לדיוון. הבעה הקשה יותר אינה גבולות הקטגוריה, אלא זכות הקיום של הקטגוריה הזאת כגורם מארגן. כיון שהחגים ממלאים פונקציות שונות ומגוונות, יתכן שנכון יותר לנתח אותם במסגרת התייחסות

המוחלטת של ההוויה היא ללא ספק מהפכה בתפיסה היהודית. כדי להבין את מלאו עומקה של התופעה יש לזכור שאתם דיבורי הווה, לא עבר ועתיד, נועשים בשפה העברית, שהביסיס הדוקומי שלה אינו מכיר בזמן הווה אלא רק בעבר ובעתיד.

התופעה מפעילה לא פחוות בהתחשב באופי ההיסטוריה-לאומי, שאיפיין את החגים הדתיים בתקופת הציונות המודרנית. הקרב שנוהל על ידי התנועה הציונית – באירועים של התנועה הקיבוצית, בעוררת מערכת החינוך, באמצעות טקסים ואירועים ממלכתיים היה קרב על ההיסטוריה, והגנה, החברה החלילונית של ימינו נוטשת את הזירה הזאת ומוחקת את העבר. דבריה של ענת וייסמן על תפיסת הזמן בחברה הישראלית גנותנים ביטוי קובלע לתופעה זו: "מעמדו של העבר [בחברה הישראלית] מעולם לא היה גרווע יותר, הוא אפלו לא קיים כהנחה, כעובדת, כניגוד".

הא-היסטוריה יוצרת טקסים ניטרליים מבחינה דתית ולאומית. הרת, במובן של קשר ממושך עם האל, והפעולות הדתיות ציוו ל'צ'ו אלוהי', אין מרכיב דומיננטי בטקסים החלילוניים של החגים היהודיים. אין גם כל ניסיון לדרותם טקסים אלה להבהרה ולהטמעה של תכנים דתיים או לאומיים. לדוב החילונים, הטקסים הדתיים מנוטקים מהקשר הלאומי והדתי שבו הם נערכים. ניסיונות כמו של עדי אופיר לקרוא תיגר על טקסט ההגדה בשם תפיסת עולם הומניסטי, וכמו ניסיוני שליל "להמריד" נגיד טksiי ליל הסדר והחנוכה בשם תפיסת היסטורית מנוגדת, לוקים באין הבנה ומודעים לכישלון.

אין טעם להתנגד לממד הותי והלאומי של הטקסים כי ממד כזה מAMILא אין קיים בטקסים אלה באופן שבו הם מבוצעים בחברה החלילונית. אין לו לול ב"א-היסטוריה" נטולת הקשר הותא. זהה דרך מאבק לגיטימי בתכנים הדתיים והלאומיים. הורגלונו כל כך לקבל מסרים ציוניים-לאומיים ודתיים בדרךים ישירות ועקיפות, שהחשדנות הגורפת

שהצדקה אינה עומדת במרוכם, למשל יום היכיפורים ול"ג בעומר. תפקרתו של החג כסמן מרכזוי בצייר הזמן: בעוד חגי תשרי (CKEROTZA), פסח, ובמידה פחותה חנוכה, מהווים צירדים מרכזויים בעיצוב ובסימול הזמן, חגים אחרים נטולים לחלוין אופי מסווג זה.

הסıcıוי למצות במאמר קצר אחד את הדיוון בחגים היהודים על כל מרכיביהם קטן ביותר. ניתוח יסודי יותר של הקטגוריה הזאת צריך לכלול ריאון عمוק יותר ברוב "החומרים המרכזיים אונטו" והיחס למנגנון הCAFIA של המדינה, לדרת, למסדר הדתי, לציווות, לממסד הציוני, למערכת החינוך, לשפה, תפיסת המסורת והמסורתיות, תפיסות העקבודה והחופשה, ניתוח החברת הצרכנית, איצות הסביבה, היחס לגלובליזציה, לקולקטיביות, לאינדיבידואליות, לזמן, להיסטוריה. עד כדי כך רבים ההקשרים, שניתן לשאול אם "חגים יהודים" הם קטגוריה דואיה לדין עצמאי. תשוביית היא, שכדי לפדק קטגוריה המוטמעת כה חזק בתרבות הישראלית (באמצעות מערכת החינוך, מנגנון העבודה והחופשה, אף גם בתודעה הקולקטיבית שלנו), יש קורם כל לבחון אותה במבט כולל, כדי לחושף את שברירותה ואת חוסר תקופתה.

מכל מערכות ההקשרים המאפיינות את החגים אתמקד בעות בתחום אחד. והוא אחר המפתחות החשובים ביותר להבנת הביצועים החלילוניים של החגים היהודיים ולהתמודדות הביקורתית עמו: היחס להיסטוריה, וליתר דיקוק, היחס הא-היסטוריה.

כבר ציינתי את הממד הא-היסטורי בחגיגות החלילונית. ההיסטוריה – בין דתית ובין לאומי – הוצאה מתחום העיסוק של החוגגים. העבר אינו מלא כל תפקיד בטקסים החלילוניים. זו תופעה מדהמתה, בהתחשב באופי המתבסס על ההיסטוריה, העבר והזיכרון של החגים היהודיים בפרט ושל היהדות כדת בכלל – "דת ההיסטוריה" כפי שכונתה פעמים דבוקת. העדרפו

כלפי כל חידרה של נרטיב ההיסטורי לדשות הפרט נראית מובנת. הבחירה לעורוך את החגיגים באופן נטול לאומיות ורת היא תגבה לדיקטיביות המופרות חן של היהדות והן של הציונות, תגבה המבטא את מות הקולקטיביות הישראלית ואת עליית האנרכיזמו אליהם במקומה. הבחירה הא-היסטוריה רק נראית כפסיביות וכמחדרל. למעשה היא לא פחתה דרמטית וכוחנית מהבחירה להלאים את החגיגים, שעשתה התנועה הציונית בחצי הראשון של המאה העשרים.

הא-היסטוריות היא המפתח המאפשר לחוגגים לבצע אידוע תרבותי משלהם, שהקשריו הנוכחים (למשל, משפחתיות) חוקים בהרבה מಹקרים האמורים להיווצר בטקסטים דומים בתרבותו אחות, גם אם הן קרובות ורורות באותה סביבה. מיקום סדר הפסת בהקשר המשפחתי או מיקום יום היפורים בהקשר האקולוגי אינם שונים בעוצמתם מיציקת התכנים של

יציאת מצרים או מתן תורה בחגיגים חילאים פגניים. החגיגה הא-היסטורית של החגיגים מתאימה ברוחה למאפיינים א-היסטוריים אחרים של החברה החלונית העכשווית. לדוגמה, רבים מן הטקסטים הספרותיים הנכתבים ביום מתאפיינים בשפה "רוזה" ובכתיבה המתרכזת בהווה המקומי בלבד. לדבריו וייסמן: "הזמן הישראלי הוא זמן הווה כי הזמן הישראלי הוא זמן שכולו (עשית) היסטוריה". וייסמן אף משيقת את תפיסת "ההווה" או אין בלו"ו לשמאלו, מול תפיסת הימין (והזה לתפיסה היהודית המסורתית) המקפלת את העבר (והעתיד) עם ההווה, ומביאה כדוגמה את "שלום עכשו" מול "חבורן מאז ולתמיד". בעוד שהימין נזקק לעבר כבסיס להצרכת ההווה (תפיסת ההיסטוריה היהודית המסורתית), השמאלו מנשה לבנות עולם חדש ומונתק מהקשרי עבר.

