

על זיכרון רודף ועל זיכרון חומק: מבט על השכול הישראלי

גליה גלזנר-חלד

ספרות המחקר בתחום השכול בעשורים האחרונים ממפה ומתעדת תהליכי שינוי עמוקים בחברה הישראלית. חלקו הראשון של המאמר יסקור ספרות זו ויתחקה אחר מגמות שינוי מרכזיות של האופן שבו השכול מובן ונחוה בחברה הישראלית ומשפיע עליה. חלקו השני והמרכזי של המאמר יציע קריאה אינטגרטיבית של ספרות מחקר ושל טקסטים מגוונים העוסקים בשכול בישראל, והוא יתאר את השכול כמרכיב נצחי ומרכזי בתרבות בישראל. בחלק זה אדגיש את אופן הבנייתו של השכול הישראלי כמערכת יחסים בין־אישית ובין־דורית מתמשכת בין הנופלים ובין אלו שנותרו חיים, ואציג את מטפורת "הזיכרון הרודף" ומטפורת "הזיכרון החומק" כדי לחשוף באמצעותן את תפקידה של תרבות השכול בישראל כמעין מטרונום או מנגנון מווסת של החברה הישראלית, וכמי שמניחה תשתית ערכית מוסכמת ונצחית לקיומה.

מילות מפתח: תרבות, שכול, אבלות, זיכרון, מטפורה, רודף, חומק, נצחי, בין־דורי, מערכת יחסים, סיזיפוס.

חבוא

"נתיבים מתלכדים של שינוי בתחומי השכול והאובדן מעידים על נקודת מפנה משמעותית במצב הרוח הקולקטיבי ובשיח הציבורי בכל הנוגע לסבל ולחללי מלחמה הקשורים במערכת הערכים הבסיסית של החברה", טוענים יורם בילו ואליעזר ויצטום (Bilu & Witztum, 2000, pp. 1-2). ספרות המחקר בתחום השכול מעניקה לקוראים את הכלים לזהות שינויים שחלו עם השנים באופנים שבהם השכול נחוה, מדובר, מונצח ומשפיע. במאמר זה אסקור מגמות של התפתחות בתרבות השכול הישראלית ובאופן הבנת תופעת השכול במהלך השנים. לצד השינויים האלה אציע קריאה אינטגרטיבית של ספרות מחקר ושל טקסטים מגוונים העוסקים בשכול בישראל, קריאה המפקיעה את הדיון מן הממד ההתפתחותי והממד הכרונולוגי של תרבות השכול ומזהה בה ממד על־זמני.

במאמר אדגיש את הבנייתו של השכול הישראלי כמערכת יחסים בין־אישית ובין־דורית מתמשכת בין הנופלים ובין אלו שנותרו חיים. מערכת היחסים הנצחית הזאת

נוכחת בתרבות הישראלית כמובנת מאליה מצד אחד וכבלתי מוגדרת מצד שני, והיא מתנהלת בשני אפיקים: באפיק אחד דמות הנופל "רודפת" את אהוביה, והיוזמה ליצירת קשר נמצאת כביכול בידיה כך שהאבלים נתפסים כסבילים וכנתונים לחסדיה; ובאפיק השני דמות הנופל חומקת מן הזיכרון אך הקהילה האזרחית נאבקת לקיימה ולהנציחה, וכך היוזמה ליצירת הקשר נשארת בידיה ואילו דמות הנופל נתפסת כסבילה והווייתה אף מצטמצמת לעיתים לכדי שם בלבד. את שני האפיקים אציג באמצעות שתי מטפורות: זיכרון רודף וזיכרון חומק, ולאחר שאזהה ואאפיין אותן, אסמן את תרומתן להבנה הכוללת של דפוסי הזיכרון בישראל. טענתי במאמר היא, שמטפורות אלו חושפות את תפקידה של תרבות השכול בישראל כמעין מטרונום או מנגנון מוסת של החברה הישראלית וכמי שמניחה תשתית ערכית מוסכמת ונצחית לקיומה.

מגמות של שינוי והתפתחות בתרבות השכול בישראל ניתוח של ספרות המחקר על תרבות השכול הוביל לזיהוי שלושה צירי שינוי מרכזיים המעסיקים את החוקרים בעשורים האחרונים.

1. תרבות השכול בישראל: בין גבורה לקורבנות השכול, האבלות והנצחת חיילים שנפלו במערכה היו עמוד תווך בבניינה של התרבות העברית בישראל מראשית דרכה. התנועה הציונית ביקשה לעצב אדם חדש ושונה במובהק מן היהודי הגלותי, הפסיבי, החלש והנשי, והיא העלתה על נס את דמות החלוצ: חקלאי צנוע, איש עמל, קרוב לטבע ולאדמת המולדת, אך גם מסוגל לאחוז בנשק ולהילחם על מולדתו. החינוך לחיי לוחמים בארץ החל כבר בעלייה הראשונה, ואתוס הלוחמה והגבורה הגופנית הונחל בבתי הספר, בגדנ"ע ובתנועות הנוער. הוא נשען על מיתוסים של גיבורים יהודים מן המסורת היהודית ושאף לחשל את אופיים של ה"צברים" ולפתח את הסבילות, התושייה, יכולת העמידה בסכנות ואומץ הלב שלהם (אלמוג, 1997, עמ' 223-226). יום נפילת תל חי החל את מסורת ימי הזיכרון והאבל הקולקטיביים וזיכה את השכול במעמד מרכזי בריבונות היהודית המתחדשת: "יום תל חי כלל את מרבית המרכיבים של ימי הזיכרון הלאומיים שנתעצבו לאחר הקמת המדינה: הגבורה והנכונות להקרבה עצמית, מאבק המעטים מול הרבים והקשר בין המוות, ההנצחה והתחייה הלאומית [...] מלחמת 1948, על גיבוריה וחלליה, יצרה לא רק מציאות פוליטית חדשה, אלא גם דמות מופת חדשה: החייל העברי, ליד הארץ, שהביא את העצמאות הנכספת 'על מגש של כסף'" (בן-עמוס ובית-אל, 2003, עמ' 374).

היציאה לקרב נתפסה ככורח, ומותו של הלוחם העברי נתפס כמעשה התנדבותי אלטרואיסטי וכביטוי לפטריוטיזם נשגב. במותם הצטרפו הלוחמים לפנתיאון החללים העבריים שמתו מתוך נכונות להקריב את חייהם למען הצלת האומה. גם להורים ששכלו את בניהם במלחמה נקשרו כתרם. לא דובר על עקדה פסיבית ועל הכנעה של יצחק כלפי אביו, אלא על עקדה מרצון של הבן, על פעולה אקטיבית של גבורה גופנית, על לחימה עד הכדור האחרון ובראש מורם (אלמוג, 1997, עמ' 73-74).

אנדרטאות נבנו כדי להנציח את הקרבות וכדי לשלב את זיכרון הגבורה וההקרבה ההרואית במרקם החיים ובנוף המקומי. אתרי הנצחה נועדו גם לכונן מיתוסים סביב קרבות ולבסס פולקלור ישראלי של סיפורי קרבות של גבורה ושל תקומה לאומית (עזריהו, 2005). הנפלים נחשבו גיבורים והקרבתם נחשבה עמוד תווך לתקומת העם היהודי במדינתו. אודי לבל מכתיר את רבקה גובר כמנהיגה מוסרית, כסמל וכמופת למודל זה של אבלות, כ"טיפוס האידיאלי של האם השכולה ההרואית בישראל". גובר התגייסה במקום בעלה לצבא הבריטי כשהייתה אם לשלושה, וסייעה לבנה לזייף תעודות ולהתגייס לבריגדה היהודית כשמלאו לו 16 שנה. לאחר ששכלה את שני בניה הלוחמים החלה גובר לפעול במיזמים לאומיים כדי למלא את צוואתם. היא מכרה את ביתה, תרמה את הכסף שקיבלה תרומתו לרכישת כלי נשק למדינה, ועברה לגור ביישובי עולים ללא חשמל וללא מים כדי לסייע להם (לבל, 2015, עמ' 123-124). מותם של חיילים "על מגש הכסף" נעשה התגשמות על-אנושית של האתוס הציוני הקולקטיבי, ולפיו במצבי קיצון שימור חיי הקולקטיב הנמצאים בסכנה קודם להישרדותו של הפרט. ההורים השכולים בשנים הראשונות של המדינה נתפסו כ"מצבות חיות", והם הכפיפו את עצמם לאתוס ההקרבה (Bilu & Vitztum, 2000, pp. 4-6).

לאתוס הגבורה וההקרבה היו מחירים. מלחמת העצמאות נחווה כמלחמה קריטית לקיומה של ישראל, והנוהג הרווח היה להתעלם מביטויי סבל של לוחמים או לתייג אותם ככשל מוסרי של חיילים שבאו מן הגולה. מגמה זו נמשכה גם בזמן המערכה בסניני, וגם מאפייני מלחמת ששת הימים תרמו לחיזוקו של אתוס הלוחם. תשומת הלב לקיומה של מצוקה נפשית אצל לוחמים בעשורים הראשונים לקיומה של ישראל נותרה נמוכה מאוד. מגמת שתיקה והשתקה זו השתנתה בעקבות מלחמת יום כיפור, קו פרשת המים במקומה של הטראומה בישראל (פרידמן-פלג, 2014, עמ' 14).

לבל מזהה שינוי קיצוני בנרטיב הישראלי - מעבר מאתוס השכול ההרואי למה שהוא מכנה "מיליטריזם ויקטימולוגי". סימנים מוקדמים לכרסום באתוס ההקרבה ניכרים באובדן האמון בממסד בעקבות מלחמת יום כיפור. ההורים השכולים ביטאו את זעמם בפומבי, ומושא זעמם היה הדרג הפוליטי ולא הדרג הצבאי (Lebel, 2006, p. 167). נקודת מפנה של ממש

ביחס לאתוס הגבורה וההקרבה מזהה לבל במלחמת לבנון הראשונה, כשהורים שכולים הגדירו אותה כ"מלחמת ברירה". אימהות, ובראשן ארגון "ארבע אימהות", פעלו להבלטת מחיר השכול ועיצבו מחדש את תפקידן ואת דימויין כקורבנות הממסד הישראלי. ההתנהגות הראויה חדלה להיות זו של הקרבת הבן הלוחם למען המדינה והחלה להיות זו של הגנה על הבן מפני תוקפנות הממסד. התנהלות זו השפיעה על מדיניות הצבא בכלל, ובמלחמת לבנון השנייה בפרט, ועודדה דוקטרינה צבאית "פוסט-הרואית", שהתבססה בעיקר על ארטילריה ועל חיל האוויר כדי להימנע ככל האפשר מהכנסת חיילים לקרבות קרקע (לבל, 2015, עמ' 111-112).

אף שהאוטונומיה של המדינה משחררת אותה לכאורה מתלות בשיתוף הפעולה עם קבוצות כוח בחברה, אוטונומיה זו פחתה במדינות הדמוקרטיות משנות השבעים של המאה העשרים. משנים אלו כבר לא ניתן לצאת למלחמה בחברה דמוקרטית ללא הסכמה עממית, והרגישות לנפילתם של חיילים בקרב הגבילה את חירות המדינה להוציא אל הפועל משימות צבאיות. שיח השכול של הורים שכולים משקף גישות חברתיות כלפי מחיר המלחמה האולטימטיבי - המוות. הורים שכולים נתפסים כיום כבעלי זכות לגיטימית להשמיע את קולם ולהשפיע על מדיניות צבאית (Levy, 2010, pp. 123-125).

החשיפה התקשורתית והמשפטית של הציבור הרחב אל "מאחורי הקלעים" של זירת הביטחון החלה בראשית שנות התשעים, ואף היא כרסמה באתוס החיילות ההרואי ותרמה תרומה ניכרת להפחתת מעמדו. הציבור נחשף לכשלים מבצעיים, לריבוי תאונות ולמאמצי טיוח. "זירת הביטחון נתפסה לראשונה כמי שמקדמת אינטרסים עצמיים, ועושה למניעת חשיפת הכשלים של בכיריה ולמניעת תרבות למידה ארגונית, אשר יכולה להוביל לאי הישגותם של אסונות הגובים מחיר דמים בקרבה" (לבל, 2008, עמ' 261). על פי לבל, מוות חסר תוחלת ברשלנות מייצר מודל שכול מנוגד למודל השכול ההגמוני, שנסמך על ההנחה כי הנופלים הם גיבורי ישראל. את המשמעות לאסונם שאבו הורים שכולים מיזמות שמטרתה להיאבק בתרבות הארגונית הצבאית ובליקוייה ולכפות עליה ערכים אזרחיים (לבל, 2008).

לדעת קרן פרידמן-פלג, ההכרה בקיומן של פגיעות טראומטיות אצל לוחמים הוסיפה לינוק מאתוס הלוחם, וטראומה נתפסה בדרך כלל כמאפיינת מבנה אישיות מסוים, גם בזמן האינתיפאדה הראשונה בשנת 1987. לעומת זאת, בעקבות האינתיפאדה השנייה, שהחלה בשנת 2000, חל שינוי במקומה של הטראומה בישראל: איום הטרור הגביר את המודעות למחירים הנפשיים שגובה הסכסוך מלוחמים ומכלל האוכלוסייה (פרידמן-פלג, 2014, עמ' 15-17). אפשר לזהות כאן בבירור מעבר מאתוס של גבורה והקרבה לאתוס של פגיעות וקורבנות. לומסקי-פדר ובן-ארי מתארים את השינוי התרבותי שחל בחברה הישראלית

באותן שנים, שינוי שאופייני לתקופת מעבר מתפיסת המלחמה כהכרחית וכ"טבעית" לתפיסת המלחמה כגובה מחירים וכמעוררת חולי פסיכולוגי רציני. מאז מלחמת המפרץ הראשונה נעשה שיח זה רווח בהדרגה בכלל החברה הישראלית, והוא עבר תהליך "אזרוח" כך שיהיה תקף לכלל הישראלים ולא רק ללוחמים. תקופה זו סימנה מעבר מהבנה של מלחמה כהכרחית במידה זו או אחרת ו"טבעית", להבנה שלה ככזו המייצרת חולי חמור וגובה מחירים מבחינה פסיכולוגית (Lomsky-Feder & Ben-Ari, 2007, p. 117).

