

מבוא: אדם יהודי זוכר

יותם בנימין

אדם יהודי זוכר את הסוכה בבית סבו.
והסוכה זוכרת במקומו
את ההליכה במדבר שזוכרת
את חסד הנעורים ואת אבני לוחות הברית
ואת זהב עגל הזהב ואת הצמא ואת הרעב
שזוכרים את מצרים.

(יהודה עמיחי, "היהודים",
גם האגרוף היה פעם יד פתוחה ואצבעות,
שוקן, תל-אביב, עמ' 136)

בשיר "ילדי", הקודם לשיר הזה, יהודה עמיחי כותב על ילדיו: "געגועיהם על עתידם/ וגעגועי על ילדותי/ עוברים אלה ליד אלה בלי להיפגש, / כמו בטעות גדולה של מהנדס מכרות". הוא מקונן: "בעולם ילדי לא יהיה לי חלק". הילד ממציא את עצמו מחדש, מוליד את עצמו אל עתיד שלהוריו אין בו חלק ונחלה. הוא עצמאי. לעתים תודעת יחיד כזאת נחשפת להיותה חלק מאורגניזם גדול יותר, ואז "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם ומתחיל ללכת" ("שיר בבוקר בבוקר" לאמיר גלבע). בבוקר בבוקר – יש מאין. בלא עבר. בלא זיכרון. ואולם מניין נולדת הרגשתו של אדם כי הוא "עם"? מה מעניק ליחיד או לכלל את תחושת זהותו? כאן נראה שיכולת ההגדרה העצמית וההולדה אל העתיד הנטול הורים, דווקא נשענות על הזיכרון, על העבר, על המורשת. עוד קודם שיצא העם מהוויית הגלות במצרים ובטרם גיבש את עצמאותו הנבדלת כבר צווה לזכור את שעדיין לא התרחש: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֹק לְךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם" (שמות יב 24) – את מצוות הפסח שטרם בוצעה, את הקורבן שטרם הוקרב.

איך שומרים את הזיכרון "עד עולם"? וכי יכול אדם לזכור את שחוו אבות אבותיו לפני אלפי שנים? יכול הוא לזכור את הסוכה שבבית סבו, ותו לא. סוכה זו – נצר לשלשלת של סוכות שהורֶתָן בסוכת בני ישראל במדבר – היא ה"זוכרת" את העבר במקומו. אולם ברור שאין הסוכה זוכרת במובנה הפשוט של המילה. החוליות הבונות את הנרטיב ההיסטורי – הסוכה, ההליכה במדבר, חסד הנעורים, לוחות הברית, עגל הזהב, הצמא, הרעב, מצרים – כל החוליות האלה מקושרות על ידי האדם הזוכר, אם הוא בוחר לספר דווקא כך את קורותיו ואת קורות עמו.

ההיסטוריה היהודית רצופה נרטיבים כאלה: מ"ארמי אוכד אבי" ועד למגילת העצמאות ולנגזרותיה, וכמו בכל נרטיב: בחירת החוליות, הקישור ביניהן, ההשמטות, הקטיעות, הרצף הנבנה – הם לעולם בדיה. כך לדוגמה מגילת העצמאות נפתחת במילים: "בארץ ישראל קם העם היהודי". היא מתעלמת מן הכתוב במקרא, שממנו אפשר ללמוד שהעם קם במצרים, או אולי במדבר. והיא ממשיכה וקובעת: "בה עוצבה דמותו הרוחנית", אף שהתלמוד הבבלי למשל נכתב בגולה.

