

'לזכרון עולם': הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל

יהודית תידור באומל

בתום ימי השבעה נסעה האלמנה לבית העלמין להזמין מצבה לבעלה. מאחר שכל בני משפחתו נספו בשואה, היא החליטה להנציח אותם על מצבתו. בתחושה של מילוי חובה לגרצחים מסרה האלמנה את שמות הקורבנות לחרת המצבות. ואז פנה אליה המוכר ואמר: 'זמה עם בעלך? את לא רוצה לכתוב שגם הוא היה ניצול?' הרי זה כל מה שישאר לנו מהשואה בעוד כמה שנים, מה שיכתבו עכשיו על מצבות'.

(מתוך סיפור אישי שסופר למחברת)

הנצחה: 'הקמת זכר עולם, השארת זכר לנצח'.¹ קונצפציה עתיקה שנוצרה מתוך הצורך האנושי לגשר בין עבר לעתיד, להשאיר תזכורת מוחשית לדורות הבאים. ההנצחה לובשת צורה ופושטת צורה בהתאם לנסיבות ולנטיות המנציחים. באופן עקרוני, ההנצחה שואבת השראה ממקורות היסטוריים, אך למעשה היא מתחילה במקום שבו ההיסטוריה נגמרת. כדברי יוסף חיים ירושלמי בסיום לספרו זכור: 'בתקופה המחרידה בה אנו חיים ופועלים, לא הנצח הוא ענייננו המיידני'.²

כל דבר שיש לו משמעות בעיני המנציח היה יכול להפוך מושא להנצחה. בעולם העתיק הונצחו בעיקר בני אדם ואירועים בעלי משמעות אישית, שבטית או לאומית. בימי הביניים התמקדה ההנצחה האירופית בתחומי הצבא והדת, ובעת החדשה התחזק שוב הפן הלאומי בעקבות עידן המהפכות ויצירת המדינות החדשות.

* מאמר זה נכתב כחלק מפרוייקט מחקר בחסות המכון לחקר השואה באוניברסיטת בר-אילן, ברצוני להודות לפרופ' דן מכמן, פרופ' קנת סטאו, ד"ר מנחם קאופמן, גב' אביבה חלמיש וד"ר מעוז עוריהו על הערותיהם החשובות למאמר זה. תודתי לעובדי החברה קדישא של תל-אביב-יפו על סיועם הנדיב בעת ביצוע המחקר. ומעל לכל, תודתי המיוחדת לד"ר אלי צור על עזרתו הרבה בגיבוש הקונצפציה למאמר, ועבור השעות הארוכות בהן סייע לי בחיפוש המקורות ובפענוחם.

1 א' אבן-שושן, המילון החדש, ב, ירושלים 1983, עמ' 544.

2 י"ח ירושלמי, זכור, תל-אביב 1988, עמ' 132; J. Le Goff, *History and Memory*, New York 1992, pp. 64-72.

ההנצחה יכולה להתעטף בכסות מוחשית (מצבה, אנדרטה), ספרותית (האיילאס, שירת רולאן, ספרי המקבים) ליטורגית (קיינות, אמירת ‘שירת הים’), הלכתית (תשעה באב, י”ז בתמוז והיפוכו של דבר ‘ימי נסים’ לישראל, שמגילת תענית, החיבור ההלכתי העתיק, מונה אותם כימים שאסור לצום בהם) וטקסית (אכילת הלחם ושתיית היין במיסה, שבירת הכוס בחופה).

ההנצחה ממלאת מספר פונקציות בעת ובעונה אחת. תפקידה האחד הוא סוציולוגי-פונקציונלי: עצם העשייה המשותפת מהווה מקור לליכוד ולהמשכיות. תפקידה האחר הוא סוציולוגי-חינוכי: ההנצחה מהווה כלי לטיפוח אתוסים ולהעברתם מדור לדור. תפקידה השלישי הוא פסיכולוגי-תיאולוגי: באמצעות טקסים ויצירת במות-פולחן משתלבת ההנצחה בדפוסי אמונה קיימים או מהווה תחליף להם. בכך היא תורמת רבות לתהליך ההתאוששות ולחיפוש נחמה לאחר אסון. לכל צורות ההנצחה מכנה משותף נוסף: מאחר שהן פונות אל ההווה והעתיד, הן כמעט תמיד משרתות את האינטרסים של המנציחים, ואינן בהכרח תואמות את עולמם של המונציחים.

אולם מעל לכל, ההנצחה היא פרי המפגש בין תרבויות המשפיעות על נפשו של המנציה. בספרו הגבינה והתולעים: הקוסמוס של טוחן במאה השש-עשרה, מתאר ההיסטוריון קארלו גינזבורג מפגש מטאפיסי זה ומנתח את היחס הדיאלקטי שנוצר בין רמות התרבות השונות שבהן חי האדם. רק בשנים האחרונות – כך כותב גינזבורג – השתחררו החוקרים מגישה פטרנליסטית וצרה, שהתייחסה לתרבות של שכבת העילית בלבד. כתוצאה מכך הם גילו את ‘התרבות העממית’ ואת תרבויות המשנה, שבהן מחזיקות שכבות חברתיות בעלות מוצא זר או השתייכות דתית שונה. קשה לעתים לעמוד על מהותן של תרבויות אלו, מאחר שלרוב הן מועברות באמצעים לא טקסטואליים. אולם דווקא בתחום ההנצחה, שניתוחו מחייב פענוח קודים חברתיים וקוגניטיביים, ניתן להבחין במהותן ובהשפעתן. כי הרי בעוד שההנצחה ה’רשמית’ משקפת בעיקר את התרבות השלטת, ההנצחה העממית נותנת דרור להשפעת כלל התרבויות המרכיבות את עולמו של הפרט.³

3. G. Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century*, Miller, New York 1982, Introduction
בקרוב היסטוריונים ואנשי מדעי החברה כאחד. ראה: S. Le Goff, *History and Memory*; Kuchler and W. Melion, *Images of Memory: On Remembering and Representation*, Washington-London 1991; D. Locke, *Memory*, London 1971; P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; B. Schwartz, 'The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory', *Social Forces*, 61,2 (December 1982), pp. 374-402. גם אין להתעלם מספרו הנחשוני של M. Halbwachs, *La memoire collective*, Paris 1968 למרות שיש כבר מתנגדים לאסכולה שלו. באופן טבעי הולידה אותה התעניינות סדרת עיונים העוסקת בדפוסי ההנצחה בארצות שונות. ביניהם: P. Nora (ed.), *Le lieux de memoire, I: La republique*, Paris 1984; C. McIntyre, *Monuments of War: How to Read a War Memorial*, London 1990; ג'ל מוסה, הנופלים כקרב: עיצובו מחדש של זכרון שתי מלחמות העולם, תל-אביב 1993; ע' סיון, דור תשי"ח: מיתוס דיוקן וזיכרון, תל-אביב 1991; אסתר לוינגר, אנדרטאות לנופלים בישראל, תל-אביב 1994;

עובדה זו בולטת כפליים בדיונים על דפוסי הנצחת השואה. מאז תום מלחמת העולם השנייה הונצחה השואה במקומות רבים ברחבי העולם, בדרכים שונות ועל ידי אוכלוסיות מגוונות. בארצות מסוימות התפתח תחילה דפוס ההנצחה הלאומית; באחרות התפתחו תחילה דפוסי ההנצחה הקהילתית והאינדיווידואלית. כל אחד מדפוסי ההנצחה שיקף מפגש תרבויות ייחודי: המפגש בין התרבות המקומית הרשמית, התרבות העממית, ובין תרבותם המקורית של המנציחים, שרבים מהם היו מהגרים וניצולים כאחד. משקלו של כל מרכיב־תרבות השתנה בהתאם לסוג ההנצחה הנדון. בעוד שההנצחה הלאומית העניקה משקל רב יותר לשני המרכיבים הראשונים, ההנצחה הקהילתית והאינדיווידואלית שיקפה מפגש־תרבות אחר. גורם נוסף שהשפיע על משקלם של מרכיבי־התרבות שהשתקפו בהנצחה הוא העובדה שבמקומות רבים ניטשטש תיחום הגבולות בין הנצחת השואה לבין הנצחת מלחמת העולם השנייה. בארצות־הברית זכה המפגש בין הניצולים למשחררים האמריקנים למקום מרכזי בהנצחת השואה ברמה הלאומית; בצרפת זכה 'הקורבן היהודי האלמוגי' לקאנוניזציה; ואילו בארצות הקומוניסטיות ניטשטשה זהותם היהודית של הקורבנות במרבית דפוסי ההנצחה.

בגרמניה היוותה הנצחת השואה בעיה מיוחדת במינה. כיצד ניתן להנציח את השואה בקרב ציבור שחלק ממנו (או מהוריו) יצר את השואה? גם שם התפתחו דפוסי ההנצחה מתוך מפגש תרבויות, כשהמאבק העיקרי נע סביב קביעת משקלן של תרבויות העבר וההווה. כך נוצרו בגרמניה דפוסי הנצחה ייחודיים, כגון 'האנדרטה הנעלמת' בהארבורג, הנקברת בשלבים באופן סמלי, או שלט הכוונה־זיכרון עם שמות מהנות, שהוצב בכניסה לתחנת רכבת במרכז ברלין ומפנה את הצופה ל'שום מקום', לפחות בגרמניה של שנות התשעים.

אף מטרותיה של הנצחת השואה היו שונות ממקום למקום. במחקרו על מרקס הזכרון מונה ג'יימס יאנג המישה מניעים להקמת אנדרטות לזכר השואה ברחבי העולם: הרצון לחנך, הצו היהודי לזכור, הצורך של הממשלות האירופיות להסביר עצמן לציבור, כפרת אשמה, התקווה למשוך תיירות.⁴ במדינת ישראל נוסף לה, גורם ייחודי – תחושת שליחות כללי־יהודית, שנוצרה כתוצאה ממעמדה של המדינה כיורשת הרוחנית והמעשית של כלל קורבנות השואה. אי לכך, במשך למעלה משנות דור נחשבו דפוסי השואה שנקבעו ברמה הממלכתית בישראל לקאנוניים, לפחות אצל

M. Azaryahu, 'War Memorials and the Commemoration of the Israeli War of Independence, 1948–1956', *Studies in Zionism*, 13, 1 (1992), pp. 57–77
אלמוג, 'אנדרטאות לחללי מלחמת ישראל: ניתוח סמילוגי', מגמות, 34 (1991), עמ' 179–210. קבוצת משנה בסדרה זו ממקדת את ראייתה בפן ספציפי יותר של הסוגיה – המשולש שקודקודיו 'הנצחה', 'זיכרון' ו'שואה'. S. Milton, *In Fitting Memory*, Detroit, 1993; J. Young, *The Texture of Memory*, Yale University 1993
'מהנצחה כוללת להנצחה אינדיווידואלית: אנדרטאות לזכר השואה בישראל', גשר, 126 (חורף תשנ"ג), עמ' 70–81.

