

**החול יזכור?  
זיכרון השואה  
באמצעות פרקטיקות  
זיכרון שהתעצבו  
במסורת היהודית  
אחינעם אלדובי**



## א. בין שימור עדים לשמירה על הזיכרון

**ב**זיכרון השואה תופסות עדויות הניצולים מקום מרכזי. גם היום, יותר משבעים שנה לאחר השואה על אף כל הביטויים האמנותיים, המסעות לפולין והמחקרים ההיסטוריים הענפים, העדות נתפסת ככלי מוביל בהנחלת הזיכרון. בשנים האחרונות, כמענה לפטירתם הקרובה של אחרוני העדים ובהמשך לתיעוד הענף של עדויות הניצולים,<sup>1</sup> קמים מיזמים הפועלים לשימור העדויות

1. מיד לאחר המלחמה, עוד במחנות העקורים החל איסוף כתוב ומוקלט של עדויות הניצולים. עדויות משפט אייכמן תועדו בוידאו ובשנות השבעים נוסד ארכיון תיעוד הניצולים באוניברסיטת ייל. בנוסף לצד פעילויות מכוני המחקר מוכרים מפעל העדויות של ספילברג וסרטו המשפיע של קלוד לנצמן "שואה". לקריאה נוספת על עדויות הניצולים: מיכל גבעוני, **אתיקת העדות - היסטוריה של בעיה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, ון ליר, 2015. בעז כהן, "עדויות וכתובה היסטורית על השואה ויכוחים, חידושים ובעיות בתקופה הראשונה", בתוך דוד זילברקלנג (עורך), **יד ושם - קובץ מחקרים**, כרך מ"ה, ירושלים: יד ושם, עמ' 133-152; מיכל בן נפתלי,

באפשרויות הטכנולוגיות המתקדמות של המאה העשרים ואחת. דוגמה בולטת היא מיזם **Survivor Stories Experience** המייצר מפגש עדות אינטראקטיבי עם דמות ממוחשבת של ניצול שואה.<sup>2</sup> במיצג מוקרן סרטון קצר ובו עיקרי סיפור חייו של הניצול במלחמה ולאחריו ניתן להציג שאלות לדמות הניצול המוקלטת, והיא עונה עליהן בהתבסס על טכנולוגיות בינה מלאכותית. מיזם זיכרון נוסף בשם **Never Again** מייצר חוויית עדות במציאות רבודה (VR) שבאמצעותה ניתן לבקר במחנות הריכוז ולצפות בעד המספר את זיכרונותיו במקום בו התרחשו.<sup>3</sup> מיזמים מושקעים אלו מעלים שאלות על מרכזיותה של העדות והצורך לשמר אותה: כיצד תפסה העדות מקום מרכזי כל כך בהעברת הזיכרון? ומהו תפקידה לאחר יותר משבעים שנה? האם יעלה מידע חדש שישנה את הבנתנו את האירוע? האם סיפור של אדם אחד מועיל יותר מתצוגה מוזיאלית מובנת, מקורס אוניברסיטאי סדור או מסרט מושקע? מה יש בעדות שמשמעותי כל כך לזיכרון השואה דווקא?

ניתן להסביר את התהליכים והנסיבות שהובילו למיצובה של העדות כפעולה מרכזית להנחלת זיכרון השואה בחברה הישראלית והכללית בפריזמה היסטורית, פוליטית, סוציולוגית או פילוסופית באמצעות בחינת אירועים כמו משפט אייכמן או גלי הכחשת השואה בצרפת; ניתוח תפיסות חברתיות המדגישות

<sup>1</sup> מות העד: מחשבות על מה שנותר עם הסתלקותם של העדים", בתוך מיכל גוברין, דנה פריבר-חפץ, אתי בר-זקן (עורכות), אבל היתה שם אהבה, ירושלים: כרמל, 2021, עמ' 192-200.

<sup>2</sup> דף המיזם באתר מוזיאון השואה באלינוי: <https://www.ilholocaustmuseum.org/exhibitions/survivor-stories-experience> [נצפה לאחרונה: 12.5.21].

<sup>3</sup> המיזם עלה בקמפיין מימון המונים ביום השואה 2021. לקריאה: טל שחר, "מנציחים את שורדי השואה במציאות מדומה" - ynet - דיגיטל. 6.4.21. <https://www.ynet.co.il/digital/technology/article/Bky5AaKsd> [נצפה לאחרונה: 12.5.21]

את חוויית הסובייקט ודיון באפשרויות הביטוי של טראומה ואובדן.<sup>4</sup> לצד התהליכים החברתיים הרחבים, ברמת הפרט קבלת עדות מגוף ראשון של אדם שחוהה את האירוע על בשרו או שהיה נוכח בו יוצרת חוויה אותנטית במהלכה ניתן לשאול שאלות, להתמקד בפרטים וליצור הזדהות או קרבה גדולה יותר אל העד "ששרד כדי לספר". בנוסף, העדות ככלי משפטי מסומנת כידע מהימן המעניק תוקף לתיאור האירוע. בשנים שאחרי המלחמה מסירת העדות ושמיעתה התקבלו כפעולות פוליטיות ומוסריות המקדמות הכרה מדינית וחברתית על העוולה, ומתנגדות באופן רעיוני לפעולה הנאצית של מחיקת הפרט ולניסיון הכתיבה המחודשת של ההיסטוריה של הרייך השלישי.<sup>5</sup>

עם זאת על אף הרצון והצורך של ניצולי השואה להעיד, מסירת עדויות התגלתה כפעולה מורכבת נוכח הקושי הנפשי-רגשי לספר על הטראומה. מענה לפער בין הרצון לבין היכולת של הניצולים להעיד, עלה בהגותו של ז'אן פרנסואה ליוטאר (Lyotard) שסימן את העדות לא כאמצעי למסירת ידע מילולי על האירוע אלא דווקא כביטוי פיזי של הפער שבין חוויה הטראומטית לחוסר היכולת לבטא אותה. לתפיסתו, העדות מתקיימת באקט הפרפורמטיבי שבו הטראומה מסופרת באמצעות הגוף הנוכח, השתיקות, ושברי המילים.<sup>6</sup> בדרך זו העדות על שתיקותיה, מעידה

4. ראו לדוגמה: שושנה פלמן ולאוב דורי, עדות: משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה, תרגום: דפנה רוז, תל אביב: רסלינג, 2008; דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, תרגום: יניב פרקש, עריכה מדעית: עמוס גולדברג, תל אביב: רסלינג, 2006; ג'ורג'יו אגמבן, מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר II), תרגום מאיטלקית: מאיה קציר, עריכה מדעית: אורי ש. כהן, תל אביב: רסלינג, 2007.

5. פרימו לוי, השוקעים והניצולים, תרגום: מרים שוסטרמן-פדובאנו, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 9-23.

6. Alvin Goldfarb, "Inadequate memories: the survivor in plays by Mann, Kesselman, Lebow and Bzitz", p.111-129, in: Schumacher (ed.), *Staging*

על כך שהטראומה נוכחת גם כשהיא לא מבוטאת, ומייצגת את האובדן וההיעדר באופן שבו ההיסטוריה הכתובה, המבוססת על תיאור ה"יש", לא יכולה לבטא.<sup>7</sup>

אם כן, לצד החשיבות הרגשית וההכרה החברתית של הניצולים, ביסוס זיכרון השואה על עדויות ניצולים יצר אפשרות לחוות חוויה אותנטית היוצרת הזדהות ומחויבות לשאת את הסיפור. ניתן לומר כי מיזמי שימור העדויות עושים פעולה מופלאה כשהם עונים על צורך עמוק בשימור הזיכרון דרך מפגש אינטראקטיבי עם פרט שסיפורו אינו יכול להיות מבוטא רק דרך השפה. עם זאת, לצד האיכויות שמזימים אלו משמרים, המציאות החדשה בה ניתן להמשיך ולבסס זיכרון על עדויות חיות גם בהיעדר עדים מעלה שאלות על השלכותיה העתידיות על זיכרון השואה בחברה.

'עידן העדות' כפי שכינה זאת אלי ויזל ו'עידן הפוסט-עדות' כפי שרנו בו שולט ופופסקו (Tanja Schult, Diana I. Popescu) הציפו שאלות רבות על תפקידה של העדות ומגבלותיה,<sup>8</sup> בין השאר; מקומה ביצירת מצב פתולוגי המשמר את הטראומה מבלי לקודד את הסיפור לתהליך של אבל,<sup>9</sup> וכן התמקדות על סיפור של המשכיות והצלה כשייחודה של הגדרת

<sup>7</sup> *the Holocaust*, New York: Cambridge University Press, 1998 p. 111-119  
ז'אן פרנסואה ליוטאר, "הדיפרנד", תרגום: אריאלה אזולאי, תיאוריה וביקורת 8 (1996), עמ' 139-150; גבעוני (לעיל הערה 1), עמ' 59-67.

<sup>8</sup> עמוס גולדברג, טראומה בגוף ראשון - כתיבת יומנים בתקופת השואה, אור יהודה: דביר, 2012.

<sup>9</sup> Schult Tanja, Diana I. Popescu (eds.), *Revisiting Holocaust Representation in the Post-Witness Era.*, New York: Palgrave Macmillan, 2015. pp. 1-7

עמית פינצ'בסקי מנתח כיצד המדיה מעצבת את האופן בו אנחנו חושבים ומבינים טראומה, וקושר את אמצעי המבע של המדיה להתפתחות נוכחות השיחה על טראומה בימינו. Amit Pinchevski, *Transmitted Wounds - Media and the Mediation of Trauma*, New York: Oxford University Press, 2019.

