

הרב אליקים קרומביין

האנושות במאבקה עם השואה

בהגותו של הרב עמיטל*

א

אמת.

מילה זו עולה בדעתי מאליה כאשר אני מהרהר בהגותו החינוכית של מו"ר הרב יהודה עמיטל זצ"ל. אמת זו אינה שכלית ומופשטת, שהרי במשנה חינוכית עסקינו, אלא הכוונה היא למידת האמת כיסוד מוסרי. ככזאת אין מתפקידה של אמת זו לפשוט ספקות ולהקנות ודאות אובייקטיבית, אלא לאפשר לנו לראות דברים מהם הסחנו את דעתנו; דברים שעליהם אולי העדפנו שלא לחשוב. שלא במפתיע, אמת זו מחייבת התמודדות אישית, עיונית ומעשית. במאמר זה אנסה לתרום להתמודדות זו.

ראשית ננסה לסקור בקצרה את שני ספריו ההגותיים של הרב עמיטל שיצאו לאור מטעם הישיבה בשנים האחרונות, על מנת שנוכל לעקוב אחר האתגר שהם מציבים.

הספר "והארץ נתן לבני אדם" מגיש את פרקי הגותו החינוכית של הרב על פי נושאים. בין דפי הספר חש הקורא את הכנות ואת היושר שבסגנון עוד קודם שהוא קולט את המסרים והתכנים המפורשים. הוא חווה את השפה הברורה והישירה, ואת הסירוב התקיף לומר חצי-דבר שיעמיד בספק את בהירות התקשורת עם הקהל.

אולם הסגנון אינו אלא סממן אופייני למסרים עצמם. על פי גישתו של הרב עמיטל, האדם נדרש לא לעשות שקר בנפשו, לא לחמוק ולא להעמיד פנים, אלא

* המאמר היה לנגד עיני מו"ר הרב עמיטל זצ"ל, שהסכים לפרסומו. עם זאת, הרעיונות שבו הם על אחריות הכותב.

1. הרב י' עמיטל, הוצאת תבונות, אלון- שבות תשס"ה. עורך: הרב אמנון בזק.

להיות "מי שהוא". על האדם להודות במהותו האנושית, לא להתבייש בה ולהפוך אותה למקור כוח רוחני. חיינו רוויים בהזמנות לבריחה, ולרוב הבריחה היא דווקא במעטה של צדקות. אולם בריחה זו אינה אלא הסוואה לחוסר-מאמץ ולאהבת עצלות. הרב מיישר את מבטנו נוכח כל אלה.

הקורא את דבריו עובר חוויה שהיא גם קשה וגם רכה. הקושי הוא בדרישה החודרת, בניעור ובהתפכחות, אך הרוך והנועם מצויים ביעד של טיפוח האנושיות בכל מצב, אפילו - להפתעתם של רבים - בעבודת הבורא.

הספר השני אליו נתייחס בהרחבה הוא "עולם בנוי וברב ובנוי"², בו מגולל המחבר את התייחסותו של הרב לשואה ואת השלכותיה על הגותו. הרב רואה את תקופת האימה שעברה עליו בממדיה הכלל-ישראליים וההיסטוריים. בעקבות מאורע זה הוא דורש להסיק מסקנות באשר להשקפת עולמנו ועבודת השם שלנו. הוא מוטרד מן ההתעלמות הרווחת מן השואה. לדעתו, הדור נגוע בהכחשת השואה, אפילו כאשר הוא ממלמל את מוראותיה בשפתיו, כל עוד הוא מסרב להבין את השלכותיה וכל עוד הוא מתיימר להסביר אותה או להתאים אותה לתפישת עולם מן המוכן. לדברי הרב עמיטל, מן השואה עלינו ללמוד שאיננו יכולים להבין את דרכי הבורא ושאינו לנו יכולת לבסס את עבודת השם על הכרת הטוב.

שתי מערכות של לקחים לפנינו. הן נוצרו בכבשון ליבה של אישיות חינוכית אחת, מרכזית ויוצאת-דופן בדורנו, שזכתה להעמיד תלמידים הרבה. בבואנו כתלמידים לנסות ולהטמיע את הלקחים, נתקלים אנו בשאלת היחס בין שני הספרים. אין ספק שיש ביניהם קשרים ויחסי-גומלין. מאידך, ברור גם שהשניים אינם מציבים השקפת-עולם הרמונית ואחידה. השאלה היא האם ההבדלים בין הספרים, שאת חלקם אשתדל להדגים, הם עניין של הדגשה, או שמא מעידים הם על מתחים של ממש. המסקנה השנייה היא אפשרית, כיוון שכידוע לכל, הרב עמיטל הוא האחרון שיחשוש ממתחים.

ב

מבט ראשון בכל ספר על רקע חברו מפנה את תשומת לבנו להבדלים החיצוניים. מן הסתם אלה אינם עניין של מה בכך, ולכן ניתן את דעתנו קודם כול למסגרת ולצורה.

שני הספרים לא נכתבו בידי הרב עצמו. "והארץ נתן לבני אדם" נערך בידי הרב אמנון בזק וצוות מסייע, על פי סדרת שיעורים בעל פה, אותם מסר הרב מתוך

2. מ' מיה, הוצאת תבונות, אלון-שבות תשס"ב. עורך: הרב חיים נבון.

מגמה מוצהרת לסכם את משנתו. "עולם בנוי חרב ובנוי" נכתב על ידי משה מיה, בעיקר על פי שיחותיו המסוכמות של הרב עמיטל.

בולט לעין כי יד העורך מורגשת בשני הספרים בצורה שונה לחלוטין. בספר "והארץ נתן לבני אדם" נכתבה המשנה החינוכית המקיפה בגוף ראשון; הרב עמיטל נוכח בספר משום שהוא הזוכר. לעומת זאת, בספר על השואה אין הרב פונה אלינו באותה צורה ישירה. נוכחותו של הרב עמיטל ב"עולם בנוי" בולטת משום שהוא חלק אינטגרלי מהנושא – הדברים נכתבו כתייעוד להתמודדותו של הרב עם השואה – אך יש מסגרת חיצונית העוזרת לנו למקד את מבטנו. יש מישהו המביא את דברי הרב עצמו מצד אחד, ומאידיך גם דואג לתאר ולהגדיר עבורנו את מה שאנחנו רואים ושומעים ולהנגיד את גישת הרב מול תפישותיהם של אנשי-רוח אחרים.

