



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

נעשה לנו חג חגים ותרבות אזרחית בישראל

חזקי שוהם

נעשה לנו חג: חגים ותרבות אזרחית בישראל
חזקי שוהם

נעשה לנו חג

חגים ותרבות אזרחית בישראל

חזקי שוהם



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

Let's Celebrate! Festivals and Civic Culture in Israel
Hizky Shoham

עריכת הטקסט: ענת ברנשטיין

עיצוב הסדרה: טרטקובר, עיצוב גרפי - טל הרדה

עיצוב העטיפה: יוסי ארוזה

התצלום על העטיפה: פלאש 90

סדר: נרב שטכמן פולישוק

הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

מסת"ב 978-965-519-146-2 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

להזמנת ספרים ומחקרי מדיניות בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה:

טלפון: 1-800-20-2222, 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

דוא"ל: orders@idi.org.il

אתר האינטרנט: www.idi.org.il

המכון הישראלי לדמוקרטיה, ת"ד 4072, ירושלים 9104602

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ד

נדפס בישראל, 2014

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חנם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה.

בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הספר רואה אור הודות לתרומתה הנדיבה של קרן גולדהירש.

תוכן העניינים

9	תקציר
13	מבוא: התרבות הישראלית כתרבות יהודית
27	פרק ראשון: פסח: "חגה של המשפחה"
28	פסח בתרבויות יהודיות
35	פסח ביישוב בתקופת המנדט
47	"חגה של המשפחה": תקופת המדינה
59	משפחה, אתניות, אתנוצנטריות?
76	סיכום
80	פרק שני: ט"ו בשבט והמצאת המסורת
80	ט"ו בשבט בתרבויות יהודיות קודמות
84	יום העץ (Arbor Day) וט"ו בשבט
90	תקופת המנדט: נטיעות לאומיות
99	טקסי הנטיעות בתקופת המדינה: אקולוגיה ופוליטיקה
103	ט"ו בשבט בתרבות הישראלית: האפיק הסביבתני-פוליטי
107	ט"ו בשבט בתרבות הישראלית: האפיק הסביבתני הא-פוליטי
116	ט"ו בשבט בתרבות המבוגרים: נוסטלגיה פעילה
123	ט"ו בשבט בתרבות היהודית-אמריקאית
125	ט"ו בשבט ויום העץ: זיקות גומלין
131	סיכום: נוסטלגיה ככוח תרבותי

135	פרק שלישי: יום כיפור: ציוויליזציה יהודית-ישראלית
135	יום כיפור כאנומליה
137	יום כיפור ההיסטורי
140	יום כיפור בישראל: שבתון התנועה
147	השבתון במשק
152	"צמים אונליין": מה עושים בכיפור?
165	"חשבון נפש": אקולוגיה ופוליטיקה
173	יהודיות המרחב הציבורי
176	סיכום: המרחב הציבורי היהודי
180	פרק רביעי: לקראת המיון לאומי חדש: אֶזְרוּחַ התרבות היהודית בישראל
180	הכוח המטמיע של התרבות היהודית בישראל
185	אזרוח התרבות היהודית הישראלית
194	השלכות האזרוח של התרבות היהודית על הזהות היהודית בישראל
202	השלכות אזרוח התרבות היהודית על הזהות הערבית בישראל
217	סיכום
219	מקורות
iii	Abstract

תקציר

התרבות הישראלית היא תוצר אקלקטי של מגוון רכיבים ומקורות השפעה, ובהם התרבות העברית ה"צברית", המסורות הדתיות הנבדלות של העדות היהודיות השונות, תרבות הצריכה והבידור המערבית בעלת האופי הקפיטליסטי, הרוחניות החדשה (New Age) והתרבות הערבית-מוסלמית. בין השאר התרבות הישראלית מתייחדת בהיותה תרבות יהודית. ואולם על אף ההכרה הגוברת במחקר ובציבור בכך שהתרבות הישראלית רוויה בסמלים, באמונות ובפרקטיקות תרבותיות בעלות אופי "יהודי", בכל זאת מורגש חסך בדיון אנליטי במשמעותה של הגדרה עמומה זו – "תרבות ישראלית" – הנתונה בוויכוח ציבורי.

הספר שלפנינו מציע גישה אנליטית לשאלת יהודיותה של התרבות הישראלית. השאלה נבדקת באמצעות דיון משווה בהיסטוריה התרבותית של החגים היהודיים ובמשמעותם ליהודים הישראלים דהיום. שלושה חגים משמשים כאן מקרי מבחן: פסח, ט"ו בשבט ויום כיפור.

מבחינה אנליטית הספר נשען על ההבחנה בין ההגדרות המצמצמות של המושג "תרבות" לבין ההגדרות המרחיבות שלו. בהגדרות המצמצמות התרבות היא זירה של פעילות אנושית המתקיימת באמצעות ממסדים וארגונים שזהו ייעודם (תאטרון, ספרות, אמנויות פלסטיות וכד'). לעומתן, בהגדרות המרחיבות נחשבת כל פעילות אנושית, אפילו יום-יומית, לתרבות במידה שיש לה משמעות להגדרת הזהות האישית והקבוצתית. לאור כל זה אני מציע שלוש אמות מידה להגדרת "תרבות יהודית": תרבות יהודית היא תרבות (1) הנישאת על ידי יהודים (2) ומתייחסת במפורש ליהודיותם (3) ולתרבויות יהודיות אחרות.

מאחר שהתרבות הישראלית מתאימה במלואה להגדרה זו, המסקנה היא שיש לנתח אותה כתרבות יהודית עצמאית, אחת מני רבות, שהתקיימו, ומתקיימות, לאורך ההיסטוריה היהודית, בצד (למשל) התרבות ההלכתית, התרבות המיסטית והתרבות היהודית-אמריקאית, שעמן מקיימת התרבות הישראלית היהודית תהליך מתמיד של עימות, ציטוט, חילוף חומרים ושאיילה תרבותית. ישנן תרבויות יהודיות שאינן ישראליות, אך אין תרבות ישראלית בורם המרכזי שאינה יהודית.

ואם כן, מנקודת מבט זו יש משמעות מועטה, אם בכלל, לניגוד המדובר לעתים בין "יהודי" ל"ישראלי". ולכן, שלא כמו מחקרים קודמים, מחקרי זה אינו שופט את מידת היהודיות של התרבות הישראלית לפי המרחק שלה מתרבויות יהודיות אחרות, המכונות לעתים בשיח הרווח "יהדות".

במה אפוא מתייחדת התרבות היהודית הישראלית מן התרבויות היהודיות האחרות? התשובה היא שהתרבות היהודית הישראלית מתאפיינת בקיום פוליטי של היהודים כחברת רוב במדינת לאום ובקיטום של מרחב ציבורי יהודי. תרבות זו משליטה על המרחב הציבורי מוטיבים שהיא רואה בהם מוטיבים "יהודיים". טענתי זו מומחשת בדיוני בחגים היהודיים.

בתולדותיו של כל חג יהודי, הנפרשות למן התרבות המקראית ועד היום, ניתן להבחין בשלב הציוני-ישראלי הנפרד. לשלב הזה מוקדש הספר. שלושת החגים שנבחרו לדיון מייצגים שלושה היבטים חשובים של התרבות הציבורית היהודית בישראל – חג אופייני לעידן התעשייתי המדגיש את הצרכנות וערכי המשפחה; חג שולי המדגיש אחריות לסביבה בצד נוסטלגיה לילדות, לטבע ולציונות החקלאית המוקדמת; וחג לא אופייני כלל לעידן התעשייתי שבו נפסקת לגמרי כל פעילות כלכלית והמרחב הציבורי משתנה כליל.

פסח הוא החג האופייני לחגי העידן התעשייתי בעולם כולו – בהדגישו את המשפחה, את הילדים, את תרבות הצריכה ואת האוריינטציה האתנית. בדומה לחגים אחרים בעולם גם פסח הוא הזדמנות להתכנסות שנתית של המשפחה המורחבת (למעשה, חצי-שנתית, יחד עם ראש השנה). ואולם שלא כמו מרבית החגים בעולם התעשייתי, שהתרחקו מהריטואלים המסורתיים, משפחות ישראליות מתמידות בקריאת ההגדה למרות היעדרה של אוריינות טקסטואלית וריטואלית הנדרשת לקריאה ה"נכונה" של הטקסט ולביצוע מהודק של הטקסט. נראה שהתמדה זו קשורה ללאומיות האתנית-משפחתית היהודית, הרואה בכלל היהודים משפחה מורחבת של כל פרט יהודי ואשר חוזרת על סיפור היווצרות הקולקטיב גם כאשר הפעולה של קריאת הסיפור כשלעצמה מעוררת גיחוך או מבוכה בקרב המסובים. סיפורו של ט"ו בשבט אחר. החג – שהיה חג שולי ואוטורי בתרבויות לא ציוניות ואשר נחוג לכל היותר בידי קבוצות של מקובלים ובידי ילדים – הפך בעידן הציוני לחג מרכזי המבטא ערכים פטריוטיים של טבע וארץ באמצעות המצאת טקסי הנטיעות שייבאו לתוך התרבות היהודית את "יום העץ" האמריקאי

(Arbor Day). ט"ו בשבט נותר בסופו של דבר חג של ילדים בלבד, אף כי תרבות הילדים עברה למרכז התרבות הציבורית בגלל התקוות לתחייה הלאומית שנתלו במערכת החינוך העברית ומשום מרכזיותה של מערכת החינוך, גם היום, כסוכנת חברות לתרבות היהודית הישראלית. מקומו המרכזי של ט"ו בשבט בתרבות הציבורית הישראלית – אף שהוא חג שולי מבחינת השפעתו על שגרת היום-יום – חושף את מרכזיותה של הנוסטלגיה הציונית בתרבות זו.

ולבסוף – יום כיפור. יום כיפור הישראלי ממחיש את הלחץ החברתי מצד החברה הישראלית על האנשים בישראל – ובכללם הלא-יהודים – לציית לכללים שהפרתם נחשבת חילול היום הקדוש. המרחב הציבורי הופך להיות "יהודי", והדבר מורגש היטב גם אצל הלא-יהודים החיים במרחב זה, שכן הם נדרשים לכבד את היום. יום כיפור, שלצורת החגיגה הישראלית שלו אין מקבילה בחגי העידן התעשייתי, אך גם לא בחגים יהודיים אחרים, ממחיש את ייחודיותה של התרבות הישראלית כתרבות יהודית שהזרם המרכזי שלה אינו נענה להגדרות הנכפות עליו מצד שתי קבוצות השוליים של הדתיים והחילונים.

הנה כי כן, הנחות המוצא והמסקנות של מחקרי מתרחקות מהנחת יסוד אחת הרווחת במחקר האקדמי על התרבות הישראלית. במחקרים רבים מקובל להדגיש את השסעים החברתיים והפוליטיים בתרבות זו ולתאר אותה כתרבות חסרת מכנה משותף, שהתפרקותה היא עניין של זמן בלבד או שהיא מאוחדת אך ורק על ידי אויב משותף. חוקרים מסוימים אף סבורים כי ישראל נמצאת היום בעידן הפוסט-לאומי, המאפיין את העולם המערבי, וכי האידאולוגיה הלאומית כבר אינה דבק חברתי בישראל. בניגוד לטענות הללו ספרי מפנה את המבט אל חיי היום-יום של הישראלים ומוכיח כי הלאומיות היהודית – המחויבות לבניין של מרחב ציבורי יהודי, שיביא לידי ביטוי את ערכיה של חברת רוב יהודית – עודנה שרירה וקיימת היום ככוח תרבותי המשמש בישראל דבק חברתי, לטוב ולרע. אין לראות בטענה זו טענה בדבר אחידותה של התרבות הישראלית או ניסיון להתעלם מההטרונגניות שלה. הטענה היא שהטרונגניות זו מתאפשרת על ידי קיומו של יש משותף תרבותי – הלוא הוא, בזמננו, הלאומיות האתנית היהודית. ואולם לדומיננטיות הנמשכת של הלאומיות האתנית-משפחתית היהודית יש מחירים, ובהם דן הפרק האחרון בספר. פרק זה עובר מהתיאור ההיסטורי לשאלה "מה ניתן לעשות?" ומה יכולים החגים היהודיים, והסמלים והטקסים

בכלל, לתרום לתרבות האזרחית בישראל. בעקבות ממצאי מחקרי אני מציע להפוך את התרבות היהודית בגרסתה העממית לתרבות אזרחית, כפי שמתפקד, למשל, חג ההודיה בארצות הברית, שחוגגים אותו מהגרים מכל מוצא אתני באשר הוא, בלב שלם ובדרכים שמחזקות את תחושת ההזדהות שלהם עם החברה הסובבת ואת האינטגרציה האזרחית שלהם בתוכה.

האם התרבות היהודית, והחגים הישראליים כחלק ממנה, יכולה לתפקד באופן דומה בישראל? הצלחת המהלך הזה – אורוח התרבות היהודית – תלויה בכינונו של מרחב סמלי ותרבותי משותף ליהודים ולערבים החיים בארץ. מהלך כזה צריך לשלב את הסמלים הערביים, הפלסטיניים והמוסלמיים בתוך עולם הסמלים היהודי-ערבי-ישראלי. הספר מעלה מחשבות ראשוניות כיצד ניתן לעשות זאת. כך, למשל, מוצע לקיים מרחב תרבותי ניטרלי באמצעות כינון יום שבתון ביום ראשון. אפשרות נוספת היא הדגשת הזית בסמלי המדינה, בהיותו סמל כפול – יהודי-ישראלי וערבי-פלסטיני. הבלטתו של הזית כסמל לאומי תאפשר לציין אותו, למשל, בחגיגות מסיק הזיתים מדי שנה, בסביבות חג החנוכה. כך ישמש המסיק גם מוקד לתיירות פנים.

התרבות היהודית הרווחת בישראל היא דינמית והיא לובשת פנים רבות ושונות, על פי ההקשר – הפוליטי, החברתי או התרבותי. בד בבד היא ממשיכה לצבוע את המרחב הציבורי בצבעים "יהודיים". הכרה בתרבות היהודית כתרבות אזרחית תסייע אפוא לחיזוק האינטגרציה בין האזרחים בישראל, היהודים והלא-יהודים כאחד.

התרבות הישראלית כתרבות יהודית

מחקר זה יבדוק את יהודייתה של התרבות הישראלית באמצעות דיון משווה בקורותיהם של החגים היהודיים ובמשמעותם ליהודים הישראלים כיום. פרק המבוא הקצר יפרוש את כלי העבודה התאורטיים שבהם אשתמש כדי לחקור את התרבות הישראלית כתרבות יהודית. הפרקים הבאים יוקדשו לשלושה חגים, פרק לכל חג: פסח, ט"ו בשבט ויום כיפור. פרק הסיום יעסוק בהשלכות האקטואליות של הניתוח התרבותי ובשאלת תרומותיה האפשריות של התרבות היהודית לתרבות האזרחית בישראל. וכך, בעוד שלושת הפרקים הראשונים עוסקים במצוי – בתרבות הישראלית כתרבות יהודית, הפרק האחרון עוסק ברצוי, כלומר במה שהתרבות היהודית הישראלית יכולה לעשות כדי לשפר את האינטגרציה בין הקבוצות בחברה הישראלית.

התרבות הישראלית היא תוצר אקלקטי של מגוון רכיבים ומקורות השפעה, ובהם התרבות העברית ה"צברית", המסורות הדתיות הנברלות של העדות היהודיות השונות, תרבות הצריכה והבידור המערבית בעלת האופי הקפיטליסטי, הרוחניות החדשה (New Age) והתרבות הערבית-מוסלמית.¹ בין השאר התרבות הישראלית מתייחדת בהיותה תרבות יהודית. ואולם על אף ההכרה הגוברת במחקר ובציבור בכך שהתרבות הישראלית רוויה בסמלים, באמונות ובפרקטיקות תרבותיות בעלות אופי "יהודי", בכל זאת מורגש חסך בדיון אנליטי במשמעותה של הגדרה עמומה זו, הנתונה בוויכוח ציבורי. פרק מבוא זה יציע גישה אנליטית לשאלת יהודייתה של התרבות הישראלית.

גבולות הגזרה של הדיון האקדמי והציבורי בתרבות היהודית נמתחים היום בין שתי גישות: האחת מסתמכת על הגדרות על-היסטוריות ומהותניות של תרבות זו, כמו למשל "הלכה", "דת", "מונותאיזם", "לאומיות" או "פרשנות" ("היהדות היא תרבות פרשנית"). פעמים רבות מזוהה המושג המהותני (שתוכנו

תלוי באידאולוגיה המסוימת שמכתיבה את הניתוח ההיסטורי) עם המושג המאחד "יהדות", כך שהניתוח ההיסטורי מגדיר כ"ספיח" או כ"שוליים" תופעות תרבותיות שאינן מתיישבות עם עקרון-העל שנקבע כ"יהדות". כך, לדוגמה, משכילים יהודים במאה התשע עשרה, שראו במונותאיזם ובהתנגדות להגשמת האל את עקרון-העל של היהדות, הגדירו את המאגיה היהודית "אלילות" שמקורה לא-יהודי כביכול. או, לחלופין, ציונים, וישראלים רבים, מגדירים היום את התרבות היהודית-אמריקאית כ"מתבוללת" וכתרבות שאינה יהודית אותנטית.

גישה שנייה מתנגדת לזיהוי של התרבות היהודית עם מהות על-היסטורית אחת ולפיכך נמנעת מלהשתמש בצירוף "תרבות יהודית" בשל עמימותו. במפורש או במשתמע גישה זו גורסת כי אין לדבר על התרבות הישראלית כעל תרבות יהודית כלל ועיקר ומניחה ניגוד בין "יהודי" ל"ישראלי", שאותו היא תולה בניגוד שבין העבר להווה.² במשתמע, גישה זו גם מניחה שקיומו של עולם תוכן "יהודי" מותנה במהות מסוימת, אלא שמסיבות שונות מהות זו כבר לא רלוונטית בעולם המודרני או בתרבות ובחברה הישראלית.

העמימות סביב המושג "תרבות יהודית" נובעת, בין השאר, מעמימותו האנליטית של המושג "תרבות" במחקר ובתאוריה האקדמית במערב.³ כדי להתרחק מעמימות זו צועד מחקרי בעקבות חוקר המחשבה היהודית אפרים שמואלי (1908-1988), שהבחין בין ההגדרות המצמצמות של המושג "תרבות", המתייחסות לתרבות כמרחב מוגדר של פעילות אנושית שבה נבנות משמעויות באמצעות ממסדים וארגונים שזהו ייעודם (תאטרון, ספרות, אמנויות וכו'), לבין ההגדרות המרחיבות, המתייחסות לכל פעילות אנושית, כעיקרון, כאל תרבות במידה שנודעת לה משמעות להגדרת הזהות האישית והקבוצתית, בכלל זה חיי היום-יום. לאור זה מציע שמואלי שלוש אמות מידה ל"תרבות יהודית": תרבות יהודית היא תרבות (1) הנישאת על ידי יהודים (2) ומתייחסת במפורש ליהודיותם (3) ולתרבויות יהודיות אחרות (ובהן, בראש ובראשונה, לדעתו, התרבות המקראית).⁴

2 לביקורת ראו ינון, תשס"ט.

3 ראו למשל Sewell, 1999.

4 שמואלי, 1980, עמ' 17-52.

הגדרה זו יכולה להיות מורחבת למנעד רחב של הפעילות האנושית, כמו אוכל, ביגוד, מוזיקה, פילוסופיה גבוהה, שירה וכל דבר שבני אדם עושים, בין שהוא מוגדר בלשון היום-יומית תרבות "גבוהה" ובין שהוא מוגדר תרבות "נמוכה". ואולם נצא נשכרים מהגדרת הפעילות הזאת כ"תרבות יהודית" רק אם הפעילות הנידונה מייחסת משקל לעובדת היהודיות שלה. לשם המחשה – אם יהודים נוהגים ברכב, אין בכך משום גילוי של תרבות יהודית. אולם אם יהודים נוהגים ברכב בצורה ייחודית ביחס לצורת הנהיגה המקובלת ומייחסים את השוני במפורש לעובדת היהודיות, הרי זו תרבות יהודית. יהודים התייחסו, ומתייחסים, לעובדת היהודיותם באמצעות מה שהם לובשים, אוכלים, קוראים, כותבים, שרים, מנגנים, חושבים ומדברים.

לפיכך המחקר שלפנינו מבוסס על ההנחה שתרבות יהודית היא תרבותה של קבוצת בני אדם המזוהים כיהודים ופועלים לבטא זהות זו באמצעים העומדים לרשותם בהקשר ההיסטורי שבו הם חיים. מכך נגזר שבמהלך ההיסטוריה התקיימו תרבויות יהודיות שונות ואין תרבות יהודית אחת. אשר על כן מוצע בזה שלא לדבר על "יהדות" ואף לא על "התרבות היהודית", בה"א הידיעה, כי אם על "תרבויות יהודיות", בלשון רבים, שאין להן כל מכה משותף מוקדם מעבר לכך שהן כולן מתייחסות לזהות היהודית.⁵

שמואלי איננו מסתפק בהגדרה מופשטת זו, אלא ממשיך ופונה להיסטוריה היהודית הארוכה שבה הוא מבחין בשבע תרבויות יהודיות מרכזיות שהתקיימו, ומתקיימות, במהלכה: התרבות המקראית, תרבות חז"ל, התרבות הפיוטית-פילוסופית (של ימי הביניים), התרבות ההלכתית-רבנית, התרבות המיסטית, תרבות האמנציפציה, ואחרונה – התרבות הלאומית-ישראלית. מקרב שבע אלה, ארבע האחרונות קיימות היום כאפשרויות תרבותיות משמעותיות ליהודים: התרבות ההלכתית-רבנית (ובכללה האורתודוקסיה), הקבלה (ובכלל זה ענפי המאגיה והניו-אייג'), תרבות האמנציפציה (המתקיימת כיום בפזורה המערבית, ובעיקר בארצות הברית) והתרבות הישראלית. היתרון בחלוקת ההיסטוריה

5 על מקורו ההיסטורי של הרעיון ראו דגן, 2005. לניסיונות בולטים לדבר על תרבות יהודית טרנס-היסטורית אחידה אגב התעלמות מהעמימות סביב מושג התרבות ראו למשל Kaplan, 1934; וכן אייזנשטרט, 2002.

היהודית לתרבויות (ולא, למשל, לתקופות) הוא ההכרה בגיוון המתקיים בהיסטוריה היהודית בכל רגע נתון בצד ההכרה במאפייניה הייחודיים של כל תרבות מסוימת לעומת התרבויות היהודיות האחרות.

כאחת מארבע התרבויות היהודיות המרכזיות המתקיימות היום, התרבות הישראלית היא תרבות יהודית לכל דבר ולו מפני שהיא נישאת בידי קבוצת בני אדם המזהים עצמם כיהודים ומתייחסת לעובדת יהודיותם ולתרבויות יהודיות אחרות שעמן היא מקיימת יחסים של השאלה, ציטוט, עימות, חפיפה חלקית, משא ומתן וחילוף חומרים תרבותי מתמיד. אין התרבות הישראלית יהודית פחות מתרבויות יהודיות אחרות רק מפני שאיננה זהה עמן.

במחקר שלפנינו תנוחת התרבות הישראלית כתרבות יהודית עצמאית. היא לא תישפט לפי המרחק שלה מתרבויות יהודיות אחרות, המכונות לעתים בשיח הרווח "יהדות". מנקודת מבט היסטורית יש משמעות מעטה, אם בכלל, לניגוד המדובר לעתים בין "יהודי" ל"ישראלי".⁶ תרבות זו תכונה להלן "התרבות היהודית הישראלית", ללא מקף – בחירה לשונית שתוסבר ביתר פירוט בפרק המסיים. נדגיש שוב: התרבות הישראלית היא תרבות יהודית אחת מני רבות שהתקיימו, ומתקיימות, לאורך ההיסטוריה היהודית.⁷

במה מתייחדת התרבות היהודית הישראלית מתרבויות יהודיות אחרות? מדובר בתרבות המתאפיינת בקיום פוליטי של היהודים כחברת רוב במדינת לאום ובקיום מרחב ציבורי יהודי. התרבות משליטה על המרחב הציבורי מוטיבים שהיא רואה בהם מוטיבים "יהודיים", כפי שנראה בהמשך בדיון בחגים היהודיים. ואולם אין זאת אומרת שתרבות זו היא אחידה. נהפוך הוא: כפי שטוענת הסוציולוגית רחל שרעבי, בעקבות ניתוחה ההיסטורי את תולדות חג המימונה, תרבות זו היא סינקרטית ומגוונת.⁸ למעשה, גיוון יוצא דופן זה מתאפשר דווקא באמצעות ההתעקשות לקיים חברת רוב יהודית ומרחב ציבורי יהודי, המאפשרים להטמיע בתוך התרבות היהודית מוטיבים ממקורות רבים ומגוונים בלי לפשפש בציציותיהם ולהפוך אותם ל"יהודיים". רכיבים כאלו הם, למשל, המאכלים

6 ראו דוגמה לשאלה מלאכותית כזו אצל דאום, 2003.

7 ראו Deshen, 1978.

8 שרעבי, 2009.

ה"לאומיים" כמו הפלאפל (בעבר) והחומוס (בהווה), שהגיעו מהתרבות הערבית אך היום נתפסים כביטוי אותנטי של התרבות היהודית הישראלית אף שיש מודעות מלאה למקורם הערבי.⁹ דוגמה אחרת הוא חג המימונה, שלזמן מה הפך מחג עדתי צר לחג המצוין על ידי מגזרים מתרחבים בחברה.¹⁰ עוד דוגמה לאקלקטיות זו היא מנהגי הקבורה הצה"ליים, שמקורם בשילוב של מנהגי קבורה צבאיים-מערביים, נוצריים ויהודיים, ואשר הפכו לחלק בלתי נפרד מן הדת האזרחית הישראלית ופולחן השכול שלה.¹¹ דווקא קיומו של מרחב ציבורי יהודי מאפשר לקיים מנהגים שונים ומגוונים שאינם בהכרח מתיישבים זה עם זה אך יוצרים פסיפס סינקרטי של התרבות היהודית בישראל.

המחקר שלפנינו מתמקד אפוא בתרבות הציבורית הישראלית ומבקש לחשוף ולנתח את ההיבטים היהודיים שלה. חקר התרבות הציבורית (public culture) תפס לאחרונה תאוצה במערב, בין השאר בעקבות עבודתו של התאורטיקן הפוליטי ירגן הברמאס על המרחב הציבורי. הברמאס מגדיר את המרחב הציבורי כאתר החברתי הממצע בין החברה למדינה וכסך כל מגוון האתרים החברתיים והתרבותיים שבהם החברה מופיעה כמי שאינה מוגדרת רק על ידי המנגנון המדיני ובכל זאת פועלת כ"יש משותף" עצמאי.¹² הסוציולוג ג'פרי אלכסנדר מוסיף לדיון את הממד התרבותי, כלומר מיתוסים, סמלים וטקסים המכוננים את המרחב הציבורי ומגדירים את מרכזו ואת גבולותיו. פרקטיקות תרבותיות אלו – ובהן תרבות החגיגה – משקפות הטיות יסוד והכרעות ערכיות הקובעות במידה רבה את ההכרעות הפוליטיות ברמה כזו או אחרת של מודעות ציבורית.¹³ מאחר שהטיות אלו משותפות לכלל החברה, אין הן באות לידי ביטוי בשיח הפוליטי והתקשורתי הרגיל, הנוטה להבליט מוקדי עימות ומחלוקת. לעומת זאת יש להן ביטוי נרחב בתרבות הפופולרית, שאותה מחקר התרבות חושף ומנתח.¹⁴

9 ראו Hirsch, 2011.

10 שרעבי, 2009.

11 ראו למשל Yarden, 1998.

12 ראו Habermas, 1989.

13 ראו Alexander, 2006, p. 16.

14 דיגר וליבמן, 2003.

מידת יהודיותה של התרבות הציבורית בישראל נידונה בדרך כלל בהקשר של השסע שבין דתיים לחילונים. בדרך כלל נתפסת מידת ה"יהודיות" של המרחב הציבורי בישראל כפונקציה של מידת השליטה או ההיראות של הערכים והנורמות המזוהים עם האורתודוקסיה הדתית בתרבות הציבורית.¹⁵ ואולם לנוכח הנחות היסוד של המחקר, כפי שהוצגו כאן, אעדיף לכנות את האורתודוקסיה "תרבות הלכתית-רבנית" ואִמְנַע מזהוי התרבות הזאת עם "היהדות". האורתודוקסיה ההלכתית-רבנית היא אחת מארבע התרבויות היהודיות הפעילות היום ואיננה יותר או פחות יהודית מהאחרות.

חוסר המספיקות של הציר דתי-חילוני כהסבר למידת היהודיות של התרבות הישראלית נחשף ברוח גוטמן שיוצא לאור זה שני עשורים בתדירות של כפעם בעשור ובודק את האמונות, הפרקטיקות והזהוי העצמי של יהודים בישראל וממשיך מחקרים קודמים שנערכו בהיקף מצומצם יותר.¹⁶ סדרת מחקרים מקיפה זו העלתה כי אין חפיפה הדוקה בין מידת השכיחות של אמונות דתיות ומידת הקיום של פרקטיקות (או "מצוות") דתיות לבין הזהוי העצמי של בני אדם כ"דתיים", "חילונים" או "מסורתיים". הרוב המכריע של היהודים הישראלים מקיים מצוות דתיות מסוימות ונמנע מלקיים אחרות משיקולים שקשה לעמוד על טיבם במחקר סטטיסטי בלבד. המחקר הסטטיסטי מתקשה להסביר, למשל, כיצד ומדוע מספר עצום של יהודים ישראלים מגדירים את עצמם "חילונים" אף שהם מאמינים באלוהים או בכוח עליון כלשהו. המחקר הסטטיסטי עשוי לטעון כי הקטגוריות הללו – דתי, מסורתי וחילוני – אינן קטגוריות חד-משמעיות אלא קשת רחבה שעליה ממוקמים מרבית היהודים הישראלים, ללא הבחנות ברורות. ואולם פילוח מדויק יותר מראה כי דימוי הקשת אינו מספיק להסבר ההתנהגות של הישראלים בתחום הדתי. כך למשל, מחקר על הרגלי בילוי השבת של יהודים ישראלים, שפילח את דפוסי הבילוי לפי מגזרים, הראה כי דווקא המגדירים עצמם "מסורתיים" מבלים את השבת בקניות יותר מאלה המגדירים עצמם "חילונים", שמרבים להישאר בבית בדומה למגדירים עצמם "דתיים", אם

15 ראו למשל Sharot, 2011, p. 185.

16 ליבמן, 1977; בן-מאיר ופרידריך-קדם, 1979; לוי, לוינסון וכ"ץ, 1993, 2002; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011.

כי מסיבות שונות כמובן. מחקר זה הגיע למסקנה שבאשר להתנהגותם הדתית של היהודים הישראלים, התרבות הישראלית היא "אוסף אקלקטי (bricolage) של אי-עקביות בפרקטיקות דתיות וחילוניות, שמניעיהן הם בעיקר היסטוריה אישית, פולקלור ואתניות, ולא מחויבות לדת באשר היא".¹⁷ חוקר אחר הסיק כי בעשורים האחרונים "היהודיות החילונית פינתה את מקומה לדתיות מינימלית".¹⁸ הנה כי כן, דרוש ניתוח מושגי נוסף של משמעות המושגים "דתי" ו"חילוני" בחיי היום-יום של הישראלים, בדומה לניתוח המצוין של יעקב ידגר באשר למסורתיות.¹⁹ ניתוח כזה נמצא מחוץ ליריעת המחקר הזה, אולם ברור שהציר הדתי-חילוני, אף שהוא מהווה שסע מרכזי בפוליטיקה הישראלית וניצב במרכזן של כמה מחלוקות פוליטיות גלויות, איננו מתאים כדי להסביר את ההיבטים היהודיים של המרחב הציבורי, שכן התרבות המכונה לעתים, לאו דווקא בצדק, "חילונית" אינה פחות יהודית מרעותה ה"דתית". כפי שנראה, הזרם המרכזי של התרבות הישראלית סופג לתוכו השפעות חילוניות ודתיות כאחת, אך שני המושגים אינם מספיקים כדי לתאר את עולם התוכן של זרם זה. ולכן הוא לא יאופיין כאן כ"חילוני" או כ"דתי" אלא בפשטות כ"ישראלי".²⁰

הנה כי כן, המחקר שלפנינו אינו שותף להנחת יסוד רווחת במחקר האקדמי של התרבות הישראלית, המדגישה את השסעים החברתיים והפוליטיים בתרבות זו ומתארת אותה כתרבות חסרת מכנה משותף, שהתפרקותה היא עניין של זמן בלבד, או שהיא מאוחדת אך ורק על ידי אויב משותף.²¹ חוקרים אחדים אף סבורים כי ישראל נמצאת היום בעידן ה"פוסט-לאומי", המאפיין את העולם המערבי, וכי האידיאולוגיה הלאומית כבר אינה דבק חברתי בישראל.²² בניגוד לכך אני סבור, ולהלן אוכיח באמצעות הפניית המבט לחיי היום-יום של הישראלים, כי הלאומיות היהודית – המחויבות לבניין מרחב ציבורי יהודי שיביא לידי ביטוי

- | | |
|--|----|
| Ben-Porat and Feniger, 2009 | 17 |
| .Sharot, 2011, p. 172. ראו גם שלח, 1975. | 18 |
| ידגר, 2010. ראו גם Ben-Porat, 2000. | 19 |
| ראו Liebman and Yadgar, 2008 (בייחוד עמ' 154-156); שוהם, [בדפוס]. | 20 |
| ראו לרוגמה ליסק והורוביץ, 1993. | 21 |
| למשל קימרלינג, 2001. על הפולמוס בדבר העידן הפוסט-לאומי ראו Smith, 1998, pp. 199-220. | 22 |

את ערכיה של חברת רוב יהודית – עודנה שרירה וקיימת היום ככוח תרבותי המשמש בישראל דבק חברתי, לטוב ולרע. כאמור, אין לראות בטענה זו טענה בדבר אחידותה של התרבות הישראלית או ניסיון להתעלם מההטרונגניות שלה. טענתי היא שהטרונגניות זו מתאפשרת על ידי קיומו של "יש משותף" תרבותי – הלוא הוא, כיום, הלאומיות האתנית היהודית. ואכן, מחקרי מבוסס על ההנחה הרואה בלאומיות לא רק תנועה פוליטית, אלא גם, ואולי בעיקר, תנועה תרבותית שחוללה שינויים מהותיים בדרכים שבהן בני האדם חווים את היחסים ביניהם לבין סביבתם – במרחב, בזמן ובגוף.²³

את הטענה בדבר הדומיננטיות הנמשכת של הלאומיות היהודית בישראל אין לראות כעמדה שיפוטית-ערכית באשר למוסריותה או אי-מוסריותה של הלאומיות היהודית ובהחלט לא כתחזית היסטורית, אלא כטענה אמפירית-היסטורית באשר לעבר הקרוב ולהווה. כפי שיודגם להלן, להמשך הדומיננטיות של סדר היום הלאומי-אתני בחברה היהודית בישראל יש מחירים פוליטיים וחברתיים שאין להתעלם מהם. המרכזי שבהם הוא השסע היחיד שמנקודת המבט התרבותית אכן מהווה איום של ממש על היציבות בחברה (להבדיל ממחלוקות פוליטיות רגילות) – הלוא הוא השסע היהודי-ערבי, שהולך ומתחדד דווקא ככל שנמשכת הדומיננטיות של הלאומיות היהודית כסדר יום תרבותי.²⁴ בתרומתה של התרבות היהודית הישראלית לבעיה מכרעת זו אדון בפרק הרביעי המסיים. הנסיבות שמוכילות רבים ממדעני החברה וחוקרי התרבות בישראל להבליט את השסעים בחברה הישראלית ולהציגה כ"חברה בעומס יתר" הן מגוונות וחורגות מתחום עיוננו כאן. יש מהן הלוקות בהטיות פוליטיות-אידאולוגיות, ויש מהן הקשורות בשימוש בכלי מחקר אופנתיים מדי בעולם האקדמי המערבי, הלקוחים ממקרי חקר אחרים ואינם מתאימים לנסיבות ההיסטוריות שיצרו את החברה הישראלית. התוצאה האקדמית של הטיה (bias) זו לטובת תאוריות קונפליקט היא עיסוק מחקרי נרחב בתרבותן של קבוצות ישראליות שנמצאות בשוליים החברתיים או שהן מעוטות מספר. לעומת זאת, העיסוק המחקרי בתרבותו של

23 בעניין זה ראו למשל אנדרסון, 1999; Brubaker, 1996; Chaterjee, 1993.

24 פרס ובן-רפאל, 2006, עמ' 89-94.

הזרם המרכזי נדיר.²⁵ ישנם מחקרים רבים העוסקים, לכאורה, בתרבות הישראלית ככלל, אך למעשה הם ממוקדים בתחום אחד צר, כמו התאטרון, הספרות, ההגות או המערכת הפוליטית.²⁶ כמה מחקרים מצוינים עוסקים בתרבות ישראלית במובן הרחב הכולל את חיי היום-יום הישראליים והאופן שבו הם מביאים לידי ביטוי הכרעות אידאולוגיות.²⁷ אך מחקרים אלו ממעטים לעסוק בהיבטים היהודיים המעניינים אותנו כאן, ונראה שמקצתם מניחים, לפחות במשתמע, דיכוטומיה בין ה"יהודי" ל"ישראלי". לעומת זאת, ישנם מחקרים היסטוריים העוסקים במעבר מה"יהודי" ל"ישראלי", ובהם אשתמש כאן, ואלם גם מרביתם מתמקדים בעיקר באליטות או במגזר אוכלוסייה מסוים.²⁸ התוצאה המעשית של ההתעלמות מתרבות הזרם המרכזי היא התעלמות מקיומה של תרבות יהודית ישראלית בעלת מאפיינים המייחדים אותה מתרבויות אחרות, יהודיות ושאין יהודיות. מחקרי מבקש לכוון את אלומת האור להיבטים היהודיים בחייהם של נשי ואנשי הזרם המרכזי של יהודים בישראל במקום להכפיף תרבות זו להגדרות של "דת" ו"חילוני" המופצות בידי קבוצות מיעוט או לטענות אידאולוגיות של אליטות תרבותיות ופוליטיות. כך יוארו היבטים הומוגניים מרכזיים בתרבות הישראלית – כמו שליטתה של הלאומיות האתנית היהודית בתרבות הציבורית – שאינם זוכים לתשומת לב ראויה במחקר.

בדפים הבאים יוצג אפוא מחקר אתנוגרפי-היסטורי של ההיבטים היהודיים בחיי היום-יום בזרם המרכזי של התרבות הישראלית. היבטים אלו יומחשו באמצעות מחקר החגים והשינויים שחלו באופן חגיגתם ובמשמעויות שנודעו להם בקרב היהודים הישראלים במרוצת השנים, מתוך התמקדות בשני העשורים

- 25 ראו ידגר וליבמן, 2003. ראו דיון ראשוני בנסיבות אלו אצל דשן, תשנ"ח.
- 26 לדוגמה: שביט, 1998; שמעוני, תשס"א (מחקר העוסק בהגות ובפובליציסטיקה); קשת, תשס"ט (מחקר העוסק בספרות ותאטרון); צחור, 2007 (מחקר העוסק בפוליטיקה).
וכן Urian and Karsh, 1998; Shavit and Sitton, 2004 (מחקרים העוסקים בתחומי תרבות ספציפיים).
- 27 ראו למשל כתריאל, 1999; ברטל, תשס"ב; Yassif, 2002.
- 28 ראו למשל אבן-זהר, 1980; שביט, תשנ"ו; איזנשטדט, 1996; שפירא, 1997; נוימן, תשס"ט; Saposnik, 2008.

האחרונים. החגים ישמשו כאן צוהר מתודולוגי לחשיפת הקודים התרבותיים של קבוצת הרוב היהודית-ישראלית במדינת הלאום.

סוציולוגים ואנתרופולוגים עמדו זה ככר על הפוטנציאל המתודולוגי של החג כצוהר לחשיפת קודים תרבותיים של החברה החוגגת אותו.²⁹ החג משותף לחלקים נרחבים של החברה ומכונן "חברתיות חגיגית", בלשונו של הסוציולוג גאורג זימל, המורגשת גם בחיי היום-יום של החברה, מעבר לגבולות הזמן והמקום של החג עצמו.³⁰ החברה חוגגת את החג לפי מה שהיא רואה בו מסורת ומעניקה לפרקטיקות תרבותיות ותיקות משמעויות חדשות בהקשרים היסטוריים חדשים, אף שלא כל מה שנתפס כ"מסורת" הוא אכן מסורת במובן ההיסטורי.³¹ החג שייך בעת ובעונה אחת לזירות של תרבות הצריכה, המשפחה, מערכת החינוך והמדינה. חשוב מכול לענייננו הוא הקישור שהחג יוצר בין המרחב הפרטי והחיים האישיים לבין המרחב הציבורי והחברה הכללית. כאשר החברה כולה שוכתת מעבודה ליום אחד, קונה מוצר צריכה מסוים לקראת החג ככמויות המוניות או מטילה מגבלות על ההתנהגות ברשות הרבים לזמן החג, נוצר דבק חברתי באמצעות קיום פרקטיקות תרבותיות משותפות. יתר על כן, חוויית הזמן המשותף, בפרט כאשר הוא נבדל מהזמן של קבוצות אחרות, מכריעה באשר לנבדלות של הקבוצה וזהותה הנפרדת.³² ואולם לחגים ישנו גם ממד דינמי, שכן החג מגיב במהירות לשינויים בתנאים הכלכליים, הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים, והחוקר יכול להשתמש בו, בזהירות המתבקשת, כסימן היסטורי יעיל לשינויים כאלו.

העניין של חוויית הזמן המשותף משמעותי במיוחד בישראל של ימינו, שמנהלת את התרבות הציבורית שלה באמצעות הלוח העברי בניסיון לסנכרן אותו עם הלוח הגרגוריאני, המכונה כאן "האזרחי" – למשל בשנת הלימודים במערכת החינוך ובאקדמיה, וכן בימי המנוחה השבועיים ובחגים. בישראל מצוינים גם ימי הזיכרון האזרחיים-מדינתיים לפי הלוח העברי, בניגוד בולט

29 בעניין זה ראו למשל Douglas, 1982, p. 72; Turner, 1982; Durkheim, 2008, pp. 322–323; McGuigan, 2011.
 30 Sassatelli, 2011 (בעיקר עמ' 13–15).
 31 ראו בעניין זה Shoham, 2011a.
 32 ראו למשל Zerubavel, 2003.

לארצות ערב, למשל, שמציינות את ימי הזיכרון החדשים שלהן לפי הלוח הגרגוריאני בשל נדידתו של לוח השנה המוסלמי על פני עונות השנה.³³ עניין זה מעניין במיוחד לנוכח העובדה שמרבית היהודים הישראלים אינם שולטים בלוח השנה העברי ואף אינם יודעים לציין מתי חל יום הולדתם בלוח זה. ובכל זאת מרבית החגים היהודיים הם ימי שבתון ומצוינים באופן מסורתי כזה או אחר, הן בחיי הפרט הן בחיי הציבור היהודי. לעומת זאת החגים המוסלמיים אינם מורגשים כלל בתרבות הציבורית הישראלית מחוץ למגזר הערבי, ובפרק המסיים אדון בהשלכות של תופעה זו.

המחקר שלפנינו עוסק בחגים היהודיים בישראל מנקודת מבט היסטורית בניסיון להבין מדוע הפכו חגים מסוימים לחשובים בתרבות הישראלית ולא חגים אחרים ומה הדבר מלמד על יחסה של התרבות הישראלית לתרבויות יהודיות אחרות מהעבר (תרבות המקרא ותרבות חז"ל) או מההווה (התרבות ההלכתית-רבנית, התרבות המיסטית ותרבות האמנציפציה). לפיכך יש להשוות ולכרוק אילו חגים קדם-תעשייתיים שורדים בעולם המודרני ומהם מנגנוני ההסתגלות שלהם לעידן התעשייתי. היסטוריונית החגים האמריקאיים אליזבת פלאק (Pleck) מציעה מודל מרובע שלפיו חגים קדם-מודרניים שהסתגלו לעולם התעשייתי ניחנו ב- (או השכילו לפתח את) מרבית או כל ארבע האוריינטציות שלהלן: אוריינטציה של המשפחה, אוריינטציה של ילדים, אוריינטציה של תרבות הצריכה ואוריינטציה אתנית. כך הפך חג המולד לחג המרכזי בתרבות האמריקאית של היום, אף שבעיני נוצרים אדוקים יותר דווקא הפסחא (Easter) הוא שנחשב לשיאה הדתי של השנה הנוצרית. בתרבות המערבית הנוכחית, ולא רק בארצות הברית, חג המולד נוטרל כמעט לגמרי מתכנים דתיים והפך לחג המדגיש את הצרכנות, המשפחה והילדים. חגים מודרניים אחרים מדגישים היבטים אתניים שבהם בולט האוכל כביטוי לזהות האתנית בעידן התעשייתי.³⁴ במקרה האמריקאי, שבעניינו פיתחה פלאק את המודל המרובע, האוריינטציה הרביעית – הלוא היא הזהות האתנית – היא תת-זהות קבוצתית המנוגדת לזהות הכל-אמריקאית, וכזו היא למשל הזהות האתנית היהודית-אמריקאית. אך שלא

33 סיון, 1997, עמ' 131-132.

34 ראו Pleck, 2000.

כמו בארצות הברית, בישראל משמעה של הזהות האתנית היהודית הוא בדרך כלל הזדהות עם מדינת הלאום היהודי, שכן הלאומיות היהודית הייתה, ועודנה, לאומיות אתנית.³⁵ יתר על כן, במרבית התרבויות היהודיות לא הייתה הפרדה של ממש בין דת לאתניות, שכן הדת נתפסה בדרך כלל, במפורש או במשתמע, כדת שבטית המשמשת כמנגנון להזדהות אתנית.³⁶ ואכן, בניגוד לדרך פעולתן של תנועות לאומיות מודרניות רבות, שניסו להתעלם ככל האפשר מחגים דתיים, הציונות העדיפה "להלאים" חגים אלו, כלומר למצוא בהם תכנים מחודשים שיתאימו לאידאולוגיה הציונית.³⁷ לפיכך חגים יהודיים מסורתיים רבים ששרדו ושגשגו בעידן הציוני ניחנו, נוסף על ארבע האוריינטציות של העידן התעשייתי, גם בתכנים לאומיים – תוכני טבע וחקלאות הקשורים באהבת הארץ או תכנים צבאיים ומצוואיסטיים הקשורים לגבורה הגופנית ולזקיפות הקומה של היהודי החדש.³⁸ כפי שנראה להלן, לכלל זה היו גם יוצאים מן הכלל, והבולט בהם הוא יום כיפור (שיידון בפרק השלישי).

מחקר החגים הציוניים התמקד עד כה בעיקר ביחסם המורכב של החלוצים ותנועת העבודה לחגים היהודיים.³⁹ לעומת זאת כמעט שלא נעשו מחקרים על תרבות החגיגה של מרבית היהודים ביישוב, או הישראלים אחרי הקמת המדינה, שהשתייכו למעמד הבינוני וביטאו את ערכיו.⁴⁰ כפי שנראה להלן, השינוי העיקרי שחל במרבית החגים בזמן המעבר מהתרבויות הלא-ציוניות לתרבות העברית החדשה, ולאחר מכן התרבות הישראלית, אינו דווקא תולדה של תוכני התרבות אלא של שינוי מקום החגיגה. בתרבויות היהודיות שלעומתן קמה הציונות – ובפרט התרבות ההלכתית-רבנית ותרבות האמנציפציה – מקומות החגיגה העיקריים היו החללים הסגורים של הבית ובית הכנסת. לעומתן התרבות

- 35 על כך ישנה הסכמה כללית בין חוקרי הלאומיות היהודית, "חדשים" כ"ישנים". ראו למשל בן-ישראל, תשנ"ז; שמעוני, תשנ"ז; שנהב, 2003; 2004. Roshwald.
- 36 ראו דגן, 2005; 167–182. Sharot, 2011, pp.
- 37 ראו פרומן, 2004 (בייחוד עמ' 208); 25–58. Liebman and Don-Yihya, 1983, pp.
- 38 ראו למשל דותן, תשנ"ט; דון-יחיא, 2005; 79–144. Zerubavel, 1995, pp.
- 39 נוסף על המקורות המוזכרים בהערות הקודמות ובהערה 26 ראו כנעני, 1976; סוקר, 1998; זעירא, 2002; בן-עמוס, 2004.
- 40 פרומן, 2004, עמ' 210.

הישראלית מתמקדת בהוצאת החגיגה החוצה, לרחוב, ובניסיון להפוך את הרחוב ל"יהודי" כדי ליצור מרחב ציבורי יהודי.⁴¹ בצד זה היא מפחיתה במידת מה את עניינה בנעשה במרחב הפרטי.

בתולדותיו של כל חג יהודי הנפרשות מהתרבות המקראית עד היום ניתן להבחין בשלב ציוני-ישראלי נפרד, ובו מתמקד מחקרי. בחרתי לדון בשלושה חגים המייצגים לדעתי שלושה היבטים חשובים של התרבות הציבורית היהודית בישראל: פסח הוא חג המקיים במלואן את ארבע האוריינטציות התעשייתיות. הוא גם מקיים הקבלה מעניינת עם חג ההודיה האמריקאי כחג התכנסות שנתית של המשפחה המורחבת (למעשה, חצי-שנתית, יחד עם ראש השנה). ואולם בשונה ממרבית החגים בעולם התעשייתי, משפחות ישראליות מתמידות בקריאת ההגדה על אף היעדרה של אוריינות טקסטואלית וריטואלית הנדרשת לקריאה ה"נכונה" של הטקסט ולביצוע מהודק של הטקסט. בפרק הראשון מוצע לקשור התמדה זו ללאומיות האתנית היהודית, הרואה בכלל היהודים משפחה מורחבת של כל פרט יהודי ואשר חוזרת על סיפור היווצרות הקולקטיב גם כאשר הפעולה של קריאת הסיפור כשלעצמה מעוררת גיחוך בקרב המסובים. סיפורו של ט"ו בשבט, שיידון בפרק השני, שונה. החג – שהיה חג שולי ואזוטרי בתרבויות לא-ציוניות ואשר נחוג לכל היותר בידי קבוצות של מקובלים ובידי ילדים – הפך בעידן הציוני לחג מרכזי המבטא ערכים פטריטיים של טבע וארץ באמצעות המצאת טקסי הנטיעות, שייבאו את "יום העץ" האמריקאי (Arbor Day) לתרבות היהודית. אף שט"ו בשבט נותר חג של ילדים בלבד, תרבות הילדים עברה למרכז התרבות הציבורית בגלל התקוות לתחייה הלאומית שנתלו במערכת החינוך העברית ומשום מרכזיותה של מערכת החינוך, גם היום, כסוכנת חברים לתרבות היהודית הישראלית. מקומו המרכזי של ט"ו בשבט בתרבות הציבורית הישראלית – אף שהוא חג שולי מבחינת השפעתו על שגרת היום-יום – חושף את מרכזיותה של הנוסטלגיה הציונית בתרבות זו. ולבסוף, יום כיפור הישראלי, הממחיש את הלחץ החברתי מצד החברה הישראלית על הפרטים בישראל – ובכללם הלא-יהודים – לציית לכללים שהפרתם נחשבת חילול היום הקדוש.

41 על כך ראו הלמן, 2007, עמ' 67-102; לב-טוב, 2007; שוהם, 2013.

הפרק השלישי חושף את הדינמיקה ההיסטורית המקרית שיצרה את הכללים האלו ומציע הסברים למשמעותם בעיני הישראלים כיום.

בכל אחד מהפרקים ניתן מבוא קצר על פרקטיקות החגיגה הרלוונטיות ומשמעותן בתרבויות יהודיות לא-ציוניות במטרה להאיר מוטיבים של רצף ותמורה בתרבות הציונית. לאחר מכן נבדקת התפתחות פרקטיקות החגיגה במאה שנות פרויקט ציוני, מתוך התמקדות בעשורים האחרונים. לסיום עובר כל פרק לשאלת משמעות החג בעיני הישראלים היום. במילים אחרות, מחקרי איננו מסתפק בדיון עובדתי יבש באופני חגיגת החגים, אלא מציע פרשנות תקפה לשאלת המשמעות, או בלשוננו של האנתרופולוג האמריקאי קליפורד גירץ: "איזה מן אנשים הם אלה?" ומדוע הם עושים מה שהם עושים?⁴² מחקרי גם אינו מסתפק ב"צילום" סינכרוני של מצב קיים, והוא מבקש להציע נקודת מבט היסטורית למשמעויות אלו ולהראות את השינויים שחלו בהן בחלוף השנים – כל זה כדי להמחיש את הדינמיות של התרבות הנחקרת. אף שהמחקר מתמקד בפרקטיקות אזוטוריות לכאורה של מנהגי יום-יום, מתברר שיש להן משמעות בעיני בני האדם השותפים להן.

המקורות שהשתמשתי בהם לצורך המחקר נגזרים ממטרת-העל של חשיפת הטיות ערכיות רווחות באמצעות פרקטיקות תרבותיות יום-יומיות: מקורות של התרבות הפופולרית, כמו תכניות טלוויזיה, סרטי קולנוע, הצגות תאטרון ופזמונים. בחומרים ספרותיים ואמנותיים השתמשתי רק אם הם פופולריים. ואולם המקור החשוב ביותר הוא העיתונות המסיחה לפי תומה, בלי להעלות בדעתה את חוקר התרבות המחטט בחומריה בעתיד הרחוק או הקרוב (או בהווה) והמבקש להוציא מהם מסקנות על תבניות העומק של התרבות הישראלית. במחקרים אקדמיים קודמים בנושא החגים עשיתי שימוש זהיר – כהצעות פרשניות, אך לא כמקורות מוסמכים, המכונים כפי ההיסטוריונים "מקורות ראשוניים". וחשוב לומר: מחקרי כאן, לפחות עד לדיון הנורמטיבי בפרק האחרון, אינו מתיימר להיות יותר מהצעה פרשנית.

פרק ראשון

פסח: "חגה של המשפחה"

פרק זה יעסוק בתולדותיו של חג הפסח בתרבות הציונית והישראלית. לפסח יש מסורת עשירה בסמלים וטקסים והוא חג מרכזי בכל התרבויות היהודיות לאורך ההיסטוריה, למן המקרא ועד לימינו, שלא כמו שני החגים האחרים שאני דן בהם במחקר זה, ט"ו בשבט ויום כיפור: הראשון היה משני לגמרי בתרבויות היהודיות הקדם-ציוניות ולמעשה הומצא מחדש בתרבות הישראלית, ואילו השני קיבל מקום מרכזי בתרבות הישראלית רק בעשורים האחרונים. פסח שמר על מרכזיותו גם בתרבויות היהודיות המודרניות, ובראשן התרבות היהודית הישראלית והתרבות היהודית-אמריקאית.

מנקודת המבט ההשוואתית של חקר החגים המודרניים בעידן התעשייתי, פסח הוא החג היהודי הקרוב ביותר ל"טיפוס האידאלי" של החג התעשייתי, בשומרו על ארבע האוריינטציות: האוריינטציה של המשפחה, האוריינטציה של הילדים, האוריינטציה של הצריכה והאוריינטציה האתנית. זו האחרונה באה לידי ביטוי בהקפדה היחסית על כמה טקסים מסורתיים, ובראשם ההימנעות מאכילת חמץ בפומבי והטקס המסורתי של קריאת ההגדה בליל הסדר – שהיום אינו מובן למרבית היהודים הישראלים. אבל אף שחסרה להם האוריינות הטקסטואלית והריטואלית הדרושה לשליטה במקורותיו ובמשמעותו של הטקס, בכל זאת הם מקפידים על קיומו כך או אחרת ולא מוותרים עליו כליל.

כמו בשאר התרבויות היהודיות גם בתרבות העברית החדשה פסח הוא אחד החגים המרכזיים מתחילתה ועד היום. בסקר מקיף שנערך ב-1970, ושוב ב-1990, נמצא שמלבד יום העצמאות, פסח הוא החג שבהקשר שלו השיעור הנמוך ביותר של ישראלים טוענים שאין לו כל משמעות בעיניהם – פחות מ-15%. כמו כן, כ-96% מהישראלים מעידים על עצמם שהם משתתפים בסדר פסח כזה או אחר (אבל, כידוע, לא כולם נהנים מהאירוע, ומכאן הפער).¹

1 כ"ץ ואח', 2000, עמ' 78.

אסקור ראשית כמה מוטיבים בחגיגת הפסח הקדם-ציונית, ואחר כך אעבור לניתוח תולדותיו בתרבות העברית החדשה והמשמעויות העיקריות שנודעות לו בקרב היהודים הישראלים.

פסח בתרבויות יהודיות

שורשיו הקדם-מקראיים של חג הפסח אינם נהירים דיים. יש הרואים בהקרבת השה ומריחת הדם על המשקוף שריד לפולחני נוודים, אך החג כולל גם רכיבים של חגיגות אביב האופייניות לחברות חקלאיות, כמו קורבן העומר ואולי גם אכילת המצות.² במקרא עצמו מופיע החג כחג המרכזי של בני ישראל, המנציח את לידתו של העם ביציאת מצרים באמצעות טקס קורבן הפסח, שנוספו לו חגיגות האביב. כבר במקרא מוצג טקס זה כמחולל לא שגרתי שאמור לעורר את סקרנותו של הדור הבא ולאפשר להורים לספר לילדיהם את סיפור יציאת מצרים. ארבע פעמים מופיע במקרא הציווי "והגדת לבנך" כתירוץ שהטקס יוצר כדי לספר את הסיפור על הולדת העם ואת הנסים שעשה האל במצרים. לענייננו חשוב לומר שפסח המקראי מופיע כסעודת זבח המתקיימת במסגרת המשפחתית – "שה לבית אבות שה לבית" (שמות יב, ג).

אחרי חורבן הבית (ואולי עוד קודם לכן) התפתח בהדרגה תחליף לריטואל המקדשי, ואת מקום הזבח תפס סיפור יציאת מצרים כחלק מטקס המתרחש רובו ככולו בתחום הבית והמשפחה. הרכיבים העיקריים של הטקס, המכונה "ליל הסדר" (אף שכינוי זה עצמו נוצר מאוחר יותר), ושל הטקסט המוקרא בו, המכונה "הגדה של פסח", כפי שהם מוכרים לנו היום, התגבשו בתקופת חז"ל והגאונים: סעודה בסגנון האצילים הרומאים הכוללת מאכלים בעלי משמעות סמלית וכן ארבע כוסות יין, סימפוזיון הכולל שאלות מוכנות מראש הנשאלות באופן טקסי, שתית יין, שירה וסיפור יציאת מצרים.³

שתי נקודות חשובות במיוחד לענייננו בתהליך התגבשות הסדר: ראשית, הסדר כפי שהוא מופיע במקורות חז"ל אמור להידמות לסעודת "בני חורין",

2 ראו Prosic, 1999.

3 תבורי, 1996 (בייחוד עמ' 48-130, 350-377).

כלומר אצילים רומאים, ולכן למשל יש לאכול בשכיבה על הצד (המכונה "הסכה"), כמנהגם. במילים אחרות, כדי להרגיש "בני חורין" על בני כל המעמדות לנהוג באופן טקסי כאילו הם המעמדות העליונים בחברה אף אם אין הדבר תואם את יכולתם הכלכלית ואת האוריינטציה התרבותית הטבעית שלהם. שנית, בדגם האידיאלי של סעודת הפסח במקורות חז"ל מתוארת חבורה גברית שעוסקת בדברי תורה, מספרת ביציאת מצרים או דנה בהלכות הפסח, שוב בסגנון הסימפוזיון היווני-רומאי. סעודת ישוע ותלמידיו מתבלטת כמפורסמת שבסעודות פסח אל. ⁴ ואולם מניתוח המקורות נראה שזה לא היה הפורום המקובל ושגם בתקופת חז"ל היה החג משפחתי בעיקרו, ולמעשה החידוש שבכינון ליל הסדר היה דווקא הנהגת העיסוק בתורה בפורום המשפחתי הכולל נשים וילדים. ⁵ הדבר משתקף, למשל, בדיון התלמודי (התמיד-אקטואלי) על המקום שבו צריך זוג טרי לחגוג את הפסח בשנה הראשונה לנישואים – בבית הורי הבעל או בבית הורי האישה. דיון זה מדגיש את המתח שיוצרים החגים בחייו של זוג צעיר, ובפרט בחייה של אישה בחברה פטריארכלית העוברת לגור בבית של הורי בעלה ומתקשה להסתגל וכן את המתחים המשפחתיים הנלווים, בהכרח, לביקורים במשפחה המורחבת. ⁶

מנקודת מבט היסטורית, יש הטוענים כי ההגדה התעצבה מתוך פולמוס עם הנצרות, מיד לאחר החורבן, ולכן נעדר ממנה שמו של משה – כדי להמחיש את כוחו של האל היהודי, שאינו זקוק לשליחים אנושיים (דוגמת ישוע). ⁷ ככלל, הן הטקסט וההקשר מבטאים תחושה של עימות מתמיד בין יהודים לגויים, למשל בטקסט "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך", שנוסף באשכנז אחרי מסעות הצלב והתקבל במרבית עדות ישראל. מאז השליש האחרון של ימי הביניים נוסף גם החשש המתמיד בקרב קהילות ישראל שחיו בקרב נוצרים מעלילת הדם. עלילות הדם קנו להן אחיזה בפולקלור היהודי ובתודעה, והפחד ממאסרי שווא, מעינויים ומגזרות חדשות לקראת הפסח העיב על שמחת החג אפילו כאשר לא התממש. ככל שגדלו ריכוזי היהודים בעולם הנוצרי, כך העמיקה חדירתו

4 ראו יובל, 2006.

5 ראו מור, תשס"ג.

6 רובין, 2004, עמ' 165-166.

7 יובל, תשנ"ו.

של חשש זה לתודעה ההיסטורית, לפולקלור ולסיפורי העם היהודיים וכך היא השפיעה רבות על מנהגי החג עצמם, אפילו מחוץ לעולם הנוצרי.⁸ למעשה, תהליך ההתגבשות של ההגדה של פסח וליל הסדר מעולם לא הסתיים. עד להמצאת הרפוס היו הטקס והטקסט חופשיים יחסית ולא נחשבו למחייבים. רק במאה השש עשרה התגבש ליל הסדר כפי שהוא מוכר לנו היום ובכלל זה הסימנים, הטקסים והטקסטים הקבועים. ועדיין, ההגדה של פסח מוסיפה ונכתבת (וגם מאוירת) מחדש גם בדורנו, כאשר הטקסט והטקס מגיבים מחדש לאירועים היסטוריים כמו השואה והקמת מדינת ישראל וגם לכיקורת ציונית-סוציאליסטית, ליברלית, פמיניסטית ועוד.⁹ הפיתוח החדשני והבולט ביותר של ההגדה בהקשר היהודי הישראלי הוא הגדות הקיבוצים. הריטואל של ליל הסדר כפי שהתגבש בתרבויות היהודיות על גווינהן היה ריטואל משפחתי מובהק, שהתרחש בבית. ואולם הגדרת המשפחה השתנתה מחברה יהודית אחת לרעותה לפי המבנה הכלכלי-חברתי בכל מקום. בקרב יהודי ארצות האסלם נהגו בדרך כלל לכנס לליל הסדר את המשפחה המורחבת, ואף מעבר לה. באפגניסטן, למשל, נהגו להתכנס כמה משפחות מורחבות ורב-דוריות בביתה של אחת המשפחות.¹⁰ רפוס חגיגה זה נבע מדפוס המגורים הפטריילוקלי, בסמיכות למשפחה המורחבת, שהיה נהוג בקרב יהודי ארצות האסלאם, לפחות בכפרים.¹¹ בתפוצה האירופית, לעומת זאת, מרבית הזוגות הצעירים לא התגוררו בקרבת ההורים בשל הניידות הגאוגרפית והתעסוקתית שאפיינה את החיים היהודיים שם.¹² לכן נחגג הפסח בעיקר בחיק המשפחה הגרעינית, והציפייה הייתה שחגיגת הפסח תאחד יחד את כל בני המשפחה לפחות פעם בשנה. בכרך העוסק בחג הפסח באנתולוגיה המקיפה "ספר המועדים" (בעריכת יום טוב לוינסקי) מובאים תיאורי סדרי פסח רבים – היסטוריים, פולקלוריסטיים

- 8 ראו לוינסקי, תש"ז, עמ' 262-308. על יהודי לוב וג'רבה ראו שפרבר, תשנ"ה, עמ' נז-נט; הנ"ל, תשנ"ח, עמ' קכט-קלה.
- 9 ראו Balin, 1999.
- 10 קשאני, תשכ"ו.
- 11 ראו למשל גויטיין, 2005, עמ' 412, 425, 434; Deshen, 1986.
- 12 Katz, 1959; Biale, 1988; Stampfer, 1998

וספרותיים – וכמעט על כולם מסופר שהם נערכים בחיק המשפחה הגרעינית.¹³ סיפורים רבים עוסקים באב המשפחה שנמצא בדרכים לצורכי פרנסה – בהיותו רוכל, מלמד וכיו"ב – וצריך לחזור הביתה לחג הפסח.¹⁴ לחלופין, אחרי הקמת הישיבות במאה התשע עשרה נוצר המתח בסיפור סביב הבן שחוזר מהישיבה, או שלא, לעתים בשל יציאתו לתרבות רעה, שכן פסח היה תמיד חלק מתקופת "בין הזמנים" שבה תלמידי ה"חדר" היו בחופשה ותלמידי הישיבות שבו לכיתם ממרחקים.¹⁵

מהתיאורים נראה שבמזרח אירופה המשפחה המורחבת לא נהגה להתכנס בליל הסדר, שנערך בעיקר בחיק המשפחה הגרעינית, לעתים בתוספת של דור אחד (סבא וסבתא המתגוררים בבית) אך ללא אורחים נוספים. כך היה מקובל לא רק במזרח אירופה אלא גם ביהדות המתברגנת של מרכז ומערב היבשת במאה התשע עשרה. וכך למשל, ציורו של מוריץ אופנהיים "משפחה יהודית בגרמניה בליל הסדר" מתאר משפחה קטנה של הורים וילדים ולכל היותר עוד דמות אחת של גבר יהודי בעל חזות דתית-סמכותית שמספק ככל הנראה את המומחיות הטקסטואלית והריטואלית הנדרשת לעריכת הסדר (דמות שכפי שנראה בהמשך, יש לה נוכחות משמעותית גם בתרבות הישראלית דהיום).

בהקשר הזה יש לומר שבתרבות היהודית של מזרח אירופה טרם ההתברגנות לא הייתה מקובלת הזמנת אורחים סתם כך לערב רעים, גם לא בשבת וחג. לפי המנהג, בפתחת ליל הסדר יש להזמין אורחים הביתה ולהכריז "כל דכפין ייתי וייכול" – כל הרעב יבוא לאכול. כפי שמשמע מלשון ההכרזה, הכוונה אינה לרעים אלא לעניים שידם אינה משגת את צורכי החג ויש להזמיןם. כך היה לא רק במזרח אירופה אלא גם בארץ ישראל, אפילו במושבות.¹⁶ אף שמן הסתם לא רבים נהגו לעשות כן, הללו הועלו על נס כדגם התנהגות ראוייה לכל בני הקהילה. ואולם נראה שהדבר לא היה מקובל ביותר לא רק מפאת הטבע האנושי, אלא גם משום החשש מעלילות דם, שהעלה חשדות כבדים כלפי אורחים לא קרואים.

13 לוינסקי, תש"ז, עמ' 262-308, 320-381.

14 ראו כמה סיפורים המופיעים אצל לוינסקי (שם), עמ' 76-116.

15 שרפשטיין, 1943, עמ' 143-144.

16 כהן, תשל"ז.

כמה וכמה סיפורי עם או זיכרונות ילדות נפתחים בהקשה בדלת מצד עניים בתחילת ליל הסדר ומסתיימים בגופתו של ילד נוצרי המוטלת בחדר. בכל מקרה, לא נהגו להזמין אורחים שאינם עניים.

המנהג להזמין אורחים לליל הסדר, בדומה להזדמנויות חגיגיות אחרות בחגים ובסופי שבוע, החל בתרבות הבורגנית המרכז-מערב אירופית של המאה התשע עשרה, עם תחילת ההתברגנות של היהודים והפיכתו של מוסד המשפחה לנושא הזהות היהודית העיקרי בעידן החילון. מעניין שדווקא אז החלו לכנס את המשפחה המורחבת לארוחות חג ושבת – אחים נשואים, אחיינים וכדומה. התבלט בהתכנסויות הללו ליל הסדר (אף כי לא היה הבלעדי).¹⁷ בהתאם למוסכמות הבילוי הבורגניות יש שהוזמנו גם ידידים לבילוי רעים. כזה הוא, למשל, סדר הפסח הדמיני שמתקיים לקראת סיום הספר "אלטנוילנד" מאת תאודור הרצל (פורסם ב-1902), שהשתתפו בו כעשרים איש, בני משפחה וידידים. נוסף על דברי השבח הסנטימנטליים שהעתיר הרצל על ליל הסדר הנהוג כביכול מימים ימימה, הוא תיאר את החגיגה כ"חלקה תפילה וחלקה מסיבת משפחתית".¹⁸ ליל הסדר של הרצל לא היה אורתודוקסי אלא מה שהיינו מכנים היום מסורתי, שכן נעשה בו למשל שימוש בפטיפון.

בליל הסדר של הרצל הוחלפה האתנוצנטריות העתיקה בליברליות המבטאת אחוות עמים, שכן מתארחים בו גם לא-יהודים ובהם גם כהן דת נוצרי, ש"הזכיר לעמיתו, אנשי הדת מן הכנסיות האחרות, את המחלוקות שעורר חג הפסחא בעת העתיקה. הוא ציין שכל הדברים הבטלים האלה נפתרו עתה, בזכות ההרמוניה שנוצרה במקום הזה [בפולשתינה האוטופית]. נוצרי יכול היום להיפגש בשלווה עם יהודי בפסח, ואיש מהם לא יפגע בהשקפותיו של רעהו. אביב האנושות היה למציאות".¹⁹ לימים אכן התקיימו ביישוב ובמדינת ישראל סדרים דיפלומטיים מעין זה.

אחת הסיבות למרכזיותו של הפסח בכל התרבויות היהודיות היא מרכזיותה של סעודת החג בפולחן הדתי. הקשר שמקיימות תרבויות יהודיות רבות עם

17 ראו Kaplan, 1991, pp. 75–76.

18 הרצל, 2002, עמ' 146.

19 שם, עמ' 147.

האוכל מתועד היטב בפולקלור היהודי, אולם אינו מוערך דיו על ידי חוקרי תרבות והיסטוריונים. כפי שכתב אחד מחוקרי הפסח, ליל הסדר "מדגיש את האספקט הברור, שאינו תמיד מוערך, של היהדות כדת הנחגגת ליד השולחן".²⁰ לעניין זה נודעה חשיבות מיוחדת בשימור המסורת היהודית בעידן המודרני, שבו נתפסת התרבות הגסטרונומית כרכיב מרכזי בתרבות האתנית.²¹

מאפיין נוסף של פסח בכל התרבויות היהודיות היה מבצע הניקיון המקיף שהתנהל שבועות ארוכים לפני פסח ושבררך כלל הסתיים בהחלפת כל כלי הבית לפני החג. מטרתו של המבצע הייתה כפולה: ביעור החמץ וכן ניקיון שנתי כללי של הבית לכבוד החג ועונת האביב. בכל המקורות – ממזרח אירופה, מארצות האסלאם (גם ארץ ישראל) ומארצות המערב (גם היהודים הנטמעים והמתברגנים) – מתואר מבצע הניקיון כעסקן של הנשים בעוד הגברים מתלוננים על שארוחותיהם אינן מוגשות בזמן.²² מוטיב זה נכנס בשלמותו, פחות או יותר, לתרבות הישראלית, שעדיין רואה באחזקת הבית תפקיד נשי (שלאו דווקא מזכה את הנשים בהערכה מצד בני זוגן).

בעידן המודרני קיבל פסח מעמד מרכזי מחודש בתרבות היהודית האמריקאית, שבה הוא נחשב לחג המשפחה והפך לחג היהודי האולטימטיבי, מאז ההגירה הגדולה ולמעשה עד ימינו. ואכן, כפי שמסבירה ג'ינה וייסמן-ג'וסליט, היסטוריונית התרבות היהודית-האמריקאית, בקרב יהודי ארצות הברית שררה הסכמה חוצת זרמים והשקפות עולם בדבר היותה של המשפחה הסוכנת העיקרית של התרבות היהודית. זו הייתה הסיבה לכך שיהודים אמריקאים רבים שמרו כשרות בבית ולא בחוץ, למשל, ושדווקא לחגים שיש להם אופי משפחתי (שהתאימו גם לרעיונות מודרניים ולצורת החיים האמריקאית) יש תפקיד תרבותי מרכזי בחיי היהודים שם. בראש חגים אלו ניצב חג הפסח, שכונה משום כך "הענק שבחגים היהודיים" (The Giant of Jewish Holidays).²³ לדעת יעקב ניוזנר, חוקר התלמוד היהודי-אמריקאי, "ליל הסדר הוא הטקס הנשמר ביותר

Hoffman, 1999, p. 10 20

Kirshenblatt-Gimblett, 1990 21

לתיאור כזה המתרחש בארץ ישראל של "הישוב החדש" ראו כהן, תשל"ז. 22

ראו Weissman Joselit, 1994, pp. 220–227. 23

בקרב יהדות צפון-אמריקה".²⁴ בשנת 1990 השתתפו 62% מיהודי ארצות הברית בליל הסדר, ובהם יהודים רבים שאינם משתייכים במישרין לקהילה יהודית כלשהי.²⁵ במחקר שפורסם לאחרונה היה שיעורם 70.26% רק חנוכה מתחרה בפסח כחג היהודי המרכזי בקרב יהודי ארצות הברית.²⁷

למרכזיותו של הפסח בתרבות היהודית-אמריקאית סיבות רבות. האחת היא סמיכותו בלוח השנה לפסחא הנוצרי, החג המרכזי בשנה לנוצרים בארצות הברית. חנוכה, לעומתו, סמוך לחג המולד, שהוא החג המרכזי בשביל הפחות אדוקים.²⁸ נוסף על כך, בגלל שורשיה הנוצריים, החברה הכללית בארצות הברית העלתה על נס את סיפור יציאת מצרים כסיפור אוניברסלי החוגג את החירות האנושית בחסות האמונה, ובכך הגבירה את הפופולריות של נושא החירות בפסח. סיפור יציאת מצרים הובא לתרבות האמריקאית כבר בידי הפורטיטנים הראשונים, והוא שב ועלה בתנועות השחרור של שנות השישים, וכן בהוליווד.²⁹ היהודים – שביקשו להתגאות במורשתם האתנית ובתרומתה לתרבות האמריקאית – לא יכלו שלא לכלול את הטקסט והטקס ברפרטואר התרבותי שלהם. הנה כי כן, ליל הסדר שימש בהקשר הזה דווקא כמוטיב של השתלבות בתרבות האמריקאית הסובבת, בהיפוך מוחלט לתפקידו במזרח אירופה, משם באו מרבית המהגרים היהודים לארצות הברית. כבר ב-1899 טען אייב כהן, עורך העיתון היידי "פארווערטס", שפסח הוא "יום העצמאות של היהודים" ושמשה היה "אברהם לינקולן היהודי".³⁰

מסגרת הדיון כאן אינה מאפשרת השוואה מפורטת בין התרבות היהודית-אמריקאית לתרבות הישראלית כאשר לתפקידו התרבותי של חג הפסח. ואולם חשוב לשים לב לכך שהוא משמש בתפקיד דומה בשתי התרבויות היהודיות האלו מבחינת המרכזיות של מוסד המשפחה, ודווקא המורחבת ולא הגרעינית. בשתי התרבויות נתפסת המשפחה כסוכנת של התרבות היהודית וכמעין מטפורה

Neusner, 1989, p. 27	24
Pleck, 2000, p. 96	25
Logu et al., 2013, p. 77	26
ראו Weissman Joselit, 1992	27
Pleck, 2000, p. 98	28
וולצר, 1993; פרדס, 1997.	29
Pleck, 2000, p. 103	30

למשפחה המורחבת, שהיא כביכול העם היהודי. כפי שהראו חוקרות המשפחה היהודית פולה היימן ומריון קפלן, התיעוש, העיור וההגירות הגדולות במפנה המאות הגבירו את חשיבותו של מוסד המשפחה המורחבת בחיים היהודיים כמקור כלכלי, רגשי ותרבותי לתמיכה במשפחה הגרעינית, ובפרט זו היהודית.³¹ מסקנה זו מנוגדת לדימוי המקובל הקושר את התיעוש עם התפוררות מוסד המשפחה המורחבת ועליית המשפחה הגרעינית.³² בשתי התרבויות היהודיות בנות זמננו נחשב ליל הסדר למועד כינוסה השנתי של המשפחה המורחבת – סבא וסבתא, דודים ודודות וכל היתר, שלא כפי שהיה נהוג בקרב יהודי מזרח אירופה אך כן בדומה ליהודי ארצות האסלאם.

פסח ביישוב בתקופת המנדט

חגיגת הפסח עברה שינויים משמעותיים במהלך היווצרותה של התרבות העברית החדשה. בתבניות החגיגה החדשות שנוצרו בעבור הפסח בתרבות זו יש להבחין בין תבניות שנוצרו על ידי יזמות תרבותית שחתרה במודע לשינוי לבין תבניות שנוצרו ללא כוונת מכוון ומתוך ניסיון מודע לשמור על המסורת. לפחות עד לשנות השישים של המאה העשרים נשמר ליל הסדר המסורתי בקפידה יחסית ככל החוגים החברתיים, הזרמים הפוליטיים והשקפות העולם, ובכללם אצל רבים ממנהיגי התנועה הציונית והמדינה. לעומת זאת בקיבוצי השמאל היה ליל הסדר כר ליזמות תרבותית עשירה ביותר מראשית שנות השלושים, אז חוברו הגדות חדשות לפסח, שהחליפו את הסדר המסורתי, ונוצרו תכניות אמנותיות עשירות. מטבע הדברים, החידושים התרבותיים האלה מקבלים תשומת לב רבה במחקר, על חשבון מחקר החגיגה בחברה העירונית. בדברים שלהלן אתמקד לפיכך בחגיגת הפסח אצל "הרוב הדומם" של היהודים ביישוב, ולאחר מכן במדינת ישראל. לא אקפח את הגדות הקיבוצים, אולם גם כאן יתמקד עיקר הדיון בבדיקה אם הייתה לטקסטים ולטקסים החדשים השפעה מחוץ למעגלי התנועה הקיבוצית. כפי שניווכח לדעת, אכן הייתה השפעה כזו, אולם

31 ראו Hyman, 1989 (בייחוד עמ' 185–186); Kaplan, 1991, pp. 83–84.

32 על חשיבות המשפחה המורחבת בעולם התעשייתי ראו Litwak, 1960.

נוסף על כוחן הרדיקלי של התבניות התרבותיות החדשות ולסקרנות שעוררו באוכלוסייה הבורגנית, החשיפה שזכו לה הסדרים הקיבוציים בחברה העירונית נבעה גם מתהליכים אחרים הקשורים לדפוסי הפנאי והחגים בעידן התעשייתי. השינוי הבולט ביותר בתקופת המנדט היה כינונם של סדרים ציבוריים שהוציאו את הסדר אל מחוץ למסגרת המשפחתית, אל המרחב הציבורי, שם הם נערכו על ידי גופים שונים שניתן לסווגם כדיפלומטי וכמוסדי, כשהמוסדי נחלק למסחרי ולחינוכי-תרבותי.

הסדר הדיפלומטי הוא סדר פומבי שמוזמנים אליו לא־יהודים רמי דרג כמחווה של ידידות והבנה בין־תרבותית – בדומה לתמונת הסדר ב"אלטנוילנד" של הרצל שתוארה לעיל. סדרים אלו הובלטו בעיתונות וחיידרו את היותו של הסדר אירוע יהודי ייצוגי. הסדר המוסדי, לעומת זאת, הוא סדר שמקיים מוסד מסחרי (למשל בתי מלון ובתי קפה) או מוסד חינוכי-תרבותי (למשל מפלגה, מועדון פוליטי-חברתי, כמו מועצת פועלים מקומית, ארגוני מגזר שלישי כאלו ואחרים, קיבוץ, וכן הצבא). שני סוגי הסדרים הציבוריים החלו להתהוות כבר בתחילת שנות העשרים של המאה העשרים, מיד לאחר כינון שלטון המנדט הבריטי, ולכאורה הציבו איום על בכורתה של המשפחה כמקום שבו נחגג ליל הסדר.

הראשונים שקיימו סדרים דיפלומטיים בארץ היו, ככל הידוע, רבנים שהזמינו לביתם נציגי שלטון לליל הסדר כדי לחשוף אותם לתרבות היהודית. פסח נחשב תמיד לחג יהודי ייצוגי. בתקופה העות'מאנית, למשל, נהגו מושל מחוז ירושלים ופקידים בכירים אחרים לבקר את החכם באשי היהודי (הראשון לציון, הרב הראשי) דווקא לפני חג הפסח כדי לברך אותו ואת העדה היהודית לרגל חגה.³³ ואולם בתקופת השלטון הבריטי נערכו ביקורים אלו בליל הסדר עצמו, והאורחים השתתפו בטקס. כך למשל, בשנת 1922 התארחו בכירים בריטים, ובראשם מושל מחוז ירושלים רונלד סטורס (Storrs), עם משפחתם בסדר בביתו של הרב קוק, שהיה אז רב העיר ירושלים. הרב הסביר לאורחיו את ההגדה ולאחר סיום קריאתה נשא נאום נרגש שבו הסביר את ערכה האוניברסלי של יציאת מצרים. באותה הזדמנות החמיא הרב קוק לבני העם הבריטי על היותם מייצגי

השאיפה האוניברסלית לחירות. טורס ענה בדברי ברכה דומים.³⁴ בהמשך היה הדבר למסורת, וגם אחרי קום המדינה הוזמנו דיפלומטים זרים ואורחים רמי דרג לסדרים ייצוגיים שנערכו על ידי רבנים או בכירים יהודים אחרים.³⁵

הסדרים הציבוריים המסחריים בבתי מלון ובמסעדות התקיימו בארצות הברית ובמקומות אחרים בעולם המערבי עוד בזמנים שטרם מלחמת העולם הראשונה, כפתרון לבעלי יכולת כלכלית גבוהה הנאנקים תחת עול העבודה הקשה של ההכנות לחג.³⁶ בארץ ישראל התקיימו סדרים כאלו כבר בשלהי התקופה העות'מאנית, שבה החלו להתפתח דפוסי פנאי אופייניים לחברה בתהליכי תיעוש. סדר כזה התקיים למשל במלון קמיניץ בירושלים בפסח של שנת 1912, אך באירוע ההוא מרבית האורחים היו תיירים מחו"ל.³⁷ אחרי מלחמת העולם הראשונה הציעו בתי מלון רבים סדר ציבורי כמוצא מהעבודה המתישה בהכנת הסדר, בעיקר לנשים. השכבה החברתית שיכלה להרשות זאת לעצמה הייתה כמובן צרה בתחילה, אבל היא התרחבה בהדרגה.

במקומות רבים השתלבו הסדרים הציבוריים בנסיעה לנופש למשך החג כולו, נוהג שנעשה פופולרי יותר ויותר בציבור בעשורים הבאים. כבר ב-1922, למשל, דווח בעיתון (מן הסתם בהגזמת מה) כי חיפה התרוקנה לרגל החג מפני שמרבית תושביה נסעו לתל אביב ולירושלים.³⁸ בהמשך התהפכה המגמה והעיר חיפה עצמה הפכה להיות יעד נופש מועדף לתושבי ירושלים ותל אביב, יחד עם ערי תיירות נוספות, שבהן, בשנים מסוימות, נערכו סדרים ציבוריים רבים – כמו צפת, ירושלים ונתניה.

בתקופת המנדט התבלט חג הפסח גם כזמן מועדף להגעת תיירים יהודים מחו"ל לארץ ישראל, אולי גם הודות לעונת האביב הנוחה. סביב טקס חנוכת האוניברסיטה העברית בירושלים, כשבוע לפני הפסח של שנת 1925, ביקשה הסוכנות היהודית מממשלת המנדט הגדלה במספר אשרות התיירים, בהנחה

34 "שבוע הפסח בירושלים", דאר היום, 24.4.1922, עמ' 4.

35 כך למשל, שגריי ארצות הברית התארח לליל הסדר בבית הרב הראשי יצחק הרצוג:

"מאות עולים הסבו בפעם הראשונה לסדר", חירות, 17.4.1957, עמ' 4.

Weissman Joselit, 1994, p. 223

37 ק"ל סילמן, "ליל שמורים בירושלים", הצפירה, 5.4.1912, עמ' 3.

38 "חיפה (מאת כתבנו המיוחד)", דאר היום, 25.4.1922, עמ' 2.

