8

ארכיטיפ הטראומה היהודי־ישראלי
(ועל היתכנותם של ארכיטיפים יהודים בכלל)

א.

עיון בממצאים העיקריים של מחקרי העומק שנערכו במכון גוטמן בשנת 2000 ו־2009 מעלה נקודה מעניינת. על פי הממצאים, שני ריטואלים פופולריים ביותר אצל הישראלים – קיום ליל סדר וצום ביום הכיפורים. על פי סקר מכון גוטמן משנת 2002, ריטואל נוסף – ברית המילה – ניצב, יחד עם ה"שבעה" בראש רשימת טקסי מעגל החיים היהודיים שיש לגביהם קונסנזוס חברתי רחב (הממצאים נכונים גם לשנת 2009). השאלה שעומדת בבסיס מסה זו היא – מדוע שרדו דווקא הריטואלים הללו לאורך כל הדורות? מה שימר אותם וממשיך לשמר אותם גם בקרב הישראלים המגדירים עצמם מסורתיים ואף בקרב חלק מאלה המגדירים עצמם חילוניים לחלוטין?

לגבי ליל הסדר ניתן לפטור את העניין בלא כלום. מדובר בפגישה משפחתית הנחה על מצע תרבותי שבו לפגישות כאלה

ישנה חשיבות ולגרעין המשפחתי ניתנת בכורה. אחרי ככלות הכול, אנחנו חיים בחברה מסורתית, וליל הסדר יוצר בסיס מארגן חברתי. הוא מאשש את קיומנו כלאום, ואת הערכים (הסותרים) של זהותנו – חירות, הברית עם האל, נבדלותנו, קורבנותנו. אך ברית מילה וצום ביום הכיפורים מפתיעים יותר. צום הוא פעולה הדורשת הרבה יותר השקעה ושכנוע עצמי, וברית מילה היא פעולה הפוגעת בכוונת מתכוון ברך הנולד – בשתיהן נדרשת מידה רבה של נחישות כדי לקיימן, והן פעולות חודרניות וגופניות כך שאי־אפשר לפטור את מידת הפופולריות שלהן במסורתיותה של החברה הישראלית – בלא כלום בעצם. ואולם, גם לגבי ליל הסדר אין הדברים פשוטים כפי שנראה בתחילה. מדובר לא רק באירוע משפחתי רחב יותר, ארוך יותר ומחייב יותר מארוחת ליל שבת. לפופולריות שלו בציבור היהודי־ישראלי יש להוסיף את הממצא הלא־פחות ממדהים, שעלה בסקר משנת 2009, לפיו 67% מן היהודים בישראל לא אוכלים חמץ בפסח. גם זו החלטה שיש לה השפעה מכרעת, יסודית וקשה על הגוף ועל חיי היום־יום, החלטה שהיא בעלת השלכות כלכליות מרחיקות לכת, ובכל זאת רבים ורבות מקיימים אותה.

ב.

למתבונן מקרוב בשלושת הריטואלים הפופולריים האלה במקורם המיתי, המקרא, מתגלה שיש ביניהם שתי נקודות השקה מפתיעות. הראשונה: לגבי שלושתם – ברית מילה, קורבן פסח ועבודת יום הכיפורים – מוזכר במקרא במפורש שהם לא רק נעשים לזמנם אלא הם "לדורות" או "לחוקת עולם". בספר בראשית י"ז, בציווי על ברית המילה, מתייחס המקרא במפורש לכך שהציווי איננו חל רק על אברהם אלא גם על הדורות הבאים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת־בְּרִיתִי תִּשְׁמֹר אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר: וּנְמַלְתֶּם אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן־שְׁמֹנַת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת־כֶּסֶף מִכֹּל בֶּן־נֵכָר אֲשֶׁר לֹא מִזַּרְעֲךָ הוּא:[54]

