

## כיצד זוכרים? זיכרון השואה בחברה הדתית ובחבר החילונית

אריה אדרעי

כ"ז בניסן מצוין בישראל, ואף בתפוצה היהודית, כיום זיכרון לשואה, זאת על-פי החלטת הכנסת ומאוחר יותר על-פי חוק.<sup>2</sup> החברה הדתית בישראל, זו המכונה 'דתית-לאומית', שותפה ליום זה באופן מלא, אך מציינת נוסף על כך גם את "בטבת כיום זיכרון לשואה, 'יום הקדיש הכללי'. מאידך גיסא, החברה החרדית, ברובה, אינה שותפה לא לזה ולא לזה, כ"ז בניסן ו' בטבת אינם מצוינים בחברה החרדית כימי זיכרון לשואה. האם לחרדים יש תחליף? או שמא הם משכיחים את השואה? ואם כן, מדוע? כיצד זה שקבוצה הרואה את עצמה, במידה מרובה של צדק, כמי שנפגעה ביותר מן השואה<sup>3</sup> אינה מקדישה תשומת-לב להזכרת השואה? ההגות הדתית ביחס לשואה טופלה לא מעט במחקר,<sup>4</sup> אולם זיכרון השואה נדחק לשוליים, לכאורה משום שאין דבר כזה. במאמר זה אני מבקש לדובב טקסטים של רבנים והוגים חרדיים וכן לבחון כמה ממפעליה של החברה החרדית בתקופה הנידונה, ולטעון שהחברה החרדית עוסקת

---

1 מאמר זה מהווה פיתוח של הרצאה שניתנה בכנס על הזיכרון שהתקיים באפריל 2005 במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית בירושלים. אני מבקש להודות לפרופסור דורון מנדלס על ההזמנה ועל הערותיו החשובות להרצאה. כמו-כן לפרופסור מנחם בלונדהיים, ד"ר בנימין בראון, פרופסור רון חריס, פרופסור אליהוא כץ, פרופסור דן לאור וד"ר שי לביא על הערותיהם החשובות. לד"ר קימי קפלן על העזרה הביבליוגרפית. אני מודה גם לאסף פינק ולאחרון רבינוביץ על עזרתם המצוינת במחקר ולמרכז-על ע"ש צגלה על מימון.

המאמר מוקדש באהבה לאריה ולהוריו ריקי ותמר – ביום שמחתם.

2 תהליך קביעתו של יום הזיכרון לשואה בכנסת תואר בפירוט ובעמקות אצל רוני שטאובר **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים** במיוחד בפרקים השני והרביעי (ירושלים, תש"ס). ראו גם יהודית תידור באומל **קול בכיות: השואה והתפילה** 65 ואילך (רמת-גן, 1992).

3 ראו דן מכמן "השפעת השואה על היהדות הדתית" **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה** 613, 616–625 (ישראל גוטמן עורך, ירושלים, תשנ"ו). Menachem Friedman "The Haredim and the Holocaust" 86 (1990) *Jerusalem Quarterly* 53.

4 ראו להלן ה"ש 53. על התמורות החשובות בהקשר זה בחברה החרדית ראו קימי קפלן "החברה החרדית בישראל ויחסה לשואה: קריאה חדשה" **אלפיים** 17, 176 (1999).

בהזכרת השואה באינטנסיביות. אולם המושג 'זיכרון' ומטרותיו, כמו גם תוכני הזיכרון ואופני הסדרתו, שונים בתכלית מאלה המקובלים בחברה החילונית בישראל. אבקש לעמוד על ההבדל העקרוני שבין הזיכרון בחברה הדתית לבין זה של החברה החילונית, ולטעון כי במחצית השנייה של המאה העשרים התנהל בישראל פולמוס נוקב, אף אם סמוי, על מהות הזיכרון, מטרותיו ודרכי הסדרתו. מידת הזיקה לעבר, והשאלה למה, מתוך שלל אירועי העבר, יש לקיים זיקה הן שאלות ערכיות ובסיסיות בכל חברה, אך בחברה הישראלית המתהווה הן היו שאלות היסוד. הפולמוס על זכירת השואה משקף יפה את הוויכוח הזה וממחיש עד כמה עמד נושא הזיכרון במרכז סדרהיום ושיקף את העמדות המתחרות בשאלת מהותה של מדינת-ישראל המתהווה. בהקשר זה יש לזכור שכל זיכרון מקפל בתוכו גם השכחה, ולפיכך אבקש לבדוק לא רק מה מבקשת כל קבוצה לזכור, אלא גם מה היא מבקשת לשכוח, או להשכיח, ומדוע. בפרק האחרון של המאמר אבקש להציע דגם זיכרון יהודי שונה וייחודי הבא לידי ביטוי בכל תולדות ישראל למן החורבן, ולהציע שהוויכוח בישראל אינו רק על תוכני הזיכרון, אלא על תקפותו של הדגם היהודי המסורתי.

## א. היעדרו של 'יום זיכרון' בחברה החרדית

1. **שואה וגבורה או חורבן וגאולה: מה בין 'בטבת ובין כ"ז בניסן כימי זיכרון לשואה** עשרה בטבת נקבע כיום זיכרון לשואה עלידי הרבנות הראשית בישראל לקראת י' בטבת תש"ט (דצמבר 1948).<sup>5</sup> ראשיתו של כ"ז בניסן כיום זיכרון הוא בהחלטת הכנסת באפריל 1951 להכריז על יום זה כ"יום השואה ומרד הגטאות", אך רק בשנת 1959 נהפכה ההחלטה ההצהרתית של הכנסת לחוק.<sup>6</sup> עליאף הדמיון שבין הימים הללו,<sup>7</sup> יש פער גדול ומהותי ביניהם, פער שיש לו

5 אם כי הדיונים על תאריך זה, וככל הנראה גם ביצוע טקסי זיכרון בפועל, היו כבר קודם לכן. ראו שטאובר **הלך לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 52–56; ישעיה א' שטיינברגר "עשרה בטבת: יום השואה שהפך ליום הקדיש הכללי (קורותיה של תקנה)" **שנה בשנה** 378 (התשנ"א); יהודה שביב "זכרון לשואה: יום הזיכרון – יום הקדיש הכללי" **הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה** חלק ב 445–471 (איתמר ורהפטיג עורך, ירושלים, התשס"ב). עובדה מאלפת היא שביום ט"ז בטבת תש"ה (1.1.1945), עוד בטרם הסתיימה המלחמה, כתב הרב הראשי דאז לארץ-ישראל, הרב יצחק הרצוג, מכתב בעניין קביעת יום תענית לדורות לזכר קורבנות הנאצים. ראו יצחק הרצוג **פסקים וכתבים שאלות ותשובות בדיני אורח חיים** כרך ב, עמ' תלה (ירושלים, התשמ"ט); יצחק אייזיק הלוי הרצוג **שו"ת היכל יצחק**, או"ח סימן סא (ירושלים, התש"ך).

6 חוק יום הזכרון לשואה ולגבורה, תשי"ט–1959.

7 ראו שאול פרידלנדר "השואה בין זיכרון להיסטוריה" **מדעי היהדות** 30, 11 (התשנ"ן–התשנ"א).

חשיבות להבנת דפוסי הזיכרון שיתוארו להלן. הטענות שהועלו בדיוני הכנסת וועדותיה על-ידי כמה ממנהיגי היהדות הדתית נגד קביעת כ"ז בניסן כיום הזיכרון מוכיחות בבירור שהם ראו בוויכוח על התאריך ויכוח עקרוני עמוק.<sup>8</sup>

עשרה בטבת הוא יום תענית המוכר בלוח היהודי מדורות כאחד מימי האבל על החורבן.<sup>9</sup> עצם הרעיון לקבוע את יום הזיכרון לשואה ביום שכבר קבוע כיום אבל משקף את ראיית האסון הנוכחי כחלק מן ההיסטוריה היהודית, ובעיקר את ראייתו כחלק מרצף האסונות של היהודים בשנות הגלות. יתר על-כן, דפוס הזיכרון הזה – 'העמסת' זיכרון של אסון חדש על יום זיכרון קיים – כמו גם קיום הזיכרון באמצעות יום צום הם דפוסי הזיכרון הקיימים והמוכרים במסורת היהודית מדורות רבים.<sup>10</sup> בדרך-כלל היה זה תשעה באב שהועמסו עליו חורבנות ואסונות נוספים

8 ראו דבריו של ח"כ שלמה יעקב גרוס, ד"כ 26, 1389 (תשי"ט); דבריו של יצחק מאיר לוין בדיון בתיקון לחוק, ד"כ 31, 1300 (התשכ"א); דבריו של יצחק מאיר לוין בדיון על חוק יד ושם, ד"כ 14, 1337–1339 (התשי"ג).

9 על-פי המסופר במלכים ב כה, א-ג, ביום זה החל נבוכדנאצר מלך בבל במצור על ירושלים שהביא לחורבן הראשון. על-פי מסורת חז"ל, י' בטבת הוא היום המוזכר בזכריה ח, יט כ'צום העשירי', ראו: תוספתא סוטה ו י-יא, ספרי לדברים ו' ד, 51 (מהדורת פינקלשטיין). על קביעתו של יום זה כיום צום בהלכה ראו רמב"ם הלכות תעניות פ"ה, א-ב; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקמ"ט, א.

10 הטיעון שיש לראות את יום השואה כ'חורבן', על רצף החורבנות והאסונות היהודיים לאורך הדורות, הועלה במפורש על-ידי חלק מן ההנהגה הדתית. ראו המקורות המובאים אצל שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 55–58. הרב הוטנר, מן הדוברים הבולטים של היהדות החרדית בארצות-הברית, התנגד לשימוש במונח 'שואה', ותחתיה ביקש לדבר על 'חורבן'. בהסבריו הוא עומד על חשיבות השימוש במונח המסורתי, ועל כך שהמינוח הנבדל 'שואה' מבקש לנתק את השואה מרצף החורבנות לאורך הגלות, ואשר על-כן יש להתנגד לו. ראו: Y. Hutner "Holocaust" 12 *The Jewish Observer* (1977) 1. על העיסוק בחברה החרדית בדבריו של הוטנר ראו אצל באומל **קול בכיות**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 80–81. על החשיבות שהחברה הדתית מייחסת לראיית השואה כ'חורבן' על רצף החורבנות שבהיסטוריה היהודית, ראו עמוס גולדברג "השואה בעיתונות החרדית בין זיכרון להדחקה" **יהדות זמננו** 11–12, 155, 163–167 (התשנ"ח). גם הרב משה פיינשטיין אומר: "[...] והוא בכלל כל הגזירות שהיו במשך כל הגלות הארוך הזה" (הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה ד, סימן נז, פסקה יא). וראו להלן, בסמוך לה"ש 89 ואילך, דיון בתשובה זו. גישה אורתודוקסית נוגדת באה לידי ביטוי בדבריהם של הרב עמיטל, מן הבולטים שברבני הציונות הדתית בדור האחרון, ושל הרב מנחם מנדל כשר, אחד הפוריים אך גם המושכחים ביותר בחברה החרדית בשל עמדותיו שאינן הולכות תמיד בתלם החברה החרדית. הרב עמיטל, ניצול שואה המרבה לעסוק בשואה בהגותו, כתב כך: "אם אדם לא מרגיש שאיכה וקנינות מחווירות לעומת השואה, פירושו של דבר – העלמת השואה". ראו יהודה

הראויים להיזכר. המעיין בספר הקינות לט' באב ימצא שם, נוסף לחורבן הבית הראשון והבית השני, גם קינות לזכרם של הרוגי מסעי־הצלב, גירוש ספרד ועוד.<sup>11</sup> לא רק היום, אלא גם המקום קובע ומסמל את תוכנו ומהותו של הזיכרון. המקום שבו בחרה הרבנות הראשית למקום

עמיטל "אף על־פי שמיצר ומימר לי" בתוך משה מיה **עולם בני וחבר ובנוי: הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה** 118 (אלון שבות, התשס"ב). על דבריו של הרב כשר מעיד הרב ישראל רוזן מתוך הזיכרון של שיחה בעל־פה: "אני אינני מסוגל לומר קינות [בתשעה באב] הן אינן מדברות אלי. לאחר השואה האיומה באירופה, אי אפשר לבכות על הרוגי מגנצא וורמיזא ואשפירא ולזנוח לשכוח את קול דמי אחינו הזועקים אלינו מאושוויץ מידיניק וטרבלינקא" (רוזן **קינות השואה**, להלן ה"ש 25). גם אמיל פקנהיים עמד על ייחודה של השואה לעומת החורבנות האחרים בהיסטוריה היהודית, ראו אמיל פקנהיים "השואה כאירוע חסר תקדים בפילוסופיה ובתיאולוגיה" **דעת** 15, 121 (התשמ"ה). קימי קפלן עמד על שינויים מעניינים שעוברים על החברה החרדית ביחס לשואה, וחזרתו של המונח 'שואה' היא הוכחה (ראו קימי קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4, וראו יואל שוורץ ויצחק גולדשטיין **השואה: לקט דברים בנושא חורבן יהדות אירופה ת"ש-תש"ה מתוך אספקלריה של תורה** (ירושלים, התשמ"ז), שעמד במרכז הדברים של קפלן). עדות חשובה מאוד לשינוי ביחס לשואה בחברה החרדית היא ספרה של אסתר פרבשטין **סתר רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה** (ירושלים, התשס"ב). בהקשר השימוש במונח 'שואה' היא כותבת באופן אפולוגטי משהו: "הדגשת הקשר בין ההווה היהודית בטרם השואה לימי השואה, הינה חלק מתפיסה כללית הרואה את קורות חורבן יהדות אירופה בתוך המסגרת של תולדות ישראל בכל הדורות, כחוליה נוראה בחורבן המתמשך שראשיתו בחורבן הבית. המינוח שואה אינו בא לסמל אירוע חריג ומבודד בהיסטוריה היהודית אלא להדגיש את מימדיו הנוראים של האסון" (פרבשטין **סתר רעם** 9).

11 על תבניתה הקבועה של ההיסטוריה בעיניהם של חז"ל ראו יוסף חיים ירושלמי **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי** 42 (תל־אביב, 1988). על ימי הזיכרון לחורבן והעמסת אירועים נוספים על ימים אלה ראו שם בעמ' 61–62, וכן ה"ש 22 להלן. עובדה מרתקת היא שהרב יצחק זאב (וולוול) סולוביצ'יק מבריסק, שהביע את התנגדותו התקיפה ליום אבל על השואה כפי שהציע הרב הרצוג, ביסס את התנגדותו על ציטוט מתוך קינה לתשעה באב, קינה הנאמרת ביום זה על הרוגי מסעי־הצלב בגזרות תתנ"ו, ובה נאמר, בין השאר: "כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה כשריפת בית אלוקינו האולם והבירה/ וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה/ ואין להקדים זולתי לאחרה/ תחת כן היום לויית אעוררה..." ראו להלן ה"ש 29. התנגדות בנימוק זה מובאת גם בשמו של הרב יוסף דוב סולוביצ'יק, ראו להלן ה"ש 31. שאלה מעניינת היא מדוע העדיפה מועצת הרבנות הראשית את 'י' בטבת על ט' באב. ראו שטיינברגר "עשרה בטבת", לעיל ה"ש 5. ייתכן שט' באב נראה גדוש מכדי לצרף אליו אירוע בסדר גודל של השואה. מעניין שההצעה לקבוע את ט' באב כיום זיכרון לשואה הועלתה ביד ושם עוד בשנת 1946 (שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2). בסוף שנות השבעים היה זה ראש הממשלה מנחם בגין שחזר על הצעה זו.

הציון והזיכרון של השואה הוא בהר ציון שבירושלים, סמוך למקום שבו דוד המלך קבור על-פי המסורת העממית.<sup>12</sup> אין ספק שצודק פרידלנדר בטענתו כי הבחירה במקום זה נבעה מראייתת של מדינת ישראל כראשיתה של הגאולה, והיא נועדה ליצור זיקה בין השואה והגאולה,<sup>13</sup> שהרי הסמל המובהק ביותר של הגאולה הוא 'משיח בן דוד'. עם זאת יש לזכור שדוד המלך והר ציון מסמלים לא רק את הגאולה העתידה, אלא בעיקר את הבית שהיה וחרב, ויוצרים זיקה חדה וברורה אל לבליבה של ההיסטוריה היהודית העתיקה.<sup>14</sup>

לעומתו, כ"ז בניסן הוא יום חדש ולא-מוכר בלוח היהודי המסורתי. הוא נבחר בגלל זיקתו ליום שבו פרץ מרד גטו ורשה.<sup>15</sup> זיקה זו עולה בבירור כבר מן ההחלטה הראשונה של הכנסת בעניין זה: "הכנסת הראשונה מכריזה וקובעת את יום כ"ז בניסן בכל שנה כיום השואה ומרד הגטאות – יום זיכרון עולם לבית ישראל".<sup>16</sup> גם הוויכוח שהתעורר בכנסת על שמו של החוק

12 הר ציון נמסר לאחריותו של שר הדתות מיד עם שחרורו בתש"ח. השר י' ל' מימון מינה את מנכ"ל המשרד, הרב ש' ז' כהנא, לממונה על המקומות הקדושים, ובכללם הר ציון. הרב כהנא, בנו של הרב האחרון של ורשה, היה חדור תניעה (מוטיווציה) להנצחת השואה ומעורב בפעילות בנושא כבר משנת 1946. הוא יזם לפיכך את הפיכת המקום למרכז הנצחה לשואה. בשנת 1949 הובא ארצה אפרם של הרוגי שואה שנשרפו, ונטמן בהר ציון, עובדה שתרמה בוודאי להפיכתו של המקום למרכזי בזכירת השואה. אכן, במשך שנים היה מרתף הקהילות שבהר ציון המקום המרכזי שבו נערכו תפילות ופעילויות להנצחת השואה ומקום מפגש לניצולים בתאריכי זיכרון שונים שנקבעו לקהילות שונות. ראו שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 136.

13 ראו 'אגדת השרופים באש', המופיעה בשמו של מיסד המקום הרב כהנא (הנזכר בהערה הקודמת), <http://moreshet.co.il/kahana/tavnit2>.

14 באותן שנים היתה ירושלים חצויה, והר ציון היה המקום הקרוב ביותר שהיה ניתן לראות ממנו את הרה"בית, מקום המקדש שחרב. יהודים רבים היו באים לשם בעיקר בימי חג כדי לצפות בהרה"בית, להתפלל ולקיים זכר למצוות עלייה-לרגל.

15 לדיון מקיף ומסודר בתולדות קביעת היום ראו שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 56–60. ראו גם אבנר בן-עמוס ואילנה בית-אל "טקסים חינוך והיסטוריה, טקסי יום הזיכרון ויום השואה בבתי הספר בישראל" **חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים** 474 (רבקה פלדוי ועמנואל אטקס עורכים, ירושלים, התשנ"ט); על הפער שבין עשרה בטבת לבין כ"ז בניסן ראו גם ישעיה א' שטיינברגר "עשרה בטבת כיום השואה (התקנה המקורית של הרבנות הראשית, נוכח קביעת הכנסת. עיון רעיוני)" **שנה בשנה** 311 (התשנ"ב).

16 דברי הכנסת מיום 12 באפריל 1951. החלטת הכנסת לא נעשתה חוק ולא היתה לה השפעה של ממש. רק בשנת 1959 נהפכה החלטת הכנסת לחוק: 'חוק יום הזיכרון לשואה ולגבורה'. החוק כלל גם הוראות מפורשות על האופנים שבהם תיזכר השואה. ראו ד"ר כ"פ, 1655 (התשי"א).

מעיד בבירור על מרכזיותה של 'הגבורה' בעיצוב הזיכרון, על החשיבות שייחסו לזיקה זו<sup>17</sup> ועל הקושי הנפשי שזיקה זו עוררה אצל חלק מן הציבור הדתי.<sup>18</sup> דומה שזיקתו הברורה של כ"ז בניסן אינה רק אל המרד, אלא גם אל יום העצמאות החל בדיוק בשבוע שאחריו. זיקה זאת טומנת בחובה אמירה ברורה על היותה של מדינת ישראל 'תשובה' לשואה.<sup>19</sup> גם כאן, לא רק היום, אלא גם המקום קובע: העמדתו של 'יד ושם', מוסד ההנצחה והזיכרון, אל מול פני הר הרצל מבטאת זיקה וקשר בין שואה ותקומה. כ"ז בניסן כיום השואה נעדר סממן או זיקה ברורים אל המסורת היהודית. פניו אל העתיד היהודי החדש, והוא מבקש למצוא במרד הגטאות נקודת אחיזה בעולם הישן שהיהודי החדש יכול להתחבר אליה.<sup>20</sup>

בין עשרה בטבת וכ"ז בניסן כימי זיכרון לשואה רובצת תהום שבין עבר ועתיד; ניסיון לעצב את זכר השואה כחלק מרצף ההיסטוריה היהודית, לעומת ניסיון לעצבו כנקודת-שבר וכתחילתו של עידן חדש בהיסטוריה היהודית; תהום שבין שואה וגאולה לבין שואה וגבורה; גאולה משיחית או גבורת האדם; משיח בן דוד או הרצל. פער שבין מסורת ורציפות לבין שבר ותמורה.

