

מבוא

“היום נעשיתי לאיש/ה”?

תרבויות יהודיות וטקסי חניכה

באוגוסט 1996 חגגה הנערה מרים אשקין סטנטון מן העיירה פורטולה (Portola) בקליפורניה את בת המצווה שלה, ומייד לאחר מכן תיארה אותה כך:

בת המצווה שלי הייתה בלתי ניתנת לתיאור! זה היה היום הכי טוב בחיי מאז שנולדתי! אני מרגישה כל כך רעננה ומחודשת. אני ב"היי" רוחני! משהו בי השתנה – כאילו אני גבוהה יותר; אני מרגישה כל כך מרוממת – וביכולתי לעשות כל מה שארצה! גדלתי – לא בשנים, אלא במאות שנים – בדת שלי, באומץ שלי ובביטחון שלי. למדתי שביכולתי להשיג מטרה שנראתה בלתי אפשרית. אני מרגישה שסוף השבוע הזה היה החלום הטוב בחיי. דמיינתי את בת המצווה שלי כל כך הרבה פעמים, ופתאום זה קרה. זה מרגיש לי כל כך מתוק וחדש, כאילו מעיין הרעיף על נפשי. אני כל כך קלילה ושמחה. אין דרך לתאר את כל הרגשות שלי – רק שאני אדם חדש, וזה מרגיש נפלא, מלכותי!

בצבעים חיים ובשפה ילדותית¹מה תיארה מרים את בת המצווה שלה כטקס טרנספורמטיבי – טקס ששינה את חייה לעד. היא נכנסה אליו כילדה ויצאה ממנו כנערה בוגרת עם מבט אחר על החיים. לראשונה בחייה, בגיל 13 (כמקובל בארצות הברית), היא דיברה בפני קהל, הנהיגה את התפילה, קראה בספר התורה

1 מצוטט אצל Grimes 2000, 134.

והובילה אותו בתוך בית הכנסת. ההצלחה בגיוס כוחותיה ובהובלת הקהילה יצרה תחושה של מסוגלות ושל חיבור למסורת עתיקה ומופלאה שמעטים זכו להבין.

מבלי משים תיארה הילדה בת ה־13 את כוחם הטרנספורמטיבי של טקסי חניכה ברחבי העולם: ביצוע טקסי, חד־פעמי, דרמטי ומוקצן של פעילות שגרתית המאפיינת את חיי הקהילה ומאשר את כניסתה של החניכה לעולם המבוגרים. האנתרופולוג דיוויד גילמור, שניתח טקסי חניכה גבריים סביב העולם, טען כי מעברי סטטוס חברתי נבנים בחברה המערבית המודרנית באופן רופף וכמעט ללא דרמטיזציה באמצעות טקסים. ואולם, כיוצא דופן מפתיע לכלל זה בנוגע לחברה המודרנית מביא גילמור את בר המצווה, המשמשת לדעתו כטקס חניכה לכל דבר: החוגג עולה על בימת בית הכנסת כנער, נמצא במהלך הטקס ב"לימבו", כלומר במעין מצב ביניים של "לא כאן ולא שם", ואז יורד מן הבימה כגבר.² ואכן, בעיני רבים בעולם היהודי ומחוצה לו נתפס טקס בר המצווה כגרסה היהודית של טקסי החניכה, המוכרים לנו מתרבויות רבות בעולם וכה חסרים בתרבות המודרנית התעשייתית.³

האומנם בר המצווה היא עדיין טקס חניכה בימינו? האם מרבית הבנות והבנים היהודיים חשים בביצוע הטקס אותה התעלות שחוותה מרים מקליפורניה? שני תהליכים היסטוריים שאפיינו את התקופה המודרנית־תעשייתית הציבו את סימן השאלה. התהליך הראשון הוא הירידה שחלה בחשיבות העולם הדתי, כך שקבלת המצוות כבר אינה בבחינת שינוי סטטוס משמעותי בחיי המתבגר. כפי שאטען בהמשך, הדבר נכון גם באשר למי שרואים את עצמם מחויבים לשמירת מצוות, וקל וחומר באשר לרוב שאינם חשים כך. התהליך השני הוא הארכת הילדות שחלה בעידן התעשייתי, כך שגיל 12 או 13 אינו קו פרשת מים ואינו מחולל כל שינוי סטטוס בחיי המתבגר או המתבגרת, הממשיכים אחרי מסיבת בת או בר המצווה בדיוק כפי שהיו לפנייה, עם אותן חובות וזכויות. הטקס מתבלט בחריגותו בעולם התעשייתי שהאריך את היציאה לבגרות עד אמצע או סוף העשור השני

² Gilmore 1990, 124

³ ראו, למשל, שיר 2010; Hilton 2014, 201-204; Magida 2006, 91-103; Blank 1996; Epstein 2018.

ואף תחילת העשור השלישי לחיי הפרט, וכמעט אין מתקיימים בו טקסי מעבר מילדות לנערוּת – או טקסי מעבר בכלל.⁴ ולמרות שינויים חריפים אלו הרי בר המצווה, שהחלה להתקיים בימי הביניים המאוחרים בקרב יהודי אשכנז, נחגגת כיום יותר מאי פעם. הדבר נכון ביתר שאת באשר לבת המצווה שהתחדשה בצורתה הנוכחית רק במהלך המאה ה־20, כאשר התהליכים של הארכת הילדות והירידה בחשיבות של קיום המצוות כבר היו בעיצומם. תולדות הטקסים מלמדות שמרכזיותם התרבותית עלתה ביחס הפוך לחשיבות המושג שהם מייצגים לכאורה – “מצווה” – בעיני מי שחוגגים אותם.

ספר זה עוסק בתולדותיהם ובמשמעותם של טקסי החניכה היהודיים בעת המודרנית בפזורה היהודית, בעיקר בצפון אמריקה, וכן בארץ ישראל. הוא מנסה להבין מדוע בעוד מסורות רבות אחרות ננטשו ונשכחו, דווקא טקסים אלו נחגגים יותר מאי פעם מבחינת מספר המשפחות המציינות אותם ומבחינת משאבי הזמן, הכסף והנפש המושקעים בחגיגה. העולם היהודי המודרני לא הסתפק בשימור אגבי של הטקס, אלא הרחיב את תחולתו בזמן, במרחב ובמשאבים המוקדשים לו, וכן הרחיב אותו מפנים לבנות שאף הן החלו להגות בת מצווה בעידן המודרני. הספר מבקש למפות ולנתח את השינויים שהתחוללו בטקסים במהלך העת החדשה ולהבין מה היא בדיוק משמעותם למי שחוגגים אותם ומשתתפים בהם. האומנם מדובר בטקסי חניכה, ואם כן – חניכה למה בדיוק? אם טקסים אלו אכן מציינים “זהות יהודית”, איזו מין זהות זו? מה תפקידה של תרבות הצריכה בכינון תחושת ההשתייכות היהודית בימינו, והאם מדובר ביותר מאשר “יהדות גסטרונומית”? אם אמנם זו מסיבה בלבד ולטקס החניכה אין כל משמעות, מדוע מוקדשים לה משאבים כה רבים בתרבויות היהודיות בימינו?