ליל הסדר, כידוע, לא מוזכר במקרא. ואולם, על פי המקרא, אכילת הקורבן נעשית במסגרת סעודה – יש לאכול את קורבן פסח במסגרת המשפחה והבית, "דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת",[55] ויש לאוכלו עם מצה ומרור כך "שיש לראות את חובת אכילת פסח, מצה ומרור כקביעת תפריט לסעודה ממשית, סעודת הקרבן ואין מקום לראותה כאכילה סמלית בלבד".[56] אחרי חורבן הבית ומשאי־אפשר היה להקריב את קורבן הפסח, נותרו אכילת המצה והמרור כמצוות עיקריות, אך ההתאגדות המשפחתית סביב הארוחה בליל י"ד בניסן נשארה בעינה.[57] התורה מציינת במפורש כי פסח על חובותיו (אי־אכילת חמץ) אינם רק ליוצאי מצרים בלבד, אלא הוא חג לדורות: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה' **לְדֹרֹתֵיכֶם** חֻקַּת עוֹלָם תָּחָגֻּהוּ".[58] כך גם לגבי איסור אכילת חמץ וקביעת ליל י"ד בניסן כליל שמורים: "לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַה' לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא־הַלַּיְלָה הַזֶּה לַה' שִׁמֻּרִים לְכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם".[59]

צום יום הכיפורים, שכל כך הרבה יהודים ישראלים מקפידים על קיומו, הוא מצווה מקראית. גם לגביו הציווי המפורש הוא

54. בראשית י"ז, ו'–י"ב.
55. שמות י"ב, ג'.
56. ראו יוסף תבורי, פסח דורות – פרקים בתולדות ליל הסדר (הקיבוץ המאוחד, 1996) ע' 48.
57. שם.
58. שמות י"ב, ט"ו.
59. שם, מ"ב.

לדורות. התורה קובעת "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם".[60]

אם כן, החיבור הראשון בין שלושת הריטואלים הוא היותם ציוויים שנתנו בזמנם לאברהם, לאהרן ובניו ולבני ישראל. אך הציווי איננו רק בהקשר ההיסטורי הזמני שלו, הוא אמור להיות לדורות.

ואולם, המאפיין המפתיע יותר המופיע בכל שלושת הריטואלים הללו הוא הקשר הישיר שיש בין כל אחד מהם ובין סכנת מוות, ובייחוד כזו שמרחפת על הבן הבכור. ביציאת מצרים היו אלה הבכורים שהיו בסכנת מוות מפני מלאך ה', ובני ישראל התבקשו למרוח דם על המשקוף ועל המזוזות של פתח הבית על מנת שמלאך ה' יפסח על בתיהם. זוהי משמעותו של ליל השמורים לקורבן הפסח, לדרך אכילתו ולמריחת הדם על המשקופים כמובן ישנו יסוד "אפוטרופאי", יסוד מיסטי השומר על מי שמבצע את הריטואל כדבעי:

> הגענו איפוא לידי המסקנה שעניינו של השם פסח הוא ההגנה מפני המשחית, המסכן באותו הלילה את חיי בני ישראל. לאור מסקנה זו מסתברת מראש ההשערה שתוכר המגמה האפוטרופאית גם בשאר דיני הפסח או לפחות מקצתם [...] אף איסור שבירת העצם משתלב כנראה בתמונה כללית זו [...] כל טקס הפסח בא במפורש לשמור על חייהם ועל שלמותם של משתתפיו.[61]

גם הציווי על עבודת יום הכיפורים בא במקרא "אחרי מות שני בני אהרן" ובעקבות מותם הטרגי במסגרת חגיגות חנוכת המשכן. על פי הסיפור המקראי, נדב ואביהוא, בני אהרן, הקריבו אש זרה

60. ויקרא ט"ז, ל-ל"א.
61. שמואל א' ליונשטאם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה (ירושלים, תשכ"ה), ע' 87-88.