17 ראו שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 140 ואילך. עובדה מאלפת בעניין זה היא 'תחרות השמות' ליום הזיכרון עד שהתקבע שמו כיום הזיכרון 'לשואה ולגבורה', כפי שנקבע בחוק משנת 1959. עד אז נקבעו בפרסומי יד ושם שמות שונים לאירוע הזיכרון בכ"ז בניסן, כגון 'יום מרד הגטאות', 'יום הזיכרון לשואה ולמרד' (שטאובר, שם), זאת אף שהמונח 'שואה וגבורה' נקבע כבר בחוק יד ושם בשנת 1953. בדיוני הכנסת בתיקון לחוק נשנה הוויכוח באופן מפורש יותר, ראו ד"כ 31, 1505 (התשכ"א); ראו גם את דבריו של יצחק צוקרמן המובאים אצל שטאובר **הלקח לדור**, שם, בעמ' 140.

18 בשנת 1951 פרסמה הרבנות הראשית, לקראת יום כ"ז בניסן, 'סדר תפילות' שכותרתו: 'סדר תפילות לכז בניסן – יום השואה והאבל'! (סדר התפילה פורסם אצל באומל **קול בכיות**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 155). יתרונו של המונח 'שואה וגבורה' על פני זה שנקבע בהחלטה המקורית ('שואה ומרד הגטאות') הוא בכך שהוא מותיר את המונח 'גבורה' לפרשנות. הציונים הדתיים יכלו לחיות עם המונח הזה משום שפירשו את המונח 'גבורה' ככולל גם את משמעותו במסורת היהודית: קידוש השם. מסיבה זו בדיוק היו שהתנגדו למונח זה בתקיפות ודרשו מונח שלא יהיה ניתן לפרשנות כזאת. ראו דבריהם של חברי הכנסת הרב מ' נורוק מן המפלגה הדתית לאומית, ומן הצד האחר את חברי הכנסת אמה תלמי ממפ"ם, בדיון בחוק במליאת הכנסת, ד"כ 26, 1385 (התשי"ט).

19 שר הפנים (ברי'הודה), שהביא בשנת 1959 את הצעת החוק ליום זיכרון לשואה, אמר בדיון בכנסת, בין השאר, כך: "הצעה זו נוסחה בעקבות חוק אחר, שהכנסת קיבלה בזמנו בהקשר עם מאורע אחר יוצא מן הכלל שצריך להיות חרות בזיכרון עמנו – חוק יום העצמאות". ראו ד"כ 26, 1385 (התשי"ט).

20 מחקר מקיף על השיח על הזיקה שבין 'שואה' ו'תקומה' ראו יוסף גורני **בין אושוויץ לירושלים** (תל-אביב, 1998).

## 2. האומנם השכחה: על ההתנגדות החרדית לימי זיכרון לשואה

החברה הציונית-הדתית ביקשה לשמר את שני הימים, ואילו החברה החרדית התעלמה משניהם גם יחד. שני הימים נעדרים מן העיתונות, מבתי-הכנסת וממוסדות החינוך של החרדים. את התנגדותה של החברה החרדית ליום כ"ז בניסן ניתן להבין לנוכח הניתוק הברור של יום זה מכל זיקה למסורת היהודית,<sup>21</sup> מה שאין כן לגבי י' בטבת. אף אם נאמר כי עשרה בטבת נדחה משום 'עוצמת החידוש' שבעצם העדפתו על-פני ט' באב, או משום רצון לבטא ערעור על סמכותה של הרבנות הראשית, עדיין מתעוררת בעוצמה השאלה כיצד לא נוצרה כל חלופה אחרת להזכרת השואה.

הליטורגיקה – קינות לתשעה באב, סליחות ופיוטי תפילה אחרים – מוכרים כמדיום שהזיכרון היהודי נשמר בו.<sup>22</sup> ולפיכך מתעוררת בעוצמה השאלה כיצד זה שלא חדרה השואה, למצער אל ספר הקינות לתשעה באב.

אכן, לא מעט קינות נכתבו על השואה. ראשון היה ככל הנראה יהודה ליב ביאלר, שכתב את הקינה המפורסמת 'אלי אלי נפשי בכי' עוד בוורשה, בשנת תש"ח.<sup>23</sup> גם דמויות רבניות בולטות בעולם החרדי חיברו קינות: הרב שמואל ווזנר, מן החשובים שברבני בני-ברק; האדמו"ר מבובוב, הרב שלמה הלברשטם, ועוד.<sup>24</sup> ואף-על-פי-כן לא התקבלו הקינות הללו כחלק מסדר אמירת הקינות לתשעה באב ולא נעשו חלק מסידור התפילה המודפס. גם במקום שנאמרו קינות, הן נאמרו מתוך דפים מודפסים שחולקו לקהל. אף מסע לחצים לא-מבוטל שהפעילו עסקנים למען חיבור תפילות וקינות והחדרתן לסדר התפילה לא הועיל.<sup>25</sup> דומני שהסיבה החשובה

21 בשנים 1983–1985 פרסמו שני מחנכים חרדיים מארצות-הברית מאמרים בנושא יום השואה בעיתון **Jewish Observer**. במאמרים אלה המהווים למעשה עיבוד ותוצר סופי של מאמרו של הרב הוטנר משנת 1977, סוכמה ההתנגדות החרדית ליום כ"ז בניסן. הרבנים טענו שניסן הוא חודש שאין מתאבלים בו, שהתאריך מדגיש את הגבורה הפיזית, ולא הרוחנית; שהוא רומז על קשר ליום העצמאות. ראו באומל **קול בכיות**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 81.

22 ירושלמי **זכור**, לעיל ה"ש 11, בעמ' 67–75.

23 יהודה ליב ביאלר **אשדות ימים** 45 (ירושלים, התשי"ז).

24 האוסף השלם ביותר של קינות שנכתבו לזכר השואה הובא אצל מרדכי מאיר **זכור הנאקות ורעש הצעקות: קינות לתשעה באב לזכר השואה** (ירושלים, תשס"ג).

25 על נסיונותיו של הרב מ' מ' כשר בעל תורה שלמה, ראו ישראל רוזן "קינות שואה לתשעה באב: פרשה עלומה במפעלו של הרב מ' מ' כשר זצ"ל" **צהר** ו' 153–164 (תל-אביב, התשס"א); על מסע הלחצים של אורי חיים ליפשיץ באמצע שנות השבעים ראו אצל מאיר **זכור**, שם, בעמ' 10 ואילך; על מסע הלחצים וההתכתבויות של פנחס הרצקה ראו פנחס הרצקה **דברי דרישה והתעוררות לאמירת קינה ביום תשעה באב: לזכר קדושי ישראל שנשמדו באירופה בשנות תרצ"ט–תש"ה** (ועד המעוררים לאמירת

והמכרעת לכך שהשואה לא חדרה אל ספר הקינות לט' באב טמונה בעובדה שכמה רבנים חשובים ובולטים הביעו התנגדות מפורשת ותקיפה לאמירת קינה לזכר השואה. מעמדם של הרבנים שהביעו התנגדות מפורשת עולה לאין ערוך על המעמד של אלה שתמכו. הרב מנחם מנדל שניאורסון – האדמו"ר מלובביץ, <sup>26</sup> הרב אברהם ישעיהו קרליץ – החזון איש, <sup>27</sup> הרב ש"ך, <sup>28</sup> הרב יצחק זאב (וולוול) סולוביצ'יק – 'הרב מבריסק' בירושלים, <sup>29</sup> הרב הלברשטאם –

- 
- קינה לקדושי אירופה בניו-יורק, 1984). על פניות לחזון אי"ש בדרישה לקביעת דרכי הנצחה וזיכרון ראוי בנימין בראון **החזון אי"ש : הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)** 431-429 (דיסרטציה ירושלים, התשס"ד); על אי-הנחת מהיעדרם של דרכי זיכרון ואבלות על השואה ניתן ללמוד גם מספרם של יואל שוורץ ויצחק גולדשטיין **השואה: לקט דברים בנושא חורבן יהדות אירופה ת"ש-תש"ה**, לעיל ה"ש 10, ובמיוחד בעמ' 282 ואילך; חשובים בהקשר זה גם דבריו של האדמו"ר מסלונים בתוך **קונטרס ההרחה** 15-16 (ראו ה"ש 57 להלן). ראו גם אריה ליב שפיץ "על דבר קביעת יום תענית על הרוגי החורבן הי"ד" **המאור** לג, ה' 13 (התשמ"א) הכותב: "האם אין לנו לחוש שה' יתבע ח"ו עלבון גדולי ומאורי ישראל, שנהרגו לאלפים ולרבבות, שלא נספדו כהלכה?" לסיכום הטענות שהועלו בספרות ההלכה נגד קביעת דרכי אבילות או זיכרון ראוי אצל מאיר זכור, שם, בעמ' 20, אם כי מגמתו היא להוכיח את ההיפך. מאלף בהקשר זה הציטוט המובא אצל קימי קפלן, מתוך קלטת של הדרשן החרדי הפופולרי אמנון יצחק, ראו קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4, בעמ' 205.
- 26 ראו מאמרו של הרב יצחק יהודה רוזן, כפר חב"ד, גיליון 1005 (התשס"ב); גבריאל צינגער **נטעי גבריאל** פרק סא, סעיף יד (ברוקלין, התשמ"ז); ראו גם מכתבו של הרב יעקב הכט, מן הבולטים בתנועת חב"ד, שהובא אצל באומל **קול בכיות**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 95, שבו הוא מסביר את התנגדותו לכתיבת קינה חדשה על השואה וכותב, בין השאר, כך: "קינות יש לנו מספיק... מה שאנחנו צריכים עכשיו – יהודים בריאים ושלמים בגופם ובנפשם המנהלים חייהם וחיי בני ביתם בדרך התורה ושמחים לעשות רצון קונם..." כמוכן ראו באתר האינטרנט של חב"ד, הלכות ט' באב מאת הרב י' גינצברג [www.chabad.org.il](http://www.chabad.org.il).
- 27 אברהם ישעיהו קרליץ **קובץ אגרות מן החזון איש זללה"ה** א, צז (שמואל גריינמן עורך, בני-ברק, התש"ן). דיון מפורט להלן, סמוך לה"ש 42. החזון איש לא דיבר במפורש על קינות, אך כפי שנראה להלן הוא דחה בתוקף את עצם הרעיון לעצב זיכרון לשואה, כולל כל בקשה לעצב את זכר השואה במסגרות מסורתיות מקובלות.
- 28 ראו שוורץ **השואה**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 288.
- 29 ראו משה שטרנבוך **שו"ת תשובות והנהגות** ח"ב, סימן תשכא (ירושלים, התשמ"ט). הרב שטרנבוך כותב שהרב מבריסק התנגד להוספת קינה כבר בשנת תש"ג, כאשר הרב הרצוג ביקש לקיים יום אבל. ראו גם ישראל יעקובוביץ **הרב הלורד שיחות עם מיכאל ששר** 71 (ירושלים, 1996).



האדמו"ר מקלויזנבורג,<sup>30</sup> ואפילו הרב יוסף דוב סולוביצ'יק מארצות-הברית,<sup>31</sup> הביעו התנגדות מפורשת. רבנים אלה היו ללא כל ספק דמויות בעלות השפעה רבה ביותר על קהלים שונים בתוך האורתודוקסיה בישראל ובארצות-הברית במחצית השנייה של המאה העשרים. להתנגדותם היה תוקף מוסרי מיוחד לא רק בשל סמכותם ומעמדם בתוך קהילתם, אלא בהיותם שייכים לדור ניצולי השואה, וחלקם אף עברו את מוראות השואה על בשרם ואף איבדו את משפחותיהם. הרב יצחק זאב סולוביצ'יק שכל את אשתו וארבעת ילדיו, והאדמו"ר מקלויזנבורג שכל את אשתו ואחד-עשר ילדיו. התנגדותם התקיפה והברורה של הרבנים הללו מנעה כל סיכוי להצלחת מהלך של חיבור קינת זיכרון לשואה שתהיה חלק מן התפילה בתשעה באב, ובוודאי שלא בעשרה בטבת. ההתנגדות הזאת תמוהה מאוד לכאורה וטעונה הסבר.

לא רק הדרישה לאמירת קינות נדחתה. הצעות שונות הועלו לציון יום אבל וזיכרון לקורבנות השואה: קביעת יום תענית לדורות, 'שבעה' קולקטיבי, ועוד. ההצעות השונות הועלו בעיקר על-ידי ניצולים, אך גם על-ידי רבנים שהנושא היה קרוב לליבם.<sup>32</sup> אולם, אל מול ההתנגדות הנזכרת של קבוצת רבנים בולטת, לא נקבעה ולא אורגנה שום דרך זיכרון מסורתית.<sup>33</sup> התמיהה על התנגדותם של הרבנים מתחזקת לנוכח העובדה שבשנות ישיבתם של היהודים באירופה נקבעו בלוח השנה היהודי ימי זיכרון שצוינו על-ידי הנהגת דینی אבלות כמקובל בימי הזיכרון לחורבן. כך, למשל, עד ערב השואה ממש צוין כ' בסיוון בתפילה ובתענית ציבור. יום זה נקבע על-ידי רבנו תם כיום זיכרון להרוגי גזרת בלויש בשנת 1171.<sup>34</sup> ביום זה עצמו אירעו בשנת

30 ראו מכתבו לרב מ' מ' כשר, מובא אצל מאיר זכור, לעיל ה"ש 24, בעמ' 21.

31 ראו ר' ל' ארדי "ב'קניות' עם הגאון ר"ד סולוביצ'יק" **שנה בשנה** 320 (התשמ"ב); צ' שכטר **נפש הרב קצז** (ירושלים, התשנ"ד).

32 ראו ה"ש 25 לעיל. גם מספרו של יואל שוורץ **השואה**, לעיל ה"ש 10, בוקעת איהנחת של הציבור החרדי מהיעדר יום זיכרון לשואה. ראו גם הרב י' י' וינברג, שו"ת שרידי אש, ח"ב, סימן לא: "לדעתי ראוי לקבוע יום אבל וזיכרון מיוחד לזכר רבני וקדושי ישראל שנהרגו ושנטבחו ושנשרפו על קידוש השם, ולהזכיר ביום זה את נשמותיהם של קדושים אלה."

33 יש לשים-לב בהקשר זה לדרכים עממיות יותר שנוצרו במרוצת השנים, ושמטבע הדברים לא נזקקו לאישורם של 'הגדולים'. ראו, למשל, מאמרה של יהודית תידור באומל "לזכרון עולם: הנצחת השואה בידי הפרט והקהילה במדינת ישראל" **זכרון סמוי זכרון גלוי: תודעת השואה במדינת ישראל** (יואל רפל עורך, תל-אביב, 1998), הסוקרת דרכים שונות שבהן בחרו יחידים וקבוצות להנצחת השואה באופן פרטי, ולא ממלכתי. אחת הדרכים היא הוצאת ספרי זיכרון לקהילות, בדומה ל'ממור בוקס' שהיו נהוגים בימי-הביניים. באומל סקרה כשלוש מאות ספרים כאלה.

34 ספר הזכירה לר' אפרים מבונא, מובא אצל אברהם מאיר הברמן **ספר גזירות אשכנז וצרפת: דברי**

ת"ח (1648) 'גזרות נמירוב', שבהן נהרגו אלפי יהודים על-ידי גדודיו של בוגדן חמילניצקי, ובשנת 1650 קבע ועד ארבע ארצות את יום זה כיום זיכרון להרוגי 'גזירות נמירוב'.<sup>35</sup> שוב הועמס יום זיכרון חדש על יום זיכרון הקיים בלוח, 'יום שנכפלו בו הצרות'.<sup>36</sup> לא רק בנוהג, אלא גם בספרות ההלכה, סמכותם של חכמים לקבוע יום זיכרון קבועה וברורה. כך, למשל, הרב יואל סרקיס כותב: "בכלל מצוות עשה זו [=של תפילה בעת צרה] לזעוק ולהתענות בימים שהיה בהם גזירה וצרה גדולה אע"פ שעברה הצרה, שגם דבר זה מדרכי התשובה הוא שידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן [...]"<sup>37</sup> המגן אברהם, אחד מנושאי-הכלים החשובים לשולחן ערוך, בן המאה השבע-עשרה, שחוזה על בשרו את אירועי ת"ח-ת"ט, כותב על המנהג לצום ולהתענות ולומר סליחות שהתחברו במיוחד לזכר גזרות ת"ח-ת"ט: "ביום השישי פרשת חוקת נהגו יחידים להתענות שבאותו היום נשרפו כ' קרונות מלאים ספרים בצרפת [...]" וגם בשנת ת"ח נחרבו שתי קהילות גדולות באותו היום כמה שכתוב בסליחות שחבר בעל השפתי כהן וגם נוהגין להתענות עשרים בסיון בכל מלכות פולין [...]"<sup>38</sup> מצוידים בטיעונים הללו ובמסורת הזאת, פנו ניצולים רבים אל הרבנים וביקשו לעצב את הזכרת השואה, אך נדחו בקשותיהם.<sup>39</sup>

**זכרונות ופיוטים** מהדורה שנייה, עמ' קכו (ירושלים, התשל"א): "הרביעי בשבת, עשרים בסיון ד"א ותתקל"א, קיבלוהו כל קהילות צרפת ואיי הים ורינוס ליום הספד ותענית מרצון נפשם ובמצות הגאון רבנו יעקב בן הרב ר' מאיר אשר כתב אליהם ספרים והודיעם, כי ראוי הוא לקבעו צום לכל עמנו, וגדול יהיה הצום הזה מצום גדליה בן אחיקם 'כי יום כפורים הוא'. זה לשון רבנו אשר כתב וכן נכון וכן קיבלו היהודים, ופיוט 'חטאנו צורינו' מיוסד על זה..." ראו: אפריים אלימלך אורבך **בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם** 111–112 (ירושלים, התש"מ); על הפרשה כולה בהקשרה הנידון כאן ראו גם ירושלמי **זכור**, לעיל ה"ש 11, בעמ' 71.

35 ישראל היילפרין **פנקס ועד ארבע ארצות** כרך ראשון, עמ' 78 (ירושלים, התש"ה).

36 עובדה מעניינת היא שעוד בראשית הדיון על הזכרת השואה הוצע יום כ' בסיון כיום הולם על-ידי ד"ר יום טוב לוינסקי, ראו שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 50–52. מרתקת בהקשר זה גם העובדה שמפאת הצנזורה, כינה ח"נ ביאליק את המסה שכתב על פרעות קשינב בשנת 1903 בשם 'משא נמירוב', ורק אחר-כך שונה שמה ל'מגיני ההריגה'.

37 הב"ח (מגדולי הפוסקים בפולין במאות השש-עשרה והשבע-עשרה), טור או"ח סימן תק"פ.

38 הרב אברהם אבלי הלוי גומבינר (פולין 1637–1683), מגן אברהם, שו"ע, או"ח סימן תקפ, סעיף ח; בעל ה'שפתי כהן' הנזכר כאן הוא הש"ך, הרב שבתאי כהן (ליטא 1621–1662), מחשובי הפוסקים, שאף הוא חווה על בשרו את הגזרות וחיבר קינות על האירועים. ראו גם ר' דוד הלוי, ט"ז לשו"ע או"ח, סימן תקסו, סעיף ב.

39 על היאוש שאחז ברב מ' מ' כשר לנוכח סירובם של רבנים לשתף עמו פעולה בנסיונו לגבש קינות שואה לתשעה באב ראו רזן **קינות שואה**, לעיל ה"ש 25.

אחד הכותבים החרדיים שעסקו בפרשה זו, תוך ביקורת על היעדר יום זיכרון לשואה בחברה החרדית, הוא הרב יואל שוורץ. על-אף הביקורת השקופה למדי, הוא כותב:

לא כל חכמי הדור הסכימו עם מרן החזון איש בעניין זה (ראה למשל בשו"ת שרידי אש ח"ב עמ' נג). אולם מובן מאליו שאי אפשר לתקן שום תקנה בלי הסכמה של גדולי התורה בדור, ועצם ההתנגדות של גדולים כהחזון איש ביטלה ממילא כל אפשרות לתקן יום השואה.<sup>40</sup>

החזון איש, הרב אברהם ישעיהו קרליץ, היה המנהיג הבלתי-מעורער של החרדים בישראל בשנות הארבעים ובתחילת שנות החמישים.<sup>41</sup> הבחנתו של שוורץ מדויקת: התנגדותו התקיפה של החזון איש שיתקה את הדיון, עמדתו הנחרצת היא זו שלא אפשרה את חדירת הקינות לסיפור התפילה, קביעת יום זיכרון או קביעת כל דרך אחרת המקובלת במסורת היהודית להזכרת השואה. לא רק שהחזון איש מנע התייחסות לשואה בדפוס הזיכרון הישראליים המתהווים, אלא שהוא אף עצר כל סיכוי להתהוותה של ליטורגיקה או של כל דפוס אבל או זיכרון יהודי מקובל אחר. באיגרת לפונה שביקש לקבוע יום אבל הלכתי לזכר השואה כתב החזון איש:

ענייני ההלכה קבועים הם על-פי התורה, שעיקרן בכתב ופירושן בתורה שבע"פ, ואף נביא אין רשאי לחדש, עד שמצאו להן סמך בתורה. וכשם שהגרעון בכלל נליזה מהתורה – כך ההוספה על מצות התורה נליזה מהתורה.

