



Fin-de-siècle Orientalism and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation /

אוריינטליזם ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה ה-י"ט והזהות היהודית

Author(s): פאול מנדס-פלור and P. Mendes-Flohr

Source: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג', חוברת ד

תמוז תשמ"ד pp. 623-681

Published by: [Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23363261>

Accessed: 24/10/2014 14:41

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מחקרי ירושלים במחשבת ישראל

<http://www.jstor.org>

אוריינטליות ומיסטיקה האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית

מאת

פאול מנדס-פלור

"כאשר הספקנות והערגה מזדווגים,
נולדת המיסטיקה"

ניטשה

א. מיסטיקה ופולחן המזרח

אחת הדמויות הססגוניות ביותר בבוהמה העליזה של מינכן במפנה המאה התשע-עשרה עוצבה ללא ספק באישיותו של עומר אל-ראשיד ביי. עטור גלמות בדוויות, אבנט בצבעי צהוב וירוק בוהקים, תרכוש אדום ומגפי עור גבוהים, נחשב היה הפטריארך בעל הזקן האפור אצל תלמידיו (ביניהם לודוויג קלאגס ותיאודור לסינג) לבר אורייין כאריזמטי, בן עולם אחר¹. אל-ראשיד ביי, יהודי מלידה, (נולד כפרידריך ארנדט-קורנברג, נפטר ב-1910)², שהתאסלם

תורגם מאנגלית בידי מנחם לורברבוים, מכון שלום הרטמן, ירושלים. תרגום המכתבים של בובר נעשה תוך כדי בדיקה מחודשת של המקור הגרמני. ציונים למהדורה העברית הקיימת של האגרות ניתן למצוא בהערות.

* "מפנה המאה", בלרעזית: *fin de siècle*, מציין תקופה, מסגרת תרבותית, המשתרעת בערך בין השנים 1890–1914.

1 ראה *Theodor Lessing, Einmal und nie Wieder. Lebenserrinerungen*, Prague 1935. עמ' 291–296. בשנות התשעים המאוחרות של המאה הקודמת, ייסד אל-ראשיד "מושבה" בכפר קלוזן (Kalusen) כטירוול הדרומית.

2 המידע הניתן להשגה אודות אל-ראשיד ביי מצומצם ביותר. לפי לסינג, הוא נולד בגרמניה אך גדל ברוסיה (שם, עמ' 291). פרידריך זולמן (Zillmann) שערך מחקר אודות אשתו של

באיסטנבול בשנת 1886, לימד את הנוהים אחריו את "חכמת המזרח", תסכוכת סינקרטיסטית של תורות מיסטיות, הודיות, בודהיסטיות ומוסלמיות³. המזרחיות המופגנת הזאת ציינה את ההתעניינות המתברגנת במיסטיקה בשלהי המאה התשע-עשרה (ובו בזמן בעולם של תורות אוקולטיות, מיתוס ופולקלור)⁴ אשר אָשם, כך טענו, נשמרה על ידי הדתות המזרחיות^{4א}. המסורות הדתיות המזרחיות אמורות היו להיות בלתי נגועות ב"חוסר הנשמה" של הרציונליזם והחומרנות של הבורגנות המערבית⁵. תרבות המזרח — אשר עד

- אל-ראשיד ביי, הסופרת הלנה בויהלאו (Helene Böhlau), רק הוסיף שהיא נישאה לבעלה בקונסטנטינופול בשנת 1886. ראה, Helene Böhlau. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung. Leipzig 1918, עמ' 18. ד"ר אולריך לינצה ממינכן בדיק בשמי את התיקים של הרישום המשטרתי והאזרחי בארכיוני העיר מינכן (Stadtarchiv, München). למרבה הצער תיק הרישום של פרידריך ארנדט (עומר אל-ראשיד ביי) חסר; אנו יודעים רק שהוא היה רשום כאזרח תורכי, ועל אף המרת דתו לאסלאם, כבן "דת משה". בנו שנולד לו מאשתו הלנה, עומר הרמן אוטוקר אל-ראשיד ביי, שנולד במינכן בשנת 1895, נרשם אף הוא למרבה הענין כאזרח תורכי בן ל"דת משה". ברצוני להודות לד"ר לינצה על עזרתו האדיבה. ראה, עומר אל-ראשיד ביי ב-*Das hohe Ziel der Erkenntnis. Aranada Upanishad*. (ed.) Helene Böhlau, Al Raschid Bey Munich 1912, 3
- ראה George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York 1964, pp. 54-61 4
 Roy Pascal, *From Naturalism to Expressionism. German Literature and Society 1880-1918*, London 1973, pp. 161-197; Hans Dieter Zimmerman, *Eiuleitng, Rationalität und Mystik*, Frankfurt a/M 1981, pp. 1-33
- אך התעניינות זו באוקולטוס ובמיסטיקה לא היתה ממוקדת דווקא על המזרח. החווייה הנוצרית הימני-בינימית, דהיינו — מסורת מיסטית שלא סולפה בידי ה"רציונאליזם" של המודרניזם — גם היא "נתגלתה מחדש", כפי שגם המיתוסים הפגאניים האירופאים הקדמ-נוצרים אף הם נתגלו מחדש. השווה הקדמתי ל-*Ekstatische Konfessionen, gesammelt von Martin Buber*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1984, שם, עמ' 31-87. אף על פי שהתעניינות במיסטיקה ובתורות על-טבעיות היתה לאופנה אינטלקטואלית של סוף המאה הקודמת, הרי שפסצינאנציה זהירה בקשר לנושאים אלה ניכרת כבר מאז סוף המאה השמונה-עשרה, וזו אכן כבשה את דמיונם של משכילים כגון, הרדר, גיתה, שילר ואפילו קאנט. ראה: Antoine Faivre, *Eckartshausen el la Théosophie*. Chretienne Paris 1969 5
 לבי למחקר המונומנטאלי הזה על כתביו התיאוסופים של קארל פון אקרטהאוז (von Eckartshausen, 1762-1803) והשפעתם העצומה על אינטלקטואלים מרוסיה ועד צרפת. היו כמובן כאלה שטענו ההיפך, ועמדו על כך שהתרבות הבורגנית העקרה היתה תוצר של המזרח, דהיינו של היהודים והמנטאליות ה"מזרחית" שלהם. ראה למשל Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (1911) (trans.) M. Epstein, New York 1962, pp. 229-323
 Adolf Warhmund, *Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenschaft*. Berlin 1887

כה חשבוה האירופאים כרחוקה ונחותה⁶ — פתאום קנתה יוקרה מושכת, הפך למה שנתפס כמערכיות מתנוונת. אינטלקטואלים אירופאים רבים היו שותפים לנבואת הזעם של ניטשה בקריאה: "כל תרבותנו האירופית נעה מכבר כמו אלי שואה, מתוך ייסורים של מתח הגדל והולך מעשור לעשור"⁷. בחוגים הולכים ונרחבים היתה זו האופנה לייחס את מה שנראה כהדרדרות שאיננה ניתנת לעצירה של אירופה, לשלטון ללא רחמים של התבונה והשקפתה השטחית והמיכאניסטית על המציאות. ומאימתי תחילת שלטון התבונה? עם ההשכלה ונצחון התרבות הבורגנית, תרבות שהתרכזה במפלצות עירוניות אימפרסונאליות וצחיחות מכל רוחניות, אשר נוולו את האירופאי⁸.

לבעלי נטיה פילוסופית יותר, ההכרה במעמד הבוגדני הזה של התבונה הועמקה על ידי תורתו של ארתור שופנהאואר (1860-1788 Schopenhauer) — האינקונקלאסט הפילוסופי אשר בני דורו התעלמו ממנו וניטשה (יחד עם ריכרד ווגנר) הביאוהו מחדש להכרת אירופה⁹. וזאת בתקופה שאירופה עדיין הוקסמה מההבטחה המוסרית והחומרית של עולם הנמשל באמצעות התבונה. שופנהאור, אותו בר אוריין בודד, אשר בני זמנו בטלוהו כשונא-בריות היסטרי, פסל הבטחה זו כמשרה אופטימיזם החסר כל לחלוחית רוחנית. הוא היה במיוחד נרגז מהנסיגות החוזרים ונשנים של עמיתיו הפילוסופים לאלף את התבונה, להמציא שיטות מטאפיסיות ודמוי-מטאפיסיות לסייע לאופטימיזם זה. הוא הזכיר לקולגות שלו, שקאנט הנערץ הוכיח במופתיות שהתבונה במהותה אין בכוחה לספק ידע מטאפיסי כזה.

שופנהאואר ציין שאומנם אמת שקאנט לימד, בשונה מהאימפריציסטים, שהכרתנו את עולם התופעות איננה פונקציה של מידע חושי בלבד, אלא נקבעת על ידי עצם המבנה של התודעה התופסת. ההבחנה בעולם מפורט (indi-viduated), של אובייקטים מובחנים, עולם התופעות (phenomena), אפשרית

6 ראה Edward Said, *Orientalism*. New York 1978, pp. 57-75 כדיבור האירופאי המונח "מזרח" (Orient) ציין את המזרח האסיאתי כולו כולל המזרח הקרוב; אכן, כפי שמציין סעיד, "עד שנותיה המוקדמות של המאה התשע-עשרה משמעותו היתה רק הודו וארצות התנ"ך". שם, עמ' 4.

7 ניטשה, הרצון לעוצמה, תרגם ישראל אלדר, ירושלים תשל"ט, עמ' 9.

8 התפשטותה של התחושה מבשרת-הרעה הזאת בתרבות הגרמנית, מתועדת בשלמות במחקרו האנציקלופדי של Georg Steinhausen: *Deutsche Geistes und Kulturgeschichte von 1870 bis zur Gegenwart*, Halle 1931.

9 ראה: ניטשה, 1874 *Schopenhauer als Erzieher*, Leipzig. על מקומו של ניטשה בעידוד הפופולאריות של שופנהאואר ראה: R.J. Hollingdale, *Nietzsche. The Man and his Philosophy*. London 1965, p. 87f.

רק על ידי העקרונות האפריוריים של התכונה, של זמן וחלל, עקרון האינדיבידואציה (principium individuationis)¹⁰. יחד עם הקטיגוריה האפריורית של הסיביות, כשעקרון האינדיבידואציה מציג בפנינו את העולם של המדען — עולם התופעות הרציונאלי, הניתן לחישוב. אך מה שבמיוחד הטריד את שופנהאואר היו ההשלכות האונטולוגיות והרוחניות של עקרון האינדיבידואציה, משום שעקרון זה הציג כעובדה, שכל הבחינות השונות של ההווייה כלואות בהיבדלות נצחית, ולמעשה אף בהתנגדות הדדית אלו לאלו. אם כן, ישנו מחסום בלתי חדיר השרוי בין העובדות התופעתיות השונות של המציאות, בין האדם לעולם ובין אדם לאדם. תמונת עולם (Weltbild), תמונת מציאות שכזו, טען שופנהאואר — יכולה להוביל אך ורק לתוצאות הרסניות ביחס לרגישויות האסתטיות, המוסריות והרוחניות שלנו.

אך עדיין — טען שופנהאואר, בתוקף וללא לאות — אין אנו חייבים למצוא את סיפוקנו בתמונת העולם הקאנטיאנית. הוא הרגיש שהעולם המפורט הינו ככלות הכל פונקציה של התודעה התופסת; ולתודעה, על ידי התכונות עצמית, יש גישה למידע מסדר אחר. ההתבוננות העצמית (self-reflection) מצביעה על כך שהגורם המעורר את כל הפעילות שלנו הוא הרצון, והרצון מגלה את עצמו כמימד הנאומינלי של האני התופעתית¹¹. במלים אחרות, כל אחד מאתנו מודע באופן חווייתי לכך שהוא או היא הינו באופן מהותי יותר מסתם תופעה, עצם בין עצמים, בעל תכונות חלל-זמניות ונתינות פאסיבית לחוקי הסיביות; לכל אחד מאתנו ידיעה אינטימית של עצמו כרצון. ומכיון שברור שעמדה סוליפיסיסטית היא אבסורדית, כל אחד מאתנו מחוייב להניח שתודעתו העצמית הנאומינלית תקפה גם לגבי יתר בני האדם¹². שופנהאואר היה כה בטוח בתקפותה של הרחבה זו, שלא הרגיש שום מניעה להרחבתה מעבר למעגל האנושי לכל היישויות (phenomena) — חי ודומם: כל העובדות בעולם שונות רק ברמה התופעתית, "אך הן שוות בהתאם לטבען הפנימי [הנאומינלי]"¹³.

היסוד הנאומינלי המשותף הזה של כל ההוייה, מאפשר לשופנהאואר להציג רצון אחיד מתפשט בכל הנחשב עולם כשלעצמו, ובהיותו כזה הוא משוחרר באופן יוגי מהתכונות המגדירות של עולם התופעות, היינו החלל והזמן¹⁴. מן

Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, (trans.) E.F.J. Payne, New York 1958, par. 23, p. 113

11 שם, סעיף 18, עמ' 99–103.

12 שם, סעיף 19, עמ' 164 ואילך.

13 שם, סעיף 22, עמ' 109–110.

14 שם, סעיף 23, עמ' 113.

הפרספקטיבה של הרצון הנאומינלי, יכול היה שופנהאואר להכריז על העולם התופעתי המפורט כ"מסך של מאיה" (Veil of Maya) – אילוזה נוראה טעונת כאב¹⁵ – כאב, משום שהאינדיבידואציה משמעותה מאבק אין סופי מלווה על ידי הרצון החומס שלא ידע שבעה¹⁶. עצת שופנהאואר להתגברות על האינדיבידואציה באה על-ידי שלילת הרצון הפרטי – להתכנס בפאסיביות ושתיקה מרצון – וזאת בהתאם לוונדטה ההודית, ממנה שאל את הדימוי של מסך המאיה. אף על פי שעצתו של שופנהאואר לקואיטיזם מיסטי לא בהכרח התקבלה כבשו את דמיונם של האינטלקטואלים של סוף המאה. ביקורתו את ההנחות האפיסטמולוגיות השולטות של התרבות הבורגנית, וקריאתו הדרמטית למסורת המזרחית.

אכן, יחד עם "כה אמר זרטוסטרה" של ניטשה, היה ספרו של שופנהאואר "העולם כרצון וכדימוי" לספרות חובה של הדורות שבין 1890 ומלחמת העולם הראשונה. אמונתו כי ניתן להתגבר על התרבות הבורגנית רק באמצעות תמונת עולם אלטרנטיבית לזו המוצעת על ידי התבונה, השפיעה על רבים, וכמיהתו המיסטית היתה הד להלך הנפש הרוחני של התקופה, משום שההתפכחות מהמודרניות הובילה לערגה עמוקה, למה שבדרך כלל כונה במעורפל "ישועה" (Erlösung)¹⁷ – זאת למרות העוינות הכמעט אובססיבית לדת פורמלית ולעקרונותיה. הספרות, האמנות והתיאטרון הפכו להיות נושאות הכלים הפופולאריים לכמיהה הדתית. מתעבים מושרשים של האמונה הנוצרית כסטפאן גאורגה וריינר מריה רילקה דברו לעתים קרובות בשירתם על אודות הערגה ל"ישועה". רילקה, אשר תיעב את המושגים של חטא וכפרה כפגיעה בכבודו של הפרט, בטא בספרו "רשימותיו של מלטה לאורידס בריגה" (1910), את חיפוש ה"ישועה" מן הניכור שבחיים בעיר המודרנית דרך "ריקון עצמי" מיסטי. השתוקקותו של רילקה, כפי שמציין רוי פסקל, "היא טיפוסית לדורו בכך שהיא איננה קשורה לא בעבירה מסויימת ולא באמונה באלוהים; זהו האלמנט

15 שם, סעיף 66, עמ' 370.

16 שם, סעיף 51 עמ' 253.

16א התעניינותו של שופנהאואר במיסטיקה הינדית היתה מהשפעות קסמה של החכמה האיזוטרית של המאה השמונה-עשרה, שנדונה בהע' 4 לעיל. הוא התוודע למסורת ההינדית דרך תרגום לטיני של האופנישדות, שפורסם בשנים 1801 ו-1802. תרגום מערבי-ראשון זה של גוף ספרותי קדוש שהיה מבוסס באופן מסקרן על תרגום פרסי מהמאה השש-עשרה, היה ל"סידור התפילה הימית" של שופנהאואר ראה, Gunter Lanczkowski, *Heilige Schriften*, Stuttgart 1956, p. 92. תודתי לפרופ' רצ"י וורבלובסקי שהסב את תשומת לבי לספר זה.

17 ראה פסקל (לעיל, הערה 4), עמ' 194.

החיובי היחיד שנותר מן האמונה הנוצרית¹⁸. יתר על כן, השתוקקותו זו לישועה היתה מיסטית טיפוסית, משום שכמו שניטשה הבחין באופן נמרץ: "כאשר הספקנות והערגה מזדווגים, נולדת המיסטיקה". (Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik)¹⁹.

התלהבות פתאומית זו מהמיסטיקה, במיוחד כפי שהתגשמה בדתות המזרחיות המסורתיות חוללה, כפי שכבר רמזנו, פעילות ספרותית ואמנותית עצומה ורבת היקף, שנגעה למעשה בכל תחומי המאמץ האינטלקטואלי והאסתטי²⁰. במוסיקה, למשל, גוסטב מאהלר, קורא נלהב של ניטשה ושופנהאואר²¹, שאב את ההשראה לסימפוניה "שירת האדמה" (Das Lied von der Erde) מהאנתולוגיה של האנס בתגה (Bethge) של שירה מיסטית סינית, "החליל הסיני" (Die Chinesischen Flöte, 1907)²². חברו הוינאי, הצייר גוסטב קלימט (Klimt) ניצל את התפקיד שהוטל עליו — לתכנן ציור תקרה שנושאה הפילוסופיה, בשביל אולם הטקסים של אוניברסיטת וינה — כדי להציג את חזונו אודות המצב האנושי. ציור התקרה, שהושלם בשנת 1900, בלט בהשראה השאובה מהמיסטיקה של שופנהאואר וראייתו את העולם, וכפי שקארל א' שורקה (Schorske) מציין, היה "העולם כרצון, כאנרגיה עיוורת במעגל אינסופי של הריון, אהבה ומוות חסרי משמעות"²³. כעשר שנים לאחר מכן, פרסם וסילי קאנדינסקי מאמר "על הרוחני שבאמנות" (Über das Geistige in der Kunst), שעתיד היה להיות ההכרזה הפרוגראמטית של האמנות

18 שם, עמ' 195.

19 ראה, XIV, 22, Nietzsche, *Gesammelte Werke*, edition Musarion, Munich 1928.

20 השווה — "כמעט כל הסופרים (של גרמניה של סוף המאה) מראים לכל הפחות לסירוגין

התעניינות ערה בתורות על-טבעיות" וראה פסקל (לעיל, הערה 4), עמ' 175. ראה גם Peter

Wust, *Die Aufstehung der Metaphysik* Leipzig 1920 וכן אצל צימרמן (לעיל, הערה

4) עמ' 1–33. לפולחן המזרח היתה השפעה על חוגים יהודיים מעבר לגרמניה. למשל,

בוורשה בשנות העשרה של מאה זו, הסופר י"ל פרץ השתייך לחוג שהסתובב סביב אישיותו

של האמן קראקו ציוני נלהב שעטה גלימות מזרחיות, החזיק אצלו עז חיה צבועה בזהב,

וקישט את עלייתו בשטיחים ווילונות מזרחיים. ראה: י' טרינק, פולין, זכרונות אונד

בילדער, ניו יורק 1949, כרך ה, בפרק על י"ל פרץ. על השפעת המזרחיות על הספרות

העברית המוקדמת, ולאחר מכן על התיאטרון העברי, ראה מאמר העומד לראות אור:

Freddie Rokem, "The Bible the Orient and the Hebrew theatre"

21 ראה, Bruno Walter, *Gustav Mahler* (trans.) James Galtston New York 1941, pp. 128 ff

Allan Janik וכן Ernst Krenek מאת ביוגרפי מאת

and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* New York 1973, p. 109 f.

22 כרך זה יצא לאור ע"י Insel Verlag בשנת 1907.

23 ראה Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, New York 1981, p. 228.

האבסטרקטית המודרנית. במאמר זה קרא לעמיתיו הציירים ללכת בעקבות הדוגמה של הסופרים והמלחינים בני הדור ולאמץ ראייה מיסטית של "המציאות הפנימית" של העולם²⁴. הפילוסופים והסופרים של סוף המאה אליהם מתייחס קאנדינסקי הם רבים: נוכל לציין, באקראי, בפילוסופיה, את פריץ מאותנר, קארל יואל (Jöel) וג'ורג' זימל (Simmel); ובספרות יפה – סטפן גאורגה, הסה, הופמנטל, קפקא, רוברט מוסיל ורילקה.

כדי לשרת את ההתעניינות הנמרצת הזו במיסטיקה והנושאים המקורבים, היינו תורות על-טבעיות, מיתוס ופולקלור – נוסדו כתבי עת וכן כמה בתי הוצאה, בין המיוחדים שבהם הוצאת יוג'ין דידריכס (Eugen Diederichs Verlag, Jena) אשר נוסדה בשנת 1898, וכן הוצאת קורט וולף (לייפציג), שנוסדה בשנת 1913²⁵. אפילו בתי ההוצאה הותיקים של מרכז אירופה יסדו סדרות מיוחדות כדי ליטול תחת חסותן את ההתעניינות החדשה (למשל Rütten Loening וכן Insel Verlag, שניהם מפרנקפורט ע"נ מיין). יוג'ין דידריכס, שהטביע את המונח "רומנטיציזם חדש" כדי לאפיין את ה"תנועה", הכריז שבפעולותיו כמו"ל הוא מעורר "חזרה למציאות טרנסצנדנטית, עליונה יותר"²⁶, על כן "הגרמנים חייבים לעבור למיסטיקה על מנת לחוש, שוב, את העולם בשלמותו"²⁷.

ב. היהודי כבן המזרח

"שכן היהודי המשיך להיות

בן המזרח"

מרטין בוכר

מוצאם המזרחי של היהודים לא נשכח או נסלח להם, למרות שאימצו בהתלהבות

24 יצא לאור לראשונה במינכן 1911. ובעברית, "קאנדינסקי על הרוחני שבאמנות, ירושלים תשל"ז. חלק א של המאמר הודפס מחדש אצל צימרמן (לעיל, הערה 4) עמ' 96–113.

