

שיעור 1: התגלותו של השטן

והשיעורים יתרמו לזיכרון השואה ולבניין מעמיק ויסודי יותר של אמונתנו והשקפת עולמנו בעקבותיה.

הלומדים החדשים יוכלו למצוא את שיעורי השנה שעברה בארכיון בית המדרש הווירטואלי¹, תחת הכותרת 'אמונה בראי השואה'. על הנגיעה האישית שלי בנושאי הקורס תוכלו ללמוד מעט מן השיעור הראשון של השנה שעברה².

רעיונות, שאלות והערות ניתן להפנות לדוא"ל tgranot@macam.ac.il. מי שיכול להפנות למקורות נוספים שטרם נידונו, מוזמן לעשות כן. אנא השתמשו בכתובת הדוא"ל למטרה זו בלבד, ואל תצרפו אותה לרשימות תפוצה אחרות.

א. מהי 'השואה'?

הכחשת השואה המושגית

בשנה שעברה הצגנו את הוויכוח התאולוגי וההיסטורי על אודות 'יחודיותה של השואה'. ויכוח זה משפיע גם על המונח בו משתמשים לתיאור מה שעשו הנאצים ליהודי אירופה בזמן מלחמת העולם השנייה: 'שואה', גזרות ת"ש-תש"ה, 'המלחמה' וכו'.

אחת הדרכים המרכזיות להכחשת השואה במישור ההיסטורי היא קבלת הנתונים הכלליים בדבר הריגתם של מיליוני יהודים באירופה, אך הצגתם כחלק מהאסון הכללי של המלחמה או כחלק מתופעות נרחבות יותר של הרג, רצח אכזרי או ג'נוסייד – דוגמת מה שאירע באותה תקופה גם לצוענים; מה שקרה עוד קודם לכן, כמו במקרה הארמני; ומה שמתרחש גם בימינו, בחבל דרפור שבסודן.

'הכחשת השואה' התאולוגית נעשית באופן דומה. הטענה היא שהשואה אינה שונה מהותית מפורענויות אחרות, סבל וצרות, הרג ואבדן, שהיו נחלתו של עם ישראל מאז היכנסו אל החיים ההיסטוריים, ואין היא אלא המשך לעונש החורבן והגלות – אף כי המשך קשה וכואב במיוחד, אם בגלל היקפו ואם בגלל קרבתו אלינו. אני סבור, שכשם שהכחשת השואה ההיסטורית היא טעות – או שקר, כשהיא נעשית בזדון – כך גם הכחשת השואה התאולוגית היא טעות, אף שאינה נעשית, כמובן, מתוך כוונה רעה.

מניין לנו, אם כן, שהשואה היא אירוע יחיד במינו בהיסטוריה היהודית ובהיסטוריה הכללית? מניין לנו שאין לדון בה בקטגוריות המקובלות של התאולוגיה וההגות הדתית, ושהיא אכן תובעת מאתנו מחשבה חדשה?

פתיחה לשנת השיעורים השנייה

בשיעור זה אנו פותחים את חלקו השני של המסע בו התחלנו בשנה שעברה: מסע רעיוני ונפשי-פנימי אל מבוכי האמונה המתפתלים ועולים מתוך חורבנה של יהדות אירופה ורציחתם של שישה מיליונים מבני עמנו. לכל דיוני שתי נקודות מוצא עיקריות:

1. שהאמונה בה' אפסרית, ואף חיונית, גם לאחר אושוויץ.
2. שהאמונה אינה יכולה להישאר כפי שהייתה לפני אושוויץ. בניין האמונה המחשבתית ו/או הרגשי ו/או הקיומי-מעשי עבר טלטלה עזה, שלאחריה אין יהודי עובד ה' יכול להפסיר כדאשתקד.

בשנה שעברה הצגנו קשת רחבה של תגובות אמוניות לשואה. מהן שדנו בשאלות אידאולוגיות, כגון היחס לארץ ישראל ולציונות בעקבות השואה; מהן שעסקו בחוויות האמונה גופה ובשאלות כגון הסתר פנים, השגחה, תפילה וכיו"ב; ומהן שניסו להציג הסבר או לתת משמעות במישור התאולוגי למה שאירע בשואה – לחפש סיבה, להבין את התהליך או להצביע על התכלית. בעיונינו פגשנו קשת רחבה של הוגי דעות, רבנים, אדמו"רים, חרדים, דתיים מודרניים וציונים-דתיים, שמתוך כתביהם ניסינו להכיר ולהבין לעומק דרכים שונות של הגות על השואה ושל התמודדות עמה באספקלריה אמונית.

השנה יוגשו השיעורים, בחלקם, בצורה שונה מעט. שאלות חדשות ונקודות מבט שטרם נידונו תועלנה ותיבחנה לעומקן, אך זאת הפעם יושם הדגש על השאלות עצמן, ולא על דמויות ושיטות. ממילא המחשבות שיועלו כאן אינן מבוססות בהכרח על מקורות קודמים, אלא הן מסקנות של ההתמודדות עם השואה וההתבוננות בה.

בשיעורים הראשונים ננסה להתעמת באופן ישיר עם הרוע ומקורותיו. אין זה עימות פשוט עבורי, לא פילוסופית ולא קיומית, וייתכן שכך יהיה גם לרבים מכם; אך כל כמה שאני עוסק יותר בשואה ובשאלות האמונה העולות ממנה, מבין אני כי לא ניתן להתחמק מבעיית הרוע או לעקפה מבלי להביט היישר אל תוך עיניה. בהמשך נדון בשאלות נוספות: מהן בנושאים ספציפיים, כגון הנקמה, מעמד 'הצדיק' או היחס לגוי לאחר השואה; ומהן שאלות כלליות יותר, הנוגעות לעצם אמונתנו ותפיסותינו הבסיסיות לאחר השואה.

חלק מהשיעורים, כמו זה שלפניכם ואחדים מן הבאים אחריו, לא יהיו קלים לקריאה, ואיני בטוח שישתלבו ב'עונג שבת' שלכם; ייתכן שאף יגרמו לחלקכם כאב בטן וכאב לב, לא מחמת רצוני שכך יהיה, אלא מפני שלעיתים טבע העניין ומהותו מחייבים זאת. אני מקווה ומתפלל שהלומדים, חדשים גם ישנים, ימצאו עניין ומשמעות בדברים שאכתוב,

1 <http://www.etzion.org.il/vbm/machshava.php>

2 http://www.etzion.org.il/vbm/archive/12-shoa/01shoa_mavo.rtf

השוואה איננו ניסיון נוסף להסביר את הסבל או הגלות היהודיים, שכן אופיו של הסבל, מקורותיו ודרך התרחשותו שונים באופן מהותי מכל מה שקדם להם. כיצד הפך העם היהודי לאויב האנושות? מדוע קיבל את הדימוי הדמוני שניתן לו בגרמניה הנאצית? למה נעשה ניסיון שיטתי להשמידו בדרכי דיכוי והשפלה שלא נודעו כמותן מעולם, ודווקא במרכז אירופה המודרנית והמשכילה לכאורה? ואיך ייתכן שהניסיון כמעט שהצליח? כל אלו שאלות שאין בידי התאולוגיה המסורתית תשובות מן המוכן להן.

ב. כלום יש לשואה הסבר?

פרדוקס ההסבר של השואה

כיצד מתמודדים היסטוריונים, סוציולוגים, אנתרופולוגים, אינטלקטואלים והוגי דעות עם ייחודיותה של השואה? כיצד ניתן להסביר תופעה ייחודית כמותה?

מבחינה אינטלקטואלית, אנו עומדים בפני פרדוקס. כל ניסיון להבין את השואה מחייב, לכאורה, להתייחס אליה בקטגוריות מוכרות, שיאפשרו הבנה. דא עקא, שאם ניתן להבין את הייחודי בקטגוריות רגילות – שוב אין הוא ייחודי! הווה אומר: כל ניסיון להבין את השואה במסגרת תאוריות היסטוריות, כלכליות, חברתיות, אנתרופולוגיות, פוליטיות, קרימינולוגיות, תאולוגיות ואחרות, מביא מיניה וביה לעמעות או לביטול של ייחודיותה. מצד שני, אם השואה היא אירוע חסר הסבר, בבחינת 'ש מאין' הכרתי, אזי דומה שהיא אירוע חסר משמעות: אם אנו מבינים מדוע התרחשה, נוכל לנסות למנוע תהליכים דומים בעתיד; אך אם היא נותרת בגדר התרחשות ייחודית וחד-פעמית – שמא לא ניתן ללמוד ממנה דבר?

קודם שנביע דעה בבעיה זו, נזכיר כמה מהתאוריות שהוצעו כדי להסביר את השואה.

תאוריות על השואה

היסטוריונים מצביעים על מלחמת העולם הראשונה, השפלת גרמניה לאחריה, אי-מילוי המשאלות האימפריאליסטיות של גרמניה ועוד כגורמים לעליית היטלר. הכול ייתכן, אך בין זה לבין 'השואה' כפי שהגדרנוה אין כמעט ולא כלום.

היסטוריונים וכלכלנים רואים את המשבר הכלכלי הגדול שפקד את העולם בכלל ואת גרמניה בפרט כגורם מרכזי. ושוב: ברור כי הגם שסייע לעליית הנאצים, אין המשבר הכלכלי יכול להסביר את השואה, ואף לא את המרכיבים האלימים האחרים של הפוליטיקה הנאצית.

רבים מזכירים את הרקע האנטישמי העמוק בגרמניה, שייסודותיו בנצרות, ועל גביו צמחה, לשיטתם, הקומה האנטישמית הנאצית. אין ספק שהאנטישמיות לא נולדה יש מאין, אך גם אם חלק מההתנהגות של הפולנים או האוקראינים הנוצרים יונקת מן היסודות האנטישמיים שקיבלו מהכנסייה, ודאי שלא ניתן להבין כך את

כדי להשיב על שאלה זו, אנו זקוקים להגדרה טובה של המונח 'שואה', שמטרתה: לאפשר לנו להתייחס למכלול התופעות הקשורות בשואה ולמשמעויות שיש להן עבורנו.

'השואה' – ניסיון הגדרה

בהתייחסנו ל'שואה' כוונתנו למכלול האירועים שהובילו להשמדת חלקה הגדול של יהדות אירופה בידי גרמניה הנאצית ועוזריה משאר האומות. מבחינה כרונולוגית, אנו קובעים את עלייתו של היטלר לשלטון בשנת 1933 כנקודת הזמן בה מקבלים האירועים כיוון מובהק וצביון גלוי, ואת סיום המלחמה בשנת 1945, עם מפלתה של גרמניה הנאצית – כסיום השואה. מבחינת הבנתם של התהליכים ברמה ההיסטורית, ראשיתה של השואה בהופעתה הקיצונית של האנטישמיות הגזעית בגרמניה הנאצית ובביטוייה השונים לפני המלחמה, שהלכו והסלימו; ושיאה בעינויים, השפלתם ורציחתם של כשישה מיליון יהודים, בעיקר במזרח אירופה, כחלק מתכנית להשמיד את העם היהודי כולו, שהונעה על ידי השקפה אנטישמית כי העם היהודי הנו אויב האנושות בכלל, וגורם המסכן את הצלחתה של גרמניה בפרט.

אף שלחלק מהתופעות שהתגלו בגרמניה הנאצית ובזמן המלחמה יש בוודאי רקע קודם, לעתים רב שנים, קיים הבדל איכותי בין האנטישמיות הנאצית לזו שקדמה לה; אין ביניהן זיקה ישירה, לא אידאולוגית ולא היסטורית, ואף הנסיבות שונות בתכלית. האנטישמיות הנאצית, עיגונה בחקיקה והנחלתה בתרבות הגרמנית הם בבחינת תופעה חדשה, ולכן יש לראות את השמדת יהדות אירופה כסופו של התהליך שהחל עם הופעתה, ובפרט עם עלייתו של נושאה העיקרי, היטלר ימ"ש, לשלטון בגרמניה.

צאתה של מדינה שלמה, בסיועם של לאומים רבים, למסע להשמדת עם אחר, שאינו מהווה סכנה ריאלית, מסיבות אידאולוגיות ומטפיזיות, תוך דמוניזציה של אותו עם, בתכנון מדוקדק ובביצוע מקיף ואכזרי – הצירוף של כל אלו הנו חסר תקדים בתולדות האנושות.³ ודוק: הדמוניזציה של העם היהודי לא נעשתה אגב היותו אויב, כפי שקורה לעתים במאבקים בין עמים, כאשר צד אחד משחיר את דימויו של יריבו מסיבות של מורליזציה או של הצדקה עצמית; הדמוניזציה של העם היהודי, היא גופה הסיבה לרדיפתו והשמדתו – היא שהפכה אותו לאויב.

אפשר להצביע על ייחודיותו וקיצוניותו של תופעות שונות בשואה: האנטישמיות הגזעית; ההשפלה והדיכוי האכזריים; ההשמדה השיטתית, לשם השמדה, שלא כחלק ממלחמה ובלא אינטרס חיצוני; וכן הלאה. אך לאמתו של דבר, אין די לנתח כל תופעה שכזו כשלעצמה. מסתבר שיש קשר בין המרכיבים השונים, וייחודה של האנטישמיות הנאצית הוא הסיבה לייחוד ולקיצוניות של ההשפלה, הדיכוי וההשמדה.

מכל הסיבות הללו לא ניתן לדון בשואה – גם בהקשר התאולוגי – כבפורענות נוספת גרידא. הניסיון להסביר את

3 ראו למשל דיונו של שביד בשאלה זו: א' שביד, "האם השואה היא מאורע 'חסר תקדים'", עיון לז, ג-ד (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 271-285.

והחברה מניחות שהמניעים של הפעילות האנושית רציונלית הם או אינטרסים או ערכים, ושל הבלתי-רציונלית – יצרים, תאוות או רגשות. המחלוקות בהבנת ההתנהגות האנושית ובניסיון להשפיע עליה סבות רק על רמת חשיבותם של המניעים השונים: מהם האינטרסים המרכזיים הפועלים במהלכים היסטוריים, לאומיים או כלכליים? מי הם הערכים המניעים פעילות אנושית (כבוד, הגינות, צדק, שלום, כבוד האדם, חירות), ומה כוחם לגבור על אינטרסים? לאילו רגשות תפקיד משמעותי (אצילות, כבוד, נקם, אשם), ומה מעורר אותם? מכל מקום, הנחת היסוד היא שכל התנהגות אנושית מונעת על ידי פעילותם של חלק מהגורמים הנזכרים.

ברם, מה נעשה כאשר מופיעה לנגד עינינו התנהגות אנושית שאי אפשר להסבירה ולו באחד מהמניעים האנושיים המוכרים? השמדת יהדות אירופה לא קידמה שום אינטרס של גרמניה או של אומה אחרת. אדרבה, בשלבים מסוימים של המלחמה היא הייתה מנוגדת לאינטרס הגרמני, הן מפני שפגעה בכוח אדם משמעותי ביותר, שיכול היה לספק את צורכי המלחמה הגרמניים במחנות העבודה, הן מפני שהופנו לה משאבים שניתן היה להפנותם למלחמה. ברור שברקע של ההשמדה היו רגשות שונים – שנאה, קנאה, פחד ועוד – אך זו גופה החידה: כיצד נוצרים רגשות כאלה כלפי אומה שלמה, ללא כל בסיס רציונלי, וברוב המקרים אפילו ללא מפגש ממשי; וכיצד יכולים רגשות שכאלה להביא אנשים לנטוש את כל ערכי האדם ולרצוח באכזריות?

הרוע הנאצי לא היה אינטרסנטי, אף לא תוצאה של רגשות אנושיים רגילים. היה זה רוע אובססיבי: רוע לשם עצמו, רוע לשם רוע! ב'חגיגת הרוע' הנאצית הרוע לא הופיע כאורח ולא צמח בשוליים. הוא היה חתן השמחה, ואולי יותר מכך – האל שלה. בממלכה הנאצית הופיע אדם מסוג אחר: אדם שעבורו הרוע אינו בעיה אלא אתגר, אינו מעיק אלא מדרבן. להיות יותר רע, יותר אכזרי, יותר אלים ויותר הורג – אלה היו שאיפותיו של האדם בממלכת הרוע.⁴

על הסמנטיקה של 'הרע'

האם הקביעה שהנאציזם יצר ממלכה של 'רוע' ושהאידאולוגיה הנאצית היא אידאולוגיה של 'רוע' מספקת הבנה משמעותית של הנאציזם או של השואה? אם אנו מבקשים הסבר מסוג ההסברים הרגילים, כאלו שהוצגו למעלה, דומני שהתשובה שלילית – ואסביר מדוע.

מה משמעותה של המילה 'רע' בשפה? באמרנו על התנהגות מסוימת שהיא 'רעה' – מה כוונתנו? מה המשמעות של תיאור דבר מה כ'רע'?

אני מציע את השאלה מנקודת המבט של השפה, כפי שהציע ויטגנשטיין להתייחס למונחים כאלה. אם נציע את השאלה כשאלה אתית או מטפיזית, נקבל תשובות רבות ומשונות, לפי זהות המשיב, תרבותו וערכיו. כך, למשל,

האנטישמיות הגזעית, שהופנתה גם כלפי יהודים שהתנצרו, ובכלל הייתה בבסיסה אנטי-דתית.

סוציולוגים מעלים את תאוריית 'השעיר לעזאזל' שהנאצים נזקקו לו כדי להשליך עליו את מגרעותיהם וחולשותיהם; המציאות החברתית בגרמניה יכלה להוליד גם קנאה ורגשי נחיתות כלפי היהודים; והללו נוספים, כמובן, על זרותם היסודית של היהודים. אף שכל אלו טענות נכונות, אין הן יכולות להסביר את הרצח האובססיבי של יהודים בפולין וברוסיה, שלא היוו שום איום על גרמניה, ושלא הייתה לגרמנים שום היכרות עמם.

מצדו השני של המטבע מציינים הסוציולוגים את כוחן של מנהיגות, רטוריקה משכנעת, תעמולה וכריזמה להסית המונים. גם טענה זו נכונה היא, אך אין היא יכולה להסביר איך נוטש עם את כל ערכיו, כיצד נוהגים אנשים באכזריות קיצונית ומאבדים צלם אנוש, ומדוע התרחשו כל אלו דווקא בגרמניה הנאצית ודווקא כלפי עם ישראל.

אחרים מדברים על היטלר כמשוגע ומסבירים את מעשיו ואת הופעת הנאציזם במונחים פסיכולוגיים של 'שיגעון' ו'שיגעון לאומי'. ייתכן שהמונח 'שיגעון' מספק את רצוננו להיבדל מן התופעה, אך ברור שאין הוא מסביר אותה. יש אנתרופולוגים המתמייחים לאופי הפגני שלבשה התרבות הגרמנית בימי הרייך השלישי, על החזרה לטקסים ולמערכת דימויים של השבטים הגרמניים הטבטוניים בתקופה הטרומ-נוצרית ועוד; לפי חלק מהתאוריות, יש לראות את השמדת היהודים כחלק מטקס דתי פגני בלבוש מודרני. חוקרים אחרים הצביעו על היסודות שיש לנאציזם בתרבות הנוצרית, בפרט הלותרנית, ובאופן רחב יותר – במיתוסים וערכים שהיוו תמיד חלק מתרבותה של האומה הגרמנית, ובאו לידי ביטוי ביצירותיהם של וגנר וגתה, בפילוסופיה של קאנט ובתאולוגיה של לותר (הגרמני!). סבורני שיש אמת רבה בתאוריות אלו, ושרק הבנת השורשים התרבותיים והנפשיים של רצח העם ההמוני יכולה ללמד דבר מה משמעותי על מקורות התופעה (ועוד ארחיב על כך בהמשך שיעורינו); ובכל זאת, גם כיוונים אלה אינם מספקים הסבר כולל לשואה, שהרי ברור לחלוטין שקאנט לא חינך לרצח המונים, וגם רעיונותיו של וגנר האנטישמי ביחס ליהודים לא הגיעו עד כדי תאי גזים ובורות מוות.

ג. רוע לשם רוע

על ייחודו של הרוע הנאצי

דומני שאם ננסה לחדד עוד יותר את הקושי להבין את 'השואה', נוכל להציע את ההבחנה הבאה.

התאוריות השונות המציעות הסבר למעשי אנוש, ובפרט למעשיהם השליליים, מנסות להצביע על המרכיבים היסודיים של נפש האדם, של החברה ושל הקיום הלאומי-היסטורי, ולנסות לגזור מתוכם את ההסבר למקרה המיוחד. על אופיין של הנפש והחברה אנו למדים מהתבוננות אינטרוספקטיבית, כמו גם מתוך מעקב אחר הניסיון האנושי המצטבר, שאנו מנסים לזהות בו תהליכים של סיבה ומסובב. תפיסות היסוד שלנו על אודות האדם

4 מדוע התגלה רוע כזה דווקא כלפי עם ישראל? על כך בשיעורינו הבאים.

השוואה כאירוע שלא ייאמן

אין ביכולתנו להבין באמת את הנאציזם והשוואה, וכן ראוי שיהיה. כל הבנה דורשת סוג של התקרבות, של אמפתיה, ולו לשיעורין: בין המבין למובן דרושה זיקה כלשהי, לפחות ברמה שתאפשר למבין לראות את הדבר מנקודת ראותו של המובן. אדם הגון, על אחת כמה וכמה יהודי, אינו יכול לעשות זאת ביחס לנאציזם.

ברצוני להמחיש את דבריי באופן שהוא אולי מעט מזעזע. ראשית אומר, שהכחשת השואה היא עמדה הגיונית ביותר. בסרט "החיים יפים" יש סצנה שהיא, לעניות טעמי, אחד הרגעים המשמעותיים ביותר שנעשו באמנות על 'השואה', בה מבטא את העמדה הזו בניני, המגלם את האב, בשיחתו עם ילדו. איני יכול לצטט את השיחה במדויק מזיכרוני, אך אתאר את רישומה עליי. הבן הצעיר שואל את אביו מן הדרגש התחתון: 'אבא! באמת הורגים פה יהודים? באמת כל מה שמספרים במחנה נכון?'. והאב משיב: 'בני, אתה באמת מאמין בכל השטויות האלה? אתה באמת חושב שגוזרים שערות אדם לאחר שמת ועושים מהן פאות? תכף יבוא משהו ויספר שלוקחים שומן אדם ועושים ממנו סבון – כלום תאמין לו?!'. בשאלה הרטורית הזו הוא מסיים, ושניהם צוחקים... לאמור: אדם הגון בעל שכל ישר איננו יכול להאמין בסיפורי השואה. ההכחשה יכולה להיות, אם כן, התגוננות מפני הצורך להכיל את מה שהוא מעל גבול הסיבולת הנפשית של נברא בצלם.

מן העבר השני אנו שומעים רבות על ההונאה שנקטו הנאצים כדי להסתיר את מעשיהם, ועל כך שיהודים דחו את כל המידע שהגיע אליהם בדבר המתרחש במחנות, מטרת המשלוחים וכו'. כידוע, יהודי ורשה דחו את דבריהם של עדים שהגיעו מחלמנו וממחנות נוספים. כך אירע במקומות רבים, ואפילו באמצע שנת 1944 לא האמינו רבים מיהודי הונגריה כי מה שסיפרו להם על אושוויץ אמנם אפשרי. שנים רבות התקשיתי מאוד להבין את התמימות והעיוורון הללו, את חוסר הרצון להביט נכוחה במציאות. ואולם, אי-היכולת להאמין בעובדות מבטאת, בעומק הדבר, בריאות מוסרית ואנושית. יהודים באמת לא יכלו להעלות על הדעת את מה שתכננו הגרמנים לעולל להם. עם כל מה שכבר ראו, עדיין נותר העתיד הנורא יותר בבחינת 'לא יעלה על הדעת'. אני נזכר בסיפור על יהודי אחד זקן, שהביאו אותו לגן חיות והעמידו אותו מול הג'רפה. 'תראה איזו חיה', אמרו לו. והוא מרים את ראשו ושוב מוריד, סוקר את הג'רפה בתימהון גמור, מלמעלה למטה וחוזר חלילה, ואז ממלמל לעצמו: 'לא ייתכן, אין חיה כזו...!'

השוואה היא דבר שלא ייתכן – במובן העמוק ביותר של המושג – מפני שכדי לחשוב על ממלכת הרוע הנאצית אנו זקוקים לשפה אחרת. אין לנו יכולת לחשוב מעבר לשפה; בהעניקה למילים 'טוב' ו'רע' את משמעויותיהן, קבעה אפוא השפה את הגבולות האפשריים של המחשבה והתרבות. הטענה שהשוואה הייתה יישום של אידאולוגיית 'רוע לשם רוע', ושהרייך השלישי היה ממלכה שהרוע היה בה אידאל, היא אכן פרדוקס – ובה בשעה היא אמתית

בעיניו של הפשיסט האינדיבידואליזם הוא 'רע', ובעיניו של 'אינדיבידואליסט' הפשיזם הוא רע. מכל מקום, ברור שיש למילה 'רע' (או לאחיותיה בשפות האחרות) איזה מובן יסודי משותף, כללי – שאם לא כן, לא הייתה מילה אחת יכולה לשרת משמעויות מנוגדות לגמרי.

ובכן, התואר 'רע' מתאר את היחס שלילי שיש למי שמשתמש בו כלפי התנהגות, תופעה, מחשבה, מידה וכו'; הוא מביע את דעתו של הדובר כי מוטב היה לולא נעשה המעשה ולולא נחשבה המחשבה, ואת רגשותיו השליליים (סלידה, כעס, תיעוב וכדומה) כלפיהם. זאת ועוד: בתיאור דבר מה כ'רע' יש כוונה מפורשת לגרום להימנעות מעשייתו; באמרי כי 'אכילת צבע מאכל רעה' כוונתי לומר כי יש להימנע מכך. אין זה משנה מה ההנחות שגרמו לי לקבוע שהדבר אכן רע; משקבעתי כי הוא רע, הרי שאני מעוניין לגרום להסתלקות והימנעות מאותו דבר. וכמובן, משמעויות של הקביעה ההפוכה, שדבר מסוים או ערך מסוים הוא 'טוב', באה לעודד את עשייתו או את אימוצו.

בני אדם אינם אומרים שהם רוצים לעשות רע.⁵ תמיד הם רוצים לעשות, לחשוב ולפעול אך טוב. הם יכולים להודות כי נכשלו בעשיית רע, אך בכך הם מכריזים מיניה וביה על יחסם השלילי לרע ושומרים על משמעותו. לו רצו לעשות רע, היה הדבר פרדוקס, לפחות ברמה הלשונית, שהרי כפי שהסברנו, המילה 'רע' מציינת את הדברים שלדעתנו יש להימנע מלעשותם, ולא ייתכן לומר שברצוני לעשות דבר שאני רוצה להימנע מלעשותו – זוהי סתירה. התאוריות השונות שהצענו לעיל להבנת מעשיהם הרעים של בני אדם מסבירות, למעשה, מדוע חושבים אותם בני אדם לטובים דברים שבעינינו הם רעים. הנחת היסוד של כל הסבר לפעילות אנושית היא שבני אדם סבורים באופן כללי, ודאי במישור האידאולוגי/ערכי, שהנורמות וההתנהגות שלהם הן טובות מלכתחילה; והשקפת העולם היא שמספקת להם את התמונה המחשבתית המאפשרת להם לחשוב כך.

איזו משמעות יש, אם כן, לקביעה שהנאציזם יצר ממלכה של רוע, שהרוע הפך בה למטרה? הרי זה פרדוקס! לכאורה אין מובן לקביעה שהנאציזם רצו לעשות רע או שזו הייתה האידאולוגיה שלהם, שהרי המילה רע מציינת, כאמור, את מה שאין רוצים לעשותו – ואם כן, שבה הסתירה למקומה. לכאורה אין בררה אלא לסגת מדרך זו ולהסביר מהי אותה אידאולוגיה, מסולפת ככל שתהיה, שאפשרה לנאצים לחשוב שמעשי הרצח והדיכוי שלהם הם טובים; ואידאולוגיה הרי ניתנת, מטבעה, לתרגום לערכים ולדעות שאנו מכירים מתוך העולם שלנו.

זוהי שאלה נכונה, אשר תסייע בידינו לדייק עוד יותר בקביעתנו שהשוואה הייתה הופעה של רוע מסוג חדש, רוע שהוא ערך ותכלית: 'רוע לשם רוע'.

5 ברי שאדם יכול לרצות ברע לחברו, אך זאת מפני שהוא חושב שיש בכך טוב.

קיצוניים ועוד. ברייך השלישי קרה דבר מה מסוג שונה לגמרי. כאן לא עמד השטן בשולי המציאות, כשחקן משנה.⁸ כאן הקים לו השטן ממלכה: ממלכה שבה עבדו אותו, ממלכה של ערכים הפוכים, שכדי לרצות בה את השליט יש להקריב לו קרבנות מהסוג האהוב עליו – מעשים רעים (רצח, התעללות, עינויים וכיוצא באלו).

השימוש במושג 'שטן' על מנת להסביר את השואה אינו מהווה הסבר מן הסוג הרגיל, לא בשפת ההיסטוריה ולא בשפת התאולוגיה; שכן ההצבעה על קיומו של השטן היא הצבעה על הבלתי-מובן – על הצד האחר של המציאות, זה שמעבר לאופק הנראה והנתפס. תיאור הרייך השלישי כממלכת השטן הנו שימוש בשפה סמלית, מיתית, להבנת ההיסטוריה. אך השואה באמת איננה יכולה לקבל שום הסבר אחר. היא אירוע מיתי בעל משמעות תאולוגית: אירוע של הנפת יד על ממלכתו של הקב"ה, בו ניתן לשטן לרגע קט השלטון על העולם.

לקראת השיעור הבא

הדברים ודאי אינם פשוטים, לא להבנה ולא לעיכול. בשיעורים הבאים נמשיך לפתח את מהלך הרעיונות שהוצע כאן וננסה להבין את מה שנראה כמצוי מעבר לגבולות ההבנה: את השטן ואת משמעות התגלותו עלי אדמות.

*
*
*
*
*

לגמרי. הקביעה שדבר מה הוא פרדוקס, אין בה כדי לשלול את מציאותו.

באמת יש לחדד את הדברים עוד יותר: את הממלכה הנאצית לא ניתן לתאר אלא על ידי פרדוקס. בקבענו שזוהי ממלכה של רוע, אנו מכריזים כי השפה האנושית הרגילה אינה יכולה לתאר את השואה. על מנת לתאר את העובדות המוצקות, הנראות בעינינו בלתי-אפשריות, אנו נוטשים, אם כן, את המובן הרגיל של המילים – כדי למנוע מעצמנו את ההכרח להכחיש את המציאות שכל כך היינו רוצים להאמין כי לא תיתכן.

ד. הופעתו של השטן: בין היסטוריה לתאולוגיה

העמידה אל מול השואה מטשטשת את ההבדל בין היסטוריה לתאולוגיה.⁶

בתקופה המודרנית התרגלנו לחשוב שאת מה שמסבירה התאולוגיה כתוצאה של השגחת הא-ל, מסבירה ההיסטוריה באופן רציונלי, בלא להזדקק להסבר התאולוגי. מצד שני, כשאירוע היסטורי נראה חריג ובלתי-סביר, רגילים אנשים מאמינים לתת לו משמעות דתית ולהבליט את התערבות הא-ל בהיסטוריה. אם השואה היא אירוע בלתי-נתפס מנקודת ראות של ההיסטוריה, אך טבעי הוא, אם כן, לתת לה פירוש תאולוגי.

אלא שהתאולוגיה המסורתית עומדת בדממה אל מול השואה, ומתקשה לתאר אותה כהתגלות או כהשגחה של הא-ל במובן כלשהו. ההבנה שהשואה היא הופעה של 'הרוע', אינה מתיישבת כלל עם ההנחה הדתית שכל תופעה, ובכלל זה גם השואה, חייבת להיות ביטוי של רצון ה' והשגחתו. ה' הוא טוב, ולכן איננו יכול לרצות כלל ברע. לפיכך אנו מניחים שהרע הוא רק לכאורה: רע לשם טוב, או רע שמקורו בחטא ובכישלון אנושי – תוצאה של הבחירה החופשית. ואולם, בשואה הופיע לנגד עינינו רוע מסוג חדש: בריאה של רוע, רוע שהבחירה האנושית איננה יכולה להסביר אותו, **רוע שטני**. השואה איננה התגלות מהסוג הרגיל, אלא התגלות הפוכה: **'התגלות של השטן'**.

המסורת יודעת לספר שלמרות השקפתנו – שהיא בוודאי טובה ואמתית – בדבר האחדות הא-לוהית, קיים גם צד אחר במציאות: סמאל, סטרא אחרא, שטן. כל המושגים הללו (אם לא נפרשם כדרך הפילוסופים)⁷ מלמדים על קיומה של תופעה, ישות, אישיות, כוח או דבר מה אחר שיש לו משמעות הפוכה: הוא פועל לרע.

לשטן היו בוודאי הופעות רבות בהיסטוריה האנושית – הופעות קטנות: הוא התגלה במעשים סדיסטיים של אנשים בודדים, בהתנהגויות שנראו כסטיות, במעשי אלימות

6 את הדברים דלהלן שמעתי לפני שנים, בערך כך, מפרופ' שלום רוזנברג. כיוון שאינני זוכר את דבריו במדויק, אוכל רק להודות לו כאן על הדרבון למחשבה בכיוון זה, אך לא לצטטו ממש.

7 דוגמת הרמב"ם במורה הנבוכים – ראה למשל פירושו לסיפור איוב, שם חלק ג פרק כב.

8 השטן בוודאי 'מחא כפיים' לג'ינגיס חאן, לרוצחים הצלבנים ולרשעים רבים אחרים בהיסטוריה: הם עשו את עבודתו בלי דעת – ומה אכפת ליה? אך הם לא עבדו אותו.

שיעור 2: "ונתנה תוקף" מאושוויץ

וכל באי עולם יעברון לפני מלאך המוות מנגלה כבני מרון.

כבקרת רועה עדרו,
מעביר צאנך תחת שבטו,
כן מעביר וסופר ומונה ופוקד נפש כל חי,
וחותך קצבה לבני בריתך,
וגוזר את דינם.

באומשלגפלץ¹ ייכתבון
ובאושוויץ, בטרבלינקה ובמיידנק יחתמון:

כמה יעברון וכמה ייבראון;
מי יחיה ומי ימות;
מי בקצו ומי לא בקצו;
מי במים (מחורי התקרה לא יצאו מים) ומי באש;
מי בבורות ההרג; מי בגטו ברעב ובמגפה;
מי בחניקה ואחר כך בשרפה;
מי ינוע, מי ייטרף, מי יתייסר, מי יישפל.

ותשובה ותפילה וצדקה – לא יעבירו את רוע הגזרה!

אדם יסודו מעפר,
וסופו לאפר, אפר...
בנפשו יביא לחמו – אם ימצא.
משול כחרס הנשבר, משול כחרס הנשבר;
כחציר יבש – לחציר יבש יש מחיר;
וכציץ נובל – עליו אומרים לפחות שהיה יפה פעם;
כצל עובר – למוזלמן² גם צל אין;
וכענן כלה, וכרוח נושבת, וכאבק פורח, וכחלום יעוף.

והרי אתה הוא מלך א-ל חי וקיים!

וְהָרִים אֶת הַדָּשָׁן

הקטע הבא אינו אלא כמה פסוקים מספר ויקרא. לעתים מקבלים דברי תורה משמעות חדשה לגמרי, כשהם נפגשים עם סיטואציה קיומית או היסטורית אשר מפרשת אותם מחדש. זו, לעניות דעתי, משמעותו של מדרש כפי שהבינו זאת חז"ל. כך אירע לי, בעמדי על הר האפר במחנה ההשמדה מיידנק, עם פסוקי תורת העולה שבפרשת צו.

כדי שתוכלו, אולי, להבין מה שמעתי אז מפסוקי התורה, אתאר את המקום הנורא ההוא. הר האפר של היהודים שנשרפו במיידנק הוא כיום גבעה נמוכה, עגולה, שבראשה

בשיעור הראשון הצגנו את הרייך השלישי כממלכת השטן. טענו כי השואה איננה נתפסת בקטגוריות רציונליות, מפני שהיא אירוע חסר תקדים מבחינות שונות, וכי הרוע שהתגלה בה היה רוע מסוג חדש, רוע טוטלי – רוע לשם רוע. התיאור המתאים ביותר להופעתו של רוע כזה, ששום דיסציפלינה מדעית אינה יכולה לספק הסבר טוב להופעתו, הוא התיאור האגדי-מיתי: הייתה כאן הופעה של השטן!

בשיעור זה נביט בטענה זו מזווית אחרת: התבוננות ישירה ברוע הנאצי, תוך שימת לב לאופן פעולתו ולצדדים הסמליים שלו, מלמדת גם היא על היותו התגלות 'שטנית'. להבהרת טענה זו בחרתי להביע הפעם את הרעיון בסגנון הקרוב יותר לשירה מאשר לטיעון פילוסופי מסודר, שכן השירה מביעה ביתר תוקף וביתר חדות את ההיבטים הסמליים והחוויתיים של הפשעים הנאציים, ומתוכם צפה ועולה דמותו השטנית של הרוע הנאצי.

במחנות ההשמדה הגיעה ממלכת השטן למיצוי של מהותה. שם התקיימו טקסיה הדתיים; שם הקריבה קרבנות אדם; שם היה שלטונה מוחלט. אביא בפניכם שני קטעים שכתבתי במיידנק: הראשון – בהשראת הביקור באושוויץ, אם מותר להשתמש במילה השראה בהקשר זה; והשני – במורדות הר האפר, אפרם של אחינו בני ישראל, בני לובלין וסביבותיה, שנרצחו במיידנק. שני הקטעים נכתבו תחת הרושם העז של המקומות, שהיו למקדשי ממלכת השטן, ושכוחו ושלטונו הגיעו בהם לשיאם. דומני שקריאתם תוכל להבהיר טוב יותר את כוונתי בביטוי 'ממלכת השטן', ואת המועקה הדתית הגדולה שהוא מעורר.

"ונתנה תוקף" של אושוויץ ומיידנק

ונתנה תוקף קדושת המקום
כי הוא נורא ואיום
ובו הושפלה מלכותך
והורמה יד על כיסאך
ומי ישב עליו, אוי, באמת?!

אמת כי אתה הוא דיין ומוכיח ויודע ועד –
אתה! אתה! אתה!

וכותב וחותם, וסופר ומונה,
ותזכור כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזיכרונות,
ומיליוני דפים ריקים יש בו,
וחותם יד אדם לא היה בו.

ובשופר גדול ייתקע,
אך קול דממה דקה יישמע,
ולא בקול דממה דקה ה'.

ומלאכים ייחפזון, וחיל ורעדה יאחזון,
ויאמרו: הנה יום הדין,
לפקוד על צבא מרום בדין.

איה הייתם, צבא מרום, בשעת גזר הדין?!

1 הכינוי הגרמני לכיכר השילוחים אל מחנות ההשמדה, שהייתה כמעט בכל גטו בפולין.

2 הכינוי שרווח במחנות לאותו יצור מזה רעב, שלד ועצמות, שצלם א-לוהים חלף-אבד מתואר פניו, והוא ממתין אלי מוות.

זה לעומת זה

השטן אינו סתם גילוי של אנדרלמוסיה, של אי-סדר או של עולם שטוף תאוה ואלימות. בממלכת השטן היה סדר והיו חוקים. וכאילו כדי להדגיש את משמעותה האכזרית והמהופכת, פעלה ממלכת השטן כמו בית דין של מעלה, כמו בית המקדש – אך מהסטר אחר. שני הקטעים שהבאתי כאן, עלו בדעתי ובהרגשתי כשהבנתי פתאום כי במקומות הארוכים ההם שלט סדר מהופך, תמונת ראי של הסדר הא-לוהי, המדגיש את אופייה הציני של ממלכת השטן. התפילה "ונתנה תוקף" מתארת את דינו של הקב"ה בבית דין של מעלה; והנה כאן, למטה, כמה ממלכה של השטן, שכל חוקיה וכלליה זהים – אך הפוכים – ומי שמפעיל אותה הם בניו ושלוחיו ימ"ש. גם פרשת תרומת הדשן נתהפכה בממלכה זו לטקסי הרצח הנאציים, העשויים כמו על פי ריטואל מדוקדק ואכזרי, שאין בו שום סמל ושום סובלימציה, אלא רק רוע שטני גלוי ואכזרי, המייצר דשן של קרבנות אדם שרופים.⁵

התגלות השטן

הדברים קשים, ומעוררים שאלות כבדות. כיצד מרשה רבש"ע לשטן לשלוט במקומו? איה צדקו ואיה השגחתו, אם תחת שמיו יכולים להתרחש דברים כגון אלה, החורגים, כפי שכבר אמרנו בשיעור הקודם, מן התחום המוכר של הבחירה האנושית? למה יש בכלל בעולמו של הקב"ה מקום לרוע המוחלט? ומדוע, להוותנו, היינו אנו, בניו רחומיו, הקרבנות הישירים של התגלותו של רוע זה?

אינני יודע אם יש בידי מאן דהו מענה שלם לכל השאלות הללו. שמא מוטב לשתוק בענווה, להודות לה' על הטוב שגמלנו אחר כך, ולקבל את מענה ה' לאיוב מן הסערה (איוב ל"ח-מ"א), כי היומרה להבין את מעשי ה' היא מגוחכת.

ובכל זאת, השואה הייתה ונבראה, ולא משל הייתה; ולא בשולי המציאות הופיעה, כי אם במרכז. ואם אין הסבר בידנו, לפחות משמעות נבקש, ולמצער רסיסי משמעות.

תיאור השואה כהתגלות של השטן אינו מקל על הבנתה, ולא הצעתי אותו מפני שהוא מרכז קשיים תאולוגיים, אלא מפני שאני סבור שהוא מבטא בצורה טובה יותר את מהותו של הרוע הנאצי. בשיעור הבא נראה, כי הטענה שהנאציזם הוא הופעה של השטן איננה רק ספקולציה תאולוגית או שימוש בסמל אגדי, אלא היא משקפת את התרבות הנאצית עצמה, אשר כרתה ברית עם השטן, ואת שורשיה העמוקים. בשיעורים שלאחר מכן ננסה בע"ה להציע דרכים להתבונן במשמעות הופעתו של הרוע השטני.

* * * * *
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* * * * *

4 על היסודות המטפיזיים של טענה זו אעמוד בע"ה באחד השיעורים הבאים.

5 יש לא מעט ראיות אנתרופולוגיות והיסטוריות להיבטים 'הדתיים' של השמדת היהודים מנקודת המבט הנאצית, ואדבר על כך בע"ה באחד השיעורים הבאים.

כיפת בטון, חלל קעור בלבה, ובתוכו – אפר: אפר אדם, אפר אבותינו ואימותינו הקדושים. המון אפר יש שם. כשאדם נשרף, אין אפרו מגיע ליותר מכדי קומץ יד. ושם, תחת כיפת הבטון, מצויים המוני יהודים, קומצי אפר.

שלושים מטר מאותה גבעה ארוה – בניין. תא גזים וכבשנים. שם הרגו; אחר כך שרפו בתנורים; ואחר כך נשאו את העצמות והאפר; ושוב שרפו. את העבודה הזאת לא עשו נאצים אלא ה'זונדר קומנדו' – עוד מושג מקולל, כלומר: קבוצות עבודה של יהודים, לבושי כתונת הבד המפוספסת של המחנות, שזה היה תפקידן. הם נשלחו לבצע את המלאכה על ידי מפקדי המחנה, הביורוקרטים של ממלכת השטן. הכול מסודר שם, דופק כשעון – ובאופן טקסי, דתי ממש. לא הרג פרוע אלא ריטואל דתי שיטתי, אובססיבי: מקריבים קרבנות לרייך, להיטלר, לשטן. אם ייעשה הכול כשורה, ייתן השטן לגרמניה להמשיך לשלוט.

בממלכת השטן הקרבן הוא אדם, האדם שנשוא ביותר על השטן – יהודי. אין לך ריצוי גדול מזה לשטן, שמקריבין לפניו את שנא לבו, את אויבו הגדול.

בממלכת השטן השחיטה נעשית בתאי גזים; לא שחיטה יש כאן, אלא חניקה.

בממלכת השטן יש למזבח שם חדש – קרמטוריום.³

ואחרי שמסתיימת המלאכה – מוציאים את הדשן אל מחוץ למחנה, אל מקום האפר.

זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה על המזבח
כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו. ולבש
הפנה מדי בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את
הדשן אשר תאכל האש את העלה על המזבח ושמו
אצל המזבח. ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים
והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור.
והאש על המזבח תוקד בו לא תקבה ובער עליה
הפנה עצים בבקר ובקר וערף עליה העלה והקטיר
עליה חלבי השלמים. אש תמיד תוקד על המזבח לא
תקבה (ויקרא י', ב-ו).

כשעמדתי שם, על הר האפר, והתבוננתי במבנה הקרמטוריום שממול, נזרקו הפסוקים הללו אל תוך פי, ואמרתם, בקול חנוק, כקורא בתורה, זועק את הפסוק האחרון.

כוהני מידנק ואושוויץ וטרבלינקה, לבושי כתונת בד – יהודים אומללים, מטורפי דעת – חלפו לנגד עיניי, רצים להוציא את הדשן אל מחוץ למחנה; והאש יוקדת על המזבח – לא תכבה!

בהגשמת תכניתם המטורפת והאכזרית, הטילו נציגי ממלכת השטן את מלאכת הקרבת הקרבן על היהודים עצמם. הם המבצע והם הקרבן. הם המקריבים לשטן, והם גם העובדים אותו ומודים לו במעשיהם. הנאצים ימ"ש הפכו את אחינו האומללים הללו לכוהני השטן.

*		*
*	בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון	*
*	http://www.etzion.org.il/vbm	האתר בעברית: *
*	http://www.vbm-torah.org	האתר באנגלית: *
*		*
*	משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5	*
*	דואל: office@etzion.org.il	*
*	*****	*

שיעור 3: שורשי הרשע – על המקורות של ממלכת השטן

ההסבר הרגילות – היסטוריות, חברתיות, אנתרופולוגיות
או כלכליות – יש לחפש את ההסבר במקום אחר.

אחת ההנחות המוקדמות המכשילה אינטלקטואלים מראות
נכוחה את מה שאירע בשואה היא הדעה שהתרבות
הגרמנית ייצגה את המיטב שבתרבות המערבית המודרנית
לתחומיה השונים. השקפה זו הביאה רבים לתפוס את
הנאציזם ואת השואה כמוטציה, ולחפש את ההסבר להם
בכיוון זה, קרי: לנסות למצוא מה היו המניעים לסטייה
הפתאומית של הנאציזם מדרך המלך של התרבות הגרמנית.
בדרך זו דרכו כל ההסברים המתמקדים בדמות הפיהרר,
בשטיפת המוח, בטכנוקרטיה, במצוקה הכלכלית, בהשפלה
הלאומית או בגורמים האישיים והפסיכולוגיים שפעלו
בקרב המנהיגות הנאצית. כל ההסברים הללו כשלו בכשל
הזה: מלחמת עולם, אימפריה, אידאולוגיה סדורה, שנאה
יוקדת, צבא שלא נודע כמותו בעולם, והבשלתם של כל
אלו לכדי השמדת עם אובססיבית, אינם יכולים להיות רק
תאונה של תרבות; הם מוכרחים לנבט על קרקע תרבותית
מוצקה.

בפסקה שהובאה בתחילת השיעור, קושרת רבקה שכטר את
השמדת היהודים המטורפת עם הברית שכרתו הנאצים עם
השטן. נפתח את השיעור בניסיון להציג בתמצית את מהלך
רעיונותיה, תוך השמטת אחדים והוספת אחרים, כדי להבין
מהי הקרקע התרבותית עליה נבטו שורשי השואה. בהמשך
נציע פרספקטיבות נוספות על מקורות הרשע הנאצי, אשר
יורדות לשורשי מקורותיו, ומחזקות את הטענה כי לפנינו
הופעה של רוע מטיפוס שונה לחלוטין.²

לותר – קאנט – גֵּתֶה

שכטר מציעה לבחון את מיתוס השטן הגרמני מתוך
התייחסות לשלוש דמויות אב³ בתרבות הגרמנית – אולי
השלוש שהשפיעו עליה ביותר:

א. מרטין לותר (המאה ה־16) – אבי הרפורמציה בדת
הנוצרית: כומר גרמני שמרד בכנסייה הקתולית וייסד
את הזרם הפרוטסטנטי, אותו אימצה גרמניה כמעט
לחלוטין. הוא האב הדתי של התרבות הגרמנית.

ב. עמנואל קאנט (ראשית המאה ה־18) – הפילוסוף הגדול,
שהשפיע באופן דרמטי על הפילוסופיה המערבית בכלל,

2 טבעה של מסגרת זו, שאין היא מתאימה לפיתוח מלא של הטענות
והרעיונות שיובאו כאן. המעוניין בכך יוכל לקרוא בספריה של רבקה
שכטר, ובפרט בזה הנזכר בהערה הקודמת.

3 המונח 'אב' אינו בא כאן במשמעות גנאלוגית אלא במשמעות סמלית:
מי שטבע את האבטיפוס להתפתחות המחשבה או היצירה, ובכך השפיע
על תולדותיו הרוחניות – ממשיכי דרכו, הרואים בו סמכות עליונה.

א. השטן בתרבות הגרמנית

האופי הדתי-מיתי של הפעולה הנאצית

לקראת סוף המלחמה החישו הנאצים, במאמצים
עליונים, רכבות של יהודים לאושוויץ שם המיתוס
בתאי הגזים, אלפים רבים ביממה. ככל שהתברר
להם שהמלחמה אבודה, הם החישו עוד ועוד רכבות
לאושוויץ, רכבות יהודים ביממה, כאילו במקום זה
מתנהלת מלחמתם האחרונה.

עלינו לדעת שהרייך השלישי התנהל במישור מיתי,
וגילם את המיתוס של פאוסט-מפיסטו (השטן),
במרכזו הברית ביניהם, ותמורת הברית התחייב
פאוסט על פי החוזה לספק נפשות למפיסטו, למען
הצלחתו הארצית. הגרמנים התחכמו למיתוס, הם
לא רצו למסור את נפשותיהם למפיסטו כתשלום.
היהודים הבלתי מוגנים נעשו קרבן קל שאת
נפשותיהם אפשר לתת למפיסטו כתחליף, ולזכות
להצלחה בלתי מוגבלת. היהודים סימלו בערכיהם
את כל מה שהגרמנים רצו לברוח ממנו, את האנטי-
מפיסטו (שטן), את המוסריות, ולכן הפכו להיות
הקרבנות המתאימים ביותר. מכאן נעשתה אושוויץ
במה להקרבת קרבנות אדם, במה להשלמת הברית
עם השטן, אשר תבטיח את הצלחתם ונצחונם.¹

שנאת היהודים הנאצית לא הייתה רציונלית, אף לא
השמדתם. אדרבה, במידה רבה הייתה ההשמדה אנטי-
רציונלית, שכן היא מנעה מהגרמנים אפשרויות ליצירת
עורף לוגיסטי גדול מצד אחד, ומצד שני הסיטה כוחות
ממאמץ המלחמה העיקרי. מעשים אי-רציונליים יש להסביר
במונחים אי-רציונליים. בשיעורים הקודמים הצענו את
המונח 'ממלכת השטן' לתיאור הרוע הנאצי. בשיעור זה
נראה כי אין זו רק ספקולציה רעיונית-פרשנית לתופעה
הנאצית, אלא ניתן לבססה על התבוננות ביקורתית
בתרבות הגרמנית, גם על פי תודעתה העצמית.

בשיעור הראשון כבר אמרתי כי לעניות דעתי, כל הניסיונות
להסביר את השואה במונחים מדעיים רגילים אינם
מספקים הסבר טוב למה שקרה. המדע מבסס את חוקיו על
ההתרחשויות הרגילות והמצויות, ומנסה לתפוס אירוע
בודד בקטגוריות הכלליות שפיתח. היות שעל הפעולות
הנאציות בשואה לא ניתן להחיל ולו אחת מקטגוריות

1 מצוטט בשינויים קלים מתוך: רבקה שכטר, אושוויץ כממלכת פאוסט,
ירושלים 1986.

הדברים גם מסבירים את האהדה העצומה לה זכה לותר בגרמניה. הכנסייה, בחומרת פניה ובתביעותיה, הכבידה את עולה הדתי על מאמיניה. והנה בא מנהיג דתי וקובע שאין צורך במעשים, שהמאבק המוסרי כבר הוכרע לטובת השטן, ושהדטרמיניזם שולט בפעולות האדם. יש בכך שחרור עצום, וגם הצדקה מראש להגשמת המאוויים והרצונות הפרועים ביותר, מבלי להתחייב לשלם מחיר כלשהו – שהרי אין המעשה תלוי באדם כלל.

קאנט: השחרור האתי

תפקידו של קאנט בהתפתחות התרבותית המתוארת כאן הוא שונה. קאנט לא כרת ברית עם השטן ולא האמין בו, ועל כן אין הוא בבחינת גורם ישיר להתפתחות מיתוס השטן. אך יש יסודות בפילוסופיה שלו שהכשירו את הקרקע לצמיחת האידאולוגיה הנאצית, ולמצער אפשרו אותה בעקיפין.

כבר רש"ר הירש⁸ חש בסכנה שיש בתורת המוסר של קאנט. קאנט ביסס את רעיון האוטונומיה המוסרית, לאמור: האדם בתבונתו הוא מקור החוק המוסרי, ועליו לקבל עליו מתוך רצון חופשי את המשמעת המוחלטת לחוק אותו חוקק בתבונתו; אין חוק או ערך מוחלט שיש להם מקור אחר מחוץ לתבונתו של האדם. ומהי מהותו של החוק? לדידו של קאנט, החוק המוסרי – המבוסס על מה שהוא מכנה 'התבונה הטהורה' – איננו מכיל תכנים ספציפיים, ואיננו רואה לפניו אדם מסוים, אלא הוא עיקרון צורני (פורמלי), כלומר: כל התנהגות צריכה להיות כפופה לחוק שהעיקרון היסודי שלו הוא הכלליות; עליו לעשות כעת מה שהתבונה מצווה שיהיה החוק בכל עת.

נבהיר זאת בדוגמה. אדם עומד בפני דילמה מוסרית, למשל: הוא מתלבט אם לשקר בדבר קורות החיים שלו כדי להתקבל למשרה מסוימת. כיצד יכריע? תפיסת מוסר מהותנית תאמר, למשל: השקר הוא רע, ואין המטרה מקדשת את האמצעים – לכן אסור לו לשקר. כלומר: הכלל המוסרי הספציפי נגזר משתי הנחות מוקדמות, שלהן תוכן ערכי מהותי. קאנט, לעומת זאת, יאמר, כי אותו אדם צריך לשאול את עצמו: האם התבונה מחייבת שכל בני האדם ינהגו כמוני באותה סיטואציה? אם, למשל, יבחר לשקר, יהיה עליו לנסח זאת כחוק כללי – 'לכל בני האדם מותר לשקר כדי לקדם אינטרסים אישיים שלהם' – ולבחון: אם התבונה מאשרת את החוק הכללי הזה, מותר לו לפעול על פיו; אם לאו, יהיה השקר פעולה לא-מוסרית, מפני שמבחינה פורמלית לא ניתן להצדיק את הפעולה לאורה של נורמה כללית.

אף שממבט ראשון אין נראה כל פגם בטענותיו, באמת יש בשתייהן – הן בטענה בדבר הבלעדיות של התבונה כמקור החוק, הן בטענה בדבר אופיו הפורמלי – סכנה גדולה. גם אם האידאות המוסריות של האדם האוטונומי זהות לחלוטין לאלו של האדם המאמין, מסביר רש"ר הירש, בכל זאת יש ביניהם פער עצום ומהותי. האדם המאמין רואה

ועל הפילוסופיה הגרמנית בפרט. הוא האב הפילוסופי של תרבות גרמניה.

ג. יוהן וולפגנג גתה (המאה ה'ט'), המחזאי והסופר, שיצירותיו – ובראשן המחזה על 'פאוסט-מפיסטו', בו ידובר בהמשך – קנו להן מקום בשורה הראשונה של פנתיאון התרבות הגרמני. הוא אבי האמנות הגרמנית.

שלושה אלה,⁴ בעולם הרעיוני ובמיתוסים שהעניקו לתרבות הגרמנית, דיחנו את הקרקע עליה צמח הנאציזם והופיעה השואה.

לותר: הכניעה הדתית לשטן

לותר מרד בכנסייה והצהיר שהיא מושחתת. ברם, הוא אף הציע תאולוגיה חדשה תמורת זו הישנה של הכנסייה.

הכנסייה, עם כל צביעותה וסילופיה, החזיקה, לפחות ברמה האידאולוגית, בדעה שהאדם הוא יצור בעל חירות, שיש כלפיו תביעה מוסרית, ושישועת נפשו תלויה בכך שיבחר בטוב. בא לותר והקשה: הלא עינינו הרואות כי הבטחת הישועה של המשיח הנוצרי אינה מתקיימת במציאות – בני אדם עדיין חיים בעולם רווי סבל וחטא! נראה אפוא, טען לותר, שהבטחה זו איננה רלוונטית בעולם הזה. בהווה, במציאות ההיסטורית, אין האדם בוחר באמת במעשיו, גופו איננו בידיו, ולכן אין משמעות לתביעה שיעשה טוב:

והרי אנו מאמינים שזו אמת שהא-ל צפה הכל מראש וקבע הכל לנצח... כן אנו חושבים שאין דבר המתרחש מחוץ לרצונו, ומכאן על התבונה להכיר בעובדה שאין רצון חופשי, לא לבני אדם ולא למלאכים...⁵

רק נשמתו של האדם יכולה להיפדות על ידי האמונה, ואת שכרה תקבל בעולם הבא, כשיגאלנה המשיח. המשיח, שבו מתגלם הא-ל לפי האמונה הנוצרית, איננו נוכח בעולמנו אליבא דלותר. מי, אם כן, שולט כאן, בעולם ההווה? על כך משיב לותר:

אנו מאמינים שהשטן הוא נסיך הארץ והוא אורב לממלכת ישו בכל כוחותיו... אין הוא מוכן לשחרר את האנשים שתפשם...⁶

עד כמה מרכזיים דברים אלה במשנתו של לותר – שאלה זו נתונה במחלוקת.⁷ אך לדברים שכותב אדם בעל סמכות כה גדולה, נודעת לעתים השפעה הרבה מעבר למשקל שנתן להם הוא עצמו כשכתבם. דבריו אלו של לותר משחררים את הנוצרי בן הכנסייה הלותרנית מאחריות מוסרית: אין הוא נתבע אלא לאמונה – שהיא כוח הנתון בנשמה, ולא בגוף; הגוף מצוי בתחום שלטונו של השטן, בכוח או בפועל.

4 וכמובן גם דמויות נוספות, דוגמת המוזיקאי וגנר והפילוסוף ניטשה – שעל שניהם ידובר להלן – ועוד אחרים.

5 מתוך ספרו של לותר, אי-קיום רצון חופשי, על פי תרגומה של ר' שכתר בספרה הנזכר בהערה 1, עמ' 34.

6 שם.

7 הם מתאימים בהחלט לטיפוס המצטייר מן הידוע לנו על הביוגרפיה שלו.

פאוסט נחשב ליצירה החשובה ביותר בגרמניה של העת החדשה, והוא זכה בה לפירושים בימתיים וספרותיים רבים מאוד וצוטט אינספור פעמים.

הברית בין השטן לאדם ביצירה פאוסט, המסמלת את הכמיהה העמוקה של האדם הגרמני לשחרור מוחלט מכל סוג של כבלים, מעשיים או מוסריים, ואת חלומו לצבור כוח בלתי-מוגבל, מחייבת אותו גם למסור את נפשו לשטן. אלא שכפי שראינו בקטע שצוטט בפתיחה, הנאצים ערכו המרה. הם חיו על פי הקוד של השטן, וציפו לקבל בתמורה כוח בלתי-מוגבל – ולשעה אכן חשו שזכו בו. אך הם לא מילאו את חלקו של פאוסט בברית. לא את נפשם הקריבו לשטן, כי אם את נפשם של מי שעצם קיומם סתר את כל אמונותיהם; של מי שבעצם חייהם, המבוססים על בחירה, על מוסר של טוב ורע, ועל אופטימיות שביסודה אמונה בשלטונו של האל הטוב בעולם, הכחישו והזימו את כל תפיסותיהם התרבותיות – את נפשם של היהודים.

הנאצים והקרבת היהודים לשטן

הופעתו של השטן בתרבות הנאצית והברית שנכרתה עמו אינן קשורות, לכאורה, ליהודים וליהדות. במבט ראשון ניתן לחשוב כי בחירת היהודי כקרבן הייתה שלב מאוחר מאוד בהתפתחות המיתוס הגרמני בהתגלמותו הנאצית. אך לאמתו של דבר, היהודים היו שם ברקע כל הזמן, והפיכתם לאובייקט מרכזי לשנאה, עד כדי השמדתם, אינה מקרית כלל ועיקר.

כנגד האמונה בשלטון השטן, הציג העם היהודי את האמונה בשלטון האל. אל מול הניהיליזם של השטן ושל התרבות הגרמנית, הציבו היהודים מוסר של מידות ומעשים. מי שהפך את אלטרנטיבת המוסר היהודי למאיימת ומשפיעה במיוחד היו דווקא יהודי גרמניה החילוניים, שהציעוהו לאומה הגרמנית בלא עטיפתו הלאומית-דתית. חלף מוסר המבוסס על התבונה, הציעה היהדות מוסר המבוסס על צלם א-לוהים, על אהבת האחר – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, יח); כנגד המוסר של העצמת האני עד כדי האלהתו וביטול האחר, ובייחוד ביטול הזר ושנאתו, הציבה היהדות חלופה של קבלת האחר ואהבתו – "ואהבתם את הגר" (דברים י', יט); אל מול הדטרמיניזם הפסימי הגרמני, הציגה היהדות חירות אופטימית. וכל תורת הערכים הזאת תווכה, כאמור, אל התרבות הגרמנית בעת החדשה, על ידי יהודים שחצו את הגשר, התערו בה, ולכאורה השפיעו עליה השפעה גדולה. הסרת הסממנים התרבותיים הלאומיים – מראה, לבוש, מנהג, דת ושפה – שברה את המחיצות ואפשרה את המפגש; אותה שעה הפך היהודי לאיום של ממש על תפיסות היסוד של תרבות גרמניה.

לכל תזה יש אנטיטזה. כל תרבות צריכה להתעמת עם האנטי-תרבות שלה. אך לא כל תרבות מייצגת שיטה כה מובהקת ורדיקלית והופכת לאבטיפוס תרבותי, כפי שקרה לתרבות הגרמנית. הנאציזם היה הגשמתה המלאה של תרבות שצמחה באווירה של שלטון השטן, של מוסר של משמעת לחוק פורמלי ושל שאיפות ניהיליסטיות קמאיות. במישור של הפסיכולוגיה הלאומית, היה הקיום הגרמני

באידאות אלו ערך מוחלט מכוח היותן מצוות האל, דרכיו או תארייו, על כן הוא מתבטל בפניהן ונשמע להן. האדם האוטונומי, לעומת זאת, אינו נאמן אלא לעצמו, קרי: לתבונתו. אדם שצריך גם לציית לצו המוסרי וגם לחוקק אותו, מצוי בסתירה מסוכנת; האני הופך למקור הסמכות הבלעדי, ובסופו של דבר יהפוך גם לתכלית הכול, והאדם יעבוד את עצמו, ולא יישמע לחוקיו.

זאת ועוד: הצגת החוק המוסרי כעיקרון פורמלי הופכת את המוסר לתורה שאין בה בני אדם – המוסר איננו החובה שיש לי כלפי הזולת, אלא החובה שיש לי, לכאורה, כלפי התבונה. לדידו של קאנט, הערך המוסרי העליון הוא המשמעת של האדם כלפי החוק שמחוקקת התבונה, יהא אשר יהא – שהרי מלכתחילה זהו חוק חסר תוכן.

מוסר נטול תוכן מוסרי ספציפי, חסר פנים ועיוור לבני אדם, שהאדם משמש בו גם כאל-המחוקק, מהווה תשתית מצוינת לטענתו של הצורך אייכמן ימ"ש, שהתבסס על קאנט באמרו בדברי ההגנה שלו: אני רק קיימתי חוקים! מובן שיש כאן סילוף: אייכמן הרי לא קיים את הדרישה לכלליות של החוק, שהרי תורת הגזע היא תורה בעלת תוכן מוסרי ספציפי, שאינו ניתן להכללה – אלא אם תאמר שכל עם יכול להסב את תורת הגזע כלפי אויבו, ולהסיק ממנה את המסקנות שהסיקו הנאצים... ובכל זאת, תרבות מוסרית שאיננה יודעת אנושיות מהי, שהחוק המוסרי שלה אינו כולל תכנים מסוימים, ושהאדם ממלא בה את תפקיד האל-כמקור המוסר, מצויה מרחק צעד אחד בלבד מן המעידה המוסרית הנוראה: שליט או שלטון שיטען כי הוא מייצג את התבונה האנושית במיטבה, ויחוקק חוק מעוות ומרושע. לכשתפגוש תרבות כזו – שאין לה בלמים אנושיים או מהותיים, כי הפילוסוף שלה סילק אותם – באותו שליט, מיד תישמע לו בחדווה, מתוך אמונה שבכך היא מקיימת את הציווי המוסרי המוחלט.

גתה: המיתוס של פאוסט

לותר שלל מן האדם את הבחירה החופשית ונתן את העולם הזה בידי השטן. קאנט הסיר את הבלמים המוסריים כאשר רוקן את המוסר מתוכן ומפנים. גתה, המחזאי, הפך את הרעיונות למיתוס.

במרכז המיתוס של גתה עומדת דמות היסטורית למחצה בשם פאוסט: מכשף או אלכימאי בן גרמניה של שלהי ימי הביניים, שהאגדה סיפרה כי מכר את נשמתו לשטן. גתה הפך את הדמות הטרגית של האגדה לסמל התרבות הגרמנית. איזה טעם נותר לו, לאדם החי בעולם מוגבל, שאין בו גאולה, על פי משנת לותר – אם לא להגשים את כל מאווייו ולצבור כוח ויכולת בלתי-מוגבלים? פאוסט מצא את הדרך – הוא כורת ברית עם מפיסטו, השטן, שכל עניינו למלא את העולם בניהיליזם וברשעות בהם הוא מאמין: מפיסטו ייתן לפאוסט את הכוח לעשות ככל העולה על רוחו, ובתמורה ימסור לו פאוסט את נפשו.⁹ המחזה על

9 המחזה הוא כמובן מורכב יותר, וכולל היבטים נוספים. כאן התמקדנו בתמונה המרכזית.

להשלים ללא התנגדות עם שלטונה של עדת פריצים זו, ואף לשמוח בו?¹³

על השורשים התרבותיים העמוקים שנשתרו מתחת לחזות הנאורה והתרבותית של האומה הגרמנית כבר עמדנו לעיל. הצלחתה של המנהיגות הנאצית בתפיסת השלטון בגרמניה איננה מתקבלת על הדעת אלא כהתגלמות של מעין 'דתיות שחורה', שהצליחה להגשים את משאלותיו הכמוסות של הרוב האזרחי הפסיבי. העולם כבר ידע מיני 'דתות שחורות' אשר מקדשות ערכים הפוכים כמו תאוה, רצח וכי"ב. אך בגרמניה הגיעה הדת השחורה לשלטון; חבורת המנוולים שעלתה לשלטון במדינה זכתה להערצה דווקא בשל אכזריותה, נכלוליותה, כוחניותה ושאר תכונותיה המעוותות.

המיתוס והפגניזם ופעולתם בגרמניה הנאצית

מיתוסים מייצגים, בין השאר, השלכות של כמיהות קולקטיביות, ועל כן הם מהווים כוח מניע בחיי התרבות והפוליטיקה של חברה. הופעתה של התנועה הלאומית הרומנטית בגרמניה של המאה ה"ט החזירה את התרבות הגרמנית לשורשיה הטבטוניים הקדומים.

מהו האתוס התרבותי של המיתוס הגרמני הקדום? לפי מיתוס זה, הכוח השליט בכל המציאות – ובכללה האלים – הנו הגורל, שהכול נקבע על ידו. כמו אצל לותר, גם במיתוס הגרמני שולטת תפיסה דטרמיניסטית קיצונית, השוללת את החירות, וממילא מבטלת את המוסר המבוסס עליה. המיתוס מאדיר את המלחמה והכוח, ואף מתאר את הלוחמים הגרמניים הנהרגים בשדה הקרב כקמים לתחייה ברוח האלים. העיסוק המועדף על הגרמני הוא אפוא המלחמה, המעניקה לו כבוד בחייו, ותחייה – לאחר מותו. תוארם העיקרי של האלים במיתולוגיה הגרמנית הוא 'לוחם אדיר'. ראש האלים הגרמני הוא אל מלחמה, המצטיין בשתלטנות ובתכונות, וחולש על סביבתו בכוח הזרוע ובכשפים.¹⁴

רבות מתכונותיו של אדם-העל עליו דיבר ניטשה מזכירות את ראש האלים במיתוס הגרמני-טבטוני.¹⁵ חשוב מכך: על פי תודעתו העצמית, ולפי דעת רוב בני עמו, מילא היטלר את תפקיד 'אודין', ראש האלים, כחלק ממהלך השיא של שיבת המיתוס הגרמני אל המציאות. הנאצים, מראשיהם ועד אחרון חייליהם, התאפיינו באכזריות (גם כלפי גרמנים שבגדו או סטו), נקמנות, כבוד, כחש ומרמה ועוד – הן התכונות המועלות על נס במיתוס הגרמני. חלק מראשי ההנהגה הנאצית אף זיהו עצמם בפירוש עם דמויות במיתוס הגרמני: את זיהוי היטלר עם אודין כבר הזכרנו; גרינג השתוי דמיין שהוא ראש שבט גרמני, והיה מרקד על

בצד הקיום היהודי מצב בלתי-נסבל עבור הגרמני. במישור הסמלי-מיתי, ניתן היה לקיים את הרעיון של הקרבת הנפש לשטן כדי לזכות בבריתו על ידי הקמת 'במת אושוויץ' והקרבת היהודים – שהרי איזה קרבן רצוי יותר לפני השטן ממי שמייצג בעולם את האנטיתזה שלו?!

ניטשה וגנר

להתפתחותה של ממלכת השטן הנאצית הרימו תרומה ידועה גם הפילוסוף המפורסם ניטשה והמלחין וגנר.

ניטשה השלים את התהליך שקאנט החל ולא כילה. הוא השלים את 'הריגתו' של הא-ל,¹⁶ דהיינו: של כל ערך מוחלט ומוסר חיצוני. הוא המשיך בחיסולם של צללי הא-ל – קרי: הערכים והאמונות שהמשיכו ללוות את התרבות גם לאחר שוויתרה על הדת, דוגמת מוסר, צדק וצו מוחלט – ועודד את החזרה לערכים הפגניים שקדמו לתרבות המערבית אשר קלקלה את האדם האירופי בהשפעתה היודו-נוצרית, ערכים של אדם-על, שהוא עצמו אל: יצירתיות, חירות, הגשמה עצמית, כוח, כבוד וכי"ב.¹⁷

ניטשה העריץ את וגנר, מפני שהלה הבין היטב את הנקודה האחרונה. ביצירתו, הסוטה מהמסורת המוזיקלית הקלסית של בך, מוצרט, בטהובן ודומיהם, חזר וגנר לחגיגות, לטקסים ולמיתוסים של השבטים הגרמניים הקדמונים, אשר ביטאו שלהוב ושחרור יצרים, כוח, עוצמה, פאר והדר לאומיים.

המיתוס הגרמני הקדום, שאבק נוצרי וקליפה יהודית התישו את כוחו והרדימוהו, אך לא המיתוהו, קם לתחייה ברוח שהפיחו בו גתה, ניטשה, וגנר וחבריהם, עד הגיעו לשיאו המרושע והברוטלי בדמותו של הרייך השלישי.

ב. 'הדת הנאצית'

שלטון הדת השחורה

מי עמד בראש ההיררכיה של השלטון הנאצי?

מחקרים רבים¹² מראים כי בגרמניה הנאצית שלטה חבורת אנשים שהיו נחשבים, לפי כל אמת מידה תרבותית שמחוץ להקשר הנאצי, לגנסטרים, סוטים או מטורפים. היטלר ימ"ש היה מגלומן ופרנואיד כאחד, סוטה מין וסדיסט, האמין ברפואות אליל והשתמש בסמים. שטרייכר ימ"ש, עורך הדר-שטירמר, היה סוטה ברמה פתולוגית, אלים ובעל אישיות אינפנטילית. גרינג ימ"ש היה אלכוהוליסט, קיים טקסי דת פגניים, ובנה לו טירות ענק, אותן ריהט בחפצי אמנות ובתכשיטים ששדד. אפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה, אך איני רוצה להלאותכם בתיאורים של החבורה המרושעת והמנוולת הזו. השאלה העולה מאליה היא: כיצד יכלה אומה בת שמונים מיליון נפש, נאורה ותרבותית לכאורה,

13 ראה שם, עמ' 15.

14 על פי שם, עמ' 224-223.

15 בכתיבתו המורכבת של ניטשה סתירות רבות, ודבריי כאן אינם ממצים את תפיסתו. ניסיתי לשקף רק את החלק של דבריו המצטרף למוהל הכללי של התרבות הגרמנית, ואשר השפיע עליה ביותר.

10 על פי חיבורו 'כה אמר זרתוסטרא'.

11 שם, וגם בספרו 'הרצון לעוצמה'.

12 בדיון דלהלן נעזרתי בספרו של שלמה גיורא שהם, **אנטישמיות: ואלהאלה, גלגלת אושוויץ**, תל אביב 1992, ובמקורות הרבים שהביא שם.

שולחנות בריקוד מלחמה טבטוני; והימלר ימ"ש ראה עצמו
אף הוא כדמות גרמנית נודעת – היינריך צייד הדורסנים.¹⁶

אכן 'ממלכת השטן'

הקביעה כי הרייך השלישי הוא ממלכת השטן הוצגה
בשיעורים הקודמים מנקודת מבט היסטוריוסופית
ותאולוגית. כעת אנו רואים, שהקשר לשטן משקף באופן
הולם ומדויק את התודעה העצמית של התרבות הנאצית,
שלה שורשים עמוקים ועתיקים הן במיתוס הגרמני הקדום
הפגני הן בנקודות הציון המרכזיות של התפתחות התרבות
הנאצית – משנתו התאולוגית של לותר, הפילוסופיה של
קאנט וניטשה, המוזיקה של וגנר והספרות של גתה.

יש להדגיש כי ההתייחסות לרשימה זו כאל מקורות של
הנאציזם אינה מבוססת כלל על הטענה שכולם היו
אנטישמיים. לותר ווגנר אכן היו אנטישמים מרושעים. אשר
לקאנט, ניטשה וגתה – כאן המצב מסובך יותר. אך לא זה
העיקר. העיקר הוא שכולם 'הרימו את תרומתם' ליצירת
הטיפוס הגרמני שמוסרו הנו מוסר השטן; הלה כבר מצא לו
את קרבנו האולטימטיבי – את היהודי.

לפרספקטיבה שהצענו בשיעור זה יש חשיבות רבה להבנת
הטענה כי לפנינו התגלות של השטן. השטן לא כפה עצמו
על גרמניה, ולא התרגשה עליה איזו השתלטות של כוחות
מיתולוגיים. גרמניה כרתה ברית עם השטן מפני שבחירה
בכך, ומפני שמצאה לה אינטרסים משותפים עמו. היא
קיימה סימביוזה עמוקה עם אידאת השטן ועם הכוחות
השטניים שבמציאות. בכך הפכה עצמה לממלכת השטן:
ממלכה שבראשה עומד השטן, ושערכיו – הם ערכיה.

אנו, היהודים, מצאנו עצמנו הקרבנות העיקריים של
התפתחות נוראה זו.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא ננסה להעמיק את הבנתנו בדבר מהותו של
הרוע האידאליסטי – 'רוע לשם רוע' – כפי שנתפס גם
בעיני מי שפעלו על פיו, ונשתדל בע"ה להתחיל להבין מה
מקומו של הרוע השטני הזה בעולמו של הקב"ה.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שולוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* ***** *

16 דרך אגב, אגדת העם הגרמנית אינה שונה במידה רבה מהמיתוס. אגדות
האחים גרים, שחלקן מפורסם ביותר, גדושות אלימות, סדיזם ורשעות
לאין שיעור.

שיעור 4: מבט על הרוע הנאצי ויחסו להשמדת יהדות אירופה

א. האומנם קיים 'רוע לשם רוע'?

רוע לשם רוע – בחינה סמנטית

בשיעור הפתיחה כתבנו כי בשואה הופיע רוע שההיקף, האינטנסיביות והזדוניות שבו היו חידוש ב'היסטוריה של הרוע'. טענו כי היה זה 'רוע לשם רוע'; לא רוע אינטרסנטי או אופורטוניסטי, אלא רוע אידאליסטי. מתוך כך באנו אל הטענה כי לפנינו התגלות של רוע שטני, שזו בדיוק משמעותו: אין הוא כוח המשמש ברשותו של אידאל אחר, אלא זו מהותו – שהוא מעוניין להרע.

הראינו גם שההיגד 'פלוני רוצה לעשות רע' הוא בעייתי לא רק מנקודת מבט תאורטית, אלא גם מתוך עיון בסמנטיקה של המושגים. המילה 'טוב' מציינת בשפה דברים שהאדם המשתמש בה חושב שנוכח וראוי לעשותם, והמילה 'רע' – את ההפך. מכאן שאיני יכול לרצות לעשות דבר שאני מאמין שהוא באמת רע. ייתכן שאני אומר כי ברצוני לעשות 'רע' לפי דעתי של פלוני או 'רע' לפי הדעה המקובלת, אך מושא רצוני חייב להיות טוב לפי דעתי, שכן אבסורד הוא לרצות לעשות את מה שאני חושב כי אין לעשותו (כלומר: שהוא רע).

האומנם עשו הנאצים רע מנקודת מבטם הם – כלומר: הם רצו ברע לפי תודעתם העצמית – או שמא רצו ברע רק לפי תפיסות עולם אחרות, אך לפי תפיסת עולמם הם פעלו לטוב? לבידור שאלה זו יוקדש חלקו הראשון של השיעור.

פרדוקס הרע ואי-הידיעה – בעקבות סוקרטס

בדיאלוג "פרוטגורס" טוען סוקרטס כי כל מעשה רע הנו תוצאה של אי-ידיעת הטוב, כלומר: אדם עושה רע מפני שאינו יודע שהמעשה הוא אכן רע; לו ידע האדם שהמעשה הוא רע – לא היה עושה אותו.

טענה זו מתקשרת לבעיית 'חולשת הרצון': האם ייתכן שרצון חלש הוא הגורם למעשה הרע? האם ייתכן מצב בו אני יודע באופן החלטי כי המעשה שאני עתיד לעשות הוא רע, ואני עושה אותו רק מחמת חולשת רצוני להישמע להכרתי? לדעת סוקרטס, מצב כזה הוא בלתי-אפשרי. נבהיר את עמדתו באמצעות טיעון שמעלה הרב דסלר, המסביר באחת משיחותיו (מכתב מאליהו, קונטרס הבחירה, עמ' 111) כי המעשן, בנטלו סיגריה, בוודאי איננו חושב שהעישון רע. ייתכן אפילו שהוא יודע באופן כללי כי הדבר רע, אך ברגע העישון עצמו הוא מוצא לו תירוצים: 'זה לא כל כך נורא', 'יש לזה גם יתרונות' וכו'. לו ידע המעשן ידיעה ודאית וממשית, ברגע ההחלטה לקחת סיגריה, מה הם נזקי העישון עבורו – לא היה מעשן. מכאן רוצה הרב דסלר

ללמד, שאם נכיר את הדברים הרעים היכרות חדה וברורה, לא נעשה אותם. זוהי בעצם טענתו הקלסית של סוקרטס: העושה רע איננו יודע את הרע. נמצא שלפי דעתו, רע זדוני איננו קיים, שכן המודע לרוע מודעות מוחלטת – לא ייתכן שיעשה אותו.

ברם, אפילו נניח שטענתו של סוקרטס קיצונית מדי, ולפעמים תורם למעשה הרע גם רצון חלש, הרי מכל מקום, אין כאן רע זדוני. אם נעמת את העושה מחמת חולשת הרצון עם מעשהו – הוא לא יעמוד מאחוריו: הוא יאמר שנכשל, שהוא מצטער או שיש לו נקיפות מצפון. מצד שני, העושה רע מחמת טעות (חוסר ידיעה), יהיה מוכן להגן אידאולוגית על הרע שעשה; גם אם לפי דעתנו הוא טועה, הרי מנקודת ראותו אין הוא רע, וכוונתו הייתה לטובה.

הבנת הטיעון הזה מעמידה אותנו בפני הפרדוקס של הרוע. נקדים ונקבע, כי המשמעות העיקרית של הרוע טמונה בכוונת העושה: מעשה ייחשב כמעשה רע רק אם קדמה לו כוונה להרע; מעשה שאין מאחוריו כוונה רעה אך הביא לתוצאה רעה – אינו מעשה רע. קביעה זו ברורה ביחס למעשים שאין מאחוריהם רצון מכוון, כגון דברים שנעשו בשוגג או באונס. אך מה באשר למצבים המכוונים בתלמוד "אומר מותר" (מכות ט"א, ועיי' שם)? האם מחשבתו של אדם כי המעשה שהוא עושה הוא טוב, משחררת אותו מאשמת מעשהו הרע?

אם נתמקד בכוונה, לכאורה התשובה חיובית. הבה נחשוב לרגע על הרוצח האידאליסטי (כגון רוצח פוליטי). הוא טוען: רצחתי את פלוני כי חשבתי שטוב לעשות כן. ייתכן שאינך מסכים עמו, וייתכן שהחברה כולה אינה יכולה להסכים עמו; ייתכן גם שהוא מסוכן, ושאסור לתת לכל אחד לעשות כרצונו רק מפני שהוא סבור כי רצונו טוב. אך מנקודת ראותו, ומנקודת הראות האובייקטיבית של הכוונה – האם אותו רוצח הוא רשע? האם נכון לכלול אדם שמתכוון לעשות טוב בקטגוריה 'רשע'? האם מי שמנקודת ראותו עושה טוב לעם, לחברה או לאנושות הוא רשע? הלוא הוא נתכוון לטוב, ומנקודת מבטו אף עשה טוב.

התוצאה ההגיונית של מהלך מחשבתי זה היא פרדוקס ואבסורד גם יחד. זהו פרדוקס, מפני שלכאורה נוכחנו לדעת כי הרשע אינו רשע, כלומר: אותו אדם שאנו מייחסים לו רשעה, במובן של עשיית רוע בזדון, איננו יכול להיות כזה מעצם ההגדרה של רשע – וזוהי סתירה. זהו אבסורד, מפני שמבחינה מוסרית איננו יכולים לשאת את המחשבה שהאדם האכזרי, האלים, המתעלל, המכה, ההורג – איננו באמת רשע, מפני שלפי דעתו הוא עושה טוב! אנו זקוקים למונח 'רשע' מבחינה מוסרית, מפני שהוא מגדיר עבורנו את הטוב ואת הרע; הוא מהווה את המטרה של מאבקנו

של אי-ידיעת הטוב, אלא הוא עימות מכון ומודע עם אותו טוב, בניסיון לחסלו.

טענות 'ההגנה' כלפי 'ההאשמה ב'רוע לשם רוע'

ניתן לטעון: הנאצי ברחוב האמין בדימויים שיצרה התעמולה הנאצית על אודות היהודים. אולי יותר מזה: שמא האמינו היטלר וחבר מרעיו עצמם בשקרים שפזרו על היהודים. כידוע, היטלר, ובעקבותיו התעמולה שלו, הרבו להשתמש בדימויים פתולוגיים, ודיברו על היהודים כעל חיידיקים טפילים, המהווים סכנה לאנושות כולה. אם הם, או מי ששוכנע מהם, האמין שכך אכן פני הדברים, כי אז ייתכן, לכאורה, שמנקודת מבטם הם מילאו שליחות אידאליסטית. אם באמת האמינו הנאצים באמיתות הפרוטוקולים של זקני ציון, אותם חזרו וציטטו – שמא סברו כי בפתרון הסופי הם ממלאים שליחות אידאליסטית של הצלת העולם ממשימת השתלטות זדונית (כפי שאכן טענו כמה מראשי המערכת הנאצית במשפטי נירנברג).

מה נאמר לנאצי שיטען כי האמין בכך? אם נאמר לו שזהו שקר גס, יוכל להתגונן בטענה כי גם אם אמנם כך הדבר – הוא לא ידע זאת או לא יכול היה לדעת זאת, ואם כן, אין מעשיו מעשי רשעה אלא טעות שבתום לב. ואפילו ברור לנו שמנקודת ראות משפטית אין זו טענת הגנה – כלום יש טיעון מוסרי או עובדתי המפריך אותה? אין ספק שלתעמולה הנאצית היה תפקיד ניכר בעיצוב דעת הקהל – אך האם חולשה שמגלים אנשים בביקורתם כלפי המידע שהם מקבלים הופכת אותם לרשעים, או שמא לטועים בלבד?²

הנחש השיאני ואכל (בראשית ג', יג)

...וכיון שראו מלאכי השרת אמרו: אם אין אנו באים בעצה על אדם שיחטא לפני בוראו, אין אנו יכולין בו. והיה סמאל השר הגדול שבשמים... לקח את הכת שלו וירד, וראה כל הבריות שברא הקדוש ברוך הוא, ולא מצא חכם להרע כנחש, שנאמר 'והנחש היה ערום מכל חית השדה' (בראשית ג', א), והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו... משל למה הדבר דומה? לאדם שיש בו רוח רעה, וכל המעשים שהוא עושה וכל הדברים שהוא מדבר – מדעתו הוא מדבר! והלא אינו עושה אלא מדעת רוח רעה שיש עליו! כך הנחש, כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדבר, לא דבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל

(פרקי דרבי אליעזר פרק יג).

מה ביקש המדרש לבטא בדמותו את הנחש לגמל, ואת סמאל – שמו של השטן – לרוכבו? ברצוני להציע פירוש לקריאה החז"לית של מעשה גן עדן לאור דברינו.

