

שימור הרצף בין האני הטרום־טראומתי לאני שבטראומה: הפונקציה הריטואלית בחיי האסיר במחנות הריכוז

מוריה רחמני

בית הספר לחינוך ומרכז גונדה לחקר המוח, אוניברסיטת בר־אילן

הריטואל, כותבת קתרין בל, בונה סביבת זמן־מרחב ארעית על ידי סדרה של פעולות.¹ הוא יוצר זירה שמעניקה תוקף למבנה שמעוצב על ידי המשתתפים וגם מופנם לתוכם. במחנות הריכוז, הריטואל לא עיצב סביבת זמן־מרחב חיצונית שהאסירים יכלו להפנים אותה, אלא הוא נבע מתוך הפנים. כל מרחב החיים נדחק ונדחס אל תוך הסובייקט. לטענתי, הריטואלים במחנות הריכוז אפשרו לאסיר, בדרכים שונות, ליצור זמן־מרחב פנימי סמלי שהיה אפשר להחיל אותו על המציאות הקטסטרופלית. הדבר אפשר לשמור על רצף כלשהו בין האני הטרום־טראומתי לבין האני שבטראומה, כלומר האני שסיגל לעצמו האסיר בתנאי המחנה - אחד הדברים הקשים ביותר במאבקו הנפשי של האסיר במחנות הריכוז.

פרימו לוי מתאר טקס פרטי שנהג לקיים ידו שטיינלאוף בעת שהותם באושוויץ.² לוי מספר שידידו הקפיד לרחוץ את פניו יום ביום במים העכורים - לא מטעמי ניקיון ולא מתוך

¹ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 109–110

² טרנס דה פרס מתייחס גם הוא לקטע זה בספרו של לוי, וכותב שטקס הרחצה שימש לאסירים רבים דרך לשימור הכבוד העצמי. ראו Terrence Des Pres, *The Survival: An Anatomy of Life in the*

דיים, כמו כתבות בעיתונות.⁵ אכן, מרבית עורכי האסופות האלה הם יהודים אורתודוקסים שהצהירו כי הן נועדו לא רק לתאר את אחיזת היהודים בדתם בתקופת השואה, אלא גם ללמד את הדורות הבאים ולחזקם על ידי כך. את הרצון להראות כי היהודים דבקו באמונה או במצוות בתקופת השואה אפשר להקביל לרצון להראות את גבורתם גם בתנאי הדיכוי הקשים ביותר. שתי השאיפות האלה נועדו להתמודד עם תפיסת ה"צאן לטבח". וכפי שלא נפסול על הסף מחקר המבקש להראות את גבורתם של היהודים בימי השואה, כך אין לפסול על הסף אסופות המכילות עדויות על אמונה. אני עצמי רואה באסופות אלו אוצר בלום שעשוי ללמד בין השאר על הקיום ההיסטורי, מנקודת המבט של מושג העדות במובנו הרחב. מאמר זה מבוסס אפוא על ניתוח ביקורתי פנומנולוגי של עדויות שלא דווקא נחשבות מהימנות למחקר המדעי, ולהציע קריאה חדשה בהן. מטרתו לבחון את התפקיד שמילא הריטואל במחנות הריכוז בלי קשר לשאלות של אמונה. לכן, אף על פי שניתוחו בו בעיקר ריטואלים דתיים, איני מבחינה בין ריטואלים נומיים לריטואלים אנומיים - כלומר בין ריטואלים הקשורים לחוק ולמסורת הדתית ובין ריטואלים ספונטניים, בכלל זה ריטואלים שהתגבשו בנסיבות של מחנה הריכוז.

ריטואל, טראומה וזהות עצמית

כדי לבחון את השפעותיו של הריטואל על שימור העצמי בתוך הטרואומה, במצב של קריסה, עלינו לעמוד תחילה על מקומו בתפקוד הנפשי של הסובייקט. רוב המחקרים על הריטואל עוסקים בהיבטים החברתיים שלו: המחקר הפסיכואנליטי עוסק בין השאר בהבניות החברתיות של טקסי זהות או בתפיסותיהם של המבצעים כלפי הבניות אלו;⁶ והמחקר האנתרופולוגי, העוסק בעיקר בטקסי מעבר, מתמקד במבנה החברתי גם כאשר עניינו האדם היחיד. ויקטור טרנר, בנייתו את טקסי הנדמבו באפריקה, מותח ביקורת על הפרשנות הפסיכואנליטית (בעיקר הפרוידיאנית) של הסמלים בריטואל ומכיר בהיבט הרגשי שלו - אך גם הוא עוסק בתיעול הרגשות שהריטואל מעלה אל תוך הסדרים החברתיים;⁷ וגם מרי דאגלס, בספרה **טוהר וסכנה**, בוחנת את הריטואל בהקשר החברתי שלו.⁸

המחקרים הפסיכואנליטיים על הריטואל עוסקים בדרך כלל בהקשר הנירוטי והפתולוגי שלו, או בהקשריו הפרימיטיביים. מחקרים אלו מבוססים על מאמרו המכונן של פרויד משנת 1907 "פעולות כפייתיות וטקסים דתיים" ("Zwangshandlungen und Religionsübungen"),

⁵ מנדל פייקאז, **ספרות העדות על השואה כמקור היסטורי ושלוש תגובות חסידיות בארצות השואה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003, עמ' 28-30.

⁶ ראו לדוגמה תיאודור רייק, **השופר: מחקר פסיכואנליטי של הריטואל היהודי**, תל אביב: רסלינג, 2005; Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds*, Glencoe: Free Press, 1954, p. 87.

⁷ Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1967, p. 34; idem, *The Ritual Process: Structure and Anti Structure*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969.

⁸ Mary Douglas, *Purity and Danger*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970, pp. 114-115.

ציית לתקנה כלשהי. לוי לא הצליח להבין את המעשה, והפעולה נדמתה לו כ"חזרה עגומה על טקס שאבד עליו הכלח". הוא מביא את ההסבר שנתן לכך ידידו:

דווקא משום שהמחנה הוא מכונה משומנת היטב, שתכליתה להפוך אותנו לבהמות, אסור לנו להפוך לבהמות. גם במקום הזה אפשר להישאר בחיים, ולכן צריך לרצות להישאר בחיים; כדי לספר לאחרים, כדי להעיד. וכדי לחיות חייבים להציל לפחות את השלד, לשמור על צלם אנוש. ודאי אנחנו עבדים, חסרי זכויות, ניתן להעליבנו ולהשפילנו, נידונים למוות בטוח. אבל דבר אחד בלבד נותר לנו לעשות ואנו חייבים בכל כוחנו לנסות לעשותו, משום שזה הדבר היחיד והאחרון שנשאר לנו: אנו יכולים שלא להסכים למעשיהם. ולכן, ללא צל של ספק, הננו מצווים לשטוף את הפנים, בלי סבון, במים המטונפים, ולהתנגב במעיל. חייבים למשוך משחה שחורה על הנעליים, לא משום שכך קובע התקנון, אלא כדי לשמור על כבודנו ועל הניקיון. חייבים ללכת בקומה זקופה, באון, לא כדי להישמע לכללי המשמעת הפרוסית, אלא כדי להישאר בחיים, שלא להתחיל למות.³

עדויות של אסירים לשעבר במחנות ריכוז מלמדות כי קריסת הסובייקט במחנות התבטאה בראש ובראשונה בשכחת העבר האיש. עבור האסיר היה רק ההווה, וההיזכרות בעבר הייתה כרוכה במאמץ כביר. ההרגל של שטיפת הפנים נועד אפוא לשמור על צלם אנוש, על רצף הזהות העצמית. טקסים כאלה, שתפקידם לשמר את החיוניות, חזרו על עצמם במחנות הריכוז. במחקרי אני בוחנת את השפעתו של הריטואל על שימור הזהות העצמית של אסירים יהודים במחנות ריכוז מנקודת מבט פסיכואנליטית. אתמקד בעיקר ביכולת של הריטואל לשמר רצף כלשהו (גם אם ארעי) בין האני הטרומטראומתי לבין האני שבטראומה, רצף המתבטא בעצם זכירת העבר. בתוך כך אעסוק בטקס כתופעת מעבר, בקשר שבין הרגש לריטואל ובמושגי האובדן וההיעדר. אתחיל בביור עקרוני של המונחים "ריטואל", "טראומה" ו"זהות עצמית" בהקשר של מחנות הריכוז. לאחר מכן אנתח עדויות של ניצולים על קיומם של טקסים יהודיים במחנה הריכוז, ואבחן את האופן שבו קיום הטקס היהודי דתי אפשר הנכחה של האני הטרומטראומתי בתוך ההיעדר, בטראומה של החיים במחנה.

רבות מן העדויות של ניצולי השואה נאספו בידי חוקרי שואה מתוך מניעים אמוניים או אידיאולוגיים, ונטען כי הן נוטות לרומנטיזציה.⁴ חוקרים נטו לפסול את קובצי העדויות האלה, או להמעיט בערכם, בשל אי-עמידתם בקריטריונים מדעיים אובייקטיביים. לא פעם הוטל ספק במהימנותן בגלל סגנון או בגלל מקורן הדתי-אמוני. מנדל פייקאז, למשל, ביקש לשלול שימוש בעדויות אלו בטענה שלעיתים הן נסמכות על מקורות לא מהימנים

Death Camps, New York: Oxford University Press, 1976, p. 64.

³ פרימו לוי, **זהו אדם?**, תל אביב: עם עובד, 1988, עמ' 40-41.

