

”הכזה יהיה צום אבחרהו?”

זיכרון השואה בדפוסים היהודיים המסורתיים

אסף ידידיה

הקדמה

בקיץ 1945 נערך בקיבוץ מעלה החמישה כינוס של אגודת הסופרים העברים בארץ ישראל בפעם הראשונה מאז תום מלחמת העולם השנייה. מטבע הדברים עמדו במרכז העניינים של הכינוס השואה והנצחתה,¹ ולצידן הדאגה לשיקום הניצולים ומאבק היישוב למען הקמת מדינה יהודית ריבונית בארץ ישראל. את הכינוס פתח הסופר יהודה בורלא (1886-1969), בן למשפחה ספרדית מהיישוב הישן, ובדבריו העלה לסדר היום את המחויבות לזיכרון השואה ואת ההכרח לגבש תוכנית מעשית לשם כך:

כבעת חרבן מקדשנו ואבדן מולדתנו עלינו להשבע שבועת אמונים: אם נשכח גולת ישראל, אשר עולל לך, תשכח ימינו. אבל בשבועה לא סגי. על הכינוס הזה להגיב הגבה של ממש על אסוננו הגדול, עליו לא רק לעורר מספד אלא בעיקר למצוא צורה הולמת לזכרון עד לאבל; עליו לקבוע, או להציע ”זכר לחורבן” ממשי, מוחשי ובולט, כשם שקבעו אבותינו בשעתם ימי זכרון מלווים במצות ”עשה”, ולא יסוף זכר מאורע הדמים הזה מישראל עד עולם.²

בורלא קרא לאנשי הרוח העבריים של זמנו לעצב את זיכרון השואה בהשראת הדפוס היהודי המסורתי של ימי זיכרון המלווים בציוויים דתיים חיוביים – כתפילה, קריאה בתורה וקינה – אך לא דווקא בדמותו. בסופו של דבר הוחלט בכינוס בנוגע לזיכרון השואה רק להוציא ספר זיכרון לגולה.³

1. 'השואה' היא המונח המקובל ביותר כיום לתיאור את שאירע ליהודי אירופה תחת השלטון הנאצי וגרורותיו בשנות מלחמת העולם השנייה. במהלך הזמן השתמשו מגוון אישים וחוגים במונחים אחרים לביטוי אסון זה. על כך ראו מיכמן, 2020.
2. בורלא, תש"ו, עמ' 235-236.
3. שם, "החלטות הכינוס", עמ' 267.

הנצחת מאורעות היסטוריים יוצאי דופן הייתה מקובלת בכל מיני תרבויות החל מהעת העתיקה והתמקדה באירועים החשובים ביותר לאותה ציוויליזציה. החשיבות יכלה להיות במישור השבטי, הלאומי, המדיני או הדתי, וההנצחה יכלה לבוא לידי ביטוי במונומנט מוחשי, בטקסט ספרותי חילוני או דתי ובטקס קבוע במעגל השנה. ספרות המקרא וספרות חז"ל הנציחו באמצעות ימי חג את ניסי יציאת מצרים, את ההצלה בימי אחשוורוש ואת חנוכת בית המקדש בימי החשמונאים, ובאמצעות ימי תענית הונצחו חורבן בתי המקדש ואסונות לאומיים נלווים.⁴

במסורת הציונית הארץ-ישראלית הקצרה עברו חילון חלק מדפוס הזיכרון היהודיים המסורתיים הקיבוציים, כמו שאירע לחגים היהודיים, ודגמים חדשים החלו להיווצר וסיפקו פרשנות חדשה לדפוסים ולטקסטים מסורתיים.⁵ המפורסם שבהם הוא הטקסט "זכור עם ישראל", שחיבר ברל כצנלסון לאחר נפילת מגיני תל חי בי"א באדר תר"ף (1920) תחת הטקסט המסורתי "זכור אלוהים".⁶ בימי המנדט היה גם י"א באדר עצמו ליום זיכרון ציוני בעל דפוס זיכרון חדשים.⁷ בסופו של דבר התעצב זיכרון השואה הישראלי בדפוסים חדשים בעיקרם הלקוחים מדרכי הזיכרון וההנצחה של המדינות המודרניות⁸ הן ברמת המדינה – כגון יום הזיכרון לשואה ולגבורה בכ"ז בניסן ומכלול יד ושם על שלל אגפיו⁹ – הן ברמת הקהילה והפרט¹⁰ והן בתרבות העממית.¹¹

במאמר זה אבקש לדון ביוזמותיה של היהדות האורתודוקסית לאמץ את דפוס הזיכרון המסורתיים כדי לזכור את השואה, בייחוד בשנים הראשונות לאחר סיומה, על הצלחותיהן וכישלונותיהן. האורתודוקסיה אינה תופעה מונוליטית מבחינה היסטורית, גאוגרפית וחברתית, אך לכל הקבוצות החוסות תחת כנפיה משותפת תחושת האיום על המסורת הדתית, שהיא לדידן הגילוי הלגיטימי היחיד של היהדות, והמחויבות לשימור ולהצדקה של המסורת כמו שמפרשים אותה הרבנים הלגיטימיים בעיניהן. היהדות האורתודוקסית, במונחים של אמצע המאה ה-20, כללה הן את הציונות הדתית, הן את אגודת ישראל הלא ציונית ומרכיביה והן את החוגים הרדיקליים האנטי-ציוניים, שהתנגדו ל"פשרנותה" של אגודת ישראל.¹² הקבוצות הללו בצורה מאורגנת נמצאו לאחר המלחמה בגוון זה או

4. תידור-באומל, תשנ"ה, עמ' 364-365.

5. קולת, תשנ"ד; שפירא, תשנ"ד.

6. ב' כצנלסון, "זכור", **קונטרס** כט, כ"ב באדר תר"ף, עמ' 1.

7. זרובבל, 1995, עמ' 39-47.

8. נורה, 1993.

9. שטאובר, תש"ס; ברוג, תשס"ו; כהן, תשע"א, עמ' 19-28.

10. תידור-באומל, תשנ"ה; דרוקר-ברעם, 2014.

11. זנדברג, מאירס ונייגר, 2009.

12. על הזרם האורתודוקסי ראו בראון ואחרים, 2015, עמ' 79-419; פריזגר, רביצקי ושלמון, 2019.

אחר הן בארץ ישראל, הן בארצות הברית ובקנדה והן במקומות אחדים באירופה, ובהם אנגליה, שווייץ והונגריה.

באותה העת הייתה האורתודוקסיה קבוצת מיעוט קטנה בקרב העם היהודי. בבחירות לאספה המכוננת, שנערכו בישראל בראשית שנת 1949, קיבלה המפלגה הפוליטית המייצגת אותה, החזית הדתית המאוחדת - שכללה את המזרחי, הפועל המזרחי, אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל – 16 מנדטים מתוך 120, שהם כ-13% מכלל קולות המצביעים.¹³ היהודים האורתודוקסים בארצות הברית היו באותה העת פחות מ-10% מכלל יהודי המדינה, אם כי מקרב 140,000 הניצולים שהגיעו למדינה לאחר המלחמה, שיעור המגדירים עצמם אורתודוקסים היה גבוה בהרבה משהיה בקרב הוותיקים.¹⁴

אדרעי טען כי החברה החילונית ביקשה לזכור ולהנציח את החורבן של העולם היהודי הישן כדי להצדיק מוסרית את העולם היהודי החדש בארץ ישראל, העונה על כשלי הישן ועל חוסר האונים שלו, ואילו החברה החרדית ביקשה לזכור ולהנציח את העולם היהודי הישן בבנינו מתוך תודעת המשכיות אליו ולעומתיות לחדש. הלכך ביקשה החברה החרדית לטשטש את קו השבר של החורבן ונמנעה מלעצב את זיכרון השואה בדפוסים מסורתיים כימי תענית וכתביבת קינות מיוחדות, המדגישים את האסון עצמו. תחת זאת עסקו בחברה החרדית בבניין ישיבות ובהוצאת ספרי רבנים שנספו בשואה, אפיק של הנצחת עולם התורה באירופה המעניק לגיטימציה לדמותה של החברה החרדית בישראל, הממשיכה עולם זה.¹⁵

הבחנתו של אדרעי בדבר ההבדל בין מה שזוכרים בחברה החילונית לבין מה שזוכרים בחברה החרדית מדויקת, וספרה המקיף של שאול אכן מלמד על המגמה של החברה החרדית בשני העשורים הראשונים לאחר השואה לשקם את העולם התורני שחרב באירופה בטענה שהיא היורשת הלגיטימית שלו, גם בהיבטים שלא דן בהם אדרעי.¹⁶ עם זאת לדעתי אין בהבחנתו הסבר מספק לבחירת החברה החרדית לזנוח את דפוסי הזיכרון המסורתיים. הגם שהדפוסים הללו עוסקים בחורבן, אפשר לדלות מהם את המסר של השיקום והמשכיות, כפי שעשו מחברי קינות חרדים על השואה, כפי שביקשו לעשות מי שתמכו בתיקון תענית לזכר השואה וכפי שעשו מעצבי הזיכרון לאחר פרעות תתנ"ו (1096) ופרעות ת"ח-ת"ט (1648-1649), שהמשיכו את המסר של הלכות תענית שלפיו צומות החורבן תוקנו "כדי לעורר הלבבות, ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זיכרון למעשינו

13. "מדינת ישראל: הממשלה הזמנית", עיתון רשמי 49, ח' בשבט תש"ט, עמ' 400.