כדי להתמודד עם שאלה זו הספר מציע להבחין בין טקסי חניכה לבין סוג אחר של טקסים המדגישים את ציר הזמן, ובראשם יום ההולדת, והם מכונים כאן “טקסי זמניות”. לעומת טקסי החניכה, שעל החניכים להפגין בהם את כוחם כדי להצטרף לחברת המבוגרים – בטקסי הזמניות מציינים את הזמן החולף תוך היתלות בציון זמן קונבנציונלי בלי להטיל על החוגגים כל משימה. אם כן, לא

יפלא שהאירועים עוצבו בעיקר ברוחה של תרבות הצריכה של העידן המודרני, המחזיקה בהנחות יסוד דומות באשר לטבעו של האדם כמי שיש למלא את מאווייו ללא דיחוי ומציעה דרכים מוגדרות וברורות לעשות זאת. כפי שנראה מייד, לטקס נודע תפקיד מרכזי בהסתגלותם של יהודים לתרבות הצריכה המערבית כחלק מתהליכי התברגנות שהתחוללו בהקשרים היסטוריים שונים בעידן המודרני המאוחר – הן בתפוצה המערבית, כלומר באירופה המרכזית והמערבית ובעולם החדש, והן ביישוב ובחברה הישראלית. התרבויות היהודיות של העידן המודרני המאוחר, על המגוון הפנימי שלהן, השתלבו היטב בשני היבטים אלו של התרבות המודרנית של העידן התעשייתי: תרבות הצריכה והדגשת הזמן החולף. הדבר עשוי להסביר את העדנה שבר ובת המצווה זכו לה בעולם היהודי המודרני, כאשר הם השתלבו במערכת טקסי החיים המודרניים שכבר אינם מדגישים חניכה לתוך החברה ומעברי סטטוס, אלא את הזמן החולף.

תרבויות יהודיות

חיבור זה מבקש לשחזר את תולדותיהם הגלובליות של טקסי בר ובת המצווה ולהבין כיצד ומדוע הפכו כיום למשימת חובה כמעט בכל בית של משפחה יהודית בעולם. יתר על כן, הוא מבקש להשתמש בטקסים כנייר לקמוס שיסייע בדינו לעמוד על קווי הדמיון והשוני בין תרבויות יהודיות שונות בנוגע לתפיסות של ילדות ובגרות, חברות מגדרי והשתייכות יהודית.

תפיסות שונות של המונח "תרבות יהודית" הושפעו מגישות קלאסיות לחקר התרבות, שנמתחו בין שני קצוות: בקצה האחד, תיאוריות הרואות בתרבות מערכת אחידה יחסית של אמונות, קודים תרבותיים ומנהגים – כמו הפונקציונליזם הקלאסי שראה בתרבות עניין סטטי יחסית וניתח אותה כחלק ממערכת כוללת החותרת ללכידות ולשיווי משקל.⁵ בקצה האחר נמצאות תיאוריות דקונסטרוקציוניסטיות התומכות בפירוק של התרבות ובהדגשת מחקר של שסעים, קרעים ואזורי גבול.⁶ מרבית העמדות התיאורטיות בחקר התרבויות

5 ראו Parsons 1951, 3-23.

6 למשל Hall 1990.

היהודיות הושפעו יותר מדי משני הקצוות. כך, למשל, הציע הסוציולוג שמואל נח אייזנשטדט, בהשפעת הפונקציונליזם, לראות ב"ציביליזציה היהודית" מעין ישות על-היסטורית העוסקת בבעיות חברתיות ורעיוניות דומות לאורך כל ההיסטוריה הארוכה שלה, בגלגולים מקומיים שונים.⁷ כתפיסת-נגד שהתפתחה משנות ה־80 של המאה ה־20, הציג המפנה התרבותי במדעי היהדות פירוק מתמיד של מושגים כמו "תרבות יהודית" או "זהות יהודית", והתמקד בחשיפת בקיעים בהגדרה של מה שנתפס כ"יהודי" בהקשר היסטורי נתון ובהצגת הפערים בין התרבויות היהודיות השונות.⁸

לדעתי, שתי גישות קצה אלו ויתרו בפועל על מחקר שיש לו זיקה לחיים היהודיים הממשיים על הגיוון שבהם. אייזנשטדט ביקש להציע מעין היסטוריה גלובלית של הציביליזציה היהודית, אולם ספרו מציג היסטוריה מופשטת וכללית מדי שיש לה קשר קלוש למדי לניסיון החיים הממשי של יהודים בהקשרים היסטוריים שונים. לעומת זאת, מחקרי המפנה התרבותי נוטים להתעלם מתזכורתו של האנתרופולוג דייוויד סקוט כי חברי התרבות תופסים אותה לרוב כממשות מוצקה ולכידה.⁹

כדי לכתוב היסטוריה כוללת של טקסי בר ובת המצווה בתרבויות היהודיות השונות, ובד בבד לשמור על קשר עם ניסיון החיים של הסוכנים ההיסטוריים, ברצוני להציע הגדרת עבודה מאוזנת יותר למושג השחוק והחמקמק "תרבות יהודית". הצעתי מתבססת על כתביו של החוקר, ההוגה, המסאי והמתרגם אפרים שמואלי (1908–1988), שהציג מבט כולל על העולם היהודי כמגוון של תרבויות יהודיות שונות ומגוונות המקיימות קשרים ריטואליים וטקסטואליים ביניהן לאורך ההיסטוריה מתוך מתח תמידי בין שוני לרציפות. שמואלי התחיל מהנחות יסוד אנתרופולוגיות בסיסיות, הרואות בתרבות "חטיבת משמעיים מאורגנת ומגובשת, המביעה מדעת ושלא מדעת תפיסת מציאות מסוימת".¹⁰ מערכת משמעויות זו מסדירה באופן קוגניטיבי את הסביבה עבור האדם, כלומר מציגה

7 אייזנשטדט 2002.

8 למשל 2002; Biale 1994.

9 Scott 2003.

10 שמואלי 1988, 223. וראו גם עמ' 23.

תשובות, לאו דווקא קוהרנטיות וחד־משמעיות, לכמה מבעיות היסוד של הקיום האנושי ומכוננת משמעויות. לכל תרבות יש תפיסות שונות של שמכות חברתית ולגיטימציה שלטונית, הנובעות מן השאלה בידי מי נמצא המפתח לגאולת הפרט והקבוצה, וכמובן מתפיסות של טוב ורע. כך משרישה התרבות בקרב חבריה פרקטיקות ואמונות כ"נוהגו של עולם", באופן דומה למה שסוציולוגים כינו הבניה חברתית של המציאות או ידע חברתי הנתפס כקונבנציונלי ומובן מאליו.¹¹ אונטולוגיה או תפיסת ממשות זו עושה את התרבות לחטיבה אחידה יחסית, שהקודים שלה מובנים היטב למי שחולקים עימה את הנחות היסוד ואת ניסיון החיים.

לכאורה, אלו עקרונות בסיסיים של חשיבה אנתרופולוגית על תרבות, אלא ששמואלי שילב בהם חשיבה היסטורית מעמיקה. הוא סירב לייחס לכידות לתפיסת הממשות של התרבות והעדיף לנתח אותה באופן דינמי מתוך התייחסות לשינויים ולגיוונים הפנימיים, לסתירות הפנימיות, למחלוקות ולקרעים שבתוכה. לשיטתו, חטיבה כזו יכולה לכלול זמנים ארוכים ומרחבים שונים, אם אפשר לאתר בהם דגם היוריסטי של אונטולוגיה יציבה יחסית. כיוון שהתייחס ברצינות להיסטוריה כחלק מן הניתוח התרבותי, שמואלי התעניין מאוד בתהליכי עלייתן ונפילתן של הממשויות האונטולוגיות, וגם באזורי המגע, הקונפליקט וחילוף החומרים בין התרבויות השונות. לניתוח ברוח זו מוקדש הספר שבע תרבויות ישראל.¹²

תפיסתו של שמואלי לא זכתה בשעתה להד, בין השאר בשל הדומיננטיות היחסית של התפיסות שהוא התווכח איתן בשנות ה־80 של המאה ה־20 – התפיסות המהותניות של התרבות מן הצד האחד, והתפיסות המפרקות (דקונסטרוקציוניסטיות) מן הצד האחר. ואולם, הפרדיגמה שהציע חולקת כמה הנחות עבודה עם אסכולה בסוציולוגיה התרבותית בת־זמננו המוכרת בשם "התוכנית החזקה". אסכולה זו רואה בתרבות מערכת של משמעויות ומציעה לחקור נרטיבים, סמלים וריטואלים כמפתח לחקר המשמעויות שחווים בני

11 שם, 25. השוו Berger and Luckmann 1966; Brekhuis 1998.