⁴ למשל מרדכי אליאב (עורך), **אני מאמין: עדויות על חייהם ומותם של אנשי אמונה בימי השואה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1969; יהושע אייבשיץ (עורך), **בקדושה ובגבורה: פרקי קידוש השם ומסירות נפש**, א-ג, תל אביב: [חמו"ל], תשל"ו-תשנ"ד; אסופות ומחקרים שונים בעריכת משה פראגר; ועוד.

הגלות, כטקס ענישה, על מבנה העצמי.¹⁷ לדעתה, הגלות לשלל צורותיה מביאה לידי ערעור הזהות. המגלה (שלאורך ההיסטוריה התגלם גם במגרש, במחרים או במדכא) מבקש לערער את העצמי של הגולה (שלאורך ההיסטוריה התגלם גם במגורש, במנודה או במדוכא), ולהביאו לעמדה לימנלית שבה נכפה עליו עיצוב של עצמי חדש.¹⁸ הריטואל, לטענתה, הוא מסגרת שבה "מתרחשים תהליכי זהות".¹⁹ ואולם, מחנה הריכוז לא נועד לכפות עיצוב של עצמי חדש, אלא לשלול את העצמי מכול וכול. על כן, לטענתי, את הריטואל במחנות הריכוז אין להבין כדרך להבניית העצמי או כ"התרחשות של זהות", אלא כדרך לשימור העצמי. במונחים של פוקו, מחנה הריכוז מייצג הטרטופיה קיצונית, אימקום של אי-חיים.²⁰ יש להוסיף כי הריטואל הוא גם מסגרת לביטוי של הטראומה עצמה, ולעיתים אף לעיבוד שלה במצב הטרטומתי המתמשך. במצבי גלות וגירוש ובמצבי טראומה בכלל, טוענת פדיה, ביצוע ריטואלי של הליכה עשוי לשמש מסגרת לביטוי הטראומה: הפעולה מתחילה כהפגן של הטראומה ומובילה אל העיבוד שלה, והריטואל הוא התוצר של תהליך זה.²¹

הריטואל עשוי להשפיע על הזהות העצמית בכמה מישורי קיום.²² ביצועו במחנות הריכוז אפשר את קיומה של הזהות במציאות הפועלת למחות אותה. גרגורי זילבורג טוען שהפחד מהמוות הוא ביטוי לדחף של שימור העצמי.²³ לטענתי, גם ביצוע הריטואל במציאות הקטטרופלית הוא ביטוי לדחף לשימור העצמי, אך אינו קושרת זאת בהכרח עם הפחד מהמוות. אדרבה, קיום הריטואל במציאות שבה המוות צפוי וטריטואלי עשוי ללמד שהדחף לשימור העצמי לאו דווקא קשור לפחד מהמוות. לטענתי, הריטואל הוא מנגנון הגנה של הנפש מפני המציאות הכאוטית.

שהשווה בין פעולות אובססיביות נירוטיות לפעולות דתיות ריטואליות;⁹ וכן על ספרו **טוטם וטאבו** משנת 1913, שהשווה בין הנירוטי לפרימיטיבי.¹⁰ יש חוקרים שמנסים להתמודד עם טענתו של פרויד שהריטואל, כמו ההתנהגות הכפייתית הנירוטית, אינו אלא עדות להדחקה. קתרין בל, למשל, טוענת שהריטואל מאפשר ביטוי מרוסן של התשוקות, כפי שנדרש בכל תרבות שהיא, ולפיכך הוא תורם לבריאות הנפשית ואינו סימן להדחקה.¹¹ ואולם, יש לומר כי עצם הקישור של פרויד בין כפייתיות לטקסים דתיים יוצא מנקודת הנחה שהטקס קשור ליסוד נפשי מסוים; כדברי ג'וליה קריסטבה, "הדת מגלה הסדרים נפשיים".¹²

יש חוקרים שמדגישים את חשיבות הריטואל לתפקוד הנפשי של היחיד. לפי ברברה באודווינס, הריטואל הוא אחד האמצעים להגדרה עצמית, שכן הוא משמש גשר בין החוויה הפנימית לעולם החיצון.¹³ וולני ג'אי טוען שהריטואל נחוץ לא רק לשם הגדרה עצמית, אלא גם לשם שמירה על גבולות נפשיים ואף על תפקודו של האגו עצמו.¹⁴ ברוח זו טוען ארווין גופמן שכשם שהריטואל מחזק ומסדיר קשרים חברתיים, כך הוא מחזק ומגבש את אישיותו של היחיד.¹⁵ אריק אריקסון מתייחס לריטואליזציה של חיי היומיום ("ריטואליזציה ספונטנית", כלשונו) ולתפקידה בבניית הזהות, וקושר אותה ליחסי האם והתינוק בשלבי ההתפתחות הראשונים.¹⁶ בעקבות אריקסון אפשר לומר כי הריטואל במובנו התרבותי האנתרופולוגי הוא גילום של צורך נפשי הטבוע בנו מינקות.

בהקשר של ההיסטוריה היהודית, חביבה פדיה רואה בריטואל פרקטיקה המבטאת ומשקמת את יחסי האני-עצמי. בספרה **הליכה שמעבר לטראומה** היא מתמקדת בהשפעת פרקטיקת

⁹ זיגמונד פרויד, **אבל ומלנכוליה: פעולות דתיות וטקסים דתיים** (מבחר כתבים, ד), מגרמנית אדם טננבאום, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 29-39.

¹⁰ זיגמונד פרויד, **טוטם וטאבו: התאמות אחדות בין חיי הנפש של הפראים ושל הנורטים**, מגרמנית רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג, 2013.

¹¹ Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1997, p. 15

¹² ג'וליה קריסטבה, **בראשית הייתה האהבה: פסיכואנליזה ואמונה**, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 41.

¹³ Barbara Boudewijnse, "Ritual and Psyche," in Jens Kreinath, Jan Snoek and Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Boston: Brill, 2006, p.130

¹⁴ Volney P. Gay, "Psychopathology and Ritual: Freud's Essay Obsessive Actions and Religious Practices," *Psychoanalytic Review* 62 (1975), pp. 493-507

¹⁵ Erving Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967

¹⁶ Erik H. Erikson, "Ontogeny of Ritualization in Man," in Rudolph M. Loewenstein, Lottie M. Newman, Max Schur and Albert J. Solnit (eds.), *Psychoanalysis – A General Psychology: Essays in Honor of Heinz Hartman*, New York: International Universities Press, 1966, pp. 601-621

¹⁷ חביבה פדיה, **הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל**, תל אביב: רסלינג, 2011, עמ' 225-227. וראו גם הנ"ל, "הליכה וטקסי גלות: ריטואלים של גירוש והבניית העצמי במרחבי אירופה וארץ ישראל", אפרים מאיר וחביבה פדיה (עורכים), **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות - ספר רבקה**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007, עמ' 112.

¹⁸ פדיה, הליכה שמעבר לטראומה (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 29-33.

¹⁹ שם, עמ' 33.

²⁰ מישל פוקו, **הטרטופיה**, תל אביב: רסלינג, 2003, עמ' 7-19. וראו גם מחקרו של בעז נוימן על ייצוג הגוף היהודי כלא-חי בתפיסה הנאצית: בעז נוימן, **ראיית העולם הנאצית: מרחב, גוף, שפה**, חיפה ותל אביב: אוניברסיטת חיפה וספריית מעריב, עמ' 155-228.

²¹ פדיה, הליכה שמעבר לטראומה (לעיל הערה 17), עמ' 23-38, 46-50, 87-89, 92-94, 120, 128-133, 140.

²² על השפעת הקיום הריטואלי במישורי הזמן, הגוף והאובייקט ראו: Moriya Rachmani, "Ritual: Existence within the Concentration Camps: Preserving Self-Identity – Time, Body, and Objects," *American Imago* 73, 1 (2016), pp. 25-49; idem, "Testimonies, Liminality, Rituals and the Memory of the Self in the Concentration Camps," *Dapim: Studies on the Holocaust* 30, 2 (2016), pp. 75-92

²³ Gregory Zilboorg, "Fear of Death," *Psychoanalytic Quarterly* 12 (1943), p. 467

הריטואל כאמצעי לשימור הרצף בין האני הטרומ־טראומתי לאני שבטראומה

במחנות הריכוז הטרואומה היא גם הוויה מתמשכת, וגם דבר החוזר על עצמו, מתהווה שוב ושוב בסיטואציות שונות ואיננו מרפה. ברוב הדימויים הפסיכואנליטיים התיאורטיים הטרואומה היא אירוע הפורץ את המציאות השגרתית, אך במחנות הריכוז הטרואומה הופכת להיות ההרגל, המציאות שאי אפשר להשתחרר ממנה. מחנה הריכוז הוא הוויה טראומטית קטסטרופלית מתמשכת.²⁴ הטרואומה מרסקת את האני באמצעות הפחד וחוסר האונים, וממוטטת את מערכות ההגנה הנפשיות. האירוע הטרואומתי מותיר את הסובייקט מרוקן וחלול. בניסוחו של עמוס גולדברג, "בטראומה הנמשכת של מפגשו המשותק עם הממשי נמצא הסובייקט במצב של פולשנות רדיקלית מתמשכת, המוחקת את ההקשר ומטשטשת את ההבדלים החיוניים להבחנה וכינון זהות".²⁵ מדובר בטשטוש ההבדלים שבין אני ובין לא-אני, בין אנושי לחייתי, ובין חיים למוות. הבנת העולם והבנת העצמי כרוכה בהבנת ההבדלים האלה, ובעיקר ההבדל בין האני לאחר. כאשר יכולת זו מתמוטטת, מתפרקת גם הזהות העצמית.

