

# דור קנוני: בין הלאומי לבין הפרטי בזיכרונות של לוהמי תש"ח ויום כיפור אפרת בן־זאב ועדנה לומסקי־פדר

במאמר זה נפתח את המושג "דור קנוני", המאפיין את הדור שסיפוריו האישיים מתאחדים עם אירוע לאומי מכונן והופכים למודל לחיקוי. נוסף על כך, נבחן כיצד דורות שונים מזוהים פחות או יותר עם הסיפור הלאומי. נבקש להראות כיצד האופן שבו מסופרות החוויות הפרטיות של בני הדור הקנוני מעוצבות על־ידי דפוסי זיכרון המאפיינים את הדור כולו. לשם כך בחרנו לחקור שני דורות של מלחמות ישראליות: דור תש"ח, המזוהה עם מלחמת העצמאות ועם גבורה, ודור יום כיפור, הנקשר לטראומה לאומית. דרך ניתוח סיפורי המלחמה של כל דור נבקש להראות שבני הדור הקנוני, דור תש"ח, אמנם נהנים מיוקרה חברתית, אך מצופה מהם לבטא קול אחיד יחסית. במובן זה, מדובר בדור צייתן. בניגוד אליהם, דור יום כיפור, הלא קנוני, אינו נהנה מהילת הגבורה, אך הוא נהנה מחופש גדול יותר לבטא כאב אישי ועמדות ביקורתיות.

מילות מפתח: זיכרון חברתי, זיכרון אישי, דורות, לאומיות, מלחמת העצמאות, מלחמת יום כיפור

"דור" הוא מושג מפתח בשיח הישראלי. הוא רווח לא רק בדיבור היום־יומי, אלא גם במחקר המקומי (הרצוג, 2007, 2010; Schuman, Vinitzky-Seroussi, & Vinokur, 2003; Sheleff, 1981), ולאחרונה אף היינו עדים לשימוש בו כעדשה מרכזית להבנת

\* ד"ר אפרת בן־זאב, המרכז האקדמי רופין.

דואר אלקטרוני: msebz@ruppin.ac.il

פרופ' עדנה לומסקי־פדר, החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה ובית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

דואר אלקטרוני: edna.lomsky-feder@mail.huji.ac.il

המחאה החברתית של קיץ 2011 (רוזנהק ושל, 2013). לעיסוק בדור בהקשר הישראלי יש מסורת ארוכה, אך הוא בולט במיוחד בכל הנוגע לחקר דור תש"ח. דור זה נבחן מנקודת מבט היסטורית (סיון, 1991) כמי שעיצב את התרבות המקומית (שוורץ, 2005; שקד, 1993) וכקבוצת מפתח לחקר האליטות המקומיות (בן־אליעזר, 1984; ספקטור־מרזל, 2008; שפירא, 1985). העיסוק האינטנסיבי בדור תש"ח, ובעיקר בחבריו המזוהים עם אירועי מלחמה מכוננים, אינו מקרי, אלא מבוסס על ההנחה שיש כאן יחידה דורית בעלת תפקיד לאומי־חברתי.

במאמר זה נבקש להציב את ההנחה הזאת במרכז הדיון ולהציע את המושג "דור קנוני", שפירושו דור שהפך למופת בשל השתתפותו באירועים מרכזיים בהיסטוריה הלאומית. נעשה זאת באמצעות ניתוח משווה בין זיכרונות לוחמים ממלחמת תש"ח לבין זיכרונות לוחמים ממלחמת יום כיפור: 25 שנים מפרידות בין אלו לבין אלו, ועובדה זו הופכת את דור יום כיפור למעין "דור הבנים"<sup>1</sup>. באמצעות המושג "דור קנוני" נדון ביחסי הגומלין המתקיימים בין זיכרון אישי לבין זיכרון לאומי ונראה כי מיקומו של דור בביוגרפיה הלאומית מעצב את השדה הפרשני של חבריו. המשגה זו תעזור לנו להבין כיצד מיקום של דור בביוגרפיה הלאומית מאפשר או מגביל את הפועלות<sup>2</sup> שלו וכיצד הוא מעצב את יחסי הכוח בין הדורות. לבסוף נדון בהשתנות מעמדו של הדור הקנוני ובניסיונות של בניו להתאים את עצמם להקשר חברתי משתנה.

### המסגרת התאורטית: דור קנוני

היינס (Hynes, 1997) בחן את משמעות המלחמה למשתתפים בה. בעקיפין הוא עסק גם בהיררכיה הבין־דורית הנובעת ממלחמות והדגים כיצד דימויה של מלחמה מושפע מהשוואתה למלחמות אחרות, בייחוד לאלו שהזיכרון הלאומי מציגן כמלחמות הרואיות והן אירעו בעבר הלא רחוק. כך הוא כתב על דור מלחמת וייטנאם ועל זיקתו לדור מלחמת העולם השנייה:

אלו היו הבנים של מי שלחם ב־1941–1945, והמלחמה שנשאו עמם לווייטנאם הייתה "המלחמה הטובה". הם ציפו לעשות בווייטנאם את מה שעשו אבותיהם בנורמנדי, באיטליה ובגוודלקנל – להיכנס למאבק בצד הנכון, להילחם קשה ולנצח ואז לזכות בתהילת עולם. אך זה לא התממש. ההתערבות בווייטנאם הפכה להיות המלחמה האמריקנית הארוכה ביותר שזכתה לפופולריות המעטה ביותר, וככל שהתמשכה, הלכה ונמוגה הכוונה הטובה והתחזקה תחושת הכישלון. עוד בטרם הסתיימה הפכה המלחמה למיתוס אנטי־מלחמתי של כבוד

1 בחירת השם למלחמות הללו טעונה כמובן במשמעות. בגוף הטקסט נטינו להשתמש בשמות הנפוצים בציבור הישראלי או בשמות שהעדיפו המרואיינים.

2 פועלות היא המונח העברי למונח האנגלי agency (ליבליך, 2011, עמ' 412).

לאומי פגוע. מלחמה רעה לאחר מלחמה טובה (Hynes, 1997, pp. 177-178).  
[התרגום של המחברות]

היינס רמז לכך שתודעה דורית מתגבשת סביב מלחמה. יש מלחמות הנתפסות כטובות ויש הנתפסות כרעות, והטובות הופכות את בני דורן לדור מופת. תפיסה זו באה בהמשך לעבודתו של מנהיים (Mannheim, 1952), המייחסת חשיבות לאפיסטמולוגיה של היחידה הדורית. יחידה דורית היא קבוצת אנשים המגיעים לבגרות בתנאים מסוימים, המביאים אותם לכדי מגע ישיר עם הסדר החברתי והתרבותי, כמו למשל במצב של מלחמה. בעקבות כך היחידה הדורית מגיבה בדרך משותפת וחדשנית ומפתחת תודעה היסטורית משותפת. התגובה משתנה בהתאם למיקום החברתי (מגדר, מעמד, אתניות), ולכן טען מנהיים שאותו דור (cohort) ממש יכול לייצר באותו מקום יחידות דוריות שונות ולעתים אף מנוגדות באופיין. רוולדו (Rosaldo, 1980) הוסיף על גישתו של מנהיים את היחסים הגנאולוגיים כגורם מעצב. לטענתו, הקבוצה הדורית מתגבשת עם ההתבגרות, כאשר חבריה מתמודדים עם סדרה של החלטות בנוגע למקצוע, לנישואין ולמקום מגורים במציאות השונה מזו של הוריהם. על כך הוסיפו שומן וסקוט (Schuman & Scott, 1989) שהחוויות של גיל ההתבגרות ושל הבגרות הצעירה חרותות היטב בתודעה הדורית.<sup>3</sup> מכל זאת משתמע שסיפורים אישיים יעצבו את מה שניתן לכתוב "המקרו-ביוגרפיה של הדור" (Ryder, 1965), ולהפך – אותה מקרו-ביוגרפיה של הדור תייצר תודעה משותפת שתעצב נרטיבים אישיים. וינטר וסיון (Winter & Sivan, 1999) התעכבו על מידת החופש של הפרט בתוך המקרו-ביוגרפיה ודימו זאת לשירה בציבור: הפרט יכול להצטרף אל המזמרים או לבחור לעזוב. טענתנו היא שהיכולת להפסיק לשיר עם כולם נבדלת מיחידה דורית אחת לאחרת. יש דורות השרים בקול אחיד ויש דורות שהם רב-קוליים, ודרגת האחידות של מקהלה דורית היא פועל יוצא של זיקתה לקנון הלאומי.

יחידה דורית המזהה את עצמה ומוזהה על-ידי כלל החברה כחלק מן הקנון הלאומי היא "דור קנוני", ודור זה קשור בחבל הטבור לאירוע מכונן בהיסטוריה של האומה. הזיכרונות האישיים של הדור הקנוני מנוכסים על-ידי האומה וחל בהם שינוי – הם הופכים לטקסט מרכזי בפולחני המדינה (עזריהו, 1995). במקרה של בני דור תש"ח, מלחמת העצמאות היא גם אירוע מרכזי במורשת הישראלית וגם חלק בלתי נפרד מן הביוגרפיה האישית – הם היו "שם". במושגיו של הליוכס (Halbwachs, 1992), הזיכרון הביוגרפי מתמוגג עם הזיכרון הקולקטיבי. במושגיו של בל (Bell, 2003), מתקיים מפגש בין זיכרון אורגני לבין מיתוס. בני הדור הקנוני נושאים בגופם את זיכרון האירוע, והם

3 בעבודה מאוחרת הראה שומן, יחד עם ויניצקי-סרוסי ווינקור, שדווקא בהקשר הישראלי אירועים כמו השואה אינם רק נגזרת של גיל בזמן החשיפה, אלא גם של מערכת החינוך ודגשיה (ויניצקי-סרוסי, 2010; Schuman, Vinitzky-Seroussi, & Vinokur, 2003).

