

יוליה רזיב

המחלקה לספרות עברית
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בסוד השיח של הנביא והמלך: עיון במחזה אליהו למרטין בובר

את מלאכת הכתיבה של המחזה אליהו החל מרדכי מרטין בובר בשנת 1956, אך על פרסומו החליט רק בשנת 1963, שנתיים לפני מותו. החלטה זו, כפי שיידון להלן, לא הייתה מקרית, כיוון שאליהו הפך עבור בובר למעין סגירת מעגל של מפעל חייו האקדמי, מפעל שהקיף קורפוס עצום של נושאים, מפילוסופיה ומיסטיקה דרך חקר המקרא והחסידות, סוציולוגיה ופסיכולוגיה ואף כמה פרסומי פרוזה ושירה. בנוסף לכך, המחזה אפשר לבובר להציג את עיקרי הגותו הדיאלוגית, את אמונתו באשר לקיום היהודי ואת עמדתו כלפי הקיום המדיני של יהודים בארץ ישראל. יתרה מכך: אליהו נכתב במקביל לשיחה מרתקת שניהל בובר עם דוד בן-גוריון, ושיחה זו תלווה את הדיון במאמרי.

אליהו לא תורגם לעברית, עובדה מפתיעה למדי לאור מפעל התרגום האדיר של כתבי בובר. בניגוד לכתביו האקדמיים, הדחוסים והמורכבים הן מבחינה רעיונית והן מבחינת המאמץ האינטלקטואלי שהם דורשים מן הקורא, המחזה נכתב בשפה פשוטה ונגישה לכול. מאמר זה יעסוק בשפת המחזה בשני אופנים: ברובד העלילתי הגלוי של היצירה, המציג את המסגרת הדרמטית של המחזה, וברובד הרעיוני הסמוי שלה, שמתווה את לשון העלילה ומתנסח לאור הגותו ותפיסת עולמו הדיאלוגית של בובר. מבחינה זו, הן הטקסט והן הסאבטקסט הנלווה לו הופכים את אליהו למכלול יצירתי מרתק, המציב את הקורא והצופה בו בסוד השיח הבובריאני.

אחאב לנביא אליהו: האם אתה זה, מבלבל דעת ישראל?

הנביא אליהו: כשאביך עמרי הביס את יריביו והוכתר, אתה עמדת בארמון – ילד בן שתיים-עשרה שתוהה מה קורה לאביו. פתאום ראית איש עתיק פוסע... היה זה אחיה המבורך. אביך הרכין את הראש והאיש העתיק משח בו שמן ודיבר: "אני מושך אותך למשנה למלך המלכים על ישראל, ובשמו תבסס את צדקו על הארץ". אתה שמעת זאת ואתה יודע מה שניכם עשיתם בכל ימי המלוכה שלכם. עכשיו אתה קורא לעברי: "האם אתה זה, מבלבל דעת ישראל?"¹

בשנת 1957 התקיים בירושלים כנס אקדמי תחת הכותרת "משימתה של ישראל וציון". באחד מימי הכנס פנה ראש ממשלת ישראל, דוד בן-גוריון, למרטין בובר וטען כי מדינת ישראל איננה אמצעי בלבד לשם הגשמת הגאולה של העם היהודי, אלא היא עצמה "אתחלתא דגאולה". בובר מצדו ראה בבן-גוריון מייצג בולט של פוליטיזציה מוגזמת, שאינה מייצרת דיאלוג אמתי עם המציאות אלא הופכת את הרוח היהודית לכלי שרת בידי פוליטיקאים. בתגובה ציין בובר כי כבר במקרא הסתמכו כמה ממלכי ישראל על נביאי שקר, שנבואתם הפכה למכשיר בידי שררתם. הרמיזה המכוונת של בובר לתוכחתו של הנביא אליהו כלפי המלך אחאב, מי שפנה לעבודת הבעל, הדהדה היטב בשיחה זו. בובר חזר והדגיש כי עתידה של ישראל כאומת צדק שוחרת שלום תלוי בתחילתה של עבודת אמת, דהיינו בעבודה של הגשמת החזון ברוח נביאי ישראל. רק כך, הדגיש בובר, תהפוך מדינת היהודים לאומה רודפת צדק ואמת, הן בחיי הרוח של העם היושב בציון, והן במוסדות המדינה החדשה ובפעילותה.² שנים מאוחר יותר טען מוריס פרידמן, הביוגרף של בובר, כי שיחה זו המחישה היטב את ההקשר המודרני ליחסים עתיקי-יומין בין נביאי ישראל לבין מלכיה, ובצורה קונקרטיית יותר: בין המלך אחאב לבין הנביא אליהו.³

מערך היחסים הזה אכן עניין וטרד את מרטין בובר, וניתן להניח כי השיחה הפוליטית עם בן-גוריון המשיכה להדהד במחשבותיו בשעה ששקד על כתיבת המחזה. העלילה של אליהו מתמקדת בשיח שמתנהל בין הנביא לבין המלך אחאב, ועיקרו בהתנגדותו העיקשת של אליהו לבחירותיו של מי שמושכות השררה בידיו. אחאב מוצג במחזה לא כמלך רשע, אלא כשליט שסוטה מדרך הצדק והאמת כאשר הוא הופך את שררתו לכלי פוליטי להגשמת אינטרסים צרים ותאוות חומריות. לשם כך דולה בובר מתוך ספר מלכים א את האירועים המרכזיים שמתארים את גזלת כרמו של נבות היזרעאלי, את ההסתמכות על נביאי השקר ואת הפנייה של המלך ועמו לעבודה זרה של האל בעל, שמייצג בין היתר תאוות חומרית חסרת כיוון. אירועים אלו, אשר יוצגו ויידונו בפירוט בהמשך המאמר, אפשרו לבובר ליצור שיחה דרמטית ואקטואלית כאחת דרך עולם תיאטרלי חי, המפגיש את השומע והצופה בו עם מציאות קרובה-רחוקה. יתרה מכך: העלילה המקראית הפכה בידי בובר לאמצעי תיאטרלי שדרכו הציג את עיקרי הגותו הענפה ואת תפיסת עולמו הפילוסופית והפוליטית.

את המחזה אליהו כתב בובר בשנת 1956, אך הוא פורסם רק בשנת 1963, שנתיים לפני מותו. בובר התלבט רבות בשאלה האם לפרסם את המחזה. כתיבתו האקדמית של בובר הקיפה קורפוס עצום של נושאים: מפילוסופיה ומיסטיקה דרך חקר המקרא והחסידות, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה, ואף כמה פרסומי פרוזה ושירה. לצד פעילות ענפה זו, הקדיש בובר את זמנו לאהבה נוספת שלו – תיאטרון – ואף כתב כמה מסות שבהן ניתח את מערך היחסים בין קהל הצופים לבין ההתרחשות התיאטרלית-בימתית, וכן מאמר קצר שדן בתחיית השפה העברית בתיאטרון "הבימה".⁴ החלטתו לפרסם את המחזה אף על פי שלא ראה את עצמו כמחזאי נבעה ככל הנראה מצורך פנימי עמוק, ומן ההבנה כי יש באליהו מעין סגירת מעגל של מפעל

חייו. כך כתב למוריס פרידמן בתקופה שקדמה לפרסום הטקסט: "נאבקתי עם הנושא חלק גדול מחיי. כשכתבתי את אליהו לא עלה בדעתי לפרסמו. יחד עם זאת, אינני יכול להתכחש לעוצמה הדרמטית העולה מתוך הקראתו".⁵ במסגרת מאמר זה אבקש להישיר מבט אל אותה עוצמה דרמטית שעליה כתב בובר, ושבאמצעותה ביקש להנגיש לקהל הרחב את עיקרי הגותו הפילוסופית שיוסברו בהמשך. כמו כן, אטען כי המחזה שימש עבור בובר במה להצגת עיקרי אמונתו על אודות הקיום היהודי והמדיני בארץ ישראל.

