

אלעזר בן זאבוס וצניח בר-טל, רנ"ט
פטריוטיזם (קו יעני, פיונין, 2004)
יעל זרובבל

קרב, הקרבה, קורבן: תמורות באידיאולוגיית ההקרבה הפטריוטית בישראל¹

הקרבה פטריוטית הינה פעולה אלטרואיסטית הנוגדת את יצר הקיום האנושי. תרומתו העילאית של הפרט שהקריב את עצמו למען האומה מתבטאת בנכונותו למלא תפקיד כפול כסוכן וכמושא של פעולתו, כמקריב וכקורבן כאחד. הסוציולוג הצרפתי אמיל דירקהיים ראה בהקרבה עצמית ביטוי קיצוני לסולידריות חברתית, ואף טבע את המונח "התאבדות אלטרואיסטית" בהתייחסו לתופעה זו: הפרט מקריב את עצמו ואת צרכיו למען החברה מתוך הזדהות בלתי-מסויגת עם ערכיה הקולקטיביים. גישתו של דירקהיים מדגישה את המשמעות המוסרית-הדתית של מעשה ההתאבדות האלטרואיסטית, המקדש את החברה ואת הקורבן (Durkheim, 1951). אכן, ביטויים כגון "מוות על מזבח המדינה" או "מות קדושים" חושפים את המימד המקודש של ההקרבה הפטריוטית כחלק ממערכת "הדת האזרחית" (Bellah, 1970, 168-186). עם זה, הקיצוניות בפעולת ההקרבה העצמית מחייבת את החברה לגבש נורמות שיקבעו את גבולותיה של תופעה זו וימנעו את התפשטותה מעבר לצרכים

1. גרסה מוקדמת של פרק זה הוגשה בכנס במסגרת הסמינר של המרכז לניתוח היסטורי באוניברסיטת רטגרס על אוטופיה ואלימות, במרס 2000. אני מודה למארגני הסמינר, עומר ברטוב ומט מצודה, ולמשתתפי הכנס על הערותיהם על גרסה זו, וכן לאבנר בן-עמוס, דניאל בר-טל, ענת הלמן, אביתר זרובבל, תמר כתריאל, ברל לאנג, פנינה להב, עדנה לומסקי-פדר, רחל פרוידנטל ואורנה ששון-לוי על הערותיהם על גרסה מאוחרת יותר. תודתי נתונה גם לנעמה רוקם ולאורית בן-יוסף על עזרתן באיסוף חומר לפרק זה. הפרק נכתב עוד לפני שיצאו שני פרסומים חשובים בנושאים שבהם הוא דן: מאמרם של יורם בילו ואליעזר ויצטום על שינוי היחס להנצחת נופלים, לשכול ולהלם-קרב — War-related loss and suffering in Israeli society: An historical perspective. *Israel Studies*, 5 (Fall 2000), 1-31; וספרו של רוביק רוזנטל האם השכול מת? (תל-אביב: כתר, 2001).

הנדרשים.² לפיכך, הגדרת המוות כ"הקרבה פטריוטית" כרוכה בקיום תנאים מסוימים: היא מחייבת הכרה בחשיבותה של המטרה שהפרט נלחם למענה ובחיוניותה לקיום המדינה, ומניחה כי הפרט היה מודע לסיכון שנטל על עצמו והיה נכון לשלם בחייו למען הבטחת שלומה ועתידה של האומה (Bar-Tal, 1993).

תרומתו של החייל שהעניק לאומה את חייו קושרת אותו ואת החברה במערכת יחסים מורכבת לאחר מותו. כפי שהראה מרסל מוס (Mauss, 1967), תלמידו של דירקהיים, הענקת מתנה יוצרת מערכת של יחסי-חליפין התורמת להידוק המערכת החברתית. הקורבן הפטריוטי מעניק לאומה את המתנה היקרה ביותר שברשותו, ומענק זה משאיר את האומה במצב של חוב ומחויבות כלפיו.³ התמורה שהחברה מעניקה למת על אובדן חייו מתבטאת בהבטחת המשכיות סמלית לזכרו על-ידי פעולות הנצחה קולקטיביות. טקסי זיכרון לאומיים, הכוללים הלוויה צבאית, קבורה בבית-קברות צבאי וטקסי זיכרון שנתיים, הופכים את הקורבן הפטריוטי מאדם פרטי לסמל לאומי. מעמדם המיוחד של החללים הצבאיים כקהילת מתים מובחנת (מוסה, 1993) מתבטא גם בהנצחת זכרם של חיילים בלתי-מזוהים באנדרטת החייל האלמוני או באנדרטות חיליות כמחווה של הכרה בערך מותם ובתרומתם. פעולת ההקרבה, הנתפסת כיוצאת-דופן, אף זוכה בתגמול באמצעות הנצחה מיוחדת, כגון אות-גבורה או ציון לשבח, אנדרטה, או טקס זיכרון נפרד. יצירת המשכיות סמלית לנופל מעמעמת את תחושת הסופיות שבמוות, ומציגה את החלל כמי שדמותו ממשיכה להתקיים בזיכרון הקולקטיבי של האומה.

2. הצורך בהבהרת הנסיבות המחייבות (או מצדיקות) מוות על קידוש השם עלה עם התפשטות תופעה זו במאה השנייה בתקופת הגזירות הרומאיות, בתקופת מסעי הצלב ובדיון על מצדה. הדיון מגלה את החיוניות של הבחנה בין מוות שהינו ביטוי ל"הקרבה אלטרואיסטית", שהחברה מעודדת ומצדיקה, לבין "התאבדות" או "רצח" המתייחסים למוות שהחברה מגדירה כעבירה (ראו דיוני בשאלה זו: Zerubavel, 1995, 203-207).

3. ראו שאלתו המפורסמת של ברנר בתגובה על מותם של מגיני תל-חי: "הזכאים אנו, הנשארים, לקורבנות כאלה?" "היש לנו הרשות להעלות את 'תל חי' על דל שפתנו?" (ברנר, 1934, 107-110) למחויבות המוסרית של החברה לקורבנות יש גם השלכה פוליטית לגבי תחושת הבעלות על האדמה שעליה נשפך דמם.

פעולת ההקרבה יוצרת מערכת של מחויבויות מוסריות, כלכליות וחברתיות בין משפחת המת לבין המדינה: המוות מאציל על בני משפחתו של הקורבן הפטריוטי מעמד מיוחד כחלק מ"משפחת השכול", שהינה אחד ממרכיביה של מערכת הזיכרון הלאומי, ואילו הכרת המדינה בחובה למת הופכת אותה לשותפה פעילה במערכת היחסים המשפחתית, כמי שממלאה את מקומו של המת כמפרנס וכתומך. האידאולוגיה הפטריוטית מניחה כי האמונה במטרות שלמענן הוקרבו חיי המת משותפת למשפחה השכולה ולמדינה ומניבה יחסים הרמוניים והדדיים ביניהן. מוסדות המדינה מחזקים את המשפחה בהתמודדותה עם השכול והאובדן, ואילו השתתפותה של המשפחה השכולה במערכת ההנצחה הלאומית מבליטה את חשיבותם של המדינה והערכים הפטריוטיים שלמענן הקריב המת את חייו.

פרק זה מתמקד בשינויים ביחס להקרבה הפטריוטית וביחס לתפיסה של מתן וגמול ביחסים המורכבים בין המדינה, הנופלים ומשפחת השכול. מרכזיותה של ההקרבה הפטריוטית בתרבות העברית בארץ-ישראל נבנתה בעזרת מיתוסים וסמלים, ספרות ואומנות, שירים, אתרי זיכרון וטקסים, וחוזקה על-ידי מערכת החינוך העברי. ההקרבה הפטריוטית הייתה ערך מרכזי בתרבות הישראלית בתקופת היישוב ובשנים הראשונות למדינה, אך מעמד הגמוני זה החל להתערער מסוף שנות השישים ואילך. המסגרת הנוכחית אינה מאפשרת דיון ממצה במכלול ההיבטים של תופעה זו ובהתליכים החברתיים והפוליטיים שתרמו לה, אך תקוותי היא כי פרק זה יתרום להבנת המורכבות של היחס לקרב, להקרבה ולקורבן ושל השינויים העמוקים העוברים על החברה הישראלית בנושא זה.

הקרבה פטריוטית ומורשת העצמאות

חזון התחייה הלאומית היהודית היה נעוץ בתפיסה שכלל לידה, גם זו תהיה טבולה בדם. תפיסת העבר הציונית, שראתה את המרידות נגד שלטון רומי כשיאה האחרון של הלאומיות היהודית בעת העתיקה, חיזקה את ההכרה כי חידוש חיי האומה בארץ-מולדתה ידרוש נכונות להקרבה פטריוטית ואף קורבנות של ממש. הדם, המהווה בעת ובעונה אחת סמל החיים וסמל המוות, נהפך ליסוד סמלי המגשר בין סיום העת העתיקה לפתיחת העידן הציוני המודרני. "בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום", הכריז המשורר יעקב כהן, בשירו "הבריונים", בתגובה על פרעות

קיישינו. קריאה זו, בדומה לזעקתו של חיים נחמן ביאליק בשירו "על השחיטה", הייתה הדים בקרב חוגים ציוניים ואף אומצה כקול קורא להגנה עצמית וכסיסמה פטריוטית בקרב קבוצות אקטיביסטיות של חלוצים, כגון "בר-גאורא" ו"השומר" (הלפרין, 1977, כרך ג; א' שפירא, 1992, 105-113). ההתעוררות לקרב והנכונות להקרבה שימשו הוכחה להתחדשות הרוח הלאומית העתיקה שדעכה בתקופת הגלות, וייצגו מפנה המשלב חזרה סמלית אל העבר הקדום עם הבטחה לעתיד. ברוח זו טיפחה התרבות הציונית העברית מיתוסים של גבורה לאומית: מרד החשמונאים, המרד הגדול, נפילת מצדה ומרד בר-כוכבא היו בין האירועים שנתפסו כבעלי משמעות היסטורית וסמלית עמוקה וכמקור השראה ליישוב הציוני (Zerubavel, 1995). אף אם נשמעו קולות מתנגדים למגמה זו, היו אלה במיעוט ונותרו בשוליים (ביתן, 1996; גורדון, 1952, 401-408; א' שפירא, 1992, 125-141).

האידיאולוגיה הפטריוטית ביטאה את התפיסה כי ההתחדשות הלאומית, ככל לידה, תהיה כרוכה בדם, וכי המוות הבלתי-נמנע של פרטים יתרום לניצחון הקיומי של האומה. "אחי, זו הארץ את דמנו היא תובעת", אמר המשורר אביגדור המאירי (1926/7), ובאותה שנה פרסם יצחק למדן את הפואמה "מסדה", שבה ביטא רעיון דומה: "בכדי נעורים מלאים דמים רנים נישא/ ואשכולות חיים-בכורות — בטנאי אהבה/ מנחה לקרב וקודש למסדה" (למדן, 1966 [1927], 32). את הרגשת המוטיבים של קרב והקרבה שאבה הציונות מהתפיסה הלאומית הרומנטית שרווחה באירופה, והשפעתה של האידיאולוגיה הסוציאליסטית אף חיזקה את המגמה החברתית לראות את צורכי הפרט ככפופים לטובת הכלל. המכוונות הקולקטיביסטית בחינוך העברי הייתה שלטת לא רק בקבוצות, בקיבוצים ובמושבים, אלא גם בחברה העירונית, ואידיאל ה"הגשמה" היה בנוי על מימושו במסגרת קבוצתית (י' שפירא, 1984). ההקרבה העצמית התקבלה לא רק כהכרח המציאות, אלא אף כתופעה חיובית המסמנת את הדרך לגאולה לאומית: "רצוננו: להיות לעולם בני חורין/ חלומנו: למות בעד ארצנו." ובדמעות אמהות שכולות מבנים/ וברם תינוקות טהורים -/ כבמלט נדביק הגופות ללכנים/ ובניין המולדת נקים" (יאיר, 1976 [1932]). אף אם התנסחותו של יאיר בוטה, רעיונות אלה עלו וחזרו בהתבטאויות של צעירים והוטמעו בתרבותם בשנים שקדמו להקמת המדינה ובעשורים הראשונים לקיומה. המגמה להפוך את קורבנות הדם

לסמלי גבורה לאומיים הסתמנה כבר במהדורות הראשונה של ספר "יזכור", שנועד להנציה שמונה חללים שנפלו במאבק עם ערבים בין השנים 1890-1911 (Frankel, 1986). כאשר נפלו מתיישבים בהגנה על תל-חי בשנת 1920, הם נהפכו למודל של גבורה ונכונות להקרבה עצמית. מילותיו האחרונות של יוסף טרומפלדור, "טוב למות בעד ארצנו", מיצו את אתוס ההקרבה. פעולת ההנצחה הנרחבת של גיבורי תל-חי יצרה דפוסים חדשים של מרטירולוגיה לאומית, שהשפיעו מאוחר יותר על עיצובו של יוסף-הזיכרון לחללי צה"ל ונהפכו לחלק מתרבות ההנצחה הישראלית, ומיתוס תל-חי נהיה לאבן-פינה בחינוך הפטריוטי להקרבה (Ben-Amos & Bet-El, 1999; Zerubavel, 1995). ספרי החינוך והספרות העברית טיפחו את המוטיב של מאבק והקרבה ואת הדימוי הרומנטי של מוות הרואי (אלכויס-דרור, 1996; גרץ, 1995; פירר, 1985). מסר זה, שהופנם על-ידי הנוער, עבר דרך רבדים תרבותיים שונים. לדוגמה, סיפור-ילדים מתאר את מסירותם של שני רגבי אדמה, שבהתפעלותם מנחישותו של הגיבור הגידם לתרום לבניין הארץ, זינקו אל להב מחרשתו בהקרבה עצמית (ברגשטיין, 1955); ושיר-ילדים מבטא הערצה נלהבת לרבורה גיבורה, שלנוכח מתקפה של צרעה אכזרית על "עם הדבורים", שלפה את עוקצה "ומתה כדי להציל את עמה". האדרת המוות הפטריוטי כמעשה הגשמה של אידיאולוגיה לאומית הוטמעה בתודעתם של הצעירים בשנים שלאחר קום המדינה. כפי שתיאר זאת מרואיין ישראלי: "אתה יודע מה למשל היה החלום הכי גדול שלי כבחור צעיר? שאני נהרג בקרב עם כומתה אדומה למען המולדת. ממש ככה. וזה לא היה סיוט אלא חוויה של הגשמה עצמית." האנקדוטה הרווחת על ילדים שכתבו מכתבי ברכה לחיילים — "אני מאחל לך שתמות למען המולדת", מעידה על הצלחת החינוך העברי. כך גם מספרת נתיבה בן-יהודה על גערתו של מפקד בפלמ"ח בחייליו, כי הם אינם ראויים ליהרג למען המולדת (בן-יהודה, 1981, 127).