2 גם אנו סופגים דימויים שקריים רבים ממקורות שונים: התקשורת, השלטון ועוד. האם אנו מוגנים מפני טעות בשיקול הדעת המוסרי? כלום יכול כל אחד לומר בוודאות כי יש לו תמונה אמיתית של המציאות, המבטיחה את תום שיקול הדעת שלו?

המוסרי, ולכן הוא אחד מאבני הבניין החשובות של כל תפיסה מוסרית.

הקדמונים לא נקלעו לבעיה זו, מפני שהם הניחו שהאמת המוסרית ניתנת לידיעה מוחלטת – בין אם לפי התפיסה האפלטונית כי קיימות אידאות מוחלטות, הניתנות להכרה, של טוב וצדק, ובין אם לפי התפיסה האריסטוטלית של שכל, משכיל ומושכל, לפיה כל ידיעה היא התאחדות של התבונה (הכוח המשכיל) עם השכל הפועל, שהוא שפע השופע מאת הא-ל. הרמב"ם, למשל, אימץ את התפיסה השנייה, ובהתאם לכך הגדיר את היצר הרע כדמיון, דהיינו, כהסקת מסקנה מטפיזית/מוסרית שאינה נאמנה לשכל; לדידו, כל רע הוא תוצאה של פעילות על פי הדמיון, ולא על פי השכל.¹ אבל עברנו, שאין לנו מטפיזיקה של ידיעה מוחלטת (משום סוג שהוא), ואנו מפקפקים בכל הכרזה על ידיעה ודאית, מציב פרדוקס הידיעה אתגר בפני כל עמדה מוסרית שהיא. אם הרשע בעיניי הוא צדיק בעיניו – מפני שלפי מושגיו שלו, המעשה הרע אינו רע אלא טוב – כיצד ניתן לדונו כרשע? ייתכן אדם ששגג, טעה או אף נכשל – אך לא רשע, העושה רע בזדון.

ניתן להתמודד עם טענה זו בדרכים שונות. תגובה אחת, אותה נכנה 'תפיסה מוסרית תמימה', תאמר כי האמונה בערכים מוסריים יסודיים, אף שאינה ניתנת להוכחה, היא משכנעת וודאית עבור מי שמאמין בה, ואחד ההיבטים המרכזיים שלה הוא המאבק נגד מי שפועל כנגד אותם ערכים. אדם המאמין בקדושת החיים כערך מוסרי, יילחם נגד אלימות ורצח גם אם אין לו הוכחה מטפיזית לצדקת אמונתו, שהרי, לפי עמדה זו, זוהי בדיוק משמעותו של המוסר: שכנוע פנימי בערכים, המחייב פעולה במציאות להגשמתם או למניעת פעולה הפוגעת בהם. הרשע האומר לרע טוב, אינו נהיה פחות רשע רק מפני שאיני יכול להוכיח במופת את האמת שבטוב שלי.

תיתכן תפיסה שתקבל באופן עקרוני את הטענה שלמעלה ותסיק מכך 'פלורליזם מוסרי', דהיינו, קבלה של עמדות מוסריות שונות ומנוגדות, או בלשון אחרת: הכרה במציאותן של תפיסות שונות בדבר תוכנם של הטוב והרע. על מנת למנוע השתוללות אנרכיסטית, קובעת החברה, לפי שיטה זו, מערכת של חוקים מינימליים, קרי: מערכת חוקים שבסיסה המוסרי הוקטן עד כדי איפוס, והיא שואפת ליצור סדרי חברה תקינים על בסיס מדיני/חברתי א-מוסרי, תוך התאמה, פחות או יותר, לעקרון הנזק הליברלי שהציע ג'ס מיל, לפיו מותר לאדם לעשות ככל העולה על רוחו, ובלבד שלא יפגע בזולתו.

ברם, התבוננות ברוע הנאצי עשויה להוביל אותנו לכיוון מחשבה שונה לחלוטין. הנאצים רצחו יהודים לא מפני שחשבו שהדבר טוב, כי אם על אף שידעו שהוא רע – כיוון שחפצו ברע לשמו. אין זה רוע הנובע מחוסר ידיעה, מטעות או ממחלוקת על ערכים; זהו רע המודע לעצמו. אם כנים דברינו, כי אז טעה סוקרטס. יש בעולם רע שאיננו תוצאה

1 ראה למשל מורה הנבוכים חלק ב פרק יב, ובמקומות רבים נוספים.

מדי פעם. בגרמניה הנאצית הוא קנה לעצמו את השלטון על החברה ועל האישיות.

ב. אכן קיים 'רוע לשם רוע'

הטלת האשמה

מדוע האשים ה' את אדם וחוה? הלא הם הוטעו! הרי הנחש סיפר לחוה סיפור מבלבל! דומני שהתשובה פשוטה, ובה טמונה משמעות הסיפור: ה' אסר על האדם לאכול – והוא הרי מכיר את ה' ויודע אותו. הוזה אומר: יש לאדם – לאדם באשר הוא אדם – הידיעה הבטוחה והמספקת של הטוב; ואם סטה אחר כך, הרי זה רק ממנו ובו. המנגנונים השונים המאפשרים מבחינה פסיכולוגית וסוציולוגית את המרי ואת החטא, אינם יוצרים הצדקה או הגנה אמיתיות. התורה רוצה לומר לנו באופן כללי: אדם ביסודו יודע מהו הטוב, מה מותר ומה אסור; ואם אחר כך התפתה להאמין לשקר, לתעמולה או לדמיונות שלו עצמו – הוא נושא באחריות מלאה. התעמולה אינה כופה עצמה על האדם. הוא הבוחר אם להישמע לה או להיות נאמן להכרתו והרגשתו.

גם הימצאותו של אדם בתוך תרבות מסוימת אינה כופה אותו להשתעבד לה ולעמדותיה. אחת הראיות לכך היא תופעת חסידי אומות העולם: בכל זאת, יש בתוך הסיפור הזה אנשים שלא שכחו מה מותר ומה אסור; הם לא שכחו מהו אדם, מהו מוסר ומה הם טוב ורע. אין זה מפני שלא ספגו תעמולה או מפני שלא היו חלק מהתרבות. הם פשוט בחרו בטוב למרות הכול.⁵

השקר שב'הגנת הטעות האידאולוגית'

הקריאה בפרשת חטא אדם וחוה הראתה לנו, שהאדם אינו יכול להתחמק מאחריותו לחטא בטענת "הנחש השיאני", לאמור: 'הגנת הטעות האידאולוגית' אינה תקפה לפני ה'. קביעה זו נכונה לגבי כל אדם חוטא, אפילו התפתה באמת לפיתוי האידאולוגי של הנחש. אך במקרה הנאצי, דומני שהדיון הזה אינו רלוונטי, מפני שטענת הנאצי 'מילאתי שליחות אידאליסטית' אינה אלא שקר וסילוף. טענת 'ההגנה' כאילו השמדת היהודים נעשתה מתוך אמונה שהם סכנה לעולם, אינה אלא התלבשות מודעת, ברמה זו או אחרת, במחלצות של מרמה וכחש. אמנה כמה ראיות עובדתיות התומכות בטענת:

א. **המאבק נגד היהדות.** הנאצים לא עסקו רק בהשמדה פיזית, כאילו מדובר בהשמדת חיידקים גרידא. לא פחות מההשמדה הפיזית של היהודים, רצו הנאצים להשמיד את היהדות. חילול ספרי תורה וחפצי קדושה ושִׁרְפַת ספרי קודש במאות ואולי באלפי מקומות; ביזוי בתי הכנסת ושימוש מכוון בהם כמקומות רצח ופוגרומים; ההתנכלות לרבנים ואדמו"רים ורדיפתם; איסור קיומם של טקסים וחיים דתיים והענישה על כך – כל אלה

מה טוען הנחש כשהוא משכנע את האישה לאכול מפרי עץ הדעת טוב ורע ולעבור על מצוות ה'? "כִּי יֵדַע אֶת-לֵהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֵל-לֵהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע" (בראשית ג', ה), כלומר: ה' רק מפחד מכם; לאיסור אין שום תכלית טובה, הוא מונע מפחד; אבל אתם יכולים להתגבר, ולאכול, ולהתחרות עמו. קבלת האיסור היא בבחינת 'מוסר של עבדים',³ לאמור: הוא נועד להגן על המצווה, מחמת פחדיו וחולשותיו. אך עלינו לשאול: מה מניע את הנחש? הרי הוא יודע את האמת? מדוע הוא אומר לאישה דברים שכאלה? ואם תאמר: הנחש ממלא את שליחותו של ה' לנסות את האדם – אם כן, מדוע הענישו ה' לבסוף?

התשובה של חז"ל מפרידה בין הנחש לבין משלחו – סמאל. האינטרס של סמאל הוא לעשות רע – בהקשר המקראי: לגרום למרד בקב"ה. סמאל – קרי: הרצון להרע עצמו – הוא הרוכב, המוביל. אך הוא זקוק לתועמלנים, דהיינו: למי שיספקו הצדקות ודימויים מתאימים, שיקלו על האדם לחטוא. הדברים שאומר הנחש אינם כל הסיפור. הם התעמולה המאפשרת את החטא, אך לא מהות החטא. בהמשך מדגישה התורה שני היבטים של מקורות החטא:

וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תֹאֲמָה הוּא לְעֵינַיִם

(שם, ו).

הדמיון שהחטא טוב הוא תוצאה של תעמולת הנחש; אך התאוה היא מקורית משל האישה.

באנלוגיה סוציולוגית לסיפור הנאצי, היטלר הוא הרוכב: הרצון לעשות רע, להילחם בא-ל. ומיהו הרכוב? אלו הם גבלס וסטרייכר ורוזנברג ושאר חבר מרעיו ימ"ש, הנחשים המייצרים את הדימויים וההצדקות המתאימים. אמנם ההפרדה בין היטלר לבין התועמלנים והאידאולוגים, ובין כל אלה לבין האזרח הגרמני, נכונה רק לשם ההמחשה וההמשלה. במציאות, היסוד 'ההיטלרי' המרושע פעל אצל כל אחד ברמה שונה של דומיננטיות, כשם שגם היטלר נתפס בתעמולה שלו עצמו.

מדוע לא נזכר סמאל בסיפור המקראי לפי פשוטו? נראה כי הגורם המרושע קיים בדרך כלל רק מתחת לפני השטח, ואינו פורץ למישור הנגלה. הוא מצוי מתחת לסף ההכרה ולסף התרבות. הרע המצוי והנפוץ נתפס בדרך כלל כשילוב של התאוה – או באופן רחב יותר: יצרים, אינטרסים ודחפים אחרים – עם תפיסות מוטעות או שקרים, שמקורם בדמיונו או בגורמים חיצוניים.⁴ הופעתו הגלויה של סמאל הרוכב היא התגלות של היסוד העמוק של הרוע – של הרצון להילחם בטוב עצמו, בא-לוהים. זוהי הופעת הצד האחר של המציאות. במהלך ההיסטוריה מציץ סמאל

3 מונח אותו טבע ניטשה בדיונו על המוסר. משמעותו: מוסר שנוגד בתרבות חלשה, שמתוך שאין לה העוצמה להתמודד, היא מפתחת תורת מוסר שמעניקה הצדקה והגנה לחולשתה על ידי העמדת ערכים כמו חמלה, רחמים, חסד, ענווה וכיוצא באלו, אשר תובעים מהאדם ויתור, הכנעה והוצאה לפועל של כוחות אחרים האופייניים למצבו החלש.

4 לפי הרמב"ם: שילוב הכוח המדמה עם החומר (ראה מורה הנבוכים שם, וכן חלק ב פרק ל).

5 בכוונתי להקדיש בע"ה שיעור שלם לסוגיית חסידי אומות העולם, לכן אסתפק כאן בהערה קצרה זו.

העובדות הללו, יחד עם עובדות נוספות שלא הזכרתי כאן, מצטרפות לתמונה כוללת: ההכרעה בעד ההשמדה, העינויים וההשפלה, לא נעשתה מפני שהנאצים סברו שהם עושים מעשה נעלה עבור האנושות, אלא למרות ידיעתם כי מדובר במעשים רעים. הם עשו הרבה כדי להקל מעליהם את העול המוסרי ולהקטין את הבושה ורגשות האשם – ובדרך כלל גם 'הצליחו'.

מעמדן של המילים 'טוב' ו'רע' בז'רגון הנאצי

מסתבר שהנאצי לא היה אומר: 'אני עושה רע'. אלא שבהקשר התרבותי-אידאולוגי של הרייך השלישי, התרוקנו המילים 'טוב' ו'רע' מתוכנן הרגיל בשפה, ואיבדו את משמעותן. ההיגד 'אני עושה טוב' לא הובן עוד במשמע ערכי, קרי: אני פועל למען ערך חיובי, למען אידאה נעלה, למען הזולת וכדומה. למילים לא נותר אלא ערך סוגסטיבי בלבד – 'זה טוב' משמעו: יפה עשית כך, שהרי זו דרכה של המפלגה, של הפיהרר וכו', ועליך להשלים זאת. המונח 'טוב' גם הפך אינסטרומנטלי לחלוטין – 'טוב' למטרות ההשמדה או המלחמה – ואיבד את הוראתו המוחלטת והערכית. לפיכך גם לא הייתה ההשמדה רעה במונחי גרמניה הנאצית, שהרי גם המילה 'רע' איבדה את הקונוטציה המוסרית שלה.

ג. הסיבה האמתית להשמדה

האיום היהודי האמתי

על התפיסות המוסריות-ערכיות של התרבות הגרמנית אשר קדמו להשמדה דיברנו בשיעור שעבר. ראינו כי התרבות היהודית, על השקפת עולמה ואמונותיה, ניצבה כאנטיתזה לאידאולוגיה הנאצית ולתרבות הגרמנית שקדמה לה ושהייתה הקרקע ממנה צמחה. דווקא חולשתו של העם היהודי העצימה את הביקורת שהפנה עצם קיומו כלפי האידאולוגיה הנאצית. אל מול הברית עם השטן, חי העם היהודי בברית עם א-לוהים; כנגד שלילת המוסר, שאפה היהדות לקיום מוסרי אידאלי; לעומת השאיפה לעוצמה ושלילת הצדק והחסד כעקרונות מכוונים, העמידו היהודים תרבות שאין לה כל עוצמה, אך היא שואפת לצדקה וחסד.

העם היהודי נידון להשמדה, מפני שהדוגמה היהודית סתרה את עקרונות היסוד של האידאולוגיה הנאצית. ואת העם היהודי צריך היה להשפיל ולדכא, כדי שתהיה לנאצים 'הוכחה לכאורה' לעצמם, שהעם היהודי איננו באמת מוסרי, אנושי ורוחני כפי שנראה להם. לשון אחר, הנאצים ראו הכרח להשמיד את היהודים לא מפני שחשבו כי הם רעים, אלא מהסיבה ההפוכה: מפני שידעו שהיהודים באמת טובים, ומשום שהטוב שלהם סתר את הרצון לעוצמה בלתי-מוגבלת ואת השאיפה לשחרור מכל הגבלה מוסרית והפריע למימושם. וכיוון שחיסול פוליטי לא יספיק, שהרי כוחה של היהדות לא נקנה לה עקב מעמדה המדיני, לא נותרה אלא הברירה של החיסול המוחלט.

מוכיחים שהנאצים לא חשבו על היהודים באמת כעל חיידיקים. חיידיקים הורגים, וחסל! הם יצאו להשמיד תרבות של אמונה ומוסר – דבר שאינו מתיישב כלל לא עם ההצדקה הפוליטית (הפרוטוקולים של זקני ציון) ולא עם ההצדקה הפתולוגית (חיידיקים).

ב. **דה-הומניזציה.** לו היו היהודים איום פיזי או פוליטי גרידא, די היה בהשמדתם. אך הנאצים לא הסתפקו בכך. להשמדה קדם תהליך ארוך ומדוקדק של דה-הומניזציה, כלומר: של ניסיון להפוך את היהודים לתת-אדם. אם היהודים הם כבר תת-אדם, וזו הסיבה שהורגים אותם – מדוע צריך להפוך אותם לכאלה באמצעי כפייה נוראיים? חיידיק אין צורך להפוך לחיידיק. מה ביקשו הגרמנים להוכיח כשניסו לבחון היכן כלה כוח אנוש להיות אנושי? אין זאת, אלא שאצילותם וגבורתם המוסרית של היהודים סתרו את ההצדקות של הנאצים והתריסו כנגדן, וכדי להקל על עצמם הצטרכו הללו לנסות להפוך את היהודי לאבק אדם, שאינו ראוי לכבוד אדם.

ג. **שיתוף הפעולה.** היו דנרט, הזונדר-קומנדו, הקאפוס ויתר תפקידי שיתוף הפעולה שיצרו הנאצים – לשם מה נועדו? היסטוריונים מדגישים בעיקר את מרכיבי הערמה והניצול שבאסטרטגיה 'ארגונית' זו, אשר הקלה על הנאצים לבצע את מזימותיהם על ידי הקטנת ההתנגדות והצורך בהסוואה. אלא שבמקרים רבים מאוד אין הסבר זה מספק. מה היו, אם כן, מטרותיהם הנוספות של תפקידים אלו? ובכן, בממד אחד, הרחיק שיתוף הפעולה את הנאצים פעמים רבות ממגע ישיר עם ההרג, ובכך הקל על מצפונם. בממד עמוק יותר, טיהר שיתוף הפעולה את הנאצים, על פי דעתם המעוותת, מרגשות האשם שהם אכן חשו: אם היהודים שותפים למעשינו, אין הם יכולים להאשים אותנו ברוע באופן חד-צדדי, ויותר מכך – שמא אין כאן בכלל רע...

ד. **ההסתרה.** מובן שהסתרת הפשעים, השקרים שהפיצו בעולם והעלמת הראיות השיטתית נבעו מפחדם של הנאצים מפני העולם ומרצונם שלא יפריע. אבל גם להתנהגות זו יש היבט נוסף, עמוק יותר: תעשיית ההסתרה הגרמנית נועדה להסתיר את הנעשה לא רק מעיני העולם, אלא גם מעיני עצמם; גם הם עצמם רוצים היו שלא לדעת, שלא לזכור, להתכחש למה שנעשה. המניע העמוק של ההסתרה הוא הבושה.

ה. **המפגש הממשי.** מטבע הדברים, חיו הנאצים בגרמניה עם יהודים ולידם, הן לפני המלחמה הן במהלכה. הם לא יכלו שלא לפגוש אותם – על אנושיותם, על ילדיהם, על מעלותיהם וחסרונותיהם. מערכות היחסים המורכבות שנקשרו בין הרוצחים ובין הקרבנות באלפים רבים של מקרים, אינם כאלה שבין אדם לחיידיק או לפושע בינלאומי. אלה מערכות יחסים בין בני אדם. למרות זאת, ההשמדה המשיכה, מפני שהרוע גבר – למעט מקרים בודדים בהם שכנע המפגש האנושי את הנאצי שלא לשתף פעולה עם השקר, כמו במקרהו הידוע של אוסקר שינדלר בקרקוב.

מי נלחם בטוב?

ולשלול, ושהם ראו בהשמדת היהודים באופן פיזי גם חיסול של הטוב באופן מטפיזי.

בשיעור הבא נעמוד בע"ה על הזיקה בין הערכים הפוזיטיביים של התרבות הגרמנית, שהפכה לנאצית, אותם תיארו בשיעורים הקודמים, ובין הפיכתם לאומה רוצחת – מצד אחד; ובין המוסר היהודי והפיכת העם היהודי לנרצח – מצד שני.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח
* עורך: בעז קלוש
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
* דואל: office@etzion.org.il
* *****

מי שהכריז מלחמת חרמה כנגד העם היהודי, עשה כן מפני שראה בו את ההתגלמות המוחלטת של הטוב. ומי נלחם בטוב מפני שהוא טוב? הרי זהו הרע האולטימטיבי – השטן.

ראיית העולם כממלכת השטן במשנת לותר, הווייתור על ערכים מוחלטים במשנת קאנט, הברית עם השטן כדי להשיג כוח בלתי-מוגבל במיתוס פאוסט של גתה, השאיפה לעוצמה של ניטשה והפגניזם הווגנרי – כל אלה היו התשתיות התרבותיות ליצירת השיטה המוסרית הנאצית, שהיא הפוכה לתפיסות המוסר היהודית והמערבית. אין זה מקרה שמתוך מערכת הערכים הנאצית הזו באה גם הקריאה לרצח המוני של העם היהודי. המרד בא-ל, ובכל מערכת מוסרית נורמטיבית מקובלת, והפיכת השאיפה לעוצמה ולכוח לאידאל המוסרי העליון, הובילו באופן טבעי לניסיון לחסל את כל מי שמפריע. הרצון הפרטי והלאומי לעוצמה משתמש בכוח כדי שיוכל לממש את עצמיותו/עוצמתו – והכוח מכוון כלפי כל מי שמפריע למימוש הרצון. מימושו הקיצוני ביותר של הכוח נעשה כלפי מי שהפריע לאידאל הגרמני/נאצי הפרעה מטפיזית ואתית – כלפי העם היהודי.

סיכום ביניים

בשיעור הראשון הצענו לראשונה לתפוס את השואה כאירוע של 'התגלות השטן', כלומר: כהופעה שיטתית של רוע חדש, 'רוע אידאליסטי'. ניתוחנו התבסס בעיקר על מבט היסטורי והיסטוריוסופי על השואה, המביא להכרה כי אין כל הסבר מדעי/רציונלי למה שהתרחש בשואה, וכי רק מושגי האגדה/המיתוס יכולים לייצג היטב את האירועים, כלומר: זוהי התרחשות היסטורית שהרוע שהתגלה בה איננו ניתן להבנה בשום קטגוריה מלבד 'רוע שטני'.

בשיעור השני נגענו באותה נקודה מתוך התבוננות דתית-שירית, שהראתה כי השואה לא הייתה אנרכיה, אלא הופעה של סדר א-לוהי מהופך, מעין תשליל של המציאות האמתית, שמשמעותו – שלטון 'הסטרא אחרא' במציאות והנהגתה על פי כלליו, למשל: את הכלל הדתי כי הצדיק נגזר לחיים, החליף הכלל השטני שהחזק נגזר לחיים.

בשיעור השלישי הצענו את המקורות התרבותיים והאידאולוגיים לממלכת השטן של הרייך השלישי. ראינו כי בתרבות הנאצית יש מיתוס של ברית עם השטן ואמונה בשלטונו בעולם ההווה. עוד ראינו, כי הערכים הפוזיטיביים של התרבות הגרמנית משקפים היפוך של המוסר היהודי והמערבי גם יחד, כיאה לממלכתו של השטן.

בשיעור הנוכחי (הרביעי) תיארו את 'הרוע השטני' והבדלנו בינו לבין גילויים אחרים של רוע. הסברנו שהנאצים אינם יכולים להתגונן בטענה 'לא ידענו שזה רע', וחמור מכך: הם אכן ידעו, ו'הביטו לרע בעיניים' קודם שעשו אותו. מבט היסטורי על השמדת היהודים מגלה שהיא נעשתה דווקא מפני שהיהודים ייצגו את 'הטוב' שהנאצים ביקשו להדחיק

שיעור 5: למשמעותו של העימות בין הנאצים ליהדות

א. הרוצח והנעקד

א-סימטריה

השואה לא הייתה מלחמה בין העם הגרמני לעם היהודי. בעימות הזה בין עשו המודרני ליעקב לא היה שוויון כלל. כל אחד מהצדדים מילא את התפקיד ש'נועד' לו בצורה מושלמת: העם הגרמני מילא את תפקיד הרוצח, והעם היהודי – את תפקיד 'הנעקד'.

ודוק: הגרמני לא היה עוקד, והיהודי לא היה סתם 'נרצח'. לו היה כאן מפגש בין רוצח לנרצח, כמו שיש לעתים בעולם, ייתכן שכמה דברים היו נראים אחרת. הנרצח אינו מזדהה עם תפקידו, והוא עושה הכול כדי להינצל ממנו. הוא נכון למאבק, לבריחה, הוא נכון לכול – ובלבד שלא יירצח. 'הנעקד', לעומת זאת, רואה את מצבו כבעל משמעות עליונה. הוא ממלא תפקיד חשוב ושליחות. אין הוא נהרג סתם; הוא מוקרב, מתוך ערך. אינני חושב, חלילה, שיהודים נהנו ממותם או ציפו לו. אף אין אני חושב שכל מי שנהרג בשואה עשה זאת מתוך תודעה של עקדה. אך דומה שסמל העקדה, על משמעויותיו, היה צרוב בעומק התודעה היהודית, ועיצב במידה רבה את דפוסי ההתייחסות למציאות בזמן השואה – כשם שמיתוס גבורת הלוחמים הגרמני (ראה שיעור 3), תפיסת האכזריות כשחרור של עוצמה אנושית, וראיית החלש כמי שראוי למות כיוון שאין לו מקום באבולוציה האנושית, ייצרו בצד השני תודעה של הזדהות עם הרצח.

'כצאן לטבח' או 'כנעקד על המזבח'

בתקופה הראשונה לאחר השואה דובר על הליכתם של יהודים אל מותם 'כצאן לטבח'. כך הצטייר העניין בתודעה הציונית הארץ-ישראלית, אשר טיפחה, כידוע, את ערכי הגבורה והמאבק בדרך לקוממיות לאומית, וראתה בהתנהגות היהודית בשואה את הקוטב השלילי של הקיום היהודי – תוצאה של גלות ממושכת והעדר עצמאות מדינית – קוטב שממנו יש להתרחק לחלוטין. אופן מותם של יהודים בשואה הפך מעין 'מיתוס מהופך' לגבורת מצדה, או, בהקשר האקטואלי, לגבורת לוחמי טרזין וגוש עציון.

בתקופה השנייה, אי שם בשנות ה-60 המאוחרות ובשנות ה-70, השתנתה הגישה. את השינוי חוללו הזדהות גוברת עם קרבנות השואה מצד אחד, והיחלשות מיתוס הגבורה והמאבק הציוני מצד שני. מיתוס 'כצאן לטבח' הותקף בכמה דרכים:

א. **חשיפת המאבק.** ככל שנודעו יותר פרטים על שהתרחש במחנות, התברר כי יהודים דווקא נאבקו ונלחמו

במקומות רבים. המרד בגטו ורשה הפך סמל השואה, מפני שהוא זוהה לחלוטין עם האתוס הציוני, אך מרידות וניסיונות להיאבק היו במקומות שונים, בגטאות ובמחנות. אכן, במקומות רבים גילו יהודים התנגדות, אף שבסך הכול היא לא הייתה אפקטיבית, ורק מיעוט קטן מאוד נטל בה חלק פעיל.

ב. **הסרת האשמה.** ככל שהתבררו אסטרטגיות הפעולה של הנאצים, הובהר שאופציית המרד והמאבק הייתה ברוב המקרים בבחינת 'לא יעלה על הדעת', או שהייתה לא-מעשית, ולפעמים אף מסוכנת. טקטיקת ההסוואה בה נקטו הגרמנים, ניצול המנהיגות היהודית למטרותיהם, הבטחות השווא להצלה והגנה אם יהיה שקט, וההחלשה הפיזית והדרגתית של היהודים עד שיכלו בכלל להבין מה באמת מעוללים להם – כל אלה הפכו את המאבק לאופציה רחוקה, לעתים דמיונית. זאת ועוד: כפי שכתבנו בשיעור הראשון, במקרים רבים מאוד יהודים פשוט לא האמינו שהם עומדים להירצח, גם כשהכתובת הייתה על הקיר; עצם המחשבה על האפשרות שיש משהו, ואולי אפילו עם שלם, הממלא בשמחה את תפקיד הרוצח, נראתה להם בלתי-אפשרית.

ג. **הגבורה האחרת.** עם השנים התפתחה ההכרה שלא רק מאבק פיזי בדמות מרד או מלחמה מעיד על גבורת הנפש. גילויים נעלים של מוסריות; התעקשות להמשיך ולהפעיל מערכות חינוך בתנאים בלתי-אפשריים; קיום פעילויות תרבות במצב של רעב כבד ואבל; הקפדה על חיים דתיים יומיומיים, עד כדי מסירות נפש על צום יום הכיפורים ומצוות אחרות – אף הם ביטויים נעלים של גבורה, המתועלת לערוצים אחרים.

דרכי ההתמודדות עם שאלת 'כצאן לטבח' אינן מעידות בהכרח על נסיגה מהתפיסות שיצרו אותה. הדבר נכון, ללא ספק, באשר לשתי הדרכים הראשונות: ההנחה שהליכה למוות בלא התנגדות היא שלילית ומבזה בעינה עומדת, אלא שהדברים לא היו ממש כך (כלומר: היה מאבק) או שיש נסיבות מקלות (האסטרטגיה הנאצית ומצב היהודים).

ברם, דומני שעלינו להתבונן במשמעות של השקפת 'כצאן לטבח' עצמה. השימוש בצירוף לשוני זה לשם תיאור מעשי הרוצחים מבטא את עומק חוסר האנושיות שלהם, את העדר היחס לאינדיבידואל ואת זילות חיי האדם בעיניהם: לחיי יהודי בודד לא היה כל ערך, והציבור היהודי כולו הובל לשחיטה כעדר כבשים. מנקודת ראות זו, הרוצח הוא אכזר, והנרצח – מסכן הראוי לרחמים.

העוקץ במיתוס 'כצאן לטבח' מתגלה כשהוא מופנה כלפי הנרצחים. או אז מובלעת בו, או נאמרת במפורש, הטענה: 'אתם, הנרצחים, הזדהיתם עם מעמד הכבשים שיצרו לכם

אמר ר' אחא: התחיל אברהם תמיה – אין הדברים הללו אלא דברים של תימה: אתמול אמרת 'כי ביצחק יקרא לך זרע'; חזרת ואמרת 'קח נא את בנך'; ועכשיו את אמר לי 'אל תשלח ידך אל הנער'?! אתמהא!

אמר לו הקב"ה: אברהם, 'לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה' (תהילים פ"ט, לה)! כשאמרתי לך 'קח נא את בנך' לא אמרתי שחטוהו אלא 'והעלהו' – לשם חיבה אמרתי לך אסיקתיה [=העלהו] וקיימת דברי, ועתה אחתיניה [=הורידהו] (בראשית רבה נו ח).

אברהם אומר לקב"ה: אני כבר השלמתי עם המצווה, והסכנתי בלבי שכך צריך יהודי לעשות – למסור נפשו ולהקריב את בנו בשביל אמונתו בה; ועכשיו אתה שולל ממני זכות זו! לאמור: מצוות ה' מחוללת תנועה נפשית כבירה של הקרבה, שאיננה מקומית בלבד, אלא יש לה תוקף וקיום הרבה מעבר להופעתה ההיסטורית המסוימת.

הר"ן בדרשותיו (הדרוש השישי) מסביר כי אברהם יכול היה לסרב לקב"ה, וסירובו היה לגיטימי – לה' לא הייתה כל טענה כלפיו – אך הוא לא רצה לסרב:

ואמנם יתאמת שמי שישען עליו באמת להיות נכנס בעובי הקורה בעבודתו יתברך, שיעשה מעשה יותר רחוק מן הטבע, יורה על היותו נשען על השם יתברך באמת. והיותר רחוק מן הטבע הוא מעשה אברהם אבינו עליו השלום בעקידת יצחק, כי לא היה נמשך לו עונש כלל אם לא יעקדנו, כי לא צוהו השם יתברך בזה, והנה הבטיחו 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (בראשית כ"א, יב), וזהו לשון הכתוב 'קח נא את בנך' וגו' (שם כ"ב, ב), וכבר נודע שזה המאמר אינו לשון צווי אלא לשון בקשה (סנהדרין פט ע"ב), שהראה לו שייטב בעיניו אם ימחול אברהם על הבטחתו ויעקוד בנו. ולו היה אברהם משיבו: הן לי לא נתתה זרע כי אם זה, והבטחתי בו, ואין אעשה זה, לא נחשב לו עון ולא ישיגנו עונש מזה. ואף על פי כן לגודל אהבתו את השם יתברך מצא את לבבו לעקדו, כדי שיעשה חפץ השם יתברך לבד, ואף על פי שאילו לא עשאו לא היה משיגו עונש כלל, וזהו ענין העקידה וסודו.

במונחים כלליים יותר נוכל לנסח את דברי הר"ן כדלהלן. פעמים שאדם נתון בעל כורחו במצב המחייב אותו למסור את נפשו או אף לקדש שם שמים במותו: אם מפני שמבחינה מציאותית אין לו בררה אחרת, אם מפני שאם לא יעשה כך – תהא עברה בידו¹. במצב זה מסירות הנפש היא חובה או מצווה, אך אין היא ממצה את סמל העקדה. בסמל של העקדה הקב"ה רק 'מבקש' – אין הוא כופה; באינטרפרטציה כללית יותר – לפעמים המציאות מאפשרת מסירות נפש, אך איננה מחייבת אותה. בחינה פורמלית של הציור – ובאופן רחב יותר, התחשבות בהיגיון או בהשקפה

הרוצחים'. זוהי האשמה חמורה ביותר, משתי בחינות. ראשית, היא מייחסת ליהודים חולשה, הנובעת מהפסיביות וההכנעה בהן קיבלו עליהם את מעמד הכבש המובל לשחיטה. שנית, יש בטענה זו תרומה, הגם שלא מדעת, לזילות של חיי האדם: לפי עמדה זו, על חיי אדם ראויים וחשובים יש להיאבק – משמע שאם לא היה מאבק, כאילו ניתן בכך אישור לרמיסתם בידי הרוצחים הנאצים.

לדעתי, האשמה זו מוטעית בראש ובראשונה מפני שהיא שטחית. מיתוס 'כצאן לטבח' שירת, כאמור, את האתוס הציוני, אשר הצדיק את מסירות הנפש רק כחלק ממאבק לחיים, שהוא, באופן רחב, מאבק מדיני-לאומי. בכך יש אי-הבנה של תפיסות העולם היהודיות העמוקות ביותר, ואף התנגשות עמוקה עמהן. מסורת ישראל לדורותיה מתייחסת לרעיון העקדה כאל ערך מרכזי באמונת ישראל ובתרבותו; ואף שה' אמר לאברהם "אל תשלח ידך אל הנער" (בראשית כ"ב, יב), ובכך ביטל את המצווה מעל האב – הרי הנכונות להיעקד והערך של המעשה לא בטלו כלל ועיקר. העקדה חוזרת כסמל מרכזי באינספור מקומות בתפילה ובפיט ובספרות המוסר והמחשבה, ודומני שלא אטעה אם אומר כי זהו הסמל הדומיננטי ביותר של האמונה היהודית.

על הרצון לעקוד ולהיעקד

מדרשים ופירושים רבים מלמדים שהרצון לעקוד ולהיעקד – להתמסר לחלוטין לעשיית רצון ה', עד כדי מסירות הנפש ממש – היה עמוק מאוד אצל אברהם ויצחק, עמוק אפילו ממצוות ה' הפורמלית. כך מספרים חז"ל:

'ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים אברהם אברהם' (בראשית כ"ב, יא). תני רבי חייא: לשון חיבה, לשון זירוז. ר' אליעזר בן יעקב אמר: לו ולדורות, אין דור שאין בו כאברהם ואין דור שאין בו כיעקב, ואין דור שאין בו כמשה ואין דור שאין בו כשמואל.

'ויאמר אל תשלח ידך' (שם). וסכין היכן היה? נשרו שלש דמעות ממלאכי השרת ושחת הסכין. אמר לו: אחנקנו! אמר לו: 'אל תשלח ידך אל הנער'. אמר לו: אוציא ממנו טפת דם! אמר לו: 'אל תעש לו מאומה' – אל תעש לו מומה.

'כי עתה ידעתי' (שם) – הודעתי לכל שאת אוהבני.

'ולא חשכת' וגו' (שם) – שלא תאמר: כל החלאים שחוץ לגוף אינן חלאים, אלא מעלה אני עליך כאילו אמרתי לך הקרב עצמך לי ולא עיכבת (בראשית רבה נו ז).

תחילה קובעים חז"ל שיש כאברהם בכל הדורות – קביעה שאינה רק תיאור מציאות, אלא היא גם מכוונת את התודעה. הם ממשיכים ומספרים כי הרצון הפנימי של אברהם לעקוד את בנו (שהוא, כמובן, גדול ועמוק ומרשים עוד יותר מעקדת עצמו – שהייתה קלה הרבה יותר עבורו) חזק ושוורשי יותר ממצוות ה'. גם כשאין מוטלת עליו מצווה, עדיין רוצה אברהם להוכיח לה' את אהבתו ואת נכונותו להקריב את כל אשר לו לה'. כך עולה גם מן המדרש הבא:

1 ואף שהרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד) פוסק כי מי שעבר ולא נהרג אינו נענש על כך, שהרי 'אונס רחמנא פטריה' – מכל מקום, ודאי שעבר עברה.

עוללנו. איש לא יבוא להשתטח על קברותינו, איש לא יאמר קדיש עלינו. איש לא יצור את זכרוננו בליבו. נרנו כבה. כולנו נרד עוד מעט לבור אפל... ה' השקיפה ממעון קדשך וראה למי עוללת כה... אנו חטאנו, בנינו פשעו, אולם כרובים אלה, תינוקות אלה, מלאכים זכים וטהורים אלה, מה חטא חטאו ששפכת עליהם חרוןך?

יהודים, אנו עולים על 'קידוש ה'". נתאחד כולנו כאיש אחד. נלך לקראת המוות בלב שמח. הרגע הנורא יעבור, והא-ל מלא רחמים השוכן במרומים, ימציא מנוחה נכונה לנשמותינו בסתר כנפיו.²

עוצמתה של העדות המובאת כאן היא בעובדה, שהרב אינו משתמש בשום ביטוי של תקווה או נחמה. אדרבה, הוא מדגיש ומעצים את האבדן. הקדיש ותפילת 'א-ל מלא רחמים', שאמירתם המסורתית אינה רק ביטוי לאבל ולזיכרון, אלא גם להמשכיות של הדורות ושל החיים עצמם, מוזכרים כאן כחלק ממילות הפרדה; הקריאה לקדש את ה' והתפילה להיות תחת כנפיו שלא בעלמא הדין, באות כאן על רקע ההכרה המפוכחת שלא יהיה המשך. זו בדיוק המשמעות של הזדהות מלאה עם תודעת העקדה.

תודעת 'הצאן לטבח' ותודעת העקדה

יהודים לא הלכו למותם בתודעה של כבשים, אלא בתודעה של נעקדים. התודעה של מעשה אברהם ויצחק, תודעת העקדה, עיצבה את תפיסות העולם היסודיות של עם ישראל ביחס לעולם ולממשות, ביחס לאמונה וביחס לדרכי המאבק. כאמור, הנרצח יעשה הכול להיאבק ברוצח, בעוד שהנעקד, כפי שמספרים לנו חז"ל, איננו נאבק במותו, אלא בפירוש שנותן לו השטן:

בא לו סמאל אצל אבינו אברהם. אמר ליה: סבא סבא, אובדת לבך? בן שניתן לך לק' שנה אתה הולך לשחטו? אמר לו: על מנת כן. אמר לו: ואם מנסה אותך יותר מיכן – את יכול לעמוד? 'הַנֶּסֶה דָּבָר אֱלֹהִים תִּלְאָה' (איוב ד', ב) אמר לו: ויתר על דין [=ויותר מזה]. אמר לו: למחר אומר לך: שופך דם את חייב, ששפכת דמו של בנך! אמר לו: על מנת כן.

וכיון שלא הועיל ממנו כלום בא לו אצל יצחק. אמר לו: ברא דעלובתא [=בנה של העלובה], הולך הוא לשוחטך. אמר לו: על מנת כן. אמר לו: אם כן, כל אותן הפרגזיות שעשת אמך לישמעאל שנאיה דביתה ירותא, ואתה אינך מכניס בלבך, כד לא תיעול מילא תיעול פלגא!³ הדא הוא דכתיב 'ויאמר יצחק אל אברהם אביו אבי' (בראשית כ"ב, ז), למה 'אבי אבי' ב' פעמים? כדי שיתמלא עליו רחמים. 'ויאמר הנה האש והעצים' (שם) – אמר לו: יצף להווא גברא

הדתית הכללית – תוליד טענות הגנה מוצדקות נגד מסירות נפש במצב זה. אך אברהם אבינו – ובהרחבה, קולו של אברהם אבינו המפעם בלב כלל ישראל לדורותיו – משמיע מנגינה אחרת: אני רוצה להיענות לבקשה, מתוך גודל אהבתי לה'.

לכשנדייק עוד יותר בדברי הר"ן, המתקרבים כאן לפשוטו של מקרא, נמצא שתוכן הבקשה של ה' מאברהם הוא ויתור על ההבטחה, על הברית; ה' מבקש שהאהבה אליו תעמוד אפילו מעל לברית הממשית שביניהם – אפילו היא מבטלת הכול!

ניסיון השואה כניסיון העקדה

מבחינה זו, הניסיון של השואה דומה להפליא בעוצמתו ובנוראותו לניסיון של אברהם במשמעותו הקולקטיבית.

ראשית, בשואה אולי לא הייתה מצוות קידוש ה' של ממש. הרי לא היה ניסיון להעביר יהודים על דתם – לא היה שם שמד. ברי שהיו מקרים פרטיים רבים בעלי אפיונים של שמד, אך אין זה הסיפור הכללי. לכן יהודים לא עמדו בפני חובה להיעקד, אלא רק בפני אפשרות. אלא שזו בדיוק המשמעות של העקדה לפי דברי הר"ן. זהו המעשה המוכיח את ההזדהות עם רעיון ההקרבה וההתמסרות – גם כשאין לו תוכן של מצווה.

שנית, השואה היא ניסיון התובע, מבחינה סובייקטיבית, אמונה המוותרת על הברית. כפי שאומר הר"ן, מבחינתו של אברהם אבינו, הנכונות לעקוד את יצחק היא נכונות לאהוב את ה' למרות הפרת החוזה. ביתר דיוק: ה' אינו מפר את החוזה חד-צדדית – הוא מציע לאברהם אבינו לוותר עליו. ודוק: לו התעקש אברהם על הברית, לא יכול ה' לומר לו דבר; אמת, כך הבטיח. במובן זה, השואה היא אולי חזרה היסטורית קולקטיבית של ניסיון העקדה. ניסיונות השמד, הפורענויות והפוגרומים שפקדו את עם ישראל במהלך הדורות היו בדרך כלל ניסיונות פרטיים של מוות ואבדן, של כאב עצום ושל ניסיון לשמור על האמונה, אך לא היה בהם ממד של ביטול הברית. בשואה הועמדה הברית עצמה בסימן שאלה. לפחות מנקודת הראות של התכנית הנאצית, כפי שתפסו אותה גם יהודים רבים, היה זה 'פתרון סופי', ובלשון דתית: ביטול ההבטחה וביטול הברית.

האם אהבת ה' של ישראל היא מעל ומעבר להתגשמות במעשה? האם היא מוחלטת ואינה תלויה בדבר, אפילו בדיבור הא-לוהי עצמו? ברצוני להביא מעשה הממחיש תודעה זו באופן מדויק:

בתוך ההמון הרב נמצא גם הרב נחום משה'לה הי"ד. הוא ביקש להגיד כמה מלים ליהודי העיר ברגעים האחרונים לפני יציאת הנשמה. בקול חנוק אמר: 'יהודים יקרים, אני רואה לנגד עיניי שחיטה נוראה, שכמוה טרם ידע עמנו. עשרה דורות מאדם עד נוח ועשרה דורות מנוח ועד אברהם, כל דור השאיר שריד וזכר, והבן התפלל לעילוי נשמת אביו. אנו אומללים מכל הדורות היהודים שקדמו לנו, כי שוחטים את כולנו, את נשותינו, את ילדינו ואת

2 מתוך: מ' אליאב, אני מאמין, עמ' 44. על פי עדותו של בן ציון שר, ספר קובל.

3 כלומר: כל מה שעשתה אמך עתיד לירש ישמעאל, לכל הפחות תירש מחצית...

'האני הגרמני' – והוא פעל בכל הכוח הנדרש כדי להשיגו. לא כן היהודי, שכאובייקט לא היווה הפרעה כלל. היהודי ניצב מול הגרמני כסובייקט – כ'אני' אחר, שונה לחלוטין, 'אני' שאיננו מעוניין לגלות את עצמו, כי אם לגלות את א-לוהים. רצח היהודים היה הכרח, מפני שגם לו פלו מן העולם כל היצורים המהווים אובייקטים מטרידים, אך א-לוהים נותר קיים – טרם השיג ה'אני' המגלומני דבר. לרצוח את א-לוהים בשמים אי אפשר, אך אפשר לרצחו בארץ – על ידי הריגת עדיו ושלוחיו בעולם; סילוקם יהיה גם סילוקו.

התכלית העמוקה של הסטרא אחרא הוא עשיית הרע בעצמו, ובשפה דתית: הרצון להיות כא-לוהים כדי להילחם בו ולהביסו.

על התודעה ועל הנפש של 'הנעקד'

הנכונות להיעקד, או גם לעקוד את הבן, היא הנכונות למסור את החיים, או את היקר בהם ביותר, למען מה שנעלה מהם. ה'אני' נכון לביטול עצמי כדי להתממש ולממש את אהבתו לא-ל או את ערכיו. הנכונות לוותר על ההבטחה, היא נכונות לוותר על מימושו של ה'אני' בחיים כדי להתאחד ולידבק בה'. באופן כללי יותר, יהודי חי למען מה שלמעלה מן החיים, ובמיוחד למעלה מחייו הוא; וחיי מקבלים משמעות דווקא על ידי הקרבתם, ולא על ידי מימוש ה'אני' שלו. האמונה היהודית, כמו גם האידאליזם והמוסר היהודיים, שורשם בתנועה רוחנית שורשית אחת: האושר השלם של האדם נמצא לו דווקא מתוך ההקרבה העצמית, ולא במימוש העצמי. בכך הופך אתוס ההקרבה היהודי לביקורת מתמדת ונוקבת על כל שאיפה אנושית לחיים של עונג וסיפוק עצמי הממלאים את ה'אני' ומכוונים אליו בלבד, ולא אל הזולת או אל מה שלמעלה משניהם.

ה'אני' והקולקטיב אצל הרוצח ואצל 'הנעקד'

בעוד שהאינדיבידואל הגרמני מתאחד עם הקולקטיב שלו כדי לאפשר מימוש מלא של ה'אני' על ידי הפעלת כוח, מתאחד היהודי עם הקולקטיב רק על מנת להתמסר יחדיו למה שלמעלה משניהם. אברהם ויצחק הולכים 'יחדיו', בפעם הראשונה, כדי להיפרד לעולם. הכתוב חוזר ומדגיש את הליכתם 'יחדיו' (בראשית כ"ב, ו, ח, יט) דווקא בהקשר הנורא של הליכתם, משום שההקרבה, שתביא להיפרדות, היא באמת שורש אחדותם. אהבת ישראל כערך היא מנוגדת לחלוטין לאחדות השבטית שבאה לידי ביטוי מגלומני ברייך השלישי. המוני החיילים הצועדים כאוונים וצועקים לכבוד הפיהרר או המדינה, המשמעת העיוורת, הסדר המכני – כל אלה בונים יצור קולקטיבי רב-כוח, הנותן לכל יחיד תחושה מעוותת ומסממת, כאילו הכוח הכללי הזה הוא באמת הכוח שלו. אחדות ישראל ואהבת ישראל אינן התאחדות שבטית שמטרתה להגביר את כוחו של השבט, אלא הליכה יחדיו לתיקון עולם ולקידוש שם שמים. אם התאחדותו של העם אינה מסוגלת להגשים את ההליכה המשותפת הזו – ספק אם יש לה הצדקה.

דיגער ביה, מכל מקום 'א-להים יראה לו השה בני', ואם לאו, אתה השה לעולה בני.

'יכלו שניהם יחדו' (שם, ח) – זה לעקוד וזה ליעקד, זה לשחוט וזה לישחט (בראשית רבה נז ד).

ניצחון הנעקד, לפי מדרש חז"ל זה, אינו במאבק נגד גזרת העקדה, אלא הוא הניצחון על מזימותיו של השטן, על הרצון לעקור את תודעת האמונה שלו – על ניסיונו לפוגג את משמעות העקדה. תפיסת 'הגבורה האחרת' היא אפוא, מבחינות מסוימות, אכן המשך של תפיסת העקדה היהודית. המאבק העיקרי איננו במוות, אלא במזימתו הרוחנית של השטן. אם מצליחים לשמור על רוח יהודית – ולו כפי פירושה המשכילי (תרבות יהודית) – הרי זה ניצחון על 'סמאל'. ומכל מקום, העדר התנגדות פיזית או מרד אינו מנוגד לאתוס היהודי, אלא ממשיך אותו. ניצחון הנעקד על הרוצח אינו בתפיסת אומנותו "על חרבך תחיה", אלא ביצירת אנטיטזה מלאה. הרוצח רוצה רק בחייו, ומחסל את מי שנדמה לו שמאיים על מלאותם. הנעקד רוצה במשמעות וברוחניות: הוא מאמין בה' או באנושיות – למענם יחיה, ולמענם גם ימות, אם זה מה שנתבע ממנו.

ב. להיות נעקד ולהיות רוצח –

שתי השקפות קוטביות

על התודעה ועל הנפש של 'הרוצח'

ברוצח האידאולוגי עסקינן – במי שהרצח הוא לו שיטה ודרך חיים, ולא תאונה או כורח; ברוצח הנאצי.

הרצח כשיטה הוא תוצאה הכרחית של המגלומניה של ה'אני'. כבר העירו קדמונים על ההקבלה בין חמשת הדיברות הראשונים לחמשת הדיברות האחרונים: 'אנכי' מקביל ל'לא תרצח'; 'לא יהיה' – ל'לא תנאף'; וכו'.⁴ מדוע באמת קשור 'אנכי' ב'לא תרצח'? מפני שלרוצח יש 'אנוכי' מוגדל: לא 'אנכי ה', אלא להפך – 'האנוכי שלי', שאין לו גבול. לפי מחשבתו של הרוצח, יש רק 'אנוכי' אחד – שלו. כל יתר המציאות הוא אובייקטים לכיבוש ולשימוש, ואם הם מטרידים – לסילוק. אין הוא מכיר במציאות של 'אנוכי' אחר. ה'אני' המגלומני של הרוצח מסלק את כל מי שמאיים עליו, מכל בחינה. העיקרון המוסרי המניע אותו הוא קיום ה'אני' שלו ומימוש עוצמתו, ללא מגבלה חיצונית. כל מגבלה חיצונית היא בעיניו 'בעיה מוסרית'. אם ה'אני' האינדיבידואל אינו יכול לקיים את משאלותיו המגלומניות, הוא מעתיק אותן לפעמים אל הקולקטיב, שם כוחו מוכפל לאין שיעור, ובאמצעות הכוח הזה ניתנת לו העוצמה לממש את 'אניותו' ללא הפרעה.

היהודי לא ניצב מול הנאצים כאובייקט מטריד שיש לסלקו. כאלה היו הפולנים, הרוסים, הצרפתים ואחרים; הללו הגבילו את מרחב המחיה, הפרטי והקולקטיבי, שלו נזקק

4 "כיצד נתנו עשרת הדברות? ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב 'אנכי ה' א-להיך' וכנגדו 'לא תרצח' – מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו מסכתא בדחדש פרשה ח).

'האני המחסל' ו'האני המתבטל'

המפגש בין ה'אני' המגלומן לבין ה'אני' המתבטל, בין מי שפועל לכיבוש עולם כדי להגדיל את כוחו לבין מי שפועל לתיקון עולם, אף שבכך הוא מקטין לכאורה את כוחו, היה מפגש טרגי ביותר. הרוצח הגרמני, היחיד וגם הקולקטיב, היה מוכן לעשות הכול כדי להרוג, ובמיוחד כדי להרוג את מי שייצג את ה'אני' ההפוך ממנו – 'האני המתבטל' – אשר פתח שער לקיומו של 'אני/אנכי' גבוה יותר: "אנכי ה' א-להיך". לנעקד היהודי לא הייתה תודעה או מסורת תרבותית של מאבק ומלחמה, אפילו לא של הגנה פיזית. הוא ידע כיצד להילחם בקטרוגי השטן, אך לא כיצד לנצח את השטן הרוצח.

```
* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
*
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית: *
* http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית: *
*
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* *****
```

שיעור 6: יעקב-ישראל ועשו

של האמונה, וצרח בקולו הרצחני: 'להפסיק,
להפסיק מיד!'¹

א. הסימביוזה הטרגית

סיפור: על ריקוד 'הניצחון'

בסוף השיעור שעבר סיכמנו את הטרגיות שבמפגש בין
הרוצח לבין הנעקד במילים אלו:

המפגש בין ה'אני' המגלומן לבין ה'אני' המתבטל,
בין מי שפועל לכיבוש עולם כדי להגדיל את כוחו
לבין מי שפועל לתיקון עולם, אף שבכך הוא מקטין
לכאורה את כוחו, היה מפגש טרגי ביותר. הרוצח
הגרמני, היחיד וגם הקולקטיב, היה מוכן לעשות
הכול כדי להרוג, ובמיוחד כדי להרוג את מי שייצג
את ה'אני' ההפוך ממנו – 'האני המתבטל' – אשר
פתח שער לקיומו של 'אני/אנכי' גבוה יותר: "אנכי
ה' א-להיך". לנעקד היהודי לא הייתה תודעה או
מסורת תרבותית של מאבק ומלחמה, אפילו לא של
הגנה פיזית. הוא ידע כיצד להילחם בקטרוגי השטן,
אך לא כיצד לנצח את השטן הרוצח.

המחשה טובה לעומק הטרגדיה נמצא בסיפור הבא:

משהגיע הצורך הנאצי גלובוצ'ניק ללובלין בסוף
שנת 1939 פקד על י"ר היודנרט ד"ר וארמן שיזעיק
את כל האוכלוסיה היהודית למפקד כללי בשדה
בקצה העיר. כאשר נתאסף שם המון יהודי גדול,
נבהל ונפחד מפני הקלגסים, השמיע לפתע הצורך
את הפקודה המוזרה, שכל היהודים יפצחו לפניו
בשיר חסידי עליז ושמח. משהו בקרב ההמון החל
לשיר את הנעימה החסידית הנוגעת ללב: 'הבה
ונתפיסה אבינו שבשמים' (לאמיר זיך
איבערעטען); אבל השיר לא הלהיב את ההמון
הנפחד. מיד ציווה גלובוצ'ניק על קלגסיו להכות
ביהודים, המסרבים למלא את פקודתו. משהתנפלו
הנאצים על היהודים בחימה שפוכה, פרץ קול
אלמוני מתוך הקהל בקריאה עזה ונועזת: 'מיר
וועלען זיי איבערלעבען – אבינו שבשמים' ('אנחנו
נבלה אותם – אבינו שבשמים!') ובין רגע נקלט
השיר על ידי ההמון כולו, עד כי יצא בריקוד סוער
וכובש לעיני הצוררים. הנאספים נסחפו ממש על ידי
המנגינה רווית הדבקות שנוסף לה כעת תוכן חדש
מלא אמונה ובטחון: 'אנחנו נבלה אותם אבינו
שבשמים!' ההמון התלהב כל כך עד שגלובוצ'ניק
נשאר עומד במקומו מבולבל ואובד עצות לנוכח
מראה פניהם של היהודים, השרים את שירת הנצח

ניצחון הנעקד

דומני שהסיפור הזה ממחיש היטב את הדברים שאמרנו.
איש בסיפור אינו חורג מהתפקיד שייעדה לו תרבותו,
ולמספר החסיד אין אפילו הווה אמינא שיכול או שצריך
להיות אחרת. הרוצח – ירצח; והנעקד – יעקד. הרוצח לא
ייעשה צדיק ורחמן, והנעקד אינו מעלה בדעתו להתקומם.
הרי כל הקורא את הסיפור יתמה: ולשמחה מה זו עושה?!
מדוע לא צעק משהו: 'עולים עליהם'? כיצד מחזיקים כמה
אנשי אס.אס. עיירה שלמה ללא התנגדות?² אך כאמור, כל
צד ממלא את התפקיד הנתון לו על פי הקוד התרבותי שלו.

אלא שלפתע שובר הציווי של הצורך הנאצי את הסטטוס
קוו: הוא הופך את התפקיד היהודי – לבדיחה. תפקידו של
היהודי הוא להאמין ולשמוח בה' – למרות הכול. אך
בהקשר של הפקודה הנאצית, מאבד גם אקט האמונה את
משמעותו, והוא הופך למילוי פקודה, כלומר: הוא נבלע
בניצחון של הנאצי הרוצח. כיצד יכול היהודי להיחלץ
מהמלכודת הרוחנית שטמן לו הנאצי? הרי אפילו האופציה
לשמוח בעקדתו מתוך אמונה ניטלה ממנו?

התשובה היהודית באה לידי ביטוי בבדיחה חצופה: בהפיכת
הריקוד החסידי, שאמור היה להיות 'מילוי פקודה', לריקוד
ניצחון. ההתלהבות אליה נסחף ההמון מצליחה לעצבן את
הצורך הנאצי, ואף על פי שמבחינה פורמלית ממלא הנעקד
היהודי את פקודתו, וניצחונו גמור, בכל זאת הוא חווה רגע
של הפסד – מנקודת המבט היהודית באותו רגע, כמובן.

בסופו של דבר, בכל הסיטואציה הזו לא אירעה שום חריגה
ממשחק התפקידים הקבוע מראש: הנאצי מנסה לנצח על
ידי שימוש בכוחו לשעבוד הנפש, כלומר, להשתלטות על
מחוות האמונה עצמה; והיהודים מנסים לנצח על ידי שהם
מצליחים, בכוחו של ריקוד אמונה ותקווה, לשחרר את
עצמם לרגע קט מהלפיתה הפיזית והרוחנית של הצורך.
מיד אחרי הרגע הזה, כשיצרח הרוצח ויצווה להפסיק, ישוב
הנאצי לשלוט במציאות ולנצח. אך למאמין די ברגעים
הבודדים האלה, כיוון שהוכיח לעצמו ולרוצחו כי הוא בן
חורין באמונתו, למרות כוחו של הרוצח. בכך מזדהה תוכן
השיר עם הסיטואציה עצמה: אנחנו נבלה אותם, משום
שאת האמונה, שהיא חזקה מן המציאות, לא ניתן ללפות
ולאנוס לגמרי, ולכן עוד יבוא היום שבו ננצח. הבחירה –
בחירה של הרגע או בחירה נצחית – לנצח ניצחון פנימי על

1 מתוך: מ' פראגר, "תנועת החסידות בתקופת השואה", בתוך: פפר
הבעש"ט, ירושלים תש"ך. מצוטט מתוך: מ' אליאב, אני מאמין, עמ' 52.

2 איני מכיר את הפרטים המדויקים של האירוע. השאלות הרטרוריות שאני
שואל מבוססות על אירועים רבים אחרים שהיו בשואה בדפוס זה.

לנקום את נקמתי בתום המלחמה?'. האם אהיה מסוגל – שאלו רבים. למגינת לב, בעיה זו נפתרה לרבים – עם עלותם על המוקד בלהב אש

(שם, עמ' 274).

קשה להבין את הדברים במישור המוסרי. לא ייתכן מישור שיש לו הצדקה להפעיל כוח יותר מאשר יהודים שנרדפו ונרצחו על ידי הנאצים. האם יש בכך שמץ של איסור או שלילה?! ודאי שגם הוא אינו סבור כן, אך ההסבר שלו עוסק בממד הרגשי-תודעתי, ולא בשאלות של צדק. בדבריי למעלה ובשיעורים קודמים הצעתי לראות את התרבויות היהודית והנאצית כשתי תרבויות קוטביות: אל מול הכוח והאלימות מעמידה היהדות חמלה וחסד, וכנגד ההתמודדות הכוחנית המגיעה עד כדי רצח, מציבה היהדות את הנכונות להיעקד. החיבור של אתוס העקדה עם ערכי החסד והחמלה הוא הרקע לתחושה השורשית שמתאר הרב אהרנסון, תחושה המקבלת משמעות טרגית במפגשה עם האכזריות הנאצית חסרת הרחמים.

ב. וִיקְרָא שְׁמוּ יַעֲקֹב

כשיוצא עשו מן הבטן, ניכרת אדמומיותו במיוחד: "וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֶדְרֵת שֶׁעַר וִיקְרָא שְׁמוּ עֶשָׂו" (בראשית כ"ה, כה). השם עשו קשור כנראה יותר לדמיונו לאדרת שער, אך בהמשך (שם, ל) נקרא שמו אָדוֹם – ואף שההקשר הישיר הוא הנזיד האדום, אין ספק שהשם מתקשר גם להיותו אדמוני. קריאת שמו של יעקב מפתיעה עוד יותר:

וְאַחֲרֵי כֵן יָצָא אָחִיו וַיְדוֹ אַחֲזֵת בְּעֵקֶב עֶשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוּ יַעֲקֹב (שם, לו).

במאבק על המקום הראשון הפסיד יעקב לעשו: עשו מוביל, והיד האוחזת בעקבו הָנָה סמל להפסד. מדוע אפוא קראו יצחק ורבהק ליעקב בשם המנצח את ההפסד? האם ראוי יעקב לשאת בשמו את זכר ההפסד, את היותו אוחז בעקב? דומה כי שאלה זו קשורה גם לשאלת הברכות.

כידוע, יש הבדל תוכני גדול בין הברכות שקיבלו יעקב ועשו. בסברו כי העומד לפניו הוא עשו, בִּירַךְ יצחק את יעקב בברכת אדנות ושלטון – "וַיַּעֲבֹדֶךָ עַמִּים" (שם כ"ז, יט) – המופיעה כאן לראשונה בספר בראשית. אברהם ויצחק קיבלו ברכות שפע וארץ, אך לא ניתנו להם במפורש ברכות שלטון ואדנות, וודאי שלא ברכות ניצחון וכוח.⁵ על מנת לקבל ברכה זו צריך היה יעקב להתחפש לעשו, כלומר: היא יועדה מראש לעשו, ולא ליעקב. ואף בתחפושת לא קיבל יעקב את ברכת החרב – "וַיַּעַל חֶרֶבֶךָ תַּחְיָה" (שם, מ); לברכה זו "זכה" רק עשו האמתי. ברכת 'על חרבך תחיה' היא אפוא עֲשֻׂוֹת במובהק; אך גם ברכת השלטון שקיבל יעקב, אשר הגשמתה בהיסטוריה נצרכת לכוח, היא במידה רבה עֲשֻׂוֹת.

העיון בשם יעקב ובברכות מביא אותנו אל השם ישראל, אשר ניתן לו באופן אישי על שם המאבק והניצחון: "כִּי

ידי הריקוד, היא מינה ובה ויתור על המאבק החיצוני, שאולי היה מציל באותו רגע כמה יהודים וגם את הכבוד היהודי, אך לא את האמונה, ולכן גם לא את הַנֶּצַח.

"עלי מרורות"

בהקשר זה יש עניין בדברים שכתב הרב יהושע משה אהרנסון והתפרסמו בספר "עלי מרורות". הרב אהרנסון שימש משנת תרצ"ז (1937) כרב העיירה סאניק שבמחוז גוסטינין (גליציה) שבפולין. עם פרוץ המלחמה שהה תקופה מסוימת בוורשה ובלודז', אך שב לעיירתו, וגורש עם בני קהילתו למחנה העבודה קונין. בקונין עבד בעבודות כפייה שונות, ופעל בקשר הדוק עם ראשי המחנה היהודים. לאחר חיסול המחנה הועבר למספר מחנות, ובהם הוהנלץ, אושוויץ, בוכנוולד וטרזיינשטט, שם שוחרר. ביומן אישי שכתב בעברית במחנה קונין, בסכנה ובחסות חבריו, תיעד בריכוז ובעוצמה את חיי היום-יום הנוראים במחנה, את הברוטליות של המפקדים הנאצים ואת התגובה היהודית למצבים אלו. מימי קונין שרדו מסמכים נוספים שכתב הרב אהרנסון,³ וביניהם אחד העוסק בשאלה "מדוע לא עמדנו על נפשותינו?". המסמך נכתב סמוך לחיסול המחנה, והוא עוסק בשאלת התגובה היהודית למדיניות הנאצית: מדוע לא יצאו למרוד, ומדוע נדירות היו ההתאבדויות.⁴

מדבריו של הרב אהרנסון נראה כי רושם ההליכה 'כצאן לטבח' העסיק את היהודים כבר בזמן המלחמה:

מוצא אני לנכון לתרץ בפתח דברי, שאלת חוקרי הדורות הבאים אחרינו: מדוע לא עמדנו על נפשותינו, לנקום במלאכי המוות הבאים לקחת אותנו לגיא צלמוות? (עלי מרורות, עמ' 273).

הרב אהרנסון מסביר זאת מכיוונים שונים, ובעיקר הוא מתייחס למציאות הריאלית הבלתי-אפשרית, לשקרים הנאציים ולפחד. אך הסבר אחד שלו מעניין במיוחד:

הרגש היהודי המעודן – שהיה מעודן במיוחד אצל היהודי החרדי – היווה בעיה מצפונית קשה. החל מגיל הילדות, חונך הילד היהודי כי הגויים, השקצים, הם מרביצים. חינוך זה היה כה מושרש, זכורני שרבים התלבטו בשאלה: 'איך וכיצד אוכל

3 אחד המסמכים הוא "מעשה קויל" (קויל היא קולו, תחנת הרכבת בדרך לחלמנו), העוסק במידע מוקדם על הפתרון הסופי, שהגיע לידי הרב עוד כשהיה עם קהילתו בסאניק. זוהי, ללא ספק, אחת העדויות הראשונות שנכתבו בתקופת השואה על חלמנו, ראשון מחנות ההשמדה בפולין.

4 היומן והמסמכים הנלווים הוסתרו, ונמסרו שנים אחדות לאחר המלחמה לארכיון לוחמי הגטאות. סמוך לשחרורו, בחשבו שרשימותיו אבדו, כתב הרב זיכרונות, וריכז את השאלות ההלכתיות שנשאל בימי השואה ("ניסיונות"). כתביו נערכו ורוכזו על ידי אסתר פרבשטיין בספר "עלי מרורות" (בני ברק תשנ"ו). לאחר המלחמה נתמנה הרב אהרנסון לרב הראשי של מחנות העקורים באזור האוסטרי, שם פעל לכינון חיי הדת וטיפול בבעיות כשרות, נישואין, עגונות, קבורה, חינוך ועוד. בשנת תשי"א (1951) עלה לארץ ושימש כרב בפתח תקווה. בארץ המשיך לעסוק בשימור זיכרון השואה, כתב דברי הגות – בעיקר בענייני האמונה נוכח השואה – והמשיך להוציא את סדרת כתביו התורניים "ישועות משה". לחומר עליו ראה בהקדמת העורכת לספר עלי מרורות, וכן אצל: חוה ברונשטיין, שבר בת עמי, ירושלים 2002.

5 אמנם בעקדה נתברך אברהם "וַיִּרְשׁ זֶרַעְךָ אֶת שֶׁעַר אֵיבֹי" (בראשית כ"ב, יז). אפשר שמדובר בנחלה, ולא בניצחון, ומכל מקום, זהו יוצא מן הכלל – ושמה הוא קשור בעקדה דווקא, ואכמ"ל.

ההפסד במישור הפוליטי-חברתי הוא חלק אינטגרלי מחייו. ניתן לומר שהוא חי בעקבי המציאות. אך אמונתו, מידותיו ושיטתו הרוחנית – כל אלו אינם תלויים במעמדו הריאלי. יעקב הוא יושב אוהלים, איש תם, מתפלל וראוי לנבואה – על אף שיד עשו על העליונה. יצחק ורבה מטביעים ביעקב בדיוק את הכוח הפנימי הזה: לחיות באמת ובאמונה בעקבי המציאות. אף שנאמר לרבה בנבואה כי "רַב יַעֲבֹד צִעִיר" (בראשית כ"ה, כג), היא קראה לו יעקב, מפני שכוחו של יעקב ההיסטורי אינו בניצחון הריאלי על עשו, אלא בניצחון הרוחני על דרכו של עשו, למרות הפסדו במישור המציאות.

ייתכן שהמתח בין השמות יעקב וישראל, והעובדה שהשם יעקב ממשיך לשמש את יעקב ואותו בניו, נובע מנקודה זו בדיוק. יעקב הוא שמו הריאלי-היסטורי של ישראל. הוא מתייחס למציאות ארוכת השנים בה חיו יעקב וצאצאיו בעקבי המציאות. אל ה' פונה העם היהודי בתום לבבו, ועם המציאות הוא מסתדר בעקב: על ידי מנחה, ערמה וחכמת חיים – לא על ידי מאבק. השם ישראל הוא שמו האידאלי של העם, אשר יוכל לקבל את ביטוי המלא רק בשעה האוטופית של גאולתו. לעלות לקדמת הבימה ההיסטורית, לעמוד אל מול המציאות בחזית המדינית שלה – זו דרכו של ישראל, לא של יעקב, והיא יכולה להתממש במלואה רק כחלק מגאולת ישראל. את התפיסה הזו ביטא הרא"ה קוק בפסקה שכתב בעצם ימי שפיכות הדמים של מלחמת העולם הראשונה:

עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות. זהו הזמן שאנו מקוים. מובן הדבר, שכדי להגשימו אנו צריכים להתעורר בכוחותינו כולם, להשתמש בכל האמצעים שהזמן מביא: הכל יד א-ל בורא כל עולמים מנהלת. אבל האיחור הוא איחור מוכרח, בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה. והנה הגיע הזמן, קרוב מאוד, העולם יתבסס ואנו נוכל כבר להכין עצמנו, כי לנו כבר אפשר יהיה לנהל ממלכתנו על יסודות הטוב, החכמה, היושר וההארה הא-לוקית הברורה. 'יעקב שלח לעשו את הפורפרא' 'עבור נא אדוני לפני עבדו'. אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלך, בגויים נתפזרנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור ישמע בארצנו

(אורות, עמ' יד).

לפי פרשנותו של הרא"ה, הגלות משמעה עזיבת החיים הפוליטיים. עם ישראל נאחז בעקבי ההיסטוריה, כמאמר שלמה המלך: "צִאִי לָךְ בְּעֶקְבֵי הַצֹּאן וְרָעִי אֶת גְּדִיתֶיךָ עַל מִשְׁכְּנֹת הָרָעִים" (שיר השירים א', ח) – שהם אומות העולם (ראה ספרי דברים פסקא שה). בממד ההיסטורי והפוליטי נשענת כנסת ישראל על אומות העולם. מדוע? משום שכדי לחיות על פי כללי המאבק והפוליטיקה של העולם יש לאחוז באלומות, בנשק, באכזריות. לכן האיחור הוא מוכרח. לדעת הרב, כדי שישראל, הנכון למאבק, יוכל לעמוד בגאון על בימת

שְׂרִיתָ עִם אֱ-לֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וְתוֹכַל" (בראשית ל"ב, כט). ברם, כבר הורונו חז"ל (ברכות יג ע"א) כי הקורא לאברהם 'אברם', עובר בעשה, שהרי ה' שינה את שמו, כלומר, השם הראשון בטל ומבוטל; אך יעקב, אף שנקרא מחדש ישראל, ממשיך להיקרא גם יעקב – וממילא גם ממשיך להיות יעקב. ובאמת הדבר ברור גם מתוך המקראות, שכן אברהם נקרא רק כך מאז נשתנה שמו, בעוד שיעקב אבינו, כמו גם עם ישראל, ממשיכים להיקרא בשני השמות לסירוגין.

זאת ועוד: לפחות לפירושו של רש"י, מי שנתן ליעקב את השם ישראל הוא שרו של עשו. לאמור: השם המסמל עבורנו את המאבק והניצחון – מקורו עשוי:

וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם בְּרִכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱ-לֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וְתוֹכַל

(בראשית ל"ב, כז-כט).

מאוחר יותר החליף גם ה' את שמו של יעקב בבואו מפדן ארם:

וַיֵּרָא אֱ-לֹהִים אֶל יַעֲקֹב עוֹד בָּבֹאוֹ מִפְּדֵן אַרְם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ. וַיֹּאמֶר לוֹ אֱ-לֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל (שם ל"ה, ט-י).

אך הגם שהחלפת השם חוזרת על עצמה, הנימוק – חסר. א-לוהים אינו מנמק את ההחלפה ב"כי שרית", אלא משאיר את משמעותו של השם פתוחה. מדוע צריך שינוי שמו של יעקב לקבל אישור נוסף? ומדוע בפעם השנייה אין הוא נכרך בסיבה הראשונה? שמא יש איזה פגם בעצם נתינת השם, או למצער במשמעות שניתנת לו בבואה מפי שרו של עשו או בקשירתה רק ביכולתו לנצח במאבק. יעקב שנהיה לישראל אינו חי עוד בעקבי המציאות וההיסטוריה, אלא ניצב בחזיתה ונאבק על מקומו. המאבק אמנם נכפה עליו על ידי שרו של עשו, אך הוא מלמד אותו לפעול גם באמצעי זה. עם זאת, הרי זוהי ברכה הבאה משורש עשו, וגם מאבקיו של ישראל, אסור שיהיו לפי משנתו של עשו, שנאמר בו "על חרבך תחיה". על כן מתגלה ה' ומאשר את השם, ובכך מקבל השם מקור ברכה נוסף, א-לוהי, ואין הוא תלוי עוד בברכתו של עשו. החסרת ההנמקה לשם מאפשרת להבין אותו גם באופנים שאינם קשורים לרעיון המאבק, כגון על פי השורש יש"ר ורעיון הַיְשָׁרוּת, ובהתאמה לשם ישורון – "וַיְהִי בִישְׁרוֹן מִלֶּךָ" (דברים ל"ג, ה).

השם מבטא מהות, ועל כן מייחסת התורה משמעות גדולה כל כך לשמות. שמו הראשון של יעקב לא ניתן לו במקרה. אך אבינו יצחק ואמנו רבקה, לא רק את הפסדו ביקשו להנציח, אלא מוטיב משמעותי ביותר בחייו של יעקב היחיד, ושל בית יעקב – כעם. עבור עשו, תלויות משמעות קיומו וההצדקה לו בניצחונו. אם הוא מנצח ושולט, יש בכך הצדקה למשנתו ולדרכי פעולתו. "על חרבך – תחיה": חרבך תיתן לחיך משמעות. יעקב אינו תולה את משמעות קיומו במעמדו במציאות. פעמים שהוא שולט, אך חלקים גדולים מחייו יעברו עליו תחת שלטון אחרים ובהכנעה להם.

ההיסטוריה, עם מדינה ועוצמה, עליו לחכות לתקופה בה לא יהיה הכרח לחיות על החרב כדי לקיים ממלכה. עם ישראל, אומר הרב קוק, משאיר לעשו את הבימה, נותן לאומות לנהל את ההיסטוריה ולהתכתש ביניהן בקרבות דמים, עד אשר תבוא אותה עת אידאלית, בה שלטון לא יהיה כרוך בכוח, וקיום מדיני לא יהיה כרוך במלחמה.

ברי שתקוותו של הרב קוק, כי מדינת ישראל תיבנה כבר בעולם נגאל, לא נתקיימה. אף על פי כן, דומני שהיא משקפת את תחושתו העמוקה של עם ישראל כלפי הניהול העשוי של ההיסטוריה, וגם את תפילותינו העמוקות ביותר. בעקבות השואה אנו עומדים מול שתי הכרות נוספות, העולות מתוך דברי הראי"ה הללו ומוסיפות עליהן. מצד אחד, לימדה אותנו השואה באופן ספציפי, ובאופן רחב יותר – שתי מלחמות העולם, המרוץ הגרעיני והפיתוח הטכנולוגי – לאילו מקומות נוראים וחשוכים מתגלגלת הפוליטיקה העולמית, ומה רב כוח ההרס העצמי שלה. מבחינה זו היא גורמת לנו סלידה עמוקה ביותר ממנה ומכל מה שקרוב אליה. מצד שני, השואה הפכה את החלום המדיני של עם ישראל להכרח מדי. הרב קוק עוד יכול לומר שהאיחור הוא מוכרח, אבל אחרי השואה לא ניתן עוד להתעכב. השואה באירופה והאכזבה מהמנדט הבריטי הנאור לכאורה בארץ, השתלבו והביאו להכרה בהכרח החד-משמעי להקים מדינה, וגם כוח הגנה צבאי, שכן האפשרות להמשיך בדפוס הקיום היעקבי נדחתה והוכחדה בגטאות ובמחנות ההשמדה.

יעקב נתבע להיות ישראל עוד קודם שהוא מוכן לכך ועוד קודם שהמציאות מוכנה לכך. לכן הוא צולע בסופו של דבר על ירכו, שכן המאבק 'הבוסרי' הזה מוכרח להותיר חותם. כאז כן עתה, נכפה המאבק על יעקב. הוא לא בחר בו. אך זו גופה העדות על ההכרח שבמאבק. הסלידה מחרב עשו מחד גיסא, וההכרח שהיא עצמה מציבה לעמוד ולהיאבק מולה, מדינית וצבאית, מאידך גיסא, הם שני הקטבים שביניהם מתוח הקיום הלאומי שלנו כיום. אין הצדקה לא לסלידה מוחלטת משימוש בנשק ולפציפיזם (כפי שהסיק, למשל, מן השואה הפילוסוף היהודי הרברט מרקוזה באמריקה) ולא ללאומיות שוביניסטית, מפני ששתיהן תופסות רק צד אחד של משמעותה הלאומית של השואה. יעקב אינו יכול עוד להיות רק יעקב; אך אם ישכח חלילה לחלוטין את יעקביותו – עלול הוא להידמות יותר ויותר לעשו.

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 7: למהותו של הרוע במחשבת ישראל

א. פתיחה

הרוע מיוצג במקורות ישראל בדמויות ובמונחים שונים ומגוונים – שטן, יצר הרע, סמאל, סטרא אחרא, לילית ועוד – המלמדים לעתים על תפיסות שונות שלו.

שאלת מקורו של הרע ומעמדו המטפיזי נידונה רבות במחשבת ישראל, ויש לה כמה פנים. מבחינה תאולוגית, הדיון על מקורות הרע הוא למעשה דיון על הסתירה לכאורה בין אמונתנו בכך שהאל טוב ומיטיב לבין הכרתנו כי במציאות יש רע: כיצד אפשרי רע בבריאתו של בורא טוב ומושלם?! מבחינה אנתרופולוגית ומוסרית, שאלת מקורו של הרע ומעמדו היא שאלה על מהות האדם – על הסיבה לכך שהוא עושה רע; הבנה טובה של הרע יכולה, אולי, גם להניח יסודות להצעת דרכים להתמודדות עמו.

בשיעור הראשון השנה תיארנו את הרייך השלישי כממלכת השטן, ואת השואה – כהתגלותו. בשיעור הקרוב נתחיל לברר את הרקע הרעיוני למושגים אלו ואת התפתחותם בתולדות מחשבת ישראל. נגלה, כי במחשבת ישראל לדורותיה ולפליגיה קיימות תפיסות שונות ואפילו קוטביות ביחס למהותו של הרע, ולאור המקורות נברר באופן מדויק יותר את המשמעות של קביעותינו על אודות הרע בשואה.

השיעור יתייחס לארבעה שלבים, שהם גם ארבע עמדות יסוד ביחס לרע בעולם: השלב המקראי, השלב החז"לי, השלב הפילוסופי והשלב הקבלי. מטבע המסורת, אין שלב אחד מנותק מחברו, ובמידה רבה רואה כל שלב את עצמו כמפרש מהימן של השלבים שקדמו לו. חז"ל פירשו את המקרא, והפילוסופים והמקובלים – את חז"ל. מצד שני, לכל שלב יש מאפיינים ייחודיים, הבאים לידי ביטוי הן בהשקפת עולמו הן במושגים ובדימויים האופייניים לו. בכל אחד מן השלבים יש מקורות ובעלי דעה רבים. לפיכך כל מה שייאמר כאן הוא בהכללה ועל דרך הרוב, ומובן שיש גם חריגים לתיאור הכללי שיוצג כאן. זאת ועוד: היקפו הנרחב של הנושא אינו מאפשר דיון יסודי והבאת ראיות לכל טענה, ולכן יובא חלק מהטענות בקיצור, או שיוצגו כיווני מחשבה בלבד. אין ספק כי נכון וראוי לברר את הדברים במקורם, וכרגיל אשמח לתגובות, הערות ותיקונים.

ב. הרע במקרא ובחז"ל

הרע במקרא

כשמתבוננים ברע באספקלריה של התורה והנבואה, ניתן לזהות עמדה עקבית, שאכנה אותה: 'התפיסה המוסרית של הרע'.

בתורה ובנבואה אין לרע, כתופעה, שום כינוי. אין בהן לא שטן ולא סמאל, ודאי שלא סטרא אחרא, וגם יצר הרע כמהות פסיכולוגית אינו נזכר כלל. המונח 'שטן', הנזכר

בתורה ובנבואה לעתים נדירות, אינו אלא 'אויב', למשל: "וַיִּתְּצֵב מִלֶּאֱחָ ה' בְּדֶרֶךְ לְשָׁטָן לוֹ" (במדבר כ"ב, כב), "וַיִּקָּם ה' שָׁטָן לְשַׁלְמָה אֶת הַדָּד הָאֲדָמִי" (מל"א י"א, יד). אין זה מלאך או ישות כלשהי – אין בכלל 'השטן'. גם היצר הרע אינו קיים כישות, והוראת דברי הכתובים "כִּי רָבָה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ וְכָל יֹצֵר מַחֲשַׁבֶּת לְבֹו רָק רָע כָּל הַיּוֹם" (בראשית ו', ה) ו"כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְּעֻרָיו" (בראשית ח', כא) היא, לפי פשוטה, שיצירי לבו או רצונות לבו של האדם רעים מנעוריו.

לפי ההשקפה הגלויה בתורה ובנבואה, הרע זהה תמיד עם מעשים רעים, שהם תוצאת בחירתו של האדם. קודם שבחר האדם ברע – אין רע. הרע הוא כישלון של האדם שהתאווה, שרדף כסף או כבוד או שלא עמד בפיתוי. אישיותו של האדם אינה רעה, ואין בה יסוד רע אימננטי; הרע נובע מן החוץ, מן המפגש עם העולם. הרעות שבעולם אינן רעות באמת, אלא הן תוצאה של הרע האנושי או של הגמול הא-לוהי הצודק לו. אם אדם או עם סובלים, הרי זה מפני שעשו רע, וזהו אפוא סבל צודק, ולא רע. ואף שפה ושם עולה שאלת 'רשע וטוב לו', אין היא באה להקשות על התפיסה היסודית, אלא היא נשאלת לאורה: כיוון שהצדק הא-לוהי שולט בעולם, לא ייתכן שהרשעים יפרחו!

בכתובים ובספרות בית שני כבר מוצאים אנו ראשיתה של השקפה אחרת: השטן מקבל זהות קבועה והופך ל'השטן'. כך בתפקידו בספר איוב, וכך בהופעתו הנדירה בנבואה – בנבואת זכריה (מנביאי הבית השני!) "וַיִּרְאֵנִי אֶת הַיּוֹשֻׁעַ הַלֵּהֵן הַגְּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מִלְאָךְ ה' וְהַשָּׁטָן עֹמֵד עַל יְמִינוֹ לְשָׁטְנוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל הַשָּׁטָן יִגְעַר ה' בְּךָ הַשָּׁטָן...!" (זכריה ג', א-ב). אמנם אין בספר איוב או במקום אחר במקרא דין וחשבון מסודרים על מלאכתו של השטן; אישיותו עולה מתוך מעשיו. ומכל מקום, ברי שאין לו מעמד עצמאי, אלא הוא אחד ממשמשי-משרתיו של ה', ואין לו לחרוג ממסגרת תפקידו: כל מה שהוא עושה, רק אחר נטילת רשות הוא עושה. העקרונות הכלליים של בריאה א-לוהית טובה ושל צדק א-לוהי השולט בכול אינם משתנים אפוא גם ברובד זה של המקרא. אמנם הן בממד ההיסטורי הן בממד העיוני (בספרי איוב, תהילים וקוהלת) מתרבות השאלות בדבר חלותו הכללית של עקרון הצדק: האומנם כל מה שמתרחש בעולם הזה הוא צודק? אך מכל מקום, תרומתו של השטן כמלאך למה שנראה בעולם כאי-צדק, איננה חורגת מגבולות הנהגת ה' את עולמו.

הרע בחז"ל

את תפיסת חז"ל את הרע אכנה 'תפיסה מוסרית-מיתית', שכן מופיעות בה דמויות ממשיות או מהויות המייצגות את צד הרע בעולם.

הרע הנובע מנפש האדם הוא כרגיל תוצאה של פעולת 'היצר הרע', שהוא תופעה נפשית קבועה ויציבה: מרכיב

כאלגוריות ליסודות בנפש או במציאות. הנחה מרכזית נוספת היא שלא תיתכן בעולם תופעה או מציאות שתפקידה להרע.

נציג כאן שני כיווני מחשבה עיקריים. את הראשון נכנה 'תפיסה פסיכולוגיסטית של הרע', כלומר: זיהוי הרע במציאות עם חלקים באישיות האנושית. כך, למשל, יכולים התשוקות, הדמיון או כוחות אחרים בנפש להיחשב למקור הקבוע של הרע; ואם הדמיון או התאוה הם מקור הרע, ממילא הם גם יצר הרע עליו דיברו חז"ל. הפסיכולוגיזציה של הרע מובילה גם לנייטרליזציה שלו: כיוון שאין מדובר עוד במציאות שעניינה לדחוף לרע, אלא בכוח או בתכונה שבנפש, הרי שאין להם אופי רע בעצמותם, אלא שמכוחם יכולים לצמוח מעשים רעים. גישה זו מופיעה גם בזרמים מוסריים או חסידיים, וכל אחד, לפי השקפתו, מזהה את היצר הרע עם היבטים אחרים של האישיות; לדעת רבי נחמן, למשל, היצר הרע קשור דווקא בתבונה, ולא בדמיון.

