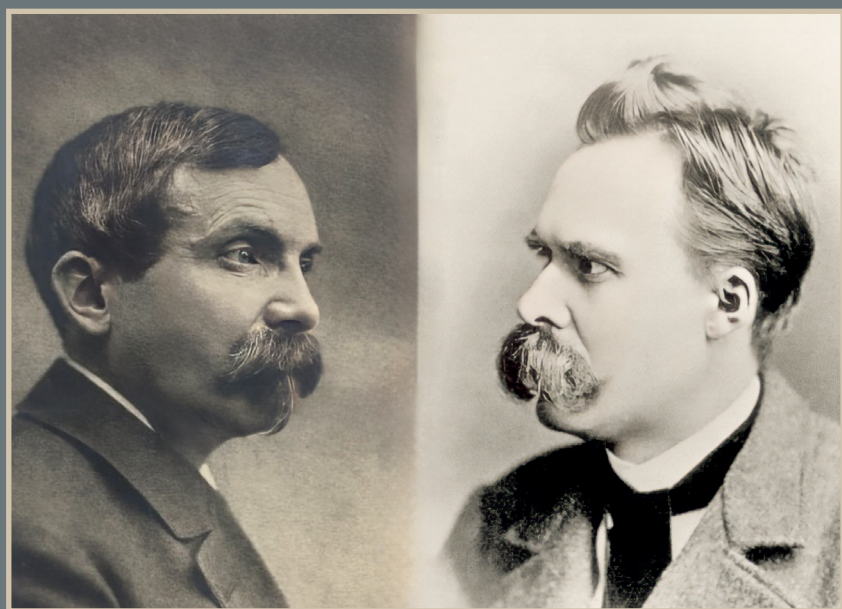


זרתוסטרא העיוני

מוטיבים ניטשיאנים בהגותו של ברדיצ'בסקי



איתן מכטר



ד"ר איתן מכטר הוא חוקר ומרצה בכיר באוניברסיטת חיפה, עיקר עיסוקו בתחומי הפילוסופיה של האסתטיקה ופילוסופיה של החינוך. בין ספריו שיצאו בהוצאת רסלינג; 'אוריינות מחקר ויצירה' (2010); 'קריקטורה, פרשנות וביקורת' (2013); 'בין האינטימי לאנונימי במרחב האורבני' – מבט סוציו-תרבותי על תל אביב (2015); 'ניטשה והאסתטי' – מעשה היצירה ב'מדע העליז' (2018); 'הדימוי' – דיון בעקבות ניטשה, בודריאר ודבור (2019) 'על היצירתיות' – בעקבות ניטשה ואדורנו (2021).

על העטיפה:

ניטשה מימין וברדיצ'בסקי משמאל – דיוקנאות.

איתן מכטר

זרתוסטרא הציוני

מוטיבים ניטשיאנים בהגותו
של ברדיצ'בסקי



מוסד הרצל לחקר הציונות
אוניברסיטת חיפה

על העטיפה:
דיוקנאות; ניטשה מימין וברדיצ'בסקי משמאל (הארכיון הציוני)

נדפס בישראל, תשפ"ד – 2023

©

מסת"ב: 4-7-92974-965-978 ISBN:

כל הזכויות שמורות לאיתן מכטר

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

עיצוב, סידור, עימוד והדפסה: א. אורן הפקות דפוס בע"מ

"רב לנו להיות רק עם הספר. בשיבת ישראל עליו לשוב
אל הטבע כולו, גם אל מה שקודם להספר... והרבה הרבה
קודם להספר. חיים קודמים להספר, העולם קודם להספר,
האדם קודם להספר, והנפש קודמת להספר."
(ברדיצ'בסקי, שינוי ערכים ב', כרך ו'. עמ' 34).

"היזהרו לנפשכם מלהיקבר בהימוט עליכם אנדרטה"
(ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, עמ' 76)

תוכן עניינים

| | |
|--------------|--|
| 9. | תודות |
| 11. | פתח דבר |
| 17. | 1. משבר ערכים כמנוף לצמיחה |
| 23. | 2. היצירה – מהות הקיום ותכליתו |
| 29. | 3. צור את עצמך – הציווי כלפי היחיד וכלפי האומה |
| 39. | 4. 'מוסר' חברתי כמכשיר מנוון |
| 49. | 5. תיקון עצמי והתחדשות |
| 55. | 6. יחיד מול אומה |
| 63. | 7. על הטבעי והאסתטי |
| 75. | 8. הכפירה בעיקר – 'בנה וחכמיה' |
| 93. | 9. 'הקרע שבלב' כמקור לאותנטיות |
| 117. | 10. על 'שברי הלוחות' של המטפיזיקה |
| 125. | 11. כבשה בין זאבים – ישראל ואומות העולם |
| 139. | 12. הגלות כטרגדיה וכמנוף להתחדשות |
| 157. | 13. ציונות במבחן האותנטיות |
| 167. | אחרית דבר: תל אביב – עירו של זרתוסטרא |
| 173. | מקורות |

תודות

העניין בניטשה החל בתיכון, הספרנית ברכה העניקה לי בכיתה י"א את 'כה אמר זרתוסטרא' בתרגום ארכאי שלא מתכתב עם העברית של ימינו. כוחו של החיבור עמד לו כנגד התרגום והתגבר עליו, הפילוסופיה הקיומית ורוח הניהיליזם החיובי ריגשו כבר אז את נפשו של התלמיד הסקרן. לברדיצ'בסקי נתונה הערכתי על אומץ ויושרה נדירים. ברדיצ'בסקי כותב מעומק ליבו הקרוע של בן ישיבה שגורש במצוות חותנו בגין קריאת ספרים אסורים. תודה מעומק הלב לפרופ' יעקב גולומב, מורי היקר שהלך לצער כולנו לעולמו השנה. לגולומב הייתה תרומה עצומה בהבנת נבכי הגותו של ניטשה והשפעתה גם על הוגים עבריים. ל'מוסד הרצל לחקר הציונות' ולעומד בראשו, פרופ' מעוז עזריהו, מבקש אני להודות על התמיכה המסורה בהוצאת הספר לאור. הערותיו המחכימות של פרופ' עזריהו היו מאירות עיניים ומעוררות השראה רבה. תודה לאדר' אורי רונן ולמרכז האקדמי ויצו חיפה על תמיכתם בהוצאת הספר. תודה ליצחק רפפורט אשר על העריכה הלשונית על שגילה מקצועיות ובקיאיות בעולם התוכן הפילוסופי ומנע שגיאות מביכות. תודה למר אלי אורן על הפקתו של הספר. לאוניברסיטת חיפה, ביתי האקדמי, על שנתנה את ברכתה וחסותה לספר. מעל לכל, לרעייתי וילידיי היקרים והאהובים שנגזלו מהם שעותי לטובת המחקר והכתיבה, תבוא עליהם הברכה וההוקרה.

פתח דבר

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921) קיבל חינוך תורני והיה מיועד לרבנות. את ילדותו ונעורותו הוא בילה בעיר דובובה וספג בה את הרוח החסידית השמרנית שמימנה מאוחר יותר ביקש להתנער. ברדיצ'בסקי נחשב למי שחולל שינוי יסודי בתרבות היהודית ותרם תרומה עצומה לכינונו של 'העברי החדש' ולכינון המחשבה והמעשה הציוני. ברדיצ'בסקי העמיק בזיהוי המקורות של הניוון התרבותי של היהדות המסורתית ובחולשותיה ולמעשה יצא למסע ספרותי והגותי להצלתו של העם ע"י ידי הצלתה של הרוח. משנתו ההגותית ויצירתו הספרותית מבטאת את ה'קרע שבלב', את המתח בין העולם של הנאורות והספרות הכללית לעיירה היהודית והפולמוס על דרכה הרצויה של הרוח העברית. התביעה של ברדיצ'בסקי להרוות את צימאונה של התרבות העברית ביצירות המופת של הספרות הכללית נתקלה בהתנגדותו נחרצת של אחד העם וקיבלה ביטוי תקיף ב'השילוח' של אותם ימים, המתח החריף והקצין את עמדתו של ברדיצ'בסקי ברבות השנים.

הנובלות 'מחניים' ו'עורבא פרח' שהתפרסמו בין 1899 ל-1900 שיקפו את המתח בין היצרים והתשוקה לחיים לבין המסורת והדת, כוח החיים הגנוז מתחת למעטה המסורתי מחייב גם דיון תיאורטי וזאת הוא מציג במסות הגותיות ומאמרי הביקורת מפרי עטו באותן שנים.

ב'שינוי ערכי' הוא מזקק את תפיסתו בדבר חשיבותו של היחיד, לבטיו והצורך לייסד את 'העבריות' החדשה המבוססת על לאומיות חילונית, יתרון ה'אדם החי', הקשוב לטבעו כנגד 'היהדות המופשטה'. ב-1911 הוא שב לברלין וכעבור שנתיים הוא מוציא את 'מאוצר האגדה' המכיל את מחקריו בתחום הגניאולוגיה של התרבות היהודית. ברדיצ'בסקי שאב את כלי הביקורת וכושר ההבחנה ממקורות רבים אך אחד החשובים שבהם היה פרידריך ולהלם ניטשה (1844-1900). בין חיבוריו של ניטשה מהם ינק ברדיצ'בסקי ניתן למנות את 'הולדת הטרגדיה מרוחה של המוזיקה'. 'המדע העליון', 'כה אמר זרתוסטרא', 'מעבר לטוב ולרוע' 'לגניאולוגיה של המוסר', 'אנטיכריסט', 'הנה האיש' ו'אנושי, אנושי מדי', כל אלה חיבורים העומדים בבסיס תפיסתו ההגותית שראתה תמורות לאורך השנים אך גם שמרה על שלד מוצק.

האתגר העומד לפנינו בספר זה הוא לברר את היסודות של הזרם הנסתר בציונות, לא זה המעשי שנטה לסוציאליזם, לא זה הרוחני שראה לנגד עיניו את היהדות ולא את היהודים כיחידים, לא זה המדיני ששאף להכרה דיפלומטית והיה שרוי כל כולו בקוניקטורות פוליטיות. הזרם הנסתר הוא זה של הציונות האקזיסטנציאליסטית, שהעמידה את היחיד במרכז, את בירור הזהות והמימוש העצמי, את העצמאות והאותנטיות במובנה האנתרופולוגי, את היצירה והמופת האסתטי, את שלילת הרוח הנוטה להפשטה וקידוש החיים הריאליים, מיצוי מלא של עוצמת המחשבה והרגש וזיקה מתמדת לטבע, זרם החיים ואהבת הגורל. קשה להגזים בחשיבות של בירור מקורותיו של זרם מחשבתי זה דווקא בימינו, הציונות אמנם מימשה חלק מיעדיה המדיניים והתפרקה מאשליות סוציאליסטיות אך האתגר הקיומי של העבריות החדשה בעלת אחיזה בטבע וביצר הקיום וההתנערות מהפשטה דתית או משיחית, טרם הוגשם. התנועה הציונית שנוקקה לתמיכה טקטית של חוגים דתיים ומשיחיים לא הקפידה לשמר את עולם התוכן החילוני המובהק שכוונן אותה מראשיתה וכעת הולכת ומאבדת את זהותה המקורית כמהפכה עמוקה ויסודית. העיסוק בברדיצ'בסקי כהוגה המקורי של הציונות האקזיסטנציאליסטית הוא אם כן צו השעה.

מצב הניכור הקיומי שאת מקורותיו ידע ניטשה לשרטט ב'כה אמר זרתוסטרא' ו'בהולדת הטרגדיה', הפך אצל ברדיצ'בסקי למצע עליו ניתן לעגן את החזרה למיתוסים מכוננים של העבר העברי הקדמוני, ערכים של יופי וגבורה, תרומה לתרבות הכללית תוך עיצוב וכינון מחדש של הזהות היהודית המתחדשת. כל אלה הם 'חוב' רעיוני של הציונות בכלל ושל ברדיצ'בסקי בפרט לניטשה, כמה מן הזיקות הרעיוניות בין ניטשה לברדיצ'בסקי נבקש לבחון בספר זה. מבחינה מתודולוגית הברור יתחיל מכמה הנחות ניטשיאניות יסודיות ולאחר מיכן נברר כיצד שימשו אלה את ברדיצ'בסקי בחלק ההגותי (ולא הספרותי) בביסוס משנתו, לעיתים ברדיצ'בסקי מציע פרשנות שונה או מותאמת להיסטוריה היהודית ולעולם התוכן של התרבות העברית, נדמה כאילו ניטשה כיוון דבריו לאוזניו של הצעיר היהודי הנקרע בין מחויבותו לגורל עמו מחד ולתיקון הרוח וליצירה עצמית מאידך.

אם נתבונן על המהפכה הניטשיאנית שהוביל ברדיצ'בסקי ממבטה של 'מינרבה', מעין מבט רטרופקטיבי על ההתפתחות של קהילות יהודיות בישראל ובעולם במאה האחרונה, ניתן לומר כי ללא מהפכה אנתרופולוגית חשובה זו של 'העברי החדש' היו בעולם רק קהילות אורתודוקסיות או יהודים מתבוללים חסרי זהות ייחודית, זאת לצד מוזיאונים המציגים את שרדי הקהילות שנכחדו או התבוללו. ניטשה וברדיצ'בסקי אינם התורמים היחידים למפנה הדרמטי אך הם ללא ספק מגיבוריה הסמויים, בספר זה נציג חלק מתפיסתו של ניטשה ביחס למוסר החברתי, מעמדו של היחיד, שאלת הפרספקטיבות, מעמדה של ההיסטוריה ומסע ההתגברות העצמית ונסה להבין את תרומתה העקיפה והישירה למהפכה שיצר ברדיצ'בסקי.

המהפכה הציונית חייבת לניטשה ונציגו בתרבות ההשכלה העברית, ברדיצ'בסקי, לא מעט בכינון התמורה שחלה בצורת החיים העברית והתולדות שלה בתחומי היצירה לסוגייה: הקידמה הטכנולוגית, כיבוש העבודה, חידוש השפה, ההגנה העצמית, השגשוג הכלכלי, מפעלי ההתיישבות והפיתוח, היצירה התרבותית והרוחנית לגוניה. בפרק האחרון נבקש לבחון את העיר ללא הפסקה, בירתה של אותה מהפכה

דרמטית בהיסטוריה המודרנית של העם היהודי, היא עירו של זרתוסטרא העברי, שם התבססה קהילה תוססת של חופשיים ברוח, יוצרים ואמנים ושם התגלתה בכל כוחה העבריות החדשה לה פילל ברדיצ'בסקי. בניגוד לציונות הרוחנית והמדינית ובשונה מזו המעשית, יש להכיר בזרם הציונות האקזיסטנציאליסטית ותרומתו למפעל הגדול המצוי כעת בסכנה מבית, זוהי ציונות שאינה משיחית, אינה משועבדת לדוקטרינת 'עבודת האדמה', אינה רואה בהצלת היהדות חובה קודמת לחידוש צורת החיים וחיוניותם ואינה שקועה כל כולה בדיפלומטיה וברצונן הטוב של המעצמות. זו ציונות המתבוננת פנימה לחוויית הקיום ומשמעות הקיום ומצמיחה מתוכה את העברי החדש, פתוח לעולם, לרוח הזמן, למקומו של היחיד ומאווייו, לתנאי הקיום ללא מורא ההיסטוריה וללא ציפייה לגאולה מבחוץ אלא לגאולה עצמית.

בספר זה ננסה לברר לעומק את עיקרי הרעיונות הניטשיאניים שנשמעו בהגותו של ברדיצ'בסקי ואפשרו לו להציע מחשבה ציונית מקורית ותוססת שהאנתנטיות במרכזה. הדיון המעמיק ביסודות המחשבה האקזיסטנציאליסטית של ניטשה הכרחית להבנת גלגולה לתוך הגותו של ברדיצ'בסקי שידע לעצבה ולהתאימה לצרכי השעה, אך בחלקיה היותר חשובים, נשאר נאמן לעיקריה. בהתאם לדרישה לקרב את האמנות לחיים, ניכרת בנובלות של ברדיצ'בסקי השלמה לרעיונות ההגותיים, בספר זה נבקש להתמסר לעיקרי המחשבה העיונית ובמיוחד לחיבור 'שינוי ערכין' המהווה מניפסט מגובש וסדור.

הטעם להרבות בהגותו של ניטשה כהטרמה לבירור משנתו של ניטשה קשור הן בהכרה ובחשיפה שהעניק ברדיצ'בסקי עצמו להשפעותיו של ניטשה עליו והן מפאת הזיקה הרעיונית המתברר כאשר לומדים את משנתם של השניים. בחיבור זה נעמוד גם על ההבדלים בין ניטשה לממשיכו הציוני, ניטשה סלד מהלאומנות והיה מאד מסויג מהרומנטיקה וביטוייה באתוס הלאומי הגרמני, גישתו של ברדיצ'בסקי לתנועה הלאומית העברית דחתה את הגישה הרומנטית אך בהחלט ביקשה מזור לקהילה ולקולקטיב היהודי המצוי במשבר קיומי ותרבותי. יחזקאל קויפמן (1995) יצא להגנתה של הציונות הרוחנית

וראה בהגותו של ברדיצ'בסקי סוג של התבוללות קולקטיבית. התנגדותו של ברדיצ'בסקי לסגירות היהודית גם בגרסתה החילונית של אחד העם נגזרת מהמגמה הלאומית-רומנטית הנובעת מאותה סגרגציה. ניטשה ללא ספק השפיע על ברדיצ'בסקי ביחס לאותה מגמה של פתיחות למרחב תרבותי כללי ונרתע מאותו "עם לבדד ישכון".

מפת דרכים: הספר נע משאלות הקיום שניטשה מעלה וברדיצ'בסקי נענה להן בדרכו, יחסי יחיד וחברה, מצב הניכור הקיומי, מבחן ההתגברות, הצורך לברוא עצמך כפרט וכקהילה מחדש במצב של משבר ערכים, בהמשך תתברר הדילמה הציונית הייחודית על מרכיב הטריטוריה והיצרנות המצמיחה עולם תוכן ערכי דווקא מעצם העיסוק בממשי ובקונקרטי. בפרק הסיום נבקש לעבור מהתיאוריה לפרקטיקה, נרצה לברר עד כמה ההחלה של הרעיונות האקזיסטנציאליסטיים מבית המדרש הניטשיאני, בתיווכו המסור של ברדיצ'בסקי, מקבלת ביטוי בעיר העברית הראשונה, העיר ללא הפסקה ששרדה טוב יותר מההתיישבות שנשאה בגאון את הדגל הסוציאליסטי ודחקה את היחיד, שאפה להומוגניות כנגד הגיוון והריבוי.

1

משבר ערכים כמנוף לצמיחה

בספרו האוטוביוגרפי 'הנה האיש' (1973) מבקש ניטשה להתחיל בהצגת העמדה שלו ככזו שאינה מבקשת לברוא אלילים, לשאוב את מבטו החד על התרבות ועל היחיד מתוך חומרי החיים ולא דרך הפשטה. הספר שיצא 1895 מבטא את משבר הערכים שאפיינ את מפנה המאות והניח בסיס לחידושה של רוח הנכאים ששרתה בקרב צעירים רבים באירופה. הספר אינו מציע 'תיקון' האנושות אלא ביקורת על המחשבה הפילוסופית הרואה בתבונה ובהפשטה את חזות הכול, לצד בירור מחיריה של המהפכה המדעית-טכניציסטית שבאה בעקבותיה שאותה ראה ניטשה כגורם בעל פוטנציאל הרסני לחיי הרוח. השאלות האוטוביוגרפיות אינן מנותקות משאלת המוסר החותר בתנאים מסוימים תחת יצר החיים לצד המשקל העודף שהעניקה אירופה בכלל וגרמניה בפרט להיסטוריה, ניטשה וברדיצ'בסקי חצבו את הגותם מתחנות חייהם ספוגי המתח בין יחיד לכלל, בין הווה לעבר ובין התבונה לייצר החיים. שאלת המוסר מטופלת בספר 'דמדומי שחר' ושקיעתה של התרבות בהיסטוריציזם, נידונה בעריכות באמצעות הטקסט 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים' (1978). המוסר וההיסטוריה כוננו סוג של שיעבוד חדש דווקא תחת מטריית ההומניזם שנוקיו עתידיים להתבטא בפחות מתמיד בכוח היצירה וההתגברות. ניטשה מנסה לברר אם יוכל האדם

לבסס לעצמו תוכן חדש ומשמעות במציאות משתנה, מה מלמדת הטרגדיה ובאיזו מידה היא משקפת אמת קיומית ומנוף לצמיחה. כיוון שהאל הנצחי אינו ניתן להמתה, הרי שהיעדרותו לכאורה אינה אלא הולכת ומתבררת כנוכחות נפקדת, עבור ניטשה בירור תיאולוגי הוא לעולם בירור תרבותי אודות מקומם של חיי הרוח ואיתור מקורותיה של המשמעות. אסונות המאה ה-20 רק חידדו את שאלת משמעות החיים, מוסריותם ותכליתם, נבואתו של ניטשה ביחס לכינונם של אלילים התובעים מוחלטות וייסודה של דת פוליטית במקומו של האל הזקן לא איחרו להתממש.