בגדר אנדרטאות חיות (Shamgar-Handelman, 1986), המסמלות את סיפור המאבק והגבורה.

ההתלכדות בין הזיכרון הביוגרפי לבין הזיכרון הקולקטיבי מביאה להבלעה ולהשטחה של הסיפור הפרטי הייחודי לטובת הנרטיב הלאומי ההגמוני (ספקטור-מרזל, 2010). הדור הקנוני מספר את סיפור האומה, ובו-בזמן האומה מספרת את סיפור הדור. הסיפור של דור זה הופך לטקסט בעל משמעות שמעבר להקשר ההיסטורי המסוים שהוא התרחש בו. במקרה של דור תש"ח, סיפורו עיצב את אתוס התקומה, וזיכרונות המלחמה שלו משמשים מודל להתנהגות ראויה (Schwartz, 1996). מודל זה מוחדר ומועבר דרך זירות שונות ופרקטיקות מגוונות – תכניות לימוד, טקסי זיכרון, ספרות ושירה, מורשת קרב בצבא, מוזאוניזם ואנדרטאות, ולכן לזיכרון קנוני יש כוח חיות ארוך טווח. הדורות הבאים אינם יכולים שלא להתייחס אל הדור הקנוני, מתוך הזדהות או מתוך התנגדות, בשל ההנחה כי הדיאלוג הוא נדבך מרכזי בפוליטיקה של הזיכרון (Olick, 1999). הקנוניות מעניקה אפוא כוח ועוצמה סמלית לבני הדור (בן-אליעזר, 1984), אך גם שובה אותם בעול המחויבות להיותם "מודל מפתח". בהשוואה לדורות האחרים, בני הדור הקנוני נהנים מחופש מצומצם ליצור גרסאות אישיות ולהשמיע זיכרונות רב-קוליים. למעשה, הדור הקנוני נהנה מן הרווח החברתי הנלווה למעמדו, אך הוא גם לכוד בתוכו.

כדי לבחון את ייחודו של הדור הקנוני אנו משוות אותו לדור הבנים שלו, לוחמי מלחמת יום כיפור. במאמר נבקש להראות את המנגנונים הנרטיביים שבני דור תש"ח ובני דור יום כיפור מאשרים באמצעותם מחדש את ההגדרה הקנונית, כאשר הם מספרים את זיכרונותיהם מן מלחמה. נראה כיצד "הכתרתו" של דור קנוני מעצבת את השדה הפרשני של בניו ואת השדה הפרשני של הדורות הבאים. גם אם חלק מדור הבנים רואה עצמו כהמשך לדור האבות, הנושא אותו מיתוס בשרשרת הלוחמים, חלק אחר מבטא את השבר ואת הריחוק מדור ההורים וממה שהוא מייצג.

## שיטת המחקר

בחרנו בשתי מלחמות שדימוין בציבור שונה בתכלית. אף על פי שהמלחמה בתש"ח הייתה קשה יותר ממלחמת יום כיפור במספר האבדות היחסי, בפגיעה באוכלוסייה האזרחית ובעובדה שנמשכה שנה שלמה, דווקא המלחמה השנייה היא שהוגדרה במושגים של טראומה קולקטיבית. מלחמת יום כיפור ערערה לראשונה על ההגמוניה של תנועת העבודה, שאף הפסידה בבחירות לכנסת בשנת 1977. בהיסטוריוגרפיה של הזרם המרכזי בישראל מלחמת תש"ח היא ניצחון, כמעט בגדר גס, ואילו מלחמת יום כיפור מוצגת כאירוע טראומטי וכנקודת מפנה משמעותית. ואמנם, שתי מלחמות אלו מופיעות כאירועים המכוננים את הזיכרון הלאומי הישראלי-ייחודי במחקרם של שומן ועמיתיו (Schuman et al., 2003). יש לציין כי בין שתי המלחמות האלה חוותה החברה הישראלית

שתי מלחמות נוספות: מלחמת סיני ומלחמת ששת הימים. גם עמן מזוהים דורות, אך לצורך הניתוח הדורי הפער בין מלחמת 1948 לבין מלחמת 1973 הוא המתאים ביותר, הן משום שדור מזוהה לעתים קרובות עם פער של 25 שנים והן בשל הניגוד בין הדימוי של שתי המלחמות הללו.

מאמר זה מאחד שני קורפוסים של ראיונות, המהווים את הבסיס העיקרי לניתוח. קורפוס אחד נערך על-ידי בן-זאב בראשית שנות האלפיים, והוא חלק ממחקר אתנוגרפי שהתמקד בחברי הכשרת הפלמ"ח ילידי 1929–1930 שלחמו ב-1948. האתנוגרפיה על לוחמי הפלמ"ח כללה 20 ראיונות עם בני ההכשרה שהחוקרת הגיעה אליהם בשיטה של "כדור השלג". הראיונות היו עם בני ההכשרה ועם בנות ההכשרה, אך במאמר זה אנו בוחנות את סיפורי הגברים בלבד. האתנוגרפיה התבססה גם על ניתוח של ספרי זיכרונות, קטעי קריאה מטקסי הקבוצה וסרטים, כולל תיעוד של סיור חברי ההכשרה באתרים שלחמו בהם (לדיון מורחב ראו Ben-Ze'ev, 2014). המרואיינים השתייכו כולם ליחידה אורגנית אחת, שלחמה יחד בחלק מן המלחמה והמשיכה להתכנס לאורך השנים. עקב כך חלה מידה של "האחדה" בין זיכרונותיהם של חברי ההכשרה, כולל זיכרונות הנוגעים לנושאים שהושמשו מן הנרטיב הקבוצתי.

הקורפוס האחר הוא חלק ממחקר נרטיבי על לוחמי יום כיפור, והוא כולל 42 סיפורי חיים של חיילים סדירים שנלחמו ביחידות קרביות במהלך מלחמה זו. הראיונות נערכו על-ידי לומסקי-פדר בסוף שנות ה-80 ובתחילת שנות ה-90 של המאה ה-20. גם כאן הגיעה החוקרת למרואיינים באמצעות השיטה של "כדור השלג". קבוצת גיל זו, ילידי 1952–1954, התחנכו על הערכים שהנחילו להם הוריהם בני דור תש"ח, ש-87% מהם היו ילידי הארץ או כאלו שעלו לארץ לפני 1948. המרואיינים התבגרו בסוף שנות ה-60, על רקע האופוריה שלאחר מלחמת ששת הימים. זחיחות זו התנפצה במלחמת יום כיפור, ונדמה שניתן לטעון שהיא ציינה את נקודת המעבר שבה סיימו בני המחזור את תקופת נעוריהם והחלו את דרכם כמבוגרים בצל זיכרונות המלחמה (על דור יום כיפור ראו גם שוורץ, 2005). מרואייני יום כיפור שירתו ביחידות שונות וייתכן שגורם זה תרם לרב-קוליות המאפיינת את סיפורי המלחמה שלהם (לדיון מורחב בשיטת העבודה ובקבוצה הנחקרת ראו לומסקי-פדר, 1998).

העובדה שהמאמר מבוסס על שני מחקרים שונים מעלה בעיות אחדות שיש לתת עליהן את הדעת. שני המחקרים נערכו בשלבים שונים במעגל החיים של המרואיינים. דור תש"ח רואיין כשכבר היה בערוב ימיו, בשנות השבעים לחייו, ואילו דור יום כיפור רואיין בשיא אובו, באמצע שנות השלושים ובסופן. ייתכן שזיכרונותיהם של בני דור תש"ח עברו תהליכים של השטחה והאחדה בשל מרחק הזמן מן האירועים ובשל היותם יחידה אורגנית. ואולם, עלינו להסכין עם האופי ההירוריסטי של השוואה מסוג זה. לא זו בלבד שהרגע שאנו "תופסים" במהלך הביוגרפיה מעצב את פרי מחקרנו, אלא גורמים מתערבים נוספים משפיעים אף הם על אופי הזיכרונות העולים לדיון.

אם כך, עלינו להביא בחשבון גם את המיקוד השונה העולה מסיפורי הלוחמים ולראות בכך ממצא. מיקוד זה אינו נובע בהכרח מסוג השאלות שנשאלו אלא מן האופן שבו הנחקרים מתייחסים לשיח הביקורתי הדומיננטי בתקופה שבה נערכו הראיונות. הם מגיבים לשיח זה בשלב חיים אחר ומתוך עמדת מחויבות אחרת לנרטיב ההגמוני. בני דור תש"ח מספרים את סיפורם לאור הופעתו בציבור הישראלי של הנרטיב הפלסטיני על מלחמת 1948, המעמיד סיפור מתחרה, ובמידה רבה מנוגד, לנרטיב הישראלי שהנחקרים מגלמים. אחד מן המרואיינים אף סיפר בחלחלה מסוימת שריאיון שנערך עמו שובץ בסרט תעודה לצד ריאיון עם פליט פלסטיני. הפלסטיני היה פליט מכפר שעליו נבנה הקיבוץ שהמראיין חי בו. אילו היו מספרים לו שכך ייעשה, אמר, לא היה מסכים להתראיין או לפחות יכול היה לספר את הסיפור אחרת. בני דור תש"ח מוצאים את עצמם מחויבים להתייחס אל ההיסטוריוגרפיה החדשה ואל הסוציולוגיה הביקורתית המאיימות על הקנוניות של דורם. סיפור המלחמה שלהם הוא לא עוד סיפור תוך־ישראלי, אלא סיפור ההופך לסמל המאבק בין שתי קהילות לאומיות.