הקרבות שפרצו בעקבות הכרזת המדינה בשנת 1948 נתפסו כעדות מובהקת לאמיתות החזון של לידה טבולה בדם. המלחמה תבעה מחיר

4. ראו כתבתו של רוזן (1998) "חלמנו למות למען המולדת; שיחות אישיות עם בני 50". הפטריוטיות של בני-הזוג תש"ח, המתראיינים בכתבה זו, באה לידי ביטוי בבחירתם בשם משפחה המזוהה עם שנת הקמתה של המדינה.

דמים יקר מחברה קטנה יחסית (כששת-אלפים חללים, שהיוו אחוז מהאוכלוסייה היהודית), והעבירה את נטל הקרבות מדור האבות המייסדים לדור הבנים. אובדן של צעירים כה רבים – רוב הנופלים השתייכו לקבוצת-הגיל שבע-עשרה עד עשרים וחמש – הטביע את חותמו על הזיכרון הקיבוצי של מלחמה זו (סיון, 1991, 29-33, 120-125). התפיסה שהקמת המדינה הושגה על-ידי הקרבת חיי הצעירים תרמה להאדרת דמותו של הצבר-הלוחם (אלמוג, 1997, 47, 187-199). הערצה זו באה לידי ביטוי בשירו המפורסם של נתן אלתרמן "מגש הכסף" (דבר, 19.12.1947), שנהפך לטקסט מקודש של תרבות השכול הישראלית (מידון, 1992, 63-87). כנגד אמרתו של חיים ויצמן, "אין מדינה ניתנת לעם על מגש של כסף", אלתרמן מציג דמויות אנונימיות של נער ונערה עבריים הנופלים לרגלי האומה בעודם מצהירים: "אנחנו מגש הכסף שעליו לך ניתנה מדינת היהודים". המטפורה הספרותית של מגש הכסף מדגישה את האפיונים המרכזיים של ההקרבה הפטריוטית: המטרה הנשגבת של קיום האומה, פעולת הנתינה שבמוות למענה, ומודעותם של המקריבים למענק שהם נותנים ולחשיבותו.

ההתייחסות הרווחת לנופלים בקרב כאל "בנים" השתקפה לא רק בביטויים ספונטניים ואומנותיים, אלא גם ברטוריקה הרשמית של ההנצחה. ארגון המשפחות השכולות נקרא "יד לבנים", שם שמבליט תפקיד זה אך מתעלם מתפקידם כבעלים או כאבות, ומשקף את התפיסה כי ההורים מייצגים את "משפחת השכול" (עזריהו, 1995, 131-132; Shamgar-Handelman, 1986, 24-26). ההיבט הקולקטיבי הודגש הן בהתייחסות ללוחמים והן בתפיסת קורבנו של דור האבות. האבות, שהיו רגילים לראות את עצמם כמגשימים, עמדו מול מצב שבו נהפכו להיות אלה השולחים את בניהם לשדה-הקרב. נכונותם של הצעירים להקרבה עצמית הכיחה לדור האבות כי בניהם ממלאים באמונה את תפקידם כממשיכי דור-החלוץ. כפי שכתב הורה שכול: "אנחנו אבות לבנים יקירים/ שקפצו ראשונים למערכת הדם [...] אנחנו אבות לבנים גיבורים/ משחררי המולדת בזרועם ובחילם." אנחנו אבות לקדושים ולטהורים/ מחדשי המדינה מעתה ועד עולם.⁵

5. אליעזר קליר, "אנחנו אבות", מצוטט אצל עזריהו, 1995, 111 (המקור מתייחס לדבר השבוע, 9 במאי, 1951).

שינוי זה, שהמלחמה נתנה לו ביטוי כה דרמטי, העלה את ההזדהות עם הסיפור התנ"כי של עקידת יצחק, שבמרכזו דמות אברהם, אבי האומה, הנדרש לעקוד את בנו כמבחן לאמונתו. הפנייה לעקידת יצחק כמודל מיתי אופיינית לתקופות שבהן סבלו היהודים מרדיפות שהביאו לידי נכונות למות למען קידוש השם כפעולה המפגינה את עוצמת הדבקות בדת (שפיגל, 1950). במובן זה המשיכה התרבות העברית את המסורת היהודית של חיפוש אחר מודלים מן העבר לצורך פירוש ההווה על-מנת להתמודד עם קשייו. בתהליך פרשנות דיאלקטי זה התעצבה הבנת ההווה על-ידי זכרון נכונותו של אברהם להקריב את חיי בנו כאשר נדרש לעשות זאת, אך המציאות המיידית גם השפיעה על הפרשנות של מיתוס העקידה: בתרבות הישראלית, שבה תפסה הלאומיות את מקום המורשה הדתית, התקבלה ההקרבה הפטריוטית כגרסה חילונית מודרנית של מוות על קידוש השם. סיפור העקידה התנ"כי נתן ביטוי לתחושת האבות כי המציאות מעמידה אותם במבחן לגבי נכונותם להקריב את בניהם. כגרסה החילונית-הפטריוטית של העקידה בשנים אלה הורחב תפקידו של יצחק, ברוח המדרשים, לשותף פעיל בנכונות להקרבה ובמימושה. בגרסה זו האבות והבנים שותפים בפעולת ההקרבה, והסכמתם ההדדית מגלה את עוצמת הסולידריות החברתית של האומה החדשה הנאבקת על קיומה. השימוש הנרחב במוטיב העקידה ובסמליה בספרות העברית, בתיאטרון ובאומנות הפלסטית מעיד על מרכזיותה כמטפורה של הקרבה. כפי שמציינת רות קרטון-בלום, "אין כמעט משורר בשירה העברית החדשה של שנות החמישים והשישים שאיננו נדרש לנושא" (קרטון-בלום, 1989, 9; ראו גם: אופיר, 1979; עפרת, 1979, 1983; שטיינר, 1975; Feldman, 1998; Nash, 1986). מורכבותו של מיתוס העקידה פתחה פתח לביטוי המתח בין צו האמונה הפטריוטית לבין הקושי הרגשי למלא את התפקיד של המקריב או הקורבן, אך בישומו של המיתוס לתופעת ההקרבה הפטריוטית היה גם יסוד מובהק של נחמה: מבחן העקידה הוביל לחיזוק הברית שהבטיחה את עתיד זרעו של אברהם, והזיכרון הקיבוצי נשען על עבר ארוך שהוכיח כי הנכונות של פרטים להקרבה עצמית למען אמונתם תרמה להישרדותו של העם היהודי. פעולת ההקרבה למען המולדת גרמה לאובדן חייהם של צעירים רבים, אך המורשה התרבותית הצדיקה קורבן זה בשם ההמשכיות החברתית והבליטה את חובם המוסרי של החיים למתים. הביטוי "במותם ציוו לנו

את החיים",⁶ שנהפך למטבע-לשון מקובל בטקסי הזיכרון הישראליים, מבטא תפיסה זו, ויצירת רצף סמלי בין יום-הזיכרון ליום-העצמאות מחזק את משמעותה. דפוסים תרבותיים אלה טשטשו את משמעות הסופיות שבמותם של החיילים, ונוסחת התחייה שטבע הזיכרון הלאומי הצביעה על כיוון טלאולוגי ברור (חבר, 1995; Ben-Amos & Bet-El, 1999; Weiss, 1997; Zerubavel, 1995, 91-96).

למרות המסר המוחצן של המשכיות, היה חבוי גם יסוד חתרני בגלגולו החילוני של סיפור העקידה. המעבר מן התפיסה הדתית המסורתית למסגרת הלאומית החילונית היה כרוך בהוצאת היסוד הניסי שקבע את משמעות העקידה כמיתוס של חיים והמשכיות (מילמן, 1991, 53-72). בסיפור העקידה היה על אברהם להרוג את בנו במורידיו, אך לאחר שהוכיח את נכונותו להוציא את כוונתו מן הכוח אל הפועל, נמנעה ההקרבה בזכות הופעת האיל שהחליף את יצחק כקורבן. במציאות הישראלית, לעומת זה, האבות שלחו את בניהם למלחמה, וחלק מאותם בנים מצאו בה את מותם. בשנות המאבק לקראת הקמת המדינה ובעשורים הראשונים לקיומה הודחקו ההבדלים בין גרסות אלה לשולי המודעות הקולקטיבית. המתח בין הפרשנות המסורתית-הדתית של סיפור העקידה לבין גרסתה הלאומית-החילונית צץ ועלה בתקופה מאוחרת יותר והניב פרשנויות שונות לגבי משמעותו האקטואלית של מיתוס העקידה.

מעבר לפעולות ההנצחה הרשמיות, תחת חסותה של המדינה, נוצרו גם פעילויות ענפות של הנצחה קיבוצית ופרטית, ספונטנית ויוזמה. תחושת המחויבות החזקה כלפי הנופלים באה לידי ביטוי בריבוי צורות הנצחתם: יום-זיכרון וטקסי זיכרון ממלכתיים; אנדרטות, יישובים, רחובות, חורשות או אתרים המוקדשים לנופלים או נקראים עלי-שם; חוברות-הנצחה, ספרי-זיכרון, יצירות ספרותיות ושירים; השתתפותם של הורים שכולים וחברי הנופלים בפעולות הנצחה לצד יישובים וארגונים מקומיים ולאומיים (עזריהו, 1995; א' שמיר, 1996, 81-84). משוררים וסופרים ביטאו את תחושת הכאב והשכול הלאומיים, ותרמו

ליצירת הזיכרון הקיבוצי של המלחמה ותרבות ההנצחה של החללים (חבר, 1995; מירון, 1992; סיון, 1991). יום-הזיכרון לחללי צה"ל תפס את מקומו של יום תל-חי כיום הנצחה מרכזי לקורבנות פטריוטיים. שימת הדגש בחיילים שנפלו במהלך המלחמה (להבדיל מאזרחים, שהנצחתם נדחקה לשוליים) מצביעה על החשיבות האידאולוגית שיוחסה לשירות הצבאי כמסגרת מובהקת של הקרבה פטריוטית בתקופת המדינה.

"ניפגש על לוח-הזיכרון": הקורבן כנושא להומור מקברי

מלחמת ששת-הימים, ביוני 1967, היוותה ציון-דרך נוסף באתוס הגבורה וההקרבה. ההתגייסות הכללית למלחמה, שבה היו שותפים גם חיילי מילואים מחוץ-לארץ שחזרו ליחידותיהם כדי להשתתף בהגנה על המולדת, גילמה מחדש את הנכונות להקרבה פטריוטית. הניצחון המהיר שבא בעקבות שבועות של מתח וחרדה קיומית קשים הגביר את תחושת הביטחון בכישוריו המעולים של צה"ל וביתרון הצבאי שרכשה ישראל עם השטחים שעברו לשליטתה. מלחמת ששת-הימים הונצחה כמלחמת-גבורה שחיוקה את ישראל, והמצעד הצבאי ביום-העצמאות שאחרי המלחמה היה הגדול ביותר בתולדות המדינה (Azaryahu, 1999, 103). המלחמה העידה על הפנמתם של ערכי הגבורה וההקרבה שעליהם חונך הנוער העברי מתקופת היישוב ואילך, ובעקבות המלחמה פרחו תרבות ההנצחה הספונטנית והיוזמה של הקרבות ושל כשמונה מאות הנופלים (א' שמיר, 1996, 89-102). עם זה, לצד חיזוק "פולחן הנופלים", תרמה המלחמה גם להופעת ניצנים של עניין חברתי בצורות ההתמודדות של פרטים עם חוויית המלחמה. פרסום שיחות של בני קיבוצים על תחושותיהם והתלבטויותיהם המוסריות במהלך המלחמה (שיח לוחמים, 1967) תרם לגיבוש סוגה (ז'אנר) שניתן לכנותה "וידוי הלוחם".⁷ סוגה זו חושפת את הפער בין הדימוי ההרואי של החייל הישראלי המודגש

7. תמר כתריאל מצביעה על ההמשכיות בין "שיחות הנפש" בין חברי ביתניה לשיח לוחמים (Katriel, 2004). הסוגה של וידוי הלוחם התפתחה בשנים האחרונות עם פרסומם של ספרים אוטוביוגרפיים (לדוגמה, קופרמין, 2000), סרטים תיעודיים (עדויות, 1993) ומחקרים (לומסקי-פדר, 1998; ליבליך, 1979).

6. חיים נחמן ביאליק, "אם יש את נפשך לדעת" (ביאליק, 1966, 79). כמו במקרים אחרים, גם ביטוי זה שינה את משמעותו עם הלאמתו והגברת השימוש בו בתרבות האבל הישראלית. תודתי נתונה לאלחנן ריינר על ההפניה למקור.

על-ידי השיח הפטריטי לבין החוויה הפנימית של המלחמה והתהיות בעקבותיה.

המיוחד בשיח לוחמים הינו בהתמקדותו באדם בשעת מלחמה. אין כאן מלל פציפיסטי ולא סיסמאות-קרב חלולות, אלא חשיפה פנימית של אנשים הבוחנים עצמם במצבי-גבול חמורים מתוך רצון להגיע להבנה מעמיקה יותר של עצמם ושל חברתם. (צור, 1976, 183)

המשך מצב הלוחמה בגזרת התעלה לאחר מלחמת ששת-הימים והיריעות התכופות על פצועים והרוגים גרמו לכרוסום באווירת האופטימיות והביטחון שהשרה הניצחון המהיר. "המלחמה שלאחר המלחמה", שזוהתה בשיח הציבורי בשם "מלחמת ההתשה" אך לא הוכרה באופן רשמי כאחת ממערכות ישראל, נמשכה עד אוגוסט 1970 וגבתה מחיר של שבע מאות שלושים ושמונה חללים ואלפיים שש מאות חמישים ותשעה פצועים (שיף והבר, 1976). ריבוי התקריות הפך את ההקרבה הפטריטית לחלק מן המציאות היומיומית, והעיב על התחושה כי מלחמת ששת-הימים פתחה עידן חדש של רגיעה והתבססות. אולם הייתה זו ההתקפה הבלתי-צפויה על ישראל ביום כיפור 1973 שגרמה למשבר עמוק ומיידי. תחושת האימה בעקבות ההתקפה, הספקות לגבי יכולתו של צה"ל להדוף את צבאות האויב בימים הראשונים למלחמה, משך הקרבות ומספרם הגבוה של ההרוגים והפצועים (אלפיים חמש מאות שישים ותשעה חללים וכשבעת אלפים פצועים; שיף והבר, 1976) עמדו בניגוד בולט למלחמת ששת-הימים. תגובת ההלם הציבורי והאישי על המלחמה ועל היקף הקורבנות והנפגעים, ההכרה בריבוי הנפגעים מהלם-קרב ואווירת האבל והשכול הגבירו את המודעות להשפעותיה ארוכות-הטווח של המלחמה על החיילים ועל החברה בכללותה. מלחמת יום-הכיפורים, אף-על-פי שהסתיימה בניצחון, נקבעה בזיכרון הקיבוצי הישראלי כטראומתית (לומסקין-פדר, 1998, 15-17). לראשונה בתולדות המדינה הופנתה ביקורת ציבורית חריפה כלפי ההנהגה המדינית והצבאית על מה שנתפס כמחדל מודיעיני ומדיני לפני המלחמה והיערכות צבאית לקויה לקראתה.