בקיצור, "והארץ" הוא ספר חינוך; "עולם בנוי" הוא מחקר על גישה חינוכית. ניתן להעלות הסברים מגוונים להבדל הזה, אבל בעיניי ההבדל קשור לאופי המסרים בשני הספרים השונים. "והארץ" מהווה "משנה חינוכית מגובשת" כדברי העורך,³ ומסכת הערכים שבה אינה תלויה דווקא בשואה (להלן נעסוק במידת ההשפעה של השואה עליה). האמירה בגוף ראשון מתבקשת כאן. אולם לגבי השואה, אותה משתדל הרב ללא-לאות להביא לקדמת תודעתנו, הרי הדברים קשים לשמיעה. פעמים רבות הניצולים כלל אינם מצליחים למצוא את השפה שתיצור אצל השומעים תהודה חיובית לניסיונם המר. בהקשר זה, יומרתו של הרב עמיטל גדולה במיוחד, כיוון שבעקבות החוויה שעבר הרב בא בתביעות חינוכיות רחבות, המעצימות את המרחק בין הניצול לבין הדור "שלא ידע את..." עשרת מונים. ממילא, יש קושי גדול להציג את המסרים הללו בציבור ללא תיווך, ללא הסבר וללא מרחק-הגנה. אומנם תיווך זה הוא חרב פיפיות, כמובן, שהרי הוא מסייע לקליטה ולקבלת הטיעונים, אך בו בזמן יוצר מרחק המקהה את החריפות ואת תחושת התביעה. זה יתרונו, וזה מחירו, של הסגנון החקרני.

מלבד הסגנון, הרי שכלול בדברינו דלעיל עוד הבדל בולט בין הספרים: השואה אינה עניין מרכזי ב"והארץ נתן לבני אדם". אומנם היא קיימת שם במידה מסוימת,⁴ אך מעבר לאזכורים מזדמנים, המשנה החינוכית המגובשת המוצגת בספר יכלה להיאמר כצורתה ללא כל קשר לשואה. אולי ניתן להסתפק בהסבר פשוט למצב

3. והארץ נתן לבני אדם, עמ' 9.

4. עיין: והארץ נתן לבני אדם, עמ' 20 ועמ' 149.

זה: עם כל הנפח שהשואה חייבת לתפוש בתודעה לדעת הרב עמיטל, הוא מבין כי ישנם נושאים אחרים בעולם. אך לחילופין ניתן להציע, כי הרב חושש שמא השלטת השואה בשיח החינוכי מעבר לגבול מסוים היא דבר שאינו נשמע.

בכל אופן, ההבדלים החיצוניים הללו אינם צריכים למנוע מאיתנו מלראות את הקשרים הברורים הקיימים בין שני החיבורים ואת האחדות הרעיונית ביניהם, אותה ניתן לזהות בקלות.

בפתח המאמר הצבענו על "מידת האמת" אצל רבנו. ב"והארץ נתן לבני אדם" מתפרשת מידה זו לאור הצמד "טבעיות" ו"אנושיות" – האמת דורשת שהאדם יהיה נאמן לעצמו ולטבעו.⁵ בהקשר זה, הרב עמיטל מעמיד את השאלה האם עבודת ה' בכלל צריכה לנבוע מרצון וממוטיבציה פנימית, או שמא עליה לנבוע מתוך כפייה חיצונית. מגמתו היא להוכיח שהדרך הראשונה מועדפת, על אף דברי הרמב"ם שבמצוות שמעיות רצויה התמודדות פנימית עם רצון ה' הכופה את רצון האדם. הרב ממתן את דברי הרמב"ם⁶ ומביא דעות המנוגדות לו.

בהמשך, הרב עמיטל מרחיב בדבריו על הדרישה ל"כיסוי" נפשי לעבודת ה' שלנו ועומד על הצורך להתרחק מהעמדת פנים מלאכותית. בכלל, לדברי הרב, המוסר הטבעי הוא יסוד באורח חיים אמוני, הן בציות להלכה והן – וזו הדגשה חזקה של הרב – בתחומים שאינם מוגדרים בהלכה. רובו המכריע של הספר קשור לקו-חשיבה זה בצורה זו או אחרת. מקורותיו החסידיים של הרב עמיטל משתקפים כאן בעליל, כמו גם קישורו לתורת הראי"ה קוק, אבל הסינתזה, השפה, הביסוס הרעיוני הרחב על פי מקורות ההלכה והמחשבה והמבט הערני על סביבת חיינו – כל אלה טבועים בחותמו האישי.

נדמה שאלמלא עמדה מוסרית זו לא יכולנו להבין את סירובו של הרב עמיטל לאפשר כל הסבר לשואה בספר "עולם בנוי". מה שפוסל כל ניסיון הסבר הוא העובדה שהאירועים באירופה היו הניגוד התהומי והמוחלט לכל מה שמוצג ב"והארץ נתן לבני אדם":

זה היה כל כך ברור, כל כך לא נורמלי, כל כך לא טבעי, כל כך לא הגיוני... זה לא היה טבעי, זה לא אנושי. את יד ה' ראיתי, אך את משמעותה לא הבנתי. תקומת מדינת ישראל אין בה כדי לתת פשר

5. עיין: והארץ נתן לבני אדם, עמ' 66 והלאה.

6. גם הגרי"מ חרל"פ, רבו של הרב עמיטל, ראה אתגר בדברי הרמב"ם האלה והציע למתן אותם. עיין: מי מרום לשמונה פרקים, ירושלים תשל"ב, עמ' קכא והלאה.

למאות אלפי ילדים המובלים למוות. אינני מקבל אפוא את הרעיון,
שמדינת ישראל היא הסבר ותשובה לשואה.

(עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 112)

מי שמתעלם מליקוי המאורות ההומאני של אותם ימים ומעניק לשואה פשר תיאולוגי הרי הוא בוגד ביסוד המוסר, שהוא גם יסוד האמונה. הוא דומה לכל אותם המתעטפים בטלית של צדקות שמימית תוך שהם מתנכרים לאנושיותם. זהו עצם הלוך-הרוח אותו מבקר הרב תכופות, של המקיימים מצוות מתוך השתעבדות חיצונית ורואים את ההזדהות הרגשית הפשוטה כדרגה נמוכה ולא-רצויה ביראת שמים; שכן, רק בעל הלוך-רוח כזה מסוגל להשלים עם חילול מקדש האנושיות, באומרו שחילול זה הוא נדבך בתוכנית א-לוהית גדולה יותר.

וכשם שתורתו הערכית משמשת יסוד לאופן שבו תופש הרב את השואה, ברור שגם ההפך הוא נכון. הרושם של חורבן יהדות אירופה חיזק אצל הרב עמיטל את החיוב להעמיק ולבצר את המוסר הטבעי. על נקודה זו חזר רבנו פעמים רבות: עם ישראל הוא הסמל לערכי המוסר, הוא שהעניק אותם למין האנושי, ובגינם עמד לבדו מול אומות העולם כולן, בין אלה שרדפו את העם היהודי בכוונת השמדה ובין אלה שעצמו עין באפס מעשה. את העמידה המוסרית האיתנה הזאת, שכבר עלתה לנו בסבל שלא יתואר, חייבים להמשיך.

הדברים שכתבנו כעת הם ברורים ומפורשים בתורת הרב עמיטל, ועם זאת אני חוזר לחוסר הבלטתה של השואה ב"והארץ נתן לבני אדם". לעיל הצענו שאין לייחס לכך חשיבות מהותית, אך עיון מפורט בדבר דווקא מעלה מספר מסקנות מהותיות. כאמור, הרב עמיטל מבקר את הכחשת השואה במובנה הרוחני (ועוד נעמוד על כך להלן), אך לעיתים אתה מוצא בספר אמירות חינוכיות העשויות להעלות תהייה בליבו של מי שמכיר את עמדותיו על השואה; אמירות המצריכות אם לא התעלמות מן השואה, לפחות הסחת הדעת ממנה.

