

לאומיות יהודית כדתיות ללא דת: משמעות היהדות בעיני מרטין בובר ותפקיד החינוך בחשיפת הציבור לתפיסה זו

רון מרגולין

דרכו המיוחדת של בובר בצינונות

מרדכי מרטין בובר (1878–1965), שנפטר לפני חמישים שנה בירושלים, מקום מושבו לאחר יציאתו מגרמניה הנאצית בשנת 1938, נודע בעולם יותר מכול בזכות ספרו **אני ואתה**, שבו שטח את מחשבתו הדיאלוגית. למעשה, עד היום לא חי בישראל הוגה דעות כלשהו שספר שלו הותיר בעולם רושם עז כמו הרושם שהשאיר ספרו זה של בובר. אולם בובר לא היה רק פילוסוף וסופר, חוקר דתות, מקרא וחסידות, אלא גם מראשוני התומכים בתאודור הרצל, אף כי הזדהה לאחר זמן קצר עם הביקורת שמתח אחד העם על הצינונות המדינית שטיפח הרצל. מתוך תפיסתו הצינונית-רוחנית הפך בובר למתווה דרך בחינוך היהודי המודרני בכלל ובחינוך מבוגרים בפרט. במאמר בעל נימה אישית שכתב ב-1918 על דרכו התוודה בובר בלשון זו:

משכבשה אותי הצינונות וקשרה אותי מחדש ליהדות, עשיתי - ואני חוזר על כך שוב - את הצעד הראשון בלבד. ההכרה הלאומית אין בה לבדה כדי לשנות את האדם היהודי; גם משגמלה בו ההכרה הזאת הוא עשוי להישאר כה עני בנפשו, אף אם לא כה חלוש באופיו, כמו שהיה בלעדיה. אך מי שבעיניו אין ההכרה הזאת סיפוק צרכים גרידא אלא המראה אל-על, לא כניסה לנמל אלא הפלגה לים הפתוח, הרי ההכרה תביא אותו לידי השתנות. וזה מה שאירע לי.¹

בובר העיד על עצמו שהצינונות השיבה אותו אל היהדות, לאחר שבגיל ההתבגרות חל שבר בחינוך היהודי המסורתי שקיבל בשנות הילדות שבילה בבית סבו שלמה בובר, סוחר אמיד ובעל אחוזה, שהיה מראשי קהילת לבוב ונודע כמהדיר ספרי מדרש. אולם שיבתו של בובר ליהדות לא הייתה חזרה אל אורח החיים ההלכתי שהוא הפסיק לקיים בצעירותו. היא התבטאה בשינוי רוחני שהתרחש בקרבו, שתואר על ידו כהפלגה בים הפתוח. כמו בובר, שהקריאה בספרו של פרידריך ניטשה **כה אמר זרתוסטרא** שינתה את חייו, צעירים יהודים רבים עברו במפנה המאות התשע-עשרה והעשרים משבר דתי עמוק. הצינונות הייתה עבור חלק מציבור זה סוג של גאולה

1 מרטין בובר, 'דרכי אל החסידות', בתוך תקוה לשעה זו, תל אביב תשנ"ב, עמ' 107.

ממשבר הזהות שהם נקלעו אליו. יהדותם שבה להיות משמעותית משום שנתפסה עתה כלאומיות שהחליפה בדרך זו את המשמעות הדתית של היהדות שהם ינקו בבית הוריהם ועמה לא יכלו עוד להזדהות.

מהלכו של בובר היה שונה, זיקתו ללאומיות הייתה מורכבת. ההכרה ביהדות כלאומיות פתחה עבורו פתח, אך הפתח נראה לו צר ורדוד אם לא ייתפס גם כמבוא לעיצוב חיים רוחניים בעלי משמעות בעקבות ההתקשרות המחודשת אל החיים היהודיים. הכרה לאומית שאין בה דבר מעבר להזדהות אתנית והיסטורית, המונעת משנאת היהודים שהלכה וגברה באירופה של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, נתפסה בעיני בובר כחסרת יכולת להעניק ליהודי המודרני את העוצמה הרוחנית שלה הוא נזקק.