ומתו. המקרא קושר במפורש את עבודת יום הכיפורים עם מותם הפתאומי:

וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי ה׳ וַיָּמֻתוּ: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת. בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה.[62]

ההיגיון המוביל את הסופר המקראי, אם כן, הוא שנדב ואביהוא הקריבו אש זרה וקיפחו את חייהם הואיל ולא ניגשו לעבודת המשכן בדרך הראויה, והינה עכשיו תוצג להם ולדורות הבאים הדרך הנכונה לעבוד במשכן, והיא גם הדרך הבטוחה.

גם בציווי על ברית המילה לאברהם ישנו קשר בין החשש לחייו של בכור הבנים ובין הציווי עצמו, אם כי הוא מפורש פחות. מייד לאחר שובה של הגר ההרה מן הגירוש שגירשה אותה שרה בהסכמת אברהם, שילב הסופר המקראי את ההבטחה לאברהם לזרע ואת הציווי על ברית המילה. בתוך כך, כאשר האל מבטיח לאברהם ששרה אכן תלד, מביע אברהם את חוסר האמון שלו בענין זה במשפט החושף את צפונות ליבו:

וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הַלְבֶן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֵד וְאִם שָׂרָה הֲבַת תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים לוּ יִשְׁמָעֵאל יִחְיֶה לְפָנֶיךָ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבָל שָׂרָה אִשְׁתְּךָ יֹלֶדֶת לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לִבְרִית עוֹלָם לְזַרְעוֹ אַחֲרָיו.[63]

אברהם פונה אל האל בארבע מילים ״לו ישמעאל יחיה לפניך״. אברהם לא רק חושף בכך את הקושי שלו להאמין שאכן ייוולד

62. ויקרא ט״ז, א׳–ג׳.
63. בראשית י״ז, י״ז–י״ט.

לו ילד לעת זקנה. הוא גם חושף את החשש שלו ממותו של הילד שכבר נולד לו, שמלכתחילה היה קיומו מוטל בספק מסוים אחרי גירושה של הגר.

ג.

לפנינו, אם כן, שלושה ריטואלים הקשורים בטבורם למצב טראומטי. מצב טראומטי נוצר מחוסר אונים לנוכח איום קיצוני על החיים של האדם או של יקיריו, ללא משאבים פנימיים וחיצוניים להתמודדות. מצב זה, שנחקר רבות למן זוועות מלחמת העולם השנייה, גורם לשינויים באישיות שעיקרם הוא ערעור האמון בחוקיות הקיימת בעולם ובעצמי, תחושה מתמדת של שרירותיות וציפייה לקטסטרופה. אצל מי שעבר טראומה, השינוי האישיותי הזה הופך להיות שינוי של קבע במצב פוסט־טראומטי. התגובה המתמשכת היא של צמצום כוחות האישיות והתפקוד וצורך חוזר של שחזור האירוע הטראומטי מצד אחד, והתנתקות ממנו מצד שני. ג׳ודית הרמן (Herman), בספרה טראומה והחלמה, עומדת על כך שנפגעי הטראומה שחקרה ובהם טיפלה חוו חוויות דומות של אובדן שליטה, פחד, חוסר ישע ומחשבות חודרניות ובלתי נשלטות על האירוע הטראומטי, אף שמקור הטראומה אצלם היה שונה לחלוטין – הרמן טיפלה בנפגעות אונס, בחיילים שחוו מלחמה או עינויים ובילדים שעברו התעללות. הרמן זיהתה מאפיינים התנהגותיים דומים אצל נפגעי הטראומה – דיכאון כרוני, אובדנות, כניסה למצבי קיצון וניתוק רגשי. הדרך לריפוי עוברת, על פי הרמן, בהחזרת השליטה והתחושה שלאדם יש יכולת להשפיע על גורלו שכן המצב הטראומטי מבטא בדיוק את ההיפוך – עמידה חסרת אונים וחסרת ישע לנוכח סכנה איומה לאדם או ליקיריו. הרמן טוענת שאחרי שלב האבל צריך להגיע שלב שחזור הטראומה ודרכו החזרת השליטה לאדם כך ש״הסיפור נעשה חלק מנסיונו

של המטופל אבל רק חלק אחד ממנו [...]".[64] אם כן, מטרת שחזור הטראומה היא חזרה מבוקרת למקום שבו חווה האדם חוסר שליטה קיצוני על חייו כך שהחוויה הטראומטית תתעצב מחדש כחוויה שיש לאדם שליטה מסוימת עליה.

