

מיתוס וסולידריות במישנתו ובפעילותו הציונית של מרטין בובר*

א. הצגת השאלה

במבוא לקובץ בין עם לארצו, עיקרי תולדותיו של רעיון,¹ הצביע בובר על-כך שיש להבדיל בין המושגים "ציון", "עם", "ארץ", "ציונות" וכן שאלת היהודים ושכניהם בארץ-ישראל, ובין מה שמכנים בדרך-כלל "לאומ-יות" או "רעיון לאומי". "מדברים אנו על רעיון לאומי", ציין בובר, "כשאיזה עם מעלה את אחדותו, את קשרו הפנימי, את טיבו ההיסטורי, את מסורותיו, את התהוותו והתפתחותו, את גורלו ויעודו, ועושה אותם עניין לתעודתו ונימוק לרצונו, לפי זה יש לקרוא את רעיון ציון של עם ישראל בתקופתנו בשם רעיון לאומי. אולם הצד העיקרי שבו, הוא דווקא מה שמבדילו מכולם".² אחד ההבדלים העיקריים בין ציונות לרעיון לאומי אחר, קובע בובר, הוא בעובדה שהרעיון הלאומי היהודי "לא נקרא כאחרים על שם עם, אלא על שם מקום. בזה נתבטאה העובדה שאין המדובר כאן בעם כשלעצמו, אלא בחיבורו עם ארץ, עם ארץ מולדתו".³ ומאפיין נוסף כאן, ציין בובר, שהשם "ציון", "כינוי מצודת יבוס [...] ששמה נתרחב בפי משוררים ונביאים על כל העיר ירושלים", לא נקרא "כמכון ארמון המלך אלא כמכון המקדש".⁴ זיקה גיאורטיאולוגית זו כינה בובר במושג בעל המשמעות "קדושה". קדושה זו, של מולדת לאומית, גם היא היתה שונה בישראל

* תודתי לתלמידי, מר משה הלוי, על העזרה שהושיט בהתקנת מאמר זה לדפוס. א. ט.
1. מ. בובר, בין עם לארצו – עיקרי תולדותיו של רעיון, ירושלים – תל-אביב תש"ה, עמ' 1–6; (המבוא תחת הכותרת "ציון והרעיונות הלאומיים", נדפס תחילה בתוך: בעיות, שנה א', חוברת ב', ירושלים, איר תש"ד, עמ' 73–76).

2. שם, עמ' 1.

3. שם.

4. שם. השווה גם מ. בובר, מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 74–81 ("מלכות אלים במזרח הקדמון"). בעניין זה ראה: S. Talmon, "Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel", W.S. Eckert, N.P. Levinson & M. Stöhr (eds.), *Jüdisches Volk-gelobtes Land – Abhandlungen zum christlich – jüdischen Dialog*, 3(1970), pp. 135–152

מאומות אחרות; בניגוד לאומות המודרניות, אשר מצאו את ביטויין הלאומי רק עם השינויים החברתיים והמדיניים, פרי המהפיכה הצרפתית, הרי הציונות היתה "רק בחינת המשך, רק עיצוב חדש [...] של מציאות רוחנית עתיקת-היומין, דתית ועממית כאחת".⁵ מציאות זו אינה צורה של איזו "אמנה חברתית" ("Contrat Social"), כי אם צורה של "ברית-נישואין" – "זיווג קדוש", "זיווג של עם 'קדוש' עם ארץ 'קדושה'".⁶ "קטגוריה זו של קודש" – מסביר בובר – "שייכת היתה בראשיתה למושג פרימיטיווי של קודש, כפי שאנו מוצאים אותו בשבטים הקרובים לטבע, שצורך להם לראות את שני הנושאים הריאליים של החיים הטבעיים, את האדם ואת האדמה, כמצויידיים בכוח סאקרלי".⁷

תכלית הציונות וכן גם צידוקה, קובע בובר, עיקרם ב"חיבור היחיד במינו" בין אדם, עם וארץ; ותעודתה של הציונות לחדש ולהחיות קשר זה הקיים מקידמת דנא. תפיסה זו של "ציון" וה"ציונות" מוצאת אצל בובר את ביטויה לעיתים קרובות, במשך שנים רבות ובצורות ספרותיות שונות, כאשר "ציון" אינו מקרה מיוחד סתם של הרעיון הלאומי והתנועה הלאומית. הצד המיוחד, שנוסף כאן על הצד הכללי, מכונן סוג עצמי, העובר הרבה את גבולותיהן של בעיות לאומיות, ונוגע בעניין אנושי, בעניין קוסמי ואף בעניין הישות עצמה".⁸ "ציון" הוא איפוא פינאקס מיוחד שאין דומה לו, אשר גנוז בו סוד מסתורין, ולמרות זאת הוא מהווה בעת ובעונה אחת ממשות אמפירית, היסטורית ואפילו פוליטית.

בנקודה זו אנו מגיעים למוקד של דיוננו. מצד אחד הקשר אדם-עם-ארץ-מדינה, הוא אצל בובר קשר אורגני, קוסמי ומיתי, ומכאן גם בלשונו של בובר "זוהי קטגוריה מיוחדת של הקדושה, קטגוריה תיאופוליטית".⁹ ומצד

5. מ. בובר, בין עם לארצו, עמ' 2.

6. שם.

7. שם: ראה גם הרצאתו של בובר: "דרך הקודש, דבר לישראל ולעמים", הוגו ברגמן והאנס כהן (עורכים), לזכרו של גוסטב לנדאוואר, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 42-48. וכן בקובץ: מ. בובר, תעודה ויעוד, כרך א', מאמרים על עניני היהדות, ירושלים תש"ך, עמ' 89-116; (ההרצאה נישאה במאי 1918).

8. בין עם לארצו, עמ' 4-5.

9. שם, עמ' 2; על הקטגוריה ה"תיאופוליטית" עיין במאמר: Uriel Tal, "L'homme et la société – aspects herméneutiques d'une théologie sociale selon les sources juives", *Sidic* (Service international de documentation judéo-chrétienne, Rome), Vol. 12, No. 1 (1979), pp. 4-7. עיין פראנץ רוונצווייג, "תיאולוגיה אתאיסטית", נהרים: מבחר כתבים, (תרגם מגרמנית יהושע עמיר), ירושלים תשל"ח, עמ' 70-79.