וישמן משיכת את ההינתנות מה עבר לציונות בתנועה מודרנית. ההוויה, לטענה, הוא תחליף להעדר הרציפות ההיסטורית, שנבע מהרצון למחוק מהזיכרון את הגלות. לדעתו, יש להציג את התמונה באופן מרכיב יוחד, דו-ישבי. הציונות המודרנית היא תנועה היסטורית, המנהלת מאבק היסטורי במטרה לשנות את תפיסת ההיסטוריה. עיקר המהלך הציוני היה יצירט קשר בין שתי תקופות מרוחקות – ההתישבות המקראית בארץ מחד גיסא, ותקופת השיבה הציונית מאידך גיסא. בינהן השתרע חל גדור (אלפים שנים גלות). החגיגים שמשו אותה כדי לגבש את התפיסה ההיסטורית הזאת תוך יצירת הקובלות בין החגיגים הקדומים (הציגו ראשונה) להתפתחות הציונית (הציגו השניה). התקופה "הפוסט-ציונית" מתאפיינת בדחית מודר זה. העבר היהודי נשכח, העבר הציוני המודרני נחשף ככלិ תעמלתי, המזהה עם מדיניות יוצרת האומה האגרסיבית של האבות המייסדים. במקומם צחה תחושה עזה של אמביוולנטיות כלפי העבר (היהודי והציוני). הדור שביקש להיות ללא רבשת ענק של מחובבות היסטוריות העדיף מציאות

נטולות עבר (וכנראה גם נטולות עתיד), שכולה מתרחשת בהווה. עם זאת, ככל שאנו מכיר בעוצמה ובвлגיטימיות של הבחירה בהווה כהתרסה מול העבר היהודי המסורי, קשה לי לראות את הגישה הא-היסטורית כמוצא ראי. הבחירה להינות מההיסטוריה מותירה אותה בידי אחרים. מערכת החינוך ממשיכה לטפס על ילדים מסרים לאומيين נטולי כל ביקורת ובאי התמודדות עם מסרים אלה, מקבלים הילרים תמונה חרדי-מדית של ההיסטוריה היהודית. מעבר לכך, לא מתקיים דיון חילוני-דתי על הרזינול העומד בסיס החגיגים, על הלגיטימציה שלהם ועל מרכיביהם הצורמים כל מחשבה הומניסטית. ההינתנות מהמודרן ההיסטורית ומהקונטקסט הלאומי והרתי גרמה לדבים בזיכרון החילוני לפתח חוסר מודעות לעובדה שבביצועי

ושותרי תרבות המערב? האם נעשה די כדי לנוקות את יום הcapeiros מתכניינו הדרתיים הביעתיים?³ ומעל לכל, מה המשמעות של הציג חגים דתיים נוכח יחס החילוניות עם דתים בכלל והממסד הרתי בפרט במדינת ישראל? מה המשמעות של הציג חגים בעלי תכנים לאומיים של היבROLות ועיניות כלפי הור והאחר?

אם אפשר להעלות מחרש את הדיוון במדים ההיסטוריים של התגיות? אנו עדים באחרונה לחורשות של דינונים מסוג זה בתחוםים אחרים. בשנים האחרונות מטופת למשך הספרים יצירות הקוראות בגלוי לעצב עדרות חילונית פוזיטיבית בחילוניותה, שלא תensus להתמודד ישירות עם עדרות דתיות, ולזרן ביצירות תרבויות שער לא מזמן היו נחלתם הכלעדית של הדרתיים. קצחה היריעה להעתמת כאן עם גל החזרה ל"ארון הספרים היהודי", שמקלلت "עלמא" וסדרת "יידנות כאן ועכשו" בהוצאת ידיעות אחרונות מן מבטויו הבולטים. נאמר רק, שזה גל "סциופרני". מחד גיסא, יש כאן ניסיון לצקת תוכן חילוני פוזיטיבי, אך בטקסטים המהווים נכס צאן ברזל של התרבות היהודית והן בטקסטים מערכיים המנוכסים על ידי החילוניות כאלארטנטיביה לתרבות היהודית. מאידך גיסא, זרם זה מבטא לא פעם הערצה בלתי מבוקרת לתרבות היהודית המתאפיינת בגילוי נוטלגייה ("יידישקיט"), געוגעים והערכתה למסורת, ובעיקר אימוץ עדרה נחותה – מוסרית, תרבותית וערפית – ביחס ליהדות הרתית.

נטיה "סциופרנית" זו בולטת בקובץ הקשור בעקביו לעניינו, "היום השבעי": יוצרים יהודאים כתובים על השבת שלהם". סדרה זו היא שילוב מקומותם של כתובים חילוניים המנסים להגדיר לעצם שבת חילונית (חלקים מענינים, מתלבטים וביקורתיים וחלקים נוטלגיים ורגשיים) עם כתובים דתיים מגמתיים, בוטחים בעצם וסגורים לדיאלוג. הפער בין הניסיון החילוני ליצור דיאלוג עם מושגים דתיים מחד גיסא, לבין הנוקשות הרתית

הທגים שלם יצדו יצירות תרבותיות מקוריות ומשמעותם מהמסדר הרתי. כאשר הם מעומתים עם האופי של טקסטיהם, נוטים חילונים רבים לשפט את עצם בהשוואה לטקסטים דתיים (מי מקיים יותר או פחות את הטקס הדתי), בלי להתמודד עם הטענה של אופי הטקס שחוגגים דתיים כולם אין כל רלוונטיות לטקסטים הנחוגים על ידם. שבויים בגישה דתית, הם מנהחים את הטקסטים מתוך זווית דתית. לפיכך, כאשר יש להם ספקות בנוגע לביצוע הטקס, הפתרון היחיד העומד לנגד עיניהם הוא הפיכתם של הטקסטים ל"דרתים יותר". השינויים שנעשו בטקסטים, מדשיםם ככל شيء, לא נעשו מתוך בחירה מודעת ביצוע אלטרנטיבי (כפי שהתרחש בתקופה הציונית המוקדמת), אלא תוך תודעה של ביצועים כושלים.

אני סבור שהਪתרונות לבניית ההגים היהודיים צדיכים להיות שונים. לאחר ששיחורה את הציג מכיפיות לרתי או לציוני-לאומי, הגיע הזמן שהחברה החלונית תעמיד לדיוון את המודל "המשוחדר". לא די בכך שבפועל נעשה השחרור. יש להבהיר את הדיוון המשוחדר לתוכו של השיח החילוני. אני מאמין שהגעה להכיר באופן הילוני של טקסי הчрежדים, ומשעה שנעשתה הכרה זו, יש לדון בהם בהקשרים הרלוונטיים שלהם. אין טעם לדון בשאלת אם הטקסטים הללו עונים, ברמה זו או אחרת, על מסגרות דתיות. במקום זאת יש לבדוק את הא-היסטוריות של הטקסטים, להחוות על תפוקתם במערכות ההקשרים המשפחתית, לנסות לבחון כיצד

למקם את הזרים במסגרות הקשורות נוספת.

מעבר לכך, יש להזכיר, לדעתו, את ההיסטוריה, הדת והלאום לטקסטים הללו. יש לבחון את מירת הרלוונטיות של הציגות, מסויימות ומנוגדים מסויימים בחגים הללו, לאור המסדרים ההיסטוריים-קולקטיביים המצוים בהם. האם נכון להמשיך לקרוא את הגדה למרות תכנית? האם נכון לחבר את חנוכה לניצחונם של קנאים לאומנים-דרתים על מתייעונים פשרניים

ואחרות. צרפת העכשווית אינה נאבקת בנצרות הקתולית, שאינה עוד גורם מרכזי בפוליטיקה ובתרבות הצרפתית. העובדה שהיא בוחרת להשתחנש באירוע נוצרי מרוקן אינה בעיה פוליטית. החבורה החילונית הישראלית, לעומת זאת, נמצאת בעיות תרבותיות עם חברות הרוות את עצמן כירשות הלגיטימיות של ההיסטוריה המברטאות בחגים. המתנהלים רואים את עצם ממשיכי הציונים ואף ממשיכי המכבים; האורתודוקסיה הדתית טעונה שפרשנותה למנהיג הרת היהדות היא היחידה בעלת התקופ. החבורה החילונית יוצאת לעימות תרבותית מול חברות אלו כאשר אחד מאמצעי ייצור הוותם המרכזיים שלה ולא רק חגים אלא גם טקסי אחרים הם ביצועים תרבותיים הרוויים בשאריות אידיאולוגיות של מתחירה, מבלי שמתקיים בהן דין. כיצד אפשר לנחל משא ומתן מעמדה המאפשרת יבוא נטול ביקורת של תכני הצד השני? כל עוד הנוטalgיה שלנו ושל ילדינו, דור שלישי ורביעי של יהדות חילונית, מתבסס על שירת "אחר מי יודע" (אחר אלהינו), ו"מעוז צור ישועתי" (שוב אלהינו), יוטמעו תחושות הנחתות כלפי החבורה הדתית שמננה ייבאו את השירים הללו.

