

אמונת היחוד במשנתו של מ. בובר

בנימין אופנהיימר

(א) המיתוס והמקרא

1. על מהות אמונת היחוד וטיבו של המיתוס מה טיבה של אמונת היחוד? תשובתו של בובר שונה בתכלית מזו של חקר המקרא הקלסי מיסודו של וולהאוזן, שהורה כי המונותאיזם הוא פרי התפתחות הדרגית מריבוי אלים לאמונה באל אחד. אגב תהליך משוער זה נשתנתה כביכול דמותו של אלהי ישראל, הוא הפך מאל משפחה לאל שבטי, לאל לאומי ולבסוף לאל-עולם. כן ר- חוק בובר מן המסורת הראציונאליסטית היהודית נוסח הרמן כהן ויחזקאל קויפמן¹, ששמו את הד- גש על מהות האלהות ולא על הניגוד בין ריבוי ואחדות, בהבחנם בין המקרא והאלילות. מהו- תו של אלהי ישראל היא, לפי גירסתם, הטראנס- צנדנציה שלו, השוני המוחלט של הויתו מן ה- הוויה האנושית, ואלו האלילות שהיא פאנתאיס- טית טוענת לאלהות אימאנטית. סימן-ההיכר ה- מובהק שלה הוא המיתוס, סיפור האלים, המטשטש את הגבול בין מעלה למטה, והכובל את האלהות בחוקיות החומר, או בחוקיות הפסיכולוגית וה- סוציולוגית של מלחמות אלים או משעבד אותה לגורל העל-אלהי.

כל ההבחנות האלה נעדרות בשיטתו של בובר. לדידו המונותאיזם אינו פרי התבוננות מיטאפי- סית. על כן עיקרו איננו במכלול דוגמות והיגדים על האלהות, כפי שטוענת התיאולוגיה הקלאסית, כי אם "יחס חיים אליו" (תורת הנביאים עמ' 61). אין להכילו בהגדרה מופשטת. אין לצייר קו עיוני מוחלט בין אמונת היחוד ובין האלילות. מבחנו האחד והיחיד של המונותאיזם הוא האינטנסיביות של חיי המאמינים, היינו מדת התמכרותם להנהגת האל. בסימן הגישה האנטי-ראציונאליסטית עומד פירושו ההיסטורי-גנטי את שם הויה. בהשפעת

הרבגוניות של משנת בובר מכשילה את המנסה להבין ענף אחד מכלל יצירתו מתוך עצמו, שכן משנה זו אינה עשויה מדורים מדורים העומדים ברשות עצמם. בכל כתביו המרובים הכוללים תרומות נכבדות לפילוסופיה הדתית, לאנתרופו- לוגיה הפילוסופית, להגות החברתית, לבעיות החינוך, לשאלות שהתלבטה בהן תנועת התחיה הלאומית ואחרון אחרון לחקר החסידות ולחקר המקרא — בכל אלה טבוע חותם אישיותו הגדו- לה, שביקשה להתגבר על הפיצול והמקצוענות האנליטית נטולת המצפן הרוחני, שגולו מן האדם והחברה המודרניים את מרכז החיים ושעבדום ל- חוקיות טכנית.

על כן בבואנו לדבר בתרומתו לחקר המקרא מן הראוי כי נתן דעתנו על המגמות והאינטרסים הרוחניים שקירבוהו לתחום זה, שהרי לא בא לכאן כהיסטוריון המבקש את האמת האובייקטיבית, כי אם כמחנך יהודי המבקש את האמת הסובייקטיבית שלו ושל דורו. המקרא לא עניין אותו כתעודה היסטורית שגלומה בה אינפורמציה על העבר כי אם כמקור חי שיש בו הוראת דרך מן המבוכה הרוחנית שבהווה. מכאן שהתענינותו היתה סלק- טיבית: לא לצייר פרשה היסטורית מקפת נתכ- וון אלא לבחור ולהעלות פרשיות העשויות להצט- רף למאור חדש. ברור כי פרספקטיבות מיוחדת זו של ראיית המקרא יש עמה סכנת אספקלריה עקומה, המשנה את הפרופורציות של הגוף ההיס- טורי. מצד אחר, שימת הלב המיוחדת לפרשיות מבחינת האינטרס הרוחני עלולה להאיר את ה- מקורות מזווית ראייה חדשה.

נעמוד על שלושה אספקטים שהם מכריעים בכל גישתו למקרא; קצתם נידונו במפורש וקצ- תם בעקיפין. ואלה הם: (א) שאלת מהותו של המונותאיזם המקראי; (ב) דרכי ההגשמה המיו- חדות לו, היינו מלכות שמים; (ג) יחוד העיצוב הלשוני של הבשורה המקראית.

¹ על שיטת קויפמן ועל זיקתה לפילוסופיה של הרמן כהן השו' מאמרי ב"אמות" י"ב, סיון-תמוז, עמ' 39-48.

מלשונות ההגשמה כל זמן שכוח היצירה היה מפכה בחדרי לבם. האנתרופומורפיזמים והמיתור-סים הפכו לבעיה עיונית רק משיבש מעין היצירה הספונטאנית, היינו משנתעוררה הרפלקסיה התי-אולוגית או משנכפתה רפלקסיה זו על היהדות ב-כוח פגישתה עם תרבויות ודתות אחרות אשר קר-אוה להתמודדות. כך קמה הפילוסופיה של היה-דות שענינה חדירה לסוד ייחודה של אמונת יש-ראל אלא שהשיטה אשר השתלטה ברבות הימים היתה בעלת אופי ראציונאליסטי הן בימי הביניים הן בעת החדשה. הנציג המובהק של זרם זה בת-קופה החדשה הוא הרמן כהן. כקודמיו הגדולים בימי הביניים ביקש אף הוא לעקוף את בעית האנתרופומורפיזמים והמיתוס בעזרת רעיון ה-טראנסצנדנציה. מראשית דרכו נלחם בובר בתפי-סה מופשטת זו של היהדות. בהשפעת הרומנטיקה וההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מיסודו של דובנוב ובהשפעת יוצריה של הספרות העברית והאידית, הוא דגל בתפיסה אורגאנית של היה-דות, בחינת תרבות הקשורה קשר בליינתק עם הגוף העממי אשר יצר אותה. ממילא אין למדוד את אמונת ישראל לפי מידת סדום של הפילוסופ-יה הראציונאליסטית הדיסקורסיבית. כבר במאמ-רו "מיתוס היהודים", שנתפרסם לראשונה בשנת 1913, הוא הכריז על קיומו של מיתוס מונותי-איסטי, בניגוד לזיהוי הראציונאליסטי הפשטני של מיתוס ואיללות. ברם כאן עודנו מגשש, כדי לקבוע את מקורו החברתי של המיתוס. שני זרמים נלחמו זה בזה בתוך היהדות בכל התקופות: זרם רשמי ראציונאליסטי נורמאטיבי שקבע את הלכות החיים במסגרות קבועות ושלט בחברה מכוח סמכות נציגיו, וזרם בלתי רשמי, תת-קרי-קעי, ממרה, שספג את כל היסודות המיתיים של היהדות העממית; בזכותו נשמרה ביהדות חיוני-תה. נעימת דבריו של בובר לא הניחה מקום לס-פק כי לבו עם הזרם התת-קרקעי, העממי, המיתי, כנגד ההגדרה הראציונאליסטית שלפיה המיתוס הוא סיפור תולדות האלים, הוא מכריז שם: "קור-אים אנו בשם מיתוס כל סיפור על התרחשות חו-שנית ממשית, סיפור הרואה אותה כהתרחשות

דוהם ורוונצוייג הוא טוען כי אין לשם זה מלכת-חילה כל משמעות ראציונאלית, כפי שעמלו למי-צוא דורות פרשנים, כגון ההווה תמיד או הגורם להויה להיות, כלומר הבורא (אולברייט) וכיוצא בזה. השם משמעו ההווה והנוכח der Da-seiende, והוא בא לרמז רק על נוכחות האל. ברם אף משמעות זו אינה ראשונית, שכן גופו של השם אינו אלא הרחבה של קריאה אכסטטית של הצליל האלמנטרי יה יה, כלומר זה, זהו, שבו פנו אליו המאמינים. צליל זה "משותף היה כנראה לכמה מבני שם. הם רמזו בו בדרך סוד והתפעלות על אלהות שאין לכנותה בשמה"².

מכאן שאין לבאר את זיקת האל לעולם במונ-חים האסכולסטיים של התיאולוגיה הקלאסית, ש-התלבטה בבעית האימאנציה והטראנסצנדנציה. על ברכי מחלוקת עתיקת יומין זו נולדה כידוע האפולוגיטיקה האנטי-נוצרית של הרמן כהן כש-הבחין בין דת מיתולוגית פנתיאיסטית, קרי נצי-רות, ובין דת א-מיתולוגית שאלהיה הוא טרנס-צנדנטי, קרי יהדות. לפי בובר הבחנה זו נטולת משמעות היא לגבי אלהי המקרא, שכן אל זה ששליטתו ניכרת בכל תחומי החיים והתופעות "הוא האחד ממעל לכל, משום שהוא האחד בכל"³. הוא אימאננטי וטראנסצנדנטי כאחת. כפי שמתברר גם מן דימוי "קדוש ישראל" שבס' ישעיהו: "קדוש, פירושו עד גלות בבל — מופרש ולא מופ-רד; מופרש, ואף על פי כן הוא בתוך העם..."; מופרש — ומקריין. כאן, בכפילות זו של התבוד-דות והתקשרות כאחת מקור התוקף המיוחד המת-בטא במושג זה: ה' הוא תקיף-העולם, תקיף מוח-לט, על שום שהוא נפרש בהחלט מן העולם, אבל אינו נטול כלל ממנו"⁴.

מכאן עולה וצפה מחדש בעית המיתוס וההג-שמה; ויש לבאר את הענין: מן המפורסמות כי סופרי המקרא, בעלי האגדה ואנשי הסוד, לא חש-שו לדבר על האלהות בלשון בני אדם ולא נרתעו

² תורת הנביאים, עמ' 35-36; משה, הוצאת שוקן תש"י, עמ' 38.

³ תורת הנביאים, הקדמה א'.

⁴ תורת הנביאים, עמ' 119.

תוסים והאגדות מהווים בגרעין זכרונות היסטוריים וזכרונות ממשיים שנמסרו באמת מדור לדור... אני חוזר ומדגיש: זכרון⁹ א ולא דמיון... כל מיתוס ואף הדמיוני ביותר הוא צורה שנתרקת מה סביב גרעין של זכרון היסטורי מסוים ועיצוב אורגני של זכרון זה". אכן גם עכשיו הוא לא העלים עין מן היסוד האנתרופולוגי והפסיכולוגי, אלא בעזרת העקרון הדיאלוגי הוא שיווה ל"גרעינינו" של המיתוס תוקף מיטאפיסי. כנגד אלה הרואים במיתוס יציר הדמיון או התחושה הוא מייחסו לפעולת הזכרון היוצר, אשר שרשים לו בממשות ההיסטורית. לפי הגדרה זו הסיפורים על ברית סיני הם בגדר מיתוס, אולם אינם מכילים תכנים ארכיטיפיים הפורצים ממעמקי התת-מודע ה"קולקטיבי אל מעבר לסף ההכרה, כפי שמבארת פסיכולוגית המעמקים, ואכן עולים מכאן ההדים של פגישה היסטורית חד-פעמית של עדה שלמה במלוא הווייתה המודעת עם כוח אשר מעבר לה, אף זאת; אלהי ישראל אינו "האצלת רוח העם" או פרי נצנוץ אינטואיטיבי של נפש האור-מה, כפי שטען קויפמן. אין להכילו איפוא במונחים פסיכולוגיים או סוציולוגיים. המבחן לממשות תו הוא בכך, שהוא מתייב לנכוח העם ומוליך אותו למטרה שונה מזו העולה ממשאלת לבו הפנימית ביותר¹⁰. הוא "אל העוקר את העם מתוך קשרים שנתחבבו עליו וכופה עליו את דרישתו בכל חומרתה"¹¹.

פירוש המיתוס כפגישה בין מעלה למטה הוא היסוד העיוני לביאור המבנה הפנימי של אמונת היהוד. ההנחה השניה לשיטתו היא בעלת אופי היסטורי וסוציולוגי: שלא כקופימן הקובע את ראשית אמונת היהוד בימי משה, טוען בובר כי ראשיתה נעוצה בימי האבות. בהמשך דיוונו עוד נעמוד על החשיבות המכרעת שנודעה לקביעה היסטורית זו לגבי הדיון הפילוסופי¹². אך הצורך השיטתי לאחוז בקדמות הסיפורים האלה מזה ואי-

אלהית... נמצאת אומר, המיתוס הוא פונקציה נצחית שבנפש האדם"⁵.