שרבים יבואו לחוג בירושלים.³⁹ באותה שנה נערכו בבתי המלון בירושלים סדרי פסח רבים בהשתתפות מאות אורחים.⁴⁰ סדרים כאלו לתיירים מחו"ל נערכו מעתה בכל שנה, בכללם ליל סדר שני, כמקובל בחו"ל.⁴¹ בהשפעת תיירות חג הפסח ובניסיון להשתלב במפת התיירות ייסדה עיריית תל אביב את "מפעלות האביב". באירועים אלו נכללו קרנבל הפורים, יריד המזרח, המכבייה וחגיגות היובל של העיר – כולם לפני ואחרי פסח.⁴²

גם תיירות הפנים שגשגה בחג, וקדחת הנסיעה לקראתו ובמהלכו ניכרה היטב כבר בתקופת המנדט בעומס שהורגש בתחבורה הציבורית. אורחים הגיעו מהעיר לכפר ומהכפר לעיר, ובמקומות מסוימים אנו מוצאים דיווחים על אלפי אורחים בליל הפסח – בתל אביב, בירושלים או בקיבוצי העמק.⁴³

במקרים רבים השתלב ליל הסדר הציבורי בטיולים ובפעילויות פנאי ביום החג הראשון ובימי חול המועד שלאחריו. בתרבויות יהודיות רבות בארצות האסלאם היה חג הפסח חג של יציאה לטבע, למשל במרוקו, בתימן ובכורדיסטן.⁴⁴ מכל המנהגים עניין מיוחד לנו במנהג ארץ ישראל: בימי חול המועד פסח היו יהודי ירושלים יוצאים למערת שמעון הצדיק, ששכנה אז בשדה פתוח (בשיח' ג'ראח של היום). באזור הזה היה מתקיים מעין פיקניק המוני, שבסוף שנות העשרים אף תועד במצלמת הראינוע.⁴⁵ היו שנהגו ללכת להתפלל בכותל. מנתונים שאסף רב הכותל בשנות הארבעים עולה כי מספר המבקרים במקום בימי הפסח עלה בהרבה על מספרם בשאר החגים, בכללם מן הסתם מבקרים רבים שהגיעו מחוץ לעיר.⁴⁶

- | | |
|----|---|
| 39 | כהן-הטב, 2006, עמ' 35. |
| 40 | שם, עמ' 166. |
| 41 | "מה חדש בבירתנו", דאר היום, 25.3.1931, עמ' 4. |
| 42 | ראו גולדברג, תשס"ה; Shoham, 2009. |
| 43 | למשל, "תל אביב", דבר, 8.4.1936, עמ' 6; ד"כ, "חג במרחביה", על המשמר, 21.4.1944, עמ' 3. |
| 44 | אברהם אלמליח, "חג הפסח בצפון אפריקה (מן הפולקלור היהודי)", הד המזרח, 7.4.1944, עמ' 6; משה צדוק, "פסח בתימן", דבר, 23.4.1948, עמ' 4; "חג הפסח אצל יהודי קורדיסטאן", חירות, 26.3.1956, עמ' 4; שרעבי, 2009, עמ' 62-65. |
| 45 | תמונה מתוך הסרט "אביב בארץ ישראל" (<i>Frühling in Palästina</i>), 1928, צלם: יעקב בן-דב, בהפקת קרן היסוד וקק"ל, ארכיון ספילברג (VT DA276(1). |
| 46 | כהן-הטב, 2006, עמ' 123. |

היציאה לטבע שמחוץ לעיר היא צורת בילוי פנאי המאפיינת חברה קדם-תעשייתית. לעומתה אירועי פנאי מסחריים הכרוכים בנסיעה למקום רחוק או בהוצאת כסף כחלק מהבילוי עצמו (כלומר, לא רק כחלק מההכנות אליו) הם צורת בילוי הפנאי של חברה תעשייתית או בתהליכי תיעוש. כאמור, שדה הפנאי והבילוי התחיל לצמוח בארץ ישראל כשדה חברתי-כלכלי מאורגן כבר בשלהי התקופה העות'מאנית. הביטוי הבולט ביותר לשינוי כלכלי-תרבותי זה בשדה הפנאי היו "חגיגות רחובות". החגיגות נערכו במושבה רחובות מדי חול המועד פסח בשנים האחרונות שלפני מלחמת העולם הראשונה (1908-1914) ושילבו מופעים ותחרויות ספורט עם יריד תיירותי ומסחרי.⁴⁷ אירועים אלו היו ראשוניים ויחידים במינם בתפקידם כאירוע שנתי הנושא אופי מסחרי, ששימש גם מעין פגישה שנתית של היישוב החדש והפך לאירוע הציבורי השנתי הבולט ביותר של היישוב בתקופה זו.

אירועים מסוג זה התרבו אחרי מלחמת העולם הראשונה. בתקופה העות'מאנית היו "חגיגות רחובות" יחידים במינם מפני שהעיור והתיעוש היו רק בראשיתם, אך בתקופת המנדט הבריטי דחק לאטו הדפוס התעשייתי-עירוני של צורת בילוי החג את מנהג הטיוול בטבע. בתקופת המנדט יציאה לטבע כבר אין פירושה טיוול בטבע הסמוך לבית, אלא נסיעה למקום רחוק יותר – קיבוץ, עיר נופש וכדומה. במהלך החג אורגנו פסטיבלים שנתיים שדמו ל"חגיגות רחובות" של התקופה העות'מאנית. הבולט שבהם היה פסטיבל המוזיקה בעין גב, שנוסד בחול המועד פסח 1943, בשילוב שיט על הכינרת ומפעלי תיירות נוספים כמו בית הארחה ומסעדה. האירוע הוזה מתקיים עד היום מדי פסח, בשינויי צורה.⁴⁸ אחרי פתיחתו של המוזיאון לטבע וחקלאות בירושלים צוין כי ביקרו בו אנשים רבים "במיוחד בחג הפסח".⁴⁹ בנוסף התקיימו אירועי ספורט המוניים ביום הפסח ובימים העוקבים, במיוחד בתל אביב, שבהם השתתפו גם רבים מהאורחים שבאו מחוץ לעיר, שיצרו תנועת כלי רכב עמוסה ביותר (יחסית לתקופה כמובן) דווקא ביום החג הראשון.⁵⁰ פסח התבלט כחגו המרכזי של ענף התיירות.

47 על חגיגות אלו ראו בהרחבה נאור, 2002; לב-טוב, 2007, עמ' 47 ואילך.

48 רון, 2008, עמ' 60-74.

49 כהן-הטב, 2006, עמ' 154.

50 "תל אביב", דבר, 8.4.1936, עמ' 6.

גם בתי אוכל רבים היו פתוחים בימי החג, כחלק מהבילוי, והיו בהם כאלה שהגישו מאכלי חמץ. הדבר עורר את מחאתם של חרדים, ואפילו תגרות ידיים.⁵¹ ככלל נראה שההקפדה על איסור חמץ הלכה ופחתה, כפי שניתן להסיק למשל מהקריאה לציבור מפי הסופר הדתי אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (אז"ר) להקפיד על איסור זה ולו מסיבות היסטוריות (ולא דתיות).⁵²

נוסף על הסדרים המסחריים נערכו סדרים ציבוריים גם על ידי מוסדות אידאולוגיים ותרבותיים כמו מועצות פועלים מקומיות, תנועות נוער, מועדוני נוער מקומיים וכמובן קיבוצים. סדרים פומביים בהשתתפות אנשי ציבור היו מחזה נפרץ בעולם היהודי בתפוצות.⁵³ גם ביישוב, למן שנות השלושים, ערכו מועצות פועלים סדרים ציבוריים לטובת פועלים רווקים שחיפשו חברותא לחג מפאת געגועיהם למשפחה שהשאירו בבית.⁵⁴ בהמשך, כאשר כבר הקימו הרווקים הללו משפחות, הפך הדבר למסורת, וכך – למשל – בשנת 1945 התקיים סדר פועלים בתל אביב באולם מוגרכי, בראשות אז"ר הישיש.⁵⁵ סדרים מעין אלו קיבלו תשומת לב תקשורתית ופוליטית מרובה מאחר שלעתים מזומנות השתתפו בהם מנהיגי ציבור. סדרים אחרים שקיבלו תשומת לב תקשורתית היו הסדרים במחנות העצורים בקפריסין.⁵⁶

סדרים ציבוריים נפוצים אחרים היו הסדרים הציבוריים לעולים החדשים ולנזקקים. בציבור רווחה ההנחה שבחג "הבודד מרגיש את בדירתו עוד יותר, האומלל את אסונו ואילו המאושר את אושרו ושמתו".⁵⁷ זוהי אכן הדעה הרווחת על תפקידם החברתי-תרבותי העיקרי של החגים בעידן התעשייתי.⁵⁸

- 51 למשל, "ביעור חמץ", דבר, 24.4.1932, עמ' 3.
- 52 אז"ר, "על ביעור חמץ", דבר, 30.3.1934, עמ' 10.
- 53 ראו למשל תיאור סרקסטי של ליל סדר ציוני באיטנבול: יוסף ב', "מן הדרך (מתוך מכתב)", הפועל הצעיר, 16.5.1919, עמ' 17; ותיאור של סדר באליס איילנד בהשתתפות חיים וייצמן: "בתפוצות ישראל", דאר היום, 20.5.1921, עמ' 2.
- 54 למשל, "פתח תקוה", דבר, 7.4.1933, עמ' 8.
- 55 "החג וליל הסדר בעיר ובכפר", על המשמר, 30.3.1945, עמ' 6; "ליל הסדר בתל אביב", מעריב, 21.4.1951, עמ' 3.
- 56 למשל י' יציב, "דרוכי תקוה (ביקור במחנות בקפריסין)", דבר, 10.4.1947, עמ' 5.
- 57 י' אודם (רוביץ), "היכן יסבו הם לסדר?", החירות, 13.4.1949, עמ' 2.
- 58 השו" 1, Pleck, 2000.

ואולם הדאגה הציבורית לנזקקים הושפעה מאינטרסים לאומיים, ומכאן הדגשת העזרה לעולים החדשים ולמשפחות המתנדבים לבריגדה היהודית (במלחמת העולם השנייה), כחלק ממשימה לאומית רחבת היקף של קליטת עלייה ושמירה על המוטיבציה להתנדב למשימות הלאומיות. עזרה זו קדמה לעזרה ל"סתם" נזקקים, אם כי בחברת המהגרים של ארץ ישראל המנדטורית רוב הנזקקים היו אכן מהגרים שלא נקלטו היטב.⁵⁹ לפני מלחמת העולם השנייה, וגם אחריה, הוזמנו פליטי המלחמה לחגוג את הסדר בקיבוצי העמק, ובזמן המלחמה עצמה נערך בתל אביב סדר לנשות חיילי הבריגדה היהודית בצבא הבריטי.⁶⁰ במקרים אחרים נערכו הסדרים לנזקקים, אך נראה כי בשלב זה היו סדרים אלו נפוצים פחות.⁶¹

הנה כי כן, גם לילות הסדר הקיבוציים השתייכו לרפוס רחב יותר של יציאת הסדר אל מחוץ לזירת המשפחה. למן שנות השלושים התאפיינו הסדרים הללו ביצירתיות תרבותית שבאה לידי ביטוי בכתיבת הגדות חדשות וכיצירת טקסים חדשים לחגיגת הפסח, שהחליפו את ההגדה והסדר המסורתיים. הגדות הקיבוציים נדונו בכמה מחקרים מפורטים מנקודות מבט אמנותית, ערכית והיסטורית.⁶² הן צמחו מהביקורת על ההגדה המסורתית, שהתעלמה מדמותו של משה, מארץ ישראל ומחג האביב. רבים מראשוני תנועת העבודה חשבו שהייתה זו צנזורה מכוונת מצד המסורת היהודית.⁶³ יש לציין כי לא הייתה זו הרפורמה הראשונה בתולדותיו המודרניים של הטקס. כבר בגרמניה של המאה התשע עשרה נעשו ניסיונות לכתוב הגדות חדשות שיתאימו את סיפור יציאת מצרים לסיפור "יציאת היהודים מן הגטו". בשנות העשרים של המאה העשרים נוצרו בברלין קהילות דתיות אינטימיות בהשפעת "פילוסופיית החברותא" של מרטין בובר, שבין

- 59 ראו לעניין זה את מחקרה המקיף של רזי, 2009.
- 60 ב"ח, "פסח בגליל", דבר, 9.4.1939, עמ' 9; "תל אביב: בארגון נשי החיילים", דבר, 2.4.1944, עמ' 4; ד' חבר, "מן העמק: בחג האביב", דבר, 4.5.1945, עמ' 4. וראו, להבריל, מרדכי האלטר, "הפסח האחרון בוילנה", דבר, 11.4.1941, עמ' 5.
- 61 "קפת מזון ותמחוי", הד המזרח, 23.10.1942, עמ' 14.
- 62 ראו צור ודניאלי, 2004 (בפרט המבוא ההיסטורי שהקדים צור, שם, עמ' 10-42); שוע, 2011.
- 63 לדיון בעניין זה ראו ספיר, תשס"ב.

השאר יצרו הגדות חדשות לפסח. בהגדות הללו הודגשה הגאולה האוניברסלית ונוסף המדרש המספר על האל שכעס על בני ישראל משום שמחתם בטביעת המצרים.⁶⁴ אך בקיבוצים קיבלה ביקורת זו נופך ציוני ועיבוי טקסי. כך, למשל, כדי לפצות על חסרון ההתייחסות לאביב בהגדה המסורתית הומצאה מחדש חגיגת העומר כטקס מעבר חקלאי המציין את עונת האביב. וכך – בניגוד לטקס העומר המקראי, שאמור להתרחש בט"ז בניסן, ביום שלאחר החג הראשון של פסח – בקיבוצים ערכו את הטקס עם כניסת החג, מתוך רצון להצמידו לליל הסדר המתחדש. נוסף על הביקורת על תכניה של ההגדה המסורתית ביטאו הגדות הקיבוצים גם את הרצון לחדשנות תרבותית לשמה, בטענה שעצם השמירה על תבנית תרבותית אחת במשך דורות מלמדת על חוסר רלוונטיות וקפיאה על השמרים – שניהם יוחסו לגלותיות.⁶⁵ טענה זו הייתה עתידה לחזור אליהם כבומרנג בשליש האחרון של המאה העשרים, לאחר שהסדרים הקיבוציים התמסדו והתקבעו פחות או יותר על נוסח אחד.

נקודה מעניינת השייכת להקשר ההיסטורי של התפתחות הגדות הקיבוצים היא שקודם ליצירתן נחשב פסח אחד החגים הקשים יותר לחלוצים, שגועועי רבים מהם למשפחה שהשאירו מאחור היו קשים מנשוא דווקא בחג זה. על אף תכניו של החג, כמו החירות והאביב, שלכאורה קיימו התאמה מלאה עם השקפת העולם הציונית, במהלך השליש הראשון של המאה העשרים לא השתמשו יזמי תרבות בחומרי הגלם של החג ליצירת תבניות תרבותיות חדשות. בשנות העשרים והשלושים, למשל, נהגו בכל נקודות ההתיישבות העובדת, על כלל זרמיהן, לאכול מצות בפסח, ורק ברבות השנים התפתחה בתנועת השומר הצעיר התנגדות עקרונית למנהג זה. ברבים מיישובי ההתיישבות העובדת לא נערכו כלל סדרי פסח בשנות העשרים והשלושים, והחג צוין במסיבות שירה וריקודים. ביישובים אחרים הוקראה הגדה היתולית, לעתים כפרורדיה על ההגדה המסורתית, ולפעמים כמעין עיתון מקומי שמשתמש בלשון ההגדה כדי לסנוט בחברים.⁶⁶ ביישובים אחרים הוקראה ההגדה המסורתית ללא שינויים בולטים, אלא שאת

64 מאיר, 2006, עמ' 268; Baader, 2006, pp. 120–129.

65 שוע, 2011.

66 שפירא, 1997; נוימן, תשס"ט, עמ' 267–268; זעירא, 2002, עמ' 238–247.

הסדר ערך לא אב המשפחה, אלא אחד החברים – לעתים קרובות היה זה אחד הוותיקים שבחבורה ולעתים מעין דמות אב שמכותית דוגמת א"ד גורדון.⁶⁷ רק בשנות השלושים החלו להופיע הגדות חדשות לא היתוליות שהיה בהן ביטוי אמנותי וריטואלי לאקטואליזציה המחודשת של חג החירות לאור ערכים ציוניים-סוציאליסטיים והצעות חדשות לטקס ולטקסט. הצעות אלו צברו פופולריות רבה בשליש השני של המאה, אז התגבשו בהדרגה נוסחים אחדים מוסכמים שהפכו למסורת לעצמה בקיבוצים רבים וייתרו את הצורך בהגדה המסורתית, שחלקים גדולים ממנה נמחקו מן הטקסט והוצאו מן הטקס. אז גם פותחו חגיגות העומר לשם הדגשת הפן החקלאי של הפסח.

מלבד החדשנות שבטקסים ובאמצעים האמנותיים שביטאו הסדרים, החידוש המשמעותי יותר מבחינת תבנית החגיגה, והפחות נראה לעין, היה הפקעתו של ליל הסדר מתחום המשפחה אל תחומה של הקהילה הקיבוצית.⁶⁸ שינוי זה במיקום הטקס בלט עוד בסדרים המוקדמים שהתקיימו בתנועה הקיבוצית, שבהם עדיין הוקראה ההגדה המסורתית ללא שינויים בולטים ואשר נערכו בין חברים ולא בקרב בני המשפחה ונוהלו בידי אחד החברים (אבל לא בידי אחת החברות, ובכך אדון להלן). בתקופת המנדט הבריטי המשיכו לערוך בקיבוצים סדרים ציבוריים בהשתתפות כל חברי הקיבוץ, אלא שכעת היו אלו קהילות גדולות ולא חבורות קטנות ואינטימיות.

המנהג של הוספת קטעי נגינה ושירה וכן קריאת טקסטים שעניינם התחייה המחודשת של עם ישראל בארצו התפשט מחוץ לתנועה הקיבוצית, כרכים מהסדרים הציבוריים וככל הנראה גם בסדרים משפחתיים.⁶⁹ בתי מלון רבים הציעו תכנית מוזיקלית ואמנותית כחלק מתכנית הסדר. התכנית החדשה נוספה על קריאת ההגדה המסורתית ולא באה במקומה, כפי שהיה מקובל בקיבוצים. נראה כי התוספת נשאה חן בעיני אורחים רבים. בעיני חז"ל, ליל הסדר היה אירוע שרכיבו היו סעודה, הגדה ושירה, אבל במרוצת הדורות התמעט במעט

67 ראו יהודית צנטר, "דרכה של פועלת", דבר, 5.4.1936, עמ' 12.

68 זעירא, 2002, עמ' 300.

69 "תל אביב", דבר, 8.4.1936, עמ' 6.

מעמדה הטקסי של השירה לטובת שני הרכיבים האחרים.⁷⁰ בעידן הציוני הוחזרה עטרה ליושנה. מחאה אורתודוקסית על חילול החג באמצעות כלי הנגינה בבתי המלון והמסעדות הייתה נדירה ולא יעילה.⁷¹ בתל אביב המנדטורית התגלעו חילוקי דעות קשים בין חרדים לחופשיים, שלעתים גלשו לתגרות ידיים, באשר לפתיחת בתי אוכל בשבת לנוכח חוק העזר העירוני שאסר פעילות מסחרית בשבת, וכאמור – גם באשר למכירה ואכילה פומביות של חמץ בפסח.⁷² נראה כי חילוקי דעות אלו לא התקיימו בעניינו של ליל הסדר, שבו הייתה לגיטימציה מלאה לפתיחת שערי בתי האוכל לטובת הסדרים הציבוריים, כנראה מפני שבדרך כלל נהלו הסדרים האלה בנוסח המסורתי, אף שבאותם ימים כבר בצבצו ניצניה של היחלשות האוריינות הטקסטואלית, כמשתמע ממודעה הממריצה לקוחות לקנות נוסח חדש ומפורט של ההגדה המסורתית בהוצאת שוקן: "לתועלת כל בית יהודי [...] אשר ריח מסורת לא נמר [כך] בתוכו".⁷³

הופעתם של הסדרים הציבוריים היא המסגרת ההיסטורית שלאורה יש להבין גם את הסדרים הקיבוציים, שמשכו אליהם קהל עירוני רב. בתחילה היה מדובר בירידים ובכני המשפחה של חברי הקיבוצים, אבל למן אמצע שנות הארבעים משכו סדרי הפסח בקיבוצים קהל רב שכנראה לא היה קשור דווקא בקשרים אישיים למישהו מחברי הקיבוץ ובכל זאת נמשך לראות את ההצגה הטובה בעיר, ללא תשלום, בשילוב נופש.⁷⁴ בתחילת שנות החמישים אף התפרסמו בעיתונים בקשות מאת הקיבוצים שלא לבוא מפני שהדבר מטיל עומס כלכלי וארגוני גדול מדי על הקיבוץ.⁷⁵ בין השיטין נרמז כי רבים מהאורחים באים בלא הזמנה וכי

70 תבורי, 1996, עמ' 30.

71 בשנות החמישים, למשל, ניסה הרב הצבאי הראשי שלמה גורן למנוע ריקודים ושירה אחרי הסדר הצה"לי, אך הרמטכ"ל משה דיין דחה את בקשתו, ובסופו של דבר הושגה פשרה שתופיע זמרת בלא ליווי. ראו גורן, 2013, עמ' 245–247.

72 הלמן, תשס"ג.

73 "סדר הגדה של פסח", דבר, 3.4.1947, עמ' 4.

74 מ' אמיתי, "פסח של עמק", על המשמר, 7.4.1944, עמ' 2; ו' חבר, "מן העמק: בחג האביב", דבר, 4.5.1945, עמ' 4.

75 ח"ל, "אורחים לחג", על המשמר, 29.3.1950, עמ' 2; "מכתב גלוי, חשוב ודחוף לקרובים, לידידים ולמכרים המתכוננים לבקר בליל הסדר במשקים", על המשמר, 5.4.1951, עמ' 2; מודעה מטעם קבוצת ראש הנקרה המבקשת מאורחים "שלא הזמנו

מניעי רבים מהמבקרים העירוניים חרגו מההתעניינות בסדר האוונגרדי. לשון אחר, היציאה מן העיר לקיבוץ הייתה חלק מהנופש הנחשק בחג. ההתארחות בקיבוץ הייתה זולה בהרבה מהתארחות בכתי מלון ואפשרה מגע קרוב עם הטבע ויציאה מהעיר – שניהם מאפיינים פעילויות נופש בחברה עירונית-תעשייתית. צריך לומר שאת הסדרים הציבוריים שערכו מוסדות תרבות וחינוך לא תמיד הקפידו לערוך בתאריך המקורי של ליל הסדר. אירע שהסדרים הטקסיים נערכו בימי חול המועד.⁷⁶ בעניין זה דמתה ארץ ישראל לארצות הברית, שבה היו שערכו "סדר שלישי" – בחול המועד, אחרי שני הסדרים המחייבים – כאירוע ציבורי מטעם ארגון יהודי כזה או אחר.⁷⁷

ובכן, אף שהסדרים הציבוריים תפסו מקום נרחב בדיווחים העיתונאיים על החג, מרבית החוגגים העדיפו לציין את הסדר בחוג המשפחה. כך למשל, בשנת 1939 סיפר הסופר יעקב רבינוביץ: "את הסדר אני מבלה בשקט בין ארבעה כתלים, בין אנשים קרובים".⁷⁸ הוא הצהיר על כך כאילו היה הדבר יוצא דופן ותוצאה של "זקנתו" כביכול, אולם למעשה סביר להניח שצורת בילוי זו הייתה עדיין הנפוצה ביותר אף שלא זכתה לתשומת לב ציבורית מרובה. כך עולה מדיווח סתמי על ליל הסדר בתל אביב: "ליל הסדר עבר בחגיגות מרובה. היו שערכו סדרים דתיים, היו שערכו מסיבות ידידים, אור רב שפע מחלונות הבתים, שירה ונגינה עלתה מכל מקום".⁷⁹ דיווחים מעין אלו חזרו ונשנו בתקופת המנדט. אחד הסימנים הציבוריים לכך שליל הסדר נערך בבית – עם בני המשפחה או החברים – הוא רחובות העיר המלאים בהולכי רגל שפניהם אל ליל הסדר שלא בביתם או שהם חוזרים לביתם אחרי תום הסדר. ואכן, דיווחים ש"אחרי חצות נראו ברחובות העיר אלפי מטיילים שחזרו מסדרים פומביים ופרטיים" ליל הפסח היו עניין שבשגרה.⁸⁰ נראה שבחברה העירונית, ומן הסתם גם בחברה

על ידינו" שלא לבוא אליהם לסדר "בגלל קשיים באספקת מצרכים ובשיכון", דבר, 22.3.1953, עמ' 3.

76 "קריית חיים", דבר, 3.4.1945, עמ' 5.

77 ראו Pleck, 2000, p. 102.

78 [יעקב רבינוביץ], "מטיולי חג", דבר, 28.4.1939, עמ' 2.

79 "תל אביב", דבר, 8.4.1936, עמ' 6.

80 "החג ויליל הסדר בעיר ובכפר", על המשמר, 30.3.1945, עמ' 6.

הכפרית הלא קיבוצית, העדיפו לחגוג את ליל הסדר בחוג המשפחה והחברים. דיווח נרגש על הגעת פליטים מאירופה לפני הפסח מתאר את ליל הסדר כ"מועד הכינוס הגדול, חג לאיש ולביתו, למשפחה המצומצמת או הנרחבת".⁸¹ על אחד החלוצים שנפל על משמרתו ב-1938 סופר כי את ליל הסדר האחרון בילה עם הוריו עם "הרבה אורחים-מבקרים".⁸² נראה אפוא שבמסגרת החגיגה הביתית לא הייתה העדפה מוחלטת לבילוי משפחתי על פני בילוי עם ידידים או העדפה למשפחה המורחבת על פני המשפחה המצומצמת – מן הסתם מפני שהיו לא מעטים בחברת המהגרים שמשפחתם המורחבת נותרה מאחור, בחו"ל, והחברים הפכו להיות רשת התמיכה האופיינית לחברת מהגרים.⁸³

עוד מאפיין קבוע של החג היה תנועת הקונים הגוברת והגידול ערב החג בפדיון בחנויות – עניין שדווח מדי שנה בשנה. אפילו בשנות מלחמת העולם השנייה, שבהן הנהיג הממשל הבריטי משטר קיצוב, אנו מוצאים דיווח על הפקעות מחירים ועל ספסרות במצרכי יסוד לפני החג, ונראה כי אפילו משטר הצנע לא פגע בביקושים הגבוהים.⁸⁴ בצד מצרכי החג הקלסיים (למשל מצות) היו הענפים המשגשגים ביותר לפני החג "סחר מלבושים, כלי בית [...] מכולת, יין, מכירת פרחים וכו'".⁸⁵ חוקרי תרבות הצריכה של יהודי ארצות הברית גורסים כי דווקא חג הפסח אפשר למהגרים היהודים לכטא את זהותם הדתית והאתנית בד בבד עם אימוץ האתוס הצרכני האמריקאי והטעם המקומי, שהשתלב היטב עם המנהג היהודי הישן של החלפת כל כלי הבית בפסח ועודד רבים לקנות מוצרים שנחשבים יוקרתיים.⁸⁶ נראה שכך היה גם בארץ ישראל המתמערבת.

ובכן, בתקופת המנדט הבריטי התגבשו מאפייניו הבולטים של חג הפסח בתרבות הציבורית של היישוב: חג של סדרים ציבוריים, של יציאה לטיולים ובילוים, של נסיעה לעיר אחרת או לקיבוץ כחלק מפעילות נופש ופנאי בעלת

81 ב"ח, "פסח בגליל", דבר, 9.4.1939, עמ' 9.

82 צ' אביוסי, "יוסף רוטבלאט", דבר, 19.5.1938, עמ' 3.

83 תופעה זו זכתה להבלטה ברומן ההיסטורי האוטוביוגרפי למחצה של שולמית לפיד, ואולי לא היו (2011).

84 "תל אביב: מי משגיח על המפקחים", דבר, 3.4.1945, עמ' 5.

85 "תל אביב", דבר, 8.4.1936, עמ' 6.

86 Heinze, 1990, pp. 80–85

אופי מסחרי מאורגן. הסדרים הציבוריים היו ביטוי בולט יותר של תרבות חגיגה יהודית חדשה, ובתור שכאלה הם זכו להבלטה יתרה בדיווחי העיתונות, בעיקר הסדרים הקיבוציים, שרבים מהם נפתחו בטקסי הבאת העומר. ואולם בצד כל אלו בילתה מרבית אוכלוסיית היישוב היהודי את ליל הסדר עצמו בחיק המשפחה. רבות מהנסיעות נועדו לביקור משפחתי, ואף הטיוולים והבילויים של ימי הפסח התקיימו בעיקר בחוג המשפחה. לחלופין היו גם מסיבות מרעים בליל הסדר, שלעתים קרובות כללו קטעי שירה ונגינה בצד ההגדה המסורתית או במקומה, הן בבית הן במקום ציבורי כמו בית מלון או מסעדה.

"חגה של המשפחה": תקופת המדינה

הקמת המדינה לא הוסיפה צורות חגיגה חדשות לפסח. מתחילה התרבו הסדרים הציבוריים בגללל המעורבות הגוברת של גופים מדינתיים, ובהם מועצות מקומיות, ארגונים שטיפלו בקליטה, ובפרט הצבא, עד שאחרי שנות החמישים חלה ירידה גדולה במספר הסדרים הציבוריים הלא מסחריים. בצד זה המשיכו רוב היהודים הישראלים לחגוג בחוג המשפחה. בהדרגה חל תהליך של העדפת המשפחה המורחבת על פני המשפחה הגרעינית והידידים.

לאחר הקמת המדינה נערכו הסדרים הציבוריים הגדולים ביותר במסגרת הצבא, לחיילים בודדים או לחיילים שלא יצאו לביתם לכבוד החג, לעתים בהשתתפות בכירי הצבא והממשל. כבר בסדר הראשון אחרי קום המדינה, ב-1948, ועדיין בתוך המלחמה, התקיים מבצע רחב היקף של חלוקת הגדות ועריכת סדרים בכל הבסיסים והנקודות שבהם עסקו חיילי צה"ל במשימות המלחמתיות. גם לתושבי הספר, שגם הם היו עסוקים במשימות ביטחוניות, חולקו מצות ויין והודגשה החשיבות שבציון החג חרף החללים והקשיים המרובים. אנשי ציבור, ובהם סופרים ואנשי רוח, נודבו לערוך סדרים לחיילים בנקודות מרוחקות, ואמנים נשלחו לברר אותם בליל הסדר. מעניין שהצבא למד מהגדות הקיבוציים והכין הגדה אשר "מקפלת בתוכה את ההגדה המסורתית שלנו עם פרשת הגבורה של ימינו".⁸⁷

87 אלף, "סדר צבאי ייערך אצל המגינים שלנו בכל רחבי הארץ", מעריב, 19.4.1948, עמ' 3. כן ראו לוינובסקי-כהן, תשע"ב (בייחוד עמ' 611-619).

בהמשך משכו הסדרים הצבאיים תשומת לב תקשורתית מרובה והשתתפו בהם בכירי הצבא והשלטון. סדרים אלו לבשו ככל הנראה אופי מסורתי יותר מהסדרים הקיבוציים.⁸⁸ היו סדרים צבאיים שהפכו למעשה לסדרים דיפלומטיים, והוזמנו אליהם נספחים צבאיים של מדינות אחרות.⁸⁹ סדרים ציבוריים לחיילים נערכו לא רק על ידי הצבא עצמו אלא גם על ידי הוועד למען החייל בשיתוף עם רשויות מקומיות, בהשתתפות חיילים בחופשה.⁹⁰

שינוי נוסף בעקבות הקמת המדינה היה הסדרים הציבוריים שנערכו לעולים, שרבים מהם היו חסרי כל. משימת הדאגה המסורתית לעניים לקראת החג הוטלה כעת על מוסדות וארגונים, וולונטריים או מדינתיים, ולא על היחיד והמשפחה, שבחברה היהודית הקדם-ציונית היה עליהם, לפחות במציאות אידאלית, להזמין את העניים לחוג עמם את החג. ואולם בדרך כלל לא סופקו צורכי החג לבתיהם של העולים החדשים והעניים ובמקום זה הוזמנו הללו לערוך את טקס הסדר כולו במרחב ציבורי כלשהו ולא במרחב המשפחתי. מדי פעם חולקו בכל זאת חבילות מזון לנזקקים בלי "לגרור" אותם לסדר ציבורי, בהתאם לנוהג המסורתי של קמחא דפסחא, אלא שכעת טיפלו בכך לא רק ארגוני צדקה או הקהילות היהודיות כבעבר אלא הגופים הממשלתיים והעירוניים האמונים על הרווחה.⁹¹ שינוי זה בלט, למשל, בליל הסדר שנערך במעברת עין שמר, שבה התגוררו אלפי עולים מתימן. ההנהלה ביקשה לערוך סדר ציבורי למעברה כולה, אבל "לפי בקשת נכבדי העדה, שטענו כי הם בני שבטים שונים, ולכל אחד מהם מנהגים וסגנון משלו בעריכת סדרי פסח, נערכו סדרים רבים [במעברה] לפי קירבת המשפחות והמחוזות".⁹² בהיותו יוצא מן הכלל המלמד על הכלל מרמז מקרה זה גם על התפקיד התרבותי החשוב של הסדרים הציבוריים בקליטת העולים

- 88 למשל, "דרכי הארץ הומות תיירים ומטיילים", מעריב, 16.4.1954, עמ' 1.
 89 "המונים חגגו את ליל הסדר בעיר, בהתייבות ובמחנות צה"ל", דבר, 1.4.1953, עמ' 4.
 90 למשל, "בהתרוממות רוח הוחג הפסח בכל רחבי הארץ", דבר, 11.4.1952, עמ' 6.
 91 "1100 חבילות חולקו לנזרקים בתל אביב", דבר, 16.4.1954, עמ' 12; "סדר" ציבורי בליל פסח", דבר, 18.3.1958, עמ' 5.
 92 "חג החירות ברחבי הארץ", דבר, 3.4.1950, עמ' 2.

בהתאם לאידיאולוגיית כור ההיתוך, שניסתה לגבור על מנהגי העולים, בפרט מי שהגיעו מארצות האסלאם.⁹³

בכל אותו זמן הוסיפו להתקיים גם סדרים תרבותיים-חינוכיים. רבים מהם התמסדו והיו למסורת, כמו הסדרים של מועצת פועלי תל אביב באולם מוגרבי, שנערכו מדי שנה בשנה, עשרות בשנים. כן נערכו סדרים מטעם מוסדות כמו בית החלוצות בתל אביב.⁹⁴ הסדרים התרבותיים-חינוכיים נערכו עתה לא רק באולמות שכורים אלא גם במסעדות ובבתי מלון. מוסדות התרבות והחינוך השתתפו בדרך זו בתחרות המסחרית על אירוח הסדר.⁹⁵ ואולם בהדרגה החלו הסדרים הציבוריים החינוכיים-תרבותיים האלה להיראות לרבים מלאכותיים וממוסדים מדי, כביכול כבר לא נשבה בהם הרוח החלוצית ששרתה בהם בימים עברו, ובשנות השישים הועם זוהרם. הסדר המסורתי של מועצת פועלי תל אביב עדיין נערך במיטב המסורת, אך הוא היה יוצא דופן בכך.⁹⁶

תיירות הפנים בפסח עצמו הלכה וגברה. בתי המלון והמסעדות שאירחו אצלם סדרים מסחריים המשיכו להתחרות ביניהם, אפילו בשנות השישים, על הבאת "שמות גדולים" בתחום החזנות ועל הצגת תכניות אמנותיות מגוונות, וכן על רמתו של האוכל שהוגש לחוגגים בליל הסדר.⁹⁷ בה בעת התעצם נוהג היציאה לנופש בימי החג – לצפון, לירושלים או ליישובים הכפריים, ובהמשך גם לאילת – והתגברו הדיווחים על צפיפות והפקעות מחירים בתחבורה הציבורית.⁹⁸ הסדרים הקיבוציים הפכו להיות כה פופולריים בקרב האוכלוסייה העירונית עד שכאמור, פורסמו בעיתונות קריאות לעירוניים שלא לבקר בקיבוצים

93 למשל, "חגיגות הפסח ביישובי העולים ובכירה", דבר, 20.4.1951, עמ' 10.

94 "בהתרוממות רוח הוחג הפסח בכל רחבי הארץ", דבר, 11.4.1952, עמ' 6.

95 למשל, "בציבור", דבר, 18.3.1958, עמ' 5.

96 יצחק שוורץ, "תיירים נוצריים: בסדר במלון 'ציון' בחיפה", מעריב, 10.4.1963, עמ' 11; "תנועת מטיילים גדולה בגליל ובנגב", דבר, 29.3.1964, עמ' 8.

97 מ' שמריהו, "חזנים מבוקשים לעשות סדר", מעריב, 12.4.1954, עמ' 2; "תנועת מטיילים גדולה בגליל ובנגב", דבר, 29.3.1964, עמ' 8.

98 למשל, "פסח ביישובי ישראל: בסימן הצנע, הבצורת, ובתקווה לשלום וחירות-אמת", על המשמר, 22.4.1951, עמ' 1; דוד גלעדי, "הרפתקאותיו של מטייל ביום חג", מעריב, 26.4.1951, עמ' 2; "אלפי מובטלים סודרו בעבודה לקראת החג", דבר, 16.4.1954, עמ' 12.

בליל הסדר עקב חוסר מקום. בשנת 1952 דווח שמתוך "רכבות תושבים [ש]כילו את החג מחוץ לביתם" בערך 3,000 התארחו בקיבוצי העמק, ובקיבוצים רבים נאלצו לערוך את הסדר תחת כיפת השמים מחוסר מקום בחדר האוכל.⁹⁹ אך ההשתתפות העירונית בסדרים אלו, מרשימה ככל שתהיה, התגמדה לעומת התנועה הכללית ברחבי הארץ, שהוערכה בשנת 1954, למשל, בכ-100 אלף איש שנסעו בתחבורה הציבורית בערב החג.¹⁰⁰ לעומת זאת רבים מהמלונות ביעדי התיירות התמלאו רק למחרת ליל הסדר, כמו למשל בפסח של שנת 1958 באילת.¹⁰¹ בשנת 1953, למשל, הגיבה תיירות הפנים למצב הכלכלי, כתמיד בענף זה, ואנו מוצאים דיווח בעיתון "דבר" שבניגוד לשנים הקודמות, שבהן היו המלונות מלאים עד אפס מקום, בפסח של שנה זו הייתה התפוסה בבתי המלון ברחבי הארץ כ-60% בלבד.¹⁰² בשנים שלאחר מכן חזרה התפוסה להיות מלאה.¹⁰³

שלא כמו בשוק התיירות, שוק מוצרי הצריכה גָּאָה מדי שנה לקראת החג, גם בשנים של משבר כלכלי ומחסור. אפילו בשנות הצנע דווח (בנימה אינדוקטרינרית משהו) כי "נוצרה היסטריה של קניות – לצורך ושלא לצורך".¹⁰⁴ בעיתון "דבר" הפרו-ממשלתי טרחו לציין כי "על אף הצנע ציינו עקרות הבית לשבח כי [...] לא היו תורים בחנויות המזון, ובחנויות הדגים נותרו עודפים. ירקות היו בשפע ונמכרו באופן חופשי ובמחירים רשמיים", כלומר לא במחירי השוק השחור.¹⁰⁵ אף אם התיאור הוגזם במקצת לטובת הממשלה, סביר להניח שתיאור הביקושים העצומים אמין למדי.¹⁰⁶ גם לאחר הביטול ההדרגתי של הצנע לא תמיד עמד

- 99 "בהתרוממות רוח הוחג הפסח בכל רחבי הארץ", דבר, 11.4.1952, עמ' 6.
 100 "חג הפסח בסימן זרם התיירים: 100 אלף איש יצאו מהערים לטיולים ובקורים למושבות", חרות, 19.4.1954, עמ' 4.
 101 "בחוג משפחתי", מעריב, 6.4.1958, עמ' 8.
 102 "באווירת-חג הוחג ליל סדר הפסח בכל ישובי ישראל", על המשמר, 1.4.1953, עמ' 1.
 103 למשל, "המוני בית ישראל נערכים לחג", דבר, 22.4.1959, עמ' 14.
 104 "פסח בישובי ישראל: בסימן הצנע, הבצורת, ובתקווה לשלום וחירות-אמת", על המשמר, 22.4.1951, עמ' 1.
 105 "בהתרוממות רוח הוחג הפסח בכל רחבי הארץ", דבר, 11.4.1952, עמ' 6.
 106 ראו רוזין, 2008 (למשל עמ' 30-31).

השוק בביקושים לקראת החג, ובמקרים כאלו עורר הדבר תרעומת בציבור. בה בעת פרחו הספרות במוצרים המבוקשים לחג, למשל בענף הפרחים.¹⁰⁷ לשון אחר, שלא כמו תיירות הפנים, הנתונה לתנודות המצב הכלכלי, לא נרשמו בשנות שפל ירידות בביקושים למוצרי צריכה אלא רק ירידה בהיצע, שגררה עליית מחירים ומחסור במוצרים. נראה שכולם, מכל המעמדות החברתיים ורמות ההכנסה, ביקשו לחוג את החג כהלכתו בין השאר בקנייה מרובה של מוצרי צריכה. אווירה זו מזכירה את תיאור ליל הסדר האידאלי אצל חז"ל, שבמסגרתו צריך כל אחד להתנהג כבן חורין עשיר אף אם מצבו האמיתי אחר.

בשנות החמישים הפכו הסדרים הקיבוציים גם לסדרים יהודיים ייצוגיים, והוזמנו אליהם גם דיפלומטים זרים ופוליטיקאים בכירים.¹⁰⁸ בלט בהם הסדר של קיבוץ גבעת ברנר, הקיבוץ הגדול במדינה, שמדי שנה הציג גם את הסדר הגדול ביותר, כ-2,000 משתתפים. בניגוד בולט למרבית הסדרים הקיבוציים, בגבעת ברנר התבססה התכנית האמנותית על אמנים נודעים מחו"ל: בשנה אחת נחגגו חג החירות עם הזמרת האפרו-אמריקאית הנודעת מריאן אנדרסון, ובשנה אחרת התארחו בקיבוץ מקהלתו של רוברט שואו.¹⁰⁹ אמנים אלו הוזמנו לארץ בידי מארגני פסטיבל עין גב בחול המועד פסח.¹¹⁰ אולם הדבר לא היה אופייני למרבית הקיבוצים, שהציעו תכנית אמנותית מגוונת ומקורית על בסיס כוחות מקומיים בלבד.

107 "באוירת-חג הוחג ליל סדר הפסח בכל ישובי ישראל", על המשמר, 1.4.1953; "המוני בית ישראל נערכים לחג", דבר, 22.4.1959.

108 על הדיפלומטים ראו למשל "הסגל הדיפלומטי יבלה את הסדר בקיבוצים", על המשמר, 20.4.1951, עמ' 10; ושלוש כתובות באותו היום ובאותו העמוד: "המיופה-כוח ההונגרי ב"העוגן", "נציגי פולין במעברות", "נציגים בולגריים בגת ובחצור", על המשמר, 1.4.1953, עמ' 4. על השתתפותו של שר העבודה בסדר בעין חרוד איחוד ראו למשל "חג הפסח במדינה", דבר, 6.4.1958, עמ' 3. על השתתפות צירים הודים וגרמנים בסדרים קיבוציים ועל השתתפות מדינאים בכירים בסדרים ציבוריים אחרים ראו למשל "המונים חגגו את ליל הסדר בעיר, בהתיישבות ובמחנות צה"ל", דבר, 1.4.1953, עמ' 4.

109 "החג: ברחבי המדינה", דבר, 8.4.1955, עמ' 8; "חג החירות ברחבי המדינה", דבר, 28.3.1956, עמ' 6.

110 רון, 2008, עמ' 127-133.

ולמרות כל אלה רובה המכריע של האוכלוסייה חגג את ליל הסדר בבית. בשנת 1951 דיווח העיתון "מעריב" לקוראיו, בנימה סנטימנטלית משהו, כי "תל אביב חגגה גם השנה את ליל ה'סדר' לפי המסורת שהתגבש בה [כך במקור]. בני משפחה וידידים נתקבצו לשולחנות משותפים, לעשות את הפסח כהלכתו. והחזיון האופייני ביותר בליל התקדש החג היה – לראות את נדידת האלפים ברחובות העיר. משפחות־משפחות הלכו וכולן נשאו איתם סירים עם תבשילים, כלים מכלים שונים ובקבוקי יין, או לפחות מגשים עם עוגות לקינוח סעודה. ובחצות הלילה היתה נדידה הפוכה".¹¹¹ לקראת סוף שנות השישים תיאר החוקר שלמה פיקר בשפתו הנמלצת תמונה דומה באשר לכל הערים היהודיות: "בערינו ובעיריותינו מופיעות שתי נקודות מועד בשנה, כל אחת נמשכת יותר משעה, זו לזו סמוכות שעות מעטות, שבהן מתנהלת ברחובותינו מעיבוריהן אל טבוריהן ובכיוון הפוך תנועת מהלכים ונוסעים מוטבעת חותם חגיות סגולית מרהיבה. הראשונה חלה בין קצת לפני שיירד יום ערב־פסח ובין תחילת ליל ראשון של פסח והאחרונה בין קרוב לחצות ליל זה ובין שעה ויותר שלאחריה".¹¹² פסח בלט, אם כן, יותר משאר המועדים, כמועד כינוס שנתי של משפחות מורחבות או של משפחות ידידות. בשנות החמישים אנו מוצאים גם תיאורים של תיירים המשוטטים ברגל בליל הסדר ברחבי העיר כדי להאזין למנגינות העולות מן הבתים. תיאורים אלו חזרו ונשנו בשנים הבאות.¹¹³

ביום הפסח נהרו רבים בתל אביב – הורים, ילדים ובני נוער – לשיט בירקון ולשפת הים ונולדה פרקטיקת חגיגה חדשה: "בליל הסדר חוגגים יחד אבות ובנים. זהו חגה של המשפחה. אך מנהג הוא בתל אביב, שבמוצאי החג הראשון עורך הנוער את ה'סדר' השני שלו. בני הנעורים מתכנסים במקומות המפגש שלהם ומבלים לפי תוכנית מוכנה מראש. החלק הראשון של התוכנית מוקדש ל'הגדה' שיש בה אקטואליזציה לפי ה'תנועה' שעליה הם נמנים. אחר כך מבלים

111 ד' גלעד, "ליל הסדר בתל אביב", מעריב, 21.4.1951, עמ' 3.

112 פיקר, תשכ"ט, עמ' 215.

113 למשל, "באווירה של התרוממות־רוח חגגו המונים בכפר ובעיר את סדר הפסח", על

המשמר, 19.4.1954, עמ' 1.

בשירה ונגינה וריקודים".¹¹⁴ במילים אחרות, מסיבות הרעים הפומביות נערכו בעיקר לאחר ליל הסדר ולא בעצם הלילה הזה.¹¹⁵

וכך עלה כוחה של המשפחה המורחבת כמסגרת העיקרית של ליל הסדר. בתהליך אטי, שתחילתו לא ברורה, רבים מהזוגות הצעירים העדיפו לבלות את הסדר בבית הוריהם. הסיבות לכך היו הן מעשיות (פטור לזוגות הצעירים מההכנה המתישה לסדר) הן תרבותיות – שכן מרבית הצעירים ילידי הארץ כבר התנתקו מהמסורת ולא ידעו לערוך את ריטואל הסדר כהלכתו. ובלשון הכתבה מהעיתון "דבר": "כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו יודעים את התורה – אך סדר כהלכתו יודע לערוך רק סבא".¹¹⁶ הכתבת ראינה מספר רב של זוגות צעירים (כמה עשרות, לטענתה) וגילתה שרובם המכריע עושים את הפסח בבית ההורים ורואים בליל הסדר הזדמנות לכנס את המשפחה ו"להרגיש אווירה משפחתית-חמימה כבעבר". רק זוג צעיר אחד מכל המרואיינים עשה את הסדר בביתו, מפני שהגבר היה בן למשפחה מסורתית וידע לערוך את הסדר. ככל זאת היו רבים שעדיין חגגו את הסדר בקיבוצים ובבתי הארחה.

ניתן לייחס תופעה זו לשינויים בחברה הישראלית במהלך שנות השישים: יותר ויותר מהמבוגרים ברור השני להגירה מאירופה בתקופת המנדט היו ילידי הארץ והחברה הישראלית כבר לא הייתה חברת מהגרים בלבד. אופיו המשפחתי של הפסח, שהיה בולט בתפוצות, התעמעם מעט ברור הראשון להגירה, עם הניתוק של רבים מהמהגרים מהמשפחה שהשאירו בחו"ל, אך ברור השני נעשה הפסח, שוב, חג משפחתי. הדברים נכונים שבעתיים באשר למהגרים מארצות האסלאם, שעלו ארצה עם משפחותיהם המורחבות, שימרו את רשתות התמיכה של המשפחה המורחבת בארץ ונטו להמשיך את הדפוס המשפחתי-מורחב של הסדר כפי שהיה טרם עלייתם.

גורם משפיע נוסף היה התפשטות השימוש במכונית הפרטית כאמצעי תחבורה שאפשר תנועה בין כל חלקי הארץ. המרחקים הקצרים אפשרו לקרובי המשפחה לבלות יחדיו את הסדר או את הפסח כולו בלי לצאת מהבית לפני ערב

114 ד' גלעדי, "ליל הסדר בתל אביב", מעריב, 21.4.1951, עמ' 3.

115 פיקר, תשכ"ט, עמ' 153.

116 לאה פורת, "לבית ולמשפחה: היכן נערוך את הסדר", דבר, 25.3.1964, עמ' 10.

החג, שלא כמו בארצות הברית, למשל, שבגלל מרחביה העצומים יש צורך לטוס לקרובי המשפחה ולבלות עמם ימים אחדים, ולהבדיל גם ממנהג בני הישיבות במזרח אירופה.

ואחרון, כפי שנאמר בכתבה שצוטטה לעיל, הדור השני להגירה חסר את האוריינות הטקסטואלית והריטואלית הנדרשת לעריכת הסדר ונעזר לשם כך בדור הקודם. זה היה כנראה מאפיין כללי של המהגרים, מארצות אירופה ומארצות האסלאם כאחת, בעשורים העוקבים. אינדיקציה נוספת לתהליך זה היא כתבת צבע אקוטיט על ליל הסדר בבני ברק, שהציגה את ליל הסדר המסורתי בעיר כאירוע זר ומוזר בעיניים ישראליות טיפוסיות, בנימה שלא מוצאים כדוגמתה לפני כן.¹¹⁷ ואולם, למרות היעדרה של אוריינות זו, המוטיבציה לערוך סדר מסורתי נותרה כשהייתה, ואולי אף התחזקה, והדבר ניכר עד היום בתרבות הישראלית.

נראה שגם התכניות המוזיקליות, לפחות אלו שהיו כרוכות בחילול החג, החלו להידחות לאחד מימי החג האחרים במקום להתקיים בליל הסדר עצמו.¹¹⁸ כן נראה שמרבית היהודים הישראלים, גם לא מחוגי האורתודוקסיה, נמנעו מאכילת חמץ בביתם. על כל פנים, היה קשה להשיג חמץ, ובתי אוכל מעטים הגישו או מכרו אותו¹¹⁹ (עוד בטרם נחקק "חוק החמץ" ב-1986, שאסר הצגת חמץ למכירה במקומות פומביים). וכך התחולל לו תהליך מעניין: דווקא כאשר נחלשה ההיכרות הבלתי אמצעית של ישראלים רבים עם הטקסט והטקס, התחזקה המוטיבציה לקיים את החג לפי מה שנתפס כמסורת, אך לא בדפוס האורתודוקסי המלא.

גם דפוסי תיירות הפנים בפסח השתנו בשנות השישים. רבים יותר החזיקו ברשותם מכונת פרטית ולפיכך יכלו להרשות לעצמם לנסוע ממקום למקום בלי להזדקק לתחבורה הציבורית, והתחבורה הציבורית עצמה שיפרה ביעדי התיירות את היערכותה לחג. בערב חג הפסח של 1965, למשל, הוערך מספר הנעים

117 עדה כהן, "היכן אתם מסובים בליל הסדר?", מעריב, מוסף ימים ולילות, 9.4.1965, עמ' 24.

118 מנשה רבינא, "בשולי דברים: צלילים בסדר שני", דבר, 7.4.1967, עמ' 3.

119 פיקר, תשכ"ט, עמ' 152-153.

בדרכים בכמיליון איש. אתרי הטיולים הפופולריים כבר לא היו רק יישובים כפריים וערי נופש אלא, לראשונה, אתרי תיירות של ממש, שנגדשו במבקרים בימי החג (חופי הכנרת, חופי אילת, מצדה, עין גדי וכן הלאה).¹²⁰ גופי תיירות מקומיים הכינו אטרקציות מיוחדות לחג. בשנת 1962, למשל, יכלו המבקרים באילת ליהנות ממיצג ששחזר את נחיתת מלכת שבא בחופי העיר כמה אלפי שנים קודם לכן יחד עם שיט לילי וסיורים באתרי הטבע המדבריים.¹²¹ בשנה זו התקינה קק"ל בהר מירון את חניון היער הראשון בישראל, לפי המודל של חניוני היער הנפוצים בארצות הברית. בעקבותיה הלכו עיריות ומועצות אזוריות, ועד שנת 1968 כבר היו 57 חניונים כאלו בישראל, שביקרו בהם מאות אלפים מדי שנה, בעיקר בחגים.¹²² נוהג זה הלך והשתרש בשנות השמונים, אז דווח על חניונים ואתרים מלאים עד אפס מקום בפסח. ולבסוף, הפופולריות של הסדרים הציבוריים המסחריים הוסיפה לעלות בשנות השמונים כמוצא מההכנות המתישות לחג.¹²³

בתיירות החוץ נרשמה עלייה שנתית, וחג הפסח הוסיף לעמוד במוקד עונת התיירות היהודית. מאז ועד היום נשבר כמעט בכל שנה השיא במספר התיירים הנכנסים לישראל דווקא בחג האביב (כמובן יש לזכור שגם חג הפסח הנוצרי, הסמוך למועד חג הפסח, מביא עמו צליינים רבים). בעשרים וארבע השעות שקדמו לפסח של 1976, למשל, נכנסו לארץ כ-20 אלף תיירים ב-150 מטוסים.¹²⁴ בה בעת הטיסות היוצאות מנמל התעופה היו דלילות במיוחד בתקופה זו, שכן עדיין לא היה מקובל לבלות את החג בחו"ל.¹²⁵ רק למן שנות השמונים

- 120 "עולים רבים חגגו את ליל הסדר לראשונה בחייהם", מעריב, 18.4.1965, עמ' 15;
 "20,000 תיירים יבלו את חג הפסח בארץ; מצפים לרכבות מטיילים בשבוע החג",
 דבר, 4.4.1966, עמ' 16; "סדרים ציבוריים בהשתתפות אלפי אורחים ותיירים נערכו
 בכל הארץ", דבר, 6.4.1966, עמ' 8.
 121 יעקב העליון, "שלמה ייפגש עם מלכת שבא", מעריב, 10.4.1962, עמ' 13.
 122 וייץ, 1970, עמ' 550-554.
 123 "סדרים ציבוריים: סעודה דומה, מחירים שונים", מעריב, מוסף שווקים, 4.4.1986,
 עמ' 3.
 124 "שר הבטחון והרמטכ"ל הסבו בסדרים של צה"ל בסניף", דבר, 28.3.1975; "אלפים
 כבר יצאו לטיולי פסח", דבר, 14.4.1976.
 125 לעיל הערה 123.

נהגו יותר ויותר ישראלים לעשות זאת.¹²⁶ המספרים הולכים וגדלים ובשנים האחרונות נוסעים מאות אלפי ישראלים לחו"ל במה שהוכתר באחד העיתונים "יציאת ישראל: אחד מכל שנים-עשר ישראלים יבלה את החג בחו"ל".¹²⁷ למעט חבילות תיור המיועדות לציבור הדתי, בדרך כלל הנסיעה לחג הפסח אינה כוללת עריכת ליל סדר אלא חופשה בלבד. לילות סדר בהשתתפות ישראלים בחו"ל מיועדים בעיקר לתרמילאים ולא לנופשים בעלי משפחות, והם נערכים על פי רוב בידי אנשי חב"ד (אם כי ישנם גם סדרים בסגנונות אחרים, כולל הסגנון הקיבוצי).¹²⁸ באתרי התיירות הפופולריים בקרב משפחות ישראליות באגן הים התיכון ובאירופה הקלסית לרוב לא נערך טקס ליל הסדר.

הפופולריות של הסדרים הקיבוציים נחלשה. ראשית, נראה שהסדרים עצמם לא היו יצירתיים כבעבר, שכן כבר בשנות הארבעים המאוחרות הם נערכו לפי נוסחאות שנקבעו בוועדות התרבות של התנועות הקיבוציות. אורחים המשיכו להגיע, אבל במספר קטן מבעבר. ההתפעלות מליל הסדר היצירתי נמוגה קמעא, ובמקומה באה דרישה לסדר מסורתי. תהליך זה קיבל ביטוי בולט ויוצא דופן בשלוש דרישות שהציב נשיא המדינה יצחק בן-צבי להשתתפותו בסדר הפסח בדגניה ב' בשנת 1960: שהכלים יוכשרו, שההגדה תיאמר בנוסח ה"מקובל" ושיתקבץ במקום מניין של עשרה גברים לתפילה. ביום החג למחרת הוזמן הנשיא לביקור בדגניה א' והוא העדיף ללכת ברגל ולא לנסוע במכוניתו כדי שלא לחלל את החג.¹²⁹

מרבית הקיבוצים המשיכו לערוך את סדריהם כפי שהורגלו, עם תכנית אמנותית ומוזיקלית עשירה ואזכור מאורעות אקטואליים, בעיקר השואה והקמת המדינה, ובתוספת חגיגות האביב והעומר.¹³⁰ ואולם הטקסט התקרב בחזרה

- 126 למשל, "מועדון מטיילי מעריב", מעריב, 18.1.1984, עמ' 33.
- 127 אבי אשכנזי, "יציאת ישראל: 1 מ-12 יבלה את הפסח בחו"ל", nrg, 4.4.2011 (אוחזר ב-23.9.2012); יואב זיתון, "יותר מחצי מיליון באוויר: צפוי פסח עמוס בנתב"ג", ynet, 3.4.2011 (אוחזר ב-23.9.2012).
- 128 גידי בוקר, "ליל סדר בחו"ל: איפה חוגגים ברחבי העולם?", nrg, 25.3.2010 (אוחזר ב-23.9.2012).
- 129 "תנאי הנשיא להשתתפותו ב"סדר" בדגניה", מעריב, 19.4.1960, עמ' 2.
- 130 "עולים רבים חגגו את ליל הסדר לראשונה בחייהם", מעריב, 18.4.1965, עמ' 15.

לטקסט המסורתי, ואפילו השם המפורש כבר לא נעקר ממנו בקפדנות, אפילו לא בקיבוץ הארצי השמאלני.¹³¹ ואף על פי כן עמסו הקיבוצים על שכמם את המשימות הלאומיות ואירחו עולים חדשים לליל הסדר.¹³² משנות השבעים ואילך רבים מהם גם מיסדו את פעילותם בענף התיירות והקימו בתי הארחה, שאכן מילאו את תפוסתם במהלך ליל הסדר וחג הפסח כולו, בדומה לשאר בתי המלון ברחבי הארץ. בבתי הארחה הקיבוציים הוסיף ליל הסדר הקיבוצי להיות אחת האטרקציות הבולטות למתארחים,¹³³ אם כי ביחס למאות האלפים שגדשו את הפארקים, החניונים ואתרי התיירות בארץ הוא הפך לאטרקציה תיירותית משנית במעלה.

שנות השבעים והשמונים היו שנות הדעיכה של הסדרים הקיבוציים, בד בבד עם דעיכת הלהט הציוני והסוציאליסטי שעיצב את הטקסים ועם היחלשות המוטיבציה של חברי הקיבוץ להתאמץ לטובת הפקת האירוע.¹³⁴ כבר בשנות השבעים דווח כי בקיבוץ יגור, למשל, יחד עם הסדר המוזיקלי הנודע שהלחין יהודה שרת, התקיים גם סדר מסורתי למעוניינים מתוך חברי הקיבוץ, והיו כאלו.¹³⁵ יוצאי קיבוץ שנזכרים היום בחוויית הסדר מספרים על תחושה של קהל בקונצרט או בהצגה, שכן אנשים מעטים עשו במלאכה בעוד מרבית החברים היו פסיביים, שלא כמו ליל הסדר בחיק המשפחה.¹³⁶ לילות הסדר הקיבוציים מתקיימים עד היום, אבל הם מעוררים עניין מועט יחסית לעניין שעוררו בעבר. גם בקיבוצים עצמם, במידה משתנה, מסתמנת חזרה לסדר המסורתי, ויש אף שהוא נערך בחיק המשפחה ולא בקהילה.¹³⁷

- 131 שוע, 2011, עמ' 512.
- 132 אהרון להב, "מצה עשירה, דגים ממולאים ושליש בקבוק יין – לחיילי צה"ל", דבר, 31.3.1977, עמ' 9.
- 133 "ההכנות לפסח", דבר, 26.3.1975, עמ' 3; "שר הבטחון והרמטכ"ל הסבו בסדרים של צה"ל בסיני", דבר, 28.3.1975, עמ' 3.
- 134 אסף, 1994, עמ' 191-197.
- 135 באיאר, תשכ"ו (בייחוד עמ' 94).
- 136 אקרמן, 2012, עמ' 13.
- 137 פרומן, 2004, עמ' 216-217.

אחד המנהגים שהתמיד, יחסית, לאורך כל התקופה הוא המנהג לנקות את הבית לקראת החג. אמנם נראה שבמרבית הבתים היהודיים הלא דתיים הייתה ירידה מסוימת בקפדנות הניקיונות, שכן חמץ כבר לא היה בבחינת "בל ייראה ובל ימצא", אך עדיין נהוג – גם היום – לנקות את הבית כחלק ממנהגי חג האביב.¹³⁸ במשך כל התקופה הנידונה מופיע המנהג כעניינן של הנשים בלבד, למן שנות העשרים של המאה העשרים ועד למאה העשרים ואחת. פרסומות למוצרי עזר לניקיון לקראת פסח פונות לאישה בלבד, וכך גם מדורים בעיתונים המציעים רעיונות לייעול הניקיון.¹³⁹ אף שמדובר במנהגים שמתאימים להשקפה הרווחת בחברה התעשייתית הרואה בבית את "מקדשה" של האישה, מתברר כי אין בעניין זה שוני מהותי בינה לבין החברה הקדם-תעשייתית, שאף היא ראתה באחזקת הבית תפקיד של האישה.¹⁴⁰ הפובליציסטית רות בונדי העירה על כך כי "אין כחודש אדר כדי להיווכח מה גדול עדיין המרחק בין שני העולמות: זה של הגבר וזה של האישה. לא בנאומי חברות הכנסת ולא במחקרים ולא בתקנות נמצא המודד האמיתי למעמדה של האישה בישראל, אלא בתחושה המוזרה התוקפת אותה מיד אחרי שמחת פורים, באי השקט הגובר עם התקרבות חג האביב, במבט הבוהה הנעוץ לשעה ארוכה בקירות ורצפות. גם אם במשך כל ימות השנה הצליחה להעמיד פנים של אישה משוחררת, שכבשה את מקומה בעולם של גברים, לקראת פסח מתגלה טבעה האמיתי: היא מתחילה לראות לכלוך".¹⁴¹

מתוך הסכמה או מתוך ביקורת, את התצפית הזאת מאשרים גם גברים, המתלוננים על הבלגן המיותר שיוצרת בת זוגם לקראת פסח. אפרים קישון פרסם ב-1980 סיפור משעשע על ההכנות לפסח, הנפתח בהצהרתה של רעייתו ש"השנה אינני מוכנה להפוך את כל הבית על פיו". כצפוי, היא הופכת את הבית ללא כל צורך בעוד בן הזוג מסתפק במועט בארוחותיו ובתנאי הלינה שלו. כך מתאר המספר את היום האחרון לפני פסח: "ישנתי בגן-מאיר כדי להחליף כוח. אכלתי

138 רשן, 1997 (בייחוד עמ' 541).

139 למשל, "לניקיון דירתך לפסח ולשאר ימות השנה", דבר, 22.3.1950, עמ' 4; "סינטבון לניקיון הפסח", דבר, 28.3.1961, עמ' 3; "עצות ניקוי לפסח", דבר, 13.3.1964, עמ' 19.

140 ראו Hyman, 1989.

141 רות בונדי, "אושרו של סיויפוס", דבר, 19.3.1976, עמ' 28.

את עשב השדה ושתיית מי-ממטרה. היה נפלא. ממש נולדתי מחדש". כאשר הוא חוזר הביתה הוא מגלה שם בור פעור במקום הבית, שכן אשתו החליטה להרוס את הבית כדי לבנותו מחדש. המספר מסכם: "מכל מקום, בדירה שלנו לא נשאר פירור של חמץ".¹⁴² מעיון בטורים הנכתבים בימינו עולה תמונה דומה: "אביב בפתח, פסח בדרך – אשתך נכנסה לכוננות מלחמה ועכשיו היא תתמלא אנרגיה משחיתה: לנער, לאוורר, לצבוע, לתלות מדפים ולכבס וילונות..."¹⁴³

לסיכום, חג הפסח כפי שהתגבש מאז קום המדינה נחגג על ידי מרבית יהודי ישראל כך: לפני הפסח מנקים (ובעיקר מנקות) את הבית ועורכים קניות רבות של מצרכי מזון, חומרי ניקוי, כלי בית, בגדים ומתנות. כלילה הראשון של החג עורכים ליל סדר ובו מתכנסת המשפחה המורחבת (לעתים בבית מלון). ההגדה נקראת בנוסח המסורתי, אך לא תמיד בשלמותה. בחול המועד חוגגים על ידי השתתפות באירועי פנאי, תיירות וטיולים.

ולאחר כל זה נשאלת השאלה מה משמעותו של חג הפסח ליהודים הישראלים היום; מדוע מתעקשים ישראלים רבים לקרוא את ההגדה המסורתית, אף שאינם מרגישים מחויבים להלכה ואינם מצוידים בהיכרות קרובה עם הטקסט?

משפחה, אתניות, אתנוצנטריות?

מדוע בעצם הפך פסח להיות חג כה פופולרי בציבור הישראלי? מדוע כל כך ברור שעושים סדר והשאלה אינה "האם" אלא רק "איפה?" תשובה אחת יש לשלול על הסף – תוכני החג. אכן, החג מציג תכנים לאומיים בהנציחו את הולדתו המיתית של העם היהודי. החג מציג גם תכנים אוניברסליים ובראשם ערך החירות, שהפך לסיסמה מודרנית מאז המהפכה הצרפתית. ואמנם, לא מפתיע שסיפור יציאת מצרים ניצב במרכז עולמן של תנועות שחרור מודרניות רבות, ואין סיבה שהציונות תהיה שונה. תוכן אחר של חג הפסח, שהוא בעת ובעונה אחת אוניברסלי ולאומי, הוא היותו "חג האביב" – חג המציין את תחילתה של עונת האביב בטבע ובמעגל השנה.

142 קישון, 2002.

143 מתוך: "איך בוחרים מתנה לאישה בפסח?", 27.3.2012 (באינטרנט) (אוחזר ב-23.9.2012).

תכנים ומסרים מתאימים הם גורם חשוב בשרידתו של חג, אולם הם אינם תנאי מספיק (וכפי שנראה בפרק הבא על ט"ו בשבט, לפעמים אף לא הכרחיים). חג השורד תקופות שונות והקשרים היסטוריים ותרבותיים שונים מקיים בדרך כלל התאמה ברמת הפרקטיקות התרבותיות שלו, יותר מהמסרים, שאותם אפשר תמיד להתאים מחדש לתנאים משתנים באמצעות פרשנות.

האנתרופולוג שלמה דשן העביר שאלון בקרב הסטודנטים שלו באוניברסיטת תל אביב בניסיון להבין מה המשמעויות שמוצאים מרבית היהודים הישראלים בליל הסדר בנוסח המסורת. דשן מצא שאצל ישראלים שאינם שומרי הלכה הן הניקיון לקראת החג הן התכנים הליטורגיים חשובים פחות משהם חשובים לשומרי ההלכה, אבל הסעודה עצמה מתקיימת בממדים דומים. מניתוח השאלונים שהעביר הסיק דשן כי "שני נושאים בולטים בחגיגות ליל הסדר של ישראלים-חילוניים. האחד הוא המשפחתיות, השני הוא התמודדות עם התכנים הדתיים-מסורתיים של האירוע".¹⁴⁴ שני ההיבטים האלו אינם פשוטים לישראלים המצוי. להלן ארון בהם אחד אחד.

הפרקטיקה התרבותית העיקרית של פסח הקדם-ציוני, שהפכה אותו לרלוונטי לתרבות הישראלית, היא היותו חג המשפחה. בעבר נהגו רבים לחשוב שהציונים הראשונים מרדו בערך המשפחה, ואולם היום ידוע מהמחקר שערך זה תפס מקום חשוב בתרבות הציונית כבר מראשיתה. יזמי תרבות, עסקנים ופעילים ציונים הבינו את ערכה של המשפחה כסוכן חברות של האידאולוגיה הלאומית ופעלו לחיזוקה אף על פי – ואולי משום – שרבים מהמהגרים היו מנותקים ממשפחות המוצא שלהם.¹⁴⁵ מגמה זו התאימה למגמה הכללית של הפסיכולוגיה של העידן התעשייתי, שהעלתה על נס את המשפחה הגרעינית כאתר מרכזי של הבניית זהות. כאשר מדובר ביהודים, הרי "ככל שהמסורת הדתית היהודית התערבבה עם סגנון-חיים עירוני, בורגני וחילוני, המשפחה הפכה להיות אבן-פינה של גרסה חילונית יותר של היהדות".¹⁴⁶ כאשר מדובר קונקרטי בחגים, מרבית חגי העידן התעשייתי התאימו כך או אחרת לפולחן המשפחה. פסח היהודי – הן האמריקאי הן הישראלי – הוא דוגמה מצוינת לשילוב זה.

144 דשן, 1997, עמ' 541.

145 רזי, 2010.

146 Kaplan, 1934, p. 76

פסח בתרבות הישראלית הוא חג המוקדש להתכנסות שנתית של המשפחה המורחבת, על כל שלוחותיה. אין פירושו הדבר שכולם אכן עושים זאת או שהם לא עושים זאת בחגים אחרים. משפחות מורחבות ישראליות רבות מתכנסות מדי ליל שישי ובחגים נוספים. בולט במיוחד הוא ראש השנה, כחג של התכנסות משפחתית הדומה במידה רבה להתכנסות של ליל הסדר מלבד בתוכן הריטואלי, אשר בהיעדרו מתמלא הערב בעיקר בתוכן פולקלורי של מאכלים.¹⁴⁷ כמובן, יש המעדיפים לחגוג את ליל הסדר עם ידידים או בחיק המשפחה הגרעינית. ובכל זאת ליל הסדר מופיע בתרבות הישראלית כזמנה האולטימטיבי של ההתכנסות המשפחתית, על כל התסבוכות והמתחים שהדבר גורר עמו. בשיח הציבורי נתפס ליל הסדר כ"חג המשפחה", לטוב ולרע, וככזה הוא מאפשר דיונים בעניינים משפחתיים ככלל.¹⁴⁸ כמובן הזה הוא משמש למעשה גרסה מקומית של חג ההודיה האמריקאי, המהווה בתרבות הפופולרית האמריקאית הזדמנות למפגש משפחתי, שבו צפים ועולים מתחים וסודות משפחתיים ואז נפתרים בהתאם לסוגה (קומדיה או דרמה). זה בדיוק תפקידו של פסח בתרבות הישראלית.

ההיבט המשפחתי הוא היבט לא פשוט לכל אדם בחברה המערבית שנגזר עליו לבלות ערב חגיגי עם אנשים שכהגדרתה של הקומיקאית עדי אשכנזי בתכניתה החוקרת את ליל הסדר – "מה יש לי עם האנשים האלה? אם הם לא היו משפחה שלי בחיים לא הייתי מסתובב איתם". מכיוון שאת ליל הסדר מבליים עם המשפחה המורחבת, נוסף לכך בקרב זוגות גם המתח הטבעי בין משפחות המוצא של שני בני הזוג שבכל אחת מהן עושים דברים אחרת. בישראל הפער בין משפחות המוצא עשוי לנבוע מהבדלים עדתיים בנוגע למנהגים, לאוכל, לטמפרמנט ולדפוסי תקשורת משפחתיים. הללו מושפעים במידה רבה מסטראוטיפים עדתיים מדויקים יותר או פחות, שגם עליהם עומדת אשכנזי בתכניתה הנזכרת למעלה, ואפילו כאשר הם אינם מדויקים, הם עצמם יוצרים מתח נוסף. וישנם כמובן המתחים הקבועים הנלווים לאירוח רב משתתפים, הקשורים ל"צרכנות ראויה" – טיב ושווי המתנות שמביאים האורחים, דימויי

147 פרומן, 2004, עמ' 228-230.

148 למשל, לירן מזרחי, "פסח חג המשפחות: על משפחה וקולנוע ישראלי", אתר אידיבי: מאגר הידע לקולנוע ישראלי ועולמי, 26.3.2010 (אוחזר ב-23.9.2012).

הבית של המארחים ושאר ירקות. אשכנזי מסכמת: "כשאתה מסתובב בקניון ומחפש מתנה אתה מתחיל לשנוא את המארחת. בינתיים היא, המארחת, עומדת במטבח, מזיעה על הסירים ומתחילה לשנוא את האורחים שלה".¹⁴⁹

כפי שנרמזו בציטוט זה, פסח מציב בחזית, בין השאר, חלוקת תפקידים מגדרית נוקשה במיוחד. גם על כך עומדת אשכנזי בהציעה את ההבחנה הזאת: "בכל ההכנות לחג יש חלוקת תפקידים ברורה בין הגבר לאישה. האישה אחראית על הקניות, על הבישול, על הכנת הבית, על הדיבור עם המוזמנים, על הכנת השולחן, להזכיר לו לקנות פרחים; הגבר אחראי להעלות למעלה את הפלטה של השולחן – ולשכוח לקנות פרחים".

ואולם ליל הסדר משקף חלוקה מגדרית שמרנית כללית יותר בכך שהאירוח מוטל בעיקר על כתפי הנשים, ואילו תפקיד ניהול הטקס הוא תמיד באחריות אחד הגברים במשפחה. מקרב מרואייניו של דשן נוהל הסדר רק במקרה אחד בידי האם, וזה נעשה כך רק מפני שלא היה גבר במשפחה.¹⁵⁰ וכך, למרות הירידה בהיכרות האינטימית עם המסורת ושפתה הטקסית ואף על פי שהגבר שאמור לנהל את הסדר אינו שולט בדרך כלל בחומר, כפי שמציינת אשכנזי בסרקזם, בכל זאת ברור לכולם שאת הסדר אמור לנהל גבר ושהתפקיד עובר במשפחה בין הדורות. העיתונאי והמחזאי בעז גאון מתאר בכאב את הגעגוע שמעורר בו ליל הסדר לסדרים של ילדותו, שנערכו על ידי אביו המנוח (איש העסקים בני גאון), כאשר כעת הוא, בתור הבן הבכור, צריך לערוך את הסדר. למעשה, רק ארבע שנים אחרי מות האב הסכינ הבן לשאת באחריות, שאותה הוא מקבל ביראת כבוד, בהתרגשות מחודשת ובגעגוע לאביו המנוח.¹⁵¹

מתחים משפחתיים אחרים נוגעים לעניינים בין-דוריים, כאשר צעירים רווקים סובלים במיוחד ליד שולחן הסדר, ואחדים מהם מאחרים לבוא או ממהרים לצאת כדי לקיים אירוע פסח עם חברים.¹⁵² רווקים רבים סובלים מהצקות של

149 ראו עדי אשכנזי, "מה זה השטויות האלה", אתר mako (אוחזר ב־7.10.2012).

150 דשן, 1997, עמ' 531.

151 בעז גאון, "פסח בלי קסמים", אתר Saloona, 5.4.2012, (אוחזר ב־23.9.2012).

152 דשן, 1997, עמ' 540.

דודים רחוקים בשאלת "מתי תתחתן/י?" או בשאלות בענייני קריירה.¹⁵³ במקרים רבים הם מתחמקים מהסדר בתירוצים שונים ומשונים, ויש בהם, מעטים מאוד, שעורכים "סדר חברים". סדר כזה נחשב מעשה חתרני בתרבות הישראלית, ומרבית הישראלים מעלים על דעתם ברצינות את עריכתו רק כאשר הם שוהים בחו"ל לתקופה ממושכת.¹⁵⁴ סדר כזה מוצג באופן קומי בתכנית הטלוויזיה "ארץ נהדרת", במערכון שעוסק בשלושה רווקים החולקים דירה בתל אביב. השלושה מצהירים על כוונתם לערוך "סדר חברים" כדי לחגוג את חג החירות על ידי חירות מהאוכל המשפחתי והחקירות המעיקות. בעל הבית הסרקסטי שלהם אומר להם ש"אם היה לי שקל כל פעם שאמר לי בוא נעשה סדר חברים, היה לי היום ארבע מאות דולר". האידיליה מסתיימת כאשר קרובי משפחתו של אחד הרווקים מגיעים ולוקחים אותו אתם בכוח לליל הסדר המשפחתי תוך שהם סונטים בו על כישלונותיו במשפחה ובקריירה.¹⁵⁵

ואולם הצרות המשפחתיות בליל הסדר הישראלי לא תמיד משעשעות. במחזה "חמץ" מאת שמואל הספרי מתואר ליל סדר ישראלי שבו עולים סודות משפחתיים אפלים אל פני השטח וסופו אסון טרגי. כרגיל אצל הספרי, המשפחה הישראלית המורחבת המתוארת במחזה היא משל לחברה הישראלית ומבטאת את שבר החלום הציוני.¹⁵⁶

לשם האיזון ראוי להוסיף שלמרות הפולקלור הישראלי הנרחב על הצרות המשפחתיות של ליל הסדר, שהוא חלק מהפולקלור המערבי כפי שהוא בא לידי ביטוי בולט ומסיבי בתכניות טלוויזיה אמריקאיות העוסקות בחגים, סביר להניח שישנם רבים השמחים על ההזדמנות לבלות עם משפחתם המורחבת.¹⁵⁷ תיאור מעניין כזה מופיע בספר "דרוש לחשן" מאת חגי ליניק. הספר עוסק, לא בעודף רגשנות יש לומר, בהתפרקות של משפחה ישראלית (שאוּלי מעולם לא הייתה

153 למשל, ר', "הפסח הזה אל תשאלי אותי אם יש לי מישהו", אתר mako, 5.4.2012, (אוחזר ב־7.10.2012).

154 "לחגוג פסח בחו"ל", אתר Europa, בית חם לישראלים באירופה (אוחזר ב־23.9.2012).

155 "ארץ נהדרת", עונה 5, פרק 13, אתר mako (אוחזר ב־7.10.2012).

156 הספרי, 2002.

157 ראו למשל שרית ישי-לוי, "הלילה הזה", אתר Saloona, 5.4.2012, (אוחזר ב־23.9.2012).

מאוחדת, שכן אבי המשפחה מתואר כאדם מרוחק ונטול רגשות שמעולם לא התייחס לאשתו ובניו) בעקבות מות הבן הבכור בצבא. אחד הרגעים המאושרים הספורים בספר הוא ליל הסדר, שאב המשפחה מחליט לראשונה לעשות בבית ולעמוד בראשו: "הוא [נחמיה, האב] החליט [...] להכניס קצת שמחה לחיים, ולכן הגיע הזמן לחזור ולעשות את הפסח בבית. בשנים האחרונות הם חגגו את ליל הסדר בבתיים של חברים, אבל הפעם הודיע נחמיה למירה שחוזרים הביתה". הם מזמינים את המשפחה המורחבת, נחמיה מנהל את הסדר וקורא את ההגדה "כפי שלמד מאביו", והבן הצעיר (בערך בן 13) שר "מה נשתנה". אחרי האפיקומן מתחילים לשיר "חד גדיא", שותים הרבה יין ועוברים לשיר שירים הומוריסטיים בסגנון תנועות הנוער ("חנן ועליזה" וכדומה) וסתם שירים בליווי אקורדיון. האב עוד מנסה לקלקל את החגיגה באמצעות מריבה משפחתית, אבל האווירה הפרועה והנהדרת נשמרת והם ממשיכים לשיר שירי "קטיושקה" ולהשתכר. זו אחת הסצנות השמחות היחידות בספר המדכא למדי הזה.¹⁵⁸

גם בסרט הישראלי "לְיַלְסֶדָה" (שמי זרחין, 1991) מוצג ליל הסדר כאתר לניקוז מתחים שבסופו של דבר מאחד את המשפחה המורחבת על שלל מועקותיה. החגיגה המשפחתית המשותפת (שבסרט כוללת גם לינה של כל האחים, הגיסים, הסבתא-רבא והנכדים בביתם הגדול של הסבא והסבתא) מעלה את המתחים והרגשות המעורבים של בני המשפחה במערכות היחסים שלהם. גם כאן, כרגיל, יש בן שמת בצבא. אף שכולם מתלוננים, בסופו של דבר בני ובנות המשפחה מתאחדים למען מטרה משותפת (מציאת ילד שאבד) ומתגלים זה לזה בצדדיהם האנושיים והחיוביים לקראת סיומו הסוריאליסטי של הסרט (שלג שיורד בליל הסדר).

כמובן, אי-אפשר לדבר על המשפחה הישראלית בלי להזכיר אוכל. בפסח מקובלים מאכלים מסורתיים שמרבית המשפחות לא מוותרות עליהם, כל אחת ומנהגיה. באופן מעניין יוצר השיעור הגובר של נישואים בין-עדתיים ערבוב במאכלי העדות המרכיבים את המטבח הישראלי. כך, למשל, בת למשפחה מזרחית מעידה כי מאז שהצטרפו "נספחים" אשכנזים למשפחה עולים על

158 ליניק, 2011, עמ' 181-186.

שולחנה בליל הסדר גם גפילטע-פיש וכבד קצוץ.¹⁵⁹ האוכל הוא אחד הגורמים החשובים למרכזיותו של החג בתרבות הישראלית, מפני שהבישול הוא תחום שבו נודע תפקיד מרכזי למסורת. רות בונדי היטיבה לאבחן זאת לפני כארבעים וחמש שנה: "החוטים האחרונים הקושרים אדם לדתו עשויים לוקש. אלוהים הפסיד, אולי, במלחמה על נפשנו החוטאת, אבל עדיין הוא מחזיק בעמדות המכוונות לקיבתנו: כל כופתה לו כדור תותח, כל פשטידה פגז, כל דג ממולא קליע. הישראלי החופשי, נפשו שסועה לשנים: הקול קולו של אתאיסט, סוציאליסט, אינטלקטואל ובכלל מתקדם. אבל החיך חיכו של בורגני מסורתי וסתם רכושני רקוב". אילו היינו עוזבים לגמרי את הדת, היא ממשיכה, "היינו נשארים עם חמוס-טחינה-שניצל-צ'יפס של הגויים כל ימות השנה".¹⁶⁰

מוטיב זה חוזר בכל התיאורים של ליל הסדר הישראלי, ונראה שיש לו חשיבות בהסבר מרכזיותו של ליל הסדר במשפחה הישראלית. מעניין שחמץ כמעט שאינו עולה על שולחנם של הישראלים בליל הסדר, ובמקום זה מתמקדים במאכלים המסורתיים של החג, ואף הקינוח עשוי לרוב מקמח מצה. רם פרומן מסביר שדווקא אילוצי החג המסורתיים הם שהעניקו תוקף מוגבר לעוצמתה הסמלית של הארוחה, שכן ייחודה הקולינרי ממצב אותה כסעודת הדגל המשפחתית השנתית, יותר מבחגים אחרים.¹⁶¹

אילו היה מדובר בארוחת חג משפחתית שבה עולים על שולחן המשפחה מעדני המטבח הישראלי, חדשים בצד מסורתיים, בעירוב של מסורות אתניות שונות, דיינו. זוהי אכן צורתו של חג ראש השנה בארץ, שסעודתו מורכבת בעיקר ממאכלים מסורתיים שלעתים מתלווה אליהם אמירת "סימנים" ("שתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה" עם אכילת תפוח בדבש וכדומה) אך ללא ריטואל נלווה. אלא שבלייל הסדר נוסף למפגש החברתי-משפחתי ריטואל ארוך ומורכב, המתקיים לפחות בחלקו במרבית המשפחות בישראל חרף האי-נוחות שהוא מעורר אצל משתתפים רבים. דשן, שמחקרו עולה תמונה דומה, מסיים אותו ב"שאלה מההדת", כהגדרתו: "מדוע מתעקשים [הישראלים ה"חילונים"]

159 ראו שרית ישי-לוי, "הלילה הזה", אתר Saloona, 5.4.2012 (אוחזר ב-23.9.2012).

160 רות בונדי, "העולם בו אנו חיים", דבר, 28.4.1967, עמ' 22.

161 פרומן, 2004, עמ' 223.