שני, בובר ידע כמובן, עוד לפני שנות ה-30 וה-40, שקשר זה בין תיאולוגיה ופוליטיקה – טמונה בו סכנה איומה, סכנת סאקרליזציה של המדינה ושל הלאומיות. וכבר בנאומיו וכתביו הראשונים על הציונות, הזהיר בהתמדה ובחריפות את הלאומיות היהודית המחודשת מפני "פולחן הכוח" ו"היסטריה של כוח", מפני פגיעה בערבים ובזכויותיהם על הארץ ובארץ.¹⁰

השאלה אשר תידון עתה היא – כיצד אפשר ליישב בין שתי האינטרפרטציות של הציונות במישנתו של בובר? – תחיית העם היהודי, שהיא בבחינת חידוש ה"כוחות הקמאיים", ה"מיסטיים" ואף ה"מיתיים", בצורת התחברות ה"צוותא-עם" עם האדמה, צוותא-עם אשר הצליחה להתקיים בין השאר בכוחם של עבר משותף וקשרי דם – מצד אחד, ואידיאל של סולידריות חברתית-הומאנית עם השכנים, השתלכות בקדמת אסיה, בצורת מדינה דו-לאומית ובמסגרת פדרציה של המזרח הקרוב – מצד שני.¹¹

ב. ציון – המהות המיתית של הציונות

בנאומו היסודי בקונגרס הציוני ה"ט"ז (1 באוגוסט 1929) הציג בובר את תפיסתו על המהות העל-לאומית של הציונות כדלקמן: "ציונות היא משהו שונה מלאומיות יהודית. בצדק אנו נקראים ציונים ולא לאומיים יהודים; כי הרי ציון היא יותר מעם. ציונות פירושה הודאה ביחודנו. אין ציון שם כולל, כמו עם או מדינה, אלא כינוי למשהו מיוחד לאין-ערור; ואין הוא כינוי גיאוגרפי בלבד [...] אלא תמיד היה שם למשהו שעתיד לבוא במקום גיאוגרפי אחד בעולם, דבר שצריך היה לבוא בשכבר הימים ועדיין הוא עומד לבוא; ובלשון המקרא אפשר לומר: 'ראשית מלכות ה' על כל יושבי תבל'".¹²

בדברים אלה ביקש בובר להבהיר שלמרות המשמעות המשיחית שנתלוותה לציונות, שונה היא במהותה מלאומיות מודרנית, רגילה, חילונית, הדוגלת בסיסמת ה-Sacro-egoism. שלא כמו הלאומיות הרגילה, שורשי הציונות הם בעולם המיתי ואינם במדיניות הכוח שהעולם נוהג בה.

המושג "מיתוס", כגורם קונסטרוקטיווי בלאומיות היהודית, היה שגור בפי בובר לעתים קרובות, ובמיוחד בנאומים שנשא לפני נוער (למשל בשנת

10. השווה: M. Buber, *Die jüdische Bewegung, gesammelte Aufsätze und Ansprachen, 1916-1920*, Berlin 1920.

11. עיין בחיבור היסודי של ע. ארנסט סימון, קו התיחום, גבעת-חביבה 1973, עמ' 68 ואילך.

12. מ. בובר, תעודה וייעוד, כרך ב', עם ועולם, מאמרים על ענייני השעה, ירושלים תשכ"א, עמ' 304; (הנאום הועתק מתוך הפרוטוקול של הקונגרס הציוני ה"ט", לונדון 1930).

1928). בהזדמנויות אלה הקפיד בובר על הפרדה בין המושג "מיתוס" לבין שתי קטגוריות אחרות בתולדות הדת, ובלשונו של בובר: "שני כוחות רוחניים המתעטפים בטליתתה של הדת – הגנוסיס והמאגיה"¹³. היהדות לדבריו, נאבקה בכוחות אלה, שראתה בהם סכנה "להבנת מציאותה של האמונה בחינת עמידתה הדיאלוגית של האדם"¹⁴. בובר קבע שהיהדות נאבקה בגנוסיס, מכיוון שיש בה מתורת הסוד, ואילו התורה אינה עוסקת בנסתרות האל אלא בחיי האדם. ברוח זו משיבה התורה לגנוסטיקה בקריאה: "הנסתרות לה' אלוהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים כט, 28).

בדומה לכך הוכנעה גם המאגיה, שגם היא בבחינת תורת סוד המבקשת להכניע את המוות ולהשיג את הנצח בכוח לחשים והעוויות. וכנגד המאגיה בקע הקול האלוהי וקרא מתוך הסנה הבוער: "אהיה אשר אהיה" (שמות ג, 14), שעלפי פירוש אקזיסטנציאלי משמעו: "אני עתיד להימצא זה, שאני עתיד להימצא". תורת אלוהים "לא בשמיים היא לאמור מי יעלה לנו השמימה ויקחנה לנו וישמיענו אותה ונעשנה [...] כי קרוב אליך הדבר מאוד בפוך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, 11–14)¹⁵.

זרמים שונים ביהדות, כמו החסידות ואף תנועות המכוונות לא־דתיות, מחנכים ל"קידושו של החול כולו", ל"מעשי גבורה של מסירות־נפש ללא כל תנאי", לדרך חיים כוללת ומקיפה "בשפע של הארציות"¹⁶. זוהי הטוטאליות של "הארציות" אשר מוצאת ביטויה בצורה של מיתוס. ומכיוון שהמהותי בציונות הוא דווקא ארציות זו, הרי הגשמתה האמיתית של הציונות היא במסגרת המיבנה המיתי של זיקת־הגומלין "אדם–אדמה", "עם–ארץ", "יהדות־ציון".

הגשמת ארציות זו של הרעיון הציוני מתבטאת במה שבובר מכנה "שיתוף־הוויה" של אדם ואדמה, שיתוף המתפתח ונעשה "סולידריות מיוחדת"¹⁷. שיתוף זה, חוזר ומופיע במיתוס של העמים כ"דימויו של קשר קדמון בין האדם והאדמה". בזיקה הסמנטית בין "אדם" ל"אדמה" מבקש המקרא לבטא את "שיתוף־הוויה" בין השניים, בבחינת קשר בין גורל

13. שם, כרך א', עמ' 187.

14. שם.

15. שם, עמ' 187–188.

16. שם, עמ' 189. להסברת היהדות הדתית כמו החילונית כדרך לקידוש החול, השווה:

J. Moore. *Martin Buber – Prophet of Religious Secularism*, Philadelphia

1974, Part III, p. 151 ff

17. מ. בובר, בין עם לארצו, עמ' 16.

האדם לגורל האדמה. הסטרוקטורה הפנימית של קשר זה היא זיקת-גומלין של גורל: "האדם הוא שגורם בעשייתו ובחדלוננו לגורל האדמה [...] היא נעשית גורלו".¹⁸ גורל הארץ נעשה פועל יוצא מרמתו המוסרית של האדם, ומצד שני האדמה, הטבע, הופכים לקובעי גורלו. כאשר האדם פוגם במעשיו, אזי גם האדמה נפגמת ובובר מסתמך על ספר בראשית ו, 11–12: "ותישחת הארץ לפני האלוהים ותימלא הארץ חמס. וירא אלוהים את הארץ והנה נשחתה, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ". מקורות מעין אלה מלמדים איפוא, כי החרבת הארץ היא תוצאת ניוונה הפנימי של האנושות. לדעתו של בובר יש לפרש ברוח זו את רשימת החטאים על רקע מיני וביולוגי בספר ויקרא המסתיימת בקריאה: "אל תיטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגויים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה, ותקיא הארץ את יושביה" (ויקרא יח, 24–25 ואילך וכן ויקרא כ, 22; דברים כד, 4). הקשר בין האדם לאדמה כה אמיץ עד כי התנהגותו המוסרית של האדם או בלשונו של בובר "התייחסותו למצווה האלוהית גורמת במישרים לטובת האדמה או לרעתה".¹⁹

