

‘דו-פרצופין’ או ‘שני עולמות’? מרטין בובר והלל צייטלין על אתיקה ומיסטיקה

א. פרקי חיים ופרקי חסידות

באביב שנת תרצ"ט (1939), מעט לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, נשלח מרטין בובר מטעם האוניברסיטה העברית לסדרת הרצאות ברחבי פולין. העיתונות היהודית בפולין סיקרה את ביקורו בהרחבה. בין שלל הדיווחים על אודות הרצאותיו של בובר בלט מאמרו הארוך של המיסטיקן ואיש ההגות הישיש הלל צייטלין, שהתקרב אז לשנתו השבעים. היה זה בין מאמריו האחרונים שהתפרסמו בדער מאמענט, היומן היידי החשוב, שלו כתב בקבוצות כשלושים שנה:

נפל עתה בחלקנו הכבוד לארח את הנציב הרוחני של היהדות הגרמנית, מפיצה ומפרשה של החסידות, המלומד מלא המדע, הוגה הדעות, המשורר ורב־האמן של המילה הכתובה – מרטין בובר. אין כאן המקום להביע הערכה מלאה לכישוריו של מרטין בובר, או לתאר את תרומתו והעשרתו את היהדות. די יהיה לומר כי חיבוריו מעניקים ליהדות הרשמית והחציר־רשמית בגרמניה את מה שהעניק בשעתו הרב ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל ליהדות האורתודוכסית [...] את חלקה הגדול של יהדות גרמניה הוא חילץ מהקיפאון הדתי או אפילו מהרפורמיזם הממית, והעלהו אל דרכה של היהדות החיה.¹

הערכה זו לבובר לא הייתה הבלחה חד־פעמית. צייטלין כתב על אודותיו כמה וכמה פעמים מראשית דרכו כסופר וכפובליציסט, והם אף עמדו בקשרי מכתבים. יתרה מכך, מאמר זה יציג את בובר ואת צייטלין כהוגים השייכים למשפחה רחבה של כותבים בני עמים שונים, בראשית המאה העשרים, שכרכו יחד התחדשות דתית, מיסטיקה, אתיקה ופעילות חברתית. בהקשר זה, צייטלין ובובר מתגלים כקרובים במיוחד, שכן שניהם תרו אחר אתיקה שיונקת את השראתה ממקורות חסידיים.

נוסף על כך קיימת ‘סמיכות פרשיות’ מעניינת בין פרקי חייהם הראשונים של בובר וצייטלין: שניהם נולדו וגדלו בשנות השבעים של המאה ה־19 וחוו פרידה

1 ה' צייטלין, 'מארטין בובער: צו זיין אנקומען קיין פוילן', דער מאמענט, 17 במרס, 1939 (להלן: צייטלין, בובר).

כואבת מהבית; שניהם עברו תסיסת נעורים של השכלה שהותירה סדקים באמונתם הדתית; שניהם הצטרפו לתנועה הציונית סביב שנת תרנ"ח (1898) ופרשו מפעילות בה סביב שנת תרס"ה (1905); ושניהם התעניינו באותה העת בכתבים חסידיים כמקור אפשרי לתחייה רוחנית ותרבותית וכתבו מאמרים וספרים בהשראת החסידות בשנים תרס"ו-תרס"ז (1906-1907). לאלו ניתן לצרף עיסוק באתיקה, בהגותו של ניטשה ובבעיות השעה ברחוב היהודי ומחוצה שלו; מתיחת ביקורת על הממסד הדתי מכאן ועל המודרניות מכאן; וטלטלה רוחנית בשנות מלחמת העולם הראשונה – טלטלה שעיצבה את הגותם ואת מעורבותם החברתית בשנות העשרים והשלושים. בשל כך, השוואה בין מסלול חייהם ובין הגותם עשויה להיות פורייה – היא תחדד את ההבדלים ביניהם, תציף את המשותף להם ותאיר פינות שונות באור חדש.

למאמר זה שני חלקים: הראשון ביוגרפי, ובו יוצגו קווי ההתפתחות האישית והאינטלקטואלית של בובר ושל צייטלין בראשית המאה העשרים. חלק זה עקרוני לשם הבנת החלק השני, ההגותי, הואיל והתמות המרכזיות אצל שניהם – בפרט בכל הנוגע למיסטיקה ולאתיקה – שזורות ללא התר בסיפור חייהם האיש. החלק הראשון יבחן את תפיסתם של בובר ושל צייטלין את הציונות; את פנייתם אל החסידות כמקור השראה; את יחסם אל מלחמת העולם הראשונה ופעילותם הציבורית במהלכה; את מפגש התרבויות הפולני-גרמני שחוללה מלחמה זו; ואת השפעתו של מפגש זה – כמו גם של המלחמה בכללה – על שניהם. החלק השני יעסוק בהשוואה בין משנותיהם של בובר וצייטלין כפי שהתנסחו בראשית שנות העשרים של המאה הקודמת. הן בובר, הן צייטלין היו הוגים המשתנים תכופות ומשכללים בהתאמה לכך ובאופן תדיר את כתיבתם – אך בראשית שנות העשרים הגיעו תובנותיהם לכלל בשלות תמטית מסוימת, בהשפעתה הניכרת של מלחמת העולם הראשונה.

בובר וצייטלין מתארים שניהם בתקופה זו את המציאות כבעלת שני ממדים ומייחדים מקום מרכזי ומועדף לממד נוסף, שקיים לצד ממד הקיום ה'רגיל': צייטלין מציג את 'העולם העליון' מול 'העולם השפל', ואילו בובר את יחסי 'אני-אתה' מול יחסי 'אני-לו'. שניהם סבורים גם כי ההתוודעות אל הממד הנוסף היא הגורם המכריע בכינון המוסר, בכך שהתוודעות זו משמשת מקור לתחושת השיתוף עם הזולת כמו גם לתחושת האחריות והשלחות. אותה התוודעות נתפסת אצל שניהם כ'התגלות', ולדברי שניהם, התרבות המודרנית הולכת ומידרדרת מבחינה מוסרית, משום שה'התגלות' הולכת ונחסרת ממנה. מנגד בולטים גם ההבדלים ביניהם, שאינם תוצאה רק של סביבה תרבותית וקהל יעד שונים – בעוד בובר ילך ויסתייג מן המיסטיקה, על כל פנים על פי הגדרתו, צייטלין ילך וישקע בה.²

2 הערה בנוגע למונח 'מיסטיקה': בחקר הדתות, החל מאמצע המאה ה-19, התקבע מונח זה לתיאור התנסות במפגש עם מציאות הנסתרת מהחושים, שנתפסה כבעלת אופי אוניברסלי, ומשום כך סווגה תחת קטגוריה אחת – 'מיסטיקה' – למרות ההבדלים הרבים בין צורות המפגש, אופייה של אותה מציאות נסתרת ושאלת מיקומה האונטולוגי. החל מראשית המאה העשרים גם נטען שליהדות מסורת מיסטית רציפה, שמרכיביה זהים למאפיינים הללו. כמה חוקרים החלו בשנים האחרונות לפקפק בתיאור זה של המיסטיקה ודחו את הנחת היסוד בדבר בסיסה האחיד והאוניברסלי. לדבריהם, מדובר בקטגוריה פיקטיבית שנוצרה במערב אירופה במסגרת הקולוניאליזם והחלת מושגים נוצריים על תרבויות שאינן נוצריות – בעוד בפועל מדובר במגוון כה רב של תופעות עד שאין למצוא להן מכנה משותף. בין כך

משנתו של צייטלין לא הוצגה עד כה במחקר כהגות שיטתית בעלת תמות מובחנות, והצגה שלמה שלה כהגות כזו חורגת מהיקפו של מאמר זה. בעיזבוננו העצום, המכיל אלפי מאמרים ומסות, לא שוכנת פילוסופיה מהודקת ועקבית. אולם מדובר באינטלקטואל ערני בצורה יוצאת דופן למתרחש סביבו, הן ברחוב היהודי, הן ברחובות הרבים שמעבר לו. הוא כתב מתוך מודעות (לעתים עמוסה בציטוטים ובמראי מקום עד כדי טרחנות) להגות, לספרות, לאמנות ולפוליטיקה בנות זמנו. הוא קרא בשפות מספר וערך לקורא העברי והידי היכרות מקיפה עם הרעיונות המרכזיים בני התקופה. בשל כך ניתן למצוא כמה רעיונות, תמות ומוטיבים החוזרים על עצמם, דוגמת הסבל, המוסר, היופי והעולמות העליונים. רעיונותיו הופכים לטיעונים, וטיעונו מתלכדים בסופו של דבר למבנה קבוע. אם זוכרים כי מדובר ביוצר עברי העומד תחת השפעתן של הספרות וההגות המזרח אירופיות, דרך זו לשרטוט מבנה הגותי עשויה להיות מובנת. כך מתברר גם כי האתיקה הייתה אחד המוקדים המרכזיים בכתיבתו, וכי הוא שב וביקש לאורך השנים את הדרך המסוגלת לנטוע באדם את המוסר: לחלץ אותו מסכר האנוכיות, לפתח בו רחמים וחמלה, להניע אותו לפעולה בעד הזולת ולהוביל אותו אל האחוזה. שאלה אתית (או מטא-אתית) זו בדבר ההנעה המוסרית של היחיד טרדה את מנוחתו, והוא שרטט לה אט-אט מענה הרחוק מרוח המהפכנות החברתית בת זמנו. צייטלין ובובר עיצבו מחדש שלל סוגיות ומושגים – היחס אל הזולת, חוויית הדבקות והביטול, ההתגלות, עבודת אלוהים, עבודת אלילים, קיום המצוות – והגיעו למסקנות שונות ואף קוטביות. אלו תוצגנה בהרחבה בחלקו השני של המאמר.

1. ציונות רוחנית וציונות של סבל

מרדכי מרטין בובר נולד בשנת תרל"ח (1878) בווינה.³ בשל עזיבתה הפתאומית של אמו את הבית עברו עליו רוב שנות ילדותו בבית סבו, שלמה בובר, בעיר למברג. סבו עבד לפרנסתו כבנקאי, אך היה מלומד יהודי, שומר תורה ומצוות, שעסק בההדרת ספרי מדרש. בשנות נעוריו פקדה גם את בובר, בדומה לציטלין, 'תסיסת הרוח', ובגינה נעשה 'זר ומנוכר לחסידים', ואף 'ליהדות כולה'.⁴ בהיותו בן 18 חזר לווינה ללמוד באקדמיה,

ובין כך, השימוש שעושים בובר וציטלין במונח 'מיסטיקה' זהה ברוב הפעמים לתיאור אותה התנסות פנימית שהיה שגור בראשית המאה העשרים, או גם החלה להתרקם הזהות שבין 'קבלה' ו'מיסטיקה'. ראו גם: מ' אידל, שלשלאות קסומות, ירושלים, תשע"ה, עמ' 19-40; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים, תשע"ב, כרך ח, עמ' 63-64; ר' מרגולין, הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות: מקורותיה ובסיסה האפיסטמולוגיים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 7-15. לדיון הביקורתי ראו מחקרו המקיף של בעז הוס (שמתבסס בין היתר על מחקריו של סטיבן כ"ץ), שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאולוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיה של חקר הקבלה, תל אביב, תשע"ו.

3 ז' מאור, מרטין בובר, ירושלים, תשע"ו (להלן: מאור, בובר); ג' שידר, 'דיוקנו של בובר על פי חילוף מכתביו', מרטין בובר, חילופי אגרות במשך שבעים שנה, כרך א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 1-102 (להלן: בובר, אגרות); י' קורן, המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, חיפה, תשס"ה (להלן: קורן, בובר); P. A. Schilpp & M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle III, 1967 (להלן: שלפ ופרידמן, בובר).

4 מ' בובר, 'רכי אל החסידות', תקווה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות, תל אביב, תשנ"ב, עמ' 105-106; ע"א סימון, 'מרטין בובר ואמונת ישראל', עיון ט(א) (תשי"ח), עמ' 13-50.

וכעבור שנתיים, בשנת תרנ"ח (1898), הצטרף לתנועה הציונית. הצטרפות זו הייתה בעיניו – במבט לאחור – צעד ראשון בדרכו אל היהדות.

צייטלין נולד בשנת תרל"א (1871) בעיירה קורְמָה שבבלארוס.⁵ בגיל צעיר, עקב פטירת אביו, נאלץ לעזוב את ביתו ולנדוד בעיירות שבתחום המושב על מנת להתפרנס. שם התוודע לקיום היהודי הדחוק והרעוע במזרח אירופה, אך גם לספרות ההשכלה היהודית, ובהשפעתה לפילוסופיה, לספרות ולמדעים כלליים. בתקופה זו, כך הוא מתאר, אמונתו הפכה מסופקת, והתגלו בה סדקים. בשנת תרנ"ח (1898) העתיק את מקום מגוריו לעיירה הומל (Gomel), שם פגש צעירים יהודים, 'תלוישים' כמותו, בהם מי שיהיו לימים סופרים עברים ידועים – יוסף חיים ברנר, אורי ניסן גנסין, שלום סנדר באום ועוד. באותה תקופה הצטרף גם לאגודת ציוני הומל.⁶

פעילותו הציונית של בובר הייתה תכופה ומגוונת. הוא השתייך ל'פרקציה הדמוקרטית', שפעלה מכוחו ובהשראתו של אחד העם, ונוסף על כך נטל על עצמו כמה עבודות ארגוניות, דוגמת עריכת השבועון הציוני 'די וועלט' (העולם) שייסד הרצל.⁷ בין מחנהו של אחד העם ובין הציונות המדינית מבית מדרשו של הרצל שרר מתח מתמיד, שהתפרץ בקונגרס החמישי בשנת תרס"א (1901) והחמיר לאחר מכן בפולמוס אלטנווילנד בשנת תרס"ג (1903).⁸ צייטלין התוודע אל בובר בקונגרס הציוני החמישי, שלקראת סיומו נשא האחרון נאום בדבר הצורך החיוני בהתחדשות יהודית-תרבותית של כל מפעל התחייה הלאומי. בובר, שהיה ציר קבוע בקונגרס הציוני החל מזה השלישי, תבע את תמיכתה של ההסתדרות הציונית בהתחדשות זו. הוא התעמת על כך ישירות עם הרצל.⁹ ברשימה 'מן הצד' על אודות הקונגרס הציוני החמישי, צייטלין אינו מציין פרט כלשהו מנאומו של בובר, אולם קובע שמבחינתו 'הרגע היפה ביותר' בקונגרס היה אותה סערה על אודות התרבות היהודית. צייטלין אמנם לא נמנה עם חסידי ה'קולטורה',

5 ש' בוגס אורבאך, תולדות נשמה אחת: הלל צייטלין האיש ומשנתו, ירושלים, תשי"ג; M. A. L. Waldoks, *Hillel Zeitlin: The Early Years (1894-1919)*, Dissertation, Brandeis University, 1984, p. 2 (להלן: וולדוקס, צייטלין); ש' בר סלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב, תשנ"ט (להלן: בר סלע, צייטלין); ע' אבלמן, הלל צייטלין ויצירתה של התרבות היהודית במזרח אירופה, 1871-1919, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן, תשס"ו (להלן: אבלמן, צייטלין).

6 אבלמן, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 66-67.

7 על פעילותו הציונית המוקדמת של בובר, עיינו: G. G. Schmidt, *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897-1909*, Tuscaloosa, Alabama, 1995 (להלן: שמידט, בובר). על יחסי בובר ואחד העם ראו גם: בובר, אגרות (לעיל הערה 3), ח"א, עמ' 77; שם, עמ' 156; שמידט, בובר, עמ' 85-88.

8 עיינו: 'גולדשטיין (עורך), אחד העם והרצל: המאבק על אופיה הפוליטי והתרבותי של הציונות בצל פרשת אלטנווילנד, ירושלים, תשע"א, עמ' 11-27.

9 שמידט, בובר (לעיל הערה 7), עמ' 56-64; א' הולצמן, מלאכת מחשבת – תחיית האומה: הספרות העברית לנוכח האמנות הפלסטית, חיפה, תשנ"ט, עמ' 78 (להלן: הולצמן, מלאכת). עוד על בובר והרצל, ראו: שליפ ופרידמן, בובר (לעיל הערה 3), עמ' 16-19; מאור, בובר (לעיל הערה 3), עמ' 40-41; מ' בובר, פגישות, ירושלים, תשכ"ה, עמ' כו-לא. בנוגע לפעילותו הציונית של צייטלין בקונגרס זה ראו: ה' צייטלין, 'מן הצד (זכרונות ורשמים)', הדור (תרס"ד), חוברות 1-2, עמ' 35-49 (להלן: צייטלין, מן הצד); בר סלע, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 103-120; אבלמן, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 66-74.

אך היה סבור שראוי כי הרצל יקדיש יותר תשומת לב לבובר ולנושאים שהוא וחבריו מעלים לסדר היום.¹⁰

פעילותו הציונית של צייטלין הייתה רחוקה ממחנהו של אחד העם. היא הייתה ריאליסטית ועסקה בסבלו הממשי של העם – בפרט העוני והרדיפות שהיו מנת חלקו במזרח אירופה – ובצורך הדחוף להיחלץ ממנו. 'בהשבר בי לבי למראה עני בני עמי וגורלם המר', כך תיאר באותו מאמר את סיבת הצטרפותו לתנועה הציונית. בובר, לעומתו, מתח ביקורת חריפה על הנמקת הציונות באמצעות הסבל.

דגשים שונים אלו בנוגע ליחס בין התנועה הציונית לסבל השתקפו בסוגיות נוספות. בעוד צייטלין העריץ את הרצל בשל רגישותו הרבה לסבל – הסבל הפך לדידו את הרצל לדמות עמוקה – בובר ביקר אותו על היותו 'שטחי', נוקשה ותועלתני.¹¹ בובר הפסיק את פעילותו הציונית בשנת תרס"ד (1904) כדי שיוכל להתמסר לפעילות תרבותית ורוחנית, ואילו צייטלין פרש מהתנועה הציונית כשנה לאחר מכן בעקבות דחייתה את תוכנית אוגנדה.¹² בכל הנוגע להיותו של הסבל מניע לכל פעולה מדינית ושיקול ראשי בה, היה צייטלין יותר הרצליאני מהרצל. מעט לפני הקונגרס השביעי, שבו נדחתה התוכנית, הוא פנה במילים חריפות מעל דפי הזמן אל פעילי 'הציונות הרוחנית' וקרא להם לפרוש מהתנועה הציונית – שכן זו, בעיניו, אמורה לעסוק בהצלת היהודים מן הסבל הממשי:

למה אתם מלעיטים את בני האדם רוחניות בעל כרחם? בני אדם מבקשים לחם [...] ואתם מגישים לו את 'הקולטורה' המשונה שלכם; בני אדם מבקשים מקלט מן הרדיפות ואתם שולחים אותם ל'על פרשת דרכים';¹³ בני אדם מבקשים חיים ואור ואתם נותנים להם צרופי דברות על מיני מוסר שונים ועל 'תעודות' שונות. היכופר לכם העוון הזה?¹⁴

צייטלין קרא לטפח את מפעלי התרבות הציוניים, אך מבלי לערב בינם ובין המענה הדחוף לשאלת הסבל. חזון התחייה הרוחנית והתרבותית היה קרוב ללבו, והוא אף תרם לו והשתתף בפעילות סביבו – בקיץ תרס"ב (1902) אף השתתף בוועידת מינסק, שנתפסה כאופוזיציונית להרצל – אך בסופו של דבר הציונות הרוחנית וסדר יומה

10 צייטלין, מן הצד, עמ' 44

11 שם, עמ' 43-44; ה' צייטלין, 'תיאודור הרצל: למלאת שנה מיום פטירתו', הזמן, 23 ביולי, 1905. על יחסו של בובר להרצל, עיינו: שמידט, בובר (לעיל הערה 7), עמ' 79-85. בובר השתמש במילים חריפות כדי לתקוף את אופיו של הרצל. מאוחר יותר התחרט על שיפוט זה.

12 ראו: ה' צייטלין, 'המשבר: רשימות טריטוריאלי', הזמן (ירחון) (תרס"ה), חוברת ה, עמ' 291-292; הנ"ל, 'בירור', הזמן, 18, 20 ו-21 באוגוסט, 1905, על אודות האלימות מצד ציוני ציון שהכריחה את הטריטוריאליסטים לעזוב את התנועה הציונית; וכן את סדרת המאמרים הארוכה 'בני רשף' מחורף תרס"ה (1905). צייטלין תמך בפתרון טריטוריאלי ובתוכנית אוגנדה כבר בשלב מוקדם של פעילותו הציונית, ראו: 'מלב דוי', הזמן, 20 בנובמבר ו-4 בדצמבר, 1903. עוד על התרחקותו של צייטלין מהציונות ראו: בר סלע, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 210-217, 258-259; אבלמן, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 166.

13 ספר המסות של אחד העם, שיצא לאור לראשונה באודסה, תרנ"ה (1895).

14 ה' צייטלין, 'לפני הקונגרס: שאלות', הזמן, 5 ביולי, 1905. בנוגע לחזונו של אחד העם, ראו גם: ה' צייטלין, 'הרהורים', הדור (תרס"א), גיליון 16, עמ' 12; הנ"ל, 'מכתבי אחד הצעירים', הדור (תרס"א), גיליון 32, עמ' 12-14; אבלמן, צייטלין (לעיל הערה 5), עמ' 69.

הפוליטי נראו בעיניו מנותקים מן המציאות, והוא כתב נגדם בחריפות.¹⁵ אותו ריאליזם פוליטי, שלדבריו היה פועל יוצא ומסקנה הכרחית מן ההתוודעות לסבל במזרח אירופה, עורר אצלו יחס אמביוולנטי כלפי אחד העם, ויחס זה ליווה אותו עד אחרית ימיו.¹⁶ בובר, כאמור, היה שייך למחנהו של אחד העם, ומשום כך עירב בכוונה תחילה בין השאלות הפוליטיות ושאלות הרוח וראה בראשונות אמצעי למימוש האחרונות.¹⁷ הבדלי גישות אלו ביחס לסבל, לפעילות חברתית ולעולם הרוח ילכו ויעמיקו עם השנים ויבואו לידי ביטוי במשנתם הרוחנית של השניים.

א.2. ראשית הכתיבה החסידית: בובר

המסות המקיפות הראשונות של בובר וצייטלין על אודות החסידות הופיעו בסמיכות זו לזו. שניהם ראו בחסידות משום מקור השראה לתחייה רוחנית, לצד תחושת הריחוק שלהם מהחצר החסידית בת זמנם. בובר החל לגלות עניין כללי במיסטיקה כבר בשנת תרס"א (1901), כאשר פרסם מאמר קצר על המיסטיקן הגרמני יעקב במה (Böhme) ובהמשך הגיש את עבודת הדוקטורט שלו, **תולדות בעיית האינדיבידואליזם: ניקולס קוזאנוס ויעקב במה**. ברם, את עיסוקו המרכזי והישיר בחסידות, ובחסידות כמיסטיקה, החל לאחר השלמת הדוקטורט ולאחר שפרש מפעילות בתנועה הציונית, בסביבות שנת תרס"ד (1904).¹⁸ ספרו הראשון, **סיפורי רבי נחמן**, ראה אור בשנת תרס"ו (1906),¹⁹ וכשנתיים לאחר מכן הוציא לאור ספר נוסף, **אגדת הבעל שם**, שעסק בדמותו של מייסד החסידות רבי ישראל בעל שם טוב.²⁰ ספרים אלו זכו לתהודה רבה בגרמניה ומחוצה לה.²¹

ראוי לתת את הדעת ראשית כול לקהל היעד של מפעלו החסידי של בובר, שהיה שונה מאוד מזה של צייטלין. בעוד יהדות מזרח אירופה, גם זו המשכילה, שמרה על היכרות קרובה עם המסורת היהודית, חיה ברובה באופן מובחן מסביבתה, ושפת האם

15 בנוגע לוועידת מינסק, עיינו: 'מאור, התנועה הציונית ברוסיה, ירושלים, תשל"ד, עמ' 199-203; א' צנצ'פר, **פעמי הגאולה: ספר הציונות הרוסית מראשית 'חיבת ציון' עד מהפכת 1917**, תל אביב, תשי"ב, עמ' 117 (תמונתו של צייטלין מהוועידה).

16 עיינו עוד: ה' צייטלין, 'אחד העם אפנענער בריעף', היינט, 22 באפריל, 1909; הנ"ל, 'תורה וסחורה', **הבוקר** 85 (תרס"ט); הנ"ל, 'החסידות ואחד העם', **השלח** (לג) (תרע"ד), עמ' 222-227 (בתוך **השער 'חגיגה והערכה'**); הנ"ל, **בובר** (לעיל הערה 1) – מאמר הרצוף בהערכה לחזונו של אחד העם.

17 על דרכו הפוליטית של בובר ועל יחסו לציונות הרוחנית ולאחד העם, ראו: מ' בובר, **ארץ לשני עמים**, ירושלים, תשמ"ח, ובמבוא שכתב פ' מנדס-פלור; 'ה' הלר, **מ' ברית שלום ל'איחוד'**: יהודה ליב מאגנס והמאבק למדינה דו לאומית, ירושלים, תשס"ג, עמ' 41-45 (להלן: הלר, ברית). בנוגע לעירוב התחומים שבין הפוליטיקה והרוח, ראו לדוגמה: בובר, **ארץ**, עמ' 96 (בהרצאה משנת תרצ"ב, ובה תגובה לז'וליאן בנדה בדבר 'בגידת האינטלקטואלים'): 'לא נשיג כלום אם נחלק את עולמנו ואת חיינו לשני תחומים: האחד שבו שלטת מצוות אלוהים, ואחר שבו שולטים רק חוקי הכלכלה, הפוליטיקה והעמידה של הקבוצה על תביעתה'; הנ"ל, **עוללות**, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 15-16, 'מודיניות מתוך אמונה'.

18 **שמידט, בובר** (לעיל הערה 7), עמ' 39-47; פ' מנדס-פלור, 'אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה אוריינטליות המאה הי"ט והזהות היהודית', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ג(ד) (תשמ"ד), עמ' 648-649 (להלן: מנדס-פלור, 'אוריינטליות'); מאור, **בובר** (לעיל הערה 3), עמ' 36-37.

19 M. Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt am Main, 1906

20 M. Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main, 1908; idem, *The Legend of the Baal-Shem*, London & New York, 2002 (להלן: בובר, **בעש"ט**).

21 מנדס-פלור, 'אוריינטליות' (לעיל הערה 18), עמ' 652-671.

של מוביליה התרבותיים עדיין הייתה יידיש – היהדות בגרמניה הייתה, עבור חלק גדול מהיהודים, רק מטען רגשי מסוים ביחס לעבר. האתגר של בובר היה אם כן שונה ומורכב יותר – ליצור בראש ובראשונה את ההכרה בכך שהיהדות נושאת בשורה ייחודית ורלוונטית לחיים המודרניים.²²

ההבדל בקהל היעד הוא הבדל ראשון וחשוב, אך לא יחיד. הכתיבה החסידיית המוקדמת של בובר הייתה חלק מפרויקט גדול יותר שלו – חידוש פני היהדות, שעליו כתב והרצה באותן שנים. עבור בובר, הכתבים החסידיים היו לא פחות מאשר קנון להתחדשות לאומית ברוח דתית, שאותה קיווה לממש במסגרת הציונות. הוא תר אחר שינוי רדיקלי באורח החיים היהודי, 'משהו מפתיע ועצום [...] חידוש במשמעותו המוחלטת'.²³ התחדשות יהודית זו, כפי שיתואר להלן בהרחבה, עמדה בסימן התממה ההגליאנית של 'מימוש המוחלט' – הגשמת אלוהים במסגרת החברה – שליוותה את כתיבתו עד למלחמת העולם הראשונה.²⁴

בובר נדרש באותן שנים למגוון ביטויים כדי לתאר את התשתית הרעיונית ואת הכוח המניע של אותה 'התחדשות יהודית' שהוא מבקש – הוא השתמש חליפות ב'דתיות', 'מיסטיקה', 'חוויה', 'אקסטזה' ו'מיתוס', ושימוש לא היה עקבי. כאשר הוא דן, לדוגמה, בהשתלשלות תורת הסוד היהודית – מהכיתות היהודיות בשלהי תקופת הבית השני, ספרות המדרש והקבלה הראשונה ועד לקבלת האר"י, השבתאות והחסידות – הוא מתאר אותה פעמים כ'מיתוס', פעמים כ'מיסטיקה' ופעמים כ'דתיות יהודית'. אולם ניתן לחלץ מהמאמרים בתקופה הנידונה מבנה רעיוני מסוים, שאף מבהיר חלק מן השימוש שהוא עושה במינוחים השונים. מבנה זה ניכר במקומות שבהם נוקט בובר כי יש ליהדות אלמנטים ייחודיים בשדה של חקר הדתות.