ואולי דברי אמת נכתבו במגילת העצמאות. האם העם שקם במצרים או במדבר הוא עם "יהודי"? במה הוא יהודי? מה קובע את "דמותו הרוחנית" של עם – ספריו העתיקים או שמא המקום שבו ישב מקדמת דנא ושאליו הוא שואף לשוב? ואם ספריו העתיקים – אילו מהם? התנ"ך? המשנה? התלמוד? הוויכוח על החוליות שירכיבו את הנרטיב הוא דיון מורכב על זהות ועל עיצובה, על מה שמוזכר ועל מה שמושכח. כל נרטיב המייצג זיכרון הוא בדיה. לו נפתחה מגילת העצמאות במילים: "במדבר קם העם הישראלי", היא לא היתה מדויקת יותר. אבל הבדיה אינה המצאה גרדא. היא מחויבת לפיסות העבר שהיא מבקשת לזכור, שהיא נאחזת בהן. הציווי על הזיכרון חי בתודעת העם לא פחות, ואולי אף יותר, מאשר הזיכרון עצמו. סיפור חג הפסח איננו סיפור יציאת מצרים, אלא הסיפור על סיפור יציאת מצרים: הוא אינו עוסק בזיכרון עצמו, אלא בציווי לזכור. בהגדה קוראים על הצורך לספר ביציאת מצרים. בדומה לכך, גם בטקסי "זיכור" של יום השואה ושל יום הזיכרון העם מצווה: "זיכור". המילה הזאת מוטית לזמן עתיד, ויש בכך משום קביעת חוק שנועד להיות תקף לנצח. כדי שלנצח נוכל לומר "העם זוכר" (עכשיו), אנחנו קובעים – "העם יזכור" (בעתיד).

ומי שקורא את המילים הללו בטקס יום הזיכרון, מי שמצווה על העם לזכור – האם הוא עצמו אינו חלק מן העם? הוא מתפקד בה בעת כמוכיח בשער, ככרוז המאפיין את הראוי והמודיע עליו בראש חוצות – וכנמען של הכרזתו שלו המצווה גם הוא לזכור. לזכור את מה? – "את בניו ובנותיו", מהדהדות מילות הטקס. הורים שכולים, שהבנים בניהם והבנות בנותיהם, יושבים ומקשיבים לציווי המחייבם לזכור את שהם זוכרים בכאב רב יום ויום ושעה ושעה. כאבם הפרטי נמסך – ואולי מופקע – אל תוך כאבו המשותף של הציבור כולו, שהרי על פי הטקסט הנזכר, בניהם ובנותיהם של ההורים השכולים הם בעיקר בניו ובנותיו של העם כולו. הטקס מכוון אותנו להרגיש שכולנו הוריהם.

וכך גם כולנו ילדי "אברהם אבינו". הזיכרון האישי מורכב מאבני בניין משותפות, וגם להפך: הציבור מורכב מיחידיו. קודם שהפך השם "בני ישראל" לשמו הקיבוצי של העם הזה, הוא ציין את זהותם הפרטית של היחידים: בני ישראל הם בניו הפרטיים של ישראל הפרטי, ששמו הראשון היה יעקב ("אבינו"). לכל בן כזה יש שם: "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֵת

יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ כָּאוֹ: רְאוּבֵן שְׁמֵעוֹן לְוִי וַיהוּדָה: יִשְׁשַׁכָּר זְבוּלֹן וּבְנֵימִן: דָּן וְנַפְתָּלִי גָד וְאָשֶׁר" (שמות א 1-4). אחר כך שמות האנשים הפרטיים נעשים שמות של שבטים, וכבר אינם נחלתם הפרטית של בעליהם.

רעיון מעין זה מובא בשירו של עמיחי: הוא זוכר את בן-גוריון כאיש וכמנהיג, אבל ילדיו: "הם יזכרו שבן-גוריון היה נמל תעופה/ מן הימים שבהם היו עדיין נמלי תעופה/ שזכרו את האיש ואת יתר המעשים אשר עשה" ("ילדי"). משורר "ילדי" מצייר את ילדיו מנותקים ממנו. יכול אדם לראות את עצמו (או מכל מקום: לשאוף לראות את עצמו) מנותק מקשריו הביולוגיים הישירים ביותר. ומנגד יכול אדם לומר בתפילה "אלוהינו ואלוהי אבותינו" ולראות את עצמו שייך לשושלת בת אלפי שנים ("אבותינו") ולקהילה שרכיביה הם קהל המתפללים כולו ("אלוהינו"). במובן הזה יש קשר הדוק בין מושג הזיכרון לבין עיצוב הזמן ודרך מדידתו. לשאלה מתי החלה ההיסטוריה שאנו רואים בה מכוונת זהותנו – האם אנחנו מתחילים את הספירה מבריאת העולם, מן הגירוש מגן עדן, מיציאת מצרים, מחורבן בית המקדש, מלידת ישו או מראשית הציונות? – יש זיקה ישירה להגדרתנו העצמית ולמושגי הקהילה וההשתייכות שלנו.