המעבר מנרטיב של גבורה לנרטיב של חולשה ניכר בפרקטיקות הזיכרון הרווחות בישראל. בן-עמוס ובית-אל בחנו טקסי זיכרון בשנות התשעים, זיהו את צמצום השימוש בסממנים הצבאיים בהם ונוכחו לדעת כי הצטמצם גם מקומם של השירים ה"הרואיים" הצבאיים והציבוריים, כגון "מגש הכסף" ו"הנה מוטלות גופותינו", לטובת שירים אינטימיים המבטאים שכול פרטי (בן-עמוס ובית-אל, 2003, עמ' 393). לומסקי-פדר תיעדה וניתחה טקסי זיכרון בבתי ספר שהתקיימו בשנים 1998-2010. היא זיהתה בהם תפיסה עצמית קורבנית דווקא אצל קבוצות הקשורות הדוקות לאתוס הקנוני של הלוחמים והמתגאות במספר הגבוה של הלוחמים ושל הנופלים בין בוגרי בתי הספר. החוקרת שיערה כי השינוי עשוי להיות קשור לקריסת הסכמי אוסלו, ולייאוש ולמשבר המוטיבציה שיצרו. טקסים אלו משקפים נסיגה מאתוס הלוחם, שמתבטאת בהיעדר כמעט מוחלט של סיפורי הקרבה וגבורה ובאזכור נסיבות נפילתם של הלוחמים. אלה מוצגים לא כגיבורים אלא כקורבנות של מלחמה מתמשכת, ומודגשים חוסר האונים של המשפחות השכולות וכאבן: "קולותיהם של האבלים כה עוצמתיים ודרמטיים שנראה לעיתים שהם ולא הנופלים הם גיבורי הטקס" (Lomsky-Feder, 2011, p. 560).

חמוטל בר-יוסף המשוררת כואבת את המעבר התרבותי מחברה שמעלה על נס את הגבורה לחברה שרואה עצמה כקורבן: "השכול והאבל כחוויה לאומית טראומטית הפכו לחלק בלתי נפרד ורב ערך מהזהות הקולקטיבית שלנו, כשם שחורבן וגזירות היו חלק מהזהות היהודית. מה זה עושה לנו? איך זה משפיע עלינו [...] מטרידה אותי האפשרות שבתרבות הישראלית יש נטייה להתייחס אל השכול של האדם הפרטי כאל מצב אבנורמלי בלתי משתנה, המקנה הנחות לכל החיים" (בר-יוסף, 2013, עמ' 10-11); "הפגיעה הנפשית של החייל ושל משפחתו מוכרת כיום הרבה יותר משהייתה לפני חמישים שנה, כחלק מהקורבן שגובה המדינה מהפרט הישראלי עבור המשך קיומה. הפסיכולוגיה עיצבה בנו התייחסות חדשה לשכול ולאבל: אנו מבינים את החוויות הללו כאירוע טראומטי, הטעון טיפול נפשי של מומחים, כחבלה נפשית עמוקה שעקבותיה לא יימחו [...] התרבות שבה אנו חיים מעודדת את הקיבוען של חווית האבל [...] נוצר אצלנו מיתוס המקבע טראומות העומדות במרכז

ההתעניינות הציבורית, והמקנה להן משקל מוחץ ותוצאות הרות גורל" (שם, עמ' 15-16). בר-יוסף מעמידה את מודל השכול ההרואי כתשליל של מודל השכול הקורבני: "כשהחינוך היהודי היה אנטי גלוי בגלוי, הוא היה גם אנטי קורבני. חונכנו לא להיות קורבנות של הגורל, להילחם על חיינו ועל זכותנו לשמוח בהם" (שם, עמ' 23).

אלון גן מזהה היפוך הדרגתי ביחסה של החברה הישראלית היהודית למושג "קורבן": מרומנטיזציה של תפיסת "הקורבן" ברוח עקדת יצחק מרצונו, בתור תנאי להגשמת המפעל הציני וכביטוי לעוצמת הנכונות לעשות כל שיידרש כדי להגשימו, ועד ל"בון טון" של שיח קורבני שפשה בחברה הישראלית. חל כאן אפוא מעבר משימוש במושג "הקרבה" במובן sacrifice לשימוש בו במובן victimhood: "נקודת המבט הוויקטימולוגית החליפה את נקודת המבט הסקפירייזית. סיפור העקדה הפך מספר הדרכה, מודל ומופת לספר אזהרה וקריאת תגר ערכית. ממדריך 'עשה' למדריך 'אל תעשה'. אברהם המקריב הפך מאביר האמונה לקנאי עיוור ושנוא, המקריב את בנו על מזבח אמונתו [...] אתוס הגבורה והקורבן היה לעוד אחת מהפרות הקדושות שהשיח הפוסט-מודרני והשיח הפוסט-ציוני ביקשו לשחוט, ובמובן מסוים גם הצליחו" (גן, 2014, עמ' 26-27). גן מגדיר הקרבה במובן sacrifice כאקטיבית, קורבן המבקש להקריב את עצמו על מזבח אמונתו, והקרבה במובן victimhood כפסיבית, קורבן שמשתמשים בו לצורך הגשמת אמונתו של מיישהו אחר (שם, עמ' 33). המושגים האלה הם בגדר "מצבי הוויה ותודעה משתנים, תלויי הקשר, תרבות והשקפה" (שם, עמ' 35). גן מתחקה אחר "תהליך הולך ומתעצם של עיצוב הזהות הישראלית כקהילת קורבן", וכוונתו לקורבנות ויקטימולוגית בעלת הקשרים חברתיים ותרבותיים שונים ומגוונים (שם, עמ' 28).

על פי אודי לבל, הלחץ לכלול את נפגעי פעולות האיבה והטרור ב"פנתיאון חללי הגבורה" עורר מחלוקת באשר ליחס בין גבורה למות קדושים. בגולה נחשבו קורבנות פוגרומים כמי שמתו על קידוש השם, ומשפחות נפגעי הטרור בישראל ביקשו לשחזר את המעמד המיוחד הזה, שנגרע מהם במדינה ריבונית המעניקה מעמד כזה רק לנופלים לוחמים (Lebel, 2014, pp. 9-10). בימינו האתוס הלאומי כולל חללי תאונות אימונים ואסונות מבצעיים, חללים שנפלו בפעילויות צבאיות שנויות במחלוקת וחללים אחרים שעד לשנות התשעים לא זכו לחשיפה ציבורית ונתרו "מאחורי הקלעים" (לבל, 2012, עמ' 154). בשנת 1998 קיבלה הממשלה החלטה לציין ביום הזיכרון לחללי צה"ל גם את זכרם של קורבנות הטרור, ושם היום שונה ל"יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ולנפגעי פעולות האיבה". אלו הם ביטויים למעבר מאתוס שכול הרואי לאתוס שכול קורבני.

משהתבססו בחברה הישראלית שני מודלים של שכול, זה ההרואי וזה הקורבני, החברה משתמשת בשניהם במקביל לפי צרכיה. ניתוח טקסטים של הורים שכולים מעיד על קיומם

המקביל של שני המודלים: בנרטיבי האבלות שלהם מאמצים ההורים השכולים מרכיבים "הגמוניים" בעלי משמעויות ממלכתיות ולאומיות, לצד מרכיבים של חוסר משמעות ושל ספק - "הורים שכולים עשו מאמצים להבנות משמעויות אידיאולוגיות למות ילדם ולשמר אותן, תוך כדי כך שהצביעו על חוסר התחלת במוות" (Barak & Leichtentritt, 2015, p. 364).

על סמך ניתוח של ייצוגי אימהות שכולות בעיתונות הכתובה בשנים 2000-2012 זיהו סוקר ורנרט (2013) מודלים מקבילים ומתחרים של שכול. מודל "האם הצבאית-לאומית" מציג את השירות הצבאי כערך מרכזי שבאמצעותו ניתן לשמור על הזהות הלאומית של עם ישראל. האימהות השכולות מצופות לחנך את ילדיהן למסירות ולמוכנות להקרבה, והסיקור התקשורתי של "האם הצבאית-לאומית" מבליט את מיתוס העקדה ונראה שיש בו השלמה עם תפקיד זה. העיקרון הקולקטיבי שמותו של הפרט מוצג כמוות המשרת את מטרות הכלל אפיין את החברה הישראלית לדעת רנרט וסוקר עד לשנות התשעים והוא רווח גם כיום (שם, עמ' 74-75). לעומת זאת, מודל "האם החתרנית" מתייחס לאימהות שכולות הפועלות בעקבות אובדן לשינוי החברה ולקראת קבלת ערכים של שלום ואי-אלימות. נשים אלו נמצאות בשולי הסיקור התקשורתי, ומודל "האם החתרנית" מוצג על ידי התקשורת כמודל שאינו מתאים לחברה הישראלית (שם, עמ' 76-77). ניתן לשער שמודל "האם החתרנית" קשור לנרטיב הקורבני, ומחקרן של רנרט וסוקר מעיד שקרנו ירדה בעשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת.

ישראלי ורוסמן-סטולמן התחקו אחר תנודות בייצוגיהם של לוחמים קרביים במדיה הכתובה בישראל כילדים או כגברים. לדבריהן, את הייצוג הגברי אפשר לזהות כמשקף אתוס של גבורה וריבונות ואילו את ייצוג הילדים כמשקף אתוס של קורבנות, והן תיעדו מעבר מייצוג לוחמים כגברים בשנות השמונים של המאה העשרים לייצוגם כילדים פגיעים הזקוקים להגנתם של הוריהם ושל המדינה בשנות התשעים של מאה זו. בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת לוחמים מיוצגים כצעירים אך לא כחסרי אונים אלא כלוחמים שנשלחו להגן על אימא ואבא, כגברים ש"עושים את העבודה". לטענתן, התנודות בדימוי הלוחם קשורות לתחושת האיום בתלות במלחמה או באירוע הצבאי שעל הפרק. בשנות התשעים רווחה תחושת ביטחון ונורמליזציה שהורידה את הנכונות להילחם, אך בעקבות כישלון הסכמי קמפ דייוויד ובעקבות האינתיפאדה השנייה נחוה הסכסוך כבלתי פתיר וחזרה תחושת ה"אומה במלחמה" (Israeli & Rossman-Stollman, 2015). המחקר על תרבות השכול בישראל מתחקה אפוא אחר שינויים עמוקים בתפיסת ה"עצמי" של החברה הישראלית.

2. תרבות השכול בישראל: בין הציבורי לפרטי

התנועה שמזהה ספרות המחקר בין נרטיב שכול הרואי לנרטיב שכול קורבני אינה בלתי תלויה בתהליכי ההפרטה שעוברת תרבות השכול בישראל. שנהב ניתח את המכתבים המסורתיים ששולחים מנהיגים - בעבר נשיא המדינה או יו"ר הכנסת, וכיום שר הביטחון - למשפחות השכולות לקראת יום הזיכרון, וזיהה נקודת תפנית משמעותית במכתב הראשון ששלח יצחק רבין בשנת 1985: תחילת תהליך נסיגה מהצגת הסיפור הקולקטיבי. רבין פנה להורים, לנשים, לבנות, לבנים, לאחיות ולאחים כמי שחשים כאב, ושרטט קו הפרדה בין "אנחנו", אלו שאינם בני משפחות השכול, ובין "אליכם", בני המשפחות השכולות. במכתביו בשנים שלאחר מכן התייחס לנשיאה הבודדת בנטל והצהיר במפורש שהשכול הלאומי כלל אינו משתווה לאבלם הפרטי של המשפחות השכולות. בכך ערער רבין על תפיסת העולם הקולקטיבית שהשתקפה במכתבים עד לאותן שנים, ולפיה האומה היא קולקטיב שעוצמתו מטשטשת את ההבחנות האלה. שנהב מזהה "שינוי עצום בהבנת מקומו של הפרט בתוך מסגרת הקולקטיב [...] גישה זו מצביעה על נכונות לבחינה מחדש של יסודות החברה הישראלית מנקודת מבטו של הפרט", וכן שקדושת החיים של האדם הבודד מוגדרת בידי רבין במכתביו כשיקול מרכזי שמקבלי ההחלטות צריכים להתחשב בו (Shenhav, 2009, p. 699).

לליב מלמד חקרה סרטוני זיכרון שהפיקו משפחות שכולות, סרטונים שנעשו מנהג רווח משנות התשעים של המאה העשרים, והיא טענה שהסרטונים מבטאים דחייה מצד המשפחות של מנגנוני הזיכרון הרשמיים של המדינה ואת הצורך שלהן לבטא את אובדן במושגים שלהן (Melamed, 2015, p. 10). לדבריה, סרטוני הזיכרון המשפחתיים הם אנטי-מונומנטליים, והם מציגים באינטימיות את החייל הנופל כבן משפחה אהוב ולא כגיבור לאומי (שם, עמ' 4-5). ההתמקדות בכאב האובדן ובמחיר האישי כרוכה בנסיגה מן המרחב הפוליטי ומביקורת השלטון. היא מוסיפה שאין זה מקרה שהעצמת מקומם של מנגנוני הזיכרון האישי והמשפחתי מתרחשת בתקופה של תהליכי הפרטה ניאו-ליברליים בישראל, ושגם התפתחות הטכנולוגיה תרמה לכך על ידי כינון מרחב זיכרון הומוגני פחות (שם, עמ' 6).

הרוח האינדיבידואליסטית משתקפת גם בדיון המשפטי ברצונן של משפחות נופלים לעצב בעצמן את הכיתוב על מצבות ילדיהן שנפלו בקרבות ישראל או נפגעו בפעולות איבה. השיח המשפטי מתייחס במפורש לשינוי שחל ברוח הקולקטיבית שאפיינה את ימי ראשית המדינה, וכשדנים כיום באיזון בין האינטרסים המתנגשים רשות היחיד גוברת (רובין, מלקינסון וויצטום, 2016, עמ' 294-297). בבתי הקברות מתרחשים תהליכים ברורים של הפרטת הזיכרון (Guilat & Waksman, 2012). כדי לזהות את מגמת השינוי הזאת יש לאפיין תחילה את נקודת המוצא שלה.