קריאה והאזנה קשובות לאליהו מגלות כי אין כאן רק ניסיון פרשני-יצירתי חד-פעמי של איש אקדמיה. המחזה מתכתב עם הנושאים שהיו מהותיים לבובר לאורך כל חייו. כבר בשנת 1901 פנה כאיש צעיר לדמותו של הנביא דרך סדרת שירים שפרסם, סמוך למועד פרסומו של המאמר "רנסנס יהודי".⁶ במאמר זה הציג בובר את עיקרי תפיסתו באשר לרעיון של "ציונות כתרבות". ציונות זו נתפסת בעיני בובר כתנועה יצירתית של הרוח היהודית, המתעוררת בכל תחומי החיים: "בהליכה, בשירה, בעבודה", כמו גם בפעילות אינטלקטואלית.⁷ בסדרה של נאומים בפני סטודנטים מאגודת ברכוכבא בפראג בין השנים 1909–1911 פנה בובר אל הטקסט המקראי שבו מופיעה תביעתו של אליהו מן העם שלא לפסוח על שתי הסעיפים,⁸ והשתמש בדבריו של הנביא המקראי כדי לעודד את התחייה הרוחנית והאינטלקטואלית של דורו – דור הצעירים היהודים. עשור מאוחר יותר יחזור בובר לצטט את דברי אליהו במסה "דתיות יהודית" (1918), שם יעסוק במלחמות הנביא כנגד פולחן הבעל ובדרישתו לחזור ל"ברית ישראל" מתוך הכרעה אנושית חופשית, בניגוד ל"עמדת הנרפה והפוסח על שתי הסעיפים, שאלוהים הוא עצם בלתי נודע לגביו".⁹ מלחמתו של הנביא אליהו בעובדי הבעל תשמש את בובר גם כאשר יפנה לעסוק בשאלת הרוח האנושי. בספרו פני אדם (1935) ובכתבים מאוחרים יותר מדמה בובר את פולחן הבעל למשחק באפשרויות הדמיון. עבורו, האל שמצוי בעולם החלום מוביל את האדם להיעדר הכרעה במציאות המוחשית.

בשנת 1950 פרסם בובר את ספרו תורת הנביאים, שבו הוצגה דמותו של הנביא אליהו כאנטיתזה לדמותו של המלך אחאב. סיפור המסגרת של המפגש הזה, כפי שהוא מתואר בספר מלכים א כא 17–26, העניק השראה לאחד מטיעונו החשובים של בובר, בדבר הניגוד המובנה בין המנהיגות של הנביאים והמנהיגות הפוליטית של המלכים המקראיים. בובר ראה באליהו בפרט ובנביאי ישראל בכלל לא רק נושאי דבר אלוהים עלי אדמות, אלא מורי דרך של העם ושל שליטיו. טענה זו תפתח בשני כרכי הספר תעודה ויעוד שיצאו בין השנים 1959–1961, ומאוחר יותר בספר דרכו של מקרא שיצא לאור בשנת 1964, שנה לפני מותו. העיסוק האינטנסיבי של בובר בדמותו של הנביא אליהו לבש כאמור צורה תיאטרלית בשנת 1963, ורק עשרים שנה לאחר מכן העלה הבמאי הפולני מירוסלב קוקור (Miroslaw Kocur) את המחזה בסדנת התיאטרון שלו בעיר קראקוב. עם זאת, אליהו לא תורגם לעברית, עובדה מפתיעה למדי לאור מפעל התרגום האדיר של כתבי בובר. יתרה מכך, בניגוד לכתביו האקדמיים הדחוסים והמורכבים, הן מבחינה רעיונית והן מבחינת המאמץ האינטלקטואלי שהם דורשים מן הקורא, אליהו כתוב בשפה פשוטה ונגישה לכול. במסגרתו של דיון זה אני מבקשת לעסוק בשפת המחזה בשני אופנים: ביחס לרובד העלילתי הגלוי שלה, המציג את המסגרת הדרמטית של המחזה, וביחס לרובד העלילתי הגלוי ומנוסח לאור הגותו ותפיסת עולמו הדיאלוגית של בובר. מבחינה זו, הן הטקסט והן הפשט והדרש הנלווים לו הופכים את אליהו למכלול יצירתי מרתק, שמפגיש את הקורא והצופה בו בסוד השיח הבובריאני.

יאינך יכול לאלצניי: בסוד השיח הבימתי של הפילוסופיה הדיאלוגית

הקול: אליהו! לך!

אליהו: אני ניצב כנגדך. אינך יכול לאלצני.

הקול: איני יכול לאלצך.¹⁰

דמותו של אליהו במחזה מעוצבת כדמות של נודד קנאי, מרדן ועז. מבחינה זו, בובר מאמץ את ההקשר המקראי של פועלו של הנביא, באומרו כי: "כל הסיפורים עליו כרוכים בהליכה, בנדודים; קול אלוהים, קולות מלאכים מצוים עליו מדי פעם בפעם לקום וללכת; רוח ה' נושאת אותו, אין אנו יודעים לאן."¹¹ ההיכרות המעמיקה של בובר עם פועלה של הדמות המקראית הזו אפשרה לו לבודד את המרכיבים המועדפים עליו מתוך העלילה המקראית, ולהדגיש את מה שבעיניו ראוי היה להדגיש. עובדה זו לא הפריעה לו להישאר נאמן למתווה העלילה הבסיסית שמתואר בספר מלכים: ההתגלות שחוה אליהו והציווי האלוהי שנלווה לה; המפגש של הנביא עם המלך והדרישה שיחדול מהעלאת קרבנות לאל בעל; מעמד הר הכרמל שבא בעקבות פגישה זו; סיפור הכרם של נבות היזרעאלי ותוכחתו של אליהו; ולבסוף, מינויו של אלישע לממשיך דרכו של אליהו. מרכיבים עלילתיים אלו אפשרו לבובר לשזור את ההגות הדיאלוגית שלו כעוגן רעיוני המנחה את העלילה. לכן, כבר בפתחת המחזה, כאשר האל שולח את אליהו אל אחאב, דרישתו היחידה היא דרישת הדיבור:

אליהו: כשאעמוד בפניו, מה עלי לעשות?

הקול: דבר אתו.

אליהו: מה עלי להגיד?

הקול: מה שידוע לך.

אליהו: כלום לא ידוע לי.

הקול: אתה תדע.¹²

שפת הדיאלוג במחזה מאפשרת לבובר לתת דרור להוויות שונות שהנביא מתנסה בהן – של ריחוק וזיקה, של רצון וכוונה, וגם של היעדרם. בהקדמה לספרו בסוד שיח כתב בובר כי העולם הנגלה לאדם שריר ועומד על יחסים בינו לבין הבריאה הסובבת אותו:

אין אבות־הדיברות דיבר דיבר אלא זוגות.

אב־הדיבר האחד הוא זוג־הדיברות אני־אתה.