ד.

כפי שאראה מייד שלושת הריטואלים – ברית מילה, ליל הסדר ועבודת יום הכיפורים – אוצרים בתוכם מענה פוסט־טראומטי. הם ריטואלים שבסיסם עקרון השבת השליטה,[65] שחזור מבוקר של האירוע הטראומטי בוואריאציה מסוימת שלו, שעליה יש שליטה, כך שהשפעות האירוע הטראומטי והמחשבות החודרניות לגביו יפחתו.

ניטול את הסיפור המקראי שעליו מתבססים הריטואלים של קורבן פסח בזמן שבית המקדש היה קיים, את ליל הסדר של ימינו אנו ואת איסור אכילת החמץ. על פי הסיפור המקראי, בני ישראל היו יושבים בביתם בזמן שמלאך ה׳ מסתובב בחוץ. הם מחבקים את בכוריהם ומתפללים שהדם על המשקוף אכן יוביל את המלאך לפסוח על הבית. הם שומעים את צעקות שכניהם המצרים ומסתופפים סביב קורבן הפסח שאותו הם אוכלים עם המשפחה, שה לבית. מדובר באירוע טראומטי בהגדרה – הם חוששים לחיי בכוריהם וחסרים משאבים להתמודד עם האיום, כך שהם נאלצים לסמוך על אמונתם באל ובמריחת הדם על המשקוף ואכילת הקורבן. ליל הסדר הוא, במידה רבה, שחזור של אותו לילה טראומטי. לא מדובר רק על החובה לספר בסיפור יציאת מצרים אלא על המרכיבים שהופכים את הסיפור לסיפור חי. הציוויים לאכול פסח, מצה ומרור, שהם ציוויים לדורות, הם ציוויים לעיצוב

64. ג׳ודית לואיס הרמן, טראומה והחלמה (עם עובד, 2007), ע׳ 79-80.
65. שם, ע׳ 193.

התודעה והזיכרון הקולקטיבי. אבל האמצעים שננקטים בליל הסדר בעיצוב זיכרון קולקטיבי זה אינם אמצעים דידקטיים גרידא. כאמור, יש בהם משום שחזור של ליל יציאת מצרים שבו ישבו בני ישראל משפחות־משפחות ואכלו מקורבן הפסח. מדובר בשחזור נשלט שבו מי שקובע את השתלשלות העניינים איננו גורם חיצוני בלתי נשלט המאיים על חיי הבכורים אלא אלה המשחזרים את הארוע. למרות ניסיונותיהם של חז"ל לעצב את האכילה מקורבן הפסח סביב ה"חבורה" ולא סביב המשפחה[66] הרי שבישראל, באופן מובהק, ליל הסדר הוא עניין משפחתי, וככזה הוא משחזר באופן אותנטי יותר, ולכן גם יעיל יותר, את ליל השמורים הטראומטי. אין מדובר כאן רק על מעשה ריטואלי שבמסגרתו משוחזרים "כל המאורעות שהריטואלים הנידונים מתייחסים אליהם. במקרה שלנו מדובר בציר טרנספורמטיבי, המאפשר תנועה מעבדות לחירות, ממצרים למדבר ומשם לארץ כנען, מחורבן לגאולה, מגלות לקיבוץ גלויות".[67] יש בעצם השחזור של המיתוס עניין מיוחד – ההיבט הפוסט־טראומטי והשחזור הקשור לעקרון השבת השליטה. כך, אם כן, יש לראות את "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