14. וקסמן, 2017, עמ' 27.

15. אדרעי, תשס"ח.

16. שאול, תשע"ד. על היהדות החרדית בארצות הברית והשואה ראו סרנה, תשס"ה, עמ' 285-292.

הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות. שבזיכרון דברים אלו נשוב להיטיב"¹⁷, ולא לשם ספירת מלאי של מה שאבד. הדפוס המסורתי הוא בבחינת כלי, ואפשר למלא אותו בתוכן הרצוי וגם להדגיש את היפוכו מהזיכרון הציוני החילוני. אימוץ הדפוסים המסורתיים מבטא דווקא את הדבקות בעולם הישן ובאמונה בהשגחה האלוהית ומדגיש את השוני בינם לבין החברה החילונית-ציונית ודפוסיה המודרניים. כמו כן במקורות שדן בהם אדרעי יש הידרשות למדיניות הזיכרון החרדית, אך אין הם מסבירים את התנגדותם לדפוס הזיכרון המסורתיים בגינה. בפועל רובם מקורות מאוחרים, אפולוגטיים בייסודם, שנצרו לאחר שהפולמוס נחתם למעשה. המקורות מן השנים הראשונות שלאחר המלחמה מציגים סיבות אחרות להתנגדות לדפוס הזיכרון המסורתיים, גם אם חלקם מגלים טפח ומכסים טפחיים.

נתיבי הזיכרון המסורתיים

ירושלמי הבחין בין היסטוריוגרפיה מודרנית לבין תודעת זיכרון מסורתית. ההיסטוריוגרפיה מייסודם של היוונים, טען ירושלמי, היא רישומם בפועל של מאורעות היסטוריים. היא נכתבת מתוך ריחוק ביקורתי ומעידה על התרופפות הזיקה הנורמטיבית לעבר. לעומת זאת הזיכרון היהודי, לדידו, הוא נתינת משמעות ופשר להיסטוריה, ופשר זה נשמר בזיכרון ההיסטורי המשותף, הבריח התיכון של המסורת היהודית לדורותיה. לאחר חתימת כתבי הקודש של המקרא הצטמצמו נתיבי הזיכרון של עם ישראל. ירושלמי הבחין בארבעה כלי מסירה אופייניים של הזיכרון היהודי בימי הביניים: כתיבת ספרי יזכור, שנועדו לשמר את שמות הנספים אגב תיאור ההרס וההרג שהיו מנת חלקן של הקהילות שנפגעו, הנהגת ימי פורים קטן בקהילות ישראל לזכר הצלה מסכנה או פורענות, תיקון סליחות וקנינות והנהגת צומות מיוחדים, שבאו להזכיר את המקרים הקשים יותר, שבהם לא הייתה הצלה.¹⁸ לטענת ירושלמי, הזיכרון היהודי הימי-ביניימי סיגל לעצמו דגמים קבועים ועומדים מימי קדם ונמנע מהדגשת החדש והייחודי. הפורענויות כולן הן תוצאה בלתי נמנעת של הגלות, שבאה בעקבות חטאי העבר, והתגובות על הפורענויות המאוחרות תיארו את שאירע בדמות הפורענויות המוקדמות יותר. כך למשל כתב על פרעות ת"ח-ת"ט: "כמו אחרי מסעי הצלב, נתחברו גם עכשיו כרוניקות אחדות וגם מספר ניכר של סליחות ושירים ליטורגיים אחרים. כבר הודגש, שאף כי מצבה של יהדות פולין בימי הפרעות היה שונה

17. רמב"ם, הלכות תעניות ה, א. על תפקידם הדתי-אמוני של התעניות במשנת הרמב"ם ראו טברסקי, תשס"א, עמ' 226-227.

18. ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 67-76.

מאוד ממצבם של יהודי חבל הריין במסע הצלב הראשון, הושוו שני המצבים והותאמו זה לזה, והסופרים תיארו את טבח 1648 כחזרה על קידוש השם במסעי הצלב".¹⁹

בדומה לירושלמי עמד רוסקיס על תפיסת הזיכרון היהודית המעגלית והעל־זמנית מימי חז"ל ועד למאה ה־18. לדבריו, הפורענויות החדשות מקבלות ממד מיתי על־זמני ומשחזרות למעשה את הפורענויות הקודמות. הדגש באותם נתיבי זיכרון אינו בהיבטים ההיסטוריים של האירועים (הרקע הפוליטי, התאריך המדויק, מספר הנספים וכו') ובנפשות הפועלות אלא במסר הדתי: הפרת הברית בין העם לאלוהיו גרמה לפורענות, הפורעים הם מנאצי השם והקורבנות הם מקדשי השם, ולכן מותם בעל ערך.²⁰

דוגמה לכך היא הכרוניקה "יוון מצולה", שכתב נתן נטע הנובר לאחר פרעות ת"ח-ת"ט. למרות היבט היסטוריוגרפי בתחילת החיבור, הדין בגורמים למרד הקוזקים, עיקרו של החיבור כתוב ברוח תפיסת הזיכרון היהודית המעגלית והעל־זמנית שאפיינה את ספרי היזכור בימי הביניים.²¹ תיזורבאומלשוורץ כתבה על ספרי היזכור שכתבו ניצולי השואה ויוצאי עיירות מזרח אירופה בעשורים שלאחר תום מלחמת העולם השנייה. סוגת זיכרון זאת כבר עברה חילון במחצית הראשונה של המאה ה־20 הן במזרח אירופה, שבה נכתבו ספרי יזכור לאחר מלחמת האזרחים ברוסיה, שבניגוד לעבר לא נדרשו להסברים תאולוגיים למאורעות הזמן, הן בארץ ישראל, שבה נכתבו ספרי יזכור לחללי ההתיישבות הציונית מתוך אימוץ רצף היסטורי ארץ־ישראלי, השונה מהרצף ההיסטורי היהודי בגולה. ספרי היזכור על קהילות ישראל שחרבו בשואה אימצו את הדגם המזרח־אירופי, ועל פי רוב ערכו אותם היסטוריונים וסופרים. הם כללו פרק היסטורי על הקהילה טרם השואה ופרק על קורות הקהילה בשואה שנעדרו ממנו היבטים תאולוגיים ומרטירולוגיים.²² אפשר להוסיף על כך שכבר במחצית השנייה של המאה ה־19 הצטרפה היהדות האורתודוקסית למגמת הפריחה של העיתונות היהודית המודרנית ואפילו של ההיסטוריוגרפיה היהודית המקצועית. הגם שמאפייניהם היו מובחנים, הם דמו יותר לעיתונות ולהיסטוריוגרפיה המודרנית משדמו לכרוניקה המסורתית, שבמרכזה הקרבה או ההתרחקות מרצון האל ותוצאותיהן.²³

כך לדוגמה נכתב בפרוטוקולים של הקהילה האשכנזית באמסטרדם בתחילת שנת 1770 בעקבות שורה של אסונות (מלחמות, שיטפונות ומגפת דבר) שהתרחשו באירופה בכלל ובהולנד בפרט באותה עת, אך כמעט לא הגיעו לקהילה עצמה:

19. שם, עמ' 72.

20. רוסקיס, 1993, עמ' 23-58.

21. שם, עמ' 55-56. מינץ, תשס"ג, עמ' 91-94.

22. תיזורבאומל, תשנ"ה, עמ' 368-373.

23. ידידיה, תשע"ג; בארמרקס, תשע"ז; ידידיה, תשע"ט.