הනחותות הזאת מתורגמת מיר ליתרון סימבולי של הצד הדתי. הוא זה שבידיו המקור, ואילו אנחנו החיקוי. אולם המקורינו בידיהם רתוות והחילונים אינם ממצאים חיקוי. מהו, לדוגמה, הביצוע המקורי של חג הפסח? הקרבת קורבנות בית המקדש? טקס אביב פגניים? אלה קדרמו בודאות לקריאת הגראת. הביצוע הרתי הוא עוד אחת מסדרה ארוכה של אלטרנטיבות, וזהו גם מקומו של הביצוע החילוני. אם נתנתק מתפישות של "מקור" ו"חיקוי", נוכל לקיים משא ומתן עם החבורה הדתית, שאינו מתבסס על תחושת נחיתות.

הבחירה להנוג בזמנים תוך ריקון תכניות יוצרת בעיה נוספת. היהדות כדת מבוססת על פרקיסיס (המצוות) יותר מאשר על אמונה. בנצרות

הלוקה ביהירות ובsegirah מאידך גיסא, הוא לב לבו של המלוכד התרבותי החילוני. קשה לקיים דיאלוג עם מי שאינו חש בכבוד כלפי ערבייך. משא ומתן, שבו רק לצד אחד נוכנות להתרשם מתרבות ואידיאולוגית ולא פרקטית; אין אני מטיל ספק בנוכנותם של דתיים למצוא פשרות פרקטיות לדוד-קים עם חילונים, נדרן להסתומים בכישלון או בכינעה ללא תנאי של הצד המוכן (ואף מעוניין, בשם ערכיו) להגיע לפשרות. הנוכנות להתעמת תרבותית וללא רגשי נחיתות עם התכנים הדתיים והציוניים-לאומיים היא השלב הבא, שאליו אנו צריכים לתרעם בפיתוח החגים כביצוע תרבותי חילוני מקורי.

צינייתי כמה פעמים שיש ערך מסוים של הזדהות קולקטיבית גם בביטויים חילוניים פרטניים ומשפחתיים באופיים. הכוונה היא לתחושת ההורהות, העולה מההערכה שפרטים רבים מקימים במקביל אותו פרקיסיס עצמו, בין אם זו ארוחת חג, קריאת הגדה או צום. הביצוע המשותף יוצר קהילה מודמה של "זרים", הופכים למכלול רק בשל אותו ביצוע משותף. והוא, כמובן, מרכיב חשוב בהגדרטם העצמית של החילונים, ומכאן הדרך היחידה שבה – למרות ריקון הדתי והלאומי – משמשים ערים החגים לייצור וחות קולקטיבית. הרגשת הוותם הזאת היא גם אחת משתי ההצדקות המרכזיות שהחילונים נוטים להשתמש בהן, כאשר הם מסבירים מروعם ממשיכים לחגוג את החגים (השנייה היא אסתטית בסודה – ההנאה והתענג שהביצועים התרבותיים הללו מנקים להם).

והוiot קולקטיביות רבות נבונות על בסיס פרקיסיס משותף. בחלוקת אף ניתן לארר ריקון ההיסטורי, כוה שנעשה, למשל, בדרך של צרפת החילונית והצדכנית לתונוג את הג המולד הנוצרי. יהודיה של ישראל-החילונית הוא בבחירה לא להתעמת עם מסרים היסטוריים, הרלוונטיים לעימותים העכשוויים של החבורה החילונית עם חברות דתיות, חרדיות, דתיות-לאומית

mbet zo, m'shlicheh ha'bira' le'haggo' at ha'chagim ul yicol'tano le'umod ba'gazon ul umdrutinu ha'chiloniyot.

ha'chagim hem rak achat zo'erot she'benan anu nafshim um derat ha'yadit. ha'tmodurot ha'chiloniyot um derat, ha'datiyim ve ha'masder ha'dati, rava'ia le'nitho' aron yitor, shikholot at kol sefektorim ha'mafgesim hallo. um zat, ha'choloshot chashponu be'bi'zut ha'chagim ha'chiloniyim ma'afinot at dov ha'tmodurot hallo m'khirinot ul tzo'azotihen. bi'irot ha'polityot, ha'khalilot ve ha'perkutiot no'chilim ha'chiloniyim yishgim mosi'ymim. bi'irah ha'turbotit zohi tboseh matmashat. ha'mordutot la'o芬ן bo anu makimim tekdimim drayim, shnisi'iti la'petah can, ha'i b'uni'i kali ha'crachim b'mabak hova. ha'chiloniyot ha'ia umdra'ha turbotit yadria'it rava'ia. yesh la'heti'is alia cko'at.

הערות

1. בשנת 1993, כתלמיד לוחור שני, כתלמיד עבורה סמינריון על סדר פסח במשפחה חילונית. העבורה נסקרה לעזנו של הפרופ' שלמה דשן, ואך נפשתו עמו לדין בעבודה ובתוכננות להרחיב את המחקב להגini'oth אחרים. רשן, ארם ותהי, התורה שchapeti בפנוי עולם שלא הכך. אני פניתי לדרך אחרת, ורשן הפך לחוקר הגini'oth הדתיים במשפחות חילוניות ופידסם שני מאדרים חשובים בנושא. אין בלבי כל טענה אחרת לשון, שכן הוא ערך מחקבים עצמאיים, רוחבים אלה שערוכתי בעצמי, וממצאו מתבססים על מחקבו של. בנסיבות מסוימת הוא אף מפנה בהערות השולדים לעובודתי. עם זאת, עלי להודות שההתמודדות עם מאדריו קשה לי, שכן ברור שפוגרמת המחקב ורבות מהנהנות המוצא של רשן שocabot מהדיענות שהקנית לו בעבודתי, בחרתי פוא לאמצ' את מאדריו לעשות שימוש נרחב בהם ובדיווחיו על המחקב שערך, שכן אני רואה את עצמי שותף אסטרטגי בהם, ובמידה מסוימת אני מנכקס לעצמי.

2. לעניין זה, אם קיימ' מרכיב שלילי וביעתי באופן שבו נתפס חג החנוכה, הרי יכולו מבוסס על הסנטימנט השלילי כלפי השמן הרווח במאכליה החג וערכו התוונתי היירוד. הלבבות והסוגניות הם פיתוחה של תרבויות אירופית. ייתכן שהגע הומן לבטש הנחה, שהשם שבפרק המפורס היה שם זית והנחה סבירה בהתייחס למיקום הספרם במוחה התקיכון. מכאן קצחה

התקיימו ויכוחים דרמטיים בשאלת עיקרי האמונה, ואנשים הוצאו להורג על התעקשותם לדבר בפרטן או בפרטן לא אורתודוקסיות לשאלות האל והאמונה. היהדות מסתפקת בביטויים. הדרישות הרתיות היהדות הן תמי' פרקטניות. לא מעניין מה אתה חושב על האל והדת; תאכל אוכל כשר, אל תיסע בשבת ואתה יהורי טוב (בתנאי, כמובן, שנולדת לאם יהודיה). لكن מה משעשעת הטענה שהחברה הרתית היא חברה ערכית ("ציונות עם ערכים" מציעה המפד"ל, רוקא המפד"ל) – תנועתם של המתנחים, שבשם הערך המפוקפק של "קרושת הארץ" עסוקים יומם וליל בדרישת כל ערך אנושי ביחסם לשכניהם הפלשניים). אני מרשה לעצמי לקבוע כי הערכים המרכזיים שסבירם מתנהלת ההוויה הדתית העכשוויות הם כשרות ושמי'ת השבת. אניمامין בכל לבב (ווע, כנראה, הדת שלוי) שבתפישת העולם החילוני יש פוטנציאל לערכים לא פחות מכובדים. מכאן שהבחירה שלנו להימנע ממצוות דתיות ולקיים אורח חיים המתאים לתפישת עולמנו החילוני היא בחירה ערכית לא פחות נعلا מהבחירה לשمرם.