25 ראה Gary D. Stark, *Entrepreneurs of Ideology. Neo-Conservative Publishers in Germany, 1890-1933*, Chapel Hill 1981. על חשיבות ה-Kurt Wolff Verlag עבור התנועה האקספרסיוניסטית ראה דיון מתומצת אך חודר אצל John Willett, *Expressionism*, London 1970, pp. 95-96

26 מצוטטים אצל מוסיה (לעיל, הערה 4), עמ' 54 הרבה מההתעניינות אשר טופחו על ידי הרומאנטיציזם החדש, במיוחד אלה השייכות למיסטיקה ולמיתוס, "גולשות" לתנועה האקספרסיוניסטית, אשר התחילה להתגבש בשנים הקרובות לפרוץ מלחמת-העולם הראשונה. לכן, כאשר אנו מדברים במאמר זה אודות הרומאנטיציזם החדש אנו גם מתייחסים לאקספרסיוניזם המוקדם. על המיסטיקה והתנועה האקספרסיוניסטית, ראה אצל וילט (לעיל, הערה 25) עמ' 13.

27 מצוטט אצל סטארק (לעיל, הערה 25), עמ' 75.

את התרבות המערבית המודרנית. אנטישמים במאה ה־19 התענגו להזכיר ליהודים את שרשיהם הלא־אירופאים. העו"ד הברליני קארל ו.פ. ברטנאוואר הכריז בקונטרס "נגד היהודים" (Wider die Juden, 1803) שזכה לקריאה רחבה, שיהודים מתורבתים "יכולים לדבר אודות גיתה, שילר ושלגל ככל אשר ירצו, ואעפ"כ יישארו עם אסיאתי זר (orientalisches Fremdlingsvolk)"²⁸. ואכן ראוי לציין שבספרות העממית, האירופית בכלל והגרמנית בפרט, באה לביטוי ההתייחסות ליהודיים המקוריים ע"י עיצוב חיצוני של דמות היהודי הנודד באופן המבליט את מזרחיותו הורה²⁸. א. ההיסטוריון היינריך פון טריטשקה (von Treitschke) היה אציל במעט יותר במאמרו "מלה אחת אודות יהדותנו" (Ein Wort über unser Judenthum, 1879-80), כאשר הוא ציין שלמרות המאמצים ה"פטריוטים" של יהודים מתורבתים כפליקס מנדלסון, גבריאל רייסר ומוריץ ויט (Veit), רבים מאחיהם היהודים נשארו, למרבה הצער, מזרחיים ללא תקנה (unverfälschte Orientalen)²⁹. "תמיד יהיו יהודים", כך כתב, "אשר אינם אלא בני המזרח דוברי גרמנית"³⁰. היה זה באותה שנה, 1879, שווילהלם מאר (Marr) הנהיג בחגיגות את המונח הרה הגורל "אנטי־שמיות"³¹. ציון היהודים כשמיים מטרתו היתה גם להדגיש את שורשם המזרחי.

אדוארד סעיד (Said) הוכיח, באופן משכנע, במחקרו החדש אודות תפיסות מערביות שונות את המזרח, כי ההבחנה בין מערב ומזרח היתה אקסיומאטית במרבית המחשבה המערבית, מאז הופעתה של אירופה כיישות תרבותית ופוליטית בעלת תודעה עצמית במאה השבע־עשרה³². על פי זה, המערב והמזרח נראו כניגודים קוטביים, ולאמיתו של דבר כדימויים סותרים. באופן טיפולוגי, הם ציינו מציאויות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות סותרות; הדימויים האלה

- 28 ראה, *Wider die Juden*. Berlin 1803, p. 36.
- 28א ראה ג' חזן־רוקם, "היהודי הנודד במסורת העממית בפנילאנד", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 123.
- 29 ראה, 15 Bände der *Preussische Jahrbücher* (Separatabdruck aus 44. und 45. Bände der *Preussische Jahrbücher* (15. December 1879) p. 18.
- 30 שם, עמ' 9.
- 31 ראה, Wilhelm Marr. *Der Sieg des Judenthums ueber das Germanenthum vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet* Bern 1879.
- 32 קונטרס זה ותרגום קטעים מרכזיים ראה, P. Mendes-Flohr and J. Reinharz, *The Jew in the Modern World*, New York 1980, pp. 271-274. עוד על האיש ראה בספרו של מ' צימרמן, וילהלם מאר: הפטריארך של האנטישמיות, ירושלים תשמ"ב.
- 32 ראה, אצל סעיד (לעיל, הערה 6), עמ' 1-3.

גודרים רעיונות, אישיות ונסיונות קוטביים. וככלל, מציין סעיד, הנטיה היתה לייחס למזרח — אשר עד סוף השנים המוקדמות של המאה התשע-עשרה משמעותו היתה רק הודו וארצות התנ"ך³³ — "רגשות של ריקנות, אבדן ואסון"³⁴. הוא מבסס את הסתכלויותיו במידה מרובה על מקורות ספרותיים (במיוחד ספרות יפה צרפתית ואנגלית), תוך כדי ציונים — נחפזים בדרך כלל — להנחות מוקדמות של דיסציפלינות אקדמיות מערביות, אודות לימודים מזרחיים. ניתן לחזק את טיעוניו בהבאת ציטטות מהפילוסופים, במיוחד הגל ותלמידיו. מזוית הראייה ההיסטוריוסופית שלהם היה טיפול אחיד ב"מזרח" כתרבות לקויית אור, נסוגה, אשר מזמן נחתה הרוח (Geist) בצעידתה העולמית-היסטורית. עבור הגל "אירופה היא 'פשוט' המטרה של ההיסטוריה... בני המזרח היו הילדות של העולם, היוונים והרומאים-הנעדרות וההתבגרות המוקדמת, והעמים הנוצרים הם הבגרות שלו"³⁵.

הבזו הכללי למזרח החריף וסיבך ללא שיעור את האנטיפאתיה השוררת כלפי היהודי במערב אירופה. הדמות השלילית של המזרח, אשר טופחה על ידי התרבות המערבית, גרמה כמוכּן לרגישות עצמית ומבוכה עמוקה ליהודים מתורבתים שזיהו את עצמם עם המערב, אין פלא שהתנועה הריפורמית הזדרזה לטהר את הטקס והפולחן הדתי היהודי מאיכותו המזרחית. למשל, כאשר השמיטו את הסלסולים והמנגינות המזרחיות של החזן; ובכלל רצו הרפורמים להתאים את טקס התפילה לקני-המידה האסתיים המערביים. אדוארד גאנס (Gans), אחד מתלמידיו המצטיינים של הגל, הציג את "חכמת ישראל" כהחדרת עירנות מודעת לעבר של ישראל ולתרומתו ההיסטורית החיונית להתפתחות הציביליזציה — שעל ידי כך תוכל לאפשר ליהודים להפטר בצורה מכובדת מזהותם המזרחית ו"להתמזג" עם אירופה³⁶. המאמץ, האובססיבי בד"כ, של היהודי המערבי לשחרר את עצמו מהכתם של שורשי המזרחיים, לבש לעיתים צורות דוחות. כמו למשל בקריאתו חדורת הרגש של וולטר ראתנאו, משנת 1897

33 שם, עמ' 4.

34 שם, עמ' 56. למרות שסעיד קרא באופן נרחב ורגיש את הספרות השייכת לענין, נטה להתייחס אל היהודי כבן המזרח. הוא גם מפנה את גוו לתדמית החיובית של המזרח, שעלתה מתוך ההתלהבות של סוף המאה מהמזרח.

35 ראה, Karl Löwith, *Meaning in History* Chicago 1949, p. 56.

36 ראה, E. Gans, "Halbjähriger Bericht im Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden", in S. Rubaschoff, "Erstlinge der Entjudung. Drei Reden von Eduard Gans im Kulturverein", *Der jüdische Wille* II (1911) pp. 109-115.

— “שמע ישראל” (“Höre Israel”) — לאחיו היהודים הגרמנים לזרו את התבוללותם ולהסיר מעליהם כל זכר להתנהגותם ולהופעתם האסיאתית:

[...] התבוננו בעצמכם במראה! זהו הצעד הראשון לקראת ביקורת עצמית. למרבה הצער, אין דבר שניתן לעשות ביחס לעובדה שכולכם נראים דומים להבהיל [...] אף לא תנחם אתכם העובדה, שראשית — הופעתכם המזרח תיכונית איננה מוערכת לטובה בעיני השבטים הצפוניים [...] ומיד כאשר תכירו במגרעות הללו תחליטו להקדיש כמה דורות לחידוש הופעתכם החיצונית.³⁷

כאן קיבלה רגישותו העצמית של היהודי המערבי את הגוונים מעוררי־הרחמים של שנה־עצמית.

כדי להחריף יותר את נטל דימויים הציבורי, הוזכרה שוב ושוב ליהודים המתורבתים של המערב הזרות הגלויה, והמציאות המזרחית של אחיהם המזרח־אירופאים, עדיין תושבים (כפי שאומנם היו) של ה־“גיטו” והתרבות הקדם־מודרניים. טריטשקה, למשל קונן על שלגרמניה פולשים שנה אחר שנה המון נוער יהודי “מוכרי־מכנסיים חרוצים”, ובתוך כך הדגיש “היהודים מהענף הפולני” — בניגוד אולי, ורק אולי, לספרדים המנומסים של צרפת — היו באופן ברור “זרים לאופי הלאומי האירופאי וביחוד הגרמני”³⁸. אין זה מפתיע שהיהודי המתורבת הפנים את הדימוי השלילי של היהודי המזרחי (המתקרא Ostjude). כך שכאשר הסופר היהודי קארל אמיל פרנצוס לקח את הקורא הגרמני אל מעבר לגבול, מאוסטריה המודרנית לגליציה — מקום בו הוא עצמו נולד וגדל — הוא התייחס לפרובינציה הנידחת והמפגרת, ביתם של קרוב למליון “יהודים פולנים”, כחצי־אסיאתית (Halb-Asien): עולם אקסוטי שאיפיוניו הזוהמה, הבערות ואמונות תפלות, פרובינציה הנשלטת בידי כת מיסטית פאנאטית הידועה כחסידות³⁹. דרך יצירותיו, שנהנו מפופולריות עצומה (הם תורגמו למעשה לכל

37 ראה, Walter Hartenau (pseud.), “Höre Israel!” *Zukunft*, 18 (16 March 1897), p. 460. Translated in Mendes-Flohr and Reinhartz, *The Jew in The Jew in the Modern World*.

38 ראה, p. 9, Treitschke, *Ein Wort*, (29 לעיל הערה).

39 פרנצוס השתמש במונח לראשונה באוסף המעשיות אודות החיים במזרח אירופה, בהם אירוס של ה־“גטו” היהודי בולטים ביותר בהופעתם, *Aus Halb—Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien* Stuttgart/*Berlin, 1876*. הוא השתמש במונח “חצי־אסיאתים” (“Halb-Asien”) בתדירות בכתביו, ויישם אותו, די בחוסר הבחנה, לכל אותן ארצות השוכנות “Nicht bloss geographisch, sondern auch in ihrem Kultuleben zwischen dem gebildeten

השפות האירופאיות המרכזיות ונמכרו במליוני עותקים) הוריש פרנצוס את הכנוי "חצי-אסיאתי" לאוצר המלים המערבי, אשר סימן באופן שאיננו ניתן למחיקה את היהודים המזרח-אירופאים כמזרחים למחצה – ולרבים משמעות הדבר היתה ללא ספק – היהודים המקוריים שאינם מוסוויים על ידי תרבות המערב⁴⁰. הדמות החיובית החדשה של המזרח, אשר טופחה על ידי האסתטיקה של מפנה המאה (fin de siècle) סיפקה הזדמנות מבשרת טוב להערכה-מחדש של דימויו של היהודי כבן המזרח. באופן לא פחות חשוב, היא גם איפשרה ליהודי המערבי לפתח תחושה מחודשת לעצמו, לשורשיו המזרחיים ולאחיו המזרח-אירופאים; כפי שהבחין האנס כהן (Kohn) בשנת 1913, במבואו ל-"Vom Judentum (אסופת מאמרים מטעם אגודת הסטודנטים היהודיים "בר-כוכבא" של פראג). ל"רנסאנס" של תרבות וזהות יהודית שאיפיינו אז את הנוער היהודי של המערב היה חלק ויסוד במאמץ הכללי נגד תרבות המשמשת אכסניה ל"סדר מכאני בעל תכונות של דיהומאניזציה וסילוק הקודש, ובעל מטרות אינסטרומנטאליות ורציונאליות". "המערב", כך כתב, "פנה למזרח" כדי לחדש את הרגישות התרבותית והרוחנית של אירופה⁴¹. מאמץ זה, הוסיף כהן הוא בעל משמעות עליונה ליהדות ולאנושות גם יחד. ולכן גם ליהודי וגם ללא-יהודי יש

Europa und dem barbarischen Asien". Franzos, *Von Don zur Donau*. Stuttgart/Berlin 1878, 2 band, p. 193

40 המונח "Halb-Asien" עתיד "להיות מלה מוכרת בכל אירופה המגדירה את אותו איזור של מזרח אירופה שהיה מזרחי במקצת וברבארי, שעל מערב אירופה להתייחס אליו כאסיאתי למחצה". Mary L. Martin, *Karl Emil Franzos. His Views on Jewry as Reflected in His Writings on the Ghetto*. Ph.D. thesis, The University of Wisconsin 1968, p. 114. על חשיבותם של כתביו של פרנצוס בעיצוב הדימוי ההמוני של היהודים המזרח אירופאים (Ostjuden) ראה מרטין, Marian Wynxynski-Roshwald, *The Stetl in the Works of Karl Emil Franzos, Shalom Aleichem and Shmuel Yosef Agnon*. Ph.D. thesis, University of Minnesota (1972); ראה גם דיונו הקצר אך הפרובוקאטיבי של סנדר גילמן: Sender Gilman, "The Rediscovery of Eastern Jews: German Jews in the East, 1890-1918", in D. Bronsen (ed.) *Jews and Germans from 1860-1933; The Problematic Symbiosis*. Heidelberg 1979, pp. 338-342

41 ראה H. Kohn, "Geleitwort", *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Herausgegeben vom Verein Jüdischer Hochschuler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1913, p. VI מעניין לצייץ שדרך זה הודפס על-ידי קורט וולף, שהיה אחד הפאטרונים החשובים של התנועה האקספרסיוניסטית. למעשה, רבים מן המשתתפים בכך – למשל מקס ברוד, מרגרט זוסמן (Susman) היו קשורים באקספרסיוניזם ואכן דבריהם הוצאו לאור על ידי קורט וולף.

אינטרס רב בהערכה מחודשת ובאישור מחודש של היהדות כנציגת הרוח המזרחית.

כדוגמה לשאינו יהודי, שהאזין כביכול לקריאתו של כהן, נוכל להזכיר את הסופר האוסטרי גוסטב מירינק (Meyrink), שברומן המיסטורי והמרטיט "הגולם" ("Der Golem", Verlag Kurt Wolff, 1915) עשה רומאנטיזציה של הגיטו של פראג והאוקולטוס היהודי. דרך אגב, בשנים בהן חי בפראג, בעת כתיבת הרומן בעל העוצמה האנטי־בורגנית, המיר מירנק את דתו מלותרנית לבודהיזם. תושב נוסף בן־הזמן הוא בפראג, פראנץ קפקא, פיתח התעניינות באוקולטוס ואף ביקש את עצתו של רודולף שטיינר⁴² — המזכיר הכאריזמטי של הסניף הגרמני של האגודה התיאוסופית של מאדאם בלטאבסקי (שחבה בתורותיה חובה גדולה ל"חכמת־ההודו") — ובו בזמן הוא נמשך לתיאטרון ולשפת היידיש⁴³.

האוקולטוס ותרבות היידיש היו קשורות ללא ספק בדעתו של קפקא במאבק לשחרור עצמי מהעולם הבורגני, בו הרגיש את עצמו כלוא. ומאבק זה היה עבורו, כמו עבור רבים מבני זמנו, גם בעל משמעות של דחיית היהדות, לכל הפחות כפי שקיימה הוריהם הבורגנים. לאלה שלא היו מוכנים, או לאלה שעקב סיבות חברתיות לא יכלו להשליך לגמרי את יהדותם, היו מעט אלטרנאטיבות אמיתיות, מלבד החיפוש אחר זהות יהודית אנטי־בורגנית (או בתר־בורגנית — post-bourgeois). אגודת הסטודנטים של פראג "בר־כוכבא", שקפקא היה חבר בה (עם כל ההססנות האופינית לו) ניסתה לעצב זהות תרבותית יהודית "נמרצת" ו"שורשית" יותר מהיהדות הדלילה המצויה בכתי חכריה, שהיו ע"פ רוב מתבוללים. חברי האגודה חשבו שיש להתעלות על תמונת העולם של הוריהם — המבוססת על רציונאליזם נדכה ואמונה תמימה בקידמה חומרית⁴⁴ — על ידי אישור הספירה הא־רציונאלית של הרוח, הספירה המוארת בצורה הטובה ביותר בידי המיסטיקה והמיתוס של המזרח. הציונות התרבותית היתה, במובנה הרחב, המסגרת האידיאולוגית של אגודת "בר־כוכבא", אך כפי שמעיד הכרך המוזכר לעיל "מן היהדות" (Vom Jude-

42 קפקא נפגש עם שטיינר כאשר זה האחרון ביקר בפראג במרץ 1911. ראה: Ronald Hayman, *Kafka. A Biography* New York 1982, p. 93.

43 "הרומן" הזה החל כאשר להקת תיאטרון יידי ביקרה בפראג באוקטובר 1911; ראה אצל היימן עמ' 108–120.

44 ראה ביקורתו המפורסמת של קפקא את היהדות ה"מכובדת" אך היבשה מכל רוחניות, של אביו: "מכתב אל אבא" (נובמבר 1919), תירגמה עדנה קורנפלד, תל־אביב 1975, עמ' 40–35.

1913), שייצג את נקודת השיא של יצירתה של האגודה, ה"רנסאנס" היהודי שטיפחה לא היה מוגבל לציונים. למשל, שנים מהמשתתפים בכרך, קארל וולפסקל (Wolfskehl ממינכן) ואריק קאהלר (Kahler מווינה) היו תלמידים נודעים של סטפן גאורגה ורחוקים מהציונות כפי שהיו גם יעקב ווסרמן (Wassermann מווינה), גוסטב לנדאואר (ברלין) ומרגרט זוסמן (Susman מרושליקון, Rüsclikon). המאפיין את כל המאמרים בכרך, הן אלה של הלא-ציונים והן אלה של הציונים, היה תחייה מחודשת של גאווה יהודית והתעניינות מוגברת ברוחניות ומיסטיקה מזרחית. כך, קארל וולפסקל פתח את הכרך במדיטאציה פואטית אודות "הסוד של היהודים" ("Das Geheimnis der Juden"); יעקב ווסרמן המשיך ביצירה תחת הכותרת "היהודי כבן המזרח" ("Jude als Orientale"); לאחר מכן הציע האנס כהן חקירה מקיפה ומלומדת על "רוח המזרח" (Der Geist der Orient). שלושת המאמרים הללו שנאספו יחד תחת הכותרת "ההווייה היהודית" ("Jüdisches Wesen") קבעו את הצליל לעשרים ושניים המאמרים הבאים. הכרך הסתיים, כראוי למגמתו באסופת פסקאות מה"זוהר" שתרגמו הוגו ברגמן וארנסט מילר (Müller).

על פני כל הכרך מורגשת ובולטת נוכחותו של מרטין בובר; כתביו ותורותיו של בובר, אז בן שלושים וחמש, קבעו את הניסוחים ואת אוצר המילים והחומר המדגים של רבים, בעצם של רוב עשרים וחמישה המאמרים. אכן ניתן לראות את בובר כאב הרוחני של אגודת "בר-כוכבא". כבר ב-1901 באו חברי האגודה תחת השפעת כתביו וראייתו המיוחדת את ההתחדשות היהודית⁴⁵. אך רק בשנת 1908 מונה בובר באופן רשמי לתפקיד ה"מדריך הרוחני" של האגודה. בנובמבר של אותה שנה קיבל מכתב ארוך מאת לאו הרמן (Hermann), יו"ר האגודה⁴⁶,

45 ראה Hans Tramer, "Die Dreivölkerstadt Prag", in *Robert Weltsch zum 70 Geburtstag von seinen Freunden*, ed. H. Tramer and K. Loewenstein, Tel Aviv 1961, p. 159 f. בובר דיבר לראשונה בפני אגודת "בר כוכבא" בשנת 1903, כאשר הרצה על "רנסאנס יהודי".

46 ל' הרמן לבובר, מכתב מתאריך 14 בנובמבר 1908, ב-"Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten", Grete Schaefer (ed.), Heidelberg 1972, I, 268-269 בעברית: מרדכי מרטין בובר, חילופי אגרות, א, 1897-1918. תרגמו: 'עמיר וג' שטרן, ירושלים תשמ"ב. מס' 143, עמ' 231-233. על נסיבות התכתבות זו ראה Leo Hermann, "Erinnerungen an Bubers 'Drei Reden' in Prag". *Mitteilungsblatt der Hitachduth Olej Germania* (Tel Aviv) No. 48 (26 November 1971), pp. 4-5. שיקוף מאוחר למפגש בין הרמן לבובר ראה בדברי מ' בובר, "לפני ארבעים וחמש שנים", בתוך, פראג וירושלים ספר לזכר ליאו הרמן, בעריכת פ' וולטש, תל אביב [1954] עמ' 143.