הציווי על ברית המילה, המגיע מייד לאחר שובה של הגר, כולל, כאמור, את תחושתו הקשה של אברהם לנוכח סכנת המוות שריחפה על עוברה. הגר נושאת ברחמה את ילדו הבכור והיחיד. הגירוש של הגר מניף את הכורת על תקוותו של אברהם לבן ומשמעות שליחתה למדבר היא בעצם הריגתו של בנו יחידו – זוהי טראומה לכל דבר. כאמור, היא מתבטאת בסיפור המקראי בהתבטאות

66. ראו יצחק ברנד, "קרבן פסח: מבית לחבורה", (2019) 17 *JSIJ*, ע' 1-20.
67. איתמר גרינולד, "מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים", המיתוס ביהדות – היסטוריה, הגות, ספרות עורכים: משה אידל ואיתמר גרינולד (מרכז זלמן שזר, תשס"ד), ע' 42.

יחידה אבל בעלת תוקף רב: "לו ישמעאל יחיה לפניך".[68] כשאלוהים מבשר לאברהם שייוולד לו בן, אברהם מבקש להסתפק בבנו היחיד ישמעאל. הוא מראה כמה הוא קשור לישמעאל וכמה סיפוק הוא גורם לו. הסתכלות על ברית המילה ועל הקשר ההדוק שיש לה לאיום על חיי הבן הבכור מנקודת המבט הטראומטית והפוסט־טראומטית מגלה לנו שהיא ריטואל הבא לשחזר בתנאים מבוקרים ונשלטים את הסכנה שהייתה לחיי התינוק. להבדיל מליל הסדר, שהוא שחזור של טראומה לאומית שאירעה בעבר והותירה אחריה שובל פוסט־טראומטי שחזר על עצמו בחיי האומה,[69] הרי שברית המילה היא שחזור של טראומה נוכחת, עכשווית ואקטואלית בחיי ההורים לאורך כל הדורות. לידה, גם במאה ה־21, היא אירוע המלווה בחוסר ודאות אשר מעורר חששות עזים עד כדי טראומטיים אצל ההורים. הברית היא חזרה מבוקרת למקום החרדה לחייו של הרך הנולד, זה שהוא התגשמות כל הציפיות והחלומות. באותה נשימה, החזרה הזאת, היות שהיא תחת שליטה, מחזקת את התחושה שהתינוק הזה חזק, שהוא ישרוד, שהוא בר־קיימא. היסוד השומר והמגונן שיש בברית המילה הוא לוז הסיפור המקראי הידוע על ציפורה אשת משה ובנה – היא חייבת לכרות את עורלת בנה, אחרת מלאך ה' ימית אותו. חיתוך העורלה מציל את בנה.[70] המחשבה שניתן להצדיק את ברית המילה באמצעים רציונליים, משפטיים או בריאותיים בעייתית – ברית המילה בשום אופן איננה

68. בראשית י"ז, י"ח.

69. ראו בהקשר מעניין זה את התיאור של יוסף וייס של קיום ליל הסדר במחנה העבודה ברגן בלזן, "זכרונות מליל הסדר תש"ה במחנה ברגן בלזן", המעין 50 (2010), ע' 73–76.

70. ראו שמות כ"ד: "וַיְהִי בַדֶּרֶךְ, בַּמָּלוֹן; וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה', וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ. וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר, וַתִּכְרֹת אֶת־עָרְלַת בְּנָהּ, וַתַּגַּע, לְרַגְלָיו; וַתֹּאמֶר, כִּי חֲתַן־דָּמִים אַתָּה לִי. וַיִּרֶף, מִמֶּנּוּ; אָז, אָמְרָה, חֲתַן דָּמִים, לַמּוּלוֹת", וראו יאיר אלדן, "ברית הפחד של ברית המילה" ynet.co.il/articles/0,7340,L-4496421,00.html.