הפנייה העכשווית אל הכלים והמהפכה הטכנית-דיגיטלית מחדדת את משבר הערכים ומחריפה אותו, היא מעלה מחדש את שאלת המוחלטות שהומרה פעם אחר פעם באלילי כזב, אם על ידי הצו הקטגורי התבוני הקאנטיאני, או על ידי הדטרמיניזם ההיסטורי ההיגליאני, והתגלגלה היסטורית אף עד לסמכות הבלתי מעוררת של רודנות חשוכה וגזענית. ניטשה מציע מהלך מנוגד לפיו שלילת האלילים עשויה לשוב ולהצמיח תוכן חיים חדש, "למוטט אלילים (זה אצלי הכינוי לאידיאלים) ולא כינונם, הוא-הוא משלח ידי. בה במידה שבודים עולם אידיאלי, מבטלים את ערכה, את טעמה, את אמיתותה של המציאות... כזב האידיאל רבץ עד כה על המציאות כקללה, בעטיו הייתה האנושות עצמה כוזבת ומזויפת... עדי סגידה להיפוכם של הערכים..." (ניטשה, 1973, עמ' 144). שלילת האלילות שהחלה כנגד הדתות הממוסדות, עשויה להצמיח תוכן חדש נטול יומרה למוחלטות ונטול זיוף.

האישיות האותנטית שאותה מבקש בדרך כלל הפילוסוף האקזיסטנציאלי חסרה ברוב המקרים דיון במבנה האישיות או במאפייניה של אותה אותנטיות מסתורית. ניטשה אינו פוסח על הדיון האישיותי הזה ובכלי הניתוח האוטוביוגרפיים הוא מציע התבוננות חדה שקווי המתאר שלה נוגעים במכלול ביטויה בחיי האדם: אמנות, מדע, מוסר ודת. ראשית, הוא מבקש להכריז על האנוכיות כנקודת מוצא, לא צדקנות ולא התחסדות מייצרת כוח עמידה הנדרש לנפש

לכונן את עצמה אלא הנאמנות לעצמך. "התנסויותיי מעניקות לי את הזכות להתייחס בחוסר אמון בכלל כלפי מה שמכונה יצרים 'בלתי אנוכיים', כלפי אותה 'אהבת הזולת' רבת העצה והתושייה בכל עת." (שם, עמ' 154). עבור ניטשה רצון היחיד הוא נקודת מוצא גם באותם מקרים של חמלה, האדם זקוק למבט מתנשא של חומל אך בפועל הוא מנציח את חולשתו של הנזקק ומגדיל את הכוחות המנוונים של החברה והכלכלה מחד ושל הנפש מאידך.

החמלה היא סוג של צביעות, היא מנציחה את העליונות של החומל ונמיכותו של מושא החמלה, זו מתגלגלת מהר לכדי חמלה עצמית. תרומה גדולה יותר לחיותו ולגדילתו של איש תהא דרישה שיתגבר על הצורך בחמלה. החסד הוא מכשיר לשליטה מתמדת ולתלות בנותן יותר משהיא מנגנון משקם או מכונן, הנפש מורגלת לחסדי הנדבן ומסגלת עצמה לבטא את חולשותיה בכל דרך בעזרת מנגנוני האשמה והחטא. הרחמנות, בעיקר זו הנוצרית, נגזרת מהאשמה ומעצימה אותה. הנפש הנאצלת כעת כבולה ברגש האשמה על לא עוול בכפה, ככל שתחזק ותתרומם תישא עוון גדול יותר ותיאלץ לשלם מחיר יקר יותר על 'חטאיה'. כך הופכת הגדולה לחטא והעצלות או החולשה למעלה של חסידות ואצילות. בכל מקום מבקשים הרחמים להסיט את הישר מדרכו ומנאמנותו לעצמו, מוסר עבדים זה מחבל יותר במבקשי הרחמים, 'חולשתם-אומנותם' ואין להם אלא את כוח האשמה לכופ באמצעותו את רצונם.

הכנסייה שרצתה לטהר את הנפש, עקרה ממנה את חיותה תחת אשמה ותודעת חטא. ההכרזה על מות האל הייתה איתות מצוקה ניטשיאני ביחס למה שמוות כזה בטרם עת עשוי עוד לחולל. מהלך מחשבתו של ניטשה הוא דיאלקטי, לא במובנו ההגליאני אלא במובנו האקזיסטנציאלי: "אני משגר קדירה של ריבות על מנת להיפטר מסיפור מעשה חמוץ... ינסה נא מישוהו לעולל לי רעה, אל יפקפק כלל כי 'אגמול' לו: עד מהרה אני מוצא שעת כושר להביע תודתי..." (שם, עמ' 154-155). הדיון באורח חיו האישי אינו אלא דרך להתבונן בעת ובעונה אחת גם בכלליותם של הדברים, לכן מציע ניטשה את המבט

המהופך או 'האמנותי' ככלי מרכזי בפילוסופיית הקיום שלו. האמנות תהא דוגמה מצוינת לצורה המעוותת או הבלתי ישירה להתבונן באופן בהיר וחד יותר בקיום, היא מנכיחה את האמת המסתתרת מאחורי המובן מאליו.

הקושי או הטרגדיה מהווים גורם מצמיח והעוול ישמש לעולם מנוף לתיקון. זו עמדה שנועדה לחונן מבט פוזיטיבי כלפי החיים, על מורכבותם וניגודיהם, מעין ניהיליזם חיובי. הסתתרותו של האל היא הכרחית בתנאים אלה. למרבה הפרדוקס או האבסורד, העוול מתקיים בעולם לתועלתם של בני האדם ולתיקונם העצמי. אך הם בטעות נוטים לייחסו לאל ו'גואלים' עצמם לכאורה בקלות יתרה ובתוספת עוולות נוספות משלהם מתוקף האידיאליזם שבו הם בוחרים להיות לכודים. אל נוכח ייטול מיד אחריות מבני אנוש לכל חידלון ויפטור אותם מאחריותם למעשיהם. דווקא נוכחותו הנפקדת של האל מאפשרת שינוי מתמיד ביחסו של האדם לעצמו ולתפקידו, נטל ההוכחה נותר על כתפיו ומצוקותיו הן מנוף לצמיחתו המתמדת של האדם. האל העביר את האחריות לבני האדם בהסתרתו הכנסייה הפכה זאת לאשמה, כפתה שיטת גמול דכאנית ומאיימת שחתרה תחת ההיגיון של החיים והטבע במקום להניחה על יסודות היצירה וההתחדשות הטבועים בהם.

הנפש נתונה במצור האשמה והחטא במקום לכוון תחתיה את התיקון והתמורה. האל הקתולי ספוג יתר על המידה בדמות 'המעניש' שהדביקה לו הכנסייה ביעילות רבה. כעת שקיעתו הזמנית מהווה תנאי לשיקומו, מתוך החיים ולא כנגדם. זהו פנתאיזם מסוג חדש, פסיכולוגי במהותו, אקזיסטנציאלי משוחרר, עליז ובעיקר אינדיבידואלי יותר מזה של האידיאליזם והרציונליזם הפילוסופי שהגו אותו בראשיתו. האשמה מובילה לכינון האיבה, המאמין הנוצרי משית על עצמו חלק מרכזי של רעל איבתו לא רק כלפי עצמו אלא כלפי החיים בכללם, הוא שבו במזג נקמני ובכך הוא משלים את מעשי אויביו כלפיו ביתר שאת. "ואין לך דבר המחיש את שריפתך, כמו ההיפעלויות שבנטירת איבה." (שם, עמ' 157). ניטשה מצטט את בודהא: "לא בדרך האיבה בא הקץ לאיבה, אלא בדרך הידידות בא הקץ לאיבה", המאבק הוא אם כן פנימי; מול

הכוח המבקש להטביע ברגשות נקם ולהחריב עולם כדרך לתקנו, חייב האדם להעמיד את כוחו כיוצר, הכוח להכיל את הממשות על מורכבותה וניגודיה.

לא המרד הוא היסוד המרכזי בפילוסופיית הקיום הניטשיאנית אלא היצירה, הביטוי העצמי והתשוקה הנלווים לה וממריצים אותה. הטעות הנוצרית הולידה חיי רוח כמו כל מטאפורה שקרית ומועילה כאחד. כך למשל מודה ניטשה כי "את פסקל אינני קורא כי אם אוהב אותו, באשר הוא קרבנה המאלף ביותר של הנצרות..." (שם, עמ' 167). פסקל יצר חומרי רוח מהשקר הנוצרי ותרם בכך לכונן נפש נוצרית פחות מושפלת ומודעת יותר לעצמה ולמגבלותיה. פסקל משקף יסוד עמוק של חיפוש הנשגב, הוא מחלץ את הצורך של התרבות לקשור עצמה במה שמצוי למעלה מעצמה.

היכולת של ניטשה לחלץ מהטעות או המסכה את כוח בריאתה של הרוח ומתוכה להפיח חיים, היא יסוד הפנתאיזם הקיומי הממוקד ביצירה דווקא ולא במוסר, בחומרי החיים ולא בצורות הפשטה ואידיאליזציה. כאן סוגר חשבון ניטשה עם הגרמניות הנוטה לאידיאליזם, "כל היכן שגרמניה מגעת היא משחיתה את התרבות" (שם, עמ' 168). בעיקר ראה ניטשה באידיאליזם ההגליאני את שורש הרע, מדובר בדטרמיניזם המעניק ליחיד פטור מחובתו לעצב את חייו וגורלו. אותו דטרמיניזם יתגלה מאוחר יותר בדמות כוחה המצווה והמאגי של המדינה כביטוי אחרון של האידיאה וההיסטוריה. בעיני ניטשה זו אלילות מסוכנת יותר מכל קודמותיה.

2

היצירה – מהות הקיום ותכליתו

עבור ניטשה השאלה של תנאיה של היצירה להתבטא היא בפירוש מצפן לקביעת צורת החיים וסגנונם. תשומת לב מיוחדת תופסת שאלת הפנאי, כיצד יוכל אדם להזין את נפשו כדי לערסלה לכדי יצירה? לא מקום מציין ניטשה אלא אופן לנפוש, הקריאה היא המרפא לנפש! הטכניציזם והתמקדות בהישגים חומריים מהווה פגיעה הכרחית ביצירות הרוח ובכוחן לייצר משמעות והתגברות עצמית. ניטשה עומד על הזיקה בין המדיה למסר בהקשר מנטאלי רחב יותר, מי שאוזנו קרויה להמוניות או להיעדר מורכבות, מוצא עצמו נרעש ואחוז תזזית ונוטה להרחיק עצמו מעומק פנימיותו שלו, זו דרך שאין חזרה ממנה. הכניעה של התרבות לטכניקה מעצבת חותרת תחת החוסן המנטאלי ומהווה דרך בטוחה לרגרסיה רוחנית. לצד התזונה והאקלים, תלויה הנפש באופן הינתקותה שלה משאון היום־היום של עצמה: "...אסור לך בתכלית האיסור לטעות... בבחירת דרכך המיוחדת להינפש". (שם, עמ' 166). הפנאי אמור לתקן את מצב הזרות של הנפש לעצמה, ההתבוננות וההשתאות אודות המחשבות העולות כשאינך נתון במרוץ החיים עצמם היא רגע מכונן של מודעות והשלמה. המוטיב החוזר של היציאה מחוץ לעצמך נועדה כדי לחזור וליישר מבט פנימי חודר ועמוק יותר. הקריאה היא צורה כזו של הזרה דרך

מחשבתם של אחרים, ככלל, האמנות היא צורתה הכללית של הנפש לצאת למרחב חופשי יותר מתוך נאמנות עצמית. הקריאה למשל איננה השתקעות באובייקט ספרותי חיצוני אלא התבוננות עצמית דרך אירועים ומחשבות של אחרים, "היא דרך להעניק לעצמי חופש מעצמי, דרך לעריכת טיולים במדעים ובנפשות של אחרים." (שם) ועם זאת, זו גם התכנסות עצמית, הקריאה אם כן היא היענות למחשבות ה'אחרים' בתוך עצמי: "איזו התבצרות עצמית היא ראשית חכמתו של אינסטינקט ההיריון הרוחני. (שם, עמ' 167). מכאן שהמחשבות המתעוררות בעקבות רעיונות של אחרים מולידות מצב הריוני, כמו ביצירת חיים. רעיונות מתפתחים ונוצרים מחדש ברוחו של האחר ונעים ברוח במעין תהליך האבקה של דבורים, הם נפוצים לכל עבר אך ראוי שיהיה מי שיקלוט אותם, יממשם וישכללם ברוחו שלו. השעבוד לטכניקה או הייצור ההמוני מצמצם את המבט לתבנית קשיחה של מוצר מוגמר ומשוכפל. בשאלת נפקדותו הנוכחת של האל שהיא בהכרח שאלת זיקתנו לנשגב ולמוחלט, ניטשה מקנא באיש הרוח הצרפתי פרוספר מרימה (Merimee) על ש"הקדים וחסף ממני את הבדיחה האתיאיסטית הטובה ביותר, שדווקא אני מסוגל הייתי להתיזה: 'צידוקו היחיד של אלוהים הוא זה, שאינו קיים', אי-פעם אני עצמי אמרתי: מה היה עד כה הטיעון החזק ביותר נגד הקיום? אלוהים..." (שם, עמ' 168). ניטשה מעיד על עצמו כמעט במישרין שהוא אתאיסט, דעה זו מקובלת וניכר כי שלילתה אינה משימה קלה. ראשית, ראוי לזכור כי ניטשה מכריז על 'מות האל' ולא על העדרו משחר ההיסטוריה, עמדה אתאיסטית ברורה ולא מתחכמת הייתה כופרת בקיומו משחר ההיסטוריה, מכאן שבין אם האמין בקיומו של זה בעבר ובין אם רק ביקש לתאר את המגמה התרבותית של החילון באירופה, ברור כי מדובר בעמדה מורכבת. ברצוני לטעון כי ניטשה מתייחס להתפוגגותו המתחייבת של האל הממוסד, זה הנוצרי שממנו גזרו לבלרי הכנסייה מכונה משומנת של עיצוב תודעה ודיכוי החיים על מכלול ביטוייהם, היצרי והיצירתית.

הקושי של ניטשה איננו עם האל אלא עם השימוש בו כמנגנון שלטיטה. תפיסתו מזכירה מאוד את העמדה של נביאי ישראל השוללים

עבודה זרה, האלילות שנגזרה מעיצוב דמותו של האל בדת הממוסדת גורעת מנשגבות האל. הדת הממוסדת הרחיקה ממד אנושי וצמצמה את הביטוי הרוחני ויצרה שיטה אחידה של שלילה עצמית בשם תודעת החטא האימננטית. האלוהות דווקא מתגלה כשלמות, בלעדיה אין הנשגב ממין האפשר, הרוח הנישאת לגבהים יכולה להתממש בכוחות החיים ויצר הביטוי ולא כנגדם, לא כחטא ולא בדרך של סגפנות.

הסאטיר הדיוניסי מבקש את יצר החיים כפי ששירתו של היינה שוקקת חיים, האלוהות היא מצב נפשי של התמוגגות המודעת לעצמה מהעולם ומהקיום, היצירה בכלל והשירה בפרט הם ביטוייה של האלוהות ושל עבודת האל נטולת האשמה. לכן האתיאיזם הניטשיאני איננו שלילת האל אלא שלילת האלילים שצמחו מחוץ לערוגה של החיים וכנגדם. ההסתתרות היא לכן אופן הצדקה של האל, נוכחות נפקדת, באופן משוחרר לחלוטין משאלת קיומו האמפירית. אם הוא קיים כמושג בלבד וממנו כל עולם הרוח יכול למשוך את כוחו וחיותו, דווקא העדרו מוכיח את עוצמתו. ההכרזה על מות האל של הכנסייה נועדה להחיות את הנשגב מתוך החיים והעולם הממשי. על כך מעידה הבדיחה של מרימה וההשלמה שלה פרי עטו של ניטשה: "מה היה עד כה הטיעון החזק ביותר נגד הקיום? אלוהים..." (שם). היא מתייחסת כמובן לשימוש הנועל באל לכינונו של מנגנון הכוח הכנסייתי, בעוד שהקיום עצמו הוא כבר האלוהות בעצמה וביטוי מלא לאותה נשגבות, מעין נוכחות של אלוהים בכל מעשה יצירה המכוון בהכרח לנשגב. האלוהי איננו עומד מנגד לחיים ואיננו שלילה של הקיום, הביטוי 'מנגד' במשמעו 'מחוץ' זהו פאן-תאיזם קיומי-חוויתי (בשונה מזה הרציונלי-מדעי וטרמיניסטי כדוגמת זה של שפינוזה). החובה לדבוק בנשגב האלוהי המצוי בתוכנו כשריד יחידי של האלוהות בעולם הניתנת לכלל השגה, זו מתקיימת דווקא באמצעות מעשה היצירה, דרכה מבטא היוצר נאמנות לקיום ולעצמו.

מדובר אם כן בסוג של אנרכיזם דתי-אנתרופולוגי-אמנותי שאינו נזקק לציווי אחר מזה של החיים והאותנטיות. לחיים יש ביטוי ומשמעות אסתטית, האדם המבטא נפש וגוף, צורה ותוכן, הטבע וחיי

הרוח, המוסיקה והשירה, כל אלה הנם צורות קיום המחייבים ביטוי צורני לתוכן רוחני, רק כך יזכו להנכחה ולמשמעות. אין־סופיותם והתחדשותם טבועה בהם, באופן פרדוקסלי הן 'כחזרה נצחית' והן כיצירה מתמדת. באורח פלא אין החזרה מוציאה את ההתחדשות ואין ההתחדשות מפסיקה את הישנות. מהי אותה הכרת האל 'במחובר עם הסאטיר'?' ניתן להניח כי כפי ש'המדע העליו' מאפשר הבנה טובה יותר לנפש האדם, כך חיבורו של האל ליסודות החיים שהיצר והיצירה מצויים במרכזם מאפשר את שחרורו של האל הכלוא בין כותלי הכנסייה והדוגמה.

הדתות הממוסדות לא הציעו אל מיטיב ומחיה אלא מעניש ומאשים, מדכא את ברואיו ושולל מהם את יצר החיים וחדוות היצירה, מטיל עליהם תודעת חטא ומצדק כל עוול של 'נציגיו' עלי אדמות. האדם פטור מאחריות מחד גיסא ומוביל את ההיסטוריה מאידך גיסא, קרי, את מצעד האיוולת. הכרזתו של ניטשה על 'מות האלוהים' היא ניסיון לחלץ אותו מתפקיד כפוי טובה זה שיוחס לו. יוצא שהכנסייה עצמה הרגה את האל. גם המדע והרציונליזם שטען לבעלות חדשה על האמת, הפריד את המחשבה מהחיים וכפה את עצמו בהפשטה גסה ומצמצמת. באותה הצורה שהאל הנוצרי בכוח מנגנון הכנסייה מצמצם את הנשגב תחת פולחן האשמה והפחד, תודעת החטא מרוקנת את יצר החיים והתשוקה ומצרה את רוחו של האדם. הכנסייה אשמה אם כן גם ברצח רוח האדם תחת האשמה והחטא.