אף-על-פי שהתלות ההדדית אדם-אדמה נתפסת כאוניוורסליות קוסמית ונבואית, למעשה היא מתייחסת ליחידה הפרטיקולרית: "ארץ-ישראל-ישראל" או "ציון-ציונות". "האדמה היא לישראל לא רק עצם חי כמו לכל העמים הקדומים או השומרים את כוח קדמותם, אלא היא בת-זוג במעשה שיתוף מוסרי, שאלוהים רוצה בו וערב לו".²⁰ לפיכך, מושרש היחס של ישראל כעם וכארץ במעשה הבריאה וכן בהתגלות מיתית וקוסמולוגית, ובהם הוא מוצא הצדקתו. לכן מעלה בובר את היחס המיוחד שבין ישראל לארצו לדרגת "מוחלט",²¹ מושג שטמונה בו אפשרות – ואולי סכנה – של סאקרליזציה טוטאלית לא רק של הסימבוליקה, אלא של הממשות הארצית שעליה מבוססת הסימבוליקה ושאליה היא מתייחסת. אדרבה, הסאקרליזציה של הארץ, ועל-ידי-כך האבסולוטיות הפוטנציאלית של הארץ, נעשית אפשרות (או, כאמור, מהווה סכנה) מכיוון שבמישנתו של בובר הבטחת-הארץ אינה רק בעלת משמעות סימבולית, או מופשטת, או אסכטולוגית, אלא היא בעלת משמעות היסטורית ופוליטית ממשית, שהרי "ההבטחה משמעה

18. שם.

19. שם, עמ' 18.

20. שם, עמ' 19.

21. שם, עמ' 23.

שבמהלך ההיסטוריה נוצר יחס מוחלט בין עם לבין ארץ כברית שבין אלהים לבין העם".²²

זיקה קמאית זו בין התופעות המיתיות הומחשה על-ידי בובר, בין השאר, בדוגמאות הבאות: א. מוסר מיני, למשל על-פי ויקרא יח;²³ ב. מוסר חברתי, למשל על-פי ביקורת הנביא עמוס (פרק ח, 8) נגד מפקיעי שער הבר, מקטיני איפה ומגדילי שקל, או על-פי איוב (פרק לא, 38–40) שבסוף הצדקתו מדבר על רוכש האדמה שלא בצדק, שאדמתו זועקת אליו ותלמיה בוכים יחד;²⁴ ג. התנהגות ישרה של האדם בכל הנוגע לכלכלת השדה ובכלל זה רכישת הקרקע וניצול היבול,²⁵ כמו שנת השמיטה ושנת היובל; ד. גשם בארץ־ישראל, התפילה לגשם, הצום למען הגשם בשביל הארץ הצמאה מתפרש מבחינה סימבולית – ואף מבחינה ממשית – כצימאון רוחני לדבר ה', על-פי מסורת המדרש, או אפילו כצימאון לגאולה;²⁶ ה. ביכורים ותפילת הביכורים, כשם שהאיכר מביא שנה שנה לאל, לנותן לארץ את הראשית, כך על ישראל להביא לו את עצמו, בבחינת ראשית קציר־עולמו.²⁷

כל המסורות הללו, המבטאות קשר של גורל אדם–אדמה, הינן מיוחדות לישראל למרות צורתן האוניוורסלית. למשל, אף־על-פי שטומאת בני־האדם מטמאה בדרך־כלל את האדמה, מלמדת התורה שעל העם הנבחר להיות טהור יותר וקדוש יותר, אחרי קבלת הארץ, מאשר עמי כנען, 'ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קרה את הגוי אשר לפניכם' (ויקרא יח, 28). בדומה לכך הצביע בובר על מדרש קדום, שלפיו קיימת הבדלה "בין

22. עיין בנוסח הגרמני של החיבור הנ"ל (פיסקה זו אינה מופיעה בנוסח העברי שהוא קדום יותר): Israel und Palästina, zur Geschichte einer Idee, Zurich 1954, p. 34. על הפרובלמטיקה של הסימבוליקה אצל בובר עיין: M.S. Friedman, Martin Buber – The Life of Dialogue, Chicago–London 1976³, p. 225 ff. ראה במיוחד מאמרו של מ. בובר, "המיתוס היהודי", תעודה וייעוד, כרך א', עמ' 80–88. על ההבחנה היסודית, גם אם לא תמיד עקבית, בין מיתוס לבין מיסטיקה אצל בובר, עיין: ש.ה. ברגמן, "בובר והמיסטיקה", עיון (רבעון פילוסופי), כרך ט', חוברת א', טבת תשי"ח, עמ' 3–12. למושג "המצואות השלמה" עיין: F. Freiherr von Hammerstein, "Das Messiasproblem bei Martin Buber", *Studia Delitzchiana*, 1(1958), p. 40 ff.

23. מ. בובר, בין עם לארצו, עמ' 17.

24. שם, עמ' 19.

25. שם, עמ' 18–19.

26. שם, עמ' 32.

27. שם, עמ' 12–13.

מצריים השותה מימי הנילוס ובין כנען שאלוהים עצמו דואג לה",²⁸ ובהקשר זה עומד בובר גם על הבחנה יסודית בין ארץ-ישראל ובין העולם כולו: רק "ארץ-ישראל משקה אותה הקדוש-ברוך-הוא בעצמו, וכל העולם – עליידי שליו [...]. ארץ-ישראל היא ארצה של השגחת אלוהים ממש, כי היא מרכז תוכנית-עולמו, ופוריותה מכוונת לישועת העולם".²⁹

תלות הדדית זו של אדם ועם, עם וארץ, בדרך-כלל ובישראל בפרט, אין להבינה כתיאורטית או סימבולית. בובר חוזר ומדגיש שאין לנו כאן עניין אך ורק במטפורות פיוטיות, אלא מוצגת כאן "אחת החטיבות העיקריות של האמונה".³⁰ ובהתייחסו לירמיהו פרק ב, 3: "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו", קובע בובר ש"אסור לתת להשקפה כזו רק מובן רוחני ובכך לשלול ממנה את תוכנה המוחשי, שבלעדיו אין קיום לתוכן הרוחני".³¹ לפנינו אחד מעיקרי הגותו של בובר, החשוב במיוחד לגבי נושא דיונונו: "שום סמל אין לו הוויה אמיתית ברוח אם אין לו הוויה אמיתית בגוף".³²

28. שם, עמ' 44.

29. שם. למקורות התלמודיים על "הגשם האלוהי" בתפילה, בחיים הטבעיים בארץ-ישראל כמו גם במסגרת הסימבוליקה, אשר מזהה את מי הגשם עם דברי התורה המחיים, כפי שנתפרש מחדש עליידי בובר, עיין במסכת תענית, דף ו' ואילך.

30. שם, עמ' 32.

31. שם, עמ' 12–13.

32. שם, עמ' 13. הבעיה הדתית-היסטורית של מתן מובן רוחני (שלילת הגשמיות) הינה אחד הנושאים המרכזיים בהתייחסותו של בובר למפגש הנוצרייהודי במובן של שתי דרכי-אמונה שונות. השווה: Uriel Tal, "Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch", *Freiburger Rundbrief*, 22 (1970), p. 3 ff. למסגרת ההכרתית-יאורטית של הפרובלמטיקה של סמל ומיתוס בהגותו של מ. בובר נרמז צדק עליידי Grete Schaefer על מוריו של בובר, גיאורג זימל (G. Simmel) ווילהלם דלתיי (W. Dilthey), כמו על חברו הקרוב גוסטאב לנדאוואר (G. Landauer): ראה מחקרה של Schaefer: *Martin Buber – Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, Chap. II.