אין זה מקרה שלפי המקרא, גיבוש "עדת ישראל" לעם עצמאי כרוך בהגדרת ראשיתו של זמן חדש ("הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֲדָשִׁים", שמות יב 2). זה קורה בפרק שבו העם מצווה לזכור את הפסח ועוד טרם התרחשות יציאת מצרים, שעליה חלה המצווה הזאת. גם המסכת הראשונה במשנה ובתלמוד עוסקת בהגדרת הזמן: השאלה "מאימתי קורין את שמע בערבית?" (ברכות א א) מבקשת להגדיר מהו ערב וכיצד נוכל לקבוע את תחילתו. התשובה המתבקשת – להביט אל השמים – אמנם מופיעה בגמרא ("משעת צאת הכוכבים", ברכות ב ע"א), אבל אין זו התשובה הראשונית. המשנה מביטה בראש ובראשונה אל בני האדם דווקא. היא הופכת את נבחרי הקהילה – את הכוהנים – לסמני הזמן וקובעת שהערב מתחיל "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" (ברכות א א). אל מול ההצעה הזאת עומדת גם האפשרות לקבוע את ראשית הערב מתוך הפניית המבט אל חלכאיה ונדכאיה של הקהילה ולא אל נבחריה: "משהעני נכנס לאכול פתו במלח" (ברכות ב ע"ב).

מדידת הזמן אינה עניין פשוט. כל החלטה – על ראשית המנייה ועל סופה, על מעבר היום ועל ראשית החודש, על החגים שיש לחוג ועל האירועים שיש להתעלם מהם – כל החלטה כזאת נושאת בחובה מסר על מהות מודדי הזמן, על החוליות הבונות את הנרטיב שלהם. אך טבעי הוא שלא רק עיצוב עדת ישראל, אלא גם עיצוב הילד היהודי לכדי אדם בוגר בן העם הזה, רובו ככולו נעשה על בסיס מושג הזמן. בגני הילדים – הדתיים והחילוניים כאחד – הילדים עורכים מדי שבוע בשבוע טקס קבלת שבת ומדי פעם בפעם חוגגים יום הולדת, לוח הזמנים ונושאי הלימוד מותאמים ללוח החגים העבריים ובין חג אחד

למשנהו מדברים על עונות השנה.

כל חג ומועד הוא יום זיכרון. בכל חג כל אדם מחליט אם לחוג וכיצד ועם מי. התשובות על השאלות הללו מתורגמות לטקסים שבהם מצוין החג הזה, לטקסים הנקראים או נלמדים, לתלבושות, למאכלים ולמוזיקה. מצד אחד, החג הוא אירוע ייחודי החורג משגרת הימיום ואיננו משקף אותה; ומצד אחר, אפשר שהוא בגדר העצמה של היומיומי והפשוט: הוא ממצה לכדי אירוע אחד את כל החשוב והמהותי לנו, את זהותנו.

מאחר שמושג הזיכרון קשור קשר הדוק כל כך לשאלות של זהות, מאבקים לא פשוטים נכרכים בו. קבוצות שונות מבקשות להנחיל לציבור את תודעת הזיכרון שלהן, שכן מי שמעצב את הזיכרון מעצים את דמותו ונעשה זכור, חשוב, בעל תפקיד מכריע בהוויית הכלל, ואילו מי שאיננו מוזכר נדחק הצדה, מושקע. סוכני הזיכרון נאבקים בזירה הציבורית להשמיע את קולם, להנכיח את סיפורם הייחודי, להיות חוליה בשרשרת החוליות שירכיבו את תודעת הזיכרון הציבורית. אפשר שהם רואים בכך תשובה ניצחת לשאלה שיהודה עמיחי מציג באחד משיריו האחרונים: "ומי יזכור את הזוכרים" ("פתוח סגור פתוח").