4. J. Young, *The Texture of Memory*, p. 2.

גורמים רשמיים במדינה זו. רק בשנת 1993 נתערער לראשונה הפרימאט הישראלי, לפחות באופן חלקי, עם הקמת המוזיאון הלאומי לזכר השואה בבירת ארצות-הברית. אך לא רק כלפי נסיונות הנצחת השואה בגולה הרגישו הגורמים הממלכתיים בישראל שהם מחזיקים בפרימאט. גם בתוך ישראל עצמה התפתחו דפוסים שונים של הנצחת השואה, שבמשך שנים כמעט שלא זכו להתייחסות מצד המנציחים הרשמיים. שניים מתחומים אלה, שבהם נעסוק בעמודים הבאים, הם הנצחת השואה ברמה האינדיווידואלית והקהילתית בארץ. היבטים אלה כמעט אינם מוזכרים במחקרים העוסקים בזכרון השואה במדינת ישראל, המתרכזים בעיקר בפן הלאומי והמוסדי של ההנצחה. כוונתנו בביטוי 'הנצחה אינדיווידואלית' להנצחה הנעשית על ידי הפרט, האזרח, האדם הבודד - גם כשהוא מבקש להנציח את השואה בכללותה. כוונתנו בביטוי 'הנצחה קהילתית' היא כפולה: גם היסטורית וגם אנתרופולוגית. הראשונה - הנצחה הנעשית על ידי חברי קהילות לשעבר באירופה, כלומר אגודות הלאנדסמנשאפטן. השנייה - זו שנעשית בתוך גופים המתפקדים היום כקהילות, ביניהם קהילות ויישובים כפריים. לא נעסוק כאן בהנצחה ברמה הממלכתית, המוסדית-תנועתית, העירונית והממלכתית-דתית, המשקפת לרוב את התרבות הדומיננטית-רשמית של מדינת ישראל ביחס לשואה. משום כך, למרות מרכזיותם בהבנת תרבות הנצחת השואה הרשמית במדינת ישראל, לא נעסוק בדפוס הנצחת השואה שנקבעו בידושים - הרשות הממלכתית לזכר השואה והגבורה, בבית-לוחמי-הגטאות, או במוסדות של תנועות ההתיישבות השונות.⁵

סיפורם של דפוסים 'נשכחים' אלה - הנצחת השואה ברמת הפרט וברמת הקהילה - הוא גם סיפור מפגש התרבויות במדינת ישראל. בעשור הראשון לקיומה התאפיינה המדינה הצעירה בתרבות ממלכתית דומיננטית, ששיקפה את האתוסים הלאומיים וטיפחה את המשכייתם. לצדה נוצרה תרבות עממית, צברית, שעסקה באותם האתוסים, אך התבוננה בהם דרך פריזמה מרככת ופחות חד-משמעית. שתי התרבויות היו אידיאלוגיות - האחת רשמית והשנייה פופולרית. אולם נוסף להן התקיימה כמעט בחשאי תרבות שלישית - התרבות העממית של המהגרים האירופים. תרבות זו, שאנשי העלייה השנייה והשלישית דחוה בבזו הגיעה ארצה עם עולי שנות השלושים וקיבלה 'זריקת חיזוק' משמעותית עם בואם של ניצולי השואה בשלהי שנות הארבעים. מלבד היותה 'מורשת אבות' במובן הדתי וההילוני כאחד, ניסו המהגרים באמצעותה לשמר ולשחזר את המסגרות האירופיות שנכחדו בשואה. כאן נתקלו ביחס קר ואף עויין מצד הממסד, שביקש לדכא כל יבוא רוחני שנחשב 'גלותי', ועל כן בזוי ומסוכן לאתוס הציוני. באותה תקופה נהגו מעצבי התרבות הממלכתית

5. אמנם כותרת מאמרה של אסתי ריין היא 'מהנצחה כוללת להנצחה אינדיווידואלית', אולם כוונתה בעיקר למעבר מהנצחה כוללת להנצחת הפרט ברמה הממלכתית והמוסדית, ולא להנצחה על ידי הפרט. גם לא נעסוק בפעילות מרתף-השואה בהר ציון, באגדרות ובזכרות עירוניות, בתפילות הרבנות הראשית לזכר קורבנות השואה וכו'. על הפן הליטורגי של הנצחת השואה ראה יהודית תידור באומל, קול בכיות: השואה והתפילה, רמת-גן 1992.

להתעלם מקיומן של תרבויות זרות או לכנותן 'פולקלור', מעין העתק-שמש של תרבות אמיתית, בניסיון לטשטש את מרכזיותן בחיי שכבה שלמה של עולים. הרף מאמצים אלה, המשיכה תרבות המהגרים האירופים לתת את אותותיה בתחומים רבים במדינת ישראל גם בשנות התמישים וגם לאחר מכן.⁶

מאמר זה נע במקביל על שני צירים. חלקו האחד עוסק בדינמיקה של ההנצחה ובנפשות הפועלות. חלקו השני, הדרן במפגש התרבויות שממנו צומחת ההנצחה, מתרכז במה שכינה י"ח ירושלמי בשם 'הדינמיקה הפונקציונלית של הזיכרון', אך במקרה זה, כזו המתרחשת במדינת ישראל.⁷ נסיים את דיוננו במיקום דפוסי ההנצחה ברמת הפרט והקהילה במפת תרבות ההנצחה הכללית במדינת ישראל וננתח את מקומם בתהליך בניית הזיכרון הפרטי והקולקטיבי בקרב אזרחיה.

בניגוד למחקרים אחדים שראו אור לאחרונה, הדיון שלפנינו אינו עוסק בהנצחה ברמה האמנותית, אלא ברמה ההיסטורית-אנתרופולוגית בלבד.⁸ שנית, יש לזכור כי לא מדובר בניחות סוגיה היסטורית מן העבר, אלא בתיאור תמונה מתוך תהליך מתמשך. אי לכך, אין בכוונתנו להקיף את כל האגדרות וספרי הזיכרון, אלא להצביע על דפוסים חוזרים ולעמוד על משמעותם. לבסוף, אין לשכוח שכל אחד מדפוסי ההנצחה מהווה סוגיה בפני עצמה, הראויה לדיון נפרד ומעמיק. תקוותנו שהדבר ייעשה במקום אחר.

כל אנדרטה היא בבחינת טקסט המבקש שיקראו אותו. האם אפשר בדומה לראות בכל טקסט שנוצר למטרת הנצחה אנדרטה כתובה? שאלה זו עולה בעת בדיקת ספרי הזיכרון לשואה. מאז מסע הצלב הראשון ב-1096 השתרשה במסורת היהודית באירופה מורשת הנצחה ספרותית. ביטוי לכך הייתה כתיבה מרטירולוגית-ליטורגית, ששילבה תיאורי פרעות עם סקירת דמויות בולטות בקהילה. לצד ספרות פיוטית זו הלכה ונבנתה מסורת של פנקסי-קהילות שתיעדו את הפן הארגוני, האנושי וההלכתי של חיי הקהילה. בשני סוגי הספרות הקהילתית - הספרות המרטירולוגית וספרות הזיכרון - לא היוותה ההיסטוריוגרפיה ערך בפני עצמו, אלא שימשה כלי עזר לפולחן ומכשיר לשמירת הזיכרון בדבר מסורת של קידוש-השם.⁹

6. בעניין זה ראה: א' דון-יחיא, 'ממלכתיות ושואה', בשביל התחיה: מחקרים בציונות הדתית, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן, עמ' 167-188; י' ויק, 'יישוב, גולה, שואה: מיתוס ומציאות', יהדות זמננו, 6 (תש"ן), עמ' 133-150; C.S. Liebman and E. Don Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley 1983.
7. י"ח ירושלמי, זכור, עמ' 22.
8. לדוגמה, ספרה של אסתר לוינגר (לעיל, הערה 3) וספרה של זיוה עמישי-מייולש על אמנות השואה: Ziva Amishai-Maisels, *Depiction and Interpretation: The Influence of the Holocaust on the Visual Arts*, Oxford 1993.
9. על ספרי הזיכרון ופנקסי-קהילה ראה: ע' סיון, דור תש"ח, עמ' 172-173; Annette Wiewiorka, *Les Livres du souvenir*, Paris 1983; J. Kugelmass and D. Boyarin, *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry*, New York 1983.

תהליכי החילון שעברו על יהודי אירופה מאז המאה ה-18 ועל אסכולת ההיסטוריוגרפיה החילונית מאז המאה ה-19 – לא פסחו על תחום ההנצחה. הדבר ניכר במיוחד בספרות ההיסטורית היהודית ה'ספונטנית' שנכתבה במזרח אירופה בשנות העשרים, בעקבות מלחמת האזרחים ברוסיה ומלחמת רוסיה-פולין. ספרים אלה, שנערכו על פי מיטב מסורת פנקסי-הקהילות, שילבו תיאורי פרעות ורשימות חללי הקהילה עם סקירות בדבר חיי הכלכלה, החברה והתרבות שלה. בניגוד לספרות המרטירולוגית המסורתית, ספרות זו לא חיפשה מענה תיאולוגי לתהפוכות הגורל שעברו על קהילות ישראל. אולם בדומה לספרי הזיכור ולפנקסי-הקהילות, היא שייכה את הפרעות לרצף היסטורי יהודי של אלפי שנות קיום כמיעוט נרדף, מעין תזכורת אכזרית לקביעה העתיקה: 'בידוע שעשו שונא ליעקב'.

במקביל, התפתחה בארץ ספרות זיכרון, שנתנה את אותותיה החל מימי העלייה השנייה והשלישית. שניים מהראשונים – ספר הזיכור משנת 1911 וזה שראה אור ב-1916 – קבעו דפוס חדש שהתקבל בחברה היישובית: ספר המנציח את חללי המפעל הציוני. בדומה לספרות הזיכור היהודית באירופה, ספרות זו ביקשה לתת ביטוי לייתודו של הנופל. אולם הפעם לא הרבנים, העסקנים או פעילי הקהילה זכו לאור הזרקורים, אלא דמויות שנחשבו מרכזיות לאתוס היישובי – החללים שנפלו במאבק לקוממיות יהודית. מה שהבדיל בין ספרות הזיכרון היישובית לזו האירופית הייתה המסגרת ההיסטורית. בעוד שספרות הזיכרון באירופה – הן המרטירולוגית המסורתית והן ה'חילונית' – ראתה בפרעות המשך של רצף היסטורי אחד, ספרות הזיכרון הארץ-ישראלית קישרה עצמה לרצף היסטורי אחר. כבר בספר הזיכור משנת 1916 נקבעו חללי היישוב בתוך רצף היסטורי שראשיתו במצדה ובבר-כוכבא, תוך דילוג על שמונה-עשרה מאות שנים של היסטוריה יהודית בגולה. לדברי עמנואל סיון, האתוס שנוצר בספרים אלה היה חילוני, אקטיביסטי, קולקטיביסטי, והתאים לרוח אנשי העליות, שביקשו ליצור אדם חדש.¹⁰

תבנית ספרי הזיכור הייתה אחת מדרכי ההנצחה הראשונות שהופיעו ברמה הקהילתית לאחר מלחמת העולם השנייה. אחדים ראו אור כבר בשנת 1946 – גם בארץ וגם בחו"ל – כמעט תמיד ביוזמת הלאנדסמגשפטן. ארגונים וולונטריים אלה, שהיו מורכבים מיוצאי עיר כלשהי באירופה, התארגנו יחד בארצות-הברית ולאחר מכן בארץ-ישראל כאגודות חברה וסעד. הקשרים בין החברים היו מבוססים על עבר משותף, תרבות משותפת ואתוסים משותפים, שמקורם בשורשיהם האירופיים. לאחר המלחמה הצטרפו אליהם בני עירם ששרדו מהתופת, ואלה זכו בתמיכה נפשית ומעשית מצד החברים הוותיקים. בין התפקידים המסורתיים של ארגונים אלה היה גם הטיפול בקבורת בני קהילתם, ולכן הרגישו עצמם מהויבים לקבור עתה את מתייהם – לפחות באופן סמלי – ולהקים להם מצבה. כדברי הפתיחה לספר פשייטש, יהיו ספרי

10. ע' סיון, דור הש"ח, עמ' 167–177; "פרנקל, 'ספר הזיכור' משנת 1911 – הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה", יהדות וזמננו, 4 (תשמ"ח), עמ' 67–96.