הדבר הנבון ביותר לעשותו או הבריא ביותר, המוצדק ביותר או המוסרי ביותר. באופן רציונלי, מילת הילד היא אקט פוגעני וחודרני ואלים. גם אם נתפלסף על המגבלות המוטלות על זכויות הילד, על היות הוריו האפוטרופסים הטבעיים שלו, על זה שאין דבר כזה זכויות "טבעיות" והן דבר פיקטיבי בעיקרו, או על איזון בין הזכות האישית של הילד לזכות הקולקטיבית של הלאום, נתקשה מאוד להצדיק את המעשה. הסתכלות על הריטואל הזה במסגרת האפקט המרפא הפוסט־טראומטי שלו – יש בכוחה להסביר טוב יותר את העובדה שרבים ורבות שאינם דתיים ואף כאלה שמתנגדים לקיומו, מקיימים אותו.

גם סיפור מותם של בני אהרן הוא טראומטי באופן מובהק. ביום חניכת המשכן, כמעט מייד לאחר שירדה אש מן השמיים ואכלה את קורבן העם שעל המזבח, ביום מופלא שבו היו אמורים אהרן ובניו להיכנס לתפקידם ככוהנים, מתו במפתיע שני בני אהרן על רקע השמחה הגדולה והאופוריה שנלוותה לה. מותם המפתיע אכן טראומטי – "גם יום חלום יכול להפוך לאסון".[71] שתיקתו של אהרן (וַיִּדֹּם אַהֲרֹן)[72] היא תגובה טראומטית קלאסית. יש לשער שהעם כולו, כקולקטיב, חווה את האירוע כטראומטי, שכן נדב ואביהוא היו אמורים להיכנס לתפקידם כנציגי העם במשכן, והיום כולו היה בעל אופי קולקטיבי. עבודת יום הכיפורים כולה מעוצבת כחזרה בוואריאציה על עבודות חנוכת המשכן. דמיון זה בין העבודות בימי המילואים לבין העבודות במקדש ביום הכיפורים הביא את ישראל קנוהל ואת שלמה נאה לקביעה הבאה:

> יום הכיפורים נתפס לא רק כחינוכו של הכהן, אלא גם כחנוכה מחודשת. בתפיסה כוללת זו, מגיעה ההשוואה בין הטקסים של יום הכיפורים והימים שלפניו ובין טקסי המילואים והיום השמיני

71. מתוך פרסומת של הרשות הלאומית לבטיחות בדרכים משנת 2008.
72. ויקרא י', ג'.

[היום שבו מתו נדב ואביהוא] למיצויה המלא: בשניהם נחנכים הן המקדש הן הכוהנים המשרתים בו.[73]

ואולם, הדמיון בין ימי המילואים ועבודות יום הכיפורים איננו קשור רק בחניכה אלא בטיפול בטראומה שהיתה כרוכה בחנוכת המשכן. עקרון השבת השליטה הבא לידי ביטוי גם כאן משחזר בוואריאציה את האירוע הטראומטי ומחזיר את תחושת השליטה לחברי הקהילה. הינה לפנינו, אם כן, היסוד המרפא בריטואלים, שבו גם אולי טמון ההסבר למידת הפופולריות שלהם עד היום. שלושתם משחזרים ואריאציה של אירוע הטראומה באופן שמאפשר לחזור אליו במצב של שליטה ובתודעה שיש לאדם יכולת ומשאבים להתמודד עם האיום. כך, ליל הסדר הוא שחזור של אותו הלילה שבו חוו הישראלים את תחושת הסכנה לבכוריהם ולהם, ברית מילה היא שחזור של הסכנה לחיי התינוק שחוו ההורים שמונה ימים קודם לכן בלידה וכן בימי חייו הראשונים של הרך הנולד, ואילו עבודת יום הכיפורים היא שחזור, בוואריאציה, של אותו יום ארור של חנוכת המשכן שבו מתו במפתיע שני בני אהרן תוך כדי חנוכתו, בשיא השמחה.

ה.

מה נותר מהיסוד הטראומטי המופיע במיתוס המקראי בבירור? כיום, ליל הסדר נחווה כערב משפחתי לכל דבר. החוויה הטראומטית של בני ישראל היושבים בבתיהם ומחכים עד יעבור זעם איננה נוכחת ברובד המודע של משתתפי הסדר. גם החוויה הטראומטית של המשתתפים בחנוכת המשכן – עת ראו את שני בני אהרן מתים בשעה שהיו כל כך לא מוכנים לכך, אלא להפך

73. ישראל קנוהל ושלמה נאה, "מילואים וכפורים", תרביץ ס"ב (תשנ"ג) ע' 17, 22.