עבור ניטשה, ה'גרמניות' היא צורה מובהקת של גרסיה רוחנית, סוג של אידיאליזם שאינו שואב את כוחו מחומרי החיים עצמם אלא מקפא אותם מכוח לאומנות רומנטית או תבנית היסטורית דטרמיניסטית. שוב נאלצים החיים לסגל עצמם לפטיש המרוקן אותם ממורכבותם וממכלול ביטוייהם וניגודיהם. דוגמה מובהקת לכך רואה ניטשה בביוגרפיה של ריכרד ואגנר, "הטעם המעודן בכל חמשת החושים, שאומנותו של ואגנר מתנה אותו, אלו האצבעות לניואנסים, הפסיכולוגית הענוגה, כל אלה מצויים רק בפאריס. בשום מקום לא נמצא תשוקתיות שכזאת בענייני צורה, רצינות כזו במיזאנסצינות, זוהי רצינות פאריסאית

מובהקת. בגרמניה אין יודעים כלום (אודות א.מ) אותה שאפתנות עצומה השוקקת בנפשו של אמן פאריסאי... מהו הדבר שאני מעולם לא סלחתי לו, לואגנר? שירד לגרמנים – שנעשה 'רייכס־דויטש'... כל היכן שגרמניה מגיעה, היא משחיתה את התרבות." (שם, עמ' 171).

האידיאליזם הפילוסופי שאינו עולה מתוך הקיום אלא מבקש לכפות לו תבנית מונוליתית נטולת גוון מהווה איום על הרוח והקיום כאחד. הניגוד בין פאריס ורוח היצירה לגרמניות הספוגה בהפשטה של אידיאליזם דורשת בירור מעמיק, שכן היא נוגעת ישירות בתיאולוגיה האסתטית של ניטשה. גם הקביעה כי 'הממשי הוא תבוני', יותר ממה שהוא מחפש ממשות הוא מבקש לייצר תבוני־מדומיין ולהשליטו בכל מקום. הממשי הוא תבוני כפי שאינו תבוני, הוא כולל צורות אין סופיות של מחשבה וניגודה ווודאי שאינו מייצג אמת פוזיטיבית קבועה ואחידה. החיים חזקים מכל הפשטה, ההפרדה בין הרוח לחומר ובין העולם הזה לעולם הבא יצרו מצב המחייב ריקון החומר מיסודות רוחניים או ההפך. בשם הרוח נדחת הרוח אומר ניטשה. עבור ברדיצ'בסקי הניוון הרוחני היהודי נגזר מעודף רוחניות שקפאה וזוייפה. פה נאלץ הגרמני לחנך עצמו להטיל דופי בחיים על שאינם ביטוי לאידיאל הטהור ולהניח בטעות שהקיום ריק עד שייגאל על ידי ההיסטוריה או הפירר. הגרמנים למעשה חילנו את הרעיון הנוצרי של דיכוטומיה בלתי ניתנת לגישור בין עולם הרוח לבין עולם החומר, בכל מקום סומן ה'נחות' הנצחי ולעומתו ה'עליון' הטהור. המיונסצנה הפאריסאית, לעומת זאת, מלמדת על אנתרופולוגיה שונה לחלוטין, החיים ומורכבותם הם ביטוי לנשגב דווקא בצורתם החומרית, הם קריאה מתמדת להשתתפות במעשה היצירה מתוך תשוקה, עבודת האל במכחול ובצבע, זהו הפאנתאיזם האסתטי, זהו האל והסאטיר הפועלים במשותף.

עבור ניטשה, האמנות אינה מעשה חיצוני לקיום אלא ציווי הנגזר מהקיום, האמנות הוא האידיאה המתגלמת בחומר, עבור ברדיצ'בסקי תהא הספרות העברית בעלת אותו מעמד, החיים מצמיחים את תוכנם הרוחני ששב ומבקש מימוש בחיי היום יום. ניטשה מציין כי ואגנר הצליח להיות מחויב לפאריסאיות כל זמן ששמר מרחק מה'גרמניות'

שגילומה ב'רייכס־דויטש', זו גרמניות המבטאת את שטחיותה וריקונה מעולם הרוח בשם הרוח. בפילוסופיה האידיאליסטית, אותה דוחה ניטשה, הרוח הגרמנית חיצונית לחומר, באמנות היא תלויה בחומר. הדיון בוואגנר הוא הרבה יותר מביקורת כלפי המלחין עצמו, היא יסוד בהבנת תפיסת הקיום האסתטי אצל ניטשה. לא קנאים לאומנים אלא קנאי ביטוי חסרים לניטשה במרחב התרבות הגרמני, זוהי מחלה שהתרופה כנגדה תלויה במידת החשיפה של הרוח הגרמנית לזו הפאריסאית, או של הפילוסופיה והאידיאליזם לאסתטיקה ולחיים. ואגנר עשה את הדרך ההפוכה, זו הסיבה שלא זכה לחזור על יצירת המופת 'טריסטאן ואיזולדה' וגלש לרהב לאומני טבטוני ביצירותיו המאוחרות. האנטישמיות שלקה בה הרחיקה אותו עוד יותר מלבו של ניטשה, אך מעולם הוקיר ניטשה את תרומתו של ואגנר לעומק ההתבוננות ואוויר הפסגות שנשם בצעירותו.

3

צור את עצמך – הציווי כלפי היחיד וכלפי האומה

האמנות מעוררת את הנפש ומשיבה אותה למקומה באיזו ספרה גבוהה. "מה בעצם אני דורש מהמוסיקה? שתהא נהירה ועמוקה כמו אחר־צהרים של אוקטובר. שתהא מיוחדת, הוללה וענוגה, אישה קטנה ומתוקה, בת בליעל – וחן... לעולם לא אאמין שגרמני יוכל לדעת מוסיקה מהי... אלא אם כן גרמנים מהגזע החזק, גרמנים שעברו מן העולם, כמו הינריך שיץ, באך והנדל." (שם, עמ' 173). המוסיקה של שופן וזו האיטלקית, פרי עטו של רוסיני, יש בהן הוללות ענוגה, שובבות רצינית והרהורים על אושר. הכבודות הגרמנית מעיקה וכבולה במידת החובה שהיא תובעת, כרוכה במשמעת ונטולת מעוף, כמו הרוח הגרמנית בכללותה. מכל אלה עולה השאלה כיצד אתה נעשה מה שהנך? זו שאלת היסוד בספרו 'הנה האיש' ועולה ממנו פילוסופיית קיום שבה לאמנות תפקיד באימון ולגדילה עצמית יש חלק נכבד. זו משימתו וזו תכליתו של האדם, מחוץ ליסוד האסתטי אין דבר, לכל רעיון יש צורה או ביטוי ואם אין לו ביטוי צורני הוא אינו מגובש או רלוונטי לחיים.

הציווי הניטשיאני העליון 'להיעשות עצמך' מחייב התמודדות קבועה עם זרם החיים המשתנה ועיצוב מחודש של ה'אני', מעין סימביוזה

בין הקיום לאמנות. האדם הוא תוצר נוף עיצובו העצמי מתוך חומרי המציאות ותוך מאבק במגמות הנרמול המקיפות אותו. זה יהיה גם תפקידה של הספרות העברית אצל ברדיצ'בסקי, היצירה בחומר היא לעולם גם יצירה עצמית ולכן ניטשה מבטל את החלוקה 'המקודשת' בין סובייקט לאובייקט שהולידה הפילוסופיה מדקארט. העיצוב העצמי איננו תגובה אוטומטית לגירויים, היא בעיקר איתגובה, איפוק והתגברות. "המלומד משקיע את כל כוחו באמירת הן ולאן, בביקורת של מה שכבר חשבו אחרים – הוא עצמו אינו חושב עוד... יצר ההגנה העצמית התפרק אצלו: שאם לא כן היה מתגונן מפני ספרים." (שם, עמ' 175). הסכולסטיקה של המלומדים שאינה בהכרח דתית, מאפיינת את המגמה הכללית של הניסיון לעגן בטיעונים דוגמות ישנות ולשרת מבנים חברתיים וכלכליים הנשענים עליהם. יש צורך לשפשף את הגפרורים הללו כדי להצית בהם אש. עבור ניטשה, האתגר הזה הוא תכלית מפעלו ההגותי. במידה רבה האזהרה הזו לא נקלטה בתרבות האינטלקטואלית בעוצמה שהייתה ראויה לה לאורך השנים, בגידת האינטלקטואלים במובנה הניטשיאני מתגלה בימינו בעיקר באופן שבו מוסדות ההשכלה הגבוהה אימצו את ההכשרה המקצועית וההכנה של בוגריה לשרת ביעילות את מנגנוניה החברתיים והכלכליים. האקדמיה צריכה לעודד מחשבה, טעויות ללא סוף והתבוננות לעבר מרחבים נטולי סימון, "שהאדם נעשה מה שהינו, מחייב כתנאי מוקדם, שאין לו מושג קל שבקלים מה הינו". (שם).

האדם מחפש מתוך מצב של ננטשות ליצור את דמותו שלו, מהלך מעין תיאולוגי של בריאה עצמית. הכוחות המנרמלים מבקשים לעצבו ככלי שרת או שהוא יעמוד בגאון כנגדם וייצור את עצמיותו שלו, היחיד יגלה עצמו מתוך מאבק והתגברות על שגיאותיו שלו. לדעת ניטשה ל'טעות' יש תפקיד דיאלקטי, "מנקודת ראות זו, נודעים טעם וערך אף לטעויות שבחיים, תעיות וסטיות, השתהויות... (שם). באומרי שזהו מהלך תיאולוגי למחצה כוונתי לאופן שבו האל המסתתר מייצר בה בעת את האפשרויות אך לא את הפתרון, את הפוטנציאל ללא התכתיב, את הבחירה ליצור את עצמך מתוך מכלול אין סופי. הכינון העצמי

אין פירושו להדק ולצמצם את האישיות והמחשבה לאיזה מוניזם אחד ומשוכפל. הגיוון, הסתירות הפנימיות וחוסר הקוהרנטיות הם נכס רב עוצמה בביטוי הרגש וחוויה של הקיום. המוניזם והאחידות מנטרלים את הרבגוניות ומרחיקים את האדם מכוחותיו שלו וכושר ההבחנה והפעולה שלו נשחקים. "דירוגן של הסגולות: ...לא לערבב דבר, לא ל'פייס' דבר: ריבוי עצום שהוא למרות זאת ניגודו של התוהו ובוהו – זה התנאי המוקדם, זו עבודת הסתרים הממושכת ומלאכת-המחשבת של האינסטינקט שלי." (שם, עמ' 176).

הריבוי איננו תוהו והניגודים אינם העדר פשר; דווקא מראית העין של הכאוס נועדה לשרת את התנועה של הדברים, את זרם החיים עצמם. הקונפליקט מזמן את התעיות והניסיונות הבלתי פוסקים לגלות את סוד קסמם של הדברים מתוך התוהו ובה בעת את אין סופיות הקיום. הקיום מורכב מחומרי החיים הקטנים של מזון, מקום, אקלים ורצון, השאלות הגדולות מסיטות את האדם מהקיום לספרה בלתי ניתנת להשגה, האנתרופולוגיה הניטשיאנית ב'הנה האיש' צנועה מאין כמוה, 'לא בשמים היא', העיסוק באידיאות גדולות צמצם את יכולתו של האדם לחוש בממשותם של הדברים ובערכם ובכך הרחיקוהו גם מעצמו.

רצינות היתר והמבט חמור הסבר שירת עמדות שצמצמו את יצר החיים וביססו את הקנאות. האנרכיזם הדתי של ניטשה קורא לביטול מושגי האל פרי הדתות הממוסדות כתנאי לחזרתו. זהו ניהיליזם תיאולוגי חיובי ולא אתיאזם כפי שמקובל לחשוב. לזה בדיוק קורא ניטשה בתביעתו לאימוץ הניגודיות והסתירה של החיים כתנאי לממשותם, הפולחן הדתי ותודעת החטא היא חילול הקודש של ציווי הקיום. רק אם נכריז על מות האל הוא יוכל להתגלות, "כל העניינים עד כה שהאנושות הייתה שוקלתם ברצינות, לא היו כלל בגדר ממשויות, כי אם כל כולם עניינים מדומים, וליתר חומרה, כובים שצמחו מאינסטינקטים רעים, מתוך טבעים חולים ומזיקים במלוא עומק המילה. כל המושגים ההם, 'אלוהים', 'נפש', 'צדקות', 'חטא', 'עולם הבא', 'אמת', 'חיי נצח', בהם חיפשו את גדלות הטבע האנושי,

את אלוהותו... כל בעיות הפוליטיקה, הסדר החברתי, החינוך, סולפו לחלוטין, על ידי זה, שהאנשים המזיקים ביותר נחשבו לאנשים גדולים ושהורגלו לבוז לדברים 'קטנים', משמע לענייני היסוד של החיים עצמם" (שם, עמ' 178). כך צמחה הדת החילונית של המדינה או ההיסטוריה, הלאומנות ולאחר מכן תורת הגזע. כיצד הניסיון לייצר אלוהות ממוסדת הפקיע את החיים מממשותם? ניטשה רואה במהלך הזה של האלילות מעשה של רדוקציה של הקיום לטובת רעיון שהחיים נדרשו לשרת מרגע זה ואילך את המנגנון עצמו.

הפוליטיקה נעשתה לכלי בשירות האידיאה, החינוך, ה'אמת' וכך הלאה, לא נשארו חיים מחוץ לאותה מונוליתיות, הממשי לא נתגלה אלא שוב ושוב אותה אידיאה ריקה שתבעה אחדות ומנעה גיוון, חמורת סבר ונטולת הומור עצמי. היצירה קפאה ותשוקת הביטוי נחנקה תחת עול משטר המחשבה האחידה. הדבקות בחיים ובמה שהם מזמנים ושפע היצירה הנובע מדבקות זו קשור אצל ניטשה בדבקות בחיים על מכלול ביטוייהם, כפי שהוא מעיד על עצמו: "נוסחא שלי לגדלות שבאדם היא אהבת הגורל: לא לרצות שום דבר אחר, לא קדימה ולא אחורה, שום דבר אחר לעדי עד. לא רק לשאת את הכרח, וכל שכן לא להעלימו, כל אידיאליזם איננו אלא אחיזת עיניים בפני הכרח כי אם לאהבו..." (שם, 179). האידיאליזם דוחה את הממשי בכל דרך, 'עולם ישן נחריבה', אותה קריאה מהפכנית ששבה ונקמה את נקמתה והחריבה את עולמם של המהפכנים עצמם, אינה מקובלת על ניטשה.

הקריאה לאהבת הגורל אינה מתכחשת לאכזריות ולאסונות שהוא מזמן, אלה נועדו לשכלל את כוחו של האדם ולפלוס את דרכו לקראת גרסה נעלה של עצמיותו. להביט נוכחה בגורלו פירוש הדבר שלא לבטלו בשם רומנטיזציה של העבר או של עתיד המדומיין. דווקא אימוץ תנאי הקיום לא רק שאינו משרת מגמות של פסיביות אלא מגדיל פרו-אקטיביות ונמרצות. לא כדי להרוס אלא כדי ליצור, לא להתגעגע לעבר אלא לברוא הווה שממנו ייכון גם עתיד. לא הפשטה של דמות אדם או חברת מופת אידיאלית נדרשת כאן אלא מעשה, קונסטרוקטיביזם הניזון מתנאי החיים והשואב מתוכם את תכניו המשתנים. ניטשה

מדווח כי כאשר ד"ר הינריך פון-שטיין טען שאינו מבין את 'כה אמר זרתוסטרא', השיב לו ניטשה כי די בכך שהצליח לחיות שישה משפטים מהכתוב. החיים הם מבחנה של המחשבה והאמנות, 'מהם באת ואליהם תשוב'. האמנות והמעשה האסתטי משיבים את הרעיונות לצור מחצבתם הקיומי, הטבעי, הרגשי. באמצעות התשוקה ובעיקר הטרגדיה יכולה המחשבה לגמוע מים חיים ולא לשקוע בדוגמות חלולות. האמצעים האמנותיים והסגנון משמשים כלים פסיכולוגיים שבאמצעותם יכולים הקשב והרגש לבוא לדי ביטוי, להתבונן מהחוץ אל הפנים. זוהי למעשה ההגדרה הניטשיאנית למשל המערה האפלטונית: השירה והמחזה, הציור והמחול, המוסיקה והקולנוע, יכולים לשמש כנקודת תצפית נוחה להתבונן בחומרי החיים מבלי לנסות ולפענח את הצללים שעל קיר המערה. פענוח פירושו סופה של היצירה וצמצומה, למסכה כוח ביטוי עצום ומעורר, הספקולציה והדימוי נאמנים יותר לחיים ולחידת הקיום ממרשמים חתומים המתיימרים ל'אובייקטיביות'.

מאבק נשים לשוויון זכויות, בעייני ניטשה, הוא ביטוי לאותו אידיאליזם החותר תחת הנשיות עצמה, כפי שנוהגת כל אידיאליזציה כנגד מושאיה. האישה, כוחה ברכותה, ההפשטה הטוענת לעוצמה גברית כצורת ייחוס חדשה של נשיות חדשה ועוצמתית מנטרלת כל תשוקת גבריות באשר היא. כוחנותה ו'שחרורה' הן לה לרועץ שכן אלה מרחיקים אותה מכוח פעולתה והשפעתה. הנה לנו אידיאליזם מופשט המבקש כינון ישות נשית נטולת נשיות, שחרור האישה ממהותה שלה ומיסוד כוחה שלה עצמה. השחרור החדש עלול להתברר כ'כלא מטאפורי', האישה כלאה עצמה בתוכו מרצונה שלה ובדעה צלולה. "עצם המאבק לשוויון זכויות הוא כבר אות למחלה: כל רופא יודע זאת. האישה, ככל שתרבה בה האישה, דוחה מעל עצמה בידיים וברגליים את הזכויות בכלל: המצב הטבעי, הלא היא המלחמה הנצחית בין המינים, מעניק לה בהחלט מקום בראש... כיצד מרפאים, כיצד 'גואלים' אישה? עושים לה ילד. האישה זקוקה לילדים, הגבר תמיד רק אמצעי הוא." (שם, עמ' 187).

הזכויות הטבעיות של האישה הוטבעו בה וניטשה מבקש שהאידיאליזם החדש לא יחתור תחת היסוד הטבעי המובנה בנשיות ומקיים מתח

גלוי ומפרה בין המינים. ניתן לבקר עמדה קיצונית זו של ניטשה כנגד תנועה חשובה של שחרור האישה, אלא שראוי באותה עת לשים לב גם להשלכות שעליהן עמד ניטשה בכל הנוגע למימוש הנשיות והריחוק שנכפה עליה מטבעה שלה בגין האידיאה או המטאפורה של ה'שחרור'. זו דוגמה מעניינת ביחס שבין האידיאליזם לחיים ולטבע שיחזור ויפיע אצל ברדיצ'בסקי, יחסים אלה מאופיינים בהידרדרות למשטר דוגמטי, דמוי כנסייתי הנוגד את הטבע. "ההטפה לפרישות איננה אלא הסתה גלויה להיפוכו של הטבע. כל בוז לחיי המין, זיהומם על ידי המושג 'לא טהור', הוא ממש פשע כלפי החיים – הוא בעצם החטא נגד רוח הקודש של החיים" (שם, עמ' 188). רוח הקודש מתגלה לנו לא בכתבי הקודש או במניפסטים, היא טבועה עמוק בנטייה לדבוק בתנאי החיים ובמה שהם מזמנים ולא כנגדם. אהבת הגורל היא אהבת האל וצורות התגלותו אינן חיצונים אלא אינהרנטיים לקיום.