השוואה היא ההשמדה.<sup>10</sup> מתוך אתגרים אלו ורבים אחרים, אתמקד במורכבות הנוצרת מעדות מצולמת כאמצעי להנחלת זיכרון דווקא בהתבסס על תפיסת העדות כמופע פרפורמטיבי שמרכזיותו אינה רק בידע שנמסר דרכו, אלא של עצם פעולת המסירה שלו.

בשחושבים על המילה 'עדות' לרוב עולה המחשבה על אדם הניצב לבדו על במה, לעיתים מוגבהת, ומגולל את האירועים שחוה או ראה. תפיסת העדות כפעולה פרפורמטיבית מרחיבה תפיסה זו וכוללת בה גם את הקהל – הנמענים שאליהם נמסרת העדות. כך העדות אינה פעולה פרונטלית אלא תהליך דינמי המבוסס על הדדיות של דיבור והקשבה. תפיסה זו מציעה כי במעבר לעידן 'פוסט עדות' האובדן אינו של ידע מילולי, אלא של פעולה.

על אף שבמיזמים שהזכרתי העדויות המצולמות משמרות אינטראקציה ואף מרחיבות את אפשרות המפגש לדורות נוספים, זוהי אינטראקציה מוגבלת כיוון שהיא חסרה רכיב שהוא אינהרנטי למפגש והוא יכולת ההשתנות. בכל מפגש גם אם התוכן דומה מעיקרו קיימים שינויים העולים בהתאם לתקופה, לקהל ולאיכות המפגש.<sup>11</sup> ההשתנות היא אבן יסוד של 'הזיכרון החברתי' עליו עמד האלבווקס (Halbwachs), שהבחין

---

10. Hank Greenspan, "The power and limits of the metaphor of survivors' testimony" pp.27-39, in: Schumacher (ed.), *Staging the Holocaust*, p.31.

11. בביקור שערכתי באוקטובר 2020 במיצג **Survivor Stories Experience** במוזאון השואה בשיקגו כמה משתתפים הפנו שאלות אל הניצולה אווה שלוש על האופן בו היא תופסת אירועים בהווה: הבחירות לנשיאות, מגפת הקורונה. שאלות אלו, שכמובן לא קיבלו מענה מההולוגרמה שהוקלטה לפני מספר שנים, מצביעות על הצורך לא רק באינטראקציה אלא גם במתן משמעות לזיכרון בהווה המשתנה.

בין הכתיבה ההיסטורית המתארת את האירוע עצמו, לבין הזיכרון החברתי הפועל בשירות ההווה ומבנה את זהות חברי הקהילה דרך המשמעויות המשתנות שניתנות לאירוע לאורך השנים.<sup>12</sup> הבחנה זו בין היסטוריה לזיכרון חברתי עמדה בבסיס חיבורו המשפיע של יוסף חיים ירושלמי 'זכור' שהבדיל בין הכתיבה ההיסטורית שהיא מלאכה של יחידים, לזכירה ההיסטורית שהיא פעולה קולקטיבית שנעשית באמצעות טקס ופולחן דתי. ירושלמי עמד על האופן בו תודעת העבר המפותחת של העם היהודי נוצרה לא באמצעות פעולתם של היסטוריונים שעסקו בתיעוד העבר אלא מתוך טקסים קהילתיים שהעניקו משמעות לאירועים אלו.<sup>13</sup> מתוך פרספקטיבה זו מתחדד הנתון הפשוט שמזכיר כי זיכרון אירוע היסטורי בהיעדר עדים אינו מציאות חדשה בתולדות העם היהודי. יתרה מכך, לאורך השנים התפתחו במסורת היהודית פרקטיקות לזיכרון אירועים טעונים של שעבודה, חורבן והשמדה. התבוננות בפרקטיקות הזיכרון שהעמידה המסורת היהודית מלמדת כי הטמעת זיכרון מתקיימת דרך יצירת ייצוג מילולי, תנועתית או חזותי, ובהדגשת פעולת ההיזכרות עצמה כפעולה של שייכות.

אחת הפרקטיקות המרכזיות של הזיכרון שהתפתחו במסורת היהודית היא היכולת לשאת סיפור קולקטיבי כזיכרון אישי. פעולה זו בולטת בציווי הזיכרון בהגדה של פסח (משנה,

12. Maurice Halbwachs, *On collective memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992. מונח זה הוא פיתוח של רעיונותיו של אמיל דורקהיים (Durkheim) שראה את החברה כישות בה התודעה הציבורית משפיעה על תודעת היחיד. דורקהיים במאמרו "הצורות האלמנטריות של חיי הדת" (1913) מדגיש את הריטואלים והפרקטיקות הדתיות כמעשים המסמנים אותם כקבוצה, ואת השימוש בדת כבסיס ליצור ושימור הסדר החברתי. הרעיון של הזיכרון כבסיס למודעות עצמית ומתוך כך לזהות עצמית הוא כמובן אינו חדש ונידון גם בהרחבה אצל ג'ון לוק ואחרים.

13. יוסף חיים ירושלמי, זכור, תל אביב: עם עובד, 1988.



פסחים י', ה): "בכל דור ודור חיב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות י"ג): "הגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". שימור העדויות אם כן, משאיר את הסיפור אצל העדים כאירוע שקרה "להם" "בימים ההם" במרחב היסטורי, ולא מעביר אותו באופן שיתאים ל"זמן הזה" למרחב בדיוני על-זמני שבו "בכל דור ודור" אדם יכול לראות את עצמו "כאילו הוא יצא ממצרים". חלק חשוב בעיצוב מסורת, כפי שמזהה זאת דורותי נוייס, אינו רק בתוכן הנמסר אלא טמון דווקא בדינמיות הנוצרת בעת פעולת המסירה עצמה.<sup>14</sup> משום כך שימור העדויות באמצעים טכנולוגיים חדשניים חסר את יכולת ההשתנות הנצרכת להיותו רכיב במסורת ופועל כתי עוד ההיסטורי ולא כזיכרון חברתי שבכוחו לשאת משמעות לדורות הבאים.<sup>15</sup> כך, על אף שלעדויות חשיבות עליונה ברובד ההיסטורי והפוליטי, מסתמן כי ההישענות עליה כמקור יחיד חסרה את ההשתנות הנצרכת של הסיפור להטמעתו בזיכרון החברתי ארוך השנים. אם כן, מהי החלופה?

התבוננות על האופן בו התעצב הזיכרון במסורת היהודית במועדי מעגל השנה מעלה כי הזיכרון אינו מתמקד בפרטי האירוע ההיסטורי אלא בתחושה, רעיון או אמירה. מנהגי ט' באב אינם נסובים סביב לימוד עובדות היסטוריות על חורבן ירושלים והמקדש אלא עוסקים בחוויה של אבל באמצעות מנהגי אבלות וסגפנות ואמירת קינות הנעשים באופן עצמאי ובקהילה. באופן דומה פורים או פסח אינם מתמקדים בלימוד פרטי האירועים ההיסטוריים אלא ברעיונות של חרות והצלה דרך פעולות של

14. Dorothy Noyes, "Tradition: Three Traditions", *Journal of Folklore Research* 46, 3 (2009), pp. 233-268.

15. ולטר בנימין, יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני, תרגום: שמעון ברמן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983.

אכילה, חגיגה והודיה בבית הכנסת, עם חברים ובחיק המשפחה. אם כן, מהי התחושה או האמירה שסביבה יש לעצב את זיכרון השואה? באיזה תאריך יש לציין את האירוע? באיזה מרחב – בבית או במרחב ציבורי? ומי המשתתפים – באופן עצמאי, מניין קהילתי, מעגל חברים או בהרכב משפחתי? מהן הפעולות והתכנים שיש לכלול באירוע? שאלות אלו עלו כבר בתום המלחמה ועד היום לא התקבעה אפשרות יחידה לזיכרון. מתוך היוזמות הרבות לזיכרון השואה לאורך השנים עוצבו יוזמות זיכרון המתבססות על פרקטיקות הזיכרון שהתעצבו במסורת היהודית. יוזמות אלו מציעות פעולות טקסיות שונות הנושאות אמירות מגוונות על המשמעויות שאירוע מורכב זה יכול לשאת עבורנו. בחלק הבא אציג כמה מהיוזמות העכשוויות המתבססות על פרקטיקות זיכרון במסורת היהודית ואדון באמירות שהן נושאות.

### ב. לצום, להתפלל, לאהוב – יוזמות זיכרון עכשוויות

במחנות העקורים בגרמניה ביקש הוועד המרכזי של שארית הפליטה למסד יום אבל להיזכרות קהילתית משותפת. מכיוון שלא היה תאריך אחד מובהק שסימל לכל הניצולים יום משמעותי במהלך המלחמה, ועל בסיס ההבנה שהבחירה בתאריך טוענת את הזיכרון ברבדי משמעות מסוימים, החליטו חברי המחנות לקשור את הזיכרון באחד האירועים ההיסטוריים-מיתולוגיים במסורת היהודית. הדיון נסוב בין כמה מועדים ותמות: פורים הנושא תמה של השמדה וישועה, תשעה באב המחדד את האבל והתענית, ופסח שמוביל תהליך מעבדות לגאולה. במקביל בישראל, התקיימו ב'מרתף השואה' – מרכז הזיכרון בהר ציון מספר טקסי זיכרון במספר תאריכים הקשורים לאירועי חורבן בהיסטוריה של העם היהודי ביניהם: כ' בסיון –

יום הזיכרון לפרעות ת"ח-ת"ט וליהדות הונגריה, ו' בתמוז - יום בו נשרפו ספרי תורה בשנת 1244, ט' באב - בו החל גירוש יהודי ורשה לטרבלינקה.<sup>16</sup>

באפריל 1951 החליטה הכנסת לקבוע יום אבל לאומי לציון זיכרון השואה, ומרד גטו ורשה התקבל כנקודת ייחוס. בתחילה הייתה כוונה לקבוע את יום הזיכרון ביום פרוץ המרד בגטו ורשה 19 באפריל 1943 - י"ד בניסן תש"ג, אך מכיוון שזהו ערב חג הפסח נפסל התאריך מלשמש יום זיכרון לאומי, ו"יום הזיכרון לשואה ולגבורה" נקבע לתאריך כ"ז בניסן. סמיכותו ליום הזיכרון וליום העצמאות סימלה את המעבר ההיסטורי של העם היהודי משואה לתקומה. סביב החלטה זו קמו קולות מתנגדים שמחו על התמה הנרטיבית וכאלו שערערו על בחירה זו מכיוון שעל פי ההלכה חודש ניסן אסור בהספד ואבלות. למרות ההתנגדויות נקבע תאריך זה כיום אבל לאומי ובמקביל אליו התקבלו כימי זיכרון חליפיים צום עשרה בטבת שקיבל את השם "יום הקדיש הכללי" וכן ז' באדר - יום פטירתו של משה רבנו שבו מעלים את זכרם של אלו שבדומה למשה מקום קבורתם לא נודע, ביניהם גם חללי השואה.<sup>17</sup> באופן זה בעוד הזיכרון הלאומי התעצב סביב רעיונות הגבורה והתקומה,<sup>18</sup> הזיכרון המסורתי עסק באופן ישיר יותר בנרצחים - באובדן ובחורבן.

