

הַעֲלָמוֹת וְהַמוֹת:

"זנות", אונס ועבדות מינית במלחמת העולם השנייה

נעמי לבנקרון

מוקד סיוע לעובדים זרים; המרכז הקליני למשפט וחברה בבית הספר למשפטים של המכללה למינהל

מבוא

אינני יודעת מתי יגיע מכתב זה לידכם, וגם אם כבודו עדיין זוכר אותי. כשמכתב זה יגיע לידכם כבר לא אהיה בחיים. עוד שעות אחדות והכל יהיה שייך לעבר. היו לנו כאן 4 חדרים אנחנו כאן 93 בחורות מגיל 14–22. כולנו מורות "בית יעקב". ביום 27 ליולי באו סוכני ה"גיסטאפר", הוציאו אותנו מדירתנו והשליכו אותנו לחדר אפל. יש לנו רק מים לשתות. הבחורות הצעירות מפחדות מאד, אבל אני מנחמן, כי עוד מעט נתראה ונהיה ביחד עם אמנו שרה [הכוונה לשרה שנירר, מייסדת בית יעקב – המעתיק]. אתמול הוציאו אותנו מחדר החשך, רחצו אותנו ולקחו את כל בגדינו. השאירו רק כותנות לבשרנו. אמרו לנו, כי היום יבואו החיילים הגרמנים לבקר אותנו. מיד נשבענו כל אחת לעצמה למות ביחד. הגרמנים אינם יודעים, כי המרחץ שנתנו לנו היה הטבילה לפני מותנו: כולנו הכינונו סם. כשהחיילים יבואו נשתה את הסם. היום הננו כולנו אומרות וידוי כל היום. אין אנו מפחדות כלום. יש לנו רק בקשה אחת מכבודו: אמרו קדיש אחרי 93 בנות ישראל! עוד מעט נהיה עם אמנו שרה. על החתום: חיה פלדמאן מקראקוב¹

* רבים וטובים סייעו בכתיבת מאמר זה: ברצוני להודות בראש ובראשונה לאליסף רובינזון, שהפנה את תשומת לבי לסיפורן של 93 הנשים; לארנה בן-נפתלי, שהגתה את רעיון החיבור בין סיפורן של 93 הנשים לבין נושאו של גיליון זה – הבושה; לעפר לניר על דיאלוג מתמשך ומפרה בתהליך הכתיבה; לנעמה שייק, שעבודת המוסמך החלוצית והמרתקת שלה בנושא נשים בשואה סייעה לי רבות; וכן לאילנה המרמן, לדבורה ברנשטיין, ליופי תירוש, לציפי טל ולמישל קלארק על עצותיהן הטובות. תודה מיוחדת אני חבה לבוגרות בית יעקב, ובמיוחד לתלמידתי שרית חיימוביץ, ששיתפו אותי בחוויותיהן ביחס לנושא המאמר כבוגרות מוסד זה.

¹ ישנן כמה גרסאות למכתב זה, שהתפרסמו במקומות שונים, ופרטי האירוע משתנים מגרסה לגרסה. הגרסה המובאת כאן היא זו שפורסמה ב-1943 בחוברת של "הוועד להגנה על כבוד בת ישראל", שכתרתה: 93: לזכר תשעים ושלוש מאחיותינו בפולין שבחרו במות קדושים לבלתי המסר לקלון.

מקדמת דנא צעד הצבא לא רק על קיבתו, אלא גם על גופן של נשים רבות מספור: נשים שאותן אנס, הזנה, הפרה ושעבד. תקיפות מיניות מתבצעות בכל מדינות העולם גם בימות שלום, אך כאשר מתקדרים ענני המלחמה, תופעות אלו מואצות ומספר קורבנותיהן גדל משמעותית. אולם צבא האויב איננו היחיד הפוגע בנשים המותקפות. לעתים פוגעת בהן גם קהילתן שלהן, ופגיעתה קשה הרבה יותר: היא מטביעה עליהן אות קלון ומותרה להן למעשה רק אפשרות אחת לזכות שוב ב"כבודן" – התאבדות.

סיפורן של 93 הנשים, ששמו קץ לחייהן כדי לא להפוך לשפחות מין של הצבא הגרמני, הגיע במהרה לארצות הברית ולישראל, באמצעות מכתבה של חיה פלדמאן. הסיפור הכה גלים בארץ ישראל שכן הוא עלה בקנה אחד עם אתוס הגבורה הציוני, שאותו ניסה היישוב היהודי באותה תקופה לטפח. היישוב בארץ עקב בחרדה רבה אחר המיליונים שהלכו "כצאן לטבח", ושתה בשקיקה כל פירור מידע על אודות מרידות וניסיונות לחימה נואשים של מעטים מול רבים, אך בלית ברירה הסתפק גם בסיפורים על מעשי התאבדות הרואיים נוסח מצדה. הסיפור זכה לתהודה רבה גם בקרב הקהילה הדתית, שניסתה להתמודד בתקופה זו עם השבר התיאולוגי שיצרה השואה בקרב המאמינים. התאבדות מעין זו, שנתפסה כמוות על קידוש השם, "לבלתי הימסר לקלון", היתה תשובה ניצחת למפקקים בקיומו של האל, שכן היא הדגימה כיצד נערות ונשים שמרו על אמונתן המוצקה גם אל מול פני המוות.

רק מאוחר יותר החלו להתגבגב ספקות ותהיות באשר לסיפור: כיצד השיגו הנשים רעל בכמות כה נכבדה, בהיותן בחדר נעול? כיצד יצא המכתב מן החדר, מתוך הגטו הנצור, מתוך אירופה הכבושה, והגיע לארצות הברית ולישראל? כיצד לא נותרו עדים לפרשה? כיצד לא שמע על סיפור המעשה איש מניצולי גטו קרקוב, שהיה גטו קטן למדי וצומצם פעם נוספת זמן קצר לפני שהתרחש כביכול סיפור המעשה בקיץ 1942?

מאמר זה יעסוק בנשים יהודיות שנאנסו במהלך מלחמת העולם השנייה, ובתגובות השונות ביישוב היהודי ובקהילה החרדית לאונס זה. בחלקו הראשון של המאמר אדון באינוסן של נשים במלחמות שונות במהלך ההיסטוריה. בחלקו השני אבחן תקיפות מיניות של נשים יהודיות בתקופת הרייך השלישי, ואדון בסיפורן של 93 מורות ותלמידות הסמינר בית יעקב, שנדרשו לשמש שפחות מין של חיילי הצבא הגרמני ובחרו לשים קץ לחייהן. בחלקו השלישי של המאמר אבחן את השואה מנקודת מבט תיאולוגית ואדון בהתמודדותו של הציבור הדתי עם השואה. התמודדות זו, כפי הנראה, היא שהובילה ליצירת הסיפור הבדוי. בחלק הרביעי אעסוק בתגובת היישוב בארץ ישראל לשואה, ואבחן מדוע מיהר אף הוא לאמץ את סיפורן של 93 הנשים כמופת של גבורה והקרבה. בחלקו החמישי והאחרון של המאמר אדון במטרתן של המיתוס, במסריו הסמויים ובכוונת המכוון שעמדה ביסודו: להורות לנשים באשר הן כי "טוב להתאבד בעד תומתנו" מלהמשיך ולחיות לאחר שנאנסו; להורות להן כי בכל מצב שבו אשה יהודייה מצויה בסכנת אונס בידי אויב, עליה לבחור בין נטילת חייה כמו ידיה לבין חיים של קלון.

א. גבר, אשה, אונס, מלחמה

בעתות שלום, אונס נחשב במרבית המדינות לעבירה כלפי האשה עצמה, או כלפי הגבר שהיא "שייכת" לו; בעתות מלחמה, תקיפה מינית בידי לוחמים היא מעשה שגרת. בעת מלחמה, כאשר חיי אדם שווים כקליפת השום, חייה של אשה וריבונותה על גופה שווים עוד פחות. עד לפני שנים מעטות, האונס נתפס כתוצר לוואי חסר חשיבות של סכסוך מזוין, פיצוי מסורתי ללוחמים. המנצחים אנסו את נשות המנוצחים וראו בכך חלק בלתי נפרד מן המלחמה. אונס בשעת מלחמה איננו פעולה מינית שחייל אחד כופה על אשה אחת במדינה שכבש. לאונס יש השלכות חברתיות ותרבותיות רחבות הרבה יותר על האשה ועל הקבוצה החברתית שאליה היא שייכת (Brownmiller 1975). החייל פולש אל תוך גופה של האשה ממש כשם שהוא פולש אל תוך ארצה; הוא רומס את גופה ואת זכותה לאוטונומיה ולשליטה על חייה.

גם כאשר נאסר על חיילים, מסיבות גזעניות גרידא, לקיים יחסי מיין עם האוכלוסייה הכבושה, לא תמיד הם נשמעו לאיסור. לעתים הוא אף פעל פעולה הפוכה והפך את נשות האויב למגרות ולנחשקות יותר, אך גם לשקופות יותר, שקיפות שאפשרה לגלות אדישות מוחלטת לסבלן (דבורקין 2005, 187). חיילים גרמנים אנסו נשים בעת שפלושו לבלגיה במלחמת העולם הראשונה; הטורקים אנסו נשים ארמניות במהלך השמדת העם הארמני; היפנים תקפו נשים סיניות במה שכונה "אונס ננקינג", והקימו בעבור חייליהם "בתי בושת"² שבהם הוחזקו נשים מגזעים שהוגדרו נחותים, למשל נשים קוריאניות; הרוסים חגגו את כיבוש גרמניה באונס המוני של מיליוני נשים גרמניות, רוסיות ויהודיות; האמריקנים אנסו נשים וייטנאמיות בשנות החמישים והקימו בתי בושת סמוך לבסיסיהם, שבחלקם הוחזקו פליטות וייטנאמיות; חיילים פקיסטאנים אנסו נשים בנגליות; במהלך מלחמת האזרחים ברואנדה אנסו בני שבט ההוטו את נשות הטוטסי; ובתהליך העקוב מדם של התפרקות יוגוסלביה נאנסו נשים מוסלמיות באופן שיטתי במחנות שיועדו לשם כך. אם הנשים שוחררו מהמחנות בחיים, היה זה רק לאחר שהרו ועברו את השלב שבו יכולות היו להפיל את עוברן. בשעת כתיבת שורות אלו נאנסות בדרפור אלפי נשים במהלך תקיפות חוזרות ונשנות של מיליציות חמושות.

גברים מיעטו לתת את הדין בערכאות המשפטיות השונות לאחר המלחמות, ורובם עדיין אינם מועמדים לדין על פשעי השמדת עם בכלל ועל עברות האונס בפרט. שתיקתו של המשפט סייעה לאנשים לחמוק מעונש ולתפוס את מעשיהם כלגיטימיים. כאשר לנשים, לעומת זאת, החברה שבה הן חיו אילצה אותן כמעט תמיד לתת את הדין על מעשיהן בזמן המלחמה ובהם גם על מעשים שנכפו עליהן. רק במהלך המלחמות ברואנדה וביוגוסלביה

² מקומות אלו זכו לכינוי בתי בושת בפי החיילים, אך למותר לציין כי בעבור הנשים מדובר היה באונס. הגדרתם של מחנות אונס אלו כבתי בושת אין בה ולו שמץ של הסכמה עם המונח, אלא תיאורו מבעד לעיני הצבא הכובש.

בשנות התשעים, אלימות מינית שיטתית לא נתפסה עוד כחלק מובן מאליו של המלחמה, אלא כעברה בפני עצמה, שמבצעה עשויים לעמוד לדין עם תום הלחימה.

בשיח הלאומי המיליטריסטי הוקדש מקום מיוחד למיניות הנשית, ובעיקר לחילולה. אולי יותר מכל טראומה אחרת בזמן מלחמה, האונס נתפס כזירת מפגש אלימה בין הטראומה האישית לטראומה הקולקטיבית. האונס הפך מטראומה אישית כואבת למכה אנושה לגאווה האומה, מכה שהנשים נדרשו למנוע בכל מחיר, שכן מגע מיני עם חיילי אויב בשעת מלחמה נחשב למגע מסוכן ולא מוסרי הפורץ את גבולות הקולקטיב והראוי לגנאי.

לאורך ההיסטוריה גויסה לא פעם המרטירולוגיה הלאומית לטובת הקולקטיב. תחושת האיום הפטריארכלית-לאומית, שנוצרה עקב החשש מפני פריצת גבולות הקולקטיב באמצעות המיניות, תורגמה לנשק החברתי היעיל ביותר: קלון. המסר שהועבר לנשים היה פשוט: עליהן לבחור בין התאבדות, שתזכה אותן בכבוד לאחר מותן, לבין חיי קלון. מיניות וקלון נקשרו בקשר כל יינתק במלחמות ויצרו פרקטיקות של הכלה והדרה: נשים שנהגו בהתאם למוסכמות ונטלו את חייהן בטרם "חוללו" זכו להגיע לדרגת קדושה ממש, ואילו נשים שקיימו יחסי מין עם האויב, בין מרצונן ובין בניגוד לו, הוקעו מן הקהילה בכוש פנים. נשים שקיימו יחסי מין עם האויב, גם בנסיבות של אונס, הפכו לעתים לאויב הממשי שכן הן היו האויב בתוך המחנה, האויב שבפנים, האויב שבגידתו מכאיבה פי כמה מהתקפה חיצונית על גבולות המדינה. בעקבות הדגשת הממד הלאומי, קיבל המונח "בחירה" משמעות כפולה: מחד גיסא, נשללה מנשים הזכות לבחור עם מי יקיימו יחסי מין, גם אם אהבה ובחירה מונחות ביסודם, והובהר להן כי אם חוללה מיניותן בידי האויב – טוב מותן מחייהן; מאידך גיסא, נכפתה עליהן הבחירה, במובן הרעיוני, וגם נשים שנאנסו נחשבו למי שבחרו בגורלן, ולכן יש לגנותן.

תופעה זו בולטת במיוחד בחברות שבהן הצניעות היא כרטיס הכניסה העיקרי או היחיד של האשה לקולקטיב. בחברות כאלה גם נשים שנאנסו הוגדרו זונות ומופקרות. המיניות סימנה את גבולות הקולקטיב, ולכן היתה טמונה בה גם סכנת הפגיעה בגבולות אלו. בשעת מלחמה, מיניותה של האשה הפכה לתמצית מהותה.

בעקבות תפקידם של המיניות במלחמה ושל הקלון שבא בעקבותיה, לא תמיד עזיבתם של החיילים האנסים הביאה אל קצו את סבלן של הנשים: הן נאלצו להתמודד עם טראומה נפשית קשה, עם הריונות לא רצויים, עם מחלות מין ומעל הכול – עם עוינות מצד קהילתן שלהן, שראתה בהן מופקרות וחסרות מוסר. "נשות הנחמה"³ נאלצו פעמים רבות לעזוב את כפריהן מחמת הקלון שייחסה להן החברה על מה שעוללו להן החיילים היפנים בשנות המלחמה; נשים בנגליות שנאנסו בידי חיילים פקיסטאנים נודו בידי כפריהן; הנשים בדרפור

³ נשות הנחמה היו כ-300,000 נשים, רובן קוריאניות וחלקן סיניות, אינדונזיות, פיליפיניות והולנדיות, שאולצו בידי הצבא היפני לשמש זונות לחייליו מראשית שנות השלושים ועד סוף מלחמת העולם השנייה.