[...] המה כמזהירים ומזכירים קול רעש מלחמות ומתגברות בכמה מדינות יום שופר ותרועה בערי הבצורות ופינות, וקול עולה ממרחקים מפני הדבר והחרב ורעב הלא היא כתוב במגילות קינות, ואנחנו יושבים ת"ל [תודה לאל] בנוה שלום ובמנוחות שאננות, וגם משטף מים רבים אשר המה סמוכים לנו במדינות, כמעט ואין מנוס עד שיושביהם הלכו לעליות ולראשי אילנות להציל את נפשם מסכנות, ואלינו לא הגיע בחסד שוכן מעונות, אמנם עדיין לא נמלטנו מפירותיהם והשפע ממו"מ [ממשא ומתן] מתמעטות והיוקר יאמיר, בוודאי כל זה גרמו העונות אשר רבו מלמנות על כן לנו ונשובה ונפיל תחינות לפני שומע תפלות ורננת שיסיר דבר וחרב ורעב מאדם ומהמקנות, ואדם ובהמה יושיע היודע מצפונות, ויתן ברכה והצלחה ואריכות ימים להשררות אשר בצלם אנחנו חונות, ובתוכם אדונינו הפריץ [...] ובתם הפרינצעס יר"ה יבלו ימיהם ושנותיהם בטוב ובנעימות, ויתברכו עוד בבנים ובנות, וזכרם לא יסוף מזרעם עד נעלה לציון ברננות [...].²⁴

בתיאור הדברים, שנכתבו דור אחד לפני ראשית האמנציפציה במערב אירופה ומשקפים את התודעה הדתית של רוב בני הקהילה, מודגש שהן האסונות הן הרווחה היחסית של הקהילה הם פרי ההשגחה האלוהית, בין של עונש על העוונות ובין שבזכות החסד האלוהי. ההסברים הפוליטיים והמדעיים של המאורעות נעדרים לגמרי מטקסט זה וממקביליו. לעומת זאת בעיתונות ובהיסטוריוגרפיה האורתודוקסיות של המחצית השנייה של המאה ה־19 כבר היו לעיקר ההסברים המדעיים, הפוליטיים והחברתיים כלכליים.²⁵

הקינה

לכאורה הקינה המיוחדת לפורענות מאוחרת הייתה אמורה לעבור תהליך דומה. הקינה היא סוגה שירית דתית כמו פיוט או סליחה, ועניינה הספד פרטי או קיבוצי. בתרבויות הקדומות שימשה הקינה בעיקר לציון אבל על אדם קרוב או על אדם חשוב. מגוון קינות

24. הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, HM9696, ספר רישומי הקהילה האשכנזית באמסטרדם, ג, עמ' 154.

25. באר־מרקס, תשע"ז, עמ' 150-231.

יש גם במקרא, והחשובה שבהן היא מגילת איכה, קינתו של הנביא ירמיהו על חורבן בית המקדש הראשון. בעקבות חורבן בית המקדש השני חוברו קינות רבות, והן נכנסו אטיאט לסדר התפילה של יום האבל על חורבן הבית – ט' באב.

רוב הקינות הושפעו מהסגנון של מגילת איכה, וכתבו אותן במהלך הדורות גדולי המשוררים העבריים, ובהם אלעזר הקליר, יהודה הלוי ושלמה אבן גבירול. ירושלמי ציין כי התגובה הדתית והספרותית החשובה במיוחד על אסון היסטורי כלשהו בימי הביניים לא הייתה תיאור המאורע בכרוניקה אלא חיבור סליחות וקינות ושילובן בליטורגיה של בית הכנסת.²⁶ ביסודה של הקינה המסורתית עמדו תמיד אותם הרכיבים הדתיים הבסיסיים: אמונה בקיומו של האל ובמעורבותו בכל המתרחש עלי אדמות, אמונה בעונש אלוהי לצוררי ישראל והחיפוש אחר הנחמה בצור ישראל ובנצח ישראל, הקשורים שניהם לקץ הימים, שלבואו במהרה מייחלים, קריאה לחזרה בתשובה וכן זיכרון היסטורי מעגלי הקושר את האירועים העכשוויים לאירועים קודמים בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים".²⁷

אכן, השירה העברית המודרנית, וכמוה גם מקבילתה ביידיש, חילנו גם את הקינה המסורתית, וכלשונו של רוסקיס, "שירת הפוגרום, אשר הייתה במשך מאות בשנים התגלמות של ערכים מסורתיים ושל פואטיקות מקובלות, נעשתה במאה העשרים למכשיר מרכזי לערעור המסורת".²⁸ המשוררים המודרניים העלו על נס את הגבורה האישית, הוציאו מההיסטוריה את ההשגחה האלוהית, דחו את חזון אחרית הימים הקיבוצי והעמידו מול העל־טבעי את הארצי המובהק.²⁹ הפואמה 'בעיר ההרגה', שכתב ביאליק בעקבות פוגרום קיישינב, הקוראת לאקטיביזם לאומי ולהגנה עצמית במקום הישענות על ההשגחה האלוהית, הייתה לנכס צאן וברזל של התרבות העברית החדשה ואף תורגמה לכמה שפות.³⁰ גם על השואה כתבו שירי קינה מודרניים משוררים עבריים כאברהם שלונסקי, נתן אלתרמן ואורי צבי גרינברג.³¹ ואולם שלא כספרי יזכור, שמטרתם תיעוד המאורעות בעבור הדורות הבאים, הקינות נועדו להיות חלק מהליטורגיה היהודית המקודשת. הכנסתן של יצירותיהם של משוררים חילונים לסדר התפילה, גם אם לא הייתה בהם התרסה נגד המסורת, לא עלתה על דעתה של היהדות האורתודוקסית.³²

26. ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 67-68.

27. ידידיה, תשע"א.

28. רוסקיס, 1993, עמ' 85-113.

29. שם.

30. גלזמן, חבר ומירון, 2005; מינץ, תשס"ג, עמ' 114-134.

31. מינץ, שם, עמ' 143-172; מירון, תשס"ט; חבר, תשס"ט.

32. לעומת זאת בתנועה הרקונסטרוקציוניסטית בארצות הברית פורסם במחזור התפילה לימים נוראים שיצא לאור בשנת 1948 שיר של הצנחנית חנה סנש, תוספת על קינת 'אלה אזכרה' על עשרת הרוגי מלכות, בסדר תפילת מוסף ליום הכיפורים (דייגר, תשע"ה, עמ' 270), ואילו בתנועה הקיבוצית בארץ

עם זאת אף שהקינה המסורתית כבר לא יכלה לשקף את התודעה של רוב הציבור היהודי, עדיין היו יחידים שחוויותיהם האישיות או תודעת שליחות היסטורית גרמו להם לחבר קינה מיוחדת לזכר השואה. קינות כאלה נכתבו כבר במהלך השואה, כמו קינתו של שמעון קמפנר מבוכנייה, 'גאליציען ועריה', שנכתבה במחנה אושוויץ בט' באב תש"ג (1943);³³ 'קינה על הנספים', שחיברו הרבנים הראשיים לארץ ישראל עם אגודת הרבנים בארצות הברית ובקנדה באב תש"ד (1944),³⁴ וקינתו של יוסף תאומים, פליט יהודי מאוסטריה שמצא מקלט בתקופת המלחמה בקזבלנקה, 'מגילת איכה על חורבן יהודי אירופה', שנכתבה בימיה האחרונים של המלחמה, באייר תש"ה.³⁵

לאחר המלחמה כתבו רבנים ואנשי עט אורתודוקסיים עוד כמה עשרות קינות. רוב הקינות נכתבו בצורה הדומה לצורתן של הקינות המסורתיות לט' באב שנכתבו בימי הביניים הן מבחינת אורכן, הן מבחינת הדבקות במשקל ובחריזה. חלק מהן התקבלו בקהילות למיניהן והן נאמרות בט' באב לאחר הקינות הישנות.³⁶ אך שלא ככרוניקה, שהיא מסמך תיעודי, הקינה היא חלק מהליטורגיה היהודית, ולכן מה שחשוב אינו עצם חיבורה אלא התקבלותה בציבור. מבחינה זאת תהליך ההתקבלות מורכב ומפותל, ועדיין אין לנו פרספקטיבה היסטורית לקבוע מסמרות בעניין זה.³⁷ הקינה האולטימטיבית, שבמרכז ספרות האבל הליטורגית על החורבן, היא מגילת איכה, שכל שאר הקינות טפלות לה. קינות על החורבן המשיכו להיכתב גם מאות רבות בשנים אחריו, והמפעימות שבהן נכנסו לסדר הקינות לט' באב. לסדר הקינות האשכנזי נכנסו גם קינות אחדות שנכתבו על פרעות תתנ"ו (1096) והקינה 'שאלו שרופה', שנכתבה על שרפת התלמוד בפריז במאה ה'13.³⁸ אך הקינות שחיברו על פרעות ת"ח-ת"ט הרב שבתאי כץ (ש"ך, 1622-1663), מחבר פירוש 'שפתי כהן' לשולחן ערוך, והרב יום־טוב ליפמן הלר (1579-1654), מחבר פירוש 'תוספות יו"ט' למשנה, לא נכנסו לסדר הקינות לט' באב, שכבר נקבע בדפוס במאה ה'16. הן נועדו להיכנס לסדר הסליחות והקינות לתענית כ' בסיוון, אך גם לשם נכנסו בסופו של דבר רק סליחות וקינות מימי הביניים.³⁹

ישראל הדפיסו בהגדות של פסח בשנים שלאחר המלחמה את שירי הקינה החילוניים על השואה: 'הנדר', של המשורר אברהם שלונסקי, והשיר על העם היהודי שנהרג, של המשורר יצחק קצנלסון, שתורגם מיידש (תידור-באומל, תשנ"ה, עמ' 385).

33. ארכיון יד ושם, 0.76/4; ידידיה, תשע"א, עמ' 22.

34. תידור-באומל, תשנ"ב, עמ' 58.

35. גדג, תשע"ז.

36. מאיר, תשס"ג.

37. מכמן, תשנ"ו.

38. גולדשמיט, תשל"ב, עמ' יג-יד.

39. ירושלמי, תשמ"ח, עמ' 73-75.