זה נסיונו הראשון לקבוע למיתוס מעמד כשר בתחום אמונת היהוד; בהשפעת הרומנטיקה הופך כאן המיתוס לקטיגוריה אנתרופולוגית אוניברסאלית. הגדרתו מבטלת מניה וביה את ההפרדה הקלסית של התיאולוגיה בין התחום האלהי שהוא הטראנסצנדנטי ובין התחום האנושי. אין להפריד הפרדה מוחלטת בין שתי ספירות אלה; אפילו התרחשות חושנית אפשר שתהא התרחשות אל-הית, אלא שהכרת טיבה האלהי היא פונקציה של נפש האדם, הווה אומר היא פרי ראייה אנושית מיוחדת. רוונצווייג גינה פירוש זה במאמר ביקורת חריף, "תיאולוגיה אתאיסטית" (1914)⁶, שבו ייחס לבובר (ששמו לא נזכר במאמר) את הכוונה לבאר את האלוהי במונחים אנתרופולוגיים וליטול ממנו את תוקפו המיטאפיסי. מאמר זה אמנם לא נתפרסם אלא אחרי מות רוונצווייג, אולם כבר בשנת 1923, בהקדמתו לשמונה הנאומים על היהדות⁷, מתקן בובר את ההגדרה הזאת כדי להוציא את הכוונה הפסיכולוגיסטית שייחס לו רוונצווייג, בדין או שלא בדין, ועוד זאת, שם הוא נוטש את הקיטוב ההיסטוריוסופי הפשטני בין יהדות נורמטיבית-רציונאליסטית ובין יהדות מיתית-עממית. המיתוס שוב אינו מצמצם בתחום אחד; הוא מצוי בכל גילוייה החיוניים של היהדות.

עמדתו המאוחרת בשאלת המיתוס הוגדרה בהקדמתו לתרגום האנגלי של "מיתוס היהודים" (1950): "מיתוס אמיתי אינו כלל ביטוי לכושר הדימוי של הרוח האנושית, ואף אינו תחושת אדם בלבד, אלא ביטוי לפגישה אמיתית בין שתי ממשות שויות"⁸. יתירה מזו, הוא מזהה את כוחות הנפש הפעילים בזמן יצירת המיתוס באמרו⁹: "המי-

⁵ תעודה ויעוד, עמ' 85, 86.

⁶ עיין: Rosenzweig, Kleine Schriften s. 278-290.

⁷ ר' תעודה ויעוד, עמ' 15 ואילך.

⁸ עיין: 562, p. 1950, Commentary, 9.

⁹ על ענין זה העמידנו מ. שורץ במאמרו המעמיק "תפיסת המיתוס ובעית הדימיתולוגיזאציה במשנתו של מ. בובר", ספר ביאלובלוצקי, תשכ"ה עמ' 251-271. שורץ דן ברוב המובאות להלן, אולם מתוך אספקט שונה מה-גידון כאן.

⁹ ההדגשות הן שלי.

¹⁰ הרוח והמצואות, ת"א תש"ב, עמ' 33.

¹¹ תורת הנביאים, הקדמה למהדורה ב'.

¹² עיין להלן עמ' 109, 110.

גלה לאדם כדי לומר לו שהוא מנהיגו, אלא שהוא מכוונו למקום שהוא חפץ; הוא שולח את האדם המתמסר להנהגתו. "אל זה שהיה בתחילתו אל מגן של איש יהיה לאל של חבורת אנשים, לאחר זמן לאל של עם ומכאן לאל העולם; אל זה שהיה בתחילתו אל של פרשת חיים אישית, פרטית, יהי לאל של ההיסטוריה; אולם הצטרפות זו 'קור' לציפה' זו של הנהגה ומסירות, התגלות והכרעה, אהבת אלהים לאדם ואהבת האדם לאלהים, מוחלטות זו בינו ובין האדם קיימת ועומדת"¹⁷.

נמצאת למד, שאמונת האבות גנזה בחובה את עיקרי אמונת משה ואמונת הנביאים, וההתפתחות אינה חלה על מהותה הפנימית כי אם על היקף התחום החברתי וההיסטורי של שלטון האל. עיקר רה החלטיות היחס בין אדם ואל ורעיון השליחות. אין להכיל גילויים היסטוריים אלה בהגדרות אינן טלקטואליות-דוגמטיות על מדותיו של האל. הדבר המכריע באמונת האבות כבאמונת משה איננו הכרת אחדותה העליונה והמוחלטת של הוית האל כי אם היחודיות וההחלטיות של הזיקה אליו ומי משותף ההשפעה של זיקה זו על עיצוב כל רשויות החיים¹⁸. בשעה שסיפורי האבות מעלים את היחס הזה בספירה האישית והמשפחתית, מתרגמים סיפורי ספר שמות את תביעת ההתמכרות המוחלטת לתחום הפוליטי-החברתי, שכן המצווה והחוקה באה לשם השלטת רצונו של האל על כל רשויות החיים. כך אנו מגיעים אל משנת בובר בדבר מלכות אלהים הקדומה, אלא שתחלה עלינו להשיג לים את עיונו בדבר טיב המיתוס.

2. תחום המיתוס והיקפו.

שיטתו של בובר מעוררת שלוש קושיות עקרוניות:

(א) אם המיתוס הוא פרי הזכרון היוצר של האומה, כלומר אם הוא נוצר בתחום ההיסטורי-רי — היכן מקומם של המיתוסים הקוסמיים המרובים המצויים בכל התרבויות הקדומות לרבות המקרא, כגון מיתוסי הבריאה למיניהם?

הרצון להניח ידו מן הגישה הביקורתית מזה סיבבה את בובר בסתירה מיתודית מורה: מצד אחד הוא קיבל את מסקנות המדע הביקורתי בנוגע למקורות התורה באמרו: "ההבחנה בין המקורות 'א' ו'א' כשני דפוסי-יסוד גדולים בעיבוד המורשת... היא בעיני בבחינת תגלית ששוב אין להתעלם ממנה"¹³. אולם בדיונו בתקופת האבות ובתקופת משה הוא מתעלם בפירוש ממסקנות אלה: סיפור הבריאה, סיפורי האבות, כסיפורי משה אינם הרכב של מקורות שחוברו יחד בתקופה מאוחרת לפי הערך, אלא יש כאן חטיבות ספרותיות אחדות שצמחו צמיחה אורגאנית במסורת שבעלפה, אף כי הורחבו לעתים על ידי עורכים אחרונים. שיקולים אסתטיים סובייקטיביים הנחוהו בעיקר בהבחנה בין המסורת המקורית ובין התוספות המאוחרות שניטלו מהן סימני הספונטאניות היוצרות. מצד אחר, בדיונו על ספר שופטים הוא מבחין במפורש בין "מקור" אנטומוארכי ובין "מקור" פרומונארכי — גם הפעם אגב התכחשות למקורות המשוערים של מדע המקרא הקלאסי. הכרזתו בדבר ההישג הספרותי של המדע ההיסטורי-ביקורתי אינה יוצאת אפוא מגדר החויית קידה בלתי מחייבת. במהותו מתקרב דיונו הספרותי לשיטת האסכולה של חקר תולדות המסורת. אף כי יש לדיונו הספרותי גוון אישי מובהק, כפי שנבאר להלן¹⁴.

אף כי גיבושם הספרותי של סיפורי האבות מאוחר הוא באופן יחסי, טבועים בגופם של סיפורים אלה סימני קדמות. מעידים הם כי ההווי הנוודי למחצה שבו שרויים האבות, עיצב את דמות אלהים, שכן אלהי האבות היה אל מנהיג שליווה והדריך את משפחת מאמיניו בכל הליכותיה, בדומה לאלים של הנוודים המיסופוטמיים האחרים¹⁵. אך הוא לא היה אל טבע בדומה לסין, אל הירח, שמרכזו פולחנו היה בחרן. הוא אל מגן "ההולך עם מוגניו" בכל עונות השנה¹⁶. הוא מת-

¹³ מלכות שמים, עיונים בספרים שופטים ושמואל, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 10.

¹⁴ עיין עמ' 112 וא"י.

¹⁵ תורת הנביאים עמ' 32 ואילך.

¹⁶ שם עמ' 33.

¹⁷ שם עמ' 34.

¹⁸ ר' משה, הקדמה עמ' viii.

נאלית שבמיתוס הנוצרי בדרך פירוש אכסיסטנציאלי. לדעת בובר תרגום כזה אינו באפשר, משום שמיתוס איננו לבוש חיצוני ספרותי בלבד; עליו להביע אמת שאין להביעה אחרת, אמת עמוקה מזו שאפשר לבטא בלשון הדיסקורסיבית המדעית. לא ידיעות מדעיות או מדעיות למחצה נמסרות לנו במיתוסים האמיתיים הראשוניים; הם גופם עדות לפגישות; על כן אין להעתיקם ללשון אחרת.

על טיב האמת הראשונית הזאת הוא תהיה במסות הנוכרות, שעיקרן תיאור אכסיסטנציאלי של הרע אגב נסיון נועז לעקוף את ההגדרות הנורמאטיביות של המוסר. לפי שיטתו, הרע אינו אלא חוסר הכוונה של אישיות האדם. הטוב הוא הכוונתה, ריכוזה של הנפש ושל האישיות לקראת אחדות. התכוונות אדם אל עצמו אינה אלא התכוונותו לקראת אישיותו הראויה השלובה בתבנית הבריאה²¹. "הראוי האנושי הוא שירותו של היחיד המממש את יחידותו הראויה שנועדה לו בבריאה" (שם) כמו במיתוסים שענינם פגישת אדם עם האל כן גם במיתוסים אלה נתבע האדם להכרעה. היסוד הלגיטימי של המיתוסים הקוסמו-גוניים לרבות פרשת הבריאה איננו באינפורמציה הכלולה בהם על עולם ומלואו כי אם בזה שהם מספרים על פגישה, על דו-שיח בין האל ובין בריאתו. מסופר שם על הקריאה היוצרת של האל אל האין. התהוותם של הדברים הוא הוא המענה²². כאן ראשית הזיקה ההדדית שעיקרה נתינה וקבלה, ביתר בהירות רצון לתת ואי-רצון לקבל. דיסהרמוניה זו תימשך עד שתשוב הבריאה לאל-הים העתיד לקבלה בחסדו הגדול. בדיונו של בובר הופכים גם הצירופים "תהוה ובהוה" וכיוצא בהם אליגוריה לנפש האדם ולהכרעה הנתבעת ממנו. מכאן שבובר קנה את הלגיטימיות הדתית של המיתוס במחיר הגדרה ההופכת אותו לעדות על התרחשות דיאלוגית והמסיטה הצדה את תכניו הדידקטיים, האתילוגיים והאינטלקטואליים ואף מתעלמת מהם בידועים. תשתיתו של המיתוס היא

(ב) האם המיתוס הוא קטיגוריה אנתרופולוגית או מונח השאול מתחום המחקר הספרותי?
(ג) אם המיתוס אינו מוגדר על-פי תוכנו ועל סמך מגמתו האינטלקטואלית והאתילוגית כי אם על דרך התהוותו, שכן הוא מעיד על פגישה — מה ההבדל בין מיתוס מונותאיסטי למיתוס פולי-תיאיסטי אלילי?

התשובה לשאלה הראשונה מצויה בשורת המאמרים "תמונות של טוב ורע"¹⁹. שם מבאר בובר את המיתוסים המקראיים והאיראניים על מקורו וטיבו של הרע, וטיב יחסו אל הטוב. הוא אומר: "המיתי נכנס לחוג ראייתנו זה בזכות האמת שבאגדות. ברי, אין הכוונה בכך, שאמת שהיתה מצויה פעם בצורה לא-מיתית 'התלבשה' בצורה מי-תית. אלא זו הכוונה: הנסיון המתרחש (לא הנר-כש) בפגישות-שבפועל עם הרע בתוך העולם וב-תוך הנפש מתגלם במישירן בתוך המיתוס בלא הליכה בדרך עקיפין של הגדרות מושגיות או מושגיות למחצה. לשם כך צריך שאנו... נהיה רוצים ומוכשרים לקלוט מה שנמסר לנו בממלכת המיתוס על המציאות האנושית: מה שמתרחש במיוחד בנפשו ובחיו של אדם, העוסק ברע, ובעיקר של אדם העומד להיכנע לרע"²⁰. דברים אלה באים להרחיב את תחום המיתוס אשר תחילתו על הפגישה עם האל בלבד. כאן מדובר על פגישות עם הרע — הן זה שבנפש אדם פנימה הן זה שבעולם. בובר מסיט הצדה את המומנט הפסדו-מדעי, האתילוגי של המיתוס הנעוץ בסקרנות האינטלקטואלית. מגמתן של הקוסמוגוניות המיתיות למיניהן, הבאות לבאר את תופעות החיים לפי דרכן עד שהן יוצרות "תמונת עולם" מיתית, אינה מרובד-השתיה של המיתוס. מגמה זו היא משנית לעומת עקרון הפגישה שהוא גטול תוכן אינטלקטואלי. ממילא דוחה בובר את הגישה ה-ראציונאליסטית הפרוטסטאנטית החדשה נוסח בולטמן ובית מדרשו המבקשים לגלף ולחשוף את ה"kerigma את הבשורה, את המשמעות הראציו-

²¹ פני אדם, עמ' 374.