התפיסה השנייה של הרע, המשלימה לעתים את הראשונה, מזהה את הרע עם יסודות מציאותיים, ובייחוד עם החומר. המייצג הבולט של תפיסה זו הנו הרמב"ם, אך היא נפוצה מאוד, והשפיעה גם על ענפים במחשבת ישראל המרוחקים מן הרמב"ם, כמו המהר"ל וזרמים בחסידות. זיהוי החומר עם הרע בעולם מקשר אותו גם לסמאל ומלאך המוות, שכן המוות הוא תוצאה של מציאות החומר וחל רק בו; מצד שני, מקשר זיהוי זה את החומר גם עם היצר הרע, מתוך הנחה שהרע האנושי הוא תוצאה של כוחות חומריים הפועלים באדם. גם גישה זו נוקטת למעשה בנייטרליזציה של הרע, שהרי מובן כי החומר – המהווה את הבריאה כולה – אינו רע במהותו. מהו, אם כן, הרע? לפי הרמב"ם, הרע הוא תוצאה של תכונה אחת של החומר, שהיא אמנם מהותית לו – נטייתו אל ההעדר (קרי: תכונת הבליה של כל עצם או אורגניזם)¹. נכנה אפוא תפיסה זו בשם 'התפיסה הפיזיקלית של הרע'.

המהלך הפילוסופי כלפי הרע מהווה מעין סינתזה של שני השלבים הקודמים. בשלב הראשון, המקראי, לא הייתה לרע כל מציאות, ולא היה קיים מיתוס שלו. בשלב השני הופיע הרע כקשור בדמויות או בכוחות ממשיים. השלב השלישי, הפילוסופי, מבטל מצד אחד את אופיו הממשי והאישי של הרע; מבחינה זו, הרי הוא חוזר אל התפיסה המקראית, שאינה מכירה ברע כישות עצמאית. ברם, כיוון ששלב זה איננו מבטל את השלב החז"לי, אלא מכיל אותו על ידי אלגוריה, הרי הוא מעמיק לזהות את מקורות הבחירה האנושית בחלקי האישיות השונים ולהסביר כיצד מגיבה המציאות – על פי חוקי הטבע ובאמצעותם – לבחירתו של האדם ברע.

באישיותו של האדם המעודד אותו לעשות רע, או אף ישות שהסתת האדם לרע היא 'האינטרס' שלה. חז"ל אינם מסבירים מדוע נברא יצר הרע, וגם אינם מזהים אותו עם חלק ידוע מחלקי הנפש. יצר הרע הוא מציאות לעצמה בנפש האדם. בעוד שהמקרא תולה את הרע הנובע מהאדם בבחירתו בלבד, מבינים אותו חז"ל ככניעה או הליכה אחר יצר הרע, שהוא חלק מאישיותו.

גם התופעות הרעות בעולם מזהות, בחלקן, עם דמויות ספציפיות האחראיות להן. למוות, למשל, יש כתובת ידועה – מלאך המוות: דמות קבועה בעלת תפקיד מוגדר בפמליה של מעלה, המופיעה בעולם ואפילו מנהלת שיחות עם גדולי החכמים. במדרש מופיעים לעתים קרובות גם סמאל (המזוהה בכמה מקומות גם כשרו של עשו) והשטן, שלהם שני תפקידים עיקריים: קטרוג, דהיינו, ייצוג צד הדין הא-לוהי לפני ה'; והשטן – הסתה לעברה.

במקומות רבים הדמויות הללו נפרדות, אך בכמה מקומות זיהו חז"ל את סמאל עם השטן, ואת שניהם – עם מלאך המוות. האמורא ריש לקיש הבין שאין אלו אלא שמות שונים ופנים שונות לאותה דמות/מציאות:

אמר ריש לקיש: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. הוא שטן, דכתיב: 'ויצא השטן מאת פני ה' (איוב ב', ז). הוא יצר הרע: כתיב התם 'דק רע כל היום' (בראשית ו', ה), וכתיב הכא 'רק אליו אל תשלח ידך' (איוב א', יב). הוא מלאך המות, דכתיב 'אך את נפשו שמור' (שם ב', ו) – אלמא בדידיה קיימא [=משמע שבידו היא]

מחשבת הרע של חז"ל מרחיבה מאוד את הקו, שראשיתו בספרות החכמה ובנבואה המאוחרת, אשר מכיר ישויות מטפיזיות האחראיות לצדדים השליליים של המציאות. ועם כל זאת, גם במחשבת חז"ל נשמרים עקרונות המחשבה המקראית:

- א. אף לא אחת מן הדמויות הללו – שטן, סמאל, יצר הרע ומלאך המוות – אינה מורשית לפעול מחוץ לתפקיד המוגדר לה על ידי רבש"ע; כולן ממלאות את שליחותן.
- ב. אין רע הכפוי על האדם. היצר הרע אמנם דוחף ומפתה לעשות רע, אך לעולם אין הוא כופה זאת. בסופו של דבר, הרע האנושי הוא תוצאה של בחירה.
- ג. גם הדמויות המופקדות על הרע אינן עושות אותו לשמו. היצר הרע, תפקידו להעמיד את האדם בניסיון, ובסופו של חשבון אף להרבות את שכרו אם יעמוד בו; יתר על כן, יש ליצר הרע תפקיד חשוב בהנעת הכוחות הטבעיים של הקיום.

ג. הרע בהגות היהודית הפילוסופית

בימי הביניים צמחה בישראל הגות שיטתית, אשר אימצה חלק מכלי החשיבה והניתוח של הפילוסופיה הקלסית, ואף חלק מתפיסות העולם שלה. תהליך זה בא לידי ביטוי גם ביחסה לסוגיית הרע. מגמה מרכזית בהגות זו היא דה-מיתולוגיזציה של מושגי הרע החז"ליים, כלומר: פירושם

1 במונחים מטפיזיים מדויקים יותר, ההעדר הוא העדרה של הצורה המסוימת של החומר והחלפתה בצורה אחרת.

ד. הרע בקבלה

עצמאותה הרעיונית של הקבלה

בתחילת השיעור כתבנו, שכל שלב רואה עצמו כמפרש מהימן של השלב שקדם לו. הדברים נכונים בוודאי לגבי היחס בין חז"ל למקרא, ובמידה רבה גם לגבי היחס בין ההגות הימית-ביניימית לבין חז"ל והמקרא גם יחד. אשר לשיטה הקבלית, כאן המצב מסובך יותר. הקבלה מעזה יותר להעלות תפיסות חדשות, לפחות משתי סיבות:

א. בעוד שכל השלבים הקודמים יונקים את סמכותם מהמסורת עליה הם נשענים, יש לקבלה מקור סמכות עצמאי. רבי שמעון בר יוחאי (רשב"י) בזוהר או האריז"ל אינם רק מפרשים של כתבים קדומים, אלא בעלי רוח הקודש שמתגלים להם סודות מפי עליון. ממילא יכולים רעיונותיהם להיות גם עצמאיים ומקוריים לגמרי, ואינם חייבים להסתמך על המקורות הקדומים. החירות של המקובל היוצר היא מבחינות מסוימות גדולה יותר.

ב. הפרשנות הקבלית לחז"ל, ועוד יותר מכך למקרא, מניחה מראש שעיקר משמעותו של הכתוב אינו נתון ברובד הפשוט של הבנתו. הרעיונות הקבליים מולבשים בלבוש מגושם, אך עיקר משמעות הכתובים היא ב'רזין דאורייתא'. הסודות תלויים אך במעט בהוראה הפשוטה של המקראות, וממילא גדול חופש היצירה בהם.²

ואכן, בחלקים מסוימים של הקבלה שונה תפיסת הרע במידה ניכרת מכל התפיסות שנזכרו עד כאן. אמנם עלינו לשוב ולשנן שאין כאן מקשה אחת, ויש מקובלים הקרובים יותר להשקפות הקודמות. ובכל זאת, בשתי היצירות הגדולות של הקבלה – בזוהר ובקבלת האר"י – מצאנו תפיסות שונות ומקוריות של הרע.

תפיסת הרע בזוהר

ההבדל בין הקבלה לבין תפיסות הרע האחרות מתבטא קודם כל במונח חדש ומשמעותי ביותר בו היא נוקטת לתיאור צד הרע שבעולם: "סטרא אחרא" – הצד האחר. יש צד אחר למציאות, ויש צד אחר לאלוהות, והוא מקור הרע.

עובדה מעניינת ומשמעותית ביותר היא שהמונח 'סטרא אחרא' אינו מצוי כלל במקרא ובכל ספרות חז"ל, ואף לא ביצירות הגדולות של מחשבת ישראל בימי הביניים; הוא כולו חידוש גמור של הקבלה. והנה, בעוד שכל המקורות הקודמים של מחשבת ישראל לא הכירוהו כלל, משתמש ספר הזוהר במונח 'סטרא אחרא' קרוב ל-550 פעמים, כלומר: זהו מושג מרכזי בספר!

עצם השימוש במונח 'סטרא אחרא', עוד בטרם נדייק בדבר מקורות יצירתו, מהותו או דרכי פעולתו, מעיד על תפיסה שונה לגמרי של 'הרע'. הרע אינו פועל מכוחו או משליחותו של הקב"ה, והוא איננו זהה עם כוח מכוחות הבריאה או

מכוחות הנפש; הוא מציאות בפני עצמה – הצד האחר. הצד הא-לוהי של הבריאה הוא הטוב, הסדר, הבניין; הצד השני הוא ההפכי לו. ואכן, במקומות רבים מכנה הזוהר את הרע והסטרא אחרא בכינוי 'אל אחר'. ההכרה כי הרע הוא מציאות מקבילה לטוב, שיש לה ישות עצמית, קשורה גם בתפיסה הרווחת ביותר בקבלה, שלמערכת הסטרא אחרא יש סדר פנימי וחוקיות המקבילים הקבלה כמעט מושלמת למערכת של הטוב, למשל:

רבי שמעון אמר: כלל כלא כמה דאית עשר כתרין דמהימנותא לעילא, כך אית עשר כתרין דחרישי מסאבא לתתא, וכל מה די בארעא, מנייהו אחידן בסטרא דא ומנייהו אחידן בסטרא אחרא.

[תרגום: כלל הכול, כשם שיש עשרה כתרין אמונה למעלה, כך יש עשרה כתרין כשפים של הטומאה למטה, וכל מה שיש בארץ, מהם אחוזים בצד זה ומהם אחוזים בצד האחר] (זוהר ויקרא מא ע"ב).

גם מבלי להיכנס לפרטי דבריו של רבי שמעון, ברור שכוונתו להצביע על ההקבלה בין מערכת הטוב ומערכת הרע. הרע איננו סטייה מהסדר אל התוהו ובוהו, ואין הוא מותרות או שאריות; זוהי מערכת מסודרת, שהיא סימטרית למערכת הא-לוהית הטובה. כנגד הספירות בצד הקדושה, יש ספירות-מידות בצד הטומאה; והמציאות בארץ יונקת כולה או מצד הקדושה או מצד הטומאה – שאף הוא מקור כוח לפעילות בעולם. זהו גם המקור לכינויו של הסטרא אחרא בזוהר "אל אחר" – יש כאן כוח מקורי ועצמאי, השולט בהיבטים מסוימים בעולם:

היינו דאמר רבי שמעון: מאי דכתיב 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל מחמצת' (שמות י"ב, טו, יט)? אלא הכי אוקימנא האי שאור והאי מחמצת דרגא חד אינן וכלהו חד, רשו אוחרי אינן שלטנין דממנן על שאר עמין וקרינן להו יצר הרע רשותא אחרא אל נכר אלהים אחרים, אוף הכי שאור ומחמצת וחמץ וכלא חד.

[תרגום: זהו שאמר רבי שמעון: מהו שכתוב 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל מחמצת'? אלא כך העמדנוהו, השאור הזה והמחמצת הזו דרגה אחת הם, והכול אחד, רשות אחרת הם שליטים הממונים על שאר העמים וקוראים להם יצר הרע, רשות אחרת, אל נכר, אלהים אחרים, וכך גם שאור ומחמצת הכול אחד]

³ (זוהר שמות ע"א).

תפיסת הרע בקבלת האר"י

גם בקבלת האר"י מפותחת השקפה זו מאוד. בקבלה אנו לומדים על תהליך האצילות של העולמות, שראשיתו באינסוף והמשכו בהופעת הספירות – המידות או אופני הפעולה/ההשפעה הא-לוהיים, אשר סדר הופעתם מצטייר

2 נקודה זו נכונה בעיקרה גם ביחס לחלק מן הפרשנות הפילוסופית, דוגמת פרשנותו של הרמב"ם.

3 וראה גם זוהר בראשית כג ע"א, ובמקומות רבים נוספים.

של הסטרא דטומאה דווקא בעולם העשייה – העולם הזה, שהוא מגושם ומוגבל ביותר. ככל שירידים במדרגות האצילות, מתמעט כוח צד הקדושה ומתרבה כוחו של הסטרא אחרא. נמצא שבעולם הזה נוכחות הקדושה היא מעטה יותר, ובעולם האצילות אחיזת הסטרא אחרא חלשה יותר, אף שכאמור היא קיימת גם שם:

ונבאר עתה עניינם. דע כי אף על פי שבכל ד' עולמות יש בחינת קליפה, יש שינוי בעולמות בעצמם. כי הנה בעולם אצילות של הקדושה הטוב מרובה על האצילות של הטומאה ואינם מעורבים כלל הקדושה עם הטומאה. ובעולם הבריאה הקדושה מרובה על הטומאה של הקליפה דבריאה, אמנם הם מעורבים יחד. וביצירה הוא מחצה על מחצה, וגם הם מעורבים יחד טוב ורע. ובעשיה הקליפה מרובה על העשיה של טהרה, וגם הם מעורבים יחד. ואין שום דבר בעולם העשיה שלא יהיה מורכב מטוב ורע, קדושה וקליפה מעורבין יחד ממש (שם).

משמעות הדברים היא, שהעולם הזה נתפס כעולם בו השלטון מסור בעיקר בידי הסטרא אחרא:

תו רזא אחרא אית בהאי על דקודשא בריך הוא אריך רוגזיה בחייביא בהאי עלמא בגין דהאי עלמא איהו חולקא דסטרא אחרא, ועלמא דאתי איהו סטרא דקדושה, ואיהו חולקא דצדיקייא למהוי צדיקיא אינון בעטרא דיקרא דמאריהון ביה, ותרין סטרין אלין קיימין דא לקבל דא, דא סטרא דקדושה, ודא סטרא אחרא דמסאבא, דא קיימא לצדיקיא ודא קיימא לרשיעיא וכלא דא לקבל דא, זכאין אינון צדיקיא דלית לון חולקא בהאי עלמא אלא בעלמא דאתי.

[תרגום: עוד סוד אחר יש בזה על שהקב"ה גדול כעסו על הרשעים בעולם הזה, כיוון שהעולם הזה הוא חלקו של הסטרא אחרא, והעולם הבא הוא סטרא דקדושה, והוא חלק הצדיקים להיות הצדיקים בעטרת כבודו של אדוניהם, ושני צדדים אלו קיימים זה מול זה, זהו צד הקדושה וזהו הצד האחר של טומאה, זה קיים לצדיקים וזה קיים לרשעים, והכול זה כנגד זה. אשרי הצדיקים האלה שאין להם חלק בעולם הזה אלא בעולם הבא]

(זהר שמות רכז ע"ב).

סיכום ביניים

כשכתבתי בשיעורים הראשונים על התגלות השטן בשואה, עמדו לנגד עיני רעיונות קבליים אלה. כוונתי הייתה לצייר את הרע השטני שהתגלם במעשיהם של הנאצים ועוזריהם על פי הטיפוס הקבלי שהוצג כאן: רע שיש לו שורש עמוק מאוד; רע אידאולוגי בעל שאיפות טוטליות, שעניינו העיקרי הוא עצם המלחמה בטוב ובקדושה ובמי שמייצג אותם; רע שאיננו נראה כמי שמשרת את ה', אלא כמי שנלחם בו ובבניו מאמיניו. השואה נראית לי כהתקוממות טוטלית של הסטרא אחרא, בכל כוחותיו הרוחניים

בהקבלה מלאה לקומת אדם שלמה⁴ בארבעה עולמות, שהראשון שבהם הוא עולם גבוה ורוחני, עולם האצילות; אחריו בא עולם הבריאה; אחריו – עולם היצירה; ולבסוף עולם העשייה, שהוא עולמנו אנו. תורת האצילות הקבלית מסבירה כיצד מן האינוסוף הא-לוהי, שאין לו גבול והגדרה וגשמיות, נתהווה עולם שכולו גשם וריבוי וגבול. תורת האצילות איננה רק תורת בריאה (תאוגוניה), אלא היא גם תורה העוסקת ביחס שבין העולם הגשמי ובין העולמות שמעליו ובאופני ההשפעה מכאן לשם ומשם לכאן (תאוסופיה). והנה, האריז"ל מלמדנו, כי כשם שיש סדר כזה באצילות העולמות ממרומי האצילות הא-לוהית ועד עולמנו, כך יש סדר דומה בסטרא אחרא, הבנוי אף הוא על פי סדרי העולמות ומבנה השפעת הספירות:

ענין הקליפות וענין ד' עולמות אבי"ע [=אצילות, בריאה, יצירה, עשיה] השינוי שיש ביניהן. דע כי גם בקליפה יש בחינת אבי"ע, ובכל עולם יש בו ה' פרצופים,⁵ שהם כללות י' ספירות של אותו העולם וכל פרצוף מהם כולל י' ספירות על דרך שהוא בקדושה (עץ חיים שער מח פרק ג).

הרע איננו, אם כן, הופעה כאוטית. הוא מופיע מהמדרגות הגבוהות והרוחניות ביותר של האצילות הא-לוהית, לאמור: יש לו רצון שורשי מאוד, הנטוע בראשית מחשבת הבריאה, כנגד הרצון הא-לוהי לברוא עולמות – אלא שהוא רצון הפוך, מהסטרא אחרא; יש לו גם חכמה ובינה גבוהות מאוד, חכמה ובינה אצילתיות; וכן הלאה. קביעות אלו מנוגדות בבירור לדעות שראינו לעיל, הקושרות את הופעת הרע עם החלקים הנמוכים של הבריאה, כמו החומר שבמצאיות או התשוקות והתאוות שבנפש; לפי תפיסה זו, יש לרע מקורות גבוהים ורוחניים.

יותר מכך: על פי שיטה זו, הרע שוב אינו מופיע כחלק מהשיטה הא-לוהית. לו ראתה הקבלה, דרך משל, את סמאל או השטן כשליחים או גילויים של ספירת הגבורה-דין, כי אז ניתן היה לראות בכך המשך 'סמלי' להשקפה החז"לית. אלא שלאמתו של דבר, הרע איננו מופיע כלל מתוך האצילות הא-לוהית ושיטתה; אף אין הוא תופעת שוליים של שיטה זו, איזו סטייה או פסולת גרידא; זוהי שיטה שלמה ועצמאית, שהיא סימטרית לשיטה הא-לוהית.

התופעות הרעות בעולם, כוחו של היצר הרע, הדחפים הגופניים – כולם מונעים מכוחו של הסטרא אחרא, אך לא תמיד באותה רמה של גילוי. הסימטריה בין סטרא דקדושה וסטרא דטומאה מתבטאת בהיפוך שיש בין כוחותיהם בעולמות השונים. בעוד שכוחו של הסטרא דקדושה מרובה בעולם האצילות, שהוא הממד הרוחני ביותר, מרובה כוחו

4 בקבלת האר"י מדובר על פרצופים, הדומים במבניהם לפרצוף אדם, ומבנה הספירות נתון בהם. ראה בהערה הבאה.

5 חמשת הפרצופים הם: אריך אנפין, אבא, אמא, זעיר אנפין ונוקבא. שלושת הראשונים מקבילים בהתאמה לשלוש הספירות העליונות: כתר, חכמה ובינה. זעיר אנפין הוא כנגד שש הספירות שמחסד ועד היסוד וכנגד שם הוי"ה, ופרצוף נוקבא (נקבה) הוא כנגד המלכות. וראה הערה קודמת. לא הסברתי כאן אלא את המעט ההכרחי כדי לשבר את האוזן בטענה על אודות מבנה הרע.

והמעשיים, כנגד הקדושה לכל קומותיה – למן עולם האצילות (נקודת האמונה והקדושה הרוחניות) ועד עולם העשייה הזה – על ידי השמדה ברוטלית של כל מה ומי שמייצגים אותה.⁶ דומה כי דווקא בפריזמה של תפיסת הרע הקבלית תקבל השואה את ממדיה האמתיים, וכי ההבנה שזה מה שהתרחש כאן, תוכל להוות בסיס להתבוננות מעמיקה יותר בתוכן המשמעותי שלה כמלחמה טוטלית בין שני הצדדים היסודיים של המציאות.

מה טעם נתן הקב"ה בעולמו קיום מלא, ובמידה רבה עצמאי, לסטרא אחרא? מדוע יש שיטה של רע בעולם? מניין היא יונקת את כוחה? מה גבולות פעולתה? היכן היא מופיעה לעינינו בעולם? שאלות אלה שאלו כבר המקובלים עצמם, ונתנו להן תשובות לרוב. אנו נעלה בע"ה בהמשך דיונינו רק את אלו שיוכלו לסייע בדינו להבין את מה שראו עינינו ועיני אבותינו בשואה.

* *****
* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* *
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* ***** *

שיעור 8: השואה לאור תפיסת הרע בקבלה (חלק א)

א. עקרונות תפיסת הרע בקבלה

חזרה וסיכום לשיעור הקודם

בשיעור שעבר הצגנו את השיטות השונות בתפיסת 'הרע' במחשבת ישראל, ובסופו – את שיטת חכמי הסוד. נחזור תחילה על העקרונות של תפיסת הרע בקבלה, כפי שלמדנו בשיעור הקודם.¹

ההבדל בין הקבלה לבין תפיסות הרע האחרות מתבטא בראש ובראשונה במונח חדש ומשמעותי ביותר בו היא נוקטת לתיאור צד הרע שבעולם: "סטרא אחרא" – הצד האחר. יש צד אחר למציאות, ויש צד אחר לאלוהות, והוא מקור הרע. השימוש הרווח בעולם הסוד במונח זה מעיד על תפיסה שונה לגמרי של 'הרע'. הרע איננו פועל מכוחו או בשליחותו של הקב"ה, ואין הוא זהה עם כוח מכוחות הבריאה או מכוחות הנפש; הוא מציאות בפני עצמה – הצד האחר. הצד הא-לוהי של הבריאה הוא הטוב, הסדר, הבניין; הצד השני הוא ההפכי לו. ההכרה כי הרוע הוא מציאות סימטרית לטוב, שיש לה ישות עצמית, קשורה גם בתפיסה הרווחת ביותר בקבלה, של מערכת הסטרא אחרא יש סדר פנימי וחוקיות, המקבילים הקבלה כמעט מושלמת למערכת של הטוב. הרוע איננו רק סטייה מהסדר אל התווה ובוהו, ואין הוא מותרות או שאריות; זוהי מערכת מסודרת, שהיא סימטרית למערכת הא-לוהית הטובה. כנגד הספירות בצד הקדושה, יש ספירות-מידות בצד הטומאה; והמציאות בארץ יונקת כולה או מצד הקדושה או מצד הטומאה – שאף הוא מקור כוח לפעילות בעולם. זהו גם היסוד לכינוי של הסטרא אחרא בזוהר "אל אחר" – יש כאן כוח מקורי ועצמאי, השולט בהיבטים מסוימים בעולם.

השקפה זו פותחה גם בקבלת האר"י. המקובלים מתארים את תהליך האצילות של העולמות, שראשיתו באינסוף ברוך הוא,² והמשכו בהופעת הספירות, שהן המידות או אופני הפעולה/ההשפעה הא-לוהיים, אשר סדר הופעתם מצטייר בהקבלה מלאה לקומת אדם שלמה³ בארבעה עולמות, שהראשון שבהם הוא עולם גבוה ורוחני, עולם האצילות; אחריו בא עולם הבריאה; אחריו – עולם היצירה; ולבסוף עולם העשייה, שהוא עולמנו אנו. תורת האצילות הקבלית מסבירה כיצד מן האינסוף הא-לוהי, שאין לו גבול והגדרה

וגשמיות, נתהווה עולם שכולו גשמיות, ריבוי וגבוליות. תורת האצילות איננה רק תורת בריאה (תאוגוניה), אלא היא גם תורה העוסקת ביחס שבין העולם הגשמי ובין העולמות שמעליו ובאופני ההשפעה מכאן לשם ומשם לכאן (תאוסופיה). והנה, האר"י⁴ מלמדנו, כי כשם שיש סדר כזה באצילות העולמות ממרומי האצילות הא-לוהית עד עולמנו, כך יש סדר דומה בסטרא אחרא, הבנוי אף הוא על פי סדרי העולמות ומבנה השפעת הספירות. הרע מופיע מהמדרגות הגבוהות והרוחניות ביותר של האצילות הא-לוהית, לאמור: יש לו רצון שורשי מאוד, הנטוע בראשית מחשבת הבריאה, כנגד הרצון הא-לוהי לברוא עולמות – אלא שהוא רצון הפוך, מהסטרא אחרא; יש לו גם חכמה ובינה גבוהות מאוד, חכמה ובינה אצילתיות; וכן הלאה.

על פי שיטה זו, הרע שוב אינו מופיע כחלק מהשיטה הא-לוהית, אלא כתופעה מקבילה לה. לו ציינה הקבלה, דרך משל, את סמאל או השטן כשליחים או גילויים של ספירת הגבורה-דין, כי אז ניתן היה לראות בכך המשך 'סמלי' להשקפה החז"לית. אלא שלאמתו של דבר, הרע איננו מופיע כלל מתוך האצילות הא-לוהית ושיטתה; אף אין הוא תופעת שוליים של שיטה זו, איזו סטייה ממנה או פסולת גרידא; זוהי שיטה שלמה ועצמאית, שהיא סימטרית לשיטה הא-לוהית.

שאלות פתוחות

עקרונות התפיסה הקבלית של 'הרע', אותם סקרנו עד כה,⁴ מעוררים שאלות רבות, אך לשם המיקוד ולתועלת ההבנה, נצטמצם כעת וננסח שלוש שאלות מרכזיות:

1. מה מידת עצמאותו של הסטרא אחרא בפעילותו בעולם? האם עליו לקבל רשות? האם כדי לפעול הוא זקוק לכוח/אנרגיה מצד הקדושה?
2. מה מהותו בעולם? האם ניתן – מעבר לתיאור הסמלי שלו כקליפה, סמאל, אדום וכו' – לזהותו עם איזו תופעה או מהות מסוימת במציאות?
3. מהי תכלית מציאותו? גם אם נשיב על שאלה 1 בהן מוחלט – כלומר, שהרע הוא עצמאי לחלוטין – עדיין נצטרך לשאול: מה תכלית קיומו כתופעה עצמאית? אנו מניחים בהכרח כי אף אם יש לסטרא אחרא למעשה קיום עצמאי, הרי הוא ברצונו של הקב"ה – שאם לא כן, הרינו נכנעים לדפוסי מחשבה דואליסטיים. כמו כן,

1 אני מביא כאן את תמצית הדברים. להרחבה ולמקורות אנא עיינו בשיעור הקודם.

2 הכינוי של חכמי הסוד לבחינה הגבוהה ביותר בא-לוהות, הקודמת לאצילות כולה, ואפילו לספירת החרה שבראש סדר האצילות.

3 בקבלת האר"י מדובר על פרצופים, הדומים במבניהם לפרצוף אדם, ומבנה הספירות נתון בהם.

4 מובן שאין לנו היכולת, וגם לא הידע, לסקור את כל המקורות וכל השיטות. נוכל רק להצביע על מגמות עיקריות, ובייחוד ללמוד מהכיוונים שיש בהם, לעניות דעתי, כדי לתרום להבנת עניין השואה.

של המשלח גופו: רצונו הכללי, שנתן לשלוחו רשות לפעול, ורצונו הפרטני שבמקרה מסוים יקרה א ולא ב.

השאלה שעלינו לברר איננה אפוא מה רצה האדון במקרה המסוים – שהרי מה שאירע לא היה תוצאה של רצונו הפרטני, כי אם של רצון המשרת – אלא מדוע רצה האדון באופן כללי לתת הרמנא למשרתו לפעול כרצונו, ולא הגביל את כוח פעולתו? לפי הבנתנו, לסטרא אחרא יש ייפוי כוח כללי בעולם לפעול כרצונו, והשאלה שאנו שואלים מעתה איננה מהי התכלית המסוימת של המעשה שנעשה – שהרי הוא נעשה לפי רוחו של הסטרא אחרא – אלא מדוע נתן לו ה' רשות לפעול בעולם כרצונו באופן כללי, קרי: שאלה 3.

מבחינה מסוימת, יש למציאותו האוטונומית של הסטרא אחרא טעם וערך במציאות, אף שהיא יוצרת התנגשויות רבות וקשות עם הרצון הא-לוהי לקיום של טוב וצדק בכל מקרה ומקרה. בעל התניא מבחין, בעקבות המקובלים, בין שני אופנים של גילוי הרצון הא-לוהי: רצון פנימי, שהוא הרצון של ה'פנים' (פ' קמוצה), ורצון 'אחורי' – כלומר: לא מה שהוא רוצה באמת, לכתחילה, אלא דבר שהוא צריך אותו, ולכן רוצה אותו 'במשיכת כתף'. לפי דברי התניא, כך אכן יחסו של הקב"ה לסטרא אחרא, יחס של 'רצון אחורי':⁵

ולכן נקרא [צד הטומאה, הסטרא אחרא] אלהים אחרים, מפני שיניקתם וחיותם אינה מבחינת פנים אלא מבחינת אחוריים דקדושה; ופירוש אחוריים – כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו, שמשליכו לו כלאחר כתפו, כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו. כך למעלה בחינת פנים הוא פנימיות הרצון העליון וחפצו האמיתי אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסטרא דקדושה, אבל הסטרא אחרא והטומאה היא תועבת ה' אשר שנא ואינו משפיע לה חיות מפנימיות הרצון וחפצו האמיתי אשר חפץ בה ח"ו כי אם כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו (תניא חלק א פרק כב).

כלומר: רצון הקב"ה להשפיע לסטרא אחרא הוא מעין רצון שבהכרח המציאות, רצון שאינו מן הפנים – קרי: אינו מעיקר מהותו וטיבו של הא-ל – ובכל זאת, הוא רצון. הרצון הכללי לקיומו של הסטרא אחרא הוא רצון 'אחורי', המתנגש לעתים עם הרצון המהותי – רצון הפנים של הקב"ה, שהוא הרצון הפרטני להיטיב ולחמול.

גבולות עצמאותו של הסטרא אחרא

ועוד שאלה אחת חשובה נשאלת כאן: האם קיים איזה גבול למימוש רצונו של המשרת, של הסטרא אחרא? האם תמיד גובר הרצון הכללי שיוכל 'המשרת' לפעול, או שמא יש לכך גבול – אם, למשל, מעשיו מנוגדים לגמרי לרצון האדון, או שהם גורמים נזק בלתי-הפיך וכדומה?

נראה, כי ההנחה שיש גבול לרשותו ולכוחו של הסטרא אחרא לפעול היא הכרחית, שאם לא כן, יכול הוא, המשרת, להביא את העולם לתוהו ובוהו או להרס מוחלט, או

הרע אינו יכול להיות גם עצמאי וגם חסר תכלית מנקודת הראות הא-לוהית, שאם כן, נמצא קיומו 'תאונה' שאירעה לאונסו של הקב"ה וללא שליטתו, ואף זו מחשבה המערערת את יסודות אמונתנו בה' אחד.

בשיעור היום נתמקד בעיקר בשאלה הראשונה, ובבאים אחריו נשיב בע"ה על השאלות הנותרות.

ב. עצמאותו של הסטרא אחרא

בין רצון כללי לרצון פרטני

השאלה בדבר עצמאות פעילותם של כוחות הרע במציאות חשובה ביותר להבנת עניין השואה ולתפיסת האמונה בכלל, ומובלעות בה בעצם שתי שאלות משנה: (א) האם רצון הסטרא אחרא הוא רצון אוטונומי? (ב) האם קיומו ופעולתו זקוקים לכוח מצד הקדושה?

על שאלה (א) כבר השבנו למעלה בחיוב, וכעת נדייק יותר. אנו אומרים, שמעצם מציאות הסטרא אחרא כתופעה בעלת ישות מלאה ומבנה שלם, המקביל למבנה הא-לוהי, נגזרת המסקנה שפעילותו במציאות איננה לשם תכלית א-לוהית כלשהי, אלא לשם התכלית שלו עצמו, כלומר: לעשות רע, להרוס, להשחית.

משל למה הדבר דומה? יש אדון שנותן למשרתו ייפוי כוח ספציפי, לפעול בשמו בעניין מסוים – לקנות, לדון, לבנות או להרוס: כל עוד ממלא השליח את שליחות אדונו, הרי הוא פועל ברשות; חרג מגבולות השליחות – ייתן את הדין. ויש אדון שנותן למשרתו ייפוי כוח כללי, לעשות כל מה שהוא רוצה; משרת זה איננו פועל במציאות כדי למלא שליחות ספציפית, אלא מכוח ההרשאה היסודית של אדונו. כאשר רבש"ע הוא המשלח, ייפוי הכוח איננו רק נתינת רשות, אלא גם נתינת המציאות, כלומר: עצם מציאותם של כוחות או שליחים (מלאכים) מסוימים היא על פי כתב המינוי שניתן להם, ואין להם כלל מציאות מעבר לכך; אך אם ניתן לשליח ייפוי כוח כללי, אזי גם מציאותו כללית, ואין הוא קיים רק לשם משימה זו או אחרת.

יותר מכך, פעמים שנותן האדון לשליח מינוי כללי, ובו הוא מורה לו לפעול כרצונו, אך רק על מנת לעשות בכל מצב ובכל עת את כוונת אדונו ואת רצונו. אבל האדון יכול גם לומר לשליח: אני מייפה את כוחך לעשות כל מה שאתה רוצה; עשה כרצונך! או אז, אף שאת עצם מציאותו ואת הלגיטימציה שלו קיבל מאדונו, הרי נוכחותו ופעילותו בעולם הלכה למעשה הן עצמאיות לגמרי, ועשויות אף להיות מנוגדות לרצון אדונו במקרה זה או אחר, ואפילו ברוב המקרים. אם השליח הוא אלים, והוא קיבל ייפוי כוח שכזה, ייתכן שהוא יפגע במי שעבר עברה כלפי אדונו, אך ייתכן שנטייתו לאלוהים תגרום לו להיות אלים ללא שום קשר לרצון האדון. במצב עניינים שכזה נאמר כי השליח פעל כנגד הרצון המסוים של אדונו במה שנוגע למצב הפרטני, אך פעל על פי רצונו הכללי של אדונו שיעשה כרצונו הוא. לאמתו של דבר, יש כאן התנגשות לא רק בין רצונו של שליח לרצונו של משלח, אלא בין שני רצונותיו

5 הערות הבאות בציטוטים בסוגריים מרובעים ובגופן מוקטן הן שלי. ת"ג.

ובכח אלו הדינים⁷ נתקנא הנחש באדם בסיבת חוה, והטיל בה זוהמא, ואחר כך השיאה לאכול הפרי. וכשראתה שהיא נפלה ברשת יצר הרע, בקשה להפיל גם לאדם, ונתנה לו ואכל, דכתיב 'ותתן גם לאישה עמה' (בראשית ג', ו), פירוש: לדעתה בלבד. ואחר שאכל בלתי ידיעתו, חזר ואכל בידיעתו וברצונו, לפי שתכף שלט בו יצר הרע, 'ואוכל' (שם, יב) – שאכל אותם הה' גבורות שהיו ממותקים בה' חסדים חזרו לתקפם, וכשנכנס הפרי בבטנו מיד נתהוו בו יצר הרע. והיא האכילה גם כן לכל בעל חי, ונפלו כלם ברשתה, חוץ מעוף אחד ששמו חול, דכתיב 'וכחול ארבה ימים' (איוב כ"ח, יט).

וזוה התחלת היצר הרע בעולם בפועל, ומיד נתהוו הקליפות וסטרא אחרא, כי עד עתה לא היו כי אם דינים בפועל [כלומר: כוחות שיש בהם פוטנציאל של הגבלה ושל הרס, אך אין בהם הרצון להרע], והקליפות בכח דקים מאוד שלא היו נראים כלל, אחר כך נתעבו הדינים, ויצאו הקליפות בפועל וקטרגו על הקדושה, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישובך ראש ואתה תשובנו עקב' (בראשית ג', טו) [החטא הוליד את המציאות של 'קליפות עבות' – קליפות שיש להן ישות בפני עצמן, ואינן רק שומר ומגן לקדושה; ומכאן נולד גם המאבק בין הקליפות לקדושה]. פירוש, כי להיות שנולדה קטטה בעולם, והקליפה הוא רוצה לינק מן הקדושה, ואינה שולטת כי אם בעקב של קדושה, והקדושה רוצה להסיר נצוצות הקדושה הבלועה בראשה של הקליפה וכו' [יש מאבק בין הקדושה לקליפה רק בנקודות הגבול בין עקב הקדושה, שהיא כאמור ה'נוקבא' – המלכות שלה – לבין הראש של הטומאה, הרוצה לינוק ממנה, כמתואר להלן. לסטרא אחרא אין קיום ללא המגע הזה עם הקדושה. מכאן מובן שהקונפליקט בין הסטרא אחרא לצד הקדושה ומייצגיו הוא הכרחי, שכן לולא הוא, הייתה הסטרא אחרא בטלה לגמרי].

ר"ע שהוא 'ראש' עקב כזה. 'ער בכור יהודה' (בראשית ל"ח, ז), שהיה שמו ע"ר שהוא עקב ראש, להורות, כי עקב הקדושה שולטת בראש של הקליפה להסיר בלעו מפיו, כדכתיב 'שברת ראשי תנינים על המים' (תהילים ע"ד, ג), כלומר, שמשבר ראשי הקליפות על עסקי המים, שהם טיפין של חסד הבלועים בראש הקליפה, הנקראת 'תנינים' חסר, להורות לראש הקליפה הזאת. היינו שאמר הרשב"י ע"ה בפ' בא אל פרעה בפסוק עצמו ואמר, כי אלו התנינים יש נקב בראשם, לרמוז בית קיבול שיש להם בראשם, לשאוב השפע מעקב הקדושה, וער בכור יהודה לא עשה כן, אלא ששחת ארצה והגביר הקליפה, בשופכו הזרע של ברית קדש ארצה ביד הקליפות, ועשה שראש הקליפה שלט בעקב הקדושה ונתהוו ממנו, והפך ע"ר לר"ע, והמיתו ה' שהוא השליט

למצער לסכל כל התקדמות גואלת. אמונת הגאולה מניחה שבסופו של חשבון, כוחו של הסטרא אחרא לא יגבר. אשר לאופן ההגבלה, ייתכנו מבחינה תאורטית מספר אפשרויות:

א. אפשר שהכוח ו/או הסמכות הניתנים לסטרא אחרא אינם בלתי-מוגבלים מלכתחילה, או שיש איזה עיקרון מטפיזי, או אפילו אורגני, שאינו מאפשר לכוח השלילי להתפשט ולהשתלט ללא גבול, וגורם לו לכלות את עצמו:

הרע הגמור והמוחלט, שאין בו שום ניצוץ של טוב, הוא שמח בכליונו ואיבודו ואפיסתו. זוהי שלמות התפתחותו היותר גדולה... הצביונות הרעים שבעולם מוכרחים הם להימחק... 'אשר חָלַק ה' א-להיך אותם' (דברים ד', יט) – שהחליקם בדברים כדי לטורדם מן העולם (עבודה זרה נה ע"א)

(אורות הקודש חלק ב, עמ' תצא).

ב. ההגבלה יכולה להיות תוצאה של הגדרת תלות בין מערכת הכוחות של הסטרא אחרא לבין מערכת הקדושה. בכך אנו משיבים בעצם על שאלה (ב) דלעיל: אף שלסטרא אחרא יש רצון משלו, אין לו כוח משלו. זהו רעיון מרכזי בתפיסת הסטרא אחרא בקבלה, המדגיש את תלותו של צד הרוע בצד הקדושה. לסטרא אחרא יש סדר יום עצמאי הקשור ברצון עצמאי, אך אין לו כוחות חיים משלו. חיים יש רק בצד הקדושה, בצד הא-לוהי, וכדי להתקיים ולפעול זקוק הסטרא אחרא לינוק כוח מצד הקדושה, ויניקה זו היא תנאי לפעילותו:

שכבר ידעת כי הסטרא אחרא כל אחיזתו הוא בנוקבא ובפרט כל חשקם ותאותו הוא לבא לינק מן היסוד שלה כי שם מוצא כל השפע והקדושה⁶

(עץ חיים פרק ב שער כב).

מתי יש לסטרא אחרא הזדמנות לשאוב אנרגיה מצד הא-לוהות? כשהזרימה שם אינה שלמה ואינה הרמונית, וממילא מופיעים בקיעים בהעברת השפע – האנרגיה הא-לוהית – וחלקו אף מתבזבז ויוצא החוצה. מצב כזה קשור בדרך כלל בחטאים, אך לאו דווקא בעבירות רשמיות, אלא גם בחטאים שבלב או שבמחשבה. מכאן שכוחו של הסטרא אחרא לעולם אינו אינסופי, אלא הוא נתון ביחס הפוך לעוצמתה, או חלילה לחולשתה, של הקדושה.

כדי לקבל מושג מה על רעיון זה, שהוא רעיון רווח ביותר בתורת הסוד, נקרא בתיאורו של האריז"ל את החטא הקדמון:

6 הרי ביאור בסיסי לפסקה זו. מקור האנרגיה של הסטרא אחרא הוא בבחינת 'נוקבא' שבא-לוהות – וכנגדה במציאות – שהיא המדרגה האחרונה של האצילות (המלכות). הנוקבא עצמה מקבלת את השפע שלה מן היסוד, שהוא היסוד האנרגטי-השופע בא-לוהות ובבריאה, ולכן מבקשים הכוחות השליליים שפע לקיומם מהיסוד דרך הנוקבא. כך מתפרש גם החטא הקדמון, בו נטפל הנחש אל האישה כדי להגיע דרכה אל האיש, וגם היוזג הטמא בין הנחש לאישה מתפרש כמעשה של יניקת כוח.

7 הכוונה ל'דינים' שהתנתקו ממקורם הקדוש ונפלו בשבי הקליפות, וכך הן ניזונות ממקור הקדושה: "ואותם כחות הדינים שהיו דבוקים בז"ן [=זעיר אנוני ונוקבא], להיותם תאבים ליטור ולהתקדש, וכבר הופרדו והושלכו למטה, ולא מצאו מנוח כי אם בנחש הזה".

שהצליחה, כמה שנים קודם לכן, להונות את העולם כולו בשקריה, להונות עתה גם את עצמה. מערכת תמוהה של קבלת החלטות, פתיחת החזית באגף הרוסי, הפניית משאבים לכיוונים מוטעים ומלחמה באויב הדמיוני – היהודי – במקום באויב הריאלי, תרמו תרומה מכרעת לתבוסתה של האימפריה של הרייך השלישי, שלוחת השטן והתגלמותו. אף שלמראית עין נראה לשעה שכוח הרשעה הוא בלתי-מוגבל, מתברר שטמון בשיטה שלה איזה מנגנון של הרס עצמי. "בְּפֶרֶחַ וְשָׁעִים כְּמוֹ עֶשֶׂב וַיִּצְצוּ כָּל פְּעָלֵי אֲנֹן לְהִשָּׁמְדָם עֲדֵי עֵד" (תהילים צ"ב, ח).

כך יש להבין גם את נפילתו של המן הרשע. בפרק ה' של מגילת אסתר מסופר על פרשת פגישתו השנייה עם מרדכי היהודי: "וְכָל זֶה אֵינְנוּ שׁוֹהֵ לִי בְּכָל עֵת אֲשֶׁר אֲנִי רֹאֶה אֶת מְרַדְּכִי הַיְּהוּדִי יוֹשֵׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ" (אסתר ה', יג). והקורא עומד ותמה: במה תורם סיפור זה למהלך העלילה במגילה?! הרי תכנית ההשמדה של המן איננה תלויה כלל ברעיונות של זרש על הכנת העץ למרדכי, וגם תכנית ההצלה של אסתר מתנהלת במסלול נפרד לגמרי, ואם כן, מה אכפת לי שתכנן עץ? אמנם לסיפור זה חשיבות רבה אם אנו רוצים להתבונן אל קרביה של הרשעה. שנאתו של המן הרי פרצה מתוך מפגשו עם מרדכי. תוך שימוש בערמה, בכסף ובהפיכת האירוע לבעל משמעות פוליטית, הצליח המן לקדם את מזימתו תוך הבלעת עניינו האישי, וכעת מועמד מרדכי להירצח, עם שאר אחיו היהודים, בעוד פחות משנה. כל מה שדרוש הוא סבלנות. אלא שהרשע הוא חסר סבלנות. הוא מרגיש איך הצלחתו מגיעה השמימה, וכבודו במרומים, ואין לו ספק שעוד רגע והנה הוא מולך. הדימוי העצמי שלו, כמו גם המחשבה כי כוחו בלתי-מוגבל, מכשילים אותו. וכך מתפתח סינדרום בו הוא עוסק בלא דעת בתכנון חיסולו העצמי. אותם כוחות של אלימות והרס שמפעיל הרשע כלפי אויבו מופנים, ברגע מסוים, כלפי עצמו. תסמונת כזו או תסמונות דומות לה, של הסתאבות פנימית והשחתה, של ביטחון עצמי שיגיוני וכיוצא באלו, מוטטו, בסופו של דבר, כמה וכמה אימפריות גדולות.

לפי הדגם השני, הרשעה מקבלת כוח כתוצאה מחולשתם או מחטאיהם של מי שמייצגים את הקדושה. בהתאם לדגם זה יש הטוענים שחולשתם של כלל ישראל, ההתבוללות, שכחת הלאומיות, או כל ביטוי אחר של חולשה רוחנית, תרמו לניפוח כוחו של הסטרא אחרא. ושוב: פעולתו של הסטרא אחרא איננה עונש, אלא היא מוזנת מכוחות שקיימים בצד הקדושה ואינם מנוצלים, או אפילו מבוזזים. כך, למשל, האידאה של עם נבחר שהוזנח ונמאס, שיש לה כוחות פעולה בעולם, נשבית ומסולפת על ידי אותה מלכות רשעה, שהופכת אותה על פיה.

לפי הדגם השלישי, השואה היא התפרצות אדירים של הסטרא אחרא מסיבה שאין לנו כעת הכלים לבארה, והיא נבלמת רק מפני שעוד מעט קט יצליח הרשע בזממו לעשות כלה עם ישראל. לפי דגם זה, עצירת תהליך ההשמדה לפני סיומו, אף שתוצאותיו היו כבר נוראות, והישועה שבאה לישראל בעקבותיו, היא עדות לכל באי עולם שאין הסטרא אחרא יכול לנצח ניצחון מוחלט, ועדות על מחויבותו של

אילנא דמותא, ולזה נדבק במות. הרי מבואר, שבשביל חטא אדם הראשון נתהוו כל הדברים הנזכרים [השם ער מסמל, בסדר אותיותיו, את הקדמת העקב לראש – עקב הקדושה לראש הנחש/הטומאה. המצב הרצוי הוא "אתה תשופנו עקב", שאז שולטת הקדושה בסטרא אחרא ולוקחת ממנה את כוחה. ער עשה הרע בעיני ה': בשחתו את זרעו נתן ער לר', לראש הטומאה, לשלוט בע', בעקב הקדושה, ובכך סיפק את שפע הקודש לקליפות, כלומר, הגברת הכוח של הקליפה מאפשרת לה לשלוט בקדושה ולנצחה]

(ספר הליקוטים, בראשית פרק ג).

ג. ההגבלה של הסטרא אחרא יכולה להיות גם חיצונית. כאשר רואה הקב"ה שכוחו של הסטרא אחרא גובר עד כדי שבירת שלטונו בעולם או הפרה של בריתו, הוא מתערב כדי למנוע זאת. כך משתמע מן האמור בשירת האזינו: "...כִּי יִרְאֶה כִּי אֶזְלַת יָד וְאָפֶס עֲצוֹר וְעֶזְב. וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ צוֹר חֲסִיו בֹּ" (דברים ל"ב, לו-לז). לפי גישה זו, ההתערבות הא-לוהית למניעת השתלטות הרשע בעולם היא מזערית – רק במידה שהיא חיונית למניעת קריסתו הסופית של שלטון ה' ואבדן האפשרות לגאולת העולם.

ג. עצמאותו והגבלתו של הסטרא אחרא והשואה

ניתן להתבונן בשואה לפי כל אחד מהדגמים הללו. מצד אחד, נראה כי חזינו בהתפרצות אדירים של הסטרא אחרא, אשר מחזקת את הרגשתנו בדבר כוחו ועצמאותו בעולם, ועל כך שכמעט בלתי-אפשרי לקבל את הופעתו כמתאימה לרצון פרטני של הקב"ה בעולם. נראה כאילו הקב"ה מתבונן כיצד מתגשם רצונו הכללי שייפעל הסטרא אחרא בעולם בצורה החריפה ביותר, ונוהג על פי דרשת חז"ל "מי כמוכה באלמים" (גטין נו ע"ב). מנגד, גם ההתפרצות הקיצונית הזו של רוע לא-מנומק וללא תכלית לא הייתה אינסופית, אף אם לשעה נראה היה כך. הרוע הזה נפסק קודם שהופרה בריתו של ה' עם עמו, קודם שבטל הסיכוי לגאולה, ותבוסתו הייתה מקור לגאולה, או למצער לנחמה, לעמו ישראל. אילו, למשל, הגיעו רומל וגיסותיו לארץ ישראל – אפשרות שנראתה ריאלית ביותר בשלב מסוים של המלחמה – ספק אם היה שריד ליישוב, ואם היה נותר סיכוי לגאולת ישראל ולהקמת המדינה; אך, כידוע, רומל נעצר ונוצח רגע לפני הצלחתו. עקרון ההגבלה עובד, אם כן, גם אם לפי תחושתנו היה זה מעט מדי ומאוחר מדי. וכאמור, ניתן להבין אותו לפי כל אחד מדגמי ההגבלה.

על פי הדגם הראשון, נראה שיש איזה מנגנון השמדה פנימי הגורם לרע להתכלות ואף לחסל את עצמו. דווקא בשעה שהגיעה לשיא עוצמתה, עשתה מערכת הרשעה ההיטלראית כמעט כל צעד אפשרי להביא לכיליונה העצמי. הדחף להרס עצמי לא היה מקרי. הוא נבע במידה רבה מהאופי הפנימי של אותה מלכות רשעה. השאיפה לשלטון ללא גבול, הביטחון העצמי המדומה באינסופיותו של הכוח, האמונה בכוחו של השקר – כל אלו גרמו למערכת

רבש"ע לעמו ישראל ולגאולת עולמו. בכיוון דומה כתב הרב א' ברקוביץ' על הנוכחות הא-לוהית החלשה, שאיננה מונעת את כל מעשי העוול במציאות, אך דואגת לקיום הנצח של עם ישראל ולהבטחת ניצחון הטוב בהיסטוריה (ראה שיעורים 24-25 לשנה שעברה). אלא שהוא, לשיטתו, הבין את אי-ההתערבות כתוצאה של כיבוד עקרון בחירה החופשית, בעוד שלפי שיטת הקבלה, לא רק האדם הוא סובְּרָנִי לפעול מכוח בחירתו החופשית, אלא יש כאן התגלות של צד הטומאה והרשעה שבבריאה עצמה. בשיעורים הבאים נדון בע"ה גם ביחס שבין שתי התפיסות.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נמשיך בע"ה אל השאלה השנייה – שאלת מהותן של הקליפות והסטרא אחרא.

```
* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* ***** *
* *
* בית המדרש הווירטואלי שלי ישיבת הר עציון *
* http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית: *
* http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית: *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* ***** *
```

שיעור 9: השואה לאור תפיסת הרע בקבלה (חלק ב')

א. הרע האנושי והרע העולמי

בשיעור שעבר הצגנו שלוש שאלות. הראשונה עסקה במידת עצמאותו של הסטרא אחרא – צד הרשעה בעולם – לפעול כרצונו, ובה דנו בשיעור שעבר, תוך שהתייחסנו גם לאופני ההגבלה של עצמאותו. בשיעור זה נתקדם לשאלה השנייה, בדבר מהותו ומעמדו של הסטרא אחרא. יש לדון בשאלה זו הן מבחינת הופעתו בעולמות העליונים, בסדר האצילות הא-לוהי, הן מבחינת הופעתו במציאות הממשית, ובמיוחד בעולם האדם. הנחתנו היא, שהרע האנושי הנו השתקפות של הרע הכללי בעולמות, וניתן ללמוד מזה על זה:

ברוח האדם, ברצונו, בשכלו ובכל הופעותיו ספוגה היא התמצית של הטוב והרע הכללי, המתגלה בהוויה כולה
(אורות הקודש ח"ב עמ' תעו).

הסיגים שמתקבצים בנפש האדם פנימה, ומתפרצים בתור מדות רעות, ערמומיות, תאות שפלות, כעסים ומשטמות, הם גילויים מהסיגים הכלליים שבעולם
(שם ח"ג עמ' רלד).

הרע העולמי מופיע, בין השאר, כרע אנושי, ויש להבין את מהותו של הרע האנושי מתוך מהותו ומעמדו של הרע הכללי. כפי שכבר למדנו, אף שהכול תלוי בבחירת האדם, הבחירה אינה המקור של מציאות הרע, שהרי זו קיימת גם לפניו ובלעדיו; הבחירה נותנת לרע מקום, פותחת לו שער, וכשהוא מתגלה בנפש האדם ובפעולותיו, הוא מתגלה לעתים בממדים הנראים מפלצתיים ממש, כלומר – גדולים מכפי שניתן לייחס לבחירה האנושית.

מהיכן בוקע הרע על פי שיטת חכמי הסוד? כבר אמרנו שלפי ההשקפה המקראית, החז"לית והפילוסופית, הרע איננו מציאות ממשית, אלא רק השלכה או תוצאה של מציאות אחרת, כמו הבחירה או החומר. על פי שיטות אלה, אין קושי להבין את מציאות הרע בעולם, שכן אין לו זיקה ישירה לקב"ה, שהוא טוב ומיטיב, וממנו אין יכול לנבוע רע באופן ישיר. אך על פי תפיסת הרע הקבלית, הגורסת כי לרע יש מציאות וממשות עצמאית, ומקורו עוד בסדר האצילות הא-לוהית, עלינו להבין: היכן בדיוק מקורו של הרע? הרי אין רע יכול לצאת מן הטוב, והלוא ה' הוא טוב בלבד, בלא רע! כמובן, כדי להשיב באופן מלא על שאלה זו דרושה התעמקות רבה בסודות האצילות, שאין זה מקומה. אנו נסתפק בבחינה עקרונית של כמה אפשרויות או גישות, תוך ציטוט מזערי של מספר מקורות.

ב. הרע הנובע משבירת הכלים

מאורע מרכזי שיש לו קשר להופעת הרע הוא המאורע המתואר בקבלת האר"י כ'שבירת הכלים'. השפע הא-לוהי הנאצל מאינסופיותו של הא-ל ליצירת עולם מתואר בקבלה במטפורה של 'אור'. כדי להפוך לממשות מסוימת, לכוח מסוים או לעצם, זקוק האור לכלי שיכיל אותו. הכלים הם גבולות האור, בין אם גבולותיו החומריים ובין אם גבולותיו הרוחניים. על פי תורת האר"י, בשלב מסוים באצילות, או בכמה שלבים, קרה מאורע של 'שבירת הכלים', בגלל התגברות שפע האור יתר על מידת הכלים, באופן שהללו לא יכלו להכילו¹. התוצאה של מאורע זה היא ששברי הכלים – שברים של מציאות ושל כוחות מסוימים – התפזרו במציאות כולה, ובהם ניצוצות מן האור הא-לוהי שהיה בהם קודם. אותם שברים מופיעים ופועלים במציאות, אך לא כחלק מסדר א-לוהי הרמוני, אלא בפירוד ובספונטניות. הופעה זו של כוחות, מוסדות או ערכים באופן מבודד ומפורד מן האחדות הא-לוהית הנה מקור מרכזי לרע המתגלה בעולם, שהוא הופעה של כוח שאפשר כי מקורו חיובי או שבהקשר מסוים הוא יהיה חיובי, אך היות שהוא מופיע מחוץ להקשרו או למקורו, וייתכן שגם לא במידה או במקום הראויים לו – הוא רע.

לפי הסבר זה, הרע הוא תוצאה של הפירוד הקיים במציאות. כוח המופיע באדם שלא במקומו ובמידתו, דרך משל, יכול להיהפך מחיובי לשלילי. תאוה, לדוגמה, שאינה פועלת בהקשרה הנכון, יכולה לגרום להרס ולהשחתה. תורת שבירת הכלים כמקור להופעת הרע מסבירה חלקים גדולים מגילויי הרע במציאות. כוונות טובות ומסולפות, תאוות, ערכים מוגזמים או מוקטנים, חצאי אמיתות, אנרגיות שונות הפועלות ללא מידה וללא כיוון נכון – כל אלו יכולים להיות תוצאה של שבירת הכלים. ואולם, שבירת הכלים אינה יכולה להסביר את הופעת הרע השיטתי והמגמתי, הרע לשמו – זה שאיננו התפרצות או סטייה, אלא הוא סבור להיות הא-לוהות עצמה, והוא נאבק נגד ה' ונגד הקדושה שבמציאות מאבק אידאולוגי ישיר. את מקורו של הרע הזה, הרע בו עסקינו, נחפש במקום אחר.

1 מדוע קורה תהליך שכזה, ואין ביקורת פנימית של תהליך האצילות על ידי המאציל הראשון ב"ה? זוהי שאלה גדולה ומרכזית, שאין כאן המקום לדון בה באריכות. בתמצות רב נאמר שיש הרואים זאת כתהליך מכוון, מעין משבר מתוכנן, ויש הגורסים כי יש כאן תאוה או אסון הכרחיים, בלתי-נמנעים, הנובעים מהדיאלקטיקה הפנימית שיש בא-לוהות בין אינסופיותה, שאינה יכולה להתכנס בגבול, לבין רצונה לתת ישות ומציאות, הנזקק בהכרח לגבול. לפי הסברה השנייה, צמצום האור הא-לוהי מלכתחילה היה גורם להעדר מוחלט של שלמותו ואינסופיותו מן הבריאה, ובכך אין הא-ל רוצה.

ג. הסטרא אחרא ומקורו בספירת הגבורה/הדין

ברבים מן המקורות הקבליים קשורה הופעתו של הרע בספירת הגבורה – היא צד הדין הא-לוהי, צד השמאל. בספירה זו מופיעים לראשונה במהלך האצילות הא-לוהית כוחות בולמים, מגבילים, מצמצמים, כפי מהותו של הדין.

שורשיו הגבוהים של הדין נמצאים עוד בספירת הבינה, הספירה השמאלית בין שלוש הספירות העליונות, ויש אומרים שאף קודם לכן: בכתר, או באינסוף הקודם לאצילות. אלא ששם הדינים עוד חבויים – או אם נרצה: מאוחדים לגמרי עם שפע טובו האינסופי של הא-ל, עד שלא ניתן להבחין בהם כמהות נפרדת – ואין לומר עליהם כמובן שהם רעים. לשבר את האוון נוכל לומר, שהתכונה הדינית קיימת באינסוף הא-לוהי בעצם נכונותו להינתן להגבלה עצמית כדי לממש את רצונו האינסופי בהטבה. הצמצום שבראשית הבריאה ותחילת האצילות הפרטיקולרית הם גילוי של אותו יסוד דיני ראשוני. בבינה מופיעה בחינת הדין בעצם הפיכת הרצון להכרות מובחנות, המתבוננות במהויות נפרדות ובאופנים נפרדים של השפעה. מצד עצם התנועה הא-לוהית ושפעה עוד אין שם שום הגבלה, אך היא מופיעה בבינה הא-פרורית, הקודמת להוויה. משל למה הדבר הדומה? לעשיר הרוצה לנדב כסף רב, והוא מתחיל לחשב בראשו למי ייתן ולמה וכיצד. כך המובחנות הזו היא יסוד הגבול וההגדרה שבתוך המחשבה, שמצד האופי העצמי שלה היא טובה לגמרי.

רק בספירת הגבורה מופיע כוח ממשי של עצירה, של הגבלה, של מניעת שפע. הגבורה, בבחינת 'כובש את יצרו', היא כיבוש הרצון האינסופי להיטיב אל תוך מידה וכללים: מי ראוי, למי יש לתת קיום? וממי ראוי לקחת? הדין אינו מתנגד לחסד; הוא משתתף עמו ומכוון ומדריך את פעולתו. לפי דעות רבות, הדין אף מגביר את ההטבה הא-לוהית, שכן חסד למי שאינו ראוי לו הוא בבחינת 'נהמא דכיסופא' – מדרגה של קבלה שהיא נמוכה יותר מזו של מי שזכה וראוי להטבה. ההגבלה הדינית הופכת, אם כן, את ההשפעה לגדולה יותר במהותה, אלא שלשם כך היא זקוקה לצמצום. יש כאן מעין החוק הפיזיקלי לפיו ככל שהקוטר צר יותר, גדל הלחץ. הגברת השפע זקוקה להצרת הכלים, וזו פעולתו של הדין. נמצא שמידת הגבורה/דין, כשהיא פועלת בתיאום ובהרמוניה עם הספירות האחרות, ובפרט עם החסד, איננה רעה כלל ועיקר, אף שיש בה יסודות של צמצום והגבלה.

אמנם בספירת הדין נוצרו המוסדות והתכונות שאנו מכירים אצל הסטרא אחרא: מניעה, חסימה, כעס, הריסה וכליון – כל אלו הם תכונותיה של מידת הדין; וכאשר הם מתנתקים ממקורם ואינם פועלים עוד בהרמוניה עם יתר הספירות, הופכים הכוחות הללו להיות רעים. לפי התפיסה הקושרת את הרע עם הדין, הסטרא אחרא בוקע מתוך צד הגבורה הא-לוהי, אלא שהוא מתנתק ממקורותיו ומקבל ישות עצמאית.

כיצד מתרחש תהליך כזה של התנתקות? מה מטרתו? ייתכן שאין הוא אלא חלק מהשלמת ההופעה הא-לוהית, שכל

פוטנציאל של גילוי שיש בה צריך לבוא אל שלמות הופעתו. הגבורה מגלה יסודות קוטביים – אף כי משלימים – לתנועה השופעת והמיטיבה, וכוחות אלו יבואו לידי מימוש המלא רק על ידי שחרורם והופעה עצמאית שלהם.² לפי תאוריה זו, עיקרו של הסטרא אחרא בהוצאת כוחות ההגבלה, ההרס, הכליון וכיוצא באלו לפועל במציאות, ובכל מקום שאנו מוצאים רצון או מחשבה או כוח אנושי הפועלים בכיוונים אלו ולשמם, זהו ביטוי לנוכחות הסטרא אחרא.

לפי כיוון זה בתורת הסוד, הסטרא אחרא מופיע גם בתפקיד המקטרג האולטימטיבי. הצדק הא-לוהי המושלם, כמו הצדק בבית דין של בשר ודם, הוא תוצאה של שקלול מגמות הפוכות: הסטרא אחרא משמאל הוא השטן והקטגור, שכל עניינו להכשיל בני אדם ולחייבם בדין; הסטרא דקדושה (מיכאל, מטטרון הכותב זכויותיהם של ישראל וכו') מזכה מן הימין; והקב"ה מפשר ביניהם ומגביל את כוחם.

אמנם יציאת הסטרא אחרא מן הדין אינה מעמידה אותו ככוח המתנגד לא-לוהות, כא-ל אחר ממש. אין היא מסבירה את המגלומניה שלו, אף אין היא מבארת מגמות נוספות של קיומו – יסודות שאינם של הרס והשחתה בלבד, אלא של בניין עולם בעל חוקיות ההפוכה לחוקיות הא-לוהית.

ד. הסטרא אחרא והמלכות

ממקורות רבים בקבלה נראה כי לסטרא אחרא יש זיקה דווקא לספירת המלכות, הספירה האחרונה בסדר האצילות הא-לוהית. המלכות שייכת גם היא לצד הדין, ומבחינה זו יש קשר בין תפיסה זו לבין התפיסה הקודמת. אלא שהזיקה למלכות מלמדת גם על מיקום אחר ומעמד אחר שיש לסטרא אחרא.

לצד היותה המדרגה האחרונה בהופעת האצילות הא-לוהית, המלכות היא גם בעת ובעונה אחת מה שמחוץ לא-לוהות ומעבר לה – מעין הצד השני, ה'אתה' שלה. המלכות היא אחת ממידות הא-ל, אך מימושה מחייב – בבחינת 'אין מלך בלא עס' – קיומה של מציאות אחרת שתקבל את מלכותו. המלכות היא שורש המציאות הקונקרטית של העולם הזה. היא מתוארת גם ככלי שאליה מתנקז כל השפע הא-לוהי, ואין לו משל עצמו כלום; כלבנה המוארת מהחמה; ככנסת ישראל המקבלת מהקב"ה; כרחל שכנגד יעקב; ותמיד – כצד הנקבה שבא-לוהות. הנקבה היא 'האחר', ה'אתה', שמצד אחד היא ננסרת מהאישיות המלאה, אך מצד שני הופכת היא לדבר בפני עצמו, ששאיפתו – לחזור ולהתאחד עם מקורו. עד לספירת היסוד, הספירה שמעל המלכות, הבחינות השונות הן חלק ממבנה שלם המתואר על פי דגם אנושי של קומת אדם מלאה; המלכות היא כבר האישה של האדם, שיש בו את מכלול המידות והכוחות, אך בלעדיה, הוא עצמו אינו שלם.

2 ייתכן שיש להופעת הסטרא אחרא מתוככי הדין גם משמעויות נוספות – להעניש את הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים וכיוצא בזה – ואכמ"ל.

לשונאו שלא ברצונו, שמשליכו לו כלאחר כתפו, כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו. כך למעלה בחינת פנים הוא פנימיות הרצון העליון וחפצו האמיתי אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסטרא דקדושה, אבל הסטרא אחרא והטומאה היא תועבת ה' אשר שנה ואינו משפיע לה חיות מפנימיות הרצון וחפצו האמיתי אשר חפץ בה ח"ו כי אם כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו רק כדי להעניש את הרשע וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפין לסטרא אחרא, וזה נקרא בחינת אחוריים דרצון העליון ב"ה.

והנה רצון העליון בבחינת פנים הוא מקור החיים המחיה את כל העולמות, ולפי שאינו שורה כלל על הסטרא אחרא, וגם בחינת אחוריים של רצון העליון אינו מלוכב בתוכה ממש אלא מקיף עליה מלמעלה [בכל דבר טוב במציאות מצטמצם השפע הא-לוהי ומחיה אותו מתוכו, וזהו האור הפנימי שלו, אך בסטרא אחרא היניקה היא מבחוץ, ולא נוכחות מבפנים, כי אין ה' נוכח בתוך מציאות המנוגדת לו בתכלית, באל אחר], לכך היא מקום המיתה והטומאה ה' ישמרנו, כי מעט מזער אור וחיות שיונקת ומקבלת לתוכה מבחינת אחוריים דקדושה שלמעלה הוא בבחינת גלות ממש בתוכה בסוד גלות השכינה הנ"ל [האור/השפע שמקבל הסטרא אחרא מהא-לוהות הוא בבחינת 'רצון אחורי', כפי שביארנו בשיעור הקודם. אמנם בעצם לקיחת השפע הא-לוהי על ידי הסטרא אחרא יש גלות השכינה ממש, שכן מציאות אחרת, בעלת תודעת 'אני ועצמי' נפרדת, אחרת, משתמשת בכוח הא-לוהי למטרותיה שלה, ולכן יש כאן בבחינת 'שעבוד מלכויות']. ולכן נקרא בשם אלהים אחרים, שהיא עבודה זרה ממש וכפירה באחדותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי מאחר שאור וחיות דקדושה הוא בבחינת גלות בתוכה, אינה בטילה כלל לגבי קדושת הקב"ה, ואדרבה מגביהה עצמה כנשר לומר 'אני ואפסי עוד' (ישעיהו מ"ז, ח, י; צפניה ב', טו) וכמאמר 'אור לי ואני עשיתי' (יחזקאל כ"ט, ג, ט). ולכן אמרו רז"ל שגסות הרוח שקולה כעבודה זרה ממש (סוטה ד ע"ב), כי עיקר ושרש עבודה זרה הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום, ולא כפירה בה' לגמרי, כדאיתא בגמרא דקרו ליה א-להא דאלהא (מנחות קי ע"א), אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו, ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר שאין בטלים לו ית', כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו ית' כנ"ל, ולכן נקראים טורי דפרודא בזוהר הקדוש (בראשית קנח ע"א), והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמיה כלא חשיב ובטל באמת לו ית' ולרצונו המחיה את כולם ומהוה אותם מאין ליש תמיד.

השפע והאור הא-לוהי משועבדים אצל הסטרא אחרא למטרותיו הוא, שהן אחרות לגמרי. במקום שההסתר הא-לוהי גדול ביותר, צומחת 'סובייקטיביות' נפרדת, הרואה עצמה כמרכז הקיום ואינה מתבטלת לדבר: לא לא-לוהים, שאת היותו מקור קיומה היא מכחישה, ולא

הזיקה בין המלכות לבין הסטרא אחרא מסתברת מעצם הגדרתו כצד האחר של הא-לוהות. אמנם הספירות כולן מבטאות צמצום של האור הא-לוהי למידה מוגדרת, אך זהו צמצום פנימי-עצמי של הא-לוהות גופה; המלכות היא כבר צמצום והסתר המאפשרים הופעתה של מציאות, ואולי של סובייקטיביות, שהיא מחוץ לא-לוהות אף שהיא נובעת ממנה, כאישה מהאיש. המלכות המתנתקת לגמרי ממקורה הופכת אפוא לאחרות גמורה ומוחלטת, ושוב אין היא מהווה בת זוג לא-לוהות, כי אם צד אחר לה. לשיטה זו, הבסיס להתהוות כוחות השלילה והטומאה אינו תכונות או כוחות כמו הרס, תאוה וכיוצא באלו, אלא האחרות גופה. המלכות קרויה גם 'אני', מפני שממנה ובה צומחת האפשרות לומר 'אני' מתוך תודעה נפרדת ומובדלת ממקורה הא-לוהי. מנקודת הראות של המציאות 'המלכותית', היא 'אני' העומד אל מול 'אתה' א-לוהי – מול שם הוי"ה, המקביל על פי הסוד לספירת התפארת. ספירת המלכות היא הספירה הרחוקה ביותר מהאינסוף ב"ה ומן הכתר, ולכן מגיעים בה הצמצום וההסתר לשיאם. ובכלל, כדי שתתהווה מציאות שהיא אחרת ממנו, צריך הקב"ה לצמצם לא רק אחת ממידותיו או השפעותיו, אלא את ה'אני' שלו, כלומר, את עצם נוכחותו כמקור הכול; צריך להיות משהו אחר שהוא מקור וראשית בפני עצמו. כמובן, הנוקבא יכולה לחיות באהבה ובשלום עם מקורה, הזכר, שהוא הדוד – הקב"ה; אך ברור גם מדוע יש בה פוטנציאל גדול להיווצרות הצד האחר, הסטרא אחרא, שכן בה מצוי שורש האחרות לא-לוהות.

ה. אני ואפסי עוד

להלן נלמד מעט מדברי בעל התניא על מעמד הסטרא אחרא. הוא דן בכך בהקשר שונה משלנו, אך הרעיון המרכזי בדבריו משלים ומבאר את שאמרנו עד כה. אף שהדברים שנביא אינם מוסבים על ספירת המלכות באופן ישיר, מעידים דבריו במקומות אחרים (ראה למשל: שער הייחוד והאמונה פרק ז) ומקורותיו בקבלה כי תפיסתו את הסטרא אחרא מייחסת את שורשיה למלכות. הנה דבריו (תניא חלק א פרק כב):³

לפי שבאמת כך הוא דרך ירידת והמשכת החיות לתחתונים בצמצומים רבים ועצומים מינים ממינים שונים להבראות מהם ברואים רבים מינים ממינים שונים, וכל כך גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וקליפות וס"א ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו ית' בהסתר פנים וירידת המדרגות [זהו הפרדוקס בקיום הסטרא אחרא: במציאות זו מופיעה הנוכחות הא-לוהית אחרי הצמצום הגדול ביותר ובהסתר גדול, ואף על פי כן, אין שום מקור חיות אחר, אפילו לסטרא אחרא, אלא ממנה]. ולכן נקרא אלהים אחרים, מפני שניקתם וחיותם אינה מבחינת פנים אלא מבחינת אחוריים דקדושה; ופירוש אחוריים – כאדם הנותן דבר

3 הערות הבאות בציטוטים בסוגריים מרובעים ובגופן מוקטן הן שלי. ת"ג. הקטע המופיע באמצע הפסקה בגופן מוקטן ונטוי נלמד כבר בשיעור שעבר, אך כדאי לקרוא שנית מטעמי רציפות.

התורה שנקראת עוז וכו', וכמארז"ל (סנהדרין ק ע"ב) שהקב"ה נותן כח בצדיקים לקבל שכרם לעתיד לבא שלא יתבטלו במציאות ממש באור ה' הנגלה לעתיד בלי שום לבוש כדכתיב 'ולא יכנף עוד מוריק' [פירוש: שלא יתכסה ממך בכנף ולבוש] והיו עיניך רואות את מוריק' (ישעיהו ל', ט) וכתיב 'כי עין בעין יראו' וגו' (שם י"ב, ח) וכתיב 'לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם וגו' כי ה' יהיה לך לאור עולם' וגו' (שם ס', יט). ונודע שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלמות בריאות עולם הזה, שלכן נברא מתחילתו.

עיקר תכליתו של הבריאה הוא מימוש מלא וממצה של הרצון הא-לוהי להיות נוכח בכול: "נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". אלא שבקצה מימושה של תכנית הבריאה נמצא פרדוקס: ה' צריך להיות נוכח גם במה שהוא 'לא ה'! וכיצד אין הוא ה'? הרי אם הוא מקבל חיות ממנו יתברך, עדיין הוא תלוי בה' ונובע ממנו? רק יצירת האחרות, האני האחר, תודעת האני השלם שמחוץ לא-לוהות – רק היא מאפשרת קיום חוץ-א-לוהי מלא. וכאן בדיוק טמון הפרדוקס: קיום זה מתממש באופן מלא רק כשהוא פועל – באמצעות הכוחות הא-לוהיים המעניקים לו יכולת לכהן – עם אגו לא-א-לוהי ומתוך אינטרס מובהק להשמיד כל זכר לנוכחות הא-לוהית, המזכירה שבשורש גם הוא אינו באמת עצמאי ואיננו מרכז המציאות; אך לה' יש חפץ דווקא בקיום כזה, שסדר יומו הוא המלחמה בה', משום שרק דרך קיומו ממלאת הנוכחות הא-לוהית את הכול. זהו המילוי של 'רצון אחורי' מקיף – שאיננו רצון בקיום הסטרא אחרא לפי תודעתו ומחשבתו, אבל רצון כללי בעצם קיומו.

רק כאשר מתברר כי גם הסטרא אחרא, העושה הכול לבטל את הרצון הא-לוהי, אינו יכול לו, ובסופו של דבר, על כורחו ונגד תודעתו העצמית, ממלא גם הוא תפקיד כלשהו בדרמה הא-לוהית – רק אז באה הנוכחות הא-לוהית לידי השלמה וגמר. מובן שאם הסטרא אחרא מקבל תפקיד בהיסטוריה ובמציאות, הוא ישחק אותו כפי אופיו – שהרי הוא 'אחר', ותהא זו סתירה פנימית להנחות אותו לשלוט עליו, שכן אז לא יהיה אחר. נמצא, שאנו חוזים בסטרא אחרא פועל לפי תכניתו ומשאלות לבו, שבמרכזו המאבק בא-לוהים ובנושאי דברו, ובה' הנותן לו שפע מאחוריו, כדי שבסופו של דבר יתברר שאפילו האחרות הגמורה ביותר איננה מחוץ לתחום ההשפעה וההנהגה הא-לוהית.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נמשיך לפתח את משמעות 'האחרות' של הסטרא אחרא והפרדוקס הטמון בה, ולקשר, כמו שעשינו בפסקה האחרונה של שיעור זה, בין הבנת מעמדה ומהותה ובין הבנת תכלית קיומה.

לשום חוק או ערך אחר. הסטרא אחרא מתקומם כנגד הא-לוהות וכנגד כל מי שמייצג אותה בעיניו, שכן כל עוד ניכרת המציאות הא-לוהית בעולם, אין לסטרא אחרא קיום של ממש, והוא חי בצל הבריאה והחוקיות הא-לוהית הנוכחת בכול. שלא ככל התופעות האחרות, שגם כשהן מסתלפות ומתעוותות, עדיין מונעות הן בעיקרן מכוח השפע הא-לוהי, לסטרא אחרא אין קיום כלל אם אין הוא 'אחרא'; והוא יכול להיות אחר לגמרי רק אם הוא מניף יד על כס י-ה ומבטל את קיומו מכול וכול, שכן ההודאה בקיום ה' אחד, הרי היא סתירה ממנה ובה לאפשרות שיהיה דבר מה אחר.

הקטע דלהלן (תניא חלק א פרק לו) חוזר על הרעיון שעיקר הסטרא אחרא בהכרזה "אני ואפסי עוד", אך הוא מוסיף את המבט הא-לוהי על קיומה של מציאות אחרת שכזו:

והנה מודעת זאת מארז"ל (תנחומא נשא טז) שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. והנה לא שייך לפניו ית' בחינת מעלה ומטה, כי הוא ית' ממלא כל עלמין בשוה [כלומר: ממד המקום, ולמעשה גם ממד הזמן, אינם תקפים ביחס לקב"ה, שהוא אינסוף, ולכן יש לפרש את הרצון לדירה בתחתונים כמשל לרצון לגלות את אורו ושפעתו בכל מדרגה של מציאות אפשרית, ולא כנוכחות פיזית במקום מסוים]. אלא ביאור הענין כי קודם שנברא העולם היה הוא לבדו ית' יחיד ומיוחד וממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, וגם עתה כן הוא לפניו ית', רק שהשינוי הוא אל המקבלים חיותו ואורו ית', שמקבלים ע"י לבושים רבים המכסים ומסתירים אורו ית' כדכתיב 'כי לא יראני האדם וחי' (שמות ל"ג, כ), וכדפירשו רז"ל שאפילו מלאכים הנקראים חיות אין רואין כו' (ספרא ויקרא דיבורא דנדבה פרשה א פרק ב), וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה ע"י ריבוי הלבושים המסתירים האור והחיות שממנו ית', עד שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בעיני הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש לומר 'אני ואפסי עוד' [ככל שגדל הריחוק ממקור השפע הא-לוהי, כך מתרבות הקליפות והסטרא אחרא. הריחוק הגדול ביותר הוא התודעה העצמית של "אני ואפסי עוד", כלומר: שהמציאות המוגבלת תופסת עצמה כאחת ויחידה]. והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', אלא התכלית הוא עולם הזה התחתון, שכן עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סטרא אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא, שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו ביתר שאת ויתר עז. ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור אין סוף ב"ה שלא יבטלו במציאות. ולזה נתן הקב"ה לישראל את

- * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
- * עורך: בעז קלוש *
- * http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית: *
- * http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית: *

*
*
*
*

משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
דואל: office@etzion.org.il

*
*
*
*

שיעור 10: השואה לאור תפיסת הרע בקבלה (חלק ג)

פתיחה

אנו מצויים בעיצומה של סדרת שיעורים שרב בה השימוש במושגים קבליים. ניסיתי, כמיטב יכולתי, להסביר גם את מושגי היסוד, עבור קוראים שאינם מורגלים בהם. מי שבכל זאת הדברים זרים לו, נפשית או מושגית, אקווה שיפתח את מוחו ולבו, ואם לאו – ימתין עוד כמה שיעורים.

בשיעור הקודם הצגנו כמה דרכים להבנת מקורו של הרע ומעמדו על פי חכמת האמת. דיברנו על (א) שבירת הכלים, (ב) ספירת הגבורה/הדין (ג) והמלכות כמקורות אפשריים להיווצרות הסטרא אחרא, והסברנו מה אופיו ומהותו של הרע לפי כל אחת מן הדרכים. בסוף השיעור הרחבנו יותר על תפיסת הסטרא אחרא כנובע מן 'המלכות' – מצד הנוקבא, הקרוי בקבלה גם 'אני'. זוהי בחינת האחרות שבא-לוהות, בחינה של מציאות שיש לה סובייקטיביות משלה, והיא מתעצמת עד שהיא אומרת "אני ואפסי עוד".

בשיעור הנוכחי נמשיך לפתח דרך זו, הקושרת בין המלכות לסטרא אחרא, ונוסיף ממד חשוב חדש: הקשר בין היווצרות הכלים במציאות לבין היווצרות הרע. מתוך הדברים ננסה בע"ה לברר מנקודת מבט נוספת את הזיקה בין הרע המטפיזי לרע האנושי, זיקה שעצם קיומה ושאלת משמעותה מרחפים מעלינו כבר שיעורים רבים.

א. אורות וכלים

אור וכלי בעולם

עשר הספירות העליונות מורכבות מ"אורות" ו"כלים"; אך לא רק הן – המציאות כולה מורכבת משתי בחינות אלה. ניתן לומר שלכל דבר בעולם יש שני היבטים: האור והכלי.

ננסה לבאר זאת מתוך התבוננות בנפש האדם. הנה לדוגמה המחשבה. המחשבה גופה היא פעולה רוחנית – אפשר לתאר אותה כתנועה, שפע או אור בעלי תוכן אינסופי; אבל המחשבה מתרחשת במקום גשמי – במוח. הפעילות במוח אינה עצם המחשבה, אך היא נושאת אותה ומגבילה אותה; כשהמוח עייף או חולה, המחשבה מוגבלת. אף שעצם התעוררות המחשבה אינה ריאקציה כימית, הרי היא תלויה, בסופו של דבר, בבסיס הכימי-ביולוגי שלה. כל כוח או שפע רוחני (אור) צריך כלי כדי לפעול בו. המחשבה היא 'כוח רוחני', והמוח הוא הכלי הגשמי המאפשר לה לפעול, וממילא מגדיר ומגביל אותה בגבולותיו הגשמיים.

לאמתו של דבר, לא רק המוח הגשמי הוא כלי למחשבה. גם בתוך המחשבה גופה ניתן להבחין בין אור המחשבה לבין כלי המחשבה. עצם הרעיון, ההברקה, ההארה, התפיסה של איזה עניין, הם בבחינת 'אור' המחשבה; ההמשגה, הניתוח,

הסברת המחשבה במילים (גם ההסברה לעצמי), אלו כבר כלי המחשבה, מפני שהם נושאים אותה בגבול ומלבישים אותה בלבוש שנותן לה קונקרטיות ומסוימות, דהיינו: כלי.

והרי דוגמה נוספת. מורה המלמד את תלמידו עושה שתי תנועות הפוכות: מצד אחד הוא נדרש לתנופת המחשבה, לדמיון ולהזרמת שפע של רצון ומחשבה כדי שהתלמיד יבין; מצד שני, כדי שיוכל להסביר, מוכרח הוא לצמצם את מחשבתו כפי מידת התלמיד, רמתו, יכולתו לקלוט וכיוצא באלה. הצד הראשון הוא אור הלימוד, המושפע מצדו של הנותן; הצד השני הוא הכלי שלו, המושפע מצד המקבל.

ועוד דוגמה אחרונה. פלוני חווה חוויה עזה, והוא מחליט שברצונו לעשות טוב ככל שאפשר. יש לו רצון ענק של נדיבות והשפעת טוב, אך אין הוא מצליח לחשוב מה יעשה. ואז עולה בדעתו להקים גמ"ח לשמחות, למשל. הוא מתחיל לגלגל את המחשבה, ואז הוא מבין שבכך לא יבוא לידי ביטוי רצונו להיטיב עם אנשים באופן רוחני ומתוך מפגש ממשי ויומיומי, והוא נסוג. אז הוא חושב על דבר מה אחר, אך שוב הוא מגלה שרצונו הגדול לא ימומש במלואו. וחוזר חלילה. עד שלבסוף הוא מבין שכל נתיב/כלי שבו יבחר לפעול ידרוש צמצום והגדרה של הרצון שלו, ואין לו שום ברירה – בלא הגבלה כלשהי, לא יוכל לפעול כלל. במקרה דנן, גמ"ח השמחות שיקים הוא הכלי המכיל את רצונו הגדול להיטיב; הוא מגדיר, הוא גשמי, הוא מוגבל – אך זו הדרך היחידה בה יוכל להוציא מן הכוח אל הפועל את רצונו להיטיב.

אור וכלי בא-לוהות

בכל המציאות חייבת להיות התאמה בין האור ובין הכלי בו הוא נמצא: השפע או הכוח הרוחני צריך לצמצם עצמו לכלי שיכול להכילו. מתוך העיקרון הזה נתבונן בעשר הספירות, שגם בהן מופיעים שני ההיבטים. הספירות הן הבחינות המיוחדות של השפע הא-לוהי האינסופי שמשפיע ה' בעולם. לכאורה צריך האור/השפע הא-לוהי לצמצם עצמו לאופן פעולה או לאופן הופעה מוגדר: חסד, דין וכו'. אלא שבאצילות הא-לוהית אין הצמצום יכול להיות גמור, שכן האור הא-לוהי אינו יכול להיעלם או להתכלות, אלא רק להסתתר או להתכנס. מכאן עולה ההבחנה הידועה בקבלה בין אור פנימי ואור מקיף: האור הפנימי הוא האור שמאיר את הכלי מתוכו, השפע הא-לוהי המופיע לפי מידת הכלי; האור המקיף הוא השפע/הכוח המקיף את הכלי מפני שלא יכול היה להצטמצם למידתו. נראה את הדברים בלשונו של רבי חיים ויטאל [ההערות הבאות בציטוטים בסוגריים מרובעים ובגופן מוקטן הן שלי, ת"ג]:

המשמעת, הכוח הפיזי וכיוצא באלו – הוא אולי דומה, אך לחייל השני יש אור מקיף, כלומר: כוחות האישיות שלו הם עמוקים ורחבים הרבה יותר. ואף שלכלי הזה שנקרא 'חייל' אין צורך בכל אישיותו, ולכן הוא מצטמצם להוויית החייל, הופכים אותו הכוחות/האורות המקיפים את הכלי לחייל אחר, מה שיכול להתבטא בתחומים רבים: בנכונות להתנדב, בשמחה שלו במעשיו, במרץ היומיומי וכו'.

