

# מיזוג אופקים

מחשבה מדינית יהודית-ישראלית

עורכים

דן אבנון ודוד מ' פויכטונגר

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

לזכרה של שושנה שייר

Jewish-Israeli Political Thought

Edited by

Dan Avnon and David M. Feuchtwanger

הספר יצא לאור בסיוע הרשות למחקר ופיתוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
הפקולטה למדעי החברה

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 9139002, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341

[www.magnespess.co.il](http://www.magnespess.co.il)

עריכה לשונית: דפנה בר־און

©

כל הזכויות שמורות

להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס

האוניברסיטה העברית

ירושלים תשע"ו/2016

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני  
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 7-902-493-965-978 ISBN

eBook ISBN 4-903-493-965-978

עימוד: גרינהויז – הרצליה

נדפס בישראל

את מאמריו של בובר על אודות הרנסנס היהודי ורעיון ההומניזם. בחינה זו, שתיעשה באופן כרונולוגי, תתקדם מהגותו המוקדמת של בובר, שעניינה בעיקר תחייה יהודית, אל עבר מושג הומניזם כוללני יותר.<sup>2</sup> הניתוח המוצע של מושג ההומניזם בהגותו של בובר מאפשר לאתר בה ביקורת חברתית ופוליטית המזהה את הסכנות הגלומות באימוץ עמדה אינדיווידואליסטית מוחלטת או כזו המקדשת את האדם כישות מופשטת.

## היסטוריה מקוצרת של ההומניזם

המושג 'הומניזם' מקפל בתוכו קשת רחבה של משמעויות. טוני דיוויס מציע שכיוון שמדובר במושג בעל משמעויות מרובות, מוטב לדבר על הומניזמים, ברבים (6: Davies, 2008). עם זאת לצורכי דיון זה ניתן להכליל ולאתר שתי משמעויות קשורות אך נפרדות: (א) קריאה לחזרה למקורות הקלאסיים של תרבות המערב, יוון ורומא; (ב) השקפת עולם השמה את האדם, כיצור ייחודי, במרכז. כל אחת ממשמעויות אלו נתונה לפרשנות וביקורת. שורשיו של רעיון החזרה למקורות הקלאסיים נמצאים ברנסנס, אך באופן שבו מקובל לחשוב על הומניזם, כתכנית חינוכית ששמה דגש מיוחד בלימודי יונית עתיקה ולטינית, מדובר בהתפתחות מודרנית שקיבלה כיוון מוגדר של 'חינוך הומניסטי' בראשיתה של המאה התשע עשרה בגרמניה, כחלק מרעיון ה-Bildung<sup>3</sup> והשיפור העצמי המתמיד. אין מדובר אך ורק בהתרפקות נוסטלגית על העבר. החזרה למקורות הנה אמצעי לפתח את אישיותו של האדם בהווה, ושל החברה והמדינה בעתיד. ניתן לראות בחינוך זה חלק מהתפיסה שהפרויקט הלאומי והתרבותי הגרמני הנו השלמת המפעל שהיוונים החלו בו. השאיפה לא הייתה לחזור לאותם זמנים, אלא לאתר את מה שנתפס כגדולת הרוח של אותה תקופה וליצור קו היסטורי רציף ממנה אל ההווה.

תקופת הרנסנס באיטליה מילאה עבור המחשבה ההומניסטית המודרנית

<sup>2</sup> חשיבותו של מושג ההומניזם בהגותו של בובר מתבררת מעיון בספרות המשנית. עם זאת מרבית המחקרים מתייחסים להומניזם כנקודת מוצא, מבלי לדון בשימוש של בובר במושג כביקורת על המושג עצמו (מנרס-פלור, 2010; Buber, 1967a; Volkmann, 2005, Schaefer, 1973).

<sup>3</sup> אין למילה זו ולהקשרה התרבותי תרגום מדויק בעברית או אנגלית (Aschheim, 1996: 32). רעיון ה-Bildung היה מוקד משיכה ליהדות הליברלית כמו גם לציונות התרבותית (מנרס-פלור, 2010: 348-346; Mosse, 1985).

## ההומניזם הדו-שיחי של מרטין בובר

יניב פלר

### הקדמה

רבי שמחה בונם מפשיסחה אמר: 'חשבתי לחבר ספר שיהיה שמו אדם ויהיה נכלל בו כל האדם, אבל אחר כך נמלכתי בדעתי ומנעתי עצמי מזה'. בסיפור חסידי זה פותח מרטין בובר את הרצאותיו באוניברסיטה העברית על 'בעיית האדם: עיונים בתולדותיה' ומוסיף כי 'דברים מלאי-תמימות אלה, שיצאו מפי חכם אמיתי [...] מביעים כל קורות ההגות האנושית על הנושא "אדם"' (בובר, 2000: 3).<sup>1</sup> מדוע לא חיבר רבי שמחה בונם ספר זה? מדוע נמלך בדעתו? על כך בובר אינו נותן תשובה מפורשת; הוא רק מציין כי 'מאז ומעולם ידע האדם שהוא עצמו הנהו נושא עיונו החשוב ביותר, אבל גם חושש הוא למצות את העיון בו, כלומר לדרוש בכלל הווייתו עצמו ותכליתה' (שם). בפרק זה אטען כי הסיבה לרתיעה היא ההכרה שטמונה סכנה בתפיסה השמה את האדם במרכז, הן כקטגוריה מופשטת והן כתפיסה יחידנית של 'אני ואפסי עוד'. בהגותו הדו-שיחית הכיר בובר בסכנה זו ופעל נגדה באמצעות הדגשת הפגישה הקונקרטי בין אדם לאדם ובין אדם לאלוהיו. על מנת להבהיר נקודה זו, אנתח את הגותו הדו-שיחית של בובר לאור האופן שבו הוא תופס את רעיונות ההומניזם וההומניות, המכילים פעמים רבות את התפיסה שבובר חשב למסוכנת.

הפרק נפתח בהצגה ביקורתית של המושג 'הומניזם', על הסתעפויותיו השונות ומקורותיו ההיסטוריים; כבר בשלב זה של הניתוח ניתן לאתר מתח בין רעיון זה לבין תפיסה דו-שיחית של ההווה האנושית. לאחר מכן אבחן

<sup>1</sup> ב'אור הגנוז' בובר מציג גרסה שונה במעט, המבהירה עוד יותר את הסיכון בחיבור ספר כזה: 'היה בדעתי לחבר ספר, ושמו "אדם", ויהא בתוכו כל האדם כולו. אבל אחרי-כך נמלכתי בדעתי, מוטב שלא לחברו' (בובר, 2005: 386, ההדגשה שלי, י"פ). דן אבנון מייחס חשיבות מיוחדת לשימוש של בובר במילה המנחה 'אדם' ורואה בכך קישור שבובר יוצר בין אדם של סיפור בראשית לכל אדם כנברא בצלם (אבנון, 2012: 109).

אלמנט כפייה כוחני על קבוצות מוחלשות. פעמים רבות הטיעון בעד אוניברסליות מתברר כהכרה בערכם של כל בני האדם, אולם בני אדם מוגדרים באופן שאינו כוללני; זוהי אוניברסליות שבשל יכולת ההפשטה שלה מאפשרת להתבונן באדם כקטגוריה תאורטית ולהתעלם מהשלכותיה במציאות הקונקרטית.<sup>5</sup> הצבת האדם במרכז עשויה להוביל ליצירת דירוג בין בני אדם, שבו האחר נועד לשרת את צרכי ותו לא. כך למשל ההוגה הצרפתי ארתור דה גובינו ראה ברנסנס את גילוי של הפרט, אולם לדידו אין הפרטים שווים ביכולתם לפתח את תכונות האופי והרוח – הגזע הארי מוצלח יותר ונועד לשלוט באחרים כחלק טבעי ממימושו העצמי. באופן דומה חושב גם ניטשה, שהושפע עמוקות מבורקהארט; בדרכו שלו, גם ניטשה מציב את האדם ואת רצונו במרכז ורואה 'תחייה' בעלייתו של העל-אדם (Übermensch) (Biddiss, 1970; Davies, 2008: 18). תפיסה כזו מעניקה לאדם פריבילגיות מיוחדות בשל היותו אדם, אולם עושה זאת על ידי יצירת היררכיה בין בני אדם. במקרה כזה הם מקוטלגים ומדורגים על בסיס ריחוקם ממה שנתפס כאידאל מופשט של האדם המושלם, עובדה שיכולות להיות לה השפעות פוליטיות ומוסריות מרחיקות לכת.

מסקירה זו עולה שרעיון ההומניזם הנו יציר מחשבה מודרני, ששורשיה בתקופות הנאורות והרומנטיות.<sup>6</sup> הוא קושר בין אוניברסליות ללאומיות ובין חינוך והתחדשות תרבותית לבין חזרה אל המקורות הקלאסיים. בטרם אבחן כיצד בובר מאמץ ומשנה את המושג ההומניזם, אציין שנקודת המוצא שלו היא יהודית במובהק, כפי שמתחוויר משמות מאמריו בנושא. בובר סירב בתוקף להפוך את תורתו לאוניברסלית על ידי טשטוש המוטיבים היהודיים שבה באומרו: 'כדי להשיע לעולם את הדברים ששמעתי, אינני חייב לצאת אל הרחוב. אני יכול להישאר עומד בדלתו של בית אבותי: גם כאן מילתה הנאמרת [של התורה] לא תתעה בדרכה'.<sup>7</sup> מתוך עמדה זו של בובר יש לקרוא את דבריו על ההומניזם, הנדונים להלן.