למשל, הזכרנו שרבנו סבור שהשואה מעידה על מוגבלותה של יראת העונש בדורנו:

יהודים התפללו גם במחנות ההשמדה; האם ניתן לומר שהם עשו
זאת רק מתוך פחד מעונש? (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 20)

להלן מציע הרב את מה שנראה בעיניו כדרך מתאימה יותר לתקופתנו, אך דומה שגם היא אינה מסבירה את תפילתם של אסירי המחנות. יש לראות את הנאמנות לבורא העולם, טוען הרב עמיטל, על פי דגם שכל אחד מכיר מחייו הפרטיים:

מורא אב ואם איננו מבוסס על יראת העונש או יראת הרוממות. הוא נובע מתוך תחושה טבעית של כל אדם בריא בנפשו, החש מחויבות כלפי הוריו, לשמוע בקולם... מתוך תחושה טבעית. (שם, עמ' 22)

בדומה ליראת ההורים, גם יראת שמים נובעת מתוך התבטלותנו אל הקב"ה:

כבוראנו וכאבינו במובן הרחב, אשר מתוך חיבה יתרה אנו נקראים בנים, ואשר בכל צעד ושעל אנו תלויים בחסדיו... [ויש לשאוף לכך] שמחויבות זו תהפוך להיות תחושה טבעית מתמדת, וזאת תהיה, אכן, יראת שמים. (שם)

לכאורה, דמיוננו אינו מאפשר גם את החיבור בין גישה כזו לבין מחנות המוות. כיוצא בזה ציטוטו של הרב עמיטל את הסבא מסלובודקה, שוב בהקשר של יראת שמים:

החיים התוריים מוארים באור ה', פותחים לפני האדם אופקים רחבים המרחיבים לב ונפש... וחיי התורה זכים ונעימים כל כך, עד שגם אי-הנעימות הקלה ביותר - הרוחנית או החומרית - אי-אפשר שתימצא בהם. (שם, עמ' 24)

דוגמה נוספת לדבר ניתן להביא מדבריו המאירים של הרב עמיטל על סגולותיה וערכה של התפילה. בין השאר מספר הרב על התרגשותו מסיפורו של אדם שתפילתו נענתה ואשתו זכתה להריון.⁷ אם השקפת עולמנו חייבת להביא בחשבון את מה שעבר על עם ישראל לפני שישים וחמש שנה, את התפילות שלא נענו ואת הייאוש הטהומי, מה תוקפן של האמירות הללו?

נקודות כאלו מביאות אותי לשאול - ונניח לקשרים הברורים שבין תודעת השואה לבין עמדתו החינוכית של רבנו - האם ישנו מובן שבו תודעת השואה אינה מבצרת את ההשקפה המוסרית-חינוכית של הרב עמיטל, אלא מאתגרת אותה ומעמידה אותה במבחן? חשיבות השאלה היא בכך שאם התשובה עליה תהיה חיובית, יש להביא בחשבון שהמבחן יהיה קשה מנשוא. אם אכן כך המצב, ייתכן שאם ברצוננו לשרוד, וכל שכן לשגשג, דווקא כאנשים של מוסר טבעי, לא תהיה ברירה אלא לשים גבול לתודעת השואה.

מן השואה הפיק הרב שני סוגי לקחים. סוג אחד של לקחים מתייחס למשימת דורנו ולדגשים הרוחניים והמוסריים המוטלים על עם ישראל בעקבות מאורעות השואה. אך מעתה ננסה לעסוק בסוג השני של הלקחים: התפישות האמוניות שהיו

7. והארץ נתן לבני אדם, עמ' 92. וראה כל הפרק.

אפשרויות בלעדיה, אך הופכות על ידה למפוקפקות. על מנת להעריך את המהפך שחוללה השואה, מתבקש עיון מה קדם לתמורה זו ומהו המצב החדש. במיוחד יש לשאול האם תמורה זו עלולה לגבות מחיר דווקא בתחום המוסר והחינוך.

בירור זה אינו קל, ונוכל לנגוע בו כאן רק בכלליות ובאופן חלקי. למרות זאת, נדמה לי שככל שהדבר ייעשה ללא מורא, ייתכן ונבין יותר את ההתמודדות המתחייבת מהגותו של הרב עמיטל. ואם תאמר, כיצד נעסוק בנו בכך? הרי כלל לא היינו "שם"?! לכך אשיב, כי בעקבות דברי רבנו על כך שלקחי השואה מחייבים את כולנו, חייבים אנו לעשות כמיטב יכולתנו לדון בה ובלקחיה על אף שלא חוונו אותה על בשרנו.

ג

משה מיה עוקב אחרי גלגולי חשיבתו של רבנו דרך מאמרים וסיכומי שיחות שהתפרסמו לאורך עשרות שנים. ביחס לשואה עצמה לא היה שינוי לאורך תקופה זו, ולמעשה תמיד ראה הרב את מאורעות השואה כחידה שתומה. אולם השינוי שהתפתח במשך הזמן נוגע להתייחסות הרב לתקומת עם ישראל בארצו. בראשית דרכו הציבורית נראתה המדינה בעיני הרב עמיטל בממדים משיחיים, אך לאחר מכן התגבשה דעתו שאין כל ודאות שמה שאנו רואים הוא מהלך של גאולה. אומנם כמה וכמה מגדולי ישראל היו בטוחים שהמשיח עומד אחרי כותלנו, אבל לצערנו "הייתה שואה". הקסטטרופה הזו לא נצפתה על ידי הגר"א ותלמידיו, הנצי"ב מוולוז'ין, הראי"ה קוק ושאר מורי דרכה של הציונות הדתית, והיא קושיה חזקה, אם לא מוחצת, על תפישתם.

על פי המתואר ב"עולם בנוי חרב ובנוי", הפנמת חורבן אירופה משליכה על יכולתנו להבין את דרכי ההשגחה העליונה. איננו יכולים להבין את יד ה' בהיסטוריה, ומכאן שאיננו יכולים לומר שתקופתנו היא "ראשית צמיחת הגאולה". כמו כן, איננו יכולים להבין את הסבל האנושי, מכיוון שאין לנו הסבר לרצח מיליון ילדים. הרב עמיטל טוען בחריפות נגד רבנים השולפים הסברים "דתיים" לתקלות ולאסונות הפוקדים אותנו:

[השואה] אטמה את פתחי ההסבר לסבל האנושי באשר הוא; שכן

לאחר הסבר כזה תעמוד גם היא ותצפה להסברה.

(עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 49)

שני עניינים אלה – מעורבות א-לוהית בהיסטוריה וסבל אנושי – מתייחדים בדברי הרב כבלתי-מוסברים. עד היכן מגיעה החשכה תבונית זו והאם היא עוטפת גם

תחומים אחרים בחיינו? על כך אין אנו שומעים כאן בפירוש, אבל שני תחומים אלה מבטאים את העיקרון שהשואה "טרפה את הקלפים" (בלשונו של מיה) בקשר להבנת דרכי ההשגחה, ולכאורה אין סיבה שיהיו גבולות לעיקרון זה.

