

קריאה השוואתית בספרות הישראלית והפולנית בעקבות שואת יהודי אירופה

רחל פלדחי-ברנר*

בתגובה למאמרו של ליאורה בילסקי ורחל קלגסברון המחברת טוענת, שהסוגיה של השבת נכסי תרבות יהודיים אשר ניצלו מן ההשמדה איננה תואמת קטגוריות של אובדן לאומי, ולכן אינה יכולה להיכלל בשיח המשפטי של אמנת הג'נוסייד. כדי לנסח דיני השבה החוק חייב לקבוע נוסחאות וקריטריונים של בעלות. אולם הספרויות הלאומיות – הישראלית והפולנית – שעוסקות בנושא השואה מראות, שהממד האתי של התרבות מתעלה מעל המסגרת הנוקשה של החוק. ספרויות אלה מצביעות על קשרים בין-תרבותיים, אשר שוללים את האפשרות של בעלים יחיד של הנכסים. ההתייחסויות הספרותיות לשואה מבליטות יחסי גומלין, אשר דוחים הבחנות מטעמים פוליטיים או לאומיים. משום שישויות תרבותיות אינן מקובעות אלא משתנות תדיר, הן חומקות מההגדרות הברורות של בעלות חוקית. קריאה של האופן שבו התרבות היהודית המושמדת מיוצגת בספרות הישראלית והפולנית מאירה את ההשפעה המוסרית והרגשית של האירוע על שתי תרבויות לאומיות אלה. הטקסטים הספרותיים מבליטים את חוסר האפשרות לזכות צד זה או אחר בבעלות על הג'נוסייד התרבותי היהודי.

ליכרון הבלתי-נשכח של התרבות האירופית שאבדה נוכחות תדירה בתגובות ישראליות ספרותיות לשואה. באופן אירוני ספרות זו, שנולדה מתוך הרעיון הציוני ושנכתבה בעברית, מערערת את האידיאולוגיה הציונית של היהודי החדש המנותק לחלוטין מן הגולה. כך, בשעה שהמחזה של לאה גולדברג "בעלת הארמון" מאזכר את התרבות האירופית של הנאורות, אשר קישרה בין מפיצי הקדמה הנוצריים והיהודיים, סיפורה של שולמית הראבן "העד" מערב את זיכרון ההשמדה היהודית בשואה במנטליות של היהודי החדש; ובשעה שבספרה "בארץ הגזרה" רות אלמוג מתנה תיקון של מיליטריזם ושל אלימות בין-אישית בישראל בהתחדשותה הרוחנית של אירופה שרוצה לכפר על חטא אבותיה ובכוונתה לאשרר את ההומניזם האוניברסלי, "פויגלמן" של אהרון מגד מציג כיצד השלילה של תרבות היידיש שמקורה בגולה האירופית גורמת לקריסה של הרעיון הציוני של התחייה. כפי שהספרות הפולנית מראה, הרצח ההמוני של היהודים במולדת הפולנית ערער את היסודות הדתיים והחילוניים של התרבות הפולנית.

* פרופ' פלדחי-ברנר ז"ל נפטרה בעת הכנת הכרך לדפוס. בתפקידה האחרון היתה פרופסור ללימודי יהדות, המרכז ללימודי יהדות, אוניברסיטת ויסקונסין-מדיסון, ארצות הברית. התגובה נכתבה במקורה באנגלית, ותורגמה לעברית בידי יניב פרקש.

הסופרים הקתוליים תיארו את אימת ההיעלמות של האל היהודי-נוצרי (ליאופולד בוצ'קובסקי), את אובדן התקווה לגאולה משל הביאה השנייה (צ'סלב מילוש) ואת מות מידת הצדקה (סטניסלב רמבק) בעקבות הכחדת היהודים. הם ידעו שהרס היהדות פגע אנושות במעמד הקתוליות הפולנית. באותה מידה היו הסופרים הפולניים החילוניים כמו ירוסלב אייושקיביץ' וזופיה נלקובסקה מודעים לכך, שהרס היהדות מוטט את הערכים ההומניסטיים של שוויון וצדק. הם הבינו ששיתוף הפעולה עם היהודים אפשר להם לבנות ארון בנאורות ובקדמה. התגובות הפולניות הספרותיות לשואה דוחות אם כן, במידה שווה לתגובות הישראליות, את הדרישה להכרה משפטית בבעלים יחיד של נכסי התרבות היהודית שנתרו. בדיוק כפי שהמדינה הציונית לא הצליחה להפוך את שורדי השואה ליהודים חדשים, כך גם פולין לא הצליחה להפוך את היהודים שלפני המלחמה לפולנים ואת תרבותם לפולנית. בחינת הספרויות שלעיל מראה את הממדים הבינ-תרבותיים של האובדן. הנחישות הספרותית לחקור את אימת ההשמדה ואת תוצאותיה מרחיקות הלכת שואבת מתחומי הפסיכולוגיה והאתיקה יותר מאשר מתחום החוק. הפתרון אם כך נמצא במודעות לחשיבות לזכור את האובדן כהכרה בשותפות של הצדדים, ולא כגישה של תחרות, של הפרדה ושל הדרה.

מבוא

א. ייצוגים בספרות הישראלית

ב. ייצוגים בספרות הפולנית

סוף דבר

מבוא

מאמרו של ליאורה בילסקי ורחל קלגסברון בוחן את העמדות האידיאולוגיות הסותרות של רשויות פולין וישראל בהקשר של המאבק הלא-פתור על הזכות המשפטית להשבת נכסי תרבות יהודיים שאבדו. בעוד ישראל מתיימרת להיות היורשת החוקית היחידה למורשת התפוצות של יהודים אלה, פולין מבטאת עמדה הפוכה לגמרי וטוענת שהיא היא היורשת. המאמר מראה, שלמרות שיתוף הפעולה בין הפולנים לבין היהודים במה שנוגע לאיסוף הראיות להשמדה התרבותית היהודית שאירעה בפולין הכבושה, הם הגיעו למבוי סתום בסוגיות הבעלות וההשבה. שתי הקבוצות כאחת מאמצות לעצמן את נקודת המבט הלאומית, שפירושה כי ההשבה של נכסי מורשת תרבות מגיעה מבחינה משפטית לאומה שאיבדה אותה; ובעוד פולין טוענת כי בעלותה שלה בתרבות של יהודי פולין לפני המלחמה מעניקה לאומה הפולנית זכות משפטית להשבה של נכסי מורשת התרבות היהודית-פולנית, מדינת ישראל מתייצבת מנגד כמולדתו של העם היהודי כולו, ועל כן כבעלים החוקי וכנאמן לאומי של שרידי המורשת של הגולה היהודית וכבעלת הזכות המשפטית להשבה.