שני הצדדים של כל דבר (כלי) במציאות

ר"ח ויטאל (רח"ו) ממשיך ומסביר שלכלי עצמו יש שני היבטים, שבאופן ציורי ניתן לכנותם פנימי וחיצוני. החלק הפנימי הוא זה שמתעצב מתוך המגע עם האור הפנימי, כלומר, עם אותם כוחות/רצונות/אורות המכוונים ספציפית לכלי הזה; זהו הצד הקונקרטי, המדיד, האובייקטיבי, של הכלי. אך לכלי יש גם צד חיצוני, אשר קשור באור המקיף:

והנה כמו שבחלק האור יש בו ב' בחינות כן בחלק הכלים יש בהם ב' בחינות כיוצא באלו, כי אין לך שום כלי בעולם שאין בו ב' בחינות, והם בחינת פנימיות הכלי, אשר שם התלבשות והתדבקות הא"פ בו בעצמו בתוכו, ועוד יש בחינה ב' חיצינית הכלי אשר עליו מבחוץ סובב ומקיף אור הנ"ל (שם).

הצד החיצוני של הכלי – יהא אשר יהא (חפץ של ממש, מחשבה, מוסד, תכנית וכו') – הוא הצד הפתוח והדינמי שלו: מה האופקים שלו, מה ההשראה שיש בו, מה יכולת ההתחדשות וההתרבות של 'הדבר' הזה. אלו היבטים אחרים, פחות קונקרטיים, של הכלי, אך לפעמים הם שמבחינן בין תופעה לחברתה, בין מוסד או אדם אחד לבין חברו, הנראים כאילו פעולתם ואופיים זהים – אך בבחינה של מהותם, הפונה למקיף, ניכר ההבדל.

ב. מקום הקליפות

הרע/הקליפה שבין הפנימי למקיף

עד כאן הסברנו את מעמדם של הכלים במציאות ויחסם לאור הא-לוהי – דברים שאין להם לכאורה כל קשר למקומו של הרע. ואולם, בתורת האר"י¹ חלה התפתחות רעיונית מעניינת בתורת האורות והכלים, אשר מציגה מבט חדש על שאלת מקורו של הרע. כפי שראינו, הכלי נמצא תמיד בין האור הפנימי לאור המקיף שלו: חלקו הפנימי מעוצב על ידי הא"פ וניזון ממנו, וחלקו החיצוני – על ידי המקיף. והנה, האר"י מצביע על כך שבתווך, בין השפעת הא"פ להשפעת האור"מ, יש איזו מציאות/שכבה – שהיא היא מקום 'מושבו' של הרע:

לכן הקליפות מדורם שם באמצע במקום שאין שם לא אר"פ ולא אר"מ והוא באמצע בין הפנימי למקיף, ושם נקרא מקום החשך, והענין הזה בכל עולם ועולם בבחינת הקליפה אשר בעולם ההוא

(שם, שער מב פרק ג).

והוא כי בחינת האורות שהם עצמות הנשמה הפנימית שבתוך הכלים כנ"ל [הכלי הוא כגולם ללא רוח חיים, ללא אנרגיה: כמו מוסד ללא אנשים, מחשבה ללא רצון, מילים ללא כוונה וכיוצא באלו], הנה אלו האורות מתחלקים לב' בחינות, והם אר"פ [אור פנימי] ואר"מ [אור מקיף]. והענין הוא כי הנה האור המחיה והמאיר בתוך ה' ספירות הנקרא כלים [הספירות קרויות כלים, כי הן מגדירות ומלבישות את האור האינסופי של הא-לוהות], הנה יש בו בחינה המתלבשת תוך הכלים כדמיון נשמה הנכנסת תוך אברי הגוף ומתלבשת תוך איברי האדם ומחיה אותם ומאיר בהם בפנימיותם, וזה יקרא אר"פ. אמנם אור זה ממועט להיותו יכול להצטמצם ולהתלבש תוך הכלים. ויש בחינה ב', אור גדול ממנו, אשר אין כח בכלים לסובלו ולהגבילו תוך פנימיותם, ונשאר בבחינת אר"מ עליהם מבחוץ, ומאיר להם בהיותו אור מקיף עליהם. וגם ענין זה הוא באדם התחתון כמו שיתבאר במקומו בע"ה, כי אין לך שום אור שבכל העולמות כולם שאין בו ב' בחינות אלו, שהם בחינת אר"פ קטן ואר"מ גדול, זה בפנימיות הכלי וזה מקיף סביב מבחוץ לכלי

(עץ חיים, שער ב ענף ג).

האור הפנימי הוא החיות/האנרגיה/השפע שהתאים עצמו למידת הכלי שבתוכו הוא פועל, ולכן הוא מצומצם. האור המקיף הוא יתרת השפע, הקשורה גם היא לכלי, אך אינה ממלאת אותו, אלא מהווה לו רקע ונותנת לו הקשר. כדי להבין זאת ניטול שני משלים.

דיברנו לעיל על מלמד המנסה להעביר רעיון לתלמידו, והוא מוכרח להכניס את הרעיון בתוך כלי של מושגים ושל רמת הסבר המתאימה לתלמידו. הבה נחשוב עתה על שני מלמדים. אחד מהם היה תלמיד בינוני, לא הצליח בלימודיו הגבוהים, והפך מלמד לתינוקות של בית רבן; הסברו לתלמיד ראוי, יש לו די חכמה/אור למלא את הכלי – אך לא יותר מכך. מלמד אחר, לעומתו, הנו תלמיד חכם וצדיק, שהחליט מסיבות אידאליסטיות להיות מלמד תינוקות; גם המלמד השני מצמצם את ההסבר לפי הכלי של התלמיד, אבל את ההסבר מקיפות חכמתו ואישיותו, המרחפות מעל כל דבר שהוא אומר ומוסיפות את שלהן. למלמד הראשון יש אור פנימי, אך המקיף שלו אפסי או מצומצם ביותר; למלמד השני יש אור מקיף גדול, ואור זה משנה גם את הכלי – המקיף יבוא לידי ביטוי במעוף של ההסבר, במילים, בדוגמות, בקשרים, בהשלכות, ואף בקולו של המלמד. אפילו ייאמרו אותן מילים ממש, כשיש למלמד 'מקיף' – כלומר: כשהאור הפנימי והכלי מוקפים באישיות גדולה, בשפע גדול שלא הצטמצם – הכלי מוחש ונראה אחרת.

באותו אופן, ניתן לחשוב על חייל שמתגייס לצבא מיד אחרי השמינית, ככל חבריו: הוא לא 'תחמן', לא הוציא פטור, כששאלו אותו מה הוא רוצה הוא לא ידע, והוא נשלח לשריון, שם הפך לחייל טוב, מקצועי וממושמע – יש לו די כוח/אור למלא את הכלי הזה של 'היות חייל'. לעומתו, חייל אחר במחלקה הוא אידאליסט, עם רצון עז להתנדב ולהתמסר לחברה, פטריוטיות גדולה, ואולי גם אמונה. האור הפנימי שלהם – הכשירות המקצועית,

1 תורת האר"י היא התורה המופיעה בכתבי רבי חיים ויטאל, תלמידו הגדול, מהם אני מצטט לאורך השיעור.

הריחוק [ככל שהאור גבוה יותר, פשוט יותר, אינסופי, לא-מצומצם, כך גדול יותר ריחוקו מהקליפה/הרע (כאמור: באור אין לרע כלל שורש). בתורת האר"י 'עתיק' הוא הבחינה הגבוהה ביותר בספירות, המקבילה באופן כללי לספירת כתר, ולכן אין לו כלל קשר לקליפה], והפנימי והמקיף של הנוקבא [המלכות] הם יותר קרבים אל הקליפה והחיצוניים בתכלית הקירוב (שם, שער מב פרק יג).

הקליפה מופיעה, אם כך, בין מלכות למלכות, ויש לה זיקה הן למלכות של האור הפנימי הן לזו של האור החיצוני.

השפה בה משתמש רח"ו איננה חושפת את מלוא משמעותו של התיאור. הוא מדבר על כך שהמלכות היא הדרגה הנמוכה ביותר, ולכן לקליפה יש זיקה דווקא אליה – אך עלינו לשאול: מדוע זה כך, ומה משמעות התיאור? רח"ו מוסיף כי לקליפה יש זיקה ישירה ('הפנים שלה', לפי הדימוי בו נקט) אל המלכות של האור הפנימי, שהוא אור מצומצם ומוגדר יותר, והקשר שלה למקיף הוא רק 'מאחור', וגם דימויים אלה צריכים ביאור. להלן נציע שלושה הסברים למשמעות הדברים, שיש לראותם כמשלימים זה את זה:

א. הקליפה כעצם הכלי. מתוך רצונו ליצור עולם, מצמצם ה' את אורו, וכך נוצרים גם האורות הפרטיקולריים וגם הכלים. כפי שביארנו, יצירת הכלי גופה היא עדיין השלכה של האור הפנימי והאור המקיף. אך לכל כלי, מלבד היותו נושא איזה תוכן, תנועה או רעיון, יש את התכונה ה'כלית' שלו – את עצם היותו כלי. בפילוסופיה היוונית ואצל ממשיכי דרכה, ובכללם הרמב"ם, דובר על החומר הגולמי כעל עובדה חסרת אופי, ההופכת לדבר מה רק בקבלה צורה. לכל דבר בעולם יש האור שלו, וגם הכלי ניזון מהאור ומעוצב על ידו; אבל הכלי הוא גם כלי גרידא – עצם המסגרת של הדבר, החומר הסתמי שלו, ההיבט המכשירי (אינסטרומנטלי). ייתכן שמה שהאר"י אומר הוא שהרע ניזון מאותו אזור סתמי, שאינו מואר ואינו מקבל מהשפע הא-לוהי, ולכן הוא קליפה. אמנם כל זמן שהקליפה מוקפת באורות שלה היא משמשת אותם, אך הקליפה עלולה גם לאבד את הקשר עם מקורה.

כך, למשל, אנו משתמשים באמצעים רבים: טכנולוגיה, לבוש, אוכל וכו'. לפי הצעה זו, הקליפה – כלומר: מקור הרע – היא בהפיכת הדברים הללו לתכלית ובניתוקם ממקורם. במקום שלבוש יתפקד ככלי לחימום, צניעות, הבעה עצמית וכו', הוא הופך לנושא בפני עצמו. אותו דבר קורה כשאין לטכנולוגיה שום אור, וה'כליות' שלה הופכת מטרה לעצמה: הגדלת הכלים, שכלולם וכו'. וכך גם כאשר מוסדות חדלים להיות כלים למימוש מטרה ו'מחיים' את עצמם: כל תכליתם היא להמשיך לעבוד, ולהצדיק את עצם קיומם. זהו מצב בו הופך הכלי לקליפה: אין הוא מהווה עוד בסיס או שומר, אלא מקור למציאות חסרת ערך, שאין בה א-לוהות. הרע מן הסוג הזה מופיע במערכות המאדירות את יעילותה של המערכת, ללא קשר למה שהיא עושה.

בהקשר של השואה יש לחשוב על 'היעילות' הגרמנית המפורסמת. אין ספק שהאדמיניסטרציה הגרמנית,

מהסברו של רח"ו עולה שבכל רמה של המציאות ובכל העולמות, תמיד מצויות 'הקליפות' – שהן הסמל לצד הרע שבעולם (בהמשך נראה כי הוא משתמש גם במונח 'חיצוניים') – באותו מרווח של מציאות שבין השפעת האורות הפנימיים לבין השפעת האורות החיצוניים.

מהו המרווח הזה? מה משמעותו? ראינו שהכלי הוא צמצום של האור הא-לוהי, כדי לתת לו מקום ומלבוש על מנת שיוכל לפעול במציאות; ואם כן, כיוון שהאור/השפע הא-לוהי, בכל הרמות והמישורים של הופעתו, הוא תמיד טוב, ולא ייתכן בו רע – לכאורה צריך גם הכלי שהוא בונה להיות כזה! כלום אין למילות ההסבר אותה המהות של המחשבה שקדמה להן?! והמוסד הנולד מתוך רצון טוב – האין הוא גילום ומימוש של אותו רצון?! מהו, אם כן, המרווח הזה של מציאות של כלי שאין בו כלל אור, ואשר הוא שורש הקליפה ומקום הופעתה במציאות?

הקליפה/הרע והמלכות

האר"י מתאר כל הופעה של 'אור' במציאות על פי מבנה הספירות. לכל אור יש הופעה שלמה של אצילות א-לוהית, מהכתר שלה ועד המלכות, כלומר: יש לו חכמה (הרצון היסודי), בינה (התכנית המדויקת יותר), חסד (הצד השופע, הנותן), דין (הסייגים, הגבולות) וכן הלאה. המדרגה התחתונה של כל הופעת אור היא המלכות שלו, היינו: המקום בו הוא מקבל את תכונתו הממשית, לובש צורה – ושם הוא גם נשלם; המלכות של האור היא המקום בו הוא נהיה לכלי, המכיל את כל האור שמעליו. גם לאור הפנימי יש מלכות, וגם לאור המקיף יש מלכות, אלא שהמלכות של האור הפנימי היא המרכיב החיצוני ביותר בו – כלומר, היא מצויה בצד הכלי שלו – ואילו המלכות של האור המקיף היא הפנימית ביותר, כלומר: אף היא בצד הכלי. והיכן היא הקליפה? בין שתי המלכויות:

דע כי הקליפה והחיצוניים הם עומדים ויושבים תמיד באמצע בין אר"פ אל המקיף, ושם מקומם ומצבם ומעמדם... וכן הענין עד שנמצאת שהנוקבא דזעיר אנפין חיצונה מכולם [הנוקבא היא המלכות, שהיא החיצונית ביותר באור הפנימי]. אמנם המקיפים הם להיפך, כי המקיף של הנוקבא עצמה הוא יותר פנימי מכולם, והוא סמוך עם פנימי שלה... והנה הקליפות והחיצוניים הם העומדין בין אר"פ אל המקיפין, פניהם אל האר"פ של המלכות ואחוריהם אל אור המקיף, כי אין בהם כח להסתכל ולינק מן המקיף כי הוא גדול מהפנימי כנודע [האר"מ הוא האור שלא נצטמצם ושמר על אינסופיותו, ולכן הוא גדול יותר מהאר"פ]. ונמצא כי אין מקום אל הקליפה רק באמצע, בין אר"פ של הנוקבא ובין המקיף שלה עצמה... ואין ראוי להם כן רק שיהיו נתונים בין האורות יותר קטנים שבכולם שהוא בין הפנימי של הנוקבא שהוא קטן וגרוע מכל הפנימים ובין המקיף שלה שהוא קטן מכל המקיפים, וכפי ערך גדלות האורות בין מבחינת הפנימים ובין מבחינת המקיפים כן שיעור הרחקות מהקליפה. נמצא כי הפנימי של עתיק והמקיף של עתיק הם רחוקים מהקליפות בתכלית

המקיף מאחור הוא יחס דרך הדמיון. בהקשר החיובי והנורמלי, זו השאיפה להתעלות אל מעבר למצב הקיים – המקור להתחדשות, למעוף ולחזון. בהקשר השלילי והפתולוגי, זו מציאות שמדמיינת את עצמה בגודל שאין לו כל קשר למה שהיא באמת; שיכולה לשקר לעצמה שוב ושוב על תכונותיה ועל מה שהיא ראויה ומסוגלת לו; שאינה יודעת להבדיל בין בדיה למציאות. המגלומניה הזו, יש בה פוטנציאל עצום של הרס וביטול האחר.

ג. ה'אני' ככלי וכקליפה

כל מציאות שיש לה 'אני' (ראש לכול, האדם היחיד; ואחר כך העם, הארגון וכו'), יכולה להפוך מכלי לקליפה באותו מקום שבו הכלי אינו יונק עוד מהאור שיצר אותו. תודעת ה'אני', היא גופה כלי, אך כפי שראינו בשיעור הקודם, ה'אני' מתנתק ואומר "אני ואפסי עוד". בכך הוא הופך עצמו לישות עצמאית, ללא מקור א-לוהי; לפלטפורמה לרוע; ובמצב הגרוע ביותר, הוא מעמיד את עצמו אל מול מקורו הא-לוהי.

הרבה ממה שתיארנו מופיע בהיסטוריה החברתית והנפשית של הנאציזם: אני מגלומני; תפיסה בדויה לחלוטין של העצמי, הפרטי והכללי (תורת הגזע על כל ביטוייה); ההרגשה שכל המציאות היא בשבילי, גם על חשבון מי שסביבי – כמו במושג 'מרחב המחיה', שנועד להבטיח את השפע החומרי עבור הגזע הארי. אך הביטוי הקיצוני ביותר של 'הקליפה הנאצית' היה העמידה אל מול היהודי. היהודי מייצג את האור הא-לוהי במציאות ותובע, מעצם קיומו, התבטלות לאור הזה. העמידה אל מול היהודי אפשרה אפוא לגרמני לחוש כי הוא השליט במציאות: הוא יכול לגבור על שלוחו של הא-ל, וממילא גם על הא-ל. הביטול של המוסר, של הטוב, הוא התגברות הכלי על האור הא-לוהי. הכלי מעצב את עצמו לגמרי מחדש, ללא זיקה למקורו, ומעמיד את עצמו למולו.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא ננסה להבין מדוע כל מה שכתבנו על הופעת הרע ומעמדו במציאות – דברים שהם אמיתיים תמיד – מתגלם ומתממש דווקא במדינה הנאצית ודווקא בזמן בו אירע, ומדוע הוא מצליח ללבוש פנים כה מפלצתיות?

הסדר והמהירות, הטכנולוגיה המשוכללת, ויתרונות אחרים שהיו לארגון הצבאי והפוליטי הגרמני, היו חלק מהסיפור. השיטתיות והמכניות הפכו, כמאמר מחברת אחת, את הרוע לבנלי. אמנם לא זה שורש הרוע הנאצי, אף אם הוא מסביר חלק מן הרוע הנוכח בחיים החברתיים – ובעוצמה רבה במיוחד במציאות המודרנית, ההופכת את המכשיריות לתכלית הכול.

ב. **הכלי הנוטל לו עצמאות / הכלי האגוצנטרי.** בהמשך לדברים האחרונים, נסיף ונבאר את דברי רח"ו כי הקליפה פונה תמיד אל האור הפנימי, ואת הסכנה הטמונה בכך. הכלי יכול להיות מוסד, ארגון, או גם 'סובייקט' אנושי, 'אני'. האור שלו הוא האור הפנימי, למשל: הכסף המושקע בו, כוח האדם, הכישרון, החזון וכו'. אם הכלי משרת את האור – מוטב. אך לפעמים הכלי שוכח שהוא אמור לשרת את האור שבו, וחושב שהוא לא רק מונח בו, אלא גם מיועד לשרת אותו. בממד האנושי-מוסרי, זהו מצב של אגואיזם: ה'אני' מקבל שפע, אך במקום לראות עצמו ככלי שעליו לשאת את השפע, לעבד אותו ולהעביר אותו הלאה במהלך של יצירה והשפעה, הוא משתמש בו לעצמו. הזוהר (פרשת ויקהל) מגדיר את מי שעושים 'לגרמיהון' (לעצמן) כ'ערב רב'. הרוע צומח במקום שבו אני מפסיק לחשוב שיש לי תפקיד ביחס לאור ולשפע שאני נושא, ומתחיל לראותו כמיועד לי.

הדמיון של הכלי – ויהא זה ה'אני', הארגון או העם/מדינה – שהוא המטרה, והפיכת עצמו לישות נבדלת אגוצנטרית, גורמים לו שלא יוכל לראות עצמו נכוחה אל מול שאר המציאות. הכלי שהוא כלי בלבד יודע את תפקידו, ויודע שיש מקום לכלים אחרים, שגם הם ממלאים תפקיד. הכלי האגוצנטרי, שהפך לישות מלאה, אינו נותן עוד מקום למי שלידו, והוא רוצה את כל השפע לעצמו. כל רעיון, אדם או ארגון שהפסיקו להתקיים בתודעה של כלים והפכו לישות מלאה, בעלת תודעה של אגו, מאיימים על סביבתם, ועלולים לראות בה אובייקט לשימושם.

ג. **הכלי המגלומני / המקיף כתודעה מדומיינת.** ראינו כי הקליפה מקיימת קשר עם האור המקיף רק מאחור, כלומר: את האנרגיות שלה היא נוטלת מהאור הפנימי. כיצד בכל זאת היא ניזונה מהמקיף? אמרנו למעלה כי האור המקיף הוא האור שלא הצטמצם, הפוטנציאל של כל מציאות. כאשר הקליפה תופסת עצמאות, יכולים ה'אני', הארגון/המוסד או העם, לגבש, מתוך ניסיונם, זהות דמיונית (שהרי זהותם האמתית היא כלי של האור הפנימי שלהם, אך הם איבדוה, ובכך הפכו פוטנציאל לרוע), ולדמיינ כאילו הם עצמם המקיף שלהם, כלומר: לייחס לעצמם יתרונות, סגולות או כוחות שאינם שייכים להם באמת. בשפה פשוטה: לחיות בשיגעון גדלות.

כאשר הכלי אכן צומח להיות 'אני אגוצנטרי' כזה, טמונה באשליה העצמית הזו סכנה גדולה. האיום על הסביבה גדל שבעתיים, והוא מאבד כל גבול. היחס אל

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *

* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *

שיעור 11: השואה לאור תפיסת הרע בקבלה (חלק ד) – משמעות השואה לפי רמח"ל

ומצביעים על אחדותו, יש לנו השגה בהירה יחסית של המושג, וידיעתו והפנמתו אף מוטלות עלינו כמצווה:

...אבל יחודו, אדרבא, זה מתגלה ומתברר לנו בירור גמור. ונמשך לנו מזה שלא די שהוא מתברר לנו, אלא שחייבים אנחנו להשיב אל לבנו הידיעה הזאת, לתקוע אותה בלבבנו בשוב גמור בלי שום פקפוק כלל. והוא מה שמצונו משה רבנו ע"ה מפי הגבורה (דברים ד', לט): 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא הא-להים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ופי' עליון מעיד בעצמו ומודיע כי כל הנלקט מכל מסיבותיו הגדולות אשר הוא מתהפך בעולמו, הלא הוא גילוי יחודו הגמור הזה; כענין אמרו (שם ל"ב, לט): 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין א-להים עמדי', ומקרא זה נאמר אחר שכלל כל סיבוב הגלגל, שהיה עתיד ומזמן להיות סובב בעולם, שנכלל הכל בדברי השירה ההיא של האזינו, וכמו שפשטן של כתובים עצמן מוכיח, והנה חותם החזון שלו חתם בלשון הזה: 'ראו עתה כי אני אני הוא' וגו'. ובדברי הנביא ישעיה נתבאר בהדיא (ישעיה מ"ג, י"א), 'למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא, לפני לא נוצר א-ל ואחרי לא יהיה. אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע' (דעת תבונות, סימן לד).

אין לנו השגה במהותם של תארים א-לוהיים כמו החכמה, החסד או ההטבה, מפני שבמובנם החיובי מכוונים תארים אלו לשלמות אינסופית, שאין אנו יכולים להכירה. התואר היחיד הניתן לתפיסה, אומר רמח"ל, הוא הייחוד. מושג זה לקוח כמובן מקריאת שמע – "ה' אחד" – ומשמעותו בשיטת רמח"ל היא שלילת האפשרות של קיום מציאות אחרת כלשהי, שאינה נובעת ופועלת מכוחו של ה': 'וידעת היום... כי ה' הוא הא-להים... אין עוד'. כיוון שהגדרת הייחוד היא ביסודה על דרך השלילה, אנו מסוגלים להבין אותו, ועל כן יש לו חשיבות מרכזית בהכרה הדתית.

רעיון 'הייחוד', מסביר רמח"ל, אינו שולל רק את קיומה של א-לוהות אחרת, אלא גם את קיומם של הטבע ושל הרצון האנושי. מה משמעות השלילה של מה שאנו מכירים באופן בלתי-אמצעי כטבע או כרצון? רמח"ל מסביר שלטבע אין עצמיות שאינה תלויה בה', אלא הוא פועל אך ורק מכוחו. אמנם החוקיות הטבעית מסווה את החוקיות הא-לוהית הפועלת בכל דבר; הטבע נראה כמי שיש לו חוקיות סגורה, הרמטית. אך באמת אין החוקיות הטבעית אלא חלק ממגמה א-לוהית ליצור מציאות הנראית כסותרת את הייחוד הא-לוהי – שתכליתה: לשלול בסופו של דבר את היתכנותה של מציאות כזאת! גם הרצון האנושי נראה כבעל יכולת ואפשרויות שאינן נתונות לשליטה הא-לוהית, ואף הכרה זו הנה חיצונית בלבד: למעשה, הבחירות

א. ההסכמה הא-לוהית למציאות הרע

בשיעורים הקודמים למדנו על תפיסת הרע בקבלה. ניסינו להבין מה מעמדו של הרע ומהם מקורות יניקתו במציאות, ועמדנו על אופיו העצמאי. שאלה אחת עדיין עומדת לפתחנו – האחרונה מבין שלוש השאלות ששאלנו (בשיעור 8): **מהי תכלית מציאותו של הרע בעולם?** ראינו שעל פי תורת חכמי הסוד, לרע יש מעמד עצמאי לחלוטין, אך עדיין איננו מבינים מה תכלית קיומו כתופעה עצמאית.

אנו מניחים בהכרח כי אף שלסטרא אחרא יש קיום עצמאי, הרי הוא תלוי ברצונו של הקב"ה – שאם לא כן, הרינו נכנעים לדפוסי מחשבה דואליסטיים. כמו כן, הרע אינו יכול להיות גם עצמאי וגם חסר תכלית מנקודת הראות הא-לוהית, שאם כן, נמצא קיומו 'תאונה' שאירעה לאונסו של הקב"ה וללא שליטתו, ואף זו מחשבה המערערת את יסודות אמונתנו בה' אחד. הקב"ה רוצה, אם כן, בקיומו של הרע, גם אם רצון זה הוא 'אחורי', כלשונו של בעל התניא (ראו שיעור 9). לאמור: ודאי אין הרצון הא-לוהי מכוון אל הרע כתכלית, אך מסיבה כלשהי רוצה ה' בקיום היסודות הרעים שבמציאות – הוא מקור קיומם, והוא אינו מונע את פעילותם. בשיעור זה נציע תשובה אחת לשאלת תכלית קיומו של הרע, על פי תורת רמח"ל כפי שהיא מופיעה בספרו "דעת תבונות".¹

ב. תפיסת ההיסטוריה של רמח"ל –

עקרון 'הייחוד'

את ספרו דעת תבונות כתב רמח"ל בסגנון פילוסופי כללי, לא קבלי. אמנם בספרים אחרים – ובפרט ב"ספר הכללים" וב"קל"ח פתחי חכמה" – העמיד הוא עצמו את המקבילה הקבלית, והסביר שכל תורתו אינה אלא פירוש למושגים הקבליים. אנו נצטט מתוך דעת תבונות, המביר יחסית, וננסה להסביר את המערכת הרעיונית שהוא מציג.

בספר מרחיב רמח"ל את הדיבור על תוארי הא-ל, ומדגיש במיוחד את תואר 'הייחוד' (ה' אחד) כתואר מרכזי של ה'. הוא משווה אותו לתארים א-לוהיים אחרים (כמו חכמה וגבורה), שעליהם הוא אומר כי אין לנו בהם תפיסה חיובית, אלא רק על דרך השלילה או ההשאלה.² תואר הייחוד שונה מאלה: כשאנו מתארים את ה' כאחד

1 השיעור מבוסס על דברים שכתבנו במסגרת זו בשנת תשס"ד, בשיעורינו על אגרות הראי"ה, שיעור 22 (<http://www.etzion.org.il/vbm/archive/9-22>) <http://www.igrot/22history2.rtf>.

2 ה' חכם – כלומר, אינו טיפח ח"ו; ה' גיבור – אינו חלש. אך מהו התוכן החיובי של חכמתו? אין לנו השגה בכך.

ההיסטוריה על ידי הנהגת הייחוד. הנהגת הייחוד זהה להופעת הקו לאחר הצמצום שעליה מדבר הא"י, כלומר: להנהגה הא-לוהית המכוונת והמסודרת בפנימיות העולמות, הפועלת בהם להביאם לתכליתם.

ג. הנהגת הייחוד, הסבל והשואה

בהמשך דבריו מסביר רמח"ל שלהבנה זו יש חשיבות רבה בהתמודדות של עם ישראל בסערות הזמנים. ככל שמתרחב התווך ובוהו ההיסטורי וגדל האבסורד, ובמיוחד ככל שנדמה שההיסטוריה רחוקה לגמרי מכוונה א-לוהית, ועם ישראל נרדף וסובל, כך גדלה היכולת של הנהגת הייחוד להופיע במלואה, והשלטון הא-לוהי מוכח דווקא מתוך סיטואציית האבסורד הגדולה ביותר:

והנה זה יתד חזק לאמונת בני ישראל, אשר לא ירד לבם לא מאורך הגלות ולא ממרירותו הקשה. כי אדרבה, הרשה הקב"ה והניח לרע לעשות כל מה שבכחו לעשות, כמו שביארנו. **ובסוף הכל – כל יותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבריות, כן יותר יגלה כח ייחודו ית' וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול, ומתוך עומק הצרות הרבות והרעות מצמיח ישועה בכחו הגדול ודאי** (שם).

אם ניתן למחשבה ולדמיון ההיסטורי להתגלגל מעצמם, נוכל להתבונן בשואה ובמשמעותה ובזיקה שבינה ובין הגאולה – לאור דברי רמח"ל. עומק הרע שאליו מתגלגלת ההיסטוריה, בו אין ההנהגה הא-לוהית נראית כלל – כפי שידענו והכרנו בשואה – הוא מיצויה של הנהגת הא-ל הקרויה בלשון רמח"ל 'הנהגת הייחוד'. הבחירה האנושית החופשית, הופעת הרע, והשידוך בין שניהם כפי שהופיע בגרמניה הנאצית, הוא הבאה עד הקצה של נתינת מקום למציאות שהיא ההפך הגמור מהא-לוהות, הן מעצם היותה 'עצמאית' לחלוטין הן בגלל מהותה הרעה. הנהגת הייחוד הא-לוהית מתגלה דווקא מתוך שלילת הפכה, ולכן כל מציאות אפשרית המתנגדת לא-לוהות חייבת להופיע, כדי לשלול את האפשרות שיכול להיות לה קיום אמתי. השלילה שלה באה לידי ביטוי בשני אופנים:

א. באי-התמדתה ובהחרבתה של מציאות הרע.

ב. בכך שהיא הופכת למפרע, וכמובן שלא מדעתה ונגד רצונה, לגורם המניע את גאולת ישראל.

הבנת הרשעה על פי העיקרון של הנהגת הייחוד, מסבירה אותה כתנועה הכרחית של ההתגלות הא-לוהית, שיש לה קיום ומשמעות מעל ומעבר לכללים הקשורים בקיום האנושי, וגם מעל ומעבר לצדק ולגמול הראוי. עצם הופעת הרע היא השלמה הכרחית של הבריאה, אף שהיא מנוגדת לכללי הצדק הא-לוהיים עצמם. **טובו** של ה' יכול היה אמנם להיגלות בבריאה שיש בה רק טוב, ואין בה רע כלל, אלא שאז לא היה ניכר בה **ייחודו**. כיוון שהייחוד מחייב הופעת מציאות המנוגדת לא-לוהות, אין טובו של הא-ל יכול להתברר אלא בסופם של התהליכים, ובאופן כללי: בגאולת העולם וישראל מתוך ההיסטוריה. הגאולה איננה רק גאולה של העולם או של ישראל, אלא גאולת הא-לוהות עצמה מהאיום על ייחודה. מכאן שמוכרח להיות קשר בין גילוי

האנושיות הן חלק מן המגמה הא-לוהית, שהיא רק לעתים רחוקות גלויה, ולרוב היא נסתרת.

הביטוי המרכזי של הייחוד הא-לוהי הוא בזירה ההיסטורית. רמח"ל מביא פסוק משירת האזינו (לקראת סופה): "ראו עתה כי אני אני הוא ואין א-להים עמדי". כזכור, עיקרה של שירת האזינו בתיאור מאורעות היסטוריים מסובכים, ובהם צרת ישראל ושעבודם והצלחת הגויים. "עתה", אומר הפסוק – בראייה רטרופקטיבית, לאחר שהושלם המהלך ההיסטורי – מתברר שכל המאורעות כווננו ונשלטו על ידי ה'. ההיסטוריה יוצרת אשליה כאילו היא מתנהלת במישור הבחירה האנושית, או כפי שמכנה זאת רמח"ל 'הנהגת שכר ועונש'. אבל מישור זה הוא חיצוני, תוצאה של ראייתנו המקוטעת. באמת, טוען רמח"ל, תלויה הגשמת ההיסטוריה, שהיא הבאת העולם לתכליתו, בשינוי בהכרה, ולא בשינוי ממשי של המציאות. כשיזכר הייחוד הא-לוהי, תגיע ההיסטוריה של המציאות אל קצה:

אך אין זה עדיין סוף בירור הייחוד; אלא שסוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו, אז נקרא שנגלה בפועל.

ואמנם תראי מה יוצא מזה – כי הנה זה ודאי יגרום שאף על פי שהנבראים נבראו בחסרונם, אך לא יהיה החסרון מום קבוע בהם, אלא אדרבה מום עובר, מום שצריך לעבור על כל פנים, אלא שהרבה דרכים ימצאו להעביר אותו.

ותביני שרש כל זה, כי הנה **החסרון** ההוא לא נולד אלא מהסתר פניו של האדון ב"ה, שלא רצה להאיר פניו על נבראיו מתחלה מיד, שיהיו שלמים בתחלה, אלא אדרבה, הסתיר פניו מהם והשאירם חסרים, כי הנה אור פני מלך – חיים ודאי, והסתרו הוא מקור כל רע, ועוד נדבר מזה לקמן בס"ד...

אמנם, הנה זה הוא מחוקו של הייחוד העליון לבדו ב"ה – להראות עוצם ממשלתו השלמה; שכל הזמן שהוא רוצה, מניח העולם להיות סוער והולך בילדי הזמן, עת אשר שלט הרע בעולם; ולא עוד, אלא שאינו מעכב על ידי הרע הזה מעשות כל אשר בכחו לעשות, ואפילו מגיעות בריותיו עד הדיוטא התחתונה. אפס כי לא מפני זה יאבד עולמו, כי הממשלה לו לבדו, והוא עשה, והוא סובל, והוא מחץ, והוא ירפא, ואין עוד מלבדו (שם, סימן מ).

החיסרון עליו מדבר רמח"ל מקביל לצמצום ולחלל שהתפנה בעקבותיו המתוארים בכתבי האריז"ל. החיסרון הוא הסתר הפנים, ההסתלקות, והוא הכרחי לגילוי ייחודו יתברך, שכן הוא נותן מקום לפעילות שהיא לכאורה בלתי-א-לוהית, וכך מעמיד את הייחוד הא-לוהי בספק, בקושיה קושיה זו – פעולתו של העולם באופן עצמאי, מנותק מהא-לוהות – היא, באופן פרדוכסלי, תכלית העולם, מפני שרק מתוך שלילתה, על ידי הבאת ההיסטוריה לידי גאולה, לידי טוב, ייודע שאין כל אפשרות לפעילות לא-א-לוהית. אלמלא בריאת העולם הייתה ידיעה זו היפותטית בלבד; הבריאה נותנת לאפשרות כזו ממשות, הנשללת בסוף

בהיסטוריה, שתכליתו לסייע לתהליך הציוני הקדוש להגיע לידי השלמתו – מעין ניתוח כואב אך הכרחי. לדעת רמח"ל, לעומת זאת, המומנט ההיסטורי העיקרי אינו המדינה, אלא – באופן פרדוכסלי – דווקא השואה: המדינה היא גילוי א-לוהי המופיע דווקא מתוך חשכת השואה; הזיקה העיקרית של המדינה היא לחורבן הסמוך לה, ולא לתהליך הבניין, שהחל הרבה לפני כן.

לעניות דעתי, שני הקווים – קו ציונות-מדינה וקו שואה-מדינה – הם שני קווים מקבילים, שקשה מאוד להשלים ביניהם, ובאמת יש ביניהם מתיחות רבה, אך בסופו של עניין הם מכוונים לאותו כיוון. לדעת הרצ"ה, השואה היא הצטרפות א-לוהית נוראה למעשה אנושי-היסטורי בעל משמעות א-לוהית – הציונות – שהוא העיקר. לפי דרכו של רמח"ל, השואה היא העדר א-לוהי, שמדינת ישראל היא תיקונו – לשם עצמו ולשם ישראל – למרות המעשה האנושי. ועוד צ"ע.

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *

* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *

הייחוד הא-לוהי לבין הופעת טובו באופן קונקרטי במציאות, ובמיוחד בחיי עם ישראל. הזיקה ההדוקה בין השואה להקמת המדינה יכולה להיות מובנת, לפי רמח"ל, כשני צדדים משלימים והכרחיים של גילויי הייחוד הא-לוהי: השואה היא הצמצום החריף ביותר של הא-לוהות, המאפשר הן לחירות שנתן ה' במציאות הן לרוע שבה להופיע באין מפריע; הקמת מדינת ישראל אחרי נפילתה של גרמניה הנאצית היא הצד השני של התהליך – הגילוי החיובי של הנהגת הייחוד.

לסיכום, רמח"ל טוען שתוארי הא-לוהות – רחמן, חסיד וכיוצא באלו – אינם מחייבים הופעת מציאות שיש בה חירות ושיש בה טוב ורע, מפני שהופעת ה' בטובו וחסדו יכולה להיות גם בעולם מושלם. רק תואר הייחוד לבדו הוא שמחייב הופעת מציאות שיש בה חירות אנושית מוחלטת, המגיעה לשיא ביטוייה בשלטון מוחלט לכאורה על ההיסטוריה ועל הטבע, ובמיוחד כאשר היא 'רעה', כלומר: כאשר היא מבטאת את עצמאותה בזהות ההפוכה לתואר הא-לוהי. רמח"ל מבין שהצמצום והופעת החלל הפנוי בהם מתחילה הבריאה, הנם יצירה מכוונת של מקום ריק מא-לוהות, בו צומחת החירות האנושית ומופיע הרע; הופעת הקו בתוך החלל הפנוי בשלב השני, היא הופעתה של הנהגת הייחוד הא-לוהית.

ד. המדינה כתוצאה של השואה – המדינה כתוצאה של הציונות: בין תורת רמח"ל לתורת הראי"ה

שיטת רמח"ל מבססת, מבחינה מטפיזית, את ההיסטוריה כולה כמי שבאה לגלות את הייחוד הא-לוהי. אלא שלפי שיטה זו, משמעותה של ההיסטוריה אינה אימננטית לה – אין היא מצויה בהיסטוריה גופה: היא מופיעה בסופה על ידי שלילת תודעתה העצמית; תכלית ההיסטוריה היא הגילוי למפרע שכל מה שהיה, לא היה אלא אשליה, ולאמתו של דבר ההנהגה הא-לוהית היא שפעלה בכול³.

הראי"ה קוק לימד גם הוא שההיסטוריה היא הופעה א-לוהית, אך לדעתו, אין היא אשליה, אלא ממשות חיובית של גילוי א-לוהים בעולם. רמח"ל מבין שההיסטוריה היא מציאות שלכאורה איננה א-לוהית, ולבסוף מתבררת כא-לוהית, וממילא שבזמן ההווה של התרחשותה אין להיסטוריה, ולא יכול להיות לה, תוכן חיובי. הראי"ה מבין כי כל תנועה חיובית בהיסטוריה, כל התקדמות, היא הופעה וגילוי נוסף של האור הא-לוהי במציאות. נראה, שבמשמעותה הדתית כמעשה של הארה א-לוהית, יכולה מדינת ישראל לקבל על ידי שניהם שני פירושים מקבילים.

הראי"ה רואה בציונות את התהליך החיובי המקדם את התגלות ה' מתוך ההיסטוריה, שגולת הכותרת שלו היא הקמת מדינת ישראל, בדרך אל השראת השכינה ובניין בית מקדשנו. כפי שלמדנו בשנה שעברה, הרצ"ה קוק הבין שהשואה היא מעין תיקון סטייה הכרחי בהופעה החיובית

3 הגילוי של הייחוד הא-לוהי אינו חייב להיות בסוף ההיסטוריה ממש, אך מכל מקום הוא בסוף: בסוף התהליך, בסוף העידן, בסוף החיים וכו'.

שיעור 12: הרב אשלג ור' אהרל'ה רוט אל מול השואה



פתיחה

עברנו כברת דרך בניסיון להתמודד מבחינה מטפיזית עם גילויי הרשעה הנאצית. ההבנה שאשוויץ היא אירוע מטפיזי מחד גיסא, ואירוע מוסרי (במובן השלילי, כמובן) מאידך גיסא – כלומר: שהשטן והאדם יצרו יחד את ממלכת הרשע ההיא – מלווה אותנו בשיעורים האחרונים. ניסינו להתחקות אחר מהותו של הסטרא אחרא וזיקתו לאנושי מבחינה תאורטית על פי דרכם של המקובלים, בלי להסיר את מבטנו מהדמות הממשית של השואה. כבר בתחילת השנה העליתי את הטענה שכדי לדבר על אושוויץ אנו זקוקים לשפה ולדימויים 'מיתיים', היינו: לציור מטפיזי ממשי של הרוע, של מקורו, של אופן פעולתו בעולם ושל מעמדו מול הא-לוהות. השימוש התכוף שעשינו בשיעורים האחרונים במילים שטן, סטרא אחרא וכו' הוא תוצאה של תובנה זו.

בשיעורים הקרובים נציג שלוש תגובות חסידיות/קבליות לשואה, שגם בהן יש פנייה אל שפת הדימוי המיתי לשם תיאור השואה והבנתה, וששאלת מעמדו של הסטרא אחרא תופסת בהן מקום מרכזי. השיעור הקרוב יציג מתפיסותיהם של שני אדמו"רים שחיו בארץ ישראל בזמן השואה: ר' יהודה לייב אשלג (בעל 'הסולם'), ור' אהרל'ה רוט (ראטה). בשיעורים הבאים נלמד כיצד הבין ר' יקותיאל יהודה הברשטס, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, את הופעת הרע בשואה. לאחר מכן נשוב בע"ה למהלך הדיון העיקרי, ונתבונן במבט כללי ומסכם על הסוגיות בהן עסקנו.

א. חלומו הנבואי של הרב יהודה לייב אשלג – בעל 'הסולם'

בעל 'הסולם' – ביוגרפיה

נולד בפולין בה' בתשרי ה'תרמ"ה (1884). היה תלמידו של ר' יהושע מפוריטוב, ובגיל 19 הוסמך לרבנות. משך 16 שנה שימש כדיין וכמורה בוורשה, שם פגש את רבו בקבלה: צדיק נסתר, שהיה ידוע בחברה כסוחר נאמן, אך לא כבקי בתורת הסוד. לאחר פטירת מורו ב-1921 עלה ארצה והתיישב בעיר העתיקה בירושלים, התפרסם כבעל ידע רב בחכמת הקבלה והחל ללמדה. מהעיר העתיקה עבר להתגורר בשכונת 'גבעת שאול', ואף כיהן במשך שנים אחדות כרבה.

שני חיבוריו העיקריים הם "תלמוד עשר הספירות", המיוסד על כתבי האר"י,¹ ופירוש "הסולם" לספר הזוהר.²

בעל 'הסולם' לא הסתפק בהעלאת רעיונותיו על הכתב ופעל רבות לקידום, ואף נפגש לשם כך עם ראשי היישוב, מנהיגי תנועות הפועלים ואישי ציבור, ובהם דוד בן גוריון, זלמן שזר, משה שרת, חיים ארלוזורוב, משה ארם, מאיר יערי, יעקב חזן, דב סדן וחיים נחמן ביאליק. דוד בן גוריון, שלפי אחד ממכתביו נפגש עם הרב אשלג "הרבה פעמים", הופתע בפגישותיהם: "אני רציתי לדבר אתו על קבלה, והוא אתי על סוציאליזם" (ארכיון בן-גוריון, יומנים, 11 באוגוסט 1958). במאמרו "שלושה ביקורים ומה שביניהם" (אמות, תל אביב תשכ"ג, עמ' 49) סיפר דב סדן: "הרב ר' יהודה לייב אשלג, מגדולי המקובלים שבדור, שאמר לעשות את יסודות הקבלה מנוע היסטורי בדורנו, ומתוך תפיסתו הסוציאליסטית הבנויה על כך, ביקש מגע עם התנועה הקיבוצית".

החלום

בעיצומם של ימי מלחמת העולם השנייה³ חלם האדמו"ר המקובל ר' יהודה לייב אשלג חלום נבואי, אותו פירש לעצמו כמעין 'נבואת הקדשה', בה כלולים תוכני שליחותו

2 18 כרכים, שיצאו לאור בשנים תש"ה-תשי"ג (1953-1945). בהמשך נוספו שלושה כרכים על "זוהר חדש".

מלבד אלו חיבר גם את הספרים:

א. "פנים מאירות" ו"פנים מסבירות" – פירושים על ספר "עץ חיים" לרבי חיים ויטאל.

ב. קונטרסי "מתן תורה", "הערבות" ו"השלום", 1933.

ג. "בית שער הכוונות", הכולל את פירוש "אור פשוט" ללקט קטעים נבחרים מכתבי האר"י, ת"ש (1940).

ד. "מבוא לספר הזהר", "הקדמה לספר הזהר", "פתיחה לחכמת הקבלה", "פתיחה לפירוש הסולם", "פתיחה כוללת לעץ חיים" ו"הקדמה לתלמוד עשר הספירות" – כולן הקדמות ללימוד הקבלה.

ה. "כתבי הדור האחרון": יצירותיו האחרונות, בהן ניתח משטרים חברתיים שונים, ואף התווה תכנית מפורטת לבניין חברה עתידית מתוקנת.

כמו כן יצא ביזמתו עיתון "האָפֿה" (1940).

3 זהו זמנו של החלום כפי שעולה מהכותרת שנתנו לו העורכים, ראו על פי הערה 5.

התורה הפנימית, תורת הסוד, שהיא הרפואה האמתית של העולם מכל צורתו. הוא אוחז בחרב, אך אין זו חרב מלחמה, אלא חרב של מנוחה ושלום, שעיקרה: תוכן רוחני הבנוי על התגלות שמו של הא-ל. בהמשך יומנו מתאר הרב אשלג כיצד גילה לו ה' שידיעתו שלו את תורת הנסתר עלתה אפילו על חכמתם של הנביאים. גילוי תורת הנסתר (הקבלה) והפצתה ברבים – זו שליחותו של הרב אשלג, ולפי חלומו הנבואי, זו הפעולה שבכוחה לרפא את העולם מסבלו, ולהביא שלום תמורת מלחמה.

הממד המיתי בחלומו של הרב אשלג קשור בסמלי ספירת היסוד, הממלאים תפקיד מרכזי בחלום כולו. החרב היא מסמליה של ספירה זו; היפוך הכוח הטמון בסמל החרב, מאנרגיה שלילית של מלחמה לאנרגיה חיובית של הארה ושלום, גם הוא אופייני ליסוד; ובעיקר – הופעת הא-ל בשם א-ל ש-די, שהוא השם הא-לוהי של ספירת היסוד, והארת החרב באותיות שם זה, מוכיחות שה'יסוד' ממלא כאן תפקיד מרכזי. ובאמת, הרב אשלג חולם שנאמר לו "כי אותך בחרתי לצדיק וחכם בכל הדור הזה", כלומר, הוא משמש 'צדיק יסוד עולם', דהיינו, לפי הפירוש החסידי: ממלא עלי אדמות את תפקיד הצדיק, היונק מהבחינה העליונה של ספירת הצדיק – היסוד.

החרב הנתונה בידי האיש הטובח בתחילת החלום, מסמלת כנראה את השפע הנתון בספירת היסוד, אשר שבוי ביד הסטרא אחרא ופועל ככוח של אלימות והרס. החרב הניתנת בידי הרב אשלג מסמלת את חזרת השפע הא-לוהי לידי הקדושה, על ידי פעולתו של הצדיק ה'תחתון', הרב אשלג עצמו, שאמור לעשות בחרב שימוש חיובי, על ידי פרסום החכמה הפנימית. משמעות המלחמה והרוע הקשור בה כשימוש לרעה בכוח א-לוהי, והדרך העמוקה להתמודד עמם עד חיסולם, מוצגים כאן בפיו של הרב אשלג בשפה סיפורית, מיתית למחצה.

מעמדה של פנימיות התורה והשואה

מלבד סיפור החלום, שהוא כמובן במשל ובחידה, חיווה הרב אשלג במאמרים רבים את דעתו כי גילוי החכמה הפנימית הוא מפתח לגאולת העולם והאדם מסבלו. כוח הגאולה של החכמה הפנימית אינו רק כוח מיסטי, ודרך פעולתה אינה בהכרח סודית. הרב אשלג מבין שביאור נכון של עיקרי חכמת הנסתר מגלה את היסודות האמתיים והעמוקים של הקיום האנושי – הדתי והמוסרי – שאם רק יפעל האדם על פיהם, יגאל האדם הפרטי מסבלו וממצוקותיו וייתן לחייו כיוון ומשמעות, ותיגאל החברה האנושית מהתחרות ומהאלימות המופיעים בה תכופות.

לדעתו, גם דבקות ב'חיצוניות התורה' – קרי: בקיום קפדני של ההלכה – אין בה מרפא לחברה ולעם ישראל, מפני שהיא איננה מאפשרת לעבוד את ה' מהשורש, ומדגישה את בחינת העבודה 'מיראה', שלא לשמה. הנה דברים שאמר בעניין זה:

וטעם דבריהם הוא כמו שביארנו, שבהיות כל עוסקי התורה מזלזלים בפנימיות שלהם, ובפנימיות התורה, ומניחים אותה כמו דבר שאין צורך בו

הרוחנית לעולם. בחלומי לבשו רעיונות שליוו אותו זמן רב לבוש מיתי, וחברו בין הסיטואציה ההיסטורית של מלחמה ושואה לבין שאיפותיו ותכניותיו האישיות:

ויהי בתוך שני המלחמה בימי הטבח האיום, ואני תפלה, ואבך בכי רב כל הלילה. ויהי כעלות הבוקר והנה אנשי העולם כולו כמו מקובצים בקיבוץ אחד לפני דמיוני, ואיש אחר מרחף ביניהם בראש חרבו על ראשיהם, מצליף כלפי ראשיהם, והראשים פורחים למרום וגויותיהם נופלים לבקעה גדולה מאוד ויהיו לים של עצמות. והנה קול אלי: אני א-ל ש-די המנהיג לכל העולם כולו ברחמים מרובים, שלח ידך ואחוז בחרב כי עתה נתתי לך עצמה וגבורה. ותלבשני רוח ה' ואחזתי בחרב, ותיכף נעלם אותו האיש והבטתי השב על מקומו ואיננו, והחרב ברשותי לקניני הפרטי. ויאמר ה' אלי: שא רגלך ולך ממולדתך אל ארץ החמדה ארץ האבות הקדושים, ואעשך שם לחכם גדול ועצום ונברכו בך כל גאוני הארץ, כי אותך בחרתי לצדיק וחכם בכל הדור הזה למען תרפא את שבר האנושי בישועה של קיימא, ואת החרב הזה תקח בידך ותשמור עליה בכל נפשך ומאודך, כי היא האות ביני וביניך אשר כל הדברים הטובים האלו יתקומו על ידך, כי עד עתה עוד לא היה לי איש נאמן כמותך למסור לו החרב הזאת ועל כן עשו החובלים מה שעשו, ומעתה כל מחבל אשר יראה את חרבי בירכי תיכף יתעלם ויתבער מהארץ. ואסתיר פני כי יראתי מלהביט לעומת הדובר בי, והחרב שהיתה למראה עיני דמיוני כמו חרב פשוטה של ברזל בדמות משחית נורא, הנה נתהפכה ברשותי לאותיות נוצצות השם הקדוש א-ל ש-די אשר ברק זיוו מלאה אור ונחת והשקט ובטח את כל העולם כולו. ואומר(ה) אל לבי: מי יתן ואקנה לכל דרי העולם מטופס⁴ טהרה של החרב הזאת כי אז ידעו שיש נועם ה' בארץ.⁵

המראה שרואה הרב אשלג מצטייר כמראה נבואי לכל דבר, הנושא בחובו משמעות סמלית. לכמה מן הסמלים בחלום יש משמעות מטפיזית מדויקת. ננסה אפוא, עד כמה שידינו משגת, לפתור את חידת החלום.

התמונה הראשונה בחלום, המזכירה את חזון העצמות היבשות של יחזקאל, היא תמונת הטבח המתרחש במלחמת העולם השנייה. קשה לדעת מי הוא האיש האוחז בחרב: ייתכן שהוא מייצג אדם ריאלי – אולי היטלר; אפשר שהוא התגלמות השטן; ואולי שתי ההשערות נכונות. מכל מקום, החרב מועברת, בהוראת א-ל ש-די, לידיו של הרב אשלג החולם, ומאוחר יותר הוא מגלה שהיא אינה עשויה עוד ממתכת, אלא מאירה בשם הקדוש א-ל ש-די.

הוראתו הכללית של המראה ברורה, והיא מתפרשת גם בהמשך: הא-ל שולח את הרב אשלג להורות לעולם את

4 אולי כתוב בכתב היד "מטיפה" או "מאפס". מכל מקום, הוראת המילה 'מעט'...

5 א"מ גוטליב, **הסולם**, ירושלים תשנ"ז, עמ' א-ג.

שלחם שהם בעלי החורבן. וכן פנימיות העולם, שהם ישראל, יתגברו בכל שבחם ומעלתם על חיצוניות העולם שהם האומות. ואז כל אומות העולם יכירו וידו במעלת ישראל עליהם. ויקיימו הכתוב (ישעיה י"ד, ב): 'ולקחום עמים והביאום אל מקומם, והתנחלו בית ישראל על אדמת ה', וכן (ישעיה מ"ט, כב): 'והביאו בניך בחוצן ובנותיך על כתף תנשאנה'. וזהו שכתוב בזהר פרשת נשא אות צ': 'בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזהר (בחבור הזה שלך, של רשב"י, שהוא ספר הזהר), יפקון ביה מן גלותא ברחמי (יצאו בו ישראל מן הגלות ברחמים)', דהיינו כמבואר. אמן כן יהי רצון. עד כאן לשון קודשו.⁶

ב. שואה וגאולה על פי ר' אהרל'ה רוט

ביוגרפיה

רבי אהרן ראטה (קרא: רוט), הידוע בכינויו "ר' אהרל'ה" (ועל שמו מכונים חסידי תולדות אהרן "רב אהרל'ך"), לא היה נצר לשושלת אדמו"רים, אך כבר בצעירותו ניכר כבעל מעלות רוחניות וכריזמה יוצאת דופן, ושאל לחדש את דרכי החסידות התמימה בסגנון ההונגרי הקיצוני. בסוף שנות ה-20 של המאה שעברה הקים חבורה חסידית חדשה בברגסס, ואחר כך בסאטמר, הונגריה. בשנת תרפ"ח (1928) ביקר ר' אהרן בארץ ישראל, והניח את אבן הפינה לקהילתו כאן. גרעין זה נבנה מקומץ תלמידיו שעלו ארצה, והיוו את הבסיס להקמת קהילה בישראל, שתלך בדרכו ובהדרגתו. ר' אהרן עצמו שב להונגריה, ועם פרוץ השואה נמלט מהתופת והגיע ארצה עם בני משפחתו, וביניהם חתנו – האדמו"ר לעתיד. הוא נפטר בשנת תש"ז (1947), עוד בטרם הגיע לשיא השפעתו.



ר' אהרל'ה היה מהדמויות המרשימות והמקוריות של החסידות בדורות האחרונים. בעל חזונות וחכם ח"ן, יוצר פורה בחסידות ואף בשירה. בספרו "שומר אמונים" הוא מציע הדרכה חינוכית ומוסרית לחיי אמונה בארץ ישראל במבוכת המודרנה והמתירנות, על פי דרכה של החסידות הפשוטה.

בעולם, ויעסקו בה רק בשעה שלא יום ולא לילה, והמה בה כעורים מגששים קיר. שבזה המה מגבירים את חיצוניותם עצמם, דהיינו תועלת גופם, וכן חיצוניות התורה המה מחשיבים על פנימיות התורה, ואז המה גורמים במעשיהם הללו, שכל בחינות החיצוניות שישנן בעולם מגבירות את עצמן על כל חלקי הפנימיות שבעולם, כל אחת לפי מהותה, כי החיצוניות שבכלל ישראל, דהיינו עמי הארצות שבהם, מתגברת ומבטלת את הפנימיות שבכלל ישראל שהם גדולי התורה. וכן החיצוניות שבאומות העולם, שהם בעלי החורבן שבהם, מתגברת ומבטלת את הפנימיות שבהם, שהם חסידי אומות העולם. וכן חיצוניות כל העולם, שהם אומות העולם מתגברת ומבטלת את בני ישראל, שהם פנימיות העולם. ובדור הזה, כל בעלי החורבן שבאומות העולם, מרימים ראש, ורוצים בעיקר להשמיד ולהרוג את בני ישראל, דהיינו כמו שאמרו ז"ל (יבמות סג ע"א): 'אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל'. דהיינו כמו שאמרו בתיקונים הנ"ל שהם גורמים עניות וחורב ושווד והריגות והשמדות בעולם כולו (הקדמה לספר הזהר, אות ע).

פרויקט התרגום והביאור של הזהר, הידוע בכינויו "פירוש הסולם", היה צעד מרכזי שעשה הרב אשלג להפצה נרחבת ופופולרית של חכמת הנסתר – יחד עם חיבורו רב הכמות ורב האיות "תלמוד עשר הספירות", בו ביאר למלוא היקפה ועומקה את תורת הקבלה, ובמיוחד את תורת האר"י. התנועות להפצת הקבלה, עד הארגונים "בני ברוך" ו"המרכז לקבלה" ממשיכים, לטב ולמוטב, את הקו שהתווה הרב אשלג.

השואה חיזקה את דעתו של הרב אשלג בדבר הצורך להביא תיקון לעולם ולעם ישראל על ידי הארתם מחכמת פנימיות התורה:

'ואחר שבעונותינו הרבים נעשינו עדי ראייה לכל האמור בתיקונים הנ"ל, ולא עוד אלא שמדת הדין פגעה דוקא בהטובים שבנו. כמו שאמרו ז"ל (בבא קמא ס ע"א): 'ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחילה'. ומכל הפאר שהיה לכלל ישראל בארצות פולין וליטא וכו' לא נשאר לנו אלא השרידים שבארצנו הקדושה. הנה מעתה מוטל רק עלינו שארית הפליטה, לתקן את המעוות החמור הזה, וכל אחד ואחד מאתנו שרידי הפליטה, יקבל על עצמו בכל נפשו ומאודו, להגביר מכאן ואילך את פנימיות התורה וליתן לה את מקומה הראוי, כחשיבותה על מעלת חיצוניות התורה, ואז יזכה כל אחד ואחד מאתנו להגביר מעלת פנימיותו עצמו, דהיינו בחינת ישראל שבו, שהיא צרכי הנפש, על בחינת חיצוניותו עצמו, שהיא בחינת אומות העולם שבו, שהיא צרכי הגוף. ויגיע כח הזה גם על כלל ישראל כולו עד שעמי הארצות שבנו, יכירו וידעו את השבח והמעלה של גדולי ישראל עליהם, וישמעו להם ויצייטו להם. וכן פנימיות אומות העולם, שהם חסידי אומות העולם, יתגברו ויכניעו את החיצוניות

6 מתוך: הסולם – ביוגרפיה של הרב אשלג (ראה הערה 5). הרב גוטליב, מחבר הביוגרפיה, מביא בשם בנו של הרב אשלג, האדמו"ר רבי ברוך שלום, כי שמע מאביו שכל עניין השואה אירע משום שזלזלו בפנימיות התורה. אין להבין דברים אלה במונחים פשוטים של חטא ועונש, אלא על פי מה שכתבנו למעלה.

נחש ומנשכה, אלו צירין וחבלין דלידה אמיתית דגאולה בתראה, ואזי תיכף ומיד ייצא הוולד הקדוש... האמור על מלך המשיח.¹⁰

בסמלי האיילה והנחש מתחברים כמה מוטיבים, המספקים יחדיו פירוש לסיטואציה ההיסטורית: (א) הנחש, הלוא הוא הסטרא אחרא, הוא מקור הרוע המתגלה בעולם; (ב) האיילה היא כנסת ישראל; (ג) הרחם הצר הוא דימוי לצרות ישראל; (ד) הכשת הנחש היא המפגש בין כנסת ישראל לבין הסטרא אחרא, רגע לפני הלידה. במפגש הזה יש גם דימוס נורא, אך מצד שני, הוא מגדיר את הקץ, המתגלה בהופעתו של הסבל האולטימטיבי, כלומר: אחריו, ללא קשר לזכויות של ישראל, תוכל האיילה ללדת; (ה) וכמובן, הלידה היא הגאולה, המופיעה תכף למפגש בין הנחש והאיילה.

גרמניה הנאצית היא גילומה של הנחש בהווה, והיא פוגשת את כנסת ישראל בשעת צרתה הגדולה ביותר. המפגש הזה נראה בשעתו כאיום על עצם קיומה של כנסת ישראל, אך חז"ל, בציור המיתי שציירו בתלמוד ובזוהר, מלמדים אותנו כי דווקא הוא שמאפשר, באופן פרדוכסלי, את הלידה – היינו: את הגאולה.

אין בדברים אלה הסבר לשאלה, מדוע הופעתו של הנחש הכרחית בשלב קריטי זה של ההיסטוריה. בשיעור הבא נסיף ונדון במשמעות של המפגש עם הנחש ושל הכשת האיילה בעקבות האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג.

 * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרד בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

בספרו הוא מציע גם פירוש למאורעות המתרגשים על עם ישראל, וביניהם ההשכלה, הציונות, המנדט הבריטי ומלחמות העולם. ר' אהרל'ה מסביר, כי האסון הריאלי שחוה עם ישראל בשתי מלחמות העולם, והאסון הרוחני של עזיבת הדת והכפירה, שהגיע לממדים עצומים ממש באותו זמן, הם גילום של אותה תופעה מטפיזית, אותה הוא מתאר בשפה מיתית:

ששלח הקב"ה זה האור הגנוז (הן תלמידי הבעש"ט והנמשכים איתם), לעכב פעמי המינים והפוקרים שלא יתפשטו בעולם קודם זמנם... וזה היה נמשך כמה דורות, עד שתערש ותערד הארץ בשנת תרע"ד,⁷ ואז מוסדי הרים ירגזו כי יסודות אבותינו הקדושים נחלשו, והנחש בריח עקלתון הגדיל לעשות ולהוציא כוחו בפועל בחציפות והפקרות ועזות ומינות ואפיקורסות, עד שמימות המבול לא היה כמוהו...⁸

המשבר הרוחני ושואת המלחמות אינם יכולים להיות אירועים היסטוריים או אנושיים בלבד. ממדיהם העצומים מוכיחים שיש כאן כוח מטפיזי הפועל בתוך המציאות. כדי להבינו, פונה ר' אהרל'ה אל דמותו המיתית של "הנחש בריח עקלתון" – הציור המיתי הנפוץ בספר הזוהר לסטרא אחרא.⁹ תפיסת השואה כהופעת הנחש הקדמון, שהוא הסטרא אחרא, משמעה תפיסת האירועים ההיסטוריים והחברתיים כביטוי של התרחשות מטפיזית קיצונית, במסגרתה ניתן לסטרא אחרא כוח פעולה יוצא דופן. לר' אהרל'ה ברור שלרוע המתגלה בעולם יש ממשות מטפיזית, אבל ברור לו גם שכוחות הסטרא אחרא מוזנים מחטאי ישראל, ושלולי הם, לא יכלו לפעול בעוצמה כזו (וכפי שראינו גם בשיעורים קודמים). החטאים, מסביר ר' אהרל'ה בספרו, נותנים אנרגיה לסטרא אחרא, אך כשהוא פועל, אין הוא מעניש במשפט, אלא הוא נוהג על פי חוקיותו העצמית ומתוך האינטרסים הפנימיים שלו.

בהמשך חיבורו מבקש ר' אהרל'ה הסבר להתפרצות החריגה של הרוע דווקא כעת, מתוך אותה תחושה ש'יימוטו מוסדי ארץ'. ההסבר, הניתן שוב בשפת הסמלים של הזוהר, מחבר בין הנחש, השכינה וכנסת ישראל:

והנה קודם ביאת משיח צדקנו קודם שיתנער כנסת ישראל מעפרה, יתרבו חבלי לידה צער אחר צער... ותראה שיש לקץ הימין רגע מוגבל דייקא, וכשיגיע לזה הרגע והעת סוף ירידתן של ישראל, תיכף באותו היום ובאותו רגע ייגאלו ישראל, הגם שלא יהיה בידם שום זכות ח"ו שיזכו לגאולה... וזה סוד אחד מכמה אלפים סודות בעניין איילה שרחמה צר ואי אפשר לה שתלד עד שבא נחש ונושכה במקום הלידה, כי אילה נקראת כנסת ישראל שרחמה צר, בשעה שמאוד צר לה נקראת רחמה צר ח"ו, ובא

10 שומר אמונים השלם, עמ' קל, קלז-קלח. למאמר הנחש והאיילה ראה: בבא בתרא טז ע"ב; זוהר, חלק ב, נב ע"א, ריט ע"ב. וראה גם שם, חלק ג, קע ע"א. במקומות אחרים מציע ר' אהרל'ה כי הופעת הסטרא אחרא לפני הגאולה היא ניסיון, שמטרתו לבחון ולצרף את כנסת ישראל (ראה שומר אמונים השלם, עמ' קלא). בגוף השיעור העדפנו את הפירוש לפיו הסטרא אחרא מופיע מתוך התפתחות מטפיזית פנימית, שאינה תלויה במעשיהם של ישראל.

7 "ותרעד הארץ" – משחק מילים על שנת פרוץ מלחמת העולם הראשונה, היא שנת תרע"ד.

8 א' ראטה, שומר אמונים השלם, ירושלים תשס"ב, עמ' ו.

9 ראו למשל: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תש"ט, עמ' שד-שז.

שיעור 15: הצופן (חלק א)

על קצטניק ועל הספר "הצופן"

מדוע אני נותן משמעות גדולה כל כך לספרו של ניצול שואה אחד, מרגש ככל שיהיה? מפני שאין ספרו ככל הספרים, ואין מחברו כשאר מחברים.

קצטניק אינו סתם ניצול שואה, ואינו עוד סופר שואה. מיד כששחרר מאושוויץ, עודו לבוש בפיז'מת האסירים הידועה לשמצה, נטל עט וכתב, במשך שבועיים, מתוך תחושה עזה של חובה ושליחות, את ספרו הראשון: "סלמנדרה". לא הייתה זו ביוגרפיה או סיפור קורות סתם. בספר הזה הפך קצטניק את עצמו לשופר המגביר את מיליוני הקולות הדוממים של אושוויץ, וצעק את צעקתם. סיפור השואה, במובנו המזעזע, החד-פעמי, הבלתי-נסבל והבלתי-נתפס – הוא הסיפור שהעלה קצטניק. ללא כיסוי, ללא רחם, בכל אימתו וזוועתו, בכל דקות הכאב והסבל האנושיים שהיו בו, ובכל מידת האכזריות הנוראה שהופגנה בו. הוא מסר את ספרו לחייל מארץ ישראל שהיה עמו במחנה העקורים, וכששאלו החייל לשמו סירב להשיב לו, ורק רשם "קצטניק" – כינוי מקובל למי שהפכו דיירי מחנות הריכוז (נגזר מ'קצט' – מילת סלנג שמשמעה 'מחנה ריכוז'). לי אין שם פרטי, אמר לו קצטניק; אני אלא אחד מאותם מיליונים בעלי מספר וחסרי שם, ובשםם אני כותב.

תודעה זו – היותו ניצול עם מספר, חסר זהות פרטית, שכל משמעות קיומו היא חובתו להעיד, להיות להם לפה – ליוותה את קצטניק עשרות שנים. האיש יחיאל די-נור אמנם חי, נשא אישה והוליד ילדים, אך היה דמות רפויה בשולי האישיות של "קצטניק", וכפי שהעיד על עצמו: מעולם לא יצאתי מאושוויץ, כי מי שהיה בה, שוב לא יוכל לצאת ממנה. כך התהלך לו בין החיים אדם שבא מעולם המתים, וכל כולו שופר ופה. עד משפט אייכמן. או אז, עקב פרסומו, נקרא לספר את הסיפור:

אב בית הדין: מה שמו המלא, אדוני?

ת: יחיאל דינור.

היועץ המשפטי: מר דינור, אתה גר בתל-אביב, ברחוב מגידו 8? אתה סופר?

ת: כן.

ש: נולדת בפולין?

ת: כן.

ש: ואתה מחבר הספרים 'סלמנדרה', 'בית הבובות', 'השעון מעל לראש' ו'קראו לו פיפל'?

ת: כן.

ש: מה הסיבה שבגללה חסית בשם הספרותי 'קצטניק', מר דינור?

פתיחה

שנתיים ימים על פלנטת-אש זו ששמה אושוויץ. סלקציות אין-ספור ומיתות אין-ספור, ואת כולן עברתי בזעקת-לחש זו המסתתרת מאחרי ארבע האותיות העבריות הללו. כוחו של לחש זה, מאמין אני, חילצני מאושוויץ, ובשנת 1945, כשכתבתי את ספרי 'סלמנדרה', ועודי בתכריכי-הפסים של אסיר-אושוויץ, רשמה ידי כמאליה את האותיות 'א.ד.מ.ע.'. ליד שם הספר. מאז רשומות ארבע אותיות אלו בעמוד הראשון ליד שמותיהם של כל ספרי, בכל הלשונות. מו"לים וקוראים, ידידים ומבקרים, שואלים לפירושן של ראשי-תיבות אלה, ואני אין הסבר בפי. וכי יאמין מישהו אם אומר שארבע האותיות הללו שמרו עלי שנתיים-ימים על-פני פלנטת-אושוויץ.¹

כל המצוי בספרות השואה יודע מי כתב שורות אלה: יחיאל די-נור, הלוא הוא הסופר הידוע בשם העט ק. צטניק.² אלו הן שורות הפתיחה של משא חזיונו האיש של קצטניק בספרו האחרון, "הצופן", בו חזר בחזונו לאושוויץ וניסה לתת לה פשר.

את ספריו הראשונים של קצטניק קראתי בגיל צעיר יחסית. "הצופן" נעלם אז מעיניי. אמנם מזה כמה שנים כבר מונח במגרה אחת בראשי פתק עם תזכורת "לקרוא את 'הצופן'", אך עד לפני חודשיים לא פתחתיה. והנה, כשנטלתי אותו ממדף הספרייה והתחלתי לעיין בו, ידעתי שלא לשווא חיכיתי, ולכול זמן ועת לכל חפץ. מנוסחות שם בעטו של קצטניק, בדמות חזיון ובשפת סתרים ושירה, רבות מהמחשבות המתרוצצות בראשי זה זמן, מחשבות הנוגעות בכבשונו של עולם: בא-לוהים, בהסתר פנים, בהשגחה, בשטן וברוע – ובדמות האדם; וכולן – מאושוויץ הן צומחות. לו קראתי לפני, לא הייתי מוצא בו מה שמצאתי בו עכשיו. וכיוון שמקצת המחשבות הללו על אודות משמעותה של אושוויץ חלקנו כאן יחד בחלקה הראשון של השנה, החלטתי לשתף אתכם במשהו ממה שעלה בי בעת קריאת "הצופן", ויהא בכך משום סיכום, מיצוי ומבט מחדש על סוגיות בהן עסקנו.

1 ק' צטניק, הצופן, תל אביב 1987, עמ' 16.

2 יחיאל פיינר (די-נור) נולד ב-1909, כנראה בסוסנוביץ, ונפטר ב-2001. להלן אכתוב פשוט "קצטניק", אף שעל ספריו חתם "ק. צטניק" – כנראה מפני שבימי המלחמה נרשם בשם הלועזי "קרל צטינסקי", שראשי תיבותיו ק. צט. על מקור השם קצטניק ראה להלן. השם די-נור משמעו "של אש", ובחז"ל זהו גם שמו של נהר הגיהנום; ואין צורך להסביר מדוע בחר בשם זה.

הוא בכלל יוכל לתת עדותו היום. ואני מבקש לעשות זאת בקרוב.³

מעדותו של קצטניק אנו למדים שני דברים מרכזיים על אישיותו ועל השקפתו על השואה:

א. הוא איננו מסוגל להזדהות עם שמו הפרטי, ומדבר רק מתוך הדמות הכללית, שהפכה צד עיקרי באישיותו.

ב. אושוויץ היא עבורו – כמאמרו המפורסם – "פלנטה אחרת", לאמור: היא אינה בת השגה, לא מבחינה אינטלקטואלית ולא מבחינה רגשית. האם ניתן ללמוד ממנה דבר? ספק, שהרי היא לגמרי אחרת. האנשים שם – הסובלים, ולהבדיל הצוררים – אחרים. החומר אחר. הזמן אחר. החוקיות אחרת. מהי, אם כן, משמעותה? ראשית, הזיכרון; ושנית, הנקמה – אם כי אין ברור מה טיבה של נקמה זו.

קצטניק גדל בבית דתי-חסידי, בעיר סוסנוביץ הסמוכה לאושוויץ. עולם המושגים שלו, זיכרונותיו ודמיונותיו, שייכים לעולם הזה. אך בכל ספריו שנזכרו למעלה אין כמעט ביטוי דתי, לשום צד שהוא. כשם שהוא עצמו, כאישיות פרטית, אינו חלק מספריו, כך גם הביוגרפיה שלו והאמונה שלו אינן באות שם לידי ביטוי. קצטניק עצמו סיפר שהמשפט הותיר צלקת בנשמתו, שלא יכול היה להשלים עמו.

כעבור כמעט 15 שנה יצא קצטניק להולנד, בעידוד אשתו, לעבור טיפול נפשי ב-LSD, כדי לנסות להתיר את הסבך שבנבכי נשמתו. עלינו להיזהר כאן בביטוי. אף שלמתבונן מבחוץ יכול התהליך שעבר קצטניק להיראות כמעין 'טיפול נפשי', הוא עצמו לא תפס זאת כך. הוא נסע כדי לחזור בחזון רוחו לאושוויץ, ולראות מה שלא יכול היה לראות בשעתו. עיקרו של הספר "הצופן" הוא אפוא סדרת חזונות, בהם חוזר קצטניק למראות מימי ילדותו, ובעיקר למראות אושוויץ. ברם, אין אלו עוד סיפורי שואה גרידא. אלה הם דברי משא וחזון, שתוכנם, וגם סגנון הבעתם, חורגים הרבה מעבר למה שניתן לכנות 'סיפור'. אם קראת את חזונותיו של קצטניק, עלול אתה לחשוב שהאיש אחוז בדמיון או משוגע. אכן, "אֵוִיל הַנְּבִיא מְשַׁע אִישׁ הָרוּחַ" (הושע ט', ז) – וספרו זה של קצטניק הוא בעיניי מעין 'נבואת שואה': הבעה סמלית רבת עוצמה של משמעות השואה, על הכאב והקושי העצום שהיא מעוררת והקושי הבלתי-פתורות שהותירה במישורים רבים; וגם התבוננות נוקבת עד תהום ועד שמי שמים במשמעות של מה שאירע שם.

משתי הבחינות האמורות שונה "הצופן" עד מאוד מספריו הקודמים של קצטניק. ראשית, הספר הוא על אודות עצמו: הוא מספר את סיפור נסיעתו להולנד, את חוויותיו ומחשבותיו בין חיזיון לחיזיון, ואת משמעותו של החיזיון עבורו. בספר זה חוזר יחיאל די-נור להיות נוכח כמספר וכנושא הספר, וזה גם טיב ההתרחשות הנפשית שבתוכו: הוא חוזר אל עצמו. שנית, זהו ספר דתי מאוד, גם מבחינת

ת: אין זה שם ספרותי. אינני רואה עצמי כסופר הכותב דברי ספרות. זו כרוניקה מתוך הפלנטה אושוויץ. הייתי שם במשך שנתיים. אין הזמן שם כפי שהוא כאן על כדור הארץ. כל שבר רגע הולך שם על גלגלי זמן אחר, ולתושבי פלנטה זו לא היו שמות, לא היו להם הורים, ולא היו להם ילדים. הם לא לבשו כדרך שלובשים כאן; הם לא נולדו ולא הולידו; נשמו לפי חוקי טבע אחרים, הם לא חיו לפי החוקים של העולם כאן ולא מתו. השם שלהם היה המספר קצטניק. הם לבשו שם, איך לקרוא...

ש: כן, זה מה שהם לבשו שם? (מראה לעד לבוש אסיר מאושוויץ)

ת: זהו הלבוש של הפלנטה הקרויה אושוויץ. ואני מאמין באמונה שלמה שעלי להמשיך בשם זה כל עוד שהעולם לא יתעורר אחרי צליבת העם, למחות את הרעה הזאת, כשם שהאנושות התעוררה אחרי צליבת אדם אחד. אני מאמין באמונה שלמה שכשם שבאסטרולוגיה הכוכבים משפיעים על מזלנו, כן כוכב האפר אושוויץ עומד למול כדור ארצנו ומשפיע עליו.

אם אני יכול לעמוד כאן לפניכם היום, ולספר את הקורות מתוך הפלנטה הזאת, אם אני, הנפיל של הפלנטה הזאת, יכול להיות כאן ועכשיו, הרי אני מאמין באמונה שלמה שזה הודות לשבועה שנשבעתי להם שם. הם נתנו לי את הכח הזה. השבועה הזאת הייתה השריון בו נכנסתי לכח עליון מחוץ לדרך הטבע שאוכל אחרי זמן – זמנו של אושוויץ – שנתיים, בהיותי מוזלמן לעבור את זה.

כי הם הלכו ממני תמיד, הלכו ממני, נפרדו ממני, ובמבט עינינו הייתה השבועה הזאת. קרוב לשנתיים ימים הלכו ממני ותמיד השאירו אותי אחריהם. אני רואה אותם, הם מסתכלים בי, אני רואה אותם, אני ראיתי אותם ליד התור...

ש: אולי תרשה לי, מר דינור, אציג לך מספר שאלות, אם טוב הדבר בעיניך?

ת: (מנסה להמשיך)

אב בית הדין: מר דינור, שמע בבקשה לדברי היועץ המשפטי.

(מר דינור קם ממקומו, יורד מדוכן העדים וצונח על הבמה).

אב בית-הדין: אני חושב שנצטרך להפסיק את הישיבה, אני חושב שלא נוכל להמשיך.

היועץ המשפטי: לא ציפיתי לזה.

אב בית-הדין: (לאחר זמן מה) אינני חושב שיש אפשרות להמשיך. אנחנו נפסיק את הישיבה עכשיו, ואדוני, מר האוזנר, יודיע לנו מה מצבו של העד ואם

[הקטע מתחיל בשעה שקצטניק, יחד עם עוד קבוצה של שלדי אדם, מובלים על ידי הגרמנים אל הקרמטוריום. קצטניק מתחבא בארגז פחם וניצל מההשגפה. וכך הוא מתאר במראה חזונו את שאירע לו אז, באותם רגעים של פינוי המשאית:]

א.ד.מ.ע.!!! א.ד.מ.ע.!!! אני זועק אל 'שיווית'.

'ררראוס!! (החוצה)' הם זועקים אל השלדים.
'ררראוס!'

א.ד.מ.ע.!!! א.ד.מ.ע.!!! זעקתי אל 'שיווית'.

אז, כשהייתי בתוך ארגז-הפחם הזה, לא ידעתי שאני נמצא בו. אז לא ידעתי מאומה. אז גם לא ראיתי את ה'שיווית' הבורר באותיותיו של א-לוהים. אולי מישהו בתוך השלד שלי ראה הכל, אך אני כלום לא ראיתי וכלום לא ידעתי... לא היה לי אז פנאי לראות בשמי-אשוויץ את ה'שיווית', שבלי ספק היה-היא גם אז. שאם לא כן אל מי זעקתי אז 'א.ד.מ.ע.', אל מי?! אז לא היה לי פנאי לכל המחשבות האלה, שהרי אז הובילו אותי במשאית לקרמטוריום ואילו עכשיו אני גם פה גם שם. לא רק שגופי עכשיו נושא בתוכו את שלד-העצמות שלי מאז – אותו ניצוץ אחרון, שלא כבה אז במוח, גם הוא נמצא במקומו עכשיו והוא המאיר בי את אז ואת עכשיו. ובעיני שלי אני רואה את מוחי מבפנים, ובו ביליוני ארכיונים וביליוני תיקים ככל ארכיון. איך יכולתי לראות כל זאת אז, כאשר מכל הביליונים שרד בי רק ניצוץ יחיד אחרון? כמו אז מאיר בי אותו ניצוץ אחרון בתוך המוסך הנעול והאפלולי. אני יוצא מתוך ארגז-הפחם, אני בחוץ. במוסך הנעול. חלש אני, קיים ולא-קיים. ובעיני של נהג-המשאית הבא למוסך למחרת היום, הריני רוח-רפאים. בבהלה הוא רץ איפוא אל המפקדים: שד ורוח במוסך! והמפקד עומד בפתח המוסך וצועק: 'מי אתה?! אני יורה!'

'אני בן-אדם!... בן-אדם!.. בן-אדם שרוצה לחיות!...
'בן-אדם! בן-אדם! אני בן-אדם!!!' (שם, עמ' 25-26).

זעקת א.ד.מ.ע. פונה אל שם ה' המתנוצץ מתוך לוח השיווית. אף שקצטניק מודה שלא ראה אז אל מי הוא צועק, הוא משוכנע שזו הייתה הכתובת גם אז. אמנם במצבו הפיזי והנפשי באשוויץ לא יכול היה לראות דבר, ולא חווה אז כל מראה, בלתי הזעקה לבדה; אבל כעת לא רק הזעקה מאירה לו, אלא גם כתובתה.

האם ניתן לנו לדעת את פירושו של 'הצופן'? פירושים שונים הוצעו, ואביא רק את הפירוש המשכנע ביותר, אותו הציע פרופ' יחיאל שיינטוך, חוקר ספרות אשר חקר את ספריו ואת תולדותיו של קצטניק.⁵ השימוש בלחש כתפילה הוא כנראה משמעותי מאוד להבנת מצבו של המתפלל. לקצטניק אין עוד מילים. אין לו מילים לשוחח בהן עם בני אדם, ואין לו מילים לפנות בהן אל ה'. לכן הזעקה שלו איננה דיבור, ואפילו לא זעקה במובנה הרגיל, אלא 'זעקה

עיצובו'⁴ וגם מבחינת תכניו. הוא רווי חוויות רוחניות חזקות ביותר, ולעתים גם קשות וכואבות ביותר, אך רובו זעקת תפילה וחיפוש אחר השכינה – גם באשוויץ. בגלל תכונותיו המיוחדות כל כך ובגלל מה שנאמר בו, אקדיש לספר כמה שיעורים. ואף שאין זה מן הספרים שאדם ממליץ לחברו לקרוא – אדרבה, זהו ספר קשה עד מאוד לקריאה מבחינה אנושית ודתית – אביא מבחר קטעים מתוכו ואוסיף להם פירוש אישי, מתוך הרגשה שיש כאן מעין 'גילוי חזוני' בעל ערך רב, גם אם מהופך לעתים, וכמו כל הופעתו של ה' בשואה, שהייתה בהיפוך.

הצופן א.ד.מ.ע.

בקטע בו פתחתי מספר קצטניק על הצופן א.ד.מ.ע, שהיה בעיניו הלחש או התפילה ששמרו עליו כל ימיו באשוויץ, ואותו הוסיף, בלא לפרשו, לכותרת של כל אחד מספריו. לפי דבריו, אין הוא יכול להסביר את משמעות הצופן. האם זוהי אסטרטגיה ספרותית, או שמא באמת לא יכול לבארו? קשה לדעת, אך אני נוטה לקבל דברים כפשוטם. אין ספק כי ארבע אותיות אלו, שאיני יודע כיצד היה הוגה אותן בשפתיו, משמעותיות מאוד עבורו באותן שנתיים של תופת. כדי להבין כיצד פעלו בלבו ועליו, עלינו להקדים את תיאורו של קצטניק בחזונו הראשון. לאחר שהוא מסיים לתאר שיחה שלו עם רבו ב'חדר' בו למד, הוא נושא את עיניו, ורואה בחזונו את השמים שמעל אושוויץ:

אני נושא את עיני לשמי אושוויץ. באופק ניצבת תמונת 'שיווית' מעין זו המתנוססת ברגיל מעל עמוד-התפילה לפני החזן בכל בית-כנסת. ברם, אותו 'שיווית' שהיכרתי מבית-הכנסת שלנו נראה שונה כאן, על האופק של שמי-אשוויץ. כאן הוא בוער כלפיד, נוגה בצבעי הקשת. אבל – וזה המוזר שבו – כל אורו זורח פנימה ומעלה. אושוויץ ושמייה כמו לא היו ולא נבראו אף-על-פי ש'שיווית' ממלא את האופק כולו, מעפר-האדמה ועד שמי-שמיים.

אימה גדולה נופלת עלי. עומד אני בתוך מידחס-השלדים במשאית ובוהה אל האותיות י - ה - ו - ה המאירות מתוך 'שיווית' באור שלא מעלמא הדין; ובצמד האריות, מימין ומשמאל, השומרים ביניהם על סוד-הצירוף: 'שיווית' א-ד-וני לנגדי תמיד'. פני אדם להם כאן, וכנפיים פרושות (הצופן, עמ' 22).

זוהי הפתיחה של "משא אושוויץ": אותיות שיווית, ושם ה' המאיר מביניהן באור שלא מעלמא הדין, המכסים את כל המרחב שבין הארץ לשמים. אלו אותן אותיות שהיו בבית הכנסת, לאמור: יש המשכיות בין התפילה וראיית פני ה' בעולם הנורמלי, שלפנים, לבין ראיית פני ה' שכאן – באשוויץ. אותן אותיות, אותו א-ל. ואף על פי כן, אור אחר, בוער, שונה לגמרי. אותיות שיווית ושם ה' 'משיכו ללוות את חזונו של קצטניק, ועוד נשוחח על כך. אך כעת נפנה לזעקת א.ד.מ.ע. שלו, הפונה אל ה' דרך ה'שיווית' שעל עמוד התפילה, המזכיר שה' לנגדי תמיד:

5 יחיאל שיינטוך, "א.ד.מ.ע. – לבירור מושג מפתח בכתבי ק. צטניק", בתוך: חוליות: דפים למחקר בספרות יידיש וזיקותיה לספרות העברית, 5, ירושלים, עמ' 278 ואילך.

