

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

שלום רצבי

א. כללי

מרדכי מרטין בובר חי ופעל בארץ-ישראל מסוף שנות הארבעים ועד הסתלקותו בשנת 1965. הגותו חבקה תחומי עניין שונים ומגוונים, החל בחקר המקרא וכלה בסוציולוגיה.¹ עם זאת בובר לא היה הוגה דעות שישב ספון בחדריו. הוא השתתף בכל הפולמוסים שעיצבו את התנועה הציונית משנותיה הראשונות ובפולמוסים סביב שאלת הקמת המדינה. גם לאחר קום המדינה הביע בובר את דעתו במיני נושאים שעלו על סדר היום הציבורי, בנחרצות של מוכיח בשער. הוא היה מעורב בוויכוחים על אופיה של המדינה היהודית, על יחסה של המדינה אל האוכלוסייה הערבית ואל מדינות ערב, על קליטת העלייה ההמונית, על חינוך בכלל ועל חינוך מבוגרים בפרט.² השפעתו של בובר על אנשי רוח ואינטלקטואלים, אנשי מרכז אירופה, כמו ש"ה ברגמן, גרשם שלום, עקיבא ארנסט סימון, רוברט ולטש, נחום גלאצר ואחרים, היתה גדולה כבר מהעשור הראשון של המאה ה-20.³ משנות הארבעים ואילך הוא היה לאחת הדמויות שהשפיעו על האינטלקטואלים היהודים בארצות-הברית בפרט וברחבי העולם היהודי בכלל. כל שכן נודעה לו השפעה רבה על העולם הנוצרי בכלל, ועל העולם הנוצרי פרוטסטנטי בפרט.⁴ אך טבעי הוא שכל עיון בשאלת מעמדה של הדת, ההלכה

1. ראו: א' שפירא, *הרוח במציאות: מגמות העצוב בהגותו של מרטין בובר*, ירושלים 1994, עמ' 13.
2. ראו גם מאמרי 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942-1965)', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), *עצמאות: 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין-תחומי*, ירושלים 1998, עמ' 195-214; 'מקורותיה הציוניים של שלילת השימוש בכוח בחברה היישובית', בתוך: אניטה שפירא, מינה רוזן, דינה פורת (עורכות), *ספר יובל לדניאל קארפי*, תל-אביב 1996, עמ' קלט-קסד; 'למקורותיה של הלאומיות ההומניסטית בחברה היישובית', *הציונות: מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ-ישראל*, טז (תשנ"ב), עמ' 93-118.
3. ראו גם: ג' שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', בתוך: א' שפירא (עורך), *דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה*, תל-אביב 1975, עמ' 455-462. המאמר פורסם בפעם הראשונה בהארץ, 6 בפברואר 1953.
4. על השפעת בובר על עולמה של הנצרות בכלל ועל הנצרות הפרוטסטנטית בפרט ראו, למשל: M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, London 1955, pp. 268-280

והמסורת בתרבות היהודית חייב לתת את הדעת על הגותו.⁵ ובייחוד אם נזכור שתפיסתו היהודית-לאומית היתה קשורה בטבורה, כפי שאראה להלן, בשאיפה לתחיית הדתיות היהודית. מקובל להבחין בין שתי תקופות עיקריות בהגותו של מ"מ בובר:⁶ התקופה המיסטית⁷ והתקופה הדיאלוגית⁸ שסימנה המובהק הוא ספרו **אני-אתה** שראה אור בשנת 1923. תקופות אלה ניכרות מטבען בתפיסה שונה של האלוהות ומנייה וביה בתפיסה שונה בדבר זיקתו של האדם אליה. כך, לדוגמה, אם בתקופה הראשונה, בשל החוויה המיסטית של האיחוד, מיטשטש המרחק בין האלוהים לאדם ובעצם מדובר במצב 'נעדר אל שאינו תלוי בנו, אלא שאנו תלויים בו',⁹ הרי בתקופה הדיאלוגית הועצם המרחק ביניהם והאלוהים נחשב האחר הנצחי, 'האתה'. אבל כאשר עניין לנו ביחסו של בובר כלפי ההלכה והספרות הרבנית לדורותיה, אפשר לאתר בהגותו קו של רציפות העובר כחוט השני בכל התקופות והמתבטא בדחיית ההלכה והמסורת הרבנית, קרי: יסודותיה המרכזיים והחשובים ביותר של היהדות האורתודוקסית. על רקע זה מבקש המאמר שלהלן לבחון את יחסו של בובר כלפי ההלכה, האורתודוקסיה והמסורת, בשלבים השונים של הגותו, ולא את משנתו התאופוליטית. מכיוון שכך אידרש למשנתו התאופוליטית הכוללת בהקשרה היהודי רק כדי להאיר את יחסו אל ההלכה ואל האורתודוקסיה.¹⁰

5. ראו גם: ר' שיחור, 'בובר ושאלות "מהות היהדות"', בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), *פילוסופיה ישראלית: מבחר מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית*, תל-אביב 1983, עמ' 27-33.
6. מבחינות רבות אפשר לראות בתקופה שבין שנת 1918 לשנת 1923 שבה ראה אור ספרו של מ"מ בובר **אני-אתה**, מעין תקופת ביניים או תקופת מעבר, ולא תקופה העומדת כשלעצמה. בפרק זמן זה כתב בובר את מאמריו 'דרך הקודש', 'ציון והנער' ו'חירות' שבהם אדון להלן; ראו גם: אניטה שפירא, **הרוח במציאות**, עמ' 17, 93-117; ר' הורוביץ, 'התפתחויות בתפיסת האלוהות של מרטין בובר', בתוך: ע' ירון (עורך), **כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר**, ירושלים 1989, (מהדורה מורחבת), עמ' 116-128; P. Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, MI 1989, pp. 93-126
7. מן הראוי לציין שאף מ"מ בובר מציין שהגותו המוקדמת היא הגות מיסטית. ראו: פ' מנדס-פלור, 'בובר בין לאומנות למיסטיקה', עיון: **רבעון פילוסופי**, כט, א-ב (טבת-ניסן תש"ם), עמ' 73.
8. ראו גם: א' שפירא, **הרוח במציאות**, עמ' 17, 93-117. לדעת שפירא אף שאפשר לסמן חלוקה עקרונית זאת בין 'שלב מיסטי' מוקדם ובין 'שלב דיאלוגי' מאוחר יותר הרי 'השני שבהם שרוי במתח של מאבק בקודמו, שלוחותיו של הראשון קונות אחיות משמעותיות [...] בשני'. לפיכך, לטענת שפירא, האבחנה בין שני השלבים אינה חד-משמעית ואפשר לזהות כבר בהגותו המוקדמת של בובר וביתר שאת בתקופת 'הפיכת הלב' שעבר לאחר מותו הטרגי של ידידו גוסטב לנדאוואר (1919) מוטיבים שיאפיינו את הגותו הדיאלוגית. מכל מקום ברור שבדרך של הכללה וכדי להבין את התפתחות הגותו של בובר, שמוקדה הועתק מהחוויה הפנימית (Elebenis) אל הדיאלוג שבמרכזו הזיקה, אפשר לחלקה לשני שלבים השונים זה מזה הן בהדגשים והן במקדיהם החווייתיים.
9. ראו: ר' הורוביץ (לעיל, הערה 6), עמ' 117.
10. על תפיסתו התאופוליטית של בובר ראו: ז' הרוי, 'אנארכיזם ותיאוקרטיה במשנתו של בובר', בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), *פילוסופיה ישראלית*, עמ' 9-19.

ב. המסורת הרבנית וההלכה בהגותו של בובר

הרציפות ביחסו של בובר כלפי המסורת והמצוות ניכרת במטבעות לשון ובאבחנות מושגיות שליוו את הגותו מראשיתה ועד מחציתה השנייה של המאה ה-20.¹¹ האבחנות בין יהדות אמיתית ובין יהדות רשמית, בין הנביא המבקש את האמת ובין הכוהן המבקש את העוצמה¹² או בין 'הריגוריוזים של החוק היהודי והדיאלקטיקה הרבנית' ובין המסורת האגדית והמיסטית,¹³ אבחנות אלה, הרווחות בדרשותיו ובמאמריו בשני העשורים הראשונים של המאה ה-20, שרירות וקיימות גם במאמריו ובנאומיו משנות הארבעים ואילך, אם כי פעמים ניכרים אולי שינויים בהדגשים. לדוגמה, המאמר משנת 1913 שכותרתו 'דתיות יהודית', ובו ניסח בובר בפעם הראשונה את האבחנות בין 'יהדות רשמית' ל'יהדות אמיתית' ובין 'דת' ל'דתיות', הופיע בלא שינוי בשנת 1923 בקובץ כל נאומיו,¹⁴ כלומר לאחר שכבר עשה בובר את תפניתו לפילוסופיה הדיאלוגית, ויש להו, לאבחנות אלה, מקום מרכזי גם בספרו **תורת הנביאים** משנת 1941 (תש"א). למשל, במאמרו 'דתיות יהודית'¹⁵ בובר מצייר את הנביא בתור אדם שמתייצב תמיד בצדו האחר של המתרס וקורא תיגר על נושאי התפקידים הרשמיים של הממסד הדתי והממלכתי.¹⁶ ואם לא די בכל אלה, במאמרו 'דרכי הדת בארצנו',¹⁷ אף הוא משנות הארבעים, דן בובר בחרדים 'השומרים את המצוות, מפני שעיקר להם חיי צורה וקשר עם הדורות שהיו', ונוקק לאותה מערכת מושגית שנוקק לה בשנת 1923 בפולמוסו עם רוזנצוויג בשאלת היחס בין החוק ובין ההתגלות. מובן שגם השימוש במטבע לשון כמו החרדים 'שעיקר להם חיי צורה' יש בו כדי להזכיר את אבחנתו של בובר הצעיר בין 'כוחות' ובין 'צורות' שמופיעה במאמריו המוקדמים, ולפיהם התפתחותה של היהדות, כמו כל התפתחות אחרת, היא תוצר של המאבק בין 'כוחות וצורות'.¹⁸

בדחייה הנחרצת של ההלכה והמסורת שאימץ בובר, יש כדי להסביר, ולו במקצת, את היחס הדו-ערכי הרווח בקרב הוגי דעות ותאולוגים יהודים כלפי מפעלו ההגותי של בובר בכלל, וכלפי תפיסתו את היהדות בפרט. כבר בשנת 1913 גרס גוסטב לאנדאוואר כי בובר ידידו הוא בראש ובראשונה שליח היהדות אל האנושות, וזוהי תרומתו.¹⁹ גם גרשם שלום, ברה-הפלוגתא החריף של בובר, קיבל בעיקרו של דבר את אבחנתו של גוסטב לאנדאוואר, אך

11. ראו גם: ר' שיחור (לעיל, הערה 5), עמ' 27-28.

12. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1923, p.115.

13. Ibid., p. 131.

14. הכוונה ל: M. Buber, *Drie Reden über das Judentum*.

15. מ"מ בובר, 'דתיות יהודית', **תעודה ויעוד**, א, ירושלים תש"ך, עמ' 75 ואילך.

16. מ"מ בובר, **תורת הנביאים**, תל-אביב תש"ב, עמ' 145. ראו גם: א"ע סימון, **יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מ' בובר**, תל-אביב 1985, עמ' 90.

17. מ"מ בובר, 'דרכי הדת בארצנו' (1941), **תקוה לשעה זו**, תל-אביב 1992, עמ' 93-100.

18. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 79.

19. M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years 1878-1923*, London: ראו: and Tunbridge 1982, p. 170.

לא בלי שהוסיף שאבחנותיו של לאנדאוור עשויות גם להסביר מדוע לא התקבלה ההגות הבובריאנית בעולם היהודי הפנימי מזה, ומדוע התקבלה בגדר דברה של היהדות בעולם הלא־יהודי מזה.²⁰ בובר, טען שלום, דיבר על יהדות ועל יהודים 'בלשון שהייתה מוכנת לאחרים טוב יותר מאשר ליהודים בעצמם'.²¹ השגות והערכות אלו לא היו רק נחלתו של שלום, מבקרו החריף של בובר. גם בקרב מקורביו, שותפיו לדרך ותלמידיו היו רבים, דוגמת י' עמיר²² וא"ע סימון, שהרגישו באי־התאמה שבין מעמדו של בובר בעולם הלא־יהודי בתפקיד נציגה של היהדות ובין מעמדו בעולם היהודי. כמו לנדאוור ושלום, כך גם סימון, תלמידו ושותפו לדרך של בובר, ציין כבר בפתיחת מאמרו רבי־ההיקף 'מרטין בובר ואמונת ישראל' - בבחינת עובדה שאינה צריכה הוכחה - כי 'בובר מוחזק כיום בעולם הרחב כבא־כוחה המייצג ביותר של אמונת ישראל'.²³

סימון נדרש גם לבעייתיות הכרוכה בעובדה שבובר הוא 'ההוגה היהודי הדתי היחיד, שאין לו כל קשר עם בית־הכנסת',²⁴ לא החרדי ולא הבלתי־חרדי לסוגיו,²⁵ והוא אף לא נרתע מלהוסיף: 'הוא [בובר] מרוחק מדת ישראל המאורגנת כפי שעדיין לא היה מרוחק ממנה שום יהודי אחר שאיננו כופר בעיקר, אלא מאמין בה', מוצא עניין נפשי עמוק במקרא ובחסידות ומסתייג בתקיפות מדתות אחרות, ואף ביתר חריפות מן הנצרות הפאוליאנית'.²⁶ סימון מצביע על הקשיים שאתם היה על בובר להתמודד בשל דחיית המצוות הטוטלית שלו. לדוגמה, טוען סימון, מכיוון שבובר לא קיבל ששמירת המצוות והמעשה היא העיקרון המבדיל בין היהדות ובין הנצרות, הוא נזקק לאבחנה בין 'שני מושגי האמונה': מושג האמונה היהודית, 'שהיא בחינת אמון במישהו, בלי שאמון זה ניתן להנמקה מספיקה' ומושג האמונה הנוצרית, 'שהיא בחינת הודאה באמיתותה של עובדה מסוימת, ללא יכולת הנמקה מספיקה'.²⁷ אלא שאבחנה זאת, מטעים סימון, דחוקה ביותר. אחרי ככלות הכול כלום האמונה במתן תורה מסיני אינה בחינת 'אמונה במשהו', ולא בחינת 'אמון במישהו' דווקא?²⁸ וסימון מוסיף, 'קשה להבין שדווקא הנוצרי המאמין, הדבק באישיותו של ישו, אינו בעל אמונה במישהו, אלא במשהו'.²⁹

20. לדברי הביקורת של א"ע סימון על ג' שלום שבדבריו טען שלבובר לא נודעה השפעה בעולם היהודי הפנימי, ראו במאמרו: 'גרשם שלום ומרטין בובר', **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 252 ואילך.

21. ג' שלום, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', בתוך: א' שפירא (עורך), **עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה**, ב, תל־אביב 1989, עמ' 365.

22. ראו: י' עמיר, 'בובר ובית הכנסת', בתוך: ע' ירון (עורך), **כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר**, עמ' 139-143.

23. א"ע סימון, 'מרטין בובר ואמונת ישראל', **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 87.

24. על ביקוריו של בובר בבית־הכנסת, ראו גם: P. Mends-Flohr, 'Martin Buber's Reaction Among Jews', *Modern Judaism*, 6, 2 (May 1986), pp. 111-112.

25. שם.

26. שם.

27. שם, עמ' 97.

28. שם, עמ' 99.