16. ליאור חן, טקסי זיכרון והנצחת השואה, ירושלים: מכון ון ליר, 2014, עמ' 2-3.

17. בעקבות הבחירה בתאריך הנוגד את ההלכה והתנהלות התביעה במשפט אייכמן שלא כללה דיון בייחודו של העם היהודי ופעולות הצלה חרדיות, והדגישה ערכים ציוניים כמו לוחמה מזוינת והצורך במדינה נוצר נתק בין זיכרון השואה בחברה הכללית ובחברה החרדית. החברה החרדית אינה לוקחת חלק בפעולות ההנצחה הלאומית, וביססה מערכת זיכרון שאינה נשענת על טקסים כי אם על לימוד המוקדש לעילוי נשמות הנספים ופעולות חסד וצדקה. ליאור חן, זיכרון השואה בעולם החרדי - סקירה, ירושלים: מכון ון ליר, 2014, עמ' 3.

18. במהלך השנים המושג 'גבורה' התרחב מההקשר של התנגדות ומרד ונטען במשמעויות של התנהגות מוסרית, קיום אורח חיים יהודי וכד'.

לצד שני מועדי זיכרון אלו בשנת 2005 קבעה עצרת האו"ם את התאריך 27 בינואר – יום שחרור מחנה אושוויץ ליום הזיכרון הבינלאומי לשואה. בימים אלו יותר ויותר מוסדות ואנשים פרטיים בישראל מציינים גם את יום השואה הבינלאומי. בחירה זו משקפת תהליך נוסף המתקיים בזיכרון השואה המתרחב ממרחב הזיכרון הפרטיקולרי לאוניברסלי. תאריך זה קושר את השואה לא רק לרצף החורבנות ההיסטורי שפקד את העם היהודי אלא גם לרצף ההשמדות והפשעים נגד אזרחים שהובלו על ידי שלטונות שונים במהלך המאה העשרים.

מבין התאריכים השונים לזיכרון השואה – יום הזיכרון לשואה ולגבורה בכ"ז ניסן, הוא התאריך המרכזי בו מצוין זיכרון השואה בישראל. על אף שהתאריך מעוגן בחוק, מלבד צפירה וחובת קיום טקסים פרונטליים במסגרות חינוך, צבא ומוסדות רשמיים, לא התקבלה דרך מוגדרת לזכור ביום זה לציבור הרחב. משום כך במהלך השנים קמו יוזמות זיכרון שונות כדי לתת לזיכרון מוחשיות ולצקת משמעות ליום זה. מבין היוזמות, ניתן לזהות בשנים האחרונות מגמה חברתית הממירה את טקסי הזיכרון הפרונטליים-ממלכתיים במפגשי זיכרון פרטיים, חלקם במרחבים ביתיים דוגמת 'טקס יום השואה האלטרנטיבי' ומיזם 'זיכרון בסלון'. מפגשי זיכרון אלו, בניגוד לטקסים הממלכתיים, לרוב אינם פורשים את סיפורה של קהילה או של האומה אלא מתמקדים בסיפור חייו של אדם יחיד או בתמה רעיונית. בכך מפגשים אלו יוצרים מעין הפרטה של הזיכרון המאפשרת לבחור מה וכיצד לזכור. צעד זה נותן מענה להתמודדות עם מורכבות זיכרון השואה הנתפס במקומות שונים ככלי פוליטי, ומרחיב את הדיון בלקחיו.<sup>19</sup>

19. ליאת שטיינר לבני סוקרת את היוזמה 'זיכרון בסלון' ככזו השוברת את המבנה הפרונטלי ואת המטען הלאומי ונותנת מקום לזיכרון האישי של החווים ושל

מגמה זו שבה נוצרים אירועי זיכרון רבים מעלה שאלות מהותיות על משמעות הזיכרון, מביניהם עולה השאלה – האם יש משמעות לזיכרון השואה רק ברמת הפרט? מחד גיסא, השואה היא אירוע שנוראותו וייחודיותו היא בהשמדה השיטתית של אומה המבוססת על תפיסה המוחקת את ייחודו של האינדיבידואל ורואה את הקולקטיב כישות אחת. משום כך זיכרון ההיסטוריה של הפרט ללא נשיאת סיפור הקולקטיב מחסירה את משמעות האסון. מאידך גיסא, התייחסות לעם רק כמכלול ללא נשיאת סיפורו של הפרט ממשיכה את התפיסה שהנחתה את התפיסה הנאצית שאינה מתייחסת ליחיד.<sup>20</sup> המתח בין סיפורו של הפרט ושל הקולקטיב הוא מתח אתי בין הצורך לזכור את האנונימיות של ההשמדה לבין הרצון לגאול את סיפור היחיד שחוה אותה. דיון זה מתרחב לשאלה אילו תכנים ראויים להיות כלולים בטקס הזיכרון: האם המבט מוקדש לנושא היהודי הפרטיקולרי שהוא ההגדרה הגזעית שעליה התבססו התעמולה הנאצית-יהודית ומנגנוני ההשמדה? או שדווקא זיכרון זה מקבע את התפיסה הקורבנית ועל הזיכרון לשאת מבט ללקחים אוניברסליים בשאלות על רוע ואחריות מוסרית? אציג את האמירות העולות סביב שאלות אלו דרך דיון בכמה יוזמות זיכרון

Liat Steir-Livny, "Remembrance in the Living Room (Zikaron. הזכורים. b'Salon): Grassroots Gatherings Creating New Forms of Holocaust Commemoration in Israel", *Holocaust Studies: A Journal of Culture and History*, 25,(2019), pp. 241-258 ; בקי קוק מתמקדת בדמויות הזכורים הלוקחים חלק במיזם ועומדת על המוטיבציה לזיכרון: Rebecca Kook, "Agents of memory in the post-witness era: Memory in the Living Room and changing forms of Holocaust" *Memory Studies* (2020), pp.1-16

20. עד היום אתרי ההשמדה בפולין מציגים ערמות של חפצים מנוכרים חסרי זהות ואילו במזאונים בארץ מוצגים חפצים נבחרים בעלי שייכות קונקרטיה הנושאים סיפור אישי. עמירה ערן, "המשותף להגדה הקיבוצית ולמגילות העדת של אבא קובנר", בתוך ד"ר אסתי אדיבי-שושן (עורכת), **החינוך וסביבו**, גיליון מ (תשע"ח) 2, עמ' 38-

9.

השוואות ממסורות הזיכרון שהתפתחו במסורת היהודית. מבין היוזמות הרבות אתמקד בכאלו המתבססות על פרקטיקות של שני מועדי מפתח: ט' באב ופסח.<sup>21</sup> אבחן מהן פרקטיקות הזיכרון המוצעות ואיזו אמירה הן מציעות על הזיכרון.

צומות החורבן, כשהמרכזי שבהם הוא תשעה באב, היו במשך השנים כלי קיבול לאבל על חורבנות ואסונות שפקדו את העם היהודי.<sup>22</sup> משום כך חורבן הקהילות היהודיות בשואה נקשר בצורה ישירה אל ימי זיכרון אלו דרך ליטורגיה וטקסים. כבר בשנת 1945 נכתבה בפולין על ידי יהודה ליב ביאלר משרידי גטו ורשה הקינה "אלי אלי" לנעימת הקינה "אלי ציון" הנאמרת בתשעה באב, ומאז במשך השנים נכתבו חיבורים ליטורגיים רבים המבוססים על קינות החורבן ועל מגילת איכה.<sup>23</sup> האחרונה מבין מגילות השואה שמצאתי היא "מגילת השואה" שכתב אביגדור שנאן על בסיס מגילת איכה שפורסמה בשנת 2005.<sup>24</sup> לצד פרקטיקות ליטורגיות אלו שנועדו להיאמר במסגרת קהילתית,

21. מבין המועדים שנידונו במחנות העקורים עלה גם חג הפורים - אירוע שבו עמדו היהודים בפני סכנת כליה פיזית - כחג שיכול לתת ביטוי לתחושת ההצלה של יהודי קזבלנקה; שם נקבע 'פורים היטלר' ב-11 בנובמבר, ב' בכסלו - היום שבו בשנת 1942 נחתו בעלות הברית במרוקו ובאלג'יריה. ליום זה נקבעה קריאת מגילה מיוחדת המגוללת את פרשת הצלת היהודים. ראו: מיכל שרף, **מגילת היטלר בצפון אפריקה: ספרות יהודית במרוקו ובתוניסיה על מפלת הנאצים**, לוד: מכון הברמן למחקרי ספרות, תשמ"ח.