עם זאת המחברות מראות, כי לא יהיה נכון להשקיף על מאבק ההשבה היהודי במשקפיים מדינתיים בלבד. לאחר השואה ולפני הקמת מדינת ישראל קמו ארגונים יהודיים מתוך החברה האזרחית, ויצרו התארגנויות בינלאומיות כדי לייצג את "העם היהודי" באשר הוא. ארגונים אלו, כמו ארגון תקומה לתרבות ישראל מייסודו של סאלו בארון, שימשו ארגון גג שאיגד תחתיו ארגונים יהודיים מכל העולם, ובמרכזם פלשתניה וארצות הברית. הם הצליחו לקבל הכרה רשמית מן האמריקנים ולהפוך לנאמנים על רכוש תרבותי יהודי ללא יורשים, ופעלו לחלקו בין המרכזים היהודיים שקמו מחוץ לאירופה לאחר המלחמה. כך, המאבק היהודי אומנם היה לאומי, אבל בו בזמן טרנס-לאומי – כזה שביקש הכרה בעם היהודי כקהילה חוצת גבולות בעלת כמה מרכזים. הייתה זו חשיבה מקורית וחדשנית שיצאה נגד כללי המשפט הבינלאומי ששררו באותה עת (ובמידה רבה גם כיום), אשר מעניקים עליונות למדינה בענייני השבה. גישה מהפכנית זו, אשר מעמידה במרכזה קהילה לאומית על-מדינתית, הצליחה לקבל הכרה בהסכמים המוקדמים אך לא קיבלה הכרה באמנה בינלאומית, ובמידה רבה נעלמה בהמשך מן המשפט הבינלאומי העוסק בהגנת מורשת תרבות.

בדיון הנוכחי אטען, שהתגובות הספרותיות בישראל ובפולין כאחת להשמדת התרבות היהודית מבהירות כי אי-אפשר לתפוס את סוגיית הג'נוסייד התרבותי היהודי במסגרת הקטגוריה הצרה של אובדן לאומי – אם ישראלי ואם פולני; על כן גם אי-אפשר להכילה במסגרת השיח המשפטי של אמנת הג'נוסייד. כדי לחוקק חוקי פיצויים והשבה, המערכת המשפטית צריכה לקבוע נוסחאות וקריטריונים לבעלות. ואולם הספרויות הלאומיות מראות שסוגיית הבעלות בתרבות היהודית קשה מאוד להכרעה משפטית, משום שמורכבותה אינה מאפשרת להתאימה לתבניות של עולם המשפט; הספרות טוענת לזיקות תרבותיות הממאנות לבוא תחת בעלות בלעדית. במילים אחרות, הייצוגים הספרותיים מדגישים את קשרי הגומלין שבין ביטויים תרבותיים המתנערים מהבחנות ומחלוקות תרבותיות, שיסודן לאומי ופוליטי. מאחר שישויות תרבותיות סמוכות משפיעות זו על זו בלי הרף, קשה מאוד להגדיר אובדן תרבותי על פי קריטריונים נוקשים של בעלות משפטית. הקריאות שאביא להלן מתוך ייצוגים ספרותיים ישראליים ופולניים של התרבות היהודית הגולה שהושמדה ממחישות את ההשפעה המוסרית והרגשית שהייתה לג'נוסייד התרבותי של יהודי הגולה על התרבות הלאומית בישראל ובפולין כאחת. הטקסטים הספרותיים הללו מסייעים להבין את הקושי שבהסדרה המשפטית של סוגיית הג'נוסייד התרבותי היהודי.

א. ייצוגים בספרות הישראלית

אקדים לדיון שלי בספרות הישראלית אזכור קצר של כתבה עיתונאית. הכתבה, פרי עטו של עופר אדרת, מדגישה את הרלוונטיות של השאלות שמעורר מאמרן של בילסקי וקלגסברון בעניין התביעות הלאומיות לבעלות ולהשבה עקב הג'נוסייד התרבותי היהודי. כתבתו היא אולי האחרונה בשורת כתבות אשר עסקו במאבק משפטי ארוך שנים שניטש על העיזבון הספרותי של פרנץ קפקא, שהביא עימו ידידו מקס ברוד כשברח לארץ ישראל מן הנאצים.¹ כותרת המשנה של

1 Ofer Aderet, *Rare Kafka Letters in Hebrew, Finally Returned to Israel, Reveal Writer's Deep Love for the Language*, HAARETZ (October 29, 2019), <https://www.haaretz.com/>

הכתבה² הודיעה כי "בין חפצי העיזבון הספרותי [של קפקא] שנמסר לידי הספרייה הלאומית ישנם מכתבים שכתב קפקא למורתו לעברית, כמו גם רשימות ביטויים בצד משמעותם בעברית". ואולם הכותרת הראשית נוסחה בהתרגשות שהייתה רחוקה מדיווח עובדתי יבש: "מכתבים נדירים שכתב קפקא בעברית ושהושבו סוף-סוף לישראל חושפים את אהבתו העמוקה של הסופר לשפה". הכתבה עצמה מזכירה אומנם את התכחשותו העקבית של קפקא לציונות וכן את ידיעותיו החלקיות ביותר של הסופר בעברית, אך הכותרת עומדת בסתירה למידע הביוגרפי הזה: היא מתהדרת בבעלות החוקית של ישראל במורשת הגלות של הסופר, אשר "הושבה[ה] סוף-סוף", ובה בעת מצהירה על חיבתו של הסופר לעברית. המקרה של אברהם סוצקבר, שביילסקי וקלגסברון עסקו בו במאמון, מאותת כי המידע המפוקפק על קפקא איננו מקרי. ההתעקשות על אהבת העברית שלו מבקשת לעשותו ציוני. סוצקבר לעומת זאת, המשורר היידי הנודע, נאבק לשווא להשיג הכרה רשמית בג'נוסייד של התרבות היידי. למעשה, התעקשותו של המשורר על היידיש, שהכעיסה את שדה התרבות העברי של המדינה הציונית, מנעה ממנו להעיד במשפט אייכמן.³ מנקודת מבט זו, ההכרזה על קפקא כאוהב העברית חושפת את הכוונה לנכס את הסופר, שכתב בגרמנית בלבד, אל תוך הקאנון התרבותי הציוני. הכתבה גם מעידה על ההגדרות האידיאולוגיות שישראל מחילה על "הג'נוסייד התרבותי", הגדרות הקובעות את סדרי העדיפות שלה כתיבותיה ל"השבה תרבותית". ישראל מייחסת עדיפות תרבותית לעברית על פני תרבות יהודית יידישאית או אחרת, ומתקשה לראות באובדן היידיש ג'נוסייד תרבותי. הסקירה שתובא בשורות הבאות של כמה תגובות ספרותיות ישראליות לאובדן התרבות היהודית באירופה מאשררת את הגישה הציונית של ניכוס תרבות הגולה או דחייתה, כפי שהעלו גם המקרים של קפקא ושל סוצקבר.

בשנת 1954 פרסמה לאה גולדברג, אשר נולדה בקניגסברג שבגרמניה, את המחזה "בעלת הארמון", שהועלה לראשונה בתל אביב בשנת 1955. המחזה מתרחש בשנת 1947, וגיבוריו הם שני שליחי היישוב היהודי המגיעים מארץ ישראל לאירופה. דורה רינגל, ילידת אירופה שהייתה לציונית נלהבת, נשלחת למצוא ילדים יהודיים שהוסתרו בימי השואה ולהעלותם לארץ; מיכאל זאנר, יליד הארץ, מחפש ספרים יהודיים עבור הספרייה הלאומית בירושלים. השליחים נתקלים בלנה, יתומה יהודייה שניצלה והוסתרה בידי הרוזן זאברודסקי, אשר ממשיך להחזיקה בארמונו בתואנה שהמלחמה עדיין נמשכת. בספריית הארמון המרהיבה מוצא זאנר כרכים יהודיים לצד ספרים של הוגים נוצריים פרוגרסיביים שפירשו מחדש את התיאולוגיה הנוצרית ברוח הנאורות וערכיה ההומניסטיים. ציפייתו של הרוזן לתחייה מוסרית והומניסטית של העולם מתנגשת באמונתה העזה של דורה בעולם החדש שאותו מקימים היהודים "החדשים" בארץ ישראל. היא מנסה לעורר בלנה התלהבות מחזונה: "תסעי אתנו

jewish/judaism-israel-and-diaspora-conference/premium-rare-kafka-letter-in-hebrew-reveals-writer-s-deep-love-1.8051740

2 הציטוטים הם תרגומי הגרסה האנגלית של הכתבה, ותורגמו בידי מתרגם תגובה זו; בעברית התפרסמו הכותרות בנוסח אחר (הערת המתרגם).