המזמין אותו להשתתף ברכ־שיח האמור לפנות ל"ציבור המתבולל הגדול בפראג". הרמן ציין שבינתיים פליקס סלטן (Salten) — אחד הפילוטוניסטים המוערכים ביותר בווינה — הסכים כבר לדבר על ה"כנאליות וחוסר השורשיות של החברה היהודית בערים הגדולות". אך מארגני רב־השיח רצו מאד להשלים את הרהוריו של סלטן, על ההיבטים השליליים שבהתבוללות, בדיון אודות היסודות החינוכיים שבקיום היהודי — "כיצד יכול היהודי המערבי (Westjude) להמיר את שאריות הקיום היהודי ליצירת הווייה משלו, כיצד דווקא היסודות ההכרחיים הללו הם הם הנותנים למשורר היהודי את ערכו התרבותי". הרמן, המתכתב עם בובר, המשיך והבחין ש"עבור היהודי המזרחי" (Ostjude) יכולת זו קיימת באופן טבעי, בדרגה הגבוהה יותר באופן משמעותי. אך שמא הפעם דווקא על ה"Westjude" להפגין יכולת זו גם הוא. מכתבו של הרמן הסתיים בקריאה לעזרה לעצור את גל ההתבוללות הפוקד את יהודי פראג; אשר דווקא בגין התקשרותם האדוקה לתרבות גרמנית גבוהה, הם זקוקים לאדם הבקי בתרבות כמו בובר ללמדם את היהדות: "אין לנו אף אחד היום במערב, או בכל מקום אחר, המסוגל לתרגם הווייה היהודית ברגישות כמוך". בובר קיבל את ההזמנה בנכונות ובא לפראג בינואר 1909 להרצות הרצאה בשם "משמעות היהדות" ("Der Sinn des Judentums")⁴⁷. כפי שמאקס ברוד, שעד כה היה אדיש ליהדות, מדווח, ההרצאה נגעה ללבו והפכה אותו לצינוני נלהב⁴⁸; אחרים הופעמו באופן דומה⁴⁹. תחת חסות אגודת "בר־כוכבא" עתיד היה בובר לחזור בתדירות לפראג. תוצאת שלושת הביקורים הראשונים היתה "שלושה נאומים על היהדות" (1911 "Drei Reden über des Judentum"), שהפך לספר הכיס של הנוער היהודי למעלה מעשור שנים⁵⁰.

47 ההרצאה נערכה והוצאה לאור ב־"Drei Reden תחת הכותרת "Das Judentum und die Juden" ("היהדות והיהודים"), בתוך: מרדכי מרטין בובר, תעודה ויעוד, א. ירושלים תש"ך, עמ' 21–29; ארכיון מרטין בובר, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, תיק 22.

48 ראה, טרמר (לעיל, הערה 45), עמ' 168.

49 ראה, הרמן (לעיל, הערה 46). ראה גם: Hans Kohn, *Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930*, 2. ed. Köln Joseph Melzer Verlag 1961, pp. 89 ff., 314 f. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, pp. 125-147. "חברי "בר־כוכבא" מפראג נהיו הקהילה של בובר, מתוכם יצאו כמה מתלמידיו בעלי ההשפעה וחברויות מתמשכות, אנשים כגון הוגו ברגמן, מקס ברוד, רוברט ופליקס וולטש (Weltsch) והאנס כהן". פרידמן, שם, עמ' 125.

50 [שלוש הדרשות של בובר] הטיפו קסם ניכר בזמנן. לא אוכל להזכיר שום ספר אחר אודות היהדות באותן שנים שאפילו התקרב אליו במידת השפעתו... לא

ב"שלשה נאומים" (ובהרצאות אחרות שנשא בפני האגודה) הוא עיבד באופן שיטתי רעיונות אותם שרטט בעירפול בכרכיו הקודמים על החסידות. בעבודות אלו – "סיפורי ר' נחמן" (1906, "Die Geschichten des Rabbi Nachman") – הוא עורר את ו"אגדת הבעל-שם" (1908, "Legende des Baal Schem") – הוא עורר את האופי המיסטי והאצילות הרוחנית של אלה שהיו עד כה זרים שנואים, אסיאתים-למחצה. ספריו הכתובים בחן רב הוגשו בצורה אלגאנטית (הוא עמד על כך שהאותיות ותכנון הכריכה יבוצעו על ידי אומני ה-Jugendstil הנחשבים ביותר באותה תקופה⁵¹). החסיד, שזמן רב סימל את ה-Ostjude חסר התרבות, לא היה עוד מקור לבושה. מאחורי החיצוניות המזורה של החסידות חשף בובר עולם רוחני מופלא של עמקות מיסטית. הוא עשה את החסידות למכובדת כביכול, ע"י כך שמיזג את גילוייה האופייניים ביותר של היהדות המזרח אירופאית עם השיג והשיח הכללי והאידיומאטיקה של הרומאנטיציזם החדש (ולאחר מכן של האקספרסיוניזם). בזכות הצגתו מלאת ההשראה של בובר, נדונה החסידות – והמסורת המיסטית היהודית בת אלף השנים שמתוכה צמחה החסידות⁵² – כרלוונטיות להתעניינותו ולדאגותיו של היחיד המחונן, המעורב בדרישה רוחנית של שלהי המאה.

מה שאיפשר את התמורה הזאת היה, ראשית ההשוואות שערך בין הרגישות החסידית ומסורות מיסטיות אחרות שכובדו על ידי הרומאנטיציזם החדש. אך חשיבות יתרה נודעה לכך שבובר הציג את החסידות כמושגים של האגדות והמיתוסים שלה – חכמה עממית קדם-שכלית אשר יוג'ין דיריכס (Diederichs), למשל, שיבח כתופסת חוויה אינטואיטיבית ועל כן חוויה מטאפיזית אמיתית של האחדות הראשונית של העולם⁵³. ברמה יותר סובטילית, קישר בובר את החסידות לבעיה העליונה של הרומאנטיציזם החדש, היינו זו שהגדיר שופנהאואר כבעיית האינדיבידואציה. כך, בספרו "אגדת הבעל-שם" ציין שהרוחניות החסידית נתמכה באופן דיאלקטי על ידי שני

בינות המלומדים אשר בקושי קראו את הדרשות הללו, אלא בין הנוער, ששמעו כאן קריאה ליציאה חדשה... ג' שלום: *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, (trans.) W.J. Dannhauser New York 1976, p. 138.

51 על החשיבות שייחס בובר לאסתטיקה של ההוצאה לאור, ובמיוחד על יחסו ל-Jugendstil, ראה ספרי *Martin Bubers geistige Entwicklung Von der Mystik zum Dialog*. Königstein/Ts. 1978, pp. 111-112 *bis hin zu 'Ich und Du'*.

52 "בובר היה", כפי שמבחין שלום, "ההוגה היהודי הראשון [בעת המודרנית] שראה במיסטיקה תופעה כסיטית ונטייה הפועלת בתמידות ביהדות". ראה בספרו הנ"ל (הערה 50), p. 145, Scholem, "Buber's Conception of Judaism".

53 ראה מוסיה (לעיל, הערה 4), עמ' 52.

עמודים: "התלהבות" ו"עבודה" — "התלהבות היא ההכללות באלוהים מעבר לזמן וחלל ואילו 'עבודה' היא-עבודת ה' בתוך הזמן והחלל"⁵⁴. דיאלקטיקה זו של הרוחניות החסידית, כפי שהסביר בובר בדרשתו השניה בפני אגודת "בר-כוכבא", שיקפה את החווייה היסודית ביותר של היהודי: "השאיפה לאחדות" (Einheit)⁵⁵. שאיפה זו לאחדות של הפוליטי ושל האונטולוגי בספירה של היחיד — טען בובר בפני הקהל המוקסם בפראג — "היא העושה את היהדות לתופעה שבאנושות, ואת שאלת היהודים לשאלה אנושית כללית"⁵⁶.

בהרצאה מאוחרת יותר בפני האגודה, שכותרתה "רוח המזרח והיהדות" (1912) טען בובר ששאיפה זו לאחדות היא אשר הבדילה את היהודי — ככל בני המזרח — מהאירופאי. זה האחרון הוא באופן בסיסי אדם סנסוריי (ein sensorischer Mensch) — חושיו מנותקים "מקרקעיתם האחידה של החיים האורגאניים"⁵⁷. בעזרת הצורות הא-פריוריות של התבונה, הזמן והחלל, הוא מטמיע רשמים (Eindrücke) חושיים סטאטיים, מפורטים; כתוצאה מכך הראיה המנותקת והבלתי-תלויה ביותר בין החושים נטתה לשלוט בתפיסתו של האירופאי את העולם. לאדם הסנסורי העולם מופיע, בעל-כורחו כ"ריבוי של דברים המתפשט לעיניו ואף הוא עצמו וגופו אחד מהם"⁵⁸. לעומתו — (ופה פיתח בובר רעיון שעד כה היה רק משורטט במעורפל בכתביו)⁵⁹, היהודי כבן המזרח הוא האדם ה"מטוריי" (ein motorischer Mensch): חושיו-שווים ובעלי יחס גומלין ביניהם, וכולם קשורים באופן אינטגרלי "בחיי האורגאניזם העמומים"⁶⁰ — תופסים את העולם באופן דינמי. על כן ליהודי, כמו לבן המזרח בכלל:

... מתגלה העולם בחינת תנועה ללא מצרים וסייג העוברת בו. הוא חש את

54 על פי: Buber, *The Legend of the Baal-Shem*. (trans.) M. Friedman, London: 1978, p. 23.

55 "היהדות והאנושות", מתוך: בובר, תעודה וייעוד, (לעיל, הערה 47), עמ' 33.

56 שם, עמ' 32.

57 "רוח המזרח והיהדות", מתוך: תעודה וייעוד, א עמ' 55; "Der Geist des Judentums. Reden vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig, Kurt Wolff, Verlag 1916, p. 59.

58 "רוח המזרח והיהדות", עמ' 56.

59 ראה למשל בהקדמתו של בובר ל-*Jüdischer Künstler*, ברלין 1903: "היהודי הקדמון [הינן] יותר איש-אזניים מאיש-עיניים, ויותר איש הזמן מאיש החלל... "der Jude des Altertums [ist] mehr Ohrenmensch als Augemensch und mehr Zeitmensch als Raummensch [...]" p. 1. ובמאמר זה מתייחס בובר לראשונה בדפוס לחסידות: "החסידות היא הולדת היהדות החדשה". עמ' 5.

60 "רוח המזרח והיהדות", עמ' 55.

הדברים הבודדים, אך אינו חש כל אחד מהם כחינת דבר הקיים בפני עצמו, הנח והמושלם בתוך עצמו, אלא רואה את כולם רק כנקודות-הצומת בתנועה האינסופית העוברת בו עצמו; הוא מתייחס מן הסתם אל העולם כאל משהו הנעשה ומתרחש בו עצמו; יותר משהוא מכיר (wahrnimmt) אותו – חש הוא (spürt) בו בחושיו⁶¹.

תמונת העולם של היהודי מבוססת בכליות שבהווייתו; כל נתוני החושים הנאספים מן העולם מתפשטים בכל הווייתו וכך הם נקשרים ב"בסיס הבלתי מובחן" של חייו האורגאניים; כך הוא חווה את ה"פנימיות" הדינמית של העולם בפנימיותו הוא העצמית. ובהתאם לכך, העולם:

... נח ושקט בתוכו... נעלה על כל רבוי וכל ניגוד מבראשית, הוא רחם האם היוֹלֵד והבולע כאחד כל ריבוי וכל ניגוד, הוא התמצית והמשמעות ללא-שם וכינוי. וכשם שהוא עומד מתוך תפישתו של עצמו (Empfindung) על תנועת העולם, על תופעתו המונעת, כן הוא יוצא ולמד על תמציתו ומשמעותו של העולם מתוך שהוא עומד על תמציתם ומשמעותם של חייו הוא; משמעות העולם מתגלית לפניו תוך משמעותו הוא, ושתייהן אחת הן בתוך האמת האחרונה⁶².

ברוחו של שופנהאואר מבחין בובר שחוויה זו, של האחדות הפנימית של העולם, היא המקור לחוסר שביעות הרצון ללא תקנה של בן המזרח, ממציאותו החיצונית של העולם. בן המזרח, והיהודי כפרט, הרגיש באופן עמוק ש"פנימו של עולם מעוכב בהבעתו ובהתגלותו; הוא רואה את האחדות-שבמחשבה-תחילה שסועה ומסולפת. אף הוא רואה את העולם שרוי ועומד בקרעיו"⁶³. חוויה זו עצמה, של האחדות הפנימית של העולם, הצמיחה גם את כמיהתו הלהוטה והבלתי מתפשרת לאחדות.

בדרשותיו בפני הסטודנטים הציונים כפראג, רגיל היה להשוות את התפיסות הסיניות, הפרסיות, ההודיות והיהודיות של האחדות הגואלת. למשל, הרעיון היהודי של גאולה ביקש ל"שחרר" את הנשמה מהסתבכותה בעולם; על כן דיבר היהודי על הצורך ב"התעוררות". לעומתו היהודי שיבח את התערבותו בעולם ובהתאם תבע לא רק את התעוררותה של הנשמה, אלא אף "טרנספורמציה".

61 שם, עמ' 56.

62 שם, עמ' 56.

63 שם, עמ' 59.

בוכר הדגיש שעבור היהודי, הגאולה, משמעותה שלילת העולם; עבור היהודי הגאולה מכוננת את חיוב, אישור העולם. עבור היהודי "עולם האחדות שיש להקימו מכוון בתוך האדם עצמו וטבוע בו"⁶⁴. משום שבאופן מהותי "אין העולם מפולג; אף האדם אינו מפולג לגביו, אלא מופרש הוא, נופל הוא, לקוי הוא, קיפח צלם אלוהים (gottungleich) שבו... המציאות הסובייקטיבית מפולגת היא וקרועה (gesplaten) ועולם החוץ מפולג הוא רק בתור סמל לה"⁶⁵. בעקבות זאת, הכריז בוכר, מבין היהודי את חווית האחדות כתביעה לגאולת העולם, כאחדות בתוך "עולם הפירוד". הדיאלקטיקה הזאת, בין חווית האחדות הסובייקטיבית וההתמסרות להרחבת חווייה זו לתחום האובייקטיבי — בין מה שהחסידות ציינה כ"התלהבות" ו"עבודה" — אפיינה, לפי בוכר, את הרגישות היסודית ביותר של היהודי, רגישות המכוננת את המשמעות הנמשכת של היהדות לאנושות:

שכן זהו תהליך קדומים שביהודי, תהליך הקדומים שגדולי ישראל, שבהם זכתה והגיעה לתחיה היהדות העמוקה ביותר, הביאוהו לידי גילוי בכל כוח גאוניותם האסיאתית; הוא התאחדות הנפש. הם אשר הדגימו למערב בחיים את אסיה הגדולה, זו אסיה ללא מצרים, בעלת האחדות הקדושה, אסיה של לאוטסה ובודהה, היא אסיה של משה, של ישעיהו ראשון ושני, של יוחנן, של ישו ושל פאולוס⁶⁶.

היהודי המערבי חסר השורשים יכול היה להיות מנוכר מהתורה ומן הלמדנות הרבנית, אך אין זאת אומרת שבכך פגם ביהדותו, משום שהיהדות בסופו של דבר איננה ענין של סעיפים פורמליים של אמונה וקיום מתכון ריטואלי, אלא היא רגישות רוחנית מסוימת. (ואין ספק שהיה זה המסר המתסיס ביותר של בוכר לקהל שומעיו בפראג). בוכר לבטח עימת רגישות זו, כפי שהובעה במסורת המיסטית הישראלית, ליהדות ה"רשמית" של הרבנים, שכן מהיותה ה"יסוד היוצר" של היהדות נרדפה בתמידות בידי הרבנים, וכתוצאה מכך הוכרחה להתקיים קיום שהיה ברובו "תת־קרקעי". אך ברגעים קריטיים של ההיסטוריה ביטאה את עצמה הרוח האותנטית אך השקועה של היהודי בפומבי כדי לחדש את היהדות, כפי שהיה "בעליתה בתנועה הדתית הגדולה של החסידות שאחזה וכבשה במאה ה־18 את היהדות הפולנית ושוב גילתה היא את כוחו העצום

64 שם, עמ' 60.

65 "היהדות והאנושות", שם, עמ' 33.

66 שם, עמ' 34–35.

של האדם המזרחי⁶⁷. כמובן, הרוח היוצרת שהחיתה את החסידות נחסמה, ובסופו של דבר, האפוטרופסים של "היהדות הרשמית" הפכוה למגוחכת, אך האפשרות לחידוש הרוח המשיכה להתקיים, חבוייה במעמקיו של היהודי. כך אמר בובר בבטחה לנוער המתכולל של פראג, היסוד לחידוש היהדות "הוא נפשו של היהודי. שכן היהודי המשיך להיות בן המזרח (Denn der Jude ist "geblieben Orientale"⁶⁸.

ג. החסידות כמיתוס מזרחי: המוטיב האפולוגטי בכתביו המוקדמים של בובר על החסידות

האנטרפרטאציה החדשנית של בובר לרוחניות היהודית, נהנתה מסמכות יוצאת-דופן בין האינטלקטואלים המרכז-אירופאים, במיוחד אלה שליבם הוכשר לנטיות המיסטיות של הרומאנטיציזם החדש. למרות שהיה רק בן שלושים כאשר הירצה לראשונה בפני חוג "בר-כוכבא" בשנת 1909, כבר היה בובר סופר מפורסם ודמות מרכזית בפעילות הספרותית של הרומאנטיציזם החדש. ענין זה יצויר באופן משמעותי ביותר, על פי תפוקתו העצומה — שבזמן הרצאתו הראשונה בפראג מנתה קרוב למאה מאמרים וכמה ספרים — והציגה את הארג האופייני של תימות יהודיות ספציפיות במסגרת היריעה הכוללת של הרומאנטיציזם החדש. כך, בנוסף על כרכיו על חסידות הוא פרסם, עד ערב מלחמת העולם הראשונה, מהדורות של כתבים מיסטיים ומיתיים סינים, פינים, קלטים ופלמים⁶⁹. כל אחד מהכרכים הללו זכה לתשבחות רבות.

מכל מקום, המוצלח שבין כתביו מתקופה זו היה "וידויים אקסטטיים" (Eksta-tische Konfessionen) שהוצא לאור בידי יוג'ין דיריכס בשנת 1909⁷⁰. כך זה, שעוצב בעדינות רבה, הציג קולות של התפעלות מיסטית ממסורות מזרחיות ומערביות שונות: "וידויים אקסטטיים" הודים, פרסים, סינים, יהודים, גנוסטים,

67 "רוח המזרח והיהדות", שם, עמ' 67.

68 שם, עמ' 67.

69 *Reden und Gleichnisse des Tschauung-Tse* (Insel Verlag, 1910); *Chinesische Geister — und Lebensgeschichte* (Insel Verlag, 1911); *Kalewala. Das nationalepos der Finnen* (Verlag g. Müller, 1914); *Die vier Zweig des Mabinogi. Ein Keltisches Sagenbuch* (Insel Verlag, 1914).

70 על הפופולאריות של כך זה ראה, צימרמן (לעיל, הערה 4) עמ' 25; ראה גם הקדמתי למהדורה החדשה של *Ekstatische Konfessionen*, היידלברג 1984. בובר היה גם העורך של הסדרה המוצלחת ביותר, בת ארבעים הכרכים, של מונוגרפיות "סוציופסיכולוגיות" *Die Geselleschaft*, שהופיע בין השנים 1906 ו-1912.

נוצרים־מזרחיים, קתוליים מימי־הביניים ופרוטסטנטים מהמאה השבע־עשרה.⁷¹ קולות אלה, כפי שמסר בובר בהקדמתו, מעידים כולם על הדילמה המענה ביותר של המיסטיקן: כיצד למסור חוויה שבמהותה בלתי ניתנת לביטוי. באקסטאזה משיג המיסטיקן, שנהדף אל מעבר הגבולות של הזמן והחלל, את החזיון המענג של אחדותו העליונה של העולם, אך לרוע המזל השפה הדוקה במהותה לעקרון האינדיבידואליה, וככזאת הינה מכשיר של עולם הריבוי. אך למיסטיקן דחף שאין לעמוד בפניו להכריז על חוויתו בפני העולם; הוא מרגיש מחוייב "ליצור עבור האקסטאזה שאין להתחקות על שורשה־זכרון, הוא מבקש למשוך את שמעבר לזמן אל תוך הזמן, הוא מבקש לעשות את האחדות־ללא־ריבוי לאחדות־כל־הריבוי"⁷². זוהי הדילמה של כל מיסטיקן גדול, ובמאמצו לתת ביטוי למה שמעבר לשפה, הוא בהכרח בוחר במיתוס. שכן, טוען בובר באופן ריטורי, "האין המיתוס של הוודות והאופנישדות או המיתוס המוכרז בפי המדרש או הקבלה כפי אפלטון וישו, אלא סמל (Sinnbild) למה שהאקסטטיקן חווה?"⁷³. "וידויים אקסטטיים", אשר באו להאיר את חוסר הכשירות של השפה הרגילה, ה"ראציונלית", לבטא דעת "אמיתית", היו לתעודה מרכזית של הרומאנטיציזם החדש.⁷⁴ עדות להשפעה החזקה של כרך זה על בני זמנו, ניתן למצוא ברומן האפי של רוברט מוסיל, "האיש ללא תכונות" (Der Mann ohne Eigenschaften) שהודפס בשנת 1930, לאחר תקופת עיבור ארוכה, המכיל למעלה משלש־מאות ציטטות מאסופת העדויות המיסטיות של בובר.⁷⁵

לכן, כחבר כבוד בפנתיאון של סופרי הרומאנטיציזם החדש, הובטחה לכתביו של בובר על החסידות התייחסות מכובדת. הם שימשו בעליל, בין היתר, מוטיב אפולוגטי. כאשר הוציא את הכרך הראשון של סיפורים חסידיים, שלח בובר עותק לחברו יוג'ין דירכיס, ובמכתב שצירף הזכיר שיחה שהתקיימה ביניהם

71 מעיקרא סבר בובר שהכרך יתמקד במיוחד במיסטיקה אירופאית, עם מדורים שונים המוקדשים למיסטיקה גרמנית, סלאבית ויהודית לפי סדר זה. ראה מכתבו של בובר לגוסטב לנדאואר מתאריך 10 בפברואר 1903, ב"בובר, אגרות (לעיל, הערה 46), מס' 50, עמ' 149. בגירסה המודפסת, המסורת המיסטית היהודית מיוצגת על ידי כמה קטעים קצרים מ"סיפורי ר' נחמן" של בובר.

72 ראה "Ekstase und Bekenntnis" (Geleitwort), *Ekstatische Konfessionen* p. XXV.

73 על פי הנ"ל.

