

ניצולי שואה חרדים מתמודדים עם הצלתם: עיון במבואות לספרות רבנית¹

”ואח”כ הטביעו על היד השמאלית בכתובת קעקע מספר לכל אחד. מספרי הוא 117629, וכשתחשוב זה לאחדים הרי תשעה ושתים ושש ושבע ואחד ועוד אחד מספרם יחד הוא עשרים ושש, כמספר שם הוי”ה הקדוש אשר חסדו היה עמדי ושם נפשי בחיים למען שמו יתברך”.

(הרב מרדכי מילר, ספר מגילת מרדכי [ירושלים, תשי”ט], עמ’ רסט)

מבוא

רבנים, מלומדים, פילוסופים והוגים מתמודדים עם השאלות התיאולוגיות שהשואה מציגה בעוצמה, החל מזמן התרחשותה,² עבור במחנות העקורים,³ ועד ימינו שלנו.⁴ הבעיה התיאולוגית

1. מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור בנושא: **ניצולי השואה וזיכרונה בחברה החרדית האשכנזית ביישוב ובמדינת ישראל 1945-1967**. העבודה נכתבת באוניברסיטת בר-אילן בהנחייתם של פרופ' דן מכמן וד"ר קימי קפלן, ובסיועה של "מלגת נשיא האוניברסיטה לדוקטורנטים מצטיינים". ברצוני להודות לד"ר קימי קפלן ולד"ר עמוס גולדברג על הערותיהם לגרסאות שונות של המאמר, ולגב' אסתר פרבשטיין, ראש המרכז לחקר השואה במכללת ירושלים, על הרשות להשתמש במאגר הממוחשב **קורות השואה במבואות לספרות הרבנית** לפני הוצאתו הרשמית לאור. הפרטים הביוגרפיים של המחברים לקוחים ברובם מתקליטור זה.

2. ראו: דן מכמן, "ואמונה ענייתי – על מגמות באמונה בימי השואה", **מלאת: מחקרים בתולדות ישראל ותרבותו**, א (תשמ"ג), עמ' 341-351; אסתר פרבשטיין, **בסתר רעם – הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה** (ירושלים, תשס"ב); אליעזר שביד, **בין חורבן לישועה – תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה** (תל אביב, 1994); Steven Leonard Jacobs (ed.), *Contemporary Jewish-Religious Responses to the Shoah* (London, 1993); Gershon Greenberg, "Ontic Division and Religious Survival: Wartime Palastinian Orthodoxy and the Holocaust (Hurban)", *Modern Judaism* 14(1) (1994), pp. 21-61.

המרכזית שעמה מתמודדים יהודים מאמינים היא כמובן נוכחותו ופעולתו של האל, ולצדה שאלת תפקודם של הרבנים בימי השואה.⁵ כן נדונות שאלות תיאולוגיות בעלות משמעות מרחיקת לכת ובהן, בין היתר: פשר הסבל ומשמעות הייסורים, אמונה, שכר ועונש, מעמדם התיאולוגי של היהודים המאמינים ושומרי המצוות שנהרגו בשואה, עליונות המוסר של תורת ישראל ומקיימיה על פני החילוניות בכלל והנאציזם בפרט, ומעמדה של השואה בהיסטוריה. השיח המחקרי בנושא התמודדותם של יהודים מאמינים עם השואה, מתמקד אפוא בעיקר בהתמודדות במישור הציבורי ובשאלות הגותיות-תיאולוגיות, וכמעט אינו עוסק בהתמודדות של יהודים מאמינים במישור האינדיבידואלי.⁶ ברם, השאלות בדבר "שכר ועונש" ו"על פי מה

3. לביבליוגרפיה נרחבת בנושא, ראו: גרשון גרינברג (עורך), **שארית הפליטה והשואה – רשימת מאמרים וספרים על השקפות בענייני האמונה היהודית לאחר שואת יהודי אירופה (1944-1949)** (רמת גן, תשנ"ד), וכן את מאמרי: "היסטוריה וגאולה: ביטויים למשיחיות יהודית אורתודוקסית בתום מלחמת העולם השנייה", בתוך: דן מכמן (עורך), **השואה בהיסטוריה היהודית – היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות** (ירושלים, תשס"ה), עמ' 576-537; Idem., "From Hurban to Redemption: Orthodox Jewish Thought in the Munich Area 1945-1948", *Simon Wiesenthal Center Annual* 6 (1989), pp. 81-112.
4. ראו, למשל: **אמונה בשואה – עיון במשמעות היהודית-דתית של השואה** (ירושלים, תש"ס); יפה אליאד, "תגובה לאסון השואה במסגרת יהודית מסורתית", בתוך: ישראל גוטמן וגדעון גריף (עורכים), **השואה בהיסטוריוגרפיה – הרצאות ודיונים בכינוס הבינ"ל החמישי של חוקרי שואה** (ירושלים, תשמ"ז), עמ' 591-604; אליעזר ברקוביץ', "אמונה לאחר השואה", בתוך: דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ (עורכים), **מאמרים על יסודות היהדות** (ירושלים, תשס"ד), עמ' 85-100; יצחק (אירוינג) גרינברג, "תיאולוגיה אחרי השואה: שינוי פרדיגמות היסוד", בתוך: מכמן, **השואה בהיסטוריה היהודית**, עמ' 509-535; משה מיה, **עולם בנוי וחרב ובנוי – הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה** (אלון שבות, תשס"ב); אמיל ל' פקנהיים, **רישומה והשפעתה של השואה בחיי יהדות זמננו** (ירושלים, תשל"ב); אבינועם רוזנק, "אמונה, שבר ודממה במחשבה היהודית לאחר השואה ובמשנת אנדרה נהר", בתוך: יהודע עמיר (עורך), **נצח בעתות של שינוי** (ירושלים, תשס"ה), עמ' 153-192; אליעזר שביד, "השואה בסוף המאה העשרים מנקודת מבט תיאולוגית ומחקרית", **מדעי היהדות** 39 (תשנ"ט), עמ' 35-49; הנ"ל, **מאבק עד שחר** (תל אביב, תשנ"א); Arthur A. Cohen, *The Tremendum* (New York, 1981); Emil L. Fackenheim, *From Bergen Belsen to Jerusalem: Contemporary Implications of the Holocaust* (Jerusalem, 1975); Ignaz Maybaum, *The Face of God after Auschwitz* (Amsterdam, 1965). באחרונה אף התקיים דיון בשאלות התיאולוגיות שמציבה השואה מנקודת מבט מגדרית. ראו: Melissa Raphael, *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust* (London, 2003).
5. ראו: יהודה באואר, "היכן היה האלוהים: היהדות החרדית ויחסה לשואה", **יהדות חופשית** 23-24 (2001), עמ' 29-38; Menachem Friedman, "The Haredim and the Holocaust", *The Jerusalem Quarterly* 53 (1990), pp. 86-114.
6. דן מכמן, "השפעת השואה ביהדות הדתית", בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה** (ירושלים, תשנ"ו), עמ' 631.

יש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" (על פי ברכות ז', ע"א ועוד) אינן רק סוגיות תיאולוגיות סבוכות, שהטרידו ברמה האידיאולוגית וברמה החברתית, אלא גם שאלות אשר העסיקו ניצולים ברמה האישית ביותר.⁷

כדי להתייחס למישור האישי, אני מבקשת לעיין בסוג ייחודי של כתיבת זיכרונות מתקופת השואה, שהחל באחרונה לעורר עניין מחקרי, והוא: מבואות לספרות רבנית. מבואות אלה נכתבו על ידי רבנים ולמדנים ניצולי שואה, אשר העלו את זיכרונותיהם והגותם על השואה כמבוא לספר קודש שכתבו. הטקסטים שלפנינו אינם מתיימרים לייצג את התגובות החרדיות על השואה בזמנה, ולא את התגובות האידיאולוגיות והתיאולוגיות ה"רשמיות" שגובשו בבתי המדרש החרדיים השונים לאחריה, אלא מהווים תיאורים רטרוספקטיביים של חוויותיהם האישיות של המספרים. כפי שטענה אסתר פרבשטיין, את בחירתם של המחברים לפרסם את זיכרונותיהם בשולי חיבור אחר ניתן להסביר בעובדה, שבחוגים רבניים כתיבת ספר היסטורי אינה נחשבת שוות ערך לכתיבת ספר תורני או הגותי. יתרה מזו, עצם הוצאת ספר תורני היא צורת הנצחה מקובלת במסורת היהודית.⁸ ספרי הקודש הראשונים שבהם נכתבו מבואות אוטוביוגרפיים העוסקים בתקופת השואה יצאו לאור כבר במהלכה, ומאז מתפרסמים מבואות כאלה בקצב הולך וגובר. בשנת תשס"ז הוציא לאור המרכז לחקר השואה במכללת ירושלים (מכללה דתית אקדמית לבנות) תקליטור ובו מאגר של כ-150 מבואות רבניים שנכתבו מ-1946 ועד היום. המאגר אוצר בתוכו חיבורים מגוונים של רבנים מכל רחבי אירופה. חלק מן המבואות נכתבו בארץ, וחלקם בחו"ל (בעיקר בארצות הברית). חלק מן המחברים באים

7. חיים ישראל צימרמן, שהיה רב בית הכנסת החסידי סוקולוב בתל אביב, מעיד בספרו עד כמה "השטח בער": "שאלות וקושיות כאלו אתה תשמע בפגשך עם רעד בבית הכנסת וברחוב ובאוטובוס ובביתך ובית רעד ובכל מקום כשאתה מדבר עם אחד תיכף ישאלך שאלת למה? וזה גורם לבלבול מוח ולטרדת הלב ולקצף בנטיעות ח"ו". חיים ישראל צימרמן, **ספר תמים פעלו – שאלות ותשובות בדבר ההשמדה האיומה של שישה מיליון היהודים** (ירושלים, תש"ז), עמ' ה'. ניצול השואה הרב יהודה עמיטל סיפר בהזדמנויות שונות על פגישה שהייתה לו בשנותיו הראשונות בארץ, בעת שהיה תלמיד בישיבת "חברון", עם חבר שעלה ארצה לפניו: "כשראה אותי... אמר: 'יהודה, זה אתה? אתה ניצלת? אתה הטפת לנו שנמות על קידוש השם, ואתה ניצלת?!' השאלה הבאה הייתה: 'שארית דתי?' אמרתי לו: 'ואילו לא נשארתי דתי, כל השאלות היו מובנות? התופעה הייתה מובנת?!'. ראו: יהודה עמיטל, "אף על פי שמציר ומימר לי", **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ"ט), עמ' 45. על יהודה עמיטל והגותו, ראו: מיה, **עולם בנוי וחרב ובנוי**. על התמודדות תלמיד ישיבות המוסר עם השאלות התיאולוגיות שמציבה השואה ראו: חיים גראדע, **מיין קריג מיט הערש ראסינער (עסיי)** (ירושלים, תש"ל). תיאור נקיפות המצפון של הניצולים על הצלתם, ועל תחושתם כי לא עשו די להציל את יקיריהם, מופיע לא רק בכתיבת זיכרונות, אלא כפי שאראה להלן, גם בספרות ההלכתית. לדוגמאות בודדות ראו: אברהם פוקס, **השואה במקורות רבניים – שו"ת ודרשות** (ירושלים, תשנ"ה), עמ' 380-381.

8. אסתר פרבשטיין, "מבואות רבניים כטקסט היסטורי של השואה: מבוא", **דפים לחקר השואה**, מאסף כ (תשס"ו), עמ' 82.

מרקע חסידי, אחרים מרקע מתנגדי או אחר. מבחינת היקפו הוא מספק כר עבודה נרחב לחוקרים המאפשר ביצוע הבחנות וחתכים שונים של החיבורים לפי עניינים.⁹ דיונונו יעסוק בעיקר בחיבורים של ניצולי שואה חרדים¹⁰ שעלו לישראל, וכתבו את חיבוריהם בתקופה שבה הונחו היסודות לעיצוב זיכרון השואה בציבור זה, כלומר מסוף המלחמה ועד סוף שנות השישים. הבחירה בחיבורים אלה דווקא נובעת מן העניין שלי בבחינת המבואות הרבניים על רקע כתיבת זיכרונות של ניצולים מקרב קבוצות אחרות בחברה הישראלית באותן השנים.

אמנם יש מי שהגיש כי כתיבת זיכרונות כמבוא לספר קודש אינה חדשה, ונחשבה במשך דורות לאחד הערוצים של ההיסטוריוגרפיה הטרנס-מודרנית.¹¹ אולם בעשרות המבואות הרבניים שהתפרסמו בשנים הראשונות לאחר מלחמת העולם השנייה יש לראות לא רק כתיבה מסורתית, אלא גם התמודדות מודרנית עם השואה. כתבים אלה הם חלק בלתי נפרד ממכלול האוטוביוגרפיות שנכתבו בתקופת השואה – ובעיקר אחריה – על ידי ניצולים בארץ ובעולם, תופעה שיש שהסבירו אותה בקשר ההדוק שבין כתיבה אוטוביוגרפית לבין התמודדות עם תחושות כישלון, חוסר אוניס ורגשות אשם.¹²

עבור החוקרים, יתרונותיהם של המבואות הרבניים ברורים: ראשית, ספרות זו נותנת לנו הזדמנות נוספת לשמוע קולות אישיים וחד-פעמיים של ניצולי השואה החרדים, ולהכיר באופן מעמיק יותר את "הזיכרון הפרטי" שלהם. שנית, היא מאפשרת לנו השוואה עם במות אחרות, ברובן פולמוסיות, שבהן מתעצב זיכרון השואה החרדי, כגון עיתונות, ספרי לימוד

9. המחקר המתבסס על המבואות הרבניים עודנו בחיתוליו. עד עתה התפרסמו מבוא כללי קצר (לעיל, הערה הקודמת) ושני מאמרים מונוגרפיים, האחד של אסתר פרבשטיין והשני של נתי כהן, הבוחנים חיבורים של רבנים מהונגריה, שהתפרסמו גם הם באותו מאסף של **דפים לחקר השואה** (מאסף כ, תשס"ו). בקרוב עתיד לראות אור קובץ מחקרים הבוחן את המבואות הרבניים מזוויות היסטוריות, ספרותיות ופילוסופיות, שמפיק המרכז לחקר השואה במכללת ירושלים.

10. ניתן להניח כי חלק מן השאלות שבהן עוסק המאמר רלוונטיות גם לגבי ניצולים מאמינים אשר אינם חרדים, אולם דיונונו נערך במסגרת העיסוק בסוגיית "זיכרון השואה בחברה החרדית", הראויה לדעת חוקרים רבים לדיון נפרד. ראו, למשל: עמוס גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית – בין זיכרון להדחקה", **יהדות זמננו** 11-12 (תשנ"ח), עמ' 155-206; דינה פורת, "שותפיו של עמלק – האשמות החרדים (האולטרה-אורתודוכסיה האנטי-ציונית) בארץ בשנות השמונים כלפי הציונות בתקופת השואה", **הציונות** יט (תשנ"ה), עמ' 295-324; קימי קפלן, "האומנם 'נצברו הרבה שקרים בספרי התולדות'? – השואה בהיסטוריוגרפיה ובתודעה ההיסטורית החרדית האשכנזית בישראל", **יד ושם קובץ מחקרים** כט (תשס"א), עמ' 249-292; הנ"ל, "החברה החרדית בישראל ויחסה לשואה – קריאה חדשה", **אלפיים** 17 (תשנ"ט), עמ' 176-206; Friedman, "The Haredim and the Holocaust".

11. ראו: פרבשטיין, "מבואות רבניים – מבוא", עמ' 81-84.

12. ראו, למשל: עמוס גולדברג, "מראה שחורה – אוטוביוגרפיות של יהודים לאחר השואה", הרצאה בקונגרס העולמי ה-14 למדעי היהדות, 2.8.2005; ענת ליבנה, **עיצוב זיכרונות השואה של הניצולים בהשפעת מפגש עם הארץ** (עבודת דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ו), עמ' 3.

וספרות זיכרונות מאוחרת. שלישית, מבואות אלה הם בבחינת עדות נוספת לתפקיד שמילאו קבוצות שונות מבין הניצולים בתהליך עיצובו של זיכרון השואה בחברה הישראלית, בשנים המשמעותיות של ראשית המדינה (גם לפני משפט אייכמן), שנים שנחשבו בעבר לשנים שבהן שתקו הניצולים. ובעיקר היא מחזקת את הטענה כי גם בחברה החרדית, כמו בחברה האנושית בכלל ובחברה הישראלית בפרט, מתקיימים תהליכים מורכבים ורבי פנים שבאמצעותם מתעצב הזיכרון החברתי, אשר ניזון מרבדים שונים של סיפור העבר.