בתי הקברות הצבאיים הראשונים הוקמו במאה התשע-עשרה בארצות הברית, והם מתאפיינים ביומרתה של המדינה להמיר את ההנצחה הפרטית בהנצחה קולקטיבית המבטאת זהות קולקטיבית, מיתוסים ואתוסים. השימוש במצבה האחידה מצביע על ניסיון ליצור שוויון ולמזער את ייחודו של הפרט וכך לכלול אותו בקולקטיב (כץ, 2011, עמ' 141). תהליכי השינוי בחברה הישראלית משנות השמונים, תהליכי גלובליזציה, תהליכים אולטרה-קפיטליסטיים של הפרטה בלתי מרוסנת, מרכזיותו הגדלה של הפרט, ודעיכת ההגמוניה ששלטה עד לשלהי שנות השבעים - משתקפים כולם בבתי הקברות הצבאיים (שם, עמ' 143-144).

הורים שכולים רבים היו מעורבים בחקיקת חוק בתי הקברות הצבאיים בשנת 1950, והם הציגו עמדה כמעט אחידה שיש להימנע מאפליה ולהקפיד על שוויון ועל אחידות במראה המצבות. ואכן, עד שנות השבעים כללי האחידות נשמרו פחות או יותר (שם, עמ' 147-149), אך גישה זו הלכה והשתנתה בעקבות מלחמת ההתשה ומלחמת יום כיפור, וביתר שאת בעקבות מלחמת לבנון הראשונה ושאר המבצעים והמלחמות שלאחריה. השינויים התבטאו בשינוי הכיתוב האחיד לטובת מתן אפשרות לביטוי אישי ובהצבת תוספות שונות על המצבה ובסביבתה הקרובה, כגון צמחייה, חפצים ותמונות של הנפלים, סמלים, חלקי נשק ועוד, תופעה שממדיה הולכים ומתעצמים משנות השמונים ועד ימינו. גם צילומים של נפלים החלו להופיע על מצבות ישנות, ומה שהחל כמנהג של יוצאי ברית המועצות נעשה נורמה מקובלת בעיני כלל הציבור הישראלי (שם, עמ' 167-168). בעקבות תביעות שונות התיר בית המשפט בשנת 1991 להוסיף תאריך גרגוריאני למצבות של חללים יהודים, ב־1995 התיר לייצר מצבות פרטיות (בצורה תקנית) כך שהמשפחות יוכלו לבטא את הכאב ואת האבל האישי שלהן, וב־1996 ביטל את החובה לציין תאריך עברי על קבריהם של לא יהודים. בשני העשורים האחרונים ניכרות חריגות רבות יותר ויותר בצורת המצבות התקנית (Guilat & Waksman, 2012, pp. 1-7). "התגובה לאובדן צבאי בישראל איבדה הרבה מן המשטור המונוליטי ומן הצנזורה העצמית שלה - ואבלם של פרטים עבר למרכז הבמה" (Witztum, Malkinson, & Rubin, 2016, p. 369).

הופעת תצלום של נופל על קבר צבאי דווחה באופן רשמי לראשונה בשנת 1971 בידי ועדה של משפחות שכולות שמינה משרד הביטחון. חברים בוועדה התייחסו לתופעה זו כפוגענית, לא חוקית ולא שוויונית, וביקשו להסיר תמונות וחפצים אחרים מן הקברים, ואילו חברים אחרים בה ביקשו לגלות סלחנות וסובלנות כלפי ביטויים של שכול פרטי. בשנת 1996 התקבל תיקון לחוק בתי הקברות הצבאיים, ולפיו צורת המצבה הצבאית וגודלה יהיו אחידים, וכן הכיתוב שעל המצבה ועיצובו, אך משפחות יוכלו להוסיף כיתוב משלהן

באישור הרשויות (Pasternak, 2010, pp. 46-47). "בחירתן תחת הפורמליות של הסביבה הצבאית ובהפרת האיזון המתוכנן שבין הרצונות הפרטים לאלה הציבוריים, נראה כי תצלומי נופלים על הקברים מסייעים למשפחות השכולות לחוות את השכול בפרטיות, ביחס ישיר להיעדר הפיזי של הקרוב האהוב וללא תלות בכאב הלאומי" (שם, עמ' 51). לטענת פסטרנק, הצילומים שנוספו לקבר פוגעים בניסיון המוסדי והרשמי לייצג את הנופלים כקבוצה אחידה שיש לה מניע אידיאולוגי ומוסרי קוהרנטי אחד (שם, עמ' 59).

מיכאל פייגה התייחס לאופן הנצחתם של הנופלים באסון המסוקים: "תהליך ההקמה הארוך של אנדרטת המסוקים מבטא שינוי עקרוני שהתרחש בשדה ההנצחה הישראלי, והוא הפרטתה של ההנצחה" (פייגה, 2010, עמ' 123-124). הפרטה זו נשענת לדבריו על הטלת ספק בהצדקה למותם של חיילים, על פוליטיזציה של השכול, על הטלת ספק במוסריותן של פעולות החיילים בזירות צבאיות־אזרחיות, על חתירה תחת גרטיבים מיליטריסטיים גבריים, על התערבות הורים במערך ההנצחה שנעזרת בטכנולוגיות חדישות וברשתות תקשורת, ועל חלחול מאבקים דמוגרפיים לזירה הלאומית של השכול (שם, עמ' 127). אסון המסוקים הוליד גל של הפקות הנצחה פרטיות, ופייגה זיהה בהם ביטויים של "ישראל פוסט-מיליטריסטית ואינדיבידואליסטית, שבה המשפחות משתחררות מאחיות האתוס הצבאי, ומתבוננות באימה לא מוסווית בצבא הנוטל את בניהן, בלי שתחושת התרומה הלאומית תהווה גורם ממתן בחרדה שהן חשות" (שם, עמ' 137). משפחות האסון ייסדו בעצמן עמותה להקמת אנדרטה משותפת, עסקו בתכנונה ובהקמתה ובגיוס כספים מן המדינה, וכן מימנו חלק מן העלות בעצמן, ובתחושות תסכול וכעס הן ממשיכות להיאבק במדינה על מימון תחזוקת האנדרטה. לצד מאבקן זה נעשה האתר מוקד תיירותי מיד לאחר שסיימו להקימו - מבקרות בו תנועות נוער במסעותיהן ומתקיים בו טקס זיכרון שנתי של בית הספר "הר וגיא" - וגם שיתוף הפעולה עם הצבא חשוב ויקר למשפחות הנופלים (שם, עמ' 139-142). פייגה מסיק כי "על אף תהליכי הפרטה מואצים בכל תחום מוסדי בחברה הישראלית, הזמן שבו יסתגרו בני משפחות ההרוגים באבלן ויתנכרו לקשר ההדוק אל המדינה והלאום נראה עדיין חזון רחוק" (שם, עמ' 142).

גם מסקנותיה של מיכל לרון דומות. ממלחמת יום כיפור, ובייחוד משנות השמונים והתשעים, "נהפכו ההורים השכולים לשחקן חברתי בולט בזירה הציבורית. שוב אין הם מוכנים לקבל את הגישה הפטרנליסטית שנקטו כלפיהם סוכני המדינה השונים, והצבא ביניהם" (לרון, 2005, עמ' 46). "יד לבנים", למשל, ארגון התנדבותי שממומן על ידי משרד הביטחון, החל לפעול בסוף שנות התשעים כקבוצת אינטרס, ובמקום להתמקד בהנצחה, במורשת ובטיפול במשפחות שכולות הפנה את משאביו למאבק לשיפור זכויותיהם של השכולים (שם, עמ' 51-52). משנות השמונים עברו ארגוני השכול מנקיטת פעולות להפצת

ערכים ומפעולות למען הכלל - כגון עידוד יוזמות הנצחה, זיכרון ושיקום - לתפקד כקבוצת אינטרס ולקדם בפומבי הטבות כלכליות לחבריהם (לבל, 2012, עמ' 153). זהו מהלך מובהק ומעניין של הפרטת הזיכרון הקולקטיבי.

3. תרבות השכול בישראל: בין נרטיב מונוליטי לריבוי נרטיבים

עידן של זיכרון קולקטיבי וממלכתי הצמיח נרטיב זיכרון מונוליטי, אך במהלך השנים ניכר שתרבות השכול בישראל מתפתחת, מתגמשת ולומדת להכיל נרטיבים נוספים.

המעבר לריבוי נרטיבים ניכר בתחום הטיפולי, בתיאוריה ובמעשה. פרויד שיער שתכלית תהליך האבל היא שחרור של האָבֶל מן המחויבות הקודמת שהייתה לו למערכת היחסים עם האדם שנפטר. תהליך האבל מושלם כשאדם מצליח לוותר על מחויבותו למת והוא חופשי להשקיע עצמו במערכות יחסים אחרות (רובין ואחרים, 2016, עמ' 32). טענה זו של פרויד "שלטה בכיפה במשך זמן רב" והשפעתה על תחום בריאות הנפש הייתה רבה (שם, עמ' 33-34). מצב זה השתנה ותפיסה אחרת נעשתה רווחת, זו המגדירה את שלבי הפרידה מן הנפטר לא כרצף הכרחי ולינארי אלא כתוכנית אוניברסלית להתקדמות המשולבת בהדגשת היבטים אינדיבידואליים בתגובה לאובדן: "חוקרים, מטפלים והאבלים עצמם מאמינים כי אין דרך אחת נכונה או אוניברסלית לחוות אובדן ולהגיב לו" (שם, עמ' 42). כפיית הגדרת מושגים מערביים של אבלות כ"נורמליים" או כ"בריאים" נחשבת כיום להבניה אתנורתרביתית, ומכירים בכך שהבנת דרכי ההתמודדות של תרבות מסוימת עם מוות מצריכה ידע מעמיק של ההיסטוריה, המבנה החברתי, הכלכלה והפוליטיקה של אותה תרבות (Witztum et al., 2016, p. 368).

גם במישור הפוליטי ניתן לזהות מעבר מנרטיב מונוליטי לריבוי נרטיבים של שכול. אחת הדרכים של מפלגת השלטון למסד לגיטימציה למפלגתם היא למחוק ולמחות מן הזיכרון הלאומי הישגים ותרומות של קבוצות האופוזיציה. בן גוריון התאמץ לשרטט את גבולות קהילת התורמים למדינה, את "מגש הכסף" שלה, ככאלה שאינם כוללים את לוחמי האצ"ל והלח"י. כיוון שלא שולבו בטקסטים הממלכתיים של הזיכרון, נאלצו לוחמי האצ"ל והלח"י ליזום הפקות הנצחה פרטיות לגיבורים ולחללים שלהם (לבל, 2008א). בשנת 1963, כשבן גוריון התפטר מתפקידו כראש ממשלה ולוי אשכול מונה תחתיו, החלו להופיע לראשונה מחוות של הכרה מצד המדינה בתרומתם של לוחמי האצ"ל והלח"י. מנחם בגין היה נושא הדגל בתחום זה, והוא פעל להבטחת מקומם של לוחמים אלו בפנתיאון הזיכרון (Lebel, 2005, pp. 121-123).

שבירה של המונוליטיות הזאת ניתן לזהות גם בהכלת סטטוס השכול לדרגות קרבה נוספות. לימור מגן ורחל דקל מכנות שכול על אחים "אבל בלא הכרה חברתית", כזה שאינו זוכה כמעט להתייחסות ולהכרה באובדן ובכאב האישי של האחים השכולים (מגן ודקל,

2008, עמ' 555). לעומת זאת, בספר הדרכה שחילק משרד הביטחון לעובדים הסוציאליים המטפלים במשפחות שכולות, נכתב: "עם השנים התפתחה הבנה לצורכי האחים השכולים, בהתבסס על נסיונו המקצועי רב השנים במפגשים עם אחים שכולים [...] הבנות אלו הביאו לפתיחת האפשרות להעניק השתתפות במימון טיפול נפשי לאחים שכולים אשר אבלם לא עובד בסמיכות לתקופה המשברית ואשר השלכות האובדן השפיעו על מהלך חייהם" (דרורי-גוהר, 2011, עמ' 137). בשנת 2017 הוקם ביוזמתו של אליסף פרץ ארגון שנקרא "האחים שלנו": "מיזם חברתי שמטרתו לתת במה לאחים ואחיות שכולים אשר איבדו את יקיריהם במהלך שירותם הצבאי, כדי לשתף את הציבור הישראלי בסיפורם" (מתוך אתר האינטרנט של הארגון). המיזם זכה לשגשוג ולתהודה ציבורית גדולה מייד עם הקמתו.

בנות זוג של חיילים נופלים כאבו שנים רבות את היעדר ההכרה בהן בשיח השכול הישראלי. בישראל יש הכרה במערכות יחסים המבוססות על קרבה משפחתית, ואילו קרבה לא משפחתית אינה מובנת ואינה מוערכת במעמד של אובדן ושל שכול, ובנות זוג של חיילים נופלים נותרות פגועות מהיעדר הכרה רשמית והכרה ציבורית בהן (Leichtentritt R. D., 2013, Barzilai & Pedatsur-Sukenik). עם זאת, נראה כי לאחרונה חל שינוי בפתיחות כלפיהן ובקשב הציבורי למצוקתן, ולמשל מחקרן של לייכטנטריט ואחרות (שם) נחוה על ידי הנחקרות במחקר כהזדמנות להשמיע את קולן הייחודי. בספטמבר 2014 התקיים מושב בראשות חברת הכנסת עליזה לביא של הוועדה לקידום מעמד האישה בכנסת שעסק בהסדרת התנהלות אגף הנפגעים בצה"ל, קצין העיר ומשרד הביטחון מול בנות זוג ובני זוג של חללי צה"ל. במהלך המושב נשמע קול צלול המשקף את העלייה במודעות לבעיה ואת הצורך בביצוע התאמות נדרשות בחקיקה.¹

תמיד הייתה שונות בין-תרבותית בחברה הישראלית, אך עם השנים התעצמו הפתיחות והלגיטימציה לשונות במנהגים ובמסורת. לדוגמה, נטען שאת השינויים בסגנונות ובמסורות של הנצחת הנופלים בבתי הקברות הובילו הורים ממוצא רוסי (Guilat & Waksman, 2012). הטיפול בשכול של מהגרים נלמד בדרך הקשה: כמה מן המהגרים החדשים לישראל זכו להתעלמות מן הנורמות התרבותיות הייחודיות שלהם, והיו לכך תוצאות הרות אסון במספר מקרים של מה שממילא הוגדר כ"אבל טראומטי", למשל כשאישה לא הכין משפחות לצורת הקבורה הנהוגה בישראל והם עברו טראומטיזציה משנית עקב תחושות עמוקות של זרות בלוויה של יקיריהם. ההתנסויות הטראומטיות הובילו ללמידה, והוקם ארגון סל"ע (מרכז סיוע לעולה במשבר), שעובד בהצלחה רבה עם משפחות עולים שכולות מברית המועצות לשעבר (Witztum et al., 2016, pp. 370-372). גם הטיפול בשכול של עולים מאתיופיה נלמד: "לאחר כמה תקריות של הודעות ישירות על ידי גורמים צבאיים למשפחות

בנות העדה, אשר הביאו לתוצאות חמורות, הקימה היחידה לפסיכולוגיה צבאית צוות מיוחד למסירת בשורות מרות למשפחות אתיופיות. הצוות כולל מבשר בן העדה, שתפקידו לגייס את זקני העדה, את קרובי המשפחה, את השכנים ואת החברים שישתתפו במסירת הבשורה המרה. אלה יהוו את קבוצת התמיכה" (רובין ואחרים, 2016, עמ' 321).