3 ליאורה ביילסקי ורחל קלגסברון "בין ג'נוסייד תרבותי להשבת תרבות: מבט השוואתי על המאבק היהודי והפולני לאחר מלחמת העולם השנייה" עיוני משפט מג 553, 582 (2021).

ארצה. שם נכניס אותך לחברה של בני גילך. תחיי, תעבדי, תהיי בריאה, חופשיה ועליזה, כמו כל האנשים הצעירים".⁴ אך למרות השקפת עולמה הציונית, אפילו דורה אינה יכולה שלא להיזכר בילדותה האירופית הענוגה, כפי שהיא מיוצגת בשירי העם המקומיים הבלתי-נשכחים. האמביוולנטיות שמפציעה במחזה, המערערת על האפשרות להתנתק מן הקרבה הרגשית לתרבות אירופה, מגיעה לשיאה כאשר לנה עוזבת את הארמון, בצער ובאי-רצון, משאירה מאחוריה את התרבות ההומניסטית של אירופה שאותה הוא מייצג, ומחליפה אותה במציאות של המפעל הציוני התרבותי של "היהודי החדש", המתמסר לבנייה של מדינת היהודים. המחזה מאיר את הקושי הטבוע בקריעה הרגשית והאינטלקטואלית של יהודי התפוצות מאירופה.

אפשר לטעון שסיפורה של שולמית הראבן משנת 1980, "העד", מייצג את חווייתו הציונית של ניצול השואה המאששת את אזהרתה של לאה גולדברג במחזה "בעלת הארמון". הראבן, שעלתה לפלשתינה-א"י בשנת 1940 מוורשה הכבושה, שאבה ללא ספק מניסיון הקליטה שלה לצורכי סיפורה על שלומק, פליט שואה יתום מפולין הכבושה שמגיע לכפר נוער ביישוב היהודי שבארץ ישראל. אלא שבכפר הנוער עדותו על השואה מוכחשת ומושתקת באכזריות ופה אחד. המחנך יותם, שבעצמו מבקש לשכוח את מוצאו הפולני ואת ידיעותיו בשפה, שואף להפוך את שלומק ליהודי "חדש". בדומה לדורה, הוא מנסה לשכנע את תלמידו: "אתה תתרגל, ועוד מעט תיראה כמו כולנו ותדבר כמו כולנו ולא יורגש שאתה לא מכאן... אתה עוד מעט תהיה צבר, שלמה, אל תדאג".⁵ אבל למרות מאמציו של יותם, שלומק מתעקש לשמור את ניסיון הגולה חי בזיכרונו. סיפור מותם של בני משפחתו, שאת כתיבתו הוא מסתיר מקהילת היהודים "החדשים", מעיד על קשר בלתי-מחיק אל עברו הטרגי; השפה הפולנית שבה הוא זוכר וכותב את עדותו מסמלת את הרלוונטיות התרבותית של כל מה שאיבד. בעוד האידאולוגיה הציונית מציבה את העברית – השפה שהוחייתה – כדחייה סמלית של "המולדת הישנה" בגולה, הניצול רואה בהגמוניה המוחלטת של העברית דיכוי אכזרי של אובדן הגולה הטרגי. התנגדותו מתבטאת בהתעקשות לשמר את שפת התרבות שבה נולד ושאותה איבד. במובן זה הייצוגים הספרותיים של גולדברג ושל הראבן פוסלים מכול וכול את הכוונה להחליף את זכר תרבות הגולה בתחייה הציונית; אף שהעם היהודי נמחה באופן פיזי, תרבות הגולה שבתוכה התעצב ממישיכה לחיות בזיכרונו של ניצולים, ומתנגדת למחיקה אידאולוגית.

בספרה "בארץ גזירה" משנת 1971, רות אלמוג, שנולדה בשנת 1936 להורים שנמלטו לפלשתינה-א"י מגרמניה בשנת 1933, קוראת תיגר על החלום הציוני וטוענת שכדי לשקם את התרבות אחרי השואה יש לשקם את הקשרים עם אירופה כתוך אירופה. מרגריטה, הגיבורה, אשר כילדה טבלה באהבת אביה שבאירופה היה רופא, תופסת שהתרבות הישראלית של אלימות, של מלחמה מתמדת ושל קונפורמיזם חסר רחמים שינתה את אביה האוהב והמפנק והפכה אותו להורה מרושע ונקמן. בה בעת, האידאולוגיה הציונית של "היהודי החדש" נכשלה במשימת הריפוי שלה, ולא הצליחה להחליף את זיכרון האהבה ההורית. עם שובה

4 לאה גולדברג בעלת הארמון: אפיזודה דרמטית בשלוש מערכות 72 (2002).

5 שולמית הראבן העד (1980) (הסיפור זמין בפרויקט בן-יהודה, <https://benyehuda.org/>)

(read/13976).

אל מקום הולדתה מודה מרגריטה כי היא "מסרבת לקלוט את בשורת האגדות שסיפרו אנשים באבי"; "ילדים רבים יילד, פצעי רבים חבש... שמר מיטות גוססים וחיים רבים הציל ממות".⁶ הגילוי המחודש של יחסי החיבה האנושיים שהתקיימו לפני המלחמה בין יהודים לנוצרים מתחזק כאשר מרגריטה פוגשת את באסטיאן, הנושא תקווה לקשרים דומים גם בעתיד. באסטיאן הוא בנו של קצין נאצי שמעולם לא ניהם על מעשיו; "עיניו המוכות" של באסטיאן ותשוקתו לפצות על פשעי דור ההורים מבהירות שזוועות השואה השפיעו על ילדי הקורבנות והמעוולים גם יחד. המכנה המשותף שמחבר בין מרגריטה לבאסטיאן – רגשי השנאה והתיעוב שהם חשים כלפי ההורים – גורם לה להבין "עד כמה מגוחך הוא שאנו מחלקים את העולם כך בפשטנות לאשמים ולמאשימים, לקורבנות ולרוצחים", ומביא אותה לתפוס את קיומו של "חווה-שותפות אילם... משהו שבין איש לרעהו כשהמחיצות נופלות".⁷ בראיית גיבורתה של אלמוג, העתיד אחרי השואה תלוי בכך שנתקן במקום לקרוע, בכך שנכיל באופן אמפתי במקום לשפוט אידיאולוגית, או בקיצור – בכך שנכיר ביסודות המשותפים לכל בני האדם. החתירה לקיום בעל משמעות נושאת בחובה הבטחה לשיקום תרבות היחסים ההומניסטיים עם אירופה. נקודת מבט זו על העולם שאחרי השואה פוסלת את האידיאולוגיה הציונית כמועמדת ראויה להחליף את התרבות היהודית שנחרבה, לאור התרבות המיליטריסטית והאלימה של ישראל, אשר אלמוג שוללת אותה לאורך יצירתה, ואשר לעומתה היא רואה בהומניזם אוניברסלי גאולה.