עמוס גולדברג טוען שעל חקר השואה להתמקד ב"אדם", כמושג וכממשות, ולעמוד על ההשפעות שחרטה השואה בדמותו,¹³ וכי כדי לעשות זאת, יש לבחון לא רק את עמידתו האיתנה מול החוץ, אלא גם את חזירתה של המציאות האיומה, הטראומטית והמפוררת אל הנפש פנימה. אף שיש ניסיון, בעיקר בעיתונות החרדית ובפרסומים ציבוריים אחרים בחברה זו, להציג את ניצולי השואה החרדים ככאלה ש"עמדו בניסיון", שהאסון והטראומה אירעו רק מחוץ להם ולא השפיעו על עולמם הרוחני,¹⁴ הניצולים החרדים נותרו עם השאלות, הזעקות, האבל והבדידות. כדי להכיר את ניצולי השואה החרדים שעלו לארץ ישראל, ואשר היו חלק מאותה "עלייה מצולקת",¹⁵ יש לעמוד לא רק על אותו חלק שהשתקם, אלא גם על הצלקות שסיירו בהגליד. בכך אני מבקשת להעביר את הדיון בנושא ניצולי השואה החרדים מן המיתולוגי אל ההיסטורי והאנושי.

13. עמוס גולדברג, **אני חסר אונים – כתיבת יומנים בתקופת השואה** (עבודת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד). וראו עוד: הנ"ל, "הזהו (הטבע של טבע) האדם? – דמות האדם בכתיבה האוטוביוגרפית וההיסטורית בתקופת השואה ולאחריה", **יד ושם קובץ מחקרים** לג (תשס"ה), עמ' 305-342.

14. למשל, על האדמו"ר מקלויזנבורג, ששכל בשואה את אשתו ואת אחד עשר ילדיו, כתב הסופר החרדי אהרון סורסקי בספרו **לפיז האש** (בני ברק, תשנ"ז), עמ' קסו: "מה היו הנושאים שהעסיקו אותו בעצם ימי הזוועות, בתוככי הגיהנום הנאצי, אינם נתפסים כמעט בשכל אנושי. פרט לפרט מצטרף, ובכוללם יחד מצטיירת ועולה התמונה המופלאה, כשרבינו זי"ע רק בגופו שרוי היה במחנה 'אושביץ' או בגיטו וורשה וב'מיהלדארף', ואילו בנפשו וברוחו היה גם אז משוטט בעולמות אחרים, **בעולם שכולו טוב** [ההדגשה שלי – מ"ש]". על התעלמותה של חלק מן ההיסטוריוגרפיה החרדית מהפן הטראומטי שבחוויות האדמו"רים הניצולים, ראו: קימי קפלן, "חקר החברה החרדית בישראל – מאפיינים, הישגים ואתגרים", בתוך: עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים), **חרדים ישראלים – השתלבות בלא טמיעה?** (תל אביב, תשס"ד), עמ' 238, הערה 43. לא פעם העידו הניצולים על עצמם כי הייסורים זיככו את נפשם. כך, למשל, כתב הרב משה יהושע אהרונסון: "יצאתי מגיא צלמוות, בלי מתום בכל בשרי, כולי פצע וחבורה, שבור ורצוף. אבל שלם וזך בנפשי... אחר הזדככות בכור הברזל של להבות אש במחנות המוות וייסורי שאול, שזיככו אותנו וריחקו מאיתנו כל פגמי הנפש". ראו: פרבשטיין, **בסתר רעם**, עמ' 467.

15. כפי שכתינה אותה חנה יבלונקה, **אחים זרים – ניצולי השואה במדינת ישראל 1948-1952** (ירושלים, תשנ"ד), עמ' 10.

מאמר זה עוסק בשאלה כיצד הסבירו ניצולים חרדים, לעצמם ולאחרים, את העובדה שניצלו: האם האמונה בהשגחה פרטית השקיטה את תחושות האשמה הקשות? או שמא האמונה במערכת המצוות, ובנתינת שכר למקיימים אותן ועונש למחלליהן, העצימה את השאלה עבור הניצולים, שהרי אם גם אנשים יראי שמים ומדקדקים במצוות יותר מהם מצאו את מותם, מדוע ניצלו דווקא הם? כמה מן התשובות המעניינות שהשיבו ניצולי שואה חרדים לעצמם ולסביבתם בשאלות מייסרות אלה מופיעות, במפורש או במרומז, בספרות המבוארת, ובהן יעסוק חלקו הראשון של המאמר. חלקו השני יעסוק במתח שבין תחושותיהם האישיות של המחברים הניצולים לבין המודלים המקראיים המוכרים, שאליהם הם מתייחסים בחיבוריהם בניסיונותיהם להתמודד עם עברם ועם אבנם. חלקו השלישי של המאמר יעסוק בשאלה, כיצד השפיעה ההצלה על תפיסת עולמם של הניצולים. חלק זה יעמוד על המִקְרָתה של העמדה הפסיבית, שביסודה רגשות האשמה, לפעילות קונסטרוקטיבית נמרצת של הניצולים שפעלו, על פי אמונתם, מכוח צוואתם של הקורבנות. בחלקו הרביעי והאחרון של המאמר נעמוד על כמה מן המאפיינים ההיסטוריוסופיים של ספרות הזכרונות הרבנית, ונשווה בכמה נקודות בינה לבין ספרות זיכרונות השואה הישראלית שנכתבה באותה תקופה. מכלול חלקי המאמר יחשוף בפנינו כמה מן הדרכים שבעזרתן התמודדו ניצולי שואה מאמינים עם חורבן עולמם האישי והכללי, ועם הצלתם שלהם.

כיצד מסבירים המחברים את הצלתם?

לצד החותם שהטביעה השואה כאירוע בתודעת היישוב, נתקלה שארית הפליטה במישור האישי בגילויים של התנכרות, התנשאות ודעות קדומות בבואה לארץ ישראל.¹⁶ הדוברים הראשונים וכמעט היחידים של שארית הפליטה היו אנשים שהשתייכו לקבוצת הלוחמים בגטאות וביערות, אשר אמונתם תאמה את הערכים המקובלים ביישוב אז. קולם של יוצאי המחנות כמעט לא נשמע. לפיכך, התעוותו הפרופורציות שבין גודל השואה לבין היקפה של ההתנגדות המזוינת. שלילת הגולה הציונית הביאה לידי כך שמרד הגטאות והעמידה בכוח הנשק נגד הגרמנים, יוחסו לנוער הציוני-החלוצי.¹⁷ קביעה זו, אף שלא הייתה נכונה תמיד,¹⁸

16. יבלונקה, **אחים זרים**, עמ' 45.

17. ראו: יוסף גורני, **בין אושוויץ לירושלים** (תל אביב ובאר שבע, 1998), עמ' 147-154; יחיעם ויץ, "קץ הראשית – לבירור המושג 'ראשית המדינה'", יחיעם ויץ (עורך), **בין חזון לרוויזיה** (ירושלים, תשנ"ח), עמ' 247-249; תום שגב, **המיליון השביעי – הישראלים והשואה** (ירושלים, 1991); עוז אלמוג, **הצבר – דיוקן** (תל אביב, 1997), עמ' 143-147; עדית זרטל, "המעונים והקדושים", **האומה והמוות: היסטוריה זיכרון פוליטיקה** (אור יהודה, 2002), עמ' 23-77; צ'רלס ליבמן, "מיתוס השואה בחברה הישראלית", **תפוצות** יט (ה-ו), 1981), עמ' 101-114; רוני שטאובר, **הלקח לדור – שואה וגבורה במחשבה הציונית בארץ בשנות החמישים** (ירושלים, 2000); דן לאור, "עוד על שתי הדרכים", אחרית דבר לנתן אלתרמן, **על שתי הדרכים – דפים מן הפנקס** (תל אביב, תשמ"ט), עמ' 114-155.

18. ראו: חיים שלם, **עת לעשות להצלת ישראל – אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה**

שיוותה משנה תוקף לקביעה שהחינוך הציוני אכן יצר יהודי "חדש". בנוסף, מפגשם של הניצולים עם הצבא בארץ העמיד לפניהם מיתוס גבורה שלעומתו נחשב ניסיון חייהם נחות.¹⁹ אנשי שארית הפליטה הסתייגו פעמים רבות מן הדרך שבה ניסו (כשניסו) לדובב אותם על עברם, ובמיוחד התרעמו על השאלה שחזרה באופנים שונים: "איך זה שנשארתי בחיים?" חנה יבלונקה מסבירה כי קשה להבהיר למה בדיוק התכוון השואל בשאלתו, אך החשוב הוא שהנשאל נפגע מהשאלה, ופירש אותה כהטלת אשם, שממילא כבר היה בנמצא.²⁰ לאור האמור נוצרה תחושה חריפה כי הפער שיצרה השואה בין אנשי ארץ ישראל לאנשי הגולה אינו ניתן לגישור.²¹ בחיבורים חרדיים ישנה אמנם טענה כאילו העיסוק בשאלה, אם הלכו הקורבנות "כצאן לטבח", היה עיסוק ציוני, וכי בחברה החרדית לא התעוררה שאלה זו.²² ברם, עיון בחיבורים שהתפרסמו בחברה החרדית בישראל, מן המחצית השנייה של שנות הארבעים ואילך ובמחקר עליהם,²³ מעלה כי העיסוק בשאלה מהי "גבורה" ומיהו "גיבור", בהקשר של השואה, תוך התעמתות ישירה או עקיפה עם שאלת הליכת הקורבנות אל מותם "כצאן לטבח", היה אחד הנושאים הבולטים ביותר בימי השואה,²⁴ ובעיקר בשנים שלאחריה גם בשיח הציבורי בחברה החרדית הן בארץ והן בארצות הברית.²⁵ עובדה זו מחזקת את

(ירושלים, תשס"ז).

19. יבלונקה, **אחים זרים**, עמ' 59.
20. יבלונקה, שם, עמ' 60. עוד על רגש האשמה בקרב ניצולים, ראו: פרימו לוי, **השוקעים והניצולים** (תל אביב, תשנ"א), עמ' 58-59 (בעיקר), וכן: ג'ודית לואיס הרמן, **טראומה והחלמה** (תל אביב, 1992), עמ' 74; Robert J. Lifton, "The Concept of the Survivor", in: Joel E Dimsdale (ed.), *Survivors*, pp. 120-118. *Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (New York, 1980).
21. יבלונקה, **אחים זרים**, עמ' 60.
22. ראו: יצחק גולדשטיין ויואל שורץ, **השואה – לקט דברים בנושא חורבן יהדות אירופה ת"ש-תש"ה מתוך אספקלריה של תורה** (ירושלים, תשמ"ז), עמ' 182, 195.
23. ראו: Friedman, "The Haredim and the Holocaust"; שטאובר, **הלקח לדור**, עמ' 110-114; חיים שלם, "יחסה של אגודת ישראל למרד גטו וארשה בעשור השנים לאחר הקמת המדינה", **ילקוט מורשת** 75 (תשס"ג), עמ' 201-210; יהודית תידור-באומל, "תגובות למרד בעולם החרדי", **דפים לחקר השואה** מאסף יב (תשנ"ה), עמ' 289-308; Ruth Ebenstein, "Remembered Through Rejection: Yom Hashoa in the Ashkenazi Haredi Daily Press, 1950-2000", *Israel Studies* 8(3) (2003), pp. 141-168. אבנשטיין מציינת כי הדיון סביב מרד גטו וארשה המשיך להתנהל בעיתונות החרדית זמן רב אחרי שירד מראש סדר היום של החברה הישראלית הכללית.
24. ראו, למשל, את המסה שכתב הרב יהושע משה אהרונוסון במחנה העבודה קונין בתחילת חורף תש"ג, שפורסמה לראשונה על ידי צבי שני, "מדוע לא עמדנו על נפשותינו – יומנו של הרב מסאניק", **ידעיות בית לוחמי הגיטאות** 5-6 (אפריל 1954), עמ' 26-27.
25. לדיון מקיף בשאלה זו ראו, למשל: אסתר פרבשטיין, "הגבר ראה עוני עמו – זיכרונות הרב יעקב אביגדור מדרוהוביץ", בתוך: בנימין לאו (עורך), **עם לבדד** (ירושלים, תשס"ו), עמ' 395-412. והשוו: תידור-באומל, "תגובות למרד", עמ' 299. הדיון בנושא העמידה והגבורה מול הנאצים התעורר בעת

טענתם של כמה חוקרים, שקבעו כי זיכרון השואה החרדי הוא זיכרון נגדי (countermemory) המתעמת כל העת, בין במודע ובין שלא במודע, עם זיכרון השואה הציוני החילוני.²⁶ מול הגבורה הכוחנית שהעמידו הציונים, הציבה החברה החרדית גבורה נגדית – גבורה רוחנית, כאשר הכוונה היא, בדרך כלל, לקיום מצוות ולאמונה באל למרות תנאי השואה.²⁷ ממילא, ההתמודדות הן עם השיח הציבורי הישראלי הדומיננטי והן עם זה החרדי, חייבה את הניצול החרדי להסביר, לעצמו ולאחרים, לא רק כי שרד כאדם הגון, שלא הפקיר את יקיריו שנספו ולא קנה את חייו במחיר השחתת מידותיו,²⁸ אלא כי הוא עדיין מחזיק בתומתו²⁹ ולא זנח ולו לרגע את דרך התורה והמצוות. מלבד הציפיות החברתיות הכפולות, נוספו לניצולי השואה ייסורי המצפון אשר היו נחלתם של ניצולי שואה רבים סביב השאלה מדוע הם ניצלו ואחרים לא. הוויכוח ביישוב היהודי בארץ ישראל לאחר מלחמת העולם השנייה והשואה היה אם הנותרים הם הטובים יותר או הטובים פחות.³⁰ לכאורה, יהודים המאמינים בהשגחה אלוהית

המלחמה ובשנים הראשונות לאחריה, בקרב יהודים ולא יהודים בארצות אירופה שהיו תחת השלטון הנאצי, ובארצות שאליהן הגיעו נרדפי שלטון זה. ראו: דן מכמן, "התנגדות יהודית בשואה ומשמעותה – הערות עיוניות", **דפים לחקר השואה** מאסף יב (תשנ"ה), עמ' 8; אניטה שפירא, **יהודים חדשים, יהודים ישנים** (תל אביב, 1997), עמ' 114; יהודית תידור-באומל, **גיבורים למופת – צנחני הישוב במלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי** (שדה בוקר, תשס"ד), עמ' 278.

26. למשל: עמוס גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית", עמ' 161; קפלן, "האומנם נצברו שקרים", עמ' 252. על "הזיכרון הנגדי" ראו: Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover and London, 1993), pp. 106-123.

27. כאן יש להעיר כי למרות השוני העצום בין זיכרון השואה וההיסטוריוגרפיה הישראלית החילונית לבין זו החרדית, במובן מסוים הם חולקים קווים משותפים, כגון קביעת דפוס מסוים של התנהגות, העמדת הגבורה במרכז, הדחקת הפחדים והחרדות וכן הבלעת הזיכרון הפרטי בזה הקולקטיבי. קביעת דפוס מסוים של התנהגות ראויה בשואה – היינו עמידה על קיום המצוות בכל תנאי והעמדת הגבורה הרוחנית במרכז – יצרה בקרב הניצולים בושה וחוסר רצון לספר את סיפורם, שלעתים הכיל מרכיבים שאינם עולים בקנה אחד עם דפוס ההתנהגות היחיד שזכה להערכה בחברה החרדית. גם ברמה האישית התביישו חלק מן הניצולים לספר לילדיהם על כך שבתקופה מסוימת לא הצליחו לשמור מצוות. ראו: מיכל זמר-שאול, **השואה בין "זיכרון ציבורי" לבין "זיכרון פרטי" בחברה החרדית בישראל – עיון בעדויותיהם של ניצולים** (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג), עמ' 27-34.

28. ראו: ויקטור פרנקל, **מבוא ללוגותיראפיה – האדם מחפש משמעות** (תל אביב, 1981); פרימו לוי, **זהו אדם** (תל אביב, תשנ"ג), עמ' 98; דוד הליבני, **עלה לא נדף** (תל אביב, 1999), עמ' 119. וכן: ענת ליבנה, **עיצוב זיכרונות השואה**, עמ' ג.

29. על פי שאלתה של אשת איוב (איוב ב, ט). באופן טבעי, ספר איוב, אשר במוקדו השאלה העתיקה "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", מצוטט רבות במבואות הרבניים.