29. שם, עמ' 100.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

קושי זה נוסף, כמובן, לקשיים אחרים שמעוררת אבחנתו של בובר בין שני מושגי האמונה.³⁰ כללו של דבר, השאלה מדוע בובר לא התקבל או התקבל חלקית בלבד בקרב היהדות לזרמיה,³¹ ולעומת זאת התקבל בקרב בני הדתות האחרות, ובעיקר הנצרות, ונחשב למייצגה המובהק של אמונת ישראל, היא שאלה בעייתית ביותר גם בעיני תלמידו ושותפו לדרך, שאלה הכרוכה ביחסו למצוות ולמסורת הרבנית.³²

תמיהה זאת אף תגדל נוכח דחיית ההלכה והמסורת היהודית שהיתה עמדה נחרצת וקבועה לא רק בהגותו של בובר לשלביה השונים, אלא גם בחייו האישיים. אמנם עד שנתו הארבע-עשרה, קרי בכל תקופת שהותו בבית סבו הרב שלמה בובר, נחלק חינוכו של בובר בין דפוסי חינוך יהודי מסורתי ובין חינוך הומניסטי,³³ אך בסופו של דבר נטש בובר את אורח החיים היהודי-מסורתי. נטייתו אחר התרבות ההומניסטית באה לידי ביטוי מוקדם מאוד. היא ניכרה, כפי שמטעים סימון, כבר בדרשת הבר-מצווה שלו שנסבה לא על עניינים יהודיים מובהקים ושגורים, אלא על שלושת דיברות האמונה אליבא דשילר: חופש, מעשים טובים ואלוהים.³⁴ אמנם זמן קצר לאחר הבר-מצווה ניסה בובר לקיים את המצוות ככובד ראש נלהב של תומת לב, שעורר מורת רוח בבית-הכנסת המודרני בלבוב.³⁵ אך 'במהרה הגיע [בובר] אל הקצה השני ועוד בשנתו הארבע-עשרה נגמל מהנחת תפילין'.³⁶ מאז ועד 1898, כשנכבש לרעיון הציונות, לאחר שקרא בספרו של נתן בירנבאום,³⁷ התרחק בובר, כעדות עצמו, ממקורות מחצבתו,³⁸ וחייו התנהלו בלא יהדות, בלא הומניות ובלא קדושה.³⁹ וגם אם הציונות אכן השיבה את בובר ליהדות, הרי למסורת הרבנית ולעולמה ההלכתי לא שב.

30. ראו: שם, עמ' 95-103; א' טל, 'שתי דרכי אמונה במשנת מ' בובר', מיתוס ותבונה ביהדות זמננו, תל-אביב 1987, עמ' 17-26.
31. על השפעתו של בובר על ההגות הדתית הכללית והיהודית, ראו: M. Friedman, 'Martin Buber', in: S. Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Washington, DC 1985, pp. 206-209.
32. כדי לעמוד על היקפה של בעייתיות זאת, ראו: P. Mends-Flohr (see above note 24), pp. 111-126.
33. על שנות עיצובו של בובר ראו: א' שפירא, הרוח במציאות, עמ' 86-90.
34. ראו: א"ע סימון, 'מרטין בובר ויהדות גרמניה', יעדים, צמתים, נתיבים, עמ' 10.
35. למכתב בובר אל פרנץ רוזנצווייג מיום 28 בספטמבר 1922 ראו: מ"מ בובר, חילופי אגרות, ב, 1918-1938, ירושלים 1990, עמ' 124-125.
36. א"ע סימון (לעיל, הערה 34), עמ' 10-11; למכתב בובר אל פרנץ רוזנצווייג מיום 1 באוקטובר 1922 ראו: שם, עמ' 126-127.
37. ראו: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, p. 37 ff.
38. ראו: מכתב בובר אל פרנץ רוזנצווייג מיום 1 באוקטובר 1922, מ"מ בובר, חילופי אגרות, ב, 1918-1938, עמ' 126-127.
39. M. Buber, 'My Way to Hasidism', *Hasidism and Modern Man*, New York 1958, p. 57.

ג. הציונות בבחינת תנועת התחדשות דתית

במאמרים שפרסם עד סמוך למלחמת העולם הראשונה, קרי בתקופה המיסטית שלו, גרס בובר שאין לדבר על היהדות כאילו היתה מהות קבועה ועומדת הנתונה אפרירי. במקום להגדיר את היהדות באמצעות תכנים פוזיטיביסטיים, הוא העדיף להגדירה בעזרת שלושה מושגי ערך המגדירים את מהותה, מחד גיסא, וקובעים את מטרתה, מאידך גיסא: האחדות, המעשה והעתיד. תפיסה זאת באה על מיצויה השלם בשלושת הנאומים על היהדות שנשא בובר בשנים 1909-1911 לפני חוג הסטודנטים הציוני ברייכוכבא בפראג. החידוש שבשלושת הנאומים הוא באופי האקזיסטנציאלי שהעניק בובר לשאלת מהותה ומשמעותה של היהדות. הוא העתיק את תשומת הלב מהשאלה המופשטת - מהי יהדות? - לשאלה קיומית וקונקרטיה ביותר: האם היהדות מציינת שייכות אתנית-לאומית או שמא היא מציינת אך ורק אמונה דתית שמימושה עשוי להיות רק בתחומו של היחיד?⁴⁰ לשון אחר, בובר נדרש בשלושת הנאומים על היהדות למשמעותן היהודית-פנימית של הלאומיות והדת היהודית מזה, ולתפקידן במסגרת השאיפה האוניברסלית לתיקון עולם מזה. הוא עשה זאת בייחוד, כפי שאראה להלן, בנאומו השלישי על היהדות, 'חידושה של היהדות', שבו הוא מעמת את הציונות התרבותית נוסח אחד העם עם הציונות התרבותית בעלת הזיקה הדתית.⁴¹

בנאום הראשון על 'היהדות והיהודים' (1909) התמודד בובר עם שתי השאלות. האחת, האם יש דת יהודית, כלומר 'רליגיוזיות יהודית ממש, רגש אלהי כפשוטו, כוח אלהי הבורע באש-הקודש?'⁴² והשנייה, האם יש חברה יהודית אוטונומית ה'עושה את עמו של אדם [...] למציאות אבטונומית בתוך נפשו ובתוך חייו?'⁴³ דהיינו לאומיות יהודית שמושגת על מהותם של חברה, ולא רק על תנאים חיצוניים ונסיבות פוליטיות. התשובה לשאלות אלה היא מכרעת. שכן, לגרסתו של בובר ששב מחקר החסידות,⁴⁴ אם אין דתיות יהודית שרק היא תוכל לעורר את היהודי לחיים אמיתיים, הרי היהדות היא חסרת ערך מבחינת היהודי המודרני, ואין בה כדי לעקור את היהודים ואת היהודי מתוך 'תשואת התועלת של הציבור' ולהשתלם בתוך 'חיים של אמת, [...] שהם עדות לאלהים, שעושים את אמיתותו לממשות, לפי שהם נחיים ב"שמו"'.⁴⁵ גם בשאלה אם היהודים הם אומה - השאלה הבורעת של שנים אלה,

40. ראו גם: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 131-132.

41. ראו: F. W. Buckner, *Zionism and Socialism in the Theology of Martin Buber*, Ann Arbor, MI 1987, pp. 4-36.

42. מ"מ בובר, 'היהדות והיהודים', *תעודה ויעוד*, א, עמ' 22.

43. שם, עמ' 23.

44. על תקופה זאת בכלל ועל חשיבותה בהתפתחות הגותו של בובר ראו: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 94-123; L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*, New York and London 1989, pp. 43-70.

בובר, 'דרכי אל החסידות', *תקוה לשעה זו*, עמ' 101-113.

45. מ"מ בובר (לעיל, הערה 42), עמ' 22.

שנותיה הראשונות של ההתעוררות הלאומית היהודית המודרנית - גרס בובר, שבלא חברה יהודית אוטונומית המושגת על מהותם של חברה אין לראות ביהודים אומה בעלת אחדות כלשהי.

על בסיס התבוננות בהיסטוריה היהודית, בובר לא מטיל ספק ש'לפנים היתה רליגיוזיות יהודית', כשם שברור לו 'שהיהודים אומה הם'.⁴⁶ אך כדי שגם היום תהיה יהדות זאת 'למציאות אבטונומית' בחייו ובנפשו של הפרט, עליו להתמודד עם בעיית הפיצול האישית, 'הקרע'⁴⁷ שבין הסביבה והתרבות שבהן הוא חי, ובין מוצאו הביולוגי או, ביתר חדות בלשונם של הוגי אידאולוגיות ה־volkish, 'הדם'. בובר סבר שקרע זה ברוחן של התפיסות האורגניות־התפתחותיות אינו עשוי להתאחות כל עוד היחיד לא סיגל 'לקניין של חיים' את ההכרה שה'דם' הוא גם הכוח המעצב של חייו וגם מקור הדחף היהודי 'לבוא לכלל אחדות',⁴⁸ דהיינו להשיג אינטגרציה מושלמת של הרכיבים השונים של אישיותו. מתח זה בין 'הדם' ובין הסביבה אינו ייחודי ליהודים בלבד. על האנושות כולה להתמודד אתו. את הלאומיות, סבר בובר, מגדירים גורמים פנימיים וחיצוניים. הגורמים הפנימיים מקורם בשורש נשמתו, בדמו של הפרט, והגורמים החיצוניים מותנים באזור הגאוגרפי שבו נולד, באורחות החיים, בשפה ובתרבות שעל ברכיהן התחנך. לפיכך שומה על היחיד השואף להיחלץ מהפיצול שבין הסביבה החיצונית ובין מוצאו האתני להשתלב באומתו מתוך הרמוניה בין שני מרכיבים אלה, בלי לשכוח שהגורמים שמקורם ב'דם' הם החשובים ביותר לפרט. תהליך זה, סבר בובר, מקביל לתהליך התפתחות ה'אני' של הפרט, שהוא טבעי בדרך כלל. אלא שלא כך הדברים אצל היהודי החי בגלות. קל וחומר לא אצל היהודי המערבי החי בלב מצב סוציולוגי מיוחד.⁴⁹ שני כוחות תוקפים יהודי זה ושואפים להגדיר את זהותו: התנאים החיצוניים שמקיפים אותו והכוח הפנימי של מוצאו הביולוגי, של 'דמו'.⁵⁰

על תשתית אידאית זאת השאלה המכרעת מבחינת היהדות היא, לטענת בובר, איזו משתי מערכות גורמים אלו תקבע את זהותו של היחיד. לבובר עצמו לא היה ספק שאם היחיד היהודי שואף להיות בן חורין הקובע את זהותו בכוח הכרעתו, עליו להכיר את ה'קרע' המגדיר את הווייתו, ולאשר את יהדותו 'מעומקה של הכרה עצמית'. רק אז, מבהיר בובר, 'כל יחיד ויחיד' ישקף על ההיסטוריה היהודית, ולא יראה בה רק את עברו של ציבור שאליו הוא משתייך, 'אלא כפרשה שקדמה לתולדות חיינו שלנו'. בדרך זאת, מסכם בובר, 'כל הכרתנו בהתהוות ובייעוד שונה תהיה אף משהיתה קודם לכן'. על היהודי, בחינת יחיד חצוי, מוטלת

46. שם, עמ' 22.

47. לתיאור מפורט של זיקותיו של בובר לאידאולוגיות ה־Volk ראו: א' שפירא, 'מבנים דואליים בהגותו של מ"מ בובר', דיסרטציה, אוניברסיטת תל־אביב, רמת־אביב 1983, עמ' 19-22; הנ"ל, 'למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר', **הציונות**, טו (תשנ"א), עמ' 98-103.

48. מ"מ בובר (לעיל, הערה 42), עמ' 27.

49. על ייחוד מצבו של היהודי המרכז־אירופי והמערבי כבר עמד אחד העם. ראו: אחד העם, 'עבודות בתוך חירות', **כל כתבי אחד העם**, תל־אביב וירושלים תש"ז, עמ' סד-סט.

50. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 42), עמ' 23-25.

אפוא החובה לבחור בין סביבתו התרבותית החיצונית ובין השתייכותו הביולוגית-אתנית, או בלשונו של בובר: 'בין עולם הרשמים ועולם העצמות [...] בין זכרון ימי חייו הקצרים וזכרון שנות אלפים, בין התכליות, שהוא מוצא בחברה, ובין המטלה לגאול את כוחו של עצמו'.⁵¹ משימתה העיקרית של הלאומיות היהודית היא אפוא אחי הקרע המאפיין את היהודי המערבי, הגם שאינו נעדר מבני לאומיות אחרת. משום כך יכול בובר להצהיר שהציוני אינו נתבע לפעולה חיצונית, דוגמת הצהרה על השתייכות לרעיון או לתנועה פוליטית, אלא 'שמי שקלט לתוכו את האמת לפי השגתו, יחיה אותה ויטהר את עצמו מסיגי השעבוד הזר ויאחה את הקרע שבהוויתו. לשון אחר: יגאל את עצמו'.⁵² מכיוון שכך, הדבקות החיצונית בהמוני העם אין בה די. היא רק תחילתה של הדרך, ולא הדרך עצמה. לא החלטה מדינית ולא הצטרפות לארגון מן הארגונים יקבעו את הדרך. נהפוך הוא. הדרך מטילה מטלה מוסרית ואישית על היחיד, דווקא בתור יחיד. עליו, ברוח אידאולוגיות ה-Volk, לשלב את עצמו בשרשרת הארוכה שמוצאה ותחילתה בעבר הרחוק וסופה ב'אין סופי' ובעתיד לבוא. ביטויה העיקרי של השתלבות זאת הוא האחריות שירגיש הפרט על הרמה המוסרית והדתית של העם כולו.⁵³

אם בנאומו הראשון, 'היהדות והיהודים' (1909), הבהיר בובר את מצבו הקיומי של היהודי במונחים כלל-אנושיים ומתוך התכוונות דתית, הרי גם בנאומו השני, 'היהדות והאנושות' (1910), נדרש לכך ואף ביתר שאת.⁵⁴ הישרדותו של העם היהודי בתור עם חרף הגלות מעלה, אם רוצים ואם לאו, את השאלה: 'למה צריכה היתה האנושות ליהדות - למה היא צריכה לה היום, ותהיה צריכה לה לעולם - בחינת התגלמותה המובהקת ביותר, בחינת התגשמותה למופת של אחת מנטיות-היסוד הנעלות שברוח אנושי'.⁵⁵ התשובה לשאלה זאת יכולה, לטענתו של בובר, להינתן רק על יסוד השגת היהדות בגדר 'תופעת נגד' המגולמת בתודעת השניות ובשאיפה לאחדות, המוצאות את מבען אף, ובעיקר, בחייו של היחיד היהודי. השניות שאֵתה נאבקת היהדות, אינה שניות חיצונית של טוב ורע, דוגמת השניות בדתות הגנוסטיות, אלא 'מעובדות היסוד שבדינמיקה הנפשית [...] האדם מרגיש את שפע חיי-הפנים שלו [...] ומרגיש את דרכו הפנימית כמי שמהלך מפרשת-דרכים אל פרשת-דרכים'. אבל, מוסיף בובר, 'אין לך אדם שבו היתה והנה כה עזה [...] כה תקיפה, כה מרכזית, כאשר היתה והנה ביהודי'.⁵⁶ לכן הגיוני שגם השאיפה הכלל-אנושית והטבעית לאחדות לא פעלה ולא 'חוללה נפלאות', כפי שפעלה וחוללה ביהודי. וכך, מסיק בובר, 'שאיפתו זו של היהודי לאחדות היא העושה את היהדות לתופעה שבאנושות ואת שאלת היהודים לשאלה אנושית

51. שם, עמ' 27-28.