12 שמואלי 1980. עוד על חייו ועל עבודתו ראו קרסל 1979; שמואלי 1989.

ובנות החברה הנחקרת.¹³ כמו דובריה של אסכולה זו, ובראשם הסוציולוג ג'פרי אלכסנדר, גם שמואלי סבר שהאופן שבו בני אדם מכוונים משמעויות בשדות שונים משפיע גם על "יחסים בין-אישיים של התנהגות כלכלית ופוליטית".¹⁴ אם כך, אפשר לנתח גם מאבקי כוח או מאבקים כלכליים על משאבים כמאבקים בין משמעויות שונות שהייתה להן דומיננטיות תרבותית בהקשר היסטורי מסוים – כלומר, זו גישה המתנגדת לרדוקציות של משמעויות ליחסי כוח ולאינטרסים כלכליים.

וזו אפוא הגדרת העבודה שברצוני לחלץ מגישה ייחודית זו: תרבות יהודית היא המשמעויות שיהודים מייחסים (לא תמיד במודע) לעובדת יהודיותם בהקשר היסטורי נתון. ההקשר ההיסטורי הזה מורכב גם מן התנאים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים הנתונים, אך המשמעויות אינן נקבעות רק על פי ההקשר המסוים, אלא גם על פי תפיסות של אונטולוגיה המוכתבות מנרטיבים, מסמלים וממיתוסים רווחים בחברה ומגולמים בין השאר בטקסים. כלומר, ההקשר ההיסטורי יכול להיות גם ארוך טווח ולנבוע למשל ממחויבות לטקסט קבוע או למוסדות חברתיים וְתִיקִים. אם כן, מערך המשמעויות יכול להתפרס גם על פני משכי זמן ארוכים ולהכיל מתחים, סתירות ושינויים, ועדיין לשמור על רצף פנימי. ולא פחות חשוב מכך: מערכי משמעות שונים המזוהים כ"יהודיים" מנהלים ביניהם מערכות יחסים מורכבות ורב־ממדיות, הכוללות תחרות ומתח (לעתים – בדרך כלל רחוקות למדי – אלים), אך גם דיאלוג, חילוף חומרים והפריה הדדית.

על יסוד הגדרת התרבות כמערך משמעות העשוי להימתח על פני משכי זמן ארוכים, פנה שמואלי להיסטוריה היהודית הארוכה והבחין בה בשבע חטיבות משמעות מרכזיות: (1) התרבות המקראית שביטאה מאבק באלילות; (2) תרבות חז"ל, או התרבות התלמודית, שנוצרה לאחר חורבן בית המקדש השני והעמידה במרכזה עליונות אינטלקטואלית וקיום מצוות; (3) התרבות הפיוטית-פילוסופית שנוצרה בעיקר בימי הביניים במרחב המוסלמי וביקשה ליישב את המקורות

13 ראו, למשל, Alexander and Smith 1998.

14 שמואלי 1980, 43.

היהודיים עם חקירה פילוסופית מופשטת ועם סטנדרטים אסתטיים ומתודולוגיים של הסביבה; (4) התרבות המיסטית היהודית שהתמקדה בחוויה הדתית ושגשגה בייחוד אחרי הפרסום הראשון של ספר הזוהר במאה ה־13; (5) התרבות הרבנית הלכתית שקידשה את התלמוד כספר חתום והשתדלה לחיות לפיו ולהגות בו; (6) תרבות האמנציפציה; (7) התרבות הלאומית.

שתי התרבויות האחרונות נוצרו בעת החדשה המאוחרת והגיעו לדומיננטיות בעולם היהודי לאחר מלחמת העולם השנייה, ושתיהן מבוססות על זקיפות הקומה היהודית ועל שלילת הגלות, בפרט אחרי השואה.¹⁵ עם זאת, זקיפות קומה יהודית זו פועלת בשתייהן באופן שונה בתכלית. תרבות האמנציפציה מממשת את עקרונן המקף ומבינה את ההשתייכות היהודית או היהודיות כרכיב זהותי ותרבותי המקיים יחסים ממוקפים עם התרבות הסובבת, שהיהודים מרגישים חלק ממנה כשם שהם מרגישים יהודים. תרבות זו מעמידה במרכז את שאלת שיווי המשקל בין שני הרכיבים ומציעה מגוון של תשובות, מיקומים וזהויות. אף שצמחה באירופה, היא הגיעה למימוש המלא ביותר בצפון אמריקה (ובמקומות נוספים בעולם החדש), שכן שם, שלא כבמרבית אירופה, הייתה הלימה גבוהה יחסית בין רוב הנחות היסוד שלה לבין הנחות היסוד הממקפות של התרבות המארכת.¹⁶ לעומת זאת, התרבות הלאומית הישראלית מבקשת לממש את עקרון הדומיננטיות הסמלית, והיא חותרת לכוון מרחב ציבורי המזוהה עם קבוצה אתנית, השולטת לא רק במשאבים כלכליים, מדיניים וחברתיים, אלא אף במשאבים סמליים – בדומה לתנועות לאומיות אחרות, החותרות לזיהוי בין מרחב לבין קבוצה חברתית.¹⁷ גם תרבות זו צמחה באירופה, אך הגיעה למימוש מלא בארץ ישראל המנדטורית, ולאחר מכן במדינת ישראל.¹⁸ התרבות היהודית הישראלית מאופיינת בקיומה של חברת רוב יהודית ובדומיננטיות סימבולית יהודית בשפה, בסמלים ובלוח השנה. אם בתרבויות יהודיות אחרות המרחבים שהוגדרו יהודיים היו קשורים לרוב למרחבים קדושים כאלו ואחרים או למרחבים טקסטואליים (לאו דווקא דתיים), הרי שבמסגרת הקיום הלאומית הצטרף הרחוב

15 שמואלי 1966, 62 (וראו גם עמ' 18).

16 ראו, למשל, Alexander 2006, 431-443; Goldberg 2015.

17 ראו, למשל, גלנר 1994.

18 ראו סמוחה 1996; Helman 2008.

למרחבים המוגדרים כמרחבים יהודיים.¹⁹ בצד תרבות האמנציפציה והתרבות הלאומית, גם התרבות ההלכתית והתרבות המיסטית שגשגו לתוך העת החדשה, והן מרכיבות כיום מערך מרובע של תרבויות יהודיות חיות ובוטעות.

ואולם, הבדלים אלו רחוקים מלהיות מוחלטים, ולא רק בגלל הגיוון הפנימי שבתוך כל תרבות. כמו תרבות האמנציפציה, גם התרבות הישראלית מוטרדת מן המתח שבין ייחוד לבין השתלבות ועסוקה בניסיון להתאים את עצמה למדינות "מתוקנות" על בסיס קנה מידה, הנתפס כאוניברסלי ולמעשה מקורו בארצות המערב, כדי לעשות את היהודי לאזרח מכובד במשפחת העמים תוך שמירה על ייחוד תרבותי.²⁰ יתר על כן, במובנים רבים הייתה הציונות מסלול חלופי לאמנציפציה בכל הנוגע להתמערבות של היהודים, כולל אימוץ אתוסים של המעמד הבינוני והשתלבות בתרבות הצריכה המערבית, גם אם תהליך זה קיים יחסים מתוחים עם האתוסים הציוניים המפורשים. מנגד, כמו התרבות הישראלית, גם תרבות האמנציפציה יצרה מרחבים פנים-יהודיים המקיימים עבודת גבולות מתמידה ומאומצת מול מה שנתפס כסביבה לא-יהודית, למשל במרחב שבו היא רואה "דת" או "מורשת אתנית" שאינן נתונות לביקורת אוניברסלית ויכולות להישאר אידיויסינקרטיות, למשל המורשת הקולנירית.²¹ במילים אחרות, עקרון המקף ועקרון הדומיננטיות הסמלית אינם בעלי מונופול במרחבים התרבותיים שלהם, המכילים מגוון של תת-תרבויות המושפעות ממקורות שונים.