הפירוק לא נעשה רק ברמה החברתית, האידיאולוגית והתרבותית אלא ברמה הגרעינית הבסיסית של האדם. כפי שטוענת ג'ודית לואיס הרמן, המבנים הפסיכולוגיים של האסיר מנופצים בשיטתיות, ומנותצים כל דימויי הגוף, הדימויים המפנימים של אחרים, וכן הערכים והאידיאלים המעניקים לאדם תחושה של לכידות ומטרה.²⁶ חנה ארנדט טוענת שבמחנות הריכוז הנאצים ניסו ליצור אובייקט שאינו תואם להגדרה "אנושי", ואף אינו דומה לבעל חיים. המחנות, לטענתה, הם ניסיון "לצמצם את כל בני האדם לכלל זהות של תגובות שאינה משתנה לעולם", ניסיון "לחיסול הספונטניות עצמה בתור ביטוי של התנהגות אנושית".²⁷ הנאצים ביקשו לפרק את העצמי של האסיר היהודי במחנות, מתוך הטענה הפרדוקסית הגורסת את איקיומו מלכתחילה (היהודי כלא-אדם).

²⁴ בכוונה תחילה אינני נוקטת את המונח "טראומה מורכבת" (Complex Trauma) אלא מתעקשת על השימוש במונח "טראומה מתמשכת". אחת הסיבות לכך, ובקצרה, היא שהמונח "טראומה מורכבת" אינו מתאים, אף בתוך הקטגוריה של "שבי", למצבים שחוו אסירים במחנות הריכוז - בגלל העוצמה ההמונית ובגלל השיא של הרצף וההתהוות השיטתית הבלתי פוסקת. לטענתי, המונח "טראומה מתמשכת" מאפשר לדון בתופעות ובמצבים רחבים יותר מאלו הכלולים במונח "טראומה מורכבת". בתוך כך אדגיש כי המונח "טראומה מתמשכת" איננו מתייחס רק לשואה כאירוע ייחודי, ואפשר לדון באמצעותו בטרואומות מסוגים שונים. על המושג "טראומה מתמשכת" בהקשרים נירופסיכולוגיים ראו Moriya Rachmani and Einat Levi-Gigi, "The (Hidden?) Price of Repeated Traumatic Exposure: A Critical Review" (Forthcoming).

²⁵ עמוס גולדברג, **טראומה בגוף ראשון: כתיבת יומנים בתקופת השואה**, שוהם: דביר, מכון הקשרים ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2007, עמ' 99.

²⁶ ג'ודית לואיס הרמן, **טראומה והחלמה**, תל אביב: עם עובד, 2008, עמ' 71.

²⁷ חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 645-646.

אדית יעקובסון, במחקר קליני על אסירות פוליטיות במחנות ריכוז נאציים, מתארת את אובדן חוויית העצמי של האסירות בעקבות ההשפלה המתמשכת ואיבוד השליטה הכמעט מוחלט על היבטים בסיסיים בחייהן. יעקובסון טוענת כי עיקר הטרואומה של האסירות היה נטוע בקונפליקט נפשי בין תפיסת העצמי קודם המאסר ובין הזהות שהתהוותה מתוך חוויית המאסר. המהומה הפנימית שנוצרה בעקבות קונפליקט זה הפכה את האסירות חשופות למצבי ניתוק ודה־פרסונליזציה, הכרוכים הן באיבוד האחיזה במציאות, הן באיבוד האחיזה בחוויית העצמי הקודמת למאסר. לטענת יעקובסון, כדי להימנע מהכאב הנפשי שגורמת הדה־פרסונליזציה, האדם הטרואומתי (ובמקרה זה האסירות הפוליטיות) מנסה להכחיש באופן לא מודע את ייצוג העצמי שהתגבש בעקבות החוויה הטרואומטית. ניסיון זה נכשל בסופו של דבר, וגורם לפיצול בייצוג העצמי. פיצול זה יוצר סדקים נפשיים שפוגמים בכל מובן של זהות אנושית מלוכדת.²⁸

מחקרה של יעקובסון מסייע להבנת תהליך התפוררות הזהות העצמית במחנות הריכוז, בהדגישו את הפיצול הכואב הנוצר בין הזהות הטרומ־טראומטית ובין הזהות שבטראומה. עם זאת, יש להוסיף ולציין שחוויית הפיצול הכואבת והקשה במחנות לא הייתה סופה של התפוררות הזהות העצמית, אלא שלב בתהליך. עצם חוויית הפיצול עדיין מאפשרת לאסיר לחוות את עצמו בזהותו הטרומ־טראומטית. במצב זה עוד מתאפשר זיכרון העבר והפעלתו בהווה. התפוררותה המוחלטת של הזהות מתרחשת כאשר נותרת רק הזהות שבתוך הטרואומה, הזהות הלא אנושית. התפוררות מוחלטת היא מצבו של המוזלמן.

קריסת האני באה לידי ביטוי בראש ובראשונה בתפיסת הזמן. לואיס הרמן כותבת כי במסגרת השינויים בתפיסת הזמן אצל האסיר לא רק העתיד נמחק אלא גם העבר, ואסירים המתנגדים לכך התנגדות פעילה "מטפחים בכוונה זיכרונות מן העבר כדי להילחם בבדידות".²⁹ אכן, אחד הדברים הבולטים בעדויות של אסירים במחנות הריכוז הוא שכחת העבר. עבור האסיר במחנה אין עבר ועתיד אלא רק הווה מתמשך, זמן סטטי שבו כל הדקות זהות זו לזו. הסטטיות של הזמן היא גם הסטטיות של הסובייקט, היא איחיותו, היא "עצירתו" בד בבד עם עצירת הזמן. כך לדוגמה כותבת חנה לוי־הס ביומנה, במחנה ברגן בלזן, ב־8 בנובמבר 1944:

האדם חש פה, כאילו מנתקת אותו חומה עבה מהעולם הרגיל של ימים עברו. כושר התחושה כאילו הוקעה ונגזו. אפילו עברו הוא משתכח בתנאים אלו מלב האסיר. מה רבות עלי להוגיע בזכרוני, כדי להעלות מאורע כלשהו מתהום הנשייה. שום זיכרון אישי לא יאבה לצוץ במוחי [...] עלה בידיהם - בעזרת שיטותיהם החולניות סאדיסטיות - להמית בקרבנו אף כל תחושה של נורמליות

²⁸ Edith Jacobson, *The Self and the Object World*, London: Hogarth, 1964. גישתה הניאורקלאסית של יעקובסון עדיין נטועה בתיאוריה השנייה של פרויד על הטרואומה, ובמובן זה אינני הולכת בעקבותיה. עם זאת, הבחנותיה על פיצול העצמי בזמן הטרואומה מסייעות לי בהגדרה ובהבנה של תהליך התפוררות הזהות של האסירים במחנות הריכוז.

²⁹ לואיס הרמן (לעיל הערה 26), עמ' 113.

לפיכך, בביצוע הריטואלי האסיר מחזיר את עצמו באופן לא מודע גם לזיכרון המעשי הפיזי הממשי (אפשר לדבר בהקשר זה גם על כוחו של הזיכרון הפרוצדורלי).³⁴

אחד האמצעים למחיקת האנושיות היה מספור האסירים. במחנות הריכוז, המספר החליף את השם, ולא רק בעיני הסוהרים. ישנן לא מעט עדויות לכך שהאסירים עצמם חוו את עצמם כמספר, ושהשימוש במילה "אני" היה מצומצם.³⁵ רפאל אולבסקי, בן למשפחת רבנים, ניצול אושוויץ, מספר כי ראש הצריף שלו היה קם בכל בוקר לפני האחרים וממלמל את מילות התפילה "מודה אני לפניך". כששאל אותו אולבסקי על מעשה זה, ענה לו ראש הצריף: כשנפרדתי מאבי הוא אמר לי: חיים בני יקירי, אתה יוצא לדרך רחוקה ומי יודע לאן דרך זו מוליכה אותך. אינך יכול לקחת עמך זוג תפילין, לכן זכור שיש אצלנו תפילה שאנו אומרים אותה מדי בוקר עוד לפני רחיצת הידיים - מודה אני. החלטתי לשמור על דברי אבי ולומר את התפילה הזאת מדי בוקר אחרי הקימה, ואני מקיים את ההחלטה הזאת מיומי הראשון ועד היום הזה.³⁶

אמירת התפילה "מודה אני" בכל בוקר באושוויץ מעוררת תמיהה - לא רק על כך שאדם מסוגל להודות על חייו בשעת סבל נוראית כזאת, אלא גם על עצם היכולת לומר "אני". נראה כי ההסבר לכך טמון בעצם הריטואל. התפילה לא נאמרה רק מסיבות דתיות, אלא בעיקר משום שזו הייתה בקשתו האחרונה של האב. בקשת האב מבנו, שהייתה גם הפרידה ממנו, היא ששמרה על האני של הבן, בדרך כפולה: בעצם ביצוע הריטואל, שאפשר לו לשמור על קשר כלשהו לעברו; ובהגיית המילה "אני", שאפשרה לו להיזכר בקיומו של אני טרום-טראומתי, בראש ובראשונה בהיותו בן לאב. במקרה זה תפילת "מודה אני" שימשה גם תחליף לטקס הנחת התפילין, ולפיכך מדובר בריטואל הטומן בחובו ריטואל חשוב אחר. ואכן, בביצוע ריטואל או חלקי ריטואל מסוימים היה עשוי להידחס קיום שלם, מערכת שלמה של משמעויות.

גם מרים וולברג, ילידת הונגריה, מתארת את הפרידה מאביה בהגיעם לאושוויץ: "לפני צאתנו מהקרון אבי בירך אותי כמנהגו בכל ליל-שישי בבואו מבית הכנסת ואמר: בתי הקטנה - יודע אני שאין צורך להגיד לך ולהזהיר אותך איך להתנהג להבא, אך יעזור לך אלוקים להמשיך".³⁷ במקרה זה הפרידה מהאב מגולמת במנהג העתיק לברך את הבנות והבנים בכל ליל שבת. המוטיב המרכזי בברכת פרידה זו הוא ההמשכיות: המשכיות הריטואל של ברכת הבנים, וההתוויה לעתיד, היונקת ממסורת העבר ומהאמונה בהשגחת האל.