30. ראו: יחיעם וייץ, "שארית הפליטה בדיוניהם ושיקוליהם של חברי הנהלת הסוכנות ממאי 1945 עד נובמבר 1945", **ילקוט מורשת** כט (תש"ס), עמ' 53-80; יבלונקה, **אחים זרים**; תום שגב, **המיליון**

אינם משתתפים בוויכוח זה, אלא מאמינים כי מי שניצל הוא מי שהשגחה האלוהית בחרה בו באופן שלא ניתן להרהר אחריו. האדם המאמין, אם כן, סובר כי הכול מתנהל מתוך חשבונות שמים עמוקים, מסועפים ומדויקים. לא תמיד הוא זוכה לראות עין בעין את יד האל והשגחתו, אולם עליו להיות סמוך ובטוח שכך מתנהלים כל המהלכים בעולמו של הקב"ה. המכנה המשותף לניצולי השואה המאמינים הוא האמונה כי ניצלו מכיוון שכך רצה הקב"ה והייתה זו "גזרה משמים". כך ניסח זאת הרב מרדכי מילר, בחיבורו "מגילת מרדכי":

יתברך הדיין ושופט האמת המשגיח והפודה ומציל ועונה ומרחם בעת צרה וצוקה, ומי שהשגחה העליונה רוצה בהצלתו מקויים בו "כי תעבור במים אתך אני וגו', כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך" (ישעיה מג, ב), וכמאמר הס"ק [הסבא קדישא] הרה"ק [הרב הקדוש] מוהר"א [מורנו הרב אהרן] מבלו זצוקלה"ה [זכר צדיק וקדוש לברכה לחיי העולם הבא] שכל אדם שהשגחה העליונה הסכימה להצילו מידי הגרמנים הארורים ימ"ש הלך אתו מלאך לשמרו.³¹

בחזית הנגלית של החיבורים שלפנינו מופיעים רק מעשי בני אדם, ואלה נעשים או מתארכים "כדרך הטבע", אולם משמעותם והתזמון המדויק שבו התרחשו נתפסים בקרב ניצולי השואה המאמינים כשרשרת נסים ברצונה של ההשגחה הפרטית.³² מי שזכה להינצל, כלומר מי שבחרה

השביעי: הישראלים והשואה (תל אביב, 1991), עמ' 104-107 (בעיקר); צבי גיל, "מרחק הזמן בין מידע למודעות – תרומת ניצולי השואה למדינה, הסיפור הלא-חדש שטרם סופר", **כיוונים חדשים** 6 (תשס"ב), עמ' 86-87. גם ניצולי שואה רבים בחו"ל מעידים כי סביבתם קיבלה אותם בחשדנות ובחוסר אמון. ראו, למשל: פרימו לוי, **ההפוגה** (תל אביב, תשס"ב); אימרה קרטס, **ללא גורל** (תל אביב, תשנ"ד).

31. מבוסס על הנאמר בתלמוד בבלי, על שני מלאכים, האחד טוב והאחד רע, המלווים את האדם בכל שבו. ראו: תענית יא, א; חגיגה טז, א; שבת קיט, ב; ברכות ס, ב. מרדכי מילר, **מגילת מרדכי** (בני ברק, תשס"ב) (הוצאה ראשונה: ירושלים, תשי"ט), עמ' רמט. מרדכי מילר, אב לשישה ילדים, יליד מונקטש שנדד ב-1937 לבלגיה. לאחר הכיבוש הנאצי הצליח מילר להינצל, פעם אחר פעם, מגזרת גירוש יהודי בריסל, כאשר ברח והסתתר בדרכים שונות. בסופו של דבר נתפס ונשלח למחנה ההסגר מכלן שבבלגיה, ומשם, בפסח 1943, לאושוויץ. במחנה נפצע ונשאר נכה, אך הצליח לשרוד עד לצעדת המוות בינואר 1945, שאז הצליח לברוח מטור הצועדים ולהסתתר עד לבוא הצלב האדום. מילר איבד את אשתו וחמישה מילדיו בשואה, רק בת אחת שרדה. בתשי"ד (1954) עלה ארצה והתגורר בירושלים. לדבריו, כתב את ספרו מיד לאחר המלחמה (תש"ה) אך דחה את פרסומו למשך 14 שנה כי לא ראה בעצמו סופר או מחזיר בתשובה. הוא מודה בכנות שמה שהביא אותו בסופו של דבר לפרסם את הספר היה המצוקה הכלכלית שאליה נקלע, כשעיף ממלאכתו כסופר סת"ם. הפרטים היחידים הידועים לנו על האיש מצויים בספרו הדק, ונזכרים במחקרה של ליבנה, **עיצוב זיכרונות השואה**, עמ' 369-370.

32. שביד טוען כי בקרב המנהיגות החרדית "נעשה מאמץ מכוון ליצור מהימנות של עדות היסטורית

בו ההשגחה, "הלך איתו מלאך לשומרו", כמאמר המיוחס לרבי מבעלז.³³ בהמשך דבריו מדגים הרב מילר את קביעתו בסיטואציות קונקרטיבות, כמו זו:

חשבתי שחיי אבודים. הוא הסתכל בי היטב ונכנס בדלת החדר לצד ימין, ואני נכנסתי בדלת החדר שבצד שמאל, וראיתי בזה השגחה פרטית. שאילו לא ראיתי נכנס לצד הימני הייתי עלול להיכנס שם, כמאמר חז"ל כל פינות שאתה פונה אין אתה פונה אלא לימין. ואילו נכנסתי שם, ובמקום שהו חיילים גרמנים, מי יודע מה היה סופי.³⁴

ההכרה בכך שההשגחה העליונה אחראית להצלתם נובעת מהשקפת עולמם וחינוכם המוקדם של ניצולי השואה החרדים, וככל הנראה השפיעה הן על דרך התבוננותם של הכותבים בדברים בשעת מעשה, והן על הדרך שבה הם מתארים את הדברים בדיעבד.³⁵

לכאורה, הנבחרים להצלה על ידי ההשגחה אמורים לשמוח בכך. הרי ביחס למיליוני יהודי אירופה שנרצחו במיתות משונות, אירע להם "נס" ממש והם ניצלו מגיא צלמוות. ואכן, אחת ממטרותיהם המוצהרות של מחברי המבואות היא לספר את סיפור הצלתם בבחינת "פרסומי ניסא", ולהימנע מכפיות טובה כלפי האל שהושיע אותם. עם זה, ניצולי שואה רבים מעידים כי שמחת ההצלה אינה משקיטה את נקיפות המצפון, רגשות האשם והצער האינסופי על אובדן בני המשפחה, המלווים אותם בכל עת.³⁶ מסתבר כי האמונה בהשגחה פרטית מחדדת את חשבון הנפש ברמה האישית: השאלה מדוע בחרה ההשגחה דווקא בהם להינצל, בעוד קרוביהם ובני קהילתם נרצחו, לא הרפתה מן הניצולים. אף שכאמור, רוב רובם של המחברים מצהירים כי מטרת חיבורם היא הודיה על הנס שאירע להם, ישנם מחברים המודים כי שמחתם בנס זה אינה שלמה. במבוא שכתב הרב שמואל יעקב רובינשטיין, הוא מתנצל על שהוא השריד היחיד לתורתם של גדולים וחשובים ממנו. הוא מתאר את התחושות הקשות של הניצולים החיים בצל המתים, ובמידה רבה מקנאים בהם:

באמצעות נטרול היסודות המיתולוגיים-הדתיים, הרגילים בסיפור החסידי המסורתי, על מעשי נסים מושיעים של צדיקים". שביד, **בין חורבן לישועה**, עמ' 71.

33. על הצלתו של האדמו"ר מבעלז ראו: מנדל פייקאז', **ספרות העדות על השואה כמקור היסטורי ושלוש תגובות חסידיות בארצות השואה** (ירושלים, תשס"ג), עמ' 145-177. והשוו: נתן אורטרנר ובצלאל לנדוי, **הרב הקדוש מבעלזא** (ירושלים, תשכ"ז); משה פראגר, **הצלת הרבי מבלז מגיא ההריגה בפולין** (ירושלים, תש"ך); פרבשטיין, **בסתר רעם** עמ' 71-98.

34. מילר, **מגילת מרדכי**, עמ' רפה.

35. אסתר פרבשטיין, "הרב, הנער והפליטים בבודפשט 1944", **דפים לחקר השואה** מאסף כ (תשס"ו), עמ' 111.

36. נתן דורסט, "פצעים נפשיים ללא פיצוי", **כיוונים חדשים** 6 (תשס"ב), עמ' 103; Laurence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven and London, 1991) וראו עוד: Terrence Des Pres, *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps* (New York, 1976).

הן אמת אשר בימים הקרובים אל החללים לא היה נדבר כ"כ בקלות אשר מאושרים המה הנשארים בחיים. ואשר נחשב זאת להם לנס... אוי לנו מה עלתה בימינו עד שת"ח גדול אחד (ידוע לי מי הוא זה ואיזה הוא), בשובו מאשוויץ, אחר שהשאיר שמה כל משפחתו, האם ושבעה בניה – ר"ל, בניו ובנותיו. והיה זה בחג השבועות, ובמצע אמירת הלל זלגו עיניו דמעות, וצרח בקול: יסר יסרני י-ה ולמות לא נתנני. פירוש – בזה יסרני י-ה, שלא נתנני למות, כי טוב היה לי, להיות אתם, עמם במחיצתם, במחיצת הרוגי המלכות אשר עין לא ראתה וגו', מלהיות נשאר בחיים גלמוד, שבור ורצוף. הם עכ"פ נאספו על קידוש השם וחלקם בחיים הנצחיים!³⁷

הרב שרגא פייטל רבינוביץ' כיהן לפני המלחמה כאב"ד של איזבלין (Izabelin) שבליטא הפולנית. באייר תרצ"ט (1939) נסע לארצות הברית ונמנע מלשוב לביתו מחמת המלחמה. גם הוא מעיד כי ההצלה הפרטית אינה משמחת אותו, ומתאר את היותו רדוף על ידי דמיון בני קהילתו כל העת:

אמנם גם בזה הנני בבחינת ו"גילו ברעדה", כי נשבר לבי בקרבי ולא אוכל לשמוח בהצלתנו בעת שלפני עיני האסון הגדול שקרה לעמנו, על בית ישראל ועל עם ה' שנפלו בחרב מרצחים. ובעוד שנצבים לפני כמו חיים נגד עיני אנשי קהילתי, קהלת עיר איזבלין ["איזבלין"] הנכבדה שקודם נסיעתי לאמריקא זה שמונה שנה, כנ"ל נפרדתי מהם והם כעומדים לפני בבהמ"ד [בבית המדרש] שם ואני דורש לפנייהם ברכוז [ברכת] הפרידה בתקוה שעוד אשוב אליהם ונתראה בטוב, וכל קרובי ומיודעי אחי ואחיותי עוברים על רעיוני ואת אשר עבר עליהם... ואיך אנחם ארגע ואשמח "כי נפשי הצלתי"?!...! כן הנני אומר גם עלי כי לא אוכל לשמוח על הצלתי, אף לא להרגע אחרי כל אשר בא עלינו ולנוכח כל תמונות הזוועה המרחפות נגד עיני. וגם אני עוד לא באתי אל המנוחה הראויה לי ולביתי כחפצי ומגמתי מכבר הימים ושאל זה נשאתי את נפשי והנני מצפה לישועה בתוך כל אחינו ב"י [בית ישראל] המיחלים לגאולה שלמה, שנבא כלנו אל המנוחה ואל הנחלה, ופדויי ה' ישוּבוּן ובאו ציון ברנה ושמחת עולם ישון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, שמחה שלמה, בלי התערבות יגון ואנחה.

אף ששמחתם אינם שלמה, חשו המחברים צורך להסביר לעצמם ולאחרים את העובדה שזכו להישאר בחיים בעוד מיליוני יהודים אחרים, בחלקם יראי שמים עד נשימתם האחרונה, מצאו את מותם.

37. שמואל יעקב רובינשטיין, **שארית מנחם** א (פריז, תשי"ד), עמ' יא. הרב רובינשטיין, נצר למשפחה חסידית בפולין, אשר עבר לפריז זמן קצר לפני מלחמת העולם השנייה, ולאחר המלחמה כיהן בה כרב, קרא להקדמה שכתב "מעין התנצלות". על השימוש ב"דמות עזר" כדי לבטא "זיכרון עמוק", ראו: מיכל שאול, "עדויותיהם של ניצולי שואה חרדיים בין 'זיכרון ציבורי' ובין 'זיכרון פרטי'", **יד ושם קובץ מחקרים** לה 2 (תשס"ז), עמ' 141-142.

אחד המאפיינים ההיסטוריוגרפיים הבולטים במבואות שלפנינו הוא רשימות ארוכות של שושלות יוחסין וייחוסין – רשימות הבולטות במיוחד, משום שעבור רבים מן המחברים הן תכלית החיבור, ובהיעדר ציון קבר הזכרת השמות בספרים היא המצבה והאנדרטה של הקורבנות.³⁸ הרב יהושע משה אהרונסון, למשל, מסביר את הצורך לפרוש את מגילת ייחוסו הן לצורך הנצחת דורות העבר, והן לצורך חיזוקו וחינוכו של דור העתיד;³⁹ אולם נדמה כי פרישת מגילות יוחסין אלה נותנת גם מענה לצורכי ההווה, לדור הניצולים עצמם. רשימות אלה יכולות להוות תשובה כלשהי לשאלה המכרסמת בלא הרף "מדוע אני ניצלתי?" התשובה הנרמזת היא כי את הבחירה האלוהית אין לייחס לצדיקות מיוחדת כלשהי של הניצולים או לסגולותיהם, אלא ל"זכות אבות" שעמדה להם ועשתה אותם ראויים לה. כך, למשל, מדגיש הרב זלמן סורוצקין, מראשי "אגודת ישראל": "אבל לא בצדקתי ויושר לבבי הפליא ה' לעשות עמי את כל החסדים האלה, אלא בזכות אבותי הגדולים והקדושים הגעני עד הלום, והנני לספר לדור מקצת מן המקצת מגדולתם בתורה ובמע"ט [מעשים טובים]"⁴⁰.

"זכות האבות" כגורם הצלה פעיל מודגשת בחיבורים רבים. ובכמה מהם משמשים האבות המתים, כמו גם "אבות רוחניים", כלומר הצדיקים, כתובת המתווכת את התפילה ומסוגלת להביא להצלה. כך מתאר הרב יצחק לזנובסקי את גילויו בעניין זה:

פתאום שמענו קול בגרמנית "לעמוד!" וראינו ארבעה חיילים שסיררו ברחובות עם רובים מכודנים למעלה, וציוו ללכת למחנה שלהם, לפני זה היה כמה עובדות שתפסו אנשים יהודים ולקחו למחנה והתעללו בהם עד שירו בהם, והרגו אותם. ואמרנו בלחש אחד לשני נגיד וויודי לפני המוות. מאה אחוז אבדנו. והצעיר מנחם שהיה בן ונכד לצדיקים אמר לי שהוא שמע פעם סגולה אם נמצאים בסכנה גדולה לתאר במחשבה התמונה של הורים שכבר מתו גם התמונה של צדיקים שכבר איננו בעולם ולהתפלל במחשבה לד'. אני ציירתי את הצורה של בעל "אבני נזר" [הרב אברהם בורנשטיין,

38. כלומר, טענתו של גולדברג, לפיה "הטקסט הכתוב משמש בציבור החרדי כגורם הנצחה היחיד כמעט, כאמצעי המרכז את זיכרון השואה הקולקטיבי", נכונה גם לגבי הזיכרון הפרטי-משפחתי. ראו: גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית", עמ' 158.

39. יהושע משה אהרונסון, **ישועת משה** (פתח תקוה, ללא ציון שנה), עמ' ז. על הרב אהרונסון ראו: פרבשטיין, **בסתור רעם**, עמ' 233-274; 551-573.

40. זלמן סורוצקין, **מאזנים למשפט** (ירושלים, תשכ"ח), עמ' 4. הרב סורוצקין (1881-1966) נולד בזכרינה, ליטא, ולמד בישיבות וואלוזין וסלובודקה. לפני המלחמה כיהן כרב בעיר לוצק שבפולין והיה מראשי אגודת ישראל. בזמן השואה ברח מפולין ועלה לארץ ישראל. הרב סורוצקין היה דמות ציבורית ידועה ומשפיעה בארץ עד מותו, באמצע שנות השישים. הוא התפרסם כאחד מהלוחמים למען האוטונומיה של החינוך החרדי בשנות המדינה הראשונות, היה ממייסדי החינוך העצמאי, ייסד את "ועד הישיבות" ושימש כראש מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל.

