

משה אונא

מי ירפא לך

כי גדול פנים שכרך מי ירפא לך
(איכה, ב, יג)

אינני רואה את עצמי רשאי לבקר את דברי אלכסנדר דונט „קול מתוך האפר“, שנתפרסמו ב„ילקוט מורשת“ כ"א, כדרך המבקרים. אינני סבור שמישהו מאתנו שלא היה „שם“ מותר לו להתדיין עם מישהו שישותו עוצבה בתופת מחנות-המוות, או להוכיחו על פניו. אם יש מקרה בו יש הצדקה החלטית לתביעה „אל-תדין את-חברך עד שתגיע למקומו“ — הרי זהו המקרה. הביטוי הקיצוני ביותר של „התרסה כלפי מעלה“ המעורר זעזוע וחלחלה בלבי — ויש לא מעטים כאלה בדברי א.ד. — אינו הופך אצלי במקרה זה לכתב אשמה, כפי שהדבר היה כלפי כל אדם אחר. אובדן היכולת להאמין במובן האמיתי של המושג — זהו בעיני, אולי, המכה הקשה ביותר בה הוכו ניצולי-השואה האלה; ועל כן אינני בא אליהם בטענות. אם בכל זאת אעיר הערות מספר על דבריו של א.ד. — אינני מתכוון בהן כלל להתקיף את האיש. ברצוני להסב את תשומת הלב של הקוראים אל כמה אספקטים שחייבים, לדעתי, להיות לנגד עיניהם, שעה שהם מתרשמים מן הדברים שאדם בעל רמה אינטלקטואלית, אבל פצוע עד לעמקיו הקיומיים, משמיע לפניהם; והם גם עלולים להוציא מהם מסקנות.

כי הדבר הראשון שעלינו להיות מודעים לו הוא שאפשר לקרוא את הדברים בשני אופנים: א) כגילוי של אמת, שכאלו היה כמוס מעיני אדם ונתגלה באושוויץ; רב) כזעקה של אח-אדם „שאין בו מתום“, שדבריו מרתיתים אותנו עד עומק נשמתנו ומטלטלים אותנו „טלטלת גבר“, בגלל הצד האנושי העולה מהם ואנו חשים בה כבני-אדם וכיהודים.

אין כל יסוד לכך שנקבל תעודה אנושית סובייקטיבית כזאת — ותהיה מזעזעת ככל שתהיה וביטוי נאמן למה שקיים בתודעתו של בעליה — כאמת אובייקטיבית. אדרבה, כל מחשבה מפוכחת צריכה להגיע, לדעתי, לפסילת רעיון כזה. בוודאי שאין תעודה זו יכולה לכוון את השקפתנו ודרכנו בחיים. האם היינו מקבלים על עצמנו כמורה דרך לניהול המדינה ביחסי החוץ שלה אדם שנפצע קשה במלחמה, האחוז טראומה כתוצאה של פציעתו ומסתכל ודן על ענייני מלחמה ושלום מתוך האספקט האישי הזה? נקודת מבט זו יאה, שעה שנשקול את דברי א.ד. מבחינת ערכם האובייקטיבי, וכחומר מדריך במאמצינו להבין את מהות נפשו של האדם הנקלע לאירועים טראגיים. אל לנו להסיח את הדעת מאספקט זה, תוך מודעות לנסיבות שהולידו את הדברים, ובמיוחד אם מחשבתנו מכוונת אל הבנת מהות האדם

והיהודי והיא באה לעצב השקפתנו. (נשים לב גם לאסוציאציות של א.ד. המדברות על כך בשפה ברורה. ראה דבריו בעמ' 128, שם: „אני כמעט שומע את קורבנות הטיהורים של סטאלין...“).