אולם נראה, שההגות הדיאלוגית של בובר מנוגדת לתורת ההאצלה המטאפיזית של המיסטיקה או להרמוניניטיקה סימבולית קיצונית של המיתוס. הסימבוליקה של המסורות המיתיות הופכת אצל בובר להתנסות ממשית (erlebte Wirklichkeit), לחיים קונקרטיים ולמצב אקזיסטנציאלי בו הישות או ה"אתה" פונה אל האדם. בעניין זה עשויה דעתו של בובר להיות קרובה פחות לניתוחו של ארנסט קאסירר (Ernst Cassirer), בדבר זיקתן השיטתית של הצורות הסמליות לעצמים המסומלים, מאשר להגדרת המושג ההרמוניטי "Verstehen" של וילהלם דילתיי, מושג אשר משמעו – הבנה פנימית אינטואיטיבית. והשווה: W. Dilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1883, p. XVIII. קירבה רוחנית

ומכיוון שפועל-יוצא הוא שהסמל נעשה ממשי רק במסומל, הרי גם מיתוסים המוצאים ביטויים בתופעות-טבע כמו הגשם והביכורים, – כמו גם מושגים אסכטולוגיים של הבטחה וגאולה – מקבלים בהכרח ממשות אקזיסטנציאלית. כי "כדי שישיראל ייעשה ראשית תבואת האל, יש צורך בארץ הממשית כשם שיש צורך בעם הממשי".³³

ג. ציון – ההגשמה הארצית של רעיון ושל מיתוס
הגשמתו של הרעיון הציוני במסגרת הציונית הפוליטית הממשית מתבארת אצל בובר ברוח השקפתו על החברה האידיאלית, ובמיוחד החברה האידיאלית היהודית. כבר בכתבי השחרות שלו, כמו "Renaissance und Bewegung"³⁴ משנת 1903 ובשאר חיבורים והרצאות אשר כונסו בקובץ "Die jüdische Bewegung",³⁵ ולאחר-מכן בפולמוס נגד הערצת המדינה כביטוי למוסר אצל הרמן כהן בשנת 1916, וכן בכתבים מאוחרים יותר, למשל בנאום היסודי בוועידת איגוד תנועות הנוער היהודיות בגרמניה שנתקיימה במינכן ביוני 1930, ולבסוף, לאחר מלחמת-העולם השניה, לאחר השואה, וגם אחרי יסודה של מדינת ישראל – בכל השלבים הללו נשאר בובר עקבי בתפיסתו החברתית-מוסרית. לפי תפיסה זו תהיה הציונות מוצדקת רק אם תביא לידי "לידה מחדש", התחדשות של היהדות כשכטעם אורגני, מן הצד האחד, ומן הצד השני לידי סולידריות הומאנית עם ארצות קידמת אסיה בכלל, ועם התושבים הערביים בארץ-ישראל בפרט.³⁶

זו של דילתי עשויה לסייע בהבנת עמדתו הביקורתית של בובר לפירוש מיסטי עקבי של מסורות מיתיות ביהדות: ראה: מ. בובר, "בן דורנו והמקרא", תעודה וייעוד, כרך א', עמ' 136–153. וכן ראה דיונו החשוב של Alexander Altmann "Theology in: Twentieth Century German Jewry", *Leo Baeck Institute Yearbook*, Vol. I, New York 1956, pp. 193–216. דיון בתפיסת המיתוס במשנתו של בובר ראה אצל משה שוורץ, שפה, מיתוס, אמנות – עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים-תל-אביב תשכ"ז, עמ' 216–249.

33. בין עם לארצו, עמ' 13.

34. נדפס בקובץ: M. Buber, *Der Jude und sein Judentum – Gesammelte Aufsätze und Reden*, Cologne 1963, pp. 272–279. על קבצים אחרים בהם נדפס המאמר עיין שם, עמ' 831.

35. M. Buber, *Die jüdische Bewegung, Gesammelte Aufsätze und Ansprachen, 1900–1914*, Berlin 1916.

36. M. Buber, "Wiedergeburt", *Der Jude und sein Judentum*, p. 249 ff; "Zur Geschichte des Zionismus", *ibid.*, p. 393 ff; "Situationen", *ibid.*, p. 467 ff. על תפיסת הציונות על-ידי בובר כתנועה להתחדשות היהדות עיין: Jehuda Reinharz.

בהשפעת ביקורתו של גיאורג זימל (Georg Simmel) על מגמות ההשוואת-תנות (Nivellierung) בחברה המודרנית, ולאור חקר תהליכי ההתייחדות של האישיות האינדיווידואלית למרות מגמות אלה, ואחרי-כן ברוח ההבחנה בין "חברה" (Gesellschaft) ו"חברותא" (Gemeinschaft) אצל פרדיננד טניס (Ferdinand Tönnies), ולבסוף לאור המושג "ברית" (Bund), כצורת החברותא האידיאלית של חיים בשותפות אצל הרמן שמאלנבאך (Hermann Schmalenbach) – בעקבות כל אלה הבחין בובר בין "חברה" אותה כינה "התאגדות למען אינטרסים" (Interessenverband) לבין "חברותא" שאותה כינה "התאגדות למען חיים" (Lebensverband).³⁷

אף-על-פי שגם במישנו של מקס ובר (Max Weber) קיימת הבחנה בין "התחברות לחברה" (Vergesellschaftung) על בסיס של אינטרסים משותפים ובין "התחברות לחברותא" (Vergemeinschaftung), כסוג של "שיתוף המבוסס על רגש" (Gefühlsgemeinsamkeit), רואה בובר את החברותא כדרך חיים משותפת מציאותית וממשית, ולכן היא מכונה על-ידו גם "התאגדות למען חיים".³⁸ צורה זו, שלפי בובר היא בעלת משמעות מלאה יותר ובעלת ערך רב יותר מאשר הסדרים החברתיים: רציונליים, פרגמטיים או "מכוונים לתכלית" (zweckrationale), חייבת גם לשמש אידיאל קובע ונורמטיבי לתחיה היהודית בציון.