ובכל זאת, בכל אחד משני המרחבים הגיאוגרפיים מתקיימת תרבות דומיננטית – עקרון המקף בצפון אמריקה, ועקרון הדומיננטיות הסמלית בישראל – שאפשר לתארה כווקטור פיזיקלי צנטריפטלי, כלומר כוח המושך פנימה לאחידות חברתית, בצד כוחות אחרים, צנטריפוגליים, המפעילים כוח מנוגד בעוצמה לא פחותה. מן הדומה ומן השונה בין שתי תרבויות דומיננטיות אלו נגזרים קווי דמיון ושוני בפירושים הניתנים לקודים תרבותיים כלליים בעלי מוצא משותף, כגון משפחה יהודית, זהות יהודית או ריטואל יהודי, וכן קודים ספציפיים

19 למשל הלמן 2007; שוהם 2014א, 176-179.

20 Troen 2016.

21 Kirshenblatt-Gimblett 1990.

יותר, כמו אנטישמיות, שואה או מדינת ישראל.²² שתי התרבויות מנהלות יחסים מורכבים עם שתי התרבויות היהודיות הקדם-מודרניות המשגשות בעידן המודרני, המיסטית וההלכתית, שאף להן יש מה לומר על קודים אלו. וכך נוצרים אזורי חפיפה נוספים בין תרבויות שונות, כמו האורתודוקסיה על שני אגפיה המרכזיים – הישראלי והצפון-אמריקאי, ועל החלוקות הפנימיות בה, כמו זו שבין חרדים לבין דתיים-לאומיים בישראל או אורתודוקסים-מודרניים בצפון אמריקה. בהמשך נראה כיצד הבדלים בפרטים הקטנים של ציון טקסי החניכה והזמניות מלמדים על הבדלים דרמטיים בתפיסת החברות בקהילה וההשתייכות היהודית בין שני עבריו היהודיים של האוקיינוס האטלנטי ובתוך תת-הקבוצות והתרבויות.

לסקמת שבע התרבויות יש כמה יתרונות כלליים. ראשית, החלוקה לתרבויות יכולה לשמש עיקרון פדגוגי העשוי להחליף חלוקות מקובלות אחרות, כמו חלוקה לתקופות, לעקרונות הגותיים, לאישים ועוד, שלפיהן נהוג להציע מבואות ל"יהדות". שלא כמו חלוקות אלו, החלוקה לתרבויות מוכנה להניח שתרבויות מסוימות – מערכות משמעות – יכולות להתקיים בה-בעת באותו הקשר היסטורי ואף בקרב אותה אישיות היסטורית – כמו, נניח, התרבות הפיוטית-פילוסופית והתרבות הרבנית-הלכתית אצל הרמב"ם. יש גם לציין שחלוקה זו אינה מחויבת להתמקמות של בני תרבות מסוימת בהשוואה לתרבות אחרת. כך, למשל, שמואלי מבחין באופן מפורט ומנומק בין התרבות התלמודית שהתבססה על הריבונות האינטלקטואלית של החכמים, לתרבות הרבנית הפוסט-תלמודית שקידשה את התלמוד – אף שהאחרונה ראתה את עצמה כהמשך רציף ומוחלט של הראשונה ובתודעתה העצמית מעולם לא נבדלה ממנה עם חתימת התלמוד. דוגמה אחרת היא "שלילת הגלות" של התרבות הישראלית, אשר – במידה שהיא עדיין פעילה – אינה מצביעה בהכרח על התבדלות מוחלטת מתרבות האמנציפציה, כשם ששלילת הפרטיקולריזם הלאומי מצד מרבית יהודי ארצות הברית אינה מצביעה בהכרח על התבדלות מן התרבות הלאומית.²³

22 על ההבחנה בין קודים תרבותיים כלליים וספציפיים ראו Ortner 1973. לניתוח משווה של הקודים האלה בשתי התרבויות ראו Liebman and Cohen 1990.

23 רויקרוצקין 1993; שפירא 2003. וכן גורני 1990; 1998; שף 2001.

גישתו של שמואלי – ומצער שעדיין יש לכתוב זאת – חותרת גם תחת הזיהוי האוטומטי, הרווח בחוגים אינטלקטואליים ואקדמיים מסוימים לטוב או למוטב, בין "יהדות" כמושג כללי (writ large) לבין התרבות הרבנית-הלכתית.²⁴ תרבות זו היא אחת משבע, לא אותנטית יותר מן האחרות כפי שטוענים דובריה, ובצד זה גם לא "מעוותת" יותר מהן כפי שטוענים מתנגדיה, שבהם יש הפוסלים בשל כך את מה שהם מבינים כיהדות ומוזהים עם התרבות הרבנית את כל מי שמעז (כמו שמואלי עצמו, שלא היה שומר מצוות) לצטט מקורות יהודיים קלאסיים או לדון בתמות קלאסיות, כמו תורה ואלוהים, בהקשר של התרבות הלאומית הישראלית. בהציעה לנתח את התרבות הרבנית כאחת משבע, לא יותר מזה אבל גם לא פחות, מציעה הפרדיגמה שחרור מן השיח האפולוגטי של בעד ונגד תרבות יהודית חשובה זו, המעוררת פולמוסים פוליטיים חריפים בהגות ובמחקר. חשוב מכול, הפרדיגמה אינה שיפוטית ואינה מחלקת ציונים לתרבויות יהודיות על "התאמה לזמן" או על האופן שבו עמדו באתגרים פוליטיים, כלכליים וחברתיים, וגם לא בהכרח מתעניינת בשאלה אם הזהות היהודית שמספקת תרבות יהודית מסוימת לחבריה בהקשר היסטורי מסוים היא "עמוקה" דייה (אלא אם כן ההתלבטות בשאלה הזאת היא חלק מתפיסת המציאות של התרבות הזאת עצמה – כמו המקרה של תרבות האמנציפציה, כפי שנראה בהמשך).

ובכלל, ההבנה שאין מהות אחת שאפשר לכנותה באופן אחראי "יהדות" ואף לא "התרבות היהודית" בה"א הידיעה, אלא רק "תרבויות יהודיות", מבססת תפיסה פלורליסטית של תרבויות וזהויות יהודיות שעדיין חסרה בעולם ההגות והמחקר, לא כל שכן בחיי הציבור והפרט היהודיים.²⁵

לפרדיגמת שבע התרבויות יש גם חסרונות. ראשית, החלוקה למספר שבע חסודה בטיפולוגיות יתר. אפשר לאתר לא מעט תרבויות יהודיות היסטוריות שחסרות מן הסכמה, כמו התרבות ההלנית-יהודית והנצרות הקדומה, או תרבויות ספציפיות יותר, כמו התרבות המקדשית (שהיא חלק מן התרבות המקראית), שלא לדבר על תרבויות יהודיות עממיות מרובות. אדרבה, אפשר לתהות אם אכן התקיימה

24 למשל, עילם 2000. גם למושג "יהדות" היסטוריה משלו, ראו Smith 1998.