בשנים 2003-2004 התכנסה במכון ון ליר בירושלים קבוצת מחקר, תחת כנפיה של ה"מטרייה" לזהות ולתרבות יהודית. חברי הקבוצה דנו בשאלת עיצוב הזמן והזיכרון בחוויה היהודית והישראלית. מתוך הדיונים גובשו מאמרים ומסות, ואלה מובאים בספר שלפניכם. תחומי הידע של החוקרים הללו מגוונים: יש בהם אנשי פילוסופיה והיסטוריה, סוציולוגיה וספרות, מדעי היהדות ומדעי הנצרות. בזכות המגוון הזה מתאפשר מבט רחב על ריבוי הפנים של הזמן ושל הזיכרון בתרבות היהודית. בזכות המגוון הזה המאמרים והמסות שבספר הזה גם אינם עשויים מקשה אחת. חלקם אקדמיים יותר וחלקם פחות. חלקם מרצים משנה סדורה וחלקם מדווחים על חוויות אישיות. הספר משקף אך ורק את נקודות המבט הסובייקטיביות והסלקטיביות של כותביו, ואין בו יומרה לנתח את כל פני הזמן היהודי והישראלי. מן הבחינה הזאת אפשר לראות כאן הזמנה להעמקת הדיון ולבחינת היבטים נוספים העולים מן הנושאים שבספר הזה במחקרים חדשים.

הספר נפתח בפרולוג המציג את מסותיהם של זלי גורביץ' ושל אריאל הירשפלד, והוא עוסק בזמן כמושג מטפיזי מתוך ניתוח המילים העבריות המשמשות לציונו ולמדידתו. גורביץ' מציע בחינה של מושגי הזמן בשפה העברית. הוא פורס את משפחות המילים שהעברית מצרפת למושג הזמן, ורואה במילה "זמן" עצמה את הגורם המזמן את משפחות המילים הללו ומאגדן בצוותא. הירשפלד מגיב לדברי גורביץ' ומתמקד בניסיונו של האחרון לחפש תחליף עברי הולם למושג "מְשָׁךְ" (durée) של ברגסון. גורביץ' מנתח בהקשר זה את המושג "יום", אבל נזהר מלהכריע ולומר שמדובר בתחליף ראוי.

הירשפלד טוען שגורביץ' מחמיץ את העושר הגלום במושג "הווה". בעיניו הוא עשיר מן המושג שברגסון משתמש בו משום שהוא מתאר יש הממשיך להיות. זמן ההווה קשור קשר עמוק לזהות ולהוויה וגם לשמו של האלוהים. ההווה הוא זמן שאפשר להיכנס אליו ולהיות בו. לפיכך – ובעקבות שיר של שמואל הנגיד שהוא מנתח – הירשפלד קורא למסתו בשם "שעה אני בה".

השער הראשון מתמקד באופן שבו עיצבו יהודים במשך הדורות את תפיסותיהם על אודות הזמן. לפיכך מצטרף כאן למושג הזמן גם מושג הזיכרון: מי שמעצב את הזמן הוא הקובע מניה וביה מה ראוי לזכור, וכיצד יש לשמר את הזיכרון הזה. יהודה בן-דוד מגדיר במאמרו את הזיכרון: "שימור התנסויות מעבר לזמן שבו אירעו". אבל השאלה מיהו המשמר ובמה הוא יכול להיזכר תלויה בהבנתנו את טווח הקיום האישי ובתמונת העולם האונטולוגית שלנו. בן-דוד מנתח ארבע תפיסות של המושג "זיכרון". הראשונה, התפיסה המטריאליסטית הרואה באדם מי שקיים רק מעת היולדו ועד עת מותו, ולפיכך אין זה בגדר האפשר שזיכרונותיו יחרגו אל מחוץ לטווח חייו. השנייה, התפיסה האפלטונית שלפיה הנשמה יכולה לזכור את התנסויותיה טרם התלבשותה בגוף. הזיכרונות הללו אינם פיקטיביים, אדרבה: תכניהם הם האידיאות המבטאות את האמת הנצחית על העולם ועל האדם. התפיסה השלישית היא תפיסתו החסידית של ר' יהודה אריה ליב אלטר, מחבר הספר *שפת אמת*. תפיסה זו קרובה לגישה האפלטונית, אולם היא פונה לכיוון דתי אקסיסטנציאליסטי מובהק. על פיה האדם יכול וצריך להיזכר בתורה, ובכך להתחבר לשורשיו. התורה הזאת אינה אוניברסלית: לכל אדם שורש נשמה משלו, ואופן ייחודי שבו הוא נדרש לקיים את התורה. הגישה הרביעית המובאת במאמרו של בן-דוד מייצגת את התפיסה המקראית, ולפיה טווח הזיכרון חורג אל מעבר לחוויותיו של היחיד בעברו שלו, ואף אל מעבר לטווח עברם של אבותיו הפרטיים. כולנו מצויים לזכור את יציאת מצרים. ייתכן שיש בכך גם הרחבה של היחידה המצווה על הזכירה: היחיד נתפס כחלק מן היחידה הכוללת – מן העם – שהוא הישות החייבת במצווה.