74 ראה, צימרמן (לעיל, הערה 4) עמ' 25. אגב, הנחה זו בדבר מוגבלותה האונטולוגית של השפה נשארה אחת האמונות הבסיסיות של בובר: "... לשון העצמים אינה תופסת אלא בציציותיהם של החיים האמיתיים — "אני ואתה", בסוד שיח, ירושלים, תשל"ג, עמ' 14.

75 ראה: Dietmar Goltshnigg, *Mystische Tradition im Roman Robert Musils*.
Martin Bubers 'Ekstatische Konfessionen' im 'Mann ohne Eigenschaften'.
Heidelberg 1974.

כמה שנים לפני-כן, כאשר המו"ל הביע ספק אם היהדות יכולה לשמש קרקע עבור מיסטיקה⁷⁶. מתוך ההכרה מלאה שספקותיו של דיריכס מבטאים דיעה קדומה נפוצה, היה בובר רגיש מאד לטענה המרמזת אודות העוני הרוחני של ישראל (טענה שהיו לה, כמובן, שורשים בתפיסה הקלאסית של הנצרות את היהדות כדת אנכרוניסטית של חוק). בין רשימותיו לקראת ההרצאות בפראג (שנשמרו בארכיונו בירושלים) ישנם כמה דפי פוליו עם ציטטות, בשלושה טורים מקבילים, מורנר סומברט (Sombart) אוטו וייניגר, ויוסטון סטיוארט צ'מברליין, הקובעות כל אחת שהיהדות חסרה לחלוטין כל כושר למיסטיקה ומיסתורין דתי, ובהרחבה — לכל סנטימנט ורגש "עמוק"⁷⁷.

למשל מההיסטוריון הכלכלי והסוציולוג סומברט רשם בובר את המשפט הבא: "הדת היהודית איננה יודעת את מצב האקסטאזה בו המאמין מתאחד עם האלוהות"⁷⁸. בין המובאות של בובר מכתביו של אוטו וייניגר, מחבר יהודי וינאי ששנאתו ליהדות עברה בהרבה את שנאתם של רוב האנטישמיים הלא יהודים, אנו קוראים: "בין היהודים אין שום מיסטיקה אמיתית". ו"ודאי שאין שום רוצחים יהודים, אך אין גם קדושים (Heiligen) יהודים"⁷⁹. הפילוסוף הפוליטי והגזעני חסר הבושה צ'מברליין, אשר נטה לכלול את היהודי והערבי יחד, מצויין על ידי בובר כמבחין ש"לשום אדם אין המיסטיקה כל כך בלתי נגישה כפי שהיא לערבי" ו"השמי מנדה מן הדת כל פלא וכל פנטסיה יצירתית"⁸⁰.

דעות אלו היו, ללא ספק, בתודעתו של בובר כאשר הכריז בפסקה הראשונה של עבודתו הפותחת על החסידות, שר' נחמן מברסלב — "אולי המיסטיקן היהודי האחרון" — עומד בסופה של מסורת לא שבורה שאת התחלותיה אין אנו יודעים. זמן רב ניסו אנשים להתכחש למסורת זו: היום אין יותר להטיל ספק

76 "Sie werden sich vielleicht erinnern, dass wir einmal — vor mehreren jahren— über die Frage der existenz einer jüdischen Mystik miteinander gesprochen haben. Sie wollten nicht recht daran glauben. Mit dem Nachman-Buche habe ich eine Serie von Dokumenten dieser Existenz eröffnet..." דיריכס, מכתב מתאריך 21 בפברואר 1907, I, 253, Briefwechsel, Buber, יחסו של דיריכס ליהדות נדון אצל מוסיה (לעיל, הערה 4) עמ' 57.

77 ארכיון מרטין בובר, תיק ה' 22.

78 בובר רשם את הציטטות הללו ללא מקורות, אך הוא כן מצייין מיספור עמודים, וע"י כך מאפשר את איתור המקור. בעקבות זאת הציטטה מסומברט היא על פי *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Munich/Leipzig 1911, p. 237.

79 *Geschlecht und Charakter*, Vienna 1903, pp. f., 421.

80 לציטטה זו אין בובר מספק לא מקור ולא מספר עמוד. אך יכולים אנו לנחש שהיא מעבודתו הגדולה של צ'מברליין *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, Munich 1901.

בוה"81. יתר על כן, הבחין בובר, מסורת זו "הינה אחת המניפסטאציות הגדולות של חכמה אקסטאטית". לבטח, המיסטיקה היהודית — הקבלה — מושפעת ממסורות מיסטיות אחרות, אך "הנטיה כלפי מיסטיקה טבעית ליהודים מימי קדם. אכן, כוחה של המיסטיקה היהודית שאוב מהאופי המקורי של האנשים שיצרו אותה"82. בעבודתו הבאה — "אגדת הבעל-שם" — ביקש בובר להציג נקודה דומה כאשר הכריז באופן אפודיקטי ש"היהודים הם אולי העם היחיד שלא פסק להפיק מיתוס... [החסידות] היא הצורה החדשה של מיתוס יהודי הידועה לנו"83.

מוטיב אפולוגטי דומה ניכר ביחסו של בובר ל-Ostjuden, כיהודים שיצרו מתוכם את החסידות. אחרי שהוא משווה את התפיסה החסידית של אקסטאזה לזו של המיסטיקה הגרמנית הימני-ביניימית, הוא מצוין בהקדמתו ל"סיפורי ר' נחמן" שהיתה זו היהדות הפולנית "שהוכיחה את עצמה כיצירתית". כאן "היהודי היה... בעיקר כפרי, מוגבל בידיעותיו, אך מקורי באמונתו וחזק בחלמו אודות האלוהים"84. ייתכן שהיהדות הפולנית היתה פרימיטיבית וחסרת תחכום, אך מבחינה רוחנית היא היתה קהילה מלאת התלהבות ויצירתיות. ב"אגדת הבעל-שם" הוא מדגיש שוב את השורשים המזרח-אירופאים של החסידות: "ופתאום, בינות היהודים הכפריים של פולין ורוסיה הקטנה, קמה תנועה בה המיתוס התעלה והיטהר — החסידות... ובמזרח האפל, המתועב, בינות כפריים פשוטים, לא-מלומדים, הוכן כס-מלכות לילד בין אלף השנים"85, הקבלה. התבטאויותיו המוקדמות על החסידות כוננו מהפכה ממשית בתודעתו של היהודי המערבי. וכפי שהבחין גרשם שלום, היהודים המתורבתים של המערב שזכו לאמנציפציה, במכוון "הוציאו ודחו" מיסטיקה ומיתוס מתוך הבנתם את היהדות86. ואין אף אחד, ציין שלום, הראוי "ליותר הוקרה מבובר, להיותו הראשון שגרם לפנים אלה של היהדות להיראות שוב, משום שלא ניגש אליהם במיתודות מחקר מדעיות והיסטוריות — סוציולוגיה ופסיכולוגיה — אלא במלוא חום הלב המוצף על ידי תגלית חדשה"87. תוכנה פיקאנטית, אך צורבת,

81 ראה, Buber, *The Tales of Rabbi Nachman*, trnas. M. Friedman, Bloomington 1956, p.3.

82 שם, עמ' 4.

83 *The Legend of the Baal-Shem*, trans. M. Friedman, London 1978 pp. xi, xiii.

84 ראה סיפורי רבי נחמן, עמ' 11.

85 ראה אגדת הבעל שם עמ' 21.

86 ראה, שלום, תפיסת היהדות של בובר (לעיל, הערה 50), עמ' 142.

87 ע"פ הנ"ל.

להתנגדותו של היהודי המערבי למאמציו של בובר לשקם את דמות החסידות, ולהציל משכחה ביטויים של חסידות יהודית מיסטית, מסופקת על ידי מכתב, מתאריך 6 בפברואר 1908, לבובר מאביו קארל, סוחר אוסטרי מצליח:

מרטין היקר,

אנא קבל את איחולי הלבביים ליום הולדתך: ולואי ועבודתך תביא לך את ההצלחה לה אתה מייחל, ומי יתן ויהיו חייך משוחררים מדאגה וחרדה. אני אשמח אילו היית מוותר על ההבלים הללו, חסידות ו"זוהר", משום שהם יכולים רק להשפיע השפעה נפשית משחיתה והרסנית. חבל להקדיש את כשרונותיך לנושא עקר כזה ולבזבז כל כך הרבה זמן ומרץ על דבר חסר תועלת לחלוטין לך עצמך ולעולם⁸⁸.

לעומת זאת, התייחסותו של סבו, שלמה בובר, היתה מעודדת יותר. מלומד דגול זה במדרש, שלמעשה גידל את בובר בכיתו בלמברג (לבוב), בגליציה האוסטרית, הראה התעניינות פעילה בעבודת נכדו וסיפק לו כתבים חסידיים שלא ניתן היה להשיגם בברלין⁸⁹. ממש סמוך למותו, בדצמבר 1906, קיבל שלמה בובר עותק של "סיפורי ר' נחמן"; ההקדשה ודאי נעמה לו מאד: "לסבי, שלמה בובר, אחרון המלומדים הגדולים בסגנון הישן של ההשכלה, מקדיש אני עבודה זו על החסידות ככבוד ואהבה" (*"Meinem Grossvater Salomon Buber dem letzten Meister der alten Haskala bringe ich dies Werk der Chassidut dar in Ehrfrucht (und Liebe)"*)⁹⁰.

במסגרת ההכנות למחקריו הראשונים על החסידות, נהנה בובר מסיועם של כמה מלומדים מזרח-אירופאים, במיוחד מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שמעון דובנוב ושמואל אבא הורודצקי⁹¹, שכבר כתבו מסות בעברית, יידיש ורוסית — על אספקטים שונים של חסידות וקבלה. אך לפחות בניגוד להתעניינותם של דובנוב והורודצקי בחסידות, היתה התעניינותו של בובר לא-היסטורית ולא-פילולוגית. "מטרת איננה כלל לאסוף עובדות חדשות", הסביר להורודצקי במכתב מיולי

88 Buber, Briefwechsel, I, p. 260. השווה תרגומם של י' עמיר ו-ג' שטרן במרכזי מרטין בובר, חילופי אגרות א, (לעיל, הערה 46) מס' 130, עמ' 223.

89 ראה למשל מכתב משלמה בובר למרטין בובר מתאריך 26 בנובמבר 1906 בובר, אגרות, מס' 114, עמ' 211.

90 לאחר מות סבו שינה בובר את נוסח ההקדשה, כדלהלן: *"Dem Gedächtnis meines Grossvaters Solomon Buber des letzten Meisters der alten Haskala bringe ich in treuen dies Werk der Chassidut dar"*.

91 בובר נועץ בכל אחד מהמלומדים הללו, שאת עזרתם אישר כמבוא למהדורה הראשונה של "סיפורי ר' נחמן". ראה גם את ההתכתביות הרלוונטיות בבובר, אגרות כרך א.

1906, "אלא פשוט לספק תפיסה (Auffassung) מחודשת של מיסטיקה יהודית וקשריה הפנימיים, להציג הצגה סינתטית מחודשת של (מסורת זו) ויצירותיה, ולהכיר את היצירות הללו לקהל אירופאי בצורה אמנותית טהורה ככל האפשר"⁹². לכן החליט לא לתרגם את היצירות הללו — את האגדות וסיפורי הנפלאות הסימבוליים שנמסרו מפי גדולי החסידות — אלא ל"ספרם מחדש". הוא בחר מוטיבים שונים מסיפורים חסידיים, אשר על פי שיפוטו תפסו את המסר המובהק של החסידות, אחר כך היה בובר "חי מחדש" מוטיבים אלה, ואת המסר אותו העבירו, וסיפר אותם מחדש כפי שהוא חווה אותם. אחרי שניסה פעמים אחדות לתרגם את הסיפור החסידי באופן ישיר לגרמנית, סיפר בובר במאמרו משנת 1918, "דרכי לחסידות":

אני מציין שהטוהר של [הסיפור החסידי המקורי] לא איפשר לעצמו להישמר בתרגום, ודאי לא לשיפור [אסתטי] — הייתי צריך לספר את הסיפורים שהפנמתי כפי שצייר אמיתי מפנים את קוי המודלים ומשיג דמויות אמיתיות מתוך הזיכרון שיצר מהם... ועל כן, למרות שודאי החלק הארי של [עבודתי המוקדמת על החסידות] היא יצירת דמיוני האוטונומי המורכב ממוטיבים מסורתיים, אני יכול לדווח ביושר על חווייתי את האגדה: נשאתי בתוכי את הדם ואת הרוח של אלה שיצרו אותה, ומתוך דמי ורוחי היא נהייתה חדשה"⁹³.

בובר עתיד היה לדחות את המתודה המוקדמת הזו של תרגום אגדות חסידות לגרמנית כחסרת משמעות וחפשית מדי. במאמר משנת 1957 הודה שהצגת הנעורים שלו את החסידות היתה כפופה מדי למצב הרוח השולט בזמן, ועל כן מגמתית⁹⁴:

... באותו זמן הייתי עדיין בודאי אדם בלתי מבוגר; מה שהתקרא "רוח הזמן" (Zeitgeist) עדיין היה לו כוח עלי. לנכונותי לבצע עדות הולמת

92 ראה בובר, אגרות כרך א, מס' 110 עמ' 207.

93 ראה, "My Way to Hasidism", *Hasidism and Modern Man*, ed. and trans by M. Friedman, New York 1958, pp. 61-63. האנס כהן מציע שייכתכן ובעקרונות שוויסתו את תרגומו לאגדות החסידיות שאב בובר את השראתו מהתרגום הגרמני המודרני הראשון של כתביו המיסטיים של מייסטר אקהרט בידי חברו גוסטב לנדאואר *Meister Eckharts* *Mystische Schriften*, Berlin 1903. ראה ה' כהן, מרטין בובר (לעיל, הערה 49), עמ' 30, ושם עמ' 293 בציטוט הסברו של לנדאואר לתרגומו את אקהרט. נראה שתפיסת התרגום של לנדאואר ובובר כאקט של סיפור מחדש אמפאתי מושפע מהדוקטרינות של וילהלם דילתי (Dilthey). ראה בספרי, (לעיל, הערה 51), פרק 1.

94 ראה, החסידות והאדם המודרני (לעיל, הערה 93) עמ' 22.

לאותה אמונה גדולה שהתגלתה לי דרך ספרים ואנשים נלווה משהו מהנטיה הרווחת של התקופה להציג את התוכן של דתות זרות לקוראים שהתנוודו בין כמיהה למידע לבין סקרנות פשוטה. חוץ מזה, לא ידעתי עדיין כיצד לרסן את נטייתי הפנימית לעשות טרנספורמציה פואטית לחומר סיפורי-תיאורטי. לבטח לא הכנסתי שום מוטיבים זרים; אך עדיין לא האזנתי בקפידה מספקת לאופי הלא-מעובד והמסורבל, אך בעל הטון העממי החי שניתן לשמוע מחומר זה. כמו כן פעלה בי פה ריאקציה טבעית כנגד יחסם של רוב ההיסטוריונים היהודים של המאה ה-19 לחסידות, בה לא מצאו דבר מלבד אמונות טפלות פרועות. הצורך להצביע בפני אי הבנה זו, על כל הטוהר והרוממות שבחסידות, הוביל אותי לתת תשומת לב פחותה מדי לחיותה העממית... הצגתי את תורות החסידות בעבודותי המקודמות היתה באופן מהותי נאמנה, אך במקומות שסיפרתי מחדש את המסורת האגדתית, עדיין עשיתי זאת בדיוק כמו הסופר המערבי שאמנם הייתי.

עיבודיו מחדש, החפשיים, של בוכר ל"מוטיבים האגדיים" של החסידות איפשרו לו — כפי שאנו יודעים מבדיקת הרשימות והטיוטות של כתביו המוקדמים על החסידות⁹⁵ — להעסיק בתור סופרת סמויה את אשתו, פאולה (סופרת מצטיינת שפרסמה רומנים בעלי שם תחת השם הבדוי ג'ורג' מונק). בוכר היה לחרך, כפי הנראה, מכח המועד האחרון של המור"ל⁹⁶, ואז הוא סיפק לאשתו "מוטיבים" ועל פיהם הרחיבה היא ושכללה. חלקים גדולים מ"אגדת הבעל-שם" עושים רושם של מעשה ידיה, וכך אולי אף חלקים מ"סיפורי ר' נחמן"⁹⁷. פאולה, אשר נשארה שותפתו האינטלקטואלית הקרובה ביותר של בוכר עד פטירתה בשנת 1958, מלאה ללא ספק תפקיד מכריע בעיצוב הכיוון הרוחני והאידיאולוגי של הגותו המוקדמת. הוא פגש את פאולה, בת הדת הקתולית מבואריה, שלאחר מכן עתידה היתה להתגייר, בזמן סימסטר הקיץ של שנת 1899 באוניברסיטת ציריך, אליה הגיע בוכר כדי ללמוד ספרות גרמנית. באותה עת היתה פאולה חסידה נלהבת של עומר אל-ראשיד ביי; ואומנם היה זה אל-ראשיד ביי ששלח את פאולה לציריך

95 ראה ג' שידר, דברי מבוא, ב"בוכר אגרות כרך א, עמ' 17 ואילך.

96 ראה, מרטין בוכר לפאולה בוכר-וינקלר, מכתב מ-1 בדצמבר 1906 בוכר, אגרות כרך א, מס' 115, עמ' 211-212; ראה גם שם, עמ' 213-215.

97 ראה ג' שידר, דברי מבוא, עמ' 17 ואילך.

על מנת ללמוד סנסקריט ודתות הודיות⁹⁸. למרבית העניין, לפני שפגש באשתו לא גילה בובר שום נטיה למיסטיקה או לנושאים הקרובים לה⁹⁹, ועל כן מתקבל על הדעת להעלות את הסברה, שהיתה זו פאולה שקרבה לידיעתו את העולם של חכמה מזרחית, מיסטיקה ושופנהאואר (שעל בסיס תורותיו ביסס אל־ראשיד ביי את תמונת עולמו)¹⁰⁰. במשך הסימסטר שלאחר פגישתו ואירוסיו לפאולה, השקיע את עצמו בלימוד אינטנסיבי של מיסטיקה ובמהרה פרסם את מאמרו הראשון על הנושא — מדיטאציה על המיסטיקן הגרמני בן המאה השש־עשרה, יעקב במה (Jakob Böhme)¹⁰¹. בשנת 1904 העניקה לו אוניברסיטת וינה דוקטוראט עבור דיסרטאציה הנקראת: "לתולדות בעיית האינדיבידואציה: ניקולאוס קוזאנוס ויעקב במה" (Zur Geschichte des Individuations-) ¹⁰²(problems: Nicolaus von Cues und Jakob Böhme).

אך תהיה זו טעות לראות בהתעסקותו המוקדמת של בובר בחסידות ובמיסטיקה יהודית עיסוק אסתטי טהור. התעניינותו באספקטים — עד כה מוזנחים — של רוחניות יהודית, היתה בסופו של דבר מונעת על ידי מסירות עמוקה לעם היהודי. עומקה וטבעה של מסירות זו משתקפים ב"פילוציוניות" של אשתו. כאשר פגשה לראשונה בבובר, היה עסוק בהכנות לקראת הקונגרס הציוני השלישי, שהיה אמור להתקיים בבאזל באוגוסט 1899. בובר, שהצטרף לתנועה הציונית זמן קצר לאחר הקונגרס המייסד של התנועה, הפגיש את פאולה עם הציונות ומטרותיה. במאמר "הרהורים של פילוציוני" (Betrachtungen einer Philo-Zionistin) שפרסמה בספטמבר 1901 ב-"Die Welt", השבועון של התנועה הציונית העולמית, העלתה זכרון תגובתה לנאומו של בובר בפני הקונגרס הציוני השלישי:

פה אנושי דיבר אלי בעוצמה מופלאה... ולבי עמד דום.... אחר כך היה זה שוב כאילו דיבר בלשונות ברזל, וכל פעמוני העולם צלצלו מעלי. לא היה

- 98 ראה, לסינג (לעיל, הערה 1) עמ' 293–295.
- 99 השווה לדבריו של כהן (לעיל, הערה 49), עמ' 23, שבשנים הראשונות ללימודיו של בובר, עד סוף סימסטר הקיץ של שנת 1899 בציריך "... הוא קלט פילוסופיה תולדות ספרות, פסיכיאטריה, ספרות גרמנית, פילולוגיה קלאסית ותורת הכלכלה הלאומית. בתכנית עשירה זו חסרה התייחסות לכל הרצאות על דתות או לימודים מזרחיים".
- 100 ראה, לסינג (לעיל, הערה 1) עמ' 291.
- 101 ראה, "Über Jakob Boehme", *Wiener Rundschau*, v/12 (15 June 1901), p. 251-253, "אנו עומדים קרוב יותר לבמה מאשר לתורתו של פויריך, הרגש של פרנציסקוס הקדוש מאסיסי, אשר קרא לעצים, לציפרים ולכוכבים אחיו, ואנו עומדים עוד יותר קרוב לונדטה". (שם, עמ' 252).
- 102 ארכיון מרטין בובר, תיק 2/a

זה עוד אדם פרטי... הערגה המסתורית והחפץ והרצון של עם שלם זרמו קדימה... זה עבר עלי כמו כל הדברים הגדולים בחיים, וכמו החיים עצמם — באו ונטלו אותי עימם" ¹⁰³.