ביסוד זה צריך שאלת חכם, אם חייבים לנהוג ז' ימי אבלות על הצרות הנוראות שעברו עלינו אם לא. אם חייבים – אין צריך הסכמות, ואם פטורים – אנו מוזהרים לנהוג בפטור זה מפני שהתורה פטרתן, ולשמוע מזבח טוב, וההצעה להכנס ולקבוע ולעשות, לגזור ולקיים היא כהקלת ראש ח"ו [=חס ושלום] ביסוד ההלכה, וראוי להסירה מעל הפרק בטרם הועלתה.

כן קביעת תענית לדורות הוא בכלל מצוה דרבנן, ומה שיש בידינו הוא מזמן שהיתה עדיין נבואה, ואיך נעזר פנינו, דור שטוב לו השתיקה, להרהר כזאת, לקבוע דברים לדורות. והרי ההצעה הזאת מעידה עלינו כמתכחשים בכל חטאתנו ושפלנו, בזמן

40 שוורץ **השואה**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 287. שוורץ הוא מן הכותבים הפוריים בחברה החרדית, אך גם

כותב שונה ולא-סטריאוטיפי. עצם הכתיבה הרפלקטיבית על החברה החרדית, והביקורת המסוימת על הרבנים היא תופעה חריגה. ראו גם את דיונו ביחס שבין השואה והציונות, שם, בעמ' 122 ואילך. על שוורץ ועל דיונו על השואה ראו ניתוחו של קימי קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4, בעמ' 181 ואילך.

41 על מעמדו המרכזי של החזון איש בעיצוב דרכה של היהדות החרדית בארץ-ישראל ראו בנימין בראון

"מהתבדלות פוליטית להתבצרות תרבותית: החזון איש וקביעת דרכה של היהדות החרדית בארץ ישראל

(תרצ"ג-תשי"ד)" **שני עברי הגשר** 364 (מרדכי בראון וצבי צמרת עורכים, ירושלים, התשס"ב), וכן

בעבודת הדיסרטציה המקיפה שלו: בראון **דיסרטציה**, לעיל ה"ש 25.

שאנו מלוכלכים בעוונותינו ובפשעינו, דלים וריקים מן התורה וערומים ממצות. אל נא נעבור לגדולות ממנו, נחפשה דרכינו ונשובה, וזוהי חובתנו, כמו שנאמר: הלא זה צום אבחרהו וגו'.<sup>42</sup>

אף שההתייחסות המפורשת של החזון איש לכאורה לשבעה קולקטיבית, ברור שהתנגדות מוחלטת בוקעת מן הדברים לכל רעיון הקשור לעיצוב זיכרון לשואה. התנגדותו התקיפה של החזון איש מגובה בנימת זלזול ברורה. דברו: "ההצעה להכנס ולקבוע ולעשות, לגזור ולקיים", ערוכים בצורה מלגלת. גם הפסוקים המקראיים שבהם בחר להשתמש משקפים זלזול בכל הצעה.<sup>43</sup> על פני השטח, הנימוק להתנגדות מעוגן בטענה שאנו בדור שאסור לו ושאינו מסוגל לחדש שום חידוש: "ענייני ההלכה קבועים"; "ההוספה על דברי תורה נליזה מהתורה"; "ואיך נעזיז פנינו, דור שטוב לו השתיקה". אכן, אין ספק שהרגישות בחוגים רבניים לכל חידוש גדולה מאוד בעידן המודרני. האורתודוקסיה נבנתה הרי על התנגדות לשאיפה לתקן ולחדש, ולפיכך היתה רגישה ביותר לכל חידוש, אף במקום שהינו לגיטימי מבחינה הלכתית צרופה ואף יש לו תקדימים בעבר.<sup>44</sup> בהקשר של קביעת דרכי זיכרון לשואה באו הדברים לידי ביטוי מפורש גם מפיהם של רבנים נוספים.<sup>45</sup> כך, למשל, הרב סולוביצ'יק אמר בהקשר של הוספות קינה על

42 גריינמן, **קובץ אגרות**, לעיל ה"ש 27 אגרת צז, עמוד קיא. תאריך המכתב אינו ידוע, ראו בראון **דיסרטציה**, שם, בעמ' 426.

43 האחד לקוח משמואל א טו כה: "ויאמר שמואל החפץ לה' בעלות זבחים כשמע בקול ה', הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים". הוא מבטא סרקזם כלפי החושבים שניתן לכפר במעשים חיצוניים על אי-הליכה בדרך ה' האמיתית. השני לקוח מישעיה נח, ה-ז, ואף הוא מבטא סרקזם כלפי מי שחושבים שצום הוא העיקר, ולא מעשי חסד: "... הלזה תקרא צום ויום רצון לה' ? הלוא זה צום אבחרהו, פתח חרצבות רשע, התר אגדות מוטה, ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו. הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית...". ראו בראון **דיסרטציה**, שם, בעמ' 426-427.

44 ראו משה סמט **החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה** (ירושלים, התשס"ה). יעקב כץ **ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה** (ירושלים, התשנ"ב).

45 ייתכן שבעידן הריבוני נוסף לחששות הללו עוד פן. הוספת יום בלוח השנה יכולה להיראות כהזדהות כלשהי עם הציונים הדתיים שביקשו לחדש את חגי מדינת ישראל, כגון יום העצמאות, כחגים דתיים. אם כי חשוב לציין שהתנגדותו הנמרצת של החזון איש באה לידי ביטוי כבר בתש"ה, עת ניסה הרב הראשי הרצוג לארגן יום אבל או זיכרון. ראו בראון **דיסרטציה**, לעיל ה"ש 25, בעמ' 425. החשש מהזדהות עם הציונים, חילוניים או דתיים, וחידושיהם עולה במפורש בתשובתו של הרב משה שטרנבוך, סגן נשיא העדה החרדית. הרב שטרנבוך נשאל "אם לעשות יום אבל לרבי רבבות שנהרגו בשואה", ובתשובתו הוא נסמך על המסופר בשמו של הרב יצחק זאב (וולוול) מבריסק, שהתנגד לכך בתוקף עוד בשנת תש"ג (ראו שטרנבוך **שו"ת תשובות והנהגות**, ה"ש 29 לעיל). אולם הוא מוסיף: "כל זה אם היום מתקנים

השואה: "מי בימינו ירהיב בנפשו לחבר תפלות חדשות".<sup>46</sup> גם הרב שך נתן לכך ביטוי מפורש כאשר התנגד בתוקף לאמירת קינות על השואה בט' באב: "יש בכך משום פריצת גדר ונתינת מקום למתקנים ורפורמים למיניהם להיתלות בזה כתקדים לתיקונים אחרים".<sup>47</sup> אולם דומני שעל־אף תקפותם של הנימוקים הללו, אין הם מספקים ומשכנעים, במיוחד כאשר שמדובר באירוע בסדר גודל של השואה. החזון איש, באיגרתו לעיל, מתמודד באופן ישיר עם ההלכה, שהזכרונה לעיל, ואשר לפיה מצווה לקבוע תענית כזכר לחורבן. תשובתו: "ומה שיש בידינו הוא מזמן שהיתה עדיין נבואה", חלשה ולא־ברורה. לכאורה, ההפך נכון: לנביא אסור לחדש, ואילו לחכמים שמורה הזכות לתקן תקנות, במיוחד כאשר מדובר בהוספה והחמרה, ולא בגריעה, ומה עוד שמדובר בעניין שההלכה עצמה קבעה שיש לקבוע ולתקן, ואומנם כך היה נהוג במהלך הדורות.<sup>48</sup> אכן, על־אף מעמדו הבלתי־מעורר של החזון איש, עמדותיו בשאלת השואה היו מטרה להתקפה הלכתית מסודרת מפיו של הרב שפיץ, ניצול שואה שכיחן כרב בארצות־הברית, דמות לאין ערוך פחות מוכרת ומשפיעה מזו של החזון איש.<sup>49</sup> ביקורת זו, והעובדה שקיבלה במה מוכבדת, היא תופעה שאין לה מקבילה – קשה למצוא בנושא אחר התקפה בולטת וברורה כלפי עמדותיו ההלכתיות. עובדה זו מחזקת את הטענה שהציבור החרדי לא חש בנוח עם עמדות מנהיגיו, ובו־זמן היא מעצימה את התנגדותם של הרבנים שדבקו בה על־אף ביקורת ואי־נחת מבית.

דומני גם שמקריאה בדברי החזון איש שהובאו לעיל מתקבלת תחושה חזקה שאיסור החידוש מהווה כסות, וכי הנימוק האמיתי לא נאמר במפורש. יש לשים־לב לעובדה שבניגוד לדרכו, אין בדבריו של החזון איש דיון הלכתי מסודר וברור ואין בהם הסתמכות על אף מקור הלכתי.<sup>50</sup> בנימין בראון, בדיסרטציה שלו על החזון איש, טען שהתנגדותו של החזון איש נבעה מקשייה

---

היום אבל [= את יום האבל] גאונים וצדיקים. אבל כאן זה פרי תעלולים של החפשיים שקבעו יום מיוחד (כז בניסן) ליום אבל, וכמה 'רבנים' קבלו תקנתם ומחניפים אותם ר"ל [=רחמנא לצלן], פשיטא שאין להשתתף עמהם ח"ו, רק בשבילנו יום תשעה באב כלול בתוכו אבל על כל הצרות ויסורים הריגות ורציחות שאנו סובלים דור דור..." שטרנבוך שו"ת תשובות והנהגות, שם.

46 ארזי "קינות", לעיל ה"ש 31, בעמ' 324.

47 מובא אצל שוורץ השואה, לעיל ה"ש 10, בעמ' 288. ראו גם דיונו של הרב גולדשטיין, שו"ת אהל יששכר, סימן מ'. הרב גולדשטיין הוא מן החוגים הקיצונים ביותר שאיסור החידוש חרות על דגם, ולפיכך, כאשר הוא תומך באמירת קינות, הוא מתמודד במפורש עם האיסור לחדש.

48 ראו בראון דיסרטציה, לעיל ה"ש 25, בעמ' 428–429.

49 ראו שפיץ "קביעת יום תענית", לעיל ה"ש 25; בראון דיסרטציה, שם, נספח כח, בעמ' 195.

50 לשם השוואה ראו דיונו ההלכתי של הרב הראשי יצחק הרצוג: "אם יש כח ואפשרות בידי חכמי דורנו לקבוע יום תענית לדורות לזכר ימי השואה", הרצוג פסקים וכתבים, לעיל ה"ש 5, בעמ' תלה.

של החברה החרדית להתמודד עם השואה מבחינה רעיונית. ראשית, הקושי התיאולוגי: כיצד ניתן להסביר את דרכי ההשגחה לנוכח השמדת היהודים הנוראה. שנית, הקושי להסביר את כשלונם של גדולי התורה, במיוחד לנוכח ההאשמות של הציונים. לאור זאת, טען בראון, ביקש החזון איש, כמו גם רבנים אחרים, "למעט את החצנתה של השואה ואת הבחישה בה".<sup>51</sup> בראון מודה: "לכל התחושות הללו יש הדים קלושים... אך אין הן עולות מן הטקסטים הנוגעים לשלילת האבלות על השואה, אשר על כן, גם השערה זו איננה יוצאת מכלל השערה, אך דומה כי גם היא איננה נטולת יסוד".<sup>52</sup> אני סבור שדברי בראון קולעים, אך אינם מספקים. אכן, החזון איש ביקש להמעיט את העיסוק בשואה משום שחשש מן האפיקורסות המתלווה או העשייה להתלוות לעיסוק זה. אך עם זאת, וכפי שבראון עצמו חש, הסברו אינו יכול לעמוד כהסבר בלעדי, ויש בהתנגדותו התקיפה של החזון איש משהו מעבר לכך. יש גם לזכור שבספרות החרדית קיימת התמודדות רחבה ומעמיקה עם השאלה התיאולוגית שהשואה מעלה.<sup>53</sup> למעשה, השאלה היא קלסית, מוכרת ומטופלת בהגות היהודית מאז ומעולם, והיהודי המסורתי רגיל לחיות בצלה של

51 בראון דיסרטציה, לעיל ה"ש 25, בעמ' 432.

52 שם.

53 למעשה, כבר בזמן השואה עסקו בנושא. המפורסם מכולם הוא הרב קלונימוס קלימיש שפירא, האדמו"ר מפיצסנה, בספרו שנדפס אחרי שנספה: קלונימוס שפירא **אש קודש** (ירושלים, התש"ך). ראו אליעזר שביד **בין חורבן לישועה: תגובה של הגות חרדית לשואה בזמנה** (תל-אביב, התשנ"ד); דן מכמן "ואמונה עניתני: על מגמות באמונה בימי השואה" **מלאות א**, 341 (התשמ"ג); פרבשטין "בסתר רעם", לעיל ה"ש 10, בעמ' 429; על הגות דתית לאחר השואה ראו אליעזר שביד **מאבק עד שחר** (תל-אביב, התשנ"א); אליעזר ברקוביץ **אמונה לאחר השואה** (ירושלים, התשמ"ז); אמיל פקנהיים **על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו** 65 (ירושלים, התשל"ט); אמיל פקנהיים **על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו** 162, הפרק "האמונה היהודית בשואה" (ירושלים, התשל"ט); פקנהיים מתקומם נגד כל ניסיון למצוא 'הסבר' תיאולוגי, סיבה או משמעות לשואה, אבל מדגיש בכתביו המרובים את רצון החיים היהודי, ואת נאמנותם של היהודים לעמם ואמונתם, כפי שבאו לידי ביטוי בהקמת מדינת-ישראל, המבטאת מחויבות להמשך הקיום וההיסטוריה היהודית; שורץ **השואה**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 37-137; Eliezer Berkovits **With God in Hell** (New York, 1979); Emil Fackenheim **The Jewish Return into History; Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem** (New York, 1978). גישה דתית מרתקת וחשובה היא זו של הרב יהודה עמיטל: "את יד ה' ראיתי, אבל לא את הפשר, את המשמעות. הוא דיבר אלי אבל לא הבנתי מילה" (יהודה עמיטל "יום הקדיש הכללי" בתוך משה מיה **עמיטל**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 116. וראו ניתוחו של מיה, שם, בעמ' 42-50; על עמדותיו של הרב צ' י' קוק ראו ישי רוזן-צבי "החולה המדומה — צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו" **תרבות דמוקרטית** 6, 165 (התשס"ב).

השאלה 'צדיק ורע לו'. גם התנהגותם של גדולי התורה טופלה, אם כי באופן מופחת ובמידה של אפולוגטיות.<sup>54</sup> יתר על-כן, באופן פרדוקסלי ראה עצמו היהודי החרדי בניצחון תיאולוגי. השואה נוצלה בהגות הדתית להתקפה על המודרנה שמולה היתה היהדות הדתית במגננה ערב השואה. לא 'היכן היה אלוהים בשואה', אלא 'היכן היה האדם', היכן היה המוסר האנושי, היכן היתה הקדמה.<sup>55</sup> וכדבריו של הרב יהודה עמיטל, רב אורתודוקסי מודרני:

האם ניתן להאמין במין האנושי לאחר מה שחוללו בני העם הגרמני ועוזריהם [...] להאמין באדם אחרי כל זאת לא ניתן. [...] והם אומרים אני מאמין באדם, וזה מה שנותן להם את הכוח. הן ראינו לאן האדם מסוגל להתדרדר, אשרינו, מה טוב חלקנו, שאנחנו מאמינים בקדוש ברוך הוא.<sup>56</sup>

מבחינתו של היהודי המאמין – נשבר עולמו של מי שהשליך יתנועע על האדם ועל מוסריותו, על שיון הזכויות והתרבות הנאורה.<sup>57</sup>

54 קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4; פרידמן "החרדים והשואה", לעיל ה"ש 3. בין השאר יצאו במתקפה נגדית על הציונים ו'שיתוף הפעולה' עם הנאצים. ראו, לדוגמה, הרב מ"ד וייסמנדל **קול קורא ממרן הגה"צ מוהר"ר מיכאל דוב צ"ל וייסמאנדל על נגד רעיון הציונים ליסוד מדינה לפני ביאת המשיח** 2-3 (תש"ל) (מדובר בטענה על שיתוף-פעולה סביל בכך שלא הסכימו לשלם כסף כדי לפדות יהודים שלא יגיעו לארץ-ישראל, אלא יהגרו לארצות אחרות); ראו דינה פורת "שותפיו של עמלק: האשמות החרדים (האולטרה אורתודוקסיה האנטי ציונית) בארץ בשנות ה-80 כלפי הציונות בתקופת השואה" **הציונות** יט, 295-324 (התשנ"ה).

55 ראו בהרחבה שוורץ **השואה**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 138 ואילך. קפלן "החברה החרדית", שם, התייחס לדבריו של שוורץ בעמ' 191 ואילך.

56 מיה **עמיטל**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 103. ראו גם דבריו של הפובליציסט החרדי א' וולף: "ועוד, מודרני נעשית. יהודי מודרני בכל הליכות חייו. ליהוי ידוע לך, כי השקפת הגזענות ותאי הגז הנם המצאות מודרניות. מתוך רחמים על הנרדפים הצטרפת לרודפים." אברהם וולף "דברי רבותינו על גזירת אירופה" **השקפתנו** ד 192 (התשל"ח).

57 נימוק אחר שהועלה להתנגדות לכל דפוס של זיכרון הוא שעוצמת הכאב אינה מאפשרת להביע אותו במילים, אך גם מזה קשה להשתכנע, ודומה שיש בדברים מידה של אפולוגטיקה. דוגמה מצוינת לכך היא דבריו של האדמו"ר מסלונים, שעמדותיו יידונו בהרחבה להלן. בהקשר של קיום תפילות או ימי אבל וכדומה, הוא כותב: "...לא זו בלבד שלא נותר מהקדושים הי"ד שום זכר [...] אלא שגם אחרי השואה לא הונצח מותם וזכרם עד סוף כל הדורות. [...] מה מאוד ידאב הלב על כי גם אחרי החורבן הגדול לא התקינו להם זכר לימים הבאים במספד ונהי, כדרך שהתקינו גדולי ישראל אחרי גזירות השנים ת"ח-ת"ט – אם כי באופן יחסי היו אז ממדי האסון קטנים במדה רבה – את יום כ' בסיון לצום ולאמירת סליחות, או כדרך שחיברו קינות על גזירות ימי הביניים ומסעי הצלב [...] כאשר כל יהודי

## ב. תפקידו של הזיכרון: חידוש רצף הדורות

### 1. בנייה או שיקום: השואה והעולם היהודי שאחריה

בדברי להלן אני מבקש להציע נימוקים אחרים להתנגדותה של ההנהגה הרבנית להנצחת השואה בדרכים המקובלות בחברה הישראלית או אף בדרכים הנזכרות לעיל והמקובלות במסורת היהודית. אבקש להראות כי מושאי הזכירה שונים בתכלית, זאת משום שהעבר שמבקשים להנכיח בהווה באמצעות הזיכרון שונה באופן מהותי מן העבר שהזיכרון הישראלי מבקש להנכיח. מכאן, כמובן, גם אופני הסדרת הזיכרון נגזרים כשונים בתכלית. הטענה היא שיום השואה, כמו גם דרכי ההזכרה המסורתיות, מבקשים להזכיר את האסון ולהנכיח את החורבן ואת משמעותו הקטסטרופלית. טענתי היא שהעולם הרבני ביקש להסיט את ההתמקדות מזכר החורבן והמחריבים אל זכר העולם שחבר. החברה הדתית שלאחר השואה חשה שעולמה כולו חרב, וכי התמקדות בזכר החורבן עצמו היא זכות־יתר שאין היא יכולה להרשות לעצמה בשלב זה. הצורך הקיומי החזק שהתעורר הוא לזכור מחדש את העולם שחבר עצמו. ברור שזיכרון זה ביקש להתמקד בפן מסוים מאוד של העולם שחבר, ובכך להעצים את חשיבותו, ולמעשה להשכיח חלקים אחרים של אותו עולם. אולם עובדה זו אינה גורעת מן העיקר, והוא שתחושת החורבן היתה חזקה ומאיימת, וחייבה הסטה של מירב האנרגיה אל הבנייה והשיקום. לשיטה זו ולמטרות אלה היה תפקידו של הזיכרון הנכחת העולם שקדם לחורבן על־מנת שתמונתו תשמש אבן־פינה לעולם שייבנה.