תפקיד מרכזי בקישור בין העבר להווה. עובדה זו ברורה מהשם שניתן לתקופה, 'לידה מחדש', המרמז על כך שהייתה מהות שנעלמה עם השנים וכעת שבה ונגלית. הוגי המאה התשע עשרה גילו ברנסנס את הרוח האנושית במלוא גדולתה, והתקופה נתפסה כמבשרת את העת המודרנית ועידן הנאורות. אחת העבודות המשפיעות ביותר בהקשר זה היא ספרו הקלאסי של יעקב בורקהארט 'תרבות הרנסנס באיטליה', שראה אור בשנת 1860 ובו בורקהארט מאתר ברנסנס את ההומניזם, את גילוי הפרט והעולם (Burckhardt, 1994). לדבריו, החל מתקופה זו האדם מתחיל לחשוב על עצמו לא רק כחלק מקבוצה גדולה יותר אלא גם כפרט; לא רק פלורנטיני או פרוסי, מעתה אמור 'אדם אוטונומי'. האדם במרכז – זהו רעיון שייחסו הגרמנים במאה התשע עשרה לרנסנס, אבל ההשראה לכך ניתנה מהמחשבה הפילוסופית של התקופה, בעיקר כפי שהיא מגולמת בהגותו של עמנואל קאנט וה'מהפכה הקופרניקאית' שחולל. קאנט הראה, באופן משכנע עבור בני דורו, כיצד מושאי ההכרה שלנו מעוצבים על ידי הקטגוריות הטמונות בנו (קאנט, 1954).

תפיסה כזו של ההומניזם מלווה פעמים רבות בהכללה בנוגע לטבע האדם ויכולתו. פרשנות נפוצה אחת, התואמת את רוח הנאורות שבה גובש רעיון ההומניזם, היא כוללת ואוניברסלית: אם מהות האדם כפרט אינה מותנית בזמן ומקום, משמעות הדבר שכל בני האדם שווים, או לכל הפחות שיש בהם מן השווה בשל היותם בני אדם (Kant, 2008: 11-22). בכך מודגש היסוד המוסרי המגולם בהומניזם. עם זאת חשוב להדגיש שמדובר בשוויון מבלי להתייחס בהכרח לרעיון שכל בני האדם נבראו בצלם אלוהים, זאת הגם שאוניברסליות ותפיסה תאולוגית על אודות טבע האדם קשורות זו בזו פעמים רבות. ההומניזם, השם את האדם במרכז, דוחק לעתים קרובות את מרכזיותו של אלוהים ומחלן את העולם. כך למשל יכול ז'אן פול סארטר לטעון בהרצאתו 'האקסיסטנציאליזם הוא ההומניזם' שההומניזם מזכיר לאדם 'שלא נמצא מחוקק מלבד עצמו, שהוא בעצמו, בהינשיותו חייב להחליט לעצמו' (סארטר, 1990: 48).<sup>4</sup>

המושג 'הומניזם' מקפל בתוכו לא רק את הפוטנציאל למוסריות אוניברסלית אלא בה בעת גם את האפשרות להדרה של קבוצות שונות במסווה של טיעון מוסרי, דהיינו אם קבוצה אינה מצייתת למה שנתפס כאידיאל המוסרי, היא זקוקה לחינוך או לא ניתן להתייחס אל חבריה כבני אדם אוטונומיים במלוא מובן המילה. האוניברסליות, כשהיא מנוסחת מנקודת מבט אחת, מכילה בתוכה

5 דבר זה מובע למשל בהכרות העצמאות של ארצות הברית לעומת מימושה: 'כל בני האדם נולדו שווים' – כל בני האדם, אך לא כולם הם בני אדם. באותה תקופה היה חוקי להחזיק עבדים וגנשים לא הורשו להצביע. בכך ההצהרה מתייחסת לבן אדם במשמעות מגדרית ולעבדים כרכוש ולא כבני אדם שווי זכויות.

6 לדברי טוני דייוויס, המונח 'הומניזם' לא היה קיים במאות החמש עשרה והשש עשרה (Davies, 2008: 94).

7 הדברים אמנם נאמרו בהקשר של החסידות אך רלוונטיים גם כאן (אבנון, 2012: 150; Buber, 1990: 34). על המתח שתפיסה כזאת יוצרת בין הפרטני, עם ישראל כעם נבחר, והאוניברסלי, בני האדם כולם או האנושות, אעמוד בהמשך.

4 אמנם סארטר מציין בהרצאתו שסוג כזה של הומניזם מעורר את האדם לבחור מטרה מחוץ לעצמו, אולם יש להדגיש שמדובר במטרה, ולא בהכרה באחר כתנאי הכרחי לאיני. בובר מבקר תפיסה זו של סארטר כמו גם את דחיית הדת שלו (בובר, 2000: 269).

## רנסנס והומניזם בהגותו של בובר

המושגים 'הומניזם' ו'הומניות' מופיעים בהגותו של בובר פעמים רבות, הן בכתביו המוקדמים מהתקופה המיסטית והן בהגותו המאוחרת בתקופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה.<sup>8</sup> בכך הם מהווים מילה-מנחה (Leitwort) להבנת הגותו של בובר והתפתחותה. בובר מזכיר לראשונה את המושג 'הומניזם עברי' בשנת 1913, והוא מפתח רעיונות הקשורים אליו בשורה של מאמרים: 'הומאניות מקראית' (1933), 'הומאניות עברית' (1941) ולקראת סוף חייו בהרצאה 'הומאניזם מאמין' (1963). שמות הטקסטים חושפים את הקושי בתרגום מדויק של המילה הומניזם: את המאמר 'הומאניות עברית' כתב בובר בעברית בשנת 1941, בעוד האחרים נכתבו במקור בגרמנית תחת הכותרות 'Biblischer Humanismus' ו-'Gläubiger Humanismus', שיש לתרגמם 'הומניזם מקראי' ו'הומניזם אמוני/מאמין' בהתאמה (Buber, 1964; Buber, 1966; בובר, 1961). ניתן אפוא לטעון שהבחירה בשם 'הומאניות מקראית' הושפעה כנראה מהמאמר 'הומאניות עברית' המאוחר יותר, ואולי אף נעשתה ברוחו ובאישורו של בובר, שהיה מעורב בתרגומים של יצירותיו.<sup>10</sup> עם זאת במאמרו 'הומאניות עברית', שנכתב כאמור בעברית, בובר מפנה למאמר משנת 1933 בתור 'הומאניזם עברי' ומבהיר את היחס בין ההומניות להומניזם: 'במלה הומאניות כוונתי לתכנו של הומאניזם אמיתי. רצוני לומר, שאין אנו שואפים לתנועה רוחנית בלבד, אלא למציאות גדולה של החיים' (בובר, 1961: 125). מציטוט זה עולה כי לדירו של בובר על מושג ההומניזם להיות מובן במשמעות רחבה, זאת אומרת כמכיל בתוכו את ההומניות, את השינוי המקיף של החיים.

8 חלוקה נפוצה במחקר על אודות הגותו של בובר מבחינה בין שתי תקופות: התקופה המיסטית, שמתוארכת פחות או יותר עד הופעת 'אני ואתה' ב-1923, והתקופה הדיאלוגית שבאה לאחריה (Mendes-Flohr, 1990; Horowitz, 1978). אבנון טוען שניתן לזהות שלב שלישי בהתפתחות ההגות של בובר, בעיקר בכל הקשור להבנתו את טבעה של השפה. שלב זה מכונה בשם 'דממה קשובה' ומתוארך על ידי אבנון החל מ-1938, עת בובר היגר מגרמניה הנאצית לפלשתינה (אבנון, 2012: 65-67).

9 הבעיה חוזרת גם בכיוון ההפוך, כששם המאמר 'הומאניות עברית' תורגם ל-'Hebräischer Humanismus' (Buber, 1993). הערות השוליים מתייחסות לשמות המאמרים כפי שהם מופיעים בתרגום העברי, וזאת עבור הקורא המבקש לעקוב אחר המקורות המובאים.

10 כפי שמעיד ויטון דויס, שתרגם את 'תורת הנביאים': 'לא רק כל פסוק אלא כל מלה וכל נקודה היו צריכים לקבל את הסכמתו של בובר' (קאופמן, 1981: 39).

## תחייה יהודית: התקופה המוקדמת

בובר נגע ברעיונות מרכזיים של ההומניזם כבר בשלב מוקדם בהגותו, עת עסק ב'רנסנס היהודי'. במאמר הנושא שם זה משנת 1901 הוא אינו מגדיר את הרנסנס כחזרה אל העבר אלא כתחייה מחדש 'של האדם כולו'. לדעתו, אם הרנסנס היהודי רוצה להיות ראוי לשמו, עליו לעודד יצירתיות של הרוח היהודית בכל תחומי החיים; תנועת הרנסנס היהודי תוביל את היהודי לפתח את יכולותיו באופן הרמוני בכל תחומי חייו, 'בהליכה, בשירה, בעבודה' כמו גם בפעילות האינטלקטואלית (Buber, 2007: 144).<sup>11</sup> ברור מההגדרה שבתקופה זו בובר מושפע עמוקות הן מהבנתו של בורקהארט בנוגע לרנסנס והן מרעיונותיו של ניטשה על אודות התחדשות האדם כפעולה כוללת.<sup>12</sup> אנקדוטה קצרה מבהירה נקודה זו היטב. כשקיבל בובר הצעיר כשי את ספרו של בורקהארט, אמר לחברו אהרון אליאסברג 'מתי יהיה גם לנו ספר כזה, 'תולדות התרבות היהודית'!' (מצוטט אצל מנדס-פלור, 2010: 284).