נאלצות בימים אלו לבנות בקתות נפרדות ולחיות בגפן. כותבת יומן אלמונית מברלין ננטשה בידי בן זוגה לאחר שסיפרה לו שנאנסה בידי חיילים רוסים בסוף מלחמת העולם השנייה:⁴ "נהייתן חסרות בושה כמו כלבות, כולכן כאן ביניכן בבניין. אתן לא מרגישות בכלל? ... זה נורא להיות בחברתכן. איבדתן את כל אמות המידה" (אלמונית 2005, 282). כעבור יומיים יצא מן הבית, אמר שהוא הולך לחפש אוכל, ולא שב.

ב. תקיפה מינית⁵ של נשים יהודיות במלחמת העולם השנייה⁶

ספרות ענפה תיעדה את השואה כמעט מכל היבטיה, אך במשך שנים ארוכות נפקד הדיון המגדרי מן המחקר הכללי. בישראל החלו לחקור את השואה מנקודת מבט מגדרית רק בעשור האחרון,⁷ אך טרם הוקדשה תשומת לב מספקת לסוגיית ניצולן המיני של נשים יהודיות בתקופה זו. הנאצים ראו בנשים יהודיות הן אובייקט מיני והן סיכון ביולוגי, הנושא ברחמו את דור העתיד. היחס המיוחד שספגו בשל כך מצדיק דיון נפרד בקורותיהן בתקופה זו. למרות זאת, ביקורת רבה נמתחה על הדיון המגדרי בשואה מחשש מפני בנאליזציה

⁴ אישה בברלין (אלמונית 2005) הוא יומנה של אשה גרמנייה שתיעדה את הכיבוש הרוסי של ברלין. היא תיעדה את מעשי האונס וההתעללות שהתחוללו סביבה, את ראשיתו של חשבון הנפש הלאומי בגרמניה, ובעיקר את ניסיונותיה לשרוד: את מעשי האונס שחוותה, את הרעב ואת ניסיונה להשיג "הגנה" מקצין רוסי בכיר כדי להגיע למצב שבו, כפי שהיא מגדירה זאת, היא תיאנס בידי גבר אחד בלבד, ולא בידי רבים.

⁵ בחרתי במונח "תקיפה מינית" שכן מגוון הפרקטיקות המיניות המשמשות לפגיעה בנשים במהלך מלחמות הוא רחב ביותר וכולל שורה ארוכה של מעשים. הבולטים שבהם הם אונס ועבדות מינית, אך גם הטרדה מינית, מין תמורת מזון ופרקטיקות אחרות. על פי הגדרתו של חוק העונשין הישראלי, הקובע כי אינוס הוא בעילת אשה בלא הסכמתה, כל המעשים המתוארים בפרק זה היו נכללים בהגדרת האונס, אך התפיסה החברתית הן של התוקפים והן של הקורבנות באותה תקופה היתה שונה, ומאמר זה מבקש להתחקות אחר התפיסה שרווחה אז.

⁶ הסקירה המובאת להלן מתמקדת במלחמת העולם השנייה, אך היא מזכירה גם את השנים שקדמו לה (1933–1939) ואת השבועות שלאחר תום המלחמה (מאי–יוני 1945), ככל שהדבר נדרש לשם המחשת הסוגיה.

⁷ בשנים האחרונות נערכו בישראל שלושה כינוסים בינלאומיים בנושא זה, וב-2006 פורסם קובץ מאמרים בשם נשים ומשפחה בשואה, בעריכת אסתר הרצוג (2006). ב-2007 החל מוזיאון יד ושם בירושלים להציג תערוכה שאצרה יהודית ענבר, שכותרתה "כתמים של אור: להיות אישה בשואה" (ראו <http://www1.yadvashem.org/exhibitions/women-heb/splash.html>). התערוכה עוסקת באהבה, באמהות, בנשיות, בחברות, בלחימה, באמונה, באוכל וביצירה. מקומה של המיניות כשלעצמה נפקד. עם זאת, שיר קצר המוצג בתערוכה עוסק במרומז בנושאי המאמר הזה – מיניות, החינוך החברתי הבלתי פוסק לזהירות מפני שימוש לא מבוקר בה, והקלון הנלווה להפרת הכללים: "שׁוֹבֵי הַבְּיָתָה כְּבָר, יֵשׁ לָךְ נְכֵדָה/ מִי יֵשִׁיר צִימוּקִים וְשִׁקְדִים/ מִי יִקְטוֹף פּוֹכְבִים בְּשִׁבְלֶיךָ/ וְאֵיךְ הִיא תִדַּע אֵיךְ חַיִּים/ וְאֵיךְ הִיא תִדַּע אֵיךְ צָדִים/ וְאֵיךְ הִיא תִדַּע כִּמָּה בִּשְׁם לְשִׁים/ וְאֵרְכָה הַנְּכֹן שֶׁל מִכְפָּלָת/ שֶׁמְכַדִּיל בֵּין גְּבִירָה לְזוֹנָה" (אלפרן בן-דוד 1999).

של השואה ומהפיכתה למשנית לסוגיה הפמיניסטית.⁸ כן עלה החשש שמא מחקר מעין זה ימעיט בערך הסבל הכולל של חיי היומיום תחת המשטר הנאצי (Heineman 2002). גם חוקרות שהתמודדו עם נושא המגדר בהקשר לשואה העדיפו לרוב לעסוק בשאלות אחרות של מגדר ונשיות, ולא דווקא במין עצמו. דיון בשואה בהקשרים מיניים ספג קיתונות של רותחין. היו שראו בכך ארוטיזציה של ההשמדה, שיש לגנותה מכול וכול. רות בונדי מתארת כיצד חשה כששמעה לראשונה דיון בנושא זנות בשואה:

הכל התקומם בי למשמע מושג זה. זה היה רעב תמורת רעב. הן לא עשו זאת למען מעט האוכל לעצמן אלא למען בעליהן וילדיהן... נושא המין בשואה נופח במרוצת השנים מאז ק. צטניק ללא פרופורציה. זה נושא מושך יותר מן ההרג, אך בטל בשישים לעומת השאר. אם נרצחו שני מיליון נשים יהודיות בשואה, ניצול מיני נגע למעטות אבל ההתעללות הרחבה יותר לרבות. הן עמדו בפני בררות אכזריות אבל זה שייך להשמדה המייגעת, שעה שמין והשמדה הם נושא מושך כותרות.⁹

מספרן המדויק של נשים שחוו התעללות מינית בשואה אינו ידוע, ואין טעם לנסות ולשגות בהערכות מספריות. חלקן נרצחו, רובן בחרו לשתוק, והאנשים לא הותירו לרוב מסמכים המפרטים את מעשיהם.¹⁰ גם בעתות שלום הדיוח על תקיפות מיניות הוא חלקי בלבד, לא כל שכן בימי מלחמה, כאשר רשויות המדינה הנכבשת חדלות לתפקד ולרשויות הכיבוש אין לרוב עניין בתיעוד מעין זה. בשירה "מחנה רעב בקרבת יאסלו" כתבה המשוררת הפולנייה ויסלבה שימבורסקה (2004, 28) כי בעת מלחמה "ההיסטוריה מעגלת את מספר השלדים", והדבר נכון גם ביחס לקורבנות תקיפה מינית. אי-אפשר אף לדעת מה שיעורם של מעשים אלו ביחס למספר הנשים ששהו באזור הכבוש בזמן המלחמה. קל יותר לקבוע מה מספר השלדים מלקבוע את מספר הנאנסות: שלדים הם מוחשיים, גלויים לעין, ואילו הנשים הנאנסות מסתרות, חוששות מן הקלון שעשוי לדבוק בהן אם יתגלה מה שנעשה להן.

מסיבות אלו, התקיפות המיניות חלחלו באטיות רבה אל התודעה החברתית ואל המחקר. נדיר למצוא נשים שתיעדו סיפורים מעין אלו, וכשהם מופיעים בספרי זיכרונות הם מיוחסים לרוב לנשים אחרות, ולא לכותבות עצמן. שורות קצרות ומועטות מוקדשות לתקיפות מיניות בתיעוד ההיסטורי שנעשה בזמן המלחמה, למשל בארכיון רינגבלום,¹¹ בעיתונות המחותרת ובכרוניקות שונות. על פי הערכות שונות, בישראל בראשית המאה ה-21

⁸ לדיון בנושא זה, ראו Ringelheim 1998; Weitzman and Ofer 1998; Dworkin 1994.

⁹ רות בונדי היא ניצולת שואה, עיתונאית, סופרת ומתרגמת, ממיסדי בית טרוזין. הדברים המובאים כאן נאמרו בהרצאה שנשא בכינוס "נשים ושואה: סוגיות מגדר בחקר השואה", שנערך ב-5-7 בספטמבר 2005 בבית ברל, בבית טרוזין ובבית לוחמי הגטאות.

¹⁰ אם כי התעללויות מסוימות זכו לתיעוד מדויק; ראו למשל ביוור 2002; Roos 2002.

¹¹ ההיסטוריון עמנואל רינגבלום תיעד את קורות גטו ורשה במכון היסטורי בשם "עונג שבת" מאז הקמת הגטו ועד חיסולו ב-1943. המכון עסק באיסוף מידע ובחקר המתרחש, ומסר ליהודים בגטו ידיעות על משמעותו של האיום המרחף עליהם.

אחת מכל שלוש נשים תעבור תקיפה מינית במהלך חייה. בזמן מלחמה, אפשר רק לשער כי מדובר בהערכות דומות או גבוהות יותר.¹²

רגשות הבושה של הניצולות ותחושות האשם על כך שניצלו, בעיקר בקרב אלו שניצלו תוך כדי שימוש במיניותן, הכתיבו קשר של שתיקה בנושא שנמשך שנים ארוכות וטרם הופר, בייחוד כשמדובר היה בשימוש בגוף לצורך השגת מנת מזון. חלק מהנשים סברו שלא ראוי להזכיר מעשים מיניים בזיכרונותיהן, שכן יש בכך משום חילול זכרם של המתים; לאחרות עצם הזיכרון היה קשה מנשוא, והן התקשו לבטאו בעל פה או בכתב.¹³ אחרות לא ראו חשיבות מיוחדת באינוסה של אשה אחת בשעה שעם שלם מושמד (Ringelheim) גם עם תום המלחמה, הנורמות החברתיות טרם השתנו במידה מספקת כדי לאפשר לנשים לספר את סיפורן: אשה שהעניקה שירותי מין תמורת מזון הוגדרה בפשטות זונה, ולא אדם הנאבק על קיומו.

אולם למחקר מעין זה יש חשיבות רבה, הן לצורך לימוד התכניות המאפיינות את הפגיעות המיניות בנשים בזמן השמדת עם (תכניות החוזרות על עצמן בדרכים שונות, כפי שעולה מהשמדות עם שהתרחשו לאחר השואה), והן כחובה מוסרית כלפי הנשים שחוו התעללות כזאת. אין ספק כי רגישותו של הנושא מחייבת אותנו לדון בו בזהירות, אולם אין זו סיבה מספקת להימנעות מוחלטת מדיון בו: ההפך הוא הנכון. המשך דחיקתו של הנושא לקרן זווית רק יעניק לגיטימציה לתוקפים וימשיך את תהליך ההדרה של הקורבנות מן החברה.

כיום, כאשר הפתיחות לדיון בשואה נמצאת בשיאה, וכאשר הטאבו בנושא המיניות החל להצטמצם בתחומים שונים, נראה כי הגיעה העת להתבונן לאחור ולבחון נושא זה, שנדחק לקרן זווית במשך שנים כה רבות.

ברצוני להציע חלוקה, מלאכותית ביסודה, לארבע קבוצות של תקיפות מיניות. חלוקה זו רחוקה מלהיות חדה וברורה, בייחוד בבואנו לנתח אירועים שהתרחשו לפני שישים שנה ויותר, המתוארים במילים כה מעטות בעדויות הניצולים. כאמור, התיעוד הקיים של תקיפות

¹² בתקופת השואה, כמה תהליכים פעלו בד בבד: גברים יהודים נחלשו מרעב וממחלות ונלקחו למחנות עבודה, ולכן פחת מספרם כתוקפים; נשים הוחזקו במחנות שעליהם שמרו חיילים חמושים, שיכלו לעשות בהן כרצונם, בכפוף למידת הציות שלהם לחוקי הגזע. משלב מסוים ידעו החיילים כי הנשים מיעדות בסופו של דבר להשמדה. נוסף על כך, המלחמה יצרה מצוקה כלכלית קיומית ומחסור קשה במזון, בתרופות ובמוצרים קיומיים נוספים, שלעתים הדרך היחידה או העיקרית להשיגם היתה מין. תהליכים אלו הבטיחו כי שיעור התקיפות המיניות הרווח בכל חברה בעתות שלום לכל הפחות יישמר גם במחנות, או – כך סביר יותר להניח – יעלה במידה ניכרת.

¹³ נעמה שי"ק (2004) מציינת כי ספרי זיכרונות רבים של נשים פורסמו מיד לאחר המלחמה; עם זאת, ספרי הזיכרונות של גברים הם שהיו הבסיס ההיסטוריוגרפי לחקר השואה. ממחקרה עולה כי יחסים של מין תמורת מזון מתוארים בהרחבה בספרים שפורסמו בשנים שמיד לאחר המלחמה, אך הם נעדרים כמעט לחלוטין מן הספרים המאוחרים יותר, והיא מעלה את ההשערה כי הדבר נובע מתחושות בושה ואשמה שהתחזקו במהלך השנים.

מיניות שהתרחשו במלחמת העולם השנייה הוא דל וחלקי ביותר, ולכן הדברים המובאים להלן מבקשים לסקור את מאפייניה השונים של התופעה ואין בהם כדי להציע ולו בדל של השערה מספרית באשר להיקפה.

1. אונס

ב-6 במרס 1940 כתב עמנואל רינגבלום ביומנו את הדברים הבאים: "בטלומצקי 2 ביצעו שלושה שררות [גרמנים במדים] מעשה אונס. הצעקות נשמעו ברחבי החצר. בשרדות [בגסטפו] מתעניינים במקרים של חילול הגזע, אבל מפחדים להודיע על כך" (רינגבלום 1992, 84). כמו כן, נשים יהודיות אולצו לעתים לקיים יחסי מין עם גברים יהודים להנאת החיילים שצפו במעשה. בראשית ספטמבר 1940 כתב עמנואל רינגבלום ביומנו: "בס[ונוביץ] נכנס חייל לדירות של יהודים וכפה על הגברים לקיים בנוכחותו יחסי מין עם נשים. כעבור זמן מה נעצר" (שם, 113). עיתונות המחותרת של גטו ורשה דיווחה על גירוש יהודי נובי דבור ופלוונסק למצודת פומייכובק. בחודש ספטמבר 1941 דיווח העיתון *פראלעטארישער געדאנק* כך:

כדי לזרוע אור על מידת הניוון ההיטלריסטי די להזכיר רק כמה דוגמאות מחרידות: על היהודי פ"ר פקדו התליינים שיבחר בארבע נערות ושיאנוס אותן לנגד עיניהם; בעת קבורת המתים פקדו על הקברנים האנוסים לשיר, וכיוצא בזה (בלטמן 2002, 106).