אדמו"ר ומייסד חסידות סוכטשוב, 1839-1910] גם מ"בעל שם משמואל" [בנו, הרב שמואל בורנשטיין, האדמו"ר השני של חסידות זו] ומאבא ואמא והתפללתי במחשבה שישתדלו להציל אותנו.⁴¹

אנו נוכחים לדעת כי הרבנים הניצולים אינם תולים את ההצלה בכוחם שלהם.⁴² הם מייחסים אותה לגורמים חיצוניים, בין "לזכות אבות" ובין למה שניתן למצוא בחיבורים מאוחרים יותר, כשהמחברים הם כבר ראשי משפחות, ל"זכות בנים".⁴³

אך מתברר שלא בכל החיבורים ולא בכל המקרים נוקפת ההצלה לזכותם של תפילות, אמירת תהלים, לחשים,⁴⁴ סגולות ודיוקן פניהם של צדיקים. במקרים מסוימים אנו מוצאים בחיבורים שלפנינו שההצלה נוקפת לזכותם של אנשים שאינם אורתודוקסים, ואפילו לזכותם של אנשים שאינם בני ברית, או אף עובדי עבודה זרה. הרב מילר מספר כך: "עוד אני עומד

41. יצחק לזנובסקי, **הפרי יצחק** (בני ברק, תשכ"ב), עמ' פו. הרב לזנובסקי למד בצעירותו בישיבת סוכטשוב בפולין, וככל הנראה זו הסיבה שדווקא דמויות אלה מופיעות לנגד עיניו בשעת סכנה. סיפורו של הרב לזנובסקי טרגי במיוחד, מכיוון שכמה שנים לפני מלחמת העולם השנייה עלה עם משפחתו לארץ ישראל, והמלחמה תפסה אותו בפולין בעת ביקור עסקיו. הוא נדד במנוסתו ברחבי פולין אך בסופו של דבר, בתש"ב (1942), גורש לגטו לודז'. כרבים מתושבי הגטו, גורש לזנובסקי בתש"ד (1944) למחנה ההשמדה אושוויץ ומשם הועבר למחנות עבודה בגרמניה, שם שוחרר על ידי האמריקנים. בתום מסע התלאות חזר לזנובסקי למשפחתו בבני ברק. בחיבורו מתאר לזנובסקי מקרה נוסף של סכנת מוות, שבו שב להשתמש באותם כלי הצלה: "חשבתי בלבי שעכשיו אני אבוד. מלמלתי בשקט מזמורי תהלים ובקשתי מד' שיציל אותי. תיארתי במחשבתי התמונות של הורי ורבותי שנפטרו, כגון האדמו"רים מסאכטשאוו" (שם, עמ' צג).

42. כשם שהמחברים נמנעים מלהצביע על חטא מסוים שהביא לפורענות, כך הם נמנעים, על פי רוב, מלהצביע על מצווה ספציפית שהביאה להצלה. הם נמנעים מלעשות זאת בין מתוך ענווה, ובין מתוך ידיעה שרבים שקיימו מצוות בקפידה יתרה לא זכו להינצל. דוגמה לקביעה חריגה יחסית בעניין זה ראו: ירמיהו טסלר, **זכור ואל תשכח** (ירושלים, תשי"ז), עמ' 6.

43. כך, למשל, הרב דוד צבי הלפרין, בהקדמה לפירושו להגדה של פסח, מדמה את הצלתו מהשואה ליציאת אברהם אבינו מכבשן האש ומציין שכשם שאברהם ניצל בזכות יעקב שעתיד לצאת ממנו, כך הוא עצמו ניצל בזכות המשפחה שהקים לאחר השואה, אשר ממשיכה ללכת בדרך התורה. ראו: **הילולא דפסחא** (בני ברק, תשס"א), עמ' 5.

44. ראו, למשל: הרב שמעון פירסט מייחס את הצלתו לסגולות החיד"א, ראו בהקדמה לספרו **שם משמעון** (ניו יורק, תשכ"ו), עמ' ט. הרב משה זאב פרידמן מייחס את הצלתו לצדקה שנתן ותפילה שמלמל ובה פנה אל מסורת ידועה הקשורה לדמותו של רבי מאיר בעל הנס. ראו בהקדמה לספרו **קורבן משה** (יפו, תשמ"ו), עמ' רצד. על כוחה של אותה מסורת בהצלת נפשות ראו: בבלי, **עבודה זרה**, יח ע"א. על פי יחיאל שיינטוך, אותה מסורת, המיוצגת בספרו של הסופר ממוצא חרדי יחיאל דינור (ק. צטניק) **בצופן א.ד.מ.ע.** (אלוהא דמאיר ענני) היא שהצילה אותו על פי תפיסתו בשואה, אף שמעולם לא הסכים לחשוף אותה. ראו: יחיאל שיינטוך, "א.ד.מ.ע. – לבירור מושג מפתח בכתבי ק. צטניק", **חוליות** 5 (1999), עמ' 275-290.

ומחכה, יצא מהכנסיה גוי אחד זקן ואמר לי: הלא אתה ירא מהחיילים, בוא עמי ואסתירך. אמרתי בלבי: יבוא הנס מכל מקום, והלכתי אתו. הוא הכניס אותי לתוך ביתו והושיבני ליד התנור, והיה לי למשיבת נפש..."⁴⁵

הדרשה של חז"ל, לפיה "מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב" (ספרי במדבר, פסקה קל"ג ועוד) מתפרשת בדברים אלה במובן רחב ביותר ולא מצמצמת עצמה בשל שיקולים חינוכיים או אידיאולוגיים. הנימה האפולוגטית שנקט הרב מילר מבטאת את תחושות האשם שחש בשל הצלתו על ידי נוצרי. בעזרת הטענה הדתית כי "הרבה שלוחים למקום", ואם ההשגחה קבעה כי על נס ההצלה להתרחש, ייתכן שהדבר יקרה אף באמצעות יריבים דתיים או אידיאולוגיים,⁴⁶ ישנו עמעות מסוים של "הזיכרון המוכתם"⁴⁷ והתמודדות עם רגשי האשם. כללו של דבר, אמנם יש בכוחם של תיאורי נסי ההצלה הפרטיים לענות על השאלה, "מדוע אני ניצלת?", אך אין בכוחם לענות על השאלה המטרידה "מדוע מתו המיליונים" ולא זכו להשגחה או לזכות אבות.

"תבנות" מסורתית ליגון לא מוכר

לפי תפיסתם של רבים בחברה החרדית, השואה איננה שונה עקרונית מאסונות אחרים שפקדו את העם בעבר, והיא איננה מציגה בפני קהל המאמינים בעיות ודילמות דתיות חדשות שתורת ישראל לא התמודדה אתן ולא השיבה עליהן בכמה דרכים.⁴⁸ לפי תפיסה זו, התורה ודברי

45. מילר, **מגילת מרדכי**, עמ' רפז. לדוגמה נוספת, ראו: משה נתן נטע למברגר, "זכרון בספר" בתוך: **כלי גולה** (ניו יורק, תשנ"ו), עמ' לה.

46. עם זה, בחיבורים אחרים ישנה התעלמות מיריבים אלה. כך, למשל, ביחס למעורבותו של זרח ורפהטיג, איש "המזרחי", בהברחת תלמידי ישיבת מיר מווילנה לשנחאי, שנעלמה מההיסטוריוגרפיה החרדית ומספרי הזיכרונות העוסקים בפרשה. ראו, בין היתר: מרדכי קרפנשפרונג, **דברי מרדכי** (ניו יורק, תשי"ד), הקדמה; משה רוטנברג, **בכורי אביב** (סנט לואיס, תש"ב), עמ' 7-16. והשוו: זרח ורפהטיג, **פליט ושריד מימי השואה** (ירושלים, תשמ"ד), בין השאר עמ' 153-154.

47. על "הזיכרון המוכתם" (Tainted Memory) ראו בספרו הנזכר של לנגר: Langer, *Holocaust Testimonies*, עמ' 122.

48. בהנחת היסוד הזו דנים כל המחקרים העוסקים בתפיסת השואה בחברה החרדית, למשל: המחקרים הנזכרים בהערה 10 לעיל, וכן: Judith Baumele Tydor, "The 93 Beth Jacob Girls of Cracow: History or Typology?", in: Jacob J. Schacter (ed.), *Reverence, Righteousness and Rahamanut: Essays in Memory of Rabbi Dr. Leo Jung* (London, 1998), pp. 117-138. **זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי** (תל אביב, תשמ"ח), עמ' 63-64; דוד רוסקיס, **אל מול פני הרעה – תגובות לפורענות בתרבות היהודית החדשה** (תל אביב, תשנ"ג), עמ' 21-25; Richard L Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism* (Baltimore, 1992). קביעתה של פרבשטיין, כי הגישה כלפי מקומה של השואה ברצף ההיסטורי איננה אחידה בספרות המבואות הרבנית, תאוּשש בהמשך דברינו. ראו: אסתר פרבשטיין, "הרב, הנער והפליטים", עמ' 107-109.

חי"ל מכילים אירועים ודמויות מופת, וכל מה שמתחולל אינו אלא השתקפות שלהם ובדרכי ההשגחה אין הבדל בין עברו של העם ובין ההווה שלו. האמונה כי הסיפור המקראי יצק תבניות ודגמים להתמודדות עם אסונות, יחד עם הרצון – המתחזק באופן טבעי בזמן אסונות ואירועים משמעותיים – להתחבר למשהו גדול, רוחני ונצחי, הביאו יהודים מאמינים לאורך הדורות לקשור בין מציאות חייהם ההיסטורית לבין הכתוב במקרא.

פנחס פלאי ערך רשימה של שבעה מודלים ספרותיים ולשוניים שבהם משתמשים אנשים דתיים בהתמודדותם עם השואה ועם שאלת גילוי של האל במה שהתרחש בה.⁴⁹ פלאי מצביע על הבעייתיות שבשימוש ובהשלכה של כל אחד מן המודלים המקראיים לגבי השואה, וטוען כי למעשה כל המודלים חסרים ואינם יכולים להכיל את השואה במלואה מבחינה תיאולוגית, היסטורית ולשונית.

בעיון במבואות הרבניים שלפנינו, יש שימוש בארבעה מתוך שבעת המודלים שמשרטט פלאי. לא מפתיע שלא נמצא בחיבורים רבניים את מודל "האל המסתתר" ואת המודל הטוען ל"מות האלוהים"; המחברים כולם דבקים באמונתם ומדגישים את התגלותו של האל ואת נוכחותו התמידית. אולי מפתיע יותר לגלות כי בחיבורים שלפנינו כמעט אין שימוש במודל הראשון שמשרטט פלאי, המבוסס על הסיפור המקראי של האדם הראשון, שגורש מגן העדן בשל חטאו. החיבורים כמעט אינם עוסקים בחיפוש אחר חטא מסוים שהביא את האסון, או בהטלת האשמה על ציבורים שונים כגון הציונים או החילונים, וזאת, כאמור, בשונה מז'אנרים חרדיים אחרים.⁵⁰

המודל המקראי הראשון המופיע במבואות הרבניים הוא הריגתו של הבל בידי קין. אימוץ מודל זה מביא לידי הטענה שמה שאירע בשואה אינו באחריותו של אלוהים, אלא של האדם, שניצל לרעה את חופש הבחירה שלו. כך, למשל, הרב צבי גוטמן, מרומניה, טוען בהקדמה

49. פנחס פלאי, "בחיפוש אחר לשון דתית לשואה", **ירושלים** יא-יב (תשל"ז), עמ' 105-125. פלאי מציג שבעה מודלים בשיח הדתי והפילוסופי לשאלה "היכן היה אלוהים בשואה" (בתכנונה, בביצועה ולאחריה) וכתורותיהם: האדם הראשון ("החטא ועונשו"); קין הורג את הבל (בחירה חופשית של האדם); העקידה (קידוש השם); איוב (חוסר הבנה של האדם את דרכי האל); שתיקה; הסתר פנים ו"מות האלוהים".

50. בחיבורים מסוימים ניתן אף למצוא שבחים לציונים שפיתחו את ארץ ישראל, ראו: אליעזר דינר, **זיכרון אברהם משה**, הקדמה שנייה (ירושלים, תש"ה), עמ' ט; ואף לחיילי הבריגדה, החילונים ברובם, שהושיטו עזרה לניצולים. ראו: לזנובסקי, **הפרי יצחק**, עמ' קן. הרב מרדכי פלבינסקי משבח בחיבורו את קבלת הפנים החמה שערכו חברי קיבוץ השומר הצעיר לעולים, ואת קבלת הפנים היפה לה זכה בכפר הרא"ה, יישוב של הפועל המזרחי, ומתלונן ומבכה על היחס המשפיל שזכה לו ב"יישוב החרדי בבני ברק". ראו: מרדכי פלבינסקי, "זכור את אשר עשה לך עמלק", בתוך: **עמלה של תורה** (ירושלים, תשד"ס), עמ' תרמה. חשוב להעיר שהעובדה שהחיבורים אינם מטילים אשמה על הציונים אינה מעידה בהכרח על חוסר התפלמסות עם הנרטיבים שהם מייצרים. והשוו: פרבשטיין, "הרב, הנער והפליטים", עמ' 111.

למהדורה העברית של חיבורו **שארית יעקב ויוסף**: "ידע הגרמנים, עם התקדמות הטכנולוגיה שלהם, הביא את השואה, גרם לרצח ושווד ולנהרי נחלי דם של מיליוני בני אדם. רק חכמה ודעת הסמוכים לקדושה ומוסר... מביאות ליראת הבורא ואהבת הנברא".⁵¹ מודל זה אמנם יכול להוות מענה מסוים לשאלות תיאולוגיות, אך יכולתו להביא מזור לכאב האישי מוגבלת. מודל מקראי נוסף, שהניצולים מרבים באופן בולט להשתמש בו מבחינה רעיונית וספרותית, הוא מודל העקידה.⁵² השואה נתפסת כניסיון הגדול ביותר שמנסה האל את בחיריו, להקריב את הקרובים אליהם מכול כדי להוכיח את אמונתם השלמה. כאמור, סיפור העקידה מופיע במבואות הן ברובד הרעיוני והן בזה הלשוני.⁵³

מטבע הדברים, ספר איוב, אשר במוקדו בעיית "תורת הגמול", מצוטט רבות במבואות הרבניים. הדגם שמציג סיפורו של איוב הוא של צדיק שהאל מייסרו והוא ממשך לדבוק בו, תוך שהוא מוותר על הבנה שכלית של הסבל. איוב מתלונן שייסוריו באו עליו בלא שחטא, ואילו רעיו, שבאו מלכתחילה לנחמו, טוענים כנגדו שאי אפשר לומר שאלוהים מביא על האדם ייסורים בלא שחטא, כלומר בספר איוב ניתן לאתר גם את תמציתו של המתח שבמפגש בין הניצולים לבין בני הארץ: בני הארץ חשו רחמים כלפי הניצולים, נחיתות אל מול סבלם הגדול ורצון עמוק לנחם אותם, אך לתחושות אלה נוספו גם חשדנות והתנשאות.

הרב אלעזר קליין כתב "בלב מר נשבר ונדעך" את חיבורו **קריית ארבע**, שנקרא על שם ארבעת הילדים ששכל. קליין מודע לקושי העצום לשמור על האמונה ("לעמוד בניסיון") ו"לברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה", לנוכח האסון הכבד מנשוא, ומבקש לחזק את הניצולים:

והנה, יש לך אדם שהוא מוגבל בזה, שהגם שיכול לעמוד בניסיון על מקרה קטן של אסון, ח"ו [חס וחלילה], ומברך על הרעה, אבל אם ינסהו ה' הרבה, ח"ו, אז יקוץ, בתוכחתו וכאשר אמרה לאיוב אשתו, "עודך" מחזיק בתומתך, וא"כ [ואם כן], לאיש כזה יהי שכרו עבור עמידתו בניסיון ג"כ מוגבל, אבל כל המברך להשית"ב [להשם

51. הרב צבי גוטמן, **שארית יעקב ויוסף** (תל אביב, תשכ"ט), עמ' 15. הרב גוטמן (1894-1973), יליד בוהוש שבסלובקיה, שימש כרב בקודאישטי שעל יד העיר יאסי, ואחר כך כרב בבוקרשט. בשנת תשכ"א (1961) עלה לישראל וכיהן כרב בתל אביב.