לעומת זאת, לוחמי יום כיפור עסוקים יותר בסיפור הפנימי התוך־ישראלי, והם אינם נאבקים בשיח הביקורתי אלא מהווים חלק ממנו. חוויית המלחמה שלהם ייצרה את הביקורת שנשמעה בשנות ה־70, ומרבית המרואיינים מזדהים עמה ומשמיעים אותה במפורש בראיונות הנערכים על רקע האינתיפאדה. השיח הביקורתי באותה תקופה עוסק בכיבוש, והמרואיינים מייצגים את הקבוצה החברתית המובילה שיח זה, וחלקם אף פעילים בתנועות המחאה נגד המיליטריזם הישראלי. אם כך, אין כאן בהכרח שני מחקרים השואלים שאלות שונות, אלא דגשים שונים הנובעים מרוח התקופה.

על אף הבדלים אלו יש גם דמיון בין שני הקורפוסים של סיפורי המלחמה. שתי הקבוצות חוו את המלחמה בנעוריהן והן מתבוננות בה במבט רטרופסקטיבי, לאחר מלחמות נוספות, ובעוד הסכסוך הישראלי־פלסטיני נוכח ברקע. בסוף שנות ה־80, כשרואיינו בני דור יום כיפור, זו הייתה כאמור האינתיפאדה הראשונה, ובשנות האלפיים, כשרואיינו הפלמ"חניקים, זו הייתה האינתיפאדה השנייה. רקע זה היה אף הוא נדבך בהתפתחותו של שיח ביקורתי בחברה הישראלית, וכפי שכבר אמרנו, שיח ביקורתי זה השפיע על האופן שבו סופרו זיכרונות המלחמה של בני שני הדורות, אך מושא הביקורת היה שונה.

קו נוסף של דמיון הוא הרקע הדומה של הקבוצות הנחקרות – צאצאי משפחות שעלו ארצה ממדינות אירופה והם בעלי זיקה להתיישבות של תנועת העבודה, המשויכים לקבוצות הדומיננטיות בחברה הישראלית: גברים, אשכנזים, משכילים, ותיקים וחילונים. מבחינה זו אנו עוסקות בזיכרונות דוריים בתוך קבוצה מעמדית מובחנת וביחסים בין־דוריים בתוך מה שניתן אולי לכנות "המשפחה ההגמונית".

## ניתוח הראיונות

### דור תש"ח – משמיע את הקנון

נקודת המוצא היא היותו של דור תש"ח "דור קנוני", כלומר דור המגלם את הזיכרון של מלחמת תש"ח בדרכי ביטוי הגמוניות. כדי להדגים את תהליכי הקנוניזציה של הדור נשתמש בהמשגה של רפפורט (Rappaport, 1999), שעל-פיה יש שלושה מאפיינים לקנון: הוא מגלם סמל מפתח תרבותי או אתוס מרכזי, הוא מייצג את הסדר הפורמלי, ומסריו הם בעלי משמעות מעבר לציר זמן היסטורי או למקום.

### מגלמים את אתוס הלוחם

הפרקטיקה הקנונית הראשונה היא הצגתם העצמית כמגלמים את אתוס הלוחם. הלוחם המסור לארצו הוא סמל של המהפכה הציונית, שביקשה לעצב "יהודי חדש" שהוא אנטיזה ליהודי הגלותי. הוא גם נדבך מרכזי בדיוקנו של "הצבר" (אלמוג, 1997), ובני דור תש"ח הם ממגלמיו המובהקים. הפלמ"חניקים אימצו והפנימו את תפקידם כדור המייצג עקרונות חדשים, ובהם הנכונות להקריב את עצמם למען הכלל. הם נתפסו כגיבורים ללא חת, אף על פי שהם עצמם לא הדגישו את הגבורה כדי שלא תיתפס כהתפארות (ראו גם נווה ויוגב, 2002, עמ' 162). גם בראיונות עמם וגם בכתביהם (סיון, 1991) הם בולטים אפוא באיפוקם. לשיטתם, הלוחם אינו מתהדר בסיפורי קרב וגבורה אלא מחויב לקולקטיבי, שולט ברגשותיו ופועל מתוך תחושה מוסרית עמוקה.

עקרונות מנחים אלו מעלים את השאלה כיצד התמודדו בני הדור עם הזיכרונות הקשים של המלחמה. מה קרה למי שביקש מחברו להצטרף ליחידה והיה לצדו כשנורה ונהרג? כיצד סיפרו על ייאוש במהלך קרב – קרב של הפסד ובריחה, קרב של נטישת פצועים ומתים בזמן נסיגה? האם סיפרו על חייל פצוע הזועק "אמא, אמא" ומשתתק? וכיצד דיברו על האוכלוסייה הערבית, המגורשת ונמלטת, כשאימהות נוטשות את תינוקותיהן תחת עץ בחום היום וזקנים מתים על אם הדרך? אירועים אלו עלו במהלך הראיונות, חלקם בליווי הערה שהאדם חולק אותם לראשונה, וחלקם מתוך בקשה להדמים את מכשיר ההקלטה ולא לתעדם. "השפה הקנונית" לא התאימה לסיפור המאורעות האלה, וייתכן שהם סופרו ביתר נכונות בשנות האלפיים, בתקופה שהערעור על הקנון התבסס.

נדגים את הקושי למצוא שפה לזיכרונות שלא תאמו את הקנון דרך חילופי דברים בין חברי ההכשרה. בשנת 2003, כ־55 שנים לאחר האירועים, סיירו החברים באתרים שלחמו בהם. הסיור יועד לחברי ההכשרה, אך מכיוון שהוא צולם, ניתנה לנו הצצה אל הדינמיקה הפנימית ואל המתחים שהתעוררו סביב הדרך "הנאותה" לספר את "סיפור הקרבות". בעוד הקבוצה ניצבת בסמוך לאחד משדות הקרב, גד, חבר ההכשרה שגם שימש מדריך במקום זה, תיאר את הפעולה באריכות ואז סיכם אותה כך:

גד: מה שעשינו בעיקר, חוץ מאשר לגרש את הערבים, זה היה לשרוף את האוהלים שלהם ומאוחר יותר לירות בפרות ובסוסים.  
 יענקל'ה: לאסוף אותם [את הפרות והסוסים] ולהביא אותם למחנה.  
 גד: אבל זה לא כל כך הצליח [...]  
 יוסקה: עז אחת הגיעה למחנה.  
 יענקל'ה: גם לשרוף את האוהלים לא היה כל כך נורא.  
 יוסקה: מה לעשות אתם? אחרת הם היו חוזרים בחזרה, הערבים.  
 גד: כנראה היו סוסים עם השקפות מאוד לאומניות ולא מצא חן בעינינו.

אנו רואים שבמהלך הסיוור, כלומר זמן רב לאחר האירועים, גד מרשה לעצמו לערער על התפיסה העצמית כמוסריים, אך לא כל חבריו מוכנים לקבל זאת. ואולם, גם גד אינו מותח ביקורת גורפת. מכל המעשים שנעשו באותה פעולה חרה לו יותר מכול שְהָרַג בעלי חיים, הָרַג שהזכיר גם בריאיון, אם כי הוא אינו מערער על הצורך לגרש את האויב. למרות ביקורת חלקית זו דבריו מעוררים התנגדות, גם כאשר מדובר בשיחה פנימית של בני ההכשרה ולא בחשיפה כלפי חוץ.

אך לא רק גד ביקורתי. גם חברי הכשרה אחרים ביקשו להבהיר שהיו אירועים שגרמו להם להתלבטויות מוסריות. אירועים אלו צצו לאורך המלחמה כולה, אך לעתים קרובות הוצגו כיוצאים מן הכלל המעידים על הכלל. למשל, בסופה של סדרת ראיונות עם גדעון, שבהם תיאר את חוויותיו במלחמת השחרור, כפי שהוא כינה אותה, עלתה לדיון עבודת התזוה של תדי כ"ץ, שעסקה בטבח שבוצע לכאורה במאי 1948 בתושבי הכפר הערבי טנטורה.<sup>4</sup> העבודה זכתה להד ציבורי רחב, וגדעון העיר על כך: "אני בטוח שהיה טבח פה ושם, אבל זו יוזמה מקומית של מפקד מטורף". במילים אחרות, גם אם זה קרה יותר מפעם אחת, זה היה מקרי, וזה נעשה על־ידי "מטורף". נתן, חברו של גדעון, בנה מסגרת הסבר דומה, כשסיפר כיצד נתקלו בזקנה ערבייה כשהגיעו לכבוש כפר ערבי שהיה ריק מתושביו. הזקנה נותרה לבדה במקום, ואחד מחיילי היחידה ירה בה:

נתן: אנחנו הגענו לכפר ושמה היה סיפור לא נעים שאני לא אספר לך אותו, ששם נהרגה ערבייה זקנה. זאת אומרת, אני יכול לספר לך אבל לא בפרטים מי עשה מה. מישהו ראה את הערבייה וירה בה צרור, ואז היא רצה והרימה אפילו את הנעל. היה לה חשוב להתזיק את הנעל, ואז הוא ירה בה עוד צרור ואחר כך עוד צרור. ואז היא מתה. וכבשנו את הכפר.

4 תדי כ"ץ הגיש את עבודת התזוה שלו לאוניברסיטת חיפה בשנת 1998. בשנת 2000 התפרסמה בעיתון "מעריב" כתבה שהתבססה על העבודה, ובה נטען שחיילי אלכסנדרוני הרגו 100–250 מתושבי טנטורה. אנשי אלכסנדרוני תבעו את כ"ץ, ואוניברסיטת חיפה משכה את ידיה מאחריות על העבודה. בטרם נפתח המשפט חתם כ"ץ על הסכם עם אלכסנדרוני, שעל־פיו הוא ייסוג מטענותיו בפומבי והם לא יתבעו אותו.