בפולמוס בינו ובין הרמן כהן, אשר הציג את המדינה כמוקד המוסר, שלו עדיפות גם על-פני הדת, העלה בובר את ה"אנושיות" מעל למדינה. היחיד, בזיקת הגומלין שלו לתכל, הקהילה או החברותא, החברה במובן של

Fatherland or Promised Land – The Dilemma of the German Jew, 1893–1914, Ann Arbor 1975, pp. 146–150

37. עיין: G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908, pp. 703–732, 746–775; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1926 (1887) וכן ההערות המועילות של: Hans Kohn, *Martin Buber – Sein Werk und seine Zeit, ein Versuch über Religion und Politik*, Hellerau 1930, pp. 344–346 *Kampf um Israel – Reden und Schriften (1921–1932)*, Berlin 1933, p. 256. 38. השווה הרצאתו של בובר בוועידת האיגוד של ארגוני הנוער היהודיים בגרמניה, שנערכה ביוני 1930 במינכן: "Wie kann Gemeinschaft werden". נדפס ב-"*Der Jude und sein Judentum*", pp. 358–375. הערותיו הביקורתיות של בובר עשויות לגרום אי-צדק להסבריו השיטתיים ובעלי המשמעות העמוקה של מקס ובר על רציונליזם ואי-רציונליזם כ"קטגוריות של הסוציולוגיה המבינה" ("Kategorien der verstehenden Soziologie". השווה: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1929², pp. 427–474

“צוותא־עם” (Volksgemeinschaft). אלה הן צורות החיים שבהן יכולות וצריכות להתגשם דתיות מוסרית, יהדות וציונות. כנגד הקביעה של הרמן כהן שעולמו הריגשי מתבטא במדינה, העמיד בובר את הכרת האלוהות בדרך ההתנסות החווייתית, את האמונות והדיעות של נבואה, אבל גם את ההתפתחות הפנימית של היחיד, את הצורך בהגשמה עצמית כ־נבטי הגאור־לה, ומכאן גם כנורמות מחייבות של ציונות צודקת.³⁹

גם כאן ניתן להבחין בהמשך התפתחות תורת החברותא (Gemeinschaftslehre) של פרדיננד טניס, אשר התרחקה בבירור מהכללות אורגניסטיות ורומנטיות כגון אצל אדם מילר (Adam Müller) או אצל אותמר שפאן (Othmar Spann).⁴⁰ האנס כהן (Hans Kohn) הצביע בצדק על־כך שטניס, כתלמיד של מארקס ובהשפעת ביקורת החברה של ניטשה, תפס את מהות המדינה לא כערך מוסרי עליון אלא כהתאגדות הכרחית לנוכח מצבים חברתיים, או לשם מילוי פונקציות ציבוריות תרבותיות.⁴¹ ואומנם, תפיסה חברתית־מוסרית זו הועמקה והועשרה אצל בובר בעזרת “מושג החיים” (Lebensbegriff) של וילהלם דילתי (Wilhelm Dilthey). לפיכך מקור ההכרה אינו בהפשטה כי אם ב־“קשר החיים ביני לבין העצמים”, וקשרי החיים של ה־“חיים בחברותא” (Gemeinschaftsleben) הם מקור קמאי של ההוויה התיאורטית והמעשית. מלוא “ההתנסות העצמית” נעשית אצל דילתי וגם אצל בובר לנקודות מוצא מתודית של כל הבנה אמיתית. על־ידי כך יובנו תופעות חברתיות והיסטוריות מתוך “התנסות חיה”, כאשר נסיון החיים יוצר “שיטה של יחס”, שבו האני קשור עם אנשים ועם עצמים חיצוניים. שיטה זו, אחדות זו של תהליך החיים ההיסטורי הכולל, הינה גם המסגרת, או בלשונו של דילתי – הפיגום של חיי החברותא הממשיים, המודעים. כשם ש־“ההבנה ההזדהותית של כל העבר” אצל דילתי, יוצרת את זיקת הגומלין הפעילה, היסודית, אל העתיד ההיסטורי, כך העבר המיתי של הארץ, של האדמה, הנחיה מחדש, מתוך התנסות אישית, הוא בשביל בובר המסגרת, או הפיגום, בשביל העתיד המתהווה בחברותא.⁴²

39. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, pp. 296–300.

40. O. Spann, *Der wahre Staat – Vorlesungen über Abbruch und Neuaufbau der Gesellschaft, gehalten im Sommer-Semester 1920 an der Universität Wien*,

Leipzig 1921

Hans Kohn, *Martin Buber – sein Werk und seine Zeit*, p. 194.

42. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII, 1931, pp. 69ff, 79ff, 166ff. השווה החיבור היסודי על ההערכות של תיאוריית ה־“Verstehens” אצל בובר: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 92 ff. אולי כאן שתיים מן ההשפעות המכריעות על הגותו של בובר.

המושג "חיים" מתפרש אצל בובר בשני כיוונים: זו מין התחברות טבעית, המתגשמת במקום היסטורי קונקרטי, ב"ציון"; ובעת ובעונה אחת זו גם חברותא סולידרית, שמתגשמת גם כן באותה "ציון" קונקרטי, ביחסי-גומלין דיאלוגיים וחברותיים בין כל התושבים שבה ובנסיון חיים ממשי ופוליטי.

ד. ציון – יחוד לאומי וסולידריות דו־לאומית
 הגענו לאחת מנקודות-המגע הקשות של "ההבנה" (כאן כלשון דילתי – Verstehens) המיתית והאנושית בתפיסה הלאומית והציונית של בובר. מצד אחד, ה"צוותא־עם", או "החברותא של גורל" (Schicksalsgemeinschaft) מוגדרת, בהגיעה לתחיה אקזיסטנציאלית בתוך המולדת, כחברותא של אנשים הקשורים זה לזה בקשר דם.⁴³ גם כאשר במרוצת הזמן מיתן בובר, ואף שינה, במקומות אלה ואחרים, את הפירוש של המושג "דם" – כמו למשל אחרי מלחמת העולם השניה – נשאר ביטוי זה אצל בובר בעל משמעות מיתית וטבעית. דם מגלם הרכב של ישות בלתי־משתנה, ברית מוחלטת ומושרשת של היחיד עם גזעו במשמעות של מוצא מלידה, תחושת השתייכות פנימית חווייתית, חיבור תמידי וגשר המקשר באופן מטא־היסטורי עבר ועתיד, אדם ועם. לכן מתוארים הכוחות המעצבים את החברותא כ"כוחות קמאיים" (Urkräfte), "סודות קמאיים של התהוות עם" (Urgeheimnisse des Volkswerdens), "כוחות הבריאה" (Schöpfungs-kräfte), כלומר תופעות שאינן יוצרות עובדה חברתית־פוליטית חדשה גרידא, אלא גורמות ל"התחדשות כל החיים".⁴⁴ אבל מצד שני, הזהיר בובר בנאומיו, בכתביו ובפעילותו הציבורית מפני כל צורה של יחוס קדושה למדיניות הכוח, ודרש ללא־ליאות סולידריות חברתית וריאל־פוליטית מלאה, מתוך אחווה עם העולם הערבי. גם על כיוון זה שמר בובר בעקביות, וזאת כבר מאז שנות פעילותו הציונית הראשונות, ואחרי־כן בקונגרס הציוני ה־12 בקארלסבאד ב־1921, בקונגרס הציוני ה־16 בציריך ב־1929, במשך פעילותו תו ב"ברית שלום", שנוסדה באביב 1925, בימי פעילותו ב"איחוד" מאז 1942, בעדותו יחד עם י. ל. מאגנס לפני הוועדה האנגלו־אמריקנית באביב 1946, ועד לנאומו המסכם בניו־יורק בשנת 1958.⁴⁵

