

למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר ברומנטיקה הגרמנית

א. מבוא

מרטין בובר (1878–1965) זיהה עצמו עם מפעל התחיה הלאומי של עם ישראל מאז פָּחֻרוֹתוֹ, משהצטרף לתנועה הציונית ב־1898; והוא היה שותף ללבטי העיצוב של התנועה החדשה כמעט מאז היווסדה. תקופת יצירתו ופעילותו חופפת את מאבקיו הקיומיים של העם היהודי מאז ראשית המאה העשרים ועד אמצע שנות השישים. בד בבד עם אלה הוא נתפס כמייצג מובהק של היהדות כלפי חוץ, במרחבים תרבותיים שונים, ונודע כאחד האישים האוניברסליים המעטים של זמננו.¹

אין להבין את שורשי השפעתו של בובר, אף לא את המיזוגים הפילוסופיים־תרבותיים שרקם לעצמו, בלא התודעות למתחים הקוטביים שמתוכם הבשילה תפיסת עולמו. היא אלה מתיחויות בין כיסופי התערות בתרבויות מרכז אירופה, לבין דחפי התודעות מחודשת למקורות זהות של מוצאו.² בובר נולד אומנם בגאליציה (ואף בערוב ימיו אמר לא אחת: "אני יהודי פולני"), אבל הוא בגר במרחב התרבות הגרמני – בעידן "מפנה המאה" (Fin de Siècle) – ונעשה אחד מדְבָרֵיה המובהקים של יהדות גרמניה.

ניתן לראות בהיסטוריה של יהודי גרמניה במאתיים השנים האחרונות מוקד המשקף מגוון של המפגשים והעימותים של היהדות עם המודרניות. כל התהליכים שעברו על העם היהודי בפזורותיו בתקופה זו באו לביטוי בקרב יהודי גרמניה: "השכלה, התבוללות, המרה, רפורמה דתית, לאומיות, מוביליות

1. ראה ר' קאופמן, "כשלונותיו של בובר ונצחוניו", מרטין בובר – מאה שנה להולדתו, כנס בינלאומי באוניברסיטת בן־גוריון בבאר־שבע, תל־אביב תשמ"ב, עמ' 21–38; ה' גולוויצר, "חשיבותו של בובר לתיאולוגיה הפרוטסטנטית", שם, עמ' 341–361; א' שפירא, "חברותות מתהוות ותיקון עולם – האוטופיזם החברתי של מ' בובר, "מ' בובר, נתיבות כאוטופיה, מהדורה מורחבת בעריכת א' שפירא, תל־אביב תשמ"ד, ביחוד עמ' 276–277.

2. ראה הבחנתו של אוריאל טל, המיוסדת על הדואליות "התייחדות־התערות", Identity-Integration. ועיין בספרו יהדות ונצרות כרייך השני, (1870–1914) – תהליכים היסטוריים בדרך לטוטאליטריות, ירושלים תש"ל (להלן: טל, יהדות ונצרות), עמ' 1, 4.

חברתית, גילוי מחדש של העבר היהודי, יצירת תרבות יהודית במושגים מודרניים, ועוד." ובדומה לתהליכי התמורה שעברו על העולם היהודי מבית, אף כיווני העימות שלו עם העולם המודרני מצטיירים בקווים חדים בקורות יהודי גרמניה: "העמידה נוכח הלאומיות, התיעוש, העיור, הריבוד החברתי, החילון ועוד."³

הדמויות הבולטות שצמחו מקרב יהודי גרמניה, כגון פרנץ רוזנצווייג, מרטין בובר, גרשם שלום – קובע ג"ד כהן במאמרו המצוטט לעיל – מראות בעליל עד כמה חשובה ההיסטוריה של יהודי גרמניה, לא רק לתרבות היהודית, אלא גם להבנת התרבות המודרנית בכללה.⁴

ברוב מגמות העימות והיצירה שצוינו לעיל היה מעורב מרטין בובר. דומה שלא קם לעם היהודי במאה העשרים עוד איש רוח שניסה, כבובר, להתיך או לצרוף את היבטי המודרניות הללו. וככל שמדובר בתפיסת עולמו, או בביוגרפיה הרוחנית שלו, קשה לבודד אחד מתחומיה ולדון בו כשלעצמו. גם הנסיון שיעשה להלן להתרכז בתפיסתו הלאומית, מראה עד כמה כרוכים בה תחומים ומקורות שהם לכאורה מחוץ לגדרה.

הבעייתיות של הלאומיות בזמנים ההיסטוריים בהם מתערים יהודי מרכז ומערב אירופה בתרבויות ארצות מושבם, העסיקה את בובר מאז הזדהותו כיהודי לאומי, כציוני. ביטוי לכך מצוי בשלוחות השונות של כתביו, וקודם כל באלה שהוקדשו במישרין לענייני יהדות וציונות, ובייחוד מאז שלהי העשור הראשון למאה העשרים ואילך.

ראוי להציג מיצוי של גישתו ללאומיות, כביטוי באחד המגבשים המאוחרים של הגותו הציונית, כרקע לדיון התפתחותי. "מדברים אנו על רעיון לאומי", הוא קובע, "כשאיוז עם מעלה את אחדותו, את קשרו הפנימי, את טיבו ההיסטורי, את מסורותיו, את התהוותו והתפתחותו, את גורלו ויעודו, ועושה אותם עניין לתעודתו ונימוק לרצונו."⁵ היצג זה מלכד אידיאה ואידיאולוגיה מערביות מודרניות עם מורשת היסטורית ושוורשים מיתיים מזה, ועם יעדים אוטופיים מזה.

בצירה של הגדרה זו, שלא נידרש כאן לכל רכיביה, ניצבת הסטרוקטורה הבוברית "גורל-יעוד". "גורל" משמעו לגביו מעמקי ישותו הפסיכופיזית של

3. G.D. Cohen, "German Jewry as Mirror of Modernity", Introduction to the Twentieth Volume, *Leo Baeck Institute Year Book*, London 1975, (להלן: ג"ד כהן) pp. XIII, XIV

בכל אתר הושפעו היהודים מתהליכי המודרניזציה, כשם שהיו מסוכניהם הדינאמיים והמפריים. וראה לעניין זה: Z. Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity*, London 1976, pp. 24-34

4. ראה ג"ד כהן, עמ' XX.

5. מ' בובר, *בין עם לארצו*, תל-אביב (מהדורה שניה) תשמ"ה (להלן: בין עם לארצו), עמ' 9.

האדם, סגולותיו המורשתיות שניתן לזהותם עם אני "קיבוצי" הטבוע בו. בובר מעלה בקנה אחד את האישי והקיבוצי שבנפש;⁶ "באני של היחיד משתקף האני של הציבור."⁷ כלומר, זיקתו של היחיד לעמו או לחברתו ההיסטורית אינה בחזקת נתון מוסדי-ארגוני אלא עובדת יסוד פנימית: "אישיותו של אדם שייכת", לדעתו, "בין מודה בכך בין אינו מודה בכך, [...] לחברה, שבה נולד או נקלע לתוכה [...]"⁸ תפיסה זו מושרשת בעולמו הרוחני של בובר מאז מבצעו המוקדמים. כבר בשלהי העשור הראשון למאה הוא קבע, שלדידו של היהודי "היער ממשי יותר מן העצים, הים ממשי מן הגל והעדה ממשית מן היחיד."⁹ וכבר אז עמד על זהות פנימית בין האישי והקיבוצי, בין העם לבין אבריו – האנשים היחידים, בקובעו שכל אחד מאתנו "רואה את עצמו עם, לפי שהוא חש את העם בתוך עצמו".¹⁰ בהצגת גישה זו בהגות הלאומית-ציונית קדם משה הס וערכים אמונותיים או דתיים.¹¹

דומה ששניהם יונקים ממקורות משותפים במרחב התרבות הגרמני; בכתבי בובר ניכרות בבירור הנחותיה כמו גם מושגיה של הרומנטיקה הגרמנית. הוא נדרש לא רק ליסודות הביולוגיים המשתיתים את תפיסת הלאום שפיתחה, אלא אף למושגיה המרכזיים, כגון "הדם", שתפסו מקום מתבלט בחיבוריו, כפי שיוראה להלן.

האיבר השני בסטרקטורה שבה אנו דנים – "יעוד" – נתפס אצל בובר הן במשמע דרכו האישית המיוחדת של האדם הן במשמע חזונו החברתי או הלאומי. היעוד האישי אמור להתעצב על מצע ה"גורל". "חירות ההכרעה של הנפש האנושית", הוא קובע, אינה "חירות מגורל, מטבע, מבני אדם. אלא התקשרות עמו עם הגורל, עמו עם הטבע, עמהם עם בני האדם."¹² גישה זו הממזגת את הרבדים המיתיים, את השכבות העלומות שבהן "מקור החיים", עם מגמות רוח המודרנות על-ידי הכרעות רצון וכיסופים אוטופיים –

6. "הבית הלאומי ומדיניות לאומית בארץ-ישראל" (1929), מ' בובר, עם ועולם, תשכ"א (להלן: עם ועולם), עמ' 311.
7. ראה מ' בובר, *תורת הנביאים*, תל-אביב תש"ב (להלן: תורת הנביאים), עמ' 166.
8. "השאלה שהיחיד נשאל" (1936), מ' בובר, בסוד שית, ירושלים תשי"ט (להלן: בסוד שיח), עמ' 189.
9. "חידושה של היהדות" (1910), מ' בובר, *תעודה ויעוד*, ירושלים תש"ך (להלן: תעודה ויעוד), עמ' 43.
10. "היהדות והיהודים" (1909), שם, עמ' 28.
11. ראה א' שביד, *בין אורתודוקסיה להומאניזם דתי*, ירושלים 1977 (להלן: שביד, בין אורתודוקסיה להומאניזם דתי), עמ' 69. למורכבות הזיקה של הלאומיות היהודית בתקופת צמיחתה במאה ה"ט, לגילויי הרומנטיקה במרכז אירופה, ראה: A. Böhm, *Die Zionistische Bewegung: II Teil*, Berlin 1921, pp. 228–244.
12. "על המעשה החינוכי" (1925), בסוד שית, עמ' 274.

"גורל" ו"יעוד" – מאששת גם את תפיסת התרבות של בובר. וראוי להביא כאן אחד ממיצוייה בכתביו, הזורק אור על אופי הרינסנס היהודי-ציוני שהוא גורס:

אין תרבות דבר שביד הרצון; שלא באה לעולם בחינת סוף מעשה במחשבה תחילה, אלא תמיד [...] כטפילה למהלכם של חיים. כאישיות כך גם התרבות גדלה בהיסח הדעת. ודומה היה עלינו [מדובר בתחילותיה של הציונות – א"ש], ש"עבודת התרבות" שלנו מוגזמת ברוחניות. וראינו לנגוע אל מקור החיים. וזה שרצינו לומר שעה שדיברנו על התחדשות דתית.¹³

ב. מקורות עיצוב מוקדמים

הדיון ברקע צמיחתה ובמקורות יניקתה של התפיסה הלאומית שגיבש לעצמו בובר מחייב הידרשות מוקדמת ל"תבנית נוף הולדתו" וגידולו. בובר נולד בווינה ב־2 בפברואר 1878. בהיותו בן שלוש "נתערער בית ילדותו", משהתגרשו הוריו, והוא הועבר לחסות בבית הורי אביו בלבוב.¹⁴ המעבר מווינה ללבוב לא היה גיאוגרפי, אף לא משפחתי בלבד. שנות הילדות והנעורים של בובר פילשו אותו לתמורות שאפיינו את הקיום היהודי בשלהי המאה הי"ט. אף הבית היהודי בנוסח מזרח-אירופי, בית ילדותו, לא היה אטום בפני רוחות חדשות; אורחות החיים האורתודוקסיים לא עוד נשאו צביון של תמימות אמונתית. סדקים ופרצות ניכרו גם בהווייתם כגילומיה בבית סבו וסבתו.

סבו, ר' שלמה בובר, היה תלמיד חכם וצאצא למשפחת רבנים; הוא היה "חוקר בה"א הידיעה. הרי לו אנו חייבים תודה על ההוצאה הבקורתית הראשונה של המדרשים, שעד היום היא הקובעת."¹⁵ היה זה איש שעיסוקיו רבי אנפין. בדרכי הלימוד והמחקר שלו חברו יחד עמקנות דייקנית של מלומד בן מערב אירופה עם בקיאותו של תלמיד חכם נוסח מזרח אירופה. באורחותיו נמצאו לנכדו הן דיוקן של יהדות המזרח השורשית והן מרוח ההשכלה של המערב.¹⁶

מהסב ינק הילד מרדכי מרטין זיקה לאוצרותיה הקדומים של היהדות, ואילו סבתו הקרינה עליו פתיחות לתרבות "חיצונית". הוא מספר שהיא "גדלה בעיירה גאליציאית, שעיון בספרים 'חיצוניים' על-ידי יהודים נחשב בה לפריצת גדר [...]"; וכבר בהיותה בת ט"ו התקיינה לעצמה מחבוא בעליית הגג בו הסתירה כתבי-עת וספרי עיון גרמניים "שקראה בהסתר וביסודיות".¹⁷ שתי

13. "שלוש תחנות" (1929), עם ועולם, עמ' 211.

14. ראה מ' בובר, "האם", פגישות, ירושלים תשכ"ה (להלן: פגישות), עמ' ז.

15. "סכתא", שם, עמ' ח-ט.

16. ראה הנס כהן, "נעוריו של מ' בובר", הפועל הצעיר, כרך כ"א (1928), 16-17 (להלן:

הנס כהן), עמ' 6.

17. ראה "סכתא", פגישות, עמ' ט.

מגמות הרוח הללו נצטרפו בעולמו הרוחני של הנכד. אך בהן היה גלום רק אחד מהמתחים הניגודיים שעמם שרה.