4 גם כותרות הפרקים והתמונות רוויים כולם תכנים דתיים ונבואיים-מקראיים.

מחזק סברה זו. ושמא הצופן הוא דו-משמעי: אלהא דמאיר
ענני – אדם ענני.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא ניכנס עוד לעובי הקורה של חזונותיו
ורעיונותיו של קצטניק, ונדבר על היחס בין הסטרא אחרא,
האדם וה' – ששמו מרחף מעל שמי אושוויץ.

* *****
* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח
* עורך: בעז קלוש
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
* דואל: office@etzion.org.il
* *****

אילמת'. אלא שזעקה אילמת יכולה לפעמים לגלות הרבה
על מצבו של הזועק ועליו עצמו, וכפי שביקש גם קצטניק
מהפסיכיאטר שטיפל בו: "אבל האם דמעותיו של אילם
אינן מביעות את כאבו? והאם אין צריחותיו מספרות לנו
את מצוקתו? האם אין עיניו הקרועות לרווחה מגלות לנו
את פחדו? האילם הזה אני הוא" (הצופן, עמ' 43). ומכל מקום,
אין זו זעקה סתם, כי אם לחש תפילה.

פרופ' שיינטוך מצא שסדר אותיות זה מופיע בקמעות רבים
מסוגים שונים. גרעין הנוסחה ומסגרתה, האותיות א' וע',
מציינות פנייה לה' – א-לוהים ענני; ובין שתי אותיות אלו
באות באותם קמעות האותיות ד'מ', ללא נקודה המפרידה
ביניהן – בדיוק כפי שמופיע בכל ספריו של קצטניק. כך
מתקבל הנוסח 'א-לוהים דמ ענני', שהוא קיצור התפילה
שמסר רבי מאיר לגוי אחד כשהלך לפדות את אחות אשתו,
ברוריה, מקובה של זונות, היא התפילה הידועה: "א-להא
דמאיר ענני" (עבודה זרה יח ע"ב).

לתפילה "א-להא דמאיר ענני" שתי משמעויות: הראשונה,
הפשטה, היא שרבי מאיר קורא לה' על שמו (כמו "א-לוהי
אברהם" וכדומה); והשנייה – ש"דמאיר" הוא שם תואר,
ולא שמו של אדם (מהרש"א שם). אכן, בחזונו רואה קצטניק
את אותיות השם מאירות באור מיוחד – אולי מתוך הקשר
לתפילה זו, על פי פירושה השני. ברם, גם הפנייה לנוסח
תפילה/לחש הקשור בשמו של רבי מאיר, לפי הפירוש
הראשון, אינה מקרית, והיא נוגעת לדמיון בין הסיטואציה
ההיסטורית בה נולדה אותה תפילה – גזרות אדריאנוס
קיסר בימי מרד בר כוכבא ולאחריהם – ובין השואה, דמיון
שיש בו גם משום זיקה של תחילה וסוף: ראשיתה וסופה
של גלות רומי. אפשר שגם הסיטואציה האישית מקרבת.
באותו סיפור תלמודי הלך, כאמור, רבי מאיר לפדות את
אחות אשתו, שהרומאים שבו אותה והניחוה בקובה של
זונות. אחת החוויות הטראומטיות ביותר שהשפיעו על
קצטניק, כפי שהוא מתאר בספריו סלמנדרה ובית הבובות,
הוא ניצולה המיני של אחותו על ידי הנאצים טרם רציחתה.
רבי מאיר, שמסר את לחשו, הצליח לפדות את אחות
אשתו, בתו של הרוג המלכות רבי חנינא בן תרדיון; קצטניק
לא הצליח להציל אלא את עצמו.⁶

לסיום ברצוני לחזור אל הקטע המצוטט, ולהפנות את
תשומת הלב לזעקה אחרת, המופיעה בסופו, שגם היא
בבחינת זעקה אילמת, גרעינית, אך איננה לחש. כוונתי
לזעקה שמשמיע קצטניק בתוך המחסן כלפי קצין האס.אס.
הגרמני: "אני בן-אדם!... בן-אדם!". מה בין הצעקה
"א.ד.מ.ע" לצעקה "אדם!!!"? הראשונה פונה לא-לוהים,
והשנייה – לאדם. הראשונה מסתמכת על הארתו של
א-לוהים, והשנייה מקווה לזיק של אנושיות שעוד נותר
אצל הרשע, שהקריאה "אדם" אולי תעורר בו. ואולי זו
הסיבה שדווקא הלחש "א.ד.מ.ע" הוא תפילתו היסודית של
קצטניק, הפונה בה בשעה אל א-לוהי ישראל, ששמו
מתנוסס בחזית עמוד התפילה בבית הכנסת, ואל האדם.
המְצָלֵל הדומה של הקריאה "א.ד.מ.ע" ושל הקריאה "אדם!"

6 וייתכן שרבי מאיר חשוב כאן גם מצד אישיותו הרוחנית המורכבת, או
מצד מאמריו הרבים הנוגעים בשאלות של טוב ורע, מוות ועוד.

שיעור 16: הצופן (חלק ב)

שכך יהיה, או שמא רק הידיעה שא-לוהים רוצה בכך היא שנותנת לגזרה תוקף מוחלט, ומחייבת את המאמין לקבלה?

"מדוע... מי... מי...". אלו שתי השאלות הגדולות: מדוע נגזר, ומי גזר? ברי שהן קשורות זו בזו, שכן הסיבה משתנה לפי הפועל. אך ניתן לראות כי עיקר כובד המשקל מונח כאן דווקא בשאלה השנייה: "מי גזר?". באופן מפתיע, שלא כמצופה מרב, אין הוא עונה בתשובה הדתית המתבקשת 'א-לוהים גזר', אלא מפנה אליו את הילד השואל – "שאל את א-לוהים"; והילד נשאר עם השאלה, ללא מענה.

תמונה זו מלמדת כי שאלותיו של קצטניק נשאלות ממקום ראשוני ביותר בתודעתו. ה'חדר' הוא המקום בו התעצבה התודעה הדתית הפשוטה, וממנה הוא יוצא. את הקושי לספק תשובה בסגנון הדתי הרגיל ניתן לחוש כבר בהתרוצצות של הרבי בין ההנחה שזוהי גזרה, הנחה שממנה מתבקשת קבלת הדין והצדקתו, לבין הימנעותו מייחוס הגזרה לא-לוהים. ואם כך, נשאלת השאלה: שמא אין המלחמה בין הנחש לאדם גזרה מוחלטת? אולי יש מה לעשות בקשר אליה?

ב. העקדה והקרבת

התמונות המזעזעות מהגטו ומאשוויון מתלבשות בחלק הראשון של חזונו של קצטניק בסמלים ובדימויים דתיים מסורתיים. בשתי התמונות דלהלן ניפגש עם דמותו של הסנדלר ואווקא: איש פשוט ומאמין תמים, שקצטניק נזכר בו באהבה, והוא הקרבן בסיפור. התמונה הראשונה לקוחה מתוך התהלוכה של יהודי העיירה אל הגטו:

אני רואה את עצמי בתוך התהלוכה. כל אחד חטף עמו מכל הבא ליד, שהרי רק שעה אחת היתה לנו. לפני צועד ואווקא הסנדלר, שהעמיס על שכמו את שולחן-הסנדלרים שלו, וראשו שמוט לארץ כראשו של סוס המושך עגלה עמוסה-לעייפה. את נרתיק כינורי לא הספקתי לקחת כשהחלו היריות, ולכן עירום הכינור שאני נושא עמי. מתוך ראשו השמוט שולח ואווקא מבטיו לצדדים, אל ההולכים לצדו, ולוחש: "יהודים, אל תבכו! התליינים ישמחו. יהודים, בטחו בשם!"

שלל-צבעים לאופק, והתהלוכה אף היא לובשת אותם צבעים עצמים. אני הולך מאחרי ואווקא ועיני נעוצות בשולחן-הסנדלרים, המחליף את צבעיו מירוק-צהוב, דוקר עיניים, לאולטרא-סגול, ותוך כדי חילופי-צבע משנה השולחן גם את צורתו. התהלוכה כולה קפואה, סטאטית, ואילו שולחן-הסנדלרים של ואווקא שרוי בתנועה. אט-אט, לנגד עיני, 'נשפך' השולחן מעל שכמו של ואווקא, מתארך והולך כאותו שעון של סלואדור דאלי הנשפך מקצה השולחן ארצה. בעוד ואווקא מחזיק בשתי ידי

א. הגזרה

אנחנו ממשיכים ללוות את חזיונותיו של קצטניק. נוכחנו לדעת כי ככל שהוא מעלה לנגד עיניו את דמותה של אושוויץ, מופיע לנגד עיניו שם ה', מרחף בשמים ונוכח, ואליו הוא מתפלל. האומנם שייכת אושוויץ לקב"ה? האומנם הוא גזר שתהיה אושוויץ? זו שאלת היסוד בספרו של קצטניק "הצופן". בקטע מחזונו הראשון נזכר קצטניק בימים מתוקים מה'חדר' בו למד, וברבי שהנחיל לו תורה ואמונה. אלא שלפתע, בהיותו בחדר, משהו משתבש:

פתאום כבים כל האורות ואני נבהל יותר מכולם, כי יכול אני למשש את החושך. החושך בפי. אני חש בטעמו. אני חש את החושך בחכי, כאילו בלעתי חושך. אינני רואה את הרבי אבל אני יודע שהוא שם, במקומו, והוא בתוכי. ואני צועק: 'רבי! רבי! מדוע? מדוע כזה חושך?'

'שא, שא, בא קולו של הרבי מקרב החושך בתוכי, זוהי האפילה!'

'מדוע אפילה, רבי?'

'כי מלחמה בין האדם לנחש.'

'מדוע מלחמה, רבי?'

'כי כך נגזר.'

'מדוע נגזר? מי גזר, רבי? מי גזר?'

'שאל את א-לוהים.'

'א-לוהים! א-לוהים! א-לוהים!'

העולם מתמלא בחושך כמו זה שעליו נאמר "וַיִּמָּשׁ חֹשֶׁךְ" (שמות י', כא) – חושך שממשותו כה גדולה, עד שהוא נטעם ומוחש. קצטניק הילד שואל לטיבו של החושך, אך אינו זוכה לתשובה של ממש: "זוהי האפילה". ובכן: מדוע אפילה? וכאן מגיעה התשובה שתלווה את כל הספר: "כי מלחמה בין האדם לנחש", ומלחמה זו מחשיכה את העולם. מיהו הנחש ומיהו האדם? אין לכך פתרון בקטע זה של החזון.

אך קצטניק הילד שואל את הרבי שאלה נוספת: מדוע המלחמה היא הכרחית? האם לא ניתן להימנע ממלחמה זו? כלום גזרה היא שאין להימלט ממנה? תשובתו של הרבי מפנה אותו לגזרה בלשון פסיבית: "כך נגזר". אף שהדובר הוא הרבי, הוא נמנע מלומר 'א-לוהים גזר', אלא משאיר את האפשרויות פתוחות, ומסתפק בקביעה שזוהי גזרה; ואם גזרה היא, הרי יש להשלים עמה – כך מלמדת האמונה. זהו הצד הדתי מאוד של התשובה.

אך הבה נהרהר בכך לרגע: האומנם יש להשלים עם כל גזרה? מה מעניק לגזרה את אופייה זה? האם עצם הידיעה

נקרא הלאה:

אני רואה את שולחן-הסנדלרים של ואווקא והנה נהפך למזבח, אני רואה את הסבא משפולה בלבוש הכוהן הגדול, ואת פניו של ואווקא אני רואה והנה כפני ר' נחמן מברצלב. במזבלה שהיתה לגיטו הוא עומד, המזבח עמוס על שכמו והקול רועם כרעמים מתגלגלים ממרום: 'משיח בן-יוסף – פנו-דרך!' והסבא משפולה, בבגדי כוהן גדול, קורא אליו בערבית: 'מחרום!... מחרום!... מחרום!...'

זוהי תמונה מטורפת, ונראה כאילו הסמלים מתחלפים זה בזה במהירות רבה מדי. מדוע מופיע הסבא משפולה בבגדי כוהן גדול? כנראה מפני שהוא עתיד להיות מקריב הקרבן. למה דווקא הוא? האם יודע קצטניק על היריבות הגדולה שהייתה בינו לבין ר' נחמן, אותו הוא מעלה על המוקד? ושם דמותו של מי שהשיב עיירה שלמה בישראל אל אביהם שבשמים, ואהבוהו כסב ממש, חשובה לקצטניק כדי להשלים את האבסורד? אין זה ברור. מכל מקום, בהמשך מתערבבת התמונה מהשוואה בתמונה מכאן, מארץ ישראל, כדי לומר: מבחינה היסטורית, השחיטה לא נפסקה.

בשלב זה מהרהר קצטניק בסמל, והוא נזכר שהסמל אינו רק סמל, כי אם ממשות נוראה:

ואני שואל בלבי: וכי כך נישאר כולנו, יחד עם ואווקא ושולחן-הסנדלרים שלו, תקועים לנצח בתוך התהלוכה הקפואה במזבלה, בגיטו? ועכשיו אני רואה את ואווקא עקוד על תנור-הלבנים, בבלוק של פראנצל באושוויץ. את פניו אינני יכול לראות כי הוא מוטל שמוט-ראש, ידיו פשוטות לימין ולשמאל, עקודות אל אונקל-ברזל מזה ומזה, יד לאונקל יד לאונקל, צלוב. מכנסיו המשולשלים מכסים את כפות-רגליו היחפות. אימה גדולה נופלת עלי. פראנצל, ראש-הבלוק, הביא את ואווקא לעקדה... האסירים כולם עוצרים נשימתם. עוד מעט ייצא פראנצל מקיטונו, מקלו הלבן בידו, וימנה עשרים- וחמש מלקות, אחת לאחת... הכל מוכן.

את המקל הוציא פראנצל מידו של עיוור שנפל החוצה מתוך הקרונות הממולאים-הדחוסים שהובאו לאושוויץ. פראנצל מרים את מקלו כמו חוטב-עצים ביער המניף גריזנו לבקע בול-עץ...

עוד מעט יוציאו משרתי-הבלוק את גוויתו של ואווקא, ישליכוה אל ערימת הפגרים שמאחרי הבלוק, הללו המחכים לסיבוב של קומנדו-פגרים שיבואו ויטעינום על עגלתם ויובילו לשריפה. עוד לא קרה שתישאר נשמת-חיים בגופו של מוזלמן לאחר 25 מלקות במקלו הלבן של ראש-הבלוק. מקל שאינו נשבר לעולם. מה צורך לו לעיוור במקלו? – אמר פראנצל – הרי המשאית יודעת את הדרך לקרמטוריון.

פתאום אפילה בבלוק. משרתי-הבלוק הוציאו את ואווקא לערימת הפגרים והאורות כבו. ואווקא יהיה לאפר. אני רואה עשן מתאבך מארובת הקרמטוריון, תימורי-עשן פתוכים-ניצוצות. אני עומד ומביט,

בשולחן, מימין ומשמאל, כפות ידיו נראות כמסומרות לשולחן, שאט-אט הוא הופך צלב בוער בקרני אינפרא-אדום גלוי, לוהט. כך ואווקא גורר עצמו עם צלבו בתוך תהלוכת היהודים אל הגיטו למקום ששימש קודם מזבלה.

דימוי העקדה היהודי מתערבב כאן עם הדימוי הנוצרי הקלסי של הצלב. האדם נהיה אחד עם השולחן, והשולחן – עם האדם. מניין השתרבב הצלב אל תוך עולם הדימויים של קצטניק עוד יתברר להלן. מכל מקום, היהודי נושא עליו את הצלב/המזבח שלו גאה ומאמין:

'יהודים, אל תבכו, התליינים ישמחו!...' וכשמסב ואווקא ראשו לצדדים אני רואה שגם פניו משתנים. פעם נראים לי פניו כפני רבי נחמן מברצלב, כפי שתיארו תלמידו רבי נתן, ואז נשמע ממרומים הקול: 'משיח בן-יוסף, פנו דרך!' ופעם פניו כפני הרבי משיליו, כפי שראיתיו בבלוק הסגור לפני צאת המשלוח לקרמטוריון. וכשינויי הפנים כך גם שינויי הצבעים של התהלוכה, הצועדת ונשארת קפואה, סטאטית. תלויה היא כענני-שמיים, ומן השמיים יוצאות-נשפכות מטה אותיות הפסוק: 'עַנְנֵי שְׁמַיָא כְּבַר אֱנֶשׁ אֶתָּה הָאֵל...'² אני קורא את המלים היורדות במאוון ככתב סיני, נמשכות ויורדות אל התהלוכה המאובנת שבאמצעיתה ואווקא ושולחן-הסנדלרים על שכמו, והוא מסומר אל השולחן הנראה פעם כשעונו של דאלי, פעם כסולם-יעקב שמלאכים עולים ויורדים בו, ופעם כצלב.

ואווקא הופך לסמל – סמל האמונה הפשוטה, הישנה. אין מדובר כאן רק בגורלו של איש אחד, כי אם בגורלם של עולם שלם ושל תפיסה שלמה, שאחד ממייצגיה המובהקים הוא ר' נחמן. בעצם, אומר קצטניק, שמא ר' נחמן הוא שעומד לעלות כאן על המזבח – ועמו האמונה התמימה, הביטחון והשמחה להם חניך. הרבי משיליו היה יחד עם קצטניק באושוויץ, עד שנשרף בקרמטוריום, והותיר עליו רושם גדול. גם הוא, כר' נחמן, על אמונתו וביטחונו, יעלה לקרבן. אבל למוות ההולך ומתקרב יש משמעות מרחיקת לכת עוד יותר: משיח בן יוסף, עליו אמרו חז"ל (סוכה נב ע"א) שהוא עתיד ליהרג, עולה אף הוא למוקד. מיהו משיח בן יוסף בחזונו של קצטניק? אולי כוונתו ליהדות הגלות, על תפיסתיה ואמונותיה, ואולי לדבר מה אחר. בהמשך רואה קצטניק את אותיות הפסוק מחזון דניאל המתאר דמות אדם היורד עם ענני שמים, פסוק שרש"י פירשו כך: "כבר אנש אתה – הוא מלך המשיח; ועד עתיד יומיא – שהיה יושב במשפט ודן את האומות". אם משיח בן יוסף הולך לשחיטה, כלום לא באה שעתו של משיח בן דוד? וכי יש לו למשיח זמן מתאים יותר להתגלות למשפט האומות מן הזמן הזה, עת מובלים שישה מיליון יהודים אל מזבלת הגטו בדרך לאושוויץ? לעת עתה נותרת השאלה ללא מענה.

מצפה לראות את ואווקא הסנדלר בתוך העשן העולה לשמיים. יום ולילה, לילה ויום, בלי הפסק, עולה העשן מארובת הקרמטוריון.
'רבי! רבי!' אני זועק. 'כלום אפשר שזה העשן, העולה לשמיים, נעלם שם סתם כך?'

אם לחיים אין עוד סיכוי, אם משיח בן יוסף מובל לשחיטה ומשיח בן דוד אינו מתגלה, אם אמונתם של הצדיקים נעקדת – אם כך, תיתכן משמעות רק לעשן המיתמר מארובות הקרמטוריון. לו, למצער, יהא הקרבן בעל ערך – לו תהיה זו עקדה. קצטניק מתבונן בעשן, ומנסה להבין את סודו:

'אמור לנו, מה אתה רואה - - - רואה - - - ?'³

מיליוני ניצוצות אני רואה, נורים מתוך הארובה כמתוך קנה המחובר אל ליבת התנור למטה כאל מעבדה מיסתורית לזהב; מיליוני ילדים חיים אני רואה, מיליוני נערות בתום-עלומיהן, מיליוני אמהות צעירות ששדיהן מלאים חלב, מיליוני בחורים באיבם, זקנים וזקנות – וכולם, כולם מושלכים כפחם לתוך פי תנור לזהב של קטר בתאוצתו, להזין את לב התנור אשר במעבדה המיסתורית של אושוויץ.

'רבי! רבי! מה מייצר התנור הזה שגופותיהם של מיליונים מזינות את להבתו בלא הפסק? בלא הפסק? מה הכור הזה מייצר?' 'רבי! רבי! אני רואה את האפר ששרד מהגופות, אך נשמותיהם של המיליונים שעברו כמים כבדים אל ליבת התנור – מה הן מייצרות? רבי! מהו שייוצר מנשמותיהם של 1,500,000 ילדים שרופים?' סביב לי יום, סביב לי לילה, סביב לי שבוע, סביב לי שנה. אני ממשש בידי את שבר הרגע. אני רואה את הצבע והאור של שבר הרגע. אני רואה את הזמן. יש בידי לצייר את פניו של הזמן, את צורתו. אני טועם טעמו של הזמן, אוכל אותו, אל קרבי הוא בא. הזמן בתוך קרבי. אני רואה אותו. יודע אני שאין לראות את פני הזמן, לכן אני מצלם אותו למזכרת: באישוני-עיני הוא מצולם. הזמן נמצא בתוכי, אני הוא הזמן, ובתורת זמן אני עומד באושוויץ בין בלוק-14 ובין רחבת-המפיקד ועיני אל העשן הזה העולה לשמיים מתוך ארובת הקרמטוריון, מחכה לראות את ואווקא הסנדלר האמור להימצא בעשן המתאבך. במו-עיני ראיתי את קומנדו-הפגרים שבאו להשליכו על עגלתם, במו-עיני ראיתי איך נהפכה עגלתם לשולחן-סנדלרים ושולחן-סנדלרים נהפך למזבח, ומראה המזבח כאשר ציווה א-לוהים את משה לעשות, כמו שהוא מתואר בתורה בסוף פרשת 'תצווה'. יתירה מזו: המזבח באושוויץ זוהר יותר מן המזבח שבחומש.

כאשר השליכו משרתי-הבלוק את ואווקא אל ערימת הפגרים שמאחרי הבלוק, יצאתי לגעת באש

הלבנה שזרחה מגופו. רציתי שהאש תצרוך את ידי, ובכן אולי אזכה ויהיה חלקי עמו. כי גדול ואווקא מיצחק שירד מן העקדה – שום מלאך לא בא אל הבלוק באושוויץ כדי לעצור את המקל הלבן בידי פראנצל. באשו הלבנה רציתי לגעת. לא ידעתי אם אזכה אני לאש כזאת כשישליכו אותי על עגלת הפגרים, והנה אני רואה איך הושלך שלדו של ואווקא קורבן-עולה על המזבח ובאוזני מהדהדים כבת-קול משמיים הפסוקים: 'ולקחתם... שה תמים... ושחטו אותו...' ⁴ 'ושפטתי בין שה לשה' ⁵

ואווקא הוא קרבן עולה, והקרמטוריון – מזבח, וגדול הוא ואווקא מיצחק, שהמלאך מנע את אברהם מלשחטו.

אך האם באמת קרבן לה' הוא זה? האם מתוך ארובת המשרפות אכן עולה עשנו של ואווקא אל ה'? קצטניק ממשיך להתבונן בעשן, והוא רואה דבר אחר:

עכשיו אני מצפה לראות את ואווקא מתאבך ועולה בעשן, ואני ניצב ומביט, ואני הזמן, וכחיעצר באושוויץ הזמן נעצר גם אני באושוויץ, ואני עומד ומביט ורואה:

לא ואווקא עולה מתוך עשן הקרמטוריון אלא הוא-הוא עצמו! אשמדאי מלך השאול: לימינו שמחזאי, לשמאלו עזאל, כפי שהיכרתים מתוך ספר-חנוך-הכושי. חיל ורעדה אחזוני, אני זועק מפחד... אושוויץ כולה מוארת בלהבות הצבעים העזים. ידעתי כי נקראתי לאושוויץ כדי לחזות במראה הנורא הזה. אשמדאי מלך אושוויץ! הינהו! רואה אני אותו במו-עיני: יוצא הוא מלב התנור, עולה מתוך הארובה כמתוך מיסתרי היכליו, ועטוף עשן הוא מתרומם אל גבהי שמיים, ושמחזאי ועזאל פורשים מטריה מעל ראשו. כפטריה ניצב המראה הנורא בשמיים: שמחזאי ועזאל עומדים למשוח את אשמדאי למלך-מלכי-המלכים על כל העולמות. בשופרות הם תוקעים ומכריזים לארבע כנפות הארץ את שמו החדש של השליט ומלך-העולם. מעתה לא אשמדאי שמו כי אם נוקליאוס!... והוא נולד בלב התנור, במעבדת-המיסתורין של אושוויץ. מחומר חדש נוצר, חומר מיוחד-במינו, תרכיז שהופק מנשמות-אפם של 1,500,000 ילדים שחוטים. אל שמי אושוויץ נשואות עיני ואני רואה את נוקליאוס, מלך העולם, יושב על כס-המלכות אשר מתחת לכיפת הפטריה, והכיפה נפרשת והולכת כמטריה, משמי אושוויץ, מקום היוולדו, אל ארבע רוחות שמיים עד שהיא מכסה כליל את עין השמש ואת שמי העולם.

חיל ורעדה אחזוני מפני החושך. קול קורא: 'ואתה, בן-אדם, אכול את המגילה הזאת!' ⁶ ואני זועק וזועק: 'א-לוהים, מדוע? מדוע?'

4 שמות י"ב, ה.

5 יחזקאל ל"ד, כב.

6 על פי שם ג', א.

3 זוהי פנייתו של פרופ' בסטיניס ההולנדי, שליווה את חזיונותיו של קצטניק.

לא-יהודי יסגיר אותך מייד לגרמנים, והגרמנים בכל העולם. ואני שואל את עצמי אם גם לאחר הקרמטוריון, בשמיים, יש גרמנים?

אני מביט אל הגרמנים העולים אל מיגדלי-השמירה שצריחיהם ננעצים בשמי השחר, בתוך הקובאלט הכהה של שמי אושוויץ. בסולמות עולים צללים מהאדמה לשמיים כמלאכים בסולם יעקב, ואני תוהה איך מצליחים צללים אלה לנוע באור זה הניחת מן השמיים שעה שאני אינני יכול לזוז. אסיר אני בתוך האור הזה וברי לי התשובה שזהו עולמם שלהם. זוהי הפלאנטה שלהם, חוק-הטבע שלהם ואלה השמיים שלהם, שהרי עיני רואות איך הם עולים לשמיים. עיני רואות, ואני חוזר ושונה בקול את הפסוק מן החומש, כפי שלימדני הרבי כשהייתי בן ארבע: 'ויחלוס והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי א-לוהים עולים ויורדים בו' – משנן ורוצה לרוץ אל הקרשים שעליהם מוטל הרבי משיליו ולזעוק אליו: 'הרביים רימו אותי!' כאשר שאלני הרבי שלימדני פסוק זה בהיותי בן ארבע:

'ילד טוב שלי, איפה הם המלאכים?'

'בשמיים!' עניתי.

'טוב מאוד, ילד שלי. ובאיזו קומה אתה גר, ילד טוב שלי?'

'בקומה אל', עניתי.

'טוב מאוד. ואם אתה רוצה לבוא מביתך ל'חדר', מה אתה עושה ילד טוב שלי?'

'אני פותח את הדלת ויורד במדרגות ובא אל ה'חדר'.'

'מצויין, אז למה לא שאלת, ילד טוב שלי: אם המלאכים גרים בשמיים למעלה, למה ראה יעקב אבינו את המלאכים עולים תחילה ואחר-כך יורדים – והרי להיפך, צריך היה לראות אותם יורדים תחילה?'

'הרבי משיליו! הרבי משיליו!' אני צועק אליו, 'הגרמנים עולים בסולם לשמיים! עיני הרואות! הם עולים לכבוש את השמיים!'

הרבי משיליו יושב על הקרשים ורגליו צמודות כבתפילת שמונה-עשרה. פתאום פניו פני ואווקא הסנדלר, ואני שואל:

'אווקא, הרי ראיתי אותך על גל הפגרים מאחרי הבלוק?'

'פעם אני הבל אחי קין, עונה ואווקא, 'ופעם אני נעקד על העקדה; פעם אני בירושלים ונצלב, ופעם אני ר' נחמן מברצלב; פעם אני ואווקא עם שולחן-הסנדלרים, ופעם אני הרבי משיליו מוכה-הצרעת.'

'רבי! אני צועק. 'המלאכים לא יורדים מן השמיים. בוא וראה, איך הגרמנים עולים בסולמות מאדמת-אושוויץ לשמיים. רבי! רבי! האם גם בשמיים יש

החושך שירד על העולם ב'חדר' בו למד קצטניק, מקבל פתאום משמעות נוראה. מתחת לשמים שברא הקב"ה מתגלים פתאום שמים חדשים: שמי אושוויץ. ומתחתם – עולם חדש, שיש לו אל חדש: אשמדאי-נוקליאוס-השטן. האל הזה נולד במשרפות אושוויץ – הן הן מעבדת הייצור שלו. הכול יודעים כי קצטניק כינה את אושוויץ "פלנטה אחרת", אלא שכעת מתגלה כי אין זו פלנטה המצויה מחוץ לעולמנו, כי אם עולם בתוך עולמנו, עולם שערכיו הפוכים ושדתו הפוכה. במקום שעשן הקרבן יעלה מתוך המשרפות, עולים ממנו שליטי השאול ומולכים בשמי אושוויץ, השמים היחידים שניתן לראותם.

היכן נמצא ה' היכן שם ה' שראה קצטניק קודם בתוך אושוויץ? בהמשך חזיונו מתאר קצטניק את אותיות שם ה' הבוהרות בצבעים אל מול הפטרייה שמעל ראשו של השטן. מלחמה יש לה' עם עמלק, עם השטן. ובאושוויץ – השטן מולך. וקצטניק זועק: "הה א-לוהים, א-לוהים! את ואווקא הסנדלר רציתי לראות בעשן ולא את השטן! א-לוהים! א-לוהים! במלחמתך עם השטן אל תסתיר פניך ממני! אל תתנני תחת מקלו הלבן של פראנצל! א-לי, א-לי, אל תעזבני!..."

ג. חלום יעקב והמלאכים של אושוויץ

המוות באושוויץ, אליבא דקצטניק, אינו קרבן ואף לא עקדה; הוא מוות המייצר את שלטונו של השטן. זוהי מסקנה נוראה. 'למי שייכת אושוויץ?' שאל קצטניק למעלה, וכעת יש בידינו תשובה: לאשמדאי – לשטן. ומה מאפשר את שלטונו? הקרמטוריון – המעבדה המייצרת את מלכות הרוע ונותנת לה דלק.

אבל מי ברא את אושוויץ? כיצד נתן לה א-לוהים רשות להתקיים תחת שמי – שמים תחת שמים?! היאך אין שלטונו של השטן מתבטל ברגע, ומדוע לא בא משיח? בשיעור הבא נציע את התשובות לשאלות אלה כפי שהן עולות מתוך חזיונותיו של קצטניק.

לסיום שיעור זה, ניתן לחיזיון אחר של קצטניק לדבר בעד עצמו. גיבוריו של חזון זה הם מלאכי ה', העולים ויורדים בסולם. המלאכים בחלום יעקב מסמלים את השגחת ה' בארץ. וכבר הקשו: מדוע הם 'עולים' לפני שהם 'יורדים'? הרי מוצאם של המלאכים בשמים? קצטניק מצא שרק באושוויץ ניתנה תשובה לשאלה זו. כשהתבונן במגדלי השמירה הענקיים שעל יד גדרות התיל של המחנה, וראה את זקיפי האס.אס. מטפסים במדרגות עולות אל-על, קיבל חלום יעקב משמעות חדשה:

אור השמיים סביבי והוא סמיך כטיט, ואני בתוכו, כמו עומד בברכת-מים עבי-טיט, סמיכים, כבדים ממי ים-המוות. אינני יכול לנוע. אני מביט אל מיגדלי-השמירה, שמעולם לא הבנתי על מי הם שומרים. מי יברח? לאן יכול יהודי לברוח מאושוויץ? בפנים גרמנים ובחוץ גרמנים, ומה טעם לברוח מהגרמנים שבפנים אל הגרמנים שבחוץ? הן מבחוץ הביאו אותנו לכאן, ובחוץ שוב לא נותר יהודי שאליו תוכל לברוח ואצלו תוכל להסתתר.

גרמנים? גם לאחר הקרמטוריון? גם שם, בשמיים,
יהיו אנשי-ס.ס.?

אני שומע את הקולות כמו מרחק שמיים מהדהדים,
מדדרי רעמים מתגלגלים... ומביט אל פניו של
הרבי משיליו, שעורם מתקלף כקליפות עץ דק. מין
צרעת משונה, והקליפות מתנצנצות בצבעים
משונים של קווארץ צהוב-לבן-ארגמן.

חושך על קרשי-המאורה ופני הרבי מאירים מבעד
לשלל-צבעי-הצרעת. לבי נקרע בי לגזרים ואני רואה
את הגזרים. לכל אחד מהם פנים, עיניים, פה, וכל
אחד מהם מדבר אלי ואומר: בסלקציה הבאה יילך
הרבי משיליו לקרמטוריון! אומרים שאילו היתה
קצת מתיקות בדמו היה הרבי ניצל. 'פעם אני
ואווקא הסנדלר ופעם אני הרבי משיליו...' את
ואווקא צלבו על תנור-הלֶבֶנים בבלוק 14 שלי,
ואחר-כך עלה ואווקא קורבן-עולה על המזבח.

'רבי! רבי!' אני זועק, 'על מי אתה משאיר אותנו?
רבי, למה אתה שותק? הגרמנים עולים גם לשמיים!
במו-עיני ראיתי...'

'מה אתה רואה, אדון די-נור? מה? מה? ...?
רואה? ...'

את נוקליאוס אני רואה משתלח מארובת
הקרמטוריון ועולה למלוך בשמיים. מחנה עצום ורב
אני רואה עולים בסולמות לשמיים.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 17: הצופן (חלק ג)

פני א-לוהים ופיהוק נאצי – מי ממליך את השטן?

בהמשך החיזיון שציטטנו בשיעור הקודם, מתאר קצטניק את המשאית הנוסעת לקרמטוריון ואת מראה אותיות שם ה' המופיעות למולו:

אימה גדולה נופלת עלי. עומד אני בתוך מידחס-השלדים במשאית ובוהה אל האותיות י-ה-ו-ה המאירות מתוך 'שיווית' באור שלא מעלמא הדין; ובצמד האריות, מימין ומשמאל, השומרים ביניהם על סוד-הצירוף: 'שיווית' א-דוני לנגדי תמיד'. פני אדם להם כאן, וכנפיים פרושות. והאותיות יר"ד-ה"א-ו"ה"א מתמזגות ורוחשות, זו בזו, וזו על גבי זו. ואני קורא:

'א-לוהים! א-לוהים! מי גזר?!

א-לוהים! א-לוהים! אושוויץ – של מי היא?!

ברעדה אני נושא עיני לראות פני א-לוהים באותיותיו, ורואה נגדי פני איש-ס.ס. העומד למטה לפני המשאית. קורי-השינה עוד ניכרים בפניו. השחר קר, וידי כיוסי מעילו הצבאי השחור. לעיניו – נהר השלדים הזורם השקט מפתח הבלוק אל פתח המשאית. והנה נפתח פיו לרווחה ויוצא פיהוק ארוך (שם, עמ' 22).

מראה אותיות שם ה' לא נראה לקצטניק כשהיה גם בגופו באושוויץ, אך כעת, כשנשמתו חוזרת לראות את שראתה כבר בעבר, הוא רואה בבהירות את שם ה' ושואל אותו: מי גזר? לכאורה נותרת השאלה ללא מענה: של מי אושוויץ? אך ההמשך מכוון אותנו לתשובה: "ברעדה אני נושא עיני לראות פני א-לוהים באותיותיו ורואה נגדי פני איש-ס.ס...". לאמור: אושוויץ שייכת לגרמני. לכאורה זוהי אמירה מובנת מאליה: הלוא הגרמנים הם שיצרו את אושוויץ. אלא שתשובה שכזו אינה יכולה לספק את הנפש הדתית, ואולי גם לא את נפש כל אדם. "האומנם אין אושוויץ אלא התגלותו של הכוח האכזרי? כלום אין לא-ל מה לומר על מעשי הגרמני? מדוע מסתיר הוא את פניו מאחרי פני הגרמני?" – ישאל כל אדם מאמין. וגם המאמין באדם ישאל: האומנם אכזרי הוא הגרמני רק מפני שהוא גרמני? האין זו תשובה בנלית מדי לאושוויץ?

התמונה שמצייר קצטניק בהמשך תיאורו מפתיעה: לא את הגרמני רב העוצמה הוא רואה, כי אם איש א.ס.א. שקר לו והוא עייף: "והנה נפתח פיו לרווחה ויוצא פיהוק ארוך". מה מוצא קצטניק באותו פיהוק? וכי איזה עניין יש לנו בפיהוק של נאצי רשע אחד? הפיהוק הזה מביא את קצטניק להתבוננות ברשע המפקק. סוף סוף, פיהוק הוא פיהוק. לפנינו אדם שיצא ממיטתו קודם שהגיע הזמן לכך, והוא עייף ומשועמם. לאמור: פני א-לוהים אינם מסתתרים

שכינה בממלכת השטן

בתוככי ממלכתו של השטן רואה קצטניק באופן בהיר את שם ה'. גם במקום בו יושבים בשמים אנשי א.ס.א. במקום מלאכים – גם שם מצוי שם ה', וצעתקת הצופן א.ד.מ.ע מושיעה אותו. אושוויץ מלמדת אותנו, שהרגשת א-לוהים והשגחתו אינן הבטחה לעולם צודק. אושוויץ היא עולם שכולו רשע, ובכל זאת מופיע בו שם ה'. זאת ועוד: לא רק שהשגחה איננה מבטיחה צדק, ייתכן שה' נמצא במקום בו שולט השטן בכבודו ובעצמו. כאמור, לאושוויץ יש שמים חדשים, שאינם שמי ה':

אור השמיים סביבי והוא סמיך כטיט, ואני בתוכו, כמו עומד בברכת-מים עבי-טיט, סמיכים, כבדים ממי ים-המוות. אינני יכול לנוע. אני מביט אל מיגדלי-השמירה, שמעולם לא הבנתי על מי הם שומרים. מי יברח? לאן יכול יהודי לברוח מאושוויץ? בפנים גרמנים ובחוץ גרמנים, ומה טעם לברוח מהגרמנים שבפנים אל הגרמנים שבחוץ? הן מבחוץ הביאו אותנו לכאן, ובחוץ שוב לא נותר יהודי שאליו תוכל לברוח ואצלו תוכל להסתתר. לא-יהודי יסגיר אותך מייד לגרמנים, והגרמנים בכל העולם. ואני שואל את עצמי אם גם לאחר הקרמטוריון, בשמיים, יש גרמנים? (הצופן, עמ' 65)

אמנם כן, בתוך עולמו של ה' יכול להתקיים עולם שחוקיו שלו אינם תקפים בו, ואפילו בעולם אבסורדי זה הוא נמצא, ואפשר להתפלל אליו! קצטניק מתחנן שלא להיות קרבן במלחמה הניטשת בין ה' לשטן; אך גם אם הוא לבדו ניצל, שישה מיליונים היו גם הם קרבנות. שפת הדימוי לא תפטור אותנו מן השאלה המעיקה: כיצד התיר ה' לשטן להקים ממלכה שכזו בעולמו? אם אין לו כוח למנוע ממנו לעשות את רשעתו, הרי אינו א-ל חלילה; ואם יש לו כוח – מדוע לא השתמש בו? כיצד המשיכו מעבדות הייצור של 'אשמדאי' לפעול ולפעול באין מפריע?

הגדרת אושוויץ כ'פלנטה אחרת' איננה מאפשרת להשיב על שאלה זו ומותירה אותה כסוד, כחידה לא-פתורה. אך בה במידה שאושוויץ נשארת טרנסצנדנטית, היא הופכת גם חסרת משמעות. מי שחושב שהעולם אינו אלא טבע וכוח, יכול לקבל את ההופעה האכזרית של הכוח; אך מי שמאמין שזהו עולמו של הקב"ה – היאך יוכל לשאת את התגלית הנוראה הזו, שבתוך עולמו של ה' זכה השטן למלכות?!

קצטניק מציע לשאלה זו שתי תשובות, המתחברות במידה רבה לרעיונות שהעלינו בשיעורים קודמים; אף לא אחת מהן פשוטה, ואף לא אחת מהן משמחת. הבה נתבונן בהן.

עליה לא יכול היה למלוך לולא המליך אותו אדם. אם אין מעבדת אושוויץ מייצרת רשעה, אין השטן מולך. והיא מייצרת רשעה רק מפני שבני אדם מפקקים מפעילים אותה, ובני אדם מפקקים הם גם אני ואתה, כשם שגם אותו נאצי ימ"ש לא נולד מפעיל קרמטוריון, אלא רק מפקק:

אהה, א-לוהים, א-ל רחום וחנון, כלום אני הוא, אני הוא שבראתי את אושוויץ? שהרי לא די שגרמני זה שלעיני, סמל גולגולת-המוות על כובעו וידיו תקועות בכיסי מעיל-ס.ס. שחור, יכול היה להיות במקומי, אלא שאני – וזו הנוראה בזוועות – אני הייתי יכול להיות במקומו!?

אהה, א-לוהים, א-ל א-לוהי שמי-אושוויץ! האר-נא פניך ליציר-כפיך למען אדע מיהו היושב בתוכי ונשלח עכשיו לקרמטוריון – ומדוע? ומיהו היושב בתוכי ושולח אותי לקרמטוריון – ומדוע? אתה היודע כי ברגע זה שנינו, השולח והנשלח, שווים אנחנו כבני-אדם! יצורי-כפיך, בדמותך ובצלמך (שם).

ההכרזה "אני הוא שבראתי את אושוויץ", הנשמעת באמת בלתי-נסבלת, ובפרט מפי ניצול אושוויץ, מתפרשת בסוף הפסקה: "אני הייתי יכול להיות במקומו". קצטניק אינו מתכוון כי יש לו חלילה זיקה כלשהי למעשים אלה, או רצון לעשות אפילו פרומיל ממה שעוללו הנאצים. כל שהוא אומר הוא שמאחרי (ושמא מוטב לומר: לפני) תרבות הרוע ואידאולוגיית הרשע שייצרה את אושוויץ מצויים בני אדם; ובני אדם, ככלות הכול, הם תמיד בני אדם, על מעלותיהם וחולשותיהם; ואם יכלו בני אדם בשום מקום בעולם להגיע לרוע שכזה – אזי מופנית השאלה כלפי האדם בכלל.

רבש"ע לא נתן לשטן רשות למלוך במקומו. הוא נתן לבני האדם חירות לנהל את חייהם ואת עולמם כרצונם, ובקצה של חירות זו קיימת גם האפשרות להמליך את השטן במקום ה'. לא השטן ברא את אושוויץ; האדם בראה – כממלכת השטן. תובנה זו היא חזרה מוחלטת מרעיון 'הפלנטה האחרת', אותו טבע קצטניק עצמו. אושוויץ איננה עולם אחר, מפני שהיא יציר כפיו של האדם, והשמים שלה אינם מחוץ לשמים שברא ה', אדרבה: הם ניצבים מתחת לשמים האמתיים, עד שהם מסתירים לגמרי את אורם. אל שמי אושוויץ לא מלאכים עולים, כי אם גרמנים, דהיינו: מי שהמליכו את השטן לא-ל חדש בעולם חדש – עולם של בני אדם.

דברים ברוח דומה כתב גם מרטין בובר בספרו "פני אדם", בו הוא עוסק באופן שיטתי בבעיית הרע. לדעת בובר, המערכה נגד הרע אינה צריכה להתחיל בהיסטוריה או באיזה ממד אובייקטיבי, אלא בנפשו של האדם; חיסול הרשעה העולמית יתחיל בסילוק הרשעה מתוככי נפשנו. הוא מצטט שם קטע מתוך ספרו הגדול "גוג ומוגוג", העוסק בתהליכי ההתפתחות העיקריים של חסידות פולין ובהיבטים המשיחיים שלה. באחד מפרקי הסיפור נידונה שאלת מקורו של גוג, המלך הרשע:

המענה שלי על השאלה, היכן תיפתח המערכה נגד הרע, ניתן להתנסח בתכלית הקיצור; אמרתי:

בחיזיון מאחרי דמותו של רשע נאצי רב עוצמה, כי אם מאחרי פיהוק סתמי. מה המשמעות של כל זה?

אותו איש-ס.ס., אותו פיהוק, אותו שחר – בדיוק כמו בפעם הקודמת, אז כשטיפסתי במעלה אותה משאית. אלא שהפעם אני רואה גם את 'שיוויוני' שאז לא ראיתי, ואני זועק: 'א-לוהים, מי ברא את אושוויץ?'

ואני בתוך המשאית המתגלגלת, שלד עירום בין שלדים עירומים, נשלח עכשיו על-ידי הגרמני המפקק אל הקרמטוריון. מביט בו ובפיהוקו, ופתאום שואל עצמי: האם הוא שונא אותי? הרי הוא אפילו אינו מכיר אותי. גם את שמי אינו יודע. אני מוסיף להביט בו ושואל עצמי: האם אני שונא אותו? הרי אני אפילו את שמו אינני יודע, כשם שאין אני יודע את שמות כולנו, המובלים עכשיו לקרמטוריון. כל מה שאני יודע על הגרמני הזה הוא שבוודאי היה רוצה עכשיו, בבוקר קר זה, להישאר במיטתו החמה, בלי להשכים עם-שחר משום שמשאית עמוסת חומר צריכה לצאת לקרמטוריון

(שם, עמ' 22-23).

הרשע השטני הופך פתאום בנלי. האומנם הרשעה של הגרמני היא כה זדונית, ייחודית, שטנית, עד שהיא חורגת מעל ומעבר לאנושי? או שמא סוף סוף, הרשע הנורא הוא גם רשע מפקק, הרועד בצינת השחר? קצטניק מבין כי הפיהוק נגלה לו בחזון משום שהוא משמש לו כמראה. הרי השעמום והרצון להיות במיטה בבוקר קר משותפים לו ונאצי, ואם כך – שמא הכול משותף, שמא ההבדל בתפקידים אינו אלא מקרה?

בו-ברגע תקפתי זוועה שכמוה לא ידעתי מעודי: אם כך הוא, הרי יכול היה הוא לעמוד כאן במקומי, שלד עירום במשאית, ואילו אני, אני יכולתי להימצא שם במקומו, בבוקר קר כזה, דואג לשלוח אותו, ומיליונים כמוהו, לקרמטוריון – וכמוהו הייתי גם אני מפקק, משום שהייתי מעדיף, כמוהו, להוסיף ולשכב במיטה בבוקר קר שכזה. והוא, כמוני עכשיו, היה מביט לעברי מתוך המשאית המתרחקת? והאם היה הוא, המוזולמן, חושב אז אודותי, איש-ס.ס., כפי שאני חושב עכשיו אודותיו? (שם)

זוהי אכן זוועה נפשית ומחשבתית. הרי כל זיכרון השואה של קצטניק, ושלנו כמותו, בנוי – ובדין – על מצע ההבחנה בין יהודי לגרמני, בין צדיק לרשע. מה משמעותה של מחשבה כזו? קצטניק מגלה כי בשורש כל ההופעות השטניות – לא בשמים, לא בעשן, כי אם בפתח המשאית המובילה יהודים לקרמטוריון, בהתחלה של הכול – עומד אדם מפקק; ואדם מפקק, למרות כל מה שאנו חושבים עליו, אינו אלא אדם. הוא רשע, הוא אכזר, הוא נכנע לתרבות רשעה או אף יצר אותה – אבל הוא אדם. ולכן, כל כמה שהיא נוראה, ואולי גם קיצונית יותר מדי, המחשבה שיכולתי אני להיות המפקק השולח, והוא – המשולח, איננה הזויה לגמרי, והיא מבטאת את העובדה הפשוטה שבסופו של עניין אושוויץ היא יצירת האדם, והשטן המולך

ה'שיוויות' הניצב לנוכח שמי אושוויץ העולים בלהבות, והמשאית נוסעת, וכל המראה הזה הנורא נוסע עמי, ואין המראה מחוץ לעיני אלא בפנים, מאחרי גלגלי-העין, בתוכי.

ואני תוהה: איך, תחת שמי אושוויץ הלוהבים האלה, מחזיקים האריות המכונפים ביניהם את פניו של הגרמני ואת פיהוקו? ואני רואה איך עולה המראה הנורא הזה מתוך שלדי המוזולמני אל עיני, כדי שאוכל לראותו מבחוץ וילווני כבהלוויה לאורך הדרך אל הקרמטוריון.

אני מסב פני לבל אראה את המראה הנורא, ואז אני רואה באופק את ה'שיוויות' התלוי שם לנגדי ובו אותיות השם המפורש יו"ד-ה"א-ו"ה-א רוחש כפקעת צפעונים, ובה טבועים פני שלי והכובע-ס.ס. לראשי... אני מרים קולי וזועק אל פני-אני שעל ה'שיוויות' המסתתר: 'אהה א-לוהים, א-לוהים! את ואווקא הסנדלר רציתי לראות בעשן ולא את השטן! א-לוהים! א-לוהים! במלחמתך עם השטן אל תסתיר פניך ממני! אל תתנני תחת מקלו הלבן של פראנצל! א-לי, א-לי, אל תעזבני!...'

הוי, א-לוהים, השאירני לפליטה! לפליטה... לפליטה... שבועה נשבעתי להם, נדר נדרתי, להיות להם לקול. השאירני לפליטה, א-לוהים, השאירני לפליטה! הן איש לא יישאר כאן. הוי, א-לוהים, את זיו שכינתך אני רואה באותיותיך! את פניך אני רואה באושוויץ, א-לוהים!...'
(שם, עמ' 25-26)

השכינה לא נעלמה באושוויץ. היא המשיכה להסתתר מאחורי שם ה', ואפילו מאחורי דמותו של השטן/הגרמני היושב על כיסאה, כיוון שעדיין קיימת האפשרות לכונן תרבות של צלם א-לוהים, ולא תרבות שבה יושב השטן, הכורת ברית עם האדם השטני, על כיסאו של א-לוהים. המאבק בשמים הוא, אם כן, השתקפות של המאבק בהיסטוריה, ושל המאבק המתחולל בזעיר אנפין בלב האדם.

להיות אדם באושוויץ

אם שני סוגי בני האדם המיוצגים באושוויץ, הרוצח והנרצח, אינם אלא יצירי התרבות בה גדלו – שמא גם ההימצאות באושוויץ מכתבה ומכריחה את התפתחותו ודרכי פעולתו של האדם השווה בה לכיוון מסוים? בניסוח רחב יותר עלינו לשאול: עד כמה השפעת תרבותו של האדם על התפתחות אופיו ומוסרו היא דטרמיניסטית? האומנם האדם הוא לגמרי תוצר של התרבות בה הוא גדל ומתפתח ושל הסיטואציה בה הוא נמצא? האם המוזלמן באושוויץ משועבד לחוקיה של ממלכת השטן בה הוא חי, וממנה הוא מקבל את מחייתו? זו שאלה שקצטניק הוטרד ממנה עד מאוד. בסופו של דבר, תשובתו היא שלילית, אף שהיו גילויים רבים, שחלקם מתוארים בחיבוריו, של שעבוד נפשי לחוקי ההישרדות האיומים של אושוויץ, או כלשונו של ויזל – לכך ש'הא-ל נמצא בפת לחם'.

המערכה צריכה להיפתח בנפשו של האדם עצמו – כל השאר יהיה פועל-יוצא מזה.

את המענה הזה הרחבתי לאחר שנים מספר, כשאני יושב כבר בירושלים, בצורה של סיפור, ומוטב לומר – מגילת ימים, שקראתיה 'גוג ומגוג', על שם המלך האגדי גוג מארץ המגוג (יחזקאל ל"ה, ב), שלאחר מלחמותיו עתיד לבוא המשיח, על-פי תיאורי הקץ של תורת הסוד. עיקר עניינו של הסיפור בדברים הבאים, שאומר תלמיד לרבו: . . . 'רבי', אמר בקול-לא-קול, 'ומה עניינו של גוג זה? הרי כל עצם מציאותו מבחוץ אינו אלא משום שהוא נמצא כאן בפנים'. הוא הקיש באצבעו על לבו. 'החושך שממנו חוצב, יש להוציאו מתוך לבותינו המרושלים ומלאי התככים. בגידתנו בא-לוהים היא שפיטמה את גוג עד שגדל כל-כך'.

מי שרוצה להבין פיסקה זו הבנה גמורה, ישווה לנגדו את הזמן שבו כתבתי את הסיפור [=ימי מלחמת העולם השנייה, ת"ג].¹

ובכל זאת, כיצד זה בן אדם אחד הוא רוצח הממליך את השטן, ובן אדם אחר, היהודי, הוא מי ששרפתו כקרבן תמליך את השטן? דומני כי בהמשך חזיונו מנסה קצטניק להשיב לשאלה זו:

המשאית עוברת את שער-אושוויץ שמעליו האותיות הגרמניות:

ARBEIT MACHT FREI

והן מתחלפות באותיות העבריות:

'בצלם א-לוהים ברא אות'ו'²

(הצופן, עמ' 24).

הכותרת הידועה מעל שערו של מחנה אושוויץ "העבודה משחררת" (או "העבודה מעניקה חירות") מועמדת כאן מול הפסוק העברי. דומה שיש כאן עימות בין שני קודים תרבותיים הפוכים. אין זו רק הציניות הלעגנית ותכנית ההסוואה השקרית שמבטאת הכותרת שעל השלט. השקר הזה נושא בחובו שורשים עמוקים של התרבות שייצרה אותו, המאמינה שהחירות היא כוח, יכולת ייצור – תרבות שלמולה ניצב הקוד התרבותי של עם ישראל: האדם נברא בצלם א-לוהים. האנושיות היהודית שבצלם א-לוהים והאנושיות הגרמנית של הכוח והעבודה היעילה הן שתי חלופות קיצוניות של תרבות אנושית. האדם הרוצח נולד בתוך תרבות מסוימת, שהוא יציר ערכיה, והאדם היהודי שלמולו – אף הוא בצלם דמות תבנית תרבותו נוצר. וכאמור, כשברא ה' את האדם, נתן לו חירות להיות בצלמו – אבל גם חירות לשבת על כיסאו או להמליך את השטן. דומני שרק כך ניתן להבין את התמונה הבאה:

עדיין הוא ניצב לעיני: איש-ס.ס. ופיהוק על פניו. המשאית נוסעת, ה'שיוויות' בוער בצבעיו, שמי אושוויץ דולקים, ופני הגרמני מצטיירים על רקע האותיות יו"ד-ה"א-ו"ה-א. ראש הגרמני על-פני

1 מ' בובר, פני אדם, בפתיחת הפרק "תמונות של טוב ורע".

2 בראשית א', כז.

משאיות המביאות מטען חדש, של נשים וטף צוענים. הואיל והקרמטוריון מלא מהכיל עוד, והבלוקים מלאים מעל אפס מקום, פורקות המשאיות את מטענן לתוך הבור, ואיש-הס.ס. פונה אל הראשון בשורה שלנו ומצווה עליו לקחת מכל-נפט ולהריקו על הנשים והילדים.

'לא! לא!' אומר הלז בהולנדית שלו.

לעולם לא אשכח את עווית הסירוב על פניו. לעולם יצלצל באוזני ה'לא' ההולנדי שלו. 'לא' כזה עוד לא נאמר לגרמני באושוויץ.

שעה שנשים וטף מתחילים לבעור ניגש איש-הס.ס. אל מאחרי השורה שלנו ובוועט ברגלו באחוריו של ההולנדי. גופו השלדי של הלז עף כסחיף עץ אל תוך הלהבות.

'קאן ניט לופה...' בלכתנו לעבודה צעד הולנדי זה לידי בפסיעות כושלות. 'קאן ניט לופה...' מילמל ואני שמעתי אז לראשונה את צלילי השפה ההולנדית. הבטתי בו והבנתי את המלים, מאז ה'לא' שלו לאיש הס.ס. ומעופו לתוך הלהבות שוב לא אשכח לעולם את הפסוק: 'קאן ניט לופה...' (אינני יכול ללכת כה מהר).

מי יכול להעריך את התום והטוהר שהובעו בשלוש מלים אלו כשנאמרו תוך צעידה באושוויץ, בליווי כלבי-ס.ס., משל אין אדם זה נמצא בפלאנט-אושוויץ. כאילו אתה יושב בטרקלין, בכורסה מול הטלוויזיה, ואומר: אני עייף! הוא הדין בעווית-הפנים. תאר לעצמך שאתה יוצא בבוקר לעבודתך, והנה, על יד ביתך, אתה רואה פתאום בור מלא נשים וטף ומישהו נותן בידך מכל נפט להריקו על ראשיהם כדי להבעיר אותם. יכול אתה לתאר לעצמך את העווית שתקרע את פניך? כזאת היתה העווית על פניו של היהודי ההולנדי הזה באושוויץ, לא הרחק מן הקרמטוריון. ומי שהיה יכול לומר 'לא!' בלוויית עווית כזאת של תדהמה על פניו באושוויץ יכול היה לומר בלכתו בשורה לצדי: 'קאן ניט לופה...' (הצופן, עמ' 58-59)

זאת אומרת: אנושיות עמוקה אינה רק עניין של הקשר. גם אם הסיפור הזה הוא קיצוני ביותר, הוא מבטא אמת בסיסית מאוד על האדם: בסופו של דבר, הטוב הוא טוב והרע הוא רע, וגם בתוך ממלכת אושוויץ השטנית יכול אדם להישאר בצלם א-לוהים במשמעות הפשוטה ביותר של רעיון זה: יש רוע שהוא בלתי-נסבל, ושאני יכול ליטול בו חלק, ושהנשמה סולדת ממנו ללא קשר לתועלת או נזק, למה שלפניו ולמה שאחרי. יש מה שעליו, אפילו באושוויץ, ניתן לומר רק: "לא"!

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נשלים את הדיון בספרו של קצטניק, ובע"ה נוסיף מילות סיכום לכל מהלך הרעיונות שהועלו בשיעורים האחרונים.

בספר "הצופן" מציג קצטניק את גדולת האדם וחירותו – על אף הכול – תוך היזכרות בשני אנשים. שניהם יצאו מן הכלל ללמד שלעולם נפש האדם גדולה היא, וחופשית מן הסיטואציה בה היא נתונה; ולא ללמד על עצמם יצאו, אלא ללמד על הכלל כולו יצאו.³ האחד הוא הרבי משיליו, שנרצח באושוויץ, וקצטניק העריך אותו. קצטניק מרבה לתאר את האור הקורן מפניו של הרבי, כאותו אור הקורן מעל פני היהודי בתמונה המפורסמת עם התפילין רגע לפני שהוא נורה אל בור המוות, אור שלא מעלמא הדין. תמונה זו הייתה מונחת דרך קבע על שולחן הכתיבה של קצטניק:



הנה כי כן, גם כשהן מנומרות מצרעת ומכווצות מרעב, יכולות פניו של אדם להקרין אור גדול.

השני הוא יהודי הולנדי ששמו אינו ידוע, עליו מספר קצטניק את הסיפור הבא:

אבל את היהודים ההולנדים שפגשתי לראשונה באושוויץ לא שכחתי, פניהם של שניים מהם מלווים אותי מאז. האחד קראוהו באושוויץ 'בייבי', את שמו של השני לא אדע עד היום, אבל את עווית-הסירוב שהיתה על פניו כשסירב למלא את הפקודה של הגרמני לא אשכח לעולמים. ליד בור עמדנו, קומנדו-עבודה. המשרפה התמלאה למעלה מכפי קיבולה. פתאום מגיעות מרחבת הרכבת

3 קצטניק בוחן זאת כאן דרך התנהגותם של אסירים באושוויץ, אך מצדו השני של המטבע ניתן לבחון אותה, בראי השואה, בהתנהגותם של גרמנים שסירבו להצטרף לרשע הנאצי – פן שאני מקווה בע"ה לדון בו באחד השיעורים הבאים. תודה לעורך שהעירני על כך.

* *****
* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
*
* בית המדרש הווירטואלי שליך ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
*
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 18: הצופן (חלק ד)

מרים הרבי משיליו עיניו. 'אני אומר שלעולם לא
תבוא עוד רוח-חיים בעצמות הללו. חטאנו, הרבי
משיליו. אתה התנגדת למרד בגיטו. הודה-והתוודה
עכשיו: 'חטאנו!'

(הצופן, עמ' 20)

במשפט האחרון מעורר קצטניק את הבעיה הידועה של
המרד. כידוע, בין יהודי מזרח-אירופה, ובמיוחד בגטאות,
ניטש בעניין זה ויכוח במשך כל שנות המלחמה. הזיכרון
הציוני הפך את המרד לסמל השואה, כשקבע את יום
הזיכרון לשואה ולגבורה בכ"ז בניסן, בזיקה למרד גטו
ורשה, וכשהפך את המרד עצמו למיתוס מכונן של
ההתנגדות היהודית. אך רבים רבים התנגדו למרד בוורשה,
וכך היה גם במקומות אחרים, עד שלעתים היו הלשונות
מקדימות או איומים שמנעו את פרוץ המרד. החלק הגלוי
של המניעים להתנגדות היה קשור לחשש מפני התוצאות
השליליות העלולות לצמוח ממנה: הסיכוי הנמוך להצלחת
המרד, והענישה הנאצית שתבוא לאחר כישלונם. יהודים
הזהירו שאי-שיתוף פעולה גרידא יגרור ענישה קולקטיבית
והרג המוני, ומרד – על אחת כמה וכמה. רבים ממנהיגי
הקהילות סברו שמרד הוא מעשה חסר אחריות, שיסב סבל
עצום ואבדות רבות בנפש. ברם, כפי שרומז קצטניק, היו
להתנגדות למרד גם מניעים עמוקים יותר. למעשה, על
דעתם של יהודים רבים כלל לא עלתה אפשרות שכזו,
אפילו במצבים בהם היה להם יתרון מספרי וסיכוי להצליח.
מלבד גורמים נפשיים ופיזיים דוגמת פחד, דאגה לילדים,
חולשה, בלבול, הכחשה, שקר ועוד, היה לשלילת המרד גם
גורם רוחני מרכזי: אם הגלות היא גזרת הא-ל, והסבל בה
הוא חלק מגזרתו – אם כן, עלינו לקבל, כמאמר איוב, גם
את הרע! אם "מפני חטאינו גלינו מארצנו" – אין אנו
יכולים למנוע את עונשנו, וגם אסור לנו לעשות כן!

חטאנו, אומר קצטניק, בכך שהתנגדנו למרד. ומדוע חטאנו?
מפני שלא הבנו שלפנינו דבר מה אחר, ושפטנו אותו על פי
מושגי הקודמים. א-לוהי הגלות, אומר קצטניק, עולה על
המשאית. "א-לוהי הגלות", היינו: תפיסת הא-ל כמי ששופט
ומעניש, ואנו מקבלים את גזרתו בהכנעה. הקונספציה
הדתית הזו עולה על המשאית, מפני שבאשוויץ נשלחו
לתאי הגזים לא רק בני ישראל, אלא גם א-לוהי ישראל. ומי
יבאק וישיב מלחמה שיערה? הרבי משיליו אומר לקצטניק:

'וכי אינך רואה, בני, איך נאבק עכשיו יעקב עם
המלאך על גאולת עצמותינו? ובמאבק הזה אנחנו
גיד-הנשה! התחזק, בני. ברגע הזה הִיָּה חזק!'

(הצופן, עמ' 21)

זוהי התפיסה הקלסית: המאבק האמיתי איננו כאן, בזירה
העולמית-האנושית, אלא בזירה המטפיזית, ולכן עלינו
להשאיר את המאבק ליעקב אבינו, ולקבל את מעמדנו כגיד
הנשה, כלומר: לסבול. אלא שכשישיה מיליונים עושים את
דרכם לקרמטוריון, התשובה הזו אינה משכנעת עוד:

תפקיד האדם שברא את אושוויץ – אחרי אושוויץ

בשיעור הקודם למדנו שהשטן אינו בורא; האדם הוא
שברא את אושוויץ, והוא שהמליך בה את השטן. היות
שכולנו בני אדם; היות שהמאבק בשטן מתחיל, כמאמרו
של בובר, בלבו של האדם; היות שהרשעה לא נולדה יש
מאין, אלא היא תוצר של תרבות – הרי שתפקידו של
האדם אחרי אושוויץ הוא להפוך את העולם למקום
שמבחינה נפשית, רוחנית ותרבותית, לא תהיה בו עוד
אשוויץ. ואין הדברים אמורים רק כלפי אושוויץ ממש, של
מיליוני נרצחים וגזים ורעב, אלא כלפי כל הופעה של רוע
בה מומלך השטן על האנושי.

המאבק הממשי בנאצים

ברם, שאלה נוספת עולה מתוך ההבנה שהאדם, ולא השטן
או הא-ל, הוא שיצר את אושוויץ. לו בראה הא-ל או השטן,
כי אז לא יכול האדם להיאבק בכך, ובמובנים מסוימים גם
לא היה צריך לעשות זאת. את גזרת ה' יש לקבל ולהצדיק:
ייסורים מתקבלים באהבה, ועל המוות אנו מצדיקים את
הדין. את גזרת השטן איננו מקבלים, אך ספק אם יכולים
אנו להיאבק בה. יתרה מזאת: כלום יכול אדם לדעת אימתי
השטן הוא זה שמניע את המציאות? בפתיח של ספר איוב
מתנגד איוב לבקשתה של אשתו "בְּרָךְ אֶ-לֹהִים וּמָת" בטענה
"**גַּם אֶת הַטּוֹב נִקְבַּל מֵאֵת הָאֱ-לֹהִים וְאֶת הָרָע לֹא נִקְבַּל!**"
(איוב ב', ט-י). איוב אינו יודע כי השטן הוא שהביא עליו את
כל הצרות, וגם אנו איננו יכולים לברר כאן, בעולמנו, בין
גזרות ה' לגזרות השטן; בין כך ובין כך אנו אומרים "ה' נָתַן
וְה' לָקַח, יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ" (שם א', כא), שהרי גם מה שעשה
השטן, לא עשה אלא ברשותו של מקום. אך מה באשר
למעשי האדם? השטן שהומלך על ידי האדם – האם ראוי
להשלים עמו? האדם שהמליך את השטן – כלום אין ראוי
לקום כנגדו? טענות אלה מפנה קצטניק לרבי משיליו:

למה הם צועקים ומניפים אלות מעל לראשינו? וכי
לא מוטב היה לוא הושיטו יד לעזרה לשלד
המתאמץ לעלות אל המשאית והדבר קשה עליו?
הפעם אני יודע כבר מה עתיד לבוא, את אשר יקרה
לי. אני יודע שאתכנס להתחבא בתוך ארגז-הפחם
שבעומק משאית-הענק. הפעם אני יודע הכל, רק
אינני יודע מדוע. 'רבי, מדוע!?' בשתי ידי אני אוזן
ברבי משיליו. 'הלא תודה, רבי, שא-לוהי-הגלות
עצמו הוא שיעלה עכשיו לתוך המשאית כמוזלמן...'

פני א-לוהים אני רואה מסתתרים בתוך הענן. ופני
א-לוהים כפני הרבי משיליו – מנומרים שחין
משונה. עור שלדו קלוף ומפוצל כקשקשי-עץ יבשים.
עכשיו אני רואה היטב את צבעיהם של הקשקשים:
נגוהות של ירוק, ורוד וצהוב. 'מה אמרת, בני?'

אלי ויזל אמר שהשואה היא מעין מעמד הר סיני חדש.² מה תוכנו של מעמד חדש זה? ברצוני להציע, כי המצווה העליונה של ההתגלות החדשה היא להילחם על מלכות ה', המאוימת על ידי מלכות השטן, וכי למצווה זו משמעות כפולה: מלחמה בלב, שכן האדם ברא את ממלכת השטן מלבו; ומלחמה במציאות – מלחמה ממש.³

דברים אלה אנו מצטרפים להשקפה הציונית על השואה מצד אחד, וחולקים עליה מצד שני. צדקה הציונות בהגישה את המאבק בשואה – שגם לפי דברינו כאן, הוא המצווה הכתובה בראש 'לוחות העדות של השואה' – אך לא מטעמה. האתוס הציוני של המאבק לשם עצמאות ראה במרד בשואה הד, גם אם רחוק וקלוש, לערכיו ולדרכו. לפי אתוס זה, דרוש המאבק להשגת עצמאות מדינית בארץ ישראל ולחיסול הגלות, וזו המשמעות העיקרית של שינוי התודעה של העם היהודי מפסיביות לאקטיביות. התפיסה הציונית לא נזקקה לשואה כדי לגבש את תודעתה העצמית – השינוי קדם לשואה; השואה הייתה הוכחה לצדקת תזת המאבק הציונית. גם לפי דברינו נחוץ מאבק, אך אין זה מאבק לשם עצמאות, כי אם מאבק על האדם, ובאופן פנימי יותר: מאבק על מלכות ה'. השואה איננה הד למאבק הציוני אלא היא קודמת לו – לא רק בזמן, אלא גם במהות. ומדוע? מפני שהיא מגדירה את המשמעות החדשה של הקיום היהודי ממנה ולהלן: לא עוד קיום סביל, לא עוד קיום של קבלת הדין והצדקתו, אלא קיום של מאבק ברע, קיום גואל. כפי שכתבנו פעם, זוהי המשמעות המלאה של הקמת מדינת ישראל כניסיון: להוכיח שהניצחון על הרע איננו רק ניצחונו של החלש, אלא ניתן לגבור על הרוע גם מתוך עמדה של כוח.

אם נבחרנו על ידי משרתי השטן להיות מושמדים ולהבעיר את כבשני מלכותו, ממילא נועדנו אנו להילחם עמו. מי שהוא ההפך הגמור מהשטן נבחר בשל כך להיות האובייקט האולטימטיבי של שנאתו, אך מסיבה זו גופה יכול רק הוא להילחם בו ולנצחו.

מיהו המלאך

שני הלקחים העיקריים העולים מתוך "הצופן", לקח האנושיות ולקח המאבק, שרויים בינם לבין עצמם במתח דיאלקטי מסובך:

ואני עומד ומביט ואת פני אני רואה ברקיע, חובש כובע-ס.ס. מעל לפקעת צפעונים רוחשת. אני נבהל מפני איש-ס.ס. שהוא אני, וזועק:

'הרבי משיליו, על מי השארת אותנו?! מי ייאבק עם המלאך?'

'רבי, גלה לי את סודו של המלאך שלא רצה לגלות את שמו ליעקב! האם היה יעקב עצמו המלאך...?'

בשביל מי, רבי, נאבק עכשיו יעקב עם המלאך אם בניו יוצאים במשאיות לקרמטוריון? בשביל מי, רבי, בשביל מי? (שם)

אם אכן המאבק הוא של יעקב – היה עליו להסתיים מזמן. ואם כלל ישראל יוצאים לשׂרפה, הרי זה או מפני שיעקב אבינו נכשל במאבקו, או מפני שאין זה כלל המאבק שלו:

'רבי, על מי אתה משאיר אותנו? הרבי משיליו, בידי מי אתה נוטש אותנו?...'

קצת מתיקות בדם, אמרו, עשויה להציל את הרבי. אני רץ, רבי! על החלון בחדר המקלפה של הקאפו ואצק בבלוק-המיטבח יש ספל מלא מרמלאדה של הקאפו ואצק. אני רץ, רבי, לגנוב את ספל המרמלאדה.

'מלחמה לא-דוני בעמלק!'¹ הם עולים להילחם בא-לוהי ישראל, ואתה שותק, רבי?! אתה יושב על הקרשים לפני הסלקציה כאביון מצורע ליד שער-טיטוס ברומי ושותק, רבי?! מלחמה לא-דוני בעמלק, ואתה כעץ מתקלף? (שם, עמ' 68)

קצטניק רומז כאן, כמובן, לדברי הגמרא (סנהדרין צח ע"א) כי המשיח יושב על פתחה של רומי כעני ידוע חולי, וממתין להיקרא לגאול את ישראל. משיח של אמת, אומר קצטניק, אינו יכול יותר לשתוק. אם המשיח עדיין שותק, אות הוא שאין זה המשיח. אולי היה זה משיח הגלות, ואולי זו כוונתו בקטע שהבאנו בשיעור 16 על משיח בן יוסף המובל לשחיטה. אך המשיח החדש מוכרח להתקומם כנגד האויב. ומדוע? מפני שעמלק נלחם בה', בשמים! מפני שהוא עושה לו שמים חדשים תחת שמי, ואנחנו הדלק בתעשייתו.

המחשבה על חוסר התוחלת במאבקו של יעקב במלאך, מביאה את קצטניק למחשבה על המלאך גופו, תוך שהוא נפרד מהרבי המובל אל הקרמטוריון:

הסתכל, רבי! הבלוק מלא שלדים. עוד מעט יובילו אותנו במשאיות לקרמטוריון. האם בשבילנו נאבק יעקב עם המלאך? גלה לי מה טיבו של מלאך זה רבי. גלה לי מה רצה המלאך. עוד מעט יהיו גופותינו דלק ללב-התנור שבארובתו יעלה אשמדאי לשמיים להילחם בא-לוהי ישראל... מי יישאר...? רבי, מי יישאר...!?

בעומק המשאית אני רואה את ארגז-הפחם, ואתה, מורי ורבי, מסב את פניך ממני ומצטרף לזרם השלדים הנשפך מן המשאית אל הקרמטוריון... (שם)

בדחילו ורחימו, אני מבקש להצטרף כאן אל קצטניק ולומר שהשואה תבעה מעם ישראל שינוי יסודי של העמדה כלפי המציאות. לא עוד השלמה – כי אם מאבק. אי-ההבנה של הרבי נובעת מאי-ההבנה של עומק משמעותה של ההתגלות בשואה. מנקודת ראות זו, השואה איננה עוד שלב בגלות, אלא היא בבחינת התגלות חדשה, המטילה תפקיד חדש.

2 וראה לדיונו של פקנהיים על כך: א"ל פקנהיים, על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, ירושלים 1989, עמ' 70-88.

3 פקנהיים דיבר על המצווה התר"ד: שלא לתת להיטלר לנצח שוב. דברינו כאן ממשיכים באופן כללי קו זה, אך התוכן המסוים של המצווה מנוסח באופן שונה.

4. השואה היא מלחמה מטפזית בין טוב לרע, בין הקדושה לסטרא אחרא.
5. בממלכת השטן ניתן לראות תמונת ראי של עבודת ה' ושל חוקיו.
6. לא השטן ברא את אושוויץ, אלא האדם המליך בה את השטן, עמו כרת ברית.
7. בני ישראל הוקרבו בשואה קרבן לשטן.
8. עם ישראל נבחר בשואה בפעם השנייה – בחירה מהופכת – כאויבו האולטימטיבי של השטן.
9. ושוב: לא עונש, ולא עקדה, אלא בחירתו של השטן.
10. מבחינה זו, ניתן לראות בשואה התגלות חדשה, מהופכת, שיש לה מצווה חדשה: להילחם בשטן – ברע.
11. המאבק בשטן הוא גם ריאלי וגם רוחני: גם בשטן ההיסטורי, וגם ברע שבלב האדם.
12. ההתגלות החדשה מייצרת עידן חדש – עידן שכבר איננו עידן של גלות – לא מפני שהוא בארץ ולא בחו"ל, אלא מפני שהוא תובע מעשה גואל.
13. מדינת ישראל היא מעבדת המבחן בה יתברר הסיכוי לנצח את הרע. היא איננה בריחה ממנו, ואיננה פתרון לו רק במישור ההיסטורי. לפיכך היא הזדמנות לתיקון השואה.
14. באופן פרדוכסלי, המצווה להשתתף בגאולה מן הרע קשורה דווקא בהקטנת הנוכחות הא-לוהית. בשואה ה' לא הגן על ישראל, וגם בהקמת המדינה הייתה נוכחותו בהסתר. ודאי שהשכינה נמצאת באושוויץ, אך בבחינת "והוא אָסור בְּאַזְקִים" (ירמיהו מ', א).
15. כל זאת מטה-היסטוריה ומטפיזיקה; אך לעולם יישאר דבר מותם של מיליון וחצי ילדים בתאי הגזים, בגטאות וביערות, כמו גם מותו של כל ילד יחיד, בגדר חידה, ולעולם תהיה ההתבוננות בו בלתי-נסבלת. שאלת הרבי מפיסצנה 'כיצד זה עומד העולם על עמדו ואינו חוזר לתווה' – עדיין מתגלגלת, כאותה בת קול היוצאת מהר חורב ואומרת: אוי לו לעולם מעלבונה של שכינה.

לקראת השיעורים הבאים

השיעורים הבאים יעסקו בסוגיות מיוחדות הקשורות בשואה, באמונה ובמוסר: נקמה, חסידי אומות העולם ועוד.

האם נאבק יעקב עם עצמו? וכמוני את שם-עצמו לא ידע? האם הפחד שנפל על יעקב במאבק עם עצמו הוא הפחד הנופל עלי כשאני רואה את עצמי בכובע-ס.ס.? גלה לי את הסוד הנורא הזה!...
 'רבי, בשמי אושוויץ ניטשת המערכה. אני עולה לשם! מלחמה לא-דוני בעמלק! אני עולה! עולה!...'
 (שם)

אם המלאך שאין לו שם הוא השתקפות של יעקב כשרו של עשו, הרי שהמאבק במלאך הוא המאבק של יעקב באפשרות שהוא עצמו יהפוך להיות עשו, שהרי 'אני והוא אותו דבר'. אלא שאם יעקב נאבק בצד השני, ההיפותטי, של אישיותו, ואם 'יכול הייתי להיות במקומו', אם כן, כיצד יכול אני להיאבק בו – להיאבק כפשוטו – בעולם הממשי? ואם אני מנהל נגד הרשע הנאצי מלחמת חרמה, כיצד אוכל להעלות על דעתי את האפשרות שהוא אדם כמותי?

זהו סיבוך שאינו פשוט, והוא משל כללי למתח שבין תפיסת המאבק הרוחני לתפיסת המאבק ההיסטורי-ריאלי. מי שרואה במאבק הרוחני עיקר, קשה עליו המאבק הגשמי. ובכל זאת, התביעה למאבק ברע היא תביעה למאבק דו-זרועי, בשתי חזיתות: מאבק בנאצי – ומאבק בשטן; מאבק בהיסטוריה – ומאבק בנפש. לכל מאבק דרכים אחרות, אך ניצחון בקרב אחד בלבד יהיה הפסד במלחמה. היהודי שניסה לנצח רק בממד הרוח – הועלה למשאית אל הקרמטוריון; היהודי שמנסה לנצח רק בממד החומר – עלול למצוא את מאבקו חסר משמעות.

משפטי סיכום

בסדרת השיעורים האחרונה, ובמידה מסוימת כבר מתחילת השנה, נאמרו דברים רבים והוצעו רעיונות שונים, ודומני שאין טעם להוסיף עוד מן הבחינות שנזכרו כבר. כמה סוגיות של מחשבת 'הרוע' נידונו מהיבטים שונים: היסטורית, רעיונית, תאולוגית וספרותית. אך ייתכן שהזמן הארוך, העדר קישור מדי בין הרעיונות, והקושי המהותי הקיים בהם, מקשים על גיבוש תמונה שלמה.

לאמתו של דבר, אינני יודע אם יש תמונה שלמה. ייתכן שכל מה שנוכל להציע הוא רסיסי תמונות ומחשבות, שאינם מצטרפים כדי ציור של ממש. וכפי שכבר כתבנו זה מכבר, השימוש בסמלים ומטפורות לביטוי רעיונות נובע מאבדן השפה המושגית הרגילה אל מול השואה, שהיא מעין 'שבירת כלים' מחשבתית.

ובכל זאת, אחרי ההתנצלות, אנסה לסכם את הרעיונות שדוברו כאן באריכות מתחילת השנה ברשימה של היגדים קצרים. להיגדים קצרים אלה יכולה להיות משמעות רק עבור מי שקרא ועקב מראשית השנה. למי שלא עשה זאת, אינני חושב כי הם יוכלו להועיל, ואפשר שאף יזיקו. הנה, אם כן, רשימה של משפטים קצרים בעלי משקל כבד:

1. לשואה אין משמעות במסגרת תורת הגמול.
2. השואה איננה עקדה במובן הרגיל של קרבן לה'.
3. באושוויץ קמה ממלכת השטן, שהגרמנים הם כוהניה, ויש לה שמים חדשים.

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי שלי ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 19: משא ידוובנה – דברים על 'הפנים'

שיא הרוע

האם בתוך המון מעשי הנבלה, העינוי, ההשפלה, הטרור והרצח שנעשו בשואה, יש מעשים שנכון יהיה לומר שהם הגרועים ביותר, המזוויעים ביותר – אולי: שיא הרשע?

אינטואיטיבית, יש מעשי רשע שהסלידה שלנו מהם גדולה במיוחד. אך עלינו להיזהר משיפוטה של האינטואיציה, שכן לפעמים האסתטיקה היא שמכריעה בה. כשאנו רואים דם רב יותר, כשהצעקות רמות יותר, וכשהפושע נראה גס ואכזרי יותר, אנו נחרדים וסולדים יותר. אך פשע מכוער ופושע מכוער אינם בהכרח רעים יותר מפשע היגייני ופושע מגולח ומסורק. סלידה, גועל ורגשות אחרים המתעוררים בנו אל מול פשע 'מגעיל' הנם רגשות אסתטיים, לא רגשות מוסריים.

הימלר ימ"ש, מפקד האס.אס., ביקר פעם את חייליו בשעה שעסקו בהוצאה להורג של יהודים באחד היערות בחזית המזרחית. הוא נחרד ממה שראה שם בעינוי, וכתב דברים בנוסח מעין זה: "אין זה ראוי לתרבות ולמסורת הגרמנית להוציא אנשים להורג בדרך זו. עלינו לחפש דרכים ושיטות שיתאימו יותר למוסר הגרמני ולנפש הגרמנית העדינה והתרבותית". כלומר: הרצח גופו, האדם – אלה אינם זוכים להתייחסות כלל; חיי אדם אינם כלום; הבעיה היא הפגיעה בנפש הגרמנית. הרצח בירי לבורות נראה ישיר, גס ומלוכלך מדי. הוא פוגע ברגש הגרמני, ולכן צריך לרצוח באופן נקי והיגייני יותר. הרי לנו דוגמה לעיוות ולסילוף שבתפיסה פסאודו-מוסרית המתעניינת באסתטיקה, ולא בטוב ורע.

מיסודי המוסר לידע שמוות הוא תמיד מוות, ורצח חפים מפשע הוא תמיד פשע נורא, ללא קשר לאופן ביצועו, בכל דרך ומכל מרחק. ובכל זאת, פעמים שאנו נתקלים בשיאים של רשע, בתחתיות רוע הניכרות לא רק מבחינה אסתטית, אלא גם מבחינה מוסרית. כזה הוא מקרה ידוובנה.

ידוובנה

בידוובנה¹ ביקרתי במסעי בפולין בשנה שעברה יחד עם תלמידי י"ב של הישיבה התיכונית בחיספין. ידוובנה היא עיירה מעיירות פולין,² חסרת ייחוד או מסורת מסוימת. לא היו בה גטו או מחנה ריכוז, וגם אין בסמיכותה יער. יהודיה, כאלף וחמש מאות במספר³, נרצחו, כך חשבו תמיד, כשאר יהודי פולין, במסגרת מסעי הרצח הנאציים. כשמגיעים לידוובנה חוצים את העיירה והולכים עד קצה, שם ניצבת אנדרטה לזכר יהודי המקום. על האנדרטה אין כתוב דבר מה מיוחד, אלא רק שיהודי העיירה נרצחו – עובדה שאינה 'סקופ' בפולין: כך היה בכל מקום.

ואולם, בשנים האחרונות הוכיח היסטוריון פולני את מה שטענו עדים כבר זמן רב: שידוובנה מספרת סיפור שונה משאר עיירות פולין. בידוובנה, כך מתברר, לא הנאצים הם שרצחו את היהודים, אף לא ליטאים או אוקראינים שעבדו בשירות הצבא הנאצי (כפי שאירע במקומות רבים בפולין); את יהודי ידוובנה רצחו פולנים בני העיירה, שכניהם לשעבר. אנשי ידוובנה – סתם אנשים, לא חיילים, ולא פקידים של השלטון הנאצי – 'הגדילו ראש', וכשהגיעו למקום נציגי השלטון הנאצי ביולי 1941, פנו אליהם וביקשו: תנו לנו לטפל ביהודים בעצמנו. מפקד האינזצגרופן⁴ המקומי נתן להם זמן עד שקיעת החמה של יום המחרת. למחרת הוציאו הפולנים המקומיים את שכניהם יהודי העיירה מבתיהם, הובילום אל אסם תבואה מחוץ לעיירה, ואז העלוהו באש על כל יהודי העיירה. עדים מספרים על מעשי זוועה של אכזריות ורשעות פולנית שנעשו אותו יום. יש לזכור שמדובר בימי ראשית הפלישה הגרמנית לשטחים שהחזיקה ברית המועצות במזרח פולין. אינני יודע מה ידעו כבר הפולנים המקומיים על הנעשה ביהודים במקומות אחרים, אך נראה שמידת ההתנדבות שלהם הייתה גדולה עד מאוד.

"שכנים"

במשך שנים רבות יוחס טבח ידוובנה לאינזצגרופן, עד שבשנת 2001 פרסם ההיסטוריון האמריקני ממוצא יהודי-פולני יאן תומס גרוס את ספרו "שכנים", הקובע כי מדובר בפוגרום בו נרצחו 1,600 יהודים על ידי שכניהם. גרוס תיאר כיצד הוכו היהודים למוות, בותרו ונשרפו על ידי שכניהם הפולנים, ללא כל מעורבות גרמנית.