חופש הבחירה — עיקר יסודי ביהדות

א. דונט בא לקבוע את דעתה של הדת היהודית על סמך „תגובתם של מקורות הדת היהודית שעמדו לרשותי“, והם: פסוקים מן התנ"ך (שבחלקם הוצאו מהקשרם), מאמרי חז"ל, דעות חסידיות מכאן ודבריהם של ראבאייס מכאן (אלה, כנראה, הסמכות מאמרי חז"ל, דעות חסידיות מכאן ודבריהם של ראבאייס (אלה, כנראה, הסמכות החשובה ביותר להכרת דעת הדת היהודית!). ההלכה אינה קיימת בשבילנו. על פי תפיסת הדת היהודית ההלכה היא הקובעת לא רק את המעשה של היהודי; היא מבטאת באותה מידה גם את היסודות האמונתיים. ואם א.ד. קובע אל נכון כי „תפקידו של האלוקים בהיסטוריה הוא אבן-הפינה של האמונה היהודית“ (עמ' 11), הרי הוא טועה בהבנתה של קביעה נכונה זו ובהסברת משמעותה. הא"ל איננו „אל נסים ונפלאות“ כי אם א"ל התביעה המוסרית — בניגוד לאילולי הטבע של עובדי האלילים. הוא טועה לחלוטין אם הוא סבור ש"משמעותם של ימים אלה (ראש השנה ויום הכיפורים) היא ברעיון שה' מתערב יום יום בנעשה עלי אדמות ובגורלם של בני אדם" (עמ' 117). חופש הבחירה, אחד המרכיבים המהותיים של ההשקפה היהודית, "איננה אלא תרגיל התחמקות" (עמ' 116) לגביו.

לו היה א.ד. מעיין בספרי ההלכה לא היה יכול להגיע עד לאבסורד כזה. הוא היה מבין שחופש הבחירה, כלומר יכולת האדם לפעול על-פי רצונו שלו, הוא אחת מאבני-הפינה של היהדות. על כך מושתתת אחריות האדם למעשיו. בלעדיה מתערערת כל הקונצפציה של היהדות על האדם ויחסו למוחלט. על שני אלה, על חופש הבחירה ועל האחריות למעשיו, בנוי רעיון התשובה. בלעדיו אין יהדות, לכל הדעות (ובו כלולה משמעותם של הימים הנוראים!). רעיון זה אומר (בניסוחו של הרמב"ם, הלכות תשובה, פ' ה', הל' א'): „...הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע...“ בשביל א.ד. זה "תרגיל התחמקות" (ממה?)! אגב, אם היה מעיין בהלכה לא היה נעלם ממנו שהרמב"ם מפרש את הפסוק "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" — שא.ד. מצטט כשאלה ולכן כראיה שהא"ל קובע את הכל — כקביעה ש, אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע, ולכן, כתוב אחריו: נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה וגו'" (שם, הל' ב'). התביעה שהאדם יפעיל את מלוא יכולתו כדי להכריע לצד הטוב, כלומר הצד המוסרי, היא הנקודה הקונסטטיטיבית בשיטה.

אמת נכון כי היהדות העלתה את הרעיון כי האלוקים הוא א"ל ההיסטוריה. הוא איננו משחק עם בני-האדם, כפי שמייחסים לאילולי הטבע עמי העכו"ם האליליים. הבסיס לרעיון נשגב זה הוא כי המוסר מחייב את האדם כפרט ואת האנושות ככלל, ויש מי שתובע לדין על הפרת חובה זו. אלוקי היהודים, בפירוש, איננו „אל נסים ונפלאות“, המתערב תדיר במהלך ההיסטוריה. ההיפך הוא הנכון. ארבעים השנה

במדבר נתפסים כתקופה מיוחדת של הנהגה אלוקית; סיפורי הנסים באים להצביע על מאורעות היוצאים מגדר הכלל שאינם מתרחשים בכל יום, ולכן „אין סומכין על הנס“. יש בכוחו של האל להתערב במהלך ההיסטוריה, אולם אין זו דרכו.