גידולו-חינוכו של הילד מרדכי מרטין לא דמה לזה של ילד "רגיל". הוא לא שיחק עם ילדים אחרים "ברחוב" ולא ידע משובות ילדות מהן. הוענק לו טיפוח אישי באמצעות מורים מיוחדים. כך, למשל, היה לו לא רק מורה מיוחד לרכיבה אלא גם סוס שלו.¹⁸ לימודיו, עד היותו בן עשר, התנהלו רק בהדרכת מורים פרטיים.¹⁹ לאחר מכן החל ללמוד בבית-ספר פולני, שצביונו נוצרי.²⁰ מאז שנותיו הראשונות שם חווה ריבוי לשונות שחפף מגוון תרבויות: בכיתה ז', למשל, נכללו לימודי השפות לטינית, יוונית וגרמנית, לצד לימודי השפה הפולנית. עוד בטרם הגיעו למצוות היה עולמו מחולק בין דפוסי חינוך יהודי-אורתודוקסי לבין הומאניזם מערבי וטקסיות דתית נוצרית. מעניין לציין שלשון דרשת הבר-מצווה שלו היתה גרמנית, ואילו מובאות מקראיות שובצו בה בשפת המקור.²¹

משעבר בהיותו בן ארבע-עשרה לבית אביו, שנשא אשה שניה וקבע מושבו בלבוב, החל ללמוד בגימנסיה פולנית.²² הספרות הפולנית והתרבות הסלאבית לא משכוה, ובבית אביו לא יכול היה למצוא הד לתעיותיו הרוחניות.²³ גם אם היו תחומי לימוד שבהם מצא עניין, לא השתלבו אלה עם חיפושיו.²⁴ בהיותו כבן ארבע-עשרה וחצי, ב-5 בנובמבר 1892, נשא הנער דרשה בפולנית, המבוססת על פסוקי מקרא ככפיפה אחת עם "אודה לנעורים" מאת אדם מיצקביץ'. פסוקי המקרא שובצו בעברית בכתב היד הפולני של דרשתו. סמוך לכך הוא התרחק מאוד ממקור מחצבתו וחי - כעדותו - עד שנתו העשרים "ללא יהדות, ללא

18. ראה דברי בנו בכורו רפאל: R. Buber, "Die Buber Familie, Erinnerungen" *Dialog mit Martin Buber*, W. Licharz (Hrsg.) Frankfurt a.M. 1982, p. 352.

19. ראה "לשונות", פגישות, עמ' י-יא.

20. ראה "בית הספר", שם, עמ' יד.

21. ארכיון בובר, תיק א/1, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים. לדעת ע"א סימון גברה השפעת ארון הספרים הגרמני של הסבתא על זו של לימודי הקודש של הסב ועמו: "סימן לכך, שהנער בחר בנושא לדרשת הבר-מצווה שלו טקסט משירי שילר תחת נושא תלמודי או, לפחות, פירוש לפרשת השבוע. הוא דן [בדרשתו] במכתב של המשורר על שלוש "דיברות האומנה: חופש, מעשים טובים ואלוהים". (ראה ע"א סימון, "מרטין בובר והיהדות הגרמנית", יעדים, צמתים, נתיבים - הגותו של מ' בובר, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 9-10).

22. ראה "בית הספר", פגישות, עמ' יד-טו.

23. ראה "אבא", שם, עמ' יב-יג.

24. בשיחה עם ידיד "שח בובר על מידת השפעתם של היוונים עליו בנעוריו וסיפר כי בבחינת הבגרות שלו שאלו הבוחן בדבר שיר מקהלה של סופוקלס, והוא השיב בדקלום השיר כולו בעל-פה. ובכך הושם קץ לבחינה." ראה ורנר קראפט, "שיחות עם בובר" (מתוך ספרו הגרמני בשם זה), למרחב ("משא"), 2.2.66.

הומאניות וללא קדושה".²⁵ ראשיתה של אחיזה רוחנית-קיומית נמצאה לבובר משעבר, לאחר שסיים את לימודיו בגימנסיה, מלבוב לווינה. באוניברסיטה של עיר זו הוא החל בסתיו 1896 את לימודי הפילוסופיה שלו. בהמשכה של תקופת לימודיו היה בובר סטודנט באוניברסיטאות לייפציג, ציריך וברלין. נושאי לימודיו כללו לצד פילוסופיה גם אמנות, ספרות, פסיכיאטריה, לימודים גרמניים ולימודים קלאסיים. בין שאר עיסוקיו בשנים הראשונות ללימודיו – הيدرשות למשנותיהם של מיסטיקאים נוצריים מאז תקופת הרינסנס. מבע בולט לכך היה כבר בעבודת הדוקטור שלו, שהוגשה ב־1904 לאוניברסיטת וינה.²⁶

כבר בראשית המאה הכ', בעודו בשנות העשרים המוקדמות לחייו, ובתוככי תקופת לימודיו (שהתמשכו על פני שנים רבות), דרך כוכבו של בובר ושמו הלך לפניו. י"ל מאגנס מספר במאמר המוקדש ליום הולדתו השבעים של בובר – בו הוא פונה אליו כבמכתב: "ראיתך בפעם הראשונה בסמסטר של 1900–1901 כשנרשמתי בין שומעי הרצאותיו של פרופ' זימל באוניברסיטת ברלין. מספר השומעים היה כה רב שנאלצו להעביר את ההרצאות לאחד האולמות הגדולים ביותר שבאוניברסיטה. אף על פי שהאולם הוא היה מלא מפה אל פה, נכנסת אתה בראש קבוצת צעירים ובייחוד צעירות דרך איזו דלת צדדית וישבתם בשורה הראשונה, שכנראה מוזמנת היתה בשבילכם. זקנך השחור, צעדיך האיטיים והרציניים, הליכתך בראש הקבוצה מעין צדיק לפני חסידיו, הביאוני לשאול את הסטודנט שישב עליידי – ארי בלונדיני – מי אתה, ותשובתו היתה שהיהודי הזה מייסד כת דתית חדשה."²⁷

היציונות היא שהקנתה לבובר חוט חיבור מחודש עם תרבות עמו וסייעה לו להיעגן בקשר חי עם ציבור ותנועה. הוא נתפס לה בהשפעת הרצל, בתקופת לימודיו בלייפציג (1898). שירו "תפילה" שפורסם בירחון הציוני, שהוא נעשה עורכו, הוא אחד מביטוייו בכתב המלמדים על הזדהותו הלוהטת עם חזון שיבת ציון.²⁸

יש עניין במכתבו אל סבו, מ־31 בינואר 1900, לרגל יום הולדתו; דומה שיש בו ביטוי למנדענות של שורש כמו גם להוויה קיומית מפוצלת: "[...] טוב-לכך

25. p. 16 (להלן: דרכי החסידות), Frankfurt a.M. 1918, *Mein Weg Zum Chassidismus*.

26. נושאה של הדיסטרציה: "פרקים בתולדות בעיית האינדיווידואציה", ובה מקום מרכזי לתפיסות ניקולאוס קוואנוס ויעקב ביהמה, על מקורותיהם הסכולאסטיים. הדיסטרציה לא פורסמה, כמו נגנוה. פרנץ רוזנצווייג הקדיש לה מאמר קצר: "בשולי קטע מן הדיסטרציה של מ' בובר", *נהרים*, תרגם י' עמיר, ירושלים תשכ"א, עמ' 94–96.

27. ראה י"ל מאגנס, "חוויה המציאות השלמה", *נר*, בהוצאת "איחוד", שנה ט"ו, ט"ז, תשכ"ה (1965), עמ' 20.

28. "Gebet", *Die Welt*, 28.6.1901, p.13. נוסח עברי: "תפילה", מובא בתרגומו של משה קטן במרטין בובר: *תרל"ח-תשל"ח*, תערוכה, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ניסן תשל"ח, עמ' יא.

החי אשר השרה עלי כה תכופות נחמה, שמחה ואיתנות. האחידות שביצירתך ללא ליאות התזירה אותי לעתים קרובות מהדרך הנלווה של פיזור הנפש, אל עצמי, והיית לי מופת קרוב ומשפיע במישרין [...]”²⁹

תוך כדי פעילותו בתנועה הציונית החל בובר לזהות במשברו שלו את משבר יהדות גרמניה, ונעשה לאחד ממבטאיו שחתר גם להתוויית כיוון.³⁰ הציונות היוותה מצע לעניין המחודש שהחל לגלות במקורות היהדות. הוא רכש מחדש את השפה העברית, שנזנחה בשנות חיפושיו התועים, ופנה שוב למדרשים אותם ההדיר סבו. לימוד זה הכשיר את הקרקע להתעניינותו בספרות החסידות, שנתפס לה משנפל לידו הקונטרס *צוואת הריב"ש*.³¹ “היה זה בימים שלאחר מות הרצל”,³² כלומר ב־1904.

נהיותיו המיסטיות של בובר³³ ופעולתו בתנועה הציונית – השרו אותו בשני עולמות נעדרי חיבור. גילוי החסידות איפשר לו ליצור מגע ביניהם. בה “נפגשו פתאום שני הכיוונים המתפרשים שבהם חיפש עד כה את דרכו בחיים: המיסטיקה והכוח היוצר של עם ישראל.”³⁴

בעת לימודיו בציריך, בקיץ 1899, נפגש בובר עם פאולה וינקלר, עלמה גרמניה שמאו שנות ילדותה היה לה יחס חם ליהודים, והתקשר אתה בברית חיים. הרצל פרסם את מאמרה “הרהוריה של פילוציונית”, בו היא עומדת על הדרך בה נתעוררה להבין את מעמדם של היהודים בחברה הנוצרית, ומספרת על היתפסותה לציונות.³⁵ בובר ששב למקורו, לעמו, וקנה לעצמו זהות ציונית, מצא בה בעת ביטוי לכיסופיו “בנערה זו, שאיחדה בקרבה, כמו רבים מבני גרמניה הדרומית, הרגשת יופי רומאנית עם דעתנות צפונית. [...] הוא ראה בה גם סמל של אותה האנושות החופשית, היפה והבטוחה בעצמה, שהחל מתקופת

29. ראה מ' בובר, *חילופי אגרות* (1897–1918), כרך א, ערכה ג' שדר, תרגמו והעירו י' עמיר וג' שטרן, מוסד ביאליק תשמ"ד (להלן: *חילופי אגרות א*), עמ' 115.
30. ראה א' שפירא, *פרקי-המשנה הפותחים את הפרקים "רחק – זיקה" ו"מערכולת – כיוון", מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר*, דיסרטציה, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ד (להלן: *שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר*), עמ' 119–124, 153–157.
31. ראה דרכי לחסידות, עמ' 18–19. ועיין גם: A. Hodes, *Encounter with Martin Buber*, London 1975, p. 61–68.
32. ראה מ' בובר, *בפרדס החסידות*, ירושלים תש"ה, עמ' ה.
33. ראה “הפיכת לב”, שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר, עמ' 35–50. ועיין ש"ה ברגמן, “בובר והמיסטיקה”, *דברי עיון מוקדשים למ' בובר במלאות לו שמונים שנה*, ירושלים תשי"ח, עמ' 9–18.
34. ראה י' עמיר, “הרעיון הלאומי אצל מ' בובר”, *מקורות המחשבה הלאומית היהודית בת זמננו*, ד, ירושלים 1970, עמ' 15.
35. ראה P. Winkler, “Betrachtungen einer Philozionistin”. *Die Welt*, 6.9.21. תורגם על-ידי ע"א סימון. ראה: “הרהוריה של פילוציונית”, *דבר הפועלת*, ניסן-אייר תשכ"ב, עמ' 135–136.

ההשכלה מצאו רבים מטובי הצעירים היהודים את התגשמותה דווקא בנשים לא־יהודיות [...] צד האור שבחיים, שמימי היינה היה גדור בפני היהודים, שלטון הצורה הבהיר, הבלתי נפגע על־ידי הספק הפנימי והפועל משום כך בהכרת ערך עצמו ובחן טבעי – נתגשם ליהודי הצעיר לעתים קרובות באשה בת עם נכרי.³⁶ ציונותו של בובר שבתה את לבה של פאולה וינקלר, ואילו הוא מצא בה קוטב של אחדות פנימית, כמו גם גילום של נטיות הרוח שמשכוהו אל מקורות יניקה גרמניים.³⁷

התערותו האינטנסיבית של בובר במרחב התרבות הגרמנית על רבדי מקורותיה, שהחלה עם ראשית תקופת לימודיו האוניברסיטאיים, לא היתה לגביו בגדר מפנה מהפכני; שהרי הוא ספג מרוחה כבר בבית סבתו, והתודוע אל הגויים ויוצרים חשובים בשפה הגרמנית בשנות נעוריו – כפי שראינו לעיל. בכך הוא נבדל ושונו מ"אותם צעירי ישראל מחוננים במזרח אירופה, שהושלכו בגלי הגירה המונית מערבה, אורו כוחות כדי לעמוד באתגר של הסביבה הזרה ואף לכבוש אותה בסערה, אך ההצלחה המזהירה עלתה להם במחיר סבל ולבטים נפשיים קשים".³⁸ אך אין משמע הדבר שבובר היה משוחרר מחיבוטי רוח וסערות נפש. הוא הציב בפני עצמו אתגר כפול – להתערות בתרבות אירופה ולהישאר נאמן לזהותו היהודית. הוא רצה לשרות בו בזמן בתוככי הקטבים של "יהדות" ושל "אנושות", של "מזרח" ושל "מערב"; להינתן לדחפי אסתטיזם מיסטי בד בבד עם מעורבות בשאלות התנועה הציונית. קיומיותו שרתה בתוככי מתחים בין עולמות מרוחקים. הוא שאף לישבם ברוחו ולהעלות מתוך ניגודיהם שרצה ליחסם זה לזה, את "אחדות חיי הרוח" שלו. "המבט האנושי" היה לגביו "זה המכיר את משמעות החיים הפרה־של־עשייה: המתח וההתגברות עליו" – כלשונו במכתב לגוסטב לנדאוואר מ־18 במארס 1913.³⁹

בובר נעשה עד מהרה בן בית בעולמות התרבות הגרמנית, ותוך כדי כך גרס קיומה של "סימביוזה גרמנית־יהודית" והאמין בה.⁴⁰ יחד עם זאת נשאר בעיני

36. הנס כהן, עמ' 8.

37. ראה חילופי אגרות, עמ' 66, 84–87.

38. בנוסח זה מתאר יעקב טלמון את הפרובלמטיקה של אחד מהם. ראה י' טלמון, "לואיס נימאייר – קווים לדמותו", *אחדות וייחוד*, תל־אביב תשכ"ה, (להלן: טלמון, *אחדות וייחוד*), עמ' 387.

39. ראה חילופי אגרות א, עמ' 291. ראה הידרשותי למכתב זה ולרקעו בהקשרו של דיון מקיף בשניות הקיומית שאפיינה את בובר ובעיצוב עולמו הרוחני על יסודה, בפרק־המשנה "דואליות קוטבית – מהי?" שבמסגרת הפרק "דואליות קוטבית", שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר, עמ' 58.