נשים יהודיות הותקפו מינית בידי שותפיהם של הגרמנים למלחמה, למשל האוקראינים, שחוקי הגזע לא חלו עליהם;¹⁴ הן אולצו לקיים את דרישותיהן המיניות של נשים גרמניות ששירתו במחנות בתפקידים שונים;¹⁵ והיו קורבן לאונס בידי גברים יהודים בגטאות

¹⁴ כך למשל היו האוקראינים שותפים פעילים לטבח ביהודי לבוב ולאיונס הנשים היהודיות במקום. הגרמנים נכנסו ללבוב ב-30 ביוני 1941. מרגע כניסתם ועד 3 ביולי התרחשו בה מעשי אלימות קשים נגד האוכלוסייה היהודית, שהשתתפו בהם קבוצות של לאומנים אוקראינים וחיילים גרמנים. בעיתון המחותרת *יונגע שטימע* נכתבו באוקטובר 1941 הדברים הבאים: "בלבוב נערכו, בסיוע האוקראינים, פרעות נוראות. נשים נאנסו באמצע הרחוב. הרוצחים גררו נשים יהודיות מדירותיהן וכתרו את שדיהן באמצע הרחוב. מעריכים את מספר הקורבנות בכמה אלפים" (בלטמן 2002, 378). מוסייה דייכס (1979, 9) מתארת בראשית מאמרה את יחסם של האוקראינים אל הנשים: "העוזרים הטובים והנאמנים ביותר של הגרמנים היו האוקראינים, וכשהחלו לנעול את הקרונות, שהיו מלאים וגדושים אנשים וחפצים (אז עוד סחבנו אתנו גם חפצים), נדחקו אלה פנימה, פרוצים ושיכורים כלות, והחלו אונסים נשים. נשים יהודיות, צעירות ובריאות שנבחרו ונועדו לעבודת פרך".

¹⁵ אירמה גרזה למשל היתה מפקחת ס"ס באושוויץ שהתעללה מינית בנשים ולעתים רצחה אותן לאחר מעשה. חלק מהמשגיחות ומבעלות התפקידים במחנות היו אסירות פליליות שריצו קודם לכן תקופות מאסר על זנות ועל עבירות אחרות. בספרו *הקומנדאנט מאושוויץ מעיד* תיארו רודולף הס, שפיקד על מחנה אושוויץ, את האסירות הפליליות שפעלו במחנה: "בעלות הצבע הירוק בין העצירות [האסירות הפליליות] היו חומר מיוחד. סבור אני כי ראווונסבורק [כך במקור] שפשה ומצאה, למען אושוויץ, את העידית. גרועות היו הרבה מחבריהן למקצוע ממין זכר, נטולות כל רגש, רעות לב, שפלות

ובמחנות.¹⁶ הן נאנסו בעת חיפוש אחר חפצי ערך בגופן. בספרה *נשים כלשכת הגיהנום* מביאה רעיה כגן (1947, נא) עדויות על אודות נשים שנשלחו לאושוויץ מסלובקיה: "המשלוחים הראשונים מסלובקיה עברו גם 'בדיקה גניקולוגית' שתוארה רשמית כחיפוש אחר חפצים שהנשים עשויות להחביא. תלייני היטלר בדקו את כל הנשים הצעירות ואנסו אותן".

כאשר כבשו הרוסים את גרמניה שטפו גלי האונס והביזה את הארץ כולה. תום המלחמה לא בישר את סיומם של מעשי התקיפה המיניים. בעבור חלק מהנשים היהודיות החל השחרור באונס בידי המשחרר. אנטוני ביוור (2002, 335) תיאר בספרו מקרה של אשה יהודייה בשם אלן ג'ן, שנמלטה לאחר הפצצה כבדה מבית הסוהר שהוחזקה בו בידי הגרמנים והסתתרה במרתף. הרוסים הוציאו אותה מן המרתף והחלו לאונס אותה. לאחר שכמה גרמנים ניסו להסביר להם כי מדובר באשה שנרדפה בידי הנאצים, השיבו החיילים הרוסים בפשטות: "אשה היא אשה" (שם). על פי אחת העדויות, בקרב החיילים הרוסים רווחה הטענה: "הרי אנו שחררנו אתכן, אז למה לא?".¹⁷ רבות מהנאנסות הרוו וחלו במחלות מין. גל התאבדויות שטף את גרמניה בתקופה זו, ונשמר בו מקום נכבד לנשים שהתאבדו לאחר שנאנסו.

אף שנטען כי יהודים ששירתו כקצינים בצבא האדום השתדלו כמיטב יכולתם להגן על הנשים היהודיות, ישנן גם עדויות אחרות: "הלכנו, כמה מבנות הקבוצה היהודית, אל רב סרן של הצבא האדום שהיה יהודי, להתלונן על כי החיילים הרוסים משתוללים ואונסים, הביט בנו ופלט: באמת, למה לכן גויים, למה שלא תבואו אל מיטתי? אותם ימים ישנתי, מפחד, מתחת למיטה" (עדותה של נעמה יודקובסקי, *דפי עדות* ג, דרור 1984, 1296).

ביומן *אישה כבדלין* מגדירה הכותבת האלמונית את מצבה בתקופה זו כך: "זמנים משונים. אנו חווים היסטוריה מיד ראשונה, דברים שאחר כך ישירו ויספרו עליהם. אבל מקרוב הם מתמוססים למעמסות ולפחדים. היסטוריה היא דבר מכביד מאוד. מחר אני רוצה לחפש סרפדים ולהביא הנה פחמים" (אלמונית 2005, 27).

ומושחתות יותר מהם. ברוכב היו זונות, שקופה של עונשים תלויה להן מאחוריהן. בריות נתעבות היו. ניתן להבין, אך לא למנוע, שאותן נשים-חיות תכלנה את חמתן בעצירות אשר הופקדו בידן... בריות אלו לא ידעו ייסורי נפש" (שנר 1964, 119).

¹⁶ כך למשל, הכרוניקה היומית של גטו לודז' מ-8 בספטמבר 1943 מתארת את ערעורו של סנדר אורדינגן, שנאשם באינוסה של צירל גולדשטיין בגטו. אורדינגן נשפט לשמונה חודשי מאסר והגיש ערעור. הערעור נדחה, ובית הדין אישר הן את ההרשעה והן את עונש המאסר (דוברושיצקי וגוטמן תשמ"ז-תשמ"ט, 565).

¹⁷ קראי 1997, 244. ההנחה הרווחת היא שמעשי האונס של החיילים הרוסים לא בוצעו כנקמה על מעשי האונס והרצח של הגרמנים ברוסיה דווקא, שהרי הרוסים אנסו בתקופה זו גם נשים יהודיות שזה עתה שוחררו מן המחנות וכן נשים רוסיות ששוחררו ממחנות כפייה שהוחזקו בהם שנים ארוכות. את אינוסן של הנשים הרוסיות הצדיקו החיילים בעזרת ההנחה הכללית שטיפח משטרו של סטלין: אזרח רוסי שנלקח לגרמניה, לכל מטרה שהיא, הסכים לכך בשתיקה אם לא שם קץ לחייו או אם לא נמלט והצטרף לפרטיזנים. החיילים הרוסים טענו שהנשים והנערות הרוסיות שנלקחו לגרמניה מכרו את עצמן לגרמנים "בקרוב לחם" (ביוור 2002, 127).

2. עבדות מינית

במהלך מלחמת העולם השנייה אולצו נשים יהודיות לשמש שפחות מין הן באופן פרטי והן באופן מאורגן. לעתים הוגדרו זונות והוחזקו במקומות שהוגדרו בתי בושת, ולעתים הוחזקו בבתים פרטיים. הן היו קורבנות למעשי אונס חוזרים ונשנים במשך תקופה ארוכה. לרוב הוענקו להן חייהן בתמורה, אך רק כל עוד שימשו שפחות מין; לאחר מכן, נשלחו למותן. עם זאת, לא ידוע על בתי בושת שבהם הוחזקו קבוצות גדולות של נשים יהודיות לשימושם של חיילים גרמנים. הרייך אמנם דאג לצרכים המיניים של חייליו, אך חוקי הגזע אסרו על שימוש בנשים יהודיות למטרה זו. עם זאת, אי-אפשר לסתור לחלוטין את הטענה שנשים יהודיות נכפו לעבדות מינית במסגרות שונות. ישנן עדויות לכך שהקהילה היהודית נדרשה כמה פעמים לספק את צורכיהם המיניים של הגרמנים ולהקים בתי בושת בעבורם. רינגבלום (1992, 141) כתב ביומנו כי בצ'נסטוחוב הטילו על הקהילה להקים בית זונות, וכי בכיאלה פודלסק חויבה הקהילה לשלם לזונות תמורת כל ביקור של לקוח גרמני במקום. רינגבלום מתעד ביומנו גם כי שמע שהיודנרט בגטו ורשה נדרש להקים בית בושת לחיילים וכי אדם צ'רניאקוב, ראש היודנרט, סירב לבקשה. "כאשר איימו עליו במוות, השיב כי בתור מהנדס יודע הוא יפה את מלאכת ההרכבה של הרעל" (שם, 215).¹⁸

בתי בושת הוקמו במחנות שונים ובהם אושוויץ, בוכנוולד, מאוטהאוזן, דורה-מיטלבוך ודכאו. מרבית הנשים שנשלחו לבתי בושת אלו נשלחו ממחנה הנשים ראונסבריק (Saidel 2004). ה"לקוחות" היו אסירים בעלי זכויות יתר. הביקור בהם שימש למטרה כפולה: שמירה על חוקי הגזע, היינו כדי למנוע מגע מיני בין נשים גרמניות לאסירים, ותגמול ותמריץ לעובדים בעלי תפקות גבוהות. בחלק ממקומות אלו הוחזקו נשים יהודיות (Roos 2002). כמו כן, ידועים מקרים פרטיים של עבדות מינית. כך למשל בחבל גליציה שבפולין הוחזקו נשים יהודיות כשפחות מין בבתייהם של גרמנים (Hilberg 1992, 315). היו מקרים שבהם הנשים היפות בכל משלוח למחנות נבחרו לעבוד במשקי הבית של מפקדי המחנה. רובן נרצחו מאוחר יותר, וחלקן היו הרות כאשר שולחו אל מותן (Karay 1998).

3. "כאן אין אוהבים, כאן שוכבים"¹⁹

מבין הפרקטיקות המיניות זכתה לקלון הרב ביותר זו של "מין תמורת מזון". מלחמות בכלל, ומלחמת העולם השנייה בפרט, יצרו הסדרים קמאיים בין נשים לגברים, קרי בין נכבשות לכובשים: מין תמורת אוכל, מין תמורת מחבוא, מין תמורת הישרדות. התפיסה הרווחת היתה שבהסדר של מין תמורת דבר יש יסוד של בחירה, ולכן נשים שנחשדו בכך

¹⁸ לעניין דרישת הגרמנים מן היהודים להקים בתי בושת בעבור חייליהם, ראו גם Apenszlak 1943. המשפט לקוח מספרה של פאניה פנלון (1980), *תזמורת על תנאי*, שתיארה גם את חיי המין במחנה: "האהבה כאן נדירה, כמו כל השאר. כאן אין אוהבים, כאן שוכבים: קלארה, שאיבדה כל רגש בושה, הפכה לנערת קאפו; לוטה עם בטנה הבולטת, ירכיה הפשוטות, מושיטה ערוותה כמו שמושיטים קופסת נדבות, מגעילה את כולנו" (שם, 117).

¹⁹

סבלו מיחס מזלזל ומשפיל. לזלזול היו שותפים לעתים הניצולים עצמם, בביקורת נוקבת וצדקנית. לא עלה בידי לאתר מקרים מעין אלו בגוף ראשון בזיכרונותיהן של נשים. כאשר מוזכרים מקרים כאלה הם מיוחסים בדרך כלל לנשים אחרות שהיו עם הכותב או הכותבת במחנה, והם מדגישים שהם עצמם לא עשו מעשים כאלה.

אך האם הסדר מעין זה, של מין תמורת מזון בזמן השואה, אפשר להגדירו כזנות? אין ספק שלא. בזמן מלחמה בכלל, ובעת שמתבצעת השמדת עם בפרט, כאשר האתנן היחיד שהאשה יכולה להרוויח הוא חייה או חיי בני משפחתה, אין לראות בכך זנות, מבחירה או בכפייה, אלא אחת מדרכי ההישרדות הפתוחות בפני אנשים שמצאו את עצמם במצבים בלתי אפשריים. כאשר אשה נמצאת במצב של בחירה נטולת ברירות (choiceless choices),²⁰ קיימת מראית עין מדומה בלבד של בחירה.

אחת הדוגמאות הבולטות ליחסי מין בנסיבות אלו מופיעה ביומנו של רינגבלום, המתעד את מעשי המשטרה היהודית, העוצרת אנשים כדי לשלחם למחנות המוות ומשחררת אותם רק תמורת כסף או מין: "היו מקרים שבהם תבעו השוטרים הללו נוסף לכסף גם תשלום בעין — את גופות הנשים... היה להם לשם כך חדר מיוחד בבית החולים" (רינגבלום 1992, 432). האומנם אפשר להפנות אצבע מאשימה כלפי אשה שבנסיבות אלו נכנסה עם שוטר לאותו חדר בבית החולים? האם אפשר לראות בכך "מעשה זנות"? התשובה שלילית. עם זאת, עצם השתרשותו של המונח "זנות" בהקשר זה בשיח המיליטריסטי ובשיח החברתי מורה לנו כמה מועטה הנכונות לסלוח לנשים שעברו "עברה חברתית" זו.

יחסים של מין תמורת מזון נוצרו בין גברים יהודים, שעלה בידיהם לשמור חלק מרכושם בגטו, לבין נשים יהודיות; בין חיילים גרמנים לנשים יהודיות; ובין אסירים בעלי זכויות לנשים יהודיות. כמילים פשוטות, יחסים כאלה נוצרו בין גברים בעלי כוח לנשים נעדרות כוח. חלק מן המעשים היו בראשיתם אונס והפכו בהמשך למעין הסדר בין הצדדים, שבו האשה נדרשת לספק מין תמורת מזון ומוצרים אחרים. מקרה מעין זה מתואר בעדותה של בלה רוזנבלום:

אני חושבת שאלמלא נזהרו הגרמנים בגלל תורת הגזע שלהם היה גורלן של יהודיות רבות גרוע יותר. במחנה שלנו ראינו כיצד אחד המהנדסים, גרמני, לוקח אל חדרו שתי בחורות יהודיות. כל פעם שהתחשק לו לקח אחת מהן אל עצמו ולעצמו. לכל אחת מהבחורות הללו היו במחנה בני משפחה. הן ניסו לפחות להוציא מתוק מהעז — היו מבקשים — ולפעמים גם בדרך של איומים בהתאבדות, חסד עבור בני המשפחה. הגרמני לא יכול היה תמיד לסרב. כך יצא שהיו להם סיבות לא להתנגד מאוד מאוד למעשה שעשו, בכורח, בנות משפחתן. אין לשפוט איש בתנאים ההם. אני רק מספרת על המציאות המיוחדת הזו אליה נקלעו אנשים. ולא היו אלו שתי הבחורות היחידות. כפי שהזכרתי גם נקשרו יחסים מיוחדים בין גרמנים לבין יהודיות. אני לא, אז אינני יודעת פרטים.²¹

²⁰ ביטוי שטבע לורנס לנגר, ראו Langer 1982, 74.