והנה בחגיגים, גם באופן המרוקן שבו אנו חוגגים אותם, אנו נותנים משנה תוקף לתפיסה הדתית המתרכז בפרקטי. הריקון אינו מהו איום על תפיסת העולם הדתית – שהרי גם אם "לשם" וגם אם "שלא לשם", העיקר טמון בעצם הביצוע של הטקס על כלליו, ולא בשאלת מרודע מקימים אותו ומה דעתם של המבצעים על תכנינו. אנו טוענים, שערכיהם כגון "כבוד האדם וחירותו", "חופש העיטוק" או "היחס לאחר ולדור" (ערכים שחילוק ניתן למצוא גם במקורות היהודיים) חשובים יותר מערכים כמו אכילת "בשר כשר", "איסור עבורה בשבת" או "לירה לאם יהודיה". אולם בכתינו אנו נכוונים לנישה הדוגלת בפרקטיים מרוקן מתכנים ומערכים. גם מנוקודת

- and Independence Day", in Handelman Don, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events* (Cambridge, 1990).
- Handelman Don & Shamgar-Handelman Lea, "Holiday Celebrations in Israeli Kindergartens", in Handelman Don, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events* (Cambridge, 1990).
- Liebman Charles & Don Yehiya Eliezer, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State* (Berkeley, 1983).
- Lilker Shmuel, *Kibbutz Judaism: A Tradition in the Making* (New York, 1982).
- Neeman Rina & Rubin Nissan, "Ethnic Civil Religion: A Case Study of Immigrants from Rumania in Israel" *Sociology of Religion* 57 (1996).
- Zerubavel Yael, "The Holiday Cycle and the Commemoration of the Past: Folklore, History and Education" *Proceedings of the 9th World Congress of Jewish Studies* (1986), Vol. 4.
- Zerubavel Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago, 1995).

הדרך לעודד מכך כי המכוספים על שמן וית, על כל היזירנות התונתיים הכרוכים בכך.
 3 ראו למשל את דבריו של יורם כסף, מראין של רני רובינשטיין: "אני מתנגד ליום כיפור באופן עקרוני. הרעיון השיש יהודים שומרם להם הכל, ובוים כיפורים מנחים הכל ומחקם את העסק וכותבם הכל מחרש זהה בסדר – לא מקבול עלי".

רשימהביבליוגרפיה

- אופיר ערי, "הגרא של פסח: מקרא מפוקך" בעבורת ההוויה: מסות על חרכות ישראלית בעת האחת אל אביך, 2001).
- אסף אורן, מופעليل הסדר תשמ"ט בקיבוץ כפר מנחם: התפתחות המופע לאורך יובל שנים (חיבור לקרה תואר מוסמך אוניברסיטאי; תל אביב, 1994).
- בר-יוסף רבകה, "מבוא" בשמר-הנרגמן לאה ובר-יוסף רבקה (עורכת), משפחות בישראל (ירושלים, 1991).
- גورو מיריק וצימרמן בארי (עורכים), היום השביעי: יוצרים ישראלים כתובים על השבח שלם תל-אביב, 2001).
- רשן שלמה, "ישראלים-חילזנים בלילה הפוך: צלה של משפחתיות על סמלים ותניות", מגמות ליה"ח (תשנ"ח) [1997].
- רשן שלמה, "יום כיפור, בין בריחה לחיפוש חוכן חילוני", פנים 7 (1998).
- הציגו גבה, "ההגרה הקבוצית", הקיבוץ 4-3 (1997).
- ויסמן ענת, "מחשובות בומן הווה", זמינים 69-68 (1999-2000).
- יובל ישראל, שני גויים בקדבר: יהודים ונוצרים – דימויים חרדיים (תל אביב, 2000).
- zychkiy yiriah, בראש גלו: עיקרים של חילוגיות יהודית (חויה, 2000).
- מורה עלי, "אם תרצו זו הגרא" במחנה 33 (1976).
- צוקר דידי (ערוך), אנו היהודים החלוניים תל אביב, 1999).
- רובין ניסן, "אבל בקיבוץ לא רחי: שימוש בסמלים מקורשים בחברה חילונית" מגמות ל [1987].
- רובינשטיין רני, 12 משפחות בישראל (תל אביב, 1988).
- שר ארילנה, סמנים לדת חילונית בישראל (ירושלים, 1975).
- Don Yehiya Eliezer, "Hannukkah and the myth of the Maccabees in ideology and in society" in Deshen S., Liebman C.S. and Shokeid M. (Eds.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel* (New Brunswick, 1995).
- Gruber Friedman Ruth, *The Passover Seder: Afikoman in Exile* (Pennsylvania, 1981).
- Handelman Don & Katz Elihu, "State Ceremonies in Israel: Remembrance Day

האם אתה מנסה להציג גישה חילונית שאינה מתחכמת עם הדת? היא לא מתחכמת עם הדתים. אני חולש שהדבר המركז שמשמעותם מבחןתי הוא העובדה שהם מהווים את הסיטואציה הכי דוחת שבה חילונים נפגשים עם הדת ווاث הסיטואציה. הכי פחות מתוכת על ידי סוכני דת כלשהם. אפילו בחתונות או בבר מצווה תמיד קיים סוכן דת שיוצר סיטואציה שהוא מגדיר אותה. אתה יכול להגיד את עצמן חילוני שנכנס לרגע לשערי הדת, אם זה לחופה או לעלייה לתורה. בזמנים אין שם סוכן רשמי של הדת. יש פה בחירה שלך להתעסק עם הדת, בחירה שרדרה פעמים מנותקת לגמורי משאלת המיקום שלך מול הרתים ומול הממסד הדתי. זה מקום אחר לגמרי. האם זה באמת מקום אחר לגמרי? האם החוגג החלוני לא נשאר אורה בתחום הדת גם כשיין שם סוכן رسمي? האם לא היה פשוט יותר, קונסיסטנטי יותר, לא להציג את החגיגים בכלל?

אתה מתרץ לדלת פתוחה, ואת אכן את הנקרות שאני תוהה עליו? כאמור שלי, אבל לפחות מעוניין אותו לשאול מה נכון. אני רוצה להסתכל על מה שאנשים עושים – על הפרקסיס. הפרקסיס של הרבה חילונים, במונתק לגמרי מהחפויות שלהם, שיכלות להיות לעיתים קיצוניות בנושא של הממסד הדתי, כולל חגיגת של התגים היהודיים. מתווך איזושהי תפיסה לא ברורה של מסורת או תרבות, מוכנים הרבה חילונים גמורים לקבל על עצם כפייה רתית מסוימת, לפחות ברמת המנגה. אני חולש שצדך קורם כל לנסות להבין את הפרקסיס הזה. לאחר הדברים המעניינים שגיליתי הוא, שלמרות שבמבחן ראשון זה נראה כי ביצועו שהוא חילוני ייחודי. הביצוע אולי שואל כמה אלמנטים ממשום דתי, אבל בסופו של דבר יש לו פונקציות מאד ברורות בתוך

שיחה עם רם פרומן

משוחחים אביעד קלינינברג ורם פרומן

Ram Promen, אתה היסטוריון, אתה משפטן, אתה עוסק בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה. בחרת לכחוב על ההחמודות של חילונים ממוקע עם המורשת היהודית שלהם. השאלה הראשונה שאני רוצה לשאול אותך הוא, האם העיסוק שלך בכך שבה הילונים הוגגים את החגים היא חלק מן האופנה הגדולה של חזרה לארון הספרים היהודי, של חיפוש זהות יהודית במדינת ישראל.

כמעט היתי אומר היפך. כל האופנה הזאת, שאפשר לקשר אותה גם לתנועה רחבה יותר של עיסוק ב"ניו איג'", בבדרים רוחניים, נובעת מן התיחסות של חילונים להט כל משחו שאינו שלהם. איזשהו מושא של עניין, תשובה, דzon ללמידה עדר ולהתנסות. המאמר שלי מנסה לקחת את זה ולכוון השני ולדבר על מרכיבים של הדת שמצוים בתוך ההוויה החלונית. כמובן, ההוויה החלונית של היום היא הויה שמורכבת מהמון מפגשים עם הדת. הדת שמשמעותה אוטי היא הדת שאנו חווים כחלק מההוויה החלונית שלנו. מעניינים אותו האלמנטים הרתיים שאינם בהם שם אקזוטיקה – שהם יומיומיים וכמעט מוכנסים מאליהם.

המשפחה הישראלית. לעיתים נדמה שהחגים בשביב חילוניים הם איזה אמצעי אחרון – נואש למחצה – להדיק את המשפחה המתפוררת. מספר פעמים בשנה נפגשים, חיבבים לרבות, אוכלים ביחד, מתחילה עד הסוף, ולא רצים לטלויזיה ולמוחשב. מן הצד השני ישנים החגים האל-משפחתיים, חגים של בית הספר שבמידה רבה גם הבית נעשה מנוכר כלפיהם. האם חיזוק המשפחה הוא תוכן? האם התוכן של

המפגשים הוא עצם המפגש?