22. לדוגמה: במשנה (תענית ד', ו): "חמשה דברים ארעו את אבותינו בתשעה באב: נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ; וחרב הבית בראשונה ובשניה; ונלכדה ביתי; ונחרשה העיר".

23. ראו: יהודית תידור-באומל, **קול בכיית השואה והתפילה**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1992; דוד גדג', "מגילת איכה על חורבן יהודי אירופה לרב פנחס יוסף תאומים עיון בקינה אשכנזית על השואה שנכתבה במרוקו", **פעמים**, 147-146 (תשע"ו), עמ' 79-119; מרדכי מאיר, **זכור הנאקות ורעש הצעקות: קינות לתשעה באב לזכר השואה**, ירושלים, תשס"ג; משה פרגר, "מגילת השואה: קינה על חורבן בית ישראל באירופה", בני ברק: גנזך קידוש ה', תשל"ז, עמ' רל-רמה.

24. אביגדור שנאן, **מגילת השואה**, הרב פרופ' דוד גולנינקין, בר-ציון שיים (עורכים), ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות בשיתוף עם כנסת הרבנים העולמית, 2005.

קם מיזם נוסף בשם "צום נזכור" המעודד קיום יום צום ישראלי וולונטרי ביום השואה.<sup>25</sup> בדף הפייסבוק של הקבוצה ביום הזיכרון לשואה 2020, הובא הסבר לבחירה בצום כאמצעי המדגיש, בין השאר, את החוסר והאובדן הפיזי:

הרעיון המקורי ליוזמה הגיע מהמסורת היהודית, המשוּפעת בצומות. המסורת שלנו שילבה את הריטואל הפיזי גם בחגים שבהם אנחנו מצווים לשמוח, וגם בימי האבל שבהם ממעטים בשמחה ... השואה היא אולי הטרגדיה הגדולה ביותר שאירעה לעם היהודי מאז ומעולם. מחולליה ביקשו להשמיד את העם היהודי, בנפש, אולי, אבל בעיקר בגוף ... אנחנו מאמינים שהצום הוא הדרך הטובה ביותר להשיג מטרה זו.

יוזמה אחרת שהושקה ביום השואה 2021 היא 'דורות מאירים' - מעמד התייחדות משפחתי לציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה הכולל הדלקת שש נרות ואמירת אל מלא רחמים או יזכור מאת אבא קובנר. יוזמה זו שנוצרה בשיתוף פעולה בין ארגון רבני 'צהר' ורשות הזיכרון 'יד ושם' שואבת ממנהגה הדלקת נר נשמה לעילוי נשמת הנפטר מציעה "מעמד התייחדות אחר ונוסף להנצחת זיכרון השואה בחוג המשפחה, לצד טקסים ועצרות ממלכתיים וציבוריים ולצד פעילויות קבוצתיות שונות".<sup>26</sup> עידוד

לצפייה בהסבר על המגילה ואביגדור שנאן קורא בה ראו: קריאה ב"מגילת השואה" - המלחמה בזיכרון ההולך ודוהה | אירוע לכבוד י' בטבת, ערוץ בית אבי חי <https://www.youtube.com/watch?v=Po6l5vE-cBE> [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

25. אתר יוזמת צום נזכור <https://tzom.co.il>. [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

26. שנה קודם לכן ביום השואה תש"פ 2020 כמענה להגבלות על התכנסות בגלל מגפת הקורונה הפיק מוזאון בית לוחמי הגטאות ערכת זיכרון ביתי הכוללת הדלקת נר. מעניין לראות אילו שינויים נוספים בהרגלי הזיכרון יתקמו עקב ההגבלות שנקבעו בשנתיים שבהן השתוללה המגפה.

צורת זיכרון ביתית על ידי רשות הזיכרון וגוף רבני מסמנת את יוזמה זו כפעולה רשמית ממלכתית העומדת כתוספת אך גם בניגוד להדלקת המשואות הפומבית ביד ושם. גם בתיאור מיזם זה מודגשת הבחירה בפעולה זו כהמשך למסורות הזכירה של העם היהודי:

לעם היהודי מסורות זכירה שונות. מסורות אלה כוללות עשייה פעילה. כך, העברת הזיכרון מדור לדור מתקיימת במעשה, באמירה, בתפילה, ובשיח. לאחר השואה לקח על עצמו העם היהודי את האחריות להנצחת הנספים ושימור הזיכרון בהווה ולמען העתיד. כחלק ממחויבות זו מקדמים יד ושם וארגון רבני צהר מיזם משותף להבטחת קיום זיכרון השואה בכל בית בארץ ובעולם ... נדליק שישה נרות זיכרון, ונצטרף אל מסורת זיכרון השואה והעברתה מדור לדור.<sup>27</sup>

אפשרויות הזיכרון המבוססות על מנהגי האבלות הנהוגים במסורת היהודית מציעות פעולות שהיחיד יכול לבצע בבית הכנסת במסגרת קהילתית אך גם באופן עצמאי ובמרחב הפרטי. פעולות אלו אינן מקדמות פעולה אקטיבית: מחפשות אשמים או מעודדות תהליך לתיקון, אלא מבליטות את עצם הבחירה לזכור באמצעות פעולה פיזית: הדלקת נר, תפילה או צום, ומתמקדות באבל ובחוויה הגופנית והרוחנית של חוסר והיעדר. הקישור למגילת איכה מעניק מקום לאבל משותף וקושר את השואה לרצף החורבנות והאסונות שנקשרו בחורבן ירושלים

<sup>27</sup>. דורות מאירים - מעמד התייחדות משפחתי לציון יום הזיכרון לשואה ולגבורה. מתוך אתר יד ושם:



ובכך מעגנת את זיכרון השואה בתוך הסיפור היהודי. עם זאת, על בסיס ההקשר היהודי-דתי של אמירת תפילה יהודית והדלקת נר, מיזם 'דורות מאירים' מציע אפשרות בחירה בין הפניית הדיבור כפעולה דתית אל אלוהי ישראל – "אל מלא רחמים" לאמירה אוניברסלית "נזכור" על פי אבא קובנר. הדלקת נר אינה פעולה יהודית בלבד ומבטאת זיכרון אך גם תקווה המוסיפה אור על פני הרע ומאירה את העתיד, כשם המיזם. את הצורך בזיכרון מסביר יו"ר ארגון רבני צהר, הרב דוד סתיו כאמירה אנושית רחבה: "לאורך הדורות הצטיין העם היהודי בשימור זיכרון האירועים המכוננים של קיומו. זיכרון השואה חיוני למען נשכיל ונפנים לאיזה שפל יכול האדם לרדת כשאינו מחויב לערכי היסוד המשותפים של האנושות. חביב כל אדם שנברא בצלם".<sup>28</sup>

לצד אפשרויות זיכרון אלו נתרקמו ניסיונות לקשור את הזיכרון הטראומטי למועד אחר במעגל השנה – חג הפסח. כבר בשנת 1943, במהלך מלחמת העולם השנייה, חיברו חיילים יהודים אמריקנים יחד עם חברי קהילת בנגאזי בלוב, הגדה של פסח ובה קטעים המשקפים את המצב האקטואלי דרך קטעי ההגדה.<sup>29</sup> הגדה נוספת שנכתבה באותה שנה בצפון אפריקה היא "הגדה די היטליר" ששורת את אירועי המלחמה דרך יצירה אלגורית המחברת בין סיפור גאולתם של בני ישראל ממצרים לסיפור הצלתם של יהודי צפון אפריקה מפלישת הנאצים בעקבות ניצחונם של בעלות הברית.<sup>30</sup> הגדות אלו הן דוגמה להגדות רבות אחרות שקישרו בין השואה לחג הפסח, שביניהן

28. ש.ם.

29. חן מלול, "הכירו את 'הגדת בנגז'": הגדת הפסח שחונגת את שחרור יהודי לוב מידי הנאצים" – 'הספרנים' בלוג הספרייה הלאומית. [https://blog.nli.org.il/benghazi\\_haggadah](https://blog.nli.org.il/benghazi_haggadah) [נצפה לאחרונה: 15.8.2021].

30. אבישי בר-אשר, "מה נשתנה הלילה הזה מליל תראנת נוף – הגדה די היטליר במרוקו", פעמים 114-115 (תשס"ח), עמ' 137-196.

ידועות גם ההגדות הקיבוציות.<sup>31</sup> בהשראת ההגדות הקיבוציות פרסם אבא קובנר את "מגילות העדות" – הגדה ליום השואה. קובנר רצה שבאותו האופן בו חג הפסח נפתח בקריאת ההגדה, ייפתח יום השואה בקריאת מגילות ובהן סיפורים מהשואה. קובנר ראה בקריאה ב"מגילות העדות" פעולה חינוכית שבאמצעותה יתגבשו אוסף פרטים זרים ומקריים שאינם בני משפחה, לאנשים המזדהים עם קבוצה נבחרת ואהובה, וכך בדומה להגדה, יהוו המגילות תשתית לשייכות והשתייכות לאומית.<sup>32</sup> בדומה ליוזמה זו החל משנות השבעים עלו יוזמות נוספת המבוססת על ליל הסדר, ביניהן: "הגדה ליום השואה" – טקס דרשני שכתב דוד רוסקיס;<sup>33</sup> פעילות עמותת "הגדת השואה והתקומה" המקדמת יוזמה לקריאת משותפת של הגדה ליום השואה בפורום משפחתי כחלק מארוחה משפחתית;<sup>34</sup> "הגדה ליום השואה" שערך הרב שי פירון שיצאה לאור לקראת יום השואה תש"פ,<sup>35</sup> ו"אירוע ההתכנסות ליום השואה" שיוזמה מיכל גוברין.