באנתרופולוגיה הניטשיאנית יצר הקיום מתבטא ברצון, בחופש הבחירה. הטבע לא כונן את האדם כמכונה אלא כנפש חפצה, משתוקקת, משתנה ויוצרת. ההטפה לפרישות והאידיאליזם הם שני יסודות תרבותיים הסותרים את הטבע ואת יצר החיים, הם מזינים זה את זה ומולידים הרס עצמי, אשמה ותודעת חטא מתמדת. הפרישות מחייבת אופן הצדקה לייסורים שהיא מטיפה להם ולכן היא מזמנת מודל 'מרטירי' שבו האדם מקריב את עצמו לטובת אידיאה מצדקת, כגודל ההקרבה גודל ההצדקה וחוזר חלילה. החיים נעשים אויביה של האידיאה אף על פי שהיא לכאורה נועדה לשרתם בטווח הארוך. הנצרות היא אם כן הצורה המזוקקת של ניהיליזם שלילי, יש בה שלילה של ערך החיים שהוא הצו העליון. בניגוד למחשבה המפרידה בין היסוד האפולוני לדיוניסי, רואה ניטשה את ביטול הניגודיות המובנת לכאורה ביניהם באמצעות הטרגדיה. הנצרות יצאה כנגד היסוד האסתטי וכנגד האינסטינקט, והאנתרופולוגיה הניטשיאנית היא מסע חזרה לכינום של שניים אלה מחדש בתרבות. השפע, הגודש, העידון והתשוקה לא יכולים לדור בכפיפה אחת עם הרציונליות והאידיאליזם ולכן נדרשת חתירה נגד מכלול צורות ההפשטה.

ניטשה ראה בסוקרטס ובאפלטון את ראשית המגמה שעתידיה להוביל למכלול שלם של אוטופיות המסתיימות, איך לא, בדיסטופיות הרסניות. "אמירת הן ללא סייג אף לעצם הסבל, אף לעצם האשמה, על כל התמוה והמוזר שבקיום... הן מוחלט זה לחיים, במלוא החדווה... שום דבר שישנו אינו ראוי להינכות, שום דבר אינו מיותר." (שם, עמ' 192). ניתן להקשות על ניטשה ולשאול האם הדיסטופיות שהנצרות או האידיאליזם מוריד כמו ידיו על החיים הם לא חלק ממה ש'אינו ראוי להינכות'? האם חיוב מוחלט של החיים אינו אמור לכלול את הפרישות ותודעת החטא, האם אין לראות באידיאליזם צורת חיים גם כן? זו אולי ההתמודדות הקשה ביותר של האדם מול עצמו והאתגר של התרבות בכלל, הפיתוי לעוצמה שאינה נזקקת לאיליות כזב שתשמש לה 'קביים'. מגמות ההחלשה והרפיסות מרחיקות את האדם מהתמודדות. אומץ לב נדרש כאן להרחיק מעבר לאידיאות המבקשות לפתות אותך ליתן עצמך כ'קורבן תמיד'. הקורבן הוא זה המבטיח חסינות לכאורה, החולשה האנושית ומורך הלב נמשכים לאידיאליזם והעוצמה דוחה אותו. "אידיאל" הוא בשביל החלש... לדיקאדנטים נחוץ השקר... הוא להם תנאי מתנאי קיומם". (שם). לא רק הדת היא אופיום להמונים אלא כל אידיאליזם וכל הפשטה. ניטשה הוא הוגה פסימי המבקש להביא בשורה אופטימית, אחריו יעשה זאת קאמי ב'מיתוס של סזיפוס'. ניתן לממש אושר בעולם עצמו ללא אידיאליזציה מכל סוג, החיים הם עצמם אוטופיה שהוגשמה. חיוב החיים ואהבת הגורל לא נועדו 'כדי להשתחרר מן האימים והרחמים, לא כדי להיטהר מהתרגשות מסוכנת על ידי פירוקה בסערה, לפי תפיסתו של אריסטו, כי אם כדי להיות הוא עצמו התענגות הטומנת בחובה גם את ההתענגות שבהריסה...". (שם, עמ' 193).

כיצד הניתוץ של האלילים מהווה מנוף ליצירה וליצר החיים? יש להכיר בכך שכל ממד פוזיטיבי שמתקדש ומבקש להפוך את החיים לאמצעי עבורו, דורש פעולת ניתוץ. זהו מהלך שחוזר ונשנה; אברהם העברי ניתץ את פסיליו של אביו ויסד מתוך כך מונותאיזם ששב ברבות הימים והתאבן, אין לנו כאן אלא סוג של 'חזרה נצחית' ואין

סופית, לא פתרון מוצע כאן אלא חיפוש מתוך התרסה. הניהיליזם החיובי הזה מצמיח ניסיונות חוזרים ומוכחשים לאמת ומזקקים בכך את האותנטיות הנסתרת. כפי שהאלוהות אינה מצויה באופן פוזיטיבי, גם האמת הנגזרת ממנה אינה יכולה להופיע כגילוי מלא ושלם אלא כדימוי או ככמיהה. עולם הדימויים המנסה לייצר פשר הוא מסלול חייה של הציוויליזציה, צורות ביטוי אלה מופיעות במכלול שלם של אידיאות ששבו והתנפצו אל מול קיר המציאות. האלילות הייתה ניסיון מתמיד לקבע את הפשר למשמעות סופית ולעצור את מסע השיבה הנצחי.

עבור ניטשה, היוצר מתהווה תוך כדי מעשה היצירה, ניטשה מעיד על עצמו: "ב'שופנהאואר כמחנך' נחרתו קורותיי הפנימיות, התהוותי." (שם, 199). האדם מתגלה באופן אותנטי לעצמו תוך מתן ביטוי, הוא לא נתון אובייקטיבי המבקש להתפרץ אלא נולד תוך כדי ביטוי ומימוש. כמוהו גם ברדיצ'בסקי, בעיניהם; ההתהוות העצמית תלויה בנכונות של היחיד לנבור בתוככי הפלא של המגע והחוויה עם חומרי החיים ועיצובם מחדש. יצירה היא בה בעת יצירתו של עולם חדש הן כלפי פנימיותו של היוצר והן כלפי מושא פועלו, כך מתאחד האישי עם האוניברסאלי, לא באמצעות אידיאות מופשטות. החומר והרוח מצויים באחדות מופלאה המתגלה באמנות כמו בחיים עצמם. על האמן להיאבק כל העת למען חזונו המתגלה לו בחומר, בצליל, בתנועה ובמכחול, לעתים החומר מעורר את הרוח ופעמים הרעיון את הצורה. התנאי לכך, מעיד ניטשה על עצמו, "לא רימיתי עצמי אף לא לרגע אחד לגבי הדרך, הים, הסכנה וההצלחה! זו השלווה הרבה שבהבטחה, זו ההבטה המאושרת אלי מרחקי עתיד... לא נעדרו גם ייסורים מכאיבים ביותר, יש מילים שם ממש שותתות דם. אך רוחה של החירות הגדולה נושבת מעל לכל: אפילו הפצע אינו פועל כטיעון-נגדי." (שם, עמ' 200). חירות של אמן טבולה במנעד מתמיד שבין ייסורים לשלווה, בין קושי לסיפוק, הטרגדיה היא חלק מחומרי החיים וממנה צומחת אמת קיומית בלתי מעוררת. זו דרכו של מי שבחר לשוט בין גליו של ים סוער ולנווט על פי מצפונו.

בספר 'הנה האיש' מביט ניטשה על יצירתו ומברר לא רק את

ייחודיותם של חיבוריו עד כה אלא גם את תרומתו להבנת הנפש האנושית ומקומה. ב'הולדת הטרגדיה' רואה ניטשה את הישגו בביורר היחס שבין הדיוניסי ובין האפולוני, במתח המתקיים ביניהם ובאופן שבו התרבות יוצאת נזכרת ממנו או נפסדת. דווקא כאן מעניין לראות כיצד מתגלה אצל ניטשה עמדה רכה יותר ביחס לאידיאליזם, "האידיאל איננו מופרך – הוא קופא... כאן קופא למשל 'הגאון'. לא הרחק ממנו קופא 'הקדוש': מתחת לגבישי קרח עבים קופא 'הגיבור': ולבסוף קופאת 'האמונה', זו המכונה 'הכרה פנימית': וגם החמלה מתקררת במידה ניכרת – וכמעט בכל מקום קופא 'הדבר כשהוא – לעצמו'". (שם, עמ' 202). ההבחנה בין מופרכות האידיאל לבין יכולתו להבטיח את זרם החיים וחופש המחשבה והביטוי היא רבת חשיבות. גם אצל ברדיצ'בסקי כהוגה ציוני מתגלה רתיעה מרעיון 'מרחף' מעל לממשות ומעל לתנאי החיים עצמם. לאידיאה יש תפקיד לערער ולחדש אך לעולם לא למסד והתמסד. האידיאל רואה איזו אמת חלקית, נדרשת, אפילו חיונית, אך גילוי זה לעתים קרובות מבקש לקבע את אופן ההסתכלות על העולם רק דרכו כצורה אחרונה וכאמת סופית. כוחה של האידיאה וחדות המבט נעשים בחלוף הזמן לחרב פיפיות ולמעשה חתירה כנגד אמיתותיה שלה עצמה, כפרפראזה על דברי מרכס, בעיני ניטשה הופכת כל אידיאה ל'היפוך של עצמה'. כיצד אם כן ניתן לייצר רוחניות וכמיהה אל הנשגב ולהרחיק עצמך מאידיאליזם? נדמה כי אתגר זה מונח בפניו של ניטשה בסכמו את מפעל חייו האינטלקטואלי בספרו 'הנה האיש'. הפיתוי לסגת מהממשות לטובת הפשטה פילוסופית או דתית מחד גיסא ונפילה לתוך ניהיליזם ריקני נטול פרספקטיבות מאידך גיסא, מחייבים להציע שיטה 'בלתי שיטתית' היודעת לאתגר את הדוגמה אך אינה מאיינת את הרוח. לאמנות לפי ניטשה ולספרות לפי ברדיצ'בסקי, יש פוטנציאל לשרת מגמה זו. ואגור היה במידה מסוימת נציג אפשרי למגמה מסוג זה עד ש"תפסתי מה הדבר ששעתו הגיעה – לא יאומן! ואגור הפך להיות דתי..." (שם, עמ' 205). הזיקה המתמדת לנשגב שאינה נכנעת לתרמית של ייצוגיה הממוסדים, הצורך המטאפיזי של האנושות הוא חרב פיפיות מסוכנת מעין כמותה סבור ניטשה. חטאם של שני בני

אהרון (ויקרא י' א-ב), נדב ואביהוא שהומתו כי הקריבו קורבן שלא צוו לעשותו, בספר במדבר מוסבר החטא הסתום מעט יותר: "וימת נדב ואביהוא לפני ה' בהקריבם אש זרה לפני ה'" (במדבר ג', ד). האלילות הזרה מקורה בצורך המטאפיזי, אלא ש'אנושי' אנושי מדי' הוא החיבור שבו מבקש ניטשה לשחרר את הצורך המטאפיזי מתחליפי הסרק של האידיאליזם המתגלגל לכדי פולחן ודוגמה.

באמנות הסיכוי ליצירת דוגמה ולכינונה של דת הוא אפסי, סבור ניטשה. ההתרסה כנגד כל יסוד דוגמתי שהקיום אינו מאשרר אותו מחדש בכל רגע מבטיחה שהתשוקה המטאפיזית לא תשקע בפולחן אישיות או בעיוורון. ההפשטה מסתירה את האנושי, רק מהלך 'אנושי מדי', חוץ ממסדי, בעל יכולת התגברות על עצמו, יוכל להבטיח גם את המטא (האפולוני) וגם את הפיזי (הדיוניסי) מתוך סימביוזה רבת עוצמה ויצר חיים. זהו עיוורון המתחפש לעתים לסוג מוסריות נעלה אך בפועל שולל אותה בשם אותה מוסריות עצמה. הציטוט שניטשה בוחר ב'הנה האיש' לתמצת באמצעותו את ספרו 'אנושי אנושי מדי' מעיד על הבנתו את תרומתו הייחודית של אותו חיבור לתפיסתו האנתרופולוגית הכללית של ניטשה: "האדם המוסרי איננו שרוי קרוב יותר לעולם המושכל מאשר האדם הפיזי – מכיוון שעולם מושכל איננו בנמצא..." (הנה האיש, עמ' 206). ניטשה קובע כי משפט זה "ישמש כגרון אשר יונף על שורשי 'הצורך המטאפיזי' של האנושות – אם לברכה ואם לקללה, מי יוכל לומר זאת? מכל מקום הלא הוא בבחינת משפט הרה תוצאות, פורה ופראי כאחת וצופה מול עולם באותו כפל מבט המיוחד לכל ההכרות הגדולות" (שם). האם לא ניתן להתבונן לאורו של משפט זה על המודרניזם בכללותו, על הברכה והקללה שבו? על האופן שבו דחקה התבונה האינסטרומנטלית את התשוקה והחזוה, את הרגש והרצון וכוננה את המבט הטכני והמוכר. המוסר, האמנות והחיים בכלל, הוכפפו יתר על המידה לציווי הפוזיטיביסטי-טכנולוגי ויצרו עיוורון מסוג חדש המסתיר את ה'אנושיות' לטובת היעילות הטכנית.

4

'מוסר' חברתי כמכשיר מנוון

ב'דמדומי שחר' (1978) מבקש ניטשה לערוך בירור נוקב בשאלת המוסר. לא קל לעכל עמדה הומניסטית המציעה ביקורת ביחס לעצם השאלה המוסרית ולכן נדרשת זהירות יתרה. לניטשה אין עניין בטיפוח רוע או שלילה של מעשה מוסרי באשר הוא. המבט הוא גניאולוגי, קרי, ניסיון לבחון את השימוש שנעשה במוסר וכינונו מחדש כאידיאל או כאידיאולוגיה. מצעד האיוולת של ההיסטוריה הוא גם מצעד 'המוסר העדרי'. כיצד הופכת תורת מוסר לחרב פיפיות? מהו מקור אותה קללה על אודות החרב המתהפכת בשער גן העדן? ניטשה מבשר את שידענו, המסורת המוסרנית אינה משנה באמת את מצבם של המדוכאים. דווקא האתיקה הצדקנית מייצרת שעבוד לדפוסי תלות והנצחה של בערות, עוני ותודעת קיפוח. המוסר הצדקני, יותר ממה שהוא משרת את נושאו היא מכשיר מסרס כוחות יצירה והתגברות. השלטון מצליח "לשתק את רצון הביקורתי ואף למשוך אותו בפיתויים לצדו... כי הנה מאז היות ביטוי ופיתוי עלי אדמות, הוכיח המוסר, כי אלוף האלופים הוא במלאכת ההדחה..." (דמדומי שחר, עמ' 105). טענה המזכירה את גישתו של מרכס דווקא, השלטון עושה שימוש בסוג של בניין-על כדי לשמר שליטה ולייצר מצגי שווא לנטרול כוחות בעלי עניין המבקשים לחולל שינוי מבני. אלא שבניגוד

למרכס, ניטשה שולל את ההסדרה הכוללת של עיצוב פני החברה על בסיס מוסרני-אידיאולוגי, המדוכא של היום יהפוך בנקל למדכא של מחר מכוח המוסר הצדקני החדש. בניגוד לעמדה של מרכס כי התודעה הפרולטרית היא ביטוי אחרון, צודק ושוויוני, סבור ניטשה כי המוסר הקולקטיבי מאז ומעולם נועד להצדיק מנגנוני כפייה על היחיד ולשחוק את יחודו. יש להשתחרר מהעמדה הצדקנית אחת ולתמיד ולהכיר בסגולותיו של ה'גאון' המציעד את החברה ולא ההפך. הפילוסופים פירשו את העולם ועלינו לשנותו, אמר מרכס בתזה ה-11 על פוירבאך. בין שאר הפירושים המדוברים רואה ניטשה את כינון המוסר על אדני התבונה כמנגנון המנבא רעות.

קאנט ביקש כזכור לבנות מגדל רציונלי לכינון חברת מופת. "אבוי, דבר זה לא עלה בידו, ההפך מזה! כפי שמן הדין לאמר היום... אף הוא נעקץ על ידי עכשוב (עדכון) המוסר. רוסו, אף אצלו רבץ בקרקע נשמתו רעיון הקנאות המוסרית, אשר כמגשימו ראה עצמו והכריז על עצמו תלמיד אחר של רוסו, הלא הוא רובספייר." (שם, עמ' 106). הקו המוביל מרוסו ורעיון 'הרצון הכללי' דרך הטרור המהפכני של רובספייר הוא למעשה אותו מהלך שקאנט ביקש לבססו פילוסופית ולהמיר את הדת והכנסייה ב'אמת' מוסרית פרי התבונה. בעוד שהטרור המהפכני של רובספייר הוכר כאנטי מוסרי, יש בדיאלקטיקה ההגליאנית יסוד המצדק את הרוע ורואה בו ביטוי מובהק לצדק, בבחינת 'הממשי הוא תבוני', הדיאלקטיקה שלפיה הסתירה מניעה את העולם, כל הדברים סותרים את עצמם ומצמיחים מתוך הניגוד תוכן חדש. על פי היגיון דיאלקטי מאד גרמני זה, כפי שמעיד ניטשה, יכולה הזוועה לקבל ממד של קדושה, זה ביטוי המשך לדיאלקטיקה הנוצרית בדבר הקורבן הנדרש לגאולתה של האנושות. הפילוסופיה הגרמנית מאוד נוצרית ומאוד יהודית במהותה. נדמה כי אצל קאנט ב'ביקורת התבונה הטהורה' אין עמדה דיאלקטית והכוונה של ניטשה היא כנראה בשילוב המסוכן כל כך של מוסר תבוני אוניברסלי מחד גיסא ודיאלקטיקה הגליאנית של עורמת ההיסטוריה מאידך גיסא. מה שלא יראה כמוסרי יחשב ככזה תחת שלטונה הדטרמיניסטי של התבונה או ההיסטוריה.

ניטשה דחה את המבנה הפילוסופי הגרמני הנטוע בתבונה האוניברסלית המדומיינת ובדיאלקטיקה המופרכת לא פחות. לבסס מוסר על שתי פרכות אלה הופך את ניטשה למתנגד נחרץ למוסר ולאדיאליזם הגרמני המעמידים בסכנה את האדם הקונקרטי. משימתו ב'דמדומי שחר' היא לערער את המוסר הגרמני ולחלץ את ה'אדם ממשי' מציפורני האידיאה המוסרנית. ניטשה מעיד על ספרו שלו כי "ספר זה הוא הודעת ביטול של האמון במוסר – כל כך למה? מטעמי מוסר!" (עמ' 107).

בעיני ניטשה המעשה האנושי מוסבר בכלים תבוניים לאחר מעשה אך מראשיתו הוא משוחרר מכבלים רציונליים. בכך כיוון לדעתו של פרויד בחדות רבה. 'תבונתיות שבדיעבד' (שם, עמ' 110) שהיסטוריונים מתכחשים לה מעידה שגם המוסר הוא רק אופן מחשבה המתקיים בדיעבד. לשון אחר, לא המוסר הקאנטיאני מסביר את פעולתם של אנשים ויש לחפש את המוסר במה שמתקיים בחיים הממשיים יותר מאשר במבט לאחור המעוטר בתבונות מופשטת ואדיאליסטית. ההיסטוריה והמוסר נכתבים לאחור, יתר על כן, כיצד ייתכן שכל דור מחשיב את דעתו כנעלה על קודמיו? מוסר מוטה זה המביט בהתנשאות מעל גבעה רמה לעבר חוכמת הדורות אינו שואל עצמו כיצד ייתכן הדבר ומה ניתן ללמוד מכך על שאלות מוסריות. שאלת הטוב והרע אינה יכולה להיגזר מנקודת המבט של המתבונן ולייחס לעצמה באותה עת מעמד על-זמני, הממד היחסי זועק כאן לשמים ומחייב אותנו לברר את שאלת מעמדו של המוסר הנצחי והעל-זמני אחת ולתמיד. כאן פותח ניטשה את תיבת הפנדורה של היחסיות ומבקש דרכה לערער על קביעות מוסר מנותקות מהקשר של זמן ומקום. בשום מקום אין ניסיון לקבוע מסקנה ניהיליסטית ושלילת המוסר בכללותו, הטענה היא שהימורה לאמת מנטרלת את כוח היצירה ומבססת משטור רעיוני. דווקא המתח הדיאלקטי שבין החיפוש אחר האמת והצדק ובין השלילה שלהם מייצר מצב של שכלול מתמיד, עדכון ועיצוב מחדש של האמיתות בכלל והאמיתות המוסריות בפרט. יש אם כן לראות את הניגוד או את הגיוון לא כמקור למשבר אלא כמקור לעוצמה; האמת

היחסית היא מערך שלם של אפשרויות המוחזקות תמיד כאמיתות 'בכוח' היכולות להיעשות גם לאמיתות בפועל.