25 דגן 2005; שוהם 2014א.

בהיסטוריה תרבות מקראית – שכן המקרא הוא בסך הכול אוסף של ספרים שחלקם גם העידו על עצמם שההד התרבותי שלהם בזמנם היה קלוש. קל לאתר במקרא עצמו מערכות משמעות שונות ומעומתות: נבואית, שבטית, מקדשית או מלוכנית. נראה ששמואלי בחר לכלול בפרדיגמה רק תרבויות שיכול היה למקם על הרצף של ההיסטוריה היהודית הגדולה – גם אם באופן פיקטיבי משהו, כמו במקרה של התרבות המקראית, תוך התעלמות מתרבויות שכוננו מערכות משמעות וזוהו בשעתן כיהודיות לכל דבר, אבל לא זכו להמשכיות ויצאו (או הוצאו) מן הקנון כשהן נזכרות בו כיום רק בכינויים, כמו "המַצְבָּחִים בבמות", "צדוקים" או "מינים". אם כך, לא מוגזם לומר שהפרדיגמה מנציחה "היסטוריה של מנצחים" ומתעלמת מתרבויות שירדו נשכחות מעל בימת ההיסטוריה או סבלו מדיכוי תרבותי – למשל, באופן בולט, המסורתיות של יוצאי ארצות האסלאם בישראל, שבזמן כתיבת הדברים בידי שמואלי כבר זכתה לתיעוד מחקרי מספק מכדי שניתן יהיה להצדיק התעלמות זו.²⁶

ואולם, נראה שחיסרון זה נובע מבעיה עקרונית יותר בהגות: הנטייה לחפש מערכי משמעות בטקסטים ובטקסטואליות, ולא דווקא בפרקטיקות תרבותיות. בעיה זו חשובה לענייננו מפני שהתרבות הישראלית והתרבות היהודית האמריקאית, שיעמדו במרכז הניתוח של בר ובת המצווה, הן שתי התרבויות היהודיות הבולטות מן השבע (או מן הארבע הפועלות כיום), הנוטות למעט בביטוי יהודיות באמצעים טקסטואליים. למעשה, לא נדרשת אוריינות טקסטואלית וריטואלית של ממש כדי לחוש בהן בני בית לכל דבר, שלא כמו בתרבות ההלכתית ובתרבות המיסטית – מה שמגביר את הפרדוקס סביב טקס בר המצווה, שבמקורו היה טקס חניכה לתוך עולם האוריינות הטקסטואלית והריטואלית ושמר על צורה חיצונית כזו עד היום. אדרבה, על פני השטח זה עדיין תפקידו בתרבות ההלכתית. ובכל זאת, כאשר שמואלי דן בתרבויות היהודיות, הוא עוסק בעיקר בספרות, בהגות ובפובליציסטיקה שלהן וממעט לעסוק בפרקטיקות התרבותיות שיצרו, כלומר באופנים שבהם בני אדם מרגישים יהודים באמצעות תרבות חומרית, חישה גופנית וטקסים.

26 למשל, דשן ושוקד תשל"ד.

על יסוד ביקורת זו ברצוני לתקן מעט את הגדרת התרבות שלו, שניסחה לסמן נקודת אמצע בין תרבות כ"הטוב ביותר שנאמר ונכתב" לבין תרבות כאורה חיים כולל, ולהטות אותה יותר לכיוון השני.²⁷ בכיווני להתמקד במשמעויות המבוטאות לאו דווקא בטקסטים, אלא גם בפרקטיקות גופניות הנעוצות בהיבטי תרבות חומרית, כמו אוכל ולבוש, ובאות לידי ביטוי בטקסים ובמסיבות. כיוון שהרחבה זו כוללת גם פולקלור יהודי עממי בהקשרים שונים, היא תכלול גם צורות תרבותיות אנטי־אורייניות שחוקרים התייחסו אליהן כדת עממית (folk religion) בקרב יהודי ארצות הברית,²⁸ או תרבות עממית של פולקלור ציוני בקרב הזרם המרכזי של החברה היהודית בישראל.²⁹ גם ההתייחסות לאורתודוקסיה באמצעות המושג "תרבות הלכתית" מכוננת להבחין בין הנורמות ההלכתיות לבין צורת החיים בפועל של ההמונים שומרי ההלכה, וכך נראה למשל בהמשך כיצד בת המצווה נכפתה על קובעי הנורמות ההלכתיות על ידי הציבור, ולא להפך. דוגמה בולטת למנגנונים תרבותיים כוללים אלו, שתידון בהרחבה בהמשך, היא ההתייחסות הטקסטית ליהודיות באמצעות תרבות הצריכה ופולחן המשפחה הגרעינית והילדות הסנטימנטלית, שקיבלו ביטוי מוצק בטקסי בר ובת המצווה ויצרו את התרבות היהודית העממית, כלומר הלא־אוריינית, של ימינו.

שמואלי לא היה היחיד שהציע מבט פנורמי על ההיסטוריה היהודית על יסוד תיאוריה כוללת של התרבות. מלבד אייזנשטדט, קדם לו הרב הקונסרבטיבי האמריקאי מרדכי קפלן (שנועד לו תפקיד מרכזי בתולדות בת המצווה המודרנית, כפי שנראה בהמשך).³⁰ מפאת קוצר היריעה אומר בתמצית כי קפלן ואייזנשטדט הציעו רעיונות מעניינים ובעלי פוטנציאל פוריות גבוה, אך שלא כשמואלי, הם נטו לייחס מהות על־היסטורית לתמות יהודיות מסוימות ולא הקפידו להבחין בין האופנים שבהם בני התרבות מייחסים לתרבותם מהות קבועה לבין המבט הפלורליסטי על התרבות שאינו מחויב למהות יהודית. החידוש של שמואלי נעוץ לא בעצם הבנתו את היהדות כתרבות, אלא במבט הפלורליסטי על יהודיות

27 להגדרות אלו ראו Sewell 1999.

28 Lieberman 1973, 45-49; Schoenfeld 1988a.

29 כתריאל 1999; Bilu 2004; Yassif 2002.

30 Kaplan 1934.

כתרבויות: הוא נמנע מלייחס להן מהויות על-היסטוריות, ובד בבד הוא אינו חושש להתחייב להגדרות של התרבויות האלה.

ספר זה מבקש להציע היסטוריה גלובלית של תרבויות יהודיות במטרה להשוות בין המשמעויות שיהודים מייחסים לעובדת היותם יהודים בהקשרים היסטוריים שונים – אך בלי יומרה לטענות כוללניות על "הציביליזציה היהודית", אלא לטענות המעגנות בהקשרים היסטוריים שונים מושגים כמו ילדות, בגרות, מסלול חיים, זמן, מגדר, חינוך יהודי, סחורה יהודית או השתייכות יהודית. כיצד תפסו יהודים מושגים אלו בזמנים ובמקומות שונים? ההיסטוריה של טקסי החניכה תיקח אותנו למסע בין מערכי משמעות יהודיים.

טקסי חניכה

ספר זה מבקש לתאר את קורות הטקס מאז הגעתו לאוויר העולם בתוך התרבות הרבנית של ימי הביניים המאוחרים כטקס חניכה זכרי לעולם של אוריינות טקסטואלית וריטואלית, דרך גלגוליו בתרבות האמנציפציה מראשית המאה ה-19, ועד התרבות הישראלית, מראשית הציונות ועד ימינו (התרבות המיסטית הייתה פחות משמעותית בתולדותיו). ואולם, הספר מבקש לעשות יותר מכך ולהשתמש בטקסי בר ובת המצווה כנייר לקמוס המאפשר לדקדק בפרטים קטנים המבטאים שינויים בתפיסות של ילדות, נערות, בגרות, משפחה ויחסים, וכן לנתח את מערכות היחסים המשתנות בין כל אלו לבין תפיסות שונות של השתייכות יהודית – בייחוד במאה ה-20 שבה ידע העולם היהודי תמורות דמוגרפיות, פוליטיות, חברתיות-כלכליות ותרבותיות רחבות היקף. במקום לבחון תמורות אלו על רקע תיאולוגי או פוליטי, הבהירה בטקסים המבוצעים על ידי מרבית בנות ובני החברה הנחקרת מאפשרת להתחקות אחר האופן שבו שאלות אלו נשאלות באופנים כמעט אגביים בחיי היום-יום ובמרחב המשפחתי.