בהקדמה לספרו **אגדת הבעל שם** משנת תרס"ח (1908) הוא קובע כי 'היהודים הם עם שמעולם לא חדל ליצור מיתוס', על אף מלחמתם הרצופה ורבת השנים באלילות ובהגשמה.²⁵ השירה והלהט של הנביאים, שפת האגדה העשירה, הקבלה המופשטת וסיפורי החסידות היו ביטויים חיים של המיתוס היהודי. המיתוס היהודי, בניגוד לדת, לא הכניע ודיכא את החיים, אלא אדרבה, היה ביטוי ל'מלאות הקיום' ולפריחת החיים מחד גיסא, וליניקה של החיים ממקורם מאידך גיסא.²⁶ עיקרון זה של 'מלאות הקיום' ופריחת החיים יחרוז את דיוניו בתורת הסוד היהדות.

22 M. Urban, *Aesthetics of renewal: Martin Buber's early representation of Hasidism as Kulturkritik*, Chicago, 2008, pp. 97-98 (להלן: **אורבן, בובר**). וראו שם את ההתכתבות עם מרקס אהרנפרייז בנוגע לארגון כנס בדבר תרבות יהודית.

23 מ' בובר, 'חידושה של היהדות', **תעודה וייעוד**, ירושלים, תשמ"ד, כרך א, עמ' 39 (להלן: **בובר, תעודה**).

24 לחלוקת התקופות ביצירתו של בובר ולאפיין המיסטיקה שלו לשלביה השונים הוקדש ספרו המקיף של ישראל קורן, **המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר** (חיפה, תשס"ה). ראו גם: הנ"ל, 'מרטין בובר – מאקסטזה למיסטיקה של החיים', **קבלה** 5 (תש"ס), עמ' 371-410 (להלן: קורן, **אקסטזה**); G. Schaefer, *The Hebrew Humanism of Martin Buber* (translated by N. J. Jacobs), Detroit, 1973, pp. 54-75. התממה של 'מימוש המוחלט' מסוגלת לתרום לדיון זה על אודות התקופות השונות ביצירתו. וראו עוד להלן.

25 **בובר, בעש"ט** (לעיל הערה 20), עמ' xi.

26 שם.

את ההקדמה לסיפורי רבי נחמן הקדיש בובר למונח אחר, 'מיסטיקה', ועסק בתיאור 'המיסטיקה היהודית' ובשאלת רציפותה ההיסטורית.²⁷ בראשית המאמר הוא יוצר זיקה הדוקה בין 'מיסטיקה' ובין 'אקסטזה', המציינת לדידו את שאיפתו של המיסטיקן לפרוץ את גבולות התודעה, 'שלילת כל הגבולות בעוצמה שאין לרסן אותה'.²⁸ אצל היהודים 'התעורר בנקל ברק האקסטזה' מפאת הרדיפות והנדודים שהיו מנת חלקם.²⁹ ברם, עם התקדמות המאמר בובר משרטט את מה שהוא מכנה 'צורתה האידאלית' של המיסטיקה היהודית, ו'ההתפתחות העליונה ביותר' שלה, שבאה לידי ביטוי בחסידות.³⁰ בחסידות התמזגה אותה נטייה מיסטית עם השכבות העממיות, עם שאיפת גאולה ארצית ועם המימוש שבמעשה המוסרי. המיסטיקה בצורה אחרונה זו לא פנתה עורף לחיים:

החסידות אינה פייטיזם. אין בה שום סנטימנטליות וראוונות רגשית. היא מושכת את עולם השמים אל תוך העולם הזה ונותנת לו לשלוט בו ולעצב אותו, כפי שהנשמה מעצבת את הגוף. הגרעין שלה הוא הנחיה, אלוהית ביותר וריאליסטית ביותר, לאקסטזה – מטרתו ופסגתו של הקיום האנושי. אבל היא איננה, כמו למשל המיסטיקה הגרמנית, 'פיחות' הנשמה, אלא הפרחתה; לא הנשמה המצטמצמת והוותרנית, אלא זו המשלימה את עצמה היא הזורמת אל תוך המוחלט [...] רק מתוך שמחה היא יכולה לגדול ולהתפתח, עד אשר, מנוערת מכל חסרונות, היא בשלה לקליטת הרוח האלוהית.³¹

כפי שניתן להיווכח, ה'אקסטזה' נוכחת בכתיבתו של בובר כגורם העומד במוקד המיסטיקה (ואף במוקד 'הקיום האנושי', כלשונו), אך בצורתה היהודית היא מופיעה כחלק ממכלול של 'חיוב החיים'. 'מציאת האלוהות', הוא קובע, הועמדה על 'תשתית האני' – פיתוח אישיותו של היחיד, מידותיו וכישרונותיו.³² היו בה גם טיפוח וגיבוש של אתוס חברתי מלכד.³³ קיימת זיקה ברורה בין החסידות והצגתה בהקדמה זו כ'מיסטיקה' ובין מושג 'המיתוס היהודי' שנידון לעיל, בכך ששניהם מציינים לדידו את 'מלאות הקיום' ו'חיוב החיים' – בניגוד לאותה הטפה לחיי סגפנות ופרישות שמצא במיסטיקה הגרמנית.³⁴ בשנת תר"ע (1910) יעמיד בובר זו מול זו את הגאולה היהודית ואת הגאולה

27 בעז הוס תרגם את ההקדמה לעברית, תוך שהוא דן בהתפתחות שדה המחקר של המיסטיקה היהודית, ר': ב' הוס, 'הקדמתו של מרטין בובר ל"סיפורי רבי נחמן" והגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית', על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, בעריכת א' ארליך ואחרים, באר שבע, תשס"ח, עמ' 97-121 (להלן: בובר, ר' נחמן).

28 שם, עמ' 114.

29 שם, עמ' 115.

30 בובר, תעודה (לעיל הערה 23), עמ' 48.

31 בובר, ר' נחמן (לעיל הערה 27), עמ' 118-119.

32 שם.

33 שם, עמ' 120: 'בדתיות של העם הייתה מאז ומעולם נטייה לבלתי אמצעיות של המיסטיקה. בבשורה החדשה ראה התעלות של עצמיותו. ההכרזה על שמחה באלוהים הורגשה כשחרור [...] [העם] זכה בהכרת ערכו הייחודי'.

34 הכריכה של בובר את המיתוס עם המיסטיקה והאקסטזה הדוקה אף יותר. לדבריו, גרעינו של כל מיתוס הוא בחוויה האקסטטית של יחיד סגולה (E. Buber, *Ecstatic confessions*, translated by E.).

היהודית ויכתוב, כי 'הגאולה היהודית משמעה שלילה, הגאולה היהודית – חיוב; הגאולה היהודית מתרחשת ומתגשמת במה שמעבר לזמן, ואילו הגאולה היהודית מתכוונת לדרכה של האנושות'.³⁵

אם כן, בובר עוסק במיסטיקה ובאקסטזה שעניינן 'שלילת כל הגבולות', אך כבר בשלב מוקדם זה לא היה מעוניין בפרישות ובהסתגרות, אלא בכינון אופן חדש של התנהלות בעולם, המוצא את גילוייו המיסטיים בתוך ההווה והקהילה. 'אלוהים, כך מלמד הבעל שם, הוא מהותו של כל דבר ודבר. מי שרואה את מהות הדברים בלי שמראית העין תסנוור אותו, רואה את אלוהים'.³⁶ בהשפעתו של גאורג זימל וביקורתו את המודרנה ואת הקיום הבורגני, בובר ילך ויטפח חזון בדבר קהילה חדשה, המתאחדת סביב חירות, פריון רוחני, יצירתיות ו'מבט חיים' משותף (Lebensanschauung).³⁷ דיון זה ב'מיתוס' וב'מיסטיקה' נחוץ להבנת התמה של 'מימוש המוחלט' בכתביו המוקדמים של בובר.³⁸ לדידו, וכפי שנכתב לעיל, התנועה החסידי נולדה ממיזוגה של הנטייה המיסטית עם שאיפת גאולה ארצית. הייתה זו, לדבריו, כמיהה 'להפוך את המוחלט למציאות'.³⁹ גילום זה של אלוהים במסגרת החברה, שמופיע במינונים שונים במאמריו משנים אלו, מתואר בהרחבה ובפירוט במאמרו 'דתיות יהודית' משנת תרע"ג (1913):

(Cameron, San Francisco, 1985, pp. 10-11): 'האם המיתוס שתארו הוודות והאופנישדות, המדרש והקבלה, אפלטון וישו, איננו סמל למה שנחווה באקסטזה? האם לא [נכון לומר כי] המורים של כל הזמנים, שיצרו ויצרו מחדש שוב ושוב, ציירו את החווייה האישית שלהם?'

בובר, תעודה (לעיל הערה 23), עמ' 34. 35

בובר, ר' נחמן (לעיל הערה 27), עמ' 119. ראו גם: בובר, תעודה (לעיל הערה 23), עמ' 85: 'קוראים אנו בשם מיתוס כל סיפור על התרחשות חושנית ממשית, סיפור הרואה אותה כהתרחשות אלוהית ומוחלטת ומתאר אותה בתורת שכזו'. 36

בהקשר זה של עיצוב פני החברה באמצעות חוויות רוחניות מעניין לבחון את מפעלו של בובר מאותן שנים – עריכת 36 כרכים של מונוגרפיות סוציו-פסיכולוגיות בשם החברה (Die Gesellschaft). כל כרך החזיק כמאה עמודים ונידונו בו מוסדות החברה השונים (לרוב תחת כותרת בת מילה אחת), כגון הדת, השפה, המהפכה, בית הספר, התיאטרון, המושבה, המהנדס, העיתון, הספורט, הבורסה ועוד. לכרך הראשון צירף בובר הקדמה ובה פירש את תפקידה של סדרה זו: לבקר את התרבות באמצעות עיון וחשיפה של הכוחות הנסתרים המעצבים אותה. 37

ראו עוד בהקשר זה את תיאורו האוטוביוגרפי של בובר, תוך ביקורת על משנתו של מקס שלר. לדבריו, 'משנת 1900 שרוי הייתי תחילה בהשפעת המיסטיקה הגרמנית [...] ולאחר מכן שרוי הייתי בהשפעתה של הקבלה המאוחרת [...] וכך נצנץ ועלה בלבי הרעיון בדבר מימוש האלוהות בידי האדם; האדם נראה לי כאותו מצוי, שעל ידי הווייתו יכול העצם המוחלט, הנח באמיתו, להגיע לטבע המציאות'. מ' בובר, פני אדם, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 88-89. מעמדה זו התפכח, לדבריו, בזמן מלחמת העולם הראשונה. 38

בובר, ר' נחמן (לעיל הערה 27), עמ' 117: 'הכמיהה התלקחה: המוחלט מוכרח להפוך למציאות'. לשימוש שבובר עושה חליפות ב'מוחלט' וב'אלוהים' ראו לדוגמה במאמרו 'דתיות יהודית' (בובר, תעודה) [לעיל הערה 23]: 'רק לנרפה, לפוסח על שתי הסעיפים, לאדיש למעשי העולם [...] אלוהים הוא עצם בלתי נודע ושרוי מחוץ לעולם. לבוחר, למכריע ולנלהב למטרתו, המוחלט הוא הקרוב ביותר והמוכר ביותר, שהוא עצמו מגשימו וחי אותו לעולם מחדש בפעולתו שהוא פועל' (עמ' 74); 'עד שתקום תורת המוחלט בכל טהרתה ובכל כוח הנפש, עד שהעולם יתקדש ויתעלה על ידי המעשה המוחלט והיה לעולמו של הבורא' (עמ' 46). 39

אמרנו שדתיים היא שאיפת האדם לבוא במגע חי עם המוחלט, ורצונו להגשימו במעשהו ולייחד לו מקום בעולמם של בני אדם [...] דתיות של אמת עשייה היא. ברצונה לצור צורה למוחלט בחומר העולם. פני האלוהים צפונים בגוש העולם, והם בלתי נראים לעין; יש להעלותם משם ולפסלם. דתי הוא מי שמשותף עצמו בפעולה ועשייה זו [...] לפנינו גוש ענקי בן-בלי-צורה ועלינו לטבוע בו דמותו של אלוהים [...] הרי רצונו של אלוהים איננו כי נאמין בו, כי נהרהר בו ונלחם את מלחמתו; אלא זה רצונו – שנגשימו.⁴⁰

היהדות ומצוותיה אינן עניין שבמוסר, הוא מטעים; מדובר בסילוף היסטורי. המעשה הדתי הוא לא אחר מאשר 'הגשמת אלוהים על ידי האדם'.⁴¹ 'מימוש המוחלט' הוא גם האופן שבו כורך בובר באופן הדוק את תחיית החסידות עם התנועה הציונית. לדידו, על הציונות להיות תנועת גאולה יהודית, המממשת את המוחלט במסגרת החברה.⁴² עם וחברה יכולים להתקיים בשתי רמות או דרגות קיום: 'חיים יחסיים', שעניינם תפקוד ביטחוני-כלכלי, ו'חיים מוחלטים', שעניינם 'חיים של אמת, חיים שהם עדות לאלוהים, שעושים את אמיתות לממשות'.⁴³ בניסוחים אלו גם ניכר הפער בין חזונו ובין הציונות הרוחנית מבית מדרשו של אחד העם.⁴⁴ העם היהודי, לדבריו, הצטיין ב'חיים מוחלטים' שכאלו, וכעת הוא קרוא להגשימם מחדש בסיוע המיסטיקה החסידית ככוח חברתי מעצב. מאמריו של בובר נכתבו ברוח זו, לשמש מצע רעיוני מחודש וחלופי לרעיון הציוני. בהקשר זה הוא משתמש בפועל 'להגשים' ובתצורה 'הגשמה' – ביחס התיאוסופי – 'כי מאבק על ההגשמה יכול את כל העם, הרעיונות יחדו לתוך מציאותו יום יום של העם, והרוח תיכנס אל החיים'.⁴⁵ בתמה של 'מימוש המוחלט' יאחו בובר עד למלחמת העולם הראשונה. השינוי שיחול בה – אם יחול בה – ייגע רק לאופייה ולתפקידה של ה'אקסטזה', החריגה מן הגבולות, במסגרת אותה 'דתיות יהודית' הפונה אל חיוב החיים ו'מלאות הקיום'.⁴⁶ את

40 בובר, תעודה (לעיל הערה 23), עמ' 79.

41 שם, עמ' 73.

42 שם, עמ' 77.

43 שם, עמ' 22.

44 יש שהסבירו את הפער בזיקה למשנתו של ניטשה ולהשפעתה על בובר, ראו: אורבן, בובר (לעיל הערה 22), עמ' 108-110; ס' אשהיים, מורשת ניטשה בגרמניה: 1890-1990, תל אביב, תשס"ח, עמ' 92-93 (להלן: אשהיים, מורשת). ראו, מנגד, את תיאורו של בובר בנוגע לקריאתו את ניטשה, בתוך: בובר, פגישות (לעיל הערה 9), עמ' כ-כב.

45 בובר, תעודה (לעיל הערה 23), עמ' 51. ראו גם שם, עמ' 42: 'אין לך עם שבעמים שבו נגלה ובוולת אותה הולדה מתמדת של חיי קבע מוחלטים'.

46 על כך ראו גם את ניתוחו המפורט של קורן, הנוגע לספרו של בובר דינאל, בפרק השני בספרו (קורן, בובר [לעיל הערה 3], עמ' 69-93). לדבריו, בובר התנער מן ה'אקסטזה' – המנתקת את האדם מהעולם החיצון – עוד קודם למלחמת העולם הראשונה, ובכך יצר 'תקופת ביניים' בין משנתו המוקדמת והמאוחרת. מנגד, ניתן עדיין לומר כי בובר אחז ב'אקסטזה' כבסיס למיסטיקה ולמיתוס לכל אורכה של תקופה זו, אלא שהוא מיקם אותה באופן מעט לא שגרתי. ג'יימס הורן בספרו המיסטיקה המוסרית (J. R. Horne, The Moral Mystic, Waterloo, 1986), שעניינו הגנה על המיסטיקה כעמדה אתית, ערך חלוקה שונה במקצת מהרגיל בין שני דגמים של מיסטיקה, וחלוקה זו עשויה להבהיר גם את עמדתו המוקדמת של בובר

המיסטיקה של שלילת החיים, הכרוכה בסגפנות, בסבל ובהסתלקות מן העולם, הוא דחה, כאמור, כבר בראשית דרכו.⁴⁷

נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת בנוגע ל'מיסטיקה החיובית' של בובר ולרעיון 'מימוש המוחלט' במסגרת החברה היא זיקתם של רעיונות אלו לכמה תנועות התחדשות נוצריות שפעלו בגרמניה באותה תקופה. אחת הבולטות שבהן הייתה האגודה המוניסטית הגרמנית מיסודו של אלברט קאלטהוף (Albert Kalthoff; 1850-1906).⁴⁸ קאלטהוף עצמו, ששמו יוזכר עוד להלן בנוגע לציטילין, היה חוקר ואיש דת גרמני פרוטסטנטי, ובין כתביו ניתן למצוא לא מעט כאלה העוסקים בנושאים המשיקים לאלו של בובר וציטילין באותן שנים.⁴⁹ מדובר בחוג ליברלי-ביקורתי, שמנה כמה אלפי חברים בראשית המאה העשרים (את המסה של בובר 'עם מוניסט' ניתן לקרוא בהקשר זה). חברי החוג ראו בדמותו של ישו מיתוס, מוטיב רוחני, רעיון מכונן ומעצב לקהילת המאמינים. בשל כך תקפו את הרעיון שלפיו היה ישו דמות היסטורית.⁵⁰ סוגיה זו –

ביחס ל'אקסטזה': דגם של מיסטיקה טהורה, שבה נדרש המיסטיקן לפרוש מהעולם ולהתעלות לתודעת קיום מוניסטית. מיסטיקה זו אינה חברתית, האתגר שבה הכרתי בלבד, וממילא אין כל זיקה – ואולי אף זיקה שלילית – לאתיקה. הדגם השני הוא מיסטיקה מעורבת חברתית. מיסטיקנים המשתייכים לזרם זה עוסקים תדיר בבעיות פילוסופיות וחברתיות, ועל כן משתמשים בטכניקות מיסטיות – גם כאלו הכרוכות באקסטזה – כדי להתקדם בפתרון בעיות אלו. הפעילות המיסטית אינה מתמקדת רק ב'הגעה' למצב התודעה החרגי, אלא מלווה את הקיום האישי והחברתי בכל תחומי החיים. הדבר אינו הופך אותה בשל כך לטכניקה או לאינסטרומנט בלבד בשירותן של תכליות חברתיות, אלא לרכיב עקרוני הקיים בצד רכיבים עקרוניים אחרים. לכן ניתן לומר כי בובר עדיין עשה שימוש ב'אקסטזה' ובמיסטיקה שעניינה 'שלילת כל הגבולות', אלא שאלו שימשו בידו – כפי שהוא עצמו מציין – כלי ליצירת המיתוס ולגיבוש הקהילה. ראו עוד: J. R. Horne, 'Saintliness and Moral Perfection', *Religious Studies* 27(4), pp. 463-471 (1991). תוך הסתמכות חלקית על אנדרהיל מציע הורן שלא לראות במיסטיקה דרך חיים סגורה העומדת בפני עצמה, אלא חלק ממארג אנושי שלם. ראו גם: J. Kripal & W. Barnard (eds.), *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, New York, 2002, pp. 1-11. שינוי נוסף התרחש באותן שנים שלפני המלחמה מבחינה טרמינולוגית, כאשר בובר החל לייחד את המונח 'מיסטיקה' לאותה 'שלילת החיים', ובכך התנער גם ממנה. במסה 'עם מוניסט', לדוגמה, הוא שולל את אפשרות היותו 'מיסטיקן'. אך גם שינוי זה אינו עקבי במוחלט, שכן במסות אחרות מתקופה זו (דוגמת 'המיתוס היהודי') הוא חוזר אליה.

על קאלטהוף ראו: G. Schmolze, 'Kalthoff, Albert', *Neue Deutsche Biographie* 11, Berlin, 1977; אשהיים, מורשת (לעיל הערה 44) עמ' 183-185; כמה סקירות מקיפות עליו נמצאות באתר: <http://radikalkritik.de/geschichte/ueber-albert-kalthoff>

כגון עבודת הדוקטורט שלו בנושא הביסוס המטפיזי של המוסר; אסופת מאמרים והרצאות שיצאה לאור תחת הכותרת *אומה ואמנות*; והספרון *בעיית ישו: ערכי יסוד לתיאולוגיה חברתית*, שיצא לאור בשנת 1901. בנוסף לכך עמד קאלטהוף בקשר הדוק, בדומה לבובר, עם דיידריכס – המוציא לאור החשוב של התחייה הדתית הניאורומנטית בגרמניה. על כך ראו גם: בובר, *אגרות* (לעיל הערה 3), עמ' 149, מכתב מיום 10 בפברואר, 1903: 'אני שמח לבשר לך כי דיידריכס מתחיל לגלות עניין בתוכנית לחבר מאסף על המיסטיקה האירופית (א. הגרמנית, עם נספח על סבדנבורג, ב. הסלאבית, ג. היהודית). אהיה בשבוע הבא בלייפציג כדי לשוחח על הדבר איתו' (עמ' 216); 'הייתי רואה בעין טובה את הדברים יוצאים אצלך, שכן, כפי שאתה יודע, אופן ההוצאה שלך הוא לפי רוחי' (עמ' 220).

קאלטהוף רצה לפתוח תקופה חדשה בחיי הדת באמצעות הליכה אל מעבר לדואליזם של רוח ובשר וראה בדמותו הכנסייתית של ישו משום רעיון המעכב את ההתפתחות המוסרית של היחיד. על הפולמוס הרחב בנוגע לישו, ראו גם: A. Drews, *The Denial of the Historicity of Jesus in Past and Present*, Karlsruhe, 1926; A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its*

‘בעיית המשיח’ – נידונה בעשרות ספרים ומאמרים בראשית המאה העשרים והייתה עילה לפולמוסים ולחרמות דתיים שונים ברחבי גרמניה. בובר עמד בקשר אישי עם כמה מראשי המדברים בפולמוס זה, ואף פרסם מאמר קצר (‘מכתב לעורך’) בנוגע אליו בכתב עת שהוקדש לנושא.⁵¹

כאשר קוראים את הביוגרפיות שכתב בובר על אודות הבעל שם טוב ורבי נחמן על רקע ‘בעיית המשיח’ ואופיו של המיתוס כמכונן ומטפח התפתחות חברתית ואישית בהגות האגודה המוניסטית הגרמנית, מתקבלות נקודות השקפה רבות. בובר עצמו טורח לציין בפתיחה לאגדת הבעל שם, כי הוא איננו בא לדווח על אירועים היסטוריים, על תאריכים ועל מקומות, אלא רק על היחס לאלוהים, על החלום ועל הגעגועים שמתגלים בסיפורי הבעש"ט. לדבריו, הוא עצמו נוטל חלק בשרשרת יצירת המיתוס בעם היהודי:

אני נושא בתוכי את הדם ואת הרוח של אלו שיצרו אותו, ומדמי ורוחי הם התחדשו [כעת]. אני עומד בתוך שרשרת של מספרים, חוליה בין חוליות; מספר שוב את הסיפורים הישנים, ואם הם נשמעים חדשים, זה בגלל שהחידוש שכן בהם כבר כשסופרו בפעם הראשונה [...] הסיפור שלי עומד על הקרקע של המיתוס היהודי, ושמי המיתוס היהודי פרושים מעליו.⁵²

בובר מעוניין ‘לבנות את חייו [של הבעל שם טוב] מתוך האגדות הללו, המכילות את החלום ואת הגעגוע של בני האדם’.⁵³ זוהי בעיניו עבודה הכרחית לצורך תחיית היהדות, שלא תוכל להיווצר ללא האלמנטים המיתיים, ההכרחיים לגיבוש הקהילה ולטיפוחה.⁵⁴ הבעש"ט של בובר, אם כן, הוא יצירה מחודשת ומודרנית של מיתוס.

אם לחזור לדיון בדבר קהל היעד שהוזכר לעיל, ניתן לראות כיצד העניק בובר מענה לבעיית הדימוי העצמי של המסורת היהודית במערב אירופה, כמו גם לבעיית הניוון הבורגני של מפנה המאות, באמצעות השתלבות בשיח התרבותי הכללי של הניאורומנטיקה הדתית.⁵⁵ בכך הוא העניק ליהדות מערב אירופה את האפשרות לאחוז במסורת הלאומית מבלי שזו תסתור את המודרנה, אלא אדרבה, תשמש סוג של בשורה עבורה.

אם כן, בכתבתו החסידית המוקדמת בובר לא רק שלא השתמש בסבל כדי לבנות

Progress from Reimarus to Wrede (translated by W. Montgomery), Cambridge, 1910, pp. 313-318.

51 M. Buber, ‘Ein Brief an den Herausgeber’, *Diskussion, Kultur-Parlament: eine Monatsschrift für aktuelle Kulturfragen* 1 (1910), pp. 56-57.

52 בובר, *בעש"ט* (לעיל הערה 20), עמ' x.

53 שם, עמ' ix.

54 מנדס-פלור, *אוריינטליות* (לעיל הערה 18), עמ' 641-652: ‘החסידות כמיתוס מזרחי’; אורבן, *בובר* (לעיל הערה 22), עמ' 20; שמידט, *בובר* (לעיל הערה 7), עמ' 90-95: אחת מתוכניותיו של בובר הייתה לפתוח חברה או אגודה לאיסוף והוצאה לאור של מיתוסים יהודיים. ראו: בובר, *אגרות* (לעיל הערה 3), עמ' 236 (התכתבות עם ברדיצ'בסקי).

55 מנדס-פלור, *אוריינטליות* (לעיל הערה 18), עמ' 641. בהקשר נוסף, ניתן לראות בפעילות ספרותית זו של בובר המשך לתולדות בעיית האינדיבידואליזם, שעליה כתב את עבודת הדוקטורט שלו.

את טיעונו המיסטי, אלא גם לא יכול היה לעשות כן. מראשית דרכו, וכפי שהתבאר לעיל, סלד ממיסטיקה הנולדת מסבל וניתב את האפיקים המיסטיים אל התמה של 'מימוש המוחלט' במסגרת החברה. המיסטיקה היהודית, בתצורתה השלמה והבשלה, הייתה כרוכה לדידו ב'חיוב החיים' ו'מלאות הקיום'. כך, על כל פנים, עד למלחמת העולם הראשונה.

א.3. ראשית הכתיבה החסידית: צייטלין

כתיבתו של צייטלין הייתה רצופה עוד מראשיתה בהתייחסויות שונות לחסידות. בסדרת המאמרים הראשונה שפרסם (תרנ"ט-תרס"ב; 1899-1902) הקדיש מקום נרחב לחסידות, תוך שהוא מתעכב על השקפתם של הבעל שם טוב ורבי נחמן מברסלב,⁵⁶ ובפרק הסיכום של אותה סדרה מנה אותם עם גיבוריו – טולסטוי וניטשה.⁵⁷ בסדרה אחרת משנת תרס"א (1901) ביקר את ספר חסידים של ברדיצ'בסקי, תוך שהוא תמה כיצד הלה לא ייחד מקום לבעל שם טוב ולרבי נחמן, שיש בהם 'הרבה מן הגאונות האמיתית'.⁵⁸ אזכורים קצרים של רעיונות חסידיים מבליחים במאמרים נוספים מאותן שנים.⁵⁹ ברם, העיסוק הנרחב והתמטי בנוגע לחסידות – הכולל גם מפנה מסוים בהערכתו כלפיה – ייפתח בכמה סדרות של מאמרים ביידיש, בהם 'געגעעס ליופי' משלהי שנת תרס"ו (1906) ו'רבי נחמן: רעיונותיו וחלומותיו' משנת תרס"ז (1907) (סדרה זו תופיע מאוחר יותר כספר).⁶⁰ זאת לצד ספר גדול בשם החסידות שהחל לכתוב בשנה זו, ושחלקים ראשונים ממנו הופיעו כעבור שנתיים במאסף ספרות שערך פרישמן.⁶¹ צייטלין לא היה מודע למפעליו הספרותיים של בובר באותן שנים או לא החשיב אותם – אך כעבור שנים מספר הוא כבר יפנה את קוראיו אליהם ויציין אותם לשבח.⁶²

56 ה' צייטלין, כתבים נבחרים, כך ראשון: הטוב והרע, ורשה, תר"ע, עמ' 87-98 (להלן: צייטלין, הטוב).