גם יגיל לוי מזהה מעבר ממונוליטיות לריבוי, אך לא בנרטיבים של השכול אלא בהרכב האנושי של הלוחמים: אם במלחמת לבנון הראשונה 32% מן הנופלים היו חילונים אשכנזים בני המעמד הבינוני-גבוה, רק 14.5% מן הנופלים השתייכו לקבוצה זו באינתיפאדת אל-אקצה, וניכר אפוא שנוכחות האשכנזים במשימות מסוכנות ירדה עם השנים. ניתן לזהות את הריבוי המגזרי והאתני של הלוחמים שחל מאז מלחמת לבנון הראשונה על ידי מיפוי הנופלים באינתיפאדת אל-אקצה - יותר דתיים מתנחלים ואחוז גבוה של מהגרים מרוסיה ומאתיופיה ושל דרוזים ובודואים (Levy, 2006, pp. 315-316): "בעבור חלק מן הקבוצות החדשות, נופליהן הפכו בהדרגה לחלק מאתוס חדש של הקרבה לאומית ומילאו את הוואקום שהותירו אחריהן קבוצות העילית המסורתיות" (שם, עמ' 320).

ריבוי אופני ההנצחה מגובה גם בטכנולוגיה, שכן הרשת המקוונת הרחיבה את אפשרויות הזיכרון וההנצחה: "החלל הוירטואלי, בניגוד לחלל הפיזי, הוא אינסופי, נגיש בכל שעה ובכל מקום ושוויוני במהותו. על כן הוא מתאים מאוד לאכסון חומרי הנצחה רבים מסוגים שונים, הכוללים טקסטים, תצלומים, סרטים והקלטות קול ווידאו - כל אלה הם מגוון צורות שלא היו קיימות בעבר הקרוב, ואשר הנציחו אלמנטים של הקיום הפיזי בצורה ריאליסטית" (רובין ואחרים, 2016, עמ' 306).

החמד הקבוע והנצחי של השכול בישראל

עם השנים החולפות, עם העלייה במספר החיילים שנופלים במלחמות, צמחה "תרבות שכול" ששיקפה את החשיבות שמייחסת החברה הישראלית למות צעיריה. היא רואה מוות זה כהקרבה. הממד ההרואי הכרוך במוות כזה מעניק משמעות קיומית ברמה החברתית-לאומית. המונח "משפחת השכול" מגלם תפיסה זו (Witztum et al., 2016, p. 369).

קריאה אינטגרטיבית של ספרות מחקר ושל טקסטים מגוונים העוסקים בשכול בישראל ה"מפקיעה" את הדיון מן הממד ההתפתחותי והכרונולוגי ומזהה בתרבות השכול הישראלית ממד על-זמני, היא ליבת מאמר זה.

להלן אציע שמערכת היחסים עם הנופלים ועם זכרם בתרבות הישראלית מובנת מאליה אך בלתי מוגדרת, ושהיא מתנהלת בשני צירי תנועה מטפוריים: אחד מונע בידי דמות הנופל, ואחד בידי אלו שנותרו חיים מאחור. אבקש לטעון שמטפורות אלו חושפות את תפקידה של תרבות השכול בישראל כמעין מטרונום או מנגנון מווסת של החברה הישראלית, וכמי שמניחה תשתית ערכית מוסכמת לקיומה.

על פי הגישה המגדירה מטפורה כמבנה קונספטואלי, מטפורות הן מבנים קוגניטיביים המאפשרים להמשיג "תחומי יעד", המורכבים יותר, באמצעות "תחומי מקור", המוכרים יותר ולקוחים מן ההתנסות היום-יומית. כיוון שהמטפורה יוצרת את המפגש בין שני התחומים. לדוגמה, "החיים הם דרך" היא מטפורה שבה החיים הם "תחום היעד" המורכב יותר, הניתן להמשיג באמצעות הדרך, "תחום המקור" המוכר והנהיר יותר (קופפרברג ורוסוֹ-צימט, 2014, עמ' 73-74).

במילים אחרות, מטפורות הן אנלוגיות המאפשרות לנו לנסח חוויה אחת בטרמינולוגיה של חוויה אחרת, וכך להבין נושאים מורכבים ומצבים חדשים; הן השלכות של טופולוגיה קוגניטיבית של "תחום המקור" על "תחום היעד" (Moser, 2000, p. 3). "הערך הפדגוגי הרב של השימוש הפיגורטיבי בשפה טמון בפוטנציאל של שימושים אלה להעביר למידה והבנה מן הידוע אל הפחות מוכר ולעשות כן בחיות [...] מטפורות הכרחיות כאמצעי תקשורת כי הן מאפשרות העברה של מקבצי מאפיינים רציפים - תפיסתית, קוגניטיבית, רגשית והתנסותית - ממסור מוכר לנושא פחות מוכר. בכך הם עוקפים את הבעיה של הצורך לפרט אחד לאחד מאפיינים שהם לעיתים קרובות רבים וקשים לשיום [...] הם קרובים יותר לחוויה כתוצאה מכך, החיות שלהם גבוהה והם נוחים לזכירה" (Ortony, 1975, p. 53).

להלן אציע שהצמדת שמות התואר "רודף" ו"חומק" למילה "זיכרון" מעלה אל המודעות את ההכרה שבתור מערכת יחסים אנושית בין-אישית ועל-זמנית עם הנופלים, לתרבות השכול בישראל יש תפקיד מרכזי בהענקת פעימת חיים ערכית, קצובה ומאחידה לחברה הישראלית. הסתגלות לפעימת חיים זו עשויה גם לטשטש את ההקשר הצבאי או הפוליטי הנקודתי של השכול שלא לצורך ולחבל ביכולת הלאומית להפיק לקחים.

זיכרון רודף

מטפורת הזיכרון הרודף מאירה את "תחום היעד" המורכב והטעון של השכול ושל זכר הנופלים בעזרת "תחום המקור" הנגיש והמובן יותר הכרוך במשמעויות שם התואר "רודף". מטפורת הזיכרון הרודף מדגישה את כוח ההתמדה שמאפיין את שגרת הזיכרון בשכול, מעין גורל שהאדם השפול, ובמובנים מסוימים גם החברה השפולה, לכודים בו.²

המשוררת חמוטל בר-יוסף כתבה בשיר לזכר בנה:

מצוה על המת / חמוטל בר-יוסף
 "מצוה על המת שישתכח מן הלב",
 אני אומרת דברי פבושין לבני הקטן
 שכבר שלשים שנה לא מתפורר,
 לא מתבגר.
 הוא היה נער נבון מאד. לא סרבו.
 התורה צוהה עלינו לאהב. לכבד. לא לחמד.
 וגם מצוות מעשיות רבות שאינן מעבר ליכולתנו.
 למתים יש רק מצוה אחת: להשתכח.
 והם מתקשים מאד לקימה (בר-יוסף, תשע"ד).

נושאו של השיר "מצוה על המת" הוא הזיכרון הרודף. האם נותרת לנצח בעמדתה הסבילה כלפי הבן המשתובב, "הרודף", הממאן להישכח. היוזמה כולה מופקדת בידי ולאם אין דרך להתנגד לה. מטפורת הזיכרון הרודף מאירה את עמדת השכול כעמדה סבילה של היות עטוף, ספון, נתון בידי זכרו החי והמוחשי של הנופל הפוקד את הנרדף בלא להתחשב בממד הזמן. המילה "רודף" מתפרשת כך: "רץ אחרי משהו כדי להשיגו ולתפוס אותו" (מילון רב-מילים), כלומר זכרו של הנופל "עוקב" אחר האבל ופוסע בעקבותיו. פירוש שם הפועל "to haunt" הוא להתיישב, לבקר או להופיע בפני משהו כרוח או כישות על-טבעית אחרת; או לעלות בתודעה ללא הרף, להיות נוכח ברצף, להתפשט ולחדור (The Free Dictionary). בעברית מתרגמים שם פועל זה בשם הפועל "לרדוף" (מילון מורפיקס). אם כך, "להיות רדוף" מבטא עמדה פסיבית, סבילה ולא יוזמת.

שמעון מכלוף, סבא של ערן ז"ל, מתאר את זכר נכדו הפוקד אותו:

אבדנו את היהלום של משפחת מכלוף מאשקלון את הנכד הכי יקר לי בעולם את הנכד הבכור שלי [...] ערן המלאך שלי בשבילי אתה חי וקיים ונמצא על ידי כל הזמן. אני רואה אותך, אני מריח את הבושם שלך, אני חש אותך בכל מקום אני חולם אותך ערן המלאך שלי אתה נמצא בתוך תוכי ערן יבוא יום וניפגש ואז זו תהיה הפגישה הכי מאושרת בחיי ערן הגיד לך שלום ולהתראות ביום שני הקרוב (מכלוף, 2010).

נוכחותו של הנכד ערן ז"ל מופנמת, קבועה ("אתה נמצא בתוך תוכי") ומוחשית ("אני רואה אותך", "אני מריח את הבושם שלך", "אני חש אותך בכל מקום", "אני חולם אותך"). זכרו של הנכד הוא סוכן נוכח, פעיל ויוזם בסדר יומו של הסב, המסור לו, נתון בידי ומחכה לו. זיכרון רודף.

את הדברים הבאים נשא אביו של עומר ז"ל לזכרו בשנה האחת־עשרה לנפילתו:

עומר שלנו [...]

הפכת להיות אחר ואלי אתה חוזר בעיקר בחלומות ובמחשבות. כל כך נעים להיות בחלומי החוזר על עצמו ובו רואה אני אותך שב הביתה. כאילו הזמן עמד מלכת וכאילו לא עברו ביעף השנים. ובחלומי אתה חוזר כאילו מנסיעה לאי שם, ואני מספר לך את מה שעבר עלינו [...] ואני מראה לך את הדקל בחצר הקדמית שלנו, אותו דקל ששתלנו לפני שנים כשהיה שתיל בגובה של 30 ס"מ ועתה הוא מיתמר לגובה של שלוש קומות ויותר וצמרתו בעננים. הדקל הרם והנישא שגדל ופרח והתעבה והתנשא - אולי במקומך, אתה! אותו הדקל שאני מביט אליו לעתים קרובות מחלון חדרינו מסתכל אל כפות עליו האדירות ואל צמרתו קרוב קרוב לשמיים הכחולים ורואה שם אותך.

ואני חוזר למציאות העגומה ויודע שאך חלום ומראה שווה הוא ואתה אינך (שליט, 2008).

לזיכרון הרודף שני מופעים של זמן. הראשון הוא הזמן הנוקף - זכרו של הנופל נשזר במהלך חייהם של קרוביו. זכרו של עומר מופקד בעץ הדקל, "אותו הדקל שאני מביט אליו לעתים קרובות [...] ורואה שם אותך". הזמן הנוקף מודגם גם בדברים שכתבו הוריו של ניר ז"ל:

ממרום שמונה שנות כאב אוכל רק להוסיף היום ולומר שהכאב לא עוזב, ולא מרפה וכמו שעון הקוקיה מוציא ראשו בכל פעם ומכריז אני כאן, ביום ובלילה, בכל שעה ובכל מקום. שמונה שנים חלפו להן, ולמדנו לחיות כך, למדנו שאין שמחה ללא כאב [...] למדנו להבין שאלו הם חיינו ובחרנו לחיות אותם בראש מורם וכמשפחה חמה

ואוהבת הכי טוב שניתן (לנדסמן, 2011).

מופע שני של הזיכרון הרודף הוא הזמן הקפוא - חזרה מתמדת אל רגעי החיים האחרונים של הנופל. אביו השכול של ירון ז"ל מתאר את הנוכחות הרודפת של בנו כמי שכלוא לנצח בלולאת זמן:

שוב ושוב אתה חוזר אלי בדמות הנער החייל ממנו נפרדנו באותה שבת האחרונה של לפני... רזה ומוצק שרירים, שיער קוצני קצוץ [...] קילוגרמים של נמשים, וחיוך של שמחה וגאווה בעיניים ועל השפתיים - על סיום קורס הצלפים והחבירה אל הצוות בשבוע ניווט דרום. נער שלי, חייל שלי, רוניק... אני מתגעגע. אבא (בר-דור, 1998).

ובדברי אביו של עומר, שהובאו לעיל: "רואה אני אותך שב הביתה. כאילו הזמן עמד מלכת וכאילו לא עברו ביעף השנים".