אווירת המשבר בשנות השבעים, שהעמיקה את הפילוגים האידאולוגיים והחברתיים, הביאה לידי שידוד מערכות פוליטי (Aronoff, 1989) וגרמה גם לעליית הביקורתיות ביחס למיתוסי הגבורה הלאומיים. בעוד האידאולוגיה הלאומית ומערכת החינוך ממשיכים

להדגיש את המוטיבים המרכזיים של האידאולוגיה הפטריטית, שבה ערך ההקרבה הפטריטית ממשיך לתפוס מקום מרכזי, חדרו לשיח הציבורי בתקופה זו מגמות חתרניות שערערו על תפיסה זו. בשירו "קינות על המתים במלחמה" ביטא יהודה עמיחי את הספק והייאוש שצצו בעקבות המלחמה: "...בבנין הארץ תנחמו. כמה זמן אפשר לבנות את הארץ כדי להשיג בתחרות הנוראה המשולשת בין נחמה ובניין ומוות?" (עמיחי, 1976). בתקופה זו נפוצה האנקדוטה כי טרומפלדור לא אמר "טוב למות בעד ארצנו", אלא קילל קללה עסיסית ברוסית. למרות העדויות ההיסטוריות התומכות באמרתו הפטריטית, הגרסה על הקללה הרוסית התקבלה כאמינה יותר בתקופה שבה התעצמו הספקות לגבי הפער בין הטקסט החינוכי-האידאולוגי לבין המציאות המיידית (זרובבל, 1996). גרסה צינית זו ובדיחות נוספות על-אודות טרומפלדור, שהציגו את "הגיבור הגידם" הנערץ כ"עולה חדש" או כנכה המוגבל בתפקודו, היו חלק מפריחת ההומור המקברי בתקופה זו.

הפולקלור המקברי של צעירים שעמדו לפני גיוס לשירות צבאי או לפני יציאה לקרב חשף דו-ערכיות עמוקה ביחס לקריאה הנמשכת לקרב ולהקרבה. תופעה זו לא הייתה חדשה בתרבות הנוער העברי,⁸ אך בשנות השבעים והשמנים היא נעשתה נפוצה יותר. "בדיחות-זוועה" ושיירים מקבריים על המתרחש בשדה-הקרב מצביעים על תפקיד ההומור כאסטרטגיה של התמודדות עם מציאות שבה מוות או פציעה נהפכים לחלק מהשגרה היומיומית. אמרת הפרידה הצינית של בוגרים במסיבות-סיום של בתי-ספר תיכוניים — "ניפגש על לוח-הזיכרון" או "ניפגש על המצבה" — חושפת את המסר החברתי הכפול שאירוע זה מייצג: מסיבת-סיום של בית-ספר תיכון מהווה בנסיבות רגילות טקס מעבר

8. ביטויים של הומור מקברי מיוחסים כבר לתרבות הפלמ"ח. ראו ספרה של בן-יהודה על הפלמ"ח, 1948 — בין הספירות, וכן ריאיון שלי עם חברת הפלמ"ח בשנת 1978 (קלטת מס' 53), שבמהלכו הדגימה לי מיוזמתה שיר השייך לסוגה זו: "על ההרים, טיטירים, טיטירים/ נפלו חיילים גיבורים/ נפלו חיילים מסכנים/ על קידוש השם, טיטירים, טיטירים." חשוב לציין כי התגובה המקברית על מצבי לחץ קיצוניים אינה ייחודית לחברה הישראלית, ודוגמות דומות ניתן למצוא בעדויות על מלחמת-העולם הראשונה ועל החיים בגטאות בתקופת השואה.

לעתיד המסמל אופקים פתוחים, אולם בהקשר הישראלי היא מסמלת מעבר לתקופת שירות צבאי קשוחה וממוסגרת, שכרוכה באיום מידי על חיי הבוגרים. האמרה מתייחסת לאיום, אם גם לא בצורה ישירה, אך גם מדחיקה את הפחד באמצעות ההומור שהופך את המצבה למקום חלופי לפגישת מחזור עתידית. ברוח זו יש להבין גם את ההתייחסות לבית הקברות הצבאי "קרית שאול" כאל "עיר הנוער" והיפוך המילים של השיר "יש ערימה של חברה על הדשא" ל"יש ערימה של דשא על החברה". הסרט "בלוז לחופש הגדול" (רנן שור, 1987) מתמקד בהתמודדות של חבורת בוגרים עם הגיוס לצבא. כאשר נודע להם שחברם נהרג זמן קצר לאחר גיוסו המוקדם, הם מכינים הופעה חתרנית המפנה את חיציה לאידיאולוגיית ההקרבה הפטריוטית של "טוב למות בעד ארצנו". למרות הכעס והמחאה שהם מבטאים במהלך החזרות נגד הקריאה לקרב ולהקרבה, אין הם מממשים תוכנית זו, והחלטותיהם לגבי שירותם הצבאי מגלות אף הן את עוצמתו של היסוד התואמני של בני-הנוער כלפי הערכים שעליהם חונכו.

ההומור המקביר ביחס למלחמה נותן ביטוי עקיף לחרדות החיילים, אך גם מפנה אותן לאפיק שאינו מהווה קריאת-תיגר ישירה על המלחמה או על הקריאה להקרבה עצמית. השימוש המכוון בשפה נמוכה וגסה שובר את ההאדרה הרומנטית של הגבורה וההקרבה הפטריוטית, ובאופן דומה, השימוש בשירי-ילדים או בשירים עממיים מנצל את המתח בין המעטה העליון או התמים שלהם לבין זוויות המלחמה שהלוחם מתעמת עימן. בין הגרסות ההומוריסטיות של שירי-חיילים בתקופת מלחמת לבנון הייתה גרסה חדשה לשיר ההנצחה של נעמי שמר "אנחנו שנינו מאותו הכפר", שניתן לראותו כחלק מהקנון הפטריוטי של הזמר הישראלי: "אנחנו שנינו מאותה שקית/ גירדו אותנו באותה כפית/ וזהו אותנו על-פי הדסקית/ כן, אנחנו הנדסה קרבית." שיר נוסף יצר גרסה מקבירית לשיר העממי האמריקאי על קוטפי הכותנה השחורים "בים לבן קבוצת שחורים עובדת": "בשדה מוקשים ההנדסה צועדת, בשדה מוקשים צועדת כל היום. / הו-הו-הו, עפה לי הרגל/ הו-הו-הו, עפה לי היד." את מילות השיר העממי — "כשנמות יקברו אותנו/ ביקבי ראשון לציון/ שם ישנן בחורות/ המגישות כוסות/ ועוד יין אדום, אדום" — החליפו החיילים במילים חדשות: "כשנמות יגרדו אותנו/ עם השפכטל מהרפנות/ שם ישנן חתיכות/ של בשר חרוכות/ בצבעים של אדום שחור." ולשיר-

הילדים העברי "רד אלינו אווירון" הם יצרו טקסט חדש: "רד אלינו אווירון/ קח אותנו ללבנון/ נילחם בשביל שרון/ ונחזור בתוך ארון" (מיכאל, 1982; שנהר, 1989). גרסה זו ממלחמת לבנון חושפת את הניכור של הלוחמים ממטרות המלחמה, שנתפסו כמייצגות אינטרסים פוליטיים צרים ("נילחם בשביל שרון"), ולא צורך לאומי חיוני. הפרסום שזכו בו שירים אלה, בעקבות שידור כתבת טלוויזיה על תופעה זו במהלך מלחמת לבנון, גרם זעזוע לאלה מקרב הציבור שלא היו מודעים לתופעה, והכתבה ספגה ביקורת חריפה מצד רשויות הצבא.⁹ אך הומור דומה מתגלה בטקסטים שונים משנות השבעים ואילך: בשיחות בין חיילים פצועים בספרו האוטוביוגרפי של יעקב העליון על פציעתו במלחמה (1973) וברומן לא שם זיין מאת דן בן-אמוץ (1973), כמו גם בסרט "צלילה חוזרת" בבימויו של שמעון דותן (1982) על בחור שנהפך למשותק כתוצאה מפציעה במהלך הקרבות במלחמת ששת-הימים.

הרומן לא שם זיין, שנכתב בגוף ראשון, הוא סיפור אנטי-הרואי המציג את המציאות של הפצוע מנקודת-מבטו ומבטא את קשיי התמודדותו במצב שבו נפגעה יכולתו לתפקד כאדם עצמאי וכגבר. כפי שמעידה הכותרת, הספר נכתב בשפה גברית-צבאית נמוכה במיוחד, והוא חדור בנימה צינית העומדת בניגוד מכוון לשפה המליצית של השיח הפטריוטי, המתאפיין בהשגבת הקריאה לקרב, הנכונות להקרבה ומות-הגבורה של הקורבנות. הספר יוצא גם נגד פולחן ההנצחה שעלה בעקבות מלחמת ששת-הימים. בגילוי קיצוני של פגיעה מכוונת בקדושת ההקרבה הפטריוטית, משתעשע הפצוע בפנטזיה שינציחו אותו על-ידי פתיחת בית-זונות ממשלתי המיועד לנכי צה"ל, שייקרא על-שמו ואשר על פתחו יתנוסס נוסח חדש לאמרתו של טרומפלדור: "טוב להיות נכה בעד ארצנו" (בן-אמוץ, 1973, 28).

לצד ההומור המקביר עלתה גם הסטירה הפוליטית (ד' אלכסנדר, 1985), שנתנה ביטוי לתחושת התסכול מהמצב חסר המוצא הממשיך לתבוע קורבנות דמים ולהתגברות הפקפוקים לגבי מטרות המלחמה

9. "צה"ל הקפיא כל קשריו עם סממה", הארץ, 28 בדצמבר 1982; "רד אלינו אווירון" וכן "עם דן סממה, הכתב הצבאי של הטלביזיה על הסערה בעקבות הכתבה", הארץ, 29 בדצמבר 1982.

שבשמן נקראים הצעירים להקריב את חייהם. המחזאי הכולט ביותר של התיאטרון הפוליטי הסטירי עצמח בעקבות מלחמת ששת-הימים, חנוך לוין, הפנה את הרטוריקה הפטריוטית של קרב, קורבן והקרבה לאפיק הסטירי, והצביע על האבסורדיות של המלחמה במציאות שאינה מובילה לפתרון. כך העלה לוין על הבמה, בשנת 1968, את "מסדר הניצחון של מלחמת 11 הדקות" כפרודיה על נאום הניצחון של גורודיש (גונן) לאחר מלחמת ששת-הימים. בקטע זה הגנרל נואם נאום חוצב-להבות על המלחמה המופלאה ועל הניצחון המוחץ של חטיבתו, אך לקראת סוף נאומו הוא מגלה כי המגרש שלפניו ריק מחיילים מכיוון שכולם נפלו בקרב (לוין, 1987, 13, 279). בקטע "טנגו דם ואש" (הוצג בשנת 1969) חיבר לוין פרודיה על התממשות חזונו של יעקב כהן "בדם ואש יהודה תקום": הדם וההרס אופפים לא רק את חזית הקרב, אלא גם את לב-ליבו של הנוף העירוני של תל-אביב, ורק הים צופן את ההבטחה לשקט הנכסף, אך הרחק מגבולות הארץ: "דם ואש ודם ואש ודם ואש ודם" מקולנוע מוגרבי ועד לשפת הים/אונייה עם ארובה נוסעת לה אי-שם, והותירה פה אותי בדם ואש ודם" (שם, ע' 39). בשיר "את ואני והמלחמה הבאה", הבעל מתאר לאשתו את חייהם המשותפים מתקופת החיזור ואילך, כשהמלחמה מלווה אותם בכל שלב בדרכם. שותפות זאת משתנה רק לאחר שהבעל המגויס למלחמה מיוצג על-ידי תמונה, בעוד שאשתו והמלחמה ממשיכות להופיע כיסוד קבוע ובלתי-משתנה בחייהם ה"זוגיים" (שם, ע' 30).

המסגרת ההומוריסטית של קברט פוליטי מיתנה מעט את חריפות המסר במחזותיו של לוין, אך עצם הטיפול ההומוריסטי בנושאים כגון חיים ומוות, הגנה על המולדת והקרבה עצמית, ניצחון והנצחה, נתפס אצל רבים כפגיעה מכוונת בערכים מקודשים של החברה הישראלית. כאשר העלה התיאטרון הקאמרי, שבלב המסדר התרבותי, את מלכת האמבטיה של חנוך לוין בשנת 1970, פרצה סערה ציבורית סביב השיר "אבי היקר", שבו חייל שנפל מוכיח את אביו השכול (עוד נשוב להלן לדון בשיר זה). ללא הנימה ההומוריסטית, לא היה הקהל נכון לקבל את הביקורת שהשמיע לוין על אבות שכולים ועל פולחן ההנצחה של הנופלים, והתיאטרון נאלץ לבטל את המופע בלחץ הציבור לאחר תשע-עשרה הצגות (שם, ע' 63-102). למרות המימד החתרני של ההומור המקבירי והסטירה הפוליטית שפרחו משנות השישים המאוחרות ועד

שנות השמונים, הם סיפקו אפיק-ביניים להבעת הסתייגות מן המצב הקיומי, הפוליטי והצבאי ומהשיח הפטריוטי של גבורה והנצחה, שאפשר הימנעות ממחויבות ישירה למחאה פוליטית או לסירוב לקריאה לקרב ולהקרבה.