יש חברות אחרות בעולם המערבי שבוחן למשפחה אין חשיבות שיש לה בחברה שלנו. חיזוק המשפחה ושמידה על המשפחה בפורמט מסוים, פורמט שהוא יותר גודל מהמשפחה הגרעינית, הוא בפירוש תוכן. רוגמה יותר מענינת أولי, למروת שהיא עדין בהתחוות, זה הסיפור של יום כיפור. התג הזה לא נופל לאף אחת משתי הקטגוריות שהוכרת. הוא לא חג משפחתי; הוא לא חג בית ספר. אף על פי כן הוא לא נעלם. וזה שוכחה היום בהרבה מקומות להרבה יותר התלהבות אצל חילונים מסוימים, מאשר חגים אחרים – ורק יותר מאשר בתקופה יותר "ציונית", שבה לחג הזה לא הייתה שום משמעות. אני חושב שהסיבה לכך היא שנוצרה מה איזשהו מגנון שמאפשר יציקת תכנים חדשניים, במקרה זה יכול להיות שמדובר בתכנים אקולוגיים, וזה היה חג האופניים, יום בלי יהום אוויר, יום בלי תקשורת המונחים. ברגע שרווקנת מטה תכנים שלו הוא משתמש כדי מצוין לצקת בו תכנים אחרים. אתה יכול כמובן לבקר את החברה החלונית על זה שדווקא אלה התכנים שהיו החלטה להכנסיכן כאן.

נניח שאני מקבל את התכנים – יום ללא תקשורת ולא תחבורה כמוין אמרה אקולוגית ואפילו מרכזית. עדין אני שואל את עצמי האם רוב האנשים אכן תופסים את יום הCAF כחג אקולוגי, או שהם פשוט

המארג החלוני. השאלה שאני מעלה בסוף המאמר, ואולי ניגע בזה אחד אך, היא האם, בעצם זה שאנחנו מחדדים אותם אלמנטים למארג החיים שלנו, בעצם זה שאנחנו לא מודעים לביצוע היהודי שאנחנו עושים, האם אנחנו לא בעצם נקנסים לאו מועלג שעליו דיברתי קודם, לאו מועלג של כפייה רתית, שבעצם אנחנו מביאים את המאבק אליו לנו בתחום הבית.

אני תוהה אם החלונים באמת מציגים דרך אלטרנטיבית משליהם, או שהם מרוקנים מתוכן ומנתקים מהקשר את הטקסטים הדתיים. נדמה לי שזה התהילה שאתה מתאר. האם מה שאתה קורא לו חילוני יהודי אינו בסופו של דבר ביצוע דתי מוטשטש ומרוקן מתוכן? האם יצירה מודוללית כל כך יכולה להתמודד עם הביצוע המסורי, עם כל העビות שלו? קולם כל כשאני מדבר על ביצוע מרוקן, לא היה רצאה שיישתמע מזה שהוא שיפוטי. העוברה שאתה בחלק מהביצוע שלך, מרוקן תכנים מסוימים, אינה אומרת בהכרח שיש איזה משה דיק ביצוע שלך. לעיתים ההיפך הוא הנכון. הריקון הזה מאפשר לך לתקן תכנים אחרים לתוך הכליה זה.

אם אתה חושב שתכנים אחרים בעלי משמעות אכן נוצקיים לתוכו? האם רוגמה הקלאסית היאليل הסדר. אם אתה בורך את התכנים שלך כן. רוגמה הקלאסית – על יציאת מצרים, יציאה מעברות, שבמקרים בחברה הרתית – על יציאת מצרים, במקומות מסוימים תכנים לאומיים, מסוימים נתנו להם תכנים דתיים ובמקומות מסוימים תכנים לאומיים, גאולה. כשאתה בוחן את חווית סדר הפסק החלוני כל התכנים האלה רוקנו, אבל לביצוע עצמו, לעצם המפגש סביר טקסט יש תפקיד ממשפחתי מאודמשמעותי.

זה אחד הדברים שמאוד בולטים במאמץ שלך – לא משנה מה התוכן הספציפי של החג, בסופו של דבר הוא משתמש באמצעות אמצעי חזק את

המציגים את עצם כפטורנים שלו, רותיים.
למה צריך ליצור חילנות אקטיבית?

התחלת את הראיון בשאלת האם אני חלק מהגל של חורה להתעניינות בדת ובתכניות רותיים. אני חושב שהגל הזה הוא סימפטום של איושה משבר בחברה החילונית היום. המשבר נגרם מושם שהחברה החילונית לא מגדירה יותר את זהותה באמצעות התכנים הלאומיים ובמידה מסוימת גם לא באמצעות תכנים ערכיים. בכלל התפתחויות במדעי הרוח בשנים האחרונות, אלה הפסקו לשמש בסיס מספק לשאלה את המשא של החילוניות. חילונות הופכת למאוד מוחלשת, מאוד אפיטית, חסרת תוכן. כשאתה רואה התמודדות, פולמוסים נקרה להן, בין חילונים לרוטיים, אתה רואה את רדיות הטיעון החילוני ואתה רואה שילוב החילוניים קשה מתחת צירוק עקרוני לחילוניות. לא תмир זה היה כך. החל מתקופת ההשכלה והלאה, החילונות היוו אידיעו אקטיבי, אגרסיבי, מיסיונרי. היה רצון ליצורתרבות יהודית אלטרנטיבית שלא חשה ורגשי נחיתות בפני התרבות היהודית המסורתית. היום זה כמעט נעלם.

אבל האם זה לא ביטוי דוקא להצלחה של פרויקט החילוני? כיון שהאחר לא נתקף יותר כאשר כאום תרבותי או פולמוסי מי יודע מה, אפשר להודיע את השရון, לשים את הנשך בעד. אין צורך לפתח טענות וליצור תרבות נגד. אפשר ליצור חילונות לא מיליטנטית שמנדרה את עצמה כזכות לעשות מה שאני רוצה בלי שיתעורר לי, בלי שיגידו לי بما להאמין. האם לחילונים שמרגשים לגמרי נוח עם החילונות שלהם יש צורך במיליטנטיות?

אני חושב שיש לנו צד שכנגן שהוא מאוד מיליטנטי, שיש לו עמדת מאור סדרה ומוגבשת, ואני חושב שאנו כhilונים צריכיםMRI פעמי

מגיבים למצב החילוני. כמובן, המצב החילוני – הכבישים הריקים – מאפשר את הטילים באמצעות הכביש ונוצר מעין מנהג. אבל האם מסביב למנהג זה - נטול האידיאולוגיה, נטול התוכן - יכול להתגבר השזה האלטרנטיבית שאתה מנסה ליצור, ככל מה זהות חילונית. האם הזהות החילונית לא ממשיכה להיתפס כסוג של העדר.

יש לשאלת זהות תשובה ברמות שונות. ברמה הראשונה אפשר להתווכח על חשיבות המודעות של האנשים לביצועים שלהם. מובן שאחד הדברים שפדרים ליפה הוא שכובם המקרים אין לחילונים מודעות לעוברכם שהם בעצם מתקפים בתוך מבנה חדש, ככלומר מבנה שהוא רוקן מתכנים מסוימים ונוצקו בו תכנים אחרים.

אני חושב שרובם תופסים את עצם כביצוע חלש של הדבר האמיתי. זאת הנקורה של השלב הראשון של העברה. אני רוצה לומוד; קודם כל בוא ונبنן שאנו לא מבצעים ביצוע חלש של משהו רותי, אלא מבצעים ביצועים יהודים משלנו. יש היום חגים חילוניים שנעשים בעלי אופי ייחודי משליהם. אני חושב שהוא כבר בשלב מסוים בהתמודדות עם הבעה – להפסיק לראות בחילונות רק העדר, רק החלשה של הדת. וזאת הרמה הראשונה. ברמה השנייה אני טוען שגם אחרי שתהיה מודעות וזה עדרין לא מספיק וזה מה שהחלק השני של המאמר מנסה להגיד. וזה לא מספיק כי, כמו שאתה אומר, בסופו של דבר התכנים שנוצרו שם לא מספקים כדי ליצור באמת והות חילונית אלטרנטיבית. הבעה העיקרית היא העדר ההיסטורי. مصدر אחד אני מתרשם מהדרך דתיים והן לאומיים או לאומיים, על ידי אותו תהליך של ריקון. מצד שני אני חושב שכדי לבסס באמת חילונות אקטיבית, חייכים להחזיר את ההיסטוריה. חייכים להתמודד בדרך חילונית עם העבר ועם אלה

אם לחדר את הדברים, אתה חילוני יהורי. אתה מתחפש כמו אחרים
אמצעי משך להזדהות כיהודי.
בפירוש כן. כן.