היזכור 'מצבות נצח ותחליף לקבר שמנעו מהם הצוררים' לאלה שעצמותיהם נכתשו באושוויץ ובבלז'ץ ושגופותיהם נהפכו לאפר במאידנק ובטרבלינקה.¹¹

משנות החמישים ואילך הודפסו כתשעים אחוז מספרי היזכור בארץ, בהשתתפות חברי הקהילה לשעבר שהתגוררו בנכר, ולעתים אף במימונם. כבר בספרים הראשונים נקבע הדפוס שעתיד היה ללוות את ה'אנר עד ימינו - רשימות מאת חברי הקהילה, ערוכות בידי סופר, היסטוריון או עורך מקצועי, המתארות את תולדות השטעטל לפני המלחמה, תלאותיה בשנות הכיבוש, ולבסוף, הכחדתה בידי הנאצים. ספרי היזכור הראשונים נכתבו לרוב ביידיש, שפת אמם של הניצולים ותברי הלאנדסמנשאפטן, או הופיעו במהדורות דו ותלת-לשוניות, בעברית, ביידיש ובאנגלית. במספר מקרים הם כללו קטעים בפולנית, בצרפתית או בהונגרית. מבנה רב-לשוני זה נשמר במשך שנים רבות, גם כאשר כמעט כל הספרים ראו אור בארץ ומחבריהם שלטו היטב בשפה העברית. סיבה אחת לכך הייתה ארגונית-כלכלית: כך ניתן היה להבטיח שהספרים ישמשו גם את יוצאי הקהילה בחו"ל, שכאמור, מימנו לרוב את המפעל. סיבה שנייה הייתה תרבותית: השימוש בשפה היחידה שעוד הצמידו לה את הכינוי 'גשמאקט' (טעים) היה ניסיון לשמר לפחות קורטוב מהווי התרבותי של קהילתם. הסיבה השלישית נגעה למהות הקשר בין מנציח-כותב למשקיף, כלומר קהל היעד הפוטנציאלי, שכלל גם את בניהם, ילידי הארץ, של יוצאי הקהילה. מאותה סיבה מספר ארגונים הוציאו לאור לאחרונה מהדורה אנגלית של פנקס-הקהילה שלהם, שתשמש את ה'דור השני' המתגורר בחו"ל.¹² יצירת הקשר בין דור העבר לדור העתיד היוותה מניע מרכזי לכתיבת ספרי היזכור. סיבה שנייה הייתה, כאמור, הרצון להקים מצבה לאלה שלא זכו אפילו לקבר. רבים הרגישו בכך מעין סגירת חוב עם הנרצחים, שאת צוואתם האחרונה - 'נקמה' - לא זכו לקיים.¹³

שני היבטים של ספרי הזיכרון ראויים לעיון מיוחד: מועד פרסומם ותמונת השואה שהם מבקשים לצייר. מתוך סקר של למעלה משלוש מאות ספרי יזכור עולה, כי בודדים בלבד פורסמו לפני 1953. לאחר מכן קיימת עלייה הדרגתית במספר הפרסומים. עלייה נוספת חלה בשנת 1967, שבה יצאו לאור 18 ספרי זיכרון - מספר כפול מהמוצע ב-14 השנים שקדמו לה. המגמה נמשכה עד שנת 1974, שבה נרשמה עלייה פתאומית של 40% במספר ספרי היזכור שפורסמו בארץ. מאותה שנה ואילך יורד מספרם באופן דרסטי - מ-12 בשנת 1975 ל-4 בשנת 1984. ראוי לציין כי הירידה במספר ספרי היזכור הקולקטיביים מלווה בעלייה דרסטית במספר ספרי

11. ספר זכרון לקדושי העיר פשייטש קרבנות השואה (עורכים: מ' בילבסקי ואחרים), תל-אביב 1974, פתיחה, הראשון מבין הספרים - לודיער יזכור בוך - ראה אור בניו-יורק בעיצומה של המלחמה, בשנת 1943.
12. בספרם של קוגלמאס ובויאדין מופיעה רשימה של 514 ספרי יזכור שראו אור בין 1945 ל-1982, מתוכם 60 בלבד (כ-12%) בחו"ל.
13. כגון בדברי הפתיחה לספר זגירד (עורך: דוד שטוקפיש), תל-אביב 1975, ובדברי הפתיחה לספר הזיכרון לקהילת יורבורג-ליטא (עורך: זבולון פורו), ירושלים 1991, עמ' 6.

'לזכרון עולם': הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה

הזכרונות האישיים של ניצולים. תופעה זו מתחילה במחצית השנייה של שנות השבעים ונמשכת עד היום הזה.¹⁴

מה ניתן ללמוד מנתונים אלה? האם קצב פרסום ספרי הזיכרון משקף גלי התעניינות בנושא השואה, תמורות שחלו בקרב ציבור הניצולים, השפעה של אירועי התקופה או כל סיבה אחרת? נראה כי יש להביא בחשבון צירוף של גורמים. ספר זיכרון הגו לרוב פרי עמל של מספר שנות עבודה, ותאריך פרסומו אינו מעיד בהכרח על תחילתו. על כן קשה לקבוע שהספרים הרבים שראו אור בשנים 1961, 1967 ו-1974 היו תוצאה ישירה של משפט אייכמן, מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים; אך בהחלט ניתן לראות באירועים אלה גורמים שדרבנו וזירזו ספרים שהיו כבר בתהליכי כתיבה ופרסום. על כך מעידים המבואות למספר ספרי זיכרון, וביניהם ספר טורבין וספר ד'ווארט.¹⁵ יש ספרים שהיו מוכנים וחיכו לתורם מתאים בחו"ל שיסייע בפרסומם, דבר שאירע בעקבות ההתערורות הלאומית שליוותה את המשפט ואת המלחמות, ובמיוחד את מלחמת ששת הימים. וייתכן שדווקא מלחמה זו, שחיזקה את האתוס הציוני והלאומי, הביאה את חברי הלאנדסמנשאפטן לחפור בשורשי עברם ולהנציח את תרבותם. על רקע זה ניתן אולי להבין את ריבוי הפרסומים בשנים שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים.

בנוסף לכך יש להביא בחשבון את גילם של הניצולים. בשנים הראשונות לאחר המלחמה היו מרביתם אנשים צעירים שעסקו בשיקום חייהם. העלייה במספר הפרסומים משנת 1960 ואילך קשורה הן לתאריך - 15 שנה מאז תום המלחמה, מועד שניצולים רבים ביקשו לציין - והן למידת התבססותם. בשנות השישים התחילו הניצולים להיות גם מודעים לתהליך הודקנותם ולצורך להשלים את מלאכת ההנצחה כל זמן שיש בכוחם, גורם נוסף שהאיץ את תהליך הנצחה. יש לזכור כי אפילו ניצול צעיר (שהיה בן 20 בשנת 1940), שאולי לא הכיר לעומק את אורחותיה של הקהילה היהודית באירופה, היה כבר בן 64 בשנת 1984. נראה אפוא, כי לשני גורמים אלה היה משקל רב יותר מאשר להתעניינות הגוברת בנושא השואה, שנתנה את אותותיה מאמצע שנות השבעים ואילך (שנים שבהן הייתה ירידה ניכרת במספר ספרי הזיכרון שראו אור).

ומה באשר לתמונת השואה שביקשו ספרי הזיכרון לצייר? כאן נכנס ההיסטוריון לשדה מוקשים, אם יבקש להשוות בין 'העובדות האמיתיות' לבין סיפור הקהילה, כפי שהוא מצטייר בספרי הזיכרון. סוגיה זו נדונה כבר בהרחבה בשנות השבעים ובראשית

14. סקירת ספרי הזיכרון לקהילות מתבססת בחלקה על מחקרה של פנינה מיזלש שנעשה בשנות השמונים וראה אור בסדרת תשתית למחקר של המכון לחקר השואה באוניברסיטת בראיילן: החיים הדתיים בשואה על-פי ספרי הזיכרון לקהילות, רמת-גן 1990. הסקר הקיף 322 ספרים שראו אור מאז תום המלחמה, כ-97% מהם בארץ. כמו כן הוא מבוסס על מחקריהם של וייוורקה ושל קוגלמאס ובויראין, העוסקים אף הם במאות ספרי הזיכרון שנכתבו מאז תום המלחמה.

15. ספר ד'ווארט (עורך: אלעזר אסתרין), תל-אביב 1974.

שנות השמונים על ידי שני חוקרים שעסקו בחקר ספרי קהילה - אברהם ויין ומנדל פייקאו. במחקריהם הראו השניים עד כמה תיאור אותו מעמד שמונצח בספר זיכרון כלשהו יכול היה לעבור טרנספורמציה במעבר בין שפות, בין דורות ובין אידיאולוגיות. אולם יש לזכור כי בידי חוקרים אלה, ובמיוחד א' ויין, שכתב בראשית שנות השבעים, לא היו ספרי הזיכרון המאוחרים, שלעתים גילו מגמה שונה מקודמיהם.¹⁶

בין נקודות המבחן העיקריות הן מידת האידיאליזציה של הקהילה היהודית באירופה טרם השואה, ובעיקר של השטעטל; הטיפול בשאלות כואבות ובעייתיות מתקופת המלחמה, כגון התנהגותם של ראשי היודנראטים ושל המשטרה היהודית; והיחס לנשוא ה'גבורה' קרי: ההתנגדות המזוינת. בהתאם למסורת שנקבעה באירופה בתחילת המאה, ביקשו ספרי הזיכור לתאר את מכלול ההיבטים בחיי הקהילה עד לשואה; אולם באופן טבעי נצפתה מציאות זו כמעט תמיד דרך הפרזומה של השואה. כך נוצרת תמונה של סולידריות רטרוספקטיבית בקהילות שהתאפיינו דווקא בסכסוכים בלתי פוסקים ובשערוריות לפרקים. לעתים היה זה ניסיון לייפות בדיעבד את חיי הקורבנות או למנוע הפיכת ספר הזיכור לשדה לחיסול חשבונות ישנים. ייתכן שלפעמים נעשה הדבר מתוך מניעים של שמירת צנעת הפרט. יש אפוא לזכור, כי ספרי הזיכור משקפים תמונה חלקית בלבד מחיי הקהילה לפני השואה.

הפרובלמטיקה של תיעוד פעילותם של סקטורים מסוימים בקהילה מתחדדת עם המעבר לתיאור שנות המלחמה. כיצד יש לתאר את פעילותם של היודנראט ושל המשטרה היהודית, שהתנהגותם הייתה שנוייה במחלוקת? יש עורכים שפתרו את הדילמה והציגו דעות סותרות לגבי הדמויות הנדונות.¹⁷ לעתים 'החליקו' את הבעיה באמצעות תיאור היסטורי, מתוך התפיישה שספרים הם מצבת נצה לקהילה ומקור היסטורי לעתיד לבוא. גם אין לשכוח את הקשר הטבעי, הגיאוגרפי ולעתים אף המשפחתי, שהיה קיים בין המספר, המושא והקורא. שני הציבורים - הכותבים והקוראים - הכירו היטב את הסוגיות הכואבות מכל הזוויות, גם אלה שלא זכו לתיעוד מלא בספר. וכמובן, אין לפסוח על הזיקה בין חלק מההנהגות בתקופה שלפני המלחמה לבין ראשי היודנראטים. לכן כל ניסיון להכפיש את שמם היה בהכרח פוגע בתיאור האידילי של חיי הקהילה בתקופה שלפני המלחמה. נראה אפוא, כי מה שעמד

16. מ' פייקאו, 'על ספרות העדות כמקור היסטורי לגזירות "הפתרון הסופי"', כיוונים, 20 (אוגוסט 1983), עמ' 129-158; א' ויין, 'ספרי הזיכרון כמקור לחקר תולדות קהילות ישראל באירופה', יד ושם: קובץ מחקרים בפרשיות השואה והגבורה, ט (תשל"ג), עמ' 209-222. יש לציין גם שלושה מחקרים שפרסם כבר בשנות החמישים ח' שאצקי ועסקו אף הם בספרות הזיכרון, אולם מאמרים אלה לא יכלו לעסוק בהתפתחות הז'אנר בצורה מעמיקה בגלל מועד פרסומם. ראה: ח' שאצקי, 'זכור ביכער', ייווא בלעטער, 36 (1952), עמ' 264-282; הנ"ל, 'ידישע קהילות און יישובים', שם, עמ' 39 (1955), 339-351; הנ"ל, 'רעפערטאן און רעצענזיעס', שם, 40 (1956), עמ' 238-254.