52. שם.

53. שם, עמ' 28. טעמו של דבר, מסביר בובר, 'עם שאנו מחייבים את עצמנו [...] מתלווית לנו [...] גם הרגשת כל אותה ההתנוונות, שחובה עלינו לגאול ממנה את דורות עמנו העתידיים לבוא'.

54. מ"מ בובר, 'היהדות והאנושות', שם, עמ' 30-37.

55. שם, עמ' 30.

56. שם, עמ' 32.

כללית'.⁵⁷ שאיפה זאת, לטענת בובר, היא סוד היצירתיות של היהודי בתור עם, והיא המקור והדחף לכושר יצירתו של היהודי בתור יחיד. רק אב-שאיפה זה עשוי, לדעתו, להסביר מדוע דווקא העם היהודי הוא שעיצב ויצר את הרעיון המונותאיסטי, את רעיון הצדק, את האחדות ואת האהבה שהם עולם ומלואו.⁵⁸

גם המושגים שהשתמש בהם בובר בנאומו השני על היהדות נושאים בחובם מטען דתי ומיסטי. בנאומו השני כבנאומו הראשון על היהדות לא האמנות ולא היצירה הספרותית או החברתית של היהודים בתור עם הם המודגשים. הנחת היסוד של נאום זה היא שהסתירה בנפשו של היהודי והמאבק 'לאחדות' הם המבוע לגניוס היהודי, והם באו לידי ביטוי דווקא בתחום הדתי. היהודי המאמין, מסביר בובר: "לא ביקש שמים וארץ כשהיה אלהים עמדו" [...]. שכן לא השיגו מן המציאות, אלא מתוך כיסופיו של עצמו ולא חזוה אותו בשמים וארץ, אלא הקימו אותו בחינת אחדות אשר מעל השניות שבקרב, בחינת הישועה אשר מעל לצרתו הוא' (ההדגשות במקור). יתר על כן, הוא מטעים: 'בו [באלוהים אשר יצר, ש"ר] עוד לא נתפלגה מציאותו המקורית. [...] בו הוא נמלט אל דור המשיח לעתיד לבוא [...] באל זה גאל את עצמו מכל שניות' (ההדגשה במקור).⁵⁹

למותר להוסיף שאין 'אלוהים' זה, בבחינת פרי כיסופיו של האדם לאחדות, עולה בקנה אחד עם מושג האלוהים המסורתי. מכל מקום ברור שפסגתה של היצירה היהודית היא יצירה דתית-מיסטית, שגילומה המרכזי והדומיננטי ביותר הוא מושג האלוהים שבאמצעותו תושג גאולתו של היחיד מן השניות שבה הוא חי. על רקע זה אפשר להבין את מושג הגלות כפי שהבינו בובר. הגלות, ובעיקר קבלתה בתור עובדה, היא: '[...] תקופת הרוחניות העקרה [...] שנתרחקה מרחק רב מן החיים ומשאיפה חיה לאחדות והזינה עצמה כולה מאותיות שבכתב [...]'.⁶⁰ מכאן, לדעתו, נגזרו תפקידה וחשיבותה של היהדות ומניה וביה של הציונות. בובר סבר שהציונות מציגה לפני 'האנושות המפולגת' חזור והצג את השאיפה לאחדות 'שלידתה בקרעים שבתוך עצמה ובגאולה מקרעים אלה'. אם כן, תפקידם של היהודים ושל היהדות, שליחי המזרח אל האנושות, הוא לפתח סינתזה תרבותית-רוחנית חדשה שתסייע לאנושות כולה למצוא את אחדותה.⁶¹ במרכז נאומו השלישי של בובר על היהדות⁶² השתנו במקצת פני הדברים. בנאום זה הוא עימת את תפיסתו הדתית משני הנאומים הקודמים עם הציונות התרבותית מיסודו של אחד העם. בדבריו הסכים שמרכז רוחני, ברוח תפיסתו הרוחנית של אחד העם, עשוי לשמש מרכזה של היהדות. הוא אף היה נכון להסכים שהוא 'עשוי לסייע לעבודה מדעית ולהפיץ אידיאות ולעשות תעמולה למענו', כשם שנטה לקבל את ההנחה שאם

57. שם, עמ' 32.

58. שם, עמ' 33-35.

59. שם, עמ' 33.

60. ההסבר של בובר הוא שבגלות איבד היהודי את הקרקע, קרי את הקונקרטיים של המציאות שסימנה אחדות טבעית של הארץ ושל 'חברה המעורה בקרקע המולדת', שם, עמ' 35.

61. שם, עמ' 37.

62. מ"מ בובר, 'חידושה של היהדות', שם, עמ' 38-53.

יכוון מרכז שכזה הוא עשוי להיות גם 'למופת מבחינה חברתית'. אבל, הוא טען, 'אין בידו [של מרכז לאומי, ש"ר] לעשות את הדבר, אשר הוא לבדו יוכל לדעתי להבטיח את המוחלט, להביא לידי תשובה והפיכה, לידי שינוי כל היסודות כולם', שרק הם יכולים לתת מענה, ולספק גאולה ל'קרע התהומי, היאוש ללא-גבול, הגעגועים לאי-סוף, התוהו ובוהו', המקננים בנפשו של היהודי בן זמננו.⁶³

כדי לתת מענה לאלה בדרך 'חידושה של היהדות' מן ההכרח, סבר בובר, להידרש קודם-כול למהותה של היהדות. כל אלה שניסו למצוא את מהותה בהיבט זה או אחר נכשלו. שכן אין לראות ביהדות מהות עומדת וקבועה, אלא תהליך. כך, למשל, 'אין תורת-האחדות שביהדות אלא אחד היסודות שבה', כשם שאין הנבואה 'אלא אחד השלבים שבתוך התהליך הרוחני הגדול, ששמו יהדות'.⁶⁴ תהליך זה מתגלם, לגרסתו של בובר, אך ורק בהיסטוריה בבחינת שאיפה להגשמתן השלמה של שלוש מגמות טבעיות שבאופי העם היהודי, קרי 'רעיון האחדות, רעיון המעשה ורעיון העתיד'.⁶⁵ ודווקא מגמות אלה, הוא מטעים, על היחיד היהודי לאשר ולאמץ במסגרת המאמץ הכלל-אנושי לגאולתו הוא ולגאולת העולם.

אין זה המקום לעמוד על המשמעות המיוחדת שמעניק בובר לשלוש מגמות טבעיות אלו שבאופיו של העם,⁶⁶ ואסתפק בציון קווי המתאר העיקריים שלהן. מגמות אלו, ברוח דבריו של משה הס, מקורן בייחודה של 'רוח המזרח',⁶⁷ והן המאפיינות את היהודי לעומת האירופי, איש המערב. כך, למשל, מגמת האחדות היא הניסיון לתפוס את קישורן של התופעות יותר מאשר את התופעות עצמן.⁶⁸ בסיום נאום 'היהדות והאנושות' עולה מדבריו של בובר שרק התחדשותה של היהדות בדרך זאת תאפשר לממש את שליחותה המאחדת בחברה האנושית כולה.⁶⁹ כך יש, לדעת בובר, לאתר גם את מקורו וגם את משמעותו של 'רעיון האחדות הטרנסצנדנטית: רעיון האל הבורא, מלך העולם ואהבו'.⁷⁰ המגמה השנייה - המעשה - אף היא מעורה, לדעת בובר, באופיו של היהודי. היהודי הוא בן המזרח המוטורי, ולכן הוא מחשיב את החוויה יותר מאשר את ההוויה. בזיקה להיבט זה יש לטענתו להנהיר את מעמדה של המצווה ביהדות. מבחינת היהודי, איש המזרח, המעשה הוא המכריע, ואילו מבחינת איש

63. שם, עמ' 41.

64. שם, עמ' 42.

65. שם.

66. ראו: ש' רצבי, 'אישי מרכז אירופה ב'ברית שלום': אידיאולוגיה במבחיני מציאות 1925-1948', דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב, רמת-אביב 1993, עמ' 182-196.

67. ראוי לציין שבעזרת מצע זה, הרואה ביהודי את 'איש המזרח', יש להבין את משמעות תורת ההשתלבות במזרח של בובר ובני חוגו, תורה שמילאה תפקיד נכבד באידאולוגיה של אישים כמו ארתור רופין והוגו ברגמן.

68. הסברו של בובר הוא שליהודי בתור בן המזרח 'היער ממשי הוא מן העצים, הים ממשי מן הגל, והעדה ממשיית מן היחיד'. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 62), עמ' 43.

69. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 54), עמ' 36-37.

70. הנ"ל (לעיל, הערה 62), עמ' 44; א' שפירא, הרוח במציאות, עמ' 53-55.

המערב, 'הסנסורי' יותר, 'האמונה היא הקשר העיקרי שבין אדם ואלהיו', ולכן היא גם המכרעת. יש במהותו זאת של היהודי כדי להסביר, לדעת בובר, מדוע המקרא מרבה לדרוש ולתבוע את המעשה ואת המצווה וממעט לדבר בענייני אמונה. הנחות אלה, הוא מדגיש, מצאו את מקומן אף בנצרות הקדומה. רק הנצרות המערבית, המאוחרת והסינקרטיסטית באופיה, היא שקידשה את האמונה, אגב ביטול ערכו הדתי של המעשה. מכל מקום, לטענת בובר, בזכות השאיפה לאחדות והדגשת המעשה נהיית היהדות לדתיות פעילה שמטרתה לגרום שהעולם 'יתעלה ויתקדש על-ידי המעשה המוחלט והיה לעולמו של הבורא'.⁷¹

ואחרון, הוא רעיון (או מגמת) העתיד, שגילומו העיקרי, אליבא דבובר, הוא הרעיון המשיחי. שורשיו של רעיון זה רחוקים בזמן והוא עבר תמורות. פעמים היתה הבעתו מצומצמת ויחסית, דוגמת שחרורו של העם ובניית בית-המקדש, ופעמים היתה מורחבת ומקיפה את האנושות ואת העולם. אבל כשרעיון זה התגלה בכל ממדיו ו'בהגיעו לשיאו, היה הוא המוחלט, גאולת רוח האדם וישועת העולם, ואותו יחסי מורגש היה כאמצעי להשגת המוחלט'. ברוח המסורת שראשיתה אצל הס, רואה גם בובר בסוציאליזם את אחד מביטוייה המובהקים של מגמה זאת בעת החדשה. בעיניו חזונותיהם של הנביאים, האיסיים וחייה היהודים בגטו, על כל עמימותם, הם המקורות הקדומים של התנועה הסוציאליסטית לגוניה.⁷² אלא שהסוציאליזם של המפלגות הסוציאליסטיות שהושפע מהלכי רוח מטריאליסטיים ומאתאיזם, נתמעטה דמותו. חרף זאת, מטעים בובר, עדיין ניכרת בו המגמה לעתיד המותנית בחידושה או באי-חידושה של היהדות שבה נוצרה ובה תבוא על תיקונה.⁷³ מבחינה אוניברסלית כרוכות אפוא גם התרומה של היהדות וגם חשיבותה בהחייאתו של רעיון 'העתיד' שאחד מביטוייה האימנטיים היה חזונות חברתיים אוטופיים, ואילו רעיון זה מותנה בחידושה של היהדות.⁷⁴

התחדשותה של היהדות בתור דרך חיים ואף בתור אורח חיים אותנטי מותנית אפוא בהחייאתו של שלוש המגמות המאפיינות את היהדות, וזירת ההתחדשות היא עולמו של היחיד. ככלות הכול ההתחדשות הדתית, שאלה הן מגמותיה, עשויה להתחולל באמצעות היחיד וחוויתו האינטימית. הווה אומר, יש לראות במגמות אלה ביטוי לאנושי בכלל ולא ביטוי ללאומי ולפרטיקולרי דווקא. לפיכך יכול בובר לסכם: 'האנושיות שבנבכי נפשנו והיהדות שבנבכי נפשנו - משמעות אחת וכוונה אחת להן'.⁷⁵ עם זאת, מכיוון שאין לדעת מראש את פועלה של המזיגה שתיווצר ממגמות אלה, אין מקום לקבוע מסמרות לאורח חיים נתון אפריורי או, כפי שמנסח זאת בובר, 'אין בידינו אלא להיות נכונים'.⁷⁶ ודוק. נכונות זאת אינה המתנה פסיבית כשם שאינה רק דחיית כל אורח חיים של שולחן ערוך קבוע ומחייב. נהפוך

71. מ"מ בובר (לעיל, הערה 54), 46-48.

72. שם, עמ' 49-50.

73. שם, עמ' 50-51.

74. M. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*, New York: 1991 p. 60

75. שם, עמ' 52.

76. מ"מ בובר (לעיל, הערה 62), עמ' 52.

הוא. היות שברוחן של התאוריות האורגניות-התפתחותיות היחיד הוא מראה בזעיר אנפין של העם, פירושה של נכונות זאת הוא הכשרתה של נפש היחיד היהודי 'להרגשה העצמית של היהדות [...] שבה מתגלה תהליך הרוח שביהדות על כל גדולתו [...] להיות נכונים בא להשמיענו עוד דבר: יש להגשים את המגמות הגדולות שביהדות ב ח י י נ ו ה א י ש י י ם' (ההדגשה במקור).⁷⁷ ובו במקום מצביע בובר על דרכה של הגשמה זאת: באמצעות טיפוח ההרמוניה והאחדות בנפשו של היחיד היהודי תוגשם מגמת האחדות; מגמת המעשה תוגשם בה במידה 'שממלאים אנו את נפשנו שלמות מוחלטת, למען תכשר לעשות ולקיים את המעשה'; ומגמת העתיד - רק באמצעות התרת 'נפשנו ממערבולת התכליות העראיות' והפנייתה 'אל המטרה האחת, למען תכשר לשרת את העתיד'.⁷⁸

ג. 'מצוות' ו'דתיות יהודית'

מדובר אפוא בתפיסה המתייחדת באופיה ההומניסטי-דתי, וזאת אף שבובר מנסה במושגים השאולים מאידאולוגיות ה-Volk, דוגמת מושג 'הדם' וכוחו המעצב את היחיד,⁷⁹ ובאמצעות פנייה מיוחדת אל היחיד. ניכרות בה שאיפות סוציאליסטיות דתיות-אוטופיסטיות מזה, ודחיית הסוציאליזם המרקסיסטי מזה. וזאת אף שגם את מקורו של החזון הסוציאליסטי בלבדו המרקסיסטי יש לאתר, לדעת בובר, ברעיון העתיד היהודי.⁸⁰ התרומה שהיהודים יכולים וצריכים לתרום לאנושות, לפי גישה זאת, היא בתחום הדתי, קרי בניסיון לממש את שלוש המגמות המאפיינות אותה. משום כך אין בובר נרתע מלהציב את המשוואה: 'תחיית היהדות פירושה תחיית הדתיות היהודית'.⁸¹ במאמר מאוחר יותר הוא גם יפסוק ויאמר דברים פרוגרמטיים ביותר: [...] - ימצא עם מן העמים את ישועתו באשר ימצא - עם ישראל לא יגלנה אלא בכוח החי, שבו קשורה היתה לאומיותו מאז ומתמיד ובו נתקיים: לא בדת שלו אלא בדתיות שלו'.⁸²

אבל מגמות האחדות, המעשה והעתיד, כפי שברור מהצגתן לעיל, אינן עולות בקנה אחד עם תפיסת היהדות המסורתית גם כאשר הן מתנסחות לכאורה במושגיה. כך, לדוגמה, אחדות

77. שם, עמ' 52-53.

78. שם, עמ' 53.