להמשיך להתייחס לסמלי החג המסורתיים (ולו מדולדלים ומחוללים) על מנת לקיים את המשפחה?¹⁶²

השאלה עולה בעקיפין בסרט "לילסדה". הריטואל מופיע בסרט רק כמקור למתחים ולמריבות כאשר אב המשפחה דורש מכולם לכבד את הטקס בחבישת כיפות, אך צעיר הבנים לא מסכים, מתווכח ומתחצף. כחלק מזה הוא מצטט את הטקסט ומלגלג על "מה נשתנה" ואז שואל: "אז מה נשתנה באמת? שום דבר לא השתנה" – כך ששאלתו היא בעצם חלק מההתרסה והמרד שלו נגד אביו. ייתכן ששאלת ה"מה נשתנה" שלו נאמנה לרוח החג המקורית, אך ההתרסה וההתמרמרות מציגות את הטקס ואת הדת כולה כמעוררי מתחים משפחתיים. בהמשך סוטה העלילה למקומות אחרים, הטקס כלל לא מבוצע לעיני הצופים, והעלילה נפתרת באופן פואטי-סוריאליסטי בירידת שלג. הטקס מופיע, אם כן, כנושא מפלג שדווקא מעיב על האווירה המשפחתית בהיעדר תמימות דעים באשר לתפקידה של הדת בחיים של הישראלים. באופן בוטה ומודע יותר (ומעט מורכב יותר) זהו תפקידו של הטקס גם במחזהו של שמואל הספרי שהוזכר לעיל.¹⁶³ כך מופיע הטקס גם בפרסומת משעשעת לרשת מרכולים, המציגה תיאור של ליל הסדר הישראלי בסגנון היפ-הופ. מדי פעם מופיעה דמותו של משה רבנו (משוחקת על ידי השחקן משה פרסטר) ומתרה בכל מי שמנסה לחפש קיצורי דרך בטקס: "זה לא כהלכתו! תיזהרו ממשה, אל תעצבנו אותו!"¹⁶⁴ ככלל, גם בקרב המקפידים יותר בביצועו לא נראה שיש הזדהות עם הטקס עצמו, המורכב בעיקר מדקלום של מדרשים עתיקים, מובנים יותר ומובנים פחות, מרביתם רחוקים מאד מעולמו של הישראלי המצוי לא רק בלשונם אלא גם בתכניהם.

כדי להתמודד עם הקונפליקט יש המוסיפים לטקס תכנית מוזיקלית, למשל אם יש במשפחה מישהו שיודע לנגן. כך עשתה המשפחה שאירחה את הקומיקאית עדי אשכנזי לליל הסדר, ולפחות לפי עריכת התכנית נראה שהדבר נעשה שם באופן טבעי וכעניין של מסורת.¹⁶⁵ כפי שראינו, המנהג היה נפוץ בימי היישוב ובשנות החמישים בסדרים הציבוריים, אף המסחריים שבהם, אך

162 רשן, 1997, עמ' 545.

163 לדיון מורחב במשמעותו של הטקס אצל הספרי ראו ליפשיץ, 2013.

164 "זה לא כהלכתו", יוטיוב (אוחזר ב-21.4.2013).

165 לעיל הערה 149.

בעשורים האחרונים אין פרקטיקה זו נוכחת בסדרים הציבוריים ויש להניח שאף בסדרים המשפחתיים היא מקובלת פחות מבעבר. ועדיין, גם הטקס המסורתי כולל שירים רבים, ומשפחות מוזיקליות או חובבות שירה יכולות למצוא בהם עניין והנאה משותפת.

רוב הישראלים לא הלכו בדרכן של התנועות הדתיות היהודיות האמריקאיות, ששכתבו את הטקסטים והציעו טקסים חדשים שיתאימו לערכים המודרניים לנוכח ביקורת פמיניסטית, למשל, או ליברלית, כדי להגביר את מובנות הטקס והטקסט.¹⁶⁶ במרבית המשפחות הישראליות הטקסט של ההגדה נקרא ללא שינויים או לכל היותר עם קיצורים וחיתוכים. במסגרת תנועת ההתחדשות היהודית, למשל, נעשים לאחרונה ניסיונות להפוך את הטקסט למוכן ואת הטקסט לרלוונטי, אך בדרך כלל בלי להפיל מקוצו של יו"ד מהטקסט המסורתי. כאלו הן, למשל, באופן בולט, ההגדה "בלילה הזה" שהוציא לאור מכון הרטמן בירושלים, המזוהה עם האגף הליברלי של האורתודוקסיה, וההגדה "הצעה לסדר" שנערכה במדרשה באורנים – גוף המזוהה עם התנועה הקיבוצית.¹⁶⁷ בשתי ההגדות האלו מופיע הטקסט המסורתי בשלמותו אבל מועלות בו פרשנויות חדשות ומאתגרות ממקורות שונים ומגוונים (ובכללם ההגדות הקיבוציות) ומוצעים נושאי שיחה אקטואליים ומשחקים משפחתיים. ככלל, רבים מדגישים את המאפיין המשחקי או הדרמתי של ליל הסדר המסורתי.¹⁶⁸ הולך ורב מספרן של ההגדות הפופולריות המוצאות לאור, שכדי לחבב את ליל הסדר על הציבור הן מנסות לשכנע את ההמונים כי "ליל הסדר הוא ערב הפעלה מתוחכם ויוצא דופן".¹⁶⁹

יש המציעים חדשנות תרבותית של ממש, בהשראת הגדות הקיבוצים אך מכיוונים אידאולוגיים אחרים לגמרי. במדרשה במכללת אורנים נוצר לאחרונה "ליל סדר נשי" – אירוע המתקיים ימים מספר לפני חג הפסח אשר מבקש להאיר באור אחר גם את ליל הסדר המשפחתי המסורתי.¹⁷⁰ אף בתנועת העידן החדש היהודי זכו הטקס והטקסט לטיפול, והוצעו סוגים שונים של פרשנויות לליל

166 ראו Balin, 1999.

167 זרחי ואח' 2000; ציון עם ציון, 2004.

168 למשל, שביד, 1984, עמ' 153-170; גוברין, תשמ"ט; לוי, 1992.

169 גולדברגר, 2004, עמ' 6.

170 אקרמן, 2012.

הסדר וכן טקסים חדשניים של ממש לאור תאוריות מיסטיות ופסיכולוגיות. רבים מטקסים אלו גם בוצעו בפועל ולא נשארו רק על הנייר.¹⁷¹ ואף על פי כן אין ביכולתם של טקסים והגדות אלו להתחרות בפופולריות של ההגדות המופצות בקרב הציבור הישראלי ובהן מופיע רק הטקסט המסורתי עם ההוראות הטכניות לביצוע הטקסים, עם המרור, המצה, החרוסת וכל השאר, וללא כל דיון, ולו שטחי, במשמעויותיו של הטקסט. רוב ההגדות שבשימוש בבתים ישראלים מודפסות ומחולקות על ידי גופים מסחריים כמו בנקים, עיתונים ומפלגות פוליטיות, ומה שמופיע בהן הוא המינימום הנדרש לעריכת הטקס ותו לא. ההגדות המשוכפלות הנמצאות בשימוש במרבית הבתים היהודיים הישראליים תפסו את מקומם של מנהגי הסדר האתניים-עדתיים, שכמעט שנעלמו מהנוף המשפחתי. דווקא בליל הסדר – שהוא חג משפחתי – ואף שמרבית היהודים בישראל מעדיפים לחגוג את הסדר בבית ולא בציבור, כור ההיתוך הישראלי התברר כאפקטיבי במיוחד, ונוסח ההגדה הוא פחות או יותר אחיד אצל רוב המשפחות.

היהודים הישראלים נהנים מהיכרות אינטימית עם טקסט ההגדה בעקבות הקריאה החוזרת בו מדי שנה מאז הילדות המוקדמת. הדבר בולט במיוחד בשורה ארוכה של כמה עשרות ביטויים בשפה העברית שמקורם אך ורק בהגדה של פסח, כמו "בכבודו ובעצמו", "כפול ומכופל" ועוד רבים, ואפילו ביטויים ארמיים כמו "חד גדיא". במחקר שבדק זאת התברר שאין הבדל בין בוגרי החינוך הדתי והלא דתי מבחינת היכרותם עם הביטויים הללו ומשמעויותיהם.¹⁷² הדבר בולט בעיתונות, שלפני ובמהלך הפסח מרבה להשתמש בביטויי ההגדה בכותרות של הכתבות. אף הספרי בחר בטקסט של ליל הסדר כטקסט מסגרת להתרחשות הבימתית במחזהו, בהנחה שהטקס מוכר היטב לקהל באולם, אחרת לא הייתה משמעות להתפרקותו ולחילולו על הבמה. הטקסט מושר ומוגד בפי הדמויות, וההצגה מסתיימת בשיר "חסל סידור פסח", המקבל כמובן משמעות אחרת.¹⁷³

- 171 ראו תיעוד מפורט ומרתק אצל ורצברגר, 2011, עמ' 146-151. לפירוש של הסדר ברוח העידן החדש היהודי ראו למשל שטרנגר, 2004.
- 172 ראו קדרי, תשכ"ו.
- 173 הספרי, 2002, עמ' 78-119; ליפשיץ, 2013.

ולמרות זאת, הטקסט מרוקן מכל משמעות בעת ביצוע הטקס. כפי שמדגישים שלמה דשן ורם פרומן על סמך תצפיותיהם, גם כאשר הטקסט המודפס והמאוייר מזכיר למשל את השואה או את הקמת מדינת ישראל או נושאים אקטואליים אחרים, המבוגרים בוחרים בדרך כלל להתעלם מהם ו"לרוץ" הלאה בטקסט.¹⁷⁴ קניית הגדה אקטואלית כמו "בלילה הזה" או "הצעה לסדר" היא השקעה כספית ומחשבתית שנמצאת מעבר לאופקיהם של מרבית הישראלים, שמבקשים בעיקר לצלוח את הריטואל בשלום ולהגיע לארוחה. הדבר מחדד את השאלה – למה בכלל?

כדי להשיב על כך צריך ראשית להתעכב על חלקי הטקס והטקסט שמעוררים בכל זאת עניין בבית הישראלי המצוי, ויש שניים כאלו: האחד הוא השיר "מה נשתנה", שהילדים לומדים לשיר בגן ושרים אותו בתחילת הטקס. השיר הוא מעין טקס חניכה לילדים קטנים שלמדו אותו בגן הילדים (בדרך כלל בסביבות הגילאים 3-5), ועליהם להפגין את כוחם בפורום המשפחתי. לעתים משמשת גם קריאת קטעים מההגדה בפומבי כמעין טקס הצטרפות לעולם המבוגרים יודעי הקרוא לילדים שזה עתה למדו לקרוא. החלק השני שמעורר הזדהות הוא המנהג של גנבת האפיקומן בתחילת הסדר – בבתים רבים נהוג שלפני החזרתו בסיום הערב מתמקח ה"גנב" עם עורך הסדר ומקבל מתנה. שני חלקים אלו – הטקס הרציני של "מה נשתנה" ומשחק האפיקומן – משתפים בטקס את הילדים במשפחה. בשאר חלקי הטקס הילדים משתעממים, מן הסתם לא פחות מהמבוגרים. גם כאן חשוב להבהיר: בשני טקסים אלו, "מה נשתנה" והאפיקומן, העיסוק ברובד המשמעות נדיר, בדיוק כמו בשאר חלקי הטקס. על כל פנים, שני הטקסים מוסיפים לחג את הנופך הילדי, החיוני כל כך לחגים בעולם התעשייתי. כיצד מתמודדים המבוגרים עם השעמום ועם הזרות של הטקס והטקסט? מרואייניו של דשן ומחקרו של פרומן מעלים כי הדרך המקובלת ביותר היא דרך הפרודיה וההגחכה. שני החוקרים מצטטים בדיחות רבות, שלעתים מגחיכות את הטקס והטקסט ולעתים עושות בהם שימוש ציני כדי להשמיע בדיחות פנימיות על חשבון בני המשפחה. במקרים רבים מדובר בבדיחות קבועות על בסיס הטקסט, הנאמרות מדי שנה בשנה על אנשים קבועים. כך, למשל, במערכון

של תכנית הטלוויזיה "ארץ נהדרת" שהוזכר לעיל, המתאר ניסיונות של בני המשפחה לגרור את הרווק לסדר, המאפיין העיקרי של הסדר בפי המשתתפים הוא בדיחה גסה קבועה של אחד הדוידים.¹⁷⁵ אותה בדיחה בדיוק מופיעה בסרטון הפרסומת לרשת המרכולים שהוזכר לעיל.¹⁷⁶ במחזה "חמץ" של הספרי מופיעות כמה בדיחות נוספות כאלו בקטע ששם ללעג, במרירות, את הבדיחות עצמן ואת הטקסיות שבחזרה השנתית עליהן.¹⁷⁷

גם הגדות הקיבוצים החדשניות שנוצרו בקיבוצים במחצית הראשונה של המאה העשרים הגיעו בעקבות הגדות היתוליות, שמצד אחד מילאו את החלל שנוצר בהיעדר ליל הסדר המסורתי ומצד אחר לא יצרו תחושה של מהפכנות בטקס בשל חוסר רצינות. בעצם, גם בערים נכתבו פמפלטים הומוריסטיים על בסיס ההגדה, אם כי – ככל הידוע – הם לא שימשו בסיס טקסטואלי לטקס.¹⁷⁸ יש להעיר שבניגוד למשתמע מדבריהם של דשן ופרומן, ההתמודדות עם זרות הטקסט באמצעות הומור אינה נחלתם של ישראלים חילוניים בלבד. גם במשפחות דתיות, שבהן מרבית המשתתפים מרגישים בנוח יותר עם שפתו ועולמו של הטקסט, נהוג להשמיע בדיחות ולהגחיק את הטקסט. ישנן אפילו הגדות הומוריסטיות של פסח, כמו למשל "ההגדה של בבא" מאת יוצר הקומיקס הדתי שי צ'רקה (שגם תורגמה לאנגלית).¹⁷⁹ הסבר אפשרי לכך הוא שגם בוגרי החינוך הדתי עשויים להרגיש זרות מסוימת לטקסט. הסבר נוסף, שמציע פרומן, קשור לא לזרות הטקסט אלא דווקא למשפחתיות, ולכן הוא תקף במידה שווה לשלושת המגזרים – הדתי, המסורתי והחילוני.

ליל הסדר הוא התכנסות לא שכיחה של המשפחה המורחבת. כאשר מתכנסים פלגי משפחה רחוקים, המפגש הראשוני ביניהם יכול להתאפיין בתקשורת מאולצת משהו. פרומן סבור כי "ההגדה מספקת טקסט שמהווה בסיס לתקשורת. אין צורך להתאמץ למצוא נושא לשיחה סביב השולחן. ההערות על הטקסט

175 לעיל הערה 155.

176 לעיל הערה 164.

177 הספרי, 2002, עמ' 31.

178 למשל כהן ולוי, 1934.

179 צ'רקה, 1999. ראו עוד: תירוש, פיבקו וטל, 1993.

ועל המנהגים הקשורים בו, ובעיקר היכולת לצחוק על טקסט משעשע המלווה במנהגים משעשעים, יוצרים אווירה נוחה, רוויית הומור, הפורקת את המתחים שהורגשו בתחילת הערב". במילים אחרות, קיומו של טקס ברור וידוע, הכולל קריאת טקסטים, שירים, אכילת מאכלים מסוימים וכן הלאה, מקל על המגע הראשוני ועל התקשורת בין קרובי המשפחה. לפי פרומן, "עצם המסורתיות הכרוכה בחזרה על הערות ובדיחות קבועות תורמת לחיזוק הקשר בין הנוכחים על ידי הדגשת העובדה שהם שייכים למסגרת משפחתית מסורתית".¹⁸⁰ לכך ניתן להוסיף את התלונה הקבועה "מתי אוכלים?", המושמעת תדיר במהלך הקריאה המייגעת של הטקסט הקבוע ואשר מכינה את הקרקע לארוחה שתהיה מעין פריקת מתח אחרי זמן המתנה ארוך מהרגיל. גם בפולקלור היהודי-אמריקאי הפכה קריאה זו ל"ריטואל קבוע, לא פחות מאלו המופיעים בהגדה".¹⁸¹ יש מקום לשער שפרשנותו האנתרופולוגית של פרומן תקפה גם שם. בכל המשפחות, אחרי קריאת ההגדה והשמעת הבדיחות הקבועות, האווירה בשעת הארוחה נינוחה בהרבה.

תימוכין להסברו של פרומן ניתן למצוא במנהג לעצור את קריאת ההגדה והטקס לאחר הארוחה בלי להמשיך אחר כך לחלקים הטקסיים. עדי אשכנזי, למשל, מעידה שהוויכוח הגדול של ליל הסדר הוא אם להמשיך את ההגדה אחרי הארוחה או לא. הוויכוח הזה משתקף גם בסרטון הפרסומת לרשת המרכולים שהוזכר קודם. מי שכן ממשיכים בטקס הם בדרך כלל בני המשפחות המוזיקליות וחובבות הזמר, משום שרוב השירים אמורים להיות מושָׁרים לאחר הארוחה ולא לפנייה.

גם הפילוסוף עדי אופיר שואל מדוע ההגדה, "הטקסט הנדוש, חסר החן והחכמה הזה", כלשונו, "עומדת במרכז הטקס גם כשאיש כבר אינו טורח לעיין בה".¹⁸² ואולם הוא בוחר לצעוד בדרך אחרת. לטענתו, התכנים של הטקסט דווקא כן משמעותיים ואינם רק מסורת מאובנת המשמשת להפגת מתחים משפחתיים; טעמים של הטקס והטקסט הוא הדגש החוזר על ההבחנה בין היהודים לגויים

180 פרומן, 2004, עמ' 225.

181 Weissman Joselit, 1992, p. 227

182 אופיר, 2001, עמ' 85.

והדגשת המשותף לכל היהודים כאשר הם על חשבון הגויים. אף שאופיר מתייחס להיבטים ההיסטוריים של היווצרות ההגדה, הוא בוחר במודע – ובצדק – לדון בה כטקסט אחיד בהתאם לאופן שבו היא נקראת במרבית הבתים הישראליים, שאינם מודעים לכך שקודם להמצאת הרפוס כלל לא היה נוסח אחיד ומוסכם של ההגדה בתרבויות היהודיות. הישראלים אינם מודעים לעובדה זו לא מפני שהמידע הזה אינו זמין להם, אלא מפני שהשאלה כלל אינה נשאלת והחג נתפס כ-היסטורי.¹⁸³ בהמשך לרעיון הזה אופיר עובר על רכיבי הטקסט אחד לאחד וממחיש, באופן משכנע ומטריד, את אופיים האתנוצנטרי.

אופיר מזכיר שההגדה נוצרה בידי קבוצת מיעוט שחשה נרדפת, ולפיכך השתמשה בטקסט כדי לשפוך את חמתה על הגויים. הוא תוהה על האופן שבו "הישראלים החילוניים שואכים מן הטקסט עצמו משמעויות לאומיות, לאומניות ושוביניסטיות" לאחר שחל היפוך ביחסי הכוח והיהודים הפכו לקבוצת רוב במדינת לאום משלהם. בעיניו, "הקריאה הלאומית-לאומנית בהגדה היא מכנה משותף לשני מחנות [החילונים והדתיים] שבעניינים רבים אחרים עשויים להיות חלוקים ביניהם".¹⁸⁴ לדעתו, דווקא המכנה המשותף הזה הוא שמסביר את מעמדה המיוחד של ההגדה בקרב הישראלים ודווקא בגרסתה הרבנית וללא תיקונים שיעשו אותה קצת יותר תקינה פוליטית. אף המונולוג המסיים במחזהו הנזכר של הספרי רומז לדעה זו, המסבירה גם את עצם הבחירה של המחזאי להעביר ביקורת על הלאומיות הישראלית באמצעות השימוש התאטרוני בליל הסדר, הנתפס אצל הספרי כריטואל של זיכרון המשבש את החיים התקינים במדינת הלאום היהודית וממשיך מסורת יהודית ותיקה של "זיכרון יתר".¹⁸⁵

לדעתי, אופיר צודק בטענה שהפופולריות של הטקסט והטקסט של ליל הסדר מצביעה על עומק חדירתה של הלאומיות האתנית לציבור הישראלי היהודי. פסח נתפס בעיני היהודים הישראלים כחג יהודי ואתני המשקף לא רק "יהדות גסטרונומית", אלא את הייחודיות שבהיות יהודי לעומת בני העמים האחרים. סימוכין מפתיעים משהו לעמדה זו ניתן למצוא במחקרה של יעל דר על התגובות לשואה בספרות הילדים העברית. מתברר שסיפורי ילדים רבים שנושאים היה

183 ראו פרומן, 2004.

184 שם, עמ' 89.

185 הספרי, 2002, עמ' 108.

נקמה במרצחים הופיעו בעיתונות הילדים דווקא לפני פסח, וחלק מהם עשו שימוש במוטיבים טקסיים מהחג.¹⁸⁶

מן הסתם, אופיר ואחרים מהשמאל הליברלי הלא-ציוני היו רוצים שתתחולל דה-פוליטיזציה של הזהות היהודית, ולשם כך הם מייחלים גם לפירוקה הכולל של מדינת הלאום. ואולם האחיזה העמוקה של סדר הפסח בתרבות הישראלית היא אות – אחד מני רבים – לכך שיעד זה אינו בר השגה בתרבות הישראלית דהיום. אני סבור שאופיר צודק בתפיסתו את ליל הסדר כאחת הדרכים שבאמצעותן נעשה חֵברות של הדור הבא ללאומיות האתנית היהודית ולהבחנה בין יהודים ובין לא־יהודים. הסדר ממחיש את ההזדהות העמוקה של היהודים הישראלים עם האתנוס היהודי והלאומיות האתנית – לא בגלל אכיפת התכנים הללו מצד המדינה או מצד הממסד הרבני, אלא משום החֵברות לערכים אלו במרחב המשפחתי. ואם כך, טענתו של פרומן בדבר חוסר המשמעות המוחלט של הטקסט למשתתפים בטקס מוגזמת מעט.

בפרק הסיום אשוב לדיון בשאלה שמשמעת מדבריו של אופיר: האם מוכרחים לפרק לחלוטין את משטר השיח הלאומי או שמא תיתכן לאומיות רכה, אלימה פחות ופולריסטית יותר? ברם כניתוח אנתרופולוגי על תפקידו של ליל הסדר בחברה הישראלית ניתוחו של אופיר אינו סותר, ולמעשה משלים, את ניתוחיהם של דשן ופרומן (וכל הקומיקאים והיוצרים שהוזכרו כאן) באשר לטיבו המשפחתי של החג. הלאומיות היהודית היא לאומיות אתנית, כזו שבה הקשר בין בני הלאום נתפס, או מדומיין, כקשר בין בני משפחה ביולוגית.¹⁸⁷ המיתוס המקראי על מוצאם של בני ישראל הוא מיתוס גנאולוגי, ולאורו ראתה הציונות את עצמה מלכתחילה כמיועדת לבני הלאום היהודי בלבד, והללו הוגדרו בדרך כלל כמי שנולדו כיהודים. מיתוס זה התקבל קבלה מוחלטת גם בקרב הוגי דעות לאומיים חילונים כמו אליעזר שביד, המדגיש את המוצא היהודי כתנאי העיקרי לקיומו של הפרט היהודי ומוסיף לכך ניתוח אקזיסטנציאליסטי.¹⁸⁸ לעומת זאת, דרכי הצטרפות אחרות לקולקטיב, אף שהוצעו פה ושם, ולא דווקא בידי

186 דר, תשס"ו, עמ' 145-147, 219.

187 ראו למשל שמעוני, תשנ"ז; תשס"א, עמ' 4-21; שנהב, 2003 (בעיקר הערה 7 בעמ' 48).

188 שביד, 1987, עמ' 33-63; וכן שגיא, תשס"ה.

אישים שוליים בציונות, נדחו בדרך כלל לשולי הקונסנזוס.¹⁸⁹ החברה הישראלית מאופיינת אפוא ב"פמיליזם", כלומר בהישענות על מוסד המשפחה בהבניית הזהות הלאומית.¹⁹⁰

לפי הצעתי יש לראות בליל הסדר טקס חברות כפול של הפרט לשתי משפחות שהוא חבר בהן: האחת היא המשפחה המורחבת הקונקרטי של והשנייה היא המשפחה המורחבת המדומיינת הגדולה שלו – כל היהודים בעולם. כמשפחה מורחבת היהודים ניחנים במאפיינים דומים לאלו של המשפחה המורחבת הקונקרטי של כל אחד מאתנו: הם מקיימים טקסים מוזרים, יש ביניהם יחסים פנימיים מסוכסכים בצד רגעי התרוממות רוח, אחווה וגאווה, יש להם מסורת קצת פטריארכאלית מדי, וכמובן הם מתאחדים לנוכח הצקות מצד אחרים. התלונות על המשפחה המורחבת והבדיחות הפנימיות המושמעות עליה בליל הסדר חלות גם על המשפחה המורחבת המדומיינת – היהודים. היהודים הם לא דווקא המשפחה המוצלחת ביותר בעולם, וכהגדרתה של עדי אשכנזי שצוטטה לעיל – הם לא האנשים שהיינו בוחרים לבלות אתם ערב שלם או את כל חיינו. אבל משפחה לא בוחרים; הזהות היהודית מדומיינת בראש ובראשונה כקשר משפחתי גדול שאי-אפשר להתחמק ממנו ושרק מעטים ממשיכים לנסות. גם את חלוקת התפקידים המגדרית השמרנית המאפיינת את ליל הסדר ניתן להבין על הרקע של הלאומיות המשפחתית היהודית. העובדה שהנשים נתפסות כאחראיות הבלעדיות לאירוח, לקניית המתנות ולהפקת האירוע אינה ייחודית לחג הפסח, ובהחלט יש מקום למחקר נוסף שיבדוק אם ועד כמה ישראל יוצאת דופן בעניין זה ביחס לארצות תעשייתיות אחרות.¹⁹¹ מנקודת מבט היסטורית, ההתמחות הנשית המיוחדת בניהול הבית נתפסה כחלק מכינונה של המשפחה כמוקד החיים היהודיים החל מהתברגנות היהודים במאה התשע עשרה ועד היום. לפי מריון קפלן, חוקרת הבורגנות היהודית בגרמניה, זו הסיבה לכך שטקסים ומנהגים יהודיים ביתיים התמידו יותר ממנהגים הקשורים למרחב הציבורי, שכן

189 פלק, 2006; הירש, 2008.

190 פוגל-ביזאווי, 1999 (ביחוד עמ' 144-146); Rom and Fogiel-Bijaoui, 2002; Benjamin, 2011, p. 53, and p. 225 n. 9.

191 הרטמן, 1991; ריאן וקוליק, 2005.

נשים הקפידו להמשיך בהם בסוכרן שמסורות אלו מעניקות להן זהות יציבה בעולם משתנה.¹⁹² כך היה גם בברית המועצות שלאחר המהפכה הקומוניסטית.¹⁹³ ואולם בכך אין פסח יוצא דופן לעומת חגים ומנהגים אחרים. הנקודה המעניינת יותר ויוצאת הדופן כאן היא הבלעדיות שמוקנית לגברים בניהול הטקס גם כאשר ברור שאין להם כל ידע או מיומנות טקסטואלית שעולים על הידע והמיומנות של הנשים. בעניין הזה התרבות היהודית הישראלית שונה למדי מהתרבות היהודית האמריקאית, המפגינה רגישות לביקורת פמיניסטית, בפרט בעניינים טקסיים.¹⁹⁴ המסורות הישראלים, גברים ונשים כאחד, מעדיפים לשמור על חלוקת תפקידים מגדרית שמרנית בענייני המסורת.¹⁹⁵ אולם לא רק הם נוקטים קו זה; אפילו בקיבוצים – למרות ההשתתפות הנשית בסדר בתפקידים של קרייניות, זמרות, סדרניות ואפילו מארגנות האירוע כולו – מעולם לא נוהלו טקסי הסדר בידי נשים, או בניסוחה של יוצאת קיבוץ: "לא היתה 'אם סדר' – היה 'אב סדר'".¹⁹⁶

ליל הסדר חושף אפוא את ההעדפה למודל המשפחתי הפטריילינלי (בקו הייחוס הזכרי) המסורתי, הרואה באופן סמלי בגבר המבוגר, זקן השבט, את מייצג המסורת, בדיוק כפי שבאורתודוקסיה המודרנית גברים חובשים כיפה המבדילה אותם מהשאר – נשים דתיות וגברים לא דתיים – ומציינת אותם כמייצגי המסורת במרחב הציבורי, לעומת סמלי הזהות הנשיים המורכבים יותר. הגבר מנהל את הסדר גם כאשר אין לכך כל בסיס מבחינת הידע שלו, ולישיבתו בראש השולחן ולעובדה שהוא מנהל את האירוע יש משמעות סמלית נטולת סמכות. ההיצמדות לחלוקה המגדרית משקפת את המיתוס הגנאולוגי היהודי, הרואה בקו הפטריילינלי את הקו העיקרי של ההמשכיות המשפחתית, ומטילה את התפקיד הסמלי של שמירת המסורת על הזכרים במשפחה.¹⁹⁷

Kaplan, 1991, pp. 83–84 192

.ראו Shternshis, 2001 193

.Pleck, 2000, pp. 112–115 194

ידגר, 2010, עמ' 331–351. 195

אקרמן, 2012, עמ' 88. 196

למיתולוגיזציה של דמות הזקן היהודי ראו למשל צימרמן, 1992. 197

סיכום

פולחן המשפחה הוא אחד הרכיבים הבסיסיים של הבניית הזהות בעידן התעשייתי, וכאמור – חגים המדגישים את הערך הזה זוכים להצלחה תרבותית, להשפעה ולמרכזיות בלוח השנה בכל החברות התעשייתיות. ברור שזה סוד הצלחתו העיקרי של פסח בכל התרבויות היהודיות בעידן המודרני – ההלכתית, האמריקאית-יהודית והישראלית. דווקא בתרבות המיסטית היחסים אחרים, שכן תרבות זו לא תמיד מתיישבת עם מוסד המשפחה, אך לא כאן המקום לדון בכך.¹⁹⁸ בכל התרבויות היהודיות המשפחה משמשת מטפורה ליחסים שאמורים להתקיים בין היהודים לבין עצמם. הדבר בולט ביותר בתרבות היהודית-אמריקאית, שבה ליל הסדר תופס מקום מרכזי בפולחן המשפחה. יצירות תרבות יהודיות-אמריקאיות רבות מדגישות את ליל הסדר כאתר חברות של הפרט היהודי לשתי משפחותיו המורחבות – המורחבת הקונקרטי והמורחבת-מטפורית, זו של כלל היהודים. עם היצירות שמציגות סצנות מפורטות ומשמעותיות של ליל הסדר ניתן למנות, על קצת המזלג, ורק בשני העשורים האחרונים, את הסרט "פשעים ועברות קטנות" (וודי אלן, 1990)¹⁹⁹ וספרים כמו "נערי הפלא" מאת מייקל שייבון ו"שאלת פינקלר" מאת הוורד ג'ייקובסון (שאמנם מתרחש בבריטניה אבל העיקרון דומה), שהגדיל לעשות ותיאר סצנת סדר מבויש שנערך מחוץ לעונתו הרגילה כדי לרצות את אחת הדודות.²⁰⁰ בשני הספרים הנזכרים כאן ליל הסדר הוא נקודת התפנית המשמעותית ביותר בעלילה, ושניהם עוסקים באופן כזה או אחר ב"משפחתיות" המטרידה של היהודים ובמוסד הכפול שלהם כלפי מי שאינם מהמשפחה, כלומר לא-יהודים.

שלא כמו בתרבות היהודית האמריקאית, שבה המשפחה היהודית היא קבוצת מיעוט קטנה, התרבות הישראלית מתאפיינת בשליטה של "המשפחה המורחבת היהודית" במשאבים הציבוריים והמדינתיים וכן במשאבים הסמליים, המשליטים אותה במרחב הציבורי. ההבדל העיקרי בין השתיים הוא שפסח היהודי-אמריקאי הוא חג של קבוצת מיעוט אתנית, וככה הוא איננו מתבטא ביום חופשה

198 לעניין זה ראו ורצברגר, 2011.

199 ראו סצנת ליל הסדר בסרט "Crimes & Misdemeanors", יוטיוב (אוחזר ב-7.10.2012).

200 שייבון, 2008; ג'ייקובסון, 2012.

מהעבודה, ולכן ודאי שאין משמעות רבה לחול המועד מבחינת מרבית היהודים האמריקאים, אף האורתודוקסים שבהם, שנאלצים ללכת לעבודה כרגיל (למעט ה"יום טוב" השני). בישראל היהודית, לעומת זאת, חג הפסח מתמשך שבעה ימים שבהם המשק מושבת חלקית, ודאי במגזר הציבורי, ולפיכך מוצע לחוגגים מגוון עצום של פעילות תיירות ופנאי לכבוד המועד.

הברדל נוסף קשור בהופעה הפומבית של החמץ במרחב הציבורי. בארצות הברית אין כמובן כל דיון בשאלה, למעט באירועים פומביים שנערכים בקהילה היהודית. בישראל, לעומת זאת, קשה להשיג חמץ בימי הפסח. לפי הסקר החברתי של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנת 2009, כ-50% מהיהודים הישראלים נמנעים מאכילת חמץ, לעומת 83% בסקר דפוסי הפנאי בישראל (1970, 1990) ו-67% או 68% בשני סקרי מרכז גוטמן האחרונים (2000 ו-2009).²⁰¹ על כל פנים, כאשר הדברים מגיעים לתרבות הציבורית גם מי שלא נמנע, בעיקרון, מאכילת חמץ מתקשה להשיגו בימי הפסח, ובדרך כלל אין נראה החמץ בפומבי. בישראל הדבר משמש מוקד של מחלוקת חברתית ופוליטית, שכן לכאורה חוק המדינה (משנת 1986) אוסר על הצגת חמץ בפומבי בימי הפסח. אמנם בירור הפן המשפטי והפוליטי של חוקי הדת חורג מתחום המחקר התרבותי ומתחום עניינו של מחקר זה, ובכל זאת הפן התרבותי של התופעה מעורר עניין מיוחד לנוכח העובדה שלמעשה אין רואים חמץ בפומבי, אף שב-2008 פסק בית המשפט כי חנויות מכולת, פיצריות ומסעדות אינן נכללות בהגדרת "מקום פומבי", שבו הצגת חמץ אסורה.²⁰² משמעות הדבר היא שהמבקשים לאכול חמץ בפסח יכולים לכאורה להשיג אותו בקלות (ממילא ניתן היה להשיגו בחנויות של לא-יהודים). המציאות מלמדת שלא כך הם פני הדברים. יש לייחס זאת לכוחו של הנוהג לא פחות מלכוחו של החוק.

201 כ"ץ ואח', 2000, עמ' 81; לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002, עמ' 16, 63; דרור-כהן, 2012, עמ' 86; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011, עמ' 34-35. לא ברור ממה נובעים הפערים העצומים בין הסקרים.

202 מדינת ישראל נ' טרמינל טווינטו וואן בעמ' ואח', 2.4.2008. כן ראו אבירם זינו, "האישומים בוטלו: מותר לחנות למכור חמץ בפסח", ynet, 3.4.2008 (אוחזר ב-23.9.2012).

ההבדל העיקרי בין התרבות היהודית-ישראלית לרעותה היהודית-אמריקאית הוא אפוא הפומביות של התרבות היהודית בחברה הישראלית בחוק המדינה, ברחוב, בתקשורת ובלוח השנה, לעומת הצנעתה היחסית במוסדות המקבילים בתרבות האמריקאית. אף שהריטואל העיקרי של החג בשתי התרבויות דומה במרחב המשפחתי, ככל זאת יש לחג הפסח נוכחות בולטת במרחב הציבורי הישראלי, שבה היהודים הם רוב דומיננטי, מה שאין כן בתרבות האמריקאית – שבה היהודים הם מיעוט מבוטל (מבחינה מספרית). המרחב הציבורי עצמו, ביהודיותו, הוא אפוא מעין הרחבה של המרחב המשפחתי, בהתאם להנחות היסוד של הלאומיות המשפחתית.

על כן, ואף שהדבר אינו מופיע במפורש בטקסט ההגדה של פסח, התת-טקסט המבצע פוליטיזציה של הזהות הלאומית האתנית, כהצעתו של אופיר, מייחד את התרבות הישראלית ביחס לתרבויות יהודיות אחרות ויכול להסביר מדוע ישראלים נצמדים לטקסט של ההגדה כטקסט מכונן. אף שאין הם מזדהים עם מרבית פרטיו, עם לשונו ועם רבות מהתחכמויותיו, הם כן מזדהים עם ההבחנה המקודמת בו בין יהודים לבין מי שאינם חברים במשפחה. ואין מוסד חברתי מתאים יותר לחוג בו את ההבחנה הזאת בטקסיות ממוסד המשפחה המורחבת. את שתי המשפחות המורחבות לא בוחרים.

מניתוח זה לא משתמע בהכרח שהחוגים את פסח סבורים שיש לגלות יחס מפלה כלפי מי שאינו מהמשפחה, שכן ללאומיות אתנית יכול להיות אופי קוסמופוליטי. העדפת קרבתם של בני משפחה על פני מי שאינם מן המשפחה היא נטייה אוניברסלית, ובעיני אנשים כמו הרצל, למשל, היא הייתה אמורה דווקא לתרום לנורמליזציה של היהודים בתוך המשפחה המורחבת עוד יותר – משפחת העמים, תהליך שבא לידי ביטוי, למשל, בסדרים הדיפלומטיים שנערכו ביישוב ובמדינה. השימוש בדמיון המשפחתי והתוויית הגבול המדומיין בין בני המשפחה לבין מי שאינם מהמשפחה לא מובילים בהכרח לשנאה ולאפליה. אף על פי כן קשה להכחיש כי לעתים מזומנות יש קשר נסיבתי בין לאומיות אתנית לבין שנאת זרים.

פסח הפך לחג מרכזי בתרבות הישראלית בגלל התאמתו לארבע האוריינטציות של החגים התעשייתיים – משפחה, ילדים, צרכנות ואתניות. נוסף על כך תכניו הלא הלכתיים של החג – האביב ולידתו של הלאום – התאימו לתכנים של הציונות

הקלסית, והיא אכן יצרה דפוסי חגיגה חדשים, בייחוד בסדרים הקיבוציים. ואולם בזרם המרכזי של התרבות היהודית הישראלית היה פסח תמיד חג המשפחה היהודית, וככזה הוא שגשג. לאחר ירידת קרנו של האתוס הציוני הסוציאליסטי בתפקיד הדבק המלכד של החברה הישראלית מבליט פסח את הדבק החדש – הלאומיות האתנית ותפיסת העם היהודי כמשפחה מורחבת. למעשה, נפוצותו של הדפוס המשפחתי של ליל הסדר בקרב ישראלים יהודים מכל השקפות העולם ושוליותו המספרית של הדפוס הקיבוצי חושפות את המשפחתיות היהודית כדבק העיקרי של הלאומיות היהודית מראשיתה ועד היום. אין סימנים לכך שהדבר עומד להשתנות בעתיד הנראה לעין.

פרק שני

ט"ו בשבט והמצאת המסורת

פרק זה יעסוק בתמורה שחלה בט"ו בשבט בעידן הציוני, כאשר הפך מחג שולי ואזוטרי שנחוג לכל היותר בידי קבוצות של מקובלים ובידי ילדים – לחג ציוני מרכזי המבטא ערכים פטריטיים של טבע וארץ. תהליך זה התרחש באמצעות המצאת טקסי הנטיעות, שייבאו לעולם היהודי את "יום העץ" (Arbor Day) האמריקאי, יחד עם הערגה הנוסטלגית לטבע, המאפיינת דווקא חברות בתהליכי תיעוש. רישומו של החג לא ניכר בחיי היום-יום הישראליים, בעיקר מפני שמתחילתו הוא שויך לתרבות הילדים וכמעט שלא הורגש מחוץ למערכת החינוך או בקרב המבוגרים. החג לא מוגדר חג רשמי במדינת ישראל, ועובדים אינם יכולים לבחור אותו כאחד מימי החופשה שלהם המוגדרים יום בחירה. ובכל זאת הוא תופס מקום חשוב בתרבות הציבורית כדימוי, כסמל וכמקור ליצירה תרבותית. אפתח את הפרק בסקירה קצרה של תולדות החג בתרבויות היהודיות הקדם-ציוניות ושל המצאתו מחדש בראשית המאה העשרים כחג הנטיעות וכגרסה המקומית של "יום העץ" הבינלאומי וכן של התבססותו בתקופת המנדט. בהמשך אבחין בין שני שלבים בתולדות החג: השלב הלאומי – שהחל בתקופת המנדט ונמשך עד לשנות השישים של המאה העשרים; והשלב הסביבתני – שבו הפך ט"ו בשבט ל"יום איכות הסביבה היהודי". בחוגים מסוימים נעשתה הפרדה מסוימת, לא מלאה, במשמעויות שנודעו לחג בין הסביבתני ובין הלאומי שהביאה לכך שבמובן מסוים החג עבר לשלב הבתר-לאומי. ואולם לעתים השתלבה הנוסטלגיה הציונית עם סדר היום הסביבתני. כחג נוסטלגי רשם ט"ו בשבט נוכחות מרשימה בתרבות הציבורית, בעיקר אם מביאים בחשבון שהוא חג חסר פרקטיקות חגיגה של ממש.

ט"ו בשבט בתרבויות יהודיות קודמות

לט"ו בשבט כיום חג אין כל מקור במקרא ובמקורות הרבניים, והוא אינו מופיע כחג לפני ימי הביניים המוקדמים. התאריך מופיע במשנה בכינוי "ראש השנה

לאילנות", אך לדבר אין שם כל משמעות חגיגית אלא בירוקרטית בלבד – להבחין לענייני מעשרות בין הפירות של שנה אחת לפירות של השנה האחרת.¹ במשנה זו מופיע חמישה עשר בשבט יחד עם תאריכים מינהליים נוספים, כמו אחד באלול, "ראש השנה למעשר בהמה", וכן "ראש השנה לנטיעה", שחל באחד בתשרי. רק במשנה העוקבת מופיעים "ימי דין", שהם ימים חגיגיים, ואחד מהם הוא העצרת, כלומר חג השבועות, שבו נידון העולם "על פירות האילן". יתר על כן, באותה משנה מובאת מחלוקת בין בית הלל, המציעים את חמישה עשר בשבט, לבין בית שמאי, הסבורים כי ראש השנה לאילנות חל דווקא באחד בשבט – מחלוקת שקשה היה להעלות על הדעת אילו היה זה חג בעל מסורת. ברור כי ביום זה לא הייתה כל חגיגות בתרבות חז"ל.

האזכור הראשון של ט"ו בשבט כיום חג מופיע רק בתקופת הגאונים, ומשמע והלאה הלכו האזכורים והתרבו בהדרגה. בימי הביניים חוברו פיוטים לכבוד ט"ו בשבט, ובהם תואר היום כ"יום הדין לאילנות" ולכן כללו תפילה לפיריון העצים לשנה הקרובה.² בכמה מתפוצות ישראל היה ט"ו בשבט חג עממי שבו אין אומרים "תחנון" (תפילה שאינה נאמרת בימים שיש בהם שמץ של חגיגות) ומתפללים על פיריון העצים ובני האדם.³

החג לא נפוץ במידה שווה בכל עדות ישראל בימי הביניים, ואצל קהילות ארצות האסלאם עדיין אמרו בימי הביניים תחנון בט"ו בשבט ככלל יום חול ולא נהגו כל חגיגות עד לעת החדשה המוקדמת. רק אז התפשט החג למרבית קהילות ישראל כחג המיועד לאכילת פירות, והוא זכה לכינויים שונים שמשמעם בשפות שונות "חג הפירות".⁴ יש המשערים שקביעת אופיו של החג הושפעה ממנהג עממי שנפוץ באזור אגן הים התיכון של אכילת פירות מיובשים כדי לחגוג את סיום החורף.⁵ עדיין היה זה חג שולי למדי, שנהגו בו מנהגים שונים הקשורים בפוריות ולאו דווקא בארץ ישראל.⁶

1 משנה, ראש השנה א, א-ב.

2 זולאי, תשנ"ו.

3 לוינסקי, תשי"ד, עמ' 325-328.

4 שם, עמ' 329-347; לוינסקי, תשל"ו, עמ' 199-202.

5 ראו רוטירם, 1988 (בייחוד עמ' 57).

6 שוורצבאום, תשל"ה.

ט"ו בשבט נעשה חג מרכזי רק במרוצת המאה השמונה עשרה, עם כינונו של "סדר ט"ו בשבט" כתבנית חגיגה מחודשת. האזכור המוקדם ביותר הידוע לנו של צורת חגיגה זו מופיע בספר "חמדת ימים" (פורסם לראשונה ב־1731/2 בידי מחבר לא נודע שאף החוקרים חלוקים על זהותו) וככל הנראה התקיימה בקרב חוגי מקובלים שהיו מקורבים לתנועה השבתאית.⁷ צורת החגיגה החדשה הייתה טקס מוקפד של אכילת פירות בסדר מסוים, המסמל אינטרסים של המקובלים בתיקון העולמות העליונים, ושתיית ארבע כוסות יין, שמרמזות לליל הסדר המקורי של פסח. לאחר המאה השמונה עשרה נפוצה צורת חגיגה זו בעיקר בקהילות היהודיות בצפון אפריקה ובבלקן, כלומר באזור ההשפעה המקורי המרכזי של השבתאות. בהמשך היא הגיעה גם לקבוצות אחרות, כמו החסידים האשכנזים. בצורתו זו שיקף החג, בין השאר, את החיבה לארץ ישראל באמצעות אכילת פירותיה.⁸ בד בבד נפוץ ט"ו בשבט בתרבות העממית היהודית במזרח אירופה כחג המיועד בעיקר לילדים. בשבילם היה זה "יומא דפגרי" בתלמוד התורה, ולפי המנהג היה על המלמד לקנות להם מכספו שלו פירות וממתקים ולהעניק להם יום חופשה. בזיכרונות רבים של גברים יהודים יוצאי מזרח אירופה מתואר החג כמעורר ציפייה אצל הילדים בגלל יום החופשה והמגדנות.⁹

במרוצת המאה התשע עשרה שולב ט"ו בשבט גם בתרבות החגיגה הבורגנית, באירופה ובאמריקה, שדפוס החגיגה העיקרי שלה היה נשפי הצדקה, שהתקיימו בדרך כלל במרחבים קהילתיים סגורים, כמו מועדונים חברתיים, פוליטיים ומעמדיים (לאו דווקא מהבורגנות), ובמקרים רבים במוסדות חינוכיים. בעיירות פרובינציאליות כמו גם בכרכי ענק ברחבי העולם המודרני, ובכלל זה בעולם היהודי במזרח אירופה, אומץ דפוס תרבותי זה בהדרגה גם על ידי ארגונים וולונטריים רבים כאמצעי לגיוס כספים.¹⁰

- 7 בעז הוס, "ראש השנה לאילן, הלא הוא שבתי צבי", אתר הארץ, ספרים, 2005.1.26.1 (אוחזר ב־16.8.2012).
- 8 Pintel-Ginsberg, 2006
- 9 לדוגמה, על קצה המזלג: "בראש השנה לאילנות (זכרונות מימי החרד)", הצפירה, 29.1.1888, עמ' 3; ראובן א' ברודס, "פיליטון: פרי הארץ", המגיד, 10.2.1898, עמ' 4; שמריהו לוין, "חמשה עשר בשבט בחדר", בתוך: לוינסקי, תשי"ד, עמ' 348-350.
- 10 אשר ליהדות מזרח אירופה ראו למשל Veidlinger, 2009, pp. 202-208.

הנה כי כן, התרבות הציונית מצאה לפניה חג אזוטרי, שמקורו לא ידוע אך הוא מצוין בלוח השנה של מרבית קהילות ישראל ואשר חוגג את ארץ ישראל באמצעות אכילת פירותיה בקרב שתי קבוצות – ילדים ומקובלים. לתרבות העברית החדשה היה עניין רב בשני ציבורים אלו. פעילי התרבות הציונים גילו עניין רב בילדים שכן בית הספר העברי היה אחד הסוכנים העיקריים להפצת השפה העברית, התרבות העברית והאידיאולוגיה הציונית גם בקרב המבוגרים.¹¹ התרבות המיסטית עוררה עניין רב שכן אידיאולוגים ציונים רבים ראו בה מעין תרבות שכנגד לתרבות ההלכתית המאוכנת, בפרט כמה שנוגע לחשיבה קדם-לאומית, שנמצאה למשל בתנועות המשיחיות שקדמו לצינונות.

ואכן, כבר בראשית התרבות העברית החדשה במזרח אירופה צוין ט"ו בשבט באמצעות חגיגות ילדים שכללו, נוסף על האכילה המסורתית של פירות הארץ, נאומים ציוניים, מופעים של הילדים וגיוס תרומות למען ההתיישבות בארץ ישראל. יזמי תרבות ומחנכים ציונים ראו בט"ו בשבט הזדמנות לחינוך הילדים לאהבת הארץ, עציה ופירותיה.¹² המשורר ש' פרוג, למשל, חיבר "הגדה" חדשה לט"ו בשבט ובה סיפור על עץ התמר שגדל רק בארץ המזרחית הרחוקה ומסמל אותה בקרב יהודי מזרח אירופה. בחוגי הציונים והמשכילים היו רבים שקראו לחדש את ט"ו בשבט כחג של שיבה אל הארץ ואל הטבע ומתחו ביקורת על שוליותו של החג, שראו בה סמל של גלותיות.¹³ זאת ועוד: כמו חגים אחרים גם ט"ו בשבט שימש מועד לנשפים קהילתיים שבהם נאספו כספים והובעה תמיכה במפעל ההתיישבות.

ואולם בפני עצמם לא הספיקו כל הגורמים הללו כדי לפרש מחדש את ט"ו בשבט ולחליץ אותו משוליותו. מה שיצר תמורה במשמעויות שיוחסו לו היה מוטיב נוסף שאפיין את העולם התעשייתי והתאים, בין השאר, לתפיסת עולמן

11 ראו למשל בעניין זה שביט, תשע"א.

12 ראו למשל "מערי המדינה", הצפירה, 23.2.1899, עמ' 5; "בתפוצות ישראל", הצפירה, 22.1.1900, עמ' 2; "חג הילדים בעיר המלוכה", הצפירה, 26.1.1900, עמ' 3; לוח, 1985, עמ' 171.

13 למשל, איש יהודי ספרא, "אור וצללים", הצפירה, 10.2.1887, עמ' 2; י"ח מיכלין, "כי כימי העץ ימי עמי", הצפירה, 17.1.1889, עמ' 2; ש"ש קנטורוביץ, "חמשה עשר", הצפירה, 12.2.1903, עמ' 1; "חמשה עשר בשבט", הצפירה, 1.2.1904, עמ' 1.

של תנועות לאומיות – הלוא הוא מוטיב העץ. כאשר הפך ט"ו בשבט ל"יום העץ" היהודי הוא זכה לפופולריות שלא הייתה לו עד אז בשום תרבות יהודית.

יום העץ (Arbor Day) וט"ו בשבט

יום העץ הוא חג מודרני שמקורו בעולם המתועש. ככל שתהליך הפיתוח התעשייתי התקדם בכל רחבי העולם בעקבות המהפכה התעשייתית, הלכו היערות ונעלמו מהנוף וברד נעשו מושא געגועים ונוסטלגיה לעולם הקדם-תעשייתי ההולך ונעלם, למשל באגרות האחים גרים ובמוצרי תרבות אחרים שנעשו שכיחים יותר ויותר במהלך המאה התשע עשרה. ככל חלקי העולם שהיו בתהליכי תיעוש, מארצות הברית ועד רוסיה הצארית,¹⁴ התעוררה במחצית השנייה של המאה תנועה לשימור הסביבה. תנועה זו התמקדה במאבקים למען העץ והיער יותר מבתצורות טבע אחרות, כמו למשל המדבר או ההרים, שלמעשה נפגעו מהתיעוש לא פחות מהיער. ממשלות וגופים של החברה האזרחית באזורים אלו פעלו למען נטיעת עצים ונגד הכריתה המופרזת וערכו קמפיינים נמרצים שבהם הועלו נימוקים משלושה סוגים נגד ניצול היתר וכריתת היתר של היערות – כלכליים, סביבתיים-תעשייתיים ולאומיים-רומנטיים.

מבחינה כלכלית נטען שיש לשמור, לטפח ולנהל נכון את היערות כדי לעמוד בביקושים ההולכים וגוברים למוצרי עץ ולפחם שנבעו דווקא מהמהפכה התעשייתית עצמה.¹⁵ טיעון חברתי בעל נופך כלכלי היה האפשרות להשתמש ביער כמקום נופש, פנאי ומרגוע מחיי העיר הסואנים, אף שבפועל לא הפכה היציאה אל היער לצורת בילוי פנאי מקובלת בחברה העירונית לפני עידן המכוננית הפרטית במאה העשרים.

מבחינה סביבתית נטען שהיער מספק חמצן וריאות ירוקות לחברה הנתונה בתהליך גובר של תיעוש ועיור. כן נטען כי היער מונע סחף של קרקעות, מפחית את כמות הנגר העילי ומאפשר את חלחולו למי התהום, ואף משפר את פוריות הקרקע (על ידי העשרתה ברכובות). מכיוון שהנימוקים הסביבתיים היו אז

14 Bonhomme, 2002 (בייחוד עמ' 411, בעניין רוסיה הצארית).

15 על רוסיה הצארית ראו Josephson, et al., 2013, pp. 29-38.

תועלתיים בלבד ולא עסקו בשימור הטבע כערך לעצמו, נוצרה העדפה סמלית של העצים כמייצגי ה"טבע" על פני מיני חי וצומח אחרים, המביאים תועלת פחותה, ושל היער על פני תצורות נוף אחרות.¹⁶

ולבסוף, היער הפך בתרבויות אירופיות רבות לנוף לאומי ולבש משמעות סמלית. אירופה הייתה (ועודנה) היבשת המיוערת ביותר בעולם, ועם התפתחות התנועות הלאומיות המודרניות ביבשת זו, שסגרו לנוף המולדת, הפכו היער והעץ למושא געגועים ורומנטיקה לאומית יותר מאשר מוטיבים אחרים של הטבע.¹⁷

כחלק מהקמפיינים למען היער הכריזה ממשלת מדינת נברסקה שבמערב התיכון של ארצות הברית על יום 10 באפריל 1872 כ"יום העץ" (Arbor Day), שבמסגרתו תתקיים תחרות נטיעה נושאת פרס כספי. יותר ממיליון עצים ניטעו באותו יום בידי האזרחים, ובעקבות ההצלחה המסחררת נקבע יום העץ בחוקי מדינת נברסקה כעבור שנתיים כיום חג שנתי והיה למסורת. כחלוף שני עשורים כבר קבעו רוב מדינות ארצות הברית וקנדה "יום עץ", שנחגג בכל אזור בתאריך אחר בהתאם לתנאי האקלים ולידע החקלאי המקומי. ביום העץ ניטעו עצים בטקס רב רושם כדי לחנך את הנוער לאהבת הטבע, למודעות סביבתית ולפטריוטיות מקומית ולאומית.¹⁸ טקסי הנטיעות כללו מצעדים של תלמידי בתי הספר נושאים שתילים בידיהם, שירת שירי לכת שחוברו והולחנו במיוחד לחג וציטוטים מהתנ"ך. חוקרים מציינים שיום העץ היה בעל אופי פטריוטי שכן הוא הדגיש את הקשר בין האזרח למקום מושבו באמצעות נטיעת עץ. לא תמיד הובאה לידי ביטוי בטקסי הנטיעות החשיבה הסביבתית, ובמקומות רבים, בפרט במערב התיכון של ארצות הברית, האזור שבו נולד החג, היו לו דווקא נימות של הטפה דתית-נוצרית.¹⁹

עד מהרה אומץ יום העץ על ידי ממשלות והופץ באמצעות מערכת החינוך במדינות רבות ברחבי העולם. כבר בעשור האחרון של המאה התשע עשרה הוא

Williams, 1989 16

על ארצות הברית ראו שם; על העץ בתנועות לאומיות באירופה ראו Mosse, 1975, p. 41

Walsh, 1898, pp. 62–64; Cohen, 2006 18

Williams, 1989, p. 383 19

אומץ כחג רשמי במקומות רבים בעולם החדש והישן, למשל באוסטרליה (1889) בניו זילנד (1890), בצרפת (1891) ובספרד (1896). מדינות שלא קבעו יום עץ רשמי וכללי החלו לערוך טקסי נטיעות בבתי הספר בתאריכים מסוימים. במקרים רבים הונהג יום העץ על ידי שלטון קולוניאלי או מקומי, ששאף "לחנך" את האוכלוסייה המקומית לשמירה על הצומח, למשל בסין (1927) ובעירק (1933). ככל המדינות הותאם התאריך של יום העץ לאקלים ולצמחייה המקומית.

יום העץ הוא אפוא חג השייך במובהק לעולם התעשייתי, ובפרט למערכות החינוך הפורמלי והלא פורמלי – בתי הספר וכן תנועות נוער ומועדוני נוער, שיוצאים לטבע לנטוע עצים ביום זה. כחג שנחגג בכל העולם מבלטי יום העץ פן גלובלי, אך היות שהוא נחגג בכל מקום בתאריך אחר יש לו גם פן מקומי מובהק. כמו בתנועות לאומיות אחרות באירופה גם במטפוריקה הלאומית הציונית הייתה לעצים נוכחות בולטת – כמסמלים הן את הפרט במעגל החיים הן את הקולקטיב.²⁰ כך למשל, עוד ב-1889 הציע הפובליציסט י"ח מיכלין לחגוג את ט"ו בשבט כחג לאומי בטענה ש"כימי העץ ימי עמי", מתוך השוואה בין העץ לעם.²¹ גם ההשוואה בין הילד המתחנך לעץ כבר הייתה אז בגדר קלישאה והועלתה תדיר בהקשר של ט"ו בשבט.²²

ואולם כל צורת חגיגה חדשה לט"ו בשבט, נוסף על אכילת הפירות המוכרת זה מכבר, לא הוצעה. בארץ ישראל עצמה צוין החג באותו אופן שתואר לעיל עד לשלהי התקופה העות'מאנית: תלמידי תלמודי תורה קיבלו יום חופשה, וגברים מבוגרים חגגו באכילת פירות הארץ באכילה טקסית בסדר ט"ו בשבט. כך חגגו גם במרכזי היישוב הישן וגם במושבות החדשות.²³ יש שנערכו, ולא הרבה, "נשפים", שלעתיים קרובות היה להם נופך ציוני והם כללו התרמת כספים.²⁴

Liebman and Don-Yihya, 1983, p. 15 20

י"ח מיכלין, "כי כימי העץ ימי עמי", הצפירה, 17.1.1889, עמ' 2. 21

צבי הירש געלבדער, "חמשה עשר בשבט", המגיד, 30.1.1896, עמ' 1. לניתוח מעמיק של האנלוגיה ראו משיח, 2000, עמ' 123-140. 22

ראו למשל תיאור ראש השנה לאילנות במטולה, 1901: קוסטיצקי, [חש"ד], עמ' 9 23
(תורה ליובל ג'ובני על מראה המקום). וביישוב ה"ישן": עקבי"ה, "מכתבים מא"י", הצפירה, 18.3.1898, עמ' 2. 24

ראו למשל לכ"טוב, 2007, עמ' 111.

במקרים אחרים היו אלו נשפים בסגנון מערבי ובורגני שכללו בתכניתם נגינה בפסנתר וכדומה, ללא התייחסות מיוחדת לט"ו בשבט.²⁵ שלא כמו באירופה, שבה היה נהוג לאכול פירות יבשים מארץ ישראל או את פירות המקום, יכלו לכאורה בארץ ישראל לאכול פירות טריים מפרי הארץ. אלא שכידוע, בארץ ישראל עונת הפירות העיקרית היא הקיץ, ובאמצע החורף שבו חל ט"ו בשבט – בסוף ינואר או במהלך פברואר – בדרך כלל אין פירות רבים בשוקי הארץ. לכן לא נראו בארץ ישראל שינויים משמעותיים לעומת דפוסי החג באירופה ובארצות האסלאם עד לעשור הראשון של המאה העשרים, אז פרסם המורה חיים אריה ליב זוטא מאמר, מיד עם הגיעו לחופי הארץ, שבו קרא לייסד את ט"ו בשבט בתור חג נטיעות והגרסה המקומית של יום העץ הבינלאומי.

חיים אריה ליב זוטא (1868-1939) היה סופר ומחנך עברי, מראשוני "החדר המתוקן" ברוסיה שהיה לפעיל תרבותי וחינוכי בולט ביישוב. זוטא היה מהראשונים שהנהיגו ברוסיה את שיטת הלימוד "עברית בעברית". הוא הגיע לארץ ישראל לקראת סוף 1903, לאחר שלימד ב"חדר מתוקן" בעיר יקטרינוסלב (היום דנייפרפרובסק שבאוקראינה), שם נחשף לחג חדש ומעניין שביקש להשריש בחיי היישוב, הלוא הוא "יום העץ", שהיה ידוע כבר אז ברחבי העולם בכינויו האנגלי Arbor Day. בהשראת יום העץ האמריקאי הציע זוטא לראשונה לקיים בבתי הספר העבריים בארץ ישראל טקסי נטיעות בט"ו בשבט, שכבר היה מוכר כ"ראש השנה לאילנות". בשנת 1907 קיבלה הסתדרות המורים העבריים בארץ ישראל את הצעתו וקיימה בט"ו בשבט של אותה שנה טקס נטיעות בבית הספר החקלאי מקוה ישראל בהשתתפות כשלוש מאות תלמידים מחמישה בתי ספר מיפו.²⁶ היה זה טקס הנטיעות הפומבי הראשון. בשנים הבאות המשיכו לקיים אותו במקוה ישראל. בט"ו בשבט של שנת 1910 יצאו תלמידי רוב בתי הספר היהודיים של יפו – ובכללם בית הספר אליאנס הצרפתי – לטקס נטיעות (בלי הנטיעות, בגלל שנת השמיטה) בשכונה היפואית החדשה אחוזת בית, שאוכלסה

25 "ברוך הבא", הצבי, 18.1.1889, עמ' 5. כן ראו לביטוב, 2007, עמ' 89-90.

26 ראו ישיבה כב של מרכז המורים, י"ד בשבט תרס"ז; וישיבה כג, כ"ז בשבט תרס"ז, הארכיון לחינוך יהודי ע"ש אביעזר ילין, מכל 9.1, תיק 9א.

ממש באותם ימים.²⁷ הדבר הפך למסורת, ובמשך מספר שנים לאחר מכן יצאו ילדי יפו לנטיעות באחוזת בית.²⁸ ב-1913 כבר שימש זוטא מנהל בית הספר למל בירושלים והיה פעיל מרכזי במועצת המורים המקומית. המועצה ארגנה בעיר חגיגת נטיעות מרשימה ביותר בהשתתפות כ-1,500 תלמידים שיצאו לנטוע במושבה מוצא. תלמידים אלו הגיעו מכל מוסדות החינוך היהודיים בעיר – תלמודי תורה ובתי ספר מודרניים, בנים ובנות, אשכנזים וספרדים, יישוב ישן ויישוב חדש. החגיגה הייתה אחת המרשימות שנראו עד אז בארץ ישראל, שלא הורגלה עדיין באירועי ציבור יהודיים באוויר הפתוח (למעט חגיגת רחובות בפסח שהוזכרה בפרק הקודם).²⁹ לפי התיאורים הנלהבים בעיתונות העברית, גם מבוגרים רבים (10,000, לטענתו המוגזמת מן הסתם של אחד העיתונים) באו מירושלים בכרכרות, על גבי חמורים וברגל כדי לצפות במחזה המרהיב.³⁰ מאז ואילך לא היה איש ביישוב שלא שמע את שמעו של החג החדש.

עוד קודם למלחמת העולם הראשונה התפשט במהירות במערכת החינוך ובתרבות הציבורית של היישוב הרעיון של ט"ו בשבט כחג הנטיעות. אמנם בשלב זה עדיין לא התגבש טקס הנטיעות לכדי דפוס חגיגה קבוע. ובכל זאת כבר חיברו אותו עם פרקטיקה תרבותית וחינוכית חדשה שפשתה ביישוב אז – הטיול – שמורים במושבות ובערים החלו לאמצו ככלי דידקטי בעל ערך פדגוגי לעצמו, בהשפעת תפיסות חינוך אירופיות.³¹ בשנים הראשונות לקיומו כחג חשוב

- 27 "ירכתון: ט"ו בשבט ביפו", הצבי, כ"ד בשבט תר"ע, 3.2.1910, עמ' 1; "מאורעות ומעשים: יפו", הפועל הצעיר, ב' באדר א' תר"ע, 11.2.1910, עמ' 15.
- 28 בן-אליקים, "כתבה מיפו", האור, י"ט שבט תרע"ב, עמ' 2; גפני, "במושבות יהודה: ראשון לציון", החרות, כ' בשבט תרע"ג, 28.1.1913, עמ' 3; ישיבה יד של מרכז המורים, י"ד בשבט תרע"ב, וישיבות לח'לט, ה' בשבט וט"ו בשבט תרע"ג, הארכיון לחינוך יהודי ע"ש אביעזר ילין, מכל 9.1, תיק 9א (המחברת השנייה, עמ' 17-19).
- 29 לבי-טוב, 2007.
- 30 "ראש השנה לאילנות", האור, ט"ו בשבט א'תתמ"ד לחורבן [תרע"ג], עמ' 1; "החגיגה הנהדרה", האור, י"ח בשבט א'תתמ"ד לחורבן, עמ' 2-1; צדוק, "רשימות אחד הירושלמים", האור, כ' בשבט א'תתמ"ד לחורבן, גיליון קט (109), עמ' 2; מאמר מערכת, "להחגיגה בט"ו בשבט: תחזקנה ידיכם!", החרות, י"ח בשבט תרע"ג, 26.1.1913, עמ' 1.
- 31 שטאל, 1981; סיטון, 1998, עמ' 157; אבן-זהר, 1999, עמ' 75-80.

במערכת החינוך נחגג ט"ו בשבט בטיול של הילדים אל הטבע שמחוץ לעיר, בדרך כלל בצירוף נטיעות אך לעתים גם בלעדיתהן.³² הנה כי כן, את טקסי הנטיעות המציאו העירוניים, למען ילדי העיר, כדי ללמד על הטבע שאת היעדרו הם מרגישים בשאר ימות השנה. במאמרו הנזכר מ-1903 ביטא גם חיים אריה זוטא את "קנאתו", כלשונו, במורים שבמושבות, שבניגוד אליו, שנאלץ לקבוע את דירתו בעיר, יכולים היו לקיים טקסי נטיעות. בשבחו את הערך החינוכי של טקס הנטיעות הרוסי, שממנו העתיק לדבריו את הרעיון, הדגיש זוטא את המרחק מ"אוויר העיר המעופש".³³ במשתמע הוא הודה כי בעוד לבני המושבות יש ההזדמנות להוציא לפועל טקס שכזה בקלות יחסית, בני העיר הם בעצם הזקוקים לנטיעות הטקסיות ככלי חינוכי. כבר מתחילתו, אם כן, הדגיש החג נוסטלגיה עירונית לטבע ולחקלאות.³⁴ באופן מעניין אך לא מובן מאליו כלל, ההמצאה החדשה כמעט שלא נתקלה בהתנגדויות מצד חוגים שונים ביישוב. במקורות מצאתי רק התנגדות אנונימית אחת – בעיתון "הצבי". הכותב מספר לקוראים כי ט"ו בשבט הוא חג דתי שעניינו מעשר ותו לא ומסביר שכל עניין הנטיעות והטבע אינו אלא המצאה.³⁵ בשבוע שלאחר מכן התפרסמה באותו עיתון תגובה, אף היא אנונימית, ובה הסביר הכותב את ערך הנטיעה בעיני המקרא וחז"ל מחד גיסא ואת ערכו של ט"ו בשבט המסורתי כחג פירות הארץ מאידך גיסא, אף שהודה כי מיזוגם לחג אחד המוקדש לנטיעות הוא דבר חדש.³⁶ אחרים גרסו שדווקא העובדה שט"ו בשבט נעדר מטען היסטורי משמעותי היא שתאפשר לו להפוך ל"חג העתיד" – טענה המזכירה את נימוקיהם של תומכי "יום העץ" בארצות הברית.³⁷ נראה שהביקורת לא עוררה הד מיוחד בציבור.

- 32 לטיול ללא נטיעות ראו בן-אברהם, "יפו", החרות, כ"א בשבט תרע"ב, 9.2.1912, עמ' 3; גפני, "במושבות יהודה: ראשון לציון", החרות, כ' בשבט תרע"ג, 28.1.1913, עמ' 3. לטיול עם נטיעות ראו "כתבה מיפו", האור, כ"א בשבט תרע"ג. וראו גם Saposnik, 2008, pp. 60–61.
- 33 חיים אריה זוטא, "חמשה עשר בשבט", השקפה, 5.2.1904, עמ' 5–6.
- 34 לדיון מורחב ראו שוהם, [ברפוט 2].
- 35 ט', "אדות ט"ו בשבט", האור, 3.2.1913.
- 36 י', "על פי אלף-בית", הצבי, 12.2.1913.
- 37 נחום מלצן, "ראש השנה לאילנות", החרות, י"ד בשבט תר"ע, 24.1.1910, עמ' 2–3. השוו Cohen, 2006.

הלה הצביע ברגליים: בטקסי הנטיעות השתתפו כל בתי הספר היהודיים, מכל הזרמים וההשקפות החינוכיות והפוליטיות, ובכללם הלא-ציוניים. לאחר המצאתו הראשונית והתפשטותו המהירה בשלהי התקופה העות'מאנית עבר החג לגלגלים מוסדיים נוספים, אבל מבנהו הבסיסי נותר בעינו. מאז ועד היום החג מורגש בעיקר במערכת החינוך ומצוין בהרחבה במערכת החינוך הלא פורמלי, כלומר בתנועות הנוער ובמתנ"סים, ויוצר בתוך כך הקבלה תמטית בין ילדים לעצים. החג אינו מורגש בשגרת היום-יום של מבוגרים שאינם מעורבים במערכת החינוך. ט"ו בשבט חוגג את הקשר לטבע ומבקר את האורבניות והתעשייתיות. גם בכורתו של העץ על פני מיני צומח אחרים כמייצג הטבע והנוף שרירה וקימת עד היום חרף ערעורים מכיוונים שונים. נראה שהעובדה שההמצאה נתלתה בחג יהודי עתיק, אם כי שולי ונטול כללים הלכתיים מחייבים, היא שאפשרה לנטיעה החדשה להיקלט בקרקע התרבות היהודית החדשה שנוצרה בארץ ישראל, כמעט בלא מחלוקת.

החג שהיה יום אזוטרי ונעדר טקסיות בעיני רוב היהודים הפך להיות יום חג מרכזי בלוח השנה הישראלי. לא מעטים מתלמידיי, ממגזרים שונים ומגוונים בחברה הישראלית, מופתעים לגלות שחג הנטיעות הומצא רק בראשית המאה העשרים. זוטא המציא מסורת.

תקופת המנדט: נטיעות לאומיות

בתקופת המנדט תפס ט"ו בשבט בהדרגה מקום מרכזי בחיי היישוב, מתוך שהוא נתמך על ידי שני גורמים ממסדיים חשובים – קרן קימת לישראל וממשלת ארץ ישראל הבריטית, שהפכה אותו לחג רשמי.

בשנת 1910 קיבלה קק"ל מידי ההסתדרות הציונית את האחזיות ליעור, שבו היא ראתה מכשיר התיישבותי ומדיני מרכזי. קק"ל אכן ייערה שטחי קרקע עצומים שלא היו ראויים לעיבוד חקלאי. במקרים מסוימים יוערו שטחי קרקע פוריים שהייתה סכנה לאבד אותם והיה צורך לעבדם במהירות.³⁸ הבריטים, כחלק מהפרויקט הקולוניאלי, השקיעו בשלושים שנות שלטונם משאבים מרובים ביעור הארץ, רבים בהרבה מאלו שהשקיעו קק"ל והגורמים הציוניים

האחרים. עם תום תקופת המנדט היה שיעור השטח הנטוע על ידי הממשלה הבריטית 54 אלף דונם, נוסף על הפעילות הנמרצת של הבריטים בשימור יערות טבעיים. בתקופה זו הצליחה קק"ל לייצר 23 אלף דונם.

את כמה ממטרות הייעור ראו הבריטים והציונים עין בעין. אלו ואלו החזיקו בתפיסה נוסטלגית-תנ"כית כלפי עברה הקדום המיוער של הארץ בימי התנ"ך. חשוב לומר שתפיסה זו נעדרת בסיס היסטורי, שכן מחקרים נדרו-ארכאולוגיים (ארכאולוגיה של עצים) מלמדים כי נופה הצמחי של הארץ לא השתנה שינויים מהותיים בעשרות אלפי השנים האחרונות, עד לבוא הבריטים.³⁹ בה בעת הן הציונים הן הבריטים ראו בייעור אמצעי חשוב לייפוי נופי הארץ וליצירת ראות ירוקות. הייעור אף שימש מקור פרנסה בעבודות יזומות לתושבי הארץ, בעיקר היהודים, בעתות משבר כלכלי ואבטלה.⁴⁰ הבריטים והציונים היו משוכנעים שמצאו את הארץ בעיצומו של תהליך דלדול קשה של יערותיה, שהיו פעם מרובים כביכול, והאשימו את האוכלוסייה המקומית בחוסר מודעות לנושא. הדימוי הזה חוזק, בין השאר, על ידי כריתת היתר של עצי יער באזור השרון בזמן מלחמת העולם הראשונה בידי הצבא הטורקי לטובת סיפוק צורכי המלחמה בבריטים. נוף הארץ העירומה מיערות מעולם לא הפריע לתושביה המקומיים, אולם בעיניים אירופיות – של הבריטים ושל המתישבים היהודים ממזרח אירופה כאחד – הנוף נדמה שומם. הערכים המקומיים העדיפו לנטוע עצי פרי, בפרט עצי זית, ולא היססו להשתמש בשיחים ובעצי סרק מקומיים להסקה ולצרכים אחרים. הבריטים, לעומתם, העדיפו לנטוע דווקא עצי סרק, מפני שהללו לא דרשו כל טיפול אחרי ההיקלטות המוצלחת של הנטיעה ויכלו למלא משימות סביבתיות. לאחר שבשלב הראשון הועדפו עצי פרי בגלל דימויים רומנטיים תנ"כיים, בשנות העשרים עברה גם קק"ל להתמקדות בעצי סרק. מכיון שהחורש הטבעי בארץ, המורכב בעיקר מאלונים ומאלות, היה נראה לעיניים אירופיות כחורש שיחים ולא כיער גבוה, נבחר בסופו של דבר אורן ירושלים כמין הצומח העיקרי שניטע ביערות קק"ל (80% מהנטיעות) וביערות הממשלה (50%).⁴¹

39 שם, עמ' 20-32.

40 ליפשיץ וביגר, 1994א; Long, 2009.

41 ליפשיץ וביגר, 1994ב.

ברם לנטיעה היו מטרות נוספות, ובהן נבדלו הציונים מהבריטים. הבריטים מיקרו את מאמציהם בנטיעת יערות שיבלמו סחיפת קרקע חקלאית וחולות נודדים המאיימים לכסות שטחים חקלאיים ומסילות ברזל. הם גם נטעו בשביל תעשיית העץ. היהודים, לעומת זאת, התמקדו בייעור כאמצעי פוליטי והתיישבותי כדי להשמיש קרקעות בור ולממש בעלות על קרקעות שלא צלחו לעיבוד חקלאי. (לפי חוקים עות'מאניים שהיו עדיין בתוקף, קרקע שלא עובדה שלוש שנים הייתה עלולה, במקרים מסוימים, להיות מסולקת מרשות בעליה.⁴²) הבדלי אינטרסים אלו יצרו חלוקת עבודה לא רשמית בין פעולות הייעור של הבריטים ובין אלו של היהודים הציונים: בעוד הבריטים פעלו בעיקר לייעור אזורי החוף במאבק נגד נדידת החולות שכיסו צירי תחבורה ושטחים חקלאיים, היהודים הציונים פעלו בעיקר לייעור אדמות שלא התאימו לחקלאות – רובן המכריע באזורי ההר, רחוק ממרכזי האוכלוסייה היהודית ומהאדמה הפורייה של מישור החוף.

חוקרי ייעור הארץ נילי ליפשיץ וגדעון ביגר קובעים כי שיתוף הפעולה המעשי בין קק"ל לבין הבריטים היה מוגבל לקניית שתילים זה מזה, פה ושם, אך כמעט שלא לצורך חילופי ידע בוטני.⁴³ ואולם ט"ו בשבט שיקף שיתוף פעולה וזהות אינטרסים וערכים ברמה התרבותית. היהודים והבריטים היו שותפים לתפיסת הארץ כזירת מאבק בין התרבות לשממה וכן לדימוי הנוף האירופי של הארץ כ"חרכה" ו"צחיחה" בהיעדרם של יערות צפופים ועצים גבוהי צמרת. על כן הוכרז ט"ו בשבט על ידי ממשלת ארץ ישראל המנדטורית כחג רשמי וכ"יום העץ" המקומי לכל התושבים, יהודים וערכים כאחד.⁴⁴ מיליוני שתילים הועברו על ידי ממשלת המנדט לבתי ספר ברחבי הארץ לצורך טקסי הנטיעות. סביר להניח שרבים משתילים אלו לא נקלטו כיוון שהם ניטעו בידי ילדים ללא הדרכה מספקת, ואף על פי כן נראה כי הפעולה החינוכית הייתה חשובה דייה בעיני אנשי מחלקת היערות הממשלתית והצדיקה את ההשקעה.

טקסי הנטיעות אורגנו ונוהלו בדרך כלל בידי המורים שבכל אתר ואתר. נושאי הטקסים כללו על פי רוב שלושה רכיבים: העץ – המסמל הן את העם הן

42 ראו Cohen, 1993, pp. 36–38.

43 ליפשיץ וביגר, 2000, עמ' 252.

44 שם, עמ' 138.

את הילד; החוסן הגופני – באמצעות התעמלות ומשחקים; וצבאיות – מצעדים, תרועות חצוצרה, הנפת דגלים, התעמלות לצלילי תזמורת צבאית וכדומה.⁴⁵ בתקופה העות'מאנית, כפי שראינו, היה החידוש שבטקסי הנטיעות קוסם דיו כדי למשוך גם את קהל המבוגרים. ואולם ככל שהטקסים התקבעו כמסורת, איבדו המבוגרים עניין והחג הפך לחג של ילדים בלבד ואף נקרא בפי רבים בשם "חג הילדים". הטקסים נערכו בבוקר, בזמן יום העבודה, ונראה שלא רבים מהמבוגרים השתתפו בהם, ולכן הטקס לא היה אירוע דומיננטי בחיי היום-יום ביישוב.⁴⁶

לאחר הקמת מועצת המורים למען קק"ל בשנת 1925 החלה המועצה להפיץ נוסחים קבועים לטקסים ויצרה תכנית לימודים מקיפה לליווי הנטיעות: מקורות חז"ל על ראש השנה לאילנות, מנהגי החג המסורתיים ובראשם אכילת הפירות, עצי ארץ ישראל והיער בארץ ישראל והעץ כסמל האדם והעם במקרא ובספרות חז"ל. מועצת המורים למען קק"ל גם הציעה בתכניתה לקיים מסיבות כיתה שיכללו קריאת סיפורים, דקלומים, שירים, אכילת פירות הארץ, שירת התקווה והכנת ריקודי עם מיוחדים לחג למנגינת "כי תבואו אל הארץ". בהמשך פותחו במועצת המורים טקסי נטיעות מסוגננים יותר שייחדו את ט"ו בשבט לעומת חגים אחרים. בשנת 1932 נכתבה לראשונה תכנית מפורטת שכללה מצעד של הילדים – שנשא בידיהם שתילים – אל היער, קבלת פני הילדים בידי "שומרי כבוד", דקלומים, קריאת פסוקי תנ"ך ושירה. ב-1937 הוצע טקס מסוגנן אפילו יותר שכלל מוטיבים מתאטרון יוני-רומי ומהמקדש היהודי העתיק, ובכלל זה הנפת כפות תמרים, צלצולי פעמונים, תקיעה בחצוצרות והגבהת השתיל מעל הראש. הנטיעה הומחזה והוצגה כטקס כריתת ברית משולשת בין הילדה או הילד לאילן ולארץ. מועצת המורים למען קק"ל הייתה פעילה ביותר בחגיגות וסיפקה חומרים רבים של קטעי קריאה ודקלום, שירים, ביבליוגרפיות ואף סרט בנושא "החודש בארץ ישראל". בהתאם לכלל הפדגוגי, שלפיו מדגישים בכל חג רק יסוד חינוכי אחד, עניין החוסן הגופני הוצא מהתכנית והועבר לל"ג בעומר.⁴⁷

45 סיטון, 1998, עמ' 157-158. לתיאורי טקסים כאלו ראו למשל "חג האילנות", קונטרס כז (ז' באדר תר"ף), עמ' 26-28; "כרוניקה: בארץ-ישראל", העולם, ט"ו באדר תר"פ, 1920, 5.3, עמ' 13.

46 אריה-ספיר, 2006, עמ' 73-74.

47 סיטון, 1998, עמ' 159-160.

פרט שלא תמיד הודגש בתיאורים הרומנטיים הנלהבים של טקסי הנטיעות הוא השתתפותם הפעילה של נציגי הממשלה הבריטית. כך למשל, בפתיחת טקס הנטיעות במושבה מוצא ב־1920, בהשתתפות כ־3,000 תלמידים ובהנהגת חיים אריה זוטא ומורים נוספים, הוקראה ברכתו של הקולונל רונלד סטורס (Storrs), מושל ירושלים;⁴⁸ בטקס הנטיעות הגדול שנערך באותה השנה בקיבוץ דגניה בהשתתפות מאות ילדי בתי ספר מטבריה השתתפו פקידים בריטים רמי דרג מאזור הצפון;⁴⁹ בטקס נטיעות גדול בשכונת בית הכרם בירושלים בשנת 1925 התכבדו לא פחות מאשר הנציבה (כלומר אשת הנציב העליון) וכתה בנטיעת שני אילנות;⁵⁰ לידי מלצ'ט (Melchett) ולורד קונווי (Conway) השתתפו ב־1933 בטקס הנטיעות של תלמידי טבריה.⁵¹

השתתפותם של הבריטים במאמץ הנטיעות הציוני לא היתה סמלית בלבד. מדי שנה נמסרו עשרות אלפי שתילים ממחלקת הייעור של הממשלה לבתי הספר לטובת "יום העץ היהודי", חינם אין כסף.⁵² שיתוף הפעולה הכולט ביותר בין הציונים לבריטים היה בנטיעת "יער המלך ג'ורג' " ליד נהלל, לכבוד יובל הכסף של המלך בשנת 1935. היער ניטע במימון יהודי בריטניה, והנטיעה נחנכה בידי הנציב העליון בטקס גדול שהתקיים לקראת ט"ו בשבט.⁵³

אף שיום העץ – ט"ו בשבט – היה חג ממשלתי של פלשתינה-א"י, יש במקורות עדויות מעטות ביותר להשתתפות תלמידי בתי ספר ערביים בטקסי הנטיעה. לעומת עשרות אלפי השתילים שנמסרו מדי שנה לבתי הספר היהודיים (שהיו בבעלות המוסדות הציוניים), לבתי הספר הממשלתיים (כלומר, בתי הספר של המגזר הערבי) נמסרו בשנת 1932 עשרה שתילים סך הכול, בעלות

- 48 "כרוניקה: בארץ-ישראל", העולם, ט"ו באדר תר"פ, 5.3.1920, עמ' 13.
- 49 Matan Boord, "Planting Hedges: The Halutzim's Attitude to the Old Yishuv in Tiberias, Tu Bishvat 1920", הרצאה בכנס השנתי ה-26 של האגודה הבינלאומית ללימודי ישראל (AIS), אוניברסיטת טורונטו, 10-12.5.2010. תודה למתן בורד על העותק של ההרצאה.
- 50 "תהלוכת תלמידי בתי-הספר העבריים לבית-הכרם", דאר היום, 10.2.1925, עמ' 3.
- 51 "חגיגה עממית בטבריה לכבוד ראש השנה לאילנות", דאר היום, 12.3.1933, עמ' 4.
- 52 ליפשיץ וביגר, 2000, למשל עמ' 147.
- 53 "חג הנטיעות", דאר היום, 20.12.1935, עמ' 1, 9.