אביו של עומר חושף בדבריו ציר מתח נוסף ומהותי לזיכרון הרודף - הנחמה הגדולה שבחלום ("כל כך נעים להיות בחלומי החוזר על עצמו") סופה בייסורים: "אני חוזר למציאות העגומה ויודע שאך חלום ומראה שווא הוא ואתה אינך". הנוכחות הרודפת של הנופל מעניקה לאדם השכול, ואולי גם לחברה השכולה, טעם ומשמעות, אך בד בבד היא גם מייסרת אותם. הפנים הללו של הזיכרון הרודף נשענים על הגדרה מילונית אחרת לשם התואר "רודף": "מציק, מטריד, מענה את הנפש, אינו נותן לאדם מנוח" (מילון רב-מילים). מטפורת הזיכרון הרודף מאירה את הקשר הבל יינתק שבין הנחמה לייסורים. הם נובעים מאותו מקור, כרוכים זה בזה, מזינים זה את זה, תלויים זה בזה. רעיון זה מובא בדבריה של שרון, ששכלה את בעלה, נתי ז"ל, ובהם מופיעים זה לצד זה זכר הנופל הרודף, הפוקד, הכובש והמנחם, אך גם הכאב החד והרודף הכרוך אף הוא בזיכרון:

הכאב הקטלני התמקם בכול חדרי הלב, נמצא שם, אינו מוכן לעזוב אותי לשנייה, כבר אז הבנתי שמאבק עיקש עימו יוליד בסופו של דבר מצב של ניצחון-הפסד, רוב הזמן זה ידו של הכאב לנצח. זוהי הרגשה של שבר גדול, שבר המתקשה להתמלא ואליו מצטרפים רגשות רבים של החמצה, כעס, פחדים.

האובדן שלי כך הוא בלתי נגמר

אני מוצאת את עצמי חושבת עליך בכול יום

מדמיינת אותך בבית שלנו

מגדלים ביחד את הילדים שלנו

אתה ממשיך להצליח ולכבוש בדרכך הצנועה והמיוחדת (יהב, 2010).

רעיון זה מובע גם בדברי אביו של ירון ז"ל, כשהוא מפרש את הכאב כתחליף היחיד לבנו, כזה שמחיייה אותו:

הזמן, רוניק, כמו שחוזרים ואומרים כל יודעי השכול והאובדן,
הזמן אינו מרפא את הכאב...
הם צודקים. אבל מי בכלל רוצה לרפא את הכאב,
הכאב הנושא איתו את זכרונו, הכאב המהווה ערוץ תקשורת שלנו אליך [...]. אבא
(בר־דור, 1997).

השימוש שעושה אלבר קאמי בדמותו המיתולוגית של סזיפוס יעגן תיאורטית את מטפורת הזיכרון הרודף באותו רגע שבו הנחמה והייסורים נפגשים.³ סזיפוס הנבון נענש בידי האלים על שגנב את סודותיהם, ועונשו קשה מנשוא: נגזר עליו לגלגל סלע לראש גבעה רק כדי לראות אותה נופלת מכובד משקלה חזרה במורד, ולחזור על כך שוב ושוב כל ימיו - "עיניו זה שאין לתארו במלים, שבו אדם מפעיל את כל מאודו כדי לא להשיג דבר" (קאמי, 1978, עמ' 124).

במיתוס זה אנו רואים רק את המאמץ של הגוף הדרוך להעלות את האבן העצומה, לגלגלה ולסייע לה לטפס במעלה מדרון, מאה פעם וחוזר חלילה; אנו רואים את הפנים הקפוצות, את הלחי הצמודה לאבן, את עזרת הכתף הנושאת בכל המסה המצופה חומר, את הרגל הנשענת ודוחפת, את מלוא היקפן של הזרועות האוחזות, את הבטחון האנושי לחלוטין של שתי כפות־ידיים שהאדמה דבקה בהן. בסופו של מאמץ ממושך זה, הנמדד במרחב ללא שמים ובזמן ללא עומק, מושגת המטרה. וסזיפוס מביט אז באבן המתגלגלת תוך שניות ספורות אל העולם שלמטה, ומשם יהיה עליו לשוב ולהעלותה אל הפסגות. הוא חוזר ויורד אל המישור [...] אני רואה את האיש יורד בצעד כבד אך קצוב אל העיניו, שלעולם לא יראה את סופו (שם).

בכישורנו האומנותי מציג קאמי בפנינו בצילום תקריב את הווייתה הרודפת ואת נצחיותה ("מרחב ללא שמים ובזמן ללא עומק") של גזרת גורל. הפן הרודף של הזיכרון טמון באותו רגע אימה שבו הסלע מידרדר חזרה אל המישור. בהשאלה אציע כי זהו הרגע שבו האדם השכול מתעורר־מתפכח מן המפגש החי והמוחשי כמעט עם זכרו של הנופל הפוקד אותו כדי להיווכח לדאבונו שהסלע שלו, דמות בנו - שהוא ממש מרגיש, שומע, מריח, כמעט משיג

ונוגע בה בחלום לילו או בחלומו בהקיץ - מידרדרת לנגד עיניו במורד. באופן פרדוקסלי רגע השיא של ההתאחדות עם הנופל מתפוגג בן רגע ובו בזמן מעצים עד לשיאם את הייסורים, את מפח הנפש ואת מוחלטות ההיעדר.

גירה גולן מתארת את הרגע הזה במכתב שכתבה במלאת 17 שנים לנפילת בנה, רועי ז"ל:

קמים בבוקר ליום חדש ותחושת המועקה מתעוררת יחד איתי. לפעמים אתה מופיע לי בחלום ותמיד אותו הדבר, אתה חוזר הביתה ואני שואלת אותך איפה היית ולמה נעלמת לי ואין תשובה. להתעורר ולדעת שזה רק חלום - קשה מנשוא (מכתב אישי שהאם מסרה לדי).

כשם שהסלע של סזיפוס מתקדם במעלה הגבעה, כך דמות הבן השכול נרקמת ומתחדדת בהדרגה, נעשית מוחשית וחיה. הרגע שבו הסלע־הזיכרון מעפיל לפסגה, אל פסגת המפגש המיוחל, הוא הרגע שבו הוא גם מתחיל להידרדר במדרון. זהו הרגע שבו ההיעדר ברור, חד וכואב מתמיד. זהו גם הרגע שבו אומה מגיעה מיוזעת אל הפסגה של הקיום היהודי הריבוני המגן על עצמו רק כדי לגלות לאימתה שתינוקות שזה עתה נולדו מתגייסים למלחמה, שחלומות שנרקמו בעמל על נורמליזציה ועל חיים אינם אלא אשליה, ושלשכול ולאובדן אין סוף נראה לעין. סיפורו של סזיפוס מאיר את מטפורת הזיכרון הרודף: אין אפשרות לפגוש את המת ולו לרגע, אין אפשרות לסיים את מסכת השכול הישראלית, אך גם אין אפשרות להפסיק לייחל לכך. השכול גוזר חיים שלמים של מאמץ שווא לשחזר במפורט את דמותו של הנופל כמעט עד לכדי מגע עימו, רק כדי להיווכח שדמותו תשוב ותתפוגג וחוזר חלילה.

"המיתוס הזה הוא טרגי מפני שגיבורו מודע [...] סזיפוס, הפרולטר של האלים, אין־אונים ומורד, מכיר את כל ההיקף של מצבו העלוב: במצבו זה הוא הוגה בשעת הירידה" (קאמי, 1978, עמ' 124-125). קאמי ממקם את הטרגיות של המיתוס במודעותו המלאה והצלולה של סזיפוס לעינוי שנגזר עליו מבלי שיוכל לשנות את גורלו. כך גם בהקשר הנוכחי - אין בכוחה של המודעות לעינוי הכרוך בזיכרון הרודף למנוע את הישנותו המחזורית. אין באפשרותם של האדם השכול, של החברה השכולה, להרפות מן הנופל, להניח לזיכרון ולהתרחק ממנו כדי להימנע מן הכאב החותך שמייצר אותו רגע ההגעה לפסגת ההיזכרות, כשהנחמה מתחלפת בייסורים. הזיכרון הוא בהגדרתו רודף, פוקד, חוזר, נוכח, ואילו השכול צלול, מודע, מובל. כפי שהסביר לנו אביו של ירון ז"ל, הכאב הוא שמשמר את זכרו של הבן וככזה נעשה באופן פרדוקסלי משאת נפש.

על פי קאמי, אותה צלילות שהייתה אמורה לגלם את העינוי של סזיפוס מכתירה בה בעת את ניצחוננו. על כל גורל ניתן להתגבר בעזרת בוז, בעזרת מרדנות: "המאבק עצמו אל עבר הפסגה מספיק כדי למלא לבו של אדם. עלינו לדמיין את סזיפוס שמח" (שם, עמ' 124). המודעות המפוקחת לשכול כגזרת גורל קיימת גם אצל ישראלים שלא שכלו את בניהם. במחקרה ראינה חני מן-שלו 12 זוגות הורים ישראלים לבנים בני גילים שונים כדי להתחקות אחר תגובות רגשיות של הורים לבנים לנוכח ידיעתם שבנם יתגייס בעתיד. כדי שלא להטות ולכוון את תגובות המרואינים, נושא הריאיון הוגדר באופן כללי כבקשה לשתף ב"רגשות ומחשבות שמלוות את ההריון ו/או את גידול הילדים", וממצאי המחקר מרתקים: בכל הראיונות עם הורים לפעוטות תפס נושא הגיוס העתידי של הבנים נפח משמעותי מתוך השיחה ועורר תחושות עזות, זאת מבלי שהמרואינים נשאלו כלל על נושא גיוס הבן. ההורים ביטאו באופן ספונטני חרדות ודאגות לגבי מסוגלות הורית הקשורות בחוסר היכולת להושיע את בנם כשיצטרך לסכן את חייו במהלך שירותו הצבאי. הורים מתייחסים לגיוס עתידי של בן כנקודת שיא של ההורות וכמחשבה הראשונה שעולה לראשם כשהרו בן (שלווימן, 2016).

זיכרון חומק

אם במטפורת הזיכרון הרודף החלל-הנופל הוא הסוכן היוזם והפעיל, במטפורת הזיכרון החומק דמות הנופל פסיבית, שטוחה ולא תלת-ממדית, והיעדר הממדיות טומן בחובו איום מרומז שזכרה עשוי לחמוק. על האבלים מוטלת האחריות לבלום את תהליכי השכחה באופן פעיל, טקסי ומחזורי, כדי להחיות את דמויות הנופלים ולשמר את זכרם ללא הפסק. "בדרך כלל אנו מתייחסים לשכחה כאל כישלון. אנו מרגישים מחויבות לזכור, ושכחה נתפסת כהפרה של מחויבות זו" (Connerton, 2008, p. 59). החובה לזכור מופיעה כיסוד ועיקר ביהדות ובשביל העם היהודי (ירושלמי, 1988; Young, 1991, p. 279; Wiesel, 1977). בספרו "The ethics of memory" מספר הפילוסוף אבישי מרגלית סיפור שמשך את תשומת ליבו: במהלך ריאיון עם קצין בכיר הוא נשאל על תקרית מפורסמת שאירעה כשהיה מפקד בצעירותו ובה נהרג פקוד שלו מאש כוחותינו. בריאיון לא הצליח הקצין להיזכר בשמו של אותו חייל שנפל. מרגלית מנסה לפענח את הזעם הציבורי שקם על אותו מפקד בעקבות הריאיון - כיצד ייתכן ששמו של הנופל אינו "חרוט באותיות ברזל" על ליבו של מפקדו? - והוא שואף לפענח את החובה המשתמעת שמגדיר הקולקטיב: לזכור. הוא מסיק שמדובר באימה מפני הכחדה ושכחה מוחלטת: "פרויקט הזיכרון האנושי, דהיינו, הנצחה, הוא בבסיסו פרויקט דתי שנועד להבטיח צורה כלשהי של נצחיות" (Margalit, 2002, p. 25), והוא טווה

את הקשר בין זיכרון, אכפתיות ואתיקה: "אם אכפת לי ממישהו או ממהו, ואז אני שוכח את אותו אדם או עניין, משמעות השכחה היא שכבר לא אכפת לי ממנו. לומר שלקצין עדיין אכפת מהחייל הצעיר אך שאינו זוכר אותו זה לא עקיב" (שם, עמ' 28).

כיוון התנועה הוא ברור והפוך מזה של מטפורת הזיכרון הרודף: זכר המת מצומצם בממדיו עד לכדי שם חומק ומשתכח, והחובה לקיים את הזיכרון, להחיות את זכרו של המת ולהעניק לו חיי נצח בתמורה להקרבתו האינסופית מוטלת במלואה על האבל. בעיני מרגלית, ההחייאה הפעילה של זכר המתים, ופעמים רבות של שמותיהם, עומדת ביסוד האתיקה הקהילתית.

שמואל גליק מבטא פליאה על מנהג אמירת ה"זכור" ו"הזכרת נשמות" בעדות אשכנז: כיצד דווקא מנהג זה, "שכולו פורח באוויר [...] דווקא הוא נתקדש בקדושת ישראל. עד שאתה מוצא לעיתים, יהודים [...] שכל הקשר שלהם עם היהדות מתבטא בכך שארבע פעמים בשנה, ביום הכיפורים ובשלושת הרגלים באים לבית הכנסת מי ברכב ומי ברגל רק לאמירת ה'זכור' ותו לא" (גליק, 1998, עמ' רכ-רכא). אנו עדים לתחושת הדחיפות והחובה, לצורך לקיים את זכר הנפטרים והנופלים פן יחמוק. גליק מסכם שלמנהג "הזכרת נשמות" אין תוקף הלכתי, מאחוריו עומד "צורך ציבורי להוקיר את אלה שקידשו את חייהם במשך הדורות על קידוש השם, ובימינו - על קדושת העם והארץ" (שם, עמ' רכח).

המנהג היהודי, המשפחתי והקהילתי אומץ בישראל על ידי קהילת הלאום בכינון "תפילת יזכור" משלה:

יִזְכֹּר עִם יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנָיו וּבָנוֹתָיו הַנִּצְּמָנִים וְהָאֲמִיצִים, חֲלֵלֵי צְבָאֵה־הַהֲגָנָה לְיִשְׂרָאֵל [...]

גם קהילת הלאום מגדירה מטרה ארוכת טווח ומבקשת לנצור ולשמר לנצח את זכרם של הגיבורים והנופלים:

יְהִיו חֲלָלֵי מַעֲרֹכֹת יִשְׂרָאֵל עֲטוּרֵי הַנִּצְּחוֹן חֲתוּמִים בְּלֵב יִשְׂרָאֵל לְדוֹר דוֹר.

