

אנתרופולוגיה של הזיכרון: פורום חוקרים

בעקבות מאמרה של קרול א' קידרון: "חיפוש אחר

פרדיגמות זיכרון יהודיות: כינון נשאי זיכרון יהודי

בקבוצת תמיכה לדור שני לשואה" (דפים, כג)

תקציר המאמר

קרול א' קידרון

בעקבות דערכתם של הטקס הדתי המסורתי, נוסחי התפילה והאזכרות, כלומר התבניות והצורות אשר שימרו את הפרדיגמות הארכיטיפיות ואת הנרטיבים החינוכיים לשימור הזיכרון היהודי, הוזהר ההיסטוריון יוסף חיים ירושלמי מפני האפשרות שהעבר יחדל להיות מונחה, לא באופן אישי ולא באופן קיבוצי, ולא יועבר עוד מדור לדור.¹ בתגובה קבעו חוקרים של פרקטיקות יהודיות בנות זמננו כי "מדיניות זיכרון" או "ערוצי זיכרון" שהותאמו לכך ממלאים כיום את תפקידיה של עבודת הזיכרון שהתבצעה בעבר באמצעות טקסים וליטורגיקה מסורתיים.

בבואו לדון בנושא של זיכרון השואה – תחום שהוא מורכב מן הבחינה התרבותית וטעון מן הבחינה האתית – בוחן המאמר את השאלה אם עבודת הזיכרון של השואה, הממוסגרת על ידי שיח פסיכולוגי, מכילה בקרבה באופן כלשהו הדים של פרדיגמות זיכרון יהודיות מסורתיות. במסגרת המאמר נבחן תיאור אתנוגרפי של קבוצת תמיכה נפשית לצאצאי ניצולי שואה בישראל, כדוגמה לפרקטיקת זיכרון בת זמננו, כדי לקבוע אם "מדיניות" של זיכרון השואה, הממוסגרת בשיח תרפויטי, ודמויותיהם של הניצול מוכה הטראומה וצאצאיו, המשמשים "כערוצי זיכרון", אכן יכולים למלא את תפקידיה של עבודת זיכרון מסורתית, טקסית וליטורגית.²

הממצאים מראים כי עבודת הזיכרון בקבוצת התמיכה חותרת להקבנות יחידים כעדים או כנשאים של זיכרון השואה היהודי, ובה בעת לממש מטרות יהודיות פרדיגמטיות של זיכרון משותף. עצם מעשה הסיפור של התרחיש הפסיכולוגי של הפרעות פוסט-טראומטיות (PTSD), כמו גם כינון פרופילים של יורשים-צאצאים פגועים שבהם הוטמעה הטראומה, מתפקדים כערוץ עכשווי לעבודת זיכרון ואבל שהיא אישית וקולקטיבית כאחת. כמו בנרטיב הארכיטיפי היהודי של ייסורים וגאולה, גם כאן מעשה הסיפור מאגד תחתיו את כלל הסיפורים האינדיווידואליים ומאחה אותם לתסריט אחד הקשור בשואה, המארגן מחדש את הכאוס של הסבל המשפחתי והאישי. תרחיש זה, הנפרש באורח רציף, מלווה את המשתתפים במסע חזרה אל השבר שיצרו אירועי העבר;

1 יוסף ח' ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תל-אביב, 1982), עמ' 67.

2 Lucette Valensi, "From Sacred History to Historical Memory and Back: The Jewish Past", in: Marie-Noelle Bourguet, Lucette Valensi and N. Wachtel (eds.) *Between Memory and History* (London, 1986), p. 85.

ומעצם ההגדרה מחדש של העבר כאירוע המכונן האישי שלהם, ההווה שלהם מקבל משמעות יתרה.

מהלך רקורסיבי זה מעצב מחדש את העבר וההווה של הצאצאים, ולא זו בלבד אלא שהוא אף מכונן אותם אל העתיד המיועד להם כנשאי עול הזיכרון, אשר ינציחו את זכר השואה ובכך יאחו מחדש רצף היסטורי שנפרץ בעבר. ומשהגשימו תרחישי מפתח יהודיים, ייהפכו הנטל הבלתי נמנע של משאם, והסטיגמה החברתית הנלווית אליו, לשליחות מקודשת. המסגור מחדש של פצעים נפשיים פסיכו-סוציאליים, כפצעים חפים מסטיגמה ובעלי ערך חברתי המסוגלים אף להוות יתרון לנשא ולקולקטיב כאחד, לא היה מתאפשר בלעדי סינתזה זו של הפרקטיקה התרפויטית עם פרדיגמות וזכרון יהודי. הן סדר היום והן הדיאלוג של מפגשי קבוצת התמיכה, אף כי הם עטויים באפיסטמולוגיה פסיכולוגית, מרכזים בתוכם ציוויים מסורתיים יהודיים פרדיגמטיים, הקשורים בזיכרון. באופן שבו הוא מכיל הדים של התרחיש היהודי הארכיטיפי של גלות ייטורים-גאולה ככלי לזיכרון, התרחיש של העברה בין דורית מעורר ומאזכר כמה מוטיבים של הזיכרות, היינו חבות הבנים, ציווי העדות, ההנצחה והגאולה. היחיד בן הדור השני, משסיפר שוב ושוב את תרחיש המפתח והפנים את הדקדוק הפנימי שלו ואת משמעויותיו, מגלם בגופו את המוטיבים היסודיים היהודיים של העד האמפתי ובעל הידע. התרחיש, משדוקלם והופנם, משמש לחנך את נשאי הזיכרון, משום שהוא מחזק שוב ושוב את תחושת המחויבות להעיד על העבר, בין בגילום הפרופיל הנרכש של צלקות פוסט-טראומטיות, ובין בדקלום מה שיכול להיחשב ל"מרטירולוגיה" של בני הדור השני. קבוצת התמיכה כאתר הנצחה מזכירה אף את טקסי אמירת הסליחות והקינות הקהילתיים, שבהם מנציח נרטיב הדיכוי את הזהות הקולקטיבית.

לבסוף, אף שמעשי הסיפור החברתי של קבוצת התמיכה סוגלו והותאמו באמצעות משא ומתן תרבותי, ניתן לראות בהם כלים המקיימים את המנגנונים הטקסיים היהודיים של שחזור (reenactment), הנכחה מחדש וגילום ממשי של החוויה בתוך הגוף. הטקסטים הדרמטיים וטעוני הסמליות מעוררים תגובה גופנית רגשית חזקה. טכניקות פסיכולוגיות משמשות להנכחה ולשחזור של חרדות הקשורות בשואה, באופן שמתתפים עשויים ממש לחוש "כאילו היו שם". כמו בטקסים מסורתיים, כאשר הם שבים מחוייית ה־*communitas* הווירטואלית שלהם, מפנימים המשתתפים את מיתוסי היסוד של הזהות האישית והקולקטיבית שלהם, ומחזקים את מודעותם למיקומם על רצף הזמן היהודי. כך המתכונת, המבנה והתוכן של הטקסט הנרטיבי והמנגנונים הטקסיים של קבוצת התמיכה מעצבים קהילת זיכרון, המבנה יחדיו נרטיב של סבל משותף ושליחות עתידית של הנצחה.

אשר לדברי האזהרה של ירושלמי, כי עם דעיכתם של "ערוצי זיכרון" מסורתיים יחדל העתיד להיות "מונכח" באופן אישי או קולקטיבי, או מועבר מדור לדור,³ הרי המאמר קובע כי בעבודת הזיכרון של קבוצת התמיכה של בני הדור השני ניתן לראות מעשה תרבותי עדכני של "משא ומתן והסתגלות מחדשים" של הערוצים היותר

מסורתיים של הזיכרון היהודי.⁴ "מדיניות הזיכרון" של הקבוצה אכן התפתחה למעשה בהקשר התרבותי המסוים של חברה מחולנת המתקיימת לאחר השואה, ונראה כי היא תלויה להישרדותה בתהליכים פסיכולוגיים, סימבוליים וחברתיים מקריים וחלופיים.⁵ ברם, כפי שהראינו לעיל, הקווים המנחים התיאורטיים של הקבוצה, הטקסט והטקס הריטואליים, משמרים את מבנם ורוחם של הטקסט המסורתי ושל ערוצי הזיכרון, כמנגנונים תרבותיים "מוטמעים" (embedded) שתכליתם לחנך הן את הפרט והן את הקהילה כנשאי זיכרון, המחויבים לקיים מטרות הנצחה מסורתיות ולהאדיר את ערכן. שיקוען של פרדיגמות זיכרון יהודיות בתוך הפרקטיקה של קבוצת התמיכה בהחלט אין משמעו כי הפרקטיקה היהודית המסורתית ועבודת הזיכרון הפסיכולוגית הן שוות ערך. ההפך הוא הנכון – תופעה זו חושפת את ההישרדות התרבותית של עקרונות יסוד ופרקטיקות מסורתיים המוטמעים באתר החילוני והתרבותי של עבודת זהות וזיכרון.

אולם נשאלת השאלה אם בהדהודים הללו שבין עבודת זיכרון יהודית לעבודת הזיכרון של קבוצת התמיכה די לטעון כי הפרדיגמות המסורתיות של הזיכרון היהודי אכן שרדו באופן פעיל. אם נשוב לקריטריונים שהעמיד ירושלמי לשימור הזיכרון היהודי הקיבוצי, נראה כי הוא קובע כי זיכרון יהודי קולקטיבי הוא "פועל יוצא של אמונה משותפת, לכידות ורצון של הקבוצה עצמה, המעבירה ויוצרת מחדש את עברה באמצעות מכלול שלם של מוסדות חברתיים ודתיים השורים זה בזה והמתפקדים יחד כדי להגשים זאת".⁶ אי-אפשר לראות בקבוצת התמיכה מוסד דתי, ועדיין, בפרפרזה על דבריו של ירושלמי – מסגרת חברתית זו שחזרה את המארג שנפרם, אותה "רשת משותפת של אמונה ופרקטיקה שבאמצעות המנגנונים שלה... הונכח העבר אי אז", אתר שבו הזיכרון היהודי נרפא משום שה"קבוצה בעצמה מוצאת מרפא" ושלמותה מושבת לה.⁶

אף שהשבר הנלווה אל החילון הוליד ואולי אף הצריך התאמה מחדש של הכלים שבכוחם לעורר מוטיבים ופרדיגמות יהודיים, דומה כי הזהות והזיכרון היהודיים מאופיינים בכוח התאוששות ותושייה מספיקים דיים, כדי לבנות "תשתית זיכרון" האורגת יחד ומכליאה רבדים משוקעים של משמעויות מסורתיות ועכשוויות.⁷ בתוך "מבנה הצירוף" (structure of conjunction) – אם להשתמש במינוחו של מרשל סהלינס (Sahlins)⁸ – המתקיים במפגש בין הפרקטיקה והדינמיקה של קבוצת התמיכה הפסיכולוגית בת זמננו לבין פרדיגמות מסורתיות של זיכרון יהודי, הסכימות הפרשניות היהודיות נותרות בעינן כתבניות לעבודת זיכרון, ולא זו בלבד אלא שאפשר אף שהביאו להגדרתן מחדש של מטרות טיפוליות.

4 Valensi, *From Sacred History*, עמ' 85.

5 Joelle Bahloul, *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962*, trans. Catherine du Peloux Menage (Cambridge, 1992), p. 125

6 ירושלמי, זכור, עמ' 119.

7 Iwona Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory* (New Brunswick and London, 1994) p. 90

8 Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago, 1985) p. xiv

בפרפרוזה על סהלינס, נאמר כי אם תהליכים פסיכולוגיים, סימבוליים וחברתיים חדשים עשויים "ללבוש צורות בעלות משמעות מתוך האינטראקציה שלהם עם סכימות קודמות של פרשנות",⁹ הרי הדמות החדשה והרת המשמעות של הניצול בן הדור השני שהחלים עשויה אף היא להיות הנשא המשכיל המעביר את הזיכרון היהודי, שגילה אמצעי בן זמננו לגשר על ריק יהודי כל כך.

באשר לשאלה הרחבה יותר של ייצוג השואה והנצחתה, צדק ירושלמי בטענתו כי פרדיגמות הזיכרון היהודיות והזיכרון היהודי עצמו אינם משתמרים רק מכות מעשה ההנצחה, או אף מעשה מסירת סיפור העבר כאירוע היסטורי. אפשר שירושלמי אף לא העריך כערכו את הפוטנציאל המנמוני (mnemonic) של ערוצים עכשוויים, קונטינגנטיים: משום שכל עוד הם משקעים בתוכם מוטיבים, תרחישים ונשאים מסורתיים, ימשיכו הערוצים הללו לקיים את נוכחותו של העבר, גם אם הוא עטוי בלבוש השיח הפוסט-מודרני שלהם.¹⁰ כפי שמראה המחקר שלעיל, עבודת זיכרון טראומטי חילונית הממוקדת בפרט התפתחה אף היא לערוץ להנצחת השואה כנרטיב של אבדן ואסון קולקטיביים, ומשמר את אידיאל הגאולה הטבוע בנטל ההנצחה הפצועה.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

תגובות למאמר של קרול א' קידרון

להאיר את העניין באור חדש: מסגור מחדש של זיכרון השואה

ז'זה ברונר

הוא לקח את המברשת וניגש בשלווה לעבודה. עד מהרה נגלה באופק בן רוג'רס – דווקא הילד הזה, שהלעג שלו הפחיד את תום יותר משל כל הילדים האחרים. בן התקדם בדילוגי רגל רודפת רגל – הוכחה מוצקה לכך שלבו קל וציפיותיו גבוהות. הוא אכל תפוח...

תום המשיך לסייד... בן רוג'רס הסתכל רגע ולבסוף אמר: "הי-הי! אכלת אותה בגדול, מה?"

אין תשובה. תום סקר את משיחת המברשת האחרונה בעין של אמן, העביר שוב את המברשת בתנועה עדינה ושוב סקר את התוצאה. בן נעמד לצדו. פיו של תום נמלא ריר למראה התפוח, אך הוא דבק במלאכתו. בן אמר: "שלום, הכוב, מכריחים אותך לעבוד, מה?"

תום הסתובב לפתע ואמר:

"אה, זה אתה, בן! לא שמתי לב."

"תגידי, אני הולך לשחות, זה מה שאני הולך לעשות. לא היית רוצה לבוא גם? אבל ברור שאתה מעדיף לעבוד, מה? ברור שכן!"

תום סקר רגע את הנער ואמר:

"מה אתה מתכוון שאתה אומר עבודה?"

"מה, זה לא עבודה?"

תום חזר אל הסיוד והשיב באדישות:

"אה, אולי כן ואולי לא. אני יודע רק דבר אחד – שלתום סויר זה מתאים."

"נו, בחייך, אתה לא רוצה להגיד לי שאתה אוהב את זה?!"

המברשת המשיכה לנוע.

"אוהב את זה? למה שאני לא יאהב את זה? לא כל יום מרשים לילד לסייד גדר."

הדברים האלה האירו את העניין באור חדש.¹

הכול מכירים את המשכו של קטע מפורסם זה מתוך הרומן של מרק טוויין, המתאר את התקופה שלפני מלחמת האזרחים האמריקנית. בסופו של עניין מוסר הילד בן רוג'רס את התפוח לידיו של תום סוייר בתמורה לזכות הנופלת בחלקו – לסייד קטע של הגדר. מאה שנים מאוחר יותר היינו מכנים את יכולתו זו של תום סוייר להאיר "את העניין

באור חדש" – כשהוא מציג כזכות וכעונג פעילות שנועדה בעצם לגרום סבל – בשם "מסגור מחדש".² מסגור העונש כפעילות נחשקת מאפשר לתום סווייר לשפר את מעמדו החברתי, ובמקום להפוך ללעג ולקלס בעיני הילדים האחרים, אפילו להפיק תועלת ממצבו.

מסגור מחדש עומד ביסודו של מחקרה האתנוגרפי של קרול קידרון על קבוצת תמיכה נפשית לילדיהם של ניצולי שואה. מחד גיסא, עבודתה מתארת ובוחנת אופנים שונים של מסגור מחדש אשר התרחשו במסגרת הקבוצה. מאידך גיסא, גם מחקרה מעורר המחשבה של קידרון הוא תוצר של מסגור מחדש של התפקיד שאותו מילאה היא עצמה בתוך הקבוצה שאת תהליכיה היא מנתחת.

כבת לניצולי שואה, הצטרפה תחילה קידרון לקבוצה כמשתתפת פעילה, אך כעבור חודשים מספר החליטה להגדיר את עמדתה בתוך הקבוצה וביחס אליה כחוקרת/אתנוגרפית, במקום כמטופלת/לקוחה. אולם באימוץ עמדה חדשה כלפי קבוצה העוסקת בהשפעות הנפשיות של זיכרון השואה על חבריה, קידרון הפכה את מה שהתחיל כמסע אישי למסע מקצועי, כלומר מסגרה אותו מחדש, ולא זו בלבד אלא אף הגדירה מחדש את יחסה האישי אל מוצאה ומקורותיה.

את מחקרה פרסמה קידרון בשני מאמרים שונים, האחד בכתב העת "Ethos",³ והשני ב"דפים לחקר השואה".⁴ תגובות על הפרסום האחרון מופיעות בגיליון זה. אולם מאחר ששני הטקסטים נגזרו מתוך אותה עבודת שדה ומתייחסים אל ממצאי עבודה זו, והיות שהמאמר השני מהווה הרחבה של הראשון, התגובה המוגשת כאן מתייחסת לשני המאמרים כאילו הם מציגים טיעון כולל אחד, גם כאשר היא מצביעה על מתחים המתגלים בין שני הטקסטים.

II

קידרון אינה מסבירה באופן רפלקטיבי את המניעים שהביאו אותה להפוך מחברה בקבוצה למשתתפת-צופה. כמו כן היא איננה מספרת בפרוטרוט מה הוביל אותה להגדיר מחדש את תפקידה בקבוצה בשלב שבו התבצע מהלך זה. אולם במאמר קודם היא בוחנת את תוצאותיו של מהלך זה, וטוענת כי משמעותו של השינוי הייתה שהיה עליה "להרחיב את הגבולות של מסע אישי מאוד, ולעתים אף מכאיב מאוד".⁵ היא מוסיפה ומסבירה

2 לדיון מקיף בתולדות מושג זה ראו: Antti Mattila, "Seeing Things in a New Light": Reframing in Therapeutic Conversation (Helsinki: Rehabilitation Foundation, Research Reports 67 (2001), <https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/2250/seeingth.pdf?sequence=1> (accessed January 30, 2010).

3 Carol A. Kidron, "Surviving a Distant Past: A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity," *Ethos* 31, 4 (2003), pp. 513-544.

4 Carol A. Kidron, "In Pursuit of Jewish Paradigms of Memory: Constituting Carriers of Jewish Memory in a Support Group for Children of Holocaust Survivors," *Dapim: Studies on the Shoah*, 23 (2009), pp. 7-43.

5 Kidron, "Surviving" עמ' 519.

כי "שייכותה לקבוצה, כבת לניצולים, אפשרה את הפרשנות של עולם המשמעות המתהווה" בקבוצה, וכי "תגובות אמוציונליות לנרטיב הקבוצתי, כמו גם ההשתתפות בנרטיב זה, אפשרו רגעים של תובנה באשר לתהליכי אחזור הזיכרון של בני הדור השלישי וכינונה העצמי של זהות הצאצא".⁶

ניתן לתהות אם חילופי התפקידים שביצעה קידרון אל מול חבריה בקבוצת התמיכה, כמו גם אל מול מנחי הקבוצה, הניבו רק את התוצאות החיוביות שמנתה. ייתכן, אולי, שמהלך זה היה כרוך גם בתגובה הגנתית אל מול ההיבטים התרפויטיים של התהליך הקבוצתי, שממנו הרחיקה קידרון את עצמה בחבישת כובע האנתרופולוגי-המתבונן. מפתה לשער כי מה שהצית מהלך זה היה מידה מסוימת של חוסר נחת שעורר התהליך, חוסר נחת שקל להזדהות עמו כאשר קוראים את התיאורים של התהליכים הקבוצתיים, ואת המונולוגים של המנחים.

על פי קידרון, במקום להציע דרכים להקלת המעמסה הנפשית הכרוכה בהיותו של אדם צאצא לניצול שואה, ולהציע דרכי התמודדות מועילות יותר לבעיות העולות מתוך קונסטלציות משפחתיות מורכבות וכואבות כל כך, הייתה מטרת המפגשים "לייצר ניצולים נפגעים-לצמיתות של אירועי העבר הרחוק".⁷ המנחים עודדו את צאצאי הניצולים לקחת את העול הנפשי שהושם על כתפיהם בשל מוצאם, ולמסגרו מחדש כשליחות מקודשת, שאותה הם עתידים להוריש הלאה לדורות הבאים. יתרה מזו, דומה כי כדי להשיג זאת, הכפיפו מנחי הקבוצה את התקשורת של חבריה לתבנית נרטיבית נוקשה.⁸

קידרון מציגה את משתתפי הקבוצה כמי שנשבים בקסמה של גישה זו, באותו להט שבו נשבה בן רוג'רס בקסמי העמדת הפנים של תום סוייר. דומה כי הם להוטים לרכוש את אוצר המלים הטיפולי המוצע, כדי "לסמן את המעבר מהבורות שקדמה להשתתפות בקבוצה אל ההשתתפות המלאה, כתברים לגיטימיים ובקיאיים בקהילת בני הדור השני".⁹ באמצעות רכישת המינוח הטיפולי שהוגש להם, הוצעה לחברי קבוצת התמיכה תחושת-עצמי חדשה, אשר אפשרה להם לא רק להזדהות עם אחרים שעמם חלקו את אותה היסטוריה משפחתית, אלא גם להיבחן ולהתבדל ממי שלא חוו את טראומת בן הדור השני לניצולי השואה. קידרון מתארת, ביותר משמץ של אירוניה, את הגישה הזו, שבה הופך סבל פסיכולוגי לסימן של מובהקות עבור יחידי סגולה, להתעקשות על זכותם של הצאצאים לדבוק בזהויות המתקשות להסתגל אך האקסקלוסיביות שלהם, שיסודן בשואה.¹⁰

- 6 Kidron, "Surviving", עמ' 519.
 7 Kidron, "Surviving", עמ' 539.
 8 Kidron, "Surviving", עמ' 519-523.
 9 Kidron, "Surviving", עמ' 524.
 10 Kidron, "Surviving", עמ' 526.