רחל אליאור מנתחת במאמרה את לוח השמש על פי הכהונה כפי שהוא מוצג במגילות שנמצאו במדבר יהודה. המאבק על לוח השנה, על החגים והמועדים ועל המסורות הנכרכות בהם הוא מאבק על שליטה פוליטית ותרבותית. ספרות הכהונה הציגה את חנוך בן ירד כמי שהביא משמים את לוח השנה האמתי והמקודש. חנוך הוא השביעי באבות העולם, והלוח שייסד מבוסס על חלוקות שביעוניות. על פי הלוח הזה, המייצג את הזמן הקדוש, נקבעה עבודת הקודש במקום הקדוש – הוא בית המקדש. על הלוח הזה מיוסדת המיסטיקה של "מעשה מרכבה", המציגה את הסודות העליונים. חז"ל ביקשו לדחוק את ההוויה הכהנית שקדמה להם ועשו זאת בראש ובראשונה בעזרת מעבר מלוח המבוסס על השמש ללוח המבוסס על הירח. על קידוש החודש על פי הירח יכול

להעיד כל אדם באשר הוא, ולא רק יחידי סגולה השייכים לשושלת הנבחרת. חנוך יורד מגדולתו, ומועדי החגים משתנים כך שלא ייוותר שריד מן המציאות המיסטית ששיקף הלוח הקודם.

גם במאמרה של חמוטל צמיר אפשר למצוא יסודות של כתיבה ושל מחיקה, ואולם כאן המוחק והכותב הם אותו אדם עצמו. צמיר מנתחת את שיריהם של יוצרי דור המדינה ומתמקדת בשניים: "רובינזון קרוזו" של נתן זך ו"הרחובות ממריאים לאט" של דוד אבידן. לטענתה אפשר ללמוד מהם כיצד הקמת המדינה היא בה בעת גם הגשמתה של השאיפה הלאומית וגם סופה. משום כך הקמת המדינה היא נקודת שבר בחיי האומה: משמעותה היא ביטול תשוקתה של התנועה הלאומית להיכנס להיסטוריה ולכן היא גם יציאה מן ההיסטוריה אל המיתוס. לפיכך יוצרי שנות החמישים מכוננים את זהותם הלאומית הישראלית החדשה ואת הפואטיקה החדשה פרי פיתוחם מתוך דינמיקה מורכבת של המשכיות מצד אחד ושל הכחשת אותה המשכיות (הכחשה מיתית, בלא עקבות) מצד אחר. את ההכחשה הזאת מגלה צמיר במיתוס "הלידה מן היס": מי שרצה להיוולד בלא עבר ובלא זיכרון מתוך מגע ישיר וילידי עם האדמה מתכחש עתה, עם התגשמות שאיפתו, לאדמה הזאת עצמה ומבקש להיוולד מן היס.

צמיר עוסקת בזמן הישראלי, ואילו עינת רמון דנה בזמן הנשי. היא מנתחת את הפטור שניתן לנשים מ"מצוות עשה שהזמן גרמן" ובוחרת בחינה ביקורתית את מקומה של האשה בחיי הציבור ביהדות לדורותיה ובישראל כיום. מתוך עיון במושג "פנאי" בשיריה של זלדה היא מציעה משמעות חדשה לזמן הנשי: זהו זמן של פנאי, וזהו גם הזמן של האל. הפנאי מאפיין את האל ביחסו אל האדם: הוא פנוי לקשב ומקבל כל אדם בלא תנאי, ברוך אין-סופי – שלא כחברה האנושית, המתנכרת אל האדם הבודד. על פי תבנית זו, הנשים הן העובדות את האל וההולכות בדרכיו. יש לכך השפעות הן במישור האמוני והן במישור המעשי באשר לתפקידן של הנשים בחיי הקהילה ובבית הכנסת.