40. רק לאחר הגיעו לארץ־ישראל ובנסיבות עזיבתו את גרמניה – זמן קצר לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה – ביטא בובר את תודעת הקץ של מה שנראה היה לו "סינתזה אמיתית" בין התרבות הגרמנית והתרבות היהודית. ראה "לקיצה של הסימביוזה הגרמנית־יהודית", *הארץ*, 13.1.39 (כלול בספרו עם ועולם, עמ' 293–296).

עצמו בחזקת מי שבא מהחוץ, וחרף כל מאמציו אינו שייך במלוא מובן המלה. הוא מעיד על עצמו במכתב אישי, שנכתב כעשר שנים לאחר עזיבת גרמניה, על "פרשת האהבים שלי עם השפה הגרמנית (meine Liebeschaft mit der deut-schen Sprache)".⁴¹ מקבל המכתב, נחום גלאצר, מציין, שיש להבחין בין "אהבה" (Liebe) לבין "פרשת אהבים", שבה מדובר כאן, ומעיר שניבו של בובר במכתבו מעיד על תחושת מישבאלשפה-זור-מבחוץ, שלא גדל בתוכה. בהקשר אחר מספר גלאצר שבובר קרא לעצמו בשיחה ביניהם "יהודי פולני".⁴²

ג. זיקה לרומנטיקה הגרמנית

זרמי המחשבה והלכי הרוח שבהם התערה בובר, בעת בה נתעצבו מגמות הגותו, קשורים לרומנטיזם האירופי, ובייחוד לביטוי בתרבות הגרמנית. הבנתם של אלה מחייבת הידרשות לרקע צמיחת הרומנטיקה בסוף המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט. משנותיהם של אבות הרומנטיקה הגרמנית – הרדר ובני חוגו – השפיעו, אם במישרין ואם דרך חוליות ביניים (בנות המאה הי"ט), על תנועות וגילויים שרחשו בעידן "מפנה המאה" (Fin de Siècle) באירופה. ההתוודעות לעיקרים של תפיסות עולמם תהווה להלן מצע להצבעה על שורשיהם של מושגים ורעיונות שקנו לעצמם שביתה בעולמו הרוחני של בובר. יש להבין את הרומנטיקה הן כמרד ברציונליזם של תקופת ההשכלה (Auf-klärung),⁴³ הן כאנטי-תיזה לתפיסת העולם הקלאסית. המעבר מהשכלה

41. ראה מכתבו נחום גלאצר מ-3.11.49, הכלול בכרך השלישי של אגרותיו: M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, III (1938–1965), Heidelberg 1975, p. 223; וראה: N.N. Glatzer, "Buber's Impact on German Jewry", *Leo Baeck Institute Year Book*, 25, London 1980, p. 303 (להלן: גלצר).

42. ראה גלצר, עמ' 322. מאז שנות ילדותו היתה לבובר זיקה עמוקה לשפות, וכבר בנעוריו שלט במספר לשונות (ראה "לשונות", פגישות, עמ' י-יא). גם קרוב ליובל שנים לאחר גמר לימודיו בגימנסיה הפולנית לא שכח את שפת לימודיו בה, ואף הוכיח יכולת הרצאה בפולנית: הרצאתו על קופרניקוס ב"חגיגות קופרניקוס" באוניברסיטה העברית (26.5.43) הושמעה בפולנית לכבודם של קציני צבא אנדרס הפולני שנכחו בה, והללו התרשמו הן מהסגנון המהוקצע והן מהמבטא הפולני שלו. סיפר לי זאת פרופ' גרשם שלום שנכח באותו מעמד. ג' שלום הוסיף וציין, שבמבטאו הגרמני של בובר ניכר היה מוצאו הפולני אף בערוב ימיו, והתיר לי לפרסם זאת בשמו (מיסוד על אחת משיחותינו בקיץ תשמ"א). הרצאתו הנ"ל של בובר פורסמה בנוסח עברי. ראה ניקולאי קופרניקוס (דברים שנאמרו על-ידי מ' בובר וש' סמבורסקי), ירושלים תש"ד, עמ' 3–5.

43. תקופת ההשכלה, שאפיינה את עולמה של אירופה במאה הי"ח, שאפה להבין את כל שאלות ההווה באמצעות השכל האנושי. האופטימיות של הוגיה לגבי כלי-יכולתן של הדעת והתבונה הטביעה חותמה על כל תחומי החיים: בחינוך ובחיי משפחה, ברשויות המדינה, בספרות ובאמנות, במדעים וכו'. ההשכלה הביאה להשתחררותם של התרבות והמדע מסמכויות היסטוריות וטרנסצנדנטיות. מגמות אלה הביאו לשלילת דעות קדומות

לרומנטיקה המיר את המגמה לפישוט והאחדה של המחשבה והחיים באמונה בהתהוות התפתחותית ובדרישה להתעלות מתמדת.⁴⁴ הרומנטיזם האירופי ככלול מוגדר כאור אחד גדול שהיו לו השתברויות רבות.⁴⁵

הרומנטיקנים שאפו ל"התבטאות" (Ausdruck) של מעמקי ישותו של היחיד. הם חתרו אל הקדום והארכאי. החווייתיות האנטי־רציונלית שלהם התגלמה גם בכמיהות להתמזגות עם הרז שבטבע, עם נשמת היקום. "הרומנטיות", מציין אלכסנדר אלטמן, "ניזונה מתחושת המעורפל והאינסופי שלגביה אין העולם בכחינת 'תמונה' (Bild), אלא 'סמל' (Sinnbild) – המעיד על חיים פנימיים בטבע ובהיסטוריה, שהם מעבר להשגתה של התבונה".⁴⁶ מושגי הטבע שלהם הושמו כיסוד להתפתחות אורגאנית של ההיסטוריה.

יוהאן גאורג האמאן (Hamman, 1730–1788) נחשב למבשרה של הרומנטיקה. משנתו מהווה חוליית חיבור בין מיסטיקאים גרמניים כמייסטר אקהרט (Eckhart, 1260–1327) ויעקב ביהמה (Böhme, 1575–1624) לבין הוגים

ואמונות טפלות, ובה בעת להתעלמות מיצרי אנוש, חולשותיו והשכבות הבלתי־מודעות שבו. מאכן השתמעה גם דחיקת מקומם של הרגש, החוויה והדמיון.

האופטימיזם התבונני התערער בשליש האחרון של המאה הי"ח באנגליה וגם בצרפת ובגרמניה. ראה: I. Berlin, *The Age of Enlightenment*, New York 1960 (להלן: ברלין); ש"ה ברגמן, "הפילוסופיה של ההשכלה האירופאית", *הפועל הצעיר*, כרך 29, 48–49, תשי"ח, עמ' 16–17; הנ"ל, *תולדות הפילוסופיה החדשה* – מניקולאוס קוואנוס עד ההשכלה, ירושלים תש"ל (להלן: תולדות הפילוסופיה החדשה), עמ' 420–421.

44. בעוד שההשקפה הקלאסית הניחה קיומו של סדר עולם אובייקטיבי, אלוהי או רציונלי, היה עולמו של הרומנטיקן מבוסס על התייחסות אישית־חוויתית למציאות. ההשקפה הקלאסית שאפה ליצור בדרך מחשבתית "אחדות, איזון, הרמוניה, שלמות" ולגלות אמת אוניברסלית. הרומנטיקה, לעומת זאת, העגינה עצמה בתחושות, בחלומות ובזכרונות של היחיד. ועיין י' טלמון, *רומנטיקה ומרי*, תל־אביב 1973 (להלן: טלמון, *רומנטיקה ומרי*), עמ' 137–138.

45. ראה א' לאבג'וי, *שרשרת ההוויה הגדולה*, תרגם א' אמיר, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 299–307; טלמון, *רומנטיקה ומרי*, עמ' 135.

הניב "רומנטי" הונהג לראשונה בגרמניה, ובמשמעות זוהה כמעט עם זו של המלה "רומאני", רומי. ניב זה נתכוון למשחקי המלים שבסונטים ובקאנונים הרומיים. שימושי צמחו מוזיקתם של הרומנטיקאים הגרמניים לקתוליות הרומית ולמסורת הרומאני־ספרדי קאלדרון (Calderón, 1600–1681) – ממבטאי תקופת הזהב בספרות הספרדית. משהגיעה הרומנטיקה לצרפת קיבל בה הניב הנ"ל משמעות הפוכה מזו שהיתה לו בגרמניה, והוא ציין בה את הזרם הרוחני הגרמני־אנגלי בניגוד לזרם היווני־רומי־רומאני (ועיין ג' ברנדס, *ראשי הזרמים בספרות המאה התשע־עשרה*, ספר חמישי, תרגם ד"ב מלכין, תל־אביב [ללא ציון שנת הוצאה], עמ' 30, א' אוארבר, מימוזיס, תרגם ב' קרוא, ירושלים תשי"ח, עמ' 247).

46. ראה A. Altman, "Theology in Twentieth Century German Jewry" *Leo Baeck* 1956, p.202 (כלול עתה בספרו *פנים של יהדות*, ערך א' שפירא, תל־אביב תשמ"ד, עמ' 187).

רומנטיים ואנטי-רציונליסטיים כהרדר, שלינג, קירקגור וברגסון, וממשיכיהם האקזיסטנציאליסטיים.⁴⁷ "הוא השפיע השפעה מכרעת על הרדר ובדרך זו על גתה", כפי שרואה לציין בובר.⁴⁸ י"ג הרדר (Herder, 1744-1803) הוא המגשר, במשנתו רבת התחומים, בין תקופת ההשכלה לתקופה החדשה בתרבות אירופה. כתביו השפיעו עמוקות, לא רק על הרוח הגרמנית אלא גם על התרבות האירופית בכללה. תצוין בייחוד הקרנתו על התעוררות הלאומיות המודרנית: יעקב טלמון ראה בו "נביא הלאומיות הוויטאלית, ההיסטוריוציסטית".⁴⁹

בניגוד לתפישה המכניסטי-סיבתית של ההשכלה היתה תפיסתו של הרדר תכליתית. הוא תפס את הבריאה כתהליך של התפתחות אורגנית בעלת משמעות (Bedeutung), שואפת לתכלית, שתשתיה ארכאית ומרומיה בעולמו הרוחני של האדם. כההליך זה אין חיץ בין הטבע וההיסטוריה, אלא הצטרפות והשתלבות שלהם. "אדם הוא חלק והמשך של הטבע – אדם, דם, אדמה. מחשבות האדם ורגשותיו הם כעין גילוי של הכוח הוויטאלי, הפועל בטבע מדרג לדרג, למן הדומם ועד למחשבה המופשטת."⁵⁰ אך לא היחיד בחינת יחיד מתפתח ומתעלה בדרך זו, אלא אנוש כחלק מגזע, משבט, מאומה. התהליכים האורגאניים שבטבע – צמיחה, פריחה וקמילה – מיוחסים על-ידי הרדר גם לביטוי התרבות של עמים.⁵¹ הגזע נתפס על-ידו כנתון טבע שהאדם היחיד הוא פונקציה שלו. הכלל קודם לפרטים ומעצב את היחידים המרכיבים אותו. כל אומה ואומה מעצבת את מושגיה וערכי החיים שלה על יסוד מקורותיה הייחודיים, ומלשונה שואבים בניה את הניבים שבהם מתבטא עולמם הרוחני-תרבותי.⁵²

העם הוא מעין משפחה מורחבת המתלכדת באמצעות "פעולת גומלין" (Zu-sammenwirken). ההתגבשות המדינית-חברתית מתהווית מתוך מציאות חיים קהילתית אורגאנית – עם ישראל בימי קדם שימש להרדר דוגמה קדומה לכך.⁵³

47. ראה ברלין, עמ' 272-273.
48. ראה "המלה המדוברת" (1960), מ' בובר, פני אדם, ירושלים תשכ"ב (להלן: פני אדם), עמ' 182; ועיין גם "האדם ומעצבו" (1955), שם, עמ' 133.
49. י' טלמון, "אחדות הלאום ואחווה מהפכנית", טלמון, אחדות וייחוד, עמ' 27.
50. שם, עמ' 19; י' ברלין, "שני מושגים של חירות", ארבע מסות על חירות, תרגם י' שרת, תל-אביב 1971, עמ' 193. ועיין: R.T. Clark, *Herder – His Life and Thought*, Berkely 1969.
51. ראה J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von B. Suphan, Berlin 1871, Band I, p. 151. יצויין בהקשר זה כי ז' לוי מצביע על מקום זה בכתבי הרדר כמסד רעיוני להשקפתו של רנ"ק. ראה חיבורו "מעמדה של היהדות בפילוסופיית ההיסטוריה של י"ג הרדר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, ניסן-סיוון תשמ"ב (להלן: לוי, מעמדה של היהדות), עמ' 242.
52. ראה "אחדות הלאום ואחווה מהפכנית", טלמון, אחדות וייחוד, עמ' 19; הנ"ל, "הרדר והרוח הגרמנית", שם, עמ' 443.
53. ראה לוי, מעמדה של היהדות, עמ' 243.

באמצעות שייכותו הלאומית מבטא היחיד נטילת חלק בערכים אוניברסליים. תרומה לתרבות הכלל-אנושית אינה אפשרית אלא דרך הייחוד הלאומי. העמים יוצרים בצירופם את האנושות, ייחודיהם מעשירים את ערכיה המשותפים. מהלך התפתחות אורגאני מוביל מהקהילה לעם ומהעמים למשפחת האדם בכללותה.

בהקשר זה יש לציין את רעיון ההומאניות (Humanität), שנודע לו מקום חשוב בעולמו של הרדר.⁵⁴ ההומאניות, המגלמת ערכים אוניברסליים, כרוכה אצלו עם מושג הלאום (Volk). וזאת בניגוד ללסינג ושילר, בני זמנו, שזיהו אותה עם קוסמופוליטיות (Weltbürgertum). תהליך ההתפתחות האורגאנית מטבע הליסטוריה ובתוככי ההיסטוריה נישא על-ידי מגמה לפיתוח והעשרה של ערכים הומאניים. הרדר מנסח מעין "ציווי קטגורי" של ההומאניות, שהעקרון המנחה שלו הוא אוניברסלי: "אל תעשה לזולתך את אשר אינך חפץ כי יעשו לך. מה שאתה מצפה כי האחרים יעשו לך, עשה אף אתה להם."⁵⁵

לתפיסה האורגאנית – מכנים אותה גם הביולוגית או הביולוגית-התפתחותית – היו מקורות שקדמו להרדר (כפי שיתברר להלן). אך לא מעט בזכותו היא נעשתה מקובלת ברומנטיזם האירופי והתפשטה בד בבד עם התרחבות השפעתו. גילומיה של תפיסה זו בכתביו משמשים לא אחת לציון אפיוניה.