טקסי חיים הם תופעה חוצת תרבויות, זמנים ומקומות, אך בכל חברה ותרבות הם ממלאים תפקידים שונים. בספרות המחקר, ובפרט במסורת המבוססת על בית מדרשו של הסוציולוג אמיל דורקהיים, רווחת הנחת העבודה כי הטקסים מביאים לרוב לידי ביטוי תרבותי תפיסות נפוצות של יחסי אדם וסביבה, זמן ומקום, גוף

וחברה.³¹ האנתרופולוג הפלמי ארנולד ואן גנפ הדגיש עוד בתחילת המאה ה-20 כיצד טקסי המעבר (rites de passage), המלווים את מעברי הפרט או הקבוצה בין מרחבי חיים שונים, מבטאים שינויים חברתיים, ולא דווקא שינויים ביולוגיים. ואן גנפ הציע כי הטקסים מלווים את המעבר בשלושה שלבים: ההפרדה, או השלב הקדם-ספּי (פרה-לימינלי); השלב הספּי (הלימינלי); והשילוב מחדש, או השלב הפּתר-ספּי (פוסט-לימינלי). מרכזו של הטקס הוא השלב הספּי, שבו החניך נמצא מחוץ לחיים החברתיים הרגילים, וכללי היום-יום מושהים או מושעים, לפחות באופן פיגורטיבי כלשהו, אם לא באופן ממשי. לפני השלב הספּי ולאחריו הטקס עוסק בהפרדת החניך ממרחב החיים הקודם, ולאחר מכן בשילובו המחודש במרחב החיים הבא.³²

במהלך המאה ה-20 הציע האנתרופולוג הסקוטי ויקטור טרנר את הסכמה המשולשת הזאת כפרדיגמה כללית לניתוח טקסים.³³ אחרים עמדו על ההבחנה בין שתי קטגוריות של טקסי המעבר: טקסים מכוננים או מאשררים, המשנים בעצמם את מעמד החניך, וטקסים מלווים, המבצעים דרמטיזציה של מעבר שהיה מתרחש ממילא. הדוגמה המובהקת ביותר לקטגוריה הראשונה היא טקס הנישואים, המחולל בעצמו את המעבר מן הרווקות לחיי הנישואים (וכמוהו טקס ההטבלה הנוצרי, למשל, המחולל את ההצטרפות לעדת המאמינים). הדוגמה המובהקת ביותר לקטגוריה השנייה היא טקסי הלידה והמוות, המלווים תהליכים ביולוגיים שיתרחשו בדרך כלל עם הטקס או בלעדיו (וכאלו הם, למשל, גם טקסי וסת ראשונה). בשני המקרים אמור להיות לטקס, אם הוא פועל כראוי, כוח טרנספורמטיבי על מי שעוברים אותו.³⁴

בתוך טקסי המעבר ייחד ואן גנפ דיון נרחב לקטגוריה של טקסי חניכה: טקסים המייצרים או מלווים מעברים מסטטוס אחד של גיל, מקצוע או מנהיגות (דתית או פוליטית) לסטטוס אחר – לרוב מדובר בעלייה בסולם החברתי, אך יש גם

31 Durkheim 1915, e.g. p. 424

32 Van Gennep 1960, vii

33 טרנר 2004.

34 רובין 1995, 13 והלאה.

טקסים המציינים ירידה.³⁵ בין טקסי החניכה הקלאסיים יש טקסים מלווים או מאשררים: יש טקסים שאם לא יבוצעו כראוי, החניך לא יוכל להצטרף לקהילת המבוגרים, כלומר החניכה עצמה היא שמעבירה אותו לשלב הבא, כמו בדוגמאות קיצוניות של טקסי חניכה גבריים המאופיינים באלימות יוצאת דופן הנדרשת להוכחת הגבריות.³⁶ לעומת זאת, יש טקסים שבהם כישלון בהפגנת כוחו של החניך לא יכשיל את המעבר. למשל, בענייננו, אם החניך יתבלבל ויטעה בקריאת התורה, ככל הנראה הוא יוכל בכל זאת להשלים מניין ולהיחשב חלק מן הקהילה הפולחנית של בית הכנסת. כפי שכבר ראינו ועוד נראה בהמשך, רבים ניתחו את בר המצווה המסורתית כטקס חניכה לפי הסכמה המשולשת של ואן גנפ ואף הביאו את הטקס כדוגמה קלאסית לסכמה זו.

ואולם, למרות הדומיננטיות של ההתייחסות לטקסים כצוהר מתודולוגי מומלך להקשיב לאזהרתו של האנתרופולוג ג'ק גודי, שטען כי לעתים הטקסים הם התרחשות תרבותית אוטונומית. לדבריו, הם מביאים לידי ביטוי דווקא תפיסות השונות מחיי היום-יום בחברה, ולכן ערכם המתודולוגי כצוהר לחיי החברה מפוקפק.³⁷ סבורני כי לטקסים ערך מתודולוגי רב, גם כאשר אין מדובר בריטואל דתי או מסורתי, אלא במה שנראה כמוסיבה סתמית אך מתפקד כנורמה תרבותית מחייבת, כמו יום ההולדת במעמד הבינוני של העידן התעשייתי והמסיבות הנלוות לטקסי החניכה.³⁸ עם זאת, כדי להבינם נכון יש לחקור ולדרוש היטב מתי הם מבטאים תפיסות רווחות בחברה ומתי הם אינם עושים זאת. כפי שנראה בהמשך, הטקסים נוטים לבטא תפיסות רווחות בנוגע למושג הזמן וליחס המתקיים בתרבות בין הזמן החברתי לבין הזמן הביולוגי והזמן הקוסמי. לעומת זאת, יש טקסי חניכה הנוטים להיבדל מחיי היום-יום בהיתר שהם נותנים לעתים לנורמות אחרות בענייני לבוש ואוכל ובעידוד למסיבה ראוותנית ופזרנית המבטאת חריגה מוגדרת משגרת החיים. ובכל מקרה, כפי שמוהירים טרנר, שכנר ואחרים, יש לנתח את אופני הביצוע של הטקסים ולא להסתפק ב"הוראות הבימוי".³⁹ בנושא

35 Van Gennep 1960, 65-115.

36 בילו תש"ס, 19.

37 Goody 1977.

38 למשל, Moore and Myerhoff 1977.

39 טרנר 2004; Turner 1987, 21-32; וכן Schechner 1985, 3-40.

הדיון שלנו, עיקרון זה חשוב במיוחד שכן הוראות הבימוי נכתבו על ידי אליטות וממסדים חינוכיים, ויש פער גדול בינן לבין המשמעויות המיוחסות בפועל לטקסים על ידי מבצעייהם בתרבויות היהודיות העממיות הבלתי אורייניות של העידן המודרני המאוחר.