מדינת־ישראל בעצם מהותה, ביקשה לבנות עולם יהודי חדש, עולם יהודי המהווה 'תשובה' לשואה. כמובן שזכר השואה משרת מטרה זו. השואה מבטאת את השבר הגדול, את נקודת התפנית מן העולם הישן לעולם החדש. הזכרת השואה מנכיחה את סבלם של היהודים בגולה, את העוול שנעשה להם ואת חוסר האונים בהיעדר מולדת משלהם. במודע או שלא במודע, זיכרון זה מהווה צידוק מוסרי לקיומה של המדינה. הוא מבטא את השאיפה לבנייתו של עולם אחר, עולם שבו יהודים הינם ריבוניים ומסוגלים להגן על עצמם. מנגד, העולם הרבני ביקש לבנות את העולם הישן, לשקם את ההריסות של העולם שחבר, שבו ראה עולם רוחני חי ותוסס. בעוד החברה הישראלית מבקשת להדגיש את קו־השבר, ובאמצעותו את הטענה

---

יושב על הקרקע בתשעה באב ומקונן על חורבן בית המקדש שופך הוא דמעות כמים גם על הגזירות הללו, וכה נשאר זיכרונם חי וקיים בעם ישראל. במה נשתנו איפוא גזירות השואה מכל הגזירות, והלא בלי ספק היה מן הראוי לתקן גם אחריהם יום תענית וקניות." (שלום נוח ברוזובסקי **קונטרס ההרוגה עליך: אסופת מאמרים על השמדת יהדות אירופה בשנות השואה ת"ש-תש"ה וענייני גלות וגאולה** 15-16 (ירושלים, התשמ"ח). תשובתו של האדמו"ר היא שהשתיקה עדיפה, בבחינת 'יודום אהרן', זאת משום שאין מילים המסוגלות להביע את עוצמת הכאב.



שהעולם החדש ההולך ונבנה הינו אחר ושונה, החברה החרדית מבקשת לטשטש את קוֹהֶשֶׁבֶר ולטעון בכך כי העולם שהיא בונה הוא המשך ישיר לעולם שהיה וזהה לו. כל אחת מן החברות שאבה את הלגיטימציה שלה לעולם שביקשה לבנות מן הזכירה: החברה הישראלית מזכירת החורבן וחוסר האונים, ואילו החברה הדתית מזכירת העולם שחרב ומן הטענה שהעולם שהיא בונה עכשיו מהווה חיקוי של העולם שחרב, והמשכו הישיר.

## 2. 'לפחות נציל את רוחם': זיכרון לשואה או זיכרון לעולם שחרב

הרב שלום נוח ברזובסקי (נפטר 2000), האדמו"ר מסלונים, אחד המנהיגים וההוגים החשובים והפוריים בעולם החסידי שלאחר השואה, הרבה לעסוק בכתביו ובדרשותיו בשואה, במשמעותה, בהשלכותיה ובדרכי הזכירה. חלק מדרשותיו ומאמריו בנושא כונסו בקובץ מיוחד.<sup>58</sup> קובץ זה פותח במאמר "זכור את אשר עשה לך עמלק", העוסק בחובה לזכור:<sup>59</sup>

והנה לדאבון לב הולך ומשתכח משנה לשנה, את אשר עשה לנו העמלק של דורנו. ואם אמנם השכחה היא מטבע העולם, אך לגבי אסון כה איום ונורא אשר כמהו לא נהייתה מיום בריאת העולם תהליך השכחה הוא מדי מהיר, ועד שצומח דור חדש אשר אינו יודע כלל מה שהתחולל שם, ואיזה יהודים היו בדור ההוא.<sup>60</sup>

מושא הזיכרון, הדבר ששכחתו מטרידה, הוא היהודים שהיו בדור ההוא. והאדמו"ר ממשיך ומחדד:

מצות הזכירה יש בה ראשית כמו שמצינו בתורה שיהודי מחוייב לזכור תמיד את אשר עשה לך עמלק, עמלק הוא כח הרע של הבריאה [...] פעם זה אגג ועמלק ופעם זה המן והיטלר ימ"ש [...] ובכגון דא הכוונה להתעמק ולהבין, ואם לא שייך בזה שום תפיסה,<sup>61</sup> אבל לדעת את אשר עשה לך [ההדגשה במקור], מה שאיבדנו אנו. כאשר ניתקה בדורנו חוליה שלימה משלשלת הדורות, דור שלם שאבד,

58 שם. הדברים שולבו בחלקם בספר: ישיבת בית אברהם-סלונים **זכרון קדוש, לזכר מן הקדוש אדמו"ר מוהרשד"י ז"ל הי"ד מסלונים ברנביץ** (ירושלים, התשמ"ה).

59 השימוש בכינוי 'עמלק' לתיאור הנאצים חשוב, כי הוא מבליט את השאיפה לקרוא את השואה במסגרות ההיסטוריות המקובלות ולראותה על רצף ההיסטוריה היהודית. ראו ה"ש 10 לעיל.

60 ברזובסקי **קונטרס ההרוגה עליך**, לעיל ה"ש 57, בעמ' 7.

61 הכוונה היא שאין אפשרות להבין את השואה בכלים אמוניים ומחשבתיים, ועליכן אין טעם לעסוק בה. בפתיחה של דרשה זו אומר הרב בהקשר זה: "תולדות עם ישראל מרובים בפרשיות קשות מאוד שאי אפשר להבינם ואין לנו תפיסה בהם, אך פרשה אחת יש שתומה שבסתומות שזהו הביטוי ההולם ביותר את החורבן הנורא [...] " (ברזובסקי **קונטרס ההרוגה עליך**, שם, בעמ' 7).

ודור גדול באופן מיוחד, עם אנשים גדולים וענקי רוח, ומשמעות הזכירה היא גם במובן של למידה, לילך בעקבותיהם וללמוד דרכיהם.<sup>62</sup>

פרשנותו המקורית של האדמו"ר למצוות הזכירה שמן התורה, "זכור את אשר עשה לך עמלק", מסיטה את הדגש מן המלה "עמלק" ומעבירה אותו אל המלה "לך". הזיכרון אינו עוסק בחורבן, ובוודאי לא במחריבים, אלא ב"מה שאיבדנו אנו". המצווה של "זכירת עמלק", אינה עוסקת בעמלק עצמו: "משמעות הזכירה היא גם במובן של למידה", הנחתו בהווה של העולם שחבר: "לילך בעקבותיהם וללמוד דרכיהם". לנכסים הרוחניים שאבדו לנו דרוש זיכרון, קרי: שיקום ושחזור.

בהקדמה לדברים שצוטטו לעיל האדמו"ר דוחה, במרומוז אומנם, תפיסה אחרת של זיכרון לגבי השואה:

ששה מליונים יהודים ובתוכם מליון ילדים קטנים שלא טעמו טעם חטא, נרצחו במיתות משונות ונשרפו חיים בכבשני האש תחת השמש. מוחו ולבו של אדם מוגבלים המה כמה כאב וצער ביכולת להכיל, ואין הם ראויים להכיל למעלה ממדתם, אין שום ביטוי שיוכל לבטא את האסון, אין מח שמסוגל לתפוס זאת ואין לב שיוכל להרגיש את עומק הכאב.<sup>63</sup>

ומכאן ברור שאין כל טעם לעסוק במה שאין אנו מסוגלים להכיל. את עוצמת הכאב על האובדן אין אנו מסוגלים להכיל, לא כן לגבי הכרת העולם שאבד לגופו והבנתו. במקום אחר האדמו"ר חוזר לדבר על המצווה של "זכירת עמלק" בהקשר הקונקרטי של השואה:

צו זה מוטל על מצפוננו של כל יהודי בן דורנו, לזכור ולא לשכוח. אבל נעורר ונעלה כאן את זכרון ירושלים, את **זכר מקור הקדושה** שנתברכנו בו עת היינו שרויים בגולת אירופה, ואשר הוכחד ללא שריד באכזריות כה איומה. **נמסור לדורות יבואו את רשמי אותה תקופה** רבתי הוד ותפארת, עת היתה יהדות התורה והחסידות בשיא התפתחותה ושגשוגה; נספר להם על ענקי הרוח, ארזי הלבנון ואדירי התורה שהאירו את שמי עמנו [...].<sup>64</sup>

התמצית והמהות של חובת הזיכרון היא "נמסור לדורות יבואו את רשמי אותה תקופה", ולפיכך "מקור הקדושה" שהוכחד, "רשמי התקופה", "ענקי הרוח", הם מושאי הזיכרון, ובהזכרתם אנו מקיימים את מצוות התורה "זכור את אשר עשה לך עמלק".

62 "זכור את אשר עשה לך עמלק", ברזובסקי **קונטרס ההרחה עליך**, שם, ב עמ' 7-8.

63 "זכור את אשר עשה לך עמלק", שם, בעמ' 7.

64 "אלה אזכרה", **קונטרס ההרחה עליך**, בעמ' 17.

בהמשך הדרשה הרב מסביר את המהות והחשיבות של הסיפור לדורות הבאים, ודומני שהם עיקר הדברים:

זכירה זו, יש בה משום יסוד גדול למעמדם הרוחני של הדורות הבאים... כי המשך הדורות של עם ישראל הוא בבחינת "מקבלין דין מין דין" [=מקבלים זה מזה] [...] כשרשרת שכל טבעת מטבעותיה שלובה בחברתה ושילוב זה הוא יסוד קיומה. הבעיה הקשה של הדור שלאחר השואה היא כיצד לרתק את השלשלת [...] הלא כאשר מתפקדת חוליה אחת מן השרשרת לא יוכלו שוב להתחבר שתי קצוותיה, וכיצד יקבל הדור הבא את האור המשתלשל מדור לדור?<sup>65</sup>

חיותה ותקפותה של מסורת נובעות מכוח רציפותה "כשרשרת שכל טבעת מטבעותיה שלובה בחברתה ושילוב זה הוא יסוד קיומה". חז"ל ייחסו חשיבות רבה לרצף המסירה של התורה שבעל-פה: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים"<sup>66</sup>, שמכוחה שאבו את סמכותם. אין ספק שהסיפור על רצף, שימור והעברה של התורה המשיך לתפוס מקום מרכזי בכל הדורות, עסקו בו בכל הדורות משום שבו עצמו טמון מקור תוקפה וסמכותה של ההלכה.<sup>67</sup> טענתו של האדמו"ר היא שעוצמתה של השואה מעניקה לה משמעות עמוקה מעבר לעצם האסון הנורא שבמותם של מיליוני אנשים. השואה קטעה את רציפות הדורות שהוא מקור חיותו של העם ותרבותו, ומכאן נשקפת הסכנה להמשך קיומו הרוחני של העם: "וכיצד יקבל הדור הבא את האור המשתלשל מדור לדור?". מכאן ברור מדוע יש לזכרון חשיבות ומשמעות רוחניות גדולות כל-כך: "יש בה משום יסוד גדול למעמדם הרוחני של הדורות הבאים". הזיכרון אמור לשקם ולחדש את רצף המסורת:

זכר ההשמדה והחורבן מחייב אותנו. אם לא היה לאל ידינו להציל את גופם של הקדושים, הרי מחובתנו כי לפחות נציל את רוחם. [...] תפקידו המיוחד של דורנו הלא הוא להקים מחדש את לגיון המלך שהוכחד ולהקדיש את

65 שם, בעמ' 18. העובדה המדהימה היא שדברים ברוח זו אמר האדמו"ר בכינוס של חסידי סלונים ממש בימי סיום המלחמה, אייר תש"ה (מאי 1945): 'נתאספנו גם יחד שארית פליטתנו מזועזעים המומים רצוצים ושבורים מגודל שבר בת עמי, להתחזק ולנחם איש את רעהו אשר השאיר ה' לפליטה, לשקם את הריסותינו ולחזק את חברתנו הק' [הקדושה] ולהמשיך שושלתא דדבא [= שושלת הזהב] מדור דור'. (והיה עת צרה ליעקב אשר לא נהיתה מהיות גוי: דברים בכנס חסידי סלונים בחודש אייר תש"ה, אחרי שהגיעו הידיעות על היקף החורבן, שם, בעמ' 9).

66 משנה אבות א, א.

67 ראו ירושלמי זכור, לעיל ה"ש 11, בעמ' 50-51.

מיטב הכוחות לחינוך הדור החדש [...] ולתפקיד מעין זה מעורר אותנו זכר השואה [...] <sup>68</sup>

בדבריו האמורים מעמיס האדמו"ר על חסידיו תפקיד קשה ואחראי, אך יש לומר גם מלהיב ומעורר השראה: להציל את העולם שחרב מן השכחה, "לפחות נציל את רוחם". תפקידם הוא להוות את החוליה הבאה ברצף המסורת: "להקים מחדש את לגיון המלך", "עלינו לדעת את גודל האחריות להקים את דור העתיד". <sup>69</sup> אך לשם כך יש לשקם את החיבור הרעוע כל-כך אל השרשרת עצמה. כדי להשיג מטרה זו, האדמו"ר מציע בין השאר, לדובב את ניצולי השואה על-מנת שיספרו:

אם שארית הפליטה, האוידים המוצלים שזכו עוד לראות אור, ישמשו כצינור להמשיך ולמסור את האורות שהבהבו בדורות הקודמים אל בני דור העתיד [...] מורשה זו תעלה קורטוב של צרי ומרפה לשבר דורנו ותסייע לקשר ולחבר את שתי הקצוות של השרשרת, כדי שהדור הבא ינחול את דרכו מעברנו המפואר [...] <sup>70</sup>

דיבוב של ניצולי שואה נערך בשנים האחרונות בכמה מסגרות, ומטרתו לתעד את מוראות השואה בטרם יחלוף דור הניצולים מן העולם. האדמו"ר, לעומת זאת, מבקש להשיג בדיבוב דבר אחר לגמרי. הוא רואה בניצולי השואה מי "שזכו עוד לראות אור", אור העולם שבטרם חורבן. דיבובם של הניצולים על-מנת שיספרו היכן היו ומה עברו בשואה, אינו עולה על הדעת, וכנראה אינו חשוב. מאידך גיסא, יש להקשיב לסיפורם של הניצולים על עולמם שבטרם חורבן. הסיפור הזה הוא בבחינת 'צינור' להמשכת האורות מן הדור שלפני אל הדור שאחרי, הוא יחבר "את שתי הקצוות של השרשרת". אם סיסמת הזיכרון המוכרת לנו היא "לעולם לא עוד", לעולם לא עוד חורבן כזה, לעולם לא עוד כניעה כזו, סיסמתו של האדמו"ר היא "לעולם עוד", עוד נחיה ונקומם את העולם שחרב.

אחד המוטיבים הבולטים והמרכזיים בסיפור השואה החרדי והדתי מראשיתו הוא סיפור קידוש השם בשואה: <sup>71</sup> סיפורם של יהודים שנאבקו על-מנת להמשיך לקיים ולו חלק קטן ממצוות הדת

68 "אלה אזכרה", ברזובסקי **קונטרס ההרואה עליך**, לעיל ה"ש 57, בעמ' 18-19.

69 דבריו במפגש חסידים מייד בתום המלחמה, לעיל ה"ש 65, בעמ' 10.

70 "אלה אזכרה", ברזובסקי **קונטרס ההרואה עליך**, לעיל ה"ש 57, בעמ' 18.

71 המושג "קידוש השם" יוחד במסורת היהודית למסירת הנפש למות, תוך ויתור על האפשרות להינצל על-ידי ויתור על האמונה (ראו רמב"ם ספר המצוות, עשין מצווה ט: "וזאת היא מצות קידוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר: מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתברך ואמונת יחודו" כלומר מסירת הנפש למען האמונה. ואכן, לקיומה של מצווה זו מסורת ארוכה, והיא מושרשת עמוק בזיכרון של יהדות אשכנז מגזירות תתנ"ו, מסעי-הצלב בסוף המאה ה"א). אולם יש לזכור

גם בפתחו של גיהנום.<sup>72</sup> לא רק מאבק הרואי לקיום מצוות מודגש בספרות זו, אלא גם הנאמנות, התפילה, הביטחון בשם, הדבקות באמונה על-אף הניסיון הקשה.<sup>73</sup> האדמו"ר מסלונים כתב בקונטרסו הנזכר, בין השאר, כך:

ואלה אזכרה – גם את אורות מאופל אשר נצנצו בתוך העלטה הכבדה דוקא בימים שחדל בהם כל חזון [...] הקדושים הבלתי מנוצחים אשר רוחם היהודית הטבעית לא נשברה ולא נכנעו [...] לא התבטאה עיקר מלחמתם הנגדית בהכרזת מרידה ארצית [...] לפיכך גם הלכו אל העקידה בהתרוממות רוח של גיאות ועליונות דקדושה [...] <sup>74</sup>

עמוס גולדברג, שחקק תופעה זו בעיתונות החרדית, טען שהעיסוק החרדי בקידוש השם כמרכיב

שהשואה לא היתה מאבק דתי ולא היתה אפשרות להימלט ממנה על-ידי המרת דת, ולפיכך המושג "קידוש השם" עבר כאן שינוי חשוב, ומשמעותו היא הנכונות לויתורים קשים למען הנאמנות לתורה ולמצוותיה.

72 ראו יפה אליאך "תגובה לאסון השואה במסגרת יהודית מסורתית" **השואה בהיסטוריוגרפיה** 591 (ישראל גוטמן וגדעון גרייף עורכים, ירושלים, התשמ"ג). אליאך מנתחת את המשמעות של שמירת המסורת כקניית חירות רוחנית. יצירת חיים בעלי משמעות, ניתוח המציאות של עבדות שבה היו נתונים. ראו לציין שרעיון זה מצוי היטב במסורת חז"ל המדברים על בני-ישראל במצרים ועל כך ששמרו את זהותם באמצעות החירות הרוחנית.

73 לדוגמה של ספרות ראו מרדכי אליאב **אני מאמין: עדויות על חייהם ומותם של אנשי אמונה בימי השואה** (ירושלים, התשכ"ה); משה פרגר **אלה שלא נכנעו: קורות תנועת מרי חסידית בגיטאות א-ב** (ירושלים, התשכ"ג); משה פרגר **נצנוצי גבורה: עלילות קידוש השם בימינו** (תל-אביב, 1952); יהושע אייבשיץ **בקדושה ובגבורה: פרקי קידוש השם ומסירות נפש, אסופה תיעודית על האמונה כגורם משפיע בתקופת השואה** (תל-אביב, התשל"ו); לדוגמות לספרות שאלות ותשובות הלכתיות ראו אפרים אשרי **ספר שאלות ותשובות ממעמקים א-ה** (ניו-יורק, התשי"ט-התשכ"ט); צבי הירש מייזליש **שאלות ותשובות מקדשי השם** (שיקגו, התשט"ו); שמעון אפרתי **מגיא ההריגה: ספר שאלות ותשובות שנתעוררו בתקופת השואה ובעקבותיה** (ירושלים, התשכ"א); שמעון אפרתי **ספר מעמק הבכא: שאלות ותשובות, בירור לאור ההלכה של שאלות שנתהוו לרגלי האסון** (ירושלים, התש"ח); אברהם פוקס **השואה בספרות הרבנית: שו"ת ודרשות** (ירושלים, התשנ"ה); למחקר בנושא זה ראו דן מכמן "המחקר על אורח חייו של הציבור הדתי תחת השלטון הנאצי" **השואה בהיסטוריוגרפיה** 605 (ישראל גוטמן וגדעון גרייף עורכים, ירושלים, התשמ"ג); אליאך, שם. קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4; יצחק אבנרי "ספרות ההלכה בימי השואה" **סיני: ירחון לתורה ולמדעי היהדות** צב, קעב (התשמ"ג).

74 ברזובסקי **קונטרס ההרחה עליך**, לעיל ה"ש 57, בעמ' 23-24.

דומיננטי בזכר השואה ממלא שלוש פונקציות. הראשונה, מתן משמעות לשואה בתוך עולם המושגים המסורתי; השנייה, הדגשת עמידתה של היהדות הנאמנה במבחן המוסרי העליון של השואה; והשלישית, העמדת מיתוס גבורה נגדי למיתוס הגבורה הציוני.<sup>75</sup> אני סבור כי אף-על-פי שגולדברג צודק בכל שלוש הנקודות שהעלה, עדיין יש לשים-לב לנקודה נוספת וחשובה ביותר, כפי שאסביר.