תענית כ' בסיוון נקבעה בעקבות פרעות ת"ח-ת"ט, שעשו הקוזקים האוקראינים המורדים בהנהגת בוגדן תמליצקי ביהודי דרום מזרח פולין. פורענות זאת הייתה אחת הגדולות בתולדות ישראל, ובמהלכה נרצחו רבבות יהודים באכזריות רבה, קהילות שלמות חרבו, ואלפים רבים נטשו את ערי מושבם ונמלטו מערבה מאימת הפורעים. גדולי הדור ראו באסון זה נקודת משבר בתולדות ישראל. בעקבות האסון כתב הש"ך כרוניקה ליטורגית, 'מגילת עיפה', בנוסח מגילת איכה, והרב הלר כתב את הקינה 'אלה אזכרה', בנוסח הקינות על חורבן בית המקדש הנאמרות בט' באב. הש"ך הדגיש בחיבורו כי ביום זה "הוכפלו הצרות", מכיוון שבשנת 1171 אירעה בו ביום פורענות בקהילת בלואה שבצרפת, שבגינה תיקן רבנו תם (1100-1171) תענית לדורות כל' בסיוון. בעקבות פרעות ת"ח-ת"ט התקבצו בשנת 1650 בעיר לובלין ראשי ועד ארבע הארצות בפולין וקבעו ליום צום את יום כ' בסיוון, שבו נחרבה קהילת נמירוב.⁴⁰ כאן אנו מגיעים לשאלת תיקון תענית לדורות לזכר השואה.

תענית לדורות

תענית לדורות לזכר אסון לאומי היא דרך הנצחה יהודית ייחודית. בימי הביניים היו שני דגמים להנצחת פורענות בתענית לדורות. דגם אחד היה הוספת הפורענות החדשה לתענית החורבן המרכזית של ט' באב, התענית שנתלו בה מגוון פורענויות – החל מהעונש על חטא המרגלים, דרך חורבן בית ראשון וחורבן בית שני וכלה במפלת בר כוכבא וחורבן ביתר. בימי הביניים נוספו ליום זה גם הפורענויות של גירוש יהודי אנגליה (1290) וגירוש ספרד (1492).⁴¹ האירועים האחרונים התרחשו בקרבת זמן לט' באב בלוח השנה, גם אם לא בו ביום, ועל כן נתלו בו בנקל. הדגם השני להנצחת פורענות בתענית לדורות הוא תיקון מועד מיוחד של תענית לדורות לזכר פורענות חדשה, והדוגמה המובהקת לכך היא תענית כ' בסיוון.

ערב המלחמה ובמהלכה נערכו בארץ ישראל וברחבי העולם עצרות תפילה, ולחלקן נלווה יום צום נגד נוראות המלחמה ורדיפת היהודים האימה באירופה. מטרתן העיקרית הייתה זעקה לביטול רוע הגזרה, לסיום המלחמה ולהפסקת הרדיפות.⁴² לקראת תום המלחמה, כשרוב אירופה כבר שוחררה מידי הגרמנים וסוף שלטונם נראה בהישג יד,

40. שם, עמ' 71-75; כץ, תשכ"א.

41. רוסקיס, 1993, עמ' 44.

42. שלם, תשס"ז, עמ' 69-71; אליאש, תשס"ט; יצחקי, תשע"ז.

רצתה לפתחה של ההנהגה הדתית שאלת האבל וההנצחה הראויים של האסון העצום שפקד את העם היהודי, וברקע עמדו כמובן נתיבי הזיכרון היהודיים המסורתיים. עוד לפני כניעת גרמניה הנאצית, כשכבר היה ברור לכול גודל האסון, הועלה הרעיון של אבלות קיבוצית להנצחת זכר הקדושים שרצחו הנאצים ועוזריהם בשנות המלחמה. הרב חזקיהו יוסף מיישקובסקי (1884-1946), ראש ועד הישיבות בארץ ישראל ואחד מחברי מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, שהיה רבה של קירנסי שבליטא והצליח לברוח מליטא בשנת 1941, טרם נפילתה לידי הגרמנים, ולעלות לארץ ישראל, פנה בכסלו תש"ה (דצמבר 1944) לחבריו במועצה בהצעה מפורטת להכרזת שבעה ימי אבל לאומי וקביעת יום צום ואבל לדורות לזכר האסון הנורא. מטרת הקביעה: "לעורר את כל היישוב על כל זרמיו ושדרותיו ועמו את שרידי הגולה מעבר לים להשתתף באבל האומה על עם ה' ובית ישראל כי נפלו בחרב. לעורר רחמי אבינו שבשמיים, על שארית פליטת עמו, המפרפרת בין צפוני משחית עולם, ומוצאת יום יום להורג, שומר ישראל שמור שארית ישראל, ויאמר למשחית הרף!"⁴³

לנוכח עוצמת האסון ביקש הרב מיישקובסקי לאמץ את דפוס האבל המסורתי הפרטי שהיה נהוג בשכבות הרחבות של החברה היהודית וליישמו ברמת הכלל, ולמעשה חידש דגם של שבעה קיבוצית. קריאתו הופנתה גם ליהודי העולם החופשי. הוא אף נתן פנים ברורות לדגם הישן חדש שגיבש:

כינוס זה יוכרז על שבעת ימי אבל בחצי הראשון של שבט, לכל היישוב, ולכל קבוצות הגולה, מקומות אשר דברינו מגיע. בשבוע של אבל זה כל האומה באבלות.

א. ממעטין בשמחה [...]

ב. ממעטין במשא ומתן [...]

ג. [...] קובעים כל יום חצי שעה לימוד משניות לזכרון הק'

ד. ליום אחד משבעת ימי האבל, מכריזים צום [...] שעה אחת מיוחדת שעת אבילות, לשבת על הארץ בחליצת מנ[עליים]

ה. ליום אחד של השבעה מתכנסים בים או בת"א, לכינוס יישובי, אשר ישמש כלפי פנים לחשבון הנפש [...].⁴⁴

פרטיה של השבעה הקיבוצית הורכבו ממנהגי האבלות של תשעת הימים הראשונים של חודש אב, מתעניות החורבן ומהשבעה הפרטית. בסופו של דבר נערכה השבעה הקיבוצית

43. ח' מיישקובסקי, "טיוטת הצעה להכרזת ימי אבל על הרג בית ישראל", בתוך: מ"א מוזס, "גילויים חדשים על ההצעה לקביעת יום השואה", **המודיע**, י"ב בטבת תשס"ה, עמ' 20.

44. שם.

בשבוע האחרון של חודש אדר בהובלת הרבנות הראשית לארץ ישראל, וכללה מיעוט בשמחה, נגינה ואירועי תרבות ולימוד משניות לעילוי נשמת הנספים.⁴⁵ היום האחרון של השבעה הקיבוצית, ערב ראש חודש ניסן, נקבע ליום צום וביטול מלאכה; הציבור נקרא לקיים בביתו צורת אבלות של "שב וידום", ובתי הקולנוע והתיאטראות נסגרו. לבקשת הרבנים הראשיים, לצורך השתתפות ביום הצום שחררו שלטונות המנדט מעבודתם את הפקידים היהודים שעבדו במוסדות השלטון.⁴⁶ עיתון 'הצפה' דיווח כי יום הצום צוין בכל רחבי הארץ, והשעה שנקבעה לתפילת מנחה נראתה ברחבי הערים היהודיות כשעת תפילת הנעילה ביום הכיפורים. לפי הדיווח, יום הצום צוין גם ברומניה, ביוון ובארצות הברית.⁴⁷ ההכרזה על השבעה הקיבוצית ועל יום הצום נעשתה בכינוס רבני מוסכם על כול שנערך בכ' באדר בירושלים, כפי שסוקר בעיתון 'ההד':

בכנוס גדול של רבני ארץ ישראל, בראשות הרבנות הראשית לארץ ישראל, שנתקם ביום כ' באדר בבית הכנסת חורבת ר"י החסיד בעיר העתיקה בירושלים, הוכרז על שבעת ימי אבל, החל מיום כ"ג אדר וכלה ביום צום ואבל כללי בערב ר"ח ניסן. הכינוס נפתח על ידי הרב הראשי הגר"א הרצוג בנאום נרגש. הר"ג ר' איסר זלמן מלצר פתח את ארון הקודש והרבנים משולם ראט, [שבתי] יוגל, יוסף ורטהיים ומישק ובסקי הקריאו פרקי תהילים והרב [בן ציון מרדכי] חזן הקריא תפילה ממחזור ליום הכיפורים של הקהילות הספרדיות. כל הרבנים ישבו לארץ והרב [זלמן] סורוצקין קרא פרק מאיכה והרב שלמה פרידמן קרא "אנא הבט". הרב לוי גרוסמן התפלל "אל מלא רחמים" להזכרת נשמות המיליונים שנהרגו בארצות התופת. הרב הראשי הרצוג הקריא את פניות הכנוס אל העמים, אל עם ישראל, אל הישוב ואת ההחלטה להציל את שארית הפליטה, וביחוד את הילדים ולתת להם חינוך דתי. הרב הישיש רש"ד [שלמה דוד] כהנא הקריא לפני שבעה רבנים את סדר התקיעות ואלה תקעו בשבעה שופרות. הרב הראשי וראשון לציון הגרב"צ עוזיאל נאם נאום נרגש וקרא את דבר הכנוס. בסוף התפללו מאות הרבנים תפלת קדיש יתום לקולות בכי וזעקות כאב של הקהל, וכל משתתפי הכנוס הלכו אל הכותל המערבי. הציבור בארץ ובכל תפוצות הגולה קיים את שבוע האבל ואת יום הצום. גם יהודי רוסיה בכלל.⁴⁸

45. אשכוליזגמן, תשס"ד, עמ' 265; **הצפה**, 8.3.1945, עמ' 1.