בין אנשי חוגו של הרדר יש לציין בעיקר את גתה (Goethe, 1749–1832), שהיה צעיר ממנו בחמש שנים. באמצעות מפגשם ויחסי הידידות שביניהם נוצר מפנה בספרות הגרמנית: החלה בה תקופת "הסער והדחף" (Sturm und Drang),⁵⁶ וטופחו ערכי ההומאניות.⁵⁷ חותמו של הרדר ניכר בין השאר בַּפּאָוסט של גתה.⁵⁸ בהקשרם של הנושאים במ עסקינן כאן, מציינים את גתה כ"תלמידו" של הרדר.⁵⁹ להלן תסתבר לנו משמעותם בעולמו הרותני של בובר.

התמוטטות אמונתה האופטימית של "ההשכלה" בשכל האנושי היוותה בסיס לפעולתם של שני אישים אלה. שניהם שללו את העדפתה של התבונה והועסקו בשאלת המתח שבין "הרוח" (Geist) ו"החיים" (Leben). הבעייתיות שעמה

54. ראה ש"ה ברגמן, "ג הרדר, תולדות הפילוסופיה החדשה, ירושלים תשל"ג (להלן: ברגמן, "ג הרדר), עמ' 74–78; נ' רוטנשטריך, "תפישתו ההיסטורית של רנ"ק", ציון ז, א, אלול תש"א, עמ' 39.

55. J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, Band VIII, p. 160. לוי מפנה תשומת הלב לכך שהרישא בפסוק זה היא ברוח מימרתו של הלל הזקן, והסיפא – ברוח הציווי הקטגורי של קאנט (ראה לוי, מעמדה של היהדות, עמ' 241).

56. מציינים את ראשיתה של תקופת "הסער והדחף" עם הופעת יצירתו של גתה, *גץ פון ברליכנינג* (1773), ואת סיומה עם הופעת מחזהו הראשון של פרידריך שילר (Schiller, 1759–1803), *השודדים* (1781).

57. ראה ברגמן, "ג הרדר, עמ' 48–49.

58. ראה ב' קורצווייל, "בורגנות ואמונת בחייו ויצירתו של גתה" (1933), *הדאמה האירופית – פרקי מחקר ומסה*, רמת גן תש"מ (להלן: קורצווייל), עמ' 52, 49, 81.

59. ראה "הרדר והרוח הגרמנית", טלמון, אחדות וייחוד, עמ' 439.

התמודד גתה ביצירתו היתה רחבה ועמוקה יותר משלילת הראשוניות של התבונה (בחינת Ratio או Logos). העסיק אותו המתח הקוטבי שבין ערכיה של תמונת העולם הנוצרית, זו שהשתיתה את תרבות אירופה, לבין מצב קיומי חדש שנוצר. משבר הרוח שאותו מבטא גתה התגלם באובדן חיותה וכוחה המעצב לגבי החיים. אין הוא מקדש את הארציות ושולל את הרוח, אלא חוֹנֵה את הסתירה שביניהם. "פאוסט הוא בחזקת עיצוב נצחי של פיצול החיים, הוא סימפטום להצטלבותן של תמונות עולם שונות זו מזו."⁶⁰ עיצוביו לשאלת הקשר שבין הרוח והחיים נושאים, כפי שמציין קורצווייל, אופי מודרני.

הגותו של בובר התגבשה, כפי שכבר צוין לעיל, תוך כדי מעוררותו במסורת הרומנטיקה, ובייחוד זו הגרמנית. אדון להלן בזיקותיו אליה. לא קל לאתר בכתבי בובר – הממעט בהפניות או במובאות – שורשים או מקורות השפעה ברורים. גם יש לזכור שעסקינן כאן ברעיונות ובמושגים שהוטמעו בעיקרו של דבר בהגותו, וקשה לבודד חוטים השזורים במארגה. כמו כן, אין לזהות מקור הפריה עם שורש של השפעה ישירה, ואף לא קל להבחין בין שני אלה ככל שמדובר בתפיסתו.

דווקא על רקע המגמה הבולטת בכתביו מכל זמני יצירתו, שלא להצביע על מקורותיו – יש חשיבות יתר להפניותיו ולהידרשויותיו המפורשות. מאמרו "רוח המזרח והיהדות" (1912) פתח בציון הנחתם של הרדר, גתה, נובאליס וגֶרְס, שהמזרח אינו "משל פיוטי", אלא "מציאות אחידה ופועלת", שהם – כבני המערב – רחשו לה כבוד. על רקע זה הוצגה מטרתו: לאשש מחדש את גישתם של אישי הרומנטיקה הגרמנית הללו אל המזרח. "עלינו להוכיח, כי חבר העמים הגדול של המזרח הוא בחינת חטיבה אחת, בחינת אורגאניזם [...]"⁶¹ ביסודו של מאמר זה ההנגדה של הטיפוס המזרחי (וביהודים הוא ראה "פרי אֶפִּיל של המזרח"⁶²) – "המוטורי", עם הטיפוס המערבי – "הסנסורי". צירה של אבחנה זו היא השניות של "היהודי" ו"היווני". "פועל-אב שבנפש האדם המוטורי", קבע בובר, "דרכו להתרחק, לברוח מן המרכז. דחף יוצא מנפשו והופך לתנועה. פועל-אב שבנפש האדם הסנסורי שואף אל המרכז: רושם נופל בנפשו והופך לדמות [...]. זה חש תוך תנועות וזה פועל תוך דמיון [...]"⁶³.

מקורה של אבחנה זו הוא, לדעת פ' לחובר,⁶⁴ בספרו של הרדר *רוח השירה העברית*, (Vom Geiste der hebräischen Poesie, 1782). בכותרתו של ספר זה כלול גם המשפט: "הדרכה לחובבי השירה העברית והתולדות העתיקות

60. ראה קורצווייל, עמ' 51-52, 55, 100.

61. מ' בובר, "רוח המזרח והיהדות" (1912), תעודה ויעוד, עמ' 54.

62. שם, עמ' 58.

63. ראה שם, עמ' 55, 59, 61.

64. ראה פ' לחובר, "מרטין בובר", בתחום ומחוץ לתחום, ירושלים תשי"ג, עמ' 212-213.

ביותר של הרוח האנושית". החלק הראשון שלו בנוי במתכונת דו־שיח, לפי דוגמת ספר הכוזרי (כפי שהוא ציין בהקדמה), ובהיצגי רעיונותיו שם שזורות מובאות רבות מהמקרא.⁶⁵ הרוח העברית היא לדעת הרדר רוח של שירה ולא של חקירה. השפה העברית אומרת על עצמה בספרו שהיא "חיה, מלאה תנועה ופעולה" ומוסיפה שהיא פְּרָיִים של החושים והרגשות הסוערים המנוגדים לעיון מופשט; היא פועל יוצא של התגלות ולא מבע של הסתכלות.

ראוי לציין שכבר בהרצאה מ־1900 שלא פורסמה בדפוס בחייו, דיבר בובר על "תנועה" ועל "זרם ההתמסרות היוצרת".⁶⁶ ושנה לאחר מכן, במאמרו שהוקדש לצייר היהודי לְסָר אורי, הודגש דחף התנועה חסרת המנוח בבחינת אחד מכוחות היסוד של עם ישראל:

לְסָר אורי הנהו יהודי, ואמת היא, כי אמן יהודי הוא. התאבקות רבת־כמיהה על פריצת גדרות; הרגשת אחדות הבריאה, אשר היא לבדה הסרת גדרות; הללו היו כוחות היסוד של עם ישראל מאז ומעולם. אין־סוף לבלי מנוח. מלכות שדי שאין עמה לא ביטול האישיות ולא ביטול התנועה.⁶⁷

הוויטאליזם האנטי־אינטלקטואלי המתבלט במאמריו המוקדמים של בובר על היהדות, משתית גם את הגישה שבכתבי היהדות והציונות שלו מזמנים מאוחרים יותר. במאמרו "חירות" מוגדרת "דרך הרוח" כ"הליכה בדרך הכוחות הקדומים שבלב". ומשמע הדבר חדירה "עז לב הדברים [...] מכוח ראייה פנימית". הוא מדבר שם על העם במושגי עולם הצמיחה שבטבע. "כוחות קדומים" שבעם מזהים עם "חלומותיה של נפש העם" ומצוירים כ"צמח, שגידולו מתחת לפני הארץ, שעלינו לחשפו ולפדותו".⁶⁸ השניות המצטרפת של טבע והיסטוריה, כדרך הרומנטיזם, מתגלגלת כאן בלבוש "זיווג" של "אב ההרגשה של אמונה שבלב עם תמימותם של החיים הטבעיים".⁶⁹

בובר, כמו פרנץ רוזנצווייג, שותפו לתרגום המקרא לגרמנית, מדגיש את הצורך לקרוא בתנ"ך בקול רם. הוא מתייחס אליו לא כאל ספר כתוב אלא כאל קול מדבר: "כלום בספר אנו מדברים? בקול אנו מדברים. כלום אנו אומרים: צא

65. ועיין ברגמן, י"ג הרדר, עמ' 97.

66. ראה, M. Buber, "Alte und neue Gemeinschaft", *AJS Review*, Vol. 1, 1976, p. 50

67. "לסר אורי" (1901, 1903), *אחדות העבודה* טו-טז, תשרי-חשוון תרצ"ב, עמ' 242. התנועה תופסת מקום גם בהגותו האסתטית המאוחרת של בובר - ראה "האדם ומעצברו" (1955), פני אדם, עמ' 140-141; היא מבטאת התכוונות לתכלית מסוימת, תשוקה אל מחוץ חפץ. יש בה הד למושגי ה־Conatus של שפינוזה וה־Elan vital של ברגסון (ועיין מ' שוורץ, "הגותו האסתטית של בובר", *שפה, מיתוס, אמנות, תל־אביב תשכ"ז*, עמ' 318-319).

68. ראה מ' בובר, "חירות" (1918), תעודה ויעוד, עמ' 131, 132.

69. שם, עמ' 130. וראה להלן על שניות מצטרפת זו.

וקרא ולמד? אנו אומרים: צא ולמד לשמוע. [...] אנו מבקשים להבקיע אל הדבריות הדבורה; אל הדבר שבדבור".⁷⁰ ייתכן שמקור ההשפעה לדגש זה מצוי בפילוסופיית הלשון של הרדר, בה מוקנית חשיבות רבה להיגוי מלים בניב שפתיים.⁷¹

בובר תופש את האדם "לא בחינת סוג של בעלי חיים אלא בחינת קטגוריה שקמה ועלתה בתוך המציאות".⁷² הדרך בה הוא מציין את הייחוד האנושי לגבי כל בעלי החיים מזכירה את זו של הרדר, העומד על הבדל אורגאני – הבדל של סוג – בין אנוש ואף בין הסוגים המפותחים של בעלי החיים. הבדל זה מתבטא ביציבותו, בעמידתו הזקופה של האדם; בזו מותנית אפשרות פעולתו של ידיו, היכולת ליצור כלים בה ניחן רק אנוש.⁷³ באותה דרך עצמה מסביר בובר ייחוד זה, בראותו בו אחת מ"שתי פעולות, או עמדות [...] שעל-ידיהן יצא כביכול לפני האדם מתוך הטבע, [...] ואף הכניע אותו לפניו". עמדה זו התבטאה ביכולת "להתקנת עולם 'טכני' מעצמים שעוצבו במיוחד לשם כך", עצמים "המכונים כלים".⁷⁴

יותר מכל מוחשת ההשפעה הישירה של הרדר, כמו גם של גתה, ברעיונותיו הלאומיים של בובר, כפי שהובעו בפגישה מיוחדת של הקונגרס הציוני ה"ב" (5

70. מ' בובר, "בן דורנו והמקרא" (1926), דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 58. וראה גם עמ' 53.
71. ואולי הושפע בובר, בהדגשת היסוד הווקאלי, לא רק מהרדר, אלא גם – ואולי אף בעיקר – מהאמאן. שני הוגים אלה הדגישו, בניגוד למנדלסון, את ככורת הדיבור על הכתב. אלא שהאמאן גרס מוצא אלוהי של השפה – מה שקסם אחר כך לרוזנצווייג וכנראה גם לבובר, ובייחוד בעת תרגום המקרא לגרמנית. ועיין ג' שדר, "דיוקנו של בובר על-פי חילוף מכתביו", חילופי אגרות א, עמ' 49.
72. "רחק וזיקה" (1951), פני אדם, עמ' 120. תפיסה זו הובעה כבר, וביתר בהירות, במאמרו "על המשבר הגדול" (1945), עם ועולם, עמ' 75–76.
73. ראה ברגמן, "ג' הרדר, עמ' 75: "הרדר והרוח הגרמנית", טלמון, אחדות וייחוד, עמ' 442–441.
74. ראה "על המשבר הגדול", עם ועולם, עמ' 75–76: "רחק וזיקה", פני אדם, עמ' 118, 123–124. הידרשותו של בובר אל היצירתיות בחינת גילום של מותר האדם יונקת ממקורות הרומנטיקה הגרמנית. בחיבורו "על המעשה החינוכי" הוא אף מעיד על כך במישורו, ביחסו את הרעיון הנ"ל להאמאן. ראה *Rede über das Erzieherische*, Berlin 1926, p. 8. הידרשות זו להאמאן מצויה גם בתרגום העברי הראשון של חיבור זה (ראה ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 383), וגם בתרגום האנגלי. היא הושמטה בתרגום העברי החדש הכלול בספרו בסוד שיח, שם בא תחת הציון "וזהו גיאורג האמאן ובני דורו" הציון "הדורות האחרונים" (ראה שם, עמ' 239).
- דיוני בובר ב"רחק – זיקה" נקשרים גם, ובלא שיעוין הדבר על-ידיו, לגיבושי תפיסת היצירה שלו; אף היא מהווה מבע למותר האדם ופועל יוצא ממנו. הידרשותו של נתן רוטנשטרייך לתפיסת היצירתיות של הרדר מאפשרת ללמוד על הדקויות שבין גישת בובר לרחק וליצירתיות ובינה. ראה N. Rotenstreich, *Man and his Dignity*, Jerusalem 1983, pp. 55–58