79. הנ"ל, 'רוח המזרח והיהדות', שם, עמ' 58-59. ראוי לציין שלא נעלמה מעיני בובר הבעייתיות הכרוכה במושגים אלו, ואחרי השוואה הוא אף טרח להבהיר את השימוש שעשה במושג. ראה: א' שפירא, 'למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר', הציונות, טז (תשנ"ב), עמ' 102-103; ע"א סימון, קו התיחום, גבעת חביבה, 1973, עמ' 56 (הערה 5).

80. שכן לדבריו של בובר 'הסוציאליזם החדש', מבית מדרשו של מרקס, 'הוא מיעוט דמותו של הרעיון המשיחי [...] אם כי נישא וניזון מאותו הכוח: מרעיון העתיד', מ"מ בובר (לעיל, הערה 79), עמ' 50.

81. מ"מ בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 70.

82. שם, עמ' 71; 63, p. *Encounter on the Narrow Ridge*, M. Friedman.

האלוהים שעליה מדבר בובר בנאומו הראשון אינה בבחינת עיקר אמונה, אלא מבע של שאיפה להשיג אינטגרציה של האישיות החצויה, ובתור שכזאת היא משימה המוטלת על האדם המודרני בכלל ועל היהודי, בשל מצבו המיוחד, בפרט. גם עקרון המעשה אינו עקרון המעשה המסורתי המתכוון אל קידוש החול והמציאות באמצעות המצוות והמתווה לפי ההלכה והמסורת שבעל-פה. מגמת המעשה, כפי שהיא מתנסחת בתפיסתו של בובר, אין פירושה אלא הדרישה האתית המוטלת על היחיד להבחין בטוב הנחוי במצבים הקיומיים שהוא נקלע אליהם, ולנסות בלי הרף להגשים טוב זה. ברי הוא שאין כאן מקום להנחיה דתית קבועה, אלא, כניסוחו של סימון, 'הליכה בדרך הקריאה הנבואית הבלתי-מוטלת', אך בלא הזדקקות אישית לגילוי שכניה'.⁸³ כך גם מגמת העתיד אינה מתכוונת אל הרעיון המשיחי המסורתי בצורתו המסורתית. אמנם כמותו גם היא מקיפה בתוכה רעיונות מסורתיים, דוגמת שיבת ציון, השתחררות מכבליה של הגלות וקיבוץ גלויות, אבל אלה בלבד אינם עשויים למצות מגמה זאת כפי שעיצבה בובר. אחרי ככלות הכול על אף העדיפות שיש לארץ-ישראל במימוש מגמת העתיד במשנתו של בובר, הרי לאמיתו של דבר בעיניו לא מן הנמנע שהשתתפות יהודים בבנייה של חברה צודקת בכל מקום שבו הם חיים תשמש עוד דרך למימושה של מגמה זאת. היהדות היא אפוא דת שאינה מוגדרת באמצעות תכנים פוזיטיביסטיים. תחת זאת מגדירה בובר על בסיס עקרונות צורניים מנחים בלבד: פנייה מתוך אחריות אל העתיד, שאיפה לאחדות ולהגשמה.

רעיונות-מגמות אלו, כפי שהיטיב להבהיר ברגמן,⁸⁴ מצד אחד מגדירים את אופיה של היהדות, ומצד אחר קובעים את מגמתה. אך, 'בצורה זו', מוסיף ברגמן, לא בלי נימה של ביקורתיות, 'טושטש בנאומים אלה הצד הדתי'.⁸⁵ על טשטוש אופיה הדתי של היהדות בדרשות של בובר על היהדות עמד פרנץ רוזנצווייג כבר במאמר 'תיאולוגיה אתאיסטית' שכתב בשנת 1913, ומסרו בתחילה לפרסום בכרך השני של *von Judentum* שיזמו חברי בר-כוכבא בפראג.⁸⁶ המאמר הוא קריאת תיגר חריפה על תפיסת היהדות של בובר, אם כי רוזנצווייג נזהר מלהזכיר את שמו של בובר.⁸⁷ לטענת רוזנצווייג, בתיאולוגיה שעיצבו בובר ובני חוגו, האלוהי לא מטיל את מרותו על האנושי, כפי שמתחייב מאופיה של כל דת באשר היא. תפיסת בובר, כמשתמע מנאומיו על היהדות, מבטלת לטענת רוזנצווייג את האלוהי ורואה בו השכלה (=פרויקציה) של האדם. רוזנצווייג אף גרס שתפיסת האחדות, המעשה והעתיד כפי שעיצבה בובר היא בעצם ניסיון יומרני לבטל את הפער בין האדם ובין האלוהים ומניה וביה לשלול את רעיון ההתגלות, שהוא לדעתו המבע להתפרצותו של האלוהי לתוך ההיסטורי. לטענתו, תפיסת שלוש המגמות של בובר פירושה ביטול המתח הדתי שבמכלול המיוסד על שני הקטבים

83. א"ע סימון, 'המורשה החיה', **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 296.

84. ש"ה ברגמן, 'ה'בונים' של פרנץ רוזנצווייג', **מאזנים**, יג, א (סיון תשכ"א), עמ' 5-9.

85. שם, עמ' 5.

86. ראו: פ' רוזנצווייג, 'תיאולוגיה אתאיסטית', **נהריים: מבחר כתבים**, ירושלים 1977, עמ' 70-80.

87. הקשר זה ראו: A. M. Eisen, *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandments, Community*, Chicago and London 1997, pp. 188-215

אלוהים-אדם, ורצון לתפוס את היהדות במושגים אנושיים בלבד.⁸⁸ משום כך, כשדן רוזנצווייג במושג ה'אחדות' שעיצב בובר, הוא כותב:

רצון אחדות, מושג זה היהודי שבמושגים, הוא גולת הכותרת לדמות עמ'ישראל, כפי שמצטיירת היא לתיאולוגים האחרונים שלנו. אולם כוונתם בכך אינה להתקרב, אלא להתרחק מן המסורת ריחוק מוכר ביותר. שהרי היהדות המסורה בידינו מצווה ליהדות את האחדות מכוח אחדותו של אלוהים שנתגלתה אליו; מקדימה קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצוות; ואילו עתה יחס'גומלין זה שבין אדם לקונו נראה כדוגמא היסטורית בלבד לכמיהה לאחדות החיים הנטועה באופיו של העם היהודי לדור דורים.⁸⁹

אבל אחרי ככלות הכול דווקא בתרגומם זה של מושגים יהודיים מסורתיים למושגים אנושיים ביותר היה טמון סוד כוחם של נאומי בובר על היהדות. מטרתו של בובר היתה מעשית ביותר. הוא היה מעוניין בראש ובראשונה בהתחדשותה של היהדות, קרי בתחיית הדתיות היהודית.⁹⁰ הוא שאף לענות בראש ובראשונה על השאלה הממשית והדוחקת ביותר של האינטלקטואלים הצעירים חברי אגודת הסטודנטים הציונית ברייכוכבא בפרט,⁹¹ ובני גילם במרכז אירופה בכלל: מדוע עליהם להישאר יהודים? מדוע אין הם רשאים לאמץ את הלאומיות הגרמנית או הצ'כוסלובקית? תפיסת היהדות שהציג במושגים שהלמו את מרחב התרבות שבו עוצב עולמם התרבותי אפשרה להם לאמץ את הלאומיות היהודית ולראות בה לא רק ערך לאומי ופרטיקולריסטי, אלא גם, ואולי בעיקר, ערך אנושי שהוא מקצת תרומתם לשכלולה של האנושות כולה.⁹²

כאלה הם פני הדברים גם בסדרת נאומיו השנייה של בובר על היהדות ובייחוד בדרשתו 'דתיות יהודית'.⁹³ עניינה של הדרשה הוא תיאור ההיסטוריה היהודית בבחינת הגשמת האלוהים באמצעות מעשה חיקויו.⁹⁴ במרכזה האבחנה בין 'הדות אמיתית' הרואה ביהדות תהליך והחותרת לחידושה המתמיד מכוחם של הרעיונות המגדירים אותה והקובעים את דרכה, ובין 'הדות שאינה אמיתית' המונעת את התחדשותה של היהדות.⁹⁵ גם כאן נדרש בובר להיסטוריה של היהדות לא בתור מושא למחקר עיוני גרדא, אלא לשם מטרה מוגדרת וברורה ביותר.⁹⁶

88. ראו: א"ע סימון, 'מ"מ בובר והיהדות הגרמנית', **יעדים, צמתיים, נתיבים**, עמ' 65-67.

89. פ' רוזנצווייג (לעיל, הערה 86), עמ' 77.

90. ראו: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 124-125.

91. על קשריו של בובר עם אגודת הסטודנטים ברייכוכבא וכן על מקומה בעיצוב תפיסת עולמו היהודית והחברתית, ראו: שם, עמ' 124 ואילך.

92. ראו: א"ע סימון (לעיל, הערה 83), עמ' 295-296.

93. מ"מ בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 79-80.

94. שם, עמ' 73.

95. שם, עמ' 77.

96. ראוי לציין שאף זילברשטיין מתקשש שמגמתו של בובר אינה היסטורית כפשוטה. הוא חותר, לדעתו, הן בחקר החסידות והן בתפיסת היהדות שלו, לא להבנה היסטורית גרדא, אלא להבנת הכוחות הרחוקים שפעלו בתנועות היהודיות ההיסטוריות הגדולות, כוחות העשויים לסייע בחידושה של היהדות גם בימינו.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

שרטוט ההיסטוריה של היהדות - כמאבק נצחי בין היהדות הרשמית שמבעה הוא ה'צורות', קרי המוסדות, הנורמות והערכים שעוצבו וקפאו על שמריהם,⁹⁷ ובין ה'כוחות' השואפים לחידושה של היהדות במסגרת תהליך חי - סיפק לאינטלקטואלים היהודים הצעירים במרכז אירופה כלים שבאמצעותם יכלו לזהות בעשייתם הציונית-תרבותית וההומנית ביטוי ומבע ל'יהדות האמיתית'. אחרי ככלות הכול פירושה המעשי של התפיסה ההיסטוריוסופית שהציג בובר במאמרו, הוא הגדרתה של הציונות בתור שלב והמשך למאבק נצחי זה. אם עד עתה הנביאים, האיסיים, הנוצרים הקדומים, המקובלים ותנועת החסידות היו נושאי דגלה של היהדות האמיתית, לעומת מלכים וכוהנים, הרי עתה הציונות, בפירושה הרוחני כמובן, היא הנושאת את מגמותיה של 'היהדות' האמיתית והיא שנאבקת ביהדות הרשמית על התגלמויותיה. בובר מבהיר שהצד השווה לכל התנועות שיעדן הוא הגשמתה של היהדות האמיתית, הוא שמטרתן אינה

להקל על חיי האדם, אלא להחמירם, ועם זאת למלא אותם רוח ולזכותם באושר. משותפת לכולן השאיפה לקומם את ה ה כ ר ע ה [ההדגשה במקור] כגורם קובע בכל אמונה שבלב. מחמת קפאון שקפאה עבודת הקרבנות מחמת התאבנותה של התורה והמסורת, תש כוח ההכרעה החפשית אשר באדם. שוב לא המעשה הנובע מן הכרעה, הנושם את נשימת המוחלט, מקובל בחינת דרך המוליכה אל האלהים, אלא קיום המצוות; ואילו הנביאים, הנוצרים הקדומים והחסידים עמדו על כך, שההכרעה היא צפור נפשה של הדתיות היהודית ולפיכך הם מטיפים לה, והיא משמעותן הנצחית של תנועות אלו ביהדות, היא זכותן, וזכותן זו אין דבר בעולם שיקפחנה; היא ערכן למעשה התחייה שלנו: לא להיכן הגיעו התנועות, אלא מהיכן באו, לא הצורות הן עיקר אלא הכוחות. הם הכוחות שלא זכו בתוך היהדות להגיע ולקנות צורה נאותה ולא זכו לשלטון, אלא דוכאו תדיר על ידי היהדות הרשמית [...].⁹⁸

המצוות והמסורת הן אפוא 'צורות' שקפאו על שמריהן, שנס לְחַן, ואילו השיבה ליהדות, קרי הציונות או 'מעשה התחייה שלנו', בניבו של בובר, נגזר ערכה דווקא משבירתן של המצוות והמסורת. תחת העשייה הנאמנה ברוח המסורת היהודית לדורותיה, שכל קיומה הוא עול תורה ומצוות שהתמסדו וקפאו על שמריהן כמו התנועות הדתיות שקדמו לה, תובעת הציונות את ה ה כ ר ע ה כגורם קובע בכל אמונה שבלב'. כך, על בסיס אב־דרישה זאת ועל יסוד

ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 43-70; לסיכום דבריו ראו שם, עמ' 71; A. S. Kohanski, *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation: A Response to the Human Problematic of Our Time*, London and Toronto 1982, pp. 137 ff.

97. ב'צורות' התכוון בובר למוסדות, למבנים חברתיים, לנורמות ולערכים שמרגע שקיבלו את עיצובם המוגמר, אין הם נוטים להתפרק, גם כאשר נעדר מהם הכוח שעמד מאחוריהם.

98. בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, עמ' 78-79.

מגמת 'המעשה', מגדיר בובר את הדתיות בבחינת

שאיפת האדם לבוא במגע חי עם המוחלט ורצונו להגשימו במעשהו ולייחד לו מקום בעולמם של בני אדם. [...] דתיות של אמת עשייה היא. ברצונה לצור צורה למוחלט בחומר העולם [...] לפנינו גוש ענקי בן בלי צורה ועלינו לטבוע בו דמותו של אלוהים, חברת אנשים - מפעל הוא המצפה לנו.

תכניו של מפעל זה אינם עשויים אפוא להיקבע אפריורי. הן הגשמתו והן תכניו צריכים להיות פרי הכרעתו הספונטנית והייחודית של היחיד נוכח מצב קונקרטי או כפי שמבהיר בובר: 'שכל אחד מאתנו יעשה במקומו, בד' אמות הטבעיות של החיים, המשותפים לו ולזולתו, את הטוב, המחר, הצר צורה: הרי רצונו של אלהים איננו כי נאמין בו, נהרהר בו, ונלחם את מלחמתו; אלא זה רצונו שנגשימו'.⁹⁹

בתפיסה זאת הרואה הן בהיסטוריה של הקיבוץ ההיסטורי והן בהיסטוריה הפרטית של היחיד פרי מאבק של 'צורות וכוחות', כרך בובר את אבחנתו המפורסמת בין דתיות (רליגיוזיות) ובין דת (Religion).¹⁰⁰ ב'דתיות' הוא זיהה את 'התחושה המתחדשת לעולם', שכן הדתיות היא 'תחושת ההפתעה וההערצה שבאדם לכך, שמעבר לחילופיותו ותלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ והולך מתוכו'.¹⁰¹ ואילו בדת זיהה את אוסף המנהגים והתורות שהדתיות התנסחה והתגבשה בהם בתקופה מסוימת בעם מסוים. מכיוון שכך יש לדת משמעות מחייבת רק כשהיא מלווה בדתיות המקבלת על עצמה עול מצוות ותורות בעודה נופחת בהן תוכן ומשנה 'אותן בתוך תוכן עד כדי כך, שכל דור ודור יראה אותן כאילו נתגלו לו לעצמו אך היום'.¹⁰² אך, מוסיף בובר: 'בשעה שמנהגי הדת ועיקריה קפאו עד כדי כך, שאין עוד בידי הדתיות להטיל בהם חיות או שאין היא אומרת עוד לקבל עליה את מרותם, שוב נעשית הדת תופעת־סרק ונטולת אמונה'.¹⁰³ אם כן, ערכה של המצווה או של המעשה הדתי מותנה באיכות חווייתו של היחיד מכאן, ובגורם ההכרעה האישי - בכל כולו - מכאן. לדעת בובר, אם אין בכוחו של היחיד לחוות בשעת המעשה חוויה דתית, קרי ספונטנית וחד־פעמית, אין לראות במעשה מעשה דתי. משמעם של דברים הוא שהסובייקטיביות של היחיד משמשת קנה מידה להגדרתו של המעשה הדתי. למותר לומר שתפיסה זאת לא ממש עולה בקנה אחד עם דרישותיה של היהדות המסורתית.