כחודש לאחר פרסום וידוייה כתבה פאולה לכובר שהיא רוצה ליטול תפקיד פעיל בתנועה הציונית: "יש לי הרגשה שאני יכולה, שאני חייבת לעשות משהו למען זה... אני גדלה בתוך מטרתך, תהיה זו מטרתי שלי ושל ילדינו" ¹⁰⁴. מטרה זו היתה להבטיח את כבוד העם היהודי המעורער מחמת רדיפות, היטמעות ופקפוק עצמי. על אף שמוקד פעילותו הציונית יהיה תרבותי בלבד, היתה לו לכובר עירנות נוקבת לסבל ולהשפלה מנת-חלקם של יהודי מזרח-אירופה. במכתב לאשתו, ממאי 1900, הוא מתאר כיצד הלך יחד עם שני עמיתים ציונים לתחנת רכבת בברלין לקבל את פניהם של קבוצת פליטים יהודים רוסיים בדרכם לאמריקה. הוא תיאר תיאור צורב את מצבם-מראם הזנוח, האבוד (Verlorenheit) של יהודים אלה, חסרי המזל וחסרי מנהיגות, שטופלו כמו בעלי חיים בידי פקירי (ההגירה) ¹⁰⁵. מזועזע, הזדהה באופן גלוי עם יאושם והשפלתם. פאולה עתידה היתה להיות הד לרגשות ותקוות בעלה לעמו, כאשר הכריזה:

מה אוהב אתכם, עם הייסורים! כמה חזק לבככם וכמה צעיר נשאר! לא, לא התפכו לאחר, לא תעלמו בכלבול העמים הזרים... כל יפייכם מונח בהיותכם שונים, בזה כל השמחה והאושר שעל פני האדמה. השארו עצמכם! ... מה אוהב אתכם, עם העמים, מה אברך אתכם! ¹⁰⁶.

כובר היה משוכנע שניתן להבטיח ולשמור את גאוותו וזהותו של היהודי רק דרך התחדשות תרבותית, ממנה להבנתו יבוא חידוש היהדות כמסגרת לחיים יצירתיים, משמעותיים. טבעה הרדיקאלי של הצעה זו, שכובר פיתח עם שאר

- 103 Paula Winkler, "Betrachtungen einer Philozionistin", *Die Welt*, Nr. 36 (6 September 1901) הודפס מחדש ב-1961 Hans Lamm, Munich (ed.) *München ehrt Martin Buber*, p. 16. המאמר תורגם לעברית בידי ע"א סימון בשם, "הרהוריה של פילר-ציונית", דבר הפועלת, ניסן-אייר, תשכ"ב, עמ' 135-136.
- 104 מכתב מפאולה בוכר-וינקלר לכובר, מתאריך 19 באוקטובר 1901, בוכר, אגרות, א מס' 28 עמ' 130.
- 105 מכתב מכובר לפאולה בוכר-וינקלר מתאריך 14 במאי 1900, בוכר, אגרות, א מס' 12 עמ' 118.
- 106 ראה, פאולה וינקלר, (לעיל, הערה 103) עמ' 19.

ה"ציונים הרוחניים" וביחוד אחד העם¹⁰⁷, היה בכך שהדגישה תרבות בניגוד לאדיקות דתית פורמאלית. בנוגע ליהדות המערב־אירופאית, חידוש זה תבע ראשית־כל חינוך מחדש של היהודים: היה צורך להכיר להם מחדש את המקורות הספרותיים וחכמת המורשת היהודית. חידוש תרבותי, הניח בובר, תובע גם עיצוב מחדש של תפיסתו העצמית של היהודי, במיוחד מפני שאור קרני דמותו השתבר דרך מראת הדימוי המגונה לרוב של ה־Ostjude. על אף שהיה בשנות העשרים המוקדמות בחייו תפס בובר במהרה מעמד מנהיג בין הציונים הרוחניים דוברי הגרמנית. בשנת 1902 ייסד כברלין, יחד עם ברטהולד פייבל (Feivel) ואחרים את "ההוצאה היהודית" (Jüdischer Verlag), בית ההוצאה של הרנסאנס היהודי.

הפרסום הראשון של ההוצאה היהודית, שהרכיחה את עצמה כהרפתקה דינאמית ובעלת הצלחה רבה מאד, היה "שנתון יהודי תרס"ג" — (Jüdische Almanach 5663), שהופץ בסתיו של שנת 1902. כרך נאה זה, שיצא בכריכה קשה היה בן כמאתיים עמודי פוליו שהכילו, בין היתר, תרגומי שירה מיידיש ועברית מאת מ' רוזנפלד, ח"נ ביאליק, שלום עליכם, י"ל פרץ, ש' פרוג, ש' אש ואברהם רייזן — קדם למבחר זה מאמר אלגנטי על ספרות יידיש ("Über Jargon und Jargonliterature"). מתוך שישים האיורים כשני שליש היו בעלי מוטיבים מזרח־אירופאים, המפורסם שבהם — רפרודוקציה של "יהודי פולני" ("Polnischer Jude") של הרמן שטרוק (Struck). על כרך זה נוספה, זמן קצר לאחר מכן, אסופת מאמרים שערך בובר, על אמנים יהודים. בהקדמתו לעבודה זו — (1903) "Jüdischer Künstler" דיבר לראשונה על החסידות כמקור לחינניות הרוחנית ההכרחית לרנסאנס יהודי. הוא כתב גם בשבח המוסיקה היהודית המקורית "שנשתמרה בכתי כנסיות של הגטו"¹⁰⁸.

שנה לאחר מכן (1904) פרסם (שוב במסגרת ההוצאה היהודית) תרגום גרמני מיידיש¹⁰⁹ של "איזיק שעפטעל" — "מחזה של הפועל היהודי בשלוש

107 בובר היה אינסטרומנטאלי בייסוד "הפראקציה הדימוקרטית־הציונית", קבוצה מאורגנת שהופיעה בקונגרס לקדם מידה גבוהה יותר של דימוקרטיות בתנועה ותשומת לב גדולה יותר לפעילות תרבותית.

108 ראה, p. 5 (לעיל, הערה 59) *Jüdischer Künstler*.

109 בובר גודל כידי סבא וסבתא שלו מצד אביו בלבוב (למברג) שהיתה אז בירת גליציה האוסטרית. למרות שדיבר פולנית וגרמנית בבית, מסתבר שלמד יידיש ממגעיו היומיומיים עם יהודי לבוב דוברי היידיש. בנו של בובר, רפאל, הודיע לי (בראיון מדצמבר 1982) שאביו היה מנצל כל הזדמנות לדבר יידיש: "במיוחד אהב להפגש עם עגנון לשוחח בידיש ולספר יחד מעשיות (מעשלאך)".

מערכות" מאת דוד פינסקי¹¹⁰. הוא עצמו תרגם את המחזה, שעד אז לא פורסם, מכתב יד שסיפק פינסקי; וגם כתב מבוא בו הריע למחזאי הרוסי כקול אותנטי של ה"פרולטריון היהודי". במחזות וסיפורים שכתב, הבחין בובר, שפינסקי ניסה למסור "אך את המציאות העגומה של המוני הפועלים היהודים כפי שהוא רואה ושומע אותה. אך במסירת מציאות זו — ללא רחמים ובכל חומרתה — הוא חושף את משמעות הקיום כמועקה ושעבוד, הוא מגלה עד כמה רווחת המצוקה הנוראה". בובר הדגיש גם ששפתו של פינסקי היתה יידיש — "הניב העממי (Volkssprache) של ההמונים היהודים". ליידיש, כך ציין, התייחסו באופן שקרי כ"ז'רגון" — לשון עגה גסה — כאשר במציאות היא התפתחה מניב לשפה מפותחת בעלת ניואנסים דקים, שפה מיוחדת במינה. כמוכן "אין היא עשירה" כמו העברית, אך היא "גמישה" יותר; היא "איננה מופשטת כעברית אך חמה יותר"; היא חסרה אולי את הפאתוס של העברית אך "היא מלאה מבטאים נוחים וקשים, רכים והדרגתיים". בידיש "העם היהודי (Volkstumliche) עצמו נהיה שפה"¹¹¹.

היתה זו התמסרות מוחלטת לשיקום דמותו של ה-Ostjude — ובו בזמן להבטיח את כבודו של היהודי בכלל, שבאופן ברור סיפקה את ההשראה הראשונית לכתביו המוקדמים של בובר על החסידות. במכתב מדצמבר 1906 הוא מודה במפורש כי לכתבים אלה היה מוטיב אפולוגטי. במכתב זה, שנכתב בעת שעבד עדיין על "אגדת הבעל-שם" הוא ביטא את הייסורים שהתעוררו בו עקב פוגרום חדש בכיאליסטוק, והכריז:

אני כותב עתה סיפור שהוא תשובתי לביאליסטוק. שם הסיפור: אדני

110 *Eisik Schafter. Ein jüdisches Arbeiterdrama in Drei Akten*, von David Pinski, *Autorisierte Übertragung aus dem jüdischen Manuskript von Martin Buder*, Berlin 1903 נראה שבובר עצמו יזם את הפרוייקט וביקש את כתב היד מפינסקי. ראה התכתבותו עם פינסקי, ארכיון מרטין בובר, תיק 585, ח 1. מוקדם יותר הוא כבר תרגם סיפור קצר מאת פינסקי: "Das Erwachen. Eine Skizze", *Jüdischer Almanach*, 5633 (Berlin, 1902) pp. 209-215.

111 ע"פ Eisik Schafter הנ"ל, עמ' 1-2. בניגוד לדרך עיבודו המאוחר יותר של סיפורים חסידיים, ניסה בובר להיות נאמן ככל האפשר לטקסט המקורי של פינסקי: "ניסיתי להעביר בנאמנות את צורת הדיבור והתחביר של המקור, וכמה שפחות ל"גרמן" את היידיש.... כאן מדבר העם עצמו; ולהעביר את מילותיו לתחביר של "hochdeutsche", משמעותו השמדת מהותו..." (שם, עמ' 2 והלאה). כמאמר מוסגר אוסיף, שבזמן שהיה בובר עסוק בהוצאה היהודית, הוא היה גם אחד התורמים החשובים ל-"Ost und West", ירחון בלתי-מפלגתי שנוסד בברלין בשנת 1901 לקדם "סולידאריות יהודית" והשלמה הדדית בין יהודיות מזרח ומערב אירופה. ראה מאמר המערכת ב-"*Illustrierte Monatschrift für Modernes Judentum* No. 1 (January, 1901) p. 3.

[אלוהים, היינו, מציאותו הרוחנית של היהודי]... אני מצוי עתה בתוככי תקופת העבודה האמיתית הראשונה של חיי. אתה חברי ו[אתה] תבין אותי: יש לי תשובה חדשה לתת לכל. רק עתה מצאתי את הצורה לתשובתי... אינני יכול עתה לומר יותר אודותיה, ודאי לא אודות עניינים אחרים. גדלתי לאיטי לשמים שלי — חיי מתחילים. אני חווה סבל שאין להביעו וחסד שאין להביעו¹¹².

בוכר השקיף על גילוי ו הצגתו את החסידות כ"קריאה" (Beruf), והכרזה על המסר הרוחני שלה לעולם¹¹³. בחסידות, כפי שהסביר במאמר האוטוביוגרפי משנת 1918 "דרכי לחסידות" (Mein Weg zum Hassidismus) הוא גילה "מציאות יהודית ראשונית": את בריאתו של האדם בצלם אלוהים יש לתפוס כמשימה, כתביעה לקדש את הקיום דרך כל מעשה הנעשה בעולם. מציאות זו, שקבלה את עומקה משום שהיתה גם "המציאות האנושית הראשונית" — עדיין — כך אישר בוכר בלהט — חיה בחסידות. משום שלמרות החיצוניות הימית ביניימית וההתנוונות שאין להמנע ממנה שהשתלטה על התנועה, המשיכה החסידות לגלם את "האמת הפנימית" של היהדות¹¹⁴. מציאות רוחנית זו "עדיין מקיפה חלק גדול מיהדות מזרח־אירופה"¹¹⁵, וכפי שהכריז בהקדמתו ל"אגדת הבעל-שם" — "שום התחדשות של היהדות איננה אפשרית אם אין היא נושאת בתוכה את היסודות של החסידות"¹¹⁶.

ד. כתביו החסידיים של בוכר: תולדות התקבלותם (Rezeptionsgeschichte)

תשומת לב נרחבת הוענקה לכתביו החסידיים המוקדמים של בוכר, ועד שנת 1914 הופיעו בערך מאה סקירות של "סיפורי ר' נחמן" (1906) ו"אגדת הבעל-שם"

112 מצוטט אצל כהן. מרטין בוכר (לעיל, הערה 49), עמ' 310. כהן איננו מוסר את הנמען של המכתב. אין הוא כלול במכתבים המפורסמים של בוכר. לאור הנתון, שהוא משתמש בצורה המוכרת של יחיד־נוכח (du), שבאותו זמן השתמש בו לעתים רחוקות, ייתכן והנמען היה האנס לינדאו (Lindau), חברו הקרוב באותן שנים. בכל זאת לא הצלחתי לאתר את המכתב בארכיון בוכר.

113 ראה, "Mein Weg zum Chassidismus", Buber, *Schriften zum Chassidismus* (Heidelberg, 1963) *Werke*, Vol. 3, p. 968.

114 ראה, החסידות והאדם המודרני (לעיל, הערה 93) עמ' 59.

115 שם, עמ' 48.

116 ראה, אגדת הבעל שם (לעיל, הערה 83), עמ' 12.

(1908) בעתונות פופולרית ובכתבי עת מלומדים¹¹⁷. ניתוח של סקירות אלו מספק לנו תובנה מיידית למשמעות החברתית והתרבותית של הצגת בובר את החסידות ויראת שמים יהודית מיסטית. סקירות אלו מצביעות כיצד קראו את בובר בני זמנו, יהודים ושאנים יהודים; הן מודיעות לנו אלו אסוציאציות אידיאולוגיות ורגשיות עורר בקוראיו, ונמצא בהן את הד הקונוטאציות ההיסטוריות והקונטקסטואליות של כתביו של בובר. ואילו בובר כשלעצמו לבטח היה שבע רצון מכך שכתביו החסידיים נסקרו בדרך כלל עם עבודות אחרות על מיסטיקה ורוחניות מזרחית. בסקירה בכתב העת הברליני היוקרתי "Das Literarische Echo" (15 פברואר 1907), דנה אילסה פראפאן-אקוניאן (Ilse Frapan-Akonian) ב"ר' נחמן" יחד עם עוד כרך שהוצא לאור בידי Rütten & Loening בשם "קאמאניטה הצליין: סיפור חיים" (Der Pilger Kamanita, Ein Legendsroman) מאת קארל גילרופ (Gjellerup) – הסופר הדני שעתידי היה להיות חתן פרס נובל לספרות), אשר תחת השפעת שופנהאואר עבר לבודהיזם. הכותבת נתנה – בהתלהבות – למאמר את הכותרת: "אור מהמזרח" (Ex Oriente lux). כתב העת "Das Literarischen Zentralblatt für Deutschland" (יולי 1907) כלל את "ר' נחמן" של בובר בסקירה ארוכה של שמונה (כותרות) ספרים על מיסטיקה ומוטיבים אוריינטליים שהופיעו בשנת 1907¹¹⁸. סוקרים רבים אחרים טיפלו בכרכיו של בובר בהקשר של ההתעניינות העכשווית במיסטיקה גם כאשר טיפלו בהם בנפרד. "Theosophisches Leben", כתבי-עת פופולארי בין חסידי התיאוסופיה והאוקולטוס, קידם, בסקירה מיולי 1907, את "ר' נחמן" של בובר בהתרגשות ללא גבול. "משום שהעשיר את הבנתנו את החווייה האקסטטית", התרוננה הסקירה, "אנו התיאוסופים במיוחד עלינו להיות שמחים [בספר]".

בסקירה ב"Preussische Jahrbücher" (ספטמבר 1907) מצאה מריה פורמן

- 117 רוב הסקירות הנבדקות כאן מבוססות על קטעים גזורים שבובר עצמו אסף ואחר כך סודרו אצל גב' מרגוט כהן, מנהלת ארכיון מרטין בובר. ברצוני להביע את תודתי לגב' כהן עבור עזרתה. רבים מסקירות אלו נדונו מזווית ראייה שונה במקצת מזו הנקוטה במאמר זה אצל Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison 1982, pp. 128-134.
- 118 "ר' נחמן" של בובר נסקר ע"י ארנסט הלנדי (Hlandy) יחד עם הספרים הבאים, שנדפסו כולם בשנת 1907: Has Nehls, *Der Weg zur Sonne. Geschichte und Märchen*; Karl Gjellerup, *Der Pilger Kamanita. Ein Legendenroman*; Schulz, *Der Prophet*; Karl Gjellerup, *Der Pilger Kamanita. Ein Legendenroman*; Arthur Schnitzler, *Dämmerseelen*; Th. Lindemann, *Holunder. Ein romantische Erzählung*; Bruno Koch, *Klaus Ohm und andere Erzählungen*; Hans Lons, *Mein Braunes Buch*.

(Fuhrmann) דמיונות משמעותיים בין חסידותו המיסטית של ר' נחמן, ובין זו של מיסטיקאים גרמנים ימי־ביניים, כגון יוהאנס טאולר (Tauler) והיינריך סוסו (Suso). סוקר נוסף שכתב ב־"Der Kunstwart" של מינכן (פברואר 1907) עמד על כך שאת ר' נחמן, למרות שהיה בן המאה ה־י"ח באירופה, יש לראות כמייצג חכמה "אוריינטאלית עתיקה": "סיפוריו הם באופן ברור תחת השפעת הז'אנר האוריינטאלי של סיפורי אגדה (Märchen), כפי שזה בא לידי ביטוי בסיפורי 'אלף לילה ולילה'". מבקר הספרות היהודי פרידריך גונדלפינגר (לאחר מכן — גונדולף), ציין בסקירה ב־"Preussischer Jahrbücher" מיוני 1908, את הקירבה שבין תורותיו של מייסד החסידות והדוקטרינות של הסופים הפרסים והמיסטיקאים הגרמנים הימי־ביניים. אך יחד עם רמיזה לגאווה היהודית, רשם גונדלפינגר את אכזבתו על כך שבשכתוב אגדות הבעל־שם עשה בובר "פואטיזציה" יתר, עד כדי כך שהקורא נושל מן האושר של "נשימת האוירה הרוחנית (הייחודית) של ה'שטיבעל'", חדר התפילה הפשוט שהוא כה אופייני לחיים הדתיים של יהדות מזרח־אירופה; "אגדותיו של בובר אינן באופן ספציפי חסידיות, אכן הן בקושי יהודיות"¹¹⁹.

בובר לא היה מכחיש שהוא הרחיק את הדיקציה היהודית הספציפית ואת ה"אוירה" של השטיבעל המזרח אירופאי, אך הוא היה עומד על כך שהוא עשה זאת כדי להאיר את הפן המהותי ובעל המשמעות האוניברסאלית של החסידות. נאמנות אתנוגראפית אכן יכולה היתה לספק לאגדות החסידיות טעם אותנטי יותר אך ספציפיקאציה זו — על אף כל החן שבה — היתה גוררת את הסכנה של ערפול המסר החסידי במסך של צרות אופק עדתית, וכך היתה הופכת אותה ללא־נגישה לקהל המערב־אירופאי המחונך, היהודי וגם הלא־יהודי. קהל זה קרא את האגדות החסידיות של בובר כעדויות של "מציאות אנושית ראשונית", אף כפי שבובר אומנם התכוון, הם גם הכירו בהם ביטוי ל"מציאות יהודית ראשונית", שנשמרה בידי יהדות מזרח־אירופה¹²⁰. כך שסוקרים רבים, יהודים ולא יהודים, ראו את כתביו של בובר כמשרתים לתיקון הדמות השלילית של היהודי. מבקר אוסטרי, כפי הנראה לא יהודי, הבחין בסקירה של "ר' נחמן" ב־"Oesterreichische Rundschau" (וינה, 1 ביולי 1907), ש"אפילו עבור שופנהאואר, המתנגד החרף ביותר של הרציונאליזם היהודי־פרוטסטנטי" ספרו של בובר היה יכול להיות "גילוי" (Enthüllung) אמיתי: "הוא היה מפסיק מלהכליל ביסודיות כזו את האנטיפאתיה העמוקה שלו (סוג מסויים של)

119 ראה, *Preussische Jahrbücher*, Nr. 1 (July 1908), 149-151.

120 ראה, החסידות והאדם המודרני (לעיל, הערה 93), עמ' 59.

יהודים... גם אני אף פעם לא פגשתי בספר היכול לשכנע את אויביה של היהדות המודרנית, החצי-נאורה, והמתכוללת בחלקה, בדבר כוחות (רוחניים) עמוקים שהתחוללו בצורה כה מלאת עוצמה בעם זה".

גם העיתונות היהודית לא הכזיבה בהערכתה את האפולוגטיות שב"חסידיקה" של בובר. יוסף מייזלס – פקיד מסור בקהילה היהודית של ברלין שעתיד היה לפרסם בשנות העשרים היסטוריה בת שלשה כרכים של היהודים בפולין וברוסיה¹²¹ – כתב סקירה של "ר' נחמן" עבור שבועון ברליני (General "Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums" – 30 בדצמבר 1906), בה הבחין במרירות שמחמת:

ההווה המסובך לאין קץ והניואנסים המורכבים של הפסיכה היהודית המסורתית, יהדות מזרח-אירופה הינה עבור האירופאי, ולא פחות – עבור החלק הארי של היהדות המערבית, חידה. בעיניו של האירופאי המתורבת, היהדות עד כה היתה התגשמות החמרנות, ובמקרה הטוב "רומני הגטו" סיפקו לו משהו מהשירה של חיי המשפחה היהודית.

מבחינה זו, המשיך מייזלס, ספרו של בובר "עם הערכתו לטובה, האסתטית, את הרוח היהודית הוא מהפכני". עד "ר' נחמן" של בובר – שאל מייזלס באופן ריטורי – "מה ידעה אירופה אודות החסידות? לא כלום, כמעט שום דבר, ובעקבות זאת באו הדיעות הקדומות הארסיות ביותר שניסו לפשט את התנועה כולה לכדי פנאטיציזם דתי אקסלוסיבי". אך בובר הוכיח ש"מיסטיקה היתה מקור החיים של היהדות".

בעוד שהעתונות היהודית ציינה את הערך העצום של כתביו החסידיים של בובר, בתיקון מושג היהדות המוטעה של האירופאים המחונכים, היא נטתה להדגיש את משמעותם של כרכיו ליהדות עצמה, במיוחד ליהודים המערביים המנוכרים מהיהדות ומאחיהם המזרח אירופאים. האנתרופולוג והפולקלוריסט שמואל ווייסנברג אישר בבטחה ש"אגדות אלו חושפות [ליהודים] בורים את הנשמה של העם היהודי (die jüdische Volksseele), שאחרת היא מובנת באופן לא נכון ונתפסת בצורה מוטעית". זאת בכתבו במהדורת אביב 1907 של הידיעון החצי-שנתי של ה-"Gesellschaft für Jüdische Volkskunde". הכותב האנונימי של סקירה ב-"Populär-Wissenschaftliche Monatsblätter" (אפריל 1970) היוצא לאור על ידי ה-"Mendelssohn verein" של פרנקפורט ע"נ מיינ,

121 ראה, *Geschichte der Juden in Polen und Russland*, Berlin 1921-25, 3 vols.