אפתח בסיפור, ואני מסתמך כאן על זכרוני. באחד מלילות שבת פרשת חיי-שרה שוחח מו"ר אהרן ליכטנשטיין שליט"א בבית המדרש על חיפושי אברהם אבינו אחר כלה לבנו יצחק. הבסיס היה מדרש חכמים בסוף פרשת וירא:

ויהי אחרי הדברים האלה, אחר הרהורי דברים שהיו שם. מי מהרהר?
אברהם הרהר; אמר, אילו מת בהר המוריה לא היה מת בלא בנים.
עכשיו מה אעשה? אשיאנו מבנות ענר אשכל וממרא, שהן צדקניות.
וכי מה איכפת לי מיוחסים? אמר לו הקב"ה: אין אתה צריך, כבר נולד
זוגו של יצחק. (בראשית רבה, נז)

הרב ליכטנשטיין התעכב על "הרהורי דבריו" של אברהם אבינו. על פי המדרש, דאגתו לעתיד בנו רבצה עליו כעול כבד. אולם לכאורה לא הייתה לו כל סיבה לחשוש – האם לא נשבע לו הקב"ה לאחר העקידה "אַרְבֵּה אֶת זְרַעְךָ" (בראשית טז, י)?

אלא, הסביר הרב, שגם קודם העקידה הובטח לאברהם "בְּיָצֶחֶק יִקְרָא לְךָ זָרַע" (בראשית כא, יב), ולמרות השבועה היא נצטווה אברהם אבינו לפתע וללא כל הסבר להעלות את בנו יחידו, ובכלל זאת את כל עתידו האישי, לעולה. "הסוף הטוב" של סיפור העקידה לא השאיר את אברהם אבינו רגוע, כי מאותו יום ידע שהוא חי בעולם בו הוא עלול להידרש לחסל את כל היקר לו, למרות שיש בידינו שבועה מפורשת מפי בורא העולם בעצמו. המדרש מלמדנו על חוסר הביטחון היסודי והקיומי הנגזר על האדם באשר הוא.

הרב ליכטנשטיין לא הזכיר בזמנו את השואה, אבל כמדומני שאין לך חוויה אנושית כמוה המסוגלת והאמורה להחדיר את הרעיון הזה בכל אימת אכזריותו. אין ראייה ניצחת מהשואה לאנדרלמוסיה הטמונה בישות, העלולה להתפרץ בכל רגע ולהציף את הקיום. לכן מפתיע כי דווקא הרב עמיטל, שניצל בנס מן השואה, הסתייג מתוכן דבריו של הרב ליכטנשטיין כאשר אלה נודעו לו. לדבריו, אדם צריך לעשות את המוטל עליו כמיטב יכולתו ולסמוך על ריבוננו של עולם שיגמור בעדו. אין לקחת את העקידה כדגם לחיים. אי אפשר לו לאדם לחיות בחשש מתמיד מפני סכנות בלתי צפויות שההשגחה עלולה להנחית עליו. מתגובתו של הרב עמיטל עולה שאנו רשאים להניח שחיינו יתנהלו במסלול הגיוני ומובן בקוויו הכלליים.

לשם מה נחוצה לנו הנחה זו? ברור שאנו זקוקים למנוחת הנפש כדי לארגן את חיינו המעשיים, על שגרתם היומיומית ומטרותיהם ארוכות הטווח כאחד. אבל

הנחה זו נחוצה גם לצורך רוחני מובהק: כדי שנהיה אנשים מוסריים, אנו מוכרחים להאמין שהעולם מתנהל באופן מוסרי.

ד

חכמינו הקדומים, מאז בעלי המדרש ועד חכמי הפילוסופיה והקבלה, הבינו שהאדם הוא "עולם קטן".⁸ בתוך מושג זה כלול נתון נפשי מסוים – לעולם יתפוש האדם את מהותו בהתאם להבנתו את המציאות הסובבת: מי שרואה את עצמו כאדם רציונאלי חי בתודעה של עולם חיצוני מסודר המתנהל לפי תכנון; אך מי שתופש את עצמו כמכונה בדמות אדם, חי מן הסתם בעולם חיצוני דטרמיניסטי. לענייננו, האדם המוסרי, וכל שכן האדם הרואה את מוסריותו כחלק מטבעו היסודי והעמוק ביותר, חי בעולם שיש בו דין ומאמין שדין מנהיג אותו לפי ערכי החסד והצדק.

באחת משיחותיו בליל סליחות עמד הרב עמיטל על דברי ר' יוחנן:

אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין – יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם.

(בבלי, ראש השנה יז ע"ב)

"אלמלא מקרא כתוב", הסביר הרב, לא יכולנו להעיז להעלות על דעתנו את העובדה שאותן מידות אנושיות בסיסיות, הרחמים והחסד, הן מידותיו של הקב"ה בעצמו; לא יכולנו לתאר שכדי להידמות לו יתברך אין לנו אלא למצות את הטבוע עמוק בנפשנו. זו הבשורה הגדולה של הגילוי בנקרת הר חורב: ריבוננו של עולם נוהג בעצמו בהתאם לאותם כללי מוסר, ומתפאר בכך.

האם ניסיון החיים אכן מאשר את התמונה הזו? גדולי הוגי ישראל הקלאסיים היו משוכנעים בכך.⁹ לנו אין אפשרות לבדוק את הדבר במחקר סטטיסטי, ובוודאי שאנו נתקלים בחוויות שאינן מתיישבות עם טיעון זה. אולם, הנקודה החשובה אינה תדירות הופעתה בעליל של השגחה מוסרית, גלויה ומובנת; איש אינו רוצה עולם המתגמל את עושי הטוב באופן ברור וצפוי, כך שהמוסר יהפוך ל"משחק כלכלי". האמונה, על פי מהותה והגדרתה, היא פעילות שנועדה לסגור את הפער בין ההכרה הברורה בהשגחה ובטובה לבין ההכרה הברורה לא-פחות שהמציאות בפועל אינה מתנהגת כמצופה מעולם "מושגח".¹⁰

8. עיין לדוגמא: תנחומא פקודי, ג; שיבולי הלקט ג (בפירוש "אשר יצר"); מורה נבוכים א, עב.

9. מורה נבוכים ג, יב.

10. ראה: א' שבייד, להגיד כי ישר ה', עמ' 19-20.

האמונה יכולה לקבל את הרוע בעולם כניסיון שיש לעמוד בו, בתנאי שישנם גם גילויי חסד או דין שאכן מתיישבים עם החוש המוסרי האנושי שלנו ומאשרים אותו. מה שחשוב לנו הוא שסדר העולם באופן כללי יתמוך בתחושתנו הפנימית שבורא העולם השתית את עולמו על ערכי הטוב והצדק. בלי האישור הזה, מחויבותנו המוסרית נמצאת בסכנת התרופפות. מצבים בהם הצורך הזה מופר בקיצוניות עלולים להשמיט את הקרקע מתחת רגלינו. הם מעוררים את הציניות, את המסקנה ש"שׁוֹאָ עֵבֶד אֱלֹהִים" (מלאכי ג, יד), ואת התחושה שאין התאמה בין המציאות המנוהלת בידי צדיק עולמים לבין מה שנכון לפי מיטב הבנתנו. מצבים כאלה מכונים "חילול השם".