של 92 לא"י.⁵⁴ בהמשך נראה היה שהמאמצים החינוכיים מצד הממשלה נשאו פרי, וב-1943, ימים ספורים לפני ט"ו בשבט, התקיים טקס גדול של יום העץ בכפר טירה. במסגרת הטקס ניטעו ביום אחד, ביוזמת המושל הבריטי ובכרכתו, כ-8,000 שתילים בידי תלמידי בית הספר.⁵⁵

ואכן, קשה היה לצפות שהערבים יאמצו חג המבוסס על לוח השנה העברי. מעבר לכך, הערבים תושבי הארץ לא סברו שיש לייער אותה והעדיפו את עצי הזית על פני עצי הסרק המיובאים, ובמקומות רבים הפכה התחרות היהודית-ערבית על הקרקע לתחרות בין עצי הזית לעצי המחט – למעשה עד היום.⁵⁶ ככל שהלכה וגברה ההתנגדות הערבית לשלטון הבריטי ולתנועה הציונית, הפכו יערות הסרק הרבים שנטעו הבריטים והיהודים לסמל קולוניאלי. יערות נטועים, צעירים וותיקים, סבלו מכריתה, עקירה ושרפה בהזדמנויות רבות, בעיקר בימי המרד הערבי, בשנים 1936-1939.⁵⁷ ככל שהיערות הנטועים נעשו מוקד להתנגדות הערבית, כן הם נעשו סמל יהודי לאחיזה בקרקע ולהשתרשות בה שקיבל ביטוי משמעותי בספרות ובתרבות העברית.⁵⁸

גם בעשור האחרון לשלטון הבריטי בארץ, שבו הידרדרו קשות היחסים בין הבריטים לתושבי הארץ היהודים, עדיין התקיימה זהות אינטרסים בין שני הצדדים באשר לייעור, שנתפס ככלי הכרחי למודרניזציה של הארץ ולמאבק של הציוויליזציה בשממה. במחלקת הייעור של ממשלת ארץ ישראל עבדו יערנים יהודים וציונים רבים, ובראשם עמיהוד גור – שניהל את המחלקה בשנות המנדט האחרונות.

עם ההסלמה ביחסים בין היהודים לערבים בעקבות המרד הערבי, נעשו טקסי הנטיעות יותר ויותר פוליטיים. בתקופת המרד הערבי התמעטו מאוד טקסי הנטיעות, מסיבות ביטחוניות,⁵⁹ אבל דווקא משום כך רבים מהטקסים שבכל

"Government Education: Department Activities in 1932," *Palestine Post*, 3.2.1933, p. 2 54
 "8,000 Trees Planted in One Day," *Palestine Post*, 15.1.1943, p. 3 55
 Cohen, 1993 56
 ליפשיץ וביגר, 2000, עמ' 119-120. 57
 ראו 1996, Zerubavel. 58
 "ירושלים: חג הנטיעות", דבר, 10.2.1937, עמ' 6; "חג הנטיעות בירושלים", דאר 59
 היום, 26.1.1940, עמ' 4.

זאת התקיימו נראו כמעין הצהרה פוליטית והוקדשו "לזכר העצים שנשרפו ונגדעו בימי המאורעות", ואפילו נקראו במהלכם פרקי "יזכור" לזכר העצים הנשרפים והנעקרים.⁶⁰ כמה מטקסי הנטיעות התקיימו דווקא בספר ובמקומות מרוחקים, כמו ניר דוד וחניתה.⁶¹ מכאן ואילך היה ברור שטקסי הנטיעות בספר ובמקומות התיישבות חדשים הם בבחינת הצהרה פוליטית ומעשה התיישבותי. זו, למשל, הייתה לשון ההודעה על טקס הנטיעות בט"ו בשבט בקיבוץ אילון (בגליל המערבי, על גבול לבנון): "המעוניינים ייצאו מחיפה באבטובוסים מספר 14 בשעה 11 לפנה"צ מרחוב הרצל לנהריה, ושם תחכה המכוננית המשוריית של הנקודה".⁶² בספר, ובפרט בעתות מתיחות ביטחונית, קיבלו טקסי הנטיעות משמעות מיוחדת.

הנה כי כן, בתקופת המנדט הפך העץ לסמל ולכלי פוליטי ביישוב היהודי, בשיתוף פעולה מוצנע עם הבריטים. בהתאם גברה חשיבותו הפוליטית של ט"ו בשבט כמועד מתאים להשמעת הצהרות בדבר התיישבות והיאחזות בקרקע. ולמרות זאת, מרבית טקסי הנטיעות בתקופת המנדט התרחשו לא בספר אלא בסמוך למרכזי אוכלוסייה. מאחר שקק"ל העדיפה לנטוע באזורי ההר, בקרקעות שלא צלחו לעיבוד חקלאי, ולא באזורי החוף הפוריים יותר, הבאת אלפי תלמידים לנטיעה ביערות הספר הייתה פרויקט מורכב – מבחינת הלוגיסטיקה, התקציב והביטחון – ולכן לא הייתה לכך אפשרות של ממש. לפיכך טקסי הנטיעות ההמוניים יותר נערכו בדרך כלל באזורי המגורים של המשתתפים, ולכל היותר בשולי הערים, בשכונות חדשות ובמושבות שבשולי הערים הגדולות. ילדי ירושלים, למשל, יצאו לנטיעות בשכונות תלפיות ובית הכרם,⁶³ ילדי חיפה יצאו לקרית חיים,⁶⁴ וילדי תל אביב יצאו למגרשים הריקים

- 60 "חג הנטיעות בתל אביב", דבר, 2.2.1937, עמ' 8.
- 61 "נטיעת גן קדושי חניתה", דבר, 6.2.1939, עמ' 1; "חג הנטיעות בניר דוד", דבר, 12.2.1939, עמ' 5.
- 62 "בכפר: חג הנטיעות באילון", דבר, 29.1.1940, עמ' 5.
- 63 "תהלוכת תלמידי בתי-הספר העבריים לבית-הכרם", דאר היום, 10.2.1925, עמ' 3;
- "בירושלים: חג הנטיעות", דאר היום, 2.2.1934, עמ' 8.
- 64 "חיפה: חג הנטיעות בקרית חיים", דבר, 6.2.1934, עמ' 4; "חיפה: חג נטיעה ובניין בקרית חיים", דאר היום, 29.1.1935, עמ' 3.

בעיר המתרחבת.⁶⁵ גם מושבות ויישובים קטנים יותר קיימו בדרך כלל טקסי נטיעות מקומיים בהשתתפות תלמידי המושבה או הכפר בלבד.⁶⁶ טקסי הנטיעות בספר היו מעוטי משתתפים, וכללו בעיקר את תלמידי היישוב עצמו. נוהג זה לא נשא חן בעיני אנשי קק"ל, שלעתים ביקשה מהמשקים החקלאיים המרוחקים להזמין לטקסי הנטיעות שלהם גם את העירוניים.⁶⁷

ואכן, החג טופח לא רק על ידי קק"ל ובתי הספר אלא גם על ידי הרשויות המקומיות, שביקשו לחנך באמצעותו את הילדים ואת שאר התושבים לשמירה על הסביבה ולחשיבות הגינון והטיפוח של העיר.⁶⁸ זו הסיבה שהרשויות המקומיות לא הדגישו את העצים דווקא כסמל לאומי, אלא שתלו גם פרחים וסוגי צומח אחרים לנוי. בטקסי הנטיעות העירוניים ניטעו בעיקר עצים, מפני ששתיליהם חולקו חינם על ידי מחלקת הייעור הממשלתית (הבריטית) ועל ידי קק"ל. אך שתילים אלו היו בדרך כלל עצי נוי שלא ניטעו ביערות אלא בעיקר בשדרות ובחורשות עירוניות, שלפעמים היו משולבות גם בגני שעשועים. בט"ו בשבט של שנת 1921, למשל, חילק ועד תל אביב כ-1,000 שתילי עצים ופרחים לשתילה בשכונותיה, וב-1951 חילקה עיריית ירושלים כ-6,000 עציצי פרחים לילדים שהשתתפו בטקס.⁶⁹ שלא במוצהר, ט"ו בשבט היה חג נוי עירוני של גינון הסביבה הקרובה, יותר משהיה חג הטבע.

גם הרשויות המקומיות שנטעו לנוי ולצל התמקדו בעצי סרק, אבל מסיבות אחרות. עצי פרי לא התאימו למטרות אלו בשל הלכלוך שגורמים הפירות הנושרים. הדוגמה הידועה ואולי הכאוכה ביותר לכך היא עצי השקמים של תל אביב, שהיו חלק מהסביבה הטבעית של דיונות החול שעליהן נבנתה העיר, אולם ככל שהעיר התרחבה ונבנתה סביבם הם הפכו יותר ויותר למטרד ציבורי. בשנות השלושים ביקשה העירייה לכרות את עצי השקמה ברחוב הכרמל (היום רחוב המלך ג'ורג'), וקם קול זעקה בקרב אמנים, אינטלקטואלים ואנשי ציבור. לעומתם

65 "חג הנטיעות של בתי הספר בתל אביב", דבר, 7.2.1935, עמ' 4.
 66 ראו למשל "זכרון יעקב: חג הנטיעות", דאר היום, 30.1.1935, עמ' 4.
 67 "בכפר: המשקים במחוז הצפון", דבר, 20.1.1944, עמ' 3.
 68 ראו למשל מודעה מטעם עיריית תל אביב בשנת 1929 אצל יהב, 2009, עמ' 125.
 69 "הד"פו (מאת כתבנו המיוחד)", דאר היום, 2.2.1921, עמ' 3; "חיילים וילדי בתי ספר נוטעים", על המשמר, 23.1.1951, עמ' 4.

ניצבו תושבי הרחוב שהעצים הפכו למפגע סביבתי בשגרת יומם. בסופו של דבר הושגה פשרה: רוב העצים נכרתו, ואחדים הושארו במקום וגודרו כדי לשמור על ניקיון יחסי ברחוב.⁷⁰ פרשה זו משקפת את השינויים בתפיסת העיר עם התגברות הפיתוח והדרישות בתחום הניקיון, שגררה שינוי בתפיסות האסתטיות לטובת שדרות מסודרות של עצי נוי (ולא עצי פרי).⁷¹ בדרך כלל נטעו מחלקות הנוי עצי סרק כמו פיקוס ואשל, ורק במיעוט המקרים ניטעו עצי פרי.⁷² בהתאם לכך גם בטקסי הנטיעות של ט"ו בשבט ניטעו בעיקר עצי נוי עירוניים – גם במושבות – ולא עצי פרי או עצי יער. במקרה יוצא דופן שבו ניטעו גפנים בטקס נטיעות בירושלים הצהיר הכתב בעיתון כי "הפעם היתה זו נטיעה לא רק לשם הסמל וההפגנה, אלא נטיעה ממש ולא נטיעה של אילני סרק לשם יפוי מראה ארצנו ותיקון אוירה, אלא נטיעת גפנים, שתכליתה להוציא לחם ופירות מן הארץ. ולא בשכונה או בגן ציבורי, כי אם בכרמם הם, של התלמידים עצמם, בכרם המשק החקלאי לבתי הספר בירושלים".⁷³ להבחנה הערכית שנעשתה כאן בין נטיעת עצי פרי לנטיעת עצי נוי יש בסיס באתוס החקלאי הציוני, ששם דגש על יצרנות. הדיווח מחדד את הצרימה שהורגשה בדרך כלל בנטיעת עצי הנוי והסרק בטקסי הנטיעות בט"ו בשבט. ואולם לצרימה זו לא ניתן ביטוי מרכזי בתרבות של היישוב, שככל שהפך לעירוני יותר כך ערג יותר לנופי הכפר והטבע. נראה כי הקונויזציה המהירה של ט"ו בשבט ביישוב כבר בשלהי התקופה העות'מאנית ובמהלך תקופת המנדט הבריטי הושפעה במידה רבה מערגה זו. העיתונאי והסופר אורי קיסרי, למשל, שתיאר בצנינות את טקסי הנטיעה העירוניים בט"ו בשבט כטקסים חסרי משמעות, הצהיר כי יתרום לקק"ל ביום זה מפני שהטקסים מזכירים לו את "ריח האדמה, ריח ניצניה הראשונים".⁷⁴ ט"ו בשבט הפך כבר בתקופת המנדט לחג

- 70 הלמן, 2007, עמ' 38-40.
- 71 יהב, 2009, עמ' 121-124 (הציטוט מעמ' 124).
- 72 למשל, "נטיעות חדשות באפריל-יוני 1936", ידיעות עיריית תל אביב ז (4-3) (תרצ"ו/1936), עמ' 99.
- 73 "חג הנטיעות במשק החקלאי לבתי-הספר בירושלים", דבר, 22.2.1935, עמ' 4.
- 74 אורי קיסרי, "מפנקסו של רפורטר: אחרי ראש השנה לאילנות", דאר היום, 9.2.1934, עמ' 2; הנ"ל, "כיצד חיים אצלנו: ראש השנה לאילנות", דאר היום, 21.1.1935, עמ' 3.

עירוני של תרבות עירונית המבטא נוסטלגיה טקסית ל"טבע", שלא דווקא עומד בראש מעייניה של תרבות זו בשאר ימות השנה.

הנה כי כן, ובדומה למקומות אחרים בעולם המערבי שבהם חגגו את יום העץ, בתקופת המנדט לא ניכר כל פער בין החשיבה הסביבתית לבין האינטרסים הלאומיים של הפיתוח וההתיישבות. הטבע נחשב משאב לאומי חשוב אך לא בעל זכות קיום עצמאית מול צורכי ההתיישבות. כך למשל, חגיגת נטיעות גדולה במושבה כפר סבא בט"ו בשבט של שנת 1940 הוגדרה "חג הנטיעה והכבישים", שכן היא שילכה נטיעות עם חנוכת כבישים חדשים במושבה, ומושל המחוז הבריטי התכבד הן בנטיעה הראשונה הן בגזירת הסרט לכביש הראשון. מנהיגי כפר סבא הערבית הוזמנו גם הם לטקס והתכבדו בנאום ברכה שבו הם בירכו את כפר סבא החדשה על הפיתוח האזורי.⁷⁵

בעידודם הגלוי והסמוי של הבריטים הפך החג להיות חגה הרשמי של קרן קימת לישראל. לפחות בעיני היישוב היהודי, ט"ו בשבט היה חג של טבע, קרמה ופיתוח לאומי. רק בתקופת המדינה החל להתגלע הפער בין הלאומי ובין הסביבתי.

טקסי הנטיעות בתקופת המדינה: אקולוגיה ופוליטיקה

לזמן מה חיזקה הקמת המדינה ב-1948 את כוחו התרבותי של ט"ו בשבט בתרבות הישראלית. בעשור הראשון הורגשה פריחה חסרת תקדים בטקסי הנטיעות, שחדרו במידה מסוימת גם לתרבות המבוגרים. ואולם משנות השישים חלה ירידה של ממש בכוחם של טקסי הנטיעות, ואת מקומם תפסה התגברות הדרגתית, אך עקיבה, במסרים הסביבתיים של ט"ו בשבט. עקב כך הוצעו לו דפוסי חגיגה נוספים. אף על פי כן שמרו הנטיעות על בכורתן – אם לא בפרקטיקה אזי לפחות בדיבור הנוסטלגי על החג בקרב המבוגרים וכן במערכת הפוליטית.

הקמת המדינה חוללה כמה שינויים חשובים במדיניות הייעור בארץ. לכאורה, במקום חלוקת התפקידים הלא רשמית שהתקיימה בתקופת המנדט בין מחלקת הייעור הממשלתית למחלקת הייעור של קק"ל, צריך היה לבוא

75 "חג הנטיעות והכבישים הראשונים בכפר-סבא", דבר, 15.2.1940, עמ' 6.

שיתוף פעולה בין הגופים, ואולי אף הטמעה של קק"ל בתוך מחלקת הייעור של ממשלת ישראל כדי לשלב בין האינטרסים הכלכליים של הפיתוח ובין האינטרסים הפוליטיים וההתיישבותיים. ואולם בעשור הראשון למדינה פעלו גם מחלקת הייעור הממשלתית וגם קק"ל הן בתחום הייעור הן בתחום החינוך. דווקא הכפילות הזאת היא שעשתה מט"ו בשבט חג מרכזי. הוא הוסיף להיות חגה של קק"ל, אבל בשנות החמישים החלה התופעה של התגייסות גופים ממשלתיים רבים, ובראשם הצבא, לטקסי הנטיעות – שהתקיימו בכל רחבי המדינה הצעירה בהשתתפות פוליטיקאים בכירים. בטקסים ובפעילות ההסברתית והחינוכית על חשיבות הטקסים וחשיבות החג ניכרה שותפות מרכזית של צה"ל.⁷⁶ גם בשנות החמישים שמר החג על מאפייניו מתקופת המנדט כחג שמשתייך לתרבות הילדים והנוער, והוא נחגג בעיקר במערכת החינוך ובצה"ל בעוד האזרחים אינם מרגישים אותו בשגרת יומם. מבקר רדיו, למשל, ציין כי רק בתכניות הרדיו לילדים ולנוער הורגש החג, בעוד בתכניות הרדיו למבוגרים היה זה יום רגיל לכל דבר.⁷⁷ טקסי הנטיעות, שאת מרביתם ארגנה מועצת המורים למען קק"ל, שמרו על תבנית דומה לתבנית של ימי המנדט – מצעדים ושירי לכת מלווים לעתים בנאומי ברכה. טקסים רבים היו כעת המוניים ונערכו באיצטדיונים ובפארקים חדשים.⁷⁸ יערות רבים ניטעו לזכר חללי המלחמות או קורבנות השואה, גם בבתי העלמין הצבאיים.⁷⁹ בשנות החמישים נראה היה שהחג עשוי להפוך מחג משני לחג המורגש אצל כולם.

ואולם במרוצת שנות השישים נחלש החג מאוד. טקסי הנטיעות התמעטו, ושיעור השתתפות ילדי בתי הספר בהם פחת. ירידת קרנו של החג בציבור

76 ראו למשל "חיילים וילדי בתי ספר נוטעים", על המשמר, 23.1.1951, עמ' 1, 4; "ראש הממשלה כנטיעת הפארק הלאומי", דבר, 23.1.1951, עמ' 4; "מיבצע נטיעות של גדנ"ע", דבר, 2.2.1953, עמ' 1; "הנטיעות בארץ בט"ו בשבט", דבר, 20.1.1954, עמ' 4.

77 צ' רון, "פינת המאזין: היער באולפן", דבר, 11.2.1955, עמ' 9.

78 "במועצת המורים למען הקק"ל: חג נטיעות באיצטדיון העירוני", דבר, 14.2.1955, עמ' 3.

79 "חג הנטיעות בירושלים", הד המזרח, 18.2.1949, עמ' 6; "צפת: חג הנטיעות בצפת", דבר, 24.2.1949, עמ' 3; "רכבות עצים ניטעו אתמול בכל רחבי הארץ", חרות, 20.1.1954, עמ' 4.

נבעה בין השאר מביטול מחלקת הייעור הממשלתית, שמוזגה בשנת 1960 לתוך מחלקת הייעור של קק"ל (מסיבות שונות – פוליטיות-אישיות, כלכליות, אדמיניסטרטיביות ופוליטיות-ציבוריות).⁸⁰ עוד קודם לכן הפעילה מדיניות הייעור של קק"ל גם שיקולים ממשלתיים. למשל, עוד בשנות השלושים היא נתנה את דעתה גם להספקת חומרים לתעשיית העץ, וביתר שאת אחרי קום המדינה.⁸¹ משלל הנימוקים שהועלו לתמיכה במסירת האחריות על היערות – ובכלל זה האחריות המשפטית והתכנונית – לידי גוף לא ממשלתי, נראה שניתן משקל רב לטענתו של יוסף וייץ, איש קק"ל ותיק, מיד לאחר קום המדינה. וייץ טען כי שלא כמו הממשלה, קק"ל תוכל לגייס תרומות בחו"ל לטובת הנטיעות ותביא בכך לחיסכון תקציבי ניכר. לפי חלוקת התפקידים שהציע וייץ, אחד התפקידים שהוקצה למדינה היה "טיפול חובה מעשית לייעור בבתי הספר ובין אגודות נוער ואחרים".⁸² ואולם לאחר שמונתה קק"ל לאחראית לכל יערות המדינה, היא שינתה את הדגשים בפעילותה – מפעילות פוליטית-התיישבותית, שתכליתה העיקרית שליטה בקרקעות רבות ככל האפשר, להתמקדות בפעילות בעלת אופי חברתי ותרבותי, כגון הקמת חניוני יער (שאיחזו בתחומם מאות אלפים מדי שנה בשנה עד לסוף שנות השישים).⁸³ בהמשך הרחיבה קק"ל את פעילותה מפנאי ונופש לפעילות סביבתית של ממש בתחום משק המים והריאות הירוקות, בשיתוף פעולה עם גופים בינלאומיים הנאבקים בהתחממות כדור הארץ והמדבור. היום, בשנת 2013, קק"ל מגדירה את עצמה "הגוף הירוק הגדול במדינה".⁸⁴ ברם בצד הפעילות הירוקה קק"ל היא גם רשות פיתוח לכל דבר, ויש לה שיקולים נוספים.⁸⁵ כמו בתקופת המנדט, גם היום משתרגים הלאומי והסביבתי זה בזה בעולמה של קק"ל.

- 80 אבני, 2004; טל, 2006, עמ' 115-120.
- 81 "4.5 מיליון שתילים ניטעו כבר בעונה זו", על המשמר, 18.1.1954, עמ' 1; ליפשיץ וביגר, 1994ב, עמ' 9.
- 82 וייץ, תש"י, עמ' כא.
- 83 וייץ, 1970, עמ' 550-554. וראו קליאוט, 1987.
- 84 ראו אתר קרן קימת לישראל (אוחזר ב-13.8.2012).
- 85 טל, 2006, עמ' 137-145.

גם התפקיד ההסברתי נמסר לקק"ל, ומרגע זה ואילך מיעטו גופים ממשלתיים אחרים לארגן חגיגות ט"ו בשבט או להשתתף בהן. ט"ו בשבט, שבתקופת המנדט היה חג ממשלתי, נעשה משנות השישים והלאה חג רשמי של קק"ל בלבד ואינו נמנה היום עם החגים הרשמיים, למעט במערכת החינוך (אף שלא ידוע על החלטה רשמית לבטל את ט"ו בשבט כחג ממשלתי). וכך קרה שחיילי צה"ל נעלמו מטקסי הנטיעות, ובשנת 1962 הופיעה בעיתון תלונה על הזנחה יחסית של החג בבתי הספר וברשויות המקומיות. המתלונן קורא למשרד החינוך לתת "הוראה חד משמעית לכל מנהלי בתי הספר בכל הארץ שתהיה חוק ולא יעבור: הילדים, תינוקות של בית רבן, מראש-פינה ועד אילת, משתתפים בחגיגת הנטיעות".⁸⁶ ההוראה אכן ניתנה, לכל המאוחר ב-1968.⁸⁷ כמו בתקופת המנדט גם כעת נראה כי תיווכה של מועצת המורים למען קק"ל אפשר את שיתוף הפעולה, שכן על קק"ל היה לספק את השתילים לטקסי הנטיעות. בשנת 1968 השתתפו אלפי תלמידים בנטיעות ט"ו בשבט ברחבי הארץ – מעט מאוד יחסית לגודל האוכלוסייה ולטקסי הנטיעות המוניים לפני שנות השישים, שבהם השתתפו בכל טקס תלמידים מכמה בתי ספר. מאז, ולמעשה עד היום, רק מיעוט מקרב תלמידי בתי הספר אכן משתתפים בטקסי הנטיעות בט"ו בשבט. ולא זו אף זו: שלא כבעבר, הטקסים עצמם אינם טקסים המוניים ובדרך כלל אינם חורגים מהמסגרת הבית ספרית. בשנת 1969 סיכם חוקר התרבות הישראלית שלמה פיקר את ט"ו בשבט בזו הלשון: "אצלנו אין למבוגרים יום זה יותר מיום חול אחר. מעטים הבתים בארץ, שמקנחים בהם את סעודת הצהריים בו בשימורי פירות, ופירות הארץ (אף שמחוצה לה) נקנים אצלנו בכל יום. מי שממשיכים בארץ לנהוג מנהג זה הם ילדי גנים וקצת ילדי כיתה א' וב' של בתי הספר".⁸⁸ מאז נעו חגיגות ט"ו בשבט בשני אפיקים מקבילים: האפיק האקולוגי-פוליטי והאפיק האקולוגי-הפוליטי.⁸⁹ באפיק האקולוגי-פוליטי נעשה ניסיון מפורש למקם את טקסי הנטיעות בהקשר הפוליטי של המאבק הלאומי על הארץ

86 "בשולי הדברים: חסל סדור ט"ו בשבט?", דבר, 22.1.1962, עמ' 2.

87 "אלפי תלמידים ישתתפו מחר בנטיעות ט"ו בשבט", מעריב, 13.2.1968, עמ' 8.

88 פיקר, תשכ"ט, עמ' 389.

89 להבחנה זו ראו אריאלי, 1997.

וניסיונות ההשתלטות על האדמה, ואילו באפיק הא-פוליטי מסתמנת התרחקות מכוונת מהמסרים הפוליטיים – לא רק המפלגתיים אלא גם הלאומיים. באפיק זה התערער מעמדם המרכזי של טקסי הנטיעות לטובת התמקדות באיכות הסביבה ובשימור הטבע או ההתמזגות אתו, והחג עבר לשלב פוסט-לאומי. נתחיל באפיק האקולוגי-פוליטי.

ט"ו בשבט בתרבות הישראלית: האפיק הסביבתי-פוליטי

טקסי נטיעות שמטרתם הצהרה פוליטית מוסיפים להתקיים מדי שנה, ונוכחותם בתרבות הציבורית מתמידה עד היום. לנטיעות היה היבט פוליטי-הצהרתי עוד מראשית ההתיישבות, למשל בנטיעה שהשתתף בה הרצל, במוצא, בשנת 1898, ובמשך כל תקופת המנדט. טיב ההצהרה הפוליטית השתנה מטקס לטקס ומתקופה לתקופה, שכן כפי שראינו לעיל לעתים מזומנות השתתפו בנטיעות פקידי ממשל בריטים או נכבדים ערבים, והדבר היה תלוי גם במקום הטקס – במרכזי האוכלוסייה או באזורי הספר. גם לאחר קום המדינה לא החמיצו פוליטיקאים מסוימים הזדמנויות להצטלם כאשר הם נוטעים עץ, מתוך כוונה לספק לתקשורת הצהרה פוליטית. דוד בן-גוריון, למשל, הקפיד להצטלם בט"ו בשבט של שנת 1949 נוטע עץ בשער הגיא, מלווה ברעייתו וברמטכ"ל.⁹⁰ אמנם, ככלל, בשנים 1948-1967 פחת הצורך בטקסי נטיעות לצורך קביעת חזקה על מקום שנוי במחלוקת, אולם לאחר מלחמת ששת הימים ניטעו יערות ביהודה ובשומרון למטרה זו בדיוק, ותלמידים הוסעו מירושלים ומבאר שבע כדי לנטוע בגוש עציון, כנבי סמואל וביער יתיר.⁹¹ בט"ו בשבט של 2009 נטע ראש הממשלה בנימין נתניהו עץ ברמת הגולן כדי להשמיע הצהרה פוליטית על שייכותו של המקום למדינת ישראל.⁹² שנה לאחר מכן הוא נטע עצים בגוש עציון ובמעלה אדומים והצהיר: "אנחנו נשלים את כל הנטיעות גם כאן, גוש עציון, מעלה אדומים, אריאל על מנת לשלוח מסר ברור. המסר הוא פשוט: אנחנו כאן, אנחנו

90 ראו "הכנסת חוגגת 64: ימים ראשונים", אתר הכנסת (אוחזר ב-15.8.2012); "ט"ו בשבט: ראש השנה לאילנות", אתר הכנסת (אוחזר ב-13.8.2012).

91 "תלמידים ייטעו עצים בט"ו בשבט", דבר, 8.2.1971, עמ' 3.

92 ראו "נתניהו נוטע עץ בגולן", יוטיוב (אוחזר ב-13.8.2012).

נישאר כאן, אנחנו נוטעים, אנחנו בונים, וזה יהיה חלק בלתי נפרד של מדינת ישראל לנצח".⁹³

ואולם כאשר נתניהו נטע עצים באזור שאינו שנוי במחלוקת מפורשת, כמו פארק נחל באר שבע (שם הגיע לנטיעות בשנת 2012), הוא העדיף להשמיע הצהרות על איכות הסביבה ועל ט"ו בשבט כ"יום חג למהפכה הירוקה שהממשלה מובילה".⁹⁴ וישנן הצהרות מסוג אחר. כך, למשל, מפלגת קדימה רכשה לעצמה יער בדרום הארץ וקראה לו בשם "יער קדימה", ובו היא קיימה במשך שש שנים, מדי שנה בשנה (עד שנת 2012), טקס נטיעות בט"ו בשבט בהשתתפות בכירי המפלגה.⁹⁵ סוג אחר של נטיעות טקסיות שגילמו הצהרה פוליטית היו נטיעות בידי ראשי מדינות אחרות, שגרירים, חסידי אומות עולם וכיוצא בהם, בעיקר בחלקיו השונים של "הר הזיכרון" בירושלים – יד ושם, בית העלמין הצבאי על אנדרטאותיו הרבות והר הרצל.⁹⁶ לנטיעות אלו ניתן לצרף את המנהג היהודי הוותיק לנטוע עץ לכבוד לידתם של תינוק או תינוקת – מנהג שמוזכר בתלמוד ואשר זכה לתחייה מחודשת בתרבות העברית החדשה באמצעות קק"ל.⁹⁷ להצהרות הפוליטיות המפלגתיות מצטרפת הצהרה אחת שנמצאת בקונסנזוס הרשמי: יום ההולדת של הכנסת שחל בט"ו בשבט, אף שנראה כי עובדה זו לא הטביעה חותם משמעותי בתרבות הישראלית.

ובכל זאת – הסוכנת המרכזית של הנטיעה הפוליטית היא עדיין קרן קימת לישראל, שגם בלא שיתוף הפעולה המלא מצד מערכת החינוך העצימה בעשורים האחרונים את פעילותה בתחום הנטיעה. למשל, ב-2009 הושק הפרויקט "עץ לכל תושב" בנטיעה חגיגית של עץ בחצר משרדי קק"ל בידי ראש הממשלה

93 "דברי ראש הממשלה באירועי נטיעות בגוש עציון ובמעלה אדומים", אתר משרד ראש הממשלה (אוחזר ב-13.8.2012).

94 ראו למשל, "נתניהו נטע עץ בב"ש: 'נמשיך במהפכה הירוקה'", אתר The Pulse (אוחזר ב-26.7.2012); "ראש הממשלה והשר להגנת הסביבה השתתפו בטקס נטיעות בנחל באר שבע", אתר המשרד להגנת הסביבה (אוחזר ב-14.8.2012).

95 "קדימה ערכה את נטיעת העצים המסורתית שלה ביער קדימה", אתר קדימה עם השטח, 8.2.2012 (אוחזר ב-26.7.2012).

96 עזריהו, תשס"ה.

97 ראו גיטין נה ע"ב.

נתניהו.⁹⁸ במסגרת הפרויקט הבטיחה קק"ל לנטוע כמיליון עצים בכל שנה, ולפחות שישה מיליון עצים בעשר שנים, כחלק מתכנית "מיליארד העצים" של תכנית הסביבה של האו"ם (UNEP — United Nations Environment Programme, Plant the Planet).⁹⁹ עשרות אלפים מהעצים הללו ניטעים מדי שנה בט"ו בשבט בידי הציבור הרחב.

השילוב של הלאומי והסביבתי בפעילות ובאידאולוגיה של קק"ל, וכן בטקסי הנטיעות, רחוק מלעמוד בלב הקונסנזוס. השימוש הפוליטי בנטיעות – כדי לשלוט בקרקעות – בולט לעין המתבונן; יערות רבים של קק"ל נטועים באדמותיהם של כפרים ערביים חרבים, בניסיון להפוך את המקום לאתר נופש וטבע וכך לטשטש את הנוכחות הערבית בנוף ההיסטורי של הארץ, למשל בפארק קנדה ובפארק בריטניה.¹⁰⁰ באתר עמותת "זוכרות" מופיעה רשימה של כ-60 כפרים פלסטיניים שנעזבו ב-1948 ושבשטחם ניטעו יערות קק"ל.¹⁰¹ גם ביהודה ובשומרון מתקיימת פעילות נטיעה ענפה של קק"ל, כחלק ממאבקי הקרקעות באזור.¹⁰² אף שקק"ל אינה נוהגת להודות בכך, הדברים נאמרו במפורש מפי שר השיכון אריאל אטיאס ופוליטיקאים אחרים, מימין ומשמאל, בדיון בכנסת בנושא נטיעות קק"ל בכפר הברזי הלא מוכר אל-עראקיב שליד ערד.¹⁰³ למען האיזון יש לומר כי לעתים רחוקות ניטעים עצים באזורים שנויים במחלוקת גם כהצהרה פוליטית של דיאלוג, למשל בט"ו בשבט של 2012, שבו נערך טקס נטיעות חגיגי בהשתתפות תושבי ההתנחלות אפרת עם תושבי הכפר השכן ג'ורת א-שמעא. בטקס ניטעו עצים כמגן מפני מפגעי אבק שהטרידו את

- 98 "ראש הממשלה בנימין נתניהו נטע עץ בחצר משרדו", יוטיוב (אוחזר ב-26.7.2012).
- 99 "התחממות גלובלית – הידעת?", אתר קרן קימת לישראל (אוחזר ב-14.8.2012); שירה חורש, "קק"ל משיקה את הפרויקט 'עץ לכל תושב' במסגרתו יינטעו 7 מיליון עצים ב-10 השנים הקרובות", גלובס, 28.1.2009 (אוחזר ב-14.8.2012).
- 100 ראו בעיקר Long, 2009; וכן Zerubavel, 1996.
- 101 "רשימת כפרים פלסטיניים הרוסים עליהם נבנו אתרי קק"ל", אתר זוכרות, אוקטובר 2006 (אוחזר ב-14.8.2012).
- 102 Cohen, 1993
- 103 דברי הכנסת, חוברת כ, ישיבה 333, כ' באדר תשע"ב, 14.3.2012, עמ' 23.

תושבי שני היישובים.¹⁰⁴ ויש שנערכים טקסי נטיעות של ארגוני שמאל לאות הזדהות עם כפרים פלסטיניים, ואז כמובן ניטעים עצי זית ולא עצי סרק.¹⁰⁵ הפוליטיזציה של הפעילות האקולוגית של קק"ל זכתה לתיאור סרקסטי ומשעשע אצל מבקר התרבות והסופר רוגל אלפר, שדיווח על רשמיו מאירוע הנטיעות של קק"ל ביער אשתאול בשנת 2007. היה זה ט"ו בשבט הראשון שלאחר מלחמת לבנון השנייה, שבמהלכה נשרפו יערות רבים בצפון הארץ, ולכן קראה קק"ל לציבור להגיע לאזורים שונים בארץ ולנטוע עצים כדי לפצות על נזקי השרפות בגליל. בלשון סרקסטית ותחת הכותרת "מלחמת ט"ו בשבט" מתאר אלפר הירחקות המונית של המוני "עמישראל" בפקקים, בואכה יער אשתאול, לטקס הנטיעות בהשתתפות הראפר סאבלימינל ומלגלג על "חויית הטבע" שבצעידה בין אגוזים עשנים. האופן שבו כרכה קק"ל את "לבלוב הפרחים הלבנים של השקדייה במלחמת לבנון השנייה" הוגדר בידי אלפר כ"סמטוחה רעיונית", באשר הנטיעה ההמונית והרועשת (לפי תיאורו) ביטאה רגשות נקמה לאומיים יותר משיטאה רצון כן ופשוט להתמזג עם הטבע השקט.¹⁰⁶ בעיני קק"ל, הפעילות האקולוגית בכלל ונטיעת העצים בפרט היא עדיין מעשה פוליטי. אפילו כאשר מתבצעות עבודות פיתוח, דוגמת פארק נחל באר שבע הנזכר, ברור לכול, אף שהדבר נרמז רק בין השיטין, שעבודות אלו זוכות להשקעה מצד הממשלה ומצד קק"ל לא רק לשם פיתוח הריאות הירוקות, אלא גם כחלק ממאבקים על קרקעות באזור ועל פיתוחו לאור החזון הציוני. הדבר אף נרמז על דרך השלילה באחדים מנאומי הברכה שנישאו בטקס ט"ו בשבט במקום.¹⁰⁷

במערכת הפוליטית עצמה ובכמה ממוסדות המדינה ט"ו בשבט הוא אפוא חג פוליטי מובהק, המציין את אחיזתו של העם היהודי בקרקע. ברם, במרבית המגזרים של החברה הישראלית הופרדו זה מזה האקולוגי והפוליטי, וט"ו בשבט הפך לחג אקולוגי, ובמידה רבה א-פוליטי ובתור-לאומי, כפי שנראה כעת.

104 עקיבא נוביק, "דו בשבט", ידיעות אחרונות, 8.2.2012, עמ' 32.

105 ראו למשל "נטיעות ט"ו בשבט בכפר מע"יר", יוטיוב (אוחזר ב-5.9.2012).

106 רוגל אלפר, "מלחמת ט"ו בשבט", nrg, 10.2.2007 (אוחזר ב-26.7.2012).

107 לילך רוז, "ט"ו בשבט – חג קק"ל שמח", אתר News1 מחלקה ראשונה (אוחזר ב-14.8.2012).

ט"ו בשבט בתרבות הישראלית: האפיק הסביבתי הא-פוליטי

התנועה הגלובלית שייסדה את יום העץ תפסה את החג כמבטא ביקורת סביבתית על נוקי החברה התעשייתית. לביקורת זו היה בסיס באתוס הציוני האנטי-עירוני והפרו-חקלאי. ואולם אחרי קום המדינה הוחל לאט לאט, ובמהוסס, להפנות ביקורת סביבתית גם כלפי מפעלי הנטיעות וייעור הארץ, שט"ו בשבט אמור לסמלם. בתהליך ארוך ומורכב עבר הנושא האקולוגי דה-פוליטיזציה ונתפס כאוניברסלי וא-לאומי. ט"ו בשבט הפך ליום איכות הסביבה, מעין "יום ירוק יהודי", והגיע לשלב הבתר-לאומי בהתפתחותו.

עוד לפני קום המדינה הועלתה ביקורת חינוכית בתוך קק"ל ומחוצה לה כלפי טקסי הנטיעות, שנראו חסרי משמעות בתפקידם כמחנכים ליערנות. נטען כי לילדים ולמוריהם חסר הידע המקצועי הנדרש להשתרשות הנטיעה בקרקע וכי במקרים רבים מדי בוזבוז לריק משאבים רבים: ניטעו עצים במקומות לא מתאימים, למשל מתחת לחוטי חשמל, או במרחקים לא מספקים בין השתילים.¹⁰⁸ ההתנהלות הזאת אפיינה את נטיעת היערות בשנות החמישים, שבמקרים רבים שימשה כעבודה יזומה למובטלים ולעולים חדשים.¹⁰⁹ תמונה ידועה בהקשר הזה היא תמונת הנטיעה מהסרט "סאלח שבתי" (אפרים קישון, 1965), שבה סאלח הבלתי מיומן, שגויס לעבודה היזומה, משחית (באופן קומי) את השתיל. בטקסי הנטיעות – שרובם נעשו בידי ילדים שלמוריהם לא הייתה הכשרה חקלאית, ושברובם השתילים חולקו חינם על ידי קק"ל וללא הדרכה מספקת – הבעיה הייתה מן הסתם שכיחה עוד יותר.

מעבר לשאלת יעילותה של הנטיעה הטקסית החובבנית הייתה גם בעיה חינוכית: אפילו במקרה הלא שכיח שבו הנוטעים הצעירים עשו זאת נכון והשתיל אכן נקלט וגדל לעץ, הם לא עקבו אחר מעשה ידיהם ולא טיפלו בעץ, גזמו או טיפחו אותו. עוד ב-1934 לגלג העיתונאי התל אביבי הציניקן אורי קיסרי על כי "המורה היה מדבר איתנו על ערך החג. לא היינו מאזינים, אבל נוטעים כל אחד

108 יצחק הליאור, "הדרכה של מומחה: הכל על שתילת עצים", מעריב, מוסף בית וגן, 22.2.1987, עמ' 30.

109 אבני, 2004.

עץ באדמה. מימי לא הצלחתי לראות מקץ שנה או שנים את העץ שנטעתי".¹¹⁰ גם איש קק"ל יוסף וייץ הבין את הבעייתיות שבטקסי הנטיעות בט"ו בשבט כאירוע חד-שנתי, כאשר "קשר או מגע בין הנוטע לבין מעשה ידיו לא התקיים, ונמצאת פעולה זו פגומה מבחינה חינוכית".¹¹¹ בהמשך הופיעה התייחסות צינית כזו גם אצל הסופר פוצ'ו, שסיפר בתחילת שנות השמונים את זיכרונותיו מט"ו בשבט והדגיש בעיקר את ההשתמטות מלימודים: "כל הגורמים היטו שכם אחד לעזור לנו. אפילו השמיים סטו מהנהוג המקובל ושלחו יום אביב יפה. איש מהכיתה לא נעדר, פצחנו בשירת 'כך הולכים השותלים' וצעדנו לראות את בניין הדולפינריום החדש".¹¹²

בשנות החמישים נוספה לביקורת החינוכית גם ביקורת סביבתנית על טקסי הנטיעות עצמם, וזו הלכה וגברה עד ימינו. הביקורת החלה בצעדים מהוססים, עם ההתארגנויות האזרחיות הראשונות לשמירת הטבע מיד אחרי קום המדינה, כבר בראשית שנות החמישים.

מודעות סביבתית לא נעדרה לגמרי מהתרבות הציבורית של היישוב בתקופת המנדט, אולם אז היו השיקולים הסביבתיים כפופים לשיקולים כלכליים ופוליטיים.¹¹³ רק אחרי קום המדינה החלה להתפתח תפיסה של שימור הטבע כמטרה לעצמה, גם כאשר היא מנוגדת לאינטרסים לאומיים אחרים. ב-1954 הוקמה החברה להגנת הטבע, ואחת מפעולותיה הראשונות הייתה הכרות ט"ו בשבט כ"יום שמירת הטבע". הרעיון התקבל במשרד החינוך, והימים שלפני ט"ו בשבט הוכרו כ"שבוע הטבע".¹¹⁴ בחזור מנכ"ל משרד החינוך משנת 1968 נכללה התייחסות לא רק לטקסי הנטיעות; לקראת ט"ו בשבט נקראו המורים "לקיים בכתה שיחה על שמירת נוף ארצנו, לצאת לטיול להכרת נוף הסביבה ולעריכת תצפיות בטבע".¹¹⁵ כשלעצמן לא היה בתכניות הללו משום חידוש,

- 110 אורי קיסרי, "מפנקסו של רפורטר: אחרי ראש השנה לאילנות", דאר היום, 9.2.1934, עמ' 2; הנ"ל, "כיצד חיים אצלנו: ראש השנה לאילנות", דאר היום, 21.1.1935, עמ' 3.
- 111 וייץ, 1970, עמ' 563.
- 112 פוצ'ו, 1983, עמ' 36. תודה לליאור ברין על מראה המקום.
- 113 טל, 2006, עמ' 81-82.
- 114 אלון, 2010.
- 115 לעיל הערה 87.

שכן עוד בשנות העשרים הכניסה מועצת המורים למען קק"ל לתכנית הלימודים את "הצומח בארץ" לקראת ט"ו בשבט, וכך נעשה גם באנתולוגיות לט"ו בשבט שחיברו חוקרים ומחנכים. לאחר קום המדינה נותרו התכנים החינוכיים דומים לקודמיהם, אך ההיבט הטקסי השתנה בגלל היעדרם של טקסי הנטיעות מתכנית החג במרבית בתי הספר משנות השישים ואילך.

כדי לחנך את הציבור לאהבת הטבע המירו אנשי החברה להגנת הטבע את הדגשת העצים המסורתית להעמדת כלל הצומח והחי בסביבה במוקד החג. באותם ימים היו אנשי החברה להגנת הטבע מוטרדים במיוחד מקטיפת פרחי הבר, ומשנת 1965 ואילך הוקדשו להסברה בתחום מאמצים רבים.

כסמל לאומי לא זכו הפרחים מעולם למעמדם של העצים. הם גם לא קיבלו חג משלהם, פרט לכמה ניסיונות כושלים לקיים ביישוב של ראשית המאה "חג פרחים".¹¹⁶ אמנם, כמו בתנועות לאומיות אחרות, גם בתרבות החזותית הצינונית הואדרו פרחים מסוימים, שנחשבו אופייניים לארץ.¹¹⁷ נוספו עליהם גם הפרחים ששימשו קישוט בטקסים ציבוריים, ובכללם כמובן טקסי הנטיעות, שבהם התקשטו הילדים, לפעמים, בפרחים. בגלל הקרבה הביולוגית שבין הפרחים לעצים קיבלו גם הפרחים תשומת לב מוגברת בט"ו בשבט, ואירע שנערכו בו תערוכות פרחים וחולקו שתילים. הפרחים היו גם הנושא המרכזי של מחזות ושל שירים וסיפורים לילדים לכבוד החג. ברם הפרחים היו תמיד משניים לעצים, ונוכחותם הטקסית ביישוב מעולם לא השתוותה, למשל, לנוכחותם הטקסית הבולטת ברוסיה הסטליניסטית. כך היו פני הדברים עד לפולחן פרח דם המכבים, שבעשורים האחרונים היה לסמלו של יום הזיכרון לחללי צה"ל.¹¹⁸

ההבדל בתקופת המנדט ביחס לעצים כמשאבי טבע לעומת היחס לפרחים ניכר במובאה אגבית המתארת טקס נטיעות בירושלים בשנת 1935. הילדים נתבקשו להתקשט בפרחים לכבוד הטקס באחד המגרשים הפתוחים שבעיר (כנראה גן סאקר בירושלים של היום), והמארגנים ראו לנכון להוסיף: "המורים

116 גניחובסקי, תשנ"ד.

117 ראו מישורי, 2000, עמ' 261-277.

118 על הפרחים ברוסיה הסובייטית ראו Brooks, 2000, pp. 70-74. על "דם המכבים" ראו משיח, 2000, עמ' 214.

נדרשים להזהיר את התלמידים באופן חמור לכל יתקשטו בירק או בענפים כי אם רק בפרחי שדה, כדי שלא לקלקל נטיעות".¹¹⁹ ההיררכיה בין הפרחים לבין העצים הייתה ברורה, גם מבחינה אקולוגית-תעשייתית – הפרחים אינם מייצרים חמצן באותה כמות כמו העצים ואין בהם כדי לאזן את נזקי התיעוש; גם מבחינה כלכלית – לפרחי הבר לא היה ערך כלכלי רב, שלא כמו העצים, שנעשה בהם שימוש בתעשיית העץ והנייר; וגם מבחינה תיישבותית-פוליטית – הפרחים לא יכלו לממש חזקה על הקרקע, שלא כמו העצים. לכן השחתת פרחי בר לצורך קישוט טקס הנטיעות לא הפריעה לאיש, שכן הרומנטיקה של הטבע הייתה כפופה לערכים כלכליים, סביבתיים-תעשייתיים ופוליטיים. את זה בדיוק ביקשה החברה להגנת הטבע לשנות באמצעות הקמפיינים הנמרצים להגנה על פרחי הבר, שכידוע נחלו בהמשך הצלחה.

בתחילה לא היה לחברה להגנת הטבע עניין מיוחד לצאת נגד הנטיעות ונגד המרכזיות של העץ במטפוריקה הלאומית, אך במשתמע היא הטיפה לשוויון בין ערכי הטבע השונים בניסיון להיאבק בהעדפה הגורפת של העצים. וחשוב מזה – היא תמכה בשחרור השיקולים הסביבתיים מכפיותם לשיקולים כלכליים ופוליטיים. לכן היא לא נאבקה לביטול טקסי הנטיעות אלא רק הוסיפה עליהם צורות חגיגה ותכניות חינוכיות חדשות.

כחלק מתהליך זה הועלו חלופות לבילוי ט"ו בשבט, ובראשן פעילויות חינוך או מחאה למען הסביבה. כך, למשל, אחרי ט"ו בשבט של 1963 דווח בעיתון כי "קרוב לשלושת אלפים חובבי טבע סירו אתמול (ט"ו בשבט) על הר הכרמל במסגרת המבצע 'הכרמל נחלת הכלל' שערכה 'החברה להגנת הטבע' במגמה להוכיח, כי ההר דרוש למספר רב של אנשים לצרכי טיול ובילוי ולכן אין לבצע את תכניות הבניה באזורי השונים. היום יעלו לכרמל עוד אלפים".¹²⁰ הייתה זו ההפגנה הגדולה הראשונה בארץ בנושאים ירוקים, ולטענת כותב בן זמננו, "בפעם הראשונה נשמעה העמדה, שהייתה מנוגדת לדעה הרווחת, כי בנייה של יישובים יהודיים עלולה לפגוע באיכות החיים וברווחתם של אזרחי המדינה

119 "ראש השנה לאילנות תרצ"ה: תהלוכת בתי הספר בירושלים בט"ו בשבט", דאר היום, 21.1.1935, עמ' 4.

120 מובא אצל פיקר, תשכ"ט, עמ' 388.

בעתיד".¹²¹ ט"ו בשבט הוקדש יותר ויותר לפעילות למען הסביבה, והניגוד בין פעילות זו לפעילות התיישבותית-לאומית החל להיות ניכר לעין. גם טקסי הנטיעות שכן התקיימו נקשרו יותר ויותר לפעילות אקולוגית. כך למשל, כבר בט"ו בשבט של 1971 התקיים טקס נטיעות גדול דווקא באגני החמצון של גוש דן, בחולות ראשון לציון, בהשתתפות ילדי בתי ספר מתל אביב, מחולון ומבת ים וכן ילדי העובדים של כמה חברות ממשלתיות.¹²² מגמה זו הולכת ומתגברת בעשורים האחרונים, ובט"ו בשבט של 2012, למשל, יצאו כעשרת אלפים ילדים מאשדוד לחוף העיר למבצע משולב של נטיעות וניקוי חופים. בסופה של הפעילות התקיים הפנינג גדול שכלל מופעים בנושא איכות הסביבה, מיצגים אקולוגיים, סדנאות יצירה ומופע מוזיקה.¹²³

הברלי התפיסות האקולוגיות בין קק"ל, המחזיקה בתפיסה של אקולוגיה פוליטית, לבין גופים ירוקים אחרים, המחזיקים בתפיסה של אקולוגיה א-פוליטית, ניכרים בפולמוס על עצי האורן. כידוע, עצים אלו בלטו במיוחד ביערות שנטעה קק"ל כיוון שכושר הסתגלותם לסביבה הוכח כטוב ביותר לעומת עצים אחרים וצמיחתם היא המהירה ביותר. ואכן, בתקופת המנדט היה שיעורו של המין המכונה "אורן ירושלים" (*Pinus Halepensis*) כ-80% מסך היערות הנטועים, כך שמרבית היערות היו חד-מיניים חרף אזהרות הבוטנאים מפני נטיעת מין אחד בלבד, שתהפוך את היער לפגיע במיוחד במקרה של מחלה או כנימה החובבת דווקא מין מסוים.¹²⁴ לשם השוואה – ביערות שנטעה מחלקת הייעור הממשלתית בתקופת המנדט היה שיעורם של עצי האורן כ-50% בלבד (אם כי במספרים מוחלטים נטעו הבריטים עצי אורן רבים יותר מאנשי קק"ל). ואכן, אחרי 1986 היה שיעורו של אורן ירושלים רק כ-10% מהנטיעות החדשות.¹²⁵ חיסרון מהותי יותר של עץ האורן הוא שהוא נשרף בקלות בשל ריכוז גבוה של שרף עצים, ובעיקר שהאיצטרובלים שלו מתפוצצים ועפים למרחק בשעת שרפה. נוסף על כך, עצי האורן המחטניים מכסים את הקרקע בשכבה עבה של עלים יבשים ואינם

121 פז, 2012, עמ' 37. עוד על פרשה זו ראו טל, 2006, עמ' 172-173.

122 "יחוגו את ט"ו בשבט באגני החימצון", מעריב, 7.2.1971, עמ' 4.

123 אתר טיפת חלב ברשת (אוחזר ב-26.7.2012).

124 ליפשיץ וביגר, 2000, עמ' 61; הנ"ל, 1994, עמ' 17-22.

125 שם, עמ' 22.

מאפשרים לשום צמח לצמוח מתחתם מלבד פטריות. התוצאה היא מה שמכונה "מדבר אורנים"¹²⁶. ובכל זאת, כמה שיקולים עומדים לזכות של האורן: הוא זקוק למעט מים ויכול להיקלט בקרקע סלעית וירודה, הוא יכול למנוע סחף קרקעות, והוא מפריש לאטמוספירה חומר המגביר התעבות עננים. כמו כן עמדה לזכותו ההנחה – המוטעית – שהארץ הייתה מכוסה בעבר ביערות אורן. הנחה זו הייתה במידה רבה ביטוי של משאלת לב מצד יוצאי אירופה, שראו את הארץ בעיניים תנ"כיות. ואולם אין להוציא מכלל אפשרות שהעדפתו של האורן על פני מינים אחרים נבעה גם משיקולים כלכליים, התיישבותיים ופוליטיים – בעיקר צמיחתו המהירה לגובה, המאפשרת לממש בעלות על שטח, לספק חומר לתעשיות העץ והנייר, להקים במהירות יערות וחניוני נופש ולעתים להראות "קבלות" מיידיות לתורמים או לאישים פוליטיים בכירים. וכמובן – האורן גבוה דיו כדי להיראות כמו "יער" בדימוי האירופי. בשני העשורים האחרונים החלו יערני קק"ל לנטוע יערות מעורבים המבוססים גם על מינים מקומיים המותאמים לאזור, כמו אלונים ואלות, חרובים וזיתים, אך עצי המחט עדיין מרכיבים כשלושה רבעים מעצי הסרק בארץ.¹²⁷ על אף הביקורת מצד מומחים, ובעיקר מצד רשות הטבע והגנים והחברה להגנת הטבע, קק"ל מציגה מומחים משלה ונכון להיום ממשיכה לבסס את פרויקט הייעור שלה על נטיעת אורנים, גם אם במינון נמוך יותר.¹²⁸ כחלק מזה גם מרבית השתילים הניטעים בט"ו בשבט הם עצי אורן.

הפולמוס שבין האקולוגיה הפוליטית לאקולוגיה האפוליטית בא לידי ביטוי גם בשוני בין תגובות קק"ל לשרפות יער לבין תגובות הגופים הירוקים האחרים.¹²⁹ פולמוס זה החל אחרי מלחמת לבנון השנייה, בקיץ 2006, כאשר העיתונאי צור שיוף העלה את הטענה שהשרפות שנגרמו מההפגזות בצפון הארץ הזיקו ליערות האורנים הרבה יותר משהזיקו לאלונים ולאלות. יערני

126 קליאוט, 1987.

127 ליפשיץ וביגר, תשנ"ח.

128 לסיכום ביניים של הפולמוס משנת 2006 ראו טל, 2006, עמ' 128-131. כן ראו כלייל אדר, "עץ אורן – מלך היער 2", אתר גן ונוף (אוחזר ב-14.8.2012); יעל פרוינד-אברהם, "חלוץ מרכזי", דיוקן, מקור ראשון, 5.10.2012.

129 ראו טל, 2006, עמ' 125-127.

קק"ל טענו את ההפך.¹³⁰ הפולמוס נמשך אחרי השרפה הגדולה בכרמל בדצמבר 2010, שכילתה אזורים נרחבים של חורש טבעי ויערות נטועים. כבר בבוקר היום החמישי של השרפה פרסמה החברה להגנת הטבע דף עמדה בנושא שיקום המקום ובו קראה "להימנע ככל האפשר מנטיעות חדשות ומנטיעת אורנים בפרט".¹³¹ לעומתה הכריזה קק"ל על ט"ו בשבט 2011 כמועד פתיחתו של מבצע שיעדו "שיקום והתחדשות של כמיליון עצים בכרמל". גופים ירוקים רבים נוספים, ובהם רשות הטבע והגנים וגם כמה נציגים של קק"ל עצמה, טענו שיש לתת לטבע לשקם את עצמו, שכן מדובר בעיקר בעצי אלונים ואלות המסוגלים להתחדש מנצרים, גם אם בקצב אטי, ולמעשה תכונה זו היא הסיבה להרכב החורש הטבעי של ארץ ישראל זה אלפי שנים.¹³² ואולם יו"ר קק"ל טען, בחוסר סבלנות האופייני לפוליטיקאים ולא למי ששימור הטבע בראש מעייניו, כי "הנזק בכרמל הוא כה גדול שאם לא נעשה מאום רק ילדינו יזכו לראות את הכרמל משתקם מעצמו".¹³³ ואכן, כרבע מהיערות שנשרפו היו יערות של קק"ל, ומנקודת מבטה התבקש להפוך את ט"ו בשבט באותה שנה להכרזת הפתיחה למסע לשיקום היער, שחשיבותו פוליטית לא פחות משהיא אקולוגית.

לאחרונה החלה החברה להגנת הטבע בקמפיין מפורש, אם כי לא קולני מאוד, נגד טקסי הנטיעות ככלל. לטענת כמה מאנשיה, הנטיעות "אינן בהכרח הצביון המתאים לחג באלף השלישי" היות שהן מפרות את האיזון האקולוגי, שכן "שמירת הטבע לא הולכת יד ביד עם ההתערבות בו". בחברה להגנת הטבע מדגישים את החשיבות שבשימור המגוון הביולוגי והשטחים הפתוחים שאינם מיוערים וטוענים ש"הטבע יודע מה טוב בשבילו", ולכן עדיף שלא להביא לכאן מיני צומח חיצוניים, ובראשם עץ האורן, שדוחקים את הצמחייה המקומית. נוסף על כך נטען כי דווקא העצים הנטועים מגבירים את השרפות משום צפיפותם היתרה וכי למען הסביבה עדיף דווקא לעקור עצי אורן צעירים. אחד מאנשי

130 ראו צור שיזף, "המלחמה שאחרי המלחמה", ynet, 30.8.2006 (אוהזר ב-8.10.2012); ישראל טאובר, "יערני קק"ל משיבים מלחמה", ynet, 10.9.2006 (אוהזר ב-8.10.2012).

131 "הטבע יעשה את שלו", אתר החברה להגנת הטבע, 7.12.2010 (אוהזר ב-7.10.2012).

132 ליפשיץ וביגר, 2000, עמ' 25-27. כן ראו הנ"ל, תשנ"ח, עמ' 71.

133 מרלן-אביבה גרינפטר, "השריפה בכרמל כובתה, הפעילויות סביב האסון נמשכות", **חדשות אפוק טיימס**, 16.12.2010 (אוהזר ב-14.8.2012).

החברה מציע, לפיכך, לבטל את טקסי הנטיעות ולהגדיר מחדש את ט"ו בשבט "חג האיזון האקולוגי".¹³⁴ אם קריאה זו תיענה בחיוב, ייעלמו טקסי הנטיעות מנוף החגים הישראלי. בינתיים מציאות כזאת נראית רחוקה.

תהליך של אקולוגיזציה ודה-פוליטיזציה של ט"ו בשבט התרחש בעשורים האחרונים לא רק בגופים הירוקים עצמם אלא גם במערכת החינוך. בבתי הספר כבר כמעט שלא מדברים על הנטיעות כאמצעי להיאחזות בארץ ומתמקדים בשמירה על איכות הסביבה. הפעילות החינוכית הרשמית והלא רשמית סביב ט"ו בשבט עוברת יותר ויותר לעיסוק בנושאים סביבתיים כמו מחזור, שינויי אקלים וזיהום הסביבה. לדוגמה, חוברת עבודה מנוקדת לכיתות א'-ב' לט"ו בשבט משנת 1994 בהוצאת משרד החינוך מדגישה עניינים סביבתיים אף שהיא עוסקת בעיקר בענייני עצים ונטיעה. כאשר הילדים לומדים על מיני דברים המיוצרים מהעץ, השאלה לדין בכיתה היא "מה יקרה אם יכרתו עצים רבים?". בהמשך מתרחקת החוברת מעט מענייני החג ועוברת לדין בהיבטים סביבתיים בשכונה, בזיהום ובבעיות סביבתיות אחרות שהתעושי יוצר. היא מסיימת במשימה – "כולנו שומרים על ארץ ישראל יפה", המלמדת את הילדים למחזור.¹³⁵ בחזור מנכ"ל משרד החינוך לט"ו בשבט 2010 המורים מוזמנים לעיין בשתי תכניות לימודים שהוכנו במיוחד לחג במינהל החברה והנוער של המשרד: האחת עוסקת בסוגיות כלליות של שימור לעומת פיתוח ושל יצירת מקורות עבודה לתושבים לעומת זיהום ופגיעה בערכי טבע ונוף; האחרת מתמקדת בדיון בעד ונגד כביש 6 ("חוצה-ישראל"), בכותרת "האם יפרחו נרקיסים בשפלת החוף?".¹³⁶

על כל פנים, נראה שהיום רק מיעוט מתלמידי בתי הספר וגני הילדים משתתפים בטקסי נטיעות בט"ו בשבט. גם כאשר כן מתקיימים טקסים כאלו במערכת החינוך, תוכנם השתנה מאז טקסי הנטיעות היומריים של תקופת המנדט ושנות החמישים. לטקסטים המוקראים או מושרים יש היום אופי אחר. למשל, שירה של דתיה בן-דור "איך זה להיות עץ" זוכה לאהדה רבה. מדובר

134 אתר החברה להגנת הטבע (אוחזר ב-26.7.2012).

135 זיו, תשנ"ד.

136 "ימים מיוחדים בחודש פברואר: ט"ו בשבט", משרד החינוך, חזורי מנכ"ל, אתר משרד החינוך (אוחזר ב-26.7.2012).

בשיר המאניש את העץ, ומגמתו היא לספק לילדים צוהר להתרחשויות בטבע ולדרבן אותם לנטוע עצים כדי לשמור על הדיאלוג בין האדם לטבע. ככלל, היום מדברים פחות על נטיעה באדמת המולדת ויותר על חשיבות הצמחייה והטבע לאדם.¹³⁷ יש להעיר כאן כי במרבית בתי הספר נמסרות תעודות מחצית השנה לתלמידים בט"ו בשבט, ואנרגיה רבה מופנית לעניין זה. ט"ו בשבט נחוזה אצל מרבית התלמידים כחג שבו משוחחים בכיתה על עניינים סביבתיים ועל אהבת הטבע, אך לא תמיד אכן יוצאים החוצה לטבע.

גם תרבות הילדים הפופולרית הסתגלה להסתת הדגש מהנטיעה הפוליטית-התיישבותית לעניינים הסביבתיים. בתרבות זו נוכח ט"ו בשבט בעיקר באזורי הביניים שבין הזירה המסחרית לזירה החינוכית. אזור ביניים כזה הוא הטלוויזיה החינוכית הישראלית, שבאתר שלה מופיע ההסבר שלהלן לתכניות המשודרות סביב ט"ו בשבט: "מסתבר שפעם היה כאן פשוט יותר, נקי יותר. בט"ו בשבט נטענו עץ, חפרנו באת באדמה הלחה, אכלנו פירות יבשים ושרנו שירי הלל לאילנות. פניו של חג ט"ו בשבט השתנו עם השנים, הנושא האקולוגי תפס את מקומו בין טקסי הנטיעות לשירי השותלים והיום נדמה כי לא ניתן לחגוג עם הטבע מבלי להתייחס לאימוי זיהום וסוגיות סביבתיות דחופות שלא זוכות בימים כתיקונם להד ציבורי נרחב".¹³⁸ ואכן, כבר במחצית השנייה של שנות השבעים הופיע בתכנית הילדים "מה פתאום" ("קישקשתא"), בפרק שעניינו ההכנות לט"ו בשבט, סיפור על ניסיונות שעושים כמה ילדים בשכונה עירונית להציל עץ מכריתה, נוסף על ההסברים השגרתיים על שתילים.¹³⁹ גם פרקי התכנית הפופולרית "פרפר נחמד" לקראת ט"ו בשבט הוקדשו במרוצת השנים לנושאים סביבתיים, ובהם בולט טיפוח האנלוגיה בין הילד לעץ, למשל בשיר "איך צומח ילד?" מאת דתיה בן-דור, שהושר לראשונה בתכנית זו.¹⁴⁰ נוסף על תכניות הילדים לכבוד ט"ו בשבט מציעה תחנת הטלוויזיה הציבורית ("הערוץ הראשון")

137 ראו למשל מן ויהב, תש"ן, עמ' 30; גרזי ויוגב, תשס"א; "פעילויות למחנכים", אתר שיטים, מכון החגים (אוחזר ב־17.8.2012).

138 "חוגים ט"ו בשבט ירוק", אתר הטלוויזיה החינוכית (אוחזר ב־14.8.2012).

139 "ט"ו בשבט", אתר הטלוויזיה החינוכית (אוחזר ב־26.7.2012). התכנית שודרה ככל הנראה ב־1977.

140 ראו הערה 138 לעיל.

דיונים רציניים למבוגרים על איכות הסביבה בהקשרים פוליטיים ותרבותיים שונים.

מטבע הדברים, לסוגיות אקולוגיות אין רמת נוכחות דומה בערוצי טלוויזיה מסחריים לילדים, אולם גם בהם יש התייחסות לסוגיות סביבתיות לקראת ט"ו בשבט. בסקר אינטרנטי של ערוץ הילדים נשאלו הילדים על הפעילות המועדפת עליהם בט"ו בשבט – אכילת פירות יבשים, נטיעת עצים או טיול בטבע בעקבות פריחת השקדייה. לסקר ענו קרוב ל-3,000 ילדים, ומרביתם העדיפו את אכילת הפירות, אך 32% העדיפו את הנטיעות, הנתפסות כפעילות אקולוגית ולא דווקא כפעילות פטרויטית.¹⁴¹ אתרי האינטרנט לילדים מציעים פעילות ענפה לט"ו בשבט שבכללה עבודות יצירה, סיפורים, סרטונים ושירים מתאימים, וכן היכרות עם קק"ל ושתילת עצים.¹⁴²

גם בזירת המסחר נפח הפעילות לט"ו בשבט לילדים גבוה בהרבה מנפחה למבוגרים. ובכל זאת, האקולוגיזציה והדה-פוליטיזציה של החג הן שאפשרו לו לחרוג מהמסגרת של מערכת החינוך הרשמית ולחדור לכלל תרבות הילדים, ואף לפלחים מסוימים – ומוגבלים – של תרבות המבוגרים, שגם בה חלו שינויים.

ט"ו בשבט בתרבות המבוגרים: נוסטלגיה פעילה

ט"ו בשבט הוא בבסיסו חג של ילדים שנחגג במערכת החינוך. ואולם כיוון שכל מבוגר היה פעם ילד, לא מפתיע לגלות שגם מבוגרים רבים מוצאים לנכון לציין אותו בדרכים שונות המחברות יחד כמה מושאי נוסטלגיה – הילדות בעבור המבוגרים, הטבע בעבור העירוניים והתרבות היהודית המיסטית יחד עם הציונות החקלאית בעבור תושבי ישראל של המאה העשרים ואחת.

הביטוי המשמעותי הראשון שניתן לט"ו בשבט מחוץ לתרבות הילדים היה "סדר ט"ו בשבט", שנכנס לתרבות הישראלית בשנות השישים המאוחרות וניסה לשלב נוסטלגיה יהודית עם רומנטיקה של טבע ואקולוגיה. כזכור, סדרי ט"ו בשבט נהגו במאות השמונה עשרה והתשע עשרה בעיקר בקרב יהודי הבלקן

141 אתר ערוץ הילדים (אוחזר ב-16.8.2012).

142 אתר דף הבית הראשון שלי (אוחזר ב-16.8.2012); אתר בריינפופ (אוחזר ב-16.8.2012); ועוד רבים.

וצפון אפריקה. במחצית הראשונה של המאה העשרים האפילו טקסי הנטיעות על סדרי ט"ו בשבט והללו נשכחו מהעין הציבורית, הגם שסביר להניח שעדיין נערכו באותן עדות לא רבות שבהן היה הדבר למסורת. בשנת 1950 קונן חוקר הפולקלור יום-טוב לוינסקי על כי סדר ט"ו בשבט הולך ונשכח ואף המנהג העממי של אכילת הפירות הולך ונרחק מפני נטיעת העצים.¹⁴³ ואמנם, בטקסי הנטיעות הראשונים בתחילת המאה הקפידו לחלק ממתקים ופירות לילדים לפי המנהג הישן, אבל ככל שהשתרשו טקסי הנטיעות בתרבות העברית החדשה הלך מנהג חלוקת הפירות לילדים ונזנח.¹⁴⁴

בשנות השישים החלו לצאת לאור הגדות ט"ו בשבט חדשות ובהן הוראות לטקס הכולל אכילת פירות ואמירת טקסטים כחלק מעיצובו של טקס חדש. ככל הידוע, הראשון שהוציא לאור הגדת ט"ו בשבט לא מסורתית היה הבוטנאי נגה הראובני, פעיל רב זכויות למען שימור צומח הארץ ומייסד הגן הבוטני "נאות קדומים". הראובני הוציא לאור סדרי ט"ו בשבט מחודשים כחלק מתכנית להכשרת מורים כבר בסוף שנות השישים. בסדרים אלו, המוסיפים לצאת לאור מדי שנה בשנה, מופיעים הסברים על צמחי הארץ ועל אכילת פירות וכן הנחיות לשירים מתאימים. להצדקת הטקסים החדשים טען הראובני ש"חשיבותן של הנטיעות בטקסי ט"ו בשבט פוחתת והולכת משנה לשנה".¹⁴⁵

בשנות השבעים החלו להופיע סדרי ט"ו בשבט מחודשים גם בתנועה הקיבוצית, שאישים בולטים בה היו נתונים אז בתהליך של התוודעות מחודשת לטקסטים ולטקסים יהודיים.¹⁴⁶ את הסדר הראשון הפיק "חוג אורנים", שעסק בהתחדשות יהודית. גם הסדרים הקיבוציים משלבים אכילת פירות עם טקסטים מהמקורות היהודיים ומהספרות העברית החדשה המספרים בשבח הארץ ומיני הצומח שבה, ואף מטיפים לשמירה על ערכי טבע, נוף ואיכות הסביבה. ואולם שלא כמו הסדר הדידקטי של נאות קדומים, סדרי ט"ו בשבט הקיבוציים מצטיינים באווירה רליגיוזית וניכר שלא נועדו לפעילות חינוכית אלא לפעילות ריטואלית

143 יום-טוב לוינסקי, "על חג האילן ופריו", דבר, 2.2.1950, עמ' 2.

144 לדוגמה, בן-אליקים, "כתבה מיפוי", האור, י"ט שבט תרע"ב, 7.2.1912, עמ' 2; "עקרון", דאר היום, 3.3.1930, עמ' 3.

145 הראובני, 1979, עמ' 3.

146 שלג, 2010, עמ' 29-30.

למבוגרים. סדר ט"ו בשבט הקיבוצי עוקב באופן צמוד אחר המבנה של הסדר הקבלי של ט"ו בשבט, כפי שהופיע בספר "חמדת ימים" במאה השמונה עשרה, בכלל זה שתיית היין, וכן אחר המבנה של ליל הסדר המקורי של חג הפסח.¹⁴⁷ מן הסתם שימשו הגדות הפסח הקיבוציות המקוריות השראה לסדרי ט"ו בשבט הקיבוציים.

יזמי החגים הקיבוציים – שבהם בלטו אנשי מכון החגים הבינקיבוצי "שיטים" בבית השיטה – לא הסתפקו בהגדות החדשות וניסו להציע תבניות חדשות לחגיגת ט"ו בשבט בחיק המשפחה ובמסגרות קהילתיות. האסופות שהופקו במכון זה לכבוד ט"ו בשבט כוללות – יחד עם סדר ט"ו בשבט – את קיצור תולדותיו המודרניים של החג והסברים רבים על הטבע בארץ ישראל.¹⁴⁸ לראשונה בעידן הציוני – פרט למי שנהגו לקיים סדר ט"ו בשבט כעניין של מסורת – נעשה ניסיון רציני להציע פרשנות מחודשת לט"ו בשבט ולחגוג אותו שלא במסגרת מערכת החינוך או תרבות הפנאי אלא בחיק הקהילה והמשפחה, לכל הפחות גם בחברת מבוגרים שאינם רק מחנכים, למשל ההורים.¹⁴⁹

טקסים אלו לא באו להחליף את טקס הנטיעות, שהפך לסימן ההיכר של ט"ו בשבט, אך הם מפגינים מידה רבה יותר של מודעות לעומק התרבותי שהחג מאפשר, בתנועה חופשית יותר בין תרבויות יהודיות שונות. החזרה לט"ו בשבט הקבלי כמקור השראה תרבותי התאימה לנטיית הרליגיזיות והאנטי-הלכתיות של תנועת ההתחדשות היהודית בקיבוצים.¹⁵⁰ היא גם התאימה לנטיית של הציונות הקלסית לראות בתרבות הקבלית מקור להתחדשות רוחנית המנוגד לתרבות ההלכתית, אף שכאשר מדובר בסדר ט"ו בשבט הדבר נעשה אגב תלייה מוטעית של ייסודו באר"י הקדוש ובחוג מקובלי צפת במאה השש עשרה ומתוך טשטוש מקורותיו השבתאיים של המנהג.¹⁵¹ הפניית המבט אל מעבר לאופק ההיסטורי של התרבות הציונית והחיפוש אחר תרבויות יהודיות נוספות כמקור השראה התאימו גם לנטייה הסביבתנית של "הגדות" אלו, שכללו הטפות למען

147 להשוואה מפורטת בין הסדרים ראו Pintel-Ginsberg, 2006.

148 למשל, שוע ובן-גוריון, תשל"ז.

149 שוע ובן-גוריון, תשל"ח.

150 שלג, 2010, עמ' 83.

151 Pintel-Ginsberg, 2006.

זהירות בשימוש במשאבי טבע וציטוט פסוקי מקרא ודברי חז"ל על שמירת הטבע והנוף, כמו למשל האיסור המקראי על השחתת עצי פרי בזמן מלחמה (דברים כ, יט-כ). במקרה הזה השתלבה הנוסטלגיה הציונית בסדר היום הסביבתי.

בתחילת המאה העשרים נבעה ההתקבלות המהירה של טקס הנטיעות בכל הזרמים והחוגים היהודיים בין השאר מהיעדר התוכן ההלכתי בט"ו בשבט, שאפשר לחדשנות תרבותית להתקבל בזרמים יהודיים רבים. כך היה גם כאשר להגדות ט"ו בשבט: בעקבות אנשי נאות קדומים והתנועה הקיבוצית החלו בעשורים האחרונים גופי החינוך הבלתי פורמלי, באוריינטציות הלכתיות ולא הלכתיות, להפיק סדרי ט"ו בשבט יצירתיים המשלבים טקסטים מכמה תקופות וסוגות – ספרות עברית חדשה, קבלה, חסידות, פולקלור יהודי, הלכה והיסטוריה יהודית, בשילוב עם שעשועונים וחידונים המתמקדים בארץ ישראל ובטבע¹⁵² – בשונה מהגדות ט"ו בשבט הקיבוציות הראשונות, ששאבו ממקורות מגוונים אך השתדלו להתעלם מהתרבות ההלכתית. בתוך האורתודוקסיה כבר נמצאו מי שביקרו את התבנית החדשה, אולם נראה כי לפחות בציונות הדתית – ובכלל זה אגפיה ה"מתחרדים" – רבים המחייבים מהשוללים.¹⁵³

כדרכן של נסיבות כאלה, קל יותר לפרש את כוונותיהם של מחברי הסדרים מלקבוע כיצד נתקבלו הדברים בציבור הרחב. מתברר כי חוגים מתרחבים והולכים נחשפים לתכנים מהסוג הנידון כאן והם מופצים על ידי תנועת ההתחדשות היהודית לגוניה. יאיר שלג, למשל, חשף כי בשנת תשס"ט הדפיסה החברה ל"מתנ"סים 15 אלף עותקים של חוברות סדר ט"ו בשבט וכי בשנה שקדמה לה השתתפו כ-250 אלף בני אדם בסדר ט"ו בשבט שערכה החברה ברחבי הארץ.¹⁵⁴ המספרים מרשימים אבל נראה שמרבית האוכלוסייה עדיין אינה נחשפת לתכנים האלה.

ובכל זאת נראה כי לכל הפחות מבחינת מי שנהגו לקיים סדר ט"ו בשבט ממילא, הסדר לא קפא על שמריו והושפע גם מהתרבות הציונית. עדות מעניינת

152 ראו למשל סדר ט"ו בשבט באוריינטציה אורתודוקסית, אתר מבראשית – תנועה חברתית רוחנית (אוחזר ב־14.8.2012).

153 אריאל, תשס"ד.

154 שלג, 2010, עמ' 83.

לכך נמצאת בסרט המעין-תיעודי "עץ נטעת" (1978, בבימוי יעקב ברקן), המבוסס על ספר הילדים "אלינה היא אלינה" מאת מירה מאיר. הדמות המרכזית בסרט (ובספר) היא ילדה, עולה חדשה מברית המועצות, המתרשמת כל כך מחגיגות ט"ו בשבט במולדת החדשה עד שהיא מחליטה, בעצת מורתה, לשנות את שמה מאלינה לאילנה. לצד טקס נטיעות בית ספרי רב רושם מוצג בסרט גם סדר ט"ו בשבט מסורתי, המתרחש במשפחה ספרדית והכולל ברכות הַנְּהַנִּין בסגנון המסורתי על הפירות, אך גם שירי ארץ ישראל והסברים מדעיים על שבעת המינים.¹⁵⁵

הגדות ט"ו בשבט משלבות מקורות יהודיים מסורתיים עם מקורות מהספרות העברית החדשה ותבניות תרבותיות ישנות וחדשות. המטרה היא להפיץ מסרים של אהבת הטבע, הנוף והארץ עם שמירת הסביבה ונוסטלגיה ציונית לעבודת האדמה, מתוך אמונה שהדיאלוג עם התרבויות היהודיות האחרות – בעיקר המיסטית – יוסיף ממד עומק תרבותי והיסטורי לתרבות הישראלית העכשווית. בסך הכול קשה להאמין שמשפחות יהודיות ישראליות רבות, אפילו בתנועה הקיבוצית עצמה, קל וחומר מחוצה לה, אכן חוגגות בביתן את ט"ו בשבט בהסתמך על סדרים חדשים אלו.

ובכל זאת ט"ו בשבט מותיר רושם מסוים גם על חיי המשפחה בישראל, באמצעות תרבות הצריכה. נראה כי בניגוד לקובלנתו של לוינסקי משנת 1950, אכילת הפירות דווקא מקובלת במשפחות רבות בישראל, כמשתקף מנתוני המכירות של פירות יבשים לקראת ט"ו בשבט וכן מסקר ערוץ הילדים שהובא לעיל. וכך למשל, בשנת 2007 צפתה רשת שופרסל עלייה של כ-300% במכירת הפירות היבשים בתקופה הסמוכה לט"ו בשבט יחסית לתקופה רגילה.¹⁵⁶ מאז שנות השישים אנו מוצאים בעיתונות מתכונים מיוחדים לט"ו בשבט ועצות כיצד להכין סעודת ט"ו בשבט על בסיס פירות אגב שמירה על הבריאות והאיזון התזונתי – אתגר לא פשוט כאשר מדובר בפירות יבשים.¹⁵⁷ המנהג קיבל ביטוי

155 "עץ נטעת", אתר הטלוויזיה החינוכית (אוחזר ב-26.7.2012); מאיר, 1978.

156 "ט"ו בשבט: מבצעים, ירידים ונטיעות בשידור חי", אתר פרימו מגזין (אוחזר ב-26.7.2012).

157 דפנה מור, "סודות מתוקים של הסבתא: מעדנים לט"ו בשבט", מעריב, 6.2.1963, עמ' 11; עמוס בר, "הצד היפה של התאנה", מעריב, 19.1.1984, עמ' 18; שרה בר אשר, "הצעה לסדר ט"ו בשבט", אתר כיפה, 25.1.2010 (אוחזר ב-26.7.2012).

מסוים גם בתרבות הצריכה העילית, כאשר בשנת 2008, למשל, הכריזו מסעדות גורמה על "שבוע ט"ו בשבט", ובמסגרתו הוגשו מטעמים מפירות במחירים זולים יחסית והוקדש עץ לקק"ל בשמו של כל סועד.¹⁵⁸

הפיכתו של ט"ו בשבט ליום ירוק יהודי הוציאה אותו במידת מה מתחומה של תרבות הילד והנוער ושיוותה לו גם ממד צרכני מסוים, גם אם מוגבל, שקשור במוצרים "ירוקים". לקראת ט"ו בשבט מציעות משתלות וחנויות לעציצים ופרחים את מרכולתן במבצעים ומעודדות את הצרכנים לקנות עציצים כמתנות לחברים ולקרובי משפחה. גם חברות אחרות מציעות עציץ כמתנה למי שיקנה את סחורתן.¹⁵⁹ ארגונים עסקיים שותלים עצים ופרחים ומרוויחים בכך פעילות חברתית-תרבותית לעובדים עם תוספת של תדמית המשלבת קשר למסורת היהודית ומעורבות חברתית ומודעות סביבתית.¹⁶⁰ חברה לטיפוח גוף יצאה לקראת ט"ו בשבט במבצע מחזור מיוחד בסיסמה הקוראת לאחריות סביבתית – Take a Green Moment. במסגרת המבצע נקראו הלקוחות להחזיר בקבוקים ריקים ממוצרי החברה ולקבל תמורתם מוצרים חדשים בשווי 10 ש"ח ו"עץ ריח" למכונית. סמנכ"לית השיווק של החברה הדגישה כי בחנויות הרשת מוצבים מתקני מחזור לאיסוף הצנצנות והבקבוקים. הרשת גם יצאה במבצע מיוחד לשיווק קרם ידיים וסבון ידיים בניחוח תאנים "המתאים לט"ו בשבט" במחיר מבצע.¹⁶¹ חברה למשקאות קלים הודיעה כי תשקם את יער ביריה שנשרף במלחמת לבנון השנייה, וכחלק מהפעילות קיימה בו טקס נטיעות בט"ו בשבט, וכמוה גופים עסקיים אחרים.¹⁶² כאירוע יחסי ציבור, ט"ו בשבט מאפשר לארגונים עסקיים ליצור לעצמם תדמית ירוקה ופטריוטית.

- 158 "שבוע ט"ו בשבט במסעדות", אתר עכבר העיר, 13.1.2008 (אוחזר ב-26.7.2012).
- 159 ישראל רף, "עציצים מתנות לט"ו בשבט – מתנות ירוקות חג לאילנות" (באינטרנט), (אוחזר ב-26.7.2012); "ט"ו בשבט: מבצעים, ירידים ונטיעות בשידור חי" (לעיל הערה 156).
- 160 ראו למשל אתר Babcom Centers (אוחזר ב-26.7.2012); "השקת החורש הראשון ביער משמר הנגב על-ידי בנק דיסקונט", אתר קרן קימת לישראל (אוחזר ב-13.8.2012).
- 161 "מבצע ט"ו בשבט בלליון", אתר kenyonim.com (אוחזר ב-26.7.2012).
- 162 "ט"ו בשבט: מבצעים, ירידים ונטיעות בשידור חי" (לעיל הערה 156).

תחום צרכני אחר הקשור לט"ו בשבט הוא כמובן תחום התיירות והפנאי. אמנם אין מדובר ביום חופש מבית הספר, ובכל זאת גופים רבים העוסקים בפנאי משדלים את הצרכנים להשתמש בשירותיהם ביום זה. כך, למשל, אתר מכירות באינטרנט מציע כמה אפשרויות בכותרת "מה יש לעשות בט"ו בשבט?": "יום כיף של אכילת גבינות, פיקניק בטבע והמון כלניות" במסגרת פסטיבל "דרום אדום בנגב"; סדנאות יצירה בפארק, נטיעות ושתייה לט"ו בשבט, מבוכים, פינות חי ופינת האכלה, טיול בין צוקים, מפלי מים, סחלבים וצמחים בפארק אוטופיה בעמק חפר; סדנאות במערות בית גוברין; סיור ונטיעת עצים בקבר שמואל הנביא; טיול ביער ירושלים כדי לראות שקדיות פורחות בעין כרם; ביקור צפי ים במכמורת; וכמובן אירועי שתילת העצים של קק"ל: "בעמק החולה, בתל אביב, בהרי יהודה ואיפה לא – כל אחד יכול לנטוע באיזור הבית שלו, אז אין לכם תירוצים! ולסיום – תכירו את הסיפור על הקופסה הכחולה".¹⁶³ רשת מרכולים הציעה לרגל החג מגוון פעילויות לילדים ברוח החג והקימה בסניפיה פינות הפעלה שבהן למדו הילדים להנביט עצי חרוב על מצע ארמה בערכות מיוחדת לחינוך אקולוגי ושמירה על הסביבה העשויות מחומרים ידידותיים לסביבה שנארוזו בידי בעלי צרכים מיוחדים. כמו כן חולקו בידי נציגי הרשת בשכונות שקיות זרעים לשתילה, ונמכרו פירות יבשים ועצים ננסיים במחירי מבצע בסניפי הרשת.¹⁶⁴ משחקיות, קניונים, מוזאונים, חוות חקלאיות, פארקים ורשויות מקומיות מציעים לציבור ההורים הפעלות מיוחדות לכבוד ט"ו בשבט, שכוללות, למשל, סדנאות לעיצוב עצים מתוקים משוקולד, להכנת פירות יבשים, לאפיית לחמניות או להכנת עציצים מחרס, סיורים במטעים וברפתות, ביקור מודרך בחממה אקולוגית, שתילת עצים, פרחים וירקות בחממות ובשדות, הדרכה בנושא גידול ירקות אורגניים, הדגמת קטיף, סיור ביקב וטעימת יין, מבוך חידון עצים, סרט על יערות הגשם, סדנה לבנייה בעץ ומתחם משחקי עץ, סדנאות קיפול מנייר ממוחזר, חיבוק עצים, תחרות צילומים "ילדים ושתיילים", מופע חלילים ויצירת חלילים, ואף "איפור אבוריגיני" (לרגל ט"ו בשבט

163 "מה יש לעשות בט"ו בשבט?", אתר זאפ (אוחזר ב־14.8.2012).