שורשן של האבחנות שנדרש להן בובר הוא בפילוסופיית החיים (Lebensphilosophie)

99. שם, עמ' 79.

100. כך, לדוגמה, יבחין בובר בין דתיות שהיא 'החומר היוצר', ובין דת שהיא 'היסוד המארגן', או בין דתיות המתחילה מחדש עם כל אדם צעיר המתייצב מול הרז, ובין דת האומרת לכפות עליו את מערכתה 'שנקבעה קבע בעולם', או בין דת שפירושה קיום הקיים, ובין דתיות שפירושה 'חידוש, התחדשות'. שם,

עמ' 71.

101. שם, עמ' 70.

102. שם, עמ' 70-71.

103. שם.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

שאחד ממעצביה המובהקים היה הסוציולוג הגרמני זימל.¹⁰⁴ לפי תורתו, התהליך ההיסטורי היצירתי הוא בעיקרו של דבר מאבק בין החיים ובין הצורה והוא מתגלה בעשייה הדתית, החברתית והתרבותית הן בחיי הציבור והן בחיי כל יחיד. החיים, לפי גישה זאת, נאבקים בצורות השואפות ללכוד אותם ולקבע אותם במטבע קבוע. תכליתו של היחיד להשתחרר מהמחנק שמפעילים עליו הכוחות הרציונליים שחותרים לעצב ולקבע את חווייתו הייחודית. על בסיס זה דוחה פילוסופיית החיים את הרציונליות המדעית ותובעת מהיחיד ומהציבור ההיסטורי חתירה אל חוויה אותנטית, דהיינו אל מגע בלתי־אמצעי שאי אפשר לא להמשיגו ולא לנסחו בקטגוריות קבע של רציונליות כלשהי.¹⁰⁵ ואכן בשנת 1912 סמוך מאוד לכתובת 'דתיות יהודית' ברוח ה־'Lebensphilosophie',¹⁰⁶ קבע בובר שהיהדות היא 'מקרה יוצא־דופן'. עם זאת דתיות מסוג זה הכרחית, לטענתו, משום שהיא פרי המאבק הנצחי 'בין הגורם המעצב (Der Gestaltende) לבין היעדר הצורה', לשון אחר: בין החומר הבלתי־מוגדר שהמעשה היצירתי פועל עליו, ובין ה'ארכיאוס' הרוצה להעתיקו אל החיים הרוחניים. עקרונות אלה פועלים, לגרסת בובר, הן בחייו של האדם היחיד והן בחייו של כל קיבוץ היסטורי. לפי תפיסה זאת, כל מה שעוצב במסגרת החברה האנושית אינו יכול מטבעו להישאר לעד בגדר צורה קבועה, שכן עד מהרה יתפרץ לתוכו יסוד היעדר הצורה וישנהו:

כל מה שנוצר פעם כנצחון עקרון העיצוב על היעדר הצורה - המבנים החברתיים, הנורמה והסדר, המוסדות - כל מפעלי הרוח מופקרים תמיד להשפעה המעוותת של היעדר הצורה והופכים בעטיו אטומים, חירשים וחסרי משמעות, ואף־על־פי־כן אינם רוצים לחלוף מן העולם. הם נשארים קיימים בקפאונם [...] משום שעוצמתו של העיקרון המנוגד שומרת על חייהם. אי לכך עיצוב הוא בהכרח עיצוב שגלומה בו תמורה, והמאבק היצירתי הוא תהליך המתחיל תמיד מחדש. העיקרון המעצב נלחם לא רק נגד היעדר הצורה, אלא גם נגד בעל־בריתו המפלצתי, נגד ממלכת הצורה שדבק בה הריקבון.¹⁰⁷

טבעית ביותר היא אפוא שלילת ה'קיפאון' המאפיין, לפי תפיסה זאת, את המוסדות ואת הדתות המאורגנות, ובכלל זה את ההלכה היהודית שבה מזהה בובר הצעיר את 'הדת היהודית הרשמית'.¹⁰⁸ תחת זאת יישא בובר על נס את היחיד הנושא בעול המאבק היצירתי. אם כן, הציונות הדתית שעיצב בובר, חרף קרבתה אל הציונות התרבותית מיסודו של אחד העם, רואה בתחיית היהדות בראש ובראשונה התחדשות הדתיות היהודית.¹⁰⁹ ציונות תרבותית זאת

104. כדי לעמוד על זיקתו של בובר להגותו של זימל, ראו: P. Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 37-41, 74-75

105. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 85-87

106. ראו: M. Buber, 'Der Gestaltende', *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, p. 2

107. ראו: שם, עמ' 240, וכן ג' שלום (לעיל, הערה 21), עמ' 373-372.

108. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 76-78.

109. כך, למשל, כותב בובר: 'אולם - ימצא עם מן העמים את ישועתו באשר ימצא - עם ישראל לא יגלנה אלא בכוח החי, שבו קשורה היתה לאומיותו מאז ומתמיד ובו נתקיים: לא בדת שלו אלא בדתיות שלו', מ"מ בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 71; ראו גם: הנ"ל (לעיל, הערה 62), עמ' 53-38.

פירושה, כפי שהיטיב לנסח זאת פ' מנדס־פלור, 'טראנספורמציה של תודעת היהודי, חידוש השקפת־עולם ועירור תחושה רוחנית־יהודית מיוחדת'.¹¹⁰ לפיכך, ברוח פילוסופיית החיים המשתיתת את המעשה הדתי, התרבותי והחברתי על הדיכוטומיה של הצורה הקבועה והרציונלית באופיה מכאן, ועל החיים מכאן, יזהה בובר את היהדות הרשמית, המדכאת את התחדשות היהדות, עם האורתודוקסיה.¹¹¹ ואילו את היהדות 'התת־קרקעית, האמיתית' הוא יזהה עם התנועות ההיסטוריות המתסיסות, דוגמת הנבואה, הנצרות הקדומה, החסידות או בדורו הציונות, כפי שהבינה, קרי תנועה שמטרתה חידושה של הדתיות היהודית. ואכן במרכז ספרו **דניאל**, הספר בעל האופי המיסטי ביותר שכתב, שאינו נדרש ליהדות דווקא,¹¹² מציב בובר את 'האישיות היוצרת', בשל הכוח המממש שבה.¹¹³ המימוש המאפיין את האישיות היוצרת פירושו השתקעות בהתנסות הטהורה,¹¹⁴ המנוגדת לידיעה השגורה, המעשית, שעניינה התמצאות במציאות. מקורה של ידיעה זאת אינה החוויה גופא או ההתנסות הטהורה, אלא ניתוחה ושחזורה בדרך של הבחנה בין מוקדם ובין מאוחר, וניתוח של סיבה ומסובב שמטרתן לקבע את החוויה בתוך הקשר החורג מגבולותיה.¹¹⁵

לכן אבן הבוחן שבאמצעותה בובר מעריך ומנסח, בשלב זה של הגותו, את משמעותה של ההיסטוריה בכלל, ושל העשייה האנושית בפרט, היא ההתחדשות או היצירתיות. אחרי ככלות הכול 'הדתיות היהודית' פירושה 'היסוד היוצר' של היחיד היהודי שבאמצעותו בלבד יכול, לדעת בובר, כל דור לחדש את היהדות ובד בבד עם חידושה להתחדש בחיפושיו אחר אלוהיו.¹¹⁶ אין זה המקום להאריך באיתור שורשיה של תפיסה זאת. אציין רק שאפשר לאתרם גם בהגותם של הפילוסוף הגרמני פרדריך ניטשה¹¹⁷ ושל האקסיסטנציאליסט הדתי קירקגור,¹¹⁸

110. ראו פ' מנדס־פלור, 'הלאומיות שבלב: היבטים פילוסופיים בהומאניזם העברי של מרטין בובר', בתוך: ע' ירון (עורך), **כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר**, עמ' 58.

111. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 87-91.

112. על מקומו של הספר **דניאל** בהגותו של בובר ראו: ש"ה ברגמן, 'הפילוסופיה הדיאלוגית של מ' בובר', **הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור ועד בובר**, ירושלים 1974, עמ' 246-248.

113. ראו: M. Buber, *Danial*, Werke I: *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1962, p. 73 ff.

114. ראו: ג' שלום (לעיל, הערה 21), עמ' 384 ואילך.

115. על היחס בין הפילוסופיה הדיאלוגית שפיתח בובר מאוחר יותר, ובין המושגים המפותחים ב**דניאל** ראו: שם, עמ' 385-386.

116. בעצם, זהו המסר העיקרי של המאמר 'דתיות יהודית'. ראו: מ' בובר (לעיל, הערה 15), עמ' 70-79.

117. על מקומו של ניטשה בהגותו של בובר בכלל ושל בובר הצעיר בפרט ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 25-29; M. S. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge*, pp. 17-20; M. L. Diamond, *Martin Buber: Jewish Existential, New York* 1960, p. 149; וראו גם דבריו החשובים של פול מנדס־פלור על מקומה של חשיבת ניטשה בסוגיית הפרט בהגות הגרמנית של עידן שלהי המאה: P. Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 52-54.

118. על השפעתו של קירקגור, ובייחוד ככל הקשור לנסינות פרשנות היהדות של בובר, ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 72-73; M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 137-138.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

שחתרו לגאול את היחיד מהניכור המאפיין את החברה המודרנית,¹¹⁹ וגם בתנועה הנאו-רומנטית של עידן שלהי המאה (fin de siècle),¹²⁰ שקראה תיגר על החברה הבורגנית, הבעלתית, השלווה והקופאת על שמריה. למול חברה זאת הם העמידו את הקריאה להתחדשות, בעודם תולים את תקוותם ביצירה, ביצירתיות וביוצרים שרק בהם זיהו כוחות אותנטיים היכולים לחדש את פניה של החברה. ואכן גם במרכז הגותו של בובר עמדה בעיית ניכורו של היחיד בכלל, ושל היחיד היהודי בפרט.¹²¹

ד. התורה בבחינת הוראה והתורה בבחינת חוק

המאמרים 'חירות' (1918), 'דרך הקודש' (1919) ו'ציון והנוער' (1918)¹²² מבטאים את התפנית שחלה בהשקפת עולמו של בובר בעקבות מלחמת העולם הראשונה ואת השפעתו של בובר על לנדאוואר.¹²³ מיצויה של תפנית זאת הוא, כאמור, גיבושה המושלם בספרו המונומנטלי של בובר **אנייאתה**.¹²⁴ סימניה העיקריים של התמורה הם הקהיית הדגש על הסובייקטיביזם ברוח פילוסופיית החיים, מחד גיסא, והתגבשותה של התפיסה הדיאלוגית, הדתית והחברתית, מאידך גיסא. בנאומים על היהדות שנשא בובר עד 1918, 'להיות יהודי' פירושו שילוב של תודעה לאומית עם יחס אישי כלפי האלוהים. ומאחר שה'דתיות' המושתתת על חווייתו הפנימית של היחיד היא אוניברסלית במהותה, הרי לשאלה מה עשוי להיות הציוד לקיומה של היהדות ושל העם היהודי, יש בפי בובר תשובה אחת: רק השתרשותו של הצעיר ביהדותו עשויה לפתור את הפיצול, או בניבו של בובר - לפתור את 'הקרע' שבין 'דמו' של הצעיר היהודי ובין סביבתו החיצונית. השתרשות ביהדות היא תנאי קודם לחוויית הדתיות שהיא כל-אנושית בעיקרה.¹²⁵ אך לצעירים שחיפשו ביטוי טוטלי לזהותם לא רק בתחומי חווייתם הסובייקטיבית

119. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 18-25.
120. ראו גם: מאמרו המפורט של א' שפירא, 'נפשות נעלמות - למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר ברומנטיקה הגרמנית', *הציונות*, טו (תשנ"א), עמ' 77-106.
121. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 72-74; G. G. Schmitd, *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897-1909*, Tuscaloosa and London 1995, pp. 1-12.
122. ראו: מ' בובר, *תעודה ויעוד*, א רב. על הזיקה בין מאמרים אלה, ראו: א' שפירא, *הרוח במציאות*, עמ' 136-133; הנ"ל, "רוחות מתהוות ותיוקן עולם - האוטופיה החברתית של מ"מ בובר", *נתיבות באוטופיה*, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 277-314.
123. ראו: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 232-258; P. Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 11-93.
124. על התמורה בהגותו של מ"מ בובר וגורמיה ראו: P. Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, pp. 93-126; L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 99-100; א' שפירא, *הרוח במציאות*, עמ' 93-117.
125. כך, לדוגמה, ב'היהדות והאנושות' מבהיר בובר שהשניות הנפשית של היחיד, תהיה אשר תהיה, והשאיפה לאחד הקטבים היא היסוד לרוחניות כלשהי, אלא שביהודי היא פעלה ביתר שאת, ולפיכך רעיון האחדות בקרבו הוא כה מועצם. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 54), עמ' 32 ואילך.

אלא גם בעשייה הפוליטית והחברתית היתה תשובה זאת קלושה ביותר. לא כך הם הדברים
בנאומיו ובמאמריו משנת 1918 ואילך. עתה להיות יהודי פירושו מאמץ לממש את האלוהות
באמצעות תיקונה של החברה וכינון חברה מקורית.¹²⁶
מכל מקום, לשאלת יחסו של בובר כלפי המסורת וההלכה חשוב ביותר הוא מאמרו
'חירות - משא על נוער ודת' (1918).¹²⁷ במאמר נדרש בובר למושגים ולאבחנות שנדרש להם
ב'דתיות יהודית' (1913). התנערותו של בובר מפילוסופיית החיים שבהשפעתה זיהה ב'חוויה
הפנימית' (Erlebnis) את לב ה'דתיות' ניכרת במאמר זה בראש ובראשונה בביקורת החריפה
שמתח על דתיות המושגת על הסובייקטיביזם הרגשי הפסיכולוגי בלבד. כך, למשל, הוא
מטעים שלפתחה של דתיות מעין זאת רובצת הסכנה להיתפס לתעותועי שווא. אדם, טוען
בובר, עשוי להאמין בכל לבו 'שנכנע למוחלט, אבל באמת התרחק ממנו על-ידי-כך, שקלקל
במגעו ועשאו מין "חוויה";¹²⁸ דבר לא נגע אל נפשו, טבעו לא נשתנה, אבל טעם את טעמה
של שעה גדולה'.¹²⁹ והוא מסיים בחריפות: 'אין הוא מכיר את המענה, אלא "הלך רוח" בלבד;
עשה את אלהים חומר פסיכולוגי'.¹³⁰ עם זאת ברור לבובר שמקומה של הדתיות הוא היחיד
וביטייה הוא בחירתו ואחריותו. הדרך היחידה, לדעתו, לחמוק מסכנת חוויה דתית ששוטחה
כדי פסיכולוגיזם סובייקטיבי בלבד היא דרך התקשרותו של היחיד אל הצורות ואל הסמלים
שעיצב הציבור החי. שכן: 'אין אדם משפיל את משב האינסוף למדרגה של חוויה ואין עונה
כנגד שירת גלגלי-מעלה בדברי ספרות אלא אם כן תלוש הוא, ואין לו באר עמוקה יותר
לדלות ממנה את הדברים, שמצאו את גופו כפרט'. הגיונם של דברים הוא: אדם אינו יכול
להעניק לחווייתו אופי מחייב שיש בו מענה של אחריות. מענה כזה אינו עשוי להתממש בלא
נוכחותו של האחר או למצער בלא חריגה מעולמו הפנימי והאינטימי של היחיד, שכן רק
'המחובר באמת ידו לא תחטיא'.¹³¹ ואכן ברוח התאוריות האורגניות-התפתחותיות, מסביר
בובר שהעם מעניק ליחיד לא 'ציורי סמלים וצורות הליכות' שבאו לעולם 'לשם עבודת
המוחלט', אלא גם, ואולי בעיקר, 'כוח יוצר תמונה וצורה'.¹³² הווה אומר, אין האדם התלוש
מסוגל לדתיות של אמת, קרי דתיות שלא תהיה אלא פרי גחמה סובייקטיבית, אלא אם כן הוא
עשוי לתעל את חווייתו באמצעות הצורות והסמלים שהעניק לו העם לכדי מציאות המתרחשת
מולו והדורשת מענה שיש בו אחריות וכובד ראש. אחרי ככלות הכול

כל ייסוד של דת וכל אמונת אמת שבלב אינם אלא מציאת מטמון קדומים והוצאתו לאור,
חשיפתה וגאולתה של אמונת עם, שגדלה במחשכי מעמקים. אדם שאינו מחובר לעמו

126. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 100 ff.