³⁴ על מקומו של הפרקסיס בריטואל ראו Christoph Wulf, "Praxis", קריינאט ואחרים (לעיל הערה 13), עמ' 395-411.

³⁵ כך עולה למשל מרשימותיו של זלמן גרדובסקי. ראו זלמן גרדובסקי, **בלב הגיהנום: יומנו של אסיר וממנהיגי מרד הוונדרקומנדו באושוויץ**, מידיש אביחי צור, תל אביב: ידיעות אחרונות - ספרי חמד, 2012, עמ' 49-50.

³⁶ רפאל אולבסקי, **הדמעה: פרקי זיכרונות על אושנצ'ין קויאבסקי, אושוויץ, בונה, וברגן-בלזן**, תל אביב: ארגון שארית הפליטה מהאזור הבריטי (ברגן-בלזן) בישראל, 1983, עמ' 221.

³⁷ לנגלבן (לעיל הערה 33), עמ' 115.

ושל חיים בעבר, וזאת עד כדי כך שאבדה לנו אפילו התודעה, שצלם אנוש ראוי לשמו היה לפנים טבוע בנו.³⁰

יש הרואים בדיסוציאציה של האסיר במחנות הריכוז מנגנון הגנה שנועד לאפשר לו להסתגל לחיים במחנה ולמנוע פסיכוזה.³¹ אך הדיסוציאציה אינה מאפשרת הבניה של עצמי חדש, אלא היא ביטוי לערעור מוחלט של העצמי ולאיום עליו. אחד המאפיינים המרכזיים של תחושת הזהות, טוענת קטרז'ינה פרוט, היא תחושת רציפות האני לאורך החיים, התחושה של היותך אותו אדם בין עבר להווה.³² אך תחושת העצמי של האסירים במחנות הריכוז, אם לא הגיעה לכדי הרס מוחלט הרי היא מקוטעת ולא רציפה. לכן, בדברי על שימור הזהות העצמית במחנות הריכוז כוונתי לשימור **רגעים** של תחושת זהות עצמית.

כאמור, כפי שעולה מן העדויות, אחד הדברים הקשים ביותר במאבקו הנפשי של האסיר היה שימור הרצף בין האני הטרומטראומתי לאני שבטראומה. בהקשר זה יש להתייחס למתח שבין שני מנגנוני הגנה מרכזיים של האסיר: הניתוק מהקטסטרופה מצד אחד, ו"שכחת" העבר מצד אחר, המאפשרת לחיות בתוך המציאות הקטסטרופלית. כפי שתואר לעיל, שכחה זו היא שלילה לא רק של התודעה והרגש אלא גם של צלם האנוש, של עצם המושג "חיים". פעולת ההיזכרות, הנעשית מאליה בחיים הנורמליים, הפכה במחנה ריכוז לפעולה הכרוכה במאמץ מייגע. בכך נעוצה חשיבותו של הריטואל: הוא מעין חוט המקשר בין העבר להווה ושומר על רצף כלשהו בתחושת הזהות. ואכן, עדויות על ביצוע ריטואלים במחנות הריכוז מראות שאחד הדברים הראשונים שעלו בעת ביצוע הריטואל הוא זיכרון ביצועו בעבר הטרומטראומתי. חגי ישראל, למשל, צוינו לאו דווקא בהקשר דתי או אמוני אלא בראש ובראשונה בהקשר של זיכרון החגיגה בחיק המשפחה. וכך מעיד האסיר לשעבר יחיאל הירשהויט: "עלי להודות שלא כל כך משום אדיקות לדת ברצוננו להתפלל, אלא משום התשוקה לחזור, ולו לרגע קט, אל העבר, לחבר את יום האתמול עם ההווה".³³ ביצוע הריטואל, לעיתים בדמיון בלבד, אפשר הן את הניתוק מהקטסטרופה הן את הכרת המציאות, באופן שהיה בו כדי לאחות במידת מה את הפיצול בייצוג העצמי. הריטואל הוא במהותו פרקסיס, כלומר ידע מעשי המועבר מדור לדור על ידי חיקוי. לכן, אסיר המבצע ריטואל חוזר בכך לכל שאר הפעמים שבהם ביצע אותו בעבר, ובכך משמר את זיכרונו הפיזי.

³⁰ חנה לוי-הס, **יומן ברגן-בלזן (1944-1945)**, [חמ"ד]: ארגון הלוחמים האנטינאציים בישראל, 1963, עמ' 59.

³¹ ראו Carroll McC. Lewin, "Negotiated Selves in the Holocaust," *Ethos* 21, 3 (1993), p. 312.

³² Katarzyna Prot, "Broken Identity: The Impact of the Holocaust on Identity in Romanian and Polish Jews," *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 45, 4 (2008), pp. 240-241.

³³ מצוטט אצל פייקאז' (לעיל הערה 5), עמ' 24. על ההפרדה בין פרקטיקה לאמונה במצבי טראומה ראו מוריה רחמני, "מקומן של פרקטיקות ריטואליות בשימור זהות עצמית במחנות ריכוז", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2016, עמ' 3-17, 30-34. לאה לנגלבן טוענת ששאלת מציאותו של אלוהים התקשרה לעיתים בחוויית הפרידה מן ההורים. ראו לאה לנגלבן, "נשים יהודיות מהונגריה באושוויץ-בירקנאו ב-1944", **הגיגי גבעה** 2 (1999), עמ' 114-115.

תפקודו של הריטואל כחפץ מעבר מודגם גם בסיפור של שרה טסלר, שהייתה נערה בזמן השואה ושהתה במחנה בירקנאו. כשנודע לטסלר שיום הכיפורים מתקרב, היא נזכרה בעבר בחיק משפחתה: "בבית בשעה זו היינו יושבים סביב השולחן, אבא לבוש בקיטל לבן ואמא בשמלה לבנה וארוכה. חלה מיוחדת נאפתה, אותה הטבלנו ברוטב עגבניות סמיך ומתקתק, בתוספת עוף ומרק".⁴³ היא ממשיכה ומספרת כיצד מציאת סידור בבירקנאו וקריאת התפילה בו העלו בליבה את זיכרונות הילדות, ואת עצמה כפי שהייתה בעבר, לפני המלחמה:

יום אחד מצאתי בערימה סידור תפילה. סידור קטן כרוך בעור ועל גביו חרותות אותיות זהובות - שם של ילד ולרגל הגיעו למצוות. עלעלתי בדפי הסידור הדקיקים והאותיות העבריות בהקו לנגד עיני. אותיות שהכרתי. מילים שידעתי. תפילות ששכחתי. זיכרונות הילדות, שנמחקו ממני לחלוטין בימים הראשונים בבירקנאו, חזרו אלי מעט בליל ההוא, בלילה שבו נזכרתי שצריכים להתפלל, שיש מילים מוגדרות לתפילות, אבל לא הצלחתי למרות מאמצי, להיזכר במילים. לא זכרתי איך לומר קריאת שמע ומודה אני. בסידור הקטן הכל היה כתוב. על הסידור הזה לא רציתי לוותר. תחבתי אותו אל תוך השמלה, תפוס באחד הסמרטוטים שקשרתי על מותני [...] מתוך הסידור התפללנו יום יום, כל הבנות שאיתי בקבוצת העבודה, שידעו כולן פעם בעבר את התפילה. התפללנו יחד, צמודות זו לזו [...] קוראות בכל עת שהיה לנו רגע פנוי, לא משנה אם הייתה זו שעת בוקר או ערב, למרות שהסידור הכיל רק את תפילת השחרית. ימים ספורים היה הסידור ברשותי, ימים שבהם עבר מיד ליד, מזכיר לנו מעט מי היינו לפני שהביאו אותנו הרכבות לכאן.⁴⁴

שכחת התפילה מקבילה לשכחת הזהות; וההתבוננות באותיות המוכרות, ההיזכרות בעצם הציווי להתפלל ובקיומה של התפילה הסדורה, מעלות בדמיונה את ילדותה, את חייה טרם השואה. זיכרונות העבר צפו דווקא כאשר טסלר נזכרה ש"צריכים להתפלל". ולא תפילה סתם, אלא התפילה המובנית והטקסית. דווקא הטקס הקבוע והמסודר, שבימים כתיקונם עשוי להיתפס כמגביל את הביטוי האישי הייחודי, אפשר לה ביטוי אישי והתקרבות אל העצמי. ההיאחזות של טסלר בסידור, בתפילה המובנית ובטקס התפילה היא בין השאר היאחזות בזהות הטרומטראומתית. היא מצמידה את הסידור לגופה, מסתירה אותו תחת שמלתה, ובכך גם מחברת בינו ובין עצמיותה, הופכת אותם לאחד. ההיאחזות בסידור מבטאת ניסיון להשיג תחושת מלאות ולשמר אותה על ידי פעולת התפילה, בתנאים של היעדר.

טסלר כותבת שהאותיות העבריות "בהקו" מן הסידור. אפשר לראות בכך עדות לזעזוע רוחני או לחוויה דתית עוצמתית. הבוהק הוא המואר הנבדל מן היתר, ומבחינה זו הוא גם הקדוש. האותיות העבריות, שעבור טסלר היו את שפת הקודש, הכניסו קדושה למציאות של היעדר. חוויה רוחנית או נפשית הבאה בעקבות ראיית אותיות או התבוננות באותיות מוכרת במיסטיקה היהודית. במחקר על טיפוסים שונים בהקשר של החוויה המיסטית,

⁴³ שרה טסלר, **שני חיי שרה**, כפר הרא"ה: שם עולם, תש"ע, עמ' 84-85.