תחושת החובה לזכירה פעילה של הנופלים, של שמותיהם ושל דמויותיהם, מבוססת ונפוצה מאוד בחברה הישראלית, והיא אף מהווה בסיס ליזמות שמטרתה להציב סכר בפני השכחה, לגייס כלים טכנולוגיים, תקשורתיים וחברתיים כדי להחיות את דמותם של הנופלים. דוגמה אחת לכך היא הפרויקט "עוד מעט נהפוך לשיר: אמנים שרים שירי נופלים":

המחשבה הייתה שכל אותם נופלים, צעירים ומבוגרים, גברים ונשים, שנפלו במערכות ישראל מראשית ההתיישבות בארץ ישראל ועד לעצם ימינו, היו אנשים בשר ודם, ולכל אחד ואחת מהם הייתה מסכת חיים, היו רצונות, מחשבות, אהבות, אכזבות, טעמים, תחומי עניין ולא פעם גם דברים שנותרו בכתובים. כך התגבש הרעיון: לקחת מלים שהושארו במגירה או במחברת או אולי ראו אור בחוברת הנצחה ולתת אותן ליוצרים ישראלים שילחינו ויבצעו את השירים. ולעשות זאת למסורת, שנה אחר שנה (עוד מעט נהפוך לשיר [ללא תאריך]).

הגיונו של הזיכרון החומק מופעל בטקסט זה המתאר את הפרויקט: דמות הנופל שטוחה, וחובתנו האנושית והאזרחית להחיותה ולהפיח בה ממדיות. רוח זו נושבת גם מאתר האינטרנט הממשלתי "יזכור", המנציח את כלל חללי ישראל: "הנה הם לפנינו: הילדים שלנו, החיילים והחיילות שכל אחד ואחת מהם היה בנו ובתנו, שרק מותם חשף את שמם, את קורותיהם, את סוד חייהם ואת נסיבות נפילתם. ניתן לעיין בשמותיהם, בסיפורי חייהם, ובפרטים אודותם לפי הרשימות הבאות: כל חללי מערכות ישראל; חללים שנפלו החל מתאריך; חללים שנפלו בתקופה; טקסט בסיפורי חיים" (יזכור, 2010).

פרויקט לאומי מרגש היא המחווה הספונטנית של עשרות אלפי ישראלים שפקדו את לווייתיהם של שני חיילים בודדים, סמ"ר ניסים שון כרמלי ז"ל וסמל מקס שטיינברג ז"ל, אף שלא הכירו אותם, מתוך תחושה עמוקה של חובה להוקיר את זכרם של הלוחמים. במלאת שנה למלחמה הופיעה בעמוד הפייסבוק לזכרו של שון כרמלי ז"ל הידיעה הבאה:

"סיירת 67" הוא פרוייקט שהוקם ע"י שכבת י' ממושב בני ראם שבדרום במטרה להודות לחיילים שהקריבו נפשם במבצע צוק איתן. בכל יום חמישי או חמישי אחת לשבועיים אנו יוצאים להתנדבות אשר מטרתה להנציח את זכרו של כל נופל, לפי משהו שקשור אליו באופן אישי, וככה גם להפיץ בציבור את סיפורו של אותו חייל את מעשיו ודרכו כדי שלא ישכח... נשמח לעזרה בכל מה שאפשר [...] סיירת 67 - מתנדבים לזכר 67 נופלי "צוק איתן".

מטפורת הזיכרון החומק מזהה תנועה של התנגדות לכוח הכבידה, ודרושים נחישות ומאמץ פעיל קולקטיביים ותמידיים כדי להעלות את הזיכרון ולבלום את שקיעתו אל תהומות השכחה. מטפורת הזיכרון החומק תוארה עד כה כמאפיינת את הציבור הרחב, את הקולקטיב ואת תופעת ההנצחה. תופעה מדוברת פחות היא התמודדותם של הורים ובני זוג שכולים עם

זיכרון חומק. גם בן המשפחה האבל מוצא את עצמו באופן טבעי בתפקיד האקטיבי של זוכר שעל כתפיו מוטלת חובת הזכירה, וגם בני המשפחה האבלים מתמודדים עם הפחד מפני הזיכרון החומק ועם המאמצים להחיותו. כדי להמחיש מעמד זה, אצטט עתה בהרחבה מדבריה של אלמנה שנכתבו בפורום של משפחות שכולות:

היום (אחרי כמעט שנה - בעוד חודש), התובנות הן יותר חזקות... את פתאום נזכרת בכל מיני סיטואציות מהעבר, שגם אז בחיים הרגילים, זכרת אותן, דיברת עליהן ואף צחקת על רגעים מצחיקים ונעימים... אבל היום, היום למדת להפנים את כל הרגעים האלה טוב, טוב! למה? כי אין לך חדשים... אין חדשים שימלאו את המקום הריק, לכן את זוכרת חזק וטוב, טוב, את כל הרגעים הכי יפים שהיו לך. לא, אף פעם לא שכחת אותם, אבל עכשיו, את מפחדת... את מאוד מפחדת לשכוח אותם!!! זה כמעט קרה, כלומר, חשבת שאת שוכחת... מיד לאחר המקרה נכנסת לעירפול חושים: "אני לא זוכרת כלום", נבהלת. ועכשיו, אחרי תקופת הישרדות (שעדיין את חשה אותה בכל יום), אחרי ההפנמה היום יומית, אחרי ההשלמה... (ספק השלמה... ההגיון אומר לך שצריך!), אחרי הכאב הנורא שיש בך, שאת כבר מבינה שאין דרך חזרה (למרות שבתוכך את עדיין מקווה שאולי יש...) אז את מתחילה להיזכר... אז באים אלייך כל הזכרונות הכי יפים מכל תקופת החיים יחד. ואז, את יושבת ובוכה ומחייכת ובוכה ומחייכת וחוזר חלילה. את נהנית מכל רגע, אפשר לומר נהנית מהכאב... כי מצד אחד הכאב הוא גדול מנשוא, כי בתוך הזכרון הזה ישנה גם ההבנה של ההשלמה, ההבנה של הקבלה. ויש את הכאב: כאב הטוב שהיה! ואז מגיע ומציף אותך הגעגוע, הגעגוע למה שלא יחזור לעולם, הגעגוע למשהו שהיה ואינו... וגם מגיע הניחום. כן, את שמחה בתוך תוכך על ההזדמנות הזו שניתנה לך! ההזדמנות שניתנה לך לחוות, להרגיש, להיות בתוך הסיטואציות האלה, להיות איתן!!! איתן בתוך הסיטואציות האלה!!! וגם תודה, תודה גדולה, תודה גדולה על הזכרון!!! על הזכרון שישנו, שנמצא שם, ש"חזר" אלייך, שפחדת שעזב אותך... (פורום משפחות שכולות, 2006).

טקסט זה מדגים מעין "החלפת תפקידים" בין הסביל והפעיל במערכת היחסים המשפחתית עם הנופל, ואת השימוש לסירוגין במטפורות הזיכרון הרודף והזיכרון החומק: חוויית זליגתו של הזיכרון מבין האצבעות המנסות למנוע ממנו לחמוק כך שיוכלו לשלוט בו, להחיות אותו, להכניס בו ממדיות, המתחלף בכאב החריף של היות נתונה בידי זכרו החי,

הרודף והמייסר של הנופל, הפוקד את האבלה ועושה בה כרצונו. וכך ביטא זאת אב שכול: "כשהייתי אב שכול טרי, רדפתי אחרי הזכרון. פחדתי שיאבד וייעלם. היום, עם חלוף שני עשורים, אני כבר יודע שהוא בטוח ושומר עמ"י" (פרופ' שמואל גליק, תקשורת אישית, 21.4.2015).

מטפורת הזיכרון החומק מתחקה אחר הניסיון הערכי המסור לקיים את הזיכרון המאיים לשקוע. מטפורה זו מקבלת גוון אחר מזה שתואר כאן, ביקורתי יותר, ספקני יותר, בהגותו של הפילוסוף הצרפתי פייר נורה (Pierre Nora). נורה מקונן על הכישלון המועד במשימת הזכירה המונחת לפתחנו, של המתים והנופלים בפרט ושל העבר בכלל, והוא מבכה את כיליונו של הזיכרון "האמיתי", שהיה בעיניו לא פחות מן המנגנון המוסת של החיים החברתיים, בחברות פרימיטיביות אך גם בחברת הלאום: "המושגים היסטוריים, זיכרון ואומה קיימו יותר מאשר זרימה טבעית: היתה ביניהם מעגליות משלימה, סימביוזה בכל הרמות - מדעית ופדגוגית, תיאורטית ומעשית [...] באמצעות האומה עיגן עצמו הזיכרון שלנו בקדוש" (נורה, 1993, עמ' 7). אך בעת החדשה הוחלפה האומה בחברה של אינדיבידואלים והזיכרון קפא והתאבן: "מרגע שיש סימנים, מרחק, אמצעיות, שוב איננו נמצאים בתוך הזיכרון האמיתי, אלא בתוך ההיסטוריה [...] ההיסטוריה היא השחזור הבעייתי והלא-שלם תמיד של מה שכבר איננו" (שם, עמ' 6). מבחינתו של נורה, "מחוזות הזיכרון", כלומר האנדרטאות ואתרי ההנצחה, הטקסים והמוזיאונים, הסמלים וספרי הזיכרון - אינם אלא עדות לקפיאתו של הזיכרון הפועם, ניסיונות מלאכותיים להחיותו. זיכרון הנופלים הוא אפוא כלי ריק.

עמנואל סיון וג'יי וינטר טוענים שמלאכת ההנצחה של הנופלים תובעת זמן, כסף ומאמץ משמעותיים, ושרק לעיתים רחוקות היא מחזיקה מעמד: משימות אחרות נעשות דחופות יותר, נושאים אחרים מושכים את ליבם של העוסקים בענייני הציבור, הגיל גובה את מחירו, אנשים נעלמים, וכך "הזכירה הקולקטיבית של מלחמות העבר, של חיילים ישנים ושל קורבנות של מלחמות, היא אפוא מעשה דון קיחוטי (quixotic). זהו גם מאמץ לחשוב מבחינה ציבורית על נושאים כאובים מן העבר, וגם מאמץ שנועד לכליה מעבר לזמן. הדעיכה היא בלתי נמנעת" (Winter & Sivan, 1999, p. 10). כלומר, פעולת הנצחה שואפת ליצור תיעוד נצחי, וזו יומרה מוחלטת. כשמדובר במצבת זיכרון, "אין זה משנה עד כמה תהיה עשירה בפרטים ובסמלים, את העבר המקורי לעולם לא ניתן לאחזר" (Azaryahu, 1993, p. 86), שכן הקמת אנדרטאות היא החתירה הבלתי נלאית אחר אותנטיות. עזריהו מציין שאומנם הקמת אנדרטאות עשויה להפחית את תחושת המחויבות לזכור, אך ייתכן שהיא אינה מסוגלת לפתור את בעיית הזכירה (שם, ההדגשה שלי). פעולות הנצחה מסתכנות

בטריוויאליזציה של זכר ההולכים או ברדוקציה שלהם לכדי קלישאות (Whitmarsh, 2001). ג'יימס יאנג טוען שכשאנו מנציחים, אנו משילים מעצמנו למעשה את המחויבות שלנו לזכור (מובא אצל: Olick & Robbins, 1998, p. 119).

ברוח זו נוכל לטעון שהסמלים שהקימו קהילות האבלים כדי למנוע מן הזיכרון לחמוק מהן הם סמלים חלולים. הזוכרים נאחזים בסמלים ובטקסים באדיקות, אך הסמלים עלולים להיחפז לסמלים ריקים, כאלה שאין בהם עדות לזיכרון "האמיתי", "המהותי", האתי של הנופלים, כי אם קליפה ריקה.

חשש מפני חוסר היכולת לשמר את זכר הנופלים בא לידי ביטוי בכתבה "בושה בגבעתיים: בני נוער הפריעו לטקס הזיכרון":

"בזמן שהחזן קרא אל מלא רחמים וצוינו שמות הנופלים, היו מאות בני נוער שפשוט צחקו, צהלו ושמחו", אמר גל, אב לאחת מתלמידות תיכון תלמה ילין שהופיעה בטקס. "לא ניתן היה לשמוע את הטקס. היו בטקס עשרות הורים שכולים שלא ידעו פשוט איפה להחביא את עצמם. הם עשו רעש נוראי" [...] "מצער שיש מי שבחר לנהוג כך בערב קדוש שכזה", אמר הגורם [מן העירייה]. "מאות בני הנוער כן הגיעו לטקס וכיבדו את אחיהם הנופלים, דבר שמכפר ולו במעט על התנהגותו של קומץ אשר בחר להרעיש" (לוי יעל, 2009).

אתגר קרת מציע ייצוג ספרותי למטפורת הזיכרון החומק בסיפורו "צפירה": כשברקע היערכות בית הספר לימי הזיכרון, גיבור הסיפור אלי, נער מתבגר שאינו "שוחה עם הזרם", מתמודד עם שרון, "מלך השכבה" הנערץ, שהתקבל לשייטת ואמור לזכות בפרס התלמיד המצטיין. אלי מדווח למנהל בית הספר ששרון גנב את אופניו של שולם, ניצול שואה ושרת בית הספר, ובעקבות ההלשנה נלקח משרון תואר התלמיד המצטיין. הסיפור מסתיים בסצנה שבה שרון ועוזרו עומדים להכות את אלי מכות רצח על הלשנתו:

רציתי לזוז משם, לברוח, להרים את הידיים כדי להגן על הפנים אבל הפחד שיתק אותי. פתאום משום מקום באה צפירה, שכחתי בכלל שהיום יום הזכרון. שרון וגלעד הזדקפו שניהם. הסתכלתי עליהם עומדים כמו בובות בחלון ראווה, וכל הפחד שלי פתאום נעלם [...] ושרון, עם המבט הרצחני שלו והיד המאוגרפת, נראה פתאום כמו ילד קטן שמנסה לחקות איזה פוזה שראה פעם בסרט פעולה (קרת, 1992, עמ' 12).