הקורבן הפטריוטי וגלגלי העקידה

בשנים אלה התחזקה ההתעניינות במשמעותו הדתית והמוסרית של מיתוס העקידה.¹⁰ התערערו הביטחון בפתרון לסכסוך או בעתיד שבו לא תימשך הקריאה לקרב ולהקרבה הולכה לתחייה מחודשת לגבי המסר ההיסטורי הטמון בסיפור העקידה, וליצירת פרשנות מחודשת שלו לנוכח נסיון-ההווה. ההישענות על סיפור העקידה מצביעה על המשך חשיבותו של הזיכרון הקיבוצי כמגשר בין מורשת העבר למציאות בהווה, ועל גמישותו של המיתוס כטקסט פרשני. האפשרות לחזור אל טקסט מסורתי ולהתמודד דרכו עם שאלות קיומיות מיידיות סיפקה דרך להצגת ספקות, לבטים ואף ביקורת בוטה כלפי המצב העכשווי. כמו בעבר, גם עתה הציעה העקידה מסגרת פרשנית לטראומות קולקטיביות, והשימוש במיתוס כטקסטים ספרותיים חדשים חשף את השינויים בתפיסתו.

בשירו "ירוש" בחר חיים גורי (1961) לפתוח בנקודת המפנה שהובילה לסימונו של סיפור העקידה התנ"כי, הופעת האיל, ולהרחיב את השיר אל מעבר לזמן הסיפור המקורי: "יצחק, כמסופר, לא הועלה קורבן. הוא חי ימים רבים, ראה בטוב, עד אור עיניו כהה. אבל את השעה ההיא הוריש לצאצאיו. הם נולדים והמאכלת בליבם." שינוי זה של מסגרת הזמן שינה את משמעותו ההיסטורית והסמלית של המיתוס. מבחינת גורי, העקידה שוב אינה אירוע היסטורי חד-פעמי; היא מגלמת דפוס מיתי החוזר על עצמו. הקריאה להקרבה אינה מבחן ייחודי המופנה אל

10. חשיבותו של המיתוס באה לידי ביטוי בשיח בין בני קיבוצים על משמעות העקידה ובתגובות שהוא עורר, שהתפרסמו בגליונות שונים של שדמות, לדוגמה: "עקידת יצחק ובן זמנו", לה (סתיו תש"ל), 18-29; "האמנם עקידה?" מז (קיץ תשל"ב), 14-33. חשוב לציין כי הדיון הנוכחי אינו מקיף את מכלול משמעויותיו של סיפור העקידה או את הניסיון להתמודד עם טראומת השואה באמצעות מיתוס זה.

אברהם, אלא מורשה יהודית הנחוית על-ידי כל דור ודור. גורי אינו מערער על חשיבות ההקרה, אך התפיסה המחזורית שהוא מציג חותרת תחת הבסיס הליניארי של החזון הציוני, המדגיש את הנוסחה של מאבק, הקרבה וגאולה. בגרסתו זו ההקרה אינה מובילה לגאולה האולטימטיבית, אלא היא שלב חוזר ונשנה שבו העם נדרש להקריב קורבנות כחלק מן המציאות הקיומית שלו. נימה דומה של פיכחון או של ייאוש לנוכח ההכרה כי אין מנוס מהמוות, וכי כל שניתן לצפות לו הוא דחייה זמנית של המוות בהפוגות שבין מראות הקרב, ניתן למצוא גם בטקסטים ספרותיים אחרים (ראו: אופיר, 1979, 6-11; מילמן, 1991, 63-64).

בעיבוד מודרני של סיפור העקידה, שנכתב בסגנון דמוי-מקראי, חיבר חנוך לוין גרסה חדשה תחת הכותרת "יצחק" (הוצג בשנת 1970). בגרסה קצרה זו יצר לוין סיפור מחזורי שהולם את ההקשר הפוליטי המידי: אברהם בן הארבעים יולד את יצחק, שגדל לבן-חיל, וכאשר הוא מגיע לגיל עשרים הוא נופל במלחמה עם הערבים. אביו קובר אותו, ובהיותו בן ששים הוא מוליד בן ששמו יצחק, שגדל לבן-חיל, ובהיותו בן עשרים הוא נופל במלחמה עם הערבים, ואביו קוברו, וחוזר חלילה. הסיפור נכנס למלכוד שהוא אינו מסוגל להשתחרר ממנו, כאשר השינוי היחיד המתרחש בעלילה זו הוא תהליך הזדקנותו של אברהם. לבסוף אברהם מוצא פתרון שמעניק לסיפור מוצא מהמעגל הסגור ומבטיח המשכיות למשפחתו: "ויהי אברהם בן מאה שנה ויאמר: 'הבה נתחכמה לאלוהינו'. ויולד בן ויקרא את שמו יעקוב, כי עקב אברהם את אלוהים והוליד את נכדו תחת אשר יוסיף להוליד את בנו" (לוין, 1987, 149). במציאות שאלה נקלע סיפור העקידה המודרני, כאשר כל אחת מגרסות יצחק נופלת חלל במלחמה, לוין מציע שאברהם יוליד בעצמו את נכדו כמוצא מן המלכוד. "פתרון" אבסורדי זה מבליט את האבסורד במציאות שבה אי-אפשר להבטיח את עתיד הצעירים בשל המלחמות החוזרות. בניגוד נוסף לסיפור העקידה המקראי, אלוהים אינו מחולל נס הפותח פתח לגאולה; הפתרון בנוסח זה מושג על-ידי הערמה עליו. מעניין לציין בהקשר זה כי התמודדות האב עם הצורך להבטיח את המשכיות המשפחה לאחר מות הבן מופיעה כמוטיב בצורות שונות גם בטקסטים ספרותיים אחרים.¹¹

11. הדאגה של האב להמשכת השושלת לאחר מות הבן מופיעה בהלך בשדות מאת משה שמיר (1972 [1948]). התגובה המיידית של האב, כאשר הוא שומע

מחיר הדמים של הסכסוך הנמשך העצים את הצורך להתמודד עם חווייתם המורכבת של האבות והבנים במעשה ההקרה, והגביר את ההזדהות עם יצחק כסמל לקורבן. התערערו דמותו המיתית של ה"צבר", שאומץ-ליבו ונכונותו למות למען המולדת היו מאפייניה החשובים, תרמה לראייתו המחדשת של יצחק כקורבן סביל ולעלייה בביקורתיות כלפי האב המקריב כמי שמייצג את ציפיות החברה לגבורה ולהקרה וכופה אותן על בנו. בגרסה שונה של העקידה מאת חנוך לוין (שנכללה במופע "מלכת האמבטיה"), אברהם מופיע כדמות גרוטסקית של זקן המרוכז בעצמו ובצרכיו הפרטיים ומגלה חוסר רגישות לגבי בנו. לוין בנה את הגרסה הזו כדיאלוג בין אברהם ליצחק:

אברהם: בני, יצחק, אתה יודע מה אני הולך לעשות לך עכשיו?

יצחק: כן, אבא, אתה הולך לשחוט אותי.

אברהם: אלוהים ציווה עלי.

יצחק: אין לי טענות אליך, אבא, אם אתה צריך לשחוט אז תשחט.

אברהם: צריך לשחוט, אני חושש שאין ברירה.

הדיאלוג נעשה מורכב יותר, כאשר עידודו האירוני של יצחק לבצע את ההקרה חושף את חומרת המעשה. אברהם מתלונן על כך שיצחק מאשימו ואינו מתחשב בקשייו בתפקיד האב המקריב:

יצחק: מה פתאום להאשים, הרי אתה רק שליח של אלוהים, לא? וכשאלוהים אומר לך לשחוט את הבן שלך כמו כלב, אתה מוכרח לרוץ ולשחוט.

אברהם: יופי, יופי, זה באמת מה שמגיע לי בגילי. תטיל עלי את כל האשמה אם זה נוח לך, עלי, על האב הזקן והשבור שלך שמוכרח בגילו לטפס איתך על הר, לעקור אותך למזבח, לשחוט אותך, ואחר כך עוד לספר את הכל לאמא. אתה חושב שאין לי מה לעשות בגילי?

על מות בנו כפעולה, היא להבטיח שחברתו של הבן לא תעשה הפלה כפי שתכננה. בגרסה הקולנועית (יוסף מילוא, 1967) בולט המוטיב שהנכד משמש תחליף סמלי ומוחשי לאביו ביחסיו עם סבו. המוטיב של סב המוליד את נכדו מופיע גם בספרו של א"ב יהושע מר מאני (1990), שבו האב מקיים יחסי-מין עם אשת בנו שנרצח על-ידי הערבים, על-מנת להבטיח את המשך זרעו.

יצחק: אני פשוט מבין אותך, אבא, אני באמת לא מתלונן. אומרים לך לשחוט אותי, לנתק במו ידך את המשך השושלת שלך, לשטוף את הידיים שלך בדם עצמך – אני מוכן, בבקשה, תשחט, אבא, תשחט.

אברהם: ככה, בן יקר, משחקים ברגשות של אבא שעוד מעט יהיה אב שכול. שבור לי, שבור לי את הלב, בן מחונך שנותן כבוד להורים, הסתכל לי בעיניים הגדולות שלך, בן חביב וקצר לאביך הישיש והנתון בצבת הגזירה את השנה-שנתיים האחרונות שעוד נשאר לו לחיות אחריו. (ליון, 1987, 89).

ברגע מסוים יצחק מפנה את תשומת-ליבו של אביו לקול המצביע על האיל כתחליף לקורבן הבן. אברהם כבד-השמיעה רוחה אומנם בתחילה את הפתרון החלופי, אך לבסוף הוא משתכנע ויצחק ניצל ממוות. כפי שמציינת אראלה בראון (1998), ניתן להבין את הגרסה הזו של העקידה כמצביעה על התפיסה ש"קול אלוהים" תלוי בפרשנות חברתית, וכי כל עוד שולטת התפיסה כי אלוהים או ההיסטוריה ממשיכים לדרוש קורבנות, נמנעת האפשרות להציל את ממשיכיו של יצחק (ראו גם קרטון-בלום, 1989).

ביקורת נוקבת יותר כלפי האב משמיע ליון בשירו "אבי היקר" המוזכר לעיל. הדובר, המייצג את קולו של הקורבן הפטריוטי הצעיר, פונה אל אביו בדרישה שיימנע מעמידת-גאוה של אב שכול ליד קברו ומרטוריקת ההנצחה הנשגבת. השיר מעמיד את יצחק במרכז העלילה של העקידה, ושולל מאברהם את הזכות לראות את עצמו כשותף למעשה ההקרבה. יתר על כן, נימת ההאשמה הבוטה בדבריו של הקורבן הפטריוטי פוגעת במעמדו של האב כמייצג משפחת השכול הלאומית וכסמל פטריוטי מקודש. התגובה הזועמת על שיר זה, בשנת 1970, הובילה לסערה הציבורית שהורידה את מלכת האמבטיה מן הבמה. אולם כעבור שלושים שנה, כאשר חזר חנוך ליון לאותו שיר בהצגה "רצח" בתיאטרון הקאמרי, שוב לא עורר השיר תגובות חריפות. בישראל של שנות התשעים נחשב ליון לאחד המחזאים החשובים, ואף-על-פי שדעותיו הפוליטיות היו מזהות בבירור עם השמאל, ולפיכך לא ייצגו את כלל הציבור הישראלי, הן נהפכו למרכיב מוכר של השיח הציבורי, ונשמעו אף קולות נוקבים ממנו.¹²

12. ברוך זו, ובצורה בוטה אף יותר, מתמרמר הדובר בשירו של יצחק לאור על תפקידו של "הטומטם הזה יצחק" (לאור, 1985), וקורא לו לחרוג מן הסבילות

גם כאשר ההתייחסות למיתוס העקידה מובלעת יותר, ניתן לגלות בספרות העברית תהליך של החרפת הביקורתיות כלפי דמות האב התובעני הנכון להקריב את בנו תוך קבלה לא-ביקורתית של הרטוריקה הפטריוטית ושל מעמדו כאב שכול (שטיינר, 1975). עמדה ביקורתית זו עולה בסיפורו של עמוס עוז "דרך הרוח" שנכתב כבר בשנת 1962 (עוז, 1986). דמות הבן בסיפור זה מהווה דוגמה של אנטי-גיבור המוצא את מותו לא בשדה-הקרב, כי אם במפגן צניחה. בניגוד לדימוי האידיאלי של הצנחן הגיבור ובעל התושייה, ובניגוד לציפיות אביו הנוכח במפגן, הבן פוחד לנתק את חבלי המצנח ולקפוץ על-מנת להציל את עצמו ממוות בטוח, ונשאר עקור למצנחו מעל לכבל חשמלי בעל מתח גבוה. תחינתו לעזרה ("זרם", בכה בנער, 'אני מתחיל להרגיש זרם, תורידו אותי מהר') מעלה את זעמו של האב על הפגנה פומבית זו של חולשה. "עיני האב נמלאו דם והוא שאג: 'פחדן שכמוך, תתבייש, פחדן!' (שם, ע' 58). בניסיון כושל, שניתן לפרשו כמעשה התאבדות, גורם הבן למותו, וכאשר האב עוזב את המקום מלווה בקהל, המספר מעיר בנימה אירונית: "מעמדו של אב שכול אופף את האדם בהילה של יסורים קדושים. אבל שיינבוים איננו מהרהר עכשיו בהילה זו." (שם, ע' 62)

הצגה ביקורתית עוד יותר של האב השכול מופיעה בנובלה בתחילת קיץ 1970 של א"ב יהושע. העלילה מוצגת מנקודת-מבטו של האב, מורה מזדקן המקבל ידיעה על נפילת בנו בפעולה צבאית (יהושע, 1974). מעמדו החדש כהורה שכול משנה את היחס המנוכר כלפיו בבית-ספרו ויוצר מערכת יחסים חדשה בינו לבין בנו המת. אולם בתפנית מפתיעה מסתבר לאב שזיהוי המת מקורו בטעות, והוא מגלה את בנו במחנה צבאי מרוחק. הסיפור מציג ניגוד בולט בין נכונותו המהירה של האב למלא את תפקיד האב השכול כמגע עם אנשים זרים לבין הקושי שלו ליצור קשר משפחתי חם עם בנו ועם כלתו. החזרה האובססיבית של המורה אל הרגע שבו נודע לו על מות בנו, ושקיעתו בהזיה על המסר

של קורבן על-מנת להציל את עצמו מאביו: "...לסמוך על אבא כזה? שישכים להורגו. שיכלא את אביו את יחידו את אברהם בבית סוהר בבית מחסה במרתף הבית ובלבד שלא ישחט. יצחק יצחק, זכור את אשר עשה אביך לישמעאל אחיך." ראו גם ניתוחו של מילמן, 1991, 67-68. יעל פלדמן אף מבליטה את המימד האדיפלי של פעולת המרידה באב (Feldman, 1998, 218).