127. מ"מ בובר, 'חירות - משא על נוער ודת' (1918), *תעודה ויעוד*, א, עמ' 117-135.

128. במקור Erlebnis שפירושו חוויה פנימית.

129. ראו: בובר (לעיל, הערה 128), עמ' 120.

130. שם, שם.

131. שם, עמ' 121-120.

132. שם, עמ' 121.

עומד תהוי ובהוי שעה שאלהים דורש אליו; החיבור נותן לו צורה ויש, עד שלבו נושא
להתייצב לפני הקורא אליו.¹³³

על כן הבעיה המרכזית שאֵתה היה חייב בובר להתמודד היא המתיחות שבין נאמנות לצורות
ולסמלים המושרשים בתרבות העם, שרק בכוחה למנוע את גלישתה של החוויה הדתית לכלל
חוויה סובייקטיבית עקרה, ובין סכנת הקיפאון שבנאמנות לצורות, לסמלים ולאורחות חיים
שפגה חיוניותם. אחרי ככלות הכול כשם שלא היה יכול לקבל את עמדת היהדות הליברלית,
מכיוון שראה ביהדות תהליך רוחני המקיף את החיים במלאותם, כך לא היה יכול לקבל את
תפיסת היהדות האורתודוקסית, מכיוון שזיהה את היהדות עם התהליך ההיסטורי.¹³⁴ הוזה
אומר, הסתפחות אל תורת ישראל אינה בבחינת הסתפחות אל מהות קבועה ועומדת.¹³⁵ ואכן
כדי להתמודד עם בעיה זאת בובר מבחין בין שתי משמעויות או מגמות של המושג 'תורה'.
המגמה האחת רואה בתורה בבחינת הוראה, ולפיה התורה אין פירושה 'תורה שהיא דבר גמור
וברור, אלא הילוך אדיר של יצירה רוחנית, יצירה שהיא מענה שאנו משיבים לו למוחלט'.¹³⁶
התורה היא אפוא תיעודה של הדרך ועיון בתיעוד זה. ואילו המגמה או המשמעות האחרת של
המושג 'תורה' רואה בתורה בבחינת חוק.¹³⁷

לדעת בובר, לימוד התורה, בבחינת לימוד הספרות היהודית לדורותיה, הוא תנאי הכרחי
לחידושה של הדתיות היהודית. יש בספרות זאת כל הסמלים והצורות שעיצב העם היהודי
באלפי שנות היסטוריה של זיקה אל המוחלט. לפיכך טמון בה סוד כוחו היצירתי של העם,
ובעזרתה אפשר לחדש את היהדות בדרך של יצירה מקורית. לכן סבר בובר שלימוד התורה
בהקשר הקונקרטי של התמודדות עם המצב הקיומי והייחודי שחוה היחיד עשוי להבטיח
שהכרעתו של היחיד תהיה פועל יוצא גם של רצונו וגם של הכרתו, ולא ביטוי לשרירות רצון
סובייקטיבית בלבד. לשון אחר, הכרעתו תחרוג את גבולות השרירותי והסובייקטיבי ותהיה
להכרעה שיש בה אחריות. הגיונם של דברים ברור ביותר. היהדות היא תהליך בעיצומו ועל
היהודי לטעת את עצמו במסגרתו של הילוך זה כדי להמשיכו מתוך חווייתו הוא. אלא שלשם
כך 'אנו צריכים להכיר את טיבו של הילוך זה כאמיתו; לא פרקים ופעלים יחידים בלבד, לא
משפטים ודעות, אלא להקיף את כל דרכו עד הנה בהעלאה יוצרת פנימית שעל-פי ידיעה
נכונה'.¹³⁸ ההסתפחות לעם אינה אפוא הזדהות אתו וחיים במסגרתו ולמענו בלבד. היא בראש
ובראשונה אימוץ הסמלים והצורות שעיצב העם בעבודתו את המוחלט, קרי ביצירתו הדתית.
תפיסה זאת פירושה המידי הוא שעתה יתקשה בובר לדחות דחייה גורפת וחד-משמעית
את הספרות הרבנית לדורותיה, כפי שעשה בנאומיו הקודמים. אחרי ככלות הכול את מרבית

133. שם, עמ' 121-122.

134. שם, עמ' 127.

135. שם, שם.

136. שם, עמ' 127.

137. שם, עמ' 128.

138. שם, עמ' 127.

הסמלים והצורות, שבאמצעותם עבד העם היהודי את המוחלט, עיצבו הפרושים וממשיכיהם, קרי במסגרת היהדות הרבנית דווקא. ואכן במאמר זה ובמאמרים האחרים שנכתבו בפרק זמן זה, בובר נוהג יתר יראת כבוד בספרות זאת. כביכול, אף לדעתו, רק באמצעות לימוד זה ומציאת המתחייב ממנו בהקשר למצב החד-פעמי הדורש את מענהו, יוכל היחיד לתת מענה אותנטי וחד-פעמי שלא יהיה בגדר מעשה שרירות סובייקטיבי. וכך יקבע בובר בלשון פסקנית:

עלינו לעשות את כתבי אמונתנו עניין להבנה ביראת כבוד ותום לבב. ולכל לראש מי שקורא בכתבי-הקודש בדרך זו, לשם עבודת הדעה בקדמות נפשה של הלשון העברית; לא כקורא במעשה חיבור של ספרות, אלא כקורא באבית-עודה שעדותה על פועלו של המוחלט ברוח העם היהודי; שאף-על-פי שידוע הוא את פירושי הראשונים והאחרונים אין זה מעכב בידו מלדרוש לפשרו הראשון של כל הפסוק [...] הבנה בצורת השירה וראיית הלב במה שהוא למעלה משירה - מי שקורא בכתבי-הקודש על-פי המידות השתיים הללו, עתידיים הם לגלות לו יקר נסתר, דרכי כוחות קדומים שמספיקים הם לפרנס ולבנות כל עצמה של האמונה הצעירה שבלבו. וצריך שיבוא לאחר מכן עמלו של תלמוד בכתבים שלאחר המקרא ובכתבי האחרונים, וכאן בל יחסר גם הנוקשה, ודברים שלכאורה אינם עושים פירות בצד דברים הנמצאים לו ללומד מיד וקרובים ללבו.¹³⁹

משמעם של דברים נהיר: הספרות היהודית - ואף הספרות הבת-רמקראית והפרושית במשמע, ולא המיסטית והחסידית דווקא - דורשת לימוד ועיון. רק באמצעות לימוד זה עשוי היהודי בן זמננו לתעל את חוויותיו הדתיות הסובייקטיביות באופיין לכדי חוויות שיש בהן משום דתיות של אמת, קרי בחירה, הכרעה ואחריות.¹⁴⁰ ואכן אם בנאומו המוקדמים ראה בובר בדברי החסידות, המיסטיקנים היהודים ומיני הכיתות מימי בית שני את דבריה של היצירתיות הדתית המקורית, הרי מכאן ואילך אף בפרושים ובספרות חז"ל ראה בובר את נושאי כוח היצירה של הדתיות היהודית.¹⁴¹ יתרה מזאת, ברוח תפיסתו השואפת לבטל את מידורם של החיים - לחיים מכאן ולדת מכאן - היטיב בובר לעמוד על חשיבות מפעלם של הפרושים, שמטרתם היתה לתרגם את דבר האלוהים ללשון נורמטיבית מחייבת. לשון אחר, פרושים לימדו כיצד לאחד את החיים ואת הדת בדרך של קידוש החיים באמצעות פירושו ותרגומו של 'דבר האלוהים' לנורמה התנהגותית או לערך מנחה מחייבים.¹⁴²

עם זאת חשוב לזכור שבובר ידע היטב שגם נגד תפיסת התורה בבחינת הוראה - תפיסה שבשמה הוא יוצא נגד תפיסת התורה בבחינת חוק - אפשר לטעון שהיא משאירה פתח רב לשרירות לבו של היחיד החווה. אחרי ככלות הכול מאחר שאין חוק נתון וקבוע, על היחיד

139. שם, עמ' 133.

140. ראו: M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, p. 262.

141. ראו: M. L. Diamond, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, New York 1968, pp. 139-140.

142. ראו, למשל: מ"מ בובר, 'בן-דורנו והמקרא', *תעודה ויעוד*, א, עמ' 153-136; הנ"ל, 'אמונת ישראל', שם, עמ' 181-192.

מוטלת החובה להחליט בדבר מהותו של הקול הקורא לו ובדבר המענה הראוי. לבובר אין מענה חד־משמעי לסכנה זאת, ומטבעה של הגותו נהיר הוא שלא ייתכן שיהיה בה מענה מעין זה. דווקא ההתייצבות מחדש מול המציאות מכאן, ומול התורה בבחינת הוראה מכאן, היא המאפיינת את הגותו.¹⁴³ ומכיוון שכך, לא נותר לבובר אלא לקבל שאי־הוודאות וסכנת השרירותיות הסובייקטיבית הכרוכה בה הן מובנות בחיי בני־אנוש. מאחר שהיהדות, בתור תהליך, אינה עשויה מטבעה לספק מראש מענה חד־משמעי לדילמות הרוחניות שמציבה מציאות נוכחית כלשהי, חובה על היהודי לקרוא וללמוד בדרך סלקטיבית את המקורות, את הסמלים ואת הצורות שמעניקה לו היהדות, ורק אז לבחור את דרך מענהו.¹⁴⁴ גם במאמר 'דרך הקודש' בולטת מודעות זאת של בובר. כך, לדוגמה, הוא מציג בשפה חריפה ביותר את טענת מבקריו, דוגמת הרב והמנהיג האורתודוקסי י' רוזנהיים: 'צודקים הנכם. אך איזו רוח היא הרוח בה אתם מודים, ומה מצוותה, שהנכם מכריזים עליה? רוח זו צל הנה, ומצווה זו רק צליל ריק היא, אם לא תשוו להן חיים ותודעה שיכולים לשאוב [...] ממקור המסורת היהודית בלבד. שאם לא כן מגמתכם שרירות לב היא ולא הכרח [...]'.¹⁴⁵

בדברים אלה יש יותר מכול כדי ללמד על האופי השברירי של תפיסת התורה בבחינת הוראה כאשר מותרים על אופיה הנורמטיבי המחייב. שלא כתפיסה האורתודוקסית הנטועה כביכול 'על קרקע מוצקה וכבושה', תורה בבחינת הוראה דורשת מהיחיד שיעצב את מענהו מתוך הכרעה של אחריות למצב הקונקרטי שהוא שרוי בו, ופירושה הוא מניה וביה השלמה עם אי־הוודאות. ואכן בעיני בובר עמדה זאת היא התייצבות תמידית 'מעל לתהום האינסופית' וצפייה למרחק. אבל, הוא מוסיף, נדרשת עמדה ברורה כלפי מסורת ההלכתית שרואה בחיובה של ההלכה קרקע מוצקה:

אין אנו רוצים להמיר את אי־בטחוננו המסתחרר ואת ענינו התלוי על בלימה בבטחון ובשפע אשר בידכם. שכן לדידכם אלהים הוא מי שברא פעם אחת ולא עוד; ואילו לנו הוא הוא האלהים, שהעם מכריז עליו, כי הוא 'מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' [...].¹⁴⁶

פירושם של דברים: אי־הוודאות מובנית בתפיסת העולם הבובריאנית שלפיה האלוהים מחדש בכל יום את מעשה בראשית. לשון אחר: אי־ודאות זאת היא חלק בלתי־נפרד מתפיסתו של בובר. רק היא עשויה להבטיח את התייצבותו הדרוכה של היחיד נוכח החוויה החד־פעמית. אין התשובה של אתמול עשויה להלום את הדרישה של היום. לפיכך תחת המצווה (קרי ההלכה) המנוסחת והקבועה מראש, מציב בובר את החוויה היומיומית ואת חובתו ואחריותו של היחיד לענות למציאות בדרך של תשובה ספונטנית. 'אנו מגששים אותה וממשמשים ומוצאים אותה בתוך הערפל התהומי של יומנו ושעתנו', קובע בובר ומוסיף מיד מענה לחוששים

143. ראו: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 41-42.

144. ראו: מ"מ בובר (לעיל, הערה 128), עמ' 130-132.

145. מ"מ בובר, 'דרך הקודש', *תעודה ויעוד*, א, עמ' 108.

146. שם, עמ' 109.

שמה תהיה הדתיות לחוויה ולמענה סובייקטיביים ושרירותיים בלבד: 'לא שרירות-לב תנחה אותנו, אלא כורח ממעמקים נוהג אותנו; שכן נוהג ומדריך אותנו הקול הקורא. היהדות הקדומה מורה לנו דרך, שהיא יהודית יותר מכל הצורות'.¹⁴⁷

הווה אומר, לימוד התורה בבחינת הוראה יעצב את מענהו של היחיד לא על בסיס נטיותיו ומערכו נפשו הסובייקטיבי בלבד. הלימוד הלכה למעשה יוצר מפגש אקטואלי בין ההווה ובין העבר. הלומד מתוך מוטיבציה קיומית, כדי להתמודד עם הבעיה הקיומית שלפניו כאן ועכשיו, ולא לשם סיפוק יצר הדעת לשמו, 'מכניס עצמו', כניבו של שביד, אל מה שאירע, 'אבל תוך כדי כך הוא מכניס את מה שאירע לתוך ההווה שלו'.¹⁴⁸ הנחת היסוד של בובר היא אפוא שכפועל יוצא ממפגש זה הכרעתו הקיומית של היחיד לא תהיה כל כולה שרירותית. היא תונחה, ולו במעט, מתוך זיקה אל סמליו ותובנותיו של העבר ששב ונחיה בהווה. כשם שהיהדות אינה נתונה אפירורית, כך התורה בתור חוק אינה נתונה אפירורית. תפיסה זאת היטיב לנסח מאוחר יותר רוזנצווייג: 'אין אנו יודעים מלכתחילה מהי תורה יהודית ומה אינה תורה יהודית',¹⁴⁹ שכן רק הכרעתו של הלומד היא שתעשה את חומר לימודו לתורה.