תיאר את הכרך של בובר כ"מסמך נפלא של חסידות מיסטית עמוקה ממש מתוך הרחם של עמנו... [ותופעה] זו הזדמן לה להתגלות במזרח האפל, בתוך תנועת החסידות שנדמה שמייצגת עבורנו כל מה שאינו נאהב, פנאטי ובעל אמונות טפלות".

לבטח, לא כל הסוקרים היהודים שאבו השראה מאגדותיו החסידיות של בובר. ההיסטוריון לודוויג גייגר, יצא נגד בובר ב־15 בפברואר 1907, בכותבו ב־Allgemeine Zeitung des Judentums — כלי הביטוי של ההתבוללות הקיצונית אותו ערך. גייגר גינה את "ר' נחמן" על כך שהוא "מוביל אותנו לספירה תרבותית המופיעה לנו לא כאור אלא כחשיכה עמוקה". בסקירה על "אגדת הבעל-שם" שהופיעה ב־Literarisches Centralblatt für Deutschland במרץ 1910, התאמץ מבקר בשם ש' קראוס להרחיק את עצמו כיהודי מהעולם המוצג על ידי "מ' בובר, [יהודי] גליצאי": "רוב האירופאים — ולא רק הנוצרים אלא גם בני האמונה היהודית — ירגישו את עצמם כאשר יקראו ספר זה, דחופים לעולם זר. אכן מה שמצוייר כאן הוא דבר כל כך משונה שניתן לומר שזה לא-אירופאי (aussereuropäisches)".

שוב, למרות שרוב הסוקרים היהודים, במיוחד אלה הכותבים בעיתונות היהודית, הרחיבו בלהט את דמוי החסידות החיובי שהציג בובר לכלל היהדות המזרח אירופאית, היו כאלה שהדגישו את הבחנתו של בובר בין החסידות של מוריה הראשונים, האבות המייסדים, והדקאדנציה בת הזמן של התנועה — דקאדנציה, כך הודיעו, שהיתה אופיינית לכלל יהדות מזרח אירופה¹²². היו גם, כמובן, סוקרים לא יהודים שעינם היתה צרה מלאפשר לעם היהודי את הרגישויות המיסטיות שבובר ייחס למורי החסידות המוקדמים. יוליוס הארט — מבקר הספרות הנחשב — ואחד ממוריו הראשונים של בובר במיסטיקה¹²³ לא

122 השווה: "Hätte Israel ben Eliezer würdigere Apostel gefunden, so wäre des Chassidismus nicht zu einer entarteten Sekte samtischer Dunkelmänner herabgesunken, sondern wäre bis heute der Träger der Schöpferischen Glut der jüdischen Volksseele geblieben". Alfred Nossig, "Messianismus und Kabbalistik", *Berlin Lokal-Anzeiger*, 28 June 1908, p. 151. למרות שנשמר יותר, גם בובר הביע אמביוולנטיות כזאת כלפי החסידות בת הזמן. השווה: "Im Chassidismus siegt für eine Weile das unterirdische Judentum über das offizielle. (...) für eine Weile nur Es gibt in unseren Tagen noch Hundert-tausende von Chassidim; der Chassidismus ist verdorben Aber die chassidische Schriften haben uns seine Lehre und seine Legende übergehen". *Die Legende des Baalschem*, pp. v-vi. על האמביוולנטיות של בובר כלפי ה־Ostjuden בני התקופה, ראה את ההבחנות בעלות התוכנה הרבה של גילמן. (לעיל, הערה 40), עמ' 345–349, יחסו של בובר ליליוס הארט ולאחריי היינריך נדונה באריכות בספרי (לעיל, הערה 51),

היסס להביא את הסברה שר' נחמן היה אישיות רוחנית לא טיפוסית, יוצאת מן הכלל, בין היהודים. הארט התייחס בחום לר' נחמן כ"בעל טבע טוב" שעורר "סערת-סימפתיה" ושיבח בחמימות את הוקרתו המיסטית את הטבע "שאחרת איננה מפותחת במיוחד בגזע היהודי". (בסוקרו את "אגדת הבעל-שם" בעיתון היומי הברליני *Der Tag* (27 בפברואר 1907)).

מבקרת נוספת, הסופרת פרידה פריין וון ביולאו (von Bülow) עמדה על כך שבעוד שייטכן כי בובר הוכיח את קיומם של סיפורי אגדות יהודיים, הרי ברור הדבר שאגדות אלו — למרות מאמציו הראויים להערצה של בובר לגנדר אותם — הינן דוגמה נחותה לז'אנר זה. סקירתה, הופיעה ב-"*Tagliche Rundschau*" של ברלין (3 באוגוסט 1907) והיתה מוקדשת לא רק לר' נחמן של בובר אלא גם ללפקדיו הרן (Lafcadio Hearn) שספרו "איזומו. הצעות לתוך יפן הבלתי-ידועה" (1894) הופיע בגרמנית בשנת 1907 בהוצאת Rutten & Loening כשם *Izumo. Blicke in das unbekannte Japan*. היא ציינה שבעוד ששתי העבודות הללו מקנות תוכנה מיוחדת במינה ל"עולם הרוחני אל אנשים אסתטיים הראויים לתשומת לב זו", הרי שלכרך האחרון היה ערך נוסף בכך שהעורך שלו, בובר, "דיבר אודות עמו". אך למרות שהוא מעורר באופן סובטילי את האוירה האותנטית ולמרות סגנונו הגרמני הנעלה, היא מצאה את סיפוריו של ר' נחמן חסרי עדינות רוחנית, ומבחינה אסתטית — לא נעימים. "לכן, עלינו להסיק שלמרות שר' נחמן היה מספר האגדות (Marchenerzähler) היהודי האחד והיחיד, לא היה לו כוח פואטי יוצר".

טיעון יותר מקנטר הביע סוקר אנונימי ב-"*Neue Metaphysische Rundschau* (1908, מס' 2/3), שהניח כי הדרך בה קיבלו היהודים את הבעש"ט היתה רק דוגמה נוספת כיצד היהודים דחו מורה אצילי, וכך כתב:

אם איני טועה במיוחד, כרך חדש זה של חסידיקה ימצא יותר חסידים (Freunde) נוצרים מאשר בין היהודים עצמם. דרך הבעל שם דוברת חכמה קדושה גדולה, תורה תיאוסופית עתיקה שכלי המגן שלה אמורה היתה להיות היהדות... (אך) החכמה שכתורה זו אומצה על ידי עמים אחרים, והעם היהודי ממשיך לטעות כפי שהוא עושה זאת מאז זמן האבות.

עמ' 42-54. ראה גם: Paul Flohr and Bernard Susser, "Alte und Neue Gemein- schaft. An Unpublished Buber Manuscript" *Association for Jewish Studies Review* I (1976) p. 41-49.

סקירות מלאות כוז כאלה, שבאופן ברור שאבו את השראתן מהרגשת שנאה אנטישמית, היו מעטות. סוקרים רבים היו, במידה זו או אחרת, סימפאטיים, למרות, כך יש להדגיש, שתגובות אזהדות כאלו לסיפורים החסידיים של בובר, לא גררו בהכרח הערכה מחודשת של יחסו של הסוקר כלפי היהדות והיהודים. התגובה היתה בדרך כלל מצומצמת לערכם האסתטי והפילוסופי של הסיפורים. עם זאת עוצמת השפעת הסיפורים חרגה כמובן מעבר לסקירות ואפשר היה לחוש בה, למשל, בפעילותם הספרותית של בני-דורו של בובר. המשורר ריינר מריה רילקה כה הושפע מ"אגדת הבעל-שם" עד ששאב מעצם היסודות הסגנוניים והתימאטיים שלה במתן הצורה ל"אלגית דואינו התשיעית"¹²⁴. אך אין למצוא במדיטאציה פואטית זו, ולא בחייו האישיים של רילקה, שום עקבות לתוכן היהודי הספציפי של "אגדת הבעל-שם". עוד דוגמה מאלפת של ההשפעה האסתטית הטהורה של סיפורי החסידיים של בובר היה קפקא, שלפחות אחד הסיפורים שלו — "רופא כפרי" — ערוך על פי דגם של אגדה שקרא ב"אגדת הבעל-שם"¹²⁵. שוב, ההשפעה כאן היתה ספרותית טהורה והיסודות היהודיים הייחודיים בסיפורו של בובר הורחקו¹²⁶. אך באשר לקפקא, נמצאת בידינו עדותו שדווקא כיהודי נמשך לכתביו החסידיים של בובר היהודי. במכתב למאקס ברוד הוא מציין, ש"סיפורים חסידיים — אינני יכול לחשוב מדוע — הם הז'אנר היהודי היחיד בו אני מרגיש באופן קבוע ומיידית בבית, ללא התחשבות במצב רוחי: תגובתי ליצירות יהודיות אחרות היא כמעט לגמרי מקרית"¹²⁷.

נראה שהחסידיקה של בובר היתה מקור משיכה במיוחד ליהודים שהיהדות היתה זרה להם. הם נטו לראות בבעל שם ובר' נחמן, כפי שתיארם בובר, כשרטוטי דמות לזהות יהודית אלטרנאטיבית. הם מצאו כי דמות היהדות של בובר היא במהותה רק רגישות רוחנית מחייבת — ולזאת הגיעו ללא ספק משום שלרגישות זו היה קשר מועט בלבד הן לרציונאליזם והמטריאליזם הבורגני, והן להלכה היהודית המסורתית. החסידיקה של בובר איפשרה להם קבלה אסתטית

124 ראה, Benjamin Josef Morse, "Reiner Maria Rilke and Martin Buber", Irmgard Bück and Georg Kurt Schauer (eds.), *Alles Legendige meint den Menschen. Gedenkbuch für Max Niehans*. Bern 1972, pp. 102-128

125 ראה, הימן (לעיל, הערה 42), עמ' 216. אך קפקא התרשם עוד יותר ממהדורת בובר של Kafka, *I Am a Memory Come*, *Chinesische Geister-und Liebesgeschichten* (1911) Alive, ed N.N. Glatzer, New York 1974, p. 73

126 ביחס ל"רופא כפרי", קפקא שאב מכמה מסיפורי החסידיים של בובר, כאשר הוא הרחיק לא רק ציונים יהודים ספציפיים אלא גם הפך את המסר הרוחני של הסיפורים. ראה הימן, שם שם.

127 מצוטט בספר שערך גלצר (לעיל, הערה 125) עמ' 160.

של היהדות. טבעה וגבולותיה של קבלת היהדות כרגישות, ניתנת לאילוסטרציה, על ידי ארבעה קוראים נלהבים של כתביו החסידיים המוקדמים של בובר — וולטר ראטנאו, גאורג לוקאץ' (Luckács), ארנסט בלוך וגוסטב לנדאוואר.

ראטנאו היה כה מושפע מכתביו החסידיים של בובר — בהם מצא ללא ספק קירבה לתפיסותיו המיסטיות¹²⁸ — שקיבל על עצמו ללמוד עברית¹²⁹: לבטח החלטה דרמטית לאדם שקודם לכן כתב את המאמר "שמע ישראל" (Höre, "Israel"), בו גידף ללא רחם את היהדות. דרך לימוד העברית קיווה ראטנאו להשיג הבנה מפורטת של היהדות הקלאסית, ואם ניתן לשרכב הרהור, גם של היהדות הקדם-בורגנית. הוא דבק בלימוד היהדות והמקורות היהודיים המסורתיים כמה שנים, אך בהדרגה הפסיק ללמוד¹³⁰. כנראה התעניינותו של ראטנאו בספרות יהודית, שלא לוותה בהתערבות כלשהי בחיים הקהילתיים היהודיים, הודברה תחת התעניינותו, שנמשכה ללא הפוגה, בעניינים ספרותיים ובמסורות רוחניות אחרות, במיוחד בתורותיהם של החכמים האורינוטאליים לארצה ובודהא, וכתביהם של המיסטיקאנים הגרמנים הימי-ביניים, מייסטר אקהרט ויעקב ביהמה. התעסקותו במסורת הרוחנית היהודית, במיוחד כפי שיוצגה בחסידות, הוכחה כאפיוזודית; ולמרות שהשפיעה על זהותו היהודית, הוא לא הרשה להתעניינות זו להובילו אל מעבר לגבולות האסתטי והאינטלקטואלי הטהור — וודאי שלא נתן לה להוביל לביטוי של סולידאריות יהודית¹³¹. אכן, ראטנאו העדיף בעקביות לראות את עצמו, באופן פארדוקסאלי, כגרמני וכקוסמופוליטאן. גאורג לוקאץ', שעתיד היה להיות אחת הדמויות המרכזיות בתחיה המארקסיסטית האינטלקטואלית, שלאחר מלחמת העולם הראשונה, גם גילה יהדותיות דרך סיפוריו החסידיים של בובר. חברו הקרוב, המשורר בלה באלאז' (Béla Balázs), רשם ביומנו בשנת 1914: גיורי (Gyuri), היינו גאורג) גילה את

128 הכיוונו של ראטנאו, הארי גרף קסלר (Harry Graf Kessler) מדווח שהוא קרא את "ר' נחמן" של בובר בשנת 1906, וש"הוא מצא שם תשובה לשאלת תכלית ("Wozu") החיים, ובדיוק זו הייתה התוצאה אותה החזיר עימו מנסיעתו הפנימית ליוון: התכנסות חסרת הפניות של הנשמה באלוהים, שהגשמתה המלאה היא משיגה באקסטוזה". Kessler, *Walther Rathenau. Sein Leben und sein Wrek*. Berlin 1928, p. 89f. בובר לקסלר מתאריך 16 בינואר 1928, בו הוא נזכר בחברותו עם ראטנאו וביחיותיהם הרבות אודות החסידות בובר, Briefwechsel, II 300.

129 שם

130 ראה אצל קסלר (לעיל, הערה 128), עמ' 90.

131 ראה Robert A. Pois, "Walther Rathenau's Jewish Quandry", *Leo Baeck Institute Year Book*, XIII (1968), 120-131.

היהודי שבעצמו, דרך הכת החסידית והבעל-שם¹³². בזמן שגילה את כתביו החסידיים של בובר, היינו בקייץ של שנת 1911, היה לוקאץ' רדיקאל פוליטי ומתעב גדול של החברה הוברגנית, אך טרם דבק במארקסיזם. מבחינה אינטקלוטואלית היו התעניינותיו אלה של הרומאנטיציזם החדש, ושל האסכולה האקספרסיוניסטית ההולכת ומופיעה. ספרו הראשון "Die Seele und die Formen" (1911) העיד על ידיעתו האינטימית במיסטיקה, במיוחד מזרחית, וגם הורה על אהדתו למצוקה הדתית של קירקגור. עם קריאתו את "ר' נחמן" ו"אגדת הבעל-שם" כתב בהתלהבות לבובר, עמו כבר התכתב לפני כן, והביע את תודתו "העמוקה" עבור הספרים הללו אשר כלשונו: "בגין מקרים שונים (בלתי צפויים) לא קראתי עד לקייץ זה...."

...ה'בעל שם' היה עבורי, במיוחד, לא ניתן לשכחה! רק חבל שזה [חיבור] כל כך קטן; אין זה אפשרי כלל, ככלות הכל, שזהו כל אשר נשאר. האם ישנה איזושהי מהדורה (גרמנית, צרפתית או אנגלית) שהינה שלמה יותר? או שמא אתה עצמך, אדוני היקר, תחליט למרות הכל להכין מהדורה מקיפה יותר? אני מדמה לעצמי שבמקרה זה, כמו בטקסטים ההודיים, אין שום אפשרות לעשות מהדורה שלמה? יש כל כך הרבה — למשל, האוריינטאציה האתית של גלגול נשמות — שניתן ללמוד אודותיו בתוך כל מרחב המסורת¹³³.

בתשובתו הסביר בובר, שהמקורות האורגינאליים של הסיפור החסידי קטועים לעתים קרובות, ומהיותם מבולבלים, לא איפשרו את טיפוס המהדורה המקיפה שהגה לוקאץ' ברוחו. הקורא המודרני, המשיך בובר, מכורח הנסיבות יצטרך להסתפק ב"סיפור מחדש" של ה"מוטיבים" האופייניים של הסיפור החסידי¹³⁴. למרות הכל, שמר לוקאץ' על התלהבותו:

עיקר משאלתי היא שתתן יותר, אם — כפי הנראה — מן הנמנע הוא לערוך הוצאה מקיפה של המיסטיקה החסידית על דרך הטקסטים

132 Bela Balázs, "Notes from a Diary (1911-21)", *The New Hungarian Quarterly*, ראה, 132
Palema Vermes, "The Buber-Lukács" צוטט ב-XII No. 47 (Autumn 1972) p. 124
"Correspondence". *Leo Baeck Institute Year Book XXVII* (1982) p. 371
133 Georg Lukács, *Briefwechsel*. ב"בנובמבר 1911 מתאריך 11 בדצמבר 1911 ב"בנובמבר 1911
1902-1971, E. Karadi and E. Fekete (eds.) Budapest 1982, p. 258
134 בובר ללוקאץ' מכתב מתאריך 3 בדצמבר 1911 ב"בובר, אגרות א (לעיל, הערה 46). מס'
186, עמ' 269.

ההודיים של דויסן (Deussen)¹³⁵, למשל, הרי אנו שספרים אלה (סיפורי ר' נחמן" ו"אגדת הבעל-שם") היו לנו חווייה גדולה, מבקשים שיהיה בידינו לפחות כל מה שניתן להשיג ולהוציא.¹³⁶

באותו מכתב מציין לוקאץ', שהוא כתב סקירה על שני ספריו החסידיים של בובר, עבור כתב העת הפילוסופי ההונגרי *A Szellem*¹³⁷; וכן ציין, שהוא יתבע מכובר את הבטחתו לקרוא עימו יחד בטקסטים חסידיים מקוריים. אך הצידקות המיסטית החסידית תפסה מקום בדמיונו של לוקאץ', בזמן שהיה נמשך במידה שווה, ואולי אף יותר, לכתבים ולאמנות של הקתוליות של ימי הביניים והנצרות הרוסית האורתודוקסית¹³⁸. לא זו בלבד, אלא שהיתה לו עדיין התעניינות נמשכת במיסטיקה הודית, כפי שמעידה התכתבותו עם בובר. ברור הדבר, שהתעניינותו של לוקאץ' בחסידות, שנמשכה כמה שנים, נמזגה בקלות בעולם הרוחני האקלקטי שהוא, יחד עם אינטלקטואלים כה רבים מבני דורו, תרו וחקרו בצורה כה כנה ושקדנית. אם היתה לקבלתו את היהדות ברוח הבעל שם של בובר איזו משמעות נמשכת עבורו, שמא היא מתגלית באותה רשימת יומן בה ציין באלאז' את ההתעניינות החדשה שגילה חברו בחסידות וב"יהודי שבעצמו". את ההתעניינות הזו קישר באלאז' עם הפילוסופיה הגדולה החדשה של גיורי: "משיחות, או עולם הומוגני כמטרה של גאולה"¹³⁹. ניתן להקיש שכמו יהודים רדיקאליים רבים, מצא לוקאץ' בתפיסה הליבראלית של היהדות, משיחות אוניברסאלית כמהותה, מן הרשאה רוחנית לאידיאליזם הסוציאליסטי שלו¹⁴⁰. בובר, אגב אורחא, בזמן ששיבח בצחות לשון את המשמעות הרבה של החזון המשיחי הישראלי, עמד כציוני על כך, שחזון זה איננו גורר בהכרח את ההתכחשות העצמית של העם היהודי, למשל ב"שלש דרשות" (1911) ובויכוח המפורסם שלו עם הרמן כהן משנת 1916, כתבים שללא

135 ראה, Paul Jakob Deussen, *Die Sutras und die Vendata* (1887), *Sechzig Upanishads der Veda* (1897), *Die Geheimlehre der Veda* (1907)

136 על פי תרגומם של י' עמיר וג' שטרן, לוקאץ' לבובר, מכתב מן ה-20 בדצמבר 1911; בובר, אגרות א, מס' 187, עמ' 269-270.

137 סקירה קצרה זו בהונגרית הופיעה תחת הכותרת "מיסטיקה יהודית" בגיליון החונך הופעתו של "A Szellem" (1911).

138 ראה, Andrew Erato and Paul Breines, *The Young Lukács*. London 1979, pp. 3-13.

139 ראה באלאז' (לעיל, הערה 132), עמ' 124.

140 טענה זו התפרסמה על ידי אדוארד ברנשטיין בחוברת שלו *Die Aufgabe der Juden im Weltkrieg*. Berlin 1917.

ספק היו ידועים ללוקאץ¹⁴¹. למרות קריאתו האינטינסיבית את בובר, נראה שלוקאץ' התעלם בשקדנות מהמימד הזה של כתביו של בובר, הוא נשאר איתן במסירותו למשיחות קוסמופוליטית, מסירות שבסופו של דבר מצאה את ביטויה, בהכרתו הפנימית שהקומוניזם מספק את האסטרטגיה הפוליטית האופטימאלית למימוש "הקץ"¹⁴².

חברו ארנסט בלוך, שעתיד היה לפתח אונטולוגיה דיאלקטית של תקוה, ולהעמיד את המשיחות במרכז הדמיון המארקסיסטי¹⁴³, הזדהה אף הוא לתקופת מה עם הבעל־שם של בובר. במכתב ללוקאץ' ממאי 1915, הוא מציין את ההתעוררות שגרמה לו שוב יעקובה סולומון (Jakobe Solomon) הגיבורה היהודיה ב־Hans im Glück¹⁴⁴, רומן מאת הסופר הדני הנריק פונטופידן (Pontoppidan), כדבריו: "... אני מאמין שאני חייב לכתוב [מאמר אודות יעקובה] כך שכאשר היא מדברת אודות הנס (ארוסה הלא־יהודי, שבהערכת כמיהותו הדתיות האינטנסיביות היא נכשלת לחלוטין) עם מישוהו מדורנו — אחד המכיר את הבעל־שם, אתה ואני — היא פתאום מבינה אותו, שמא אז, מציע בלוך בערגה רבה, היהודי יחדל מלהיות סמל לאדישות דתית, לחוסר הכושר ל"חלומות ולהתעלות"¹⁴⁵.