לדירו של בובר, רעיון התחייה התרבותית ממלא תפקיד מרכזי בהקשר זה: בנאומו בקונגרס הציוני החמישי (1902) הוא מחה נגד מה שראה כתפיסה צרה של הציונות כתנועה לאומית, ומנגד הדגיש את חשיבות היצירה התרבותית (Buber, 2007: 101). במקום הדגש הטריטוריאלי של הציונות הפוליטית, בובר מציע לרתום את כוחות היצירה של העם היהודי לחידוש תרבותי, שבלעדיו לא תיתכן תחייה של העם היהודי (Buber, 2007: 190-191).<sup>13</sup> נאה דורש ונאה מקיים: בובר עורך תקופה מסוימת את *Die Welt*, שבועון התנועה הציונית, ולאחר מכן את כתב העת *Der Jude*, וזאת לצד תפקידו בייסוד הוצאת הספרים היהודית בברלין ובהכנת תכנית, יחד עם ברטולד פייבל וחיים וייצמן, ל'בית ספר יהודי גבוה',

11 תפיסה זו של שינוי מקיף ורדיקלי בכל תחומי החיים דוחה את הרעיון, המזוהה עם החברה היהודית-בורגנית, של תנועת רפורמה ביהדות כמו גם את הנאו-אורתודוקסיה (Biemann, 2001: 69).

12 בטקסט אוטוביוגרפי בובר מציין את ניטשה, לצד קאנט, כפילוסוף שהשפיע עליו בצעירותו בצורה המשמעותית ביותר (Buber, 1967b: 12-13). זוהי השפעה שממנה, לדעת אחרים, הוא מעולם לא השתחרר (גולומב, 2009: 281-321). בהגותו המאוחרת יותר בובר דוחה את פרשנותו של ניטשה לבורקהארט (בובר, 1953: 5-6). קלאוס הרמן מבחין כי בובר התעלם בהקדמתו מהעריכות הרבות של הטקסט של בורקהארט על ידי לודוויג גייגר, ככל הנראה בשל התנגדותו הנחרצת של גייגר לציונות (Hermann, 2003: 380).

13 באותה תקופה ניסה בובר, לשלב בין רעיונותיהם של אחד העם וניטשה (Schaefer, 1973: 237).



של תרבות בעברית. זהו צעד מכריע עבור בובר, שבעקבות אחד העם הדגיש את חשיבותה של השפה העברית. לפי בובר, 'צורת-התודעה של העם היא שפתו; יש לו אמנם מרכיבי-תודעה אחרים, אך אין לו צורת-תודעה חוץ ממנה' (Buber, 2007: 211), ההדגשה במקור). לפיכך, 'מקור ההומאניות המקראית הוא בסוד הלשון העברית והיא פונה אל סוד האדם העברי' (בובר, 1997: 37). ניתן לראות בכך הקבלה לרעיון ההומניזם הרווח באותה תקופה, אולם תוך התאמתו לתרבות היהודית – החידוש התרבותי עבור היהודים יבוא דרך העברית, ולא דרך היוונית העתיקה והלטינית כמו אצל עמי המערב.

כשם שההומניזם המערבי מאמץ מחדש את הטקסטים המכוננים של תרבותו, כך גם על ההומניזם העברי לפעול – עמי המערב מגלים את עצמם בספרות יוון ורומא, אך לא כך הדבר עבור ישראל. היהודי והיהדות צריכים לחזור אל המקרא; עם הספר צריך לחזור אל הספר. בובר רואה במקרא העלאה על הכתב של גרעין של אירועי דו-שיח אותנטיים המונחים בבסיס הווייתו של העם (Fishbane, 1988: 7-8). מסיבה זו הטקסט, שמקורו לדעת בובר במסורת שבעל פה, מאפשר לקרוא לנהל דו-שיח בהווה עם עברו (בובר, 1997: 363). בשל אופיו המיוחד של הטקסט יש לקרוא את המקרא בעברית, כיוון שרק בה יוכל האדם לשמוע את הקול המדבר אליו. זוהי קריאה במובנה הכפול: באמצעות העין ובאמצעות הפה, בראייה ובדיבור, 'כלום בספר אנו מדברים? בקול אנו מדברים. כלום אומרים אנו: צא וקרא ולמד? אנו אומרים: צא ולמד לשמוע' (שם: 58). לדברי בובר, המקרא מאפשר ליהודי להתחבר אל חיי הרוח של עמו באמצעות העלאת הזיכרון של המפגש עם האלוהי והחוויה שלו בהווה.

בובר סבור שללא זיכרון זה אין ההתחדשות הרוחנית אפשרית, 'חיי-הרוח של היהדות משובצים הם בזיכרונה' (שם: 359).<sup>16</sup> המקרא כטקסט מדובר מכיל הן את הזיכרון הקולקטיבי של העם והן את נוכחותו המתמדת בשפה העברית, ולפיכך הנו דרך ההתחדשות היהודית. ב'הומאניות מקראית' בובר מבהיר נקודה זו, 'האדם העברי אין פירושו האדם המקראי [...] אולם בשם אדם עברי מכוונה רק אדם ההגון למקרא [...] אדם עברי יכול להיות רק מי ששמע את הקול המדבר אליו במקרא העברי ונענה לו בחייו' (שם: 37). בכך יש משום סטייה מתפיסת ההומניזם המערבית: ההומניזם העברי מכיל בתוכו ממד דתי מובהק של דו-שיח עם האל. זוהי ביקורת של בובר על הקישור הנפוץ בין הומניזם

לימים האוניברסיטה העברית (Schäfer, 2007b: 14-50). אין מדובר כאן בחזרה פשוטה על אידאל ה-Bildung הגרמני, אלא בתחייה תרבותית שהיא בה בעת ביקורת תרבות ומאבק בין-דורי המאפיין את מפנה המאה (Aschheim, 1996: 31-44; Brenner 1996). באופן זה, רעיון הרנסנס אצל בובר מביע את תחייתו של האדם כיצור תרבותי, אולם זו אינה נתפסת רק כהמשכיות, אלא כזינוק רדיקלי. במילים אחרות, תפיסת ההיסטוריה של בובר סלקטיבית מאוד ומובילה להתעלמות, שאינה מוצדקת לדעתי, מההתפתחות ההיסטורית של היהדות. כדי להדגיש את התחייה מחדש בעת המודרנית בובר מדלג פעמים רבות מהמקרא לחסידות כתקופות היצירה ביהדות ומזניח את מה שהוא מכנה 'שנות הגולה הרוחנית', תקופה ארוכה של מאות שנים שכללה יצירות מפוארות כמו המשנה, התלמוד, 'מורה נבוכים' ו'משנה תורה' לרמב"ם ושירתו של יהודה הלוי.<sup>14</sup> כאמור, בובר מציין שלראשונה השתמש במושג בשנת 1913, בשעה שמקורבים התייעצו עמו בדבר 'תכניתו של בית ספר תיכוני יהודי חופשי' ומסביר: 'קראתי את הרוח, שהיתה צריכה לחדור לכל התוכנית, בשם הומאניזם עברי' (בובר, 1961: 124). על אף עדות זאת, המאמר הראשון שנשתמר בידינו שבו בובר משתמש במונח 'הומניזם' באופן שיטתי הנו המאמר 'תמורה' (1918).<sup>15</sup> בובר טוען בו כי על ההומניזם העברי להיות 'התחייה של גדולת התוכן האנושי של היהדות. אם לדייק: הכרחי לתפוס ולחיות מחדש את התוכן הגדול והעצמאי שלה, את נטיית המימוש שלה – אז באמת הצורה הלאומית הגדולה תוכל לפתח עצמה' (Buber, 2007: 348). כבר משימושים מוקדמים אלו מתברר שלדידו של בובר התחייה היא תרבותית וחינוכית, אולם נועדה לעצב אדם חדש, להשפיע על היהודי בכל תחומי החיים.

### הומניזם מקראי: שפה וקהילה

התחייה המצופה בכל תחומי החיים עוברת דרך השפה, הממלאת תפקיד הכרחי. התחייה התרבותית של העם היהודי פירושה גם תחייה של תרבות עברית,

14 בובר חושב שהגלות אינה רק פיזית, אלא גם תקופה של חוסר יצירה, 'תקופת הרוחניות העקרה' (בובר, 1959: 35).

15 אני מבסס זאת על ניתוחה של ברברה שפר, שערכה את כתביו המוקדמים בנושא היהדות המופשט והרוחני מאוד ועובר לדון בהומניזם המדגיש את חלקו של האדם. ניתן לחשוב על מהלך זה כמקביל להתפכחותו של בובר ממלחמת העולם הראשונה ומעברו מתפיסה מיסטית לפילוסופיה דו-שיחית.

16 ההבחנה שבובר עושה במאמר זה, משנת 1932, מטרימה את עבודתו של יוסף חיים ירושלמי על חשיבותו של הזיכרון לעומת ההיסטוריה ביהדות (ירושלמי, 1982; שפירא, 1999: 15-29).

הניתנות להיתרגם גם לשפות אחרות, אלא כדיבור הפונה אל ישראל מתוך הטקסט המקראי, זה המעיד על קיומו כאדם יהודי בעולם זה. ממד זה אינו ניתן לתרגום, והוא עניין שבהוויה היהודית (בובר, 1961: 126; בובר, 1997: 38). תרגום בובר-רוזנצוויג מנסה להביא משהו מממד זה אל הקורא בגרמנית, הגם שהדבר בלתי אפשרי ומלכתחילה נדון לכישלון, ולכך כנראה כיוון גרשם שלום כשאמר שכוננת התרגום היא לשלוח את הקורא ללמוד עברית (Scholem, 1986: 209).

קריאה מחודשת במקרא תלויה בפתיחותו של הקורא, שצריך לחזור אל המסר הראשוני העולה מן הטקסט. גישת ביקורת המקרא הנפוצה באקדמיה הורסת, לדעתו של בובר, את האפשרות לדו-שיח עם הטקסט, כיוון שכתוצאה של ביתורו למקטעים שונים אובד המסר, הגרעין הייחודי של הסיפור שמביע היסטוריה, גם אם באופן סובייקטיבי (בובר, 1963: 14-15; בובר, 1959: 132-133; בובר, 2000: 9-12). המתודה הפרשנית שמציע בובר קשורה קשר הדוק לתפיסותיו הנוגעות לתפקידו של המקרא: לא זו בלבד שהמקרא מכיל דו-שיח בין אלוהים לאדם, אלא הוא עצמו לשון השיח, מתוך המקרא 'העליון מדבר אל לבנו בשעות הייחוד של הווייתנו' (בובר, 1959: 245). במילים אחרות, המקרא מנכיח לקורא בהווה את בשורת הדו-שיח בין אדם לאלוהים, כך שהלה יוכל להתאימו למציאות ימיו (בובר, 1997: 51; שביד, 1983-1982: 570).