חוו שמחה והתרוממות רוח – נעדרת באופן מודע מחוויית יום הכיפורים בימינו, שבאין מקדש הפך כולו ליום כפרה על עוונות. הטראומה והחשש לחיי התינוק והקשר שלהם לברית המילה, גם הם לא מקבלים ביטוי ממשי ומודע בימינו. ברית המילה היא סימן היכר וכרטיס כניסה לעם היהודי, והשיח בעניינה מתמקד ביסודות אלה ולא ביסודות הטראומטיים ובהתמודדות הפוסט־טראומטית שנשארו ברובד התת־מודע הקולקטיבי. אלא שכפי שניסיתי לטעון, רובד זה עדיין משפיע. הוא זה שמעניק לריטואלים האלה את העומק ומסביר את הפופולריות שלהם. האם ניתן לטעון בזכות ארכיטיפ יהודי פוסט־טראומטי?

אם נגדיר ארכיטיפ כזה, יהיו הריטואלים האלה תבנית נפשית קדומה להתמודדות עם טראומה. אף שיסוד זה נמצא עדיין בתת־המודע הקולקטיבי, הוא מכיל בתוכו את הפוטנציאל להתמודדות עם טראומה. הלא־מודע האישי, אותם חלקים באישיות שאינם נתונים לפיקוח של התודעה והנובעים מהדחקת הזיכרון האישי ומהדחקת התשוקות האישית, משפיעים על התנהגות האדם, ומופיעים באופן לא מודע בהתפרצויותיו, בלחשושיו, ובפליטות הפה שלו, אך התנהגות זו מושפעת גם מן הלא־מודע הקולקטיבי. הארכיטיפים, כידוע, אליבא דקרל גוסטב יונג (Jung), הם ממשיים. הם אינם רק אידיאות אפלטוניות אלא "אורגניזמים חיים". הם משפיעים על כל ממדי ההוויה האנושית, על המחשבות, על התחושות ועל ההתנהגויות. דמויות, אובייקטים ורעיונות מופיעים באופן ספונטני אצל כל מיני אנשים שלא הייתה להם ידיעה מוקדמת עליהם, ומהם עולה שיש משהו בנפש האנושית אשר מתאים ומעורר את אותם מראות, איזושהי דיספוזיציה אנושית כללית לכך שהתמונות האלה ולא אחרות יעלו באופן ספונטני. עבור יונג הלא מודע הקולקטיבי הוא "תמונה שלא נתמלאה".[74]

74. קרל גוסטב יונג, הפסיכולוגיה של הלא־מודע (דביר, 1987), ע' 65.

לעומת זיכרונות הלא־מודע האישי, שהם תמונות שנתמלאו משום שנחוו, הרי שהלא־מודע הקולקטיבי מסמל את התקופה הקדם־אינפנטילית של האדם, את "שיירי חיי האבות". הלא־מודע הקולקטיבי הוא המנוע של כל התחושות האנושיות, ההתנהגויות והמצבים הנפשיים שחווה היחיד. זוהי מעין תוכנית־על להבאת האני לידי ביטוי. הדימויים הארכיטיפליים, מיתוסים ודימויים טרום־הכרתיים אינם דימויים שהיו בהכרה והודחקו, והם שונים מהארכיטיפ עצמו שבדומה לאידיאה האפלטונית, הנגישות אליו מוגבלת. האידיאה הזאת מפיקה דימויים שמגיעים אל קדמת ההכרה. הדימויים הללו, שמאחוריהם עומד הארכיטיפ, הם בעלי עוצמה רבה, הם מכוונים את פעילות האדם ואת האינסטינקטים שלו. יונג סבר שבריאות נפשית מחייבת מגע עם הארכיטיפים בדרך של עימות או של התמודדות על מנת שלא יניעו את האדם באופן בלתי נשלט וגם כדי שהעוצמות של הארכיטיפים ינותבו בתבונה. האישה והגבר הם, אם כן, בליל מרתק של פוטנציאל קולקטיבי ויישום אישי. החוויות האישיות שלהם נצרבות ב"כונן הקולקטיבי" בשעה שכונן זה עצמו מנתב את אותה חוויה עצמה.