57 שם, עמ' 146.

58 ה' צייטלין, 'מכתבי אחד הצעירים', הדור (תרס"א), גיליון 36, עמ' 13.

59 ראו לדוגמה: ה' צייטלין, 'כוונות ויחודים' (מעין שירה בפרווה), לוח אחיאסף (תרס"ג), עמ' 129-144 (להלן: צייטלין, כוונות); הנ"ל, 'שירה ותפילה', לוח אחיאסף (תרס"ד), עמ' 426-433; הנ"ל, 'לחשובנו של עולם: מעט פילוסופיה סובייקטיבית', השלח (תרס"ג), כך יא, עמ' 208-218 (להלן: צייטלין, לחשובנו); ועוד. צייטלין תכנן לכתוב על החסידות כבר מראשית דרכו הספרותית, אם כי במתכונת שונה מאוד. במכתב לאחד העם משנת תרנ"ז – אחד המסמכים המוקדמים ביותר משל צייטלין – הוא כותב: 'יש אשר אשוב לערוך 'בעלי החב"ד ודעותיהם בחקר אלוה', דבר הקרוב לי מאוד לפי כשרוני, אך אפונה [אתפלא, אתמה] אם יכון לפרסם מאמר כזה [...] לדבר את כל אשר עם לבבי – ירא אנכי להקניט את האוונים. לגלות טפח ולכסות טפחיים – אין זה מדרך פופולרי שמטרתו לגלות ולפרסם ולא לכסות ולסתום. להסביר פנים לכאן ולכאן – אין זה מדרך החכמים האמיתיים... לערוך דעות בעלי החב"ד בלי כל ביקורת – גם דרך זה לא יתכן, מטעמים המובנים מעצמם'.

60 מפנה חסידי זה יקבל ביטוי מגובש יותר במאמרים 'שכינה', 'יופי של מעלה' ו'החסידות' משנת תרס"ט (1909) ובספרונים החסידות: לשיטותיה וזרמיה ורבי נחמן מברסלב משנת תר"ע (1910), שתוכנו במקור להיות חלק מסדרה רחבה יותר.

61 הספרייה הלאומית, המחלקה לכתבי יד, ארכיון קלויזנר (1086), תיק 190:3; ה' צייטלין, 'החסידות', ספרות (תרס"ט), קובץ ג, עמ' 83-102 (להלן: צייטלין, החסידות).

62 במבוא למאמרו 'החסידות' סקר צייטלין את אלו שכתבו על אודותיה לפניו, אך שמו של בובר אינו מוזכר – בניגוד לאזכורים שלו לשבח במאמרים מאוחרים יותר. ספריו של בובר על אודות רבי נחמן והבעש"ט הכו גלים בשנות חיבורם, אך בעיקר במערב אירופה (ראו: מנדס-פלור, אוריינטליות [לעיל

נקודת המוצא שממנה ניגש צייטלין בסופו של דבר לכתיבה על אודות החסידות הייתה שונה מזו של בובר ונגעה להתחדשות רוחנית אינדיבידואליסטית, כפי שיתואר להלן. עם זאת, כמה מפעלי תחייה דתיים באירופה שימשו נקודת ייחוס משותפת לשניהם. בשנת תרס"ז (1907), השנה שבה עקר לוורשה, כתב צייטלין ליוסף קלויזנר, העורך החדש של השלח:

בשורה טובה לי אליך: כותב אנכי בשביל ה'שלח' ספר גדול, שאני אומר לתתו על ידך חלקים, חלקים. שם הספר: החסידות. רבים כתבו, רבים יכתבו על החסידות, ואולם מרגיש אני שאני מחויב לכתוב על החסידות, מה שאגיד אני לא הגידו ולא יגידו אחרים.⁶³

בהמשך מפרט צייטלין את הפרקים שהוא מתכנן ליצירה זו: ראשי פרקים; ענפים; הצדיק מברסלב ותלמידיו; תורת החב"ד; החסידות בספרות העברית החדשה; החסידות שלעתיד לבוא. בנוגע לחלק השישי והאחרון הוא מפרט:

המאמר השישי יברר את החסידות לחלקי חלקיה, יסיר את הפסולת ואת כל מה שזקן ובלה, [ו]ישאיר רק את התמצית מן התמצית שיכול להאיר גם לדורות הבאים (בעמים אין מפעל זה חדש: אנשים כקאלטהוף בגרמניה, מערעזשקאווסקי [מרז'קובסקי], ראזאנוב [רוזאנוב], בערדיאיוו [ברדיאייב] וכו' וכו' ברוסיה).⁶⁴

שמות אלו מעמידים את מפעל 'החסידות שלעתיד לבוא' של צייטלין באורם של כמה מפעלי תחייה דתיים בגרמניה וברוסיה.⁶⁵ קאלטהוף, שכבר הוזכר לעיל, הושפע בדומה לציטלין מניטשה וראה בו נביא של העת החדשה. ספרו הפופולרי עליית הנצרות, שיצא לאור בשנת תרס"ד (1904), היה ערוך במתכונת דומה מאוד לזו שהציע צייטלין במכתבו לקלויזנר, ובפרקו האחרון – הנקרא 'עתיד הנצרות' (או בשינוי קל: 'הנצרות שלעתיד לבוא') – פרש קאלטהוף את השקפתו בסוגיית התחדשות הנצרות במאה העשרים.⁶⁶ כך גם בנוגע לדימיטרי מרז'קובסקי (Merezhkovsky, 1866-1941), שערך את

הערה 18], עמ' 652-671). מנגד, סקירה על סיפורי רבי נחמן מופיעה כבר באותה שנה בדאס יודישע פאלק הווילנאי, ויש לשער שלא הייתה היחידה, ראו: א' קורלניק, 'ר' נחמנס מעשיות', 31 בדצמבר, 1906. ניתן לשער בזהירות כי צייטלין לא ראה בשנים אלו את בובר ככותב חשוב, שיש להתייחס אליו. שם נוסף שאף הוא אינו מוזכר בידי צייטלין, ויזכר בהמשך לשבח, הוא אהרן מרקוס, שכתב עוד בשנת תרס"א (1901) את הספר חסידות בגרמנית.

63 הספריה הלאומית, המחלקה לכתבי יד, ארכיון קלויזנר (1086), תיק 190:3. המכתב נדפס על נייר של מערכת אידישעס טאגעבלאט, העיתון שאליו הוזמן צייטלין בראשית שנת תרס"ז (1907), ואשר הפך כשנה לאחר מכן לעיתון היינט.

64 שם.

65 בפתיחת המכתב נקודת הייחוס של צייטלין היא דווקא התחדשות הכתיבה על אודות החסידות במפנה המאה. בפתיחה למאמרו 'החסידות', שנתיים מאוחר יותר, הוא ינקוב בשמם של צווייפל, פרץ, ברדיצ'בסקי, שטיינברג, אש ואנכי.

66 A. Kalthoff, *The Rise of Christianity* (translated by J. McCabe), London, 1907

כתב העת הדרך החדשה (Novy Put), היה מראשי המפיצים של הסימבוליזם ברוסיה ונשא בשורת תחייה דתית (שם הרומן הגדול שלו הוא תחיית האלים). כאחד ממייסדיו הראשיים של הזרם הרעיוני 'מבקשי האלוהים', קרא מרז'קובסקי להתחדשות דתית ול'מצפון דתי חדש', בעקבות ה'על-אדם' הניטשיאני וגיבוריו התזזיתיים והניהיליסטים של דוסטויבסקי, והציע לקרוא את שניהם כמבשרים דת חדשה.⁶⁷ ב'כנסים הדתיים-פילוסופיים' שארגן, שבהם נטלו חלק גם רוזאנוב וברדיאייב, דנו בשאלת עתיד הנצרות ובאפשרות ליצור גרסה חדשה של המודל הדתי הנוצרי – גרסה מיתית-הומניסטית שתאפשר איחוד בין הרוח והבשר, בין האדם והחברה ובין האלוהי והאנושי.⁶⁸ הנה, אם כן, מודל נוסף ל'חסידות שלעתיד לבוא'.

קאלטהוף, מרז'קובסקי, ברדיאייב ורוזאנוב היו דמויות מפתח בתנועות תחייה חברתיות-דתיות רחבות היקף ברוסיה ובגרמניה, גם אם היו שונות מאוד זו מזו. ניתן לכלול ברשימה זו שמות נוספים, שהוזכרו על ידי צייטלין כתכופות, דוגמת לב טולסטוי וולדימיר סולוביוב. באותה שנה (תרס"ו; 1906) עקב צייטלין באהדה ממקום מושבו בוילנה גם אחר תנועה חברתית-דתית חדשה בפולין, המריהוויטים (Mariavite), ומצא בה רוח חדשה ומרעננת.⁶⁹ תנועה זו, שחוללה מהומות שהגיעו עד שפיכות דמים, הטיפה לחיים רוחניים אינטנסיביים, להסתפקות במועט ולפשטות, תוך פיתוח מפעלים תרבותיים, חינוכיים ופילנתרופיים מקיפים.

ברם, דווקא אזכור שמות אלו בידי צייטלין מבליט גם את השוני בינו ובינם ובין כתיבתו על החסידות לזו של בובר. עם כל יחסו האוהד לכותבים אלו, צייטלין במאמריו המוקדמים על החסידות כלל לא ביקש בה היבטים חברתיים, קהילתיים או פוליטיים. את הפעילות הזו השאיר למאמרים הפובליציסטיים הלוחמניים שלו, שהוסיפו להופיע מדי שבוע. כתיבתו החסידית הביעה רק את הסימבולי ואת המיסטי, בדגש על עולמו הפנימי של היחיד: יצירותיו נעו בין בקשת יופיים של 'העולמות העליונים' ובין תיאור דרכי הפעילות המיסטית שנועדה לחולל שינוי פנימי בנפשו של האדם. יתר על כן, וכפי שנתבאר לעיל, ההתוודעות אל 'העולמות העליונים' באמצעות המיסטיקה שימשה לציטלין שער למפלט מהעולם, ובכלל זה מהשתייכויות פוליטיות שונות, שלהן התנגד. הוא אמנם תבע סולידריות יהודית, אך בהקשר זה לא עשה כל שימוש במיסטיקה. ההקשר המיסטי והסימבולי עולה בבירור מכתבתו של צייטלין ביחס לחסידות

67 N. Grillaert, *What the God-seekers found in Nietzsche: The Reception of Nietzsches Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*, New York, 2008, pp. 13-15 (להלן: גרילרט, **ניטשה**). אחד מחברי החוג היה סמן פרנק, שטבע את המינוח 'הומניזם דתי' בהקשר אליו. ראו גם מאמרו 'The Ethic of Nihilism' בתוך: N. Berdiaev, M. S. Shatz, S. N. Bulgakov, F. Semen & J. E. Zimmerman (eds.), *Vekhi (Landmarks): A collection of Essays*, New York, 2016 [Moscow, 1909], pp. 131-156.

68 גרילרט, **ניטשה** (לעיל הערה 67), עמ' 17. לדבריו, שנת תר"ס (1900) הייתה 'שנת מפתח' ביחס לפריצה לתודעה של הוגים אלו. מעניין שציטלין נוקב בשמם של הוגים אלו, שפעלו בשדה החברתי, ולא מציין הוגים מיסטיים של ממש דוגמת סולוביוב.

69 ה' צייטלין, 'שיחות קטנות על עניינים גדולים', ח"ב, הזמן, 29 באפריל, 1906. ושם: 'להכשיר את הרגש הדתי, לזקק ולצרף אותו, להתאימו עם המושגים החדשים, הצרכים החדשים והחזיונות החדשים – זוהי אחת מתעודותיו של האדם החדש'.

לכל אורך העשור הראשון של המאה העשרים. בסדרת המאמרים המוקדמת 'הטוב והרע', כאשר הוא דן במשנתם של הבעל שם טוב ורבי נחמן מברסלב, עולים בעיקר ההיבטים של האשליה שבקיום ומעמדו של הרע בעולם – תוך השוואה לשופנהאואר.⁷⁰ אמנם ניתן לתלות זאת באופייה ובתוכנה של אותה סדרת מאמרים, אולם גם בשנים שלאחר מכן, כאשר הוא עושה שימוש נרחב ויצירתי יותר ברעיונות חסידיים, תופסים מוטיבים אלו של ה'יש' וה'אין' מקום מרכזי, לצד רכיבים אסתטיים וסימבוליים שונים הנוגעים ל'עולמות העליונים'. מאמרו הראשון בנוגע לשיטה החסידית ולמטפיזיקה שלה ('החסידות'), שיופיע בשנת תרס"ט (1909), ייפתח אף הוא בדיון מקיף על אודות ה'יש' וה'אין', על ה'צמצום', על ה'אותיות' ועל 'כח הפועל בנפעל' – ולא יעסוק כלל בהיבטים של תחייה קהילתית-חברתית. כך גם במאמרים ובספרים שהופיעו לאחר מכן. צייטלין לא התקרב אל הפנים הללו, שבהן עסקו מהפכנים כקאלטהוף, מרז'קובסקי ואחרים, אלא עסק בתחייה המיסטית, האסתטית והקיומית של היחיד. פנים אלו יופיעו אצלו רק מאוחר יותר, ובצורה חלקית ומסוימת מאוד (שבסופו של דבר גם לא תתרומם), באמצע שנות העשרים – עם פנייתו לכונן 'אגודות של יחידים'.

אם כן, השלבים הראשונים בפנייה אל החסידות – על אף שנעשו בסמיכות זמן ובדמיון בין הנושאים ומקורות ההשפעה – נושאים אופי שונה מאוד אצל צייטלין ואצל בובר. שניהם כותבים תוך מודעות והערכה למפעלים ניא-חסידיים יהודיים (של אהרן מרקוס מכאן ושל ברדיצ'בסקי מכאן), כמו גם למפעלי התחייה הנוצריים של חבורות ניטשיאניות הומניסטיות, אך צייטלין תר בחסידות אחר מיסטיקה שעניינה שינוי תודעתו של היחיד – שינוי בעל השלכות מוסריות ראשונות במעלה – בעוד בובר תר אחר מיסטיקה שעניינה הכוח המעמיד, המפרה והיצירתי בחיי החברה, וליתר דיוק, בחיי הלאום היהודי. אותם רכיבים אתיים הנוגעים ליחסים בין-אישיים, שיופיעו מאוחר יותר במשנתו, נעדרים כמעט לחלוטין.

כך, בעוד צייטלין התכוון להחליש באמצעות המיסטיקה את כוחן המושך של תנועות אידיאולוגיות ולאומיות, כדרך אל האתיקה, בובר התכוון לחזק אותן באמצעות רעיונות התחייה החברתית-רוחנית ו'מימוש המוחלט' שלו. בעוד צייטלין השתמש בחסידות כמגן מפני השפעותיה השליליות של החברה – הוא לא האמין בכוחן המתקן של תמורות חברתיות ושל תנועות המונים – בובר חתר למקם אותה כמיתוס מכונן בחזית התנועה הציונית.

ב. מלחמה ושלום

מלחמת העולם הראשונה (1914-1918) הייתה הן לבובר, הן לציטלין אירוע מכונן, שחולל בהם זעזוע ומפנה רעיוני. הסבל והמיסטיקה עמדו במוקד התהליכים שעברו השניים בשנים אלו ולאחריהן, והשורות הבאות תוקדשנה לתיאור המוטיבים הללו בחייהם וביצירתם.

70 צייטלין ידפיס פרק זה מאוחר יותר מחדש, כמאמר נפרד ביידיש, תחת הכותרת הנוקבת 'העולם כאחיות עיניים'. ראו: ה' צייטלין, חסידות תרפ"ב, ורשה, עמ' 116-125.

ב.1. מלחמת העולם הראשונה: בובר

המלחמה אמנם הפתיעה את בובר, אך עד מהרה הוא יישם לגביה את עקרונות המיסטיקה החברתית שגיבש.⁷¹ לדבריו, פעולותיה של גרמניה בשדה הקרב היו לא פחות מ'מימוש המוחלט' במסגרת החברה. כך כתב לידידו פרידריך ון-אידן, שזמן קצר קודם המלחמה הגה עם בובר את 'חוג פורטה' הפציפיסטי: 'חוותיו של הזמן הזה מאשרת לי את השקפת היסוד שלי: שקשרנו אל המוחלט מתגלם לא בידענתנו אלא בעשייתנו [...] בו מתגלם, בו מתגלה המוחלט'.⁷² ה'עשייה' הנוכחית במסגרת המלחמה, לדעת בובר, היא 'חסד נורא, חסד של לידה מחדש', ועל כן יש לשמוח בה על אף מוראותיה.⁷³ באותה איגרת דן בובר באשמה שהטיח ידידו בגרמנים, ולפיה ההתגייסות הגרמנית למלחמה היא 'פסיכוזה של ההמון'. הוא לא קיבל טיעון זה, שכן לדבריו, האוטונומיה האישית של כל יחיד נשמרת במסגרת אותו ביטוי של ה'מוחלט' שמלחמה זו מקפלת בתוכה:

אין אתה חש מאומה מאותה התפעלות לא-חופשית שאתה מדמה בלבך; בכל מקום שורר כאן עוז נפש שקט ובהיר ונכונות להקרבה. על קרקע הלבבות טמון רגש אוטונומי ואלמנטרי, שאינו פרי סוגסטיה [...] רגש אלמנטרי זה שבו אני מדבר, עדיין לא בא כיום על ביטוי הטהור ועל כיוונו האמיתי; אבל מה שמתרחש עתה בגרמנים, מוכיח שסוף סוף הוא התעורר.⁷⁴

קשר ישיר נמתח אפוא בין התלהבות זו של בובר ובין אותה תפיסה של החברה כ'מימוש המוחלט', שעליה כתב קודם לכן. הוא ראה את המלחמה כ'מאבק על העתיד'⁷⁵ ו'על החירות'⁷⁶ וכתהליך כלל-אירופי של 'תשובה גדולה'.⁷⁷ 'התחילו חיים חדשים', קבע במכתב אחר. 'כוח ורוח יוצאים עתה להיות כאחד'.⁷⁸

נהוג להצביע על אירוע 'הפיכת הלב' שעבר בובר סביב שנת תרע"ד (1914) כאחד הרגעים המכוננים של הפילוסופיה הדיאלוגית שלו, שהתפתחה לאחר המלחמה.⁷⁹ בובר מתאר באותה 'הפיכת לב' כיצד, בהיותו צעיר, נהה אחר 'הניסיון הדתי' – שאותו הוא מתאר במילים 'אקסטזה', 'הארה' ו'דבקות'. ברם בוקר אחד, לאחר 'התלהבות דתית של שחר', בא לבקר אותו צעיר, שהיה צריך להכריע בהכרעה חשובה וגורלית, ובובר קיבל

71 על ההפתעה של בובר בראשית המלחמה, ראו: בובר, *אגרות* (לעיל הערה 3), ח"א, עמ' 331-332. יחסו של בובר למלחמה נסקר בהרחבה, וראו: פ' מנדס פלור, 'בובר: בין לאומנות למיסטיקה', עיון, כט (תש"מ), עמ' 71-92 (להלן: מנדס פלור, *לאומנות*); ד' ברזילי, *האדם הדיאלוגי: תרומתו של בובר לפילוסופיה, ירושלים, תש"ס*, עמ' 31-42 (להלן: ברזילי, *האדם*).

72 בובר, *אגרות* (לעיל הערה 3), כרך א, עמ' 341-342. על חוג פורטה ראו במבוא שם, ח"א, עמ' 38-39.

73 שם, עמ' 342.

74 שם, עמ' 341.

75 שם, עמ' 339.

76 שם, עמ' 340.

77 שם, עמ' 343: "מקום שבעלי תשובה עומדים", נאמר בתלמוד, "צדיקים גמורים אינם עומדים". בלבה של מלחמה זו ראה אני התלקחותה של תשובה גדולה, שעדיין אין אני יכול לדבר עליה היום.

78 שם, עמ' 337.

79 על 'הפיכת הלב' ראו לעיל, הערה 42.

אותו 'כלאחר נפש'. משכך, לא השכיל לחדור מבעד לשיחת החולין שניהלו ולהשיב לו על השאלות שלא שאל. אותו צעיר נהרג לאחר מכן במלחמה.⁸⁰

מאותו יום ואילך סילקתי את עצמי מן אותה 'דתיות' או שהיא נסתלקה ממני, זו דתיות שלא הייתה אלא בחינת מופלה, הוצאה של עצמי מן הכלל ויציאה של עצמי, אכסטזה בלעז. שוב לא הייתי מוחזק אלא ביום-יום שלי, שלא אנטל ממנו לעולם [...] איני יודע שום שפע מלבד שפעה של כל שעת חלוף על תביעה ואחריות שבה.⁸¹

פסקה זו מצוטטת לרוב ביחס להגותו המאוחרת של בובר. סיבה חשובה להתמקדות בה היא הצבעתו של בובר עצמו על אירוע זה כמכונן. ואולם, למקרא תיאורי ההתלהבות של בובר בשנותיה הראשונות של המלחמה (התלהבותו נמשכה לפחות עד אמצע שנת תרע"ו; 1916), נדמה שיש לסייג את 'הפיכת הלב' הראשונה הזו.⁸² ישראל קורן, שהפך בתיאורים אלו וניתח אותם בהרחבה, הציע לראות ב'הפיכת הלב' של בובר הכרעה ראשונה שלו 'בעד העולם' ונגד נטישת היום-יום לטובת עולמות שמעבר, ומלחמת העולם הראשונה היא שהציפה בפניו את הדילמה כיצד בדיוק יש להכריע 'בעד העולם'.⁸³ בשלב מסוים, אם כן, חל מפנה מסוים בעמדתו של בובר ביחס למלחמה. מנדס-פלור מתאר כיצד היה זה ידיו של בובר, גוסטב לנדנהאואר, שפקח את עיניו ביחס להרס, לסבל ולרוע הכרוכים בה; הוא האשים את בובר בפירוש באסתטיקה של המלחמה ותבע ממנו לחדול מכתובה עליה.⁸⁴ בעוד בובר כתב בצורה רומנטית על ה'נכונות להקרבה' של החיילים, על 'חיים חדשים' ועל היחס בין המלחמה ובין ה'מוחלט', הצביע בפניו לנדנהאואר על כל אותם חיילים ואומללים שרצונם רק להישאר בחיים, ואלמלא האיום במוות מצד מפקדיהם היו מניחים את נשקם. בובר, לדבריו, התבונן בכאוטי ובשטני והלביש עליהם את תבניותיו שלו, את 'גדלות הרוח'.⁸⁵

ברם, קשה למצוא סימנים מובהקים למפנה שחל בבובר במאמריו שהתפרסמו בזמן המלחמה. מנדס-פלור הצביע על המאמר 'ספר הגיבורים', שפורסם בדר יודה בשנת

80 ראו: T. Wright, 'Self, Other, Text, God: The Dialogical Thought of Martin Buber', *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, edited by M. L. Morgan & P. E. Gordon, Cambridge, 2007, p. 105 (להלן: רייט, בובר).

81 מ' בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 121-122 (להלן: בובר, בסוד).

82 כך עולה, לדוגמה, מנאומו הנלהב של בובר על המלחמה, שפורסם בגיליון הראשון של דר יודה בתרע"ו (אפריל 1916) תחת הכותרת 'הפתרון'. ראו גם: מנדס פלור, **לאומנות** (לעיל הערה 71), עמ' 79-83.

83 קורן, **בובר** (לעיל הערה 3), עמ' 94-96. ב'תשובות למבקריי' (בתוך: שליש ופרידמן, **בובר** [לעיל הערה 3], עמ' 689-690) מתאר בובר את השינוי שחל בו כ'תהליך שהחל זמן קצר לפני מלחמת העולם הראשונה והושלם זמן קצר אחריה' ונוקב בשנים תרע"ב-תרע"ט (1912-1919). אך כאמור, תיאורי ההתלהבות שלו מן השנים הראשונות למלחמה מצביעים על מפנה חד שהתרחש לאחר מכן.

84 מנדס פלור, **לאומנות** (לעיל הערה 71), עמ' 81-84.

85 שם. על מערכת היחסים בין בובר ולנדנהאואר, ראו גם: מ' בובר, **נתיבות באוטופיה**, תל אביב, תשמ"ד, עמ' 62, 236.

תרע"ז (1917),⁸⁶ וכן על מאמרו על פרנץ וורפל מאותה שנה כעדות למפנה.⁸⁷ אך קשה לראות במאמרים אלו, מלבד בביטויים בודדים, סימנים למפנה מובהק – ומה גם שניתן להציב נגדם מאמרים אחרים מאותה תקופה, שבהם נשמרו אותם קווים לאומיים.⁸⁸ דומה שזיהוי המפנה בשנות המלחמה עצמן נעשה על ידי בובר לאחר מכן, במבט לאחור, כתוצאה מרגשות שהלכו והעמיקו בו. רגשות אלו – שהתפתחו לנוכח הסבל שהיה כרוך במלחמה – הכריחו אותו לחשוב מחדש על אופן מימושו של ה'מוחלט' במסגרת החיים החברתיים.

בובר, כאמור, הכריע עוד קודם לכן בעד העולם וכתב נגד מיסטיקה השוללת אותו. אבל כעת חל בו מפנה נוסף: 'בעד העולם' – שבתחילת המלחמה התפרש כמימוש ה'מוחלט' בתחום החברה (ובהקצנה מיליטריסטית צרופה) – החל כעת לפנות את מקומו לטובת התמקדות בזיקה שבין אדם לאדם, באותה 'בלתי-אמצעיות שבין איש לרעהו'.⁸⁹ היו אלה ניצניה של הפילוסופיה הדיאלוגית. כפי שצינו חוקרים מספר, אין מדובר רק בשינוי נקודתי של היחס כלפי המלחמה, הלאומנות והכוח. בובר ביקש כעת חוויה (או חוויה מיסטית) מסוג שונה: כזו הפונה אל הזולת, בציפייה לכינון מערכת יחסים.

2. מלחמת העולם הראשונה: צייטלין

צייטלין לא היה זקוק לביקורת מהסוג שמתח לנדנהאואר על בובר כדי לחוש את הסבל הכרוך במלחמה, שאליה התייחס מאז ומעולם כזוועה, אך את מלחמת העולם ראה כ'גזרת כליה על האנושות'.⁹⁰ ביומנו תיאר אותו 'מחזה נורא [...] המהפך את האנושות כולה לגלי-פגרים ולגלי-קברים'.⁹¹ 'יסורים אשר כמוהם לא היו מיום ברא אלוהים ארץ ואדם עליה',⁹² ואף תהה בפירוש: 'האמנם יצא כל העולם מדעתו?...' ⁹³ במעין הד מהופך לתחושותיו של בובר משנות המלחמה הראשונות, כתב צייטלין בחדות: 'מה להם, לכל אלה הנהרגים, הנחנקים והנטבחים בעצם ימי עלומיהם [...] ולהרמוניה, אשר תופיע לאחר דורות רחוקים?'⁹⁴

צייטלין המשיך לכתוב את מאמריו הפובליציסטיים לאורך כל שנות המלחמה – כ-300 (!) טורים ומאמרים בתקופה של כארבע שנים. לרוב עסק בנושאים חברתיים

- 86 פלור (שם), מציין שמדובר בגיליון דצמבר 1917, ברם המאמר מופיע בגיליון ינואר.
- 87 פלור (שם), עמ' 87-88. בנוגע לדר יודה ולאופיו, עיינו: א' ברקאי ופ' מנדס-פלור, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ירושלים, תשס"ה, כרך ד, עמ' 28-30.
- 88 ראו לדוגמה את מאמריו 'עבודת התרבות' ('Kulturarbeit') מגיליון מרס 1917, או 'הלאומיות שלנו' ('Unser Nationalismus') מגיליון אפריל 1917. הנוסחה הלאומית שלו לקיום היהודי שונה מאוד, לדוגמה, מההשקפות שעמן הוא מתפלמס – דוגמת אלה של הרמן כהן או של גוסטב לנדנהאואר, שהוביל מראשית המלחמה קו פוליטי עקבי של מאבק על זכויות אדם וזכויות אזרח.
- 89 שליפ ופרידמן, בובר (לעיל הערה 3), עמ' 771; מנדס פלור, לאומנות (לעיל הערה 71), עמ' 92. בובר משתמש בתקופה זו בביטויים נוספים, דוגמת 'חברותא' או 'זה-לזה' (שם, עמ' 89-90).
- 90 ה' צייטלין, 'על גבול שני עולמות: מתוך ספר רשימות של חולם', התקופה, ספר ד (תרע"ט), עמ' 511 (להלן: צייטלין, על גבול). וראו עוד בסעיף הבא.
- 91 שם, עמ' 517.
- 92 שם, עמ' 508.
- 93 שם, עמ' 544.
- 94 שם, עמ' 522-523.