לא כך הם פני הדברים כאשר הם אמורים במגמה שרואה בתורה הלכה ו'תובעת מן הנוער היהודי קבלת עול מצוות'.¹⁵⁰ לדעת בובר, שמירת מצוות בגדר מצוות שנמסרו למשה בסיני ועברו בשלשלת של מסירה בלא שינוי אין לה כל ערך, אלא אם כן מקיימן משוכנע בכל אישיותו שהן אכן ניתנו למשה בסיני. על בסיס הנחה זאת פוסק בובר בלשון חד-משמעית: 'מי ששומר את המצוות מטעם זה, יושר חייו אינו נפגע ויושר אמתו אינו נפרך; ראוי הוא שנכבדהו ונייקרהו'.¹⁵¹ אך הוא מוסיף בו במקום:

שמירת המצוות שאין בה אב-הרגשה זו אינה אלא הסגרת השומר והמצוות כאחד לביקורת שעל-פי בחינותיו של מוסר, שהוא רשות לעצמו. הזיקה למוחלט היא זיקתו של האדם השלם, שאינו חלוק ברוח ובנפש; המעשים שנועדו להביע זיקה זו, אם אתה בא ותולשם מן ההסכמה של נפש האדם השלמה, אם אתה מפקיעם מן ההסכמה עם רוח האדם השלם, חולין אתה עושים.¹⁵²

וכך, גם בשלב זה של הגותו מוסיף בובר לראות בהלכה גורם משמר העשוי להביא לידי קיפאון של היהדות. אם כן, חרף שינוי יחסו העקרוני כלפי הפרושים, יוסיף בובר לראות בספרות הרבנית את הסיבה לקפאונה של היהדות ושל היצירתיות היהודית-דתית. משום כך, גם לאחר שכתב את 'חירות' כמעט שלא הקדיש מזמנו ללמוד את המקורות היהודיים הרבניים,

147. שם, עמ' 109-110.

148. א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, תל-אביב 1990, עמ' 248.

149. פ' רוזנצווייג, 'הבוניים', נהריים: מבחר כתבים, עמ' 82.

150. מ"מ בובר (לעיל, הערה 128), עמ' 128.

151. שם, שם.

152. שם, עמ' 128-129.

ועד פטירתו ייחד את עניינו למקרא מכאן, ולחסידות מכאן.¹⁵³ עם זאת אין ספק שדחיית ההלכה בשלב זה של הגותו של בובר אינה שווה בעוצמתה או בחריפותה לדחייתה בנאומיו הקודמים על היהדות, שכן אין היא נסמכת עוד על התפיסה שלפיה היצירתיות וההתחדשות בלבד הן לבה של הדתיות. הנימה האתית היא הדומיננטית עתה בטיעונו של בובר והיא נסמכת על ההנחה שזיקתו של האדם אל המוחלט צריכה להיות שלמה. משום כך אין היא יכולה להיות זיקתו של אדם ה'חלוק ברוח ובנפש'. אלא שמתוך הלאו אפשר לשמוע את ההן. שכן ברור שלא כך הם פני הדברים כאשר האדם מקבל את ההנחה של 'תורה מן השמים' בשלמות ובאמונה, שאז מדובר בזיקתו של 'האדם השלם' אל המוחלט. בובר עצמו מוכן במקרה זה, כפי שעולה מדבריו, לקבל ואף להעריך ולייקר את שמירת המצוות, וכמובן בלא שום זיקה לשאלת היצירתיות וההתחדשות.

ו. בין התגלות לחוק

כאמור, בשנת 1923 ראה אור כרך מאמריו של בובר על היהדות.¹⁵⁴ קובץ זה שיקף את התפתחות תפיסתו של בובר ואת כל התמורות שחלו בו בכל הנוגע לפרשנותה של היהדות. רוב מאמריו של בובר על היהדות הופיעו בקובץ זה כמעט בלא שינויים, אם כי בהקדמה הוסיף בובר הבהרות כלשהן למושגים בעייתיים שהשתמש בהם בנאומיו. עם המאמרים שכונסו בלא שינוי נמנה גם המאמר 'חירות - משא על נוער ודת'.¹⁵⁵ תפיסת 'התורה' שעיבד בו בובר עוררה את פרנץ רוזנצווייג לכתוב את מכתבו-מאמרו המפורסם 'הבונים'.¹⁵⁶ בעקבות מאמר-מכתב זה, התנהלה בין רוזנצווייג ובין בובר חליפת מכתבים מעניינת במיוחד שעניינה היחס שבין ההתגלות ובין ההלכה או המצוות. חשוב להטעים שבעצם גם מאמרו של רוזנצווייג וגם חליפת המכתבים שבעקבותיו היו תגובה לתפיסת היהדות שניסח בובר הן בנאומים שנשא עד 1919 על היהדות והן למאמר 'חירות - משא על נוער ודת' שנכתב לפני שגובשה הפילוסופיה הדיאלוגית שלו.¹⁵⁷ אלא שתפיסה זאת, שביטויה המרשים ביותר הוא החיבור **אנייאתה**, כבר היתה מעוצבת היטב בשעת חליפת המכתבים, ובעצם כבר כשחיבר רוזנצווייג את 'הבונים'. כלומר יש להבין את תגובותיו של בובר בחליפת מכתבים זאת בראש ובראשונה לאור מצע הפילוסופיה הדו־שיחית שעיבד בחיבורו זה.¹⁵⁸

155. ראו: L. J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 98 ff.

154. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1923.

155. מ"מ בובר (לעיל, הערה 128), עמ' 117-135.

156. על פרשה זאת ראו: א' מאיר, **כוכב מיעקב: חייו ויצירתו של פראנץ רוזנצווייג**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 78 ואילך.

157. כזכור, השנים שבין 1916 ובין הופעת ספרו של בובר **אנייאתה** הן בבחינת תקופת מעבר בין השלב המיסטי לשלב הדו־שיחי בהגותו, ראו לעיל, הערות 1 ו-2.

158. על הפילוסופיה הדו־שיחית של בובר ראו: ש"ה ברגמן, 'החשיבה הדו־שיחית של מ. בובר', בתוך: מ"מ בובר, **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים 1973, עמ' יא-מו; M. L. Diamond, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, p. 15; M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, pp. 15-63.

אין זה המקום להידרש לפרטי עמדתו המורכבת של רוזנצווייג בדבר היחס שבין מצוות ובין התגלות. לפיכך אסתפק להלן רק בשרטוט אותם קווים שיש בהם כדי להנהיר את עמדתו של בובר. רוזנצווייג כיוון את ביקורתו נגד אבחנתו של בובר בין התורה בבחינת הוראה ובין התורה בבחינת חוק. כזכור, בובר סבר שהכרעתו הקיומית של היהודי צריכה להסתמך על המקורות הספרותיים שמעמידה לפניו היהדות. לשם כך דרש להתמסר אל המקורות כמות שהם ולהתעלם מהאבחנה בין טפל ובין עיקר שפיתחה היהדות הליברלית.¹⁵⁹ רק כך, לטענת בובר, יוכל היהודי לתעל את חווייתו הדתית לכדי חוויה בת-קיימא, קרי חוויה שתחרוג מהסובייקטיבי ומהשירותי. לשם כך על היהודי להשקיע את עצמו בלימוד עד כדי כך שירגיש שהוא חוליה ברצף הקבלה, ובשעת ההכרעה הנדרשת יהיה לבוחר לא מכוח רצונו, אלא מכוח יכולתו וידיעתו.¹⁶⁰ לטענת רוזנצווייג, בובר נקלע לחוסר תמוה. שכן עמדתו של בובר כלפי היהדות בבחינת הוראה משקפת תפיסה דינמית, אבל כשהדברים אמורים בהלכה הוא נשאר נאמן לעמדתו הקודמת, שלפיה ההלכה היא בבחינת מאובן, ואין בה מקום להכרעתו המוסרית האוטונומית של היחיד. רוזנצווייג תהה מדוע בובר אינו מחיל את תפיסתו החדשה בדבר לימוד התורה גם על ההלכה. דהיינו לפי רוזנצווייג, במקום לדחות מראש את המצוות, קרי ההלכה, על בובר לקבל את המצוות כשם שקיבל את התורה מתוך אימוץ עקרון הבחירה. כמו ביחס לצד העיוני של היהדות, כך גם ביחס למצוות רשאי הפרט לנטות ממצוות שלא יוכל לקבל על עצמו בשלמות.¹⁶¹

רוזנצווייג השתית את ביקורתו על תפיסתו הכוללת, ולפיה המצוות הן מערכת נורמטיבית מחייבת המוטלת אובייקטיבית על היהודי בתוקף הברית עם האלוהים.¹⁶² אך מכיוון שרוזנצווייג הכיר בזכותו של הפרט לבחור כמצפונו וכהכרתו, הוא סבר שאת פיתוחה של מערכת המצוות ואת הגשמתה יש למסור 'לידו ולמצפונו של היהודי של היום'.¹⁶³ שכן, הטעים רוזנצווייג, אף שההלכה (קרי החוק כשהוא לעצמו) עדיין אינה מצווה, '[...] צריך שההלכה שוב תהיה מצווה, מצווה הניתקת למעשה עם שמיעתה ממש'.¹⁶⁴ וכך ברוח דבריו של בובר בנוגע לתורה בבחינת הוראה הוסיף רוזנצווייג בסוגיית ההלכה והמצווה: 'אף כאן, כמו בדבר התורה, מן הנמנע הוא שיבוא אדם לברשנו מראש, מה שייך למצווה ומה אינו שייך [...] בל ניתן לא לרצונו ולא לידיעתנו להכריע את יכולתנו, שהיא ורק היא הבוחרת'.¹⁶⁵ משמע, כמו בובר גם רוזנצווייג מכיר בחשיבות הכרעתו ובחירתו של היחיד העושה את החוק למצווה מתוך היענות לו. אך עם זאת רוזנצווייג סובר שהחוק או ההלכה הוא אפריורי מתוקף הברית וההתגלות,

159. ראו: ש"ה ברגמן (לעיל, הערה 84), עמ' 7.

160. ראו: ש"ה ברגמן, 'רוזנצווייג ודרכו אל היהדות', בתוך: פ' רוזנצווייג, נהריים: מבחר כתבים, עמ' כ.

161. ראו: פ' רוזנצווייג (לעיל, הערה 151), עמ' 86; ש"ה ברגמן (לעיל, הערה 162), עמ' כ-כא.

162. ראו: פ' רוזנצווייג (לעיל, הערה 151), עמ' 89-91.

163. ש"ה ברגמן (לעיל, הערה 162), עמ' כא.

164. פ' רוזנצווייג (לעיל, הערה 151), עמ' 88.

165. שם, עמ' 89.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

ובתור שכזה הוא קודם להכרעתו של היחיד.¹⁶⁶ על רקע זה יש אפוא להבין את תביעתו הנחרצת של רוזנצווייג להחיל את עקרון הבחירה אף על ההלכה, אך בשום פנים ואופן לא לדחותה מראש.

בתגובתו הראשונה לביקורתו של רוזנצווייג העיד בובר עצמו ש'הבונים' הניעו את קירות את לבו ו'פתחו דלת נסתרת'. ולכן התשובה להשגותיו של רוזנצווייג אינה יכולה להיות עיונית בלבד, אלא גם אוטוביוגרפית 'במובן עמוק הרבה יותר, אינטימי הרבה יותר משעשיתי זאת בהקדמתי'.¹⁶⁷ בדברים אלה יש כדי ללמד שאת גישתו בנושא המצווה וההלכה עיצב בובר לא רק על בסיס השקפתו הפילוסופית הבוגרת ומעייניו במקורות היהדות, אלא גם, ואולי בעיקר, על בסיס התנסויותיו האישיות ביותר.¹⁶⁸ מכל מקום, בחליפת המכתבים ביניהם הבהיר בובר לרוזנצווייג שאין הוא מאמין 'שהתגלות היא אי־פעם מתן חוקים',¹⁶⁹ ומוסיף בדבר תרגומה של ההתגלות למערכת חוקים שניתנה במסורת התורה שבעל־פה:

ובעובדה שתמיד היא מתגלגלת במתן חוקים, אני רואה את העובדה של המרי האנושי, את העובדה של האדם. אין אני יכול לקלוט עובדה זו בתוך רצוני ובאותה שעה להיות בכל זאת קשוב לדיבור ולשעתו. אין אני מסוגל לחשוב את המחשבה שדבר זה עשוי להשתנות לגבי; כי באל־יחד זה שרויה לי ישותי.¹⁷⁰

כדי לרדת לעומקה של הצהרה זאת עלינו לזכור, כאמור לעיל, שהיא נכתבה לאחר שבובר כבר עיצב את תפיסתו הדו־שיחית שעלתה על הכתב בספרו **אני־אתה**.¹⁷¹ לפי תפיסה חדשה זאת, ההתגלות היא בראש ובראשונה הפגישה, פניית האל אל העם. לעומת זאת התורה, קרי המצוות שעיצבה מערכת התורה שבעל־פה, כבר אינה בגדר התגלות ויש לראות בה מעשה אדם, קרי מענה למפגש עם האלוהים. לפיכך, ככל מענה אין להן תוקף אוניברסלי, ובוודאי לא נצחי. אם נוסיף לזה שאליבא דבובר האל הוא 'האתה הנצחי' שאינו עשוי להיעשות 'לו', ובה ייחודו,¹⁷² ייקל להבין שכאשר הדברים אמורים במענה לאל, אין מקום לכל המשגה

166. ראו: מכתב רוזנצווייג אל בובר מיום 29 ביוני 1924, בתוך: מ"מ בובר, **חילופי איגרות**, ב, 1918-1938, עמ' 175-176; 264-265 pp. *M. Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue*.

167. הכוונה להקדמות נאומיו על היהדות שראו אור בשנת 1923. ראו: מ"מ בובר, **חילופי איגרות**, ב, 1918-1938, עמ' 152. בעצם בובר מעולם לא ענה תשובה זאת. על כך ראו במאמרו: 'התגלות ומצווה', **באלמנך שוקן 1935** (בגרמנית). בובר הסביר שם את שתיקתו לא 'מתוך רתיעה שעניינה אינו אני עצמי, אלא חיי הציבור היהודי בשעת עולם זו'. מצוטט על־פי מ"מ בובר, **חילופי איגרות**, ב, 1918-1938, עמ' 152, הערה 3.

168. ראו: בובר, שם, עמ' 126-127.

169. מכתב בובר אל רוזנצווייג מיום 24 ביוני 1924, שם, עמ' 175.

170. שם.

171. ראו: א"ע סימון (לעיל, הערה 23), עמ' 92. ראוי לציין שסימון מצביע בהקשר זה על הסתירה או על המתח שבין תורת ההכרה הדתית של בובר ובין תורת הדת ההיסטורית שלו. ראו: שם, עמ' 93 ואילך.

172. ראו, למשל, מ"מ בובר, 'אני ואתה', **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, עמ' 77, 85 ועוד; ש"ה ברגמן, 'החשיבה הדו־שיחית של מ. בובר', שם, עמ' לא ואילך.