היומרה לאמת בחלופי הדורות מתגלה כיומרת שווא. ניתן ללמוד מכך צניעות, שכן מה שנדחה ברבות הימים עשוי להיות מועיל ונכון בהמשך המסע. בעוד שדעה עכשווית עלולה לייצר רגרסיה וניוון, המבחן הוא תרומתה לחיים ולכוח היצירה. יש בנשגב כדי לרומם דברים ובאותה עת לדחות ולצמצם אחרים. הקוניקטורות הפוליטיות שמעלות ומורידות 'אמיתות' נהגות בחוסר אחריות ביחס לאותו צדק נסתר שמתברר רק בדיעבד. הדיסהרמוניה היא ביטוי למורכבות שעליה התבונה האוניברסלית הכריזה מלחמת חורמה, המדע השואף למוניזם אחדותי מבטא שאיפה לאחדות יותר ממה שזו קיימת בפועל.

התבונה מחליפה את הממשותב בדימוייה ומייחסת לכל זה מעמד אובייקטיבי של אמת. "זו תוצאתו הגדולה של מין האדם שעד כה, שאין אנו נזקקים עוד לפחד מתמיד מפני חיות טרף, מפני פראי אדם, מפני אלים ומפני חלומותינו" (שם, עמ' 111), מדובר ביכולת להשתחרר מכל מה שסירס את הרוח האנושית ומנע ממנה ביטוי וצמיחה. ניתן לקרוא משפט זה באופן המכיל לתוך חלומותינו את כל השאר: אלים, פראי אדם וכו', שכן אלה התקיימו בחלומותינו ומכאן שנכחו במציאות חיינו כממשותב. מכאן שהממשותב חייבת את ממשותבה לחלום, הממד הפרספקטיבי אחראי לכל מה שמיוחס כאמיתי ואכן אין אמת קבועה ויציבה יותר מהחלום או מן הפרשנות. תודות לחלומות אלה צמחו האגדה והסיפור, הטרגדיה ושלל המיתוסים והאפוסים המופלאים. ממשותב תרבותית, מלחמות ומעשי גבורה, שירי תהילה, ימי חג וימי אבל. יכולתו של האדם לחלום היא תנאי לחיים בעלי ערך ומשמעות, עשייה היסטורית וכינון ציוויליזציה. הסרת הקסם והעולם הטכני שהמדע מעצב בכישרון רב מאיים על כוחו של החלום לברוא ממשותב. או אז תבקש הממשותב מחדש את החלום ותהא כולה דימוי בעל כורחה. לא יהיה בידה הכוח להוציא לפועל כל מדומיין שהוא, האיסור לחלום ולדמיין ידחק את התרבות דווקא למחוזות של ממשותב מדברית וצחיחה. מרחב בירוקרטי מנוהל, טכנוקרטי ונטול שאר רוח

שאינו יכול לשאוב רעיונות או לחלום עוד. כדי להמחיש כיצד נסוג הקסם של העולם לטובת עקרון היעילות, מציג ניטשה את הניגוד של הלהטוטן לעומת המדען: "הלהטוטן מבקש להביאנו לידי כך, שנראה סיבתיות פשוטה ביותר במקום בו למעשה פועלת סיבתיות מסובכת מאד. המדע, לעומת זאת, מאלצנו לחדול מלהאמין בשרשרות של סיבתיות פשוטות, דווקא במקום, בו הכל נראה על נקלה כמובן כל כך... הדברים 'הפשוטים' ביותר מסובכים הם מאד – ואין שיעור לפליאה שיש להתפלא על כך" (שם, עמ' 111).

התפעוליות הרוטינית משכיחה שנוכחותם המתמדת והמתפתחת תדיר של התופעות אינה מובנת מאליה. לא הכרחיות הדברים מרתקת אלא חוסר הכרחיותם, אלא הופעתם הייחודית, בצורתם ובמהותם הנבדלת. סוד עצם הופעתם, היידגר בספרו 'הוויה וזמן' יעסוק בעניין זה לעומק. אופן אחד ממכלול אין סופי של הדברים, בחר או נבחר דווקא הוא להופיע. המדע המגלה לנו את אופן השתלשלותן של התופעות גם מניח את אי הנמנעות שלהן, שרשור סיבתי אין סופי מובילנו לייתר את המחשבה, את הרצון ואת הבחירה. ניגודיות זו בין הרוח היוצרת וחופש הרצון לבין השרשרת הסיבתית חשובה להבנת העולם כמקום של ניגודים. אין תודעה ללא חופש מחשבה ואין יצירה במרחב נטול בחירה ועדיין יש חוקיות מסדרת. ניטשה מנבא במידה רבה את שלטון העובדות שעתידי לצמצם את שאר הרוח והדמיון היוצר. "בחזקת וודאי הוא, שמרחב החלל, המשתרע בין האושר העילאי והאסון העמוק ביותר, לא כונן אלא בעזרתם של הדברים המדומים. סוג זה, איפוא, של הרגשת החלל, מצטמצם והולך בעקבות השפעתו של המדע: כשם שלמדנו מפיו, ועדיין אנו למדים והולכים, להרגיש בכדור הארץ כי קטן הוא, במערכת השמש כי נקודה היא." (שם, עמ' 111). הרגשת החלל יש לה מובן סמלי של הגברת החרדה ואפסותם של הדברים, שלילת הערך והמשמעות והשטחה של המרחב המדומיין. המדע המציע את האנושות קדימה מבחינת האמצעים והטכניקה, מרוקן אותה מערכה ומקסמה. עולה השאלה, מה יתרון לו לאדם שיעילותו ואמצעיו מרובים ומסע חייו אינו מובן לו? תחושת הננטשות שידובר בה אצל היידגר

מופיעה כבר ברמזו אצל ניטשה ב'דמדומי שחר' אך כתחושה שהאדם מכונן בעצמו, הוא נוטש את קסמו של העולם ומגביר את זרותו שלו. היחלשות הממד המסורתי משפיעה מאוד על המוסר, התוקף נגזר מתוך 'מעשה אבות סימן לבנים' ומכאן שתוקף המוסר בכללותו מצוי בסכנה עת הולכת ונחלשת ההוראה של המסורת. "בעניינים שאין מורשת-אבות המורה הלכות, גם מוסריות אינה מצויה... האדם החופשי הוא בלתי מוסרי, מכיוון שבכל עניין הוא רוצה להיות תלוי בעצמו ולא במורשה." (שם, עמ' 112). בעוד שאצל קאנט הבחירה היא המייצרת תוקף מוסרי, עבור ניטשה המצב המוסרי כרוך באופן קבוע בהיענות חיצונית לטבע ולממשות. כל עמדה אינדיבידואלית, חופשית או ביקורתית, נתפסה כבלתי מוסרית בעיני ניטשה אם היא מנוגדת ליצר החיים ולטבע. המוסר, במובנו הניטשיאני, הינו חברתי, עדרי ומדכא יותר מאשר אישי ומספק, אין בינו לבין צדק דבר. נדמה כי ניטשה מציג עמדה סוציולוגית המרוקנת את המשמעות של מוסר מתוקפו האתי ומבקשת להעניק לו תפקיד של שימור ולכידות חברתית לצד סיבות של שימור עמדות כוח. המוסרי הוא מה שעומד כמחסום או כבלם מפני הרצון לפרוץ דרך מחשבתית או לאמץ דפוסים חדשים. האדם החופשי הוא אם כן בלתי מוסרי כלפי החברה אך על גבו תעשה התרבות את פריצות הדרך היותר משמעותיות ועוד תהא עלולה, לקדש אותם ובשמם לייצר משטר דכאני או מוסר חדש תחתם.

לא הצדק מוליך בהכרח לפריצת דרך או לחידוש משנה מחשבה והתנהגות, אלא תועלת פשוטה ויסודית או צורך קיומי ומיידי. לא האידיאות מגלות נתיבי מחשבה אלא תנאי החיים ומגבלותיהם. בעניין זה עתיד ברדיצ'בסקי ללכת בדרכו של ניטשה ולטעון כי למוסר נשמעים מפני שאין דרך להפר אותו מבלי להיות לא מוסרי, מבלי לשלם מחיר חברתי. מכאן שהחברה חייבת את הישגיה הגדולים ואת פריצות הדרך שלה לאלה שקראו תיגר על איסוריה ונשאו בגאון את מחירי הבגידה או החריגה מהצו המוסרי שהטילה היא עצמה עליהם. "זהו פחד מפני אינטלקט עליון שהוא המצווה, בפני עוצמה לא נתפסת, סתומה, מפני משהו שהוא למעלה מן האישי, יש משום אמונה טפלה בפחד זה..."

מוסריות זו תבעה מהאדם שינהג לפי ההוראות מבלי לחשוב על עצמו בפרטיותו". (שם, עמ' 113), היסוד האינטלקטואלי המגובה בחוכמה שהאדם אינו יכול להשיגה מחייבת אותו להכפיף את רצונו ולציית, כוחה לצמצם את המחשבה העצמית היה גדול, האדם חש שחשיבה והגיונות מחוץ לצו המוסרי מסכנים אותו ומערערים את ביטחונו.

האדם נמנע מחשיבה עצמאית והרהורי כפירה נדחקים ומוכחשים. כך מצליח המוסר לחזק את אדניה של המסורת ולפטור את האדם מעצמיותו שלו. ככל שהכוח המצווה סתום יותר ונסתר, כך כוחו המיתי גדל והפחד הנגזר ממנו משתק יותר, אורחות החיים כולם יהיו מושפעים מהצו וזה יבקש להקיף יותר ויותר תחומי פעולה: בריאות, נישואין, דפוסי מאכל ושינה, חג ומועד. הכוח הסתום מן העין והנסתר מן התודעה הפך למיתי ומעורר פחד, זו יראה שמקומה להמיר את החרדה הכללית של האדם מול חידת הקיום. בפועל משיט על עצמו היחיד כוח חדש המושל ברוחו ומכונן בעבורו מוסר ואורח חיים שלם. לא רק האמונה התפלה מטרידה את ניטשה אלא הצמצום החרף של האישי תחת אימת הדין של השיטה. ברצותו לייצר פשר מביא על עצמו האדם שיטה שתנהל אותו ואת רוחו, כל קורבן ראוי לו כדי לרצות כוח מדמה זה ורוחו שלו נחלשת יותר ויותר. "המוסרי ביותר הוא מי שמרבה להקריב על מזבח המסורת... התגברות אדם על עצמו אינה נתבעת למען התועלת שהיא מביאה עמה לפרט, כי אם למען גילוי שלטונה של המסורת, של המורשת, על אפם של כל יצר מנוגד וכל תועלת הפרט" (שם, עמ' 113), ניטשה מתאר בבהירות את הקורבן של העצמיות לטובת היסוד המיתי הקולקטיבי וההיסטורי. על ידי מעשה הקורבן הוא מעצים מחדש את היסוד המיתולוגי ומצמצם את רוחו שלו. לא רק היחיד משמש קורבן אלא העדה כולה ניזוקה בכל פגיעה ברוח המסורת וציווייה. כך נקל בידי העדה להטיל עונשיה לכל יחסא איש כנגד המסורת ויפגע על ידי כך בגורל הכלל. פגעי הטבע ופגעי אדם נחשבים בטעות כביטוי לקורבן בלתי מספיק של בני העדה ועונש מכוחה של סמכות המתעצמת ככל שהיא אינה קיימת. באופן פרדוקסלי, הכוח המיתי המתגלה בדמות פגעי הטבע שהיו צריכים לשמש עדות

לשלילת כוחו של האל, הופכים אותם פגעי טבע עצמם לשמש עדות נחרצת דווקא לגודל כוחו ולחובה לציית לו ביתר אדיקות, וביתר התנזרות כדי לצנן את חמתו. מהו המחיר שמשלמת התרבות? "אין לשער כלל, מה רב היה הסבל שמונה במהלכה של ההיסטוריה כולה ליקרי הרוח דווקא, למובחרים, למקוריים ביותר, משום שתמיד נתפסו כרשעים ומסוכנים, יתרה מזאת: שגם בעיני עצמם נתפסו כך." (שם). חוסר המוסריות של המסורת מתבטא בכך שהחברה כופה עצמה על היחיד ומסרסת את כוח השיפוט וביטויו האישי שכן, מה שאינו מאשרר את הכלל החברתי מהווה למעשה איום מתמיד על הקהילה בכללותה. כדי לנהל את כלכלת העוון והחטא ולייצר שליטה מוחלטת על הפרט, פועל עקרון האל המשגיח תדיר על מעשיו של היחיד, גם כשאיש מאנשי הקהילה אינו משגיח על מעשיו. החטא כעת מופנם ללא מגע יד או קשר עין בין היחיד לקהילה, היחיד מנהל בעצמו את מנגנון הדיכוי העצמי ומותיר את תשוקותיו ומאווייו נטולי כוח ומשוללי ביטוי. כך הפך פלא היצירה וסוד הקיום לאויב של עצמו, האדריכל המופלא של כוחות היצירה והביטוי הופך למנגנון נסתר שעסוק בשם מוסר חברתי לשוטר חרש חבוי. כגודל הפלא וסוד של היצירה והקיום גודל האיום המונח לפתחו של היחיד ורצונותיו, אסונות הטבע הם ביטוי לחטאי היחידים ולזעמו של האל המטיל על הקהילה כולה את האחריות לכונן 'חברת מופת'. פרץ הביטוי והישגי התרבות היו דווקא תולדה של עמידה כנגד כוחות חברתיים ומסורות ישנות. רק כאשר החידוש כבש לו מחוזות בסתר מכוח חיוניותו והכרחיותו, נאלצה גם הקהילה לאמצו, לא לפני שעשתה כל מאמץ להעניש את ממצאייה ואמיצי הרוח שבתוכה. הרוח החופשית משרתת את הקיום אך גם מצמיחה מנגנון חדש שעשוי להפוך בעצמו מקור לבלוימת חדשנות כדי שלא יגרע מכוחו שלו. "...מדי פעם מסולקת מן העולם מנה של פחדים וכפיה, גם מנה של יראת-כבוד בפני סמכותה של המסורת: המוסריות בכללותה נתמעטה." (שם, עמ' 115). לכאורה השינוי הזה הנו סממן לבגרות של התרבות, אלא שהצורך במסורת או בסם חדש המשכך פחדים מפני הבלתי נודע, עלול להצמיח בכל פעם מוסר חברתי ודפוסי דיכוי חדשים. "רפואה

עממית ומוסר עממי שייכים זה לזה, ואין זה מן הראוי עוד להבדיל כל כך בערכם כפי שזה מקובל עדיין: המה שניהם, המדעים המדומים המסוכנים ביותר" (שם). האידיאולוגיות הגדולות שעוד עשויות לצמוח אינן שונות מהרפואה העממית המבקשת לייצר אשליית ריפוי המסכנת את החולה ומחריפה עוד יותר את מצבו. חולשת הרוח נוגעת לתודעת החטא שהוטמעה עמוק שללה כל אפשרות לפעולה חופשית שכן יחסי הסיבה והמסובב תורגמו ליחסי סיבה ועונש. המוסר האנושי המתקדם ביותר נותר באיזה אופן כבול בנוסחה זו של 'חטא ועונש' ורק החוטאים והעונשים משתנים מעת לעת.

כך למשל תהא הקביעה השכיחה בפסיכולוגיה המודרנית כי התנהגות של אדם בוגר היא תולדה של יחסם של הוריו אליו במקום להעמיד את הבחירה והרצון ביסוד הפעולה האנושית. 'החטא ועונש' מתגלגל גם לרגע שבו האדם מקבל עליו את תפקיד הקורבן ועל ידי כך יסמיך עצמו לשמש גם כגורם מעניש כנגד מי שגבו ממנו קורבן שווא. האל שימש כסמכות עליונה לקבוע ולנהל את מערכת המוסר אך מרגע שהנאורות לקחה לעצמה חלק בכינון המוסר היא ביקשה למלא מחדש את שורת החטא וכנגדה גם את שורת העונש. "...יתר על כן, כה הרחיקו לנהוג בטירוף זה, שעצם הקיום הוחל להיות מורגש בבחינת עונש, ויהי. כאילו כוח ההמצאה הדמיוני של כולאים ותליינים, הוא שהנחה עד כה את חינוכו של המין האנושי." (שם, עמ' 116).

בקפיטליזם העוני הוא עונש על חוסר מאמץ ובדת-התזונה מחלות נגרמות מעודף או מחסור של מזון. החינוך מחוץ למוסר הוא החינוך המשוחרר מכלא החטא. הגדילה לעשות הנצרות שהגדירה את הקיום בכללותו כחטא קדמון, הרצון והתשוקה הם המשך לקללת החיים והאדם נע תמידית בין היענות לחטא לבין שלילת הקיום.

5

תיקון עצמי והתחדשות

"כמעט בכל מקום השיגעון הוא הסולל את הדרך לרעיונות חדשים, הפורץ את גדרם של מנהג נערץ ואמונה תפלה." (שם). השיגעון מלווה בכפייתיות, חובה לעצמה, איננו מתחשב בנוהג או בקהל הסובב אותו. יש בזה מן הכוח המצוי מחוץ לאנושי, סוג של נגיעה אלוהית. הנביאים התקשו לנבא בעירם והגאון נושא בחובו פרץ של שיגעון לדבר שליחותו או לרעיון החדשני המוביל אותו. נקיפות מצפון ותודעת חטא אינן מסיטות אותו מדרכו, זו אימת המוסר העממי, איום תמידי על שלמות המודל של החטא והעונש עד כדי כך שהשיגעון פוטר מעונש גם במשפט הפלילי. לא אידיאליזציה של השיגעון מציע לנו נטשה אלא הבנת הזיקה שבין הסדרים החברתיים והקיפאון שהם משרים על תנועתה של הרוח החופשית. באותה מידה גם 'המשוגע לדבר' הנוטל עליו לקדם רעיון שאינו פופולרי או חדשני אך אמונה יוקדת מוליכה אותו והוא נאמן לה בכל כוחותיו.

המוסר החברתי נוגד את השיגעון ומגן על שלוות הנפש של כל החוסים תחת הסדר הקיים. הגנה זו מסכנת את כוחות היצירה ומבטלת את רוח החדשנות. שיטות מוסר תולות את תוקפן באמיתות אובייקטיביות של עובדות או צורות של התגלות אך יש להן נטייה חזקה של טאוטולוגיה, העובדות נועדו ליישר קו עם המוסר החברתי והדעות

המקובלות. השיגעון הוא הכוח הדוחף את המוסר החברתי להשתנות, לנוע לעבר פיתוחה המתמיד של רוח האדם ולהעניק לאינדיבידואל ביטוי מלא לאישיותו הייחודית היוצרת. יותר ממה שהמוסר שולל את השיגעון הוא חייב לו את מגמות ההשתנות שלו לאורך ההיסטוריה, משה, ישו, סוקרטס ויוצרים אחרים, אתגרו את המוסר החברתי של זמנם אך העניקו עמדת תצפית חדשה על הקיום ויצרו אמות מידה חדשות לכינונו של מוסר חדש שהתמסד ונעשה רגרסיבי ביחס לרוח האדם. האלוהות מצויה לא רק בפרטים אלא גם בשיגעון, ניטשה מצטט את אפלטון: "טובות שאין למעלה מהן באו לה, ליוון, מכוח השיגעון" (שם, עמ' 117). יתר על כן, הוא מבקש לצעוד מעבר לאפלטון ולטעון שמדובר ב"כל האנשים הנעלים ההם, אשר כוח שאין לעמוד בפניו משכם לשבור את עולה של מוסריות כלשהי, או לחוקק חוקים חדשים, לא נותרה להם ברירה, אם לא היו משוגעים באמת אלא להפוך עצמם משוגעים או להעמיד פני משוגעים – ואכן, דבר זה נכון לכל החדשנים שבכל התחומים." (שם). היסוד הכפייתי שבא לו ליוצר מבחון, החובה לפרוץ לעצמו דרך חדשה, מחייבת את הפוזיציה של השיגעון כדבר שיש לברוא אותו, לדמיון יש תפקיד משחרר. לא מדובר כאן בסטייה במובן הקליני אלא בחריגה ואף בהתנגדות לזרם הערכים או המוסר הקיימים. השיגעון אינו ביטוי לפתולוגיה אלא לבריאות נפשית, האמת מתעוררת מתוך המצוקה והמשבר וזו קריאת השכמה ומנוף להתחדשות. השיגעון הוא ההגדרה החיצונית של החברה למי שבא להעמיד בפניה מראה ולאתגר את ערכיה, הנביא או המטיף בשער נדמו למי שדעתם אינה מיושבת, אלא שהמבקש לתקן עושה עצמו משוגע מתוך כוונה מודעת. אורחות חייו של המתקן החברתי אינם זהים לאלה של סביבתו, הוא מאופיין בשלל צורות הזרה או סיגוף. אין לו עניין במנעמי החיים בטובות ההנאה שניתנים כתשורה להולכים בתלם. ההתבודדות כשלעצמה מייצרת הזרה ומעוררת תמיהה, אלא שהשיגעון כרוך תמיד במידה של ניתוק והתכנסות. הזיות הטירוף מאפשרות לו לנביא הזעם את חדות ההתבוננות המופרת על ידי כוחות חברתיים מנרמלים ושאר הסחות דעת. גם הנצרות בראשיתה נולדה בעקבות נזירים סהרוריים,

"בתקופה ההיא, בה הוכיחה הנצרות בצורה שופעת ביותר את פוריותה בדמויות קדושים ומתבודדי-מדבר, והתיימרה להוכיח בזאת את אמיתה שלה עצמה, קיימים היו בירושלים בתי-משוגעים גדולים לקדושים שאומללו, לאלה שנתנו על כך את גרגיר המלח האחרון שבנפשם" (שם, עמ' 118).