52. מכל המודלים שבהם אנו עוסקים, סיפור העקידה הוא כנראה הטופוס המקראי המרכזי ביותר בספרות העברית החדשה, בעיקר על רקע השואה, וקצרה היריעה מלמנות את כל החיבורים העוסקים בנושא. אולם פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אציין אחדים מהם: צבי לוי (עורך), **העקדה והתוכחה – מיתוס, תימה וטופוס בספרות** (ירושלים, תשנ"א); רות קרטון-בלום, "פחד יצחק – העקידה כמקרה-בחון בשירה העברית החדשה", **ברית עברית עולמית** כנס 9 (תש"ן), עמ' 71-88; אברהם שגיא, "העקדה ומשמעותה בתרבות הישראלית ובמסורת היהודית", **מחקרי חג** 7 (תשנ"ו), עמ' 66-85.

53. ראו, למשל: שרגא פייטל רבינוביץ', הקדמה לחיבורו **ברכת יצחק** (ירושלים, תש"י); משה יונה הלוי צווייג, הקדמה לחיבורו **אוהל משה** (ירושלים, תש"ט), עמ' 3.

יתברך] על כוס מלא של כוס התרעלה ששתה את הכוס המלא, וסבל יסורין בלי גבול, ובכל זאת נפשו לה' ומברך ליוצרו, מגיע לו מידה כנגד מידה נחלה בלי מצרים.⁵⁴

הרב קליין מאמץ את הדגם המקראי של איוב, אך מבקש מהניצולים להמשיך ולהאמין תוך גילוי הבנה לכוחות הנפש המוגבלים של האדם. בנוסף להסתפקות בחוסר ההבנה של מחשבות האל ודרכיו, האופיינית לאיוב, מדגיש הרב קליין כי בסופו של דבר זיכה אותו האל בשכר רב.⁵⁵ כאמור, הרב קליין מגלה רגישות לאבלם הכבד מנשוא של אלו ש"שתו את כוס התרעלה עד תומה", ומפריד בין מה שעובר עליהם לבין "ניסיון מוגבל" שניתן לעמוד בו בעזרת מאמץ מועט יחסית. הוא מבין כי הדבקות באמונה לאחר האסון הגדול דורשת התעלות עצומה של כוחות הנפש, ולכן מובטח לדבריו לעומדים במשימה שכר בלי גבול. כדי לחזק את טענתו הוא מדגיש כי החכם שבשמו הוא מביא את הדברים, ר' יוחנן, שיכל בעצמו את כל בניו והטרגדיות האיזומות שפקדו אותו הן המקנות לו לגיטימציה לומר את הדברים:

וני"ל [ונראה לי] דדווקא ר' יוחנן הי' יכול להגיד מאמר כזה. משום שר' יוחנן שתה את כוס המלא הזה בעצמו, [רוצה לאמר], שמתו עשרת בניו (ובסדר הדורות בשם מגילת סתרים כתב, ט' בניו מתו, והעשירי נפל ליורה רותחת והותך בשרו ולא נשאר רק העצמות, ולקח אצבע קטנה והי' מנחם בו האנשים (ובכ"ב [במסכת בבא בתרא] [קט"ו ע"א] נראה שלא הניח בן...)⁵⁶

בלשון פיגורטיבית זו מעביר הרב קליין מסר ושליחות לניצולים: "בשרידי האצבע הקטנה של בנם האחרון" עליהם להתגבר על האבל האישי שלהם, לאזור כוח ולנחם אחרים. מודל מקראי רביעי לתגובה לאבל, המאומץ באופן שכיח במבואות הרבניים, הוא דומייתו של אהרון הכהן לנוכח מותם של שני בניו, נדב ואביהוא, ביום חנוכת המשכן, מפני שהקריבו "אש זרה לפני ה'". משה, אחיו של אהרון, אומר לו דברי ניחומים או חיזוק, "הוא אשר דבר ה' לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד", והתגובה של אהרון הייתה, על פי הסיפור המקראי, "וידם אהרון". אבלו של אהרון הכהן הוא קודם כל אבל פרטי, אך לאובדן הפרטי שלו ישנה משמעות ציבורית: שני יורשיו הפוטנציאליים בכהונה, העבודה הלאומית, הדתית והרוחנית של עם ישראל, נפגעו פגיעה אנושה. במהלך הדורות נתפסה שתיקתו רבת המשמעות של אהרון הכהן כמבטאת את צידוק הדין של היהודי המאמין אל מול הצרות הפוקדות אותו, ובמיוחד לנוכח השואה. תגובה זו מופיעה בחיבורים חרדיים רבים,⁵⁷ ובהם המבוא שכתב הרב שרגא פייטל רבינוביץ' לחיבורו, שבו הוא כותב בין השאר כך:

54. אלעזר קליין, **קריית ארבע** (ירושלים, תשכ"ב), עמ' 15.

55. ראו: איוב מב, יב-יז.

56. שם, שם.

57. ראו: יצחק הרמן, **תגובתה התיאולוגית של הגישה החרדית-ליטאית לשואה** (עבודת מוסמך,

דומית אהרן הטעים ודייק הכתוב לכותבה, מפני שלא היתה דומיה פשוטה, שלילית, כ"א [כי אם] דומיה חיובית האומרת הרבה ומלמדת הרבה לדורות. המלה דומיה בכלל אין כוונתה שתיקה בלבד, שהיא רק כהודאה, אלא הוכחה על הרוח אמיצה שבקרב הסובל המעלים ומבליג עלי יגונו ומקבל הגזירה מן השמים באהבה... דומיתו זאת היא לנו לדוגמא בכל המאורעות האיומים והשריפות ששרף ה' בעמנו במבחר בניו הקדושים והטהורים, שנקבל עלינו גזירת המקום לא לבד בהשקט בלי ח"ו ההתאוננות, כ"א גם באומץ וחזוק האמונה באהבה דוממה ולחשוב שזהו לכבוד המקום (אף כי גשבה זאת מבינתנו)... נורא השכר וגדול האסון. אך עלינו להתאמץ ולהבליג עלי יגוננו ולהאנק דום...

הרב רבינוביץ' מסביר כי מדומייתו של אהרון לנוכח מות בניו עלינו ללמוד כי על האבלים לנהוג באיפוק ולהבין שתפקידו של "השכר האיום" שקיבלו הוא דווקא חיזוק האמונה, אף על פי שאין מבינים את פשר האירועים, שהם חשבונו של מקום.⁵⁸ אין להתעלם מהתאמתה של תגובה זו לתרבות האבל המאופקת והעצורה שנהגה אז ביישוב. באותם ימים נחשב אבל אישי לדבר שיש להסתירו, והמעשה הרצוי הוא לנשך שפתיים ולהמשיך במעשה היצירה. איפוק זה אינו חל רק על קורבנות השואה, אלא גם על אלפי החללים שגבתה מלחמת השחרור.⁵⁹ שורשי התרבות והמניעים אמנם שונים, אך אין להתעלם מן העובדה כי אימוצה של תרבות אבל

האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד); קפלן, **האומנם נצברו הרבה שקרים**; Gershon Greenberg, "Myth and Catastrophe in Simha Elberg's Religious Thought", *Tradition* 26 (1) (1991), pp. 39-64.

58. השתיקה, על פי המודל המקראי, מבטאת הבלגה הירואית על האסון וגדלות נפש של המאמין ולכן אין פירושה אי נקיטת עמדה תיאולוגית. ראו: קימי קפלן, **בסוד השיח החרדי** (ירושלים, תשס"ז), עמ' 138, הערה 1. לעומת זאת, באותה תקופה ממש, בין סיומה של מלחמת העולם השנייה למלחמת העצמאות, התפרסם מכתבו של ה"חזון אי"ש" ובו הוא מגיב על ההצעה לקביעת תענית ציבור לדורות ול"שבעה" קולקטיבית. במכתב נאמר: "...ואיך נעזי פנינו, **דור שטוב לו השתיקה**, להרהר כזאת, לקבוע דברים לדורות... זמן שאנו מלוכלכים בעוונותינו ובפשעינו, דלים וריקים מן התורה וערומים ממצות. אל נא נעבור לגדולות ממנו... [ההדגשה שלי — מ"ש]", כלומר השתיקה נקבעה כתגובה הראויה ביותר דווקא עקב תחושת קטנותו ודלותו של הדור. ראו: שמריהו גריינמן (עורך), **קובץ אגרות מרן החזון איש זלה"ה** (בני ברק, תש"ן), כרך א, עמ' צז. לעיון בהשקפתו של החזון אי"ש לגבי הנצחת השואה ראו: בנימין בראון, **החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ-ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)** (עבודת דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשס"ג), עמ' 493-506. בחיבורו של הרב צימרמן, **ספר תמים פעלו**, נמצאת השתיקה מוצדקת מכיוון אחר: מניעת כפירה וחילול השם. ראו: מכמן, "השפעת השואה על היהדות הדתית", עמ' 633. במבוא שכתב הרב יעקב אביגדור בארצות הברית, נטענת טענה הפוכה: שאלות ותביעות הן ביטוי של אמונה, ואילו השתיקה מעידה על חוסר אמונה. ראו: פרבשטיין, "הגבר ראה עוני עמו", עמ' 401.

59. אניטה שפירא, "השואה — זיכרון פרטי וזיכרון ציבורי", **זמנים** 57 (1996-1997), עמ' 8.

מאופקת והתמקדות בפעילות קונסטרוקטיבית הייתה, לפחות בשנות הארבעים והחמישים, תגובה משותפת על האסון הן לבני הארץ, הן לניצולי השואה הציונים⁶⁰ והן לאלה החרדים. סיפור מותם של בני אהרון הכהן משמש גם כאסמכתה לטיעון מעניין, שבעזרתו מבקש הניצול להשקיט את תחושות האשמה הקשות הנלוות להצלתו. כאמור, מותם של בני אהרון התפרש על ידי משה רבנו ועל ידי הפרשנים לאורך הדורות כנובע דווקא מפני גדולתם ("הוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש"), וכי הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה. טענה זו מדגישה כי הנבחרים אינם הניצולים, אלא דווקא המתים, שבזכות צדיקותם נבחרו למות על קידוש השם. וכך כותב הרב מאיר יוסף כץ בספרו **שאר יוסף**:

כמדומני, אם לא אגזים, שנעצו את החרב בתוך לבנו, כי הקרובים והמכובדים לד' נלקחו מאתנו! המדינות המובחרות מן היהדות החרדית נמחו מן העולם! ואף אם לא נודה שהחרב הגיע ללב, כי עם ישראל חי הוא, ויחי לעולם, מ"מ, ע"כ [מכל מקום, על כל פנים] נודה שהקרובים לד' המכובדים נלקחו מאתנו!... ואם לא היינו מודים בחייהם, ע"כ נודה במיתתם, כי הסוף מוכיח, וכאמור "בקרובי אקדש"⁶¹...

העובדה שהמרכזים החרדיים באירופה נמחו כמעט כליל מעל פני האדמה, הקלה את התפתחותו של דימוי הומוגני ולא היסטורי של המתים. המתים כולם מתוארים בהערצה כנבחרים וכמובחרים ביותר לא בזכות הדרך שבה חיו אלא דווקא "הסוף מוכיח", כלומר מותם מראה למעלה מכל ספק כי הם "הקרובים והמכובדים", וממילא, מי שלא נלקח אל מותו הוא פחות קרוב לאל ופחות ראוי לקדש את שמו.

אם כן, הדיו של הוויכוח הניטש ביישוב על טיבה של שארית הפליטה נשמעים היטב גם בשיח החרדי על השואה. אלא שבחלק ניכר מן החיבורים החרדיים התשובה ברורה: מי שאבדו היו הטובים יותר. כל אלה שהלכו אל מותם היו נאהבים ונעימים, מקדשי שם שמים עד שיצאה נשמתם ב"אחד". על גבי הנחה זו התפתח המיתוס הנוצר של "נס הצלת התורה בימינו": רבנים ואדמו"רים ספורים מתוך הדור הנעקד, הראוי, לא נלקחו למרות צדיקותם.

60. ההבלגה והשתיקה נתפסו כתגובה התיאולוגית הראויה לנוכח השואה גם על ידי רבני הציונות הדתית, ובראשם משה צבי נריה. ראו: חוה וגמין-אשכולי, "החורבן נהפך ליצירה": הציונות הדתית בארץ ישראל ותגובתה התיאולוגית לשואה", בתוך: אליעזר דון-יחיא (עורך), **בין מסורת לחידוש, מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל – ספר זיכרון ליהושע קניאל** (רמת גן, תשס"ה), עמ' 321-344.

61. מאיר יוסף כץ, **שאר יוסף** (ירושלים, תש"י), עמ' ט. הרב כץ, מן העיר ריגה, שימש לפני המלחמה כרב העיר קרוטשא שברוסיה הלבנה. באמצע המלחמה עלה לארץ ישראל ושימש כרב שכונה בעיר תל אביב. הוא כתב בין היתר את הפירוש 'עצמות יוסף' על הגדה של פסח. את הטענה שהמוות קידש גם את מי שלא היו אדוקים בחייהם השמיעו גם אחרים. ראו, למשל: רובינשטיין, **שארית מנחם א**, עמ' יח.

הם נותרו בחיים בשביל לשקם את הריסות המבול ולבנות את העולם התורני מחדש. לפיכך, התחושה הפנימית הכוללת ביותר בחיבוריהם של ציבור ניצולי השואה החרדים היא תחושת אפסות וענווה אל מול המתים, אל מול המיתוס הגדול, שלהם חלק חשוב ביצירתו של עולם התורה באירופה בתקופה שלפני השואה.

הרב מאיר יוסף כץ הולך צעד נוסף בכיוון מחשבה זה ומוצא בו נחמה. האמונה שהעולם הזה אינו אלא "פרוזדור" המוביל ל"טרקלין", היינו עולם הנצח שבו צדיקים יכולים להיות מליצי יושר בעד עם ישראל, מביאה אותו לכלל המסקנה הבאה: בשואה אמנם נרצחו שישה מיליון יהודים, אך בו בזמן, למרבה האירוניה, הגדילה השואה בשישה מיליון את מספר מליצי היושר בשמים, ובכך חיזקה את העם היהודי מבחינה רוחנית:

אנו בדור יתום זה, אף אם חטאנו לה', הלא כבר נטל שלישי מהעם, ואותו השליש הוא עכשיו בטרקלין של הקב"ה, ויצטרף ליצחק אבינו, לבקש רחמים מהקב"ה, על שאר עמו... הנה! אם הכורת עלה על עמנו, והחליש את כחו הגופני, כי לקח שלישי כחו, הנה לעומת זה הגביר את כוח הרוחני של עמנו, פי כמה וכמה, שבפעם אחת הכניס תחת כנפי השכינה כששה מיליונים יהודים, שלישי העם כולו... אל יפול רוחנו, כי אחים לנו בבית המלך!⁶²

על פניה, הקביעה שקבעו הניצולים לפיה כל הנספים בשואה היו קדושים ומובחרים, הייתה מקובלת גם על בני הארץ שלא חוו את השואה. אך כפי שצינו לעיל בנייתוח המסרים העולים מאימוץ המודל של איוב, גם הרב כ"ץ מרמז על מתח סמוי ויחס דו-ערכי בין ניצולי השואה לבין אלה שלא היו שם. וכך הוא כותב: "גדולה היא לאהרן עד אין לשער, הכאב גדול הוא עד אין לשער! ידע אהרן עד כמה היא גדולתם, וידע נמי [גם] שאעפ"כ [אף-על-פי-כן] יבואו ויחקרו: 'מפני מה מתו בניו של אהרן?' וימצאו י"א [11] דברים⁶³... אף החכמים שידעו שמתו דוקא מפני גדולתם, יחפשו וימצאו בהם מומין ויתלו בהם מיתתם...". הרב כץ מתייחס כנראה לטענות הגלויות והסמויות שנשמעו בחברה הישראלית והחרדית גם יחד, ואשר תלו את אשמת מותם של מיליוני היהודים בשואה ביהודי אירופה עצמם, האשמות שעלו מעת לעת מסיבות שונות, ואף מנוגדות.

ההדגשה כי לא הניצולים הם הנבחרים אלא המתים, וכי הם אלו שנבחרו על ידי ההשגחה לקדש את שם ה', אינה מופיעה רק בהקשר הכללי, אלא גם בהקשר האישי ביותר. בטבת תש"א שכב הרב צבי גוטמן על הארץ יחד עם שני בניו ואחז בהם בשתי ידיו בבור מוות ברומניה. שני הבנים מתו מן היריות, ואילו הוא ניצל. בספרו, שבו הוא מפרסם את עזבונו

62. כץ, שם, עמ' יא.

63. שם, עמ' ז. הוא מרמז על הדיון המדרשי בנושא חטאם של בני אהרון, וראו על כך: אביגדור שניאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל", **תרביץ** מח (תשל"ט), עמ' 201-214.