III

קידרון מדווחת כי קבוצת התמיכה הצליחה להשיג את היעדים שקבעו המנחים. הקבוצה הגיעה לסיום כל אחד מן המפגשים כאשר משתתפיה מקבלים את "הקשר הסיבתי בין טראומת הדור הראשון ובעיותיהם שלהם. הסבל שלהם מבוטא ומתקבל כבלתי נמנע, כהעברה של לפחות חלק מן הקשיים שלהם לדור השלישי". דברי הסיכום של המנחה גם הם מדגישים את המאפיין הבולט ביותר של הזהות הקבוצתית המשותפת: "משא כבד מנשוא שאיננו יכולים להיפטר ממנו. אנו נושאים אותו בכל ההיבטים של חיינו, והוא משפיע על כל ההיבטים של חיינו" (הדגשה שלי ז"ב).¹¹

ניתן להבין כי קידרון מוטרדת מן העובדה שלפחות על פי תפישתה שלה – סדר היום של קבוצת התמיכה "לא הציע שיטות לאינטגרציה, אשר היו מאפשרות התקדמות אל עצמיות עצמאית, המשוחררת מן התנועה הרקורסיבית של המשא הכבד... אפילו לאחר התהליך הקבוצתי של סיפור העבר וההווה הקשורים בטראומה, הצאצא איננו מחלים וגם אינו זוכה ל'גאולה היסטורית'... מתוך אותה מורשת הרסנית".¹² במקום להציע דרכים להיפטר ממשא הזיכרון הטראומטי של השואה, הדגישו המנחים את החובה המוסרית להעביר אותו הלאה לבני הדור השלישי, חובה שדומה כי חברי הקבוצה מקבלים עליהם ברצון, כאשר בפגישה האחרונה אפילו דיברו על כך ש"רצוי להנחיל אשמה ותחושת חבות של הבנים לדור השלישי".¹³

מצד אחד, הרציונל הטיפולי שבמסגור מחדש של פצע רגשי כיעוד מוסרי הוא ברור, אם מבינים את המעמסה הפסיכולוגית של היות אדם בן או בת לניצולי שואה כעול שאי-אפשר לפרוק מעל גבי הנפש, גם לו רצו בכך. באמצעות המרתן של בעיות פסיכולוגיות פרטיות לכדי ייעוד מוסרי ושליחות היסטורית של קבוצה, ניתן להציע לחברי הקבוצה מוצא מן הבידוד ומן הייאוש אל תוך הבנה תרפויטית חדשה. בכך הם הופכים לנשאים של מנדט היסטורי, המאפשר להם לחוות את עצמם כחוד החנית של הקולקטיב, ואף למצוא דרך חדשה להביט בשורשיהם המשפחתיים. לפי קרול קידרון, כאשר הנושא מואר באור כזה, "הצאצא של טראומה היסטורית, מתוקף הגדרתו, מבצע בו בזמן עבודת זיכרון אינדיווידואלית וקולקטיבית, הנשזרות יחד לבלי-היתר".¹⁴

מצד שני, באותה קלות ניתן גם להזדהות עם החלטתה של קידרון למסגר מחדש את תפקידה שלה, משהבינה מה המנחים מציעים, ומשידעה שלא תוכל ולא תרצה להפוך לחלק מן הפרויקט שלהם. במקום לעזוב את הקבוצה, נותרה בה בתפקיד המתבוננת, ובשלב זה אף בלי לשתף את המנחים ואת בני הקבוצה בהחלטתה זו. אולם כשם שכאשר הצטרפה לקבוצה כבר הייתה תלמידת אנתרופולוגיה, ניתן לטעון כי גם כאשר החליטה להעניק קדימה למשימתה האנתרופולוגית, עדיין נותרה בגדר משתתפת-חברה, מתוקף הישארותה בקבוצה.

11 Kidron, "Surviving", עמ' 530.

12 Kidron, "Surviving", עמ' 531.

13 Kidron, "Surviving", עמ' 530.

14 Kidron, "Surviving", עמ' 537.

החלטה זו, והימנעותה מליידע את המנחים ואת משתתפי הקבוצה האחרים על אודותיה לפני שהתחילה באיסוף המידע, אפשרה לקידרון לתרום תרומה ייחודית לאתנוגרפיה של הפסיכותרפיה, משום שפסיכותרפיסטים מכל הזרמים התיאורטיים של המקצוע מהססים בדרך כלל להסכים למחקר מדעי שבו חוקרים של מדעי החברה בוחנים את הפרקטיקות שלהם (והם ודאי אינם יוזמים מחקר כזה). יתרה מזו, ייצוגים שונים של כל צורות הטיפול הדיאדי והקבוצתי נסמכים באופן כמעט בלבדי על טקסטים שפורסמו על ידי קלינאים. אולם כפי שידוע לנו, ישנו הבדל משמעותי בין המדע בפעולה, לבין האופן שבו הוא מתועד בטקסטים של מדענים ובעלי מקצוע. כך למשל, מדעני מעבדה נוטים לתאר באופן נאיבי את המתודה שלהם, תיאורים שכבר הוכח כי אינם עולים בקנה אחד עם הפרקטיקה של עבודת המעבדה בפועל.¹⁵ ניתן גם להניח כי הייצוג של פרקטיקה פסיכותרפויטית משקף הבנה פשוטה למדי וראייה קלישאתית של מסגרות ותהליכים טיפוליים, ולא את מה שמתרחש בחדר הטיפול. אף שיש בנמצא דיווחים על חוויות טיפוליות שנכתבו על ידי מטופלים, בדרך כלל היו אלה מחברים אשר עברו טיפול נפשי כחלק מהכשרתם בפסיכותרפיה, או שהפכו למטפלים לאחר שבעצמם עברו טיפול, ולפיכך אי-אפשר לראות בדיווחיהם מקור המייצג מבט אובייקטיבי בפסיכותרפיה.¹⁶

האנתרופולוגיה של הפסיכותרפיה המערבית מצטיינת בדלות התיאור האתנוגרפי המפורט, אף שפרקטיקה זו היא מן הנפוצות בחברה המערבית, והיא מכוננת נורמות סמכותיות של בריאות וחולי נפשי, כמו גם מודלים מקובלים של רווחה אנושית, של סבל ושל דרכים נכונות ולא נכונות לחיות את החיים. נוסף על כך, אתנוגרפיות של פסיכותרפיה שנכתבו על ידי אנתרופולוגים מקצועיים מייצגות בדרך כלל דינמיקות במוסדות ובתכניות טיפול הממומנות על ידי ממשלות, שם הסכנה כי הקלינאים יאבדו לקוחות עקב עבודתם אינה קיימת.¹⁷ הסביבה המובחנת של הקליניקה הפרטית, המציעה שירות למטופלים בני המעמד הבינוני, נותרה חסינה מפני עיניהם ואוזניהם החקרניות של אנתרופולוגים תרבותיים ורפואיים. אף שהפרקטיקה הקלינית בסביבות אלה מקיפה את קבוצת המטופלים הגדולה ביותר בפסיכותרפיה במערב, האופן שבו מפגשים טיפוליים פרטיים – כמו גם מפגשי הדרכה מקצועית, סמינרים קליניים, והצגות מקרה – מתמודדים עם טראומות, חסכים, חוסר ביטחון, דיכאון, חרדה ותחושות כעס וחוסר

15 Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts* (California, 1979); Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society* (Cambridge Mass., 1987)

16 דיווחים של מטופלים שאינם שייכים לקטגוריה זו הם נדירים ובעייתיים, מחמת הדינמיקה הפסיכולוגית שבתוכה הם שרויים, אך הם מצביעים על כך שהמטופלים עשויים להבין את המתרחש בחדר הטיפול באופן שונה מכפי שהמטפלים מבינים זאת או מציגים זאת בכתיבתם. לדוגמה, ראו: Karin Obholzer, *Gespräche mit dem Wolfsmann: Eine Psychoanalyse und die Folgen* (Hamburg, 1980).

17 ראו: Allan Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (Princeton, 1995), pp. 145-263; T. M. Luhrmann, *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry* (New York, 2000)

אונים של מטופלים נזירותיים בני המעמד הבינוני המבוסס, הפכו אך לעתים רחוקות למושא של מחקר אמפירי. אף שבמבט לאחור המהלך של קידרון ממעמד של מי שהיא בעיקר מטופלת אל תפקיד המתבוננת אולי הרגיו חלק מן הנוגעים בדבר, אי-אפשר להטיל דופי באתיקה של המחקר, משום שהיא נזהרת מאוד לשמור על האנונימיות של כל המשתתפים. החלטתה שלא לחשוף את פעילותה המחקרית בפני הקבוצה בזמן אמת בהחלט מובנת, משום שקשה להניח שהיו מתירים לה להישאר, לו חשפה את העובדה שהחליטה להגדיר את עצמה מחדש כמתבוננת. המסגור מחדש של זהותה אפשר לקידרון גם להישאר בקבוצה, וגם לחבר מחקר אתנוגרפי נדיר על הדינמיקה הפסיכו-תרפויטית בקרב קבוצה טיפולית של בני המעמד הבינוני.¹⁸

IV

משמסגרה מחדש את תפקידה כאתנוגרפית, גילתה קידרון כי הקבוצה הייתה עסוקה בהעמדה של מה שאנתרופולוגים נוטים לגלות בכל מקום: טקס. דומה כי המעבר מתפקיד המטופל-משתתף לזה של אנתרופולוג-מתבונן פקה את עיניה לנוכחותם של מוטיבים וסכמות יהודיים שנשורו בסדר היום של הפגישות, כגון "הציווי המוסרי לשמר את זכרם של המתים ושל הקדושים".¹⁹ היא מתארת את התרחיש של בני הדור השני כאילו "הורכב" על פני הסכמות היהודיות: "על ידי פנייה לפרקטיקות, אמונות, ומטפורות-יסוד של היהדות, התרחיש מתפקד כמיתוס תרבותי עכשווי המקדש את המסע הפסיכולוגי המפרך של בני הדור השני".²⁰

המאמר השני של קידרון, אשר פורסם ב"דפים לחקר השואה", מרחיב באופן מהותי בנושא זה שההתייחסות אליו במאמר הראשון היא שולית למדי. כאן היא טוענת גם כי "מעשה ההיזכרות יכול... להיתפס כפרדיגמת יסוד יהודית", וגם כי קבוצת התמיכה הטיפולית יכולה להיתפס כממלאת "תפקידים של עבודת הזיכרון הטקסית והליטורגית בשימור זיכרון יהודי ייחודי".²¹ כפי שהיא מסבירה, קידרון מתייחסת אל צורות הזיכרון היהודי כאילו הן מכוונות ל"הבטחת גאולה", כשם שהזיכרון של הורה שמת נשמר לא רק מתוך תבותם של הבנים, אלא כדי לשמר את "מקומו של ההורה על הרצף המוליך אל הגאולה".²² קידרון מפרשת את הנרטיב שמקדמים הטקסים הרשמיים להנצחת זכר

18 היא מתארת את חברי הקבוצה כ"בני מעמד בינוני אמצעי-גבוה", ומעירה כי "הרוב הנכבד שלהם השלים לימודי השכלה גבוהה כלשהם". (Kidron, "Surviving", עמ' 518). בשיחה בעל-פה סיפרה קידרון כי בשלב מאוחר של התהליך הקבוצתי היא אמנם דיווחה למשתתפים האחרים כי היא קיבלה עליה תפקיד כפול כמשתתפת-צאצא, וכמתבוננת-אתנוגרפית, ואפשרה למנחה הקבוצה לקרוא טיוטה ראשונה של ממצאה.

19 Kidron, "Surviving", עמ' 527.

20 Kidron, "Surviving", עמ' 528.

21 Kidron, "In Pursuit", עמ' 8.

22 Kidron, "In Pursuit", עמ' 13.

השואה בישראל כגרסה חילונית של נרטיב העל היהודי הדתי, המוליך באמצעות סבל מן הגלות אל הגאולה – ובמקרה הזה, אל הגאולה הלאומית. לכל אורך המאמר קידרון משתדלת להראות כי השיח הפסיכולוגי של הקבוצה מכיל התייחסויות אל הדת ואזכורים מתוך הדת, אשר הולידו את הרעיון של "הנשא הטקסי של הזיכרון" ו"המושג המטפיזי היהודי של הנוכחות הבוֹזֶמנית של דורות העבר והעתיד... במעמד הר סיני".²³ קידרון משווה את התהליך הקבוצתי ל"דקלום הטקסי והליטורגי בעבודת הזיכרון המסורתית היהודית",²⁴ וקובעת כי "במעשה הסיפור של התרחיש על אודות ההעברה הבין־דורית ובהשלמה עם כך שהעברה זו היא בלתי נמנעת, ניתן לראות משום עיבוד מחדש של המוטיבים היהודיים של תבות הבנים וציווי הגאולה של האבות".²⁵

נראה כי קביעה זו אינה עולה בקנה אחד עם הטענה שקידרון מביאה במאמר הראשון – ואשר עליה היא חוזרת במאמרה השני – כי המנחים של קבוצת התמיכה הציגו את המשא הפסיכולוגי של השואה כמציאות חסרת תקנה, שאי־אפשר לשנותה. קידרון מתקשה למצוא מוצא מן הסתירה הזו. באופן מפתיע למדי היא טוענת כי ייתכן שילדי הניצולים מוצאים "פתרון/השלמה או אפילו גאולה, אם לא ריפוי" בכך שהם מקבלים עליהם את המשמיה לשמר את זיכרון השואה, כך שהם מבינים את עצמם כמי שממלאים "ציוויים ופרקטיקות מנמוניים (mnemonic) בעלי ערך חברתי".²⁶ היא חותמת את מאמרה השני בהצעה ש"הניצול בן הדור השני שהחלים [מן הטראומה], בהיותו צורה תרבותית חדשה, עשוי למעשה להפוך לנשא מלומד, האמון על מסירת הזיכרון היהודי, אשר גילה אמצעי עכשווי שבכוחו לגשר על פני תהום יהודית כל כך באופייה". היא מוסיפה ואומרת שייתכן שקבוצת תמיכה מן הסוג שבה השתתפה ושלאחר מכן חקרה אותה, "משמרת את אידיאל הגאולה הטבוע בתוך המשא הרובץ של זיכרון פצוע".²⁷ באיחור מה קידרון מכתירה את עבודת המנחים הטיפוליים כהצלחה גם במקרה האישי שלה. שש שנים לאחר הפרסום הראשוני, שבו מתחה ביקורת על קבוצת התמיכה משום שאינה מציעה מזור למשא הפסיכולוגי הכרוך בהיות אדם צאצא לניצולי שואה, נראה כי קידרון הגיעה להשלמה עם כך שאימוץ הבלתי נמנע כיעוד מוסרי אכן מספק משמעות והקלה.

עם זאת, היא עדיין מתנגדת להצעה ליצור דורות נוספים של צאצאים פצועים נפשית, בהעברה של טראומת השואה, על כל צלקותיה וכאביה הנפשיים, אליהם. לעומת זאת היא מציעה "להעלות את המודעות בקרב הציבור", ובכך למשוך "תשומת לב אל הצרכים הייחודיים של הניצולים".²⁸ ספק אם לתכנית כזו, ראויה מן הבחינה המוסרית ומועילה מן הבחינה הפסיכולוגית ככל שתהיה, ניתן להדביק את תווית הגאולה.

23 Kidron, "In Pursuit", עמ' 25.

24 Kidron, "In Pursuit", עמ' 26.

25 Kidron, "In Pursuit", עמ' 31.

26 Kidron, "In Pursuit", עמ' 37.

27 Kidron, "In Pursuit", עמ' 42-43.

28 Kidron, "In Pursuit", עמ' 39.

V

כשלעצמה, העובדה כי תרפיסטים מרכיבים אמירות טיפוליות על גבי מטבעות לשון תרבותיות שגורות, ובהן גם דתיות, ומאזכרים מטפורות ידועות, המתקשרות לטקסים מוכרים ומסורות משותפות, איננה מפתיעה. מטבעות לשון כאלה מהוות כלי שימושי עבור מטפלים, בניסיונם לעזור למטופלים לנסח ולמסגר מחדש חוויות קשות.²⁹ בהיבט זה נודעת לביטויים תרבותיים נפוצים חשיבות רבה, משום שהם מספקים אוצר מילים שבאמצעותו הפרט מסוגל לתאר את עולמו הפנימי. הם גם מספקים רפרטואר נגיש של מונחים, שמתוכו ניתן ליצור משמעויות חדשות ולהבנות תהליכים סימבוליים כדי למסגר מחדש את משמעותן של חוויות כואבות או מזיקות, או לחלופין של צורות התנהגות לא אפקטיביות. אולם התפקיד שממלאים רפרטוארים תרבותיים מסוג זה בפרקטיקה הטיפולית היומיומית לא נחקר דיו. לעומת זאת, הצורך ברכישת אוריינות תרבותית הודגש בעיקר בהקשר של תרפיה במפגשים חוצי-תרבויות, היינו כאשר התרפיסט מטפל במטופלים שמוצאם מתרבויות שונות, מסורתיות או קולקטיביסטיות, שבהן אי-אפשר להיעזר בערכי האינדיווידואליות המערביים להניע מטופלים לשתף פעולה באופן שבו היו המטפלים מצפים כי יעשו. במקרים כאלה קיימת בקרב אנשי מקצוע המלצה לפתח עמדה היברידית, מולטי-ווקלית, הידועה בכינוי "מסוגלות תרבותית" (cultural competence), נוסף על ההצעה להגמיש את שיטות הטיפול כדי לשפר את מידת התאמתן להשקפת העולם של המטופלים, כגון על ידי שילוב עקרונות דתיים בתוך הפסיכותרפיה.³⁰ בישראל

- Eliezer Witztum, Onno van der Hart and Barbara Friedman, "The Use of Metaphors in Psychotherapy", *Journal of Contemporary Psychotherapy* 18 (1988), pp. 270-290
- 29 S. Sue and N. Zane, "The Role of Culture and Cultural Techniques in Psychotherapy", *American Psychologist* 42 (1987), pp. 37-45; S. Sue, "In Search of Cultural Competence in Psychotherapy and Counseling", *American Psychologist* 53 (1998), pp. 440-448; N. S. Jecker, A. Carrese and A. R. Pearlman, "Caring for Patients in Cross-Cultural Settings", *Hasting Report*, 25, 1 (1995), pp. 6-14; K. Bhui, N. Warfa, P. Edonya, K. McKenzie and D. Bhugra, "Cultural Competence in Mental Health Care: A Review of Model Evaluations", *BMC Health Services Research* (2007), 7-15; J. R. Betancourt, A. R. Green, J. E. Carrillo and O. Ananeh-Firempong, "Defining Cultural Competence: A practical Framework for Addressing Racial/Ethnic Disparities in Health and Health care", *Public Health Reports* 118 (2003), pp. 293-302; Steven R. Lopez, "Cultural Competence in Psychotherapy: A Guide for Clinicians and Their Supervisors" in: C. E. Watkins (ed.), *A handbook of Psychotherapy Supervision* (New York, 1997), pp. 570-588; Kimberly Lakes, Steven R. Lopez and Linda C. Garro, "Cultural Competence and Psychotherapy: Applying Anthropologically Informed Conceptions of Culture", *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 43, 4 (2006), pp. 380-396
- 30

תוארו וקודמו התאמות ממין זה בתחום הפסיכותרפיה בנוגע לטיפול באוכלוסיות חרדיות,³¹ כמו גם באוכלוסיית מטופלים דרוזים וערבים.³² המחקר של קידרון בולט בכך שהיא הופכת על פיה סוגה זו של הספרות המקצועית, משום שהיא איננה מתעניינת באופן שבו תרפיסטים מקצועיים חילוניים מצליחים לבצע אינסטרומנטליזציה של אלמנטים מתוך המסורת היהודית או של כל תרבות אחרת, ולהשתמש בהם למטרותיהם. נהפוך הוא, היא מתארת את השיח הטיפולי כערוץ מודרני של פרדיגמת זיכרון יהודית מסורתית. גישה זו אל אינטראקציות טיפוליות הופכת על פיה את ההנחה המובלעת בעניין ההיררכיה האמורה להתקיים בין הפסיכותרפיה והדת, שבמסגרתה זו האחרונה אמורה להיות שפחתה של הראשונה. יתר על כן, הניתוח של קידרון מספק דוגמת נגד לעמדה הרווחת, שהשיח הטיפולי ממסגר את כל מה שהוא נוגע בו - מן הקולקטיב והציבור ועד הפרט והאינדיווידואל - כהתרכזות בעצמי. לפיליפ ריף (Rieff) ולכריסטופר לש (Lasch) נודעה השפעה רבה, כשייסדו מסורת של ניתוח ביקורתי, בהצביעם על מה שנתפס בעיניהם כהשפעה המזיקה של "אתוס תרפויטי" או "תרבות טיפולית" על החברה המערבית. צורת השיבה זו, כך הם טוענים, הפחיתה את מידת המחויבות האזרחית, וקידמה התרכזות יתר בעצמי וייחוס ערך חיובי לתחושת הקרבן.³³ אחרים, המושפעים ממחקריו של מישל פוקו, הציגו את הפסיכותרפיה