בספרה "בסתר רעם: הלכה הגות ומנהיגות בימי השואה", אסתר פרבשטין, היסטוריונית ומחנכת חרדית, מבקשת להאיר פן שלא נחקר בספרות השואה: חיים מסורתיים בגטאות ובמחנות בזמן השואה, גבורת הנאמנות לאמונה ולמסורת.<sup>76</sup> לכאורה הספר מהווה הוכחה טובה לכך שהעיסוק ב'קידוש השם בשואה' מהווה מרכיב מרכזי ביותר בזכירת השואה וכי הוא נועד להשיג את המטרות הנזכרות. אולם דומני שיש לכותבת מטרה נוספת, אולי חשובה יותר: באמצעות הזכרת דמותו של היהודי הנאמן למורשתו בשואה, המחברת מבקשת לחדור אל העולם היהודי ערב השואה. היא מבקשת להזכיר עולם שלשיטתה היה ונשכח או הושכח, עולם שבו התורה והאמונה מהוות את המרכיב המרכזי.

במקום אחר כתבה פרבשטין מאמר פרוגרמטי על הוראת השואה, המטרות והדרכים ללימוד החיים היהודיים בשואה.<sup>77</sup> נקודת-המוצא של המאמר היא שהמחקר וההוראה "מתעלמים מתגובתו ומחוויותיו של ציבור יהודי גדול וחיוני שהגיב בדרכו לאירועים הטרגיים". המחברת סוקרת שלוש דרכים קיימות להתמודדות עם התחום, ומציעה דרך רביעית. את הגישה שהיא מציעה היא מכנה "אינטגרטיבית", המשלבת את הלימוד בחיי הדת והרוח בכל פרק ופרק מן הלימוד על השואה". בנמקה את עדיפותה של גישה זו היא כותבת:

מאחר שהם עשויים לחשוף לפני התלמיד עולם של תגובה יהודית שינקה מן העבר המשותף, לפתוח אשנב לעולם יהודי עשיר, שאין יד הצורך יכולה למגר אותו, והוא מפכה גם באוקיינוס הצרות, ובכך לחזק את הזהות היהודית של הלומד ואת הגאווה שבהשתייכותו לעם ישראל. בדרך לימוד זו יקבלו חיי הדת בימי השואה את מקומם בתוך ההיסטוריה, שבה ובתוכה היו שזורים גם בימי מצוק.

75 גולדברג **השואה בעיתונות**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 167.

76 ספר זה, שראה אור לפני שנים מספר, מהווה דוגמה מובהקת להעמקת העיסוק בשואה בחברה החרדית בשנים האחרונות. ראו קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4.

77 ראו אסתר פרבשטין **התפיסה היחודית של המרכז להוראת השואה**, מופיע באתר האינטרנט: זכור, האמונה היהודית בשואה. <http://zachor.michlalah.edu/odot/article1.asp>. אתר זה מנוהל על-ידי המרכז להוראת השואה של המכללה לבנות בירושלים, סמינר למורות דתיות. גב' פרבשטין יסדה את המרכז.

רואים אנו בבירור את הרצון העמוק לעסוק בשואה כראי להבנת העבר היהודי המשותף, להבנת הכלים הרוחניים שאיתם הגיע היהודי לשואה, אותם כלים יהודיים "שאינו יד צורר יכולה להם". הכלים היהודיים הללו הם העיקר בעיניה של הכותבת, הם נשוא הזיכרון, ולא ידו של הצורר. הדיון בחיי הדת בשואה נועד בעיקר על-מנת להבין מתוכם את העולם הרוחני שאיתו בא היהודי לשואה. המטרה האמיתית היא לחדור ולהשקיף על העולם שחבר בשואה. הכרת 'הגבורה האחרת', מאורעות השואה ותגובת היהודי המאמין, היא אמצעי מוצלח להשגת מטרה זו משום שדרכי תגובה אלה הם בהכרח פרי הכשרה ועולם ערכים שקדמו למאורעות.<sup>78</sup>

הרב אפרים אושרי, שהיה רב בגטו קובנה, עבר את מאורעות השואה וניצל, פרסם לאחר המלחמה את השאלות ההלכתיות שנשאל בזמן המלחמה ואת התשובות שנתן. גם בספר זה, עצם האירועים הקשים שחווה הרב על בשרו אינם עומדים בזכות עצמם, ועל-פי רוב הם מוזכרים רק במקום שהם נצרכים לצורך הדיון ההלכתי שהתעורר. בהקדמה לספרו הרב מספר שכעבור חמש-עשרה שנים מתום המלחמה עבר על הרשימות שהיו בידו מן המלחמה:

וראיתי שאצור בהם חומר היסטורי רב ערך ויוצא מן הכלל, חומר הנותן לנו תמונה מקיפה על החיים הרוחניים של כלואי הגיטו על רקע מלחמת קיום יום יומי, ואמרת אל לבי מאת ה' הייתה זאת לרשום את התשובות הללו ולהציב בהם יד ושם לישירים והתמימים שקידשו שם שמים בחייהם ובמותם להיות זכר ושארית ליהדות מדינת ליטא, יהדות שהיתה מושרשת בתוך ישיבותיה המפוארות רבניה וגדוליה.<sup>79</sup>

לפי הצהרתו של הרב, סיפור גבורתם הרוחנית של היהודים בגטו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר הלכה זה, נועדה לא ליצור 'גיבור אלטרנטיבי', אלא לאפשר את פיענוח קוד החיים ועולם

78 ראו שאול אש "קידוש החיים בתוך החורבן", בתוך ספרו: **עינים בחקר השואה ויהדות זמננו** 240 (ירושלים, התשל"ג). ודוק: כהיסטוריון, אש מדבר על הצורך להאיר את עולמו של קיבוץ יהודי ערב השואה על-מנת להבין את דרכי תגובתו על השואה: "חייבים אנחנו להכיר את דמותו של כל ציבור יהודי, את הרכבו הדמוגרפי והכלכלי, את פעילותו החברתית והתרבותית, את מידת ערנותו המדינית ואת הווייתו הדתית. ולאחר שנדע כל אלה, יפתח לנו פתח הבנה לדרכי תגובתו של אותו ציבור כשהוא נתון בשעת חירום." פרבשטין מציגה עמדה הפוכה: נתבונן בקידוש השם של היהודים בשואה ומתוך כך נכיר את עולמם לפני השואה. ליעדים החלופיים גם דרכי השגה חלופיות. על-מנת להבין את התגובה על השואה אש פונה אל עולמו של היהודי "בפרוס השואה", כולל מטענו הרוחני באותה עת. פרבשטין, מאידך גיסא, מבקשת להכיר את העולם שלפני השואה, ולשם כך תשמש לה התנהגות בזמן השואה כמקור רבי-ערך לחדירה לעולמם. כמובן שפרבשטין מתעניינת רק בפן מסוים של החיים ערב השואה.

79 אשרי שו"ת **ממעמקים**, לעיל ה"ש 73, בחלק א: הקדמה.

הערכים של היהודים הללו ערב המלחמה: "יהדות שהייתה מושרשת בתוך ישיבותיה המפוארות רבניה וגדוליה." אכן, בהקדמה לחלק ד' של ספרו הוא כותב באופן מפורש יותר:

וזוהי בעצם היתה המטרה שהצבתי לפני כשפרסמתי את שלושת חלקי ספרי ממעמקים, כי יהדות ליטא כמו שהיתה רישומה ניכר בחייה על תפוצות הגולה מתוך זה ששימשה משכן לתורה וחכמה ומוסר, כן צריך להיות פרשת חורבנה המשתקפת מתוך דפי הספר הזה.

## ג. שיקום הרציפות של לימוד התורה

### 1. הישיבות כמרחבי זיכרון

כפי שאמרנו לעיל זכרו של החורבן מהווה אבן־פינה לבנייתו של עולם חדש, אחר, עולם שיידע להתמודד עם חורבנות מן הסוג הזה. מנגד, זכרו של העולם שחרב מהווה אבן־פינה לשיקומו ושחזורו של העולם האבוד. במשך העשורים הראשונים אחרי קום המדינה היתה טענתה המרכזית של החברה החרדית, במפורש או במשתמע, שהיא עסוקה בבנייתו מחדש, בשחזורו, של 'עולם התורה' שאבד.

מרכיב מרכזי ויסודי בתהליך השיקום הוא הקמתן מחדש של הישיבות שחרבו. בשיקום עולם הישיבות ראו החרדים והציונים הדתיים כאחד את הקמת המצבה האמיתית לעולם שחרב. הישיבה נתפסה והוצגה כמסמלת יותר מכל את העולם שאבד, עולם שבמרכזו העיסוק הרוחני, הדתי והאינטלקטואלי: תלמוד תורה. יתר על־כן, הישיבה, כמוסד ללימוד התורה, מסמלת את ההמשכיות והרציפות של הדורות. בשיקום עולם הישיבות יש לראות אם־כן לא רק את שיקום העולם שחרב בשואה, אלא בעיקר את שיקום הרצף של העברת המסורת. הקבוצה שעולם הישיבות עומד במרכז הווייתה מהווה, מכוחו של טיעון זה, ממשיכת המסורת ורצף הדורות. אחת הישיבות הבולטות בישראל בתקופה הנידונה כאן היא ישיבת פונוביז' בבני־ברק, שנוסדה עוד בשנת 1943 על־ידי הרב יוסף כהנמן (1886–1969), שהיה ראש הישיבה ורב העיר בפונוביז' שבליטא. בזמן הכיבוש הגרמני שהה הרב כהנמן בשליחות הצלה מחוץ לליטא, וכך נמלט וניצל. הוא עלה ארצה ויסד כאן מחדש את ישיבתו, שנעשתה לחשובה שבישיבות בארץ, 'אם הישיבות'. בניית הישיבה נעשתה תוך תמיכה, עידוד ושיתוף־פעולה מלא של החזון איש. כעשר שנים לאחר ייסודה, כאשר היא שגשגה ושמה כבר הלך לפנייה, עלה בידו של הרב כהנמן להשלים את בנייתו של מבנה הקבע. את טקס חנוכת הבניין קבע ליום כ"ז בסיון תשי"ג (10 ביוני 1953), יום השנה לכניסת הנאצים לליטא. טקס חנוכת הישיבה נשא אופי של טקס זיכרון, ונפתח בתפילת "אל מלא רחמים" לזכר קדושי השואה. בנאום הפתיחה של הישיבה אמר הרב:

יום זה כ"ז בסיון הינו היום המר והנמהר שבו פרצו קלגסי הנאצים לליטא [...]



וב"ה שבו ביום אנו עומדים כאן, בארץ הקודש, וחונכים את הבית הגדול והקדוש הזה, שיהיה למזכרת נצח לחניכי ישיבתי שבפונביז [...] מצבת חיים נצחית בארץ הקודש.<sup>80</sup>

על היום של הנחת אבן-הפינה לישיבה, כעשר שנים קודם לכן, סיפר הרב כהנמן:

בשעת הנחת אבן הפינה לישיבת פונוביז' בארץ ישראל – לזכר הישיבה החרבה בליטא – לא שתינו מיץ – שתינו דמעות. החזון איש ואני אמרנו שני פרקי תהלים, יצקנו את כף המלט ובזה נסתיים הכל.<sup>81</sup>

הביוגרף של הרב כהנמן מספר כך:

פעם הוזמן [=הרב כהנמן] עליידי חוג יוצאי ליטא בישראל לאזכרה לקדושי ליטא ולטביה. נואמים שקדמוהו אמרו להנציח את זכר קדושי ליטא בקריאת רחובות על שמם ובנטיעת יערות לזכרם. רבה הגולה של פוניבז' הגיב כך: "את זכרם האמיתי של קדושי ליטא נכבד וננציח אך ורק באם נבנה את ערכי הרוח של יהדות זו".<sup>82</sup>

הישיבה היא אם-כן ההנצחה האולטימטיבית להרוגי השואה משום שהיא בונה מחדש את "ערכי הרוח של יהדות זו". במודע ובמוצאה הישיבה נבנית "לזכר הישיבה החרבה בליטא", ובמודע ובמוצאה היא מהווה "מצבת חיים נצחית".

כעשרים שנה אחרי הקמתה של ישיבת פונוביז' הקים הרב כהנמן סניף לישיבה באשדוד, עיר חדשה ההולכת ומוקמת בדרום הארץ. כמובן ששמה של הישיבה לא נקבע כישיבת אשדוד, גם לא כישיבת פונוביז', שהרי זו כבר הונצחה, אלא ל"ישיבת גרודנה". בטקס הנחת אבן-הפינה, ביום ה' כסלו תשכ"ד (21.11.1963), בנוכחות הרבנים מן השורה הראשונה מכל הארץ, אמר הרב כהנמן:

ראיתי יעד ושליחות חיים להקים שם ושארית לדמותה המקורית של יהדות ליטא [...] כגולת הכותרת למפעלי ההנצחה יוקמו בע"ה בארץ הקדש שמונה עשרה ישיבות, לזכר שמונה עשרה הישיבות החרבות שבליטא, שלא זכו עדיין להחייאת שמן וזכרן.<sup>83</sup>

המוטיבים האמורים חוזרים שוב. הישיבות הן הן "דמותה המקורית" של יהדות ליטא, והן יהוו את "מפעלי הנצחה" לאותה יהדות. ההנצחה היא בהקמתן מחדש, ב"החייאת שמן".

80 שמואל קול הרב מפונוביז': קורות חייו, מאבקו ופועלו: החלק הביוגרפי 426 (תל-אביב, התש"ל).

81 שם, בעמ' 355.

82 שם, בעמ' 392.

83 שם, בעמ' 485.

באותו אירוע נאם גם הרב יחזקאל אברמסקי, נשיא ועד ראשי הישיבות, מגדולי הדור הבולטים באותה תקופה:

"וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמת אשר קרא להן אביו" (בראשית, כו, יח). הנאצים ימ"ש לא רק סתמו הבארות, אלא גם מלאום עפר, מתוך כוונה שלא תהיה להם תקומה, ואילו הרב מפוניבז' חוזר וחופרם וקורא להם שמות כשמות הראשונים. כן הולכים ומוקמים בארץ הקודש ישיבות ומבצרי תורה, בתי כנסת ובתי מדרש, וקוראים להם בשמות כשמות שקראו להם אבותינו. הן כבר אמרו חז"ל: "עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל להקבע בארץ ישראל".<sup>84</sup>

תחושת השיקום, השחזור, ההמשכיות ברורה, והיא בוקעת מדבריו של הרב כמו גם מדבריהם של כל הדוברים. ישיבות בבל, ובמקרה זה ישיבות ליטא, נקבעות בארץ-ישראל. רצף הדורות הולך ומשתקם. הדימוי לבארותיו של יצחק בדבריו של הרב אברמסקי אינו מקרי כמובן, שהרי דמותו של יצחק בספר בראשית אינה של מהפכן, אלא כמי שעיקר מפעלו הוא בשיקום, שימור וביצור המהפכה של אברהם אביו.

שיאה של הביוגרפיה-הגיוגרפיה של הרב מפוניבז' הוא בתיאור פגישה שהתקיימה בסוף שנות השישים, בערוב ימיו של הרב, עם ניצול שואה שנותר בליטא וזה עתה עלה ארצה:

לפני מספר ימים עוד פקד את קבר אבותיו בפוניבז' ואמר דברי פרידה אחרונים

84 שם, בעמ' 488. למקורה של המובאה "עתידין בתי כנסיות" וכו' ראו תלמוד בבלי, מגילה, כ"ט ע"א. במובאה זו בחר עגנון לסיים את הרומן הגדול שלו **אורח נטה ללון**. רומן זה עוסק במשבר העמוק של יהדות פולין כתוצאה ממלחמת-העולם הראשונה, והוא נכתב בעקבות ביקור של עגנון בעיר בוצ' בשנת 1930. באופן סמלי פורסם הספר לראשונה ממש עם פרוץ מלחמת-העולם השנייה. כפי שהראה דן לאור, צירוף זמנים זה הביא לידי כך שהמבקרים ראו בסיפור קינה על העיירה היהודית העומדת להיעלם. אכן, אף שעגנון מתאר את התפוררות העיירה, הוא מקונן על עולמה ועולם ערכיה. כאמור, הוא בוחר לסיים את הסיפור באמירה אופטימית, ואם אפשר לומר, גם ציונית: "יודע אני שאין אדם להוט אחר מפתח בית מדרשו הישן, אלא שאמרתי, למחר עתיד בית מדרשו הישן שיקבע בארץ ישראל, מוטב שיהא המפתח בידו" שמואל יוסף עגנון **אורח נטה ללון** 444 (שוקן, 1976). ראו גם דן לאור "האם כתב עגנון על השואה?" בתוך ספרו ש"י **עגנון: היבטים חדשים** 63 (תל-אביב, התשנ"ה); "מסע ושבר, פולין קיץ 1930", שם, בעמ' 170–174. אכן, אין ספק שלא רק לקונן על השקיעה והחורבן ביקש, אלא בעיקר ראה עצמו כמי שמבקש לפתוח, באמצעות 'המפתח המצוי בידו', צוהר להכרת העולם היהודי בפולין לפני חורבנו. יתר על-כן, הוא מעמיד את הארץ ההולכת ונבנית כמקום קיומם האידיאלי של החיים היהודיים, ראו על כך גם במאמרו הנזכר לעיל של דן לאור, שם, בעמ' 82 ואילך.

לעיריתו, כסבור היה שלא ישוב לראותה לעולמים [...] בתי מדרשותיה של פונביז' שוממים ונעולים על בריח. [...] עקב בצד אגודל פסע באכסדרה המוליכה להיכל הישיבה. זיקתו למקום גדלה. לא, אין הוא הוזה, רגליו ניצבות שוב על אתר הנושא את השם פונביז'. גם שם בעיירה הרחוקה התנשאה אי פעם קריית ישיבה, [...] גם כאן בבני ברק על גבעת ישיבת פונביז' נשקף אותו נוף ישן ועתיק של בתי מדרש. גם כאן מצטלצל ניגון הגמרא. לפני מחצית יובל שנים עלה הכורת על פונביז' וראה איזה פלא: ההריסות שוקמו מחדש [...] הוא ניצב בפונביז' החדשה, המשוקמת, המשגשגת והמרחיבה יריעותיה והזיל דמעות [...] והפטיר ביידיש ליטאית עסיסית: "פונביז' קמה לתחייה".<sup>85</sup>

"פונביז' קמה לתחייה" היא סיסמה שנשמעה סביב הקמתן של ישיבות בארץ ובארצות-הברית. כל אחת מן הישיבות הללו נועדה להוות מצבה לעולם שחרב, מצבה לאחת הישיבות שחרבו. הרב אהרן קוטלר, שעמד לפני המלחמה בראש ישיבת קלצק, היגר לארצות-הברית והקים שם מחדש את ישיבתו בעיירה לייקווד. ישיבת חכמי לובלין הוקמה מחדש בבני-ברק על-ידי אחד מתלמידי הישיבה, הרב שמואל וזנר. ישיבת טלז בארצות-הברית הוקמה במתכונת הישיבה החרבה.<sup>86</sup> ועוד רבות. הישיבות הן 'מרחב הזיכרון',<sup>87</sup> הן המקום שבו זוכרים את העולם שחרב, ויתר על-כן, האתר שבו מצהירים על נאמנות ומחויבות לאותו עולם.<sup>88</sup> הרב משה פיינשטיין (1895–1986) מחשובי הפוסקים במחצית השנייה של המאה העשרים,

85 שם, בעמ' 513–514.

86 בשנת תשל"ו יצא בניו-יורק ספר **יובל המאה של ישיבת טלז: למלאת מאה שנה ליסוד הישיבה, תרל"ה–תשל"ה** (ללא שם מחבר, ניו-יורק, התשל"ו). המסר ברור, כפי שעולה כבר משמו של הספר, והוא שישבת טלז, שנסגרה וחרבה במלחמת-העולם השנייה, לא חרבה בעצם, היא ממשיכה להתקיים בארצות-הברית. בסוף הספר מובא סיפור על תולדות הישיבה שכתב הרב אברהם שושנה, וכך הוא מספר על ייסוד הישיבה בארצות-הברית עוד בשלהי המלחמה על-ידי פליטים מספר: "החלו תרים בקדחתנות אחרי דרך איך למצוא מסגרת נאותה לחידוש רוחה של ישיבת טלז, מסגרת שתשמור על צביונה של הישיבה בליטא ללא תוספת נופך אמריקאי, לא ישיבה חדשה אמרו ליסד אלא לחדש את הישנה, להחיות בארצות-הברית את ענין של לימוד תורה כפי שהובן וכפי שנתגשם הלכה למעשה בישיבות הליטאיות הגדולות" (שם, בעמ' 294).

87 ראו גם: Doron Mendels **Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World**, chapter 8 (London–New-York, 2004).