²¹ דפי עדות ד, דרור 1984, 1618; ראו גם קראי 1997, 129.

ובספר נשים כלשכת הגיהנום מסבירה רעיה כגן (קל"ו, 1947) בפשטות: "אשם בכך הרעב, זה הרעב האכזרי, המתהולל בחורף ביתר שאת, השליך את הנשים לזרועות הגברים". גם נשים יהודיות שהצליחו לברוח מן המחנות ולהגיע למקום מסתור לא בהכרח הגיעו אל המנוחה והנחלה.²² הן הותקפו בידי בעלי המקום, שניצלו את תלותם המוחלטת של המסתתרים. דבורה דבורק (Dwork) מציינת בהקשר זה כי "אולי לא היה מנוס במצב כזה של שליטה ושל תלות, התוקפנות התבטאה במיניות" (מצוטט אצל קנגיסר-כהן 2005, 145). לעתים הותקפו הנשים בידי יהודים אחרים שהסתתרו עמן. פולה ויינשטיין מתארת בעדותה "מקרה לא סימפטי" שאירע לה בעת שהסתתרה בכיתה של משפחה נוצרית עם זוג יהודים. היא נותרה לבדה בבית עם הגבר היהודי:

בשעות היום כשיצאו האחרים לעבודה נשארו בבית שנינו, זיגמונט ואני. נרקמה בינינו ידידות. שוחחנו. וכשראה הבחור שזה טוב, התחיל לשלוח ידיים, ללטף אותי. הייתי קטנטונת, לא הבנתי מה העניין. כל פעם נכנס עם ידיו ביתר תוקפנות לכל מיני מקומות. נהיה נבזי. מאיים... פעם, כשהוא כבר כמעט אנס אותי אני מאיימת עליו שאסגירו, שאלשין, שאצעק. הוא הפסיק אמנם אותו רגע, אבל למחרת המשיך (דפי עדות ג, דרוור 1984, 1023).

גורלן של נשים שחיו ביער עם הפרטיזנים היה דומה: הן נדרשו להיכנס למערכות יחסים של מעין נישואין עם פרטיזן. מי שלא מצאה לעצמה "בעל" נידונה לחיי סכנות ומחסור. אחת הנשים שניצלה בדרך זו הגדירה כך את מצבה: "אינני מסכימה [לטענה] שנשים היו מוכרות את עצמן, אבל זו גם לא היתה אהבה. אמנם גברים, יותר מנשים, היו אלו שבחרו לעצמם בת זוג; אבל אם גבר לא מצא חן בעיני אשה, איש לא כפה עליה" (Tec 1998, 229).

האומנם?

4. השפלה בעלת אופי מיני

במסגרת השפלתן היומיומית, נשים הושפלו לעתים על רקע מיני גם בלי קיום יחסי מין. כך למשל הן אולצו להתפשט בפני חיילים ולעמוד עירומות במשך שעות ואף ימים במפקד אינסופי, או בהמתנה לתורן בתחנת החיטוי. הן הוצלפו בעירום ואולצו לרקוד בעירום. בעת גירושם של יהודי ז'יראדוב שבפולין לגטו בפברואר 1941 הושפלו הנשים היהודיות ברחוב. האירוע תואר בעיתון המחתרת כיולעטין:

משעה שתיים אחר הצהרים עד שעה שתיים בלילה החזיקו את הנשים ברחוב ספוקוניה,

²² לנשים היה קל יותר לרדת למחתרת. במקרה של פולין למשל, הן למדו לפני במלחמה בבתי ספר פולניים וספגו את התרבות המקומית. הן דיברו את השפה והכירו את המנהגים המקומיים, ולכן היה להן קל יותר למצוא מחבוא. כמו כן, לא היה כל סימן מזהה בגופן שהעיד על יהדותן, בניגוד לגברים. עם זאת, החיים במחבוא לא היו פטורים מסכנות שונות, נוסף על סכנת הגילוי. ג'ואן רינגלהיים (Ringelheim 1998) מעירה בציוניות שאם נראה ביומנה של אנה פרנק מודל בלעדי לחיים במחבוא, נוכל אמנם לחשוב שהסכנות היחידות שארבו למסתתרים היו איתורם בידי הגרמנים.

איימו עליהן בגילוח שערותיהן וסחטו מהן כסף. שעות ארוכות עמדו עירומות והיו ללעג ולקלס. במלבושיהן "טיפלו" כהלכה (בלטמן 2002, 208).

נשים יהודיות היו חשופות לפגיעות מילוליות שונות מצד הסוהרים במחנה, פגיעות שנשאו לא פעם אופי מיני. לעתים נערכו חיפושים על גופן, כביכול בעקבות חפצי ערך, אך למעשה המטרה היתה להשפילן. החיפושים נערכו על גופן של הנשים בעודן בחיים, ואף לאחר מותן.

5. המורות והתלמידות בבית יעקב בקרקוב

סקירה קצרה ובלתי ממצה זו של הניצול המיני של נשים יהודיות בתקופת מלחמת העולם השנייה מבהירה כי סיפורן של המורות והתלמידות בבית יעקב יכול היה להתרחש בשנות המלחמה. נשים יהודיות ולא יהודיות אכן נאנסו בידי הנאצים ועוזריהם. אך האומנם התרחשו הדברים?²³

מכתבה של חיה פלדמאן, המופיע בפתח מאמר זה, מתאר את קורותיהן של 93 הנשים מבית יעקב בקיץ 1942 בגטו קרקוב. על פי המכתב, בסוף יולי 1942 עצרו הגרמנים 93 מורות ותלמידות מבית יעקב, בנות 14–22. הנשים הועברו למעצר בארבעה חדרים שבהם הורו להן להתקלח במים חמים. השאירו להן כותונות בלבד ואמרו להן כי החיילים מתעתדים לבקרן, ובמילים אחרות – כי הנשים יאולצו לקיים יחסי מין עם גברים. בתגובה החליטו 93 הנשים לשים קץ לחייהן.²⁴

²³ לדיון כללי בבעיות המתודולוגיות בחקר השואה, ראו פרידמאן 1958; כהן 2005; לנוסח המקורי של המכתב, וכן לדיון מאלף בשאלת האותנטיות שלו ובגלגוליו השונים, ראו Tydor Baumel and Schacter 1992; ראו גם Garber 1994.

²⁴ צוואתה של חיה פלדמאן מוזכרת בכמה מסמכים נוספים, שנועדו כפי הנראה לאשר את דבר קיומה, אך למעשה הם מגבירים את הספק באמתותה. הצוואה מופיעה בספרו של ניצול שואה בשם יצחק אלברט, המתאר את קורותיו בזמן המלחמה. אלברט סיפר כי ב-1945, בעת שהיה מאושפז בבית החולים לאחר המלחמה, פגש חייל גרמני שמסר לו את המכתב. החייל, שהיה מאושפז אף הוא בבית החולים, סיפר לאלברט כי בהיותו בוורשה בקיץ 1942 נשלחו הוא וחבריו למקום שבו אמורות היו לצפות להם 93 נשים יהודיות, אך משהגיעו מצאו חדר ובו 93 גוויות. בחדר זה מצא החייל את המכתב ולימים העבירו לאלברט. גרסה זו אינה מתיישבת עם המציאות, שכן המכתב הגיע למערב כבר ב-1943 ולא המתין לחשיפתו עד תום המלחמה. מכתב נוסף המתעד כביכול את אירוע ההתאבדות הוא מכתבה של חיה וייס, שפורסם ב-1947 בחוברת דומה לזו שבה פורסם מכתבה של חיה פלדמאן. וייס מספרת כי היא היתה התלמידה ה-94, אולם בדרך מקרה, כיוון שטיפלה בדורתה החולה, לא שהתה בבניין בשעה שהנשים הובלו אליו אלא עמדה בחוץ והאזינה לשיחתן כשהחליטו על ההתאבדות המשותפת. לאחר המלחמה היגרה כביכול לבוגוטה שבקולומביה, וגם דבריה הובאו במכתב בלבד ולא בעדות בעל-פה. המכתב בגרסתו זו מדגיש את טהרת הגוף והנפש המאפיינת את בנות בית יעקב, ובהמשך החוברת מופיעים גם מכתבה של חיה פלדמאן, תמונות של מורות ותלמידות בית יעקב בפולין ובישראל ומידע על מוסד זה בישראל. החוברת מסתיימת במסר פרסומי המעודד הורים לרשום את בנותיהם לבית יעקב אם הם מעוניינים שבנותיהם יגלו אותן תכונות של 93 הנשים (ראו קדוש השם, תש"ז).

המכתב, שעל אף פשטותו הוא ללא ספק טקסט רב־עוצמה, התפרסם לראשונה בארצות הברית בינואר 1943 ולאחר מכן בישראל. המכתב עורר תגובות רבות: שירים, מאמרים, כינוסים וחוברת זיכרון, ובמקומות שונים אף נקראו רחובות על שם הקבוצה. רק בראשית שנות החמישים החלו לעלות תהיות באשר לסיפור. חלקן הועלו בידי ניצולי שואה: כיצד הגיע המכתב מחדר סגור בגטו, באירופה הכבושה, אל הרבנים בניו יורק? מניין השיגו הנשים כמות כה גדולה של רעל, שהיה יקר המציאות בתקופת המלחמה? כיצד ישבה קבוצה כה גדולה של נשים בגטו קרקוב במקום אחד, כאשר יהודים בתקופה זו עשו כל ניסיון לנוע בקבוצות קטנות ככל האפשר? חוקי הגזע הגרמניים היו ידועים לכול, והענישה שבצדם היתה חמורה. כאמור, אין לטעון כי לא אירעו מקרים של אונס ועבדות מינית, אך האם ייתכן שחיילים גרמנים תכננו להפר את החוק באופן כה גלוי ובהיקף כה נרחב? כיצד לא שמע איש מניצולי קרקוב על הסיפור, אלא לאחר שנסתיימה המלחמה? כיצד יכול היה אירוע מעין זה להתרחש בשטחו של גטו קטן יחסית כגטו קרקוב, בלי שאיש מתושביו שמע על כך? גם תלמידות בית יעקב מקרקוב לא הכירו את הכותבת, ושמעו את הסיפור לראשונה לאחר המלחמה, במחנות העקורים.²⁵ כמו כן הועלו טענות מפורטות בידי אדם שטען כי הוא מכיר את מי שזייף את המכתב.²⁶ במרוצת השנים הלכה והתגבשה ההכרה בחברה הישראלית, ובחלקים מסוימים של החברה החרדית,²⁷ כי מדובר במיתוס בלבד, ולא באמת היסטורית. עמדתו הרשמית של מוסד יד ושם בהקשר זה היא כי הסיפור לא היה ולא נברא.²⁸

²⁵ רבקה פינסקוביץ-הורוביץ, תלמידת בית יעקב, שפעלה עם השחרור להפצת צוואתה של חיה פלדמאן, מטילה היום ספק בקיומו של האירוע (פרבשטיין 2002, 615). רבקה הופמן, ניצולת שואה שניהלה בישראל את סמינר בית יעקב בבני ברק, אמרה בריאיון ליהודית תידור באומל (Tydor Baumel and Schacter 1992) את הדברים הבאים (התרגום שלי): "שמענו על האירוע דרך ארצות הברית, לאחר המלחמה ולא במהלכה. ייתכן שדבר מעין זה אמנם אירע, אך עם נערה אחת או כמה נערות, בהיחבא, אך לא עם 93. אינני עוסקת באפיוזודה זו. יש לנו גן לזכרון של 93 הנשים, רחובות שנקראים על שמן, אך אינני מלמדת את הסיפור". אסתר פרבשטיין (2002, 616) טוענת בספרה כי ייתכן שסיפורים דומים התרחשו, אך סיפורן של 93 הנשים הוא מיתוס כפי הנראה. עם זאת, בריאיון לעיתון האדן ב-2005 אמרה כי סיפורן של 93 הנשים עדיין "מעלה דמעות ומדיר שינה" בקרב תלמידות בית יעקב כיום (רותם 2005).

²⁶ Tydor Baumel and Schacter 1992. תידור באומל מציעה פתרונות אפשריים לכל קושיה: כך למשל היא טוענת כי ייתכן שמדובר היה בחיילים לא גרמנים ששיתפו פעולה עם הנאצים, ולכן חוקי הגזע לא חלו עליהם. עוד היא טוענת כי ייתכן שהמחותרת הבריחה את המכתב מן הגטו, ומציינת כי דבר דומה התרחש בגטו ורשה, שהוברח ממנו מכתב ביום שבו פרץ המרד. היא מודה כי הפתרונות שהיא מציעה אינם שלמים, ואף על פי כן היא טוענת שבמלחמת העולם השנייה התקיימו התנאים ההיסטוריים שאפשרו את התרחשות הסיפור, ועל כן אין אפשרות ממשית לאשרו או להכחישו.

²⁷ כך למשל בספר אני מאמין (אליאב 1969), המביא עדויות על חייהם ועל מותם של יהודים מאמינים בשואה, נכללת צוואתה של חיה פלדמאן, אך העורך מסתייג בהערת שוליים וכותב: "המעשה המסופר כאן זכה לפרסום רב בעולם. אולם לאחרונה היו שעוררו ספיקות באמתות המעשה ובמהימנות המכתב, אך קשה להכריע בדבר" (שם, 55). וראו את עמדתה של אסתר פרבשטיין שהוזכרה בהערה 25 לעיל. במכתב ששלח יוסף קרמיש, מנהל ארכיון יד ושם, ליהודה סלוצקי ב-2 בפברואר 1976 נכתב: "באשר

²⁸

עם זאת, העובדה שמדובר בסיפור דמיוני, שנוצר בתקופה שבה המציאות עלתה על כל דמיון, מעלה שאלה פשוטה: מדוע נברא סיפור זה דווקא? תשובה חלקית לשאלה זו אפשר למצוא בדרכי התקבלותו של מכתב הצוואה בחברה החרדית וביישוב הציוני בישראל, דרכים המרמזות שבשתי החברות קיים היה צימאון עז לסיפורים מעין אלו, מסיבות שונות אך בעלות מאפיינים דומים.