הטקסטים הספרותיים שהובאו לעיל משרטטים מסלול התקדמות מעגלי: שובה של מרגריטה לאירופה סוגר את המסע שנפתח ביציאתה של לנה מאירופה אל היישוב היהודי בארץ ישראל. הוא מראה את כישלון ההבטחה לחיים חדשים במסגרת תרבות ציונית של תחייה לאומית ושל התחדשות נעורים. כפי שמראה עדותו של שלומק כשפה הפולנית, הקשרים הרגשיים אל העבר מתגלים כחזקים מכדי שיהיה אפשר להחליפם בתרבות העברית של האידיאולוגיה הציונית. בריחתו של שלומק מכפר הנוער הציוני היא ביטוי סמלי לכישלון ניסיונה של לנה להשתלב בתרבות של היישוב, ומבשרת את שובה של מרגריטה לאירופה – בניסיונה לתקן את ההשמדה באמצעות העדפת קשרים אנושיים מכילים ובינלאומיים על פני זהות לאומית מדירה.

מצוקה אידיאולוגית-תרבותית מטרידה לא פחות בנוגע לג'נוסייד התרבותי היהודי מתעוררת ב"פויגלמן", ספרו של אהרן מגד משנת 1987. סיפור ילדותו של מגד, שעלה מפולין בגיל שש, נקרא כמעין זיקוק של המפעל הציוני: הוא הצטרף לתנועת נוער חלוצי, עבר הכשרה בקיבוץ גבעת ברנר, היה חבר בקיבוץ שדות ים במשך שנים עשרה ולחם במלחמות ישראל. אך גורל גיבורו פויגלמן מהדהד שוב את המקרה של סוצקבר ואת ניסיונות השווא שלו לעורר מודעות לחורבן תרבות היידיש. פויגלמן – "איש הציפור" ביידיש – הוא משורר יידי וניצול שואה שעבר במחנות מיידנק ואשוויץ, ושמתעופף כביכול לבנות לו קן בארץ ישראל. בעידודו ובתמיכתו של צבי ארבל, היסטוריון צבר והמספר ברומן, פויגלמן מנסה להכות שורש בקרקע התרבותית של ישראל כנציג התרבות היידיש. אלא ששיריו אינם מצליחים למשוך את תשומת ליבם של ישראלים דוברי עברית, ותוכניותיו של

6 רות אלמוג בארץ גזירה 151 (1971).

7 שם, בעמ' 132, 137.

פויגלמן בביתו החדש מושמות לאל. בדיכאונו העמוק נטרפת דעתו של פויגלמן והוא מת, ועימו התרבות היידית כולה. למרבה האירוניה, רצונו של המשורר היידי לַמנות את המדינה הציונית ליורשת החוקית של מורשת היידיש, שתנציח ואולי אף תקים לתחייה את מסורת התפוצות של תרבות היידיש – חזון הקושר אותו אל עוף החול ה"קם מאפרו"⁸ – מתבטל לחלוטין בידי התרבות העברית "החדשה".

ואולם דחיית התרבות היידית גובה מחיר יקר מן הזהות הישראלית. רוחו של פויגלמן פולשת לתודעתו של ארבל וממאנת לעזוב: "רוחו של פויגלמן מבעתת אותי. אין לי מנוח ממנה... [הוא] מסרב לצאת מתוכי. בשכבי ובקומי ובלכתי בדרך"⁹. למרבה האירוניה, זכר התרבות שחוסלה פעמיים – תחילה בהשמדה פיזית בידי הנאצים ופעם שנייה בדחייתה האידיאולוגית בישראל – נעשה מרכיב יסוד בהלך הנפש הישראלית, כמו הצהרת האמונה שבתפילת העמידה. בסופו של דבר ארבל עצמו הופך לאדם זקן, שבור ומנוודה; התעסקותו הכפייתית בפויגלמן הורסת את חיי משפחתו ומחסלת את הקריירה שלו. דווקא הוא, התגלמות היהודי החדש של ישראל, נעשה גולה במולדתו שלו.¹⁰

אפשר לראות את האירוניה בכך, שדווקא הספרות הישראלית היא החושפת את אי-התאמתה של המדינה הציונית כאחראית מטעם עצמה לטיפול במורשת היהודית שהושמדה. על אף שהיא נולדה מתוך התרבות הציונית העברית, ספרות זו חותרת תחת הורתה האידיאולוגית ומציעה ייצוג ביקורתי לניכוס של הניצולים בידי הציונות. הניצולים נאלצים לחוות משבר נפשי נוסף כדי שיוכלו להשתלב בחיים החדשים בציון. אם השואה השמידה את חיי התרבות שלהם באירופה, הרי המדינה היהודית מבקשת למחות את זכר האובדן הזה ולהחליפו. אולם כפי שמראים הטקסטים הספרותיים הנסקרים כאן, הזיכרון ממאן להתפוגג. שוב ושוב מראים הטקסטים האלה שלמרות מעמדה הרם, אין ביכולתה של הציונות למחוק את הטראומה שנגרמה מן האובדן של תרבות הגולה. רוצה לומר, היא אינה מסוגלת למחות את הזיכרון של מה שאבד, את הזיכרון החי של נופי התרבות המכוננים הפולניים של יהודי התפוצה הזו.

ב. ייצוגים בספרות הפולנית

הנופים המעצבים של תרבות יהודי פולין הם העומדים ביסוד הטענות הפולניות לבעלות במרכיב היהודי בתרבותה. הדוגמאות שיוכאו להלן מתוך תגובות ספרותיות בפולין לשואה יבקשו להראות, שבדומה לספרות הישראלית גם הספרות הפולנית מפריכה את הדרישה המקומית להכרה משפטית בבעלות פולנית בלעדית על התרבות היהודית שהושמדה. כפי שהמדינה הציונית כשלה ב"ציוניזציה" של הניצולים, כך פולין אינה יכולה לבצע "פולניזציה" רטרואקטיבית של האובדן התרבותי היהודי. אזכיר ברפרוף, מבלי לדון בעניין לעומקו, כמה מלאכותיים הם הניסיונות הנעשים לאחרונה בפולין לנכס את התרבות היהודית; ניסיונות

8 אהרן מגד פויגלמן 255 (1987).

9 שם.

10 מגד אינו הסופר היחיד המוקיע את דחיית תרבות היידיש מנופי העברית הישראלית. אהרן אפלפלד דיבר אף הוא על הכפייה הברוטלית של התרבות העברית על ניצולי השואה, בפרט בזיכרונותיו, שאותם העלה על הכתב בספרו אהרון אפלפלד סיפור חיים (1999). מרבית ספריו עוסקים בחיי היהודים באירופה לפני ובמהלך השואה.

אלה מתבטאים בשחזורים של פולקלור יהודי מלפני המלחמה – בקונצרטטים של מוזיקת כליזמרים, במכירה של פסלוני יהודים (חלקם עם מטבעות בידם), במסעדות המוכרות אוכל יהודי והמקושטות בתפילין, וכן הלאה. תזכורות שכאלה לאנטישמיות פולנית מלפני המלחמה אינן תומכות בטענה שהתרבות היהודית הייתה חלק בלתי-נפרד מן התרבות הפולנית; אלו שחזורים של חלוקות סוציו-תרבותיות מפלות ובלתי-ניתנות לגישור בפולין שבין מלחמות העולם, החותרים דווקא תחת היומרה הפולנית לבעלות בתרבות שפעם הייתה נחותה ומבוזה, ומייצגים עניין כלכלי ולפייך מידה לא קטנה של צביעות.