²² Kampf um Israel, Der Glaube des Judentums, S. 48-49.

¹⁹ עיין פני אדם, עמ' 325-376.

²⁰ פני אדם, עמ' 316. מ. שורץ עמד על הכתובת הפולי-מוסית של פיסקה זו, ראה במאמרו הנ"ל.

ועוד, האגדה היא יצירתם המשותפת של הדור-רות, לרבות אלה אשר לא זכו לפגישה. והוא מד-גיש: הללו לא פעלו בשרירות-לב כיד הדמיון הטובה עליהם, אלא מעשה-ידיהם המשך אורגאני הוא למעשה האבות בחינת מעשה אבות סימן ל-בנים. כאבותיהם הופעלו אף הם על ידי הראייה החושנית של המאמין המספר על מפעלות אל-הים. יצירתם הלוכשת צורה ספרותית מקובלת בדברי המספר היא אפוא פרי הזכרון הקולקטיבי ולא זה של כוח-המדמה²⁶ :

"האגדה הקדושה היא לגבי המספר גם אפשרות הבה-עה הישירה והיחידה של ידיעתו את המאורעות שאיר-עו ; יתירה מזו, ידיעה זו כל עצמה ידיעה אנדית היא, היינו ידיעה המתארת, את פועל ה' בעמו כפי אמונתה, והיא מתארתו בדרך פעולה אורגאנית של זכרון עושה-מיתוס. יש כאן בפועל ממש משום רא-יית-היסטוריה דתית : הגם נראה כאן בעיני אדם המי-צפה לגם, והוא מצטייר בלשון הסיפור בדמיון אדם הנפעם לגם. לא כוח-המדמה הוא הפועל כאן אלא כוח הזיכרון, אלא שזה זכרון-שבאמונה של נשמות-קדו-מים ודורות-קדומים, שכוון, שנתרגש מכוח המאורע המופלא, הוא בונה לו, מתוך הכרה, את הרקע ה-מופלא—זכרון מפייט בלי ספק, אבל מפייט מתוך אמונה"...

אף כי בובר לא דייק כראוי בהבחנתו בין אג-דה למיתוס, דומה כי בעיניו האגדה היא בעיקרה גיבושה הספרותי של הראייה המיתית.

מתלכדים בה המיתוסים הנפרדים, ביתר דיוק, החוויות המיתיות הנפרדות, לכלל רציפות פני-מית, לכלל מסכת היסטורית. במקום תמונת עולם מיתית, שעליה מדבר בולטמן, נמסר לנו כאן סי-פור או עדות רצופה על פגישות. המיתוס הוא קטיגוריה אנתרופולוגית, והאגדה היא עיצובו ה-ספרותי. כאן מתקרב בובר לתפיסת המיתוס כצו-רת הכרה, ברם לא של ההכרה האינטלקטואלית-דיסקורסיבית ; המיתוס אינו פרי הסתכלות עיו-נית אלא פועל-יוצא של קליטה חושית. קליטה זו היא בעלת אופי אינטואיטיבי, והיא חודרת למע-מקים שהשכל הדיסקורסיבי אינו מגיע עדיהם ; זוהי הכרה על-סיבתית, שכן עצמת החוויה החו-שית העומדת על ריכוזה העילאי של האישיות.

²⁶ מלכות שמים, עמ' 54-55.

נטולת תוכן פוזיטיבי ; היא התרחשות, פגישה, תביעה.

3. מיתוס ואגדה.

תוספת הבהרה בדבר טיבו של המיתוס מצויה בהגינותיו על האגדה. כמו המיתוס מוסברת אף היא בדרך התהוותה. בובר אומר :

"אדם בן תקופות קדומות קולט את המאורעות הבל-תי מתוכננים, הבלתי צפויים מראש ששינו בבת אחת את המצב ההיסטורי של עדתו מתוך התרגשות נוק-בת ויורדת עד ליסודות הויתו... היא השתוממות קדמונית המפעילה את כל כוחותיה היוצרים של הנפש. מה שמתרחש כאן איננו עיבוד פיוטי של הנקלט על-ידי כוח המדמה הנוהג דרך חירות אלא התחושה עצ-מה היא תחושה יוצרת... הגם ההיסטורי איננו בחי-נת פירושי ; הוא נראה. גם הליכוד הבא עתה של מראות הבוק, ליכודם לסיפור האגדה הרצוף חפשי הוא משרירות לב ; מה ששורר כאן הוא זכרון אור-גני, זכרון אורגני יוצר"²³.

האגדה מבוססת אפוא על ראייה חושנית, תמו-ניית, של המתרחש. ראייה זו נולדה בהתרגשות הרגע. ביתר בהירות הוא אומר בהמשך דבריו : "מכירים אנו לדעת את פגישתו של עם זה עם התרחשות היסטורית גדולה התוקפת עליו, את ההתלהבות היוצרת אגדות בה קולט העם את הדברים הכבירים ומוסרם לזכרון היוצר"²⁴. ול-הלן : "פגישה של עם עם מאורעות שהם עצומים כל כך עד שאינו יכול ליחסם לתכנונו ואת בי-צועם לכחות עצמו אלא למעשי כחות שמימיים—הריהי עצמות היסטורית אמיתית"²⁴. (שם עמ' 19).

במדה שהאגדה קרובה למאורעות היא בשבילנו פועל יוצא של פגישה, היא עדותה (שם). בדברו על מעמד הר סיני הוא אומר : "לגבי סיפורים כא-לה אין זה נכון לדבר על היסטוריוזציה של המי-תוס ; מוטב לציננם כמיתיוזציה של ההיסטוריה, אם רק שומרים על ההנחה שמיתוס אין משמעו כאן, בהבדל מן המושג השכיח במדע הדתות, אלא סיפורו של הנלהב על אשר קרה לו"²⁵.

²³ "משה" עמ' 2 ; שינתי בכמה מקומות את התרגום העברי כדי להתאימו ביתר דיוק למקור הגרמני.

²⁴ שם עמ' 4.

²⁴ א במקור : das ist wahre Geschichtssubstanz.

²⁵ משה עמ' 20.

תות עמוקות. אבל לאמיתות אלה אין עמידה אלא במסגרת הדיסקורסיבית הראציונאלית שנוצרה על-ידי "השכל הקטן", שראייתו משועבדת לחוק הסיבתי. כלל זה כוחו יפה בתחום ההכרה ההיסטורית כבתחום האמונה, שכן יחס חיים אמיתי מן ההכרח שיהא נעוץ בפגישה כשם שעליו לצמוח מתוך ההרהורים, מתוך מרחק של התבוננות כלפי החוויה. הן הפגישה הן הרפלקסיה עליהן להתגבש במערכת מצוות קבועות, על-אישיות, אוביקטיביות. אף זאת, תוקפה המחייב של מצווה אפשר שיהא כרוך באופן פרדוכסאלי דווקא בניתוקה מכל הנחה דיאלוגית. מכאן שאף הפגישה אינה יכולה להתמיד בהיוליותה הספונטאנית נטולת התוכן. עליה להתגבש בתוכן אוביקטיבי מוגדר, אחרת לא יהיה לה קיום והמשך. אולם דווקא מתוך תוכן קונקרטי זה ביקש בובר להתרחק. מתוך סירובו העקיב של בובר לקשור את הפגישה בתכנים קבועים מבצבץ ועולה האנארכיזם הדתי שלו, המוכן לנפץ צורות ותכנים כדי לקיים את ראשוניתה הספונטאנית של החוויה.

4 מיתוס ואיליות.

וכאן הגענו לשאלה השלישית: מה בין מיתוס מונותאיסטי למיתוס אלילי? מקצת התשובה ניתנה כבר בשעה שהפקיע בובר את האדם מתחום הראייה המיתית. המקרא מספר רק על הפגישה בין האדם והאל; ואלו הן מיתוס האלילי מרחיק לכת מזה: הוא יודע על האלהת אדם ועל התגלמות האל באדם. יחודו וממשותו המפוכחת של המיתוס המקראי הם בהפקעת האדם מן התחום המיתי²⁸. כאן מסתייע בובר בהגדרה הראציונאליסטית של המיתוס כסיפור-אלים כדי לתחום תחומים ולהבחין בהבחנות בתופעה זו, שהיא לפי מהותה מקיפה ורחבה יותר מכפי ששיערו הראציונאליסטים. הן איל וההגדרה האינטלקטואלית אינה מספקת לציון קו-הגבול בין אלילות למונותאיזם, לפיכך אין בהבחנה הנזכרת כדי למצות את פרשת המיתוס האלילי והמונותאיסטי. באחד המאמרים

מפקיעה את החוויה מן הסיבתי. על כך הוא כבר עמד ב"מיתוס היהודים" באמרו²⁷:

"ברגעים של מתיחות יתרה ושל חזקת חויה יתרה מתקשרים ומתנשלים מן האדם כביכול ככלי הפונקציה הסיבתי; מכיר הוא את הנעשה בעולם כמשהו בעל משמעות על-סיבתי כחינת מבע של חוש מרכזי, שאין לתפסו במחשבה, אלא בעוצמה חושיית ערה ובלהט תנופתו של כל האדם כולו, בחינת מציאות מוחשית, העולה לפניו על ריבוי גווניה. עד היום הזה עדיין זהו טיבו של יחס האדם בתוך הסבתי; אף על פי כן הוא מגלגלו במיתוס, משום שהתפיסה המיתית פותחת לפניו אמת עמוקה יותר ושלמה יותר מן האמת הסיבתי".

הסבר זה שהושפע מן הפילוסופיה של ברגסון איננו בעל אופי אי-ראציונאלי, שכן האדם מצטייר במיתוסים אלה במעמדו הריאלי, ללא כל אידיאליזאציה או מיתואציה. לעומת המיתוסים של אומות העולם אשר גיבוריהם נתערבו ונשתזרו במאורעות חייהם של אלים, מכוונת כאן כל התהילה לאלהים.

אדם העושה בפקודתו מתואר באנושיותו הער-טילאית. "בכוח הפרשה זו של האדם מן היסוד המיתי שרוי הסיפור באוירה של פכחון קדוש, אוירה יבשה כביכול, הפותחת לנו פתח להציץ אל גרעין היסטורי²⁸". מצד אחר, הראייה הגלהבת יוצרת-האגדה אינה נופלת באותנטיות הפנימית שלה מן הרישום הכרוניסטי נטול ההתלהבות. אמנם אין הבנה היסטורית זולת ההכרה הראציונאלית, "אבל עליה להתחיל בזה, שהראציונאליזם מתגברת על הקטנה"²⁹. ניתנה רשות לזהות את הראציונאליזם הגדולה במה שהוא מכנה "ראייה חושנית שמתוך חזקת החוויה". האמת העמוקה של ההיסטוריה גנוזה דווקא באגדה שהיא פרי ראייה גל-הבת.

חוזרים אנו כאן בשינוי צורה לדיאלקטיקה הן נצחית בין הראייה הספונטאנית ובין הראייה ה-אוביקטיבית האנאליטית שהיא פרי "השכל הקטן". אפשר כי "השכל הגדול", קרי הראייה האינטואיטיבית שמתוך חזקת החוויה, מוסר לנו אמי-

²⁷ תעודה ויעוד עמ' 86.

²⁸ משה, עמ' 5.

²⁹ שם, שם.

³⁰ ר' משה עמ' 5. (הובא לעיל).

התפיסה הריאלית המילולית, המציירת את דיוקן האל בראי עקום.

מצד אחר, אין בובר מקבל את דרך הראציונאליזם נוסח הרמן כהן הטוען ב"דת התבונה ממקור רות היהדות" (עמ' 185 בגרמנית) שאסור ליחס לאלהים ממשות, שכן כל ממשות פירושה ממשות חושנית; לומר על אלהים שהוא ממשי אינו אלא אנתרופומורפיזם, "הגשמה". לא כן, התמונות על אלהים מתהוות על קרקע מהותנו האנושית. טיבנו האנושי מחייבנו לדבר על אלהים בתמונות, היינו בתמונות החושים, בתנאי שנדע, כי תמונות אלה אינן אלא סמלים, רמיזות ארעיות אליו. הן מתחלפות חדשים לבקרים. "אלהים אינו מתעב את התמונות". הוא עצמו מתגלה לאדם בתמונות, אלא שאין קבע באופן התגלותו. כך, ברוח אנטי-תיאולוגית ואנטי-ראציונאליסטית כאחת מבאר בובר את הכתוב היסודי "אהיה אשר אהיה" (שמ' ג 14). לדידו מתבטא כאן יחס חיים ראשוני של המאמינים החשים את נוכחותו הבלתי אמצעית של אלהים, כשהוא אומר: אהיה באשר אהיה, אופיע באשר אופיע, כרצוני וכחסידי — אין קבע בצורת הופעתי, באופן נוכחותי³². בכך הופקע אלהי ישראל לא רק מן החוקיות הקבועה של המגיד יה והמנטיקה אלא גם מצפרי התיאולוגיה הטוענת כי באמתחתה היגדים על מהות האלהים. כמו כן הוא מופקע מן המיתולוגיה, היודעת לספר על התהוותו וגורלו של אלהים. אין מיתולוגיה לגיטימית; יש רק מיתוס לגיטימי, היודע את גבורותיו כסמל וכרמז. אין איפוא מקום להבחנה מוחלטת בין מיתוס מונותאיסטי ופוליתיאיסטי, כי אם בין מיתוס לגיטימי ובלתי לגיטימי; והגבול בין שניהם חוצה את אמונת היחוד.