אב־הדיבר השני הוא זוג־הדיברות אני־לז; ברם במקום הלז יכול שיבוא אחד

הדיברות 'הוא' ו'היא' ואב־הדיבר בעינו יעמוד.¹³

פסקה זו היא לב לבה של הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר, והיא מניחה את מלוא הכובד שלה על היחידה, שתמיד מצוי ביחסים. סוג היחסים הראשון, הקרוי בפי בובר יחסי "אני־אתה", מאופיין בזיקה ובקרבה שתקפות לכל ההוויה האנושית: ליחסים בין האדם לחברו, ליחסים עם הבריאה, היא העולם הטבעי של החי, וליחסים עם ה"אתה הנצחי" – הבורא. מהותם של יחסים אלו מתגלמת בתחום ה"ביניים", כפי שבובר קורא לו, דהיינו, במפגש הקרוב והקשוב ובמה שנוצר מתוכו. סוג היחסים השני קרוי בפי בובר יחסי "אני־לז", ומאופיין בהפרדת העצמי מן הדבר שפוגש בו ובהעדר זיקה עמוקה אל מהות ההוויה כולה. יחסי הלז מבטאים עבור בובר הן את מופעיו הגשמיים של העולם והן את היחס האינסטרומנטלי של האדם אל

הסובב אותו. אין זה רע בהכרח, כיוון שביחסים אלו גלום הקשר הבסיסי של האדם אל עצמו, אל ייחודיות ה"אני" שלו ואל החומר הסובב אותו. בובר מציין בהקשר זה כי "בלי הלז אין האדם יכול להתקיים. אולם מי שחי רק עמו בלבד, הוא אינו האדם".¹⁴ הדגש כאן הוא על ההכרעה החופשית של האדם, כיצד יתקשר בכל מפגש ומפגש שלו עם העולם. לכן, אין זה מקרה בהקשר זה שהקול הקורא לאליהו בפתיחת המחזה "מבין" כי הוא אינו יכול לאלצו להשיב. לשם הצלחתו של דו־שיח דרושים רצון וקשב, בבחינת החלטה מודעת להידברות שהיחיד מקבל על עצמו. עמדה זו נכונה לשיחה שמנהל הנביא עם האל, שבה "הקווים המוארכים של הזיקות נפגשים זה בזה ב'אתה הנצחי', הוא אלוהים".¹⁵

האל מדבר אל אליהו במחזה בדרך של קרבה מן ה"אני" אל ה"אתה", והנביא נעתר לדיבר, נעקר בעקבותיו מתבנית נופו ומעדר כבשיו ומתחיל לרוץ לקראת משימה גדולה העומדת בפתח. הקורא בן־דורנו, שפוגש את עלילותיו של אליהו בספר מלכים, אמור, לדעת בובר, לשמוע את "הדף" ריצתו בשליחות האל, כאילו הייתה זו מסירתה של עדות חיה. כך הופך המקרא אצל בובר ל"קול שופר", המשמיע באוזנינו את מאורעות חייהן של דמות זו ושל דמויות אחרות, בבואנו אל הטקסט ובקריאתנו בו בקול רם ובלב תמים, ככלי קיבול. תפיסה פרשנית זו דורשת מן הקורא קשב פעיל, שבא לידי ביטוי מוחשי דרך מימושו של עקרון הדיבור החי – מכאן גם הדרישה להקראה בקול רם. בובר מציג תפיסה הרואה בטקסט המקראי אמצעי להעברה של התרחשות מוחשית, המוקראת ומורגשת על ידי הקורא הקשוב. קורא זה מגיע לידי הבנה כי הטקסט אומר את מה שהוא אומר בכליותו, לא באמצעות מילותיו אלא דרך הצגתה של ההתרחשות שמועברת דרכו. ניתן להניח כי המחזה שימש את בובר למיצוי מלא של חוויה זו, ההופכת לעדות תיאטרלית בידי השחקנים החיים והדוברים אותה בתוך החלל התיאטרוני.

הדו־שיח שמנהל הנביא אליהו במחזה מתחיל כאמור בקולו הקורא והמבקש של האל. הנביא נענה לקריאה למרות הצהרתו הראשונית כי "אין לאלצו", ומתחיל במסעו אל ארמון המלך. מראות הדרך מפתיעים את אליהו. הוא פוגש בעובדי הבעל ותוהה לפשר המבנה המפואר שעומד מולו. בתגובה, הוא מושם ללעג ולקלס על ידי נשות המקדש, שמכריזות בפני "שוטה הכפר" כי "מדובר במקדשו של האל בעל האדיר, מקדש שעשוי כסף טהור וזהב אדום".¹⁶ אליהו לא מתרשם וממשיך לעבר הארמון, וכששומרי המלך תוהים לפשר חזונו המטונפת ומסרבים להאמין כי מדובר בשליחו של האל, הנביא טוען בפניהם שהאל אינו שולח כוהנים ולא מוציא את שליחו מבית המקדש. במאמרו "דתיות יהודית" כתב בובר כי המקרא מלמדנו שהנביא רוצה באמת, ואילו הכוהן רוצה בשלטון.¹⁷ משוואה זו מתגלה במלוא חריפותה במחזה עצמו, כאשר אליהו דורש מאחאב לגרש את נביאי הבעל ולהפסיק עם עבודת הקרבנות:

אליהו: הוא אינו דורש מאומה לעצמו. אין הוא רוצה להחזיק. הוא ישנו, הוא נוכח כאן. בעל רוצה רק להחזיק, זה הדבר היחיד שהוא רוצה. העם מלא בשקריו וגם העם רוצה רק לחמוד ולהחזיק. הרוס את משכנו של הבעל!

אחאב (ברוגע): זה לא ילך. בעל הוא אל של צור וללא עזרתה, ממלכתי לא תוכל להחזיק מעמד.

אם משהו יקרה כאן לבעל, צור הופכת לאויבת שלי.¹⁸

הנביא דורש הכרעה ברורה: דחיית העבודה הזרה של כוהני הבעל וחזרה של המלך לדו־שיח עם אלוהי ישראל. סירובו של אחאב כפי שהוא מוצג במחזה אינו סירוב אמוני אלא סירוב אסטרטגי, שנובע מחששו לאבד את אחת מבעלות הברית החשובות שלו. דרישתו של הנביא מסתיימת אם כן בכישלון חרוץ, ובזעמו הוא גוזר בצורת על הממלכה. כפוף, כאילו תחת מעמסה כבדה, יוצא אליהו מן הארמון.

הנביא חי, קיים ונושם את אווירת הכישלון. הכיצד יוכל לשכנע את מלך ישראל ששיקוליו מוטעים? במפגש כזה לא ייתכן דרשיח אמתי של הבנה וזיקה: על הנביאים, הסיק בובר, מוטל להילחם כנגד מלכים, אך אין הם מחויבים לנצחם. בפנינו ניצבת בעיה כפולה: "איך יכול האדם להחזיק מעמד בפני המשיכה למלך? תולדות המלכים הן תולדות אי-הגשמתה של המשיכה ביד המשוכים".¹⁹ כישלוננו הקונקרטי של אחאב הוא בראש ובראשונה כישלון דיאלוגי, אך הוא גם כישלון מנהיגותי: אחאב דוחה את השיחה עם אליהו, ובכך הוא דוחה גם את אלוהי ישראל ונוהה אחר עבודה זרה שמתפשטת בכל ממלכתו ובקרב עמו. במופע הר הכרמל, אחד משיאיו הדרמטיים של המחזה, עומד הנביא מול המלך, העם וכוהני הבעל שלוועגים לו:

בעל הכביר אינו נואם בפני משרתיו, כפי שאתה מדווח על אלוהיך... אנחנו קוראים לו כמונן לפי יכולתנו האנושית, אך הוא עונה לנו ללא קול. אתם, נביאי ישראל מדמיינים שאתם יכולים לדבר עם אלוהיכם כאילו בני אנוש הם.²⁰