צורות הנחמה של האדם בגין אסונות הפוקדים אותו מתבטאות ראשית בצורך לגרום רעה לזולת, 'צרת רבים, חצי נחמה', מן הצדק הוא לדידו שלו שהוא יהיה נושא לפיד הסבל עלי אדמות. כך מתגלגלות להן עוולות מאחד לאחר, מאומה אחת לאומה אחרת. צורת נחמה מתקדמת יותר מופיעה כאשר האדם מזהה טובה שצצה לו בעקבות האסון, אז הוא מוותר על פגיעה באחר ומבקש לשמור את התועלת לעצמו בלבד ולהתנחם בה. עבור ניטשה, יש צדק קוסמי לפיו הצרה מופיעה יחד עם צורות הנחמה, עם כוח ההתגברות ותוספת הכוח הנדרש כדי לעמוד בה. מוסר העבדים המבקש להלין על מצוקה תמידית מסיט את הקשב ואת תשומת הלב מההזדמנויות הבאות לו לאדם בשל מצוקתו. משבר הוא קריאת השכמה מצילת חיים, בכל צומת כזה ניתן לפנות להתגברות והעצמה או לתחושת קורבנות ולרחמים עצמיים: "כשמוחוור לו היתרון שהאסון מביא עימו, אין הוא רואה עוד כורח לגרום תמורתו סבל לזולת, הוא מוותר על סיפוק מסוג זה, מכיוון שזכה באחר." (שם). כפרת החטא היא הצורה הראשונה של התמודדות עם אסונות, אלה שקרו או אלה שעתידיים לקרות. האדם יכול לקנות את כפרת העוון באמצעות כופר המשולם מראש. כדי להקטין את גודל האסון הוא מבקש להקדים את תשלום הכופר, כך מוכן יפתח לנדור נדר שהוביל להקרבת בתו וישו מציע את קורבנו שלו לטובת גאולת האנושות בכללותה. כלכלת האשמה והחטא איננה אלא אופן תמידי של הקרבה ודיכוי, זה מוסר נוצרי שביטוייו אינם עוד רק בתחום הדת, הם הוטמעו עמוק בנפש היהודית-נוצרית.

רגעי השפל של יחיד או של עם הם נקודת מפתח בדרך לעיצוב מחדש של הוויית חיו. אלא שהמסורת שטוענים לזכותה תמיד כי היא מנוף לתחייה, רואה בה ניטשה בעיקר את כובד משקלה למנוע שינוי

עומק ולעכב מהפכות. כוח המשיכה של המסורת הוא כמעט מאגי, היכולת של האדם לשים מבטחו בציוויים מסורתיים ללא מחשבה ובניגוד לכל היגיון מעוררת תמיהה ביחס לצורך לכופף את ראשינו לכל צו שהתקדש בזמן. אמונות תפלות הקיימות בכל חברה בכלל זה: "...לעולם לא לגרד שלג בסכין מעל הנעליים, לעולם לא להעלות גחלת בסכין, לעולם לא לשים ברזל באש – ובן מוות האיש אשר יעבור על איסורים אלה. צווים שהם טורדניים ומיותרים מעיקרם, אך הם מקיימים בלי הרף בתודעה את נוכחותה המתמדת של המסורת: לחיזוקו של העיקרון הגדול, שהוא פתחה של כל ציוויליזציה: טובה מסורת כלשהי מהעדר כל מסורת". (שם, עמ' 119). הצורך הקיומי בהמשכיות והרתיעה לערער על האקסיומות שלה מנציחות דפוסי מחשבה כפייתיים והתנהגות אובססיבית המסרבות להיעלם. ניטשה מצד אחד מכיר בפונקציה של שימור והמשכיות לתועלת איזו יציבות נפשית של קולקטיב, אך באותה נשימה מזהה את כוחה לבלום שינוי ולהביא לסטגנציה. מכאן עולה מסקנה רדיקלית ששינוי וערעור הם תנאי להתגברות מתמדת של כל חברה על כוחות השימור שלהם יתרון סוציולוגי מובהק של שליטה. ההתבססות של כל פרספקטיבה לכדי מנגנון תודעתי הכופה עצמו ומתנער מכוח היצירה וההשתנות שלו מגיעה אצל ניטשה אף לשלילת המטאפורה של הובס ורוסו על אודות 'מצב הטבע', אותה יצירה דמיונית פילוסופית שעליה נבנו תיאוריות מדיניות מסייעות לבנות הגות מדינית בנויה לתפארת אך גם מייצרת הכללות המחטיאות את מורכבות המצב האנושי. ההנחה כי האדם 'טוב' מטבעו או 'רע' מטבעו מניחה מצב אימננטי, האדם לפי ניטשה יוצר את 'טבעו' ולא ההפך, לכן 'טבעו' דינמי. מדובר ביצירה המצמיחה מגדל קלפים ספרותי אך לא כר מוצק לכינון חברה נטולת פגמים. מדובר בעוד אידיאולוגיה חובקת כול שעתידה לשמש חרב פפיות בגלל נטייתה האוטופית והגלישה שלה לאבסולוטיזם באופן הכרחי. הטבע 'הרע' יצמיח שלטון ללא מצרים שנועד לרסן את טבעו של האדם לפי הובס, הטבע 'הטוב' יבקש לכפות על כולם את 'הרצון הכללי' הנגזר ממנו. בשני המקרים חל העיקרון האפלטוני המסוכן של אידיאליזם אוניברסלי שאינו רגיש לאינדיבידואל,

ליצירה העצמית ולגוון. בעיני ניטשה זהו המשך מעשה ההקרבה של החיים והאושר האינדיבידואלי לטובת אידיאה תובענית שיש להשביעה תדיר בעינויים ובסבל אנושי כדי לפייס אותה.

האידיאה עשויה להתחלף אך מנגנון 'קורבן התמיד' חוזר על עצמו בתצורות שונות. "...כך מצטרפת למושג 'האיש המוסרי ביותר' של העדה, המידה הטובה של ייסורים תכופים, שבהינזרות, שבאורח-חיים חמור, שבהלקאה עצמית אכזרית – וייאמר הדבר שוב ושוב: כל זאת לא כאמצעי למשמעת עצמית, לשלטון אדם ברוחו, לשאיפה אל האושר האישי – כי אם כמידה טובה המקנה לעדה כולה ריח טוב שיעלה לרצון באפם של האלים הרשעים, שיעלה אליהם מן המזבח בעשן בבחינת עולת התמיד לכפרה... כאילה באו לספק לה, לאלוהות, תחליף להנאה, שמא הכעיסו אותה המטרות החדשות ההן והזנחתם ושלילתם של המנהגים." (שם, עמ' 120).

המתח שבין היצירה ופריצת דרך מחשבתית לבין ייסורי המצפון והחטא הקדמון נענתה תדיר על ידי ההקרבה כדי לשכך את הפחד ותודעת החטא. בני אדם שילמו בחייהם על היענות לצו מצפונם אך מאבקם לשחרור התקיים במחיר כבד של אותם 'קדושים מעונים'. ניטשה רואה בהם גיבורים שהביאו למפנה ופרצו דרך אך הנצחתם גם האדירה את מנגנון החטא וייסורי התופת של כל מפנה חשוב בהיסטוריה. ניטשה מסכם מבנה נפשי היסטורי זה בלשונו החדה: "אין דבר שניקנה ביתר דמים מזה המועט של בינת אנוש ורגש חירות, שעליו כל גאותנו היום. אולם גאווה זו היא היא שבעטייה כמעט ומן הנמנע הוא לנו עוד להזדהות עם 'מוסריותה של המסורת'... ואשר הם-הם עיקרה של ההיסטוריה הממשית והמכרעת, שקבעה את אופייה של האנושות (שם). הקורבן הופך לגורם המצדק את המסורת, כך הופך המחיר של השינוי לגורם המעכב אותו, הקורבנות של המפנה הופכים לגורם המונע תנועה ובולם כל ניסיון להתבונן מחדש במנהגים שהתקבעו בשם אותו קורבן. ניכר כי ניטשה דוחה את המנגנון הפסיכולוגי של 'קדושים מעונים' ומציע במקומו את 'על אדם', לא מעשה ה'קורבנות' ראוי שיהיה מנוף לשינוי ולא ייסורי מצפון, אלא חדות חיים ותשוקת יצירה יעמדו במרכז

כל תנועה תרבותית ואישית. לא מסורות יסרסו עוד את המחשבה ולא אידיאות מדומיינות יבקשו לעצמן מעמד אוניברסלי-קולקטיבי, החיים חייבים לגבור על המסורות והמנהגים ויחסכו 'קורבנות אדם' ממשיים או מטאפוריים. המסורת אינה מצויה מעבר לכל ויכוח אלא צריכה להיות מצויה תדיר במרכזו של ויכוח, המתח בין העבר להווה חייב להציע את הממשות כנקודה ארכימדית. ננסה לעמוד על כמה מן ההשפעות של ניטשה על ברדיצ'בסקי, נציע את נקודות החיבור ובמידה נדרשת גם נבקש להצביע על הפערים.

6

יחיד מול אומה

נקודת הפתיחה בהבנת ההשפעה הניטשיאנית על ברדיצ'בסקי תהא דווקא בפער לכאורה שבין ניטשה הרואה באינדיבידואל את מקור העוצמה ויחידת הקיום המרכזית לבין ברדיצ'בסקי, שעבורו התכלית היא כינונו של עם על יסודות טבעיים. אלא שכפי שעוד נראה, היחיד איננו נעלם מהעמדה של ברדיצ'בסקי, העם חייב ליחידי הסגולה חוב גדול. את הפער הזה מזהה ברדיצ'בסקי עצמו, "...מי יאמר לנו שהעם בכלל הוא שונה מהאדם הפרטי? ונושא העם בכלל הלא הוא אינו רק (אלא) האדם הפרטי והיחיד שזולתו אין מציאות אנושית כלל!" (ברדיצ'בסקי, 2004, עמ' 11). העמדה האינדיבידואלית מצויה בבסיס היכולת להבין את אופי הקולקטיב, זוהי אנתרופולוגיה אקזיסטנציאליסטית השקועה עמוק בהתבוננות בטבע האדם כמנוף להבנת היחידה הרחבה. אלא שאצל ניטשה קיים דיון רחב באופי הגרמני וביהודים, הקפיצה מהיחיד לקהילה הלאומית אינה סותרת את הנחת היסוד הרב שכבתית של הכלל הנסמך על פרטיו. אין היחיד מנותק מיחידתו החברתית ואין הכלל ממציא בדמותו את הפרטים. מדובר בתהליך סימביוטי לפיו האומה נשענת ועל הפרטים על שונותם אך ממזגת ביניהם. שאלת החשיבות או הקדימות של היחיד לעומת הקהילה היא מרכזית בהבנת הזיקות והפערים בין ניטשה לברדיצ'בסקי. הדאגה של

הפרט לעתיד היחידה הלאומית וההזדהות שלו עם אחרים היא עצמה צורך פרטי. במידה רבה, תחושת השייכות לקהילה ותחושת הגאווה והתודעה ההיסטורית הן חלק מתשתית זהותו היחידנית. הנבדלות של היחיד אינה מתבטלת בגין ההזדהות עם הקולקטיב ואינה נשחקת תחת עולה של הזהות הכללית, היא ממריצה את התוכן האינדיבידואלי, יחיד וחברה מזינים זה את זה: "צער הרבבות הללו צערי, שמחתם, שמחתי, רצונם רצוני וחפצם חפצי: ובכל זאת הנני יחיד נבדל, עולם בפני עצמו, הנני בונה לי מחשבותיי, רגשותיי, שאיפותיי, ...בלי כל תערובת זרה ובהסרת כל שמץ הבא אלי מבחוץ" (שם, עמ' 12). ההכרעה היא אישית אך הדאגה היא לכלל. המקור הוא ביחיד, ליתר דיוק בכוח היצירה שלו, הקולקטיב ניוון מיצירות של פרטים אך מאיץ אותן מכוח ההזדהות והשייכות עם הכלל. יש אם כך יחסי ניגוד והשלמה בין היחיד לחברה, על פי ניטשה זה ניגוד מבורך, עבור ברדיצ'בסקי זה ניגוד מתסכל. כשמדובר באנתרופולוגיה ניטשיאנית שבה החיים מזינים את המחשבה, מציאות החיים על ניגודי הדברים היא הבסיס לבריור שאלות הקיום. המתח בין היחיד לחברה מצמיח ריבוי פרספקטיבות ותנועה מתמדת של גדילה ויצירה. על פי ברדיצ'בסקי, היחיד אינו מצוי רק ביחסי הזדהות והשתייכות, היחיד חש גם רגשות בידול וניכור. הוא נע כל העת על פני הרצף שבין שייכות לבין בידול, בין הסכמה לבין ניכור: "ואחרי כל התהום הגדולה אשר בין היחיד שלי ובין אחרים, אחרי כל עמלי הרב לעמוד על עצמי, על נפשי ועל רוחי, בעצמי הנני קשור באלפי קשרים ומיתרים לעמי, לצערו, לעברו, לאחוזתו, ואנוס אנוכי לחלום חלומותיו, לקוות תקוותיו ולהתייאש ביאושו." (שם, עמ' 13).

הצו הניטשיאני של יצירה עצמית כולל בפרשנות של ברדיצ'בסקי גם את תודעת הלאום, זוהי אם כן סטייה קלה מניטשה המכילה יסודות קולקטיביים בתוך מנגנון היצירה העצמית והאישית. המהפכה שהקולקטיב היהודי יידרש לעבור היא מהפכה אינדיבידואלית מכוח רצונם של הפרטים להשתנות, מתוכה תצמח תנועה לאומית מתחדשת. היסוד הוויטלי המתבטא בכוח היצירה אינו עובר טרנספורמציה מהיחיד לכלל אלא משרת את היחיד והאומה באותו מהלך דינמי, הרצון הכללי

מבטא איזה שלם שהוא יותר ממכלול הפרטים אך באותה מידה מותנה בהם ובכוח רצונם. הרצון הכללי ניצת בנפשו של הפרט בזכות מגעיו עם אותה רוח נשגבה משותפת. "יודע אנכי שבלי ראש ושאר אברים, בלי בני מעיים וכו', אי אפשר להיות בעל נשמה, לחשוב ולהרגיש, לראות ולעשות וכו'..." (שם, עמ' 14). כאן מתגלה יסוד אורגני המצוי כמעט בכל תפיסה לאומית אך יש לזכור את תלותה ביחידים המעצבים אותה מחד גיסא ובביטוייה ברצונם ומעשיהם של היחידים, מאידך גיסא. אצל ניטשה לא ניכרת עמדה אורגנית המכפיפה את היחיד ל'נפש' הלאומית אך יש בהחלט תכונות של הקהילה הלאומית. האם ברדיצ'בסקי הולך כאן בדרכם של לאומנים גרמנים שתרגמו את ניטשה לשפה סוציו-ביולוגית של עליונות או ליסוד רומנטי? נדמה שלא, היחסים בין היחידים הם שמצמיחים את התכונות של הלאום ולא קשרי דם, ביולוגיה ורומנטיקה מבוססת מיתוסים. בהמשך נראה כי היסודות המיתולוגיים הרוחניים אסור שיבלמו את כוח הפעולה והיצירה החופשית, העבר הוא לעתים קרובות נטל שיש לפרוץ ולהתגבר עליו ולא להתגדר בתוכו. עבור ברדיצ'בסקי הרצון מצוי תחת שתי בלימות, הכוחות הסטיכיים שהמדע אמון עליהם ודרכו מתגלה לנו דמות אדם מכנית הכפופה לכוחות חיזוניים והאידיאות הכלליות המייצרות חדגוניות שרירותית פרי הרציונליזם הפילוסופי. יצר החיים הוא המפעיל את היחיד והוא זה המקשר בין חלקי הנפש ומתאם את כל פעולותיו של האדם, חומרית ורוחנית כאחד: "הרצון הוא אלוהי העולם, העצם כשהוא לעצמו, היחיד המוחלט, נושא כל החזיונות, היחיד המוחלט, נושא כל החזיונות של חלקי העולם והמציאות" (שם). כוונתו של ברדיצ'בסקי היא שכל חיזון מתקיים כיוון שהרצון האנושי מקיים אותו, התודעה בוחרת לאמץ לעצמה את חזיונותיה כדי להתעלות, היא יוצרת את עצמה כביטוי של רצון. הפרדוקס הניטשיאני הוא לומר שהאל יוצר את התודעה מחד גיסא ויציר של התודעה מאידך גיסא. גם הדת מאמצת את חופש הבחירה ואת ניגודו, היא מותירה את האמונה בידי של המאמין אך רואה את העולם כמונהג על ידי האל. "הרצון" לחיים או לנצחיות הוטבע בכל באי עולם כיחידים וכאומות, במובן זה רצון האל ורצון החיים חד הם.

זכור, מתקיימת אחדות בין רצון פרטי לקיבוצי, לא במובן זה שהפרטי נבלע לתוכו אלא בכך שהוא ניזון ממנו. ברדיצ'בסקי 'מרכז' את האינדיבידואליזם הניטשיאני אך גישתו עדיין רחוקה ממגמות אורגניות או ביולוגיות של הלאומיות. "אמנם כן הוא, האדם היחיד הוא באיזו מידה תכלית העולם... דווקא בעם בן-חורין לעצמו יכולים ביותר להיות אנשים בני חורין" (שם, עמ' 15). ברדיצ'בסקי מגיע אל האדם כתכלית בתנאי חירות של יצירה ומחשבה רק במסגרת הקיבוץ המעניק לו זהות ושייכות. החירות של הפרט עוברת דרך חירותו של הקיבוץ הלאומי אליו הוא משתייך. מכאן נגזר פער נוסף בינו לבין ניטשה; ההמון איננו גורם מזיק אלא בעל פוטנציאל תיקון והתגברות של היחיד. הממד החברתי והלאומי ניכר באנתרופולוגיה של ברדיצ'בסקי וממנה תיגזר גם עמדתו האנתרופולוגית והציונית. העם הוא האמצעי שדרכו יכולה התכלית הפרטית לגלות עצמה ולממש את ייחודה. מתוך הכלליות דווקא צומחת הייחודיות, הניגוד והפער בין המכלול לייחודי הוא שמעורר את כוחותיו של היחיד, התרבות העברית היא החומר ההיולי ממנו יצמח העברי החדש ויגבש את זהותו שלו. תורת ה'התגברות' יכולה לשמש את היחיד ואת האומה כאחד. עבור ניטשה, תקומתה של אומה אינה אפשרית מבלי שהיחיד יעבור התחדשות, אצל ברדיצ'בסקי מדובר בהזנה הדדית של יחיד וחברה. האם לאומה יש רצון משלה? מושג ניטשיאני מרכזי זה פותר את המתח הקבוע בין יחיד לקהילה, רצונה של אומה ניזון מרצון בניה להשתייך אליה. עצם השתייכותם אליה נטוע ברצון ולא בגזע או בהיסטוריה בלבד, כפי שסברו הוגים שמרנים או לאומנים רבים. ברדיצ'בסקי שאב מניטשה את הרגישות ליחיד בבואו לברוא את עצמו מתוך המתח בינו לבין הקולקטיב. אצל שני ההוגים אין דיאלקטיקה הגליאנית לפיה ניגודים מתבטלים ויוצרים סינתזה אלא ניגודים משלימים, הטבע מכיל ניגודים והתרבות ניזונה מהם.