בובר מדגיש שהדיבור האלוהי אינו מופנה רק אל האדם כיחיד אלא בה בעת גם אל האדם לא 'בחינת פרט נפרד, כי אם גם בחינת אבר מגופו של העם' (בובר, 1959: 246). האדם בהומניזם העברי אינו שוכן בודד; הוא חלק ממרקם קהילתי, שרק בו תיתכן ההגשמה: 'מקום-ההגשמה האמיתי הוא החברה וחברה אמיתית היא החברה, שבה מתגשם היסוד האלוהי בין בני האדם' (שם: 90). העם הוא עם באמת רק בשל קיום יחסי הזיקה הללו, נקודה שבובר מדגיש בחיבורו 'השאלה הנסתרית':

היהדות פוסלת את האנחנו של האנוכיות הקיבוצית, את הגאווה הלאומית ואת ההתגדרות המפלגתית, אבל היא מצווה את האנחנו, העומד על זיקה

פטר גורדון טוען שההזרה בבסיס התרגום של בובר-רוזנצוויג מבוססת על תפיסת עבר שהייתה קיימת בתנועות אמנותיות שונות באותה תקופה (Gordon, 2003: 237-274). על התגובות לתרגום המקרא של בובר-רוזנצוויג, ראו Rosenwald, 1994; Jay, 1976. ניתן אף לטעון, בעקבות זכריה ברייטרמן, שהקטגוריות האסתטיות של המודרניזם עיצבו לא רק את תרגום המקרא אלא גם את הגותם של בובר ורוזנצוויג בכללותה (Braiterman, 2007).

לחילוניות. לדעתו, לא ייתכן לנתק את רעיון ההומניזם העברי מדו-שיח עם אלוהים. הבחירה בשם 'המקרא העברי' נועדה להדגיש את ההבחנה בין המקרא היהודי להגדרה הנוצרית Bible, הכוללת את התנ"ך והברית החדשה גם יחד. כשמביאים בחשבון שהדברים פורסמו בשנת 1933, יש לקוראם גם כביקורת כנגד עליית הנאציזם לשלטון וניסיון לעודד את היהודים בגרמניה.<sup>17</sup>

בהתחשב בהגדרתו של בובר לאדם העברי, נראה שהשפה היא תנאי הכרחי אך לא מספק. במאמר 'תמורה' בובר מציין שלא העבריות אלא ההומניזם העברי הוא שצריך לשמש כגרעין של תנועת ההתחדשות היהודית. הוא חוזר על כך גם במאמר 'הומאניות מקראית', שבו הוא טורח להגדיר את ההומניות העברית כ'מתן צורה לאדם העברי, ואדם עברי הוא עניין אחר לגמרי מאשר אדם דובר עברית' (שם: 36). למרות הדגשת חשיבותה של העברית, יש לזכור שבפועל חלקים נכבדים מהתחייה הרוחנית היהודית באותה תקופה נעשו בשפות המקומיות, במקרה של בובר בגרמנית (Gelber, 2000: 4).<sup>18</sup>

תרגום המקרא של בובר ופרנץ רוזנצוויג מציג את המתח הלשוני המגולם ברעיון ההומניזם העברי: הטקסט מנסה לפתוח בפני הקורא שאינו דובר עברית את מהותו של המקרא מתוך תפיסה שהנתיב אל התחדשות היהדות עובר דרך פנייה אל הטקסט, שהוא מהות התרבות היהודית, אימוץ המסר שלו והתאמתו להווה הקונקרטי של האדם כדי ליצור חיים חדשים (בובר, 1961: 125-127; בובר, 1997: 37). בובר ורוזנצוויג יוצרים הזרה של המקרא עבור הקורא הגרמני המודרני, על ידי שינוי השמות המקובלים בגרמנית (למשל Mosche במקום Moses), יצירת חידושים לשוניים ושמירה על המקצב העברי בשפה הגרמנית. הזרה זו נועדה לאפשר לקורא לחוש את שפתו הייחודית של המקרא ואת הראשוניות המצויה בו, את השיחה הגלומה בטקסט (בובר, 1997: 355-357). המפגש עם הטקסט המקראי אינו רק ברמה הלשונית האסתטית או ההיסטורית,

17 יחסו של בובר לנצרות מורכב וזכה להתייחסות רבה בספרות המחקרית. בהקשר זה עבודתו החשובה ביותר היא שני סוגי אמונה (Buber, 1993b). לביקורת על תפיסת הנצרות שלו ראו את המאמרים הביקורתיים של ברונר, ברוד ובלתאזר בקובץ בעריכתם של פרידמן ושלילפ (1967). לדעתי ניתן לראות קשר הדוק בין ביקורתו של בובר על היחס הגרמני-נצרי למקרא ובין מה שראה כמשבר הגנוסטי של דורו (Feller, 2013).

18 הדבר נכון גם בנוגע לבובר עצמו. אף על פי ששלט היטב בעברית מקראית, ובכך הייתה נקודת המוצא שלו טובה מזו של מרבית בני דורו בגרמניה, עד שלב מאוחר בחייו הוא לא כתב בעברית מודרנית, וכל פרסומיו ונאומיו הם בשפה הגרמנית. הוא הטיף לתחיית העברית אך התקשה בעצמו לכתוב ולדבר בעברית מודרנית. ברברה שפר טוענת כי תרגום המקרא יכול להיחשב כשיבתו של בובר אל העברית דרך הגרמנית (Schäfer, 2007a).

של אמת בין חברי הקבוצה זה לזה והמקיים זיקה של אמת אל 'אנחנו' אחר, הוא אותו 'אנחנו', שרשאי הוא לומר באמת וכתמים: 'אבינו' (שם: 241).<sup>20</sup>

ניתן לראות כאן בכיור את ההיבט הדו-שיחי בפילוסופיה של בובר, 'הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי', הוא אלוהים (בובר, 1999: 57). הדיבור עם אלוהים כרוך קשר בליינתק בדיבור עם בני האדם וחוזר חלילה.<sup>21</sup> משמעות הדבר היא שלא האדם נמצא במרכז אלא הדו-שיח, יחסו עם בני אדם אחרים ועם אלוהים.

הציטוט לעיל גם מסייע לנו להבין את ביקורתו של בובר על ההומניזם לא רק בגרסתו המחולנת, אלא גם כביקורת רחבה יותר של תפיסה המבכרת את היחיד על פני הקהילה. סבורני שניתן לראות בציטוט שהובא לעיל רמז לביקורת על הפרשנות של הנצרות הפרוטסטנטית, המציבה לדעתו את היחיד במרכז, וזאת דרך הבחירה במילה 'אבינו', שמשמשת אזכור לתפילה הנוצרית המכונה בעברית 'תפילת האדון'.<sup>22</sup> בפרשנותו של בובר, רק מתוך הקהילה, שלדידו היהדות מגלמת אותה בצורה המיטבית, יכולה לבוא הקריאה 'אבינו'; מתוך הקהילה, ולא מהיחיד כשהוא לבדו. עם זאת, ב'אני ואתה', שפורסם כמעט 30 שנה לפני 'השאלה הנסתרית', בובר מביע עמדה שונה. שם הוא מתייחס לדמותו של ישו כמגלמת את הזיקה המוחלטת בין אדם לאלוהים, 'בה האדם מכנה את האתה שלו בשם "אב", והוא עצמו שוב אינו אלא בן ובן בלבד' (בובר, 1999: 52). ההרגשה שלי, י"פ. כיצד עלינו להבין מתח זה בין שני פירושים אפשריים לתפילת 'אבינו' ובין הפרט לקהילה? ניתן, לדעת, לאתר את התשובה במושג ההומניזם של בובר.

20 בובר מזהה עמדה זו בדברי הנביאים, הרואים בישראל אישיות האומרת לצד ה'אנחנו' גם 'אני': 'ישראל לא יכול היה להיות נבחר, אילולא היה אישיות' (בובר, 1961: 116).

21 ראו למשל את אמירתו של בובר: 'אהבת הבורא ואהבת הברואה בעיקרן דבר אחד הן' (בובר, 1959: 240). חברת המופת שבובר הטיף לה מבוססת על סוציאליזם דתי, ורק חיבור שוויוני בין האנשים יאפשר את חיבורם לאלוהים ולהפך: 'דת ללא סוציאליזם היא נפש שאבד לה הגוף, ומכאן שגם אינה נפש אמיתית; סוציאליזם ללא דת הוא גוף שאבדה לו הנפש ומכאן שגם אינו גוף אמיתי' (בובר, 1983: 180-182; אבנון, 2012: 215-225).

22 על משקל "Lord's Prayer באנגלית. ואולם, השוו בלטינית: Pater Noster ובגרמנית, הרלוונטית במיוחד במקרה זה כיוון שהמאמר של בובר נכתב בגרמנית, Vaterunser (אבינו) – זאת על בסיס המילים הפותחות את התפילה 'אבינו שבשמים'. זוהי אולי התפילה הנוצרית המוכרת ביותר, והיא מופיעה כבר בבית החדשה כתפילה שישו מלמד את השליחים (מתי ו, ט-טו; לוקאס יא, כ-ד). במקור הגרמני נכתב 'אבינו!', ונראה שסימן הקריאה נועד להדגיש את חשיבות המילה הזו (Buber, 1993a: 167).