⁴⁴ שם, עמ' 89.

בשתי העדויות, של אולבסקי ושל וולברג, החזקת האני מתרחשת ברגעי הפרידה, ובשתיהן רגע הפרידה מובנה ו"נדחס" אל תוך ריטואל. אם כן, הריטואל אפשר לשמר בזיכרון לא רק את רגעי הפרידה, אלא גם את עצם החיים שנשארו מאחור. ובמרכז זיכרון זה ניצב האני כבן או כבת למשפחה, טרם ההפיכה לאסיר.³⁸

הריטואל כתופעת מעבר וכחפץ מעבר: נוכחות בתוך היעדר

אפשר לדון בריטואל גם על פי המושגים "תופעת מעבר" ו"חפץ מעבר", שדונלד ויניקוט פיתח בהקשר של חיי הנפש של התינוק. תופעת המעבר (למשל מנגינה שהילד מזמזם לעצמו) או חפץ המעבר (למשל שמיכה) מקשרים בין המציאות הפנימית למציאות החיצונית ומאפשרים לילד לעבור ממצב של מיזוג עם האם למצב של נפרדות ממנה והפיכתו לסובייקט. התינוק מבין שהחפץ איננו חלק מגופה הממשי של אימו, ואף איננו שייך לגופו שלו. החפץ מסמל עבורו את חיותה של האם, באופן שגם בהיעדרה ובניתוק ממנה הוא משמר את הקשר עימה ומעניק נחמה.³⁹ יולנדה גמפל, במחקרה על ניצולים שהיו ילדים בשואה, עומדת על חשיבותם של חפצים מסוימים בשימור חיי הנפש של הילד לנוכח הניתוק האכזרי מההורים. החפץ אפשר להם לשמור על אחיזה בסביבתם המוכרת בתוך המציאות האכזרית. בבדידותם בעולם המסוכן, החפץ (או השיר או המילה) קשר את הילדים ל"תמונת רקע של ביטחון".⁴⁰ "נראה כי חפץ מוחשי כלשהו", כותבת גמפל, "או אפילו זיכרון של מילה, של מנגינה, של ריח, אכן יכולים להעניק לילד תמיכה חיונית. כאילו התרחשה התקה: חפץ זה, זיכרון של מראה, של צליל או של ריח, הופך לסמל של אהבה ראשונית; כל עוד הילד נושא בקרבו זיכרון חי של חפץ מעין זה, בכוחו לשמר את חיי הנפש שלו".⁴¹

גם הריטואל במחנות הריכוז אפשר אחיזה בעבר האבוד במצב של ניתוק כואב ממנו, וגישר בין המציאות החיצונית המאיימת ובין חיי הנפש הפנימיים. יתרה מזו, עצם ביצועו אפשר את המשך קיומו של העולם הפנימי, של חיי הנפש הקדם-טראומטיים, ושימר את הקשר עם המשפחה ועם העבר. במונחים של מרי רוס ושריל רוס, שעסקו ביחסי האם והתינוק ובפסיכואנליזה של הריטואל, הריטואל שימר נוכחות במצב של היעדר.⁴²

³⁸ בהקשר זה אזכיר את ספר זיכרונותיה של מרתה מרים קליימן. זיכרונות הילדות המופיעים בספר, בייחוד אלה הנוגעים לקשר שבין האם לבת, קשורים בריטואלים או נבנים כריטואלים המשמרים את שגרת המציאות לנוכח הכאוס בימי המלחמה. ראו מרתה מרים קליימן, **טאבו**, תל אביב: קונטנטו דה סמריק, 2011, בעיקר עמ' 19-42.

³⁹ Donald W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena," *International Journal of Psychoanalysis* 34 (1953), pp. 89-97

⁴⁰ יולנדה גמפל, **ההורים שחיים דרכי: ילדי המלחמות**, ירושלים: כתר, 2010, עמ' 28-32.

⁴¹ שם, עמ' 29.

⁴² Mary Ellen Ross and Cheryl Lynn Ross, "Mothers, Infants, and the Psychoanalytic Study of Ritual," *Sigmas* 9 (1983), pp. 26-39

עורר כאב גדול יותר וגעגועים גדולים יותר לאלה שאבדו לנו, שבלעדיהם אי אפשר לחקות כלום ולחזור על כלום ממה שעשו... אולי לנו, במשמרת הלילה, היה טוב יותר שהכאב הזה נחסך מאתנו ולא חווינו את האכזבה... בזיכרונות נשאר לנו סדר לא מחולל [...] תוק תוק תוק, דופקות המכוונות, האם את זוכרת, האם את זוכרת, הן שואלות אותי. ועל יריעות הבד ההולך ונארג אני רואה שולחן. שולחן מכוסה מפה לבנה כשלג. על החלק העליון הצדדי של השולחן עומד מגש גדול ועליו ארבעה פמוטים גדולים עתיקים. על החלק העיקרי של השולחן מונחת צלחת הסדר ועליה הסימנים המובהקים של מכות מצרים... על ספה קטנה יושב אבא שעון על כרים, לבוש קיטל לבן וירמולקה שמתחתייה מבצבצת כיפת קטיפה שחורה. לידו האח שלנו, ממול אני עם אחותי, קרוב יותר לדלת המטבח יושבת אמא חגורה סינר תחרה לבן שירשה מסכתא... לפני שנתיים השווה אבא בין סבלות העבדים במצרים לסבל היהודים בימינו. לפני שנתיים עוד היו השוואות כאלה אפשריות, היום כבר אין מקום להשוואה, היום הנוגשים המדכאים עולים ביכולתם לגרום סבל.⁴⁶

זיכרון ליל הסדר בעדותה של שפס הוא בראש ובראשונה זיכרון של העבר הטרומטראומתי, שהקיום המשפחתי נמצא במרכזו. אמנם, המחשבה על החג העלתה את המחשבה על הקריעה מן המשפחה ומן הבית, אך בתוך כך גם החייתה את זיכרון הבית וזיכרון הטקס עצמו. שפס מעידה על עצמה שאינה מסוגלת, נפשית ורוחנית, לקיים את הסדר. יתרה מזו, היא אף נוקטת לשון חילול ממש, וטוענת שאי־קיום הסדר מאפשר לשמור אותו טהור, "לא מחולל". בעיני שפס, החילול הוא בעצם הביצוע של הטקס, אך לא בדמיון שלו. הטקס וזמן הטקס, העבר והזמן המיתי חודרים לתודעתה ואינם מרפים ממנה, והיא מתחילה לדמיון את ליל הסדר. היא נזכרת בליל הסדר בחיק משפחה, מעלה בדמיונה את שולחן הסדר ואת מהלכו, ויש בכך מעין קיום א־נומי של הטקס. אפשר אפוא לומר שדמיון טקס ליל הסדר סייע לה לשמר את הרצף בין האני הטרומטראומתי לאני שבטראומה. כמו חפץ מעבר, המשמר את הקשר אל המלאות במציאות מרוקנת, דמיון ליל הסדר העניק רגעי קיום טרום־טראומתיים במציאות של היעדר. כפי שטוען עמוס גולדברג, הביקורתיות של שפס כלפי האסירות המנסות לציין את ליל הסדר משקפת את דמותה המפורקת שלה עצמה,⁴⁷ אך עם זאת, עצם תיעוד העניין הוא פעולה המעידה על שמירת העצמיות.

בכוחו של הדמיון לעורר הן תגובות חושיות הן תגובות רגשיות ונפשיות, ובכך הוא מקשר בין הגוף לנפש ומונע את התפצלותם. התחושות הפיזיות שעורר דמיון הטקס אצל שפס כללו הן את חוש הראייה הן את חוש השמיעה. חביבה פדיה מדגישה את חשיבות חוויות השמיעה והראייה בהתגלות ובחוויה המיסטית; לדבריה, ייחודו של המיתוס היהודי הוא

פדיה טוענת שכשמדובר בטיפוס אקסטרוברטי, האלוהות יכולה להתגלות דרך האותיות.⁴⁵ במקרה זה חוויית האלוהות איננה מנותקת מזהות המיסטיקן ותודעתו איננה מתאינת. דבריה של פדיה יכולים לשפוך אור על חווייתה של טסלר, ומאפשרים לראות אותה במבנה של התגלות, שבו העצמי והאני, כמרחב תמונתי, נגלים לעיניה של טסלר דרך האותיות.