מקרה אחד שבו התירו חכמינו את איסור לשון הרע הוא לפרסם את החנפנים מפני חילול השם (בבלי, יומא פו ע"ב), והסביר רש"י על אתר:

מפרסמין את החנפין - שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים. אם יש מכיר במעשיו מצוה לפרסמו מפני חילול השם, שבני אדם למידין ממעשיו, שסבורין עליו שהוא צדיק; ועוד, כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים: מה הועיל לו זכותו?⁴¹

לפי הטעם השני נמצאנו מתירים לשון הרע כדי למנוע את חילול השם שינבע מסבלו של צדיק למראין-עין. אך האם באמת יימנע בכך חילול השם? ומה אם אחרי שפרסמו את רשעותו של אותו אדם הוא ימשיך להצליח בדרכיו, ולא עוד אלא שההשגחה תאיר לו פנים על מנת להכביד את עונשו בעולם הבא או מכל סיבה אחרת? אם רוצים למנוע חילול השם, האם לא היה נכון יותר לחנך את הצופים שלא יהיו כה תמימים ולא יטפחו ציפיות לראות את הצדק בעולם הזה?

מסתבר שלא. כנראה שוויתור על הציפייה לכך שההשגחה תתנהל בצורה רחמנית וצודקת יגבה מחיר כבד מדי. אם אכן נוותר על ציפייה זו, השלב הבא עלול להיות דחיית המוסר הטבעי המובן מאליו גם בהתנהלותנו שלנו.

פסק הרמב"ם בהלכות תעניות:

ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב 'עוונותיכם הטו' וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרת, הרי זו דרך אכזריות וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים,

41. וראה דברים דומים בפירוש רש"י למסכת אבות ד, ד.

ותוסיף הצרה צרות אחרות, הוא שכתוב בתורה 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי אוסיף לכם חמת אותו קרי. (א, ב)

על פי הרמב"ם, עלינו לדעת שכל שהצרות באות בגלל מעשים רעים. מי שאומר שהפורענות היא מקרית גורם להתמדת המעשים הרעים ולהכפלת הצרות. היסוד העמוק הקיים בקשר זה הוא שאלא אם יפקח האדם את עיניו להבין שאירועי החיים הם מידה כנגד מידה, הוא אינו יכול להיות מוסרי. הדרישה היהודית מן האדם אינה להתנתק מן המציאות הפראית ולהיות צדיק בעולם אדיש, אטום וציני, אלא להבין שחיי הרוח האנושיים חייבים לבטא את נשמת העולם. חיים טובים הם חיים המותאמים לטבע הקיום בכללותו; מי שחי ברוע מוסרי, הוא הנידון גם לניכור קיומי.

הלכה זו של הרמב"ם שרדה את מיליון ההרוגים על ידי טיטוס, את השמדת אלף הכפרים על אוכלוסייהם במרד בר כוכבא,¹² את האינקוויזיציה ואת זוועות ת"ת ות"ט. ומה כעת, לאחר שואת אירופה?

אשאיר את הדבר בסימן שאלה, אך דבר אחד ניתן לומר לעניות דעתי בוודאות קרובה. אלמלא האמינו יהודים שבורא העולם הוא דיין אמת ושהמוסר הטבעי הוא יסוד כל היש, וזאת עד כדי יציקת אמונה זו בהלכות פסוקות, כי אז לא יכולנו לתהות על השואה בחוסר-הבנה. לא היה אז כל משבר, לא הייתה תשתית להתמודדותנו ולא היה טעם ללבטינו. אי אפשר לומר שהשואה טרפה את הקלפים בלי לדעת בו-זמנית שיש קלפים שלא נטרפו ובלי לדעת שהשקפת עולמנו מחוברת בעוז לחוויית חיים ממשית ומוכרת ביותר המספרת כבוד א-ל, צדקתו, רחמיו, נאמנותו ואהבתו לעמו ולברואיו.

לא מצאתי ניסוח נרגש יותר לעניין זה מאשר קריאתו של ישעיהו:

אֶף אֲנִי מְשֻׁפָּטִיךָ ה' קִוִּינוּךָ לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרֶךָ תִּתְּנֵנִי נֶפְשִׁי אֲוִיתֶיךָ
בְּלִילָה אֶף רוּחִי בְּקִרְבִּי אֲשַׁחֲרֶךָ כִּי כִּאֲשֶׁר מְשֻׁפָּטִיךָ לְאַרְץ צָדֵק לְמַדּוֹ
יִשְׁבִּי תְּבַל!
(כו, ח-ט)

הנביא מבטא כיסופים עזים לקב"ה, אבל אין אלה אותם כיסופים המוכרים מספר תהילים - הגעגועים לחצרות ה', לשיבה בהן לאורך ימים ולחוויית הדבקות העילאית כשלעצמה. הנביא כאן תאב לראות את נוכחות ה' במשפטיו ובגילוי

12. שהתגובה ההלכתית עליו הייתה תקנת ברכת "הטוב והמטיב" (בבלי, ברכות מח ע"ב).

ההשגחה שלו בעולמנו זה. הוא גם מפרש מדוע הוא נכסף להתגלות א-לוהית בדיקו מסוג זה, וזאת כיוון שרק היא מביאה לתוצאה של "צָדֵק לְמַדּוֹ יִשְׁבֵּי תִבְּל".

ניתן להסביר בפנים שונות את הסתרת ההשגחה שבה אנו נפגשים לעיתים במציאות שלנו, אך כל ההסברים לא יפתרו את הבעיה שהעלמה זו יוצרת אם תהיה קיצונית מדי; היא מייאשת את בני האדם מקיום עולם מוסרי וצודק, והיא מכבה את זיק האנושיות המוסרית השוכן בליבו של כל אחד ואחד. מכאן אותה תאוה גדולה לראות את חשיפת דרכי ה' הצודקות בניהול העולם.

ובכן, כלום יכול מורנו הרב עמיטל, השוקד לבנות אישיות שצלם האנוש שבה הוא השורש לצלם א-לוהים שבה, שלא לאמץ את השאיפה הממשית ליחסים אידיאליים טבעיים בין אדם ובין קונו ולפאר את הקישור הנשגב הנבנה באמצעות התפילה ואת חיי הרוח "הזכים ונעימים כל כך"? בניית המוסריות הטבעית האישית בזיקה הדוקה לבחינת טוב ההשגחה ולמעמדנו כבניו החביבים של הקב"ה חייבת להתרחש באווירה של אמת אידיאלית, וממילא בהסחת דעת מסוימת אך משמעותית מן השואה. זהו בסיס ותנאי מוקדם למאבק עם השואה, שאכן יגיע בתורו בעוצמה וללא כחל ושרק. לכן, הבסיס החינוכי והמוסרי צריך להיות חזק דיו בכדי לשרוד את הזעזוע המחכה לו.