ביסוס זיכרון השואה על חג הפסח, מייצר טקס שאינו מתקיים במרחב דתי כמו בית כנסת, אלא מלכתחילה מכוון

31. לאוסף מקוון של ההגדות הקיבוציות – The Druck Collection of Kibbutz and Secular Haggadot <https://archive.org/details/thomasfisherhaggadot> [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]. לקריאה נוספת על ההגדות הקיבוציות: צבי שרע פאוסט (עורך), אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנות השלושים של המאה העשרים, בית השיטה: שיטים מכון החגים, תשע"א.
32. ערך (לעיל, הערה 20), עמ' 11-20.
33. ההגדה יצאה לאור בהוצאה מחודשת ומתורגמת בשנת 2007. דוד רוסקיס, **מדרשי צלמות "הגדה" ליום השואה**, עיבוד לעברית: נעם ציון ושרגא בר און, ירושלים: נאמני תורה ועבודה, מכון שלום הרטמן, ובסיוע בית שלום עליכם, תשס"ז.
34. על פי רישומים העמותה קמה בשנת 2016, במקביל לאירוע ההתכנסות – לקריאה נוספת על פעילות העמותה, ראו אתר עמותת הגדת השואה והתקומה <https://hebrew.remember4generations.com/> [נצפה לאחרונה: 15.9.2020].
35. שי פירון, **הגדה של יום השואה – קטעי קריאה שירה עיון ודיון**, ראשון לציון: ידיעות ספרים, 2020.

להיערך במרחב פרטי – בפורום משפחתי או קהילתי. הבחירה לבסס את הזיכרון על ליל הסדר מציבה אתגר לציין את יום השואה בפורום משפחתי רב-גילי כבר מגיל צעיר, בשונה מהאופן בו מעוצבות יוזמות הזיכרון הנוכחיות. את הבחירה בליל הסדר כמודל לזיכרון השואה מסבירה גוברין ברצון לשקם את הסיפור הטראומטי באמצעות זיכרון פעיל של יחידים הזוכרים יחד:

בבואנו להציע תבנית חדשה לזיכרון השואה שאלנו את עצמנו איך יהפוך הזיכרון לשייך לכולם, לשותפות גורל? איך יוכל להתעצב זיכרון השואה כשיקום של הטראומה וכמחויבות נמשכת לתיקון אדם וחברה? ... הדוגמה שעמדה לנגד עינינו היתה סדר הפסח והדרך בה נשמר זיכרון עבדות מצרים במסורת היהודית. ... בסדר הפסח לוקחים חלק פעיל כל המסובים סביב השולחן, מגדול ועד קטון. כל אדם מצווה "לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".<sup>36</sup>

זיכרון השואה דרך מבנה טקס ליל הסדר מציע טקס ובו תוכני הגדה קבועים – עיבוד להגדה של פסח, שבהם משולבים רגעים בהם המשתתפים מוזמנים לשתף בסיפורים ומחשבות משלהם. כך באמצעות המסגרת הטקסטית נוצר מארג של הזכרות קולקטיבית הנוצרת מתוך שיתוף החוויה האישית. הבחירה ביצירת טקסי הזכרות על בסיס סדר הפסח אינה רק שאלה על הזיכרון לכשעצמו אלא על הקולקטיב הנושא את הזיכרון. חזקי שהם מנתח את המקום המרכזי שתופס

36. מיכל גוברין, "התכנסות ליום השואה האחריות לזכור; לזכור באחריות", אתר מכון הרטמן 8.4.2018.

[/https://heb.hartman.org.il/gathering-for-holocaust-memorial-day](https://heb.hartman.org.il/gathering-for-holocaust-memorial-day)  
[נצפה לאחרונה: 15.8.2021]

ליל הסדר בתרבות היהודית-ישראלית העכשווית. הוא מביא נתונים לפיהם יותר מ-85% מהישראלים חשים שיש לחג הפסח משמעות בעיניהם ו-96% מעידים שהם משתתפים בליל הסדר.<sup>37</sup> שהם שואל על הסיבות למקומו המרכזי של החג בתרבות ועל התעקשותם של המשתתפים בו לקרוא את ההגדה על אף שמרביתם אינם מרגישים מחויבים להלכה ומתקשים בקריאת הטקסט ובהבנתו. הוא טוען שמרכזיותו של החג אינה תלויה בתוכן האוניברסלי של חירות שהוא נושא,<sup>38</sup> אלא דווקא בתפיסה הפרטיקולרית של היווצרות הקולקטיב הרואה בכל היהודים משפחה מורחבת.<sup>39</sup> פופולריות זו של החג מראה שתכניו אינם תוכני חירות אוניברסליים, אלא תוצר של היסטוריה של עם פריטקולרי; היזכרות שהיא שייכות של יחידים לקולקטיב. ליל הסדר בהקשר של זיכרון השואה מעתיק את הדיון מגורלו המר של העם אל רגע היווצרותו, ובכך שם את הדגש לשייכות ושותפות הגורל:

אני מכנה בבחירה בשותפות, ההפיכה למה שהיה כפוי לבחירה, בחירה בצורה קולקטיבית של יחד שבתוכו כל אחד נמצא ובחירה בלקיחת אחריות ... זה לא רק התבנית של ליל-הסדר, זו התמטיקה של הזיכרון שאותה אני שואבת מאיך עובד הזיכרון בליל סדר הפסח ומהו הגאונות של הזיכרון היהודי.<sup>40</sup> אם כן, בניגוד לתאריכים של חורבן, חג הפסח שב אל רגע יצירת השייכות שהוא המכנה המשותף הרחב. במסגרת זו צירוף הסיפורים האישיים בטקס משותף שבו מתקיימת היזכרות

37. נתונים אלו מבוססים על סקר שנערך בין סטודנטים יהודים. חזקי שהם, חגים ותרבות אזרחית בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2014, עמ' 27.

38. שם, עמ' 59.

39. שם, עמ' 10.

40. ראיון עם מיכל גוברין. 24.6.2020.

קולקטיבית מחדד את הבחירה לזכור בבחירה להשתייך לסיפור. פייר נורה (Nora)) כותב כי ככל שהזיכרון נחוה פחות באופן קולקטיבי כך הוא זקוק ליותר יחידים שישאו אותו וזיכרון משמעותו השתייכות: "התבקעות הזיכרון הכללי לחלקיקים של זיכרון פרטי מעניקה לשלטון הזיכרון כוח כפייה פנימי עצום. הוא מחייב כל אחד ואחד בהיזכרות, ואת הגילוי מחדש של השתייכות הופך לעקרון הזהות ולסודה."<sup>41</sup> ביחס לזיכרון השואה אחד האתגרים הוא העובדה שמשמעות הבחירה לזכור, משמעה גם בחירה להשתייך לסיפור טראומטי. במילים אחרות, האם יש אפשרות לשאת את הסיפור מבלי לשאת את הטרואומה?

המסגרת הטקסית של ליל הסדר מבקשת להציע תהליך קתרטי למעגל הטרואומטי דרך הצבת אמירה אתית בנוגע לתפיסת הקורבן ביחס לשואה. סימפוזיון ליל הסדר הרבני הוא חלופה להקרבת קורבן הפסח שהיה נהוג בתקופת המקדש. בדומה לסדרי התפילה שהמירו את קורבנות התמיד כך גם ליל הסדר ממיר את הבשר במילים. באופן זה, פעולת ההיגד והדיבור המתקיימת בליל הסדר היא מעין חלופה להקרבת קורבן. נשאלת השאלה, "איזה השה לעולה?" - מהו הקורבן בטקס? מה עולה למוקד הדיון? נדמה כי עצם תפיסת הקורבן עצמה. גוברין מצביעה על כך שזיכרון השואה הכללי בישראל הושפע במידה רבה מהתפיסה האירופית-נוצרית הגלומה בשם שניתן לשואה - Holocaust שפירושו 'קרבן עולה'.<sup>42</sup> שם זה מבוסס על תפיסה

41. פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום", תרגמה מצרפתית: רבקה ספיבק, זמנים, 45 (1993 עמ' 11).

42. המילה היוונית Holocaust החלה להשתרש כמינוח המציין את 'השואה' סביב שנת 1960. פירושה המקורי של מילה זאת הוא "קורבן הנשרף כליל", והיא ציינה קורבנות שהוקרבו לאלים ביוון. בעקבות זאת נעשה בה שימוש בתרגום השבעים לתרגום המונח "קרבן עולה" התנ"כי. מאז המאה השש עשרה שימשה המילה כמונח חילוני לתיאור אסונות. עוד על גלגול של המינוח 'שואה' ראו: דן מכמן, "השואה: מדוע קוראים לשואה 'השואה'?" / "The Holocaust?" דף שבועי, הפקולטה למדעי

קורבנית – מרטירית המשמרת את הטראומה בכך שהיא מעניקה למוות ולייסורים מעמד של קדושה ומכפרת על חטאי המאמינים. תפיסה קורבנית זו קשורה באופן ישיר למעשה העדות כיוון שמשמעות המינוח היווני 'מרטיר' (ἀρτυς) היא אדם המעיד על אמונתו, כפי שכותבת מיכל גבעוני:

כריכתם של העד והעדות זה בזה בימינו מספקת חיזוק לטענה שהעלה לאחרונה סמואל מוין בנוגע למקורותיהן ההיסטוריים של עדויות השואה. לטענתו, כוח המשיכה של העדויות הללו והלהט שבו התקבלו נושאים את חותמה של התפיסה הנוצרית של העדות, שהוחייתה בזמן מלחמת העולם השנייה ובשנים שלאחריה כדי לפייס ולקרר מחדש בין יהודים לנוצרים.<sup>45</sup>