עבר, הווה וזמן מיתי: ליל הסדר בימנה של פלה שפס

פלה שפס, צעירה ילידת דומברובה גורניצה שבפולין, נשלחה למחנה העבודה גרינברג, שהיה מסופח לרשת מחנות הריכוז גרוס־רוזן. המחנה הוקם בשנת 1942 ופונה בשנת 1945, בצעדת מוות שנמשכה חודשים ארוכים. היחס אל האסירים במחנה היה אכזרי מאוד, הצפיפות הייתה רבה, וגם בו, כמו במחנות הריכוז, גולחו ראשיהן של הנשים. בשנותיה במחנה כתבה שפס יומן יוצא דופן המתאר את חייה, את חיי האסירות ואת משטר המחנה. ביום שני, 29 באפריל 1943, היא כתבה על תחושותיה שלה ושל אסירות אחרות בהתקרב ליל הסדר, ועל שאלת קיום הסדר במחנה. מפאת חשיבות הדברים לעניינינו אצטט ממנו באריכות:

אני מסתכלת בשורת המכוונות הארוכה שהבנות עומדות לאורכה [...] שפתיים של אחדות נעות, לוחשות משהו. אולי הן משוחחות עם קרוביהן, אולי חזרו שנה או שנתיים לאחור [...] אולי הן משוחחות עם נוגשיהן, אולי הן שואלות אותם למה ומדוע קרעו אותן מבית משפחתן... מדוע גזלו מאתנו את השמחה וההנאה של סדר כהלכתו? החג הזה שבו השתחררו היהודים מעבדות הוא החג האהוב עלינו מכל החגים, הוא החג הטקסי החגיגי ביותר, החג שקשר אותנו בקשר החזק ביותר למעגל המשפחתי, החג שמעורר הכי הרבה זיכרונות, מחשבות [...] היום נעמוד בליל הסדר הזה כשאנחנו קרועות מכל מה שהכי יקר, הכי קרוב [...] כל אחת ליד המכונה שלה. ודמעות יישפכו, ומבעד למסך הדמעות תראה כל אחת את שולחן הסדר המסורתי וסביבו את יקיריה ואת עצמה ביניהם. אולי בתוך רעש המכונה תשמע את מילות ההגדה שאבא קורא ומסביר את פירושו, תשמע את בכייה השקט של אמא שסבל העבודות העתיקה במצרים נוגע ללבה [...] לרגע המכונה משנה את קצב דפיקותיה האחיד ומשמיעה "היזהרי, היזהרי, 'ללוש' מתקרבו!" וענן המציאות השחור מכסה את המחזה הדמיוני [...] ובמחנה פנים קבורות בשמיכות או בכריות או עיניים פעורות אל החשכה [...] גם אלה ליד השולחן שארגנו לעצמן את הקריקטורה של הסדר ייזכרו בסדר האמתי [...] הן אינן שמות לב שהן רק מחללות את החג הזה [...] האם דמה ולו במעט לסדר שערכו פעם אבותינו? האם הטעם והמשמעות הנכונה של הסדר הורגשו בכלל? אולי בכך רק מילאו את החובה המינימאלית כלפי המסורת והדת, קיימו את המצווה שלא להזניח את הטקס הנצחי. וזה רק

⁴⁶ פלה שפס, בלב בערה השלהבת: ימנה של פלה שפס, מחנה העבודה גרינברג, בעריכת בלה גוטרמן, ירושלים: יד ושם, 2002, עמ' 59-64. שפס נפטרה מיד לאחר שחרור המחנה.

⁴⁷ עמוס גולדברג, "הכתיבה בתקופת השואה: תיעוד ההיסטוריה או תיעוד הטרומטראומה? קריאה בימנה של פלה שפס", דפים 18 (2005), עמ' 95-113.

⁴⁵ חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של החוויה בדת ובמסורתו היהודי, לוס אנג'לס: כרוב, 2001, עמ' 87.

מה שהיה לנו יקר וקרוב, שאנחנו נשארות נאמנות למסורת שלנו, למוצא [...] ונמשכה שורת הבנות מן המחנה אל בית החרושת, לבושות בבגדים ססגוניים, והן מציצות בעוברים ושבים, לראות אם חלילה אינם מתעלמים מן המראה החגיגי שלנו [...] רצייתי מאוד שאחת הגרמניות תשאל לפשר המראה החגיגי שלנו, כדי שאוכל לענות: היום הרי החג שלנו!⁵⁰

הצעידה בלבוש חגיגי ביטאה התנגדות, הצבעה על קיומו של סדר אחר המתעלה על סדרי המחנה. ואולם זו הייתה התנגדות נעדרת השפעה על העולם החיצוני: "אבל אף אחד, או כמעט אף אחד, לא שאל את השאלה הזאת. כנראה היה חג בנשמותינו יותר מאשר במראה שלנו".⁵¹

הריטואל כמעורר רגשות: תפילת ליל שבת ברשימותיו של זלמן גרדובסקי

זלמן גרדובסקי, באחת מרשימותיו מתוך מתחם המשרפות בהיותו חלק מהזונדרקומנדו, מתאר כיצד הוא נזכר בקיומה של השבת טרם כליאתו באושוויץ. היזכרות זו נבעה מצפייה במתפללים אחדים מקרב אנשי הזונדרקומנדו בליל שבת, והובילה לציון אינומי של ליל השבת. ברשימתו זו בא לידי ביטוי המאבק הפנימי שנלווה לכל אפשרות של זיכרון או דמיון של העבר הטוב בתוך המחנות, מאבק בין אפשרות הזיכרון ובין ההכרח הכואב להתעורר ממנו. היזכרותו של גרדובסקי בעבר הטוב, טרם האסון, נמשכת רגעים ספורים ובעקבותיה באה הנפילה אל תוך תהום מציאות המחנה. במרכז הרשימה, המובאת כאן באריכות, עומד המתח שבין עליית הרגש בעת ההיזכרות, בביצוע הריטואלי, ובין הקיפאון וחוסר הרגש הקבועים של האסיר במחנה:

וממשפחת חמש מאות הראשים, מאמינים, לא מאמינים ממורמרים ואדישים, התבדלה קבוצת מתפללים, בהתחלה קטנה ואחר כך גדולה יותר, שנהגו להתפלל עם מניין את כל התפילות היומיות. לא פעם אחת היה קורה שחבר שלא התפלל נסחף [גם] הוא מזמרת התפילה ההיא. הגיע אליו צליל, מוטיב מליל שבת, וזה ניתק אותו מהמציאות הטראגית הנוראה [...] הוא שחה אל השנים שעברו. הוא הבחין בעצמו בביתו. ליל שבת. בית המדרש הגדול חמים ומאיר, כאילו שמשות האירו שם. יהודים עומדים לבושים "שבתית", יהודי יום טוב חגיגיים. הם השתחררו מחולין ימות השבוע שלהם יחד עם ההתפשטות מהלבושים הגשמיים [...] הם התנתקו מהעולם של עבודת הנשמה לגוף; הם השתחררו מהצרות ומהדאגות של ימות השבוע, האישיות והכלליות [...]. [...] באוויר נמזגת יחד הרמוניה של שביעות רצון והתרוממות הרוח. המפגש, ההיתקלות יחדיו, הפיחה בהם כנפי קדושה. הם מתרוממים לשמיים הגבוהים,

בהיותו מבוסס על התגלות האל כדיבור המונצח בכתובים.⁴⁸ ברצוני להצביע על דמיון מבני בין השמיעה בחוויה המיסטית ובין הביצוע הריטואלי במצב הטרואמה. מבחינה מבנית ורגשית, דמיון קול הקריאה בהגדה מקביל לחוויית התגלות האל. כמו הדיבור המונצח בכתובים במיתוס היהודי, שפס מנציחה את חוויית השמיעה המדומיינת שלה ביומנה. כתיבתה מגלמת אפוא לא רק את הריטואל אלא גם את המבנה הבסיסי של המיתוס היהודי, את ההתגלות. גם את חוויית הראייה אפשר לקשר אל המיתוס היהודי. לעניין זה נוכל להיעזר בדיונה של פדיה על הפסל. פדיה כותבת כי ביהדות, הן קיום המצוות הן האדם עצמו הם תחליף לעבודת הפסל. המצוות (ולענייננו: הריטואל) מקבילות לכלי העיצוב והפיסול; ואילו האדם עצמו מקביל לפסל: הוא הצלם שהאלוהי מתקיים בו.⁴⁹ בהמשך לכך נוכל לטעון כי הריטואל שקיים האסיר בגופו, בעיקר באמצעות דמיון השמיעה והראייה, הדגיש את תכונת הצלם שבו. אם כן, הריטואל, גם אם להרף עין, רומם את האסיר ממעמד של חפץ, אובייקט הנרמס תחת מנגנון הדיכוי, למעמד של סובייקט. במונחיה של פדיה, הריטואל שב ופיסל אותו בדמות אדם בעל צלם אנוש.

בדבריה של שפס על ליל הסדר נפגשים שלושה צירי זמן: ההווה, העבר והזמן המיתי. השלושה פורצים זה לתוך זה בדמות תקתוק מכני, געגוע או הזיה. בקיום הריטואל או בהיזכרות בו מצטלבים הזמנים השונים, ובתוך כך גם מרחבי קיום שונים. ההווה, זמנם של הסבל ועבודת הכפייה, מונכח בתקתוק מכוונת האריגה. תקתוק המכונה, "תוק, תוק, תוק", קוטע את פעולת הדמיון ומחזיר אותה אל המציאות האכזרית. הוא מבטא את תחושת השתוות הזמן, תחושה המבוטאת בעדויות רבות של אסירי מחנות ריכוז - הזמן השווה, האחיד, ללא עבר וללא עתיד, הנחווה מתוך כניעות, כפיפות, אוטומטיות; העבר מונכח בזיכרון ליל הסדר ובגעגוע לחג בחיק המשפחה; ואילו הזמן המיתי מונכח בהעמדת הסבל במחנה העבודה למול עבודת בני ישראל במצרים. ואולם, שפס כותבת, הסבל בחיי המחנה עולה על סבלם של בני ישראל במצרים: "לפני שנתיים השווה אבא בין סבלות העבדים במצרים לסבל היהודים בימינו. לפני שנתיים עוד היו השוואות כאלה אפשריות, היום כבר אין מקום להשוואה, היום הנוגשים המדכאים עולים ביכולתם לגרום סבל". הטענה שקיום הסדר במחנה הוא בבחינת חילול שלו משקפת אפוא את האי-הלימה בין שלושת צירי הזמן ואת המאבק הפנימי השואף להכריע ביניהם.