M. Buber. *Kampf um Israel*, pp. 261–263; *Der Jude und sein Judentum*, p. 364

M. Buber. *Kampf um Israel*, pp. 262, 272. 44. *Der Jude und sein Judentum*. עיין 45.

עוד בימי מלחמת-העולם הראשונה, ב-1917, ולאחר מכן בשנת 1919 (שנת המהפיכה בגרמניה), הדגיש בובר פעמים אחדות את הצורך בעבודה משותפת עם העולם הערבי. בצאתו מנקודת-מבט של המצב הבינלאומי, ביקר בובר את מעצמות הברית, והעתיק את הפסימיזם של ויימאר, לאור "שקיעת המערב", גם אל שאלת ארץ-ישראל. "הכל תלוי בכך", הסביר בובר במארס 1919, "אם יעלה בידנו לא להנהיג בארץ-ישראל שלנו את השיטות השליטות של הפוליטיקה [...] הכלכלה [...] והתרבות המערבית". על הציונות להתרחק בקפידה מן המערב המנוון, גם אם הוא לובש מסיכה של הומאניות. המערב מגלה הערצה גסה של הכוח האלים, וכלכלתו מבוססת על שיטת ניצול חסרת מעצורים. במקום להתקשר עם ציוויליזציה הרת-אסון זו, על הציונות לצעוד בדרך המוליכה אל "הרגש הציבורי האמיתי", אל "חיי עבודה טבעיים", אל התלכדות בחברותא עם אדמת המולדת, ובמסגרת זו גם אל סולידריות עם הערבים.⁴⁶ ההתחדשות הפנימית של היהודי בציון, השיבה הפרוגרסיביות לקרקע, לעבודה פרודוקטיבית, לדרך חיים המאפשרת "התמסרות של האישיות כולה", מיצוי היכולת האינדיווידואלית של היהודי לגאול את הארץ משממונה ומצחיחותה – בכך רואה בובר תשובה כלשהי למשבר הציוויליזציה המערבית המודרנית וכן גם הצדקה קונסטרוקטיבית של הציונות כלפי תושבי קידמת אסיה. בובר אינו מתכוון לתביעת זכות היסטורית מופשטת על הקרקע, אלא לתביעת בעלות, שנובעת מכוחות חיים הומאניים, מוסריים או אפילו סוציאליסטיים (אומנם לא מארקסיסטיים), המחייבת סולידריות של אחנה ועם זאת – סולידריות ריאלי-פוליטית עם האוכלוסיה הערבית.⁴⁷

אזור קידמת אסיה, קובע בובר, נמצא בתחילתה של "התקוממות", אשר אינה מובנת כראוי על-ידי המערב. התקוממות זו, בדומה לציונות, עשויה להתפתח כתנועה של "כוחות חברותא ראשוניים" (elementare Gemeinschaftskräfte), כוחות שצמחו "מתוך הסוציאליזם הטבוע בעמים באופן אורגני". מעתה ואילך, התערורות יהודית-ערבית זו צריכה להתארגן במשותף על-פי העיקרון של "הסוציאליזם הפדרלי" ובניגוד לעיקרון המנוון

גם במבוא של רוברט ולטש (R. Weltsch), בעמ' XI-XL, וכן אצל עקיבא א. סימון, קו התיחום, עמ' 68 ואילך.

46. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, pp. 515-516, 527. ראה גם: M. Buber, *Kampf um Israel*, p. 283

47. R. Weltsch, M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, p. 515. ראה גם: "Nationalismus und Sozialismus", *Der Jude*, IV/5(1919), pp. 193-199

של המדינה הצנטרליסטית המערבית. המושג "סוציאליזם", אשר בובר המעיט לימים להשתמש בו, נתפס על-ידי, בדומה לשיטת ידידו הקרוב גוסטב לנדאואר (Gustav Landauer), כמובן של חיי חברה מוסריים והומאניים אשר יאורגנו בקהילות יצרניות דה-צנטרליסטיות, אוטונומיות. בובר ראה את המדינה הדו־לאומית, כחלק מפדרציית קידמת אסיה, שבה יקימו ערבים ויהודים חברותא חדשה, בריאה, טבעית ומושרשת בקרקע. בעיני בובר היו היהודים השבים למזרח המתעורר לא נציגים של המערב השוקע, אלא נושאי בשורת השחרור לשכבות המדוכאות של עמי אסיה. יעודנו הוא גם לחלצם מן הלאומיות המזוייפת, האגרסיבית. אולם כדי שנהיה מסוגלים למלא משימות אלה עלינו לשמש דוגמא לאחרים.⁴⁸

ה. לאומיות ויהדות

הציונות, בהגותו ובפעולתו הציבורית של בובר, התפתחה בשני כיוונים: הכיוון האחד של צוותא־עם הסגורה בתוך עצמה, הטבעית, המחוברת לאדמה; והכיוון השני, של הסולידריות הפתוחה, העל־לאומית, עם האוכלו־סיה הלא־יהודית של הארץ ושל המזרח הקרוב. סמל וממשות, קשר קמאי מיתי עם האדמה וחיי שיתוף חברתיים־מוסריים עם השכנים, אקסקלוסיוויות ואינקלוסיוויות – כל אלה אינם נחשבים לסתירות אלא כמגמות המשלמות באופן הדדי את ההתפתחות העתידה.

בנקודה זו, שבה מבקש בובר למצוא השלמה בין פרטיקולריות לאוניוורסליות, בין מיבנים מיתיים לעקרונות חברתיים־הומאניים, מתברר המקום המיוחד אשר תופסת הגותו הלאומית של בובר בתולדות המחשבה הלאומית בדורות האחרונים.⁴⁹ מן הצד האחד קיים מכנה־משותף בין הביסוס המיתי, הרומנטי של הלאומיות היהודית במישנת בובר ובין מוטיבים מיתיים ורומנטיים שהיו מקובלים על התנועה הלאומית בגרמניה, החל במלחמת החירות בתחילת המאה ה־19 ועד תנועות ה־Völkisch בארצות דוברות גרמנית גם בין שתי מלחמות־העולם.⁵⁰ ואילו מן הצד השני, גיבש בובר את

48. Hans Kohn, M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, pp. 518–519. ראה גם:

"Zur Araberfrage", *Der Jude*, IV/12(1920), pp. 567–569

49. על הרקע ההיסטורי של זיקת־הגומלין בין התנועות הלאומיות למסורות ההיסטוריות של הדתות ראה: Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, Phi- ladelphia 1960, Chaps. 1, 2, 7 Kurt Lenk, "Volk und Staat" – ladelphia 1960, Chaps. 1, 2, 7 *Strukturwandel politischer Ideologien im 19 und 20 Jahrhundert*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mainz 1971, pp. 74 ff

50. על ביטויים שונים למכנה־משותף זה עמדו בעיקר ג'ורג' ל. מוסה (George L.)

מחשבתו הלאומית ואת פעולתו הציבורית הציונית כנגד המגמות הלאומיות באירופה אשר נשענו על גזענות, אלימות ועל המיתוס הפוליטי נוסח ג'ורג' סורל (G. Sorel) ואוסוואלד שפנגלר (O. Spengler).