(ב) מלכות אלהים והאזוטופיה

האגדות והמיתוסים המספרים על ראשית מלכות אלהים בישראל מלמדים על הנסיון ההיסטורי הגדול לממש יחסים אמיתיים לאלהי ישראל, היא הדרישה היסודית של אמונת היחוד. מימוש כזה אינו באפשר בחיי היחיד. תחום הגשמתו היא ה-

המאוחרים "דת ופילוסופיה"³¹ הוא נדרש לסוגייה זו מחדש. אנו קוראים:

"ממשות-האמונה של הפגישות עם הפוגש, הזורח בעד כל הרמויות והוא עצמו הסרדמות, אינה יודעת, בתורת זיקה טהורה של אני-אתה, שום תמונה שלו, שום דבר שניתן לתפסו כעצם — כלומר אינה יודעת אלא את נוכחותו של הנוכח... אבל קרקעה של המהות האנושית, שבו הן נאספות ונשלמות, הוא גם הרחם הנפשי שמתוכו התמונות נולדות... ואנו רשאים לשער כי אלהים אינו מתעב את התמונות, אלא סובל שיראוהו בהן, שיראוהו בעדן; גם אותן הוא מקבל כצורות שהוא זורח בעדן. אבל עדי-מהרה רוצות הן, שוב ושוב, להיות יותר ממה שהן, להיות יותר מסימנים ורמזים אליו; ולבסוף חוזר וגשנה הדבר, שהן מסתירות את הדרך אליו, והוא מסתלק מתוכן".

בניסוח נמרץ זה הוא מביע את דעתו על היחס בין המיתוס ובין התיאולוגיה. כאמור, המיתוס אינו מוסר לנו ידיעות על האלהות. כשם שלא יתכן, לדעתו, שהמיתוס יכיל "תמונת עולם" כן מן הנמנע שהוא ימסור תמונה על האלהות. מגיפה זו, המצויה בעיקר בקבלה, נמנית עם הספייזים הבלתי לגיטימיים של ההבעה המיתית. למי-תוס הליגיטימי אין כל ערך אינפורמאטיבי. מעמדו של הליגיטימי נעוץ בדרכו הסימבולי, בכך שהוא רומז אל הנוכחות האלהית, שכן על הפגישה עם האלהות אי אפשר לדבר אלא בשפת סמלים בלבד. ברגע שהוא תובע זכות קיום מכוח עצמו, ברגע שהוא מתיימר למסור לנו אמיתות דוגמאטיות קבועות, מסתלק אלהים מתוכו. אז הוא מקפח את שקיפתו הסימבולית, מתרוקן כדי צורה מתה; הוא נעשה לפטיש. אין כל אפשרות להגיד היגדים על האלהות; ברגע שהללו מובעים שוב אין הם חלים על אלהים חיים, על ה"אתה" האלהי, כי אם על הסתמי, "הלז", שאין לו שום ממשות ושום תוקף. המיתוס הליגיטימי אינו בא להרחיב דעתו וידיעתו של אדם כי אם הווייתו, בכך שהוא מעמיד אותה על זיקותיה האמיתיות. מכאן שהגבול בין מיתוס לגיטימי ובלתי לגיטימי אינו זהה עם זה שבין מונותאיזם ואליליות אלא הוא חוצה את אמונת היחוד גופה, הנתונה בדיאלקטיקה פנימית בין התפיסה הסימבולית של המיתוס ובין

³² משה עמ' 40.

³¹ פני אדם, עמ' 255.

סמך נוסף לדעתו הוא מוצא ברובד האנטי-מו-נארכי של ספר שופטים המכיל לדעתו את הפר-קים א-יב. הלעג למלוכה מורגש, לדעתו, כבר בסיפורים על כושן רשעתיים, על עגלון מלך מואב ובפניתה הלעגנית של דבורה אל המלכים והרוז-נים בשעה שהיא מהללת את נצחון ישראל על מלכי כנען. הלעג למלוכה הגיע לפסגתו במשל יו-תם (שופ' ט 8 ואילך) המציג את זו כמוסד טפילי, ובמאמר גדעון (שם, ח' 22-23), הרואה במלוכת אנוש חטא דתי. כאן לפי בובר שורש התנגדותו הראשונה של שמואל למלוכה (ש"א ח 6 ואילך), שכן כנביא הוא היה מנושאי רעיון מלכות אל-הים.

הסמלים הדתיים והחברתיים הקבועים שיצרה מלכות האלהים הם: (א) ארון ברית ה' המסמל את נוכחות המלך האלהי במחנה בימי מלחמה כבימי שלום (במ' י' 30-31; שו' כ' 23, 26-27, כא 2; ש"א ד 3, 4, 5 ואילך); (ב) דמות השופט הכאריסמאטי, שנחשב לשליח ארעי של המלך האלהי; (ג) החוקה העברית הקדומה, במיוחד חו-קת הקרקע, העומדת על הבעלות האלהית של ה-ארץ.

כאמור, היסוד האנתרופולוגי של רעיון זה הוא תאוות החירות של איש המדבר. רעיון מלכות אלהים הוא הלבוש הדתי של היסוד האנארכי שב-נפש איש המדבר, המסרב לקבל על עצמו סד-רים קבועים ומשמעת ממלכתית. בובר מביא אנא-לוגיות לתפיסה זו מתוך הספרות הערבית המע-לה את ההווי הנוודי שלפני האסלאם ומתוך מקו-רותיה של כת החאריגים שקיימת היתה במאה השנייה והשלישית לספירה המוסלמית. אף זאת, הוא מנסה להעמיד את הניגוד בין העברים-החבירים ובין התרבות המצרית על ההנחה בדבר ניגוד סוציולוגי עמוק בין תרבות נוודית ותרבות אימפריאלית מוצקה⁸⁵. בעזרת חומר משווה מאסיה המרכזית והמערבית הקדומה הוא מבקש אף לק-בוע הלכה סוציולוגית אוניברסאלית, כי תפיסות היסוד של שבטים רבים גובשו ונוסחו רק משנע-

חברה, העדה. על נסיון זה מתחקה בובר בעיקר בספרו "מלכות שמים" ובמאמריו על שאול י-שמואל⁸³.

במקביל לקויפמן מדגיש אף הוא את קדמותם של המקורות הספרותיים המעידים על מלכות ה' בישראל. אולם גדול ההבדל בין שניהם ביחס לביאור המקורות, ודומני שהאמת ההיסטורית היא בסינתזה בין שתי דעות מנוגדות אלה.

כאמור, שניהם מקדימים את מושג מלכות הא-להים לתקופת השופטים. אולם קויפמן מטעים כי הבסיס הממשי של סדרי החברה באותה תקו-פה הוא משטר השבטים אשר בראשם עמדו הזק-נים והנשיאים שחתכו את עניניו של כל שבט וש-בט. היתה זו דימוקראטיה פרימיטיבית שעליה התרומם בשעות חירום וצרה לאומית שלטונו הא-רעי, הבלתי מונחל, של השופט-המושיע. הוא נח-שב לשליח אלהים שנחה עליו רוח ה'. הופעתו היתה כרוכה בצפייה כי ה' ישלח מושיע לעמו. כנגד הראיה האורגנית-האחדותית של משטר זה שבמחקריו של קויפמן, בולטת ראיתו הדיאלקטית של בובר: לדידו המשמעות הקונקרטית של מל-כות אלהים היא מרחיקה-לכת יותר, שכן רעיון זה עומד על השלילה העקרונית של מלכות בשר-ודם. אוטופיה אנארכיסטית זאת הנעוצה מבחינה א-נתרופולוגית בתאוות החירות הבלתי מוגבלת של איש המדבר, שבדמות דיוקנו צייר בובר את אבות האומה ואת דור יוצאי מצרים, היא האנטיתזה ש-הקיצונית לשעבוד הפרעונים ולבית העבדים ש-התנסו בהם שבטי ישראל קודם. ראשיתה של מל-כות זו היא בברית סיני, כשהתחייבו שבטי ישראל לקבל עליהם את הנהגת המלך האלוהי. לפי בו-בר מרומות משמעותה הקונקרטית של תפיסה זו בכתובים המרובים המדברים על האל ההולך לפני המחנה ובאלה המעידים על אדנותו ועל טקסי המלכתו (שם' טו 18, יט 6, במ' כג 21, לג 5 ועוד). אליהם יש לצרף את הכתובים על ענוות משוה⁸⁴.

⁸³ מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה. דרכו של מקרא, עמ' 271-164.

⁸⁴ עיין Königium Gottes עמ' 145, 124, 180.

⁸⁵ ר' משה, עמ' 21-11.

אלהים. ברם, סינתיזה זו אינה בגדר כניעה למציאות החדשה אלא נסיון יחיד בתולדות העולם לעצב מציאות זו בהתאם לחזונום לאחר שדחו מתוכם את ההתנגדות הבלתי מציאותית לשלטון בשר ודם. השקפת נביאי הכתב בדבר השליט האידיאלי ובדבר העם האידיאלי שהתגלגלה ב"בות הימים לאסכאטולוגיה, מציינת לדעתו את השלב הבוגר של האוטופיה הישראלית הקדומה.

לשם הערכת התמורות הפנימיות האלה, כפי שהצטיירו בעיני בובר, עלינו להידרש למונח אוטופיה במשנתו הסוציולוגית:

"לכאורה נדמה, שהצד השווה שבאוטופיות שנתגלו בתולדות הרוח של המין האנושי הוא שכולן ציורים, היינו משהו שאינו מצוי³⁷ אלא מתואר בנפש בלבד. ציורים כאלה נוהגים בדרך כלל לכנותם בשם ציורי דמיון. אבל בזה לא נאמר עדיין אלא מעט. דמיון זה אינו משוטט, אינו מטולטל הנה והנה על ידי שרעפים חולפים, אלא מרוכז בטאקטוניקה מוצקת מסביב לדבר ראשוני, הטעון עיצוב ושכלול, ודבר ראשוני זה משאלת לב הוא. הציור האוטופי הוא ציור של מה שהוא ראוי להיות, של מה שהמצייר מתאוה שיהיה. לפיכך יש נוהגים לומר על האוטופיות שהן ציורי משאלה; אבל גם אמירה זו אינה ממצה. אם אמרנו 'ציור משאלה' כונתנו לדבר העולה מעמקי הבלתי מודע ומסתער כחלום, כחלום בהקיץ, כמחשבה זרה, על הנפש הבלתי מחוסנת..."

...לא כן המשאלה האוטופית שבתולדות הרוח, שאין לה כלום מן הדחף ואין לה כלום מן הסיפוק העצמי, אף על פי שמושרשת היא במעמקי הנפש ככל מה שיוצר ציורים. קשורה היא ביסוד על-איש, הבא במגע עם הנפש, אבל אינו מותנה בה. היסוד השליט כאן הוא הכיסוף אל הדבר הנכון, שהוכר כחזון דתי, או כחזון פילוסופי, כהתגלות או כאידיאה, ושלפי מהותו אינו יכול להתגשם ביחיד, אלא בציבור האנושי בלבד. חזון הדבר הראוי להיות, אף שהוא נראה לפרקים כבלתי תלוי ברצון האישי, אין להפרידו מיחס יסודי בקרתי לתכונת עולמו המצוי של האדם. הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון... הכיסופים להגשמת החזון מעצבים את הציור"³⁸.