31 ראו: David Greenberg, "Is Psychotherapy Possible with Unbelievers? The Case of the Ultra-Orthodox Community", *Israeli Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 4 (1991), pp. 19-30; Eliezer Witztum, Jacob T. Buchbinder and Onno van der Hart, "'Summoning a Punishing Angel': Treatment of a Depressed Patient with Dissociative Features", *Bulletin of the Menninger Clinic* 54, 4 (1990), pp. 524-537; Eliezer Witztum and Yehuda C. Goodman, "Narrative Construction of Distress and Therapy: A Model Based on Work with Ultraorthodox Jews", *Transcultural Psychiatry* 36, 4 (1999), pp. 403-436; Yoram Bilu and Yehuda C. Goodman, "'What Does the Soul Say?' The Metaphysical Use of Facilitated Communication in the Jewish Ultraorthodox Community", *Ethos* 25, 4 (1997), pp. 375-407; Yoram Bilu and Eliezer Witztum, "Culturally Sensitive Therapy with Ultra-Orthodox Patients: the Strategic Employment of Religious Idioms of Distress", *Israeli Journal of Psychiatry and Related Sciences* 31, 3 (1994), pp. 170-182 and Yoram Bilu and Eliezer Witztum, "Between Sacred and Medical Realities: Culturally Sensitive Therapy with Jewish Ultra-Orthodox Patients", *Science in Context* 8 (1995), pp. 159-173

32 ראו: Alean Al-Krenawi and John R. Graham, "Culturally Sensitive Social Work Practice with Arab Clients in Mental Health Settings", *Health Social Work* 25 (2000), pp. 9-22; John Graham and Alean Al-Krenawi, *Helping Professional Practice with Indigenous Peoples: The Bedouin-Arab Case* (New York, 2007); Marwan Dwairy, "Culture Analysis and Metaphor Therapy with Arab-Muslim Clients", *Journal of Clinical Psychology* 65, 2 (2009), pp. 199-209; Marwan Dwairy, "Psychotherapy in Competition with Culture: A Case Study of an Arabic Woman", *Clinical Case Studies* 1, 3 (2002), pp. 254-267; Marwan Dwairy, "The Psychosocial Function of Reincarnation Among Druze", *Culture, Medicine, and Psychiatry* 30, 1 (2005), pp. 29-53; Eliezer Witztum, M. Mark and S. Rabinowitz, "The Belief in the Transmigration of Souls: Psychotherapy of a Druze Patient with Severe Anxiety Reaction", *British Journal of Medical Psychology* 65, 2 (1992), pp. 119-130

33 ראו: Donald Meyer, *The Positive Thinkers: Religion as Pop Psychology, From Mary Baker Eddy*

כצורת פיקוח "מנרמלת", או כ"ביו-כוח", בעוד הביקורת הניאו-מרקסיסטית מציגה אותה כצורה המקדמת את הצרכנות הקפיטליסטית.³⁴ גישות סוציולוגיות מורכבות יותר, כגון זו שפיתחה אווה אילוז (Illouz) בספרה שראה אור לא מכבר, *Saving the Modern Soul*, הן נדירות בנוף המחקרי.³⁵ ככלל, סוציולוגים אשר דנו בעלייתו של האידיום הפסיכותרפויטי במערב ניגשו לנושא מנקודת ראות קונפליקטואלית, והציבו את האתוס התרפויטי אל מול אתוס אזרחי, פוליטי או דתי, כאשר הראשון בא להחליף את האחרים, בדרך כלל שלא בטובתה של החברה. קידרון, לעומת זאת, מראה כי התרפיה עשויה להפוך לאתר של זיכרון חברתי או קולקטיבי, כמו גם אתר של תכרות אל תוך צורת חשיבה הרואה בפרט חלק מן הקולקטיב, משיתה עליו את הציווי המוסרי לשרת את הכלל, ובה בעת טוענת כי בכך ימצא גם מזור לנשמתו שלו.

VI

התיאור והניתוח המוקפדים של השיח בקבוצת התמיכה הם במיטבם באותם מקומות שבהם הם מצביעים על הערבוב בין התמות הטיפוליות ליהודיות, על המשחק המשולב שבין הפסיכולוגיה למסורת. עם זאת, התיאור הופך בעייתי כאשר הוא מציג את השילוב הזה כאילו הוא מציע סוג של גאולה. הבעיה נעוצה בכך שבעיני קידרון, קבוצת התמיכה הפסיכו-סוציאלית ממלאת את הפונקציה של עבודת זיכרון מוסרית, כפי שזו מוכרת לנו בהקשר הדתי. אף שההיגדים של המנחים ושל משתתפי הקבוצה מתייחסים אולי לאלמנטים של המסורת היהודית כדי לנסח עמדה זו או אחרת, הצורה המסוימת של זיכרון קולקטיבי הנוצר בקבוצת התמיכה איננה תואמת את ה"זיכרון תרבותי" המכונן באמצעות טקסים היררכיים נוקשים שתוכנם מנוהל בקפידה, אלא מקבלת דווקא צורה של "זיכרון קומוניקטיבי" – אם להשתמש בהבחנה שהציע יאן אסמן (Assmann).³⁶

to Oral Roberts (New York, 1980); Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud* (New York, 1966); Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York, 1978); Eva S. Moskowitz, *In Therapy We Trust: America's Obsession with Self Fulfillment* (Baltimore, 2000) and Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (London, 2004)

34 Martin L. Gross, *The Psychological Society: A Critical Analysis of Psychiatry, Psychotherapy, Psychoanalysis and the Psychological Revolution* (New York, 1978); Jackson T. J. Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920* (New York, 1981); Jackson T. J. Lears, "From Salvation to Self-Realization: Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880-1930", in: Richard Wightman Fox and T. J. Jackson Lears (eds.), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880-1980* (New York, 1983), pp. 1-38 and Nikolas Rose, *Governing the Soul: the Shaping of the Private Self* (London, 1990)

Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self Help* (Berkeley, 2007).

36 Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique* 65 (Spring-

בשני המקרים יחידים מכוננים זהות תרבותית וזיכרון פרטי במהלך תקשורת עם קבוצה של אחרים, שאתם הם חולקים דימוי מסוים של העבר. אף שמפגשים תרפויטיים עשויים להוליד צורות תקשורת שהמבנה שלהן ברור יותר מאשר, למשל, זה של ארוחה משפחתית, חדר המתנה או נסיעה באוטובוס, בכל אלה מתקיימים חוקים ונורמות מינימליים. אולם בניגוד לעבודת זיכרון ריטואלית וליטורגית, הם מאופיינים גם בחוסר יציבות בסיסי כלשהו, ובמידת מה גם בחוסר ארגון תמטי. כך, למשל, השיח הטיפולי מנוהל בצורה חופשית למדי בהשוואה לטקסטים טקסיים, כגון ההגדה של פסח, ועשוי לכלול בדיחות, זיכרונות, רכילות ווידויים אישיים. יתרה מזו, אתרים של זיכרון קומוניקטיבי מהווים חלק מן היום-יום, בעוד אלה של הזיכרון התרבותי מאופיינים במרחק שמור היטב מן היום-יום, ובדרך כלל הם לובשים צורה של קדושה חגיגית. כפי שמרחיב אסמן: "בתוך הזרימה של מצבי תקשורת יומיומיים, מועדי חגים, פולחן, אפוסים ודימויים מן הסוג הזה מהווים איים של זמן, איים של טמפורליות מסוג שונה לגמרי, מושהה בזמן. בזיכרון התרבותי, איי זמן כאלה מתרחבים למרחבי זיכרון של התבוננות רטרופקטיבית".³⁷ רטרופקציה מסוג זה יכולה להגיע הרחק אל העבר, בטווח של מאות ואלפי שנים, בעוד הטווח הטמפורלי של זיכרון קומוניקטיבי איננו מגיע ליותר מכמה שנים אל תוך העבר: "הזיכרון הקומוניקטיבי אינו מציע נקודה קבועה אשר תחבר אותו אל העבר המתרחבת-מדידת של הזמן שחלף. קיבוע כזה יכול להיות מושג רק באמצעות עיצוב תרבותי, ולכן הוא מצוי מחוץ לתחום הזיכרון הבלתי פורמלי היומיומי".³⁸

נראה כי בעשורים האחרונים הפכה השואה לזיכרון תרבותי מקודש במערב בכלל, ובדת האזרחית של ישראל בפרט, כאשר אתרי זיכרון וימי זיכרון, טקסי זיכרון-ציבוריים, מוזיאונים וכדומה זוכים ליותר ויותר תשומת לב.³⁹ אך בקבוצת התמיכה הפסיכו-סוציאלית שאותה בחנה קידרון, ואשר עניינה המרכזי היה סוג ההורות שחו המשתתפים מידי הוריהם הניצולים והאופן שבו השפיעה הורות זו על רגשות יומיומיים, מערכות יחסים והתנהגות, הזיכרון המדובר הוא מן הסוג הקומוניקטיבי – תחום שאף שמשתתפת הייתה יכולה למסגר בו מחדש את עמדתה ממשתתפת למתבוננת, מקומה של הגאולה לא יכירנה בו.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

Summer, 1995), pp. 125-133, eps. p.127. אסמן מסתמך על מושגי הזיכרון הקולקטיבי שפיתח

מוריס הלבבוז'ס (Chicago and London, 1992) Lewis A. Coser, *On Collective Memory*

37 "Collective Memory", Assmann, עמ' 129.

38 "Collective Memory", Assmann, עמ' 127.

39 ראו: Jeffrey C. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley, 2004);

James E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning* (New Haven,

1993); Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism*

and Political Culture in the Jewish State (Berkeley, 1983); Eliezer Don-Yehiya, "Memory and

Political Culture: Israeli Society and the Holocaust", *Studies in Contemporary Jewry* 9 (1993),

pp. 139-161; Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust* (Haim Watzman

trans., New York, 1994) and Natan Sznajder and Daniel Levy, *The Memory of the Holocaust in*

the Global Age (Assenka Oksiloff trans., Philadelphia, 2006)

האם בני הדור השני של ניצולי השואה הם נשאי

זיכרון יהודי?

יורם בילו

קיימת זיקה ברורה בין הגאות בשיח הטיפולי בתרבות המערבית בת זמננו לבין כינונם של "מדעי הזיכרון" המודרניים. פרויד הצעיר סבר כי הסימפטומים הנוירוטיים (בעיקר ההיסטריים) של מטופליו נבעו, חד וחלק, מזיכרונות מטרידים. מאוחר יותר אמנם חזר בו והחליף את רישומם של אירועי עבר קשים בפנטזיות שמקורן במשאלות מודחקות, ובכך עיצב את הפסיכואנליזה כמערכת משמעות הממפה בראש ובראשונה מציאות פנימית, ולא היצונית; אולם המסע בנבכי הזיכרון, בין שהוא אמיתי ובין שהוא מדומיין, הפך לסימן היכר של הטיפול הפסיכודינמי על כל אגפיו. בדור האחרון הייתה עדנה גם לזיכרונות "האובייקטיביים" שפרויד נטש – ובייחוד אלה המהדהדים בעקבות אירועים קשים מנשוא, מסכני חיים – לנוכח הפופולריות הגואה שמושג הטראומה זוכה לה בשיח הטיפולי והציבורי, כגורם מפתח במגוון רחב של מצבי מצוקה נפשית וסבל חברתי. היו שמצאו קשר ישיר בין עליית קרנו של הזיכרון האינדיווידואלי והפרטי בראשית המאה העשרים – שמצאה לה ביטוי בקשת רחבה של תחומים, מהתורה הפסיכולוגית של פרויד ועד ליצירתו הספרותית של פרוסט ולהגותו הפילוסופית של ברגסון – לבין היחלשותם של דפוסי הזיכרון הקיבוציים המסורתיים בעולם מחולץ ואינדיווידואליסטי.¹ ההיסטוריון יוסף חיים ירושלמי העלה טענה דומה בעניין עבודת הזיכרון המסורתית ביהדות, המבוססת על פרקטיקות ליטורגיות וריטואליות שאופיין א־היסטורי במובהק. האם זו תישמר, תהה, משנכנסו היהודים להיסטוריה בעקבות האמנציפציה, ההשכלה והחילון?²

מאמרה מעורר המחשבה של קרול קידרון מבקש לאתגר את התזה של ירושלמי בטענה כי פרדיגמות הזיכרון היהודיות המסורתיות – גם אם בעולם המודרני איבדו ממעמדן ההגמוני – שבות ומהדהדות באמצעות ערוצים ומנגנונים חדשים, הרחוקים מאוד מעולם התוכן הדתי. היא מוצאת דפוסי עומק אלה של זיכרון והנצחה יהודיים מסורתיים דווקא בתחום הקליני-תרפויטי המחולץ, המייצג לכאורה את הקוטב המנוגד לעבודת הזיכרון היהודית המסורתית – תחום של זיכרון אינדיווידואלי, פרטי וסובייקטיבי, חמקמק ומודחק, הקשור למצוקות ולמשברים אישיים ולאירועי חיים ייחודיים. המסגרת הטיפולית שבה חשפה קידרון את מבנה העומק של הזיכרון הקיבוצי היהודי הייתה מסגרת של קבוצות תמיכה לבני הדור השני של ניצולי שואה בישראל. המושג "תצפית משתתפת" (participant observation), שאנתרופולוגים משתמשים בו בדרך כלל באופן

1 Pierre Nora, "Between: Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago, 1992) 7-25. *Memory and History: Les Lieux de Mémoire*", *Representations* 26 (Spring 1989), pp. 7-25.

2 יוסף ח' ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תל-אביב, 1982).

גורף למדי, מתאים במיוחד לעבודתה של קידרון: כמי שבעצמה היא בת לניצולי שואה, התנסתה תחילה בקבוצה כזו כמשתתפת קודם שערכה בה את תצפיותיה כחוקרת. תצפיות אלה הבהירו כי אף שחברי הקבוצה נבדלו מאוד ברקעם המשפחתי ובסיבות להשתתפות, האידיאולוגיה הקלינית של המנחים הובילה את כולם, כבני "דור שני", לאמץ תסריט מפתח משותף המבוסס על התמונה הסימפטומטית של PTSD, או הפרעת דחק פוסט-טראומטית.³ הם אמנם לא נחשפו לטראומת השואה במישרין, אך הזיכרונות הטראומטיים של הקטסטרופה הועברו אליהם על ידי הוריהם בדרכים מדרכים שונות. וכך, בעל כורחם, הפכו הבנים לנשאים פגועים של מורשת הסבל, שאותה יורישו לבניהם שלהם.

קידרון מיטיבה לחשוף את האנלוגיה שבין הדינמיקה המתהווה בקבוצה הטיפולית של בני הדור השני לבין דפוסי הזיכרון היהודיים. עבודת הזיכרון הקבוצתית הופכת את תסריט המפתח הקולקטיבי של הטראומה והדהודיה הנמשכים למציאות וירטואלית, עשירה במאפיינים כמו-ריטואליים. חוויית הסבל "מתקדשת" בזכות ההיבט המוסרי הטמון בעדות, המשמרת את הזיכרון הטראומטי ומבטיחה שהעוול והזוועות לא יאבדו בתהום הנשייה. הקבוצה לא נועדה לרפא את חבריה מן החוויות הקשות של חיים בצל השואה, אלא להפוך אותם למוליכים רגישים ואמפתיים של הזיכרונות הקשים, ללמדם לקבל בהשלמה את מעמדם כקרבנות, חוליות בשלשלת הגורל של ניצולים-עדים, ואף להקנות להם תחושה של מיוחדות וגאווה לנוכח התפקיד כפוי הטובה אף כי מיוחס שהוטל עליהם למען הקולקטיב. בהגשמת מטרת אלה בני הדור השני מתקנים את חטא השתיקה של ההורים ואת השבר בזיכרון היהודי שזו גרמה. חובת הבנים לשמר את זכר הוריהם במסורת היהודית, מרכזיותה של הקהילה כאתר של עבודת זיכרון, וריתמוס הזמן היהודי הנע מחורבן לגאולה – את כל אלה קידרון מזהה בתהליך הטיפולי המעצב את בני הדור השני כנשאי זיכרון פגועים ובה בעת מוערכים. אף שמדובר בעולם תוכן שאין לו לכאורה דבר עם קינות, סליחות וספרי זיכרון של קהילות שחרבו, השיח התרפויטי בקבוצת התמיכה מורכב לטענתה על התשתית הליטורגית והריטואלית המסורתית, שידעה להנציח בצורה אמפתית ומשתתפת, ובמתכונת מטא-היסטורית בעליל, קטסטרופות רחוקות של חורבן, גלות, גירוש ופרעות.

ההערות שאציג בעקבות ניתוחה המרתק של קידרון אינן באות לערער על התזה המרכזית שלה, אלא לבחון אותה בהקשר רחב יותר, הנוגע בגלובליזציה של מושג הטראומה מזה, ובשימור זיכרון השואה בחברה הישראלית בת זמננו מזה. ראשית, דומה כי לצד זיקתה של עבודת הזיכרון בקבוצת התמיכה לתשתית הזיכרון המסורתית ביהדות, היא גם צומחת באופן אורגני מתוך ההמשגות וההבנות החדשות שהתעצבו בשיח הטיפולי והציבורי בעולם בעקבות הגלובליזציה המואצת של מושג הטראומה.⁴

Allan Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (Princeton, 3 1995).

Joshua Breslau, "Cultures of Trauma: Anthropological Views of PTSD in International Health", 4 *Culture, Medicine and Psychiatry* 28, 2 (2004), pp 113–126.

הדינמיקה הגלובלית, המעצימה את הפוליטיקה של הקרבן⁵ ואת הכלכלה הפוליטית של הטראומה,⁶ הרחיבה מאוד את המשגת הסבל ואת דרכי ייצוגו וההתמודדות עמו. במיוחד במקרים של אלימות פוליטית קשה הוליד שיתוף הפעולה בין מומחי בריאות נפש לבין פעילים של ארגונים הומניטריים דרכי התמודדות חדשות עם הטראומה; דרכים אלו חורגות מן האידיאולוגיה הקלינית הקלאסית, שהטיפה להתמקד במצוקות הנפשיות של היחיד במנותק מן ההקשר הפוליטי או הערכי שבמסגרתו צמחו. מעמדו המוסרי המיוחס של הקרבן הניצול, החשיבות ההיסטורית והאתית של עדותו וההון הכלכלי והסמלי הנגזר ממנה (בין השאר בצורה של הכרה לאומית ובין-לאומית בסבל) – בגין כל אלה החל השיח התרפויטי בחברות מוכות קונפליקט להיטען במשמעויות קולקטיביות הקשורות לאתוס ולזהות קהילתיים. במהלך זה נתפסים זיכרונות טראומטיים כמשאבים לתדלוק סנטימנטים משותפים של סולידריות וזהות, ושימורם והעברתם הפכו חשובים לא פחות מריפוי (שמשמעותו עשויה להיות הפוכה: מחיקת הזיכרונות הקשים מן התודעה). תהליכים אלה מאפיינים, למשל, את ההתמודדות עם אימי העבר בקמבודיה⁷ ובדרום אפריקה.⁸ דומה כי קרבן האלימות הפוליטית של משטר החמר רוז' או האפרטהייד אינו רחוק כל כך מדימוי העד הניצול בקבוצת התמיכה של בני דור שני בישראל. גם הוא נתפס כסוכן זיכרון מוסרי, נשא פגוע אך מוערך של עוולות העבר. לא רק ריתמוס הזיכרון היהודי ודפוסיו מהדהדים אפוא בקבוצת התמיכה של דור שני, אלא גם הפוליטיקה הגלובלית של הטראומה בסיטואציות של קונפליקטים אתניים ולאומיים.

ההצבעה על קווי דמיון אלה אינה סותרת כמובן את התזה של קידרון, ואינה באה להאפיל על השוני הברור בין המקרים שהוזכרו. הדגשת העברה בין-דורית של טראומה מייחדת כמובן את המקרה הישראלי-יהודי, אם כי אין לשלול את האפשרות שגם בקמבודיה ובדרום אפריקה ייווצרו מנגנונים להעברה כזאת. ומאידך גיסא, שאלה גדולה היא אם הפרקטיקות לשימור דפוס הזיכרון היהודי שחשפה קידרון אכן יתמידו בדורות הבאים, או שמא מדובר ברגע היסטורי חולף. השיח המתגבש בקבוצה מציית לכאורה למודל דטרמיניסטי של העברה בלתי נמנעת של הזיכרונות הטראומטיים מעצם ההשתייכות לשושלת הניצולים "הנגועים". אך העובדה שהמשתתפים מקבלים רטורית את הגזרה הקדומה שמטיל עליהם שיח המומחים במהלך המפגשים, אין בה כדי ללמד ששיח זה אכן מעצב את זהותם כנשאים פגועים בחיי היום-יום, מתוך למסגרת הקבוצה. האתנוגרפיה המרתקת של "בית להיות" בחולון, פרי עבודה אחרת של קרול קידרון, מציגה תמונה שונה לחלוטין של מפגשי דור שני (לציון יום השואה וזכר הוריהם). במפגשים אלה שולטים בכיפה הומור שחור וציני, שבירת מוסכמות באווירה פרועה,

5. Didier Fassin and Richard Rechtman, *The Empire of Trauma* (Princeton, 2009)

6. Erica Cople James, "The Political Economy of 'Trauma' in Haiti in the Democratic Era of Insecurity", *Culture, Medicine and Psychiatry* 28, 2 (June 2004), pp. 127-149

7. Caroline Hughes, *Global Witness, Cambodia's Family Trees: Illegal Logging and the Stripping of Public Assets by Cambodia's Elite* (London, 2007)

8. Richard A. Wilson, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State* (Cambridge, 2001)

כמעט קרנבלית, והכרה בחוב להורים ובחוסנם. אווירה זו רחוקה מאוד מן הפתוס, הטרגיות ותחושת הפגיעות שכופה גורל ההשתייכות לשרשרת הניצולים-עדים בקבוצת התמיכה. אין ספק שגם המשתתפים במפגשי "בית להיות" (שחלקם מן הסתם בוגרי קבוצות תמיכה) רואים עצמם כמיוחדים וכנבדלים, אך מיוחדות ונבדלות אלו רחוקות מאוד מלהיתרגם למונחים קליניים של פגיעות פוסט-טראומתיות. ומכל מקום, גם אם בני הדור השני אכן מפנימים את מעמדם כנשאים פגועים של זיכרון טראומטי, העבודה אינה מצביעה על מנגנוני השימור שיבטיחו את העברת הזיכרון גם בעתיד, בדומה לפרקטיקות הריטואליות והליטורגיות ששימרו לאורך הדורות את זכרם של אירועי מפתח במסגרת הדת היהודית. האם העמותה המטפלת בניצולי השואה ובילדיהם (בין השאר באמצעות קבוצות התמיכה) תמשיך בכלל להתקיים כשהניצולים לא יהיו עוד בחיים ובני הדור השלישי יהיו בגיל הוריהם היום? ואם כן, באילו זירות או אתרי זיכרון תתבצע העברה זו ומה בדיוק יועבר?