ג. הקהילה החרדית בשואה

השואה, כאירוע של רוע חסר תקדים, הציבה שאלות תיאולוגיות קשות בפני היהודי המאמין, הן במהלכה והן לאחריה. בלב המשבר ניצבה שאלתו הבסיסית של איוב – "צדיק ורע לו" – שהרי לצד יהודים מתבוללים נרצחו גם מאמינים אדוקים בדתם ולמעלה ממיליון ילדים.²⁹ הפלגים השונים של היהדות החרדית הגיבו על השואה במגוון דרכים, החל מהצטדקות וכלה בהטחת האשמות קשות. אלו שנקטו גישה אפולוגטית הבהירו כי ההנהגה החרדית, ממש כמו אחרים, לא היתה מודעת לתוכנית ההשמדה המקפת שבנה הרייך השלישי. החרדים שנקטו גישה מיליטנטית האשימו את היהודים שנטשו את היהדות ושהתבוללו בחברה הנוצרית, וטענו כי יהודים אלו הם שהביאו את השואה על עמם. קבוצה אחרת של חרדים תלתה אשם במפורש בהנהגה הציונית וראתה בה שותפה להשמדה (פורת 1998).

בעיה נוספת שהקהילה החרדית נאלצה להתמודד עמה היתה ההאשמה שהוטחה בכל הניצולים, חילונים וחרדים גם יחד, על שהלכו כצאן לטבח. היישוב בארץ ראה ביהודים החרדים ביטוי מובהק של היהודי הגלותי, ההולך כצאן לטבח ללא כל ניסיון להיאבק על חייו. אמנם חלק מן היהודים החרדים תמכו במרידות ונטלו בהן חלק, ברחו מן הגטאות והצטרפו לפרטיזנים, אולם הגבורה החרדית לא זכתה כמעט להד ביישוב היהודי בארץ ישראל, שהעמיד על נס בעיקר את גבורתם של המורדים החילונים, יוצאי תנועות הנוער החלוציות (תידור באומל 1995). לכן, כנגד אותו אתוס של גבורה חילונית המתבטאת במאבק מזוין, ניסתה הקהילה החרדית לבנות מודל חלופי של גבורה, המתבטאת בעצם השמירה על מצוות הדת בתנאים בלתי אפשריים: להמשיך ללמד תורה בסתר בגטו, להתפלל, ללבוש בגדים מסורתיים, לשמור את החגים, לשמור את מצוות הדת עד הרגע האחרון ולמות על קידוש השם. אלו שאימצו מודל זה טענו כי הוא משמעותי יותר מהתקוממות מזוינת, שכן הנאצים ביקשו לדבריהם להשמיד את היהדות ולא את היהודים. מיתוס הגבורה

להרגת הבנות יש לציין שהיא נבדקה ביסודיות עוד בפולין בשנים הראשונות לאחר השחרור ולא נמצאו שום סימוכין לאמיתותה... ניתן להגיד שלפי האמצעים הכדוקים עד כה אין שום יסוד לכל הסיפור הזה" (ארכיון יד ושם, חטיבה 075, תיק 101).

לדיון מקיף בנושא הקהילה החרדית בשואה, ראו פורת 1998; פרבשטין 2002; Friedman 1990.

האלטרנטיבית טופח בין השאר על ידי הפצת סיפורים על גבורתם הנפשית של הקורבנות. נראה כי אחד הסיפורים הללו היה מכתבה של חיה פלדמאן.

המכתב נפוץ לראשונה בקהילה החרדית בארצות הברית כשהוקרא למשתתפים בכינוס של אגודת ישראל, ולאחר מכן התפרסם בעיתון *הפדס* ואף *בניו יורק טיימס* בינואר 1943 (*The New York Times* 1943). בחודשים שלאחר פרסומו עורר המכתב סערה ותגובות אמוציונליות בקהילה היהודית. הוא הוקרא בכינוסים שונים, צוטט בעיתוני הקהילה ונכלל בספרי לימוד של בתי ספר חרדיים (Tydor Baumel and Schacter 1992).

עותק ממכתבה של חיה פלדמאן הגיע לארץ ישראל בפברואר 1943. ב-17 בפברואר 1943 נערכה בתל-אביב אספת אבל לזכר הנשים מטעם "הוועד להגנה על כבוד בת ישראל"³⁰. בעיתון *דבר* הוגדרה האספה "אספת אבל לזכר 93 מבנות ישראל שמסרו את נפשן על טהרת החיים בפולין המנואצת" (*דבר* 1943). למחרת תיאר עיתון *הצופה* (1943) את דברי המשתתפים באספה: הרב פרופ' ר' פראטו, למשל, "העלה על נס את מעשה הגבורה של בנות ישראל אלו, שלא על כבודן בלבד שמרו, אלא על כבוד האומה הישראלית כולה".

באספה הוחלט לפרסם חוברת לזכר הנשים. ואמנם, תוך זמן קצר הוציא הוועד את החוברת 93: *לזכר תשעים ושלוש מאחיותינו בפולין שבחרו כמות קדושים לבלתי המסר לקלון* (הוועד להגנה על כבוד בת ישראל 1943). בחוברת רוכזו מאמרים, שירים, קטעי עיתונות ודברי הנואמים באספה. החוברת הקצרה עמוסה לעייפה במסר חד-משמעי, החוזר על עצמו במגוון דרכים: אשה יהודייה צריכה לבחור במוות בטרם תיאנס בידי האויב, ולא — תהא נידונה לחיי קלון. יותר משהחוברת מלמדת אותנו על קורות הנשים, היא מלמדת על המנציחים. ברבים מן הטקסטים בחוברת חוזר המוטיב המשולש: בחירה, קלון ומופת. הנשים בחרו במוות מרצונן, וכך ניצלו הן ובני עמן מקלון; כיוון שכך נהגו, ובחרו במוות מכובד על פני חיי קלון, יש להפכן לאות ולמופת לאחרים — ובעיקר לאחרות. כך למשל, יוסף קלוזנר כתב את הדברים הבאים:

וקדושות וטהורות אלו היו מ"בנות יעקב" — נערות מלאות אמונה חזקה מחלמיש-צור באלקים ובתורתו ושומרות את מצוותיו לכל פרטיהן. כי רק מתוך אמונה עמוקה ומוצקת יכולות נערות צעירות במספר קרוב למאה למסור את נפשתיהן על הקדושה ועל הטהרה. לא שמענו שתעשינה כך נערות חפשויות בדעותיהן. לצערנו הגדול, כאן, בארץ הקדושה, בארץ של התורה והנבואה, נמכרות לפרקים הקדושה והטהרה בפרוטה או בכרך של כפתורים נוצצים, או — מתוך הפקרות סתם...

ואולם צ"ג הקדושות והטהורות לא לשוא חיו ולא לשוא מתו מיתה קודם זמנה. הן תהיינה

³⁰ הוועד להגנה על כבוד בת ישראל הוקם ב-1942 בידי מועצת הרבנות של תל-אביב, במטרה להגן על כבודה של בת ישראל ובתוך כך על כבודו של הקולקטיב היהודי. הוועד קרא לציבור לדווח על פריצות ואף שלח חוקרים מטעמו לחקור בעניין זה (ברנשטיין 2004). רבים מאלו שפנו לוועד דיווחו על כך שערכים הולכים לזונות יהודיות ועל כך שראו נשים יהודיות עם חיילים בריטים. אם כן, פריצת גדרות הקולקטיב היא שהטרידה גם את הפונים לוועד, ולא ה"פריצות" כשלעצמה.

למופת בחייהן ובמותן לבנות-ישראל. הן תלמדנה את בנינו ובנותינו, ש"אין החיים הנכס החשוב ביותר של החיים"; שחיים מזוהמים ומטומאים אין שמם חיים ומוטב להסתלק מהם (שם, ח).

והרב משה בלויא כתב:

בכל זאת נתנו לנו הבנות הטהורות הללו במיתתן הרבה יותר מאשר היו יכולות לתת לנו בחייהן. בחייהן היו מחנכות מאות ואלפים ובמיתתן חנכו אומה שלמה; בחייהן היו מקדשות מאות ואלפים ובמיתתן קדשו את האומה כלה; בחייהן היו נותנות כבוד ועוז למאות ואלפים ובמיתתן נתנו כבוד ועוז לכל האומה כולה. במסותרים בכתה נפשינו על גאותן של בנות ישראל שנוטלה, על שגלה כבוד מבית ישראל ומבנות ישראל, ובנות אלה החזירו את גאותן של ישראל למקומה, עם ישראל לבש עוז וגאווה למשמע גבורת הבנות האלה... גדולות צדיקות אלה וחביבות לנו ויקרות לנו במיתתן יותר מבחייהן (שם, יא).

החוכרת מסתיימת בחיבור מטעם הוועד הנושא את הכותרת "אל בת ישראל הנבוכה בארץ!" המבכיר את המסר החד-משמעי שיש ללמוד מפרשה זו:

הוי את, צעירה יהודיה, בת לעם הפלא אשר ימיו כימי עולם! צעירה יהודיה אשר זכית לחיות בארץ המולדת, שמעי:

אחיותיך בגולה רווית הדם, לנוכח התביעה הנאצית הטמאה, ותרנו בלי מורא על חייהן ובלבד שלא להמסר לבשת. במבט בהיר, מהיר ועז, הן בחנו את המצב בהעמידן רגע זה מול זה את חיי הקלון ואת המות, ובחרו לי הסוס במות הפודה והמטהר אשר השאיר גופן ללא נוול ונשמתן בלא פגימה. הן עשו לעצמן שם עולם ולעמן הנחילו זר תפארה נצחי.

ואת, צעירה יהודיה, אשר ההשגחה האלקית שמרתך מגורל אכזרי זה בהרחיקו את האויב הנורא משערינו, והנך חיה כיום חפשיה, בוטחת וזקופת-קומה בארץ בה עמך בונה קן ונוה-שאנן לשרידי-חרב... האם כה קשה לך לותר למען שם הורייך, למען כבוד אומתך, לא חלילה על חייך הצעירים (קרבתן זה אינו לאשרנו נדרש ממך) אלא על רדיפה אחר חיים קלים אשר סופם להביאך את המחלות המאוסות?

האם הדוגמה המזעזעת של 93 אחיותיך הטהורות לא תעודד בך מחשבות ותמריצך להביט אל החיים, לא כאל נשף הוללות תמידי המוכן לפניך, כי אם כאל דבר נשגב אשר ניתן מאת יוצר הכל לשם תעודה נעלה יותר? האם מעשה זה לא יזכירך כי יש לך, מלבד זכויות, גם חובות, חובות קדושות כלפי אומתך, שהראשונה בהן היא לשמור על תומתך, על טהר גופך לתפקידך המופלא בתוך המשפחה החדשה בה תהיי רעיה אהובה ואם נערצה?

אנא צעירה יהודיה! כבוד עמך מסור בידך, בחרי בחיי טהרה; והנחילי לו הוד ולא קלון, ותחת להטמא ולטמא את ארצנו, התכונני — זכה ורעננה כפרח שלא חלו בו ידים — לחיי משפחה בה תמשיכי שלשלת הדורות של העם הנצחי! (שם, לב).

ד. תגובת היישוב בארץ ישראל לשואה

בשנת 1954 התעתדו לבוא בכרית הנישואין בתל-אביב אסתר ברגהויז, ניצולת שואה, ושמואל זילבר.³¹ בית הקפה אלסטר ברחוב גאולה 37 כבר הוזמן לצורך המסיבה, אסתר הכינה לעצמה שמלת כלה ושלושים אורחים הוזמנו להשתתף בשמחה. שבוע לפני המועד המיוחל חזר בו שמואל מכוונתו לשאת את אסתר, ובלי להיפגש עמה ולשוחח על כך שלח הודעת ביטול לרבנות ולבית הקפה. מה עורר בשמואל זעזוע כה עמוק והביאו לסיים באופן כה קר ולא מתחשב את יחסיו עם מי שעמדה להיות לאשתו בתוך ימים ספורים?

היישוב היהודי בישראל לא המתין לתום המלחמה כדי להעמיד למשפט פומבי את המתים ואת השורדים. אלו נדרשו לתת את הדין על מעשיהם בתקופת השואה על פי הנורמות שהיו נהוגות בארץ ישראל בתקופה זו.³² הציבור הישראלי חילק את קורבנות השואה לחמש קבוצות: בדרגה הראשונה, המוערכת ביותר, עמדו המורדים, אלו שקמו ולחמו נגד הנאצים, מעטים מול רבים, שהיו נתונים בכף הקלע מול נשק בלתי מוגבל בהיקפו. הם מימשו את אתוס הגבורה של היהודי החדש שהיישוב בארץ ניסה לאמץ לעצמו. בדרגה השנייה ניצבו המתאבדים, שנטלו את חייהם בידיהם.³³ נטייתו של היישוב בארץ לעשות כן במסגרת "תוכנית מצדה", בשעה שהגרמנים התקרבו לארץ ישראל, רק הגבירה את ערכו של מעשה ההתאבדות, שנתפס כפעולת התנגדות, גם אם פסיבית, לגרמנים.³⁴ בדרגה השלישית ניצבו המיליונים שנהרגו, שהוגדרו כפי אנשי היישוב אבק אדם, שהלכו כצאן לטבח. בקבוצה הרביעית היו הניצולים ששרדו. אלו היו בחזקת חשודים בעיני היישוב היהודי באותה תקופה, שדרש לדעת כיצד נותרו בחיים בשעה שרבים כל כך נרצחו סביבם. דוד בן-גוריון,

31 ת.א (תל-אביב-יפו) 1279/54, ברגהויז נ' זילבר, י' 380.

32 ספרות ענפה עוסקת ביחסו של הציבור הישראלי לניצולים במהלך השואה ואחריה ובשינוי היסודי שעברה החברה בישראל מקידוש המרד וזלזול באלו שהלכו כצאן לטבח לגליטימציה נכספת של הניצולים. ראו, בין השאר, שגב 1991; שפירא 1997; זרטל 2002.

33 בקרב היישוב בארץ ישראל התקבלו ביתר אהדה שמועות על מעשי התאבדות שנחשבו הרואיים ונתפסו כסוג של התנגדות. דוגמאות לאנשים שעשו מעשים מעין אלו היו מלה צימטבאום, שנמלטה מאשוויץ, נתפסה וניסתה לשים קץ לחייה בטרם הוצאה להורג, או אדם צ'רניאקוב, ראש היודנרט בגטו ורשה, שהתאבדותו התפרשה כפעולת התנגדות לשלטון הגרמני. אולם רוב רובם של היהודים במחנות לא בחרו בהתאבדות.

34 סיפור מצדה, שלאורך ההיסטוריה היהודית לא זכה לתהודה רבה וכמעט נשכח מלב, הפך באתוס הציוני לסמל לגבורה יהודית הרואית. בראשית שנות הארבעים אימצו ראשי היישוב היהודי בארץ ישראל את סיפור מצדה כמודל ראוי לחיקוי אם יכבשו הגרמנים את הארץ. התוכנית, שזכתה לכינוי "מצדה על הכרמל", היתה לרכו על הר בצפון הארץ את כל האוכלוסייה היהודית, או את אחרוני הלוחמים, ולהילחם עד האיש האחרון. עם זאת, על פי התיעוד היתה גם תוכנית אחרת, אוברדנית פחות ופרקטית יותר, שפירטה באופן מדוקדק כיצד ייכנע היישוב אם יגיעו הגרמנים. בין השאר תכננו להקים יודנרט ישראלי (שגב 1991). אולם תוכנית מצדה היא זו שזכתה להיחזק בנרטיב הציוני, ואילו המזכר הדין בכניעה נדחק לתיקי הארכיון הציוני המרכזי והעלה אבק.