תגובתו של אליהו לא מאחרת לבוא: הוא קורא בקול אדיר לאלוהי ישראל ומכריז על קיומו דרך דיבורו: "אתה דיברת והכל הפך להתהוות. אתה מדבר והכל מתהווה".²¹ אלוהי ישראל מגיב מהר ואש גדולה יורדת מן השמים לארץ. בסוף התמונה התיאטרלית, העם הנפחד מכריז כי האלוהים קיים וישנו, בעוד שכוהני הבעל בורחים במהרה מהמקום. השתלשלות האירועים הזו מוצגת במחזה כאחד מן השיאים המיסטיים שחוה הנביא, כאשר הוא פונה קבל עם ועדה בתפילה אישית מאוד לבוראו. אליהו מזכיר את יכולתו של האל לאחד בין כל הניגודים בעולמנו ומבקש ממנו להתגלות דרך אש ומים, שבהם יצר אחדות מעבר לכל ניגוד. כאמור, האל נענה לתפילתו של אליהו וברגע נסי זה, המיסטיקה הפעילה, שאותה מעצב בובר כאחד מן המרכיבים הדרמטיים של המחזה, הופכת לחלק מן ההווה הקיבוצית של העם. האש מכלה את כל המזבח ואת תעלות המים שמחוברות אליו, אך היא חומלת על העם שחוזר בתשובה לאלוהיו, על כוהני הבעל שבורחים ועל אחאב שעדיין מתלבט. התלבטותו של המלך תוביל אותו אל סופו המר; אחאב הוא הגיבור הטראגי של המחזה – בדחותו את השיחה עם הנביא אין הוא בוחר בבעל, אלא נמנע כליל מבחירה. במילים אחרות, הוא לא מגיע לידי הכרעה אמיתית.

תמונת של טוב ורע: על ליקויו של האור האנושי

כישלוננו של אחאב מוצג במחזה כהעדר תגובה לקול הקורא לו. המלך מתחמק בפעם השנייה מהשיחה ובוחר שלא להתעמת עם אליהו, אחרי האותות והמופתים בהר הכרמל. מוחו של אחאב קודח, הוא עסוק בשיקולים אסטרטגיים, הוא טרוד גם בענייני איזבל שחומדת את הכרם של נבות היזרעאלי, ושוקע בהבטחותיה החלומיות: "החלום הוא משכנו של הבעל", מזכיר אליהו לאחאב בפגישתם הראשונה, "אין למצוא אותו אלא בחלום, שם כל אחד מקבל את אשר הוא חפץ בו".²² החיבור שיוצר בובר בין פולחנו של הבעל לבין מצב חלומי מבטא את אחת מנקודות המוצא החשובות ביותר ששימשו אותו כהוגה. עולם התשוקות, כעולם החלומות, משמש עבור בובר כעין משחק באפשרויות הדמיון האנושי, ולכן שני העולמות הללו הם בה בעת הסכנה החמורה והסיכוי הגדול ביותר שניתנו לאדם. הפוטנציאל הנפיץ של החירות האנושית מתגלה היטב בפרשנותו של בובר את "מצבי הבראשית" שהמקרא מנכיח לפנינו, כשנגלה עץ הדעת לחווה: "נראית היא כפועלת מתוך ערגה חלומית, ואילו הוא [אדם] נראה כמקבל ואוכל מתוך ליאות חלומית".²³ הזוג הזה לא חטא לדעת בובר, ולמרות שאדם וחווה עשו את הרע בעיני האל, הם נלכדו בסבך

של משחק וחלום, גם אם לא הבינו בבירור מה הם עושים. אמנם חוסר ההבנה אינו פוטר מעונש, אך הוא מאפשר לבובר להציע פרשנות מעניינת, שנשענת על מרכיבי התודעה האנושית של האדם הבוחר לעשות את הרע בעיני הבורא והבריאה כולה. ניתן לאפיין מרכיבים אלו דרך שלושת מצבי הביניים הבאים:

- א. משחק באפשרויות של הדמיון החופשי מתוך החירות שניתנה לאדם.
- ב. העדר הכרעה בין הדמיוני לממשי, וכתוצאה מכך העדר קשב למציאות.
- ג. העדר קשב למציאות כהכרעה בפועל לעשות את הרע.

שלבם אלו משקפים את המעבר שעושה האדם בין אפשרות לא מכוונת לתוך מציאות מוחשית נעדרת כיוון. נבנה כאן מעין שלד פסיכולוגי של ההתרחשות בנפש האדם, הנעשית להתרחשות בתוך העולם והופכת למציאות חיים ממשית. בובר רואה את דמיונו של האדם כמעין במה שעליה מתקיים המאבק הקשה מכול בין היצרים: יצר הרע מקביל כאן להעדר נוכחות קשובה לעולם, ולכן גם לחוסר הכרעה של האדם להיענות לקול המציאות, ויצר הטוב מתגלם בתוך נוכחות של קשב והכרעה אנושית, שפונות אל הוויית הבריאה כולה. אין זה מפתיע, כיוון שנקודת מוצא בסיסית זו, שהתפתחה בהגותו המאוחרת של בובר, נשזרת היטב בתבנית היחסים של הפילוסופיה הדיאלוגית שלו. חשוב לציין בהקשר זה כי בובר ראה ביצר הרע לא רק כוח יסודי נעדר כיוון, שניתן לפרשנות רעה של האדם, אלא גם כוח המיוחד לבני האדם, שבלעדיו אין הם יכולים ליצור. דאגתו העיקרית מופנית אל עבר המשימה הכבירה שמוטלת על בן האנוש: להנחות את הפוטנציאל נטול הכיוון של היצר הרע אל עבר כיוון צרוף שסופו מוביל אל האל. מצב זה נוצר במעשה האחדות בין יצר הרע ליצר הטוב, המבטל את הניגודיות הבסיסית שבנפש האדם המפוצלת. רק כך, מסיק בובר, יכול האדם להיעשות שלם.²⁴

בספרו הרוח והמציאות כתב בובר כי נביא שקר חי וניזון מן החלום ומתנהג כאילו החלום הוא המציאות, בעוד שנביא אמת חי וניזון מן הדבר שהוא שומע.²⁵ כאן ראוי להיזכר שוב בנאומם של כוהני הבעל במחזה, המאשימים את אליהו ה"מדבר עם אלוהיו כאילו היה אדם, לעומת האל בעל שאינו נואם בפני משרתיו".²⁶ הדיאלקטיקה שנוצרת כאן מציבה את אילמותו של הבעל אל מול הוורבליות של אלוהי ישראל, ובהתאמה – את עולם החלום של המאוויים הבלתי-מרוסנים, כתלוש ומנותק משפת החיים שאותה דובר האדם הנוכח והקשוב. ניתן להתייחס לתבנית היחסים שנוצרת כאן גם מתוך הקשר ל"אבות-הדיברות": זוג הדיברות "אני-אתה" יעמוד כאן כביטוי ליחסי קרבה וזיקה בין האל לבריאנו; זוג הדיברות "אני-לז" מבטא יחס אינסטרומנטלי של הבעל כלפי משרתיו, שהופכים בתורם לרודפי תאוה שאין לה סוף. המלך אחאב, אשתו איזבל, הכוהנים וזקני העם שעוזרים לאיזבל להפליל את נבות במחזה – כולם צוללים במידות שונות של עומק אל תוך "עולם הלז" של הבעל. אחאב אמנם מסרב להפצרותיה של איזבל לגזול את כרמו של נבות, הנמצא בסמוך לארמונו, אך הוא מניח לפולחן הבעל וכוהניו להתפשט בממלכתו, חרף אזהרותיו של אליהו. זקני העם גם הם חוטאים לעיקר כאשר איזבל מאלצת אותם להפליל את נבות, ומתוך המהומיהם וגמגומיהם הלא-ברורים מתנסח גזר דינו של נבות: מוות בסקילה והפקעת כל רכושו.