ה

נפנה להתמודדות הבאה – אותה "תאוה" נבואית למשפטי ה' בארץ – מתוך הנקודה שבה סיימנו. מה מקורותיו של הרעב הזה ומה מעצים אותו? אנו מכירים את טיבן של תאוות; תחושת חסר ממושכת ללא סיפוק מחריפות אותן. הדעת נותנת שחויית הסתר פנים והפקרת דמם של צדיקים היא היכולה לחדד את הצימאון להתגלות צדקת ה' לרמות גבוהות במיוחד. אם הדבר נכון לגבי כל הסתר פנים, בוודאי שהשואה, מעצם טבעה, מולידה כמיהה אדירה להתגלות השגחת ה'.

המודעות לכמיהה זו חשובה בבואנו לדון באותה תחושה שהיא נושא מרכזי ב"עולם בנוי חרב ובנוי" – הוודאות שהגאולה עומדת אחרי כותלנו. משה מיה מתאר את הרב עמיטל כמי שפעם הזדהה עם עמדה זו, וכמי שהסתייג ממנה בתקופה מאוחרת יותר. אפשר שהדברים שראינו נותנים מקום לשתי העמדות. ייתכן שהמוסר הטבעי יוביל לוודאות הזו עצמה, וייתכן שהוא יוביל לביקורת נוקבת כלפיה.

אפשר אפילו להציע – אומנם בהיסוס ובכל הצניעות האפשרית – שדעתו המתפתחת של הרב עמיטל בעניין זה התבססה תמיד על אותה אנושיות עקרונית.

למעשה, לא דעתו היא שהשתנתה, אלא אותו "שכנוע גאולתי" הוא זה ששינה את אופיו המוסרי-הציבורי, עד שהרב הרגיש כאיש חינוך שכבר אינו יכול להזדהות עמו. מידה יתירה של פשטנות תעזור לי להסביר את כוונתי; הקורא יבין מעצמו שהמציאות מורכבת יותר מכל תיאור טיפולוגי.

ההערכה שהגאולה קרובה לבוא עשויה ללבוש שתי צורות. נשווה נגד עינינו עם מוכה אסון, שהדבר האחד המייאש אותו אפילו יותר מעינויי התופת שעברו עליו הוא הסתרת פני א-לוהיו. לפתע חש אותו עם בכוחות א-לוהיים היסטוריים המרימים אותו מן הגיהינום אל התקומה.

תיאור זה דומה למה שהתרחש בעם ישראל, כאשר אחרי שנים של תחושה כי מסך ברזל מבדיל ביניהם לבין אביהם שבשמים, לפתע נענו תפילותיו באופן פלאי, והובילו להתרחשויות שאי אפשר היה להכחיש את ההתאמה בינן לבין הנבואות הכתובות. השואה מכחישה את הגאולה? להפך! כל חושיהם האנושיים, כל אינטואיציה מוסרית ואמונית שיש בהם, שכנעו את אותם שרידי חרב שאם בורא העולם רוצה להציל את נוכחותו בעולם – מתי, אם לא עכשיו? האם הצרת פעמי משיח לעת הזאת לא תנציח את חילול השם ללא תקנה? אמנם ההיגיון הזה הוא עתיק וימיו כימי האסונות שפקדו את עמנו עוד מתקופת הנביאים,⁴³ אך זהו ההיגיון שאומץ על ידי עם ישראל, גדוליו וקטניו, ללא הרף, לאורך תולדותינו רצופות היגון. בזאת הייתה אמונתם. אי אפשר לחלוק על האמת האנושית העומדת מאחורי חשיבה זו, על התביעה ועל הציפייה הדרוכה הכלולות בה.

אולם מאידך, ייתכן שתודעת גאולה לא תצמח מתוך חוויית החורבן אלא על חשבונה. תופעה כזו עלולה לקרות בדור הממשיך לאחוז באותן אמונות למראית עין, בלי לשים לב למהפכה שהתרחשה בלב פנימה, ששינתה לחלוטין את משמעותן של אותן אמונות. כאשר זיכרון הצרות מתרחק והופך לנחלת העבר, אמונת הגאולה כבר אינה זקוקה לגבורת-נפש הרואית והיא יכולה להכות שורש היטב בלעדיה. ננסה להסביר את דברינו.

נתאר לעצמנו עתה דור חדש, שלא עבר את הגיהינום ושלא נדרש לעמוד בניסיון. הוא נולד לעולם של שפע וכל טוב, אך הוא אינו מסתפק בטוב הגשמי אלא מתאווה גם לנוחות אידיאולוגית. הוא מתחנך על השקפת עולם נפלאה שבה יש תיאום מלא והבנה הדדית בין האדם וההשגחה העליונה, הכול רוקדים כי הם

13. שבייד (לעיל הערה 10, עמ' 39 והלאה) טען שההתעוררות המשיחית-האוטופית בחזונות הנביאים האחרונים קשורה לממדי חילול השם חסרי התקדים של אותם ימים.

"אוהבים את הקדוש ברוך הוא" והתפישה הגאולתית ניזונת מן האידיליה שבתודעה. כוחות-נפש ענקיים שאפשרו לאבותינו ללכת אחרי ריבוננו של עולם בארץ לא זרועה פינו את מקומם לטובת קוצר-רוח ודימויי-שלמות מסוכנים, העשויים לפגוע ביכולתנו הציבורית לספוג תבוסות ולהתאושש מהן. וכל זה נקנה "במחיר קטן" – השכחת השואה. באווירה החדשה, יסומן הרס יהדות אירופה כמשבר ביחסים השייך לעולם הטרומ-גאולתי (שכבר אינו מעניינינו), או כניתוח כואב שהיה נחוץ על מנת שנגיע ל"עת דודים". במצב כזה, הוודאות הגאולתית עלולה לפתח יחסי-תלות דווקא במזעורה של השואה ובהדחת המודעות לה. הפיתוי הוא להסיח את הדעת על מנת לרפד את תפישת העולם. חוסר-התמודדות עם השואה יהיה סימן מובהק לחולשה, לבריחה ולקהות-חושים מוסרית ואנושית.

שוב, אינני יודע לומר באיזו מידה משקף תיאור זה את לבטיו של רבנו לאורך השנים, אם כי סביר בעיניי שיש בו גרעין של אמת. בכל מקרה, ברור שהרב עמיטל תובע לבחון מה עומד מאחורי עמדותינו והשקפותינו. ניתן לדון לגופו של עניין האם דורנו הוא דור גאולה, אבל ההכרעה בשאלה תלויה גם במרכיבים מוסריים. ושמה נאמר יותר מכך, שהמרכיבים המוסריים הם העיקר.

1

הרב עמיטל תובע להעלות מחורבן יהדות אירופה מסקנות בעניין חוסר היכולת לעמוד על דרכי השגחתו של ה', ובכך לסגת מערך הכרת הטוב כבסיס לעבודת ה' שלנו. מה עושות המסקנות האלו לעבודת ה' הטבעית והאנושית?

ביקורתו של הרב עמיטל על הוודאות המשיחית נובעת מעמדתו האנושית. מאידך, היא חייבת לקבל על עצמה גם את המחיר. במידה והביטחון באנושיותנו כבסיס מוסרי אכן נשען על היכרותנו עם דרכי ה', הרי שאם דרכי ה' נעלמות מאיתנו אזי הבסיס הוא בסכנה.