הרגשים השונים בהגותו של בובר אינם סתירה בין שתי פרשנויות אלא הדגשת פנים שונים של תפילה זו ושל המתח יחיד-קהילה בכלל.<sup>23</sup> התופעה חוזרת גם בשימוש שבובר עושה במושג ההומניזם: בנאומו 'דרך הקודש' (1918) הוא מנסה לעורר ביהודים את הזיקה לעמם ולמורשתו ולכן מדגיש את הפן הקהילתי-חברתי ואת ייחודה של היהדות בהקשר זה; בשונה מכך, בכתביו המאוחרים, ובעיקר משראה את התנועה הנאצית מתחזקת ועולה לשלטון, בובר מדגיש את תפקידו של היחיד בתוך החברה וקורא להימנע מעיוורון אידאולוגי, המנתק את הזיקה האמתית בין בני האדם (בובר, 1959: 91; בובר, 1961: 79).<sup>24</sup> המאמר 'השאלה שהיחיד נשאל' (1936) הוא דוגמה לביקורת חברתית זו, הנובעת מהבנה של המשבר הרוחני. במאמר זה מציג בובר ביקורת על תפיסתו של קירקגור, שלפיה האדם יכול לעמוד בפני אלוהים בזיקה אך ורק כיחיד הפרוש מחברת האדם. על כך כותב בובר כי 'דת בחינת התפרטות מחטיאה את מטרתה. אין אלוהים דבר בין דברים ולפיכך אי אתה משיג אותו בדרך הוויתור על הדברים [...] אין אתה מוצא אותו בדרך החיסור ואין אתה אוהב אותו בדרך הניכוי' (בובר, 1999: 178). אין מדובר רק בניחות אקדמי של הגותו של קירקגור – השאלה הבערת, השאלה שהיחיד נשאל בגרמניה הנאצית בשנת 1936, היא שאלת הקולקטיביזציה ויחסה לחיים בציבור (שם: 207).<sup>25</sup> לדידו של בובר, התפיסה האנוכית המניחה בבסיסה את מרכזיותו של היחיד שגויה. זוהי תפיסה שניתן כאמור לאתר במושג ההומניזם, בפרט כשזה נתפס כאידאל המנוגד לפוליטיקה, הנחשבת וולגרית. בובר אינו מתכחש לעובדה שההיסחפות עם ההמון מסוכנת. עם זאת הוא מבחין בין האדם בהמון לאדם החי עם הציבור, 'אין כאן צרירה בצרור, אין אילום אלומה אלא חיבור עם החבורה' (בובר, 1999:

23 דוד ברזילי מציין בהקשר זה שבובר הנו 'הוגה אינדקסיקלי' שהגותו מושפעת מהזמן והמקום הקונקרטיים (ברזילי, 2000: 16). דוד פלוסר מזהה מתח זה בין יחיד לקהילה כבר בדבריו של ישו: 'לפי הטקסטים הקיימים עולה שישו מבחין בין האל כאביהם המשותף של המאמינים ובין האל כאביו שלו. הוא מכנה את האל "אביכם" ועם זאת מדבר על "אבי". תפילת האדון [...] איננה חריגה מבחינה זו, משום שנועדה לאחרים' (פלוסר, 2009: 158).

24 בובר לא עזב את גרמניה עם עליית הנאצים, אלא נשאר עם בני עמו עד שנת 1938 והנהיג, אגב סיכון אישי כבד, פעילויות של חינוך יהודי לכל שכבות האוכלוסייה (סימון, 1986: 109-113).

25 איני מתייחס כרגע לשאלה אם ביקורתו של בובר מוצדקת, אלא מבקש להסב את תשומת הלב לעמדתו של בובר דרך יחסו לקירקגור. ניתן לטעון כנגד בובר שהוא אינו מבין נכון את קירקגור ושרוקא הגותו שלו פותחת פתח להתנתקות מהמוסרי (Rose, 2002).



## הומניזם עברי: בחירת ישראל ואחריותו

בשנת 1938 עזב בובר את גרמניה הנאצית לפלשתינה. המצב שגילה שם דרך אותו היישוב היהודי היה עסוק במאבק מזוין במהלך מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט (1936-1939) והכוחניות והנכונות להשתמש באלימות גברו. מחזונו האופטימי של בובר על תחייה רוחנית ושינוי כולל שיכלול גם את האוכלוסייה המקומית לא נותר כמעט זכר. בובר, שלמד על בשרו את מחירה הגבוה של הלאומניות, מזהיר במאמר 'הומאניות עברית' בשנת 1941 את בני עמו מהסכנה הגלומה בכך. ההומניזם, לדבריו, הוא 'אמונה באדם [...] אבל כזה הנהו אך ורק כשהוא באמת אדם, כלומר אם הוא מגשים בהוויתו את היסוד המיוחד הזה, שאין למצאו בשום מקום אחר בעולם' (בובר, 1961: 125). יסוד זה של האדם הוא יכולתו ליצור זיקה עם הנמצאים עמו, האדם הוא אדם בהיותו דרושיחי, 'האדם נעשה אני באתה' (בובר, 1999: 23). ההומניות בהומניזם, לגרסת בובר, אינה רק בהדגשת חלקו של היחיד אלא בממד הדרושיחי של ההוויה.

בובר מבחין בין המאמר 'הומניזם מקראי', שבו נועדה חשיבות מיוחדת למקרא, דהיינו לחציו האחד של המושג, לבין המאמר 'הומאניות עברית', שבו עומדת במרכזו מחציתו האחרת, ה־humanitas. הוא מוסיף כי 'התואר עברית בא למנוע את אי-ההבנה, כאילו אני מתכוון לאיזו אנושות כללית וסתומה' (בובר, 1961: 125). הגם שבובר מדבר על הומניזם והומניות, אין כוונתו לאדם המופשט, לקטגוריה כוללנית, אלא לזה הנוכח 'כאן ועכשיו', לא על בסיס אידאל אלא על בסיס מציאות קונקרטית. בכך יש משום דחייה של 'מושג האדם' העל-זמני המופיע בהומניזם, וזאת לשם הדגשת המשימה הקונקרטית העומדת בפני היהודים בפלשתינה.

ההומניות העברית פירושה שאל לו לעם ישראל להיות ככל העמים, כיוון שנבחר למשימה על ידי אלוהים ונודעת לו אחריות מיוחדת בהיסטוריה העולמית. בובר חזר על נקודה זו בכתביו על אודות המקרא, אולם במאמר 'הומאניות עברית' הוא מרגיש את המשמעות של בחירת ישראל על ידי אלוהים בהקשר הפוליטי, 'אין העיקר אם מרגישים אנו את עצמנו כנבחרים או לאו, אלא שהווייתנו ההיסטורית יחידה היא ממש [...] הדבר המכריע המבדיל בינה לבין כולן הוא, שבחירה זו היא לחלוטין בחירה תובעת' (שם: 131). תביעה זו היא הדרישה המתמדת לעמוד במבחן שהוזכר לעיל. ישראל מחויב לקיים חברה צודקת ומוסרית שתהיה מופת לעמים האחרים. במילים אחרות, המבדיל את ההומניזם העברי מההומניזם המערבי אינו רק החזרה למקרא במקום לספרות יוון ורומא, אלא התפקיד שעל עם ישראל למלא. עמדתו של בובר אינה נאיבית; הוא מכיר בכך שאיננו חיים באוטופיה

(186).<sup>26</sup> החבורה, או החברותא, דורשת מהאדם חיבור, אך לא הזדהות מוחלטת. על היחיד לזכור גם את אחריותו 'לאחד, הוא ריבונו' (שם: 194).<sup>27</sup> בכך מושם סייג לאדם: עליו לדעת מאין בא, לאן הוא הולך ולפני מי הוא עתיד לתת דין וחשבון (אבות ג, א).

בראייה כזו מתברר מדוע המאמר השיטתי הראשון הנושא בכותרתו את המילה 'הומניזם' נכתב בשנת 1933 בגרמניה. במאמר 'הומאניות מקראית' בובר מנגיד בין ההומניות המערבית לבין זו היהודית: ההומניות המערבית נוטה לחד-שיחיות, ליצירת מקשה אחת, מגובשת וסדורה, בעוד ההומניות היהודית הנה טבעית, זוהי לשון מדוברת של מפגש; 'היוונים מורים את הדבר, היהודים מספרים אותו' (בובר, 1997: 39).<sup>28</sup> הממד הפוליטי של הנגדה תאורטית זו מתחוויר בסוף דבריו של בובר, עת הוא טוען כי ההומניות המערבית מייסדת את המדינה ואילו ההומניות המקראית את העדה, 'ועדה זו היא עדת אלוהים, כי על-ידי שעדה זו מתקיימת נענה העם לתביעת אלוהיו כראוי ומקיים את הדבר. בבחינה אישית ובבחינה עממית מתקיים הדבר לא בצורה אלא במבחן' (שם: 40). שעה שהיהודים ניסו להעריך מחדש את מקומם בחברה תחת השלטון הנאצי, בובר קרא להם לחדש את יחסם זה אל זה, ואל אלוהים. אין כל ערובה שיצליחו, ההומניות המקראית פירושה ניסיון לעמוד בפרץ: 'ההומאניות המקראית איננה יכולה כהומאניות המערבית להרים את האדם למעלה משאלות השעה, אלא כוונתה לחנך את האדם להחזיק בה מעמד ולהבחן בה' (שם: 29).

26 ייתכן ש'אילום אלומה' מתייחס ל־fascis, האלומה המסמלת אחדות קולקטיבית שאומצה כסמל על ידי הפשיזם האיטלקי. ראו גם הערתו של בובר: 'אין הקולקטיב קישור-חיבור אלא אילום אלומות הוא; [...] מכוונים כאחד למטרה אחת, ואין שופעים חיים מאדם לאדם אלא לצורך הליכתם בסך בלבד' (בובר, 1983: 203). אני מודה לימימה חדר על שיחות בנושא החברותא, תפקידה ומגבלותיה.

27 עמדה זו תואמת את תפיסת התאוקרטיה המקראית של בובר. הוא אינו רואה בה שלטון כוהנים (הרוקרטיה) אלא שלטון ישיר של אלוהים כמלך על העם (בובר, 2000: 120-122).