פנים-יהודיים שעמדו על סדר היום ועקב המלחמה התרבו משבוע לשבוע. כשנה לאחר פרוץ המלחמה, בקיץ תרע"ה (1915), נפלו לידי הגרמנים חלקים נרחבים של פולין, ובראשם ורשה. צייטלין שקע ראשו ורובו בצורכי ציבור. המערכה רחבת ההיקף על זהותה של יהדות פולין התנהלה לצד המערכה על תנאי החיים הפיזיים. ניצחונותיהם של הגרמנים על אדמת פולין הובילו להענקת עצמאות מדינית מסוימת לפולנים ולשחרור מעול האימפריה הרוסית. לראשונה נערכו בחירות לוועד הקהילה, כמו גם למועצת העיר והמדינה. רישיונות פעולה הוענקו לארגונים חברתיים, לאיגודים מקצועיים ולאגודות תרבות. צייטלין הפך פעיל מרכזי בכל אלו ונטל חלק בייסוד הסתדרות המורים היהודים בוורשה,⁹⁵ בהקמת אגודת הסופרים והעיתונאים,⁹⁶ בכתיבת תוכניות לימוד ובהוראה בסמינרים.⁹⁷ הוא אף מצא זמן לערוך את המילון האנציקלופדי היהודי הראשון (ערשט יודיש ענציקאלפֿעדיע ווערטערבוך) – מעין מונחון יידי, שכרך ראשון שלו יצא לאור בהוצאת האנטיביכער בוורשה בשנת תרע"ז (1917).⁹⁸ גולת הכותרת של פעילות חברתית זו הייתה חלקו החשוב של צייטלין בייסודה ובהובלתה של התנועה הפולקיסטית, היידישע פאלקס-פארטיי, בשנת תרע"ו (1916). אולם במקביל לכל הפעילות החברתית המוגברת התגברה אצלו נטייתו המיסטית. במבט לאחור תיאר כיצד גרם לו הזעזוע למראה הסבל הרב בשנות המלחמה הראשונות להתכנס אל מצב מיסטי-אקסטטי מיוחד:

הגיעו ימי המשבר הגדול לכל העולם כולו וימי פרפור בין חיים למות לעם ישראל. הגיעה שנת תרע"ד, השנה הראשונה למלחמת העולם. אנכי הרגשתי בכל אברי הגשמיים והרוחניים גם יחד, כי נחתך עתה גורל כל העמים כולם וגורל עמי ביחוד. התכנסתי כולי לתוך עצמי, התבודדתי עד כמה שיכולתי, התפללתי תפילה חשאית בלב כמעט בלי הפסק, חזרתי על כל ספרי הרזים אשר למדתי לפניהם, ובקשתי בהגותי בהם תמיד, פתרון לחידה הגדולה אשר לפני – חידת החיים והמוות לעמים שלמים [...].⁹⁹

בשנות תרע"ד ותרע"ה שרוי הייתי כמעט באותו המצב של אכסטזה שנמצאתי בו בראשית הכרתי את החב"ד. הגעתי אז כמעט למדרגת 'חוזה חזיונות' [...].¹⁰⁰

- 95 ח' גילינסקי מלר, מפלגת הפולקיסטים (פאלקס-פארטיי) בפולין: 1915-1939, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן, תרס"ג, עמ' 66-67 (להלן: מלר, פולקיסטים).
- 96 נ' כהן, ספר, סופר ועיתון: מרכז התרבות היהודית בוורשה, 1918-1942, ירושלים, תשס"ג, עמ' 19.
- 97 ה' צייטלין, 'צי איז לשון קודש א צירונג צי א נויטווענדיקייט', דער מאמענט, 1 בפברואר, 1916: הנ"ל, 'די דערעפענונג פון הערעכע העברעאישע קורסן', דער מאמענט, 8 במאי 1916; א' צייטלין, אין א ליטערארישער שטוב: בילדער, באגעגענישען, עפיזאדן, בואנוס איירס, תש"ו, עמ' 136.
- 98 עם כל הקיצור שהכתיבו העורכים לעצמם, הכרך הראשון (שהוא אמנם ספרון דק המחזיק כשמונים עמודים) הגיע רק עד לערך 'אלטערטום' שבאות א'.
- 99 ה' צייטלין, דממה וקול: הגיונות, תוכחות, גלויינשמה וכסופי משיח, ורשה, תרצ"ו, עמ' 18.
- 100 ה' צייטלין, 'קצור תולדות', כתובים, גיליון כח-כט (תרפ"ח), עמ' 1-2. נדפס מחדש בתוך: ספרן של יחידים, ירושלים, תש"ם, עמ' 4-1 (להלן: צייטלין, קצור). ראה גם: צייטלין, על גבול (לעיל הערה 90), עמ' 529: 'היה זה החורף הראשון של מלחמת העולם, ואני שקוע כולי בבקשת פתרון עליון לחידת עולם זו. הגיתי אז תמיד בספרי קבלה, ומוחי ולבי נתונים היו למחשבות רז'.

מאמצע שנת תרע"ז (1917) החל צייטלין לכתוב יומן ובו הרהורים, פירושי חסידות, חוויות מיסטיות, דברי חיזוק ותוכחה כלפי עצמו, תיאור חלומות וחזיונות בהקיץ, רעיונות משיחיים, חישובי קץ ותפילות. תפילותיו שזורות בכאב שמסבה לו המלחמה: 'אין שלום בחוץ ואין שלום בבית, מלחמת העולם הולכת וגדלה [...] מתי יבוא הקץ לשפך הדם?'¹⁰¹ חלקו הראשון של היומן התפרסם בסיום המלחמה מעל דפי התקופה.¹⁰² צייטלין הפך, לפי תיאורו שלו, לאדם שיש לו 'מגע ומשא תמידי עם עולמות עליונים רחוקים'.¹⁰³ אין מדובר עוד בתיאורי יופי סימבוליים או ביצירה ספרותית, אלא בעיסוק דתי אישי ואינטנסיבי, הכורך פעילות מיסטית ובקשת הקץ עם תפילות לגאולה מן הסבל. פעילות זו תטביע את חותמה על הגותו ועל פעילותו בשנות העשרים.

המפלגה, הסתדרות המורים, אגודת הסופרים, ההוראה – כל אלו לא סיפקו את מאוויי הרוחניים ואת שאיפותיו הדתיות. 'הנני איש העומד באמצע החיים החברתיים', כתב ביומנו. 'מתחבר אני ל"עממיים" ("פאלקיסטען") לפי שיש להם יחס חיובי בהיר וברור על דבר השגת זכויות לאומיות-אזרחיות פה בפולין, אבל האם אלוהים אלוהי ו"עמם" – עמי?¹⁰⁴ הסבל ששרר ברחובות ורשה שלח אותו שוב ושוב לפעילות בשדה 'העולם העליון', לא פחות מששלח אותו לפעילות חברתית תוססת, כמעט תזזיתית, בשדה 'העולם השפל', וצייטלין נע בין העולמות הללו כבמטוטלת, שתוארה היטב בהגותו עוד קודם לפרוץ המלחמה.

אם כן, בעוד בובר הלך והתנער מהמצב המיסטי – הלך צייטלין והתכנס אליו. לאור עמדותיהם שנסקרו לעיל, יש להבחין בין מושגי המיסטיקה השונים שבהם אחזו: צייטלין התכנס אל פעילות מיסטית אישית בשדה 'העולמות העליונים', בעוד בובר התנער מדבקות מיסטית של 'מימוש המוחלט' בחברה. כתוצאה מכך, פעילותו החברתית של בובר הושתתה מכאן ואילך על אדני התנערות זו מן המיסטיקה ועל מחויבותו הבלעדית לכאן ועכשיו ('שוב לא הייתי מוחזק אלא ביום-יום שלי, שלא אנטל ממנו לעולם'), בעוד פעילותו החברתית, הפוליטית והפובליציסטית של צייטלין התקיימה כל העת במקביל לפעילותו המיסטית, והוא לא יצר ביניהן זיקה ישירה.¹⁰⁵

101 צייטלין, על גבול (לעיל הערה 90), עמ' 506.

102 שם. בתחילת היומן נרשם: 'התרע"ז, יום ה' שבט', ומהתייחסויות מאוחרות של צייטלין עולה שזהו חלקו הראשון של היומן. ראו: הנ"ל, 'על הכמוס והנעלם', התקופה, ספר יא (תרפ"א), עמ' 472 (להלן: צייטלין, על הכמוס); מנגד, בגנזים ג (תשכ"ט), עמ' 186, מציין צייטלין כי יומן זה הוא 'תולדות חיי הפנימים משנת תרע"ו'. יומנו של צייטלין המשיך להיכתב עד ימיו האחרונים בגטו ורשה.

103 הספרייה הלאומית, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, תיק 5:2276, מכתב ראשון. צייטלין כותב שיומנו הוא 'תאור חיים פנימיים' שיש בהם עניין 'למקובל, לחוקר, לפסיכולוג, למשורר ולכל קורא מבקש אלוהים ומבקש צדק'. וראו גם את מכתבו לפישל לחובר (גנזים ג [תשכ"ט], עמ' 186): 'יומני זה הוא מצד אחד מין "זוהר" חדש, מצד השני – דוי פנימי שבפנימי הרבה יותר עמוק והרבה יותר לבבי מ"ידויו" של אוגוסטינוס'.

104 צייטלין, על גבול (לעיל הערה 90), עמ' 534. ראו עוד שם, עמ' 512-513, ושם, בחריפות מה: 'כל האנרגיה שלי נתונה היא תמיד למוסדות זרים ולמפלגות זרות לי לפי עצם מהותן'. ראו גם את הערתו של בנו, אהרן צייטלין, התקופה לג (תש"ח), עמ' 876.

105 בהמשך יקרא צייטלין לייסוד אגודות מיסטיות שיעסקו בתפילה, בלימוד קבלה ובהכנה לימות המשיח. אך קריאות אלו נועדו בעיקרן ל'יחידים' והתקיימו לצד פעילות פובליציסטית שוטפת, שעסקה בסוגיות החברתיות השונות שעל סדר היום.

מלחמת העולם הראשונה קירבה גם באופן פיזי בין צייטלין ובובר. כיבושה של פולין בידי גרמניה אפשר לאזרחיה של האחרונה, יהודים ושאנים יהודים, להתוודע מקרוב ליהדות מזרח אירופה. המידע על אודות מצבם של היהודים בפולין זרם מהחזית אל תוככי גרמניה, נישא על גבי מכתבים מן השדה ועורר תגובות מעורבות. הדיווחים עסקו במצבם הגרוע של פליטי המלחמה הרבים שגדשו את הערים: המצב הכלכלי, החינוך הלקוי (לרובם המוחלט של הילדים לא הייתה מסגרת לימודית מסודרת), השפל התברואתי ובאופן כללי המחסור, העליבות והפרימיטיביות – וכל אלו תוארו בהרחבה. היו שהתעכבו מתוך זדון על חמדת הממון של יהודי המזרח ועל המסחר הממולח בעתות משבר. הובלט גם העיסוק של נשים יהודיות בזנות.¹⁰⁶ כמה משלחות הצלה מטעם המפלגות השונות של יהודי גרמניה יצאו באותו קיץ לבדוק את המצב ולבחון אפשרות לסייע לכל אותם עשרות אלפי פליטים. בובר עצמו סייע בהקמת הוועד הלאומי היהודי, שהגיש סיוע ליהודי מזרח אירופה.

את מוראותיה של תופעת הפליטים חש צייטלין מיד עם פרוץ המלחמה – עירו, ורשה, הוצפה ביהודים מערי השדה, שהוגלו על ידי הצבא הרוסי. במהלך החודשים הראשונים למלחמה הצטרפו ל-337 אלף היהודים שהתגוררו בעיר עוד כ-80 אלף פליטים (במהלך המלחמה כולה עברו בעיר כ-200 אלף פליטים). נוסף על כך, עקב הפסקת הסחר עם רוסיה, עזיבתם של רבים מעשירי העיר וקריסת התעשייה, עלה מאוד שיעור המובטלים באוכלוסייה.¹⁰⁷ מצב חדש זה העסיק את צייטלין למשך חודשים רבים.¹⁰⁸ ביומנו תיאר בהרחבה את העינויים והסבל שהיו מנת חלקם של אותם מגורשים, 'פוגרום אחד גדול ונורא תוקף את כל ארץ פולין'.¹⁰⁹

לצד הסיוע ומשלחות ההצלה התנהל דיון ער – משני צדי הגבול – בנוגע לאופיים התרבותי השונה של יהודי פולין וגרמניה. בובר התייחס בהרחבה למפגש זה בין התרבויות, בין היתר על רקע כתיבתו המוקדמת על אודות המסתורין והייחודיות שבצורות הקיום החברתיות היהודיות במזרח.¹¹⁰ בשנת תרע"ו (1916), בעיצומה של המלחמה, ייסד את כתב העת דר יודה (*Der Jude*), שחלקים ממנו הוקדשו לשאלת

106 ראו: S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewry, 1880-1914* (Madison, 1982), pp. 139-184 (להלן: *אשהיים, אחים*). וראו גם מאמרו של משה צימרמן, 'האסון היהודי, שם זה התחיל: מלחמת העולם הראשונה כאירוע שבו נטמנו זרעי השואה ונחרץ גורלם של יהודי אירופה' (*אודיסאה* 24 [2014], עמ' 38-45).

107 לסקירה כללית על ורשה בתקופת המלחמה ועל בעיית הפליטים, ראו גם: R. Blobaum, *A Minor Apocalypse: Warsaw during the First World War*, Ithaca, 2017; 'שתי מלחמות העולם: אוטונומיה לאומית בכבלי החוק והמציאות 1917-1939', תל אביב, תשנ"ז, עמ' 11-12.

108 ה' צייטלין, 'ווי אזוי מע זאל ארגאניזירן הילף פאר די יידישע היימלאזע אין ווארשע', *דער מאמענט*, 29 ביוני 1915. וראו גם סדרת המאמרים 'וואס האבן מיר צו טאן?', *דער מאמענט*, 20, 22, 23 ו-28 ביוני 1915, בנוגע לתעסוקה של פליטים; ועוד.

109 צייטלין, *על גבול* (לעיל הערה 90), עמ' 520. עניין זה של גירוש לא היה חלק מחלום, כפי שציין אבלמן (*צייטלין* [לעיל הערה 5], עמ' 256), אלא תיאור העובדות כפי שהן בפי צייטלין.

110 את ה'אוסטיון', בפרט היהודי-הפולני, סקר בובר לשבח כבר בהקדמת ספרו *אגדת הבעל שם*. ראו עוד: מנדס-פלור, 'אורינטליות' (לעיל הערה 18), עמ' 644-649; *אשהיים, אחים* (לעיל הערה 106), עמ' 121-138.

יהודי המזרח – ה'אוסטיוודן' – תוך גילוי סולידריות, סימפטיה וניסיונות להבנה מעמיקה. החל מהגיליון הראשון התפרסמו בו, לצד תיאורי מציאות של חיילים יהודים מן החזית, מאמרים שעסקו בשלל נושאים: החל בהשוואות בין יהודי פולין ויהודי גרמניה, בבעיות הייחודיות ליהודי המזרח ואף באתגרי ההגירה, וכלה בדילמות בנושא חינוך והשכלה ליהודי רוסיה ומבנה הקהילות הייחודי להם. השתתפו בדיונים אלו בכירי ההוגים והסופרים של יהדות גרמניה, בהם הרמן כהן, מקס ברוד, הוגו ברגמן ולודוויג שטראוס. ב'פתח דבר' לגיליון הראשון, שיצא בחודש אפריל, תיאר בובר את אחת ממטרותיו העיקריות – ליצור חיבור בין יהדות המערב ויהדות המזרח, תוך הבלטת ייעודה של כל אחת מהן. את אותו גיליון חתם מאמר קצר בעילום שם, שהיה פרי עטו של בובר עצמו¹¹¹ והתמודד עם הטענה שלפיה יהודי פולין סיימו את תפקידם ועליהם לרדת מעל במת ההיסטוריה. בניגוד לטענה זו, בובר ראה ביהדות פולין 'זן יחיד במינו'. מבעד לכלוך, לשחיתות ולמסחר, ניתן לדבריו לראות כיצד שימרו יהודים אלו מסורת מקורית ורציפה של טוהר ולהט רוחני.¹¹²

בגיליון השני – כמעין הד להערה זו של בובר – הופיע מאמר של צייטלין, בגרמנית, בשם 'משימותיהם של יהודי פולין', ובו דן בייחודה של היהדות הפולנית ובתפקידה בהתחדשות הרוח בעם היהודי.¹¹³ הוא התעכב על הסבל והייסורים שהם מנת חלקם – המוטיבים הקבועים בכתבתו: על דרישתם לשוויון זכויות ועל מלחמתם היומיומית באנטישמיות, לצד המשימה המרכזית 'הגדולה והקדושה' המוטלת על כתפיהם – פיתוח הרגש הדתי העמוק שהם נושאים בחובם. מקום מרכזי במאמר תופסת תנועת החסידות – שהייתה, לדבריו, קולם של 'הנביאים החדשים' שקראו להציל את האנושות מהניון ומהגסות, וצייטלין קרא לצאת בעקבותיהם.¹¹⁴

בכל הנוגע ל'אוסטיוודן' נפגשו לכאורה רעיונותיהם של צייטלין ובובר, שעמדו משני צדי הגבול. יהדות המזרח הציתה את דמיונו של בובר, שלאחר המלחמה יבטא את תחושת ההזדהות שלו עם יהודי פולין. 'אני יהודי פולני', יכתוב בהזדמנות אחת,¹¹⁵ ובאחרת: 'אבי היה יהודי פולני של ממש'.¹¹⁶ הוא אף יפרסם מאמרים פרי עטו בעיתונות היידיית בפולין.¹¹⁷ אך גם את נקודת הדמיון הזו יש לסייג: בסופו של דבר, בובר הסכים לראות את אותה 'נשמה' של יהודי פולין רק מבעד לתשתית המטפיזית שהניח לחיי

111 בגיליון המקורי המאמר נחתם באות B, והוא שב והתפרסם באסופת כתביו של בובר שיצאה לאור בשנת 1921. ראו: *Die Jüdische Bewegung, Gesammelte Aufsätze und: B. Buber, 'Argumente', Ansprachen 2, Berlin, 1920*.

112 B., 'Argumente', *Der Jude* 1 (1916), p. 64.

113 H. Zeitlin, 'Aufgaben der polnischen Juden', *Der Jude* 2 (1916), pp. 89-93 (להלן: 'צייטלין, 'פולין'). עיינו עוד: י' מאיר, 'חסידות שלעתידי לבוא: ניאו רומנטיקה, חסידות וכיסופי משיח בכתבי הלל צייטלין', *יריעות*, ה (תשס"ו), עמ' 13 (להלן: מאיר, *יריעות*).

114 צייטלין, 'פולין' (לעיל הערה 113), עמ' 92.

115 בובר, *תקווה* (לעיל הערה 4), עמ' 139.

116 ראו: פ' קאן, 'א' שמועס מיט מארטין בוברער', *ליטערארישע בלעטער*, 6 באפריל, 1928.

117 מ' בובר, 'מענדעלע, שלום עליכם, פרץ', *אונזער טאג*, 27 באפריל, 1921 (וילנה); הנ"ל, 'די ליבע פון ארימען סען, און זיין בוך: גייסטער און ליבעס געשיכטע', *היינט*, 5 בספטמבר, 1937; הנ"ל, 'זועגן פארראט', *היינט*, 5 באוגוסט, 1938; ועוד. ראו גם קאן (לעיל הערה 116); א' שטיינמן, 'מארטין בוברער רעדט', *דער מאמענט*, 17 בנובמבר, 1929.

הרוח באותה התקופה ולא קרא – כמו צייטלין – לטפח ולשכלל את הצד הרוחני-חסידי כפי שהוא. בנוסף לכך, פעם אחר פעם העניק בובר לסבל – של יהדות פולין ובכלל – משמעות חיובית בעיקרה. הוא כתב על התועלת שבו ונתן לו נופך רומנטי.¹¹⁸ צייטלין, לעומתו, התבונן בסבל במבט מפוכח וקרא לתקן ולרפא אותו בכל דרך אפשרית.

3. הגות בשנים שלאחר המלחמה

בשנים שלאחר המלחמה הגיעו דרכיהם ההגותיות של בובר ושל צייטלין לבשלות מסוימת – מאוחר יותר הם יתייחסו לחיבוריהם מתקופה זו כמציאת קולם הייחודי לאחר גישושים רבים ולא יסתייגו מהם כפי שיסתייגו מחיבורים מוקדמים אחרים. בובר שימש עוד תקופה ארוכה עורך הירחון דר יודה, המשיך להרצות, לפרסם ולערוך מאמרים בנושאים דתיים ומיסטיים (בין היתר ערך אסופה מכתביו של מייסטר אקהרט, פרסם כמה משירי המשורר הסופי פריד א-דין עטאר וכתב ספר על המגיד ממזריטש),¹¹⁹ והחל מראשית שנות העשרים שיתף פעולה עם פרנץ רוזנצווייג בבית המדרש היהודי החופשי (Freies Jüdisches Lehrhaus) שפעל בפרנקפורט. אבל גולת הכותרת של מפעליו הספרותיים בראשית שנות העשרים הייתה פרסום ספרו **אני ואתה** (תרפ"ג; 1923), שבו הוצגו לראשונה כמה מן התמות המרכזיות בהגותו.¹²⁰ צייטלין כתב על אודות בובר מדי פעם בפעם: בשנת תרפ"ב (1922) כתב סקירה ספרותית בנוגע לספרו על המגיד ממזריטש, שיבח את כתיבתו החסידית וטען שהיא מצליחה להביא את הרוחניות ואת החיות החסידית גם לאנשים מודרניים.¹²¹ מעט קודם לכן, בשנת תרפ"א (1921), פרסם מעל דפי התקופה קובץ תפילות, ובו גם תפילה מעובדת מתוך ספרו של בובר וידויים אקסטטיים תוך ציון המקור.¹²² באותה שנה כתב צייטלין את סקירתו הרחבה על חייו ויצירתו של שלמה זאנוויל רפופורט (ש. אנ-סקי) וציין בה לשבח את הקדמתו של בובר לסיפורי הסינים (*Chinesische Geister und Liebesgeschichten*), משנת תרע"א (1911), על הטבעיות שבה מתואר בה המעבר מהעולם הגשמי לעולם הבלתי גשמי.¹²³ שבחים אלו יחלוק צייטלין לכתיבתו החסידית והמיסטית של בובר גם בהמשך. את סדרת המאמרים המאוחרת בשנת תרצ"ה (1935) על אודות הבעל שם טוב פתח בצינו לשבח את מכלול יצירתו של בובר:

118 לדוגמה, במאמר קצר שהופיע בגיליון השני תחת השם 'חסידות' הוא מצטט שתי מימרות קצרות בשם ר' ישראל מרז'ין: האחת נוגעת לקושי שיהיה בשעות האחרונות שלפני הגאולה, שיש לקבל אותו ולשאת אותו באהבה; האחרת מתארת את הסבל הכרוך בחבלי לידה – כאשר האישה כבר כורעת ללדת, אין להקל עליה את הסבל, שכן הוא תורם להתקדמות הלידה. ראו: M. Buber, 'Chassidisches', *Der Jude* 2 (1916), p. 112.

119 M. Buber, *Meister Eckharts mystische Schriften*, Berlin, 1920; idem, 'Vier Gleichnisse des Ferid-ed-din-Attar', *Inselalmanach auf das Jahr 1922*; idem, *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt am Main, 1922.

120 M. Buber, *Ich und Du*. Leipzig, 1923. בנוגע לאפיון הגותו של בובר, ראו עוד להלן.

121 ה' צייטלין, 'פון מיינ ליטערארישען ספר הזכרונות', דער מאמענט, 28 באפריל, 1922.

122 ה' צייטלין, 'תפילות', התקופה, ספר יב (תרפ"א), עמ' 389-390. בשנת תר"ץ (1930) שלח צייטלין לבובר מבחר מכתביו, צירף אליהם מכתב – 'אל רום מעלת אחד המיוחדים, יחידי הסגולה בעמנו, ד"ר מרטין בובר' – ושאל אם קרא את התפילות שפרסם.

123 צייטלין, הדיבוק, תרגום נ' מלצן, ירושלים, תרפ"ו, עמ' ח (להלן: צייטלין, הדיבוק).

הספרות על רבי ישראל בעש"ט היא עתה גדולה ורחבה, אבל לא עמוקה. ספרים למאות נכתבו על החסידות בעשרות השנים האחרונות בעברית, באידיש, בגרמנית, ובשפות רבות אחרות [...] בספרים המודרניים אשר קראתי אני על החסידות בכלל ועל הבעש"ט בפרט, רק מעטים מאוד מאד בהם נכנסו לתוך עומק הענין, והם ספריו של רבי אהרן מארקוס זצ"ל מזה וספריו של מארטין בובר מזה, וביתרם מצאתי רק שטחיות [...] ¹²⁴.

בהמשך ציין את 'החדירה העמוקה' שיש בספריו של בובר ל'תוכה של החסידות'.¹²⁵ בשנת תרצ"ט (1939), כפי שצוין לעיל, שיבח צייטלין את בובר כמי שהחיה את החסידות – ואת היהדות בכללה – עבור יהדות גרמניה. לקראת סוף שנת תרצ"ב (1932) כתב צייטלין לבובר בידיש והפציר בו לשלוח לו מאמר לכתב עת חדש שהוא עומד להוציא לאור, דער אָלף, 'ברוח אהבת אלוהים, אהבת אדם ואהבת ישראל'. בובר ככל הנראה נענה לדרישה זו, שכן מאמר פרי עטו פורסם בגיליון הראשון.¹²⁶

ברם, נראה כי עם כל ההערכה שחש כלפי בובר, צייטלין לא היה ער למפנה שחל בהגותו ביחס למיסטיקה. הוא המשיך לראות בבובר את מפיץ בשורת החסידות ולא התייחס, לדוגמה, לכתיבתו הפילוסופית-אתית, שבאה לידי ביטוי בספרו **אני ואתה**, ולמרכזיותו של העיקרון הדיאלוגי. אין לראות בכך בהכרח חוסר הבנה או קריאה שטחית. גם שסטוב, לדוגמה, קרא את **אני ואתה** כחלק מיצירתו החסידית-מיסטית של בובר ולא ראה בו נקודת מפנה. יש לזכור גם כי את 'הפיכת הלב' שלו תיאר בובר לראשונה בספרו **דוישיח**, שיצא לאור בשנת תרצ"ב (1932), וכן את העובדה ששטף יצירתו בשדה הדתי והחסידי לא נעצר לאחר המלחמה.¹²⁷

כתוצאה מכך, בשנת תר"ץ (1930) כתב צייטלין לבובר מכתב ובו המליץ לתמוך כלכלית ב'אברך היקר' צבי הירש גליקסברג, שהוא 'חסיד לפי המובן היותר פנימי של הדבר [...] שאם תינתן לו האפשרות להתפתח יעלה ויצמח למקובל חדש בישראל'.¹²⁸ למכתב צירף גם בקשה אישית, שתחזור ותישנה במכתבים נוספים: לסייע לו בתרגום כתביו ובהדפסתם – בקשה שתיענה בסירוב.¹²⁹ ככל הנראה, המפנה שחל בבובר הגביל אותו מאוד בכל הנוגע לשיתוף פעולה עם צייטלין – הוא לא היה שייך לעולם החסידות והקבלה באותו מובן שהיה שייך אליו צייטלין.¹³⁰

124 'מה חידש ר' ישראל בעש"ט: למלאת מאתיים שנה מיום הגלותו', בדרך, 14/9/1934.