אפנה כעת, אם כן, לכתביהם של משוררים ושל סופרים פולניים – עדים ישירים להשמדת היהודים – שתגובותיהם התעלו מעל השסעים הלאומניים ומעל הדעות הקדומות האנטישמיות מלפני המלחמה. מבחינת האנשים הללו, השמדת היהודים סימלה אובדן חסר תקנה של ערכי המוסר האוניברסלי, ואובדן זה השפיע על תפיסת העולם התרבותית שלהם. הם ראו בהשמדת היהודים קריסה של עמודי התווך של הציוויליזציה האנושית. חלקם הכירו ברצח היהודים כהתפוררות של תיאולוגיית הצדקה (*caritas*) הנוצרית, ואחרים ראו בה שבר חסר תקנה בנאורות ובערכיה ההומניסטיים.

בשנת 1943, לנוכח גטו ורשה העולה בלהבות, כתב צ'סלב מילוש (Czesław Miłosz, 1911-2004) את שירו "נוצרי מסכן מסתכל בגטו". "הנוצרי המסכן", הדובר בשיר בגוף ראשון, מדמיין את החורבן האפוקליפטי המתרחש מעבר לחומות הגטו, ואז יורד אל מתחת לאדמתו. בניגוד למתים ב"קומדיה האלוהית", אלה החוצים את נהר הסטיקס המיתולוגי אל השאול והמזוהים בשמם ובמעמדם החברתי,¹¹ העולם שמתחת לאדמת הגטו נעשה בית קברות לאפר בלתי-מזוהה. באפר מטפל "חולד-שומר", ה"מבחין באפר אדם על פי אד זורח / באפרו של כל אדם ואדם לפי גונו בקשת". בהביטו בו הדובר הנוצרי סובל התקף חרדה נוראי, וקורא "אני פוחד, כל כך פוחד מהחולד השומר / [...] מה אומר לו, אני, יהודי מן הברית החדשה, / המייחל זה אלפיים שנה לשיבתו של ישו / גופי השבור יסגירני למבטו / ויביאני בחשבון משתפי הפעולה עם המוות: / הערלים".¹²

ברמינו את עצמו נתפס חי עם אפרם של היהודים שנספו באש, הנוצרי נעשה מודע לכך שגופו הנוצרי הערל, שניצל אפוא מן האש, מסמן אותו כמשתף פעולה עם רעיו הנוצרים, רוצחי היהודים. זוועת ההכרה הזו מוכפלת בידי ההבנה שהחסד הנוצרי לא יכפר על החטא הנורא של שיתוף הפעולה, כי שואת היהודים (קורבן העולה) חירבה גם כל תקווה נוצרית לגאולה. ישוע שנולד יהודי ועל כן "נימול" נשרף אף הוא. האש הפכה את גופו לאפר, מחקה את זהותו המשיחית ושמה קץ לאמונה הנוצרית בשיבתו. כפי שעולה מכותרת השיר, הנוצרי המביט בגטו הוא אכן מסכן: רצח היהודים נישל אותו לא רק מן ה"צדקה" הכרוכה בזהותו הנוצרית, אלא אף מהבטחת הישועה הטמונה ברעיון הביאה השנייה.

רצח יהודים או שיתוף פעולה עם רציחתם, המכתים את הפולנים הקתוליים בחטא שדינו מוות, מופיע גם ב"גזר דינו של פרנציסק קלוס" משנת 1947, פרי עטו של הסופר הקתולי האדוק סטניסלב רֶמֶבֶק (Stanisław Rembek). שם, בסצנה יוצאת דופן, האב מִיִּנְדְּלִיק מוכיח

11 דנטה אליגרי הקומדיה האלוהית (אריה סתיו מתרגם, 2007).

12 צ'סלב מילוש "נוצרי מסכן מסתכל בגטו" החשבון הפולני, עימות עם זיכרון 47 (מירי פז עורכת, רפי וייכרט מתרגם, 2007).

את קהילתו על חטאה החמור כששיתפה פעולה עם הכובש הנאצי, רדפה יהודים נמלטים והסגירה אותם לידי הגסטפו. הוא מבקש לערוך תפילה למען היהודים, ושוטח תחינה בפני אלוהים: "חמול על בני העם שפעם היה עמך האהוב. ולוואי וייקחו גם הם חלק באביבך הרחום, אביב הישועה והחיים"¹³. הכומר אינו עוצר שם. הוא מזכיר לקהילתו במפורש את הדיבר "לא תרצח" ואת מצוות האהבה: "האל הכול־יכול אמר, 'לא תרצח'. אף לא את אויבך. ואדוננו, ישוע המשיח, הוסיף, 'אהבו את אויביכם. היטיבו לשונאיכם' ". הכומר אינו מותיר מקום לספק בדבר ההתנהגות הנוצרית הראויה כלפי היהודים: "לכן, אף אם אתם רואים ביהודים אויבים, כנוצרים נאסר עליכם להרע להם". הוא מזכיר עוד לקהילתו, כי "ישוע עצמו היה בן לאומה זו, וכמותו היו גם אמו הקדושה וכל השליחים. כבן אנוש אהב ישוע את עמו"¹⁴. אולם סיום הספר אינו מותיר כל תקווה לגאולה. המשפט החותם אותו הוא זה: "פנינו הוקשחו, לבותינו ננעלו: הם מלאו באסונות הנוראים ביותר שההיכרים והזדון השטני הצליחו להפיץ ברחבי כוכב הלכת המנוול והעצוב שלנו"¹⁵. עיקר האמונה הנוצרית הקדוש – עקרון הצדקה – נרמס תחת רישע חסר תקנה ושנאה רצחנית.

בעיני מיינדליק, הישרדות הנצרות נתלתה ביחס הנוצרי ליהודים שהוכרזו כמטרות תת־אנושיות הראויות להשמדה. בקריאתו להתייחס ליהודים בצורה אנושית, הכומר יצא לקרב על נשמתם הנוצרית של הפולנים. במונחי הדיון בג'נוסייד התרבותי, הממאן להימדד ולהיתחם בהגדרות משפטיות, הדוגמאות שלעיל מראות שרצח היהודים השפיע על תרבות הצדקה הפולנית השפעה שאין עמוקה ממנה. שיתוף הפעולה עם הכובש הנאצי בהשמדה הפיזית של היהודים גזר קללה על הנפש הנוצרית; שיתוף הפעולה עם הרוצחים שביטלו את מצוות המשיח הנוצרי "לחמול ולאהוב את רעך" רוקן מכל תוכן את האמונה בגאולה. התרבות הפולנית הכללית הושפעה עמוקות מג'נוסייד היהודים, ולכן הניסיון המשפטי לחלק בין תרבות פולנית אתנית לתרבות יהודית אתנית כדי להחליט למי "שייכת" התרבות – אינה מצליחה לתפוס את השפעות הגומלין בין התרבויות.

תיאור חריף במיוחד של השפעתו של חורבן האמונה היהודית והעם היהודי על האמונה הנוצרית מופיע בספרו של סופר האוונגרד הפולני ליאופולד בוצ'קובסקי (Leopold Buczkowski, 1905-1989) משנת 1946, "זרם שחור". בספר הוא מצייר עולם שאלוהים נטש אותו. מנהיגי הדת בקהילה הפולנית ובקהילה היהודית – האב בנצ'יצקי מזה והשמש בוכסבאום מזה – פונים לאלוהים כדי שיהפוך את הזוועה ויקים את המתים לתחייה: "האב בנצ'יצקי לא ביקש לעצמו לא כוח ולא עושר. הוא רצה לשבור את כוחו של הגורל, לכפות על מה שחי פעם לקום מן המתים, להשיב את החיים שלא היו עוד. ובוכסבאום, מצדו, לאחר שאיבד את נכדו, שטח בפני אלוהים תחינה נואשת: 'חיפשתוך בית כנסת אחר בית כנסת. הרחק נסעתי, ואז היה מתחיל להתפלל; 'שמע ישראל' "¹⁶ אף אחת מן התפילות אינה נענית.