28 הבחנה זו בין העולם המערבי ליהודים, הנתפסים כיושבים בצומת בין מזרח למערב, מופיעה כבר בנאומיו על היהדות ועד התקופה המאוחרת, שבה הוא מנגיד בין אפלטון לישעיהו (בובר, 1959: 54-69; בובר, 1961: 53-60).

29 רעיון המבחן ואישושו, המובע במילה Bewährung, הנו מרכזי בהגותו של בובר (Fishbane, 2002; Kavka, 2012; פלר, 2013).

זרה, 'ובלבד שהאלילים יהיו נקראים בשמות יהודיים' (בובר, 1959: 107).<sup>31</sup> בכוח פיזי והדגשת הריבונות כדבר החשוב ביותר, תוך התעלמות מההיבטים הרוחניים והמוסריים של הכיבוש, תופעה שהוא מכנה בשם 'בעליזציה' (בובר, 1961: 237). מונח זה מדגיש את חומרת העברה: סופם של עובדי אלילים לכליה, כפי שמלמד המעמד הרמטי בכרמל, שבו נלחם אליהו הנביא הבעל. בקריאה של בובר בדבר שעת ההכרעה מהדהדת קריאתו של הנביא: 'עַד מָתַי אֲתֶם פֹּסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסַּעֲפִים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֵן אֲחַרְיוּ וְאִם הַבַּעַל לָכֵן אֲחַרְיוּ' (מלכים א יח, כא).<sup>32</sup>

בובר מזהה תופעה זו כמגמה עולמית, אולם לדעתו הציונות, כתנועה לאומית גרדא, אינה טובה יותר. לאמתו של דבר, בכך שאינה משמשת מופת לעמים אחרים היא חוטאת לתפקידה ומתכחשת לייעוד ההיסטורי של עם ישראל (בובר, 1988: 52-59). בשנת 1959, בפתח דבריו ל'בסוד שיח', המהדורה העברית של כתביו הפילוסופיים, הוא מציין:

בשעה זו שאנו עומדים בה, תכונה אנטידיאלוגית נשתלטה בעולם; ושמה מוטב שנגיד: רוח אדיאלוגית נכנסה בנשמות בני האדם. היא פועלת פעולה מפוררת בכל תחומי החיים; גם המשבר הפוליטי-עולמי החמור, שאנו שרויים בו, ידה היתה בו להחריפו. ברם תכונה זו סכנה מיוחדת בה לנו לעם היהודים (בובר, 1999: מח).

כנגד סכנה זו הציב בובר את ההומניזם העברי, שאינו מקדש את האידאולוגיה, העם והלאום, אלא את האלוהים והיחס לאחר. באמצעות חינוך וחזרה אל המקרא ניתן לו לאדם לעשות שינוי כולל בחייו. שינוי כולל זה בחיים, שבובר הגדירו כתכלית הרנסנס היהודי וההומניזם העברי, פירושו הפניה מלאה של כלל עצמיותו של האדם על מנת לבוא בדו-שיח מחדש עם אלוהים. לאדם יש פוטנציאל למימוש עצמי באמצעות דו-שיח, הן עם שמים והן עם אנשים אחרים. במילים אחרות, לא האדם אלא יחסו אל אלוהים ואל בני אדם אחרים הם המכריעים.

ולעתים נעשה עוול כלפי אחרים. עם זאת על האדם לשאת באחריות למעשיו; אם יש לעשות עוול, יש לעשותו לא 'יותר ממידת ההכרח כדי להתקיים' (בובר, 1992: 261). עמדה זו מעוררת קושי כיוון שאינה מגדירה קווים ברורים להכרעה ומסתכנת בסובייקטיביות. בובר מכיר בכך ולכן מציג את ההומניזם העברית והמקראית כמאבק מתמיד, 'רעדה זו של המצפן, שאף על פי כן מורה הוא בקביעות כלפי כיוון אחד, זוהי ההומניזם המקראית' (בובר, 1961: 129). ב'העיקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו', נאום שנישא לאחר תום מלחמת העולם השנייה, הגדיר בובר אחריות זו כסייג ל'עיקרון הפוליטי' שלפיו הסדר הציבורי הוא הקובע את לגיטימיות הקיום האנושי. לדבריו, לא ניתן להכריע באופן קטגורי, זו איננה תורת מוסר קנטיאנית: 'בכל מצב התובע הכרעה יש לקבוע מחדש את 'קו התיחום' המפריד בין עבודת אלוהים לשירות הקבוצה. לא בפחד ייתחם הגבול אלא ברטט בלבב-פנימה, כמו לפני כל הכרעה אמיתית' (בובר, 1992: 62, ההדגשה במקור). הבעיה בטיעונו של בובר היא שלא ברור כיצד יש להבחין בין הקולקטיב ובין החבורה או החברותא, בין יחס מזויף לזיקת אמת, בין שירות עיוור לקולקטיב ובין עבודת אלוהים. סטיבן שוורצשילד צודק בהצביעו על כך ש'קו התיחום' אינו יכול לשמש מצע לפעילות משותפת, ולכן בובר נכשל פעם אחר פעם במאמציו הפוליטיים, למשל בכינון מדינה דו-לאומית או בקריאתו שלא להטיל עונש מוות על אייכמן (Schwarzschild, 1986: 382).<sup>30</sup>

כנגד מה שנתפס בעיניו כלאומיות ריקה מציב בובר את ההומניזם העברי ומנגיד בין לאומיות-אגואיסטית ללאומיות-הומניסטית. לדעתו, עת ההכרעה הגיעה, ואם הציונות תכריע לטובת לאומיות-אגואיסטית היא ראויה ללכת לאבדון, שכן בסוג כזה של לאומיות יש משום האלהת האדם ואבדן הזיקה אל אלוהים (בובר, 1961: 129). האדם עוזב את אלוהיו ועובר את האלילות המודרנית – את הלאום:

ומפני שאין לו יחס אמיתי וחינוי לאמת שלמעלה מן העם, למעלה מן העמים, לאמת הדורשת מן העמים להגשימה, הוא עושה את עמו לאליל, הוא מציג את אישיות עמו בבחינת אלהים, הוא מהפך את השר, מלאך השרת, לאלהים (שם: 102).

במקום אחר בובר משווה את תומכי התפיסה הלאומית-אגואיסטית לעובדי עבודה

30 מושג זה הודגש בהקשר של פעילותו הפוליטית של בובר למען דו-קיום בין ערבים ליהודים בארץ ישראל. 'קו-התיחום' מציין בהקשר זה הכרעה פוליטית בנסיבות השעה (סימון, 1973: 6-7; מנדס-פלור, 1988: 24-29).

31 'עבודה זרה', חטא המבוסס על הפרת הדיבר השני, הנה קטגוריה מרכזית במחשבה היהודית (Halbertal & Margalit, 1992). ליאורה בטניצקי מדגישה את הרלוונטיות של רעיון זה בהבנת המחשבה היהודית-גרמנית בעת המודרנית (Batnitzky, 2000; Batnitzky, 2004).

32 בובר ראה באליהו דמות מייצגת של הנביא המוכיח בשער, כפי שיעיד המחזה שכתב בערוב ימיו, המבוסס על סיפורו של אליהו (Buber, 1964).

## הומניזם מאמין: הרחבת השיחה

רעיון המימוש של היות אדם באמצעות דו-שיח מעניק משמעות אוניברסלית למושג 'הומניזם', כיוון שבנקודה זו הוא חורג מתחיתו של האדם העברי ויחסו למקרא ונוגע במה שנתפס כמהות האדם כאדם. בראייה כזו, הדגש בהומניזם העברי הוא במקרה הפרטי של היהודים, התחדשותם ותפקידם הייחודי בעולם, אולם התכונה הדו-שיחית משותפת לכול. בוכר מביע עמדה אוניברסלית זאת בנאומו 'הומניזם מאמין', שנישא לרגל הענקת פרס ארסמוס בשנת 1963. במעמד זה מבחין בוכר בין ההומניזם שלו ובין זה של ארסמוס: בעוד לדידו של ארסמוס הומניזם מאמין פירושו 'זיווג שני עקרונות המושלים בחיי האדם זה בצד זה בלא שהם נוגעים זה בזה', בוכר רואה את מקורו של הומניזם מאמין בחיבור בין ההומניזם לאמונה, 'אמונתנו מיוסדת על אנושיותנו ואנושיותנו מיוסדת על אמונתנו' (בוכר, 1966: 19).

בוכר מבקש להרחיב את קטגוריית ההומניזם שלו ו'הומניזם מאמין' הוא עוסק, בניגוד למאמרים 'הומאניות מקראית' ו'הומאניות עברית', ב"humanum באופן כללי; השאלה היא מה מותר האדם, וזוהי שאלה בוערת, פחות מ-20 שנה לאחר השואה ובזמן מתיחות גרעינית גוברת (שם: 22, 30-31; בוכר, 1999: מז). לדעתו, אף על פי שמקורותיה של שאלה זו בזמן העתיק וברנסנס, רק בתקופה המודרנית היא הפכה למוקד עיון מרכזי וניתנו לה שתי תשובות. תשובה אחת בוכר מוצא בפילוסופיה הגרמנית, מהגל עד היידגר, הרואה את האדם כיצור 'שבו ההוויה מגעת לכלל תודעת עצמה' (בוכר, 1966: 20).<sup>33</sup> שורשיה של תפיסה זו בהומניזם ובהצבת האדם במרכז נראים ברורים למדי. ברור גם שזו אינה תשובתו של בוכר, שכנגד תפיסה זו רואה בסגולתו של האדם את הכישרון:

לכוא במגע בלתי-אמצעי עם כל מי שהוא פוגש כגוף או ברוח, לפנות אליו כדיבור הפה והלב, או בלב בלבד [...] כתשובה חדשה זו שכפי תקופתנו על השאלה ל'הומאנוס' עולה, אם כן, הלה כהכשרו של האדם מברייתו לכוא

33 מחשבתו של בוכר ביקורתית כלפי הגל והיידגר, אך גם מראה נקודות השקפה מעניינות. חשובות במיוחד בהקשר זה הרצאותיו על 'בעיית האדם' שהוזכרו לעיל ובהן הוא דן בהגות המערבית ובהגל והיידגר בפרט. לאמתו של דבר, היידגר הוא הפילוסוף החי היחיד שמוזכר, עובדה המדגישה את חשיבותו (בוכר, 2000b; Novak, 1985). המחקר על אודות הדמיון והשוני בהגותם של בוכר והיידגר ענף מאוד (לדוגמה: Gordon, 2001; Theunissen, 1965).