לאחר ביקורו במחנות העקורים, אמר: "בין ניצולי מחנות ההסגר של הגרמנים היו אנשים שאלמלא היו מה שהיו – אנשים קשים ורעים ואגואיסטים – לא היו ניצלים, וגם כל מה שעבר עליהם עקר מנפשם כל חלקה טובה".³⁵ רות בונדי (1997, 20) מתארת את החשדנות שנתקלה בה בארץ מצד אנשי היישוב: "כאן, בישראל, ביקשו ממני היהודים גם לדעת: איך זה שנשארתי בחיים? מה היה עלייך לעשות כדי לשרוד? ובעיניים זיק של חשדנות: קאפו? זונה?" במקום אחר היא כותבת: "לספר חייבים עד צאת הנשמה. אבל איש לא רצה לשמוע. רק סיפורים על בתי בובות מצאו אוזן קשבת, לכל שאר הזוועות, מי מסוגל להאזין?" (בונדי 1975, 44). בקבוצה החמישית, שזכתה לקיתונות של עוינות ובוז, נמצאו אלו שהוכח כי שיתפו פעולה בדרך זו או אחרת עם הגרמנים. מייצגיה המובהקים של קבוצה זו היו אלו ששימשו בתפקידי קאפו.³⁶

בתקופה זו נפערה תהום עמוקה בין ניצולי השואה, שרצו לעתים לדבר אך לא מצאו את המילים המתאימות או את קהל השומעים המתאים, לביין היישוב בארץ ששב והטיח בהם שאלה אחת: כיצד ניצלתם? השאלה נשאלה לעתים בטון מאשים, ולעתים הטון רק נתפס כזה בעיני הניצולים. באותן שנים לא התנהל דיון של ממש בנושא השואה בכלל, וגם לא בנושא הנשים שחוו התעללות מינית במהלכה. את החסר החלו למלא הקולנוע וספרות הבדיון, וכך החל תהליך הארוטיזציה של השואה.

ב-1945 צילם הצלם פאול גולדמן אשה שעל חזה נחקקו המילים FELD-HURE (זונת שדה) והמספר הסידורי A 125701. את האשה, כך טען, צילם בנהלל. התצלום אינו מגלה את גופה של האשה או את פניה, אלא רק אותו חלק מפלג גופה העליון שעליו חקוקה כתובת הקעקע. לצד התצלום נכתב שהוא צולם בנהלל ב-1945 ושהמצולמת היא ניצולת שואה. במהלך השנים נשמעה הטענה שמדובר בזיוף, אך התצלום מופיע עדיין בתערוכות של גולדמן וכן בספר של יצירותיו שפורסם לאחרונה.³⁷

³⁵ דברי דוד בן-גוריון במרכז מפא"י, 22–23 ביולי 1949, ארכיון מפלגת העבודה, 24/49, מצוטט אצל שגב 1991, 81. ובאיטליה כתב חייל מארץ ישראל: "אלמנט הפליטים הוא רע מאוד... שקועים בזנות, גניבות ומסחר של סחורות צבאיות" (זרטל 1996).

³⁶ כשלושים אנשים ששימשו בתפקידי קאפו הועמדו לדין בשנים שלאחר חקיקת החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם, תשי"א–1950, אך משפטים אלו לא זכו כמעט להד ציבורי. המשפטים נותרו עניינה הפנימי של קהילת הניצולים, וכאשר הועמד לדין קאפו היו אלו לרוב ניצולי המחנה שבו שהה שגדשו את האולם. המשטרה לא ששה לטפל בתיקים אלו, והחקירות החלו רק בעקבות תלונות מפורטות של ניצולים שלחצו על המשטרה לפעול. חלקם זוכו וחלקם הורשעו וערערו לבית המשפט העליון ועונשיהם הופחתו. לדין נרחב במשפטי הקאפו, ראו שגב 1991, 242–247; זרטל 2002; Ben-Naftali and Tuval 2006.

³⁷ הטענה כי התצלום מזויף נסמכה הן על חוקי הגזע הגרמניים, שאסרו על מגע מיני עם נשים יהודיות, והן על המספר הסידורי החרות על חזה של האשה: רק במחנה אושוויץ-בירקנאו קועקעו מספרים על גוף האסירים, לרוב על יד שמאל ולעתים רחוקות – על החזה. האות A נוספה למספרים מאז שהחלו יהודי הונגריה להגיע למחנה במאי 1944. בשלב זה החלו הגרמנים סדרה חדשה של מספרים, שבראשיתה האות A ולאחר מכן האות B. המספרים האחרונים בסדרה A, שניתנו לנשים יהודיות

סיפורן של נשים יהודיות שנוצלו מינית בשואה חדר אל הקולנוע הישראלי עוד בשנים הראשונות שלאחר המלחמה. הציבור הציוני בארץ ישראל המתחדשת הגדיר את עצמו על דרך הניגוד בינו לבין היהודי הגלותי. בסרטים כיכבו, אל מול הגבריות העברית המושלמת, דמויות שהיו ניגודה המוחלט: הערבי, היהודי הגלותי וניצול או ניצולת השואה (גרץ 2004). סרטים שבוימו בתקופה זו עסקו לא פעם במעבר של ניצולות שואה מחיי עקרות ופריצות אל חיי אמהות. סיפוריהן של ניצולות שהנאצים כפו עליהן לעסוק בזנות זכו לייצוג עודף בקולנוע הישראלי ביחס למספרן במציאות, דבר שהעיד על כך שהקולנוע בתקופה זו היה נאמן לדימוי האשה הניצולה, ולא להתרחשויות עצמן (שם, 51). כך למשל בסרטו של הרברט קליין, *בית אבי* (1947), הגיבורה, מרים, היא אשה שהנאצים כפו עליה לעסוק בזנות בתקופת המלחמה והיא סבורה שהיא היתה צריכה למות לאחר הדברים שנעשו לה. בסרט *הוא הלך בשדות* בבימויו של יוסף מילוא (1967) מופיעה ניצולה בעלת עבר מיני מפוקפק; בסרט *תל-אביב-ברלין* בבימויה של ציפי טרופה (1987) מופיעה קבוצה של נשים שהנאצים כפו עליהן לעסוק בזנות; ובסרט *ארץ חדשה* בבימויה של אורנה בן-דור (1995) הרופא מסביר לעוזרת שלו כי רוזה, ניצולת השואה מסלוניקי, היתה זונה של הנאצים, שכן כך ניצלו נשים מן השואה (שם, 69).

יחסו זה של היישוב אל ניצולי השואה בא לידי ביטוי גם בספרות הפופולרית בשנות החמישים והשישים. בתקופה זו התפרסמו סדרות שונות שעסקו בקורותיהן של נשים במצוקה (אשד 2002). אחת הסדרות עסקה בעולה חדשה בשם יהודית, ניצולת שואה, המנסה להשתלב בארץ ישראל בשנות הארבעים הסוערות (הוד, לא צוינה שנה). במהלך המלחמה הסתתרה יהודית בביתו של איכר נוצרי שנהג להתעלל בה ולאנוס אותה. היא מהססת אם לשתף את בן זוגה הישראלי בקורותיה במהלך המלחמה, וכאשר היא מחליטה לעשות כן, היא סופגת ממנו קיתונות של רותחין:

אני מכיר נשים שהיו מתאבדות לדעת ולא היו נותנות שיעשו בגופן נבלות כאלו. בקראקוב קפצו 32 [כך במקור] בנות "בית יעקב" מהקומה הרביעית כשנכנסו קציני גיסטאפו והחלו לעגוב אחריהן... אל תשכחי שאם אשה יכולה להשלים ברוחה עם זוועות כאלו על גופה ובכל איבריה ואינה משתגעת, סימן שהשפלות איננה מזעזעת אותה. סימן שהיא לא כל כך רחוקה מזה (שם, 86).

סדרת ספרים אחרת שעסקה בנושא המין במלחמת העולם השנייה, ושהחלה לפרוח בשנות החמישים והשישים, היתה הסטלגים. היו אלו חוברות פורנוגרפיות שתיארו מין סדיסטי במחנות ריכוז. בני נוער ומבוגרים כאחד קראו בסתר בחוברות אלו, שכן הן אפשרו שבירת טאבו חמור: התענגות על פורנוגרפיה בהקשר של השואה (ברטוב 1999; בן-ארי 2006).

במחנה ההשמדה אושוויץ-בירקנאו, הסתיימו במספרים סביב A28000, ולכן המספר המופיע בתצלום, A125701, מעורר תמיהה. תודה לנעמה שייק, שהסבה את תשומת לבי למידע זה.

בתקופה זו פורסמו גם ספריו של ק. צטניק, שאף הוא היה בעיני קוראים — גם אם מעולם לא התכוון לכך — מקור לגיטימי לספרות מינית וסדיסטית מגרה בחברה פוריטנית (ברטוב 1999). ספריו — ובהם *בית הכובות*, שספק אם נשען על מציאות שהיתה מוכרת לסופר באופן אישי³⁸ — חיזקו במידה רבה את המיתוס הנפוץ של הניצולה הפרוצה. כתיבתו של ק. צטניק נבעה מן האירועים שחוה; הסטלגים, לעומת זאת, נכתבו לשם רווח כלכלי גרידא. קוראיו של ק. צטניק ידעו כי מדובר היה במציאות שסופה מר; בסטלגים היה מדובר בבדיון, שאפשר התענגות מינית לשמה, ועל פי רוב הדמויות לא היו יהודיות.³⁹ עם זאת, הן הסטלגים והן *בית הכובות* הבנו על פי רוב את המציאות ולא תיעדו אותה.

בסוף שנות השישים, כאשר החלו לייבא מחו"ל במידה גוברת והולכת ספרות פורנוגרפית אחרת, שאינה קשורה לשואה, פחתה הקריאה בסטלגים. סרטו של ארי ליבסקר, *סטלגים*, שהוקרן בישראל ב-2007, עורר דיון ציבורי בנושא, אולם זה שכך עד מהרה.⁴⁰

גם אנשי צבא בישראל נסערו מנושא האונס בשואה. שני הביטויים המרכזיים לכך הם סיפורו של יצחק שדה (1989), "אחותי על החוף", שנכתב לאחר מפגש עם ניצולה שעל חזה קועקעה הכתובת "רק לקצינים", ומכתבו של קצין צנחנים בשם עפר פניגר (1972) לחברתו יעל, שנכתב לאחר שסיים לקרוא את *בית הכובות*. תוכנם של הסיפור ושל המכתב דומה להפליא, אף שנכתבו בהפרש של כ-18 שנה ואף שהרקע לכתיבתם שונה: שניהם מתארים את תחושתם של הכותבים, כאנשי צבא, המוכנים לעשות הכול כדי שאירועים מעין אלו לא יחזרו לעולם. שדה מסיים את רשימתו על המפגש עם הניצולה במילים אלו: "למען אחיותי אלה — חזק אני, למען אחיותי אלה — אמיץ אני, למען אחיותי אלה — גם אכזר אהיה, למענכן הכל — הכל".⁴¹ עם זאת, שדה שם בפיה של הניצולה גם את המילים "אין לי מקום בעולם, אין אני צריכה לחיות", ובכך הוא מרמז שהאשה הצעירה מודעת לגורלה כמי שחוללה בידי האויב (זרטל 1996, 492).

בקלחת רותחת זו של ניצולות פרוצות, ניצולים מושפלים ומורדים נשגבים, מצא מכתבה של חיה פלדמאן הדים רבים בכל קצות הקשת הפוליטית. הדתיים ראו ב-93 הנשים דוגמה מובהקת למיתוס הגבורה האלטרנטיבי שניסו לפתח, והחילונים אימצו בעיקר את מיניותן השלמה והתמה של הנשים המתאבדות, שלא חוללה בידי זר.

38 נראה שהספר *בית הכובות* אינו מבוסס על סיפור אמתי ולו בחלקו, שכן הוא מתרחש במחנה נשים שק. צטניק לא היה בו, ודניאלה, גיבורת הספר, מוצאת את מותה בסופו, כך שספק אם יכולה היתה לשתפו בחוויותיה.

39 הסטלגים לא עסקו ביהודים. כפי הנראה, כותביהם חששו מתגובת הציבור ומהצנזורה (בן-ארי 2006).

40 לסקירה חלקית של סיקורו התקשורתי של הסרט *סטלגים*, ראו הרצוג 2007; ויניק 2007; סימון 2007; קליין 2007; קרפל 2007; שגב 2007.

41 שדה 1989, 131. הרשימה פורסמה באוקטובר 1945. ביקורת מגדרית קשה נמתחה על רשימה זו של שדה, שכן במסווה של אמפתיה וחמלה היא דווקא מדגישה את הפער בין הגבר הישראלי החדש לבין הנשיות הגלותית המחוללת. לדיון נוסף ברשימה, ראו שפירא 1992, 451; זרטל 1996, 490–496; לנטין 1998, 175–176.

חזית נוספת של ההנצחה והזיכרון שבה באה לידי ביטוי הנצחתן של 93 הנשים, התרחשה בוועדת השמות של עיריית תל-אביב. הדפים המצהיבים והמתפוררים בארכיון העירוני, הכוללים מאות מכתבים המופנים לוועדה ותשובות מטעם העירייה, מקפלים בתוכם את סיפור יחסו של היישוב בתקופה המלחמה ולאחריה לנספי השואה ולניצוליה: המאבקים הפוליטיים הפנימיים, התככים המפלגתיים, מקומו המרכזי של אתוס הגבורה אל מול הצנעת גורלם של אלו שלא ניסו להילחם. בשנות המלחמה ולאחריה פנו רבים לעיריית תל-אביב וביקשו להנציח שם של אדם, קהילה או אירוע שהם בעיניהם חשובים ורבי-משמעות. רבים ביקשו למשל להעניק את השמות אדם צ'רניאקוב ומרדכי אנילביץ' לרחובות מרכזיים בתל-אביב. באפריל 1943 פנתה הנהלת סמינר בית יעקב אף היא לוועדת השמות וביקשה לקרוא לרחוב בתל-אביב על שמן של 93 הנשים:

בודאי ידוע לכב' מעשה מסירות הנפש של ה-93 מורות ותלמידות סמינריון למורות "בית יעקב" בקרקה [כך במקור] שנמצאו בגיטו הורשאי, אלה שקדשו שם שמים, שתו את "צנצנת הרעל" עד תמה... ובלבד שלא יטמאו את גופותיהן ונשמותיהן, ברגע המכריע לא הססו אף אחת מהן, השאירו את הקרוב מאחרי גבן, בכדי לא להרחיקו ע"י מעטה חרפה. וכציון לנפשותיהן הצנועות של 93 קדושות אלה הננו פונים אליכם בבקשה להציב את אחד הרחובות המרכזיים בתל-אביב על שמן: רחוב "ה-93" שימש זכרון להן וסמל לנער בדור הנוכחי.⁴²

הבקשה התקבלה. כיום שלושה רחובות בישראל נקראים על שמן של 93 הנשים: בתל-אביב, בראשון לציון ובפתח תקווה.