הפרשנות הייחודית: הנורמליזציה של היהודי אינה ייעוד

בשונה מרבים מהדוגלים בציונות המדינית, סבר בובר שהרעיון הלאומי הציוני לא נועד לאפשר נורמליזציה לעם היהודי בדומה לזו שהשיגו שאר עמי המערב. לשיטתו, ללאומיות היהודית יש ממד ייחודי שמקורו בהיסטוריה הרוחנית המיוחדת של עם ישראל. אמנם היהודים המודרניים שאימצו את המחשבה הלאומית המודרנית שותפים, מעצם התארגנותם הלאומית, בתרבות הפוליטית המודרנית, אולם אל להם להסתפק בכך. חובה עליהם לא להתנכר לרבדים הגבוהים יותר של המחשבה הלאומית המצויים במקורות המקראיים והמאוחרים יותר. מבחינתו של בובר, הרעיון הלאומי היהודי, כפי שהוא תיאר אותו בספרו בין עם לארצו, כרוך לאורך כל ההיסטוריה היהודית בתפיסות דתיות עמוקות שיש בהן שאר רוח ואידאלים נשגבים.

כל עוד אנו רואים את רעיון 'ציון' כאחד הרעיונות הלאומיים בלבד, אין אנו יודעים את משמעו האמתית. מדברים אנו על רעיון לאומי 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... כך עומד מלכתחילה החיבור היחיד במינו בין עם זה וארץ זו בסימן של מה שראוי שיהיה, של מה שראוי שיעשה, ראוי שיתגשם... לכל פגישה חדשה של עם זה עם ארץ זו מתייצב התפקיד בדמות חדשה, מתוך המצב ההיסטורי ובעיותיו, והוא נשאר בעינו. אם אין יכולים לו, פירוש [הדבר] התפוררות הבניין שנבנה; אם נוכל לו, תהא זו תחילת סוג חדש של החבירות האנושית. אכן, דומה שבכל פעם התפקיד מחמיר והולך. קשה יותר להקים בארץ סדר-חיים של צדק תחת מרותה של מעצמה זרה כמו אחרי גלות בבל, מאשר בשעת חופש יחסי בהגדרה עצמית, כמו אחרי הכבוש הראשון; ועוד יותר קשה הדבר כשיש להתחשב במציאותו של עם אחר בארץ, בן מוצא קרוב ושפה קרובה, אבל זר במידה רבה במסורתו, במבנהו ובמגמותיו,

ושאין להפקיע עובדת-חיים זו מתוך התפקיד שנת"צב. אולם בחומרה זו ההולכת וגדלה שוררת רוח נעלה...²