17. ראה, לדוגמה: י"א יאסני (עורך), די געשיכטע פון יידן אין לארזש אין די יארן פון דער דייטשער יידן-אויסראטונג, תל-אביב תש"ך.

לזכרון עולם': הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה

על הפרק הייתה שאלת הנצחה לדורות - מה ייזכר ומה יישכח, מה יודגש ומה יימחק, וההכרעה שנתקבלה הייתה, לרוב, לשמר תיאור בוסטלגי של אידיליה.

כמעט כל ספרי הזכור מתייחסים להתנגדות המזוינת בשואה, אך לרוב בפיסקאות ספורות, דבר המשקף נאמנה את המקום היחסי שתפס נושא המרד בחיי מרבית היהודים בשואה. כך קראו עורכי הספרים תיגר על המגמה שרווחה בארץ בשנות החמישים והשישים, שביקשה 'לנפח' את נושא הגבורה הפיסית הרבה מעבר לפרופורציות הטבעיות שלה במציאות ההיסטורית. לעומת זאת ביקשו הניצולים לזכור דווקא את הגבורה הנפשית, קידוש החיים. החתונה שנערכה בבית הקברות בגטו ו'לחוב כדי לעצור את מגפת הטיפוס, היהודי שהעז לקרוא בפני קצין הס"ס מעשיות ביידיש שלעגו לגרמנים, קיום סדר פסח בתוך מחנה העבודה של חברת הסאג - כל אלה היו נקודות ה'אור' האמיתיות בתוך האפלה עבור אלפי היהודים שעברו את השואה והנציחו את חוויותיהם בספרי הזכור.¹⁸

לאיזו מסורת שייכים ספרי הזכור שנכתבו לאחר השואה? האם יש לראות בהם המשך למסורת הממורביכער של ימי הביניים, לספרי הזכרון האירופיים של שנות העשרים או לאלה שיצאו לאור בארץ בימי העלייה השנייה והשלישית? במחקרם על ספרי זכור ליהודי פולין טוענים אנט ויוויורקה ויצחק גיבורסקי, שספרים אלה מתאפיינים בממד מקודש ההופך אותם למעין 'תפילת זכור עבור המתים שאין להם קבר'.¹⁹ ממד זה מקשה עלינו לשייך את ספרי הזכור שנכתבו לאחר השואה לאחד הז'אנרים שקדמו להם. השימוש הפולחני שנעשה בהם באזכרות לקהילות מעלה אסוציאציה למסורת הממורבילית-ליטורגית של ימי הביניים. העדר מגמה מרטרולוגית-תיאודיציסטית מוכיח לנו את ספרות הזכור ה'חילוגית' מאירופה של שנות העשרים. אך ברור כי לא מדובר בהמשך המסורת הארץ-ישראלית של ספרי הזכור. ללא ספק שייכים הספרים שנכתבו לאחר השואה לרצף היסטורי יהודי-אירופי הרואה בפרעות - ולאחר מכן בשואה - חלקים של תהליך מתמשך. הרצף הארץ-ישראלי, המדלג על כאלפיים שנות פרעות בגולה כדי לקשור בין המאבק העתיק לקוממיות יהודית לבין זה של הציונות, מהווה צליל זר לאלה שהתחנכו על ברכי האסכולה ההמשכית. מפגש התרבות שהוליד את ספרות הזכור לשואה נע אפוא על הציר הגיאוגרפי-היסטורי וארשה-קובנה, בלי לעבור דרך מצדה, ביתר או תל-חי.

* * *

סוג אחר של הנצחה קולקטיבית של שואה לובש צורה פלאסטית: האנדרטות והמצבות לזכר הקורבנות. ספרות המחקר בת-זמננו רואה באנדרטה מערכת של סמלים, שדרכם ניתן לבדוק מטענים אידיאולוגיים של חברה. בין החוקרים יש המתרכזים בעצם הקמת האנדרטה ובתולדותיה; אחרים בוחרים לגתח את האפקט האמנותי שלה; קבוצה

18. מצוטטים בספרם של קוגלמאס ובויראין מתוך ספרי זכור לקהילות ו'לחוב, מְוִיִּישׁ ואוסוֹצְקָ, עמ' 164-190.

19. ויוויורקה, לעיל, הערה 9.

שלישית עוסקת בהשפעתה על ציבור הצופים. האנדרטות שונות מהמצבות במיקומן ובמושא הנצחתן. בעוד שאנדרטות ממוקמות בכל מקום ויכולות להנציח אדם, אירוע או אף מושג רעיוני, המצבות ממוקמות לרוב בבתי העלמין ומנציחות את המת בלבד.²⁰

כאן נעסוק בשתי צורות של הנצחה פלאסטית ברמת הקהילה ואחת ברמת הפרט: האנדרטות והמצבות שהקימו קהילות העבר, לזכר קורבנות השואה; אלה שהקימו קהילות ההווה; ותוספות למצבות פרטיות, שנועדו להנציח קורבנות שואה. כשם שביקשו הלאנדסמנשאפטן להקים לקורבנות אנדרטות כתובות, כך ביקשו להקים להם מצבות זיכרון מאבן. וכשם שביקשה ספרות הזיכרון להרחיב את מעגל הנצחה ('יקרא ההיסטוריון וידע...'), כך נועדו מצבות הזיכרון להפיץ את ההנצחה בקרב ציבורים שונים: חברי הלאנדסמנשאפטן, ששורותיהן נתלכדו במבצע משותף של הקמת המצבה; משתתפי האזכרות, שראו בהן כלי עזר לפולחן ומקום מקודש (sacred space) ולבסוף, ציבור הצופים, שעבורו שימשו כלי חינוכי להעברת מורשת העיירה היהודית, פריחתה וחורבנה, לדורות באים.²¹

המצבה הקהילתית הראשונה לזכר קורבנות השואה הוקמה בארץ בשנת 1947 על ידי ארגון יוצאי וְדוֹנְסְקָה־וּלָה. באותה שנה הגיעה ללאנדסמנשאפט שקית אפר ממחנה ההשמדה קְלֶמְנוֹ שבפולין, שם נספו בני העיירה. בחרדת קודש פנה יו"ר הארגון לחברה קדישא של תל-אביב-יפו, וזו הקצתה לו, ללא תשלום, אחוזת-קבר בבית העלמין הישן שברחוב טרומפלדור. טקס הקבורה - כנראה הראשון מסוגו בארץ - נערך בהשתתפות רבני העיר ואישים רמי מעלה. על הקבר הוקמה מצבת שיש קטנה במימון ארגון יוצאי הקהילה.²²

כך נולדה המסורת של הקמת מצבות הקהילה. בשנת 1950 הוקמו בארץ שלוש מצבות קהילה - שתיים בבית העלמין בנחלת-יצחק (קהילת מיר וקדושי טרבלינקא)

20. אנדרטות מלחמה ואנדרטאות לזכר השואה, הממחישות היטב את המפגש בין כאב (וזיכרון) פרט לזה הציבורי, הפכו בשנים האחרונות למושא פופולרי בקרב ציבור החוקרים. A. Proust, 'Les monuments aux morts: Culte republicain? culte civique? culte patriotique?' in: P. Nora(ed.), *Les lieux de memoire I: La Republique*, pp. 195-225; B.R. Rubenstein, 'The Shape of Memory: Some Problems in Modern Memorial Art', *Remembering for the Future. II: The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Oxford 1989, pp. 1790 - 1798; V.I. Papov, 'Reminders of Glory: Soviet War Memorials', *Cultures*, 2 (1975), pp. 135-143; K.S. Inglis, 'A Sacred Place: The Making of the Australian War Memorial', *War and Society*, 3,2 (1985) pp. 99-126; וכן מחקריהם של סיון, יאנג, מילטון, ריין, אלמוג ועוריהו.
21. קולין מקנטייר טוען, כי אנדרטות רבות לזכר הנופלים במלחמות הוקמו בגלל תחושת אשם של חבריהם ששרדו, C. McIntyre, *Monuments of War: How to Read a War Memorial*, London 1990, p. 19. ראה גם: ג'יל מוסה, הנופלים בקרב, עמ' 153.
22. מכתב א' פרנקל, יו"ר ארגון יוצאי ודונסקה-וולה, להנהלת החברה קדישא של תל-אביב-יפו, מיום 17 במאי 1973, ארכיון החברה קדישא של תל-אביב-יפו (להלן: ח"ק), תיק ודונסקה-וולה.

ואחת בבית העלמין שברחוב טרומפלדור (קדושי וארשה). המצבה לזכר קדושי וארשה מעניינת במיוחד, משום שהוקמה על ידי אדם פרטי שבני משפחתו נספו בגטו וארשה. בשנת 1949, בעת ששהה בפולין, הגיע האיש ליצר פוניאטובסקה, שם נרצחו אחרוני הלוחמים מהגטו. במקום מילא שני שקים בתלקי עצמות ואפר, ואלה הועברו ארצה בחשאי בליפט הדיפלומטי של ציר ישראל בפולין. ב־19 באפריל 1950, יום השנה השביעי לפרוץ המרד בגטו, הוטמנו שרידי הלוחמים בחלקת קבר שנכרה סמוך למצבת זדונסקה־וולה. מאחר שהשרידים הוצאו מפולין באופן בלתי לגאלי, הוחלט להקים להם מצבה משותפת עם קדושי זדונסקה־וולה ולשמור את הסיפור בסוד. רק בשנת 1970, לאחר שיצאו מפולין אחרוני האנשים שעסקו בהעברת השרידים, ניתן למצב פומבי.²³

מה משותף לארבע מצבות אלו? ראשית, יחסה של החברה קדישא לעניין: עד שנת 1951 לא נגבה תשלום ממי שביקש לקבור אפר־קדושים והוא לא נתבקש למלא טפסים על כך. שנית, היחס לנושא הגבורה. שתיים מבין המצבות ציינו לחימה – אחת במפורש (מיר) השנייה במרומז (וארשה). בכך הן 'יישרו קו' עם התרבות הממלכתית של שואה וגבורה, מגמה שכמעט נעלמה במצבות שהוקמו לאחר מכן. שלישית, ממדי המצבות. מדובר במצבות ייצוגיות, שהיו גדולות פי כמה מאלה שנבנו בהמשך. לא מצאנו כל בסיס לקביעתה של אסתי ריין, כי מצבות מיר וטרבלינסקה הוקמו בכוונה ליד החלקה הצבאית בבית העלמין בנחלת־יצחק, כדי לקשור בין שואה לתקומה. מנהל המחלקה הטכנית של החברה קדישא טוען, כי ביקשו למקם את המצבות בשדרה המרכזית של בית העלמין, כדי שכל באי המקום יחלפו על פניהן. מאותה סיבה הוקמה שם החלקה הצבאית הראשונה בבית העלמין.²⁴

עד אמצע שנות השישים הוקמו בארץ מצבות קהילה ספורות, כולן בתל־אביב. גל הנצחה הגדול ששטף את בתי העלמין החל בסוף שנות השישים, במקביל לעליית מספרם של ספרי הזיכור. בכניסה לשלושת בתי העלמין באזור המרכז – נחלת יצחק, קריית שאול וחולון – ולאורך החומות, הוקמו שדרות ארוכות של מצבות קהילה מכל הגדלים ומכל הצורות. רובן עוצבו בצורת מצבות קבר גדולות; לחלקן ניתנה צורת לפיד או שער; אחרות – כגון מצבת קאליש, הבנויה כולה בצורת קרמטוריום סוריאליסטי – גובלות בקישש נקרופילי. גל הקמת המצבות נעצר בסוף שנות השמונים, ועיקר הפעילות סביבן קשורה היום בעבודות שיפוץ והרחבה.²⁵

23. שיחת המחברת עם א' זינגר, מנהל המחלקה הטכנית של ח"ק, תל־אביב, 18.1.1994; מכתב 'י' פיזיץ לארגון יוצאי זדונסקה־וולה, ה' בחשוון תשי"ט; מכתב 'י' פיזיץ לרב עובדיה יוסף, 28.6.1970, ארכיון ח"ק, תיק זדונסקה־וולה.