סיפור ההפללה של נבות הופך אצל בובר לנקודת מפנה דרמטית המכתיבה את השתלשלות האירועים הטראגיים, שמובילים גם אל מותו של המלך אחאב. איזבל מכנסת את זקני העם ומודיעה להם כי הגיעה שמועה לאוזניה על כך שנבות העליב את המלך. למשמע דברים אלו נראים הזקנים המומים ומבולבלים, עד שאחד מהם "נזכר" ששמע פעם את נבות מדבר על עול המסים, אך הוא לא בטוח אם הוא התכוון בכלל למסי המלך. העניין מתגלגל לו לחלל החדר ומגיע לידי מיצוי גרוטסקי, כאשר מסכת השמועות המתווספות

מובילה את איזבל לקבוע כי על פי מנהג ישראל, "כל המוציא דיבה על המלך, דינו מוות בסקילה והפקעת כל רכושו".²⁷ מעניינת כאן התנהגותם של זקני העם שחוזרים כמו הד אחרי הצהרותיה, כאילו היו אחוזים לאות חלומית. בובר שתל את המלמול הלא-ברור שלהם ואת החזרה המכאנית אחר דבריה של איזבל כהמחשה חיה להעדר נוכחות דיאלוגית. המיצוי האילם שלה מתבטא בהיעדרה של תשובה אמיתית מפי זקני העם לתוכן ההאשמות העולות כנגד נבות. דומה שבכך העניין סגור וגמור, אך בובר משמיט מן המחזה את ההוצאה לפועל של גזר הדין ומדלג ישירות אל הכרם של נבות שהפך לכרמו של אחאב. במהלך טיולו בכרם נתקל המלך באליהו, שמגיח מולו בפתאומיות ובפיו הדברים הבאים:

הרצחתם, אתה ואשת הזנונים שלך איזבל, וגם ירשתם! אתה יותר גרוע ממנה – עם כל גופה היא חובקת את הבעל, אך אתה נושא את שמו של האל על שפתיך ולפעמים גם במחשבותיך ונופל טרף לבצע. היזהר אחאב, האל שקל אותך ומצאך קל למדי.²⁸

אליהו לא מחכה לתשובתו של אחאב ומסתלק מן המקום. כל מה שהיה צריך להיאמר – נאמר. המפגש האחרון ביניהם מתרחש באמצע הקרב על רמות גלעד, שאותן רוצה אחאב לכבוש מממלכת ארם. הנביא, שמחופש לנושא כידונו של המלך, נצמד אליו ברגעי הקרב הראשונים ועד לפציעתו הקטלנית. אחאב מוטל גוסס במרכבתו אך מזהה את אליהו ומכריז עליו כאויבו, ומוסיף שמצא אותו בשדה הקרב. תגובתו של אליהו דיאלוגית להפליא; זו הפעם הראשונה שהנביא הזועם של בובר מדבר אל המלך מתוך יחס של קרבה והבנה:

הישען עליי אחי אחאב, אינני האויב שלך [...] האל רצה תמיד להציל אותך מעצמך. אם אתה חייב למות עכשיו, שפעת חסדו באה לקראתך. תפוס מחסה תחת זרועות הנצח!²⁹

מילים אלו מבטאות היטב את תמציתה המנחמת של הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר ואת עמדתו ביחס לשעת הדמדומים בחייו של אדם, לאחר שאשם לאחיו. אדם זה, מלך כאביון, לא הופקר לכוחות התווה למרות שנכשל בתשובתו לקול הקורא לו: "הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו דורש לו, ואפילו הוא בא לדרוש דין-וחשבון ממנו, דרישה זו גאולה היא".³⁰

תורה והגשמה: גאולת העם ו"קהילת האמת"

ראיתי בני ישראל מפוזרים בהרים כמו כבשים ללא רועה וקול ה' דיבר אליי: "אלה כאן איבדו את מנהיגם, תן להם לחזור בשלום עכשיו, איש איש לביתו".³¹

המחזה מסתיים במותו של אחאב ובהבטחת הנבואה שעוברת אל אלישע הצעיר, שאותו פוגש אליהו זמן קצר לפני הקרב על רמות גלעד. אליהו מכריז כי "שעת ההרס קרבה ויש למשוך מלכים חדשים לעם ישראל ולשארית הקדושה, שעמה בוחר ה' לבוא בברית".³² יש לשים לב בנקודה זו לשני "ישראל" המוזכרים כאן – העם והשארית הקדושה. בובר מזכיר את שני אלו ומבחין ביניהם, ולא במקרה. תפיסתו הדיאלוגית, וכפועל יוצא שלה פרשנותו את המקרא, מבליטה בכתביו השונים את "עם ישראל ההיסטורי", שבוחר להפנות עורף בכל פעם מחדש לדיבר האלוהי ש"אין תמורת העתים וחליפותיהן פוגעות בו, זה שאר ישראל, שאינו בוגד בבחירה, של אלוהים ונשאר לאלוהים ועל ידו נשמר, על אף האשמה הגדולה ביותר [...] לא משום שערב נפשו על ישראל אלא משום שבו מתגלמת ישראל האמתית".³³ שורשיה של

גישה זו נעוצים, כאמור, בהגותו הדיאלוגית של בובר, שמשעינה את מלוא משקלה על "בעל הדיבור". על פי גישה זו, כל יחיד ויחיד בעם ישראל נדרש לדיאלוג עם האל ועם הבריאה, ובשעה שהוא שומע את קול רצונו של האל ביחס לחייו הפרטיים – הריהו רואה את עצמו כפרט שנתקפל בו הכלל כולו.³⁴ המעגל הדיאלוגי שמתבטא באמצעות בריאה זו תובע מן הפרט גם אחריות בין-אישית, שדרכה מניח בובר את התשתית לתפיסתו הקהילתית-חברתית. "השארית הקדושה" בהקשר זה הופכת לחוליה המקשרת בין האל לבין "כלל ישראל", וכך בא הדבר לידי ביטוי במחזה:

תמיד היו כאן שניים, אחד ליד וכנגד השני – קהל הלא מאמינים ולהקה שנותרה באמונתה. זה ורק זה, כך אני מבין, נקרא ישראל – ההיאבקות למען האל. אך לא לשם שיישאר שניים, אלא אחד בלבד – אנשי האל.³⁵

ההיאבקות של יעקב, שהיה לישראל, הופכת אצל בובר לניסיון בחייה של עדה, הנאבקת בתוך עצמה ולמען עצמה בעתות של משבר. מותו של אחאב בסוף המחזה משאיר את העם ללא הנהגה פוליטית, אך לדידו של בובר עדה זו אינה מכוננת את עצמה על ידי המלכת מלכיה. המלוכה היא חלק משרשרת דיאלוגית המתחילה עוד מימי אבות האומה ועוברת דרך מנהיגיה, שופטיה ונביאיה. וכאחרונה בשרשרת זו – המלוכה היא שלב חדש של דו-שיח, שלב של ניסיון וכישלון. כאמור, הכישלון הזה מוטל בראש ובראשונה על אחאב, שמעל בתפקידו כרועה של צאנו. אשמתו של המלך כלפי נבות הסקול והגזול משתקפת מתוך הסרת אחריותו על עמו המפנה בתורו עורף לברית ישראל, כדוגמת מלכם העובד את הבעל. מבחינה זו, בובר רואה את השלטון שהופקד בידי האדם כתביעת אלוהים: "אין השררה והשלטון ניתנים במתנה – פיקדון הם בידו של אדם כפשוטו וכאמיתו של הדיבור, ועליו להחזיר את הפיקדון אם אינו עושה בו את מצוות שולחו".³⁶ מכאן שהבטחתו של אליהו לאלישע במחזה על אודות שעת ההרס הקרבה, שתוביל למשיחת מלך חדש, היא התוצאה הישירה של כישלון המלך הישן, שאינו מצליח להיחלץ מעולם החלום האנטי-דיאלוגי. אחאב אינו נשמע לקולו המעורר של אליהו גם כאשר הלה מזכיר לו שעליו להגיע להכרעה ברורה בין עבודת האלילים לעבודת האל. העדר הכרעתו של אחאב מעלימה אותו מעל דפיה של ה"היסטוריה הנסתרת" שמונחת לדידו של בובר על ידי הדיאלוג המתמשך בין בני האדם לבין הבריאה. השיחה הזו שרירה וקיימת עוד מימי אברהם, יצחק ויעקב, והמקרא משמיע לנו אותה כשהיא עוברת בשרשרת הדורות גם אל הנביאים, שמצווים כאלהו להצביע על תורת ההנהגה האמתית.