המפתח להתחדשות: מניכור לדיאלוגיות

בעיני בובר, הציונות כתנועה לאומית יהודית חייבת לספק ליהודים תוכני עומק בעלי אופי אוטופי. מסיבה זו מצא בובר עניין רב בניסיונות לגבש צורות התיישבות חדשות בקבוצות, בקיבוצים ובמושבים שאפיינו את התנועות החלוציות. בסכסוך הערבי-ישראלי, שהוא היה מודע לחריפותו מאז שנות העשרים, הוא ראה אתגר מוסרי המחייב את הציונות להגשים את שאיפותיה ללא גרימת עוול לבני העם האחר ומתוך מחויבות מרבית לעקרון הצדק הכללי. בהמשך להלכי רוח פילוסופיים של סוף המאה התשע עשרה, הייתה גם בעיני בובר בעיית הניכור הבעיה המרכזית בחיים המודרניים, זו שחש האדם המודרני במקום מגוריו, בעבודתו ואף בחייו האישיים. הוא שאף לרתום את הציונות לשירות האוטופיה החברתית שהוא חלם לקדם לאור הפילוסופיה הדיאלוגית שלו. ביסוד תפיסה זו מצויה ההבחנה בין שני סוגי יחסי יחסי אני-אתה, שהם זיקות מהותיות בין אדם לאדם, בין אדם לטבע ובין אדם ליצירות התרבות, ויחסי אני-לו, המתאפיינים בהתייחסות אינסטרומנטלית של האדם לזולת ולמציאות. יחסי אני-לו הם התשתית להתמצאות בעולם ובמידה רבה לכלל חיי המעשה ובכללם גם לתבניות המסורתיות של הדת. לעומתם, יחסי אני-אתה הם הבסיס לאפשרות קיומו של מפגש מהותי שבו האדם יוצא מגבולות עצמו, מפגש שהוא, על פי בובר, גם מקורה ומהותה של ההתגלות הדתית. התגלות זו מכונה אצלו המפגש של האדם עם האתה הנצחי³ המתרחש בכל רגע שבו מתקיים מפגש ממשי בין אדם לאדם או בין אדם לטבע ואף בינו לבין יצירות גדולות של הרוח האנושית. 'הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי. כל אתה שנתייחד הוא אשנב אליו. דרך כל אתה שנתייחד בייחודו קורא אב-הדיבר אליו, לאתה הנצחי'.⁴ אלוהים מתגלה לאדם בכל רגע של מפגש אמיתי. לפיכך גם על הלאומיות היהודית לחתור אל מעבר למטרות הפוליטיות והחברתיות-כלכליות המאפיינות את הלאומיות המערבית. עליה לחתור למימושה של אוטופיה חברתית שתיבחן, בין היתר, במידת הרגישות שבה לעקרון הצדק, ביצירת חברה שתאפשר לחבריה כמה שיותר מפגשים דיאלוגיים הפורצים את גבולות הניכור שבחיי היום יום ומעניקים לחיים משמעות ומלאות. בדרך זו ניסה בובר לגשר בין המסורת הדתית לבין התרבות החילונית ההומניסטית בהציעו מובן הומניסטי למושגי היסוד של המסורת היהודית כשבמרכזם כמובן מושג האלוהים. על רקע זה ניתן גם להבין מדוע כינה בובר את דרכו 'הומניזם מאמין'. להלן אציג את עיקרי תכניה.

2 מרטיין בובר, **בין עם לארצו**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 9-14.

3 המושג שבובר משתמש בו במקום המושג המסורתי 'אלוהים'.

4 מרטיין בובר, אני ואתה, בתוך **בסוד שיח**, ירושלים תשמ"א, עמ' 57.

דת ממוסדת לעומת דתיות אישית

שורשיה של תפיסה זו, שגיבש בובר בראשית שנות העשרים, מצויים כבר בהבחנותיו בין הדת הממוסדת ומסורותיה לבין הדתיות האישית המכונה על ידו רליגיוזיות. הבחנה זו מקורה בספר **סוציולוגיה של הדת** שכתב מורו, גאורג זימל (1858-1918). בפתח הרצאתו על דתיות יהודית בפני סטודנטים יהודים בשנת 1913 קבע בובר:

דתיות היא רגשו של אדם, המתחדש לעולם, המגיע לעולם מחדש לכלל הבעה, לעולם נצורה לו צורה, הוא רגש ההתפלאות וההערצה שבאדם לכך שמעבר לחלופיותו ולתלותו קיים משהו מוחלט המתפרץ והולך מתוכה [=מתוך ההתפלאות], משא נפשו של האדם לבוא במגע חי עם אותו מוחלט ורצונו להגשימו במעשהו ולהכניס אותו לתוך עולם האדם. דת היא כלל כל המנהגים והתורות שבהם באה דתיותה של תקופה מסוימת בחיי עם לכלל מבע ולכלל צורה... לדת ייקרא דת-אמת כל עוד היא פורייה, ופרייה היא כל זמן שהדתיות מקבלת על עצמה עול מצוות ותורות [ו]מכניסה בהן, לעתים מבלי שתרגיש בכך, תוכן לוחט חדש ומשנה אותן בתוך תוכן עד כדי כך שכל דור ודור יראה אותן כאילו נתגלו לו עצמו אך היום כדי לפרנס את צרכיו של עצמו, השונים זרים מצרכיהם של אבותיו. אולם בשעה שמנהגי הדת ועיקריה קפאו עד כדי כך שאין עוד בידי הדתיות להטיל בהם חיות או שאין היא אומרת עוד לקבל עליה את מרותם, שוב נעשית הדת תופעת סרק ונטולת אמונה. נמצאת אומר: הדתיות היא היסוד היוצר, הדת היא היסוד המארגן; דתיות מתחילה מחדש עם כל אדם צעיר, שהרז מרתית אותו, [ואילו] הדת אומרת לכפות עליו את מערכתה, שנקבעה קבע עולם; דתיות פירושה פעילות, קיום יחס בראשית אל המוחלט; דת פירושה סבילות, קבלה שמקבל האדם על עצמו את החוק העובר בקבלה.⁵