והכל להזדהות אמרו להיות קשור עם העבר?
אני חושב שהעבר חייב להיות בתמונה, ללא ספק, למורות שההתמודדות
עם העבר יכולה להיות אמביולנטית. כשאני מסתכל על העבר היהודי
אני לא רואה בו משהו שיוצר כי הזדהות שלמה, אלא נקודות של
הזהות מול נקודות של דחיה. אבל אני גם חושב שהמחויבות לעבר
היא בפירוש חלק ממשמעות מהתמונה.
האם מה שחרר לך הינו היסטוריה אלטרנטטיבית של העם היהודי,
ההיסטוריה שאיתה תוכל להזדהות? האם גרסה ההגמונית של ההיסטוריה
היהודית מפריעה לך מושם שהוא לאומנית מדי או דתית מדי והיית
רואה גרסה אחרת? האם היא רואה, נאמר, את ההיסטוריה היהודית
מנקודת ראות של היהדות ההלניסטית?

זה רעיון די מפתה. אני אישית נמשך אל המודל ההלניסטי. ככל שאני
חושב על זה יותר אני מוקסם מatoms מתיאוונים, מהניסיונות שלהם ליצור
יהודיות פתוחה, פלורליסטית, שמשלבת באופן טבאי אספקטים שונים
של היהדות עם יבוא עברי מאד מסיבי. יהדות שרוואה אמנות, פיסול,
תיאטרון למשל, כחלק אינטגרלי של החיים הציבוריים. החיים של
חילוני היום דומים מאוד לחיים של יהודי מתיוון בתקופה ההלניסטית.
עכשו, זו צורת חיים שפשות הושתקה אלף שנים בגלל הניצחון של
המנדרים שלהם. וזה נקודת מוצא הנדרת לבניית ההיסטוריה אלטרנטטיבית
יהודית-חילונית.

אבל האם דרך החיים המתיוונית אינה מבילה אותנו בהכרת, כפי
שמזהיריהם אותנו החרדים, להתבוללות ולמחיקה תרבותית?

איוז דענון כדי לזכור שאנו לא פה לחינם. אחרת אתה וואה
התפרקות. חשוב על הקיבוץ למשל. העובדה שהדור השני ראה את
הקיבוץ כשהוא מובן אליו, גרמה לו שבדoor השלישי הקיבוץ
כבד מתרחק. כל דרך, אם לא תעבור רענן מרי' פעם תוך חורה
לאלמנטים הבסיסיים וניסיון להבין מה חשוב ומהותי בה, נמצאת
בסכת התפוררות.

האם מה הייתה רואה אפו זה ליצור מחדש להט מהפכני, רדת חילונית?
האם אנחנו צריכים לחדש את הניסיון ליצור רדת חילונית בישראל, שהרי
היתה לנו כבר רדת כזות בדמות הציונות המהפכנית. נדמה לי שהרוגמה
שנתה - יום היכפורים חג האקלזיה - מוליכה לכיוון אחר. היא
מושוללת הקשר ההיסטורי וגם משוללת הקשר גיאוגרפי. זה שוב נראה
כהידוקות לאופנות מרכזיות כמו MTV וגינס ורף.

אני לא רואה את יום היכפורים כאידיאל, מה שיפה בעיני ביום היכפורים
הוא שאפשר להשחרר מהמודל המשפחתי ובכל זאת לצקת תכנים.
אני לא רואה בזה טעות. לא הייתי רואה את כל החגים הופכים
ליווית איזה חגיגת אקלזית, אבל גם לא הייתי רואה שכולם יהיו
היסטרדים ולאומיים.

ולשאתי - האם אתה מנסה ליצור נרטיב מקביל? נרטיב טקסי-תרבותי
שהוא אלטרנטיביה לנרטיב הדתילאומי?
זה ניסוח אני מעדיף בהרבה על "רדת חילונית", לא הייתי רואה
להיכנסשוב לספרה הדתית שאני מנסה להימלט ממנה. מכל מקום
אני לא מנסה לבРОוח מן היהדות, אלא מן הרתויות. החגים תמיד היו
הודמנות מצוינות לנסות להגיע להגדה של היהדות שלך. בסופו של
דבר מענינת אותו הגדות היהדות, היהדות שלנו. אני לא חשב שזה
צידך להיות במד הדתי, אבל אני לא בטוח שמצאנו לה אלטרנטיבתה.

שמדובר קשה לעקוף אותה, ולכן כשל מניינים אנשים דוציאים קצת להתקרב יותר ליהדות והם לוקחים לעצם מישחו שמבין בתלמוד או בקבלה הם כנראה ייאלו לחתה מישחו מהקבוצה האחרת, כי זה בעצם מה שיש. ואנו אתה נמצא במצב שכל הסוכנים שלך אל הירע הזה הם לא חלק מהפתרון אלא חלק מהבעיה.

לכואורה אתה עשית את המהלך הזה. עקפת את המתווכים. הנה אדם חילוני בתכלית שניגש אל הטקסטים הרתיים בלי מנוחים שומרי מצוות כתבה את עבודת הדוקטורט שלך על התלמוד. האם מצאת בתלמוד תוכנות שיאפשרו לך לבנות אותו נרטיב אלטרנטיבי שאתה מדבר עליו? העבורה של מטעמתה בתתייחסות התלמוד להפרשות הגוףוניות, חשבתי שדרוקא לימוד והתעסקות בברורים שהם לכואורה hei konkretim, hei gopfenim בתלמוד, והצורה הכל כך מופשטת שבמה מטעמתם עם הדברים האלה, יכול לתוך לנו תובנות חשובות על הדרך שבה מתפקיד התלמוד. ואת עבורה שנעשה באוניברסיטה בפריז, עם מנחה נוצרי, ובלי אף אדם דתי בזוערה המייעצת. אני חושב שרך לכך הייתי יכול להגיע לדוקטורט הזה, כי לו הייתי הולך במסלולים הרגילים של חוג לתלמוד בארץ או היסטוריה של עם ישראל, אני חושב שהיתה נעצר הרבה קודם. כן, וזה ברиск סוג הדברים שאני מחפש. אני חושב שהדוקטורט שלי אפשר לי לראות בתלמוד טקסט שאפשר לקרוא אותו כמו עט, היתי אומר, תוך שימוש הדת בצד. או מכל מקום הוא אפשר לננו לאות איך הרת מתפקדת בצורה הרבה יותר מרכיבת מאשר התפיסה הדורות. אני חושב שחלק מההסתכלות שלי על היהדות בכלל נובעת מקריה מאור חילונית של התלמוד, כי התלמוד הוא בפירוש טקסט שאפשר קריאה חילונית, שקריה. חילונית שלו אינה מעקרת אותו; אולי ההיפך.

קדום כל מבחינה היסטורית אני לא בטוח שהטענה זו מבוססת על העובדות. תקופה ארוכה היו יהודים מתיאווניס בagan הים התיכון תוך שימוש והות ייחודית ומבליל להפוך ליוונים לא יהודים. לגבי ההיסטוריה היום, בוקר שאנתנו מתייחסים לחילונות ישראלית, אנחנו נמצאים בעולם אחר למגמי. אמצעי הזהות הישראלית וגם אמצעי והות יהודים לא-דתיים, כמו זיכרון השואה, הם חוקים מספיק כדי שאלת ההתבולות לא תעללה כלל על פני השטח, לפחות לא בישראל.

תהליך הריקון הזה שהוא בדרך שכבה החילונים חוגגים את החגיגים, התנקות מההיסטוריה, התנקות מהtekst, התנקות מהויכן. כל הדברים האלה שאת חושש מהם, האם הם לא מבשרים את תחילתו של טשטוש והות?

התמונה יותר מורכבת. התנקות היא מאלמנטים שפסקו לשמש כאמצעי-זהות ולבן הריקון שלעצמם לא מהווה בענייני ביטוי למשבר והות. הבעה היא בתכנים שניצוקים לתוכם הטקס המרוקן. ככלומר, אני לא חושש מהריקון עצמו אלא מהדרך הספציפית שבה בוחרים החילונים היום למלא את החלל שיצר הריקון הזה.

ולתוך החלל הזה אמרה להיכנס אותה ההיסטוריה אלטרנטיבית של הוהות היהודית שאותה מփש?