השער השני דן בקשר שבין המושג זיכרון לבין סוגיות מוסריות ומושגיות. ברברה מאייר עוסקת באתגר המוסרי שציוויי הזיכרון היהודיים מציבים לפני התרבות הנוצרית – אתגר המתעצם בעקבות השואה. היא מנתחת את עיצוב הזיכרון של יציאת מצרים, של חורבן בית המקדש ושל סבל ישוע הנצל. יחס הנצרות לזיכרונות הללו וסוגיית הטמעתם בתיאולוגיה ובתרבות הנגזרת ממנה זורים אור על יחסה של הנצרות לישראל וליהדות. היהדות מתפקדת בד בבד הן כ"אחר" של הנצרות והן כקהילה אחות המתפתחת עמה בזמן. מאייר בוחרת כאן את השאלה, האם אפשר לתקן זיכרונות ולעצבם מחדש. יש בכך ערעור על התפיסה התמימה שהזיכרון משמר את חוויות העבר "כפי שהיו" (או לפחות כפי שאנו משוכנעים שחווינו אותן), ולפיכך אי-אפשר לתקנו, לשנותו או לעבדו כרצוננו, על כל פנים – לא במודע.

מאמרו של יותם בניזמן בוחן את הזיקה בין הזיכרון לסליחה. הוא דוחה את

התפיסה המקובלת, הרואה במושג "סליחה" שכחת העוול. בדרך כלל עושה העוול, הזוכה לסליחה, נתפס כ"אדם אחר" מזה שפגע משום שהתחרט וביקש לאיין את העוול כאילו לא אירע. ואולם אם הפוגע הפך ל"אדם אחר" והעוול נשכח, הרי שלא נותר עוד מרווח לוגי לסליחה. הסליחה אפשרית רק במקום שבו נעשה עוול, וככל שהעוול רב יותר, כך הסליחה נחוצה יותר; אבל ככל שהיא נחוצה יותר, כך היא מוצדקת פחות משום שהעוול רב יותר, הפוגע פגע יותר, והנפגע נפגע יותר. זהו פרדוקס הסליחה, וז'ק דרידה הוא אחד ההוגים שהראה אותו במלוא עוצמתו. כדי לפתור אותו, הוגים רבים מפרידים בין העוול לבין עושהו. הם מציעים לגנות את העוול, אבל לסלוח ליוצרו. בסליחה הם רואים קבלת הפוגע כאדם רציונלי ובעל ערך, המסוגל לאמץ תכליות חדשות, להשתנות, לגבש מחדש את עמדותיו המוסריות וכדומה. ואולם ההפרדה הזאת משאירה את העוול בגדר חריג לא מוסבר בכיוגרפיה של הפוגע, ואין איש המקבל עליו אחריות. לפיכך מציע בנימין תפיסה אחרת של מושג הסליחה, המבוססת על הזיכרון, ולא על השכחה. סליחה שלמה היא תהליך דיאלוגי שבו הפוגע והנפגע נושאים את זיכרון העוול בצוותא ומשקעים אותו במרקם חייהם, וזאת בלי לטשטש את אשמת האחד ואת הצלקות שהותיר בנפש האחר.