בספרות המחקר נכתב לא מעט על טקסי החיים היהודיים ועל משמעויותיהם המשתנות בתוך המגוון העצום של תרבויות יהודיות ושל טקסי חיים יהודיים לאורך ההיסטוריה, "מן התנ"ך עד הפלמ"ח": ברית מילה, התספורת הראשונה, חניכה ללימוד תורה, נישואים, הלוויה ועוד.⁴⁰ חיבור זה מבקש להשתמש בתולדותיהם של טקסי החניכה ובמשמעויותיהם המשתנות בהקשרים היסטוריים שונים כאבן בוחן לשינויים בתפיסות – רווחות או דווקא נדירות – של ילדות ובגרות, חינוך והורות, משפחה ויחסים, יהודיות ואוניברסליות, ולבדוק גם את התפקידים החברתיים, התרבותיים והכלכליים שהטקסים עצמם ממלאים. באופן ספציפי, טקסי החניכה וגלגוליהם הם נייר לקמוס לדיון בתפיסות משתנות של ילדות ובאופנים השונים שבהם המושג הזה נתפס בתרבויות יהודיות שונות, יחד עם המעבר ל"בגרות" והשאלות מה בעצם נדרש מתבר בקהילה ואם יש דבר כזה תְּבָרָה בקהילה.⁴¹ הספר מנתח בהרחבה את מקום הטקסים במרחבים תרבותיים שונים – משפחה, קהילה, שוק ולאום – ודן בשאלת ההמשכיות והשינוי בתולדות הטקסים עצמם ובתפקידם בויקה לחיי היום־יום שסביבם.

שיטת המחקר ומבנה הספר

המחקר מאמץ מתודולוגיה של היסטוריה אנתרופולוגית, המתחקה אחר שינויים ורציפויות בפרטים קטנים של פרקטיקות חגיגה. למהלך זה שתי מטרות: הראשונה, להבחין בין תרבויות האליטה לבין תרבויות עממיות בתוך התרבויות היהודיות; והשנייה, להבין את משמעות הטקסים בעיני עושייהם ומתוך התייחסות

40 רשימה מדגמית: רובין 1995; 1997; 2004; בילו תש"ס; צבר תשס"ו; Goldberg 2003; Marcus 2004.

41 למשל, קנרפוגל 2003, 43–58; זלקין 2008; Ta-Shma 1991; 1992; Kanarfogel 1984.

גם לדינמיקות ההיסטוריות המלוות אותם.⁴² ואמנם, המחקר עוסק בשאלה אנתרופולוגית קלאסית – מה היא משמעותו של ריטואל בחברה ובחיי הפרט – ובתוך כך הוא מתמקד בהיבטים פרוזאיים של החגיגה: מי חגגו, מתי, איך ובחברת מי, מה אכלו, מה לבשו, איזו מוזיקה ניגנו ומה רקדו. עם זאת, המתודה שהוא נוקט היא היסטורית מובהקת: ניתוח המשמעות מתחיל משחזור פרטים קטנים באופן חגיגת הטקס, תוך תשומת לב מרבית לשינויים החלים בפרטים כאלו ולמשמעויותיהם בעיני החוגגים. מטרת הניתוח היא לנסות ולהבין מדוע בכלל מוקדשים לטקס משאבים כלכליים, משפחתיים, חינוכיים ורגשיים כה רבים – גם בהקשרים ההיסטוריים המודרניים של העולם התעשייתי ותרבות הצריכה, שבהם הוא מרוקן לכאורה ממשמעות.

כתנא דמסייע להיסטוריה האנתרופולוגית העוקבת אחר תמורות קלות באופן חגיגת הטקסים ובמשמעות הניתנת להם בהקשרים שונים, השתמשתי גם בהיסטוריה של המושגים – תחום מחקר המתמקד בתמורות לשוניות ובהקשרים משתנים של מונחי מפתח בחברה, החושפים הנחות יסוד סמויות וגלויות על יחסי אדם, חברה וקוסמוס.⁴³ מראשית התפתחות התחום הוגדרו מונחי מפתח כ"חלקים בלתי ניתנים להחלפה במילון הפוליטי והחברתי".⁴⁴ לעומת זאת, הדיון המחקרי במושגי מפתח אנתרופולוגיים העוסקים בסמלים ובטקסים נמצא בחיתוליו, אף שברור לכול כי הם חלק מרכזי לא פחות, ואולי אף יותר, מן המילון הפוליטי של חברה נתונה.⁴⁵ מחקר תמורות במשמעות הלקסיקלית של כינוי של טקס עשוי לחשוף רבדים חדשים במשמעויות המיוחסות לטקסים עצמם ומאפשר שימוש בהם, בזהירות המתבקשת, כאבן בוחן לתהליכים חברתיים ופוליטיים. אם כן, חלק מן הפרקים מתחילים בכירור המושג בר מצווה (פרק שלישי) או בת מצווה (פרק רביעי), ולשם כך הם חוזרים גם לתנ"ך או לתרבות חז"ל.

42 ראו, למשל, [1987] Cohn; Kalb *et al.* 1996; Geertz 1990; Frykman and Löfgren 1987; 2000.

43 על ההיסטוריה המושגית ראו, למשל, 75-91, 2004; Koselleck 2002; Skinner 1969.

44 Richter and Richter 2006, 345.

45 Ortner 1973.

כדי לשלב היסטוריה מושגית ואנתרופולוגית של תמורות קלות אלו, הספר משתמש במקורות ראשוניים – עיתונים, מודעות פרסומת, עיתונות ילדים, עיתונות נשים וחומרים חינוכיים, עדויות בעל-פה, מקורות רבניים הלכתיים ותורניים, ספרי זיכרונות, מקורות ספרותיים ומוצרי תרבות פופולרית. כך נבנים הפרטים האתנוגרפיים הקטנים האלה באופן כרונולוגי, במיטב המסורת של המיקרו-היסטוריה ברוח מחקריהם של עמנואל לרואה-לדורי, נטלי זימון דייוויס, קרלו גינזבורג ואחרים.⁴⁶ בדומה למניעייהם של המיקרו-היסטוריונים, גם כאן המטרה היא להגיע למשמעות של בר המצווה בעיני החוגגים, ולא בעיני הסמכויות הדתיות או הממסדים החינוכיים; של הביצוע בפועל של הטקסים, לא של הוראות הבימוי; ושל הדת העממית, ולא של האליטות המייצרות את מרבית המקורות ואת נתיבי הנייר שספרות המחקר צועדת בהם בדרך כלל. זה מחקר במיקרו-היסטוריה אנתרופולוגית, הממפה תמורות קלות במשמעותם של טקסי החניכה היהודיים הקלאסיים – בר מצווה ובת מצווה – ומנתה אותן כאבן בוחן לתמורות בהבניית משמעות ביחסים שבין פרט, קבוצת גיל, מגדר, משפחה ולאום. כפי שנראה, הם לא היו שינויים מדעת דווקא.

עם זאת, בנידון דידן נוספה על המתודה המיקרו-היסטורית בעיה מושגית, הנוגעת לשאלת המוקד: מה משמעותו של טקס המבוצע בהקשר היסטורי שאיבד לכאורה ממשמעותו? ואמנם, רבים מן הסוכנים ההיסטוריים עצמם – הנערות והנערים, המשפחות, ההנהגה הרבנית והקהילתית, נשות ואנשי החינוך ואחזי העט והמקלדת – תוהים לא מה משמעות הטקסים, אלא אם משמעות כזו אכן קיימת. וכפי שנראה, דווקא בעניין זה היה הבדל של ממש בין תרבות האמנציפציה של הפזורה המערבית לבין התרבות הלאומית של היישוב והחברה הישראלית: פרקים רבים בתולדות בר ובת המצווה בפזורה המערבית היו תוצאה של יוזמה תרבותית ממניעים שונים, ואילו ביישוב, ולאחר מכן בישראל, הייתה התעלמות כללית של יומי תרבות מטקסי בר המצווה, ועוד יותר בת המצווה, שבוצעו באופן אגבי ומוכן מאליו – בדומה למקרה של יום ההולדת, שאת תהליך חדירתו ליישוב אשחזר בפרק השני. אם כן, על ההיסטוריה האנתרופולוגית של טקסי החניכה במערב יש שפע יחסי של מחקר, שהשתמש בנתיבי הנייר שהותירו

46 למשל, גינזבורג תשס"ה; זימון דייוויס 2010; Le Roy Ladurie 1979.