בניו שנרצחו בשואה, מתאר הרב גוטמן כיצד קבר והספיד את בניו בלוויה שנערכה להם בבוקרשט:

בני היקרים! הן אנכי אביכם הייתי יחד עמכם נתון למוות, ושלושתנו קראנו ביחד את "שמע" למסור את נפשותינו באחד. והנה נשארתי אני לבדי, ורק אתכם בחר ד' לו לקרבנות טהורים וקדושים על מזבח העם. אותי עזבתם לאנחות. מר לי מר. ומה קשה לי פרידתכם, כי נפשי קשורה בנפשכם. למה לי עוד חיים, אם אתם בני החביבים אינכם עוד עמדי?⁶⁴

נראה שלנוכח גודל האסון, גם המודל המקראי הזה, שבדומה למודל סיפורו של איוב מעלה אף הוא על נס את ההבלגה והשתיקה, מציג דרך תגובה שטבעויותה מוטלת בספק. הכאב הקשה אל מול האסון גרם לכך שלא פעם התפרצה הזעקה במקום הדומייה. הרב מאיר יוסף כץ מבטא את הכאב, הזעם והתסכול על מותם של אבות על בנים:

על ג' דורות אלה שנספו יחד, אינני יכול גם אני לעבור בשתיקה... הלא קינה היא, ולקינה תהי! הלא התורה אמרה: "לא תקח האם על הבנים", ו"אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", וכאן, לא רק האם על הבנים נלקחה, ולא רק אותו ואת בנו שחטו ביום אחד, אלא נלקחו האבות עם הבנים ועם בני הבנים, ולא עוד, אלא שהתורה הזו בעצמה נלקחה אתם, והיא צוחת: "זו תורה וזו שכרה"! אמנם, אין זה אלא פרט אחד מן הכלל, ואם פרט אחד נרגש כ"כ, כמה נרגש הכלל כלו! כי הלא כששה מיליונים יהודים נאבדו באופן רע... אם דור אחד כך, ק"ו כמה נתרגש על דורי דורות של עם ישראל שנטבעו בדמם!... והתורה אתם וצו[ן]חת!⁶⁵

הרב כץ טוען אפוא כי השואה שברה את כל הכללים והחוקים המוסכמים בין האל לבין עמו, וכי האל עצמו עבר על חוקי התורה שניתנה על ידיו והוביל את התורה, את חוקיה ואת מקיימיה אל השחיטה. אך למרות הדברים החריפים וההטחות הקשות כלפי שמיא, חותם שם הרב כץ את הדברים הללו בדברי נחמה ואמונה משיחית:

נחמתנו היא רק אחת: שיש אחד ששומע צעקה, ומאזין צעקה, שומע קול בכיה, ומאסף דמעות, ויודע הוא ועד... ויתרץ את כל הקושיות עם ביאת התשבי, בו נראה ונוכח; שכמה קשה היה לנו העבר, כן ניחא לנו העתיד הבא, שעליו חכינו באמונה ובטחון גמור...

64. השאלה "מדוע לא זכיתי לקדש שם שמיים כשאר משפחתי" נשאלה, בין היתר, גם על ידי ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסטמאר. ראו: "The Haredim and the Holocaust", Friedman, עמ' 96-97.

65. כץ, שאר יוסף, עמ' 16.

המחברים אינם מטילים ספק, לפחות לא באופן פומבי, בקיומו או בתפקודו של האל, אלא שבים ומדגישים כי "ובכל זאת שמך לא שכחנו". גם מי שמוחה או מתריס כלפי אלוהיו, מסיים את דבריו בדברי נחמה, תקווה וחיזוק האמונה. אחד המקורות המרכזיים לשאיבת תקווה עבור הניצולים היה התחושה כי הם פועלים מכוח צוואתם של הקורבנות, ובכך הם מנציחים אותם, במובן הרוחני.

"למחיה שלחני אלוהים":⁶⁶ ההצלה כמניע לעשייה

האמונה כי לכל דבר יש תכלית על פי התוכנית האלוהית, הובילה את הניצולים המאמינים לכלל מסקנה כי יש סיבה להצלתם. המציאות ההיסטורית זימנה להם משימות היסטוריות, שמילויין נתפס בעיניהם כיעוד וכשליחות. אך הם גם לא התעלמו מן החבלות הרוחניות שגרמה השואה לנפשם של ניצולים. הרב מרדכי מילר מעיד בספרו על התופעה הרחבה של אנשים וילדים שאיבדו את אמונתם, ונמשכו לחילוניות:

מי יכול לשער גודל חורבן הרוחני אשר עשו שמות בכרם ישראל, אשר האבידו טובי בנים חסידים וקדושים, ומאלה אשר נשארו לפליטה רבים חללים נפלו בכפירה ומינות. הילדים הגלמודים אשר נשאר ללא הורים ומשפחה ואחרי המלחמה הוצרכו לנווד ממקום למקום והרבה מהם נפלו בידי אפיקורסים אשר העבירו על דתם בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] על ידי כפיה או על ידי פיתויי שקר, ורבים נטמעו ממש בין הגויים. גם אנשים מבוגרים אשר חזרו לביתם אחר המלחמה וראו שאיבדו את ביתם וזרעם ומשפחתם נפלו בזרעות היאוש ר"ל [רחמנא ליצלן] ופרקו מעליהם עול תורה ומצות.⁶⁷

בחיבוריהם, מדגישים הניצולים החרדים לא רק את החורבן הפיזי שגרמה השואה, אלא גם את החורבן הרוחני, אך הם מצהירים כי שארית אמונתם בתפיסת העולם החרדית ובמייצגיה היא שהחזיקה אותם בחיים ואפשרה להם להשתקם אחרי המלחמה.⁶⁸

66. בראשית מה, ה.

67. מילר, **מגילת מרדכי**, עמ' רמז. לעדויות נוספות, ראו: אברהם וינפלד, **אבן יחזקאל** (ניו יורק, תש"י), עמ' 10; יהודית באומל, "סידורי תפילה ומגבעות – פרק בשיקום הדתי של שארית הפליטה במחנות העקורים בגרמניה 1945-1949", **ילקוט מורשת** מח (תש"ן), עמ' 55-68; אלכסנדר דונט, "קול מתוך האפר (מסע נדודים בחיפוש אחרי האלוהים)", **ילקוט מורשת** כא (תשל"ו), עמ' 105-138; פרבשטיין, **בסתר רעם**, עמ' 467-475.

68. מן המובאה מתוך חיבורו של הרב מרדכי מילר, המופיעה בראש המאמר, ומחיבורים אחרים, עולה כי השואה והאמונה הדתית הן שתי חוויות או הוויות מרכזיות המוטבעות באש בנפשם של ניצולי השואה החרדיים. בעניין זה מעיר אליעזר שביד כי הדבקות באמונות ובאידיאולוגיות הטרנס-שואתיות "...תסמונת כללית, והיא חזרה ונשנתה בכל התנועות בעלות האידיאולוגיות המשיחיות,

עבור ניצולי שואה רבים, השיקום הרוחני, הפרטי והלאומי לאחר החורבן היה משימה לא פחות חשובה מהשיקום הפיזי, והם ביקשו להפיח רוח חיים בעצמות היבשות שקמו לתחייה. הרב זלמן סורוצקין מונה בחיבורו את ה"צרות רבות ורעות שעברו על דור עני זה":

עלילות, פרעות, גזירות על גזירות (שכונתן היתה להכרית אכל מפי הגולה הדויה או להעביר את ב"י [בני ישראל] על דתם ואמונתם ולמרר את חייהם, כמו הגזירה על בתי הת"ת [תלמידי תורה], על השחיטה וכו'), ב' מלחמות איומות בהיקף עולמי, גירושין של המוני בית ישראל ממקומות מגוריהם לערבות סיביר וכדומה, נדודים מפאת המלחמות, ועל כולם – הטבח הנורא של ששת מיליונים יהודים ע"י הנאצים ימ"ש [ימח שמש], מלחמת השחרור של אה"ק [ארץ הקודש], המלחמות על קדושת השבת, על החינוך המקורי לבנים ולבנות, על שחרור הבנות מגיוס, צרות רבות ורעות, שלא נשמעו אפילו בימי הביניים. וה' חנני בלב רגש ותמיד נספחתי אל מחנה המצילים והמגינים על עמנו הנדכא ועל תורתו.⁶⁹

בנשימה אחת מונה הרב סורוצקין את השואה יחד עם מלחמות החרדים על קדושת השבת ועל שחרור הבנות מגיוס. על פי התפיסה החרדית, שורשיהם העמוקים של האירועים שמונה הרב סורוצקין מקורם בעניין אחד: הניסיון המודרני לפגוע בתורת ה' ובמקיימיה. ולכן, עבור ניצולי השואה החרדים המאבק הקיומי עוד לא תם. על פי תפיסתם של אלה, הגאולה אינה מתמצה בהקמתה של מדינת ישראל, כפי שסובר האתוס הציוני, אלא משמעותה שיקומו של העם היהודי מבחינה תורנית ורוחנית. הכרה זו הביאה לידי אקטיביזם חרדי, מקביל לאקטיביזם הציוני ושואב ממנו,⁷⁰ הפועל מתוך תחושה עמוקה של אחריות לאומית. הרב שמעון אפרתי⁷¹ מתאר בספרו את המחויבות שחשים הניצולים כלפי דורות העבר:

לפיכך, עלינו להכריז קבל עולם כולו שעוד לא נותקה השרשרת, עוד נמשכת ותימשך שלשלת הזהב של נושאי דגל התורה. ביחוד מוטלת חובה קדושה זו על אלה השרידיים

בין הדתיות ובין הלא־דתיות, בתקופת השואה: למרות שהמאורעות החריגים נראו כמפריכים את כל האידיאולוגיות הללו, האנשים שהתחנכו עליהן החזיקו בהן באמונה שלמה כמשאב יחיד של רצון חיים, תקווה ואמונה. בלעדיהן לא יכלו לשרוד ובייחוד – בלעדיהן לא יכלו להשתקם". ראו: אליעזר שביד, "החזרה בתשובה כתגובה חרדית לשואה", **כיוונים חדשים** 6 (2002), עמ' 40.

69. סורוצקין, **מאזנים למשפט**, עמ' 6.

70. שביד, **בין חורבן לישועה**, עמ' 231-232.

71. הרב שמעון אפרתי נולד בשנת תרס"ט (1909) בחוליוב שבגליציה ולפני המלחמה כיהן כאב"ד בנדרי. בזמן המלחמה גלה לרוסיה וסייע רבות לפליטים. לאחר המלחמה כיהן כרבה של שארית הפליטה בווארשה. בשנת תש"ז (1947) עלה לארץ ישראל ונתמנה לרב בית כנסת בירושלים. בשנים תשי"ג-תשל"ה (1953-1975) ניהל את מחלקת הכשרות של הרבנות הראשית. בין ספריו: **בגיא ההריגה** (תשכ"א), **שערי הלכה** (תשכ"ז).

אשר זכו בחסדי ה' ויצאו מגיא ההריגה ומעיי המפולת של אדמת פולין אשר רוותה מדם אחינו הקדושים והגיעו לארץ חמדה ובתוכם אנכי, שיכני ה' לעלות ארצה ולהמשיך בעז"ה לעבוד ולעסוק בעבודת הקודש של רבנות והוראה וטעמתי מן הטעם הטוב של 'אין תורה כתורת ארץ ישראל'...⁷²

בקריאה זו מכריז הרב אפרתי כי דגל התורה ימשיך לעבור לדורות הבאים, ולא זו בלבד שהתורה לא התפוגגה עם מקיימיה בכבשני אירופה, אלא עלתה עם הניצולים לארץ ישראל. בניגוד לרב סורוצקין, הרואה בארץ ישראל חזית נוספת של המלחמה, רואה הרב אפרתי בארץ ישראל מקום של שיקום, שבו התורה נוכחת וקיימת יותר מתמיד וטעמה רק השתבח עם "אווירא דארץ ישראל".

הרב צווייג קורא בחיבורו לאותם אודים מוצלים מאש לשנס מותניים ולפעול למען הקמתו מחדש של בניין העם על יסודות התורה, מתוך כוחם של הנרצחים:

חובת האדם מישראל להאזין לבת קול היוצאת מחורב, מחורבנה של האומה, המכרזת השכם והערב וקוראת את כל בעל בעמיו לפעול במרץ משנה ובכוחות רעניים למען קדשי האומה, אשר בעדם עלו אבותינו על המוקד וקידשו את השם הנורא בקדושה וטהרה, ובשעה גורלית זו למען קיום העם עליו לתת יד ולהיות מהבנים הבונים עתיד עמנו על יסודות מורשת אבותינו אשר נתקדשה בקדושת דמים.⁷³

רבים מניצולי השואה החרדים היו נחושים להצליח למלא את המשימות הגדולות שעמדו לפנייהם במדינה הציונית החילונית הנולדת, והפנו את מרצם לבנייה קונסטרוקטיבית, שכאמור נחשבה בחברה הישראלית לתשובה הנכונה לאבל ולשכול. בפעולות אלה יצרו ניצולי השואה החרדים מיתוס "מחורבן לגאולה" משלהם. הרב צווייג⁷⁴ מדגיש כי הקורבנות מסרו את נפשם בעבור ערכי התורה. משום כך באפשרותה של גאולה זו להתפרש גם כהצלתם של אלה שלא זכו, על ידי כך שהללו שזכו ישקמו ויחזירו לחיים את מה שנרצח והושמד.⁷⁵ בהמשך חיבורו, מדגיש הרב צווייג את תחושת האחריות ההיסטורית לשיקומו של העם היהודי דווקא בנקודה ההיסטורית שבה נתברר, לשיטתו, כישלונה של החילונית:

72. שמעון אפרתי, "בשער הגיא", בתוך: **מגיא ההריגה** (ירושלים, תשכ"א), עמ' טו.

73. צווייג, **אוהל משה**, עמ' 3.

74. הרב משה יונה הלוי צווייג (1909-1963) נולד בגליציה והיה פעיל בארגונים ציוניים. מתרפ"ז כיהן כאב"ד פוטוק זלוטי ואחר כך שימש כרב בעיר אטיק-מאהליב בבסרביה. בשנת תש"א (1941) נמלט מפני הנאצים ועלה לירושלים, שם לימד גמרא בסמינר "המזרחי" למורים. בתש"ח (1948) נתמנה למנהל מחלקת הכשרות של הרבנות הראשית לישראל. מתשי"ב (1952) שימש כר"מ בשיבת רמסגייט שליד לונדון ובתשי"ג (1953) נתמנה לרב ואב"ד באנטוורפן.

75. שביד, **בין חורבן לישועה**, עמ' 230-231.

לבנות מחדש את עתיד עם ישראל על יסודות שנתרועעו... ואין זה תפקיד קל ואין לו בנין אב או דמיון בתולדות עמנו, כי היא משימה היסטורית רבת אחריות אשר הוטלה על דור החרבן והשואה, ועליו להיות גם דור הראשון לגאולת ישראל, בניה-בונה, ולכן עלינו לפתוח לרוחה את שערי מקדש ישראל ולפקוח עיניים עיורים בהראות להם את אמיתת תוה"ק [תורתנו הקדושה] ואת נצחיות ערכיה, וכי היא נותנת פתרון צודק לכל השאלות העומדות על הפרק, ותורת הצדק והיושר אשר בה היא הנותנת זכות קיומו לכל אדם באשר הוא יציר כפיו של הקב"ה, וחביב אדם שנברא בצלם אלקים, והיא מנחילה לו את אושר הנצחי ומורה דרך עץ החיים לכל אנושיות כולה, ומכינה אותה לקראת האחרית הימים המקווה אשר אז יגור זאב עם כבש ולא ישא גוי אל גוי חרב, וגדול הוא השלום שכשמלך המשיח בא אינו פותח אלא בשלום...⁷⁶

מחיבורו של הרב צווייג, כמו גם מחיבוריהם של רבנים אחרים, עולה תודעה היסטורית-לאומית מפותחת, ותחושה כי העם היהודי ניצב בצומת דרכים קריטי. כשבגבם עולם התורה העולה בלהבות על רבניו ותלמידיו, ולנגד עיניהם מתעצבת ישות חילונית אלטרנטיבית בארץ הקודש, מתגבשת אצלם, כנציגי העולם שהיה, תחושת שליחות פנימית עמוקה להמשיך את שרשרת הדורות, לחזק את עולם התורה ולמנוע בכל מחיר את קטיעתו על ידי החילוניות. לזיכרון השואה ולהנחלתו לדורות הבאים, ישנו, על פי זה, תפקיד מרכזי בגיבוש החברה החרדית ובעיצוב מטרותיה.