דברים אלה באים כלפי הראציונאליזם המארכי-כסיסטי שבעיניו האוטופיה היא יציר הזיה נטול ממשות. כמו כן הוא יוצא חוצץ נגד הפסיכולוגיה האנאליטית הרואה באוטופיה מערכת ציורים דמיוניים שאמנם יש להם ממשות נפשית אלא שאין

שו הללו תושבים קבועים בארצות כיבושיהם, אלא שהתהוותן של תפיסות אלו נעוצה דווקא בתקופה הנוודית שלהם. בניגוד לתפיסה האבולוציוניסטית הרואה את התרבויות החקלאיות כשלב מפותח לעומת השלב הנוודי, קובע הוא כי דווקא התקופה הנוודית היא בעלת הפוטנציאל הפורי יותר, היוצאות אמנם מן הכוח אל הפועל רק בתקופת התישבות הקבע. מלכות שמים לפי טפסה הקדום, הקרויה אצלו מלכות אלהים הישירה, היא לדעתו פריה הנעלה של תקופת הנוודות, כששבטי ישראל עוד היו במעמד החבירו, המסמן לפי המחקר החדש לא גוף, אתני מוגדר כי אם מעמד חברתי בעל פרוצור קבוע³⁶.

כשלונה של מלכות אלהים הישירה, שעליו מעיד החלק הפרו-מונארכי של ספר שופטים (יז"א), נעוץ באי-יכולתה להשתלט על האנדרלמוסיה מבית ובקוצר-ידה כלפי הפלשתים מחוץ. תאורת החירות "המדברית" הבלתי מוגבלת לא נתנה לשלטון בר קיימא להתגבש ולא הניחה בידי השליטים אמצעי כפיה, שבלעדיהם לא ייתכנו חיי חברה. כשלונו זה פילס את הדרך למלוכה. היענוותו של שמואל לתביעת זקני ישראל כי ימליך עליהם מלך אינה מסמנת את קץ מלכות האלהים. זהו נסיון להלביש את האוטופיה הקדומה של מלכות אלהים לבוש היסטורי חדש: במקום מלכות אלהים באה המלכות בחסד אלהים, או בלשונו של בובר: במקום מלכות אלהים הישירה באה מלכות אדם, כשהגשמת רצון האל מוטלת על שכם "הנגיד", הוא נציגו הקבוע של אלהים עלי אדמות. שמואל השאיר בידיו ובידי הבאים אחריו אך את הזכות לבקר את מעשי המלך לפי דבר ה' שהיה אליו מפעם לפעם. בכורח נסיבות אלה נולד הריאליזם הדתי של הנביאים, שהצליח לייצור את הסינתיזה בין המגמות המנוגדות שפוררו את משטר השופטים, והן האופורטוניזם הפרו-מונארכי של זקני העם שבקשו מלוכה ככל הגויים והאוטופיזם האנטי-מציאותי של נושאי מלכות

³⁶ עיין במחקרו המסכם של משה גרינברג M. Greenberg, *The Hab/piru*. American Oriental Society, New Haven, 1955.

³⁷ ההדגשות שבפסקה זו הן מאתי. (ב"א).
³⁸ נתיבות באוטופיה, ת"א. עם עובד תש"ז, עמ' 15.

לוגי המוקדש לאוטופיות החילוניות הטרומ-מרי-כסיטיות אין בובר מזכיר את הפן הטרנסצנדנטי. הוא מסתפק רק ברמו אל היסוד העל-אישי.

אף על פי כן, השינויים התדירים המקיימים את הזיקה בין האוטופיה ובין המציאות אין בהם כדי ערובה להגשמת הדבר הנכון, שכן נתונה היא להכרעתו המתמדת של היחיד. על כן קרה כי ברתות הימים היתה האוטופיה לאֶסכאטולוגיה. מחזון הנכון המוצא תיקונו בצירור מקום שכולו טוב, היה לחזון המוצא תיקונו בצירור זמן שכולו טוב. ועוד, ציור הסדר החברתי הנכון התרחב ולבש ממדים קוסמיים שמשמעם שכלול הבריאה, כפי שמצוי בחזונם של נביאי הכתב. בימי מלכות אלהים הישירה ובימי ראשית המלוכה הועמדה הבאת הגאולה מלכתחילה על רצונו המודע של אדם, היינו על מדת התמכרותו להנהגת המלך האלהי. רק משלא עמד האדם במבחן זה והסב על עצמו את צרות השעבוד, כמסופר במסגרת ההיסטוריוסופית של ספר שופטים, היה צורך בהתערבות מלמעלה, היינו בשופט-מושיע. בגלגול האֶסכאטולוגי-הנבואי של הגאולה מתחולל המעשה המכריע מלמעלה, אף כי נותר גם עתה לאדם עוד מקום רב בהחשת התהליכים ההיסטוריים המוליכים אל הסדר העולמי הנכון והרצוי.

ניתן לומר, כי האֶסכאטולוגיה עדות היא להחלשת האמונה ביכולת ההגשמה של אדם לאלתר. אין להפריד איפוא בין ביאורו של בובר את אמונת היחוד ובין ביאורו את מלכות אלהים "הישי" רה". הללו אינם אלא שני קצוות של דבר אחד, הם יצירי הספונטאניות הדתית המעוגנת בתחושת הנוכחות של האל-המלך המנהיג, ההולך עם העם בכל דרכיו. יחסם זה לזה הוא כחיס התביעה לדרכי הגשמתה. התביעה התגבשה גיבוש ספרותי במיתוס ובאגדה, המתארים התרחשויות אנושיות שבעבר כהתרחשות אלהית; דרכי הגשמתה הן ענין לאוטופיה, שעיקרה עיצוב ההווה והעתיד הקרוב המצטרף אליו.

התקופה האידיאלית שסימנה היה עוז ההגשמה באה אל קצה בימי המלוכה. הקמת מקדש שלמה

לאדם שליטה עליהם משום שהם מסתערים עליו ממעמקי הבלתי-מודע. לפי שיטתה זוהי התפרצות הלא-מודע אל מעבר לסף התודעה. תופעה זו היא בעלת אופי נברוטי, שכן יכולה היא לקרות רק לנפש "בלתי מחוסנת".

בובר בא כדי להראות את מידת הריאליות והראציונאליות של האוטופיה: אמנם מושרשת היא במעמקי התת-מודע אך תוכנה מעוצב על-ידי הכרתו הצלולה של אדם — לא האדם הבודד, התלוש מן העולם אלא מי שקשור קשר עמוק במציאות. לידתה בכיסופים אל המציאות הראויה, ודווקא הסבל בסדר חברתי לקוי מכשיר את הנפש לחזון הדבר הראוי. מוצאו ומקורו של חזון זה אינו נפש היחיד, כי אם היסוד העל-אישי הבא במגע עם נפש היחיד, מבלי להיות מותנה בה. בובר מבקש כאן לשוות משמעות ותוקף דתי לאוטופיה ולהראות את קשרה האורגני עם המציאות. אף זו: האוטופיה האמיתית מעוררת יחס בקורתי למציאות; היא היסוד הדינמי שבחיי האנושות. לפי הגדרה זו, היתה מלכות אלהים הקדומה אוטופיה שהנפש הוכשרה לה מתוך סבלות מצרים; היסוד העל-אישי מתבטא בהנהגת המלך האלהי, שעיקר דרישתו: הגשמת הדבר הנכון. חזון זה כרוך בהערכה ביקורתית של המציאות. מכאן הדינמיקה הפנימית שבכוחה מסתגלת האוטופיה תדיר לתנאי המציאות המשתנים. לפיכך מאחר שקיפחה האוטופיה של מלכות אלהים הישירה את הזיקה האמיתית למציאות ואף היתה למכשלה, שבה והתערטלה מקליפותיה הבלתי ריאליות, מיסוד ההווה שבה, היינו מהתנגדותה העקרונית למלכות בשר ודם, וכך קיימה את תוקפה בתנאים ההיסטוריים המתחלפים. יתרה מזו, שינויים אלה לא היו מותנים בנפש היחיד. לא שמואל ואף לא הזקנים חוללו אותם; הם היו פרי המאבק בין היסודות החברתיים המנוגדים. המקרא מספר כי אלהים צוה על שמואל לבל יסרב לדרישות הזקנים. היסוד העל-אישי, שהוא מחוללה ומווסתה של האוטופיה, שתי פנים לו: פן אכסיסטינציאלי, והפן כוונה למציאות ההיסטורית רבת הניגודים, ופן טראנסצנדנטי, כלומר האלהות. במחקרו הסוציו-

מקללת הניפור המדריכה את מנוחת האדם המורדרני. היא נוטלת מן המציאות את אטימותה ואת חוסר משמעותה, שכן מבעד לאתה האנושי והאתה הקוסמי מבצבץ ועולה האתה הנצחי של האלהות. אולם דווקא הקירבה היתרה של אמונת היחוד המקראית, כפי שהוא ביאר אותה, לאינטרס הרוחני המתגלה בהגותו הפילוסופית — מראה על הרחוק שבין שני קצות משנתו, שכן הזיקה הדיאלוגית ראשיתה היחידה, האני, ואלו בראשית אמונת היחוד נתקלים אנו ב"אנחנו" של העם. ליכודה הפנימי של העדה, היינו ה"אנחנו" של העם, הוא ההנחה של ברית סיני, אף כי קדם ל"אנחנו" של העם ה"אני" של האבות. המשבר הגדול של אמונת היחוד שבימי שלמה מוסבר כהשתלטות גיבושה המוסדי של אמונת היחוד בדמות בית המקדש, החוצץ בין אלהים ובין ישראלי. תחושת הנוכחות המתמדת של האל נגוזה וניטל בכך היסוד הנפשי לחידוש הספונטאניות היוצרת של הפגישה. כמו כן גיטלה מן התביעה ליחס חיים אמיתי רצינותה הפנימית, שכן על ידי סגירת האל בתחום הקודש הופקעו יתר שטחי החיים כגון הפוליטיקה וחיי החברה מתביעתו המתמדת. זוהי שעת לידתה של "הדת" כתחום סאקרלי נפרד, סגור ובלתי מחייב מבחינה חברתית. כאן נעוצה, לדעתו, ראשית הפיצול בין קודש לחול, שהגיע בימינו לאטומיזאציה של תחומי חיים שונים תוך שבירת האחדות של אישיות האדם. אמונת היחוד שהיא, לפי פירושו, אנטי-מוסדית במהותה, מורה את הדרך אל שלמות האדם על-ידי העלאת מרכז פנימי שיקרין מחדש על כל תחומי החיים. מבחינה זו יש להבין את הכרזתו כי המקרא אינו ספר העבר כי אם בראש ובראשונה ספר ההווה והעתיד.

רק ברמז נוכל לעמוד כאן על מקומה הפוליטי-מוסי של משנה זו במבוך המחשבה המודרנית. יש כאן תשובה עקיפה לגישה האתאיסטית של ניצחון שהשכריו על היחיד המגשים את עצמו על חשבון הזולת ועל חשבון העולם. אף לפי היידגר המבקש לשזר נעימה הומאניסטית במשנתו, אין העולם אלא כלי עיוור נוטל משמעות עצמית ה-

מצטיירת לבובר כנסיון להיפטר מן ההנהגה האלהית הממשית והמחייבת, לצמצם את האל בתחום מי מקדש קבע מפואר, ולפנות את התחום הפוליטי והחברתי להכרעותיהם האופורטוניסטיות של השליטים. תביעת הנביאים מאת שרים ומלכים היא חידוש ההכרעה לפי האספקט התיאופוליטי. עיקר בשורתם היא שגורל האדם עומד על הכרעתו החפשית ולא על חוקיות אימאנטית עיוורת של ההיסטוריה. בהעמידם את העם על האלטרנאטיבות בין התדירה בין הליכה בדרך החיים או דרך המוות ביקשו הנביאים לעורר שוב את הספונטאניות הדתית ולהשליט מחדש את רצון האל על כל תחומי החיים. תוכחתם עמדה על התקוה כי עוד בימיהם יופיעו השליט, העם והאדם האידיאליים אשר יגשימו מחדש את מלכות אלהים עלי אדמות. ציפיה זו דבר אין לה ולמיתולוגיה אליה לית, כפי שטענו חוקרים מסוימים. היא נולדה על ברכי המציאות ההיסטורית. תחילה היא היתה מכוונת לשעה היסטורית זו שבה עמדו הנביאים. רק משנכזבו תקוותיהם, הן היו לאסכאטולוגיה והועתקו לעתיד הרחוק, לאחרית הימים.

(ג) מקומה של השיטה וגבולותיה

זוהי בקווים כלליים משנתו של בובר על דמותה הפנימית של אמונת היחוד המקראית. אגב עיונו עמדנו על הקשר בין תפיסה זו ובין גישתו האנטי-אינטלקטואליסטית לבעיות דת, מיתוס ואוטופיה חברתית. מעתה אין לנו אלא רק לרמוז על הזיקה בין משנה זו ובין משנתו הדיאלוגית: לפי דבריו מסתבר כי ראשית אמונת היחוד היא הפגישה של יחיד (אברהם), ולימים של עם שלם עם אלהים. פגישתו של העם מעידה על קיומה של עדה. פגישה זו צופנת בחובה מגמה מלכדת בדמות חוקה ומערכת ציוויים לשם חינוקו של גוף חברתי אורגני, הוא עם ה'. מאורע הפגישה מחזיר אותנו אל העקרון הדיאלוגי, שתחילתו הזיקה בין אדם לזולתו ובין אדם לעולם. ראשיתה של זיקה מתממשת בפגישה, היינו אגב התיחסותו הסובייקטיבית-פרסונאלית של אדם אל מערכות הברית. אה, טמון בה יסוד גאולת האדם והעולם והצלתם

זקוק לאלהים כדי להיות ואלהים זקוק לך, ממש לשם זה שהוא משמעות חיך"³⁹.