88 הרב שלמה וולבה (1914–2004), מחשובי המשגיחים הרוחניים בעולם הישיבות בארץ, ניצול שואה בעצמו, פרסם לאחר מלחמת יום הכיפורים את ספרו: **בין ששת לעשור – הרצאות ומאמרים בין שתי המלחמות** (בין ששת הימים ויום הכיפורים) (ירושלים, התשל"ט), שבו הוא נושא דברים על מהותה של היהדות בעידן הנוכחי ועל החובות המוטלות על היהדות "הנאמנה". אחד מפרקי הספר, "התקופה",

כתב תשובה שכותרתה היא: "אם יש חיוב להקים מצבה על קבר, הקמת מצבה ועשיית זכר לאב ואם שמקום קבורתם לא נודע, ובטעם מה שלא תיקנו יום קבוע לתענית לזכר השואה".<sup>89</sup> בהתייחסותו להקמת מצבה לזכרם של הרוגי השואה שמקום קבורתם לא נודע, הרב כתב:

ובדבר אלו שנהרגו ביוראפ בימי השואה... ולא נודע מקום קבורתם, אם יש חיוב על הבנים להקים מצבה כאן... באמריקא שהוא מקום שגרים הבנים. הנה לא נמצא זה לא בגמרא ולא בפוסקים וגם לא אגב אורחא בספרים שידוע לי. וגם לא נשמע מהגאונים שהורה שצריך לעשות כן.

הלקוניות שבדברים נועדה ללעוג לעצם הרעיון. לא מצאנו רעיון כזה בשום מקום בספרות ההלכתית, ובכך לכאורה מסתיים הדיון. אולם מייד בהמשך הרב פותח בדיון ארוך על מהותה של מצבת אבשלום, בנו של דוד המלך, כמסופר בספר שמואל, שהקים לעצמו יד, "מצבת אבן". גם מעשיו של אבשלום צריכים להתפרש על-פי ההלכה, ולכאורה, כיצד אפשר לפרשם לאור דבריו הנזכרים של הרב שאין במסורת מצבה שלא על קבר.<sup>90</sup> מתוך שלל מפרשי המקרא, הוא בחר לאמץ את פירושו של רש"י:

‘בעבור הזכיר שמי אקים לי מצבת אבן’: ובנין חשוב היה.<sup>91</sup>

על-סמך פירוש זה הרב קובע:

ענין כזה שייך לעשות לזכרון לכבוד אביו ואמו איזה דבר [...] וכיון שהבנין שבונים לכבוד המת הזה הוא בנין שצריך להיות **בנין חשוב**, ודאי שלא חשוב כלל כשיהיה בנין לריק, אלא דווקא כשיעשו שם דבר טוב, או ללימוד התורה או לצדקה וחסד, וזהו ודאי זכרון ומצבה יפה וחשובה מאוד.

את השואל שביקש לבנות מצבה לזכר הוריו שנספו בשואה הוביל הרב למסקנה שרק בניין ישיבה עשוי לבוא בחשבון, וכי הישיבה מהווה "מצבה יפה וחשובה מאוד".

---

מחולק לארבעה חלקים. החלק השני: "מעמקי השואה", והפרק העוקב: "הישיבה" – הישיבה כתשובה לשואה.

89 הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ד, סימן נז.

90 בתחילת הדברים הרב פיינשטיין מדבר גם על המצבה שהקים יעקב על קברה של רחל רעייתו כמסופר בבראשית לה, כ. על הקריאה 'האורגנית' של חז"ל בכתבי הקודש, שמשמעותה בהקשר זה קריאה לאור ההלכה כפי שהכירו אותה בזמנם ובמקומם, ראו יצחק היינמן **דרכי האגדה** 8 ואילך (ירושלים, התשי"ד).

91 פירוש רש"י לשמואל ב יח, יח. היה ניתן לומר שאבשלום התכוון להיקבר שם, ולפיכך המצבה היא על קברו.

במקום אחר נשאל הרב פיינשטיין על הקמת ישיבה תיכונית בעיר מסוימת בארצות-הברית. בתשובתו הוא אומר, בין השאר, כך:

צריך לשים אל ליבו **חורבן התורה הגדול** שנעשה בעולם שהיו חיוב גדול על כל לומדי התורה בישיבות שישתדלו להיות גדולי תורה והוראה ויראי שמים **תחתם** – שהוא ענין **מוכרח** לכל ישראל.<sup>92</sup>

אין ספק שתחושת האחריות והדחיפות רוחשת כאן בעוצמה, העניין "מוכרח לכל ישראל", והבניין הוא בניין חליפי, המשכי לזה שאבד: "תחתם".

הזכרנו לעיל את הרב אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש, שהתנגד בתוקף לכל טקסי הזיכרון לשואה. דומני שהדיון בשאלה מדוע התנגד החזון איש בתוקף לעיצוב טקסי זיכרון אינו יכול להיות מנותק מעובדת היותו של החזון איש 'אבי הישיבות', מחתירתו הבלתי-נלאית בשנים שלאחר השואה להקמתן של ישיבות בארץ-ישראל.<sup>93</sup> על הקשר הברור הזה ניתן לעמוד מתוך המכתב הבא שכתב החזון איש לראש ישיבת סלונים שיצא למסע גיוס כספים לשם בניין ישיבתו:

והנה עבודה רבת ערך על מעכ"ת שליט"א [מעלת כבוד תורתו שיחיה לאורך ימים טובים אמון], להשתתף בבניית בתי מדרשות של בבל על אדמת הקדש [...] חביב לנו לקרוא את הישיבה ישיבת 'סלונים', אשר השם הזה מזכיר לנו את אדיר מרצנו ואת משגב גבורתנו להחזיק בלוחות התורה בגלות המר והנמהר שעברנו בו, ואשר השבנוה אל מקומה אשר יצאה משם, אל המנוחה והנחלה, ביפעתה ובזוהר יפיה אשר כל ערפלי הגולה לא כהו אורה ולא פגלו טעמה... מאחל לך הצלחה בדרך לאה"ב לזכות את אחינו שם להשתתף במצוה רבה זו, לתת יד ושם לחומת ישיבת 'סלונים'.<sup>94</sup>

הטענה בדבר שיקום רציפות התורה, שעמדנו עליה לעיל, מועלית בבירור ובחדות בדבריו אלה של החזון איש. לקראת סיום האיגרת החזון איש מברך את היוצא לגיוס כספים על-מנת "לתת יד ושם לחומת ישיבת סלונים". יותר מכך, אף שבראשית האיגרת דיבר במפורש על כך שבנדודים מגולה לגולה השתנה שמן של הישיבות, הוא משבח ומעודד מאוד את שימור השמות של ישיבות מזרח-אירופה במעברן לארץ: "חביב לנו לקרוא את הישיבה ישיבת 'סלונים'". הנימוק

92 הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן פב.

93 ראו בראון "החזון איש", לעיל ה"ש 41, בעמ' 390 ואילך. שלמה כהן **פאר הדור: פרקים ממסכת חיינו ויצירתו של גאון דורנו מרן רבי אברהם ישעיהו קרליץ זצ"ל**, בעל חזון איש ריז ואילך (בני-ברק, התשכ"ט).

94 שם, ב, עמ' רח-רכ. לדיון נוסף בקטעים אחרים מאיגרת זאת ראו להלן סמוך לה"ש 108.

להעדפה זו חשוב מאוד: "אשר השם הזה מזכיר לנו את אדיר מרצנו ואת משגב גבורתנו להחזיק בלוחות התורה בגלות המר והנמחר שעברנו בו". כלומר, שימור שם הישיבה כשם העיר שברוסיה הלבנה נועד להזכיר את הנקודה החשובה ביותר, ולמעשה היחידה, הראויה להיזכר מאותה העיר: מרץ לימוד התורה בגלות מזרח-אירופה. תפקידו של הזיכרון הוא כמובן לשקם עולם זה ולהחיותו.

עובדה מרתקת היא שמכתב זה נכתב על-ידי החזון איש ביום י"א בטבת תש"ט,<sup>95</sup> כלומר למחרת יום עשרה בטבת שבו ציינה הרבנות הראשית בפעם הראשונה את יום הזיכרון לשואה. קשה להיות משוכנע בהקשר, אך קשה גם להתעלם ממנו. ישנה סבירות של ממש שהחזון איש ראה במכתב זה וברעיונותיו הנזכרים בו מעין 'תשובה' לרעיונותיה של הרבנות הראשית, קביעת יום אבל וזיכרון, שאותם דחה בתוקף.

## 2. ספרות תורנית: ספרות זיכרון חלופית

הדברים האמורים לעיל באו לידי ביטוי גם בהקשר הספרותי. בשנים שלאחר השואה היה עיקר העיסוק הספרותי בעולם החרדי על כל גווניו בהוצאה לאור של תורות הרבנים הבולטים שביי הנספים.

הדוגמה הבאה מאפיינת בעיני ותסביר את המשמעות שניתנה למהלך הזה. מייסד השושלת של חסידות סוכטשוב, האדמו"ר ר' אברהם בורנשטיין (1839–1910), בעל ה'אגלי טל' ו'אבני נזר', נפטר עשרות שנים לפני השואה. תורותיו החסידיות השתמרו בעליפה בין החסידים. לאחר המלחמה החליטה משפחת בורנשטיין להוציא תורות אלה לאור. בהקדמה לספר מעלה נכדו, המוציא לאור, את הדילמה שבהוצאה לאור של רשימות שהמחבר עצמו בחר לא להדפיס ולהשאיר כתורה שבעליפה:

דברים בשטח הנסתר, דברים שנאמרו מפה לאוזן, בסערת הלב ובחרדת קודש בשעת רעוא דרעווין.<sup>96</sup>

אולם הוא מסביר מדוע הוחלט להדפיס למרות הכל:

הרתיעה של אבותינו [...] היתה צודקת בשעתה [...] טרם עלה הכורת בעוונותינו על יהדות פולין המעטירה, ועל מרכזי החסידות שבה [...] כשעדין היו החיים החסידיים על מתכונתם ובראשם נושאי הדגל אשר המשיכו להדריך בדיבור חי ותוסס את המשתוקקים לדבר ה' [...] אז לא היה צורך כ"כ דחוף בספרים [...] אבל בדורנו העני אחרי השואה שניתכה עלינו בחמת ה' [...] ח"ו עלולה התורה להשכח מישראל, עתה

<sup>95</sup> ראו תצלום המכתב המקורי שם, ב, עמ' רכא.

<sup>96</sup> אברהם בן זאב נחום בורנשטיין **נאות הדשא** 7 (אהרן ישראל בורנשטיין עורך, תל-אביב, התשל"ד).

יש בפרסום השרידים אשר נשארו לפליטה משום **הצלה מפני הדליקה** אשר שרף ה' באפו ומוטב שיקלטו דברי התורה אף שלא בשלימות הדרושה ומלוא עמקם מאשר ישכחו אותם לגמרי. מתוך שתי הברירות, גילוי פנים שלא כהלכה או השתקעות הדברים בתהום הנשיה העדפנו את הראשונה.<sup>97</sup>

הכותב מכיר בעובדה שהחלטתו של האדמו"ר לא להדפיס את דבריו היתה עקרונית, ונבעה מראיית מהותה של התורה החסידית כדיבור חי המאבד מייחודו ומשלמותו כשהוא עולה על הכתב ומנותק מן ההקשר כולו שבו נמסר. אולם ההחלטה להפקיע את הרישומים הללו משאיפותיו המקוריות של המחבר עצמו, נובעת מהכרה בעוצמת השינוי שהתחולל בעקבות השואה. מהותו של השינוי הזה הוא בקטיעת הרצף ה"חי ותוסס", קטיעת הסיכוי להמשכיות חיה וטבעית. העלאת הדברים על הכתב מתוך אחריות וחשש לאובדנם משקפת לכאורה חשש של סוף הדרך, של "השתקעות הדברים בתהום הנשיה". אולם לדעתי, היא משקפת גם, ואולי בעיקר, תחושה של התחלה, לא יאוש, אלא חיות מדהימה של יצירה. הספר הנדפס נועד להיות אבן־פינה לבניין החדש, לשיקומה של החצר, החייבת להיבנות על אדניה של זו שחרבה.<sup>98</sup>

מדף הספרים זכה בסוגות (ז'נרים) נוספות של ספרים המהווים במהותם "ספרות זיכרון" במובן הנידון כאן,<sup>99</sup> ספרות המבקשת לחזור אל 'הרגע שלפני' ולקבע אותו בזיכרון על־מנת שיהיה ניתן 'לאחוז בו' ולחבר בחזרה את השרשרת כבדימויו של האדמו"ר מסלונים. ספרות מנהגים שלא היתה מוכרת קודם, במיוחד בעולם החסידי. ספרי שיעורים המשחזרים את שיטות הלימוד בשיבות, ומהדורות חדשות של ספרי אותם ראשי ישיבה של הדורות הקודמים, שנספו או שנפטרו בעשורים שלפני. תורת פולין וליטא חייבת להיזכר ולהיות מונחלת לדורות הבאים.<sup>100</sup>

97 שם, בעמ' 8–9.

98 דוגמה נוספת היא הספר **ישיבת סלונים: זכרון קדוש**, לעיל ה"ש 58. הספר יצא בשנת תשמ"ה על־ידי ישיבת סלונים לזכרו של האדמו"ר שלמה דוד יהושע וינברג, שנספה בשואה. מלבד מאמרו של האדמו"ר הרב שלום נח ברזובסקי, שנזכר לעיל והעוסק בחובה לזכור את העולם שחרב, הספר כולל עוד שלושה חלקים. האחד הוא 'ליקוט אמרים' והוא ליקוט ממרותיו של הרב שנספה "מאותם שהגיעו לידינו לפני השואה, ואשר נרשמו ע"י חברים מקשיבים שיש לסמוך עליהם..." (שם, בעמ' לא). הספר מכיל גם פרק המכונה 'סיום תקופה', ובו תיאור החיים החסידיים בעיירה ערב השואה, וכן רשימות של אנשים מחסידות סלונים שנספו בשואה. ראו גם הקדמה לספרו של מייזליש **מקדשי השם**, לעיל ה"ש 73; אפרים בליצר **יד אפרים** (קרית ישמח משה, התש"ל).

99 ראו גם מאמרה של באומל "לזכרון עולם", לעיל ה"ש 33.

100 לסקירה של ספרות הלכתית ראו מנדל פייקאד' **השואה וספיחיה בספרים העבריים שיצאו לאור בשנים 1933–1972** (הוצאת יד ושם, התשל"ד). כמו־כן חשובה הסוגה הספרותית המעין ביוגרפית של גדולי הרבנים שנספו בשואה. ראו, למשל, המכון לחקר בעיות היהדות החרדית **אלה אזכרה: אוסף תולדות קדושי ת"ש–תש"ה** כרכים א–י (ניו־יורק, התשט"ז–התשל"ב); מנשה אונגר **אדמו"רים**

הנה דוגמה קטנה, אך אופיינית ומעניינת. בשנת תש"ד מלאו חמישים שנה לקהילת 'חברת הש"ס דקהילת יראים' בבודפסט, הונגריה. חגיגת היובל לא יצאה אל הפועל כמובן, אך בתום המלחמה התכנסו שרידי הקהילה על-מנת 'לחגוג' מעט באיחור חמישים שנה לייסוד קהילתם שנחרבה. באופן לא-מפתיע צוין המאורע בהוצאת ספר חידושי תורה הנושא את השם: "ירושת הפליטה: קובץ תשובות מגדולי מדינת הונגריה אשר רובם נהרגו על קדושת השם בשעת הגזרה התש"ד, הי"ד". במבוא לספר המחברים סוקרים את תולדות הקהילה, את דמויות הרבנים שעמדו בראשה, ואת אשר עבר על הקהילה בימי השואה. היוזמה להוצאת הספר מוסברת כך:

עתה עלינו, על שרידי שארית הפליטה, שנשארונו מתי מספר מעט מהרבה, מוטל החוב הקדוש להציל עבור אוצר ישראל את המרגליות המפוזרות הנשפכות באפר המוקד, וספר זה הלוא הוא אוד מוצל מאש, כמדומה שאי אפשר לחגוג את יובלנו הנדחה הזה באופן נאה ומתאים יותר, מלהוציא לאור תורתם של גדולי המדינה, אשר כמעט כלם נהרגו על קדושת השם הי"ד, ולהקים להם בזה זכרון עולם ביהדות התורנית [...] ועתה הנה ספרנו זה [...] מזכרת תקופה שתחלתה עליה וסופה ירידה [...] ותפלתנו עולה למרומים שכשם שזכינו לסיים תקופה זו כן נזכה להתחיל תקופה חדשה של עליה תמידית.<sup>101</sup>

הקורא את הדברים משתומם: הייתכן שבאוגוסט 1946 עומד יהודי בבודפסט ואומר 'זכינו לסיים תקופה'? אלא שיש להבין כי הכוונה היא ש"זכינו" להוציא את ספר חידושי התורה של בני הדור הקודם ולסיים בכך את התקופה ולהצילה מן האבדון. הכותב מודע היטב לעובדה שהוא עומד בסופה של תקופה, ובפתחה של תקופה חדשה הוא מבקש "להציל עבור אוצר ישראל" את חידושי התורה של בני הדור הקודם כדי שיהיו "זכרון עולם" לבני הדור, ויהוו את אבן-הפינה בבואנו "להתחיל תקופה חדשה".

#### ד. זכרונות מתחרים: זיכרון יהודי וזיכרון ישראלי

בדברים שלהלן אבקש לבחון את הדפוס הדתי של זכירת השואה בשני הקשרים. האחד, ביחס לדפוסים ולתכנים של הזיכרון היהודי המוכרים בתרבות ובמסורת היהודית. האחר, על רקע

שנספו בשואה (ירושלים, תשכ"ט); הלל זיידמן אישים שהכרתי: דמויות מעבר קרוב במזרח אירופה (ירושלים, התש"ל). וכן שמואל קלמן מירסקי מוסדות תורה באירופה בבניינים ובחורבנם (ניו-יורק, התשט"ז).

101 קהילת חברת הש"ס דקהילת יראים ירושת הפליטה: קובץ תשובות מגדולי מדינת הונגריה אשר רובם נהרגו על קדושת השם בשעת הגזרה התש"ד, הי"ד הקדמה (בודפסט, אוגוסט 1946).



השינויים וההתפתחויות בעולם היהודי בעידן המודרני. במילים אחרות, אנסה להסביר את הזיכרון הדתי בישראל ואת המתח שבינו לבין הזיכרון הישראלי כנובע מדפוס הזיכרון היהודי המסורתי, ומושתת עליהם, ומאידך גיסא לעמוד על השוני שבין הזיכרון הדתי לבין הזיכרון היהודי המסורתי, שוני שהוא תוצר מתגונן על רקע המתחים שבין האורתודוקסיה המתהווה באמצע המאה ה־ט לבין העולם היהודי המתחלף. לאחר־מכן אסכם בבחינה משווה בין הזיכרון הישראלי והזיכרון הדתי לשואה ועל המשמעות העמוקה לדעתי של תחרות הזכרונות הזאת.

### 1. דפוס הזיכרון היהודי: זכר לחורבן וזכר למקדש

מובן אחד לזיקה שבין הזיכרון הדתי בישראל ובין הזיכרון היהודי קשור לדפוס זיכרון של חורבן המקדש כפי שעוצבו בספרות חז"ל. צמד המושגים המוכרים לנו היטב מספרות חז"ל בקשר לזכירת המקדש הם 'זכר לחורבן' ו'זכר למקדש'. בדור שלאחר חורבן הבית השני עסקו חכמים בזיכרון באינטנסיביות. האבל על החורבן, כמו גם אירועי החורבן עצמם, לא עמדו במוקד הזיכרון. על החורבן הם אמרו: "להתאבל יותר מידי אי אפשר, ושלא להתאבל אי אפשר, אלא כך אמרו חכמים, סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט, זכר לירושלים".<sup>102</sup> עיקר עניינם של חכמים היה בזכירת הבית בתפארתו. בהקשר זה הם נקטו בשני מהלכים שונים ואולי אף מנוגדים. ראשית, הם שימרו את כל הידוע להם על המקדש ועבודתו. במקביל הם יצרו חלופות ריטואליות לעבודת המקדש: התפילה היומיומית, תפילת השבת והמועדים, כמו גם יום הכיפורים, עוצבו מחדש, עיצוב המהווה 'זכר למקדש'.<sup>103</sup> אף שהמשיכו להתפלל ולייחל לבנייתו של המקדש, לא חורבנו של המקדש עמד במרכז השיח הדתי, אלא, באופן פרדוקסלי, קיומו. חכמים עסקו במילוי חסרונם ובהנכחתו של המקדש בהווה. עבודת האלוהים, שמרכזה היה במקדש, אבדה בחורבנו, וחכמים עמלו ביצירת דרכים חלופיות לעבודת האלוהים ובשכנוע קהילתם שדרכים אלה תקפות, באשר הן דומות ומזכירות את עבודת המקדש. זכירת המקדש

102 תוספתא, סוטה, פ"ט ה"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 244).