125 שם.

126 מ' בובר, "ייחוד" און "תשובה" ["ייחוד ותשובה"], דער אלף 1 (תרצ"ג), עמ' 32-35.

127 ראו מאמרו משנת תרצ"ג (1933) 'מרטין בובר', L. Shestov, *Speculation and Revelation*, Ohio, 1982. בהקשר זה, ראו גם מאמרה של רבקה הורוביץ, 'גילויים לתולדות התהוות הספר "אני ואתה" של מרטין בובר', **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, ה (תשל"ו), עמ' 161-187.

128 צייטלין כתב על גליקסברג גם לראי"ה קוק, בשנת תרפ"ז (1927), והמליץ לו לפרוש עליו את חסותו.

129 באיגרת לעגנון (לעיל הערה 103) קובל צייטלין על כך שפנה לבובר והלה 'דחה אותו בקש'. ראו גם: 'מאיר', **ספר החזיונות**: על יומנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוזות, עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 167, לפענוחו השונה לכתב היד.

130 מאיר כותב (שם): 'מפליא אם כן שדווקא בובר, בו תלה צייטלין תקווה גדולה, לא גילה כל עניין בכתיבתו של צייטלין ודחה את הצעתו'. דומני שלאור השתלשלות העניינים והרעיונות שתוארה לעיל, הדבר עשוי להיות מובן.

ניתן לסכם את החלק הראשון ולומר כי שלושה פערים עקרוניים נשמרו לאורך השנים בין צייטלין ובובר בפעילותם: הראשון, צייטלין ראה בסבל (ובצורך להיחלץ ממנו) מצפן ומורה דרך בכל פעילות חברתית, בעוד בובר לא נדרש אליו ולעתים אף ראה בו גורם חיובי; השני, צייטלין ביקש בחסידות את הממד הנעלם בחייו של היחיד, בעוד בובר ביקש בה את הכוח המעמיד, המפרה והיצירתי בחיי החברה; השלישי, צייטלין לא עירב כלל בין פעילותו החברתית ובין פעילותו המיסטית, בעוד בובר נהג כך בכוונה תחילה. בשל פערים אלו, במלחמת העולם הראשונה חלפו בובר וצייטלין זה על פניו של זה, בכיוונים מנוגדים: בובר זנח את החוויה המיסטית האישית, ואילו צייטלין הלך ושקע בה – ושניהם עשו זאת כתוצאה מהסבל שהתוודעו לו ישירות. שניהם המשיכו לבקש הגות אתית עדכנית, שתביא מזור לחוליי התקופה, ושניהם סברו שהשיגו אותה במפנה ההגותי שחל בהם בשנות מלחמת העולם.¹³¹

ג. בובר: הגות אתית לאחר המלחמה

חלקו השני של המאמר יעסוק בדומה ובשונה בהגותם של בובר וצייטלין, כפי שהתגבשה לאחר המלחמה והוצגה בראשית שנות העשרים של המאה הקודמת. זאת בנוסף לרעיונות ולפערים השונים שהוצגו בחלקו הראשון ועל גביהם. תחילה אדון בכמה תמות עקרוניות מתוך ספרו של בובר **אני ואתה**.¹³² לא בקלות ניתן לסווג את הספר ואת ההגות שהוא מכיל: הוא אינו פילוסופי בצורתו, וודאי שלא נכתב תחת הכותרת הרשמית של מקצוע האתיקה – הוא אינו מנתח דרכים בהגות האתית שקדמה לו ואף לא דן בשאלות המסורתיות של האתיקה.¹³³ הוא נע על הציר שבין יצירה ספרותית ודתית ובין הגות קיומית ופילוסופית. היחס שבובר מעוניין לכונן אל העולם נוגע גם לאתיקה, אולם גם לתורת הכרה, למצבי תודעה ולהתנסויות שונות בעולם. ב'תשובות למבקרי' מתמודד בובר עם הטענות בדבר סיווג הגותו – 'פילוסופיה, תיאולוגיה או משהו אחר'. לדבריו:

לא הייתה שיטה שתאמה את מה שרציתי לומר [...] אני מוכרח לומר זאת שוב: אין לי הוראה. אני רק מצביע על משהו. אני רק מצביע על המציאות. אני רק מצביע על משהו במציאות שלא נראה [עד כה], או שנראה מעט מדי.¹³⁴

אולם בסופו של דבר, בובר יצר הגות עקבית שאחד ממוקדיה החשובים הוא האתיקה.

131 ניסיונותיו של צייטלין בשנות העשרים להקים אגודות מיסטיות ל'יחידים' שיתרמו לשלום העולם ניתנים להשוואה ולהנגדה לפעילותו הפוליטית של בובר במסגרת ברית שלום. על פרק זה בחייו של בובר, ראו הלר, **ברית** (לעיל הערה 17), עמ' 9-19. לדבריו, טרם נכתבה ביוגרפיה פוליטית ביקורתית על בובר.

132 ראו לעיל הערה 120.

133 על הבחירה באני ואתה כתחנה הגותית בשלה ומייצגת, ראו: ברזילי, **האדם** (לעיל הערה 71), עמ' 32. לתהליך גיבוש החיבור, ראו: ר' הורוביץ, 'תכנית קדומה לקראת "אני ואתה" למרטין בובר', עין כ"ב (תשל"ב), עמ' 215-224; הנ"ל, **גילויים** (לעיל הערה 127).

134 שליו ופרידמן, **בובר** (לעיל הערה 3), עמ' 693.

כך גם נקבע מקומו במפת ההגות של המאה העשרים – כפילוסוף וכאתיקן, שהדיאלוג עומד במרכז תורתו.¹³⁵ מנגד, העובדה שהגות זו קשה לסיווג היא חשובה: בובר לא כתב כפילוסוף של האתיקה, כמתבונן בה מן הצד ומתאר אותה ואפילו לא כצופה אוהד המייחל לתמורה שתתחולל בה, אלא כתיבתו נוטלת חלק פעיל מיניה וביה בהתמרה המוסרית שהוא מעוניין לחולל. מאפיין זה מקרב בין הגותו ובין זו של צייטלין. הכתיבה השכיחה על אודות בובר מחלקת את יצירתו לשתי תקופות: תקופה מוקדמת מיסטית ותקופה מאוחרת דיאלוגית.¹³⁶ נהוג גם לאפיין את התקופה השנייה – תוך הסתמכות על דבריו של בובר עצמו – כתקופה שבה נטש את המיסטיקה, ובמקביל לראות דווקא בה את תרומתו החשובה לפילוסופיה.¹³⁷ כמעט בבחינת יוצא מן הכלל היה גרשם שלום, שטען כי בובר היה ונותר מיסטי גם בתקופתו המאוחרת, והתכחשותו לכך היא בגדר 'אשליה תמוהה ביותר'.¹³⁸ קורן הצביע לאחרונה על הכשל המתודולוגי בחקר המיסטיות של בובר בתקופה המאוחרת, הן מצד השוללים אותה, הן מצד המחייבים אותה, שנבע בין היתר מזיהוי של המיסטיקה עם גילוייה הקיצוניים ביותר (גם כאן, תוך הסתמכות על דבריו של בובר עצמו). בשל כך, לדבריו, היה קשה לאפיין במדויק את הרכיבים המיסטיים במשנתו המאוחרת ולהשוותם בדייקנות לזו המוקדמת; אלו נתפסו, לרוב, כשאריות מיותרות שלא הצליח להיפטר מהן בדרך אל הפילוסופיה האתית שלו.¹³⁹ להלן אציג כמה תמות מרכזיות מהחיבור **אני ואתה**, תוך התעכבות מכוונת על אותן 'שאריות מיסטיות' שהן מכילות – במטרה להשוות אותן, ואת הממד האתי שבהן, להגותו של צייטלין.

ג.1. כפל פניו של העולם

תמה בסיסית העולה ממשנתו של בובר בראשית שנות העשרים – בהרצאות ולאחר מכן בספרו **אני ואתה** – היא כפל פניו של העולם, הבא לידי ביטוי בצמד המושגים 'אני-לז'

135 ראו גם: ו' קאופמן, 'כשלונותיו של בובר ונצחונו', מרטין בובר – מאה שנה להולדתו, תל אביב, תשמ"ב, עמ' 21-36. מנגד, קאופמן רואה את יצירתו הפילוסופית של בובר כפגומה ללא תקנה ומביא גם את דבריו של רוזנצווייג בהקשר זה (שם, עמ' 31-32). בכיוון זה צועדים מאמרים נוספים באותו קובץ, כגון זה של יוחנן בלון, 'צדקתה וחדלונה של החשיבה הדו-שיחית' (שם, עמ' 55-71 [להלן: בלון, **צדקתה**]), וזה של סטיבן כץ, 'סקירה ביקורתית על תורת ההכרה של "אני אתה" מאת מרטין בובר' (שם, עמ' 95-120 [להלן: כץ, **סקירה**]).

136 ראו לדוגמה: ש"ה ברגמן, 'בובר והמיסטיקה', עיון ט (תשי"ח), עמ' 3-12 (להלן: ברגמן, **מיסטיקה**); מנחם פלור, **לאומנות** (לעיל הערה 71), עמ' 86-87; M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of*, 87-86. עמ' 29-30; Dialogue, London, 2002, pp. 29-30; קורן, **אקסטזה** (לעיל הערה 24), עמ' 371-373; ראו לעיל, הערה 24. לדעת כמה חוקרים קיימת גם תקופת ביניים, כפי שהוזכר לעיל, הערה 48.

137 ראו גם את דבריו של ברגמן, **מיסטיקה** (לעיל הערה 136), עמ' 12: 'בכל זאת נדמה לי, שחשיבתו של בובר נתונה כאן לדעות שכלתניות קדומות [בנוגע למיסטיקה] ושהוא שילם בזה את המס להשקפת העולם של המאה הי"ט'.

138 ג' שלום, 'תפיסת היהדות של מרטין בובר', **עוד דבר**, תל אביב, תש"ן, עמ' 387-393. ראו גם: קורן, **אקסטזה** (לעיל הערה 24), עמ' 372-373.

139 קורן, **בובר** (לעיל הערה 3), עמ' 21-24. קורן הקדיש את ספרו לחקירת ההיבטים המיסטיים במכלול יצירתו של בובר. וראו גם: קורן, **אקסטזה** (לעיל הערה 24), עמ' 392-393; ר' מרגולין, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים, תשס"ה, עמ' 33.

מול 'אני-אתה'.¹⁴⁰ מדובר בשני אופנים של יחס אל העולם: 'אני-לו' מציין לדעת בובר יחס סתמי, בעוד 'אני-אתה' הוא יחס אינטימי, ספציפי, קרוב:

דו-פרצופין הוא העולם לאדם כנגד דו-פרצופין של נוהגו.
דו-פרצופין הוא נוהגו של אדם כנגד דו-פרצופין של אבות הדיברות שבידו
לאמרן.

אב הדיבר האחד הוא זוג הדיברות 'אני-אתה'.
אב הדיבר השני הוא זוג הדיברות 'אני-לו' [...].¹⁴¹

אלו הן כותרות כלליות מאוד, שספרו של בובר ממלא אותן אט-אט בתוכן. ביחסי 'אני-לו' עומד הסובייקט מול אובייקט ומתייחס אליו כאובייקט: 'הריני נודע משהו. הריני חש משהו. הריני מדמה משהו. הריני רוצה משהו'.¹⁴² ב'אני-אתה' מבקש בובר לתאר יחס אחר, אישי וחוויתי יותר. זוהי נקודה רעיונית קשה לפענוח כשם שהיא מרכזית, ייחודית ומעניינת ביותר.¹⁴³ תוך שהוא טוען כי יחס זה אינו ניתן לביטוי מלא במסגרת השפה, בובר אינו חוסך תיאורים: הסובייקט עומד מול אובייקט ובין שניהם מתרחש דבר מה – 'מי שאומר "אתה" אין בידו משהו, אין בידו כלום. אבל שרוי הוא ועומד בזיקה'.¹⁴⁴ אותה 'זיקה' אינה רגש, 'סימפטיה' או אירוע פנים-סובייקטיבי כלשהו. כאשר בובר נדרש לאפיין אותה הוא קובע כי מדובר בנוכחות כלשהי, שבמובן מסוים קודמת לשני הסובייקטים גם יחד, אם כי כוחה שלה אינו מבטל את קיומם המובחן של שניהם.¹⁴⁵ בובר קובע כי הזיקה אינה קשורה בחלל ובזמן¹⁴⁶ וכי לא מועבר בה כל תוכן:

רגעים אלה רגעי חלוף הם ביותר: אי אתה משמר מהם שום תוכן, אולם כוחם

140 בהגותו של בובר טבועים מראשיתה צמדי מושגים, המבטאים את כפל פניה של החוויה האנושית: מערבולת מול כיוון, הכרה שכלית מול חוויה, התמצאות מול מימוש, אני-לו מול אני-אתה, רחק מול זיקה, דבקות באלוהים מול דעת אלוהים ועוד. ראו: א' שפירא, מבנים דואליים בהגותו של מרדכי מרטיין בובר, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, תל אביב, תשמ"ד; ברגמן, בובר (להלן הערה 172), עמ' יא-יב; E. R. Wolfson, 'The Problem of Unity in the Thought of Martin Buber', *Journal of the History of Philosophy* 27(3) (1989), pp. 423-444. על כך יש להוסיף כי תמיד קצה אחד של צמד המושגים מבטא מצב של 'שניות', בעוד הקצה האחר מבטא 'אחדות' כלשהי: בין אדם לאדם, בין אדם לעולם, בין אדם לאלוהים וכיוצא בזה.

141 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 3. במהדורה העברית הראשונה של הספר נכתבה המילה 'דו-פרצופין' בצורה מחוברת, ככל הנראה בהשראת הכתיב הגרמני (zwiefältig). הוספתי את המקף לצורך התעתיק העברי התקני ולנוחות הקריאה.

142 שם, עמ' 4. על הזיקה הרעיונית בין משנתו של בובר ובין זו של קאנט – בכל הנוגע ליחס שבין 'עולם התופעות' ו'הדבר-כשהוא-לעצמו', ראו ברגמן, בובר (להלן הערה 172), עמ' יג-טז; כץ, סקירה (לעיל הערה 135).

143 ראו גם: כץ, סקירה (לעיל הערה 135), עמ' 105-107; בלוח, צדקתה (לעיל הערה 135), עמ' 57-58; ברגמן, בובר (להלן הערה 172), עמ' יב.

144 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 4. וראו שם, עמ' 5: 'אב הדיבר אני-אתה מכונן את עולם הזיקה'.

145 ברגמן, בובר (להלן הערה 172), עמ' כז-כח.

146 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 77: 'עולם הלזים קשר לו בחלל ובזמן. עולם האתה אין לו קשר לא בזה ולא בזה. קשריו – באמצע, בו מתחתנים הקווים הארוכים של הזיקות; באתה הנצח'.

נכנס לתוך יצירתו והכרתו של האדם, קרני כוחם חודרות אל העולם המסודר וחוזרות וממסות אותו תמיד.¹⁴⁷

יש לשים לב לכך שבובר חוזר ומשתמש במילה 'כוח' ביחס ל'נוכחות' שבזיקה.¹⁴⁸ 'כוח' שאינו 'תוכן', אך כורך ומחבר את הסובייקטים ומעניק להם משמעות ייחודית והתכוונות הדדית. נקודה אחרונה זו מודגשת ביותר: הנוכחות אינה צד שלישי, גורם נפרד, המעביר את האדם אל מעבר לעומד נכחו או מעבר לכאן ולעכשיו, אלא דבר מה המתרחש בין שניהם. מנגד, מדגיש בובר, באותם רגעי זיקה הסובייקט אינו יכול כלל להכיר את ה'אתה' העומד נכחו כאובייקט ולהתעכב על פרטי הופעתו. פרטים אלו נפרשים לעיניו רק כאשר הוא מתרחק:

[...] איני מוצא את האדם, שאני אומר לו 'אתה' מזומן לפני אי או ואי שם. יכולני לערוך אותו במערכה זו של הזמן והמקום [...] אבל שוב אינו אלא הוא אחד או היא אחת או לו, ולא עוד אתה שלי [...] האדם שאני אומר לו 'אתה' אין אני נודע אותו, אבל שרוי אני ועומד בזיקה אליו. שרוי אני באב הדיבר המקודש. רק מפשרשתי הימנה מן הזיקה הריני נודע אותו שוב. הידיעה היא ריחוק האתה.¹⁴⁹

ה'זיקה' היא קליטה ייחודית – היא 'ידיעת הכל' שאין בה ידיעת שום פרט, חדירה אל תוך 'הזולת כשלעצמו'.¹⁵⁰ הסובייקט אינו מתמזג עם האובייקט העומד נכחו ואף אינו בטל בפני ה'זיקה', אלא הוא שרוי ועומד בייחוד אינטימי עם מושא הכרתו.¹⁵¹ ניסוחים מפותלים אלו, העומדים על התפר שבין תורת היש, תורת ההכרה, המיסטיקה והאתיקה, מוליכים לכמה שאלות בנוגע לממד האתי במשנתו של בובר: באילו מן היחסים – 'אני-לו' או 'אני-אתה' – מתרחשת הפעילות המוסרית? האם היחס 'אני-אתה' עצמו הוא

147 שם, עמ' 25.

148 ראו עוד שם, עמ' 84: 'האדם מקבל, ואינו מקבל' 'תוכן' אלא נוכחות. נוכחות בחינת כוח'. נוכחות זו, מציין בובר בהמשך, מעניקה לאדם שלושה דברים: את ההדדיות וההתקשרות, את המשמעות ואת ההתכוונות לכאן ועכשיו.

149 שם, עמ' 8. וראו גם שם, עמ' 14: 'אדם זה שלא היה בידיעה והיה בנגיעה, שוב נעשה הוא או היא, שוב נעשה סכום של תכונות, כמות בת דמות ותואר. ושוב יכולני להעלות ממנו את גון שערו, את גון קולו, את גון טובו, ברם כל אימת שיכולני לעשות כן שוב אינו אתה שלי או עדיין אינו אתה שלי'.

150 שם, עמ' 7: 'אין האילן רושם מן הרשמים, אינו משחק לכוח המדמה שלי, לא יקרת חליפות רוחי, אלא ממש הוא השרוי ועומד נכחי'. וראו גם את ההפניות לעיל למשנתו של קאנט.

151 ברגמן (מיסטיקה) [לעיל הערה 136], עמ' 5-6, ובעקבותיו קורן (בובר) [לעיל הערה 3], עמ' 116-132, ערכו השוואה בין ה'איחוד' שבספר דניאל (1913) ובין מצב ה'זיקה' באני ואתה (1923). 'בזיקה' מתאר בובר 'אני' ו'אתה' שלמים, העומדים דוממים זה מול זה בנוכחות מלאה המעמעמת את פרטי הטכניים של האירוע. לעומת זאת, ב'איחוד' הזיקה שבין שני אלו אופפת אותם עד כדי בליעה של שניהם. וראו גם ניתוחו של קורן (אקסטזה) [לעיל הערה 24], עמ' 403-405, שלפיו ה'זיקה' היא 'אחדות מיסטית מרוככת', כזו שאינה בולעת את המשתתפים בה, אלא מאפשרת את ההדדיות ביניהם.

עניין שבמוסר, 'מצב מוסרי' או רק הכשרה להתנהגות מוסרית שאמורה לבוא בעקבות השהייה בו? האם יכולה הזיקה לשמש מקור לנורמות או לכללים?¹⁵² יש להקדים ולומר כי בובר מהדק את המוסר אל זיקת 'אני-אתה'. הוא מתאר את צדדיו המוסריים השליליים של היחס 'אני-לז' – הזרות, השימוש והניכוס הנלווים לו ביחס לבני אדם, ומנגד כורך את ה'אחריות' (מושג אתי מרכזי במשנתו), כמו גם את ה'אהבה',¹⁵³ את ה'שליחות',¹⁵⁴ את ה'ריפוי' ואת ה'גאולה'.¹⁵⁵ עם היחס 'אני-אתה'.¹⁵⁶ אפשרות ראשונה ומתבקשת לאור זאת, העולה גם מפירושו של שמואל הוגו ברגמן, היא לתאר את היחס 'אני-אתה' כהענקת יחס אנושי לזולת בניגוד ליחס מכשירני:

מי שחי ביחס אני-הלז, רואה את הדברים מונחים זה על יד זה – היות והדברים הם אדישים לגבי הניצול שאנחנו מנצלים אותם ואנחנו אדישים כלפיהם [...] אך כשאומר יפתח לבתו בסיפור המקראי 'אהה בתי' או כשדוד מקונן את הקינה 'צר לי עליך אחי יהונתן' הרי יש בפנייה זו מה שבובר קורא בלעדיות [...] אנו רואים זאת בחיי יום כשאנו פונים אחד לשני בשיחה וקוראים אותו בשם – עצם הפנייה הזאת מפקעת את האתה מן הסביבה. וכשהאיש שאני משוחח אתו פונה אלי, נוצרת הזיקה הזאת.¹⁵⁷

מדובר ביחס פשוט, מצוי ויומיומי. בכל שיחה עם ידיד, פנייה או התעניינות – מתרחשים יחסי 'אני-אתה' של בובר.¹⁵⁸ אלה הן פניה של הפעילות המוסרית במשנתו. ברם, דומה שהנופך רב-הרושם והמסתורין שבובר נוסך על ה'זיקה' מחייבים פרשנות אחרת ליחסי 'אני-אתה' ולהיבט המוסרי הכרוך בהם. אם שבים לדברים שצוטטו לעיל, על אודות הרגעים בני החלוף, שמהם 'אי

152 בנוגע למיקום האתיקה ביחס ל'אני-לז' או 'אני-אתה' נעזרתי במאמרים הבאים: M. Vogel, 'The Concept of Responsibility in the Thought of Martin Buber', *The Harvard Theological Review* S. Charmé, 'The Two I-Thou Relations in Martin Buber's Philosophy', *The Harvard Theological Review* 70(1-2) (1977), pp. 161-173; M. Friedman, 'The Bases of Buber's Ethics', *The Philosophy of Martin Buber, The Library of Living Philosophers*, edited by P. A. Schilpp & M. Friedman La Salle, 1967, pp. 171-200 (להלן: פרידמן, *אתיקה*). פרידמן דן גם בשאלה אם האתיקה של בובר מסוגלת לעמוד בפני עצמה, ללא הרכיבים הדתיים שבה; נ' גורדון, 'מקום האחר באתיקה: ניתוח הביקורת של לוינס את תורת המוסר של בובר', *דעת* (תשס"ב), עמ' 109-123.

153 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 83.

154 שם, עמ' 89.

155 שם, עמ' 39, 67.

156 שם, עמ' 12. ה'אהבה', בדומה ל'זיקה', אינה רגש סובייקטיבי, אלא 'שרויה בין האני ובין האתה'. היא המקור לאחריות, לריפוי, לסייע ולגאולת העולם.

157 ש"ה ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור ועד בובר, ירושלים, תשל"ד, עמ' 257.

158 במקום אחר משווה ברגמן את יחסי 'אני-אתה' של בובר למעמדו המטפיזי של היחיד במשנתו של הרמן כהן (ברגמן, *בובר* [להלן הערה 172], עמ' כה), אך דומה שאין הוא מעניק ליחסים אלו בשל כך נופך החורג משגרת היום-יום. ראו גם רייט, *בובר* (לעיל הערה 80), במיוחד עמ' 107-108. גם שם התיאור הוא פשוט ויומיומי: להגיב לסובייקט האחר במלוא ההתעניינות ותשומת הלב.

אתה משמר שום תוכן, נראה שבובר תופס את יחסי 'אני-אתה', את ה'זיקה', כמצב תודעה המאפשר את ההתנהגות המוסרית וקודם לה – הן מבחינת לוגית, הן מבחינת כרונולוגית.¹⁵⁹ מדובר בתודעה או ב'אירוע תודעתי' המחולל את היחס המוסרי – ההכרה בזולת כבעל ייחוד, ככזה שאינו 'לז'. אירוע זה אינו מכיל מידע או רגשות ביחס לזולת, זולת העמידה נכחו ב'זיקה' – עמידה המספקת הצצה ישירה, בלתי מילולית, לתוך חיו וכורכת את הסובייקט והזולת יחד בהדדיות. אולם לשם התנהגות מוסרית יש צורך ביותר מכך – דרושות ידיעות, תובנות שונות מן העבר וההווה, יכולת ניתוח מצבים, שקילת חלופות, התגייסות לפעולה ועוד. בכל אלו אין מנוס משימוש במה שבובר הכליל תחת הכותרת 'אני-לז': 'הריני נודע משהו. הריני חש משהו. הריני מדמה משהו. הריני רוצה משהו'.

מכאן שאת האתיקה מבסס בובר – אף שציין זאת רק ברמז – באמצעות שני שלבים: שלב ראשון של חריגה מעולם ה'לזים' אל יחס 'אני-אתה', ושלב שני של שיבה מתוקנת אל אותו עולם. רק בשלב השני יכולה להתממש ההתנהגות המוסרית – 'לעזור, לרפא, לחנך, להעלות, לגאול'. בובר מתאר את ה'זיקה' גם במונחים אונטולוגיים של 'עולם', שאליו נכנסים וממנו יוצאים חליפות.¹⁶⁰ מטרתו של בובר אינה לכוון את האדם לשהייה רצופה ביחס 'אני-אתה' – הדבר לדידו גם בלתי אפשרי.

הכניסה ליחס 'אני-אתה' והיציאה ממנו מעניקות לאדם, לצד ההדדיות וההכרה בזולת כבעל ייחוד, גם כוח מניע לפעולה המוסרית בעולם ה'לז': את האחריות, את השליחות, את הוודאות ואת המשמעות שבה.¹⁶¹ תצורה זו של אתיקה בובריאנית זקוקה עוד להשלמה באמצעות שני מושגי מפתח שיוצגו להלן: ה'אתה הנצחי' והקהילה ('עדה'). מבנה זה של 'כניסה ויציאה' הכרחי להבנת המשך הדברים. כך מתאר בובר את השיבה אל עולם ה'לז', לאחר השהות ב'זיקה' (דבריו של בובר אמנם מוסבים על ההתגלות, אך נראה שכוחם יפה לכל שיבה מן ה'זיקה'):

שהאדם העולה מתוך הרגע של הפגישה הנעלה בפגישות, לא ראי יציאתו כראי כניסתו בה. אין רגע הפגישה 'חוויה', המתעוררת בנפש הפתוחה לקליטה ובאה על חתימתה המאושרת; משהו מתארע עליו על האדם [...] אדם היוצא מתוך פועל הישות של הזיקה הטהורה, מוחזק בנפשו ב'תך, בשריגיתר, שלא ידע

159 סטטמן ושגיא מצטטים את דברי בובר, שלפיהם 'מי ששרוי ועומד באהבה [...] בפניו מתפרדים בני אדם וגיתקים מעל תרכובתם בעסקי העולם [...] וכך יש בידו לפעול, בידו לעזור, לרפא, לחנך, להעלות, לגאול. האהבה היא אחריותו של אני על אתה' (בובר, בסוד [לעיל הערה 81], עמ' 12), ומפרשים אותם כך: 'משמע, היחס האתי הריהו נובע מתוך עצם טבעה ומשמעותה של הזיקה; או אם תרצה, הזיקה עצמה אינה אלא יחס אתי', אך אינם מרחיבים עוד בנקודה זו (ד' סטטמן וא' שגיא, 'עיונים בשאלת היחס בין דת ומוסר בהגותו של בובר', דעת 17 [תשמ"ו], עמ' 97-118).

160 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 59: 'העולם הבלתי מתמיד, העולם המסוכן של הזיקה', שכן, כאמור לעיל, הזיקה אינה מתרחשת בתוככי הנפש אלא היא מעין כניסה למרחב מסוים העומד בין ה'אני' ובין ה'אתה' (שם, עמ' 62).

161 יש לשים לב שבמבנה זה, על פי דבריו של בובר עצמו, ה'אני' עצמו אינו שומר על רציפות במעבר בין העולמות. רק את ה'אני' של היחס 'אני-אתה' ניתן לכנות ה'אני' האמיתי, בעוד ה'אני' של 'אני-לז' הוא חיצוני יותר. ראו גם: ווגל, אחריות (לעיל הערה 152), עמ' 166-170.