כינוי זה של השואה חושף את מחלוקת היסוד בין היהדות לנצרות – בין ביטול הקורבן לבין החזרתו; בין סיפור העקדה המקראי, בו המאכלת לא הורדה ואברהם לא הקריב את בנו, לבין סיפור צליבתו של ישו, בו האל הקריב את בנו ובהם ייסוריו ומותו של ישו הם עדות לקדושה. כך במיתוס הנוצרי שהיווה את הבסיס לאנטישמיות העתיקה הקורבן הוא ישו, ואילו היהודים הם אלו שהקריבו אותו. ניוד תפקיד הקורבן ליהודים לאחר השואה הוביל לאהדה למדינת ישראל הצעירה, אך עם התבססותה של המדינה המשיך תפקיד הקורבן לנדוד

היהדות, פרשת שמיני, תש"פ, מספר 1364, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 1-3; חזקי שהם, "מדוע דווקא המילה "שואה"? היסטוריה לקסיקלית ושני קודים תרבותיים", הרצאה בכנס: "לחשוב (עדיין) עם דורקהיים? סוציולוגיה תרבותית כאן ועכשיו" של המחלקה לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה ושל התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות, 1-2 בינואר 2019 באוניברסיטת בר-אילן. [https://www.youtube.com/watch?v=s\\_ghTORzKYY](https://www.youtube.com/watch?v=s_ghTORzKYY)

וישראל והיהודים סומנו שוב בתפקיד המייסר והפכו שנית מושא לאנטישמיות החדשה. גוברין מציינת כי תפקיד הקורבן ממשיך לנרוד ובשנים האחרונות האירופים מסומנים כקורבנות היהודים. מכאן ששיח הקורבנות הוא שיח אינסטרומנטלי ומעורער ולכן המשך קיבוע התפיסה הקורבנית לדידה של גוברין הוא הרה אסון,<sup>44</sup> וכחלופה היא מציבה את התפיסה היהודית המתגלמת בזיכרון סבל מצרים כתפיסה אנטי קורבנית:

אנחנו לא מלקים את עצמנו ולא חוזרים להיות עבדים, חוץ מקצת מרור על השולחן, אלא מצווים: 'זוכרת כי עבד היית'. היינו עבדים, ולכן בוא נראה מה גרם לעבדות. לא ננציח את העבדות, אלא נמשיך במאבק בלתי פוסק במה שגרם לעבדות, נעצור את העבודה בכל שבת, ונעשה שמיטה ויובל וחוקים שיגנו על היתום והאלמנה. כך גם ביחס לשואה. בתוך התהומות הכי גדולים שנפש האדם יכולה להגיע אליהם, איפה אתה נמצא? איך אתה לא נשבר, איך אתה מוצא את שביב האנושיות במקום שיש בו הסתר פנים אנושי מוחלט?<sup>45</sup>

אם כך הטקס המקודד את האירוע ההיסטורי לריטואל מוצג כחלופה לעדות שנטענה במשמעות המשמרת מציאות קורבנית. דרך הריטואל לא מוקרב קורבן אחר אלא ניתנת למילה "קורבן" משמעות שונה של "קירבה", המערערת על תפיסת הקורבנות ומסמנת הבחירה על פני הכפייה.

44. גוברין (לעיל, הערה 36); מיכל גוברין, "ההגדה ליום השואה: כך תערכו את טקס ה"התכנסות"", אתר מכון שלום הרטמן 14.5.2020.

45. אריאל הורוביץ, "התפיסה הקורבנית חלחלה לזיכרון השואה בישראל", מקור ראשון, 19.12.2019.

מייזמים אלו, אחדים מבין רבים אחרים המציעים אפשרויות לזיכרון, מעלים את השאלות מדוע התפתחו טקסים ואפשרויות זכירה רבים כל כך? ומדוע טרם התקבלה דרך אחת לזיכרון? והאם בכלל צריך שתהיה דרך אחת, או שמא המגוון הכרחי וטוב? האם המצע לזיכרון צריך להיות מותאם באופן אוניברסלי או שנכון יותר לעצב את הזיכרון בצורה שונה על בסיס אתני? לדוגמה האם על עיצוב חוויית הביקור במוזאון שואה דוגמת יד ושם ליצור חוויה זהה לאדם יהודי ושאינו יהודי? האם ב"כפר הגלובלי הקטן" עדיין קיימת היסטוריה של עם אחד או שבמציאות שבה קערת מרק בסין הופכת תוך כמה שבועות להיסטוריה כלל עולמית, התייחסות להיסטוריה מקומית תמיד תישאר חסרה? והאם המציאות הנוכחית אכן שונה מאשר האופן בו יחס בין מעצמות כמו יוון ופרס, רומא ומצרים, מצרים ובבל עיצבו את ההיסטוריה של עמים אחרים בעולם העתיק? ואם כן, כיצד זה שונה? האם המהירות אינה תואמת את שאר תחומי החיים ובעצם אין האצה מקומית אלא כוללת? האם בחברה הטכנולוגית שמובילה את מהפכת המידע יש לשנות את תפיסת הזיכרון ובהתאם גם את אמצעי הזכירה?<sup>46</sup> כיצד נראית שייכות לסיפור בעידן שבו לא צריך לזכור וכל המידע נגיש ושמור במקשי קיצור? והאם במציאות הנוכחית בה ההיסטוריה

46. בית הספר ללימודי השואה במכללת גליל מערבי פתח בשנת 2021 קורס בינלאומי למיזמי זיכרון על השואה. מבין עשרים וחמישה משתתפי הקורס, חמישה היו ישראלים נוצרים ויהודים שגרו בארץ או בחו"ל והשאר ממדינות שונות. כל המיזמים שהחלו להתעצב במסגרת הקורס פונים לקהל בינלאומי ורובם מבוססים על מאגרי מידע המבוססים על צילומים ופריטים ארכיוניים, כך לדוגמה: משחק כרטיסיות להתאמה בין צילומים מהשואה לתחושות שהן מעלות, משחק מחשב המדמה את חייו של יהודי בהונגריה בתקופת המלחמה, תערוכה אינטרנטית על יהדות מאוריציוס המתבססת על חפצים ארכיוניים, תערוכה ניידת על נשים בשואה ואתר אינטרנט המאגד מאגרי מידע מקוונים ומפגש לחוקרים. ראיון טלפוני עם ד"ר בעז רהן, 18.8.21.



הכתובה, התיעוד המצולם ופריטי הארכיונים המונגשים לכל דורש ישנו צורך בזיכרון המיתי? והאם בעולם עכשווי מודרני יש מקום לטקס, לקתרזיס של ריטואל דתי? שאלות אלו ועוד רבות מאירות משולי החור השחור של נושא סבוך ומרכזי זה. ולצד השאלות הגדולות ניתן למצוא תשובה התחלתית בעצם יצירתם של המיזמים שממשיכים לעלות חדשות לבקרים. דווקא מיזמי הזיכרון העולים מתוך המסורת היהודית מעידים על צורך במציאת דרכי התמודדות ונשיאת הזיכרון שאינן מתבססות על ידיעה היסטורית או על מציאות של "אין ברירה" שמנחיל האתוס לאומי, אלא דרך עיסוק בשאלה בסיסית יותר של שייכות לעצם הזיכרון, למסורת, לחברה. אך בעולם מודרני, גלובלי, כפי שעמד על כך ירושלמי – הדרך לשם פתלתלה.

### ג. תם הטקס?

ירושלמי, בשנות השמונים של המאה העשרים חש בהתפוררות הזיכרון היהודי המסורתי והתגברות השכחה. כפי שצינתי קודם, בהמשך להאלבווקס ששרטט את הדיכוטומיה בין ההיסטוריה – הידע המדעי הממוקם בעבר, לזיכרון – המעצב את העבר על פי הנסיבות החברתיות של ההווה, ירושלמי תלה את תהליכי השכחה בעליית ההיסטוריה כתוצאה מהשלכות האמניציפציה – החילון והמודרניזציה של העת החדשה. לדבריו אופיו וייחודו של הזיכרון היהודי הושתת על האמונה בהשגחה אלוהית ככוח היסטורי פעיל. עם התפרקות הקהילה היהודית וביטול היחס המקודש אל העבר, התערער גם מרקם האמונה והעשייה המשותף שהחיה את העבר בעזרת המנגנונים המסורתיים. בעקבות כך החלה שקיעתו של הזיכרון היהודי המסורתי, ולעומתו עלתה הכתיבה המודרנית-מדעית-חילונית של ההיסטוריה. משום כך

ירושלמי ראה את זהותו המקצועית כהיסטוריון של העם היהודי ככזה שבעצם עשייתו החדשה חותר תחת התחום אותו הוא חוקר.<sup>47</sup>

לטענתו של ירושלמי הרואה בינאריות בין זיכרון יהודי מסורתי-טקסי להיסטוריוגרפיה חילונית-מודרנית של תולדות העם היהודי עלו תגובות שונות.<sup>48</sup> מיכאל גרץ לדוגמה, הסכים עם הזיהוי של ירושלמי בדבר תודעת העבר השונה של היהודים אך טען שהחילון לא היה הסיבה היחידה לעליית הכתיבה ההיסטורית בקהילה היהודית, אלא הצורך בניתוק מתפיסת הגאולה המשיחית הפסיבית שבה הדגשת היתר של העתיד באה על חשבון הווה.<sup>49</sup> גם אמנון רז-קרקוצקין טען כי נסיבות עליית הכתיבה ההיסטורית לא הייתה רק שלילת ההשגחה כי אם שלילת תודעת הגלות שמנעה את קיומה הרציף של ההיסטוריה.