164 "ט"ו בשבט 2012: איפה ואיך חוגגים עם הילדים?", אתר טיפת חלב ברשת, 6.2.2012 (אוחזר ב־26.7.2012).

אוסטרלי" ב"גן גורו" בקיבוץ ניר דוד) – הכול בתשלום.¹⁶⁵ כמה מהפעילויות האלו מלמדות שהאנלוגיה בין הילד לשתיל רחוקה מלחלוף מן העולם. מרבית אירועי התיירות הם "תיירות פטריוטית", על פי רוב מטעם קק"ל, רשות הטבע והגנים ורשויות מקומיות – שמארגנות אירועי תיירות המשולבים בדרך כלל בנטיעות לכבוד ט"ו בשבט. רק מיעוטם מתקיימים למטרת רווח, ובדרך כלל הם מקודמים למטרות חינוכיות ותרבותיות. כפי שראינו לעיל בדיווחו הלאו דווקא אוהד של רוגל אלפר, אירועים אלו זוכים לפופולריות רבה, בוודאי יחסית לעונת השנה הלא נוחה ולעובדה שאין מדובר ביום חופשה מבית הספר וממקום העבודה. נעשה מאמץ רב להוציא את חגיגות ט"ו בשבט מהמסגרת של מערכת החינוך ולשווק אותן לציבור הרחב, בהצלחה מסוימת. וגם אם רק חלק קטן מהציבור נענה לקריאה, רבים נחשפים באמצעי התקשורת ובאירועים פומביים לקמפיינים, לפרסומים ולדיונים במנהגי החג ובמשמעותם בימינו הנכרכים בדרך כלל בנושאים סביבתיים.¹⁶⁶

ט"ו בשבט בתרבות היהודית-אמריקאית

הבנתו המחודשת של החג כ"יום ירוק יהודי" בולטת במיוחד במבט מבחוץ על התרבות הישראלית, בעיניים יהודיות מחו"ל. למעשה, כפי שכבר ראינו, עוד לפני המצאת החג כחג הנטיעות כבר החלו לציין אותו בחו"ל בנשפים שבהם נאספו כספים לטובת ההתיישבות בארץ ישראל.¹⁶⁷ צורת חגיגה זו המשיכה להתקיים בחו"ל, וככל שהחג צבר חשיבות בארץ ישראל, כן עלתה חשיבותו גם אצל יהודים בעלי אוריינטציה ציונית בחו"ל, שהשתמשו בחג כדי לנטוע בלב הילדים את חיבת הארץ בעזרת שירים, תמונות ואחר כך סרטים, וכמובן חלוקת

165 שם. וכן "ט"ו בשבט: מבצעים, ירידים ונטיעות בשידור חי" (לעיל הערה 156); "אירועי ט"ו בשבט תשע"ב-2012", אתר Xnet, kinderland (אוחזר ב-15.8.2012); "מה נעשה בסוף השבוע של ט"ו בשבט?", ynet, 9.2.2012 (אוחזר ב-14.8.2012).

166 ראו למשל דיון בתכנית "ערב חדש" – "הרבה גליה סדן בראיון על ט"ו בשבט בתוכנית 'ערב חדש'", יוטיוב (אוחזר ב-15.8.2012).

167 ראו למשל י"ב ק-י, "אגניוב", הצפירה, 22.2.1911, עמ' 4; ומקורות נוספים בהערה לעיל. 12

פירות. מאחר שהחג נחשב חגה של הארץ וביטא געגועים אליה, היו בדרך כלל צורות החגיגה בחו"ל קשובות לצורות החגיגה בארץ ישראל. וכך, כאשר החלו לחוג את ט"ו בשבט כחג הנטיעות, ניסו הציונים בחו"ל למצוא דרכים להשתתף בחגיגה, וכצפוי היו אלו בעיקר תרומות כספיות שיועדו, קונקרטי, לנטיעות ונאספו דווקא בט"ו בשבט, וכך עד לימינו אלה.¹⁶⁸ כבר בשנות העשרים החליטה קק"ל להפוך את ט"ו בשבט ליום התרמה ייעודי לטובת הייעור בארץ. ההחלטה הוצאה לפועל הן בארץ הן בחו"ל ונהנתה מתמיכת הקונגרס הציוני העולמי, שהחליט להפוך את ט"ו בשבט לאחד מארבעת החגים המוקדשים להתרמות לקק"ל.¹⁶⁹ בשנים האחרונות החלו להיעזר באמצעי תקשורת משוכללים יותר: הסוכנות היהודית מקיימת סדרי ט"ו בשבט המוניים בהשתתפות אלפי מורים ותלמידי בתי ספר מישראל ומהתפוצות וכוללת בפעילות למשל שתילת גינה בגלבוץ בשידור חי בוועידות וידאו. בדוח שפורסם מצוין כי "מורי ותלמידי בתי הספר מארה"ב, קנדה, מקסיקו, בריטניה, צרפת, ספרד, ארגנטינה, אורוגוואי וישראל עמלים מזה חודשיים על הכנה יסודית של הופעות בשידור חי בנושאי ישראל, הצפון והמשמעות האקולוגית של ט"ו בשבט".¹⁷⁰

ואכן, השלב האקולוגי של החג הגיע גם ליהודי התפוצות, ולמעשה נראה ששם ההיבט האקולוגי מרכזי עוד יותר מבישראל, שכן לראשונה מוצע לחג תוכן טקסי שיש בו יותר מהתרומה הכספית לישראל והוא מתאים גם לאופנות תרבותיות במדינות המערב, בעיקר בארצות הברית. בעשורים האחרונים מתקיים בתרבות היהודית-אמריקאית דיון מקיף בקשרים שבין זהות יהודית לחשיבה סביבתית. לרוב אין לדיון הזה קשר של ממש לישראל, ובכל זאת ט"ו בשבט מוצג בו כגרסה יהודית של "יום העץ" וכחג בעל ערך אוניברסלי – ייעור כדור הארץ ושמירת הסביבה הירוקה. במסגרת המגמה המתרחבת נערכים סדרי ט"ו בשבט שזו מטרתם, נכתבות "הגדות" אקולוגיות לט"ו בשבט, ומופקות אנתולוגיות המביאות מקורות יהודיים שעניינם טבע, סביבה והמלצה לגלות

168 ראו למשל "מן התנועה הציונית: וורשה", הצפירה, 31.1.1918, עמ' 12; "נשף ט"ו בשבט אצל יהודי אמריקה", דאר היום, 28.1.1936, עמ' 8. כן ראו Gaster, 1952, p. 259

169 "מהלשכה המרכזית של קק"ל: חמשה עשר בשבט", הצפירה, 20.1.1921, עמ' 4; "מפעל לטובת הקה"ל ביום ט"ו בשבט", דאר היום, 24.1.1923, עמ' 3.

170 "ט"ו בשבט: מבצעים, ירידים ונטיעות בשידור חי" (לעיל הערה 156).

צניעות ביחס לבריאה.¹⁷¹ לפעמים ט"ו בשבט מתחבר גם למגמות העידן החדש בתרבות היהודית האמריקאית.¹⁷²

ט"ו בשבט בהחלט איננו חג מרכזי בעיני יהודי ארצות הברית, שלא כמו חנוכה ופסח, ובכל זאת הוא מודגש במערכת החינוך היהודית האמריקאית כחג המחנך לשמירת הסביבה ומוצג בגאווה בתרבות הציבורית היהודית כתורם למודעות המודרנית לנושא. בה בעת הקשר של החג לציונות ולישראל קלוש. הנה כי כן, בארצות הברית מודגשת עוד יותר הדה-פוליטיזציה של ט"ו בשבט. וכך, ברבות השנים, נעשה ט"ו בשבט לחג איכות הסביבה היהודי, וככה עבר מהתרבות הישראלית לתרבויות יהודיות אחרות – לא רק ליהדות ארצות הברית, אלא גם לאורתודוקסיה המודרנית ולתנועות רליגיוזיות יהודיות כמו תנועת ההתחדשות היהודית. מה שהתחיל כחג נטיעות השתחרר ברבות הימים מהזהוי הבלעדי עם העץ והיער כמייצגי הטבע ומן האינטרסים הלאומיים והפך להיות יום ירוק יהודי. ננסה כעת לשוב ולהבין כיצד קרה הדבר.

ט"ו בשבט ויום העץ: זיקות גומלין

ט"ו בשבט נוסד, כאמור, בתור הגרסה היהודית של "יום העץ", אולם משום שהורכב על גבו של חג עתיק, גם אם מדומיין ברובו, הוא שונה בתכלית ממרבית ימי העץ בעולם. ככלל, הציבור הישראלי אינו מודע לקשר שבין ט"ו בשבט ליום העץ, אולם מחוץ לישראל הקשר ליום העץ העולמי נראה ברור ואינו צריך ראייה. הקשר נראה ברור, ראשית, בעיני הבריטים, שראו בו גרסה מקומית ליום העץ ועשו למיסודו לא פחות משעשו זאת המוסדות הציוניים. היהודים הציונים עצמם השתמשו בביטוי Arbor Day כאשר כתבו ודיברו אנגלית, לא רק בתקשורת עם הבריטים אלא גם עם יהדות העולם. בעיתון הציוני באנגלית *Palestine Post* הופיעו בתקופת המנדט דיווחים רבים על ט"ו בשבט בנוסח הזה: "Tree planting on Arbor Day (15th Shevat)".¹⁷³ החג הוצג כך לא רק בדיווחים עיתונאיים

171 ראו למשל, Bernstein, 1987; Elon, Mara-Hyman, and Waskow, 1999; Strikovsky, 1999.

172 ורצברגר, 2011, עמ' 62.

173 "Grove in Memory of Five Kiryat Anavim Victims," *Palestine Post*, 3.1.1938, p. 2

אלא אף על ידי יוסף וייץ מהקק"ל, במאמר שכתב ב-1937 לכתב העת *Palestine Review*.¹⁷⁴ יהודי ארצות הברית, שבארצם הומצא יום העץ והם מכירים אותו היטב ממקומות מושבם, יודעים כי ט"ו בשבט, כחג הנטיעות, נוצר בארץ ישראל "בעיקר בהשפעת יום העץ האמריקאי".¹⁷⁵ ומאידך גיסא, נראה שלפחות בתקופת המנדט, גם ביישוב הארץ ישראלי היו מודעים לכך שראש השנה לאילנות הוא תרגום לעברית של "יום העץ", כנראה בהשפעה הבריטית. וכך למשל תואר בעיתונות העברית ייסודו של "יום העץ" בעירק (שאף היא הייתה בשלטון בריטי) בשנת 1933, בכותרת: "ראש השנה לאילנות בעיראק": "ממשלת עיראק החליטה להכריז על יום חגיגי מדי שנה בשנה לנטיעת עצים בכל רחבי הארץ. העשרה במרס הבא יהיה חג העצים הראשון, בו תציע הממשלה לתושבים לנטוע מיליון עץ". הביטוי "ראש השנה לאילנות" הופיע בכותרת ללא מירכאות, כך שהיה ברור שהוא תרגומו העברי-יהודי של הביטוי האנגלי "יום העץ" (*Arbor Day*).¹⁷⁶ ואולם קביעתו של יום העץ היהודי לט"ו בשבט יצרה הכדל תהומי בין חג זה לבין כל ימי העץ במדינות אחרות בעולם. שלא כמו יום העץ הבינלאומי, תאריכו של יום העץ היהודי נקבע לפי חג מסורתי שהיה קשור לעצים, ולא לפי ידע חקלאי ומזג אוויר מקומי – שיקולים שלא היו ידועים על בוריים למחדשי החג הראשונים. למעשה, הזמן הטוב ביותר לנטיעת עצי סרק בארץ חל בסוף עונת היובש ולפני הגשם הראשון, כלומר בחודשים אוקטובר-נובמבר, ולא בט"ו בשבט, שחל בחודשים ינואר-פברואר. החודשים שבין נובמבר לינואר הם קריטיים להתפתחות שורשים נימיים, ובעצי מחט נמדדו הכדלים התפתחותיים של כ-50% בין עצים שניטעו לפני עונת הגשמים לעומת עצים שניטעו בשיאה, בינואר-פברואר (שבהם חל ט"ו בשבט).¹⁷⁷ לעצי פרי הזמן הזה אינו הטוב ביותר לנטיעה משיקול נוסף, הקשור במצוות עורלה האוסרת הנאה מן הפרי בשלוש השנים הראשונות אחרי הנטיעה: לפי ההלכה, רק כאשר עץ ניטע לפני ט"ו

174 ראו מודעה: "Palestine Review no. 40," *Palestine Post*, 24.1.1937, p. 6; וכן

יריעה חדשותית: "Trees of Palestine: Topical Article in 'Palestine Review',"

Palestine Post, 25.1.1937, p. 5

Gaster, 1952, p. 259 175

"ראש השנה לאילנות בעיראק", דאר היום, 26.11.1933, עמ' 4. 176

גינדל, תשי"ב, עמ' 155-156. ראו גם טלר, תשי"ד. 177

באב, עולים ארבעים וחמישה הימים שעד ראש השנה, קרי א' בתשרי, שהוא לפי המשנה "ראש השנה לנטיעה", לכדי שנה שלמה במניין שנות העורלה. יתר על כן, גם כאשר מדובר בעצי פרי וגם כאשר מדובר בעצי סרק, נטיעה באדמה בוצית ולא תחוחה עלולה להזיק לפוריותה בטווח הארוך. אילו נקבע יום העץ על סמך שיקולים יערניים, כפי שנקבע בשאר מדינות העולם ללא יוצאת מן הכלל, הוא היה בוודאי נקבע לתאריך אחר, כנראה בסביבות אוקטובר-נובמבר ולא באמצע החורף.

ברם החג, פולחן הנטיעה ופולחן העץ כסמל קדמו לפעילות של נטיעה מאורגנת המבוססת על ידע. הם נוסדו בעיקר על גבי דימויים רומנטיים על הארץ שהייתה כביכול מכוסה בעבר ביערות ועל ידע חקלאי מצוין שהיה כביכול נחלתם של חז"ל, שחיו תחת גפנם ותאנתם וקבעו את יום ט"ו בשבט לחג האילנות.¹⁷⁸ עד שדימויים רומנטיים כאלו חדלו בהדרגה לבסס את הפעילות היערנית של המוסדות הציוניים, בתקופת המנדט, כבר נהנה ט"ו בשבט כחג הנטיעות מפופולריות רבה מדי ביישוב והוגדר על ידי הבריטיים חג לאומי רשמי של פלשת'נה-א"י, וכבר לא היה טעם להזיזו לתאריך אחר משיקולים חקלאיים מקצועיים.

הטענה לרצף בין חג הנטיעות המודרני לבין ט"ו בשבט הקדם-ציוני על גרסאותיו המגוונות היא בעייתית משהו. בתרבויות היהודיות השונות – העממיות והמיסטיות – היה ט"ו בשבט חג של פירות. לעומת זאת בט"ו בשבט הציוני ניטעים בעיקר עצי סרק. ואכן, היו בקרב האורתודוקסיה מי ששמו לב לכך שלא רק שט"ו בשבט המקורי הוא ראש השנה לפירות האילן ולא לנטיעה, אלא שהמשנה ממסכת ראש השנה המובאת בדרך כלל כמקור לראש השנה לאילנות מציינת דווקא את א' בתשרי כ"ראש השנה לנטיעה".¹⁷⁹ חודש תשרי הוא אכן זמן מתאים יותר לנטיעות בארץ ישראל, אבל לא ידוע על כל חג עממי שעניינו נטיעה בתאריך זה. ובכל זאת, בקרב האורתודוקסיה דהיום שוררת הסכמה על שהנטיעה היא מצווה חשובה, כחלק ממצוות יישוב ארץ ישראל, ואין ביקורת על המנהג עצמו, למעט הטענה שאין בהלכה כל מקור לנטיעה בט"ו בשבט

178 ליפשיץ וביגר, 2000, עמ' 44-53.

179 ראו לעיל הערה 35.

דווקא ושמדובר במצווה שתקפה בכל ימות השנה.¹⁸⁰ ניתן להוסיף על הביקורת האורתודוקסית ולומר כי אמנם ישנה במסורת מצוות נטיעה, כחלק מיישוב ארץ ישראל ועבודת אדמתה, אך בהלכה היהודית אין כל נטיעה טקסית. יתר על כן, לפחות במקרא נראה שיש רתיעה מפולחני העצים שהיו מקובלים בתרבות הכנענית ואזהרות רבות להיכדל מהם. אולם לא מצאתי כל ביקורת אורתודוקסית ברוח זו. מי ששמו לכם לדמיון שבין פולחן הנטיעה הציוני לבין פולחנים כנעניים דומים היו דווקא מי שהושפעו מתנועת הכנענים העבריים ודרשו גזירה שווה זו לשבח.¹⁸¹ גם מקרב חוקרי ט"ו בשבט בהתיישבות העובדת שביקשו למצוא לו מקור קדום היו שהגיעו אל הכנענים ופולחן האשרה שלהם, שהיה מוכר היטב לבני ישראל המקראיים.¹⁸² ייתכן שגם הייחוס המוטעה של המצאת המנהג לזאב יעבץ – שהיה יהודי שומר מצוות, רב ודובר מובהק של האורתודוקסיה – מסייע ליהדות האורתודוקסית לקלוט לתוכה את השתיל הזה בקלות יחסית.¹⁸³

הנה כי כן, בעיני מרבית היהודים נראה ט"ו בשבט כחג מסורתי מקדמת דנא, שאולי עבר תמורה מסוימת בצורת החגיגה בעידן הציוני ובכל זאת אינו המצאה ציונית. במאמר משנת 1904, שבו המציא למעשה המורה חיים אריה זוטא את החג, הוא לא ביקש לעצמו את זכות הראשונים על ההמצאה, כי אם טען שהוא מחזיר למקורות חג עתיק שנחגג בקרב בני ישראל מאז ומעולם ו"נגנב" בידי הגויים. הטעון היה כה משכנע עד שזוטא עצמו נשכח על ידי רבים כממציא המסורת.¹⁸⁴ זו הסיבה לכך שמרבית האסופות, החומר החינוכי וההגדות היוצאים לאור מדי ט"ו בשבט מביאים בדרך כלל את סיפורו של החג מהתנ"ך ועד ימינו כאילו התקיים בתולדותיו רצף מלא אגב תמורות קלות במנהגים.¹⁸⁵ בחוגים

180 כהן, תשס"ג (אוחזר ב-21.4.2013).

181 ראו "האבולוציה של ט"ו בשבט: חג האילנות, הנטיעות והאשרה", אתר מרשימותיו של שני-ציוני: מחשבות והיגים על העבר, ההווה והעתיד תוך בחינת ערכי הציונות מחדש בראיה עברית (כנענית) (באינטרנט) (אוחזר ב-15.8.2012).

182 גורן, 1996.

183 ראו שוהם, [בדפוס 2].

184 שם.

185 לוינסקי, תשי"ד, תשל"ו; שוורצבאום, תשל"ה; ט"ו בשבט (חוברת בהוצאת משרד החינוך והתרבות), תשל"ט; גיל, כהן ווהב, תשנ"ו; Gaster, 1952, pp. 259–264.

אינטלקטואליים שונים לא פסקו הניסיונות לאתר את שורשיו הקדומים של ט"ו בשבט, ואפילו רבנים אורתודוקסים עוסקים במרץ בהשלכות ההלכתיות של החג. הם עושים זאת בהתלהבות שכנראה לא היו מגלים, למשל, בדיון בהשלכותיו ההלכתיות של ראש השנה למעשר בהמה.¹⁸⁶ גם חוקרי צמחייה עוסקים בחג, ומכררים בדקדקנות פרטים בוטניים וגאוגרפיים הקשורים לפרטי הלכות מעשר וט"ו בשבט במקרא ובמקורות חז"ל על בסיס ההנחה שהללו מבטאים ידע בוטני וגאוגרפי מעולה.¹⁸⁷ ט"ו בשבט עבר תהליך של רומנטיזציה ונעשה בעיני רבים חג יהודי אותנטי, ואילו מקורו ב"יום העץ" נשכח.

בנקודה זו ישנו הבדל מעניין בין ט"ו בשבט לבין יום העץ המקורי, שממציאו וחוגגיו האמריקאים חזרו והדגישו כי אין לו שורשים בעבר אלא הוא נושא את פניו לעתיד.¹⁸⁸ בתחילת הדרך, כאשר היה ברור שט"ו בשבט כחג הנטיעות הוא חג מומצא, אף חוגגיו סברו כך והיללו את החג "שהוא החג היחידי אצלנו המראה על העתיד ועל הפריחה, ואשר לא תלו בו שום זכרונות לימים עברו", כדברי הסופר ש' בן-ציון בטקס הנטיעות במקוה ישראל בשנת 1908.¹⁸⁹ בניגוד בולט לכך, חוגגי ט"ו בשבט דהיום מדגישים שהם חוגגים חג עתיק שאינו חדש, אלא לכל היותר מחודש. הילה יהודית-מסורתית זו היא שגרמה, כנראה, לראש הממשלה בנימין נתניהו ולגברים רמי דרג נוספים, באופן חריג ומוזר, לחבוש כיפה לראשם בטקס הנטיעות בט"ו בשבט של 2012 בפארק נחל באר שבע.¹⁹⁰ נראה כי ההילה היהודית היא שאפשרה לט"ו בשבט לשרוד את תמורות המאה העשרים עד למפנה המאה העשרים ואחת, חרף הביקורת על טקסי הנטיעות והירידה החדה בשיעורי ההשתתפות בהם מצד תלמידי בתי הספר. אילו נקבע יום העץ לתאריך ששיקוליו מקצועיים לגמרי, מן הסתם הוא היה נקבע לפי שנת השמש ולפי עונות השנה ולא לפי הלוח העברי, ואז ייתכן שהוא היה יורד

186 ראו למשל גורן, תש"ך; אמיתי, תשנ"ה; כהן, תשס"ג.

187 פליקס, תשל"ז.

188 ראו המקורות בהערה 18 לעיל.

189 מובא אצל זעירא, 2002, עמ' 230.

190 לפולמוס המסוים שהדבר עורר בעיתונות ראו אורי משגב, "התכווצות הישראליות", אתר הארץ, 21.2.2012 (אוחזר ב-13.8.2012); צפי סער, "נתניהו נוטע עץ עם כיפה? – לא זו הבעיה", אתר הארץ, 27.2.2012 (אוחזר ב-13.8.2012).

מהבמה עם הירידה בפופולריות של טקסי הנטיעות. כך אכן קרה לחגים לאומיים אחרים שזכו לתהודה רבה בתקופת המנדט אך נעלמו מהתרבות הציבורית כאשר התנאים ההיסטוריים והצרכים החברתיים השתנו, שכן לא הייתה להם כל הילה מסורתית – למשל יום ההולדת לקק"ל ("ט בטבת), יום הזיכרון להרצל (כ' בתמוז) ויום השנה להצהרת בלפור (2 בנובמבר). דווקא משום שזמנו של ט"ו בשבט נקבע בלוח השנה היהודי המסורתי, כלומר הקדם-ציוני, התאפשרה התחדשות ביציקת תכנים חדשים לתוך כלים ישנים. נכון להיום, מבקריהם של טקסי הנטיעות אינם מציעים לחסל את החג, אלא לצקת בו תכנים טקסיים חדשים.¹⁹¹ בהערכה זהירה ניתן לומר שגם אם הביקורת הסביבתית על טקסי הנטיעות תתחזק ובסופו של דבר תפסיק את המנהג הזה (וכך יש לקוות), יימצאו לחג תכנים חדשים ואף טקסים חדשים.

ובכל זאת, התרבות הישראלית מכירה באופי המלאכותי משהו של טקסי הנטיעות, והם אינם נתפסים כחובה דתית או לאומית במובן החמור – כמו, למשל, איסור הנסיעה ברכב ביום כיפור או עמידת דום לזכר חללי המלחמות – אלא כמנהג יפה ותו לא. הכרה זו באה לידי ביטוי, בין השאר, במקרים של התנגשויות עם כוחות תרבות אחרים, דוגמת טקסי הנטיעות נטולי הנטיעות שמתקיימים מדי שבע שנים בשנות השמיטה. דוגמה אחרת לכך היא ביטולם של טקסי הנטיעות בעת עימותים אלימים כמו המרד הערבי בשנים 1936–1939, שבמהלכו התקיימו רק נטיעות הפגנתיות במיוחד, או במלחמת העצמאות, שבמהלכה ניטעו עצים רק בתל אביב הבטוחה יחסית.¹⁹² וכמובן, לעתים תכופות הנטיעות מתבטלות או נדחות בגלל גשמים או שאר אילוצי מזג אוויר האופייניים לעונה. הדבר מבליט את טקס הנטיעות כ"ריטואל חילוני", כלומר מוצר תרבותי אנושי ולא טקס שמקורו מחוץ לעולם האנושי.¹⁹³

החג ממחיש אפוא את חשיבותו של לוח השנה המסורתי בתרבות הישראלית. בניגוד למדינות ערב, למשל, שבחרו לציין חגים לאומיים כמו יום המהפכה,

191 לדגמים שונים של תמורה טקסית ראו רשן, תשל"ד.

192 "יום נטיעה בכל הארץ מצפון ועד דרום ובגבולות המזרח", דבר, 26.1.1940, עמ' 1; "תל אביב נוטעת בחג האילנות: החגיגות לא הושבתו גם בימי המערכה", על המשמר, 27.1.1948, עמ' 1.

193 על כך ראו Moore and Myerhoff, 1977 (בייחוד עמ' 14).

יום הזיכרון לחללים ודומיהם לפי הלוח הגרגוריאני ולא המוסלמי, בתרבות הציבורית הישראלית דווקא קביעת זמנו של חג בלוח השנה היהודי מבטיחה לו סיכויי הישרדות גבוהים יותר. הדבר מפתיע לאור העובדה שמרבית היהודים הישראלים אינם שולטים בלוח שנה זה ואפילו אינם יודעים לנקוב בתאריך העברי של יום הולדתם. אף על פי כן לוח השנה היהודי המסורתי עוטה הילת אותנטיות בציבור היהודי הכללי, ובין השאר טשטשה הילה זו את העובדה שט"ו בשבט כחג הנטיעות הוא מסורת מומצאת.

הנה כי כן, ט"ו בשבט ממחיש היטב את חשיבותו של המושג "מסורת" בתרבות הישראלית מאחר שהוא משלב שני סוגי מסורת שמקובל להבחין ביניהם בעולם האנתרופולוגי: המסורת הקטנה והמסורת הגדולה. המסורת הגדולה היא המסורת הנתפסת כנתונה מן העבר. אין בידי הסוכן החברתי לשנותה, ולכן עליו להמשיך לקיימה ולהעבירה אל העתיד. המסורת הקטנה נבנית על בסיס הדיאלוג עם המסורת הגדולה, ופעמים רבות, בפרט בעידן המודרני, היא נתפסת כמעשה ידי אדם וכנתונה למניפולציות מצדו.¹⁹⁴ מעניין שט"ו בשבט נתפס כמסורת מומצאת קטנה, ובגלל המודעות המלאה לכך שהוא מעשה ידי אדם ברור לכולם שניתן לשנות את מנהגיו לפי הצורך. ואולם בד בבד הוא נתפס גם כמסורת גדולה, מקדמת דנא, ולכן גם כאשר נמתחת ביקורת על המנהגים הקשורים בו, אין נשמעת קריאה לבטלו אלא לנסות ולצקת בו תוכן חדש.¹⁹⁵

סיכום: נוסטלגיה ככוח תרבותי

לט"ו בשבט מקום משני בתרבות הפנאי הישראלית ובתקשורת ההמונים יחסית לחגים אחרים כמו למשל פסח, יום כיפור או אפילו ראש השנה. גם לא נקבע לו יום חופשה מבית הספר כפי שנקבע לל"ג בעומר למשל, ובוודאי שלא ממקומות העבודה. הסוכנים המרכזיים להפצתו היו, ועודם, פקידי שלטון ומורים, וככזה הוא אינו מורגש במיוחד בשגרת היום-יום של מרבית אזרחי ישראל. צורת החגיגה המרכזית – טקס הנטיעות – מצוינת בידי מיעוט שבמיעוט, גם בקרב

194 להבחנה זו ראו שוהם, 2009.

195 לדיון זה בראשית ההתיישבות ראו זעירא, 2002, עמ' 85-88.

הילדים עצמם. גם מופעיו של החג בשאר מגזרי התרבות הישראלית משניים. למרות ההתעצמות במעמדו בעידן הציוני לעומת חגים אחרים ולעומת המעמד השולי שהיה לו לפני כן, ט"ו בשבט הוא עדיין "חג קטן" שמקומו בעיקר בתרבות הילדים.

ואולם אף שט"ו בשבט הוא היום חג שנחגג על ידי ילדים בלבד, הוא עדיין נזכר ומדובר במידה רבה בקרב מבוגרים יהודים שגדלו בישראל, בעיקר כמושא נוסטלגיה לימי הילדות התמימה. פובליציסטים רבים המתייחסים לט"ו בשבט בכתביהם רואים לנכון להזכיר בהקשר זה את ילדותם.¹⁹⁶ בכך ממחיש ט"ו בשבט את מקומה המרכזי של הילדות בתרבות המבוגרים, כמוקד של חברות. עניין זה מתחדד ביתר שאת בשל חולשתם של שלושת המאפיינים האחרים של החגים המודרניים כפי שהם באים לידי ביטוי בט"ו בשבט: צרכנות מוגבלת, זהות אתנית-יהודית המורכבת בעיקר מנוסטלגיה ציונית-חקלאית והיעדר מוחלט של אוריינטציה משפחתית. ובכל זאת, ט"ו בשבט הוא חג שאי-אפשר להתעלם ממנו, בעיקר מפאת חשיבותה של מערכת החינוך בישראל כסוכנת חברות. הנה כי כן, לט"ו בשבט מקום חשוב בתרבות הישראלית כחג הנוסטלגיה, והוא יכול לתפקד ככזה דווקא מפני שנוכחותו בתרבות זו היא משנית והמבוגר יכול באמצעותה להתגעגע לט"ו בשבט של ילדותו. כך מופנים הגעגועים גם כלפי עברה הפסטורלי כביכול של הארץ המתועשת.

כמו תנועות לאומיות מודרניות אחרות גם הציונות "מדברת] על אנשי כפר, ויוצרות] אנשי עיר" כניסוחו התמציתי של ארנסט גלנר.¹⁹⁷ ככזו, הציונות רחשה נוסטלגיה לעבר הקדם-מודרני של הארץ – הן הנופי הן החברתי – בימים שבהם מרבית עם ישראל התפרנסו מעבודת האדמה.¹⁹⁸ ט"ו בשבט הוא חג רומנטי של חיבור לאדמה ולטבע, והוא ביטא ביקורת על האורבניות והתעשייתיות עוד מראשית הציונות, וכך הוא עושה עד היום. למרבה האירוניה, ביקורת זו וצורות תרבותיות המבטאות אותה אופייניות במיוחד לחברות אורבניות ותעשייתיות.

196 למשל, אורי משגב, "התכווצות הישראליות", אתר הארץ, 21.2.2012 (אוחזר ב-13.8.2012).

197 גלנר, 1994, עמ' 141.

198 ראו Hirschfeld, 2002, pp. 1–36; Zerubavel, 1995.

האתוס החקלאי היה דומיננטי במרבית התנועות הלאומיות באירופה, ששרו שיר הלל לאדמה ולאיכרים בזמן שהאיכרים עצמם עובדים בהמוניהם לעיר והאדמה מתכסה בשלמת בטון ומלט. בשביל הציונים באירופה האתוס האנטי-עירוני היה דומיננטי עוד יותר בשל נפוצותם של סטראוטיפים אנטישמיים שזיהו את היהודים עם העיר ועם תחלואי המורדניות שהלאומיות באה ככיכול לפתור: הניכור בין אדם לחברו ובין האדם לאדמה, הקוסמופוליטיות והרס המרקם הקהילתי. לפיכך לא ייפלא שהציונים הראשונים חשו נוסטלגיה לעבר התנ"כי, שבו נהנו אבותינו לא רק מריבונות מדינית אלא גם היו, ברובם, עובדי אדמה ושמרו, לפי דימוי זה, על מרקם קהילתי מגובש המשולב עם פטרויות ושורשיות באדמה. מכיוון שמאפיינים אלו נשמרו לכאורה גם בימי חז"ל, נכללה גם תקופת המשנה והתלמוד במושא הנוסטלגיה על אף האובדן הטראומתי של הריבונות בפתח תקופה זו. הציונות הייתה מפעל מקיף של עיור ותיעוש הארץ, ואולם התקדמות התיעוש והעיור לא ייתרה את האתוס החקלאי ואפילו העצימה אותו.

ט"ו בשבט נולד מראשיתו בעיר, בקרב עירונים ולמען ילדיהם, בעוד הציונות החקלאית שימשה בו מלכתחילה מושא לנוסטלגיה. היום ט"ו בשבט הוא עדיין חגה של חברה עירונית מובהקת, והוא משקף הבניה מדומיינת של "טבע" אידאלי – הן בגרסה האקולוגית-פוליטית של טקסי הנטיעות הן בגרסה האקולוגית הא-פוליטית שלהם. בתחילת המאה העשרים הופנתה הנוסטלגיה לימי המקרא ולתקופת חז"ל, שבהם ככיכול היה עם ישראל מחובר לטבע, ואילו בעשורים האחרונים הנוסטלגיה מופנית דווקא לראשית ההתיישבות הציונית, שנתפסת ומדומיינת כעבר החקלאי של הארץ. וכך, האתוס החקלאי בדבר פשטות, אותנטיות וחיבור לאדמה, שאליו מתגעגעים בט"ו בשבט, מתקשר גם לאתוס של התום הילדי ויוצר חיבור פשוט יותר לאדמה בקרב ילדים.¹⁹⁹

ט"ו בשבט ממחיש את כוחה של התרבות היהודית הישראלית לייצר חומרי תרבות בשביל תרבויות יהודיות אחרות הרואות בתרבות הישראלית תרבות יהודית משמעותית, בעיקר התרבות היהודית-אמריקאית, אך גם התרבויות ההלכתית והמיסטית דהיום. נוכחותו של ט"ו בשבט בתרבות הציבורית הישראלית, גם בלי פרקטיקות חגיגה בולטות, ממחישה את הכוח המחברת שיש

למערכת החינוך לכלל האוכלוסייה, אך גם את כוחה התרבותי של הנוסטלגיה החקלאית והכפרית בחברה העירונית-תעשייתית.²⁰⁰ השילוב של מסורת קטנה ומסורת גדולה מכונן את מעמדו המסורתי של ט"ו בשבט כמוסד של תרבות יהודית, שאינה מגיעה רק מהעבר אלא מוסיפה להיווצר בהווה, בשעה שמקורו האמריקאי של החג מטושטש או מודחק. כך חדר ט"ו בשבט לתרבות היהודית הישראלית כ"מסורת" שיש לה אחיזה גם כאשר השלטון אינו נוקט פעילות נמרצת לשימור החג ולהמשכת המסורת.

פרק שלישי יום כיפור: ציוויליזציה יהודית־ישראלית

יום כיפור כאנומליה

למתבונן מבחוץ יום כיפור הוא אחד הימים הפרדוקסליים ביותר בהוויה הישראלית. בהיותו, לפי הדימוי המקובל, יום בעל אופי דתי מובהק שעניינו פנייה לישות עליונה לצורך בקשת מחילה על חטאים, לכאורה היה עליו להיות בעל רלוונטיות מועטה למרבית הישראלים היהודים שאינם שומרי הלכה או משתייכים לאורתודוקסיה הדתית ומבצעים רבים מ"חטאים" אלו בריש גלי, לתיאבון או להכעיס, בשאר ימות השנה. מרבית תעניות הציבור – י"ז בתמוז, צום גדליה, עשרה בטבת ואף תשעה באב – אכן אינן מורגשות מחוץ לחוגי האורתודוקסיה, ואפילו מסורתיים רבים אינם חשים בקיומן, ודאי שלא התרבות הציבורית הישראלית. רישומו של יום כיפור, לעומת זאת, ניכר ביותר במרחב הציבורי הישראלי, בהקפדה על חוקים בלתי כתובים ובהפעלת לחץ חברתי כבד על המבקשים להפר אותם. יתר על כן, ישנם אי־אלו פרטים הלכתיים הנוגעים ליום כיפור הנשמרים בקפדנות בידי חלקים ניכרים מהאוכלוסייה המגדירה את עצמה מסורתית ואף חילונית, בעוד מרבית דקדוקיו ההלכתיים אינם נשמרים. אשר על כן יום כיפור מציב בעיה לפני חוקרים המבקשים לשמר את כוחו ההסברי של הציר דתי־חילוני בחברה הישראלית. להלן אטען כי בשביל הרוב, זה שאינו דתי ואינו חילוני, יום כיפור הישראלי מבטא דווקא את אחדותה של התרבות הישראלית ומאפשר הצצה אל כמה מקווי היסוד שלה כתרבות יהודית ייחודית.

דוברים וכותבים שהניחו בטעות כי מרבית היהודים הישראלים מזהים את עצמם כחילונים רואים ביום כיפור בעיה אנתרופולוגית המצביעה על מעין חילון לא מספק של הציבור הישראלי, הכופף את עצמו לפני המסד הדתי יום אחד בשנה ומבקש מחילה על חטאים שבשאר ימות השנה הוא מבצע

לתיאבון.¹ דוברים וכותבים המזוהים עם הזרם הדתי רואים ביום כיפור בעיה דומה מפני שאינם מצליחים להבין מה משמעות בקשת הכפרה מצד מרבית הציבור הצם בשעה שהוא מפעיל מכשירי חשמל ונמנע מנסיעה ברכב אך לא מנסיעה באופניים.²

כפי שנראה להלן, ליום כיפור הישראלי ישנו היגיון תרבותי משלו, שאינו כפוף לא למערכת המושגים הדתית-אורתודוקסית ולא למערכת המושגים החילונית. ולא זו בלבד אלא שהיגיון ישראלי זה נכפה הן על הדתיים הן על החילונים – כולם שותפים, מדעת ושלא מדעת, לפרקטיקות תרבותיות של הרוב הדומם: חילונים גמורים רבים למשל נמנעים, מרצון או שלא מרצון, מנסיעה ברכב, מהשמעת מוזיקה בקול וכדומה; ודתיים גמורים רבים שותפים לטוילים הרגילים ולהתכנסויות החברתיות ברחובות הערים בליל כיפור.

יום כיפור הישראלי מציב בעיה מושגית לא רק לפני חוקרים התומכים בציר הדתי-חילוני, אלא גם לפני המחקר ההשוואתי של חגים מודרניים בכלל ושל החגים הישראליים בפרט. כזכור, חגים קדם-מודרניים ששרדו לתוך העידן המודרני המאוחר מקיימים התאמה כללית לארבע אוריינטציות: משפחה, ילדים, תרבות צריכה וזהות אתנית. כאשר מדובר בישראלים היהודים, החגים כללו נוסף על כך גם תכנים לאומיים-היסטוריים או תכנים הקשורים בטבע. ואמנם, מרבית החגים היהודיים המסורתיים שיש להם נוכחות בלוח השנה היהודי הישראלי, בכללם פסח וט"ו בשבט, אכן הביאו אתם מהתרבויות היהודיות האחרות תוכני לאום וטבע, שאפשרו להם להיכלל ברפרטואר הלאומי, וכן תכנים משפחתיים, ילדיים וצרכניים, שאפשרו להם להיכלל בעולם התוכן של החברות התעשייתיות. השוואה זו מבליטה עוד יותר את חריגותו של יום כיפור לעומת שאר החגים הישראליים, שכן בשני עולמות התוכן המדוברים – התעשייתי-קפיטליסטי והציוני – יום כיפור לא נהנה מנקודת פתיחה היסטורית מוצלחת. ראשית, אין בחג המסורתי כל תוכני טבע או תכנים לאומיים-היסטוריים משמעותיים (אמנם

1 ראו למשל שביד, 1984, 'עמ' 71; אופיר, 2001, 'עמ' 117-150; פרומן, 2004; דגן, 2005, 'עמ' 98-99.

2 ראו למשל ביקורתו של הרב הראשי לישראל – אבישי פרי, "ראיון עם הרב הראשי לישראל הרב מצגר: 'לא יתכן שילד יהודי יגדל במדינת ישראל ולא ידע מה זה כל-נדרים!'", אתר ויהי אור, 11.10.2011 (אוהזר ב-12.7.2012).

חז"ל אומרים כי לוחות הברית השניים ניתנו ביום הכיפורים, אך אין לכך סימוכין של ממש בפשט המקרא, וחשוב מזה – אין לכך ביטוי של ממש במנהגי החג בתרבויות היהודיות).³ שנית, לארבע האוריינטציות של חגי העולם התעשייתי יש ביטוי דל למדי ביום כיפור: הוא אינו חג משפחתי במיוחד, אין הוא חג המיועד לילדים, אין לו היבט צרכני משמעותי, ובהיותו יום צום אף אין בו ביטוי מיוחד לזהות אתנית, שהביטוי הבולט ביותר שלה בעולם המודרני הוא האוכל. לכאורה, יום כיפור המסורתי מוקדש בעיקר להתחשבות עם הבורא על חטאים, אמיתיים או משוערים, אינדיווידואליים או קולקטיביים, והיא מתרחשת בעיקר במוסד הקהילתי הבולט של החיים היהודיים עד לבוא הצינונות – בית הכנסת. במילים אחרות, על פניו לא נראה שלמועד הזה יכולה להיות משמעות שאינה לקוחה במישרין מעולם התוכן הדתי.

ובכל זאת, הדבר קורה בישראל של היום, שבה יום כיפור נעשה אחד הימים הבולטים בלוח השנה. ולא זו אף זו: אין היום מקבילה בעולם התעשייתי לאופן שבו מצוין חג לאומי-עממי זה, כמעט בלא אכיפה מלמעלה ובלא תמיכתה של מסורת ארוכת שנים. כפי שנראה להלן, ביום כיפור מתרחש אימוץ חלקי של ארבע האוריינטציות של החגים התעשייתיים, שהופך את החג לאמצעי לכינון מחודש של המרחב הציבורי בישראל.

אתחיל בסקירה קצרה של תולדותיו של יום כיפור עד העידן הצינוני ובמהלכו כדי לעמוד על שורשיו של יום כיפור הישראלי בתרבויות יהודיות אחרות נוסף על התרבות ההלכתית הרבנית. בהמשך אתמקד באופן שבו מצוין החג הזה בישראל של היום, במרחב הציבורי ובמרחב הפרטי, ובהשלכות של כל אלו על אפשרות קיומה של תרבות יהודית ישראלית.

יום כיפור ההיסטורי

רבים רואים ביום כיפור המסורתי חג דתי טהור, שאין לו כל ממד שאינו קשור בהתחשבות עם האל על חטאים ובחיזוק תחושת האשם התמידית. ואולם עיון היסטורי ראשוני מעלה כי בתרבויות ישראל בעבר היו הדברים מורכבים יותר.

3 ראו פירוש רש"י לשמות לג, יא.

בתרבות המקראית יש פעילות ריטואלית מובנית ביום הכיפורים, במקדש בלבד, בעוד שאר העם מצווים לשבות ממלאכה כמו בשבת וכן להתענות. ואולם לא ידוע כיצד נהגו לבלות את היום. בספרות חז"ל יש כמה אינדיקציות לכך שחז"ל חשבו שיום כיפור בימי המקדש היה יום של בילוי עממי המוני, אף שבהשקפה זו היה הרבה מן הנוסטלגיה ומעט מן האמינות ההיסטורית. רבן גמליאל – שהנהיג את העולם הרבני לאחר חורבן הבית השני – סיפר כי "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהם בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולים, שלא לכייש את מי שאין לו [...] ובנות ירושלים יוצאות וחולות [רוקדות] בכרמים".⁴ יום כיפור מתואר במשנה כ"הפנינג" רומנטימיני המיועד לשידוכים ומלווה במוזיקה ובריקודים. לפי חוקרי ספרות חז"ל, ייתכן שתפיסה זו היא חלק מפולמוס בין חז"ל לקבוצות יהודיות אחרות בנות הזמן שראו ביום הכיפורים יום של אימה ורתת, בעוד חז"ל ביקשו להבליט את אופיו השמח והחגיגי של יום זה על אף הצום ובקשת המחילה.⁵ בדברי חז"ל יש סימנים אחדים לכך שמחולות המוניים בציבור אכן התקיימו ביום הכיפורים כמה מאות שנים לאחר החורבן.⁶ עם זה, כבר בתקופת חז"ל החלו התפילות להתארך ביום הכיפורים ולאט לאט נעשה בית הכנסת מוקד הפעילות המרכזי במשך היום.⁷ אין להוציא מכלל אפשרות אפוא כי דפוסי חגיגת יום כיפור במרחב הציבורי הישראלי, באמצעות יציאה המונית לרחוב, חוזרים בבלי דעת על דפוסי מקראיים, לפחות כפי שחז"ל דמיינו אותם.

גם לאופן שבו מצוין יום כיפור במרחב הפרטי הישראלי יש הד בדברי חז"ל. אחד האמוראים התלונן על שרבים מבני נהרדעא עירו לא שמרו על איסור תשמיש המיטה ביום הכיפורים.⁸ מתלונה זו ניתן להסיק כי אף על פי שבעיני החוק היבש של חז"ל שווים חמשת איסורי הצום בחומרתם – אכילה ושתייה, רחיצה, סיכה, נעילת סנדלים (נעלי עור) ותשמיש המיטה – הרי לא כך היה בעיני המוני העם,

4 משנה, תענית ד, ח.

5 ראו תבורי, 2000, עמ' 293-301; 163-192. Wieder, 2005, pp. תודה לירדעאל ולדמוס. ולישראל קנוהל על מראה המקום.

6 תבורי (שם), עמ' 299-300.

7 שם, עמ' 283.

8 יומא יט ע"ב. תודה לאורי יעקב בירן על מראה המקום.

שהקפידו על הצום, כנראה, יותר משהקפידו על איסורים אחרים. גם הפילוסוף היהודי פילון (שפעל באלכסנדריה במאה הראשונה לספירה, עוד לפני החורבן, וכתב בשפה היוונית) ביקר את המוני העם על שאינם מקפידים על קיום מצוות בימות השנה ואילו ביום הכיפורים מתחרים זה בזה ב"ריסון עצמי וצדקות". לדברים אלו יש הד בדברי חז"ל, שקבעו כי מבחינה הלכתית חילול יום הכיפורים חמור פחות מחילול שבת, אך הכירו בכך שבעיני המוני העם יום הכיפורים דווקא חמור יותר.⁹ גם מאפיין זה – הנוגע לאופן שמירת הצום במרחב הפרטי, וייתכן שגם הוא מורשת התרבות המקראית (שכן המקרא מדגיש את הצום ואינו מפרט כל איסורים אחרים) – ישוב ויעלה לימים בתרבות הישראלית.

ברם, במאות השנים שחלפו מאז השתלט בית הכנסת על מנהגי היום הלכה והתארכה התפילה, הן מבחינת הטקסט (נוספו פיוטים רבים) הן מבחינת המנגינות, ובסופו של דבר הוקדש כל היום לתפילה קהילתית. הביקור המתמשך בבית הכנסת ביום הכיפורים נעשה צורת הבילוי המקובלת בתרבויות ישראל המודרניות: ההלכתית-רבנית, המיסטית ותרבות האמנציפציה. ואילו ההפנינג העליז שמתארים חז"ל, בין שהיה במציאות ובין שלא, נעלם מספרי המנהגים ומהזיכרון הקולקטיבי. וכאשר הקהילה כולה מכונסת בבית הכנסת במשך כל היום, גם שמירת האיסורים הנוספים על הצום נאכפת ביעילות רבה יותר. עד לעידן הציוני, או ליתר דיוק – עד לשנות העשרים של המאה העשרים בארץ ישראל, יום כיפור מתואר במקורות כיום שהרחובות בו ריקים מאדם באזורים היהודיים – בארץ ישראל, במזרח אירופה ובעולם החדש – והכול נמצאים בכתי הכנסת למעט המתנגדים האידאולוגיים, שמצאו אותו מתאים להפגנות אנטי-דתיות.¹⁰ גם בקרב יהודי ארצות המערב שנטמעו בתרבויות הסובבות הוסיפו רבים מאלו שזנחו את המצוות והמנהגים היהודיים להקפיד על שמירת יום כיפור.¹¹ אפילו בברית המועצות, שבה היהודים היו נתונים ללחץ כבד לנטוש את המסורת, כמעט כולם שמרו על הצום גם שני עשורים אחרי המהפכה הבולשביקית.¹²

9 תבורי, 2000, עמ' 297.

10 Michels, 2005, pp. 108–109

11 Kaplan, 1991, pp. 75–79

12 Shternshis, 2001 (בייחוד עמ' 69).

יום כיפור בישראל: שבתון התנועה

גם בעיני תנועת העבודה ואנשי תרבות מחוגים שונים ביישוב נתפס יום הכיפורים כחג שהמוקד שלו הוא מערכת היחסים שבין אדם לאלוהיו והוא מאופיין במנגנוני פולחן דתיים של כפרה ותשובה. כיוון שביום כיפור לא נמצאו תכנים חקלאיים, עונתיים ולאומיים-היסטוריים, לא חודש דבר בצורות החגיגה שלו – שלא כמו במרבית החגים האחרים. אמנם היו בתנועת העבודה מי שחשבו שליום כיפור יש פוטנציאל ליזמות תרבותית, כמו למשל יצחק שוויגר, שהציע: "יחברו נא את יסוד ההתחדשות והתשובה עם יסוד הסוציאליזם של יו"כ"¹³. שוויגר, שנודע בעיקר כמחברה של המעשייה "שמלת השבת של חנה'לה", עסק רבות בניסיון למזג בין התרבויות היהודיות והסוציאליזם, אולם בהיעדר הצעה לתבנית תרבותית קונקרטית נותר הציבור היהודי, לכאורה, עם הבחירה בין שמירת יום כיפור בדרך המסורתית לבין ההתעלמות ממנו, ככל שהדבר נגע לעמדתם של יזמי התרבות ביישוב.¹⁴ ככלל נראה כי החלוצים, גם הרדיקלים שבהם, גילו יחס דו-ערכי ליום כיפור: הוא היה בעיניהם מעיק וריקני במיוחד מחד גיסא ומעורר נוסטלגיה וגעגועים עזים לעולם המסורת שנזנח בבית מאידך גיסא. על כל פנים, לניסיונות המועטים לעיצוב מחודש של החג ברוח הציונות הסוציאליסטית לא נודעה השפעה של ממש, ונראה כי גם לפני החלוצים עמדה הבחירה בין שמירת המסורת ובין ההתעלמות ממנה.¹⁵

ואולם לתרבות הציונית העירונית הייתה דינמיקה משלה. אמנם כמו עמיתיהם בהתיישבות העובדת גם יזמי התרבות העירוניים לא ראו ביום כיפור פוטנציאל לחדשנות תרבותית, ואולם בענייניו של יום כיפור בא לעולם חידוש בלתי מתוכנן, שנוצר לא על ידי יזמי תרבות אלא על ידי מנהגים שהתהוו באופן ספונטני. משעמדה לפני הציבור הבחירה בין שמירה על המסורת להתעלמות ממנה, בחר חלק הארי בשמירה חלקית על המסורת ובהתעלמות מחלקים אחרים. בחירה זו יצרה בסופו של דבר דפוסי חגיגה חדשים, ואלו כוננו תרבות יהודית חדשה. נקודת המפנה הייתה שנות העשרים, שבהן נוצר מרחב ציבורי עירוני

13 מובא אצל שוע, 2011, עמ' 43.

14 ראו למשל Liebman and Don-Yihya, 1983, p. 48.

15 זעירא, 2002, עמ' 215-222.

יהודי, הלוא היא העיר תל אביב, ומעניין שדפוסיה החגיגה שנוצרו בשנים אלו שמרו על יציבות יחסית עד לימינו.

עד לשנות העשרים נהגו בדרך כלל מרבית האנשים והנשים תושבי הערים להשתתף ביום כיפור בתפילות בבתי הכנסת. מן הסתם היו גם שלא פקדו אותם מעולם, אולם הדבר לא היה ניכר ביותר במרחב הציבורי העירוני. באזורים שבהם התגוררו יהודים היו הרחובות ריקים מאדם ביום כיפור. אבל עד לשנות העשרים לא היו אזורים עירוניים רבים שהייתה בהם דומיננטיות יהודית, ומרבית מוסדות המסחר, התעשייה, החינוך וכיוצא בהם, שהיו שייכים לכלל האוכלוסייה הלא-יהודית, פעלו כרגיל ביום כיפור.

תל אביב של שנות העשרים צמחה במהירות, ובאופן בלתי מתוכנן, והייתה לעיר שחיים בה עשרות אלפי אנשים, רובם ככולם יהודים. "העיר העברית הראשונה" אכן הייתה כזאת מנקודת מבט דמוגרפית, והדבר השפיע על המרחב הציבורי שלה, שנתפס כ"יהודי".¹⁶ כצפוי, לא הייתה הסכמה על פירוש המונח "יהודי", ובעיר אכן פרצו ויכוחים רבים ויום-יומיים באשר ליחסים בין תרבות הפנאי, הדת והזהות היהודית.¹⁷ ואולם דווקא באשר ליום הכיפורים אין עדויות על ויכוחים כאלו. מאפיין שהייתה עליו כנראה הסכמה מלאה בציבור היהודי היה ההשבתה המלאה של הכלכלה העירונית ושל תנועת כלי הרכב ביום כיפור. שבתון התנועה ביום כיפור לא נוצר על ידי גורמי מינהל, יזמי תרבות או אנשי הממסד הדתי (אף שאלו האחרונים בוודאי בירכו עליו), אלא היה לנוהג מחייב שמקורו לא נודע. רק בשנת 1929, שבה התלקח העימות הידוע בכינויו "מאורעות תרפ"ט" על זכויותיהם של מתפללים יהודים בכותל המערבי לקראת יום הכיפורים, מצוין בעיתון "דבר", כלאחר יד, כי "בשינוי מהשיתוק המלא של תנועת המרכבות, הרגיל לליל כפורים בתל אביב, היו הפעם סיבותיהן של מכוניות הצבא, שעברו מדי פעם ברחובות לשמירת הבטחון".¹⁸ השבתת התנועה במרחב הציבורי העירוני ביום הכיפורים הפכה אפוא לנוהג עממי מחייב עוד בשנות העשרים, כאשר כלי הרכב המצויים היו בעיקר מרכבות. מכיוון

16 ראו Helman, 2008.

17 הלמן, תשס"ג.

18 "תל אביב: יום הכיפורים", דבר, 15.10.1929, עמ' 4.

שבתקופת המנדט הייתה תל אביב העיר היהודית היחידה בארץ ישראל, מתברר שהיא גם הייתה העיר היחידה שבה נהגה השבתה מלאה של כלי הרכב והמוסדות הכלכליים ביום כיפור.

מה בכל זאת עשו תושבי תל אביב ביום כיפור? נראה כי מרביתם רצו להיות נוכחים בבתי הכנסת, בכללם חוגי החלוצים ותנועת העבודה.¹⁹ ואולם בתי הכנסת היו צרים מלהכיל את הרוצים לבוא בשעריהם, ובשנת 1932 מדווח בעיתונות: "תל אביב מוסיפה לימים הנוראים גם גון-חג מיוחד משלה. בליל 'כל-נדר' הומיות חוצות העיר ליד בתי הכנסת מהמוני בני נוער מצטופפים ומשוטטים מסביב. מפני החום והצפיפות גולשים גם מתפללים רבים חוצה לבתי הכנסת. שבתון התנועה מלא. גם שפת הים אינה רואה אלא מעטים".²⁰

מהדיווחים בעיתונות נראה כי במהלך עשרות השנים שלאחר מכן, לפחות עד לשנות השבעים, היו כלי הרכב, ככלל, מושבתים ביום כיפור, יחד עם שאר המשק. במקומות רבים ניצלו התושבים את ההשבתה הכפויה להליכה ברחובות העיר ללא הפרעה, בעיקר בליל כיפור. כך, למשל, ביום הכיפורים הראשון אחרי סיום מלחמת העצמאות דיווח העיתון "על המשמר", לאו דווקא מתוך שמחה לאיד, כי "בכיכר לונדון ובשפת הים [בתל אביב] עשו המוני צעירים 'חג' משלהם".²¹

בתקופת המנדט לא נמצא מי שערער על ההשבתה הכפויה, מן הסתם מפני שהיא לא נכפתה מטעם מוסדות השלטון אלא מטעם החברה. ואולם אחרי הקמת המדינה, החל בשנות החמישים, אנו מוצאים בכלי ביטוי חילוניים – דוגמת העיתון "על המשמר" – לגלוג על האדיקות הצבועה של הבורגנים במדינה, בשילוב עם זעם על הכפייה הדתית שלא לנסוע ביום הכיפורים ושלא לקיים כל פעילות כלכלית.²² שני סוגי ביקורת אלו – הלעג והזעם – חזרו והוטחו בעשרות השנים שמאז ועד היום מפי הוגים ופובליציסטים חילונים, כמעט ללא תוצאה. ככלל, העמדה הרווחת בשיח הציבורי הישראלי היא עמדה התומכת

19 למשל, "יפו: יום הכפורים", קונטרס קפט (י"א בתשרי תרפ"ה).

20 "תל אביב: יום הכיפורים", דבר, 11.10.1932, עמ' 4.

21 "מחילת עוונות בסיוטנות ביום הדין", על המשמר, 4.10.1949, עמ' 1.

22 ראו למשל "יום הכיפורים ברחבי הארץ: שבתון מלא נכפה על המונים לא דתיים", על המשמר, 27.9.1955, עמ' 4.

במסורתיות, ולפיכך רואה בחיוב את השבתת הפעילות הכלכלית והתחבורה ביום הכיפורים.

ואולם שלא כהשבתת המשק, שעליה לא נמצאו מערערים, השבתת התחבורה התרופפה קלות במרוצת השנים. בשנת 1969, למשל, מעיד שלמה פיקר כי ברחובות הערים נראות בין חמש לכמה עשרות מכוניות במשך היום כולו.²³ מאמצע שנות השבעים הופר השקט המוחלט ברחובות הערים ביום כיפור, שהתחילו "להיכבש" בהדרגה על ידי כלי רכב. ואולם, באופן מעניין, בסופו של דבר גורשו כלי הרכב הממונעים מהרחובות ביום כיפור לטובת כלי הרכב הלא ממונעים.

שנים ארוכות היו הרחובות ריקים מרכב ביום כיפור, ובזיכרון הקולקטיבי חקוקה כמובן תמונת צפירת האזעקה בצהרי יום הכיפורים 1973, הנישאת על פני רחובות ריקים. לקראת סוף שנות השבעים החלו ילדים לנצל את הרחובות הריקים לטובת נסיעה באופניים בכביש. כמו בהטלת האיסור על התנועה הממוכנת בשנות העשרים – גם כאן לא נודע מקורו של המנהג, ולא ברור לגמרי מתי התחיל, מי פתח בו ומדוע, וכן לא ברור מדוע לא החל קודם לכן. המנהג תפס תאוצה, ובשנת 1981 כבר מדווח כי עשרות רוכבי אופניים, כולם ילדים, נפצעו במהלך החג ברמת גן ובגבעתיים עקב התנגשויות בהולכי רגל והתהפכויות ברחובות הערים, אף כי לא חלפו ברחובות הערים כל כלי רכב מלבד אמבולנסים.²⁴ ב-1985 העיד בעל חנות אופניים כי בערב יום כיפור הוא מוכר ומתקן אופניים בערך פי שישה או שבעה מבימים אחרים. לשאלת הכתב מתי התחילה התופעה, ענה האיש כי לדעתו "התנועה הזאת צמחה בשבע-שמונה שנים האחרונות".²⁵ אינדיקציה אחרת להתפשטות המהירה של המנהג היא תופעה שנחשפה באותה שנה של כנופיות בני נוער האורבים לילדים צעירים מהם שרוכבים ברחובות הערים ללא השגחת מבוגר וגוזלים מהם בכוח הזרוע

23 פיקר, תשכ"ט, עמ' 253.

24 "מד"א טיפל ב-1673 איש ביום כיפור", מעריב, 9.10.1981, עמ' 12; מרדכי אלקן, "עשרות רוכבי אופניים נפצעו ביר"כ ברמת-גן ובגבעתיים", מעריב, 12.10.1981, עמ' 31.

25 עמנואל רוזן, "כל האופניים נחטפו", מעריב, 26.9.1985, עמ' 11.

את אופניהם.²⁶ אינדיקציה נוספת, מצערת אפילו יותר, הייתה גזירת עונש מאסר בפועל על שוטר שדרס למוות ילד רוכב אופניים ביום כיפור 1984. בגזר הדין המחמיר ציינה השופטת כי על הנהג היה לצפות כי הולכי רגל ורוכבי אופניים יהיו על הכביש ביום כיפור וכי שדה הראייה היה רחב מהרגיל בשל היעדר המכוניות מהכביש.²⁷ מדי שנה הלך וגדל מספר הילדים רוכבי האופניים שנפגעו ביום כיפור מתאונות, ועלתה חומרת הפגיעות.²⁸ אף האורתודוקסיה לא נותרה אדישה למנהג החדש, וב־1986 כבר פרסמו רבנים "קריאה לילדים ולבני הנוער שלא להסתובב ברחובות על אופניים, דבר האסור ביום הקדוש". ללא הועיל.²⁹ בשנות השמונים קיבל יום כיפור את הכינוי "חג האופניים".

בד בבד הלכה והתגברה גם תנועת כלי הרכב הממונעים ביום כיפור. ככל הנראה, התופעה החלה באתרי הנופש מחוץ לערים הגדולות, כפי שניתן להסיק מדיווח משנת 1986 שלפיו "יום הכיפורים לא ניכר כלל לאורך חופי הים באילת. החופים המו מתרחצים ונופשים שהתמקמו עם אוהליהם, חלקם מבעוד יום וחלקם ביום הכיפורים עצמו. בכביש טאבה־אילת התנהלה במשך היום תנועה ערה של כלי רכב וכמות הגלשנים והמפרשיות ששטו במפרץ אילת הייתה כמעט כבכל חג ושבת". ובכל זאת, מוסיף הדיווח, כי "בעיר אילת הייתה תנועת המכוניות דלילה ביותר ובמשטרה לא נרשם אפילו לא מקרה אחד של זריקת אבנים או התנכלויות למכוניות נוסעות".³⁰ התנועה בעיר הנופש הדרומית הייתה, אם כן, דלילה, אך לא הושבתה לגמרי.

ההערה האחרונה בדבר היעדר התנכלויות למכוניות חולפות לא הייתה מיותרת. בשנות השמונים התגברו מקרים כאלו, בכללם ידווי אבנים באמבולנסים והבערת

- 26 שרה פרידמן, "ילדים חטפו היום כיפור: בריונים שדדו את האופניים שלהם", **מעריב**, 27.9.1985, עמ' 3.
- 27 איה אורנשטיין, "שוטר נידון למאסר, קנס ושלילה על הריגת ילד ביום כיפור", **מעריב**, 15.11.1985, עמ' 6.
- 28 ברוך נאה, "בן 7 נהרג מפגיעת אמבולנס כשטייל על אופניו ביום כיפור", **מעריב**, 4.10.1987, עמ' 12.
- 29 "סעודה מפסקת", **מעריב**, 12.10.1986, עמ' 11.
- 30 סופרי מעריב, "מד"א נענה ל־2160 קריאות עזרה ביום כיפור", **מעריב**, 14.10.1986, עמ' 2.

צמיגים בניסיון לחסום צירי תנועה ראשיים. אופי הפעילות הכרוכה בחילול גמור של יום כיפור באמצעות הבערת הצמיגים ומקומה ליד שכונות הידועות כפריפריה חברתית ולא דווקא ליד ריכוזי אוכלוסייה חרדית ודתית מעלים את הסברה שמי שיצאו למלחמת קודש להגנת המסורת השתייכו דווקא לשוליים העברייניים של החברה ופעלו מתוך אוריינטציה מסורתית ולא אורתודוקסית.³¹ במקרה אחד כוונו ההתנכלויות לבני מיעוטים שנסעו על הכביש הבינעירוני ליד אור עקיבא ונרגמו באבנים.³² תקריות אלו שיקפו שינויים בסטטוס קוו בשנות השמונים, שבמהלכן, ככל הנראה, הופר חלקית ה"חרם" על נסיעת כלי רכב ממונעים ברחובות הערים בישראל. עם זאת, בכבישים הבינעירוניים עדיין מיעוט כלי רכב לנסוע, שכן בכתבה אחרת מאותה השנה מדווח על בני נוער מאזור המרכז שקבעו לעצמם נסיעה משותפת בכביש גהה השומם (ואופניהם נשדרו).³³

כאן המקום להעיר כי ההתנגדות העיקרית לנסיעת כלי רכב באה מצד רוכבי האופניים, שהיו אז בעיקר ילדים. ואמנם, בכתבת עיתון מ-1987 מתוארת "זאטוטה רכובה באופניים" ברחוב דיזנגוף בתל אביב הצועקת להוריה: "היום חג האופניים. אז למה הוא נוסע באוטו?".³⁴ הדיווח מוסיף כי לאחרונה יותר ויותר כלי רכב ממונעים נוסעים ברחובות תל אביב.

משנות התשעים והלאה נכבש הרחוב מחדש בידי רוכבי האופניים, בעוד נהגי מכוניות כנראה מביאים בחשבון שהם מסכנים את הולכי הרגל המטיילים בערים ואת רוכבי האופניים הרבים ולכן נמנעים מנסיעה בכל ערי ישראל, קטנות כגדולות (אך לא דווקא ביישובים הכפריים הקטנים). כפי שעליית האופניים על הכביש לא נבעה מהחלטה של מאן דהוא אלא מדינמיקה תרבותית, כך הייתה גם הורדת המכוניות מהכביש. התקריות האלימות נעלמו כמעט כליל, ובשני העשורים האחרונים מקובל שלא לנסוע ברכב ממונע בכבישי ישראל ביום

31 כך סבור גם האנתרופולוג שלמה דשן. ראו הנ"ל, תשנ"ח.

32 לעיל הערה 30.

33 ברוך נאה, דליה מזורי ובן כספית, "זה קרה ביום הכיפורים: צמיגים הוצתו בבני ברק, שודדים פעלו בכביש גהה", מעריב, 4.10.1987, עמ' 2.

34 עמי חדר ותמי זילבר, "קום והתהלך בארץ, בתרמיל ובגלגל", מעריב, 4.10.1987, עמ' 15.

כיפור, למעט – אולי – בשעות המאוחרות של הלילה. אם בעל חנות האופניים שצוטט לעיל משנת 1985 התלונן שהישראלים נזכרים תמיד לתקן את אופניהם או לקנות אופניים חדשים ברגע האחרון, הרי היום קמפיינים פרסומיים רבים מצד בעלי עסקים בתחום נועדו לוודא שהדבר לא יישנה, בניסיון להגביר את המכירות לקראת החג. בעלי עסקים ואתרי אינטרנט מציעים מבצעים ליום כיפור ומוכרים אופניים, קורקינטים רגילים וחשמליים, טרקטורונים לילדים (כלומר מעין מכוניות "בימבה" ממונעות), רולר בליידס וגלגשות (סקייטבורד).³⁵ כפי שלמדנו מתולדותיהם ההשוואתיות של חגים במערב, הרי כאשר יש אינטרס מסחרי בשימור מנהג, יש להניח שהאינטרס המשותף, על פניו, של הצרכנים והיצרנים יתרום לשימור המנהג, כדוגמת מאכלי החלב לקראת שבועות וחומרי הניקיון לפני פסח.

צפייה במספר גדול של סרטונים שהועלו לאתר יוטיוב המתארים את יום כיפור בערים הגדולות מלמדת שהיום רוכבי האופניים אינם ילדים בלבד אלא גם מבוגרים שנהנים מהשבחת התנועה הממונעת ונוסעים לטייל ברחובות העיר הריקים. נראה כי לראשונה בתולדות החג בעידן הציוני נמצא לו – מעבר להשבתה הכפויה – תוכן חיובי במרחב הציבורי שאינו דתי-אורתודוקסי.

ההשבתה הכפויה של תנועת כלי רכב במרחב הציבורי היא התסמין הבולט ביותר להחץ החברתי שלא להפר את מה שנחשב לקדושת החג. האנתרופולוג שלמה דשן, שלימד את הנושא בחוג לאנתרופולוגיה באוניברסיטת תל אביב, העיד כי מעט מתלמידיו סבורים בטעות כי מי שמונע מהם את הנסיעה ביום כיפור הוא החוק. אף אני נתקלתי באנשים שסברו כך בטעות בכל מקום שבו לימדתי את הנושא בשנים האחרונות (במוסדות אקדמיים בישראל ובחו"ל ובקרב אוכלוסיות מגוונות ביותר של תלמידים ישראלים – יהודים, ערבים, דתיים, חילונים, וממוצאים עדתיים ומעמדות חברתיים-כלכליים שונים). הדבר מעיד על כוחו של הלחץ החברתי ועל האופן שבו מתעצב המרחב הציבורי על ידי התרבות ולא רק על ידי החוק; וליתר דיוק – על עוצמתם התרבותית של חוקים בלתי כתובים.

35 ראו למשל אתר קנייה טובה לישראל (אוחזר ב-12.7.2012).

השבתון במשק

שבתון התנועה הוא המאפיין הבולט ביותר לעין, ואולם השבתון ביום כיפור הישראלי כולל למעשה את כל תחומי המשק. יום כיפור אופיין מראשיתו כיום שבו מושבת המשק לגמרי, גם פעילות הפנאי. בחברה התעשייתית המודרנית מיועדים ימי השבת והחג, בדרך כלל, לפעילות פנאי מוגברת, ולפיכך שירותים מסוימים צריכים לעבוד בימים הללו כסדרם. לעומת זאת ביום כיפור מושבתים כליל כל שירותי התחבורה, הפנאי, ההסעדה והמסחר. בשינויים קלים היה יכול הציטוט דלעיל משנת 1932 להיות תקף לימי הכיפורים בערים הגדולות בישראל מאז ועד היום: בליל כיפור גודשים בני נוער את הרחובות ומשוטטים בהם, וביום כיפור ישנם כאלו, לא רבים, שהולכים לחוף הים (ולמקומות בילוי אחרים מחוץ לערים). בניגוד לשבתון התנועה שנאכף חלקית בלבד, המשק מושבת לחלוטין. באופן מעניין נראה כי כבר בתקופת היישוב כפה את עצמו האופי המסורתי של יום כיפור במרחב העירוני אף על ההתיישבות העובדת. חרף חוסר הנחת כלפי החג הזה בהתיישבות העובדת, בשל הכישלון להציע לו דפוסי חגיגה חדשים, לא התעוררה, לפי כל העדויות, במרבית קבוצות החלוצים שבהתיישבות העובדת ובפאתי המושבות והערים כל שאלה על ההשבתה מעבודה ביום כיפור (למעט "הקיבוץ הארצי", שנודע בגישתו האנטי-הלכתית ואשר על כן חבריו עבדו כרגיל ביום כיפור). לפי ההיסטוריון מוטי זעירא, נראה כי אפילו הצום נשמר בקרב אחדות מהקבוצות בפומבי. כלומר, מטבחי הפועלים הושבתו ולכל היותר אפשר היה לקבל בהם אוכל קר, כמובן אגב מחלוקות וטרוניות מרובות.³⁶ עד היום שבתון הפעילות הכלכלית ביום כיפור הוא מלא ומחלט. חשוב לזכור שליום כיפור אין כל מעמד משפטי מיוחד בקרב החגים הנהוגים בישראל כימי שבתון. אף על פי כן חברות ובתי עסק רבים, שאינם שומרים על השבת ועל החגים האחרים, מקפידים לשמור על השבתון ללא כל כפייה מגבוה. לישראלים שאינם שומרי הלכה פתוחות אפשרויות בילוי מרובות בזירת הפנאי בימי החג והשבת, הסגורות ביום כיפור. רבים מבתי העסק הקשורים לעולם הפנאי, כמו מוזאונים, גני חיות, בתי קולנוע, תאטראות או גנים לאומיים, פתוחים 363 ימים בשנה, כולל שבתות וחגים – ונסגרים רק ביום כיפור (וכן ביום הזיכרון לחללי

צה"ל, שבו הם מנועים מלפעול על פי החוק).³⁷ מעברי הגבול בישראל, גם שדה התעופה בן גוריון, סגורים לגמרי ביום כיפור לתנועה אל ישראל וממנה לכל חברות התעופה והתיירות. ערוצי הטלוויזיה והרדיו מושבתים בהוראה מגבוהה המופיעה בתנאי הזיכיון של מועצת הכבלים והלוויין, וכמוהם ערוצים זרים המשודרים בכבלים ובלוויין ועוברים התאמה לקהל הישראלי (למשל, BBC פריים), אך ערוצים זרים שאינם עוברים התאמה כזו משודרים.³⁸ יום כיפור הוא שבתון לא רשמי שבו המשק נעצר לגמרי, בכלל זה זירת הפנאי והבידור – שבעולם הקפיטליסטי אמורה לעבוד ביתר מרץ דווקא בימי שבתון שבהם יש ביקוש גדול לשירותיה.

מקרה שהבליט במיוחד את הלחץ החברתי להשבתה מלאה של זירת הפנאי והבידור היה תכנית הטלוויזיה "האח הגדול" – תכנית מציאות שבה אמורים המצלמות והמיקרופונים לפעול עשרים וארבע שעות ביממה, שבעה ימים בשבוע. במדינה מערבית ניתן היה לצפות כי שיעורי הצפייה יעלו ביום שבתון, בפרט ביום שבו מבליט זמן כה רב בבית. אך ביום כיפור של 2008, בעונה הראשונה של התכנית בישראל, בחרו מפיקיה לכבות את המצלמות במשך יממה וחצי, לא לפני שנערך דין ודברים ארוך עם החברה ההולנדית, שהיא בעלת הזיכיון על המותג. בסופו של דבר הסכימה החברה להתגמש לטובת המנהגים המקומיים, לראשונה בתולדות הפורמט העולמי.³⁹

ההשבתה המלאה של המשק מתקיימת לא רק בזירת הפנאי והבידור, אלא גם במוקדים טלפוניים שאמורים לספק שירות לאזרח במקרי חירום, כמו מוקדי התביעות של חברות הביטוח, המוקדים העירוניים לדיווח על תקלות בתשתית, מוקדי התמיכה של חברות המחשבים, ואפילו מלר"ם – מוקד החירום הרפואי(!) – כולם עובדים 364 ימים בשנה, למעט יום כיפור. אזרחים ותושבים

37 לדוגמה: ריף הדולפינים באילת, רשת yellow, גן גורו (ניר דוד) ו"פוצקר" מועדון צלילה בנהריה.

38 ראו דיון סוער בכנסת בנושא – סמדר שמואלי, "עימות בכנסת על שידורי הטלוויזיה ביום הכיפורים", ynet, 3.9.2002 (אוחזר ב-12.7.2012).

39 ליאור נאור "יום כיפור בבית 'האח הגדול'?", אתר Prime Time, 10.10.2008 (אוחזר ב-22.7.2012).

בישראל שיש להם תקלה במחשב, בצנרת, ברכב, פריצה לבית (אירוע בעל שכיחות גבוהה ביום כיפור) ואפילו בעיה רפואית שאינה זוקקת נסיעה לחדר מיון צריכים לחכות עד למוצאי יום כיפור כדי לקבל מענה.

רבים רואים בתופעה זו, ובצדק, כפייה דתית. וכך למשל, ביום כיפור של 2011 אירעה תקלה בחברת הכבלים הוט, ואלפי מנויים באזור מודיעין, שוהם, חולון וראשון לציון נותקו מהטלוויזיה, מהאינטרנט ומהטלפון מהשעה שבע בבוקר עד לצאת החג. במוקד הפניות של החברה – שבימים כתיקונם מאויש שבעה ימים בשבוע ועשרים וארבע שעות ביממה – לא היה מענה, ולמנויים נגרמה עוגמת נפש רבה, שכן תיקון התקלה היה נחוץ להם לבילוי החג כאשר אפשרויות הבילוי מחוץ לבית חסומות. רבים מהמנויים טענו שמדובר בכפייה דתית מכוונת. החברה השיבה שחוסר המענה לא היה מכוון ונגרם מההשבתה המלאה של המוקד בחג. אף שהדבר לא נאמר במפורש, נראה כי ממילא יכולתה של החברה לשלוח טכנאים לתיקון התקלה הייתה מוגבלת בהיעדר אפשרות לנוע ברכב ברחובות הערים.

ואם כך, אכן מדובר בכפייה דתית, אבל מקורה לא במסד הדתי אלא בנוהג שהשתרש בחברה הישראלית שלפיו יום כיפור הוא שבתון מוחלט ויש להימנע בו מכל פעילות כלכלית. למעשה, ביום כיפור אפשרויות בילוי הפנאי מוגבלות אפילו יותר מהאפשרויות ביום הזיכרון לחללי צה"ל, שבו הן מוגבלות מכוח החוק. הדבר כה חריג במדינות המערב עד כי שני רעיונאים (copywriters) יהודים אמריקאים, המנהלים מסע פרסום נגד ההתמכרות לטכנולוגיה (offlining), הציעו להפוך את יום כיפור ל"יום ללא טכנולוגיה" שבו כל האנשים, לא רק יהודים, יוכלו "לכפר" על התמכרותם לטלפון הסלולרי ולמחשב.⁴⁰

ההשבתה הכפויה של המשק מביאה ישראלים רבים שאינם מעוניינים להיות שותפים לה לנסוע לחו"ל לקראת יום כיפור. לפי הערכות, כ-20 אלף ישראלים נוהגים לבלות את החג בחופשות בחו"ל, והמספר עולה מדי שנה.⁴¹

40 ראו "Get Really Social with the One You Love: This Valentine's Day Start by Staying off Your Mobile Device", אתר offlining (אוחזר ב-12.7.2012).

41 ראו לדוגמה עיריית רונבלום וזוהר בלומנקרנץ, "20 אלף ישראלים יטוּסו לחו"ל ביום כיפור", אתר דה מרקר, 27.9.2009 (אוחזר ב-18.7.2012).

נראה שזו הדרך היחידה הפתוחה לפני ישראלים (לא רק יהודים) לבלות את החג באופן שנהוג לבלות ימי שבתון בעולם התעשייתי והבתר-תעשייתי – בשימוש בכלי תחבורה פרטית או ציבורית, בשירותי אינטרנט מתוחזקים ובעיקר בשירותי פנאי מתקדמים. למעשה, ישראלים השוהים או עובדים בחו"ל יכולים ללכת לעבודה כרגיל ואולי כלל לא לזכור מתי בדיוק חל יום כיפור. ואולם "היתר" זה אינו תקף לקבוצה קטנה ביותר של ישראלים העובדים בחו"ל – הספורטאים – שמדי שנה נתונים לחץ ציבורי עז שלא להשתתף בתחרויות או במשחקים ביום כיפור.

כמו כל משק הפנאי והבידור גם הספורט הישראלי מושבת ביום כיפור, ואף שהכדורגל הישראלי, למשל, כרוך תכופות בחילול שבת המוני, לעולם לא יתקיים מחזור משחקים ביום כיפור. אבל כאשר ספורטאים ישראלים אמורים להתחרות בעולם נוצרת בעיה, ומדי שנה מתלקח פולמוס עז בעיתונות הספורט הישראלית בעד ונגד השתתפות הספורטאים בתחרויות. לכאורה היה מקום להבחין בין מצב שבו הספורטאי לובש את המדים הלאומיים ומייצג את המדינה ולכן אפשר להפעיל עליו לחץ ציבורי לבין מקרים שבהם הוא לובש את מדי קבוצתו הפרטית ומועסק על ידי בעלים פרטיים או תאגידים בינלאומיים המחזיקים במניות קבוצת הספורט שלו, אזי העניין אמור היה להיות עניינו הפרטי בלבד. ואולם במציאות פני הדברים שונים, כדינמיקה קבועה שפחות או יותר חוזרת על עצמה מדי שנה.

במה דברים אמורים? אולימפיאדת 1988, למשל, התקיימה בסיאול שבדרום קוריאה בספטמבר, כאשר לוחות הזמנים של המשחקים כללו גם את יום כיפור. ראשי המשלחת הישראלית קיבלו החלטה גורפת שאין מתחרים ביום כיפור. המשלחת הישראלית כללה שני זוגות שייטים שהיה להם סיכוי למדליה אולימפית: זוג אחד החליט לציית להחלטה ולכן ויתר על השיוט של אותו יום. בכך נפגעו סיכויי למדליה, שדווקא היו לא רעים. הזוג השני, האחים דן ורן טורטן, הפר את ההחלטה ושייט גם ביום כיפור. למרות שהם לא סיימו את השיוט וניסו לטעון אחר כך להגנתם שיצאו לים כדי להתאמן בלבד, הושעו האחים טורטן מהמשלחת והחלום האולימפי שלהם נגזז אף הוא. נוסף על כך הם הורחקו לחמש שנים מכל פעילות ספורטיבית רשמית. העונש בוטל על ידי בג"ץ

לאחר דיון משפטי ארוך, שלא אתגר את המוסכמה שעל ספורטאים להימנע מלהתחרות ביום כיפור.⁴²

ויכוח דומה מתלקח בכל שנה גם במקרה השכיח יותר שבו ספורטאים מתחרים מטעם עצמם עבור המעביד הפרטי שלהם ועבור אוהדים בחו"ל. מדי שנה נתונים ספורטאים ללחץ מצד קבוצותיהם בחו"ל שאינן מצליחות להבין מדוע דווקא יום חג הוא שמונע מספורטאי לבוא למקום עבודתו, שהרי ממילא הוא עובד בתעשיית הפנאי הפועלת בעיקר בסופי שבוע ובחגים. בה בעת אותם ספורטאים נתונים ללחץ לא פחות חזק מבית, מכיוון עיתונות הספורט הישראלית, הרואה בהם נציגי המדינה ודורשת מהם להתנהג בהתאם. עיתון "הארץ", למשל – לכאורה עיתון ליברלי-חילוני – תיאר בהערכה את החלטתם של מאמן הכדורגל אברהם גרנט ושחקנו הישראלי טל בן-חיים שלא להופיע ביום כיפור למשחק של קבוצתם האנגלית וסטהאם יונייטד, החלטה שגררה זעם רב מצד הקולנים שבאוהדי הקבוצה. העיתון הציג סקירה היסטורית של הספורטאים שהופיעו או לא הופיעו בתחרויות ביום כיפור בעשורים האחרונים בכותרת שאינה משתמעת לשתי פנים – "מסורת מול משכורת".⁴³ סקרי גולשים המופיעים באתרי הספורט הישראליים בשאלה אם על ספורטאים להתחרות ביום כיפור, ואשר משתתפים בהם כמה מאות גולשים, מעלים כי מרביתם סבורים שעל הספורטאים להימנע מהופעה ביום הקדוש.⁴⁴

מדוע דווקא הספורט הוא שמעורר מתחים כאלו ביום כיפור? הסיבה לכך היא שהספורט הוא תחום המבוסס על הצגת גופו של הספורטאי לראווה. בכך הוא ממסמס את הגבול בין האישי לציבורי או בין הקהל לאוהדים, משום המוסכמה שגופו של הספורטאי לא שייך לו אלא לציבור – מוסכמה המשותפת לתרבות הידוענים המודרנית בכללה.⁴⁵ בתוך עולם הפנאי המודרני תופס הספורט מקום

42 חיים קאופמן, "האחים טורטן שטים ביום הכיפורים", אתר מכון וינגייט (אוחזר ב-18.7.2012). המחבר הוא מהיסטוריוני הספורט המוסמכים בישראל.

43 שאול אדר, "פרמייר ליג: דילמת יום הכיפורים של אברהם גרנט", אתר הארץ, 17.9.2010 (אוחזר ב-18.7.2012).

44 "סקר יומי: האם ספורטאים צריכים לשחק ביום כיפור?", nrg, 3.10.2011 (אוחזר ב-25.7.2012).

45 ראו 1 p. Roach, 2007.

ייחודי כאירוע תקשורת המבוסס בלעדית על סנכרון בין הייצור (הפקת האירוע) לבין הצריכה (הצפייה) באמצעות השידורים הישירים בזמן אמת, להבדיל, למשל, מתעשיית הקולנוע, המבוססת על הפער בין זמן הייצור לזמן הצריכה. נראה כי אימוני ספורטאים ביום כיפור לא היו מעוררים שערורייה, שכן הכפייה אינה חלה על המרחב הפרטי אלא רק על המרחב הציבורי. לכן יש חשיבות סמלית לזמן אירוע המדיה, ויעירו על כך, להבדיל, הפולמוסים המחזוריים סביב שידור אירועי ספורט פופולריים ביום הזיכרון או ביום השואה. יתר על כן, הספורט מנצל רגשות פטריוטיים, אבל שלא כמו אירועים סינכרוניים אחרים (למשל הצגות תאטרון ומופעי מוזיקה חיים) הוא מתקיים בקנה מידה גלובלי ומסנכרן לוחות שנה שונים ותרבויות זמן שונות. הופעה של ספורטאי ישראלי בחו"ל – אף אם היא אירוע שרחוק מלעורר התרגשות, כמו משחק ליגה רגיל בקפריסין למשל – היא חלק מהתרבות הציבורית הישראלית, ולפיכך, לפי הדעה הרווחת, על הספורטאי לשבות ממלאכתו ביום כיפור.