החברה בישראל מתמודדת עד ימינו עם השלכותיה של השואה. במהלך העשורים שחלפו מאז המלחמה, ובעיקר לאחר מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים, עבר ציבור הניצולים תהליך של זיכרון וטיהור, והם נוקו במידה רבה מן האשם שהוטל בהם בשנים הראשונות, המכריעות, עם הגיעם לישראל. אולם בעבור אסתר ברגהויז התרחש תהליך זה מאוחר מדי. "חטאה" של ברגהויז, כפי שמתגלה בפסק הדין, הוא שמועה שהגיעה לאוזני בעלה לעתיד בדבר מעשיה בימי המלחמה. אשה בשם רבקה כהן יצרה קשר עם שמואל זילבר, הבעל המיועד, זמן קצר לפני החתונה, וסיפרה לו כי בתקופת מלחמת העולם השנייה שהתה אסתר באזור גטו קובנה ושם יצא לה שם של אשה "נעדרת צניעות", וכי קיימה יחסי מין עם שלושה: קצין ליטאי, משתף פעולה בשם ידלין וקצין רוסי. זילבר, כפי שהתבקש באווירה הציבורית ששררה בישראל באותם ימים, ביטל לאלתר את נישואיו ואף

⁴² ארכיון תל-אביב-יפו, תיק ג 2625-4. ברשימת שמות הרחובות שהוגשה לאישורה של ועדת השמות וכללה את השם הזה, נכתב כי "הוצע שם רחוב ה-93 על שם הנשים שנעשו לסמל הגבורה של האשה העברית" (שם, תיק ב 2626-4). עם זאת, במדריך הרחובות שפרסמה עיריית תל-אביב-יפו ב-2003 מצוין כי לא נמצאו סימוכין היסטוריים לפרשה (פדן 2003).

לא בדק אם הטענות נכונות ולא שקל מה נפקות יש להן, אם אמנם נכונות הן, על חייו עם בת זוגו כעשור לאחר האירועים.

אסתר ברגהויז מחד גיסא, ו־93 המתאבדות הדמיוניות של בית יעקב מאידך גיסא, היו אבן הבוחן ליחסו של היישוב לנושא המיניות בשואה. "הצבר החדש" בז לנשים שעשו שימוש במיניותן כדי לשרוד. רק נשים שהתאבדו "לבלתי הימסר לקלון" זכו לדרגת קדושה כמעט והפכו לחלק מאתוס הגבורה הציוני. 93 הנשים בחרו במוות הפודה והמטהר, ואילו ברגהויז בחרה כביכול בחיי קלון. הן נידונו לתהילת נצח והיא נידונה לגינוי ולהשפלה. בעיר שבה נקרא רחוב על שמן של 93 הנשים הדמיוניות, לא היה מקום לאסתר ברגהויז. בית המשפט קיבל את תביעתה של ברגהויז ואף גינה את נימוקיו של זילבר לביטול החתונה ואת הדרך שבה עשה זאת. הוא פסק לאסתר ברגהויז פיצוי בסך 1,610 לירות (כשליש מן הסכום שביקשה) וניחם אותה במילים "משתתף אני מאד בצערה, ובטוחתי כי ביטול זה יקשה עליה למצוא את בן זוגה, אולם לאור השקפתי הכללית – חושש אני שבמידה רבה חייבת היא להתנחם, כאשר תוכל, כעל פגעי זמן אחרים שהאדם נתקל בהם שלא בטובתו במהלך חייו".⁴³

ה. כוחו הממית של הקלון

אפשר היה לפטור את מכתבה של פלדמאן כזיוף פשוט, הממציא יש מאין 93 נשים ונערות וממית אותן באותה משיכת קולמוס. אפשר היה לראות בו אפיזודה חריגה הרלוונטית לחברה החרדית בלבד, שאין לה נגיעה לחברה החילונית בישראל או לתרבויות אחרות. אולם דווקא העובדה שהמכתב הוא בדוי הופכת אותו למרתק מבחינה מחקרית. בתקופה שבה המציאות עלתה על כל דמיון, מדוע היה צורך במיתוס זה דווקא, של התאבדות נשים "לבלתי הימסר לקלון"? והאם זהו מכתב חריג, או שמא זהו רק אמצעי אחד מני רבים שנועד להטמיע בנשים דרך מחשבה מסוימת?

במהלך השנים הועלו שני הסברים לסיפורן הבדוי של הנשים מבית יעקב, אולם לטעמי הם נתנו תשובה חלקית בלבד לשאלה מדוע נברא מלכתחילה. ההסבר הראשון והנפוץ ביותר הוא כי מטרת הסיפור היתה לחזק את מיתוס הגבורה האלטרנטיבי שהוצג לעיל. ההסבר השני הוא כי הסיפור נועד להעצים את שמה של אגודת ישראל ולסייע בגיוס הכספים לה ולמוסדות בית יעקב. ייתכן כי טיעונים אלו נכונים, אך ברצוני להציע אפשרות שלישית, נוספת. כדי להסביר מדוע נבחר דווקא סיפור גבורה מסוים זה איעזר בקריאה מגדרית של המכתב ושל התגובות הנלהבות שעורר, וכן אבחן את המונחים כבוד וקלון בהקשר למיניותה של האשה בחברה היהודית.

אם בימות שלום די בלחצים חברתיים כדי להבטיח את שליטתו של הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה", ובכך להגן על צניעותה של האשה היהודייה, הרי מלחמות, כדרכן,

⁴³ ת.א (תל-אביב-יפו) 1279/54, ברגהויז נ' זילבר, י' 380.

טורפות את הקלפים והורסות עד היסוד מנגנונים חברתיים שנבנו במשך שנים. הגברים נלחמים בחזית או נרצחים, והנשים נותרות לבדן, ללא מפקח ומשגיח. ובמצב זה, כל שנותר לגברים כדי לוודא שהנשים "שלהם" שומרות על תומתן הוא הקלון, או ליתר דיוק, האיום בו. לכן, ישנה חשיבות מרבית למאמץ הבלתי פוסק להבניית מנגנון השמדה עצמית בגופה ובנפשה של כל אשה יהודייה (אם כי לא יכול להיות ספק שהדבר נכון גם באשר לחברות אחרות – מסורתיות ומודרניות גם יחד), כך שברגע שהיא חשה שתומתה, טהרתה, צניעותה ומיניותה מוטלות בסכנה – עליה לשים קץ לחייה.

מנגנון השמדה עצמית מעין זה אינו נבנה בן רגע: הוא נוצר במהלך חינוך קפדני, פורמלי ולא פורמלי, באמצעות סיפורים, שירים ומיתוסים שהנערה נחשפת אליהם משחר ילדותה, המקבעים בה את התבניות הללו ומבהירים לה כי המוות עדיף על הקלון. תהליך הלימוד אינו פוסק לרגע והקישור בין חילול המיניות לקלון מודגש לנערה או לאשה בכל הזדמנות, ולא רק בחברה הדתית. כך למשל, ביום שבת, 27 בפברואר 1943, מספרת אנה פרנק (1999, 75) ליומנה: "שוב למדתי משהו חדש. 'בית בוש' ו'משרכת דרכיה'. סידרתי לי פנקס מיוחד בשביל מונחים חדשים". לו היתה הבַּרְרָה שניצבה כביכול בפני 93 הנשים מוצבת בפני אנה פרנק, במה היתה בוחרת? האם היתה מסתכנת בכך שתוגדר לאחר המלחמה כ"משרכת דרכיה"?

היהדות עמוסה לעיפה בסיפורים מעין אלו, של מוות כדי לא "להימסר לקלון". כך למשל, במסכת גיטין מתוארת התאבדות המונית של ילדים כדי להימנע מעבדות מינית: מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון. הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: "אם אנו טובעין בים, אנו באין לחיי העולם הבא?" דרש להן הגדול שבהן: "אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים" (תהלים סח, כג). "מבשן אשיב" – מבין שיני אריה אשיב; "ממצולות ים" – אלו שטובעין בים. כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים (גיטין נז ע"ב).

סיפורים נוספים בנושא זה נודעו בימי הביניים, אז תפסו נשים יהודיות מקום מרכזי בסיפורי מוות על קידוש השם, יותר מבכל יצירה אחרת בתקופה זו. נשים שמתו על קידוש השם זכו לתוארי כבוד נדירים כגון טהורות, צדקניות, חסידות ובנות מלכים (גרוסמן 2001). טקסטים אלו מתארים לא פעם נשים השוחטות את ילדיהן כחלק מקידוש השם. כמו כן הם דנים בפרוטרוט ביופיים החיצוני של האנשים הבוחרים למות באופן כזה, ובעיקר ביופיין של הנשים הבוחרות בכך. נשים המעוניינות להישאר בחיים למרות הסכנה, מבוקשן לא תמיד להן: וכשראתה שרית בתולה הכלה, אשר הרגו עצמם בחרכות שלהם ושחטו זה את זה, והיא היתה יפת תואר ויפת מראה ונעימה מאד בעיני רואיה ורצתה לברוח מפחד... וכשראה חמיה מר יהודה ב"ר אברהם החסיד שכך היתה דעת כלתו, קרא לה ואמר: בתי, מאחר שלא היית זוכה לינשא לבני אברהם, לא תנשאי לאחר, אל הנכרי. ותפשה והוציאה מן החלון... וחכתה בחרבו החדודה לשני גזרים בתווך, ואחרי כן שחט גם את בנו (שם, 353).

החוקרים נחלקו בשאלת המהימנות ההיסטורית של כרוניקות אלו, ושאלת אמתותן עדיין שנויה במחלוקת. מכל מקום, אין ספק כי יש בהן מגמתיות בולטת בתיאור מעשי הנשים ובתארים המוענקים להן. האופי המגמתי ניכר במיוחד בתיאור החדווה שבה הן פונות לעשות מעשה המנוגד לכל רגש אנושי ולכל רגש אמהי: שחיטת ילדיהן.

לאורך ההיסטוריה שימשו סיפורים מעין אלו בסיס ללימוד הלכות צניעות לנשים יהודיות. טקסטים אלו היו בעלי השפעה חברתית עצומה, בייחוד בקרב נערות יהודיות שנחשפו למסריה של היהדות בלבד (אם כי נראה כי המסרים בתרבויות אחרות אינם שונים מאוד). לא במקרה סיפורים כה רבים עוסקים בנשים צעירות ויפות הבוחרות למות ולא "להימסר לקלון". דווקא הן, העלולות לחלל במינותן את עמן, לפרוץ את גדרות הקולקטיב ולהיבחר בידי חיילי העם השולט לבתי הבושת שלהם, מופיעות במיתוסים ובסיפורים אלו כמי שבוחרות לשים קץ לחייהן. באמצעות סיפורים אלו נבנה המיתוס שלפיו אשה צנועה וחסודה, שנשקפת לה סכנה ממשית של אונס בידי אנשי העם השולט, הרי אם כבודה וכבוד עמה יקרים לה — פתוחה לפני אפשרות אחת ויחידה: התאבדות. כל אפשרות אחרת תיחשב לפסולה מוסרית בעיני בני עמה ותדון אותה לחיי קלון. באמצעות מיתוסים וסיפורי אימה אלו על סכנת האונס ועל הבחירה במוות על קידוש השם כדי להימנע מן הקלון, חקקה היהדות בדם את הדיבר האחד עשר, המיועד לנשים בלבד: "לא תיאנסי".

קו ישר מחבר בין מיתות אלו לבין המיתוס של 93 הנשים מבית יעקב. בלי לפקפק באפשרות שנשים הן בימי הביניים והן במלחמת העולם השנייה שמו קץ לחייהן כדי להימנע מאונס בידי האויב או אנשי העם השולט, יש לבחון עד כמה היה מותן בבחינת בחירה אישית, או שמא היה זה תכתיב שהכתיבה להן החברה, שלא הותירה להן ברירה אחרת, בידען את המחיר החברתי שתיאלצנה לשלם.

מיתוסים מסוג זה, כגון סיפורן של 93 הנשים או הכרוניקות שהוזכרו לעיל, מדכאים כל חשיבה עצמאית, בחירה חופשית ורצון אישי. הם ממיתים את רוחה של האשה ובנסיכות מסוימות גם את גופה. הם מקבעים במחשבתה של האשה הנחשפת אליהם את התפיסה כי למצב מסוים (נפילת אשה בשבי חיילי אויב) יש פתרון אחד בלבד (התאבדות), ובכך הם הופכים מסיפור בדיוני או מסיפור היסטורי טרגי למציאות קטלנית. מיתוסים אלו מפקיעים מידי הנשים את אפשרות הבחירה בחלופות אחרות — מרד, מאבק (גם אם נואש וחסר סיכוי) או כניעה למעשה האונס שבסופו תישאר האשה בחיים. המיתוס מפקיע מידי האשה את האפשרות לבחירה מוסרית ותבונית, ומנסה להפכה למריונטה המרקדת לצלילי חליל המסורת והדת. בתהליך זה, נכחדת החשיבה האינדיבידואלית וכל שנותר הוא ציווי-על של הקהילה. החלטה איננה עוד פרי החלטתה של האשה, אלא תוצר של הקהילה כולה; אך האשה הפרטית היא זו שהופכת לקורבן ההחלטה הקולקטיבית.

התהודה הרבה שזכה לה המעשה של חיה פלדמאן ושל הנשים האחרות נועדה להפוך אותן לדמויות נערצות הראויות לחיקוי. הלקח החברתי שנשים באותה תקופה נדרשו ללמוד מסיפור זה הוא, כאמור, כי "טוב למות בעד תומתנו". 93 הנשים סיפקו את המיתוס

האידיאלי: סיפורן הציג נרטיב של מוות בכבוד, מבחירה, מתוך רצון להינצל מחיי קלון. העובדה שהבחירה נעשתה בידי קבוצה של 93 נשים ולא בידי אשה אחת ויחידה הוסיפה נופך מיתי למוות זה.⁴⁴ עד היום, בחלק ממוסדות בית יעקב מוקדש יום מיוחד להנצחת זכרן של 93 הנשים, שבו המורות משוחחות עם התלמידות על הסיפור ומדברות אתן על חשיבות הצניעות והטהרה.

בעקבות "מותן" של הנשים התפתחה רק הנצחה ציבורית של קהילת שכול מדומיינת ומורחבת, אך לא היה כל תהליך של אבל אישי ופרטי. עובדה זו רק העצימה את תהליך המיתזציה של הנשים והקלה את הפקעת המוות הפרטי לטובת הכלל. הוועד להגנה על כבוד בת ישראל, העיתונות, אנשי ציבור – כולם יחד חברו להדחקה שיטתית של האבל מן הדיון הציבורי בנשים, ופיתחו שפת אבל ייחודית שאין בה צער של ממש, אלא רק שמחה; ואם מתגנב אליה צער, הרי הוא אינו קשור לנשים המתות דווקא, אלא לנשים שחיו באותה תקופה ולא נהגו באותה צניעות כמו נשות בית יעקב, ומכרו את עצמן "בברק של כפתורים נוצצים, או – מתוך הפקרות סתם" (הוועד להגנה על כבוד בת ישראל 1943, ח).