בפגישות עם יש אחר (שם: 21).<sup>34</sup>

זוהי תשובתו של בוכר לבעיית השעה ולבעיית הקיום האנושי. אמנם בהקשר זה משתמש בוכר במילה הגרמנית Antwort, שפירושה תשובה במענה לשאלה, אולם תוכן התשובה מזכיר את המשמעות התאולוגית של המילה 'תשובה' במובן של שיבה לאלוהים (ירמיהו ג, יד; מלאכי ג, ז). השימוש של בוכר במילה 'תשובה' מכון לתאר פנייה מלאה בכל ישותו של האדם. בגרמנית הוא משתמש פעמים רבות במילה Umkehr על מנת לתאר זאת; מילה זו מכילה, מלבד הקונטציה היהודית, גם רמז למשל המערה של אפלטון, והכוונה היא להסבה מעולם השקר אל עולם האמת. ניתן לפיכך לומר שאף על פי שהתשובה היא רעיון יהודי ייחודי, משמעותה אוניברסלית (דרייפוס, 1982: 73). סוג כזה של תשובה הוא אמנם כלפי אלוהים, אבל קשור, כפי שראינו, קשר בלתי נפרד ביחס לאחר, שמודגש שוב במחשבותיו המאוחרות של בוכר על רעיון ההומניזם (בוכר, 1966: 22). רעיון התשובה אצל בוכר דוחה לפיכך את שתי הפרשנויות המסוכנות שעלולות להתפתח מהצבת האדם במרכז ושנדונו כאן. כנגד האינדיווידואליזם, המדגיש את היחיד, וכנגד הקולקטיביזם, המדגיש את האדם כקטגוריה מופשטת, מוצעת חלופה שלישית: הומניזם דו-שיחי, המכיר באחר הנוכח ומדגיש את הפגישה, את ה'ביניים' כקטגוריה המכריעה בהוויה האנושית.<sup>35</sup>

## סיכום

הראיתי בפרק זה כיצד המושג 'הומניזם' של בוכר הוא אימוץ של רעיון התחייה מחדש באמצעות החזרה למקורות, אך תוך דחייה של מרכזיות האדם. בוכר דוחה רעיון זה כיוון שהוא עד לסכנות ולמשבר הרוחני שתפיסה כזו עשויה להוביל אליהם: קידוש האדם וזניחת היחס אל בני אדם אחרים ואל האלוהים עשויים להוביל לתוצאות הרות אסון, הכוללות קולקטיביזציה מצד

34 הרעיון של פנייה בלב ללא דיבור מבוסס על כך שגם שתיקה יכולה להיות דיאלוג: 'ככל שאפילו הדיבור הער ביותר של זה לזה אינו עושה שיחה [...] כך אין שיחה צריכה קול שהוא, ואפילו לא תנועת איברים' (בוכר, 1999: 109). המילה 'לב' יכולה להיות הפסס כמילה מנחה בהגותו של בוכר (אבנון, 2012: 81-82).

35 'הביניים' לדידו של בוכר 'אינו מושג עזר, אלא מקומו ונושא האמיתי של המתרחש בין בני-אדם' (בוכר, 2000b: 111).

ההומניזם הדו-שיחי של מרטין בובר ■ 275

- אחד ואגואיזם ואדישות לגורלו של האחר מצד אחר. כנגד סכנות אלו הגלומות בתפיסה הומניסטית לכאורה השמה את האדם במרכז, בובר מציע פירוש רדיקלי: הומניזם לא כהעמדת האדם במרכזו, אלא כדו-שיח.
- גילוי מחדש של הדו-שיח הנו אתגר הניצב בפני כל אדם, ובפני היהודי בפרט, כיוון שלו ניתנה הדרך לגלות הוויה זו של הדו-שיח בעצמיותו ובאמצעות חזרה אל המקרא; הטקסט שדובר אז מדבר אל הקורא גם היום, ובאמצעותו ניתן לממש את הדו-שיח במציאות החיים. אין מדובר בעיון תאורטי אלא בסכנה מוחשית. ההומניזם הדו-שיחי נועד להזכיר לנו כי התרכזות מופרזת בעצמי וביטחון שווא יובילו לתוצאות הרות אסון. בכך, בובר מזכיר לבני דורו, וגם לנו, את אזהרתו של הנביא ישעיהו, שרלוונטית כאז גם היום:
- וְעַתָּה שִׁמְעֵי זֹאת עֲדִינָה, הַיּוֹשֵׁבֵת לְכֹסֶת, הָאֹמֶרָה בְּלִבָּהּ, אֲנִי וְאֶפְסֵי עוֹד לֹא אֶשֶׁב אֶלְמָנָה, וְלֹא אֶדַע שְׂכוֹל. וְתִבְאֲנָה לְךָ שְׁתֵּי אֵלֶּה רָגַע בְּיוֹם אֶחָד, שְׂכוֹל וְאֶלְמָן כְּתָמָם, בָּאוּ עֲלֶיךָ, בָּרַב כְּשִׁפְיָהּ, בְּעֶצְמַת חֲבָרִיךָ מָאֵד. וְתִבְטְחֵי בְרַעְתֶּךָ, אֲמַרְתְּ אִין רֵאֲנִי חֲקַמְתְּךָ וְדַעְתְּךָ, הִיא שׁוֹכְבַתְךָ; וְתֹאמְרֵי כְּלָפָה, אֲנִי וְאֶפְסֵי עוֹד. וְכֹּא עֲלֶיךָ רָעָה, לֹא תִדְעֵי שְׁחַרְהָ, וְתַפֵּל עֲלֶיךָ הָוָה, לֹא תוֹכְלֵי כְּפָרָה וְתִבְאֵ עֲלֶיךָ פְתָאִים שְׂאָה, לֹא תִדְעֵי (ישעיהו מז, ח-יא).
- ### רשימת המקורות
- אבנון, דן. 2012. מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר (תרגום: דפנה בר-און). תל אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין. 1953. דברי פתיחה ליעקב בורקהארט, תרבות הרנסנס באיטליה (תרגום: יעקב שטיינברג). ירושלים: מוסד ביאליק: 5-6.
- בובר, מרטין. 1959. תעודה ויעוד: כרך ראשון. ירושלים: הספרייה הציונית.
- בובר, מרטין. 1961א. תורת הנביאים. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 1961ב. תעודה ויעוד: כרך שני. ירושלים: הספרייה הציונית.
- בובר, מרטין. 1963. משה. תל אביב: שוקן.
- בובר, מרטין. 1966. עוללות. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 1983. נתיבות באוטופיה. תל אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין. 1988. ארץ לשני עמים. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- בובר, מרטין. 1992. תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות. תל אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין. 1997. דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 1999. בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה (תרגום: צבי וויסלבסקי). ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 2000א. מלכות שמייים: עיונים בספרי שופטים ושמואל (תרגום: יהושע עמיר). ירושלים: ביאליק.
- בובר, מרטין. 2000ב. פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 2005. אור הגנוז: סיפורי חסידים. תל אביב: שוקן.
- ברזילי, דוד. 2000. האדם הדיאלוגי: תרומתו של מרטין בובר לפילוסופיה. ירושלים: מאגנס.
- גולומב, יעקב. 2009. ניטשה העברי. תל אביב: ידיעות אחרונות.
- דרייפוס, תאודור. 1982. 'חשיבות המושג Umkehr להבנת הגותו של מ' בובר', דעת 9: 71-74.
- ירושלמי, יוסף חיים. 1982. זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תרגום: שמואל שביב). תל אביב: עם עובד.
- מנדס-פלור, פול. 1988. מבוא למרטין בובר, ארץ לשני עמים. ירושלים ותל אביב: שוקן: 13-41.
- מנדס-פלור, פול. 2010. קדמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה. תל אביב: עם עובד.
- סארטר, ז'אן-פול. 1990. האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם (תרגום: יעקב גולומב). ירושלים: כרמל.
- סימון, עקיבא ארנסט. 1973. קוו-התיחום: לאומיות, ציונות והסכסוך היהודי-ערבי במשנת מרטין בובר ובפעילותו. גבעת חביבה: המרכז ללימודים ערביים.
- סימון, עקיבא ארנסט. 1986. פרקי חיים/בנין בתוך חורבן (תרגום: אברהם טוביאס). תל אביב: ספרית פועלים.
- פלוסר, דוד. 2009. ישו (תרגום ועריכה: אריה קופסקי וסרג' רוזר). תל אביב: כנרת, זמורה-ביתן.
- פלר, יניב. 2013. 'התגלות ואנטי-תיאולוגיה בהגותו של מרטין בובר', זהויות: כתב עת לזהות ותרבות יהודית 3: 61-74.
- קאופמן, ולטר. 1981. 'כישלונותיו של בובר וניצחונותיו', יוחנן בלוך ואחרים (עורכים), מרטין בובר: מאה שנה להולדתו. תל אביב: הקיבוץ המאוחד: 21-36.
- קאנט, עמנואל. 1954. ביקורת התבונה הטהורה (תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך). ירושלים: מוסד ביאליק.