הנה כי כן, יום כיפור מביא לידי ביטוי כפייה דתית בעלת עוצמה לא מבוטלת מצד החברה בישראל על הפרטים, הנכפים לשבתון מוחלט של המשק, המסחר, הפנאי והבידור במרחב הציבורי ובחלקים מהמרחב הפרטי, כמו הטלוויזיה והרדיו הביתיים. אף שהשבתה זו היא, מן הסתם, לשביעות רצונו של הממסד הדתי, אין הוא גורם פעיל בכפייה הדתית, המגיעה למעשה משכבות רחבות של החברה ונוגעת בעיקר למרחב הציבורי, שמשנה את פניו ביום כיפור. הדברים אמורים הן במרחב הציבורי הפיזי (רחובות הערים) הן במרחב הציבורי הווירטואלי (התקשורת). ברם לא רק המרחב הציבורי עובר שינוי חריף, אלא גם המרחב הפרטי, שכן הציבור מתבקש, או בעצם מוכרח, לבלות את עשרים וחמש השעות, מכניסת החג ועד צאתו, במקום אחד. כורח זה יוצר דפוסי בילוי שונים מהמקובל בשאר ימות השנה במרחב הפרטי.

“צמים אונליין”: מה עושים בכיפור?

כפי שמציין יאיר שלג, הביטוי העיקרי של המסורת היהודית אצל רוב הישראלים הוא הימנעות, אולם כאשר יש לתת תוכן חיובי לזהות, הדברים מורכבים יותר.⁴⁶

תבנית זו נכונה ביתר שאת כאשר מדובר ביום כיפור, שהרי המסורת, כפי שהיא נתפסת בעיני היהודים הישראלים, מכתובה הימנעות מפעילויות רבות הנחשבות בסיסיות בעולם התעשייתי והבתר-תעשייתי. יתר על כן, היות שנמנעות מכל הנוכחים במרחב הציבורי הישראלי כל אפשרויות התחבורה ומרבית האפשרויות לבילוי פנאי, אנשים מחפשים דפוסים אלטרנטיביים לבילוי הפנאי שלהם ביום כיפור, שיביאו בחשבון את הכורח להישאר במקום אחד עשרים וחמש שעות, מתחילת היום ועד סופו, ולהיות מנותקים מאמצעי התקשורת. כיצד מבליים היהודים הישראלים את יום כיפור?

האנתרופולוגים שלמה דשן ורם פרומן בדקו את דפוסי יום כיפור הלא מסורתיים, והיינו אלו המתקיימים מחוץ לבית הכנסת. ראשית יש לומר כי רק מעט יהודים ישראלים שאינם פוקדים את בתי הכנסת בשאר ימות השנה אכן מבליים את מרבית היום בבית הכנסת. לכל היותר יש המגיעים אליו בליל יום כיפור, לתפילת "כל נדרי", ובמוצאי יום כיפור, לתקיעת השופר. בתי הכנסת בישראל מלאים ביום כיפור ביחס לתפוסה הרגילה שלהם ורבים מהם עוברים להתפלל במבני ציבור גדולים יותר. כמו כן נוסדים מגיינים רבים רק ליום זה במתנ"סים וכדומה. בתי הכנסת עצמם מנצלים את בואם של האורחים הרבים כדי לגייס תרומות. ככלל, זה יום שבו מודגשים החלוקה העדתית ומקומו של בית הכנסת העדתי, ואף התפילה בו נושאת אופי שונה משאר ימות השנה בשל הצורך להפגין אדיקות יתרה. נראה כי בשביל אותם יהודים ישראלים לא דתיים לא רבים שכן באים לבית הכנסת, הרצון לשיוך עדתי תופס מקום חשוב בהחלטה הזו לא פחות משיקולים שביין אדם למקום.⁴⁷ למעשה, כפי שחושף הפילוסוף עדי אופיר בקריאתו את הטקסט של מחזור יום הכיפורים, התפילות עוסקות בעיקר בהשתייכות קבוצתית ופחות בקבלת אחריות מוסרית ודתית או בהבעת אמונה באל.⁴⁸

ובכל זאת, המחקרים מעלים כי ביום כיפור תופס בית הכנסת מקום משמעותי בעיקר אצל הדתיים האורתודוקסיים, שהם היחידים שאכן מבליים בו כל שעות היום, בעוד מרבית המסורתיים והחילונים – ובכללם הצמים – מדירים

47 ליאון, תש"ע, עמ' 167-168. כן ראו דשן, 1980.

48 אופיר, 2001, עמ' 117-150.

ממנו את רגליהם. מעטים מהם מסתפקים בביקור חטוף המתורץ כעשיית טובה להורים או כהצצה אקזוטית הכלולה בטיול ברחבי העיר. לפי נתוני החברה למתנ"סים, כ־85 אלף איש התפללו בשנה אחת במניינים שארגנה.⁴⁹ הנתונים מרשימים כשלעצמם, אולם ביחס לכלל האוכלוסייה מדובר בטיפה בים. נראה כי בישראל אין רווחת במיוחד התופעה המכונה בסלנג היהודי־אמריקאי Three-days-a-year-Jews (ולמעשה התקיימה כבר בברלין של תקופת ויימאר), דהיינו יהודים המגיעים לבתי הכנסת בימים נוראים בלבד כדי להזדהות עם הקהילה היהודית.⁵⁰

דפוס חגיגה נוסף שנעדר כמעט לגמרי בישראל של היום הוא מסיבות אנטי־דתיות להכעיס, כפי שהיה מקובל למשל בקרב התנועות היהודיות הסוציאליסטיות בתחילת המאה שעברה, בחו"ל ואף בארץ, שבהן נוצל יום הכיפורים להפגנות אנטי־קלריקליות, דוגמת נשף המסכות שנערך במדיסון סקוור גרדן בהשתתפות כעשרת אלפים איש ביום כיפור בשנת 1904.⁵¹ ישנם כמובן חילונים אדוקים המנסים להתחמק מהכפייה הדתית ביום כיפור ולערוך מסיבות וטיולים. ואולם פעילויות פנאי מעין אלו מתרחשות בד בבד עם המאמץ לכבד את המרחב הציבורי המסורתי, ובדרך כלל הן נעשות באתרי טבע ונופש המרוחקים ממרכזי הערים (כמו למשל חוף הים באילת, בדיווח שהובא לעיל מ־1986) או בקיבוצים ובמושבים חילוניים. למעט חופי הים בערים, הצד השווה שבאפשרויות בילוי אלו הוא שיש לשהות במקום אחד עשרים וחמש שעות, מתחילת יום כיפור ועד סופו. ואף בחוף הים בתל אביב, ומן הסתם גם בערים האחרות, הנוכחות דלילה בהרבה מהנוכחות בימי שבת וחג רגילים.⁵² במקרה אחד שבו לא נעשה מאמץ כזה וקוימה ביער מסיבת טראנס שצליליה הפריעו לתושבי המושב הסמוך, הגיעה המשטרה, פיזרה את המסיבה והחרימה את הציוד בתואנה שהמארגנים לא ביקשו רישיון מהמשטרה לעריכת האירוע. מפקד המשטרה באזור ציין שאילו ביקשו המארגנים רישיון, מן הסתם לא היו

49 שלג, 2010, עמ' 64.

50 ראו Weissman Joselit, 1994, p. 247; וכן מאיר, 2006, עמ' 268.

51 ראו Michels, 2005.

52 "Yom Kippur in Tel Aviv", יוטיוב (אוחזר ב־22.7.2012).

מקבלים אותו בגיז יום הכיפורים. הוא הוסיף כי לא נערכו במקום חיפושים אחר סמים בגלל מיעוט כוח האדם שהיה בתחנה בחג.⁵³ אף שכאמור אין ליום כיפור כל מעמד מיוחד בחוק, כנראה ניתן היה להצדיק חוקית את הפסקת ההתכנסות בתואנה של "פגיעה ברגשות הציבור".

במחקרו של דשן מופיע דיווח אתנוגרפי מעניין על חוויית יום כיפור בטבע בניסיון להתחמק מהשבתון. אחת התלמידות שהשתתפו במחקר דיווחה על נסיעה קבוצתית לכנרת כדי "לעשות על האש, לשמוע מוסיקה ולעשות חיים... [בתקווה שאווירת יום כיפור לא תצליח להצפין עד שם]. ואמנם, החבורה בילתה על שפת הכנרת מערב יום כיפור ועד למוצאי היום. הכותבת תיארה את השהייה במקום בליל יום כיפור: "כשירד החושך היתה לי תחושה מוזרה, 'מה עושים עכשיו? אין כאן כלום. לא טלוויזיה, לא וידאו, ללמוד אי אפשר, חשוך ואין אור'. יום הכיפורים, שכל כך ניסיתי לברוח ממנו, התגנב לי מהדלת האחורית. שוב התחושה הזאת הקשה! ישבנו כולם ביחד באין מעש. היינו רק אנחנו בחוף הזה, בלי שום דבר מסביב. בלי עבודה, לימודים, משפחה, טלוויזיה. התחלנו לדבר. שאלנו אחד את השני שאלות על עצמנו. אנשים נראו לי אחרים מתמיד, טובים יותר, חלשים יותר, לא כל כך שמחים ומרוצים כמו תמיד. אל הלילה הזה התנקזו האכזבות שלנו, הכעסים, הפחדים, העצב [...] יום כיפור כאילו כפה עצמו עלי: חוסר הנוחות, האוכל שנגמר בשלב מסוים, החום. האווירה הכאילו-מחאתית נסתיימה בקול דממה, כשכולם ארזו את החפצים בדרך חזרה הביתה".⁵⁴

המרחב הציבורי העירוני כמו כפה את עצמו על החבורה שבילתה בחיק הטבע, כאשר החברים והחברות הרגישו שאין הם יכולים לקום ולנסוע הביתה באמצע כדי לחזור ולהצטייד באוכל או על מנת להפסיק את הבילוי הלא מוצלח. יתר על כן, נראה שנוצרה שם מעין שיחת נפש, שכפי שנראה להלן אף היא צורה מקובלת לציין את יום כיפור. הדרך היעילה היחידה להתחמק מאווירת החג היא אפוא לנסוע לחו"ל. ואמנם, כמה ממרואייניו של דשן בחרו בדרך זו ונראה כי הדבר עלה בידם.

53 אחיה ראב"ד, "יום כיפור: המשטרה פיזרה מסיבת טראנס בצפון", ynet, 25.9.2004. (אוהזר ב' 25.7.2012).

54 מובא אצל דשן, תשנ"ח, עמ' 50-52.

דשן איתר ארבעה דפוסי התנהגות עיקריים במרחב הפרטי שאינם דתיים ואינם חילוניים במובן המקובל ושיש ביניהם חפיפה חלקית: הדפוס המשפחתי, הדפוס המסתגר, דפוס המפגשים והדפוס הרליגיוזי. דפוסים אלו אינם עומדים בסתירה הכרחית זה לזה ובהחלט סביר כי מרבית בני אדם מציינים את יום כיפור ביותר מדפוס אחד. בפרט אין הדפוס הרליגיוזי עומד בסתירה לשלושת האחרים ומתקיים במעורב אתם. אעמוד ראשית על שלושת הדפוסים הלא רליגיוזיים כפי שמתאר אותם דשן, ולבסוף אבדוק את הדפוס הרליגיוזי כדי להבין מהי הגרסה הישראלית של הדת היהודית כפי שהיא באה לידי ביטוי ביום כיפור.

הדפוס הבולט ביותר בקרב מרואייניו של דשן הוא ציון יום כיפור כיום משפחתי. כזכור, זו אחת מארבע האוריינטציות המרכזיות של חגים בעולם התעשייתי. הגם שביום כיפור אין תוכן משפחתי גלוי (שלא כמו, למשל, ליל הסדר), הרי בישראל של היום משפיע השבתון הכפוי על רבים להתכנס עם המשפחה ולבלות יממה שלמה עם ההורים, האחים והאחיות וחברי המשפחה הגרעינית. מרואיינת אחת סיפרה כי "לפתע מתפנה מקום, יום שלם ניתן לשבת עם חברים ועם משפחה ולשוחח, להקשיב, לדון, לברר. לדעתי, זו ההתחברות של חלק גדול מהחילונים אל היום הזה". רבים מתארים את היום כיום של הקשבה הדדית, יום שבו מסופרים סיפורים משפחתיים. אחד מהם, למשל, הוא רישומו של יום כיפור של 1973. מוציאים אלבומים משפחתיים ומעלים זיכרונות ישנים. יש שאצלם מתקשר הרכיב המשפחתי למנהג העממי (שאינו הלכתי, כמובן) של הדלקת נרות נשמה לזכר נפטרים בני המשפחה.

רכיב משפחתי נוסף הוא בכל זאת האוכל. דווקא בשל הפופולריות של הצום (שעליה אעמוד להלן) הפכו אצל רבים הסעודה המפסקת שבתחילתו והסעודה שוברת הצום שבסופו לאירוע משפחתי רב משתתפים. אחדים ממרואייניו של דשן מתארים אירוע גדול, שממדיו חורגים מהמשפחה הגרעינית ומוזמנים אליו גם חברים ובני משפחה מורחבת שבאים מרחוק, ומוגשים בו מאכלים שאינם כלולים בתפריט היום-יומי. וכמובן, מבחינת הצמים האוכל הוא מוקד לעיסוק נוסף. כך, למשל, אתרי אינטרנט המוקדשים לבישול ולמתכונים מציעים "מבחר עצות, טיפים ומתכונים ליום כיפור: כיצד נכין עצמנו לצום, מה מומלץ לאכול בארוחה המפסקת, ואיך להחזיר לגוף את הנוזלים שאיבד במשך הצום. איזה מאכלים מתאימים במיוחד לארוחה המפסקת, מקנים תחושת שובע ושומרים על איזון הקלוריות בגוף טרם הצום? ואיזה מתכונים מתאימים במיוחד לארוחה

שלאחר הצום כדי שנוכל להחזיר לגופינו את האיזון התזונתי בצורה מבוקרת וחכמה?⁵⁵ נוסף על כך נראה כי רבים ממי שאינם צמים מקפידים על עריכת הסעודה המפסקת (ומן הסתם הדברים אמורים גם בסעודה שוברת הצום במוצאי יום כיפור). וכך מתברר כי הכינוס המשפחתי סביב שולחן הסעודה, המאפיין את כל החגים בעולם התעשייתי, לא פסח גם על יום כיפור הישראלי, שמצא לו דרכים משלו לציין את המוטיב.

דפוס אחר המנוגד במקצת לדפוס המשפחתי מכונה על ידי דשן "הדפוס המסתגר": התנתקות, לפחות חלקית, מסביבת החיים הרגילה ונסגיה לתוך המרחב הפרטי. היו מהמרואיינים של דשן שאמרו על המועד שהוא "השעמום הגדול" ודיברו על הצורך "לשרוף את הזמן" בקריאת עיתונים, פתירת תשבצים, קריאת ספרים, צפייה בסרטים וכו', שהרי גם מרבית שירותי הטלוויזיה מושבתים ביום כיפור. גם אנשי הדפוס המסתגר צריכים להתכונן לחג ולהכין הכול מראש, שכן בחג עצמו הם אינם יכולים להשיג דבר. באופן מעניין נמצא דפוס התנהגות זה הן בקרב הצמים והן בקרב הלא צמים.

מחקרו של דשן נערך בשנת 1992, והיום היו מן הסתם רבים מדרווחים על גלישה באינטרנט או על צפייה בערוצים הזרים בטלוויזיה באמצעות צלחת לוויין. היות שבעשרים השנה שחלפו מאז מחקר של דשן השתנו דפוסי בילוי הפנאי במרחב הפרטי עקב כניסת האינטרנט, יש עניין רב בנתוני תעבורת האינטרנט ביום כיפור. מתברר שביום כיפור 2010, למשל, חלה ירידה קלה בלבד במספר הגולשים ברשת לעומת ימים רגילים, ואחת מספקיות האינטרנט אף דיווחה על עלייה קלה. עיון מדויק יותר בנתונים מעלה שאמנם קצת פחות אנשים גלשו, אך מי שגלש הוריד יותר תכנים, בעיקר סרטים. עוד אפשר ללמוד כי במוצאי יום כיפור הייתה תעבורת האינטרנט גבוהה בכ-20% ממוצאי שבת רגילים. הצלבה שטחית של הנתונים עם נתוני הצום ביום כיפור מעלה כי רבים מהצמים אינם נמנעים מגלישה באינטרנט, ונראה כי עורכי אתר החדשות בחרו כותרת הולמת: "צמים ומחוברים"⁵⁶.

55 הציטוט מתוך אתר המתכונים רוטב – "מתכונים ליום כיפור: מאכלים מיוחדים ומקוריים לחג" (אוחזר ב-25.7.2012). באתר מתכונים רבים מופיעים ציטוטים דומים.

56 "צמים ומחוברים: כמה גלשו בכיפור?", אתר mako, 19.9.2010, (אוחזר ב-12.7.2012).

ככלל, יום כיפור ידוע כבר שנים, נוסף על היותו "חג האופניים", בכינוי "חג הווידאו", שבמסגרתו נרשמה בעבר מדי שנה התנפלות המונית על ספריות הווידאו, ולאחר מכן על ספריות ה-DVD. לאחר מהפכת האינטרנט שככה מעט התנפלות זו שכן ניתן לצפות בסרטים באינטרנט וכן במגוון מכשירי תקשורת אחרים בלויין ובכבלים. על כך יש להעיר כי בניגוד לשבתות ולחגים האחרים, אתרי אינטרנט ישראליים רבים אינם מתעדכנים כלל במשך יום כיפור ולכן גם אפשרות בילוי זו נמצאת פגומה מעט. על כל פנים, בילוי היום בצפייה בסרטים ובגלישה באינטרנט מלמד על חפיפה חלקית בין הדפוס המסתגר לדפוס המשפחתי, שכן שני דפוסים אלו מתרחשים בעיקר במרחב הפרטי – הבית.

את הדפוס השלישי מכנה דשן "דפוס המפגשים". דפוס זה מתרחש למעשה במרחב הציבורי. כאן מתקיימים מפגשים של בני נוער ומבוגרים ברחובות, בעיקר בליל כיפור ופחות במשך היום. וכך, בשעות היום נכבשים הרחובות על ידי רוכבי האופניים, ואילו בשעות הערב והלילה הרחובות שייכים בעיקר להולכי הרגל המתכנסים בכיכרות וברחובות הערים. מפגשים אלו מתאפיינים בטקסיות מחזורית, ורבים מתארים כיצד הם נפרדים לשלום בסיום המפגש באמירה "להתראות בכיפור הבא". ניתן אף לומר שדפוס זה הורחב בשני העשורים האחרונים ל"דפוס הטיולים" ברחובות העיר, שבו ילדים ומבוגרים רבים יוצאים לטייל ברחובות העיר, ברגל או ברכב לא ממונע. דפוס זה חוֹבֵך להשבתה הכפויה של תנועת כלי הרכב הממונעים במרחב הציבורי, אולם גולש ממרחב זה למרחב הפרטי – מבוגרים רבים מעידים כי הם מקיימים התכנסויות חברתיות לא ברחובות אלא בבתיים.

יש לציין שדפוס זה מתקיים גם אצל הדתיים, שאף הם מטיילים בהמוניהם ברחובות לאחר יציאתם מבית הכנסת בליל כיפור, ויש אף המתארחים זה אצל זה בערב (כמובן בלי להגיש כיבוד). ובכל זאת דפוס המפגשים אינו תואם תמיד את הדקדוקים ההלכתיים של יום כיפור. כך, למשל, נוסף על רוכבי האופניים, קבוצות של רוכבי סקייטבורד מנצלות את היעדרם של כלי הרכב מהרחובות כדי לקיים מדי יום כיפור אירועים שנתיים ותחרויות. תחרות אחת כזו של וירטואוזיות בהחלקה על סקייטבורד מתקיימת בכל שנה ושנה במרכז חורב בחיפה, בליל יום כיפור, בחסות גוף תרבות אוונגרדי שהעניק למנצח

סקייטבורד.⁵⁷ התחרות צולמה בפומבי, ללא הפרעות מיוחדות מצד שומרי הצום. ואולם, ככלל, נראה כי נעשה מאמץ מצד חילונים שלא להפר איסורים מסוימים של היום במרחב הציבורי, כמו למשל דיבור בטלפון סלולרי ועישון בציבור, פעולות הנחשבות לנוגדות את כללי הנימוס.

הדפוס האחרון שאותו איתר דשן מכונה "הדפוס הרליגיוזי". הכינוי אינו מדויק, ולמעשה מדובר במאפיין אחד בולט של בילוי יום כיפור במרחב הפרטי, הלא הוא הצום – שניתנות לו הצדקות מסוגים שונים, חלקם רליגיוזיים יותר וחלקם פחות. נתחיל בנתונים היבשים על הצום ונעבור למשמעויות המיוחסות לפעולה זו.

הסטטיסטיקות בעניין השלמת הצום בקרב יהודים ישראלים מציינות תמונה שלפיה מרבית היהודים הישראלים צמים, בכללם לפחות מחצית מהמגדירים עצמם חילונים. לפי דוח מרכז גוטמן, על מהדורותיו השונות, קרוב ל-70% מהיהודים הישראלים (67% ב-2000 ו-68% ב-2011) דיווחו שהם צמים ביום כיפור. נתון דומה עלה מהסקר החברתי של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה שנערך ב-2009, ולפיו כ-49% מהמגדירים את עצמם בהגדרות שאינן "רתי" או "חרדי" צמים ביום כיפור. ממצאים דומים עולים מהמחקר שהשווה הרגלי פנאי של יהודים ישראלים ב-1970 וב-1990 שממנו עלה כי לא הייתה תנועה גדולה בשיעור הצמים בעשרות השנים האחרונות.⁵⁸

ואולם התמונה העולה ממחקרים אלו היא עדיין חלקית. ראשית יש לסייג ולהזכיר כי המחקרים מבוססים על דיווחיהם של הנחקרים עצמם. ככאלה יש להביא בחשבון את האפשרות שהידע של כמה מן הנשאלים על דקדוקי ההלכות ביום כיפור מוגבל והם צמים לפי כללים שקבעו לעצמם (למשל הימנעות מאכילה אך לא משתיית מים או "צום בין הארוחות"), מה גם שרבים מהם דיווחו כי הם צמים "תמיד רק חלק מהיום" או "לעתים קרובות באופן מלא".⁵⁹ כמו כן יש להביא בחשבון שבגלל הלחץ החברתי העז לשמור את יום כיפור יש הטיה

57 "הסקייטר החיפאי – יום כיפור 2011", יוטיוב (אוחזר ב-22.7.2012).

58 כ"ץ ואח', 2000, עמ' 77-78; לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002; אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011, עמ' 34-35; דרור-כהן, 2012.

59 אריאן וקיסר-שוגרמן (שם), עמ' 76, 86.

כלפי מעלה בתוצאות (בפרט בקרב מרואיינים מרקע חברתי או משפחתי מסורתי הנתונים במיוחד ללחץ זה). ואף על פי כן, חרף ערעורים אפשריים אלו ואחרים, נראה כי המחקרים המובאים כאן, שנערכו באופן בלתי תלוי זה בזה, מעידים לכל הפחות על כך שלמרבית היהודים הישראלים, ובהם לפחות כמחצית מהמגדירים את עצמם "לא דתיים", חשוב לומר שהם צמים ביום כיפור.

כמתחייב מהז'אנר, המחקר הסטטיסטי אינו עוסק בשאלת המשמעות, כלומר בשאלה מדוע אנשים צמים ביום כיפור כאשר אין הם שומרים על מרבית המצוות בשאר ימות השנה (ואף ביום כיפור עצמו, כפי שראינו). על שאלה זו לא נעשה מחקר נרחב, מלבד השאלון שהעביר דשן בקרב הסטודנטים שלו. הגם שהתשובות אינן מייצגות, ניתן לחלק אותן לשלושה אשכולות מרכזיים המייצגים לדעתי את מגוון התשובות האפשריות.

האשכול הראשון של התשובות, והנפוץ ביותר, הוא אשכול חשבון הנפש. היו שדיווחו כי הם צמים כדי לשפר את הרגשתם מההיבט הגופני, הנפשי או המוסרי; היו שאמרו שהם רואים בצום אמצעי להתחדשות גופנית ודיברו על "ניקוז רעלים" ואף (בטעות, לדעת תזונאים) על דיאטה; רבים יותר אמרו שהם רואים בצום כלי להתחדשות נפשית ולחשבון נפש על מעשי השנה שחלפה, בדומה לתפיסה המסורתית אולם מתוך העברת הדגש מחיי הקהילה לחיי הפרט ולאחריותו כלפי עצמו וסביבתו הקרובה, ולא דווקא כלפי האל. יש הבוחנים את התנהגותם המוסרית בשנה שחלפה ואת יחסם לחברים ובודקים היכן עליהם להשתפר. חשוב להבהיר כי לא כל מי שרואים ביום כיפור יום של חשבון נפש אכן חשים בצורך לצום. לעתים קשורה ההצדקה הזו לדפוס המסתגר, ובאופן כללי יותר – לעצירת החיים ליום שלם. ההתנתקות מכלי התקשורת נחשבת למשרתת את חשבון הנפש.

לדגש על חשבון הנפש יש הקשר רחב יותר ברעיונות שמקורם בגרסתו המקומית של "העידן החדש" (ניו אייג'). ואכן, כחלק מפריחתה של תרבות העידן החדש בישראל, יש בשנים האחרונות התייחסות נרחבת ליום כיפור בתרבות זו, הן בגרסאות ה"יהודיות" שלה (בקבוצות נאו-חסידייות) הן בגרסאות הכלליות הקשורות לדעיונות פסיכולוגיים מודרניים. אסטרולוגים, נומרולוגים ומחדשים תרבותיים של "העידן החדש" רואים ביום כיפור יום המאפשר לכל אדם לקחת את גורלו בידיו ומציעים להשתמש בטקסי הסליחה והווידוי המסורתיים כבטקסי

היטהרות והתחלה חדשה.⁶⁰ נוסף על המאמרים ברוח זו מאת אסטרולוגים ואנשי "עידן חדש" יצרו יזמים תרבותיים ריטואלים חדשים ליום כיפור המבוססים על ריטואלים עתיקים מסוג תפילת "כל נדרי" והפכו אותם לריטואלים תרפויטיים, שמטרתם השקמה של האדם עם עצמו ועם סביבתו. ריטואלים אלו מבוססים על רעיונות פסיכולוגיים-עממיים מודרניים וגם על חוויות רליגיוזיות שונות מאוד מהחוויות של בית הכנסת, ובמקרים רבים הם מתבצעים ללא שמירה מדוקדקת על השבתון ההלכתי (הדלקת וכיבוי אור, נגינת מוזיקה במקום ההתכנסות כחלק מהריטואל וכו') או על הצום.⁶¹ ב"עידן החדש" היהודי הפך יום כיפור ליום מרכזי ולכר ליזמות תרבותית נרחבת.

ואולם רעיונות אלו אינם חדשים לגמרי. עוד במחצית הראשונה של המאה העשרים תהה המשורר אברהם שלונסקי: "מדוע לא נוכל להפוך את יום הכיפורים הדתי לקטגוריה אנושית? נקדש לנו יום אחד בשנה, לא על דרך הדתיות אלא על דרך האתוס, אהבת הבריות, ונעורר קולקטיבים וגם את היחיד לחשבון נפש".⁶² ואמנם, בקיבוץ קרית ענבים צוין יום כיפור בשנות העשרים ב"שיחת חברים בעניין יחסי החברים. לשוחח על כל הפגיעות והעלבונות שיש מצד חבר למשנהו [...] [כדרי] לטהר את האטמוספירה החברתית, ולישר את ההדורים ביחסי החברים, ולכרות ברית שלום כללית".⁶³ יום כיפור בקרית ענבים בשנות העשרים היה טקס טיהור קולקטיבי. טקס כזה לא היה אירוע נדיר בקיבוצי השמאל, שרבים מהם דגלו באתוס הבובריאני של "שיחות הנפש" והאמינו כי על כל החברים בקבוצה לגלות זה לזה את כל מחשבותיהם הכמוסות, הטובות והרעות, וכך לסלק מתחים ומטענים לטובת הקבוצה ונגד הניכור האנושי כמצב קיומי.⁶⁴

- 60 ראו למשל אפרת אהרוני, קבלה לעם, "יום כיפור: הזדמנות לחשבון נפש", פורטל המיסטיקה הישראלי (אוחזר ב-22.7.2012); "המשמעות הנסתרת של יום כיפור", פורטל אלטרנטיבלי, אתר קבלה בעם (אוחזר ב-22.7.2012); "יום כיפור בראי המסורת", אתר הורוסקופ (אוחזר ב-22.7.2012). ועוד רבים.
- 61 ורצברגר, 2011, עמ' 151-154.
- 62 מצוטט (ללא ציון מקור) אצל שוע, 2011, עמ' 49.
- 63 מובא אצל זעירא, 2002, עמ' 220.
- 64 קשת, תשס"ט.

לעומת זאת, ב"עידן החדש" היהודי מדובר בטקסים אישיים שבהם כולם צריכים לסלוח לעצמם, להוריהם, לאחרים שפגעו בהם, ולא דווקא לחברי הקבוצה האחרים הנוכחים עמם בטקס.⁶⁵ אף שנכון להיום בילוי יום כיפור באופן זה אינו נחלת רבים, הרעיון של יום כיפור כיום של סליחה וטיהור היחסים הבינאישיים אינו רעיון אזוטרי בתרבות הישראלית העכשווית, האמונה על האתוס של "שיחות הנפש".⁶⁶ מדי שנה בשנה מתפרסמים במוספי החג סיפורי מריבות גדולות ומתוקשרות בין פוליטיקאים, ידוענים וספורטאים וסיפורי ה"סולחות" שנערכו (או לא). בתכנית המציאות "האח הגדול" בשנת 2008, שהוזכרה לעיל, התקיים לקראת יום כיפור מעין טקס של סליחות, ובמסגרתו גילו דיירי הווילה זה לזה את מחשבותיהם הכמוסות, ביקשו סליחה, "התפייסו" והחמיאו איש לרעהו (בטרם כובו המצלמות, כזכור).⁶⁷

כיוון אחר של יזמות תרבותית הקושר את יום כיפור עם רעיונות מודרניים של הגשמה עצמית וביטוי תרבותי מוצע במסגרת תנועת ההתחדשות התרבותית היהודית במרחב החילוני. תנועה זו, שבעבר הסתפקה בפעילות אינטלקטואלית ובהיכרות עם ארון הספרים היהודי, פועלת בעשור האחרון יותר ויותר במישור הריטואלי באמצעות פרשנות מחדשת לריטואלים ישנים. הפרשנות היא חופשית, ללא מגבלות אורתודוקסיות נתונות מראש ובמסגרת של קהילות מתפללות ולומדות. מניפסט של אחת הקהילות החדשות מציע לראות ביום כיפור יום "של חשבון נפש, בחינה והתבוננות פנימה. השערים יהיו פרושים לאורך היום כולו, דרך פרקי תפילה, לימוד, מפגש ושיח, הבנויים על אנשי הקהילה. כל אחד מוזמן למצוא לעצמו את השער אותו הוא מבקש לפתוח ביום הכיפורים הזה".⁶⁸ כמו ב"עידן החדש" היהודי גם בתנועת ההתחדשות היהודית תופס יום כיפור מקום מרכזי כיום של התחדשות ומציע תמהיל מעניין של מימוש עצמי והשלמה עם הסביבה יחד עם חוויות רליגיוזיות – במינון שונה כמובן מזה של "העידן החדש" היהודי בישראל, ובתוספת נוסטלגיה ציונית-סוציאליסטית שבאה לידי

65 רוצברגר, 2011, עמ' 40-41, 70-72, ובעיקר עמ' 151-154.

66 תמר כתיאל, "שיחות נפש באתוס הישראלי", בתוך: מלות מפתח, 1999, עמ' 171-190.

67 "האח הגדול", עונה 1, פרק 13, אתר mako (אוחזר ב-22.7.2012).

68 אזולאי, תש"ע, דף הפתיח.

ביטוי, למשל, בהוספת שירים עבריים קלסיים לתפילה, שממנה נבחרו קטעים מתאימים לערכים הומניסטיים.⁶⁹ הצד השווה שבשתי התנועות הוא ניסיון לשוות תוכן וצורה חיוביים, אלטרנטיבה רליגיוזית אמיתית לתפילה המסורתית בבית הכנסת, הזוכה לקיתונות של ביקורת בשתי התנועות כמוסד מאובן וחסר משמעות, בניסיון לחדר את ההבחנה בין הממסד הדתי לבין החוויה הדתית, שאותה מנסים "להציל" ולשמר בטוהרתה מחוץ לטווח ציפורניו של הממסד הדתי ומסורותיו הקפואות.

האשכול השני של ההצדקות לצום כיפור המובאות אצל דשן רואה בצום משימה נתונה מהמסורת שאין מהרהרים אחריה. יהודים ישראלים רבים מרגישים שעליהם לצום ביום כיפור אף שאין ביכולתם להסביר מדוע. אישה שאני מכיר החליטה עם בני משפחתה שלא לצום באחד מימי כיפור, כמי שנמנעים מקיום מצוות ביום כיפור עצמו, מפני שהם אינם מבינים מדוע הם צמים. לדבריה, החוויה הייתה קשה ביותר, ובשנה שלאחר מכן היה ברור שהם חוזרים לצום. הצדקה זו מופיעה במערכון בתכנית הטלוויזיה הקומית "הפרלמנט", שבה אחד מבני המשפחה אינו מנקה היטב את שיניו אחרי הסעודה המפסקת ואחיו מודיע לו שהוא "נפסל" משמירת הצום כהלכתו. מעתה והלאה האח "פותח שולחן" ומנסה לגרות את אביו ואת אחיו ולגרום להם לשבור את הצום באמצעות מאכלים נוסטלגיים. הסצנה הופכת בסופו של דבר לפרודיה על ארוחת שחיתות.⁷⁰ המערכון מבליט את צורת ההסתכלות הטכנוקרטית המאפיינת את יחסם של ישראלים רבים לחובת הצום ביום כיפור.

ואכן, אצל ישראלים רבים הופכת ההצדקה המסורתית למעין אתגר אינדיווידואליסטי, במטרה "להוכיח לעצמי שאני יכול" ובלי לחפש הצדקות נוספות. הצדקה כזו מופיעה למשל בפרק מתוך קומדיית המצבים הישראלית "החיים זה לא הכול" העוסק ביום כיפור. גיבור הסדרה ואביו נשארים בבית בעוד הנשים שלהם הולכות לבית הכנסת. הגברים מתערכים עם הנשים כי יעמדו בצום ולא ישברו אותו, ובינתיים הם משתעממים בבית ומחפשים דרכים

69 שם, עמ' 206.

70 ראו הפרלמנט, "שאוּלי פּוּסל את הצום ומכבד את המשפחה", אתר mako, 23.9.2012. (אוּחזר ב־4.11.2012).

להעביר את הזמן בלי להישבר. בהתאם לכללי הז'אנר, דקות ספורות לפני תום הצום הם אוכלים בטעות שוקולד. בקומדיה זו, בהתאם למוסכמות של הקולנוע והטלוויזיה הישראליים שעניינן בעיקר חוויות גבריות, מוצג האתגר הספורטיבי כאתגר גברי. ואולם בקרב מרואייניו של דשן הופיעה ההצדקה הזו אצל נשים במידה לא פחותה. הן בגרסת האתגר הן בגרסאות מסורתיות רגילות – ההצדקה המסורתית רואה בשמירה על יום כיפור נדבך משמעותי בזהות היהודית, בתרבות ובמסורת, והיא לא תמיד כוללת ממד רליגיזי כלשהו.

האשכול השלישי של ההצדקות למעשה הצום עשוי מהצדקות דתיות קלסיות. מתברר כי חילונים ומסורתיים רבים שאינם שומרים שבת ומצוות רבות אחרות סבורים כי ליום כיפור ישנו מעמד מיוחד המחייב את שמירתו. הכרתי פעם אדם מסורתי שהיה מכור קשות לסיגריות ולא הצליח להימנע מלעשן בשבת חרף רצונו בכך; רק ביום כיפור הצליח להפסיק לעשן במשך עשרים וחמש שעות. כמה מרואייניו של דשן דיווחו שהם צמים מפני שהם מאמינים שהצום משפיע ברמה מסוימת גם אם הם אינם יודעים לומר בדיוק כיצד; או שהם חוששים שמשוהו רע יקרה להם או ליקרים להם אם הם לא יצומו, במעין הד עכשווי להימור של פסקל ("אם אלוהים אינו קיים, אינך מפסיד דבר אם אתה מאמין בו. אך אם אלוהים קיים ואינך מאמין בו, אתה מפסיד הכול"). נראה כי רבים מה"חילונים" רוחשים כבוד רב למסורת לא רק בבחינת תרבות לאומית וזהות אתנית, אלא אף בבחינת תרבות דתית בעלת כוח מאגי. בנקודה זו נראה כי ההבדל בין המכונים "מסורתיים" למכונים "רתיים" טמון פחות בהבדל שבין הדתי לחילוני ויותר בהבדל שבין התרבות ההלכתית-רבנית לבין התרבות המיסטית, בעיקר בגרסתה המאגית.

תהא אשר תהא הדרך שהיהודים הישראלים בוחרים לבלות בה את יום כיפור מתוך האפשרויות המצומצמות העומדות לפניהם, נראה כי הלחץ על שמירתו הפומבית של היום במרחב הציבורי גולש גם למרחב הפרטי שבו היום מורגש היטב – אם בגלל הזדהות, אם בשל התנגדות ואם משום מגוון האפשרויות שבאמצע. כלומר, גם מי שבאופן אישי היו מעדיפים שלא לציין כלל את יום כיפור ולמעשה רואים בו יום מבוזבז ומיותר, מרגישים אותו היטב כיום מיוחד ושונה ומתנהגים בו אחרת מכימים אחרים. לפיכך יום כיפור מתגלה כמועד המחדד את יהודיותו של המרחב הפרטי של היהודים בישראל – הצמים,

הרוצים בחשבון נפש או המחפשים דרכים כדי להעביר את הזמן של היום הקדוש ולחזור לשגרה.

תמונה זו חוזרת ומעלה את השאלה בדבר משמעותו הציבורית של החג, מלבד ה"לא תעשה" שבהשבתה הכפויה; מהו התוכן של יום כיפור וכיצד חווים אותו היהודים הישראלים? מענה על שאלה זו יכול לסייע לנו להבין מהי הדת שבשמה מתרחשת הכפייה הדתית ביום כיפור. התשובה היא שזו אכן הדת היהודית, אך בגרסה אחרת, זו הישראלית-לאומית, השונה מגרסאות יהודיות היסטוריות ועכשוויות אחרות. משמעותו הישראלית של החג קשורה למושג "חשבון נפש", כאשר הוא עובר מהתחום האישי והקהילתי אל התחום הלאומי ובמידת-מה אף האנושי-גלובלי.

"חשבון נפש": אקולוגיה ופוליטיקה

התרבות הציבורית בישראל מציגה שני מוקדים ערכיים עיקריים של קריאה לחשבון נפש ביום כיפור – ערכים אקולוגיים, הבאים לידי ביטוי בהשבתת התנועה והמשק, וערכים פוליטיים, הבאים לידי ביטוי בדיון הציבורי על מלחמת יום הכיפורים.

כפי שראינו לעיל, משנות התשעים ואילך נכבשו סופית רחובות הערים ביום כיפור בידי הולכי הרגל ורוכבי כלי הרכב הלא ממונעים, והפעם נמנים עמם גם מבוגרים רבים המנצלים את היעדרן של המכוניות למסעות ארוכים בתוככי הערים וכן בכבישים הבינעירוניים כמו נתיבי איילון וכביש גהה. אנשים רבים יותר ויותר מבינים את ההשבתה הזו כגרסה הישראלית ל"יום ללא מכוניות". "יום ללא מכוניות" (Car-Free Day) הוא רעיון שעולה שוב ושוב במדינות המערב על ידי גורמים פרו-אקולוגיים עוד מאז משבר הנפט של 1973 (שלמלחמה שחוללה אותו נחזור מיד), כמחאה על נזקי התיעוש ובעיקר נזקי התחבורה הממוכנת. ואולם רעיון מעניין זה לא יושם לפני שנות התשעים, וגם זה רק בערים לא גדולות ומתוך קשיים לוגיסטיים גדולים שקשורים לתמיכה הציבורית ביוזמה ולהסדרי תנועה מקומיים ביום המסוים הזה.

אנשים רבים החלו לשים לב כי בעריה הראשיות של ישראל מתקיים כבר זה עשרות בשנים "יום ללא מכוניות" – כאמור, לא רק במרכזי הערים, אלא גם בכבישים הבינעירוניים המהירים, ולא בעיר אחת אלא במרבית מרכזי האוכלוסיה

היהודיים במדינה. לתופעה זו אין מקבילה בעולם המתועש, במערב או מחוצה לו. יש לומר כי מדירות שיעורי תחמוצת החנקן באוויר הישראלי מצביעות על ירידה חדה ביום כיפור לעומת הימים שלפניו ואחריו עד כדי שיעורים לא תעשייתיים. הדבר בולט במיוחד בריכוזים העירוניים הגדולים – ירושלים, גוש דן וחיפה, הסובלים בדרך כלל מזיהום אוויר קשה.⁷¹

אשר לתועלתו הסביבתית של יום כיפור שוררת הסכמה כללית. ואולם הסכמה זו מלווה במחלוקת על מידת הקשר של תועלת "חילונית" זו ליום הכיפורים המקורי. העיתונאית ארנה קזין, למשל, הפליגה בשבחי ההליכה ברגל ברחובות תל אביב השקטה ביום כיפור וכתבה כי "יום הכיפורים אמנם אינו יום שמכפר על עבירות בין אדם לבין 'המקום' – אבל הוא ללא ספק יום שמחבר בין האדם לבין המקום".⁷² הוסיף עליה החוקר רם פרומן שהציע לחתור נגד משמעותו הדתית של יום כיפור באמצעות פרשנות חילונית מחודשת שלו כיום של שיבה ריטואלית לרפואי תחבורה ותקשורת קדם-תעשייתיים של מפגשים ברחוב העיר, שהיו בילוי פנאי מרכזי קודם לעידן המכונית והטלפון – טיולים ברגל ומפגשים פנים-אל-פנים.⁷³ לעומתם "הרב החילוני" נרדי גרין קושר את החשיבה הפרו-אקולוגית ליום כיפור המסורתי וקובע כי בהימנעות משימוש בכלי רכב ביום כיפור יש משום ביטוי לרעיון המקורי של חזרה בתשובה ביום כיפור: "דווקא המנהג הזה של כיבוש נתיבי התחבורה על ידי הולכי רגל ורוכבי אופניים מסמל תשובה יותר מצום או מתפילה. תשובה כמעשה של תיקון או סמל של תיקון היא חשיבה על תיקון מתמיד של האדם והעולם. יום הכיפורים הפך להיות יום אקולוגי בו מושבתת המדינה, התעשייה, הרכבים".⁷⁴ יותר ויותר הוגי דעות – דתיים, חילונים ובני הרוב הדומם – רואים כך את פני הדברים וקוראים לחשבון נפש על יחסו של האדם לטבע, או בניסוחה של קזין – "בין אדם למקום".

- 71 יעל דראל, "יום ללא זיהום: האוויר ביום כיפור היה נקי", ynet, 19.10.2010 (אוחזר ב-16.7.2012).
- 72 ארנה קזין, "יום שמחבר בין אדם למקום", אתר הארץ, 6.10.2008 (אוחזר ב-12.7.2012).
- 73 פרומן, 2004.
- 74 הרב נרדי גרין, "יום הכיפורים: חג האופניים" כחג של תשובה, אתר בלוגנרדי, 17.9.2010 (אוחזר ב-12.7.2012).

לראשונה בתולדותיו של יום כיפור בעידן הציוני מוצע לחג תוכן "חילוני". אבל שלא כמו חגים מסורתיים אחרים שהוצעה להם פרשנות מחודשת, במקרה הזה המשמעות המודרנית נוצרה בעקבות התפתחות לא מכוונת של פרקטיקות חגיגה שחלחו מתרבות הילדים לתרבות המבוגרים, ולפיכך אין לראות בה ביטוי ליזמות תרבותית אלא רק פרשנות שבדיעבד. כמובן, סדר הדברים הזה אינו גורע מתקפותה של פרשנות זו, שנראית בעיני רבים כחילונית וכחלופה למשמעות הדתית של יום כיפור. בניסוחם הקולע של החוקרים דניאל רובינסון ודניאל מישורי: "בהצטלבות נדירה של מסורת עתיקה וקונצנזוס נעדר כפייה, מוצא הרוב (אולי צריך לומר 'הרחוב') החילוני דרכים משלו 'לקדש' את יום כיפור: בהימנעות מרכב מחד גיסא, וביציאה אל הרחוב מאידך גיסא. ב'פלישה' לרחובות משתתפים כולם: מבוגרים וילדים, נשים וגברים, מסורתיים ואורתודוקסים, רפורמים וחילונים, לא-צמים וצמים. הורים מניחים בצד את הפחד המצמית שמכוונת תפגע בילדיהם, ואלה ממצים עד תום כל דקה של עצמאות וחירות. כמשך יממה אחת העיר באמת שייכת לתושביה, שבשאר ימות השנה מסתפקים בשהייה על תנאי בשוליו של המרחב הציבורי, הנשלט בכוחנות על-ידי התחבורה המנועית. תושבי ישראל היהודים יוצרים ליום אחד חלופה לשגרה העירונית הסואנת והמנכרת".⁷⁵

ניתוחם המעניין של רובינסון ומישורי מדגיש את האופן שבו נוצרים ביום כיפור מפגשים אישיים וקהילתיים ברחוב העיר דווקא בשל מה שהם מכנים "צום תחבורתי". ביטול הניידות קושר את האדם למקום ומבטל את החיץ בין אדם לאדם שנוצר על ידי המכונית. שני החוקרים יוצרים זיקה בין יום כיפור הישראלי לבין יוזמה אנטי-תעשייתית אחרת, הלוא היא "יום ללא קניות". לשיטתם, יום כיפור מאפשר לתושבים יחסים בין-אישיים וקהילתיים שאינם רק כלכליים ופונקציונליים. לאור הניתוח הזה הציעו צמד חוקרים אלו כבר לפני קרוב לעשר שנים לחולל חשיכה מחדש על המרחב האורבני בעקבות המונח "כיפורוטופיה", שפירושו השתתף הגבלות חריפות על תנועת כלי הרכב במרחב העירוני בכל ימות השנה והשבתו לרשותם של הולכי הרגל והתושבים, שהם היום אזרחים סוג ב' במרחב זה.⁷⁶

75 מישורי ורובינסון, 2011.

76 רובינסון ומישורי, 2004. כן ראו מישורי ורובינסון, 2011.

תובנה מעניינת ביותר בהקשר של הדיון שלנו כאן היא ביקורתם של מישורי ורובינסון על ט"ו בשבט כחג אקולוגי. לדעתם, "מועד זה משקף תפיסה מיושנת של סביבתנות, הנתפסת כרגישות לדברים שקורים בטבע, באזורי הבר או בשטחי חקלאות, כלומר – מחוץ לעיר, הרחק מחוויותיהם היום-יומיות של רוב בני האדם". ואילו הם מבקשים לעורר חשיבה סביבתית "ששמה דגש דווקא על המקומות שבני האדם חיים בהם – כולל המרחב העירוני, שנתפס בעבר כאנטיזה לטבע. יום כיפור הישראלי, שמצוין במרחב הציבורי העירוני, הוא זירה מתאימה יותר מאשר 'חג האילנות' להתמודדות עם ערכי סביבה וקיימות עירונית".⁷⁷ ואכן, יום כיפור הישראלי כיום איכות הסביבה מבטא חשיבה לא נוסטלגית על היחסים שבין האדם לסביבה. חשיבה כזאת מתאימה לחברה עירונית שעסוקה בניסיונות לשפר את תנאי החיים שלה בלי לערוג לעבר לא עירוני מדומיין.

באופן מעניין, בהדגישם את הפן ה"חילוני" של יום כיפור האקולוגי, דוברים אלו מתעלמים מכך שבדיוק כך הציעו הוגים אורתודוקסים מודרניים להבין את משמעותה של השבת.⁷⁸ קזין, פרומן ואחרים לא יקבלו, ככל הנראה, את הצעת (או דרישת) הממסד האורתודוקסי והציבור הדתי לקיים יום ללא מכוניות וללא קניות אחת לשבוע, כפי שהוא אכן מתקיים בבני ברק ובריכוזי אוכלוסיה דתית אחרים ברחבי הארץ, ויסתפקו ב"חשבון הנפש האקולוגי" אחת לשנה. בנקודה זו ייתכן שיהיה הבדל בין פעילים פרו-אקולוגים נלהבים כמו רובינסון ומישורי, שאולי ישקלו בחיוב את הרעיון, לבין פעילים "חילונים" כמו פרומן, שבעיניהם יום כיפור מייצג ביקורת ריטואלית על החברה התעשייתית אך לא הצעה ממשית לארגון מחדש של המרחב הציבורי. הם יגיבו כך לאו דווקא מפני שתהיה להם התנגדות עקרונית ליוזמה, אלא מפני שהדבר מנוגד לנוהג הישראלי המקובל לנסוע בשבת אבל לא ביום כיפור. נכון לרגע כתיבת הדברים, יום כיפור הוא הזמנה לחשבון נפש אקולוגי של התרבות העירונית-תעשייתית הישראלית. הפרשנות עוקבת אחר הנוהג ואינה חותרת לשנותו.

גם ההיבט הבולט השני של קריאה לחשבון נפש ציבורי מדי שנה בשנה ביום כיפור לא נוצר באמצעות יזמות תרבותית, ואף לא כפרשנות בדיעבד

77 שם, עמ' 315.

78 ראו למשל ליפשיץ, תשס"א.

להתפתחות מנהגים ציבוריים, אלא בעקבות אירוע היסטורי חד-פעמי, הלווא הוא מלחמת יום הכיפורים. המלחמה, שמובנית בזיכרון הקולקטיבי הישראלי כטראומה קולקטיבית, חוזרת לדיון הציבורי בכל שנה לקראת יום כיפור.⁷⁹ נוסף על הדיון במלחמה עצמה, בנסיבותיה ובהשלכותיה, הפך יום כיפור באופן לא רשמי למעין יום זיכרון בזעיר אנפין. וכך, לקראת החג מביאים כלי התקשורת בהרחבה סיפורי נופלים, תיאורי קרבות, ובעיקר קריאה לחשבון נפש לאומי עם המנהיגות.

כרקע לדיון בתפקיד זה של יום כיפור יש לומר כאן כי בתרבויות יהודיות עממיות רבות הוא אכן משמש יום זיכרון זוטא. כך למשל, מנהג נפוץ הוא לעלות לקברי נפטרים בערב יום כיפור ולהדליק בתחילת היום נרות נשמה לזכרם. יום כיפור הוא אחד מארבעת המועדים בשנה שנאמרת בהם בבית הכנסת תפילת "יזכור" לזכר קרובי משפחה שהלכו לעולמם (נוסף על שביעי של פסח, שבועות ושמיני עצרת), ועבור יהודים רבים תפילה זו היא עילה לביקור השנתי היחיד בבית הכנסת. מנהגים עממיים אלו השתלבו אצל יהודים ישראלים רבים עם עלייה לקבריהם של חללי מערכות ישראל בערב יום כיפור והזכרתם במהלכו בדרכים מגוונות – בבית הכנסת או בבית. סביר להניח כי למי שאיבדו קרובים וחברים במלחמה זו או שיש להם קשר אישי או קהילתי מסוג כלשהו לטראומה הקולקטיבית, יום כיפור ממלא תפקיד תרבותי של יום זיכרון. הנחה זו משתקפת במידה רבה בספרות הישראלית, השבה לעתים מזומנות לטראומה של מלחמת יום הכיפורים ולטקסיות שבה היא נחוות במהלך ימי כיפור בשנים שחלפו מאז המלחמה.⁸⁰

חשיבותה של המלחמה לדרך שבה מציינים את יום כיפור בציבור הישראלי מתבטאת במחקר מקיף ביותר – פעם אחת בשנת 1970 ושוב ב-1990 – שעסק בהרגלי הפנאי של ישראלים. הסקר בדק, בין השאר, אילו חגים נחשבים משמעותיים בעיני המשיבים. נמצא כי יום כיפור הוא החג היחיד שחלה תמורה של ממש במעמדו: בקרב המגדירים את עצמם חילונים ירד שיעור המשיבים שליוו כיפור אין כל משמעות עבורם מ-46% ב-1970 ל-22% ב-1990. שיעור

79 על דיון זה ראו Liebman, 1993.

80 למשל, נבו, 2011, עמ' 87; שרבני, 2011, עמ' 198, 251.

כלל הנחקרים שהשיבו שליוס זה אין משמעות עבורם, ובכללם מי שהשיבו כי ליום "יש משמעות מועטה" או כי משמעותו היא שהוא "מאפשר לי להיות חופשי", היה 16% ב-1970 ו-9% ב-1990 (אף שב-1990 כלל המחקר לראשונה גם את המגזר הערבי, שוודאי אינו מייחס משמעות רבה ליום זה). עורכי המחקר מסבירים את הממצאים במלחמת יום הכיפורים, שאירעה בתווך ויצקה ביום זה משמעות חדשה לישראלים רבים.⁸¹

בסיפורי מלחמת יום הכיפורים בולט במיוחד סיפורו של קיבוץ בית השיטה, שאיבר אחד עשר מבניו במלחמה. בחלוף קצת פחות משני עשורים, ולאחר תקופה קצרה שבה התגורר בקיבוץ ונחשף לסיפורו, בחר המלחין יאיר רוזנבלום להלחין את הפיוט "ונתנה תוקף" כשיר זיכרון לאחד עשר חללי הקיבוץ. לחן זה מושמע תדיר לא רק בתחנות הרדיו בערב יום כיפור אלא אף בבתי כנסת רבים ביום כיפור עצמו. נראה כי מילותיו הדרמטיות של הפיוט, המבטאות חרדה קיומית בעולם משתנה, דוגמת "מי יחיה ומי ימות, מי בקצו ומי לא בקצו", נגעו לנפשם של "חילונים" רבים, בפרט בהקשר של מלחמת יום הכיפורים. וואלם רוזנבלום בחר לכלול בעיבוד שלו גם את החלקים בעלי התכנים היותר "דתיים" של הפיוט, כמו המשפט "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה". בטקס הזיכרון שנערך בערב יום כיפור באותה שנה (1990) עלה חבר הקיבוץ חנוך אלבלק על הבמה ושר את מילות התפילה בלחן של רוזנבלום. לימים תיאר אלבלק את החוויה: "קהל של יותר מאלף איש ישב על מקומו ודממת-מוות ריחפה באוויר. כשהסתיים השיר, קמו החברים בזה אחר זה, כמו על-פי אות מוסכם, ועזבו את המקום בדומייה. 'הרגשנו שאחרי שיר כזה אין מה להוסיף עוד', אמרו לאחר מכן. מקצתם אף התבטאו: 'זה היה רגע של קדושה שלא הבנו אותה, אבל חשנו אותה במלוא העוצמה'".⁸²

בין שהתיאור מדויק ובין שלא, נראה כי המלחמה דחפה את חברי הקיבוץ, וכנראה לא רק אותם, בחזרה לזרועות המסורת של יום כיפור. אמנם עוד בשנות השישים הפך יום כיפור בקיבוצים החילוניים למעין יום זיכרון קולקטיבי,

81 כ"ץ ואח', 2000, עמ' 77-78.

82 "ונתנה תוקף", אתר קיבוץ בית השיטה (אוחזר ב-17.7.2012). וכן מידע מפיו של רונן לשם, תלמידי, ששמע את הסיפור מפיו של אלבלק.

ובו עלו החברים לבית העלמין הקיבוצי והזכירו את מי שכבר אינם. לעתים הייתה כרוכה ביום זה גם שיחת נפש על דרכו של הקיבוץ. עוד לפני מלחמת יום הכיפורים לא נעדר ציון יום כיפור בתנועה הקיבוצית סממנים רליגיוזיים ומסורתיים.⁸³ ברם לאחר המלחמה החלו מרבית חברי קיבוץ בית השיטה לצום, והיו אף שבאו לתפילת "כל נדרי" בבית הכנסת. בית השיטה לא היה הקיבוץ היחיד שגילה פעילות רליגיוזית ושיבה למקורות באותה תקופה.⁸⁴

מלחמת יום הכיפורים הציבה את יום כיפור על לוח השנה של הדת האזרחית הציונית וכחלק מפולחן השכול שלה. ואולם בניגוד למסרים העולים מהגילויים הרשמיים יותר של הדת האזרחית הציונית, מיום כיפור משתמע מסר ביקורתי באשר להכרח שבמסירת החיים למען הלאום. הנימה הרווחת בדיווחים ובדיונים שלפני החג בעיתונות היא של ביקורת כלפי ההנהגה במלחמת יום הכיפורים בנוגע לניהול המלחמה, ואף ביקורת מורחבת יותר באשר לאתוס הציוני, לשחצנות הישראלית לאחר מלחמת ששת הימים ולשאלת ההכרח שבהישענות הציונית על החרב. מלחמת יום הכיפורים מופיעה בשיח הציבורי כמלחמה פרדיגמטית, שהקצינה תופעות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות המאפיינות, ככלל, את מדינת ישראל ואת הפרויקט הציוני.

הדיון הציבורי במלחמת יום הכיפורים מבודד מלחמה זו מההקשרים היסטוריים אחרים שאינם פנים-ישראליים, כמו למשל – היפותטית – ההקשרים הפנים-ערביים (תהליכים פנימיים בסוריה ובמצרים) והגלובליים (יחסי ארצות הברית וברית המועצות, שוק הנפט). נוסף על כך הדיון הציבורי מתעלם מהניצחון הצבאי שהושג בסופו של דבר במלחמה זו (שהרי מצרים וסוריה הן שביקשו ראשונות את הפסקת האש), ובמקום זה נהוג לחשוב על המלחמה כתבוסה וכעונש קולקטיבי שהגיע לישראלים על חטא הגאווה ועל חטאים אחרים (איש איש והשקפתו – שמאל, ימין, דתיים, חילונים וכו').⁸⁵ הוויכוח ניטש רק בשאלה אם החטא בוצע בידי ההנהגה בלבד או בידי הציבור כולו ואם אכן מנהיגים אכלו בוסר ושיני הציבור תקהינה.

83 פיקר, תשכ"ט, 176-175, 189-190; רובין, 1997, עמ' 33.

84 שלג, 2010, עמ' 29-30.

85 ראו דיון נרחב אצל Liebman, 1993. לדוגמה מהעת האחרונה ראו עפר שלח, "על העיוורון", nrg, 21.9.2012 (אוחזר ב-22.9.2012).

הדיון הציבורי הזה אינו עוסק בשאלת קיומו של אלוהים, אך משתמעת ממנו ההנחה שבעולם אין מקריות ושאת סיבותיה של הטראומה הקולקטיבית של יום כיפור יש לחפש בתחום המוסרי-פוליטי. קשה להימנע מאנלוגיה לדברי הרמב"ם בקובעו כיצד להתייחס לצרה שבאה על הציבור: "אבל אם לא יזעקו [...] אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרית. הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים. ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה: והלכתם עמי בקרי [מקרה] והלכתי גם אני עמכם בחמת קרי. כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי".⁸⁶ המושג "חשבון נפש" גלש מהתחום הקהילתי והאישי שבין הקהילה והאדם לאלוהים אל התחום הפוליטי שבין העם להיסטוריה. מכיוון שאין מקריות ויש השגחה פרטית של ההיסטוריה, התבוסה במלחמה (אם הייתה כזו) הייתה עונש על חטא כלשהו. על העם לחפש את חטאיו ולהתוודות עליהם – באמצעי התקשורת כמובן – ולשוב מדרכו הרעה כדי שטראומות קולקטיביות כאלו לא יישנו עוד.

הביקורת התקשורתית על ההנהגה והדיון הציבורי בשאלת המלחמתיות של החברה הישראלית אינם, כשלעצמם, ביקורת על הלאומיות ועל הנחות היסוד של מדינת הלאום. נהפוך הוא: הם מביאים לידי ביטוי תקשורתית את הפוליטיזציה של החברה היהודית ואת האופן שבו החברה משמשת בסיס ערכי למדינה. דווקא קיומו של יום זיכרון לא רשמי – שמצוין על ידי החברה ולא דווקא על ידי מוסדות המדינה – מציב את יום כיפור כיום המצדיק סיפור ציוני שלפיו החברה היהודית הישראלית הפגינה מאז ומעולם לכידות בעת צרה ומשבר במנהיגות. ליום כיפור נודעת לפיכך חשיבות בלוח השנה הציוני של הדת האזרחית.

אם כן, יום כיפור מכונן בדרך ריטואלית מרחב אזרחי ישראלי שיש לו היכולת לחבר את הפרטים לערכים קולקטיביים המופצים בחלל-זמן של יום כיפור הישראלי. מדובר הן בערכים פרו-אקולוגיים – האופייניים לעידן הבת-ר-תעשייתי והמציינים באופן טקסי את הביקורת על החברה התעשייתית, הן בערכים לאומיים – המציינים באופן טקסי את הביקורת על הלאומיות אגב אשרור ערכיה הבסיסיים המטיפים לביטוי מרבי של החברה במרחב הפוליטי.

86 רמב"ם, הלכות תעניות א, ג.

שני חשבונות הנפש, האקולוגי והפוליטי, אינם קשורים זה בזה רעיונית, לפחות לא בשלב הזה, שכן התקשורת אינה פעילה ביום כיפור עצמו אלא דווקא בימים שלפניו. אולם הם מופצים בעת ובעונה אחת משום ההרגשה שיש צורך להעניק משמעות ליום כיפור, ובהחלט ייתכן שיימצא קישור רעיוני ביניהם בעתיד.

יהודיות המרחב הציבורי

הערכים הלאומיים והסביבתיים מופצים במרחב הציבורי היהודי ומפעילים לחץ מוסרי על הפרטים, המחולל את החברות שלהם למרחב הציבורי. והמרחב הציבורי הזה הוא יהודי וישראלי. אין צריך לומר שיום כיפור של ימינו, המנציח את מלחמת יום הכיפורים, פונה בעיקר ליהודים. ואולם גם השבתת המשק, ובכלל זה השבתת זירת הפנאי, מסיבות אקולוגיות או דתיות, נתפסת כצורת חגיגה ייחודית של יהודים, רלוונטית ליהודים בלבד, ורק בישראל. כך הם פני הדברים בכירור מנקודת מבטם של לא-יהודים החיים בישראל ואשר חולקים את המרחב הציבורי עם קבוצת הרוב היהודית, וכך הם פני הדברים מנקודת המבט של היהודים הלא ישראליים.

גם אם היהודיות של יום כיפור הישראלי לא תמיד גלויה לעיניהם של היהודים הישראליים במבט מבפנים, היא נראית היטב במבט מבחוץ. לא-יהודים החיים בערים הישראליות היהודיות – ערבים ומהגרי עבודה – חשופים אף הם ללחץ שלא לנסוע ביום כיפור ולא לחלל את החג בפומבי. גם אם יש יהודים שבעיניהם יום כיפור הישראלי מבטא תרבות שאיננה "יהודית" כי אם "ישראלית", הרי הלא-יהודים החיים בישראל רואים בתרבות זו תרבות יהודית מובהקת, וכמיעוטים אתניים הם מתייחסים אליה בכבוד.

היהודיות של המרחב הציבורי ביום כיפור התחדדה בעשור האחרון בעקבות תקריות אלימות בין יהודים לערבים שאירעו דווקא ביום הקדוש והחליפו את התקריות האלימות בין דתיים לחילונים, ששכחו מאז שנות השמונים הודות להשתלטות רוכבי האופניים על המרחב הציבורי. האירוע האלים הבולט ביותר היה כמובן אינתיפאדת אל-אקצה, שפרצה בראש השנה היהודי בשנת 2000 והייתה עדיין בנקודת רתיחה ביום כיפור. באותו יום כיפור אירעו תקריות אלימות רבות בין יהודים לערבים, ונעשו בהן, בין השאר, ניסיונות לחלל בתי כנסת, מסגדים,

בתי עלמין וקברי שיח'. בצירי התנועה בכל רחבי הארץ יידו יהודים אבנים לעבר מכונניות חולפות, ובמקומות אחדים אף חסמו כבישים בצמיגים בוערים. בכמה מקומות אירעו עימותים בין מתקהלים ומתפרעים יהודים לבין שוטרים.⁸⁷ אירוע אלים אחר פרץ בעכו ביום כיפור של שנת 2008 שבו אירעו התנגשויות אלימות בין יהודים לערבים בעקבות הטחת האשמות מצד הציבור היהודי בעיר בציבור הערבי על חילול חג פרובוקטיבי בפומבי בתוספת שמועות שווא שפשטו בתוך הציבור הערבי על לינץ' בנהג ערבי שנכנס לשכונה מעורבת.⁸⁸ ואולם דווקא תקרית אלימה אחת שהרקע הלאומני שלה לא היה ברור מחדרת עוד יותר את יהודיותו של המרחב הציבורי ביום כיפור: ביום כיפור 2007 דרס למוות בכפר תבור נהג טרקטורון מהכפר הברווי השכן שיבלי נערה מקומית בזמן התקדש החג. הגם שהנהג הצעיר הואשם בעיקר בנהיגה פרועה, רבים מתושבי כפר תבור סברו כי היה לאירוע רקע לאומני, בין השאר משום שבשנים שקדמו לדריסה אירעו ביום כיפור עימותים של בני נוער מכפר תבור עם שכניהם מהיישובים הערביים הסמוכים.⁸⁹ נראה כי עצם כניסתו של נהג הטרקטורון לתחום היישוב היהודי ביום כיפור נחשבה בעיני תושביו לפרובוקציה לאומנית או דתית – בין שהייתה זו כוונתו של הנהג ובין שלא. בכל המקרים האלו, על נסיבותיהם השונות, הפגין הציבור היהודי, הלאו דווקא אורתודוקסי, רגישות יתרה לחילול החג בפומבי מצד לא-יהודים.

ובכל זאת אפשר לקבוע כי בדרך כלל כופה היהודיות את עצמה על המרחב הציבורי בעיקר באמצעות לחץ חברתי ולא באמצעים אלימים. הסופר הערבי סייד קשוע תיאר בטור שלו בעיתון את התחושות הקלסטרופוביות האופפות אותו מדי יום כיפור, שבו, כלשונו, "אהיה כלוא, בלי אפשרות לברוח", בניגוד לשבתות ולחגים היהודיים האחרים שאותם הוא דווקא מחבב. בנימה האירונית הייחודית שלו הוא מתאר את מאמציו הבלתי נלאים לרצות את רעייתו וגם את השכנים היהודים בירושלים, כלומר להשיג חלב לבני משפחתו בלי לנסוע

87 ראו אור, חטיב ושמיר, 2003, שער שני, סעיף 193 (אוחזר באינטרנט ב-25.7.2012).

88 אחיה ראבד ויונתן ובר, "הלילה: מהומות קשות בין יהודים לערבים בעכו", ynet, 9.10.2012 (אוחזר ב-2.9.2012).

89 אחיה ראב"ד, "נהג הטרקטורון הערבי חיפש לעורר מהומות", ynet, 23.9.2012 (אוחזר ב-16.7.2012).

במכונת ביום כיפור.⁹⁰ קשוע לא חשש מאיומים באלמות מצד השכנים אלא מהלחץ החברתי.

האופן המאוד מסוים שבו יהודים בישראל מציינים את יום כיפור, השונה כל כך מהאופן שבו מקובל לציין חגים במדינות המערב, מבליט את יום כיפור כחג יהודי המשליט עולמות תוכן יהודיים על המרחב הציבורי. כיוון שליהודים וללא-יהודים אין כוח סמלי שווה במרחב הישראלי הציבורי, יום כיפור מחדד את הניגוד בין שתי הקבוצות ולפיכך עלול להביא מתחים אתנו-לאומיים קיימים לידי נקודת רתיחה באמצעות הלחץ החברתי על הלא-יהודים לשמירת החג במרחב הציבורי – שלא כמו תרבות ההלכתית, שאין לה בעיה עקרונית עם חילול החג בידי לא-יהודים, אפילו בפומבי. לפיכך לצופה מן החוץ נראה יום כיפור כחג יהודי לכל דבר, המשותף לכלל הציבור היהודי.

את היהודיות של יום כיפור הישראלי ניתן להאיר מנקודת מבט נוספת, אם נשווה אותו ליום כיפור היהודי האמריקאי. כמו בישראל גם בארצות הברית (ובארצות המערב האחרות) יהודים רבים, מרקעים מגוונים ובהם גם שאינם דתיים כלל, לא עובדים ביום כיפור, ורבים מהם גם צמים. כמו בישראל גם בארצות הברית בתי הכנסת מלאים ביום זה, ורבים מהם מנצלים אותו להתרמה שמאפשרת את אחזקתם בשאר ימות השנה. יתרה מזו, יום כיפור מורגש גם בתרבות הציבורית האמריקאית הכללית, שכן בתי עסק רבים שבעליהם יהודים סגורים, ויש ערים רבות שבהן גם בתי הספר הציבוריים נסגרים לרגל החג, כמחווה רבת-תרבותית לאזרחים היהודים. אחת מנקודות ההשקה עם התרבות הציבורית האמריקאית שבה יש ליום כיפור נוכחות מעניינת במיוחד קשורה לכוכבי ספורט יהודים אמריקאים, שבחיי היום-יום שלהם היו רחוקים מאוד מהדת היהודית ובכל זאת הקפידו שלא לעבוד (ואפילו לצום) דווקא ביום כיפור, כמו למשל שחקני הבייסבול הנק גרינברג וסנדי קופקס. מנהג זה לא התקבל תמיד באהדה בקרב אוהדי הספורט האמריקאים, אבל הוא העצים את המיתוס סביב ספורטאים אלו בתוך הקהילה היהודית.

ואולם כאן גם טמון ההבדל המשמעותי בין יום כיפור במדינות המערב לבין יום כיפור בישראל. בשאר מדינות המערב, ואפילו בארצות הברית הסובלנית, אין

90 סיד קשוע, "מילא חגי ישראל, אבל יום כיפור?", אתר הארץ, 22.9.2010 (אוחזר ב-3.2.2014).

ליום כיפור רישום של ממש במרחב הציבורי, ומוקד ההתרחשות העיקרית הוא עדיין, בבירור, בית הכנסת. לעומת זאת בישראל מוקד ההתרחשות העיקרית הוא הרחוב. יום כיפור מבטא לפיכך את המעתק שחל במוקד המרחבי של התרבות היהודית – מהמרחבים הסגורים, ובראשם בית הכנסת, אל הרחוב. ובישראל הרחוב הוא יהודי.

סיכום: המרחב הציבורי היהודי

יום כיפור מצוין בישראל בדרכים ייחודיות לה, הן ביחס לעולם המערבי הן ביחס לתרבויות היהודיות האחרות ואף ביחס לחגים הישראליים האחרים. אף שבשלבים הראשונים לא אותרו בו חומרי גלם שנחשבו למתאימים ליזמות תרבותית, ואולי דווקא משום כך, צמחו ביום כיפור מנהגים עממיים שנתפסים עד היום כמחייבים מבחינה חברתית וללא תמיכה של ממש מצד החוק. יום כיפור הוא יום שבתון לכל דבר, והוא נשמר במרחב הציבורי בקפדנות יוצאת דופן.

ואולם מבט מעמיק יותר מגלה כי ביום כיפור הישראלי כן מתקיימות ארבע האוריינטציות של החגים בעידן התעשייתי: האוריינטציה המשפחתית, המתקיימת בנסיגה של רבים אל המרחב המשפחתי, וכן בסעודות משפחתיות מורחבות לפני הצום ואחריו; אוריינטציית תרבות הילד, המתקיימת במנהג הנסיעה באופניים; ואוריינטציית תרבות הצריכה, המתקיימת בצריכה מוגברת של אופניים ובמבצעים מיוחדים על כלי רכב לא ממונעים לפני החג, ובמידת מה עדיין בשוק השכרת הווידאו וה-DVD. האוריינטציה הרביעית, המבטאת זהות אתנית, מתקיימת ביום כיפור בעצם השמירה הקולקטיבית על השבתון, ואצל רבים – גם על הצום, בעיקר בשל זיקתם למה שנתפס כמסורת יהודית מחייבת. באופן מעניין ביום כיפור הישראלי גם כמעט שאין כל ביטוי לזהויות יהודיות עדתיות, שכן דרך ציונו במרחב הציבורי אינה מקיימת רצף היסטורי של ממש עם מסורות יהודיות קדם-ציוניות. המסורות העדתיות נעשו מיותרות דווקא בגלל ההשתחררות מבית הכנסת, שהיה, ועודנו, המוסד המובהק ביותר המסמל את העדתיות.⁹¹

למעשה, יום כיפור הישראלי דומה במידה רבה ליום הכיפורים של תרבויות יהודיות קדומות יותר, שאף בהן התקיים באוויר הפתוח (במציאות או לפי דימויים היסטוריים) מרחב ציבורי יהודי, לעומת החללים הסגורים – ובראשם בית הכנסת – שהוגדרו כמרחבים יהודיים בתרבויות היהודיות האחרות שקיימות עד היום: תרבות האמנציפציה, התרבות המיסטית והתרבות ההלכתית. יום כיפור מבטא יותר מכל חג אחר את יציאתה של התרבות היהודית לרחוב, ולא מקרה הוא שרישומו ניכר ביותר דווקא בערים הגדולות, שהרי ביישובים הקהילתיים, במושבים ובקיבוצים אפשר להלך ברגל ולנסוע באופניים על הכביש גם בימות החול.

בפרספקטיבה היסטורית, אם כן, יום כיפור משקף את התרבות היהודית החדשה, הישראלית, ששאלה מוטיבים מהתרבות המקראית ומחז"ל ואשר היא שונה מאוד מהאורתודוקסיה, הממוקדת בבית הכנסת. מהותה של תרבות יהודית זו היא היותה תרבות ציבורית. היא מתרחשת ברחוב ומכוננת אותו כרחוב יהודי, כחברת רוב במדינת לאום יהודית. בכך היא יוצרת לחץ חברתי על כל מי שנמצא במרחב הציבורי, בכלל זה הלא-יהודים. מהללו מצפים שייטמעו במרחב הציבורי ולא יתבלטו.

הבנה זו של התרבות היהודית כתרבות רחוב מציעה פרספקטיבה אחרת על חילונה כביכול של התרבות היהודית – נושא שנוי במחלוקת בעולם המחקר היום.⁹² מתיאורו של יום כיפור הישראלי עולה שהתרבות היהודית הישראלית אינה דתית פחות או יותר מהתרבות הדתית האורתודוקסית. היא דתית באופן אחר. היא כופה מספר קטן יותר של פעילויות ואיסורים, אך הלחץ המוסרי שהיא מפעילה כדי ליישם כפייה דתית אפקטיבי בהרבה מזה של התרבות ההלכתית, שאינה מסוגלת לכפות את עצמה במרחב הציבורי בלי לאבד את עקרונותיה.⁹³ לתרבות הישראלית יש עניין משני בכפייה על המרחב הפרטי ועל גופו של אדם, והיא ממוקדת בכפיית צביון יהודי מסוים על המרחב הציבורי, אף שגם המרחב הפרטי מושפע מכך.

92 ראו Sharot, 2011, pp. 206–231.

93 על כך ראו Yadgar, 2012.

יום כיפור הישראלי מאיר את התרבות הישראלית כתרבות יהודית לכל דבר לפי הקריטריונים שהציע אפרים שמואלי: זו תרבות של יהודים, המתייחסת ליהודיות ולתרבויות יהודיות אחרות בלי שהיא נעשית זהה להן. כל תוכן שיוערה לתוך התרבות הזה, יהא מקורו אשר יהא, לא ישנה את עצם עובדת היהודיותה. ומהו הצביון הזה? כיצד מחליטים מה כן ומה לא? נראה כי מה שהכריע כאן היה הלוגיקה של המסורת, כפי שהיא מוארת בידי יעקב ידגר.⁹⁴ המסורתיים אינם מעוניינים במחויבות מלאה להלכה האורתודוקסית אבל גם לא בהתנערות מלאה ממנה, אלא במחויבות חלקית שתבטא בחירה חופשית מתוך המסורת התואמת צרכים אישיים ומשפחתיים מתחום הנפש, החינוך, הכלכלה, החברה, הפוליטיקה וכיוצא בהם. שאלת התכנים הקונקרטיים, מה כן ומה לא, תוכרע על פי צרכים משתנים ובאופן גמיש ומשתנה מאדם לאדם. כפי שמראה ידגר, בעיני המסורתיים המושג "מסורת" מזוהה דווקא עם גמישות וחופש בחירה, בניגוד לדימוי המקובע שהוטל עליו כמדעי החברה. גמישות אינהרנטית זו היא הסיבה לכך שמסורתיים מתקשים (או לא מעוניינים) להתארגן במסגרות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות משלהם (כמו למשל זרם חינוכי מסורתי, שקיים אך אינו נותן מענה אמיתי לצורכי האוכלוסייה המסורתית הרחבה בהרבה), שכן אין כל דרך להגיע להסכמה בין המסורתיים לבין עצמם באשר לתכנים תרבותיים.

יום כיפור הישראלי הוא מקרה יוצא דופן של הסכמה כפויה על קווים אדומים של שמירה על המסורת. גם ביום הזה לא לגמרי ברור לפי מה הוכרע מה כן ומה לא, אבל כן ברור שהתרבות הישראלית דוחה את המחויבות המלאה להלכה, כמו גם את הצביון הקוסמופוליטי של החג התעשייתי, ומבקשת לשמור על צביון מסורתי של המרחב הציבורי והפרטי כך שיהיה מחייב אך יותיר גמישות מסוימת לפרט. ההבדל בין ה"בחירות" הקולקטיביות של החברה הישראלית לבין הבחירות הפרטיות של הפרט המסורתי הוא שההכרעות בדבר יום כיפור הישראלי נבעו מדינמיקות היסטוריות מקריות ולא מהחלטות או מהצעות של יזמי תרבות פרטיים, ולפיכך נתפסו כמחייבות את כולם מתוך שהן מציעות שביל זהב מסורתי מסוים – צום אגב גלישה באינטרנט, השבתת התנועה הממוכנת אגב נסיעה באופניים. הפרטים הקטנים שבונים את שביל הזהב יכלו להיות גם

אחרים, אבל בדרך שבה הם עוצבו על ידי הדינמיקה ההיסטורית הם נתפסים כבעלי משמעות ליהודים הישראלים.

התרבות הישראלית פיתחה מנהגים מיוחדים, ואלה העניקו צביון ייחודי למרחב הציבורי ביום כיפור והפכו למסמן של יהודיותו. בכך מראה יום כיפור כיצד חוקים חברתיים בלתי כתובים נתפסים בעיני הרוב הדומם כמבטאים אותנטיים של זהותו היהודית והישראלית גם כאשר הם נכפים על קבוצות המיעוט בשוליים – הדתיים והחילונים. חרף דחיית המחויבות המלאה להלכה ולמרות הצביון הקוסמופוליטי והאוניברסלי המוענק לחגים בתרבות המערבית, אין התרבות נמנעת משאילה חופשית של מוטיבים תרבותיים משני מקורות אלו כדי ליצור סינתזה מרתקת, שהיא היא התרבות היהודית הישראלית.

פרק רביעי

לקראת דמיון לאומי חדש:

אָזרוּחַ התרבות היהודית בישראל

פרק זה אינו פרק סיכום. מטרתו לעמוד על ההשלכות המעשיות של מה שנכתב עד כה ולהציע ניסוח מחודש ליחסים בין תרבות יהודית, דת, לאומיות ואזרחות ישראלית. במילים אחרות, הטקסט עד כה עסק במצוי, ופרק זה יעסוק ברצוי. יש להדגיש: בדברים להלן אין לראות הצעה מדינית מעשית ליישום מידי, אלא הצעה כללית המיועדת לדיון ציבורי בתפקיד שיכולה למלא התרבות היהודית הישראלית ביצירת אינטגרציה חברתית ופוליטית בין המגזרים בחברה הישראלית.

הכוח המטמיע של התרבות היהודית בישראל

ישראל היא מדינתו של הלאום היהודי. אחת התוצאות המרכזיות של עובדה זו היא קיומה של תרבות ציבורית יהודית בעלת כושר הטמעה ויצירת תחושת שייכות למקום ולחברה.

הדיון בקורותיהם של החגים ובמשמעותם ליהודים הישראלים נראה לכאורה אוטורי. מה משמעות העובדה שביום כיפור נוסעים באופניים או שבליל הסדר מספרים בדיחות ישנות ועבשות? לטענתי, העיסוק בפרטים יום-יומיים ושוליים חושף את הפוטנציאל של התרבות היהודית הישראלית לאינטגרציה ולהטמעה אזרחית של יהודים ולא-יהודים כאחד בחיי היום-יום בתחומים שאינם זוכים לתשומת לב פוליטית או אידאולוגית דווקא בשל הפרוזאיות שלהם. פרטים אלו יוצרים לחץ חברתי הנתפס כחלק מהתרבות המקומית, בדיוק כמו השפה העברית, ולפיכך לא תמיד מורגש בקרב יהודים שנולדו וגדלו כאן. לעומת זאת בשביל לא-יהודים החיים בישראל, ערבים או מהגרי עבודה, ואף בשביל יהודים שהיגרו לכאן מחו"ל (וכן בשביל ישראלים החיים בחו"ל), לחץ זה רחוק מלהיות מובן מאליו. למעשה הוא לוחץ לכיוון של טמיעה תרבותית בתוך התרבות היהודית המקומית, ובכלל זה לוח השנה שלה, סמליה והמיתוסים הבסיסיים

שלה הארוגים לתוך חיי היום-יום. הלחץ החברתי הזה מכתוב את תרבות הזרם המרכזי בחברה. אף על פי כן אין פירוש הדבר שהתרבות היהודית הישראלית היא אחידה, מפני שלכל פרט ולכל קבוצת משנה בחברה יכול להיות מגוון של תגובות ללחץ.

בחברה הישראלית נהוג להבחין בארבעה סעעים מרכזיים: בין מהגרים (היום בעיקר מחבר המדינות) ובין ותיקים, בין דתיים ובין חילונים, בין אשכנזים ובין מזרחים, בין יהודים ובין ערבים.¹ הלחץ לטמיעה בתרבות היהודית הישראלית פועל אחרת בכל אחד מהסעעים האלו.

הלחץ לטמיעה תרבותית ניכר ביותר במקרה של המהגרים היהודים מחבר המדינות (ברית המועצות לשעבר), שבאו מרקע אנטי-דתי ונטמעים במהירות יחסית בתרבות המקומית המסורתית. ניתן להדגים זאת באמצעות התנודות בנתוני דוח גוטמן בשני העשורים האחרונים. במהדורה השנייה של הדוח, שהופיעה בסוף שנות התשעים, ניכרת ירידה מסוימת לעומת המהדורה הראשונה מראשית אותו עשור בשיעור היהודים הישראלים המבצעים פרקטיקות תרבותיות "יהודיות" כמו חגיגת ליל הסדר, צום יום כיפור, עריכת ברית מילה או התקנת מזוזה. עורכי המחקר הסבירו ירידה זו בעיקר באי-היכרותם של המהגרים הרוסים שהגיעו לארץ בהמוניהם בשנות התשעים את הטקסים היהודיים המסורתיים, ואף בחוסר העניין שלהם להיכרות כזו בגלל הרקע החילוני המובהק שלהם.² לעומת זאת במהדורה השלישית שפורסמה בסוף העשור הראשון של המאה הנוכחית חזרו הנתונים על שמירת הטקסים היהודיים לשיעורי המהדורה הראשונה מראשית שנות התשעים, כלומר קודם להגירה הגדולה.

במילים אחרות, המהגרים מחבר המדינות – הם עצמם או בנות ובני הדור השני להגירה – נטמעו בתרבות המקומית, ונוסף על רכישת השפה העברית והקודים התרבותיים היום-יומיים הם מנסים להיות שותפים לפרקטיקות הטקסיות המקומיות. לפיכך הם החלו לחגוג את סדר פסח, לעשות ברית מילה, לקבוע בביתם מזוזה וכן הלאה, אף שמרביתם ממשיכים להגדיר את עצמם כחילונים.³

1 פרס ובן-רפאל, 2006.

2 לוי, לוינסון וכ"ץ, 2002, עמ' 17.

3 אריאן וקיסר-שוגרמן, 2011, עמ' 11, ובעיקר התרשים בעמ' 89; Hermann, 2012.