אמנם יש הבדל סגולי בין זיקתו של אדם אל "האני הנצחי" ובין זו אל האני של זולתו ושל העולם⁴⁰: זה האחרון אינו יכול להתמיד בחינוכו תו הדיאלוגית-האישית; גורלה הטרגי של זיקה זו שסופה להתרדד וליהפך ליחס אוביקטיבי סתמי שהוא תועלתי או אינטלקטואלי גרידא, שכן רק בתחום המערכת הקטיגוריאליית ובמישור התועלתי-תי משתלב אדם בסדר העולם והחברה. ואילו ה"זיקה לאלהים אינה כפופה לדיאלקטיקה הזאת, אין היא יכולה להפקיע עצמה מאופיה הפרסונאלי-סוביקטיבי מבלי לקפח את משמעותה ותוקפה. אמנם ידע בובר כי זיקה דיאלוגית אמיתית בין אדם לאלהים שכיחה עוד פחות מאשר בין אדם לזולתו או לעולמו. הוא אף צמצם באחד המאמרים הבשלים ביותר מבחינה פילוסופית, "זיקה ורחק"⁴¹, את העקרון הדיאלוגי בתחום הבין-אנושי, להוציא את היחס לעולם האורגני הדומם, שאין בו משום הדדיות.

המקרא יודע רק רגעים גדולים מעטים בחיי האמונה של העם כגון ברית סיני. גם העדויות על הדיאלוג בין היחיד לאלהיו מעטות הן במקרא, כגון עדותו של ירמיהו כי היה ל"פיו" של אלהים "כפי תהיה". בחזקת זה העיו לומר לפני אלהים כל אשר על לבו ולשפוך לפניו את מר שיחו. כיוצא בזה אברהם אשר הלך אף הוא בלא היסוס בדרך המצווה עליו מלמעלה ולא נרתע מן הקרבן האיום שנדרש מידו. כנגד זה הוא התדיין עם אלהים ואף "הוכיח" אותו בשעה שביקש רחמים על סדום. כיוצא בזה משורר תהלים ע"ג אשר קרבת אלהים היתה אצלו לעובדה מוחשת בכל הליכותיו⁴². באלה ואלה התגשם היחס הדיאלוגי בין אדם לאלהיו.

משמש את מטרותיו של אדם או המופקד לדאגתו ולטיפולו. כנגד תורות אלה מדגיש בובר את האופי ההדדי של זיקת האמת, שבה יוצא אדם מסגירותו ומבדידותו הקיומית, משתלב במערכת היקום וגואל בכך את עצמו ואת העולם. אין בידי אדם לגאול את עצמו בכוחותיו הוא כשהוא בודד ומסוגר. הגאולה אפשרית היא רק בזכותה של הפגישה; וכל פגישה של אמת היא אקט דתי. טמין בה סוד הגאולה, שכן מאחורי האתה האנושי מנצח נץ ועולה האתה הנצחי של האל. ייחוד עמדתו הפרדוקסלית של בובר הוא בכך שהפגישה אינה כרוכה בהחזרת העולם לאין כמו במיסטיקה אלא בחיוב לזהט של "השתא והכא". ועוד יש בדבריו משום תשובה יהודית בלתי אורתודוקסית לתפיסת הפרוטסטנטיות הליבראליות על כל גוניהן. הצד השווה בהגיונות הללו הוא העמדת הדת על החוויה, הסגורה ומסוגרת בנפש האדם פנימה, וה"הבחנה בין דת מוסרית-אתית לדת פולחנית. אמנם ביקש אוטו בעקבות פיכטה להתגבר על היסוד הראצינאליסטי שבתורות אלה בהעמידו את ה"חוויה הדתית על הקדושה, היא תחושת האימה והתלות של הנברא נוכח הבורא "האחר לגמרי". בובר דחה שיטה זו משום שהיא מוליכה אל א"קוסמיזם מיסטי שעיקרו מחיקת האני ואיון העולם, במקביל למגמה הא-קוסמיסטית של האכסיס-טנציאליזם נוסח קירקגור.

לפי בובר אין חוויה דתית במובן הספציפי. כשם שהוא לא נכנע לפיתוי המודרני להבחין בין מקרא בין דת מוסרית לדת פולחנית, כפי שעשה קויפמן בשעה ששם כפי הנביאים את הפרימאט המוסרי, כן הוא התנגד לעיגון הדת בחוויה פנימית סגורה או בכוח מכוחות הנפש; אין חוויה דתית כי אם זיקה של אמת. זיקה זו אינה עניין לתחושת התלות, כדברי אוטו. היא עומדת על היסוד הבין-אנושי, על ההדדיות בין מעלה למטה: "מחזור לך בכל עת כי מעל הכל זקוק אתה לאל-הים; ושמא גם זאת: שאלהים, במלוא נצחו זקוק אף לך? כיצד היו קיימים בני אדם אלא אם כן זקוק להם אלהים? כיצד אתה היית קיים? אתה

³⁹ Ich und Du, 1936, Schocken Verlag, Berlin, S. 98.

⁴⁰ על בעיה זו עמד ע"א סימון במאמרו המאלף: בובר ו אמונת ישראל, עיון, ט, תשי"ח, עמ' 13-50.

⁴¹ עיין פני אדם עמ' 117-131.

⁴² דרכו של מקרא עמ' 149-157.

האנתרופולוגי והדתי של מלכות אלהים. אף זאת, בקורת זו השכילה להראותנו את גבולותיה החברתיים של אוטופיה זו, אך לא עלה בידה לערער את עצם ביאורו הקונקרטי והאוטופי של בובר. זהו חידושו לפי פשוטם של הכתובים. אולם דומני כי חשדנותו, ביתר דיוק, יחסו העוין של בובר כלפי היסודות הסטאטיים המוסדיים — או בלשונו "הסתמיים" — התופסים בעל כרחנו מקום נכבד בחיי האמונה בכלל ובאמונת ישראל בפרט, שהיא גם תרבות-עם — דומני שיחס עוין זה גרם לעיתים קרובות לעיוות הראיה ההיסטורית והפרספקטיבה התיאולוגית כאחת. לדוגמה נזכיר את נסיונו להקדים את ראשית אמונת היחוד לתקופת האבות, בין היתר על סמך ההנחה ההיסטורית המפוקפקת כי אלהי האבות דומה במהותו לאלים המלכים הנודדים המצויים כביכול בשבטי שם מערביים. אכן לא המימצאים ההיסטוריים אילצו את בובר להסיק מסקנה זו, כי אם האינטרס לעגן את ראשית אמונת היחוד ביסודות הנוודיים הספונטאניים שבגנפם האומה. גם מבחינה פילוסופית מעונין היה בכך, שכן הפגישה של ה"אנחנו" הלאומי בימי משה עם אלהים בהכרח שתהא מעוגנת, לשיטתו, בפגישתם של יחידים כאברהם ושאר האבות. אף אם נעלים עין מן הפרובלמטיקות של הטיעון ההיסטורי, יש להשיג מבחינה פילוסופית: הרי היחס הדיאלוגי של עדה שלמה לאל-היה קשור, לשיטתו, קשר בליינתק עם היחס הדיאלוגי של כל יחיד ויחיד שבתוכה. אולם כאן הקשר בין ה"אני" של אבות ובין ה"אנחנו" של דור יוצאי מצרים לא נקשר אלא באמצעות הזכרון ההיסטורי, בחינת "אלהי האבות שלחני אלי-כם". הוזה אומר, בטיעונו של משה היסוד הסתמי האובייקטיבי, היסוד הסטאטי המתגלם במסורת ההיסטורית, קודם לפגישה הדיאלוגית. ממנו פינה ויתד לאמונת היחוד; פעילותו הדיאלוגית של היסוד הספונטאני נתאפשרה אך במסגרת סתמית זו. ביתר דיוק: ברית סיני לא תיתכן בלא היסוד הסטאטי של מסורת עממית מוצקת. בלעדיה אין קרקע צמיחה לכוחות הספונטאניים המתפרצים ופועלים בשעת הפגישה החיה. ועוד:

כאן מקום לרמוז על גבולות שיטתו של בובר בחקר המקרא. מצד הביקורת ההיסטורית כבר נאמרו דברים חשובים מפי קויפמן⁴³ ואין צורך לחזור עליהם. ברם, מן הראוי לעמוד בקצרה על היסודות ההיסטוריים של מלכות שמים לפי תפיסת בובר. אין ספק כי צדק אולברייט⁴⁴ כשהוא שלל את הבחנתו של בובר בין אלים-מלכים נודדים של השמיים המערביים ובין הבעלים, שהם אלים מקומיים, קבועים. כשם שאין אחיזה לקיומו של טיפוס האל-המלך, כן אין יסוד לצמצום את שלטון הבעל צמצום מקומי, שכן דו-קא תגליות אוגרית העמידונו על ההיקף הקוסמי של מלכות בעל⁴⁵. הצדק עם קויפמן כשהוא דוחה את הנחתו האנתרופולוגית של בובר בדבר הנפש המדברית של האומה הישראלית. אולם השגותיו של קויפמן על הפירוש האוטופי-האנטי-מונארכי את מלכות אלהים הישירה אינן מכריעות. בין אם ניחס את הפסוקים הפרו-מונארכיים הכלולים בעיקר בברכות שבספר בראשית למחבר הספר שחי כנראה בימי דוד ובין אם ניחס אותם למסורת שלפני המלוכה — אין בהן כדי לערער את גישת בובר. רק זאת נלמד מהשגות קויפמן, כי התפיסה האוטופית האנטי-מונארכית של מלכות אלהים הקדומה לא היתה נחלת כל החוגים בישראל; היא נאבקה מלכתחילה בדעה המנוגדת הרואה במלוכה האנושית משטר לגיטימי. ועוד זאת, התפיסה האנטי-מונארכית דבר אין לה ולפסיכולוגיה נוודית. היא האנטייתזה, היא הביטוי להתמרדות הטוטאלית של שבטי ישראל כלפי הרודנות הפרעונית. וכן צדק קויפמן בהסבירו שאין בסיס היסטורי לתפיסה האוטופית האנטי-מונארכית אם לא נביא בחשבון את המסגרת המוצקה של משטר השבטים הקדום. רק על יסוד זה התנשא השלטון הכאריסמאטי של השופט. אכן בעקבות הבקורת של קויפמן ואולברייט נצטמק בסיסה הסוציולוגי,

⁴³ מכבשונו של היצירה המקראית דביר, עמ' 256-280.

⁴⁴ W. F. Albright, IBL, 57, 1938, p. 221

⁴⁵ והשוה את הסיכום המאוזן בספר W. Schmidt, Königum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin 1961, BZAW 80

כגון הופעת השליט האידיאלי ויצירת חברת עם אידיאלית, ואף טען כי ישעיהו השני העביר את חסדי דוד הנאמנים על עבד ה' ⁴⁶. בקיצור הוא העלים עין מן העובדה שדיוקנה של האסכטור-לוגיה המקראית נקבע על-ידי ההתרוצצות והמתח המתמידים בין היסודות הספונטאניים-האוטופיים, שהם לפי טיבם בעלי אופי אוניברסאלי, ובין הי-סודות הסטאטיים הרסטוראטיביים שתוכנם לאומי וצבאי. ההיסטוריוסופיה הנבואית עומדת לדעתו על הדגשת ההכרעה האנושית החפשית. אולם דו-מני, שאין זו ההנחה של תורת הנביאים בכלל, לכל המרובה זוהי מסקנתם והכרעתם של אחדים מנביאי ישראל, כישעיה וכירמיהו, משביטלו או צמצמו מתוך לבטים קשים את תחולת הדטרמי-ניזם המנטי שקבלוהו במורשתם הרוחנית. אחרים, כגון ישעיהו השני, הרכיבו את בשורתם דווקא על הדטרמיניזם העל-אישי הקובע את תהליכי ה-גאולה. כאמור, השגות אלה אינן באות לבטל את הישגיה הפוזיטיביים של משנת בובר שניתק את התיאולוגיה המקראית מכבלי הראציונאליזם ה-פשטני, מבלי להפקירה לכות המדמה של האס-כולה "מיתוס ופולחן", שכתבה את היסוסמה הפאן-מיתולוגית על דגלה.