13 Stanisław Rembek, Wyrok na Franciszka Kłosa [The Sentence of Franciszek Kłosa] 94 (1947) (התרגום לאנגלית של מחברת תגובה זו, התרגום לעברית של מתרגם התגובה).

14 שם, בעמ' 105-106.

15 שם, בעמ' 157.

16 Leopold Buczkowski, Czarny Potok [Black Torrent] 14 (1954). הספר נכתב בשנת 1946, אך מסיבות פוליטיות יצא לאור רק בשנת 1959. (התרגום לאנגלית של מחברת תגובה זו, התרגום לעברית של מתרגם התגובה).

הן לעדים הן לקורבנות של הפתרון הסופי, השמדת השטעטל היהודי הקרוי שְׁבֹסוּבָה¹⁷ חושפת את השמיים הריקים ועל כן את חוסר התועלת שבתפילה. שום מציל אלוהי אינו מופיע בינות להריסות "הרוחות" של השטעטל, שם "עשן מחניק נתלה מעל לאדמה וקולות ילדים הדהדו בייאוש סביב לקורות בית הספר השרוף".¹⁸ גודל הגבאי מבין שמות העיירה מסמל את זניחת עמו בידי אלוהים, ואומר ש"העשן עשוי להיות קולה של עיירה חיה, אבל עיירה דמומה היא נטולת עשן, נטולת זוהר האור האדום, נטולת להבתם הנצחית של מקדשי האל, נטולת דיבר".¹⁹ היעדרו של עשן מסמן את ניתוק התקשורת עם האלוהי, ועל כן את ההפרה חסרת התקנה של הברית.

אולם בנצ'יצקי מבין שהאיטמות האלוהית מסמלת את נסיגתו של אלוהים לא רק מפני היהודים, אלא גם מפני הנוצרים. על כן הוא מחליט להתמודד עם ההתפוררות המוסרית בעולם חסר האלוהים באמצעות עירור רגשות האמפתיה והחמלה אצל גייל, סוכן חשאי ממוצא גרמני במשטרה הפלילית, שרוף ורוצח בלא רחם ילדי יהודים נמלטים. כישלון ניסיונו של בנצ'יצקי – גייל מאשים אותו בהיותו אוהב יהודים ומאיים להוציאו להורג – ממוטט את אמונתו באפשרות לגאול מן החטא את כל בני האדם, רעים ככל שיהיו, בזכות יכולתם הרגשית הטבועה כביכול לאמפתיה וחמלה. הכרתו של בנצ'יצקי בקיומו של רוע אנושי טבוע וחסר תקנה מייאשת אותו, ומניעה אותו להכריז שהמצב מכריח אדם "לבלות את החיים בין צווחות הנרצחים, להתכונן בגופות הקופאות של ילדים עירומים בשלג... לשמר כעס נוקשה, חשדנות. אי אפשר לחיות ככה".²⁰ לבסוף בנצ'יצקי משלם בחייו על הניסיון להתערב לטובת הילדים היהודיים; הוא נרצח בידי משתפי פעולה מקומיים עם הגרמנים. הזוועה והפגעה של רציחתו – הוא נמצא "תלוי במסדרון מקרס של רתמה; על זרועו תלית כסופה ולבנה"²¹ – מעידות על ניצחון הרוע. מנח התלייה של בנצ'יצקי, המרמז לפסיון של ישוע, והטלית, המרמזת לטקסי התפילה והקבורה של היהודים, מאירים את כוחו של המעוול לחלל את הסמלים המקודשים של שתי מסורות האמונה. ההכרה הבלתי-נסבלת, לא רק בהיעלמות האלוהי אלא גם בכישלון המוסרי של האנושות, נטבעת בארשת הכעוסה והמוטרדת של בנצ'יצקי אחרי מותו, שברגעיו האחרונים אינו מוסר לא פיוס ולא ישועה. תודעת "השמיים הריקים", ששילחה את בנצ'יצקי לחיפוש שווא אחר הומניזם בנפש האנושית, קושרת את דמותו של הכומר עם כמה סופרים פולניים חילוניים ומשכילים שהביטו באימה בהסלמת הזוועות שבוצעו ביהודים, אשר הגיעו לשיאן במאכולת האש של גטו ורשה. השריפות שבהן נספו חבריהם ועמיתיהם האומנים היהודיים מוטטו את אמונתם בהומניזם, באנושות, ואפילו בעמוד השדרה ההומניסטי שלהם עצמם. כפי שיראה הדיון להלן, הג'נוסייד הפיזי של היהודים החריב גם את התרבות שהסופרים והמשוררים הפולניים והיהודיים יצרו יחדיו – שיתוף פעולה אשר למרות האנטישמיות הגוברת עד למלחמה התפתח בזכות דו־קיום אינטלקטואלי שאפשרו האידיאלים של הנאורות.

17 מדובר במילה ביידיש שהפולנים בני העיירה אימצו כשם הרובע היהודי.

18 Buczkowski, לעיל ה"ש 16, בעמ' 114.

19 שם, בעמ' 16.

20 שם, בעמ' 125.

21 שם, בעמ' 180.

הרשומה מיום 29 בנובמבר 1943 ברשימות המלחמה של ירוסלב איִוִּשְׁקֵבִיץ (Jarosław Iwaszkiewicz, 1894-1980) מציינת את הקמתו של המועדון הספרותי האוונגרדי הידוע סְקָמְנֵדֵר (Skamander), שם פגש את המשוררים היהודיים-פולניים יוליאן טובים (Julian Tuwim), אנטוני סלונִימְסְקִי (Antoni Słonimski) ואחרים, כמו גם את מייסד הקבוצה – יקוב גריצנדלר (Jakub Grycendler, לימים מְיִיִצ' סֵלֵב גְרִיִדְזְבֵּסְקִי (Mieczysław Grydzewski)). החוג ערך ערבי שירה בבית קפה בשם "פוד פִּקְדוֹרֵם" (Pod Picadorem). כאן, בקהילה האומנותית הזו, הושקה הקריירה הארוכה והפורייה של איִוִּשְׁקֵבִיץ' כמשורר, כסופר וכמחזאי. ברשומה שכותרתה "יום השנה העשרים וחמישה לפיקדור", איִוִּשְׁקֵבִיץ' תוהה אם טובים, סלונִימְסְקִי ו"סקמנדריטים" אחרים, שבינתיים התפזרו ברחבי העולם, זוכרים את יום השנה לתחילת היחסים המיוחדים ביניהם, שאותם תיאר במטפורה מרשימה: "כמה דברים הפרידו תמיד ועודם מפרידים בינינו – ובכל זאת, הלא רבים יותר הדברים המחברים בינינו? מחבר בינינו היום הרחוק ההוא... רחוק אך בלתי־נשכח, חי, זורם עדיין עם הדם בעורקינינו".²² הדימוי של הדם והעורקים, אשר אינו מבחין בין סקמנדריטים יהודיים ולא־יהודיים, מדגיש את הקרבה הרגשית שבין איִוִּשְׁקֵבִיץ' לרעיו היהודים, כמו גם את אמונתו העמוקה באומנות, ובפרט בשירה, כמתווכת אוניברסלית של אחוות בני האדם. למעשה, בהביטו בענני העשן המיתמרים מעל לגטו הבורער, איִוִּשְׁקֵבִיץ' אינו יכול שלא לדמיין את גופותיהם הנשרפות של חברים ותיקים וקרובים, שאת שמותיהם מנה בכאב לא מוסתר: רומן קְרָמְשֵׁטִיק (Roman Kramsztyk), אוֹלֶק לְנֵדָאוּ (Olek Landau), פֶּבֶלֶק הֶרֶץ (Pawelek Hertz) ויוֹזִיק רֵיִינְפֶלֶד (Józik Rajnfeld). "אנחנו מתכוננים באין־אונים, רואים כיצד ענני עשן שחורים עולים מבתיהם, מגופותיהם. קשה מאוד להבין ולחוות זאת. איננו מנסים אפילו להבין, אבל אנחנו מוכרחים להמשיך בחיים איכשהו למרות הזוועה".²³