אלי מתרחק מן הזירה בנחת ובשקט, וכך מסתיים הסיפור:

אני המשכתי ללכת הביתה, עובר ברחוב בין האנשים הקפואים כמו בובות שעווה,
הצפירה עוטפת אותי במגן בלתי־נראה (שם).

הציבוריות הישראלית מנסה לאחוז בזיכרון בעזרת סמלים וטקסים, וכך לנצח את הזמן ואת כוח השחיקה שלו. בסיפורו של קרת הצפירה נעשית מעין "עגל זהב", שאומנם מצליח לגלם קולקטיביות (שייטת, לחימה, נאמנות בין גברים) אך לא קולקטיביות ערכית ומוסרית (רגישות לשרת בית הספר ניצול השואה), שיתכן שאליה כיוונה הנצחת הזיכרון מלכתחילה. מבחינה מסוימת, הצפירה עצמה מגינה על אלי, ובכך מתעלה מעל מאמיניה הקפואים ונרתמת לצידם של הצדק והמוסר, פורשת חסותה על המהות האתית. על פי תפיסה זו, הזיכרון חומק כי האמצעים לקיימו מתמסדים ומתרוקנים מתוכנם. עם זאת, כשקרת מציג את הצפירה ככוח מגן ידיו, הוא מבטא מחויבות ליומרת ההנצחה ותקווה למימוש ערכי ואנושי שלה.

מטפורת הזיכרון החומק משמשת אפוא שני קהלים: הראשון מכונן בעזרתה מודל חיובי ולפיו הזכירה הפעילה של הנופלים ושל שמותיהם מהווה תשתית אתית לקיומה של הקהילה ולנצחיותה על יסוד המחויבות הבין־אישית לפרטים שתרמו למענה את חייהם. את קהל הדוברים השני, מפייר נורה ועד אתגר קרת, משמשת מטפורת הזיכרון החומק לתאר כישלון, החמצה: ככל שאנו כמהים אל הזיכרון ועורגים אליו ואל השייכות הקולקטיבית המובנת מאליה המשתמעת ממופעיו הטבעיים, כך הוא חומק מאיתנו. אם בעבר זכירת המתים הייתה חלק אורגני, זורם ובלתי מודע במהלך החיים, כיום הציוויים שלנו לזכור אינם אלא תשליל של הזיכרון עצמו ועדות להיעדרו. הזכירה נשחקת מעומס הבנליזציה, והקודש נרמס ונשטף על ידי החול, ובכך מסכן את הישרדותה של הקהילה או את מוסריותה. הזיכרון נוטה להתעטף בקרום חלקלק של קלישאות שמונע ממנו לגעת, לכוון חוויה אותנטית ולהיות רלוונטי.

חשוב לשים לב ששני הקהלים האלה שותפים לשתי תפיסות עקרוניות: הזיכרון חומק, והזכירה היא מעשה אתי. ביסוד שתי הגישות של הקהלים הללו עומדת הבניית קהילת האבלים כסוכנים פעילים (יותר או פחות) של זיכרון, והבניית החללים־הנופלים כגורמים סבילים; הבניות אלו מסמנות את קווי המתאר של מטפורת הזיכרון החומק. כמו מטפורת הזיכרון הרודף, גם מטפורת הזיכרון החומק חושפת את תפקידה המרכזי של תרבות השכול, הן כפרקטיקה הן כאמת מידה מוסרית, כמי שמיצרת תשתית ערכית מוסכמת ונצחית לקיומה של החברה הישראלית.

תרומתן של מטפורות הזיכרון הרודף והזיכרון החומק להבנת דפוסי הזיכרון בישראל כל מדינה זוכרת את עברה לפי ערכיה, המיתוסים הלאומיים שלה וצרכיה הפוליטיים. שלא כמדינות אחרות, הדת והאידיאולוגיה הלאומית הכוללת של ישראל, אולי "המשאב הטבעי" הגדול ביותר שלה, הוא הזיכרון - משומר, משוחזר ומקודד (Young, 1991). המטפורות שבהן דן מאמר זה הן מרחביות וחזותיות, והן משרטטות דפוס תנועה של מטוטלת: חברה הרדופה על ידי זכר מתייה, רודפת אחר זכרם פן יחמוק ממנה, וחוזר חלילה. אומנם נוכחנו לדעת שהפחד מפני שחיקה הוא חלק בלתי נפרד משיח הזיכרון, אך תנועת המטוטלת הזאת יוצרת אינרציה שעשויה להיות אינסופית. מטפורות הזיכרון הרודף והזיכרון החומק מאירות את אופיו האינרטי המתמיד של הזיכרון, את הריתמוס התנועתי הקצוב שלו, שמוגדר ומבוטא במושגים של נצח: "רועי, לא משנה מניין השנים, אתה תמיד בלב שלנו"; "לְבַנִּי הַקָּטָן שֶׁכָּבַר שְׁלֹשִׁים שָׁנָה לֹא מִתְפַּרֵר, לֹא מִתְבַּגֵּר"; "יְהִי חֲלָלִי מֵעֲרֹכֹת יִשְׂרָאֵל עֲטוּרֵי הַנְּצָחוֹן חֲתוּמִים בְּלֵב יִשְׂרָאֵל לְדוֹר דוֹר"; "להפיץ בציבור את סיפורו של אותו חייל את מעשיו ודרכו כדי שלא יישכח".

אפשר לדמות את הזיכרון הרודף ואת הזיכרון החומק לתנועת המטוטלת של הפעמון (מטרונום), שנועד לשמר את הקצב ולגרום לו שיתמיד, להסדיר את הנגינה ולהתאים את פעולת הנגנים השונים על פי מקצב אחד. מטפורות הזיכרון הרודף והזיכרון החומק הן במהותן מטפורות של התמד, אינטראקציה אנושית מוסדרת וקבועה, בשני כיווני התנועה. המטפורות הללו מאירות את תפקידה המרכזי והחשוב של תרבות השכול בישראל ככוח ערכי מניע ומאחיד של החברה הישראלית, כוח שמייצב, מלכד, מווסת ומנחה את אזרחיה באופן החוצה פלגים ומחיצות.

מרכז הכובד הזה אינו פוליטי אלא בעיקרו פסיכולוגי, והוא מתנהל כמערכת יחסים בין-אישית: ההמשגה המטפורית שלפנינו מאירה את תנועת הזיכרון הלאומית הקצובה כנטולת קונטקסט. כשהוא מתגדר בקבוע ובמאחד, הזיכרון משיל מעליו את ההקשר הספציפי של המוות. הוא שואף אל העל-זמני ובכך מסיט את המבט מן ההקשר הפוליטי וההקשר הצבאי של האובדן, ומכוון נעורי נצח לנופלים כשהוא אינו מתעניין בנסיבות מותם אלא ביצירתם השירית, בתמונותיהם, בשמותיהם, ובעיקר בשימור הקשר המתמשך עימם, כפרטים וכקולקטיב. ייתכן שגימוד הקונטקסט הוא זה שמאפשר להורים לא שכולים לחוות את השכול כמצב קיומי פוטנציאלי גם בחייהם האישיים (על פי מחקרה של חני מן-שלו, 2016) ומתוך שותפות אמיתית עם המשפחות השכולות. הפחתה זו גם מאפשרת לבעלי עמדות פוליטיות שונות לחלוטין להתאחד למטרה אחת משותפת: שמירת אותו דופק קבוע ויציב של החברה הישראלית, שבכוחו לאחות קווי הפרדה פוליטיים, אתניים ואף לאומיים, החוצים בין אוכלוסיות. גימוד הקונטקסט מאפשר להתמקד בחיים ולא במוות, בחיי הנופלים ולא

במותם, לעומת פרקטיקות של זכירת השואה, שהואשמו בהעמדת המוות ותהליך ההשמדה במוקד הזיכרון במקום העמדת החיים שקדמו למוות ושבו בעקבותיו (לוי, 2001, Epstein ; 2013). לוויתור על הקונטקסט יש אפוא יתרונות ברורים. עם זאת, יש לשער שלוויתור זה יש גם חסרונות: זכירת נפילתו של חייל במנותק מן ההקשר הפוליטי המסוים שבו אירע מחבלת ביכולת הלאומית להפיק לקחים, שכן כך האובדן "נספג" לתבניות קיימות מראש של יצירת משמעות (כאמור, בין־אישית, סולידרית ונצחית). אנו יכולים להניח שזכירה כזו אינה מעודדת ניתוח "נקי" של נסיבות המקרה ושל האפשרויות הקיימות למניעת הישנותו, ואף יתרה מכך - היא מסמנת במודע או שלא במודע את הפוליטי כמרחב מסוכן ולא סולידרי, המאיים על הליבה הערכית המשותפת. ייתכן שהחשש הזה אינו מוצדק. במאמר זה נוכחנו לדעת שלעיסוק הבין־איש והרגשי בשכול יש שורשים עמוקים בתרבות ישראל, והוא מאפיין זרמים ביקורתיים ולאומיים כאחד. עיסוק זה משמש כאמור מעין מטרונום של הקולקטיביות הישראלית, והוא יציב ואיתן דיו כך שאפשר לסמוך על כוח האינרציה של הזיכרון הישראלי שיוכל גם לברר בירור נוקב וערני על כל אובדן נפש ומתוך יחס מכיל של מנעד הגישות הפוליטיות שייחשפו במהלך בירור כזה. ההנחה הבלתי מדוברת שאין לאפשר לפוליטי לחדור ל"פנתיאון" השכול (Lebel, 2005) פן יכרסם ביסודות הסולידריות של החברה היא הנחה שגויה. בירור פוליטי כואב ומייסר יכול וצריך להתקיים גם בהקשר לשכול. המחלוקת שהוא יעורר תשרת את החברה כולה, ואדרבה - אולי דווקא כך יתפתח שיח קשוב ומכבד של מחלוקות במקום שיח מתנגח.

מקורות

- אלמוג, ע' (1997). **הצבר: דיוקן**. תל אביב: עם עובד.
- בן־עמוס, א' ובית־אל, א' (2003). חינוך לצבאיות ולהנצחה: טקסי זיכרון לאומיים בבתי ספר בישראל. בתוך מ' אלהאג' וא' בן־אליעזר (עורכים), **בשם הבטחון** (עמ' 369-401). חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
- בר־דור, י' (1997). [ללא כותרת]. אוחר מתוך <http://www.yaronbardor.co.il/Farewell-b.html>
- בר־דור, י' (1998). [ללא כותרת]. אוחר מתוך <http://www.yaronbardor.co.il/Farewell-b.html>
- בר־יוסף, ח' (2013). פולחן האבל בתרבות הישראלית. **פנים**, 63, 10-23.
- בר־יוסף, ח' (תשע"ד). מצוה על המת. **עתר**, ח, עמ' 62.
- גליק, ש' (1998). עוד על מנהג ה"זכור". **סיני**, 122, עמ' רכ-רכח.

- גן, א' (2014). קורבנותם - אומנותם: משיח קורבני לשיח ריבוני. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- דקל, ר' ומגן, ל' (2008). השלכות ארוכות טווח של אבדן אח בגיל ההתבגרות: יכולת לאינטימיות, מציאת משמעות בחיים ותגובות אבל. *מגמות*, כה(3), 575-555.
- דרורי-גוהר, ל' (2011). תורת טיפול העובד הסוציאלי במשפחות השכולות. תל אביב: משרד הביטחון - אגף משפחות והנצחה.
- זרטל, ע' (2002). האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה. אור יהודה: דביר.
- חרמוני, ג', לבל, א' וצוריאל, ב' (2011). מצעד פזמוני השכול והגלוקאליזציה של הזיכרון: "מנגנוני החיול" של שיר הזיכרון הישראלי. *המרחב הציבורי*, 5, 23-10.
- יאיר, ג' (2011). צופן הישראליות: עשרת הדיברות של שנות האלפיים. ירושלים: כתר.
- יהב, ש' (2010). ארבע שנים. אוחזר מתוך http://www.evelnet.co.il/personal/p_eulogies.aspx?sid=108
- יזכור (2010). יִזְכֹּר: דפדוף בסיפורי חייהם. אוחזר מתוך http://www.izkor.gov.il/sipurim_search.aspx
- ירושלמי, י"ח (1988). זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי. תל אביב: עם עובד.
- כהן, ב' (2012). מצווה במדים: השירות הצבאי והציבור הדתי-לאומי. עיונים בתקומת ישראל, 22, 358-325.
- כץ, י' (2011). תמורות במתחם המצבה בבתי הקברות הצבאיים כראי לשינויים בחברה הישראלית. *תרבות דמוקרטית*, 13, 179-141.
- לביא, נ' ודרום, ב' (2011). סיוע למשפחות שכולות עקב תאונות דרכים: סקירת ספרות ושירותים קיימים בעולם המערבי. ירושלים: משרד הרווחה והשירותים החברתיים - אגף בכיר למחקר, תכנון והכשרה.
- לבל, א' (2008). "בלי בג"ץ ובלי בצלם". בתוך ג' שפר, א' ברק וע' אורן (עורכים), *צבא שיש לו מדינה? מבט מחודש על יחסי התחום הביטחוני והתחום האזרחי בישראל* (עמ' 275-245). ירושלים: כרמל.
- לבל, א' (2008). מיהם "אבירי הקוממיות"? מחוץ להיסטוריוגרפיה הממלכתית: אצ"ל, לח"י והפוליטיקה של עיצוב גבולות הזיכרון הלאומי, 1963-1949. בתוך נ' רוטנברג וא' שביד (עורכים), *לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות* (עמ' 204-176). תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- לבל, א' (2012). גבולות הוויקטימיזציה ועיצוב ההיררכיה של השכול: חללי הטרור אל מול דעיתו ותקומתו של שיח השכול הרפובליקני. *תרבות דמוקרטית*, 14, 200-153.