בהמשך הריאיון חזר נתן אל סיפור הזקנה כדי להצביע על ייחודו ולהציבו בהקשר שהדגיש את מוסריותם של לוחמי הפלמ"ח:

נתן: אנחנו עברנו במלחמה את חזית המרכז, את חזית הצפון, את חזית הדרום. אני אינני זוכר [מקרה דומה], פרט למקרה הנורא בכפר, שאחד מאתנו הרג ערבייה, סתם ככה בשביל להרוג אותה, שזה נורא, שאת זה אני לא יכול לשכוח אף פעם, כן. אז אני לא זוכר איזושהי התנהגות לא נאותה שלנו או של מי שהיה בסביבתנו.

הרג הזקנה מוצג אפוא כמקרה יחיד. הוא אינו נקשר למקרים אחרים, אף על פי שבמהלך הריאיון עם נתן עלו לדיון התלבטויות מוסריות אחרות שנגעו לאירועי המלחמה. מסגרת הסיפור מאפשרת את קיומו של אדם אחד "מטורף", אירוע אחד "מוטעה", ומכך נובע שבשאר הנסיבות היו הפלמ"חניקים ערכיים ושלטו בעצמם למרות נסיבות המלחמה. נדבך נוסף לגילום אתוס הלוחם היה להציג את הפלמ"ח, כלומר את עצמם, כדור "שותק" ומדחיק, בעיקר בכל הנוגע לעולמם הרגשי. הפלמ"חניקים אינם זוכרים את עצמם מפחדים מפני הקרב או שונאים את האויב,<sup>5</sup> והמלחמה עצמה אינה נקשרת באופן הדוק לרגשות של כאב ואבדן ברמה האישית.<sup>6</sup> במושגיה של ספקטור-מרזל (2010), הסיפור למעשה "מושטח" – חוויות אלו אינן ממלאות את זיכרונם, ואין מקום לדון בהתלבטויות. וכך סיפר גד:

גד: היה לנו צידוק מספיק טוב בשביל לא ללכת ולבכות אחר כך. אני בטוח שכל אחד את הצלקות שלו מאז שמר. שומר. שאלה: דיברתם על זה ביניכם?  
גד: כן. כן. דיברו על זה לא מעט. אבל לא התבכיינו על זה. לא היה נהוג אז. אם מישהו הרגיש נקיפות מצפון חזקות מאוד, לא ידענו על זה. הוא לא גילה את זה.

גד התייחס בריאיון גם אל דורות אחרים, "מתבכיינים" וחושפניים יותר. בדורו, הוא הבהיר, לא רק שלא דיברו על קשיים, גם במוות לא עסקו ישירות. לכל היותר התבדחו

5 על היחס המסובך לערבים אמר חיים גורי, המשורר המזוהה עם הדור: "הארץ... זרועה בכפרים שלהם. והכפרים האלה כל כך יפים. כל כך מושכים את הלב. והם כאילו ממשיכים את התנ"ך. אבל מצד שני אין לדעת... ובכל רגע יכולה להתחיל רגימה... לא שנאנו אותם. להפך. אבל... השנאה היתה תוקפת מדי פעם את הנדהמים והחיוורים ליד קבר פתוח..." (ריאיון עם ארי שביט, מצוטט אצל נווה ויוגב, 2002, עמ' 174).

6 סוגיית ההיסטוריה של "הלם הקרב" או PTSD בהקשר של מלחמות בארץ היא סוגיה מרתקת, אך לא נוכל להרחיב על כך כאן (ראו, למשל, את פרידמן-פלג, 2014). נציין רק שהתופעה לא זכתה להכרה ב-1948, ואחד מן המרואיינים ציין שבשנות האלפיים סיפר לפסיכולוג את סיפורי המלחמה, והלה אבחן אותו כמי שסבל מ-PTSD.

סביבו. המוות הוכחש למרות נוכחותו הרבה. ביטוי שגור למי שנהרג היה "הלך להביא". השפה "כובסה" ומילים ישירות על מוות, כמו העיסוק בטקסים סביבו, היה מועט. עניין זה עלה לא פעם בראיונות, והנה דוגמה:<sup>7</sup>

נתן: מהקרב הראשון עד הקרב האחרון אף פעם לא הייתה לי שום התלבטות. לא חשבתי שאני הולך להיהרג. לא חשבתי שזה הקרב האחרון שלי. אולי חשבתי לפעמים על אחרים שיקרה להם משהו אבל לא הייתה לי חרדת מוות. לא היה לי פחד. אני לא בן אדם פחדן. אז בכל אופן [לא הייתי]. היום בוודאי שאני השתנית. אבל אז הייתי מספיק טיפש לא לפחד.

כשאסף נשאל אם הוא זוכר את עצמו פוחד, הוא הסביר שלפחד לא היה מקום חברתי. הסבר זה כרוך גם הוא בהשטחת הרגשות ובהתרחקות מהתמודדות עם סוגיית המוות.

אסף: אני נפצעתי, וכשנפצעתי הייתה לי פרסה כזו... שזה היה המזל שלי... וכשנפצעתי ממש התפלאתי. אני זוכר התפלאתי, הרי הפרסה בכיס. אני לא זוכר רגשות של פחד, אני לא חושב שהיה לנו. אני לא חשבתי שיקרה משהו... אני לא זוכר פחד. ממש לא זוכר. אני מתאר לי שהיה, אבל שזה הרשים אותי שאני צריך לזכור את זה עד עכשיו, אני לא זוכר.

על־פי אסף, לפחד, כמו לביטויים אחרים של רגש, לא היה מקום ציבורי. פחד לא היה מתומלל ומוחצן, ומכיוון שלא היה לגיטימי בזירה הציבורית ואסור היה לבטאו, הוא גם לא הוטבע בזיכרון, כפי שטען הלבוכס (Halbwachs, 1992). הגוון האישי בסיפורי המלחמה מוצנע, ונוצר שטטוש בין הפרטי לבין הציבורי. ההצגה העצמית כסובייקט ציבורי המייצג את האתוס באה לידי ביטוי גם בהשתקה של סיפורים שאינם מתיישבים עמו.

#### מחויבות לסדר החברתי

זה מביא אותנו אל הפרקטיקה השנייה, והיא המחויבות לסדר החברתי. כפי שראינו, הפלמ"חניקים סיפרו סיפורים שלא התאימו בהכרח לאתוס, אך נזהרו פן סיפוריהם יפתחו נתיב חדש שייתפס כחלופי וחתרני. סיפור תש"ח של בני הפלמ"ח לא היה סובלני במשך שנים רבות כלפי גרסאות הקוראות תיגר על הסדר הלאומי. פירושו של דבר שגם אם גרסאות חלופיות צצו ועלו, הן נתפסו כגרסאות האמורות להישאר בין הפרט לבין עצמו, או לכל היותר בין חברים בהכשרה.

7 מן הראיונות עם הגברים של ההכשרה עולה כי כאשר היו נפגעים, בעיקר בראשית המלחמה, הם הכחישו את האפשרות שאלו ימותו (או כבר מתים). אחת המרואיינות סיפרה שלעתיים קרובות זה היה התפקיד של נשים, ושל הכוח הרפואי, לגשת אל המתים המכוסים בשמיכות ולטפל בגופות – למצוא תיעוד, לפנות ולהכין לקבורה. עניין הכחשת המוות עולה גם בעדויות המוצגות במוזאון הרעות שנפתח לאחרונה בבני יושע, המתעד בעיקר את הכשרת דפנה.

תופעה זו באה לידי ביטוי מובהק ב"מסיבה" שכינסו בני ההכשרה מיד לאחר האירוע האלים הראשון שבו השתתפו – פעולת תגמול לילית בכפר ערבי שבה היו שותפים להריגתם של לפחות 60 מתושבי הכפר. "המסיבה", כפי שכונתה, לא הייתה אירוע משמח. בני ההכשרה שרו בה והקריאו טקסטים נבחרים, ובהם יכלו לספר את סיפוריהם האישיים בלי שיופצו ברבים. מאז כונתה המסיבה "מסיבת הראשון" על שם מה שהפך להיות "הקרב הראשון". היא נחוגה במהלך המלחמה כמעט בכל חודש, ואחר כך, במשך שנים רבות, בכל שנה. בשנת 1952 נוספה למסיבה מסכת קבועה, כתובה, שבה תוארו בפירוט רב קרבות תש"ח של בני ההכשרה. המסכת כללה משפטים כגון "רימונים משתיקים ככי תינוקות ויללות נשים" ותיאור של גבר ערבי המתחבא תחת מיטה וצורר נורה לעברו.

בכותבו על חוברות הזיכרון לנופלים סקר סיון (1991) את הופעתם הנדירה של תיאורים כאלו ותהה לפשר נדירותם: "אין לדעת אם הייתה זו צנזורה עצמית, שגזרו על עצמם החברים לנשק, שביקשו לא לפגוע בהורים, או שהתופעה נבעה מהקושי שהיה לחברים עצמם להעלות דברים כאלה על הכתב במסגרת האפופה קדושה מסוימת" (שם, עמ' 217). מתברר שצנזורה עצמית זו פעלה גם מחוץ לחוברות ההנצחה שסיון כתב עליהן. הסיפורים שהיה קשה להתמודד עמם שולבו בהכשרה וקובעו בתוך מסכת ובתוך "מסיבה", ואך ורק בה: בתוך זמן אחד – זמן המסיבה, ובתוך הקשר אחד – בקרב חברי ההכשרה. "הזיכרונות" שמחוץ למסיבה נשארו אפוא נאמנים לאתוס המצופה מן הדור הקנוני.