אותו קודם לכן [...] כשם שמגיעים אליה אל הפגישה רק בארשת אתה על השפתיים, כך נפטרים ממנה לילך לעולם בארשת זו בלבד.¹⁶²

בשונה מהסברו של ברגמן, אם כן, אין הכרח שיחסי היום-יום עם בני אדם אחרים – אף אם יהיו ספוגים בידידות ובאכפתיות – ייערכו מתוך 'זיקה'.¹⁶³ אך אם יפגינו ידידות ואכפתיות, טוען בובר, יהיו אלו באות כוחה של זיקת 'אני-אתה' שקדמה להם; זיקה שהיא אירוע תודעתי ללא תוכן, ללא מילים וללא ידיעה מפורטת, הכורך בין הסובייקט ובין זולתו.

בובר חותר אפוא לבסס את קיומו של המוסר על מבנה מסוים של הממשות ושל ההכרה. לדבריו, המוסר כרוך בהתנסות ביחסי 'אני ואתה'. הדיונים ב'טוב' או ב'רע' משניים לדיונים שהוא עורך על אופייה הישותי של זיקה זו ועל דרכי המפגש איתה. אין זה ה'מובן מאליו' של 'הסיטואציה עצמה' במערכות היחסים בחיי היום-יום – שכן הזיקה היא עניין ייחודי, משמעותי ורב-רושם. בובר, שהתנגד לצורתו הפורמלית של המוסר, ניסה לבסס את הקריאה המוסרית מתוך החיים, 'מתוך הסיטואציה'.¹⁶⁴ אך כרך את המוסר בחריגה, בכניסה אל מצב תודעה שהוא כמו-מיסטי ובשיבה ממנו.

מן הניתוח לעיל עולה בבירור מבנה של 'שני עולמות' – עולם הלז ועולם הזיקה – שקיימת ביניהם תנועה של רצוא ושוב. בדומה למשנתו של צייטלין, שתוצג להלן, המוסר נבנה כתוצאה של המעבר בין שני העולמות, האחד שטחי וחיצוני ואילו האחר עמוק ופנימי. ברם, בעוד צייטלין שואף אל 'העולמות העליונים' של מורי הקבלה והחסידות, בובר שולל אותם מכול וכול ('מה אכפת לנו אם ישנם העולמות העליונים')¹⁶⁵ וחותר אל עומקה של הסיטואציה הקונקרטית.

כעת יש לשאול – לדעת בובר – מה יוליך את האדם להתנסות בזיקה? האם התנסות זו מחויבת מעצם צורת הקיום האנושית או שמא היא עניין שבבחירה בלבד?

2. 'בראשית היא הזיקה'

בובר קורא את האדם לזיקה, ליחסי 'אני-אתה'. מדובר בקריאה להתמרה, ולא פחות מכך, בקריאה שנועדה בעצמה לחולל את ההתמרה. אך לצד ההתמרה המכוונת, המודעת, קיים אצל בובר דגש עקרוני על כך שהזיקה טבועה במבנה היש ובמבנה ההכרה ושכל אדם כבר מתנסה בה במידה זו או אחרת. אציג להלן שתי תמות מרכזיות באני ואתה הנוגעות לכך: היות הזיקה שלב מובנה בהתפתחות התרבות והיחיד; והתפרצויות ספונטניות של 'רגעי זיקה' כפעם בפעם.

162 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 84-85, ושם, השפעת הנוכחות על נפש האדם גם לאחר שחלפה: 'היא עושה את החיים כבדים יותר, היינו כבדי-משמע'. להלן עוד יתברר שיש אופן קיום בעולם ה'לז', הספוג בעולם ה'אתה'. ראו גם שם, עמ' 88-91.

163 שם, עמ' 27.

164 שם, עמ' 127: 'ואם אין לך דבר שבעולם שיש בידו להסתיר מאתנו את פרצופו של האדם עמיתך כמותו של המוסר, הרי אין לך כמותה של הדת שיש בידה להסתיר מאתנו את פני האלוהים. עיקרון של מוסר מכאן, דוגמה של דת מכאן [...] מאחורי שתיהן אורבת מלחמה – אם מלחמת חול ואם מלחמת קודש – נגד כוחה הדיאלוגי של הסיטואציה'.

165 ר'א' גם: ברגמן, מיסטיקה (לעיל הערה 136), עמ' 12.

את היות הזיקה שלב מובנה בהתפתחותם האבולוציונית של החברה והיחיד מדגים בובר באמצעות תמונת עולמם של שבטים פרימיטיביים, שבהם עדיין נחויות, לדעתו, אותה 'האחדות-שמבראשית'.¹⁶⁶ באחדות זו מתקיימים יחסי 'אני-אתה' גולמיים, כשלב מוקדם וטבעי של התפתחות הרוח. יחסים אלו מתקיימים עוד לפני התעצבות ה'אני' המסוים, לפני היפרדותו מן העולם הסובב אותו. רק לאחר מכן נוצרת ההפרדה, ועמה יחס 'אני-לו' – אותה עצבות של גורלנו היא בְּתָה של התהוות היסטורית שמבראשית'.¹⁶⁷ באופן דומה רואה בובר את שלבי התפתחותו של הילד והיפרדותו מאמו. תהליכים אלו הם שמגדירים לדידו בבהירות את 'שני אבות הדיבר' שהוזכרו לעיל: 'ממשותו של אב הדיבר אני-אתה עולה מתוך הצמידות הטבעית, ואב הדיבר אני-לו עולה מתוך ההתבדלות הטבעית'.¹⁶⁸

הואיל ויסודה של הזיקה באותו מצב אחדות טבעי שהיה לכל אדם ואדם עם אמו, בחייו הבוגרים הוא מסוגל לחדש אותו.¹⁶⁹ יתר על כן, קיימת באדם תביעה פנימית לחיי זיקה ('שאיפה לזיקה'; 'תשוקה לאתה'), שאותה הוא נדרש לממש מעצם טבעו. ניסוחיו של בובר בנושא זה אינם משתמעים לשתי פנים: 'בראשית היא הזיקה: בחינת קטגוריה של המהות, בחינת מוכן ומזומן [...] האפריורי של הזיקה, האתה הטבוע בנו'.¹⁷⁰ נוסף על היות הזיקה שלב מובנה בהתפתחות ההכרה, בובר טוען כי 'רגעי זיקה' פוקדים את האדם מפעם לפעם.¹⁷¹ ברגעים אלו האדם אינו יוצא לקראת ה'אתה', אלא מאורע זה של זיקה מתפרץ לתוך עולמו שלו. בובר אינו מתעכב על תיאורם של רגעים אלו, אולם בחלקו השני של החיבור הוא מתאר את צדו האחר של התהליך. קיימת 'מחלת הדור', שהיא (בדומה לשלבים אחרים בהתפתחות התרבות האנושית) גדילתו הצוברת תאוצה של עולם הלו, של יחסי 'אני-לו'. בד בבד עם התפשטות המחלה, הולכים ומתמעטים 'רגעי הזיקה' הספונטניים, ורגעים ספונטניים אחרים מחליפים אותם – רגעי מצוקה ואימה מפאת הקרע שנתהווה מן העולם.¹⁷² כתיבתו של בובר בחלק זה הופכת קיומית ופיוטית:

עתים, כשמחריד את האדם הקרע, ההתנכרות שבין האני ובין העולם, תוקפים אותו הרהורי לב שֶׁעַת לעשות מעשה. כאילו שוכב היית בחצות ליל אימים, מעונה חלום-בהיקץ, החומות והמגדלים נתערערו והתהומות יללות,¹⁷³ והרי אתה

166 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 15-17.

167 שם, עמ' 19.

168 שם, עמ' 20.

169 שם, עמ' 21: 'ניתן לו לאדם בקצבת חייו לקבל במקום הצמידות הטבעית לעולם, שאבדה, צמידות רוחנית, היא הזיקה'.

170 שם, עמ' 22.

171 שם, עמ' 25: 'יש רגעים של המשתיית החרישית, בהם צופים פני סדרו של עולם, בחינת הווה ונוכח [...] רגעים אלה רגעי-חלוף הם ביותר'; שם, עמ' 118, מיצירתו המאוחרת של בובר, 'האותות'.

172 שם, עמ' 54-56. על אודות התמעטות רגעי הזיקה הספונטניים, ראו גם: ש"ה ברגמן, 'החשיבה הדו-שיחית של מ. בובר', מרטין בובר, בסוד שיח, ירושלים, תשכ"ד, עמ' מב (להלן ולעיל: ברגמן, בובר).

173 כך במקור.

מרגיש בעצם ענותך ומצוקתך: עוד נותרו החיים אלא שחובה לעבור את שער הייסורים עד שאגיע אליהם – ברם היאך, היאך?¹⁷⁴

גם בתיאורים אלו משתמש בובר ב'רגעים' ייחודיים, אך אלו עניינם רגשות חרדה התוקפים את האדם או תמונות המצטיירות במחשבתו ומדכאות אותו. מצוקות קיומיות אלו מעידות על הזרות ועל חוסר הטבעיות שביחסי 'אני-לז', עד כדי ניוון ופירוק הכרחי של ההכרה והתרבות.¹⁷⁵

כפי שהתבאר לעיל, בובר כורך את המוסר (בדמות אחריות, שליחות או ריפוי) עם יחסי 'אני-אתה'. כעת, ההקשרים הטבעיים שהוא מעניק ליחסים אלו (תשוקתו של האדם אליהם וחורבנו אם אינו מביא אותם לידי ביטוי בחייו) הופכים את המוסר לדידו לדבר מה הטבוע בהכרח במבנה ההכרה והמציאות. בובר, אם כן, שולל את יחסי 'אני-לז' מכאן ואת המיסטיקה מכאן – לא רק על יסוד התוצאות הבעייתיות שעלולות לנבוע מהם לדעתו, אלא על יסוד חוויה מדויקת יותר, המונחת לדידו בתשתית ההכרה האנושית; לא מפאת ה'ראוי' (ought), אלא מפאת ה'מצוי' (is).

ג.3. ההתגלות

תמה אחרונה וחינונית להשוואה זו, הכרוכה גם במושג האלוהות של בובר, היא ההתגלות.¹⁷⁶ לדברי בובר, בפתחה לחלק השלישי, בכל פעם שמתקיימים יחסי 'אני-אתה' עם אובייקט מסוים, נשקף בעדם ה'אתה הנצחי'. מחוץ לזיקה יכולה להתקיים ידיעה מסוימת על אודותיו, כאובייקט, אך עמידה נכחו כרוכה תמיד בהימצאות בזיקה: 'הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי'. כל אתה שנתייחד הוא אשנב אלי'.¹⁷⁷ כלומר, אלוהים שרוי ועומד ברקע הזיקות כולן. גם כאן קיים יסוד טבעי הדוחף את האדם להתוודע לאלוהים – השאיפה להתמדת הזיקה: 'חוש האתה של האדם, שנפל בגורלו להתאכזב מן הזיקות לכל אתה פרטי שסופן להתגלגל בלז, שואף לצאת מעבר לכל אלה, אל האתה הנצחי שלי'.¹⁷⁸

בהמשך למיקום מחודש זה של האלוהות, בובר מעניק הגדרה מחודשת למושג 'התגלות' (קשה לאחוזו במובנה השכיח של 'התגלות' בסיטואציה שבה האדם עומד בזיקה אל אובייקט מסוים, והאלוהות ניבטת אליו מבעדה). גם כאן, בדומה למושג

174 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 54-55.

175 תחת הכותרת 'סתירת עצמו מהי?' הוא כותב כמה אפוריזמים – הדומים לנבואות זרתוסטרא של ניטשה. ראו שם, עמ' 45-47. למרות כל תהליכי הפירוק שבמשנתו של בובר, הם לא מקבלים אופן תמטי ומקום מרכזי כמו ה'סבל' וה'יאוש' במשנתו של צייטלין.

176 חלקו השלישי של החיבור נקרא במקור 'אלוהים'. ראו: רייט, בובר (לעיל הערה 80), עמ' 109-110. בנוגע להתגלות ולמושג האלוהות של בובר, ראו גם: ברגמן, בובר (לעיל הערה 172), עמ' לד-מ; הנ"ל, מיסטיקה (לעיל הערה 136); כץ, סקירה (לעיל הערה 135); פרידמן, אתיקה (לעיל הערה 152); P. Mendes-Flohr, 'Martin Buber's conception of God', *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, 1991, pp. 237-282.

177 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 57.

178 שם, עמ' 61; 'משתוקק אדם שיהא מחזיק באלוהות. הוא משתוקק לרציפותו של היותו-מוחזק-בה שלא תיפסק ותיבטל במקום ובזמן' (שם, עמ' 87).

זיקה', מטעים בובר שאין נקודת אחיזה להתגלות מחוץ להתגלות עצמה, ובלשונו: 'ההתארעות' – היא המתארת¹⁷⁹. במקום אחר הוא עושה שימוש בלשון הכתוב 'אהיה אשר אהיה' כדי לבאר: 'המגלה הוא המגלה. ההווה – הווה'.¹⁸⁰ לאמור: אין יכולת לתאר או להמשיג את ההתגלות ואת מה שמתארע בה.

ברם, לצד העובדה שמדובר בדבר מה שלא ניתן לאחוז בו מבחינה מושגית, ההתגלות היא אירוע רב-משמעות המותיר חותם על האדם גם זמן רב לאחר שהסתיים (מאפיין שצוטט לעיל בנוגע לכל זיקה). בובר חוזר ומשתמש במילה 'כוח' ביחס אליה: 'האדם מקבל, ואינו מקבל "תוכן" אלא נוכחות. נוכחות בחינת כוח',¹⁸¹ 'מעייין כוח נצחי הזורם ושופע'.¹⁸² נוסחאות מעורפלות אלו מקבלות בהמשך מובן ברור יותר, כאשר בובר כורך את ההתגלות עם המושגים 'ייעוד', 'הגשמה' ו'שליחות'. לדבריו, קיים פיתוי דתי לעסוק ישירות ב'אלוהים', להתמקד בו, להמשיג אותו ולהפוך גם אותו לאובייקט, ל'ל'. כניגוד לעמדה זו מציב בובר את האדם הפוגש את האלוהים בהגשמת מעשה השליחות עצמו: 'במעשה השליחות אלוהים בנוכחותו עומד; המהלך בדרכי השליחות משווה אלוהים לנגדו תמיד; כל שנאמן יותר הקיום-המילוא, ¹⁸³ כן חזקה יותר ותמידית יותר הקורבה'.¹⁸⁴ במילים אחרות, ההתגלות אינה העמידה נוכח אובייקט ושמו אלוהים, אלא המטען של מוטיבציה ('כוח') שאיתו חוזר האדם אל העולם לאחר המפגש עם ה'אתה הנצחי'. בובר מתפלמס בסוגיה זו עם המיסטיקה מחד גיסא ועם הנוקשות הדתית מאידך גיסא. במיסטיקה, לטענתו, האדם מסוגל לשוב אל העולם מבלי לקבל את ההכרעה ואת ההתחייבות שבשליחות.¹⁸⁵ אדם זה, לדעת בובר, לא זוכה להתגלות, שכן 'כל התגלות ייעוד ושליחות היא'.¹⁸⁶ אדם שנכח בהתגלות, שקיבל אותה בהסכמה וברצון, שב אל מצוקות העולם כשהוא טעון באותו 'מעייין כוח נצחי' ונושא עמו שליחות, ייעוד ורצון בהגשמה. גם כאן בולטת אותה תנועה של כניסה ויציאה, שתוארה לעיל, ובובר אף משתמש בביטוי 'שני עולמות'.

בחובות הדת הרגילות, טוען בובר, אמנם יש שליחות ביחס לעולם, אך האדם הופך את ההתגלות ל'שפופרת' לקול שאינו שלו.¹⁸⁷ לדבריו, ההבנה של ההתגלות, של השליחות, של הייעוד שעל האדם לממש – אינה מוכתבת לו 'מלמעלה' אלא טמונה בו עצמו ובסיטואציה עצמה של ההתגלות; האדם הוא 'אבר משמיע קול לפי חוקו שלו-עצמו'.¹⁸⁸ דומה שכוונתו אינה רק לומר שקולו של אלוהים אינו קבוע ומשתנה

179 שם, עמ' 84.

180 שם, עמ' 86.

181 שם, עמ' 84.

182 שם, עמ' 86.

183 כך במקור.

184 שם, עמ' 89: 'לא באה הפגישה של האדם עם האלוהים כדי שיתעסק באלוהים, אלא כדי שיקיים תוכו ומשמעו של העולם. כל התגלות ייעוד ושליחות היא'; שם, עמ' 88: 'אין האדם יכול לצאת ידי חובת זיקתו לאלוהים שוכה לה, אלא אם כן מגשים הוא והולך חדשות לבקרים לפי כוחו ולפי שיעורו של כל יום ויום את אלוהים בעולם'.

185 שם, עמ' 66-67.

186 שם, עמ' 89.

187 שם, עמ' 90.

188 שם.

מסיטואציה לסיטואציה, אלא אף יותר מכך – שקולו של אלוהים אינו בבחינת תוכן כלל. 'מה שקיבלנו אין אנו יכולים לבוא לאחרים ולומר: עליכם לדעת זה וזה, זה וזה עליכם לעשות'.¹⁸⁹ רק האדם עצמו, המקבל על עצמו את השליחות, יודע כיצד לפעול כדי לממש אותה. הוא אף שותף בגיבושה. התוכן הנוצק בה אינו מוכתב מראש, אלא

טמון ברגעי הזיקה שבין ה'אתה הנצחי' ובין האדם.¹⁹⁰

התמה של ההתגלות ויחסה לאתיקה מכילה כמה רעיונות חדשים: ראשית, השליחות ואופייה המוסרי אינם נתונים בשום שלב בכללים או בנורמות הקבועות וידועות מראש, אלא משתנים מסיטואציה לסיטואציה ומאדם לאדם. שנית, את הידיעה כיצד לפעול האדם שואב מתוכו, מקטגוריות ההכרה והחשיבה שלו. שלישית, רגעי ההתגלות מעניקים לאדם 'כוח', תחושות פנימיות חזקות של ערך, משמעות ושליחות ביחס לעולם – ובדרך זו נולדת בו התובנה כיצד עליו לפעול ומה עליו לעשות. יש לשים לב לעובדה החשובה שה'תוכן', הידיעה מה לעשות וכיצד לפעול, לא נמסרים בעולם ה'אתה', אלא רק לאחר מכן, כאשר האדם שב לעולם ה'לז'. הדבר מחזק את הקביעה שהזכרה לעיל, שמקומה של הפעילות המוסרית בעולם ה'לז', לאחר שיבת האדם מעולם ה'אתה'. באמצעות הכריכה של ההתגלות עם השליחות מצליח בובר לפתח שתי תמות נוספות, הקשורות זו בזו ובעולם ה'לז'. האחת, שהאדם העסוק בשליחות באופן תדיר ומגשים אותה בעולם ה'לז', מפוגג אט-אט את זרותו של עולם זה ואת החיץ שבין העולמות (או בין העולם ובין אלוהים):

[...] ואף על פי שאין בידו לעקור את זיקת הלז ואף אין דין שיעקור, חיי האדם מלאים כל כך בזיקה, שהיא מוצאת וזוכה בהם קבע מזהיר בזוהר, קבע מקרין ומוקן, רגעי הפגישה הנעלה בפגישות אינם בחינת ברכים באופל, אלא בחינת ירח עולה בליל כוכבים בהיר.¹⁹¹

התמה הנוספת היא שאת השליחות ניתן לממש במלואה רק במסגרת של קהילה. התשוקה הטבעית לזיקה והשאפה להתמדתה שולחות את האדם לממש דוגמתה בכל מרחבי החיים – ומימוש זה בונה את הקהילה, הנכרכת ב'שיתוף הזיקה':

ברם לאמיתו של דבר אין הזיקה הטהורה יכולה להיבנות וליעשות קבע בחלל בזמן אלא אם כן היא מתגשמת בחומר כולו של החיים [...] אין האדם יכול לצאת ידי חובת זיקתו לאלוהים שזכה לה, אלא אם כן מגשים הוא והולך

189 שם, עמ' 86.

190 כאן מקבל המושג 'סיטואציה' את מלוא נפחו. בשם התביעה המופנית כלפי האדם לקבל את ה'סיטואציה', בובר דוחה גם את המיסטיקה (שם, עמ' 74). ה'סיטואציה' מכילה מינייה וביה סתירה בלתי ניתנת ליישוב בין חיים בעולם, הכוללים פעולות והכרעות – חיים המשפיעים על העולם – ובין הביטול בפני האלוהים (שם, עמ' 72-73). זוהי לדבריו האנטינומיה המונחת בתשתית משנתו: האדם היוצא לקראת העולם – יוצא לקראת אלוהים. לא ניתן למצוא לאנטינומיה זו פתרון בדמות סינתזה או הכרעה, שכן אלו 'יטלו את טעמה של הסיטואציה'. האדם נדרש לחיות ולחוש את הסיטואציה, על כל צדדיה וסתירותיה הפנימיות, ולא לבוא אליה מראש עם הנחות יסוד וכללים נוקשים.

191 שם, עמ' 88.

חדשות לבקרים לפי כוחו ולפי שיעורו של כל יום ויום את אלוהים בעולם. בכך הערבות היחידה האמיתית של הרציפות [...] הקווים היוצאים מכל נקודות אני כולן אל המרכז עושים עיגול [...] שותפות הזיקה אל האמצע. ושותפות זו בלבד מבטחת את קיומה האמיתי של העדה.¹⁹²

החזרה אל העולם היא אפוא חזרה אל קהילה שאלוהים עומד במרכזה. הנה, אם כן, בשנית מימוש של ה'מוחלט' במסגרת החברה, גם אם באופנים אחרים. רק מימוש זה, הכורך יחד 'אלוהים' ו'עדה', מסוגל לרפא את מה שבובר ראה כ'מחלת הדור'.¹⁹³ תמות מרכזיות אלו – הזיקה, הכניסה אליה והיציאה ממנה, הכוח והנוכחות שבזיקה, אופייה הבראשית, ההתגלות והשליחות – יעמדו במוקד ההשוואה של הגותו של בובר עם זו של צייטלין.

ד. צייטלין: הגות אתית לאחר המלחמה

בשנות העשרים המוקדמות פרסם צייטלין בזה אחר זה מסות ומאמרים הגותיים ארוכים ברבעון הספרותי התקופה.¹⁹⁴ מדובר ב'שירת הברבור' של יצירתו ההגותית – כתיבת הגות עצמאית ומקורית בהיקף רחב, תוך הסתמכות על מקורות השראה מגוונים – ומנגד, מדובר בביטוי המגובש והתמטי ביותר שלה.¹⁹⁵ צייטלין שב והציג במאמרים אלו תמה מטפיזית-מיסטית ובה 'שני עולמות': 'העולם העליון', שמקורו בכתבי הקבלה והחסידות – עולם אידיאלי, הנושא מאפיינים של יופי וטוב – ומולו 'העולם השפל', העולם המוחשי והמוכר, המכסה על דבר קיומו של 'העולם העליון'. את אפשרות כינון המוסר ב'עולם השפל' – פיתוח החמלה והרגישות, המוטיבציה וההשראה – תלה צייטלין בהתודעות ל'עולם העליון' בכמה אופנים של התבוננות מיסטית. אם כן, בעוד

192 שם.

193 רייט, בובר (לעיל הערה 80), עמ' 109-111. בובר עוד ישוב ויהפוך בקשרים שבין המוסר והדת. בקובץ מרכזי שראה אור בשנות החמישים הוא יסכם את עמדתו בשורת מאמרים שעניינם היחס בין הדת והמוסר. ראו: מ' בובר, 'ליקוי האור האלוהי', פני אדם, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 299.

194 צייטלין, על גבול (לעיל הערה 90), עמ' 511; הנ"ל, 'קדמות המסתורין בישראל', התקופה, ספר ה (תשרי-כסלו תר"פ), עמ' 280-322; הנ"ל, 'מפתח לספר ה"זוהר"', התקופה, ספר ו (טבת-אדר תר"פ), עמ' 314-344, ספר ז (ניסן-סיוון תר"פ), עמ' 353-368, ספר ט (תשרי-כסלו תרפ"א), עמ' 265-330; הנ"ל, על הכמוס (לעיל הערה 102), עמ' 472-480; הנ"ל, 'תפילות', התקופה, ספר יב (תמוז-אלול תרפ"א), עמ' 370-392; הנ"ל, 'יוסף חיים ברנר: ערכים וזכרונות', התקופה, כרך יד-טו (תרפ"ב), עמ' 617-645 (להלן: צייטלין, ברנר); הנ"ל, 'משורר הבהירות', התקופה, ספר יז (תרפ"ג), עמ' 430-442 (להלן: צייטלין, משורר); הנ"ל, 'מתהומות הספק והיאוש: על החתירה העצומה של לב שסטוב', התקופה, כרך כ (תרפ"ג), עמ' 425-444, ספר כא (תרפ"ד), עמ' 369-379 (להלן: צייטלין, מתהומות); הנ"ל, 'על משורר ועובר', התקופה, ספר כא (תרפ"ד), עמ' 481.

195 כך גם ציין תלמידו, שמחה בונם אורבאך, כי 'מתהומות הספק והיאוש' היה המניפסט האחרון של צייטלין הוגה הדעות והפילוסוף (אורבאך, תולדות נשמה אחת [לעיל הערה 5], עמ' 140). עם חלוף השנים יחלו מאפיינים דתיים, מעשיים ופשטניים יחסית, למלא את מאמרו של צייטלין. את מקומם של 'העולמות העליונים' יתפוס 'אלוהים', את המבט המיסטי תחליף קריאה ל'ביטול היש', ואת התיקון והשיפור המוסרי – קבלת עול תורה ומצוות.

בובר חתר אל עומקה של הסיטואציה הקונקרטית, אל הזיקה, כמקור ל'שליחות' – צייטלין נשא את עיניו אל 'העולמות העליונים'. אך ההבדלים ביניהם אינם מסתכמים רק באופיו של הממד הנוסף, בכיוון שבו יש לבקש אותו או במרחק ההתחלתי ממנו. סיבת הפנייה אליו, השהייה בו, התוכן המוסרי המופק ממנו, תחומי השפעתו – כל אלו עומדים ביניהם באי-הסכמה.

ד.1. הכניסה אל הממד הנוסף והיציאה ממנו

כפי שתואר בהרחבה בחלק הראשון, הסבל היה מוטיב מרכזי בפעילותו הציבורית של צייטלין. במשנתו, הסבל – ההתנסות האישית בו או על כל פנים ההכרה בקיומו – הפך גם לתמה הגותית חשובה. בין היתר, צייטלין ראה בו את שער הכניסה אל 'העולם העליון', הגורם השולח את האדם לבקש אותו ולהתוודע אליו. 'לולא היו החיים כל כך משפילים ומדכאים', כתב כבר בשנת תרס"ג (1903), 'אולי לא היינו נושאים את עינינו למרום'.¹⁹⁶

במאמר אחר מאותה שנה תיאר צייטלין שרשרת של חוויות פנימיות ותהליכים נפשיים שעובר האדם הסובל. תחילה מופיע הצער – 'הצער הגדול והעמוק נוגע עד הנקודה היותר פנימית שבלב... ופלגי דמעות ירדו עיני האדם... מרגיש הוא שמגונה ומכוער הדבר, אבל הצער מתפרץ בבכיה על-כרחו'.¹⁹⁷ הצער מתיש את האדם, והוא שוקע בשינה, ובשנתו חולם על עולמות אחרים:

וחולם הוא חלומות נעימים, ורואה לפניו אותם העולמות שעדיין לא נבראו, אותם החיים שעדיין לא נוצרו, אותו גן העדן שעדיין לא טייל אדם בו, אותם המלאכים שעדיין לא נגלו לאיש, אותו היופי שעדיין עין לא ראתה, אותו הגדול שעדיין לא עלה במחשבה.¹⁹⁸

אותם חלומות, מתאר צייטלין, 'מתהפכים למשא-נפש אחד גדול ונשגב מאוד [...] תמונה אחת יפה ונשגבה מאוד מאוד'. כאן הוא מבליט את הפן האתי: האדם משתדל ככל יכולתו להגשים את משאת נפשו – בהתנהגותו, בהרגשותיו ובמחשבותיו. הוא אף שופט ובוחן את מעשיהם של אחרים בהתאם לאותה 'תמונה יפה', הניצבת כל העת לנגד עיניו.