46. **הצפה**, 14.3.1945, עמ' 1.

47. **הצפה**, 15.3.1945, עמ' 1; לקריאת אגודת הרבנים בארצות הברית וקנדה להשתתף ביום הצום ראו תיודורבאומל, תשנ"ב, עמ' 59.

48. **ההד**, 20, ניסן תש"ה, עמ' יט.

באירועים הללו השתתפו יהודים מרוב החוגים הדתיים בארץ ישראל ואף מהעולם החופשי. כפי שצוין בכתבה, גם בברית המועצות ציינו את יום הצום, שנקבע ליום האחרון של השבעה הקיבוצית, ערב ראש חודש ניסן (14 במרץ 1945). הרשויות במוסקווה הסכימו לערוך עצרת תפילה ואבל באותו יום בבית הכנסת הגדול של מוסקבה למשתתפים שהוזמנו מראש לאירוע. בנוכחים היו אשתו היהודייה של שר החוץ הסובייטי מולוטוב, קציני צבא בכירים, סופרי יידיש חברי הוועד היהודי האנטי־פשיסטי והזמר הפופולרי מיכאיל אלכסנדרוביץ', שנשא את תפילת 'אל מלא רחמים' ואמר קדיש.⁴⁹

שבוע לפני כן שלחה הנהלת בית הכנסת הגדול במוסקבה, באישור השלטונות, מברק לקהילות בית כנסת בברית המועצות ובו הודיעה על יוזמת השבעה הקיבוצית הכלליהודית: "הקהילה הדתית של מוסקבה מודיעה בזאת, כי היהודים הדתיים בעולם כולו קבעו שבוע אבל החל מ־8 במארס לזכר הקורבנות שנרצחו בידי התליינים הפשיסטים".⁵⁰ שבעה קיבוצית אומנם הייתה חידוש בדפוס האבל המסורתיים, אך הנהגת מנהגי אבלות לתקופה קצובה בעקבות פורענות הייתה מקובלת בעבר. לדוגמה, לאחר פרעות ת"ח-ת"ט תיקנו ראשי ועד ארבע הארצות בפולין מנהגי אבל אחדים לשלוש שנים, ואחרים לשנה אחת:

הן כל אלה ראתה עינינו ועל זאת מאד דאבה לבנו. ומה ראוי לכל אשר יראת אלקים נגעה בלבו לתת דעתו, להתבונן ולהתאבל על כל צרות צרורות שעברו. ולעת הזאת נתנו לב, ועל פי שקלא וטריא עלה המוסכם לאסור איסור, שלא יעלה על נפש מישראל משך ג' שנים רצופות שום מלבוש דאמאשק או אטליס או טאבינקש וסמיט וגילדן שטיק [...] גם קבלנו עלינו להתאבל על כל צרות, שלא ישמע בבית ישראל שום כלי זמר, אפילו במזמוטי חתן וכלה שנה תמימה.⁵¹

מטרת השבעה הקיבוצית, וכמוה גם מטרת האבלות הקצובה, הייתה עיבוד מאוזן של האבל במישור הלאומי, הרחק מקיצוניות, בדומה למנהגי האבלות של השבעה, השלושים והשנה במישור הפרטי, ולא הנצחת השואה לדורות. עוד ביקש הרב מישקובסקי לתקן תענית לדורות לזכר השואה. בנוסח ההצעה הנוגע ליום צום ואבל קבוע לדורות נכתב כך: "הכינוס מכריז על יום צום קבוע לדורות, אם ביום

49. אלטשולר, תשע"ט, עמ' 175. אלטשולר אף הצביע על מגוון יוזמות של יהודים בברית המועצות לעריכת עצרות אבל על הנספים לאחר נסיגת הגרמנים, אך לרוב טרפדו אותן השלטונות או הגבילו אותן לבתי הכנסת.

50. שם, עמ' 176.

51. "תקנות הוועד משנת ת"ו" אצל דובנוב, 1925, עמ' 102-104.

הצום של האבל [אחד משבעת ימי האבל הכלליים שהוצע להכריזם באותה שנה] או יום אחר, שבו נתרבתה הרעה. לצום זה יהי' חומר ת"ב [תשעה באב] (רק אין ליל עמו), וזאת תהי' תקנה גדולה לדורות".⁵²

האדמו"רים מוויז'ניץ ומסדיגורא הסכימו עקרונית עם הצעת הרב מיישקובסקי, אך רבנים אחרים, ובהם האדמו"רים מגור ומבעלז, הרב יצחק זאב סולוביצ'יק והרב אברהם ישעיהו קרליץ (החזון איש, 1878-1953) התנגדו להצעה, ובסופו של דבר היא לא התקבלה. הנימוק העיקרי להתנגדותם היה שלא ניתן בדורנו לתקן יום תענית קבוע לדורות כדוגמת ארבעת הצומות שתיקנו הנביאים על חורבן בית המקדש. נימוק זה היה ברוח הפרשנות החרדית לסיסמתו של החת"ם סופר "חדש אסור מן התורה", שהדריכה את דרכי התגובה למודרנה של חלק חשוב מהאורתודוקסיה היהודית, ובלשון החזון איש: "נליזה מהתורה". לדעת בראון, החזון איש סבר גם כי לא מתפקיד ההלכה לספק דרכי ביטוי לתעוקות נפשיות, וייתכן שחשש שהתמקדות בשואה תעורר שאלות תאולוגיות קשות.⁵³ הרב מיישקובסקי שאל באותה עת את הרב הראשי לארץ ישראל יצחק הלוי הרצוג (1888-1959) אם יש מניעה הלכתית לתקן תענית לדורות לזכר השואה, והרב הרצוג השיב לו תשובה הלכתית מנומקת שבה הוכיח כי אין שום מניעה שכזאת. עם זאת הוא המליץ לו לחכות לסיום המלחמה לפני שייגש לכך באופן מעשי.⁵⁴

בשנים הראשונות שלאחר תום מלחמת העולם השנייה נקבעו ביוזמת ניצולים במחנות העקורים ובקהילות יהודיות ימי זיכרון להנצחת בני קהילתם שנרצחו בשואה, נוסף על התופעה הרווחת יותר של טקסי אבל וזיכרון חד-פעמיים שערכו הניצולים כשחזרו לקהילותיהם החרבות.⁵⁵ התאריך נקבע על פי רוב ביום הגירוש האחרון של בני הקהילה למחנה השמדה או ביום חיסול הגטו.⁵⁶ לדוגמה, שארי קהילת דונאסרדאהלי הסלובקית קבעו את יום כ"ז בסיוון ליום אבל לדורות לזכר 2,500 בני הקהילה שנספו בשואה. באותו מעמד תוקנו 18 תקנות הקשורות ליום האבל. התקנות עוסקות בסדרי התפילה של היארצייט ובמנהגי האבלות שיש לקיים באותו היום. כך למשל נכתב בתקנה האחרונה: "לאות אבלנו הגדול והמשותף הוחלט והותקן, כי ביום הזה לא ייערכו בקהילתנו לא ארוסין

52. ח' מיישקובסקי, טיוטת הצעה להכרזת ימי אבל על הרג בית ישראל", בתוך: מ"א מוזס, "גילויים חדשים על ההצעה לקביעת יום השואה", **המודיע**, י"ב בטבת תשס"ה, עמ' 20.

53. בראון, תשס"ט.

54. הרצוג, תשל"ב, עמ' קנד-קנה.

55. שטרן, תשמ"ד, עמ' 150-151; שטאובר, תש"ס, עמ' 48; מנקוביץ, 2006, עמ' 218.

56. בלוח ימי הזיכרון לקהילות ישראל בתפוצות הגולה (ירושלים תשכ"א), שבהוצאת יד ושם, מצוינים כמה עשרות תאריכים כאלה, ללא פירוט.

ולא נשואין וימנעו מכל מיני זמר, בדור ושמחה, לא ילבשו בגדים חדשים ולא ייעשה שום דבר המחייב ברכת 'שהחיינו'⁵⁷.