פרסום הספר עורר סערה בפולין. רבים חלקו על מסקנותיו, ופרופ' תומס סרטזמבוס קבע כי אף שמספר פולנים היו מעורבים, הייתה היזמה לטבח, כמו גם מרבית ביצועו, בידי הגרמנים. לאחר חקירה מקיפה פרסם המכון הפולני לחקר ההיסטוריה דין וחשבון, בו תמך ברבים מממצאיו של גרוס. כיום אין עוד מי שמטיל ספק במעורבות פולנים לא-יהודים ברצח בידוובנה, אך שאלת המעורבות הגרמנית נותרה פתוחה. בשנת 2001 השתתף נשיא פולין אלכסנדר קבשניבסקי בטקס לציון 60 שנה לטבח, בנוכחות שגריר ישראל בפולין דאז, פרופ' שבח וייס. במעמד זה הכיר קבשניבסקי באחריות הפולנים לטבח, ואמר:

אנו יודעים בוודאות כי בין הרודפים והרוצחים היו אף פולנים. כאן בידוובנה, אזרחים של הרפובליקה הפולנית מתו בידי אזרחים אחרים... בשל פשע זה אנו מתחננים לסליחת צללי הקרבנות ובני משפחותיהם. אני מתנצל כאן כיום, כאזרח וכנשיא של הרפובליקה הפולנית. אני מתנצל בשמי ובשם

1 בפי יהודי האזור בוטא השם, כנראה, יְדוּבְנָה או יְדוּבְנֶה. הכתיב הפולני הוא Jedwabnem.

2 ושמה יש לומר כפר, ולא עיירה ממש. בזמן המלחמה חיו בה 2500 איש.

3 ההערכות נעות מ-380 לממעיטים ועד 1600 למרבים (לפי נתוני הפולנים).

4 אינזצגרופן (Einsatzgruppen) = 'עוצבות מבצע': יחידות חיסול ממונעות שהתקדמו בעקבות הצבא הגרמני הפולש בחזית המזרחית. בתקופה זו טרם הוקמו מחנות ההשמדה, והאינזצגרופן נהגו לטבוח את היהודים ביערות ובבורות מוות.

מולך, ובמיוחד בפניו. מדוע הפנים דווקא? לוינס מדגיש כי אין כוונתו למראה הפנים, למה שניתן לתיאור או לתפיסה, כי אם לפנים עצמן. נקרא מדבריו:

אני נוטה לחשוב שהגישה אל הפנים היא אתית מעיקרא. ברם, כאשר אתה רואה חוטם, עיניים מצח וסנטר, ואתה מתאר אותם, אזי אתה פונה אל האחר כאל אובייקט... ייחודן של הפנים נעוץ במה שאינו יכול להצטמצם כדי תפישה. ראשית – יש לציין את עצם תמימותן של הפנים, הצגתן הגלויה ללא הגנה. מבין כל אברי הגוף עור הפנים הוא עירום ביותר ודל ביותר. עירום ביותר – אף שבצורה מהוגנת. ודל ביותר – שכן יש בפנים דלות בסיסית; והראיה, שאדם משתדל לחפות על דלות זו בהעמדות פנים ובגינונים למיניהם. הפנים חשופות ומאוימות, כביכול מגרות אותנו למעשה אלימות. יחד עם זאת, הפנים אוסרות עלינו להרוג.⁶

הפנים מציגות בפנינו את גרעין האנושיות – לא כמושג או כחוק, אלא במובן אישי ומידי מאוד. כשאני פוגש בפניו של אדם אני רואה דרכם, כביכול, את מלוא פנימיותו – את נשמתו. הפנים קורנות, מאירות; ואם אינן כאלה – הרי הארתן חסרה ונוכחת. פניו של כלב אי אפשר להלבין, מפני שצבען אינו ניכר אף פעם. לעגל אין פנים חתומות, משום שלעולם אין הן פתוחות וקורנות. פניו של אדם מעידות על מלוא אישיותו, ויותר מכך: הן גם ניגשות, תובעות, מבקשות. לכן הן, כדברי לוינס בסוף הפסקה, גם מאיימות, אך גם מטילות עלינו איסור. פיליפ נמו, המראיין את לוינס בספר זה, אומר לו: "אכן, מסיפורי המלחמה אנו למדים שקשה להרוג אדם המביט בך חזיתית". ולוינס משיב:

הפנים הן משמעות, משמעות ללא הקשר. האחר ביושר פניו [כלומר: בפניו המישירות, ת"ג] אינו דמות בתוך הקשר. אדם הוא בדרך כלל דמות: פרופסור בסורבון, בנו של פלוני, מה שכתוב בדרכונו... והאופן שבו הוא נוהג להתלבש ולהציג את עצמו. וכל משמעות – שאתה בא לייחס אליו – קשורה בהקשר ההוא. ואילו כאן נהפוך הוא: הפנים הן משמעות לעצמן. אתה – זה אתה... הפנים הן מה שאינך יכול להרוג, או, לפחות, משמעותן היא לומר: 'לא תרצח'.

דבר אחד הוא להכיר אדם בתוך הקשר – שימושו בתפקיד מסוים, היותו בן שבט או עם מסוים – או מתוך איזו ידיעה שלמדתי או ששמעתי עליו; דבר שונה לגמרי הוא לפגוש בו מקרוב – בפניו. ואפילו מי שפגשתי פעם, אם כרגע הוא רחוק ממני ושכוח – יחסי אליו קלוש יותר, כללי יותר, מאשר יחסי אליו כשהוא סמוך אליי ופניו פונות אליי. מה פירוש ההיגד "הפנים... משמעותן היא לומר 'לא תרצח'"? המפגש עם הפנים הוא מפגש עם החד-פעמי, עם הייחודי, שאינו ניתן לשכפול, שהוא גם טרנסצנדנטי, אך לא רק בבחינת עובדה – בבחינת יש – אלא גם כמשמעות, או אפילו כמצוה; מפני שהפנים, כפי שכולנו יודעים, גם אומרות ומדברות, ובמיוחד הן מביעות את עצם משמעות הקיום של האדם שפניו מופנות אליי, ומניחות את קיומו למולי בכל תוקפו. לכן הפנים, יותר מכל צו או עיקרון מוסרי מופשט, הן המבססות את המצווה "לא תרצח".

כל הפולנים שמצפונם נחרד בשל הפשע, המאמינים כי לא ניתן להיות גאה בגדולת ההיסטוריה הפולנית, מבלי להרגיש, בה בעת, בכאב ובבושה על מעשי הרשע אותם ביצעו פולנים כנגד אחרים.⁵

שכנות

גרוס קרא לספרו "שכנים", ולא בכדי. הסיבה בגינה מבקרות המשלחות לפולין בידובנה היא ששם היה מקרה מובהק של מעורבות פולנית נרחבת ברצח יהודים. לא רק הנאצים – גם הפולנים, האוקראינים, הליטאים ואחרים היו שותפים להשמדת יהודים. עם זאת, דומני שראוי להבליט נקודה אחרת בסיפור נורא זה, והיא: השכנות. שכנים רצחו את שכניהם: הספר רצח את הנגר, המשרתת הפולנייה רצחה את אדוניה, השכן מן הקומה שנייה – את היהודי מהקומה הראשונה, וכן הלאה.

העוצמה המיוחדת את הרשעות שנתגלתה בידובנה תובן, כך אני סבור, מתוך אתיקת 'הפנים' של לוינס. אך תחילה – כמה שורות על שכנים ושכנות:

שלום, אפשר לקבל בבקשה כוס סוכר?

אולי נשאר לכם קצת חלב בשביל הילדה, היא חולה...

את מוכנה לראות בעוד כמה דקות שהסיר שהשארתי על האש לא גולש?

אם התינוק בוכה, תני צעקה, אני יושבת שם במרפסת ממול...

הנה מסי ועד הבית, אני מתנצל על האיחור...

הרעש של משחק הכדור של בנכם אינו מאפשר לי לישון, תוכלו לבקש ממנו לחדול?

תודה על העזרה אתמול, טוב שכן קרוב מאח רחוק...

האם נוכל להשתמש בבייתכם מחר? יש לנו אורחים. אה, אתם לא נוסעים? זו לא בעיה. ממילא התכוונו לרצוח את כולכם בעוד שעתיים...

רוצים להתלוות אלינו לאסס, ליד מגרש הכדורגל, חשבנו לשרוף אתכם שם...

אנחנו נשמור על הרכוש, אל תדאגו. הכול באחריותנו, מישהו יגור בבית, שום דבר לא ייהרס, אתם יכולים להישאר בשקט, הירגעו.

יש לכם להשאיל קרם שיזוף, שלא נישאר בשמש; תשגיחו בבקשה על העוגה, שלא תישאר...

האתיקה של 'הפנים'

עמנואל לוינס העמיד את 'הפנים' במרכז האתיקה שלו. המוסר, כך הסביר, אינו מתחיל, כפי שסברו רבים, בעקרונות כלליים דוגמת: חובה לעשות טוב, עליך להישמע לצו הכללי של התבונה, יש למלא את דרישותיו של המצפון וכיוצא באלו. ראשיתו של המוסר הוא באדם הממשי הניצב

5 הציטוט, כמו גם חלק מן המידע ההיסטורי המובא כאן, הם מתוך הערך "הטבח בידובנה" באתר ויקיפדיה.

6 ע' לוינס, אתיקה והאינסופי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 67.

שאומרים אותם בקלות. 'העם היהודי יושמד' אומר כל חבר מפלגה 'ברור הוא, כתוב במצע שלנו, סילוק היהודים, השמדה, וזאת אנו עושים'. ואז באים הם כולם, שמונים מיליוני הגרמנים 'הישרים', ולכל אחד מהם היהודי ההגון שלו. הרי מובן מאליו, האחרים הנם חזירים, אבל אותו [שלו] האחד, הוא יהודי מצוין. מכל אלה המדברים כך, איש לא ראה במו עיניו ולא עמד בכך. רובכם יודעים מהי המשמעות, כאשר 100 גוויות מוטלות ביחד, כאשר מוטלות 500 או 1,000. להחזיק מעמד בכך, ועם זאת, פרט ליוצאים מן הכלל שבחולשה אנושית – להיוותר הגונים, זהו הדבר שיחשל אותנו. זהו דף מפואר בהיסטוריה שלנו, שמעולם לא נרשם ולא יירשם.⁸

הימלר תובע מפיקודיו לבטל את היחס הפרטי מפני האידאולוגיה הכללית. היהודי שאתה מכיר אינו כלום. גם מאה אלף היהודים שמכירים מאה אלף קציני האס.אס. או הוורמכט אינם כלום. הם פנים בלבד, ולכן אינם ניתנים להכללה – ורק ההכללה נכונה. הימלר מבקש מפיקודיו לבטל לחלוטין את היחס המוסרי הנובע מ'הפנים'.

רצח הפנים – על שיא הרשע

לשכן יש פנים. הן מוכרות לי, ולא רק במובן הטכני. אני פוגש אותן שמחות ועצובות, מודאגות או רגועות, עצבניות ומפויסות, כלומר: בכל האופנים שבהן הפנים קורנות. כל שכן יודע את פני שכנו. כשהוביל שכן את שכנו לאסס כדי לשרוף אותו שם, הוא ראה פנים מוכרות, פנים שאינו יכול להתעלם מהן. הוא התבונן בוודאי בפנים הללו, הן היו למולו.

בידובנה – לא בידובנה לבדה, אלא בידובנה כסמל למה שאירע גם במקומות רבים אחרים – חוללה גם קדושתם של הפנים. נרמסה אתיקת הפנים. עוד רף של רשע נחצה. לא רק עקרונות או איסורים כלליים נעברו שם, אלא גם האנושיות הקרובה, הייחודית, האינטימית, זו שאי אפשר לומר שאין לה פנים – גם היא נופצה. כיצד נהגו השכנים שלקחו את שכניהם היהודים לאסס? האם הסבו את פניהם כל הזמן? האם הסתירו את הפנים? האם הביטו אל תוך עיני שכניהם? כלום נפגשו מבטיהם? אולי ניתקו בין פנים של אתמול לפנים של היום? ושם נעצו בפניהם מבט שמח?

בידובנה הובסה גם האתיקה של 'הפנים'.

אמנם תביעתן של הפנים "לא תרצח" אינה בהכרח מונעת רצח. גם לוינס ידע זאת:

אמת, רצח הוא מעשה בכל יום. אפשר להרוג את האחר. התביעה האתית אינה בבחינת הכרח אונטולוגי. אין בכוחו של האיסור על רצח לעשות אותו בלתי אפשרי.⁷

אך היות שהפנים אוסרות את הרצח באופן מיוחד, או אולי מדגישות את משמעותו השלילית, הרי שרצח למרות הפנים הוא מעשה רע באופן מיוחד.

מחיקת הפנים

בשעת מלחמה אין רואים פנים. בצבא נלחמים חיילים בחיילים. האנונימיות שולטת. יש רק שני צבעי מדים. פגזים, כדורים, פצצות ושאר מרעין בישין המשמשים בשדה הקרב, אינם מחפשים פנים, אלא גופים – גופים של חיילים, אזרחים של מדינה.

בשיעור 17 קראנו את הרהוריו של קצטניק על אודות קצין האס.אס. האחראי על אבטחת המשאית השולחת יהודים לתאי הגזים. "הוא איננו יודע מי אני, לכן אי אפשר לומר שהוא שונא אותי". עובדה זו איננה הופכת את הנאצי לזכאי; מי שהורג אדם, אפילו אחד, הוא רוצח, בין אם הכירו היטב ובין אם לא פגש בו מעולם; אך היא מסבירה כיצד יכול הנאצי להיות אדיש כל כך לפשע שהוא עושה. הוא יודע שיש איסור לרצוח. אך איסור זה אינו קשור כלל לפנים, כלומר: אינו קשור לבני אדם קונקרטיים. זהו צו מוסרי מופשט. אם התעמולה הנאצית הצליחה לשכנע את הקצין הבודד שהאיסור "לא תרצח" אינו חל על היהודים, הרי שאין כל בעיה להרוג אותם. אולי אפילו חשוב ונכון לעשות כן.

הנאצים עשו מאמץ עצום, אידאולוגי ומעשי, להפוך את היהודים ליצורים חסרי פנים. הקריקטורות האנטישמיות יצרו סטראוטיפי יהודי, שהניח את היהודים כולם בתוך הקשר כללי, כלומר: אין עוד פנים מסוימות וייחודיות של יהודי, אלא אותן פנים כלליות, נכלוליות ואכזריות של תת-אדם וכו'. וכמובן, בפועל נעשה כל מה שאפשר כדי להפוך המוני יחידים, בעלי פנים, למספרים, לכוח עבודה או לכמויות בשר, פרטים בעדר המובל להריגה. שני המהלכים, האידאולוגי והמעשי, הקלו מאוד על הסרת המחסומים המוסריים אצל מבצעי ההרג מבין הנאצים. גרמנים הרי הכירו יהודים, וכמעט כל גרמני הכיר לפחות יהודי אחד מקרוב – בפניו. היכרות זו יצרה ניגוד בין הדימוי הסטראוטיפי שייצרה התעמולה הנאצית, דימוי שביטל את הפנים, ובין ההיכרות הממשית, שהדגישה, מדרך הטבע, את הפנים, ויצרה קשיים רגשיים ואפילו מוסריים.

ביטוי מופתי ואכזרי לבעייתיות זו נמצא בנאומו של הימלר בפני קציני אס.אס.:

אני רוצה, בגילוי לב מלא, להעלות בפניכם פרק קשה מאד. בינינו נשוחח על כך הפעם באופן גלוי ביותר, ולמרות זאת לעולם לא נדבר על כך בפומבי... אני מתכוון עתה לפיני היהודים, להשמדת העם היהודי. זה שייך לאותם הדברים

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דוא"ל: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 20: משא ז'שוב – על הנקמה (חלק א)

וואוול השדודה אשירי שישלם לך את גמולך שגמלת
לנו: (ט) אשירי שיאחז ונפץ את עלליך אל הסלע:

התחושה המעיקה של עומק הגלות, הזיקה בין נהרות בבל של אז ושל עתה והעדויות על ז'שוב, התרכזו לכלל תחושה של עצב מהול בזעם, ושתי ההרגשות התנקזו אל מילותיהם של שני הפסוקים האחרונים במזמור, בהם משמיעים המשוררים בני הגולה תפילה לנקמה – ולא סתם נקמה, אלא נקמה מידה כנגד מידה, נקמה שלא תהא פחותה מן הרעה שנעשתה לנו: "אשירי שיאחז ונפץ את עלליך אל הסלע". אלו מילים קשות ביותר, החוצבות, ללא ספק, מתהומות הכאב והכעס של עולי בבל על שעולל להם, תפילה לנקמה. איני יודע מה היה נעשה היום למי שהיה מביע במילים כאלה את מחשבותיו על הנקמה הראויה למשפחת מחבלים, למשל; אך אלו מילים מתפילות הנצח שלנו, ואין לראותן כמליצה בעלמא. בעקבות מזמור קל"ז התפתח במסגרת אותו מסע פולמוס חריף על 'הנקמה'.

הנקמה – מחשבות ראשוניות

בדברי המבוא לקריאת מזמור קל"ז דיברתי על הכעס – על כך שצריך לכעוס, על כך שהכעס צריך לבוא לידי ביטוי. אמרתי שכשעומדים מול רשע, אזי כבישת הכעס – או גרוע מכך: אדישות – אינן מוסריות.

לאחר סיום הטקס ניגש אליי ידידי מ', אחד המחנכים, ושאל: למה אתה מבלבל את הילדים? האם צריך לכעוס על הקב"ה?! אמרתי לו: לא דיברתי על כעס על הקב"ה, דיברתי על כעס על האויב. והשיב לי: אם כך, לא כעס צריך, אלא נקמה; יש לומר נקמה, ולעשות נקמה.

ומאוחר יותר אמר לכולם: הנקמה היא ערך יהודי. ראה מה שנאמר בתהילים: "אשירי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו. אשירי שיאחז ונפץ את עלליך אל הסלע". כך ראוי להרגיש, ואם אפשר – לעשות. עלינו לקחת דוגמה מדוד מלכנו וממלכי המקרא.

אחד ממלווי המשלחת, ע', מעמיד אותו במקום. הוא טוען כלפיו שהתנ"ך אינו מייצג אידאל מוסרי, אלא רק שלב מוסרי, בסיס שיש להתעלות מעליו. הנקמה היא תגובה מוסרית בוסרית, שטרם הבשילה, ועלינו לפתח ולעדן את התגובה המוסרית – בדומה, למשל, ליחס לסוגיות העבדים כפי שביאר אותו הראי"ה קוק (איגרות הראי"ה, איגרת פט).

הוויכוח התלהט. כרגיל במעין אלה, הוא מאבד את חוט השדרה שלו, ומועלות טענות ודוגמות שאינן ממין העניין: מרגמות בשדרות, סלאח שחאדה, שתי אצבעות מצידון, הגנה עצמית, פגיעה בחפים מפשע, ענישה קולקטיבית, פעולות תגמול וכך הלאה.

ועוד כרגיל במעין אלה, הפך הוויכוח גם טעון ואישי, והדברים לא היו יכולים להתברר. החלטתי אפוא לשתוק,

פתיחה

לא הרחק מקרקוב יש יער.

כמו בכל מקום בפולין. יער לא גדול.

וליער קרחת. לא גדולה. אפילו קטנה.

ובקרחת מצבות. קטנות, ממש קטנות.

ולידן סימון, ממש זעיר, של בורות, כינוי נקי בשפת השואה ל'קברי אחים'. הבורות – לא גדולים. ובפנים – כמה אלפי יהודים בודדים. לא רבים, יחסית, לא רבים.

עדים מספרים, שהרוצחים ישבו על קצה הבור, אוכלים ושותים, שיכורים,

וכשהגיעו יהודים ירו בהם, אפילו בלי לקום.

גם כשהגיעו ילדים. לא גדולים. קטנים. ממש קטנים.

פרטים היסטוריים

ז'שוב – הלוא היא רישה, מרכז יהודי מפורסם בעל מסורת מפוארת. בז'שוב הקימו הנאצים גטו וריכוז בו יהודים רבים מעיירות הסביבה. חלקם נשלח, כרבים אחרים מבין יהודי גליציה המערבית, לתאי הגזים בבלז'ץ. מיעוטם נשלח – איני יודע למה – ליער גלוגוב, שכיוון שהפך קבר ליהודי ז'שוב, קיבל גם את שמו של המקום ומכונה "יער ז'שוב".

לז'שוב הגענו מקרקוב, בירת פולין העתיקה ומרכז החיים של יהודי פולין, ובפרט של יהודי גליציה. בקרקוב שכן מרכז השלטון הנאצי, ה"גנרל גוברנמנט", שהוקם על ידי המושל הנאצי של פולין, הנס פרנק, במקום בו היה מרכז המלוכה הפולני – ה"נאוול" (במלרע). הוואוול יושב על שפת נהר מרשים, ולא הרחק ממנו נמצא רובע קז'ימיש המפואר, שבו ובסמיכותו בנויים בתי הכנסת המפוארים של קרקוב, ובית העלמין בו טמונים גדולי ישראל כרמ"א, הב"ח ואחרים.

עת פסעתי בקרקוב ליד הוואוול שעל הנהר, עלו בדעתי פסוקי הידועים של מזמור קל"ז: "על נהרות בבל שם ישבנו גם בְּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן". כשהגענו לז'שוב ושמענו על הזוועות שנעשו שם, הצטרפה תמונת הוואוול אל פרק התהילים, וקראתי אותו בטקס שנערך שם, אך את המילה "בבל" הטעמתי במלעיל ובב' רפויה, באופן שיישמע כמו "וואוול" בהגייה הפולנית:

(א) על נהרות וואוול שם ישבנו גם בְּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן: (ב) על עֲרֵבִים בְּתוֹכָהּ תִּלְיֵנוּ כְּנֻרֹתֵינוּ: (ג) כִּי שָׁמָּה שָׁבִינוּ שׁוֹבֵינוּ דְּבָרֵי שִׁיר וְתוֹלְלֵינוּ שְׁמִחָה שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן: (ד) אֵיךְ נָשִׁיר אֶת שִׁיר ה' עַל אֲדָמַת נָכַר: (ה) אִם אֶשְׁכַּח יְרוּשָׁלַם תִּשְׁכַּח יְמִינִי: (ו) תִּדְבֹּק לְשׁוֹנִי לִחְכִּי אִם לֹא אֶזְכְּרֶי אִם לֹא אֶעֱלֶה אֶת יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שְׂמִי: (ז) זָכַר ה' לְבִגְדֵי אֲדָם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלַם הָאֲמָרִים עָרוֹ עָרוֹ עַד הִסּוֹד בָּהּ: (ח) בֵּית

וכאן בדיוק טמונה הבעיה: מאחר שמקורה של הנקמה אינו קשור כלל במשפט, עשויה היא לפגוע גם במי שאינו ראוי לנקמה – אם מפני שפגיעתו לא הייתה מכוונת, אם מפני שהוא חף מפשע אך איתרע מזלו והוא שכנו או קרובו של הפוגע, ואם מכל סיבה אחרת. במישור הסובייקטיבי כל זה אינו משנה, אך במישור האובייקטיבי יכולה הנקמה להתממש רק במשפט. אכן, התורה משתמשת בשורש נק"ם גם לתיאור פעולה משפטית – נאמר על ההורג עבד "נָקַם נֶפֶשׁוֹ" (שמות כ"א, כ). השורש נק"ם מבטא כאן הנהגת מידה כנגד מידה, כלומר: הפגיעה בהורג היא גמול ישיר על מעשהו. נמצא, שלכאורה אין הנקמה לגיטימית אלא אם היא מתאימה למשפט, כלומר: שהנפגע ראוי למה שעושה לו הנוקם.

אלא שמסקנה זו מעוררת שתי בעיות. הבעיה האחת היא מושגית: הגבלת הנקמה לחלוטין על ידי המשפט מיתרת לכאורה את עצם מושג הנקמה, שהרי אם כן הדברים – מה אכפת לך מה מניע את הפוגע? אם במשפט הוא עושה, הרי מעשהו ראוי, ויהא הוא נוקם או שליח בית דין; ואם שלא במשפט הוא עושה – הרי נקמתו עוון ופשע היא.

הבעיה השנייה היא בעיה מהותית: פעמים הרבה שההגבלה המשפטית יוצרת מצבים בהם אין הנוקם יכול לעשות דבר, או, למצער, אין הוא יכול לנהוג באופן התואם את מידת הפגיעה בו. אם, למשל, ייפגעו יחד עם הפוגע אנשים חפים מפשע המצויים בסביבתו, הרי אין הנוקם יכול לעשות דבר, ונמצאת מידת הנקמה לוקה, ועמה – אף המשפט! הבעיה בולטת עוד יותר כאשר מדובר בפגיעה של עם בעם, כמו במציאות בה עסקינן. העם הגרמני רצח בעם היהודי, וכעת חש העם היהודי בצדק, כי הוא רוצה לנקום בעם הגרמני, כשם שרצו גולי בבל לנקום בבבלים. אך האם מתירה מידת המשפט הרג של עם כנקמה ללא הבחן? האם העובדה שהגרמנים הגדירו את משימתם כהשמדת עם על ידי עם אחר, מתירה, לשם הנקמה, להגדיר את המשימה ההפוכה? כלום יעלה על הדעת שהתחושה הנפשית שהיא מקור הרצון בנקמה נותנת לגיטימציה לכל אופן של נקמה? אמנם ניתן לעתים להצדיק פגיעה קולקטיבית בציבור משיקולים של הגנה עצמית, במיוחד בעת מלחמה, אך ספק אם יש ברצון בנקמה כדי לבסס הצדקה שכזו.

זו בדיוק הסיבה שהנקמה נותרת משאלת לב מוצדקת, תפילה ראויה, אך איננה הופכת לאידאולוגיה או לתכנית פעולה. באמרנו "אֲשֶׁרִי שְׂיֵאחֲזוּ וְנִפְּץ אֶת עֲלֵלָיוּךְ אֶל הַסֵּלַע" אנו מבטאים הרגשה בריאה וטבעית כלפי בני הרוצחים ימ"ש, אשר רצחו את ילדינו אנו, אך ברכה או ייחול אלו הם הגבול אליו יכולים להגיע רגשות הנקם. אם אכן יאחזו וינפץ ראשי עוללים אל הסלע, יחטא למידת המשפט, ואז עלול הנוקם הצודק להפוך עצמו לרוצח.

נקמת ה'

אנו מתארים את ה' כא-ל-נקמות: "א-ל-נְקָמוֹת ה', א-ל-נְקָמוֹת הוֹפִיעַ" (תהילים צ"ד, א). ורגילים לומר: ה' הוא הנוקם; לבני אדם אסור לנקום.

ולסדור את הדברים באופן מדויק: לחלץ את הנקמה מהסביבה המושגית הטעונה והרחבה שלה, ולחשוב רק עליה – אם טוב ואם רע. את עיקרי הדברים שכתבתי ושואמתי ביום המחרת, אביא להלן בפניכם.

מהי נקמה? מבט ראשון

מבחינה אטימולוגית, קשור הנקם בשורש ק"ם, אלא שנוספה לו נ' בתחילתו – ולא בכדי. הנוקם מבקש נקמה מפני שמישהו פגע בו, הזיק לו, רמס את כבודו ואת עצמיותו. הנקמה היא מעשה של קימום עצמי של האישיות, שמטרתו להשיב את העצמי הנרמס למקומו – להקים אותו. הנ', הלוא היא הנ' הנפולה, אותה נ' של "נָפְלָה לֹא תוֹסִיף קוֹם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל" (עמוס ה', ב), החסרה במזמור "תהלה לדוד" (תהילים קמ"ה), אך דוד חזר וסמכה ברוח הקודש באמרן "סוֹמֵךְ ה' לְכָל הַנְּפִלִים" (שם, יד) (ראה ברכות ד ע"ב). הנוקם מקווה לזקוף את קומתו בהשבת כבודו, ביטחונו העצמי, ויותר מכול – מקומו במציאות – על ידי הגמול שיעשה במי שפגע בו. בכך דומה הנקמה לשיקום, הקשור אף הוא בקימה. אך בעוד שהשיקום הוא בין האדם או הגוף המשקם לבין עצמו, הרי הקימום שבנקמה, המצרף את הנ' של הנפילה עם הקימה שבעקבותיה ומחזיר לה את כבודה, נעשה על ידי השבת הגמול למי שגרם לנפילה.

נקמה איננה קשורה להגנה עצמית, אף אין היא אסטרטגיה של הרתעה. היא גם איננה פעולה מהפעולות המלחמתיות או הטקטיות האחרות שיש להן תכלית מסוימת: כיבוש שטח, תפיסת עמדות וכו'. רצון הנקמה צומח מאותה תחושה טבעית ובריאה של יחיד או של עם שהוא רוצה להיות, שהוא רוצה מציאות, ושמישהו פגע בו – וממילא גם ברצונו זה. כמובן, יש פגיעה קטנה ויש גדולה, ולא כל נקמה נובעת מנפילה מוחלטת של האישיות, אך זהו השורש. לעתים נראה שהנקמה מיועדת להשיב את הכבוד האבוד. אפשר שכן הוא, אך מבחינה מסוימת, כבודו היסודי של אדם או של עם אינו סרח עודף של עצמיותו, כי אם האופן בו הוא מצליח להיות כלפי חוץ.

הנקמה איננה, אם כך, פעולה שיש לה תכלית מסוימת במישור האובייקטיבי, אלא היא בעיקר תנועה פנימית של האישיות המופנית כלפי חוץ. לפיכך אין היא נעשית, על פי רוב, מתוך חשבון מדוקדק, ופעמים הרבה היא ספונטנית; וגם כשהיא מתוכננת, אין זה מצד תוצאותיה כלפי גורמים חיצוניים אחרים, אלא בעיקר כדי שהנוקם יוכל להגשים את נקמתו הראויה כפי שהוא רואה אותה.

מהי נקמה? מבט שני

אמנם אם הנוקם הוא אדם בעל מוסר, הוא ישאל את עצמו לא רק כיצד משפיעה הנקמה עליו, אלא גם מה תוצאותיה כלפי אנשים אחרים. מבחינה מוסרית, לא ניתן להצדיק את הנקמה רק מכוח הצורך לשקם את 'האני'. דווקא כיוון שהנקמה היא מעשה היוצא מ'האני' הפוגע כדי לפגוע במישהו אחר, היא זקוקה גם להצדקה חיצונית. הטבעיות והבריאות שהיא מבטאת מבחינת אישיותו של הנוקם, צריכות זיכוכ של מידת המשפט.

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *

 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *

אלא שמילות תהילים אלו אינן רק שבח או תיאור של ה' –
 הן תפילה, הבעת משאלה שכך יקרה. אנו פונים לה'
 ומבקשים ממנו: "הַנְּשֵׂא שִׁפְט הָאָרֶץ, הַשֵּׁב גְּמוּל עַל גְּאִים"
 (שם, ב). ומתפללים ואומרים: "יִדְּעַ בְּגוֹיִם לְעִינֵינוּ נִקְמַת דָּם
 עֲבָדֶיךָ הַשֹּׁפָדִים" (שם ע"ט, י). המילים אינן מותרות מקום
 לספק: הנקמה היא רצוננו העמוק; אנו מלאי זעם, פגועים,
 ורוצים לנקום. איננו מתכחשים לרגש הנקמה, אנו מבינים
 את בריאותו וחיוניותו. אדם שאיננו רוצה לנקום – יש דבר
 מה פגום באינסטינקט הבריא של הקיום שלו. ואם הנקמה
 באה על מעשה רשע שנעשה, אזי הוויתור הקליל עליה אינו
 אלא חולשה מוסרית. אלא שאנו יודעים כי רק שופט כל
 הארץ יכול לנקום במשפט. אדם יכול בקושי לעשות משפט
 ברוצח או בפושע אחר. רק מפני שיש לבית דין הורמא מן
 התורה לדון, דינם לגיטימי; ולמרות זאת, נמנעו חכמינו
 מלדון דין מוות בדיני נפשות, ועל פי עדותם של גדולי
 התנאים, הוציאו אדם להורג פחות מפעם בשבע שנים,
 ולדעה אחרת – פחות מאחת לשבעים שנה (מכות פ"א מ"י). "כִּי
 הַמִּשְׁפָּט לֹא-לֵהִים הוּא" (דברים א', יז); ואם משפט כך, נקמה –
 על אחת כמה וכמה. עצם הרצון לנקום מעיד על בריאות
 הגוף ובריאות הנפש, הפרטית והלאומית, אך הוא בא לידי
 ביטוי בתפילה, המגלה את הרצון בדרך של עידון
 (סובלימציה), ובאופן שאין הרוצה בנקמה יכול לממשה
 הלכה למעשה.

כגולי בבל, שהתפללו וייחלו לנקמה בגויים שעינום והרגו
 בהם, כן גם אנו. אין אלו מילים מביישות או בלתי-
 מוסריות; הרגשה בריאה היא התחושה, שרוצחי ילדינו
 אינם ראויים להביא ילדים לעולם. אך חלילה לנו להפוך
 הרגשה למעשה, שמא תלקה מידת הדין.

כִּי דָם עֲבָדֶיךָ יָקוּם

בסוף שירת האזינו אומרת התורה דברים מפורשים על
 הנקמה. ה' מתגלה ואומר: אני אני הוא; בידי חיים ובידי
 מוות, בידי מחלה ורפואה. מי שבידו נפש כל חי ורוח כל
 בשר איש, יכול לעשות נקמה בגויים ותוכחות בלאומים.
 ועל היות א-לוהי ישראל א-ל נקמה אשר דינו דין אמת,
 עתידים כל הגויים לשבח ולרנן:

יָאוּ עֲתָה כִּי אָנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱ-לֹהִים עִמָּדִי אָנִי
 אֲמִית וְאֲחִיָּה מְחַצֵּתִי וְאֲנִי אֲרַפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל. כִּי
 אֲשָׂא אֶל שָׁמַיִם יָדִי וְאֲמַרְתִּי חִי אֲנֹכִי לְעֹלָם. אִם
 שְׁנוֹתֵי בָרֶק חֲרָבִי וְתַאֲחִז בְּמִשְׁפָּט יָדִי אֲשִׁיב נֶקֶם
 לְצָרִי וְלִמְשַׁנְאִי אֲשַׁלֵּם. אֲשַׁכִּיר חֲצִי מִדָּם וְחֲרָבִי
 תֹאכַל בָּשָׂר מִדָּם חָלָל וְשִׁבְיָה מֵרֹאשׁ פְּרָעוֹת אוֹיֵב.
 הֲרִנֵּנוּ גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דָם עֲבָדֶיךָ יָקוּם וְנֶקֶם יֵשִׁיב לְצָרֵינוּ
 וְכִפֹּר אֲדַמְתּוּ עִמּוֹ (דברים ל"ב, לט-מג).

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נביט בע"ה על סוגיית הנקמה מזווית שונה,
 ספרותית: נעיין בשירתו של אורי צבי גרינברג, ומתוך כך
 נוסיף דברים שלא הספקנו לאמרם בשיעור זה.

שיעור 21: על הנקמה (חלק ב) – "הקבר ביער" – גואל הדם בא לנקום

ובעת שהרגנו לכולם אמרנו:
ולמה צלבתם אתם את ישענו
שם בעירכם ירושלים היהודית?

לפי תחושתו של הגוי, היהודים שייכים לעבר, עניינם בעולם תם, ונראה שהוא משוחרר ממועקה נפשית. בעולם ללא יהודים – גם המצפון אינו צריך לעבוד, וגם פחד אין:

לילה בלי יהודים בעולם
תענוג י-ה אדיר בלבנו ששון.
אחר כך עלה עשב דשן למרעה שם,
אחר כך ירד שלג עבה... והכול.
לא נשאר אחריהם גואל דם שיבוא.

איוון בן סטפן חי, אם כן, בעולם חופשי מיהודים, ממצפון ומפחד. האומנם? הפרק השלישי משנה את התמונה לגמרי. ראשיתו בתמונת איוון בן סטפן היושב על מקום קבר יהודי, ומשיח את לבו בפני אלוהונו שלו:

יזוניו הטוב, הנחמד בשופטים
לפניך אפשר לספר את הסוד:
שרצחתי ז'ידון... נו ואינך משים
עניבת התלייה לצוואר של איוון..
אבל הז'ידון חי ובא בחלום...
ולא טוב לאיוון, אלוהונו שלי!

בהמשך השיר בא תיאור ישיר ובוטה של מעשה הרצח שרצח איוון בן סטפן את אחד מיהודי העיירה שפגשו ביער. באולורו רצחו. והרצח הזה אינו מרפה ממנו. לפי תודעתו של איוון, הא-ל אינו שם עניבת התלייה לצווארו: לדעתו, הא-ל הנוצרי אינו כועס עליו, ואפילו שמח בו. אך במקום נקיפות המצפון הדתיות, שאותן אין אמונתו מסבה לו, יש לו מועקה שונה, קשה: "הז'ידון חי ובא בחלום", ותמונתו ברגעיו האחרונים אינה מרפה ממנו: "זה זועק בקולו זה בכי ואומר: 'חנני ותנני לילך... אדם טוב! ירא א-ל ורחם!'".

בהמשך שיחו של איוון אל אלוהיו אנו נודעים למקור המועקה שלו – לתחושה שהוא נרדף על ידי היהודי שרצח. רגע לפני מותו ביקש היהודי הימנו ואמר:

בידיך אני.. א-להים
מן הסתם רוצה כך.. בידיך אני,
רק תנני ואני אספר מעשייה,
אחר כך תהרגני, איוון בן סטפן.

ובהמשך מספר איוון את המעשייה, הרודפת אותו ושולחת אותו, במעין מעשה כישוף, לשבת על קברו של היהודי. והמעשייה, דומה היא להפליא למציאות. רוכל יהודי, ביער,

בשנת תש"ה, כשקברי אחינו בני ישראל באירופה עודם פתוחים ומדממים, כתב המשורר אורי צבי גרינברג את השיר "הקבר ביער". זהו שיר ארוך, הבנוי מארבעה פרקים המגוללים סיפור אחד, שבמרכזו גוי בשם איוון בן סטפן, הרוצח יהודי ביער, ובסופו – המפגש עם בנו של אותו יהודי. זהו שיר נקמה; כל עניינו נקמה. מאחר שבשיעור הקודם דנו בסוגיית הנקמה, סברתי כי שירו של אצ"ג, בעוצם כתיבתו והרגשותיו, יוכל להוות בסיס טוב לדיון ולמחשבה נוספת על מה שכבר נאמר.¹

שלושת פרקי השיר הראשונים

שני פרקי השיר הראשונים מתארים את הריגת היהודים בכפר חילצ'יץ' על ידי הגרמנים, ואת שביעות רצונו ושמחתו של הגוי איוון בן סטפן על הסתלקותם של היהודים מכפרו ומהעולם. השיר מבליט הן את הקרבה שהייתה בין הגויים ליהודים קודם הירצחם, הן את עומק השנאה והקנאה הכבושה שרחשה מתחת לפני השטח, ואשר התגלתה במלוא עוצה כשהגיעו הגרמנים.

שמחתו של הגוי על הריגת היהודים מעורבת מאותה קנאה בסיסית שיש לגוי ביהודי, מגסות רוח איכרית פרימיטיבית, משמחה על הביזה בה זכו הגויים ומן האמונה הנוצרית:

תענוג י-ה – אדיר! אין יותר יהודים
במקומנו. אנוכי איוון בן סטפן
הייתי אצלם גוי-שבת-מילדות...
היום הם אינם
הם בבור וחסל... הפמוטים – פמוטי
בחדרם אני גר עם שלי...
נו, נודה לכריסטוס המטיב עם נוצריו,
כי בא זה היום שקיוונו אליו...
כי פגורים היהודים שכסיתים בבור...
אני איוון בן סטפן בבית כנסת עומד:
זה אני זה שלי והכול זה שלי!
ועוד ירח עד חג לידתך י-ה – אדיר!

הפרק השני מתאר את השלמות והביטחון שחש אותו איוון בעולם ללא יהודים – "טוב בעולם שאין בו יהודים" – ואת ההרגשה שהנה, סוף סוף בא הקץ על רוצחי ישו:

אלוהונו – יזוניו! את כולם הרגנו

1 את השיר הזה הקריא נחום זלצר, איש אבני איתן, מורה ותיק ומוציא משלחות לפולין, על אנדרטת היהודים נרצחי ידוובנה, עליה כתבנו לפני שני שיעורים, וממנו למדתי אותו. לשיר ראה: אורי צבי גרינברג, רחובות הנהר, עמ' שז-שעב.

להרוג, לא רק את הזיכרון המנקר אי אפשר להשמיד – אלא גם את היהודים עצמם.

הפרק הרביעי: גואל הדם בא למקום

שלושת פרקי השיר הראשונים נאמרים מנקודת המבט של הגוי הרוצח: איוון בן סטפן. הפרק הרביעי והאחרון נאמר מנקודת מבטו של בן הנרצח, החוזר לביתו שנשדד ולקבר אביו. כפי שתוכלו לשים לב כשתקראו אותו, התיאור אינו תיאור של הווה, אלא הבן מדמיין את שיתרחש כשיגיע לכפר ויפגש עם רוצח אביו. אצ"ג בחר שלא לתאר את המתרחש משם והלאה כאילו אירע כבר, אלא כמשאלת לבו הדמיונית של הבן. ולמרות זאת, התיאור הוא ריאלי מאוד, ועם התארכו שוכח הקורא שרק את מחשבות לבו של הבן הוא זוכה לשמוע, ולא את המציאות.

בפרק זה עולה הסוגיה העקרונית שבגינה אנו דנים בשיר, ועל כן אביאנו לפניכם במלואו, ולאחר קריאתו ננסה לפרש אותו ולדון במשמעותו:

כה הרבה מאוד שלג לבן אל הכפר
כה הרבה מאוד סהר נוהר אל הכפר
כפר רוצח אבי...
הנחל בדרך קפוא ומכוסה
וסימן לו: שדרת ערבוב ואגמון.
עוד כמה פרסאות לביליקמין.. לבי!
לב בחור יהודי פרטיזן גואל דם:
דרוך עז! שא דכיך! גדותי אל תעבור!
עד אבוא בית ערשי, בית אבי ואמי
שאינם.. שישנם תחת שלג: שלדים:
שבורי-בקדקוד-וצלעות מקת גוי.
אני אשק במשקוף: באשר אין מזוזה
ועין-ש-די שלה כעינה של יונה;
ואדפק על הדלת הלילה.. ואשר
יפתח לי – זה גוי שירש בית אבי.
אני במדי גרמן: יברכני הגוי
בקידה וחיוך על פנים חנפות.
אראנו היטב: זה רוצח אבי –
ואבליג; ופניו באגרוף לא אמחץ;
כי טעם סיום הפגישה הלילית
הולך בחדווה מתוקה: גל בגוף.
אבליג ואניח אגרוף על שפתי
לסימן: שתיקה! וארמז לו: לילך!
הוא ילך ביראת הכבוד לצדי:
כי איננו יודע אל אן הוא הולך..
והכפור חורק שן בלכתנו בליל.
כה נלך שתוקים, כה נצא את העיר,
כה נבוא אל היער – ושמ המשפט:

בראשית אמר: סטופ! אגמגם גרמנית:
מה שמך? דו נאמה מיר זגן, פרפלוחט!

בערב שבת, בימים בהם עוד היה הקיסר שולט ודין היה בארץ, נתקל ברוצח גוי השולף אולרו להרגו. והיהודי, רק וידוי הוא מבקש לומר. והגוי מסכים. והיהודי מתוודה ובוכה, מתוודה ובוכה, וגשם מתחיל לרדת, והכפרי הגוי מתכעס וצועק "סיים", ושוללית נקווית מן הגשם, והבועות מבעבעות בשוללית כעיניים. והיהודי פותח פיו ואומר:

הו ירא א-לוהים, אדם טוב, זה עוון להרוג!
הבועות של הגשם תהיינה עדים
באחת השעות באחד הימים..
יש דין ודיין ומלך ביקום! - -
צחק הכפרי: יהודי מטורף..
בועות הגשם תהיינה עדים?
מן היער תצאנה לכפר לדבר?

והרגו הגוי. אך מאז, כל עת שהגשם ירד, היה שומע את קולו של היהודי הולך הלך ובכה, ובועות מבעבעות והן כעיניים, ולא יכול היה לשאת זאת:

והיה מליט את פניו בכפיו ממורא וממלמל לנפשו..
ופעם מצאו סרדיוט [=משוטרי הקיסר, ת"ג] עובר כפר,
היה גשם שלולית ובועות מבעבעות
ושמע הסרדיוט לכפרי הממלמל:
רחמנה בועות! אל תגדנה עדות (והוא מספר לעצמו
את שעשה).

תפסו הסרדיוט והרגו לאותו גוי. כך סיים היהודי את סיפורו, ואמר לאיוון בן סטפן: "תנני ללכת עירום חי פה ביער". אך איוון לא 'השתכנע' ואמר: "זה היה... היה מלך... והמלך תמיד אכל דג יהודי.. אך בימי המלחמה אין דין ואין דיין. ואיוון מספר: "ועשיתי לו חיק בצוואר – באולר".

ואחרי שהוא מסיים את תפילתו ונפשו חובטת בו, הוא קם, מוחה את רגשות מצפונו ככלב המוחה את שפמו מהמים אחרי שעבר את הנהר (כך דימיו של אצ"ג), ואומר לעצמו:

נו שטויות... הרי טוב לאיוון בן סטפן
ושלי הכול... ואין יהודים. כולם פה... תחת זה!
ואם בחלום יבואני הז'יד להפחיד,
חי אל ואמו, כי בלילה אקום
ואדליק הפנס ואטול הקרדום,
ואלך אל היער לזה המקום,
ובאתי אוציאהו באמצע הליל,
ושלדו אכתש, לא אחזיר לבורו אף עצם קטנה.
אל הכומר אלך ולו אספר המעשה ואשאל:
אם יוכל בעבורי תחינה להפיל, שאיוון בן סטפן גם
יוכל להרוג
את המת היהודי המופיע בחלום - -

הגוי הפרימיטיבי חושב, שכשם שאפשר להרוג יהודי אחד ואת כל היהודים, כך ניתן להרוג גם את זכר היהודי, את המצפון, את א-לוהי היהודים.

הוא טועה. ודאי שאי אפשר לעשות כן. ואולם, בפרק האחרון של השיר אצ"ג מפתיע. לא רק את המצפון לא ניתן

דו יודה? ניחט יודה? זופורט דו מיר זג!
יצנח זה הגוי לרגלי כפוחלץ
בשלג מוצף הרבה סהר מפחיד:

איך ניקט יודה.. איון בין.. ליב שוב.. וילטף
את מוקי וברכי, כאת רגלי אלוהיו
שמאבן עשוי הוא.
אז אגחן ואביט בעיניו של רוצח
אבי, באור סהר מפחיד ואראה:
בשני אישוניו שתי דמויות: פני אבי.
ואבליג, ואדבר אל איון בשפתו
(הרובץ לרגלי באור סהר מחריד):

- אתה הרגת אבי. אנת איון בן סטפן.
אני בנו של אבי, לא גרמן, אני ז'יד.
אני באתי למצוא את קברו של אבי.
קום, איון, והראה את הקבר לבנו - -

לא יקום זה איון-בן-סטפן-גוי-הדור.
אחזו מר המוות הקר.. יהודי!
כה יזחל על גחון בפיתול הכנעה
זה איון-בן-סטפן-איך-ניקט-יודה-ליב-שוב..
זחול כה בשלג סוהר אל היער..
כחיית הבר, זה איון בן סטפן.
עדי יעצור בזחילה לפני בשלגים
ויראה בידו הטרפה המקום..
דומייה. שלג ויער וסהר.

אני:

- שלום עליך אבי הקדוש
אני בנך בכורך באתי הלום
לגאול דמך במקום!

דומייה. קול אבי במקום:
- מטרף בני עלית!

איון:

זה קולו של הז'יד שרצחתי!
ואין שלולית ואין בועות מבעבעות.
אלהוני-יזוניו הטוב, רחם!

קול אבי:

אכן יש א-לוהים.. השאיר גואל דם.
חרון בני חי.. ברוך אפו כי עז!
בטרם הרגני זה איון בן סטפן
סיפרתי לו מעשייה על גשם ובועות..
לא חמל עליי.. התחננתי מאוד:
ירא א-לוהים, אדם! תנני לילך עירום-חי!

אני לאבי:
אני בנך-בכורך השופט בליל זה.
בשם הצער שבי, בשם הזעם, אבי!

אני לאיון:
כיצד היה הדבר? למה הרגת את אבי? מה סיפר לך
אבי הקדוש?
דבר, זרם-כלבים!
איון על כרעיו בשלג מספר..

אני לאיון:
איך עשית לאבי?

איון:
באולר.. אדם טוב!

אני לאיון:
הב את אולרך, איון!

איון מוציא אולרו.
אולר רוצח אבי בידי.

אני לאבי:
אבי הקדוש ביער הנכרי בשלג,
בשם הצער שבי, בשם הזעם, בשם א-לוהי הנקמה
אני בנך-בכורך בא ממרחק בשלג ברוב סהר
לגאול את דמך.

אני שופט מצווה: ברך בקול רם בשם ומלכות
פה ביער הנכרי בשלג ברב סהר:
- ברוך אתה יי א-לוהינו מלך העולם
אשר קידשנו במצוותיו וציוונו דם תחת דם
נפש תחת נפש

אני מברך ואבי עונה לי בקול.
דומייה. הרבה מאוד שלג וסהר - -

קול אבי:

- מטרף בני עלית
ברוך אפך כי עז

אני עומד ואומר קדיש יתום:
- יתגדל ויתקדש שמה רבא
בעלמא די הוא עתיד לאתחדתא
ולאחייאה מתיא ולאסקא יתהון
לחיי עלמא
ולמבנא קרתא די-ירושלם
ולשכללא היכלה בגווה
ולמעקד פלחנא נכראה מן ארעא

ולאתבא פלחנא די-שמיא לאתרה²
וימליך קודשא בריך הוא במלכותה ויקרה

יער ושלג וסהר.. אני לאבי:

שלום עליך אבי הקדוש, נוחה בשלום.

אני הולך לדרכי

מכל הדרכים אני הולך ירושלימה

לטעת שורק בתוך כרמי

אני ההמשך לך בישראל

ברכתך אתי זעמי אתי וכוחי אתי

עיניים שראו גויים ומגור למדו דעת:

לא קידוש השם – כי אם מלחמת השם

קודש ישראל – בירושלים לגבורות

אמן.

פרקו האחרון של השיר מעלה על נס את הנקמה, כדברי אצ"ג: בשם הצער, בשם הזעם, בשם א-לוהי הנקמה. אך קודם לאידאולוגיה ולפסיכולוגיה של הברכה הנוקם, עלינו להתבונן בתפקידה של הנקמה מתוך מהלך השיר כולו. עזבנו את איוון בן סטפן בסוף הפרק השלישי, כשדמותו של האב אינה מרפה ממנו בחלומו, אך הוא מאמין שאם יפורר את עצמותיו בקברו, ואם יבקש מהכומר, יוכל להרוג גם את הדמות המטפיזית המעיקה על מצפונו. היש תוקף לאיום היהודי על המצפון? האם לבועות המבעבעות יש ממשות? האומנם יש צדק בעולמו של הקב"ה?

הופעתו של הברכה לגאול את דם אביו מלמדת שיש צדק, והוא ממשי יותר ממה שיכול הגוי להעלות על דעתו. לא רק רוחו של האב רודפת אותו, אלא גם ממשותו של הברכה המצפון יוכל להפוך לכוח מוסרי בעולם, רק אם יממש משהו את איומו. מנקודת הראות של השיר כולו, גאולת הדם איננה רק אינטרס של הזעם והצער של הנוקם, אלא חיוב של המצפון המוסרי גופו. במעשייה שסיפר האב לאיוון קודם הירצחו, היה הסרדיוט של הקיסר האחראי לצדק. אך קיסר אין – השלטון האנושי הושחת לגמרי, והוא עצמו רוצח. גם הקב"ה אינו מופיע בעצמו להעניש את הרוצח; הוא מותיר את בנו של הרוצח, את השריד היהודי, כדי שיגאל הוא את הצדק שנרצח. כדי שיהיה צדק בעולם, מוכרחים סיטי הלילה של הרוצח להתממש. כדי ששקר המחילה הנוצרית יוסר מעל פני האדמה, אסור שהגוי הרוצח יישאר שקט ושאנן.

שירו של אצ"ג מסתיים בהבטחת הברכה לאביו שהוא הולך לירושלים "לטעת שורק בתוך כרמי". הנקמה איננה ניתוב שלילי של כוחות ורגשות לחשבון העבר. המהלך העיקרי הוא מהלך של בנייה וגאולה. אך בני הארץ הנגאלת אינם יכולים להסב מבטם מן העבר. הכוח שיש בידי היהודי הגואל כעת, אליו מצטרף זעמו, הופך לכוח של צדק.

אבל נקמת הברכה לשם אביו איננה רק עשיית צדק באותו גוי, אלא גם מטמורפוזה בדמות היהודי. היהודי החלש והנרדף

2 במהדורה משנת תשי"א: "ולאתבא פלחנא לאתרה".

הופך ליהודי חזק ורודף – לא, חלילה, רודף אכזרי או עושה עוול, אלא רודף צדק, ובהקשר הזה: מבקש נקמה. מבחינה זו מתקן הברכה את דמותו של האב, רעיון שאצ"ג מבטא אותו בדברו, במילות הסיום של השיר, על המעבר מהאתוס של קידוש ה' לאתוס של מלחמת ה'. אתוס קידוש ה' קשור בסיטואציה נפשית והיסטורית של פחד, כניעה וחולשה, סיטואציה שאינה מותירה ליהודי ברירה אלא למות מוות הרואי ולהיות מצפונו של העולם. מלחמת ה' היא זכותו של היהודי ההולך לירושלים, לארצו ולמדינתו, מלחמה שאינה מתחשבת רק בהישרדות או בתועלת, אלא היא מלחמה אידאולוגית – מלחמתו של ה'.

מכאן גם הברכה לבן "ברוך אפך כי עז" – פרפרזה מהופכת על קללתו של יעקב אבינו לשמעון ולוי "אָרוּר אָפֶּךָ כִּי עֵז" (בראשית מ"ט, ז), לאמור: שמעון ולוי, אוחזי הנקמה, ברוכים הם בעת הזאת. אל הברכה החדשה לבן העושה מעשה שמעון ולוי, מצרף השיר את ברכת יהודה "מִצְרָף בְּנֵי עֲלִיָּה" (שם, ט), וכך מצטרפים יהודה, אבי המלוכה, עם אנשי הכוח והנקמה שמעון ולוי, לדמות אחת מפוארת.³ תיאור היהודי הנוקם כפרטיזן והלבשתו במדי גרמני נותנים לו דימוי של כוח. בהקשר העלילתי, המדים הם הסוואה המאפשרת את הנקמה, אך בדימוי השירי הם באים לסמל את העוצמה הגדולה ביותר⁴ – שאינה משרתת עוד את תאוות הרצח הגויית, כי אם את רצון עשיית הצדק של הברכה היהודי.

עד כאן להיבט הכללי של הנקמה. אך מעבר לכך, אין ספק שהנקמה ממלאת בשיר גם צורך פרטי. הברכה מהרהר "כי טעם סיום הפגישה הלילית הולך בחדווה מתוקה: גל בגוף", כלומר: לא רק ערך עליון הוא מגשים, אלא גם ממלא משאלת לב עמוקה שלו, המסבה לו הנאה מרובה. דומני שיש לקרוא זאת על רקע הדברים שכתבנו בשיעור שעבר על הכבוד הנרמס והשיקום העצמי שבנקמה. כל עוד לא נשפך דם הרוצח, נותר דם הנרצח מתגולל בארץ, מבוזה ומושפל: "וְלֹאֲרֹץ לֹא יִכָּפַר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שָׁפַכְהָ" (במדבר ל"ה, לג). את ההשפלה הזאת מרגיש גואל הדם כביזונו שלו, ונקמתו, המכפרת את דם הנרצח, גם משיבה לו, בד בבד, את עצמיותו הרמוסה.

ועדיין עלינו לדייק בקריאת השיר לאור השאלות שהעלינו בשיעור הקודם. הנקמה שלפנינו איננה נקמה פרועה, אלא נקמה במשפט. היא ממוקדת ומדויקת. הברכה נוקם ברוצח אביו באותו מקום ובאותה שיטה. מידת הדין אינה מקופחת לרגע. אמת, אצ"ג אינו מחכה לשופט האוקראיני שיעשה דין – אך כפי שאנו יודעים היטב, גם אין למי לחכות. אמת, אצ"ג אינו מציע סליחה ומחילה, הבלגה או שכחה, ניתוב הכעס לאפיקים אחרים ועוד דרכים כיוצא

3 בשיעור לפרשת וישלח שפרסמתי מעל במה זו טענתי שסיפור דינה עצמו מגלה יחס חיובי למעשה של שמעון ולוי, ורק בדברי יעקב המאוחרים מתבטא שיפוט שלילי (http://www.etzion.org.il/vbm/update_views.php?num=3230&file=vbm/archive/12). המדרש של אצ"ג אינו היפוך כוונת התורה, אלא הדגשה של צד אחד בהתייחסות למעשה הנקמה בשכם.

4 אני, באופן אישי, אינני אוהב את הדימוי של אצ"ג, אך ברי שאין כוונתו כי היהודי יחליף את הגרמני. הלבוש הגרמני יוצר אצל הגוי האוקראיני יחס של כבוד כלפי היהודי, אך במקום הגרמני הרשע עמו שיתף פעולה, הוא מגלה בתוך הבגדים את היהודי הנוקם את נקמת דם אביו.

באלו, מפני שבאין נקמה לוקה הן האישיות הישראלית
החדשה הן מידת הדין; אך עידוד הנקמה איננו סתמי ואיננו
פרוע, וזו עובדה חשובה מאוד.

יותר מכך: בעוד שרצח האב והרצח במעשייה מתוארים
באופן מפורט, נמנע אצ"ג מלתאר את מעשה הנקמה גופו.
אנו משערים שהמעשה אכן נעשה, אך אין לכך אישור
בשיר. רגע השיא בפרק הוא רגע הברכה על הנקמה, ומיד
לאחריה בא הקדיש הגדול שאומר הבן. אך בין הברכה
לקדיש יש רק נקודות, ולא מילים. דומני שאין זה רק איפוק
סגנוני, שהרי אצ"ג לא נהג כך בראשית השיר, ואף לא
במקומות אחרים. היהודי, המייצג את הרגשתו של אצ"ג
עצמו, אינו מעוניין במעשה ההריגה גופו. הרגע לו ציפה
באמת הוא רגע הברכה על קידוש ה', ברכה שיכולה להיות,
מבחינה היפותטית, עוברת לעשייתה. האומנם תעבור
לעשייתה? אפשר – אם הדין מחייב כן – ואפשר שלא.
מנקודת ראותו של הנוקם, תכלית מסעו כבר הושגה
כשבירך על קידוש ה'. הברכה – קרי: הפיכת המסע
למלחמת ה', והידיעה שהנקמה יכולה להתממש – היא
הגשמת המטרה, הן מהבחינה האידאלית הן מהבחינה
הנפשית. מכאן כבר יכול הבן לעבור לאמירת הקדיש הגדול,
השולח אותו לעולם העתיד להתחדש, ואשר בו עתידים
המתים לחיות – למסע של בנייה – לירושלים.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* *
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 22:

משא מרקובה – חסידי אומות העולם

פתיחה

דיברנו השנה רבות על רשעים ועל רשעה – על רשעת הגרמנים, ועל שיתוף הפעולה של עוזריהם האכזריים מאומות העולם: ליטאים, אוקראינים, פולנים, ובמקום שני: הונגרים, צרפתים ואחרים. אך בתוך החושך הגדול היו גם נקודות אור. אמנם היו אלו נקודות בודדות, מרוחקות, שלא יכלו להצדיק את האמרה כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך – שכן החושך בשואה היה סמיך במיוחד, לא-עביר, וקרני אור לא חצו אותו. ובכל זאת, במקום שהיה אור, שם יכלו להרגיש אותו ולזכות ממנו לחיים, לחמימות אנושית, לרפואה. לאורות הבודדים הללו אני רוצה להקדיש את שיעורנו זה.

מדינת ישראל הפכה את שאלת הצדיקים הבודדים לאחד הערכים המרכזיים של זיכרון השואה, ובחרה בכינוי המסורתי "חסידי אומות העולם" כשם המגדיר את יחסו של העם היהודי לאותם בודדים. הענקת התעודה, נטיעת העץ וכל מה שקשור בחסידי אומות העולם, תופסים נתח משמעותי בזיכרון השואה הלאומי שלנו. אני מניח, וכך גם יכול אני להעיד על עצמי, שרבים מכם מכירים סיפורים אישיים של יהודים שניצלו בזכות הנדיבות או אומץ הלב של גוי במקום זה או אחר במלחמה.

ברצוני לחשוב כאן על המשמעות של העלאת מעשי חסידי אומות העולם על נס. אין ספק שאדם שעשה מעשה טוב ראוי להכרת תודה. אך השאלה איננה על היחס של היחיד אל היחיד שגמל עמו טובה, אלא על יחסו המוסרי של עם ישראל לתופעה, ועל המקום שהיא תופסת בזיכרון הקולקטיבי. במרכז הדיון אני מבקש להעמיד שתי שאלות.

ראשית: האם מעשים שהם בגדר חובה אנושית אלמנטרית – כגון הצלת חיים, עזרה לפצוע או האכלת רעב – אכן ראויים לצל"ש ולפרסום? האין אנו מורידים את הרף המוסרי כשאנו משבחים אנשים שלא עשו אלא את המינימום המתחייב מאנושיותם? דוגמה מובהקת לפרובלמטיקה זו היא סיפורו הידוע של אוסקר שינדלר. שינדלר היה חבר המפלגה הנאצית, ובזמן המלחמה עבר לפולין בחיפוש אחר הזדמנויות עסקיות. הוא השתלט על מפעל לייצור אמייל בקרקוב, שהוסב אחר כך לייצור תחמושת. כיוון שראה ביהודים כוח עבודה זול, העסיק אותם. מאוחר יותר, עם התבהרות כוונות הגרמנים ביחס ליהודים, הוא הבין כי היהודים הם יותר מכוח עבודה זול: הם אימהות, אבות וילדים, הנחשפים לאלימות חסרת רחמים. או אז קיבל שינדלר החלטה גורלית, שסיכנה את מעמדו ורכושו: הוא החליט לנסות להציל את עובדיו, ובאמצעות קשריו וכספו אכן הצליח להערים על הנאצים

ולהשתיק אותם. האומנם היה שינדלר צדיק? האם העסקת יהודים במפעל המייצר נשק עבור הצבא הגרמני היא מעשה של חסד? האם הגן שינדלר על היהודים מתוך אלטרואיזם וחסידות, או שמא מתוך אינטרסים אישיים? בסרט ובספר הידועים ההכרעה היא לטובתו, אך יהודים שהכירוהו שם ציירו תמונה שונה. מה האמת, אם יש בכלל אמת אובייקטיבית בהקשר זה, איני יודע, אך סיפורו מדגים היטב את הבעייתיות הטמונה ביחס לחסידי אומות העולם.¹

ושאלה שנייה: האין ההדגשה היתרה של מעשי חסידי אומות העולם יוצרת תמונה מעוותת של המציאות? מההדגשה זו מתקבל הרושם שבאופן כללי יש אנשים טובים ויש אנשים רעים, שהיו צדיקים והיו רשעים. אך האמת המרה היא שהצדיקים היו מתי מעט, יחידים בודדים בתוך המון מרושע, אדיש או פחדן. כלום אין יחסנו לחסידי אומות העולם מטשטש אמת עגומה זו? ושמה אין זה אלא סוג של התרפקות על האשליה שאולי טעינו, ובכל זאת יש גויים שאוהבים יהודים, ולא כל העולם צמא לדמנו, ויש טעם בניסיון לזכות באהבתן של אומות העולם? בקצרה: מה הערך בהפיכת הזיכרון של חסידי אומות העולם לערך?

א. מרקובה – סיפורה של משפחת אולקמה

אחד המקומות בהם נוהגים הנוסעים לפולין לבקר הוא הכפר מרקובה, השוכן בגליציה, מזרחית לעיר זמושץ' ודרומית לעיר לנצוט.² במרקובה אין רואים דבר, מלבד אנדרטה לזכרה של משפחת אולקמה, משפחה פולנית בת תשע נפשות: אב, אם ושבעה ילדים, שהקטן שבהם עוד היה עובר ברחם אמו, בחודש התשיעי להריונה. האנדרטה היא קיר ובו תשעה כוכים, בכל כוך כד, והכדים מסודרים מן הגדול, המייצג את אב המשפחה, ועד לקטן, המסמל את העובר.

בזמן המלחמה התגוררו בכפר כ-2000 פולנים, והסתתרו בו כמה עשרות יהודים, שאיש מהם לא ידע על רעהו. הם הוסתרו בבתי הפולנים, דבר שהיווה סכנת חיים לכל תושבי הבית ולכל היודעים על הסתרת היהודים.

בבית משפחת אולמה הוסתרו משפחת גולדמן בת 5 הנפשות ומשפחת שאל בת 3 הנפשות. משפחת שאל התגוררה לפני המלחמה בלנצוט. עם הכיבוש הגרמני המשיכה המשפחה לגור בביתה, בו הוסתרה על ידי ז'נדרם אוקראיני, אך לאחר מספר חודשים השליך הלה את בני

1 מובן שיש מקרים בהם צדיקותם של האנשים אינה מוטלת כלל בספק, וראו להלן.

2 לנצוט היא היא העיר שעל שמה נתפרסם ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין.

וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמן האומות.

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם (הלכות מלכים פ"ח הלכות י"א).

כאן מפרש הרמב"ם כי גוי המקבל עליו שבע מצוות בני נח ונזהר לעשותן, הוא הקרוי חסיד אומות העולם, וכי משמעותה של הגדרה זו היא שיש לו חלק לעולם הבא. עם זאת, הרמב"ם מציב לכך סייג: שקבלת החיוב תהיה מכוח קבלת סמכותה של תורת ישראל, ולא מהכרע דעתו של אותו גוי. סייג זה הוא משמעותי ביותר, שכן רוב גויי העולם – גם אלה המקיימים שבע מצוות בני נח – אינם עושים זאת, מן הסתם, מאמונתם בתורה, ואם כן, נמצאת הקטגוריה של חסידי אומות העולם כמעט ריקה.

ואכן, הדברים היו קשים בעיני רבים ממפרשי הרמב"ם. ראשית, טענו, הרמב"ם עצמו מדבר בכמה מקומות בהערכה רבה על אנשי המעלה שבין האומות, כאריסטו ותלמידיו, שמתוך חכמתם הגיעו להכרת הא-ל ולחוקים מוסריים, ואף אומר כי הגדולים שבהם התקרבו למעלת הנבואה. הייתכן שגוי כאריסטו, שהרמב"ם העריך והעריך, לא יזכה בהישארות הנפש רק מפני שאיתרע מזלו ונולד ביוון? ובאמת, מ' מנדלסון,⁴ המשכיל היהודי המפורסם, דחה את פשט דברי הרמב"ם מכוח כתביו האחרים, וטען שלפי מושגי הצדק הא-לוהיים, לא ייתכן שהא-ל ימנע באופן שרירותי את האושר הנצחי מגויים, ומכאן שאין הדבר תלוי בהתגלות דווקא. הקטגוריה של חסידי אומות העולם מלמדת אפוא, כי השער לעולם הבא פתוח בפני הכול, אף אם הדרכים לשם שונות הן. שנית, דברים מפורשים של הרמב"ם מוכיחים שהייתה לו תפיסה אחרת בנידון:

ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא יתברך והתקינו נפשם במידות הטובות, ואין בדבר ספק שכל מי שהתקין נפשו בכשרות המידות וכשרות החכמה באמונת הבורא יתברך, בוודאי שהוא מבני העולם הבא... (אגרות הרמב"ם, לייפציג תר"ט, עמ' כד).⁵

לאמתו של דבר, מגופה של ההלכה האמורה עולים ספקות לגבי כוונת הרמב"ם לאשורה. ראשית, יש ספק חמור בדבר הגרסה הנכונה בדברי הרמב"ם. לעיל הבאנו את נוסח הדפוסים: "אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם", אך באחדים מכתבי היד הופיעה בסיום ההלכה הנוסחה: "ואינו

המשפחה מביתם, והם נדדו עד שהגיעו לכפר הסמוך מרקובה, שם הסתירה אותם, כאמור, משפחת אולמה. אלא שהאוקראיני שהשתלט על ביתם בלנצוט שמע, כנראה, שהרוסים מתקרבים לחזית, וחשש שמשפחות יהודיות ירצו לחזור לבתיהן; על כן חיפש אחר בעלי הבית היהודיים, והלשין עליהם לשלטונות האס.אס. בלנצוט.

הגרמנים הגיעו לכפר ב-42.3.44. הם רצחו את היהודים המסתתרים ואת אבי משפחת אולמה, "חזיר פולני שמחביא יהודים"; אחר כך הרגו את אם המשפחה ואת ששת ילדיה, והשליכו אותם, לעיני תושבי הכפר ההמומים, לבור אלו נהגו לזרוק את הפרות המתות של הכפר. למרות המקרה הנורא המשיכו משפחות פולניות אחרות להסתיר את היהודים האחרים שבכפר, ולימים הוכרו כמה מתושבי הכפר כחסידי אומות העולם. האנדרטה נוסדה במלאות 60 שנה לאירוע, ולאחר מכן נקראו שני בתי הספר בכפר ע"ש משפחת אולמה, כלומר: אתוס ההצלה ומסירות הנפש למען היהודים הפך לסמל הכפר.

בחרתי לקרוא לדברים המובאים כאן "משא מרקובה" בגלל הגילוי המיוחד של אנושיות ואומץ לב שגילתה משפחת אולמה, וההחלטה הקהילתית של כפרם להניף בגאון את דגל מעשיהם ולהנציחם.

ב. חסידי אומות העולם במקורות

רבים סבורים ש"חסידי אומות העולם" הנו מושג חז"לי מפורסם ועתיק יומין. לאמתו של דבר, חוקרים הראו כי המונח כמעט לא היה בשימוש לפני הרמב"ם, וגם מאות שנים אחריו הפך למטבע לשון נפוץ רק בספרד, ולא באשכנז.³ מי שהפך אותו למושג מרכזי בתודעה היהודית הוא בלא ספק הרמב"ם. כך כתב הרמב"ם בהלכות תשובה:

...וכן כל הרשעים שעונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להן חלק לעולם הבא, שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו, שנאמר 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ' (ישעיהו ס', כא), ארץ זו משל כלומר ארץ החיים והוא העולם הבא. **וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא**

(הלכות תשובה פ"ג ה"ה).

הרמב"ם לא טרח לבאר מי הם חסידי אומות העולם, והשתמש במושג כאילו הוא ידוע ומוכן. בהגהות מיימוניות פירש שאלו הם המקיימים שבע מצוות בני נח, כלומר: יש הגדרה הלכתית פורמלית לחסידי אומות העולם – עמידתם בכללים המחייבים אותם על פי ההלכה גופה. מקור ביאורו בדבריו המפורשים של הרמב"ם בהלכות מלכים:

וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים.

4 בספרו ירושלים, בתוך: כתבים על היהדות, ירושלים תש"ז, עמ' 181.

5 אף כי י' לוינגר (הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 167-171) ערער על מקורותיהם של חלקים באגירת, נראה שהדברים תואמים בעיקרם את תפיסת הרמב"ם בכללותה.

3 בכתבי פרק זה נעזרתי בערך חסידי אומות העולם באנציקלופדיה תלמודית, ובמחקרים הבאים: מ"צ נהוראי, "חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא", תרביץ סא, ג-ד, תשנ"ב, עמ' 464-487; י' כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 270-277.

מפי הגבורה אנו עושין, ואם עשו כן, הרי הן יירשו העולם הבא כישראל, ואף על פי שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן. אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו, מפי פלוני שמענו, או מדעת עצמן, שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם עבודה זרה, אם עשו כל התורה כולה, אין לוקחין שכרן אלא בעולם הזה (משנת רבי אליעזר פרשה ו עמ' 121).⁸

במקור זה מפורשות כל הבחנותיו של הרמב"ם בהלכות מלכים, ונראה שממנו שאב הרמב"ם את תפיסתו.

נסכם את העולה מכל המקורות עד כאן. עומדות בפנינו שלוש אפשרויות עקרוניות להתייחסות למעמדם של חסידי אומות העולם. הראשונה היא זו של רבי אליעזר, שאינו מכיר כלל במעמד כזה, ושולל מגויים, יהיו אשר יהיו, את הזכות להישארות הנפש ולאפשר הנצח. אין זה דבר של מה בכך. ברי שרבי אליעזר לא חלק על המעמד של גר תושב, אלא שהשקפתו הפוכה מזו שהצגנו קודם לפי פירוש אחד ברמב"ם: גם אם ניתן להקנות זכויות פוליטיות לגויים המקבלים עליהם מצוות, אין לכך מעמד מטפיזי; אזרח לגיטימי ראוי לזכויות אזרח, אך לא לכבוד מהותי. העמדה השנייה היא זו המפרשת את הרמב"ם בהלכות מלכים בצורה דווקנית, ולפי הנוסח "ולא מחכמיהם", כלומר: רק גוי המכיר בעליונותה של תורת ישראל ומקבל שבע מצוות בני נח מכוח צו התורה, יש לו מעמד של "חסיד אומות העולם". העמדה השלישית היא זו העולה מדברי הרמב"ם במקומות אחרים ומפירושים מסוימים לדבריו בהלכות מלכים, והיא שחסידי אומות העולם הוא מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח וגם עומד ברמה מוסרית גבוהה, ללא קשר למקור הנורמטיבי של קבלתו; לפי גישה זו, גוי צדיק הוא מי שמעשיו צדיקים, ומידותיו – מידות חסיד.

בפירושו האקטואלי נתבאר המושג "חסידי אומות העולם" לפי הפירוש השלישי בדברי הרמב"ם, והכבוד הניתן לחסידי אומות העולם מבטא את ההערכה למעלה המוסרית הנעלה אליה הגיעו בזכות מעשיהם, גם אם היו נוצרים או אתאיסטים. פירושו של הרא"ה קוק באיגרותיו (איגרת פט) לפסיקת הרמב"ם מחדד עוד יותר את העמדה השלישית:

וחסידי אומות העולם, שכתב הרמב"ם שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם, הנה הגירסא האמיתית היא 'אלא מחכמיהם'. ודעתי נוטה, שכוונת הרמב"ם היא שמעלת 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה ירודה מאד, אף על פי שהיא גם כן טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים ועמי הארץ שבישראל זוכין לה היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה, והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה של חסידי אומות העולם דווקא, שלא גברו במושכלות, כי אם קבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה, על ידי מה שקבלו

מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".⁶ אם כן, לא נתכוון הרמב"ם לומר שאין להם מעלה כלל, אלא שהם שייכים לקטגוריה שונה: חכמים – ולא חסידים. אשר להבדל בין אלו לאלו, בדבר זה נתגלעו מחלוקות רבות, ואין ברור מעלתו של מי גדולה יותר (וראה על כך עוד להלן).

שנית, אף אם אין הגרסה ודאית, ייתכן שלדברי הרמב"ם כשלעצמם כוונה מצומצמת יותר. שלא כבהלכות תשובה, בהלכות מלכים מוזכר המונח "חסידי אומות העולם" בהקשר מוגדר מאוד: מעמדו של גר תושב. ייתכן אפוא שלא בא הרמב"ם אלא לומר, כי מנקודת הראות של הלכות המדינה היהודית צריך הגוי לקבל עליו את חוקת המדינה – קרי: את התורה – כדי שיזכה למעמד האזרחי של חסיד אומות העולם, כלומר, אזרח המדינה היהודית. אך גוי שחי במקום אחר, והיותו חסיד אומות העולם אינו נוגע כלל למעמדו האזרחי, אלא רק לנפשו, באמת אין זה משנה מאיזה טעם הפך חסיד: מסיבה מוסרית/תבונית או מכוח אמונתו בתורת משה.⁷

מה היו מקורותיו של הרמב"ם? האומנם חידש הלכה מדעתו, או שמא נסמך על מקורות קדומים בחז"ל? ויכוח על שאלת מעמדם של גויים צדיקים מצאנו בתוספתא:

ר' אליעזר אומר: כל גוים אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'שְׁבוּ וְרַשְׁעִים לְשֹׂאולָה כָּל גוֹיִם שְׂכָחִי אֶל־הֵם' (תהילים ט', יח); 'שְׁבוּ רַשְׁעִים לְשֹׂאולָה' – אילו רשעי ישראל. אמר לו ר' יהושע: אילו אמר הכתוב 'שְׁבוּ רַשְׁעִים לְשֹׂאולָה כָּל גוֹיִם' ושיתק, הייתי אומר כדברך; עכשיו שאמר הכתוב 'שְׁכָחִי אֶל־הֵם' – הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא (תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ב).

רבי אליעזר אומר: כל הגויים דרכם לשאול; אין הבדל ביניהם. האם כוונתו שכל הגויים הם רשעים, או שאף שיש בהם צדיקים, אין זכותם עולה להם לחיי עולם הבא? איני יודע. רבי יהושע אומר שיש להבחין: דווקא גויים שהם שכחי א-לוהים – לא כל הגויים – אין להם חלק לעולם הבא; אך גויים צדיקים, יש להם. בתוספתא אין מדובר בחסידים שבאומות העולם, אלא בצדיקים שבהם. רבים ממפרשי הרמב"ם ציינו את התוספתא כמקור, למרות ההבדל במינוח, ועל אף שהעקרונות המעצבים את הקטגוריה של "חסידי אומות העולם" אינם מופיעים בה. ואולם, לפני כשבעים שנה נמצא מקור חז"לי נדיר, שלפי תוכנו נראה לומר כי הוא מקורו של הרמב"ם:

הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומות העולם. חסידי ישראל אינן נקראין חסידים עד שיעשו כל התורה, אבל חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. במה דברים אמורים, כשעושין אותן ואומרים, מכח שצוה אתנו אבינו נח

6 עניין הגרסה כאן הוא שאלה עתיקה, וראה מהדורת פרנקל במקום ובשינויי גירסאות שם.

7 על הבחנה זו הצביע מ"צ נהוראי במאמרו הנ"ל (הערה 3), וראוים דבריו לדיון מעמיק.

הוורמכט והאס.אס., בסיועם של עשרות אלפי מלשינים מקומיים, היו מאיימים על מי שיעזור ליהודי, ומוציאים את איומם לפועל כל אימת שנמצא מי שההין לעשות זאת. חסידות אומות העולם בזמן מלחמת העולם השנייה היא חסידות של מסירות נפש פשוטה כמשמעה, חסידות המבטאת בחירה באנושיות ללא חיים על פני חיים ללא אנושיות. גילויי החסד של אנשי דת ומעלה, של שכנים וידידים של יהודים או של סתם כפריים טובי לב, כולם מבליטים את אנושיותו של האדם, היקרה לו מחיו, ונותנת להם טעם והצדקה.

ולבסוף, על פי ההגדרה האקטואלית, חסידי אומות העולם הם מי שעזרו לנו, ליהודים. אמת, עזרה ליהודי הרי היא כעזרה לכל אדם. אך דווקא בזמן מלחמת העולם השנייה, בעת שהתעמולה הנאצית מנסה לשכנע כי היהודי אינו בגדר אדם ואף אויב האדם, קיבלה העזרה ליהודי משמעות מיוחדת. סיוע לעם היהודי בזמן השואה משמעו הכרה בכלליותה הבלתי-יחסית של האנושיות, הומניזם צרוף, ובמובן אחר: הכרה בצלם א-לוהים הקיים בכל אדם. בכבדנו את חסידי אומות העולם אנו מצהירים על שותפותנו לאותה תפיסה עצמה: אנושיות איננה מגדרית או אתנית; היא מוערכת בכל מקום שהיא מופיעה.¹⁰ העם היהודי, אשר בישר לעולם אמת זו, מכיר תודה למי שהכירו לו תודה בסייעם לו בשעתו הקשה.

ד. זיכרון חסידי אומות העולם – תיקון עולם

בהיותנו במרקובה סיפרתי את סיפורו של דודי ישראל (שרוליק) אורזן ה"ו, על גרמני אחד בשם הרברט קובאץ', שהציל אותו בעת היותו במחנה העבודה, ודודי חיפש אחריו ללא הצלחה במשך שנים, כדי לזכותו בתעודה של חסיד אומות העולם מטעם יד ושם:

עבדתי בחברה שעסקה בייצור פלטות לכיסוי תעלות. הייתה זו עבודת פרך ממש. אחרי כחודשיים ירדתי במשקל ונראיתי כמוזלמן אמיתי. אינני יודע כמה זמן הייתי מסוגל להחזיק מעמד בעבודה זו מבלי להתמוטט ולהישלח ל'ארובה'... יום אחד עבר שם מנהל העבודה הראשי, הרברט קוביאק, וכאשר ראה אותי שאל בזו הלשון: 'קטנצ'ק [דודי היה אז נער כבן 14-15, ת"ג], מה מעשיך כאן בשטח הבניה, ואיך שאתה נראה?!...' בראותו אותי כעת כאן במקום העבודה הזה ועוד על תקן של 'מוזלמן' הוא נותר לרגע המום ואמר לי: 'אל תדאג קטנצ'ק, אני אחזיר אותך אליי'. הוא רשם את מספרי בפנקסו ונפרד ממני לשלום. באותו מעמד נראה לי הדבר לא מציאותי... ולא האמנתי שהבטחתו אמנם תתגשם. לא עברו יותר מיומיים-שלושה, כאשר הגענו בוקר אחד מהמחנה לשטח הבניה, שם הסתדרנו למסדר קצר לפני תחילת העבודה ואני שומע את הקאפו הראשי, יעקב אסטרייכר, קורא בקול רם (המשפט הזה עוד מהדהד באוזני עד היום):

שהמצות שלהם ניתנו כך על פי ד', אבל מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצות בני נוח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעולם הבא, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה, שצריכה להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון של 'יש לו חלק לעולם הבא'.⁹ וגם אם יהיו דברי הרמב"ם כפשטם, אין בהם זרות אם נאמר, כי מדת עולם הבא, שהוא מדבר עליה בספרו, היא אותה המדה המיוחדת, שהיתרון הא-לקי שיש לתורתנו הקדושה הוא מקנה למקיימיה, ויש מעלות אחרות שכל דבר טוב יכול להקנות אבל אין זה נקרא בשם עולם הבא, ובאותו היתרון הוא בא מכחה של תורה, ומסתגל למי שמקבלה בקדושת אמונתה, ואין זה שולל כלל מעלות אחרות מצויירות לכל פילוסופיה כדרכה.

פירושו הראשון של הראי"ה, המצדד בנוסח "אלא מחכמיהם", מעלה את מדרגת חסידי אומות העולם שחסידותם מרצונם ומדעתם למעלה גבוהה ביותר. ומכל מקום, הרב קוק מתעקש על עמדתו, כי לא ייתכן שאין חשיבות למעשה הטוב ולמידה הטובה שמקורם ברצון הטוב של העושה.

ג. ההיבטים המיוחדים בחסידותם של חסידי אומות העולם בשואה

למוסד הספציפי של חסידי אומות העולם בשואה יש מטען מיוחד, הנשען על היסודות של העמדה השלישית, אותה מייצג במובהק הראי"ה קוק. המטען המיוחד מורכב משלושה היבטים עיקריים.

ראשית, מידתם הטובה ומעשיהם הנעלים של חסידי אומות העולם בשואה בולטים על רקע הדיוטה המוסרית התחתונה אליה ירדו עמי אירופה במלחמת העולם השנייה. חסיד אומות העולם בשואה אינו כסתם אדם שמעשיו מצוינים בשאר העתים, אלא מי שהתבלט בחסידותו בתוך ממלכת הרשע שהוקמה על אדמת אירופה. כשכולם מסביב רשעים, או למצער אדישים, כשהנורמה היא רצח וביזה – או אז מתעלה היחיד אשר מצליח לעשות מעשי חסד נעלים מעל ומעבר לקומה האנושית הרגילה של מידה טובה וחסידות. במקרה זה, מעשיו אינם מובנים מאליהם כלל, גם אם בזמן אחר היו נחשבים מעשים רגילים. בסיטואציה ייחודית זו, גם מתן פת לחם וקורת גג לרעב המעונה, הנראים כדרישה מוסרית אלמנטרית, הם מעשים שדגל צלם א-לוהים שבאדם מתנוסס עליהם, וראוי לעשות להם יד ושם.

על כך יש להוסיף את העובדה הפשוטה, שעזרה ליהודי בתקופת השלטון הנאצי הייתה עברה שדינה מוות. חיילי

9 הרב מפרש את דברי הרמב"ם על דרך ההסתרה של מורה הנבוכים, ומציג כי כוונת הרמב"ם היא שמעלת העושה מחכמתו גדולה הרבה יותר. פירוש זה מתאים לדעת הרמב"ם במקומות רבים, שעשיית האמת מפני שהיא אמת היא מדרגת העובד מאהבה, והיא השלמות הגבוהה ביותר (ראה למשל מורה הנבוכים ח"ג פרק יא; הלכות תשובה פרקים ח', י').

פתחתי בהכרזה, שאם אין אנו רוצים לזכור שהיו גם צדיקים, לא נוכל לזכור את הרשעים. הופנו אליי מבטים תמהים. המשכתי להסביר: רק בעולם שיש בו צדיקים, יכולים להיות רשעים. בעולם שבו הכול רשעים, מאבדת הרשעה את משמעותה. אם כולם, באמת כולם, נהגו באותו אופן, אם אפילו אחד לא סטה מדרך הרשעה הכללית – שמא באמת לא היו בני חורין לעשות אחרת? אולי צודקות הטענות שהפחד היה גדול מדי; שהאדם הוא חיה בעדר, והעדר רץ כולו לכיוון אחד; ששטף נהר הרוע סחף עמו את כל היחידים? שמא באמת נשטף המוח על כורחו לבלתי יכולת לעמוד על דעתו ולדחות את רעיונות ההבל והרשע?