אין בכוח האדם להבין את כל מעשי ה'

גדולי המחשבה הדתית ביהדות היו מודעים לבעיה המתעוררת עקב הסתירה לכאורה שבין „ידיעה“ ו„בחירה“; בין תביעות המוסר והצדק, המחייבים כביכול גם את האל, ובין המתרחש בתחום פעולתם של בני-אדם; בין הכוונת המציאות האנושית על-ידי האל („השגחה פרטית“) ובין חופש ההכרעה של האדם. גדולי המחשבה הדתית ביהדות התלבטו בשאלה ונאבקו עמה בכנות רבה; הם ניסו למצוא תשובות מספקות, כל אחד לפי השגתו ומתוך דרך ארץ בפני שתי אמות. אם א.ד. אינו מקבל את התשובות, הרי הסיבה לכך יכולה להיות אובייקטיבית (הן אינן עומדות במבחן ההגיון), או סובייקטיבית („קוצר ההשגה“). בכל אופן אין מכאן הוכחה שהן אינן נכונות. וכאשר א.ד. פוסק שהתשובה איננה מספקת אותו, מבלי לתת הסבר לדעתו („לא אוכל להשלים“ איננה הנמקה, לדעתי), נראה שאין בכוחו לסתור את הנחות היסוד של היהדות.

אגב, לגבי רובם של אלה שאת דעותיהם מצטט א.ד., לא עומדת הבעיה העקרונית (האפשרות ששני העקרונות — שבידי האדם לעצב את המציאות מחד ושההנהגה האלוקית „נדרשת“ לעמוד בסימן כללי המוסר מאידך — יתקיימו זה על-יד זה), כי אם השאלה כיצד עשוי האדם למצוא מוצא מן הדילמה שהניגוד בין שני העקרונות מציג לפניהם. בהקשר לכך רצוני להצביע על עובדה מעניינת הראויה, לדעתי, לעורר אצלנו הרהורים. בשנת 1755 התרחשה רעידת אדמה נוראה בליסבון שבפורטוגל, שבה ניספו אלפי אנשים. מאורע זה עירער אז את אמונתם של אנשים רבים. יושם לב לכך שדווקא אירוע בטבע שאינו קשור במעשי האנשים, נעשה גורם לספקות בתחום האמונה והעלה טענות נגד האל והנהגתו; ואילו מעשי האיומים ביותר של האדם לא נתפסו כדבר המשמיט את בסיסה של האמונה.

א. ד. מוצא כבלתי מספק את המענה שדרכי ה' הן מעבר ליכולת בינתנו. *ex definitione* של האל ככלי-יכול וכלי-יודע הוא הגיוני בתכלית. כי אם דרגת השכל האנושי היא מתחת לדרגת חכמתו של האל ותבונתו, אין מנוס מכך שהוא, כלומר האדם, יבין פחות מהאל. הרמב"ם מנסה לקרב עניין זה לשכל האנושי (הלכות יסודי התורה, פ' ב', הל' י'), והוא אומר: „הקב"ה יודע אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדעה שהיא מחוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד. אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחודו... נמצאת אתה אומר הוא היודע הוא הידוע והוא הדיעה עצמה הכל אחד“. הוא מסיים נסיונו זה במלים: „ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו“. אם תשובה זו איננה מספקת את א.ד. אף-על-פי שהיא הגיונית לגמרי, שמא מותר כאן, באופן יוצא מהכלל, לחפש את הסיבה לכך בתחום הפסיכולוגי; קשה לאדם בכלל, ולא.ד. בפרט, להשלים עם המחשבה שיש דברים שהם למעלה מן ההשגה האנושית. אי-השלמה זו אינה מוכיחה שאין דברים כאלה.