#### דור העומד בדד

ניתן, כמובן, לטעון שהשתקה של הקולות האחרים והצגה של קול אחד בולטות במיוחד בסיפורי המלחמה הללו, משום שמדובר ביחידה אורגנית המייצרת במהלך הזמן זיכרון של יחידה. אין ספק שמנגנונים אלו אכן פועלים, אך האחדות הזיכרון של לוחמי תש"ח היא תופעה רחבה יותר (מירון, 1992; ספקטור-מרזל, 2008; שקד, 1993). כדי להדגים ולבסס עוד את הזיכרון המוכלל והאחיד של הדור הקנוני אנו מגיעות אל הפרקטיקה השלישית: בני דור הפלמ"ח מדגישים את היותם דור העומד בדד, כעין "דור בועה", מושג השאול מעבודתו של מסאלחה על דור האינתיפאדה הראשונה בקרב הפלסטינים (2012). הישות שבני דור תש"ח מייצגים, ובעיקר האופן שבו הם מוצגים על-ידי אחרים, היא של דור מבודד, כמו צף, המנותק ממה שקדם לו וממה שבא אחריו. חוויות משותפות מזמן המלחמה מוצגות כאילו יצרו קיטוע הן מדור ההורים והן מדור הבנים. אין מקום לדורות אחרים, משום שהם נתפסים כלא רלוונטיים ולעתים אף מפריעים בעיצוב הזיכרון. המשמעות נבנית מן המפגש של בני הדור עם עצמם.

"במו ידיו", ספרו הנודע של משה שמיר (1973) על אחיו אליק שנהרג בתש"ח, פותח במשפט המפורסם המיוחס לאביהם: "אליק נולד מן הים". בעיני שמיר, אליק ובני דורו הם דמויות מיתולוגיות, המבודדות מן הדור הקודם ומן הדור הבא אחריהן.

המרוויינים שלנו מדור תש"ח מספרים שהם התקשו לשמור על קשר עם ההורים בזמן המלחמה. משהתראו, הם לא נטו לספר להם מה בדיוק קרה. יתרה מזו, מי שהשתתפו במלחמה הרגישו כבתוך בועה – הם חשו לבדם בחזית, ותוצאות המלחמה היו תלויות רק בהם, כפי שנתן מתאר זאת: "אני ממש הרגשתי שאני מחזיק את מדינת ישראל על הכתפיים שלי. אני לא אומר את זה בשום מליצה. אני הרגשתי שאנחנו אחראים לעסק הזה וצריכים להביא אותו לחוף מבטחים".

חשוב להדגיש שאין נימה של כעס או מחאה כלפי דור ההורים על כך ששלח אותם למלחמה. נהפוך הוא, יש קבלה של צו השעה וצו החברה. לא זו בלבד שלהורים אין תפקיד מרכזי ביצירתם של לוחמי הפלמ"ח, גם לאומה עצמה אין תפקיד כזה. כבר בדצמבר 1947 כינה נתן אלטרמן את דור הלוחמים הזה בכינוי "מגש הכסף", ובמאי 1948 כתב עליהם: "אומתם לא הייתה להם אם, לא ידעה בצאתם לדרך".<sup>8</sup> במקביל לניתוק מן ההורים, ומתוך הבידוד המיתולוגי, התרחש גם ניתוק מן הילדים שנולדו, כפי שסיפר נתן:

נתן: אני יכול להגיד לך שאני אף פעם לא ישבתי עם הילדים שלי... וסיפרתי להם על המלחמה... אני פעם רציתי לקחת אותם למסלול טיול אבל הייתה לי אכזבה כזאת גדולה. רציתי לקחת אותם למקומות שלחמתי בהם... ציפיתי להתעניינות. אני לא רציתי לדבר. חשבתי שיגידו משהו, ישאלו משהו. יתפעלו ממשו. יבש לגמרי.

ניסיונו של נתן לקרב את ילדיו אל חוויית המלחמה היה מתסכל. גם חבריו חשו שלא גידלו את ילדיהם על סיפורי הפלמ"ח. כפי שהסבירו חלקם, בשנות ה־50 וה־60 הם היו טרודים בחיי היום־יום ובפרנסה, והבית לא היה זירה מתאימה לסיפורי מלחמה. כאשר החליט נתן לקחת את ילדיו לאתרי הקרבות שלו, הוא קיווה שהמקום יעורר אינטראקציה שתאפשר לסיפור לקרום עור וגידים. ואולם, גם שם הוא נאלם דום, אולי בהמשך לשתיקה הנורמטיבית שבני דורו הורגלו בה. שתיקה זו גם נקשרת לשתיקה שאפיינה את כלל החברה הישראלית עד שנות ה־70, שבה נדרש היחיד לרסן את רגשותיו במרחב הציבורי (סיון, 1991; Bilu & Witztum, 2000). נתן ציפה שילדיו ישברו את השתיקה, אך התסריט לא התממש. הוא נחל אכזבה שהותירה אותו מריר עוד שנים רבות אחר כך. הנתק הבין־דורי עלה גם בעבודתה של ספקטור־מרזל (2008), שטענה כי "סיפורי החיים של קציני תש"ח השמיטו היבטי חיים נרחבים: תקופות (לעתים ילדות ולרוב ההווה), אירועי מפתח (הולדת הילדים) וממדי הוויה (עולם פנימי ורגשי)" (שם, עמ' 5).

8 מגש הכסף פורסם על־ידי נתן אלטרמן בדצמבר 1947 ודימה את הצעירים היגיעים למגש הכסף שעליו ניתנה מדינת היהודים. דרך השיר הפך המושג "מגש הכסף" לסמל של הקרבה. השיר הוא מן השירים הנפוצים ביותר בטקסי אבל והנצחה. השיר "מסביב למדורה", הנפתח במילים המצוטטות, פורסם ב"הטור השביעי" במאי 1948, במלאת שבע שנים לפלמ"ח.

לסיכום, בני דור תש"ח "מדברים" את הקנון בשלוש דרכים עיקריות: ראשית, הם מציגים את עצמם כמגלמים את הסמל הלאומי – את אתוס הלוחם. הם עושים זאת בהשטחה של הקול האישי והפרטי ובנטרול רגשות, כגון פחד וכעס. יתרה מזאת, הם מציגים את עצמם כדור מוסרי הפועל על-פי המודל הראוי של האתוס. שנית, סיפורם מייצג את הסדר החברתי הפורמלי לא רק בכך שהם מגלמים את האתוס על-פי המצופה, אלא גם בכך שהם משתיקים קולות המבטאים ביקורת ומחאה. למעשה, כלפי חוץ הם מציגים סיפור אחיד. ולבסוף, הם בונים את עצמם כדור המייצג אתוס שהוא מעבר לזמן ולמקום, משום שבסיפוריהם הם מתייחסים בעיקר לבני דורם ומעט מאוד לבני דורות אחרים – הוריהם, בניהם ובנותיהם. כך הם מצטיירים כדור מבודד, מנותק יחסית מרצף בין-דורי ומביוגרפיה משפחתית. אפשר אפוא לומר שדור תש"ח מדבר את הקנון, ואילו דור יום כיפור מדבר עם הקנון ועם נושאייו.

### דור יום כיפור – מדבר עם הקנון

ניתוח הראיונות עם לוחמי יום כיפור מעלה כי גם הם תופסים את עצמם כחיידה דורית מובחנת. ההשתתפות במלחמה, השונה במהותה ממלחמת תש"ח, היא אירוע מפתח המכונן תודעה דורית, אך לא תודעה של דור קנוני. בניגוד לסיפורי תש"ח האחידים, בקרב דור יום כיפור אנו מוצאים קולות שונים למשמעות המלחמה, וניתן להבחין בבירור בין גרסה משברית לבין גרסה, שכיחה יותר, הרואה במלחמה חלק ממעגל החיים. אלו גם אלו מדברים עם דור האבות ועם הקנון, אך עושים זאת בצורה שונה.

### להצטרף אל הקנון

בסיפורים הרואים במלחמה חלק ממעגל החיים המספרים מבקשים להצטרף לקנון ולהיות חוליה נוספת בשרשרת של דורות הלוחמים. כך, למשל, סיפר חיים, קצין שלישות בשריון:

חיים: עצם העובדה שאנחנו עברנו את העניין הזה [את המלחמה], שאנחנו תרמנו את חלקנו, זה גם... עברנו איזושהי משוכה ב... בהשתלבות כאן, שהדור שלנו, הנה גם אנחנו עכשיו עשינו את חלקנו [...] עצם העובדה שאתה בחזית והם בעורף, בפעם הראשונה שינתה את יחסי הכוחות בתוך המשפחה. אתה זה ש... עומד בפני עצמך ועושה את אותם דברים שהם כל הזמן נתנו לך להרגיש שלא תוכל אף פעם לעשות אותם, כי בגלל, בגלל מה שהם עברו ב־48. ואני חושב שזאת הייתה נקודת שינוי ביחסים שלי עם הוריי, זאת בהחלט הייתה נקודת שינוי... ויצרה קרבה יותר גדולה ממה שהייתה לפני זה. [...] בכל אופן, נדמה לי שבשביל כולנו זה היה טקס התבגרות של הינתקות מההורים, בגלל... בגלל שאנחנו אלה שעושים את ה...

מלחמת יום כיפור היא המלחמה שהכניסה את חיים אל תוך השבט. עמידתו במבחן המלחמה הפכה אותו לחלק מאחוות הלוחמים הגברית הבין־דורית. ההשתתפות במלחמה ערערה את עמדת היתרון החד־משמעית שהייתה לדור ההורים ואפשרה התקרבות רגשית. מסיפורי הבנים עולה כי האב תבע מן הבן שימשיך את דרכו כלוחם. למשל, ירון, קצין בגולני, מרבה להזכיר את אביו הפלמ"חניק בסיפור חייו ובזיכרונות המלחמה: "מצד אבי זה גרם לו... אצלו זה יותר חשוב שאני עמדתי במבחן. המח"ט של גולני, אמיר דרורי, הכיר את ההורים שלי ודיווח להם שהייתי בסדר, וזה גרם לו גאווה שעמדתי במבחן".