ומה על החוויה היהודית? מה עם האינטראקציה של החוויה האישית עם הזהות הקולקטיבית היהודית? זהות זו מכוונת ליצירת קולקטיב אחד בעל ערכים וזיכרון קולקטיבי משותף. על פי המיתוס המכונן של הקולקטיב, חברי הקולקטיב היהודי האמינו באל אחד מופשט שאין לייצג אותו באמצעות פסל או תמונה, האמינו שהאדם נברא בצלם אלוהים וחתרו לכינון חברה של צדק חברתי והוויית חיים המעניקה מובן ומשמעות למציאות. הצער, השמחה והזיכרון האישי נמסכו לתוך הקולקטיביות הזו, על צדדיה האוניברסליים והפרטיקולריים עד שלא ניתן להפריד ביניהם. ומה על הלא מודע הקולקטיבי היהודי, המרחב הלא־מודע של הקולקטיב היהודי? הרי כפסע מכאן ועד להבנה מהותנית וגזענית של היהדות. יונג הצביע על מספר ארכיטיפים מרכזיים – האם הגדולה, האב הגדול,

האנימה והאנימוס, הצל, הפרסונה והעצמי. כל אחד מהם הוא מעין תבנית רוחנית, כל אחד מהם הוא עקרון שמתווה, מאחורי הקלעים, את ההתנהגות של האישיות. הארכיטיפים, כאמור, הם בעלי ממשות, ומקורם איננו בהתנסויות אישיות אלא במעין תוכנית־על המוטבעת בנו. אלא שהממשות הזאת איננה ביולוגית במהותה אלא רוחנית. כלומר, טענה לקיום של ארכיטיפ לאומי (בניגוד לארכיטיפים היונגיאניים, שהם אוניברסליים) איננה כוללת בתוכה בהכרח אבחנה ביולוגית באשר להבדל בין לאומים. נכון, גם טענה לאיזו מהותנות רוחנית לאומית (במקרה היהודי בנוסחו של רבי יהודה הלוי, למשל) היא גזענית. אלא שבניגוד לקביעות שמייצגת עמדה גזענית המייחסת תכונות מסוימות לבני לאום מסוים, הרי הארכיטיפים אינם מהות קבועה אלא מתפתחת – הם תלויים בדימויים שהפכו, ברבות הזמן, לנחלת הקולקטיב, אבל גם הם נתונים לשינויים, תוספות והחסרות. זאת ועוד, בעוד שטענה גזענית תטען משהו לגבי **מציאות** של תכונות מסוימות אצל בני עם מסוים, הרי שהארכיטיפים הם פוטנציאל בלבד שרק עירובו עם התגובה האינדיבידואלית יוצר התנהגות אנושית. כמו כן, בניגוד לארכיטיפים האוניברסליים, בממד הלאומי ארכיטיפים הם שבריריים יותר היות שהם צעירים יותר, וכתוצאה מכך אולי גם עוצמתם פחותה. ניתן לומר שככל שלאום עתיק יותר, כך תשתית הארכיטיפים שלו חזקה יותר ומבוססת יותר. חלומות, אובייקטים וריטואלים שימשו את יונג בהצבעה על הדימויים הארכיטיפים ויכולים לשמש גם בזיהוי תכנים טרנס־הכרתיים יהודיים. ליהדות מיתוסים ודימויים, וכפי שניסיתי לטעון, גם ריטואלים בעלי עוצמה רבה. ריטואלים שלמרות עתיקותם וגלגוליהם, רבים מהם עדיין נהוגים בימינו.