ואכן, לדעתי מלמדים מסריו של הרב עמיטל על משנה דיאלקטית. אנושיותנו מקרבת אותנו אל הקב"ה, אך היא גם מרחיקה אותנו ממנו. עלינו להשקיע מאמץ מוסרי וחינוכי בשני הכיוונים: עלינו לחוש את היותנו בנים חביבים, לשמוח בעבודת ה' ולהזדהות איתה, ומאידך לעמוד לא מבינים, מתוסכלים, מקשים ונדהמים מול רוע קיצוני; לאחוז בכוח בדיאלוג האמוני, מתוך הכרה שאנו חיים במשבר היסטורי. אנושיותנו היא הנמצאת במצב משברי, אבל הכרה בקיום המשבר אפשרית רק מתוך אותה אנושיות עצמה. מעשית, רק תגובה אחת אפשרית: הגברת האנושיות.

ומה בעניינה של הכרת הטוב? גם כאן עלינו לשלם מחיר אנושי. נקדים ונאמר שיש לראות את דברי הרב עמיטל בפרופורציה. הרב אמר רק שהכרת הטוב אינה יכולה לשמש בסיס לעבודת ה' בדורנו, והוא בוודאי לא התכוון לשלול את הערך הזה מעיקרו. אך מכיוון שאירוע בסדר גודל של השואה הוא היסוד להצהרתו, הרושם הוא שערך הכרת הטוב נדחק כאן לשוליים של החוויה הדתית.

כאשר בא הראי"ה קוק לדון בנושא הכרת הטוב, הוא כתב מספר משפטי מבוא:

הא-לוהים עשה את האדם והעולם ישר, במלוא הכחות והאמצעים הדרושים לשלמות הגוף והנשמה, להוצאתם אל הפועל, להיטיב ולהשכיל, והמבטל את הסדר הנמשך מהנהגתו יתברך הרי הוא מחריב ומהרס. כמו מי שעושק מהגוף את התנועה הדרושה לו, כמו שישכב תמיד מקופל כפנקס ולא יזוז ממקומו ולא יזיז אבריו, שבודאי יבטל בזה חיות הגוף, כן מי שמונע את נפשו מהתנועות הדרושות לה הרי הוא עושק ממנה את חוקה ומוכרחת להתקלקל. (מוסר אביר ב, ג)

הדברים אמורים כלפי הכרת הטוב, כפי שממשיך וכותב הראי"ה:

הכח של הכרת טובה הוא כח גדול בנפש, שכפי מעלת טהרתה יגדל הכוסף של הוצאתו-לפועל... ותנועה זו היא מהתנועות היותר חשובות בנפש, ביסוד חוקה המתאים לשלמות המציאות... והנה עוצם התנועות החזקות, שראוי שתמשך נפשנו מהן מצד הכרת-הטובה על חסדיו ב"ה, בודאי שאנו חלושים מלהעלות על ציורנו אפילו חלק ממנה. ואנו צריכים להרגיל עצמנו מעט מעט באור זה שלא תחלש נפשנו מזהרו, - ואין שיעור לחלישות המגיעה לה כשימנעה מזה ההמשך המחויב בחוקה חק האמת של פעולות ד' באמת.

הכרת הטוב, לדעתו, היא יסוד טבעי בעל שורשים עמוקים במציאות ובאישיות. הגלייתה ממרכז קיומנו כעובדי ה' מרחיקה אותנו מנקודת כוח שהיא "מן החשובות ביותר שבנפש". אבל מזווית ראייתו של הרב עמיטל, לאחר החורבן שעברנו המציאות היא שהפכה להיות לא-טבעית ולא נורמאלית. השואה כופה עלינו את החולשה הזאת, ואין לנו ברירה אלא להתגבר כנגדה.

בצמוד להתבטאותו בעניין החיסרון הקיים בהכרת הטוב, מציע לה הרב עמיטל חלופה. הוא מצא בספר "חובות הלבבות" גם דרך אחרת, שאינה תלויה בהכרת הטוב; זו המידה המצויה בשער האחרון של הספר, שער אהבת ה'. כך מתאר רבנו בחיי את אחת מהפסגות בעבודה זו:

כמו שנאמר על אחד מן החסידים, שהיה קם בלילה ואמר: א-לוהי! הרעבתני ועירום ועזבתני ובמחשכי הלילה הושבתני, ובעזך וגדלך נשבעתי: אם תשרפני באש, לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך! דומה למה שאמר: 'הן יקטלני לו איחל'. ואל הענין הזה רמז החכם באומרו: 'צרור המור דודי לי בין שדי ילין', ואמרו רז"ל על דרך הדרש: 'אף על פי שמצר לי ומימר לי, בין שדי ילין'.

(שער אהבת ה', א)

והסביר הרב עמיטל:

במדרגה האחרונה של חובות הלבבות, שער אהבת ה', מבסס רבנו בחיי את אהבת ה' לא על הכרת הטוב אלא על אמונה, שקיימת ועומדת בתקופה של הסתר פנים. (עולם בנוי וחרב ובנוי, עמ' 123)

עם זאת, לכשנתבונן בספר חובות הלבבות נעמוד על החידוש המשמעותי שבדברי הרב עמיטל. רבנו בחיי אינו מייעד את השער האחרון כתחליף לגישה שהתווה בשערים הקודמים, אלא כשיא. לא אחת מדגיש המחבר שאהבת ה' תושג רק על ידי מי שעבר את מסלול ההתקדמות המתואר לאורך הספר, כולל כמובן 'שער הבחינה', קרי: הכרת הטוב.

זאת ועוד, בעיני רבנו בחיי אמירת "הן יקטלני" היא אות לדרגה שאליה הגיע העובד. לעומת זאת, מוה"ר עמיטל מפרש אחרת:

"למי נותר לנו לברוח? לאן נברח? התשובה ברורה: ברחנו ממך - אליך... לפסוק 'לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעיני' יש מובן רחב יותר. כנסת ישראל אומרת: 'איך יכולה הייתי להחזיק מעמד בלי ה'?' איך אדם יכול להחזיק מעמד בלי הקב"ה? דווקא משום שעבר ניסיון כזה. בלי הקב"ה אין לאדם יכולת להתמודד. (שם, עמ' 123)

"הן יקטלני" - כלומר, המציאות האובדנית של השואה היא עצמה מהווה סיבה להידבק בקב"ה; פשוט אין ברירה, ולא יכול להיות מצב מוחלט יותר של "אין ברירה". לו היו החיים בתקופתנו מתנהלים בצורה הקרובה יותר לטבעיות ראויה, לאנושיות מתקבלת על הדעת, יכולנו לשאוף לאהבת ה' בדרכו של רבנו בחיי: שלב אחרי שלב, בלי לדלג על מדרגות; קודם לבנות תשתית איתנה של מידות יסוד ולעמוד עליה בשתי רגלים, ומשם לטפס. אולם, השואה משמיטה את שלבי הסולם התחתונים. לא נותרה לנו ברירה אלא להגיע לדרגות העליונות בקפיצה.