תופעת ההתבוללות בקרב יהודים בתקופת ההשכלה חזקה את עמדת ברדיצ'בסקי כי הרצון הוא היסוד הקושר יחיד לקהילה הלאומית כמו לכל קהילה אחרת. בעניין זה נכשלו לא רק לאומנים גרמנים

ואחרים אלא גם המרכסיסטים, שזכו לקשב מסוים ברחוב היהודי, מרכס קבע את המיקום של היחיד בתהליך הייצור כגורם מתנה של שייכות מעמדית, אלא שפועלים רבים סירבו להתאחד לקהילה מעמדית קוסמופוליטית והעדיפו את השייכות הלאומית. נוצרה אט אט מידה של ספקנות ביחס לאוטופיה בכלל ולאוטופיה אוניברסלית בפרט. עבור ניטשה וברדיצ'בסקי האדם ומסע ההתגברות שלו על עצמו היא התכלית, "ואם נאמין באיזו מידה בתכלית, בתכלית אנושית, נוכל לומר שרצונו של האדם הפרטי, פרצופו הרוחני המוחלט – הוא התכלית האחרונה שברצון העולם בכלל." (שם, עמ' 15). הנה לפנינו עמדה סופיסטית כמעט מובהקת, 'האדם הוא קנה המידה לכול', הוא התכלית והוא גם האמצעי לחזון העצמי שאינו ניוון מאידאה אוניברסלית או כוחות סטיכיים של תנאי ייצור. לא הכלכלה ולא האידיאה שולטות ברוח האדם אלא רצונו הוא לברוא עצמו וכוחו ליילד את עצמיותו למול אתגרי החיים ותנאי חייו. מכאן תצמח גם האותנטיות שכן חזונו הוא אישי וצורות ביטוי ייחודיות. עבור ברדיצ'בסקי, כדי שהיחיד יוכל לממש עצמו וכחלק מתנאי הגידול של אותו ביטוי ויצירה חופשית, חייבים להיות בני חורין גם חברי הקהילה בה הוא פועל. "דווקא על ידי חזקת גוי עומד על רגליו, שומר את שלו ויודע מהותו, דווקא בעם בן חורין לעצמו יכולים ביותר להיות אנשים בני חורין" (שם). זוהי תפיסת חירות שאינה נשענת על 'אמנה חברתית' אלא על אנתרופולוגיה של כינון עצמי בתנאים (החברתיים) המאפשרים אותה. היסוד האינדיבידואלי אינו מנותק מתנאי הסביבה. עבור ברדיצ'בסקי, חירות העם היא אמצעי לחירות אישית ולא להפך, היחיד נותר לשמש תכלית אחרונה, זהו בדיוק תפקיד הציונות, היא המכוונת לשינוי יסודי בתכונותיו של היהודי הישן. מכאן שהציונות של ברדיצ'בסקי היא תנועה לשחרור מניוון על ידי יצירת תנאי סביבה שיאפשרו את כינונו מחדש של אדם אותנטי המחובר לטבעו ולתנאי חייו. עמדה זו מצויה בניגוד למוטיבציה של הציונות הרוחנית המבקשת תיקון היהדות, או ציונות מדינית התרה אחרי אישור מדיני. הציונות האותנטית, בוחרת ביחיד הנזקק לסביבה ולתנאי הופעה המחייבים התגברות של היהודי הישן על עצמו ועל

הסביבה האירופית הכללית כאחד. הנטייה של ברדיצ'בסקי לעבר הכלל ולא רק על היחיד נגזרת מהתנאים הספציפיים של הסוציולוגיה היהודית המותירה כעת אחת משתי האפשרויות המוליכות לניוון מסתגר מחד גיסא ולהתבוללות מנוכרת מאידך גיסא.

יעקב גולומב (2009) בספרו 'ניטשה העברי' מציין כי 'יהודי השוליים' סבלו בצאתם מהמסגרת האורתודוקסית מדחייה מצד החברה הכללית. ככל שהתחזקה תחושת האחדות אתנית והתגברה הלאומיות באירופה, חזרה לעיירה היהודית הייתה אופציה בלתי אפשרית עוד עבורם. הציווי הניטשיאני 'צור את עצמך' בהקשרו היהודי היה בהכרח התחדשות ולא התבוללות, עשייה וביטוי אישי של העברי החוזר לאדמתו. שאלת הטריטוריה הופכת לקריטית בהקשר זה הן כזירה חדשה ומנותקת מהסביבה האירופית והן כדחייה של העיירה היהודית, שתיהן אינן משמשות אופציה ליצירה חדשה. כיוון שחלק מהשינוי הדרוש נוגע לחומרי החיים הארציים שנונחו הן בעבור דפי הגמרא ויתר הספרים העתיקים והן תמורת חיים בורגניים בורסאיים לא יצרניים. ביחס למשמעות היצירה התרבותית כחלק מתהליך התגברות, יציע ברדיצ'בסקי הן את העבודה הספרותית והן את העבודה היצרנית. היהודי החדש מחויב בכל דרך לייצר את תנאי הקיום שלו בעצמו ומתוכם להצמיח את תוכן חייו הרוחני והמתחדש הקולקטיבי והאישי. ברדיצ'בסקי מציע תפיסה מעגלית המקיימת זיקה מתמדת בין המעגל הפנימי של היחיד למעגל הלאומי ובינו לבין המעגל האוניברסלי. תורת המעגלים המזכירה מעט את מודל המעגלים של אריסטו, מודל כזה מייצר איזון חדש בין היחיד לחברה, בין האדם לסביבתו. לא עוד עמדה אליטיסטית הרואה בהמון מכשלה שיש להתרחק ממנה כדי ליצור את 'על-אדם'. אנשי המופת והסופרים מחויבים לצרת הרבים והמהפכה של כיוון היהודי החדש תלויה במידה רבה ביכולתם להכיל את צרתם ומצוקותיהם. כאן מתגלה פער נוסף בין עמדה אליטיסטית הרואה ב'גאון' את הגורם המרום לעומת ההמון המנוון אצל ניטשה, לבין העמדה העממית יותר של ברדיצ'בסקי כלפי המוני בית ישראל הזקוקים למפנה עמוק ולכינון תרבותי וחומרי מחודש.

ברדיצ'בסקי מייצג גישה יותר קולקטיבית לעומת זו של ניטשה, פחות אינדיבידואלית ויותר סולידרית ביחס לכלל בית ישראל. מחויבות וסולידריות המתבטאת דווקא בביקורת חריפה כלפי העיירה כביטוי לניוון. ביקורת המזכירה במידה רבה את תכונות ה'עדר' אצל ניטשה. תיקון זה לא יצמח ללא תרומת אנשי מופת, בעיקר בתחום הספרות. כמו ניטשה, כך גם ברדיצ'בסקי, היו מודעים היטב לתפקידם שלהם עצמם כנביאי זעם וכמחוללי השינוי; תפקידם הוא לעורר את הרצון ואת כוח ההתגברות. "כל עם הוא זה שרוצה להיות עם, וכל עם באשר הוא עם אנוס הוא לרצות זה... כל עם הוא עם בשביל שרוצה הוא... ואנחנו?" (שם, עמ' 16), ברדיצ'בסקי לא משוכנע לחלוטין שמתקיים הרצון העמוק של היחיד והעם לכונן עצמם מחדש.

לסיכום, האקזיסטנציאליזם בכלל וזה הציוני בפרט, ידעו לתת לקיום תוקף לפני המחשבה ולממשות עדיפות על פני התיאוריה. שאלת הקיום היהודי קודם לתיאוריה אודות היהדות. חיי העיירה השקועים בניוון עמוק דורשים תיקון שמתוכו תוכל לצמוח גם מחשבה ואתוס קיומי שישרת את חיי היום יום ולא רק את הרעיון הלאומי המופשט. כיצד הבין ברדיצ'בסקי את מהות הקיום וכיצד פירש אותה בהקשרה היהודי? מה הן הזיקות שבין החומרי לרוחני ואיזה מפנה בדיוק נדרש לעשות בהקשר זה? מהם התנאים להצלחתו ומה תפקיד הספרות העברית בתהליך?

7

על הטבעי והאסתטי

המחיה, היופי והטבע הם יסודות שההוויה היהודית דחתה ברבות השנים. הרעיון הניטשיאני שהקיום הוא מטרת עצמו לא נקלט בקלות בסביבה מוטה אידיאולוגיה, הממד האוטופי שהגדיר את המודרניזם ואף את הנצרות שקדמה לו. מאז אפלטון ניכרת בתרבות הנטייה להעריך את החיים לאורן של אידיאות ולכוון את הקיום למימושן. באותו אופן המוסר אינו מטיל צלו על החיים אלא נגזר מהם, בלשונו של זרתוסטרא הציוני: "על ההכרח המוסרי לחיות כיוון שיש לנו זכות לחיות..." (שם, עמ' 17). בהמשך ישיר לניטשה, רואה ברדיצ'בסקי את המוסר ככזה הנועד להביא להגברת כוח החיים והתשוקה ליצור ולפעול. מעשה מוסרי אינו מביא לתועלת מחוץ למעגלי החיים עצמם, כל מוסר אחר נחשד במגמה לקפח את יסודות הקיום ולגורע מיצר החיים. עמדה זו יש בה ניגוד גמור לקביעה של הגל כי חיים ראויים הם כאלה שמכוונים לאידיאה ולכן ראוי להקריבם עבורה. ביטוי לחיים הוא ה'רצון' לחיות ולהרבות את כל מה שהחיים ניזונים מהם: "ברי הוא הדבר שרצוני לחיות, הכרחי לחיות אינו שונה במינו מרצון האילן שבגני לחיות ולהיות גדל: אבל רצוני חזק ממנו, יען שהוא גם בידועים ובהכוח לדעת..." (שם). אם כן, החיים הם מצד אחד הכרח, נתון של הקיום ומצד שני כר חופשי ליצירה עצמית. הקיום כולל גם את הרצון להתמיד בקיום

ולהגבירו, לשכללו כל העת. הרצון לחיים נגזר ממה שאין בו רצון אלא הכרח שמוביל לכדי רצון עז להמשיכו ולקיימו, נכפה על האדם להיות חופשי לברוא עצמו מכוח תשוקתו לחיים ולעוצמה. ביחיד כמו בחייו של עם, הרצון לחיים ועצם החיים הם בבחינת תכלית עליונה.

את הציווי הניטשיאני של החיים כתכלית עצמם מגלה ברדיצ'בסקי כבר במקורות: "גם בהר חורב נאמר: אהיה אשר אהיה, לרמוז אהיה אשר אהיה בשביל שאהיה. אהיה אשר אהיה וזה החיים..." (שם, עמ' 18). לפנינו חתירה עקבית תחת האידיאות הנשגבות המכפיפות את הקיומי והטבעי תחתן, כפי שהחיים בהווה אינם צריכים לשאת את כובד משקלה של ההיסטוריה. לחיים ולרצון לחיים קדימות על פני שיטה או דוגמה, צורות המחשבה הצומחות מתוך תנאי החיים ונבחנות ע"פ תרומתן הישירה לחיים ולכל מה שמקיים אותם. עבור ברדיצ'בסקי, הכשרת התנאים הכלכליים והחומריים של הקיום הם גם הבסיס לקיום התרבותי והרוחני שכן המעשה והיצירה הם כוח מצמיח של הרוח. תרבות שאינה שואבת מיצירה חומרית נוטה לשקוע ולהתנוון, תנאי החיים מזינים את תחומי היצירה לסוגיה ולגווייה. צמיחה רוחנית אינה אפשרית בוואקום של יצירה חומרית, הקמח מצמיח את התורה במגוון רחב של עיסוקים ואינטראקציות. ריבוי מחשבות וקונפליקטים, דמיון יוצר, כישרון אסתטי ותחרות על אמצעים ורעיונות, כולם מזינים את החיים ומוזנים מהם. הרוצה בעושר רוחני חייב להתקין לעצמו תשתית חומרית עשירה וטבעית המכילה את ניגודיה, מאבקה, חרדותיה ושאר מאפייניה של מלחמת הקיום. לא בהישרדות דרוויניסטית מדובר כאן אלא בהתפתחות דינמית של היוצר מתוך פועלו בחומר, חירויותיו של היוצר מתבטאות בתוצריו ואלה שבים ומתגלים בתנועה מחשבתית פורצת דרך.

גולומב בספרו 'ניטשה העברי' (2009) מציע הסבר למהלך הניטשיאני של היפוך הערכים שאפשר לא רק לפתור את בעיית התלישות של העם היהודי אלא ובראש וראשונה את בעיית השוליות של היהודי ביחס לסביבתו. היהודי המתבולל נדחה ע"י החברה הכללית מתוקף זרותו האתנית והדתית כיוון שאינו נושא עימו סגולותיו וייחודו. היצירה

העצמית של העברי החדש כוללת הגדרה חדשה של עצמיותו, תוך תיקון העיוותים שהתבססו בתוככי הקהילה המסורתית עת הציבה את העבר כנטל על צווארה. החטא הקדמון הוא הניתוק של חיי הרוח מחיי המעשה והיצירה: "אנשים נמוכי הרוח, שפרים ורבים בינינו, בטלנים או כאין נזירים... המסוגלים המה להכרת מצבם ורוע מעמדם, אנשים אשר מעצלות אומרים: כל מה דעביד רחמנא לטב עביד... המה צריכים בראשונה לחירות פנימית, מוסרית וקולטורית בטרם יהיו לאנשים מוכשרים להבין אנושיותם וזכויותיהם החברתיות" (שם, עמ' 24).

השוליות של העם היא תולדה של התלישות של היחיד שאינו מפרנס עצמו, "מיני בריות משונות אלה שנפשו היא כטלאי על גבי טלאי..." מכוונת הן לאורתודוקסיה והחיה את חייה ללא בסיס טבעי וחומרי כדי לפרנס את תרבותה וערכיה על יסודות ממשיים. המתבוללים המבקשים להשיל מעליהם את עברם וזהותם, אף הם חיים באנומליה מוחלטת משוללת אותנטיות. כיצד לחבר את הטבעי עם האותנטי, זו משימת הציונות האקזיסטנציאלית הניטשיאנית שברדיצ'בסקי ביקש לצקת לתוך תוכן עברי. כיוון שמדובר בהוויה מסוג חדש בחן אותה ברדיצ'בסקי גם בד' אמות של המשפחה היהודית המסורתית כדי לזקק את ביקורתו: "ודרכי המשפחה שלנו היפים מבחוץ ורעים מבפנים, נישואי הבוסר, הולדת הבנים ובנות בלי שיעור בשעה שהאבות הם בנים שלא הגיעו לפרקם... דרכי החינוך הרע, קריאת הספרים המרובים אצלנו, שאין להם כל יחס אל העולם ואל האדם, אל החיים ואל צורכי החיים... עלינו להיות בראשונה אנשים חפצים לחיות, מוכשרים לחיות, ומסוגלים להבין את החירות בהמחיה והכלכלה ותנאי החברה החיצונית, הפועלים על האדם פנימה." (שם, עמ' 25).

החטא הקדמון על פי כל עמדה אקזיסטנציאליסטית הוא חטא הזיוף, הפער בין הנראות המופתית של ההרמוניה המשפחתית בעיירה היהודית לבין הניכור, הדיכוי והיחסים הקלוקלים בתוכה. המשפחה האורתודוקסית משקפת את הניתוק מהוויה טבעית ויחסים טבעיים של אב וילדיו, איש ואשתו ועל העדר קיום חומרי עצמאי המשמש תנאי לכל אלה. הפער בין קידוש חיי המשפחה בממד הרטורי לבין מערכת

מנוונת של נישואי כפייה הם הבסיס לקיום אנומלי נעדר אותנטיות. הפער בין האידיאליים ושמימיים והריחוק בינם לבין הממשות מייצרים נתק גם בין הצרכים הלאומיים לצורכי הפרט. בחברה בריאה היחיד מזין את הקהילה הלאומית ונכון לשרת אותה בעודה מעניקה לו מעטפת בטוחה של חיים תרבותיים ותחושת שייכות. האנומליה בחברה היהודית בגולה מנתקת בין היחיד לקהילתו הלאומית ואלה אינם נמזגים זה בזה, היחיד תלוש והקהילה מתפוררת.

'הספרים המתים' הם יצירות ספרות עתיקות המשמרות עבר מפואר אך אינן מזינות את ההווה, הן ממסכות את אור השמש ומטשטשות את הצבעים והקולות של הקיום לתועלת מדומיינת של העולם הבא בשם העולם שחלף אי שם במרחבי הזמן. האקטיביזם בחברה היהודית המסורתית מכוון רק לתועלת המצויה מחוץ לקיום ומה שנדרש או נחוץ לחיים נותר בידי שמים. לא בטלה סתם יש כאן אלא ניוון מכוון כלפי החיים והממשות, בין יצירה ותנאי הופעתה, בין הרוח לחומר. החירות הוא מושג שברדיצ'בסקי מעניק לו משמעות ניטשיאנית מובהקת, לא עוד בחירה רציונלית תבונית או שכלית עומדת ביסוד אותה חירות, אלא בחירה מתוך אפשרויות הצומחות מתנאי החיים: הכלכלה והחברה, יחסים טבעיים ויצירה מתמדת. לא תכתיבים וציוויים נדרשים כאן אלא חירות לחיות ולהכריע איש על פי מצפונו ותנאי חייו.

תורה שאינה צומחת על קרקע המציאות אינה מצמיחה תוכן המזין את החיים ולכן אינה בבחינת: 'תורת חיים למחזיקים בה'. מחשבה זו אינה שאובה מהמטריאליזם הדיאלקטי המרכסיסטי ולא מהסוציאליזם המדעי, זו עמדה הרואה ביצירה ביטוי לכוחותיו וסגולותיו של היחיד המצמיחה מתוך כך את אישיותו וייחודיותו שלו. מעשה היצירה איננו רק כינון אמצעי מחיה אלא חומר גלם שרוח האדם מתגלמת מתוכו, חומריות שהיא מצע למכלול פעולותיו הרוחניות של האדם. ברדיצ'בסקי עצמו מוכיח עמדה זו לאור תנאי חייו שלו עצמו, תלמיד חכם שהגיה מעולם הישיבות וחש מנוכר בעולם אירופי שתבע ממנו סוג של ביטול עצמי. היהודי, זה המנותק מהווייתו החומרית או זה המנותק מזהותו היהודית והפך למתבולל, חייב לשוב לעצמו ולייצר את זהותו העצמית

מחדש. גולומב (2009) מתאר היטב את הזיקה שבין הביוגרפיה האישית של ברדיצ'בסקי להגותו הפילוסופית ולמודל האנתרופולוגי המוצע על ידו. עבור ברדיצ'בסקי, דחיקתו של הטבעי כמוהו כסוג של אתאיזם המתכחש לעולם ולחיים שנבראו בצורתם כטבע חומרי: "כל העומק שבעולם הגדול, כל החיים הרבים שבו בסתר ובגלוי, הרוממה והחיים היפים הספונים בו... כל הרם והנישא, הנעלה והנשגב, במופלאות תמים דעה, בזיו השכינה שבחיים ושלל צבעיהם, כל אלה חסרים לנו, אסורים לנו או טפלים המה לגבי האדם שבנו, והאדם בעינינו ובעיני הקולטורה שלנו הוא חתוך מן העולם, נבדל מן העולם או עומד הוא על גב העולם." (שם, עמ' 27). החיבור והמתח בין היסוד האפולוני השכלי והרוחני לבין היסוד הדיוניסי של יצר החיים וטבעם, הם הקובעים את תנאי הקיום ומשמעותם, הנתק ביניהם הוא ניתוק של האדם מעצמו ומאפשרויות מימושו העצמי. כתוצאה מכך, גם הקולקטיב היהודי עומד על 'גב העולם' ולא בתוכו, היכולת להיכנס להיסטוריה מותנית ביכולת להיכנס לטבעם של החיים, לתנאי החיים, לכלכלה ולעבודה, להגנה עצמית וליצירה רוחנית הנגזרת מהטבע ומשוקעת בו על מכלול צורותיו. זוהי עמדה אנתרופולוגית שיש לה יסודות תיאולוגיים הנמשכים מסיפורי התנ"ך ועד הפאנתאיזם נוסח שפינוזה.