דומני שסיכוי טוב יותר להעברה בין-דורית "ממוסדת" של חויית השואה כאלמנט מכונן של זהות קולקטיבית, במתכונת המותאמת גם היא לפרדיגמות הזיכרון היהודיות (כתיווך דת הלאום הישראלית-ציונית), טמון במסעות תלמידי תיכון ישראלים לפולין, שנחקרו על ידי ג'קי פלדמן.⁹ כאן, סוכן הזיכרון הוא המדינה עצמה, וליתר דיוק משרד החינוך, המפקח על תכנית המסעות ומנהל את חלקם. בחברה הישראלית בת זמננו מסעות אלה הם אולי האמצעי היעיל ביותר להטמיע בצעירים יהודים, אורחי העתיד (על סף הגיוס לצה"ל), חוויות רגשיות חזקות של אחדות גורל וסולידריות שבטית, המעצימות בתורן תחושות של מחויבות פטריוטית, הכרת תודה למדינה ומוטיבציה לשרתה. למרות ההבדל הבולט בין שתי זירות הזיכרון, יש ביניהן הרבה מן המשותף. מעניין כי מטפורת המסע חוזרת ונשנית בניתוח של קידרון (למשל, בעמ' 26, בהתייחסה למשתתפים בקבוצה: "They were aware of the long journey they had endured and survived"). כנגד המסע בנבכי הזיכרון, החזרה הווירטואלית אל טראומת השואה של ההורים במסגרת מפגשי קבוצות התמיכה, פלדמן מתאר חוויה אמוציונלית מטלטלת של מסעות אקטואליים אל ממלכת המוות של מחנות ההשמדה והגטאות.

ההבניה הריטואלית המסיבית של המסעות לפולין הופכת אותם לעליות לרגל עתירות טקסים, שהמשתתפים בהן מגלמים וחיים את פרדיגמת הזיכרון היהודי מחורבן לגאולה. חוויות הביקור הפיזי במקום ההשמדה, בצוותא עם ניצול שואה המחזיר אותם בעדותו לזמן שבו התרחשה, נבנות כרצף טרנספורמטיבי, שבמהלכו המשתתפים מזדהים עם הקרבנות והניצולים, ומתוך כך הופכים גם הם לעדים. גם אם אינם בהכרח דור שלישי לניצולים, המגע הקצר אך האינטנסיבי עם השואה מטביע בהם חותם עז (שתוצאותיו ומשכו עדיין צריכים להיבחן באופן מחקרי). גם הם, כמו נחקריה של קידרון, "נוגעו"

והפכו נשאים פגועים. באקלים תרבותי ופוליטי של טראומה לאומית¹⁰ ותרבותית,¹¹ שבו ההגדרות הפסיכיאטריות הצרות של טראומה והפרעה פוסט-טראומתית מתרחבות והולכות ומעמד הקרבן מעניק לנושאו הון חומרי וסמלי לא מבוטל, עם החזרה הביתה לעולם החיים משתתפי המסע נוצרים בקרבם, בצד תחושת השחרור ו"הגאולה", גם את זרעי הזיכרון הטראומטי; וגם עליהם, כמו בני הדור השני, מוטלת החובה המוסרית לשמר את הזיכרון, להפיצו ולהעבירו. דומה שסיום המסע מייצר תחושה שלמה ומספקת של קתרזיס רגשי יותר מאשר סיום מפגשי קבוצת התמיכה. ריתמוס הזמן היהודי, מחורבן לגאולה, המוטבע בגוף וברגשות, מגיע כאן למיצויו. הקאדר של עדי הזיכרון רחב, ואינו מוגבל אך ורק לילדי הניצולים ונכדיהם. המסע הוא אקטואלי ולא וירטואלי, והוא עשיר יותר בטקסים וניהולו נשלט ומפוקח יותר (בלי לזלזל בהגמוניה של שיה המומחים בקבוצה). מדובר באירוע המשתרע על פני פרק זמן קצר יחסית, כשבוע או מעט יותר, לעומת מפגשי הקבוצה המתמשכים חודשים או שנים. אך הוא אינטנסיבי ביותר, בעל תכנית כללית וסדר יום מובנים בקפידה, וככזה הוא מהווה מובלעת צליינית כמעט הרמטית, המייצרת מעטפת משמעות טוטליסטית. ניתן לשער כי בזכות כל הגורמים הללו, ולנוכח תמיכתה של סוכנת הזיכרון החשובה ביותר, המדינה, ישמרו המסעות לפולין גם בעתיד על מעמדם כמסלול מועדף להעברה בין-דורית של חוויות השואה. בעניין אחר, ניתן לתהות על תפקידם כפוי הטובה של הבנים בנשיאת העול הטראומטי שהטילו עליהם ההורים הניצולים, המוגדר שוב ושוב בשיח הטראומה בקבוצת התמיכה באמצעות הניב התנ"כי הטעון, "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקחינה". במישור הקוסמולוגי הפסוק מסמן נוסחת הסבר הנקוטה בידי כמה קבוצות דתיות בעם היהודי כדי להתמודד עם השואה מבחינה תיאולוגית: גורלם המר של הנספים נבע מכך שנשמותיהם של חוטאים יהודים מן הדורות הקודמים התגלגלו בהם. בהסבר זה, אלה שחוו את השואה (דור האבות במאמר) הם הבנים. הסבר אטיולוגי זה מתחרה בהסבר הטלאולוגי – השואה כחבלי משיח – שאומץ על ידי תנועת חב"ד¹² והוגי ישיבת "מרכז הרב".¹³ במישור האתי-מוסרי, הפסוק עשוי להעלות את השאלה שהתייסרו בה ניצולים לא מעטים ו"השוקעים והניצולים" של פרימו לוי הוא אולי המבע המוכר ביותר שלה: האם עצם מאבק ההישרדות היומיומי בגטאות ובמחנות, שבא לעתים על חשבונם של אחרים, לא הותירם מוכתמים? אל המישור התיאוסופי והמישור האתי מתווסף עתה המישור הקליני. אך מהם חטאי ההורים הניצולים בהקשר של טראומה נפשית? האם הם מתמצים רק בכך שהייסורים שהיו מנת חלקם חוזרים ומדהדים אצל בניהם במעין שכפול אוטומטי או שמא, על פי ההיגיון של שיה הטראומה העכשווי, ההורים ממלאים

Keren Peleg-Friedman and Yoram Bilu, "From PTSD to National Trauma", *Transcultural Psychiatry* 10 בדפוס.

.Jeffrey Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity* (California, 2004) 11

Rachel Elior, *Herut al Haluhot – Studies in the Mystical Foundations of Hasidism* (Tel Aviv, 1999); אליעזר רביצקי, חירות על הלוחות (תל-אביב, 1999).

13 ישי רון-צבי, "החולה המדומה – צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו" תרבות דמוקרטית 6 (2002), עמ' 165-209.

תפקיד אקטיבי כמחוללי הפגיעה הטראומטית (abusers)? האם אין כאן, כתוצאה בלתי מכוונת של השיח התרפויטי המיטיב, חידוד והעצמה של תפקיד ההורים כפוגעים, ולא רק כקרבנות?

ולבסוף, קידרון מציינת כי בקבוצת התמיכה יש לנשים ייצוג יתר, ביחס של 3:1. עובדה זו אינה מפתיעה, לאור הריבוי היחסי של נשים בכל המסגרות של פסיכותרפיה, אולם היא עומדת במתח לא מבוטל עם פרדיגמת הזיכרון היהודית. המערכת הדתית, בהדירה את הנשים מהזירות הריטואליות הפומביות, מקצה במובהק את התפקיד המיוחס של העד נשא הזיכרון לגברים. ניתוח אירוני, אם לא חתרני, עולה מן העובדה שהרוב המכריע של נשאי הזיכרון הטראומטי בוגרי קבוצות התמיכה הן נשים – בייחוד אם נזכור כי המילים זכר וזיכרון נגזרות משורש משותף, וכך גם על פי האטימולוגיה העממית, אישה ונשייה.

פוסט־זיכרון מעבר לפרדיגמות יהודיות

מריאן הירש

היסטוריה היא האופן שבו העולם החילוני דואג למתים.

(סעידה הרטמן, *Lose Your Mother*)

מאמרה של קרול קידרון נכתב כתגובה על נבואת הזעם של יוסף חיים ירושלמי בנוגע לאבדן הזיכרון היהודי. הזיכרון, כך קובעת קידרון, "הוא מרכיב מרכזי באתוס ובפרקטיקה היהודיים", "צו מוסרי" שבאמצעותו העבר מונכח תמיד, ומבטיח את קיומה של רציפות הקהילה היהודית. אך עם דעיכתו של אורח חיים דתי, הנשען לרוב על פרקטיקות של טקסי זיכרון ושחזור, חושש ירושלמי שפרדיגמות מסורתיות של זיכרון יהודי, כלומר של רציפות יהודית, תאבדנה. מתוך אהדה לביקורות בנות זמננו על קביעתו של ירושלמי, פונה קידרון ל"מדיניות" זיכרון עכשווית (מונח שבו השתמש ירושלמי), שם היא מוצאת לא רק את חזרתן של פרדיגמות יהודיות, אלא גם צורות שונות של משא ומתן המתקיימות בעולמנו הנוכחי לצד צורות מסורתיות יהודיות. באופן ספציפי היא חוקרת את האופן שבו פרקטיקות של זיכרון השואה בישראל היום ממלאות חלק מאותן פונקציות חברתיות ואתיות שמילאו הטקסים הדתיים. היא מייחדת את הדיבור על קבוצת תמיכה של בני הדור השני לניצולי שואה, המשמשת מקרה מבחן של טקסי זיכרון השואה, ומתוך ניתוח מעמיק מוצאת כי אכן, הפרקטיקות של הקבוצה (וכאן המינוח מתחלף תדיר) "מהדהדות", "ממלאות את הפונקציות של", או "מורכבות על גבי" "עבודת זיכרון מסורתית ליטורגית המשמרת זיכרון יהודי ייחודי"¹.

כמי שעוסקת בנושא של זיכרון הדור השני לשואה בהקשר לא־ישראלי, ומתוך נקודת הראות של לימודי תרבות, להבדיל מפסיכולוגיה או חקר הדתות, אני מוצאת את עצמי מוטרדת מאוד מן השאלה שמציב המאמר, כמו גם מן המסקנות שלו. אין בכך כדי לומר כי לא למדתי הרבה מן המאמר, הן על תפקיד הזיכרון בפרקטיקה הליטורגית היהודית, והן על אופן פעולתן של קבוצות התמיכה של בני הדור השני. ועדיין, מן הראוי לבדוק את עצם ההנחה המייצרת השוואה עם פרקטיקות דתיות של זיכרון והשפעותיה של אותה השוואה בנוגע לזיכרון השואה והפוליטיקה העכשווית שלו.

1 Carol A. Kidron, "In Pursuit of Jewish Paradigms of Memory: Constituting Carriers of Jewish Memory in a Support Group for Children of Holocaust Survivors," *Dapim: Studies on the Shoah*, 23 (2009), p. 8-9.

אתרכו בשלוש שאלות עיקריות. מה בעצם מונח על כף המאזניים כאשר זיכרון השואה מוצג כצורה עכשווית של טקס דתי, להבדיל מהנצחה של אירוע היסטורי? מהן ההשלכות של החיפוש אחר פרקטיקה יהודית ייחודית של זיכרון השואה? ומהן האתיקה והפוליטיקה של קבוצות התמיכה הישראליות של בני הדור השני הנידונות במאמרה של קידרון?

קידרון מוצאת כמה הקבלות בין פרקטיקות של זיכרון השואה לבין פרקטיקות דתיות; בין היתר, ראיית העבר כדבר מה בעל השפעה סיבתית על ההווה והעתיד, תפקידו של היחיד המשמש כעד, תפקיד הילד כנשא של הזיכרון והרציפות, והחיפוש אחר הקץ לאבל והרצון בגאולה. אולם אף שהיא ממחישה את ההקבלות התקפות ומאירות העיניים הללו, המאמר מכיל כמה "מעידות" קונספטואליות מטרידות. הראשונה היא תוצאה של התפישה המחזורית והמיתית של הזמן, שהיא אנדמית לצורות מחשבה דתיות. קידרון מודה כי השואה איננה עוד אסון בשורה של אסונות יהודיים, אלא משהו שאפשר לראות בו מעין אסון "נשגב" או "ארכיטיפי". ועדיין, אפילו בניסוח הכמודתי הזה, מועלית השואה מרמת ההיסטוריה לרמת המיתוס, מהלך המעמיד באור בעייתי את שאלת הבחירה החופשית של הפושעים והיותם סוכנים של פעולותיהם, ומתחמק מדיון בתנאים ההיסטוריים אשר אפשרו את ההתייחסות לבני אדם כאל שרצים שיש להשמדם, ובסופו של דבר הביאו לידי רצח עם המוני. נדמה לי כי מסגרת ניתוח דתית מונעת שאלות היסטוריות שעשויות לתרום למניעת מקרים של רצח עם בעתיד, במקום לראות בהם חלק מרצף מחזורי של אסונות, שהיהודים במיוחד עלולים ליפול להם קרבן. ראייה זו, כפי שאני מבינה אותה, שוללת באופן דטרמיניסטי כל עתיד אפשרי אחר. המסגרת הדתית, לעומת זאת, מובילה את קידרון להניח לדוגמה כי "צאצאי השואה... עשויים לפדות את חטאי אבותיהם". אילו חטאים? על פי איזה היגיון ניתן לראות בקרבנות המדיניות הרצחנית של הנאצים "חטאים", שאת סבלם הילדים עשויים לפדות ולגאול? ניתן להבין זאת רק אם נאמין במה שקידרון קוראת ה"שיקוע" של התרחיש של "חטא-גלות-גאולה", אשר הופך לתבנית דטרמיניסטית בלתי נמנעת, המצויה מחוץ להיסטוריה.

הצגת זיכרון השואה כעניין יהודי ייחודי גם היא בעייתית ומשרתת מטרת לא ברורות. אני מבקשת לטעון כי אפיון כזה מוציא מכלל אפשרות חקירה והבנה היסטורית של האירוע, ולא זו בלבד אלא שהוא מבודד את הסבל היהודי כעניין ייחודי כשלעצמו. מהלך זה מנטרל את האפשרות לייצר היקשים וחיבורים בין מקרים היסטוריים שונים של רצח עם או של אסונות, והוא גם מקעקע את הלקחים החשובים שתרבויות אחרות למדו (או ניסו ללמוד) מפרקטיקות הזיכרון היהודיות. מהלך זה חוסם את הטווח הטרנס-לאומי והקוסמופוליטי של הנצחת השואה באמריקה הלטינית, בדרום אפריקה ובארצות הברית שלאחר נפילת מגדלי התאומים. לעומת מסקנותיה של קידרון, דניאל לוי (Levy) ונתן שניידר (Sznajder), למשל, ממקמים את השואה כ"יסוד של זיכרון קוסמופוליטי חדש... המתעלה מעל גבולות אתניים ולאומיים". חוקרים אלה מקווים כי "היווצרותן של תרבויות זיכרון טראנס-לאומיות" המבוססות על זיכרון השואה עשויות, בתורן, "לגלם בתוכן את הפוטנציאל להפיכתו ליסוד התרבותי של פוליטיקת זכויות אדם"

גלובלית".² בדומה לכך, בספרו החדש, "Multidirectional Memory", מבחין מייקל רותברג (Rothberg) בין צורות זיכרון "תחרותיות" ולבין צורות "רב-כיווניות", וטוען כי קבוצות שונות והיסטוריות שונות מצויות בדיאלוג זו עם זו. רותברג קובע קביעה מועילה באומרו כי "לקבוצות אין בעלות על זיכרונות, ואף לזיכרונות אין בעלות על קבוצות". הוא מוצא כי הזיכרון האירופי בעשורים של 60-1950 ובתחילת שנות השישים של המאה שעברה כבר היה "רב-כיווני", וכי היו בו הדים לא רק לפרדיגמות יהודיות דתיות, אלא גם לזיכרון העבדות, הקולוניאליזם וצורות אחרות של דיכוי גזעני, שצמחו כתגובה על ההכרה הגלובלית בקיצוניות של פשעי הנאצים נגד היהודים.³ אין צורך להתעקש על ייחודיות במונחים היפרבוליים כדי להעריך את הספציפיות של רצח העם שביצעו הנאצים, וכמו כן, גישה השוואתית אינה מקעקעת את ההבנה ההיסטורית של אותה ספציפיות. אני חוששת שמסגרת מיתית-דתית תקעקע את הניואנס ההיסטורי, ובסופו של דבר תשרת, בין במתכוון ובין לאו, מטרות לאומניות.

באסטרטגיות שנוקטות קבוצת התמיכה של בני הניצולים טמונות אותן הסכנות, כך נדמה לי. קידרון מתארת ומנתחת את הקבוצה, אך איננה מחלצת כמה מן ההשלכות של פרקטיקת זיכרון, אשר, כך היא מציעה, גורמות להעברה בין-דורית של תסמונת פוסט-טראומטית. כמו בנרטיבים דתיים, הקבוצה הולכת בעקבות תרחיש מפתח של טראומה והעברה, המתגולל מפגישה לפגישה באמצעות דברי המבוא של המנחים והווידויים של המשתתפים. המשתתפים לומדים כיצד לכתוב "ביוגרפיה מחודשת של חייהם" כדי ל"עודד את שחזור הזיכרון", וכדי להגיב על "טריגרים" אשר יסייעו להם "לשחזר זיכרונות" נעלמים או אבודים של "ילדותם, שהייתה מורכבת מן הבחינה הרגשית". קידרון מסיקה כי "לאחר שאירועים טראומטיים בעבר הפכו נגישים, ונשזרו לתוך עלילה המכוננת את העצמי, יכלו משתתפי קבוצת התמיכה להגדיר את עצמם מחדש כיחידים הסובלים מההשפעות הבין-דוריות של טראומת השואה"⁴, והיא מראה כיצד הקבוצה הולכת בתלם של התהליך הזה. קידרון מצטטת את שטראוס, ומראה כי התבנית שאותה מאמצים המנחים אמורה לגרום למי שהיא מכנה "ניצולים בני הדור השני" "להטמיע את טראומת ההורים, שאותה הם חווים כאילו קרתה להם ממש"⁵.

לאור המחקרים שערכתי בעצמי במשך שנים בנושא בני הדור השני, אני מוצאת כי ההנחות והאסטרטגיות של הקבוצה, לרבות עצם המונח "ניצול בן הדור השני", הן בעייתיות. צאצאים של ניצולים בהחלט אינם ניצולים, ככל שנסייג מונח זה. אין לגרום להם להרגיש כאילו הטרומה של הוריהם "קרתה להם ממש": הרי זה לא קרה להם. בקריאה של סדרי היום של מנחי הקבוצה, קשה מאוד להימלט מן התחושה שיותר

Daniel Levy and Natan Sznajder, *Holocaust and Memory in the Global Age* (Philadelphia, 2006), p. 4.

Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Palo Alto, 2009).

24-23, Kidron, "In Pursuit" 4

28, Kidron, "In Pursuit" 5

מ"שחזור" או "אחזור" של זיכרונות המשתתפים, הזיכרונות הללו מוכנים או מיוצרים בהשראת התהליך הקבוצתי.

הנרטיב הדומיננטי על התפקיד שקבוצות מן הסוג הזה ממלאות בהקשר הישראלי הנוכחי הוא שהן נועדו לשים קץ לשנים של שתיקה בכל הנוגע לשואה, וליצור אווירת פתיחות כלפי סיפורי הניצולים, לצד מתן תמיכה לילדי הניצולים. אולם קידרון מודה כי השפעתה של הקבוצה היא העברה של תסמונת פוסט-טראומטית לדור השלישי, ואף לדורות הבאים, בתהליך שבו מונצח לא רק זיכרון טקסי המשוקע בגוף, אלא גם תחושות של קרבנות יהודית וטראומה.

רבים מספרי הזיכרונות, הרומנים, הסרטים ויצירות האמנות שאותם חקרתי ועליהם כתבתי נוקטים גישה אחרת, שאותה כיניתי "פוסט-זיכרון"⁶. יצירות אלו אכן מייצגות את ההעברה של טראומת ההורים כצורה של זיכרון, כזו הנשענת על הזדהות והשלכה, אולם הן מודעות לכך שאפילו הזיכרון המשפחתי הפרטי ביותר מתווך באמצעות נרטיבים פומביים וצורות פרשנות, יותר מאשר באמצעות דימויים קונבנציונליים. המרכיב "פוסט" שבמטבע הלשון "פוסט-זיכרון" אמור לשקף מרחק, שיותר משהוא מרחק בזמן – הוא מסמן צורה של חזרה שיש עמה שינוי.