בספטמבר 1921) ועובדו גם הורחבו אחר־כך ב־1949, במאמרו "להכרת הרעיון הלאומי".⁷⁵ "אופיה הגרמני־יהודי" הסגולי של דרך הבעה מעין זו" [שהוא נוקט במאמר זה], מציין ע"א סימון, "ניכר גם בהנחות האופטימיסטיות להפליא לגבי מידת השכלתו של הקורא או השומע. בדבר צמיחתו של העם בחינת חטיבת גורל משותף אומר בובר, למשל, כי 'דמות טבועה' חדשה זו 'חיה ומתפתחת בשרשרת הגורלות' (עם ועולם, עמ' 198); בלא שיוכיר עקב כך את שמו של גתה (המלים 'כלשון גתה' הן תוספת המצויה רק בעיבוד העברי משנת 1949), מצפה הוא כי כל שומעיו יכירו את המובאה ויבחינו במקורה."⁷⁶

במאמרו מ־1949 דן בובר בהיווצרות האומה והתפתחותה כמעשה ידי הגורל; להיות האומה אחדות גופנית־רוחנית ששורשה ביולוגי, ובה מצטרפים טבע והיסטוריה בתהליך של התפתחות אורגאנית; בקדימת האומה ליחיד, ששואב מהאורגאניזם שלה את ממשותו – הוא נכנס לתוכה עם לידתו וממנה הוא רוכש את שפתו ומושגיה.⁷⁷ הרדר אינו מוזכר בחלקו הראשון והעיקרי של הדיון שם, אלא רק בתוספת המאוחרת (ובעיקר בסיומה): הוא מוצג בה כאחד משני אבות הלאומיות החדשה: רוסו מתואר כאבי הלאומיות המדינית, והרדר כהוגה רעיון הלאומיות התרבותית. בובר מציין שבהשפעת התרשמות ממסורות עממיות שליחן לא נס "נתרקם בלב הרדר רעיונו על התרבות האנושית, כשיתוף פעולה של עצמיות לאומיות פוריות"; הוא שאף לפתח את "הכוחות האלמנטריים" שבעם, המתבטאים בשיריו, באגדותיו ובנוהגי חייו. מקורות ארכאיים אלה יש לפתח בדיוקן הלאומי; "התפתחות אמיתית של המין אנושי אינה יכולה להתרחש אלא בעצמיות לאומיות" שתתרומנה יחד את תרומתן להתהוות האנושות. וכך יביא טיפוח הייחוד הלאומי לאחדות המין האנושי שבמקהלתו האחת, הגדולה, יבטא כל קול (לאומי) את גוון קולו המיוחד.⁷⁸

75. "להכרת הרעיון הלאומי", עם ועולם, עמ' 196–207. בחלקו הראשון של המאמר (עמ' 196–201), הנושא את הכותרת "שני מיני לאומיות", מביא בובר עיבוד של סטנוגרמה של נאומו בקונגרס הציוני. חלקו השני של המאמר, תחת הכותרת "ראשיתו של הרעיון" (עמ' 201–207), נותסף רק ב־1949 (על פי ע"א סימון, "המורשת החיה של מ' בובר",

בתפוצות הגולה, 83–84, חורף תשל"ח, עמ' 71).

76. ראה ע"א סימון, "מרטין בובר והיהדות הגרמנית", יעדים, צמתיים, נתיבים, תל־אביב תשמ"ה, עמ' 29.

77. מעניין להצביע על דמיון רב שישנו בין המבצע לרעיונותיו הלאומיים של בובר, כגיבושם במאמרו הנ"ל, עמ' 198–199, לבין מיצוי רעיונותיו הלאומיים של הרדר בעטו של יעקב טלמון (ראה המקורות שצינו בהערה 52 לעיל). יצוין שהשלוכותיה של תפיסה זו מצויים לא רק במאמריו של בובר על ענייני היהדות ובעיות השעה, אלא גם בכתביו הפילוסופיים. ראה למשל: "אישיותו של אדם שייכת, בין מודה בכך בין אינו מודה בכך [...] לחברה שבה נולד או נקלע לתוכה [...] ("השאלה שהיחיד נשאל" [1936], בסוד שיח, עמ' 189).

78. "להכרת הרעיון הלאומי", עם ועולם, עמ' 205.

בחלק הראשון והעיקרי של המאמר "להכרת הרעיון הלאומי" עוסק בובר גם באבחנה בין "לאומיות כשרה" (Nationalismus) ו"בלתי כשרה" (Falscher Nationalismus),⁷⁹ ונעדר בו ציון או רמז לכך שהרדר הוא שטבע את האבחנה המושגית שבה הוא דן כאן.⁸⁰ בסיום חלקו השני של המאמר הוא נדרש אומנם למאבקו של הרדר בהירות הלאומית ובאנוכיות הלאומית, ואף מצטט את ניבו "השגעון הלאומי". קורא מתוחכם יבין שבכך הוא מתכוון לאשר כיוון בדינו המבחין בין "לאומיות" ל"לאומנות". ייתכן מאוד שהתראת הרדר בפני סכנות הלאומנות הפרתה את הידרשות בובר (במקומות שונים) לבעייתיות של האנוכיות ה"לאומית" או ה"קולקטיבית".⁸¹ האנוכיות הלאומית זהה בעיני בובר עם לאומיות בלתי כשרה; זו שיסודה הוא, לדעת הרדר, "בתאוה בלתי מרוסנת לשלטון ולקניין" – כפי שמציין בובר.⁸² שנים ספורות לאחר מכן מדבר בובר על "תאוות השררה וחמדת הקניין", כשביטויים אלה מוטמעים או בהגותו־שלו, בלא שיצוין מקורם.⁸³

תפיסת הטבע וההיסטוריה כמהלך התפתחות אורגאני, שגיבשו אבות הרומנטיקה הגרמנית, קיבלה בכתבי בובר גיבוש מושגי של שניות מצטרפת, המופיעה אצלו בלבושים לשוניים שונים. ביסודם של אלה שני היצגים עיקריים: א. "הטבע" כמבטא היסוד הביולוגי – היסודי הגופני, שותפות ה"דם"; ב. "הטבע" כמייצג יסוד "האדמה", והכוונה היא בעיקר לאדמת ארץ־ישראל.

79. שם, עמ' 200 (וראה גם עמ' 199). וראה במקור הגרמני של המאמר שבו עסקינן: Nationalismus, *Der Jude und sein Judentum*, Cologne 1963. ועיין י' ברלין, "לאומיות ולאו־מנות", תרגמה כ' גיא, זמנים, 12, קיץ 1983, עמ' 5–19 (אלה הם פרקים ד' וה' מהמסה "הלאומיות", נגד הזרם, תל־אביב תשמ"ו, עמ' 439–463. והתרגום המצויין לעיל עדיף לענייננו כאן).

80. ראה ברגמן, י"ג הרדר, עמ' 95. הרדר משתמש בניב "Nationalismus" לציון לאומנות ואילו אצל בובר משמש מושג זה לציון לאומיות. הרדר משתמש, בין השאר, בניב "Eingeschränkter Nationalismus" (לאומנות צרה). ועיין הידרשות י' טלמון אליו ב"הרדר והרות הגרמנית", עמ' 443.

81. ראה, למשל, הנחתו שלפיה "אגואיזם קולקטיבי" צומח מ"אגואיזם אינדיוידואלי" ("השאלה שהיחיד נשאל", בסוד שיח, עמ' 166) וכן אזהרתו: "אנוכיות קיבוצית אינה פחות מסוכנת מאנוכיות פרטית" (דברים ב"ויכוחים" בעקבות הרצאות בסימפוזיון לדמותו החברתית של הכפר העברי בא"י, תל־אביב תש"ו, עמ' 81).

תפיסה זו מתקשרת עם רעיון "עם־אדם" של א"ד גורדון, ובובר מצביע על כך שרעיון זה מצוי עוד קודם לכן אצל המשורר הפולני בן המאה הי"ט אדם מיצקביץ' (ואין הוא סבור שגורדון הושפע ממנו), וגם אצל נחמן קרוכמל (ראה "לתולדות הרעיון הלאומי", 1949, עם ועולם, עמ' 209). ראוי לציין שגילום של רעיון זה, בניב "אגואיזמוס לאומי", מצוי גם בתפיסתו של אחד־העם (ראה למשל "על שתי הסעיפים" [1900], על פרישת דרכים, ב, תל־אביב תשכ"ב, עמ' רסא).

82. "להכרת הרעיון הלאומי", עם ועולם, עמ' 206.

83. "תקוה לשעה זו" (1952), שם, עמ' 83.

בשני הייצגים הללו מגלם "ההיסטורי" את היסוד הרוחני-אמונתי שבאדם היהודי.⁸⁴

כאמור, יש להזהר מזהויו עקבות רעיונותיהם של האמאן, הרדר, גתה וממשיכיהם – הניפרים בכתבי בובר – עם יניקת מישרין מהם. רעיונות הרומנטיקה, בגווניו ביטוי שונים ובהסתעפויות שונות, היו רווחים באקלים התרבותי שבובר התערה לתוכו, כמו רבים מבני עמו, ובכללם ציונים מובהקים. הוא יכול היה לספוג רעיונות אלה גם באמצעות משנותיהם של הגוי דעות יהודים בולטים בני המאה הי"ט.⁸⁵ אחד הקווים המוליכים מהרדר – כמאבות נוספים של הלאומיות המתחדשת בארצות אירופה – עד בובר, עובר דרך משה הס.⁸⁶ כבר ב-1916 מצא בו בובר תנא דמסייע לגישתו אל המשיחיות היהודית.⁸⁷ אך זיקה זו מתבטאת בעיקר באימוץ הגוונים הרומנטיים שבתפיסתו הלאומית-הציונית של בעל רומי וירושלים. זו מתוארת מתוך הזדהות בפרק המוקדש להס, בספרו של בובר *בין עם לארצו*.⁸⁸ בהקשר דיון זה אציין רק את התואם המפליא שבין התיאור הבוברי לאמונתו של הס בשיבת היהודים למזרח כבסיס להתחדשותה של היהדות ולמילוי יעודה העל-לאומי,⁸⁹ לבין הייצג מוקדם של רעיונות בובר עצמו בנושא זה.⁹⁰ כדאי לציין גם את המאמר "גויים

84. ההיצג הראשון משתית בעיקר את תפיסת הלאומיות היהודית במאמריו השונים, ובכללם "להכרת הרעיון הלאומי" הנ"ל. ההיצג השני בא על ביטויו המקיף ביותר בספרו *בין עם לארצו*. וראה על גישתו של בובר ל"עם" בפרק "הזיקה לפולקיוזמוס" להלן.

85. השפעת אבות הרומנטיקה הגרמנית ניכרת כבר במושגים כבגישות של אבות "חוכמת ישראל" בראשית המאה הי"ט. וראה: L. Wieseltier, "Etwas über Jüdische Historik: L. Zung and the Inception of Modern Jewish Historiography", *History and Theory*, 20, Wesleyan University, 1981, pp. 135–149.

י' אריאלי, "אופקים חדשים בהיסטוריוגרפיה של המאה הי"ח והי"ט", עיונים בהיסטוריוגרפיה, בעריכת מ' צימרמן, מ' שטרן, י' שלמון, מרכז ז' שור, תשמ"ח, ביחוד עמ' 148–149; ר' הורביץ, "השפעת הרומנטיקה על חוכמת ישראל", זכרי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 107–114; ג' שוקן, "גרשם שלום והרומנטיקה הגרמנית", *הארץ*, 7.4.82; ועיין גם בפרק "הזיקה לפולקיוזמוס" להלן.

86. ראה על תפיסות הרומנטיזם האירופי המשוקעות בתפיסת היהדות של הס: י' שלמון, "מדינת היהודים" של הרצל מקץ שבעים שנה, *בעידן האלמות, תל-אביב תשל"ה*, עמ' 151; י' כץ, "התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי", *לאומיות יהודית, ירושלים 1979*, עמ' 24. וראה על בובר והס: נ' רוטנשטרייך, *המחשבה היהודית בעת החדשה ח"א, תל-אביב תש"ה* (להלן: רוטנשטרייך, *המחשבה היהודית*), עמ' 266–270. ועיין גם שביד, בין אורתודוקסיה להומאניזם דתי, עמ' 67; וראה איזכורו של הס לעיל.

87. ראה "עמים, מדינות וציון", עם ועולם, עמ' 153.

88. ראה "ראשון האחרונים (על משה הס)" (1945), בין עם לארצו, עמ' 112–116.

89. ראה שם, עמ' 123–124.

90. ראה "רוח המזרח והיהדות", תעודה ויעוד, עמ' 64–69. וראה גם הידרשותי לעיל לקישורו של מאמר זה בידי מחברו עם הרומנטיזם הגרמני. ועיין מ' בובר, "משה הס

לאֱלוֹהִיּוֹ" (1941), שפרקו הראשון נסמך על פילוסופיית ההיסטוריה של רנ"ק, שינק מכתבי הרדר. ⁹¹ גם בזיקותיו של בובר לשני הוגים אלה מתבטאת, איפוא, אם גם בדרך מובלעת או עקיפה, זיקתו למקורותיהם שברומנטיקה האירופית. ההומאניזם נוסח הרדר וממשיכיו החיה את מדעי ההיסטוריה והצמיח את הלאומיות המודרנית בארצות אירופה. אך השאיפה שהם עוררו: לדלות מן המקורות הראשוניים של העם משמעות לקיומו – היא גם זו שהצמיחה את הלאומנות הגזענית על בִּטְוִייה האנטישמיים בגרמניה. במאה ה־19 נשתחררו המגמות האירציונליות והכיסופים המיסטיים מהתכליות התרבותיות שאותן שירתו. ואז "נתגלגלה המחשבה ההיסטורית ברגשנות יתרה כלפי העבר ובגעגועים על החזרת הישן, והלאומיות נתגלגלה בקנאות גזעית ולאומנית. החירות נתגלגלה בשלטון אני [אגוארכיה] או בביטול כל שלטון [אנארכיה], וערך השירה נתגלגל בשירה של חיים ובחיים שהם שירה כביכול." ⁹²

חשוב לציין מקורות וגילויים של תורות הגזע בעולמה של המאה ה־19, בתקופת האמנסיפציה, על המתח שבתוכה בין הרעיונות האוניברסליים של המהפכה הצרפתית לבין התגשמותם בתנועות לאומיות ובתהליכי סקולאריזציה. ⁹³ משה הס היה מן הראשונים שהשכילו לראות כי תהליכים אלה מביאים לאנטישמיות חדשה התופסת את מקום האנטייהודיות הנוצרית. ויש המקנים

והרעיון הלאומי, מ' הס, כתבים ציוניים ויהודיים, בעריכת מ' בובר, ירושלים תש"ד, עמ' 9–21.