24. אסתי ריין, 'מהנצחה כוללת להנצחה אינדיווידואלית', עמ' 79; שיחת המחברת עם א' זינגר, 18.1.1994.

25. נכון לראשית 1994 קיימות בבית העלמין בחולון 365 מצבות של קהילות, וביניהן מצבה אחת שבה שבעה ספרי תורה מהשואה. בנחלת־יצחק יש 27 מצבות קהילה, ובקריית־שאול 32 מצבות. בבית העלמין ברחוב טרומפלדור ניצבות שתי מצבות בלבד – מצבת קדושי וארשה והמצבה שהקים ארגון יוצאי זדונסקה־וולה. גם בחיפה ובבאר־שבע הוקמו כמה מצבות.

שלושה גורמים השפיעו על עיתוי הקמת המצבות. הראשון, יכולתן של האגודות להשיג אפר־קדושים מגיא ההריגה. אפר זה הובא ארצה בתקופות שונות משלושה מקורות – פולין, גרמניה, ברית־המועצות – לרוב כאופן בלתי לגאלי. גורם שני, שנתן את אותותיו גם בעניין ספרי־היזכור, היה המודעות לזקנתם המתקרבת, לחולשתם הגוברת ולמספרם המידלדל של חברי הלאנדסמנשאפטן. כך הפכה ההנצחה הפלאסטית לאמצעי להטביע את חותמן על הנצח. הגורם האחרון היה כלכלי. מספר אגודות ביקשו להקים מצבה כבר בשנות החמישים, אך ידן לא הייתה משגת. לאלו הוצע פתרון בבית העלמין בנחלת יצחק, שם נבנה קיר מיוחד שבו יכלו מעוטי היכולת לקבוע לוחות וזכרון. פתרון דומה הוצע גם לאגודות שלא היה באפשרותן להביא אפר־קדושים מהעיריות או מחנות ההשמדה. רק בשנות השמונים השיגו חלק מהן את הכספים הנדרשים להקמת מצבות קהילה או לשיפוץ המצבות הקטנות שהקימו שני עשורים קודם לכן.²⁶

שאלת מימון המצבות היא מרכיב נוסף במסכת ההנצחה הקהילתית הדורש עיון. בדומה לכתיבת ספרי היזכור, חייבה הקמת המצבות מאמץ כלכלי לכיסוי הוצאות הקרקע ולמימון הקמת הגלעד.²⁷ לעתים הצליחו האגודות להרים את המבצע מכספי תרומות שהיו כבר בקופתן; לעתים נדרשה פעולה משותפת של יוצאי הארגון בארץ ובחו"ל. מאחר שבארצות־הברית לא היה נהוג להקים מצבות קהילה – הן בשל מחירן הגבוה של אחוזות־הקבר שם והן מתוך רצון להביא את השרידים לקבורה בישראל – נענו חברי הלאנדסמנשאפטן האמריקנים בחיוב לקריאת אחיהם בארץ והרימו תרומה נכבדה לכיסוי הוצאות המבצע. כך הפכה הקמת מצבת קהילה לאמצעי נוסף בסדרת המאמצים להידוק הקשרים בין חברי הארגון בארץ ובחו"ל, תוך כדי הדגשת תרבותם המשותפת – תרבות המהגרים העממית, האירופית.

* * *

במאמרה על הנצחת השואה מציינת אסתי ריין בהערת אגב, כי מצבות קהילה מסווגות בתוך שבין מצבות קבר לבין אנדרטות. נראה שהקושי בסיווג נובע מהדיכוטומיה הנוצרת בין מיקומן ותכליתן לבין גודלן, צורתן, ובמיוחד המוטיבים המופיעים עליהן. בדומה לספרי היזכור, מוטיבים אלה מהווים מפתח להבנת עולמם הפנימי של המנציחים בהיותם פרי מפגש התרבויות הרשמיות, העממיות וזו של המהגרים המתרחש בקרב ציבור זה. סקר שערכנו בין מאות מצבות קהילה העלה שבעה מוטיבים חוזרים:

26. מכתב ארגון יוצאי הרוביקיישוב בישראל לח"ק, 26.10.1966, ארכיון ח"ק, תיק הרוביקיישוב; מ' הורביץ, וסיפרת, תל־אביב 1989, עמ' 182. ראה גם מכתב ארגון יוצאי יבון־נה לח"ק מיום י' בכסלו תשל"ב, שהשיגו אפר ממחנות אושוויץ ובוכנוואלד, ארכיון ח"ק, תיק י'מושץ'.
27. על פי אומדן אחד מפעילי החברה קדישא מחיר מצבת קהילה שהוקמה בשנות השמונים נע בין 6,000 ש"ח ל־40,000 ש"ח (במחירי דצמבר 1994), בהתאם לגודלה ולעיצובה.

א. ציור בית כנסת, כביטוי למרכזי חיי הקהילה בעיירה. מוטיב זה ממוקם בגובה העין ומושך ראשון את מבט הצופה. כך נוצרת התפתחות טבעית בסיפור העיירה, בדומה לחלק הראשון של ספרי היוכור, המוקדש לתקופה שלפני המלחמה.

ב. מגילת הקהילה. מוטיב זה מקביל אף הוא לחלקו הראשון של ספר היוכור. כך נוצר גשר בין עבר להווה, בניסיון להנציח את הנכחד ולא את תהליך ההשמדה בלבד.

ג. תמונות מן השואה: יהודים מובלים להורג, אקציות, גדרות תיל ורכבות. השיא - מצבת קאליש המעוצבת כקרמטוריום המתנוסס לגובה שלושה מטרים.

ד. חפצים מהעיירה, כגון אבנים מבית הקברות המקומי, הממחישות את האובדן האישי והקהילתי. כשרידי קודש מן התופת, הם מחזקים את תחושת ה- sacred space שיוצרת המצבה.

ה. 'מגילת שמות קדושים' של בני הקהילה שנספו, הכתובה לעתים על קלף בידי סופר סת"ם. עותק נוסף נמצא במשרדי הלאנדסמנשאפט ומוצג באזכרות. לעתים נמטר עותק נוסף מהמגילה לארכיון ירושם.²⁸

ו. תאריך יום הזיכרון שנקבע לקהילה, שהוא לרוב תאריך הגירוש. באותו יום נערכות אזכרות במשרדי הלאנדסמנשאפט או ליד המצבה. רק במצבות מעטות מצוין תאריך הקמתן, אולי משום שלא נחשבו בעיני מקימיהן בראש ובראשונה ליצירה אמנותית.

ז. פסוקים המביעים אסון, נקמה או נחמה: קהילות בודדות חרות משפט ברוח המסורת הישראלית החילונית. לא ברור אם הדבר נעשה מתוך בחירה דתית, זיקה היסטורית או רצון לתאר את עולם המונצחים יותר מאשר זה של המנציחים.²⁹

מוטיב אחרון בולט בהעדרו: כ-98% מהמצבות לא מופיעה הגבורה הפיסית. יש לציין כי גם הגבורה הרוחנית איננה מופיעה, אך יש לזכור כי קשה יותר לתת ביטוי אמנותי לגבורה רוחנית מאשר לגבורה פיסית. מתוך מאות המצבות שסקרנו, שמונה בלבד מציינות את ההתנגדות המזוינת בשואה. יש המציינות את תאריך המרד; אחרות מנציחות חיילים יהודים ופרטיזונים; שתיים מוסיפות להם את החלוצים, לוחמי המחתרת ותלמי צה"ל. מצבה אחת בלבד - זו של העיירה מְיִיבִיץ שבפלך ווהלין - מעניקה לכך ביטוי פלאסטי בצורת שש דמויות האוחזות ברובים, בגרזנים ובאלות. למרגלותיהן מופיע המשפט: 'עם העיירות חרבו אך בניהן הקימו יחידות פרטיזניות

28. שיחת המחברת עם מר מנחם גרסטר, מוזיז ארגון יוצאי כשאנוב, 28.12.1993; מכתב יו"ר יד-לקהילת-לבוב לחברי ההנהלה, מיום 6.6.1969, ארכיון ח"ק, תיק לבוב.

29. דוגמאות לפסוקים מקראיים נפוצים הם: 'דם עבדיו יקום וגם ישיב לצריו' (מיר); 'ארץ אל תכסי דם' (פְּרָגָה); 'הנה אנכי פותח את קברותיכם' (קרוצב). ארגון יוצאי לבוב ביקש להרות על מצבתו את הנוסח החילוני 'זכור עם ישראל' במקום הנוסח הדתי 'זכור אלוקים'. בעקבות ויכוח פנימי נתבקשה החברה קדישא להתערב. זו סירבה לקבוע עמדה, ולבסוף הסתפק הארגון במלה 'זכור', ללא כל ציון נוסף. מכתב ז' זוהר לא' בקר, מנכ"ל ח"ק, מיום ס' בניסן תשכ"ט, ארכיון ח"ק, תיק לבוב.

מהללות שלחמו בגבורה באויב הנאצי ונקמו במרצחים 1941-1945'. בשאר המצבות, 418 במספר, לא מופיע מוטיב הגבורה הפיסית, ולו ברמז.³⁰

האיקונוגרפיה של מצבות קהילה בארץ מעידה במישרין על מפגש-התרבויות המתרחש בנפשם של המנציחים. מצד אחד, ניכרת בהן השפעת תרבות השכול הישראלית, המתבטאת בכ־900 האנדרטות לזכר הנופלים במלחמות ישראל הפוזרות ברחבי הארץ. ברומה להן, גם ההנצחה הקהילתית היא אישית, ישירה, ויוצאת דופן בהיקפה. בשני הז'אנרים מופיעים פסוקים הלוקחים מהמקורות, טכניקה המקנה לאתרים תכונה של מקום מקודש, הופכת אותם במישרין לבמות פולחן ובעקיפין לכלים פדגוגיים להעברת מסרים.³¹

אולם דווקא מסרים אלה מצביעים על השורשים הנפרדים שמהם יונקים שני הז'אנרים. בניגוד לאנדרטאות לזכר הנופלים, מצבות קהילה נטולות לרוב סממנים אידיאולוגיים, ציוניים וישראליים כאחד. כמעט שאין ניסיון להעביר באמצעותם אתוס פטריוטי, על רובן לא נמצא חותם הלאומיות הישראלית. הוכחה בולטת לכך היא העדר אתוס הגבורה הפיסית בשואה, בייחוד לאור העובדה שמדובר במרכיב מרכזי בדת האזרחית הישראלית מתחילת שנות החמישים ואילך. תיאור השואה במצבות הוא לרוב 'זוועות נטו', מבלי לכסות את ערוותם הזועקת של הקורבנות בעלה תאנה המעוצב בסגנון בקוק מולוטוב. בכך הולכות המצבות בדרך ספרי היזכור ומחזירות את הגבורה הפיסית בשואה לממדים הטבעיים.

באשר למסרים שמבקשות המצבות להעביר באופן אקטיבי, כאן מתחזקת ההקבלה עם ספרי היזכור, המשקפים השפעה של התרבות היהודית-אירופית. סיפור העיירה בפריחתה ובחורבנה (מוטיב בית הכנסת ומגילת הקהילה, גירושים, רכבות, אקציות), תיאור הקורבנות (שמות קדושים) ואף יצירת קשר פיסית עם העיירה (אבנים ממנה) – כל אלה מתחברים יחד למערכת הנצחה הממוקמת בתוך רצף היסטורי שהוא מבובהק לא-ישראלי. אין ניסיון לחפש נחמה בתקומה, אלא במובאות המחברות את הצופה עם מסורת היסטורית של פרעות ויגון. אין כמיהה להתעטף בגבורה נוסח תל-חי, אלא השלמה עם הצורך להמתין עד שכוח אחר – אולי כוח עליון – ייקום את ידם עבדיו השפוף'. בהעדר מקבילה יהודית-אירופית למצבות קהילה, לא ניתן להצביע על רצף ישיר של דגם הנצחה פלאסטית; אך ברור שהמוטיבים של מגילת-הקהילה ומגילת שמות קדושים מתחברים באופן ישיר למסורת הממור-ביכער, שכבר עמדנו עליה. נראה אפוא, כי בעוד שצורת ההנצחה והיקפה יונקים משורשים ישראליים, תוכנה יונק משורשים יהודיים-אירופיים.