עקרונית כן. הבעה היאعدد הזמינות התרבותית של אלטרנטיבתה כזאת. כשאתה קורא מחקרים אתה מוצא בקהלות אלטרנטיביות, כמו האלטרנטיביה ההלניסטית, אבל בrama התרבותית האלטרנטיביות אלה חסומות. אחת הנקודות שמשמעות על כל ההתרומות החילונית במדינת ישראל היא שבאמת יש שער מאד צד שרכזו אפשר להגיע אל הטקסטים הרתיים ואל המנהגים הרתיים. על השער הזה שומרת עליו קבוצה מאור מיליטנטית של סוכנים עם אגנדה מאוד ברורה,

פרקטיות של הלהקה נקרה לזה לצורך העניין, אבל הדיוון הזה איננו מיתרגם מידיית למעשה. אתה מתחפש הרבהות שבה הוויכוח הוא העיקרי? שיש ריבוי קולות כי לא חמיד חייכים להכריע מה מוצא חן בעיניך? מוצא חן בעניי בדיקת מה שאתה אומר – העובדה שאפשר ליצור חברה כל כך פלורליסטית מבחינת מגוון הרעות, חברה שיש בה סקרנות אינטלקטואלית ושגם מעודיצה את כל היכולות האינטלקטואליות: את היכולת האנגליטית, את היכולת הוויכוחית, אפילו את היכולת המשחקת, בלי שכל זה יעצור רדוקציה לאיושהי פרקטיקה מסרטת. זה פן של הייחדות שאתה אוחב במזוחה. ואגב, הפלורליזם הזה הוא עוד עדות לעובדה של הייחדות של התלמוד יש הרבה מן המשותף עם התרבות ההיליניסטית שדריבנו עליה קורם. כאשרה קורא את התלמוד אתה רואה שחכמינו חטא לא מעט בחזים הליניסטים. אם חזורים לעובודה על החגים, אני חושב שם אפשר למצוא נקודות אחרות. התלמוד הוא נקורה טובה להתחילה איתה, אבל זאת לא בהכרח הנקורה היחידה. האם החגים לא מחייבים אותנו ממשמי הוויכוח לקרען הלהקה? כי חכמי התלמוד הם לא באמת פילוסופים יווניים, הם לא עוסקים בדרך כלל באבסטרקציות באשר הן אבסטרקציות. זה לא מקרה שהם מוחוכחים על עניינים פרקטיים.

לא.
האם האבסטרקציות שלהם אין עצות בדיק אגב העיסוקים בעשיות ריאתואליות: צריך לעשות כך וצריך לנוהג כך – זאת הלהקה. הם פילוסופים של הפרקטיקה – ובמידה מסוימת אולי אפילו פילוסופים של השפה, זו לא סתם פרקטיקה ולא סתם שפה, הם עוסקים בהלהקה – בחשיבה דתית. בטקסטים דתיים, במצוות. האם אחד מהמאפיינים של חשיבה

אבל האם הקריאה הזאת היא פשוט ביטוי ליכולת של כל חוקר לקرؤ טקסטים כדי להיות מחייב למטען האידיאולוגי של הכותבים, או שאתה מזהה בטקסט עצמו ביטוי ליהדות אחרת, יהדות שתאפשר לך לבנות היסטוריה אלטרנטטיבית, שאינה כרוכה באונס של המקורות?

אני חשב שכן. הקריאה בתלמיד שיכנעה אותו שמדובר בטקסט מאוד מופשט, טקסט שהמניעים שלו אינם קביעת הלכות. למורים שתתלמוד עוסק בעניינים פרקטיים, המנייע העמוק של כתוביו והוא אינטלקטואלי. יש כאן ניסיון פילוסופי-לוגי להציג לתובנות מסוימות ולבטא קשור הכרחי להשלכות המעשיות של התובנות האלה. אחר הדברים המעניינים שקרו בייחדות הוא שרווקא את הטקסט הכל כך אקדמי הזה, לקחו בימי הביניים והפכו למזריך פרקטטי, מעין ספר חוקים. אז מתחילה חיליך שהשיא שלו הוא בשולחן ערוך: לוקחים את הטקסטים התלמודיים האקדמיים והמוסיפים, והופכים אותם לבסיס לפראקטיקה. אני חושב שהתחילה הוא משמש מפתח מאוד חשוב כדי להתחל לhaben איפה היירות סטה, לפחות לטעמי, מדרך הישר. ניסו בכוח לצור פרקטיקה על בסיס הדיוונים התלמודיים. התוצאה היא כל אותן הלכות קטנות, שמאפיינות את ההוויה היהודית. כשהאתה אומר עכשו בו נתחבר אל התלמוד ונתחילה לקדוזו אותו בטקסט אקדמי, יש לו השלכות לא רק על איזו זווית מיוחדת שאתה כחוקר הבאתי לדין בהפרשות. אני חשב שיש כאן אפשרות לקחת את אחד הטקסטים היסודיים של היהדות ולבנות ממנו היסטוריה אלטרנטטיבית של היהדות. איך יכולה היהדות להפתח, מתוך הטקסט הזה, ללא בחרה בדרך שבה שבחברה.

כלומר, כתיבת ההיסטוריה אלטרנטטיבית היא מין ניסיון לחזור אל נקודות מפנה בעבר ולבחון מה היה קורה לו היהנו בוחרים באחרת. היהדות שאתה היה רוצה לחזור אליה היא יהדות שיש בה דין גם בשאלות

ולבר אריה דיאלוג אנחנו רוצים ליצור עם האופי הדתי של החגיגת, האם הגדה של פסח היא טקסט רלונטי, או לא? שאלת, אני אומר שלא, אבל האם סופגניות בחנוכה זה דבר שהמטען הדתי שלו הוא בעיתך כמו האגדה? נראה שאלא.

עם זה אתה נשאר? עם הסופגניות? האם אתה יוצר פה יהדות של קניידלעך ומרק עוף? אתה משאיר את האלמנטים שלא מפriosים לך, אומר קניידלעך אני מוכן. סופגניות זה בסדר. את כל השאר תוציאו. השאלה היא האם קניידלעך ומרק עוף כעיקר ולא כבנילויה יכולים להחזיק אותו גרעין חילוני שאתה רוצה חזק. הרי אפילו הניסיון הרציני יותר ליצור חגים אלטרנטיביים על ידי הציונות נכשל. אני חשב שהכישלון שלהם נבע מטעות בניתוח הפרקים. כלומר?

כלומר שלא נשענו על המנגנון המתאים. התפיסה הלאומית ניסתה להתבסס על הספירה הציבורית ולא הבינה שהמשפה היא הגורם החזק ביותר בחגיגת היהדות.

אבל במקומות אחרים זה הצליח יותר. בצרפת הייעקובינית הצליחו ליצור מעין לוח שנה אזרחי.

והצליח בצרפת חילונית. גם שם חג המולד ויום עלית הבתולה השמיימה חשובים לא פחות מכל מיני חג ורובלינקניים. בסופו של דבר כל החגים הללו הפכו בעיקר לימי חופש מן העבודה. מבחינה זאת הכוח של החגים הדתיים הוא דווקא כן בקנידלעך ובסופגניות. וזאת אומרת בכל אותן אלמנטים שיזרים את החוויה הביתית של החג. בחגים הציוניים הכל מבוסס על הקולקטיב. וזה דרוש ארగון יותר גדול וזה תלוי בכוותו של הקולקטיב.

הבעיה של החגים הציוניים הייתה, אפוא, שהם היו מבוססים על קולקטיב

חילונית אינו הניסיון להיפטר מהחשיבות הריטואלית, אפילו ברמה התיאוריתית?

לא. אני לא חשב. קשה לי לדמיין הויה אනושית שהיא נעדרת ריטואלים. אבל בכלל זאת יש ריטואלים – אנשים חילוניים נוטים להיות בקצת אחד של הספקטרום. אנשים דתיים בקצת השני. בשביב יהורי אדורק לכל דבר יש הلقה. מהרגע שהוא קם עד הרגע שהוא הולך לישון, הכל קדוש. הכל קדוש במונחים ריטואליים לאו דווקא רצינליים או פונקציונליים. האם החילונית היא לא הניסיון להתנק מזה, לטעון שהכל חול ולבן מציאות לכלי התרבות המקובל. האם הניסיון שלנו לבנות מערכת של טקסטים אלטרנטיביים לא מראש נידונה לכישלון? קשה לי לראות חברה שמתפרקת לאורך ומן ביל ריטואלים, זה נראה לי מעסמת לא אנושית. אני חשב שגם אם לריטואלים אלה יש מקור דתי, המקור פחות חשוב. האם זה באמת משנה היום שחג הפסח נובע מחגים פגניים חקלאים עתיקים? מה שהוא שיש ריטואל שמתפרק ואפשר לשימוש בו לצרכים פונקציונליים של החברה שבה נמצא. אבל השורשים הפגניים של חג הפסח הודבקו לחלווטין. האם אתה, בתור אדם חילוני, יכול להרחק? האם אתה יכול לקרוא את הטקסטים היהודים ולנתך אותם מתוך ההקשר? אתה לא מסוגל זהה. אתה קורא את הטקסטים של ההגדה והם מרגיזים אותך.