שפס מתארת ביומנה גם את האופן שבו ציון חג הפסח קיבל אופי של התרסה ממשית כלפי סדרי המחנה:

במחנה, לפני שיצאנו לעבודה, התחילה להתפתח אווירת חג מסוימת [...] מישהי הציעה שנלבש שמלות חג לעבודה [...] שיהיה סוג מסוים של הפגנה. שידעו מדכאינו שלא שכחנו את חגיגנו, ששום דיכוי לא יצליח לעקור מלבותינו את

⁴⁸ פדיה, המראה והדיבור (לעיל הערה 45), עמ' 11. על הדמיון בתוך מחנות הריכוז ראו, Moriya Rachmani, "Reading Trauma: The Shattering of the Self in the Concentration Camps - Objectification, 'Like Dead,' and Regression," *American Imago* 76, 1 (2019), pp. 67-88.

⁴⁹ שם, עמ' 12.

⁵⁰ שפס (לעיל הערה 46), עמ' 59-64.

⁵¹ שם, עמ' 64.

אותם, לבכות את משפחתי, לבכות את האהובים לי ביותר ואת היקרים לי ביותר, שנעלמו לנצח. לבכות את שבתותיי שאף־פעם, אף־פעם לא תחזורנה, לבכות את אסוני, שכעת הרגשתי וחשתי אותו לראשונה.⁵²

גרדובסקי איננו מצטרף אל מניין המתפללים. הוא צופה בהם בכוונה תחילה, ולאחר מכן הוא מתבודד בתאו ומדמין, דמיון חי ומוחשי עד כאב, את משפחתו בשבת, ומביא עצמו לידי בכי. אפשר לראות את ההתבודדות בתא כהתכנסות לתפילה. בדמיון של העבר, בהיזכרות בו, אפשר לראות קיום אינומי של תפילת השבת, כאשר הבכי הוא תפילה. אם כן, ההתכנסות לתפילה מוחלפת אצל גרדובסקי בהתכנסות אל הדמיון והבכי.

קאי אריקסון כותב כי הסימפטומים הקלאסיים של הטראומה נמצאים בטווח שבין תחושת חוסר מנוחה וסערת נפש, ובין חוסר תחושה, ישנוניות ועגמומיות.⁵³ הנרי קריסטל כותב כי ההשפעות הישירות של הטראומה כוללות אטימות כללית, שיתוק פסיכולוגי וקהות חושים.⁵⁴ ואכן, ברוננו בטלהיים מדגיש את חשיבותו של שימור התגובה הרגשית במחנות הריכוז לשימור האנושיות של האסיר: "רק הוויתור על כל תגובה רגשית ועל כל עתודה פנימית, ונטישת נקודת האל־חזור המוגנת בכל מחיר, יכלו להפוך את האסיר למוזלמן"; "האסירים הפכו למוזלמנים כאשר דבר לא הצליח לעורר בהם רגש".⁵⁵ הריטואל, מעצם היותו רווי ברגשות ומעלה רגשות, יכול גם לשמר רגשות.⁵⁶ סמליו של הריטואל משמרים את הרגש הקשור ישירות למיתוס שהוא מבוסס עליו, ואילו הפעולה הריטואלית משמרת את הרגש שנוצר בהקשרים השונים שבהם הוא בוצע. בקסטרופה של מחנות הריכוז, כאשר הרגשות דהו ונמחקו במסגרת הדיכוי הכללי של האסיר, ביצוע הריטואל אפשר לשמר מידה של רגש, ולכלל הפחות סיפק את המסגרת להופעתו. וכאמור, עצם שימור הרגש היה חלק ממערך שימור הזהות העצמית.

גרדובסקי משתמש במטפורה של הפשרה ממצב של קיפאון נפשי וגופני. מגוף קשיח שתנועתו אוטומטית - מצב אופייני לאסירים במחנות, כפי שמתואר בפירוט אצל פרימו לוי - לגוף אנושי מרגיש. גרדובסקי מתאר תחושת חמימות פיזית, גל חום שעוטף אותו בעת דמיון ליל השבת; ואת תגובתו לריטואל הוא מתאר בעזרת רצף של פעולות: "לקחת", "לברוח",

הם מרחפים בעולם של התרוממות רוח. כל שירה, כל מילה, ממלאת אותם באומץ ובתקווה. מזמן לזמן פורצת אנחה עמוקה, שמחלנת, מחללת את הקדושה. זהו יהודי שנזכר בימות השבוע, הוא רואה עצמו בצרותיו הפרטיות והכלליות. הוא ראה לעיניו את הטרגדיה המציאותית שלו מרחפת ועוברת. הוא הרגיש, הוא הבחין, איך הוא נרמס - נרמס ברגלי נוגשו. הוא הרגיש את לא־כלומיותו ופחיתות חשיבותו. הוא נופל למטה מהשמיים הגבוהים, הוא חש שהוא כבר שוקע בחזרה בתהומות הייאוש העמוקות [...] הוא שמע צליל חדש, שעורר ועודד אותו: "והיו למשיסה שאסיך" - אל תפחד - שונאיך, מדכאיך ירמסו ויתכלו. אל תיפול לתוך הייאוש, אתה בן המרטירים הזקן! היהודי מופח שוב בכנפי אומץ [...] התקווה החדשה זרמה לתוך דמו וחזקה אותו. הוא כבר שר שוב עם עדת היהודים כולה, ונישא בחזרה בשמי הרוח הרחבים הגבוהים. [...] הוא נזכר בצליל ברכת השלום הלבבית של שבת, שאיתה הוא והאב נכנסו לבית. גל של אושר זורם בבואם לתוך הבית השבתי, השכינתי. הוא נזכר, הוא רואה כעת, איך נצנצו אז בקדושה העיניים של האם, של אשתו, של אחיותיו ואחיו. [...] הוא רואה עצמו בין משפחתו השלמה, השמחה המרוצה [...] הם לא חשים שאף אחד מקיפם בתיל.

הם הולכים נועזים, נועזים ובטוחים בדרכם, בדרך העולם שהתגלה מחדש להם. ובבת אחת גל סוער, הומה, עקר אותו באכזריות, מרט מתוך העולם ההוא. נעלם הבית, נעלמות השבתות, נעלם עולמו, שוקעת שמחתו. אביו, אמו, אחיותיו ואחיו, אשתו - אף אחד, אך אחד כבר אינו בעולם.

"שבת שלום, שבת שלום!" - פונה אחד לשני. קרע, מריטה משיגה את הנשמה - שבת שלום! - בשביל מי? היכן הן הפנים המחייכות? היכן הם ההורים האהובים? היכן אתם אחיות ואחים יקירים? היכן את אישה אהובה? - שבת שלום! - למי? בשביל מי? הבחנתי, הבחנתי לפני בתהום הנוראה של עולמי שנחרב. ומשם נישא הקול של משפחתי השרופה בלהבות. אני בורח, בורח כמו מרוח רפאים. אני משתוקק להשתחרר מה שזריז יותר, מה שמהר יותר, מהסיוט הגדול - להחריש את ההתפרצות שהתלהטה ב"אני" שלי.

אלא שיש כאן גם רגעים שמתחשק לחוות זעזוע רוחני מסוים. אתה רוצה לחמם את הקיפאון. מתחשק לך להיזכר פעם, להיזכר כדי להיות יכול לחוות - ולשרוד [...] ואחר כך, אחר כך להידרדר לתהום העמוקה של עולם הגיהנום שלי. [...] אז נהגתי לרוץ לשמה, לשמה לחוף ההוא, לפינה ההיא, היכן שעומדים באדיקות קדושה כמה מנייני יהודים - ומתפללים; שם נהגתי לדלות את האור, שם נהגתי לקחת ניצוץ שאיתו נהגתי לברוח, לברוח לתאי. ובחמימותו נהגתי להמס את קיפאון לבי. אז היה לי ליל שבת שמח [...]. הייתי שמח, הייתה לי שבת מלאת דמעות. ארוכות, ארוכות התגעגעתי אחריה - שאראה בדמיוני את אמי הלבבית האהובה, אראה את אבי הטוב במצב הרוח החגיגי, אראה את אחיותיי הקטנות ואחי האהובים, אראה את אשתי המזמרת האהובה [...] ואחר כך, אחר כך לבכות

⁵² גרדובסקי (לעיל הערה 35), עמ' 225-228.

⁵³ Kai Erikson, *A New Species of Troubles: The Human Experience of Trouble: Exploration in Disaster, Trauma and Community*, New York and London: W. W. Norton and Company, 1994, p. 228

⁵⁴ Henry Krystal, "Trauma and Affects," *The Psychoanalytic Study of the Child* 33 (1978), pp. 81-116

⁵⁵ Bruno Bettelheim, *Sopravvivere*, Milano: Feltrineli, 1991, pp. 211, 214

⁵⁶ Ursula Rou, "Ritual in Society" קריינאט ואחרים (לעיל הערה 13), עמ' 146; וולף (לעיל הערה 34), עמ' 401; Monica Wilson, "Nyakyusa Ritual and Symbolism," *American Anthropologist* 56, 401; 2 (1954), p. 241

ההגדה, ודמעות זלגו מעינינו. כאשר אמרנו "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין" ושרנו את "והיא שעמדה" הנצחית נזדעזעה נפשנו ודמעות קלחו בפלגים.⁵⁸

הזעזוע המתואר הוא גם חוויה דתית עזה וגם כאב הנגרם מההכרה במציאות, מן המפגש עם הקטסטרופה.⁵⁹ בספרה **קבלה ופסיכואנליזה** פדיה מתארת מצב שבו הטראומה מעלה בדמיונו של הסובייקט מראות של נחמה או של שבר, הנחווים כהתגלות.⁶⁰ במקום אחר היא כותבת שתפיסה מסוימת במיסטיקה היהודית רואה את המצווה כתמונה.⁶¹ אם נלך בעקבות פדיה נבחין כי הן בעדותו של גרדובסקי הן בעדותו של דייטש המצווה (ולענייננו: הריטואל) נקשרת ישירות בתמונה. ביצוע הריטואל - תפילת ליל השבת או קריאה מההגדה של פסח - העלה תמונה מסוימת. אין מדובר בתמונה מיתית או אלוהית נבואית, ולא בחיזיון עתידי כלשהו, אלא בזיכרון העבר: זיכרון בית אבא, שולחן הסדר, בית הכנסת, פני אימא. תמונה קונקרטיית מן העבר הטוב, שהופעתה במצב הטראומה עשויה לקבל משמעות טרנסצנדנטלית.