האם ניתן היה לצפות אחרת? הלוא מדובר בהנצחה הלאנדסמנשאפטן, חברי הקהילות ההיסטוריות, שהמכנה המשותף ביניהם הוא התרבות העממית האירופית,

30. יש להדגיש כי גבורה רוחנית כמעט שלא נזכרת כלל במצבות קהילה, אולי בגלל הקושי להעביר נושא זה דרך המדיום הפלאסטי.

31. ת' שגב, 'מה עושות האנדרטאות כלילות: דו"ח מסע', הארץ, 27.4.1990. כ־26% מהאנדרטות לזכר הנופלים משלבות פסוקי תנ"ך. ע' אלמוג, 'אנדרטאות לחללי מלחמות בישראל', עמ' 192, 203.

שעמה גדלו ושאותם נשאו בתרמילם בבוואם ממרחקים. ואם השאלה המרכזית של הזיכרון הפרטי בחברה היא 'מאין אני בא', דבר המסייע לה לענות על שאלת ההמשך, 'לאן אני הולך', הלוא טבעי ששורשיה הבולטים של ההנצחה בקהילות ההיסטוריות יהיו אירופיים בעיקרם. יתרה מזו, במספר מקרים אף הקימו הלאנדסמנשאפטן בבית העלמין בעיירתם באירופה מצבה וזה לזו שהקימו בארץ.³² אך האם דבר זה נכון לגבי ההנצחה הנעשית בקהילה שהמכנה המשותף בין חבריה הוא ציוני וישראלי? לשם כך נעבור לפענוח הקודים ושפת המצבות בהנצחת השואה בקרב הקהילות הגיאוגרפיות - קהילות ההווה בארץ.

* * *

את קהילות ההווה בחרנו לסווג לפי גודלן ואופן תפקודן. נתרכז כאן ביישובים קטנים, מושבים וקיבוצים, משום שאלה מתפקדים כקהילה אחת, יש בהם שיתוף של כלל התושבים בנושאים קהילתיים, כגון הנצחה, ולעתים אף התושבים מחזיקים באתוסים משותפים בהווה.³³ איזה מפגש-תרבות משתקף בדפוסי הנצחת השואה בקרב קהילות אלו, ובמה הוא שונה מזה שראינו לעיל?

בשני המקרים מטרת ההנצחה הן זהות: הנצחה לשמה, כלי עזר לפולחן, יצירת מקום מקודש וכלי להעברת מסרים חינוכיים. גם צורת ההנצחה דומה: - על פי רוב, מצבות ואנדרטות המוקמות סמוך לבתי העלמין או בתוכם. ההבדלים ביניהם מתרכזים במושא ההנצחה ובמהותה. בעוד שהלאנדסמנשאפטן הנציחו בני קהילה שנספו, אלה שחיו יחד עשרות שנים ויחד מצאו את מותם, חברי קהילות ההווה הנציחו בני משפחה שנספו, אנשים שלרוב לא היה ביניהם קשר היסטורי או אף גיאוגרפי לפני המלחמה. עובדה זו מעצבת את תוכן המצבות, שאינן מתארות חיים משותפים של הקורבנות, אלא מוות - אף לא משותף - בידי אותו צורר. הבדל נוסף: בניגוד למרבית הלאנדסמנשאפטן, קהילות ההווה לא הביאו לקבורה אפר-קדושים. הדבר השפיע על מיקומן של המצבות, שאינן נמצאות בהכרח בשטח בתי העלמין, אלא באולמות הנצחה או במרכזי היישובים, ועל צורתן, הקרובה יותר לצורת אנדרטה.³⁴ לא ידוע מתי הוקמה המצבה הראשונה לזכר קורבנות השואה בקרב קהילות ההווה. באופן כללי ניתן לומר, שגלי הקמת המצבות הקבילו לאלה שבקרב קהילות העבר.

32. ע' סיון, דור תש"ח, עמ' 131.

33. אין בכוונתנו לבחון את התנועות הקיבוציות ברמה התנועתית, אלא ברמת היישובים הבודדים בלבד. בקיבוצי התק"ם ובקיבוץ הארצי לא נמצאו הנחיות כלל-תנועתיות לגבי ההנצחה באמצעות מצבות או אנדרטות, ועל כן ממצאינו לגבי כל קיבוץ מייצגים אותו בלבד, ולא קו כלל-תנועתי.

34. מחקר קהילות ההווה מסתמך על סקר שערכנו בין למעלה מ-900 קיבוצים, מושבים ויישובים קהילתיים ברחבי המדינה, משני צדי הקו הירוק. מתוכם נברקו לעומק כ-300 יישובים, אשר בלמעלה מ-50 מהם ממוקמות מצבות ואנדרטות לזכר השואה. כפי שנוכחנו לדעת בבדיקות שטח, תשובה שלילית בכתב בדבר קיום מצבת זיכרון אינה מעידה בהכרח על המצב.

התהליך החל בראשית שנות החמישים והגיע לשיאו בשנות השבעים, וזאת משלוש סיבות: המודעות הגוברת בארץ לנושא השואה, הודקנות הניצולים ובני משפחות הקורבנות, וקיומם של המשאבים הדרושים לפרויקט מסוג זה. שאלת המשאבים הכריעה לרוב בקביעת מועד ההנצחה. מאז שנות החמישים ריכזו הלאנדסמנשאפטן את פעילותם באופן כמעט בלעדי בתחומי הסעד וההנצחה. לעומתם קהילות ההווה נאלצו לממן את ההנצחה מתקציבן השוטף. לכן, למרות הרצון הכן להנציה באופן קולקטיבי את הקורבנות, הביצוע התעכב לעיתים תקופה ארוכה. לדוגמא, רק בשנות השמונים עלה בידו של האחראי לבית העלמין בקבוצת כנרת להקים מצבה, לאחר שקיבל סכום כסף מקרובה בחו"ל והחליט לתרום אותו למטרה זו. גם בכפר ויתקין לא הייתה מצבה עד אמצע שנות השמונים, עת שהחליט האחראי לבית העלמין שאין לדהות את נושא ההנצחה בגלל בעיות תקציב. באותו יום עלה לכרמל לחפש אבן מתאימה, הביא אותה לבית העלמין וקבע בה לוח הנצחה קטן, שעשה משארית של מצבת קבר.³⁵

הגורם האחרון הוא אירועים לוקאליים שכיוונו את הודקורים לתחום ההנצחה. בקיבוץ מעגן הוקם לוח מיוחד לזכר קורבנות השואה לאחר אסון התרסקות המסוס בשנת 1954, שאירע בטקס לציון עשר שנים למבצע הצנחנים במלחמת העולם השנייה. ב־1950 הוקמה בכפר הרא"ה מצבה לזכר קורבנות השואה בעקבות תאונת דרכים, שבה נשרפו למוות חברים מהמושב. בכניסה לבית העלמין ניצבת מצבה קטנה המציינת, ששם הוטמנו שרידי קורבנות התאונה יחד עם חתיכת סבון מקדושי השואה. בלי להיכנס לסוגיה של קיום תעשיות סבון מגוויות יהודים בשואה, זו כנראה אחת המצבות היחידות בקרב קהילות ההווה, המוקמת על קבר שבו נטמן אפר־קדושים. העובדה שלא נטמן ביישובים אלה אפר־קדושים אפשר הקמת מצבות בכל מקום בתוכם. רובן הוקמו ליד בתי העלמין או בתוכם. יישובים אחרים הציבו אותן במבנה מיוחד. קבוצת יישובים אחרת צירפה פינת הנצחה לתדרי הזיכרון שהוקמו לזכר חללי מערכות ישראל. נראה שהדבר הושפע מהתרבות הממלכתית, שביקשה ליצור זיקה ישירה בין שואה לתקומה. האם השפיעה אותה תרבות גם על תוכן של המצבות? בין המוטיבים השכיחים במצבות יש פסוקים – לאו דווקא מן המקורות – במיוחד בחלק מיישובי התק"ם והקיבוץ הארצי, המשקפים אתוס ציוני־חילוני. במצבות רבות יש תמונות מן השואה, שמות־קדושים, נרות – סמל יהודי מסורתי לאבל – ומוטיבים המקשרים בין שואה לתקומה, כגון ההעפלה ומערכות ישראל.³⁶

35. שיחה עם שמואל חדש, אחראי על בית הקברות בכנרת, 24.1.1994; שיחת המחברת עם אריה גלעד, אחראי על בית העלמין בכפר ויתקין, 31.12.1993; שיחה עם אריה סנסון, קיבוץ שלוחות, 29.12.1993.

36. 'לכל איש יש שם' (כברי), 'יד להורינו', לא עוד יפול ישראל' (חולתא); 'זהיה לנו לאות ולעד כי נזכור יקירנו שנספו בשואה 1939–1945' (העונן); 'לזכור חברי לא לשכוח' (עין־השופט); 'יתגדל שם יקירנו שנספו בשואה ולא הובאו לקבר ישראל. יהי זכרם ברוך' (יד־מדרכי).

לא מצאנו הבדלים בולטים בין דפוסי ההנצחה בקרב סוגי הקהילות למיניהן, בין אם מדובר בקיבוצי התק"ם, הקיבוץ הארצי, הקיבוץ הדתי, מושבים ויישובים קטנים. הקו החילוני בפוסקים בולט יותר בקיבוץ הארצי, כפי שהקו המסורתי בולט ביישובים דתיים ומעורבים. שאר המוטיבים כמעט זהים. מרבית המצבות פיגורטיביות וייצוגיות, כסגנון האנדרטות. נעדר בהן אלמנט הקיסט השולט בחלק ממצבות הלאנדסמנשאפט, הפונות לקהל יעד אחר מאשר מצבות אלו. כאן מדובר במצבות פשוטות ונקיות, המזכירות את דפוס המצבות לזכר חללי מערכות ישראל. אך בניגוד למה שאפשר היה לצפות, כמעט שלא מוזכרת בהן הגבורה הפיסית, אולי משום שהמכנה המשותף היחיד שקישר בין הקורבנות היה מותם ולא חייהם. ובכל זאת, השפעת התרבות הממלכתית והתרבות העממית המקומית מורגשת הרבה יותר מאשר במצבות הלאנדסמנשאפטן, במיוחד בריבוי המובאות החילוניות ובמוטיבים המקשרים בין שואה לתקומה. הדבר ברור לאור העובדה שמדובר ביישובים המתאפיינים באלמנטים מקומיים, ושבחלקם שולטים אתוסים ישראליים-חילוניים.

מפגש התרבויות - העממית, הממלכתית ותרבות המהגרים - המשתקף במצבות לזכר השואה בקרב קהילות ההווה יוצר אפוא דפוס הנצחה שונה מזה שראינו בקרב קהילות העבר, הנובע מהמהות של שני סוגי הקהילות - ההיסטוריות והגיאוגרפיות. זאת ועוד: נראה כי דפוס הנצחת השואה בקרב קהילות ההווה השפיע על דפוסי הנצחה אחרים בארץ ברובד הקהילתי, כגון קיר ההנצחה שנבנה ב-1985 בקיבוץ גבת על-שם קדושי פינסק - קיבוץ שכל כולו אמור היה להיות במקור מצבה חיה - לזכר קורבנות הטבח בפינסק בשנת 1919. הקיר עוצב בסגנון המצבות לזכר השואה בקרב קהילות ההווה.