דומיניק לה קפרה (LaCapra) תיאר את היחסים שבין צאצאים או קהל שומעים מרוחק יותר כ"טלטלה אמפתית" (empathic unsettlement) – לא אמפתיה או הזדהות פשוטה, אלא קשר המכיר תמיד במרחק ובהבדל. ילדי ניצולים עשויים להרגיש "שיכולתי אני להיות שם" אולם הם יודעים כי "לא הייתי שם"⁷. בניגוד לכך, צורות שג'ודית קסטנברג (Kestenberg) כינתה "טרנספוזיציה", ואשר אותן קבוצת התמיכה מעודדת, גובלות בניכוס בעייתי של סבל ההורים.⁸ הספרות והקולנוע הישראליים משופעים בדוגמאות – נגד, המציבות בחזית התמונה את המרחק והתיווך המאפיינים את ה"פוסט-זיכרון". די להזכיר את יצירתו פורצת הדרכים של דוד גרוסמן, "עיין ערך אהבה", העוסקת בדור השני. גרוסמן עצמו איננו בן של ניצולים, ואף על פי כן הוא מצליח לבטא באופן גאוני את משמעות הגדילה בצל של טראומה שלעולם אי-אפשר להתיימר להבינה או לחזור עליה. גרוסמן מבהיר מהן הסכנות העצומות המאיימות על מי שנוטל לעצמו

6 ראו: Marianne Hirsch, "The Generation of Postmemory", *Poetics Today* 29, 1 (Spring 2008), pp. 103-128.

7 ראו: הדיון המועיל של דומיניק לה קפרה, המנגיד בין "טלטלה אמפתית" ל"קרבנות ממלאת מקום" (surrogate victimhood), בספרו: דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה לכתוב טראומה (תל אביב, 2006), בעיקר בפרקים 2 ו-5. ראו גם את ההבחנה שעושה קאיה סילברמן בין הזדהות אידיופתית והטרופית, בספרה: Kaja Silverman, *The Threshold of the Visible World* (New York, 1996), pp. 24, 36, 72. ראו גם: Marianne Hirsch, "Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy", in: Mieke Bal, Jonathan Crewe and Leo Spitzer (eds.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* (Hanover, 1999), pp. 3-23.

8 Judith Kestenberg, "A Metapsychological Assessment Based on an Analysis of a Survivor's Child", in: Martin S. Bergman and Milton E. Jucovy (eds.), *Generations of the Holocaust* (New York, 1982), pp. 137-158.

חוויות השייכות לאחר, ומאפשר להן לפלוש לחייו שלו ולהאפיל עליהם. מדובר בסכנות נפשיות, חברתיות ומוסריות, שאת ההדים להן אנו רואים בקבוצת התמיכה שבוחנת קידרון, ובניתוח ההופך את ההיסטוריה למיתוס.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

תגובה על המאמר "חיפוש אחר פרדיגמות יהודיות של זיכרון", מאת קרול קידרון

ז'ואל בהלול

במאמר מפתח שפורסם בשנת 1960 בחסות ארגון אונסק"ו, הצהיר האנתרופולוג הצרפתי קלוד לוי־שטראוס כי "חברות אנושיות לעולם אינן בודדות".¹ טענתו זו הועלתה במסגרת ביקורת על ההנחות האידיאולוגיות האבולוציוניות של הגזענות והאנטישמיות במאה העשרים. רעיון "החברה המבודדת", שהיה כה נפוץ בתחילת המאה העשרים, היה הבסיס האידיאולוגי של תורות האבולוציה החברתית והתרבותית, אשר הסכמה ההיסטורית שכווננו הסבירה את התפתחותן של חברות אנושיות. החברות שנחשבו ל"חברות מבודדות" היו בדרך כלל חברות ששכנו באזורים גיאוגרפיים מבודדים, כך שלא נחשפו לקדמה הטכנולוגית, הכלכלית והפוליטית של תרבות המערב. הבידוד הגיאוגרפי הוליד בידוד היסטורי, אך במחשבה האבולוציונית החברתית נתפש הבידוד גם במונחים תרבותיים. המאמר של לוי־שטראוס, אשר בו הציג את התיאוריה המכוננת שלו על החליפין, דוחה את רעיון החברה המבודדת, ומשיב על כנו את הרעיון כי לכל חברה אנושית עלי אדמות מסלול התפתחות נבדל. על פי רעיון זה, המקובל כיום על הכלל, האבולוציה התרבותית איננה פועלת בד בבד עם האבולוציה הביולוגית, ואת התיאוריה הדרוויניסטית האבולוציונית אי־אפשר ליישם בניתוח המגוון הקיים בקרב חברות אנושיות. מטרתו האינטלקטואלית של לוי־שטראוס הייתה להפריך את הקשר האידיאולוגי שנרקם בין הגזענות המודרנית לבין תורת האבולוציה התרבותית והביולוגית, ולהראות כי הוא אינו רציונלי. הוא מבקש לבסס את הרעיון של המגוון התרבותי לא על סכמות אבולוציוניות נבדלות, אלא על רעיון החליפין; חברות אנושיות מרחיבות ומשכללות את תפישת המגוון שלהן עצמן ביצירת מגע זו עם זו. הגזענות, או הדחייה של חברה אחת על ידי האחרת, היא תוצאה של צורת חליפין בין שתי חברות, ולכן רעיון זה הוא תוצר של הבניה חברתית ותרבותית.

לאורך ההיסטוריה שלהן זכו חברות יהודיות בהזדמנויות אין ספור למגע עם החברות והתרבויות הדומיננטיות שבתוכן התפתחו כמיעוטים. למעשה, ההיסטוריה היהודית היא דוגמה ומופת להיסטוריה של חליפין תרבותי והיסטורי, אפילו בתחום הדת, אשר לדידם של חוקרים רבים היא היסוד האיתן והעיקרי של הציוויליזציה היהודית. בתקופה המודרנית ומאז ראשית האמנציפציה במאה התשע עשרה, נשחק יסוד איתן זה עד מאוד בשל השתלבותם של היהודים בחברה האזרחית, ובשל החילון אשר נתן את אותותיו ברוב הקהילות במהלך המאה העשרים. למעשה, בעידן המודרני לא היו היהודים מבודדים כלל וכלל, למרות צמיחתן של הגזענות והאנטישמיות המודרנית. האנטישמיות המודרנית לא הייתה יכולה להתקיים לו היו היהודים מבודדים, ואם אכן היו המבנים החברתיים

והתרבותיים שלהם מוגנים מפני חדירות מבחוץ. חוקרי ההיסטוריה היהודית המודרנית, המפרשים את הצורות המורכבות של ההתנהגות התרבותיות והחברתית אך ורק במונחים של יחס הפנימי ליהדות, מנסים להצדיק רעיון מופרך זה של בידוד יהודי. כך, בעידן של חילון גובר, החיבור בין כל צורה שהיא של התפתחות חברתית וכלכלית בקרב יהודים בני המאה העשרים לבין המסורות הדתיות שלהם הוא חיבור מורכב ביותר. פענות החיבור הן דורש ניתוח רב־פנים של הממדים השונים של זיקתם של היהודים למסורותיהם הדתיות. מאחר שהניתוח ממוקד טקסטואלית בנרטיבים של ילדי ניצולי שואה, ולא במספרים, בהיסטוריה האישית והמשפחתית שלהם, או ברקעם הדתי והחינוכי, היא אינה מתייחסת לתנאים החברתיים והתרבותיים שבהם נוצרו נרטיבים אלה, כלומר לחלק מהותי מן הזיכרון הקולקטיבי היהודי המודרני ויחסו למסורת היהודית (Judaic tradition).² מתוך נאמנות שאינה משתמעת לשתיה פנים לגישתו של ירושלמי אל הזיכרון היהודי, כמערכת מפותחת של ציוויים דתיים, מחקרה של קידרון מהווה חלק חשוב בחקר השואה, שהתפתח בעיקר בישראל בסוף המאה העשרים, כחמישים שנה לאחר אושוויץ. גוף מחקר זה, שכיום הוא מבוסס ביותר, מתמקד בבירור באופן שבו חוללה אושוויץ צורות מגוונות של זיכרון קולקטיבי, בקרב אוכלוסיות יהודיות ולא־יהודיות שהיו מעורבות בשואה. חלק מן הגישות הללו הוא בעל אוריינטציה פסיכולוגית, וכתוצאה מכך, ניהולו של זיכרון השואה מאורגן בסביבה ומסגרת טיפוליות.

קבוצת התמיכה שבהן ערכה קידרון במשך תקופה ארוכה עבודה אתנוגרפית הן דוגמה למסגרת וסביבה מן הסוג הזה: הזיכרון מנוהל כאן כתרפיה, באמצעות הפעלה של מתכונות מגוונות של דינמיקה קבוצתית. מחקרה של קידרון, כמו כמה מחקרים דומים, מתרכז בקבוצות המורכבות מצאצאי הניצולים. זהו דור אשר אף שלא חווה במישרין את אושוויץ, חי בזיקה קרובה לחוויית אושוויץ באמצעות הנרטיבים והביטויים ההתנהגותיים של הטראומה של הוריו הניצולים. בעשרות השנים האחרונות נערכו כמה מחקרים אשר הוכיחו באופן משכנע כי תסמונות פוסט־טראומטיות נפוצות בקרב "הדור השני" של ניצולי שואה.³ כעת, הדור השני מהווה קהל יעד עבור הקהילה הטיפולית, וכך מתקיימות כמה מסגרות המאפשרות לחבריהן לספר את הסיפורים ולחלוק אותם עם ילדים אחרים לניצולי שואה. קידרון אפילו מעלה את האפשרות שבקרב יקום "דור שלישי", הנושא את אותם תסמינים מוכרים של הפרעת דחק פוסט־טראומטית.

המחקרים הפסיכותרפויטיים שבהם משתמשת קידרון כמקור מחקרי מרכזי מגלים אפוא היבט מרכזי של התוצאות הפסיכו־פתולוגיות של השואה, כלומר השפעתה ארוכת הטווח על ההווה האמוציונלית והקוגניטיבית של הניצולים ושל צאצאיהם. קידרון אף טוענת כי מה שמתהווה כאן הוא, בלשונו של מרסל מוס (Mauss) "עובדה חברתית",

2 השימוש שאני עושה בתואר "יהודי" (Judaic) מתייחס כאן ליהדות כמערכת דתית, בעוד השימוש שאני עושה בתואר Jewish מתייחס לתרבויות ולחברות יהודיות.

3 ראו את עבודותיהם של: Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery* (New York, 1992); John Lemberger (ed.), *A Global Perspective on Working with Holocaust Survivors and the Second Generation* (Jerusalem, 1995) המצוטטות לעתים קרובות במאמרה של קידרון.

ומציעה ניתוח חברתי, תרבותי ואנתרופולוגי של התהליך. גם אופיו הייחודי של מחקרה נובע מן העובדה שעבודתה הייתה מעין "אתנוגרפיה עצמית"⁴. מאחר שהיא עצמה נמנית עם בני דור שני זה, מילאה קידרון תפקיד כפול, של אתנוגרפית ושל מושא מחקר כאחד. בדומה לכמה אתנוגרפיות אשר נערכו בהקשרים תרבותיים שונים ומגוונים, גם כאן מתפתחת האתנוגרפיה כמעין תרפיה אישית.⁵

הניתוח של קידרון מבוסס במהותו על הרעיון שהזיכרון הקולקטיבי של הדור השני נטוע באופן אידיויסינקרטי באסטרטגיות יהודיות, קדמוניות, של זיכרון של אסונות פוליטיים, כפי שאלה נחשפים ומנוהלים על ידי ההלכה הדתית, הטקס והמסורת. על פי גישתה של קידרון, קיומו של דור שני (ואולי אף שלישי) של סוכנים מנמונים (סוכני זיכרון – mnemonic agents) רומז על כך שהנרטיב של ההורים הניצולים הוא תהליך מייסד ומכונן עבור קבוצה חברתית שלא חוותה על בשרה את האירועים המסופרים. הדור השני הוא, אם כן, קהילה מנמונית נרטיבית. הזיכרון הקולקטיבי הוא שיוצר אותה ותורם לפיתוח התרחיש התרפויטי. הזיכרון, באמצעות פעולתו החברתית, הוא מחולל חברתי ואף מרפא. במובן זה, העובדה שבני הדור השני מתייחסים אל השואה כאילו הם עצמם היו שם לצד הוריהם, היא בבחינת ציות לצו היהודי הדתי, המחייב את כלל הקהילה לזכור בכל דור ודור.⁶ הסיפורים של קבוצות תמיכה שקידרון ליקטה באתנוגרפיה שלה מקנים לאסטרטגיה המנמונית תפקיד פיזי, אופרטיבי.⁷ המשתתפים מרגישים בגופם כאילו הם, כמו הוריהם, ננטשו על ידי אביהם ואמם בדרך לאשוויץ. גם העובדה שלקרובי המשפחה הנספים אין מצבה, מקבלת פיצוי רגשי באמצעות העברתו של הנרטיב הלאה. הנרטיב, והרגשות המיוצרים באמצעות הדיבור, משמשים כטקסי הלוויית המת וקבורה, בדומה לאלה שנוסחו בספרי הזיכרון של יהודי פולין.⁸

הקשר המסובך למוות ולאבדן מקבל ביטוי דרמטי בנרטיבים הללו. מדובר במוות ובאבדן של קרובי משפחה, אשר הוא אבדן של עצם מעצמו האישי והחברתי של המספר, כמו גם במותן של הקהילות שבהן חיו קרובים נספים אלה, אבל לא מתו. במקום להיכנס לתהליך טיפול קליני ואינדיווידואלי, חברי קבוצות התמיכה בוחרים להשתתף בטיפול

4 Deborah E. Reed-Danahay (ed.), *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social* (Oxford/ New York, 1997).

5 נני את האתנוגרפיה של נני פנורגיה על משפחתה היוונית וההיסטוריה הלאומית שלה בתוך: Neni Panourgia, *Fragments of Death, Fables of Identity: An Athenian Anthropography* (Madison, 1995), וגם האתנוגרפיה שלי על האופן שבו משפחתי זוכרת את העידן הקולוניאלי: *The Architecture of Memory: A Jewish Muslim Household in Colonial Algeria* (Cambridge and New York, 1996).

6 ציווי זה מצוי בכמה פסוקים מקראיים, כמו גם במקורות רבים של התורה שבעל־פה (ספרות תלמודית ורבנית).

7 את האסטרטגיה המנמונית הזו יש לסווג בקטגוריה של "פרקטיקות גופניות" של זיכרון, כפי שטען פול קונרטון בספרו: Paul Connerton, *How Societies Remember* (London, 1989), pp. 72-104.

8 Jack Kugelmass and Jonathan Boyarin, *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry* (New York, 1983); וגם: Annette Wiewiorka and Itzhok Niborski, *Les livres du souvenir: mémoriaux juifs de Pologne* (Paris, 1983).

קבוצתי. הזיכרון הקולקטיבי פועל כמצבת קבר קהילתית לאותם קרובי משפחה מתים אשר איבדו את קהילתם. זיכרון זה משיב להם את קהילתם שאבדה. כאן שבה קידרון וטוענת כי האסטרטגיה המנמונית נענית לציווי היהודי לכבד את מורשתו של אב או אם שהלכו לעולמם. כמו טקס ליל הסדר, המשלב סיפור נרטיבי באכילתם של מיני מאכלים טקסיים, גם סבלם של ההורים ושל הסבים מגולם בילדי ניצולי השואה, אשר במאמצייהם להעביר את הנרטיבים של הוריהם הופכים לעדים בעצמם.

הטיעון התיאורטי של קידרון ניגש לזיכרון הקולקטיבי של ילדי ניצולי השואה כאל תופעה יהודית אידיויניקרטית. ברצוני לטעון, מנקודת ראות שונה מעט, כי האתנוגרפיה שלה חושפת צורה ספציפית של זיכרון קולקטיבי יהודי, כזו המהווה פירוש של ההיסטוריה היהודית המודרנית כפי שהיא מתקשרת לתהליך רצח עם. מבט השוואתי בסוגים שונים של זיכרון שלאחר רצח עם ברחבי העולם מגלה דפוסים אוניברסליים.⁹ בקרב כמה אוכלוסיות שחוו רצח עם בעשורים האחרונים התגלו הפרעות והתנהגויות פתולוגיות דומות, כמו גם הפרעות קוגניטיביות־רגשיות. מה שמבדיל קבוצות אלה מן היהודים הוא העובדה שמרבית היהודים חיים כיום בחברות דמוקרטיות המצוידות במנגנון מוסדי ואידיאולוגי המאפשר ביטוי, אבחון ומתן טיפול רפואי בתוצאות של טראומה. פליטים מקבוצת ההוטו מבורונדי, שגם להם היסטוריה משפחתית של רצח עם, אינם נהנים מאותו סוג מתוחכם של תמיכה מוסדית ורפואית.¹⁰

נוסף על כך, קידרון ערכה את האתנוגרפיה שלה ופיתחה את הניתוח האנתרופולוגי בהקשר הלאומי והתרבותי הישראלי, שבו התרחיש הלאומי הנרטיבי מובנה בעצמו כסדר יום בתר־שואתי. מרכיב הגאולה בנרטיב שלאחר רצח עם קשור בקשר אמיץ לתצורה הלאומית היהודית. בהקשר הישראלי נרטיב לאומי זה מתקשר למיתולוגיה הדתית באמצעות צורות שיח מורכבות של תודעה היסטורית. בתפוצות (ובמערב אירופה במיוחד), מבטאים ילדי ניצולי השואה לעתים קרובות את זיקתם לאירועי רצח העם שחוו קרוביהם בהימנעות מפרקטיקות טקסיות מסוימות שהיו נהוגות בקרב משפחותיהם לפני אושוויץ. אי־קיום ברית מילה בקרב בנים ונכדים של ניצולי שואה בצרפת הוא דוגמה דרמטית לפרקטיקה מנמונית יהודית של רצח עם. שינוי שמות משפחה יהודיים, כמו גם שמות פרטיים, ובייחוד שמות עבריים או יידיים, גם הוא ביטוי לאותו דפוס מנמוני, המתבסס על מחיקת ההתייחסות לפרקטיקה הדתית היהודית בהקשר של זהותו היהודית של הפרט.¹¹

9 ראו: Nicolas Argenti and Katharina Schramm (ed.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission* (New York, 2009). ספר זה מתבונן לא רק בזיכרון שלאחר רצח העם אלא גם במגוון צורות של זיכרון של אלימות קולקטיבית במגוון הקשרים תרבותיים והיסטוריים.

10 Lisa Malkki, *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania* (Chicago, 1995).

11 ראו: Nicole Lapierre, *Changer de nom* (Paris, 1995).

מחקרה של קרול קידרון על ילדי ניצולי השואה הוא פרק חשוב במחקר השואה במדעי החברה, אולם ניתן לקרוא אותו גם כפרק התחלתי של סדר יום מחקרי, שמן הראוי שיכלול גם את חקר הזיכרון שלאחר רצח עם בקרב אוכלוסיות יהודיות בהקשרים תרבותיים ולאומיים מגוונים, כמו גם מחקרים של זיכרון שלאחר רצח עם בקרב אוכלוסיות לא יהודיות. המאה העשרים הניבה רשת גלובלית של זיכרון אלימות ומקרים של רצח עם, והזיכרון היהודי, הגם שהוא מכונן בהקשר הזה, מהווה בו רק חלק ממכלול גדול יותר.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

תגובה לקרול קידרון

סדרה אזרחי

הערותיי הקצרות, יותר משהן מכוונות אל מאמרה של קרול קידרון, מבקשות לדון בשני מושגים מרכזיים המשמשים הן במאמר זה והן בשיח על "זיכרון" ועל "טראומה" בישראל היום.

נקודת המוצא של קידרון היא בקריאה די מקובלת של עמדתו של יוסף חיים ירושלמי על אודות הזיכרון היהודי. קריאה זו רואה בזיכרון, אליבא דירושלמי, צורה של תודעה הנמצאת בסכנת הכחדה בעידן המודרני. הרוח המפעמת בדיונה המפורט של קידרון בפרקטיקות הזיכרון שאותן חוותה ואף חקרה בקרב בני הדור השני והשלישי לניצולי שואה בישראל, היא "אזהרתו" של ירושלמי, כי "בעקבות דעיכתו של הטקס הדתי המסורתי... יחדל העבר להיות מונחה, לא באמצעות יחידים ולא על ידי הקולקטיב, כלומר העבר יחדל להימסר מדור לדור".¹ קריאה זו מהדהדת גם בהערותיו של גבריאל רוזנפלד, כי "ירושלמי צפה במפורש מתוך ראייה קודרת... את כיבושו של הזיכרון בידי ההיסטוריה".²

הן קידרון והן רוזנפלד מדגישים בכך את המסקנה שמה שהטריד את ירושלמי, ושבא לידי ביטוי גם בכתבתו של פייר נורה (Pierre Nora) מאותה תקופה (אמצע שנות השמונים של המאה הקודמת), התברר כ"נבואת שווא",³ וכי עבודת הזיכרון המשיכה להתפתח באותה נמרצות בקרב תרבויות המערב ובקהילות יהודיות רבות. עובדה זו איננה שנויה במחלוקת, אך הפרשנות בנוגע למובנה המקורי של "דאגתו" או "אזהרתו" של ירושלמי דווקא כן. כפי שאני מבינה את עמדתו, אשר קיבלה את ביטויה הראשון בחיבור זכור ופותחה במקומות אחרים, התלהבותו מפריצת העידן ההיסטוריוגרפי המודרני הייתה גדולה מהכבוד שרחש לצורות הזיכרון המסורתיות ההולכות ומתמעטות. בשל "התנוונות הולכת וגוברת של הזיכרון הקיבוצי היהודי... נהייתה ההיסטוריה למה שהיא לא הייתה מעולם – אמונתם של יהודים שחדלו להאמין", הוא כתב. מן המאה התשע עשרה ואילך, "כל האידיאולוגיות היהודיות... חשו צורך לפנות אל ההיסטוריה כדי לקבל את אישורה". מי שעומד ב"פריץ" שנוצר מ"הזיכרון הקיבוצי שהתנוון" הוא ההיסטוריון אשר "בחר לו, ושאף הוטל עליו, לשחזר את העבר עבור כולנו" –

1 Carol A. Kidron, "In Pursuit of Jewish Paradigms of Memory: Constituting Carriers of Jewish Memory in a Support Group for Children of Holocaust Survivors," *Dapim: Studies on the Shoah*, 23 (2009), p. 8.

2 Gavriel D. Rosenfeld, "A Flawed Prophecy? Zakhon, the Memory Boom, and the Holocaust", *The Jewish Quarterly Review*, 97, 4 (Fall, 2007), p. 509.