אישורו של האב חשוב מאוד לירון, אך לא כל אחד מצליח להתמודד עם ציפיות האב. אמנון, חייל מנח"ל מוצנח, "נשבר" במלחמת לבנון והוגדר כסובל מ"עייפות קרב". בריאיון הוא מתאר את תגובת האב, שהיה בעבר קצין בקבע:

אמנון: אבי, ואני יודע את זה מחברים אחרים, שהיו תגובות אחרות מהורים, באיזשהו שלב אמר לי: "תלך לטפל בעצמך, אל תיכנס לכלא. תלך תטפל בנושא הזה, ואם צריך תשתחרר". אז זה מאוד עזר לי הרשות שהוא נתן לי. אחר כך הוא תיקן את זה ואמר שהוא היה שמח אם זה לא היה ככה, ו"היית עם כולם", אבל זה בסדר, יש גבול למה שאני יכול לדרוש ממנו. לא, הייתה לו אמירה בנוסח של "הייתי שמח אם היית פחות רגיש, היית יותר מחוספס, היית סובל פחות. בסדר". אבל הבקינג היה לי מאוד חשוב, וזה בהקשר של החינוך. אני יודע שהיה לי חבר שהיה אתי בפלוגה, שאבא שלו אמר לו "אתה יודע מה היה במלחמת השחרור, היה הרבה יותר גרוע". וזה בעיה.

אביו של אמנון מספק לו את התמיכה החשובה לו כל כך ומאפשר לו לא להיות גיבור, ועם זאת הוא מביע את האכזבה שהוא "לא כמו כולם". אמנון אינו זוכה לאמפתיה מלאה מצד אביו, אך בהשוואה לאבות אחרים הוא מקבל תמיכה יחסית. דור האבות, כפי שמתגלה בסיפורו של אמנון ובסיפורים אחרים, הוא דור המבטא קודם כול את הצו החברתי – לממש את האתוס. במילים אחרות, הבן נתבע קודם כול להמשיך את מורשת האב הלוחם. יתרה מזאת, המפגש עם דור ההורים המתואר בסיפורים הוא בעיקר מפגש בין גברים, והאימהות כמעט אינן נוכחות בו. זה דיאלוג בין דורות לוחמים – כל דור ומלחמתו, כאשר המלחמה היא תנאי לקבלה חברתית. מיטיב לתאר זאת יגאל, שממרחק הזמן אינו יכול להימנע מנקיטת עמדה צינית: "גם אנחנו הצעירים, כמו הורינו, עמדנו וחוינו עלינו את המוות [...] עכשיו זה אנחנו, אנחנו, אנחנו IN, אין לי ספק שזה ככה". עמדתו מלמדת על ביקורת נגד המשכיות בין־דורית זו, ביקורת העולה באופן חריף ומפורש יותר בסיפורי המשבר, שבהם המספרים מציגים את חוויית המלחמה כאירוע שהחריב את תפיסת עולמם באשר למלחמה ולמשמעותה.

## להיבדל מן הקנון

בסיפורים הרואים במלחמה חלק ממעגל החיים היא מוצגת כחוויה של מפגש בין דורות לוחמים, שבמהלכו יש אישור מחדש של הקנון ושל מי שנושאים אותו (the carriers). לעומת זאת, בסיפורי המשבר יש הפרדה בין הקנון לבין גיבוריו – המספרים תוקפים את הקנון, אך מזדהים עם גיבוריו. אף על פי כן, הזדהותם אינה נסובה סביב אתוס הלוחם אלא סביב תחושת הקרבן. חשוב לציין שדווקא המרואיינים שמימשו את אתוס הלוחם הם שמשמיעים את הקול הזה, כלומר חיילים קרביים שהשתתפו ברובם בקרבות המרכזיים של המלחמה המזוהים עם זיכרון המלחמה הלאומי. עמידה בתנאי האתוס, שדור האבות הוא כאמור מגלמו המיטבי, היא שמקנה להם גם את ההכשר לצאת נגדו (לומסקי-פדר, 1998; Lomsky-Feder, 2004).

את קול המשבר הזה נציג בסיפורו של דן, לוחם שריון שהשתתף בקרבות הקשים בסיני. במהלך סיפור חייו הוא מספר על קשריו עם חותנו, שעל פי תיאורו הוא "כזה פלמ"חניק טיפוסי עם הקשרים החברתיים והתפיסות המאוד חד-משמעיות על זה"ל, חברה וכו'". החותן הוא דמות משמעותית בחייו של דן לעומת אביו, פליט שואה הנושא תודעה דורית שונה ומגלם זיכרון מנוגד. החותן הוא הדמות המרכזית בסיפור המלחמה של דן.

דן: הוא חיפש אותי בקווים כמו אבא, עם בגדים ואוכל ובסוף גם מצא אותי. כשנפגשנו הוא חיבק אותי ואמר לי כי רק שתי מלחמות נלחמנו ממש, מלחמת השחרור ומלחמת יום כיפור, ושתי המלחמות התחברו בעצם. אני מאוד זוכר את זה, זה היה מאוד משמעותי הרגע הזה עבורי.

רגע המפגש במלחמה הוא רגע התלכדות של שני דורות לוחמים. אין מדובר ברגע של התרוממות רוח ותחושת גאווה עבור דן אלא ברגע של כאב ושותפות גורל, רגע של תמיכה בין גברים שחלקו חוויה קשה של לחימה. אחוות הלוחמים, לשיטתו של דור הבנים, אינה באה לאשר מחדש את אתוס הלוחם אלא לחתור תחתיו. תחושת הסולידריות הבין-דורית של דור הבנים נסובה סביב ההכרה כי כולם הם קרבנות של מלחמה. הבנים, כמו האבות, הם דורות לוחמים שנעקדו בידי אותם אבות קולקטיביים. מיטיב לנסח זאת עדי, קצין בגולני, כשהוא מדבר על אביו: "אני לא יכול לראות אותו כעוקד. אני יכול לראות אותו כנעקד יחד איתי".

תחושת הקרבן לא רק מקרבת את המספרים לדור תש"ח, אלא גם יוצרת קרבה אל דור השואה. וכך מספר דן: "במלחמה כתבתי לאבא שלי מכתב ארוך שעכשיו אני מבין מה פירוש חרדה קיומית וחרדת השמדה". דן נפגש עם האב פליט השואה בעקבות זיכרון השואה,<sup>9</sup> ואילו עם החותן הפלמ"חניק הוא נפגש בעקבות זיכרון מלחמת תש"ח.

9 על החיבור לזיכרון השואה, כפי שבא לידי ביטוי ביצירות ספרות של כותבים בני דור יום כיפור, ראו אצל שורץ (2005, עמ' 215-234).

בנקודה זו דן נפרד מחותנו: עבור דן, כמו עבור חבריו האחרים שחוו משבר, החוויה המרכזית מן המלחמה היא תחושה של בגידה, אכזבה והאשמה. יזהר, לוחם שלחם במוצב החרמון, מתאר זאת אף הוא:

יזהר: ...מיתוסים שלא עוזבים פצועים, לא משאירים בשדה הקרב. המפקדים הם כאלה... כל זה נעלם... כשאתה רואה איך משאירים פצועים, איך משאירים גופות, איך מפקדים היסטריים, איך מפקדים לא שולטים בעניינים, איך חיילים לא מאמינים למפקדים שלהם, איך חיילים מתחמקים כדי לא להיפצע, אז ... מיתוסים לא נשברים, הם פשוט FADE OUT [נמוגים].

עולם הערכים, שאתוס הלוחם במרכזו, מתנפץ, וחלק מבני דור יום כיפור פותחים בתהליך נוקב של ביקורת ובדיקה של אמיתות שהיו בעבר בגדר מובן מאליו. עבור חותנו של דן ועבור בני דורו, אמיתות אלו הן עדיין ערכים שאין עליהם עוררין. המשבר של דן עם מה שדור תש"ח מסמל מביא בסופו של דבר לסוג של פרידה דורית. במלחמה הבאה – מלחמת לבנון – היה דן סרבן. החותן סירב לקבל זאת ו"מאז אותו סיפור היה קרע ונתק בינינו שעד היום לא אוחה". הקרע והנתק בין הדורות הם חוויה מרכזית בסיפורי המשבר, אך תחושה זו באה לידי ביטוי לא רק בהם אלא בכל הסיפורים. המרואיינים מכנים את עצמם "דור מעבר", "דור ביניים", "תועי דרך" – כינויים המלמדים על חוויה חזקה של אי־המשכיות. הם מסבירים את בחירתם בכינויים האלה ואומרים שמצד אחד הם דור הקשור בטבורו לאתוס הלאומי, אך מן הצד האחר הם דור המתפקח ממנו. הם מציבים את עצמם בין דור תש"ח – הדור הקנוני – לבין הדורות הבאים המתרחקים מן האתוס הקולקטיבי ומציבים לו חלופות שונות.

מן הסיפורים עולה כי בני דור יום כיפור בונים דגם גרטיבי כמעט מנוגד לדגם הקנוני שעוצב בסיפורי דור האבות: בניגוד לדור תש"ח, עבור בני דור יום כיפור הדיבור האינטנסיבי עם דור האבות – מגלמי אתוס הלוחם – הוא מרכזי. כמו כן, קולם אינו אחיד. הם מדברים בצורות שונות עם הקנון, והמשותף לכולם הוא שבהשוואה לדור האבות הם מבחינים בבידוד בין האישי לבין הקולקטיבי, מבטאים יותר רגשות, הם רפלקסיביים יותר, ובעיקר קולותיהם הביקורתיים אינם מושתקים אלא מושמעים בקול רם ולעתים אף באופן בוטה וללא ניסיון להפגין איפוק וקבלת הדין.