דפוס הקמתן של מצבות ההנצחה בקרב קהילות ההווה אינו ייחודי לארץ. גם בקהילות יהודיות בחו"ל הוקמו מצבות דומות לזכר קורבנות השואה. אחת הבולטות נמצאת בבית העלמין היהודי במאנצ'סטר שבאנגליה. על קירות האוהל שנבנה מופיעים שמות המחנות, ולידם שמות הקורבנות ממשפחות חברי הקהילה. ברומה למצבות קהילות ההווה בארץ, גם שם מופיעים מוטיב הפוסקים, הנרות, שמות הקדושים והתמונות מן השואה. אולם כמצופה מקהילה בגולה, אין התייחסות לתקומה, והפוסקים הם מקראיים בלבד. דפוס זה, החורג במספר מצבות הנצחה שהקימו קהילות יהודיות בחו"ל, מחדד את ההבדלים בין מצבות קהילות ההווה שהוקמו בארץ לבין אלו בנכר.

כיצד מונצחת השואה ברמת הפרט ואיזה מפגש תרבותי משתקף בהנצחה זו? תשובה אחת טמונה בהיבט נוסף של ההנצחה הפלאסטית - תוספות למצבות פרטיות לזכר קורבנות השואה. קשה לקבוע את מהות מפגש התרבויות שהוליד דפוס הנצחה זה. לא מצאנו לו תקדים לפני השואה, אולי משום שלא היה תקדים לציבור כל כך גדול שלא הובא לקבר ישראל. נראה כי התופעה צמחה במקביל, בארץ ובחו"ל, בקרב הניצולים ובני משפחותיהם. גם קשה לקבוע את מועד תחילתה, משום שלעיתים נוספו התוספות למצבות קיימות, אפילו לאלו שהוקמו לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה. התוספת המוקדמת ביותר שמצאנו היא בכפר ויתקין, במצבה משנת 1939.

על בסיסה נקבע לוח קסן, ככל הנראה משנות הארבעים, ובו ציון לזכר בנה של הנפטרת, 'הנעדר בטרבלינקה בשנת 1942'. בנחלת יצחק מצאנו שתי תוספות - מתשיח ומתש"ט - חרותות על המצבות כחלק מהכתובות המקוריות.³⁷

שני גורמים הניעו אנשים להנציח קורבנות שואה בצורה זו: המודעות הגוברת לשואה ברמה האישית והכללית, ובהמשך לכך, השפעת הסביבה. ככל שהתגברה המודעות, כך התפשט הנוהג; וככל שהתפשט הנוהג, כך התרחב מעגל האנשים שנעשו מודעים לסוג זה של הנצחה. התופעה ניכרת בעיקר בקרב משפחות הניצולים ובקרב עולים משנות השלושים, שעוד היה להם קשר חזק - רגשי וכרונולוגי - לבני משפחה שגתרו באירופה. אלה איבדו לרוב הורים בשואה, בניגוד לעולי הדור הקודם, שדרך כלל איבדו אחים. מכאן מובן גם ריבוי כתובות ההנצחה משנות השבעים והשמונים, עשורים שבהם הגיעה מודעות השואה לשיא, במקביל לתמותה טבעית גבוהה בקרב ציבורים אלה. תופעה זו הורגשה אף בעת ביצוע המחקר. כמעט כל האנשים ששאלנו בעניין זה - קרובי משפחה של ניצולים, אנשים שפגשנו באקראי בבתי העלמין - התייחסו באהדה לרעיון. במספר מקרים, לאחר שהפנינו את תשומת לבם לדרך הנצחה זו, הביעו אנשים רצון לנהוג כך בעת שיקימו מצבות ליקיריהם, או אף ביקשו להוסיף למצבות קיימות תוספת הנצחה.

בעשרים אחוזים לערך מן המצבות שיש בהם תוספות המנציחות קורבנות שואה צוין, כי גם הנפטר עצמו היה ניצול שואה. נראה כי מגמת ההנצחה פסחה כמעט לחלוטין על בני העלייה השנייה והשלישית, אולי משום שחצי יובל שנים של ניתוק גיאוגרפי הפריד בינם לבין משפחותיהם שנספו בשואה. מאחר שהחוויה האירופית לא מילאה מקום מרכזי בחייהם, לא חשבו ילדיהם להנציח קרובים שאבדו בשואה על מצבות הוריהם.³⁸

במספר מקומות שבהם ציפינו לתוספות הנצחה, כגון הקיבוצים עין-החורש ויד מרדכי, שבהם קבורים ניצולים רבים, הן נעדרו לחלוטין. בשני המקרים הדבר נובע מאופי ההנצחה שנקבע במקום. בעין-החורש הוקמה מצבה מרכזית לזכר הקורבנות, ולכל משפחה נפתח תיק ובו שמות הקורבנות מבני המשפחה. אי לכך החליטו החברים, כי דפוסי הנצחה אלו יחליפו את תוספות ההנצחה הפרטיות. גם ביד מרדכי, שם הוקמה מצבה מרכזית עם ציון שמות הקורבנות, החליפה ההנצחה

37. המדגם שלנו מבוסס על שני קיבוצים מהקיבוץ הארצי (יד מרדכי ועין-החורש), שלושה של התק"ם וכנרת, גבעת-חיים מאוחד וקבוצת שילר), אחד של הקיבוץ הדתי (קבוצת יבנה), שני מושבים - אחד דתי (כפר הרא"ה) ואחד חילוני (כפר ויתקין). ושתי חלקות מתקופות שונות בבתי העלמין הבאים: נחלת יצחק, קריית שאול וחולון. הסקר כלל כאלפיים מצבות, שמרביתן הוקמו משנות הארבעים המאוחרות ואילך.

38. לבדיקת הנושא סקרנו את בית העלמין בכנרת, המשמש פנתיאון לאומי לבני העלייה השנייה והשלישית. מתוך כ-500 הקברים במקום, רק שישה מנציחים קורבנות השואה; המישה מהם הם של אנשים שעלו ארצה לאחר 1932. גם בקיבוץ גבת, שהוקם בשנת 1926 על שם קדושי פינסק - טבת טרום-שואתי - אין תוספות הנצחה לזכר קורבנות השואה.

הקהילתית המפורטת את ההנצחה הפרטית. אין לראות בזה כלל. יישובים אחרים אימצו את כל דפוסי ההנצחה במקביל.³⁹

נוסח כתובות ההנצחה מגלה טפח ממפגש התרבויות ומראיית השואה בקרב ציבור המנציחים. גם כאן, רבים מהנוסחים מאמצים דפוס מסורתי. חלקם מנציחים את הקורבנות בשם, אחרים בייחוסם לנפטר בלבד. יש המציינים את מקום מגוריהם – או מותם של הקורבנות; באחרים מופיע ציון סתמי: 'שנספו בשואה', 'שלא הובאו לקבר ישראל'. בחלק מהמקרים צוין כי גם הנפטר היה ניצול שואה. ציון זה שכיח הרבה פחות מהקודם, אולי משום שבני משפחתו לא ראו בהיותו ניצול אפיון מרכזי באישיותו. מכל מקום, התמונה המצטיירת דומה לזו של הקהילות הגיאוגרפיות – 'שואה נטו', שאינה מנציחה את חיי הקורבנות, אלא את מותם בלבד. זאת ועוד: השפעת התופעה ניכרת גם אצל ציבור מנציחים אחר, שביקשו לציין על מצבות יקיריהם קורבנות אסונות ובני משפחה שנקברו בנכר. מאחר שכתובות אלו מופיעות לרוב על מצבות משנות השישים ואילך, נראה כי הן הושפעו מנוהג הכתובות להנצחת השואה, ולא להפך.⁴⁰

* * *

דפוס הנצחה נוסף, המשלב אלמנט פרטי וקהילתי, הוא לוחות לזכר קורבנות השואה שנקבעו בבתי הכנסת. מדובר בהנצחה ישירה ופרטית המתבצעת במסגרת קהילתית. לצד לוחות המנציחים נפטרי הקהילה, נמצא לעתים לוח נוסף, שבו מנציחים בני הקהילה קורבנות שואה ממשפחתם. מנהג זה, אירופי במקורו, החל כנראה כבר בשנות החמישים, אך הגיע לשיאו רק משנות השבעים ואילך. תוכן הכתובות וצורתן דומים לתוספות ההנצחה על מצבות פרטיות. נראה גם כי דפוס אירופי זה השפיע על הנצחת חללי צה"ל, שלזכרם הוקמו לוחות דומים בבתי כנסת ברחבי הארץ.⁴¹ לצד תופעה זו הוקמו כעדים רבות אולמות תפילה ובתי כנסת על שם קדושי השואה. דפוס הנצחה זה, אף הוא אירופי בעיקרו, התפתח במקביל לשאר הדפוסים שסקרנו, מתוך שילוב של גורמים כלכליים וחברתיים שפעלו במקביל בקרב ציבור המנציחים. הראשון מסוג זה שמצאנו בארץ הוא מניין תפילה לזכר קדושי סטרומה, שנוסד בבאר-שבע בשנת 1954 על ידי עולים מרומניה. באותו עשור נקבעו כבר

39. שיחת המחברת עם יונת רוטביין, בתה של רוזיקה קורצ'ק, 16.1.1994.

40. דוגמאות לכך מצויות בבית העלמין בכנרת, שם מופיעה כתובת משנת 1975 לזכר אדם שנרצח בוויילנה בשנת 1919, ובגבעת-חיים מאוחד, שם מונצחת אחות חברה שנקברה בגולה בשנת 1966.

41. בשתי ערים שברקנו – גבעתיים וקריית טבעון – כשליש מבתי הכנסת האשכנזיים מחזיקים בלוח מסוג זה. במקומות אחרים מופיע לוח משולש: חלק אחד הוא לחברי הקהילה שנפטרו, חלק שני לקורבנות השואה, בני משפחות החברים, וחלק שלישי לחללי צה"ל. שיחה עם מר יוסף אייגנר, אחראי על בית הכנסת בכפר הרא"ה, 29.12.1993.

לוחות לזכר השואה בבתי כנסת שונים ברחבי הארץ, דוגמת זה שבבית הכנסת בכפר ויתקין.⁴² הנוהג לקרוא בתי כנסת על שם קדושי השואה התפשט בשנות השישים והשבעים, עת שהוקמו בארץ בתי כנסת שנשאו שמות כגון 'קדושי אושוויץ' (באר-שבע) ו'קדושי השואה' (קריית טבעון). גם בקיבוץ שלוות הוקם ב-1965 בית כנסת לזכר קדושי השואה, שמומן מכספי השילומים שקיבלו החברים מגרמניה.