אל מול מי שאומר: לא יכולתי לנהוג אחרת, אנוס הייתי, פוחד הייתי, משוגע על כורחי הייתי, אומרים אנו: ראה חסיד זה, וראה זה, וראה משפחה זו, וחיל זה, ופולני זה, ונזירה זו, ושכן זה – כולם פחדו, כולם קלטו את המסרים, אך נהגו על פי צו אנושיותם, או גם דתיותם, ולא נכנעו. כל סיפור על חסיד אומות העולם מזכיר לנו שיש לאדם חירות תמיד ולמרות הכול: למרות הטרור, למרות החברה, למרות התעמולה ושטיפת המוח. כל סיפור על חייל אחד מחטיבה שהציל יהודי, מרשיע את כל חבריו שהרגו ועינו או שהיו אדישים. כל מעשה בשכן שגונן על שכניו היהודים והסתירים, מחייב את השכן האחר שנמנע מלעשות כן – שהלשין עליהם, או למצער השאיר אותם ברחוב. כל סיפור על חסיד אומות העולם בשואה הוא מיניה וביה שיר הלל לחירות האדם: חירות למרות הכול, חירות כנגד כל הסיכויים, חירות כנגד השלטון על הגוף וכנגד השלטון על הנפש. אנו זקוקים לזיכרון חסידי אומות העולם בגלל אמונתו בחירות האדם – לא רק כזכות, אלא גם ככוח, כיכולת ללא גבול. אם יש חירות לאדם, אזי יש מעשים טובים ויש מעשים רעים. בזכותם של חסידי אומות העולם הבודדים, ניתן להצדיק את משפטם של הרשעים.

25169' – צא מהשורה! יצאתי, כולי רועד מפחד, והתייצבתי לפני הקאפו הראשי, שעמד שם עם סמל ס.ס. באותו רגע הבחנתי גם בהרברט קוביאק הניצב לידם וממתין לי עם חיוך על השפתיים: 'בוא קטנצ'ק, אתה חוזר אליי לפוקס אנד קו'. היה זה בחודש מרץ 1944. החורף היה עדיין בעיצומו. קוביאק החליט שעליי להבריא בטרם אתחיל את עבודתי בחברה. הוא השאיר אותי בצריף ותפקידי היה להכין קפה לגרמנים בעת ההפסקה... פרט לזה דאג קוביאק למזון... כך שחזרתי לעצמי.¹¹

למרות הסבל העצום שנגרם לו ולמשפחתו על ידי הגרמנים, למרות העינוי והרעב, למרות רציחתם של הוריו ושל רוב אחיו ובני עירו, לא קהה בדודי הרצון להשיב תודה לגרמני יחיד אחד שהיה שונה מהאחרים. תקופה ארוכה לא הבנתי לפרשו של הדחף הזה להודות לאדם אחד שנהג כשורה, כשהכול מסביב רצחו ועינו. אבל כעת אני משוכנע שהוא צודק, ושצודקת מדינת ישראל בהעלותה על נס את פועלם של חסידי אומות העולם. ושני טעמים עיקריים לכך.

בשיעור הקודם שוחחנו על הנקמה. הנקמה מבטאת תנועה הפוכה במציאות: העולם מלא רשע ורשעים – אסור לעצום עיניים, אסור לתת לחולשה שגרמו לנו לחוש לשקוע בפנים; עלינו להילחם ברשעה, עלינו לחפש אותה כדי לחסלה, עלינו להשיב את אמוננו בעצמנו ואת כוחנו המוסרי והממשי. לזיכרון חסידי אומות העולם יש מגמה אחרת: זוהי הכרעה להבליט את הטוב ולהתייחס אליו, על אף שמסביב הכול גדוש רוע. בהכריענו על מה להסתכל, על אודות מה לספר, אילו נקודות להבליט במציאות ובאיזו פרספקטיבה אנו בוחרים להתבונן באירועים, אנו קובעים את דמותה של ההיסטוריה, וממילא את דמותו של הזיכרון האנושי ושל האנושיות עצמה. העיסוק בהיסטוריה של השואה איננו תיאור גרידא. אנחנו מעצבים את הזיכרון. ההבלטה של הטוב ממלאת את המציאות בטוב, גם אם איננה מתאימה ליחסים העובדתיים שהיו בין טוב לרע. בשעת מעשה, התעלמות מן המצב האמיתי עשויה להיות אשליה מסוכנת. אך כשהדברים כבר הפכו לזיכרון, עלינו לבחור כיצד לעצב אותם. הבחירה לזכור את הטוב מבטאת את רצונו הטוב של הבוחר, ועשויה לחולל תנועה של התגברות הצדדים הטובים שבמציאות האנושית.

אבל מעבר ליכולתו של הזיכרון לבחור את מושאיו ולחולל תנועה כלפי העתיד, יש לזיכרון חסידי אומות העולם משמעות מוסרית יסודית. בהיותנו במרקובה היו מבני נוער שהתקשו להזהות עם ההבלטה היתרה של מעשי גויים בודדים, שאין בינה ובין כמות הרוע שהתגלתה שם שום פרופורציה. הכעס, הזעם והגועל המוסרי המצטבר למשמע ולמראה עוד ועוד עדויות על הזוועות שנעשו בשואה, איננו מותיר מקום להרגשה אחרת, או שהכרת הטוב בטלה בו בשישים. חשתי בחוסר הנחת של בני הנוער מהיחס הניתן לכמה גויים בודדים שאינם מלמדים על הכלל, ואמרת כי כלפי הרגשתם דברים, שאת רוחם אני מבקש להביא כאן.

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *
 * ***** *
 * *
 * בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואר: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 23: משא חֶלְמָנוּ – מסע לחלל הפנוי (א)

א. חֶלְמָנוּ – פתיחה

חלמנו. קרחת יער.

חגורות בטון נמוכות, גובהן עשרה סנטימטרים, אולי פחות, היוצרות מלבנים גדולים על הקרקע.

מסביב – יער. פסטורליה.

אם אינך מכיר את המקום, לא תגיע אליו לעולם, כי מכל צדדיו יש רק יער.

לא מקרה הוא. במכוון בחרו הרשעים במקום זה. עצים נגדעו, ועוד נגדעו, כדי שיספיק המקום לקבור בו את כל הנרצחים, נסתר מעין כל אדם, נסתר מעין א-ל.

אם אינך יודע את שמו של המקום, אין אתה יכול לדעת מה היה בו. ואולי, אולי גם כפות הרגליים חשות את שמתחת לאדמה.

ב. פולין של כפות הרגליים

יממה לפני חלמנו, עת דרכו כפות רגליי על אדמת פולין הארורה, הרגשתי שהן האבר היחיד בגוף באמצעותו ניתן לחוש את פולין. כל מה שיש כאן על האדמה – אין הוא; וכל מה שיש – מתחת לפני האדמה הוא נמצא.

עומדים בפולין באיזה מקום ואומרים: כאן היה בית כנסת, וכאן בית מדרש, ואטליז ומכולת, ובתי היהודים והגטו ועוד – ואין דבר. אין קול ואין עונה. ורק מתחת לפני האדמה רוחשים קולות. קולות חיים ומוות.

חשבתי על כפות הרגליים, ולא הבנתי מה חשבתי. ואז הראו לי משמים – "כל היכא דהוה רפי – צייניה" (שבת לד ע"א): כל מקום שמצאו רשב"י שאדמתו רפויה ותחוחה – ציינו כקבר. מתהלך אני בבית עולמים של ורשה, הוגה במחשבותיי אלה ומעיין בין הקברים, והקבוצה יושבת ושומעת ממול הסבר על המקום, ואני הולך לעברם בשטח החשוף וחש שהאדמה תחתיי שוקעת.

"היי, עצור!", קורא לעברי המדריך. ואני עוצר וממשיך לעצמי את דבריו: "זו ביצה – היזהר לא לטבוע. לך מסביב". אך הוא ממשיך אחרת: "...אתה דורך על קבר אחים!"

ואז הרגשתי איך עולה זרם מתוך האדמה אל כפות רגליי, וממשיך משם מעלה מעלה בכל הגוף, עד שערות הראש ולמעלה מהן.

"כל היכא דהוה רפי – צייניה". כך לימדוני משמים לדעת את מה שמתחת לאדמה דרך כפות הרגליים.

בחלמנו אפשר להרגיש משהו רק בכפות הרגליים – את הקולות העולים מתוך האדמה. מעל לאדמה – אין דבר. כל החי – מת. כל עדות – הושמדה. כל זיכרון – נשרף.

ג. חלמנו – היסטוריה

מחנה ההשמדה חלמנו (בגרמנית: קולמהוף) הוקם בכפר הפולני Chelmno שבנפת קולו (Kolo), 70 ק"מ ממערב ללודז'. המחנה, שנועד לשמש מרכז להשמדת יהודי גטו לודז' וחבל ורטלנד, היה הראשון לרציחת המונים בגז, והאתר הראשון, מחוץ לשטחי הכיבוש בברית המועצות, לרצח המונים במסגרת הפתרון הסופי. המחנה הוקם בשני אתרים, המרוחקים 4 ק"מ זה מזה: (1) המחנה בטיירה (Schloss), בתוך הכפר, ששימש לקליטת הקרבנות ורציחתם, וכן כמקום מגורים לסגל המחנה; (2) מחנה היער (Waldlager), ביער הסמוך ז'וּחוּב (Rzuchow), בו היו קברי המונים ותנורי המשרפות.

הקרבנות רוכזו תחילה בחצר הטיירה, שם הושמעו באוזניהם דברי הרגעה. נאמר להם שהם נוסעים למחנה עבודה, לכן עליהם להתרחץ, ובגדיהם יעברו חיטוי. אחר כך הובלו הקרבנות בקבוצות של כ-50 נפש, גברים, נשים וטף יחד, לקומת הקרקע בטיירה. שם אולצו להתפשט. דברי ערך שהביאו אתם נאספו בסלים, ונרשמו עליהם לכאורה שמות הבעלים. או אז הועברו הקרבנות לכיוון המרתף. בדלת המעבר ובחדר המדרגות הורו שלטים: "למרחץ". משם הובלו לשיפוע בנוי קרשים, אטום משני צדדיו. בקצה השיפוע עמדה משאית גז, ודלתותיה פתוחות בכיוון השיפוע. מרגע הכניסה לפתח השיפוע הריצו הגרמנים את הקרבנות באכזריות רבה כלפי מטה, ובשלב זה כבר לא הייתה לקרבנות שום דרך אחרת אלא אל תוך המשאית.

במחנה חלמנו הופעלו שלוש משאיות גז. היו אלה משאיות מדגם 'רנו', שתיים בגודל בינוני ואחת גדולה יותר, מצוידות בארגזים אטומים שצופו מצדם הפנימי בפח מגולוון, ובעלי דלתות כפולות מאחור. מבחוץ נראו כמשאיות להובלת רהיטים. אורך הארגזים היה 4-5 מטרים, רוחבם 2.20 מטרים, וגובהם 2 מטרים, ולכל ארגז כזה נדחסו 50 עד 70 נפש. על רצפת הפח שבארגזים הונחו סבכות עץ, ומתחתן צינור שפתחיו הובילו החוצה, אל מתקן שדרכו, באמצעות צינור גמיש, הגיע גז הפליטה אל תוך המשאית.

לאחר שהוכנסו הקרבנות דרך השיפוע אל תוך משאית הגז, סגר הנהג את הדלתות, נעל אותן במנעול תלוי והפעיל את המנוע. בתוך עשר דקות נחנקו הקרבנות מגז השרפה של המנוע. לאחר המתת הקרבנות נותק צינור הפליטה מהחיבור לתוך המשאית, והיא נסעה למחנה היער.

מחנה היער כלל שלוש קרחות יער, מופרדות זו מזו בשדרות עצים, ובהן ארבעה קברי המונים ושני תנורי משרפות שרוחבם 10 מטרים ואורכם 5-6 מטרים. מבין המגורשים לחלמנו נבחרו 30-40 איש שהובאו למחנה היער, ואולצו בעינויים אכזריים ביותר לעבוד כקברני כפייה. הם הוציאו את הגוויות ממשאיות הגז וקברו בקברי המונים

חודשים ספורים לאחר רצח אביו נתפס שמעון ברחובות הגטו, וגורש למחנה ההשמדה חלמנו. הוא לא הורשה אפילו להודיע לאמו לאן הוא נלקח.

בהגיעו לחלמנו צורף ליחידה של עובדי כפייה. רגליו נכבלו באזיקים, שאורך השרשרת שחיברה ביניהם היה כ-40 ס"מ. האזיקים נותרו על רגלי האסירים יומם ולילה, כדי למנוע את בריחתם. בחודשיו הראשונים במחנה הקים שמעון אוהלים והשתתף בבניית הקרמטוריום. כאשר החלו משלוחים קבועים של יהודי לודז' להגיע למחנה להשמדה, הוטל עליו לעקור את הזהב משיני הקרבנות, וכן לבצע פעולות מיון שונות. באחד הימים, כאשר מיון את חפציהם האישיים של קרבנות, נתקל בתמונות שהיו שייכות לאמו. מיד הבין את הנורא מכול: אמו בין הנרצחים בחלמנו.

סרבניק הועבר ליחידה שעסקה בהטמנת גופות הנרצחים. העוסקים בעבודה זו מתו, בדרך כלל, והוחלפו באחרים. המלחמה כבר עמדה להסתיים, וכאשר קרבו קולות הקרב למחנה, החליטו הגרמנים לפרקו ולהשמיד את הראיות לפשעים שהתרחשו בו. לילה אחד הוציאו הגרמנים להורג את כל עובדי המחנה בירייה בעורף. שמעון נפצע קשה אך לא מת, ובהמולה הכללית הצליח לברוח מן המחנה ולמצוא מחסה בחווה של איכר, שהסכים לטפל בו ולהוריד ממנו את האזיקים. ביום המחרת הציגו הגרמנים לאיכרי הסביבה סכום גדול של כסף מזומן למי שיסגיר את שמעון, אך האיכרים הפולנים, שחששו מהכוחות הרוסיים הקרבים יותר משחששו מהגרמנים, לא הסגירוהו. כך הצליח שמעון, פצוע אנושות וקודח מחוס, להגיע אל הרוסים ולהינצל.

שמעון סרבניק קיבל מן האיכר הפולני את האזיקים שכבלו אותו כאשר חזר לאתר מחנה ההשמדה יחד עם קלוד לנצמן ב-1978, לצורך צילומי הסרט "שואה". סרבניק, החי כיום בנס ציונה, העיד במשפט אייכמן ובמשפטים אחרים נגד מפקדי מחנה חלמנו. את אזיקיו תרם ליד ושם באוקטובר 2001.¹

ה. חלמנו – התדהמה והתרמית

בזמן ההשמדה עשו הגרמנים הכול כדי שאיש לא ידע על המתרחש. שומרים הוצבו מסביב ליער, למנוע כניסה של נווד תועה או של כל אחד אחר. היהודים שעבדו כ'זונדר קומנדו' בטיפול בגופות נרצחו אחת לפרק זמן מסוים. תהליך הרמייה היה מושלם: איש מהנרצחים לא נמלט; במשך כל התקופה לא נודע על המתרחש במקום; ולבסוף חיסלו את המחנה, והשתדלו שלא להשאיר כל זכר.

בקרחת היער של חלמנו קבורים למעלה משלוש מאות אלף יהודים – כאוכלוסיית חיפה כולה! בחלמנו הומצא רעיון ההשמדה בגז. בחלמנו החל מסע ההשמדה ההמוני של עם ישראל, שנמשך בשאר מחנות המוות. אבל כשהגיע אותו איש 'זונדר קומנדו' לוורשה וסיפר מאין בא ומה ראה, כמעט לא נמצא מי שיאמין לו. ולמה להאמין?! כלום אפשר להאמין שמפשיטים עירום משפחות שלמות, מכניסים לתוך

שבקרחת היער, ובתקופה מאוחרת יותר – שרפון בתנורי המשרפות. בלילות הועברו קברני הכפייה למחנה הטירה והוחזקו בחדר סגור, נתונים במשמר כבד. אסירים אלו ערכו ניסיונות בריחה רבים, מהם צלחו ניסיונותיהם של מיכאל פודחלבניק ושל איש המכונה יעקב גרוינבסקי (אפשר שהשם בדוי). גרוינבסקי ברח באמצע ינואר 1942, ובסוף אותו חודש הגיע לגטו ורשה, ומסר עדות מפורטת מאוד על הנעשה במחנה לארכיון המחתרתי "עונג שבת", שבראשו עמד ד"ר עמנואל רינגלבלום. תוכן העדות נמסר למחתרת הפולנית, והועבר דרכה לממשלת פולין בגולה. באופן זה ידעו בלונדון כבר ביוני 1942 את כל הפרטים על מחנה חלמנו והנעשה בו.



בחלמנו נרצחו במשך 3 שנים יהודים מגטו לודז' ומעירות הסביבה, ואחרים שנשלחו מגרמניה, צ'כוסלובקיה ועוד ארצות. בסך הכול נרצחו במקום כ-320,000 נפש – כ-98% מתוכם יהודים.

בתחילת ספטמבר 1944 שב "זונדרקומנדו קולמהוף" לחלמנו, ועסק (עם יחידת "זונדרקומנדו 1005") בשרפת גוויות הנרצחים ובטשטוש עקבות הרצח. במחנה הוחזקה גם קבוצה של כ-50 אסירים יהודים, ששימשו עובדי כפייה. בליל 17-18 בינואר 1945, עם התקרבותו של הצבא האדום, יצאו הנאצים את המקום. טרם צאתם ביקשו להוציא להורג 48 אסירים שעדיין שהו במחנה. האסירים התנגדו, ושלושה מהם הצליחו לברוח; השאר נהרגו.

ד. חלמנו – עדות



באזיקים אלו נכבל שמעון סרבניק, אחד משלושת הניצולים היחידים ממחנה חלמנו.

באחד מבוקרי השבת של קיץ 1943 צעד שמעון סרבניק, אז בן 13, יחד עם אביו ברחובות גטו לודז'. לפתע שמע יריות וראה את אביו, שנפצע אנושות, צונח ונופל לידו.

1 עדות מוקלטת של שמעון סרבניק ניתן לראות ולשמע באתר יד ושם. החומר שהובא כאן מבוסס על מידע מאתר זה וממקורות אחרים.

גם בכיו של הקב"ה, אין לו מקום בחלל היער הפנוי. גם הוא קבור מתחת לאדמה, יחד עם המון יהודים כיהודי חיפה כולה.

בחלמנו לא ביקשתי גאולה; גם לא תשובה לשאלות העולות מן החלל הפנוי. אך כמה הייתי רוצה לשמוע, למצער, את קול בכיו של ה' במקום הזה, בוקע עולם ומלואו, בוקע את האדמה. לא רק הקול הדומם של הדם מן האדמה, העולה מלמטה, אלא גם הקול הרועם מן הרקיע, מלעילא לתתא.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא ננסה בע"ה להבין את המשמעות האמונית והקיומית של ההנחה התאולוגית של החלל הפנוי.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח
* עורך: בעז קלוש
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
* דוא"ל: office@etzion.org.il
* *****

משאית אטומה לתוכה זורם גז, נוסעים ארבעה קילומטרים כדי לרצוח אותם, ואז שורפים וקוברים ביער? באמת אי אפשר להאמין. יהודים כמספר יושבי העיר חיפה נחנקו ונשרפו והושלכו כחציר, היו כדומן אדמה, ואיש לא ידע.

אך הרי אחד ידע. "אחד" שאין דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך. אתה ידעת.

כשעומדים שם ביער, וגם כשנזכרים בו מרחוק, יש תחושה מעיקה מאוד. בחלמנו הרגשתי לראשונה את החלל הפנוי.² מבחינה פיזית זהו מקום פתוח, מלא אוויר. אך אני הרגשתי קוצר נשימה. כביכול חלל היער הזה הוא גם חלל פנוי ממנו. הוא מקומו של עולם, אך אין זה מקומו.

1. תקיעת שופר בחלמנו

בסוף הביקור בחלמנו, אחרי השיטוט בחלל הפנוי המלא בורות מוות, ערכנו טקס. א-ל מלא רחמים. ואז הוציא אחד החברה – בן לבעל תוקע, ובעצמו תוקע בעל ניסיון – שופר, וניסה לתקוע. חשבתי לעצמי: ברגיל התקיעה שלנו היא – להתחנן אל ה', להמליכו עלינו; הפעם, זוהי תקיעה שלו, כמו התקיעה הגדולה "תקע בשופר גדול לחירותנו". התקיעה היא קולו של ה', שהתקוע שלוח מעמו להשמיענו "עֲלֶה אֶל-לְהִים בְּתִרְעָה ה' בְּקוֹל שׁוֹפָר" (תהילים מ"ז, ו).

אך התקיעה לא יצאה. קול שבור, אנחה, אך לא תקיעה של ממש. בסוף יצא קול תקיעה קצר, אך השברים-תרועה נחנקו בתוך השופר.

כך כתוב בספרים, שתקיעת שופר אינה תלויה ברוח שבפה, כי אם ברוח ה'. וכאן, בחלל הפנוי הזה, אי אפשר לתקוע. השופר איננו רק כלי נגינה הדורש יכולת טכנית. הבחור, בעל התוקע, סיפר שאחרי הטקס הלך מדוכדך אל פינת היער וניסה להוציא קול מהשופר, ולא הצליח כלל.

התקיעה היא ביטוי למלכות ה': קול פשוט וישר – קול מכריז. השברים-תרועה הם קול גניחה ויללה, כמאמר חז"ל (ראש השנה לג ע"ב - לד ע"א). במובן הראשוני, זו משמעותם של הקולות שאנו משמיעים. במובן העמוק יותר, אלו הם הקולות שמשמיע ה' כשהוא מתגלה ויושב על כיסאו, בייחוד בראש השנה.

בחלל הפנוי של חלל היער בחלמנו, מלכותו עוד לא משלה. האם ניתן לומר שם "כי ה' עֲלִינוּ נֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל הָאָרֶץ" (תהילים מ"ז, ג)? האומנם נורא ה' שם, בחלמנו?

אמנם אם באנו אנו, שרידי חרב מארץ ישראל, לתקוע שם בשופר, הרי שניתן שם בחזרה משהו ממלכותו. מעט ומאוחר, ובכל זאת: הד מלכות. אך לשמוע גנוחי וילולי בחלל הפנוי הזה – זאת כנראה אי אפשר.

משל לאדם שהיה אחראי לשמור מפני אסון באיזה מקום, ולא יכול היה למנוע. ועכשיו הוא עומד באותו מקום בטקס זיכרון, ובכיו נחנק. אין הוא מצליח להוציא קול. רק בחדרי חדרים הוא בוכה.

2 לפי תורת האר"י, קודם בריאת העולם סילק ה' את עצמו מעצמו, מהאינסופיות שלו, ויצר חלל פנוי מא-לוהות, שבו יוכל להיות עולם.

שיעור 24: החלל הפנוי (ב) – קושיות שאין עליהן תשובות

מחמת שהיה הכל אין סוף. על כן צמצם את האור לצדדיו, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה, נתהוו כל הימים והמדות, שהם בריאת העולם (כמו שכתוב בעץ חיים בתחלתו). וזה החלל הפנוי, היה מכרח לבריאת העולם. כי בלתי החלל הפנוי, לא היה שום מקום לבריאת העולם כ"ל.

עד כאן לפנינו תורת בריאה בעלת משמעות אונטולוגית, אך כבר בשלב זה יצביע ר' נחמן על המשמעות החשובה בעיניו של תורת האר"י לתורת ההכרה ולאמונה. החלל הפנוי, הוא מסביר, הוא מונח אטימולוגי, דהיינו: מונח הסותר את עצמו מבחינה הגיונית. אם הוא אכן פנוי – כלומר: אם האינסוף הא-לוהי צמצם עצמו אל תוך עצמו – אזי מה נותר? אנו משתמשים במונח 'חלל' כדי לאפשר מחשבה על מציאות כלשהי, אך אם נחשוב רגע על מה שאנו אומרים, נגלה שאיננו מבינים בעצם את המילים שאנו אומרים או חושבים:

זה הצמצום של החלל הפנוי, אי אפשר להבין ולהשיג, כי אם לעתיד לבוא. כי צריך לומר בו שני הפכים, יש ואין. כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שפגוע צמצם א-לקותו משם, ואין שם א-לקות פגוע, כי אם לא כן אינו פנוי, והכל אין סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל. אבל באמת לאמתו, בודאי אף על פי כן יש שם גם כן א-לקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו. ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי, עד לעתיד לבוא.

התנאי לבריאה הוא, כאמור, יצירת חלל ריק מהאינסוף הא-לוהי, שכן מציאות האינסוף סותרת את אפשרות הבריאה; מבחינה זו, החלל הפנוי הוא 'אין'. אך מה טיבה של אותה מציאות שהיא 'אין-א-לוהות'? ר' נחמן מקשה: האומנם תיתכן מציאות כזו?

את שאלתו ניתן להעמיד על ההנחה המוקדמת – הנחה תאולוגית ואמונית גם יחד – ש"לית אתר פנוי מיניה" (תיקוני זוהר קכב ע"ב): 'אין מקום פנוי ממנו'. אמנם נראה שהקושיה איננה עומדת על הנחה זו, שהרי זו בדיוק ההצעה של 'החלל הפנוי': שיהיה מקום 'פנוי מיניה'!

הבעיה היא עמוקה יותר, ונובעת מכך שמבחינה יסודית, אין לנו אפשרות לחשוב את מושג החלל הפנוי. אם 'החלל' אכן פנוי לגמרי מא-לוהות, הרי הוא 'לא-כלום'! הלא-כלום איננו מושג המאפשר את הבנת הבריאה, משום שהוא, כפשוטו, לא-כלום; לפיכך אין יאה לו הכינוי 'חלל', שבתוכו יכול אחר כך להתרחש תהליך האצילות של העולמות – שהרי אין לו תוך, ואינו כלום. בקצרה: הלא-כלום אינו יכול

בשיעור הקודם תיארתי את ההרגשה במחנה המוות חלמנו כעמידה בתוך החלל הפנוי. בשיעור זה אנסה לקרב אל הדעת את תוכנו של המושג, ולעמוד על משמעותו בחיי האמונה ובתפיסת השואה.

מי שהרים תרומה משמעותית לרעיון "החלל הפנוי", בכך שהפכו לרעיון מרכזי בתורת האמונה שלו, הוא ר' נחמן מברסלב בתורה ס"ד של ליקוטי מוהר"ן. בדבריי להלן אלך בעקבות אותה תורה, שאינה פשוטה להבנה כלל ועיקר, וכבר עלו ספקות בין תלמידיו וחוקריו בדבר כוונתו בכמה מאמירותיו המרכזיות בה. הדברים שאציע להלן מתמקדים במהלך הרעיונות בתורה זו. התחשבותי אך במעט במקורות מקבילים בדברי ר' נחמן עצמו. קראתי לא מעט מהדברים שנכתבו עליה, וחלק מהדברים שכתבתי נשענים עליהם, אך עיקרם מוצע מתוך המפגש האישי שלי עם תורה זו ומתוך ההקשר המסוים בו אני ניגש אליה: החלל הפנוי שבשואה. ואולי מתוך פירוש הדברים תעלה גם הבנה טובה יותר של דברי ר' נחמן כשלעצמם.¹

בשיעור זה נציג את יסודותיה של התורה. לחלקה השני, בו מציג ר' נחמן יחס אחר ל'חלל הפנוי', שיש לו חשיבות מרכזית עבורנו, נגיע בע"ה רק בשיעור הבא.

א. החלל הפנוי – ראשית הבריאה

האר"י² ל ביאר שראשית הבריאה – או בנוסח המקובל בקבלה: "אצילות העולמות" – היא בתנועה של צמצום א-לוהי מעצמו אל עצמו, שלאחריו יש איזה 'מקום' במציאות הנותר כ'חלל פנוי', כלומר: האינסוף הא-לוהי איננו נוכח בו יותר, וכך מתאפשרת בו יצירת עולמות שיש להם הגדרה, הגבלה וממשות. כל העולמות כולם מתהווים בתוך אותו מרחב או מציאות שהם חלל פנוי מא-לוהות. ר' נחמן מבסס את תורת האמונה והכפירה שלו על תורת החלל הפנוי של האר"י:

[א] כי השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם, כי רצה לגלות רחמנותו, ואם לא היה בריאת העולם על מי היה מראה רחמנותו. ועל כן ברא את כל הבריאה מתחלת האצילות, עד סוף נקודת המרכז של עולם הגשמי, כדי להראות רחמנותו.² וכאשר רצה השם יתברך לברא את העולם, לא היה מקום לבראו

1 מבין המחקרים אני מציע לעיין בפרק הרלוונטי בספרו של יוסף וייס, "מחקרים בחסידות ברסלב". ידידי ורעי ר' איתמר אלדר האריך על תורה זו בסדרה "שיעורים בהגותו של רבי נחמן מברסלב" שפרסם במסגרת זו, שיעורים 5, 6, 10, 18 ו-30.

2 על שאלת תכלית הבריאה ראה בשיעוריו הנ"ל (הערה 1) של ר' איתמר אלדר, שיעורים מס' 6 ו-10.

מתאפשר הודות לאותו הסתר של יסודות הקדושה במציאות, ומכאן נובעים הספקות וטענות הכפירה – שהרי לכאורה מוסברים העולם ותופעותיו ללא אמונה. ר' נחמן מבאר שלמרות הסכנה בקושיות אלה, יש מאחורי הקליפות ושברי הכלים ניצוצי קדושה, כלומר: ניתן ללמד את מי שעלו בו ספקות וטענות כפירה בגלל החכמות החיצוניות, שאפשר בכל זאת לפגוש את רבש"ע מעבר לתופעות הטבעיות וההסברים המדעיים שלהן. המפגש עם ה' נמצא הן בתנועות נפשיות 'לביות', שהן מעל ומעבר לקיום החוקי – תפילה והשתפכות הלב, לימוד תורה ועוד – אשר מגלות לאדם את נוכחות ה' במציאות מעבר לקליפה הפיזיקלית, הביולוגית, הפסיכולוגית או הסוציולוגית אותה חושפת החכמה החיצונית, הן על ידי חשיפת הבקיעים הקיימים בקונספציה של החכמה החיצונית גופה.⁴

ג. אמונה מול הקושיות של החלל הפנוי

ואולם, יש גם אפיקורסות מסוג שונה – שאלות שמקורן שונה, ויש להן מעמד אחר:

אבל יש עוד מין אפיקורסית, והם החכמות שאינם חכמות. אלא מחמת שהם עמקים ואינם משיגים אותם, ומחמת זה נראים כחכמות. כמו למשל כשאחד אומר סברא שקר בגמפ"ת [גמרא, פרוש רש"י, תוספות], ומחמת שאין למדן לישוב הקשיא שבא על ידי סברא זו, על ידי זה נדמה שאמר סברא וחכמה גדולה, אף שבאמת אינו סברא כלל. כן יש כמה מבוכות וקשיות אצל המחקרים, שבאמת אינם שום חכמה, והקשיות בטלים מעקרא. אף מחמת שאין בהשכל אנושי לישובם, על ידי זה נדמים לחכמות וקשיות. ובאמת אי אפשר לישוב אלו הקשיות, כי אלו הקשיות של אפיקורסית הזאת, באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם א-לקות כבכול. ועל כן אלו הקשיות הבאים משם, מבחינת חלל הפנוי, אי אפשר בשום אופן למצא להם תשובה, הינו למצא שם את השם יתברך. כי אלו היה מוצא שם גם כן את השם יתברך, אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אין סוף כנ"ל. ועל כן על האפיקורסית הזאת, נאמר: 'כל באיה לא ישובון' (משלי ב', יט). כי אין שום תשובה על האפיקורסית הזאת, מאחר שבא מחלל הפנוי, שמשם צמצם א-לקותו כבכול.

על השאלות מהסוג השני אומר ר' נחמן שתי אמירות הנראות כסותרות. מחד גיסא, הוא קובע כי אותה 'חכמה' אינה חכמה כלל, ושהקושיות העולות ממנה אינן קושיות, ורק חולשת השכל האנושי גורמת להן שתיאנה קושיות. מאידך גיסא, ר' נחמן טוען כי המין השני של השאלות, מקורו בחלל הפנוי – דהיינו: באותו ממד של ההווה שבו אין א-לוהות – ואם כן, נמצא שיש לקושיות אלה מעמד אונטולוגי והכרתי מוצק ביותר, שהרי החלל הפנוי אינו

להסביר שום דבר, ודאי לא את הבריאה. כדי שהחלל הפנוי יהיה כשמו, חלל – כלומר: אופן מסוים של מציאות או מרחב, שבתוכם יכולים להתרחש תהליכים – הוא מוכרח להיות דבר מה, דהיינו: האינסוף הא-לוהי מוכרח לתת לו חיות, קרי: לקיימו, להיות ממנו ובו. אלא שאם כך, הרי אין החלל הפנוי באמת פנוי – הוא מלא בא-לוהות!³

כל פתרון שיוצע לשאלה זו יהיה בסופו של עניין פרדוקסלי, לאמור: אנו מוכרחים לחשוב על 'החלל הפנוי', אותו מושג שהוא תנאי אונטולוגי והכרתי לבריאה כולה, כעל 'יש' ו'אין' בבית אחת: 'אין' – כדי שתוכל להופיע בו מציאות לא-א-לוהית ואינסופית; ו'יש' – כדי שנוכל בכלל לחשוב אותו וכדי שתהיה לו מציאות. מכאן שראשית המחשבה שלנו על העולם מביאה אותנו לפרדוקס: "כי צריך לומר בו שני הפכים". נמצא שהבריאה כולה מונחת בתוך פרדוקס, וגם ראשית המחשבה שלנו קולטת פרדוקס. לתובנה זו משמעות מרחיקת לכת.

ב. שני מינים של קושיות/כפירה

ר' נחמן מסביר כי את כל השאלות בעולם, ובייחוד את השאלות 'הגדולות' – שאלות האמונה והמציאות – ניתן לחלק לשני סוגים יסודיים:

ודע, שיש שני מיני אפיקורסית. יש אפיקורסית, שבא מחכמות חיצוניות, ועליו נאמר: 'ודע מה שתשיב לאפיקורוס' (אבות פ"ב מ"ד). כי האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה, כי זאת האפיקורסית בא מחכמות חיצוניות, שהם באים ממותרות, מבחינות שבירת כלים. כי מחמת רבוי האור נשתברו הכלים, ומשם נהוו הקלפות כידוע. וחכמות חיצוניות באים משם, הינו משבירת כלים, ממותרות פסלת הקדשה... ועל כן מי שנופל לאפיקורסית הזאת, אף שבודאי צריך לברח ולהמלט משם. אף אף על פי כן מי שנופל לשם, אפשר לו למצא הצלה לצאת משם. כי יוכל למצא שם את השם יתברך, אם יבקשהו וידרשהו שם. כי מאחר שהם באים משבירת כלים, יש שם כמה ניצוצות הקדשה, וכמה אותיות שנשברו ונפלו לשם כידוע. ועל כן יוכל למצא שם א-לקות ושכל, לישוב הקשיות של האפיקורסית הזאת הבא מחכמות חיצוניות, שהם באים ממותרות משבירת כלים, כי יש שם חיות א-לקות, הינו שכל ואותיות שנשברו ונפלו לשם. ועל כן האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה, ועליו נאמר 'ודע מה שתשיב לאפיקורוס'.

הקושיות מהסוג הראשון נובעות מהתופעה היסודית של 'הסתר הא-לוהות', שעל פי קבלת האר"י, הגורם היסודי לה הוא המאורע של שבירת הכלים. בעקבות שבירת הכלים, איננו רואים בעולם סדר א-לוהי גלוי, נוכחות ישירה, אלא רק רסיסי נוכחות. החכמות החיצוניות – ודומי שבהקשר זה הכוונה למדעי הטבע השונים, ואולי גם לחלק ממדעי החברה – מגלים בעולם חוקיות טבעית. גילוי החוקיות הזו

4 היות שאין זה עיקר דיונונו, אתם מוזמנים שוב לפנות לדיונו של ר' איתמר אלדר (ראה הערה 1) בשיעור מס' 6. בדברים הקצרים שכתבתי למעלה הפניתי לכיוון הבנה אחר.

3 בעיה זו נידונה כבר בין תלמידי האר"י, ראה בשיעורים הנ"ל (הערה 1).

החלל הפנוי. וגם סובב כל עלמין, הינו שמסבב גם על החלל הפנוי. ובאמצע מפסיק החלל הפנוי, שפכ יכול צמצם משם א-לקותו.

ר' נחמן פותח את הסברו בהבחנה בין בחינת 'ממלא' לבחינת 'סובב' בא-לוהות. בחינת 'ממלא' כל עלמין היא הבחינה אשר נודעת לנו בתוך המציאות: הקב"ה מצמצם את גילוי אל תוך הבריאה, כלפי יכולת התפיסה של האדם. בנס, בהשגחתו, בהארה שלו, בהיענות לתפילה, בטבע ומחוצה לו, אנחנו פוגשים את ה' בעולם בבחינת 'ממלא'. ברם, יסוד מיסודי האמונה הוא, שאין בחינת 'ממלא' כוללת את מלוא מציאותו יתברך, שהיא אינסוף, ויש לה קיום מעל ומעבר לכל אחד מגילוייה הפרטיים והייחודיים. בתוך העולם מצמצם ה' את הופעתו בזמן ובמקום, אך ודאי שיש בחינת אינסוף, שהיא מעל ומעבר לכל גילוי. מובן שיש הבדל ממשי והכרתי בין שתי הבחינות, שאם לא כן, לא יכולנו לתפוס או לפגוש את ה' בצמצומו, בבחינת 'ממלא'. הפער או ההבדל בין שתי הבחינות מתאפשר הודות לחלל הפנוי, שניתן לדמיין אותו כאילו הוא מצוי בין האינסוף הא-לוהי הסובב כל עלמין לבין הא-לוהות הממלאת כל עלמין. מבחינת תורת הבריאה, הכוונה היא שהאינסוף ב"ה צמצם עצמו והותיר חלל פנוי, שממנו והלאה נוצרים העולמות. אותו אינסוף עצמו שנותר מעל ומעבר לחלל הפנוי נקרא 'סובב', והגילויים בהם הוא מגלה עצמו בצמצום ובכיסוי בתוך העולמות שנוצרים בתוך החלל הפנוי קרויים 'ממלא'. ושוב: לולא היה חלל פנוי, לא היה ממלא ולא היה סובב, אלא אינסוף פשוט, שאינו ניתן לתפיסה ולמפגש.

כיצד תורמת הבנת נקודה זו ליכולתנו להאמין? מהלך המחשבה כך הוא. אנו פוגשים בעולם את ה' כממלא העולמות; אך מכוח האמונה אנו יודעים, שכל גילוי בעולם הוא בצמצום וכיסוי, ויש לו בחינת סובב, בה אין אנו פוגשים, אך אנו מאמינים בה ויודעים את דבר עצם קיומה, שהרי זו מהות האמונה שה' אחד ואינו גוף, וכל גילוי אינו אלא חלק ממנו. כעת אנו חושבים: כיצד תיתכן הבחנה בין סובב לממלא? ומבינים שאפשרותה תלויה במציאות החלל הפנוי המבחין ביניהם ומאפשר גילוי של ה' בחינת 'ממלא'. בשלב הבא אנו מהרהרים במשמעות הכרתנו על אודות ההכרחיות של החלל פנוי: היות שהחלל הפנוי מוגדר כמה שמצוי בין 'הסובב' ל'ממלא', הרי שעצם מציאותו היא בהכרח תוצאה של חכמתו או רצונו של ה'; אך אף על פי שמה שנובע מחכמתו של ה', ודאי יש בו א-לוהות, צריך החלל הפנוי מעצם טיבו להיות פנוי מא-לוהות. בשלב זה מעביר אותנו ר' נחמן ממחשבה על החלל הפנוי כעל מושג אונטולוגי למחשבה עליו כעל תופעה הכרתית:

והנה על ידי אמונה, שמאמינים שהשם יתברך ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. ומאחר שהוא סובב כל עלמין, אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהוה מחכמתו יתברך. ובדאי באמת לאמתו יש שם א-לקותו יתברך, רק שאי אפשר להשיג זאת, ולמצא שם השם יתברך כנ"ל. על כן הם עוברים על כל החכמות והקשיות והאפיקורסית הבא משם מחלל הפנוי, כי יודעים שבדאי אי אפשר למצא

שקר או פיקציה, אלא השלב הראשון הממשי בהתהוות העולמות. מהו אפוא טיבן של קושיות אלו: האם כלל אינן קושיות – או שמא אלו הקושיות העמוקות ביותר?

מסתבר שר' נחמן מתכוון לומר באמת את שני הדברים גם יחד: לאמתו של דבר, אין בקושיות אלו ממש, אך מחמת קוצר השגת השכל האנושי איננו יכולים בשום אופן לפרכן. יש כאן אשליה של קושיה, שאין שום דרך לפוגג אותה.

קודם שננסה לברר את טיבן של קושיות אלה ואת זיקתן לחלל הפנוי, נראה כיצד מציע ר' נחמן להתמודד עמן. בעוד שעל הקושיות מהסוג הראשון, שמקורן בחכמות חיצוניות שיש להן אחיזה בטבע המציאות, ניתן להשיב, או להראות כיצד יש בכל אופן א-לוהות מאחורי הקליפה שמציירת החכמה, עם הקושיות הבאות מהחלל הפנוי אין שום דרך להתמודד:

רק ישראל על ידי אמונה עוברים על כל החכמות, ואפלו על האפיקורסית הזאת הבא מחלל הפנוי. כי הם מאמינים בהשם יתברך בלי שום חקירה וחקמה, רק באמונה שלמה.

על השאלות הבאות מן החלל הפנוי אין להשיב. עליהן יש לעבור, והספינה שעליה אפשר לעבור היא ספינת האמונה. בשפה קיומית יותר: בקושיות אלה אין להתעסק כלל; אם רק נתקלים בהן, יש להסיחן ולגרשן מהדעת; ואם הן מטרידות, יש לגייס את כוח האמונה ולסלקן, תוך שינון עצמי שוודאי, למרות הקושיה לכאורה, אין שום דבר קשה על ה' יתברך. ר' נחמן ממליץ על האמונה התמימה בכל מקרה, אך לעתים נתקל יהודי בכל זאת במחשבות או בטענות של כפירה; בעוד שעל הקושיות הראשונות ניתן, אם כבר פגשתי בהן, להשיב, על הקושיות האחרונות אסור להשיב בשום אופן.

ר' נחמן איננו מסתפק בעצה הטובה להשתמש בכוח האמונה, והוא מוסיף ומצדיק את הבחירה באמונה התמימה דווקא במצב זה. הרי אין מדובר כאן בתמימות ראשונה, קודם שהתוודעתי לסתירות/קושיות שבמציאות. אני כבר חשוף לקושיות, וממילא לאיום האפיקורס, ואם כך, אני רוצה להסביר לעצמי מדוע יש הצדקה לשוב אל האמונה התמימה, כלומר – לאחוז בתמימות שנייה, מאוחרת ומפוכחת, המודעת לקושיות:

כי השם יתברך ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין.⁵ נמצא שהוא כבכול בתוך כל העולמות, וסביב כל העולמות. וצריך להיות הפרש כבכול, בין הפלוי והסובב. שאם לאו, אם כן הכל אחד. אך על ידי בחינת החלל הפנוי, שממש צמצם א-לקותו כבכול, ובתוכו ברא את כל הבריאה. נמצא שהחלל הפנוי מקיף את כל העולם, והשם יתברך שהוא סובב כל עלמין, מסבב גם על החלל הפנוי. ועל כן שיד לומר ממלא כל עלמין, הינו כל הבריאה, שנברא בתוך

5 למקור הביטוי ראה זוהר כרך ג, רעיא מהימנא, רכה ע"א: "איהו סובב על כל עלמין ולית סובב לון לכל סטרא עילא ותתא ולארבע סטרין בר מניה ולית מאן דנפיק מרשותיה לבר. איהו ממלא כל עלמין ולית אחרא ממלא לון. איהו מחיה לון ולית עליה אלהא אחרא למיהב ליה חיין".

הבה נשוב אפוא אל התיאור של ר' נחמן לקושיות של החלל הפנוי, ונתבונן במאפייניהן:

א. הן נובעות מ'חכמות שאינן חכמות'.

ב. הן קושיות שאין להן תוקף אמתי.

ג. לא ניתן ליישבן.

ד. הסיבה לכך שלא ניתן ליישבן היא קוצר השכל האנושי.

ה. שורשן ב'חלל הפנוי', ולכן לא ניתן ליישבן, שהרי החלל הפנוי הוא, על פי עצם הגדרתו, מושג הסותר את עצמו, ובהקשר שלנו: 'קושיה'.

מדוע דווקא החכמות שאינן חכמות מעוררות קושיות שאין עליהן תשובה, ואילו הקושיות העולות מן החכמות החיצוניות עליהן דובר למעלה – אף שיש להן ממשות, לפחות בממד אחד של המציאות – ניתנות ליישוב?

כדי להבין זאת, ננסה לזהות את 'החכמות שאינן חכמות'. נראה שר' נחמן מתכוון לחכמות העיוניות, ובייחוד לפילוסופיה לענפיה (תאולוגיה, תורת ההכרה וכו'), וללוגיקה כגולת הכותרת שלה, הקובעת את חוקי המחשבה עצמם. מדוע הן 'חכמות שאינן חכמות'? שכן בניגוד למדעי הטבע, למשל, הן אינן צומחות מתוך מחקר של המציאות, אלא מתוך מחקר של המחשבה את עצמה. ר' נחמן סבור, שיומרתה של המחשבה האנושית להכיר את עצמה, לנסח את חוקיה ולהסיק מכך מסקנות פילוסופיות או מטפיזיות, אינה אלא גאווה ואשליה. ממש באותן שנים בהן יצר קאנט את שרשרת הביקורות שלו – ובראשן "ביקורת התבונה הטהורה", העוסקת בהתבוננות בדרכיה ובחוקיה של המחשבה האנושית – טוען ר' נחמן שיומרתה של המחשבה לדעת את חוקיה ולהסיק מהן מסקנות מופשטות היא מגוחכת. האפיקורסות כאן איננה נובעת מתוך גילויים על הטבע, דוגמת תורת האבולוציה, גיל העולם, סיבתיות טבעית וכו', אלא מתוך גילוי הסתירות המצויות בתחומים שונים בתוככי המחשבה. המחשבה מגיעה לשלב רפלקטיבי בו היא בוחנת את עצמה, והיא מוצאת עצמה במבוכה.

בתחום התאולוגי, למשל, היא משווה את מסקנותיה בדבר הבחירה החופשית למסקנותיה על אודות ההשגחה והגזירה הא-לוהית, ומגלה שיש כאן סתירה. היא עומדת, לדוגמה, על הסתירה בין טבע לנס, בין ידיעה לבחירה, בין קיומו של הטוב ובין הרע, ובין הזמניות והנצחיות. מדוע קושיות אלה אינן ניתנות ליישוב? מפני שהן נתונות בגבולות המחשבה של השכל האנושי, והשכל האנושי אינו יכול להתמודד עם האנטינומיה שעורר הוא בעצמו.

ר' נחמן הקדים פילוסופים רבים בהבחינו בכך שהתבונה האנושית, בה אנו בוטחים שתספק לנו תמונה רציונלית ביחס למציאות, מובילה אותנו לסתירות פנימיות ככל שאנו מעמיקים לחפור בה. כאמור, הבעיה כאן איננה נובעת מאיזו תגלית מדעית על העולם, אלא מהתבונה עצמה. כל ניסיון לחשוב על היסודות המטפיזיים של העולם במונחים רציונליים – מוביל לאנטינומיה. ר' נחמן אומר לנו: שימו לב! נדמה לכם שכל הסתירות מונחות בתוך המציאות? לא כן הוא. המציאות גופה מונחת בתוך

להם תשובה. כי אם היה מוצא עליהם תשובה, הינו שהיה מוצא בהם את השם יתברך, אם כן לא היה חלל הפנוי, ולא היה אפשר להתהוות הבריאה.

כפי שראינו למעלה, 'למצוא תשובה' פירושו: להבין או לדעת שיש בדבר או בתופעה א-לוהית, למרות הקושיה. בכל מה שבתוך העולמות ניתן למצוא א-לוהות, שהרי הוא ממלא כל עלמין, ולכן יש לנו ביטחון שגם תהיה תשובה על הקושיות. אך החלל הפנוי, מעצם הגדרתו, פנוי מא-לוהות. אם כך, לא ניתן להשיב על קושיות העולות ממנו, שכן כל תשובה מגלה כיצד בכל זאת ה' נמצא, וגילוי כזה יהא תמיד סתירה ביחס לחלל הפנוי, שהרי או אז לא יהיה פנוי. אנו מבינים כי ההכרח במציאותו של 'חלל פנוי' וההכרח של הכרתו לחשוב אותו מחייבים קיומם של תחומי מחשבה בהם תהיינה שאלות ללא תשובות. כך, באופן פרדוקסלי, הופך קיומן של שאלות מבעיה למציאות מובנת, שהרי ביחס לחלל הפנוי, הקושיה איננה מביכה או מסתירה, אלא היא נובעת מעצם הגדרתו הפרדוקסלית.

אמנם, מטעים ר' נחמן, לאמתו של דבר יש לקושיות של החלל הפנוי תשובה, אך אין זו תשובה שמסוגל שכלנו לתפוס. מנקודת ראותה של התבונה, החלל הפנוי הוא אנטינומיה,⁶ פרדוקס חסר מובן, וכך גם הקושיות הנובעות ממנו, ולכן אין שום טעם בחקירה לגביו; אך בממד אחר, שלעת עתה אין בידנו להבינו, יש תשובה גם לו:

אָבֶל בְּאַמֶּת לְאַמֶּתוֹ, בְּוֵדָאֵי יֵשׁ עֲלֵיהֶם תְּשׁוּבָה, וּבְוֵדָאֵי יֵשׁ שֵׁם אֶל-לְקוּתוֹ יִתְבָּרַךְ. אָבֶל עַל יְדֵי חֲקִירוֹת נִשְׁקָעִים שָׁם, כִּי אֵי אֶפְשָׁר לְמַצֵּא שָׁם אֶת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, מֵאַחֵר שֶׁהוּא בְּחִינַת חֲלַל הַפְּנוּי. רַק צְרִיכִין לְהֶאֱמִין שֶׁהַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ סוֹבֵב גַּם עָלָיו, וּבְוֵדָאֵי בְּאַמֶּת גַּם שָׁם יֵשׁ אֶל-לְקוּתוֹ יִתְבָּרַךְ.

כעת נוכל להבין באופן מדויק ומשמעותי יותר את העצה להאמין ולעבור על הקושיות של החלל הפנוי. האמונה באינסופיותו של ה' אמורה ללוותנו, ולעמוד ברקע של כל מפגש עם ה'. כשאנו נתקלים בקושיות מטיפוס המתאפיין כקושיה של החלל הפנוי, אנו מזכירים לעצמנו את אמונתנו בה' הסובב כל עלמין, ואז יכולים להתבונן בהכרחיות מציאותו של החלל הפנוי, וגם להבין מדוע הכרחי שלא תימצאנה תשובות לקושיות הקשורות בו. ומעת שעשינו זאת, יכולים אנו להמשיך ולעבור את הקושיות הללו בלא לחקור בהן כלל, ולהחזיק באמונתנו בה' הסובב כל עלמין.

ד. מה הן הקושיות של החלל הפנוי

האם ניתן לאפיין את טיפוס הקושיות של החלל הפנוי? לכאורה הכרח לעשות זאת, שאם לא כן, תהיה עצתו של ר' נחמן חכמה מיותרת. אם רק לאחר מעשה, כשמתברר אם יש לקושיה תשובה אם אין, ניתן לאפיין את מקורה (חכמות חיצוניות או חלל פנוי) – מה תועלת יש בהבחנה בין שני הסוגים עבור מי שרוצה לבחור את הדרך הנכונה להתמודדות?

6 אנטינומיה = טיעון הגיוני לכאורה המביא לידי סתירה פנימית. וראה להלן בגוף השיעור.

הכחשה מלאה או חלקית של אחד משני ההיגדים הסותרים – לאמור: של מציאות א-לוהים או העדרו – ותוביל או לכפירה או לשלילת אפשרותה של המציאות.

הוויתור על השכל הופך למסקנה הגיונית ביותר, בתנאי שאדם אינו מוכן לוותר על הוודאויות הבסיסיות ביותר שלו: הוודאות שיש לי במציאות עמה אני נפגש, והוודאות הדתית שבמפגש עם בורא עולם. אמונתם של ישראל מונחת על שני היסודות הללו, ותורת החלל הפנוי מסבירה מדוע שתי הוודאויות היסודיות הללו, שעומדות כהנחות הכרחיות לפני התבונה, מחייבות אותה לוותר על יומרתה לבסס את ידיעת העולם על הגיונה, שכן החוק הבסיסי ביותר של המחשבה, חוק הסתירה, הוא חוק שהנחתו ביסוד המחשבה הופכת את קיום היש לבלתי-אפשרי מנקודת ראות הגיונית, שהרי ניתן להבין את אפשרות התהוותה של המציאות רק מתוך הסתירה של החלל הפנוי.

ר' נחמן מוסיף, שהיכולת לוותר על השכל לטובת האמונה היא תכונתם של ישראל:

וְעַל כֵּן יִשְׂרָאֵל נִקְרָאִים עֲבָרִים, עַל שֵׁם שֶׁהֵם עוֹבְרִים בְּאֲמוֹנָתָם עַל כָּל הַחֲכָמוֹת. וְאִפְּלוּ עַל הַחֲכָמוֹת שֶׁאֵינָם חֲכָמוֹת, הֵינּוּ הָאֶפִיקוֹרְסִית הַשְּׁנִית הַבָּא מִחֲלַל הַפְּנוּי כִּפְ"ל. וְעַל כֵּן הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ נִקְרָא 'אֶ-לֹקֵי הָעֲבָרִים' (שמות ג', יח), מִלְשׁוֹן: 'עֲבַר הַנֶּהָר' (יהושע כ"ד, ב-ג, יד-טו). 'לְשׁוֹן צִדְדִין'. הֵינּוּ שֵׁם-לִקְוֹתוֹ מִסִּבָּב גַּם עַל הַחֲלַל הַפְּנוּי, הַבָּא עַל יְדֵי הַצְמָצוֹם, שֶׁצְמָצוֹם הָאוֹר לִצְדִידִין. וְעַל כֵּן יִשְׂרָאֵל נִקְרָאִים עֲבָרִים, שֶׁעַל יְדֵי אֲמוֹנָתָם שֶׁמֵּאֲמִינִים שֶׁהַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ אֶ-לֹקֵי הָעֲבָרִים כִּפְ"ל, הֵם עוֹבְרִים עַל כָּל הַחֲכָמוֹת, וְעַל מָה שֶׁאֵינָם חֲכָמוֹת, הֵינּוּ הָאֶפִיקוֹרְסִית הַשְּׁנִית כִּפְ"ל. וְעַל כֵּן בּוֹדָאי מִזֶּה הָאֶפִיקוֹרְסִית הַשְּׁנִית, בּוֹדָאי צָרִיךְ לָזַהֵר יוֹתֵר וְיוֹתֵר, לְבָרֵךְ וּלְהַמְלִיט מִשֵּׁם, לְבָלִי לַעֲזֹן וּלְהַבִּיט בְּדַבְרֵיהֶם כִּפְ"ל, כִּי, חֵס וְשְׁלוֹם, בּוֹדָאי יִשְׁקַע שֵׁם, כִּי עָלִיו נֶאֱמַר: 'כָּל בְּאִיָּה לֹא יִשׁוּבוּ' וְכו' כִּפְ"ל.

האמונה בא-לוהי ישראל היא, אם כך, אמונה בא-לוהי 'החלל הפנוי'!

בשבוע הבא

בהמשך דבריו מפתיע אותנו ר' נחמן מאוד, ביעדו לצדיק תפקיד מיוחד ביחס לקושיות של החלל הפנוי:

[ג] אַךְ דַּע, אִם יֵשׁ צָדִיק גָּדוֹל שֶׁהוּא בְּחִינַת מִשָּׁה, הוּא צָרִיךְ דִּוְקָא לַעֲזֹן בְּדַבְרֵי הָאֶפִיקוֹרְסִית אֵלּוּ. וְאִף שֶׁאֵי אֶפְשָׁר לִישָׁבֵם כִּפְ"ל, עַל כָּל זֶה עַל יְדֵי עֵיוֹנו שֶׁמֵּעִינִן שֵׁם, הוּא מַעֲלָה מִשֵּׁם כְּמָה נְשָׁמוֹת שֶׁנִּפְּלוּ וְנִשְׁקָעוּ בְּתוֹךְ הָאֶפִיקוֹרְסִית הַזֹּאת.

כיצד פעילות כזו של הצדיק מתיישבת עם כל מה שנאמר כאן על מהותו של החלל הפנוי ואי-היכולת לתפוס אותו? כיצד יכול הצדיק להעלות נשמות מתוך עיונו שם? על כך ננסה לענות בשיעור הבא, ובע"ה ננסה לעמוד על משמעותה הייחודית של תורה זו לחלל הפנוי האקטואלי ממנו התחלנו את מסענו.

סתירה. הבנת הבריאה מתוך מושג החלל הפנוי, משמעותה ההכרתית היא שאנו מניחים שראשית המחשבה על אודות המציאות היא מחשבה על מושג שלא ניתן לתפוס אותו בשום אופן, כלומר: שאין עליו תשובה. האנטינומיה היסודית היא זו של ה'יש' וה'אין' הא-לוהיים. הנוכחות הא-לוהית מבטלת אפשרות של הופעת דבר מה שאינו א-לוהי, אך גם הסתלקותה איננה מאפשרת לנו להבין, שהרי בלא מציאותו נותר רק לא-כלום. סתירה יסודית זו מונחת בשורשן של כל הסתירות, והופכת אותן לחסרות הסבר. הבחירה החופשית, למשל, היא חלל פנוי מא-לוהות, שהרי ה' מִפְּנֵה עצמו מאותו אזור באישיות המאפשר לנו לבחור; אלא שאם הוא נעדר משם, אזי לא יכול לקרות דבר, שכן מקום שאין בו א-לוהות הוא לא-כלום; מכאן שה' מעוניין ולא-מעוניין גם יחד בבחירתו של הבוחר – והרי לנו סתירה.⁷ והן הן הדברים לגבי אפשרות קיומו של הרע וסתירות אחרות.

ה. חוק הסתירה וגבולות התבונה

דומני שלהבנת דברי ר' נחמן יש חשיבות לחוק הסתירה. ר' נחמן הבין בצדק, שהרציונליות כולה בנויה על העיקרון הראשון של תורת ההיגיון (לוגיקה), שקבעו כבר אריסטו והוא תקף מאז ועד היום, ולפיו לא ייתכן שדבר מה יתואר בבית אחת על ידי שני הפכים. מספר החפצים בקבוצה יכול להיות או גדול מחמש או קטן מחמש, אך לא גם כן וגם כך; חפץ פלוני יכול להיות או משולש או מרובע, לא שניהם. הרמב"ם קבע: לנמנע טבע קבוע, לא ישתנה לעולם (ראה למשל מורה הנבוכים ח"ב פרק יג). אך ר' נחמן אומר:

ואמר מה שכתוב שם בספריהם: 'וכי אפשר שיהיה נעשה מהמשולש מרובע?' אמר רבינו ז"ל: 'אני מאמין שהש"ת יכול לעשות מהמשולש מרובע. כי דרכי ה' נעלמות מאיתנו, והן כל יכול לא ייבצר ממנו מזימה. ואסור להיכנס בחקירות כלל רק להאמין באמונה שלמה' (חיי מוהר"ן סימן שפה).

ר' נחמן אינו חושב שניתן להבין את הסתירה שהוא מציג, אלא שיש להאמין בה. מדוע? כי המציאות גופה היא סתירה. אם סתירה היא בלתי-אפשרית, אזי גם המציאות בלתי-אפשרית. אך הרי אני כאן, והמציאות לפניי, והוודאות הבלתי-אמצעית הזו מחייבת אותי להניח שחוק הסתירה איננו מציאותי, אלא הוא מגבלה של השכל.

בעוד שהחכמות החיצוניות מייצרות מידע ממשי על העולם שלעתים סותר את אמונותינו, ולכן מבחינה עקרונית ניתן להשיב על הקושיות התלויות בהן, נשענת התבונה, הנעה במסלול ההיגיון שלה עצמה, על הנחת היסוד של חוק הסתירה, ולכן השימוש בה יוביל בהכרח להסתבכות ללא מוצא, שכן הסתירה היא יסוד המציאות. את הקושיות של החלל הפנוי לא ניתן לתרץ, משום שבמגבלות השכל האנושי לא ניתן לקיים סתירה, ולכן כל תשובה תהיה

⁷ אין תועלת בתירוץ כגון: הוא מעוניין בעצם יכולת הבחירה, אך לא בבחירה המסוימת, שכן אז נשאל: כיצד אפשרית הבחירה המסוימת, אם ה' אינו רוצה בה / אינו נותן לה כוח וכו'.

* *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *

* עורך: בעז קלוש *

* *

* *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *

* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *

* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *

* *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דואל: office@etzion.org.il *

* *

שיעור 25: החלל הפנוי (ג)

שְׁכָתוֹב: 'כָּלֶם בְּחִכְמָה עֲשִׂיתָ' (שם ק"ד, כד). וְהַדְּבֹר הוּא הַגְּבֹל שֶׁל כָּל הַדְּבָרִים, כִּי הַגְּבִיל חֲכָמָתוֹ בְּהֹאֲתִיּוֹת, שְׂאֹתִיּוֹת אֱלוֹ הֵם גְּבֹל לָזֶה, וְאֹתִיּוֹת אֱלוֹ הֵם גְּבֹל לָזֶה; אֲבָל בְּהַחֲלֵל הַפְּנוּי שֶׁהוּא מְקִיף כָּל הָעוֹלָמוֹת כִּנְ"ל, וְהוּא פְּנוּי מִכָּל כְּבִיכּוֹל כִּנְ"ל, אֵין שָׁם שׁוֹם דְּבֹר, וְאֶפְלוּ שָׁכַל בְּלֹא אֹתִיּוֹת כִּנְ"ל. וְעַל כֵּן הַמְּבֹכֹת הַבָּאִים מִשָּׁם, הֵם בְּבַחֲנִית שְׁתִּיקָה.

ר' נחמן מאפיין את הקושיות/סתירות הצומחות מן החלל הפנוי כקושיות שהן בבחינת שתיקה. אפיון זה הוא המשך למה שלמדנו כבר על היות החלל הפנוי מושג לא-רציונלי, כלומר: שאין בכוח התבונה לתפסו. כידוע, יש קשר בין מחשבה לדיבור: אנו חושבים באמצעות המילים, והמילים עצמן מאפשרות לנו להגדיר ולהגביל את המושגים עליהם אנו חושבים. ר' נחמן מבאר כי האותיות, הן במובן הגרפי הן במובן הווקלי, הן הגבלה והגדרה בתוך המציאות, והן מרכיבות את המילים והמשפטים, הקובעים משמעות מוגדרת ומובחנת לדברים. עולמנו הוא עולם של דיבור משום שהוא עולם של צמצום, שבו הכול מוגבל ומוגדר, ובהתאם לכך – ניתן לתארו ולהגדירו במילים. על פי החכמה הפנימית, כפי שמבארה ר' נחמן, המילים אינן רק מתארות את העולם, אלא מתקיים גם יחס הפוך: העולם נוצר על ידי דיבור; המילים הנכונות מכתובות את סדר ההתהוות של הדברים בעולם. בחלל הפנוי, המקיף את כל העולמות, אין כלום; הוא קודם לצמצום. מכאן שבחלל הפנוי גם אין כל דיבור, ובמקביל לכך – גם אין בו כל מחשבה. לכן הקושיות שמקורן בחלל הפנוי הן בחינת שתיקה, כלומר: ראוי להן תכונת השתיקה, ובניסוח אחר: מעמדן האונטולוגי הוא 'שתיקה'.

מכאן מסיק ר' נחמן, כי השתיקה היא האסטרטגיה המתאימה להתמודד עם קושיות אלו:

וְכִמוּ כֵּן אֱלוֹ הַקְּשִׁיּוֹת וְהַמְּבֹכֹת שֶׁבָּאִים מִחֲלָל הַפְּנוּי, שְׂאֵין שָׁם דְּבֹר וְלֹא שָׁכַל כִּנְ"ל, עַל כֵּן הֵם בְּבַחֲנִית שְׁתִּיקָה, וְצָרִיךְ רַק לְהֶאֱמִין וּלְשַׁתֵּק שָׁם. וְעַל כֵּן אֶסוּר לְכַנֵּס וּלְעֵין בְּדַבְרֵי הָאֶפִיקוֹרְסִית וְהַמְּבֹכֹת אֱלוֹ, כִּי אִם צָדִיק שֶׁהוּא בְּחִינַת מִשָּׁה. כִּי מִשָּׁה הוּא בְּחִינַת שְׁתִּיקָה, בְּבַחֲנִיּוֹת שְׁנִיקָא: 'כְּבֹד פָּה' (שמות ד'), וְ, בְּחִינַת שְׁתִּיקָה, שֶׁהוּא לְמַעַל מִן הַדְּבֹר. וְעַל כֵּן הַצָּדִיק שֶׁהוּא בְּחִינַת מִשָּׁה, בְּחִינַת שְׁתִּיקָה, יָכוֹל לְעֵין בְּדַבְרֵי הַמְּבֹכֹת אֱלוֹ, שֶׁהֵם בְּחִינַת שְׁתִּיקָה כִּנְ"ל. וְצָרִיךְ דּוֹקָא לְעֵין, כְּדִי לְהַעֲלוֹת הַנִּשְׁמוֹת שֶׁנִּפְּלוּ לְשָׁם כִּנְ"ל.

בחלק הראשון של התורה התוודענו אל החלל הפנוי כמציאות שיש עליה קושיות שאין להן תשובות; היא 'אנטינומיה' ופרדוקס. האנטינומיות מתגלות כשאנו עושים במילים שימוש מתוחכם ומוגזם, עד שהן מסתבכות ומתאבקות אלה באלה, ובמקום לתאר איזה סדר הגיוני, הן

את חלקה השני של תורה ס"ד, התורה על 'החלל הפנוי', פותח ר' נחמן בהפתעה:

[ג] אָךְ דַּע, אִם יֵשׁ צָדִיק גָּדוֹל שֶׁהוּא בְּחִינַת מִשָּׁה, הוּא צָרִיךְ דּוֹקָא לְעֵין בְּדַבְרֵי הָאֶפִיקוֹרְסִית אֱלוֹ. וְאִף שְׂאֵי אֶפְשָׁר לְיִשְׁבֵּם כִּנְ"ל, עַל כֵּן זֶה עַל יְדֵי עֵינוֹ שֶׁמַּעֲיֵן שָׁם, הוּא מַעֲלָה מִשָּׁם כְּמָה נִשְׁמוֹת שֶׁנִּפְּלוּ וְנִשְׁקָעוּ בְּתוֹךְ הָאֶפִיקוֹרְסִית הַזֹּאת.

בשיעור שעבר למדנו כי הקושיות של החלל הפנוי – קרי: הקושיות הנובעות מעיונה של התבונה במהות העולם והא-לוהות, המביא אותה לידי אנטינומיה – אין לתרץ, ויש לעבור עליהן על ידי אמונה, כלומר: להסיחן מהדעת, להאמין שאין בהן ממש, ולא להתעסק בהן. והנה, הצדיק הגדול נקרא דווקא לעיין בקושיות של החלל הפנוי, באותה אפיקורסות שאין עליה שום תשובה; ואף שגם לצדיק עצמו אין תשובה, כפי שמטעים ר' נחמן, יש ערך רב בעיונו, שכן מכוחו הוא מעלה נשמות שהקושיות של החלל הפנוי הביאו אותן לידי תהייה או כפירה, רחמנא ליצלן.

כיצד יש להבין את התפנית שמבצע ר' נחמן? לו סבר שהצדיק יכול, בתבונתו או בסייעתא דשמיא, לתרץ את הקושיות – ניחא. אך לפי דבריו, גם הצדיק אינו יכול ליישבן, ואם כך – איזה ערך יש לעיונו בהן, ולמה הוא מועיל? איזה מין עיון הוא זה, במה שעל פי הגדרתו אין ביכולת התבונה האנושית לתפסו? וכיצד יכול הצדיק למשוך נשמות שנפלו בתוך הכפירה של החלל הפנוי, אם אין לו יכולת ליישבן?

א. העיון והשתיקה

כדי להבין מה טיבו של העיון המוטל על הצדיק, נפנה להמשך דבריו של ר' נחמן, המציע עיון מסוג חדש – עיון ללא מילים, עיון שבשתיקה:

כִּי אֱלוֹ הַמְּבֹכֹת וְהַקְּשִׁיּוֹת שֶׁל הָאֶפִיקוֹרְסִית הַזֹּאת הֵבִיא מִחֲלָל הַפְּנוּי, הֵם בְּבַחֲנִית שְׁתִּיקָה, מֵאַחַר שְׂאֵין עֲלֵיהֶם שָׁכַל וְאֹתִיּוֹת לְיִשְׁבֵּם כִּנְ"ל. כִּי הַבְּרִיאָה הִיְתָה עַל יְדֵי הַדְּבֹר, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: 'בְּדַבַּר ה' שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צֶבַע' (תהלים ל"ג, ו). וְהַדְּבֹר יֵשׁ חֲכָמָה, כִּי כָּל הַדְּבֹר הוּא רַק חֲמִשָּׁת מוֹצְאוֹת הֶפֶה, וְעַל יָדָם נִתְּהוּ כָּל הַדְּבָרִים שֶׁל כָּל הַבְּרִיאָה, וְכִמוּ

1 הצדיק הזה הוא, לפי ר' נחמן, "בחינת משה", דבר שעל משמעותו לתורה זו נעמוד בע"ה להלן. ככלל, זהו צדיק הדור או צדיק האמת לפי מונחי ר' נחמן עצמו. נראה כי מעבר למובן הכללי של רעיון זה, מתכוון ר' נחמן בראש ובראשונה לעצמו. תורה זו – ובייחוד חלקה השני, הנועז, הקורא לעיין בקושיות של החלל הפנוי ומטיל את התפקיד על 'הצדיק' – היא תורה מקורית ומחודשת מבית היוצר של ר' נחמן, וקשה להאמין שהיה הוגה אותה מבלי שהתנסה בה בעצמו. ייתכן שהמגע שלו עם המשכילים, ובפרט עם משכילי אומן בתקופה האחרונה לחייו, נדמה לו מבחינה סובייקטיבית כסוג של קפיצה אל החלל הפנוי.

שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע, הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: רבונו של עולם, הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחורך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו במקולין. אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה?! אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני (מנחות כט ע"ב).

המדרש מעמיד את משה רבנו ורבי עקיבא כשני קטבים, שהמתח ביניהם מאפשר את נתינת התורה. רבי עקיבא הוא ראש חכמי התורה שבעל פה. זו התורה של המילים, של הדיבורים, והוא מביא את העיקרון היסודי של תורה זו – חשיבות המילה – למיצוי קיצוני, בדרשו לא רק מילים, אלא גם אותיות (חסרות ויתרות), ואפילו כתרי אותיות. התורה שבעל פה מרבה במילים, מדייקת, דורשת. היא בבחינת "פה", כדברי המקובלים, כלומר: יצירתה היא בזכות הדיבור והמחשבה שבדיבור. משה רבנו, איש הקול שמעל לדיבור, איש השתיקה, שרק בקושי ובענווה גמורה מצליח להוציא את המילים המעטות והכבדות של התורה שבכתב, אינו יכול להבין את העולם מלא המילים של רבי עקיבא. העולם הזה הוא עבורו עולם מתיש. רק ההבנה שהכול נמשך מתורתו שלו, מן המידה שלו, הבנה שקשורה גם בידיעה שבבסיס כל דיון מילולי בהלכה מונחת ההנחה שכך ניתן למשה מסיני – הנחה שאין מה לדבר עליה, כי 'ככה זה' – רק ההבנה הזו מיישבת את דעתו.

היתרון של רבי עקיבא על משה ברור. רבי עקיבא ממלא את העולם במילים קדושות. הוא משלים את הבריאה הא-לוהית. לפיכך אין משה רבנו מבין מדוע הוא, שאינו יודע דבר, נותן את התורה. בתשובתו אין הקב"ה מבקש ממשה רק להיכנע בענווה, להאמין ש'ככה זה', אלא מפנה אותו אל הבחינה שהיא מידתו: "שתוק". לדעת ר' נחמן, גם ההמשך, "כך עלה במחשבה לפני", נוגע באותו מקום: 'עלה במחשבה' הוא המקום או השלב שקודם למחשבה שיטתית, מוגבלת ומסודרת – הרצון הפשוט, שמה שמופיע אחריו הוא החלל הפנוי. משה לומד, שביסודו של כל דיבור חייבת להיות שתיקה שמאפשרת אותו, שיוצרת מקום בו הוא יכול להופיע. כדי שהדיבור יוכל למלא את החלל, צריכה השתיקה לייצר לו חלל. אף שפעילותו של ר' עקיבא נראית הרבה יותר משמעותית ויצרנית, היא אפשרית רק מפני שבראשיתה קיימת תמיד השתיקה של משה רבנו.

מכאן נוכל לשוב לחלקו האחרון של המדרש שמביא ר' נחמן. המדרש צירף כאן שני עניינים, שהחוט המקשר ביניהם הוא רבי עקיבא. הקושיה שבחלק האחרון מובנת מאליה: העדר הצדק שבסריקת בשרו של רבי עקיבא הוא הביטוי המזעזע ביותר לסתירות הבלתי-אפשריות בעולמו, לחלל הפנוי מא-לוהות המופיע בו, ועוד נשוב לכך בסוף הדברים. אך החלק הראשון הוא סתירה מדומיינת. הסיפור

מציגות מציאות בלתי-אפשרית. ר' נחמן מסביר כי לאמתו של דבר, החלל הפנוי איננו מציאות של המון מילים מסובכות. הסיבוך נוצר כשאנו ניגשים אליו בכלים של עולם הצמצום והדיבור ומנסים לתפוס. אלא שלחלל הפנוי המילים אינן מתאימות כלל. הווה אומר: באמרנו כי צריך לעיין בקושיות של החלל הפנוי, אין הכוונה שיש לדבר עליהן, או אפילו לחשוב עליהן באמצעות מילים; אל מול החלל הפנוי יש לעמוד בשתיקה – זהו 'עיון שבשתיקה'.

ודוק: לכל אדם מורה ר' נחמן לעבור על הקושיות של החלל הפנוי – לא לשים אליהן לב, להסיחן מהדעת, להתגבר עליהן. הצדיק, לעומת זאת, צריך לעיין בהן – אך בשתיקה. הוא איננו עובר; הוא עוצר ושווה עליהן, אך אינו מדבר, אפילו אינו חושב, אלא מביט. אולי יותר ממביט סתם: מביט בהן מכל צדיהן, שהרי זו מהותו של העיון. מעיין – ושותק.

צורה כזו של התבוננות מתאימה למשה רבנו, עליו נאמר שהוא "כבד פה". הקושי של משה לדבר איננו חיסרון ביכולת הדיבור, אלא להפך: הוא נובע ממעמדה הגבוה של נשמתו. משה נמצא במקום שהוא מעבר לעולם הניתן לתיאור או להבעה במילים, וכשהוא נזקק למילים, הוא מתקשה בהן. הזוהר הקדוש (פרשת וארא, כרך ב דף כה ע"ב) אומר כי "משה – קלא", כלומר: משה הוא קול – קול ללא דיבור. מכאן שכאשר נתקלים בקושיות שאין עליהן תירוץ – קרי: בסתירות המהותיות העומדות ביסוד המציאות – דווקא אז נאה השתיקה. והצדיק שהוא בבחינת משה – כלומר: שיכול לשתוק, ושתיקתו אינה חולשה או כניעה, אלא המקום האמתי של הנשמה – צריך לעמוד אל מול המקום הזה, אל מול החלל הפנוי, ולשתוק.

ב. "שתוק"

מתוך חידושו זה על 'העיון שבשתיקה' מציע ר' נחמן פירוש נפלא למדרשם הידוע של חז"ל על משה רבנו ורבי עקיבא:

וּכְמוֹ שֶׁמִּצִּינוּ בְּמִשָּׁה (מנחות כט ע"ב): כְּשֶׁשָּׂאֵל עַל מִיתַת רַבִּי עֲקִיבָא, זֶה תוֹרָה וְזֶה שְׂכָרָה, הִשְׁיבוּ לוֹ: 'שֵׁתָק, כִּךְ עָלָה בְּמַחְשָׁבָה'. הֵינּוּ שֵׂאֲתָה צָרִיךְ לִשְׁתָק, וְלִבְלִי לִשָּׂאֵל תְּשׁוּבָה וְתִירוץ עַל קִשְׁיָא זֶה. כִּי כִךְ עָלָה בְּמַחְשָׁבָה, שְׁהוּא לְמַעַל מִן הַדְּבָר. עַל כֵּן אֲתָה צָרִיךְ לִשְׁתָק עַל שְׂאֵלָה זֶה, כִּי הוּא בְּבַחֲיוֹנוֹת עָלָה בְּמַחְשָׁבָה, שְׂאִין שֶׁם דְּבָרִי לִישָׁב אוֹתָהּ.

אל מול מראה הגזרה הנוראה שנגזרה על ר' עקיבא, מוכרח משה רבנו לשאול על האבסורד: על היש (התורה) ועל האין ("וזו שכרה?") המופיעים במקום אחד בסתירה נוראה. אך הוא מושתק. ומסביר ר' נחמן: אין הוא מושתק סתם, אלא הוא מצווה 'להתבונן בשתיקה'. השתיקה כאן היא מעשה – מעשה של שתיקה. קודם שנבוא להסביר את המשך דברי ר' נחמן, הבה נעיין במדרש כולו, ואפשר שנבין טוב יותר מה הוא מוצא בו:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף

הזאת של החלל הפנוי שנפלו לשם. כי דע, שכל חכמה וחכמה שבעולם, יש לה זמר ונגון מיוחד. שזה הזמר מיוחד לחכמה זו, ומזה הזמר נמשכת החכמה הזאת. וזה בחינות: 'זמרו משכיל' (תהלים מ"ז, ח), שכל שכל וחכמה יש לו זמר ונגון. ואפלו חכמת האפיקורסית, יש לה נגון וזמר המיוחד לחכמה האפיקורסית.²

ר' נחמן מלמד שהעלאת הנשמות אשר נפלו ברשת הקושיות של החלל הפנוי, שהיא, לפי המסורת מהבעש"ט, התפקיד העיקרי של החסידות כמכונה את ביאת המשיח,³ נעשית מכוח הניגון של הצדיק שהוא בחינת משה. בהמשך יתברר, שאת הניגון הזה ניתן להשיג רק כשמוכנים לעיין בחלל הפנוי, כפי שהציע ר' נחמן לצדיקים המיוחדים, שכן זהו הניגון המיוחד למדרגה זו דווקא. מפסקה זו אנו למדים, שלא עצם עיונו של הצדיק בקושיות הוא מקור כוחו לגאול נשמות, וגם לא שתיקתו. השתיקה היא האופן בו יש לעמוד מול החלל הפנוי: לעיין בקושיות בלי ליפול בהן, בלי להסתבך בדיבור. פרייה של השתיקה הוא הניגון לו זוכה הצדיק, ניגון שהוא ראש לכל הניגונים, ניגון מהמדרגה הגבוהה ביותר. נברר תחילה מהי מהותו של הניגון בכלל, ומה המשמעות של ייחוסו של ניגון לצד מסוים במציאות, ואחר כך נבוא לברר את 'הניגון של האינסוף'.

ר' נחמן מסביר, שלכל ממד במציאות יש חכמה משלו. יש חכמה לדומם וחכמות לצומח ולחי, יש חכמת הנפש ויש חכמת החברה, חכמה השייכת לעולם המלאכים וכו' וכו'. לכל חכמה יש ניגון השייך לה, ויותר מזה: החכמה נמשכת מן הניגון. היחס בין החכמה לניגון שלה דומה ליחס בין הקול והדיבור: הקול הוא ראשית הדיבור – בשורש כל דיבור יש קול; הדיבור הוא חיתוכו של הקול, הגדרתו. הניגון של הדיבור הוא האינטונציה שלו: שני אנשים אומרים אותו דבר, אבל אתה שומע שאחד מתכוון לכך, וחברו – לא; אחד שמח ואחד עצוב, אחד מאמין במה שהוא אומר, בעוד שרעהו מדקלם את הדברים כתוכי. בהקבלה ליחס שבין הקול לדיבור, ניתן לתאר את הניגון של חכמה מסוימת כהרגש הכללי שלה, כאווירה. זהו דבר מה שלא ניתן לתפסו במילים: מצד אחד הוא עמום וכללי, ומצד שני – פנימי ויסודי. כל יוצא אשכנז יודע, למשל, שהכניסה ליום הכיפורים עוברת דרך הניגון של "כל נדרי"; המילים שם הן שוליות, אולי הטקסט הפחות מרשים בכל תפילות היום; העיקר הוא הניגון, שקולע בדיוק להרגשה של תחילת היום. חכמה היא התפיסה המילולית של איזה

על משה ורבי עקיבא אינו סיפור ריאלי, והוא מתחבר במדרש לסיפור הריאלי על רבי עקיבא כדי להבליט את חשיבותה של השתיקה הן לקיומה של התורה הן לקיומה של המציאות. הסימות המשותפת לשני החלקים – "שתוק, כך עלה במחשבה לפני" – מבליטה אותה נקודה עצמה: אף שעולמנו הוא בעיקרו עולם הדיבור, אין הוא יכול להתקיים ללא השתיקה שמונחת ביסודו. מכאן שמשה השותק מוכרח להיות מי שנותן תורה לישראל, ומן העבר השני, עולם המילים אינו יכול לתפוס את מה שמתרחש בעולם, ואז אנו שבים ונזקקים לשתיקה של משה, המאפשרת לחלל הפנוי להופיע לא מנקודת הראות של עולמנו זה, שממנה הוא בלתי-אפשרי, כי אם מנקודת הראות הגבוהה, של האינסוף – שממנה הוא הכרחי. במדרש חז"ל מוצא ר' נחמן את ההנחיה העקרונית כיצד צריך הצדיק להתמודד עם הקושיות של החלל הפנוי: בשתיקה. ולפי ביאורו המיוחד והמהפכני של ר' נחמן: ב'עיון שבשתיקה'.

במקום אחר הוסיף ר' נחמן הסבר לציווי הבוטה מעט למשה "שתוק":

וזה בחינת מה שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה: 'קשעלה משה למרום, מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו: רבוננו של עולם! מי מעב על ידיך. אמר לו: עתיד אחד לעמד ועקיבא בן יוסף שמו, שיהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלי תלין של הלכות. אמר לו רבוננו של עולם! ראוי שתנתן תורה על ידי. אמר לו: שתק! כך עלה במחשבה. ולכאורה קשה, מה אמר לו השם יתברך שתק וכו', הלא כבר אמר הקשאי, ומה זו שתיקה, מאחר שכבר הקשה מה שהקשה. אך תכף כשאמר משה הקשאי, נפל בשכלו תרוע על הקשאי. אך אם היה אומר את התרוע, היה נכנס בו מקיף אחר, והיה בא על קשאי יותר חזקה ורחבה מבתחלה. על כן אמר לו השם יתברך שתק על התרוע, הינו שישתק ולא יגלה את התרוע, כדי שלא יבוא על קשאי יותר חזקה מבתחלה (ליקוטי מוה"ר"ן טינא, ז).

אף שר' נחמן דורש את דברי חז"ל לנתיב מעט אחר, אפשר למשכם גם לענייננו. לולא נצטווה לשתוק יכול משה, לפי רום מעלתו ושכלו, לתרץ את הקושיה – ובעצם כבר עלה בדעתו איזה תירוצ. אך לפי טבעה של המחשבה, התירוצ לעולם אינו סופי, שכן כשאומר אדם תירוצ, הוא מפנה את המחשבה לפתחה של מחשבה גבוהה יותר, הטומנת בחובה קושיה גבוהה יותר. לפיכך מצטווה משה לשתוק: כדי לקיים את השתיקה, כדי למנוע את הכניסה למעגל האינסופי והמחמיר של קושיות שאין עליהן תירוצים.

ג. שתיקה וניגון

עדיין אין אנו מבינים את טיבו של 'העיון שבשתיקה', ואין אנו יודעים כיצד יש בכוחו לגאול נשמות. נתקדם אפוא עם ר' נחמן בתורתו שלב נוסף, שיאיר לנו עוד מעט את המקום הגבוה והתמוה בו אנו מתבוננים כעת:

[ה] ודע, שעל ידי הנגון של הצדיק, שהוא בחינת משה, הוא מעלה את הנשמות מן האפיקורסית

2 כאן מבאר ר' נחמן את דברי התלמוד על אלישע בן אבויה, הקושרים את חכמתו האפיקורסית לזמר היווני שבפיו: "וזה שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה 'אחר מה הוי בה זמרא יוני לא פסק מפמה, וכשהיה קם מבית המדרש, פמה ספרי מינין נופלין ממנו' (תגינה טו ע"ב), כי זה תלוי בזה, כי על ידי זמר הפ' לא פסק מפיו, על ידי זה היו הספרי מינין נופלין ממנו, כי זה הזמר היה מיוחד לזה האפיקורסית והמינות שהיה לו. נמצא כל חכמה וחכמה לפי בחינתה ומדרגתה, כן יש לה זמר ונגון השייך ומיוחד אליה".

3 על פי איגרת הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב, שם תיאר את מפגשו עם המשיח.

תחום במציאות; הניגון של אותה חכמה הוא הרוח, ההרגשה, או גם ההשראה, שאותה חכמה יוצרת.