בשנת 1946 יזם 'הוועד המרכזי של היהודים המשוחררים בגרמניה' יום זיכרון לזכר השואה בי"ד באייר, התאריך ששוחרר בו מחנה לנדסברג. בסופו של יוכוח הגדירו יום זה יוזמיו "יום של חשבון נפש לנו ולדורות הבאים", והוא צוין בעצרות זיכרון ותפילה במחנות העקורים שבאזור הכיבוש האמריקאי של גרמניה. בשנים שלאחר מכן צוין יום זה ציון מוגבל עד שנמוג לחלוטין עם התרוקנות מחנות העקורים מיושביהם. יוזמי י"ד באייר ליום זיכרון לזכר השואה לא נועצו ברבנים כשבחרו תאריך זה, וכשביקשו להנחילו לקהילות יהודיות בארצות הברית ובארץ ישראל דחו רבנים בחירה זאת בנימוק שביום זה חל פסח שני, ואסור לקובעו ליום אבל. כמוהו גם שאר ימי הזיכרון הללו לא החזיקו מעמד לאורך זמן.⁵⁸ באותה שנה התלבטו רבני הונגריה בשאלה דומה בדבר קביעת יום אבל קבוע לשואת יהודי המדינה.⁵⁹ הזרם הנאולוגי וזרם הסטטוס קוו קיבלו את יום כ"ד אדר ליום זיכרון לשואת יהודי הונגריה, מפני שביום זה בשנת תש"ד (19 במרץ 1944) נפלה הונגריה בידי הנאצים. הם טענו שהיום הקובע הוא יום תחילת הפורענות, ונסמכו בהכרעתם על תקדימים הלכתיים. לעומת זאת הרבנים האורתודוקסיים התנגדו לקבל את היום הזה והעלו את הנימוק ההלכתי שאין בדורנו רשות לתקן יום אבל חדש לדורות. אך שלא כבארץ ישראל, בהונגריה לא נמנעו עקב התנגדותם מלתקן יום אבל קבוע. התאריך שנתקבל בזרם האורתודוקסי היה יום כ' בסיוון, מפני שביום זה נהגו יהודי פולין מקדמא דנא להתענות לזכר פורענויות קשות שפקדו את יהודי אירופה באותו תאריך. מבחינה זאת קביעת יום זה ליום אבל לא הייתה תקנה חדשה, ומנגד לא נקבע יום זה מראשיתו לאבל על חורבן בית המקדש אלא דווקא על פורענויות שפקדו את יהודי אירופה, ובתאריך זה אף היו בשיאם השילוחים מהונגריה לאושוויץ וההשמדה עצמה. בסליחות ליום כ' סיוון, שנדפסו בבודפשט בשנת תש"ו, פורט הקשר בין יום האבל ה'חדש' לזכר יהודי המדינה לבין היום הוותיק:

אחינו בני ישראל היראים והחרדים לדבר השם במדינתו ובראשם הרבנים הגאונים ומנהיגי הקהלות איש איש לפי מהללו הע"י!
לזכרון עולם לאסון הגדול אשר קרה את בית ישראל בהריגת ושריפת אלפים ורבבות מאחב"י [מאחינו בית ישראל] ובתוכם הרבנים הגאונים הקדושים ומנהלי הקהלות משנת תש"א והלאה ובפרט בשנת תש"ד ותש"ה הי"ד ועל חורבן בתי מקדש מעט הם בתי כנסיות ובתי מדרשות

57. אנגל, תשל"ה, עמ' 294.

58. מנקוביץ, 2006, עמ' 220-228; תיזורבאומל, תשנ"ב, עמ' 64.

59. על הזרמים הדתיים בהונגריה ראו פרומוביץ, תשס"ז.

ואבדן ספרי תורה ושאר ספרים קדושים אשר כל בית ישראל נשען עליהם, מוטל עלינו החוב לקבוע תענית צבור. ובחרנו ביום כ' סיון, יען כי בחודש זה ארעו רוב ההריגות, וגם כבר נקבע ונתפרסם יום זה לתענית צבור במדינת פולין כמבואר בט"ז [טורי זהב] ומ"א [מגן אברהם] בא"ח [שו"ע אורח חיים] סי' תקס"ו ותק"פ וכמ"ק. היום הזה נקבע לכל המדינה להתענות כפי המבואר להלן ולומר סליחות ותפילות כפי המסודר בקונטרס זה בסדר היום. [...].
פעסט בחודש אייר התש"ו.

לשכה המרכזית לקהלות היראים

בשם הרבנים הגאונים שליט"א במדינת הונגריא.

טקסט זה כתוב בנוסח המרטירולוגיה היהודית הימיביניימית, המבכה על חורבן קהילות הקודש, על רבניהן, לומדי התורה, על בתי המדרש ועל ספרי התורה. קביעת התענית בתאריך זה אינה מתבססת על התיעוד ההיסטורי של קיומה של התענית הוותיקה אלא על פוסקי ההלכה המקובלים מהמאה ה'17, שאישרו בפירושיהם על השולחן ערוך את מעמדה המחייב של התענית. הרעיון של חידושה של תענית כ' בסיוון והסבתה לתענית לדורות לזכר השואה עלה גם מחוץ להונגריה, אך לא הבשיל לכדי התארגנות ממשית.⁶⁰ באותה עת דנה אף מועצת הרבנות הראשית לארץ ישראל בשאלת קביעת יום אבל מיוחד לשואת יהודי אירופה, ובאותה שנה, תש"ו (1946), הוחלט להכריז על ערב ראש חודש ניסן יום צום כללי חד-פעמי בארץ ישראל.⁶¹ זה היה שנה בדיוק אחרי יום הצום שחתם את השבעה הקיבוצית על קדושי השואה שהונהגה בארץ ישראל ובעולם החופשי. עוד ביקשה הרבנות הראשית לחבר ספר יזכור מסורתי, שיכלול בעיקר את שמות הנספים בשואה.⁶² לאחר כמה דיונים שהתנהלו בשנה שלאחר מכן הוחלט על איחוד יום האבל על שואת יהודי אירופה עם צום י' בטבת, אחד מארבעת ימי התענית על החורבן, במקום קביעת יום אבל מיוחד. המרחק בין ההצעה הראשונה, יום אבל מיוחד בחומרתו של ט' באב, ובין ההחלטה שנתקבלה בפועל היה רב. על הנימוק לקביעת היום דווקא בי' בטבת אנו לומדים ממאמר שפורסם בעיתון 'הצפה' כשנתיים לאחר קבלת ההחלטה: "צום ראשית החורבן [י' בטבת] הוכרז יום זיכרון לאחרית החורבן. יום שבו סמך מלך בבל אל ירושלים הוא אב פורענות לעם שאבד עצמאותו ולבש כלי גולה. קו אחד מתוח מנבוכדנצר עד הרוצח הגרמני. חיית הטרף מבבל, רומי וברלין בקשה לטרוף את ישראל".⁶³

60. שטאובר, תש"ס, עמ' 50-51; בראון, תשס"ט, עמ' 214.

61. שטאובר, שם, עמ' 54.

62. שם, עמ' 53.

63. הצפה, 19.12.1950.

נימוק זה אינו מסביר מדוע לא הוכרז יום אבל מיוחד על שואת יהודי אירופה בתאריך נפרד, וכן מדוע לא אוחד יום האבל עם ט' באב, כמו במקרה של גירוש ספרד. כעבור שנים הועלתה הסברה שמאחר שצום זה קצר בכמה שעות מהצומות של י"ז בתמוז ושל ט' באב וגם נופל בתאריך נוח לצום מבחינת מזג האוויר, סברו הרבנים כי גם מי שאינם מקפידים על צומות החורבן יוכלו להשתתף בו. יום י' בטבת הוכרז גם יום הקדיש הכללי, שבו יגידו קדיש לעילוי נשמות הנספים קרובי המשפחה שאינם יודעים באיזה תאריך נספו יקיריהם.⁶⁴ במשך שנים נותר היבט זה ההיבט המרכזי של יום זה.

עימות עם משמעותה הדתית של התענית

עם זאת שאלת קביעת יום אבל מיוחד לא ירדה מן הפרק, ורבים הרבנים שנדרשו אליה ברבות הימים. בשנת 1950 נדרש לשאלה זו הרב ד"ר יעקב אביגדור (1896-1967),⁶⁵ ניצול שואה שהיה לפני המלחמה ובמהלכה רבה של דרוהוביץ' שבגליציה המזרחית והיגר לאחר המלחמה לארצות הברית, ולדידו הייתה השאלה מתבקשת מאליה. שלא כקודמיו ביקשה תשובתו לרדת לשורשי הסוגיה. מפאת חשיבותה נביא את רובה:

אחרי המאורעות בשנות ת"ח ות"ט ות"י כשהתכנסו רבני וועד ד' ארצות בלובלין, אזי ביחד עם האבל הגדול והזעקה והשוועה הנוראה, נתבטא גם הצער והחרון נגד העוולה האימומה. ובסליחה שחיבר בעל הש"ך, טוענת כנסת ישראל לפני הקב"ה: "עליך הורגנו כל היום ואתה אלקים זנחתנו לשכחה" וכו'.

והמביט בעין פקוחה, על נוסח תקנות האבל, שנכתבו אז בזמן גזירות ת"ח, הוא רואה, איך שהתחילו בדברים הללו: "בהיות כי נגעה בנו יד ד' בעוונותינו הרבים" וכו' – תקנות ועד ד"א [ד' ארצות] שנת ת"י – בתקנה אחרת נאמר: – תקנות הועד שנת תי"ב – "מה ראוי לכל אשר יראת אלקים נגעה בלבו לתת על דעתו" וכו'.