(ד) שפת המקרא ומעמד הלשון

הואיל ובובר ניגש אל המקרא לא מתוך אינ-טרס ארכיאולוגי והיסטורי כי אם מתוך מגמה חינוכית, הוא לא הסתפק בציור תולדות האמונה הישראלית, אלא הוסיף ושאל אם גנוזה במקרא גם בשורה לדורנו, ובאינו דרך אפשר להגיע אל בשורה זו. שאלה זו הוליכה אל תרגום המקרא לגרמנית, מפעל שהחל בו בשנת 1925 יחד עם פרנץ רוזנצוויג, ואשר המשיכו לבדו עד הסיום בשנת 1961. כרוכה בעבודה זו באה סידרת מא-מרים על לשון המקרא וסגנונו. מאמרים אלה נק-צו תחילה בקובץ Die Schrift und ihre

יחסו השלילי כלפי הדת המוסדית, ה"סתמית" לפי הגדרתו, הביאה להתעלמות גמורה מן המשקל הסגולי שנועד לפולחן בעיצוב אמונת היחוד המק-ראית. ראשית כל, הפולחן והחוק גופם הם מימוש סאקראמנטאלי של הפגישה הדיאלוגית. הוא עומד על קצב מחזורי של מועדי קודש וחול ועל הה-נחה כי לא כל המקומות שוים בפוטנציה הדתית שלהם. בית המקדש כמקום משכנו של אלהים עלי אדמות הוא לפי עדות כל הנביאים ומשוררי הת-לים המקום האידיאלי לפגישות אלה המתגשמות באמצעות המועדים ועבודת הקודש: זה משמעה של קרבת אלהים לפי רוב מזמורי תהלים.

עילויו של "השתא והכא" הסיח דעתו של בובר מקצב הזמן המחזורי של המקרא ומן ההערכה הדתית המיוחדת למקומות קודש עד שהוא הגיע לידי "יישור" של המקום והזמן, כאילו כל מקום וכל שעה כשרים במדה שווה לפגישה עם האתה הנצחי. בדומה לכך הוא העלים עין לחלוטין מ-נושאי הפולחן, הכהנים והלוויים, ומהשפעתם המ-עצבת המכרעת על פנימיותה של אמונת היחוד. הרי הפגישה הדיאלוגית אינה מתרחשת בחלל ריק מבחינת המקום והזמן, אלא במסגרת היס-טורית קבועה והיא עומדת על המסורת, על מער-כת אמונות ודעות, זמני קודש וחול, מנהגים ומצ-וות פולחניות מקובלות העלולות להזרים בשעת עבודת הקודש עצמה פנימית חדשה, שהיא התנאי להתעוררות הספונטאניות הדתית היוצרת. מתוך מגמתו להבליט את היסוד הספונטאני הוא העלים עין מן הדיאלקטיקה הפנימית הפועלת גם בדת המוסדית כביתר תחומי התרבות האנושית.

דומני כי העדפתם המכרעת של היסודות הס-פונטאניים ההיוליים בצירוף לאכסיסטנציאליזם א-היסטורי מובהק גימדו את שיעור קומתה של האסכטולוגיה המקראית והאירו את ההיסטור-יוסופיה הנבואית באספקלריה מעוותת. אשר לאס-כטולוגיה, הוא פסח על היסודות הרסטוראטיביים שעניינם החזרת מלכות בית דוד והדגשת המו-טיבים הלאומיים ואף הצבאיים בדמותו של המלך שלעתיד ⁴⁵. והגיעו הדברים לידי כך, שהוא הע-מיד את רעיון הגאולה על מוטיבים כלל-אנושיים

⁴⁵ על ההבחנה בין יסודות רסטוראטיביים, אוטופיים ושמרניים באסכטולוגיה היהודית עיין ג. שלום Zum Verständnis der messianischen Idee im Juden-tum, Judaica 1963, p. 7-74

⁴⁶ ביקורת מפורטת מצויה במאמרו הנזכר של קויפמן.

תה" . . .⁵¹ כל היודע פרק בתולדות נוסח המקרא וכל מי שטרח פעם לפענח את הקצב הפנימי של שיר בן זמננו יירתע מן ההעזה שבהכרוזו זו. ואין זו הכרזה של תמים או מיתמם. בובר ידע הי"ט טב את המכשולים והמחיצות שבינינו למלה המ"דוברת. העזתו נוסדה על אמונו בלי מצרים בדיוק מסירתם של הדורות הראשונים שקבעו את דמות המקרא. סבור היה כי עבודת הסופרים צנועה הי"ט תה וכי שקודים היו לשמור בקפידה והוסיפו אך מעט משלהם. ואשר לתרגומים העתיקים, בעיקר תרגום השבעים, לא האמין כי לעיניהם היו טכס"טים שונים שוני מהותי מזה של המסורה. הוא לגלג על חוסר הרציפות הפנימית בתרגום זה, שנהג לכנותו בשיחה שבעל-פה "דוגמה מפחידה ומרתיעה" (ein abschreckendes Beispiel), מכאן שלא ראה בו יסוד נאמן לשחזור הנוסח המקורי. למותר להדגיש, כי אין הצדקה ליחס זה למקצוע הענף של חקר הנוסח, וכי יש הפרזה באמונו הבלתי מוגבל כמעט בדיוק מסירתם של הדורות הראשונים, אשר "ידעו עדיין על השיחה בין שמים וארץ". אמון זה הוא נהג להצדיק במא"מרו המפורסם של גיתה בפתחה לדיואן המערבי-מזרחי:

Wie das Wort so wichtig dort war,
Weil es ein gesprochen Wort war

היוצא מכאן כי דרכו אל המלה המדוברת אינה זו של הפילולוגיה הקלסית אשר שיטותיה עומ"דות על הקריאה הדמומה של האות הכתובה ועל גלגוליה בתולדות המסורה בידי מעתיקים וסופרים; דרכו — ההאזנה לקול, לצליל. משוכנע היה בובר כי רק שיבושים מעטים יחסית חדרו לטכסט וכי יש רק להאזין בכובד ראש. הנוסח המסורתי הוא לדעתו המסגרת הויוואלית הנאו"תה שדרכה יש לחדור אל המלה המדוברת כשאו"זן הקורא כרויה. יתר על כן, הוא העז לקרוא את המקרא ולתרגמו לא ככתבי קודש כי אם כדברי קודש. רק דרך המלה המדוברת אפשר להגיע אל קול אלהים חיים החבוי כאן, לדובבו ולהפנותו שוב

Verdeutschung. רובם תורגמו לעברית⁴⁷. מג"מת המאמרים הללו להבהיר את שיטת התרגום וממילא גם את דרך ההבעה המקראית. בעקיפין אפשר ללמוד מהם על פילוסופית הלשון של שני המחברים⁴⁸. זו של בובר הגיעה לידי סיכומה הבשל בהרצאה קצרה משנת 1960, Das Wort, 1960, *das gesprochen wird* תרגומו העברי: "המלה המדוברת"⁴⁹. במאמר זה מבקש בובר לקבוע את משקלם הסגולי של היסודות הספונ"טאניים והדינאמיים בלשון לעומת היסודות הק"בועים ועומדים. אין תימה שהוא מייחס חשיבות מכרעת ליסוד הספונטאני, האוטופי, שבלשון.

תחילה נברר לעצמנו את העקרונות שהנחוהו בתרגום המקרא⁵⁰. דומני שיש כאן הנחה יסודית שמקובלת היתה על כמה מתרגמים ופרשנים במ"דה זו או אחרת, אלא רק מעטים הצליחו להגשי"מה בתרגומם או בפירושם. כוונתי להנחה כי ב"עיקרו אין המקרא אלא מסורת שבעל פה ולא ספר או אוסף ספרים ומגילות. ברם בובר אינו מתכוון רק למסורת האלמונית העוברת מפה לפה כי אם למלה המדוברת, לדיבור הספונטאני כפי שיצא מפי הדובר בשעה שפנה אל הזולת. אכן משימתו הנועזת שקיבל עליו היא כפולה: מבקש הוא לפ"סוח על עבודתם של דורות עורכים ומסדרים, מעתיקים ומסגננים, מתרגמים ונקדנים, פרשנים וחוקרים ולחדור למסורת ההיולית החיה, כפי שנמסרה מפה לפה. יתר על כן, גם מסורת זו אי"ננה סוף-מטרתו; ממנה הוא חותר אל הרגע שבו נאמרו הדברים: "וכי מתכוונים אנו לספר? אנו מתכוונים לקול, וכי סבורים אנו שיש לקרוא? סבורים אנו שיש להאזין אל הדיבור המדובר. רוצים אנו לחתור אל המלה בשעת אמיר"

⁴⁷ מ. בובר, דרכו של מקרא, עמ' 344 ואילך. וכן פ. רוזנצוויג, נהרים.

⁴⁸ על דעתו של רוזנצוויג אפשר ללמוד גם מתוך "אחרית דבר" לתרגום שירי ר' יהודה הלוי: עיין Rosenzweig, Jehuda Halevi, S. 153-168.

⁴⁹ פני אדם. עמ' 175-187.

⁵⁰ עיין ב. אופנהיימר, מרטין בובר: אמן הפרשנות המקראית, מולה, כרך טו, חוברת 115, עמ' 48-54.

באמצעות המלה המנחה מודיענו הסופר את בשור-רתו, מבלי לפורר את המקצב החמור של הדיבור האפי ומבלי לגלוש לדברנות מוכיחה או לליריות סנטימנטאלית⁵⁵.

(ג) אך לשם העלאת המלה המנחה יש לעמוד על אופיה המוחשי של שפת המקרא. מימי השבעים ועד ימינו הכניסו המתרגמים שלא מדעת מושגים משלהם לתוך המקור, בתרגום מלות-יסוד מקראיות בהתאם לאורח חשיבתם הדיסקורסיבית, הנזקקת למונחים מופשטים. ויש מהם שהלבישו הללו את המקרא לבוש נוצרי אגב תרגומו לשפתם. המלים altar כתרגומו של "מזבח" או glaupe, belief כתרגום "אמונה" שימשו לבור דוגמאות לספיריטואליזאציה הנוצרית של שפת המקרא. במאמציו להחזיר למקרא את דמו-תו המוחשית הוא נזקק במדה מסויגת בלבד לאתימולוגיות המדעיות המכוונות אל משמעותן ההיסטורית ואל מקורן הלשוני של מלים. כנגד זה שאב מלוא חפנים מן הפילולוגיה העממית של המקרא עצמו, שכן היא מגלה כיצד הבינו הדור-רות הללו את דברי המקרא. בעזרת האתימולוגיות העממיות מגלה הסופר המקראי את מגמתו הדי-דאקטיבית. אתימולוגיות אלה עומדות על השמיעה הבלתי אמצעית, היוצרת, על משחק מלים. שמי-עה ספונטאנית זו היא בניין-אב "לפילולוגיה היו-צרת" כפי שכינה יצחק היינמן את דרכם של חז"ל, כשהעלו משמעויות חדשות בדרשת הכתובים.

כדי שמשחק המלים העבריות יורגש בתרגום הגרמני, היה צורך בעקיבות בתרגום מלים משור-רש אחד. ביחוד קשה היה הדבר במקום שנוצלה הדו-משמעות של שרשים עבריים אחדים. נאמנו-תו הקיצונית למקור העברי, הן לגבי מקצבו הפ-נימי כביטוי במלה המנחה, בקצב ובתחביר של המשפט העברי, והן לגבי ההגאים והצלילים המ-קוריים, הוליכה אותו עד קצה גבולותיה של השפה הגרמנית. אגב תרגום יוצר זה הכריע כממילא, בין מפרשים ישנים וחדשים ופסק הלכות פרש-ניות ולשוניות עד שהיה התרגום לכלי מחזיק בר-

אלינו. בחומרה יתרה הוא קיבל על עצמו את ה-מסקנות לגבי התרגום, המצטיין כמדומני בשלו-שה סימני היכר מובהקים:

(א) במאמץ הרצוף לחתור לחטיבות הדיבור המקוריות, החופפות את חטיבות הדיבור הפיסיו-לוגי שנקבעו על ידי קצב הנשימה. המשפטים ערוכים לפי עקרון הקולומטריה, היינו כל שורה היא חטיבת דיבור. לא החלוקה הנוצרית לפסוקים ולפרקים ולא טעמי המקרא היהודיים ולא כל שכן ההשקפות המודרניות בדבר משקל הפיוט המקר-אי הנחוזה בהגשמת משימתו, אף כי נעזר במסורת נכבדה זו ככל שנראתה לו אותנטית. הוא הסתמך בראש ובראשונה על האינטואיציה הלשונית שני-חן בה, לא פעם עלה בידו לפתור בעיות פרשניות קשות בעזרת חלוקה מקורית של חטיבות הדי-בור⁵². לשם המחשת עקרון הקולומטריה אוכיר את פרשת הבריאה הערוכה בשורות ארוכות המוס-רות לנו את אורך הנשימה האפית, בעוד שתיאור מעמד הר סיני או סיפור עליית אליהו למרום ערו-כים בשורות קצרות וקצובות המביעות הבעה דרא-מאטית את קוצר הנשימה של הדיבור הנרגש⁵³.