"עבר טוטלי" שהוא בבחינת "ניגוד מוחלט לעצם מהותו של הזיכרון הקיבוצי, שהוא בררני באופן קיצוני". את המשימה ההיסטוריוגרפית, גם אם זו מדומיינת כאוטופיה אובייקטיבית (דימוי שכבר קועקע על ידי אחדים מתבריו ההיסטוריונים כגון קרלו גינזבורג והידן ווייט), מהלל ירושלמי כאנטיזה ל"מיתוס". "יש מיתוסים המקיימים חיים, והם ראויים שיפורשו מחדש לצורכי תקופתנו", הוא מודה. "אחרים עלולים לתעתע, ויש להגדירם מחדש; ואילו אחרים מסוכנים ויש להוקיעם".⁴

אני מחדדת ככוונה את ההבחנה בין זיכרון להיסטוריה בהקשר זה, אף שרבים כבר הבהירו עד כמה בעייתית היא דיכטומיה זו. העובדה שצורות רבות של זיכרון נושאות ממדים היסטוריים רבי חשיבות כבר הוכחה על ידי חוקרים ובני סמכא מתחומים שונים, כגון במעמד העדות במשפט, או אפילו בדינמיקה של ההלכה היהודית.⁵ אך ענייני כאן הוא במשקל המיוחס לטיפולוגיות של התנהגות טקסטית ומיתית, והמיזוג של זיכרון ומיתוס.

השתכנעתי מהצגתה של קידרון את אופן פעולתן של קבוצות התמיכה בהנצחת פרקטיקות מסוימות, ושדינן כדין "מיתוסים" קולקטיביים של הנכחה עקיפה באמצעות טקסי הודות. "הנשא הטקסי מבני הדור השלישי, הוא לבדו עשוי להרגיש את הצלקות, כאילו היה שם, משום שבמובן הפסיכולוגי הוא אמנם היה שם", מסיקה קידרון.⁶ שאלתי היא, בפרפרזה על ירושלמי, "האם אין בכוחה של מיתולוגיה כגון זו להוביל את הקהילה למחוזות שגויים? האין היא מסוכנת?" קידרון אמנם חשפה מיתוסים אלה, אך לא ברור ממסקנותיה מהי עמדתה שלה בנוגע למעמד האתי של קיבוע קולקטיבי של זיכרונות כניעה ושעבוד, במדינה ריבונית העסוקה יותר מארבעים שנה בשעבוד עם אחר.

ייתכן שעבור עם שחי בגולה, נודעה להנצחת זיכרון השעבוד השפעה מיטיבה מן ההיבט האתי, כעין פיצוי. מצד אחר, מה שהתפתח בישראל הריבונית למעין "זיכרון טוטלי" (total recall), שהוא אך סלקטיבי במובהק, הוביל למעשי נקם, כגון הטבח של ברוך גולדשטיין באותו חג פורים רווי הזיכרון – וזו אינה הדוגמה היחידה לכך.⁷ אולי מוזר הדבר, שמי שאיננה היסטוריונית במקצועה תבקש דווקא יותר היסטוריה, אך לאור "עודף" הזיכרון הקיים בתרבות הישראלית, אני מקדמת בברכה דווקא את סוג החקירה ההיסטורית אשר – גם אם היום נראה הדבר נאיבי ונדון לכישלון – משתדלת, כדברי ירושלמי, "לשחזר עבר טוטלי". גישה "טוטלית" אמורה להיות חסרת פניות, ובלתי סלקטיבית במלאכת השחזור שלה. צורות כאלה של שחזור יכולות אפילו להכיל

4 יוסף ח' ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תל אביב, 1988), עמ' 109, 119, 120-121, 127.

5 על הערך ההיסטורי של ספרות בדיונית בהקשר של הוויכוח על התזה של ירושלמי, ראו: Sidra DeKoven Ezrahi, "Fiction and Memory: Zakhor Revisited", *Jewish Quarterly Review* 97, 4 (Fall, 2007), *Special Issue on the 25th anniversary of Y.H. Yerushalmi's Zakhor*, pp. 521-529.

6 עמ' 36, Kidron.

7 על כך ראו: Elliott Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence* (Princeton, 2006).

את המחשבה הלא נעימה שילדים מוכים – אם לא יופסק מעגל האלימות באמצעות התערבויות מפורשות – ייהפכו להורים מכים. עניין זה מביא אותי לשית המושגי השני המסגר את הדיון של קידרון – שיה הטראומה והפוסט טראומה (PTSD). ייתכן שגם כאן טיעוני חותרים כנגד הזרם, כאשר אני תוהה אם חברה שלמה התופשת את עצמה כסובלת, גם אם בעקיפין, מסימפטומים פוסט-טראומטיים, חברה שלמה שמעודדים אותה לתפוש את עצמה כמוכה לעד, איננה מתירה לעצמה לשעבד אחרים בלי לתת על כך את הדין. כמו בדיון על הזיכרון וההיסטוריה, אינני מתימרת לנחש את תגובתה של קידרון על השאלה המנוסחת באופן בוטה כל כך, אך דומני כי רק תשובה אחת יכולה לעמוד במבחן המוסר ה"אוניברסלי".

“כאילו יצאנו אנחנו מאושוויץ?” על פרדיגמות של העברה וגאולה בישראל של ימינו

ג'קי פלדמן

מאמרה של קרול קידרון הוא תוספת מבורכת לדיון בזיכרון השואה בישראל כיום. מרבית השיח בנושא זה בישראל רווי פוליטיזציה: מבקרים המזוהים עם השמאל (למשל משה צוקרמן, עדי אופיר, עדית זרטל, רונית לנטין)¹ מגנים את הלגיטימיות של עמדות ישראליות מסוימות העושות שימוש בשואה, ואילו מגיניה של הציונות נזעקים אל הדגל כדי לגנות את המבקרים. במאמרה של קידרון, לעומת זאת, זיכרון השואה מוצג במונחים פסיכולוגיים, תוך התבוננות בהעברה הבינ-דורית של הטראומה, לעתים קרובות על ידי שימוש בשאלונים או במחקרים קליניים. מרכיבים חברתיים של הנושא נדחקים כאן לשוליים.

המאמר מבוסס על תצפית מעמיקה של הכותבת שהשתתפה בקבוצת תמיכה של בני הדור השני לשואה, ונסמך על קריאה רחבה בספרות המקצועית בנושאי קבוצות טיפוליות, זיכרון השואה, טראומה, טקס ודפוסי זיכרון קולקטיבי. במחקר קודם שלה הסיקה קידרון כי קבוצות תמיכה של בני הדור השני בישראל אינן מביאות לידי עיבוד הטראומה הבינ-דורית, שהיה יכול להעצים את חברי הקבוצה ולשחרר אותם מהתוצאות המשתקות של הטראומה, אלא מייצרות דור חדש של נשאים פגועים של זיכרון השואה.² כאן ממשכה קידרון קו פרשני זה וטוענת כי הפרקטיקות של קבוצות התמיכה “מורכבות” על גבי פרדיגמות של זיכרון וטקסי אזכרה יהודיים. ההשפעה המתמדת של דפוסי טקסיים מסורתיים על שחזור מאורעות היסטוריים, כמו גם הציווי לזכור את המתים, משנים את השיח ואת הפרקטיקה של קבוצות התמיכה, המעוגנות מלכתחילה בשיח פסיכולוגי. לפיכך, טוענת קידרון, ייתכן שפרקטיקות של זיכרון והניצול מוכה-הטראומה ממלאים יחדיו את המשימה שמילאו בעבר עבודת הזיכרון המסורתית והליטורגיקה, במטרה לשמר זיכרון יהודי ייחודי. הנשא האינדיווידואלי של הזיכרון, הניצול בן הדור השני, משלים עם היותו פגוע ולוקה מבחינת הסתגלותו הנפשית, במעין מעשה קרבן שבו הוא מקריב את עצמו למען כלל הקהילה.

Ronit Lentin, *Israel and the Daughters of the Shoah: Reoccupying the Territories of Silence* (New York, 2000); עדי אופיר, “על חידוש השם: מסכת אנטי-יאולוגית”, פוליטיקה 8 (1986), עמ' 2, “על תחושות שאין להביע במילים ועל לקחים שאין להטיל בהם ספק”, בשביל הזיכרון 7 (אוקטובר 2005), עמ' 11-15; עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון ופוליטיקה (אור יהודה, 2002); Moshe Zuckermann, *Zweierlei Holocaust: Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands* (Göttingen, 1998); משה צוקרמן, חרושת הישראליות: מיתוסים ואידיאולוגיה בהכרה מסוכסכת (תל אביב, 2001).

Carol A. Kidron, “In Pursuit of Jewish Paradigms of Memory: Constituting Carriers of Jewish Memory in a Support Group for Children of Holocaust Survivors,” *Dapim: Studies on the Shoah*, 23 (2009), p. 36

מאמרה של קידרון מסייע לגשר על פני התהום שבין הדיונים הפנימיים הישראליים ובין השיח הגלובלי על אודות טראומה וזיכרון, אשר החל לפני כחמש עשרה שנה, בכך שהוא מחבר בין גילומים של משמעויות תרבותיות יהודיות לבין תהליכים תרפויטיים פסיכו-סוציאליים. יתר על כן, המתודולוגיה של קידרון מסיטה את תשומת לבנו מן הזיכרון כמסר וכתוכן פרטיקולרי, אל הזיכרון כתהליך, כתוצר משתנה של כוחות תרבותיים. באופן זה אנו נוטים פחות לשאול "למי שייך זיכרון השואה?", ומתמקדים יותר בשאלה כיצד משקף זיכרון זה פרשנות תרבותית, ומה השפעותיו בכל חברה וחברה. בשני העשורים האחרונים השואה מופיעה יותר ויותר בשיח הפנימי של אומות אחרות, והופכת ל"סימן קוסמופוליטי של רשע אוניברסלי".³ קבוצות רבות אחרות מתארות את סבלן (ומצדיקות את תביעותיהן להכרה/פיצוי על היותן קרבנות או נשאות של קרבנות נרכשת) במונחים השאולים מן השואה. עובדה זו הופכת את הדיון בקבוצות תמיכה ישראליות, מנקודת ראות השוואתית, לרלוונטי במיוחד. ככלל, אני חש אהדה למגמה של קידרון לחפש את "שרידותם התרבותית של עקרונות יסוד ופרקטיקות מסורתיות המשוקעים בתוך אתר תרבותי חילוני של עבודת זיכרון וזהות".⁴ אני מאמין כי זיכרונות הם תוצאה של משא ומתן בין צרכים עכשוויים לבין כוחן המתמיד של פרדיגמות מסורתיות, שלעיתים קרובות הן משוקעות בגוף. כמוה אני אף מכיר בהמשכיותן של פרדיגמות יהודיות מסורתיות בפרקטיקות ישראליות עכשוויות, גם אם אין הן מזוהות ככאלה ברמת ההכרה.⁵ אולם עם זאת ברצוני להעלות תהיות בנוגע לטיעונה של קידרון בשני מישורים נבדלים.

המישור הראשון נוגע להמשכיות של הפרקטיקה: עד כמה מקבילה הפרקטיקה של קבוצות התמיכה לצורות מסורתיות יהודיות, כגון טקס ליל הסדר? האם הקשר שבין הסיפור האינדיווידואלי לנרטיב הקולקטיבי מתקיים באופן דומה באתרי זיכרון יהודיים טקסיים? האם ה"גאולה" שמציעות קבוצות התמיכה היא אנלוגית לזו שמציעים נרטיבים יהודיים מסורתיים וטקסי שחזור של העבר הקהילתי?

המישור השני קשור לערוצי ההעברה. בעקבות הנתק בין המודרנה לבין העבר, שבו נארגו פרדיגמות מסורתיות אל תוך השתי והערב של חיים יהודיים חובקי-כול, עלינו לשאול: מה הופך את צורות הזיכרון של קבוצות התמיכה הללו לטבעיות ובעלות סמכות? אני מבקש להציע טענה כי מיקומם של קבוצות תמיכה כאלה וחבריהן בתוך החברה היהודית דורש מאתנו לבחון את האופן המשתנה שבו הבינה הציונות את הזיכרון היהודי ואת הפרקטיקות שבאמצעותן הוא קיים את עצמו.

Daniel Levy and Natan Sznajder. "Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of
3 :Cosmopolitan Memory", *European Journal of Social Theory* 5, 1 (2002), pp. 87-106
ראו גם:
Daniel Levy and Natan Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age* (Philadelphia,
2007).

4 ראו: "In Pursuit", Kidron, "עמ' 41.

5 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge, 1989), pp. 41-71; Michael Schudson,
"The Present in the Past versus the Past in the Present", *Communication* 11 (1989), pp. 105-113
and Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National
Tradition* (Chicago and London, 1995), pp. 13-38

המשכיות הפרקטיקה

בסדר פסח (שאותו מזכירים הן ירושלמי והן קידרון, כמו גם מנחי קבוצת התמיכה), אנו קוראים: "בכל דור ודור, חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לא את אבותינו בלבד גאל הקדוש ברוך הוא ממצרים, אלא אף אותנו גאל עימם. שנאמר ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו, ארץ זבת חלב ודבש".

הקהילה, המשחזרת את מאורע יציאת מצרים באמצעות דקלום ליטורגי משותף ואכילת מאכלים סימבוליים, מתקיימת במישור זמן אחד עם כל קהל בני ישראל המייחס את מוצאו לאירוע יציאת מצרים. נוכרי המתגייר ערב פסח ידקלם גם הוא את הנרטיב. איש אינו נדרש לספר את מגילת היוחסין הפרטית שלו או את סיפורו האישי והמשפחתי. מעשה הזיכרון מכונן את הקהילה ואת גבולותיה (במובן הדורקהיימיאני) ומאשר את זהותה לאורך זמן. מקרב ארבעת הבנים שעליהם מספרת ההגדה של פסח, רק הבן הרשע, הרואה את העדות והחוקים (היינו הטקסים) כ"עבודה" וכנטל טורדני המוטל על קהילה שלמה, ושמןו הוא עצמו שואף להשתחרר ("מה העבודה הזאת לכם?"), רק הוא מודר מן הקהל.

בקבוצות התמיכה שחקרה קידרון, לעומת זאת, נדרשים היחידים להציג הוכחה להשתייכותם, באמצעות הצגת סיפורים משפחתיים אינדיווידואליים ובאמצעות וידויים אישיים. מי שאינו צאצא של הניצולים לא נמנה עם הקהילה. קידרון טוענת כי עידודם וקידומם של עדים יהודים בצירוף העלאת המודעות לצרכים הייחודיים של הניצולים ולבעיותיהם, מגשרים בין החברה ככלל ובין העבר הקטוע והמושתק. הגישור הזה נעשה על ידי כינון "קהילת זיכרון המבנה יחד נרטיב של סבל משותף ויעוד עתידי של אזכרה". כך עשוי הניצול בן הדור השני שהחלים להפוך למעשה לנשא מלומד, האמון על מסירת הזיכרון היהודי, אשר גילה אמצעי עכשווי שבכוחו לגשר על פני תהום יהודית כל כך באופייה.⁶

אם אלה הם פני הדברים, עלינו לחפש עדות לכינונה של העדה המורחבת הזו במקום אחר, מחוץ לפרקטיקות הפנימיות של משתתפי קבוצות התמיכה. האם משתתפי קבוצות התמיכה של בני הדור השני אמנם מקבלים עליהם את התפקיד הכוהני הזה בקרב הקהילה היהודית בישראל, והאם ישנה הכרה במעמדם ובייחוסם? אני מסופק בכך. יתרה מזו, אם הניצול בן הדור השני מקבל עליו לא רק תפקיד, כי אם גם עול, מעין קרבן חובה לטובת החברה כולה (ראו לעיל), הרי קבוצת התמיכה מעניקה לו לא רק אישור של סולידריות חברתית ושל רציפות, אלא גם קידוש טקסי של הקרבן הפולחני ושל הכהונה.⁷ ברעיון זה, ברצוני להציע, טמונה קרבה רבה להשפעתו הנרחבת של "פולחן

6 ראו: "In Pursuit", Kidron, עמ' 42.

7 לנוכח האופן שבו משתתפים מודים ב"חטאיהם" האישיים - בהיותם פגומים ואשמים - התהליך מזכיר לי דווקא קבוצות שנבנו לפי תבנית "12 צעדים", היונקות השראה ממקורות פרוטסטנטיים, הרבה יותר מאשר את טקסי ליל הסדר. בטקסים השייכים לקבוצה הראשונה, הגאולה מושגת

הנופלים" בחברה הישראלית, השואב את השראתו דווקא מן המסורת הנוצרית. דמו המקודש של הלוחם, שנפל חלל על מזבח המדינה, מפרה את אדמת המולדת;⁸ קרבה אנלוגית זו רבה יותר מהדמיון לסדר פסח, שבו היבטי הקרבן וההקרבה שבסיפור יציאת מצריים, כמו גם ההיבטים הפרפורמטיביים (לעומת ההיבטים הנרטיביים) של הריטואל, מצומצמים במתכוון.⁹

אם נפנה את תשומת לבנו לרעיון הגאולה, הרי סדר פסח כולו נבנה על יסוד התמה "מאפלה לאור גדול". גם אם אחדים מן המאכלים הסמליים נועדו לשמש זיכרון לסבלם של בני ישראל במצרים (מי מלח = דמעות, חרוסת = טיט), וגם אם אזכורים של הסבל נמצאים בליטורגיקה עצמה, התמה המארגנת היא של גאולה ולא של ייסורים. ההמחשה של יציאת מצרים משמשת כמעין בבואה מקדימה של הגאולה המשיחית העתידית ("לשנה הבאה בירושלים"). אפילו בטקסי החורבן, כמו אלה של ט' באב, המציינים את חורבן בית המקדש הראשון והשני, לאחר קריאת הפסוק החותם את מגילת איכה חוזרים דווקא על פסוק הנחמה הקודם לחתימה: "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם". כך מסתיים הטקס בהבעת תקווה לגאולה עתידית, במקום בציון סופיותו של מצב החורבן. איזו תקווה לגאולה מציעות הפרקטיקות של קבוצות התמיכה עבור הקהילה? קידרון טוענת כי על ידי "הטיית הזיכרון האישי הטראומטי למרחב של אזכרה ציבורית... ייתכן שהפרקטיקה של קבוצת התמיכה היטיבה עם המשתתפים בני הדור השני והציעה מעין גאולה, גם אם לא החלמה נפשית, וזאת באמצעות עידוד כינונם של עדים יהודים".¹⁰ טקסי זיכרון (בתרבויות שונות) עשויים לספק הכרה וגם נחמה לקרבנות ולצאצאיהם.¹¹ אך האם "הגאולה המיטיבה" שמציעות קבוצות התמיכה בכך שהן מעצמות עדים יהודים, הגם שהיא מוגבלת, יכולה לספק השראה לקהילה בכללותה? שלא כעמדתה של קידרון, אני מבקש לטעון כי אופן זה של העברת זיכרון השואה מגלם דווקא שבר עמוק בנוגע לטקסי החורבן המסורתיים. תהום השואה פעורה למטה, וקבוצות התמיכה (שלא כמו היהודים החרדים, למשל) מכירות בה בכך שהן מעניקות תוקף לחוסר האפשרות לאמוד את עוצמת הקטסטרופה ובחוסר האפשרות להתאושש או להיגאל, גם בדור שלישי או רביעי. ככל שהגאולה אפשרית, היא מוצעת הן לציבור הן לצאצאי הניצולים – באתר אחר, באמצעות התיאולוגיה החילונית של הצינונות וטקסי הזיכרון הממלכתיים שלה.

באמצעות וידוי, מחילה ולידה מחדש, ולא באמצעות שחזור פולחני של העבר.

8 ראו: ג'ורג' מוסה, הנופלים בקרב: עיצובו מחדש של זיכרון שתי מלחמות העולם (תל-אביב, 1993).
9 ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים (תל-אביב, 2000), עמ' 91-31.

10 ראו: "In Pursuit", Kidron, עמ' 37.

11 Yael Danieli, "As Survivors Age, Part 1", *Clinical Quarterly, The National Center for Post-Traumatic Stress Disorder* 4, 1 (Winter 1994), pp. 1-7; Jill Dubisch and Raymond Michalowski, *Run for the Wall: Remembering Vietnam on a Motorcycle Pilgrimage* (New Brunswick, 2001)

ערוצי ההעברה

כיצד מצליחות פרדיגמות יהודיות מסורתיות להשפיע על יהודים ישראלים ממגוון רחב של מוצאים, קשרים וזיקות למסורת היהודית? מה מעניק לקבוצות התמיכה את הסמכות לשכנע משתתפים, לעתים מהוססים, לספר מחדש את סיפוריהם האישיים בתבנית של נרטיב של טראומה קולקטיבית? אני מציע להביט אל ההקשר הישראלי הרחב יותר, כדי להבין כיצד פורשו וגולמו פרדיגמות יהודיות בנרטיב ובפרקטיקה הציוניים. כדי להדגים זאת, אחרוג מנושא המאמר ואציג את ניסיונותיי שלי לחשוב על השפעתן של פרדיגמות יהודיות במסעותיהם של תלמידי תיכון ישראלים לפולין.