הנה, אם כן, בתמצית, התמה הציטלינית בנוגע לאתיקה: הסבל מוליך את האדם אל 'העולם העליון', אל היופי והטוב, ואלו הופכים לכוח מניע וקנה מידה לפעילותו המוסרית. צייטלין גם מאריך לתאר במאמר זה את הפער שבין החלום ובין החיים בביטויים אסתטיים ואתיים: '[...] משא הנפש – טהור כעצם השמים לטהר, ומסביב חלאה וזוהמה. משא הנפש – יופי אין קץ, ומסביב סחי ומאוס. משא הנפש – נדבת

196 צייטלין, לחשבונו (לעיל הערה 59), עמ' 211. ראו גם: הנ"ל, הטוב (לעיל הערה 56), עמ' 147: 'ואין דרך ואין מנוס ומפלט לך, בן אדם, מכל ההבל והקטנות, הצער והייסורים שאתה רואה [...] אם "אל ארץ ביט והנה צרה וחשכה מעוף צוקה ואפלה מנדח", הנה יש דרך אחר לפני איש: – "ופנה למעלה"...'.

197 ה' צייטלין, 'שירה חדשה: מעט מעולמו הפנימי של החווה', הצפה, 15 בינואר 1903.
198 שם.

הרוח, ומסביב אכזריות וגסות. משא הנפש – אור וחיים, ומסביב חושך ואפלה. משא הנפש – אהבה אין קץ, ומסביב קנאה ושנאה. משא הנפש – שלום ודממה, ומסביב מלחמת הקיום ושפך הדם' וכן הלאה. מאמר זה שב והופיע ביידיש – בשינויים רבים – כעבור שלוש שנים, בשנת תרס"ז (1907), בשם 'די אינערליכע וועלט' ('העולם הפנימי').¹⁹⁹ את המשפט הפותח החליף צייטלין במילים כבדות המשקל: 'בראשית היה הסבל', וסימן בכך את תרומתו להכנסת מוטיב זה – הנתפס לרוב כנוצרי או כבודהיסטי – להגות היהודית בת זמנו.²⁰⁰

בסדרת המאמרים 'קולות הנוער' ('יוגנטשטימען') משנת תרס"ט (1909) דן צייטלין בין היתר בשאלה 'מהי מהותה של הנבואה היהודית'. גם כאן חוזרת על עצמה אותה שרשרת חוויות, תוך דיון ישיר במושג 'התגלות': תחילה מפגש עם הרוע, הסבל והייסורים הקיימים בעולם; לאחר מכן הופעה של המיה חרישית, המפילה על האדם תרדמה; ולבסוף עלייה אל 'העולמות העליונים' והתוודעות לכל היפה, הטוב, הטהור והנצחי, המעניקים לאדם מזור ושלווה נפש.²⁰¹ צייטלין מוסיף בסדרה זו כי הסבל אינו רק מה שמוליך את האדם אל העולמות העליונים, אלא גם מה שמשיב אותו מהם, לשליחות בעלת אופי מוסרי:

זמן רב אינך רשאי לשהות שם [...] ומראים לך כל הטומאה וכל הייסורים אשר על פני האדמה, ואומרים לך: לך וראה. אומללים בני אנוש, חשוכים, גלמודים, טמאים, חוטאים, תשושים, חסרי מגן וישע, היטהר אתה בתוך כור העוני, התייסר יחד עם כולם, נסה להתרומם בעצמך ולהעלות גם אחרים, בכוח אש להבתך, בכוח האהבה שבלבך.²⁰²

ההתגלות, לדברי צייטלין, תחומה מכאן ומכאן בסבל – הוא הגורם לאותה עלייה אל 'העולם העליון' ולאחר מכן לירידה ממנו ולחזרה אל 'העולם השפל'. הסבל שולח את האדם להגשים דוגמתם של 'העולמות העליונים'. במקומות אחרים הוא משרטט פנים נוספות למשמעות ולשליחות שמעניק המפגש עם 'העולם העליון' לאדם המתייסר. 'בלא כל אותה הסודיות', כתב בראשית שנות העשרים, במאמר ביקורת על שירתו של ביאליק, 'הלא כל העולם כולו אינו אלא בית-מטבח אחד גדול [...] עולם בלי כל סודיות, הרי זה הוא העולם, שצדקו מאוד כל גדולי האנושיות בבוותם אותו'.²⁰³ אותו

199 בביטאון גאלדענע פונקען של נח פרילוצקי. המאמר פורסם בשלישית בתוך קובץ כתביו של צייטלין ביידיש בשם שריפטען (ורשא, תר"ע).

200 לצד העובדה שלשון היידיש של צייטלין עממית יותר, מסעו רב הייסורים של ה'חווה' או ה'חולם' מסתיים בצורה שונה מאוד בשני המאמרים: בזה שלפנינו נאבק ה'חווה' עם בני האדם וחוצב מרוחו שלו 'לוחות חדשים' (בסגנון ניטשיאני), ואילו המאמר המאוחר הסתיים בקריאה הנרגשת: 'אלוהיי – הוא חי!'

201 ה' צייטלין, 'יוגנטשטימען', היינט, 18 ביוני, 1909. הסדרה כולה תורגמה בתוך: א-ב של יהדות, ירושלים, תשס"ז (להלן: א-ב). התרגום לעברית לקוח משם, עמ' 55-56.

202 שם.

203 צייטלין, משרור (לעיל הערה 194), עמ' 435.

מפגש מעניק לאדם, נוסף על המזור הרגעי, כוחות נפש והשראה להעמיד חזון ולהיאבק עבורו, כמו גם תחושת שליחות וייעוד ומשמעות רוחנית בבקשת האמת והצדק.²⁰⁴ כפי שהתבאר לעיל, גם אצל בובר מתקיימות 'כניסה' ו'יציאה' – אל הזיקה וממנה – אך הן אינן מתרחשות בעקבות סבל או טלטלה, אלא נסמכות על מבנה טבעי: 'בראשית היא הזיקה: בחינת קטגוריה של המהות, בחינת מוכן ומזומן'.²⁰⁵ קיימת באדם 'שאיפה לזיקה', ורגעים של זיקה פוקדים אותו מפעם לפעם באופן ספונטני. גם בכל הנוגע לחזרה אל העולם נסמך בובר על מבנה טבעי – וליתר דיוק, על הכרח: 'ואולם היא העצבות הנעלה של מזלנו, שכל אתה על כרחו מתגלגל בעולמנו בלז'.²⁰⁶ לא הסבל ואף לא השליחות משיבים את האדם אל ממד ה'לז' אלא סיומה של ההתרחשות – סיום שכלל אינו תלוי באדם.

לנוכח 'בראשית היא הזיקה' של בובר מציב צייטלין את 'בראשית היה הסבל'.²⁰⁷ הסבל כשער הכניסה אל 'העולמות העליונים' וכמחולל התמרה באישיותו של האדם שב ומופיע בכל מאמר הגותי שלו מראשית שנות העשרים. ב'מתהומות הספק והייאוש', שנכתב על משנתו של שסטוב, זהו הציר המרכזי שעליו נסב המאמר: שסטוב שולל את הפילוסופיה, שכן רק הייאוש המוחלט, שהוא תוצאה של הסבל, מסוגל להביא את האדם לידי גילוי האמת. לדברי צייטלין, אמת זו של שסטוב היא אותה הגעה אל 'העולמות העליונים', אל ה'אין' החסידי.²⁰⁸ את אגדת התלמוד על אודות ארבעה שנכנסו לפרדס מבאר צייטלין ב'מפתח לספר הזהר' (תר"ף; 1920) כעיסוק בשאלת הרע בעולם.²⁰⁹ במאמר אחר, 'על עומקי ההווה' (תרפ"ג; 1923), הוא טוען שאל האמונה באלוהים מגיע האדם על ידי חסד מיוחד מן השמים, הניתן לו רק לאחר 'יסורים פנימיים שאינם פוסקים'. שפינוזה, לדבריו, לא הצליח להגיע לאמונה באלוהים שיש לו 'מגע עם האדם באשר הוא אדם [...] האדם הפרטי היגע ועמל סובל ומעונה, מתבוסס בדמו וצוּר

204 ה' צייטלין, 'יופי של מעלה', ספרות, קובץ ב (תרס"ח), עמ' 66-67; הנ"ל, 'די אינערליכע וועלט', גאלדענע פונקטן, כרך ראשון (תרס"ז), עמ' 90, הדפסה נוספת: שריפטען, ורשה, תר"ע, עמ' 92-105 (להלן: צייטלין, העולם); ושם: 'בכל מעשי העולם, בכל מלחמות העולם, בכל רעיונות העולם, בכל השאיפות והתקוות, בכל זיכרונות העבר, בכל מושגיו ורצונותיו, בכל מקום שאיפתו אחת – לראות את חלומו שלי'; הנ"ל, א-ב (לעיל הערה 201), עמ' 54-55; הנ"ל, רבי נחמן מברסלב: חייו ותורתו, ורשה, תר"ע, עמ' 33-35.

205 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 14.

206 שם, עמ' 13-14.

207 צייטלין, העולם (לעיל הערה 204), עמ' 92.

208 צייטלין, מתהומות (לעיל הערה 194), ח"א, עמ' 439-441. ראו גם: הנ"ל, קצור (לעיל הערה 100), עמ' 3, בנוגע ללימוד משסטוב: 'שדווקא מתוך טרגדיה נפשית עצומה מאוד, באים לידי הכרת אלוהים באמת'; הנ"ל, 'הצמאון (חזון-לב)' ספרות, כרך א קובץ ד (תרס"ט), עמ' 139-160, הדפסה שנייה: כתבים נבחרים, כרך שני: מחשבה ושיירה, חלק שני, ורשה, תרע"ב, עמ' 167: 'יודעים אלוהים של שיטות ושל דתות ושל דברים, ואולם אינם יודעים אלוהים שאליו קוראים בשעה שאובדים את הכל'. לאחרונה סקרה לי ברטוב במאמר מפורט את פרשנותו של צייטלין לניטשה לנוכח זו של שסטוב, ראו: 'אליילים מודחים ומקדשים נטושים: בחינה מחודשת לזיקה שבין הלל צייטלין ללב שסטוב', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 229-268. דיון במושג ה'אין' של צייטלין חורג מהיקפו של מאמר זה. ראו, לדוגמה: צייטלין, 'החסידות' (לעיל הערה 61), עמ' 85-87.

209 ה' צייטלין, 'מפתח לספר הזהר', התקופה, כרך ז (תר"ף), עמ' 353-359. וראו גם: הנ"ל, ברנר (לעיל הערה 194), עמ' 621-625 ('ממוחשכים'); הנ"ל, משורר (לעיל הערה 194), עמ' 435.

מעוצמת מכאוביו, משום שלא התייסר מספיק ולא כפר בכל 'אמת אנושית'.²¹⁰ בהמשך, ותוך פולמוס נוקב עם אגודת ישראל מעל דפי דער מאמענט, זועק צייטלין כי אמונה היא בהכרח דבר מה המונחל מתוך ייסורים וחיפושים קדחתניים לבני אדם המשוועים ומתענים וכואבים.²¹¹ גם בקובץ התפילות שפרסם בשנת תרפ"א (1921) מובעות בהדגשה שאלת הרע, הסבל והייסורים, תחושת הקרבה והריחוק, העלייה והירידה – לצד קבלת השליחות ושאיפת התיקון.

לעומת צייטלין, בובר לא דן בבעיית הרע באני ואתה ואינו מתייחס כלל לשאלת הסבל.²¹² הוא דן בשני סוגי היחס האפשריים של האדם למציאות ובעמקות של האחד ביחס לאחר; ושאלת מעמדו ומצבו של העולם החברתי והתרבותי היא רק השלכה אחרונה של בחירה בזה או בזה. קיימת כאן הקבלה מסוימת, שתידון להלן, ליחסו לתנועה הציונית, שגם במראה שלה התנגד נחרצות לראיית הסבל היהודי כשיקול מרכזי וכמניע לפעילות. יתרה מכך, בובר קובע, במעין הערכה צורנית של האתיקה, שלעיתים רגשות קשים של אלימות או שנאה הנובעים מיחס ישיר וקרוב עדיפים על רגשות בינוניים הנובעים מיחס מנוכר: 'השנאה שנאה ישירה קרוב אל הזיקה יותר מאשר חסר-האהבה ונטול-השנאה';²¹³ 'טובה אלימות שנעשית ביצור הנראה בממש, ממעשה רפאים של הסעד שאין לפניו אלא מספרים בני בלי-פרצוף'.²¹⁴ עם כל הניסיון לרכך אמירות אלו של בובר, עדיין ניכרים בהן עמדותיו מימי ראשית המלחמה ויחסו החיובי ל'מימוש המוחלט' במסגרתה. דיונו בשנאה ובאלימות הוא פילוסופי, מטפיזי; ציר ההתקדמות שלאורו נמדד האדם הוא הזיקה, והיא מכריעה את הכף גם נגד סבלו הממשי של אחר.

ד. 2. ביטול העצמי והבריחה מן העולם

הן בובר, הן צייטלין דנו במיסטיקה היהודית בחיבוריהם מראשית שנות העשרים: בעוד דיונו של בובר רצוף התנגדות לבריחה המיסטית מן העולם, צייטלין כלל לא התייחס לנקודה זו כבעייתית, ובמקומות מסוימים אף ראה בה מעלה ועודד הלך רוח דומה.²¹⁵ בובר קרא לקבל ולאהוב את העולם הממשי 'על כל זוועותיו' ולבקש בו עצמו את אלוהים, ואילו צייטלין ראה באותה מנוסת בריחה דתית מן העולם משום מבוא

210 ה' צייטלין, 'על עומקי ההווה', קולות, כרך א (תרפ"ג), עמ' 2-3.

211 ה' צייטלין, 'מיין אפיקורסות', דער מאמענט, 27 ביוני, 1924 (להלן: צייטלין, אפיקורסות). וראו הרצאת הדברים המקיפה שלו במסה 'בחביון הנשמה' (נתיבות, כרך ראשון [תרע"ג], עמ' 205-235), שם הוא קובע כי הסבל הוא שמחולל את הפנומן הדתי ואת הפנייה המיסטית אל העולמות העליונים: 'פנימיותה של הדת [...] נוצרה על ידי זה שהרגיש האדם בכל מהותו שצריך לנוס מאת העולם, שיש הוויה חוץ מאותה ההוויה שאנחנו בה, שאל אותה ההוויה צריך לפנות בצר, שהיא קדושה וטהורה, שהיא נשמת נשמתנו, שהיא הטוב והצדק' (עמ' 216).

212 ר' הורוביץ, 'האתיקה והמחשבה אקזיסטנציאליסטית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י"ט (תשס"ה), עמ' 16 (להלן: הורוביץ, אתיקה).

213 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 13.

214 שם, עמ' 19.

215 שם, עמ' 65, הערה 4: 'בודהה דגל בגאולה מן הסבל, שאין יד אדם משיגה אותה עד שלא תינתק עצמותו מן העולם'.

למוסר.²¹⁶ הייאוש הגמור, שמגיע לדידו בעקבות הסבל, משחרר את האדם מכבלי העולם. רק אז, כאשר האדם מתייאש ונשבר לחלוטין ושולל כל ערך מן העולם, אפשר שיגיע לכדי התגלות.²¹⁷ כך כתב בשנת תרפ"א (1921) בנוגע ל'שחרור' הדרוש מכבלי העולם:

התיקון האמיתי של הנשמה הוא, לפי ההשקפה החסידית [...] בזה, שהיא, הנשמה, נחלצת מכל מאוייה וקשריה הארציים. מכירה שמאויים וקשרים אלה אינם אלא דמיונות, שיש להם עוד איזה ערך בשביל החומר, אבל לא בשביל הרוח בתור שכזה, ומקבלת על ידי הכרה זו כנפיים להמריא למעלה ומפתח להיכלות העליונים. התפקיד הראשי של הנפש בהימצאה עדיין בחומר הוא, לפי השקפת העולם החסידית, לראות את כל ה'יש' כ'אין', לראות את כל הקיים כאחיות עיניים, מסתור ומחבוא מפני האין סוף, שהוא הקיים האחד והיחיד, ומבלעדו אין קיום לשום דבר. ה'תקון' וה'עליה' האמיתיים של הנפש, אחר שהיא משליכה מעליה את כבלי החומר הם רק בהשתחררותה המלאה והשלמה ממדוחי האדמה.²¹⁸

בספרון חסידות, שהוציא לאור בשנת תרפ"ב (1922), תרגם צייטלין לידיש פרק מתוך הסדרה המוקדמת 'הטוב והרע', תחת הכותרת 'העולם כאחיות עיניים'. פרק זה עוסק בהשקפותיהם של הבעל שם טוב, רבי נחמן ושופנהאואר בדבר 'ביטול היש'.²¹⁹ ביקורתו על המיסטיקה לא נגעה לתנועת העזיבה והנטישה של העולם, אלא לחסרון השיבה אליו. במאמרו על הזהר הוא קובע ש'דרך ההסתכלות היהודית' או הביטול החסידי שונים מהמיסטיקה ההודית בכך שהיא כרוכה באופן מתמיד בשיבה אל העולם ובעיסוק בעולם.²²⁰ בובר התייחס לשיבה זו אל העולם מן החוויה המיסטית וכתב על תחושת הסתירה החריפה ועל הפער שבין העולמות במילים קרובות לאלו של צייטלין:

אולם כלום מי שחוזר מזוכך ולאה למצוקת העולם ומתבונן בשני העולמות בלב מבין, כלום לא תיראה עליו ההווה עצמה חצויה לחצאין ומופקרת בחצייה לחוסר גאולה וישועה? מה מועיל לה לנפשי, שהיא עשויה לחזור ולפרוש אל האחדות, והרי העולם הזה עצמו על כורחו שאין לו חלק כלל באחדות – מה מועילה כל 'הנאה באלוהים' לחיים שנקרעו ונחצו לשניים? אם אין לו להרף עין שמימי משופע שפע שפעם זה, ולהרף עין ארצני ועלוב שלי ולא כלום – מה ערכו בשבילי שעלי עוד להוסיף ולחיות עלי אדמות, ולראות את החיים על כל כובדם?²²¹

216 שם, עמ' 73: 'הבה נאהב את העולם הממשי, המסרב לעקירה ולביטול, נאהב אותו באמת על כל זוועותיו, נעז רק להושיט את זרועות רוחנו אלו לעולם, ומיד זרועותינו פוגשות בזרועות המחזיקות אותו'.

217 צייטלין, מתהומות (לעיל הערה 194), עמ' 439-440.

218 צייטלין, הדיבוק (לעיל הערה 123), עמ' טו.

219 ה' צייטלין, 'די וועלט אלס פארבלענדעניש', חסידות תרפ"ב, עמ' 116-125.

220 ה' צייטלין, 'מפתח לספר הזהר', התקופה, כרך ט (תרפ"א), עמ' 299 (להלן: צייטלין, מפתח).

221 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 66-67.

בשל סתירה פנימית זו בשיבה אל העולם פנה בובר לשלילתה המוחלטת של המיסטיקה, בעוד צייטלין אימץ את אותה 'הוויה חצויה לחצאין' ותבע מהאדם לחוש את הסתירה באופן מתמיד כדרך חיים: 'החסידות מגשרת גשרים על פני התהומות שבין העולמות הרבים והשונים, על ידי החסידות מתקרבים העולמות העליונים לעולמנו התחתון, ועולמנו התחתון – לעולמות העליונים [...] האדם חי בזמן ובעונה אחת בעולמות שונים'.²²²

ד. 3. אופי ההתגלות ותוכנה

ההתגלות היא בעלת מעמד מיוחד – כמו במשנתו של בובר כך גם במשנתו של צייטלין. במאמרו 'בחביון הנשמה' משנת תרע"ג (1913) הוא מתאר כיצד חוויית ההתגלות היא שגרתית וזמינה יותר מהמקובל לחשוב, הן בעידן המודרני, הן בהגות הדתית. אין מדובר בבני אדם בודדים לאורך ההיסטוריה, אלא לדבריו:

כשהאדם קורא אל האלוהים ממעמקים, מעמקי רוחו ונשמתו, מעמקי יאושו, מגודל השתוממותו ויראתו את הריקנות והכיליון, אז באה לו תמיד איזו התגלות ממרומים בצורה זו או אחרת, במדרגה זו או אחרת. הכל לפי עמקה של הקריאה, לפי גודלה של ההשתוממות, לפי מעלת נשמתו של האדם, לפי טוהר רוחו, ועם זה גם לפי החסד אשר יושפע על האדם בשעה זו.²²³

באותו מאמר הוא מונה יותר מעשרה סוגים של התגלויות שונות – החל מקול אלוהים שבטבע וביופי, דרך תחושת הגעגועים והחויה הדתית וכלה בקול הפנימי ובמוסר הכליות. לקראת סיום הוא מציין: 'עד הנה דיברתי על מיני ההתגלות שהם כמעט מצויים, וכל אדם, אם לא נסתם מאור שכלו ולא נטמס לבו כליל, יוכל לראות בהם פחות או יותר'.²²⁴ למעלה מסוגים אלו נמצאות דרכי הנבואה הקלאסיות – קולות, מגידים, רוח הקודש ונבואה.

במאמר מאוחר יותר, 'על הכמוס והנעלם' משנת תרפ"א (1921), ממשיך צייטלין קו זה.²²⁵ לדבריו, קיימות דרגות שונות של התגלות, כאשר בפסגתה של תופעת ההתגלות מופיע 'חזון האמת', שעניינו – בניגוד לעמדתו של בובר – הקניית ידע, הודעת עתיד, הנחיה מדיקת ומענה לשאלות. כך גם במאמרו על שסטוב, לאחר שתיאר את 'ההארה' המיוחדת הבאה אחרי הייאוש, הוא מתעכב על פרטיה של אותה 'הארה':

כשם שיש חליפות רבות ל'גילויים' השונים, כך יש להם מדרגות רבות, ולא רק שיש שינויים גדולים בין 'גילוי' אחד למשנהו באותו ה'מה' שהוא מגלה, יש

222 צייטלין, **הדיבוק** (לעיל הערה 123), עמ' ת.

223 ה' צייטלין, 'בחביון הנשמה' (הפרקים הראשונים מספר), בתוך: **נתיבות**, ספר ראשון (תרע"ג), עמ' 228 (להלן: צייטלין, **בחביון**).

224 שם, עמ' 235.

225 ה' צייטלין, **על הכמוס** (לעיל הערה 102), עמ' 475.

ביניהם שינויים גדולים גם באינטנסיביותו, עמקו ועשרו של ה'גילוי'. הכל לפי כח הקבלה של האדם, לפי עומק היאוש שבו ולפי ריבוי החסד הנשפע עליו [...].²²⁶

אם בנוגע לתדירות ההתגלות – 'בכל מקום ובכל שעה' – יכול צייטלין להסכים עם בובר, הוא חלוק עליו בנוגע לטיבה ולמהותה. לדידו של צייטלין, קיימים הבדלי דרגה מהותיים בין ההתגלויות, כאשר התגלות בעלת תוכן עומדת בדרגה גבוהה יותר. לאחר שנות המלחמה ובראשית שנות העשרים מתחזקת המגמה בכתיבתו להבליט את תוכנם הספציפי של 'העולמות העליונים' באמצעות עיון בכתיבי הקבלה. צייטלין עסק בתקופה זו במתן פרשנות עקבית ושיטתית לספר הזהר וראה בו תבנית מסוימת וקבועה של העולמות העליונים. גם הפעילות המיסטית עצמה הלכה ולבשה צורה ותבנית – היבט דתי נוסף המרחיק אותו מהגותו של בובר. נוסף על כך כורך צייטלין את הדרגות הגבוהות של ההתגלות בקיום מצוות מדוקדק.²²⁷

צייטלין קובע כי טיבה ודרגתה של ההתגלות תלויים ב'עומק היאוש' וב'ריבוי החסד' – יסודות השבים ועולים בכתיבתו עליה. אף בובר מתעכב על מוטיב החסד שבהתגלות, שהוא הרכיב הנוסף על הרצון: 'אולם יכול גם שיתרחש, מתוך רצון וחסד כאחד, שעם הסתכלותי באילן אהיה משובץ בזיקה אליו, והוא שוב אינו לז'.²²⁸ ברם, החסד והרצון אצל בובר עומדים זה נגד זה, בצורה בלתי תלויה: 'הדבר שאנו נדרשים לו, שמצווה עלינו שנהיה שוקדים עליו, הוא לא הצד האחר אלא הצד שלנו, הוא לא החסד אלא הרצון. החסד נוגע לנו כל שאנו יוצאים אליו, לקראתו, וכל שאנו מצפים לו, אבל אין החסד ענייננו שלנו'.²²⁹

אצל צייטלין, לעומת זאת, החסד ניתן לאדם בהתאמה למידת הייאוש שבו.²³⁰ 'השכינה פורשת כנפיה דווקא על הפצעים היותר אנושים והיותר מאוסים [...] המרירות האיומה ודכדוך הנפש ויאוש ושתיקה [...]'.²³¹ מדובר בייאוש לא רק מהעולם, אלא גם מאפשרות ההתגלות עצמה. לעתים קרובות האדם המתייאש אינו מבקש את ההתגלות, אינו מתפלל ואינו זועק, אלא רק מתכנס אל תוך עצמו – והחסד הניתן לו ברגעים אלו פותח בפניו את 'העולמות העליונים'.²³²

מאפיין אחר של ההתגלות המשותף לציטלין ולבובר הוא שלילת ההיבט הסובייקטיבי-פנומנולוגי של הממד הנוסף. בשנות העשרים הסתייג צייטלין מן הטענה – שהוא עצמו אחז בה במאמריו המוקדמים – שלפיה 'העולמות העליונים' הם היבט

226 צייטלין, *מתהומות* (לעיל הערה 194), ח"א, עמ' 442-443.

227 צייטלין, *מפתח* (לעיל הערה 220), עמ' 321, עמ' 299.

228 בובר, *בסוד* (לעיל הערה 81), עמ' 6, עמ' 9: 'האתה פוגש אותי בחסד', עמ' 26.

229 שם, עמ' 58.

230 צייטלין, *עומקי* (לעיל הערה 210), עמ' 2: 'אי אפשר להגיע לידי החסד הזה, כי אם על ידי ייסורים פנימיים שאינם פוסקים'; הנ"ל, *בחביון* (לעיל הערה 223), עמ' 228: 'לפי החסד אשר יושפע על האדם בשעה זו, לפי החן המיוחד אשר ימצא אז האדם בעיני האלוהים'; הנ"ל, *מתהומות* (לעיל הערה 194), עמ' 440: 'מתנת חסד מיוחדת הניתנת לאדם הצועק מתהומות'.

231 צייטלין, *בחביון* (לעיל הערה 223), עמ' 229.

232 שם, עמ' 229-230; צייטלין, *מתהומות* (לעיל הערה 194), עמ' 240.

פנומנולוגי של הכרת האדם.²³³ ב'מפתח לספר הזהר' ובמאמרים נוספים מאותה התקופה הוא שב ומדגיש כי האדם לא ברא את העולמות העליונים מרוחו שלו, מ'צימאנו', אלא הם בעלי קיום בלתי תלוי וממשות אובייקטיבית.²³⁴ כאן הוא נפגש לכאורה עם דבריו של בובר שהובאו לעיל, ולפיהם הזיקה אינה אירוע פנים-סובייקטיבי ושני הסובייקטים העומדים בזיקה נכנסים אל מרחב שלישי, הקיים ביניהם.²³⁵ אולם צייטלין מעוניין להרחיק לכת עוד יותר בהגדרתו ולקבע את מעמדם הישותי העצמאי של 'העולמות העליונים' – ואף להעניק להם בכורה מטפיזית. לדבריו, האדם נדרש להכיר את העולמות הללו לא רק מתוך נשמתו וחזיונותיו, אלא גם מצד עצמם, 'מתוך עצם המהות האצילית הנעלה והנשגבה מבינת אדם'.²³⁶ את אותה 'מהות הנשגבת מבינת אדם' צייטלין מרצה בהרחבה מתוך דברי הזהר, הרמ"ק והאר"י – סדרי העולמות והשתלשלותם, פירוט ההיכלות, הספירות וכינוייהן²³⁷ ועוד. מאפיין זה כרוך לבלי התר בהיותה של ההתגלות מבחינתו בעלת תוכן (על כל פנים בדרגותיה הגבוהות), כפי שתואר לעיל.