בסוף דבר מעט מאור טקסטים חדשניים נוצרם. צריך לקודוט משחו מאור יהודי בסיטואציה תרבותית מאוד יהודית, תרבותית, כדי שטקסט חדש ייווצר.

וזאת לא רוצה למחק את הטקסטים עצם אלא את ההקשר שלהם? מה שחשוב הוא שלtekstem האלה יש איזו כוות קיום שהוא חוץ תרבויות. אנחנו כחברה חילונית צריכים לבחון את הטקסטים האלה

להצמיח סוכנים בעלי כריזמה, שיוכלו ליצור קונצנזוס חדש ולסחוף אחריהם את הקהילה מבליה להתביס על הכוח של המדרינה? אולם הכריזמה הזאת הוא סימפטום של אובדן ערכי הרבה יותר מאשר משמעותי: אובדן יכולת לצאת בשם של ערכים מוחלטים. אולם הכריזמה הוא רק סימפטום של המשבר הזה.

אתה חוקר קבוצות אליטה ישראלית. האם הכריזמה הזאת לא הייתה אמרורה לצמוח מהס? למה זה לא צומח שט?

קח לדוגמה את מקצוע ערכית הדין. בשנים האחרונות אנחנו עדים לירידה החזקה במעטדו של המקצוע מול מקצועות אחרים באותה שכבה סוציאו-אקטונומית. אחת השאלות המטרידות היא מה גורם לערכית הדין לאבד כל כך מעמדם. אני תוהה אם זה לא קשור לאתו עיקרנן מארגן. עורך דין הם מבחינה מסוימת אנשי מדעי הרוח של העולם העסקי. הרבה מהכוח שלהם היה היכולת לדבר בשם ערכי רוח מוחלטים, במקורה זה ערכי חוק וצדקה. אני חשב שחלק מהירידה במעטם נובע מאובדן יכולת לדבר בשם של ערכים מוחלטים – הן מושם שהערכיהם הללו התעדרכו והן מושם שם ויתרו על הפוזיציה המוסרית.

אבל הירידה הזאת במעטם של ערכים מוחלטים היא לא תופעה ישראלית דוקא.

גם הירידה במעטם עורך דין היא לא תופעה ישראלית. היא תופעה שאתה רואה אותה בכל העולם.

אפשר בכלל לשחוט נגד הורם הזה? אנשים כמוינו מן הסתם כבר מקהללים מכדי לשחוט נגד הורם הזה. כי בעצם אני רואה איך הצדקה בהסתממות הערבים הישנים. כואב לי שאני צריך לשלם מחיר על ההסתממות הזאת אבל אני גם נהנה ממנה.

שהפרק והפרק את הירדה הפרטית? המשפחתי, אני חשב שואת האחים לכישלוןם. מעבר לזה אני חשב שאנו נמצאים כאן בתקופה פוטנציאלית שבה הרבה יותר קשה להרים פרויקטים קולקטיביים כאלה. אבל נחזור למה שאמרת קודם. היה בהחלט ניסיון מדרהים של המדרינה – וזה אומרת של כל מיני רשויות – לבנות דרך חגינה אלטרנטטיבית. היא נכשלה, אבל למרות הכישלון צריכה לשמש לנו כמודל. צריך ללמוד גם מהכשלונות. אני לא מתביחס בקנידלעך ובטספיגניות. אני חשב שאוכל זה אחד הגורמים החשובים ביותר ביצירת קולקטיב. אבל בסופו של דבר, כדי ליצור אלטרנטיבה, חייבים להחויר את העבר – עבר שונה אויל – לתמונה. אי אפשר בלי זה. אבל זה חייב להיות עבר שונה – או מכך מקום דמיי אחר של העבר.

ומי יבנה את העבר הזה? מי יבנה את הנרטיב האלטרנטיבי הזה? זאת שאלה לא קלה.

אני מבין מי עושה את זה בחברה הדתית. זו חברה מגוista שיש לה היורכיה ברורה. אבל אם המדרינה לא בונה את זה בחברה החילונית – אתה אומר שהמדינה לא מסוגלת לעשות את זה – אז מי כן?

התשובה היא שהחברה החילונית היום אכן אינה מסוגלת לייצר מוסדות ונרטיבים כפי שהחברה הדתית או החברה המגוista הלאומית היו מסוגלות בתקופות אחרות בהיסטוריה. אני לא משלה את עצמי שאפשר יהיה ליצור בקלות נרטיב אחד ומאחד – ואגב אני לא בטוח שאני רוצה כזה. אני חשב שאנו צריכים ליצור נרטיב שיתאים לנו לחברת, ככלומר נרטיב שהוא פרגמנטרי, שהוא לא מזדקן, שהוא רב-יקולי בrama מסוימת, אבל שעדיין מאהדר אותו או יוזשי מודעות עצמית.

אם החולשה של החברה החילונית אינה קשורה גם בחוסר יכולת

בכל מקום חייב להכיר. אבל בהחלטת חסר לי איזה רפרטואר תרבותי משותף שמתוכו בוחרים. הعلمות הקאנון לא יצירה פלורליום; היא יצירה בורות. לגבי השאלה מה יהודי בקאנון זהה, אני מנייה שהיהדות שלו מותבטאת ברגשים שונים. יש בראשימה שלו מקום גדויל יותר ממה שモצאה ברשימות אחרות ליצירות המבטאות את ההיסטוריה היהודית ואת השפה העברית. הוא כולל את שיקספיר וניטשה ואפילו את אוגוסטינוס אבל גם את התלמוד ואת עגנון ואפילו יצרות פחות אוניברסליות כמו יצירות הרמח"ל וביאליק. האופי היהודי של הקאנון זהה יתבטא בהרכבת היצירות שנכללות בו. אני מאמין שקאנון כזה הוא כדי הכרחי לגיבוש זהות חילונית פוזיטיבית, שאינה פשוט העדר או החלשה של העמරה הדתית.

האם חלק מהouceמה, מהמשיכה של דתוות היום, היא בדיקת העובדה שהן יש כלים לזווע נגד הזעם; לדבר בשם ערכים מוחלטים, לדבר בשם קשר חד-משמעות עם המסורת, לדבר בשחור ולבן?-can. האתגר הוא לקיים חברה שאינה מדידרת لأنדריה מוחלתת תוך כדי כיבוד תפיסות שלכיות מסוימות ותוך שמירה על התחפש שהחילוגיות מציעת. זה האתגר האמתי של החילוגיות כיום. העולם שאנו נמצאים בו הוא תוצר של ההוויה החילונית של ההתקנות מן הדת – אנחנו רוצחים לדעת לחוגג את החירות הזאת ולא לטבעו בה. בסופו של דבר אני חשב ששווה לשלם את המחיר של אי-יהודים, אבל צריך להתגבר על הביעות שנוצרו בתהילך. וזה לא קל, כי צריך במקה מסויימת לעשות דבר והיפכו.

מה צרכים להיות הצדים הראשונים כדי לשקם את המעד המוסרי ואת הסולידריות החברתית שאבדו עם התמוטטות הדתות והאידיאולוגיות הגדולות?

אני חשב שצורך קורם כל להגביר את המורדות. פחות מדי אנשים נחשפים לאיזשהו לימוד של מודיע הרוח, שיכול היה לסייע להם להבין טוב יותר את התהילכים שאנו עוברים. כתזאה מזה החילונות הופכת עבורים למשהו שכמעט אין להם יכולת להගדר או, הם מגירים אותו רק כהעדר דת או, במקרה היוטר גרווע, כיכולת לעשות כל מה שהדר אסורה. אני חשב שהחולשה הגורלה ביותר שלנו היא שאיברנו את החינוך הומניסטי.

היית רוצה ליצור מחדש קאנון הומניסטי. האם זה קאנון הומניסטי יהודי?

קורם כל אני רואה בצעיר את היעלמותו של קאנון הומניסטי כזה. אולי היתי יוצר אותו מחרש בצורה פחות נוקשה כרשימת חובה שכל אחד