ומדוע לא נרצה להודות על האמת, שבזמננו אנו, אין דורנו מוכשר כלל להתחיל בדיבורים כגון אלה, ומלבד יחידי סגולה נטלה האמונה מן הדור, ולכן הוא מביט על כל המאורעות והזוועות, כאילו נבעו זו מזו בהכרח טראגי, פשוט כעל דרך הטבע, ואין על מה ואל מי לזעוק. ודא עקא [וזאת הצרה].

הגעו בעצמיכם, כמה קולמסין נשתברו, וכמה דיו נשפך בדבר תיקון יום אבל, על אבדן אותם השש מיליון מישראל, ועד היום עדיין לא נקבע יום אבל כזה. מדוע? פשוט: מפני שתיקון יום

64. על כך ראו טמרש, תשכ"ט.

65. עליו ראו פרבשטין, תשס"ח.

אבל, הוא בראש וראשונה, פועל יוצא ונובע ישור, מן ההכרה הפנימית, שאותם המאורעות והקורות שבאו עלינו, אינם יד המקרה וההזדמנות, אלא יד ד' הנטוי' עלינו. הכרה זו, היא יסוד האמונה שלנו, בברית אשר כרת עמנו ד' אלקינו, ונאמר אלינו ע"י משה רבע"ה [רבינו עליו השלום], בנאומו האחרון לפני מותו החוצב להבות אש, באומרו: "מה חרי האף הגדול הזה ואמרו על אשר עזבו את ברית ד' אלקי אבותם" וכו' – דברים כ"ט – וכן הלאה: "ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו וחרה אפי בו ביום ההוא" וכו' "והי' לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" – דברים ל"א – ואם היינו יכולים להשכיל ולראות בכל אותן הצרות והרעות, את יד ד' אשר נגעה בנו, ואם היינו יכולים להתוודות ולאמר: "על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" אזי היינו יכולים להיות מוכשרים ומסוגלים לקבוע יום אבל, תענית והספד על האבדן הנורא שקרה אותנו, אבל אם הכרה זו חסרה, אם בכל המוצאות אותנו, אנו רואים רק מנהגו של עולם, רק כמחוייב המציאות, הנובע מן התפתחות חיי העמים, ודיפלומטיא שלהם, הרי אז: יום אבל מצד דורנו אנו יהי' ריק לגמרי מכל תוכן ומהות. והספד אם נערוך, הנה לא יהי' בו לא משום יקרא דחיי [כבוד החיים], ולא משום יקרא דשכבי [כבוד המתים], אלא לשם איזו דמנסטרציא גסה וריקה, ואז אדרבא, אולי יהי' ביום אבל נתרקן כזה, מעין חילול קדושת העניים, והתעוללות גסה ברגשותינו הפנימיים. ולכן טוב לו ליום אבל כזה, שלא נברא משנברא.⁶⁶

תשובתו של הרב אביגדור אינה הלכתית כל עיקר, ולדעתו ייתכן שמבחינה פורמלית ניתן לתקן יום אבל מעין זה. הבעיה שהוא מעלה היא במישור התודעתי, שהוא לדידו תנאי הכרחי להיות יום האבל יום משמעותי ולא "ריק מכל תוכן ומהות". לדעתו התודעה של רוב הציבור היהודי בתקופה המודרנית שונה מהתודעה של רוב היהודים בתקופת גזרות ת"ח-ת"ט, למשל. האמונה הברורה כי "מפני חטאינו גלינו מארצנו", שהייתה נחלת הציבור היהודי בימים עברו, היא שנתנה לימי האבל את משמעותם. אך בדור שבו אמונה זו אינה נחלת הציבור, והוא רואה במאורעות רק השתלשלות טבעית של ההתנהלות האנושית, אין כל תוחלת ליום אבל שכזה.

דומה שגם החזון איש העלה טענה דומה במכתב שבו דחה את יוזמת הרב מיישקובסקי. בחלק השני של מכתבו כתב כך:

כן קביעת תענית לדורות הוא בכלל מצוה דרבנן. ומה שיש בידינו הוא מזמן שהיתה עדיין נבואה ואיך נעזי פנינו דור שטב לן השתיקה, להרהר כזאת לקבוע דברים לדורות. והרי ההצעה הזאת מעידה עלינו כמתכחשים בכל חטאתנו ושפלנו, בזמן שאנו מלוכלכים בעוונותינו ובפשעינו,

66. אביגדור, תש"י, הקדמה.

דלים וריקים מן התורה וערומים ממצות. אל נא נעבור לגדולות ממנו, נחפשה דרכינו ונשובה, וזוהי חובתנו, כמו שנאמר: הלא זה צום וגו'.⁶⁷

החזון איש לא הסתמך כאן על מקור הלכתי אלא על תחושה, כפי שהעיד הרב מישקובסקי עצמו שהחזון איש אמר לו ברורות "שאינו קובע התנגדות לקביעת צום לדורות מצד ההלכה, רק מצד ההרגשה".⁶⁸ התחושה היא כי הדור הנוכחי אינו ראוי לתקנה לדורות מעין זאת בשל דרגתו הרוחנית הירודה. התענית ומשמעותה אינה הולמת את תודעתו הדתית של הדור. לחיזוק דבריו ציין החזון איש שני פסוקים: "הִנֵּה שָׁמַעַ מְבַבַּח טוֹב" (שמואל א טו, כב); "הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבֹתֵינוּ" (ישעיהו נח, ה). שני הפסוקים הללו מורים שהזבח והצום כשלעצמם הם רק פעולות חיצוניות ואינם ערבים למילוי רצון ה'. הם פועלים את פעולתם הדתית רק אם המקיימים אותם נאמנים לתורה, למגמתה המוסרית ולמצוותיה. גם הרב אביגדור וגם החזון איש הבינו שתענית לדורות אינה תקנה בעבור קבוצה יהודית אחת, גדולה ככל שתהיה, אלא תקנה כלליהודית. מבחינה זאת תודעתו ומצבו הדתי של רוב הציבור היהודי אינם הולמים אותה.

אם כן, מבחינת האורתודוקסיה חשף האסון הפיזי באופן בולט יותר את השבר הרוחני שפקד את העם היהודי בעת החדשה. התודעה החילונית, שהלכה והתגברה גם בקרב יהודים שומרי מצוות במאה השנים שקדמו לשואה, הביאה לידי נתק מדפוסי האבל היהודים המסורתיים, והפירוד הדתי-תרבותי בעם היהודי גרם שלא יתאפשר כבעבר להסכים עוד על דפוס אבל אחיד. רוב הרבנים הבינו שתענית ציבור חדשה במאה ה-20 לא תמלא את ייעודה ולא תתקבל בקרב רוב הציבור בדפוסי המסורתיים. הנימוקים לדחיית היוזמה לקביעת תענית לדורות והחלופות שהוצעו כבר היו אפוא משניים. כל אותם רבנים והוגי דעות אורתודוקסיים שהמשיכו לקרוא במהלך השנים לתיקון תענית מיוחדת לדורות הזכירו למעשה שגם מבחינת היהדות האורתודוקסית נקטע במידת-מה הרצף של הזיכרון היהודי המסורתי. היוזמות לתיקון תענית ביטאו את היומרה של היהדות האורתודוקסית להמשיך את היהדות המסורתית המשך מלא, אך דחייתן הראתה כי יומרה זאת אינה מציאותית עוד.⁶⁹

67. כתב היד של המכתב פורסם אצל מ"א מוזס, "גילויים חדשים על ההצעה לקביעת יום השואה", **המודיע**, י"ב בטבת תשס"ה, עמ' 21.

68. **שערים**, א' בניסן תש"ה. מצוטט אצל בראון, תשס"ט, עמ' 215.

69. על היבטים של רציפות בתגובה התאולוגית האורתודוקסית על השואה ראו גרינברג, תשע"ו.

רשימת קיצורים ומקורות

- אביגדור, תש"י
 אדרעי, תשס"ח
 אלטשולר, תשע"ט
 אליאש, תשס"ט
 אנגל, תשל"ה
 אשכוליזגמן, תשס"ד
 באר-מרקס, תשע"ז
 בורלא, תש"ו
 בראון, תשס"ט
 בראון ואחרים, 2015
 ברוג, תשס"ו
 גדג', תשע"ז
- י' אביגדור, **חלק יעקב**, ניו יורק תש"י.
 א' אדרעי, "כיצד זוכרים? זיכרון השואה בחברה הדתית ובחברה החילונית", **תרבות דמוקרטית** 11 (תשס"ח), עמ' 7-50.
 מ' אלטשולר, **שארית הפליטה בברית המועצות: תמורות במאפייניה של יהדות ברית המועצות בשנים 1939-1963**, ירושלים תשע"ט.
 ש' אליאש, "כל המתרשל... כאילו... שופך דמי ישראל": הרב הרצוג והשואה", בתוך: ד' פורת (עורכת), **שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948**, ירושלים תשס"ט, עמ' 127-136.
 א"ו אנגל (עורך), **ספר הזיכרון לקהילת דונאסרדאהלי**, ישראל תשל"ה.
 ח' אשכוליזגמן, **בין הצלה לגאולה: הציונות הדתית בארץ ישראל נוכח השואה**, ירושלים תשס"ד.
 ר' באר-מרקס, **על חומות הנייר: עיתון הלבנן והאורתודוקסיה**, ירושלים תשע"ז.
 י' בורלא (עורך), **מבית: קובץ ספרותי מסופרי ארץ ישראל לאחינו השרידים באירופה**, תל אביב תש"ו.
 ב' בראון, "אל נא נעבור לגדולות ממנו: התנגדותו של החזון איש להנצחת השואה ומניעיה", בתוך: ד' פורת (עורכת), **שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948**, ירושלים תשס"ט, עמ' 210-234.
 ב' בראון ואחרים, **כשיהדות פוגשת מדינה**, תל אביב 2015.
 מ' ברוג, "יד לחיילים ושם לחללים: ניסיונות הוועד הלאומי להקים את 'יד ושם' 1946-1949", **קתדרה** 119 (תשס"ו), עמ' 87-120.
 ד' גדג', "מגילת איכה על חורבן יהודי אירופה לרב פנחס יוסף תאומים: עיון בקינה אשכנזית על השואה שנכתבה במרוקו", **פעמים** 146-147 (תשע"ז), עמ' 79-119.