לכל אלו יש לצרף מאפיין נוסף. בובר אינו מכיר בחיבורו **אני ואתה** בתקפותם של עקרונות אתיים או דתיים מנוסחים וקבועים מראש. אין לו נורמות קבועות של התנהגות מוסרית או של 'חזרה אל העולם'. מה שמנחה אותו הוא 'דבר האלוהים' החד-פעמי, הפועל היוצא של הזיקה – ואחת היא אם הוא 'מקיים חוק או עובר חוק'.²³⁸ בובר אף מותח ביקורת על אותם מנסחי 'מצוות' ו'עבירות' כמי שנפשם בחלה בזיקה החיה והעדיפו את הכתיבה על הגווילים.²³⁹ זאת בניגוד לציטלין, שמנסח עקרונות מוסריים ואף דורש קיום מצוות הן כתנאי כניסה ל'עולמות העליונים', הן כמימוש שלהם בעולם.²⁴⁰

'הנני חושב את כבודו לאח ברוח', כתב צייטלין לבובר בסוף שנות השלושים

233 זו התמה המרכזית במסתו המוקדמת של צייטלין, **הצמאון** (לעיל הערה 208): 'אם אין אלוהים מחוצה לי, הנה ישנו בצימאנו'. ראו גם: הנ"ל, 'שכינה (הסתכלות)', **ספרות**, כרך ראשון, קובץ א (תרס"ט), עמ' 68; הנ"ל, **בחביון** (לעיל הערה 223), עמ' 211; הנ"ל, 'בריוועלעך צו דער אידישער יוגענד', היינט, 6 בנובמבר, 1908.

234 צייטלין, **מפתח** (לעיל הערה 220), עמ' 301; הנ"ל, **אפיקורסות**.

235 בובר, **בסוד** (לעיל הערה 81), עמ' 12.

236 צייטלין, **מפתח** (לעיל הערה 220), עמ' 302.

237 שם, עמ' 308, 313, 326.

238 בובר, **בסוד** (לעיל הערה 81), עמ' 32. כך מחלק בובר בין דת ובין דתיות, ראו גם שם, עמ' 91; הנ"ל, 'דתיות יהודית', **תעודה וייעוד**, ירושלים, תשמ"ד, כרך א, עמ' 70-72; רייט, **בובר** (לעיל הערה 80), עמ' 111-112.

239 בובר, **בסוד** (לעיל הערה 81), עמ' 32. וראו ביקורתו הנוקבת של שלום על 'האנרכיזם הדתי' של בובר: ג' שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **אמות** (או) (תשכ"ב-תשכ"ג) עמ' 29-42 [הודפס מחדש: **השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום**, בעריכת ד' אסף וא' ליבס, ירושלים, תשס"ט, עמ' 330-347] (להלן: **שלום, פירוש**).

240 ראו גם: הורוביץ, **אתיקה** (לעיל הערה 212), עמ' 688-694. נקודה נוספת שלא סקרתי כאן היא יחסם (הדומה והשונה) של בובר וציטלין לאלילות. שניהם זיהו באידיאלוגיות מודרניות – ואף בממדים מסוימים של הקיום המודרני עצמו – גלגול מתקדם שלה; ושניהם – בניגוד להוגים יהודים אחרים – ראו באלילות דווקא מחסור בחוויה עמוקה או מחסום בפניה, ולא עודף שלה.

(והדגיש בקו את המילים 'אח ברוח'), 'אף על פי שהשקפתי על ה"התגלות" בדת היא יותר אורטודוסקית, וגם הנני קרוב יותר מכבודו אל העממיות הישראלית'.²⁴¹ דומה כי צייטלין היטיב לבטא במילותיו אלו את תמצית ההבדל בין השקפותיהם בעניין זה.

ד. הזיקה לחסידות

ראוי לבחון את משנתם של צייטלין ושל בובר בראשית שנות העשרים גם בזיקה לכתיבה החסידית המוקדמת שלהם. כפי שהתבאר בחלקו הראשון של המאמר, פנייתם המוקדמת של השניים אל החסידות נשאה אופי שונה. בובר ראה בחסידות משום מקור לתחייה לאומית-חברתית וביקש בה את המיסטי ואת המיתי בהקשרים אלו. צייטלין, לעומתו, לא התייחס להיבטים החברתיים; אדרבה, הוא ביקש בחסידות מפלט מאותו עולם של תנועות חברתיות ופוליטיות, שעמדו מבחינתו בניגוד לטיפוח רגישות אתית, ומצא בה את המסטיפיקה ואת המיסטיקה של 'העולמות העליונים' עבור האדם היחיד. שאלת היחס בין יצירתו החסידית של בובר ובין החיבור **אני ואתה** – בפרט בכל הנוגע לשלילת המיסטיקה שבו – לא נידונה בפירוש על ידו בשנים אלו. החסידות לא הוזכרה כלל באני ואתה, לא לשבח ולא לגנאי; אך כפי שהוזכר לעיל, בובר המשיך להרצות ולפרסם ולערוך מאמרים בנושאים דתיים ומיסטיים, ושטף יצירתו בשדה החסידי לא נעצר לאחר המלחמה. מאוחר יותר היה זה גרשם שלום שביקר את בובר בחריפות על הצגתו את החסידות בכמה סעיפים שונים. אחד העיקריים שבהם היה שימוש של בובר בהנחות יסוד, שמקורן בפילוסופיה הדיאלוגית שלו, לביאור מושגי יסוד בחסידות; זאת, מבלי שיידרש לפער ההגותי שבין שתי אלו:

מקץ שנים אחדות חלה במחשבתו [של בובר] התפתחות נוספת, וזו חוללה תמורה עמוקה במחשבותיו [...] כאן נטש את עולם המיסטיקה וקבע לעצמו עמדה חדשה [...] עם כל זה הוסיף בובר להדגים, גם בשלב חדש זה, את השקפותיו מאוצרה של החסידות, ומעולם לא הסביר סתירה בולטת זו.²⁴²

לדברי שלום, בובר ביקש את הגשמתה של החסידות בקונקרטי – ובקונקרטי כפי שהוא, 'בחיים כמות שהם' – בעוד המקורות החסידיים העמידו דרך חיים שונה:

השמחה בחיים כמות שהם ובעולם כמות שהוא, בנוסח בובר, נראית לי אידיאה

241 הספרייה הלאומית, המחלקה לכתבי יד, ארכיון בובר (350) 8:156. המושג 'עממיות' אצל צייטלין הוא רב-רובדי ונוגע, בין היתר, לנרודניקים ברוסיה, שאותם העריץ בצעירותו, וכן לשמה של מפלגתו שלו, ה'פולקיסטים' היהודים בפולין.

242 שלום, **פירושו** (לעיל הערה 239), עמ' 332. על מחלוקת שלום-בובר בנוגע לחסידות, ראו גם: M. Friedman, 'Interpreting Hasidism: The Buber-Scholem Controversy', *Leo Baeck Institute Yearbook* 33 (1988), pp. 449-467; M. Idel, 'Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal', *Hasidism Reappraised*, edited by A. Rapoport-Albert, London, 1996, pp. 389-403; ש' רצבי, 'מביקורת לשלילה: גרשם שלום על תפיסת החסידות של בובר', **השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום**, בעריכת ד' אסף וא' ליבס, ירושלים, תשס"ט, עמ' 358-369; קורן, **בובר** (לעיל הערה 3), עמ' 172-183 ('מקומה של החסידות בהשקפת עולמו של בובר').

מודרנית למדי, ועלי לומר שעד כמה שאני מבין אותם, מאמרי החסידים מביעים הלך-רוח שונה לגמרי. אין הם מורים אותנו ליהנות מן החיים כמות שהם, אדרבה [...] מעלים לפנינו תביעה, להוציא – הייתי אומר: לזקק – מתוך ה'חיים כמות שהם' את חיי עולם של אלוהים.²⁴³

כאן ממשיך שלום ומדגים את דבריו בנוגע ל'יופי' מוחשי, קונקרטי, ולתביעה החסידית להשיב אותו לשורשו – פסקה שכמו יצאה תחת ידו של צייטלין. הממד הטנסצנדנטי-אפלטוני שבחסידות, לדברי שלום, נעדר מיצירתו החסידית של בובר, התובע את מימוש הבשורה החסידית כאן ועכשיו. בובר יצר זיקה אל הקונקרטי ולא נדרש לנוסחאות חסידיות מרכזיות כגון 'החזרת הדברים אל האין' ו'התפשטות הגשמיות' או לעקרון שקיפות הנבראים ביחס לבורא.²⁴⁴

בהמשך לשלום קבעה תלמידתו רבקה ש"ץ-אופנהיימר, כי ויתורו של בובר על האלמנט הקבלי שבמחשבה החסידית (והעדפתו את המפגש ואת הזיקה) 'קוטע את התמונה האמיתית על מהותה של החסידות ומטשטש את הפרובלמטיות של הלך מחשבתה'.²⁴⁵ בובר השיב לטענות אלו.²⁴⁶ לדבריו, כתיבתו משמרת דבר מה חשוב יותר מרעיונותיה הספציפיים של החסידות, והוא הגרעין החי שחולל אותם. רק הכוח הטמון בגרעין זה, לדבריו, יהיה מסוגל 'לחדש את הקשר שניתק עם המוחלט'.²⁴⁷

אפשרות אחרת היא לומר (בניגוד לדבריו של בובר עצמו) שבובר בשלב זה לא התכוון להיות מפיץ דרכה של החסידות – כפי שראה את עצמו במובנים רבים צייטלין – אלא ביקש ליטול ממנה מלוא חופניים מקורות והשראה לצורך מה שראה כפריקט לשיקום האתיקה ולביסוסה. את קווי המתאר של הפריקט שרטט באני ואתה ובגבולותיו נטל רעיונות מסוימים מן החסידות וזנח אחרים. בין כך ובין כך, קביעותיו החד-משמעיות של בובר בנוגע למיסטיקה ולשלילת העולם הובילו אותו עם הזמן רחוק יותר ויותר מן התמות התיאולוגיות והמיסטיות של החסידות.

מנגד, עם כל צמצום הממד המיסטי בהגותו של בובר לאחר מלחמת העולם הראשונה, עדיין בולטות באני ואתה שתי תמות שהן בבחינת המשך לפירושי המוקדמים על תורת החסידות. האחת: יחסי 'אני-אתה' אינם כה רחוקים מאותה 'מיסטיקה חיובית' שלה הטיף בהגותו המוקדמת. כאן וגם כאן הוא מעוניין בכינון אופן חדש של התנהלות בעולם הזה – יצירתו ובעל 'מבט חיים' ייחודי – המוצא את גילויי המיסטיים בתוך

243 שלום, פירוש (לעיל הערה 239), עמ' 340-341.

244 שם, עמ' 341-344.

245 ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', מולד יח(149) (תשכ"א), עמ' 596-609, ושם, עמ' 599: 'החיים בעולם נהפכו לחיים באלוהים לא משום שנתקדשו "בסגולת הקידוש" כשלעצמם, אלא משום שהחסידות פיתחה את האדישות כלפי הקונקרטי ונשאה עיניה אל משמעות ההווה ולא אליה עצמה, אל היסוד המעמיד ומקיים אותה ולא אל לבושה'.

246 מ' בובר, 'כמה הערות לתיאורה של החסידות', אמות (ז) (תשכ"ג), עמ' 43-47 [הודפס מחדש: השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת ד' אסף וא' ליבס, ירושלים, תשס"ט, עמ' 348-353] (להלן: בובר, הערות); שליפ ופרידמן, בובר (לעיל הערה 3), עמ' 731-741 (תשובות למבקריי).

247 בובר, הערות (לעיל הערה 246), עמ' 348.

ההווה, הקהילה, היצירה. לצד שלילת המיסטיקה, יש לזכור כי בובר עדיין שולל את הריאליה, את חיי השגרה של היום-יום, ומבקש להיחלץ מהם באמצעות הזיקה. התמה האחרת היא מרכזיותה של העדה. כפי שהתבאר לעיל, שיאו של החיבור אני ואתה במימוש הזיקה ל'אתה הנצחי' בתוך קהילה של מאמינים. במובן זה, תורף הגותו של בובר, הכורכת את האמונה עם שיתוף קהילתי, עדיין עומד על תלו.²⁴⁸ אם משווים נקודה אחרונה זו להגותו של צייטלין, בולטת העובדה שגם בייסוד האגודות המיסטיות, צייטלין עדיין רואה את המיסטיקה כעניין אישי של היחיד, ולא כגורם המשותף בין חברי הקהילה. כפי שהוא עצמו מיטיב לכנות זאת, מדובר ב'אגודות של יחידים'. בניגוד לבובר, זיקותיו של צייטלין לחסידות רק הלכו והתהדקו בשנות העשרים. יומנו משנות המלחמה שזור חלומות על חסידים ורעיונות חסידיים.²⁴⁹ עמדותיו המיסטיות עודן מסתמכות על התמות החסידיות שהציג בספריו המוקדמים: ה'אין', ה'העלאה', ה'רמזים' ועוד. ברוח דומה ליצירותיו שמלפני המלחמה, הוא כותב מונוגרפיות חסידיות. השינוי בכתיבתו נוגע להיבטים אחרים – הזדקקות גוברת למושגים ולתבניות מן הקבלה כדי לתאר את 'העולמות העליונים' ודרישה לקיום מצוות. דומה שבכיוון מנוגד לזה שצעד בו בובר – ואף בכיוון שונה מאוד מזה שהצהיר עליו צייטלין עצמו באיגרת לקלויזנר – הוא הפך את החסידות ממקור השראה למקור סמכות. בספרו חסידות, שיצא לאור בשנת תרפ"ב (1922) ומאגד כתיבות חסידיות שלו מתקופות שונות, מופיע המאמר 'וויאזוי מען זוכט היינט דאס אינערלעכע ליכט' (כיצד מחפשים היום את האור הפנימי), ובו ביקורת נוקבת על העיסוק המודרני בחסידות. עיסוק זה, לדבריו, אינו פורה ואף מסולף, משום שאינו מוכן להתחייב באופן מלא לחיי אמונה, תורה ומצוות. את המאפיין הזה כורך צייטלין עם חוסר הרצון לבטל את ה'אני' או, בשפת החסידות, להגיע ל'ביטול היש':

משוחחים הם אמנם מעת לעת בצורה יפה ביותר אודות החסידות, אך באותו הזמן נשארים תקועים בתובנות ההשכלה הישנה, ובמצב היותר טוב – במה שמקובל אצל כל – בתובנות פילוסופיות מודרניות. ומכך נוצרת אצל אחדים מהם עירבוביה של ערכים חסידיים עם תובנות חופשיות, סוציאליזם ואולי גם חלקים מן הנצרות החדשה. לכן גם לא מורגשת בדבריהם אי־שמה של האמת האלוהית. לכן גם ההשפעה שלהם כה מועטה. לפיכך גם הם נשארים זמן מועט ב'חסידים' שלהם, ונוטשים אותו די במהירות.²⁵⁰

ייתכן שבדברים אלו צייטלין גם מותח ביקורת מרומזת על בובר, שכן הוא מציין בהמשך כי מלבד אהרן מרקוס ונתן בירנבאום, כל 'מבקשי האלוהים' החסידיים שהכיר עצרו באמצע הדרך ו'נתקעו'.²⁵¹ במאמר זה ובמאמרים נוספים צייטלין תובע להגיע 'אל נקודת האמת', אל ההכרעה. מחבר המסות הגדולות על החיפוש – ה'צימאון', 'מתהומות

248 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 87-88.

249 צייטלין, על גבול (לעיל הערה 90), עמ' 529, 537, 542 ועוד.

250 ה' צייטלין, וויאזוי מען זוכט היינט דאס אינערלעכע ליכט, חסידות תרפ"ב, עמ' 148-153.

251 שם.

הספק והייאוש, 'העולם הפנימי' – תבע כאן את עלבונן של הוודאות וההתמקמות באורח החיים היהודי.

ה. סיכום: סיפור על מיסטיקה וסבל

כעת ניתן לראות כיצד בצלה של אותה 'סמיכות פרשיות' בין פרקי חיייהם הממשיים של בובר וצייטלין, התקיימה גם 'סמיכות פרשיות' רעיונית. שניהם תיארו את המציאות כבעלת שני ממדים וצבעו בצבעים מרהיבים את הממד הנוסף, שקיים לצד ממד הקיום ה'רגיל'; שניהם סברו כי ההתוודעות אל הממד הנוסף היא הגורם המכריע בכינון המוסר; ושניהם זעקו על מה שנראה בעיניהם כהתרחקות הדרגתית של התרבות המודרנית מאותה התוודעות אל הממד הנוסף.

צייטלין הציג תמה מטפזית-מיסטית ובה 'שני עולמות'. 'העולם העליון' הוא עולם אידיאלי, מושלם, הנושא מאפיינים של יופי, צדק, טוהר וטוב וניתן להתוודע אליו במגוון דרכים – אלו הן, אליבא דצייטלין, דרגותיה השונות של ההתגלות. ההתגלות היא בעלת מעמד מיוחד – כמו במשנתו של בובר כך גם במשנתו של צייטלין. אצל שניהם מדובר באירוע שגרתי וזמין יותר מהמקובל לחשוב, הן בעידן המודרני, הן בהגות הדתית. את אפשרות התיקון של 'העולם השפל' תלה צייטלין בהתוודעות לעולם העליון. התוודעות זו שולחת אותו להגשים דוגמתו ב'עולם השפל' ומעניקה לו השראה וכוח להעמיד חזון ולהיאבק עבורו, חמלה ורגישות, תחושת שליחות וייעוד, משמעות רוחנית בבקשת האמת והצדק ושלל איכויות מוסריות נוספות.

בובר לא הציג דגם של שני עולמות, אלא עולם אחד שהוא 'דו-פרצופי': יחסי 'אני-אתה' מול יחסי 'אני-לז'. ניתן להיווכח בקווי דמיון מסוימים למשנתו של צייטלין: המוסר נבנה כתוצאה ממעבר בין שני עולמות, האחד שטחי וחיצוני ואילו האחר עמוק ופנימי. ברם, בעוד צייטלין שאף אל 'העולמות העליונים', בובר שלל אותם מכול וכול וחתר אל עומקה של הסיטואציה הקונקרטית. כפי שתואר בהרחבה לעיל, אין מדובר רק בעניין סמנטי או בשאלת 'מקומו' של הממד הנוסף – 'עולם עליון' או 'אני-אתה' – וכעת ניתן לסכם זאת בכמה נקודות עיקריות:

- א. צייטלין ראה ערך בעיסוק ב'עולמות העליונים', ואילו לדעת בובר עיסוק בהם כשלעצמם מבטא יחס חיצוני, 'אני-לז'.
- ב. לדידו של צייטלין, מה שמוליך את האדם אל 'העולמות העליונים' ובחזרה מהם הוא הסבל. בניגוד אליו, בובר ראה את הכניסה אל הזיקה ואת היציאה ממנה כעניין הטבוע בהכרתו של האדם ובמבנה המציאות.
- ג. צייטלין קיבל את 'ביטול היש' החסידי, לעתים עד ביטויים של ייאוש ושלילת העולם, בניגוד לבובר שהצביע על חוסר התוחלת שבחוויות אלו וראה בהן נתיבי בריחה מהאחריות ומהשליחות.
- ד. צייטלין ביקש בהתגלות את התוכן ואת המבנה הספציפי של 'העולמות העליונים', בעוד בובר התעקש כי לא ניתן לחלץ ממנה תוכן כלשהו, ועניינה הוא טעינת החיים במשמעות ובכוח.
- ה. צייטלין כרך את הפעילות המיסטית בקיום מצוות מדוקדק וראה בכך מיסטיקה

יהודית מיוחדת, בעוד בובר לא הכיר בתקפותם של עקרונות התנהגות מנוסחים וקבועים מראש.

1. בובר של ראשית שנות העשרים נהג מינימליזם בכל הנוגע להזדקקות למיסטיקה, ולמטפיזיקה החסידית בכלל, בעוד צייטלין שאף להרחיב ככל שניתן הזדקקות זו. כתיבתו של בובר אמנם אינה נטולת גוון מיסטי, אך הוא טרח לצמצם ואף לטשטש את אופיו. בניגוד אליו, צייטלין נטל מלא חופניים מן החסידות והקבלה (ואף מהמיסטיקה היהודית ומהמיסטיקה הנוצרית), וההגבלות היחידות שהטיל על עצמו היו אלו שמקורן בהלכה או בקבלה עצמה.

צייטלין, אם כן, לא חשש מסטיותה של המיסטיקה לכיוונים נרקסיסטיים ואסקפיסטיים, ואדרבה, ראה בהעצמתה רכיב עקרוני בפיתוח המוסר. בובר חשש מכיוונים אלו, ועם הזמן שלל את המיסטיקה על כל צורותיה וראה בה בריחה מן ה'שליחות'. הוא נכוה בה: פעם אחת לפני 'הפיכת הלב', ופעם נוספת בראשית מלחמת העולם הראשונה. כך, בעוד בובר זנח את החוויה המיסטית, צייטלין הלך ושקע בה – ושניהם עשו זאת כתוצאה ממוראות המלחמה ומהסבל הרב שנלווה לה.

כעת, לאחר סקירה זו, ניתן לשער כי היה זה הסבל שאפשר לציטלין לאחוז במיסטיקה – לעתים עד ל'ביטול היש' המוחלט ולשלילת העולם – ללא חשש שזו תיסחף למחוזות שאינם מוסריים. קבלת הסבל כתמה מטפיזית הכרחית הובילה אותו לראות אותו ואת המיסטיקה כמשלימים זה את זה ולא כמנוגדים. לדידו, אותה הרגישות שתוליד את האדם לברוך מן העולם, אף תשיב אותו בחזרה – ובכוחות רעננים יותר. בובר, למרות מודעותו לסבל, לא קיבל אותו מעולם כעיקרון במבנה ההגותי ששרטט. אולם הסבל נכח בהגותו גם בלי שנקבע בה כעיקרון – הסבל שאליו התוודע בשנות המלחמה (ואף קודם לכן, ב'הפיכת הלב') גרם לו לסייג עוד ועוד את חידושי המוקדמים בתחום המיסטיקה ולצמצם את היקפו של העיסוק המיסטי שאליו נזקק בתחילת דרכו. הסבל והמיסטיקה היו לו לעקרונות סותרים, ובשל כך, ככל שהלך והתמקד בחיי היחיד, כך התרחק מן המיסטיקה.

ש"ץ-אופנהיימר, בהרצאה בעצרת לזכרו של צייטלין שאורגנה מטעם אגודת הסופרים העבריים בשנת תשל"ט (1979), התייחסה להבדל זה בין ההוגים. מפאת חשיבות דבריה ודייקנותה אצטט מהם בהרחבה:

צייטלין ביקש למצוא בחסידות שני דברים: צורת מודעות של האדם למעמדו בעולם ואופן של מחויבות כלפי אלוהים. ונדמה לי שבתיאור שני האלמנטים האלה התקרב יותר לפשטה של החסידות משעשה זאת בובר באותן השנים עצמן. הטענה הבסיסית של החסידות שהאדם הוא קודם כל 'בן העולם העליון' – כהגדרת המגיד ממעזריטש – ושחייו עם אלוהים הוא עיקר – טענה זו היא כוח המשיכה שלה [של החסידות] כלפי צייטלין, בעוד שבובר נמשך לפרש את האתוס החסידי, את תורת המוסר שלה, בפגישה של האדם עם העולם כדיאלוג. בשביל צייטלין התודעה שהנשמה היא בת מלך, ניצוץ אלוה – קובעת את המתח שבארוס כלפי העולם, זו התודעה המנחה את החיים, המחזיקה אותם ברמה מוסרית, זוהי המחויבות שלה ולא הדו-שיח החופשי עם העולם ועם

הטבע. ודאי שיש כאן לא רק הבדלים אידאולוגיים אלא גם הבדלים ביוגרפיים רוחניים בין שני ההוגים.²⁵²

כפי שהתבאר בחלקו הראשון של המאמר, הבדלים אלה אינם רק הבדלים ביוגרפיים רוחניים, אלא גם הבדלים ביוגרפיים ממשיים מאוד. צייטלין לא היה המיסטיקן הראשון ואף לא האחרון שטען שמקורו של המוסר במיסטיקה; אך עמדותיו בשאלה זו מעניינות פי כמה לאור סקירת פעילותו הציבורית, שנפרשה על פני ארבעים שנה ועניינה העיקרי היה הסבל.

ברצוני לסיים סקירה זו בהשוואה בין שני מקורות. אחד המקורות הראשונים שבאמצעותם נערכת היכרות עם משנתו של בובר הוא אותו המופע המכונן של האילן במשנתו:

הריני מסתכל באילן
יכולני לראותו בחינת מראה.
עמוד קפוא אפוף אורה [...]
יכולני לחוש יניקתם של השורשים, נשימת העלים,
מגע ומשא בלתי פוסק עם האדמה [...]
יכולני לשייך אותו למינו וסוגו [...]
יכולני לפסוח פסיחה גמורה על ייחודו וצביונו,
ושוב לא אראה בו אלא מבע לחוק בלבד [...]
אולם יכול גם שיתרחש, מתוך רצון וחסד כאחד,
שעם הסתכלותי באילן אהיה משובץ בזיקה אליו,
והוא שוב אינו לז.
עצמתה של הבלעדיות תפסתני.
ואין צורך כל עיקר,
שאהיה מוותר על שום דרך מדרכי ההסתכלות שלי.
אין דבר שאהיה חייב על היסח עין ממנו,
ואין דעת שאהיה חייב על שכחתה.
אל הכול, מראה ותנועה, מין וטופס, חוק ומספר –
כולם בו, מאוחדים ללא הפרד.
כל מה שמגופו של אילן הוא כלול בתוכו,
צורתו ומוכניות שלו,
גווניו וכימה שלו,
שיחו ושיגו עם יסודות בראשית ושיחי ושיגו עם גרמי שמים,
והכול בשלמות אחת.²⁵³

252 ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית', כיוונים 3 (תשל"ט), עמ' 86.

253 בובר, בסוד (לעיל הערה 81), עמ' 6-7.

מקור זה מתאר באופן חווייתי ומדויק את האופן שבו ניבטת הזיקה מבעד לעיניו של בובר ומשמש שער להסבריו המפורטים לאחר מכן. כעשרים שנה קודם לכן, באחת מיצירותיו הראשונות, תיאר צייטלין אף הוא מפגש עם אילן, וגם מפגש זה יכול לשמש מקור מכונן לכל נפתולי יצירתו בהמשך:

אני מתפלל
והאילנות מתפללים עמי.
הנני כורע
והם כורעים עמי.
הנני משתחוה
והם משתחווים עמי.
אילן אחד רם ונישא עומד כנגדי.
הוא מרכין ראשו,
כופף קומתו,
הוא כורע וזוקף, כורע וזוקף.
הוא כורע ושאר האילנות כורעים אחריו,
הוא משתחוה והם משתחווים אחריו,
שליח ציבור הוא [...] ומתפללים אנחנו יחדיו בדחילו ורחימו, בכוונה גדולה,
בדבקות מיוחדת ונפלאה,
וב'אחד' אנחנו מכוונים אותה הכוונה הפשוטה,
שהקב"ה אחד ושמו אחד,
שהכל אחד,
שכל השינויים וההבדלים, הפירודים והניגודים,
ההפכים והסתירות, החליפות והתמורות,
אינם אלא מדומים [...]
ואנו איננו מטריחים את ריבוננו בבקשות רבות,
כי רק אחת אנו מבקשים,
'שים שלום טובה וברכה, חיים חן וחסד ורחמים'.²⁵⁴

הנה כי כן, צייטלין אינו עומד ב'זיקה' לאילן, אלא הוא והאילן מתפללים ומבקשים את אותה אחדות מיסטית שמעבר לעולם הגלוי. 'ואין אנו מרבים בכוונות פרטיות של האר"י, הוא כותב באותו עמוד, 'כי אם מכוונים כוונה אחת כללית והיא, שלא רק התורה כולה היא שמותיו של הקב"ה, כי אם גם העולם כולו'. צייטלין והאילן, שניהם כאחד, עומדים יחד בתפילה ונושאים את לבם אל ה'אחד' שמעבר לכל הפרטים המדומים ואל ה'שלום' שמקורו במרומים. תמונה מיניאטורית, אם נרצה, של תפיסת עולמו.

254 צייטלין, כוונות (לעיל הערה 59), עמ' 129-130.