וְעַתָּה שִׁמְעֵי זֹאת עֲדִינָה, הַיּוֹשֵׁבֵת לְכֹסֶת, הָאֹמֶרָה בְּלִבָּהּ, אֲנִי וְאֶפְסֵי עוֹד לֹא אֶשֶׁב אֶלְמָנָה, וְלֹא אֶדַע שְׂכוֹל. וְתִבְאֲנָה לְךָ שְׁתֵּי אֵלֶּה רָגַע בְּיוֹם אֶחָד, שְׂכוֹל וְאֶלְמָן כְּתָמָם, בָּאוּ עֲלֶיךָ, בָּרַב כְּשִׁפְיָהּ, בְּעֶצְמַת חֲבָרִיךָ מָאֵד. וְתִבְטְחֵי בְרַעְתֶּךָ, אֲמַרְתְּ אִין רֵאֲנִי חֲקַמְתְּךָ וְדַעְתְּךָ, הִיא שׁוֹכְבַתְךָ; וְתֹאמְרֵי כְּלָפָה, אֲנִי וְאֶפְסֵי עוֹד. וְכֹּא עֲלֶיךָ רָעָה, לֹא תִדְעֵי שְׁחַרְהָ, וְתַפֵּל עֲלֶיךָ הָוָה, לֹא תוֹכְלֵי כְּפָרָה וְתִבְאֵ עֲלֶיךָ פְתָאִים שְׂאָה, לֹא תִדְעֵי (ישעיהו מז, ח-יא).

### רשימת המקורות

- אבנון, דן. 2012. מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר (תרגום: דפנה בר-און). תל אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין. 1953. דברי פתיחה ליעקב בורקהארט, תרבות הרנסנס באיטליה (תרגום: יעקב שטיינברג). ירושלים: מוסד ביאליק: 5-6.
- בובר, מרטין. 1959. תעודה ויעוד: כרך ראשון. ירושלים: הספרייה הציונית.
- בובר, מרטין. 1961א. תורת הנביאים. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 1961ב. תעודה ויעוד: כרך שני. ירושלים: הספרייה הציונית.
- בובר, מרטין. 1963. משה. תל אביב: שוקן.
- בובר, מרטין. 1966. עוללות. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר, מרטין. 1983. נתיבות באוטופיה. תל אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין. 1988. ארץ לשני עמים. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- בובר, מרטין. 1992. תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות. תל אביב: עם עובד.



- Buber, Martin. 2007. *Frühe jüdische Schriften 1900-1922*. Barbara Schäfer (Ed.). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Burckhardt, Jacob. 1994. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: Reclam.
- Davies, Tony. 2008. *Humanism*. New York: Routledge.
- Feller, Yaniv. 2013. 'From Aher to Marcion: Martin Buber's Understanding of Gnosis', *Jewish Studies Quarterly* 20(4): 374-397.
- Fishbane, Michael. 1988. Introduction to Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant*. New Jersey: Humanities Press International: 4-12.
- Fishbane, Michael. 2002. 'Justification through Living: Martin Buber's Third Alternative', Paul Mendes-Flohr (Ed.), *Martin Buber: Contemporary Perspectives*. Jerusalem: Israeli Academy of Sciences and Humanities: 120-132.
- Gelber, Mark. 2000. *Melancholy Pride: Nation, Race and Gender in the German Literature of Cultural Zionism*. Tübingen: Niemeyer.
- Gordon, Haim. 2001. *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*. Westport: Greenwood.
- Gordon, Peter Eli. 2003. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Halbental, Moshe and Margalit, Avishai, 1992. *Idolatry*. (Translation: Naomi Goldblum). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herrmann, Klaus. 2003. 'Ludwig Geiger as Redactor of Jacob Burckhardt's *Die Cultur der Renaissance in Italien*', *Jewish Studies Quarterly* 10: 377-400.
- Horowitz, Rivka. 1978. *Buber's Way to 'I and Thou': An Historical Analysis and First Publication of Martin Buber's Lectures: 'Religion und Gegenwart'*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Jay, Martin. 1976. 'Politics of Translation: Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible', *Leo Baeck Institute Yearbook* 21: 3-24.
- Kant, Immanuel. 2008. *Practical Philosophy*. Mary Gregor (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, Martin. 2012. 'Verification (Bewährung) in Martin Buber', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 20: 71-98.
- Mendes-Flohr, Paul. 1990. *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber and*

- שביד, אליעזר. 1983-1982. 'מרטין בובר כפרשן פילוסופי של המקרא', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 2: 241-229.
- שפירא, אברהם. 1999. 'זיכרון היסטורי ותקוות הגאולה: מקומו של הספר משה במסכת יצירתו של בובר', מרטין בובר, משה. ירושלים ותל אביב: שוקן: 29-15.
- Aschheim, Steven. 1996. *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*. New York: New York University Press.
- Batnitzky, Leora. 2000. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. Princeton University Press, 2000.
- Batnitzky, Leora. 2004. 'German-Jewish Intellectuals and the Ban on Images', *Jewish Studies Quarterly* 11: 259-281.
- Biddiss, Michael. 1970. *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. New York: Weybright and Talley.
- Biemann, Asher. 2001. 'The Problem of Tradition and Reform', *Jewish Social Studies* 8: 58-87.
- Braiterman, Zachary. 2007. *The Shape of Revelation: Aesthetics and Modern Jewish Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Brenner, Michael. 1996. *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*. New Haven: Yale University Press.
- Buber, Martin. 1963. *Schriften zum Chassidismus*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1964. *Schriften zur Bibel*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1966. *Nachlese*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1967a. *A Believing Humanism: My Testament, 1902-1965*, Maurice Friedman (Ed.). New York: Simon and Schuster.
- Buber, Martin. 1967b. 'Autobiographical Fragments', Arthur Schlipp and Maurice Friedman (Eds.) *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court: 3-40.
- Buber, Martin. 1990. *Hasidim and Modern Man*. Maurice Friedman (Ed.). New Jersey: Humanities Press International.
- Buber, Martin. 1993a. *Der Jude und sein Judentum*. Gerlingen: Lambert Schneider.
- Buber, Martin. 1993b. *Zwei Glaubensweisen*. Gerlingen: Lambert Schneider.



צמתים פואטיים של תודעה משתנה:  
על עקדת האבות ולקחי הבנים  
1973–1948

יולי רזיב

הקדמה

'למות? – אין דבר, אם רק יודעים בשביל מה ומדוע!'

ציטוט זה לקוח מיומן אישי של חייל צה"ל שכתב על האפשרות למות בשדה הקרב בימי מלחמת הקוממיות (29 בנובמבר 1947–20 ביולי 1949). החייל נהרג, יומנו שרד והועבר לראש ממשלת ישראל דוד בן-גוריון. שלוש שנים לאחר מכן בחר בן-גוריון להזכיר את הדברים במכתב להורים השכולים. הוא הוסיף וסיפר על ההתרגשות שאחזה בו לנוכח הנכונות המודעת של הדור הצעיר למסור את חייו למען הניצחון הקיומי של האומה במלחמת הקוממיות. חללי המלחמה נקראו בפיו 'כפירי ישראל אשר מיזגו בתוכם משובת-נעורים, הוד עלומים, חכמה עליונה, ערגון העקדה וגבורה עזה ממות' (בן-גוריון, 1987: 48). האזכור לפרשה<sup>2</sup> המקראית של עקדת הבן (בראשית, כב') בצימוד המילים 'ערגון העקדה' חזר על עצמו בווריאציות שונות מפי בן-גוריון בכל פעם כשכחור לענות על השאלה הבסיסית שרשם החייל ביומנו.

הדימוי המקראי של העקדה לא היה זר לאוזני הציבור בישראל באותה

1 קטע מיומנו של חלל צה"ל, מצוטט מפי דוד בן-גוריון במכתבו לראובן מס ויצחק פרסיץ מ-10.1.1951 (בן גוריון, 1987: 48).

2 'פרשה' בבחינת עניין המבואר לפרטיו ובעל תוכן קונקרטי של דברים. נמנעתי משימוש בצימודים כגון: 'מיתוס העקדה', 'נרטיב העקדה', 'אלגוריית העקדה' ו'תבנית לשונית של העקדה' בדיון שלהלן, זאת מתוך עמדה המבקשת להתמקד בפרשנות הקונקרטית המוחשית שהפרשה המקראית זכתה לה מפי משוררי ישראל.

- the Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press.
- Mosse, George. 1985. *German Jews beyond Judaism*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Novak, David. 1985. 'Buber's Critique of Heidegger', *Modern Judaism* 5: 125-140.
- Rose, Gillian. 2002. 'Reply from "The Single One": Søren Kierkegaard to Martin Buber', Paul Mendes-Flohr (Ed.), *Martin Buber: Contemporary Perspectives*. Jerusalem: Israeli Academy of Sciences and Humanities: 148-165.
- Rosenwald, Lawrence. 1994. 'On the Reception of the Buber-Rosenzweig Bible', *Prooftexts* 14: 141-165.
- Schaeder, Grete. 1973. *The Hebrew Humanism of Martin Buber* (Translation: Noah Jacobs). Detroit: Wayne University Press.
- Schäfer, Barbara. 2007a. 'Buber's Hebrew Self: Trapped in the German Language', *Jewish Studies Quarterly* 14: 152-163.
- Schäfer, Barbara. 2007b. Introduction to Martin Buber, *Frühe jüdische Schriften 1900-1922*. Ed. idem. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus: 13-50.
- Schlipp, Arthur and Friedman, Maurice (Eds.). 1967. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Scholem, Gerschom. 1986. *Judaica*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Vol. 1.
- Schwarzchild, Steven. 1986. 'A Critique of Martin Buber's Political Philosophy: An Affectionate Reappraisal', *Leo Baeck Institute Yearbook* 31: 355-388.
- Theunissen, Michael. 1965. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- Volkman, Michael. 2005. 'Martin Bubers Hebräischer Humanismus', Martha Friedenthal-Haase and Ralf Koerrenz (Eds.), *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und hebräischer Humanismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh: 181-193.