עוד ערב פרוץ מלחמת-העולם הראשונה הבהיר האנס כהן כי גישתו המיתית של בובר לציונות וכן המחשבה הרומנטית הגרמנית – במידה שנקלטה בהשקפתם של אינטלקטואלים יהודים במרכז-אירופה דוגמת גיאורג לנדאוואר – הריהן שונות בעיקרן מתורת הגזע האירופית. שוני מהותי זה

George L. Mosse, "The Influence of (Eugene Lunn) וראה: *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York 1967, pp. 83–114

Idem, *Germans and Jews*, New York 1970, pp. 77–115
 תיזה זו בניסוח מאופק יותר. ראה: *Rassismus – ein Krankheitssymptom in der Europäischen Geschichte des 19 und 20 Jahrhunderts*, Königsstein/Taunus 1978, pp. 47, 98–119

מוסה מיטיב להבחין בין המובן הגזעי של המושג המיתי "דם" בתפיסת ה־volk הגרמנית, ובין המובן הלאומי של מושג זה אצל מ. בובר, וכן מצביע מוסה על כך שהלאומיות אצל בובר ואצל ידו הקרוב גוסטאב לאנדאוואר (Landauer), נתפסה כשלב הכנה לבינלאומיות, משמע כדרך אל הומאניות אוניברסאלית, ולא כערך עומד בפני עצמו.

הזיקה של היסודות המיתיים והרומנטיים במחשבתו הלאומית של מ. בובר אל הלאומיות הגזענית או אל תנועת ה־"völkisch" הגרמנית, העסיקה כמה הוגים בתחום המחשבה המדינית והתיאולוגית הנוצרית, כבר בתקופת הרפובליקה של ויימאר. עם תום מלחמת-העולם הראשונה, נוכח עליית הקנאות הלאומית בגרמניה, ביקשו אחדים מן ההוגים הקאתוליים ליצור מזיגה בין מסורתם הדתית ללאומיות ולממלכתיות הגרמניות. כך, למשל, קבע ד"ר יוסף גראסל (Grassel), כי אין לשלול את היסודות המיתיים והאתניים-גזעיים של תנועת ה־"völkisch", שכן אפילו בקרב מנהיגי התנועה הציונית מצויים אנשי-רוח הרואים ב"דם" את מקור הקיום והיצירה הלאומיים. וכאן הביא גראסל ממאמר-הנעורים של מ. בובר משנת 1902: "עם מתלכד באמצעות יסודות ראשוניים: הדם, הגורל – עד כמה שהוא מושתת על התפתחות קשר-דם, וכוח היצירה התרבותית – עד כמה שהוא מותנה בתכונה שמקורה בדם." M. Buber, *Die Jüdische Bewegung – Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915*, Joseph Grassel, Berlin 1916, p. 70 (2nd ed., 1920, pp. 68–69) מצוטט על-ידי: "Einzelnes zur Judenfrage", *Hochland*, XVII, Munich 1919/1920, pp. 195–215

וראה את דיונו החשוב של הרמן גרייבה: Hermann Greive, *Theologie und Ideologie*, Heidelberg 1967, p. 51 ff

לאחר שנים מספר, עם ראשית ההתעצמות הפוליטית של התנועה הנאצית, קבע הכומר הפרוטסטנטי הליברלי, מראשי המתנגדים לאנטישמיות הגזענית, ארנסט מרינג (Moering) מברסלאו, כי קיים מכהנה-משותף בין שתי התנועות המנוגדות, בין הציונות

קיים גם אם מופיעים במחשבה ציונית מוטיבים כדוגמת הדם, קדושת הקרקע, או כלשון משה קלווארי (Calvary) "קשרי גומלין של דם" (Blutzusammenhänge), הערצה כמעט דתית לתחיית השיר העממי, לחגיגות כפריות, לאמנות עממית-לאומית (Heimatkunst), או אמונה שלמה בהתנערות הדור מן התרבות העירונית והבורגנית ההשוואתנית, תרבות אשר בנויה על רצינוליזם קר ויבש ועל טכנולוגיה, המנכרים את האדם מן המקורות הטבעיים של קיומו.⁵¹

המדינית לתנועה הלאומית-הגרמנית ("völkisch"), כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהגותו הלאומית של מ. בובר: "Völkische Bewegung und Zionismus [...] haben [...] grosse Gemeinsamkeiten in der fanatischen Methode des Kampfes und in dem Drange zur 'Aktion' [...] diese Bewegungen aber bedeuten ein Zurückdrehen des Allgemeinmenschlichen [...]"

Ernst Moering, "Glossen zum völkischen Gedanken", *Central Verein* Zeitung, Berlin, 5.3.1926, Vol. V, No. 10, p. 124
 על כך שהשאלה אם אומנם קיים מכנה-משותף בין תנועות לאומיות שונות ומנוגדות, ובמיוחד בין תנועות אשר נשענו על יסודות רומנטיים ואף מיתיים, חורגת בהרבה מעבר לחקר עמדתו של מ. בובר אל ארץ-ישראל כמקור להתחדשות לאומית יהודית, ועל כך נדרש מחקר מיוחד. מחקר מעין זה נראה כיום נחוץ ביותר, שכן ניכרים סימנים של בלבול-מושגים, עיוות-מקורות, ועירוב מין בשאינו מינו בהכנת הלאומיות היהודית. ראה: Bernard Susser, "Ideological Multivalence – Martin Buber and the German Volkisch Tradition", *Political Theory*, Vol. V, No. 1, February 1977, pp. 75–96

51. מוטיב המיתוס של הדם כמקור קמאי לחיות הלאומית היהודית המתחדשת, מופיע גם במחשבתם הלאומית של אחרים מחוג בר-כוכבא בפראג, ערב מלחמת העולם הראשונה, וזאת בהשפעה המפורשת של הרומנטיקה הלאומית בתחום הלשון הגרמנית: ראה במיוחד אצל משה קלווארי והאנס כהן: Hans Kohn, "Der Geist des Orients", *Vom Judentum – ein Sammelband*, Leipzig, 1913, pp. 9–18; Moses Calvary, "Das neue Judentum und die schöpferische Phantasie", *ibid.*, pp. 103–116
 לאחר מלחמת-העולם הראשונה, ובמיוחד לאור המתיחות בין יהודים לערבים בארץ-ישראל, שינה האנס כהן את עמדתו בשאלה הלאומית. חלק ניכר מעבודתו המדעית משנות ה-30 ואילך הוקדש לחקר הגורמים של האלימות הלאומית. בסוף שנות ה-20 ובתחילת שנות ה-30, לנוכח עליית הנאציזם, נידונה בין ציונים במרכז-אירופה שאלת הקשר בין זהות לאומית למוצא על-פי לידה ודם. דיונים מעין אלה הובאו, בין השאר, בקובץ: "היהודים בגרמניה", בהוצאת "המכון לחקר שאלת-היהודים" בראשות יוסף גבלס (Goebbels), מינכן 1936 (מהדורה רביעית); וראה: Uriel Tal, *Structures of German "Political Theology" in the Nazi Era*, Second Annual Lecture of the Jacob M. and Shoshana Schreiber Chair of Contemporary Jewish History, Tel-Aviv University, Tel-Aviv 1979, pp. 15–16