47. ברצף הרצאות שכונסו לספר מראה ירושלמי כיצד תודעת העבר של העם היהודי לא התבססה על כתיבה היסטורית כי אם על זכירה היסטורית המשמטה עבר אחד ויוצקת בו עבר אחר. הוא דן בארבע תחנות בעבר העם היהודי ומנתח כיצד מאז המקרא בו מופיעים קורות העיתים בסדר כרונולוגי, לא ניתנה חשיבות לרישום אירועי העבר כשלעצמם והם נבחנו לאור המהלך הכולל של גלות ונאולה המוצג בתנ"ך. באופן זה חז"ל שייחקו בזמן כמפורח וערבו בין דמויות ומושגים מתקופות שונות, ובימי הביניים לא נודעו כתבים היסטוריים מלבד מעטים בתגובה לגירוש ספרד. עוד על תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל, ראו: משה דוד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", בתוך ישעיהו גפני (עורך), **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, 1994, עמ' 129-142.

48. בהמשך לזוהר המסורת נתפסה כפעולה חברתית המונעת מכוחו של ההרגל המשמר סדרים חברתיים ופרקטיקות תרבותיות בהסתמך על הרצף שלהם עם העבר. לעומתה, המודרנה נתפסה פעולה חברתית רציונלית שבה הסדרים החברתיים והפרקטיקות התרבותיות מסתמכים על התאמה מרבית להווה מתוך חשיבה רציונלית. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, London [1947] 1964, pp. 115-118 מובא אצל זקאי שהם: "עשינו קצת מסורת": מסורת מומצאת ובעיית העבר בתרבות העברית, **ראשית 1** (תשס"ט), 2009. באתר מכון הרטמן: [https://heb.hartman.org.il/invented\\_tradition](https://heb.hartman.org.il/invented_tradition); [נצפה: 15.8.2021];

49. מיכאל גרץ, "ביקורת על: Zakhor — Jewish History and Jewish Memory by Y.H. Yerushalmy", **ציון**, כרך מח חוברת ד (תשמ"ג), עמ' 430-435.

הוא אף מצביע על מקומו המרכזי של המושג גלות בעיצוב התודעה ההיסטורית היהודית בכתביו של ירושלמי, ובכך מראה כיצד בתודעה המודרנית המושג 'השיבה אל ההיסטוריה' – הוא שיבה אל תודעה עצמית שמובילה לאקטיביות ביחס להווה.<sup>50</sup> כתיבת ההיסטוריה אם כן היא צעד אקטיבי בהחלפת הפסיביות, הרואה את הגאולה העתידית על ציר לינארי ככזאת ש"עתידה לבוא", שבה העתיד הוא זה שיבוא אל ההווה, בפעולה אקטיבית הפועלת בהווה המתקיים בזמן מעגלי, כפי שמאירה אניטה שפירא:

... as opposed to the the traditional Jewish outlook, which posits a linear historical progress toward redemption, Zionism offered a cyclical view of the drama of sovereignty, destruction, and redemption.<sup>51</sup>

הדיכוטומיה לפיה המסורת מוזהה עם העבר בעוד החילון עם ההווה עולה גם בדיון שערך דרור ינון בין תפיסת הזמן היהודי של נתן רוטנשטרייך ואליעזר שביד.<sup>52</sup> רוטנשטרייך עומד על האופן שבו במודרנה העבר וההווה מקבלים אפיונים ערכיים: החילון מסמל את היחיד האוטונומי המקושר להווה, ואילו הדתיות נשענת על קבוצה הכרוכה בעבר. במציאות זו מתקיימת הברדלה

50. אמנון רז-קרקוצקין, "בין גלות להיסטוריה: על המתח הבסיסי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית בעקבות יוסף חיים ירושלמי", **זהויות 1** (תשע"ב) – 2011, עמ' 89-90.

51. Anita Shapira, "The Bible and Israeli Identity," *AJS Review* 28:1 (2004), [pp. 11-41. 13].

52. דרור ינון, "איך להיות יהודי? – על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", **ראשית 1** (תשס"ט), עמ' 363-368; נתן רוטנשטרייך, **על הקיום היהודי בזמן הזה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1972; אליעזר שביד, **היהודי הבודד והיהדות**, תל אביב: עם עובד, 1974.

בין 'תודעת השייכות' לדורות הקודמים לבין 'תודעת ההמשך' המזדהה עם דורות אלו, אך לא בהכרח חווה תחושת רציפות אליהם. במציאות זו האדם המודרני הוא זה הבוחר כיצד לקשור את חייו ביחס למסורת ולתכנים שביכולתו לברור מתוכה. שביד מזהה מצב זה כ"בדידותו של היהודי המודרני" שעם הניתוק ממורשתו חווה משבר זהות. מכיוון שתרבות נובעת מהקשרים היסטוריים נוצרת מבוכה בהיעדרם של הקשרי משמעות שהיו צריכים להיות ואינם. על אף שבעיית הבדידות מסתמנת כבעיה רחבה בתרבות המערבית המודרנית, בהקשר היהודי שביד מזהה במצב זה ממד גורלי שכן בניגוד לבני תרבויות אחרות המנותקים מעברם, היהודי יכול להינתק מעברו אך לא מזהותו.

ההתייחסות להיסטוריה היא דרך אחת להבין את אותו הגורל ולהתמודד עם ברית האבות, כפי שמראה שביד בחיבור בו הוא דן בנקודת המפנה של הכתיבה ההיסטורית בתקופת ההשכלה. שביד פורש את האתגרים שעלו ביצירת הכתיבה ההיסטורית בתקופה זו; הן ברמה המדעית - התבססות על מקורות פרשניים וליטורגיים, וכן ברמה התודעתית - התבוננות על רכיבי מסורת מקודשים כמושא מחקר ואיבוד המעמד הסמכותי של רכיבי הדת. את ההשקפה המשכילית-רציונליסטית הוא תולה בשינויים התפיסתיים העמוקים שחלו בחברה הכוללת ביחס לעבר, ובצורך של המשכילים היהודים להתנער משרידי השבתאות דרך ה"דימיסטיפקציה" וה"דימיטולוגיזציה" של הדת שאפשרה את התפשטות הנגיף המשיחי.<sup>55</sup> עמוס פונקנשטיין הציע זווית מבט נוספת לבחינת הכתיבה ההיסטורית והציע כי היא מעולם לא הייתה חסרה אצל היהודים אלא באה לידי

53. אליעזר שביד, "מיתוס זיכרון היסטורי במחשבת ישראל בזמן החדש", בתוך רוברט ס' ויסטריך ודוד אוחנה (עורכים), מיתוס זיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים: מכון ון ליר, 1996, עמ' 41-72.

ביטוי בצורה שונה: דרך היצירה ההלכתית-חוקתית. פונקנשטיין מסביר כי עליית ההיסטוריוגרפיה בקהילה היהודית אינה מקרה יחידאי פנימי אלא חלק מתהליך רחב יותר של כתיבה היסטורית באירופה שהונע בהשפעת הלאומיות. כך באותו האופן כשהשיח המשפטי היה השיח המוביל בגרמניה של ימי הביניים – ההלכה הייתה זו שתפסה מקום מרכזי בהסברת היהדות ליהודים ולא יהודים. וכך, כשבעת החדשה השיח התבסס על צמיחת ההיסטוריוגרפיה של המחשבה הפילוסופית, התפתחה בתגובה כתיבת ההיסטוריה היהודית כגורם מוביל בהסברת היהדות.<sup>54</sup> כדוגמה המחזקת את הטעון שפעילות ההיסטוריונים היהודים לא הייתה מנותקת מהרגש היהודי, אלא להיפך נבעה ממנו, מביא מירון את עבודתם של דובנוב ואנסקי כזאת שאינה מנותקת מהזיכרון החברתי אלא רוצה להחיות אותו באמצעות תיעוד חי היומיום בעזרת חברי הקהילה.<sup>55</sup>

הדיון המתמשך על משמעות תנופת הכתיבה ההיסטורית בקהילה היהודית בעת החדשה והשלכותיה על המציאות העכשווית כביטוי של שלילת השגחה, שינוי תודעת גלות, יצירת זהות מודרנית וניסיון להסביר את הזהות העצמית בכלים חדשים, ממשיך להציב שאלות ולייצר התייחסויות חדשות נדרשות לאור תיאוריות פוסטמודרניסטיות המאירות את הדיון על מקומה

54. עמוס פונקנשטיין, זיכרון קיבוצי ותודעה היסטורית - תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב: עם עובד, תשנ"א, עמ' 18. מובא אצל גיא מירון, "זיכרון, היסטוריוגרפיה ומה שביניהם: שלושים שנה ל"זכור", ציון, עח חוברת א, תשע"ג, עמ' 110.

55. שם, עמ' 117-119.

של ההיסטוריה של התרבות היהודית בהקשרים של ביקורת הלאומיות, רב־תרבותיות ונקודות מבט של פרטים שונים בתוך הקהילה.<sup>56</sup>

מחילת הארנב הלא נגמרת של דיון סוער זה מתקיימת גם בדיון הרחב על הזיכרון בחברה המערבית אל מול הגלובליזציה. בהגותו הענפה בחן נורה את החברה הצרפתית והמערבית בשלהי המאה העשרים ואף הוא דן בזיכרון והיסטוריה כשני מושגים מנוגדים. לדבריו הזיכרון "נישא תמיד על ידי קבוצות חיות, ולפיכך הוא מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההיזכרות והשכחה ... " ולעומתו ההיסטוריה היא "השחזור הבעייתי והלא־שלם תמיד של מה שכבר איננו ... " <sup>57</sup>. את עלייתה של ההיסטוריה על פני הזיכרון מסביר נורה דרך "הגלובליזציה והמגמות העולמיות שמערערות על חברות־הזיכרון כמו מוסדות דת, חינוך, המשפחה או המדינה שהבטיחו שימור ערכים ומסירתם הלאה ... ". משום כך שינוי משמעותי במציאות העכשווית היא במקומם של הפרט והכלל ביחס לזיכרון. לדבריו בעוד הזיכרון הנובע משייכות לקבוצה הוא אינדיבידואלי וקולקטיבי, ההיסטוריה היא

56. מירון מביא גם תיאוריות מאוחרות יותר שריכבו את הדיכטומיה בין היסטוריה לזיכרון דרך זיהוי האופן בו הטענות על הזיכרון חלות גם על הכתיבה ההיסטורית שאינה אויב־קטיבית כיוון שההיסטוריון נוטל חלק פעיל בעיצוב הזיכרון החברתי של הקהילה אליה הוא משתייך. בנוסף הוא עומד על ההבדל החשוב בין הטענות הביקורתיות לתנועת הלאומיות שהעלו אנדרסון בדברו על "קהילה מדומיינת" והובסבאום שעסק ב"המצאתה של מסורת" הרואים בזיכרון מכשיר מודרני חיוני לעיצוב מניפולטיבי של תודעת העבר, בשונה מירושלמי שטען שהזיכרון אינו תוצר מודרני או מסורת מומצאת אלא "קהילה אותנטית, ולא מדומיינת, המושתתת על זיכרון משותף" (שם, עמ' 110-113) וכן משה רוסמן דן בנושאים אלו בהרחבה: משה רוסמן, **היסטוריה יהודית?: כתיבת היסטוריוגרפיה יהודית בעידן פוסט־מודרני**, רעננה: הקיבוץ המאוחד, 2010.