הבחנה זו בין דת לדתיות התפתחה מאוחר יותר בספר **אני ואתה** לכלל ההבחנה שבין הדיאלוגיות, המאפשרת זיקה ומפגש, לבין היחסים הפונקציונליים המושתתים על יחס שימוש וניכור. חשיבותה של ההבחנה הראשונה הייתה בכך שהיא אפשרה לבובר ולשכמותו, שהתרחקו לגמרי ממנהגי המסורת היהודית הדתית ומאורח החיים ההלכתי שבבסיס קיומם, לשוב אל מקורות היהדות ולקרוא בהם שלא מתוך עמדה הלכתית מסורתית. במאמרו **בן דורנו והמקרא** הסביר בובר עמדה חדשה זו: 'בן דורנו עומד בפני עולמם של הדורות עמידה אחת משתיים: עמידה של קלות דעת או עמידה דוגמטית... זה וזה טעות הבנה בגורל! אין הגורל לא מקרה ולא גזירה... בן דורנו עומד בסרבנות בפני המקרא משום שאינו עומד בפני התגלות; ואין עמידה בהתגלות אלא עמידה בשפעת הכרעתה של השעה, היענות לשעה, לענות תחתיה, לקבל אחריותה...'⁶

בעיני בובר, המקרא לא נועד להיות ספר של הוראות חיים - ספר דת, אלא מקור השראה לחיים הנחיים כיום, מקור להשראה רליגיוזית. בובר קורא במקרא כבספר התגלותי שבמרכזו

5 מרטין בובר, דתיות יהודית, בתוך ספרו **תעודה ויעוד**, א, ירושלים תש"ך, עמ' 70-71.

6 מרטין בובר, בן דורנו והמקרא, בתוך הני"ל, **תעודה ויעוד**, כרך א, ירושלים תש"ך, עמ' 140-141.

מצוי דו-שיח מתמיד בין האדם לאלוהים. הדיאלוג העתיק שבין אדם ואלוהים, המצוי במקרא והרחוק מעולמו של בן דורנו, צריך לשמש סם חיים ליהודי המודרני שחייב חסרים לרוב דיאלוגיות שכוז. בובר שאף לאפשר לבן דורנו לקרוא במקרא מתוך החיים העכשוויים ולמצוא בו את הקול האחר שחסר לו. קול זה מבוסס על תפיסת חיים אחדותית שאין בה פיצול בין חומר ורוח, גוף ונפש, כבתרבות המערב. לשיטתו, העמדה המאפיינת את המקרא מאופיינת בכך שקול האלוהים, שיאה של הרוחניות, נשמע לאדם מתוך החיים היום יומיים ומתוך נפלאות הטבע הגשמי. תפיסה זו המשיכה להתקיים, לטענת בובר, ברבים מסיפורי האגדה של חז"ל, והיא חזרה והתעצמה בעולמה של חסידות הבעש"ט במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה במזרח אירופה. אחד ממאפייני החשובים של החסידות, אליבא דבובר, הוא עקרון העבודה בגשמיות, המשקף לדעתו את ההתגברות על הפער שבין חומר ורוח. החסידות שואפת לזווג בין הגשמי לרוחני, לקשר בין היסוד החומרי שבאדם ליסוד האלוהי-רוחני המחיה אותו ושורה בנפשו. בובר שב וטען שהלימוד במקרא והעיון בסיפורי החסידים, במיוחד אלה שהוא עיבד וריכז בספרו **אור הגנוז**, היו מקור השראה מרכזי לעיצוב מחשבתו הדיאלוגית.