בה בעת הזדעזע איִוִּשְׁקֵבִיץ' מתגובת בני ארצו, שהקימו פארק שעשועים לחג הפסחא מול חומות הגטו הבורער: "קרוסלה, נדנדות ורכבת הרים הוצבו בכיכר קרשינסקי, וגם אורגן ירידים רועש. ואילו שני צעדים מכאן, מעבר לחומות הגטו, נשמעים צלילי קרב, ועשן הבתים הבורערים פושט לרחובות".²⁴ החרידה אותו העובדה שחיי העיר נמשכו כרגיל, בעוד זוועות נוראות מבוצעות בגטו.

הן האימה ממצב היהודים הן ההתפוררות המוסרית של הפולנים העמידו במבחן את אמונתו של איִוִּשְׁקֵבִיץ' ביציבות ההומניזם וערכיו – ערכי הכבוד העצמי, הכבוד לאחרים וקדושת החיים. כפי שציין במבוא לרשימות המלחמה שלו, שנכתב בשנת 1945 תחת הכותרת "הבהרה", נדמה היה כאילו כל מהותו של ההומניזם מתמוססת. "ערבי שירה וקונצרטנים – ולעתים קרובות גם פטפוטים מעל כוסיות וודקה – לא היו רק צורות של אסקפיזם, אלא גם חיפוש אחר היבטים טובים ומהותיים יותר של האדם, חיפוש שהסתיים, לרוב, בהתפכחות

JAROSŁAW IWASZKIEWICZ, NOTAKI 1939-1945 [NOTES 1939-1945] 102 (Andrzej Zawada ed., 1991) (התרגום לאנגלית של מחברת תגובה זו, התרגום לעברית של מתרגם התגובה).

23 שם, בעמ' 84.

24 שם, בעמ' 82.

מוחלטת. אם אפשר יהיה, ולו לרגע, לזהות ברשימות הללו מידה של אנושיות בתקופה הבלתי-אנושית ההיא, כי אז תוגשם תכלית הפרסום הזה".²⁵ בת דורו של איוושקביץ', זופיה נלקובסקה (Zofia Nałkowska, 1884-1954), בעצמה סופרת בולטת, מחזאית ופעילה פמיניסטית, הרחיקה לכת עוד יותר והתוודתה על האשם העצום שחשה עקב החטאים הבלתי-נתפסים שביצעו בני אנוש ושהיא הייתה עדה להם. ברשומת יומן מיום 4 בפברואר 1944 תיארה נלקובסקה מפגש טראומתי עם זיכרון הגטו:

"פתחתי ספר. על הדפים משורבטות הערות של אנשים שקראו בו לפני... בספר מודפסת חותמת של חדר קריאה אחר, 'וירגינה', רח' אלקטורלנה 32, שם נקנו מרבית הספרים האלה, חדר קריאה לשעבר בגטו שהושמד. ופתאום הבנתי את פשר העובדה הזו, ואת מה שמסמלים עיי החורבות שהחליפו רובע שלם. אני תופשת שלא רק חיי משפחה היו שם, לא רק חנויות קטנות ובתי קפה. היו שם חדר קריאה, ורבים כאלה כי הם אהבו לקרוא, בנות שעבדו במחסנים, בנים שעבדו בחנויות – כולם היו קוראים. היו שם בתי זקנים וגני ילדים. היו ארגונים. זה דבר שאי אפשר לתפוש אותו כראוי או לעכלו".²⁶

כפי שעולה ממועד הרשומה, נלקובסקה המשיכה לדמיין שוב ושוב את החיים התרבותיים והקהילתיים בגטו הרבה אחרי שחדל להתקיים. "מוצאו" היהודי של הספר העלה ברעתה של נלקובסקה תמונה של חיי התרבות בגטו; כייצוג מטונימי של הגטו, הספר הקים אשליה רגעית, אשר ריככה את הטרואומה של ראיית ההרס שהתחולל שם זמן קצר לפני כן. אולם בסופו של דבר, המציאות הבלתי-ניתנת להכחשה של השמדת הגטו קראה תיגר על האסקפיזם של נלקובסקה. בדומה לאיוושקביץ', שהכריז על חוסר האונים שלו בתפיסת הגטו הבווער, גם נלקובסקה הכירה באי-יכולתה "לתפוס כראוי" את השמדת הגטו. ברשומה מיום 29 באפריל 1943, כאשר הגטו כבר לחם ובער זה עשרה ימים ויותר, נלקובסקה הכירה בהתבוננות חסרת הישע שלה כמעין פשרנות מוסרית: "אני נמצאת כאן לידו, ואני יכולה לחיות עדיין! משהו פגום בי, בכל זאת. אני נעשית מישהי אחרת. איך ייתכן שנכפיתי לכך, כאשר עצם הנוכחות בקרבתו, עצם החיים, פירושה השלמה עמו? זהו קלון ולא רק עינוי. זו בושה מחרידה, לא רק חמלה. כל המאמצים לשאת זאת, לא לצאת מדעתך, לקיים את עצמך איכשהו בתוך הזוועה הזו, ממלאים אותך באשם".²⁷

בדומה לדובר של מילוש, שראה את אמונתו הנוצרית מתפוררת כשהתבונן בגטו הבווער, גם נלקובסקה הכירה בכך שלהבות הגטו ניפצו את תפיסת העולם ההומניסטית שלה; ובדומה ל"נוצרי המסכן" של מילוש, לאב מיינדליק ולאב בנצ'יצקי, גם היא הבינה שהעדות חסרת האונים שלה לאימה מערבת אותה בביצוע הפשע. השיפוט העצמי האכזרי שלה הוליד האשמה עצמית בשיתוף פעולה פחדני עם המעוולים. וכך, ביום 14 במאי 1943 נלקובסקה הודתה בתחושת הקריסה המוסרית שלה במטפורות עזות מבע, שהבהירו כמה אשמה

25 שם, בעמ' 6.

ZOFIA NAŁKOWSKA, DZIENNIKI V: 1939-1944 [DIARIES V: 1939-1944] 516-517 (H. Kirchner ed., 1996). "חדר קריאה" (czytelnia בפולנית) הוא חדר שצמוד לספריית השאלה, שבו אפשר לעיין בספרים. (התרגום לאנגלית של מחברת תגובה זו, התרגום לעברית של מתרגם התגובה).

27 שם, בעמ' 446.