### היחלצות מכבלי הקנון?

קולו של דור יום כיפור היה בין הראשונים ששברו את הקונצנזוס הציבורי סביב אתוס הלוחם, אך אין להתעלם מכך שקולות ביקורתיים נשמעו עוד לפניו. קולות אלו, שהיו יוצאי דופן, באו לידי ביטוי בעיקר בספרות, בשירה ובאמנות הפלסטית (אבנרי, 1950; דונר, 1989; יזהר, 1949; מירון, 1992) ובאופן רך יותר ב"שיח לוחמים" (שפירא, 1967/1979), שיצא לאור מיד לאחר מלחמת ששת הימים. הם נותרו במידה רבה בשולי



השיח הלאומי הרשמי, אך המגמה הביקורתית הלכה וגברה ונדמה שחדרה לשיח הציבורי הרחב בעקבות מלחמת ההתשה ומלחמת יום כיפור.<sup>10</sup> מאז מלחמת יום כיפור יש עיסוק אינטנסיבי יותר בהיבטים הטראומטיים של חוויית המלחמה (Bilu & Witztum, 2000). את השיח הביקורתי מובילות קבוצות דומיננטיות, לעתים קרובות אשכנזים וחילונים – הבנים של דור תש"ח, קבוצות המזוהות עם תרבות גלובלית מערבית המדגישה מגמות אינדיבידואליסטיות ואידאולוגיה הדוחה (גם אם באופן חלקי) ביטויים של לאומיות. הכיבוש המתמשך, האינתיפאדות וקריסתו של תהליך אוסלו האיצו את התהליכים האלה. נדמה שמחויבותם של בני הדור השלישי, הנכדים של דור תש"ח, לאתוס הצבאי כבר אינה מובנת מאליה, והם מתנים את שירותם הצבאי בסדר יומם האישי והמעמדי (Levy, Lomsky-Feder, & Harel, 2007). בני דור תש"ח לא יכלו ואינם יכולים להישאר אדישים לנוכח מגמות אלו. לעתים הם מגיבים כלפיהן במאבק ובהתנגדות,<sup>11</sup> ולעתים הם נענים לביקורת ומתחילים בפירוק הקנון של עצמם (בן יהודה, 1985; נווה ויוגב, 2002, עמ' 176–196). תקופת הדמדומים של חייהם מעצימה את התבוננותם הרטרופסקטיבית. כחלק מתהליך זה ניתן להבין את ההחלטה של בני ההכשרה להזמין את משפחתם המורחבת במלאות יובל לתש"ח, בשנת 1998, לחגוג עמם את "המסיבה" שעד אז חגגו לבדם. כך הפכה המסיבה מקטנה ואינטימית לגדולה וציבורית, ותכניה השנויים במחלוקת נחשפו מעבר למעגל הפנימי של בני ההכשרה.

דרך מפגש כזה בני דור תש"ח מזמינים לדיאלוג את מי שהודרו ממנו. כאשר הקנוניות של מורשתם כבר אינה מובנת מאליה, בני דור תש"ח בוקעים מן הבועה ומדברים, יותר מבעבר, עם הדורות האחרים. מהלך זה אינו נעשה רק במסגרת המצומצמת של מסיבת רעים, אלא גם במסגרות מורחבות. למשל, מוזאון הפלמ"ח הוקם בסוף שנות ה-90 (ולצדו עמותת אוהלי פלמ"ח) והיה מוקד עלייה לרגל לקבוצות מגוונות באוכלוסייה. מצד אחד, הקמת המוזאון היא ביטוי לקונויזציה של דור תש"ח, כי הוא מנציח את מורשתו. מן הצד האחר, זו דרכם של בני הדור להיאבק על הבכורה, שהדורות הצעירים מערערים עליה, והם חשים צורך לחזקה ולבסס את הקנון בהתאם לרוח התקופה. עולות מכך כמובן שאלות נוספות שלא נוכל לענות עליהן במאמר זה, ובהן האם הדורות הצעירים ממשיכים לקיים דיאלוג עם דור הפלמ"ח? האם הם מגדירים את עצמם לאורו, בין שהם עושים זאת מתוך המשכיות ובין שהם עושים זאת מתוך התנגדות? כפי שראינו, כך עשו בני דור יום כיפור, ולכן מעניין לבחון כעת דורות צעירים יותר, כדור ילדי הנרות, שהיה להם חלק פעיל בהנצחתו של ראש הממשלה, יצחק רבין, והדגישו בכך את היותו דמות מופת של דור תש"ח (שפירא, 2001).

10 דוגמאות קלאסיות לביקורת נוקבת בשנים אלו הן יצירותיו הסאטיריות של חנוך לוין (1987) ותנועות המחאה שקמו לאחר מלחמת יום כיפור.

11 כפי שנאמר קודם לכן, לוחמי גדוד אלכסנדרוני בחרו לתבוע בבית המשפט את תדי כ"ץ על הוצאת דיבה, משום שכתב שהם אחראים לטבח שנעשה לכאורה בטנטורה.

## דיון ומקרים להשוואה

בתקופה שקדמה לערעור על הקנון ראינו שהזיכרונות הביוגרפיים של הדור הקנוני התאחדו עם אירועי מפתח לאומיים ושימשו מודל לדורות הבאים. אך המחיר היה פיקוח יתר על התכנים שמותר לאנשי הדור הקנוני להביע. וכך, בעוד הדור הקנוני נהנה מסמכות סמלית, הוא היה לכוד בתפקידו החברתי, תפקיד שהותיר לו מרחב תמרון מוגבל מבחינת התוכן. מגבלות מסוג זה אינן ייחודיות למקרה הישראלי. אוזיורק (Özyürek, 2006) מתארת את המקרה של "ילדי הרפובליקה" בטורקיה, אותו דור שצמח עם הרפורמות של מוסטפא כמאל אטאטורק. קולות אישיים עוצבו גם שם לפי תבנית לאומית, והדור הקנוני, שהורכב ממורים ומהוגים, זוהה עם רגעי היווסדה של הטורקיות החדשה. בטורקיה, כמו בישראל, הצורה שקיבלה ההיסטוריה המבוקשת בסיפורים ביוגרפיים לא הייתה רק תוצר של לחץ חיצוני, אלא גם של תהליכי צנזורה עצמית. אם נשוב אל הדימוי של שירה בציבור (Winter & Sivan, 1999), המייצג את הבחירה בין הצטרפות למקהלה לבין עזיבה, נוכל לומר שבני הדור הקנוני הפכו לחלק מן המקהלה והתקשו להשמיע בציבור קול חתרני (Herzfeld, 2005). קולו של הדור הקנוני נעשה אחיד, ונראותו באה על חשבון גיוונו.

פיקוח חברתי בא לעתים לידי ביטוי בהשתקה המובילה להדרת הזיכרון של דור שלם מן הזירה הציבורית. למשל, ותיקי המלחמה (וטרנים) של מלחמת העולם השנייה בגרמניה לא מצאו מרחב לסיפורי המלחמה שלהם (Schuetze, 1992), ואף לא לחוויותיהם הפוסט־טראומטיות, והושתקו (Goltermann, 2010). אנו עדים גם לחופש ביטוי מוגבל כאשר דור זוכה להד בהקשר הלאומי, כמו במקרה של הפלמ"חניקים או של דור המהפכה בטורקיה. עם זאת, במקרה של הפלמ"חניקים מדובר במודל לחיקוי שחלה בו קנוניזציה, ואילו במקרה של גרמניה מדובר באנטי־מודל שחלה בו דה־קנוניזציה.

ההכתרה של דור כמודל לחיקוי מביאה עמה הון סמלי, המשפיע על יחסים בין־דוריים וגורם לדורות הבאים לפעול לאור הקנון בקבלה או בדחייה. היינס הצביע על כך שההשוואה בין דור מלחמת העולם השנייה לבין דור מלחמת וייטנאם מחדדת את הפער בין תהילה לבין תבוסה (Hynes, 1997, pp. 177-178). הקנוניזציה של דור מלחמת העולם השנייה הדהדה שנים אחר כך בנאום הניצחון של ברק אובמה, שסקר את רגעי השיא בהיסטוריה הלאומית: "כשפגזים נפלו על המפרץ שלנו (Pearl Harbor) ועריצות איימה על העולם, היא [אן ניקסון בת ה־106] הייתה עדה לנפלאות הדור ולהצללת הדמוקרטיה".

ההאדרה של דור מלחמת העולם השנייה לא הורגשה רק בארצות הברית, אלא גם בברית המועצות. סדרה של פעולות תרבותיות וצבאיות, בתמיכת הארגונים של ותיקי המלחמות, האדירו את הדור שלחם את "המלחמה הפטריוטית הגדולה" (Tumarkin, 1994). דור מלחמת העולם השנייה בברית המועצות, כמו דורות קנוניים אחרים, זוהה עם "המלחמה הטובה" והיה בעל סמכות מוסרית. הדורות שבאו לאחריה גדלו בצל

הקנון. מעניין לציין שוותיקי מלחמה רוסים יהודים, שהגיעו בשנות ה-90 בגל ההגירה הגדול מברית המועצות לשעבר, נאבקו על ההכרה בסטטוס הקנוני שלהם גם בישראל וניסו להמירו בתגמולים סמליים וחומריים (רוברמן, 2005). המיסוד של דור כקנון מבנה את תפקידו כמודל לחיקוי עבור הקהילה המדומיינת (Anderson, 1983).