אל מול ההיעדר, לסיכום

נראה שבתהליך פירוק הזהות ורמיסתה במחנות הריכוז נוצרה אצל האסירים תחושה של היעדר עבר ולא של אובדן העבר. ההיעדר מאיין את העצמי, בבחינת לא הייתי אדם אחר לפני היותי אסיר, משום שמעולם לא הייתי קיים כאדם. האובדן, לעומת זאת, מאפשר את קיום העצמי, בבחינת הייתי פעם אדם, היו לי פעם חיים אחרים. עבר שאבד יכול אולי לשוב (ובכך נשמרת התקווה), אך לא כן עבר שנעדר.⁶² הריטואל מחזיר את העבר לתודעה ובכך מאפשר לחוש את אובדנו. תחושת האובדן מסלקת, גם אם לרגע, את תחושת ההיעדר המפוררת כל ניסיון לחוש סובייקט, היינו לשמר את הזהות העצמית. דנה אמיר כותבת כי השפה "היא בראש ובראשונה הישג דפרסיבי הכרוך בעבודת אבל".⁶³ במצב ההיעדר הטראומתי במחנות הריכוז, הריטואל כשפה אפשר את תחושות האובדן והאבל שנעדרו

"להמס" - פעולות המסמנות השתחררות מן האוטומטיות שבפעולת אנשי הזונדרקומנדו. יכולת ההפשרה, כמו יכולת הדמיון, מעידה על שימור הקשרים בין הגוף לנפש.

גרדובסקי עוסק רבות ברשימותיו באי-יכולתו לזכור את אסונו, באי-יכולתו להרגיש. הוא תוהה על אדישותו לנוכח המראות הקשים שהוא רואה והחוויות הקשות שהוא חווה. ואולם, אחד הדברים המרכזיים העולים מרשימה זו הוא דווקא הרגש, הצפת הרגש שבאה בעקבות הריטואל. הרגש חזק כל כך עד שהוא מביאו לידי בכי, ביטוי רגשי נדיר כל כך במחנה. ונראה שגרדובסקי כמה לבכי, כי אף על פי שמדובר בבכי של אובדן ושל כאב על העבר ועל ההווה הטראגי, רק באמצעותו הוא מצליח לחוש את עצמו ולפתח רגש כלפי המציאות.

השבת בעברו של גרדובסקי מתוארת לפי מודל רוחני שבו היהודי מתנתק מן הגוף, מן המציאות החומרית ודאגות ימי החולין. אך נראה כי אין הוא מכוון בדבריו רק לימי העבר, או למודל כללי של השבת, אלא הוא מבקש בעצם כתיבתו לממש את ההתנתקות גם במציאות המחנה. תיאור השבת בעבר מתערבב בתיאור השבת במחנה עד שלא תמיד אפשר לדעת אם מדובר במתפללים אנשי הזונדרקומנדו או בזיכרון בית הכנסת בעבר. הערבוב שבין העבר להווה, שבין הטרומ-טראומתי לטראומתי, מעיד על הטרגיות שברצון להרגיש סובייקט גם במחנות הריכוז. שכן הרצון העז לאחוז ב"ניצוץ" בתוך המציאות הקשה פוגע בקהות החושים ההכרחית להישרדות. תחושת העצמי החוזרת לרגע פותחת פתח להבנת האסון ופוגעת במנגנון ההכחשה, המאפשר לאסיר להסתגל למציאות הנוראה. גרדובסקי כותב: "אני בורח, בורח מה שיותר מהר, מהסיוט הגדול - להחריש את ההתפרצות שהתלהטה ב'אני שלי". הבריחה כאן אינה מהסיוט של אושוויץ, שאינה אפשרית, אלא מעצם הטרגדיה הטמונה בהתעוררות תחושת האני.

כל הסיטואציה של זיכרון ערב השבת, ההתכנסות והבכי מתוארת אצל גרדובסקי כחוויה של זעזוע רוחני. הריטואל מחולל זעזוע שמתבטא בעצם היכולת לשמר זהות עצמית. אפשר לומר שקיום הריטואל, כפי שהוא מוצג אצל גרדובסקי, הוא מה שפדיה מגדירה "אופן שבו כורה האדם חלל המאפשר התגלות".⁵⁷ הריטואל מביא לידי זעזוע, והזעזוע יוצר את הסדק המאפשר התנוצצות - לא של האלוהי אלא של העצמי. השימוש במילה "זעזוע" לתיאור המצב הרגשי והרוחני בקיום הריטואלי במחנות הריכוז מופיע גם בעדויות אחרות. לדוגמה, נתן לייב דייטש, יליד וישוגרוד שבפולין, מספר על עריכת סדר פסח בבירקנאו בשנת 1944:

יזכר לטוב גם ברנרד שטראוס, יהודי צ'כי ראש הגוש, אשר הרשה לערוך את ה"סדר" בצריף שלו. ואין זה דבר פעוט! בשנת 1944, במשטר הנאצים, כשקיום היהדות כמוהו כמוות, לערוך סדר למאתיים יהודים, זוהי הסתכנות בבחינת "בכל מאוחד זו הנפש". ואני גאה שהדבר נעשה ביוזמת. אני גם קראתי - הגדתי את

⁵⁷ פדיה, המראה והדיבור (לעיל הערה 45), עמ' 20.

⁵⁸ נתן לייב דייטש, "בדרך לתאי המוות", חיים רבין (עורך), וישוגרוד: ספר זכרון לקדושי וישוגרוד שנספו בשואת הנאצים בשנת 1939-1945, תל אביב: ארגון יוצאי וישוגרוד בישראל והסוסייטי של וישוגרוד בארצות הברית, 1971, עמ' 36.

⁵⁹ עדות על חוויה דתית או חוויה של זעזוע מיסטי במחנות הריכוז ראו למשל אצל ראובן קסל (עורך), מיום ליום ישועות: סיפור חייו של ר' ברוך (ברנאר) מרזל, ירושלים: [חמו"ל], 2002, עמ' 92. הקשרים המבניים בין החוויה המיסטית לחוויה הטראומטית ראויים למחקר נפרד.

⁶⁰ חביבה פדיה, קבלה ופסיכואנליזה: מסע פנימי בעקבות המיסטיקה היהודית, תל אביב: ידיעות אחרונות - ספרי חמד, 2015, עמ' 295-303.

⁶¹ פדיה, המראה והדיבור (לעיל הערה 45), עמ' 20 - אם כי כאן לא הציור מעלה את המעשה, אלא המעשה את הציור.

⁶² בהבדל שבין היעדר לאובדן עסק להקפדה, אם כי בהקשר אחר. ראו דומיניק לה'קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, ירושלים: רסלינג ויד ושם, 2006, עמ' 75-97.

⁶³ דנה אמיר, תהום שפה, ירושלים: מאגנס, 2013, עמ' 1.

ונשללו מן האסירים. באופן טרגי, במחנות הריכוז דווקא תחושת האובדן הייתה תחושה מקיימת ו"חיובית", כאשר מציבים אותה אל מול תחושת ההיעדר שאפיינה את האסירים. בעזרת קיום הרצף בין האני הטרומי-טראומתי לאני הטרומתי, הקיום הריטואלי אפשר רגעי אבלות בתוך מצב של היעדרות כמעט מוחלטת הן של הסובייקט הן של האובייקט.

"ישקני מנשיקות פיהו": תפיסת האהבה בקבלה ובפסיכואנליזה

אנדראה גונדוס

מרכז אליישר לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

זה שאינו יודע דבר, אינו אוהב דבר...
אבל זה שיודע גם אוהב, שם לב, רואה...
ככל שתגדל הידיעה הטבועה בדבר-מה, כך תגדל האהבה.
מי שמדמה שכל הפירות מבשילים באותה עת,
אינו יודע דבר על פרי הגפן (פראָלסוס)¹

מטרת המאמר לתרום לדיאלוג שבין הפסיכואנליזה לבין הקבלה על ידי בחינת המשגה של האהבה וההתקשרות (attachment) במיסטיקה היהודית, ובמידה מועטה יותר במיסטיקה הנוצרית בימי הביניים. ספר המוסר מאת אליהו דה-וידאש, **ראשית חכמה**,² שזכה לפופולריות רבה מאז הופיע בדפוס במאה השש-עשרה, ישמש לי מקור טקסטואלי ראשי לבחינת המשגה

¹ מצוטט אצל אריך פרום, **אמנות האהבה**, בתרגום א"ד שפיר, תל אביב: הדר, 1973, עמ' 9.

² אליהו דה-וידאש, **ראשית חכמה**, מהדורת חיים יוסף וולדמן, ירושלים: אור המוסר, תשמ"ד (המאמר עוסק ב"שער האהבה" בספר, וההפניות אליו ייכתבו לפי חלק זה). הספר הופיע בדפוס בוונציה ב-1579, ולאחר מכן הופיע בכמה מהדורות מקוצרות. ראו על כך מרדכי פכטר, "ספר 'ראשית חכמה' לר' אליהו דה-וידאש וקיצוריו", **קריית ספר** מז (תשל"ב), עמ' 686-710.