יתר על כן, רכישת הפרקטיקות התרבותיות של התרבות היהודית הישראלית על ידי המהגרים מחבר המדינות אינה מבחינה בין מהגרים שהם יהודים על פי ההלכה ובין מי שאינם כאלה – בני משפחה לא-יהודים שעלו ארצה והתאזרחו על פי חוק השבות. החוקר אשר כהן מכנה תופעה זו בשם "גיור סוציולוגי", כלומר אנשים שאינם יהודים על פי ההלכה הנטמעים בתוך העם היהודי. כלפי חוץ, וגם בתחושתם הפנימית, הם יהודים לכל דבר, אבל לא בעיני הממסד הרבני, ולכן גם לא בעיני המדינה.⁴ ואולם, כפי שמעיר אלכס יעקובסון, הכינוי המדויק לתופעה זו הוא "טמיעה תרבותית", ולמעשה מדובר בדרך הצטרפות חדשה לעם היהודי, ללא גיור דתי ובאמצעות התאזרחות.⁵ המהגרים נטמעים בתוך התרבות הדומיננטית, לא בלי קשיים כמוכּן ולא תמיד בלב שלם, כבכל תהליך הגירה, אבל כן מתוך היענות ללחץ החברתי שמפעילה התרבות השלטת, הקולטת.

הלחץ לטמיעה מורגש לא רק בקרב מהגרים אלא גם בקרב קבוצות שוליים מתבדלות. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא החרדים. חרף השוני בנתוני התעסוקה ובמבנה החברתי-כלכלי והמשפחתי בין החברה החרדית לשאר מגזרי החברה הישראלית, בכל זאת מסתמנים תהליכי ישראליוּציה בקרב החרדים בתחומים תרבותיים רבים, הכוללים שפה, ערכים וקודים תרבותיים. בעשור האחרון הוארו גם מידת הלחץ שיוצרת עליהם תרבות הצריכה המודרנית וצמיחתו של מעמד בינוני חרדי.⁶ לענייננו ניכרת השפעתה של תרבות החגיגה הישראלית על הציבור החרדי במנהגו לחוג את החגים בטיולים בטבע, בפיקניקים ובצליית בשר בפארקים, בדיוק כמו שאר הישראלים – יהודים וערבים. מן הצד האחר, ראינו כאן כי הלחץ התרבותי פועל את פעולתו גם על חילונים גמורים, המקיימים פרקטיקות תרבותיות יהודיות רבות שנראות להם חלק מהמורשת התרבותית הלאומית או המשפחתית או, למצער, מתחייבות מהתנהגות מנומסת בציבור או בחברת המשפחה.

הלחץ לטמיעה בתרבות הישראלית מקהה גם את המתח העדתי בקרב הציבור היהודי בישראל. בתחומים רבים המסורות העדתיות אינן מקבלות כל ביטוי

4 כהן, 2006 (למשל מעמ' 35 והלאה).

5 ראו Yakobson, 2010.

6 ראו למשל סיון וקפלן, 2003; זיכרמן וכהנר, 2012, בפרט הערה 117 בעמ' 57; Klin; Oron, 2005. תורה לאדם קליין-אורון על עותק של העבודה.

בתרבות הציבורית הישראלית, כפי שראינו כאן בדיון על יום כיפור או על נוסח ההגדה של פסח. אפילו במרחב המשפחתי חל כור היתוך מסוים, כפי שראינו בדיון על ליל הסדר: במרבית המשפחות הישראליות יש שיעור גבוה של נישואי תערובת בין-עדתיים, והתפריט שעולה על שולחנן דומה פחות או יותר, יחד עם נוסח ההגדה המשוכפל. רכיבים רבים של תרבות החגיגה הישראלית שיכלו להיות מוזהים עדתית (כמו, שוב, המנגל או הגפילטע-פיש בראש השנה) הפכו להיות מקובלים בכל העדות. גם כאן ניכרת היווצרותה של תרבות מעמד בינוני חוצת גבולות עדתיים.⁷ האתר התרבותי העיקרי שבו משתמרות היום מסורות עדתיות הוא בית הכנסת, ולפיכך לא ייפלא שהפוליטיקה העדתית יעילה רק בעירוב שלה עם הפוליטיקה של הדת.⁸ ואולם בתרבות הציבורית הישראלית בית הכנסת תופס מקום שולי יחסית, כפי שראינו.

הנה כי כן, הלחץ לטמיעה תרבותית בתרבות היהודית הישראלית פועל כגורם ממתן בשלושת השסעים הראשונים הנפגעים בתוך גבולות הציבור היהודי. לעומת זאת, כפי שראינו כאן, את השסע היהודי-ערבי הוא דווקא מעמיק, מכיוון שנכון להיום הערבים, כמו שאר הלא-יהודים במוצאם, אינם נמעניה של התרבות הזו בשל אופייה הבלעדי של הלאומיות הישראלית היהודית. הסוציולוג סמי סמוחה מציע לראות בישראל "דמוקרטיה אתנית", המייעדת את עצמה, בעיקרון, ליהודים במוצאם בלבד ואשר, ככלל, אינה מאזרחת לא-יהודים. הלא-יהודים שחיים בה אינם נהנים ממכלול הזכויות שהמדינה מציעה לאזרחיה אבל גם אינם חייבים במילוי כל החובות האזרחיות.⁹

לתופעה זו יש השלכות רבות – פוליטיות, כלכליות וחברתיות. ברובד התרבותי, הסמלים המאגדים את אזרחי המדינה הם סמלים יהודיים מובהקים, שפת המדינה היא עברית, והחגים וימי השבתון נובעים מלוח השנה היהודי ומהמסורת היהודית. רוב מניינה ובניינה של ספרות המחקר העוסקת בשסע היהודי-ערבי מתייחסת לדומיננטיות הסמלית של היהודים כבעיה שולית, בעיקר מכיוון שבתחום זה כמעט שאין הפרה של זכויות האזרח, לפחות לא כמו

7 כהן וליאון, 2008.

8 ליאון, [בדפוס].

9 סמוחה, 1996. ראו עוד פלד, 1993; אוסצקי-ליזר וגאנס, 2006.

בתחומים אחרים כגון פוליטיקה, חברה וכלכלה.¹⁰ יתר על כן, לרבים המוכנים לצעוד כברת דרך ארוכה לקראת המיעוט הערבי בישראל בתחום הפוליטי נראה שוויתור בתחום הסמלי ירוקן מתוכן את מדינת הלאום היהודית, ובלא רווח של ממש.¹¹ גם הקריאות הנגדיות לביטול מדינתו של הלאום היהודי ולהקמת מדינת כל אזרחיה רואות באזרחות, ולמעשה בזירה הפוליטית כולה, עניין טכני בלבד, כלומר אך ורק כזירה של צדק חלוקתי וארגון מדיני, אך לא כמוקד של הזדהות רגשית. ואכן, המציעים להפוך את ישראל למדינת כל אזרחיה אינם מסבירים מה יהיה הדבק החברתי של המדינה החדשה.¹² אלו ואלו מחשיבים את הממד הסמלי לשולי בדיון על השסע הערבי-יהודי בישראל.

ואולם, כפי שהבהיר הסוציולוג ג'פרי אלכסנדר, אין מרחב אזרחי יכול להתקיים בלי הזדהות רגשית וכלי דבק חברתי.¹³ הלאומיות המודרנית היא תנועה תרבותית המספקת מנגנון הזדהות אזרחי שכזה, רב עוצמה במיוחד. לפי אחת ההגדרות המקובלות, הלאומיות המודרנית חותרת לחפיפה בין מדינה לחברה, כלומר לשילוב של מתן ביטוי פוליטי לקבוצה חברתית בעלת תרבות משותפת, מחד גיסא, עם אינטגרציה חברתית ואזרחית באמצעות קיומה של התרבות המשותפת, מאידך גיסא.¹⁴ כך נוצר מרחב תרבותי ולשוני משותף, המקיים חפיפה (שלעולם אינה מלאה) עם המרחב הפוליטי. על אף הדיבורים הרווחים בעולם האקדמי על העידן הפוסט-לאומי, הדגם המדיני הדומיננטי בעולם הוא עדיין מדינת הלאום, המאופיינת בתרבות הגמונית ובקבוצת אוכלוסייה דומיננטית.¹⁵ בעשורים האחרונים איבדה מדינת הלאום מעט מכוחה הכלכלי והמדיני, אך לא מכוחה לשמש מוקד הזדהות רגשית ותרבותית. גם באותן מדינות לאום רבות שהפנימו תפיסות רבות-תרבותיות מתאפשרת הפתיחות להכלה תרבותית של קבוצות משנה על בסיס קיומו של מרחב אזרחי ותרבותי משותף.¹⁶

- | | |
|----|---|
| 10 | קרמניצר, 2005 (בייחוד עמ' 230). |
| 11 | סבן, 1999 (בייחוד עמ' 90). |
| 12 | ראו למשל בשארה, 1993; קופמן, 1999; אוסצקי-ליזר וגאנס, 2006, עמ' 221; ג'מאל, 2006 (בייחוד עמ' 84). |
| 13 | ראו Alexander, 2006. |
| 14 | ראו בן-ישראל, תשנ"ז. |
| 15 | ראו Smith, 1998; שנהב, 2005. |
| 16 | מאוטנר, שגיאי ושמיר, 1998; נחתומי, 2003. |

מדינה שאין לאזרחיה קשר רגשי אליה לא תוכל לגייס אותם למשימות לאומיות, כמו למשל הגנה על גבולותיה או חיסכון במים, ותתקשה לשכנע אותם להפגין אזרחות טובה לא רק מפחד העונש. הדבק החברתי נוצר באמצעות מיתוסים וסמלים משותפים. אם תקום מדינה ישראלית שתשתייך לכל אזרחיה שווה בשווה, יוכלו סמלים ומיתוסים אלו לבוא רק מתוך התרבות היהודית והתרבות הערבית-מוסלמית, והשאלה היא אם הדבר עשוי לעלות בקנה אחד עם רעיון מדינת הלאום היהודית. בלא מרחב תרבותי משותף שיכונן מרחב אזרחי על בסיס הזדהות רגשית לא תהיה נידות חברתית מספקת לקבוצת המיעוט, והשותפות במרחב הפוליטי תהיה מוגבלת. כל פתרון טכני לחלוקת משאבים הוגנת יותר בלי להתמודד עם שאלת ההגמוניה התרבותית לא יצלח.

ואולם אפשר לשנות מצב עניינים זה באמצעות פוליטיזציה של התרבות לאור הנחות היסוד של הלאומיות המודרנית. במקום לבטל את מדינת הלאום ולראות בה את מקור כל הרעות, אפשר להשתמש בכלים יוצאי הדופן שמציעה הלאומיות המודרנית ליצירת אינטגרציה חברתית ותחושת הזדהות עם הפוליטי בעזרת מרחב תרבותי משותף המקיים חפיפה עם המרחב הפוליטי. בישראל אפשר לעשות זאת באמצעות מה שאכנה אֶזְרוּחַ התרבות היהודית, קרי הגדרת הזהות היהודית לפי התרבות במקום ההגדרה לפי המוצא, המוסכמת היום כמעט מקיר לקיר. מהלך כזה יעשה שימוש פוליטי בתהליכי האינטגרציה התרבותית, שמתקיימת ממילא וללא הכוונה מלמעלה, כדי לשנות את הדמיון הלאומי של אופן ההשתייכות לקולקטיב הישראלי ואתו גם את האזרחות ואת הדמוקרטיה הישראלית – מדמוקרטיה אתנית לדמוקרטיה אזרחית. אסביר כעת את המהלך בקווים כלליים ואתמקד בהיבטים התרבותיים שלו.

אֶזְרוּחַ התרבות היהודית הישראלית

נקודת המוצא שלי לניתוח החגים הישראליים היא הבנת התרבות הישראלית כתרבות יהודית לכל דבר. לפי הצעתי, בעקבותיו של אפרים שמואלי, יהודיותה של התרבות הישראלית אינה נובעת במישרין מהשימוש בסמלים, בטקסים ובמיתוסים שמקורם יהודי, אלא מעצם היותה תרבות של יהודים המתייחסת לעובדת יהודיותם ולתרבויות יהודיות אחרות, ובהן, בראש ובראשונה, התרבות המיסטית, התרבות ההלכתית ותרבות האמנציפציה (היהודית-אמריקאית) בנות

זמננו, אך גם התרבות המקראית ותרבות חז"ל בנות העבר. העובדה שהתרבות הישראלית אינה זהה לתרבויות יהודיות אחרות שהתקיימו, ומתקיימות, לאורך ההיסטוריה וכן ההחלטה לקרוא למדינה בשם "ישראל", שלכאורה אינו שומר על רצף מלא עם העבר היהודי, תורמות למראית העין המטעה רבים לחשוב שיש ניגוד בין הישראלי ליהודי. כפי שראינו כאן, ניגוד כזה מתקיים רק אם מייחסים לתרבות היהודית מהות מסוימת, למשל דת – תפיסה מהותנית שבה אוזנים לפרקים הן דתיים הן חילוניים.¹⁷ ואולם מנקודת מבט היסטורית ואנליטית, התרבות הישראלית היא אחת מני תרבויות יהודיות רבות בעבר ובהווה. התרבות הישראלית מתייחדת בהיותה תרבותה של חברת רוב המתקיימת במסגרת של מדינת לאום יהודית. יש לכך שתי תוצאות חשובות: ראשית, התרבות היהודית הישראלית מתקיימת בעיקר במרחב הציבורי – הממשי (הרחוב, בעיקר העירוני) והווירטואלי (התקשורת והרשתות החברתיות), שניהם מוגדרים ונחווים כ"יהודים" על ידי היהודים והלא-יהודים כאחד. התרבות היהודית הישראלית מתעניינת גם במרחב הפרטי, אך כפי שראינו בפרק העוסק בפסח, היא מתעניינת במרחב הפרטי של היהודים בלבד, ואילו את המרחב הציבורי היהודים נדרשים לחלוק עם לא-יהודים. למרות נוכחותם של לא-יהודים במרחב הציבורי הכללי, הוא – המרחב הציבורי – מזוהה במרחב הציבורי היהודי. לא כך היה בתרבויות יהודיות אחרות, שהתקיימו במרחבים סגורים. דוגמה לשינויים במרחב הציבורי היהודי במדינת הלאום הוא בית הכנסת, שהוא מוסד ציבורי בעל חשיבות תרבותית מרובה בשלוש התרבויות היהודיות המרכזיות הנוספות של זמננו – ההלכתית, המיסטית והיהודית-אמריקאית. דווקא בתרבות היהודית הישראלית הוא איבד מחשיבותו זו לטובת הרחוב, כפי שראינו בהבלטה בדיון לעיל על יום כיפור.

שנית, הדומיננטיות הדמוגרפית של היהודים במרחב הציבורי הישראלי מאפשרת לתרבות היהודית להטמיע לתוכה מוטיבים תרבותיים ממקורות שונים, אשר בתנאים גאופוליטיים אחרים, שהיהודים פעלו בהם כמיעוט אתני ותרבותי בתוך חברת רוב, יכולים היו להיחשב "זרים". התרבות היהודית הישראלית עשתה בחירות סלקטיביות של פרקטיקות תרבותיות מתוך תרבויות יהודיות אחרות.

17 ראו למשל רביצקי, 1997; עילם, 2000.

הבחירות הללו נעשו בתהליך פרשני מורכב שכלל התאמה להקשר ההיסטורי המחודש של חברת רוב במדינת לאום יהודית ושל פרקטיקות תרבותיות אחרות שמקורן בתרבויות הסביבה, ובראשן התרבות הקפיטליסטית המערבית ובמידת מה גם התרבות הערבית-מוסלמית, וכן תרבויות המוצא של חברת המהגרים. רכיבים מכל אלה הוטמעו והפכו לתרבות יהודית, כלומר תרבות של יהודים המתייחסת ליהודיותם ולתרבויות יהודיות אחרות.

תהליך משא ומתן בין-תרבותי מתחולל כמוכּן בכל תרבות בעולם, אבל תרבות שהיא תרבות רוב אינה עסוקה בשאלה "מהי תרבות יהודית?" ולכן יכולה לעבור תהליך של הטמעה תרבותית ביתר קלות, בלי שתצטרך לפשפש בציציות המקור התרבותי. לפעמים היא יכולה לעבור את התהליך מתוך מודעות למקור הזר ולפעמים בלא מודעות כזו, כמו שראינו בתיאור של ט"ו בשבט ו"יום העץ" הבינלאומי. כך אזורחה בתרבות הישראלית השירה בציבור הרוסית, וכך הפך החומס הערבי ל"מאכל ישראלי", וכן הלאה. בשל הדומיננטיות היהודית במרחב הציבורי אין התרבות היהודית הישראלית תלויה בקיומם של מוטיבים תרבותיים יהודים מסורתיים מסוימים – כמו הדת, המחויבות להלכה או האמונה באל אחד – כדי להיות "יהודית". נהפוך הוא: דווקא דומיננטיות דמוגרפית וסמלית זו היא שמאפשרת לה לשמור על הטרוגניות פנימית ולהיות מסוגלת להכיל מוטיבים תרבותיים מרובים ממקורות מגוונים. ולא פחות חשוב – התרבות הזאת – היהודית הישראלית – היא לא רק הטרוגנית אלא גם דינמית. כלומר, היא מסוגלת לעכל שינויים בפרקטיקות התרבותיות בהתאם לתמורות בהרכב החברה, באופייה ובתנאים ההיסטוריים.

לפי התזה שלי כאן, יש להגביר את השימוש בתרבות היהודית הישראלית ככלי אזרחי. המשמעות הבסיסית של אזרחות ישראלית תהיה שותפות בתרבות היהודית ואחריות לפיתוחה ולקיומה גם בשביל מי שמבחינה אישית, משפחתית, דתית ואתנו-לאומית לא היה להם עד כה קשר היסטורי לתרבות זו. בה בעת תורחב הגדרת התרבות היהודית כך שהיא תטמיע בתוכה מוטיבים לא יהודיים שיאפשרו למי שאינם יהודים כמוצאם להיות שותפים בפיתוח התרבות ולפיכך גם חברים מוערכים בחברה היהודית ואזרחים שווים זכויות במדינה היהודית. התרבות הישראלית תקבל את ההכרה כתרבות היהודית הדומיננטית של זמננו, בהיותה התרבות היהודית היחידה בעולם המתקיימת בחברת רוב יהודית שיש

בה מרחב ציבורי יהודי רחב. מדינת ישראל צריכה להדגיש את מעמדה כשומרת התרבות היהודית ולעגן בחוק את מעמדה המועדף של תרבות זו. וכאן שואל הבן – והרי, לכאורה, התרבות היהודית כבר מעוגנת בהגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית? דא עקא, הקונסנזוס על הגדרת הזהות היהודית לפי מוצא חותר, הלכה למעשה, תחת מעמדה של התרבות היהודית, שכן אין הוא מאפשר ללא־יהודים במוצאם להיות שותפים בפיתוחה אך כן מאפשר למי שנולדו למוצא זה להתאזרח במדינה היהודית בלי קשר למידת היכרותם והזהותם עם התרבות היהודית, תולדותיה ומאפייניה. לכן יש קודם לכול לשנות את חוקי ההתאזרחות כך שישקפו שינוי קיצוני בתפיסת הזהות היהודית ויעבירו את כובד המשקל מן המוצא האתני אל האזרחות במדינה היהודית.

במילים אחרות, מוצע בזה לבטל את מעמדה האיתן של האתניות היהודית כקריטריון ההשתייכות העיקרי לעם היהודי, ולמעשה הקריטריון הכמעט בלעדי, ובמקום זה להפוך את התרבות לקנה המידה העיקרי להתאזרחות במדינה היהודית. כך הדבר במדינות אחרות שבהן הפרוצדורה של ההתאזרחות כוללת, בין השאר, בחינות בסיסיות בהיסטוריה, בשפה ובתרבות המקומית.¹⁸ איני מתיימר להתמצא ביער החקיקתי הסבוך של ענייני המעמד האישי, המשפחה והאזרחות, לא כל שכן להציע רפורמות בתחום. ואולם ידוע כי בישראל לא נוהגת היום כל פרוצדורה של התאזרחות. יהודים נדרשים אך ורק להוכיח את מוצאם. כאשר הם עושים זאת, הם מקבלים אוטומטית אזרחות. לעומתם, הלא־יהודים נדרשים לעבור פרוצדורת גיור דתית מסובכת ושנויה במחלוקת (גם בין הרבנים לבין עצמם).¹⁹ לחלופין, אזרח של לא־יהודים שאינם מעוניינים להפוך ליהודים אלא לישראלים בלבד נתון בעיקר לשרירות לבם של פקידי משרד הפנים. הללו יכולים לשקול שיקולים כאלו ואחרים, למשל לא־זרח, בשם האינטרס הלאומי, חסידי אומות העולם או בני מהגרים שיודעים לבעוט היטב בכדור. אני מציע שכל המתאזרחים החדשים במדינה, יהא מוצאם האתני אשר יהא, יעברו מעין קורס גיור ויעמדו בבחינות הכוללות מושגים בסיסיים בתרבות

18 ראו ברנט, 2009 (למשל עמ' 163-172).

19 ראו זוהר ושגיא, 1994; כהן, 2006; פישר, 2011.

היהודית הישראלית, נוסף על בחינות בשפה העברית ובהיסטוריה היהודית. עם זאת, פרוצדורת ההתאזרחות תוכל בהחלט לתעדף יהודים במוצאם, ולא רק במקרים שבהם הם סובלים מרדיפות, מפני שהגדרת הזהות היהודית לפי המוצא הייתה, ותוסף להיות, חלק חשוב מהתרבות היהודית הישראלית. חשוב לומר: האזרחות לא תיתלה במוצא היהודי בלבד כקריטריון בלעדי, והזהות היהודית תהיה פתוחה לאחרים שירצו להצטרף ולהיעשות יהודים באמצעות התאזרחות במדינה היהודית, היטמעות בתרבותה ושותפות בפיתוחה.

הצעה זו מנוגדת כמובן להנחות היסוד של הלאומיות האתנית-משפחתית המקובלות כיום על מרבית הציבור בישראל, ולפיהן יהודיות היא עניין של מוצא ותו לא, ולא זו בלבד אלא ש"נישואי תערובת" בין יהודים ללא-יהודים נחשבים לבעיה. גם חוק המדינה המעניק תוקף חוקי לאנדוגמיה אתנית-דתית בהמשך להסדרי ה"מילט" הטורקיים ואינו מאפשר נישואים אזרחיים בין בני זוג שאינם בני אותה דת (אם כי החוק מכיר בנישואים כאלה שנערכו בחו"ל) מעודד תפיסות אלו.²⁰ התפיסות הרווחות בציבור היהודי הלא אורתודוקסי בעניין הזהות היהודית והשמירה על טוהר האתנוס היהודי הן נושא למחקר נפרד כמובן, אולם בהקשר הזה מעניין להזכיר את מי שנחשב בעיני רבים נביא התרבות העברית החילונית – אחד העם, שבתו נישאה ללא-יהודי (שעבר גיור רפורמי) והוא ניתק את קשריו עמה למשך כעשר שנים ומעולם לא התפייס אתה לגמרי.²¹ יש להדגיש כי התפיסות הרואות במה שעדיין נהוג לכנות "נישואי תערובת" סכנה תרבותית ודמוגרפית, כמו גם התפיסות המקנות למילים "טמיעה" ו"התבוללות" צליל שלילי ומסוכן, שייכות לחיים של מיעוט אתני, שמרגיש, לעתים בהגזמה ולעתים בצדק, שהוא נתון בסכנת הכחדה.²² במצבים כאלו יכולה להתפתח תפיסה אתנוצנטרית המבקשת להגן על ההמשכיות של חיי הקבוצה ולדחות בחדש מצטרפים חדשים, נישואי חוץ וחילוף חומרים תרבותי. תפיסה כזו אכן התפתחה בתרבויות ההלכתית והמיסטית, שתפסו את עצמן כתרבויות מיעוט וממשיכות בדרך כלל לתפוס את עצמן ככאלו גם בתוך ההקשר הישראלי. גם

20 סמוחה, 1996, עמ' 283.

21 זיפרשטיין, 1998, עמ' 358-359.

22 פרנקל, תשנ"ו.

תרבות האמנציפציה, שגישתה חיובית יותר לחילוף חומרים תרבותי בין התרבות היהודית לתרבויות הסביבה, מפגינה חרדה עמוקה באשר לנישואי התערובת, הנתפסים אצלה כסכנה לעתיד העם היהודי משום החשש שהצאצאים ייטמעו בתרבות הרוב ויאבדו את הזיקה לעם היהודי ולתרבותו.²³

לעומת זאת, תרבות דומיננטית של חברת רוב עושה הטמעה בכיוון ההפוך – היא מטמיעה רכיבים ובני אדם זרים בתוכה, ולא תמיד נודע כי באו אל קרבה ממקור זה. תהליך זה קורה בלי קשר לשאלה אם חברת הרוב עצמה נתונה בסכנת השמדה פיזית מבחון. הוא נובע מעצם הדומיננטיות של תרבות הרוב במרחב הציבורי. במצב כזה אין תועלת רבה בתפיסות אתנוצטריות המבקשות להגן על הקבוצה מפני העירוב הפיזי והתרבותי. כתרבות של חברת רוב אוהזת התרבות היהודית הישראלית בכוח מטמיע המשפיע על יהודים ועל לא־יהודים כאחד, חזק בהרבה מכוון של שלוש התרבויות היהודיות האחרות בנות זמננו. התרבות ההלכתית, בפרט, נטולת כוח מטמיע ולפיכך נוטה להרגיש מאוימת על ידי השפעות זרות ולהרגיש היבטים אתנוצנטריים של ההלכה יחד עם רמה מסוימת של התבדלות מהעולם החילוני.²⁴ ואולם מנקודת מבטה של התרבות היהודית הישראלית, יש לקדם הטמעה זו בכרכה ולא לחשוש ממנה. היא תגביר את ההטרוגוניות התרבותית היהודית, אך אין בה כל איום על עצם קיומה של תרבות יהודית. ההפך הוא הנכון. כאשר המדינה הייתה צעירה וקיומה הוטל בספק העדיפו מנהיגיה שלא להציב אתגר לתפיסות התולדות, מסיבות שונות, את הזהות היהודית כמוצא. הסיבות הללו יכלו להיות מעשיות, אידאולוגיות או נובעות מכוח האינרציה של הסדרי המשטר האימפריאליים הבריטיים, שבעצמם המשיכו את הסדרי המילט העות'מאניים, שהעניקו אוטונומיה שיפוטית לעדות הדתיות במה שקשור למעמד האישי. מדינת ישראל, עם הקמתה, בחרה במכוון שלא לעסוק בשאלת הזהות היהודית. הימנעות זו באה לידי ביטוי בין השאר באי־חקיקת חוקה ובבחירת השם "ישראל" לשמה של המדינה.²⁵ ואולם ללא כל קשר לחדלון המעש מצד המדינה בשאלות קביעת הזהות היהודית נוצרה כאן, בעצם עוד לפני קום המדינה, כפי

23 ראו למשל Sharot, 2011, pp. 167-182.

24 ראו Yadgar, 2012.

25 ראו חריס, 1992; קולת, 1996; Rozin, 2007.

שמאבחן ההיסטוריון ישראל ברטל, תרבות יהודית ישראלית המבטאת אורח חיים ייחודי של קבוצת היהודים החיה בכברת ארץ זו.²⁶ אף שחברה זו נוצרה כחברת מהגרים ואף שעד היום ניכרים בה סממניה של חברה כזו, הרי בחלוף שנים ושלושה דורות מאז ההגירה הפכה התרבות לתרבות ילידית, והיא מפגינה ביטחון עצמי בקשר שלה לטריטוריה, שנראה לה מובן מאליו אף שאין מדובר בקשר הילידי הנאיבי שנגזר ממושג היליד התמים והמיתמם שניצב בבסיסה של האנתרופולוגיה המערבית עד לפני עשורים אחדים.²⁷ פרקטיות תרבותיות, שכמה מהן הוזכרו כאן, נתפסות כ"ישראליות" (ובמשתמע, יהודיות) כדבר מובן מאליו, גם אם דינמי ומשתנה בהקשרים היסטוריים משתנים. ברם תפיסות הזהות היהודית לא הפנימו התפתחות זו והמשיכו לתלות אותה במוצא בלבד. אפשר להשתמש בכוח ההטמעה של תרבות זו לשם הגברת האינטגרציה החברתית, הכלכלית והפוליטית בישראל.

כאמור, חיבור זה אינו עוסק בהיבטים המשפטיים של הליכי קביעת הזהות היהודית והאזרחות במדינה היהודית, אלא בהתפתחויות היסטוריות אפשריות בתוך התרבות. הנה כי כן אפשר היה היפותטית, ולו כתרגיל מחשבתי, לשנות שינוי קיצוני – באמצעות שינוי שמה מ"ישראל" ל"יהודה" – את תפיסת הזהות היהודית בישראל בלי לשנות דבר בחוקי ההתאזרחות והמעמד האישי במדינה. במקרה כזה היו כל אזרחיה נקראים בשם "יהודים", והיה ברור לכול שהתרבות הישראלית היא "התרבות היהודית" אגב שימוש בה"א הידיעה. או אז היו הערכים אזרחי המדינה "ערבים-יהודים", הדרוזים "דרוזים-יהודים", ואילו היהודים במוצאם סתם "יהודים", בלי מקף.²⁸ תרגיל מחשבתי זה עמד ברקע של העדפתי כאן ולאורך הטקסט כולו להימנע משימוש במקף בביטוי "יהודים-ישראלים" ובמקום זה לכתוב "יהודים ישראלים", בלי מקף, כדי שיובן שיש חפיפה בין ה"יהודי" ל"ישראלי" בתרבות הישראלית. אמנם ישנן תרבויות יהודיות שאינן ישראליות, אך אין תרבות ישראלית שאינה יהודית באופן דומיננטי. מחקרים

26 ברטל, תשס"ב, עמ' ז-טז.

27 שלא כדעתם של ארן וגורביץ, 1992 (ראו בפרט הערה 1, בעמ' 10). ראו ביקורת עליהם: Shoham, 2011b.

28 שלא כדעתו של ברל לאנג, שטוען שגם בישראל הזהות היהודית "ממוקפת". ראו Lang, 2005.

העוסקים בתחושת הזהות של יהודים ישראלים אכן מאשרים את ההתאמה בין הזהותם היהודית להזדהותם הישראלית.²⁹ לעומתם, מחקרים שבדקו את סדרי העדיפויות בין ההזדהות היהודית להזדהות הישראלית מעמידים לפני הנחקרים דילמה מלאכותית שאין לה כל משמעות בחיי היומיום שלהם או באופן שבו הם מדמיינים את אזרחותם.³⁰

נמשיך הלאה בתרגיל המחשבתי: אילו נקראה המדינה בשם "יהודה", הייתה ניתנת לגיטימציה להיטמעות חברתית ותרבותית של לא-יהודים בתוך התרבות היהודית הדומיננטית כך שיתאפשר מרחב תרבותי משותף ליהודים וללא-יהודים במוצאם. הלא-יהודים לא היו מתויגים עוד כלא-יהודים בלבד אלא כיהודים עם מקף, כמקובל במדינות לאום רב-אתניות אחרות: ערבים-יהודים, פיליפינים-יהודים, דרום סודנים-יהודים וכדומה. מקף זה יכול, היפותטית, להתקיים במדינה היהודית בדיוק כפי שאפשר להיות "יהודי-אמריקאי", "יהודי-צרפתי" או "טורקי-גרמני" – מיעוטים אתניים השומרים על תרבותם, דתם ואורחות חייהם הייחודיים, ולעתים גם על שפתם, יחד עם תפיסת עצמם כחלק בלתי נפרד מהלאום האזרחי וכשותפים מלאים לשפתו ולתרבותו של הרוב האתני. פירושו של דבר שבמצב כזה היות יהודי לא יהיה עניין בינרי התלוי במוצא בלבד (או בכשרות של תהליך הגיור בעיני הרבנים), אלא עניין הדרגתי התלוי בפרמטרים רבים, ובכללם התחושה האישית והקבוצתית; לא רק עניין של זהות נתונה מבחוץ, אלא גם עניין של הזדהות.³¹ הדבר דומה לאופן שבו להיות "אמריקאי" או "קנדי" בעיני קבוצות מיעוט או מהגרים הוא עניין הכרוך בתהליכים ממושכים ובתחושות אישיות וקבוצתיות הקשורות לשותפות בתרבות האמריקאית או הקנדית, וכן הוא במדינות לאום דמוקרטיות נוספות המהוות יעד הגירה או שחיים בהן מיעוטים אתניים גדולים. במקרה כזה עשויים המיעוטים האתניים במדינת ישראל להיטמע בתרבות היהודית ההגמונית בתוך שניים-שלושה דורות בלי שיאבדו את זהותם ובלי שייאלצו לוותר על מורשתם, כפי שקורה תכופות לתרבויות משנה של מהגרים או של עמים ילידים בתוך תרבות לאומית דומיננטית.

29 ראו למשל Sharot, 2011, p. 185.

30 דאום, 2003.

31 ראו שגיא, 2006.

בישראל יהיה הרווח הפוטנציאלי העיקרי מאזור התרבות היהודית יצירת מרחב תרבותי משותף ליהודים ולערבים במדינה היהודית שלא יבטל את הנחות היסוד של מדינת לאום. מרחב משותף זה יתבסס על הטמעה תרבותית חלקית של הערבים הפלסטינים והמורשת הערבית-מוסלמית בתוך התרבות היהודית הישראלית ועל היווצרות מרחב ביניים תרבותי ערבי-יהודי. המרחב הזה הכרחי ליצירת מרחב משותף פוליטי, שכיום אינו יעיל דיו בהיעדר מגע חברתי ומכנה משותף תרבותי מספקים בין יהודים לערבים בישראל.³²

לכאורה הצעה זו מנוגדת לאינסטינקטים התרבותיים ולתפיסות הזהות הבסיסיות של שני היסודות האתניים הגדולים היושבים היום בישראל – היהודים והערבים. היהודים מעדיפים בכירור את תפיסת הזהות הגנאולוגית על פני כל תפיסת זהות אחרת – העדפה המאחדת דתיים, מסורתיים, חילונים ואחרים. הערבים, לעומת זאת, אינם מעוניינים בהטמעה תרבותית.

יש הבדלים, שאינם בכחינת דקויות בלבד, בין שתי הקבוצות בהתמודדות שלהן עם השאלה, ומיד ארחיב בנוגע לשניהם. על כל פנים, ההתמודדות דומה בבסיסה: המדינה יכולה להפקיע את תפיסת הזהות מידי אזרחיה ולעשות פוליטיזציה של הזהות והמעמד האישי והמשפחתי מפני שכך מדינות עושות ברחבי העולם המודרני כולו. הקמתה של מדינת ישראל יצרה גם כך שינויים קיצוניים ביחסים בין דת למדינה בחיים היהודיים ובתפיסת הזהות היהודית וכן בחייהם של התושבים הערבים שנותרו בשטחה והפכו בבת אחת מקבוצת רוב תחת שלטון קולוניאלי אירופי למיעוט אתני במדינת לאום אתנית.³³ אילו הוקמה המדינה בשם "יהודה", היה עובר זמן רב עד שהיו מובנות ההשלכות הקיצוניות של החלטה זו, לתפיסה העצמית של היהודים והערבים כאחד, ובינתיים הן היו משנות את התפיסה העצמית של מיליוני בני אדם שהיו מכנים את עצמם "יהודים" ומביאים בכך בחשבון את הרכיב הטריטוריאלי-האזרחי ולא רק את רכיב המוצא.

32 על הסתייגות חברתית של הרוב היהודי מהמיעוט הערבי ראו למשל סואן, 2010.
33 על השינויים בתפיסת הזהות היהודית ראו למשל גורני, 1990; עילם, 2000א; בן-רפאל, 2001.

הימנעותה של המדינה מהעיסוק בדרכים לקביעת הזהות היהודית אפשרה את המשך הדומיננטיות של התפיסות הגנאלוגיות של הזהות היהודית, אף שהן נוצרו בנסיבות שהיהודים היו מיעוט אתני וכדי להגן עליהם מפני היטמעות בחברה הסובבת. בר בכד, ולמרות ההתעלמות הרשמית והפופולרית מדרכים חלופיות להבנת הזהות היהודית, נוצרו מנגנוני הטמעה תרבותית שמאפשרים ללא־יהודים להיטמע תרבותית בתוך התרבות היהודית הישראלית אבל בלי שיוכלו – בגלל מוצאם – להתקבל כחברים מלאים ושווים בקהילייה הפוליטית. בישראל מתקיימת אפוא תרבות פתוחה ודינמית יחד עם תפיסת זהות ואזרחות אתנוצנטרית. הן מבחינת היהודים הן מבחינת הערבים ישנו פער בין מידת ההזדהות עם התרבות היהודית הישראלית בחיי היום־יום לבין הביטוי הפוליטי והמשפטי שניתן לה בציבור.

לאזורח התרבות היהודית הישראלית תהיינה השלכות שונות לחלוטין על היהודים ועל הערבים. נתחיל בדיון בהשלכות המהלך על היהודים ולאחר מכן נעבור לדיון בהן בהקשר של הערבים.

השלכות האזורח של התרבות היהודית על הזהות היהודית בישראל

אזורח התרבות היהודית ייתן גושפנקה רשמית לעמדה המסורתית הרואה בדת היהודית מאגר תרבותי של סמלים, ערכים, נורמות התנהגות וטקסים, אך כזה שאינו מחייב את קבלתו בשלמות אלא מאפשר לבחור בהתאם לצרכים התרבותיים המתאימים לפרויקט הזהות המודרני. בוויכוח שבין הדתיים לחילונים על הפרדת הדת מהמדינה הוא יציע דרך שלישית, שתהיה מבוססת לא על הפרדה בין דת למדינה אלא על תפיסת הדת כתרבות ולא כמערכת מחייבת ככוליותה.

בין חוקרי ופרשני החברה בישראל נטושה מחלוקת בשאלה אם השסע בין הדתיים לחילונים בישראל מתרחב או מצטמק.³⁴ ממחקרי עולה תמונה דומה לזו שנחשפה במחקרי מכון גוטמן, ולפיה הזרם המרכזי באוכלוסייה הוא למעשה לא דתי ולא חילוני אלא מסורתי. בעוד הדתיים והחילונים הם שתי קבוצות קולניות

34 לדעות שונות בנושא ראו פרס ובן־רפאל, 2006, עמ' 132–137.

ומאורגנות פוליטית, אך מעוטות מספר, מרבית היהודים הישראלים מתאימים לפרופיל שסרטט יעקב ידגר במחקרו פורץ הדרך על המסורת: הם מגלים יחס חיובי למסורת היהודית, אבל הם בוחרים ממנה את מה שנראה להם מתאים לצרכיהם התרבותיים, החברתיים, הפוליטיים ובעיקר החינוכיים ולערכיהם המודרניים והלאומיים.³⁵ בשל המגוון העצום של ההשקפות ואורחות החיים הכלולים בעמדה זו, הרוב הדומם שבאמצע מתקשה, ולמעשה אינו מעוניין, להתארגן פוליטית ולדאוג לאינטרסים שלו. הוא גם אינו מעוניין להתארגן בזרם חינוך נפרד. לפיכך לא קיבלה עמדתו זו ביטוי ברור בזירה הפוליטית, והדבר הטעה חוקרים ופרשנים רבים, שלא שמו לב לדומיננטיות שלה בקרב כמעט כל המפלגות הפוליטיות והארגונים המדינתיים.³⁶

כידוע, בישראל אין הפרדה בין דת למדינה. רבים רואים במצב זה הגורם העיקרי להעדפה הניתנת – לעתים רשמית ולעתים בשתיקה – למאמיני הדת היהודית (או מי שרשומים כמאמיניה במרשם התושבים, ולמעשה, כאמור, מדובר בעניין של מוצא ולא של אמונה או קיום מצוות) על פני מאמיני דתות אחרות, הן בחלוקת המשאבים הסמליים (סמלי המדינה, ימי השבתון שלה וכיוצא באלו) הן בחלוקת המשאבים הממשית (קרקע, השכלה ועוד).³⁷ אחרים טוענים כי מדינת לאום יהודית כלל אינה יכולה להפריד בין דת למדינה בגלל הדומיננטיות של הדת היהודית בזיכרון הקולקטיבי היהודי ומשום הקושי להפריד בין היסוד הדתי ליסוד האתני בהגדרת הזהות היהודית.³⁸ ואכן, הפרדה מלאה בין דת למדינה תגרום לכך שלא יהיה אפשר עוד ללמד תנ"ך ומחשבת ישראל בבתי הספר או להשתמש במוטיבים דתיים במוסדות המדינה (ובהם הצבא), בטקסיה ובסמליה. הפרדה כזו פירושה הפסקת התקיימותה של ישראל כמדינת הלאום היהודי, צעד שבעיני רבים היה מיותר את הטרחה שבהקמת המדינה והשמירה עליה. ברם, אי-הפרדה בין דת למדינה במתכונת הנוהגת היום מאפשרת לממסד הרבני-אורתודוקסי, כלומר לנציגי התרבות ההלכתית, להחזיק במונופול על פירוש הדת. משמעו של מצב זה הוא המשך האפוליות הננקטות היום כנגד לא-יהודים

35 ידגר, 2010. כן ראו Bartal, 1997.

36 ראו למשל Liebman and Don-Yihya, 1983.

37 ראו למשל Beit-Hallahmi, 1991.

38 ראו למשל רוטנברג ושביר, 2008. מההיבט ההיסטורי ראו קולת, 1996.

ובמצבים מסוימים אף כנגד לא דתיים. לכן, כשגרת לשון, נהוג לראות סתירה בין התקיימותה של ישראל כמדינת לאום יהודית לבין היותה מדינה דמוקרטית המגנה על זכויות המיעוטים האתניים והדתיים היושבים בקרבה.

הגישה התרבותית המוצגת כאן צועדת בדרך שלישית: לא שאי-אפשר להפריד דת ומדינה, אלא שאין בכך צורך. מדינות דמוקרטיות רבות בעולם לא הפרידו לחלוטין את הדת מהמדינה, ובהן אף כאלו המעניקות לדת קונקרטי מסוימת, שיש לה משקל היסטורי בתולדות המדינה והלאום, מעמד סמלי מיוחד. אנגליה היא דוגמה בולטת לכך בהעניקה משקל מיוחד לכנסייה האנגליקנית שבראשה עומד המונרך.³⁹

במקום להטיף להפרדה מוחלטת של הדת מהמדינה מוצע בזה לאמץ גרסה פלורליסטית יותר של היהדות, כזו שרואה בה בעיקר תרבות – למעשה תרבויות – ולא דת. כזכור, לפי ההגדרה שהוצעה כאן, תרבות יהודית היא כל מה שיהודים עושים ומתייחס ליהודיותם – אם דתי ואם חילוני. הגדרה זו אינה מנסה לדחוק את הדת החוצה מהשיח הציבורי ומתפיסת הזהות היהודית. יתרה מזו, היא מכירה בדת כחוליה חשובה בזיכרון הקולקטיבי היהודי, כלומר כארסנל משותף של סמלים, מיתוסים ופרקטיקות תרבותיות.⁴⁰ לפי הניתוח שנפרש כאן, והודגם על החגים הישראליים, לא הדת היא שקובעת את היהודיות של החברה בישראל כי אם התרבות היהודית הישראלית, שהדת היא חלק אחד – משמעותי מאוד – ממנה. הגדרה זו נותנת מקום, בעת ובעונה אחת, לזהות יהודית דתית, חילונית ומסורתית. עם זה, ובלי להיתמם, היא מבקשת להכיר במסורתיות של הזרם המרכזי בתור האידאולוגיה הלאומית.⁴¹

דוגמה בולטת למסורתיותו של הרוב הדומם היא מערכת החינוך הממלכתית, המכונה בפי רבים כשגרת לשון "חילונית". ואולם ביטוי זה אין משמעו אלא שמערכת זו אינה מרגישה מחויבות מלאה להלכה. אין היא חילונית בשום מובן אחר – הערכים המופצים בה אינם מבוססים על אתאיזם; היא עוסקת, למעשה ובמוצהר, בהוראת תכנים דתיים; והיא מביאה לפני התלמידים טקסטים

39 ראו למשל Davie, 1994, pp. 139-161.

40 ראו Hervieu-Léger, 2000.

41 לגישה זו שורשים עמוקים בהיסטוריה הציונית. ראו שפירא, 1997, עמ' 248-275.

גם דתיים, שבולטים בהם החגים היהודיים כתוכני הוראה וככלים דידקטיים. הוראת הטקסטים והטקסים האלו היא דינמית ויכולה להשתנות מבית ספר אחד למשנהו. למעשה, בתחום זה חל לאחרונה תהליך הפרטה בבתי הספר, וגופים פרטיים שונים מממנים שיעורי תכנים יהודיים בבתי הספר הממלכתיים על בסיס סדר יום חילוני, מסורתי או דתי.⁴² שאלה אחרת היא אם הוראת התכנים האלו נעשית כראוי ואם המטרות החינוכיות מושגות או עוברות מעל לראשי מרבית התלמידים. אולם לענייננו החשוב הוא שבשיח הציבורי בנושא חינוך אין נשמעת העמדה הדוגלת בהפרדה מלאה של דת ומדינה והמבקשת למנוע כליל הוראת תכנים דתיים במערכת החינוך המכונה "חילונית". למתבונן מבחוץ אין מערכת החינוך הישראלית חילונית כי אם מסורתית וממוקדת בהנחלת ערכים לאומיים ואזרחיים שהדת תופסת בהם מקום חשוב ביותר.

אזורח התרבות היהודית הישראלית לא יסלק את הדת מהדיון התרבותי והחינוכי, אלא להפך – הוא יכונן אותה כרכיב מהותי וחשוב מאוד בתרבות הישראלית, בהיותה לכל הפחות חוליה משמעותית בזיכרון הקולקטיבי היהודי ושלוכה בתפיסה האתנית של הזהות היהודית השלטת כיום ובתפיסה התרבותית המוצעת כאן. יתר על כן, התרבות הישראלית דווקא תיתן לגיטימציה ממסדית לאופן שבו הדת מהווה ממילא רכיב משמעותי בזהותם של יהודים ישראלים דהיום. ואולם הדת לא תהיה רכיב בלעדי בזהות היהודית, שכן היא תחסה תחת כנפיה של התרבות. כך יאבדו התרבות ההלכתית והתרבות המיסטית מכוחן הפוליטי בקביעת סדר יום חברתי ותרבותי לחברה הישראלית. עם זה, שתי תרבויות אלו לא ייעלמו או חלילה ידוכאו. נהפוך הוא: התרבות ההלכתית והתרבות המיסטית יודעות היום פריחה כמעט חסרת תקדים בחסותה של מדינת הלאום היהודית, ואין סיבה ששגשוג זה לא יימשך ולו הודות לזיקות התרבותיות ההדוקות בין התרבויות היהודיות השונות המשתמשות באותו לוח שנה, באותה שפה, בסמלים ומיתוסים בעלי מקור משותף ובקודים תרבותיים אחדים דומים.

42 דוגמת קרן פוזן, המקדמת תרבות חילונית; מכון הרטמן, המקדם תפיסה מסורתית; וקרן לכייב לחינוך וזהות יהודית, המקדמת תפיסה דתית-אורתודוקסית. ראו יפה וארד, 2003; דגן-בוזגלו, 2011.

כפי שהראה לאחרונה גדעון כ"ץ, אין כל ניגוד מושגי הכרחי בין דת לחילוניות בתרבות היהודית, ויש לבקר את הניסיון של שני הצדדים להבנות את זהותם הקבוצתית על ידי שלילת הצד האחר.⁴³ אזרחות התרבות היהודית ימתן את הקונפליקט בין הדתיים לחילונים בעזרת הדגשת המשותף על חשבון המפריד, כפי שקרה עם המצאת טקסי הנטיעות בט"ו בשבט, שלא עוררו את התנגדות האורתודוקסיה ונעשו לסימן של קונסנזוס חוצה גבולות פנים-יהודיים. וחשוב מזה – התהליך המומלץ כאן ייתן לרוב המסורתי הדומם קול ויהפוך את הדתיים והחילונים המיליטנטיים לשתי קבוצות שוליים וימנע בכך את המשך השתלטותם על השיח הציבורי. התרבות המסורתית היא כבר, ממש, התרבות הממלכתית – בדת האזרחית ובסמלי המדינה, בקביעת ימי השבתון, ברטוריקה של המנהיגים ובתחומים רבים אחרים. גושפנקה רשמית לכך עשויה להקהות במידה רבה את עוקצו של העימות בין דתיים לחילונים במרחב הישראלי הציבורי.

ובכל זאת, לשם הצלחת המהלך, יש להגביל את הפוליטיזציה של התרבות המיסטית והתרבות ההלכתית, המכתיבות היום – בדרך כלל אבל לא תמיד – סדר יום אתנוצנטרי בהתנהגותן כתרבויות של חברות מיעוט מתגוננות החרדות מפני טמיעה תרבותית בחברת הרוב. לפיכך הן צפויות להתנגד נמרצות לאזרוח התרבות הישראלית היהודית, ובגלל כוחה הפוליטי הלא מבוטל של התרבות ההלכתית היום אין הצעתי צפויה להתקבל.

האם אזרוח התרבות היהודית יגרום שבר עם התרבות ההלכתית, כפי שמיד יזעקו נציגיה? לא בהכרח. הניתוח ההיסטורי של תולדות החגים חושף את הדינמיות ההיסטורית של התרבות ככלל, כל תרבות, ומה שנראה היה בלתי מתקבל על הדעת בחברה מסוימת בנקודת זמן מסוימת יכול להיראות מובן מאליו וחלק מהמסורת שנים ספורות לפני כן או אחרי כן. יתר על כן, בין תרבויות שונות מתקיימים יחסים גמישים ודינמיים, ולפעמים תרבות חדשה מתפצלת מתרבות ותיקה במה שניתן להמשיך למוטציה גנטית. כך למשל, ראינו כאן איך התפצלה התרבות היהודית הישראלית מהתרבות ההלכתית באשר לנסיעה באופניים ביום כיפור וכיצד נוצרו טקסי הנטיעות בהשפעת יום העץ האמריקאי בהתבסס על התרבות המיסטית ומנהג אכילת הפירות. למרבית היהודים הישראלים

נראה היום מובן מאליו שאין נוסעים במכונית ביום כיפור אבל כן נוסעים בו ברכב לא ממונע ושט"ו בשבט הוא חג הנטיעות. ולכן אין להירתע מניסיונות לשינויים תרבותיים מכוונים, המכונים בספרות המחקר "הנדסה תרבותית".⁴⁴ הדיון המשפטי על "הזכות לתרבות" ועל ה"רב-תרבותיות" לוקה לעתים קרובות בחוסר הבנת הדינמיות של התרבות והשינויים החריפים שזו יכולה לעבור בתוך פרק זמן קצר.⁴⁵

המחקר ההיסטורי של התרבות ההלכתית-רבנית חושף את הדינמיות שתרבות זו גילתה במצבים היסטוריים מסוימים, גם כאשר היא קידמה – במודע – סדר יום שמרני.⁴⁶ התרבות ההלכתית תסתגל למצב חדש שבו הזהות היהודית תוגדר לפי האזרחות במדינה ולפי התכנים התרבותיים של אזרחות זו, ולא לפי המוצא האתני. אם הצעתי תתקבל, לא תהיה זו הפעם הראשונה שבה יחזיקו היהודים בעת ובעונה אחת בתפיסות שונות כאשר לזהות היהודית, שנתלית חליפות במוצא, באזרחות החיים (ובכלל זה הדת) או בטריטוריה. אמנם בימי המקרא נקבעה הגדרת השייכות ל"ישראל" בעיקר לפי המוצא, והעם כונה בדרך כלל "בני ישראל", כלומר צאצאיו הפטרילינליים (בקו הייחוס הזכרי) של יעקב אבינו, ששמו היה גם ישראל. ואולם במקרא לא היה גיור במובן הנוהג היום, ונישואי תערובת עם לא-יהודים (ולא-יהודיות) כלל לא נאסרו ולא נשאו כל משמעות שלילית עד לזמנו של עזרא הסופר (המאה החמישית לפני הספירה), וקל היה להיספח על עם ישראל, למעוניינים בכך, כפרט בתקופות שבהן היה לעם קיום טריטוריאלי. גם עם התפתחות תפיסה יחסנית-בדלנית יהודית בעת שיבת ציון (במאה החמישית לפני הספירה) אנו מוצאים בספרות המקראית המאוחרת מונחים שונים למצטרפים לבני ישראל וליהודים: "נלווים", "מתייהדים" ועוד.⁴⁷ בהמשך, בתקופת החשמונאים, נהגה פרוצדורת הצטרפות לא מחמירה, שהדגישה את השותפות בקהילה המדינית

44 גלנר, 1994.

45 ראו למשל רימלט, 2012.

46 ספרות מחקר בכמות עצומה מוכיחה נקודה זו שוב ושוב. ראו את הקלסיקה: כ"ץ, 1983.

47 למשל קויפמן, תש"ך, כרך ה, עמ' 294-297; יפת, תשס"ז (בייחוד הערה 2); הנ"ל, תשס"ט.

היהודית ובאורחות החיים שלה. וכך למשל גוירו האדומים בתקופת יוחנן הורקנוס (המאה השנייה לפני הספירה) על ידי הצטרפות לישות המדינית היהודית בזכות קרבה תרבותית וברית פוליטית.⁴⁸ אחד מצאצאיהם, הורדוס, נעשה אפילו מלך היהודים, ואף שהיה דמות שנויה במחלוקת לא היה ערעור על עצם הגדרתו כיהודי ועל תרומתו לתרבות היהודית של זמנו ובראשה בנייה מחדש של בית המקדש בירושלים.⁴⁹

פרוצדורת הגיור הרבנית-הלכתית שהתפתחה אחרי חורבן הבית השני אכן התאימה למיעוט חשדן הנתון בסכנת הכחדה ולכן קבעה, למשל, שגור בכפייה אינו תקף וביטלה את אפשרות ההטמעה התרבותית. אז גם נעלמה בהדרגה הקונוטציה הטריטוריאלית של המילה "יהודי/ה", שזיהתה את היהודים עם ארץ יהודה, לטובת הקונוטציה הגנאלוגית, שתפסה אותם כבני משפחה מורחבת ותו לא. גם ההלכה הקובעת את המוצא לפי האם, הלכה יוצאת דופן בעולמם הפטריילינלי של חז"ל, התפתחה ככל הנראה אחרי מרד בר כוכבא, ואפשר שנבעה מהצורך לשמור בתוך המשפחה המורחבת מספר רב של נשים יהודיות שנאנסו במהלך שואה זו ובכל זאת ביקשו לגדל את הילדים כיהודים.⁵⁰ ואולם אין פרוצדורה גנאלוגית זו מתאימה לקבוצת רוב בוטחת, שרבים בשטח שיפוטה מזדהים עמה ומעוניינים להצטרף אליה ואף עושים זאת הלכה למעשה בלי להמתין לאישור רבני.⁵¹

כאן יש להדגיש: ההצעה לתלות את הזהות היהודית בתרבות ובתחושה הסובייקטיבית אינה מכוונת לערער את תפיסה הבסיסית של היהודיות, התולה אותה במוצא ורואה ביהודים משפחה מורחבת. כל שמוצע כאן אינו אלא לאפשר הצטרפות למשפחה באמצעות נישואי חוץ, של גברים ושל נשים כאחת, ובאמצעות אָזרוח. המשפחה המורחבת של היהודים יכולה לאמץ תפיסה זו בלי לוותר על מיתוס המוצא הגנאלוגי שלה, שעובר כחוט השני בכל שבע התרבויות היהודיות למרות הבדלים תהומיים ביניהן בתפיסת הנישואים, הגיור והמעמד

48 ראו דיון מאיר עיניים אצל Cohen, 1999, pp. 109–139. לגישה אחרת ראו שצמן, תשס"ו.

49 Cohen (שם), עמ' 13–24.

50 מלז-מודוויבסקי, תשס"ו. אך ראו Cohen, 1999, pp. 263–307.

51 ראו Yakobson, 2010.

האישי.⁵² הרכיב התרבותי והאזרחי יכול להצטרף לרכיב הגנאלוגי ולהגביר את יכולת ההכלה הפיזית והתרבותית של התרבות היהודית הישראלית. המשפט האחרון לעיל נשמע תמים למדי ולא רלוונטי למי שאמונים על התרבות ההלכתית, ואולי בצדק מנקודת המבט המצומצמת של ההווה. הוא גם סותר את האינטואיציה הרב-תרבותית של זמננו, שבשמה נעשים ויתורים מפליגים של המדינה לקבוצות מיעוט – שומרי ההלכה במקרה הזה – וכן את האינטואיציה הלאומית החוששת מקרע בעם אם לא יהיו חוקי נישואים אחידים. ואף על פי כן, מנקודת מבט היסטורית, לא מופרך לצפות שהתרבות ההלכתית תסתגל ותמצא פתרונות, בדיוק כפי שעשתה בתקופות אחרות של גיורים המוניים לא הלכתיים – בימי הבית הראשון ובימי הבית השני. יש לזכור שכבר היום מקפיד הציבור החרדי על אנדוגמיה רתית, ואפילו בעלי תשובה אינם באים בקהל בדור שני ושלישי. למה הדבר דומה? לפולמוס על זכות הבחירה לנשים שאיים לשסע את היישוב בשנות העשרים של המאה שעברה. רוב מוחלט של הרבנים, ובכללם רבני הציונות הדתית, הביעו בזמנו דעה חד-משמעית בגנות הצבעת נשים בבחירות והזהירו שמתן זכות זו יסכן את שלמות העם. ואולם משנפל הפור הולכות הנשים החרדיות בהמוניהן להצביע ושאלה זו ירדה מעל סדר היום החרדי.⁵³ אף שעניין נישואי התערובת ורשימות היוחסין מורכב בהרבה מבחינה הלכתית, ולא נוכל במסגרת זו להיכנס לכל המורכבויות שלו, יש לצפות שאם יופקע המונופול על קביעת המעמד האישי מידי הממסד הרבני והמדינה תיטול לידיה את הכוח לקבוע מיהו יהודי – כך שהגדרה תהפוך מהגדרה אתנית להגדרה אזרחית-תרבותית – תמצא התרבות ההלכתית פתרונות למצב החדש מתוך מקורותיה שלה, הקיימים ממילא בלי שנעשה בהם שימוש.⁵⁴ אציין רק שמקורו ההלכתי של האיסור על נישואי התערובת אינו נהיר, אם כי לכאורה מדובר במוסכמה יהודית גורפת מימי עזרא הסופר.⁵⁵

52 ראו לעיל בפרק הראשון, הערה 188.

53 על מאבק זה ראו למשל ספרן, 2006.

54 לקולות, ספורים אמנם, בתוך התרבות ההלכתית הקוראים להנהגת נישואים אזרחיים ראו בקשי-דורון, תשס"ה; פיקאר, 2009; ולאחרונה – וסטרייך ושיפמן, 2012.

55 ראו למשל יפת, תשס"ז; Hayes, 1999, pp. 241–262; Cohen, 1999.

דברים אלו חורגים מהקונסנזוס המקובל על דתיים, מסורתיים וחילוניים באשר לזהות האתנית-משפחתית היהודית ובאשר לעדיפות המוצא כקריטריון השתייכות. אולם חשוב להעלות אותם לדיון, ולו כדי לברר את מקור ההתנגדות לנישואי תערובת על בסיס ההשקפה התולה את הזהות היהודית במוצא בלבד והחוששת מהיכחדות המשפחה היהודית. ראינו כאן כי בחיי היום-יום תלויה הזהות היהודית במידה רבה בתרבות, גם במקרים שבהם המוצא היהודי מוטל בספק. אין סיבה שלא להשתמש בתרבות היהודית הישראלית כדי להטמיע, פיזית ותרבותית, בני אדם וגם תכנים לא יהודיים במטרה להעמיק את ההטרוגניות היהודית הישראלית יחד עם יכולת האינטגרציה החברתית והפוליטית של המרחב האזרחי במדינה היהודית.

השלכות אזרחות התרבות היהודית על הזהות הערבית בישראל

תהליך מתן הקול לרוב הדומם המסורתי היהודי הוא תהליך שכבר מתרחש בכמות שונות, רובן חינוכיות ותרבותיות ומיעוטן פוליטיות.⁵⁶ ואולם השלכות של אזרחות התרבות היהודית ישראלית על חייהם של הלא-יהודים במדינה היהודית תהיינה לא רק קיצוניות בהרבה, אלא אף מנוגדות לכיוון הנוכחי של התהליך של העמקת הפער המנטלי (ואתו – הפער הפוליטי) שבין ערבים ליהודים בישראל. דווקא רוח זו של הזמן הופכת את אזרחות התרבות היהודית לדחוף עוד יותר. כפי שראינו כאן, התרבות היהודית הישראלית מפעילה כוח מטמיע גם כלפי מהגרי העבודה והלא-יהודים המקומיים, הנתונים ללחץ חברתי שלא להפר בציבור קודים בלתי כתובים. אף שמרבית הלא-יהודים מכירים, עובדתית, באופייה האתני של הלאומיות היהודית, רבים מהם נענים ללחץ התרבותי ומתקרבים יותר ויותר לרוב היהודי בתחומים שאינם פוליטיים מובהקים. יותר ויותר דוברי ערבית רוכשים את העברית כשפה שנייה, מילים עבריות רבות משתלבות בשיחה המתנהלת בערבית, וביטויים עבריים רבים חודרים אפילו לתוך הערבית הפלסטינית.⁵⁷ יותר ויותר ערבים פלסטינים אזרחי ישראל מעניקים בשנים האחרונות לילדיהם שמות

56 שלג, 2010. ראו גם בוזגלו, 2008.

57 אמארה, תשס"ב; מרעי, 2013.

ערביים קליטים בעברית, כמו אמיר, יסמין, אדם, איה או מרים.⁵⁸ רבים מהם צופים בערוצי הטלוויזיה הישראליים, ואף מאזינים לתחנות הרדיו העבריות ולפיכך נחשפים, למשל, לתולדות הזמר העברי.⁵⁹ מדי פעם מתבלטים גם יוצרים ערבים פלסטינים הפועלים בתוך המרחב התרבותי היהודי והעברי, העיקריים שבהם הם אנטון שמאס הוותיק וסייד קשוע – שניהם כותבים בעברית ומשיאים בכך תרומה נכבדת לתרבות היהודית הישראלית, אם כי הם בהחלט אינם מטיפים לפטריוטיות ישראלית. יצירתו של קשוע, בפרט, עוסקת רבות בפרדוקס של הזדהות תרבותית עם חברת רוב שאינה מתכוונת לקבל לשורותיה את המיעוט.⁶⁰ אל קשוע נוספים זמרים, שחקנים ויוצרים מתחומים רבים ששפת היצירה המרכזית שלהם היא עברית אבל שפת האם שלהם היא ערבית.⁶¹ נראה כי תהליכי ה"פלסטיניזציה", שהתגברו בקרב ערביי ישראל מאז אירועי אוקטובר 2000, לא האטו את תהליכי הטמיעה התרבותית שלהם, וכרגע אפשר בהחלט לדבר על פלסטיניזציה פוליטית המתקיימת בד בבד עם ישראליות תרבותית. אף שהביטוי "ערבים ישראלים" אינו חביב על בני הקבוצה הזו בכל הקשרי השיח, ובפרט בהקשר הפוליטי, ברור היום שהם תת-קבוצה ערבית מובחנת מבחינה תרבותית בתוך העולם הערבי ובקרב הפזורה הפלסטינית. בתיאור זה מודים גם מי שרואים בקבוצה הזאת "עיוות" של התרבות הערבית.⁶²

ואולם כאן נוכחנו לדעת כי הלא-יהודים אינם שותפים, ככלל, בתרבות החגיגה הישראלית. הדבר הוא עדות לכך שעל אף השותפות המסוימת שלהם בתרבות הרוב, בסופו של דבר אין הם תופסים את עצמם כחלק מהחברה

58 ראו עוז אלמוג, סנא יעקובי, זינאב סרחן ואשרף עואודה, "שמות פרטיים באוכלוסיה הערבית בישראל", אתר אנשים ישראל, נוצר בתאריך 4.2.2009, עודכן לאחרונה בתאריך 4.6.2011 (אוחזר ב-17.2.2013).

59 כך, למשל, רבים מה"מתזמנים" בגלגל"צ הם בעלי שמות ערביים ברורים, ומכאן שהם מאזינים קבועים לתחנה.

60 כך בסדרת הטלוויזיה "עבודה ערבית", ובעיקר בספר המופתי "גוף שני יחיד", שגיבורו מכונה, ולא במקרה, בשם העברי-ערבי אמיר (קשוע, 2010). ראו Shimoni, 2013.

61 ראו למשל, לאחרונה, יעל פרידסון, "שירת מרים: מרים טוקאן רוצה לכבוש את פסטיבל הזמר העברי ואת העולם", nrg, 29.1.2013 (אוחזר ב-25.2.2013).

62 בשארה, 1996, עמ' 321. כן ראו רבינוביץ', 1993.

הישראלית ואזרחות חייה. במילים אחרות, לא מתקיימת כיום חפיפה בין האזרחות הישראלית, הכוללת לא־יהודים, לבין התרבות הישראלית, שהיא יהודית בעיקרה. בעוד לא־יהודים רבים מחזיקים באזרחות ישראלית, התרבות הישראלית נתפסת בעיקר כעניינם של יהודים בלבד. כך הופכת האזרחות הישראלית לעניין טכני, נטול הזדהות מצדם של הלא־יהודים.

מצב עניינים זה הוא המקור לסתירה שמדברים בה רבות בין יהודיותה של המדינה לדמוקרטיה שלה, שכן נכון להיום זהותה היהודית של המדינה פוגעת בזכויותיהם של המיעוטים הלא־יהודים, ביכולת האינטגרציה האזרחית שלהם ובניידות החברתית והכלכלית שלהם. בהגדרות האתניות של הזהות היהודית המקובלות במדינה היהודית מוטלות דה פקטו מגבלות משמעותיות על הניידות החברתית של מי שאינם יהודים במוצאם ועל הגישה שלהם למשאבי השלטון והכלכלה. לעתים קרובות מדי מוצגת הבעיה של התייחסות הוגנת ושוויונית לערביי ישראל כבעיה של חלוקת משאבים צודקת ותו לא, כאילו חלוקת המשאבים הסמליים היא בעיה שולית.⁶³ בחקר החברה הערבית בולט עיסוק יתר בנושאים פוליטיים, כלכליים וחברתיים, אך חסר עיסוק מחקרי שיטתי בשאלת הטמיעה התרבותית שלהם בתרבות הרוב היהודי, אף שמהערת הפזורות פה ושם בספרות המחקר ניתן להסיק שכולם מודים שתהליך זה מתקיים, גם ללא ציפייה מצד הערבים לקבלה מלאה מצד הרוב היהודי.⁶⁴ לנוכח התפיסה שהוצגה לעיל, שלפיה הזדהות רגשית עם המרחב הציבורי היא בסיס קיומו של מרחב זה, אני טוען שיש לשנות את חלוקת המשאבים הסמליים כדי ליצור שינוי בחלוקת המשאבים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים.

המשאבים הסמליים הישראליים הם יהודיים לגמרי, ואין בהם כל ייצוג לסמלים ערביים ומוסלמיים. מדובר, ראשית, בסמלי המדינה כמו הדגל וההמנון, המזוהים כבעלי מקור יהודי וכנובעים מהקשר היסטורי יהודי. אין בהם כל מסר רלוונטי ללא־יהודים. ואכן, הימנעותם של ערבים המשתתפים במעמדים ממלכתיים ייצוגיים משירה בקול של "התקווה" מתקבלת בהבנה ומצופה מהם רק לכבד את ההמנון בקימה. משאב סמלי חשוב נוסף הוא השפה

63 ראו התייחסות מועטה ביותר לכך אצל פרס ובן־רפאל, 2006, עמ' 52-94.

64 ראו למשל בשארה, 1996.

הערבית, שלכאורה היא שפה רשמית במדינה. ואולם לרוב אין היא מופיעה בשלטי חוצות (ודווקא האנגלית כן מופיעה כמעט תמיד), אף שהחוק מחייב זאת וחרף החלטות בג"ץ בעניין.⁶⁵ גם מרבית שמות המקומות בישראל הם שמות יהודיים, אפילו בריכוזי אוכלוסייה ערבית, אלא אם כן שמו הערבי של המקום ניתן לו לפני שנת 1948.⁶⁶ בישראל אין אוניברסיטה או מכללה ערבית, והשפה והתרבות הערבית נלמדות במערכת החינוך היהודית בעיקר לפי צורכי המודיעין והצבא. יהודים ישראלים מועטים ביותר בוחרים בערבית כשפה הזרה הראשונה שילמדו, והוראת הערבית הספרותית במערכת החינוך הערבית טעונה שיפור דחוף.⁶⁷ אם נוסף על כך את הפסילה האוטומטית של נציגי הציבור הערבי על ידי מרבית המפלגות הציוניות מימין ומשמאל מהשתתפות בהכרעות מדיניות גורליות, אין תמה שהערבים בישראל מקפידים לכנות את עצמם "הערבים אזרחי מדינת ישראל" ולא "ערבים ישראלים", שכן הם אינם מרגישים ישראלים. ברובד התרבותי הישראליות מזוהה היום עם היהודיות האתנית.

הניתוח הפוסט-ציוני קורא לחיסול הלאומיות היהודית ולכינון מדינת כל אזרחיה, מפני שהוא רואה בלאומיות היהודית את מקור הרעות והאפליות.⁶⁸ ואולם לדעתי ישראל נוקטת מדיניות אתנוצנטרית פרו-יהודית לא מפני שהיא מדינת לאום יהודית, אלא מפני שהגדרות הזהות הלאומיות הן ההגדרות הגנאלוגיות, ודווקא עליהן אין כמעט ערעור בשיח האקדמי, שלא לדבר על השיח הפוליטי. אני מבקש בכל זאת לערער על הבלעדיות של ההגדרה הגנאלוגית. אני מציע שהמדינה תמשיך להיות המדינה היהודית אבל בה בעת תגביר את האינטנסיביות של המשא ומתן וחילוף החומרים התרבותי עם תרבויות משיקות, ובראשן התרבות הערבית-מוסלמית.

אזרוח התרבות היהודית יהפוך אותה לפתוחה יותר להטמעת יסודות אתניים, דתיים ותרבותיים זרים. כך יתאפשר לתרבויות משנה לא-יהודיות רבות להתערב בעוצמה גבוהה יותר בתרבות היהודית הישראלית ו"להתגיר" לתוכה

65 סכן, תשס"ה.

66 ראו אילן סכן, "המערך הסימבולי של ישראל וסוגיית החיוב לעמוד בהמנון", בלוג המרצים למשפטים באוניברסיטת חיפה, 14.2.2008 (אוחזר ב-3.3.2013).

67 מחאמיד וחרדאן, 2005.

68 ראו למשל אופיר, 2001, עמ' 256-280.

אגב הגברת ההטרוגניות הפנימית שבה או ה"סינקרטיזם", בלשונה של רחל שרעבי.⁶⁹ כל מי שיחיה בתחומה של המדינה היהודית וייצור יצירה תרבותית בשפת הרוב ומתוך הזדהות עם החברה יהיה שותף בפרויקט היצירה התרבותית הזו, יהיו מקורותיו התרבותיים ומוצאו האתני אשר יהיו. כשם שמאמן ספורט זר יכול, תאורטית, לשפר את הישגי הספורטאים הישראלים באמצעות הטמעת ערכים מתרבות ספורט זרה לתרבות הישראלית, כך תוכל התרבות הישראלית להתעשר ולהתגוון באמצעות מתן לגיטימיות לדיאלוג תרבותי עם הלא-יהודים שחיים כאן ומעוניינים בדיאלוג שכזה.

ואולם שלא כמו ארצות הברית, למשל, שאין בה מעמד מועדף לשום תרבות משנה לא אנגלית, בתוך תרבויות המשנה היהודיות הישראליות יהיה מעמדה של התרבות הערבית שונה, שהרי אין מדובר בקבוצת מהגרים אחת מני רבות, כמו בארצות הברית, אלא בקבוצה ילידית שחיה במרחב כאן עוד לפני בואה של הציונות, וחשוב מזה – בקבוצה הדומיננטית של האזור הגאוגרפי שבו ממוקמת המדינה היהודית ובמיעוט האתני הדומיננטי מבחינה מספרית ופוליטית. לפיכך על המדינה היהודית להעניק מעמד אוטונומי מיוחד לשפה ולתרבות הערבית, ולשם שינוי גם לתמוך במעמד הזה בהוראה אינטנסיבית שלהן בבתי הספר היהודיים בד בבד עם הוראה אינטנסיבית יותר של השפה העברית והתרבות היהודית בבתי הספר הערביים. למעשה מוצע בזה לאמץ את המודל הקנדי הדו-לשוני והדו-תרבותי שבמסגרתו מוקנים לבוגרי שתי מערכות החינוך – האנגלית והצרפתית – כישורים לשוניים שמאפשרים להם לכל הפחות תקשורת בסיסית בשפת המדינה שאינה שפת האם שלהם, אף שמדובר בקבוצת רוב ובקבוצת מיעוט ולא בשתי קבוצות שוות בגודלן ובכוחן הסמלי. כך תתאפשר בישראל התדיינות משפטית ומדינית גם בשפה הערבית שתובן גם על ידי קבוצת הרוב.

אזרוח התרבות היהודית בעזרת שימוש במודל הקנדי הדו-תרבותי ייצור מרחב תרבותי ערבי-יהודי, כלומר מרחב תרבותי שנמצא בין שתי התרבויות ומאפשר העשרה והעמקה של הדיאלוג התרבותי ביניהן. בעבר הייתה אפשרות הפותטית שיווצר מרחב כזה בידי "יהודים-ערבים", כלומר יהודים במוצאם

וערבים בתרבותם, המכונים היום "מזרחים"⁷⁰. ואולם השיוך האתני של יהודים אלו גבר על השיוך התרבותי ובדור השני להגירה אבדה מהם השפה הערבית, ולמעט תחומים תרבותיים מצומצמים אבד גם הקשר שלהם לתרבות הערבית, ובעיקר לציוויליזציה המוסלמית. אם נמשיך את התרגיל המחשבתי שהוצע לעיל ונקרא למדינת ישראל בשם "יהודה", יהפוך אזורח התרבות היהודית ומתן הלגיטימיות להטמעה תרבותית של המיעוט הערבי את הערבים מ"ערבים-אזרחי ישראל" ל"ערבים-יהודים" ויאפשר את יצירת המרחב התרבותי הערבי-יהודי. וכך תהפוך האזרחות הישראלית מעובדה טכנית למקור הזדהות מסוים, גם אם מוגבל, קונפליקטואלי ומורכב בהרבה מאופן ההזדהות של האזרחים היהודים עם מדינתם. הדבר דומה ליהודים או לקוריאנים שחיים בארצות הברית והופכים להיות שותפים מלאים בתרבות המקומית באמצעות אכילת תרנגול הודו ופשטידת דלעת בחג ההודיה, צפייה בסופרבוול וכדומה, וככאלה הם "יהודים-אמריקאים" או "קוריאנים-אמריקאים", אף שאין הם אנגלים אתניים. בדומה לכך יוכלו הערבים שחיים בישראל להיות שותפים בתרבות היהודית על ידי נסיעה באופניים ביום כיפור, חגיגת ט"ו בשבט כחג אקולוגי וכדומה. כמו תת-קבוצות אתניות אחרות בעולם המערבי הם לא יהיו מוכרחים בשל כך לנטוש את מורשתם התרבותית והדתית או לחדול מלדבר בשפת אמם, אם כי התהליך אכן יגביר את האינטגרציה האזרחית שלהם.

לתהליך כזה יהיה צד אחר, שני, כאשר היהודים יכירו בעושר של המורשת הערבית-מוסלמית וייחשפו לסיפור ההיסטורי הפלסטיני. אזורח התרבות היהודית יכונן דיאלוג וחילוף חומרים אינטנסיבי יותר בין התרבות היהודית הדומיננטית לבין התרבות הערבית המשנית במרחב הישראלי (אך דומיננטית במרחב המזרח תיכוני). כבר כעת חודרים תכנים תרבותיים יהודיים לתוך התרבות הערבית-ישראלית, כפי שתואר לעיל. כאשר תאזורח התרבות היהודית, יתחזק גם התהליך ההפוך, ומוטיבים סמליים מהתרבות הערבית-פלסטינית או הערבית הכללית, וכן מהאסלאם, יוכלו להתקבל בתרבות היהודית הדומיננטית ולהיטמע בה, ולא רק תרבות האוכל והמוזיקה הערבית, שכבר נעשו חלק מהתרבות היהודית הישראלית.⁷¹ כפי שנשיא ארצות הברית נוהג להשתתף בהדלקה פומבית

70 ראו רזי, 2011; 2010; Gribetz.

71 ראו Hirsch, 2011; Saada-Ophir, 2006; Horowitz, 2005; Regev, 1995, 1996.

של נרות חנוכה ולהשמיע דברי הערכה למורשת היהודית ולתרומתה לתרבות האמריקאית, כך גם אנשי ציבור יהודים ישראלים ישתתפו בחג הקרבן או בחג סיום צום הרמדאן (עיד אל־פיטר) ובתוך כך ידגישו את המסרים המשותפים ליהודים ולמוסלמים, ערכים שיעלו בעקבות חיפוש משותף. כך ייווצר מרחב תרבותי משותף ליהודים ולערכים בלי לוותר על זהותה היהודית של החברה הישראלית ועל קיומה של המדינה כמדינת לאום יהודית.

ואולם נכון להיום נראה כי האוכלוסייה הערבית בישראל איננה מעוניינת בהתפתחות עניינים שכזו. כאשר אינטלקטואלים ואישי ציבור ערבים מדברים וכותבים נגד מה שהם מכנים "יהודיזציה" של המרחב הציבורי, הם מתכוונים לחלוקת משאבים בלבד, בעיקר חלוקת הקרקע, בלי לקרוא תיגר של ממש על הדומיננטיות היהודית בחלוקת המשאבים הסמליים.⁷² בעשור האחרון ניכר תהליך משמעותי של פלסטיניזציה אצל ערביי ישראל, אף שבאופן מעניין נראה שהם עדיין מעדיפים את האזרחות הישראלית על פני האזרחות במדינה הפלסטינית, אם תקום.⁷³ נראה שנציגי הציבור הערבי באקדמיה ובפוליטיקה אינם מעוניינים בהגברת האינטגרציה האזרחית והתרבותית של הציבור הערבי משום שהם אינם מאמינים במערכות של המדינה, ובעיקר מפני שהם אינם מזדהים רגשית, בלשון המעטה, עם סיבות קיומה ונסיבות הקמתה של מדינת ישראל, שלא לרבר על האפליה המתמשכת שהם סובלים ממנה. האם נכון יהיה לכפות זאת עליהם באמצעות אזרוחה של התרבות היהודית והטמעה תרבותית של הערכים לתוך התרבות היהודית הישראלית, ולמעשה גיורם הסוציולוגי? האם לא די בכך שהערבים מופלים לרעה בהקצאת משאבים, כעת הם נדרשים לוותר על זהותם התרבותית ולהיטמע בזהות הרוב?

התשובה היא שאין מדובר בכפייה כפי שהיא נעשית במדינות לאום רבות, דוגמת הרוסיפיקציה הזכורה לרע בהיסטוריה היהודית במאה התשע עשרה (שנמשכה לאחר מכן בכל הרפובליקות של ברית המועצות) או דיכוי התרבות הכורדית בידי הטורקים. הכוונה אינה חלילה ללחץ מאורגן על הערכים לטמיעה תרבותית, ובוודאי שלא לגיורם המלא או להצבעה על קרבת דם מדומיינת, כפי

72 ראו למשל Ghanem, 2011.

73 פרס ובן־רפאל, 2006, עמ' 89-94. ולאחרונה: סמוחה, 2013 (בפרט עמ' 123-128).

שהציעו ציונים וערבים למיניהם בעבר הרחוק.⁷⁴ הכוונה היא לאפשר לגיטימציה לטמיעה תרבותית כזו, כאשר היא מתרחשת מרצון, כדי ליצור מרחב חברתי ותרבותי משותף שיאפשר נידות כלכלית וחברתית, שבה מעוניינים רבים מערביי ישראל ובלי שייאלצו לאבד מזהותם הערבית. משמעותה המעשית של הצעתה היא שיש לקיים אוטונומיה תרבותית וחינוכית לערביי ישראל, בפיקוח המדינה. המדינה היא שתוודא לימוד נאות של השפה העברית והתרבות היהודית. אין כוונתי בשום פנים ואופן לאוטונומיה פרסונלית, כהצעתו של עזמי בשארה.⁷⁵ אוטונומיה פרסונלית תעמיק את הפער החברתי והתרבותי בין שתי הקבוצות האתניות ותמנע את קיומו של מרחב משותף. אוטונומיה תרבותית לפי המודל הקנדי תאפשר לכל פרט ולכל משפחה לעשות את בחירותיהם התרבותיות והחינוכיות בעצמם, ובהדרגה ייווצרו גוני ביניים בין שתי הקבוצות. וכך יוכלו תושבי המדינה להרגיש ערבים ויהודים גם יחד, במינונים משתנים, לפי הרכיבים התרבותיים שהם יאמצו או יקבלו כמורשת אבות.

מדובר בעצם במצב של ביצה ותרנגולת: נציגי הציבור הערבי אינם מעוניינים בהשתלכות אזרחית ותרבותית כל עוד להערכתם החברה היהודית ומוסדותיה לא יקבלו אותם. הדבר יהיה דומה, להבדיל, למצבם של היהודים דוברי הגרמנית במאה התשע עשרה, שניסו להיטמע ללא תגובה חיובית מקבילה מצד החברה המטמיעה. אמנם חלקים מהציבור הערבי הולכים ונטמעים היום בתרבות הרוב כמעט בלי קשר לעמדותיהם הפוליטיות, אך רק עד היכן שהתרבות היהודית מוכנה לקבלם. על מדינת ישראל לספק לציבור הערבי תחושת שייכות לקהילה ולא רק הוגנות ושוויון בחלוקת משאבים, שלא יושגו לעולם אם לא תהיה תחושת שייכות שתאפשר אמון הדדי בין האזרח הערבי למוסדות המדינה.

כיצד אפשר לחזק את השותפות במשאבים הסמליים? אביא לכך דוגמה מעניינת – החגים. הציבור היהודי אינו מודע כלל למועד של החגים המוסלמיים והם אינם משפיעים על שגרת חייו. אפשר לומר, בלי הגזמה, שאף שגודלו של הציבור הנוצרי בישראל זעיר ביותר, חגיו בולטים בשגרת חייהם של היהודים בישראל הרבה יותר מהחגים המוסלמיים, בגלל ההשפעה המערבית על התרבות

74 ראו Gribetz, 2013.

75 בשארה, 1993, 1996.

היהודית הישראלית. כך למשל, לוח השנה האקדמי בישראל נקבע לפי החגים היהודיים, וכלל לא לפי החגים המוסלמיים. השנה המוסלמית היא שנת ירח, ופירוש הדבר שהחגים נודדים על פני עונות השנה. כאשר החגים מזדמנים בשנת הלימודים, על כל מוסד אקדמי להחליט כיצד לנהוג בסטודנטים המוסלמים שאינם מעוניינים להגיע ללימודים. הנהוג בכל המוסדות הוא שהתלמידים המוסלמים מקבלים פטור מלא מרישום הנוכחות בימי החג שלהם. יש מוסדות שמקובלות בהם הקלות נוספות.

באוניברסיטת חיפה, שבה כ-20% מהסטודנטים הם ערבים (זו האוניברסיטה היחידה בישראל ששיעור הערבים בה דומה לשיעורם באוכלוסייה הכללית), פנו לאחרונה 106 מרצים לנשיאות האוניברסיטה בהצעה לשנות את לוח השנה ולבטל כליל את הלימודים בחגים המוסלמיים. ואכן, בשעת כתיבת הדברים כאן הועברה ההחלטה לקיים ימי חופשה בחגים אלו, החל בשנת הלימודים 2014/5 (תשע"ה).⁷⁶ יש לזכור כי בלוח השנה המוסלמי שני חגים מרכזיים בלבד: עיד אל-פיטר – חג סיום צום הרמדאן, ועיד אל-אדחה – חג הקרבן. כיוון שכך, הדבר בהחלט אפשרי מבחינה ארגונית, מה גם שבשנים רבות ממילא יחולו חגים אלו בזמן החופשות. ואולם, ככלל, דרישה זו אינה עולה לא מהיהודים, שעניינם הציבורי בחגים המוסלמיים מתמצה באזהרות ביטחוניות בתקשורת, ולא מהערבים, שלנוכח המצב הפוליטי מגלים עניין מועט בהגברת האינטגרציה האזרחית והתרבותית שלהם במדינה. במדינות רבות בעולם מקובל להעניק יום חופש במערכת החינוך הממלכתית בימי החג של מיעוטים גדולים מתוך תפיסה רבת-תרבותית. בארצות הברית, למשל, ישנן ערים רבות שניתנים בהן ימי חופשה בבתי הספר ביום כיפור ובראש השנה היהודי, מתוך כבוד לדתו של מיעוט חשוב, אם כי קטן. ואולם רבת-תרבותיות זקוקה למסגרת שיח אזרחית משותפת, שתפקודה במקרה היהודי-ערבי-פלסטיני-ישראלי טעון שיפור.