מוקדם יותר, בשנים 1912/13, כתב בלוך טיוטא של המאמר אותו הגה במכתב הנ"ל: "Symbol: Die Juden"¹⁴⁶. הוא הקדיש את הנוסח הזה בן תשעה־עשר העמודים, שהודפס רק בשנת 1964¹⁴⁷ לאילזה וון סטריצקי (Else

- 141 קטעים נרחבים מלווי הסברים מפורטים של הויכוח בין בובר וכהן מובאים בספר שלי ושל רינהרץ (לעיל, הערה 31), עמ' 448–543.
- 142 ראה בדיון המפרה על המארקסיזם כ"אפיסטמולוגיה פרקטית של העתיד" במאמרו, Lukács, *Political Writings*. ב־"Moses Hess and the Problem of Idealist Dialectics!" 1919-1929. London 1972, pp. 181-223.
- 143 ראה מאמרי "To Brush History Against the Grain". The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch" *Journal of the American Academy of Religion* ב־School and Ernst Bloch" December 1983, p. 631-650.
- 144 הרומן הזה בן שמונת הכרכים "פר בר המול" (Lykke-Per). המקור הדני הודפס בקופנהאגן בין השנים 1898–1904). תרגום גרמני הופיע בשנת 1906.
- 145 בלוך ללוקאץ', מכתב ממאי 1915, ראה, באגרות לוקאץ' (לעיל, הערה 133) עמ' 346.
- 146 במכתב הנ"ל ללוקאץ', בלוך מציין במובלע נסיון לא מוצלח, מוקדם יותר, לעמת את יעקובה עם יהודים בעלי רגישות דתית. עקב דיונו ביעקובה אנו מקישים שהמאמר "Symbol: Die Juden" הוא הנוסח המוקדם יותר אליו מתייחס בלוך. כפי הנראה הוא לא הצליח להוציא לפועל את כוונתו לכתוב את המאמר אותו תיאר ללוקאץ' בראשי פרקים.
- 147 ראה, E. Bloch, *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze* (Frankfurt a.M. 1964) pp. 122-140

(von Stritzky) — אשתו הראשונה. היא היתה רוזנת בלטית שחונכה עם הערכה וחיבה עמוקה לעם היהודי, במיוחד ליהודים המסורתיים של לטביה מולדתה¹⁴⁸. מאמר זה תיאר — כסמל הפוך למיוצג על ידי היהודיה יעקובה — את היהודי היודע את הספונטאניות של הרגש הדתי, במיוחד כפי שמדגימה זאת החסידות. יהודי זה העומד מול הפורמאליזם המשפטני של בית הכנסת, הוא "פתוח לקראת המשיח ולקידוש שם ה' דרך [מעשים] מוטוריים [היינו, פוליטיים וחברתיים] מוסריים ומטאפיזיים"¹⁴⁹. תפיסה זו ממש של היהדות שביסוד מהותה רגישות רוחנית המובחנת מהפורמאליזם הדתי הנוקשה של היהדות הרשמית, ה"כנסייתית", שיקפה באופן ברור את השפעתו של בוכר. אכן, למרות שבלוך איננו מציין שום ציון מפורש לבוכר, מכל מקום באשר לשפה ולחומר של מאמרו, חב בכירור את תורתו הן לכתביו החסידיים של בוכר והן ל"שלוש דרשות" שלו.

עבור בלוך, היתה הרוח היהודית האותנטית, אותה זיהה במכתבו ללוקאץ עם הבעל-שם, גם עקרון אנטי-בורגני תקיף, וכזאת עוררה את גאותם של כל אותם יהודים שלא היו נגועים באתוס הבורגני. כך פתח בלוך את מאמרו בהכרזה המשמחת: "התעורר מחדש הכבוד להיות יהודי" ("Neu erwacht der Stolz, jüdisch zu sein")¹⁵⁰. בלוך ייחס את המהפך הדראמטי הזה, של מה שהיה נראה כקצב המתגבר של ההתבוללות והבריחה מן היהדות, אל המרד האנטי-בורגני של הדור הצעיר. "לכל הפחות נראה שהנטייה הכוללת למסחר, ובו בזמן הנטייה הפורמאליסטית [של היהדות], איננה מוצאת לה יותר יסוד בין היהודים הצעירים יותר"¹⁵¹. בהתאם לכך, הנוער היהודי משליך מעליו את הגישות והערכים שנרכשו דרך האמנציפאציה וההתברגנות שנלוותה אליה, תהליך שתוצאתו עבור היהודים היתה "אובדן הענה והאמונה"¹⁵². אכן, "שולמית ודוד עם הנבל שלו רחוקים מן [היהודים הבורגנים שזכו לאמנציפאציה]; בהתבוללותם המוצלחת פחות או יותר, אינם מעידים היהודים, מלאי המרץ הבטוחים בעצמם, על שום עקבות של גאווה על השתייכותם לגזע המסתורי (der geheimnissvollen Rasse), ובחובה הנובעת הימנה"¹⁵³. יהודים מערביים, המשיך בלוך והבחיין, היו כמובן נגועים

148 Gertruda M. van Asperen, *Hope and History. A critical Inquiry into the Philosophy*, ראה
of Ernst Bloch (unpublished doctoral dissertation, University of Utrecht, 1973),
p. 18. ראה גם, Karola Bloch, *Aus meinem Leben*, Pfullingen, 1981, p. 51
149 "Symbol: Die Juden", p. 138
150 שם, עמ' 122.
151 שם.
152 שם, עמ' 122 והלאה.
153 שם, עמ' 123.

באופן יותר חמור ב"רעל המחשבה החפשית" (freisinniger Gift) מאשר יהודי פולין ורוסיה¹⁵⁴.

אך בלֹך סירב לפאר את ה־Ostjuden משום שעמד על כך, שיש להודות שההתכוללות גם שְרָשָה "הרבה מן השקר הטיפוסי לגטו שעדיין נדבק ל־Ostjuden, שקר שלגמרי אינו יהודי ו[במהותו] גם אינו מודרני [כלומר, כורגני]"¹⁵⁵. כפי הנראה התייחס בלֹך למה שקרא בהמשך המאמר, המעשים הדתיים ה"מאובנים" וה"מכוערים" ו"רוח התגרנות" (Schachergeist) התובענית¹⁵⁶, מאפיינים "מצערים" של החיים היהודיים המסורתיים שעיוותו את הרוח היהודית הראשונית. למרות הערכה שלילית זו של הגלות, דחה בלֹך לגמרי את הציונות ואת כמיהתה למדינה לאומית, אידיאל "חולף" של המאה ה־י"ט — משום שמשמעותה למעשה היתה התכחשות לבחירת ישראל¹⁵⁷. בחירה זו, כפי שהסביר בלֹך בשפה מעורפלת למדי, היתה תוצאתה של "הרגישות היהודית (הראשונית) אודות העולם" (jüdisches Weltgefühl), שטענה את היהודים באחריות "מוטורית־משיחית" לגורל העולם.

המונח "מוטורית־משיחית" אומץ מבובר שטבע לראשונה את המילה הראשונה במונח מורכב זה, כדי לציין את האינטואיציה והחוויה של האחדות המטאפיסית של העולם, המכוננת את היהדות. אינטואיציה זו, בניגוד לעמידתו הרוחנית הקונטמפלטיבית הטיפוסית למיסטיקן, יצרה את השאיפה האינטנסיבית (ה"מוטורית") לממש את האחדות במישור האישי ובהיסטוריה, כדי להכין את הקרקע עבור העתיד המשיחי ה"אבסולוטי"¹⁵⁸. בובר הציג את המונח "מוטורי" בדבריו הראשונים על החסידות¹⁵⁹, אך פיתח והרחיב אותו רק בהרצאתו בפראג משנת 1911 — "רוח המזרח והיהדות", בה רוחנית "מוטורית" היתה נושא מרכזי:

בן המזרח יוצא מפנים העולם, שהוא חי אותו בפנים נפשו הוא... הרי חש הוא אותו פנים כשהוא נח ושקט בתוכו, והוא אינו כמגע ואינו בשינוי, נעלה על כל ריבוי וכל ניגוד מבראשית, הוא רחם האם היולד וכולע כאחד כל ריבוי וכל ניגוד, הוא התמצית והמשמעות ללא־שם וכינוי... אולם אין

154 ש.ם.

155 ש.ם.

156 ש.ם, עמ' 123 ואילך.

157 ש.ם, עמ' 123.

158 ראה, בובר, "חידושה של היהדות" (השלישית בין 'שלוש דרשות') בבובר, תעודה וייעוד, (לעיל, הערה 47) עמ' 49.

159 ראה, 1, *Jüdische Künstler* (לעיל, הערה 59).

להגות בלבד את עולם האחדות — וכאן נודמנו כאחת כל דתות המזרח הגדולות וכל התורות שלו — יש להגשימו. אין העולם בחינת מתן לאדם אלא בחינת מטלה; והוא שהוטל עליו, להפוך את עולם האמת לעולם המציאות של ממש. כאן ייבחן אופיו המוטורי של בן-המזרח בשיא התעלותו: בחינת פאתוס התביעה... אותו עליו עליון של האופי המוטורי אשר לבן-המזרח, הוא פאתוס התביעה, הגיע ביהדות לחזקתו הגבוהה ביותר¹⁶⁰.

באותו מאמר דיבר בובר על החסידות ש-

שוב גילתה היא את כוחו העצום של האדם המזרחי... יתבונן אדם בחסיד של ימינו אלה, שהוא בחינת חומץ בן-יין, ואף על פי כן אדם פלאי, יראה אותו שעה שהוא נושא את תפילתו לאלוהיו, כולו מזועזע מהתלהבות... יצא ויראה אותו בשעה שוא סועד תוך גינוני מלכות ותוך התרכזות שבקדושה את "מלווה מלכה" של מוצאי שבת, שאליה מתלווים רזי גאולת עולם; וירגיש אדם: כאן כוחה של אסיה וחי הפנים שלה, ולוא מדולדלים הם ומעוותים הם, ובכל זאת ניכרים לעין¹⁶¹.

מחשבות אלו כבשו את דמיונו של בלוך באופן בולט, והשפיעו עליו כפי שמעיד מאמרו "Symbol: Die Juden".

אך למרות זאת, עתיד מאמר זה, שנכתב בהיות בלוך בן עשרים ושמונה, להיות התייחסותו היחידה ליהדות כשלעצמה, בכותבו במפורש כיהודי, וזאת אצל איש בעל קריירה ספרותית ארוכה ופוריה¹⁶². בכל זאת, שלא כמו לוקאץ, שמר בלוך על התעניינות ביהדות גם לאחר אימוצו את המארקסיזם. וביתר דיוק, בלוך לא ניתק מאותן נימות נבחרות של היהדות, שהפכו עבורו מפתח להבנת המימד האסכאטולוגי אותו ראה כמהותי בכל האמונות הדתיות, ובסופו של דבר בכל הביטויים — מיתוס, אגדה, זמר — שתיעדו את הפנטאזיות מלאות התקווה של האנושות. עבורו האיר הדמיון האסכאטולוגי היהודי את הטבע המהותי של

160 ראה, "רוח המזרח ויהדות", בובר, תעודה וייעוד, (לעיל, הערה 47) עמ' 56–57, 61.

161 שם, עמ' 67–68.

162 ההיסטוריון ועמיתו של בלוך לאורך כל חייו, האנס מאיר (Mayer) מציין, מתוך התעלמות

או מחוסר ידיעה אודות מאמרו המוקדם, אך האפיזודי של בלוך על היהדות, "שהיהודי

ארנסט בלוך איננו מוצא ביהדות מקור או משמעות למחשבה". H. Mayer, *Outsiders*.

A. Study in Life and Letters, trans. Denis M. Sweet, Cambridge Mass. 1982, p. 2

יחסו של בלוך כלפי היהדות ראה גם ג' שלום: "Wohnt Gott im Herzen eines Athe-

isten? Zu Ernst Blochs 90. Geburtstag". *Der Spiegel* (7 Juli 1975) pp. 110-114

תקווה אנושית, היינו את אותה תקווה — המיוסדת לא על תשוקות הסרק של הפרט אלא על ההתייחסות החברתית וההיסטורית האמיתית של האנושות, המכוונת לא רק לקראת מחר יותר טוב, אלא אף לקראת התקופה של "זמן אבסולוטי"¹⁶³. יהדות כזאת היתה לבלוך עקרון אוניברסאלי, עקרון מנותק מקהילה ספציפית. ביטוי הנעורים שלו, של גאווה יהודית, שהושפעה מהבעל-שם של בובר, אותו לא עירב בסולידאריות עם אחיו היהודים; אכן, כשהוא דיבר אודות "חובה" ב-"Symbol: Die Juden", היה זה רק ל"רגישות היהודית הראשונית" (Weltgefühl), לא לקהילה הישראלית.

בהבחנה, ובניגוד לבלוך, היתה לאנארכיסט השמאלני גוסטב לנדאוור הבנה עמוקה לסולידאריות יהודית, וגם כמוהו כבלוך הושפע מסיפוריו החסידיים של בובר, כדי קבלה גאה של היהדות כבעלת משמעות אוניברסאלית. אכן, בניגוד בולט לסוציאליסטים יהודים רבים בני זמנו, לנדאוור "מצא מקום בלבו לסבל היהודי"¹⁶⁴. בנובמבר 1913 הקדיש חוברת שלמה של "Der Sozialist", עיתון דו-חדשי אנרכיסטי אותו ייסד וערך, לבעיית האנטישמיות. לנדאוור עצמו תרם מאמר "על משפט בייליס", בו יצא בהגנה מלאת רגש על מנדל בייליס משולל הזכויות המשפטיות — אשר "כמו (יהודים) כה רבים לפניו מעונה ללא מטרה"¹⁶⁵ — הוא נוף הן בחבריו הסוציאליסטים והן בליברלים הבורגנים על שהם מרשים לבורות, ומתוך כך לדעות קדומות, לשרור ביחס ליהודים וליהדות. בורות זו, כך התלונן, היא זדונית "משום שאיש איננו יודע ואיננו רוצה לדעת שום דבר אודות החיים האמיתיים של היהודים, מנהגיהם ומצוותיהם"¹⁶⁶. מדוע, למשל, כך שאל, זוכה היידיש — "שבדיוק כמו הגרמנית השוויצרית שמרה את הברק המלא של גרמנית עילית-בינונית" — להיות נפטרת בכוז "כז'ארגון או כשפה עילגת (Mauscheln)"¹⁶⁷?

קיימים מילונים ומאמרים מלומדים אודות שפתם של צוענים, נוודים, פושעים — כולם נכתבו... לא על ידם... אלא בידי מלומדים. אילמלא

- 163 ראה, "Symbol: Die Juden" עמ' 140. השווה הערה 158 לעיל, שם מדבר בובר אודות "העתיד האבסולוטי".
- 164 השווה- Rosa Luxemburg: "No Room in My Heart for Jewish Suffering!", in: Mendes-Flohr and Reinhartz, *The Jew in the Modern World* (31 הערה) p. 225 (לעיל, הערה)
- 165 ראה, "Zum Belis-Prozess", in G. Landauer, *Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk*, eiuuge herausk Von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968, p. 207
- 166 שם, עמ' 202 ואילך.
- 167 שם, עמ' 202.

החלו היהודים עצמם ללמוד את שפתם ולערוך את שירי העם שלהם, היה תחום מחקר זה נשאר לא ידוע, כמו אותם שטחים לבנים במפות¹⁶⁸.

בנימה דומה הרשיע לנדאואר את דעת הקהל האירופאי המחונך, על כך שהתעלמו כיודעין מהחיים הדתיים של היהודי – ובמפורש התכוון לחיים האוטנטיים של הקהילות היהודיות של מזרח אירופה: "אני מדבר במיוחד אודות אותן קהילות יהודיות המואשמות... באפיית מצות בדם של ילדים נוצרים שנרצחו ובאכילתן!"¹⁶⁹. כסיכום טען לנדאואר בפני חבריו שתפקידם הוא להכיר את המציאות שלהם¹⁷⁰ לנדאואר עמד על כך שהתמסרות להשגת הכרה כזאת חייבת להיות הנחתה המוקדמת של האנושות המתקדמת, הבאה להוקיע את אותו סיפור בדוי נתעב אודות "רצח פולחני".

לנדאואר ביקר בחומרה שווה את היהודים המערביים המתבוללים, שהעמידו פנים של עליונות וגילו רגשי כוז כלפי היהדות המזרח אירופאית. במאמר "Ostjuden und Deutsches Reich", אותו תרם לסימפוזיון שארגן בובר בשנת 1916, אודות הבעיות הדחופות המתגברות עקב הזרימה של יהודים פולנים לגרמניה, התאונן לנדאואר על מה שתפס כנטיה של יהודים גרמנים להתרחק ולהישמר מהפליטים המסכנים מהמזרח¹⁷¹. הדבר שציער אותו במיוחד, היתה קריאתם של אחדים מהיהודים הגרמנים לסגור את גבולות הרייך בפני הפליטים, על סמך הטענה שמציאותם חסרת התקדים של Ostjuden "לא-נאורים" מחמירה את האנטישמיות בגרמניה. לנדאואר טען, שלא זו בלבד שטענה זו היא שטות מוחלטת, אלא היא גם מגלה חסרון עמוק של חמלה וסולידאריות. יתר על כן, הוסיף, ליהודים המתבוללים של גרמניה יש הרכה ללמוד מאחיהם המזרח-אירופאים: הממשות והחיוניות של חיים כעם ("Volk"). רק כ-"Volk" יכולים היהודים כיהודים לתרום תרומה אמיתית לאנושות (והיהודים, כפי שהראו בובר ואחרים, היו ללא ספק "Volk" בעלי "שירה, מוסיקה ומחול ייחודיים")¹⁷². כפועל יוצא מכך, היתה לו ללנדאואר

168 ש.ם.

169 ש.ם, עמ' 204 ואילך.

170 ש.ם, עמ' 207.

171 ראה, "Ostjuden und Deutsches Reich", *Der Jude* 1/6 September 1916, p. 433-9. מסבות טכניות פורסם המאמר למעשה בנפרד מיתר המאמרים שהוגשו לסימפוזיון, הנכללים ב- *Der Jude* 1/1 (April 1916).

172 ראה, 4-321 pp. "Zur Poesie der Juden", *Die Freistatt: Alljüdische Revue* I (1913-14) pp. 321-4. מצוטט ב- Eugene Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*. Berkeley 1973, p. 269.

אדהה אמיתית לציונות. אהדה שהתבטאה בדבריו לקבוצת סוציאליסטים-ציוניים כברלין בפברואר 1913, כי הבין והעריך את חזונו, אודות "רנסאנס" לאומי של העם היהודי בארץ אבותם¹⁷³. אך הוא עצמו הרגיש, שהשירות הטוב ביותר ל"שליחות" הישראלית מצד יהודים סוציאליסטים, הוא לעמוד בפני הדחף להשתתף בייסוד המחודש של היהודים כלאום נפרד. עליהם להשאר בגלות — ולשאת בכבוד את הייסורים של פיזור, בדידות ודחייה, ותוך כדי כך לדרכן, ללא הפסק, את יתר האנושות להגשים את החזון הנבואי של צדק ואחוה¹⁷⁴. הסולידאריות של לנדאואר עם הסבל היהודי היתה איפוא מוגבלת לתחום הדאגה ההומאניטרית המוסרית; במודע בחר שלא להסיק מסקנות אידיאולוגיות או אישיות מהזדהותו הגלויה עם הכאב היהודי. יתר על כן, הוא גם בחר שלא לקשור את השתתפותו בצערם של אותם יהודים חסרי המזל, עם קבלתו את היהדות כ"קהילה של רגישות" (eine Gleichheit des Seelensituation)¹⁷⁵.

קהילתו הפוליטית והמוסרית העיקרית של לנדאואר עתידה להישאר זו של הפועלים, להם היה סגור נלהב מאז ימיו כסטודנט בשנות השמונים המאוחרות של המאה התשע-עשרה. עד פרסום סיפוריו של בובר היה אדיש לחלוטין ליהדות, אותה קישר כנראה עם הסדר הבורגני הנתעב. משמעותם החשובה של אגדות אלו לזהותו היהודית של לנדאואר, מתגלה בקטע מכתב ידו, אולי אף טיוטא לסקירתו את "אגדת הבעל-שם", שפרסם בשנת 1910¹⁷⁶. במסמך זה, שרק עתה נתגלה, אנו שומעים נימה אישית יותר מצד לנדאואר מאשר בהצהרה המודפסת:

כמה מילות הערכה למרטין בובר שהמשיך בעקבות "אגדת הבעל-שם" שלו עם "סיפורי ר' נחמן" ... בהיותי סטודנט צעיר עברתי חווייה עמוקה בה אני-מנותק וחסר שרשים, דהיינו, מה שבדרך כלל נקרא רדיקאל — מצאתי ברעב הרוחני של הפרולטאריין הווי תרבותי חדש (Kulturelement). הווי תרבותי שעד כה לא ידעתי, אכן משהו מנוכר — אך דבר שנשא

173 "Judentum und Sozialismus" (הרצאה שנשא בפני ה-Zionistische Ortsgruppe West Berlin ב-12 בפברואר 1912), פורסם ב-Die Arbeit. Organ der Zionistischen Volksssozialistischen Partei (June 1920) Ruth Link-Salinger (Hyman), *Gustav Landauer. Philosoph of Utopia*, Indianapolis 1977 p. 74f.

174 ש.מ.

175 ראה סקירתו של לנדאואר על ה"בעל שם" של בובר: *Die Legende des Baalschem*, in *Das Literarische Echo* (1 Oktober 1910), p. 148.

176 ש.מ.

בתוכו את הגרעין לעם חדש (Volkstum), עמו לכל הפחות געגועי, אם לא טבעי, ביקשו להתאחד. באותו זמן, כאשר ברחתי מהעולם המלאכותי, הקר, חסר הלב של הבורגנות לזה של הפועלים כאילו היו עמי, לא היה בי שמץ של מושג שבשנות בגרותי אני עומד למצוא משהו כמו מולדת (Heimat) ועם קדמון (uraltes Volk).