תקופת המלכים דחקה לדעת בובר את הנביא ממעמדו. מכאן שהבטחתו של אליהו לאלישע במחזה מהדהדת את הבנתו של בובר על תפקידו של הנביא כדמות הנוגדת את חוקי ההיסטוריה. הבנה זו קשורה הן לשני חלקי העם שעליהם כותב בובר ("עם ישראל ההיסטורי" ו"השארית הקדושה") והן לשני זרמים של ההיסטוריה – הגלויה והנסתרת: הנביא קם כנגד המלך, כנגד העם שעובד את הבעל וכנגד תאוות השררה והחמדנות שפושא בכול. אליהו מתקומם כנגד סיטואציה היסטורית קונקרטיית, נגד כל מה שנקרא בפי העם "חיים היסטוריים". מבחינה זו הנביא, לשיטתו של בובר, הוא דבורה הנאמן של אותה "שארית קדושה", המקיימת את ה"היסטוריה הנסתרת" שמונחת על ידי דיאלוג עם הבורא ועם הבריאה כולה. ניתן לראות בהיסטוריה זו מעין כרוניקה של זיקה מתמשכת אל ההווה הקיימת.³⁷ הרצף ההיסטורי הממשי, שמכיל בתוכו כרוניקה סדורה של קורות העתים, מושפע לדעת בובר מזרמה החבוי של ה"היסטוריה הנסתרת" ובצורה יותר קונקרטיית – מפועלם של הדוברים שלה. אחד מהם הוא כאמור הנביא אליהו שתובע מעמו הכרעה דיאלוגית, המבוססת בראש ובראשונה על טיב היחסים בין בני אדם, ובינם לבין

הבריאה הסובבת אותם. באחת הסצנות הדרמטיות ביותר במחזה, העם הדומם מקשיב לתוכחתו של אליהו, שדורש לדחות את עולם הלז של הבעל, "חלום הבלהות של האנושות", שבו אף תאוה לא תדע שובע. ברגע קונקרטי זה פורצת המיסטיקה הפעילה אל הסדר החומרי של חיי החולין ולתוך קורותיו ההיסטוריים של העם החומד והמתאוה: אש גדולה יורדת מן השמים ומכלה את מזבחות הבעל.

התיאטרליות של המעמד הדרמטי בהר הכרמל מבוססת על הנחה פילוסופית שדרכה מבדיל בובר בין העם כ"אגודת חיים" (Lebensverband), המקיימת יחסי זיקה קרובים בין כל מעגלי הבריאה, לבין העם כ"אגודת אינטרסים" (Unteres-senverband), שמתנכרת ליחסי זיקה ומציבה במקומם "מונולוגים" אינסטרומנטליים. במאמרו "על החברותא"³⁸ התייחס בובר לתשתית הקהילתית שצומחת מתוך הרעיון של "אגודת חיים" שממצע בתוכו את כל מערכי הקרבה והזיקה של האדם עם הבריאה הסובבת אותו. במקום שבו מושיט האדם את ידו לחבריו בלב תמים ובנפש חפצה יכולה לצמוח "קהילת אמת", שדרכה משוחחת הבריאה כולה עם הבורא ומתרוממת ממדרגה של חוויה פנימית למדרגה של חיים ממשיים. אמנם עוד חזון למועד; העם אכן מכריז במחזה כי "אלוהי ישראל הם אלוהי האמת",³⁹ אך נכון לו מאבק ארוך ומתמשך עם יצרו הרע עתיק היומין. סופו של מאבק זה במעשה איחוד היצרים, המוביל אל האל. כך הבין בובר את תפקידו האמתי של ישראל ה"נאבק למען האל", כדברי אלישע במחזה, ב"דרכו שלו, דרך האדם. כי זו הדרך לתוך ההיסטוריה של העולם כי רק בזכותה של הדרך הזאת, יש לו לעולם היסטוריה".⁴⁰

בשנת 1953 פרסם בובר קובץ מאמרים בשם במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות, שהתבסס על סדרה של נאומים שנשא בין השנים 1909–1911 בפני סטודנטים יהודים מאגודת "בר־כוכבא" בפראג. הרעיונות המרכזיים שהעסיקו את בובר בנאומים אלה נגעו לעצם יכולת ההתחדשות של היהדות בעתות של משבר הרוח. המוטיבים המרכזיים שמופיעים בנאומים אלו קשורים ל"מעשה האיחוד", בבחינת משימה המוטלת על האדם השסוע בין יצריו לאחד את עצמו; לרעיון "המעשה", שפירושו השאיפה הבלתי־פוסקת של האדם להגשים את אשר הוא מזהה כטוב וכנחוץ בכל מצב חדש, ול"אידאה המשיחית של העתיד", שכוללת נטילת חלק בבניין של חברה צודקת, בכל מקום שבו מסוגלים היהודים לכך.⁴¹ שלושת הרעיונות המרכזיים הללו משתקפים בבירור במחזה אליהו: הדרישה של הנביא לנקוט עמדה ולקיים את מעשה האיחוד של השסע בנפשו של המלך ובנפש עמו, שנפלים יחד אל תוך המערבולת הדמונית של היצרים התובעים בעלות. ואולם, כישלוננו של אחאב במשימה הכבירה שהוטלה עליו לא מבטלת את הברית בין אלוהי ישראל לבין העם. מכאן שתביעתו החוזרת ונשנית של הנביא "לא לפסוח על שתי הסעיפים" ולהיענות לתביעתה של ה"שעה הדיאלוגית" היא תנאי בסיסי לשאיפה המשיחית לחברה צודקת. בשלב זה אחאב מבין היטב גבולות לכוחו ולשררתו, ושיש מי שישפוט את מעשיו הלא־צודקים הן בארץ והן בשמים. וכאשר איזבל מפצירה בו לגזול את כרמו של נבות, תגובתו ברורה וחד־משמעית: "זה לא ילך, המלך איננו מדינה, זה לא ילך כי העם יתמרמר".⁴²

הצהרות לחוד ומעשים לחוד: מה שידוע לאחאב ידוע גם לעמו, וברגע שהמלך מאפשר לאיזבל לפעול במקומו ולהפליל את נבות, העם רואה ומבין כי משפט צדק לא התקיים כאן. הבנה זו משתקפת היטב מתוך שיחת הכפריים במחזה, שמשווים את אשמת מלכם לעיט החג בשמים, ואת אשמתם לתולעת הזוחלת על גחונה:

האם טובים אנו יותר ממלכנו? אשמתם חגה וצוללת כמו העיט בשמיים, בעוד ששלנו זוחלת על גחונה כמו תולעת. הפקרותם כל כך שמנה כיוון שניזונה משלנו. מה ההבדל בין תאוות בצע משותפות אלו?⁴³

מהו, אם כן, ההבדל בין תאוות הבצע המשותפות אלו? תשובתו של בובר מתנסחת היטב מתוך מאמציו של אליהו, הדורש מן המלך את העמידה ההיסטורית הנכונה של נביא ה' לפני מלך ישראל. כפי שכתב מוקדם יותר ב"תורת הנביאים", הנביא מקלל את המלך בשם המושל האמתי ובצומת זה "עמדה העובדה התיאופוליטית החמורה במלוא קומתה בפני כל הניסיונות של המסורת לעטוף אותה בזיו האגדה".⁴⁴ בובר מניח כאן הנחה חשובה על מערך היחסים בין החברה למדינה, הנחה שמשקפת היטב ביחסים הקונקרטיים בין אליהו לאחאב: הנביא מזכיר למלך ש"הוא אינו המדינה", ששררתו היא פיקדון שעליו להחזירו אם אינו עושה בו את מצוות שולחו. תפקידו של אליהו בצומת שבו הפוליטיקה פוגשת את ה"התגלות" של הנבואה מקביל לתפקידם של כל נביאי האמת, הדורשים את תשובתו ואת גאולתו של העם.