מלבד המשימות הלאומיות שנצבו לפנייהם כאתגר, חשו הניצולים גם תחושת שליחות ברמה הפרטית. כשריידים בודדים למשפחתם ביקשו להקים לה שם באמצעות בניית משפחות, להוציא לאור שרידים של כתבי יד, שלהם או של אחרים, שהיו, כמוהם, אודים מוצלים מאש, ובכך להנציח את שאבד, מתוך אמונה כי "אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהם הם זכרונם" (ירושלמי, שקלים פב ה). תחושת השליחות, כבאי כוחם של הקורבנות, הצליחה לעורר ולעודד את ניצולי השואה החרדים לגייס את הכוחות הנותרים בהם ולפעול למען כינונו מחדש של עולם העבר.⁷⁷

76. צווייג, **אוהל משה**, עמ' 6.

77. הרב חיים אפרים זייצ'יק הדגיש בספרו, פעם אחר פעם, את המחויבות העמוקה שעל הניצולים לחוש כלפי הנרצחים. בהקדמה לספר **המדע והחיים** (ניו יורק, תשי"ב), כתב זייצ'יק כי על הניצולים להיות "ממלאי מקומם של הנעדרים" משום שנתרו בחיים כדי לקדש את שם ה' בחייהם, כשם שעשו הנספים במותם. על פי הרב זייצ'יק, על הניצולים לשמש מופת מוסרי, אנושי ותורני. "וכל החיים שכל אחד מאתנו צריך להוות ספר-ח, והנהגתו צריכה להיות כל כך מקודשת שכל הרואה אותנו יכריז ויאמר: אכן יש ה' בארץ" (עמ' שח). זייצ'יק נולד בשנת תרס"ה (1905) בפיוטריקוב שבפלך מינסק, ולפני המלחמה שימש כמחנך ומנהל בישיבת נובהרדוק, בבוצ'ץ' שבגליציה. בזמן המלחמה הוגלה לסיביר, ולאחר כמה שנים הצליח לצאת את ברית המועצות ולהגר לארצות הברית. בשנת תש"כ (1960) עלה לישראל ונתקבל כמנהל רוחני של ישיבת תפארת הכרמל בחיפה, ובתשכ"ז (1967) עבר לירושלים וייסד את ישיבת "אור חדש".

המבואות הרבניים כאוטוביוגרפיות

האוטוביוגרפיה מעמידה את תחושותיו של ה"אני" (self) במרכז. חוקריו השונים של הז'אנר דנו בדיאלוג התמידי המתקיים ביצירה האוטוביוגרפית בין ה"אני" לבין הנסיבות, הסיבה והאירועים שאותם מתאר אותו "אני", הגיבור המספר.⁷⁸ ענת ליבנה איתרה כמה דפוסים נרטיביים קבועים לכתיבת זיכרונות שואה עד משפט אייכמן (1961), וביקשה להבין את פשר הבחירה בדפוסים הללו עבור הכותבים.⁷⁹ היא אבחנה שלושה "קווים סיפוריים" בולטים: "דמות הגיבור המוסרי" ו"דמות הגיבור האידיאולוגי", שבהם הגיבור מייצג מאבק אידאי, ובהם בחרו רוב הכותבים, לעומת הקו "החתרני", שאפיין רק כותבים בודדים, בו מוצג המספר כאנטי-גיבור, או כמי שנתון בטלטלה מתמדת. ניתן לבחון את ספרות הזיכרונות שכתבו רבנים ומלומדים לאור קטגוריות אלה ולנסות לאבחן כיצד מתארים המחברים את דמותם שלהם כגיבורי הסיפור שאותו הם מספרים. במבואות הרבניים אמנם עולה בבירור המאבק האידיאי; דרך התורה מוצגת כדרך שבה הלכו כל הדורות הקודמים. זו היהדות השורשית והאמיתית והיא מוצגת כניגוד גמור של החילוניות, שהמיטה על היהדות ועל העולם כולו את האסון הגדול ביותר שידעו אי פעם. כאמור, "הקו הסיפורי האידיאולוגי" קיים בכל המבואות, אך הגיבור האידיאולוגי קיים הרבה פחות. למעשה, המחבר כ"גיבור" במובן ההירואי של המילה כמעט אינו מופיע.⁸⁰ במוקד החיבורים מתוארת השתלשלות האירועים שהביאה לידי הצלת

78. על עיצוב זהות באמצעות "סיפור חיים" וכתיבה אוטוביוגרפית כתבו רבים. ביניהם: Jerome Bruner, "Life as Narrative", *Social Research* 54 (1) (Spring 1987), pp. 11-32; Paul J. Eakin, *How Our Lives Become Stories: Making Selves* (Ithaca and London, 1999); Charlot Linde, *Life Stories, The Creation of Coherence* (New York and Oxford, 1993); James Olney, *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography* (Princeton, 1972); Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography* (New York, 1985); Paul Ricoeur, "Life in Quest of Narrative", in: David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (London and New York, 1991), pp. 20-33; Karl J. Weintraub, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography* (Chicago and London, 1980), pp. xi-xix.

על האוטוביוגרפיה בקרב יהודים ראו: גיא מירון, **משם לכאן בגוף ראשון – זיכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל** (ירושלים, תשס"ה); Alan L. Mintz, *Banished from their Father's Table: Loss and Faith and Hebrew Autobiography* (Indiana, 1989); Marcus Moseley, *Being for Myself Alone: Origins of Jewish Autobiography* (Stanford, Calif., 2006); Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews: Essays in Jewish Self-fashioning* (Seattle, 2004); Lucette Valensi and Natan Wachtel, *Jewish Memories* (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1991).

79. ליבנה, **עיצוב זיכרונות השואה**.

80. בחיבורים ביוגרפיים, ולא אוטוביוגרפיים, כגון המבואות שכתבו קלמן לנדא (**מנת חלקי** [ירושלים, תשס"ד], עמ' 1-24) ואהרון ישעיהו רוטר ("פתח השער" בתוך: **שערי אהרון** [בני ברק, תשכ"ח]), הגיבורים הם אבותיהם של המחברים ולא המחברים עצמם. במבואות אלה מוצגים הגיבורים

המחבר, ולכן קיים מתח תמידי בין המחבר לבין הגיבור האמיתי של הסיפור – הקדוש ברוך הוא. על פי החיבורים הרבניים, ההשגחה האלוהית היא שהביאה את האסון, יצרה את הנסיבות הקשות של החורבן, אך בה בעת גם סללה דרכי מילוט מאותה גזרה. דוגמה לכך ניתן למצוא בתיאורו של מילר את ערב שבת תשובה תש"ג בבריסל:

באותו ערב שבת, כשאך התחלתי לירד מהמדרגות לילך לשוק לקנות צרכי ש"ק [שבת קודש] נפגשתי עם אחד מרשעי הגיסטפו אשר החזיק בידו תיק, ואם כי היה לבוש אזרחית הכרתי בו כי הוא מהמלאכי החבלה ימ"ש, וחזרתי תיכף לדירתי והכנתי עצמי לקבל עלי גזירת הבורא ית"ש, כי לא ראיתי שום תחבולה איך להנצל. אבל רבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום. נכנס אלי שכני ואמר לי: אתה יודע שהרשעים נמצאים בבית, עניתי לו: מה אפשר לעשות, עלינו לקבל גזירת הבורא באהבה. ולא טובים אנו משאר היהודים. אמר לי: אולי נסתתר? עניתי לו: איך אפשר להסתתר, בייחוד אני, שכבר ראו אותי. ולצאת מהחצר לא היה אפשר, כי על יד השער העמידו חיילים לשמירה. ושכני לא מצא מענה, וחזר לדירתו. התחלתי להרהר בדעתי, אולי היה שכני שליח ההשגחה לייעצני להסתתר, והחלטתי להחבא...⁸¹

אף שהמחבר הוא שבסופו של דבר נקט יוזמה והסתתר מפני הנאצים, הוא אינו מדגיש את האקטיביות שבמעשיו, שהובילה להצלתו, אלא את הלבטים וחוסר האונים. מאופן תיאור האירועים עולה, שהמחבר סבור כי מקומו אינו במרכז הסיפור, אלא הוא נתון לגזרותיו או לחסדיו של הבורא, ותפקידו הוא לפרש את אותותיו. למרות הכתיבה בגוף ראשון, המחברים הרבנים אינם הגיבורים של סיפורם. נהפוך הוא, לעתים נדמה שהמחברים מצמצמים ככל האפשר את חלקם בסיפור, כדי "לפנות מקום" לגיבור האמיתי של האירועים ולמלא את תפקידם כמפרסמי נסיו.

מסתבר שדווקא הפרת "החווה האוטוביוגרפית"⁸², כלומר אותה מוסכמה ספרותית בז'אנר האוטוביוגרפיה המניחה זהות משולשת בין הגיבור, המספר והכותב, פינתה מקום למספר מסוג אחר. בעוד העמדה הפסיבית והרצוצה נדירה בקרב המחברים הישראלים שאינם חרדים,⁸³ היא שכיחה למדי בקרב המחברים ניצולי השואה החרדים; בעוד "האני" החילוני המודרני נתפס כאוטונומי וסוברני, תפיסת ה"אני" הדתית שונה באופן מהותי. ה"אני"

כאקטיביים ונוטלי יוזמה. סגנון הכתיבה בחיבורים אלה עולה בקנה אחד עם הכתיבה החרדית המצויה על השואה, הנכתבת בגוף שלישי.

81. מילר, **מגילת מרדכי**, עמ' רסא.

82. על "החווה האוטוביוגרפית" ראו: Philippe Lejeune, *La memoire et l'oblique: Georges Perec Autobiographe* (Paris, 1991).

83. ליבנה, **עיצוב זיכרונות השואה**, עמ' ג.

המושגח" נשען על סובייקט אחר, סובייקט יודע-כול וכל-יכול, ולכן צורת הקיום שלו, כמו צורת התפרקותו, היא אחרת. המחברים מתארים את התפרקות חלקו האנושי של ה"אני" שלהם תוך הדגשה כי הבסיס לקיומו, כלומר האל, נותר על כנו. מתוך ענווה והתבטלות אל מול הכוח העליון שהציל אותם, או מתוך הכרה כי לעתים אותן פעולות אנושיות שהביאו במקרים מסוימים להצלה הובילו במקרים אחרים לאבדון, המחברים הרבנים חושפים לעתים קרובות דווקא את התפוררות ה"אני", את תחושות חוסר האונים ואת הכניעה. בכך, אין הם כותבים אוטוביוגרפיה, שמהות הכתיבה בה היא ניצול הזדמנות להתבוננות מחדשת על ה"אני", אלא פרק נוסף בביוגרפיה של האל,⁸⁴ מעשה שתכליתו הפוכה – שימור תובנות קיימות וחיזוקן.⁸⁵ מעניין ציין שאף שבדרך כלל מציגים המחברים את הרפיון וההתפוררות שלהם כדי לפאר את יד ההשגחה העליונה שכיוונה את הצלתם, לעתים הובילה תחושת הרפיון ל"אני" מתפורר ומובס גם ביחס לכוחות הנפש הנדרשים כדי לפנות לה'. בגילוי לב נדיר מספר לזנובסקי על תחושת הייאוש שחש בגטו וארשה: "אפילו עשרים גרוש למרק לא היה לי, והחלטתי למות ברעב כמו אלפים אחרים, אפילו חשק גדול להתפלל לד' לא היה לי בגלל שחשבתי למה אהי' אני יוצא מהכלל".⁸⁶ מלבד העדות הקשה, המצטרפת לעדותו של האדמו"ר מפיאסצ'נה בקביעתו שרוב יהודי וארשה לא התפללו, לפחות בתקופה מסוימת,⁸⁷ מתאר לזנובסקי את התפרקותו שלו עצמו עד כדי שקץ בחייו. אולי בכוחה של פרשנות זו להסביר את העובדה, שגם מחברים חרדים שהשתתפו בלחימה הפרטיזנית, ואשר סיפורם היה יכול להשתלב בקלות במיתוס הציוני המוקיר את הגבורה המזוינת, בחרו להצניע את סיפור גבורתם הפיזית, והעמידו על חשבונה במרכז סיפורם את הגבורה הרוחנית ואת עדותם לתוקפה של ההשגחה.⁸⁸

מלבד השבר הפרטי, מכילים כמה מבואות רבניים עדויות לכך שלעתים חוו הרבנים גם אוזלת כוחות וחוסר יכולת לעודד את צאן מרעיתם כחלק מתפקידם הציבורי. הרב מילר

84. בדומה לכתיבה האוטוביוגרפית בימי הביניים. ראו: אביעד קליינברג, "לא ידענו שהוא כזה: שלוש אוטוביוגרפיות מימי הביניים", **אלפיים** 13 (1996), עמ' 44-64; שולמית שחר, **גוף ראשון בשני קולות – האוטוביוגרפיות של גיבר מנוזף ויהודה הרמן** (תל אביב, 2003), עמ' 10.

85. ראו: Elizabeth W. Bruss, *Autobiographical Acts: The Changing Situation of Literary Genre* (Baltimore, 1976), pp. 61-92.

86. לזנובסקי, **הפרי יצחק**, עמ' פח. ספר חשוב נוסף שנכתב בידי מחבר חרדי ומתאר את התפוררותו של "האני" בימי השואה ואת היווצרותו של שבר נפשי בלתי ניתן לאיחוי, הוא ספרו של יחזקאל הרפנס, **בכף הקלע** (בני ברק, תשמ"א). על פי הנאמר בו נכתב הספר כבר בשנת תש"י (1950), אך ראה אור רק יותר משלושים שנה לאחר מכן.

87. לניתוח חלק זה של עדותו של האדמו"ר מפיאסצ'נה ראו: גולדברג, "הזהו הטבע", עמ' 306-309.

88. בין הכותבים הבודדים שבחרו בקו ה"חתרני" בשנות החמישים והשישים, מונה ליבנה את ספרו הראשון של הסופר החרדי יחיאל גרנטשטיין, **יהודי ביער**, אשר הופיע באידיש בפריז בשנת 1950, בשם "איך האב געוולט לעבן" ובארץ, בתרגומו לעברית ב-1955.

מתאר את נסיעתו עם בני קהילתו ברכבת מבלגיה למחנה אושוויץ, בליל הסדר: "בהקרון החשוך הדחוק מרוב אדם התפללתי מנחה ומעריב בלב נשבר ונדכה, ואח"כ מזגתי לי כוס ראשון ואמרתי עליו קידוש היום. את היין מזגתי במי דמעותי החמים, ואשר רבים בכו אתי יחד. היו גם כאלו שלא הבינו ולא רצו להאמין חומרת המצב, והם מחו בי על שאני ממרר להם את הלבבות, אבל לבבי המרגיש לא נתנני עצור ברוחי הסוער".⁸⁹ בתיאור זה מודה הרב שלא זו בלבד שלא עודד את בני הקהילה, אלא "מירר להם את הלבבות" בגישתו הפסימית-ריאלית. ניתן אם כן לקבוע כי בניגוד לספרי הזיכרונות שנכתבו בעשורים הראשונים שלאחר המלחמה במדינת ישראל, שבהם בלטה נטייתו של הכותב הגיבור להציג את עצמו ואת חבריו כטיפוסים אקטיביים, נחושים והחלטיים, לא מעט כותבי זיכרונות חרדים מציגים את עצמם כ"אנטי-גיבורים",⁹⁰ בעלי חולשות, פחדים ולבטים.⁹¹ לאימוץ העמדה הפסיבית ישנה סיבה תיאולוגית, והיא האדרת שמו של האל, המנהיג ומכוון את הדברים, ובראשם את נְסִי ההצלה. ישנן גם סיבות חברתיות, כגון הרצון לשקם מחדש את החברה החרדית על בסיס האמונה הדתית, יחד עם ההתבטלות כלפי המתים, מקדשי השם המושלמים. לדיוננו חשוב להדגיש את התפקיד שמילא אימוצו של קו סיפורי פסיבי בעזרה להתמודדות עם רגשות האשם הקשים ברמה האישית. באמצעות הטענה הבסיסית כי הכותב אינו הנושא באחריות להצלתו, הודף המחבר מעצמו את רגשות האשם שלו ואת האשמותיה הישירות או המרומזות של הסביבה, כאילו הציל את עצמו בעודו מפקיר אחרים, או שפעל באופן לא מוסרי. בהדגשת הגיבור "האמיתי", כלומר האל, מוכיח הניצול כי ברמה האישית "עודו מחזיק בתומתו". במילים אחרות, דווקא התפרקותו וצמצומו של ה"אני" של הניצול, מוכיחים כי יצא שלם מן המלחמה.

89. מילר, **מגילת מרדכי**, עמ' רסז.