103 גדליהו אלון **תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה** חלק א 163–166 (ירושלים, התשל"ו); אברהם אדרת **מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה** 28–30 (ירושלים, התש"ן). בעמ' 37–158 המחבר דן בדרכי התשובה והכפרה כפי שהתפתחו לאחר החורבן; אברהם אדרת "מסכת עדויות כעדות לדרכי השיקום והתקומה" בתוך **יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד** 251–265 (אהרון אופנהיימר, ישעיהו גפני ומנחם שטרן עורכים, ירושלים, תשנ"ג); ראו גם לאחרונה שגית מור "הלכות קרבן פסח או סיפור יציאת מצרים? – שתי מסורות לעיצובו של ליל חג הפסח לאחר חורבן בית שני" **ציון** סח 297 (התשס"ג). לעניין תפילה ראו עזרא פליישר "לקדמוניות תפילות החובה בישראל" **תרביץ** נט 397–441 (התש"ן). ולאחרונה ישראל קנוהל "בין קול ודממה: התפילה והפולחן המקדשי, במקרא, בקומראן ובספרות חז"ל" **מחקרי תלמוד** ג (ב) 748–753 (התשס"א).

שאבד ויצירת התחליפים לעבודתו היוו למעשה את אבן-הפינה לבנייתו של עולם חדש, לבנייתה של יהדות חדשה, יהדות שבמרכזה בית-הכנסת ובית-המדרש ועבודת אלוהים על-ידי תפילה ותלמוד תורה.<sup>104</sup>

האדמו"ר מסלונים, שעמדנו לעיל על דבריו ועל עיונו המעמיק בזכר השואה, היה ער ללא ספק להבחנה זו, ואף התייחס לדברים במפורש:

זכירה זו יש בה משום יסוד גדול למעמד הרוחני של הדורות הבאים. כמוה כעין זכר חורבן ירושלים, זכר מקור הקדושה שהיה לנו לפנינו בעולם הזה על-ידי התגלות אור השכינה בבית המקדש, ואשר גם אחרי חורבנו לא נפסק הקשר הנפשי בינינו מכח זכירה תמידית זו שאדם מישאל מעלה אותה פעמים אין ספור בכל יום, בתפלתו, בסעודתו ועל ראש שמחתו [...] כעין זו היא גם המשמעות המיוחדת של זכרון הקדושים.<sup>105</sup>

האדמו"ר מסביר שהעיסוק הרב של המסורת היהודית בזכר המקדש נועד לשמר את המקדש עצמו כדבר חי בתודעה ובהוויה היומיומית: "לא נפסק הקשר הנפשי בינינו מכח זכירה תמידית זו". בעיניו של האדמו"ר, זכר המקדש מבקש ליצור 'יש', להמשיך את קיומו, להנכיח בהווה את המקדש עצמו. הזיכרון הזה מבקש להתמודד עם שיוך המקדש לעבר, ולשייכו להווה. המתח הדיאלקטי הטמון בדברים הוא כי אף שברור שהריטואלים שנוצרו על-ידי חכמים משקפים עבודת אלוהים שונה וחדשה, הרי שבאמצעות הזיכרון היא מעוצבת כהמשך חי וישיר. באמצעות מוטיבים וסמלים הלקוחים מן המקדש טושטש מעט המשבר הגדול, ועבודת האלוהים החדשה עוצבה כהמשך ורציפות. דומני שהאדמו"ר, בדבריו האמורים, מודע למתח זה, הוא רואה בזכירה את היסוד הרוחני של הדורות הבאים משום שבה טמון יסודם כהמשך הדורות שעברו.

## 2. 'זיכרון התורה': תוכני הזיכרון היהודי

זיקה נוספת בין הזיכרון היהודי המסורתי ובין הזיכרון הדתי לשואה חשובה בעיני: מלומדים רבים נתנו את דעתם על העובדה שבעידן הבת-רמקראי נעלמה ההיסטוריוגרפיה כמעט כליל מעולמם התרבותי והרוחני של היהודים. למרות חשיבותו ומרכזיותו של הזיכרון במקרא ובמערכת הנורמטיבית של היהודים, הם לא תיעדו בדבר-כלל את הקורות אותם בעידן שלאחר

104 יצחק משה אלבוגן **התפילה בישראל והתפתחותה ההיסטורית** 189–190 (תל-אביב, התשל"ב); שמואל ספראי **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות החברה והתרבות** 144 (ירושלים, התשמ"ג); שמואל ספראי **בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל** כרך א 133–153 (ירושלים, התשנ"ד); יוסף גוטמן "מוצאו של בית הכנסת" **בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד** 43, 47–48 (זאב ספראי עורך, ירושלים, התשמ"ו).  
105 ברזובסקי **קונטרס ההרחה עליך**, לעיל ה"ש 57, בעמ' 17.

המקרא.<sup>106</sup> אולם יש לתת את הדעת על העובדה כי אף-על-פי שהיהודים לא רשמו ולא תיעדו את הקורות אותם, הם תיעדו היטב את היצירה הרוחנית שלהם: חידושי התורה נשמרו היטב והונחלו מדור לדור. ירושלמי כבר עמד על כך שחכמים "הצילו כל מה שסברו שיש בו נגיעה לעניינם [...] לקידום חיי הדת והציבור של העם היהודי [...] הם לא העלו בדבריהם היסטוריה רצופה של ימי הבית השני וחורבנו, אך רשמו בקפידה את פרטי העבודה במקדש, מתוך אמונה שייבנה בעתיד לבא".<sup>107</sup> דברים אלה יש לקרוא בהקשר רחב. 'קידום חיי הדת' אליבא דחכמים לא היה בשימור ההלכות למעשה, אלא הם שימרו והנחילו לדורות את הישגיהם הרוחניים בתחום לימוד התורה. בעצם לימוד התורה, פיתוחו, שגשוגו, שימור הידע הנצבר והעברתו מדור לדור, הם ראו את קידום חיי הדת.

יהדות בבל הורשה לנו את היצירה המונומנטלית ביותר בתולדות חיי הרוח היהודיים, התלמוד הבבלי, שנעשה בסיס לכל היצירה היהודית בהמשך. ולמרות זאת, הבא לכתוב את תולדותיהם של יהודי בבל לאורך תקופה של מאות שנים, מוצא עצמו חסר מקורות. עובדה היא שעל-אף היקפו העצום, שימור התלמוד בידינו אך ורק את תורתם של חכמיו. הוא שימר, באופן אובססיבי למדי, את ההלכה כפי שנלמדה, פורשה והתפתחה ואת השיח של חכמיו בענייני אמונה ומוסר. כל אלה אורגנו, נערכו, והועברו בקפידה מדור לדור. משהגיע התלמוד לאירופה, הוא נעשה אבן-פינה ליצירתם של חכמי ספרד ואשכנז בימי-הביניים. הוא הדין בכל הנוגע בתולדות היהודים באירופה. אף שיוזעים אנו על 'קידוש השם' שבמסעי-הצלב מתוך כתביהם של חכמי אשכנז, ואף שאירועים אלה היו לאירוע מכונן בזיכרון הקיבוצי של יהדות אשכנז לדורותיה, הם לא הותירו לנו כרוניקה של מאורעות מסעי-הצלב. מה שהשתמר בזיכרון ובתודעה הקולקטיבית הוא בעיקר היצירה הרוחנית של אותה תקופה. חיבוריהם של בעלי התוספות השתמרו היטב, והם נעשו נכס צאן-ברזל ונדבך מרכזי בלימוד התורה בכל הדורות הבאים. בזיכרון הזה טמונה אמירה ברורה, והיא שמבחינתו של הקיבוץ היהודי, המאורע החשוב באמת שהתרחש על גדות הריינוס במעבר המאות הי"א ועד הי"ג הוא יצירתו של רש"י בפירושו למקרא ולתלמוד ויצירתם של ממשיכיו בעלי התוספות. הוא הדין ביהדות ספרד. היצירה המונומנטלית שיצאה מתחת ידו של רבי יוסף קארו – ה'בית יוסף' וה'שולחן ערוך' – בדור שלאחר הגירוש, שנעשתה אף היא נכס צאן-ברזל במסורת של לימוד התורה ופסיקת ההלכה, מהווה, הלכה למעשה, סיכום וארגון לתורה שנכתבה והתפתחה במשך כחמש מאות שנים בספרד. עובדה היא שעם גירושם של היהודים מספרד, וכאשר נקטע סופית רצף היצירה החי של התורה בספרד, קם מי שכינס, ריכז וערך את תורתה, ובכך הנציח אותה ובו-בזמן הציב אותה כאבן-פינה להמשך היצירה

106 ראו ירושלמי זכור, לעיל ה"ש 11; משה דוד הר "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל" דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות כרך ג 129 (ירושלים, התשל"ז).

107 ירושלמי זכור, לעיל ה"ש 11, בעמ' 46.

בדורות הבאים. אין זה מתפקידי לעסוק בשאלה מדוע לא ביקשו היהודים לזכור את הקורות אותם בשנות גלותם; אך דומני שבעובדה שההישגים של לימוד התורה נשמרו והונחלו בצורה כה רחבה טמונה אמירה ברורה ועקרונית: בתולדות לימוד התורה משתקף הישגו העיקרי הראוי להיזכר של הקיבוץ היהודי. בשולי הדברים יש לשים לב שהזיכרון הזה טומן בחובו אמירה מנחמת ומעודדת לעם נודד וחסר מנוחה. הנה, עליאף היעדרה של פוליטיקה, של טריטוריה ושל חיים לאומיים, התרבות הלאומית חיה ותוססת, ולא עוד אלא שהיא לב הווייתו וקיומו של העם. המאמץ האינטלקטואלי הרציף בלימוד התורה הוא האירוע החשוב ביותר, אפשר לומר הבלעדי, שיש לשמרו ולהנחילו.

ההנהגה הדתית בישראל שלאחר השואה מבקשת לפעול בתוך הדגם הזה ולהמשיכו. יש לזכור שדגם זה אותגר למן ראשית ההשכלה. אתגר זה התעצם מאוד עם התפתחותה והצלחותיה של התנועה הציונית, שביקשה לעצב זיכרון קיבוצי חדש: היא ביקשה להעלות זכרונות נשכחים – מולדת ועצמאות פוליטית יהודית, על כל הכרוך בה – ולהשכיח מאידך גיסא זכרונות תקפים. השואה והקמת המדינה העצימו במאוד את האתגר שניצב לפני ההנהגה הדתית, שנאָה כי הזיכרון שלה איבד את תוקפו. לפיכך הוקדשו כל מאמציה לשיקומו, ונדחה בתוקף עיסוק בכל דבר שעלול היה להסיח את הדעת או לשדר הזדהות כלשהי עם הצד שכנגד. לא רק האחריות לתוכני הזיכרון הולאמו, אלא כפי שראינו, גם אופני הסדרתו, ולפיכך התנגדה ההנהגה הדתית לכל דפוס שהיה מקובל על הצד האחר, אף אם מקורו היה אולי במסורת היהודית. למרות נכונות האמור לעיל, אני סבור שלזיכרון הדתי בישראל יש פן נוסף וחשוב. פן זה מבדיל אותו מהזיכרון המסורתי, ואולי אף תורם להבנת ההתנגדות לדפוס זיכרון שהיו מקובלים במסורת, כגון אמירת קינות או ימי אבל וזיכרון.

### 3. התכחשות למימד הזמן: מה בין הזיכרון היהודי והזיכרון הדתי בישראל

חכמים, בבקשם להנכיח את המקדש ועבודתו בחיים הדתיים שלאחר החורבן, קבעו הלכות שהן 'זכר למקדש', אך היה ברור שאין ולא תיתכן זהות בין עולמם ובין העולם שקדם לחורבן. הם ביקשו לשמר רצף, אך מעולם לא טענו לזהות; הם ביקשו לבנות את העולם החדש תוך התבוננות בעולם החרב ובערכיו. גם בלימוד התורה והנחלתה הקפידו חכמים על הריבוד ההיסטורי. הדף המסורתי של התלמוד בנוי כשיח בין דורות: האמוראים מפרשים את החומר התנאי; רש"י ובעלי התוספות מפרשים את התלמוד. הלימוד רצוף והמשכי, אך הגבול בין הנדבכים השונים של החומה ברור. דומה שתובנה זו אינה קיימת בעולם החרדי שלאחר השואה. באיגרת הנזכרת של החזון איש, המופנית אל ראש ישיבת 'סלונים' היוצא למסע גיוס כספים למען ישיבתו,<sup>108</sup> הוא כתב, בין השאר, כך:

108 שלמה כהן פאר הדור, לעיל ה"ש 93.

והנה מאות בשנים שהישיבות של בבל נודדים והולכים סוללים המסלה לשוב אל ארץ שגלו ממנה, חרבו בבבל ובנו הנהרסות באדמת נכר בספרד בצרפת ובאשכנז. חלפו שמוותיהם אבל לא חלפו נפשם. זאת התורה שגלתה עשר גלויות ושבתה ביתה בארץ שנער, ושגלתה מבבל לארצות המערב, זאת התורה החוזרת עכשיו מערבות שממות המערביות אל ארץ הצבי ארץ הקדושה הנתנה לאבותינו לנחלת עולם, אשר היתה למעון לה בבואה מסיני להופיע בקרני אורה בקרב ישראל.

"זאת התורה שגלתה עשר גלויות [...] החוזרת". ישיבות בבל, בית-היוצר של התלמוד הבבלי, הן שנדדו בכל הגלויות. הן שינו את מקום משכןן ואת שמוותיהן, "אבל לא חלפו נפשם". מבחינה מהותית, החזון איש מתאר זהות מוחלטת בין המוסדות ובין התורה הנלמדת בין כותליהן, וזהות זו נשמרת עם השיבה לארץ. אותה תורה בדיוק שיצאה לגלות לפני אלפי שנים: "החוזרת עכשיו [...] אל ארץ הצבי, ארץ הקדושה הנתנה לאבותינו לנחלת עולם".<sup>109</sup> יש כאן ניסיון מובהק לטשטש כל אפשרות של שינוי והתפתחות.

אפילו מדבריו של הרב סולוביצ'יק, מחוללה של האורתודוקסיה המודרנית בארצות-הברית, עולה נימה זהה. אחד משומעיו העלה על הכתב דברים ששמע מפי הרב בשעת אמירת קינות בתשעה באב. הרב התנגד לכתיבת קינות חדשות המתייחסות לשואה בנימוק שאי-אפשר לחדש בימינו, בוודאי לא בתפילה. אולם עיקר העניין בדבריו של הרב סולוביצ'יק טמון בטענה שאין צורך לכתוב קינות חדשות משום שהקינות הקיימות לגבי האסונות הקודמים עונות גם על הצורך החדש: תבנית החורבן חוזרת על עצמה; השואה היא עוד אסון על פני רצף האסונות של היהודים בגלותם.<sup>110</sup> כאשר דיבר הרב על הקינה שנכתבה בעקבות חורבן קהילות שפירא, מגנצא וורמיזא במסע-הצלב הראשון (ג'רורות תתנ"ו), הוא הסביר לשומעי לקחו:

כשאני קורא את הקינות על חורבן והרוגי 'אשפריא', השמדת קהל 'ורמיזא' וזעקת השבר 'מגנצא' ההדורה אני חושב על וורשא, ווילנא, וקובנא. תשעה באב הוא יום זכרון של כל חורבני ישראל, אין הכרח לייחד ימים מיוחדים לחורבן ואין צורך לחבר קינות חדשות ופיוטים.<sup>111</sup>

109 בשולי הדברים כדאי להפנות תשומת-לב לעובדה שהחזון איש אינו רואה בבניין הישיבות בארץ עוד תחנה במסלול הנדודים, אלא חזרה אל הנחלה. כמו-כן חשוב לשים-לב לעובדה שתיאור הגלות והנדודים של העם לאורך הדורות מתמצה ומתואר בנדודי התורה והישיבות. ההווה הנודדת היא התורה, היא המהות ומרכז העניין של קיום העם.

110 ראו 'ירושלמי זכור', לעיל ה"ש 11, בעמ' 42.

111 ארזי "קינות", לעיל ה"ש 31, בעמ' 324. השוו לדבריהם הסותרים של הרב עמיטל והרב כשר המובאים לעיל בה"ש 10.

קריאה זהירה בדבריו של הרב סולוביצ'יק תעלה שהטיעון עמוק הרבה יותר מן הטיעון שהחורבנות זהים. לא רק החורבנות זהים, בעיקר זהות הערים הנחרבות. ורשה היא שפיירא, וילנה היא וורמיזא וקובנה היא מגנצא ההדורה. באי־הזכרה של קהילות ורשה, וילנה וקובנה, שחרבו בשואה, טמונה האמירה החשובה ביותר לגבי זכירתן. הן זכורות אצלנו בדמותן של שפיירא ומגנצא. מה שחשוב לזכור לגבי הקהילות שחרבו בשואה היא העובדה שקהילות אלה זהות לקהילות ישראל שבכל הדורות, שהן מהוות חוליה בשרשרת הדורות. כמובן שהמסקנה המעשית מן הדברים ברורה: הזהות הזאת חייבת להימשך, היא הולכת ונוצרת כאן ועכשיו. מגנצא החרבה נבנתה בקובנה וקובנה החרבה נבנית עכשיו בניו־יורק, בבוסטון, בירושלים או בבני־ברק.

עוצמתה של השואה היא כזאת שיהיה אשר יהיה, העולם שייבנה אחריה יהיה עולם אחר. כנגד עובדה זאת בדיוק יצא הזיכרון החרדי: הוא ביקש לטשטש את קו־השבר. הזיכרון החרדי ביקש להתמקד בעולם שהיה, בעולם התורה שחרב, ליצור רצף והמשכיות לאותו עולם. אבל הוא ביקש לעשות דבר נוסף, וכאן החידוש לעומת דפוס־י הזיכרון היהודי בעבר: העולם החרדי שלאחר השואה ביקש לטעון שהוא משחזר בדיוק את העולם שחרב: "פונוביז' קמה לתחייה"<sup>112</sup>. עובדה זו תתבאר על רקע מהותה של האורתודוקסיה ומאבקה בעולם המודרני.

ידועה סיסמתה של האורתודוקסיה בעולם המודרני שטבע החתם סופר: "חדש אסור מן התורה". במובן ראשון, סיסמה זו מובנת כאסטרטגיה נגד החידושים והשינויים שהציעה התנועה הרפורמית או אף תנועות אחרות מתונות יותר. אולם למעשה, לסיסמה זו יש משמעות עמוקה וחשובה יותר: היא מגיבה על האתגר העמוק והאמיתי שהציבו המודרנה וההשכלה לעולם המסורתי, האתגר של הכנסת מימד הזמן אל חקירת הטקסטים המקודשים. החשיבה ההיסטורית יצרה נתק בחשיבה היהודית המסורתית. היא ביקשה לתאר את הספרות הדתית ואת תולדות ישראל בכלל כמציאות דינמית ומשתנה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. ספרו של ר' נחמן קרוכמל הוא למעשה התגובה הראשונה על אתגר זה. רנ"ק אכן ביקש להשתחרר מן הדוגמטיות ולהבין כל טקסט בהקשר של זמנו. השם שבחר לספרו – "מורה נבוכי הזמן" – בא להדגיש את העובדה שהנבוכות של הזמן הזה נובעת מחדירתו של מימד הזמן לתודעה.<sup>113</sup> בעידן הטרומ מודרני יכלו חכמים לשמר את המסורות שלהם תוך ריבוד היסטורי, לא היה בכך כל איום. בעידן הטרומ מודרני לא הובן הפירוש החדש כתוצר של הזמן, אלא כפרי עיון טהור של הטקסט. התפתחות הפירושים נתפסה כתוצר של התקדמות והעמקת העיון. הקורא החדש

112 לעיל בטקסט הסמוך לה"ש 85

113 יצחק שורש הפניה לעבר ביהדות המודרנית 214 (ירושלים, התש"ס). ראו שמעון ראבידוביץ "מבוא" כתבי רבי נחמן קורכמאל (ארה"ב, התשכ"א).

התמזג עם הטקסט ומעולם לא יצר הבחנה בינו לבין מושא פרשנותו.<sup>114</sup> התלמוד הבבלי פותח את דיונו בכל הלכה שבמשנה בשאלה: "מנא הני מילי" [=מנין מילים אלו, מה מקורה של הלכה זו]. תשובתו ניתנת תמיד במישור הפרשנות והדרשה של פסוק מפסוקי התורה, כתוצר טבעי וקוהרנטי של עיון והליך פרשני טהור. בניגוד לרצון לבקר את העבר ובשאיפה להשתנות המאפיינת את החברה המודרנית, החברה המסורתית מאופיינת בטשטוש השינוי והדחקתו: השינוי מוסבר תמיד בכלי העבר, החדש מוצג תמיד כתוצר טבעי של הישן. החוקרים המודרניים, לעומת זאת, חיפשו תשובה אחרת לשאלה התלמודית הקלסית "מנא הני מילי", והם חיפשו במימד הזמן.<sup>115</sup> הריבוד ההיסטורי שבין התלמוד ומפרשיו לא היווה כל בעיה בעידן הטרומ מודרני. הוא נתפס כהמשכיות טבעית, כפרשנות טבעית ואותנטית של הטקסט הקדום יותר המנותק מכל השפעה חיצונית. החקירה המודרנית, שביקשה לחשוף את השפעות הזמן על ההלכה, לא רק ערערה את סמכותה של ההלכה, אלא גם דחקה וצמצמה את כושר פעולתם של דְּבָרֶיהָ. מעתה יהיה קשה לומר על החדש: ישן הוא.