קשה שלא לראות את השוני בין הדברים האלה לבין רוח הדברים ב"והארץ נתן לבני אדם". אומנם לא מצאתי שם התייחסות ישירה למידת הכרת הטוב כנושא

עצמאי, אך בכלל, ברור שהרב עמיטל מודע שם לצורך שהמדרגות העליונות בעבודת ה' ייבנו על יסודות טבעיים פשוטים:

עם כל חשיבותו של המוסר הטבעי, הליכה בדרכי ה' עשויה לפתח את התנהגותו של האדם מעבר למה שניתן להגיע על ידי המוסר הטבעי ולהביא אותו לדרגה גבוהה ביותר... אם האדם אכן מרגיש בפנימיותו של תחושת 'ומבשרי אחזה א-לוה', יהיה בכוחו להגיע גם לרמות מוסר גבוהות ביותר. וכך כתב הראי"ה קוק: 'סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד בלעדה'. (והארץ נתן לבני אדם, עמ' 31-32)

כל זה בעולם הנוהג כתיקונו, ואכן חובה עלינו לחנך מתוך הנחה שהעולם נוהג כתיקונו. בלי זה לא נוכל לגדל יהודים בריאים בנפשם. אבל המציאות חוזרת ומכה על קודקודנו: האם ניתן להסתפק בדברים אלה ולהסתמך עליהם בעולם לא נורמאלי? זו השאלה העולה מן העיון במכלול דברי הרב עמיטל.

ז

לקראת סיום, ברצוני להתעכב מעט על מדרש ידוע המתקשר לנושא שלנו.

חכמים מספרים על מסעו הנפשי של אברהם אבינו בראשית דרכו:

אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם. (בראשית רבה לט, א)

לפי המדרש, אברהם חיפש את ריבונו של עולם עוד לפני שזכה להתגלות נבואית. מה טיבו של החיפוש הזה ומה היה מקורו? הדבר תלוי בפירושים השונים שניתנו למדרש.

יש שהבינו שהבירה "הדולקת" היא ארמון מאיר ומפואר. הנמשל הוא היקום הנהדר והמסודר להפליא, שלימד את אברהם שלא ייתכן שכל ההוד והתפארת נולדו מעצמם. התפעלותו עוררה אצלו את הצימאון להכיר את מי שברא כל אלה.¹⁴

14. כך כנראה הבין הרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים א, ג. עיין גם בפירוש המיוחס לרש"י במדרש רבה שם.

אולם מפרשים רבים הבינו שבדברם על בירה "דולקת" התכוונו חז"ל לארמון עולה באש. 'איך ייתכן שבעל הבית עוזב את ביתו המתפורר?', שאל אברהם; 'האם הוא לא יבוא להציל?'. הבנה זו עולה מגרסת הסיפור המופיעה בפסיקתא זוטרטא, שם מפורט "הנמשל" של הבירה הדולקת באופן הבא:

כך עברו עשרים דור מאדם הראשון ועד אברם וכמה דורות מהם שקלקלו מעשיהם: דור אנוש, דור המבול, דור הפלגה. ומתוך דור הפלגה יצא אברהם, התחיל מהרהר בלבו ולאמר: תאמר שהעולם בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני ראשון ואני אחרון אני אדון העולם, לכך נאמר 'ויאמר ה' אל אברם'.

(לך לך)

אברהם היה עד להידרדרותו ולשקיעתו של המין האנושי לתהומות, לתוהו ובהו חברתי ולחורבנות פיזיים חוזרים ונשנים. נוכח האנדרלמוסיה הנוראה אברהם אבינו מחפש את הא-לוהים, משום שהוא מחפש משמעות.

גישויו של אברהם נענו על ידי הבורא: "אני בעל הבירה, אני אדון העולם". מה אומר המענה הזה? התשובה תלויה בהבנת טיב השאלה. אם אברהם הוקסם על ידי הוד הבריאה והתאוה לגילוי מקורו המסתורי, הרי שהנבואה עונה במדויק למשאלתו. אך לפי הפירוש השני, שיממון העולם דחף אותו לתהות על משמעות קיום האנושות. על מנת להגיע לאותה משמעות, נצטרך לכאורה להוסיף פירוש לאמרה הסתמית "אני הוא בעל הבירה".

ואכן, הסברו של בעל "ידי משה"¹⁵ מתאים לכיוון זה. לדבריו, הקב"ה הסביר לאברהם שהחורבן לא היה התפרצות עיוורת של כוחות הרס, אלא היה מכוון לרשעים, ושביעורם הוא חלק מן התוכנית הא-לוהית. המשך התוכנית הוא הליכת אברהם לארץ המובטחת.

נדמה כי הגותו של הרב עמיטל מזמינה פירוש שלישי למדרש. כמו בפירוש השני, אברהם מחפש את הקב"ה מתוך ההפיכה; אלא שלמרות התגלותו של בורא העולם אליו, אין הוא זוכה להבין את המשמעות. "אני הוא בעל הבירה" – זה כל מה שניתן לומר, ועל זה אין להוסיף. אכן יד ה' נמצאת גם במחזה של הבירה הדולקת, אך ללא טעם וללא פשר הניתנים לתפישתו של בן-תמותה. כביכול אומר הקב"ה לאברהם: 'אתה מוכרח להמשיך לבנות, ללכת אל הארץ אשר אראך וגם ללמוד מהחורבן, אבל על השאלה מדוע דורות של התפתחות ובנייה חייבים

15. במדרש רבה דפוס וילנא. בדומה לזה פירש גם מהרז"ו.

לעלות באש ובעשן תמשיך להתיישר'; 'על הפיתרון - בסופו של דבר - תצטרך לוותר'.

אולם, גם הפירוש השני וגם השלישי זוקקים את הפירוש הראשון ותלויים בו, ועל כן ניתן לראות את שלושת הפירושים כסדרה מתקדמת. התמיהה והחיפוש לפשר השריפה מניחים שיש ארמון בנוי, שיש בעולם סדר ותשתית של משמעות; ומתוך הכרה יסודית זו מגיע האדם להתמודד עם המצבים ההפוכים, עם הסתר פנים והרס משתולל. ייתכן שיגלה האדם בסוף את הסדר ואת הטעם גם בכל זה ותנוח דעתו; יתברר לו שהכול נועד לבער את מה שהיה צריך לבער כדי שיהיה אפשר להגיע אל המנוחה והנחלה. ברם, הפירוש השלישי בא ומזהיר: ייתכן שהקב"ה יאמר לנו רק דבר אחד - שהוא בעל הבירה. במקרה כזה, את הסבר האירועים לא הוא מספק, אלא קוצר-רוחו של האדם להגיע סוף סוף למעט שלוה. אם כן, עלינו לחזור ולשאול את עצמנו האם לא התכחשנו לדבר-מה יסודי בחפזוננו לשלמות? האם לא התפתינו מוקדם מדי להאמין שהחורבן האיום היה שלב מעבר, ולא סוף-פסוק מהדהד?

בדורנו תובע הרב עמיטל להגיע לשלב השלישי, אך הדרך לשם עוברת גם בשלבים המוקדמים. המסלול אינו קו התקדמות פשוט, כי בין העמדות השונות יש מתחים וניגודים מהותיים, ובעיקר חינוכיים. מן המבוכה הזאת אין מפלט, אבל יש כיוון פנייה: "אליך".