(ב) הסימן השני קשור במיבנהו הפנימי של ה-דיבור המקראי. כוונתי לעקרון החזרה שהוא ממו-רשת המזרח הקדומה המשוקעת בספרות המקרא. בידוע, עקרון זה הגיע במקרא לידי עיצוב וירטו-אוזי במה שבובר מכנה "מלה מנחה" (Leitwort). הוא מגדיר את המונח הזה לאמור: "מלה או שו-רש לשוני, החוזרים בתוך הטכסט או רצף טכס-טים או מסכת טכסטים חזרה רבת משמעות. המת-קה על חזרות אלה — משמעות אחת של הטכס-טים מתפענחת או מתבהרת לפניו או, מכל מקום, מתגלית לו ביתר שאת"⁵⁴. נמצאנו למדים כי חי-שוף האמצעים האמנותיים של המקרא חשיבותו חורגת הרחק מעבר לתחום האסתטי. דרך זו מו-ליכה אותנו אל לבה של הבשורה המקראית, שכן

⁵² דוגמאות הובאו במאמרי "בובר — אמן הפרשנות המקראית" מולד, חוב' 115, עמ' 48 וא".

⁵³ B. Uffenheimer, Einige Proben aus der Bu-ber-Rosenzweigschen Bibelubersetzung, Mit-teilungsblatt, Tel Aviv Schavuoth 5721.

⁵⁴ דרכו של מקרא, עמ' 284.

⁵⁵ השוה לאחרונה: י. עמיר, בובר כפרשן המקרא, אמות, שנה ד, חוברת א [נ"ט], א' אלול תשכ"ה, עמ' 26-29.

שרויות ביטוי שעוד לא יצאו אל הפועל. באמצעות תה הוא פונה אל הזולת, אוחו אותו ומדובבו. ואף זאת, המלה המדוברת לא נולדה בחלל ריק מבחינה תרבותית; היא לא תיתכן בלא קנין שפה שנרכש בדרך היסטורית. ברם לא מתוך אגן המים העומדים כי אם מתוך המים החיים הזורמים היא שואבת. היוצא מכאן כי רק השכבה ההיולית הזורמת הבלתי מעוצבת של תרבות מפעילה כחות יוצרים. רק היא מוכשרת ומסוגלת להתחדש במגע החי. אולם הקנין המגובש והמעוצב נחלת העבר הוא. בהצביע עו על הקוטביות בין היסוד הסטאטי והיסוד הדינאמי הוא מצדיק את היחס הסלקטיבי-הסובי-יקטיבי כלפי מורשת הדורות. מכאן יש לבאר את יחסו העקרוני של בובר למקרא. קדושתו אינה דוגמה, איננה נעוצה באופיו הקאנוני, היינו במה שפסקו קדמונים. קדושתו, מוטב לומר, כוחו המ-חיבי, המחנך והמעצב, הוא פרי שני גורמים:

(א) יכולת אדם להתנער מן הנסיבות ההיסטוריות והאנתרופולוגיות של הווייתו כדי להגיע לשיח מעבר לתהומות הזמן והמקום.

(ב) אפשרות המקרא להתפענח ולהיענות לבן זמננו. לא כל חלקי המקרא ראויים לכך באופן שווה. יש חלקים שהם אטומים בפנינו כגון חוקת הקרבנות, חוקי הטהרה והטומאה הכהניים וכיוצא בזה. קטעים אחרים כגון חוקת החרם, חוקת המל-חמה או ספר כספר דניאל יש לדחותם, לפי דעי-תו. בחלקים החוקתיים אפשרות הדו-שיח היא מוגבלת יחסית, אף כי גם כאן יש מצוות המופ-נות אל האדם בן זמננו, ישירות או בעקיפין. הפניה הישירה, כלומר זו שאינה טעונה תרגום ו-פירושו, היא של המצוות המורות על הזיקה בין אדם לחברו ובין אדם לקונו בלא כל מיצוע רי-טואלי, והן זהות עם הציווי הפילוסופי או עם נס-יון חייו של אדם. הפניה העקיפה הטעונה תרגום מבחינת כוונתה הפנימית היא זו הגלומה בחוקת השבת והמועדים, בחוקת הקרקע וכיוצא בזה. וזאת לדעת: לפי בובר אין להעלות על הדעת כי אלהים מחוקק הוא וכי מסר חוקים בשעת הת-גלותו. אין הוא מכיר בחוק אלוהי אוניברסאלי; לכל המרובה יש מצווה אלהית פרסונאלית המופ-

כה אף לחוקר המקרא העברי. נאמנותו הקיצונית של בובר למקור מנעה ממנו ללכת בדרך הקלה של החלקת קשיים ועקיפת מכשולים. השפה ה"או-טופית"⁵³ של התרגום הגרמני מפקיעה את הטכ-סט מן השיגרה המליצית הרכוכית והבלתי מחיי-בת ומאלצת את הקורא לעיין ולהשתתף במאמץ המתרגם להאזין לקול. קריאה חטופה בתרגום זה מן הנמנעות היא. בובר ידע כי סוד השפעתו המ-חנכת של המקרא נעוץ ביצירת הרחק לשוני בין הקורא ובין המקור לשם התמודדות מחודשת.

עם סיום מלאכת התרגום הוא ראה צורך למסור לעצמו דין-יחשבון חדש על משקלה הסגולי של "המלה המדוברת" במסכת התרבות האנושית. ב-מאמר האמור הוא דן על מעמד הלשון כשהוא שוקל וטורה את היסודות הסטאטיים כנגד היסו-דות הדינאמיים שבה. הוא מבחין שם בין שלשה אופני הוויה של הלשון: המעמד שבהווה, הקנין שבכוח, וההתרחשות שבפועל:

"המעמד שבהווה משמעו כלל מה שניתן לאמירה ברשות לשון מסוימת בפרק זמן מסוים, מן הבחינה של היכולת לומר את הצריך להאמר... הקנין שבכוח משמעו כלל מה שהובע מאז ומעולם ברשות לשון מסוימת... אופן ההוויה השלישי של הלשון הוא הדיבור בפועל, ומוטב לומר – המדובר, המלה המדו-ברת" (פני אדם ע' 175).

שני אופני ההוויה הראשונים

"מניחים מראש רכוש-לשון שנרכש בדרך היסטורית; ואילו כאן אין להניח מראש אלא את הרצון אפשרי המימוש של האדם למגע-ומשא. מגע-ומשא זה מתה-וה מתוך פניהם של בני אדם זה אל זה... הסופר לאמיתו והשיחה לאמיתה – שניהם שואכים מתוך המעמד של הלשון, כלומר לא מתוך אגן המים העומדים של הקנין אלא מתוך המים החיים והזורמים" (ע' 176).

והוא מסכם:

"סבור אני כי הטעם לחשיבותה של המלה המדוברת נעוץ בעובדה שאין היא רוצה להישאר אצל הדובר. היא מגששת ומבקשת שומע, היא אוחת בו, היא גם הופכת אותו לדובר".

זוהי השלמה מעניינת של כל שיטתו הדיאלוגית, ש-כן הספונטאניות היוצרת של היסוד הבין-אישי מתעצמת במלה המדוברת. דרכה מגשים אדם אפ-

⁵³ G. Scholem, *Judaica*, S. 207-225 השוה

פת את אישיותם כי "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד". כנגד זה עומדת אמונתו של בובר על ההנחה כי המקרא כולו דבר-אדם הוא או דבר-אדם המוסר דבר אלהים. כאמור, אלהים מעולם לא מסר לאדם צווים מנוסחים ומפורשים מבחינה משפטית. היסוד האלוהי שבמקרא נעוץ בסוד הפגישה בין מעלה ומטה, שאין להעלותו בשפת אנוש. אפשר רק לספר ולרמוז עליה בגמגומי שפת המיתוס, וכן אפשר להעיד עליה בנסיגות חיים שאדם מעלה לעתים לידי ניסוח חוקתי. ניתן לומר, כי לפי בובר נעוץ תוקפו הדתי של המקרא באופיו הספונטאני הראשוני, המקוטע והגמגום. ארבעים שנות מאמץ דיאלוגי כביר עם המקרא משוים להכרזה זו את רצינותה ומשקלה הפנימיים. אולם דומני כי בדרישתו לחתור אל המלה המדוברת פסח בובר על חטיבות ספרותיות גדולות שמשמעותן הדתית לבן דורנו אינה פחותה מזו של האגדה והמיתוס. כוונתי לניבולות וסיפורי מעשים שנכתבו בלשון עניינית ובהם שולטת הסיבתיות של חיי יום-יום. קצתם, כגון סיפור שעבוד מצרים ולידת משה, מגילת רות, סיפור עלייתו של יהוא על כס המלכות ועוד, אינם מזכירים את אל-הים כמכוון ומדריך של המאורעות, ובכל זאת כל שורה ושורה מעידה על ההשגחה האלהית ה"פרושה על חייהם של בני אדם. האוירה הדתית העמוקה, יראת השמים, האופפת סיפורים אלה היא פרי רפלקסיה ראינואלית שקטה של מחברם. סופרים אלה אינם מתאמרים כי זכו לשיח עם אלהים. בעונה מוסרים הם את מאורעות חייהם של גבוריהם ומסתפקים ברמז אל משמעותו הדתית המיוחדת של גורל אדם. דומה כי בן דורנו החי בתקופה של הסתר פנים, כאשר "דבר ה' יקר", קרובים לו סיפורים אלה יותר מן המיתוס והאגדה. על כן ראוי כי ראשית זימונו של בן זמננו עם המקרא יהיו דווקא סיפורים אלה, שבהם הניסוח המכוון גובר על המלה המדוברת. ההקשבה לדבריהם היא פתח אל המלה המדוברת, אל הפגישה עם הסוד האלהי במיצוע המקרא. שבכוחה יוכל המקרא להיות לחלק אורגני של תרבותנו המתחדשת. שאיפה זו היא מורשת בובר לדורנו.

נית בשעה מסוימת לאדם מסוים, כגון "לך לך" ורק מה שיכול בן-זמננו להכיר כמופנה אליו אישית, היינו מה שהוא מסוגל לקיים קיום משמעותי — מצווה היא. ניתן לומר שהסובייקטיביזם ה"קיצוני של בובר בנוגע למצוות מתקרב לגישה אנומיסטית; אנארכיים דתי זה מתאזן אצלו על-ידי אחריותו כמחנך, שכן במקום הציווי האל-הי בא הציווי הפילוסופי המדריך אדם בדרכי חייו. ברם, אנומיזם זה מתרחק התרחקות גדולה ממערכת המצוות המקובלת, ואף מן ההלכה המקראית. במכתביו אל פ. רוזנצוויג הוא דן בסוגיה זו: "אינני מאמין כי התגלות מתן חוקה היא; הפיכתה לחקיקה נעוצה בעיני בסתירה האנושית"⁵⁶. "הואיל ואלהים איננו מחוקק בעיני ואלו האדם הנו מקבל החוק, לפיכך אין לחוק תוקף אוניברסאלי כי אם תוקף פרסונאלי, והכוונה אך למה שאני מחוייב להודות בו כי הוא נאמר אלי". לעומת הסתייגותו הקיצונית — שמא הסתגרותו — כלפי החוק המקראי בפרט וההלכה התלמודית בכלל, בולטת פתיחותו המפליאה כלפי הוראת החיים הגדולה המקופלת, לפי הערכתו, באפיקה הסיפורית של התורה ובתוכחת הנביאים:

"אין לך בכל הספרים הללו (=הספרים הקדושים של האומות) שום ספר כמו זה של המקרא, שהדרישה בין השמים לארץ ממלא את כל חללו. הוא מספר לנו על אלהים הקורא לאדם ותוזר וקורא אליו, ועל האדם הקורא אל אלהים ותוזר וקורא אליו... שני עיקרי תורה הם שלמים מן המקרא. העיקר האחד אומר: האדם בחייו נוכחו של מקום הוא, הקורא ומדבר אליו; והעיקר האחר אומר: על דעת המקום נועדו חיי האדם להיות חטיבה אחת ורשות אחת."

ההבדל העקרוני בין גישה זו ובין הגישה ה"אורתודוקסית יורד ונוקב עד השיתוף. לפי ההשקפה האורתודוקסית קדושת המקרא היא מוחלטת וחלה גם על אותיותיו. היא נעוצה באמונה כי ה"תורה מן השמים" היא וכי ספרי הנביאים והכתובים ב"רוח הקודש" נכתבו. משמעותה של דוגמה זו, כי התורה ככתבה וכלשונה דבר אלהים חיים היא וכי הנביאים והסופרים כתבו את ספריהם מתוך השראה ישירה, אף כי צורת ההבעה משק-

Almanachs des Schocken Verlags auf das 56
Jahr 5697, Berlin 1936/7 S. 147-154; 158