בהרצאתו המקיפה, המכונה "המיתוס של היהודים", אשר בחלקה נתפרסם בשנת 1913 בהוצאת תנועת האקדמאים הציוניים בפראג "בר-כוכבא", ואשר בה ניסח את עיקרי שיטתו בתחום זה, קבע בובר כי המיתוס עיקרו בסיפור-המעשה של "[...] התרחשות מוחשית מציאותית" (eine Erzählung von einem sinnlich-wirklichen Geschehen), כאשר התרחשות זו מוחשית, נחיית ומתוארת כ"התרחשות מוחלטת" (absolutes Geschehen).⁵² בהגדרה זו הכשיר בובר את הקרקע לגיבוש דרך הכרה אינטואיטיבית בתחום המחשבה הלאומית, המיועדת לבוא במקום דרך ההכרה התבונית. בהקבלה לביקורתו של אנרי ברגסון, (Henri Bergson), שראה את האינטלקט כמקור של הכרה שטחית, חיצונית, מכאנית, המנכרת את בעלי-ההכרה מן החיים בשלמותם,⁵³ קובע בובר כי הכרה אמיתית אפשרית רק תוך כדי התנסות פעילה, חווייתית ואינטנסיווית; רק התנסות (Erleben) מעין זו בכוחה לשחרר את האדם מן הכבלים של הכרה סיבתית, ובתוך כך – מן ההכרה המוגבלת והמעוותת של ההוויה האנושית והלאומית. בן התרבות המערבית אמון על ראייה סיבתית ועל אימות אמפירי, ותפישתו מוגבלת על-ידי כך ליחסים שבין התופעות, ואין הוא משכיל לתפוס את עולם התופעות כשלעצמו, בשלמותו. כאן, איפוא, שורש עדיפותה של ההכרה האינטואיטיבית, המונחת ביסוד ההתנסות והמוצאת את צורתה הקמאית והאקטואלית כאחד במיבנה המיתוס. הכרה זו שוב אינה מוגבלת לחשיבה ואינה מתמצית בחשיבה, שכן היא מתקיימת מכוחם של כל החושים במלוא עירנותם וחיותם ואף מכוחה של האישיות כלילת השלמות והתנסותה בחיים. מכאן, שעולם התופעות שוב אינו מוגבל לקונסטרוקציות תבוניות מלאכותיות והוא נתפס עתה כמציאות מוחשית (Wirklichkeit).⁵⁴ ועתה, מקביעת הנחה הכרחית זו, שעיקרה בהעדפת ההתנסות על-פני התבונה, עובר בובר ליישומה של הנחה זו כלפי הבנת היהדות. הואיל והמיתוס, בשיטתו, הוא סיפור-המעשה של התרחשות, הנתפסת לא כמערכת

52. *Vom Judentum*, pp. 21, 29. על השימוש הפוליטי במיתוס ראה את הסקירה העממית

אך המאלפת: Henry Tudor, *Political Myth*, London 1972, Chaps. 1,2,4.

53. האנס כהן מעיד על כך שבובר גיבש הנחות עיוניות ברוח האינטואיציה, כגון בספרו "דניאל", עוד ללא ידיעת משנתו של אנרי ברגסון. ראה במאמרו הנ"ל של האנס כהן (הערה 51) עמ' 12, וכן, עיין מ. בובר, "ברגסון והאינטואיציה", פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 417–433.

54. *Vom Judentum*, pp. 28, 29. על ההנחות התורת-הכרתיות של בובר ראה: נתן רוטנשטרייך, "יסודות מחשבתו הדיאלוגית של בובר", עיון, כרך ט', חוברת א', ירושלים, טבת תשי"ח, עמ' 51–75.

אמונות ודיעות מופשטות או כמערכת חוקים ומשפטים מוסדיים, כי אם כ"התרחשות מוחלטת", ותוך התנסות מוחשית, וכיוון שהיהדות במהותה הרוחנית ובגילוייה ההיסטוריים נתקיימה לא כתיאולוגיה כי אם כהתרחשות לאור ערכים מוחלטים, וכהתנסות מוחשית, הרי מכאן בהכרח, היהדות חדורת מיתוס בחינת "רציפות היסטורית" (Geschichtliche Kontinuität).⁵⁵ בכך בא בובר לחלוק על הפירוש האנתרופולוגי של המיתוס במסורות דתיות והיסטוריות דוגמת שיטתם של לודוויג פויארבאך (Ludwig Feuerbach), דוד פרידריך שטראוס (D. Fr. Strauss), ולאחר־מכן דירקהיים (Dürkheim), שלדידם המיתוס עיקרו בהשלכת צרכים נפשיים או חברתיים, או אף מדיניים, על דימוי האל ופועלו. כמו־כן הגדרת היהדות כרצף היסטורי חדור מיתוס, יוצאת להיאבק נגד הסמכות הרבנית ההלכתית, שכן הרבנות ב"שאיפותיה העיוורות" צימצמה את המיתוס לכלל תורת־סוד אזוטרי, זילזלה בו כבאמונת־תפלה ורדפה את הדבקים בו כאפיקורסים או פורשים, ובכך היא אך מכבידה על היהודי המודרני, המבקש ליצור מזיגה בין מסורת להתחדשות, בין יהדות לאנושות.⁵⁶ וכן באה הערכת המיתוס ביהדות להיאבק במגמות הרציונליסטיות אשר היו מקובלות על חלק ניכר מאנשי מדעי־היהדות, שכן גם מגמות אלה, קובע בובר, טישטשו את תרומתם הגדולה של הכוחות האי־רציונליים והעל־רציונליים בתולדות היהדות.⁵⁷ כנגד דוד נוימרק (Neumark), שלדידו תולדות הדת היהודית הן תולדות " [...] מלחמות־שיחרור נגד המיתולוגיה הפנימית והזרה, עתיקת־הימים וזו שהומצאה וחבורה לא מכבר [...] ", קובע בובר שיש לראות את תולדות הדת היהודית כתולדות " [...] המאבקים בין הרקמה הטבעית של הדת העממית המיתית־מונות־איסטית ובין המיבנה האינטלקטואלי של דת־הרבנים הרציונלית־מונות־איסטית".⁵⁸

ומכאן, מסכם בובר, יוצא בהכרח, שאין שחר לטענה כי קיים ניגוד בין מונות־איזום למיתוס. נהפוך הוא, האופי המיתי של המסורת היהודית – בו הערובה להתחדשות רוחנית, לצמיחה מחודשת של דת עממית (Volks-religion), ששוב אינה מותנית בהלכה או בסמכות מוסדית, כי אם מושרשת במקורות היניקה הקמאיים של דת ישראל, ארץ־ישראל ועם ישראל. ואילו מקורות אלה הם־הם שמחייבים גם את התנועה הלאומית היהודית, ובפרט את

Vom Judentum, pp. 28, 29 .55

.56 שם, עמ' 24 ואילך.

.57 שם, עמ' 106, 107.

.58 שם, עמ' 24.

הציונות המגשימה, ובכללה תנועת העבודה והתנועה השיתופית, לקיום אורח־חיים מוסרי וחברה חדשה, הבנויה על עקרונות של צדק, חירות ושיוויון ערך האדם, ובכך גם חברה המושיטה יד אחים אל השכנים הערבים. המתח שבין שתי המגמות – תחיית "המציאות הרוחנית" עתיקת היומין, בנפש האומה (Volksseele) היהודית בציון מזה, ובין ההכרה הידידותית האמיתית, בקשר הטבעי, הבלתי־מעורער של ערביי ארץ־ישראל עם הארץ מזה, הוא איפוא צורה נוספת בשיטת ההגות של מרטין בובר – צורה של דיאלוג.