* * *

בשנת 1949 התקיימה בירושלים פגישה בין ראש הממשלה דוד בן-גוריון לבין קבוצה של אנשי רוח ובהם בובר. במהלכו של ויכוח שהתפתח בין בן-גוריון סביב המילה "גאולה", תהה בובר לפשר צמד המילים שבהן השתמש ראש הממשלה כאשר הכריז על "גאולת האדמה". בן-גוריון ענה לבובר כי "יש להוציא לחם מן האדמה". בובר לא הרפה ושאל את בן-גוריון: "לשם מה?". ענה בן-גוריון: "בשביל לאכול!" המשך בובר בשלו: "לשם מה?", עד כי נאלצו להפסיק את השיחה.⁴⁵ הדיאלוג הזה, מסיק מוריס פרידמן, נמשך עד למותו של בובר והשפיע רבות על כתיבת המחזה אליהו. טענה זו עולה בקנה אחד עם עמדתו האישית של בובר, שראה בדברי בן-גוריון על "גאולת הארץ" ססמה המנחה מגמה מסוכנת שנשענת על הכוח הפיזי בלבד, ובכך הופכת גאולת הארץ לכיבוש אלים. למגמה זו קרא בובר "בעליזציה" הנשענת על שלטון היצרים. ואכן, במחזה מזכיר אליהו לאחאב כי הבעל הוא אל הרוצה רק להחזיק. במאמר אחר של בובר, "לחיות לשם מה", מבליט ההוגה את הפרובלמטיקה הנוצרת בהקשר זה:

אני שואל: לאכול לשם מה? אני שואל: לחיות לשם מה? לא די לחיות. הרי כולנו יודעים שבחיי היחיד לא די בזה. היחיד יודע שצריך לחיות "לשם", לא סתם לחיות. אלא כשהמדובר הוא בקבוצה, בעם, מיד משתנה הדבר, אומרים: עם חי למען עצמו. אני שולל את הדבר הזה.⁴⁶

"עם הנוודים שהיה לעם של איכרים" הפך בעיני בובר לעם שמשתוקק לכבוש ולגאול את הארץ בכוח הזרוע ולא בדרכי דיאלוג. דן אבנון מוסיף בהקשר זה כי השימוש הפוליטי שעשה בן-גוריון בדימוי של גאולת הארץ באותה פגישה הוא ניסיון להאפיל על השאלה הנוקבת של ריבונות פוליטית ועל השאלות המוסריות העולות מן הסכסוך היהודי-ערבי בנוגע לבעלות על הקרקע. בובר מצדו הבין היטב כי שאלת הבעלות היא שאלה פוליטית טהורה, שנעטפה במעטפת של חלומות עבר על הבטחה לישועה.⁴⁷ הבנה זו היא, כאמור, פועל יוצא של הפרשנות הדיאלוגית של בובר לשפת המקרא, המעלה בפני עם ישראל את משימתו ההיסטורית:

היהדות פוסלת את ה'אנחנו' של האנוכיות הקיבוצית, את הגאווה הלאומית ואת ההתגדרות המפלגתית, אבל היא מצווה את ה'אנחנו', העומד על זיקה של אמת בין חברי הקבוצה זה לזה והמקיים זיקה של אמת אל 'אנחנו' אחר, הוא אותו 'אנחנו', שרשאי הוא לומר באמת וכתמים: 'אבינו'.⁴⁸

בסצנת הסיום של המחזה מבקש אלישע הצעיר, יורשו של אליהו, להאציל עליו את רוחו הנבואית. הנביא מסרב לבקשה ואומר שאף פעם לא היה בעלה של הרוח ולא החזיק בה: "הרוח באה והלכה ממני"⁴⁹ אומר אליהו ומושח את אלישע לממשיך דרכו, תוך כדי ההבטחה כי עליו להיאבק עם הרוח למען ישראל אחת. ההבטחה של אליהו לאלישע מגלמת בתוכה את שאיפתו האישית של בובר, להיאבק למען אותה ישראל אחת כפי שהוא ראה אותה. שאיפה זו מצאה לה ביטוי במפעלו האינטלקטואלי האדיר, כמו גם בפעילותו הפוליטית במסגרת קבוצת "ברית שלום". עמדותיו לא זכו לפופולריות בקרב הפוליטיקאים והעם, ואמונתו בדבר הנחיצות של פדרציה דו-לאומית, המאגדת בתוכה את שתי הקהילות, היהודית והערבית, גם היא לא מצאה תומכים רבים. המרחק בין החזון ההומאני של בובר לבין המציאות הקונקרטי לא הפריע לו לשוב ולדרוש מן העם שידחה את הלאומנות האגואיסטית והאנטי-דיאלוגית, המתמקדת בטובתה וברוחות עצמה בלבד. בובר האמין כי עמדה זו ביחס למציאות ההיסטורית תוביל את עם ישראל לשקוע בתוך רוח אידיאולוגית-אגוצנטרית, הפועלת את פעילותה המפוררת בנפש האדם. כנגד סכנה זו ביקש להתריע ולהציג חלופה הומאנית ודיאלוגית. הניסיון היצירתי שנטל על עצמו כמחזאי הופך לדעתי את אליהו לאחד מן הביטויים המעניינים והמזוקקים ביותר של הגותו הדיאלוגית ותפיסותיו החברתיות. מבחינה דרמטית, השיג בובר את מטרתו: אליהו דורש מקהל שומעיו להכיר את הדרמה האמתית שמתרחשת בין אליהו לאחאב, שאין להתגבר עליה באמצעות אמרות של היות צודק ושל היות בלתי-צודק. זוהי הדרמה האמתית של הנפש האנושית, בניגודיה ובסתירותיה העמוקים ביותר.