קבועה שמקומה בעולמו של הלז בלבד, קל וחומר אין מקום לחוק. נהפוך הוא: 'אין האדם יכול לצאת ידי חובת זיקתו לאלוהים [...] אלא אם כן מגשים הוא והולך חדשות לבקרים לפי כוחו ולפי שיעורו של כל יום ויום את אלוהים בעולם'.¹⁷³

רק אם מענהו של האדם נובע מתוך המידיות והבלתי־אמצעיות של הפגישה עם ה'אתה', יש בו כדי להגדיר מענה אמיתי, קרי מענה שיש בו משום מעשה דתי. חובתו הדתית של כל אדם ואדם היא להיענות לקריאתו של האל. ייתכן שהוא אף יוכל לזהות את דרישתו של האל בהתגלות הקדומה, כפי שתועדה באחד ממקורותיה של היהדות. אבל גם אז חובה על האדם לשאול את עצמו השכם והערב אם החוק, קרי המענה שעוצב בצורה פוזיטיבית מסוימת, מופנה אליו. ופעמים, כפי שהבהיר בובר במכתבו לרוזנצווייג, רגיש שהמצווה נאמרה לו, ופעמים הרבה - לא. 'ואם יש דבר שאני יכול לקרוא בחיי שלי בשם "מצווה", ולא בלב ולב, הרי הוא עצם הדבר הזה, שכן אני עושה וכן אני חדל'.¹⁷⁴ וכך הוא מסכם את גישתו בנושא ההתגלות ואת שורש המחלוקת בינו ובין רוזנצווייג בשאלת היחס בין ההתגלות ובין החוק: 'הואיל ולדידי אלוהים אינו נותן־חוקים, אלא רק האדם הוא נוטל־חוקים, הרי לדידי אין לחוק תוקף אוניברסלי אלא פרסונלי, היינו תוקף יש רק לאותו דבר שאני מוכרח להכיר בו כאמור אלי'.¹⁷⁵ שלילת המצוות שוב אינה כרוכה אפוא בנימוקים אתיים, כבזיקתו של האדם השלם לאלוהיו, כפי שהדברים באו לידי ביטוי ב'חירות - משא על נוער ודת'. אלא שההתגלות מטבעה אינה אלא צורה ריקה של מפגש טהור, שכלל מפגש אמת עם ה'אתה' אין לה תוכן מושגי ומוגדר כשהוא לעצמו. לעומת זאת המצוות והחוקים הם, לכל היותר, מענה קונקרטי ומסוים מאוד לפגישה זאת, ובתור שכאלה אין להם ולא יכול להיות להם תוקף אוניברסלי מחייב. בובר אף טען שהסכנה הגדולה הרובצת לפתחה של היהדות מאז ראשיתה מקורה באפשרות שהאמונה במישהו תהיה לאמונה במשהו, דהיינו שהחוק והמושגים שיעוצבו בתורה על בסיס ההתגלות ישמשו תחליף למפגש.¹⁷⁶

בתשובתו למשאל 'מה יהא על עשרת הדיברות' שנערך בשנת 1929, הבהיר בובר בלי כחל וסרק עמדה זאת בשאלת המצוות המקודשות ביותר, הן עשרת הדיברות.¹⁷⁷ לדעתו, עניינם של הדיברות אינו המוסריות או הפולחניות שבהם. יתר על כן, הוא אף אינו נוטה לראות בעשרת הדיברות חוקים או הוראות קבועות ועומדות. לדעתו, יש לראות בהם מפגש עם ה'אתה' וחובת היענות לו: 'עשרת הדיברות', הוא מבהיר, אינם כתובים בספר משפטים של קיבוץ בני־אדם בצורה נקייה. דהיינו אין הם בבחינת חוקים, קל וחומר לא מצוות. הדיברות נאמרים: 'מפי המדבר בלשון אני באוזני השומע [...] ונמצא, יש כאן מכוונה בשם אני, שהוא "גוזר", ויש כאן מכוונה אתה, שעליו "חלה הגזירה", והוא כל איש, ששמעה אוזנו

173. מ"מ בובר, שם, עמ' 88.

174. מ"מ בובר, חילופי איגרות, ב, 1918-1938, עמ' 178.

175. שם, עמ' 179.

176. ראו: M. Buber, *Two Types of Faith*, London 1951, pp. 57-59.

177. מ"מ בובר, 'מה יהא על עשרת הדיברות?: תשובה על משאל (1929)', *תעודה ויעוד*, א, עמ' 154-155.

178. שם, עמ' 154.

מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר

את הדיבור "אתה"¹⁷⁸. כללו של דבר, הוא מסכם, שלא כמו במקום שיש בו חוק מוסרי אוניברסלי או אחר, כשמדובר בדיברות לא מדובר במעמד של חוק הכפוי על השומע. לכן, לדעתו, יש להבין את המצב כולו רק על בסיס המפגש והאמונה או ההיענות התמה שבחויית המפגש. הדובר הפונה ב'עשרת הדיברות' אינו בא בכפייה ו'מי שמוציא עצמו מכלל פנייה זו שבאתה, יכול לכאורה לעשות בשלום בעסקי ביתו', כשם ש'מי שבחר בו, לא ימצא מטמון של אוצר. לכאורה אין כל שינוי ממה שהיה. גלוי שאין רצונו של הקב"ה לישוב ולחלק אותות-כבוד או תאים של בתי-כלא'¹⁷⁹. הווה אומר, פוסק בובר: 'דבר זה עניינו מעמד של "אמונה"¹⁸⁰.'

אין לראות אפוא ב'עשרת הדיברות' מצוות או איסורים במובן של חיובי עשה ואיסורי לא תעשה. ככל התורה, והדברים אמורים אף בנוגע לתורה שבכתב, גם 'עשרת הדיברות' אינם חוק, אלא פנייה אל ה'אתה' הנענה לה בכל ישותו או אינו נענה לה כלל וכלל. אלא שהחברה האנושית שנזקקה ל'עשרת הדיברות' לשם עצמה, היא שקבעה שהדיברות הם חוקים. ולא מדובר בדיברות הראשונים שעניינם הזיקה שבין האדם לאלוהים, דוגמת 'אנוכי ה' אלהיך' או 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', אלא דווקא באותם דיברות מוסריים, דוגמת 'לא תרצח' ו'לא תגנוב', שבלעדיהם לא תיכון חברה. ובובר אף יודע להסביר מדוע נזקקה החברה לעשרת הדיברות. נוח לה 'שרצח האדם אינו נהפך מפשע לעבירה. ובמידה מסוימת דבר זה יפה גם לאיסור הניאוף, כל זמן שסבורה החברה, שאי אפשר בלא נישואין [...]'¹⁸¹ ברי הוא, מוסיף בובר, שחברה המבקשת לחזק הוראות אלה, אינה יכולה להרשות לעצמה להסתמך על האמונה, 'כלומר ברצון השמיעה או במיאון השמיעה' ומשום כך העתיקה 'את המצוות והאזהרות, הנראות לה, מתחום ה"דת" אל תחום ה"מוסר"', כלומר [...] מלשון הדיבור המצווה את האיש ללשון חוק החובה'¹⁸². וכך יסיים בובר את תשובתו למשאל בהכרזה שיש בה כדי ללמד יותר מכול על יחסו להתגלות ועל הפער הבלתי ניתן לגישור בינה, כפגישה עם ה'אתה' הנצחי, ובין החוק והמצווה:

ואם לאחר הדברים שאמרתי לא תתייאשו ממני מיד ולא תראוני כאיש "אבד לזמנו", אלא תוסיפו לשאלני: ובכן, מה עלינו לעשות בעשרת הדיברות? אף אני אענה לכם: מעשה זה שגם אני עצמי משתדל לעשותו מצדי, לקרוב אליהם; לא אל מגילת ספר, ואפילו לא אל לוחות האבנים שנחרתו עליהם "באצבע אלהים" סמוך לאמירתם, אלא אל הדבריות הדבורה.¹⁸³

179. שם.

180. שם.

181. שם, עמ' 155.

182. שם.

183. שם, עמ' 156.

ואכן במקום מחויבות אפריורית להלכה מופיעה בהגותו של בובר האחריות¹⁸⁴ ובה הכרעה אישית והיענות שמקורה בהנחה שיש 'תובע ראשוני', כלומר השרוי בתחום שאינו תלוי בי, ולפניו אני חייב ליתן דין-וחשבון'.¹⁸⁵ ההתגלות אינה יכולה לפגוע, לדעת בובר, מקורה של התורה שבעל-פה, קל וחומר שאינה יכולה לשמש אבן השתייה של המצווה וההלכה. יתרה מזאת, ההתגלות אינה בבחינת חווייה שהיתה. נהפוך הוא. בובר סבר ש'ההתגלויות האדירות, שעליהן מסתמכות הדתות, דומות במהותן להתגלויות החשאיות, המתרחשות בכל מקום ובכל שעה'.¹⁸⁶ ההתגלות לפיכך מתרחשת וחוזרת ומתרחשת אליבא דבובר בכל הווה, והיא המפגש הבלתי-ימנע בין ה'אני' ובין ה'אתה הנצחי',¹⁸⁷ מפגש המתגשם באמצעות הקריאה והמענה, שכן 'אלוהים קרוב הוא לדמויותיו, כל אימת שאין האדם מרחיק אותן ממנו'. אך הדת במצוותיה, הוא מוסיף, 'מעכבת בידי תנועת התשובה ומרחיקה את הדמות מן האלוהים [...]'.¹⁸⁸ תפיסה זאת הביע בובר בבירור בספרו *משה כשדן בפרשת קורח*.¹⁸⁹ הוא מבחין בין שתי טענות אפשריות נגד החוק. הטענה האחת, שהיא בעיניו אמיתית, היא שאף שהחוק ניתן בהשראת הרוח, הרי במרוצת הזמן הוא הולך ומתרחק ממנה. 'ובכן', מבהיר בובר, 'הטענה היא שהיא נובל וגווע תמיד, אבל כנגוע רצונו להוסיף למשול בעצמים החיים'.¹⁹⁰ והמסקנה מטענה אמיתית זאת היא שהחוק צריך 'לטבול מדי פעם בפעם באש-הרוח האוכלת והמצרפת, כדי שיתחדש [...]'.¹⁹¹ לעומת זאת, לטענת קורח המזכירה בניסוחה את הטענה הפאוליאנית נגד המצוות וההלכה, בתור עם האלוהים כבר היה עם ישראל קדוש, ואם כן 'לשם מה נחוצים עוד דרכים ומעשה בחירה! העם היה קדוש כמות שהוא והכל בקרבו היו קדושים כמות שהם - לא היה עוד צורך אלא להסיק את המסקנות מכך, והכל היה כשורה'.¹⁹² כללו של דבר אפוא שההתגלות אינה עשויה להעניק תוכן פוזיטיבי אפריורי לאדם, 'אלא נוכחות'.¹⁹³ במקום המצוות וההלכה יש אפוא לממש את המפגש עם האלוהים.

184. על משמעותו של מושג זה בהגותו של בובר ראו: מ"מ בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, עמ' 124-126; הנ"ל, 'דעותיו הקדומות של הנוער', תעודה ויעוד, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' 382. על התפתחות המושג בהגותו של בובר, ראו: א' שפירא, הרוח במציאות, עמ' 138-139.
185. ראו: מ"מ בובר, 'השאלה שהיחיד נשאל', בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, עמ' 161.
186. שם, עמ' 90. על רקע תפיסה זאת בספרו *מלכות השמים* שראה אור בשנת 1932, שולל בובר את אמיתותם ההיסטורית של סיפורי ההתגלות המקראיים ורואה בהם דוגמה למפגש במובנו הנעלה.
187. על בסיסן של תפיסות אלה טען ג' שלום שבעצם התפיסה הדיאלוגית של בובר אינה אלא תורת המימוש שגיבש בובר בספרו *דניאל*. ראו: ג' שלום (לעיל, הערה 21), עמ' 363-407; א"ע סימון (לעיל, הערה 20), עמ' 245-256.
188. מ"מ בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, עמ' 91-92.
189. מ"מ בובר, *משה*, ירושלים ותל-אביב תש"ו, עמ' 164-172.
190. שם, עמ' 170.
191. שם.
192. שם, עמ' 172.
193. מ"מ בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, עמ' 84; A. A. Cohen, 'Revelation and Law: Reflection on M. Buber's View on Halaka', *Judaism*, 1 (1952), pp. 273-279.
194. ראו: פ' מנדס-פלור (לעיל, הערה 7), עמ' 73 ואילך.

שלושה רבדים - שאינם נובעים זה מזה ולפעמים אף אינם עולים בקנה אחד זה עם זה - עולים מדחיית בובר את ההלכה ואת המצוות. בשלב המיסטי (1909-1918) דחיית המצוות והמסורת נעשית בשמה של היצירתיות והיא מושתתת בעיקרה על 'פילוסופיית החיים'. בשנים אלה הושפעה הגותו של בובר מניטשה ומאנשי התנועה הנאורו־מנטית. עניינו היה בראש ובראשונה בשאלת אפשרות חידושה של היהדות. לפיכך הוא חיפש, במסגרת ההיסטוריה של היהדות, את הכוחות העשויים לחדשה, וכמו ניטשה ואנשי התנועה הנאורו־מנטית מצא אותם בקרב היוצרים שניחנו ביצירתיות. לכן זיהה בובר את הדתיות עם היצירתיות וקבע שדתיות יהודית אינה אלא דתיות ששלושה עקרונות - אחדות, מעשה ועתיד - שהיו בעיניו לב היהדות, מניעים אותה. המצוות והמסורת, קרי היהדות הרשמית, ייצגו במסגרת זאת את הכוחות שקפאו על שמריהם וזמנם עבר.

בשלב השני, מלחמת העולם הראשונה, עימותו עם התאולוג ון דן ועם יידו הקרוב גוסטב לאנדאוואר¹⁹⁴ ובעיקר רצח לנדאוואר ערערו את תפיסת העולם המיסטית של בובר המושתתת על טיפוח החוויה הפנימית ורחשי הלב, והוא החל להדגיש את היחסים הבין-אישיים. דחיית המצוות מנומקת עתה בטענה הפשוטה שאין הוא יכול לקבל בלב שלם את הטענה האורתודוקסית בדבר תורה מן השמים. לשון אחר: במקום עקרון היצירתיות, בובר מציב נורמות וערכים אתיים שמאוחר יותר יתקשרו לפילוסופיה האקזיסטנציאלית שביטויה המגובש נכתב בספרו **אנייאתה**.

בשלב הדיאלוגי העניק בובר להתגלות משמעות חדשה. ההתגלות אינה עוד מתן תורה. היא פגישתו של האל עם העם. אבל האל אינו מחוקק חוקים. הוא מורה כיוון, דורש תשובה. החוקים או התורה אינם אלא תגובת העם, קרי יחידיו, למפגש קונקרטי המעוגן במציאות מסוימת ומוגדרת. פירושו של דבר שההתגלות אינה חד־פעמית, והיא חוזרת ומתרחשת אם האדם פתוח לקראתה. מכאן שאין האדם יכול לקבל את החוק, בלי הפגישה. יתרה מזאת, מחמת חד־פעמיותה של כל פגישת אמת, לא תיתכן תשובה או חוק שיהיו אוניברסליים ונצחיים, כלומר יוכלו להתנסח מראש.¹⁹⁵ על האדם, גרס בובר, לעצב את מענהו מתוך ה'רגע', מתוך המפגש החי, בלבד. לכן אין מקום לתורה שהיא בבחינת חוק ומצווה אפריוריים. נקודת הכובד של זיקתו של בובר ליהדות היא אפוא לא בגישתו בשאלת המצוות וההלכה, אבני השתייה של היהדות המסורתית, אלא במשנתו הציונית-דתית-חברתית שינקה ממקורות הנבואה וקידוש המציאות של החסידות. יש לחפשם בראש ובראשונה בתאולוגיה הפוליטית והחברתית שעיצב, דהיינו במה שכינה 'הומניזם עברי', נושא החורג ממסגרתו של דיון זה.

195. על אי האפשרות לקונצפטואליזציה של המפגש (והדברים תקפים כשמדובר בזיקה ל'אתה הנצחי') ועל הבעיות הלוגיות הכרוכות בכך ראו: M. L. Diamond, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, pp.