החינוכי שיעביר לתלמידיו ועמיתיו בנאום על משמעות השכול (גם לאחר שגילה כי בנו חי), מבטאים את הביקורתיות ביתר חריפות.

באופן ביקורתי דומה מציג יורם קניוק בהיהודי האחרון (1981) את החשיבות הרבה שאב שכול מייחס לתפקידו הציבורי ולדמות בנו כקורבן פטרייטי. האב נהפך לדמות פעילה בקהילת השכול ומבקש להנציח את בנו כגיבור. חברו לקרב של הבן המת בודה למען האב עלילות גבורה של הנופל, ומייחס את מותו למערכה חשובה יותר מהקרב שבו מצא את מותו. מתוך רגש מחויבות כלפי האב ומתוך הכרה בחשיבות שהוא מייחס לדימוי של בנו, הוא אף מוסיף עוד נופך לדמות המת כאשר הוא מייחס לו כתיבת שירים שלא הוא כתבם, על-פי דפוס ההנצחה המקובל.¹³ למרות סירובה של האם השכולה להשתתף בפולחן הנצחה זה ולאמץ את השינויים שהכניס החבר, ולמרות המודעות (החלקית, לפחות) של האב ליסודות הברויים של הביורגריה המומצאת, הוא ממשיך לרבוך בה כבסיס להנצחת בנו. ואילו החבר, שמגלה את הפוטנציאל הכלכלי הטמון במעשה זה, נהפך לקבלן הנצחה משגשג, הנכנה על חשיבותם של ההקרבה הפטרייטית ופולחן הנופלים בחברה הישראלית. קניוק יוצר ניגוד אירוני בין ניצול השואה בעל הזיכרון האוטומטי, שקלט בתקופת השואה כמות אדירה של מידע ללא יכולת הבחנה וסינון, לבין תעשיין ההנצחה הישראלי המשנה את העבר בצורה מכוונת על-מנת להתאימו לצורכי ההווה, תוך שימוש ציני בצרכים החברתיים והאישיים של משפחת השכול. קניוק מטפל בתופעות אלה בחברה הישראלית בהקשר רחב יותר של ההיסטוריה היהודית, ומציג אותן כגלגול עכשווי של דפוסים יהודיים החוזרים על עצמם בדורות ובמקומות שונים (Zerubavel, 2002). הביקורת על המלחמה ועל אובססית ההנצחה בחברה הישראלית נעשתה

13. סיון (1991, 158-166) מציין את השתתפותם של חברי הנופלים ביצירת חוברות-זיכרון שההורים השכולים מארגנים, על-פי המודל של חברים מספרים על ג'ימי (1952). בקובץ-זיכרון זה נכללו גם שירים שחיבר הנופל ואשר נמצאו בעזבונו (שם, ע' 233-247). דן בן-אמוץ מתייחס בלא שם זיין ללחץ שהצעירים חשים לייפות את דמות חבריהם על-מנת לספק את ההורים השכולים: "[האב] רוצה שהחברים שלו יכתבו משהו. יש לו מכתבים. המכתבים — ככה. די רגילים. אבל הוא כתב כמה שירים לא רעים... לא ידעתי מה להגיד לו. מה אפשר לכתוב עליו? 'היה בחור טוב'. הוא באמת היה בחור טוב, אבל זה נשמע כל כך נדוש." (בן-אמוץ, 1973, 201).

למוקד הסרט "העיט" (יקי יושע, 1981), המבוסס על חלק זה של היהודי האחרון.

הודות למעמדו המרכזי של מיתוס העקידה במודעות הקולקטיבית היהודית והישראלית, הוא משמש מסגרת-התייחסות לתופעת הקורבן הפטרייטי גם כאשר הוא אינו נזכר במפורש. אובדן חייהם של צעירים במלחמות ובתקריות צבאיות ממשיך לחזק את הצורך לחזור אליו כאל מודל של הקרבה. מורכבותו של המיתוס פותחת אותו למגוון של פרשנויות המייצגות עמדות פוליטיות שונות ביחס למציאות המיידית, ותורמת למעמדו כטקסט סמלי המקשר בין העבר להווה. המיתוס משמש בעת ובעונה אחת בסיס לביטוי שיתוף והזדהות בין אבות לבנים ובין משפחת השכול לאומה סביב פעולת ההקרבה, וכלי למחאה או להתרסה כלפי המרכיבים השונים במערכת ההקרבה הפטרייטית. בהתאם למסגרת הפרשנית, הוא משמש כלי תרבותי להבעת הכאב האישי ורגשות האשם מצד ההורים כלפי הבנים-הקורבנות לצד קבלת הדין (אלכסנדר ולביא, 1993, 140; טמיר, 1993, 225), אך מאפשר גם הבעת כעס והתמרמרות מצד ההורים או הבנים תוך ערעור וקריאת תיגר על המצב הדורש קורבנות על מזבח המולדת.

טוב לחיות בעד ארצנו

ההשתתפות בשירות הצבאי והנכונות להקרבה עצמית נשארו בין אבני-הפינה של האתוס הקולקטיביסטי בחברה הישראלית גם כאשר ביטויים אחרים שלו נחלשו. ההיענות לקריאה לנשק נשענה לא רק על החינוך להזדהות עם המדינה ועל הדגש שהושם בערכים של גבורה והקרבה, אלא גם על סולידריות חברתית בין אנשי יחידת מילואים המתחזקת במשך שנים של שירות משותף ופיתוח תחושה של אחריות הדדית וחלוקה בנטל (הלמן, 1993). מלחמת לבנון נהפכה לנקודת מפנה חשובה בשינוי ההתייחסות להקרבה פטרייטית. כפעם הראשונה בתולדות המדינה התפתחה מחלוקת ציבורית על הלגיטימיות של מטרות המלחמה תוך כדי מהלך הקרבות. שמה הרשמי של המלחמה — "שלוש הגלילות" — שהגדיר את מטרותיה כהגנתיות לשם הבטחת בטחונם של אזרחים ישראלים באזור הצפון, לא התקבל על-ידי כלל הציבור כמצדיק את החרידה העמוקה לשטחה של לבנון. ההפגזות על מערב ביירות וטבח

הפליטים המוסלמיים בסכרה ובשתילה על-ידי המליציה הנוצרית החריפו את הביקורת הפנימית על המלחמה.¹⁴ "מלחמת לבנון", כפי שהיא כונתה בשיח הציבורי, הוליכה להקצנה נוספת בשסע בין הימין והשמאל ולהעמקת הפערים בתפיסות-המצב שהן ייצגו (בר-און, 1985, 54-65; גרץ, 1995, 99-117). הייתה זו המלחמה הראשונה שנתפסה בצורה בוטה על-ידי חלק מהציבור כ"מלחמת-ברירה": הפגנות של כמאה ועשרים אלף איש ביוני 1982 ושל כמאה אלף ביוני 1983 מחו על מטרות המלחמה והתריעו על הפגיעה בתושבי לבנון ועל סיכונם של חיילי צה"ל במלחמה שאינה הכרחית. במלחמת לבנון ניתן לראשונה ביטוי פומבי לערעורם של חיילים על הקריאה לקרב ולהקרבה, ובקשתו של קצין בדרגת אלוף-משנה, אלי גבע, לשחררו מתפקיד פיקודי בלבנון מטעמים מצפוניים עוררה הדים רבים בתקשורת (בר-און, 1985, 83; Linn, 1996, 36-37).

ההתקוממות הפלשתינית בשטחים נגד השלטון הישראלי בסוף שנות השמונים, שהוכרה גם בשיח הציבורי הישראלי במונח הפלשתיני "אינתיפדה", והמשך המעורבות הצבאית של ישראל בלבנון העמיקו את השסעים בקרב החברה הישראלית. המשבר ביחס לשירות הצבאי התבטא בעלייה בתופעות של השתמטות מגיוס לצה"ל ובסרבנות בקרינת לשירות בלבנון או בשטחים שמחוץ לקו הירוק בקרב חיילי מילואים, למרות עונשי המאסר הצפויים למסרבי פקודה. תופעות אלה מוגבלות אומנם, אך סימנים של פתיחות חברתית גדולה יותר אליהן מעידים על שינוי ביחס לשירות הצבאי (הלמן, 1993; שביט, 2000; שטרן, 1998; Linn, 1996, 74-83, 181-194). אף-על-פי שהתנדבות ליחידות קרביות נחשבת עדיין לצעד יוקרתי בקרב צעירים המתגייסים לצבא, המניעים להתנדבות זו מבטאים מגמה אינדיווידואליסטית המדגישה שאיפה להגשמה עצמית יותר מאשר דבקות באידיאולוגיה של הקרבה למען מטרות לאומיות.

יותר מאשר בכל מצב קודם, נקלע השמאל למשבר שבו נבחן החינוך הישראלי לנכונות לקרב ולהקרבה עצמית מול עקרונות של מוסר אישי ותפיסה פוליטית השוללים את המדיניות שהובילה לקרבות ולקורבנות

14. הלחץ הציבורי הביא לידי הקמתה של ועדת חקירה, שהטילה אחריות לרצח הפליטים על שר הביטחון אריאל שרון ועל קצינים ישראליים, ותבעה את פיטוריהם.

שאינם נתפסים כחיוניים או כמוצדקים (לומסקי-פדר, 1998; Linn, 1996). מתח זה הקשה על פעילים בתנועות-מחאה כאשר נקראו לשירות מילואים שבו היה עליהם להשתתף בפעולות קרביות שהם התנגדו להן. דילמה דומה עמדה בפני הורים של חיילים סדירים: הדרישה החברתית לתמוך בבנים בעת שירותם הצבאי כפתה עליהם בחירה בין שיתוף-פעולה עם מדיניות שנגדה הם מתריעים לבין הסתכנות בניכור הבנים המגויסים (כתריאל, 1999; סופר, קסן ושוחר, 1993; Mazali, 1998).

תנועות-המחאה השונות שפעלו מסוף שנות השבעים ואילך לא יצרו מצע פוליטי, אידיאולוגי וארגוני אחיד, אך התרחבותה של פעילות המחאה בתקופה זו (בהשוואה לפעילותן של תנועות-המחאה השוליות שקדמו לתקופה זו) הצביעה על החרפת המשבר האידיאולוגי לגבי התנאים והמטרות שבמסגרתם נקרא האזרח להגשים את ערך ההקרבה הפטרויטית. "שלום עכשיו", התנועה המרכזית משנת 1978 ואילך בארגון עצרות-המחאה ההמוניות בעד תהליך השלום לפתרון הסכסוך הישראלי-הפלשתיני, גילתה יחס דו-ערכי כלפי פעילות פוליטית מובהקת. יחס זה נמשך גם כאשר הביאו עמדותיה לידי הקצנת תגובותיו של הימין, עד כדי רצח אחד מחבריה (פיגה, 1996). התנועה דגלה בעמדה כי יש להפריד בין השירות הצבאי לבין האידיאולוגיה הפוליטית, וקבעה כי על חבריה למלא את תפקידיהם בצבא גם אם הם נקראים לשרת בשטחים או להשתתף בקרבות שהם מתנגדים להם. לעומתה, התנועה "יש גבול", שהוקמה במחאה על המשך הכיבוש הישראלי בשטחים חודשים מספר לפני מלחמת לבנון, קראה לסרבנות בקרינת לשירות צבאי מעבר לקווים הירוקים (הלמן, 1999, 313-319).

התנועה "נשים בשחור", שהוקמה בשנת 1987 בעקבות האינתיפדה ובהשראת ההפגנות המפורסמות של הנשים הארגנטיניות בכיכר דה-מאיו, שילבה מחאה נגד הכיבוש בשטחים עם אידיאולוגיה פמיניסטית של אקטיביזם פוליטי (הלמן ורפפורט, 1997; מזלי ולבנה-פרוידנטל, 1998; שדמי, 1992). התגובות הגסות והתוקפניות כלפי ההפגנות הקבועות של הנשים הלבושות בשחור, הניצבות דוממות עם שלטים נגד הכיבוש בצמתים מרכזיים ברחבי הארץ בימי שישי בצוהריים, מעידות על האיבה העמוקה כלפי עמדותיהן וכלפי הטקטיקה שבה בחרו. לעומתן, ארגון "ארבע אימהות", שנוסד בשנת 1997 כדי לפעול למען הוצאת הצבא מלבנון, הגביל את עצמו למחאה פוליטית נגד המשך מעורבותו

של הצבא בלבנון, ונמנע מלקרוא לחיילים לסרב לשרת בלבנון. השתייכותן של הנשים המייסדות ליישובי הצפון העניקה לארגון גיבוי מוסרי נוסף. אף-על-פי-כן, גם תנועה זו ספגה ביקורת מצד חוגי הימין על עמדות אנטי-פטריוטיות, על פגיעה במורל הציבורי והצבאי ועל מעורבותן של נשים בפוליטיקה.¹⁵ אימוץ עמדת הארגון על-ידי ראש הממשלה אהוד ברק, שלוש שנים אחר-כך, הוליכה לנסיגה מלבנון (מאי 2000). דוגמה שונה לתנועת-מחאה היא "פרופיל חדש", התובעת הכרה בטעמים מצפוניים כסיבה לגיטימית לקבלת פטור משירות בצבא. התנועה יוצאת נגד מדיניות הצבא להעמיד לדין מחויבי גיוס או לאשר את שחרורם מהצבא על-ידי "הורדת פרופיל", פעולה המגדירה את המשוחרר כלוקה בבעיות נפשיות ושוללת את הלגיטימיות של האמונה ההומניסטית-החילונית כבעלת מעמד זהה לאמונה דתית המזכה את תלמידי הישיבות בפטור משירות צבאי.