ההגינות בדרך השימוש במשלים ותמונות

דברי הרמב"ם על חוסר היכולת של האדם לבטא דברים רוחניים מסויימים בשפת אנוש, מוליכים אותי לנקודה נוספת, שאינני יכול — ולדעתי אינני רשאי — לעבור עליה לסדר-היום. אי-יכולת זו לבטא דברים מסויימים, שבהסברתם אנו רואים חשיבות גדולה, מביאה אותנו לשימוש במשלים ובתמונות כדי לקרב את הבלתי ניתן לביטוי שבהסברתו אנו רואים חשיבות גדולה להבנתו של הזולת. אין, כפי הנראה, מנוס מזה; אבל אין גם ספק בכך ששימוש זה במשלים ובתמונות פותח פתח לאי-הבנות ואף לדעות משובשות. ויכוחים רבים התנהלו על רקע זה שהעכירו את המחשבה הצלולה — ואת היחסים בין בני-אדם. הרוצה להתייחס למאבק זה של השכל האנושי עם מגבלותיו כיאה לו — ונראה לי כי אנו נדרשים לכך אם נרצה לשמור על האפשרות לנהל ויכוח לגופם של דברים — טוב יעשה אם יקפיד היטב על הבחנה זו בין התמונה בה משתמשים ובין הרעיון שהיא באה להמחיש. אם נטפל בתמונות ובמשלים כאילו הם הם האמיתות הרעיוניות עצמן, נגיע בהכרח עד לאבסורד. אם משהו משתמש בדרך מעוותת זו כשיטה בוויכוח, הוא יוצא מתחום ההגינות, בלעדיה אין ויכוח כלל. הזלזול והלעג תופסים את מקום ההתמודדות הרעיונית. לצערי הלך א.ד. בדרך זו.

תיאורו של „מעמד בית-דין של מעלה בימי ראש השנה ויום כיפור תש"ב" (עמ' 18) הוא דוגמה קלאסית ממש לכך לאן דרך זו מוליכה: עשיית צחוק מדברים רציניים ומכאיבים ביותר שאדם עשוי לעסוק בהם. תמונת הא"ל היושב על כס המשפט והספרים פתוחים לפניו אינה אלא המחשת רעיון הצדק השולט בעולמו של הקב"ה. טיפולו של א.ד. בנושא הוא — תסלחו לי על הביטוי — בחינת תיאולוגיה כרושצ'ובית; שכידוע מצא הוכחה שאין אלוקים בכך שהאסטרונאוטים לא גילו אותו „בשמים". דבר דומה יש ביחסו של א.ד. למסופר בספר איוב (עמ' 123).

נסיגות כושלים בהתייחסותו של א.ד. להיפושיהם ולכמיהם

של ויזל ובובר

בדברים האחרונים אולי הרחקתי לכת בביקורת ממנה היה בכוונתי להימנע. אני מצטער על כך. אולם ראו נא עד היכן מגיע א.ד. כאשר הוא דן בנסיגות של אנשים להיאבק עם הדילמה הרוחנית והקיומית בה"א הידיעה של האדם! בנסיגות אלה הוא שם ללעג ולקלס. את נסיונו של בובר לבטא דעתו על-ידי הביטוי „ליקוי האלקים" הוא מנתח במלים אלה: „כלום לא ידע ה' את האמצעי הפשוט — שימוש בזכויות מפויחת — המאפשר להסתכל בליקוי, אמצעי מוכר לכל ילדיו של (איש ה"ס.ס.) מול? למה לא שאל אחד מהם? או שמא ביכר לא לראות?" (עמ' 121). לדעתו של א.ד. זה „סיפור מעשה בדחני". אפשר לומר דברים שונים בגנותו של בובר, אבל דומני שאין לומר עליו שהוא דן בשאלות אלו כבדחן. האם בובר ושאר בעלי הדעות הדומות אינם ראויים למאמץ כלשהו לרדת לסוף דעתם? לא מצאנו אצל א.ד. את הסימנים של מאמץ כזה. האם בדרך זו לא יצאו הדברים מגדר של דיון והפכו לנסיון שיטתי למנוע התמודדות כנה עם השאלות, שלדעת רבים עצם מהות האדם מציגה לפנינו?