* * *

צורות ההנצחה שמנינו עד כה שואכות השראה ממקורות יהודיים. קיים גם דפוס הנצחה אחד ברמת הקהילה, היונק משורשים לא יהודיים, והוא חורשות הנצחה. ראשיתן בתמורות הקונצפטואליות באירופה בתקופת ההשכלה ביחס למוות – המעבר מגישה נוצרית, שראתה במוות מקור לענווה ולחרטה, לגישה חילונית שראתה בה דרך להדגיש את ההרמוניה של הנפש עם הטבע. במקביל השתנתה צורת בית העלמין, שעוצב עתה בסגנון פסטורלי. מכאן הבסיס להקמת פארק הזיכרון ברומא, לזכר אלה שהקריבו את נפשם למען איחוד המולדת, או חורשות-הגיבורים, שהוקמו בגרמניה ובצרפת לאחר מלחמת העולם הראשונה. אלו מילאו מקום מרכזי ב'פולחן החייל המת' והפכו את הנופלים לחלק אינטגרלי ממחזור הטבע, כשהעצים ממלאים את מקום הקברים ולכל עץ מוצמד שם של נופל. בחירת סמל טבעי, ייחודי ואישי להנצחת החייל המת הייתה גם שלב במלחמה נגד תהליך הטרוויאליזציה של המוות, שהתבטאה, בין השאר, בייצור סיטוני של אנדרטות בתבנית אחידה.⁴³

דפוס זה של חורשות הנצחה היה מוכר למתיישבים בארץ, בייחוד לאלה ששירתו במלחמת העולם הראשונה, וחורשות הנצחה הוקמו בארץ כבר בשנות השלושים, כגון בקיבוץ גבת, לזכר נרצחי פינסק שעל שמם נקרא הקיבוץ. אולם רק לאחר מלחמת תש"ח התרחבה התופעה כדרך מקובלת להנציח נופלים, אולי בגלל התאמתה לאתוס הציוני של גאולת הקרקע. בכך היא השתלבה עם המנהג של הקמת חורשות ונטיעת עצים ביערות הקרן הקיימת.⁴⁴ מכאן קצרה הייתה הדרך להקמת גינות וחורשות לזכר קורבנות השואה. בשנות החמישים הוקם 'גן לזכר קדושי מְזִיבוּ' בכפר ויתקין, שחלק מייסדיו היו מיוצאי עיירה זו. במהלך השנים נתרמו אלפי עצים לזכר קורבנות השואה ביערות הקרן הקיימת. בשנות השמונים אף ניטעה חורשה לזכר יהודי וְגִלְמֵיָהּ ביער בן-שמן – 'יד לקדושי זגלמביה', ובה מצבות סמליות בנוף פסטורלי ליד עצים שניטעו לזכר הקורבנות. לא הייתה כאן כל כוונה ליצור הרמוניה בין המתים לבין הטבע, כפי שבקשו לעשות באירופה. אולם ייתכן שזהו ניסיון

42. שיחה עם מוזכר המועצה הדתית בבאר-שבע, 29.12.1993; תוכנית לחנוכת בית הכנסת 'בית-אברהם' על שם קדושי סטרומה, חנוכה תשכ"ה, באר-שבע 1965; שיחה עם עמיתי שלום, אחראי על בית הכנסת בכפר ויתקין, 31.12.1993.

43. ג'יל מוסה, הנופלים בקרב, עמ' 50.

44. ע' סיון, דור תש"ח, עמ' 144.

'לזכרון עולם': הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה

להעניק לקורבנות שורשים סמליים - ובכך תקומה לדורות - באדמת ארץ־ישראל. לפנינו אחד הדפוסים הבודדים שמצאנו ברמת הפרט והקהילה, לחפש נחמה בתקומה ולקשר בין מעגלי התרבות השונים - האירופיים והארץ־ישראליים - שפעלו בקרב ציבור המנציחים.

* * *

ישנם דפוסי הנצחה נוספים ברמת הפרט והקהילה שעליהם לא נרחיב את הדיבור. ביניהם: קריאת שמו של ילד על שם קורבן שואה, תגיגת 'פורים קטן' - מעין חג הוריה שנקבע על ידי אדם או קהילה, המציין ימי גאולה (כגון יום השחרור ממחנה), קריאת בניינים על שם קורבנות והענקת מלגות לזכרם. בדומה לחורשות הנצחה, דפוסי הנצחה אלה אינם ייחודיים לשואה והם קיימים/מוכרים בקרב ציבורים יהודיים בארץ ובחו"ל. המנהג לחגוג 'פורים קטן' נפוץ בקרב ניצולים שומרי מסורת, המציינים מדי שנה את יום שחרורם בסעודת מצווה. דוגמה למלגות הן מלגות אושוויץ־בונא, המוענקות מדי שנה באוניברסיטת בראילן, שהוחלט עליהן בכנס ניצולי המחנה שנערך בניו־יורק בשנת 1960, לציון 15 שנה לשחרורם. מלגה אחרת לזכר השואה באותה אוניברסיטה היא מלגה מקרן שהקימה משפחת בליצר, על שם בתם שושנה שנספתה בשואה. מלגות דומות מוענקות לתלמידי מ"א וד"ר על ידי יד־ושם.

האם היו דפוסי הנצחה ברמת הפרט והקהילה שנדחו על ידי הציבור בישראל? לא מצאנו כאלה שנדחו לחלוטין, אולם לפחות דפוס אחד שהתקבל נעלם במהלך השנים. כוונתנו להנצחת השואה בהגדות הפסח של התנועות הקיבוציות. נוהג זה החל באופן ספונטני במספר קיבוצים כבר בשנות הארבעים המוקדמות. לרוב התבססו התוספות להגדה על ה'נדר' מאת אברהם שלונסקי ו'הקינה על העם היהודי שנהרג' מאת יצחק קצנלסון. במהלך השנים נתמסד דפוס זה ברמה התנועתית, אולם הוא נעלם בעקבות השתרשות טקסי הנצחה של יום השואה. מדובר אפוא בדפוס הנצחה שהחל באופן ספונטני ברמת הקהילה, הפך לדפוס ממוסד ברמת התנועה ונעלם לאחר שהוחלף בדפוס הנצחה מקביל ברמה הממלכתית, דהיינו בטקסי יום השואה.⁴⁵

* * *

היכן יש למקם את דפוסי הנצחה שמנינו בתוך תרבות הנצחה הכללית של מדינת ישראל? מהו מקומם בתהליך בניית הזיכרון הפרטי והקולקטיבי של אזרחיה? בספרו, *Myth, Symbol and Culture*, טוען האנתרופולוג קליפורד גירץ, כי ניתן להבין מציאות נתונה רק כאשר מקלפים ממנה את הרבדים התרבותיים השונים שמהם היא מורכבת.⁴⁶ כך ביקשנו לעשות כדי לבחון את מפגש התרבויות המשתקף בדפוסי הנצחת השואה בארץ ברמת הפרט והקהילה.

45. הנוהג החל בעין־חרוד ובית־השיטה. ראה, לדוגמא, הגדת הקיבוץ הארצי משנת 1964. שיחת המתברת עם אריה בן־גוריון, אחראי על ארכיון החגים בקיבוץ בית־השיטה, 10.3.1994.

46. C. Geertz (ed.), *Myth, Symbol and Culture*, New York 1971.

במבט ראשון התמונה מטעה במקצת: נראה כי דפוסי הנצחה מסויימים, שהתפתחו בארץ שנים רבות לפני השואה, השפיעו על הנצחתה בעקיפין או במישרין. לכאורה, נראה כי דפוס האנדרטות בארץ נקבע ב־1934 עם הקמת הפסל לזכר טרומפלדור והבריו בתל־חי, ותבנית ספרי היזכור עוצבה עם פרסום ספרי היזכור משנות העשרה. דפוסים אחרים – כגון הצבת לוחות זיכרון בבתי כנסת וקריאת מקומות על־שם – התפתחו במקביל בתחום הנצחת השואה ובתחום הנצחת חללי צה"ל, ואולי הייתה ביניהם השפעה הדדית. אך כפי שראינו, השפעת תרבות הנצחה הישראלית נוגעת בעיקר לצורת הנצחת השואה ברמות הגדונות, בעוד שאין היא משפיעה לרוב על תוכנה. יוצא דופן בעניין זה הן, כאמור, חורשות הנצחה, שבאמצעותן מנסה הפרט – או הקהילה – לשלב אתוס ממלכתי בדפוס הנצחה אישי.

הדיכוטומיה בין משקל התרבות הארץ־ישראלית בהנצחת השואה – ממלכתית ועממית כאחת – לבין זה של תרבות המהגרים האירופית ניכרת באופן ברור ביותר בפן מרכזי של כל צורות הנצחה – פן הנחמה. תופעת הנצחה, המהווה חלק מתהליך האבל ותורת רבות לדינמיקה של ההתאוששות, כוללת בתוכה חיפוש הכמיהה לנחמה. בהנצחה הארץ־ישראלית הנחמה היא כמעט תמיד האתוס הציוני: הגבורה הפיסית, האידיאל הלאומי וחזון המולדת. אתוס דומה מופיע בהנצחת השואה ברמה הממלכתית, המוסדית והתנועתית – חידוד הקשר הבלתי אמצעי בין שואה לתקומה והפיכת הפרטיזנים ולוחמי המחתרת לגשר חי בין היהודים שפעלו שם לבין אלה שהיו 'כאן'. פן זה בולט בהעדרו בהנצחת השואה ברמת הפרט והקהילה, בה מחפשים את הנחמה באחד משני מוקדים: בעצם ההנצחה עצמה או ברובד המסורתי – הפיכת כל קורבן ל'קדוש', דהיינו, קורבן פארא־אקסלאנס בלקסיקון היהודי.⁴⁷

אף בריטואליזציה של הנצחה ניכר משקלה של תרבות המהגרים. לאנדסמנשאפטן רבים חנכו את המצבות דווקא ביום הזיכרון של קהילתם – תאריך בעל משמעות אישית וקהילתית – ולא ביום השואה והגבורה, הרווי סמליות ממלכתית. גם תוכנן של אזכרות הלאנדסמנשאפטן רומז לדיכוטומיה בין הנצחה ממלכתית לקהילתית. בעוד שטקסי יום השואה מדגישים את אתוס הגבורה הממלכתי, האזכרות ביום גידוש הקהילה נטולות סממן זה כמעט לחלוטין. במקומו ניצבים תיאורים נוסטלגיים של הקהילה היהודית באירופה לפני השואה, תפילת יזכור ומשאלה שהדור הבא לא ישכח את מסורת אבותיו מאירופה. יש אפילו לאנדסמנשאפטן, כגון ארגון יוצאי הרוֹבֵי־שׁוֹב, המחלקים מלגות ופרסים על שם קדושי עיירתם באזכרות השנתיות. תמריצים כספיים אלה אמורים לעודד את הדור הצעיר להתעניין בתרבות היהודית־אירופית שלפני השואה.

כל דפוס הנצחה נוצר כתוצאה מצורך דיאלקטי – המתחיים בין המרכיבים התרבותיים השונים הפועלים בקרב ציבור המנציחים; קם מתוך שילוב של רצון ומשאבים – הימצאות האנשים והמקורות הכלכליים להוצאת הרעיון מהכוח אל הפועל; ונקלט בהצלחה כתוצאה ממהותו – העובדה שהוא עונה על צורך חברתי,

47. ע' סיוון, דור תש"ח, עמ' 127.

המגביר את נכונות הציבור לאמץ דפוס זה ולשמרו. אולם מאחר שהחברה היא גוף דינמי, גם צרכיה משתנים עם הזמן. כתוצאה מכך, משתנים גם דפוסי ההנצחה ומשקלם של הגורמים השונים הבאים בו לידי ביטוי.

לאחרונה עדים אנו לשינוי בהתייחסות הממלכתית לדפוסי הנצחת השואה ברובד הפרט והקהילה. דוגמה לכך הוא הפרויקט האקסטרואוגנטי האחרון של יד־ושם, הרשות הממלכתית לשואה ולגבורה: בקצת הקהילות החרבות. באתר זה, הממוקם על צלע הרי־הזיכרון, הוקמו מצבות למאות קהילות שנכחדו בשואה. הכוונה הייתה ליצור מקבילה למצבות הלאנדסמנשאפטן: מקום התייחדות ותחליף קבר - ללא אפרי־קדושים - לחברי הקהילות ולבניהם, האמורים לתרום סכומים נכבדים לקופתו המתרוקנת של המוסד הציבורי. אימוץ פרויקט זה בידי נושא הדגל של ההנצחה הממלכתית, שבמשך שנים הדגיש את אתוס הגבורה במפעליו ובמחקריו, מעיד על תמורה קונצפטואלית שחלה בחברה הישראלית בשנים האחרונות: הנכונות להעניק לגייטימציה לתרבות המהגרים האירופית, להכיר בוויטאליות שלה ולשלב חלקים ממנה בתוך דפוסי ההנצחה הממלכתיים. עדות נוספת לתמורה היא מסעות בני הנוער לפולין, המקבלים לאחרונה יותר צביון של חיפוש שורשים והבנת תרבות העיירה, ומהווים פחות כלי להגברת האתוס הלאומי, כפי שהיו בתחילה. כך הופכת הנצחת השואה ברמת הפרט והקהילה לנחלת כלל הציבור בישראל, ובתוכו דור העתיד, במקום שייבלע זכר השואה עם מותו של אחרון הניצולים.