הערות

1. Martin Buber, "Elijah - A Mystery Play," in: *Martin Buber and the theater*, ed. Maurice Friedman (New York: Funk & Wagnalls, 1969), 135.
2. Maurice Friedman, "Martin Buber's Mystery Play Elijah," *Modern Judaism*, Vol. 16, No. 2 (1996): 144.
בשנת 1999 התפרסמה עבודת גמר לתואר מוסמך מאת הרטלי לכטר העוסקת בהרמנויטיקה המקראית של בובר וביטוייה במחזה אליהו, ראו: Hartley Lachter, "Revelation From Between the Lines: A Study of Martin Buber's Biblical Hermeneutics and his Elijah, a Mystery Play" (MA Thesis, McGill University, 1999).
3. Friedman, "Martin Buber's Elijah", 144-145.
4. Martin Buber, "Reach for the world, HA-BIMA!," in: *Martin Buber and the theater*, 88-91.
5. Maurice Friedman, *Martin Buber: Life and Work, The Later Years 1945-1965* (Detroit: Wayne State University Press), 190.
בובר התכתב על התלבטותיו עם וורנר קראפט במרץ 1955, כפי שמציין פרידמן בספרו.
6. Martin Buber, *Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, ed. Barbara Schäfer (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2007).
7. שם, 144. לדיון מעמיק בנושא זה, ראו: יניב פלר, "ההומניזם הדו-שיחי של מרטין בובר," בתוך: מיזוג אופקים: מחשבה מדינית יהודית-ישראלית, עורכים: דן אבנון ודוד פויכטונגר (ירושלים: מאגנס, 2016), 256-279.
8. תביעה זו מופיעה בספר מלכים א, יח 21: "וַיִּגַּשׁ אֱלֹהֵיהוּ אֶל כָּל הָעָם וַיֹּאמֶר עַד מָתַי אֶפְסְחִים עַל שְׁפִי הַסְּעִפִּים, אִם ה' הָאֱלֹהִים - לְכוּ אַחֲרָיו, וְאִם הַבַּעַל - לְכוּ אַחֲרָיו".
9. מרטין בובר, "דתיות יהודית," בתוך *תעודה ועוד: מאמרים על ענייני היהדות*, כרך ראשון (ירושלים: הספרייה הציונית, 1963), 74.
10. Buber, "Elijah," 115.
11. מרדכי מרטין בובר, *תורת הנביאים* (תל אביב: דביר, 1950), 73.
12. Buber, "Elijah," 115.
13. מרדכי מרטין בובר, *בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, תרגום: צבי וויסלבסקי (ירושלים: מוסד ביאליק, 1999), 3.
14. בובר, *בסוד שיח*, 27.
15. בובר, *בסוד שיח*, 57.
16. Buber, "Elijah," 116.
17. בובר, "דתיות יהודית," 75.

- .18 Buber, "Elijah," 120.
- .19 מרדכי, מרטין בובר, "מנהיגות שבמקרא, " תעודה ויעוד, 165.
- .20 Buber, "Elijah," 139.
- .21 שם, 140.
- .22 שם, 121.
- .23 מרדכי מרטין בובר, פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית (ירושלים: מוסד ביאליק, 2000), 329.
- .24 בובר, "דמיון ויצר, " בתוך: פני אדם, 346.
- .25 מרדכי מרטין בובר, הרוח והמציאות: תשעה שערים לבירור היחס שביניהם (תל אביב: מחברות לספרות, 1942), 68.
- .26 Buber, "Elijah," 139.
- .27 שם, 150.
- .28 שם, 151.
- .29 שם, 159.
- .30 בובר, "הדור־שיח בין האלוהים והאדם, " בתוך: תעודה ויעוד, 249.
- .31 Buber, "Elijah," 157.
- .32 שם, 159.
- .33 בובר, תורת הנביאים, 213.
- .34 בובר, תעודה ויעוד, 246.
- .35 Buber, "Elijah," 143.
- .36 בובר, תעודה ויעוד, 213.
- .37 לדיון בתפיסה ההיסטורית של בובר, ראו: דן אבנון, מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר (תל אביב: עם עובד, 2012), 107–126.
- .38 מרדכי מרטין בובר, "על החברותא, " נתיבות באוטופיה (תל אביב: עם עובד, 1983), 159–235.
- .39 Buber, "Elijah," 141.
- .40 בובר, פני אדם, 346.
- .41 עקיבא ארנסט סימון, יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מרטין בובר (ירושלים: ספריית פועלים, 1985), 296.

.42 Buber, "Elijah," 147.

.43 שם, 153.

.44 בובר, תורת הנביאים, 73.

.45 מרדכי מרטין בובר, תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות (תל אביב: עם עובד, 1992), 33.

.46 בובר, תקוה לשעה זו, 33.

.47 אבנון, הדיאלוג הנסתר, 232.

.48 בובר, תעודה ויעוד, 241.

.49 Buber, "Elijah," 162.

4 • The Secret Conversation between the Prophet and the King: A Study of Martin Buber's Play *Elijah*

Yulia Rzaev

Ben-Gurion University
of the Negev

While Martin Buber started writing his play *Elijah* in 1956, it was only two years before his death, in 1963, that he decided on its publishing. As will be suggested in this article, Buber's decision was not by pure coincidence, as *Elijah* served as closure to his academic life work. This life-work includes an enormous corpus of subjects: Philosophy and Mysticism, Bible and Chasidic studies, Sociology and Psychology, and even a couple of publications on Poetry and Prose. *Elijah* enabled Buber to present his philosophy of dialogue and his belief about the Jewish State in Israel and Jewish existence in the modern Israel. Moreover, *Elijah* was written while Buber was conducting a fascinating dialogue with David Ben-Gurion, as it will be presented in my article.

Elijah was never translated to Hebrew, a surprising fact considering the massive translation movement of Buber's work. The play was written in clear and accessible language, unlike Buber's academic writing that challenges the reader with its complicated and compressed style. In this article, I will analyze Buber's language and style in two ways: First, I will deal with the manifested plain of the plot that presents the dramatic framework of the play; Secondly, I will present the hidden reflective layer that outlines the language of the plot and expresses Buber's dialogical world-view. In this respect, both the text and the subtext make *Elijah* a fascinating and creative ensemble which places the listener and the viewer in the midst of Buber's "secret conversation".

כתב עת לתלמידי מחקר
במדעי הרוח • גיליון 2
קיץ 2018

מזלזל



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



בית ספר ג'ק. ג'וזף ומורטון מנדל
ללימודים מתקדמים במדעי הרוח

מזוזה

כתב עת לתלמידי מחקר
במדעי הרוח

עורכים:

אלה טוביה, אדם יודפת, שחר ליבנה,
תמיר קרקסון, דנה שחם

גיליון 2, קיץ 2018

האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



בית-ספר גיק, גוזף ומורטון מנדל
ללימודים מתקדמים במדעי הרוח

מועצת המערכת:

פרופ' ישראל יובל – יו"ר, פרופ' זאב הרוי, פרופ'
אנה בלפר־כהן, פרופ' רינה טלגם, פרופ' אדוין
סרוסי, פרופ' אילנה פרדס, פרופ' מנואלה קונסוני

מזכיר המערכת: נועם לב־אל

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: אריאל הורוביץ

עריכה לשונית באנגלית: לירון אלון

על הכריכה: Donald Judd, *Untitled*, 1965
Moderna Museet, Stockholm.

© 2018 Judd Foundation / Artists Rights Society (ARS),
New York. Photo: Moderna Museet, Stockholm

<http://mandelschool.huji.ac.il/מוזה>

muza.journal@gmail.com

בהוצאת מערכת מוזה, בית ספר מנדל ללימודים מתקדמים במדעי
הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 91905

[ISSN: 2617-1708](#)

תחת רישיון

Creative Commons ([CC BY-SA 4.0](#)) 2018

תוכן העניינים

5	מטפיזיקה של ריקות	יונתן מילטון דגן
30	הפולמוס על ירושת הבעל את אשתו בתקופת הגאונים	דניאל קן
59	הנוף הנמוג של ג'ון טווכטמן ויחסו לשאלות של זהות וייצוג המציאות באמריקה של סוף המאה ה-19	נועם גונן
80	בסוד השיח של הנביא והמלך: עיון במחזה אליהו למרטין בובר	יוליה רזייב
95	הצגה וייצוג באמנות מינימליסטית משנות השישים: סוגיית החזרה הצורנית בעבודותיו של דונאלד ג'אד	נעה מורדוך-סימונטון
115	כלכלה נפשית ברומן סוף דבר מאת יעקב שבתאי	ערן הורוביץ
128	משורר האינטרקום: ייצוג משוררים וסופרים במערכוני סאטירה טלוויזיוניים בישראל	נועה שקרג'י
152	מסה "הדבר שאותו יש לבקש": על קשב, פחמימות פשוטות ושאלת מדעי הרוח	שרגא ביק
159	תקצירים באנגלית	
165	שער באנגלית	