משמעותן של תנועות-מחאה אלה אינה בהיקפן המספרי, אלא במפנה האידאולוגי שהן מייצגות. בחברה שבה המודעות לבטחון האומה נהייתה לאחת מאושרות תרבותה, ואשר בה קריירה צבאית נהפכה לאמת-מידה בולטת לקידום חברתי ופוליטי (קימרינג, 1993), מחאה ציבורית בנושאים הקשורים לבטחון המדינה נתפסת כעמדה חתרנית המסכנת את הסדר החברתי ואת האינטרס הלאומי. המתח בין האידאולוגיה הפטריוטית לבין העמדות הפוליטיות בקרב השמאל בא לידי ביטוי בצורך לעגן את לגיטימיות המחאה הפוליטית בעברם הקרבי-הפיקודי של המוחים (כפי שבא לידי ביטוי ב"מכתב הקצינים" לראש הממשלה בשנת 1978, במכתבם של חיילי המילואים לראש הממשלה באוקטובר 1966, וב"מכתב הקצינים" באביב 2002).

15. תוך כמה חודשים דיווח הארגון על כחמש מאות חברים, ויותר מעשרת אלפים איש חתמו על הצהרת הזדהות עם התנועה (נגה, 31 (1998), 31). הארגון ספג מאמרי-ביקורת בנימה לעגנית ומזלזלת מצד מתנגדיו מן הימין: "משעשע לראות נשים שמדברות בשם האינסטינקט הבסיסי שלהן כאמהות לחיילים, מפגינות ידע מודיעיני וביטחוני הנוגע לחיזבאללה לשיטותיו וליעדיו." מול הנימה המזלזלת כלפי הנשים והתומכים בהן, המייחסת להם "יללות" ו"בכיי", הכותבים תומכים ב"מדיניות מערכתית המתבססת על שיקולים מודיעיניים ואסטרטגיים" (נקודה, 211 (1998), 57; ראה גם נקודה, 220 (1998), 63).

מול הלגיטימציה הקרבית של הגברים כבסיס להבעת מחאה נגד מטרות המלחמה שבשמן הם או בניהם נקראים לסכן את חייהם, המחאה הנשית מתבססת בראש ובראשונה על תפקידה הביולוגי והחברתי של האישה כאם (כפי שהעיד השם "ארבע אימהות"). "המחאה היא הדרך היחידה הפתוחה בפנינו לשינוי חברתי... אנו המופקדות על יצירת חיים, לא נוכל יותר לתת ידנו למעגל האינסופי של הכחדתם", הסבירה אחת המשתתפות בהפגנות מחאה (ספרן, 1988, 25). גם אימהות שהפנימו את ערך ההקרבה האישית חשו במתח בין חובתן האזרחית לתרום למדינה מול מחויבותן להגן על חיי בניהן. עדותה של אם במכתב פתוח שהתפרסם בכתב-עת של נשים מבטא מתח זה. היא פותחת את דבריה בנימה של הצטרפות על עמדתה: "אינני תבוסתנית. אני אזרחית שגרה במדינת ישראל וגאה כאשר ילדי ממלאים את חובתם למולדת. כך חונכתי אותם. כך חנכו אותי." לאחר אמירה זו ותיאור מפורט של קורבנות הדם שמשפחתה כבר הקריבה למען המדינה, היא מביעה את מצוקתה החרפה כאם לגבי בניה: "ומה אם בגלל החינוך הפטריוטי הזה לא ישובו יום אחד? האם יש לי הסמכות המוסרית לשלוח אותם אל מקום שאולי, חס וחלילה, לא ישובו ממנו? ואולי ישובו פצועים וחבולים?" (רב-הון, 1993, 52-53). המחאה הנשית קיבלה גם צביון פמיניסטי לוחמני יותר: "המוות וההרס הסיטונאיים של המלחמה הם האנטיטיזה לנטייה הטבעית של האשה לתת חיים ולשמור אותם. המלחמה מבטאת את השיטה הגברית לפתרון סכסוכים — דרך הכיבוש והדיכוי" (שלו, 1988, 26-27). תפיסה זו מצביעה על השיח הנשי כעל אפיק חלופי לשיח המיליטריסטי-הגברי השולט בתרבות הישראלית, המוביל לבחירה בדרך "האלימות, הכוחניות, דרך החרב והמלחמה" (מזלי ולבנה-פרוידנטל, 1998, 34; ראו גם נווה, 1998).

ההתארגנות הנשית סביב פעולות המחאה משמעותית במיוחד לנוכח מקומה השולי של האישה במיתוס ההקרבה הפטריוטית — גם בסיפור המקראי על עקידת יצחק, המתמקד באברהם, קולה של שרה נעדר — ולנוכח מוגבלותו של הייצוג הנשי בזירה הפוליטית. נראה כי בחברה שבה מיתוס הלוחם כה מרכזי וכולט בעיקר בתרבות הגברית, קל יותר לאישה להתבטא באופן פומבי נגד המלחמה בשם שימור החיים. עם זה, הקול הנשי אינו משקף עמדה פוליטית אחידה (ראו, לדוגמה, את ההתארגנות "נשים בירוק" בשטחים), ואין לנשים מקום ראשוני או בלעדי

בפעילות המחאה בכללותה. הגברים הינם מרכיב חשוב בהתארגנות זו, ומוכילים בתפקידי הנהגה את תנועות המחאה המרכזיות.

הקרב על הנופלים

המשבר האידיאולוגי שהביא לידי עלייה בפעילות המחאה התבטא גם בתחום ההנצחה. התפיסה הפטריוטית מניחה כי שותפות בערכים ויחסי נתינה הדדיים יוצרים יחסים הרמוניים בין מוסדות המדינה לקהילת השכול, וכי הם מבוססים על ההכרה בחשיבות העליונה של הזיכרון הציבורי וביחסים המשלימים שבינו לבין הזיכרון הפרטי. כל עוד הייתה הסכמה ציבורית לגבי הצורך בהקרבה פטריוטית ולגבי חשיבות תרומתה למדינה, התקבלו גם פולחן ההנצחה הקולקטיבי והאידיאליזציה של המוות והשכול כמובנים מאליהם במסגרת תפיסת החליפין המבוססת על הדדיות בין המדינה לקורבן. אולם התגברות הספקות לגבי ההצדקה של ההקרבה הפטריוטית ערערה את התחושה כי בפעילות ההנצחה יש משום פיצוי נאות לקורבן או למשפחתו. הסתייגותו של הדור הצעיר מפולחן ההנצחה של הנופלים כתמורה הולמת לפעולת ההקרבה באה לידי ביטוי נוקב במילות השיר של יונתן גפן: "אמא, אני לא רוצה למות/ אבא, אני לא גיבור/... לא רוצה להיות חוברת/ לזכרו של יונתן/ לא רוצה להיות מסגרת/ בעיתון הכי קטן".

יתר על כן, בתקופה שבה עולה האתוס האינדיווידואליסטי, לא מספקת עוד ההנצחה הלאומית תמורה נאותה לאובדן חיי הפרט, והדפוסים המקובלים של ההנצחה, הגורמים להרחקה ולהשטחה של דמות המת, חותרים תחת ייחודיותו כפרט.¹⁶ הדרישה לאחידות בהנצחה של חללי צה"ל מצד המוסדות הציבוריים הביאה לידי כך שהבעלות על זכרון

16. תהליך ההשטחה של דמות המת מתרחש גם בצורות הנצחה אישיות, כגון הספרים או חוברות-זיכרון, אם כי בצורה בולטת פחות, כפי שמעידה עמית על ממצאיה במחקר על חוברות-זיכרון לנופלים (עמית, 1995). בן-עמוס ובייט אל מצאו תהליך דומה של קיבעון בדפוס ההנצחה של טקסי יום-הזיכרון (Ben-Amos & Bet-El, 1999), ואילו יגאל שוורץ מוחה על תהליך יצירתם של "מסורת" ו"נוסח" קבועים להספרים לחיילים. "ההספרים הללו משתגרים והולכים. ואיתם משתגר גם המוות." (שוורץ, 2000)

המת נהפכה לאחד ממוקדי המתח הקשים בין משפחות השכול למדינה. בעוד שקרובי המת רואים בו חלק מהמסגרת המשפחתית, המדינה תופסת אותו כחלק בלתי-נפרד ממערכת הזיכרון הלאומי. תביעתם של הגורמים המייצגים את המדינה לאחידות מוחלטת בהנצחה של חללי צה"ל עמדה בניגוד הולך וגובר לרצון המשפחה לתת ביטוי אישי לערכיה בהנצחת בנה. מתח זה הגיע לכלל עימותים משפטיים כאשר דרישתן של משפחות שכולות להיות שותפות בקביעת נוסח ההנצחה על מצבות בניהן נדחו על-ידי שר הביטחון והמועצה הציבורית להנצחת החייל. המתח הוקל בשנת 1995, כאשר דחה בית-המשפט העליון לצדק את דרישתם של מוסדות ההנצחה לשליטה מלאה בנוסחי ההנצחה, בטענה כי זו גישה קולקטיביסטית ארכאית המשקפת "פטרנליזם מוחלט", ופסק כי על משרד הביטחון לאפשר גמישות מסוימת בכיתוב על מצבות.¹⁷

מוות של בן, גם כאשר הוא נופל בקרב, מלווה לעיתים קרובות בתחושת אשם המקשה על ההורים להשלים עם האובדן (טמיר, 1993, 218-220). במקרה של מוות בתאונה הנגרמת כתוצאה מתקלה טכנית, טעות-אנוש או רשלנות, תחושת הכעס והאשם מחזקות מגמה זו ומקשות עוד יותר את קבלת המוות כקורבן פטריוטי. בעבר לא ניתן פרסום לתאונות באימונים צבאיים, אך לאחרונה השתנתה מגמה זו, ותאונות מסוג זה זכו בסיקור תקשורתי נרחב. במקביל חלה גם עלייה בתביעותיהם של הורים שכולים להעניש את הקצינים האחראים למות בניהם, וגם תביעות אלה זוכות בפרסום ניכר (אסון הרולטה בבסיס חיל-האוויר ואסון צאלים ב' מהווים דוגמות בולטות לכך). רפוסי שינוי אלה מצביעים על גישה ביקורתית יותר כלפי הצבא ועל התערעורת האמונה כי שיקולי

17. על הדיון בשינוי בחוק, ראו רובינשטיין, 1977. המועצה הציבורית להנצחת החייל, הפועלת מכוח חוק בתי-קברות צבאיים (תשי"ג) המליצה לפני שר הביטחון לדחות את הבקשה של משפחת ויכסלבאום, שכנה נפל באסון צאלים, להוסיף לנוסח הקבוע שורה עם שמות אחיו ואחיותיו של הנופל. בדיון ראשון דחה אומנם בג"צ את עתירת המשפחה, אך בדיון מאוחר ממכו רוב השופטים בהתרת ביטוי אינדיווידואלי "במסגרת תבנית אחידה ומבוקרת". ב-1 במאי 1996 העבירה הכנסת את תיקון 3 לחוק בתי-קברות צבאיים, שאפשר הכנסת ביטוי אישי לנוסח האחיד לאחר אישורו בהתאם לכללים שקבע משרד הביטחון ואשר אושרו על-ידי ועדת החוץ והביטחון של הכנסת.

המערכת הצבאית מבטיחים כי נפילת חיילים הינה חיונית ומוצדקת. העלייה הכוללת במוטיב הספרותי של מוות בתאונה במהלך השירות הצבאי (להבדיל מנפילה בקרב) תורמת להדגשת הפער בין נסיבות המוות לבין השגבת המוות בשירות צבאי ברטוריקת ההנצחה הלאומית (Zerubavel, 2003). ייתכן כי הבחירה במוטיב זה גם מעניקה לגיטימיות לתיאור דו-ערפית עמוקה או אף עוינות מצד המשפחה השכולה כלפי רשויות הצבא ומשרד הביטחון, ולתיאור הקושי שלה להשלים עם האובדן שאינו עומד בתנאים להקרבה פטריוטית.

הרומן *אבן תחת אבן* מאת בתיה גור (1998), שנכתב בהשראה של עימות משפטי שזכה בסיקור נרחב,¹⁸ מתאר את מאבקה החריף של אם שכולה, המאשימה את הצבא במוות הבן בתאונה בבסיס חיל-האוויר ותובעת להעמיד לדין את הקצינים האחראים. האם דורשת גם לאפשר לה לחרוג מן הנוסחה המקובלת בהנצחת מות חיילים בתאונה ("נפל בעת מילוי תפקידו"), כדי להתאים את המצבה למציאות המוות של בנה. היא מאשימה את הכיתוב הצבאי כשקרי וכמכשיר שנועד לשרת את האינטרסים של הצבא לצורך טיוח אחריותו למוות הבן: "הוא לא נהרג ולא נפל, הכל שקר. שקר גדול, וגם לא תאונה, הוא נרצח, וזה מה שיהיה כתוב כאן עכשיו, כמו שצריך. יהיה כתוב שהוא נרצח על ידי מפקדיו, הובל כשה לטבח, כי זאת האמת ועל הקבר של עופר תהיה כתובה האמת" (שם, ע' 27). משנרחבת תביעתה לבחור את הכיתוב למצבה של בנה, האם מפסלת מצבה משלה, ובמבצע כמו-צבאי, בחשכת הלילה, היא מפוצצת את המצבה הצבאית ומעמידה במקומה את יד-הזיכרון שלה: "עופר אבני, זך וטהור, הובל כשה לטבח בידי מפקדיו". במילים אלה האם מנפצת את הגדרת בנה כקורבן פטריוטי, ובחירתה בביטוי "כשה לטבח" מרמזת על הרמיון בינו לבין קורבנות השואה. הצגה זו של הבן כקורבן סביל מעמידה את הצבא בתפקיד הצר והנוגש, וחותרת תחת הדימוי האקטיביסטי של הלוחם הישראלי. כאשר האם נואשת

18. *אבן תחת אבן* נכתב בהשראת תקרית מותו של אמיר מלט בעת שהשתתף במשחק "רולטת הרשת" בבסיס חיל-האוויר (גור, 1998, 248). הרומן, על-פי עדות המחברת, הינו בדיוני אומנם, אך היא בחרה במקרה זה כב"משל" – מושג המבליט את השלכותיו החברתיות והמוסריות של הטקסט הספרותי ביחס למציאות החברתית.

מנסיבותיה להשפיע על שינוי הגישה של הממסד הבטחוני, הכופה עליה את הגדרת מות הבן כקורבן פטריוטי, היא בוחרת להתאבד על קבר הבן בפעולה אחרונה של התרסה נגד השרירותיות והאטימות של מערכת ההנצחה.