שם ההנהגות הקהילתיות ולעתים עיבה אותו בעבודה אתנוגרפית.⁴⁷ לעומת זאת, תולדות הטקס ביישוב וכישראל הוזנחו לגמרי הן במחקר ההיסטורי והן במחקר האנתרופולוגי, בין השאר בשל בעיית המקורות, שנבעה מהתעלמותם היחסית של יזמי תרבות מן הטקס הזה בתקופת היישוב ומביצועו באופן אגבי ולכאורה מובן מאליו – הוזנחה שספר זה בא לתקן.⁴⁸

כדי להתמודד עם בעיית המקורות, בייחוד בשחזור מהלכן של מסיבות יום ההולדת ובת המצווה, היה עליי לנקוט מתודה רגרסיבית ברמת המיקרו, על בסיס טענתו של ההיסטוריון מארק בלוך שהציע לראות את ההיסטוריה לא כמדע של העבר, אלא כמדע של התהוות.⁴⁹ במילים אחרות, הניתוח מתחיל מתופעה שבהקשר היסטורי נתון נתפסה כחלק מידע קונבנציונלי שאינו דורש צידוק ואינו מעורר ויכות, ולאחר מכן חוזר אחורה ובודק מאיזה שלב התקיים ידע זה. כמו כן, הוא מחפש אזכורים אתנוגרפיים מינוריים ואגביים במקורות, שהעידו לפי תומם על תופעה שכבר קיימת בנוף התרבותי ועל פרטי הגיגה שונים, על משמעויותיהם בעיני החוגגים ועל הדינמיקות ההיסטוריות, ואפשרו לשחזר את מסלול התקבלותם של המנהגים החדשים בעולם היהודי. הספר מבקש להראות כי המסלולים ההיסטוריים השונים של בר ובת המצווה בתרבויות יהודיות שונות, הן כטקסים והן כמושגים בשפה, הותירו חותם על המשמעויות המיוחדות להם בהווה בתרבויות אלו. פרקי הספר מאורגנים לאור היגיון זה.

הפרק הראשון מציג את המסגרת המושגית של הניתוח ומתחיל בהסבר הגישה האנתרופולוגית לתרבות הצריכה, הרואה בה לא רק מניפולציה כלכלית, אלא גם מערכת תרבותית שלמה המעניקה משמעות לחיי האדם באמצעות רכישת חפצים. אם כך, יש לנתח את התרבות במלוא מובן המילה, על הריטואלים והמיתוסים שלה שאינם שונים מהותית מאלו של כל תרבות אחרת רק בשל האינטרס הכלכלי החשוף. הפרק מוסיף ומסביר מה הם טקסי זמניות ומתאר את

47 על קצה המזלג: Schoenfeld 1988a; Hyman 1990; Hilton 2014.
 מעט מחקרים שהוקדשו לבר ובת המצווה בחברה הישראלית, עסקו במערכת החינוך, ראו Bacon 2008.

49 בלוך 2002, 79-87.

עלייתם בחברה המודרנית מן העידן התעשייתי ואילך אל מול טקסי החניכה הקלאסיים. בתוך כך הוא מתמקד בטקס המחייב ביותר – יום ההולדת. הפרק השני עוסק בעלייתו של יום ההולדת הביתי־משפחתי כנורמה מובנת מאליה בתרבות המודרנית־תעשייתית, שסגדה לילדות המוגנת ולמשפחה הגרעינית, ומתחקה אחר התאזרחותו בעולם היהודי במחצית הראשונה של המאה ה־20 וביישוב בארץ ישראל בתקופת המנדט. בפרק השלישי מוצגות תולדותיו של טקס בר המצווה מן התרבות הרבנית של ימי הביניים המאוחרים ועד תרבות האמנציפציה של המאה ה־21 לאור המתח בין טקס חניכה לבין טקס זמניות, שהתווה את כיווניה ואת אופניה של התפשטות בר המצווה בעולם היהודי במהלך העת החדשה. הפרק הרביעי עובר לדיון בטקסי החניכה הקבוצתיים שהתפתחו בתרבות האמנציפציה במאה ה־19 ובטקסי בת המצווה שנוצרו מהם ועוקב אחר התפתחות טקסי החניכה הנשיים בתרבות זו עד להשגת שוויון מוחלט בין הבנים לבין הבנות בעניין זה על מפתן המאה ה־21. הפרק החמישי עובר לארץ ישראל ובודק כיצד נחגגה בה בר המצווה במאה ה־20 כדי להראות כי האיוון בין טקס החניכה לבין טקס הזמניות הופר במהלכה לטובת האחרון, בעוד מוטיב החניכה הפך לאגבי או נזנח כליל. תהליך זה משמש אבן בוחן לעומק השפעתה של תרבות הצריכה על היישוב ועל החברה הישראלית על אף האתוס הפוריטני שהיה דומיננטי בזרם המרכזי הציוני. הפרק השישי משחזר את ההמצאה האגבית של בת המצווה ביישוב בשנות ה־40 ומראה כי גרסתה הישראלית לא הייתה מעולם יבוא מצפון אמריקה, אלא התעצמות של מסיבת יום ההולדת ה־12 ששאלה מן הבנים את טקס הזמניות ללא טקס החניכה.

הפרק השביעי עובר לניתוח משווה של בר ובת המצווה בתרבות הישראלית בת־זמננו ומראה כי אף שבפועל שני האירועים הם בעיקרם יום הולדת מורחב, הרי בתרבות הפופולרית הישראלית טקס בר המצווה עדיין נתפס כטקס חניכה, ואילו בת המצווה נתפסת כ"בת מצווה", כלומר כמסיבה מוחצנת ברוח תרבות הצריכה ותו לא. הפרק מצייע להבין את ההבדל בין הטקסים כהבדל בחברות של שני המינים לחברה הישראלית: על אף ירידת חשיבותה של האוריינות הטקסטואלית והריטואלית שטקס החניכה אמור היה לבטא, חברה זו עדיין עומסת את הזהות היהודית על שכמם של הגברים בדרכים אחרות. הפרק השמיני מבקש לשוב אל השאלה שפתחנו בה: מה הן משמעויות בר ובת המצווה בתרבויות היהודיות

השונות? הפרק מחדד הבדלים אנתרופולוגיים וסמנטיים דקים במשמעות טקסי בר ובת המצווה משני עברי האוקיינוס האטלנטי כדי לנתח את קווי הדמיון והשוני בין תרבות האמנציפציה לבין התרבות הישראלית בתפיסת ההשתייכות היהודית ומציג מבט משווה גם בתרבות הרבנית-הלכתית. הפרק התשיעי שב לשאלה הכללית: מה משמעותה של החגיגה המופרות של טקסי חניכה שאינם חונכים את חניכיהם וחניכותיהם לדבר שאמור להיות חשוב בחייהם הבוגרים, ולמחרת הטקס כולם שבים למיקום החברתי הקודם ודבר אינו משתנה בחייהם? הפרק יציע לקשור את בר ובת המצווה לעלייתה של מערכת טקסי הזמניות כמערכת המשמעותית ביותר של טקסי החיים המודרניים.

נתחיל אפוא בהגדרות של תרבות הצריכה ובהבחנות שבין טקסי הזמניות לבין טקסי החניכה.