91. ראה "גויים ואלוהיו", עם ועולם, עמ' 113–115. על זיקתו של רנ"ק (ר' נחמן קרוכמל, 1785–1840) להרדר ראה ש' ראבידוביץ, "רנ"ק כחוקר ומבקר", עיונים במחשבה ישראל, כרך שני, ירושלים 1971, עמ' 164 בהערה. ועיין רוטנשטריך, המחשבה היהודית, עמ' 59; ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, תל-אביב תשמ"מ (להלן: אבינרי), עמ' 26 ואילך; ז' לוי, מעמדה של היהדות (הערה 51 לעיל).

בבובר מצוין את הילכתו של רנ"ק, "אם מדעת ואם שלא מדעת" בדרכו של הפילוסוף האיטלקי ג'מבטיסטה ויקו (ראה "גויים ואלוהיו", עמ' 113). ויקו (1668–1744), נחשב לאבי הפילוסופיה של ההיסטוריה, וקדם לאבות הרומנטיקה הגרמנית בראיית העם כתופעה ביולוגית אורגאנית. בובר עסק בספרו של ויקו *המדע החדש* (La Scienza Nuova, 1744) בסמינריון שהורה באוניברסיטה העברית בתש"י. הוא הכין אז נוסח עברי לפרק השני מתוך הספר הראשון של חיבור זה עבור תלמידיו. רעיון ההתפתחות האורגאנית של ההיסטוריה האנושית מתוך "החופש הטבעי" מוצג שם, בין שאר, בסעיפים 70–79. ועיין על תפיסת ויקו: עמוס פונקנשטיין, "המשכיות וחדוש במחשבת המאה ה־19 ובמדעיה", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ששי, חוברת 6, ירושלים תשמ"א, עמ' 17–18, 27; י' ברליון, "מושג הדעת אצל ויקו", נגד הזרם, תל-אביב תשמ"ו (להלן: ברליון, נגד הזרם), עמ' 184–194; N. Rotenstreich, "Convertibility and Alienation", *Substance and Forms in History*, Edinburgh 1981, pp. 77–78.

92. ב' קרוצ'ה, *תולדות אירופה במאה ה־19*, ירושלים תש"ג, עמ' 75. וראה גם להלן, מנקודת ראותו של לאבג'וי.

93. ראה א' טל, *יהדות ונצרות*, עמ' 248; אבינרי, עמ' 56.

משקל מיוחד גם לביולוגים הדארוויניסטי בדרדור מושג הסגוליות (Eigen-tümllichkeit) של הרדר מאופקיו ההומאניסטיים – המתגדרים בתחומי שפה, אמנויות, פולקלור וחקר ההיסטוריה – לתפיסה הגורסת מאבק גזעים ומלחמת קיום בתהליך האבולוציה; תפיסה שהובילה דרך תורת הגזע הנאצית עד אושוויץ.⁹⁴

מוקד התהליכים שהצמיחו את הלאומנות הגזענית מצוי ברומנטיקה – רעיונותיה הקנו צידוק חדש לאנטישמיות; בעקבות יניקתה מהעבר הוחיה גם הסטריאוטיפ השלילי של היהודי, כביטוי ביצירה העממית של ימי־הביניים.⁹⁵ שאיפת הרומנטיקה הגרמנית להחייאת מסורות היסטוריות ולגילוי שורשיו הקמאיים של העם, התגלמה בין השאר במושגים "רוח העם" (Volksgeist), "נפש העם" (Volksseele), "גזע העם" (Volksstamm). אלה נתפרשו במשמעות אתנית־ביולוגית וגם מיתולוגית, שצליל גזעני ברור מהדהד בה. החווייתיות הלאומית־גזעית התבטאה בין השאר במושג "הוויה עממית" (Volksleben), שאומץ בשנות השמונים של המאה ה־19 על־ידי ארגונים אנטישמיים בגרמניה.⁹⁶ תורות גזעניות מגוונים שונים – ביניהן כאלה המבליעות את הנצרות בגרמניות, ובהן גם אנטי־נוצריות – הגיעו לידי גיבוש אידיאולוגי בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה הזו, כלומר בעת שבה התגבשו מגמות יסוד בעולמו הרוחני של בובר.

הגילומים של מושג ה"עם" (Volk) הצמיחו אידיאולוגיה שקראה לעצמה Völkisch. גישות יסוד שלה, וגם מטבעות לשון שרווחו בה, אומצו על־ידי בובר, תפסו מקום חשוב בהגותו, ולא רק בשלביה המוקדמים. הזכרתי כבר לעיל את תנועת "הסער והדחף" שפרחה בזמנם של אבות הרומנטיקה הגרמנית, בשנים 1773–1781. כשני עשורים לאחר מכן השפיעה על חיי הרוח בגרמניה תנועה רומנטית אחרת, שבין אישיה בלטו הלדרלין (Hölderlin, 1770–1843), נובאליס (Novalis, 1772–1802), קלייסט (Kleist, 1777–1811), האחים א'ו שלגל ופרידריך שלגל (Schlegel). המשוררים והמבקרים־הוגים הללו ביטאו כפועלם הרוחני תגובה על הניכור החברתי שבא עם התערערות הצביון הפטריארכלי של החברה הגרמנית. האידיאל הרומנטי של השוני – האישי, הגזעי, הלאומי – לא התיישב עם ההתקדמות הטכנולוגית והתפשטות הדמוקרטיה, שהקהו את הייחודיות האישית ואת הספונטניות. אישי

94. ראה י' טלמון, "ההיסטוריה האירופית כרקע לשואה", בעידן האלימות, עמ' 278–279; הנ"ל "משמעותה האוניברסלית של האנטישמיות החדשה", טלמון, אחדות וייחוד, עמ' 311–312; ש"ה ברגמן, "אלוהים ואדם במחשבה החדשה", אנשים וזרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 37.

95. ראה ש' אטינגר, "שורשי האנטישמיות בעת החדשה", האנטישמיות בעת החדשה, תל־אביב תשל"ט, עמ' 8–12.

96. ראה א' טל, יהדות ונצרות, עמ' 29–30, 101, 190–191.

הרומנטיקה הגרמנית סייעו במאבק נגד התהליכים שהתפתחו בעקבות ההשכלה והמהפכה הצרפתית – נושאי הרציונליזם המודרני שהביאו למהפכה התעשייתית, לעיר ההמונית, למדינה הביורוקרטית.⁹⁷ בהווייתם של כל אישי הרוח הללו ניכר קיטוב בין תמונת עולם הרמונית של ימים עברו לבין "הנפילה" של האדם וחברתו בהווה. אך זו מלווה באמונה בהתקדמות ובהתפתחות האנושות. אין ככוונתם לשוב לגן העדן האבוד, אלא להגיע לדרגה של תמימות ראשונית, ללא ויתור על האכילה מעץ הדעת.⁹⁸

יש המבחינים בהנחות הרחניות של אישי הרומנטיקה הגרמנית משלהי המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט הטרמה של התרחשויות היסטוריות-חברתיות שציינו את תקופת המעבר שבין המאה הי"ט והמאה הזו. על תיאטרון הבובות של קלייסט היא יצירה שיש בה כמו ניבוי של התהליכים שהתחוללו בארצו לאחר זמנו. החברה הגרמנית, שנודע בה מקום חשוב לסדרי חיים אורגאניים, שונתה לבלי הפר במרוצת המאה הי"ט. התמורות שחלו בה היוו מצע להבשלתן של משנות פילוסופיות וחברתיות שהשפיעו בשלהי אותה מאה ובראשיתה של מאה זו. שלר (Scheler, 1874–1928), זומבארט (Sombart, 1863–1941), כמו גם

97. ראה A. Mitzman, *Sociology and Estrangement – Three Sociologists of Imperial Germany*, N.Y. 1973, pp. 14–15 (להלן: מיצמן); טלמן, רומנטיקה ומרי, עמ' 12–13.

98. קלייסט מבטא זאת בסיפורו הסימבולי "על תיאטרון הבובות" (Über das Marionettentheater), תרגם צ' וויסלבסקי, עיון ג, א, טבת תשי"ב, עמ' 20–25. וראה גם תרגומה של נילי מירסקי – "על תיאטרון המריונטות", הכלול בכרך אחד עם ד' דידרו, פדדוקס השחקן, סידרת "טעמים", תל-אביב תשמ"ג, עמ' 84–95. הציטוטים להלן יהיו מהתרגום המוקדם יותר. קלייסט עומד על כך שבעולם האורגאני שררו תום לב וחו טבעי שיש בו עולמי-עליוני התודעה. עולם זה חלף "מיום שאכלנו מעץ הדעת". הסיפור מתנהל כדיאלוג בין האני המספר לבין רקדן שנקרה לפניו בגן העיר. בן-שיחו טוען בפניו שעם אדם שאינו בקי בתקופה הראשונה של ההתהוות האנושית, זו שמסופר עליה בפרק השלישי של ספר בראשית, אי-אפשר לדבר על התקופות הבאות בתולדות האנושות, ובייחוד לא על תקופתה הנוכחית המצוינת באנדרלמוסיה שמכניסה הדעת בחן הטבעי של הבריות; בעולם הנשלט כבר על-ידי ההכרה אי-אפשר עוד למצוא את גן העדן של תום לב. ועוד טוען אותו בן-שיח ש"ככל שהמחשבה מתעממת ונחלשת בעולם האורגאני, החן מתבלט והולך וזהירו גובר והולך" (שם, עמ' 24–25). אך מכאן לא מתבקשת מסקנה פסימית לגבי עתידו של האדם; הוא יוכל לשוב לגן העדן אם הכרתו תתפתח – תעבור כביכול את האין-סוף ותשיג שוב את החן והתום הטבעיים: "כשם שתמונת האספקלריה צפה פתאים בסמוך לנו ממש לאחר שנתרחק מאתנו לתוך האין-סוף, כך חוזר ובה החן, כאילו לאחר שעברה הדעת דרך האין-סוף" (עמ' 25); אל ישאף האדם לביטול הכרתו, אלא להעלאתה לשלב גבוה יותר. הסיפור מסתיים בשאלה כמו רטרורית של האני המספר: "אומנם כן [...] עלינו לאכול שוב מעץ הדעת כדי לחזור לתמותו של האדם הראשון". ובן-שיחו משיב לו: "הוא הפרק האחרון בתולדות העולם" (שם). וראה ע"א סימון, "אז איתם", עיון יד, ב-ד, מוקדש לשי"ה ברגמן בן השמונים, ניסן תשכ"ג – ניסן תשכ"ד, עמ' 230. ועיין גם ל' גולדברג, הדראמה של התודעה – פרקי דוסטויבסקי, תל-אביב תשל"ד, עמ' 79–81.

טניאס (Tönnies, 1855–1935) ודילתיי (Dillthey, 1833–1911) ואישים נוספים – חוו את הפער הגדל שבין החברה "האורגאנית" שהיתה לנחלת העבר ובין הסדרים "המכניים" שחוללו תהליכי העיור והמודרניזציה.⁹⁹ לאבג'וי מצביע על שני יסודות באידיאל הרומנטי:

א. פיתוח, הצמחה והעשרה של היחידים ביחידותם (האידיאליזציה של השוני שצוינה לעיל).

ב. דגש על ייחודים קיבוציים, כגון "גזעים, אומות, משפחות ומינים".¹⁰⁰ כל אחד מהיסודות הללו הצמיח מגמות מנוגדות. ולענייננו חשובה הצבעתו של לאבג'וי על התפצלות המגמות שינקו במאה הי"ט מהיסוד השני; מצד אחד סייע יסוד זה "לקדם, ביחידים כמו גם בעמים, התנגדות לאותם כוחות, שבמידה רבה היו פועל יוצא מהתפשטות הדמוקרטיה ומן ההתקדמות הטכנולוגית, שנטייתם למחוק את ההבדלים אשר בזכותם בני אדם וקבוצות בני אדם הם מעניינים ומתוך כך רבי ערך זה לזה". מצד אחר היו לו תוצאות שליליות בתחום המדיני והחברתי, שהתבטאו בצמיחת לאומנות או גזענות. "האמונה בקדושת זרותך – בפרט אם תהיה זו זרות קבוצתית, ומתוך כך ניזונה ומוגברת על-ידי חנופה הדדית – נהפכה מהר לאמונה בעליונותה."¹⁰¹ תפיסתו החברתית-אורגאנית של בובר התהוותה תוך כדי התמודדות עם תופעות שליליות אלה.¹⁰²

ד. זיקה לפולקיוזמוס הגרמני

גילומיו של המונח Volk¹⁰³ נתפסו במרחב התרבות הגרמנית כמקור יצירתיותו של האדם, ועלו בקנה אחד עם תפיסת היחיד בחינת איבר באורגאניזם של העם.

99. ראה מיצמן, עמ' 104–107: G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, N.Y. 1964, (1978 Ed.), pp. 14–16.

100. לאבג'וי מציג שני נימים אלה באמצעות ביטוי במשנתו של שליירמאכר (Schleier-macher). ראה לאבג'וי, שרשרת ההויה הגדולה, עמ' 309–312.

101. שם, עמ' 313–314.

102. ראה על התהוות תפיסתו החברתית-דיאלוגית של בובר כמענה לבעייתיות הנדונה, בחיבורי "חברותות מתהוות ותיקון עולם – האוטופיזם החברתי של מ' בובר", הכלול בספרו (של בובר) *נתיבות באוטופיה*, מהדורה חדשה ומורחבת בעריכת א' שפירא, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 276–314.

על הקירבה הפנימית, גם המושגית, שבין גישות אישי הרומנטיקה הגרמנית לבין אלה המהדהדות בכתבי בובר ניתן לעמוד באופן מוחשי באמצעות ההתודעות להיצגי האפיון של אלה הראשונים, בפרקו של י' ברלין, "הרומנטיקה הגרמנית בפטרבורג ובמוסקווה", הוגים רוסיים, תל-אביב תשמ"ב, בייחוד עמ' 100–106.