חוקרים רבים, ובראשם חוקר הקבלה גרשם שלום שהושפע בצעירותו בגרמניה עמוקות מבובר, טענו שקריאתו הדיאלוגית של בובר במקרא ובסיפורי החסידות מקורה בפרשנותו האקזיסטנציאליסטית המודרנית למקורות העתיקים ואינה בגדר פירוש נאמן לגופם של המקורות. ויכוח זה האפיל על דרכו של בובר במשך עשרות בשנים, אולם מחקרים עכשוויים שבים ומראים שישודות דיאלוגיים רבים מצויים במקורות אלו, גם אם יש בהם יסודות אחרים, נוספים ושונים [שיניתי קצת את הסדר וקיצרתי לצורך הבהירות; אתה כמובן יכול להציע ניסוח אחר. מטבֵעַ התפילה שקבעו חז"ל מתבססת על פנייה בלשון אתה לאלוהים, והיא נשענת על פסוקי מקרא רבים המבטאים את הדיאלוג שבין האל לאדם. דיאלוג זה ניכר היטב גם בפסוקי תהלים המנוסחים בלשון אני ואתה, כמו 'גם כי אלך בגיא צלמות, לא אירא רע, כי אתה עמדי' (תהלים כג, ד). פסוק מפורסם זה מעיד על הקשר העמוק שבין חוויית האימה והבדידות לבין פוטנציאל ההתגברות עליה, הטמון בחיים שיש בהם דיאלוג ומפגש התגלותי. ניתן להרחיב ולומר שנקודת המוצא של בובר בעיונו באדם בן ימינו בכלל וביהודי המודרני בפרט הוא מצבו הקיומי של האדם. בספרו **בעיית האדם: עיונים בתולדותיה** תיאר בובר את התפתחותה של החשיבה האנושית הדנה במצבו של האדם לאור חוויית הבדידות האנושית.

אין לך נוטה ביותר ומוכשר ביותר להכרה עצמית... כאדם המרגיש עצמו בודד, שמחמת טבעו או מחמת מזלו או מחמת שניהם כאחד בודד הוא עם נפשו ועם בעינותו [=בעייתיותו, הדילמות שלו]. ובבדידות גמורה זו עולה בידו להתייחד עם עצמו ולגלות בתוך עצמו את האדם ואת הבעינות האנושית בתוך בעינותו הוא. בוא וראה: תקופות בתולדות הרוח, שבהן העמיקה חקר המחשבה האנתרופולוגית, היו עד עתה אותן תקופות שבהן נתעצמה על האדם הרגשת בדידות ללא מפלט; לפי מידת הבדידות מדרגת ההשגה. בקרח הבדידות כל עצמו של האדם נעשה לו שאלה שאין ריתוי לפניו [=שאינו אפשרות להירתע ממנה, לסגת

מפניה], ומשום כך דווקא ששאלה זו מעלה ללא-חמלה את הטמון בעמקי-מעמקיו, הוא הולך וקונה דעת עצמו.⁷

בובר איננו מפריד בין יהדות לאנושיות; בליבת היהדות טמונה התמודדות של התרבות הדתית היהודית המתייחדת באופייה הקבוצתי-חברתי עם שאלות היסוד של הקיום האנושי. קיום קבוצתי זה מאופיין בכך שאין הוא בא על חשבון היחיד ועמידתו האישית למול חייו, אלא מתוך התלכדותם של יחידים לעדה אנושית. העיון במקורות היהדות גם לא נועד להציב חיץ בין יהודים למי שאינם יהודים. להיפך, עיון זה מאפשר לבני העם היהודי החיים כיום להעשיר את חייהם ולהעמיקם על בסיס תרבותי משותף ולהעניק מאוצרות אלו לשאר בני האדם מתוך פתיחות והדדיות. הספר **אני ואתה**, שנועד מעיקרו לשמש מבוא למדע הדתות הכללי, כתוב בשפה אוניוורסלית וללא התבססות ישירה על המקורות הספרותיים היהודיים ששימשו לבובר מקור השראה לכתיבתו. ייתכן וגם בגלל סגנון כתיבה זה, התקשו מבקריו של בובר להבחין בשורשי היהודיים של ספרו המרכזי.