- גולדשטיין, תש"ף
א' גולדשטיין, "העלייה לתל חי בי"א באדר כזירת מערכה פוליטית (1928-1947)", בתוך: א' גולדשטיין ויעל זרובבל (עורכים), **תל חי 1920-2020: בין היסטוריה לזיכרון**, ירושלים תש"ף, עמ' 259-293.
- גולדשמיט, תשל"ב
ד' גולדשמיט (עורך), **סדר הקינות לתשעה באב**, ירושלים תשל"ב.
- גלזמן, חבר ומירון, 2005
מ' גלזמן, ח' חבר וד' מירון, **בעיר ההרחה: ביקור מאוחר במלאת מאה שנה לפואמה של ביאליק**, תל אביב 2005.
- גרינברג, תשע"ו
ג' גרינברג, "המחשבה הרבנית האורתודוקסית על אודות השואה", בתוך: ג' גרינברג וא' ידידיה (עורכים), **משפטן תהום רבה: תגובות הגותיות אורתודוקסיות לשואה**, ירושלים תשע"ו, עמ' 9-30.
- דובנוב, 1925
ש' דובנוב (עורך), **פנקס מדינת ליטא**, ברלין 1925.
- דיינר, תשע"ה
ח"ר דיינר, **יהודי ארצות הברית 1654-2000**, תרגם י' מילוא, ירושלים תשע"ה.
- דרוקר־ברעם, 2014
ג' דרוקר־ברעם, "המקום ינחם?: זיכרון השואה וכינון זהות לאומית בעיתונות יידיש בישראל, 1948-1961", **יד ושם – קובץ מחקרים** מב [2] (2014), עמ' 125-155.
- הרצוג, תשל"ב
י' הלוי הרצוג, **היכל יצחק – אורח חיים**, ירושלים תשל"ב.
- וקסמן, 2017
C. I. Waxman, *Social Change and Halakhic Evolution in American Orthodoxy*, London 2017.
- זנדברג, מאיירס ונייגר, 2009
א' זנדברג, א' מאיירס ומ' נייגר, "אתם זוכרים עם השירים: תרבות פופולרית, זיכרון קולקטיבי ושידורי הרדיו בישראל ביום הזיכרון לשואה ולגבורה", **מגמות** 1 [2] (2009), עמ' 254-280.
- זרובבל, 1995
Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago 1995.
- חבר, תשס"ט
ח' חבר, "עברו תולדות עמים כשוד בצהריים": נתן אלתרמן בתקופת השואה", בתוך: ד' פורת (עורכת), **שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ־ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948**, ירושלים תשס"ט, עמ' 48-84.
- טברסקי, תשס"א
י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, תרגם מאנגלית מ"ב לרנר, ירושלים תשס"א.
- טכורש, תשכ"ט
כ' טכורש, "יום הקדיש הכללי", **שנה בשנה** 9 (תשכ"ט), עמ' 131-140.

- ידידיה, תשע"א – א' ידידיה, "הקינות על שואת יהודי אירופה", בשביל הזיכרון – **סדרה חדשה 8** (תשע"א), עמ' 22-31.
- ידידיה, תשע"ג – א' ידידיה, **ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות למדע היהדות, 1873-1956**, ירושלים תשע"ג.
- ידידיה, תשע"ט – א' ידידיה (עורך), **קיצור דברי הימים: החיבור ההיסטוריוגרפי העברי הראשון על יהודי רוסיה במאה התשע-עשרה**, ירושלים תשע"ט.
- יצחקי, תשע"ז – ח' יצחקי, "הוויכוח על יום התענית העולמי", **מורשת ישראל 14** (תשע"ז), עמ' 257-280.
- ירושלמי, תשמ"ח – י"ח ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, תרגם מאנגלית ש' שביב, תל אביב תשמ"ח.
- כהן, תשע"א – ב' כהן, **הדורות הבאים איכנה ידעו? לידתו והתפתחותו של חקר השואה הישראלי**, ירושלים תשע"א.
- כץ, תשכ"א – י' כץ, "בין תתנ"ו לת"ח-ת"ט", בתוך: י' היילפרין (עורך), **ספר היובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"א, עמ' 318-337.
- מאיר, תשס"ג – מ' מאיר (עורך), **זכור הנאקות ורעש הצעקות: קינות לתשעה באב לזכר השואה**, ירושלים תשס"ג.
- מיכמן, תשנ"ו – ד' מיכמן, "השפעת השואה על היהדות הדתית", בתוך: י' גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 626-631.
- מיכמן, 2020 – ד' מיכמן, "מדוע קוראים לשואה השואה / דה הלוקוסט? לתולדות המונחים והשימוש בהם", **דפים לחקר השואה 33** (2020), עמ' 11-35.
- מינץ, תשס"ג – א' מינץ, **חורבן: תגובות בספרות העברית לאסונות לאומיים**, תרגם מאנגלית י' קומם, ירושלים תשס"ג.
- מירון, תשס"ט – ד' מירון, "אורי צבי גרינברג נושא קינתו של דמויות הטובעים", בתוך: ד' פורת (עורכת), **שואה ממרחק תבוא: אישים ביישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה 1933-1948**, ירושלים תשס"ט, עמ' 3-23.
- מנקוביץ, 2006 – ז' מנקוביץ, **בין זיכרון לתקווה: ניצולי השואה בגרמניה הכבושה**, ירושלים 2006.
- נורה, 1993 – פ' נורה, "בין זיכרון להיסטוריה – על הבעיה של המקום", **זמנים 45** (1993), עמ' 4-19.
- סרנה, תשס"ה – י"ד סרנה, **היהדות באמריקה**, ירושלים תשס"ה.

- פרבשטיין, תשס"ח
א' פרבשטיין, "הגבר ראה עוני עמו': זיכרונות הרב יעקב אביגדור מדרוהוביץ", בתוך: א' פרבשטיין ואחרים (עורכים), **זיכרון בספר: קורות השואה במבואות לספרות הרבנית**, ירושלים תשס"ח, עמ' 168-190.
- פרומוביץ, תשס"ד
ק' פרומוביץ, "מי הם היו? מאפייני הזרמים הדתיים בהונגריה ערב חיסול העדה", **יד ושם – קובץ מחקרים** לה [1] (תשס"ז), עמ' 123-152.
- פרזיגר, רביצקי ושלמון, 2006
א' פרזיגר, א' רביצקי ו' שלמון (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים 2006.
- קולת, תשנ"ד
י' קולת, "דת חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי", בתוך: ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), **צינות ודת**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 329-371.
- רוסקיס, 1993
ד' רוסקיס, **אל מול פני הרעה: תגובות לפורענות בתרבות היהודית החדשה**, תרגם מאנגלית י' פלס, תל אביב 1993.
- שאול, תשע"ד
מ' שאול, **פאר תחת אפר: החברה החרדית בישראל בצל השואה 1945-1961**, ירושלים תשע"ד.
- שטאובר, תש"ס
ר' שטאובר, **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים**, ירושלים תש"ס.
- שטרן, תשמ"ד
נ' שטרן, **זכור את סאטמאר**, בני ברק תשמ"ד.
- שלם, תשס"ז
ח' שלם, **עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה 1942-1945**, שדה בוקר תשס"ז.
- שלמון, 2019
י' שלמון, **ובחקתיהם לא תלכו: נתיבות בחקר האורתודוקסיה**, ירושלים 2019.
- שפירא, תשנ"ד
א' שפירא, "המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: ש' אלמוג, י' ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), **צינות ודת**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 285-300.
- תידורבאומל, תשנ"ב
י' תידורבאומל, **קול בכיות: התפילה בשואה**, רמת גן תשנ"ב.
- תידורבאומל, תשנ"ה
י' תידורבאומל, "לזכרון עולם: הנצחה אינדיבידואלית וקהילתית של השואה במדינת ישראל", **עינים בתקומת ישראל 5** (תשנ"ה), עמ' 364-387.