90. המושג "אנטי-גיבור" שאול מעולם הספרות והגדרתו היא: "כינוי לדמות המרכזית שאינה מתנהגת מתוך עצמאות יזומה, אינה מנהלת מאבק אקטיבי ואינה ניכרת בזוהר חיזוני, אלא היא דמות כנועה, מופנמת ומושפלת, הנשחקת חסרת אונים בין כוחות החיים והחברה", אברהם א. ריבלין, "הערך 'גיבור'", **מונחון לספרות** (תל אביב, 1998), עמ' 16.

91. חשוב לציין שהגיבור **מגילת מרדכי**, המייצג היטב את העמדה הזו, התפרסם בתשי"ט, כלומר עוד לפני משפט אייכמן, ש"הכשיר" במידה מסוימת גם עמדות לא הירוואיות (במובן הקלאסי של המילה) של ניצולים.

סיכום

סבך הרגשות העזים, שטלטלו את נפשו של הניצול "בין כאב ההישרדות לשמחת ההצלה"⁹², אינו ייחודי לניצולי שואה מאמינים. השואה ערערה את ההנחות הבסיסיות על האנושות ביחס לאדם, להיסטוריה ולתרבות, והותירה אחריה חלל עצום, סימני שאלה וזעקה.⁹³ מרבית ניצולי השואה חזרו לבדם, או בחברת קומץ קרובי משפחה, שעה שכל השאר נרצחו. תחושת האבל הכבד על האבדות הפיזיות, הנפשיות, החברתיות והרוחניות משותפת לניצולי השואה כולם, ומתבטאת לעתים תכופות בתגובות רגשיות של דאגה, כעס, חוסר אמון, עצבות, עוגמת נפש ותחושת בדידות.⁹⁴ לעומת זאת, ניצולי השואה אשר זכו להקים משפחות בישראל, שמחים על הצלתם ועל יכולתם להקים נצר לשושלתם; אולם לניצולי השואה המאמינים ישנה מערכת ערכית, פסיכולוגית ורטורית אשר באמצעותה הם מנתחים את האירועים, ובעזרתה הם גם מתמודדים אתם. יש הגורסים שלאדם המאמין קל יותר, מכיוון שאמונתו מספקת לו תשובות למצוקותיו ועוזרת לו בעיבוד האבל,⁹⁵ אך מסתבר כי מערכת זו לאו דווקא מקילה עליו את ההתמודדות, ולעתים היא אף מעצימה אותה.⁹⁶ נראה שהדרישה הדתית לזנוח את החיטוטים בעבר ולקבל את האסון כגזרת שמים שאין באפשרותם להשיגה, אינה יכולה לספק את הניצולים. השאלות האמוניות שנותרו בלא מענה ניסרו כל העת בחלל האוויר ולא ניתן היה להתעלם מהן.

יש שיטענו שהמחברים החרדים כבולים לתגובה החרדית לשואה, שהיא מוגבלת מראש ומסבירה את השואה בעזרת מפתחות מסורתיים, מוכרים וקבועים, כגון "שכר ועונש", "צידוק

92. כפי שהגדיר זאת באופן קולע נתן כהן בכותרת מאמרו: "בין כאב ההישרדות לשמחת ההצלה: קורותיהם של שני רבנים מהונגריה", **דפים לחקר השואה** מאסף כ (תשס"ו), עמ' 113-124.

93. מחקרים רבים מתארים את חוסר היכולת האנושית לתאר את המשבר המנטלי והערכי שחוללה השואה. ליוטאר (Lyotard), למשל, תיאר את השואה כרעידת אדמה כה חזקה, עד שהרסה לא רק את הציביליזציה בלבד, אלא גם את כלי המדידה עצמם. ראו: מיכל בן-נפתלי, "ליוטאר והיהודים", **תיאוריה וביקורת** 8 (1996), עמ' 158-170. ניצולים מאמינים רבים מדגישים את יתרונם לאחר השואה על פני החילונים ההומניסטים. יהודה עמיטל, למשל, סיפר כך: "בשעתו הייתה לי שיחה עם עם אבא קובנר ע"ה [עליו השלום]. אמרתי לו: 'איני יודע ניסיונו של מי גדול יותר, שלי או שלך. אתה דגלת באמונה באדם. אחרי השואה אתה עוד יכול להאמין באדם? אני מאמין בקב"ה. איני יכול להבינו. אבל אדם אמורים להבין. במה אתה מאמין עכשיו?' ראו: עמיטל, "אף על פי שמיצר", עמ' 45.

94. דורסט, "פצעים נפשיים", עמ' 103.

95. Gerald L Skolnik, "The Holocaust Survivor in the Synagogue Community: Issues and Perspectives on Pastoral Care", in: Paul Marcus and Alan Rosenberg (eds.), *Healing Their Wounds: Psychotherapy with Holocaust Survivors and their Families* (New York, 1989), pp. 155-166.

96. ראו: יהודה ברנדייס, "שאלות אמוניות בעקבות השואה", בתוך: לאו, **עם לבדו**, עמ' 412-426.

הדין", "הסתר פנים", "משיחיות" ו"גאולה"; אך אל מול אותן טענות ניתן להדגיש את המגוון הסיפורי הרב המצוי במבואות ולהבחין בחד-פעמיותם, ובאופן הכן שבו מובאים לידי ביטוי רגשות והרהורים פנימיים. אף שרוב הכותבים באים מרובד חברתי דומה, מקרב העילית הרוחנית של החברה החרדית, ישנם דגשים שונים וצורות מגוונות של זיכרון האירועים. ניתן לזהות בקלות את הממד ה"ציבורי" של החיבורים, כלומר את דברי ההגות וההשקפה שמטרתם חיזוק האמונה בתורה ובצדקת הדרך. עם זה, ישנם בחיבורים חלקים שבהם נשמע היטב הקול הפרטי של הניצולים.

ייתכן שטענתו של גולדברג, כאילו "אין בכתיבה החרדית ביטויים אותנטיים, שאינם סטריאוטיפיים, של התלבטות, חרדה, כאב ופחד", נכונה לגבי דרך הכתיבה בעיתונות החרדית. אך בחלק גדול מן החיבורים האוטוביוגרפיים שנבדקו יש כתיבה חרדית אחרת על השואה, שבה האימה, הפחד וחוסר האונים מהווים חלק בלתי נפרד מתיאור האירועים.⁹⁷ בחלק מן החיבורים ניכרת השפעת תרבות המערב האינדיבידואליסטית, שבה המטרה המיידית היא ליצור תהליך שבאמצעותו נפער מרווח קיומי בין המתייסר לבין הסבל שהוא מתעד, וגורם מירוק (קטרזיס).⁹⁸ אך עם זה, מטרתו של התהליך האוטוביוגרפי איננו גילוי האינדיבידואליות למען מימוש עצמי חופשי, כי אם גילוי צלם האלוהים הנמצא ב"אדם הפנימי"; כיוון שהאל פועל בפנימיותו של המחבר, הרי תיאור עלילותיו הוא תיאור עלילות האל באמצעותו.⁹⁹ תיאור גבורת השמירה על צלם האלוהים שבאדם, דבקתם של המאמינים באביהם שבשמים בימי התופת וחייהם ומותם על קידוש שמו, הם המוכיחים, מבחינת המאמינים, היכן היה אלוהים בשואה. הוא התקיים בקרב מאמיניו. העובדה כי הניצולים "נשארו בתומתם" והם מוכנים להמשיך וללחום את מלחמותיו, ממשיכה, לדידם, להוכיח את קיומו של האל. בכך, נודעה למעשה כתיבת הזיכרונות בידי ניצולי שואה מאמינים משמעות תיאולוגית מרכזית.¹⁰⁰ בדומה להיסטוריוגרפיה הימני-ביניימית, כפי שאפיין אותה אביעד קליינברג, מחברי המבואות הרבניים, הכותבים מתוך נקודת מבט דתית, אינם מעוניינים לתעד את חייהם, קל וחומר

97. גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית", עמ' 171.

98. על פי שביד, סוג כזה של כתיבה אינו קיים בכתיבה של ניצולים חרדים, או בלשונו: "אם ביקשו פורקן על ידי הבעה, התפללו לרחמי שמיים... כתיבתם לא נועדה לשם פורקן אישי... אלא לשרת בצורה מכוונת ומחושבת את ההשקפה החרדית הממוסדת על השואה; כלומר, למסור אותה כמסר חינוכי משכנע, מתועד, לדור הבא". שביד, **בין חורבן לישועה**, עמ' 223. כפי שראינו, אף שהמסרים החינוכיים אמנם בולטים בחיבורים הרבניים, הם אינם מהותם היחידה של החיבורים כולם.

99. אביעד קליינברג, "אחרית דבר: לזכור בשביל לשכוח", בתוך: **אוגוסטינוס – יודיים** (תל אביב, 2001), עמ' 394; שחר, **גוף ראשון בשני קולות**, עמ' 10.

100. גם בתהליך מסירת העדויות בעל-פה, לא טובת העד והפורקן הנפשי שלו הם העומדים במרכז, אלא הערך הדתי והחינוכי של המעשה. ראו: זמר-שאול, **השואה בין "זיכרון ציבורי" לבין "זיכרון פרטי"**, עמ' 33.

שאינם מעוניינים לתאר את המאורעות "כפי שאכן היו", אלא הם מוצאים את חייהם ראויים לתיעוד רק כאשר הם מתארים את השגחת האל עליהם. כל השאר, מעניין ככל שיהיה מבחינה פסיכולוגית או היסטורית, אינו ראוי מבחינתם לתיעוד. טענה זו יכולה להביא לידי מסקנה שבחיבורים הנכתבים מנקודת מבט דתית-דידקטית גם תיאורים ספונטניים כביכול, של סערת רגשות, ייאוש או תקווה, הם מחושבים בתכלית.¹⁰¹ אולם לאחר עיון מעמיק במבואות הרבניים יש להעיר שגם אם הבחירה לכתוב ולפרסם את תיאורי הרגשות היא דידקטית, מחושבת ואיננה ספונטנית, אין הדבר פוגם באותנטיות ובעוצמה של התחושות הרגשיות שחשים המחברים, ובמקרים רבים מיטיבים לבטא.

מחד גיסא, לא היה אפשר להשתיק את השאלות המכרסמות בלבם של הניצולים,¹⁰² ומאידך גיסא לא היה אפשר לספק להם תשובות שיניחו את הדעת וישככו את הייסורים. ממילא, בנוסף לסבך הרגשות הבלתי פתיר שהיה נחלתם של כל הניצולים באשר הם, נוצרה בקרבם מערבולת רגשית נוספת, ייחודית לניצולים האוחזים באמונתם. הטראומה והאבל הם קודם כול עניין אישי ומייסר, ודומה כי אין באפשרותה של תבנית סכמטית מוכתבת למלא את החללים העצומים שנפערו, גם אם יש ניסיון להציג זאת כך.

בחלק מן המבואות הרבניים מובאים תיאורים פלסטיים קשים של אכזריות הנאצים,¹⁰³ שאינם תואמים את הגישה הבולטת בממות אחרות, כגון העיתונות החרדית ועדויות מאוחרות של ניצולים, בהן ניכר הניסיון "לצנן" ו"למתן" את תיאורי הזוועות כדי לגונן על הדורות הבאים.¹⁰⁴ המחברים מרגישים צורך להסביר כי בחרו לתאר את הדברים בלי לטשטש לגמרי

101. ראו: אביעד קליינברג, "פתח דבר – טול וקרא", בתוך: **אוגוסטינוס, וידויים**, עמ' 15-28.

102. אף שהיו ניסיונות כאלה. למשל, החוברת קטנת הממדים הנזכרת שפרסם הרב צימרמן (**ספר תמים פעלו**) מסתיימת בהצהרה היומרנית: "אחרי כל ההוכחות והראיות והבירורים שהוכחנו וביררנו עד כה בכל המאמרים, נמצא שכל השאלות והקושיות והספיקות על הנהגת הבורא בטלין ומבוטלין ונתפוררו ונתמסמו ונסתלקו". ראו: שם, עמ' כט.

103. לדוגמה, תיאורי הזוועה הפלסטיים והמפורטים בהקדמה של הרב מילר לחיבורו **בית מרדכי**, עמ' רמה-רמו, הכתובים בסגנון "ריאליזם נאטורליסטי". על סגנון זה ראו: חנה יעוז, "ספרות השואה בעברית – יוצרים ניצולי שואה", **בשביל הזיכרון** 27 (תשנ"ח), עמ' 15.

104. על מגמת ה"עידון" וה"צינון" של זוועות השואה בעיתונות החרדית, ראו: גולדברג, "השואה בעיתונות החרדית", עמ' 173. על תופעה זו בעדויות מאוחרות של ניצולים ראו: זמר-שאול, **השואה בין "זיכרון ציבורי" לבין "זיכרון פרטי"**, עמ' 136. התופעה קיימת גם בספרות הזיכרונות המאוחרת הנכתבת על ידי ניצולי שואה חרדים. למשל, ביינהורן בהקדמה לספרה, **עלים שעלו מן האפר**, עמ' 20, כותבת כך: "לאחר התייעצות עם רבנים ואישי חינוך הושמטו מן הספר חלק מהאירועים, הקשים ביותר. דברים שהיד אינה מסוגלת להעלותם על הכתב, האוזן אינה מסוגלת לשמוע והמוח אינו יכול לקלוט". יש לציין שלכתיבה המצונזרת קמו מתנגדים "מבית". הסופר החרדי ניצול גטו לודז' וצ'נסטוכוב, יהושע אייבשיץ, רואה בתופעה לא פחות מאשר הכחשת שואה וטוען כי "אסור שתהיה צנזורה על הספרות התיעודית של החורבן. אלו לא 'סיפורים' אלא עובדות מחרדות ומזועזעות. אלו הן כתב האישום נגד

את הזוועות כדי למנוע הכחשת שואה.¹⁰⁵ מבחינה זו, החיבורים שלפנינו מעלים התלבטות שהעסיקה ניצולי שואה באשר הם: האם להתמקד בתיעוד התקופה כפי שנחקקה בזיכרונם במלוא זוועתה, כדי שלא תישכח או תגומד, או אולי להדגיש את החיובי שבה, גם אם היה צדדי, למען חינוך הדור הצעיר.

ספרות המבואות לספרי קודש חושפת מגוון של תחושות אנושיות של רבנים ניצולי שואה, במלוא מורכבותן ורגישותן. בסגנונה הייחודי, מרחיבה לנו ספרות המבואות הרבניים את היריעה, ומשרטטת תמונה מורכבת יותר של מה שמכונה "זיכרון השואה בחברה החרדית" מכפי שזו עוצבה עד כה במחקר.

מקובל להדגיש דווקא את המפריד והמבדיל בין החברה החרדית לבין החברה הישראלית הכללית. להיסטוריוגרפיה החרדית ישנו אינטרס אידיאולוגי ברור לערוך הפרדה בינה לבין חברת הרוב החילונית,¹⁰⁶ ואף להיסטוריוגרפיה הישראלית הציונית ישנה נטייה ברורה להעמיד במרכז את הנרטיב הציוני ואת גיבוריו. אך קשה להתעלם מן הדמיון בחוויותיהם של דור המייסדים של שתי החברות: הם הגיעו תשושים מן התלאות, בודדים ואבלים על האובדן הפרטי, התרבותי והלאומי שהיו עדים לו, אך מחויבים לפעול במלוא המרץ לשיקום הפיזי והרוחני של משפחתם ושל העם היהודי כולו. את העשייה והחיוניות פירשו כמילוי צוואתם של הקורבנות. ימיהם הוקדשו אמנם לבנייה ולעשייה נמרצת, אך בלילות רדפו אותם המתים והשאלות שאין עליהן מענה. בשתי החברות התגבש מיתוס גבורה, שאף שכמה ניצולי שואה היו שותפים לו, היה שונה ממה שחוו וזכרו רוב הניצולים. הפער בין החוויות האישיות לבין מה שרצתה החברה לשמוע, גרם לניצולים רבים לוותר על סיפור עברם. ברם, היו כאלה שמצאו פורקן לכאבם ודרכי הנצחה למשפחתם ולקהילתם בעזרת הכתיבה. מתברר אפוא כי הקרום שהפריד בין החברה בישראל לבין "המובלעת" החרדית שבתוכה, בעשורים הראשונים של מדינת ישראל, היה דק מכפי שמקובל לעתים לחשוב.

העם הגרמני-העמלקי ונגד העולם הגויי-העויין...". ראו: יהושע אייבשיץ, **כרעור בערבה – קורות חיים של שריד הכבשנים** (חיפה, תשנ"ט), עמ' 579.

105. למשל: קליין, **קריית ארבע**, עמ' 12-13.

106. ראו: עמנואל סיון, "תרבות המובלעת", **אלפיים** 4 (1991), עמ' 45-98.