מהו, אם כן, הייחוד של הניגון העליון, המושג אחרי העיון בחלל הפנוי? ר' נחמן פונה להסביר תחילה, שהחכמה העליונה עליה אנו מדברים איננה ממש חכמה, אלא ראוי לה יותר הכינוי 'אמונה':

וְכֵן מִמְדְּרָגָה לְמִדְרָגָה, כִּי בַחֲנִינֵת הַחֲכָמָה שֶׁבְּמִדְרָגָה הַיּוֹתֵר עֲלִיּוֹנָה, יֵשׁ לָהּ זִמְרָה וְנִגּוֹן יוֹתֵר עֲלִיוֹן לְפִי בַחֲנִינֵתָהּ. וְכֵן לְמַעְלָה מַעְלָה עַד רִאשִׁית נִקְדֻּת הַבְּרִיאָה שֶׁהִיא תְּחִילַת הָאֲצִילוּת, וְשָׁם אֵין לְמַעְלָה מִמֶּנָּה. וְאֵין מִקִּיף לְאוֹתָהּ חֲכָמָה שֵׁשׁ שָׁם, כִּי אִם אוֹר הָאֵין סוֹף הַמִּקִּיף לְחֻלָּל הַפְּנוּי, שֶׁבְּתוֹכוֹ כָּל הַבְּרִיאוֹת וְהַחֲכָמוֹת. וּבִדְוָאֵי גַם שָׁם יֵשׁ בַּחֲנִינֵת חֲכָמָה, אֲךָ הַחֲכָמָה שֵׁשׁ שָׁם בְּאוֹר אֵין סוֹף, אִי אֶפְשָׁר לִידַע וּלְהַשִּׁיג אוֹתָהּ. כִּי אֵין סוֹף הוּא הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ בְּעַצְמוֹ, וְחֲכָמָתוֹ אִי אֶפְשָׁר לְהַשִּׁיג כָּלָל. וְאֵין שָׁם רַק בַּחֲנִינֵת אֱמוּנָה, שֶׁמֶאֱמִינִים בּוֹ יִתְבָּרַךְ שְׁאוֹרוֹ הָאֵין סוֹף מְסַבֵּב כָּל עֲלָמִין וּמִקִּיף הֶכֶל.

עד ראשית האצילות ניתן לדבר על חכמה, שכן יש איזו ממשות שאפשר לתפוס, להבין, להגדיר. קודם לאצילות יש רק החלל הפנוי, שכבר אמרנו כי אין השכל יכול לתפוס, ומקיף לו אור אינסוף הסובב על הכול, שוודאי חכמתו אינה מושגת כלל, שהרי אין לנו ידיעה באינסוף הא-לוהי עצמו. אל האינסוף הסובב כל עלמין אנו מתייחסים בכלי אחר: אמונה. איננו יכולים לתאר אותו, להגדיר אותו, לחשוב עליו, אבל יש לנו יכולת להאמין – גם במשמעות של דעת וחוויה – בעצם היותו. לשון אחר: אנו משערים אותו, אף שאין אנו יכולים לתפוס אותו. מכל מקום, אמונה היא תמיד למעלה מן השכל, ור' נחמן מסביר שכשם שיש לכל חכמה ניגון המתאים לה, כך הדבר גם באשר לאמונות:

וְאֱמוּנָה, יֵשׁ לָהּ גַם כֵּן זִמְרָה וְנִגּוֹן הַמִּיחָד לְאֱמוּנָה. וְכֵמוֹ שֶׁאֵנּוּ רֹאִים שֶׁאֶפְלוּ אֱמוּנוֹת עֲכוּ"ם בְּדַבְרֵי טְעוּתָם, יֵשׁ לְכָל אֱמוּנָה שֶׁל עֲכוּ"ם נִגּוֹן מִיחָד, שֶׁמִּזְמִירָן בּוֹ וְעוֹרְקִין בּוֹ בְּבֵית תְּפִלָּתָם. כֵּן לְהַפֵּךְ בְּקִדְשָׁהּ, כָּל אֱמוּנָה יֵשׁ לָהּ זִמְרָה וְנִגּוֹן. וְאוֹתוֹ הַזִּמְרָה הַמִּיחָד לְאֱמוּנָה הַנִּי, שֶׁהוּא אֱמוּנָה הָעֲלִיּוֹנָה מִכָּל הַמִּינֵי חֲכָמוֹת וְאֱמוּנוֹת שֶׁבְּעוֹלָם, הֵינּוּ אֱמוּנָה בְּהָאוֹר אֵין סוֹף עֲצָמוֹ הַסּוֹבֵב כָּל עֲלָמִין כְּנִי, אוֹתוֹ הַזִּמְרָה הוּא גַם כֵּן לְמַעְלָה מִכָּל הַנִּגְוִנוֹת וְזִמְרֹת שֶׁבְּעוֹלָם, הַשִּׁיכִים לְכָל חֲכָמָה וְאֱמוּנָה. וְכָל הַזִּמְרֹת וְהַנִּגְוִנִים שֶׁל כָּל הַחֲכָמוֹת, נִמְשָׁכִין מִזֶּה הַזִּמְרָה וְהַנִּגּוֹן, שֶׁהוּא לְמַעְלָה מִכָּל הַזִּמְרֹת וְהַנִּגְוִנִים שֶׁל כָּל הַחֲכָמוֹת. כִּי הוּא הַזִּמְרָה הַשִּׁיף לְהָאֱמוּנָה בְּהָאוֹר אֵין סוֹף עֲצָמוֹ, שֶׁהוּא לְמַעְלָה מִן הֶכֶל.

ובכן, הניגון העליון ביותר הוא הניגון של המדרגה הגבוהה ביותר של הקיום, אליה אנו מתוודעים רק באמונה: זהו הניגון של אור אינסוף – הניגון הא-לוהי הסובב את הכול, שהוא מקור הכול. ניגון זה, מטעים ר' נחמן, הוא ראשיתם של כל הניגונים האחרים, כשם שמציאות זו היא מקור כל מציאות אחרת.

נסכם את מהלך הדברים עד כאן. הצדיק (שהוא בבחינת משה) נקרא לעיין בקושיות של החלל הפנוי. העיון בהן אינו יכול להיעשות על ידי מחשבה ודיבור, אלא רק בשתיקה. מתוך עיונו בחלל הפנוי, זוכה הצדיק ללמוד את הניגון הגבוה ביותר, ניגון האינסוף. מסתבר, שלניגון הזה אפשר להקשיב רק אם נכנסים בחלל הפנוי, שכן מקורו מעבר לחלל הפנוי, ולא בתוך העולמות; ועל ידי הניגון הזה ניתן להעלות נשמות שנשאבו לתהום הכפירה של החלל הפנוי.

נראה, שזהו גם סודו הגואל של הניגון העליון הזה, שהוא מאפשר לצדיק להביע באופן ממשי את מפגשו עם ה' בבחינת היותו 'סובב כל עלמין', כלומר: במציאות המקיפה את החלל הפנוי. הכפירה בגלל הקושיות של החלל הפנוי נובעת מאי-היכולת לחצות את התהום השכלית שלו, ומכאן גם ההישאבות בה ואלוה. ההתוודעות לאור אינסוף הקודם לכול יכולה לגאול את נשמות הכופרים; או אז יכירו הללו את מקורו ומשמעותו של החלל הפנוי, וקושיותיהם יתורצו – לא על ידי פלפול פילוסופי, כי אם מתוך הכרה באופן בלתי-אמצעי בהכרח של מציאותו של אור אינסוף, שהוא מקורו של החלל הפנוי. מנקודת הראות של האפיקורוס, הניגון מאפשר לו לקלוט באופן לא-מילולי – וליתר דיוק: באופן על/טרומ-מילולי – את הוויית האינסוף הסובב על הכול.

לכל חכמה יש ניגון, ומילים לאותו ניגון. רבים לומדים את הניגון, או ממציאים אותו, אחרי שכבר יש להם מילים. מי ששקע בחלל הפנוי, הגיע למקום שאין בו ניגון. כאשר החכמה נשארת בקושיות בלבד, אי אפשר לנגן אותה. העדר הניגון הוא העדרה של הרוח, של התנועה הפנימית. שם גם מתרחשת הנפילה האמונית. הצדיק המעיין בשתיקתו בחלל הפנוי, משיב את הניגון גם למקום הזה.

סיכום

נדגיש נקודה מרכזית מאוד בשיעורנו. תורה ס"ד היא אחת התורות המצוטטות ביותר בהקשר של העדפת התמימות והאמונה הפשוטה על פני הפילוסופיה והגישה הרציונלית. האפיון של ר' נחמן לקושיות של החלל הפנוי הוא תרומה משמעותית ביותר ל'מטפיזיקה של התמימות'. ברם, קריאה מלאה של התורה תוביל למסקנה שונה לגבי עמדתו של ר' נחמן. אמנם כן, ר' נחמן קורא לאמונה תמימה – עבור המון העם. אך לא זו מטרתה העיקרית של התורה. בחלקה העיקרי מנסה ר' נחמן ללמד כיצד בכל זאת יכול החלל הפנוי להיות מושא לעיון, והוא אף אומר שזו משימה בעלת חשיבות עליונה עבור הצדיק שראוי לכך. החלל הפנוי אינו עולה בתורה זו רק כדי להמליץ בעד עזיבת השכל; לאמתו של דבר, ר' נחמן מציע גישה חיובית אל החלל הפנוי – התבוננות שאינה שכלית, אך יש לה עוצמה רבה.

בשיעור הבא

אנסה בע"ה להבהיר כמה נקודות שעדיין אינן נהירות:

א. מה טיבו של אותו 'עיון שבשתיקה'? כיצד הוא מתבצע?

ב. ניתן להבין כיצד דיבורים מצמיחים ניגון. אך כיצד יכולה שתיקה להוליד ניגון? לשון אחר: מה היחס בין השתיקה לבין ניגון האמונה באור אינסוף?

ג. כיצד ניתן לתרגם את רעיונותיו של ר' נחמן בתורה זו לסוגיות האמונה בשואה? האם יש בדבריו הצעה ממשית לתגובה דתית לשואה?

ד. ולבסוף, האם ההבחנה החותכת בין כלל הציבור לבין אדם אחד בודד – משה או צדיק הדור – עודנה רלוונטית בימינו, אחרי השואה?

* * * * *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
* עורך: בעז קלוש *
* * * * *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* * * * *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* * * * *

שיעור 26: החלל הפנוי – "לעיני כל ישראל" (ד)

היא יכולה לתפוס אלא את הצמצום. התבונה אינה מסוגלת לכוליות, כי האופטיקה שלה מחייבת מבט חד, מצד אחד. אם בכל זאת רוצה הצדיק להשיג משהו מהאינסוף, להכיר את הסובב כל עלמין, לפגוש את ה' בכוליותו, מוכרח הוא לעיין בקושיות של החלל הפנוי – אך בשתיקה. עיון זה דומה להסתכלות שתיארנו קודם: הסתכלות מרפרפת, לא חקרנית, לא פרטנית, בכל אחד מהצדדים. דילוג מכאן לשם ומשם לכאן בין צדדי הפרדוקסים והסתירות שבמציאות.

ר' נחמן מסביר, שכאשר אני שותק מול הסתירות, אני יכול להגיע פתאום למבט שהוא גבוה יותר מכל אחד מצדדי הסתירה. לרגע אני רואה את השורש שלה – ופתאום אני רואה שלמות, שהצדדים השונים מוכלים בתוכה. אמנם אין שום דרך לבאר זאת במילים, השייכות כבר לפיזיקה של המציאות, ולכן חלות עליהן המגבלות של האופטיקה הרגילה. רק התבוננות שותקת בפרדוקס יכולה להאיר, לגלות משהו, מהמקום שהוא ראשית הפרדוקס.

הפרדוקסים של המציאות שייכים, כאמור, לחלל הפנוי. עיון שותק בהם יכול לאפשר הצצה אל מה שמעל לחלל הפנוי: "וְרֵאִיתָ אֶת אֲחֵרֶיךָ" (שמות ל"ג, כג). כל יהודי מאמין שה' סובב על החלל הפנוי, ולכן הוא לעבור (במשמע: לדלג) על הקושיות של החלל הפנוי. אך הצדיק יכול לעשות דבר גבוה יותר מלהאמין: הוא יכול להשיג – השגה לא-מילולית, השגה שבשתיקה, שהיא, על פי הגדרתה, ההשגה הגבוהה ביותר לה מסוגל אדם במפגש עם אור אינסוף, שהוא מקור הבחירה וההכרח גם יחד, הצדק והסטרא אחרא, האין והיש. הצדיק תופס אותם לרגע באחדותם.

השתכנעתי שכך יש לפרש את דברי ר' נחמן, ולא כפי שיש שמסבירים אותו, כאילו העמידה בשתיקה היא הפגנת כוח האמונה אל מול הקושיות או הימנעות מדו-שיח. ר' נחמן מכוון כאן, לעניות דעתי, לא לאמונה תמימה, כי אם לידיעה מן האיכות הגבוהה ביותר. כך עולה במפורש מהפסקה החותמת את התורה:

וְזֶה, וְיָבֵא מִשָּׁה אֶל פְּרָעָה וְכו', הַנִּי מְבִיא מִחֵר אֲרֵבָה בְּגִבּוֹלָךְ (שמות י', ג-ד). מִחֵר, הוּא בְּחִינַת לְעֵתִיד לְבֹא, כִּי מִחֵר לְקַבֵּל שָׂכָר (ערוגין כב ע"א): בְּחִינַת 'וְעֵנְתָה בִּי צְדָקָתִי בְּיוֹם מִחֵר' (בראשית ל', לג), הֵינּוּ בְּחִינַת קְבוּל שְׂכָר לְעֵתִיד לְבֹא, וְאֵז וְיָבִינוּ בְּחִינַת הַחֲלָל הַפְּנוּי שֶׁהוּא עַל יְדֵי הַצְמָצוּם, אִךְ אֶפְשָׁר לְהִיטֵל, שֶׁבְּאֵמַת יֵשׁ שָׁם אֶלְקוּת, וְאִךְ עַל פִּי כֵן הוּא חֲלָל הַפְּנוּי כִּנ"ל. וְזֶהוּ בְּעֵצוֹ הַקְּבוּל שְׂכָר, כִּי עָקֵר הַקְּבוּל שְׂכָר לְעֵתִיד הוּא, שֶׁיִּשְׁיֵגוּ הַשְּׁגוֹת, וְיָבִינוּ מֵה שֶׁהִיא אִי אֶפְשָׁר לְהִבִּין בְּעוֹלָם הַזֶּה. וְאֵז יִדְעוּ שֶׁהַחֲלָל הַפְּנוּי הוּא בְּבְחִינַת אֲרֵבָה, כִּהְיוּ קִמְצָא דְלְבוּשָׁה מִנֵּה וְכֵה (בראשית רבה פרשה כא ה) (כְּמוֹבָא בְּכָל

את השיעור הקודם סיימנו במספר שאלות פתוחות על טיבו של המסע ב'חלל הפנוי' ופירותיו הרוחניים. בשיעור זה ננסה בע'ה להציע את פירושנו לתורתו של ר' נחמן, ולהביאה מחדש אל מפגשנו עם השואה, ממנו יצאנו אליה.

א. "העיון שבשתיקה"

שאלתנו הראשונה הייתה על קריאתו של ר' נחמן ל'צדיק' להיכנס בכל זאת אל החלל הפנוי, אף שאין בו תשובות, לעיין בקושיות שלו, ולעשות זאת בשתיקה. שאלנו: מה טיבו של אותו 'עיון שבשתיקה'? כיצד הוא מתבצע?

דומה שר' נחמן מבין כי יש בכוחו של העיון שבשתיקה להעלות את 'הצדיק' למקום גבוה יותר של מפגש עם ה' – אולי להציע ב'אור אינסוף' מאחוריו, להביט מרחוק באורו של הכתר הסובב על העולמות.

כדי להבין זאת, ניטול משל מן התחום הפיזי. אם אני עומד מול יצירה גדולה מאוד, שאי אפשר לראותה מזווית אחת, נמצא שכל נקודת מבט ממנה אני מתבונן מראה לי צד אחד של היצירה; אם אני עובר לצד השני, איני יכול עוד לראות אותה מהצד הראשון. כמובן, אם צדדי היצירה השונים משלימים זה את זה, יכול אני להשלים בזיכרוני את מה שכבר ראיתי, וכך מבטי שלם יותר. אך כעת הבה נחשוב על יצירה דמיונית, שכשמסתכלים עליה מכיוונים שונים רואים דברים הפוכים – צורות גאומטריות שונות או תמונות שונות שאינן מתקשרות – כדוגמת יצירותיו הנוודעות של האמן ההולנדי אָפֶר, המבוססות על אשליות אופטיות. ביצירה שכזו, מכל צד שאני מסתכל אני רואה דבר הפוך: מצד אחד עיגול ומצד שני משולש, מצד אחד מלא, ומהשני – ריק, וכך הלאה. מה עליי לעשות כדי לנסות לתפוס את היצירה הפרדוקסלית הזו בכוליותה? אני צריך לנסות להתבונן בה בעת ובעונה אחת משני הצדדים. כדי שאוכל לעשות זאת, אני מוכרח לדלג מצד אחד לחברו בקלילות, לרפרף, לא להתעמק מדי בתפיסה פרטנית של כל צד; ייתכן שאם אצליח לעשות כן, אראה פתאום דבר מה אחר, שלישי, שאינו אף לא אחד מהדברים שראיתי קודם. אמנם לא אוכל לראות אותו למשך זמן רב, שהרי במובן הפיזיקלי אני יכול להיות ולראות רק מצד אחד, אך התמונה שלו יכולה לעבור בראשי ולהותיר בו איזה רושם.

דומני שר' נחמן מתכוון ללמדנו כאן דבר דומה. העולם הוא יצירה ענקית כזו, מעין יצירותיו של אָפֶר. מתבוננים בה מצד אחד ורואים סדר, מצד שני – אי-סדר; מצד אחד – חוקיות, מצד שני – חופש; וכו'. האשליה האופטית בנמשל נובעת מהאופטיקה של התבונה. לתבונה אין יכולת להקיף. היא מסוגלת לתפוס רק מתוך הצמצום. מכאן שכל תפיסה של התבונה אוחדת רק בצד אחד של המציאות, וממילא אין

העליונה על הכל, ששם נכלל כל הזמירות, כי כלם נמשכים ממנה. וזה שפרש רש"י: 'ישיר', י"ד על שם המחשבה נאמרה. הינו בחינות 'כף עלה במחשבה' הנ"ל, בחינות משה, בחינות שתיקה כנ"ל. ועל כן על ידי גגון של הצדיק, שהוא בחינות משה כנ"ל, על ידי זה עולים ויוצאים כל הנשמות שנפלו בתוך האפיקורסית של חלל הפנוי. כי גגונו הוא בבחינות 'ראש אמונה', הינו אמונה העליונה על הכל, שעל ידי גגון ואמונה זו נתבטלים כל האפיקורסית. ונכללים ונתבטלים כל הגגונים בתוך הגגון הזה, שהוא למעלה מן הכל, שממנו נמשכים כל הגגונים כנ"ל.

משה מחזיק בתיבת האוצר של כל הניגונים, היא תיבתו של הניגון העליון. כיוון שזהו הניגון של האמונה העליונה, שהיא למעלה מכל אמונה שבצמצום, ולכן גם למעלה מכל קושיה – שהרי האמונה באור אינסוף היא אמונה שגם החלל הפנוי מקורו בהש"ת – יש בכוחו של ניגון זה למשוך את האפיקורסים אל האמונה, כיוון שהוא יכול להפגיש אותם, על ידי הרגשה (הרי מילים – אין), עם אור אינסוף. המפגש עם הגודל הזה, עם החידה המאירה-מתוקה של האינסוף, מבטל את הקושיות לא מבחינה רציונלית, אלא על ידי אותה ודאות יסודית שכל קושיה של 'יש או אין?' מתפוגגת מולה: הרי אני חווה את היש, ומכאן – שיש!

ובכן, מהו הניגון של האינסוף? נבחן כמה אפשרויות:

א. שתיקה. ר' נחמן אומר שהשתיקה היא שמולידה את הניגון הזה. אם יכולה שתיקה להיות מקום גבוה, הכולל את כל הדיבורים שאחריה – שמא הניגון הגבוה הוא שתיקה? לאמתו של דבר, אינני חושב שזהו פירוש רציני לתורה. ר' נחמן מתכוון לניגון של ממש, המחולל תנועה נפלאה בנפש השומעים אותו. השתיקה רק מאפשרת להקשיב לאותו ניגון, שכשאינו שותקים – אין סיכוי לשמעו.

ב. קול פשוט. כל ניגון הוא צירוף מסוים של צלילים שונים המספרים סיפור או מעבירים הרגשה, מצב של הנפש וכו'. ייתכן שהניגון העליון הוא הקול הפשוט – כתקיעת השופר. כמו האור הלבן, שאף שהוא נראה פשוט לגמרי, כולל הוא את כל הצבעים, כך כולל הקול הפשוט את כל הקולות: יכולות לצאת מתוכו אינסוף אפשרויות מוסיקליות, ואם אין זה סתם קול שנעצר, כי אם קול ארוך ועמוק, היוצא מהנשמה – אפשר למשוך ממנו את כל המנגינות שבעולם.

ג. ניגון של דיסוננסים. מוסיקה הבנויה על דיסוננס – כלומר: שצליליה אינם הרמוניים, אלא מעוררים צרימה לאוזן הממוצעת – התפתחה בעיקר במאה העשרים. אפשר לשמוע את ראשיתה אצל מלחינים גדולים כמו פרוקופייב הרוסי, אך בעיקר אצל מלחינים במחצית השנייה של אותה מאה, כקודאי וסנברג. הרמוניה נובעת מצירוף של צלילים הנשמעים כמשלימים זה את זה, בעוד שהצרימה מופיעה כהתנגשות בין קולות שאינם מתיישבים יחד. המוסיקה ששייכת לחכמות ולאמונות שאחרי הצמצום צריכה להיות הרמונית, כיוון

ספרי קבלה שזהו בחינת סוד חלל הפנוי. לבוש, הוא בחינת הצמצום של חלל הפנוי, שעל ידו בחינת הלבושין. יבינו שהוא מנה ובה, שבאמת יש שם אלקות. ואף על פי כן הוא בחינת לבוש, בחינת צמצום, בחינת חלל הפנוי.

ההבנה של החלל פנוי, מסביר ר' נחמן, היא ההבנה כיצד יכול המלבוש לאור אינסוף להיות אין; כיצד, בעומק הדבר, כל מלבוש הוא בעצם אין. המטפורה של מלבוש מקובלת ביותר בספרות הסוד לתיאור הופעת ה' מתוך העולמות ובאמצעותם. המלבוש הוא לרוב חיצוני ללבוש, אף שהוא מייצג אותו ומעביר משהו ממנו. אך החלל הפנוי, האין הא-לוהי, הוא מלבוש 'מינה וביה', לאמור: זהו צד מסוים של אור אינסוף הא-לוהי עצמו, בהופעתו לעינינו. הפרדוקס הזה הוא תכלית הידיעה בא-לוהות לעתיד לבוא.

ב. איזהו הניגון של האינסוף?

השאלה שבכותרת הפרק איננה כמו 'מהו השיר שאתה הכי אוהב?', 'מהי היצירה הקלסית היפה ביותר?' וכדומה. אינני מחפש ניגון מסוים, אלא את טיבו של הניגון הזה, שהוא, כדברי ר' נחמן, שורש כל הניגונים. ר' נחמן אומר:

ואמונה, יש לה גם כן זמר ונגון המיוחד לאמונה... ואותו הזמר המיוחד... לאמונה העליונה מכל המיני חכמות ואמונות שבעולם, הינו אמונה בהאור אין סוף עצמו הסובב כל עולם כנ"ל, אותו הזמר הוא גם כן למעלה מכל הנגינות וזמירות שבעולם, השייכים לכל חכמה ואמונה. וכל הזמירות והנגונים של כל החכמות, נמשכין מזה הזמר והנגון, שהוא למעלה מכל הזמירות והנגונים של כל החכמות. כי הוא הזמר השייך להאמונה בהאור אין סוף עצמו, שהוא למעלה מן הכל.

הניגון של האינסוף הוא כאותה השגה שורשית-כוללית שמשגי הצדיק בשתיקתו אל מול הסתירות של החלל הפנוי. לדבר על מה שהשיג אין הוא יכול, שהרי זהו מקום הקודם לצמצום, ואינו מבוטא במילים. אך המקום הזה ניתן להרגשה ממשית, שאם לא כן, לא היה הצדיק יכול להגיע אליו. לאמור: יש איזו נקודה עמוקה בנשמת האדם, שמקורה אינו בצמצום של העולמות, אלא הוא קודם להם – באור אינסוף. לכן יכולה להיות הרגשה במקום הזה, ולכן יכול להיות בו גם ניגון. ומכאן – שבעוד שהדיבורים בעולמנו כבר שייכים כולם לעולם של צמצום, מתחילים הניגונים במקום שהוא למעלה מן הצמצום. ועל כן כשם שכל מציאות, מקורה הישיר הוא באור אינסוף, וכשם שכל האמונות, שיש בהן בחינה של צמצום, מקורן באמונה העליונה באור אינסוף, כך גם כל ניגון נמשך, באופן עקרוני, מאותו ניגון. נמשיך לקרוא:

וזה 'אז ישיר משה' (שמות ט"ו, א), ואמר חכמינו, זכרונם לברכה (סנהדרין צ"א ע"ב) 'שיר לא נאמר, אלא ישיר', מכאן לתחית המתים מן התורה, שעתידי משה לשיר לעתיד לבוא גם כן. כי כל השירות, בין של עולם הזה בין של לעתיד לבוא, הוא רק אצל משה, שהוא בחינת שתיקה. שזכה לזמר ששייך לאמונה

וביטול גם יחד של מציאות ה', כלומר: הוא בחינת 'החלל הפנוי', שבו ה' נוכח ונעדר בעת ובעונה אחת. הקריאה למשה "בא אל פרעה" היא קריאה להיכנס לחלל הפנוי. ובאמת, פרעה הוא חלל פנוי מא-לוהות, שכן בהנהגתו הרשעה הוא מבטל כל נוכחות א-לוהית; המציאות נראית כאילו אין בה א-לוהות כלל¹. זאת ועוד: "כי אני הכבדתי את לבו", כלומר: גרמתי לו שיכפור בהנהגתי את העולם, ויאמר שהכול טבע ומקרה, וימשך סבלם של ישראל, ולפי פירושו הנפלא של ר' נחמן: יצרתי מקום שבו יש לב כבד – "ושם בחלל הפנוי יש כבדות לב, כי אי אפשר להשיג בחינות החלל הפנוי כ"ל. וכל החכמות הבאים משם, יש בהם כבדות לב, שנשארים בקשאי על השם יתברך, ואי אפשר למצא שם השם יתברך, מחמת שפנה א-לקותו משם כביכול, כדי שתוכל הבריאה להתהוות כ"ל". במקום שאי אפשר למצוא את ה', ונראה שהרשע האטום שולט בעולם ואי אפשר לחדור אותו, שם יש כבדות לב. הנה כי כן, שלטון הרשע האטום, שלבו כבד, ואינו נותן מקום להש"ת, הוא החלל הפנוי.

אך הרי כל הטיועון הזה הוא פרדוכס נורא. מהי המוטיבציה של ה' לברוא עולם? ר' נחמן פתח את התורה בשאלה זו:

[א] כי השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם, כי רצה לגלות רחמנותו, ואם לא היה בריאת העולם על מי היה מראה רחמנותו. ועל כן ברא את כל הבריאה מתחלת האצילות, עד סוף נקדת המרכז של עולם הגשמי, כדי להראות רחמנותו. וכאשר רצה השם יתברך לברא את העולם, לא היה מקום לבראו מחמת שהיה הכל אין סוף. על כן צמצם את האור לצדדיו, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה, נתהוו כל הימים והמדות, שהם בריאת העולם.

רחמנותו של ה' היא הסיבה לבריאה. אך מה נובע ממנה מיד עם התחלת פעולתה? הרשע – פרעה! החלל הפנוי הוא גילוי של ההפך מרחמנות. בשלב זה בתורה נראה הפרדוכס חריף ומטריד עוד יותר מאשר בתחילתה. כבר בראשית הדברים הבנו שכדי להוות את היש, מוכרח להיות איזה מקום של אין א-לוהי, שמאפשר לכול להתהוות; החלל הפנוי הוגדר כאין המאפשר את היש. כעת מובן החלל הפנוי כפרעה – כרעה אטומה וכבדת לב! מצירוף שני ההיגדים נמצאנו אומרים, שכדי לגלות את רחמנותו מוכרח ה' מתחילה להיעדר, כדי לתת מקום לרשעה; רק בתוך חללה של הרשעה האטומה נוצר מקום לרחמנות. משמעותו הפשוטה של סיפור יציאת מצרים היא, שמתוך ההעדר הגדול של שלטון פרעה הופיע ה' להשיג על עמו ישראל, כלומר: שההעדר קודם להתגלות. אך כעת מובן יותר מזה: שהרשעה היא המאפשרת את עצם הופעתה של הרחמנות הא-לוהית. כך מבאר ר' נחמן את המשך הפסוק:

שהיא אמורה להיקלט על ידי האדם, שתפיסתו מוגבלת אף היא. לנגן דיסוננס פירושו להצביע על ההתנגשויות או על הסתירות שבמציאות בבת אחת: לא לאפשר להתבונן רק מצד אחד בכל פעם, אלא להביא הכול בבת אחת. דומני שאם היה צורך לנגן את החלל הפנוי, זו הייתה המוזיקה של הקושיות שלו. שמא בדברו על הניגון העליון מתכוון ר' נחמן לניגון שכזה? אולי. אך דומני שהמוזיקה הצורמת, הלא-מובנת – זו שאנשים אינם רוצים לשמעה, אך מדי פעם כופה אותה עליהם איזה מנצח עקשן, שמחליט לשלב יצירה מודרנית כזו בין בטהובן לשוברט – דומני שהמוזיקה הזו היא באמת של החלל הפנוי, ולא של אור אינסוף.

ד. הניגון של הצדיק. ייתכן שקריאה זהירה יותר בדברי ר' נחמן תביא אותנו למסקנה אחרת:

ועל כן על ידי נגון של הצדיק, שהוא בחינות משה כ"ל, על ידי זה עולים ויוצאים כל הנשמות שנפלו בתוך האפיקורסית של חלל הפנוי. כי נגונו הוא בבחינות 'ראש אמונה', הינו אמונה העליונה על הכל, שעל ידי נגון ואמונה זו נתבטלים כל האפיקורסית.

ההבדל בין הניגון העליון לשאר הניגונים איננו מתבטא בהכרח באופיו המלודי או באיכותה של ההרמוניה. הניגון העליון הוא ניגון שמנגן הצדיק, כר' נחמן למשל, שזכה להשיג משהו מאור האמונה העליונה, והוא מבטא אותו בניגון. אולי ידמה הניגון הזה מאוד לניגונים שכתבו מלחינים מוכשרים, ויהיה בינו לבינם איזה הבדל דק; אולי יהיה זה ממש אותו ניגון, אלא שמקורו הפנימי הוא במפגש של הצדיק עם אור אינסוף, ולכן הוא מביא משהו אחר לעולם. כשהצדיק שר אותו – ואולי אפילו כשאחרים שרים אותו מאותו מקום של הצדיק, אחרי שקלטו את התנועה הפנימית שהניגון מוסר, אף שלא עברו את המסלול שעבר הצדיק בחלל הפנוי – מתחולל משהו בעולם: צומחת איזו ודאות ראשונית, שהיא מעל לכל ספק, צמצום או קושיה.

ג. תורת החלל הפנוי והשואה

אף שמבחינה מושגית עוסקת תורה זו בכל צורה של פרדוכס וסתירה המופיעים בעולם, הרי הפרדוכס הגדול ביותר הוא שלטון הרשע בעולם. כך עולה מדברי ר' נחמן עצמו, כשהוא חוזר לפרש את הכותרת של תורה ס"ד, שנדרשה בשבת פרשת בא:

[ו] וזה, 'ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי' וכו' (שמות י', א). פרעה הוא בחינות חלל הפנוי. כי פרעה לשון בטול, מלשון: 'תפריעו את העם' (שם ה', ד), וגם פרעה לשון התגלות. הינו בחינת חלל הפנוי, שהוא בטל ופנוי מכל, ובתוכו התגלות כל הבריאה כ"ל.

להפריע פירושו לבטל משהו, למנוע; אך מנגד, השורש פר"ע משמש גם בלשון גילוי – "ופרע את ראש האשה" (במדבר ה', יח) וכיוצא בו. המשמעויות הסותרות המתגלות בשורש זה, מתחברות יחד בשם 'פרעה' המורכב מהן, שהוא גילוי

1 פרעה הרי שולל את מציאות ה' במפורש וביטול מוחלט. הוא לא רק נאבק נגד ה' – אין הוא מכיר כלל במציאותו, ואומר: "לא ידעתי את ה'" (שמות ה', ב). ומנגד, תכלית הופעת ה' במצרים היא התגלותו, כפי שנזכר כמה פעמים: "בזאת תדע כי אני ה'" (שם ז', יז), "למען תדע כי אין פה א-להינו" (שם ח', ו) ועוד (הערת העורך).

במובן הנורמטיבי; כולם שייכים לברית באותה מידה, שהרי ה' התגלה לעיני כולם.

חלמנו – החלל פנוי ממנו – הוא התגלות לאומית ואוניברסלית של החלל הפנוי. אושוויץ, טרבלינקה, בלז'ץ ומייידנק, משמעים העמדת החלל הפנוי לעיני כל ישראל: טף ונשים, נער וזקן. כשהחלל הפנוי מופיע בשולי המחשבה, בפינות האפלות שלה, אפשר לצוות לדלג עליו: לא לעסוק בו, להתעלם, להדחיק, להאמין בכל זאת בתמימות בלי לעיין בו וכדומה. אך כשהחלל הפנוי מופיע במרכז ההווה והמצאות גם יחד – האומנם ניתן להמליך על כך?! האם גישה דתית המתעלמת מהופעתו של החלל הפנוי – ביתר דיוק: ממשיכה להתייחס לצדדי הופעתו של ה', להשגחתו, לטובו, לברכתו, ואפילו לדינו, בבחינת 'ממלא' בלבד – היא גישה דתית נכונה? כשם שבמעמד הר סיני היו כולם במדרגתו של משה, לפחות מבחינת מחויבותם לקבל עליהם את משמעות ההתגלות, את הברית והתורה, כן גם עתה: כל ישראל הם במדרגת משה – לא מפני שכולם יכולים לעלות לבדם אל גובהו של החלל הפנוי, אלא מפני שהחלל הפנוי השפיל עצמו עד לאדמה, והוא עומד בריקנותו ובקשיותו לעיני כל ישראל.

אין זאת אומרת שלא נשאר פער בין משה לכלל ישראל, בין היחיד הנעלה לשאר העם. גם התורה ניתנה בסופו של דבר ביחידות – אך רק משנהייתה כבר שייכת ומקושרת לכולם.

האמונה העליונה, האמונה באור אינסוף, אליה מגיעים רק כשמעיינים בקושיות של החלל הפנוי, היא תורתו של משיח: "אז ישיר משה", "הנני מביא מחר". התורה המלמדת כיצד החלל הפנוי הוא לבושו של השי"ת, היא התורה אליה קרואים כלל ישראל אחרי התגלות ה'חלמנו'. כמו שהסביר ר' נחמן, זו אמונה שאין ממשיגים אותה, אין מדברים עליה דיבורים רגילים. בקושיות של החלל הפנוי מעיינים 'בשתיקה'. ויש שהשתיקה הזו מולידה גם ניגון עליון: ניגון שאין לו מילים, אך יש בו הרגשה של אמונה מבחינת אינסוף הקודם לחלל הפנוי. איזו הרגשה? ייתכן שזהו דבר שאי אפשר לספרו לאחרים, כפי שכותב ר' נחמן שבחינת אמונה, ובמיוחד אמונה אל מול הקושיות של החלל הפנוי, היא דבר מה שאדם מרגיש בבהירות ובוודאות חריפה; כמו טעם, שאתה חווה אותו בעוצמה, אך אינך יכול להסביר לאיש את טיבו. העדר הקומוניקטיביות של חווית האמונה במדרגתה העליונה איננו נובע מחולשתה או מהסתפקות בה, אלא מהיותה על-מילולית:

וְזֶה בְּחִינַת (סבא מִשְׁפָּטִים דָּף צ"ה): עוֹלִימְתָא שְׁפִירְתָּא דְלִית לָהּ עֵינִין. עוֹלִימְתָא שְׁפִירְתָּא, זֶה בְּחִינַת אֱמוּנָה, בְּחִינַת 'יָפָה אֶת רַעֲיָתִי' (שיר השירים ו', ד), בְּחִינַת: 'וְרָעָה אֱמוּנָה' (תהילים ל"ז, ג): דְלִית לָהּ עֵינִין, הֵינּוּ אֵלֹהֵי הַקְּשִׁיּוֹת הַנִּלְ, שְׁאִין לַעֲיֹן בָּהֶם, וְצָרִיד לְחַזֵּק בְּאֱמוּנָתוֹ: גּוֹפָא טְמִירְתָּא וְאֶתְגַּלִּי, כִּי הִיא טְמִירָא, כִּי אִם תִּשְׁאֹל אֶת הַמַּאֲמִין אִיזָה טַעַם בְּאֱמוּנָה, וְדָאִי אֵינּוּ יוֹדְעִים לְהַשִּׁיב לָךְ טַעַם, כִּי אֱמוּנָה אֵינּוּ שֶׁיָּדָא אֵלָּא בְּדָבָר שְׁאֵינּוּ יוֹדְעִים טַעַם. וְאָף עַל פִּי כֹן, וְגַלְיָא. הֵינּוּ שְׁאֵצֵל הַמַּאֲמִין הַדָּבָר גָּלוּי, כְּאֵלֹהֵי רוּאָה

וְזֶה 'בְּאֵזְנֵי בִנְךָ וּבִן בִּנְךָ' (שמות י', ב), כִּי עָקָר כָּלֵל הַבְּרִיָּאָה הִיְתָה בְּשִׁבִּיל רַחֲמָנוּתוֹ כִּנְ"ל, וְהַבְּרִיָּאָה הִיְתָה עַל יְדֵי הַדְּבֹר כִּנְ"ל. נִמְצָא שְׂבָכָל דָּבָר שֶׁנִּבְרָא בְּתוֹךְ הַחֲלָל הַפְּנוּי, יֵשׁ שָׁם צִמְצוּם רַחֲמָנוּתוֹ. כִּי הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ צִמְצָם רַחֲמָנוּתוֹ, וְבָרָא אֶת הַדָּבָר הַזֶּה, בְּתִבְנִית וּדְמוּת הַזֶּה, כְּפִי הַרַחֲמָנוּת שָׁלוֹ. שְׂמֵדָת רַחֲמָנוּתוֹ יִתְבָּרַךְ חִיבָה, שְׂזָה הַדָּבָר יְהִיָּה כָּךְ. כִּי הַרַחֲמָנוּת שֶׁרֶשׁ כָּל הַבְּרִיָּאָה, כִּי הַכֹּל נִבְרָא כְּדִי לְגַלּוֹת רַחֲמָנוּתוֹ כִּנְ"ל. וְזֶה: 'וְלִמְעַן תִּסְפֹּר בְּאֵזְנֵי בִנְךָ וּבִן בִּנְךָ' 'עַד כָּאֵן רַחֲמֵי הָאֵב עַל הַבֵּן' (כְּמוֹ שֶׁפָּרֵשׁ רַש"י בְּרֵאשִׁית כ"א עַל פֶּסֶק: 'אִם תִּשְׁמַר לִי וּלְנִי וּלְנִכְדִּי'). כִּי בְמָה שֶׁהוּא אַחֵר הַבְּרִיָּאָה, שָׁם תּוֹכֵל לִסְפֹּר וּלְדַבֵּר, וְלַהֲשִׁיג צִמְצוּם רַחֲמָנוּתוֹ שֶׁיֵּשׁ בְּכָל דָּבָר. עַד כָּאֵן רַחֲמֵי הָאֵב וְכו', הֵינּוּ שֶׁבְּדָבָר הַזֶּה יֵשׁ כָּל כֹּךְ רַחֲמָנוּת, וּבְדָבָר הַזֶּה יֵשׁ כָּל כֹּךְ רַחֲמָנוּת.

הדאגה הא-לוהית לעצם הקיום, החמלה, מתגלות בתוך החלל הפנוי מא-לוהות של הרשעה. כל בריאה היא גילוי מסוים ומיוחד של צד אחד ברחמנות הא-לוהית. הרחמנות, החמלה, היא הזדהות ואכפתיות גמורה כלפי מישהו שנמצא מחוצה לי וזקוק להזדהות ולהגנה. רק הרשעה, האטימות, הניכור, אותו חלל (פנוי) שהחיים כולם קורים בתוכו, נותנים הזדמנות ל'רחמנות' להופיע. נמצא שהרשעה איננה תאונה, אף לא השתלטות מבחוץ על הסדר הא-לוהי או איזה אופן של הנהגה במשפט; הרשעה היא החלל הפנוי, המרחב המהותי – שרק בתוכו יכולה להתהוות הבריאה. הופעת הרשעה היא אמנם קושיה, אך מאותן קושיות הכרחיות, שבלעדיהן אין אפשרות לקיום העולם. מרכזיותה של סוגיית הרשעה/הסבל והעדר הצדק בתורת החלל הפנוי ניכרת גם במדרש שהביא ר' נחמן על רבי עקיבא המוצא להריגה ומשה רבנו המקשה "זו תורה וזו שכרה?". אל מול הרשע ואי-הצדק – שהם הסתירה הגדולה ביותר, שהרי הרחמנות הניעה את הבריאה עצמה, והנה העולם הוא חסר רחמים לגמרי – אל מול היש והאין הללו, מצטוו משה רבנו לשתוק. השתיקה אל מול החלל הפנוי של הרשעה, שהוא הוא גם מקום הופעתה של הרחמנות, היא הסוד שמלמד ר' נחמן בתורה זו.

ד. חלמנו – 'חלל פנוי ממנו'

הנוטריקון שדרשתי בכותרת מביא אותי לטענה הלוקחת את תורתו של ר' נחמן צעד אחד מעבר לכוונתו המקורית. המהלך העיקרי בתורה הפריד בין הצדיק העליון לבין שאר בני אדם רגילים, שאין להם מה לחפש בחלל הפנוי. ביישום פשוט, על החלל הפנוי ממנו של רשעה וסבל אין קץ של חלמנו צריכים אנו לעבור, לדלג, להאמין בבחינת סובב גם כשמתוודעים לחלל הפנוי, גם כשה' איננו נמצא.

האומנם כן? האומנם תיתכן הבחנה בין הצדיק העליון לשאר בני אדם אחרי השואה? ניטול אנלוגיה הפוכה – ההתגלות בסיני. עד אז הייתה הנבואה עניין ליחידים; כל השאר יכלו להסתפק בעבודת ה' לפי הדרכים הישנות, ולא היו מוכרחים להתחייב, לבוא בברית. באה ההתגלות בסיני והפכה הכול: מעתה אין עוד הבחנה בין משה לשאר העם

באופן כללי, אף שלכל אדם מידה אחרת. לכן ניסיתי להציע את משמעותו של החלל הפנוי, לא רק כמושג מטפיזי אלא גם ובעיקר כמושג הכרתי ונפשי, שפוגשים אותו בתחילה בלב כבד, שהרי זו מהותו, שאין בו תשובה – קרי: א-לוהות – אך אם עומדים מולו בשתיקה ומעיינים בלי התחכמות ופלפול שכלי, אפשר לזכות באמונה עם ניגון אחר, הניגון של האינסוף.

בְּעֵינָיו אֶת הַדָּבָר שֶׁהוּא מֵאֲמִין בּוֹ, מִחֲמַת גֹּדֶל אֲמוּנָתוֹ הַשְּׁלֵמָה (ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ב).²

ה'טמירא', בחינת הסוד שבאמונה, היא אי-היכולת לדבר על זה: סוד אמת, אין צורך לשמור עליו; פשוט אי אפשר לומר אותו, לכן הוא סוד. אך היא גם 'גליא', לאמור: מבחינתו של האדם, לאמונה הזו יש טעם חריף מאוד. בתורה ס"ד מציג ר' נחמן אופן בו ניתן אולי, בכל זאת, להעביר משהו מטעמה של האמונה העליונה – הניגון.

ושמא מדברים שכבר אמרנו וכתבנו, ניתן לנו לרמז על משהו מטעמה של אותה הרגשת אמונה עליונה. שמא ניתן לחוש אותה רחמנות ה' היסודית, הראשונית, שהיא המקור לבריאה; רחמנות שלפני הצמצום, רחמנות שאינה רק צורה של התגלות ה' בעולם, אלא הטעם ההכרחי שבשורש הבריאה כולה, ומכאן שגם הטעם של החלל הפנוי.³

ועוד, משל למה הדבר דומה? לילד שגדל על אהבתו וקרבנות לאביו, אשר מלטף אותו, נותן לו מתנות, מברך אותו, משחק עמו ומחנך אותו. האב נראה לילד מושלם: הילד תופס את אביו בצמצומו – כשהאב מצמצם את עצמו לפי מדרגתו של הילד – שהרי האב יוצר את הזיקה אל הילד לא מהמקום בו נמצא הוא, כי אם במקום בו הילד נמצא. גם באמונה יש מצב "לדות" כזה, בו מתגלה הקב"ה בצמצום, לפי מדרגתם של הברואים, מבחינת 'ממלא כל עלמין'. אך יש שהילד גדל, וצריך הוא לאביו, אך האב אינו יכול להיות עמו: אינו יכול לעזור, אינו יכול לתת עצה טובה, אפילו ללטף אינו יכול. מצב כזה יכול להוליד משבר נפשי קשה ואבדן של האמון, הקשר והאהבה. אך מי שביטחונו באביו גדול, גם כשאין לו כרגע בסיס אקטואלי, יכול להתקשר כעת לאביו במקום גבוה ויסודי יותר. המקום הזה אפשרי מפני שפעם נהג בו האב כאב לילד קטן ומילא אותו. אך כעת מגיע הבן אל שורש האב: הוא פוגש בו בעצמיותו, דווקא מתוך העדרו לכאורה. בעתים כאלה, פעמים שהקרבה בין אב לבן היא קרבה שבשתיקה: אין דיבורים, או שיש דיבורים ראשוניים של אמון וקרבה, אך לא של הבנה והשפעה של ממש; אבל הרגשת הקרבה אז יכולה להיות עמוקה וגבוהה מאוד.

בעקבות סדרת השיעורים על החלל הפנוי

אינני יודע אם ארבעת השיעורים האחרונים היו מובנים דיים: האם היו מובנים אינטלקטואלית, והאם הציעו עבורכם, עבור כל אחד ואחד במקומו, גם כיוון נפשי וקיומי משמעותי. יש שיאמרו: מוטב להישאר בחלק הראשון של תורת 'החלל הפנוי', ולהשתמש בסגולתם של ישראל לעבור על כל הקושיות בכוח האמונה הפשוטה. כפי שהסברתי, לדידי אין פתרון זה ממשי, ולפי הרגשתי, כך הדבר גם

2 בתחילת התורה הזו, המדברת גם היא בפרעה (החלל הפנוי), מזהה ר' נחמן את הקושיות האלה עם האפיקורסות שאין עליה תשובה, כמו בתורה ס"ד.

3 יש לרמז לדברינו בשנת ה'תשס"ז על תורותיו של האדמו"ר מפיסצנה (שיעורים 17-19) ועל ענייני הרחמנות בכלל (ראה שיעור 1 לאותה שנה, והשיעור ליום השואה של אותה שנה – "א-ל מלא רחמים" באושוויץ וטרבלינקה: על התפילה לאחר השואה).

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי שלי ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 27: משא טרנוב – ילדי ישראל

בשני בתי ספר ממוצעים. נספר בקצרה את סיפור הרצח בטרנוב.

ביוני 1942 החלו הגרמנים לחסל את יהודי טרנוב. חלקם הוצא לרחוב ונרצח במקום. אלפי אחרים רוכזו בכיכר העיר ונרצחו שם בירי כשהם כורעים על ברכיהם, אם כדי לקצר את תהליך ההשמדה ואם סתם מתוך אכזריות ותאוות רצח. כיכר העיר מלאה בדם הנרצחים, וגופותיהם הועברו לקבורה ביער פיאסקובי, כשחלקם עודם מפרפרים בחיים. אחרים כונסו באצטדיון העיר ומשם שולחו ברכבת לבלז'ץ. אלה שלא נמצא להם מקום בקרונות הובלו ליער זבליטובסקה-גורה. ב-11 ביוני בשעה שלוש לפנות בוקר הגיעו ליער אנשי אס.אס. בלוויית כ-40 פולנים אנשי ה'באונדיסט' ('שירות הבנייה'). הפולנים חפרו את הבורות. משעה חמש התחילו להגיע משאיות עמוסות ביהודים. אלה נורו ונהרגו, ואת גופותיהם השליכו לבורות, שעומקם נע בין 20 ס"מ ל-40 ס"מ. על הגופות הוטלו רימוני יד ונשפכה שכבת סיד וכלור, שכוסתה באדמה. בחורף שלאחר הרצח נשטפה שכבת האדמה, וגוויות החלו לבצבץ.² על פי עדי ראייה פולנים, 800 מן היהודים שנרצחו שם היו ילדים קטנים. בור קבורה אחד מצוין כ"קבר הילדים".

במסעות הזיכרון ליער זה עומדים הילדים במרכז המחשבה. סיפורים דומים אירעו גם במקומות אחרים; בגטאות ובמחנות הריכוז וההשמדה נעשו לילדי ישראל דברים איומים, כאלה שאין האוזן יכולה לשמוע ואין הלב יכול להכיל, ואין צריך לומר שבחלק מהמקומות נרצחו עשרות אלפי ואף מאות אלפי ילדים. סיפורם של 800 ילדי טרנוב, שנרצחו יחדיו על ידי רשעי אדם פקידי אשמדאי, הוא אפוא סמל ודוגמה למה שאירע גם במקומות רבים אחרים.

שואת הילדים ומשמעותה המיוחדת

מעבר לממד הרגשי המובן מאליו, שואת הילדים מבליטה ומחדדת היבטים אחרים של השואה, ונעיר כאן על שלושה:

1. **תאולוגית.** כבר שנתיים אנו משוחחים על דרכי תגובה תאולוגיות שונות לשואה. מותם של מיליון וחצי ילדים מחדד כמה מן השאלות הנשאלות, ואולי גם הופך כמה מן התשובות לבלתי-נסבלות. דומה שכל ביאור של השואה כעונש על חטא אינו מתיישב עם אסונם העצום של ילדי ישראל. "וְאֵלֶּה הַצָּאן מֶה עָשׂוּ?" (ש"ב כ"ד, יז), שאל דוד המלך על כלל ישראל. אך כשמדובר במי שעל פי הגדרה לא טעמו טעם חטא, אין הדעת סובלת להבין את מעשי ה' במונחים של עונש: מצד אחד, אין מידת

לאחר שבת פרשת חקת, בגטו ורשה, רשם רבי קלמן קלונימוס שפירא מפּיִסְצָנָה ה"ד במחברתו דברים שאמר לחבורת חסידיו באותה שבת:

וכן תמיד האכזריות של השונאי ישראל ביחוד מתאכזרים על ילדי ישראל, אם ח"ו להרגם או לאנסם לכפייה כנועד מהגזרות אשר היו לפני מאות שנים רחמנא ליצלן, וכמו שלדאבון לבנו רואים גם עתה, שעל כל האכזריות והרציחות האיומות הנשפכות עלינו בית ישראל, האכזריות והרציחות על הבנים והבנות הקטנים עולות עליהן, אוי מה היה לנו.¹

השיעור האחרון בסדרה דו-שנתית זו יוקדש לילדי ישראל. כשילד סובל או נהרג חלילה, גם בימים נורמליים, הכאב והקושי גדולים באופן מיוחד. בשואה נרצחו בין מיליון למיליון ומחצה ילדים, ואין ספק שהחיותם שהותיר אסונם בלבות בני משפחותיהם עמוק וצורב יותר מכל אסון אחר. יכולני להעיד, ששני סביי וסבתי זכרם לברכה איבדו ילד בשואה, ומעולם לא דיברו על כך אחריה, גם כשכבר הרשו לעצמם לספר מחוויותיהם במחנות. שני סביי אף נמנעו מלהנציח את שם ילדם על מצבותיהם, אף שציוו להנציח עליהן את שמות הוריהם ואחיהם שנרצחו על ידי הנאצים. אני משוכנע שעצם המחשבה על ילדיהם הייתה עבורם קשה מנשוא, והם נמנעו מלהביט אל פצע עמוק זה, וודאי שלא יכלו לגעת בו.

רציתי לדון בכמה היבטים של המשמעות המיוחדת שיש לאסונם של ילדי ישראל בשואה, לכבודם, לזכרם ולעילוי נשמתם. במרכז השיעור תעמוד הדרשה של הרב הקדוש מפּיִסְצָנָה ה"ד ממנה ציטטתי בתחילת הדברים, דרשה שאני רגיל לכנותה: "דרשת הילדים".

יער טרנוב – זבליטובסקה-גורה

בין האתרים שרגילים לבקר בהם בפולין, רבים הם היערות בהם נקברו בבורות גופות של יהודים שנרצחו במקום או גופות שהובאו מן הערים לאחר הרצח. נראה כי יש ברחבי ליטא ופולין אתרי הריגה רבים כאלה שאינם ידועים כלל. אחד המקומות אליהם מקובל לנסוע הוא יער ליד טרנוב – מערי גליציה הוותיקות, בעלת מסורת מפוארת של יהדות – ששמו זבליטובסקה-גורה. כל אתר בפולין יש לו זיכרונות מיוחדים, סיפור משלו, משמעות משלו. שם, ביער ליד טרנוב, יש בור אחד בו קבורים 800 ילדים, כמספר הילדים

2 עדות על שאירע נמסרה מפי פולנים שהיו במקום. הבאתי את הדברים כפי שרשמם אודי צין באתר מדריכי פולין. לצערי, לא היה סיפק ביד לברר במדויק את המאורעות בגטו טרנוב. אודה למי שישלח לי מידע או הפניות ביבליוגרפיות.

1 ציטוט זה, וכן בכל השיעור, מתוך: אש קודש, דרשה לשבת קודש פרשת חקת תש"ב. על האדמו"ר מפּיִסְצָנָה ומשנתו ראה בארכיון בית המדרש הווירטואלי: שיעורים על שואה ואמונה – שנה ראשונה (ה'תשס"ז) (תמר גרנות), שיעורים 17-19.

ביצוע הגזירה לידנו. אני מוכרח לבצע את הניתוח הקשה השותת דם, אני מוכרח לקטוע איברים, בכדי להציל את הגוף! אני מוכרח ליטול ילדים ואם לא, עלולים להילקח, חס ושלום, גם אחרים... (יללות איומות)

לא איש נחמות אני היום. גם לא באתי להרגיע אתכם היום, אלא לחשוף את כל כאבכם וצערכם. באתי כמו גזלן, לקחת מכם את היקר ביותר ללבכם. ניסיתי בכל כוחותי לבטל את רוע הגזירה. לאחר שלא ניתן לבטלה, ניסיתי למתן את הגזירה. רק אתמול ציוויתי על רישום של ילדים בני תשע, רציתי לפחות להציל את השנתון האחד – בגיל מ-9 עד 10.

אבל לא רצו לוותר לי. דבר אחד עלה בידי – להציל את הילדים שמעל גיל 10. תהיה זאת נחמתנו בצערנו הגדול.

יש לנו בגיטו רבים חולי שחפת, שימיהם או אולי השבועות שלהם ספורים. איני יודע, אפשר שזוהי תכנית שטנית, ואולי לא, אך איני יכול להתאפק מלהביע אותה: 'תנו לי את החולים הללו, ובמקומם אפשר יהיה להציל בריאים'. אני יודע כמה יקר לכל אחד החולה שבביתו, כל שכן אצל היהודים. אולם בשעת גזירה מוכרחים לשקול ולמדוד את מי יש להציל, מי יכול להינצל ומי מותר להציל.

השכל הישר מחייב, שמוכרח להינצל זה שניתן להציל והוא בעל סיכויים להינצל, ולא זה שאין אפשרות בלאו הכי להצילו...

זהו אחד הביטויים העמוקים של התהום המוסרית והאנושית בה היו שרויים יהודי פולין במלחמה. הפילוסופיה של יעילות תמורת חיים, של כניעה תמורת הצלה חלקית, האמונה הנאיבית שאצל הנאצים יש בכל זאת איזו מידה של הגינות – ובשלב מאוחר יותר: אמונה בכך שלפחות שיקולי תועלת הם בעלי משמעות אצלם – ובעיקר: חושים מוסריים שניטמטמו, שכל ישר ולב עקום, חולשת הרצון שהפכה לחולשת המצפון – ולבסוף: אלפיים שנים של רדיפה ועינוי, שכאילו נדחסו כולם בשלוש שנים של הסיט הנאצי – כל אלה באים לידי ביטוי בנאום הבלתי-אפשרי הזה: "תנו לי את ילדיכם".

הרב הקדוש מפיסצנה ראה לנגד עיניו את עינוי הילדים בוורשה. בשיחתו בשבת קודש – כפי הנראה לאחר אחת האקציות, שסופר כי במהלכה הושלכו מקומות גבוהות בגטו ילדים שנמצאו על ידי אנשי האס.אס. – כשראה ושמע את זעקת האימהות ואת זעקת ילדיהן, דיבר הרבי על משמעות הילדים עבורנו.

קיום פרטי וקיום נצחי

דרשתו של האדמו"ר נפתחה ונסתיימה בדרוש על בארה של מרים, שמותה מתואר בפרשת חקת. היות שנושא זה אינו אלא המסגרת הדרשנית, נשפיל עיונונו מיד אל עיקר הדרשה – הילדים:

הדין פוגעת בילדים – שהרי אין כאן דין; ומצד שני, כשמדובר בתינוקות שכל חייהם לפנייהם, גם הציפייה לרחמי ה' היא גדולה. מול מותו של ילד קטן, על אחת כמה וכמה של מיליון וחצי ילדים, מתפוגגת כל הצדקה.

2. **אנושית.** רשעתם של הנאצים ועוזריהם הופכת מפלצתית במיוחד כשנודעים הפשעים שנעשו בילדים. עינויים סדיסטיים, ניצול, השפלה ומיתות משונות שנקנסו על ילדים, מחדדים את השטניות בה נהגו אותם רשעי אדם.

3. **בני אדם כחפצים.** הפיכת בני אדם לחפצים אפיינה את המדיניות הנאצית בארצות הכיבוש. ליהודים היה ערך, אף כי נמוך, כל עוד יכלו לתרום משהו למכונת המלחמה הנאצית. שום ערך אנושי אחר לא היה חשוב. במציאות אנטי-מוסרית זו, הפכו הילדים באופן אוטומטי ליצורים מיותרים. מנקודת הראות של השלטון הנאצי הם היו משא מיותר, חסר תועלת. לכן במקומות רבים, בגטאות ובמחנות, היו הילדים הראשונים להשמדה, שלא יפריעו. ילדים רבים ניצלו רק מפני ששיקרו באשר לגילם האמתי.

עיוות מוסרי נורא זה העמיד דילמות איומות גם בפני הורים שרצו להציל את ילדיהם, וגם בפני המנהיגות היהודית. אחד המקרים הנוראים קשור בשמו של מרדכי רומקובסקי, ראש היודנרט בלודז', שגאות כוחו, או אולי הסימביוזה המטורפת בינו לבין הממונים הנאציים, העבירו אותו על דעתו, אנושיותו ומוסריותו. פעם אחת נתבע רומקובסקי לשלוח מכסת יהודים להריגה, והפור נפל על הילדים. בנאום בפני יהודי הגטו ניסה רומקובסקי לשכנעם למסור את ילדיהם מרצון. עצם המחשבה על סיטואציה זו מעוררת אימה וחלחלה אצל כל הורה וכל בעל נפש, אך הדברים אינם אגדה, אלא מציאות, והם משקפים את העיוות והשפלות אליה הגיע האדם אותה שעה דרך הפריזמה השקופה ביותר – פריזמת הילדים. כך אמר רומקובסקי לבני עירו, לודז', ב-4 בספטמבר 1942, לפני גירוש הילדים להריגה:

...על הגיטו ירדה מכה קשה. דורשים ממנו את היקר לו ביותר – ילדים ואנשים זקנים. אני לא זכיתי לילד משלי ולכן את שנותי הטובות ביותר הקדשתי לילד. אני חייתי ונשמתי יחד עם הילד. לא שיערתי מעולם, שידי שלי, ייאלצו להגיש את הקורבן למזבח. בימי זקנתי אני נאלץ להושיט את ידי ולהתחנן: 'אחי ואחיותי, תנו לי אותם! – אבות ואמהות, תנו לי את ילדיכם...' (בכי תמרורים מזעזע בקרב הציבור הנאסף)... אתמול במשך היום נתנו לי פקודה לשלוח מעל עשרים אלף יהודים מן הגיטו, ואם לא – 'נעשה זאת אנחנו'. הועמדה השאלה: 'האם היה עלינו לקבל את הדבר ולעשות זאת בעצמנו, או להשאיר זאת לאחרים?' אך כיוון שלא היינו מודרכים על ידי המחשבה 'כמה יאבדו' אלא 'כמה ניתן להציל?' הגענו אנחנו, כלומר אני והמקורבים ביותר אלי בעבודה, למסקנה שיהיה הדבר קשה ככל שיהיה, אנו מוכרחים לקבל את

גילה את הארתו, הוצרך הוא יתברך לחדש, כי לא היתה עד אז ולא נתגלה הארתו, וזהו שעולם הבריאה הוא העולם השני ועולם האצילות קדמו, מפני שגם הבריאה אצל ה', ובאצילות איהו וחיותו חד בהון כנודע, ועל ידי הבריאה הוא מתגלה, לכן העולמות והספירות שהם בחינות התגלותו יתברך עיקר פעולתם היא ההולדות וההתחדשות...

האדמו"ר מסביר שאת תהליכי האצילות וההשתלשלות של העולמות יש להבין במונחים של לידה: עולם אחד מוליד עולם אחר; מציאות עליונה מולידה מציאות נמוכה הימנה; וכך הלאה. תכונת ההולדה היא החידוש הגדול, חידושה של הבריאה. האצילות (עולם האצילות – הראשון מבין ארבעת עולמות אבי"ע) היא עדיין התהוות פנימית בתוך הא-להות עצמה, אך הבריאה (העולם השני) היא יציאה החוצה. דרך בריאתו ה' מתגלה, לשון אחר: ההולדה והחידוש הם הפנים העיקריות של התגלותו. נמצא שגם בקיום הא-לוהי ניתן להבחין מעין כפילות כזו: לפני הבריאה, באצילות, הנצח הא-לוהי הוא נצח של קיומו בתוך עצמו; אחרי הבריאה מתבטאת הנצחיות בגילוי על ידי תהליך ההולדה האינוסופי של מציאות מתוך מציאות. ההולדה כאקט של התגלות מלאה של הקיום אינה, כך אנו למדים, עניין אנושי או טבעי בלבד, אלא היא תכונה מקורית של הרצון הא-לוהי, שבבואתה מתגלה ברצון הקיום האנושי וביחס לצאצאים.

שתי הפנים של הקיום – הקיום האינדיווידואלי והקיום של ההולדה, בו מתרחב האני מחוץ לעצמו אל קיום כללי – מקורן גם בשני השמות הא-לוהיים המופיעים בבריאת העולם, שם א-לקים ושם הו"ה:

בכל מעשה בראשית כתיב רק שמות א-לקים ואחר כך כתיב 'ביום עשות הו"ה א-לקים' (בראשית ב', ד). פירש רש"י: מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שיתפה למדת הרחמים. נמצא שהבריאה והקיום שני דברים הם, דהא עלה במחשבה לברוא אף על פי שלא היה מתקיים, היינו כנ"ל שעיקר ההתגלות אשר גילה הוא יתברך הארתו הוא על ידי בריאה, היינו בריאה תמידית זה לזה וזה לזה, ואחר כך שיתפה למידת הרחמים כדי שגם האיש יתקיים...

שם א-לקים הוא שמו של הדין הא-לוהי, המתגלה גם בקיום הטבעי והחוקי. הבריאה כולה (פרק א' של בראשית) היא בשם א-לקים, כלומר: עצם תכונת ההולדה והמשכיותה שייכת לטבע הבריאה. האדמו"ר מרגיש שמדרש חז"ל מבטא פרדוקס: העולם נברא במידת הדין (א-לקים), אך אינו יכול להתקיים. הכיצד? מכאן עלינו להסיק כי הקיום בו מדובר הוא הקיום הנצחי של כל מציאות, ובמיוחד המציאות האנושית, ולא רק הקיום הטבעי, שנצחיותו היא על ידי ההולדה מדור לדור. נמצא שהקיום הפרטי הוא גילוי של מידת הרחמים, שם הו"ה. התרומה של מידת הרחמים לבריאה היא הפוטנציאל להפוך גם קיום פרטי לקיום נצחי, לשון אחר: להעניק לו חשיבות אינסופית. כשחטא האדם, איבד את הזכות לרחמים – קרי: לכך שעצם קיומה של נשמה פרטית יהיה סיבה לקיום

ובזה אפשר מעט להבין בשכלנו הקטן ברמז לעבודה למה הכה משה רבנו את הסלע כי איתא בזוהר הקדוש ויחי (רכז ע"ב) על הפסוק 'ויברך את יוסף' (בראשית מ"ח, טו) אף על גב שלא ראינו בזה ברכה ליוסף רק לבניו, ואמר רבי יוסי: 'ברכתא דבנוי הוה, וכד אתברכאן בנוי איהו מתברך, דברכתא דבנוי דבר נש ברכתיה איהו',³ עד כאן לשונו הקדוש, כך הוא טבע האיש כשח"ו אין טוב לבניו אף שלו טוב, מכל מקום רע לו, וכשבניו בברכה וטובה זהו טובתו.

יעקב אבינו לא בירך את יוסף, אלא את בניו, אך התורה תיארה את הברכה כברכה לו עצמו. מדוע? רבי יוסי מסביר בזוהר בפשטות כי עיקר טובתו של אדם היא כשילדיו טוב, ומוסיף האדמו"ר כי גם ההפך נכון: גם אם האדם באופן אישי מצליח ומרוצה, אך לבניו רע חלילה – רע גם לו. הדברים מובנים לכל הורה בהרגשה פשוטה, אך האדמו"ר אינו מסתפק בהרגשה הטבעית, ויוצא להסביר את הבסיס המטפיזי שלה:

הענין אפשר, כי נודע מספרים שלולי חטא אדם הראשון והיה אדם קיים לעולם, היה קיום גם באיש שהאיש הפרטי היה חי וקיים, ולאחר שחטא הוא רק קיום במין, שמין האדם קיים כנודע, ואיך קיומו? על ידי בניו ובני בניו וכו'. לכן אפשר לומר שכמו שברצון פנימי שלמעלה מן השכל רוצה האיש בקיומו שיתקיים, יותר רוצה ברצון פנימי זה שיתקיימו בניו, מפני שקיום שלו הוא רק לזמן קצוב, של שנות חייו, וקיום בניו הוא קיום שלו לנצח, בניו ובני בניו וכו'...

הרצון העמוק והיסודי ביותר של האדם הוא הרצון להתקיים, שהוא, ביסודו, רצון להתקיים לנצח. מקורו של רצון זה, מסביר האדמו"ר, במצבו המהותי של האדם לפני החטא, אז היה אמור להתקיים קיום נצחי. אף שיכולת טבעית זו ניטלה הימנו, הרצון היסודי בעינו עומד. והיות שאין הרצון הזה יכול להתממש באדם עצמו, שהרי נגזרה עליו מיתה, מביא האדם את הרצון הזה לידי ביטוי דרך צאצאיו. לאמור: ההרגשה הטבעית של אדם שחייהם, בריאותם והצלחתם של צאצאיו חשובים לו כחייו ואף יותר מהם, היא הרחבה טבעית של חפץ הקיום העצמי של האדם, המופיע דרך דאגתו לקיומם של צאצאיו, בהם באה לידי ביטוי ההתמדה וההמשכיות של קיומו.

את המקורות לכפילותו של רצון הקיום, רצון פרטי ורצון כללי, יש למצוא בא-לוהות עצמה:

והנה נודע שעיקר השתלשלות הספירות ועולמות העליונים ותחתונים הוא על ידי ההולדות שזה מוליד זה וזה זה, חוץ מהטעמים המובאים בספרים הקדושים, אפשר לומר כי הוא יתברך למעלה מכל העולמות, ובמה גילה את הארתו, בהבריאה, היינו שהבריאה דבר הוא שעל ידו נעשה התגלות א-לקות, לכן גם את הבריאה, היינו הדבר שעל ידה

3 תרגום: ברכתם של בניו הייתה, וכאשר מתברכים בניו מתברך אף הוא, שברכת בניו של אדם – ברכתו היא.

תמיד האכזריות של השונאי ישראל ביחוד מתאכזרים על ילדי ישראל, אם ח"ו להרגם או לאנסם לכפייה כנודע מהגזרות אשר היו לפני מאות שנים רחמנא ליצלן...

בדבריו האחרונים מתכוון האדמו"ר כנראה לגזרות ת"ח ות"ט, בהן נשבו רבים מילדי ישראל ונמכרו לעבדים בשוקי טורקיה. אך ברי שכל ההקדמות האלה הן רק הכנה לקראת הזעקה שהוא משמיע תוך כדי דיבורו:

וכמו שלדאבון לבנו רואים גם עתה, שעל כל האכזריות והרציחות האיומות הנשפכות עלינו בית ישראל, האכזריות והרציחות על הבנים והבנות הקטנים עולות עליהן, אוי מה היה לנו, ולאו דוקא כשח"ו רוצים לאבד הילדים של הכלל ישראל, רק כמה מהם שח"ו מאבדים, לא להילדים לבד הדבר נוגע רק גם אל אבותיהם ואבות אבותיהם אשר בגן עדן, כיון שכל הקיום אשר בעולם הזה לאבותיהם ואבות אבותיהם, הוא על ידי הבנים ובני בנים כנ"ל, וכשח"ו מכלים אותם אז גם קיום אבותיהם נגדע רחמנא ליצלן, ועל זה מתפללים 'אבינו מלכנו חמול עלינו ועל עוללנו ועל טפינו', כי גם עוללנו וטפנו לא בנינו לבד הם רק גם אנו הם.

אם לוקחים את עוללנו וטפנו – אותנו עצמנו לוקחים, ויותר מזה: את עצם קיומנו הנצחי נוטלים מאתנו. ואם אין לנו קיום נצחי – כיצד יכולים אנו עוד להיות בנים לה'?! כיצד נוכל להמשיך להאיר את אור ה' בעולם אם אין על מי להשפיעו?! את הכאב הגדול העולה מתוך דיבורו וזעקתו, מנסה האדמו"ר בהמשך דבריו להעלות למקום כללי יותר.

"אין עוד מלבדו" – מות הילדים והבריאה

האמונה כי "אין עוד מלבדו" איננה רק ידיעה תאולוגית, אלא גם הדרכה לעבודה, ובלשונו: עלינו לרומם את תפיסותינו והרגשותינו, עד שנחוש כל פעולה וכל התרחשות כאילו היא נעשית בקב"ה עצמו. וכך כותב האדמו"ר על כך:⁴

כל איש ישראלי מאמין שאין עוד מלבדו, כמו שכתוב הפירוש בספרים הקדושים (של"ה הקדוש ועוד) שלא בלבד שאין א-לקים זולתו, רק שאין מציאות בעולם בכלל זולתו וכל העולם ומלואו הארת א-לקות היא, לכן צריכים לתפוס כל דבר בעולם לא כדבר לעצמו רק כהארתו יתברך...

את הקביעה הגדולה הזו מציע האדמו"ר ליישם כעת, כאופן של תגובה דתית-נפשית, להתמודדות עם השמדת הילדים:

גם הבנים ילדי ישראל אין לתפוס בדבר לעצמו, הבנים שלנו. רק שהם בריאה והתחדשות, והתגלות א-לקות, עם נצחיות ישראל, גם לימוד התורה שמלמדים עם תנוקות של בית רבן, אף מה שאיש אחד לומד עם חבירו או אומר לו מוסר והדרכה אין

נצחי. מעתה יש הצדקה רק לקיומו של המין, שהוא קיום בדין, בדרך הטבע. להבנה זו יש משמעות גם לעמידתנו לפני ה':

אבל בני ישראל 'בנים אתם להויה-א-לקים' (דברים י"ד, א), א-לקים היא בריאה וקיום במין לבד, והויה-היא גם באיש כנ"ל מתחילה וכו' במדת הדין א-לקים וכו' שיתפה למדת הרחמים הויה-קיום באיש, עתה בזמן הזה הנצחיות שלנו שיש לנו שייכות אליו יתברך הוא קיום המין לבחינת א-לקים והוא על ידי הבנים, ולעתיד תהיה [השייכות] לבחינת הויה-ה, גם נצחית של קיום האיש, והקיום במין לבד, בזמן הזה על ידי הבנים...

הפסוק רומז כי אנו בנים לה' גם בבחינת א-לקים וגם בבחינת הויה-ה. אלא שכיוון שאין לנו בזמן הזה קיום נצחי, מתבטאת דבקותנו בה' באופן ממשי בעיקר על ידי הבנים שאנו מולידים והם ממשיכים לעבוד את ה'. להיות בן של ה', פירושו להיות קשור אליו בבחינה נצחית, שאם לא כן, אין זה קשר של בנים; קשר כזה קיים רק בצירוף הדורות אחד לשני. תובנה זו מגלגלת את המחשבה למובן רחב יותר של הולדת בנים:

ולא ע"י הבנים הנולדים מאבותיהם בלבד, רק גם ע"י שמלמדין תורה לבני ישראל, שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתיב כאילו ילדו, והיא כעין ההולדה שבספירות שמגלה להם האורות והקדושה. והוא גדלות תינוקות של בית רבן, ובתיקוני זוהר הקדוש איתא שהם אנפי דשכינתא, להנ"ל חוץ מזה מפני התורה שהם לומדים, רק גם מפני שמלמדים עמהם תורה, כי המלמד הוא הבורא ומחדש בחינת בריאה והולדה בספירות, וכנ"ל הבריאה היא התגלות שהוא יתברך גילה את הארתו על ידה, נמצא שהם התחדשות בגופניות כי תנוקות הם, וגם בתורה מתחדשים ונולדים שגם זה היא מין לידה כנ"ל המלמד וכו' כאילו ילדו, נמצא שהם בחינת בריאה וכיון שבבריאה נעשה התגלות א-לקות לכן הם אנפי דשכינתא שעל ידם נעשה התגלות השכינה, ובנ"ל גם הנצחיות של ישראל בעולם הזה רק ע"י הבנים הוא...

ההולדה איננה רק הולדה פיזית; ההולדה כאן, בעולם הזה, טבועה בחותמה של ההולדה בא-לוהות עצמה, ששם משמעותה – הענקת שפע רוחני יוצר ומחדש. מכאן שתפיסת הלימוד והחינוך כלידה אינה השאלה בלבד, אדרבה: ההולדה הטבעית היא בבחינת השאלה מההולדה הרוחנית. ולכן תינוקות של בית רבן הם פני השכינה, ולא רק בגלל התורה שמאירה בהם: עצם העובדה שמלמדים אותם תורה, ובכך כאילו מולידים אותם, יש בה מעין הארת ה' בעולמות ובספירות, שהיא תנועה של לידה ובריאה.

גם שונאי ישראל לדורותיהם הבינו, באופן אינטואיטיבי, את ההרגשה הישראלית המקורית שהילדים עצמם וחינוכם הם עיקר קיומנו, ולכן גזרו גזרות על הילדים דווקא:

לכן השונא ישראל הראשון פרעה על התינוקות של ישראל התנפל 'כל הבן הילוד' וכו' (שמות א', כב) וכן

4 לחלק זה של הדרשה התייחסנו כבר בשיעור 18 לשנת ה'תשס"ז ("אש קודש" (ב) – על האמונה והסבל").

ואולם, באופן מפתיע, דווקא כשהגיע לנקודה בה ניסה לנחם, התעוררה אצל האדמו"ר זעקת הכאב, ועמה השאלה הנוקבת במלוא כוחה. העלאת הכאב אל ה', שיתוף כל הצעקות יחד בקול גדול, וההבנה שכל המתרחש הוא איום על הבריאה עצמה – קרי: על האפשרות של ה' להתגלות ולהאיר באמצעות ההולדה, כפי שבואר לעיל – אינם מאפשרים עוד לקבל את הבריאה כוודאות ברורה. האומנם יש עוד בריאה?!

ובאמת פלא הוא איך העולם עומד אחר כל כך הרבה צעקות כאלו, בעשרה הרוגי מלכות נאמר שצעקו המלאכים זו תורה וזו שכרה ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים, ועתה ילדים תמימים מלאכים טהורים אף גדולים קדושי ישראל, הנהרגים ונשחטים רק בשביל שהם ישראל, שהם יותר גדולים מן מלאכים, ממלאים את כל חלל העולם צעקות אלו, ואין העולם נהפך למים רק עומד על עומדו כאילו לא נגע לו הדבר ח"ו.

אם חלל העולם מלא בצעקותיהם של ילדי ישראל הנשחטים – אין לו עוד זכות קיום. כשקוראים את דרשתו של האדמו"ר מראשיתה, מבינים שהתהייה שהוא משמיע כאן בקול אינה רק הבעה רגשית או סמלית של המצב, אלא מסקנה של תורת האמונה שלו. במציאות בה מובלים ילדי ישראל להריגה באופן שיטתי והמוני, באמת אין לעולם יותר קיום.

הילדים – מקיום המין לקיום פרטי

כיצד ייתכן שכל התפילות אינן מועילות? שכל קיומנו קורס, שהבריאה עצמה קורסת, מבחינה פנימית, והעולם, העולם הזה הגשמי, מתנהג כאילו אין זה נוגע לו?

איתא בגמרא (ברכות לב ע"ב) מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל וכו'. ולמה של ברזל דוקא? משום שכח לתפילות ישראל להרוס חומות, לכן הוצרכו לחומת ברזל, אבל בעד צעקות כאלו איך חומה גם של ברזל יכולה להתקיים, אין להבין, והלא בטח לא אנו יחידים בתפלתנו כי בטח גם אבותינו האבות ואמהות כל הנביאים ונביאות הצדיקים והצדקניות אינם נוחים ולא שוקטים בצרותינו, בטח הם רועשים ומרעישים את כל הגן עדן והיכלי קודש בגודל צרותינו...

תוך כדי דיבור מציע האדמו"ר הוה אמינא של תשובה, העולה דווקא מתוך דבריו הוא: שמא מפני שאנו מובטחים שכלל ישראל יישאר, שמא בגלל זה אין באמת איום על הנצח של הקיום הישראלי? אולי בגלל זה יכול סוף סוף גם ה' לסבול את מה שמתרחש? אם היחס לילדים הוא אכן ביטוי לשאיפת הקיום הנצחית – שמא אין ההעדר והסבל הפרטיים נוגעים בשאלות של הנצח?

האם נכון לחשוב כך? האדמו"ר פוסל מיד את מחשבתו:

בטח אין הם מתנחמים לאמור שבין כך ובין כך הכלל ישראל יישאר, כי גם בשביל איש אחד מישראל שהוא בסכנה ח"ו מחויבים לחלל שבת כדי להצילו,

לתפוס כדבר לעצמו שמלמדו, רק כדבר עליון התגלות א-לקות, כיון שהוא התחדשות והולדה, שמתחילה לא היה זה בן תורה או בעל מוסר ומדות, ועתה נתחדש ונעשה בן תורה מוסר ומדות, כל המלמד וכו' כאילו ילדו, וכל התחדשות ובריאה התגלות א-לקות הוא, כי אין עוד מלבדו ואין דבר זולתו יתברך נמצא.

בהרגשה פרטית נראה לנו כאילו הסיפור של הילדים שייך לנו בלבד, ההורים והמחנכים. אך לאמתו של דבר, כל מה שקורה לילדי ישראל הוא חלק מהסיפור של הא-לוהות – סיפורו של הקב"ה. כשילד נולד, יש ריבוי אור וברכה אצל ה'; כשילד לומד תורה, זוהי הארת פנים של ה'; וממילא, גם כשלאסוננו ילדי ישראל נהרגים ונרצחים, יש בכך משום מיעוט דמותו יתברך ופגיעה בעצם בריאתו של ה'.

היבט נוסף של עבודה זו על פי העיקרון "אין עוד מלבדו" הוא הבנת משמעותם העמוקה של כל דיבורנו והרגשותינו:

לכן גם כל המעשים שהאיש הישראלי עושה ומדבר, פנימיות נפשו לד' עושה ומדברת, כי נפשו יודעת שאין עוד מלבדו והכל א-לקות, ועושה ומדברת הכל לו יתברך, רק שגופניות האדם כמו שמסתרת כל קדושת נפשו ותשוקתה לד' כן גם זאת מסתרת, שדומה להאדם שעושה ומדבר רק דברים וצרכים גופניים, גם הבקשות שאיש ישראל מבקש טובה מחבירו, נפשו בקרבו יודעת שרק ביד ד' להיטיב לה, ואיש הזה אשר מבקשת ממנו רק שליח ממנו יתברך הוא, לכן להאדם נדמה שמן האיש הזה מבקש הטובה, אבל נפשו אשר בקרבו ממנו יתברך מבקשת, שהוא הכל יכול והוא יתברך אב הרחמן והוא ירחם ויושיענו...

צעקות הכאב שלנו, בקשות העזרה שלנו – גם אלה שנשמעות קטנוניות, אישיות, גם כאשר אנו חושבים רק על עצמנו או כשנדמה לנו שהאיש שמולנו הוא שיכול להושיענו – הכול בעצם תפילה ודיבור אל ה'. כל המילים שאנו מדברים מתחברות בסופו של דבר לצעקת ישועה גדולה אחת, צעקה אל ה':

וכששומעים את קול צעקת הענויים של הגדולים והקטנים שצועקים לאמור ראטע"וועט, ראטע"וועט [=הצילו, הצילו] יודעים שזהו צעקת נפשם וצעקת נפש כולנו לד' אב הרחמן ראטעווע ראטעווע כל עוד רוח חיים בקרבנו.

איך העולם עוד עומד?

המקום בו אני מבין שהכול שייך לה', שהסיפור האמתי הוא סיפור א-לוהי, יכול להיות מקום מנחם. אם הכאב הוא א-לוהי, אם האסון הוא גם אסון א-לוהי, אם כל הצעקות מגיעות אל ה' – אזי ניתן להרגיש שיש כאן התרחשות שמעבר לפרטי, שלא כל כובד משקלה מוטל עליי, שלא אני לבדי צריך לשאת את כל הכאב והסבל הזה. אם הקב"ה הוא השותף העיקרי בכול, שמא יש בכך נחמה.

 כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ח
 עורך: בעז קלוש

 בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
 האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
 האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
 משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
 דואל: office@etzion.org.il

והלא נשמות הצדיקים כשהם בעולם הזה התפללו
 לא בלבד בעד הכלל רק גם בעד כל איש ישראל
 הפרטי, ובטח גם עתה הם מרעישים בעד כל איש
 ישראלי, 'טובתי בל עליך לקדושים אשר בארץ המה'
 (תהילים ט"ז, ב-ג).

אף שהיחס הטבעי לילדים הוא מבחינת שם א-לקים –
 רצון הקיום הטבעי המתגלה בחפץ ההולדה ובאהבת
 הילדים – ברי שיש גם יחס מבחינת שם הוי-ה, לאמור:
 שכל ילד וילד, כל פרט, יש לקיומו משמעות נצחית
 ואינסופית, שאינה מתבטלת בעקרון ההמשכיות והקיום
 הכללי. אף שאין בעולם הזה חיים נצחיים של היחיד, יש
 חשיבות מוחלטת גם לקיום הפרטי. לכן אין להבין: למה
 אין התפילות באות עד כיסא הכבוד? כיצד ה' שותק? היאך
 לא נהפך העולם למים?!

שאלתו-תהייתו-זעקתו של האדמו"ר נותרה תלויה באוויר;
 את דבריו באותה שבת סיים בעניין מרים. אנסה כאן
 להמשיך את מחשבותיו. כל דבר בעולם מופיע מבחינת שם
 א-לקים ומבחינת שם הוי-ה. שם א-לקים הוא היחס
 החוקי, הכללי, הטבעי. הילדים שלנו הם המשך הקיום
 הטבעי שלנו כמין. אנחנו נותנים להם חיים כדי לתת
 לעצמנו חיים. אהבתם היא הרחבה של אהבתנו העצמית.
 בממד האנושי הגבוה יותר, אנו רואים בהם ממשיכים שלנו
 גם מן הצד הרוחני: כאבם הוא כאבנו, וכשילד נהרג חלילה,
 הרי זה כאילו מת משהו באביו ובאמו, ונכונים הם תמיד,
 לכל אב ולכל בן, דברי דוד המלך עליו השלום: "בְּנֵי בְנֵי...
 מִי יִתֵּן מוֹתִי אֲנִי תַחְתֵּיךְ... בְּנֵי בְנֵי" (שמ"ב י"ט, א). אך יש גם
 היחס של שם הוי-ה: השם הפרטי, המייצג את הקיום
 העצמי של ה', וגם את הקיום העצמי של כל חיים בעולם.
 כל קיום אנושי הוא קיום מלא, ומבחינה מהותית הוא
 נצחי. הקיום של הילד שלי הוא קיום לעצמו, משלו. אי
 אפשר לצמצמו לשום קיום אחר: לא לקיום המין, לא
 לקיום של הוריו, ולא לעם או לדורות הבאים. הוא קיום
 אחד ויחיד. לשתי ההשקפות האלה על היחס לילד יש
 משמעויות מרחיקות לכת לשאלות רבות ביחס לילדינו.
 למשל: האם אנו רואים את תכליתו של חינוך ילדינו
 להעמיד המשך לעצמנו, לדור הקודם, או שמא כל ילד הוא
 חידוש לעצמו, סיפור ייחודי לחלוטין? אבדן הילדים בשואה
 ייצר גם דור שלם של הורים שגידלו את ילדיהם בתוך
 ההקשר הנורא הזה של השאגה לעצם הקיום, לעצם החיים.

במקום כלשהו אני חש שדברי האדמו"ר האחרונים על
 תפילתם-צעקתם של ילדי ישראל, ועמם צדיקי והורי
 ישראל שבכל דור ודור, "הצילו", עדיין מהדהדת בחללו של
 עולם. כל תפילה מאז ועד עתה עולה השמימה דרך התפילה
 הזו, ומגיעה עד כיסא הכבוד באמצעותה. ולא רק התפילה:
 גם שאלתו של האדמו"ר, שנשארה תלויה באוויר, גם היא
 מעלה את כל השאלות כולן עד כיסא הכבוד. דומני כי רק
 שאלה שעברה דרך השאלה הזו – השאלה האולטימטיבית,
 שאלת כל השאלות – רק שאלה שחצתה בחללה של שאלת
 האדמו"ר מפיסצנה בדרשת פרשת תצא בגטו ורשה אחרי
 אקציית הילדים, רק שאלה שכזו ראויה שתקבל תשובה של
 ממש.