התחלתי לחקור את המסעות לפולין לאחר פטירתו של אבי, שהיה ניצול שואה. חציתי את אירופה ברכבת כדי לבקר במקום הולדתו, אונגוור (Ungvár). בעזרת מפה, ששרטטתי לאחר שיחה ארוכה עם אחותו של אבי – האחרונה שעוד נותרה בחיים, צעדתי בעקבות מושקוביץ, מאחרוני שרידיה של הקהילה, בשעה שנפנף במקל ההליכה שלו ברחובות הסובייטיים סחופי הרוח, וסימן למכונית שחלפה במקום שתסיע אותנו אל בית הקברות. מושקוביץ עיין בפנקס המרופט שבו היו רשומים כל מתי הקהילה, ואז הנחה אותי בין ערימות עלי השלכת למצבת הקבר של סבתי, שנשאה את שם משפחתי. ביום המחרת ביקרתי בבית ילדותו של אבי, בניסיון שווה להתאים בין המפה של בית משפחתו של הרב יעקב לייזר פלדמן, שאותה שרטטתי מזיכרונה של דודתי, לבין הבניין המתפורר שמולו עמדתי. אחר כך חיפשתי ברחובות הרובע היהודי סימני "סטטיגמטות יהודיות": צלקות של המסמרים שבהם קבעו את המזוזות.¹² כשעזבתי את אונגוור ברכבת הנוסעת מערבה לתוככי הונגריה, ראיתי בתחנות רכבת שונות ומשונות באזורים כפריים נידחים, קבוצות קטנות של הורים יהודים מזדקנים מלווים בילדיהם, ודימיתי לעצמי שגם הם מנסים לשחזר ולהחיות את אותו עבר נעלם שאותו גם אני חיפשתי.

נעזרתי בקסם שהילכו עלי תולדות הבית השני. העליתי את ההשערה שממש כפי שלאחר חורבן הבית השני, היו צריכים לעבור כמה דורות קודם שהיה אפשר לצקת את אבדן המרכז הפולחני לתוך נוסח ריטואלי שישכיל לבטא את עוצמת האבדן, אפשר שכך גם המסעות לפולין הם סוג של טקס חורבן בהתהוות. ייתכן, חשבתי לעצמי, שבחלוף שני דורות, באותה נקודת זמן שבה השואה "תהפוך לחוויה נרכשת, במקום זיכרון טראומטי, דבר מה שאותו מדמיינים במקום לזכור אותו במובן המילולי של המילה",¹³ או אז נחזה בהולדתו של טקס אבל בעל עומק דתי, אם כי לא אורתודוקסי – טקס אבל על החורבן השלישי, חורבן יהדות אירופה.

12 כאשר הוסרו המזוזות, החורים שהותירו המסמרים העקורים נותרו כעדים אילמים לקיומה של נוכחות יהודית בעבר. אני משווה חורים אלו לחורים שנפערו בבשרם של קדושים נוצריים במקומות שבהם נקבעו המסמרים בגופו של ישוע הצלוב.

13 Lucia Rudenberg, "Remembering 6,000,000: Civic Commemoration of the Holocaust in New York City" (Ph.D. diss., New York University, 1994), p. 318

במהלך מחקרי ניסחתי מחדש את הנחות המוצא הללו שלי. אם באונגוור היו האפשרויות לגילוי עצמי מוגבלות בשל אופיו המקוטע של הזיכרון המשפחתי, ובגלל הקשיים שהציבו השינויים שחולל הזמן בנוף העירוני והאנושי במזרח אירופה, הרי מה שהגביל את האפשרויות של תלמידי התיכון הישראלים היה בעיקר ההבניה הטוטלית של המסע שמארגן משרד החינוך.

בימי הביניים היה עולה הרגל, בין רבני ובין קראי, מביט בדרכו לירושלים מהר הזיתים אל עבר כיפת הסלע המוזהבת, ובתיווכם של כתבי הקודש היה רואה בעיני רוחו את המקדש החרב ובוכה עליו. עליות לרגל לאתרי החורבן שאבו את השראתן מאופייה המשקם (restorative) של המשיחיות היהודית ("חדש ימינו כקדם"). העלייה אל חורבות המקדש לא היוותה החייאה מחדש של אירוע החורבן. האבל על החורבן לווה בתודעת גלות ובתקווה, ואף בציפייה האינטנסיבית לשיקומו הקרוב של המקדש. היהודי היה מודע תמיד לצורך של העולם בגאולה, וחי בציפייה ובחתיירה אליה.¹⁴

המסעות לפולין, לעומת זאת, נשענים על קבלת הנחות המוצא של הציונות, השוללת את הגולה ורואה במדינת ישראל את ראשית צמיחת הגאולה.¹⁵ לעומת טקסי האבל על החורבן, איש אינו הפץ בהחייאתו מחדש של השטעטל האירופי. כדי שמקומה של ישראל כמרכז קוסמי של חיים יהודיים משמעותיים יקבל תוקף, מוכרחים האתרים בעלי המשמעות בפולין לעמוד בחורבנם, או לפחות להיות מרוקנים מיהודים. המצב התמידי של החורבן והגלות מוצהר במעשה ההצבה של דגל ישראל הגואל בתוך חורבות מחנות המוות.

ככל שהשתנה המצב הביטחוני בישראל ב-15 השנים האחרונות, פינה המעמד של החייל המנצח מקום למעמד הקרבן הנצחי. סלילתו של שביל חדש והקמת אנדרטאות חדשות, הקושרים בין יד ושם לבית העלמין הצבאי בהר הרצל, למשל, מורות על כך שאם לפנים היה קרבן השואה מושא לגיטימי של זיכרון מפני שהיה לוחם בגטו, משמע פרוטו-חייל ישראלי, כיום מתרחש תהליך הפוך. חיילי צה"ל זוכים לגיטימיות ככל שניתן לציירם כקרבנות תמימים של אנטישמיות המכוונת לרצח עם.¹⁶ קונפיגורציה זו, כתוצר של "פולחן הנופלים" שהוטמע בלאומיות הישראלית, ואשר שואב השראה ממקורות נוצריים, מופצת באמצעות נופי זיכרון וטקסי יום הזיכרון, כמו גם באמצעות המסעות הפופולריים יותר לפולין, באמצעות מוזיאונים (יד ושם) ובאמצעות העיתונות. לקונפיגורציות ציוניות אלה, שמקור צמיחתן איננו ביהדות המסורתית, נודעת בלא ספק השפעה חברתית עצומה על כלל היהודים בישראל. אימוץ שיח המציג את הניצול כגיבור, מעניק לניצולי שואה בישראל מעמד של ישראלים למופת, מעמד

14 אמנון רז'קרקוצקין, "גלות מתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הצייונית", תיאוריה וביקורת 4 (1993), עמ' 23-55; 5 (1994), עמ' 113-140.

15 שם.

16 Jackie Feldman, *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Holocaust Poland and "Between: the Performance of Israeli National Identity* (New York and Oxford, 2008) ראו גם: Yad Vashem and Mt. Herzl: Changing Inscriptions of Sacrifice on Jerusalem's 'Mountain of Memory'", *Anthropological Quarterly* 80, 3 (2007), pp. 1170-1172.

שאפשר שגם צאצאיהם חושקים בו. לפי דעתי, תפישה ישראלית (ולא־יהודית) זו של קרבנות וניצולות, בעבר כמו בעתיד, היא שמאפשרת לתפישות ולזהויות שמציעות קבוצות תמיכה בישראל להתקבל כטבעיות ומקובלות, הרבה יותר מאשר התמדתן של פרדיגמות יהודיות. ייתכן שהשוואה לפרקטיקות של קבוצות תמיכה של יהודים בני הדור השני במקומות אחרים תוכל לספק לנו תובנות נוספות.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

תגובת המחברת

קרול א' קידרון

ברצוני להודות לכל המגיבים על הערותיהם מעוררות המחשבה. מפאת קוצר היריעה לא אוכל להגיב על כל ההערות. את תגובתי המלאה אפשר לקרוא באתר האינטרנט של כתב העת "דפים לחקר השואה".¹

סכמות יסוד של התרבות היהודיות בזיכרון העכשווי: הדהוד או זהות?

אף שבילו, פלדמן וברונר מסכימים שבתוך הפרקטיקות של קבוצות התמיכה מהדהדים מוטיבים תרבותיים יהודיים, הן פלדמן הן ברונר תוהים עד כמה ניתן לתאר פרקטיקות אלה כשוות ערך לעבודת הזיכרון המסורתית היהודית. אולם אני מצדי לא באתי לטעון כי ערוצי הזיכרון הפסיכולוגיים או ההקשר הקבוצתי הם אכן שווי ערך לעבודת זיכרון זו. במקום זאת שרטטתי את עקבותיהם של לוגיקות מיתיות־נרטיביות, של מבנים ועולמות משמעות מוטמעים שהשתמרו בתוך אתרים מתהווים של עבודת זהות, ובתוך תהליכים נרטיביים חדשים של העברת זיכרון.² בסופו של דבר, עקבות תרבותיים אינם נותרים זהים או שווי ערך למקור, אלא מתמזגים באופן סינקרטי עם השיח העכשווי באתר החדש. הדבר מתאפשר משום שטקסטים ליטורגיים מסורתיים ופרקטיקות תרבותיות מאופיינים לא רק על פי צורתם או תוכנם, ועל פי לשונם והצהרות האמונה שהם מכילים, אלא גם באמצעות סימנים מבניים תרבותיים עמוקים, כלומר תמות קוסמולוגיות, מקצבי זמן, טענות של צדק ומוסר בעלות אופי תרבותי ספציפי ותרחישי יחסים אידיאליים. כשהם מצטרפים יחד, סימנים כאלה מעצבים באופן ייחודי את "ההיגיון התרבותי", ולכן גם את החוויה של מי שמאמינים בפרקטיקה ומקיימים אותה.³

הצגתי את הטענה שההיגיון התרבותי היהודי הועשר מנשאים אחרים, ממנגנוני רציפות תרבותית אחרים, שאינם מוגבלים לחוויה ולפרקטיקה התיאולוגיות, הן במקרה של המסעות לפולין, שפלדמן זיהה כחלק מן הדת האזרחית הישראלית, הן במקרה של קבוצת התמיכה הפסיכו־סוציאלית שאותה חקרת. נשאים אלה הם שיחניים באופיים, משום שהם מטמיעים נרטיבים, מיתוסים ואגדות ובה בעת כרוכים בפרקטיקה

1 <http://holocaust-center.haifa.ac.il>

2 Claude Levi Strauss, *The Raw and the Cooked: An Introduction to the Science of Mythology* 2 (New York, 1969); Edward F. Fisher, "Cultural Logic and Maya Identity", *Current Anthropology* 40 (1999), pp. 473-499

3 Fisher, "Cultural Logic"

טקסית מורכבת.⁴ אך למרות ההקשרים והמקומות השונים שבהם הם מתבצעים, שניהם גם חולקים מרכיבים עם מקבילותיהם הדתיות. בשניהם כרוכים מבנים נרטיביים ופרפורמטיביים המאפשרים חזרה, רציפות, לימוד לא מודע ומחויבות. למרות הגיוון בצורתם ובתוכנם, שיכול להיות חילוני, מודרני, פוסט-מודרני או פוליטי, הם נוטים להכיל בתוכם מסרים מוסריים שהם אקסיומטיים מן הבחינה התרבותית. הודות לצורה, למבנה ולתפקיד התרבותי המשותפים למנגנונים דתיים וחילוניים מגוונים אלה, ולמרות ההבדלים הרבים ביניהם, מבחינת המשמעויות והשקפות העולם המוטמעות בהם הם אכן בני השוואה. כפי שמראים בילו ופלדמן, ובצדק, הם בני השוואה גם משום שהם מצליחים במשימתם – לקיים את ההעברה הבין-דורית של הגיונות תרבותיים.⁵

משהתמזגו סכמות יהודיות של זיכרון, עדות וגאולה עם צורות עכשוויות, נשאלת השאלה עד כמה הן יכולות להתאים את עצמן להווה, בלי להתפתח לדבר מה שונה לגמרי מבחינת איכויותיו. פלדמן וברונר קובעים כי החיבור בין היגיון מסורת-יהודי לבין שיח טיפולי מייצר דבר מה שונה באיכותו מן הזיכרון היהודי המסורתי. לפי פלדמן, הן הקריאה שלי את גאולת הצאצאים הן ההבניה של הצאצא כערוץ של זיכרון תרבותי בקבוצת התמיכה, מהווים שניהם סטייה מן הצווים היהודיים המסורתיים. אני, לעומת זאת, טוענת כי המשמעות המסורתית היהודית של הגאולה, לייצוגיה השונים, רחוקה מלהיות אחידה. המקורות היהודיים רויים מחלוקות בשאלה אם הגאולה משמעה שחרור מעול הזיכרון של יציאת מצרים. הפסיקה בעניין עמדתו של התנא בן זומא, במסכת ברכות, היא דוגמה לכך.⁶ עוד טוען פלדמן כי הגדרת תפקיד הנשא מבני הדור השני כחלק מקבוצת עילית מגלמת בתוכה סטייה מן הספרות המכילות יותר של לאומיות ופרקטיקה יהודיות. אך האם גבולות הקולקטיב היהודי מסומנים בצורה ברורה כל כך? כללי הגיור כורכים בתוכם התחברות לאבות-המולידים היהודיים ולעם היהודי בדמותו המיתית-נרטיבית. על פי המסורת, הגר והגירות אמורים לקבל את השמות אברהם ושרה, ועברם מסופר מחדש כסיפור של נפש יהודית שהוחזרה לעם ישראל. יש בכך משום פיצוי על היעדר האפשרות להתייחס אל אילן יוחסין של הורים ביולוגיים. אף שבמונחים אוניברסליסטיים, צורות כאלה של הדרה אתנית-כיתתית הן בעייתיות, הרי כל ייצוג של גבולות אתנו-דתיים מסורתיים חייב להביא בחשבון את האופן שבו התמודדה התיאולוגיה עם התביעות הסותרות של הכלה והדרה.

באשר לקריטריונים של מעמדם האליטיסטי של הצאצאים, אין מדובר במטען הגנטי המכשיר אותם לכך, אלא בחשיפתם לעקבות שנתרו מן השואה. בין שעקבות אלה

Jackie Feldman, *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Holocaust Poland and the Performance of Israeli National Identity* (New York and Oxford, 2008) 4

Barry Schwartz, "Memory is a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II", *American Sociological Review* 61 (1996), pp. 908-927; Sherry Ortner, "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions", in: E. O. Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches* (Stanford, 1990), p. 60; Fisher, "Cultural Logic" 5

ראו: מסכת ברכות, פרק א', משנה ה. ברצוני להודות לארי אנגלברג עבור התובנות המאלפות שלו בנוגע למשנה זו. 6

הועברו כסימפטומים פוסט־טראומטיים, או כמו שאני מתארת, כמארג עקבות שקטים אך מוטמעים של נוכחות השואה בבית הניצול, מדובר בצורה מיוחדת של חשיפה ראשונית והטמעה בגוף, ההופכת את צאצא הניצולים לנשא של זיכרון משפחתי או קולקטיבי. פלדמן ובילו טוענים, ובצדק, כי יש ערוצי זיכרון נוספים, כגון המסעות לפולין, המכוננים נשאים של זיכרון השואה שאינם צאצאי ניצולים; אני, לעומת זאת, באה להציע כי אם נשווה את המקרים על פני ציר של אינטנסיביות חווייתית, נמצא כי מרבית הצאצאים חוו, כבר בגיל צעיר ומעצב, הפנמה רגשית ואינטנסיבית עד מאוד, תחושה מורגשת בלי שיהיה לה ביטוי שעבר השואה ארוג לבלי התר בתחושה האונטולוגית שלהם בעניין חווייתו של העולם.⁷

גם ברונר מדגיש שהגאולה במובנה המסורתי, והגאולה כפי שהיא באה לידי ביטוי בתהליך הקבוצתי, אינן שוות ערך. בצטטו את אסמן, ברונר מניח כי הדבר שאני מתווה כסוג של גאולה יהודית יכול להתאפשר רק בתוך "ההקשר המסורתי הדתי" של הזיכרון היהודי, ולא בתוך "האירוע הקומוניקטיבי" של קבוצת התמיכה.⁸ אף שאינני טוענת כי הטקס החילוני מובנה באותו אופן היררכי שבו הטקסים הדתיים מובנים, אני בהחלט טוענת כי קיימות צורות רבות מספור של טקסים חילוניים מודרניים ופוסט־מודרניים המאתגרות את הדיכוטומיה שאסמן מציע. אשר לקריטריון של "אפשרות ההתבוננות" (contemplativeness) וגישה לעבר היסטורי רחוק, הרי הטקסים החילוניים אינם נדרשים להתייחס אלא למטפורות בעלות משמעות, לסמלים, לדימויים איקוניים או לחפצים כדי לחולל את אותו עבר מיתי, ואת אותם תרחישים אידיאליים־טיפוסיים, והיגיון מבני עמוק. אלה, בין שהם צומחים מתוך אירועים בעבר ההיסטורי הרחוק או הקרוב, מסוגלים לגייס יחידים וקבוצות גם יחד, בלא קשר למידת הטמעתם בהקשרים החברתיים העכשוויים, ובגבולות טקסיים נוקשים.⁹

אם הגאולה ממוסגרת מחדש בהיבט התרבותי כבריאות נפשית (wellness), המושגת באמצעות עבודת זיכרון קבוצתית ובאמצעות העדות, הרי צורה זו של גאולה אכן מנוגדת לתפישה הפסיכולוגית המקובלת של עיבוד (working through), סגירת מעגל (closure) ושחרור מן הפצע הנרכש ומנטל הזיכרון. תחושה כזו של גאולה מתאפשרת רק בשל החיבור בין עבודת הזיכרון היהודית־מסורתית לבין המושג הפסיכולוגי של החלמה ובריאות. אולם קריאה זו אינה מנוגדת לביקורת הקודמת שלי על ההבניה של נשאים פגועים.¹⁰ כפי שמתווה הפסיכולוגיה הבינ־תרבותית, המבוססת על ההנחה כי תרבויות נבדלות זו מזו בתפישתן את החולי, את הבריאות ואת החלמה, התפישות התרבותיות

7 Carol A. Kidron, "Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past Among Holocaust Trauma Descendants in Israel", *Current Anthropology* 50, 1 (2009), pp. 5-27

8 ראו: אסמן בתגובתו של ברונר, בכרך זה.

9 Bruce Kapferer, *Legends of People, Legends of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington Smithsonian Institution, 1988)

10 Carol A. Kidron "Surviving a Distant Past: A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity", *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 31, 4 (2003), pp. 513-544

הספציפיות, היהודיות והישראליות, עשויות לראות בנטל הזיכרון הקולקטיבי המוטל על הבנים משא שהוא כמעט קשה מנשוא ועם זאת גם אמצעי להשגת גאולה והחלמה.¹¹

האפקטיביות של פרקטיקה קבוצתית כערוץ של זיכרון השואה/זיכרון יהודי עתידי

הן פלדמן הן בילו מעלים תהיות בנוגע לאפקטיביות של הקבוצה ככלי המסוגל לכונן נשאים עתידיים של זיכרון השואה, ומשווים אותה לתהליך האפקטיבי יותר של המסעות לפולין. הסיפור האינטימי של פלדמן על מסעו לאונגוור (Ungvár) בחיפוש אחר שורשי מוצג כדוגמה לעבודת זיכרון המשוחררת מדטרמיניזם הגמוני, והמאפשרת סוכנות עצמית והתנגדות. אולם היפוכו של הנרטיב המרכזי המיתי, הנע על הציר שנמתח מגלות לגאולה בציון ועד לכמיהה לשטעטל הגלותי, סותר את דפוס הזיכרון היהודי המסורתי באופן משמעותי הרבה יותר מהסטייה מדפוס זה, המגולמת בעבודת הזיכרון המונומנטלית שיסודה בציון והיא מהונדסת על ידי המדינה. את הסיפור של פלדמן אפשר אף לקרוא כפסיפס פוסט־מודרני של מסגורים משתנים, שאת מקורו ניתן למצוא באופן שבו הוא ממקם את עצמו כסיפור יהודי עכשווי הנתון להשפעתם התרבותית של שיח המורשת, מגמות החייאת ההיסטוריה העממית של התפוצות היהודיות, פרויקטים מודרניים של העצמי, וייתכן גם זיכרון קוסמופוליטי מחאתי (resistant). מסע התנגדותי זה, על כל היבטיו המגוונים, אף שהוא עוקף את התכתיבים הלאומיים של הציונות, עדיין הופך את פלדמן לנשא יהודי.

אני מסכימה בהחלט לקביעתם של בילו ופלדמן כי המסעות של תלמידי התיכון לפולין מצליחים יותר בכינון חוד החנית העתידי של זיכרון השואה. אולם בעבודת השדה שלי אכן צפיתי בעבודת זיכרון באתרים ציבוריים קהילתיים אחרים, שבהם הופכים ילדי הניצולים לערוצי זיכרון ציבוריים.¹² כפי שבילו מצטט, במוזיאון השואה הצנוע "בית להיות", בני הדור השני מספרים את המורשת המשפחתית של השואה בהומור וחיבה, מאמצים את הוריהם הניצולים ומייצרים אווירה של זיכרון חי של העבר, שאותו ניתן להעביר למבקרים שאינם צאצאים.¹³ באתרים רבים אחרים מייצרים ניצולים וצאצאיהם במרחב הציבורי "נישות של פרטיות" שבהן הם יכולים לנכס מחדש את השליטה על מורשת השואה שלהם. לעמת זאת, ומתוך ביקורת גלויה על

Laurence Kirmayer, "Broken Narratives: Clinical Encounters and the Poetics of Illness 11 Experiences", in: Cheryl Mattingly and Linda C. Garro (eds.), *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Health* (Berkeley, 2000), pp. 153-180

Carol A. Kidron, *Children of Twilight: Deconstructing the Passage from Silence to Voice of Second and Third Generation Holocaust Descendants Within the Private and Public Spheres in Israel* (Jerusalem, 2005), pp. 203-367

Carol A. Kidron, "Embracing the Lived Memory of Genocide: Holocaust Survivor and 13 Descendant Renegade Memory-Work at the 'House of Being'", *American Ethnologist* בדפוס.

אתרי הזיכרון המונומנטליים, אתרים תרפויטיים שוליים יותר, כגון קבוצת התמיכה, מהדהדים רבות מן הפרקטיקות ההומניסטיות, האוניברסליות, כמו גם את אלו הקשורות למורשת יהודית "רוויזיוניסטית" (revisionist) שבהן דנות הירש ובהלול. העובדה שאלה טרם השפיעו על המוזיאונים המונומנטליים כגון "יד ושם", או על טקסי ערב יום השואה, אינה מפחיתה מהשפעתן הגוברת, הניכרת באופן שבו הן משנות בהדרגה את השיח ואת הפרקטיקה של הניצולים, של צאצאיהם ושל הקהל הרחב, המגיע לשם כדי לחקור את האפשרות של זיכרון פלורליסטי חדש.