103. כבר בזמנם של אבות הרומנטיקה הגרמנית הוחל בעיצוב תודעה לאומית גרמנית על יסוד המונח "עם" (Volk). הרדר פיתח את התורה שלפיה יונק ה-Volk ממקורות מיתיים, ויש לו דינאמיות התפתחותית שתשתיתה ביולוגית. פרידריך לודוויג יאהן (Jahn, 1778–1852) טבע את המושג Volksthum (מהות לאומית) והקנה יסודות לאידיאולוגיית

אידיאולוגיית ה־Volk היתה פרייה של התנועה הרומנטית, וכמותה פנתה לרבדים חווייתיים ואירציונליים. מדובר אף על מעבר מרומנטיזם ל־Volk.¹⁰⁴ גילוייה של אידיאולוגיה זו התפשטו בעיקר דרך מגעים אישיים ובאמצעות פעולותיהן המתסיסות של קבוצות קטנות, ולאוו דווקא על בסיס פעולתן של תנועות מאורגנות. בד בבד עם התנסחותה החלו ניביה לשמש צינורות ביטוי להלכי רוח רומנטיים, אנטי־אינטלקטואליים.¹⁰⁵

אידיאולוגיית ה־Volk התפתחה בחינת מצע למיסטיקה לאומית. דגשה הושם על הקולקטיביות של העם ועל המשפחה כבסיסה של זו. האדרת הלאומיות התבטאה בעיתונות ובספרות, ביצירות אמנות, בפסטיבלים עממיים וכו'. לקראת סוף המאה הי"ט כבשה הקולקטיביות אף את המקום שיוחד קודם לכן למשפחה. תחושת השייכות שטיפח הפולקיומוס ניוונה ממיתוסים קדומים וסמלים ארכאיים. ההתבססות על רבדים עמוקים שנשמת האדם הכשירה את הקרקע לפעולתה של הנהגה מאגית הפונה ליצרים קמאיים ומעוררת אותם. מדובר כאן ב"גישה תודעתית שיצרה אווירה מסוימת בעם",¹⁰⁶ והיא פשטה לא רק בארצות מרכז אירופה, אלא השפיעה גם על צמיחת הלאומיות בארצות מזרח אירופה. מגמות וכמהות אלה היוו, כאמור, אנטי־תיזה לתהליכי העיור, התיעוש והצנטרליזציה.¹⁰⁷ הוויית "מפנה המאה" איפשרה התלכדות של החיפוש הניאור־רומנטי אחר שורשים עם היסודות הביולוגיים של הפולקיומוס. במיתוס הלאומי הגרמני, המבוסס על יסודות הדם והאדמה, נספגו משמעותיות גזעניות. "הדם" נעשה מוטיב מרכזי בגילום השותפות השבטית־גזעית; מאז שלהי המאה הי"ט השתלבו גילוייה בגיבושים השיטתיים של האנטישמיות המודרנית.¹⁰⁸

ה־Volk בספרו *Das Deutsche Volkstum*, שפורסם ב־1809. מאז החלה הלאומיות הגרמנית להתבטא בעיקר כישות אתנית, שהועלתה למדרגת אידיאל מטאפיסי. וראה טל, יהדות ונצרות, עמ' 29–30; צ' בכרך, *אנטישמיות מודרנית*, תל אביב תשל"ט, עמ' 40–39.

104. ראה G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology – Intellectual origins of the Third Reich*, New York 1978, pp. 4, 13–30

105. משמעותית מבחינה זו התמונה העולה מבדיקת מסמכים ותעודות אישיות של אינטלקטואלים גרמניים צעירים מהמעמד הבינוני־גבוה ומחוגי הצבא, הכמורה והשלטון – שמקורו בעשור הראשון והשני למאה הי"ט: כיסופי הנפש וערכי החיים של אלה גולמו במושגים כגון "נפש העם" (Volksseele), "רוח העם" (Volksgeist). יחד עם מבעי הכמיהה לשוב למקורותיה הארכאיים של המהות הלאומית הגרמנית ולהחייאתה בבחינת "אורגאניזם חי", מדובר בהן גם על טיהור הדם הגרמני. ראה: U. Tal "Young German Intellectuals on Romanticism and Judaism – Spiritual Turbulence in the Early 19th Century", *Salo W. Baron Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1974, pp. 919–938

106. ראה G. Mosse, *German and Jews*, New York 1970, pp. 8, 24

107. ראה בסימו של הפרק הקודם במאמר זה.

108. ראה דינויו המפורטים של טל, יהדות ונצרות, עמ' 219, 222–224, 225–234, 247;

ביטויים של הפולקיזמוס אומצו על-ידי רבים מיהודי גרמניה, סייעו להם להבין את עצמם ולאשש את קיומיותם בתוככי משבר זהותם היהודית. אף ציונים מובהקים מבני זמנו של בובר ביטאו את השקפתם הלאומית במונחים של אידיאולוגיית ה-Volk.¹⁰⁹ בובר היה שרוי באווירה רוחנית זו מאז ראשית המאה ה-20, וניביה קנו לעצמם שביתה כבר במאמריו מאותה עת.¹¹⁰ מוטיב הדם הוטבע בתפיסתו הלאומית של בובר, נעשה בה נדבך יסודי, לאחר שכבר הועלה, כאמור, על נס על-ידי הגזענות הגרמנית האנטישמית. "המהות העצמית הקדמונית" (Uralte Eigenart) של היהודי כבן לעמו גולמה לגביו ב"כוח הייחודי והבלתי ניתן להשוואה של דמו", כבר מראשית המאה.¹¹¹ למוטיב זה נודע מקום בולט ב"נאומיו" המוקדמים על היהדות, ובייחוד בראשון שבהם.¹¹² בובר לא הקהה את מקומו ולא השמיט את היציגו אף במהדורה העברית, המאוחרת, של כתביו על ענייני היהדות (תש"ך). הוא אך ראה צורך להוסיף בה, בשולי ה"נאום" הראשון, את ההערה הבאה:

כמה שנים לאחר שנכתבו הדברים האלה קמו רשעי בני אדם וסילפו את המושג "דם" שנוקקתי לו כאן. לפיכך הריני מוסר הודעה, שכל מקום

י' טלמון, "הגזענות – הדרך לאושוויץ", מיתוס האומה וחזון המהפכה, תל-אביב תשמ"א, ח"א, עמ' 258-270.

109. יש מן האופייני בנוסח הקובע ש"האומה מהווה קשר תרבות המבוסס על דם ותולדות, אשר תוכן התרבות אך מעצב אותו. כך נהיה היהודי של ההווה. כמובן, קשרי הדם עצמם הם כאן, בין אם נודה ובין אם לא נודה, יציר הטבע; מה שהם נעשים אומה, נושא חי של התפתחות, זהו רצוננו האמנותי." (מ' קלוורי, "היהדות החדשה והדמיון היוצר" [1913], בין זרע לקציר, סידר ותרגם ד' סדן, תל-אביב תש"ז, עמ' 182). וראה על מקום הפולקיזמוס במערכי רוחה של התנועה הציונית בגרמניה: S.M. Poppel, *Zionism in Germany 1897-1933*, Phil. 1977, pp. 127-129.

110. כמה מחשובי חוקריו עוסקים בתחומי הפולקיזמוס על תפיסותיו. הדיון התמציתי שלהלן הולך, בעיקרו, בעקבות גילוייהם. וזאת מתוך כוונה להשלים את יריעת הדיון שבפרק הקודם ולהמחיש קביעות כלליות שבו. ויצוינו כאן גרסה שדר (וראה ההפניות לספרה בפרק הקודם); פאול מנדס-פלור, וראה בראש וראשונה ספרו P. Mendes-flohr, *From Mysticism to Dialogue*, Detroit 1989; B. Susser, "Ideological Multivalence – M. Buber and the German Volkish Tradition", *Political Theory*, Vol. 5, No. 1, February 1977, pp. 75-96. דרכה של תנועת הנוער היהודית הראשונה בגרמניה אל הציונות, ציון, שנה לח, א"ד, תשל"ג, עמ' 137-168; א' טל, "מיתוס וסולידאריות במשנתו ובפעילותו הציונית של מ' בובר", *הציונות*, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 18-35; מ' צימרמן, "השפעת הלאומיות הגרמנית על הלאומיות היהודית – ארגוני הסטודנטים היהודים בגרמניה בראשית המאה העשרים", ציון, שנה מה, ד', תשמ"ב, עמ' 299-326 (וראה על בובר, שם, עמ' 312, 313-314).

111. ראה, 1916, *Die Jüdische Bewegung*, I, Berlin (1901), "Wege zum Zionismus" p. 42.

112. ראה "היהדות והיהודים" (1909), תעודה ויעוד, עמ' 24, 25, 26, 27.

שהשתמשתי בלשון דם לא נתכוונתי בשום פנים לעניין הגזעי, שלדעתי הוא חסר שחר, אלא לרציפות ההולדות והלידות שבעם, שהיא השדרה המעמידה את עצמותו.¹¹³

השפעתה העמוקה של אידיאולוגיית ה-Volk ניכרת גם בפן הלא-יהודי של יצירתו באותן שנים.¹¹⁴

התמורה שחלה בכיוגרפיה הרוחנית של בובר¹¹⁵ לא שינתה את זיקתו למושגי אידיאולוגיית ה-Volk. יתר על כן, אחיזתם בכניין הגותו הועמקה. הם ממלאים בייחוד תפקיד יסודי באישוש גישתו לרעיון הלאומי לאורך שנים ועד ימי זקנתו. להלן מבעים בשלושה זמנים שונים, האמורים להוות ציוני דרך בהגותו:

א. זמן קצר לאחר השתחררותו מוזיקת ההודות ללאומנות הגרמנית¹¹⁶ הוא ממשיך להאיר את מהותה של הלאומיות היהודית באותם מושגים עצמם שעליהם נסמכה הלאומנות הגרמנית. הוא קובע: "[...] עם משמעו אחדות של דם וגורל (Volk uns die Einheit aus Blut und Schicksal bedeutet), שבה אנו שרויים, ואשר עלינו לראות את עצמנו בעלי יכולת לעמוד מול הגדולה והסוד שבה, התסבוכת והניגודים שלה [...]"¹¹⁷. מושגי הפולקליזמוס תופסים מקום בולט מאוד במאמר מאותה עת, העוסק ב"חיים יהודיים" (ושבפתחו מצוין: "מוקדש לכני רפאל"). מדובר בו בין השאר בשילוב אורגאני-התפתחותי של היחיד והעם: "[...] לצמוח יחד עם העם בהווה חי"¹¹⁸. ומשמע הדבר, כפי שאפשר ללמוד מלשונו של בובר במאמר ידוע מאוד שנכתב בקרבת זמן לזה המוזכר לעיל: "בהמיית דמו הטמירה מגלה הוא [הצעיר היהודי של מערב

113. ראה שם, עמ' 29.

114. ואולי ראוי לציין בייחוד את מסת המבוא שלו לקאלוואלה, האפוס הלאומי הפיני, שבה מתבלטת ומתפרשת החשיבות הרבה שהוא ייחס למרכיב הטבעי-ביולוגי של הוויית העם. מושם בה דגש על הראשוניות והעוצמה של "נבכי הקמאות", "ההוויה הטבעית", "מלוא כוח האינסטינקטים", "הכוח המאגי של הקדמונים" – המתבטאים בשירה הפינית העממית. ומתוך נאמנות לתפיסת הרומנטיקה הוא מחבר את אלה בבחינת מגלמי היסוד הטבעי (או "הזכרון המיתי הבלתי היסטורי") עם "ההכרה ההיסטורית" של העם. ראה *Kalewala – Das Nationalepos der Finnen*, Translated by Schiefner, adapted with notes and introduction by M. Buber (Munich 1914). העבריות הובאו כאן על-פי התרגום העברי: "אפוס הקוסם", *בחינות*, בעריכת ש' צמח, ירושלים תש"י, עמ' 17. הנס כהן נדרש למסתו זו של בובר בחינת ביטוי להשפעה החזקה של התרבות הגרמנית של אותה תקופה על בובר, ובאמצעותו על תלמידיו והנהגים אחריו. ראה *Living in a World of Revolution*, New-York 1965, pp. 66–67.

115. ראה פ' מנדס-פלור, "בובר בין לאומנות למיסטיקה", עיון כ"ט, א-ב, טבת-ניסן תשמ"ב, בייחוד עמ' 71–86. ועיין ההפניות בערה 33 לעיל.

116. ראה פ' מנדס-פלור, "בובר בין לאומנות למיסטיקה", (הערה 115), עמ' 86–91.

117. "Unser Nationalismus" (April 1917), *Jüdische Bewegung*, II, Berlin 1920, p. 99

118. "Jüdisch Leben" (Marz 1918), *Ibid*, pp. 154–155

אירופה – א"ש] את העם".¹¹⁹

ב. בשנותיו הראשונות של הרייך השלישי, כשהוטבעה האידיאולוגיה שבה עסקינן בחותמי המדיניות הגזעניות של המשטר הנאצי, המשיך בובר לחתום למען לאומיות יהודית המושרשת בתפיסותיה של אידיאולוגיה זו. אשר לראשיתו של אותו פרק זמן, יצוין שאז "נוזקו גם דובריה של התנועה הציונית בגרמניה לכינויים 'גזע', 'דם', כדי לאפיין את הזהות היהודית במונחים שעשויים היו להתקבל על בני הזמן, ועם זאת תוך הסתייגות [...]"¹²⁰ בולט במיוחד, בהקשר זה, מאמר פרוגרמטי, שהוא אולי הבולט והמרכזי שבניבו של בובר מתקופת פעולתו הרוחנית-חינוכית בשנות השלושים בגרמניה, תחת שלטונו של היטלר: מגמתו מגולמת בשמו – "מטרת חינוכנו".¹²¹ זו צריכה להיווצר, אליבא דבובר, על-ידי מיזוג של "זיקה לאומית" עם "זיקה דתית" להתגלות. היסוד הראשון, הלאומי, מוסבר על-ידי במושגי הרומנטיקה והפולקליזמוס: כצירוף של טבע והיסטוריה; כמבוסס על מוטיב "הדם" (תוך הסתייגות מ"טוהר" הדם – אותו גרסה הלאומנות הגזעית הגרמנית); כאורגאניות בניגוד למכניות. היסוד השני, שעליו אין הוא מרחיב את הדיבור, מתבטא בדתיות שביסודה יחס אישי לאלוהים. בעצם לפנינו כאן תפיסה הנושאת את רוח אידיאולוגיית ה-Volk הגרמנית, כשהיא מלווה מצד אחד בשלילת שאיפתו של "האדם הלאומי הגרמני" לתרבות גזעית טהורה, ומצד אחר בתוספת של רליגיוזיות דיאלוגית. בובר מציג אותה בצמידות לדחיית "התגובה המכנית" של יהודים מתבוללים, השואפים לחיקוי יהודי של הלאומיות הגרמנית באמצעות הצבת שאיפה ל"דמות יהודית לאומית" (einem jüdischen vol- (kischen Bild). אך, ימין דוחה ושמאל מקרבת: בה בעת הוא טוען שהמעוורת היהודית בתרבות הגרמנית היא עובדה שאינה ניתנת לעקירה, והוא מציין שגם אלה היוצאים מגרמניה לארץ-ישראל נושאים עמם אל החברה העברית "נכסי נפש גרמניים".¹²²

119. "Zion und die Jugend", (Mai 1918), *Ibid.*, p. 165.