אחר כך הוסיף לנדאואר את הפיסקה הבאה, אותה השמיט בנוסח המודפס:

אם אומר שעכשיו דבר זה אכן התקיים, ודווקא במיצועו של מרטין בובר, שמצאתי את היהדות, עלי להזהיר את כל אלה שאינם מכירים את העולם של רוחניות יהודית אליו מביא אותנו בובר, לא להעלות בדמיונם דת פורמאלית (Konfession) ומעשים ריטואליים¹⁷⁷

לנדאואר כתב בנוסח המודפס של הסקירה על "אגדת הבעל-שם" כי גילה בסיפוריו החסידיים של בובר, שהיהדות היא רגישות רוחנית "שאינן להכחישה", בה השתתף עם אחיו היהודים, ושהיא עצמאית מכל אמונה והשתייכות פורמאליים¹⁷⁸. נוסף על כך למד מבובר, שפעמים רבות דווקא אותם היהודים הנאמנים ביותר לרגישות זו, צעדו בתלם של מסורת בלתי-רשמית, ולמען האמת כופרנית — מסורת אותה קישר לנדאואר, עם דמויות כגון ישו ושפינוזה.

אך לנדאואר עמד על כך שזהות יהודית זו, שגילויה מחדש התעורר על ידי סיפוריו החסידיים של בובר, היא רק אחת מריבוי הוהויות והרגישויות המכוננות את עולמו הנפשי והרוחני: "אף פעם לא הרגשתי את הצורך", כך כתב בכרך שהוציאה לאור "אגודת ברכוכבא" מפראג, "לפשט את עצמי או ליצור אחדות מלאכותית דרך שלילה; אני מקבל את המורכבות שבי ומקווה להיות אחדות בעל ריבוי עוד יותר גדול של יסודות מזו שהנני מודע לה עכשיו"¹⁷⁹. כמתבקש מעמדתו זו שמר לנדאואר טינה עמוקה לדרישה הציונית שהיהודי ינכר את עצמו במכוון מאירופה. במכתב עוקצני לזיגפריד להמן (מחנך ציוני שבזמן מלחמת העולם יסד "בית עם" — "Volksheim" — בכרלין לנוער יהודי מהגר ממזרח אירופה), גינה במרירות את הפרישות התרבותית שעוררה הציונות. נזכיר כאן שלנדאואר השתתף ממש בייסוד ה־Volksheim וכבוא הזמן אף

177 מצאתי את הפראגמנט הזה בכתב ידו בין אוסף הסקירות של "אגדת הבעל-שם" של בובר. ארכיון מרטין בובר, תיק יג, עמ' 49. ברצוני להודות לגב' מרגוט כהן עבור עזרתה בפענוח כתב ידו של לנדאואר.

178 לנדאואר, סקירה על "אגדת הבעל-שם", עמ' 9–148.

179 ראה, Landauer, "Sind das Ketzergedanken"? in *Von Judentum*, pp. 250-57. קטעים נבחרים תורגמו עם הסבר מפורט בספר שלי ושל רינהרץ (לעיל, הערה 31), עמ' 241.

דיבר בטקס ההקדשה בשנת 1916; אך במכתב זה, מן ה־30 בנובמבר 1915, ביקר בחריפות הן את מה שתפס כפטרנאליזם "מערבי" של להמן כלפי הנוער המזרח אירופי, והן את נטייתו המוקדמת הציונית, שאותנטיות יהודית וחידוש היהדות דורשים מהיהודי לתת תשומת לב ראשונית ואולי אף בלעדית לזהותו היהודית: "התרחקות פנימית מגרמניה איננה כלולה בפרוגרמה שלי; וה־West-östlicher Divan" של גיתה הגרמני והאירופאי קרובה אלי לאין ערוך מכל עמדה של "הכל או לא כלום" שקרית, שהציוני קורא לי לנקוט בה בין היות גרמני ויהודי, אירופאי ומזרחי"¹⁸⁰.

עם לנדאואר אנו מגיעים, כפי הנראה, לקצה הגבול של קבלה אסתטית של היהדות. דרך כתביו של בובר, וביחוד סיפוריו החסידיים, הכיר את עצמו כמזרחי, כיהודי וכנושא רגישות רוחנית ייחודית "שאין להכחישה". אך היהדות כרגישות הוגבלה אצלו לתחום של תפיסה פנימית, סובייקטיבית, ונמזגה בריבוי האופנים של התבוננות פנימית, וההערכה שכווננו את עולמו הפנימי העשיר. מבחינה תרבותית, סיפקה היהדות ללנדאואר מעט ביטויים אובייקטיביים מטריאליים; הרנסאנס התרבותי — "לידתה מחדש של השפה והשירה העברית" — שחזו הציונים, ודאי שלא גרמו לו השראה¹⁸¹. נראה שלנדאואר תפס את היהדות כקטגוריה אסתטית כמעט טהורה, שכפי הנראה מוצעה על ידי הקונטינגנטיות הקמאית, ושמרה על קדושתה בספירה הפנימית של רגישות, דרכה היהודי כפרט השיג "חוייה פנימית" ייחודית של העולם¹⁸². ללנדאואר אם כן, לא היתה היהדות אופן של דר־שיח סימבולי שהיהודים היו שותפים בו, ולא אופן ספציפי של התנהגות, וודאי לא חובת התנהגות, כפי שחייבו תפיסה אידיאולוגית או דתית של היהדות. לכן התבטאויותיו היהודיות הפומביות (פרט למאמרים ספורים והרצאות בודדות בהם הגיש את תפיסתו את היהדות)¹⁸³, היו מוגבלות לתמיכה הומאניטרית לאחיו חסרי המזל. אך הטבע המוגבל של ביטוי זה של סולידאריות עם אחיו היהודים, איננו צריך לדחוף אותנו להמעט

180 ראה, "Brief an Dr. Siegfried Lehman" (30 November, 1915), *Der junge Jude II* (1929). על ה־"Volksheim" (November) und des Volksheims" S. Jehuda Reinharz (ed.) ב־"Dokumente zur Geschichte des Deutschen Zionismus. 1882-1933, Tübingen 1981, pp. 182-5. ראה גם בריון אצל אשהיים (לעיל, הערה 117), עמ' 194-197.

181 ראה, "Judentum und Sozialismus" מצוטט אצל לינק־סאלינג'ר (הימן) (לעיל, הערה 173) עמ' 47.

182 השוה "Sind das Ketzergedanken?"

183 רשימה מלאה של מאמריו של לנדאואר על מוטיבים יהודיים ניתן למצוא אצל לינק־סאלינג'ר (הימן) (לעיל, הערה 173), עמ' 73-82. ובמיוחד עמ' 74, הערה 113.

בחיכות של מה שצינינו כקבלה אסתטית של היהדות. בובר הוריש ללנדאואר את הכרת החיוניות שב"נשמת העם" ("Volksseele") היהודי, וזו שימשה לו השראה לקבלת היהדות כרגישות, וגם איפשרה לו להבחין בגיוון שבמציאות החיים היהודיים, ולהכיר שלא כל היהודים חסידי האתוס הבורגני על החומרות הגסה והרציונאליזם הצר שלו. הכרה זו הניעה אותו לתשומת לב ותמלה לקיום הרופף של ההמון היהודי, במיוחד במזרח אירופה, ולכלילת בני עמו בראייה הכוללת של דאגת המוסרית¹⁸⁴. בוודאי בובר התאכזב כשחברו לנדאואר דחה את הציונות, עם זאת לבטח היה לבובר סיפוק רב מכך שלנדאואר, היהודי המנוכר, הגיע מקבלה אסתטית של היהדות לסולידאריות אנושית עם אחיו היהודים. תהליך דיאלקטי זה – מניכור דרך חיוב אסתטי עד לסולידאריות, ובה מציאת זהות עם הרגשת הזדהות – היה בדעתם של האפולוגטיקנים כבובר כאשר ביקשו לשקם את דמותו של היהודי כבן המזרח.

נספח

"האור בא מן המזרח: לרגל חתונתם של תיאופאלד שלום והדוויג לוי" [מתנה] מאת בְּטֵי [שלום], ברלין, 6 בנובמבר 1904.

המפגש במפנה המאה הי"ט בין התעניינות בדתות המזרח לבין הזדהות יהודית-ציונית היה נושא למחזה הזה אשר כתבה בטי שלום (1866–1946), אמו של גרשום שלום. היא כתבה את המחזה לכבוד חתונתו של גיסה, תיאופאלד שלום (1873–1943) להדוויג לוי ב-6 בנובמבר 1904 בברלין. על דודו כותב גרשום שלום בספר הזכרונות שלו, "מברלין לירושלים":

[...] אין ספק, כי הדמות הססגונית ביותר במשפחתי היה הדוד תיאופאלד, אחי-אבי הצעיר [...], וכאמור, הציוני היחיד במשפחה לפני נישואיו, בחוג הזה, שהיה בכללותו אנטי-ציוני, שימש הדוד אפוזיציה בעלת חיות

184 להבנה שונה במקצת של יחסו של לנדאואר ליהדות, ראה Norbert Altenhofer, "Tradition als Revolution: Gustav Landauers 'gewordenes-werdendes' Judentum", in David Bronsen (ed.) *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, Heidelberg 1979, pp. 173-208. האינטרפרטציה שלנו שונה באופן יסודי גם מזו המוצעת על ידי Heinz-Joachim Heydron בהקדמה ל-*Aufruf zum Sozia-* Landauer, Frankfurt a.M. 1967 p. 24. *lismus*, השווה גם לין (לעיל, הערה 172) עמ' 267–274. וכן לינק-סאלינגר (הימן) (לעיל, הערה 173 עמ' 73–82).

[...] הודו היה איש־מדע בכוח שסוכלה כוונת־לבו. אהבתו היתה נתונה למחקר ההיסטוריה ודרכי העמים, וספרים על המזרח הרחוק, יפאן, סין, טיבט והודו, וכן ספרים על הבודהיזם והאסלאם, גדשו את ארון הספרים העשוי עץ אלון בדירתו שבפרידנאוי. הוא האיש שתחב לידי את הקאטכיזם הבודהיסטי מאת סובהאדרה בהיקשו (אחד מר צימרמן, גרמני ישר)¹, והוא הספר הראשון על דת המזרח הרחוק שקראתי [...] ²

המחזה של בטי שלום הוא פרודיה על נטיות הלב "המשונות" של תיאובאלד אל המזרח, לבודהיזם, קונפוציזם ולארץ ציון כאחד. בהתאם לכך, קראה בטי שלום למחזה לפי האימרה הלטינית הידועה, Ex oriente lux (האור בא מן המזרח).

ארבעת התפקידים במחזה חולקו בין ארבעת בניה של בטי שלום; הערבי ריינהולד, (בן 13), הסיני (אריך, בן 10), היהודי (וורנר, בן 8) וההודי (גרהרד ארתור־גרשם, בן 6). התצלום המצורף מראה את האחים שלום בתחפושותיהם. המחזה נדפס באופן מיוחד לאירוע הנישואין בבית הדפוס של המשפחה בברלין. תודתי נתונה לגב' פניה שלום אשר באדיבותה מובאים התצלום והמחזה כאן. אני גם מודה לה עבור עזרתה בזיהוי האחים שלום בתצלום וכמו־כן עבור תאריכי חייו של תיאובאלד שלום.

1 Subhadra Bhikschou (מת ב־1912), *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo nach den heilig Schriften der Buddhisten zum Gebrauch für Europäer zusammengestellt und Anmerkungen versehen* (1888) 83 עמודים. ראה הערתו של מ' חזין במהדורה הצרפתית של ספר הזכרונות של שלום, *De Berlin à Jérusalem, traduit de l'allemand par Sabine Bollack notes de Maurice Hayoun* (Paris: Albin Michel, 1984), p. 53, n. 1

2 גרשום שלום, מברלין לירושלים, זכרונות נעורים, ערך אברהם שפירא, תל אביב, תשמ"ב, עמ' 26–27.



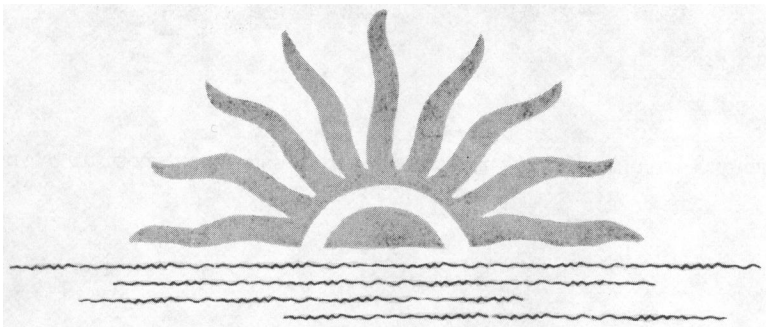
תצלום של משתתפי המחזה "האור בא מן המזרח". מן הימין לשמאל: וורנר (יהודי), אריך (סיני), ריינהולד (ערבי), גרשם (הודי)

EX ORIENTE LUX!

Zur Hochzeit
von
Theobald Scholem
und Hedwig Levy

Von Betty

Berlin
den 6. November 1904



Druck von Arthur Scholem, Berlin C. [674]

Araber: Reinhold.
Chineser: Erich.
Jude: Werner.
Juder: Gerhard Arthur.



(Araber und Chinese treten auf.)

Araber: Hier nun ist die letzte Kist
Nach der langen Reise Gast.
Nun sag mir, du gelber Wüsten-Kollege
Woher du bist? Welches sind deine Wege?
Ich grüble schon lange und kanns nicht ergründen,
Ich seh nur das Eine — der Zopf hängt dir hinten.

Chinese: Ja, sieh mich von vorn und von hinten an!
Ich bin der Chin-Chin-Chinamann,
Bin ich nicht ein scheiner Mann?
Hörtest du von meinem Lande schon,
Du edler verbrannter Wüstensohn?

Araber: Beim Bart des Propheten, ich bin gelehrt,
Vom Reich des Himmels hab' ich gehört!
Von eurem Tee ist die Welt entzückt,
Ihr habt von Japan mal Keile gekriegt.
Ach, du bist ein Prinz und ziehst nach Berlin,
Um Kotau zu machen, gehst du dahin?

Chinese: Ich bin Mandarin und heiße Pi-pa-po,
Den Kotau mach ich nicht, i wo.
Ein Hochzeitsfest, das ist mein Ziel,
Das feiert der gelehrte The-o-phil.
Sein Ruf übersteigt die chinesische Mauer,
Man weiß, wie gebildet, wie weise und schlau er!
Den heiligen Confutse tut er verehren,
Er schwärmt für dessen gewaltige Lehren.
Chinesische Zeichen, so graufig schwer,
Und unsre Provinzen, was noch viel mehr,

Die sagt er dir sicher am Schnürchen her.
 Lebte der The-o in China schon,
 Er kriegte die gelbe Jacke zum Lohn!
 Araber: Die gelbe Jacke? drin steckt wohl gar
 Die gefürchtete gelbe Gefahr?
 Sohn der gelben Sonne, darauf verzicht,
 So 'ne gelbe Jacke trägt Theo nicht.
 Konfuzi ist er nie gewesen,
 Hat nur konfuseß Zeug gelesen.
 Sieh, Himmelssohn, du täuschest dich,
 Ein Moslem ist er sicherlich,
 Studiert hat längst er den Koran,
 Drum ist er auch ein Muselman!
 Auswendig kann er alle Suren,
 Stets folgt er des Propheten Spuren,
 Denn sieh, es ist Beweis allein,
 Er trinkt nicht Schnaps und trinkt nicht Wein,
 Der Alkohol ist ihm Pomade:
 Er trinkt Zitronenlimonade!
 Ich frag' ihn, ob als Muselman
 Er noch 'ne Frau gebrauchen kann?
 Empfehlen will ich ihm ganz warem
 Sich anzulegen einen Harem!
 Chineser: Was sagst du? The-o ein Muselman,
 Ich sage dir, du bist ein Dujelmann!
 Und Haremsdamen? wie ich The-o kenn,
 Sagt er auf chinesisch: nich in die la main!

(Der Inder tritt auf.)

Araber: Ah! sieh' da! wen seh' ich hier?
 Ein Maharadscha! — Begrüßt sei mir!
 Inder: Wo die Lotosblumen blühn,
 Vom Ganges ging es nach Berlin.
 Heiliger Brahma, es ist nicht mehr schön
 Und keine Elektrische ist zu seh'n,
 Trotzdem ich erhöhter Abonnente.
 Ach, wenn ich nur schon dort sein könnte!
 Denn es verzehrt mich die Sehnsucht um ihn,
 Den Glaubensgenossen in Berlin,

Ich hoffe, ich komme nicht zu spät
Zur buddhistischen Hochzeitsfete,
Daß Onkel Theobald erfreut
Des Buddhisten Glückwunsch heut.
Längst hat, wie ich staunend höre,
Er erfaßt des Buddha Lehre,
Und er leistet jeden Schwur
Bei dem heiligen Wischnu nur!

(Der Judenknabe tritt auf.)

Araber: Allah sei mit dir! Wer bist du mein Sohn?

Jude: Ein Hirtenknabe vom Libanon!

In der Heimat unserer Ahnen,
Wo uns tausend Dinge mahnen
An der Väter große Zeiten,
Ihre Freuden, ihre Leiden,
In dem Land, um das wir trauern,
Bin ich einer von den Bauern,
Einer, die da unverdrossen
Für die kommenden Genossen
Schaffen, wirken, leiden, sorgen,
Vorbereiten für ein Morgen!
Und daß Gottes reicher Segen,
Denen, die für uns sich regen,
Werden mög' aus Himmelshöhn.
Zions Freunden — wir erslehn.
Einer dieser Freunde ist
Nationaler Zionist.
Aus Berlins geschmadtem Chor
Raget Theobald hervor.
Ihm zu huldigen, gratulieren,
Soll der Weg mich zu ihm führen,
Zu ihm, der, daß Zion blüht,
Judas Jugendkraft erzieht.
Er ist Judas Besten Einer!
Kommet mit! Es zögere keiner!

Araber: Ach du bist auf falscher Bahn!
Theo ist ein Muselman!

Chineser: Unser ist The-o auf Ehre,
Denn er folgt Confutse's Lehre!

Inder: Er ist Schüler unsres Buddha
Nicht ein Sohn vom Stamme Juda!
Nicht aus Bagdad — Yokohama —
Heiliger Wischnu!! Heiliger Brahma!!

Jude: Was ihr alle sagt, das stimmt nicht,
Stimmt nicht, stimmt nicht, ganz bestimmt nicht,
Denn er hat ja unbeirrt
Eure Lehren nur studiert,
Um das Beste zu behalten,
So bleibt alles hübsch beim alten.
Als moderner Jude ist
Theobald ein Zionist.
Auf dem Schlips prangt höchst befoweb
S' Mogen-Doweb —
An der Kette, auf dem Bauch
Sitzt es auch!
In der Tasche von dem Rock
Steckt ein Block
Teils mit leeren, teils mit nettern
Schon beschriebenen Schefelblättern
Und er stellt dich
Und er hält dich,
Bis er dir, der höchst bedröppelt,
Hat ein Markstück abgeknöppelt.
Da auf einmal aber packt's ihn
Mit den Aktien —
In den Taschen hat er zweie
Ober dreie —
Erst mußt du noch diese kaufen,
Dann kannst laufen!
Wenn du aber hast bestellt
Noch die „Kundschau“ und die „Welt“,
Schimpfst voll Galle und voll Gift,
Stets auf Vaters „Wochenschrift“ —
Dann erwirbst du Preis und Ehre,
Und damit dein Ruhm sich mehre,

Sammelt er noch fromm und fleißig
Trägt dich dann mit 2 Mark 30
Ein in unser goldnes Buch.
Auf der „Kundschau“ letzter Seite,
Prangt dein Name dann in Breite!

Juder: Hast du in dem Beutel dein
Perlen und Demantenstein?

Jude: Tillim findst, verstehste mich,
Theo aber legt se nich.

Araber: Auf, nun laßt Euch zu ihm führen,
Und dem Brautpaar gratulieren.

(Gehen alle vier zum Brautpaar.)

Araber: Friede sei mit euch immerdar!
Sei begrüßt uns, edles Paar,
Die wir aus dem Morgenland
An des Spreestroms grünen Strand
Kamen her zum Hochzeitsfeste,
Fremder Sonne braune Gäste.
Allahs reichste Huld mit dir
Sei, o Bräutigam, für und für!
Es sei dein Weib in deinem Haus
Die reine hohe Priesterin,
Die geht mit sicherem heiterm Schritt
Mit dir durch Licht und Dunkel hin.
Und gleich dem Delbaum wird sie sein
In ihrer Güte, Kraft und Schöne,
Und herrlich blühen um sie her
Wie junge Palmen ihre Söhne!
In ihre Hand kannst Du getrost
Des Hauses Heil und Frieden legen,
Denn sie wird selbst dein Frieden sein,
Und deine Krone und dein Segen!

Chiniese: Buddha fand in der Menschen Seele
Hundertundacht Gelüste und Fehle.
Euch möge sie wandeln in Glückes Gold
Otofuki, die Göttin hold,
Sie spende durch ihres Segens Macht
Glücklicher Jahre Hundertundacht!

Juder: Heiliger Brahma, der Mann hat recht —
Dir, teures Paar, ergeh es nie schlecht!
Und es lege das Schicksal hier
Indiens Schätze zu Füßen dir!
Glimmernde Perlen in Nase und Ohren!
Goldnes Geschmeide hinten und voren!

Jude: Alt-Neuland bringt Euch Wünsche dar!
O kommet zu uns, liebes Paar
Und richtet dort recht hübsch und fein
Eine gute jüdische Turnhalle ein,
Denn in Berlin, o Jammer und Graus,
Werfen sie Euch aus den Schulen raus.
Dort aber könnt Ihr in Frieden fürwahr
Glücklich leben bis Hundert Jahr.

Araber: Und damit ihr stets beisammen
Habt die Länder, draus wir stammen,
Wollen wir zum Angedenken
Euch den großen Andree schenken:
Habt doch dann, so Euch's gefällt,
Stets in eurem Haus die Welt.
Darauf rufen wir alle noch
Das Brautpaar lebe dreimal hoch!

Hoch! Hurra! Hedat!

和其白此