בהנחה שהחג הוא אכן כלי חשוב לאינטגרציה אזרחית ולכינון תרבות משותפת ושהוא אכן יוצר דבק חברתי, אין כמו היעדרה של תרבות חגיגה

76 ראו ירון סקופ, "לראשונה בארץ: אוניברסיטת חיפה קבעה חופשות בחגי הנצרות והאיסלאם", אתר הארץ, 27.5.2013 (אוחזר ב-28.1.2014). תודתי לדני סטטמן, מחותמי המכתב ופעיל בנושא, על שערכן אותי בתכתובת ובמהלכי הדיון.

משותפת ליהודים ולערבים כדי להעיד על החרפת הפער המנטלי בין שתי האוכלוסיות. אף שהערבים נאלצים לכבד את יום כיפור בפומבי (לפחות בריכוזי אוכלוסייה יהודיים), בעיני רבים מהם הדבר הוא לצנינים והם אינם מתעניינים, למשל, בפרשנויות האקולוגיות המודרניות שהוצעו ליום זה. גם כאשר לטקסי הנטיעות, לא ידוע על גופי ציבור ערביים שעשו מאמץ כלשהו להצטרף לניסיונות של גופים ירוקים להעביר את החג מהמצב הציוני שלו למצב האקולוגי ולמשל לסייע בתהליך המעבר לשלב הבתר-ציוני של ט"ו בשבט. בפשטות אפשר בהחלט לקבוע כי חג זה נתפס כחג של יהודים בלבד, ולערבים אין בו כל עניין, גם לא בביקורת עליו או בניסיונות לשנותו. הדבר נכון כאשר לכל החגים היהודיים; הם אינם נתפסים כעניינם של הלא-יהודים – ערבים או מהגרי עבודה. אין צריך לומר שגם חגי המדינה – יום העצמאות, יום הזיכרון ויום השואה – נתפסים כעניינם של הציבור היהודי בלבד. באופן מעניין, ומטריד, כך נתפס אפילו יום הזיכרון לרצח ראש הממשלה יצחק רבין.⁷⁷

האם ייתכן חג ישראלי שיאגד יהודים וערבים יחדיו?⁷⁸ הדבר אמנם נראה דמיוני בעת הזאת, אולם ההיסטוריה כבר ידעה תפניות מפתיעות מאלה. ישנם רכיבים של התרבות הערבית-מוסלמית שחדרו לזרם המרכזי של התרבות היהודית הישראלית למרות העוינות של הזרם המרכזי שלה לרכיבים תרבותיים שמקורם לא היה מְעַרְבִי או יהודי. ברכיבים אלו מתבלטים תרבות האוכל וצלילי המוזיקה הערבית, אך גם מבנה המשפחה והקשר עם בני המשפחה המורחבת, כפי שראינו בפרק הראשון לעיל.⁷⁹ חג חדש מעין זה, אם ייווצר, יעשה ודאי שימוש מרבי בסמלים ובטקסים יהודיים מסורתיים, אך גם במוטיבים סמליים ערביים החורגים מתחום האוכל והמוזיקה.

אתגר זה אינו מונח בהכרח לפתחה של המדינה כי אם לפתחם של יזמי התרבות בישראל – היהודים והערבים. ייתכן שיותר משהיה כאן תפקיד למדינה יהיה כאן תפקיד משמעותי דווקא למנגנון המוניציפלי, הנושא בעיקר

77 ראו Vinitzky-Seroussi, 2009, pp. 111–113.

78 תודה לפרופ' מרדכי קרמיניצר על העלאת השאלה בזמן הצגת המחקר במכון הישראלי לדמוקרטיה ביום 27.12.2012.

79 ראו מקורות לעיל בהערה 71.

הנטל של היזמות התרבותית. בחיפה, למשל, נעשה ניסיון מעניין לחוג את "החג של החגים" ולהציגו כחג משותף לשלוש הדתות. החג נחגג בחורף, סביב חנוכה וחג המולד. ואולם אין בו נוכחות של ממש לסמלים ערביים ומוסלמיים, ומעבר לזה – הוא נחגג רק בימי חופשת בית הספר בחנוכה. נראה שהסיבה לכך היא שמארגניו רוצים למשוך את תיירי הפנים מהמגזר היהודי, בעוד המוסלמים לא ממש משתתפים בו כתיירים וכחוגגים אלא לכל היותר כסוחרים.⁸⁰ האמת צריכה להיאמר: סנכרון לוח השנה היהודי עם לוח השנה המוסלמי אינו פשוט. אף על פי כן אפשר היה להיעזר בלוח השנה הגרגוריאני, המקובל בשתי התרבויות כלוח שנה אזרחי, כדי ליצור חג חדש ולמקם אותו בלוח המשותף.

במאמר מוסגר חשוב להוסיף שיש חג יהודי אחד חשוב בתרבות הציבורית הישראלית שמקורו ערבי-פלסטיני, הלוא הוא ל"ג בעומר, ובפרט מנהג ה"חלאקה" – גזיזת השיער לבנים בני שלוש. האתר המוכר כיום כקבר רשב"י במירון היה אתר עלייה לרגל כבר בשלהי ימי הביניים – ליהודים ולערבים כאחד – וצמח מתוך מסורות גליליות מקומיות.⁸¹ הוא "יוהד" רק בעת החדשה, ובעשורים האחרונים פשטה ה"חלאקה" למגזרים מתרחבים בחברה היהודית בישראל, לא רק בל"ג בעומר.⁸² תרבות יהודית לאומית משותפת לכלל אזרחי המדינה תוכל להכיר בפומבי בעובדה היסטורית זו ולתת לה ביטוי סמלי וטקסי. באופן כללי יותר, ומעבר לדוגמה של ל"ג בעומר, היא תוכל להשתמש במגוון העצום של מסורות טקסיות, אתרים מקודשים, סיפורים עממיים ואביזרי תרבות חומרית – מאכלים, צורות מגורים וכדומה – המאפיינים את ארץ ישראל-פלסטין ומשותפים לכלל תושביה.

נוסף על חגי מעגל השנה ניתן להעריך בזהירות שאם יוכרו במדינת ישראל שיום ראשון הוא יום שבתון, יוכל להיווצר מרחב תרבותי משותף כזה בבילוי הפנאי. בלי להיכנס לסוגיה הסבוכה כשלעצמה, שיש לה כמובן היבטים כלכליים ופוליטיים נוספים, מנקודת מבט היסטורית יום ראשון יכול להפוך, היפותטית, למרחב תרבותי כזה דווקא מפני שאין מדובר ביום שבתון במסורת היהודית

80 שרעבי, 2007.

81 ריינר, תשע"ב.

82 בילו, תש"ס.

וודאי שלא במסורת המוסלמית, שבה כלל לא נהוג לשבות מעבודה אחת לשבוע, למעט בזמן דרשת יום השישי. שבתון ביום ראשון יהיה מרחב חברתי ניטרלי, מתאים לדרישות המשק הקפיטליסטי-תעשייתי ולתרבות הפנאי שלו. ככזה הוא עשוי להגביר את האינטגרציה החברתית והתרבותית בין יהודים לערבים בישראל.

מחשבות אלו בדבר יצירת מרחב תרבותי משותף ליהודים ולערבים במדינה היהודית באמצעות תרבות חגיגה משותפת הן ראשוניות ביותר ומחייבות פיתוח ופירוט, בשיתוף אינטלקטואלים, אנשי דת, יזמי תרבות ומדינאים יהודים וערבים. ואולם דווקא הדת יכולה לספק לשני העמים בסיס משותף לדיאלוג שלא תמיד נראה לעין החילונית. אאיר עליו כאן רק בקצרה.

המושג "דת" מקורו בעולם הנוצרי. זה כמה שנים עולים ספקות במחקר באשר לאפשרות יישומו בהקשר לא נוצרי. כלומר, לענייננו עולה השאלה אם המושג מתאים לתיאור הציוויליזציות של היהדות והאסלאם.⁸³ כפי שנראה היטב לעין המודרנית, מדינות יהודיות ומוסלמיות מתקשות להפריד דת ממדינה, בין השאר מפני שציוויליזציות המקור שלהן חסרות את המנגנון התרבותי שיפריד בין הזירה החילונית לזירה הדתית – הפרדה שיש לה אחיזה היסטורית חזקה בחלקים ניכרים של הציוויליזציה הנוצרית. לעומת זאת, שתי הדתות הנפוצות בארצנו מבוססות על ההלכה או על השריעה, כלומר על ההנחה שהדת היא אורח חיים כולל המורכב מאמונות ומפרקטיקות הנוגעות לכל תחומי החיים. כמושגים מודרניים, ועבור הרוב שאינו מרגיש מחויב לקיים את ההלכה או את השריעה כלשונן, היהדות והאסלאם הן יותר "תרבות" ו"מסורת" משהן "דת". לכן מתאים לדון בשתייהן כתרבות, כלומר כאורח חיים כולל, אבל כזה שלא דווקא מחייב מבחינה נורמטיבית את הפרט והמשפחה בפרטי פרטיו. דיאלוג כזה יכול להתברר כפורה יותר מדיאלוג "חילוני" בין יהודים לערבים, שמתמקד רק בשאלות של תוואי הגבול וחלוקת המים בין ישראל לפלסטין ונכשל בכל פעם מחדש בניסיונות להתעלם מההיבט הדתי של הסכסוך או לנטרל אותו.⁸⁴

83 ראו דן, 2004; Asad, 1993, chp. 1.

84 לניסיון יוצא דופן שכזה ראו למשל שרי מקובר-בליקוב, "רב שיח: מנחם פרומן מחפש אחים מוסלמים", nrg, 2.1.2010 (אוחזר ב-3.3.2013).

הביקורת המשותפת על המושג הנוצרי של הדת והגדרת היהדות והאסלאם כתרבויות המכתיבות אורח חיים כולל עשויות לשמש נקודת מוצא לדיאלוג בין־דתי ובין־תרבותי בין השתיים. דיאלוג כזה יתקיים, לשם שינוי, בלי התיווך המערבי ויביא בחשבון תהליכי הדתה מתקדמים שבהם שרוי המרחב כולו, וישראל בתוכו.⁸⁵

אזרוח התרבות היהודית במגזר הערבי ניצב לפני מכשולים רבים, נוסף על הדעות הקדומות ומטעני העבר בין שני העמים. קודם לכול יש לשפר את החינוך הדו־לשוני בשתי הקהילות וליצור היכרות וכבוד הדדי בין התרבויות וההיסטוריות השונות שלהן. קיומו של מרחב תרבותי משותף יאפשר ליהודים להכיר בזיכרון הנכבה, האסון הפלסטיני במלחמת 1948, וייתן לה מקום בזיכרון הקולקטיבי היהודי, בדומה למדרש היהודי המספר על האל שגער במלאכיו בזמן שהמצרים טבעו בים – "מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?" – שיש שהכניסו אותו להגדה של פסח.⁸⁶ הכרה סמלית זו אינה חייבת להיות תלויה בפתרון ממשי של בעיית הפליטים או בהסדר מדיני. הערבים, מצדם, יוכלו לאמץ את זכר הרדיפות היהודיות כלקח אוניברסלי, כפי שהדבר נעשה בארצות הברית ובמרבית מדינות העולם המערבי בהקשר של זיכרון השואה, בלי להתכחש למעמדם המיוחד של היהודים כקרבתיה העיקריים.⁸⁷

תנאי נוסף להגשמת התכנית הוא הפסקת האפליה בקרקעות בין הקבוצות האתניות וחיסול ההפרדה המרחבית בין יהודים לערבים בישראל. כאשר ערבים יגורו בקרבת יהודים כדבר שבשגרה, יורגש בקרבם הלחץ התרבותי של התרבות היהודית הישראלית ביתר שאת. כך תשתפר טמיעתם בתרבות היהודית, מחד גיסא, ויעמיק תהליך השילוב של מוטיבים תרבותיים ערביים ומוסלמיים בתוך התרבות היהודית הישראלית, מאידך גיסא.

לסוגיית המדינה הפלסטינית, אם תקום, אין טעם להיכנס כאן. דיונים רבים מדי על חלוקת משאבים צודקת יותר לערביי ישראל נוטים לתלות חלוקה כזאת בהקמת מדינה פלסטינית או בסיום מצב המלחמה בין ישראל לבין הפלסטינים

85 ראו למשל Leon, 2012.

86 מגילה י ע"ב. ראו מאיר, 2006.

87 ראו Alexander, 2002.

והעולם הערבי-מוסלמי. הצעתי מעשית יותר מפתרונות אחרים מפני שמדובר בצעד שהמדינה היהודית יכולה לעשות בעצמה, ללא תלות בגורמים גאוגרפיים אחרים. ההמתנה בחיבוק ידיים עד בוא השלום עלולה להתברר כארוכה מדי. הדבר אינו צריך לערער את תמיכתם של הערבים אזרחי ישראל בהקמת המדינה הפלסטינית, ואף לא את הזדהותם כפלסטינים, כל עוד הם מעדיפים להישאר אזרחי המדינה היהודית. יתר על כן, יישום המודל הקנדי בישראל, הכולל את אזורי התרבות היהודית, יוכל לשמש ניסוי כלים למדינה פלסטינית עתידית עם מיעוט יהודי גדול, אם תקום מדינה כזאת, או לחלופין למדינה דו-לאומית אחת בין הים לירדן. יישום ההצעה ודאי ישפר את הדיאלוג התרבותי בין התרבויות היהודית והמוסלמית ויחזק את מעמדה הגאוגרפיים של ישראל באזור, בין השאר בזכות הדגשת המשותף בין שתי ציוויליזציות עתיקות אלו במקום הבלטת כל מה שמפריד ביניהן, כפי ששתיהן נוהגות לעשות היום. מספר הפתרונות הפוליטיים-טכניים המוצעים כדי לסיים את הסכסוך מתרבה ביחס הפוך לרצון הטוב בקרב שני העמים להוציא פתרונות אלו אל הפועל. יש לכל הפחות לשקול את האפשרות שדיאלוג בין-תרבותי ובין-דתי שיחלחל לשכבות אוכלוסייה רחבות ולא יתקיים רק בין נציגים יסייע בניפוץ דעות קדומות וחשדנות הדרת ויקדם בכך פתרון פוליטי.

בישראל של ימינו יהפוך אזורי התרבות היהודית את התרבות הזאת לתרבות של כלל אזרחי המדינה וכפה על האזרחים הלא-יהודים השתתפות פעילה יותר. בכך הוא יגביר את האינטגרציה התרבותית בין האזרחים. בסופו של דבר, אם כך יקרה, סביר להניח שסמלים ערביים יחדרו גם למערכת הסמלים הרשמית של המדינה ולדת האזרחית שלה, ויתקיים בסיס מוצק ורחב יותר לשיתוף פעולה כלכלי, פוליטי וחברתי בין יהודים לערבים בישראל. אחד הסמלים שיכול לשמש מוקד הזדהות רב עוצמה ליהודים ולערבים גם יחד הוא עץ הזית, שהוא מין צומח אנדמי לארץ ואף ממלא תפקיד מרכזי במיתולוגיות שלה, הן היהודיות-ישראליות הן ערביות-פלסטיניות.⁸⁸ לעץ הזית משמעות מרכזית והיסטוריה ותיקה בתרבויות היהודיות למן תקופת המקרא ועד לימינו – ותיקה בהרבה מזו של המגן דוד, למשל, שלא היה מוכר כלל באיקונוגרפיה היהודית עד לפני כמה

מאות שנים ואין לו כל קשר לארץ ישראל.⁸⁹ עבור הפלסטינים הפך הזית זה כבר לסמל נופי קונקרטי של העקשנות וההתנגדות הפלסטינית.⁹⁰ במדינה היהודית הפלורליסטית יהפוך הזית לסמל חזותי לאומי, ולפי הצעתי ייכנס לרגל המדינה (שוב – בדומה לעץ המייפל הקנדי) במקומו של המגן דוד. עץ הזית יהיה סמלה של האחיזה היהודית והערבית בקרקע וסמל השלום גם יחד, וככזה הוא יסמל את ההכרה ההדדית של היהודים והערבים בילידיות ובקשר המיוחד שיש לכל אחד משני העמים האלו לאדמה הזו, כל אחד בנפרד, ואולי יום אחד שניהם יחד. והרי לשני העמים אין ארץ אחרת.

בהמשך להצעה זו, אפשר יהיה להפוך את מסיק הזיתים לאטרקציה תיירותית לאומית. סיום עונת המסיק חל בסביבות חג חנוכה, ואפשר יהיה לקיים אירועי מסיק תיירותיים לילדים ולמשפחות ברחבי הארץ, בכרמי זיתים של יהודים ישראלים ושל ערבים פלסטינים. מסיק הזיתים בחנוכה כחג לאומי יוכל למזג את זכר נס פך השמן, שהמיתוס היהודי קושר אותו במישרין לסיום עונת המסיק, עם המיתוס הפלסטיני של הקהילתיות הפלאחית, שעיקרו התגייסות קולקטיבית של הכפר כולו למסיק הזיתים והקרבה של אינטרסים אנוכיים למען הקהילה והדורות הבאים.⁹¹ שלא כמו החגים המוסלמיים, מסיק הזיתים מתרחש בעונה קבועה בשנה החקלאית, ולכן הוא יוכל להשתלב בלוח השנה היהודי. הערבים לא יחדלו מלהיות מיעוט במדינה, והקרקע בזהותם לא יימחק בעקבות אזורי התרבות היהודית. אולם האפליה החמורה נגדם תצטמצם, האינטגרציה החברתית והניידות המעמדית שלהם תשתפרנה, אמנם במוסדות המדינה יתחזק, וכך גם האמון בהם מצד הציבור היהודי ומוסדותיו.

89 ראו Freund, 2004.

90 McKean Paramenter, 1994, pp. 74–77

91 Abufarha, 2008, pp. 357–359

סיכום

ההצעה שאני מעלה כאן נשמעת דמיונית לנוכח המציאות, בעיקר מפאת הקונסנזוס – המשותף לדתיים וחילונים, ליהודים ולא־יהודים – סביב הגדרת הזהות היהודית כזהות גנאלוגית התלויה במוצא בלבד (המחלוקת היחידה נסבה על אופן קביעת המוצא). היא מעוררת שאלות רבות שאי־אפשר לספק להן תשובות בדיון ראשוני כמו הדיון כאן. עיקר מטרתי היא להסב את תשומת הלב, ראשית, לכך שהתרבות הישראלית היא תרבות יהודית לכל דבר; ושנית, לכוחה המטמיע והדינמי של התרבות היהודית הישראלית מבחינתם של יהודים ולא־יהודים כאחד.

כד בכד עם חדלון המעש מצד המדינה בנוגע לקביעת הזהות היהודית התפתחה כאן במהלך מאה וקצת שנות פרויקט ציוני תרבות יהודית חדשה שאינה מקבלת הגדרות טהרניות של תרבות. תרבות יהודית חדשה זו מתאימה, אכן, למדינת לאום ולא למציאות של אימפריה רב־אתנית כמו האימפריה העות'מאנית. שינוי ההגדרות של הזהות היהודית ותלייתה של זהות זו במושג האזרחות במקום במוצא לא יתפוך את המדינה לפחות יהודית, אלא להפך – הוא יגביר את יכולתה של המדינה היהודית להשפיע על תרבותם של אזרחיה ועל הגדרת זהותם ויעמיק את האינטגרציה של האזרחים במרחב הציבורי ואת יכולתם של מגזרים שונים לשתף פעולה ביניהם במישור הפוליטי. אם במקום מדינת לאום יהודית דמוקרטית־אתנית תקום כאן מדינת לאום יהודית דמוקרטית־אזרחית תיווצר קורלציה בין יהודיות לדמוקרטיה. וכך, ככל שהמדינה תהיה יהודית יותר, היא תהיה דמוקרטית יותר, ולהפך.

יש לומר שהצעתי אינה מופיעה משום מקום, כמובן, והיא קרובה במידת מה לרעיונות כנעניים מצד אחד ולרעיונות רפובליקניים מן הצד האחר. אף שלא כאן המקום לסקור את אילן היוחסין האינטלקטואלי של אזרחות התרבות היהודית, אציין בתמצית את ההבדלים בינה לבין שתי השקפות אלו. ראשית, הקריאה להחזיר את הרכיב הטריטוריאלי לזהות היהודית מזכירה את הרעיונות הכנעניים. ובכל זאת, הפער ביניהם עצום: השקפת העולם הכנענית מבקשת להתבסס על

עבר פגאני דמיוני ולייחס לו מהותנות היסטורית. השקפה זו מושתתת בעיקרה על פרוגרמה תרבותית ולא על תרבות קיימת וכן על הניסיון לנתק בין הישראלי ליהודי. בניגוד לכך, הרעיון שאני מציג כאן נסמך על מחקר התרבות הישראלי, ולא על פרוגרמה עתידית מוטושטשת. הוא נסמך על התיאור שהוצג בפרקים הקודמים – שהתרבות הישראלית כבר משמשת למעשה לאינטגרציה אזרחית. הילידיות הישראלית נוצרה כתולדה של החיים כאן ובעקבות הקשר למקום בהווה, ולא בגלל העבר הרחוק.

משמעותית יותר הקרבה בין אזרח התרבות היהודית לבין השקפות רפובליקניות שהציעו לבכר את האזרחות על פני המוצא בהגדרת הזהות היהודית. ואולם המכנה המשותף לכל ההצעות הללו שעלו מדי פעם בתולדות הציונות, מימין ומשמאל, היה תמיד ההנחה שיש פער תרבותי בלתי ניתן לגישור בין יהודים לערבים ושאזרח המדינה היהודית פירושו התרחקותה מהדת היהודית, מהמסורת היהודית, מהעם היהודי בתפוצות ומהזהות היהודית של המדינה ואזרחיה.⁹² ההצעה שלי, לעומת זאת, מבוססת על ההנחה שהמסורת היהודית היא דינמית ומשתנה לפי ההקשר שאפשר לחדשה, לגוונה ולחזקה במדינה היהודית בלי לערער על זהותה היהודית של המדינה.

כנגד ההצעה שאני מעלה כאן אפשר להביא הסתייגויות רבות: פוליטיות, הלכתיות-דתיות ומשפטיות. ואולם המכשול העיקרי העומד לפנייה הוא התפיסה הרווחת בציבור התולך את הזהות היהודית במוצא בלבד. זו הסיבה שיש לכל הפחות להעלות את הצעתי זו לדיון ציבורי. הדיון הציבורי יכול לאתגר מוסכמה תרבותית רווחת זו ולהסב את תשומת הלב לכך שהיהדות היא תרבות.

92 לסקירה היסטוריה של הצעות אלו ראו קופמן, 1999, עמ' 211-221.

מקורות

- אבן-זהר, איתמר, 1980. "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ-ישראל, 1882-1948", קתדרה 16: 165-189.
- אבן-זהר, בשמת, 1999. **יצירת המערכת של ספרות הילדים בתהליך בנייתה של התרבות העברית בארץ-ישראל**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- אבני, צבי, 2004. "הייעור הממשלתי במדינת ישראל – אפילוג", היער 5-6: 1-9.
- אוסצקי-לזר, שרה, ואסעד גאנם, 2006. "מעמד הפלסטינים בישראל בעידן של שלום: חלק מהבעיה אך לא חלק מן הפתרון", בתוך: אורי כהן ואח' (עורכים), **ישראל והמודרניות, למשה ליסק ביובלו**, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 211-239.
- אופיר, עדי, 2001. **עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אור, תיאודור, האשם חטיב, ושמעון שמיר, 2003. **דין וחשבון של ועדת החקירה הממלכתית לכירור התנגשויות בין כוחות הביטחון לבין אזרחים ישראלים באוקטובר 2000**, ירושלים (אוגוסט).
- אזולאי, נעמה, תש"ע. **"עברים אנו ואת ליבנו נעבוד"**: תנועת ההתחדשות היהודית במרחב החילוני בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן.
- איוזשטרט, שמואל נח, 1996. "המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבת-מהפכנית", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות – פולמוס בן-זמננו: גישות מחקריות ואידיאולוגיות**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 1-30.
- , 2002. **הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית**, תרגום: עמוס כרמל, קריית שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- אלון, עזריה, 2010. "המלחמה על נוף הארץ", פנים 51: 14-24.
- אמארה, מוחמד, תשס"ב. "העברית בקרב ערבים בישראל: היבטים סוציולינגוויסטיים", בתוך: שלמה יזרעאל ומרגלית מנדלסון (עורכים), **מדברים עברית**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, עמ' 85-105.
- אמיתי, יעקב, תשנ"ה. "ראש השנה, אילן וראש השנה לאילן: סיפורו של חג ישן-חדש", **מנחם ירושלים: אסופת זכרונות, מאמרים ומחקרים לזכרו של מנחם אמיתי**, ירושלים: הוצאת המשפחה, עמ' 98-110.

- אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום: דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- אסף, אורי, 1994. מופע ליל הסדר תשמ"ט בקיבוץ כפר מנחם: התפתחות המופע לאורך יובל שנים, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
- אקרמן, חגית, 2012. עושות סדר – סדר פסח לנשים: מבט מגדרי, תל אביב: רסלינג.
- אריאל, עזריאל, תשס"ד. "הגדות חדשות לט"ו בשבט", בתוך: יהודה זולדן (עורך), נטיעות הארץ: נטיעות וט"ו בשבט, אסופת מאמרים, כפר דרום: מכון התורה והארץ, עמ' 439-434.
- אריאלי, דניאלה, 1997. "הבניה תרבותית של טבע: המקרה של החברה להגנת הטבע", מגמות לח (2): 189-206.
- אריאן, אשר, ואילה קיסר-שוגרמן, 2011. יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2009, ירושלים: מכון גוטמן והמכון הישראלי לרמוקרטיה בשיתוף עם קרן אבי חי.
- אריה-ספיר, נילי, 2006. עיצובם של תרבות וחינוך עירוניים: סיפורי טקסים וחגיגות בתל אביב בשנותיה הראשונות (דור לדור כו), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- ארן, גדעון, וזלי גורביץ, 1992. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4: 9-44. באיאר, בתיה, תשכ"ו. "סדר של פסח נוסח יגור", דוכן ח: 89-98.
- בוזגלו, מאיר, 2008. שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת, ירושלים: כתר.
- בילן, יורם, תש"ס. "ממילה למלה: ניתוח פסיכו-תרבותי של הבניית זהות גברית בטקסי ילדות בחברה החרדית", אלפיים 19: 16-46.
- בן-ישראל, חרדה, תשנ"ז. "חקר הלאומיות כפנומן היסטורי", בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים: מרכז שז"ר, עמ' 57-80.
- בן-מאיר, יהודה, ופרי פרידריך-קדם, 1979. "מדר הדתיות עבור האוכלוסיה היהודית בישראל", מגמות כד (3): 353-362.
- בן-עמוס, אבנר, 2004. "במעגל הרוקד והמזמר: טקסים וחגיגות פטריטיים בחברה הישראלית", בתוך: אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל (עורכים), פטריטיזם: אוהבים אותך מולדת, תל אביב: דיונון, עמ' 275-315.
- בן-רפאל, אליעזר, 2001. זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון, קריית שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון.
- בקשי-דורון, אליהו, תשס"ה. "חוק נישואין וגירושין – היצא שכרו בהפסדו?", תחומין כה: 99-107.

- ברטל, ישראל (עורך), תשס"ב. העגלה המלאה: מאה ועשרים שנות תרבות ישראל, ירושלים: מאגנס.
- ברנט, משה, 2009. עם ככל העמים: לקראת הקמתה של רפובליקה ישראלית, ירושלים: כרמל.
- בשורה, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 7-20.
- , 1996. "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו**, קריית שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, עמ' 312-339.
- גוברין, מיכל, תשמ"ט. "הפולחן היהודי כז'אנר של 'תיאטרון קודש'", בתוך: עמוס פלד ודוד קוטו (עורכים), **היהדות והאמנות**, רמת גן: המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו ע"ש קוטלר, אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 243-265.
- גויטיין, ש"ד, 2005. **חברה ים-תיכונית**, תרגום: איה ברור, תל אביב: משכל, ידיעות אחרונות.
- גולדברג, יוסי, תשס"ה. **התפתחות תשתית התיירות בתל אביב בתקופת השלטון הבריטי (1917-1948)**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן.
- גולדברג, דב, 2004. **עושים סדר: הגדה של פסח**, תל אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד.
- גורן, זכריה, 1996. "מחשבות בדבר חג אילן קדום בט"ו בשבט", **מחקרי חג** 7: 37-41.
- גורן, הרב שלמה, תש"ך. "קביעת ט"ו בשבט כראש השנה לאילן לאור ההלכה", **מחניים** מב: 7-24.
- , 2013. **בעוז ובתעצומות: אוטוביוגרפיה**, בעריכת אבי רט, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- גורני, יוסף, 1990. **החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית בשנים 1945-1987**, תל אביב: עם עובד.
- ג'ייקובסון, הווארד, 2012. **מה זה פינקלר**, תרגום: יותם בנשלום, ירושלים: כתר.
- גיל, צבי, יעקב יוסף כהן, וציפי ווהב (עורכים), **תשנ"ו. סדר ט"ו בשבט**, משרד החינוך: מינהל חברה ונוער.
- גינדל, ישראל, תשי"ב. **היער ויעור הארץ**, רחובות: המעבדה לחקר היעור.
- גירץ, קליפורד, 1990. **פרשנות של תרבויות**, תרגום: יואש מייזלר, תל אביב: כתר, 1990.
- גלנר, ארנסט, 1994. **לאומים ולאומיות**, תרגום: דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- ג'מאל, אמל, 2006. "חזון האומה המדינית ואתגר מדינת כל אזרחיה: עיונים בכתביו של עזמי בשארה", **אלפיים** 30: 71-113.
- גניחובסקי, דב, תשנ"ד. "לקורות חג הפרחים בתל אביב ובירושלים", **אריאל** 100-101: 72-78.

גרזי, מיריק, ובנימין יוגב (בוג'ה) (עורכים), תשס"א. ראש השנה לאילן: סדר ט"ו בשבט, נספר בשבחה של ארץ-ישראל, בית השיטה: שיטים – מכון החגים הקיבוצי (מהדורה חמישית).

דאום, חנוך (עורך), 2003. מה אתה יותר – יהודי או ישראלי? חרדים, חילוניים ודתיים מערטלים את זהותם בפומבי, תל אביב: ידיעות אחרונות.

דגן, חגי, 2005. "היהדות כתרבות", יהדות: תמונה קבוצתית, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב ומפה, עמ' 84-114.

דגן-בוזגלו, נגה, 2011. "קווים לדמותה של הפרטת החינוך בישראל", הר החינוך פו (1): 22-26.

דון-יחיא, אליעזר, 2005. "חג מסורתי ומיתוס לאומי: חג החנוכה ומיתוס המכבים בצינונות, ביישוב ובמדינת ישראל", בתוך: הנ"ל (עורך), בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, צינונות ומדינת ישראל: ספר זיכרון ליהושע קניאל, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 581-610.

דותן, שמואל, תשנ"ט. "מחג החנוכה ל'חג החשמונאים': צמיחתו של 'חג לאומי' ציוני", מחקרי חג 10: 29-53.

דן, יוסף, 2004. "מדע הדתות ומונח הדת: בפתח תקופה חדשה", בתוך: חמי בן-גון (עורך), בכור היצירה: יובל ליצירתו של שלמה גיורא שוהם, הוד השרון: שערי משפט, עמ' 139-166.

דר, יעל, תשס"ו. מספסל הלימודים לוקחנו: היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ-ישראלית, 1939-1948, ירושלים: מאגנס.

דרור-כהן, שלומית, 2012. הסקר החברתי 2009-2010, ירושלים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

דשן, שלמה, תשל"ד. "מושגים של תמורה דתית", בתוך: שלמה דשן ומשה שוקד, דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה, ירושלים: יד בן-צבי, עמ' 43-54.

———, 1980. "חידת 'כל נדרי': בירור אנתרופולוגי והיסטורי", בתוך: עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי-הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים: מאגנס, עמ' 136-153.

———, 1997. "ישראלים-חילונים בליל הפסח: צילה של משפחתיות על סמלים דתיים", מגמות לח (4): 528-544.

———, תשנ"ח. "יום כיפור, בין בריחה לחיפוש תוכן חילוני", פנים 7: 45-54.

- הירש, דפנה, 2008. "הזרמת דם חדש אך פעולת הבראה וחזוק לה": רופאים ציונים ונישואי תערוכת", בתוך: יהודה שנהב ויוסי יונה (עורכים), **גזענות בישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 160-185.
- הלמן, ענת, תשס"ג. "תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל אביב המנדטורית", **קתדרה** 110: 85-110.
- , 2007. **אור וים הקיפוח: תרבות תל אביבית בתקופת המנדט**, חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- הספרי, שמואל, 2002. **חמץ**, תל אביב: אור-עם.
- הראובני, נגה, 1979. **ראש השנה לאילן: סדר לליל ט"ו בשבט**, בעקבות מסורת המקובלים, קרית אונו: נאות קדומים.
- הרטמן, הרייט, 1991. "חלוקת העבודה במשפחות ישראליות", בתוך: לאה שמגר-הנדלמן ורבקה בריוסף (עורכות), **משפחות בישראל**, ירושלים: אקדמון, עמ' 197-210.
- הרצל, תיאודור, 2002. **אלטנוילנר**, תרגום: מרים קראוס, תל אביב: משרד הביטחון, ההוצאה לאור.
- וולצר, מיכאל, 1993. **יציאת מצרים כמהפכה**, תרגום: שושנה צינגל, תל אביב: פפירוס וייץ, יוסף, תש"י. **מדיניות הייעור בישראל**, ירושלים: קק"ל.
- , 1970. **היער והיעור בישראל**, רמת גן: מסדה.
- וסטרייך, אבישלום, ופנחס שיפמן, 2012. **מסגרת אזרחית לנישואין וגירושין בישראל**, ירושלים: מרכז מציל"ה.
- ורצברגר, רחל, 2011. **כשהעידן החדש נכנס לארון הספרים היהודי: התחדשות רוחנית יהודית בישראל**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- זוהר, צבי, ואבי שגיא, 1994. **גיוור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**, ירושלים: מוסד ביאליק.
- זולאי, מנחם, תשנ"ו. "ר' יהודה הלוי שאינו ר' יהודה: קרובות לט"ו בשבט ויוצר פורים לפייטן ארצישראלי (מפיוטי הגניזה שבמכון לקרח השירה העברית)", בתוך: אפרים חזן (עורך), **ארץ ישראל ופיוטיה: מחקרים בפיוטי הגניזה**, ירושלים: מאגנס, עמ' 198-213.
- זיו, נורית, תשנ"ד. **יש לי חג: חוברת עבודה פעילה לתלמידים, ט"ו בשבט ואיכות הסביבה**, תל אביב: יהושע אורנשטיין והוצאת ספרים יבנה.
- זיכרמן, חיים, ולי כהנר, 2012. **חרדיות מודרנית: מעמד ביניים חרדי בישראל**, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- זיפרשטיין, סטיבן, 1998. **נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות**, תל אביב: עם עובד.
- זעירא, מוטי, 2002. **קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית**, ירושלים: יד בן צבי.

- זרחי, שי, ואח' (עורכים), 2000. **הצעה לסדר: הגדה של פסח – מסורת וחידוש**, אירורים: איה גורדון-נוי, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- חריס, רוץ, 1992. "הזרמויות היסטוריות והחמצות בהיסח הרעת: על שילובו של המשפט העברי במשפט הישראלי בעת הקמת המדינה", בתוך: מרדכי בראון וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים: יד בן צבי, עמ' 21-55.
- טל, אלון, 2006. **הסביבה בישראל: משאבי טבע, משברים, מאבקים ומדיניות מראשית הציונות ועד המאה ה-21**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 115-120.
- טלר, מ', תשי"ד. "זמן נטיעת עצי-יער", בתוך: יום טוב לוינסקי (עורך). **ספר המועדים**, כרך ה: ימי מועד וזכרון: ראש חודש, חנוכה, ט"ו בשבט, תל אביב: דביר, עמ' 449-450.
- ידגר, יעקב, 2010. **המסורות בישראל: מודרניות ללא חילון**, ירושלים: כתר.
- ידגר יעקב, וישעיהו ליבמן, 2003. "מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל", **עיונים בתקומת ישראל** 13: 163-180.
- יהב, דן, 2009. **בעקבות עצי השקמים הנכחדים**, [דפוס עצמי].
- יובל, ישראל יעקב, תשנ"ו. "הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", **תרביץ** סה (א): עמ' 5-28.
- , 2006. "פסח ופסחא: מפגש ומחלוקת בין יהדות לנצרות", בתוך: נעם בן יוסף (עורכת), **לחם! בקרב דתות ועדות בארץ**, ירושלים: מוזיאון ישראל, עמ' 83-99.
- ינון, דרור, תשס"ט. "איך להיות יהודי? על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", **ראשית** 1: 390-359.
- יפה, מאיר, ועוזי ארד, 2003. "ארגוני המגזר השלישי בתחום החינוך ליהדות כתרכות במרחב החילוני", בתוך: עוזי ארד (עורך), **יהדות כתרכות, עשור לוועדת שנהר**, לוצרן, שווייץ: קרן פוזן, עמ' 15-36.
- יפת, שרה, תשס"ו. "גירוש הנשים הנכריות (עזרא ט"י): המסגרת המשפטית, התקדימים, וההשלכות על קביעת הזהות היהודית", בתוך: משה בראשר, נח חכם ויוסף עופר (עורכים), **תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם**, אלון-שבות: תבונות, עמ' 379-401.
- , תשס"ט. "המאבק על הזהות בתקופת שיבת ציון, תוצאותיו והשלכותיו", **מדעי היהדות** 46: 3-14.
- כהן, אורי, ונסיים ליאון, 2008. "לשאלת המעמד הבינוני-מזרחי בישראל", **אלפיים** 32: 103-81.
- כהן, אשר, 2006. **יהודים לא-יהודים: זהות יהודית ישראלית ואתגר הרחבת הלאום היהודי**, ירושלים: כתר.

- כהן, מלכה, תשל"ז. "חג הפסח בבאר טוביה [לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה]", ידע-עם 43-44: 55-56.
- כהן, נעם חיים, תשס"ג. "מהו ט"ו בשבט?: המשמעות ההלכתית של ט"ו בשבט", אמונת עתיד 51 (מקורן).
- כהן-הטב, קובי, 2006. לתור את הארץ: התיירות בארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי, ירושלים: יד בן צבי.
- כהן ולוי (כינוייהם ההיתוליים של כותבים לא ידועים) (עורכים), 1934. הגדה של תל אביב לחג המשולש – פסח, "מוחרם" ויובלה של העיר: גלגולי העיר מתרס"ט ועד תרצ"ד, מצוירת בידי אריה נבון, תל אביב: סאטירה.
- כנעני, דוד, 1976. העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב: ספרית פועלים.
- כ"ץ, אליהוא, הדסה האז, שוש וייץ, חנה ארוני, מיכאל גורביץ', ומרים שיף, 2000. תרבות הפנאי בישראל: תמורות בדפוסי הפעילות התרבותית, 1970-1990, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- כ"ץ, גרעון, 2011. לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, ירושלים: יד בן צבי.
- כ"ץ, יעקב, 1983. גוי של שבת: הרקע הכלכלי-חברתי והיסוד ההלכי להעסקת נוכרי בשבתות ובחגי ישראל, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- כתריאל, תמר, 1999. מלות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- לב-טוב, בועז, 2007. "בילויים במחלוקת": דפוסי בילוי ותרבות פופולארית של יהודים בארץ-ישראל בשנים 1882-1914, כמשקפי תמורות חברתיות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
- לוז, אהוד, 1985. מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל אביב: עם עובד.
- לוי, שלומית, חנה לוינסון, ואליהוא כ"ץ, 1993. אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל, ירושלים: מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- , 2002. יהודים ישראלים – דיוקן: אמונות שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000, ירושלים: מכון גוטמן והמכון הישראלי לדמוקרטיה.
- לוי, שמעון, 1992. "גאולה בהצגה: ההגדה של פסח כאקט פרפורמטיבי", מקטרים בכמות: עיונים בדרמה עברית, תל אביב: אור עם, עמ' 109-116.
- לוינסקי-כהן, נורית, תשע"ב. "מפסח תש"ח עד פסח תש"ט: חגים והגיגות במלחמת העצמאות", בתוך: מאיר חזן ואורי כהן (עורכים), תרבות, זיכרון והיסטוריה, בהוקרה לאניטה שפירא, כרך שני: תרבות וזיכרון ישראלי, ירושלים ותל אביב: מרכז שזר ואוניברסיטת תל אביב, עמ' 609-639.

- לוינסקי, יום טוב (עורך), תש"ז. ספר המועדים, כרך ב: פסח, תל אביב: דביר.
- (עורך), תשי"ד. ספר המועדים, כרך ה: ימי מועד וזכרון: ראש חודש, חנוכה, ט"ו בשבט, תל אביב: דביר.
- , תשל"ו. אנציקלופדיה של הווי ומסורת ביהדות, תל אביב: דביר.
- ליאון, נסים, תש"ע. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית, ירושלים: יד בן צבי.
- , [בדפוס]. המצנפת והגל: חרדיות-מזרחית ולאומיות, ירושלים: מכון ון ליר.
- ליבמן, ישעיהו, 1977. "לקראת חקר הדת העממית בישראל", מגמות כג (2): 95-109.
- ליניק, חגי, 2011. דרוש לחשן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ליסק, משה, ודן הורוביץ, 1993. מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומסית, תל אביב: עם עובד, 1990.
- ליפשיץ, יאיר, 2013. "הפואטיקה, הפוליטיקה והפרפורמנס של ההלכה בטרילוגיה של הספרי ('קידוש', 'חמץ', 'שבעה')", בתוך: זהבה כספי וגד קינר (עורכים), צפייה חוזרת: עיון מחודש במחזאות מקורית, באר שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 342-321.
- ליפשיץ, יוסף יצחק, תשס"א. "מלאכת מחשבת", תכלת 10: 147-120.
- ליפשיץ, נילי, וגדעון ביגר, 1994. "מדיניות הייעור של הממשל הבריטי בארץ-ישראל", אופקים בגאוגרפיה 40-41: 5-16.
- , 1994. ב. עליותו ונפילתו של אורן ירושלים (*Pinus Halepensis*) כעץ ייעור ראשי בארץ-ישראל, ירושלים: אגף ההסברה של קק"ל, 1994.
- , תשנ"ח. "כי האדם עץ השדה": עצי ארץ-ישראל – מאפייניהם, תולדותיהם ושימושיהם", אריאל 124-125: 42-50.
- , 2000. גלבישך שלמת ירק: הייעור בארץ-ישראל – מאה שנים ראשונות, 1850-1950, ירושלים: קק"ל.
- לפיד, שולמית, 2011. ואולי לא היו, ירושלים: כתר.
- מאוטנר, מנחם, אבי שגיא, ורון שמיר, 1998. "הרהורים על רב-תרבותיות בישראל", בתוך: הנ"ל (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית, ספר הזיכרון לאריאל רוזן-צבי, תל אביב: רמות, עמ' 67-76.
- מאיר, מיכאל, 2006. יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית, תרגום: עפר קובר, תל אביב: עם עובד.
- מאיר, מירה, 1978. אלינה היא אילנה, תל אביב: ספרית פועלים.
- מור, שגית, תשס"ג. "הלכות קרבן פסח או סיפור יציאת מצרים? שתי מסורות לעיצובו של ליל חג הפסח לאחר חורבן הבית השני", ציון סח (ג): 297-311.

- מחאמיד, אחמד פיאד, וזכריה חרדאן, 2005. "שפת אמי זרה לי", בתוך: איתן פלדי (עורך), **החינוך במבחן הזמן**, כרך 2, אבן יהודה: רכס, עמ' 512-517.
- מישורי, אלכסנדר (אליק), תשמ"ח. "מנורה וענפי זית: קורות עצובו של סמל המדינה", **קתדרה** 46: 169-187.
- מישורי, אליק, 2000. **שורו הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית**, תל אביב: עם עובד.
- מישורי, דניאל, ודניאל רובינסון, 2011. "יום הכיפורים הישראלי: הזדמנות לחשבון נפש על סביבה ומרחב ציבורי", **אקולוגיה וסביבה** 4 (נובמבר): 314-315.
- מלזר-מודווייבסקי, יוסף, תשס"ו. " 'Filius suos tantum': החוק הרומי והזהות היהודית", בתוך: מנחם מור (עורך), **לאוריאלי: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, מוגשים לאוריאלי רפפורט, תרגום: תמר נפתלי, ירושלים: מרכז שז"ר, עמ' 359-384**.
- מן, איזי, ושמעון יהב (עורכים). תש"ן. **חג לנוטע: טקס נטיעות לילדים, ירושלים: המחלקה לחינוך של תנועת המורים למען קק"ל**.
- מרעי, עבד אלרחמן, 2013. **ואללה בסדר: דיוקן לשוני של הערבים בישראל, ירושלים: כתר**.
- משיח, סלינה, 2000. **ילדות ולאומיות: דיוקן ילדות מדומיינת בספרות העברית לילדים, 1790-1948**, תל אביב: צ'דיקובר.
- נאור, מרדכי, 2002. "משחקי רחובות 1908-1914", בתוך: חיים קאופמן וחגי חריף (עורכים), **תרבות הגוף והספורט בישראל במאה העשרים, ירושלים: יד בן צבי, עמ' 81-87**.
- נבו, אשכול, 2011. **נוילנד, אור יהודה: זמורה-ביתן**.
- נוימן, בעז, תשס"ט. **תשוקת החלוצים, תל אביב: עם עובד**.
- נחתומי, אוהד (עורך), 2003. **רב-תרבותיות במבחן הישראליות, ירושלים: מאגנס**.
- סבן, אילן, 1999. "אופציית גבול הפרדיגמה הציונית", בתוך: שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנס ואילן פפה (עורכים), **7 דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, עמ' 79-121**.
- , תשס"ה. "מעמד השפה הערבית בישראל: משפט, מציאות, וגבולות השימוש במשפט לשינוי מציאות", **מדינה וחברה** 4 (1): 885-910.
- סואן, דן, 2010. "כבדו וחדשו: עמדות סטודנטים יהודים כלפי ערבים ישראלים, עמיתים לעבודה", **החינוך וסביבו** 32: 249-265.
- סוקר, זאב, 1998. **תרבות בקיבוץ: חג ומועד, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה**.
- סיון, עמנואל, 1997. **מיתוסים פוליטיים ערביים, תל אביב: עם עובד**.
- סיון, עמנואל, וקימי קפלן, 2003. "פתח דבר", בתוך: הנ"ל (עורכים), **חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?, ירושלים: מכון ון ליר**.

- סיטון, שושנה, 1998. **חינוך ברוח המולדת: התוכנית החינוכית של מועצת המורים למען הקק"ל (1925-1953)** (דור לדור יד), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- סמוחה, סמי, 1996. "דמוקרטיה אתנית: ישראל כאב-טיפוס", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו**, קריית שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, עמ' 277-311.
- , 2013. **לא שוברים את הכלים: מדר יחסי ערבים-יהודים בישראל 2012**, ירושלים וחיפה: המכון הישראלי לדמוקרטיה ואוניברסיטת חיפה.
- ספיר, יצחק, תשס"ב. "האם הוצאה ארץ ישראל מן ההגדה של פסח?", **טללי אורות** י: 205-217.
- ספרן, חנה, 2006. **לא רוצות להיות נחמדות: המאבק על זכות הבחירה לנשים וראשיתו של הפמיניזם החדש בישראל**, חיפה: פרדס.
- עזריהו, מעוז, תשס"ה. "הר הרצל: מתווה היסטורי של בית הקברות הלאומי בירושלים", **אופקים בגאוגרפיה** 64-65: 369-383.
- עילם, יגאל, 2000א. **יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל**, תל אביב: עם עובד.
- , 2000ב. **קץ היהדות: אומת-הדת והממלכה**, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- פוגל-ביז'אווי, סילביה, 1999. "משפחות בישראל: בין משפחתיות לפוסט-מודרניות", בתוך: דפנה יזרעאלי ואח' (עורכים), **מין, מיגדר, פוליטיקה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 107-166.
- פוצ'ו, 1983. **האח הקטן והמציץ**, ציורים: אראלה, תל אביב: מסדה.
- פז, עוזי, 2012. "ההר הירוק תמיד", **בשביל הארץ** 50 (אוגוסט-ספטמבר): 36-39.
- פיקאר, אריאל, 2009. "כרת משה וישראל – מהות הנישואין בעיניהם של פוסקי ההלכה במאה העשרים: הנישואין האזרחיים כמקרה מבחן", **תרבות דמוקרטית** 12: 207-245.
- פיקר, שלמה, תשכ"ט. **שבת ומועדים בארץ**, ירושלים ותל אביב: מ' ניומן.
- פישר, נתנאל, 2011. **המרת דת ומדינה: מדיניות הגיור של ישראל מהקמת המדינה עד ראשית שנות האלפיים**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- פלד, יואב, 1993. "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", **תיאוריה וביקורת** 3: 21-38.
- פליקס, יהודה, תשל"ז. "חמישה-עשר בשבט – הלכה ומציאות", **תרכיץ** מו (ג'ד): 181-211.
- פלק, רפאל, 2006. **ציונות והביולוגיה של היהודים**, תל אביב: רסלינג.
- פרדס, אילנה, 1997. "משה גואל את הוליווד: נסים ופעלולים", **תאוריה וביקורת** 10: 105-144.
- פרומן, רם, 2004. "מה עושים בחגים? החילוניים והחגים היהודיים", בתוך: אביעד קליינברג (עורך), **לא להאמין: מבט אחר על דתיות וחילוניות**, תל אביב: כתר, עמ' 205-263.

- פרנקל, יונתן, תשנ"ו. "התבוללות והישרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19: לקראת היסטוריוגרפיה חדשה?", בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים: מרכז שז"ר, עמ' 23-56.
- פרס, יוחנן, ואליעזר בן-רפאל, 2006. קירבה ומריבה: שסעים בחברה הישראלית, תל אביב: עם עובד.
- צור, מוקי, ויובל דניאלי (עורכים), 2004. יוצאים בחדש האביב: פסח ארץ-ישראלי בהגדות מן הקיבוץ, יד בן צבי, מכון בן-גוריון, יד טבנקין ויד יערי.
- צחור, זאב, 2007. עיצוב הישראליות, תל אביב: עם עובד.
- ציון, מישאל, עם נעם ציון (עורכים), הלילה הזה: הגדה ישראלית, ירושלים: כתר, 2004.
- צימרמן, בארי, 1992. "שמלת השבת של חנה'לה", אלפיים 5: 137-149.
- צ'רקה, שי, 1999. בבא האיש וההגדה: הגדה של פסח, תל אביב: מודן.
- קדרי, מנחם צבי, תשכ"ו. "השפעת ההגדה של פסח על הפראזיאולוגיה של העברית המודרנית", דוכן ח: 23-45.
- קויפמן, יחזקאל, תש"ך. תולדות האמונה הישראלית, כרך ח, ירושלים: דביר.
- קולת, ישראל, 1996. "דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי", בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים: מרכז שזר, עמ' 329-371.
- קוסטיצקי, אברהם, [חש"ד]. בטרם האיר הבוקר: סיפורי ראשונים בגליל, תל אביב: משרד הביטחון.
- קופמן, אילנה, 1999. "אופציית המדינה הישראלית", בתוך: שרה אוסצקי-לזר, אסעד גאנם ואילן פפה (עורכים), 7 דרכים: אופציות תיאורטיות למעמד הערבים בישראל, גבעת חביבה: המכון לחקר השלום, עמ' 201-242.
- קימרלינג, ברוך, 1993. "יחסי מדינה-חברה בישראל", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב: ברירות, עמ' 328-350.
- , 2001. קץ שלטון האחוסלים, ירושלים: כתר.
- קישון, אפרים, 2002 [1980]. "השנה אין טראסק", ספר משפחתי, תל אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד, עמ' 414-417.
- קליאוט, נורית, 1987. "אידיאולוגיה וייעור – יער מעשה ידי אדם באמצעות הקרן הקיימת לישראל", מחקרים בגאוגרפיה יג: 87-106.
- קרמניצר, מרדכי, 2005. "ישראל: מדינה יהודית, דמוקרטית ושל אזרחיה", בתוך: יצחק רייטר (עורך), דילמות ביחסי יהודים-ערבים בישראל, ירושלים: שוקן, עמ' 230-241.
- קשאני, ראובן, תשכ"ו. "הווי ומנהגים בליל הסדר אצל יהודי אפגניסטן", דוכן ח: 47-50.
- קשוע, סיד, 2010. גוף שני יחיד, ירושלים: כתר.

- קשת, שולה, תשס"ט. נקודת הבראשית: גלגולו של מיתוס ביתניה בספרות העברית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רבינוביץ', דני, 1993. "נוסטלגיה מזרחית: איך הפכו הפלסטינים ל'ערביי ישראל'?", תיאוריה וביקורת 4: 141-151.
- רביצקי, אביעזר, 1997. הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציגונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב: עם עובד.
- רגב, מוטי, 2003. "מבוא לתרבות הישראלית", בתוך: אפי יער וזאב שביט (עורכים), מגמות בחברה הישראלית, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 823-898.
- רובין, ניסן, 1997. קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- , 2004. שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רובינסון דניאל, ודניאל מישורי, 2004. "כיפורוטופיה: סביבה אורבאנית ללא מכוניות", חברה 11: 14-16.
- רוזין, אורית, 2008. חובת האהבה הקשה: יחיד וקולקטיב בישראל בשנות החמישים, תל אביב: עם עובד.
- רוזנבלום, מורט, 2004. זיתים: חייו ותורתו של פרי אצילי, אור יהודה: זמורה ביתן.
- רוטרתם, יוסף, 1988. "ט"ו בשבט: מיום קובע ל'מעשר פרי האילן' ל'חג הנטיעות", מחקרי חג 1: 57-60.
- רוטנברג, נפתלי, ואליעזר שביד (עורכים), 2008. לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות, תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר.
- רון, יוחנן, 2008. זלצבורג של המזרח התיכון: סיפור תולדותיו של "פסטיבל עין-גב" – פסטיבל מוסיקה ראשון בארץ ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- רזי, תמי, 2009. ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית, תל אביב: עם עובד.
- , 2010. "ראויה המשפחה שיבנוה מחדש": תפישות של המשפחה בתקופת המנדט", בתוך: מרגלית שילה, רות הלפרין-קדרי ואייל כתבן (עורכים), משפט אחד לאיש ולאשה: נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 21-56.
- , 2011. "יהודיות-ערביות? אתניות, לאומיות ומגדר בתל אביב המנדטורית", תיאוריה וביקורת 38-39: 137-160.
- ריאן, פייסל, וליאת קוליק, 2005. "יחסים זוגיים, אסטרטגיות התמודדות עם קונפליקט בית-עבודה ורווחה נפשית: ניתוח משווה בין נשים יהודיות לנשים ערביות", מגמות מג (4): 633-658.

- ריינר, אלחנן, תשע"ב. "יהושע הוא רשכ", חצור היא מירון: לטיפולוגיה של סיפור ייסוד גלילי (עוד פרק בעולמו הרתי של היהודי הגלילי)", *תרכיץ פ* (ב): 179-218.
- רימלט, נויה, 2012. "המשפט כסוכן של רב תרבותיות: על אוטופיה ומציאות בפרשת ההפרדה באוטובוסים", *משפטים מב* (3): 773-834.
- שביד, אליעזר, 1984. *ספר מחזור הזמנים: משמעותם של חגי ישראל*, תל אביב: עם עובד.
- , 1987. *היהודי הבודד והיהדות*, תל אביב: עם עובד.
- שביט, זהר, 1998. *בנייתה של תרבות עברית*, כרך חמישי: תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ומוסד ביאליק.
- , תשע"א. "ילדים כנושאי מהפכת הדיבור העברי", בתוך: יעל דר, טל קוגמן ויהודית שטיימן (עורכות), *ילדים בראש המחנה: ילדות ונעורים בעתות משבר ותמורה חברתית*, תל אביב: מופת, עמ' 15-38.
- שביט, יעקב, תשנ"ו. "הרובד התרבותי החסר ומילוי: בין 'תרבות עממית רשמית' ל'תרבות עממית לא-רשמית' בתרבות העברית הלאומית בארץ-ישראל", בתוך: בנימין זאב קדר (עורך), *התרבות העממית*, ירושלים: מרכז שז"ר, עמ' 327-345.
- שגיא, אבי, תשס"ה. "היהודי הבודד והיהדות" כמסע אקסיסטנציאלי", *דרך הרוח א*: 63-80.
- , 2006. *המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות*, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- שוהם, חזקי, 2009. "נו... עשינו קצת מסורת: מסורת מומצאת ובעיית העבר בתרבות העברית", *ראשית: עיונים ביהדות* 1: 305-324.
- , 2013. *מדרכי רוכב על סוס: חגיגות פורים בתל אביב (1908-1936) ובנייתה של אומה חדשה*, רמת גן וקריית שדה בוקר: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן ומכון בן-גוריון לחקר הציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- , [בדפוס 1]. "דת, 'חילונית' ו'מסורת' במחשבה הציבורית בישראל", *עיונים בתקומת ישראל* 24.
- , [בדפוס 2]. "מן העיר ומן הכפר? על היווצרות הנטיעות הטקסיות בט"ו בשבט", *ישראל* 22.
- שוורצבאום, חיים, תשל"ה. "ט"ו בשבט בפולקלור היהודי", *ידע-עם* 41-42: 18-27.
- שוע, צבי (עורך ראשי), 2011. *אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה*, בית השיטה: הוצאת שיטים.
- שוע, צבי, ואריה בן-גוריון (עורכים), תשל"ז. *ילקוט ט"ו בשבט*, ברית התנועה הקיבוצית, מדור הגנים הבינקיבוצי (פנימי).

- (עורכים), תשל"ח. ט"ו בשבט בחוג המשפחה, ברית התנועה הקיבוצית, מדור הגנים הבינקיבוצי (פנימי).
- שטאל, אברהם, 1981. "כיצד חינוכו את האשכנזים לאהוב טבע וטילים", עיונים בחינוך 31: 61-75.
- שטרנגר, גבריאל, 2004. מסע אל החירות: ליל הסדר כתהליך צמיחה – קבלה, חסידות, פסיכואנליזה, ירושלים: כרמל.
- שייבון, מייקל, 2008. ילדי פלא, תרגום: עופר שור, תל אביב: כבל.
- שלג, יאיר, 2010. מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שלח, אילנה, 1975. סממנים לדת חילונית בישראל, ירושלים: עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- שמואלי, אפרים, 1980. שבע תרבויות ישראל, תל אביב: יחדיו.
- שמעוני, גדעון, תשנ"ז. "הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית", בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים: מרכז שז"ר, עמ' 81-92.
- , תשס"א. האידאולוגיה הציונית, תרגום: סמדר מילוא, ירושלים: מאגנס.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים-הערבים: לאומיות, אתניות ודת, תל אביב: עם עובד.
- , 2005. "מעולם לא היתה הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברוננו לאטור", תיאוריה וביקורת 26: 75-88.
- שפירא, אניטה, 1990. "דור בארץ", אלפיים 2: 178-203.
- , 1997. יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב: עם עובד.
- שפרבר, דניאל, תשנ"ה. מנהגי ישראל, חלק רביעי, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- , תשנ"ח. מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, כרך ו, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- שצמן, ישראל, תשס"ו. "על גיורם של האדומים", בתוך: מנחם מור ואח' (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 213-241.
- שרבני, אודי, 2011. למה אתה לא מחייך, בן שמן: מודן.
- שרעבי, רחל, 2007. "מחג החנוכה ועד פסטיבל 'ההג של החגים': זהות קולקטיבית משתנה", מועד יז: 137-164.
- , 2009. חג המימונה: מהפריפריה אל המרכז, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שרפשטיין, צבי, 1943. החדר בחיי עמנו, ניו יורק: שילה.
- תבורי, יוסף, 1996. פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

———, 2000. מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס (מהדורה שלישית מתוקנת ומורחבת).

תירוש, סיגל, ישראל פיבקו, ולאה טל, 1993. בעקבות סוד ההגדה: קומיקס אורי פינק – הגדה של פסח, תל אביב: יקינטון.

Abufarha, Nasser, 2008. "Land of Symbols: Cactus, Poppies, Orange and Olive Trees in Palestine." *Identities* 15 (3): 343–368.

Alexander, Jeffrey C., 2002. "On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama." *European Journal of Social Theory* 5 (1): 5–85.

———, 2006. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press.

Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Baader, Benjamin Maria, 2006. *Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany, 1800–1870*. Bloomington: Indiana University Press.

Balin, Carole B., 1999. "The Modern Transformation of the Ancient Passover Haggadah." In: Paul F. Bradshaw and Lawrence A. Hoffman (eds.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*. Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 189–213.

Bartal, Israel, 1997. "The Closeness which Alienates or the Alienation which Brings Closer?." In: Charles S. Liebman and Elihu Katz (eds.), *The Jewishness of Israelis: Responses to the Guttman Report*. Albany: State University of New York Press, pp. 121–124.

Beit-Hallahmi, Benjamin, 1991. "Back to the Fold: The Return to Judaism." In: Zvi Sobel and Benjamin Beit-Hallahmi (eds.), *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness in Contemporary Israel*. Albany: SUNY Press, pp. 153–172.

Ben-Porat, Guy, 2000. "A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism." *Alternatives* 25 (2): 223–245

Ben-Porat, Guy, and Yariv Feniger, 2009. "Live and Let Buy: Consumerism, Secularization, and Liberalism." *Comparative Politics* 41 (3): 293–313.

Bernstein, Ellen, 1987. *The Trees' Birthday: A Celebration of Nature — A Tu B'Shvat Haggadah*. Mount Airy, PA: Turtle River Press.

- Biale, David, 1988. "Classical Teachings and Historical Experience." *Spotlight on the Family: Public Policy and Private Responsibility*. New York: The American Jewish Committee, pp. 15–42.
- Bonhomme, Brian, 2002. "A Revolution in the Forests? Forest Conservation in Soviet Russia, 1917–1925." *Environmental History* 7 (3): 411–434.
- Brooks, Jeffrey, 2000. *Thank You, Comrade Stalin: Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, Roger, 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Shaul, 1993. *The Politics of Planting: Israeli-Palestinian Competition for Control of Land in the Jerusalem Periphery*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 2006. "Arbor Day." *Encyclopedia of American Holidays and National Days*. Westport, CT: Greenwood, pp. 169–176.
- Cohen, Shaye J. D., 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press.
- Davie, Grace, 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Deshen, Shlomo, 1978. "Israeli Judaism: Introduction to the Major Patterns." *International Journal of Middle Eastern Studies* 9 (2): 141–169.
- , 1986. "The Jewish Family in Traditional Morocco." In: Steven M. Cohen and Paula E. Hyman (eds.), *The Jewish Family: Myths and Reality*. New York: Holmes and Meier, pp. 29–41
- Douglas, Mary, 1982. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon.
- Durkheim, Emile, 2008. *The Elementary Forms of the Religious Life*. trans. Carol Cosman, Oxford: Oxford University Press.
- Elon, Ari, Naomi Mara-Hyman, and Arthur Waskow (eds.), 1999. *Trees, Earth and Torah: A Tu B'shvat Anthology*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Fogiel-Bijaoui, Sylvie, 2002. "Familism, Postmodernity and the State: The Case of Israel." *Journal of Israeli History* 21 (1): 38–62.

- Freund, Richard A., 2004. "The Mystery of the Menorah and the Star." In: Michael Berkowitz (ed.), *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*. Leiden and Boston: Brill, pp. 285–303.
- Gaster, Theodor Herzl, 1952. *Festivals of the Jewish Year: A Modern Interpretation and Guide*. New York: Sloane.
- Ghanem, As'ad, 2011. "The Expanding Ethnocracy: Judaization of the Public Sphere." *Israel Studies Review* 26 (1): 21–27.
- Gribetz, Jonathan Marc, 2010. "An Arabic-Zionist Talmud: Shimon Moyal's 'At-Talmud'." *Jewish Social Studies* 17 (1): 1–30.
- Gribetz, Jonathan, 2013. "'Their Blood is Eastern': Shahin Makaryus and Fin de Siècle Arab Pride in the Jewish Race." *Middle Eastern Studies* 49 (2): 143–161.
- Habermas, Jergen, 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. trans. Thomas Burger (with Frederick Lawrence), Cambridge, MA: MIT Press.
- Hayes, Christine, 1999. "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources." *Harvard Theological Review* 92 (1): 3–36.
- Heinze, Andrew R., 1990. *Adapting to Abundance: Jewish Immigrants, Mass Consumption, and the Search for American Identity*. New York: Columbia University Press.
- Helman, Anat, 2008. "Was there Anything Particularly Jewish about 'The First Hebrew City'?" In: Barbara Kirshenblatt-Gimblett and Jonathan Karp (eds.), *The Art of Being Jewish in Modern Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 116–127.
- Hermann, Tamar, 2012. "More Jewish than Israeli (and Democratic)?" *Israel Studies Review* 27 (1): 4–9.
- Hervieu-Léger, Daniellé, 2000. *Religion as a Chain of Memory*. trans. Simon Lee, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hirsch, Dafna, 2011. "'Hummus is Best When it is Fresh and Made by Arabs': The Gourmetization of Hummus in Israel and the Return of the Repressed Arab." *American Ethnologist* 38 (4): 617–630.
- Hirschfeld, Ariel, 2002. "Locus and Language: Hebrew Culture in Israel, 1890–1990." In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*. New York: Schocken, pp. 1011–1060.

- Hoffman, Lawrence A., 1999. "The Passover Meal in Jewish Tradition." In: Paul F. Bradshaw and Lawrence A. Hoffman (eds.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times*. Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 8–26.
- Horowitz, Amy, 2005. "Dueling Nativities: Zehava Ben Sings Umm Kulthum." In: Rebecca L. Stein and Ted Swedenburg (eds.), *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture*. Durham and London: Duke University Press, pp. 202–230.
- Hyman, Paula E., 1989. "The Modern Jewish Family: Image and Reality." In: David Kreamer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 179–193.
- Josephson, Paul, Nicolai Dronin, Aleh Cherp, Ruben Mnatsakanian, Dmitry Efremenko, and Vladislav Larin, *An Environmental History of Russia*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Kaplan, Marion A., 1991. *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family and Identity in Imperial Germany*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kaplan, Mordecai, 1934. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Macmillan.
- Katz, Jacob, 1959. "Family, Kinship and Marriage among Ashkenazim in the 16th–18th Centuries." *Jewish Journal of Sociology* 1: 4–22.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, 1990. "Kitchen Judaism." In: Susan Braunstein and Jenna Weissman Joselit (eds.), *Getting Comfortable in New York: The American Jewish Home, 1880–1950*. New York: Jewish Museum, pp. 75–105.
- Klin Oron, Adam, 2005. "Sun, Sea and Shtreimels: Haredi Vacations in Israel." MA Diss., The Hebrew University of Jerusalem.
- Lang, Berel, 2005. "Hyphenated-Jews and the Anxiety of Identity." *Jewish Social Studies* 12 (1): 1–15.
- Leon, Nissim, 2012. "Secular Jews: From Proactive Agents to Defensive Players." *Israel Studies Review* 27 (1): 21–26.
- Liebman, Charles, 1993. "The Myth of Defeat: The Memory of the Yom Kippur War in Israeli Society." *Middle Eastern Politics* 29 (3): 399–418.
- Liebman, Charles, and Eliezer Don-Yihya, 1983. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.

- Liebman, Charles, and Yaacov Yadgar, 2008. "Secular-Jewish Identity and the Condition of Secular Judaism in Israel." In: Zvi Gitelman (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*. New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 149–170.
- Litwak, Eugene, 1960. "Occupational Mobility and Family Cohesion." *American Sociological Review* 25: 9–21.
- Logu, Luis, et al., 2013. *A Portrait of Jewish Americans: Findings from a Pew Research Center Survey of U.S. Jews*. Washington, DC: Pew Research Center.
- Long, Joanna C., 2009. "Rooting Diaspora, Reviving Nation: Zionist Landscapes of Palestine/Israel." *Transactions of the Institute of British Geographers* 34 (1): 61–77.
- Lowenthal, David, 1997. "European Landscape Transformations: The Rural Residue." In: Paul Groth and Todd W. Bressi (eds.), *Understanding Ordinary Landscape*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 180–188.
- McGuigan, Jim, 2011. "The Cultural Public Sphere: A Critical Measure of Public Culture?" In: Liana Giorgi, Monica Sassatelli, and Gerard Delanty (eds.), *Festivals and the Cultural Public Sphere*. London and New York: Routledge, pp. 79–91.
- McKean Paramenter, Barbara, 1994. *Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature*. Austin: University of Texas Press.
- Michels, Tony, 2005. *A Fire in Their Hearts: Yiddish Socialists in New York*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Moore, Sally F., and Barbara G. Myerhoff, 1977. "Secular Ritual: Forms and Meanings." In: eadem (eds.), *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, pp. 3–24.
- Mosse, George L., 1975. *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*. New York: Howard Fertig.
- Neusner, Jacob, 1989. *The Religious World of Contemporary Judaism: Observations and Convictions*. Atlanta: Scholars Press.
- Pintel-Ginsberg, Idit, 2006. "Narrating the Past: 'New Year of the Trees' Celebrations in Modern Israel." *Israel Studies* 11 (1): 174–193.
- Pleck, Elizabeth H., 2000. *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture and Family Rituals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Prosic, Tamara, 1999. "Origins of Passover." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13 (1): 78–94.
- Regev, Motti, 1995. "Present Absentee: Arab Music in Israeli Culture." *Public Culture* 7: 433–445.
- , 1996. "'Musica Mizrahit': Israeli Rock and National Culture in Israel." *Popular Music* 15 (3): 275–284.
- Roach, Joseph, 2007. *It*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rom, Michal, and Orly Benjamin, 2011. *Feminism, Family and Identity in Israel: Women's Marital Names*. New York: Palgrave Macmillan.
- Roshwald, Aviel, 2004. "Jewish Identity and the Paradox of Nationalism." In: Michael Berkowitz (ed.), *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*. Leiden and Boston: Brill, pp. 11–24.
- Rozin, Orit, 2007. "Forming a Collective Identity: The Debate Over the Proposed Constitution, 1948–1950." *Journal of Israeli History* 26 (2): 251–271.
- Saada-Ophir, Galit, 2006. "Borderland Pop: Arab Jewish Musicians and the Politics of Performance." *Cultural Anthropology* 21 (2): 205–233.
- Saposnik, Arieh Bruce, 2008. *Becoming Hebrew: The Creation of a Jewish National Culture in Ottoman Palestine*. Oxford: Oxford University Press.
- Sassatelli, Monica, 2011. "Urban Festivals and the Cultural Public Sphere: Cosmopolitanism between Ethics and Aesthetics." In: Liana Giorgi, Monica Sassatelli, and Gerard Delanty (eds.), *Festivals and the Cultural Public Sphere*. London and New York: Routledge, pp. 12–28.
- Sewell, William H. Jr., 1999. "The Concept(s) of Culture." In: Victoria E. Bonnel and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn?* Berkeley: University of California Press, pp. 35–61.
- Sharot, Stephen, 2011. *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identity*. Detroit: Wayne State University Press.
- Shavit, Yaakov, and Shoshana Sitton, 2004. *Staging and Stagers in Modern Jewish Palestine: The Creation of Festive Lore in a New Culture, 1882–1948*. trans. Chaya Naor, Detroit: Wayne State University Press.
- Shimoni, Batya, 2013. "Shaping Israeli-Arab Identity in Hebrew Words: The Case of Sayed Kashua." *Israel Studies* 18 (1): 146–169.

- Shoham, Hizky, 2009. "‘A Huge National Assemblage’: Tel Aviv as a Pilgrimage Site in Purim Celebrations (1920–1935)." *Journal of Israeli History* 28 (1): 1–20.
- , 2011a. "Rethinking Tradition: From Ontological Reality to Assigned Temporal Meaning." *European Journal of Sociology* 52 (2): 313–340.
- , 2011b. "Tel-Aviv’s Foundation Myth: A Constructive Perspective." In: Maoz Azaryahu and S. Ilan Troen (eds.), *Tel-Aviv, the First Century: Visions, Designs, Actualities*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 34–59.
- Shternshis, Anna, 2001. "Passover in the Soviet Union, 1917–41." *East European Jewish Affairs* 31 (1): 61–76.
- Smith, Anthony David, 1998. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London and New York: Routledge.
- Stampfer, Shaul, 1998. "What Happened to the Extended Jewish Family? Jewish Homes for the Aged in Eastern Europe." *Studies in Contemporary Jewry* 14: 128–142.
- Strikovskiy, Aryeh, 1999. "God, Adam and Tree: Tu B’Shtvat Reflections." *Jewish Spectator* 63 (3) (Winter): 48–49.
- Turner, Victor, 1982. "Introduction." In: idem (ed.), *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, pp. 11–29.
- Urian, Dan, and Efraim Karsh (eds.), 1998. *In Search of Identity: Jewish Aspects in Israeli Culture*. London: F. Cass.
- Veidlinger, Jeffrey, 2009. *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vinitzky-Seroussi, Vered, 2009. *Yitzhak Rabin’s Assassination and the Dilemmas of Commemoration*. Albany: SUNY Press.
- Walsh, William Shepard, 1898. *Curiosities of Popular Customs and of Rites, Ceremonies, Observances, and Miscellaneous Antiquities*. Philadelphia: J.B. Lippincott Co.
- Weissman Joselit, Jenna, 1992. "‘Merry Chanuka’: The Changing Holiday Practices of American Jews." In: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*. New York: JTS, pp. 303–326.
- , 1994. *The Wonders of America: Reinventing Jewish Culture 1880–1950*. New York: Hill and Wang.
- Wieder, Naphtali, 2005. *The Judean Scrolls and Karaism*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.

- Williams, Michael, 1989. *Americans and Their Forests: A Historical Geography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yadgar, Yaacov, 2012. "The Need for an Epistemological Turn." *Israel Studies Review* 27 (1): 27–30.
- Yakobson, Alexander, 2010. "Joining the Jewish People: Non-Jewish Immigrants from the Former USSR, Israel Identity and Jewish Peoplehood." *Israel Law Review* 43 (1): 219–239.
- Yarden, Ophir, 1998. "The Sanctity of Mount Herzl and Independence Day in Israel's Civil Religion." In: Alberdina Houtman (ed.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*. Leiden: Brill, pp. 317–348.
- Yassif, Eli, 2002. "The 'Other' Israel: Folk Cultures in the Modern State of Israel." In: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews*. New York: Schocken, pp. 1062–1096.
- Zerubavel, Eviatar, 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1996. "The Forest as a National Icon: Literature, Politics and the Archeology of Memory." *Israel Studies* 1 (1): 60–99.

Let's Celebrate!

Festivals and Civic Culture in Israel

Hizky Shoham



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE

Text Editor: Anat Bernstein
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda
Cover Design: Yossi Arza
Cover Photo: Flash 90
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk
Printed by Graphos Print, Jerusalem

ISBN 978-965-519-146-2

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

To order books and policy papers published by the Israel Democracy Institute:

Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

E-mail: orders@idi.org.il

Website: <http://en.idi.org.il>

The Israel Democracy Institute, P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Copyright © 2014 by the Israel Democracy Institute (R. A.)

Printed in Israel

This book is published with the generous support of the Goldhirsh Foundation.

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

Abstract

Israeli culture is an eclectic product composed of various elements and with multiple sources of inspiration, including the Hebrew *Sabra* culture, the diverse religious traditions of the several Jewish ethnic groups, the Western consumer and entertainment culture, with its capitalist orientation, New Age spirituality, and Arab-Muslim culture. What makes Israeli culture unique is its Jewishness. Yet despite the increasing scholarly and public recognition that Israeli culture is replete with symbols, beliefs, and cultural practices with a “Jewish” character, there is a woeful lack of analytical discussion about the meaning of the vague entity known as “Israeli culture,” whose definition is a matter of public debate.

This book proposes an analytical approach to the Jewishness of Israeli culture and examines the issue by studying the cultural history of the Jewish holidays and their significance for contemporary Israeli Jews. Three holidays are selected as test cases: Passover, Tu b'Shevat, and Yom Kippur.

The book rests on the distinction between the restrictive and expansive definitions of culture. In the former, culture constitutes the arena of human activity effected through institutions and organizations dedicated to this purpose (such as theater, literature, and the plastic arts). In the expansive definition, by contrast, all human activity, however mundane, is considered to be “culture” if it has bearing on the demarcation of individual and collective identity. Accordingly, I employ three criteria for identifying a “Jewish” culture: it is culture (1) practiced by Jews that (2) relates explicitly to their Jewishness and (3) to other Jewish cultures.

Inasmuch as Israeli culture is fully compatible with this definition, it is appropriate to examine it as one of the many independent Jewish cultures that have existed over the course of Jewish history, such as the halakhic culture, the kabbalistic-mystical culture, and American-Jewish culture: with all of these, Israeli Jewish culture is engaged in a constant process of confrontation, quotation, exchange, and borrowing. There are Jewish cultures that are not

Israeli, but there is no mainstream Israeli culture that is not Jewish. The too-frequent discussion of the contrast between “Jew” and “Israeli” is therefore of little significance here. Unlike previous studies, mine does not assess the Jewishness of Israeli culture by its proximity to other Jewish cultures that may be labeled “Judaism” in common parlance.

How, then, is Israeli Jewish culture distinct from other Jewish cultures? The answer is that Israeli Jewish culture is marked by the Jews’ political experience as the majority society in their own nation-state, with its Jewish public space. This culture imposes what it views as “Jewish” motifs on the public space, as my discussion of Jewish holidays demonstrates.

A separate Zionist-Israeli stage is evident in the history of every Jewish holiday and constitutes the focus of this book. The three holidays addressed represent three important aspects of the Jewish public culture in Israel. One is a typical Industrial Age festival that emphasizes consumerism and family values; the second, a minor holiday that spotlights environmental awareness along with a nostalgia for childhood, nature, and early agricultural Zionism; the third, utterly atypical of the Industrial Age, calls for the cessation of all economic activity and a radical change in the public space.

Passover, with its stress on family, children, consumer culture, and ethnicity, is typical of Industrial Age holidays worldwide. Like other holidays in many countries, Passover serves as a prime opportunity for the annual gathering of the extended family (actually semi-annual, inasmuch as Rosh Hashanah does so too). But in contrast to most holidays in the industrial world, which have distanced themselves from traditional rituals, Israeli families persist in reading the Haggadah on Passover even if they lack the textual and ritual literacy needed for a proper recitation of the text and correct performance of the ceremony. This persistence seems to be linked to Jewish nationality, with its ethnic and family basis, and which considers all Jews to be members of a single extended family comprising every individual Jew—a family that recounts the narrative of the collective’s origin even when the very act of reading the story amuses or embarrasses the assembled company.

Tu b'Shevat is a different matter. What used to be a marginal and esoteric holiday in non-Zionist cultures, celebrated at most by kabbalists and children, became a central holiday in the Zionist era, an expression of the patriotic values of nature and the land, thanks to the invention of tree-planting

ceremonies that imported the American Arbor Day into Jewish culture. Tu b'Shevat remains a holiday for children only, even though children's culture came to occupy the center of the public culture because of the hopes for a national renaissance that were attached to the Hebrew educational system and because of the centrality of the schools as an agent of socialization to Israeli Jewish culture. The importance of Tu b'Shevat in Israeli public culture—despite its trivial impact on the daily routine—reveals the weight of Zionist nostalgia.

Yom Kippur exemplifies the social pressure that Israeli society exerts on everyone in the country, including non-Jews, to obey rules whose violation is perceived as a profanation of the sacred day. The public space becomes “Jewish”—a condition felt strongly even by the non-Jewish residents of this space, who are expected to respect the holiday. Yom Kippur, whose form of observance in Israel has no parallel, not only among Industrial Age holidays but also among other Jewish holidays, demonstrates the uniqueness of Israeli culture as a Jewish culture whose central current does not correspond to the definitions imposed on it by the two groups at its extremes—the religious and the secular.

Thus my initial assumptions and conclusions diverge considerably from a common axiom of academic studies of Israeli culture. Many of them emphasize the cultural and political fissures that run through it; they describe it as a culture lacking a common denominator and whose breakup is only a matter of time, or as held together solely by the existence of a common enemy. Some scholars even believe that Israel has entered the postnational era characteristic of the Western world, in which the national ideology no longer possesses any social bonding power. Pace these assertions, my book looks closely at daily life in Israel and shows that Jewish nationalism—with its commitment to the construction of a Jewish public space that expresses the values of the Jewish majority society—is still alive and flourishing as a cultural force and social glue, for better or worse.

In no way does this argument allege that Israeli culture is all of a piece or attempt to ignore its manifest heterogeneity. Rather, it maintains that this heterogeneity is made possible by the existence of a shared cultural entity—which, in our day, is Jewish ethnic nationalism.

The continued dominance of Jewish ethno-familial nationalism has a price, however. This is the subject of the book's last chapter, which moves from historical description to the normative question of "What can be done?"—that is, how the Jewish holidays (and symbols and rituals in general) can contribute to a civic culture in Israel. Building on my findings, I propose the transformation of Jewish popular culture into a civic culture, as exemplified by Thanksgiving in the United States, which is celebrated wholeheartedly by immigrants of all ethnic origins in ways that reinforce their sense of identification with the surrounding society and their civic integration.

Can Jewish culture, and the Israeli holidays that are a part of it, function in a similar manner? The successful transformation of Jewish culture into a civic culture would depend on the establishment of a symbolic and cultural space that is shared by the Jews and Arabs who live in the country. It would have to integrate Arab, Palestinian, and Muslim symbols into the universe of Israeli-Hebrew-Jewish symbols. This book offers some preliminary thoughts about how this might be accomplished. For example, making Sunday a weekly day off could produce a neutral cultural space. Another option is emphasizing the olive as a national symbol, given that it resonates for both Jewish Israelis and Arab Palestinians. A possible practical manifestation of this would be an annual olive-harvest festival, during the Hanukkah season, which could also serve as a focus of internal tourism.

The Jewish culture prevailing in Israel is dynamic and displays many different faces, depending on the political, social, or cultural context, even as it continues to paint the public space in "Jewish" colors. Recognizing Jewish culture as a civic culture could thus bolster integration of all citizens of the country, Jews and non-Jews alike.



כיצד חוגגים היהודים הישראלים את החגים היהודיים? מדוע בוחרים מרביתם לציין את התכנסות המשפחה המורחבת בליל הסדר באמצעות ביצוע הטקס כפי שהוא מופיע בהגדה כמעט כלשונו ובכל זאת מפגינים ניכור לטקס עצמו, ללשונו ולתכניו? מתי ומדוע התחילו לנטוע עצים בט"ו בשבט, וכיצד הפך חג זה להיות "יום ירוק יהודי"? איך נוצר הנוהג של רכיבה באופניים ברחובות הערים ביום כיפור, ומדוע נאלצים ספורטאים ישראלים המתחרים בחו"ל לשבות מעבודה ביום זה? האם ניתן לדון בשאלות ה"גדולות" של הזהות היהודית באמצעות חקר פרטים קטנים ויום-יומיים? והאם התרבות היהודית בגרסתה הפופולרית יכולה לתרום במשהו לתרבות האזרחית בישראל?

אלו הן מקצת השאלות העולות לדיון בספר שלפנינו, המתחקה אחר תולדות החגים הישראליים ומנתח את משמעויותיהם ליהודים הישראלים, המציינים את החגים כחלק מתרבות אזרחית הנוצרת "מלמטה".

הספר מסרטט תמונה רחבה של מקומה של התרבות היהודית בחיי היום-יום בישראל, הנשלטים במידה רבה על ידי סמלים וטקסים יהודיים גם אם הפרשנות הניתנת להם בתרבות הישראלית אינה זהה לפרשנויות הניתנות להם בתרבויות יהודיות אחרות בנות זמננו, בעיקר ההלכה, המיסטיקה והתרבות היהודית האמריקאית. מחבר הספר, חזקי שוהם, מצייע להפוך את התרבות היהודית לתרבות אזרחית של ממש, שתהיה משותפת לכל הישראלים. למהלך זה יהיו ללא ספק השלכות מרחיקות לכת על תפיסת הזהות העצמית של היהודים והלא-יהודים בישראל כאחד. הוא יהיה תלוי, בין השאר, ביכולתה של התרבות היהודית הישראלית לשלב בתוכה סמלים, טקסים ומיתוסים מתרבויות הסביבה ויאפשר כינון מרחב סמלי ותרבותי משותף ליהודים וללא-יהודים. מרחב זה יסייע ללא-יהודים להתערות בחברה הישראלית בלא לפגוע באופייה היהודי.

ד"ר חזקי שוהם מלמד בתכנית הבינתחומית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בראיילן ומשמש עמית מחקר במכון שלום הרטמן בירושלים. בזמן עריכת המחקר הוא היה חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה.

הספר רואה אור במסגרת תכנית המחקר "ישראל כמדינת לאום", בראשות פרופ' אניטה שפירא.

מחיר מומלץ: 60 ש"ח
הודפס ביוני 2014

מסת"ב: 978-965-519-146-2

www.idi.org.il



0 4500001127 4

דאנאקוד 450-1127