בעוד שהזיכרון הלאומי מבוסס על קביעת גבולות ברורים בין קהילת החיים לקהילת הנופלים, ותוחם את הזמן והמרחב שבהם מתאפשר מפגש סמלי בין שתי הקהילות (כגון לוויית, עצרות-זיכרון, ימי-זיכרון, בתי-עלמין צבאיים, אנדרטות וכולי), הזיכרון הפרטי כופר בגבולות הנורמטיביים לגילויי אבל או למפגש בין החיים למתים. מחקרים על תגובותיהם של הורים שכולים מגלים כי "חווית השכול [הינה] מוקד קיומי חזק ביותר, אם לא המרכזי ביותר, בחיי ההורה השכול", וכי היא מתבטאת ב"מעורבות חזקה ומתמשכת בחווית האובדן ועיסוק אינטנסיבי בבן שנפל" (ויצטום ומלקינסון, 1993, 243-245; טמיר, 1993; רובין וכ"ץ-דיכטרמן, 1993, 54). בניגוד לצורך פנימי של קרובים שכולים להקדיש את עצמם לעבודת-זיכרון פהטית, שבאמצעותה הם שומרים על קשר הדוק ונמשך עם המת, בולטת הסתייגותם מהשתתפות בטקסים הרשמיים לחללי צה"ל.

תופעה זו קיבלה ביטוי ספרותי בעל עוצמה ביצירות העוסקות בנושא האבל והשכול, והיא בולטת במיוחד בהר הטועים מאת יהודית הנדל (1991). רומן זה, המתאר יום אחד בחייה של קהילת שכול בבית-קברות צבאי, חושף עולם חבוי של אבל ושכול שהינו מעין עולם צללים מחתרתי הנמצא באיזור הסף שבין החיים למוות. לגבי החברה, בית-העלמין הצבאי מהווה אתר של מוות קיבוצי, שבו הזמן ההיסטורי קופא בתוך מרחב פיזי של הנצחה פטריוטית. אך בעולמם של חברי קהילת השכול, שאותו מתארת הנדל, המציאות של בית-הקברות נתפסת כדינמית וכעתירת-משמעות, בעוד שהעולם החברתי שמחוץ לו מחוויר כאילו שם קפא הזמן ואיבד את משמעותו. באיזור-דמדומים זה, היחסים של ההורים השכולים עם המתים נמשכים ומטופחים בביקורים תכופים, או אף יומימיים, ובעבודת-אבל פרטית המתבטאת בהתעסקות בגינון סביב הקברים, בהבאת חפצים שהמתים קשורים אליהם אל בית-הקברות, בדאגה לשלומם של המתים מתחת למצבות, כמו גם בהימנעות ההורים מביקורים בבית-הקברות בשעה שהם חוששים כי מראם עלול לצער את המתים (שם). מסר דומה עובר ברומן *גאות החול* מאת ליאה איני (1992),

הבנוי כמונולוג פנימי של אלמנה המופנה אל בעלה שנפל בעת שירותו הצבאי. יחסי הקרבה וההתחשבות של המשפחה השכולה עם המת מעידים על התפיסה שהמתים טרם נפרדו מעולם החיים. יתר על כן, המתאבלים מביעים את התחושה כי מאז נפל בנם, נהפכו הם עצמם לאבן (אבן תחת אבן), הם נמצאים בצד הלא-נכון של האדמה או חשים כמי שנמצאים בארון-מתים (הר הטועים). נסיונה של האלמנה בגיאות החול לעבור לגור בבית-הקברות לצד בעלה מהווה דוגמה קיצונית לקריאת-תיגר על התפיסה החברתית הנורמטיבית הדוגלת בהפרדה בין קהילות המתים לחיים. תיאורים אלה משקפים את הקושי הנמשך של המשפחה השכולה לחזור לתפקוד מלא במערכת החברתית, ולקבל מתוך השלמה את הקורבן הפטרייטי שנגבה ממנה.

הבעייתיות שבפער בין האידיאולוגיה הפטרייטית לבין חוויית הפרט הניבה גם התעניינות גדולה יותר באלמנת-המלחמה ובעולמה הפנימי והחברתי לאחר נפילת בעלה. הטיפול בנושא זה בספרות ובקולנוע חושף את מצבה הפגיע במיוחד של אלמנת-המלחמה, כאישה צעירה העומדת מול מערכת ציפיות מורכבת ובעלת סתירות פנימיות. תפקידה כחלק ממערכת ההקרבה הפטרייטית מאציל עליה מעמד של סמל לאומי, אך היא חשה גם כמי שעומדת על הכמה ונבחנת על התנהגותה, כמושא לפיקוח ולביקורת מתמידים. כאישה בודדה בעולם חברתי המבוסס על מסגרת משפחתית, היא זקוקה לתמיכה ולעזרה, אך אלה עלולים ליצור תחושה של תלות ואובדן עצמאות, ומעמדה כאישה בודדה גורם לגילויי חשדנות ועוינות כלפיה, כמי שנוכחותה והתנהגותה מאיימים על הסדר החברתי והמוסרי (פרידמן, 1998; 1986, Shamgar-Handelman, Zerubavel, 2003). בעוד שהאידיאולוגיה הפטרייטית מדגישה את ההערכה החברתית והתמיכה במשפחת השכול, ספרות זו מגלה את הדור-ערפיות ביחסים שבין נפגעי ההקרבה הפטרייטית לבין החברה, ואת האיום שבחוויית השוליות או הבידוד החברתיים שהם עוברים.

ההורים השכולים, האלמנות והיתומים משתייכים ל"משפחת השכול" הלאומית, מהווים סמלים קולקטיביים של החברה הישראלית ונתפסים כחלק מעילית חברתית. משום כך יש משמעות מיוחדת לבחירתה של הספרות העברית העכשווית להדגיש את הבעייתיות במצבם של נפגעי השכול, העוברים תהליך של בידוד והסתגרות, בוחרים להתחבר עם אלה הנמצאים בשולי החברה, או פונים, במקרים קיצוניים יותר,

למחאה ישירה או עקיפה באמצעות פעולה הנתפסת כמעשה שיגעון או התאבדות (Zerubavel, 2003). חוויית האבל והשכול עלולה גם להביא לידי ערעור המסגרת המשפחתית – פרידה בין ההורים השכולים או התרחקות של הילדים שנותרו מהבית ומאוירת השכול והדיכאון הנמשכת (גור, 1998; הנדל, 1991; מגד, 1980). בניגוד לאידיאולוגיה הפטרייטית, הרואה ב"התאבדות האלטרואיסטית" למען המדינה גורם המשקף ומחזק את הסולידריות החברתית, תופעות אלה מצביעות על הידרדרות ביחסי הפרט, המשפחה והחברה ועל פער נוסף בין הרטוריקה הפטרייטית של ההקרבה לבין המציאות החברתית.

סיכום

בתקופת ההתגבשות של הלאומיות הישראלית הייתה הרטוריקה של ההקרבה חלק בלתי-נפרד מתהליך הבנייתה של האומה החדשה, שנאבקה על זהותה ועל זכות קיומה. ההאדרה של ההקרבה העצמית למען התגשמות החזון הלאומי הייתה ברורה מאליה, והביטויים הסמליים שלה שימשו חלק מן התשתית של התרבות העברית הלאומית. הציפייה כי הקמת המדינה תפתח תקופה חדשה של ביטחון ויציבות גדולים יותר, וכי שוב לא יהיה צורך בקריאה לקרב ולהקרבה, התערערה מול המציאות הפוליטית והצבאית של שנות החמישים והשישים. הניצחון במלחמת ששת-הימים הביא עימו תקוות מחודשות להתייצבות בטחונית, וחיזוק את האמונה בכוחו של צה"ל ובאיכות חייליו. נראה כי האמנה הפטרייטית בין האזרחים למדינה באה לידי ביטוי ברור במסירותם של החיילים למאבק על הגנת המולדת ובנכונותם להקריב את חייהם למען מטרה זו, כמו גם בפעילות הענפה של הנצחת החללים שנפלו במלחמת העצמאות כתמורה על נאמנותם הפטרייטית.

בקיעים ראשונים (אך מוגבלים) בתחושת ההתבססות הבטחונית הסתמנו כבר בתקופת מלחמת ההתשה, ואלה התגברו בשנות השבעים כתגובה על מלחמת יום-הכיפורים. תחושת המשבר התעצמה בשנות השמונים והתשעים בעקבות מלחמת לבנון והאינתיפדה. השסעים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים העמיקו את חוסר ההסכמה על התנאים שבהם נתבעו פרטים להקריב את חייהם, ומשום כך ערערו את ההסכמה על הגדרת המוות כקורבן פטרייטי או על האדרתו כפעולה

הרואית. בעוד שספרי הלימוד ממשיכים לייצג אותם מוטיבים וטקסטים פטריסטיים שהבליט החינוך העברי בשנים הקודמות, מבלי שניכרת בהם השפעה משמעותית של תהליך השלום (Bar-Tal, 1998; Furman, 1999), התגלו הבקיעים שבין השיח החינוכי ההגמוני לבין תפיסת המציאות החברתית והפוליטית המיידית הן ברובד של התרבות העממית והן ברובד האומנותי.

השימוש במיתוסים לאומיים, כגון עקידת יצחק ומילותיו האחרונות של טרומפלדור, הבליטו את השינויים שחלו ביחס לתפיסתם כטקסטים סמליים המייצגים את אידיאולוגיית ההקרבה למען המדינה. גרסות חלופיות ל"טוב למות בעד ארצנו" שמרו על המבנה והצלילים של הסיסמה הפטריוטית, אך הפכו אותה על פיה. בסוף שנות השבעים הוצגה האמרה הפסקנית כשאלה פתוחה: "טוב למות בעד ארצנו?", ושנות התשעים הצמיחו חלופות אחרות בנוסח "טוב למות בעד עצמנו" ו"טוב נבט בעד ארצנו".¹⁹ שינויים אלה של האמרה, שהייתה לסמל הנכונות להקרבה פטריוטית, ביטאו (בהתאמה) את עליית הספקות לגבי מחיר הקורבן, את דחיקת האתוס הקולקטיביסטי על-ידי האתוס האינדיבידואליסטי, ואת התפיסה כי הקריאה לנשק בתנאי האינתיפדה לא נועדה להגנה עצמית, כי אם לדיכוי בכוח של אוכלוסייה אזרחית. שינויים אלה הפרו את תחושת האיוון בין הדרישה ל"התאבדות אלטרואיסטית" לבין תגמולם של הקורבן הפטריוטי ומשפחתו על הקרבה זו. ירידת ההזדהות עם מטרת המלחמה, הפקפוק לגבי קיומם של התנאים הדרושים להגדרת מותם של חיילים כ"הקרבה פטריוטית", העלייה בביקורתיות ביחס לנסיבות מותם, ההסתייגות מתהליך ההנצחה הרשמי ופיתוח עבודת-אבל פרטית או פעולות הנצחה חלופיות – כל אלה הצביעו על שינוי ביחס להיבטים שונים של האמנה הכרוכה בהקרבה פטריוטית. הביטויים השונים לשינויים אלה מופיעים בשיח הציבורי

19. "טוב למות בעד ארצנו?" הופיע ככיתוב על מצבת הארי השואג בקריקטורה של דני קרמן שהתפרסמה לראשונה בדבר השבוע בשנת 1979 והורפסה מחדש במהו זה (קרמן, 1981); כפי שדיווח נחום ברנע (1996), "טוב למות בעד עצמנו" התנוסס על חולצתו של הזמר הנערץ על הנוער, אביב גפן, שלא שירת בצבא (אני מודה לאורי בן-דאליעזר על הפניה זו); על "טוב נבט בעד ארצנו", ראו: Linn, 1996, 142.

והפוליטי, בספרות, בקולנוע, בתיאטרון ובאומנות, ובמחקרים העוסקים בתגובותיהם של חיילים על קרב והקרבה, בפולחן הנופלים, בחוויית האבל והשכול ובאתרי הזיכרון הלאומי.

פרק זה התמקד בשינויים שחלו בגישה לקריאה לקרב, להקרבה ולקורבן, אולם חשוב להדגיש כי גילויים אלה אינם מצביעים על היעלמותה של ההקרבה כערך חשוב בתרבות הישראלית. לצד השינויים הללו נמשכים גם דפוסי התנהגות שאפיינו את החברה הישראלית של פעם: התנדרבות של פרטים לשירות ביחידות נבחרות, רצון ליטול חלק במבצעים ובקרבות של היחידה, ותחושה של מחויבות הדדית בין חיילים המשרתים באותה יחידה (תופעה משמעותית לא רק בשירות סדיר, אלא גם בשירות מילואים). השפעתם הנמשכת של אתוס הלוחם ואתוס ההקרבה ניכרת ברגישותן של תנועות-מחאה שונות לערכים שאתוסים אלה מייצגים, וכן בהתנהגותם של פרטים המשתתפים בפעילות מחאה נגד מטרתה המיידית של המלחמה, אך נענים לצווים הנגזרים מאתוסים אלה בשעה שהם או בניהם נקראים לשירות הצבאי.

שינויים אלה אינם מעידים על התפתחות ליניארית עקיבה ביחס להקרבה פטריוטית או על עליית קונסנזוס מאחד חדש, אלא על מורכבות התופעה במציאות החברתית-הפוליטית המפוצלת של החברה הישראלית. שינויים אלה מעידים על כך שאתוס הלוחם ואתוס ההקרבה, שאיחדו לפנים את התרבות הפטריוטית הישראלית, שוב אינם נתפסים כמובנים מאליהם. השתנות המציאות הפוליטית יוצרת תנודות בתגובה על נושאים אלה. עם זה, עוצמת המעורבות האידיאולוגית והרגשית בנושאים אלה בחברה הישראלית מצביעה על הקושי להפריד בין עמדות פוליטיות לפטריוטיות כאשר מדובר בנכונות להיענות לקריאה לקרב ולהקרבה. תגובותיו של הימין על פעולות המחאה של קבוצות שונות בשמאל הישראלי והאשמתן באנטי-פטריוטיות מדגימה בעייתיות זו. ההקצנה של האלימות באה לידי ביטוי בתופעות קיצוניות כגון הרצח של פעיל "שלום עכשיו" אמיל גרינצווייג, בשנת 1983, ורצח יצחק רבין בשנת 1995. אולם חשוב לזכור כי בעוד שרבים מבין הדבקים באתוס הלאומי והקולקטיביסטי ומבין המבקרים אותו שותפים באותה מסגרת אידיאולוגית-יהודית-חילונית שבה צמחה הקריאה לקרב ולהקרבה פטריוטית, קיימות לצידם קבוצות אחרות בחברה הישראלית שאינן שותפות במסגרת זו ואינן מתייחסות להקרבה הפטריוטית דרך שירות

בצבא כאל חלק מתשתית החברתית, הפוליטית והאידיאולוגית. במציאות פוליטית מפולגת זו, המתאפיינת בריבוי של מערכות ערכים חלופיות, אין השינוי שבו דן פרק זה אלא פן אחד בלבד ממערכת השינויים המורכבת ורבת-הפנים שעברה החברה הישראלית בעשורים האחרונים.