התרגום העברי על-פי "ציון והנוער", עם ועולם, עמ' 218. ראוי לציין שמאמר זה הוא מבטיחו של כיוון חדש בעולמו של בובר, המגולם במכלול רעיוני שנרקם בסדרת מאמרים שלו מאותה שנה. וראה שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר, בפרק-המשנה "מושגים וסטרוקטורות – רקע ההידרשות אליהם" שבמסגרת הפרק "דואליות ומבניה".

120. ראה א' טל, "המעמד האזרחי-משפטי והמעמד התיאולוגי של יהודי גרמניה בראשית הרייך השלישי (1933/34)", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי-הביניים ובעת החדשה (קובץ ליובל השבעים של י' כ"ץ), עמ' תלט (הערה 27).

121. "Unser Bildungsziel". *Jüdische Rundschau*, XXXVIII, 54, 7.7.33, p. 309. וראה על רקעו ההיסטורי של מאמר זה: ע"א סימון, קו התיחום, גבעת חביבה 1973 (להלן: סימון, קו התיחום), עמ' 30-31.

122. דיון מפורט במאמר זה, כבמאמרים נוספים של בובר מאותה עת, כלול בעבודה מקפת

ג. עגינתו העמוקה של בובר ברעיונות הלאומיים של הרומנטיקה הגרמנית ובאידיאולוגיית ה־Volk שצמחה על ברכיה, לא נפגמה גם לאחר השואה. ההיצג השיטתי והמקיף ביותר של תפיסתו הלאומית פורסם שנים ספורות לאחר מלחמת העולם השנייה,¹²³ ואותות הזמן לא ניכרים בו כלל. אין הוא אלא "עיבוד עברי חופשי של נאום הקונגרס הציוני הי"ב [...] ללא שינוי מהותי למרות עשרים ושמונה השנים שעברו בינתיים".¹²⁴

ראוי לציין שבובר עצמו מנסה לעמם ואף לשלול את מעורותו במושגי הרומנטיקה ובניבי הפולקזימוס. הוא טוען, בתשובה לשאלה על טיב גישתו ללאומיות הרומנטית, כי כבר בנאומו המוקדמים על היהדות (1909–1914) לא היה גרעין גישתו רומנטי. הוא מתעלם מזיקתו המתמשכת למושגי הרומנטיקה ואידיאולוגיית ה־Volk בפרט, ומנסה להציג את גישתו הלאומית כמיוסדת על המושגים המקראיים "ארץ" ו"זרע"; עליהם הוא השתית "המשכיות ביולוגית וטריטוריאלית", כלשונו.¹²⁵

ה. לאומיות והומאניות

תפיסתו הלאומית של בובר מחוברת עם רעיון ההומאניות, בדומה לחיבורם בעולמו של הרדר (שעליו הוצבע לעיל).¹²⁶ הוא הקדיש, בתקופות שונות בחייו, שלושה מאמרים למושג "הומאניות". המוקדם שבהם, "הומאניות מקראית", פורסם בגרמניה ב־1933 כמצע לאפיונה של "הומאניות עברית". הוא דן בו, בעקבות קונראד בורדאך, במהותו של ההומאניזם המערבי, וקובע:

ההומאניסטן איננו מקבל את העולם העתיק בכללותו כסתם חומר היסטורי, אלא קולט ממנו את מה שנדמה לו לפי דרכו כראוי לסייע לאותה "תשובה". [הכוונה היא לגישתו של בורדאך, לפיה תכלית ההומאניות היא ב"תשובה אל השורש האנושי הראשון", במשמע של "שינוי צורה ממשי של כל החיים הפנימיים" – א"ש]. גתה, למשל, מרגיש עצמו ברומי "לנוכח מעשי ידי האמנות הפלסטית של הדורות העתיקים – חוזר לאדם בדמותו הצרופה ביותר".¹²⁷

בנושא "ייחוד והתערות בתפיסת בובר" שעמי בכתובים.

123. ראה "להכרת הרעיון הלאומי" (1949), עם ועולם. ועיין בהידרשות אליו בפרק הקודם.

124. ראה סימון, קו התיחום, עמ' 56 (הערה 5).

"Interrogation of M. Buber", conducted by M. Friedman, *Philosophical Interrogations*, New York 1970, pp. 76–78.

126. ראה הפרק "הזיקה לרומנטיקה הגרמנית", הערה 54 לעיל. ועיין גם: "ההשכלה שכנגד", ברלין, נגד הזרם, עמ' 69–70.

127. "הומאניות מקראית", דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 37.

הוא ממצה להלן את גרעינה של ההומאניות, בציינו שמקורה "הוא בסוד הלשון והוא פונה לסוד האישיות". ובשני ההקשרים המצוטטים כאן מהדהדות תפיסותיו של הרדר. על-פי הדגם הזה של תפיסת אבות הרומנטיקה הגרמנית מציג בובר במאמרו הנדון את ההומאניות העברית (או המקראית), וציר לדינונו בה מהווה משפטו: "מקור ההומאניות המקראית הוא בסוד הלשון העברית והיא פונה אל סוד האדם העברי".¹²⁸ אין כאן בעיקרו של דבר אלא העתקה או "תרגום" ממערכת תרבותית אירופית לזו העברית, שהיא, כידוע, עמוקת שורשים (מזו המערבית). ורק על יסוד העתקה זו עומד בובר על ההבדלים בתפיסת הלשון בין ההומאניות המערבית לזו המקראית.¹²⁹

במאמר זה, "הומאניות מקראית", עדיין לא מוצגת הזיקה השורשית שבין הומאניזם ללאומיות יהודית. זו מהווה את גרעינו של השני שבמאמרו שההומאניות היא נושאם – "הומאניות עברית", שפורסם ב־1941 בירושלים (שנים ספורות לאחר שהגיע אליה בובר). מאמר זה נקשר אל קודמו ומפנה אליו כמצע להצגת ההומאניות העברית כמעצבת את אופי הלאומיות היהודית החדשה, קרי הציונות. הוא קורא לתנועה הציונית להכריע אם "אומרת היא להיות לאומית" אגואיסטית או לאומית-הומאניסטית.¹³⁰ הבחנה זו וזה עם ההבחנה בין "לאומיות" במשמעה החיובי-ערכי לבין "לאומנות", שפותחה במאמרו ל"הכרת הרעיון הלאומי".¹³¹

מאמרו השלישי בנושא זה, "מושג ההומאניות של גתה", ראה אור ב־1949 ונכתב בגרמנית (שלא כשני קודמיו הנ"ל). המסר שלו מוצג רק במושגים אירופיים ואין בו הד לזהותו התרבותית של כותבו. לכאורה נושא מאמר זה אופי למדני או הגותי, שלא כשני קודמיו. אך בעצם גם הוא מצביע על החיבור שבין הרוח והמציאות, בין הרעיונות הנעלים לבין ציוויי ההגשמה; האישיות שגתה קורא לה "האדם האצילי" (der edle Mensch)¹³² אמורה לפעול מתוך ציוויי ההומאניות. מושגים מובהקים של בובר – "הגשמה" ו"הכרעה" מתמזגים כאן עם הנחותיו של גתה.¹³³

ישנם ממדי קרבה מעניינים בין הנחותיו של בובר בהיציג תפיסת ההומאניות שלו לבין ההנחות המשתיתות את דיוניו בשאלות הגשמת הציונות, ובייחוד אלה המוקדשים להיבטים של התמודדות התנועה הלאומית שלנו עם הבעיה הערבית.¹³⁴ ויוזכר כאן אך מאמרו "מדיניות ומוסר", בו תובע בובר הידרשות

128. שם, שם.

129. ראה שם, עמ' 38–40.

130. ראה "הומאניות עברית", עם ועולם, עמ' 129.

131. וראה הפרק: "זיקתו לרומנטיקה הגרמנית", הערות 75–77 לעיל.

132. ראה M. Buber, "Das Reinmenschliche", *Hinweise*, Zürich 1953, p. 217.

133. ראה שם, עמ' 218.

134. וראה קובץ דיוניו בשאלה זו: ארץ לשני עמים, ערך והוסיף מבוא והערות פ' מנדספלור, תל-אביב תשמ"ח (להלן: ארץ לשני עמים).

לערכים הומאניים או מוסריים בחינת "סמכות שממעל חיי ההווה".¹³⁵ אחד מייחודיו של דיונו בסוגיה של מקום המוסר בפוליטיקה הוא התוויית דרכי ההנחיה והסיוג של מוטיבים מוסריים בתחומי הפוליטיקה.¹³⁶ ההידרשות לערכים המדריכים את הוויות המציאות הנחייית לתחומיה, מאפיינת את הגות בובר מאז תחילתיה. השניות של "שאלות השעה" ו"אמת עולם" (כלומר מוסר השואב מסמכות טרנסצנדנטית), או "מציאות השעה" ו"מציאות נצחית" – שזורה בהגותו מאז מאמרו המוקדם "לסר אורי" (1901) ועד גילומים של יצירתו הרוחנית משנות השיבה שלו.¹³⁷

גם אם לא ניתן להוכיח שהרדר היה מקור היניקה הישיר והמרכזי לתפיסתו הלאומית של בובר, הרי ניתן לומר שהיה לו "מקור ההשראה הגדול ביותר"; זו היתה משמעותו "ללאומיות התרבותית בקרב הלאומים שדוכאו על-ידי קיסריות אוסטר-הונגריה, תורכיה ורוסיה, ובסופו של דבר גם ללאומיות המדינית הישירה" – כנוסחו של ישעיהו ברלין.¹³⁸

זיקתו השורשית של בובר לאבות הרומנטיקה הגרמנית היא מסועפת, ואינה נדלית בממדי תפיסתו הלאומית על חיבוריה להומאניזם המערבי והעבריי. האמאן, הרדר וגתה – הם וממשיכיהם במהלך המאה הי"ט ובראשית המאה הכ" – גיבשו את דרכי ההרמנויטיקה והפסיכולוגיה ההיסטורית (המזוהה עם ההיסטוריה של ה-*mentalités* – המושגים והרעיונות המעצבים את העולם המנטאלי הקיבוצי).¹³⁹ בובר יצר מתוכם את נתיבו המיוחד.

המושג "אמפאטיה" (*Einfühlung*) של הרדר חיוני לא פחות מהמושג "הבנה" (*Verstehen*) של דילתיי, מורו של בובר, להבנת המגמות ביצירתו הרוחנית של בובר לתחומיה. אמפאטיה, מציין ישעיהו ברלין, משמעה "האופי העצמי של מסורת אמנותית, ספרות, ארגון חברתי, עם, תרבות, תקופה של היסטוריה. כדי להבין את מעשיהם של יחידים חובה עלינו להבין את המבנה האורגאני של החברה [...] בדומה לוויקו, סבור היה הרדר שכדי להבין דת, או יצירת אמנות, או אופי לאומי, חייב אדם 'להיכנס לתוך' התנאים המיוחדים במינם של חייהם".¹⁴⁰ ומבחינות אלה אין הבדל בין אפיוני הגותו של בובר בשלבה המוקדם, המכונה "המיסטי", לבין אפיוני הגותו הדיאלוגית.

135. זהו נוסח שהוא טבע ב"הומאניות עברית", עם ועולם, עמ' 127.

136. ראה "מדיניות ומוסר" (1945), ארץ לשני עמים, ובייחוד עמ' 150–151. ועיין פ' מנדס-פלור, "הלאומיות שבלב", כאן ועכשיו – עיונים בהגותו של מ' בובר, מרכז מ' בובר של האוניברסיטה העברית, מהדורה מורחבת, תש"ן, עמ' 57–72.

137. וראה ההידרשות לכך אצל שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מ' בובר, עמ' 175–191.

138. ראה ברלין, נגד הזרם, עמ' 69.

139. והשווה רוז'ה שארטייה, "היסטוריה אינטלקטואלית, היסטוריה סוציו-תרבותית", זמנים 1986, עמ' 82–95.

140. ראה ברלין, נגד הזרם, עמ' 68.

ו. סיכום

ראוי לציין שבמעורות בתרבות הגרמנית עד כדי הנחת סימביוזה בינה לבין התרבות היהודית, אין בובר בכחינת יוצא דופן. אף ציבורים או יחידים מקרב יהודי גרמניה שזיהו עצמם בפירוש כיהודים, ואף הדתיים שבהם, ניסו ושאפו לתפוס גילויים של מורשתם ההיסטורית במושגי ארץ מושבם.¹⁴¹ "לרבים מאתנו", מציין גרשם שלום (שגינה ושלל את "המיתוס על דו־שיח גרמני־יהודי"), "העניקה הלשון הגרמנית, שהיא לשון אִם, חוויות לא־ייכחדו, וגיבשה את נוף נעוריהם ונתנה לו ביטוי".¹⁴²

היינה אמר ש"בזמן הרומנטיקים אהבו בפרח את ניחוחו בלבד – בזמננו אוהבים בו את הפרי המתרקם. מכאן החיבה למעשי, לפרוזה, ליומיומי";¹⁴³ בביוגרפיה הרוחנית של בובר כמו נפגשים שני הזמנים שהיינה מדבר עליהם, בכפיפה אחת. בובר שב ושרה חדשות לבקרים הן עם רוח הרומנטיקה הן עם בעיות ובעייתיות של זמננו. הוא גושר גשרים תמיד, שיצירתו בכללותה טבועה בחותם מתחים קוטביים.

141. ועיין: Y. Reinharz, *Fatherland or Promised Land – The Dilema of the German Jew 1893–1914*, Michigan 1976; *The Jewish Response to German Culture – from the Enlightenment to the Second World War*, edited by J. Reinharz and W. Schatzberg, Hanover and London, 1985.

142. ראה ג' שלום, "יהודים וגרמנים" (1966), דברים כגו, ערך א' שפירא, תל־אביב תשל"ו, עמ' 96.

143. על־פי מקבץ רשימותיו של היינה "Gedanken und Einfaele" שיצא מעזבונו, האמבורג 1896, בתרגומו של שמואל פרלמן: רעיונות ונצנוצים, ירושלים 1956, עמ' כה.