השער השלישי עוסק בקשר שבין זיכרון לבין אובדן ומוות. הדגש הוא במחלוקת בדבר עיצובו של הזיכרון ובמאבק בין סוכני הזיכרון הטוענים לבעלות עליו. מאמרה של דליה עופר דן במחלוקת בנושא ההנצחה בעיר שניטע לזכר יהודי בולגריה שנספו בשואה. עופר היתה חברה בוועדה הציבורית שהתבקשה על ידי קרן קימת לישראל (קק"ל) להכריע על שם מי ייקראו היער והאנדרטאות שבו, ובעיקר האם ראוי להנציח את זכרם של המלך בוריס השלישי ורעייתו המלכה ג'ובנה. בוריס השלישי נמנע מלחתום על הצו לגירוש יהודי בולגריה למחנות ההשמדה, ובכך תרם במידה רבה להצלתם. עם זאת, הוא היה מעורב בפעולות שהביאו לידי גירוש יהודי תראקיה ומקדוניה למחנות ההשמדה. סיפורם של יהודי תראקיה ומקדוניה נדחק לשוליים עד כדי כך שמיכאל בר-זוהר בחר לספרו על יהודי בולגריה בעת השואה את הכותרת: *הרכבות יצאו ריקות: ההצלה הנועזת של יהודי בולגריה מהשמדה*. למעשה, הרכבות היו מלאות ביהודי תראקיה ומקדוניה. המאבק על יער בולגריה ניטש באשר לאוסף של פרטים: על שם מי הוא ייקרא? אילו אנדרטאות יוקמו בו? אילו שמות ייחקקו עליהן? מה ייאמר על בעלי השמות הללו? כל פרט כזה טומן בחובו תכנים עמוקים של זיכרונות מעונים, ונושאי התכנים הללו ביקשו לפלס להם דרך אל התודעה הציבורית מתוך העלמת זכרם של מי שאינם ראויים בעיניהם להעלאה על נס.

נושאי הזיכרונות, מי שנאבקים על ההנצחה ועל משמעותה, הם מי שמבקשים לכבד את זכרם של מי שאינם עוד. השאלה מה ציוו המתים במותם

ואיזו משמעות יש לייחס למוות הזה עומדת במרכז מאמרו של אודי לבל. לבל בוחן את דפוסי ההתנהגות של משפחות שכולות בישראל ואת תפיסותיהן באשר למוות הבנים. הוא מציג שלושה מודלים מרכזיים של היחסים בין המשפחות השכולות לבין הממסד בישראל. המודל הראשון, "מודל השכול ההגמוני", התעצב במלחמת העצמאות. לבל מביא עדויות על משפחות שהיו גאות במות יקיריהן במערכה למען קוממיות העם בארצו. הן היו לנושאות התפיסה הרואה במוות הבנים קורבן הכרחי למען המולדת, ולפיכך היו דפוסי אבלן מאופקים וממלכתיים. המודל השני, המכונה בפי לבל "סדקים במודל השכול ההגמוני", מאפיין את התנהגותן של משפחות שכולות לאחר מלחמת יום הכיפורים. מפי משפחות אלו נשמעה ביקורת קשה על הממסד, שכן בקרב הציבור רווחה התפיסה שהיה אפשר למנוע את נפילת הבנים. האיפוק והריסון פינו אפוא את מקומם ל"הזמנה לבכיי". המודל השלישי, "פרקטיקה של אי-אמון", מתאר את התנהגותן של משפחות שאיבדו את יקיריהן בתאונות אימונים ובכשלים מבצעיים בשנות התשעים. זהו היפוכו הגמור של מודל השכול ההגמוני: אין משפחות אלו משרתות את הממסד, אלא מתעמתות אתו בראש חוצות. הן מאשימות את הצבא בהפקרת הבנים וברשלנות פושעת. מאחר שאין להן אמן בממסד, וכדי להשמיע את טענותיהן קבל עם ועדה, הן הופכות בעצמן לשחקניות בעלות משקל בזירה הציבורית, ומטרתן להציב חלופה ראויה למערכת הצבאית הרשמית הכושלת.

השער הרביעי של הספר עוסק בטקסי זיכרון. צבי בקרמן מציג תוצאות מן המחקר שערך במשך שנתיים בשני בתי הספר החדשים הדו-לשוניים שהוקמו על ידי המרכז לחינוך דו-לשוני בישראל ב-1997, האחד בירושלים והשני בגליל. הוא בחן את עיצובם ואת משמעותם של שני טקסים מרכזיים בבתי הספר. הראשון הוא חגיגת חג החנוכה, עיד אל-פיטר וחג המולד, והשני – טקס הזיכרון לחללי צה"ל וטקס הזיכרון לנכבה, המתקיימים יחדיו בבתי הספר הללו. דרך בחינת הטקסים הללו בקרמן מבקש לבחון את מושג הפיוס: האם אפשר לעצב את הטקס כך שישקף מסר שכל הצדדים יכולים להיות שותפים לו? האם יש במסר הזה משום תרומה לפיוס ביניהם? המסקנות מעודדות רק בחלקן: חגיגת חג החנוכה, חג המולד ועיד אל-פיטר עלתה יפה, במידה רבה משום שעיקרה את המחלוקת מתוכן. מסרים בעלי היבט לאומי (כמו דמותו של יהודה המכבי) או מעוררי זיכרונות מרים (כמו דמותו של ישו) נעדרו מן הטקס, ולעומתם הודגשו מסרים דתיים כמו מושג האור ונס פך השמן. ואולם בטקס יום הזיכרון לחללי צה"ל ויום הזיכרון לנכבה לא היה אפשר לייצר עצמם בנוסח דומה כדי להתגבר על העימות המובנה בו. לפיכך נכשל הניסיון הזה: הטקס לווה במתחים, ואחריו אמרו כמה הורים שהם שוקלים להוציא את ילדיהם מבית הספר.