חינוך האדם

דרכו של בובר בתחום החינוך הייתה דרך האמצע שבין החינוך השמרני הכופה לבין החינוך המתקדם (שכונה אז פרוגרסיווי). בובר הכיר ביתרונן של חינוך פתוח שמעודד את היצירתיות והסקרנות הטבעית שבכל תלמיד ומונע התנגדות ומרדנות אל מול האופי הכפייתי של החינוך המסורתי. עם זאת, חיוני היה בעיניו לשמור על תפקידו המכוון של המחנך שיאפשר לו לנפות עבור התלמיד, מתוך קשב אליו, את שלל הגירויים המקריים שאליהם הוא נחשף מעצם החינוך הטבעי והמקרי שמזמנים עבורו הטבע והחברה. 'תוספת זו, הנוספת כמעט באין-מרגיש, תוספת דמומה זו, אפשר הרמת אצבע, אפשר מבט-עין שואל – היא המחצית השנייה של ההתרחשות המחנכת. הפדגוגיה של ימינו, שסימנה הוא מגמת החופש, מתעלמת במשנתה מערכה של מחצית זו, כשם שתורת החינוך, שסימנה ההרגל המסורתי-הסמכותי הישן, מתעלמת מערכה של המחצית הראשונה. סמל המשפך עומד להתחלף בסמל המשאבה'.⁸ דברים אלו שנכתבו בגרמניה בשנת 1925 מעידים על ערנותו הרבה של בובר למורכבותו של התהליך החינוכי בעידן המודרני. דימוי החינוך כמשפך אופייני היה לשיח הביקורתי של מבשרי החינוך החופשי המתקדם כנגד החינוך המסורתי. בובר שאף לאזן בין שתי מגמות קיצוניות בטענתו שחינוך חופשי בלתי מאוזן עלול להפוך את החינוך מתהליך של העמסה לתהליך של קליטה בלתי מנופשה של גירויי הסביבה. בובר היה מודע להבדל המשמעותי שבין חינוך להוראה המכוונת למסירת ידע והכשרה מקצועית. חינוך הוא תהליך מורכב המחייב שילוב בין קשב ללומד ועידודו לבין הכוונה. בתפיסה זו עמד בובר לא פעם כיחיד בפני זרם גדול של מתנגדים. כמי שעמד על חשיבותם של

7 מרטין בובר, בעיית האדם, בתוך הנ"ל, פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשכ"ב, עמ' 14.

8 מרטין בובר, על המעשה החינוכי, בתוך הנ"ל, בסוד שיח, עמ' 244.

הראוי והאוטופי בחיי האדם והחברה, לא יכול היה לתמוך בתפיסות יחסיות המזלזלות בפיתוח כושר השיפוט וההערכה. בה-בעת קריאתו לחינוך האדם לדיאלוגיות שבין אני לאתה, לאחריות ולפתחות חייבה אותו לרגישות רבה לנוקים הטמונים בכל תהליך חינוכי המתבסס על כפייה ואינדוקטרינציה. דוגמה טובה לדרך הוראתו של בובר ולתפיסתו העצמית כמחנכם של מבוגרים היא סדרת ההרצאות שהרצה בשנת תשי"ו בקול ישראל, שיצאה לאחר מכן כחוברת דקה בשם **דרכו של אדם על פי תורת החסידות**. בהרצאות אלה הדגים בובר את דרכו כמחנך ומורה. המעיין בחוברת נוכח לדעת שלמרות ידיעותיו הפילוסופיות וההיסטוריות הרבות, תפיסתו הרעיונית חינוכית הייתה שהידע אינו המטרה הסופית של החינוך אלא אמצעי שצריך לסייע בהבהרת ערכים ודרכי חיים ראויים. הוא החשיב את העיבוד הספרותי של הטקסטים שבחר מתוך הספרות החסידית כדרך לרכישת לב המאזינים וכאמצעי לדיון במשמעויות הקיומיות העולות מהם. בובר פתח את הרצאותיו בסיפור הבא:

רבי שניאור זלמן הרב מלאדי [מייסד תנועת חב"ד], שנתפס למלכות מפני מלשינות שהלשין עליו אחד מגדולי המתנגדים, ישב בבית-האסורים בפטרבורג והיה מצפה לחקירה-ודרישה. פעם אחת בא אצלו ראש הבולשת לחדר כלאו. הרב שקוע היה במחשבותיו ותחילה לא הרגיש בו בנכנס, אבל הלה ראה את הדרת פניו של האסיר והשלווה הנסוכה עליהם, ולבו אמר לו לפני מי הוא עומד. השר פתח בשיחה, ומעיניו לעניין שאל את הרב כמה שאלות שעלו על לבו, בשעה שקרא בכתבי הקודש. לבסוף אמר: 'הייתכן שהקדוש ברוך הוא, היודע הכול, שואל לאדם "איכה?"' השיב לו הרב: 'מאמין אתה שהתורה נצחית היא, ונאמרה לכל אדם שבכל עת ובכל דור? אמר לו השר: 'מאמין אני בכך'. 'אם כן', אמר הצדיק, 'הוא הדבר שהקב"ה קורא לכל אדם שבכל זמן ועידן: "איכה, היכן אתה בעולמך? כבר עברו וחלפו כך וכך ימים ושנים מקצבת חייך, ואתה עד היכן הגעת בעולמך?" כך, למשל, קורא הקב"ה: "ארבעים ושש שנים חיית עד היום, והיכן אתה עומד בדרכך?"

מששמע השר את מניין שנותיו יוצא מפי הצדיק, התעורר והניח ידו על כתפו של הרב ואמר: 'בן חיל!', אבל לבו היה מפרפר בקרבו.

סיפור זה מה הוא בא להשמיענו? [שאל בובר]... לאמיתו של דבר האיר הרבי בתשובתו גם את מצבו של אדם הראשון ששאלו בוראו מה ששאלו וגם את מצבו של כל אדם באשר הוא אדם בכל שעה ובכל מקום... אדם הראשון נחבא, כדי להשתמט ממתן דין-וחשבון, כדי להתחמק מן האחריות לחייו. כך נחבא כל אדם, לפי שהוא הוא אדם הראשון, והוא שרוי במצבו של זה...⁹

9 מרטיין בובר, **דרכו של אדם על פי תורת החסידות**, ירושלים תשי"ז, עמ' 7-11.

דברי סיכום

בחרתי להביא מתוך דבריו של בובר על הסיפור את מה שנראה לי כלב שיטתו שהייתה מושפעת עמוקות מאופייה הקיומי של הספרות החסידית. על פי בובר, קריאתו של מייסד חב"ד בסיפור המקראי היא אקזיסטנציאליסטית. שאלת 'איכה?' היא שאלה רלוונטית לכל אדם, בכל שעה ובכל מצב. זו הקריאה לאחריות המתגלגלת אלינו מאז חטאו של אדם הראשון שהסתתר בין עצי הגן כדי לברוח מאחריותו לחייו ולמעשיו. זו שאלת האחריות המוצגת לאחר מכן גם לקין לאחר רצח אחיו: 'אי הבל אחיך?' (בראשית ד ט). בובר נאמן למסורת החסידית, השואפת במקרים רבים לאתר בכתובים משמעות קיומית הרלוונטית לכל אדם כאן ועכשיו, בהשראת פסוק נודע בספר תהלים: 'אז אמרתי: הנה באתי במגילת ספר, כתוב עלי' (תהלים מ, ח). ר' נחמן מברסלב, נינו של מייסד החסידות הבעש"ט, כותב בספרו ליקוטי מוהר"ן על פסוק זה את הדברים הבאים: 'כשאדם רואה ולומד בספר ובכל מקום שהוא רואה ולומד, מוצא את עצמו, ה[י]נו שלוקח לעצמו מוסר, ורואה פחיתותו ושפלותו בכל מקום באיזה ספר שהוא בא ומעין שם, זה סימן שחפץ לעשות רצונו יתברך'.¹⁰

למרות שאין זהות מלאה בין תפיסתו של ר' נחמן מברסלב לתפיסתו של בובר, רב המשותף על המפריד ביניהם. מגמתם של שני האישים בדרכם הרוחנית-חינוכית היא להפוך את המקורות העתיקים הנלמדים על ידם למעוררים מן השינה הרוחנית שבה אנו נוטים לשקוע. טיבה של השינה הרוחנית שונה מדור לדור ומאדם לאדם. במושגיו של ר' נחמן מברסלב, המורה החסידי, מדובר בשכחת אלוהים; במושגיו של מרטין בובר, מדובר בשקיעה בעולם מנוכר המושתת על יחסי אני-לז, עולם שאין בו מפגש ממשי בין אני ואתה.

10 ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, א, תורה קכ"א.