התייחסותו לאלי ויזל מראה בעליל את מגבלותיו של א.ד.; היא מאכזבת. הרי ויזל, „הוא אחד מאתנו, הוא מדבר בלשוננו“. לכן א.ד. אינו יכול לבטל אותו כפי שהוא מבטל את שאר ההוגים כולם, אותם הוא מצטט. אולם גם ויזל אינו מעורר אצל א.ד. הרהורים כלשהם, שמא תיתכן עמדה אחרת מעמדתו שלו. במקום הביטול שהוא נקט כלפי האחרים הוא משתמש לגבי ויזל באיזמל הפסיכולוגיה; זה אמצעי בדוק, כדי להתחמק מהתמודדות עם דעה לא נוחה. „ויזל נקרע בין חינוכו והמסורת מחד לבין ההכרה כי לזוועות שעברו עלינו אין הסבר מאידך; הוא נלכד כאילו בתווך בין אמונה והתקוממות, בין יאוש ורצון עז להיאחז בתקווה“ (עמ' 127). „ויזל אינו יכול להשתחרר מכבלי אמונת אבותיו...“ (עמ' 128). אין מקום אצל א.ד. למחשבה שמא ויזל הגיע לכלל הכרה שהוא ניצב מול הבעייתיות האימננטית של ההווה האנושית, הנמתחת בין „יצר לב האדם“ ובין כמיהתו לערכים געלים, בין חופש הבחירה שהוקנה לאדם (זה מקור גדולתו — ושוש הוותו) ובין העובדה ש„יש מנהיג לבירה“ ולו הוא כפוף. באמונת אבותיו יש, איפוא, מטען של אמת, גם אם קשה ואף בלתי אפשרי להשלים עם אמת זו המתגלית בנוראותיה; יש בה תוכן שלא נגרע מקיומו, וממשותו של האל אינה מתבטלת, גם אם אין מנוס ואין ברירה אלא להתקומם נגדו. בגין זה הוא, אלי ויזל, נשאר צמוד לאמונה זו ולא עקב חולשה שאין בה חיוב.

התחליף לאמונה הדתית — רעוע ובלתי־רציני

אחרי כל ההסתערות־ללא־חוק־ורסן מציע לנו א.ד. פתרון משלו. הוא מאמין (ובוודאי מציע לנו להאמין) ב„המשך הקיום היהודי“ (עמ' 136), „באדם המתקומם, הסובל והלוחם“ (עמ' 138). את האמונה באלוקים שאבדה לו הוא ממיר במשה: שאין לו ולאמונה במובן האמיתי של המלה ולא כלום. „אמונתו“ החדשה אינה עומדת בפני שום ביקורת, לא הגיונית ולא נפשית. היא לאמיתו של דבר אנטי־תורה עלובה לרעיון נשגב, שהאדם בהיותו אדם קמה — וזקוק ליחס אל המוחלט. לא כל דבר שמכריזים עליו כעל אובייקט לאמונה עשוי לשמש בתור שכזה. א.ד. בחר בבלתי־קבוע לפי טבעו, כדי לקשור בו אמונתו. עוד לא נברא הקיבוץ האנושי שהמשך קיומו מובטח במידה כזאת שיש טעם וממשות בדיבור על אמונה בקיומו. הפאראדוקס הוא שלדיבור כזה על אמונה בקיום העם היהודי יש מקום אם היא פועל־יצא של האמונה באלוקים ובהבטחתו ומתבסס עליהן. והדרא קושיא לדוכתא. נראה לי שהבעיה שא.ד. מעמיד לפנינו, אם ננסה לגלות את הגרעין ההגותי שבדבריו, היא: האם יש יתרון למערכת השקפתית ממנה „סולק“ האל, ואם מערכת כזאת מקלה על היהודי להשלים עם המציאות בה הוא נתון אחרי אושוויץ. כלומר, אם התשובה „לית דין ולית דיין“ (עמ' 131) עוזרת לנו במשהו להחזיר לנו את שיווי־המשקל הפנימי שנלקח מאתנו, אם היא עשויה להצילנו מן הייאוש, מן הניהיליזם. לי נראה שהתשובה לשאלות אלו היא שלילית. תשובתו של א.ד. ביטוי היא לייאוש ותו לא. „סילוקו“ של האל אינו מוסיף משמעות לחיינו ולפי עניות דעתי כלל אינו עשוי להקל על נפש האדם להשלים עם המציאות. הוא אולי ירגיש הקלה כל זמן שהוא מוצא סיפוק ונוחם בכך שהעז להתקומם ולהרוס. דבריו של א.ד.