בכך אני סבור שיש להבין את ההבדל שבין הזיכרון היהודי המסורתי לבין זה המודרני, ואף את ההתנגדות של ההנהגה הדתית לשימוש בדפוס זיכרון מסורתיים כקנינות. התמקדות בשואה ובשברה מחדדת ומעצימה את העובדה שהעולם שהיה לא ישוב להיות וכי העולם ההולך ונבנה חדש הוא. בעולם הטרומ מודרני לא עמדה בעיה זו לפני אדריכלי הזיכרון המסורתי. ההווה נתפסה בעולם המסורתי כרצף של קיום בלתי־משנתנה, אך בעולם המודרני יש לנהל מלחמה על תובנה זו. העולם הרבני מבקש להחיות את העולם שלפני השואה ולשמר את העולם החדש, כאן ועכשיו, בדמותו של העולם הישן. ככל שיחודד השבר, כן תועצם הטענה שהעולם ההולך ונבנה שונה ואחר הוא.

#### 4. העמדה המתווכת של הציונות הדתית

דברים אחרונים אלה יסבירו לנו גם את ההבדל העמוק שבין עמדתה של ההנהגה החרדית לבין זו של הציונות הדתית ביחס לזכירת השואה. אכן, השיח הציוני הדתי מזדהה לחלוטין עם השאיפה לזכור את העולם שחרב ועם הצורך לשקם את עולם התורה. אך בויזמנית הוא מזדהה עם השאיפות הציוניות לבנות עולם יהודי חדש ושונה. העולם הציוני הדתי, שהתיווך בין העולם היהודי הישן ובין זה החדש עומד במרכז האידאולוגיה שלו, ביקש, שלא במפתיע, לשלב הן בין תוכני הזיכרון המתחרים והן בין דפוסי הזיכרון המתחרים. בישיבות ובקהילות של הציונות הדתית, הן ' בטבת והן כ"ז בניסן מצוינים כימי זיכרון לשואה, יתרה מכך: תוכני

114 היינמן דרכי האגדה, לעיל ה"ש 90, בעמ' 2–14.

115 ראו בהרחבה: Jay M. Harris, *How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation*

of Modern Judaism, New York (1995).

הזיכרון במוסדות החינוך ובקהילות הדתיות כוללים הן עיסוק בחורבן והן עיסוק בעולם שחרב. ההגות הציונית הדתית ראויה למחקר נפרד בהקשר זה, אך לעת עתה אביא מספר דוגמאות מתוך דבריהם של כמה מן הבולטים שבהוגים הציונים הדתיים. כבר עמדנו לעיל על כך שהרב יהודה עמיטל, ראש ישיבת הר עציון, יצא בתוקף כנגד העמדה החרדית. יחד עם זאת הוא אומר: "... כשניצלתי חשבתי שצריך להיות לי כוח כפול ומכופל, למלא גם את מקומם של אלה שלא זכו להגיע לכאן. זה נתן לי את האומץ לעשות דברים, שבדרך הטבע הינם למעלה מיכולתי האישית".<sup>116</sup> כוונתו למפעל חייו: הקמתה של ישיבת הר עציון, מספינות־הדגל של הציונות הדתית. גם הרב אהרן ליכטנשטיין, עמיתו של הרב עמיטל בראשות הישיבה, נוקט עמדות מרתקות בשאלה זו, עמדות המהוות למעשה תיווך בין העמדות הסותרות שהוצגו במאמר. בדברו על המחויבות הדתית בעקבות השואה, הרב ליכטנשטיין אומר את הדברים הנוקבים הבאים:

ראשית, לזכור. והזיכרון כפול, הגמרא דיברה על זכר למקדש ושני ממדים לזיכרון זה: מצוות הנוהגות בגבולין לזכר המקדש בבניין: לולב כל שבעה, ספירת העומר וכו'. אולם, לא רק את הפאר ואת ההוד עלינו לזכור, אלא גם את חורבותיו ושמומו. כך גם בזיכרון זה, עלינו לזכור יהדות מפוארת, לא רק כידיעה היסטורית, אלא כיחס אישי מסוים, עם קשר של חיבה. יש לזכור את החיים הרוחניים התוססים שהיו שם. יהודים שהלכו בקומה זקופה בגטו מזוהם, יצרו עולם מעמיק במצב פוליטי־חברתי כה קשה, ועם זאת צריך לזכור אח הטרגדיות האישיות, החורבן האיום, המהלומה שפקדה את הציבור ואת היחידים. [...] ולבסוף, תחושה של שליחות צריכה ללוות אותנו כלפי הקב"ה וכלפי אלו שמסרו נפשם. עלינו, על הנשאים במערכה אחרי שהדלדלו צבאותיו של הקב"ה, כביכול, להטות שכם ולשאת בחזון שהם הגשימו, ולהגשימו. אותה אחריות שהייתה מוטלת על כתפיהם מוטלת עתה על צבור קטן הרבה יותר, ולכן עלינו להתאמץ ככל כפלים. פעם אדם שבנה את עצמו היה חופשי להתחשב רק בעצמו ושיקוליו האישיים, בדורנו עלינו לראות את עצמנו כחלק מכנסת ישראל הממשיך דרך הראשונים, המרים אה המקל שנשמט מידי אלה שנפלו בדרך, והותירו אותנו במערכה להגשמת החזון הגדול שלא התגמד כלל, למרות הידלדלותה המספרית של כנסת ישראל.

בהמשך הדברים כותב הרב:

עלינו להתחזק ולהמשיך בבניין שהם לא סיימו בבנין הארץ ופיתוחה. היוצא מ"יד ושם" יוצא בדיכאון עמוק; ואיך אפשר אחרת. אך היוצא ורואה את ערי יהודה וירושלים

116 מאיה הרב עמיטל לעיל ה"ש 10 עמ' 109.



בבנינו, יכול להתעודד, ואין לעשות "פנקסנות" ולומר זהו הפיצוי שנתן לנו ה' על החורבן בשואה. אין במדינת ישראל מענה, אלא פתח לשליחות, לא תשובה, אלא אתגר ויעוד, ועלינו לעשות להתגשמותו של יעוד זה!<sup>117</sup>

הרב יוצא מ'יד ושם', מקום ההנצחה ממנו הדירו הרבנים החרדים את רגליהם עד לפני שנים אחדות. ולא עוד אלא שכשהוא יוצא משם הוא רואה בדיוק את מה שמי שהקים שם את מוסד הזיכרון הזה ביקש שיראה: 'ערי יהודה וירושלים בבנין'. אך יחד עם זאת ברור לו שכל זה מטיל עליו אחריות להגשמת היעוד, היעוד של הנספים, 'להטות שכמ ולשאת בחזון שהם הגשימו, ולהגשימו'.

## 5. זכרונות מתחרים

כל זיכרון בורר לו את הדבר שהוא רוצה להציל מן השכחה. זיכרון של קהילה מוכה, טרופה וחסרת ישע, או לחלופין זיכרון של עולם תרבותי תוסס ומפואר שנטרף. כל אחת מן התמונות הללו ממדרת את צרתה, כל זיכרון מעוצב גם באמצעות מה שמושכח. כל זיכרון גם משרת את מטרותיה העכשוויות של קבוצתו. האחד ביקש להדגיש את המשבריות שבשואה כדי לבדל את העידן החדש מן העידן שלפני השואה, ולקדם באמצעותו את הצידוק המוסרי ואת ההכרח שבבניית העולם החדש. האחר ביקש להשיג את ההפך, להבין ולהכיר את העולם שחבר כדי לפתח את העולם העכשווי לאורו, ולטעון כי קבוצתו מהווה המשך אותנטי לעולם שחבר. התגוששות זו שבין הקבוצות השונות בחברה הישראלית על תכניה ודרכי הסדרתה של זכירת השואה היא דוגמה טובה להיותו של הזיכרון הקיבוצי תופעה חברתית המנוהלת ומונחלת על-ידי מנהיגות או אליטה חברתית מתוך שיקול דעת והגדרת יעדים ומטרות.<sup>118</sup>

117 מתוך דרשה של הרב ליכטנשטיין לעשרה בטבת המופיעה באתר: [www.etzion.org.il](http://www.etzion.org.il). דברים דומים נאמרו עוד בשנת תש"ז מפיו של הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל, שהיה הרב הראשי הספרדי לפני הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות ומזוהה מאוד עם הציונות והקמת המדינה. ראו: **שו"ת משפטי עוזיאל** כרך ב, יו"ד סימן כב. על עמדותיה של הרבנות הראשית והרבנים הראשיים, ראו: **שבי זכרון לשואה** לעיל ה"ש 5. על עמדתו של הרב ע' יעקובוביץ, הרב הראשי לאנגליה לשעבר, המגדיר עצמו 'ציוני דתי', ראו יעקובוביץ, **הרב הלורד: שיחות עם מיכאל ששר**, לעיל ה"ש 29, בעמ' 68–71. יש לציין בהקשר זה שאחד מחברי הכנסת הפעילים ביותר בכל הנושא של קביעת יום כ"ז בניסן כיום זיכרון לשואה היה הרב נורוק מן המזרחי.

118 כטיעוניו של הסוציולוג רבי-ההשפעה בחקר הזיכרון מוריס הלבווקס. על חשיבות מחקריו בהקשר הזיכרון היהודי ראו ירושלמי **זכור**, לעיל ה"ש 11, בעמ' 22; **Y. Zerubavel Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel** 13–15 (Chicago, 1995); גולדברג **השואה בעיתונות**, לעיל ה"ש 10, בעמ' 3–12.

ליזכרון הקיבוצי היהודי היה מקום מרכזי בהגות הציונית. הציונות ביקשה לעסוק בעיצובה מחדש של הזהות היהודית, ובשל כך היה עליה לערוך מחדש את תוכני הזיכרון הקיבוצי למיין מחדש מה שזכרים ומה זוכרים: זכרונות תקפים הושכחו ונשכחות הועלו מתהום הנשייה.<sup>119</sup> עובדה זו, כמו גם סמיכות הזמן שבין השואה ובין הקמת המדינה, הקנו לזכירת השואה מקום מרכזי בשיח הציבורי הגלוי והסמוי על מהותה של המדינה היהודית, יעדיה ומטרותיה.<sup>120</sup> התמקדות הזיכרון בחורבן עצמו והשכחת העולם שחרב, על ערכיו ותרבותו, שירתו היטב את השיח הזה ואת יעדיה של המדינה כפי שראוה מנהיגיה. ראשית, הם חידדו והעצימו את הטיעון על היעלמותו של עולם הגלות הישן. שנית, מדינת-ישראל הוצגה כעולם יהודי חלופי, עולם יהודי המושתת על עולם ערכים לאומיים והשונה במהותו מעולם הערכים הדתי ומערכי הגלות. שלישית, חיים לאומיים וריבוניים נורמליים ימנעו התרחשותן של קטסטרופות שהן תוצאה של האנומליה שבגלות.

מנגד, העולם הדתי ביקש לעצב זיכרון קולקטיבי חלופי. ההנהגה הדתית ביקשה להזכיר את העולם שחרב ולהעצים את עובדת היותו עולם רוחני תוסס. היא ביקשה להתרחק ככל האפשר מן הרעיונות המונחלים באמצעות הזיכרון הישראלי, ובוודאי לא יכלה לקבל את השאיפה להשכיח את התרבות היהודית שנוצרה בגלות. באמצעות הזכרת העולם הישן כעולם מושלם מבחינה מוסרית, עולם של תורה וחסידות, והשכחת כל פן אחר של עולם זה, היא ביקשה לעצב בקרב קהלה ובקרב החברה הישראלית בכללה את זכר העולם שחרב בדמותו של העולם שהיה בונה עכשיו. כפי שראינו, היא ביקשה למקם את השואה על רצף הקטסטרופות של היהודים, אך חשוב מכך, היא ביקשה למקם את קהילתה הנבנית על רצף והמשכיות של העולם היהודי שלפני השואה. ככל זיכרון, גם הזיכרון הזה כרוך בשכחה, לעיתים מכוונת ומודעת. כל מה שהיה בעולם שחרב ואינו קשור לעולם התורה נמחק מן התודעה. העולם היהודי שאינו מכונס בהיכלות הישיבה ובחצרות החסידים הושכח לחלוטין.<sup>121</sup> גם חוסר האונים של היהודי בגלות סולק מן הדיון והתודעה משום שהוא מעורר את טענותיו של הזיכרון

119 זרובבל, שם; אהוד לוז **מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית** 62 ואילך (ירושלים, תשנ"ט).

120 גורני **אושויץ**, לעיל ה"ש 20.

121 ראו קפלן "החברה החרדית", לעיל ה"ש 4, בעמ' 189. קפלן מביא את ביקורתו של שוורץ על תופעה זו בספרו **השואה**, לעיל ה"ש 10: "בעוד שהדורות הקודמים לא היססו לומר 'מפני חטאינו גלינו מארצנו' או 'אבותינו חטאו ואינם', 'אנחנו ואבותינו חטאנו', הרי שבדורנו נעשתה אידיאליזציה של דור השואה, דור שכולו קדושים וטהורים שאין לתלות בהם כל חטא." שוורץ מבקר אומנם את התופעה וקורא לשינוי, אך הוא מאפיין נכון את השיח. דומני שאחת הדוגמות המעניינות בהקשר זה היא הנצחת שמות של ערים ועיירות ממזרח-אירופה בערים, שכונות, רחובות ומוסדות חדיים. ברור לגמרי מדוע יש להנציח את שמו של האדמו"ר מגור בקריאת רחוב על שמו, אך לא ברור, למשל, מדוע מטרסדורף, עיירה בהונגריה, צריכה להיות מונצחת בשמה של שכונה חרדית בירושלים. התשובה טמונה בהתעלמות

הנגדי. מנגד, הודגש מקומו של 'מקדש השם', הגיבור היהודי האמיתי. לחורבן עצמו אין מקום חשוב בזיכרון הזה, אלא במידה שהוא מהווה בבואה להבנת עולם הערכים של היהודי ערב השואה.

לתוכני הזיכרון יש כמובן השפעה גם על דפוסי הזיכרון. הזיכרון הדתי ראה עצמו כזיכרון מתגונן. הזיכרון הישראלי ביקש למדרו מן העולם הנזכר, להשכיח את 'קידוש השם' בשואה, ובעיקר את העובדה שהעולם שחרב בשואה היה בעיקרו עולם דתי, תוסס ויוצר מבחינה רוחנית ואינטלקטואלית. ככזה, לא היה הזיכרון הדתי יכול לאמץ את דפוסי הזיכרון של הזיכרון הישראלי ההגמוני. מאבק על עיצובו של הזיכרון הקולקטיבי באותם כלים של הקבוצה ההגמונית באותן שנים – טקסים, עצרות, טקסטים – נועד מראש לכישלון ברור. לפיכך פנתה ההנהגה הדתית לדפוסי זיכרון שונים לחלוטין, דפוסי זיכרון שיש להם, כפי שראינו, שורשים עמוקים במסורת היהודית. הישיבות היו למרחבי הזיכרון והספרים של גדולי התורה ערב השואה מילאו את מקומם של קינות או של טקסטים אחרים בעצרות וטקסים.

המלחמה על זכירת העבר היא חלון שניתן להשקיף מבעדו על המאבק על עולם הערכים של החברות הנאבקות בהווה. עם זאת ועל־אף ההבדל העקרוני והמהותי שבין העולמות שכל אחד מן הזכרונות מבקש לקדם, יש לשניהם גם מכנה משותף חשוב: ראשית, שניהם מהווים ביטוי עז לרצון החיים הקולקטיבי של היהודים וביטוי למחויבותם להמשך הקיום וההיסטוריה היהודיים, והמטרה המשותפת שהם משרתים היא בנייתו מחדש של העולם היהודי. יתר־על־כן, עמדנו על כך שהחברה החרדית מבקשת לא רק לחדש את רצף הדורות, אלא לטעון למעשה לזהות בין העולמות. אמירה זו יש לסייג מעט. מתוך הטקסטים בוקעת גם, אף אם בקול ענות חלושה, הידיעה כי אף אם נחדש את הרצף, זהות לא תהיה. הקול המפליא וייתכן אף המרגש ביותר בהקשר זה הוא דווקא קולו של החזון איש. הוא אמר כזכור שהישיבות באירופה הן הן ישיבות בבל שנדדו במשך מאות שנים: "חלפו שמותיהם אבל לא חלפו נפשם".<sup>122</sup> אך עם זאת אין הוא רואה בתחנה החדשה שלב נוסף בנדודים. את הקמתן של הישיבות בארץ־ישראל אחרי השואה מגדיר הרב האנטי־ציוני כך: "זאת התורה החוזרת עכשיו מערבות שממות המערביות אל ארץ הצבי ארץ הקדושה הנתונה לאבותנו לנחלת עולם." מה שהיה לא יהיה. עכשיו התורה אינה נודדת, היא חוזרת. בין הזכרונות המתחרים משותף לא רק רצון הקיום של הקיבוץ היהודי, אלא גם משמעותה של השיבה אל הארץ. זאת מבלי לטשטש את התהום הבלתי־ניתנת לגישור הרובצת ביניהם

מוחלטת מקיומו של כל דבר שאינו קשור לעולם התורה. בעצם העובדה שמזכירים את מטרסדורף

אומרים שאין מה לזכור ממנה אלא את עולם התורה.

122 שלמה כהן פאר הדור, לעיל ה"ש 93.

בשאלה מהו הדבר שצריך לבנותו – עולם יהודי שונה וחדש או שיקומו ושחזורו של העולם  
שאבד.<sup>123</sup>

123 לפני שנים מספר התלהט ויכוח חריף בין חוקרים מובילים אחדים בשאלת יחסו של דוד בן-גוריון להזכרת השואה. למרות הניואנסים, ניתן לומר שאין מחלוקת על העובדות, אלא על פרשנותן. בן-גוריון לא התלהב מהרעיון להקמת יד ושם, ולאורך כל שנות החמישים לא השתתף בעצרות הזיכרון ולא ביקר במוסדות ההנצחה. אליעזר דון-יחיה טען שהגורם העיקרי לגישתו של בן-גוריון הוא תפיסת הממלכתיות שלו. לפי תפיסה זו, הוא ביקש לטפח את האתוסים הארצישראליים, את מקומה וחשיבותה של המדינה בהיסטוריה היהודית המתהווה, ובעיקר בעיצובה של התרבות הלאומית, ולא לעסוק בערכי הגלות. בהתאם לכך, הזיכרון הלאומי לפי תפיסתו של בן-גוריון צריך להתמקד במאורעות שיכולים לתרום לליכוד העם היהודי וגיוסו למען מטרות המפעל הציוני וביצורה של המדינה. ראו: Eliezer Don-Yehiya "Memory and Political Culture: The Israeli Society and the Holocaust" 9 **Studies in Contemporary Jewry** 139 (1993) "ממלכתיות, שואה ו'מסרים חתרניים'" אלפיים 20, 81 (2000); בעמדתו תמך גם רוני שטאובר, ראו שטאובר **הלקח לדור**, לעיל ה"ש 2, בעמ' 64 ובעמ' 266; אניטה שפירא טענה מנגד שבן-גוריון, כמו כל ראשי המדינה באותם ימים, היה עסוק בעשייה: "המדובר בשנים הראשונות לקיום המדינה. על סדר היום של הממשלה והכנסת עמדו שאלות כמו חוק חינוך ממלכתי, חוק שירות הביטחון, דפוסי המשפט במדינה, וזאת מחוץ לקליטת העלייה ההמונית, הבטחת דיור, עבודה וחינוך במסגרות שהתפוצצו מרוב התרחבות... הקמת יד ושם, כמו גם עניינים אחרים של רוח וסמליות, היו חשובים, אך היו דברים שהיו חשובים יותר" (אניטה שפירא "ההיסטוריה של המיתולוגיה – קווים להיסטוריוגרפיה על אודות בן-גוריון והשואה" אלפיים קובץ 18, 24, 43 (1999). למרות ההבדל העקרוני שבין שתי הפרשנויות, יש ביניהן גם דמיון רב. מסיבות עקרוניות, כתפיסת דון-יחיה, או מעשיות כתפיסת שפירא, ביקש בן-גוריון להתמקד בבניית המדינה וב'הסתכלות קדימה'. מסתבר, למרבה האירוניה, שיש דמיון רב בין התנגדותם של החרדים לטקסי הזיכרון לשואה ובין היעדרותו של בן-גוריון מהם: אלה ואלה מבקשים להתמקד בבניית עתידו של העם היהודי ורואים בה את תפקידו העיקרי של הזיכרון.