- לב, א' (2015). מרבקה גובר ל"מיליטריזם ויקטימולוגי": האם השכולה והמצב הצבאי-ישראלי. בתוך מ' רחימי (עורך), **ספר עמדות: היבדלות וסולידריות** (עמ' 111-134). אלקנה: הוצאת מכללת אורות ישראל.
- לוי, ג' (2001). בעקבות ניצול השואה הישראלית: משלחות נוער ישראליות לפולין וזהות לאומית. **תיאוריה וביקורת**, 19, 167-190.
- לוי, יגיל (2005). מלחמת הפריפריות: המיפוי החברתי של הרוגי צה"ל באינתיפאדת אל-אקצא. **תיאוריה וביקורת**, 27, 39-69.
- לוי, יעל (2009). בושח בגבעתיים: בני נוער הפריעו לטקס הזיכרון. אוחזר מתוך <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3707820,00.html>
- לומסקי-פדר, ע' (2003). מסוכן זיכרון לאומי לקהילת אבל מקומית: טקס יום הזיכרון בבתי ספר בישראל. **מגמות**, מב, 353-387.
- לומסקי-פדר, ע' ובן-ארי, א' (2009). השיח הפסיכולוגי ונרמול המלחמה בישראל. בתוך ג' שפר, א' ברק וע' אורן (עורכים), **צבא שיש לו מדינה? מבט מחודש על יחסי התחום הביטחוני והאזרחי בישראל** (עמ' 276-300). ירושלים: כרמל.
- לנדסמן, ט' (2011). הספד במלאת 8 שנים למותו של ניר - 7.11.2011. אוחזר מתוך http://www.nirlandsman.co.il/tali_8years.html
- לרון, מ' (2005). שינוי אגב שעתוק: מאבק ההורים השכולים לרפורמה בשיטת התגמולים. **סוציולוגיה ישראלית**, 7, 45-70.
- מגן, ל' ודקל, ר' (2008). השלכות ארוכות טווח של אבדן אח בגיל ההתבגרות: יכולת לאינטימיות, מציאת משמעות בחיים ותגובות אבל. **מגמות**, מה, 555-575.
- מכלוף, ש' (2010). [ללא כותרת]. אוחזר מתוך <http://www.erantopaz.co.il/cgi-bin/list.pl>
- מן-שלוי, ח' (2016). **מהאולטרה-סאונד לצבא: המסלול הלא-מודע של הגבריות הישראלית**. תל אביב: רסלינג.
- נורה, פ' (1993). בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום. **זמנים**, 45, 4-19.
- סוקר, א' ורנט, מ' (2013). מגויסות למען המולדת: ייצוגי אמהות שכולות בתקשורת. **פנים**, 63, 67-79.
- עוד מעט נהפוך לשיר (ללא תאריך). עוד מעט נהפוך לשיר: אמנים שרים שירי נופלים. אוחזר מתוך http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/music/Become_a_Song/Pages/default.aspx
- עזריהו, מ' (2005). אנדרטאות הגבורה וההקרבה בירושלים. **אריאל**, 26 (171-172), 150-156.

פורום משפחות שכולות (2006). [ללא כותרת]. אוחר מתוך <http://www.tapuz.co.il/forums2008/archive.aspx?forumid=105&pagenumber=120#79833595>
 פייגה, מ' (2010). האנדרטה לאסון המסוקים ופרדוקס הפרטת ההנצחה של חללי הלאום.
עיונים בתקומת ישראל, 20, 122-143.
 פרידמן-פלג, ק' (2014). **העם על הספה: הפוליטיקה של הטראומה בישראל**. ירושלים:
 מאגנס.
 קאמי, א' (1978). **המיתוס של סזיפוס: מסה על האבסורד**. תל אביב: עם עובד.
 קופפרברג, ע' ורוסו-צימט, ג' (2014). התמודדות של מרצים במכללה עם תמורות ושינויים
 כפי שהיא נבנית במטלה של הפקת מטפורות. בתוך ח' עזר (עורכת), **מבעד לעדשת**
הזהות המקצועית: מחקר שיתופי רב-שיטות כגישה להבנת הזהות של מכשירי
מורים (עמ' 73-86). תל אביב: מכון מופ"ת.
 שליט, מ' (2008). דברים לזכרו של עומר שנשא אביו, מאיר, באזכרה בהר הרצל ביום
 השנה ה-11. אוחר מתוך <http://omershalit.com/Eulogy.html>
 קרת, א' (1992). **צפירה: צנורות (עמ' 9-12)**. תל אביב: עם עובד.
 רובין, ש', מלקינסון, ר', וויצטום, א' (2016). **הפנים הרבות של האובדן והשכול: תיאוריה**
וטיפול. חיפה: פרדס.

- Ambrosini, V., & Bowman, C. (2001). Tacit knowledge: Some suggestions for operationalization. *Journal of Management Studies*, 38(6), 811–829.
- Azaryahu, M. (1993). Authentic monuments in the Israeli landscape. *History and Memory*, 5(2), 82–103.
- Barak, A., & Leichtentritt, R. D. (2015). Ideological making after the loss of a child: The case of Israeli bereaved parents. *Death Studies*, 39, 360–368.
- Bilu, Y., & Witztum, E. (2000). War-related suffering in Israeli society: An historical perspective. *Israel Studies*, 5(2), 1–31.
- Blanchard, E. B., Jones-Alexander, J., Buckley, T. C., & Forneris, C. A. (1996). Psychometric properties of the PTSD checklist (PCL). *Behaviour Research and Therapy*, 34(8), 669–673.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59–71.
- Epstein, B. J. (2013). Inflicting trauma: The ethics of writing and teaching the Holocaust for children. *Holocaust Studies*, 19(1), 101–120.

- Freud, Z. (1917). Mourning and Melancholia. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: Vol. XIV (1914–1916) – On the history of the psycho-analytic movement, papers on metapsychology and other works* (pp. 237–258). London, England: Hogarth.
- Green, B. L. (2000). Traumatic loss: Conceptual and empirical links between trauma and bereavement. *Journal of Personal and Interpersonal Loss, 5*, 1–17.
- Guilat, Y., & Waksman, S. (2012). The linguistic landscape of Israel's military cemeteries as a field of symbolic contestation. In A. Koll-Stobbe & S. Knospe (Eds.), *Language contact in times of Globalization* (pp. 387–414). Bern, Switzerland: Peter Lang Publication and Greifswald University.
- Hedlund, G. (1994). A model of knowledge management and the N-Form corporation. *Strategic Management Journal, 15*, 73–90.
- Israeli, Z., & Rosman-Stollman, E. (2015). Men and boys: Representations of Israeli combat soldiers in the media. *Israel Studies Review, 30*(1), 66–85.
- Klass, D. (2006). Continuing conversation about continuing bonds. *Death Studies, 30*(9), 843–858.
- LaCapra, D. (1998). *History and memory after Auschwitz*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lebel, U. (2005). "Beyond the Pantheon": Bereavement, memory and the strategy of de-legitimization against Herut. *Israel Studies, 10*(3), 104–126.
- Lebel, U. (2006). Postmodern politics: Competitive models of bereavement for fallen soldiers in Israeli society. *Journal of Modern Jewish Studies, 5*(2), 163–181.
- Lebel, U. (2014). "Second class loss": Political culture as a recovery barrier – The families of terrorist casualties' struggle for national honors, recognition, and belonging. *Death Studies, 38*, 9–19.
- Leichtentritt, R. D., Leichtentritt J., Barzilai, Y., & Pedatsur-Sukenik, N. (2013). Unanticipated death of a partner: The loss experience of bereaved girlfriends of fallen Israeli soldiers. *Death Studies, 37*, 803–829.
- Levy, Y. (2006). The war of the peripheries: A social mapping of IDF casualties in the Al-Aqsa intifada. *Social Identities, 12*(3), 309–324.

- Levy, Y. (2010). How the military's social composition affects political protest: The case of Israel. *Peace and Change*, 35(1), 123–145.
- Lomsky-Feder, E. (2011). Competing models of nationalism: An analysis of memorial ceremonies in schools. *Nations and Nationalism*, 17(3), 581–603.
- Lomsky-Feder, E., & Ben-Ari, E. (2007). Trauma, therapy and responsibility: Psychology and war in contemporary Israel. In A. Rao, M. Bollig & M. Bock (Eds.), *The practice of war: Production, reproduction and communication of armed violence* (pp. 111–132). New York, NY: Berghahn Books.
- Malkinson, R., & Bar-Tur, L. (2000). The aging of grief: Parents' grieving of Israeli soldiers. *Journal of Personal and Interpersonal Loss*, 5(2–3), 247–261.
- Margalit, A. (2002). *The ethics of memory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Melamed, L. (2015). *Sovereign intimacy: Israeli homemade video memorials and the politics of loss*. Doctoral dissertation, New York University.
- Moser, K. S. (2000). Metaphor analysis in psychology: Method, theory, and fields of application. *Forum: Qualitative Social Research*, 1(2), Art. 21.
- Nonaka, I. (1991). The knowledge creating company. *Harvard Business Review* (November-December), 96–104.
- Olick, J. K., & Robbins, J. (1998). Social memory studies: From "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.
- Ortony, A. (1975). Why metaphors are necessary and not just nice. *Educational Theory*, 25(1), 45–53.
- Parkes, C. M. (2000). Bereavement as a psychological transition: Processes of adaptation to change. In D. Dickenson, M. Johnson & J. S. Katz (Eds.), *Death, dying and Bereavement* (pp. 325–331). London, England: Sage.
- Pasternak, G. (2010). Posthumous interruptions: The political life of family photographs in Israeli military cemeteries. *Photography and Culture*, 3(1), 41–64.
- Polanyi, M. (1966). The logic of tacit inference. *Philosophy*, 41(155), 1–18.

- Possick, C., Shamai, M., & Sadeh, A. (2014). Healing the social self: How parents whose children were killed in terror attacks construct the experience of help. *Community Mental Health, 50*, 487–496.
- Prigerson, H. G., Frank, E., Kasl, S., & Reynolds, C. F. (1995). Complicated grief and bereavement-related depression as distinct disorders: Preliminary empirical validation in elderly bereaved spouses. *The American Journal of Psychiatry, 152*(1), 22–30.
- Prigerson, H. G. et al. (2009). Prolonged grief disorder: Psychometric validation of criteria proposed for DSM-V and ICD-11. *PLoS Medicine, 6*(8), 1–12.
- Rubin, S. S. (1999). The two-track model of bereavement: Overview, retrospect, and prospect. *Death Studies, 23*(8), 681–714.
- Rubin, S. S., Malkinson, S., & Witztum, E. (2003). Trauma and bereavement: Conceptual and clinical issues revolving around relationships. *Death Studies, 27*(8), 667–690.
- Rynearson, E. K., & McCreery, J. M. (1993). Bereavement after homicide: A synergism of trauma and loss. *The American Journal of Psychiatry, 150*(2), 258–261.
- Shenhav, S. R. (2009). Communication of the Israeli leadership with families of fallen soldiers. *Middle Eastern Studies, 45*(5), 619–707.
- Silverman, P. R., & Klass, D. (1996). Introduction: What's the problem? In D. Klass, P. R. Silverman & S. L. Nickman (Eds.), *Continuing bonds: New understandings of grief* (pp. 3–25). New York, NY: Routledge.
- Sivan, E. (1999). Private pain and public remembrance in Israel. In J. Winter & E. Sivan (Eds.), *War and remembrance in the twentieth century* (pp. 177–204.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wiesel, E. (1977). The Holocaust as literary inspiration. In *Dimensions of the Holocaust: A series of lectures presented at Northwestern University* (pp. 4–19). Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Whitmarsh, A. (2001). "We will remember them": Memory and commemoration in war museums. *Journal of Conservation and Museum Studies*, 7, 1–15.
- Winter, J., & Sivan, E. (1999). Setting the framework. In J. Winter & E. Sivan (Eds.), *War and remembrance in the twentieth century* (pp. 6–39). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Witztum, E., Malkinson, R., & Rubin, S. S. (2001). Death, bereavement and traumatic loss in Israel: A historical and cultural perspective. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 38(3–4), 157–170.
- Witztum, E., Malkinson, R., & Rubin, S. S. (2016). Loss, traumatic bereavement, and mourning culture: The Israel example. In Y. Ataria, D. Gurevitz, H. Pedaya & Y. Neria (Eds.), *Interdisciplinary handbook of trauma and culture* (pp. 365–375). Cham, Switzerland: Springer.
- Young, J. E. (1991). Israel's memorial landscape: Sho'ah, heroism, and national redemption. In P. Hayes (Ed.), *Lessons and legacies: The meaning of the Holocaust in a changing world* (pp. 279–304). Evanston, IL: Northwestern University Press.

הערות

¹ פרוטוקול מס' 102 מישיבת הוועדה לקידום מעמד האישה, ח' באלול התשע"ד (3.9.2014). בדברי הפתיחה לישיבה שאמרה חברת הכנסת עליזה לביא אפשר למצוא ביטוי לקול צלול זה: "המקרים הקשים וקורעי הלב בשבועות האחרונים מלמדים אותנו שוב שאנחנו חייבים, מחויבים, להסדיר את הנושא הזה בהקדם האפשרי. יש לקבוע נוהל חברה. לא ייתכן שקצין עיר יסרב למסור הודעה על חלל צה"ל לחברה בשל הטענה שהוא אינו מחויב לנושא [...] החברות הן לא חלק רשמי מהמשפחה והן נותרות ללא מענה. מדובר בנשים צעירות שאיבדו ברגע אחד את האהוב להן מכול ומטבע הדברים הדבר יוצר משבר ומקשה על תפקוד ועל חזרה לשגרת היום יום. לגבי דרך ההודעה ואיך היא נעשית - אנחנו נשמע פה בהרחבה גם מאנשי מקצוע עד כמה היא משמעותית בתהליך השיקום והניסיון לחזור לחיים, ואיך אפשר באמת לסייע, לעזור [...] אי-אפשר שרק החברה האזרחית תתגייס לעניין הזה. חובה עלינו לאורך כל התהליך לתת יד תומכת, מסייעת, מגנה ומאפשרת."

² המודל הדור-מסלולי של שמשון רובין מניח את התשתית התיאורטית להמשגה הזאת. הוא מגדיר את הקשר של השפול עם הנופל כמסלול התמודדות נפרד מן המסלול התפקודי וככזה שילווה אותו כל חייו (רובין ואחרים, 2016, עמ' 57 ואילך).

³ השימוש שנעשה כאן בתובנותיו של קאמי מוציאן מהקשר הדיון בקיום בעולם של אבסורד.