אביגיל אנטמן מנתחת במאמר האחרון בספר את טקס הזיכרון הסופי –

ההלוויה. היא בוחנת את התפילות ואת הטקסים המרכיבים אותו ושואלת למי הוא מיועד: למת? לאבלים? לאלוהים? היא רואה בהלוויה היהודית טקס מעבר, ומעידה על כך מטפורת הדרך, המודגשת בתפילות המלוות את הטקס. גם המת וגם האבלים עוברים ככרת דרך ארוכה במהלך הטקס הזה. המת נע מעולם החיים לעולם המתים. מן התחנה הראשונה, שבה היה גוף הנועד לרימה ולתולעה, הוא מגיע אל התחנה האחרונה כנשמה בתפילת "אל מלא רחמים". במהלך המסע הוא נתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, והמלווים אמרו מזמור תהלים כדי שיגן עליו מפני הדרך זרועת הנגעים והפגעים. בשעת הקבורה נאמרו "שלוש עשרה מידות הרחמים" כדי שייסלחו לו כל חטאיו. בסוף הטקס הוא כבר חלק מעולם הנשמות ונעשה מליץ טוב במשפטם העתידי של הנותרים מאחור. דרכו של האבֵּל כרוכה בחובה החלה עליו להשלים עם גור הדין ולהצדיקו. עליו לומר – אף בשעה שמתו מוטל לפניו – שישם אלוהים יתגדל. אחרי שלמד את השיעור הזה הוא זוכה לתפילה מרוככת יותר: תפילת "אל מלא רחמים", שבה מוזכרים גם גן העדן והנשמה.

הספר נחתם במסה אישית של חיים באר. במרכז הדיון עומדת שאלת הקשר שבין זיכרון הסופר לבין עיצוב דמויותיו. באר מספר כאן על תענועי הזיכרון הכרוכים בעיצוב גיבורי ספריו, ובייחוד בבחירת שמותיהם: לעתים מתגלה כי מה שנדמה למספר שהוא זיכרון אינו אלא פרי דמיונו, ולעתים מה שהמספר בודה מלבו מתברר שהוא נטוע עמוק במציאות – סבור הוא שהמציא את העלילה ואת הדמויות, אך למעשה הן כופות את עצמן עליו משום שהתקיימו בזיכרונו.

הרעיון הראשוני להקים קבוצת מחקר שתעסוק בעיצובו של הזמן בתרבות היהודית גובש בשיחה ארוכה שניהלתי עם ראש תחום תרבות וזהות יהודית במכון ון ליר בירושלים, הרב פרופ' נפתלי רוטנברג. עזרתו ועצותיו החכמות אפשרו את הפיכתו של הרעיון הראשוני הזה לקבוצת מחקר ולספר כתוב. הקמת הקבוצה, ועבודת העריכה של הספר הזה, זכו לברכתו ולעידודו של ראש המכון, ד"ר שמשון צלניקר. מנהלת תחום תרבות וזהות יהודית במכון, דפנה שרייבר, ועוזרותיה – דורית שפיר, ושירה קרגילה שבאה במקומה, השקיעו מאמץ בלתי נלאה בדאגה מסורה לקיומה של הקבוצה ולהפקת הספר. מחלקת הפרסומים של המכון, בראשותה של שרה סורני, שקדה בקפדנות ובנועם כדי להפוך את פלט המחשב של המאמרים לספר הכרוך שאתם מחזיקים בידיכם. אני מבקש להודות לכולם.