מסגור של חיים חברתיים, זיכרון ומחקר אקדמי

כעולה מן הדיון של ברונר על מסגור, את קווי המתאר המשמעותיים של החיים החברתיים מעצב האופן שבו ממסגרים מוסדות הגמוניים וסוכנים רפלקסיביים את החוויה. כפי שקובע בילו, בצדק, זיכרונות של אירועים מסכני חיים מוסגרו כמייצגים את החוויה הפסיכו־סוציאלית של סבל וקרבנות. הם גם ממוסגרים פוליטית ואסטרטגית כדי לכונן זהויות אתניות, דתיות ולאומיות. כך, הסקירה שמביא בילו בעניין התפקיד שממלאים השיח והפרקטיקה הגלובליים על טראומה בהבניה של קרבנות תורם רכיב חיוני לתמונה שטרטטני כדי לתאר את ההבניה של דור הצאצאים.¹⁴ אך כשם שבילו קובע, לא תמיד מסגרות פועלות במשולב ומשלימות זו את זו. הן בילו הן הירש שואלים, בהתייחסם לציטוט הכלל "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה" במאמרי, אם מסגורה של חוויית השואה כ"חטא" אינו מציב את הניצול החף מפשע כמי שנושא באחריות מוסרית. כאשר החוויה של הצאצא־הניצול ממוסגרת מחדש באמצעות תרחיש הסימפטום הפוסט־טראומטי, "עוון האבות" עשוי גם להתפרש כחטא הטראומה וההורות שאינה מאפשרת התפתחות מסתגלת. הגורל של הילד מתפרש מחדש כאילו הוא הקרבן של הורים לא מתפקדים הנושאים באחריות מוסרית לגורלו.

החיבור בין שני סוגי השיח הללו עשוי להפוך את הצאצא המקבל וההומל לילד מריר ונרציסיסטי, המבקש להאשים את ההורים במצוקתו שלו. ואף על פי כן אני מציעה את האפשרות שכוחות הזיכרון היהודי מאלצים את השיח הטיפולי להתאים את עצמו, ובכך מגבילים את המידה שבה הצאצאים מוכנים או מסוגלים לראות את הוריהם אחראים מוסרית לחטא הורשת הטראומה, ולטיפוח המחויבות של ילדיהם לשאת את נטל הזיכרון. אני מסכימה לדעת הירש בעניין הסכנות הגלומות במסגור מחדש של חוויית הצאצאים כאילו היא קרובה או דומה לחוויית ניצולות ממשית. הצאצאים שאתם עבדתי פועלים מתוך יחס של כבוד להיררכיה הגלומה בסבל ההורים, ושואפים להציב את עצמם במרוחק ממנו. ועם זאת, הייתי מוסיפה ואומרת שהחוויה הייחודית של ילדים אשר גדלו בצל אבדן של ההורים אכן מקפלת בחובה חוויית חיים שונה, אשר גם אם אינה יכולה להשתוות, או אף להתקרב, להתנסות הממשית של ההורים באימי השואה, היא שמגשרת

Yoram Bilu and Keren Friedman, "From PTSD to National Trauma: The Case of the Israel 14
בדפוס. "Trauma Center for Victims of Terror and War", *Transcultural Psychiatry*

בסופו של דבר על פני הפער בין חוויותיהם של בני הדורות. כפי שהראיתי בעבודתי על צאצאים קמבודיים, קיומו של חותם זה של העבר אינו מחייב נשיאה בנטל העדות, או פגיעה נפשית של דור הצאצאים בדיוק כפי שאינו מחייב ניצול לרעה של מונחים כגון "ניצול". חותם כזה יכול דווקא להדהד באופן שונה, באמצעות מסרים מוסריים מעצימי חיים.

בנוגע לתפקידי המקצועי והסודיות שנקטתי: גם אם בדיעבד אני יכולה להצדיק בחירה זו, כיום לא הייתי מקבלת עליי פרויקט מסוג זה. כאשר החלטתי להגדיר מחדש את תפקידי בקבוצה, ניגשתי למנחה, הצעתי לה לקרוא עבודה סמינריונית שכתבתי על הקבוצה, ויידעתי אותה בנוגע לרצוני להשתמש בניסיוני בקבוצה ולהופכו לעבודת שדה אנתרופולוגית. תגובתה הייתה: "כל מה שתיקחי מכאן הוא שלך, ואנו גאים בכך. אני אשמח לקרוא את עבודתך כאשר תגיע ההזדמנות לכך" – אם כי בסופו של דבר היא לא קראה את המחקר. יידעתי גם את חברי הקבוצה האחרים שאני מבצעת עבודת שדה, ולא התעוררה התנגדות לכך. על פי סטנדרטים עכשוויים של עבודת שדה, יכולתי להציג לפני נציגי המוסד ראשי פרקים של תוכן עבודתי, אולם כפי שציין ברונר, במקרה כזה לא הייתי מקבלת הרשאה להמשיך בעבודתי.

ההגמוניה של הקוסמופוליטיות

הירש, בהלול ואזרחי מגייסות את הניתוח שלי כדי לבקר את הפרטיקולריזם היהודי, כיתניות אתניות יהודית או בדלנות, כמו גם את מדיניות הימין בישראל. הן מרחיקות לכת עד כדי אזהרה מפני ההשפעות הסוציו-פוליטיות לכאורה של מחקר אתני/לאומי/דתי ספציפי על עתידם של כמעט כל העקרונות המקודשים של הניאו-ליברליזם העכשווי הנאור: הומניזם, אוניברסליזם, קוסמופוליטיות ואפילו שלום ודו-קיום. הביקורת שלהן טומנת בחובה סדר יום אידיאולוגי, ואף מוסרני, הדוחק את הדגש הסוציולוגי והאנתרופולוגי של מחקרי אל השוליים. על פי ההיגיון של עמדתן, ניתן לפקפק גם בלגיטימיות של תחומי מחקר שלמים כגון לימודי היהדות, אנתרופולוגיה יהודית או לימודי השואה, אם לא ימצא בהם חיבור לשדה האוניברסלי של חקר רצח עם (Genocide Studies), או אם לא ימסגרו את עניינם ביהדות ובאתניות או בתרבות יהודית באמצעות רטוריקה קוסמופוליטית אוניברסליסטית.¹⁵

גם כאשר הוא מבקר את הפוליטיקה הימנית, האנתרופולוג המשפטי רוברט היידן (Hayden) מזהיר מפני המציאות שבה חוקרים ופעילים פוליטיים בכלקן ובאזורים אחרים בעולם מקבלים עליהם מסעות צלב מוסריים שמטרתם התערבות פעילה לשם הצלת הצדק, השלום וערכים ניאו-ליברליים. מאחר שערכים אלו מתבססים על אקסיומות אירופיות-מערביות שהן תלויות תרבות, ה"שליחות המוסרית" פוגעת לעתים קרובות ביכולתם של החוקרים להגיע לתובנות באשר לניסיון ולחוויה המקומיים, שלהם

15 ראו: Harvey Goldberg, "Coming of Age in Jewish Studies, or Anthropology is Counted in the Minyan", *Jewish Social Studies* 4, 3 (1998), pp. 29-64.

מאפיינים תרבותיים ייחודיים.¹⁶ השאלה שאני מציבה לבהלול, הירש ואזרחי היא: האם מחויבותן לפרשנות הספציפית מאוד של הקוסמופוליטיות ו/או של הפוליטיקה לא שיבשה את ראייתן בנוגע לקריאה שלי את אתר הקבוצה כמקרה של זיכרון יהודי? כאשר אזרחי רואה בטבח של ברוך גולדשטיין תוצאה אפשרית של הישרדותה של מסורת הזיכרון היהודי במדינת הלאום הישראלית, אני נאלצת לשאול אם התפישה של אזרחי לא התעוותה במקצת בשל סדר יום מוסרי ופוליטי מגויס, גם אם סדר יום זה נובע ממחויבות כנה ואמיתית.

על פי בק ושניידר, הקוסמופוליטיות ומה שהם מכנים "התיאורטיזציה של הפרטיקולרי" אינן חייבות לבטל זו את זו.¹⁷ הם מבחינים בין: א) "אידיאליזם קוסמופוליטי", אשר אומץ על ידי האליטות והמנותק מן ה"מציאות הבנלית של חיי היום יום" ובין ב) אידיאולוגיות מתחרות (למשל דתיות), אם כי לא פחות לגיטימיות, ובין ג) "ריאליזם קוסמופוליטי". האתגר של הריאליזם הקוסמופוליטי הוא ראיית המוסריות הקוסמופוליטית החדשה "לא כמנוגדת לסדר הגלובלי אלא כמתקיימת לצדו", כך שלמשל, "קוסמופוליטיות ולאומיות לא בהכרח יבטלו זו את זו". לאור האופן שבו עשויה צורה זו של קוסמופוליטיות להגיב על שונות תרבותית, פלורליזם ופרטיקולריזם, הם מזהירים מפני הסכנות של אוניברסליזם הגמוני,

אשר מחייב אותנו לכבד אחרים כשווים מתוך עיקרון, כאשר מאותה סיבה ממש אין נגזרת מכך דרישה לעורר סקרנות לעניין מה שעושה אחרים שונים מאתנו, או לעורר כבוד לכך. ההפך הוא הנכון: הפרטיקולריות של האחרים מועלית קרבן על מזבח ההנחה של שוויון אוניברסלי, המתכחשת לנסיבות הולדתה ולאינטרסים שלה. כך הופך האוניברסליזם לדו-פרצופי: כבוד עם הגמוניה, רציונליות עם טרור.¹⁸

לבסוף, בק ושניידר קובעים כי מחקר פוסט-קולוניאלי או פמיניסטי טומן בחובו "טענות פוזיטיביות... המוצגות על ידי 'קבוצות מהותניות' הטוענות כי הקשרים החברתיים והרגשות המוסריים מבוססים על פרטיקולריות, וכתוצאה מכך... מדע בעל מחויבות מוסרית חייב לעשות תיאורטיזציה של הפרטיקולרי".¹⁹ גם אם הזיכרון היהודי אינו יכול להיחשב לעניין או לסדר יום חתרני הנמצא במגננה, אני מסופקת מאוד אם רק אותן תרבויות הנאבקות במסגרת פוליטיקת הזהויות ראויות לתשומת לב מחקרית. ה"תיאורטיזציה" של הפרטיקולריות היהודית עשויה גם, באופן פוטנציאלי, "להתנגד לאופן שבו תיאוריות אוניברסליות מבצעות הומוגניזציה".

Robert M. Hayden, "Moral Vision and Impaired Insight", *Current Anthropology* 48 (2007), pp. 16-105-131.

Ulrich Beck and Natan Sznaider, "Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda", *British Journal of Sociology* (2010), pp. 381-403 (originally published in *BJS* 57, 2006).

18 שם, עמ' 399.

19 שם, עמ' 401.

למעוניינים בפרספקטיבה גלובלית יותר, כפי שקובע פלדמן, הבנה טובה יותר של הפרטיקולרי עשויה לאפשר עריכת מחקר השוואתי עם קבוצות אתניות מדוכאות או חתרניות (subversive) אחרות. הדבר ניכר במחקרי על אודות צאצאים קמבודים בקנדה (המופיע באותו קובץ העוסק במורשת רצח העם שאותו ציטטה בהלול)²⁰ למרות תחום העניין ה"שבטי" שלי, אני קובעת כי פרדיגמות זיכרון יהודיות מסגרו תרבות זיכרון ישראלית שפניה אל העבר, וכי ניתן להשוותה באופן ביקורתי לתרבות "שיכחה" קמבודית המסתכלת לעתיד ואשר מקורות השראתה נמצאים בהנחות ובצווים של המסורת הבודהיסטית.

אשר לעמדותי, נושאי העניין המקצועיים שלי מתמקדים ב"איך" לעומת "המדוע" הפוליטי של התרבות. למרות הפוליטיזציה של מדעי החברה, עדיין ניתן להגן על הלגיטימיות של מחקר אפוליטי בתחום זה. כיהידים, ייתכן שחוקרים יחוו את עצמם מחויבים לעמדות ולפרקטיקות מסוימות, וייתכן אף כי נחוש את עצמנו מחויבים מוסרית לאקטיביזם חברתי ופוליטי שמטרתו שינוי חברתי. אולם אם עלינו לבחור מסגרת, סדר יום או השקפה אחת, עלינו לבחון כיצד סדרי יום אלה, כמו גם טענות לאמיתות יסוד, משפיעים על המבט האתנוגרפי או המדעי שלנו. המסקנה הנובעת מכך איננה דווקא שלא נאפשר לפעילים חברתיים לגייס את ממצאינו ולהשתמש בהם כדי לחולל שינוי חברתי, אלא שאסור לנו לוותר על המבט הבלתי משוחד (unimpaired) שלנו על העולם, תמורת התפקיד המתגמל יותר של החוקר האקטיביסט הדוגמטי.

זיכרון מיתי והיסטוריה: הילכו שניהם יחדיו?

הירש מוטרדת מההתמקדות שלי בתפקיד הדת ובתפקידיהן של "רגישויות דתיות" (sensibilities). אם, כפי שהיא טוענת, הדת קשורה לתבניות מיתיות, דטרמיניסטיות, משוללות כל בסיס היסטורי הנחוץ "למניעת מקרים עתידיים של רצח עם", אזי אני שואלת אם יש לחשוך בכל המחקר של מיתוסים תרבותיים, למשל בקרב חברות פונדמנטליסטיות, שהוא עלול להוביל לסוג מסוים של זליגה אידיאולוגית או פוליטית לתחום הלאומני (מהותנות או פרטיקולריות), או אפילו להכחשה של רצח עם? האם החוקרים, בהניחם כי באופן כלשהו נרטיבים מיתיים יהודיים עשויים לכבש את מעמדה של ההיסטוריה כמובילה בשדה, אינם יכולים להבחין בין נקודת ראות "ילידית" של המיתוס, לבין הזדהותו של החוקר ומשימתו בתיעוד ההיסטוריה? מנקודת ראות אנתרופולוגית, לעומת זו ההיסטורית, המיתוס איננו אירוע שלא התרחש, אלא אירוע שבין אם התרחש ובין אם לאו, רכש לעצמו משמעות סימבולית עבור המאמינים בו, ואילו לפרטים ההיסטוריים הנוגעים אליו חשיבות משנית לעומת התמות המכוננות

Carol A. Kidron, "Silent Legacies of Trauma: A Comparative Study of Cambodian Canadian 20 and Israeli Holocaust Trauma Descendant Memory Work", in: Nicolas Argenti and Katarina Schramm (eds.), *Remembering Violence: Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission* (London, 2009)

הפוטנציאליות המוטמעות בו.²¹ אותו דבר עצמו יכול להיאמר לעניין ההבחנה בין זיכרון להיסטוריה. לזיכרון, אף שלעיתים קרובות הוא מעוות את האירועים האותנטיים שאותם הוא מייצג, תפקיד מרכזי בעיצוב הזהות הפרטית או הקולקטיבית, כגון באופן שבו "אנו מספרים לעצמנו פנומנולוגית היכן היינו ומי אנחנו".²² לפיכך, לטעון כי "קבוצות אינן בעליהן של זיכרונות, וכן אין הזיכרונות שייכים לקבוצות" משמעו להעלים עשרות שנים של מחקר על הפוטנציאל, הן הקונסטרוקטיבי והן ההרסני, של הזיכרון האישי, הקהילתי והקולקטיבי. כיצד יכולים אנחנו, כמייצגי האקדמיה הנאורה, לקבוע אילו נרטיבים אתיים או מיתיים חובקי-כול אמורים להישכח לטובת זיכרון רב-כיווני מתהווה?

אזרחי אף תופשת את הזיכרון המיתי כדבר נפיץ, ומבקשת מן הקוראים לחשוב על התרומה של הנצחת השואה והקרבתנות לקיומה של המציאות המקומית של כיבוש הפלסטינים, מציאות שהיא פסולה מבחינה מוסרית. בצטטה את ירושלמי, אזרחי מזהירה מפני הסכנה הטמונה בכך שמתירים להשקפת עולם הממוסגרת באמצעות המיתוס "להוליך קהילות למחוזות שגויים". אזרחי מגיעה לכלל מסקנה כי מחקרי "חשף" נרטיב מיתי מסוכן של סבל יהודי וקרבתנות, הממוסגר בשיח פסיכולוגי, נרטיב שעלול, במדינת הלאום היהודית, "להוליך שולל למחוזות שגויים". עוד מבקשת ממני אזרחי להבהיר מהי עמדותי באשר לאופן שבו "האתיקה של זיכרונות מונצחים של דיכוי... מדכאת עם אחר". למעשה, אני מתבקשת לגנות את הזיכרון המיתי היהודי, כפעולה של הרתעה מוסרית. אולם אני יכולה לשאול: על פי אילו אמות מידה היסטוריות ואתיות מבקשת אזרחי לסווג את "הפירוש מחדש וההגדרה מחדש" של נרטיבים יהודיים של זיכרון, המתבצעים בקבוצת התמיכה, כבעלי פוטנציאל לעודד את הדיכוי של אחרים? שלא כמו אזרחי, וחרף השלכות המקרו שאותן אני בוחנת, לא ביצעתי בעבודתי את הקפיצה הקונספטואלית הקובעת כי עדים פגועים תומרנו על ידי מנחי קבוצת התמיכה, כדי לשרת את המטרות של מדינת הלאום המבקשת לקיים מדיניות מיליטנטית של כיבוש, שצידוקיה האתיים מפוקפקים, ואף לא מצאתי ראיות לכך שהצאצאים אכן נכונים לשרת את המדינה. קביעה כזו הייתה מניחה כי משתתפי הקבוצה הם אנשים משוללי חוש ביקורת, חסרי שכל ונטולי עמוד שדרה, קרבתנות פסיביים של אינדוקטרינציה הגמונית ימנית. עוד הייתה מקופלת בה ההנחה כי כל פרויקט הנצחה נועד בבסיסו לשרת את הזיכרון הקולקטיבי הממלכתי, ולא, למשל, לתת מענה לשוק הצרכני של פרויקטים אינדוידואליים פסיכולוגיים של העצמי, או של מורשת אתנית קולקטיבית. אפילו הראיונות שקיימתי עם נכדים של ניצולים, לאחר שובם ממסעות לפולין ביוזמת ההגמוניה המדינתית, חשפו תגובות מרובות רבדים של אותם סוכנים חברתיים צעירים, המסוגלים להיות נאמנים לזיכרון של השואה כמורשת, זיכרון והיסטוריה, ובו בזמן

Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago and London, 1995)

Michael Lambek and Paul Antze, "Introduction: Forecasting Memory", in: P. Antze & M. Lambek (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* (New York, 1996),

לשמר עמדה שמעמידה בספק את ניצולו של זיכרון זה על ידי קיצונים מכל קצוות החברה הישראלית.²³

הודות להשפעה הבלתי נמנעת של הזרימה הטרנס-לאומית של ידע ושיח, הצביעו הממצאים שלי מראיונות עם צאצאים בני הדור השני והשלישי על מפנה גובר של השיח אל עבר ההומניזם והאוניברסליזם, כמתקיימים לצדו של הפרטיקולריזם היהודי-ישראלי. לפיכך זיכרון מיתי אינו יכול להתפרש (ולהישפט מוסרית) במנותק מהקשרים היסטוריים וסוציו-פוליטיים משתנים, בין שאלה ערוצים פסיכולוגיים חדשים ומתאמים של זיכרון, או הרוח החדשה של השיח ההומניסטי. כעולה מן המרכז לחינוך הומניסטי בבית לוחמי הגטאות, או ממסעות אלטרנטיביים לפולין, המציעים דיאלוג עם הגרמנים או הפולנים, מגמות חדשות אלה של תרבות ההנצחה דוגלות בהכרה הדדית וברו-קיום, ומעודדות אמפתיה אינטר-סובייקטיבית עם האחר, שלפנים נעשתה לו דמוניזציה. לכן, אם עליי להצהיר על עמדתי, אסכם אותה בכך שהזיכרון המיתי אינו חייב להתפתח בערוץ של קיצוניות, כיתתיות פונדמנטליסטית או קסנופובית, או בדיכוי מיליטריסטי דפנסיבי-אגרסיבי של האחר. לפני שנשליך את התינוק (תהליכים תרבותיים וזיכרון פרטיקולרי) יחד עם מי האמבט (גזענות, מהותנות תרבותית פונדמנטליסטית וכו'), ראוי לציין כי הבעיה אינה מתמצה בתהליך התרבותי של הבניה נרטיבית, או אפילו בתוכן של הזיכרון המיתי כשלעצמו, אלא – כפי שכל הנחקרים מזהים בעצמם – היא נעוצה במסגור מחדש של הזיכרון באופן לא אתי וסלקטיבי, כך שישרת כל עניין ומטרה שאינם אתיים או שמתבססים על דעות קדומות. זיכרון מיתי הוא כחומר ביד היוצר²⁴ – הוא ממתין לפעולת התרבות כדי לכוון משמעות ופרקטיקות, שהן תוצר של משא ומתן מחודש הממוסגר על ידי שיח אתי. איש מאתנו איננו פטור, מבחינה מוסרית ומקצועית כאחת, מן המשימה הקשה של פירוק ביקורתי של סדרי היום שלנו, ושל המסגורים ונרטיבי העל שלנו, בין שמדובר במיתוס של גאולה, במעמדם היהודי של נשאים, במדינה הציונית או בעולם גלובלי, קוסמופוליטי.

* תרגמה מאנגלית: אילנה גולדברג

23 Kidron, *Children of Twilight*, עמ' 383-388.

24 כדברי הפסוק בספר ירמיהו יח, ו: "הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי ישראל". המוטיב מופיע גם בפיוטי התפילה של הימים הנוראים.