57. פייר נורה, "בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום", תרגמה מצרפתית: רבקה ספיבק, **זמנים**, 45 (1993), עמ' 4-19. עמ' 6.

אוניברסלית ובכך שייכת לכולם, אך גם לאף אחד. משום כך את הזיכרון החברתי הרחב מחליפה הצפה של נרטיבים – "שפע של זיכרונות יחודים התובעים להם היסטוריה משלהם".<sup>58</sup>

נורה מסביר את תהליך זה בכך שככל שהזיכרון נחוה פחות באופן קולקטיבי כך, כאמור, הוא זקוק ליותר יחידים שיישאו אותו מה שיוצר "משטר זיכרון" המתבטא בתיעוד מסיבי ועליית קרנו של ארכיון. בניגוד לארכיון ההיסטורי-השמור, נורה בדומה לירושלמי, מזהה את הזיכרון החי בטקס הגופני המתקיים בקהילה. כדוגמה לזיכרון הרפרטוארי השונה מהזיכרון הארכיוני, כפי שמכנה זאת דיאנה טיילור,<sup>59</sup> נורה מביא את פרקטיקות הזיכרון במסורת היהודית: "נחשוב על היהודים, הגדורים בנאמנות היומיומית לטקס של המסורת. הפיכתם ל"עם הזיכרון" פטרה אותם מדאגה להיסטוריה, עד שהיפתחותם לעולם המודרני כפתה עליהם את הצורך בהיסטוריונים".<sup>60</sup>

בהציבו את הטקס אל מול הכתיבה ההיסטורית נורה מצביע גם על החזרה אל הזיכרון המשותף כדרך לשוב ולהשתייך. חזרה זו אל הזיכרון אינה דרך עיסוק במושא הזיכרון – הידע ההיסטורי, אלא בעצם הבחירה לזכור:

כדי להבין את הכוח ואת המשיכה שבקריאת הייעוד הזאת, יש לפנות אולי אל הזיכרון היהודי, הזוכה היום להתעוררות מחודשת בקרב יהודים רבים, שנשטשו את יהדותם. במסורת זו, שאין לה היסטוריה אחרת מלבד

58. שם, עמ' 11.

59. דיאנה טיילור מבחינה בין ה"ארכיב" המשמר ידע והיסטוריה חומרית השואף ליציבות ולהנצחה, לבין ה"רפרטואר" – האוצר זיכרון המגולם בגוף: קול, מחווה ופעולה המקפל בתוכו דינמיות והשתנות מתמדת. Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire-Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham; London: Duke university press, 2003.

60. שם, עמ' 6-11.

זיכרונה, להיות יהודי פירושו לזכור שיהודי הנך. אך זיכרון זה, שאין להפריכו, משעה שהופנם, סופו שהוא תובע הכרה מלאה. את מה יש לזכור? במקרה הקיצוני את זיכרון הזיכרון. הפסיכולוגיזציה של הזיכרון נטעה בכל פרט ופרט את ההרגשה, שבסילוקו של חוב בלתי אפשרי תלויה בסופו של דבר גאולתו.<sup>61</sup>

גם פול קורנטון (Connerton) מצביע על הזיכרון כבסיס לזהות היהודית. הוא מזהה את הזיכרון היהודי ככזה המבוסס על אירועים היסטוריים ומועבר באמצעות ריטואלים ומציע את הנוסחה לפיה הדרך להיות יהודי היא לזכור, הדרך לזכור היא להפוך את העבר לאקטואלי, והדרך לעשות זאת היא באמצעות פעולת ההיזכרות המתקיימת בריטואל או אקט פרפורמטיבי.<sup>62</sup> באופן דומה יאן אסמן (Assmann) מביא את חגי ישראל בלוח השנה העברי כדוגמה למושג 'זיכרון תרבותי' אותו הוא מגדיר כזיכרון קאנוני, טקסי המרוחק מחיי היומיום ולכן ניתן להעברה בין-דורית ארוכת טווח.<sup>63</sup> תובנות אלו משלימות את הטענה הבוהקת של ירושלמי שהזיכרון במסורת היהודית אינו ידע שיש לשמרו אלא ברית שיש לקיימה.<sup>64</sup> אם כן, שאלת זיכרון השואה אינה נסובה רק סביב שאלת הפרקטיקות, האמצעים השונים, או אופי הלקחים אלא בשאלת עומק ותיקה ורלוונטיות כתמיד – על עצם הבחירה לזכור כבחירה בהשתייכות לעבר, להיסטוריה,

61. שם, עמ' 12.

62. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 45-46.

63. לעומת הזיכרון התרבותי הוא מצביע את הזיכרון תקשורתי ככזה המוגבל לדורות אחדים כיוון שהוא מבוסס על חוויות יסוד משותפות. Assmann Jan, John Czaplicka, "Collective Memory and Cultural Identity" *New German Critique* No. 65, (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.

64. ירושלמי (לעיל, הערה 16).



למסורת. ועל האפשרות להיות חלק ממסורת מתוך התפיסה שהיא אינה מציינת רק את העבר אלא את הדיאלוג המתמשך שבין העבר להווה.<sup>65</sup>

טקסי יום השואה השואבים מפרקטיקות יהודיות מעבירים את המעמד ההיסטורי של השואה למרחב המיתי של הזיכרון. זוהי פעולה טעונה מבחינה פוליטית, אך יש לציין שהיא אינה באה לערער על היות השואה אירוע היסטורי ועל המאמצים המחקריים החשובים לביסוסה, אלא לצקת משמעות לזיכרון שלה. יוזמות הזיכרון הביתיות יכולות להיות פעולה המערערת על הזיכרון החברתי אם הן נשארות כריבוי היסטוריות של יחידים, או להתקיים כפעולה עוצמתית של זיכרון חברתי שאינו מתקיים כזיכרון מונומנטלי אלא כזיכרון חי, ביטוי עדין של השתייכות יחידים לקבוצה.

... אני מציעה לראות את יום השואה וגם את יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום העצמאות כימים בהם אנחנו נדרשים לכתוב את המהלך של היחיד מול היווצרות של אומה. אנחנו יודעים היטב שהאירועים של משואה לתקומה, של הקמת מדינת ישראל היו הדרך שבהם נכתבה ביוגרפיה של דור שלם, שבו הביוגרפיה של היחיד לא היתה נכתבת כך ללא המימד של היותו חלק מסיפור ממיתוס שנכתב כסיפור קולקטיבי, זו היתה משמעות

65. אבי שגיא שואל האם בתפיסה מודרנית ביקורתית השיבה אל המסורת בכלל אפשרית? ומציב את הפרדוקס לפיו לא ניתן לשוב אל המסורת אך גם בלתי אפשרי להבין את עצמנו בלעדיה. כפתרון אפשרי הוא מציע להבחין בין המושגים 'מסורת' ו'מסורתיות', ומאיר שהשיבה אל המסורת היא בעצם ההכרה שהעבר וההווה אינם מנוגדים זה לזה, אלא שהמסורת היא עצם הדיאלוג המתמשך ביניהם. אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, ידידיה צ' שטרן ואבי שגיא (עורכים), ירושלים: מכון שלום הרטמן, אוניברסיטת בר-אילן, הפקולטה למשפטים, 2006, עמ' 493. מופיע אצל דרור ינון, "איך להיות יהודי? - על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", **ראשית**, 1 (תשס"ט), עמ' 359-390.

אקזיסטנציאלית לאדם היחיד. האם היא עדיין עומדת כזאת? או שעלינו לשוב ולכתוב מחדש מהי האומה? ... אני חושבת שיש בעובדה שהדברים שבים ונכתבים עכשיו מועמדים בשאלה, "יראה כל אדם את עצמו" באישי שבתוך הקולקטיבי, דרכים שאנחנו יכולים לחשוב בהן ... אולי כאן בחכמה יהודית עמוקה של הגדרת זיכרון לא מונומנטלי, כי הרי המילה מונומנט באה מ'נמו' לזכור ואנחנו חושבים שכל זיכרון צריך להיות מונומנטלי זאת התרבות הפגאנית הרומית, הזיכרון היהודי מלמד אותנו שאין זיכרון ישן וצריך להתחדש, המבנה ארעי, ועל כל אדם ואדם פה ועכשיו הוא מוטל ... שכל אחד יהיה סופר של הזיכרון.<sup>66</sup>

66. מתוך הרצאתה של פרופ' מיכל גוברין - "הזיכרון הכותב את ההווה, הרהורים של סופרת" יום עיון: שימור ועיצוב הזיכרון בית בן גוריון. 1.12.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=FC7GyF1YDsw> [נצפה לאחרונה: 15.8.2021]