הם זעקה מרה ומזעזעת; אך אינני יכול למצוא בהם התמודדות המובילה לפתרון, על אף המאמץ הנפשי העצום המושקע בהם.

א. דונט עצמו „מדוע לך, כי דעה זו (שלו) מעוררת שאלות במספר לא פחות מאלה שהיא מבקשת להשיב עליהן“ (שם). כלומר, הוא יודע שמה שהוא מציע לפנינו אינו פותר דבר. מדוע, איפוא, הוא בכל זאת מציע פתרונו? על-כורחי אני נמצא שוב בתחום הפסיכולוגיה. מה שדוחף אותו, כך נראה לי, היא ההתקוממות נגד איך-האונים שהוא חש סביבו, הצורך לסתור את המקלט שאחרים ניסו לבנות לעצמם, כדי לעמוד בסערת הבעיות שאין עליהן תשובה בתחום האנושי. „הסתירה“ שבדבריו אומנם טוטאלית, אבל אינה מפנה מקום לבנין. הבנין, כלומר הצעת פתרונו, רעוע; רוח מצויה תהפוך אותו על פניו.

IN THIS ISSUE

Articles

- **"A World Whole, in Ruins and Rebuilt"**. A discussion between young people and Rabbi **Yehuda Amital** and the poet **Abba Kovner**, held under the auspices of the broadcasting authority, parts of which were televised. We bring here the discussion whole, as recorded.
- **Joav Gelber**, of Beer-Sheba University, brings a broad spectrum of political aspects concerning the **formation of a Jewish fighting force** in this country during world war two up to the **formation of the Jewish Brigade as a fighting force**. A lecture held before the "More-shet Circle", which devoted a study day to the subject, including the Brigade itself.
- **Moshe Unna**, of Kibbutz Sde-Eliahu and former member of the Knesseth (on behalf of the National Religious Party), brings his article **"Who Will Heal You"**. Criticism and reaction to Alexander Donat's essay "A Voice From the Ashes", published in issue No. 21.
- **Israel Gutman** corrects and verifies a number of facts and details about the life of **Mordechai Anilevitz** and his activities as commander of the Jewish Fighting Organization at the time of the uprising in the Warsaw Ghetto.

Sources and Evidence

- Second and final part of **Shalom Tsur's** research on the **life of members of Hashomer Hatzair, arrested in 1941 in Tchernovitz and exiled to a Soviet hard-labour camp**. The first part of the research was published in issue No. 21.
- **Eli Bachner**, member of Moshav Moledeth, who spent his childhood years in the **Theresienstadt Ghetto**, in the **"Families Camp"** at **Auschwitz**, in the **"Sonderkommando"** and at **Buchenwald**, gave this evidence in the early sixties.
- **Miriam Steiner-Aviezer**, who spent her youth in camps in Yugoslavia during the world war two, relates her own and many other Jewish children's **experience in Ustashi camps**. We bring a part of the manuscript of her book, which its first version was published in Lubiana (Yugoslavia) in 1964.