לעתים תהליך המיסוד אינו נשלם ולעתים נקרה בדרכנו דור קנוני בשלביו העובריים, שלא הצליח לבסס את עצמו. כזה אולי היה דור המהפכה הפלסטיני (גיל א'ת'וורה), ששימש מודל לחיקוי במשך שנים לא מעטות (Khalili, 2007; Sayigh, 1979). בשנות ה-60 וה-70 של המאה ה-20 הוא זוהה עם התגבשותה של תנועת השחרור הלאומית הפלסטינית. בני הדור, שפעלו בעיקר מירדן ומלבנון, היו עמוד השדרה הפוליטי והצבאי של הארגון לשחרור פלסטין, ולזמן-מה היה המהפכן בן הדור (אל-ת'איר) גם דמות המופת של העם הפלסטיני. ואולם, נדמה שכוחו של דור זה כמודל לא שרד, אולי בשל אי-יכולתם של מוסדות המדינה להפיץ את האתוס או בשל עלייתו של אתוס אחר, חילוני פחות ודתי יותר.

אין זה עניין של מה בכך להפוך לדור קנוני ולשמור על מעמד זה, משום שהקנון פגיע הן מבפנים והן מבחוץ. בעשורים האחרונים, עם עליית הפוליטיקה של הזהויות, ניתן לחוש בקריאות תיגר על נרטיבים הגמוניים. קבוצות המבוססות על מעמד, על השתייכות אתנית או על מגדר דורשות צדק, הכרה והכלה ומערערות על נרטיבים לאומיים (Tilley & Heath, 2007). דורות קנוניים, הקשורים בחבל הטבור אל הסיפור הלאומי, יאבדו בתנאים אלו מכוחם לטובת דורות אחרים או לטובת שיח אחר, כגון השיח הפמיניסטי (Edmunds, 2002) או קבוצות המזהות את עצמן על-פי גזע (Eyerman, 2002). כאשר הדורות הקנוניים יאבדו מעליונותם, אם עודם בחיים, הם יזכו בחופש לבטא את הזיכרונות שהודחקו ולקרוא בעצמם תיגר על הקנון. בפיצולים באופני הייצוג של דור תש"ח בשנים האחרונות יעסוק מאמרנו הבא.

## מקורות

אבנרי, א' (1950). הצד השני של המטבע. תל אביב: שמעוני.  
אלמוג, ע' (1997). הצבר – דיוקן. תל אביב: עם עובד.  
בן-אליעזר, א' (1984). הפלמ"ח כראי דורו – מקורות חברתיים להיווצרות התניה בין עליונות חברתית לנחיתות פוליטית. מדינה וממשל, 23, 29–49.  
בן יהודה, נ' (1985). מבעד לעבותות: רומן על שלושה חודשים בי"א 1948. ירושלים: דומינו.

דונר, ב' (1989). לחיות עם החלום. תל אביב: מוזאון תל אביב לאמנות ודביר.  
הרצוג, ח' (2007). דור לדור יביע אומר. בתוך ח' הרצוג, ט' כוכבי וש' צלניקר (עורכים), דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל (עמ' 21–43). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- הרצוג, ח' (2010). שיח בין דורי: הערות על הסוציולוגיה של הדורות. סוציולוגיה ישראלית, 2(11), 489–492.
- ויניצקי־סרוסי, ו' (2010). דור וזיכרון קולקטיבי. סוציולוגיה ישראלית, 11(2), 502–506.
- יוהר, ס' (1949). הרבת הזעה. תל אביב: ספריית פועלים.
- לוי, ח' (1987). מה איכפת לציפור. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- לומסקי־פדר, ע' (1998). כאילו לא הייתה מלחמה: סיפורי חיים של גברים ישראלים. ירושלים: מאגנס.
- ליבליך, ע' (2011). על זהות וישראליות – סיפורי חיים של דור המדינה. מגמות מז(3–4), 405–414.
- מירון, ד' (1992). אל מול האח השותק. ירושלים: כתר.
- מסאלחה, מ' (2012). צמיחתו של דור האינתיפאדה: היבטים מבניים, אידיאולוגיים וחינוכיים. בתוך ת' רפפורט וא' כהנא (עורכים), הסדר החברתי והקוד הבלתי פורמלי (עמ' 445–471). תל אביב: רסלינג.
- נווה, א' ויוגב, א' (2002). היסטוריות: לקראת דיאלוג עם האתמול. תל אביב: בבל.
- סיון, ע' (1991). דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזיכרון. תל אביב: מערכות.
- ספקטור־מרזל, ג' (2008). צברים לא מזדקנים. ירושלים: מאגנס.
- ספקטור־מרזל, ג' (2010). מנגנוני ברה בטענה של זהות סיפורית: מודל לניתוח נרטיבים. בתוך ל' קסן ומ' קרומר־נבו (עורכות), שיטות לניתוח נתונים איכותניים (עמ' 63–96). באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
- עזריהו, מ' (1995). פולחני מדינה. שדה בוקר: המרכז למורשת בן־גוריון והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.
- פרידמן־פלג, ק' (2014). העם על ספה: הפוליטיקה של הטראומה בישראל. ירושלים: מאגנס.
- רוברמן, ס' (2005). זיכרון בהגירה: חיילי הצבא האדום בישראל. ירושלים: מאגנס.
- רוזנהק, ז' ושלו, מ' (2013). הכלכלה הפוליטית של מחאת 2011: ניתוח דורי־מעמדי. תיאוריה וביקורת, 41, 45–68.
- שוורץ, י' (2005). מה שרואים מכאן. אור יהודה: דביר.
- שמיר, מ' (1973). כמו ידיו (פרקי אליק). תל אביב: עם עובד.
- שפירא, א' (עורך) (1979). שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות. תל אביב: אחדות (הודפס לראשונה ב־1967 בהוצאת חברים צעירים מן התנועה הקיבוצית).
- שפירא, א' (2001). מדור הפלמ"ח לדור ילדי הנרות: זהות ישראלית בהשתנות. בתוך י' מאלי (עורך), מלחמות, מהפכות וזהות דורית (עמ' 129–142). תל אביב: עם עובד.
- שפירא, י' (1985). עילית ללא ממשכיכים. תל אביב: ספריית פועלים.
- שקד, ג' (1993). הסיפורת העברית 1880–1980 (חלק ד: בחבלי הזמן). ירושלים: כתר.

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities*. London, England: Verso.
- Bell, D. S. A. (2003). Mythscapes: Memory, mythology, and national identity. *British Journal of Sociology*, 54(1), 63-81.
- Ben-Ze'ev, E. (2014). Hidden scripts: The social evolution of Nathan Alterman's "Don't you give them guns". *Israel Studies Review*, 29(1), 1-17.
- Bilu, Y., & Witztum, E. (2000). War-related loss and suffering in Israeli society: A historical perspective. *Israel Studies*, 5(2), 1-32.
- Edmunds, J. (2002). Generations, women, and national consciousness. In J. Edmunds & B. S. Turner (Eds.), *Generational consciousness, narrative, and politics* (pp. 31-50). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Eyerman, R. (2002). Intellectuals and the construction of African American identity: Outline of a generational approach. In J. Edmunds & B. S. Turner (Eds.), *Generational consciousness, narrative, and politics* (pp. 51-74). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Goltermann, S. (2010). On silence, madness, and lassitude: Negotiating the past in post-war West Germany. In E. Ben-Ze'ev, R. Ginio, & J. Winter (Eds.), *Shadows of war: A social history of silence in the twentieth century* (pp. 91-113). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (translated by Lewis A. Coser). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. New York, NY: Routledge.
- Hynes, S. L. (1997). *The soldiers' tale: Bearing witness to modern war*. New York, NY: Penguin.
- Khalili, L. (2007). Heroic and tragic pasts: Mnemonic narration in the Palestinian refugee camps. *Critical Theory*, 33(4), 731-759.
- Levy, Y., Lomsky-Feder, E., & Harel, N. (2007). From "obligatory militarism" to "contractual militarism": The changing face of militarism in Israel. *Israel Studies*, 12(1), 127-148.
- Lomsky-Feder, E. (2004). Life stories, war and veterans: On the social distribution of memories. *Ethos*, 32(1), 1-28.
- Mannheim, K. (1952). The problem of generations. In K. Mannheim (Ed.), *Essays on the sociology of knowledge* (pp. 276-320). New York, NY: Oxford University Press.
- Olick, J. K. (1999). Genre memories and memory genres: A dialogical analysis of May 8, 1945, commemorations in the Federal Republic of Germany. *American Sociological Review*, 64(3), 381-402.

- Özyürek, E. (2006). *Nostalgia for the modern: State secularism and everyday politics in Turkey*. Durham & London, England: Duke University Press.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rosaldo, R. (1980). *Ilongot headhunting 1883-1974: A study in society and history*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ryder, N. B. (1965). The cohort as a concept in the study of social change. *American Sociological Review*, 30, 843-861.
- Sayigh, R. (1979). *Palestinians: From peasants to revolutionaries*. London, England: Zed Books.
- Schuetze, F. (1992). Pressure and guilt: War experiences of a young German soldier and their biographical implications. *International Sociology*, 7(2), 187-207.
- Schuman, H., & Scott, J. (1989). Generations and collective memory. *American Sociological Review*, 54(3), 359-381.
- Schuman, H., Vinitzky-Seroussi, V., & Vinokur, A. D. (2003). Keeping the past alive: Memories of Israeli Jews at the turn of the Millennium. *Sociological Forum*, 18(1), 103-136.
- Schwartz, B. (1996). Memory as cultural system: Abraham Lincoln in World War II. *American Sociological Review*, 61, 908-927.
- Shamgar-Handelman, L. (1986). *Israeli war widows: Beyond the glory of heroism*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey.
- Sheleff, L. (1981). *Generations apart: Adult hostility to youth*. New York, NY: McGraw-Hill.
- Tilley, J., & Heath, A. (2007). The decline of British national pride. *The British Journal of Sociology*, 58(4), 661-678.
- Tumarkin, N. (1994). *The living and the dead: The rise and fall of the WWII in Russia*. New York, NY: Basic Book.
- Winter, J. M., & Sivan, E. (Eds.) (1999). *War and remembrance in the twentieth century* (introduction). Cambridge, MA: Cambridge University Press.