ומבושית היא הרגישה על שהיא עצמה המשיכה לחיות: "הטובעים [היהודים], המושכים אותי לתהום, משתהים בסמוך. סבלם של אחרים נעשה חריף יותר, עז יותר משלך... ואימת המוות הזו... מדוע אני מייסרת את עצמי? מדוע אני מתביישת לחיות? מדוע אינני מסוגלת לשאת זאת?"²⁸ אם איוושקביץ' ראה בחבריו היהודיים עורך חיים שאבד לו כאשר קרבתם התרבותית-הומניסטית התפוררה באורח האיום הזה, הרי נלקובסקה חוותה את "טביעת" היהודים באופן פיזי ממש, כמי שנמשכת אל תוך מערבולת של רשע בלתי-נתפס, הגוזל ממנה את "החמצן" הנחוץ לתחושת האנושיות שלה. אנו רואים, אם כן, שכמו אצל הסופרים הקתוליים, שעבורם מוטטה השואה את התדמית העצמית שלהם כנוצרים אותנטיים, כך ערעה השואה את ההזדהות עם האידיאלים ההומניסטיים אצל הסופרים החילוניים.

סוף דבר

הסקירות שלעיל של תגובות ספרותיות למורשת היהודית שאבדה מביאות לידי ביטוי את הממדים הבין-תרבותיים הכבירים של האובדן, ולהבנת מראות שמשפוט הג'נוסייד התרבותי היהודי מצמצם ומרדרד אותו באופן בלתי-נסבל. ההתעקשות הספרותית על חקירת הזוועה הבלתי-נתפסת של הטרגדיה והשלכותיה האינסופיות שואבת כמדומה מתחומי הפסיכולוגיה ושותפתה – ההיסטוריה – ולא מתחומי המשפט. הפתרון לבעלות על הג'נוסייד התרבותי טמון בהתמסרות לצורך הרגשי לזכור ולהנציח את התרבות האבודה מתוך הכלה במקום מתוך הדרה לגליסטית נוקשה. כך, הספרות וההיסטוריה מסוגלות להכיל קשרי גומלין בין תרבויות שלא ניתן להפריד ביניהן, לעומת המשפט שמחלק בין תרבויות.

אבקש לחתום בדיון קצר בכתבה עיתונאית נוספת – כתבה המתארת דרך מיוחדת להתמודד עם העבר התרבותי היהודי שהושמד. ה"ג'רוזלם פוסט" פרסם יומן מסע שכותרתו "ריקוד עם רוחות: בין עבים מתקדרים בשכנתה המאיימת לבין שרידיה הרוחשים של אוכלוסייה רצוחה, ליטא נאבקה לאחוז בעתיד ולהתגבר על העבר".²⁹ המחבר, אמוץ עשהאל, מדווח שם על ליטא בימינו. לאחר תיאור קצר למדי של "העבים המתקדרים" ברמות האיום הרוסי על ליטא, הכתבה מתארת בפרוטרוט את העיסוק הממשלתי והקהילתי ב"רוחות" העבר היהודי. מצד אחד, מנהיגי ליטא עוסקים באופן פעיל בהסרת לוחות זיכרון ומצבות של גיבורים לאומיים ליטאיים אשר נחשפו כמשפטי פעולה עם הנאצים בהשמדת יהדות ליטא; ומן הצד האחר, אותם פוליטיקאים גם מקדישים תשומת לב רצינית להנצחת מאות בתי קברות יהודיים ואתרי רצח מימי השואה. כך, המצבה בכניסה לשדות ההרג הידועים לשמצה בפונאר "מפנים אצבע מאשימה בידיש, בעברית, בליטאית וברוסית אל 'הכובשים ההיטלריסטיים ועוזריהם המקומיים' אשר 'השמידו... 70,000 יהודים'".³⁰ יתר על כן,

28 שם, בעמ' 448.

29 Amotz Asa-El, *Dancing with Ghosts*, THE JERUSALEM POST (October 18, 2019), <https://www.jpost.com/Jerusalem-Report/Dancing-with-ghosts-604982> (התרגום לעברית

הוא של מתרגם תגובה זו).

30 מעניין לציין, כי ברוסית ובליטאית אין מוזכרים "הכובשים ועוזריהם". תודה ליניב פרקש על אזכור עובדה זו.

היסטוריונים ליטאים, מדריכי תיירים מקומיים ומומחים לשימור, עסוקים ב"חיפוש אחר שרידי 'הכוכב היהודי' שנעלם ומאות קהילות-הֶלֶת שהקיפו אותו".

אך הליטאים אינם מתמקדים רק בהכרה בהשמדה שהתחוללה בשואה ובאחריותם לרצח היהודים. הם מבקשים גם לשקם את ההיסטוריה של התרבות היהודית שפרחה בליטא במשך מאות שנים – להחיות את המסורות המהוללות של הקהילה היהודית בליטא לגמרא וללימודה. לשם כך מתבצעות חפירות בבית הכנסת הגדול שנבנה בשנת 1796, סמוך לבית שבו הגאון מווילנה, מן הבולטים שברבנים האחרונים, "בילה ימים ולילות בלימוד, בהוראה, בתפילה ובכתיבה". מתוכננת גם פתיחה חגיגית של אתר הנצחה לזכר "שבע מאות שנות היסטוריה" של "אחת הקהילות היצירתיות, המשפיעות והטרגיות ביותר שהעם היהודי הוציא מתוכו אי פעם". ישנם ודאי מניעים נוספים ליוזמה הזו – מניעים כלכליים ופוליטיים שעשהאל אינו מזכיר. ואולם הרצינות והמחשבה המעמיקה שמוקדשות למפעל השחזור הרב-ממדי הזה אינן מותירות ספק בדבר הצורך הפסיכולוגי לקבל אחריות – להבדיל מבעלות – על סופה הטרגי כל כך של המורשת היהודית בליטא. התגובה הזו מעידה על הלך רוח שמתעלה מעל לממדים המשפטיים של הג'נוסייד התרבותי.

ואף על פי כן, בימינו, במציאות החיים שאחרי השואה, הנצחת המורשת היהודית שהושמדה אינה יכולה להיות מוגבלת לזירה הליטאית בלבד. עשהאל מציין כי בשנה הבאה, לאחר שהאתר ייפתח, מבקרים ישראלים ואורחים אחרים יחוו תחושה של "דז'ה וו", יוצפו ב"נוסטלגיה שלא יוכלו לעמוד בפניה ובגעגועים שלא יוכלו להסביר". העבר המורחק של הגלות יתעורר מחדש. אך יומן המסע של עשהאל אינו מסתיים בליטא אלא דווקא בתל אביב של לאה גולדברג, המבטאת משם געגועים למכורתה האירופית קניגסברג, שאותה הנציחה בשירה "משירי ארץ אהבתי": "מְכֹרָה שְׁלִי, ארץ נוי אביונה", שם "הנרות ברוכים" "ובנייך בנותייך חתן כלה", ואילו "למלך אין בית". זו מולדת שהמשוררת נכספת לשוב אליה, כדי ש"מחורבן חומותייך כל אבן קטנה / אלקט ואשמור למזכרת".³¹

נראה כי התרבות מתעלה מעל כל השמדה, שכחה, או אידיאולוגיה לאומית. כפי שמראות הספרויות שנסקרו כאן, ייצוגים אומנותיים של תרבות יכולים לנוע בכיוונים בלתי-צפויים ולהכריז על עצמאותם ממגבלות המשפט.

31 לאה גולדברג "משירי ארץ אהבתי" אורלוגין 4, 20 (1951).