במותן ציוו לנו 93 הקדושות את החיים הצנועים, החסודים, "בבית פנימה", שם ידו של גבר זר אינה יכולה לחלל את קדושתה של האשה היהודייה. מותן של 93 הנשים מבנה זהות נשית רצויה אחת ויחידה: זו שחילול מיניותה שלא במסגרת המקובלת יוביל אותה לשלוח יד בנפשה. המוות אמנם יביא קץ לחייה, אך הוא יסמן את ראשית תהליך הריפוי של קהילתה, ובייחוד של הגברים שבה – ריפוי מן המכה האנושה שהכתה את גאווה.

אחרית דבר

בספרו הקלאסי *קהילות מדומיינות* תיאר בנדיקט אנדרסון (2000, 243) את הדרך שבה האומה מנציחה את מתיה:

מבתי הקברות המצטברים יחדיו בלא רחם... גוזלת לעצמה, מכל מקום, הביוגרפיה של האומה, מעשי התאבדות, שהפכו למופת, קורבנות קדושים, רציחות, הוצאות להורג, מלחמות ושואות. אבל, כדי לשרת את תכליתו של הנרטיב, יש לדאוג לכך שמיתות אלימות אלו תיזכרנה/תישכחנה כאילו הן היו "שלנו עצמנו".

המיתוס רב-העוצמה של 93 הנשים, שהעדיפו לשים קץ לחייהן ולא להפוך לשפחות מין של האויב, הותך אל תוך הזיכרון הקולקטיבי הציוני והחרדי כאחד. השאלה החשובה איננה אם מדובר באמת היסטורית אם לאו, אלא מדוע בחרו אנשים כה רבים לאמץ סיפור זה דווקא ולהנציח אותו בדרכים כה רבות. נשים נטלו חלק פעיל בחיי הגטאות ומחנות

⁴⁴ באשר למספרן המדויק, אסתר פרבשטיין (2002) טוענת כי המספר 93, המופיע בכל המסמכים הדנים בסיפור, מייצג כפי הנראה את 93 כלי השרת שהיו במקדש: "נכנסו ללשכת הכלים; הוציאו משם תשעים ושלושה כלי כסף וכלי זהב" (משנה מסכת תמיד, פרק ג, משנה ד). במשך הדורות קיבל המספר משמעות סמלית והופיע ברמזים קבליים ובפיוטים.

הריכוז, במסגרת המשפחה והקהילה ובניסיונות העזרה והמרד, אך ההנצחה הדגישה – בייחוד בשנים הראשונות לאחר קום המדינה – את אלו שנלחמו ומרדו, את האמיצות ואת הטהורות. שאר הנשים והגברים הניצולים תויגו כאבק אדם והודחקו לקרן זוית. מיתוסים וסיפורים על אודות מוות "לבלתי הימסר לקלון" נודעו עוד בטרם הומצא המיתוס על 93 הנשים מבית יעקב. מיתוסים אלו, שעיצבו את עולמן של נשים יהודיות, היו בעלי השפעה מכרעת עם פרוץ המלחמה ובמהלכה. הנשים היהודיות עברו את השואה בצלו ובשליטתו של הנרטיב הפטריארכלי; הן לא הצליחו לחמוק ממנו בחייהן ובמותן, וגם אם ניצלו ממוות הוא הוסיף לרדוף אותן. נשים ששרדו לאחר המלחמה גילו לא פעם, כמו אסתר ברגהויז, מה פשרו של אות קין הדבק ואינו מרפה, מייסר את אלו שנותרו בחיים ורומז בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כי טוב היו עושות לו היו בין המתים. תקיפות מיניות אינן ייחודיות למלחמות בלבד, אך בעת מלחמה תופעות אלו מואצות ופוגעות במספר רב יותר של קורבנות – בידי חיילים ובידי בני עמך. לכן, השאלה איננה רק כיצד יש לפעול בעת מלחמה כדי למנוע פגיעות מיניות בנשים בידי חיילי אויב. שאלה חשובה נוספת היא כיצד אפשר לפעול לאחר המלחמה כדי לצמצם ככל האפשר את הנזק הנוסף הנגרם לנשים מידי קהילתן שלהן. גם אם ארוכה הדרך לניפוצם המוחלט של מיתוסים מעין אלו של בית יעקב, חשיפתם, הבנתם וניתוח ביקורתי שלהם יקלו להתמודד עמם. רק ניפוץ של המיתוסים יאפשר לקורבנות האמתיות של מעשי התקיפה המינית – הנשים, ולא קהילתן – לצאת מן הצללים אל האור.

ביבליוגרפיה

- אלפרן בן-דוד, רות, 1999. "מעיל פרווה", עיתון 77 231 (כ"ג): 22–23.
- אלברט, יצחק, 1988. אל תגיד שאתה הולך בדרך האחרונה!! אל תבכה!! ואל תשאל את אלוהים: למה ומדוע?!, תל-אביב: ללא שם הוצאה.
- אלמונית, 2005. אישה כבולין: רשימות יומן מ-20 באפריל עד 22 ביוני 1945, בתרגום טלי קונס, תל-אביב: עם עובד.
- אנדרסון, בנדיקט, 2000. קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, בתרגום דן דאור, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- אליאב, מרדכי (עורך), 1969. אני מאמין, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- אשד, אלי, 2002. מטרוזן ועד זכנג, תל-אביב: כבל.
- בוני, רות, 1975. לפתע כלב המזרח, תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן.
- _____, 1997. שברים שלמים, תל-אביב: גוונים.
- ביוור, אנטוני, 2002. נפילת ברלין: 2005, בתרגום אריה חשביה, תל-אביב: יבנה.
- בלטמן, דניאל, 2002. גטו ורשה: סיפור עיתונאי – מבחר מתוך עיתונות המחתרת 1940–1943, ירושלים: יד ושם.

- בן-ארי, ניצה, 2006. *דיכוי הארטיקה: צנזורה וצנזורה-עצמית בספרות העברית 1930–1980*, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- ברטוב, עומר, 1999. "קייטש וסאדיזם בפלנטה של ק. צטניק: נוער ישראלי מדמיין את השואה", *אלפיים* 17: 148–175.
- ברנשטיין, דבורה, 2004. "תל-אביב לבשה מחשוף...": פנינה המשוגעת וגבולות הכרך", *תיאוריה וביקורת* 25 (סתיו): 143–162.
- גרוסמן, אברהם, 2001. *חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים*, ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- גרץ, נורית, 2004. *המקהלה האחרת*, תל-אביב: עם עובד.
- דבר, 1943. "תל-אביב", *דבר*, 17.2.1943, עמ' 3.
- דוברושיצקי, לוציאן, וישראל גוטמן, תשמ"ז–תשמ"ט. *כרוניקה של גטו לודז'*, ירושלים: יד ושם.
- דבורקין, אנדראה, 2005. *משגל*, בתרגום דניאל פרידמן, תל-אביב: כבל.
- דייכס, מוסיא, 1979. "עבדות בצל האימה", נתן ליבנה (עורך). *לחמת נשים: סיפורו של מחנה כפייה נאצי*, תל-אביב: איגוד יוצאי וילנה והסביבה בישראל, עמ' 9–26.
- דרור, צביקה (עורך), 1984. *דפי עדות: 96 חברים מקיבוץ לוחמי הגטאות מספרים*, כרכים א–ד, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- הוד, ל' (לא צוינה שנה). *הרפתקאותיה הסוערות של העולה היפה יהודית: סיפורים ועובדות מהעולם התחתון*, תל-אביב: הדפוס הכללי.
- הוועד להגנה על כבוד בת ישראל, 1943. 93: *לזכר תשעים ושלוש מאחיותינו כפולין שבחרו במות קדושים לבלתי המסר לקלון*, תל-אביב: לוריא.
- הצופה, 1943. "לזכר ה-93", *הצופה*, 18.2.1943, עמ' 4.
- הרצוג, אסתר (עורכת), 2006. *נשים ומשפחה בשואה*, נתניה: ארצות המושפט.
- , 2007. "הפורנוגרפיה של איש השלום", *מעריב*, 12.7.2007, עמ' 6.
- ויניק, מיכל, 2007. "זוועות בכריכה רכה", *עכבר העיר*, 12.7.2007, עמ' 11.
- זרטל, עדית, 1996. *זהבם של היהודים: ההגירה היהודית והמחתרתית בשנים 1945–1948*, תל-אביב, עם עובד.
- , 2002. *האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה*, אור יהודה: דביר.
- כגן, רעיה, 1947. *נשים בלשכת הגיהנום*, מרחביה: ספרית הפועלים.
- כהן, בועז, 2005. "קשיי הלידה של חקר השואה בישראל", *יד ושם – קובץ מחקרים ל"ג*: 165–195.
- לנטין, רונית, 1998. "לכבוש מחדש את טריטוריה השתיקה", יואל רפל (עורך), *זכרון סמוי, זכרון גלוי: תודעת השואה במדינת ישראל*, תל-אביב: משרד הביטחון, עמ' 169–191.
- סימון, יהושע, 2007. "הייתי כלבתו של ארי ליבסקר", *העיר תל-אביב*, 27.7.2007, עמ' 92.
- פדן, יחיעם, 2003. *תל-אביב-יפו: מדריך הרחובות*, תל-אביב: עיריית תל-אביב-יפו.
- פורת, דינה, 1998. "שותפיו של עמלק", יואל רפל (עורך), *זכרון סמוי, זכרון גלוי: תודעת השואה במדינת ישראל*, תל-אביב: משרד הביטחון, עמ' 57–86.

- פניגור, עפר, 1972. *העולם היה בתוכי*, תל-אביב: א' לויין-אפשטיין.
- פולון, פאניה, 1980. *תזמורת על תנאי*, בתרגום רות חפץ, ירושלים: עידנים.
- פרנק, אנה, 1999. *יומנה של נערה*, תל-אביב: זמורה ביתן.
- פרבשטיין, אסתר, 2002. *בסתור רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה*, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- פרידמאן, פיליפ, 1958. "בעיות מוקדמות ומיתודולוגיות בחקר תקופת השואה", *יד ושם – קובץ מחקרים* ב: 85–114.
- קדוש השם: מות גבורה של "93" הבנות בגיטו קרקא, תש"ז. ירושלים: ספרעא.
- קניגסר-כהן, שרה, 2005. "שתיקת ילדים ניצולי שואה שחיו במחבוא בתקופת השואה", *יד ושם – קובץ מחקרים* לג: 139–164.
- ק. צטניק, 1972. *בית הבובות*, חיפה: שקמונה.
- קראי, פליציה, 1997. *פגזים וחרוזים: מחנה נשים האסאג-לייפציג*, תל-אביב: מורשת.
- קליין, אורי, 2007. "שלושה במגרש אחד", *הארץ*, 15.7.2007, עמ' 7ג.
- קרפל, דליה, 2007. "אכן תמונות קשות", *הארץ: מוסף*, 6.7.2007, עמ' 40.
- רותם, תמר, 2005. "החרדים מגלים את יד ושם", *הארץ*, 22.2.2005.
- רינגבלום, עמנואל, 1992. *יומן ורשימות מתקופת המלחמה: גיטו וארשה: ספטמבר 1939–דצמבר 1942*, ירושלים: יד ושם.
- שגב, תום, 1991. *המיליון השביעי: הישראלים והשואה*, ירושלים: כתר.
- , 2007. "מי הייתה זונת המחנה", *הארץ: מוסף*, 20.7.2007, עמ' 22.
- שדה, יצחק, 1989. "אחותי על החוף", *מסביב למדורה*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שימבורסקה, ויסלבה, 2004. *בשבח החלומות*, בתרגום רפי וייכרט, תל-אביב: קשב לשירה.
- שי"ק, נעמה, 2004. "הגוף המסכן הזה": ההתנסות הנשית על פי אוטוביוגרפיות שנכתבו בין השנים 1946–2000 על ידי ניצולות אושוויץ-בירקנאו", עבודת מוסמך, בית הספר להיסטוריה, אוניברסיטת תל-אביב.
- שנר, צבי (עורך), 1964. *הקומנדאנט מאושוויץ מעיד*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- שפירא, אניטה, 1992. *חרב היונה: הציונות והכוח, 1881–1948*, תל-אביב: עם עובד.
- , 1997. *יהודים חדשים יהודים ישנים*, תל-אביב: עם עובד.
- תידור באומל, יהודית, 1995. "תגובות למרד בעולם החרדי", *דפים לחקר תקופת השואה* יב: 289–308.
- Apenszlak, Jacob (ed.), 1943. *The Black Book of Polish Jewry: An Account of the Martyrdom of Polish Jewry under the Nazi Occupation*, New York: The American Federation for Polish Jews.
- Ben-Naftali, Orna, and Yogev Tuval, 2006. "Kapo Trials in Israel: Imagined Communities, Real People, and the Law," *Journal of International Criminal Justice* 4(1): 128–178.
- Brownmiller, Susan, 1975. *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Dworkin, Andrea, 1994. "The Unremembered: Searching for Women at the Holocaust Memorial Museum," *Ms. Magazine* 3 (November–December): 52–58.

- Garber, Zev, 1994. *Shoah: The Paradigmatic Genocide: Essays in Exegesis and Eisegesis*, vol. VIII, Lanham, Md.: America University Press.
- Heineman, Elizabeth D., 2002. "Sexuality and Nazism: The Doubly Unspeakable?" *Journal of the History of Sexuality* 11 (January–April): 22–66.
- Hilberg, Raul, 1992. *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933–1945*, New York: HarperCollins Publishers.
- Karay, Felicja, 1998. "Women in the Forced Labor Camps," in Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman (eds.), *Women in the Holocaust*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 285–309.
- Langer, Lawrence, 1982. *Versions of Survival: The Holocaust and the Human Spirit*, Albany: State University of New York Press.
- Friedman, Menachem, 1990. "The Haredim and the Holocaust," *The Jerusalem Quarterly* 53 (Winter): 86–114.
- The New York Times*, 1943. "93 Choose Suicide before Nazi Shame," *The New York Times*, 8.1.1943.
- Ringelheim, Joan, 1998. "The Split between Gender and the Holocaust," in Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman (eds.), *Women in the Holocaust*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 340–350.
- Roos, Julia, 2002. "Backlash against Prostitutes Rights: Origins and Dynamics of Nazi Prostitution Policies," *Journal of the History of Sexuality* 11(1–2, January/April): 67–94.
- Saidel, Rochelle, 2004. *The Jewish Women of Ravensbrück Concentration Camp*, Madison, Wisc.: Wisconsin University Press.
- Tec, Nechama, 1998. "Women Among the Forest Partisans," in Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman (eds.), *Women in the Holocaust*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 223–233.
- Tydor Baumel, Judith, and Jacob J. Schacter, 1992. "The Ninety-Three Bais Yaakov Girls of Cracow: History or Typology?" in J.J. Schacter (ed.), *Reverence, Righteousness, and "Rahamanut"*; *Essays in Memory of Rabbi Dr. Leo Jung*, Northvale, NJ: Jason Aronson, pp. 93–130.
- Weitzman, J. Lenore, and Dalia Ofer, 1998. "Introduction: The Role of Gender in the Holocaust," in Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman (eds.), *Women in the Holocaust*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 1–18.

ארכיונים :

ארכיון תל-אביב-יפו.

ארכיון יד ושם.

ארכיון בית לוחמי הגטאות.