מקורות

- אופיר, י' (1979). מוטיב העקדה בשירת מלחמות ישראל. מעלות, 11(1), 2-7; 11(2), 6-11.
- איני, ל' (1992). גיאות החול. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אלבוים-דרור, ר' (1996). הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש: על תרבות הנוער של העליות הראשונות. אלפיים, 12, 104-135.
- אלכסנדר, א' ולביא, י' (1993). "המטפל הפצוע" – חווית המטפלים בקבוצת הורים שכולים. בתוך: ר' מלקינסון, ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), אוכדן ושכול בחברה הישראלית (ע' 139-154). ירושלים: כנה, משרד הביטחון.
- אלכסנדר, ד' (1985). ליצן החצר והשליט: סאטירה פוליטית בישראל. תל-אביב: ספרית פועלים.
- אלמוג, ע' (1997). הצבר – דיוקן. תל-אביב: עם עובד.
- ביאליק, ח'נ' (1966). שירים. דביר.
- ביתן, ד' (1996). "און שגיא פורח": מיתוסים של גבורה לוחמת בראשית הציונות. בתוך: ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית (ע' 169-188). ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- בן-אמוץ, ד' (1973). לא שם זיין. תל-אביב: ביתן.
- בן-יהודה, נ' (1981). 1948 – בין הספירות. ירושלים: כתר.
- בר-און, מ' (1985). שלום עכשיו: לדיוקנה של תנועה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בראון, א' (1998). תענועי קול מן השמים: נושא העקדה במחזות המחאה של חנוך לוין. בקורת ופרשנות, 33, 31-35.
- ברגשטיין, פ' (1955). רגבי הגליל. חרוזים אדומים (ע' 164-170). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ברנע, נ' (1996). החייל האמיץ גפן. ידיעות אחרונות, 18 באוקטובר.
- ברנר, י"ח (1934). תל חי. בתוך תל-חי: ילקוט (ע' 107-110). תל-אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים.
- גור, ב' (1998). אכן תחת אכן. תל-אביב: עם עובד.
- גורדון, א"ד (1952). כתבים (הדרך האומה והעבודה). ירושלים: הספרייה הציונית.
- גורי, ח' (1961). שושנת הרוחות. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גרץ, נ' (1995). שבויה בחלומה: מיתוסים בתרבות העברית. תל-אביב: עם עובד.

- הלמן, ש' (1993). סירוב לשרת בצבא כניסיון להגדרה מחודשת של האזרחות. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- הלמן, ש' (1999). יש גבול. תיאוריה וביקורת, 12-13, 313-319.
- הלמן, ש' ורפפורט, ת' (1997). "אלה נשים אשכנזיות, לבד, זונות של ערכים, לא מאמינות באלוהים, ולא אוהבות את ארץ ישראל": "נשים בשחור" ואתגור הסדר החברתי. תיאוריה וביקורת, 10, 175-192.
- הלפרין, י' (עורך) (1977 [1941]). ספר הגבורה: אנתולוגיה היסטורית ספרותית. תל-אביב: עם עובד.
- המאירי, א' (1926/7). קורבן רם. הנוער והארץ, שנה א, 93.
- הנדל, י' (1991). הר הטועים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- העליון, י' (1973). רגל של כוכה. תל-אביב: עם עובד.
- ויצטום, א' ומלקינסון, ר' (1993). שכול והנצחה: הפנים הכפולות של המיתוס הלאומי. בתוך: ר' מלקינסון, ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), אוכדן ושכול בחברה הישראלית (ע' 231-258). ירושלים: כנה, משרד הביטחון.
- זרובבל, י' (1996). בין "היסטוריה" ל"אגדה": גלגול תל חי בזיכרון העממי. בתוך: ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית (ע' 189-202). ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- זכר, ח' (1995). שירת הגוף הלאומי: נשים משוררות במלחמת השחרור. תיאוריה וביקורת, 7, 99-123.
- זכרים מספרים על ג'מי (1952). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- טמיר, ג' (1993). הסתגלות לאורך זמן של הורים שכולי מלחמה בישראל. בתוך: ר' מלקינסון, ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), אוכדן ושכול בחברה הישראלית (ע' 213-230). ירושלים: כנה, משרד הביטחון.
- יאיר (1976 [1932]). חיילים אלמונים. בדמי לעד תחי. הוצאת יאיר ע"ש אברהם שטרן.
- יהושע, א"ב (1974). בתחילת קיץ 1970. תל-אביב: שוקן.
- יהושע, א"ב (1990). מר מאני. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כתריאל, ת' (1999). פיקניקים בשטח צבאי: ביקורי הורים ורטוריקה של קונצנזוס. מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל (ע' 131-147). הוצאת אוניברסיטת חיפה.
- לאור, י' (1985). המטומטם הזה יצחק. דק הגוף זוכר. תל-אביב: אדם.
- לוין, ח' (1987). מה אכפת לציפור: סאטירות, מערכונים, פזמונים. תל-אביב: סימן קריאה.
- לומסקי-פדר, ע' (1998). כאילו לא היתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים. ירושלים: מאגנס.
- ליבליך, ע' (1979). חיילי בדיל על חוף ירושלים. תל-אביב: שוקן.
- למרן, י' (1966 [1927]). מסדה. תל-אביב: דביר.
- מגר, א' (1980). מסע כאב. תל-אביב: עם עובד.

מוסה, ג' (1993). הנופלים בקרב. תל-אביב: עם עובד.
 מזלי, ר' ולבנה-פרוידנטל, ר' (1998). בשם האם: אמהות ונשים שמאסו במיתוס העקידה מחפשות את מקומן על מפת המחאה הישראלית. מצד שני, 11 (פברואר), 35-34.

מיכאל, ב' (1982). מזמירות ארץ הארזים. הארץ, 31 בדצמבר.
 מילמן, י' (1991). "זכור אשר עשה אביך": עקידת יצחק – יסודות משמעותה בסיפור המקראי וגלגולה בשירת המחאה של ימינו. בתוך: צ' לוי (עורך), העקידה והתוכחה: מיתוס, תימה וטופוס בספרות (ע' 53-72). ירושלים: מאגנס.
 מירון, ד' (1992). מול האח השותק: עיונים בשירת מלחמת העצמאות. ירושלים: כתר.

נווה, ח' (1998). על האובדן, על השכול ועל האבל בהווה הישראלית. אלפיים, 16, 120-85.

סופר, ג', קסן, ל' ושוחר, ת' (1993). המשפחה כ"כן שגור" – משמעות גיוס הבן הבכור לצבא במשפחה הישראלית של שנות השמונים והתשעים. חברה ורווחה, 13, 365-351.

סיון, ע' (1991). דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון. הוצאת מערכות.
 ספרן, ח' (1988). קריאה לשלום: כנס פמיניסטי. נגה, 17, 25.
 עוז, ע' (1986) (1962). דרך הרוח. ארצות התן. תל-אביב: עם עובד.
 עזריהו, מ' (1995). פולחני המדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים 1948-1956. אוניברסיטת בן-גוריון.

עמיחי, י' (1976). מאחורי כל אלה מסתתר אושר גדול. תל-אביב: שוקן.
 עמית, נ' (1995). דפוסי הנצחה וזיקתם למודלים בתרבות – מקרה מבחן: חוכרות זיכרון לנופלים במלחמות. חיבור לשם קבלת תואר מלמ"ר, אוניברסיטת תל-אביב.

עפרת, ג' (1979). עקידת יצחק בדראמה הישראלית. מאזניים, מט, 345-352.
 עפרת, ג' (1983). עקידת יצחק באמנות ישראל. עיתון 77, 42, 57-42.
 פייגה, מ' (1996). "הניחו לנופלים": יחסן של גוש אמונים ושלום עכשיו למרטירים תנועתיים. בתוך: ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית (ע' 304-320). ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

פירר, ר' (1985). סוכנים של החינוך הציוני. סמינר אורנים, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים.

פרידמן, מ' (1998). בין שתיקה לנידוי: המדיום הקולנועי ואלמנט המלחמה הישראלית. בתוך: נ' גרץ, א' לובין וג' נאמן (עורכים), מבטים פיקטיביים על הקולנוע הישראלי (ע' 33-43). האוניברסיטה הפתוחה.

צור, מ' (1976). ללא כתונת פסים. תל-אביב: עם עובד.
 קופרמינג, י' (2000). אוקטובר: יומן מלחמה. תל-אביב: כבל.
 קימרינג, ב' (1993). מיליטריזם בחברה הישראלית. תיאוריה וביקורת, 4, 140-123.

קניוק, י' (1981). היהודי האחרון. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים.
 קרטון-בלום, ר' (1989). מאין העצים בירי. מאזניים, סב, 9-14.
 קרמן, ד' (1981). זהו זה. תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן.
 רב-הון, א' (1993). כשהילד שלך שייך לצבא. נעמת, פברואר-מרס, 52-53.

רובין, ש' ו"ץ-דיכטרמן, ד' (1993). תגובות הורים לנפילת בן במלחמה – תרומת דפוסי התקשורת ויחסי אובייקט להבנת הסתגלות ארוכת טווח לשכול. בתוך: ר' מלקנסון, ש' רובין וא' ויצטום (עורכים), אובדן ושכול בחברה הישראלית ע' 51-70. ירושלים: כנה, משרד הביטחון.

רובינשטיין, א' (1977). על חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו ומערכת הביטחון. עיוני משפט, כא(1), 21-61.

רוון, ר' (1998). חלמנו למות למען המולדת; שיחות אישיות עם בני 50. מוסף הארץ, 13 במרס, 62-63.

שביט, א' (2000). גיוס חובה: מזמן לא. מוסף הארץ, 26 במאי, 18-22.
 שרמי, א' (1992). פוליטיקה בדלת האחורית. הארץ, 24 בפברואר, 44.
 שוורץ, י' (2000). מילים שהולכות לאיבוד. מוסף הארץ, 25 בפברואר, 10.
 שטיינר, מ' (1975). בין עקידה להתמודדות גבורה: נפתולי יצירה בספרות העברית. האומה, 45, 409-420.

שטרן, ר' (1998). מהפך במוטיבציה לשירות בצה"ל. מערכות, 360, 28-35.
 שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות (1967). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
 שיף, ד' והבר, א' (עורכים) (1976). לקסיקון לבטחון ישראל. תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן.

שלו, כ' (1988). קריאה לשלום: כנס פמיניסטי, נגה, 17, 26-27.
 שמיר, א' (1996). הנצחה וזכרון: דרכה של החברה הישראלית בעיצוב דרכי הזכרון. תל-אביב: עם עובד.

שמיר, מ' (1972) (1948). הוא הלך כשדות. תל-אביב: עם עובד.
 שנהר, ע' (1989). להיות שם: שירי מחאה של חיילים במלחמת לבנון. חק, 1 (אפריל), 34-43.

שפיגל, ש' (1950). מאגדות העקידה. ספר היוכל לא' מרכוס (חלק עברי). נייר-יוק: הסמינר התיאולוגי היהודי.

שפירא, א' (1992). חרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948. תל-אביב: עם עובד.
 שפירא, י' (1984). עילית ללא ממשיכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית. תל-אביב: ספרית פועלים.

Aronoff, M.J. (1989). *Israeli visions and divisions: Cultural change and political conflict*. New Brunswick: Transactions.

Azaryahu, M. (1999). The Independence Day military parade: A political history of a patriotic ritual. in E. Lomsky-Feder & E. Ben-Ari (eds.), *The military and militarism in Israeli society* (pp. 89-116). SUNY Press.

- making of Israeli national tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerubavel, Y. (2002). The mythological Sabra and the Jewish past: Trauma, memory, and contested identities. *Israel Studies*, 7(2), 115-144.
- Zerubavel, Y. (2003). Female images in a state of war: Ideology, crisis, and the politics of gender in Israel. in A. Weiner (ed.), *Modernity and population management in the 20th century* (pp. 236-257). Stanford University Press.

- Bar-Tal, D. (1993). Patriotism as fundamental beliefs of group members. *Politics and the Individual*, 3(2), 45-62.
- Bar-Tal, D. (1998). The rocky road toward peace: Beliefs on conflict in Israeli textbooks. *Journal of Peace Research*, 35(6), 723-742.
- Bellah, R.N. (1970). *Beyond belief: Essays on religion in a post traditional world*. Harper & Row.
- Ben-Amos, A. & Bet-El, I. (1999). Holocaust Day and Memorial Day in Israeli schools: Ceremonies, education, and history. *Israel Studies*, 4(1), 258-284.
- Durkheim, E (1951). *Suicide: A study in sociology*. New York: Free Press.
- Feldman, Y. (1998). Issac or Oedipus? Jewish tradition and the Israeli Aqeda. in C. Exum & S.D. Moore (eds.), *Biblical Studies/Cultural Studies* (pp. 159-189). Sheffield Academic Press.
- Frankel, J. (1986). The "Yizkor" Book of 1911 - A note on national myths in the Second Aliya. in *Religion, ideology and nationalism: Essays presented in honor of Yehoshua Arieli* (pp. 355-384). Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History.
- Furman, M. (1999). Army and war: Collection narratives of early childhood in contemporary Israel. in E. Lomsky-Feder & E. Ben Ari (eds.), *The military and militarism in Israeli society* (pp. 141-168). SUNY Press.
- Katriel, T. (2004). *Dialogic moments: Explorations in Israeli culture*. Wayne State University (forthcoming).
- Linn, R. (1996). *Conscience at war: The Israeli soldier as a moral critic*. SUNY Press.
- Mauss, M. (1967). *The gift*. New York: Norton.
- Mazali, R. (1998). Parenting troops: The summons to acquiescence. in L.A. Lorentzen & J. Turpin (eds.), *The women and war reader* (pp. 272-286). New York University Press.
- Nash, S. (1986). Israeli fathers and sons revisited. *Conservative Judaism*, 38(4), 28-37.
- Shamgar-Handelman, L. (1986). *Israeli war widows: Beyond the glory of heroism*. Bergin & Garvey.
- Weiss, M. (1997). Bereavement, commemoration, and collective identity in contemporary Israeli society. *Anthropological Quarterly*, 70(2), 91-101.
- Zerubavel, Y. (1995). *Recovered roots: Collective memory and the*