בהמשך לסוגיה התיאולוגית, בספר 'ניטשה והאסתטי' (מכטר, 2019) הוצעה פרשנות הדוחה את העמדה לפיה ניטשה מייצג שלילת אלוהים גורפת ומוחלטת. ניטשה אמנם תוקף את האלוהות הנוצרית שבשמה התכונן המאמין השבוי באשמה תמידית ובניתוק מצרכיו ויצריו וכתוצאה מכך חתרה הכנסייה תחת החיים ומה שמצמיח ומעורר אותם. ברדיצ'בסקי בדומה לניטשה מנסה לחלץ את האל מציפורני הרבנים, כפי שניטשה פעל לגאול את האל מידי הכנסייה ולהשלים את המהפכה הפרוטסטנטית ולקבוע כי האל מצוי ברצונו ובמחשבותיו של האדם ואיננו גורם מצווה הפועל מחוצה לו. מדובר באל טבעי, "...דווקא בשעה שקרובים אתם אל הטבע, אל ההכל, אל האי-נסוף, הרי אתם יתרים, הרי אתם עשירים, הרי אתם גדולים ורחבים כמוהם בעצמכם... תכליתנו מונחת בנו בעצמנו, בחיינו, עת נרגיש עצמנו אחד

עם ההכל, אחד עם הטבע, אחד עם אלוהים, אחד עם העולם." (שם, עמ' 28). ההשפעות האפשריות נעות מטולסטוי ועד שפינוזה ואחרים, אלא שהשפעת זרתוסטרה היא העקבית והבולטת ביותר של כינון עצמי ומימוש עצמי כתכלית הקיום. למול העמדה הניטשיאנית מתאר ברדיצ'בסקי את העמדה הנגדית ואותה הוא מבקש לעקור, זו המחשבה החוצצת בין האדם לטבעו: "חדלו לחשוב, חדלו לייסד תורת האדם, מידות האדם, תשמישים רוחניים לאדם: לכו בחוצות וברחובות, בשדות וביערות, בהרים ובעמקים, ושמעו שפתותם הדובבות, שמעו! שמעו אל עצמכם!" (שם, עמ' 29). קריאה זו להכרה עצמית על יסוד טבעם של החיים ולא ע"פ אקסיומה אוניברסלית המגלה אדישות לרצון ולייחודיות של כל אדם, אדישות כלפי הדינמיקה של ההשתנות ושל תנאי הקיום המתפתחים תדיר. עמדה אנטי קאנטיאנית זו של ברדיצ'בסקי, ממשיכה את ביקורתו של ניטשה עצמו כנגד האוטופיה האוניברסלית של האדם המופשט המנותק מתנאי גידולו, נעדר ייחודיות, הנחנק תחת האחדות האוניברסלית והאידיאל המופשט.

כיצד נדע מהו הציווי האלוהי כלפי האדם? כזכור, משיב ברדיצ'בסקי בקריאתו של האל המקראי "אהיה אשר אהיה" (שמות, ג יד), 'המסע הוא התכלית' ואין צורה סופית שניתן לקבוע לאותה התכלית. ניטשה מסייע לברדיצ'בסקי לקרוא מחדש את הציווי האלוהי ולגאול אותו מהפרשנות של 'יבנה וחכמיה' בעבורם הוא מנסח ציווי משלו: "שובו שובו להטבע, בני ישראל! כרעו לפניו ובקשו רחמיו בעד העלבון שעלבתם אותנו זה אלפיים שנה" (שם). לא בהכרח התרסה כנגד האל אלא התנגדות לפירוש ההלכתי שהפקיר את הרוח היהודית ל'ספרים מתים', הותיר אותה מנותקת מקצב החיים, עקר אותה מחיותה וגזר את איסוריו ותעניותיו. העלבון מתמצה בזה שאלפיים שנה קפא העם מרצון על שמריו והסיט את מחשבתו ומאווייו מהעולם ומטבעו שלו. יחסו עם העולם ועם אלוהיו נגזרו מהניתוק והזיוף שנכפו עליו. ניוון חמור זה ביסס שלילה של כל קיום עצמאי או רצון חופשי, היצירה לגוניה פסקה להרוות את הצימאון לחיים ונותר מחזור תפילה ולימוד עקר ומנותק מהוויית החיים. הממד היורידי של איסורים ומגבלות משלים

היטב את הביקורת הניטשיאנית על כוחם של רגשות אשמה ותודעת החטא כאמצעי ריסון לכל יצר החיים ורצון לעוצמה. ברדיצ'בסקי יצא למפעלו הספרותי וההגותי כדי לשחרר את הרוח היהודית מעצמה ולהשיבה לעצמיותה מימי התנ"ך ותקומת ישראל. העברי השב לאדמתו חוזר לעצמיותו האותנטית תוך שהוא נוטל אחריות לגורלו החומרי והרוחני כאחד, זהו ביטוי נוסף ל'חזרה הנצחית' שבכוחה לרפא. צרת היהדות תגיע לפתרון לאחר שבעיית התלישות והניוון של היחיד תזכה למענה, צרת היחיד שזהותו קרועה בין מקורותיו ההיסטוריים לרוח החופשית של ערכי המערב, תהא גם לבסיס לפתרון בעיית היהדות. עבריות חופשית מבוססת על הגדרה אינדיבידואלית של זהות ויצירה עצמית תהא מבוססת על סינתזה מפרה בין ערכי הנאורות המערבית ובין מיתוסים המכוננים של העבר העברי הקדום. המבחן יהיה: כל מה שמוסיף חיים ומעוררם. האיזון הזה בין עבר להווה הוא תנאי לכינונה של זהות אותנטית עברית בת קיימא והיא שתציל מניוון ומהתבוללות. אם נשוב לשאלת העלבון, נשאל האם מרמוז כאן ברדיצ'בסקי לעלבון עצמי, סוג של אנטישמיות עצמית, אשמה על חוסר המעש? או לעלבון שנכפה מבחוץ על ידי הגויים שבקרבתם ישב העם באלפיים השנים הללו? קשה לענות על שאלה זו, אלא שכאן מתגלה פער מסוים בין האהדה של ניטשה לכוח העמידה והיצירה של היהודים לעומת הביקורת הקשה שמטיח ברדיצ'בסקי ביהדות הרבנית. צריך להכיר בכך שניטשה היה נוח יותר ליהדות מאשר ברדיצ'בסקי בהיבטים מסוימים. אמנם נכון, גם לניטשה הייתה ביקורת על היהדות על תפקידה בעיגון החיים הנוצריים על החטא והאשמה ובכך ביססה את הכרסום ביצר החיים והביטוי האישי. אך זכותו הגדולה של היהודי בשימור עצמי והגנה מתמדת על ייחודיותו לא חמקה מעיניו של ניטשה. דומה שמגמות הבידול וההסתגרות החריופו עם פרוץ תנועת ההשכלה והפער בין הטבעי והחופשי מחד גיסא לייחודי ולמסתגר מאידך גיסא, התעצמו. מגמות הבידול וההקצנה אילצו את ברדיצ'בסקי לנסח עמדה ביקורתית אף יותר מרבו כלפי היהדות המסורתית כמו גם כלפי המתבוללים המאבדים כליל את זהותם.

חסרונו של הממד האסתטי הוא אחד העלבונות שעליהם ברדיצ'בסקי ממאן לסלוח. מדובר בלא פחות משלילה מכוונת של ה'יפה' באשר הוא כזה. מה ראתה היהדות פסול ביסוד החיים המעניק לאדם טעם ואושר, עונג ושאר רוח? איזו רשעות זו לעקור את היופי מחיינו ולהמירם בפלפול שכלתני נטול רגש? "מה שלכולא עלמא הוא עיקר החיים, יסוד החיים, תכלית החיים וגולת הכותרת של החיים, כלומר יסוד התפארת, זה אינו נחשב אצלנו, בעולמו של ישראל ובמבואותיו הפנימיים אפילו כטפל, אפילו כארעי. אצלנו היפה הוא איסור גמור, וגם לדעת המתירים מותר גמור..." (שם, עמ' 30). ב'הולדת הטרגדיה' מציג ניטשה את הזיקה בין הטרגדיה לחיים והאיום שנשקף ליסוד זה תחת ההפשטה הסוקראטית, הדחייה של 'בנה וחכמיה' את היסוד האסתטי היא לא פחות מפגיעה בתכלית החיים ועיקרם.

ברדיצ'בסקי מאמץ כאן את ההכרה הניטשיאנית לפיה ההוויה היא בעיקרה מופע אסתטי, אופן התגלמות של הרוח בצורה. לתוכן יהיה לעולם ביטוי חומרי שבגדולתו ירומם את הרוח והתשוקה לחיים. הרוח אינה יכולה להיות נושאת עצמה שהרי אז היא שוללת את הטבע ואת הקיום ומכפיפה ומצמצמת אותם (מכטר, 2019). המושג שבו משתמש ברדיצ'בסקי 'בעולמו של ישראל ובמבואותיו הפנימיים...', רמז מפורש לנפש שהתקתה ואינה רגישה עוד ליסוד האסתטי, אין בכוחה לראות ואין בכוחה להתרגש, ואין בכוחה ליצור מחדש אוצרות תרבות חדשים תחת אלה הישנים. קהות החושים היא עלבון אך גם סוג של נכות, לא נכות הגורעת מיכולת היצירה בלבד אלא נכות הגורעת מחוויית הקיום. איסור חמור על מכלול מימוש היצרים, אלה מודרים ונשללים, מייצרים פתולוגיות וסיבוכים גם בתחום היחסים הטבעיים בין גבר לאישה, לאלה יש השפעה על הילדים הגדלים במרחב לא טבעי. מבחינה נפשית לא ניתן כאן לבסס מהלך של התגברות, אין מתח בין האפוליני לבין הדיוניסי, בין התרבותי ליצרי, המתח הוכרע מבעוד מועד. מצב מנוכר זה הוא בין הקיום הטבעי לתצורה המלאכותית פרי השכל, מצמיח שורה של פתולוגיות המכוונות ע"י האדם כלפי עצמו וכלפי סביבתו. גולומב (1987) עמד על הזיקה בין ניטשה לפרויד בדיוק

בנקודה זו, ברדיצ'בסקי מגלה כאן ניתוח בעל סממנים פסיכואנליטיים מובהקים.

היהודי מנוכר לטבע, למלאכה, לסיפוק תנאי החיים של עצמו וליחסיו החברתיים הטבעיים עם סביבתו. התנזרות זו מהאסתטי, קרי מהחיים עצמם, סותרת את הציווי האלוהי של 'ובחרת בחיים', אין זו אלא פגיעה בציווי האלוהי שכדי לחדשו יש לכונן מחדש את הפסיכולוגיה היהודית ולעורר את הרגש האסתטי מחדש על ידי היצירה והאמנות בכלל והספרות העברית בפרט. ספרות שעיקרה עיסוק בחומרי החיים ולא בתלי תלים של פרשנות הלכתית. עולם המעשה וחיי היום-יום הם מחומרי היצירה והספרות החדשה שתפקידה יהיה בחידוש הקשר בין היהודי לעולם. נזק של אלפיים שנות ריחוק והפקרה של הטבעי והנושם, החי והמעורר, ייקח זמן לתקן: "כל הרם והעמוק שבנפשנו, כל היופי שבשירת נפשנו, כל היופי אשר בנו ומסביב לנו, כל רחשי לבבנו הפנימיים ורחשי העולם הפנימיים: כל התשוקה הפנימית שבכל יציר לצאת מעצמו, להתייחס אל אחרים, לנגוע באחרים ולשבוע מאחרים: כל חמדת העולם הנעלה ומלואו, האין סוף שעל פני כל העולם כולו... הכל הכל ידחה מפני איזו הלכה או מחשבה יבשה, הקבורה בקברות הספרים שלנו." (שם, עמ' 31). הרדוקציה של העולם לכדי הלכה מותירה את הנפש יבשה ומרוקנת, התשוקה כלפי העולם ומכלול הקיום נעדרת ממערך הרגשות של היהודי ההלכתי.

נקודת המבט היורידית (הלכתית) מבטלת את הניגודים ואת הגיוון ומדכאת כל רגישות למה שקיים ללא תכלית אלא לעצמו. ה'דבר כשלעצמו' אינו מועיל ואינו רלוונטי בעולם של איסורים וכללים. כוונתה של ההלכה היא לשרת את העולם הבא ולהרחיק את האדם מהעולם הזה. מחשבה כזו אינה מתירה מעשה אמנות לשמו ואינה מובילה לטיפוח יצירה רלוונטית. העולם הפנימי מתקשה להגיע להיפעמות והנפש אינה יודעת להכיר את עצמה מחוץ לאשמה או לחטא. המרידה של ברדיצ'בסקי היא כנגד הריאקציה של הקולקטיב היהודי-הלכתי ב'טבעי' ובאסתטי, בכל מה שמעורר תשוקה לעולם הזה. שלילת החיים מניבה דלות רוחנית וסטגנציה שיש להתקומם נגדן בעזרת הספרות,

ולא לפרוש מהקולקטיב לטובת אובדן זהות. סוג ההתגברות תואם את המהלך הניטשיאני של חזרה אל מה שמרבה את כוח החיים והתשוקה לביטוי וליצירה בדרך המיצוי האישית וללא תורות מוסר אוטופיסטיות ואוניברסליות. הסולידריות כלפי הקהילה החסרה בגישתו של ניטשה מצויה למכביר בתפיסתו של ברדיצ'בסקי, אלא שנוקשותו של ניטשה לכבד את היחיד לא באה אלא להביא באמצעותה לשחרור ממוסר חברתי המסרס את חופש הביטוי האישי. על כך עמד גולומב בספרו 'ניטשה העברי' כשנתן דעתו למתח הידוע בין אחד העם לברדיצ'בסקי בשאלת 'הצלת היהדות לעומת הצלת היהודי' (ראה פרק א' בספר זה).

היריבות בין אחד העם לברדיצ'בסקי, החלה כאשר הראשון ביקש להמשיך את המסורת והתרבות היהודית ברוח נביאי ישראל וברדיצ'בסקי ביקש לפתוח את אופן החשיבה והביטוי היהודי למגוון צורות מחשבה ומעשה הנשענות על קיום טבעי ועל רגישות אסתטית. לא כנגד אלוהים יוצא ברדיצ'בסקי אלא בשמו, בדיוק כפי שניטשה הכריז על 'מות האל' כדי להחיותו מחדש ברוח האמנות והיצירה במקום ברוח האשמה והחטא. "וחי אני, יאמר ד' צבאות עמדי, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אשפוך עליכם רוח היופי. בציצית ראשכם אקח אתכם ואוציא אתכם תחת השמיים ושמי השמיים למען תראו את כבודי שם, בהיפה ובהחיים שביפה..." (שם, עמ' 31). כבודו של האל מתגלה בעולם ורוח היהדות המסורתית קהתה מראות, האל שבשמו ברדיצ'בסקי מדבר מצוי בחרון אף על העלבון בו ובדחייה של העולם ויפיו. כפי שמשה תבע לשמור מצוות התורה מבקש זרתוסטרא העברי להשיב את העם לאלוהיו, 'ובחרת בחיים' מקבל כאן פירוש ניטשיאני-יהודי מובהק. עמדה פאנתאיסטית המזהה את החיים, הטבע ואלוהים לאחדות שלמה חובקת כול. חזון העצמות היבשות ביחזקאל המשמש דוגמה לנבואת הגאולה במסגרת מטאפורית מובהקת מקבלת תפנית כנגד עצמה, העצמות היבשות הן דפי הגמרא ותלי הפירושים להלכות מנותקות מייצר החיים, היכולת של העצמות לקרום עור וגידים הוא מהלך מהפכני של יצירה עצמית, אחיזה ב'ציצית ראשם' של היהודים וכינונם מחדש על בסיס טבעי ואסתטי.

בדומה למשה, מוצא עצמו ברדיצ'בסקי מלין על קשי עורפו של העם הממאן לרצות לחירותו שלו, דבקתו באלילות ההלכתית היא לא פחות מחטא דתי בעיניו. אלא שהפעם זו קריאה בשם דת טבעית, בניגוד לזו של הכוהנים, כזו הקוראת דרור ליחיד ומבקשת עבורו את יציאת מצרים מחדש, "ורוח המחשבה של הספרים הללו, ההלכות הללו והדינים והפוסקים הללו, מודיעים איך ובמה נמית את רוח האדם. איך נעצור בעד רוח החיים הנושב בו? רוח המחשבות האלו בא ומכסה אותי ומוליד בי עצבון נורא שכמוהו לא ידעתי." (שם). כמו משה רבנו, ברדיצ'בסקי לא יכול לשאת את סבלו של העם, "הנני מתאבל בזכרי אחי בני עמי הקבורים בספריהם, קבורים בנפשם ורוחם" (שם).

בדומה לניטשה, הרוח אינה מתקיימת במנותק מתנאי פעולתה המעשיים, האפולוני מצוי בזיקה לדיוניסי, לא כנגדו ולא מעליו, התוכן הרוחני מעשיר את הקיום כשהוא ניזון מתנאי החיים החומריים ושב ומעורר בהם רוח וצורה, תוכן ומשמעות. הקיום האנומלי, זה המרחף לו בעסקי אוויר, נסמך כולו על התוקף והתחולה של ההלכה. התביעה לשלול את הקיום הממשי בשם 'העולם הבא' או פלפול מופשט מתגלה כעקר. לא דיון תיאולוגי מבקש ברדיצ'בסקי להציע אלא בירור אנתרופולוגי של תנאי החיים וריקונם מתשוקה ורצון, מעורבות ויצירה. התגלות השכינה היא הגילוי של יחידים. מי שהשירה והספרות העברית מעוררת את נפשו לחיים חדשים ולביטוי עצמי, הוא זה שהשכינה נגלתה לו. האותנטיות היא ביטוי מעודכן של השכינה, היא מתגלה למי שמתגבר על הניכור והזיוף ונכון להישר מבט ולהתייבב מעתה כנגד יסודות הזיוף שלו עצמו. השכינה שגלתה בדמות ההלכה יכולה לשוב בדמות הגילוי שלה בתוך עצמיותו של היחיד, והפעם בעוצמה ובעוז רוח שאין דומה להם. הספרות היא הכלי לבירור כוח ותשוקת החיים וכאב התרחקותה של השכינה, "הנני בוכה על גלות השכינה והנני שמח על תשוקה לזיו השכינה... והתשוקה עזה ורבה, עזה ורבה... והתשוקה עזה לא רק למעשה שהוא תפארת לעושי, כי אם גם לחיים שהם תפארת לעושיהם." (שם). ההבחנה שעושה כאן ברדיצ'בסקי נאמנה לאנתרופולוגיה הניטשיאנית הרואה

בקיום ובאמנות אחדות שלמה, היצירה היא הביטוי והמכונן של 'הרצון לעצמה'.

'העל-אדם' העברי מכונן עצמו בפועלו בעולם המעשה לתפארת העשייה ולתפארת רוחו וכוחותיו שלו. לתשוקה הזו יש ערך דתי, לא במונח של ציווי מפורש אלא כנגזרת בתוך ההוויה עצמה: "תשוקתנו עזה, רשפיה רשפי אש שלהבת יה. התימלא? התוכל להימלא?" (שם). אם האמונה באל מתבטאת ביצירה ובתשוקת החיים, מהי הכפירה באל?

8

הכפירה בעיקר – 'בנה וחכמיה'

עבור ניטשה המאוחר מושגי 'החזרה הנצחית' ו'אהבת הגורל' מספקים לכאורה ממד פסימי וממתנים את התשוקה והרצון, אך באותה עת מקרבים אותנו להשלמה בריאה עם ה'יש' ומרחיקים את האדם מ'ניהיליזם שלילי' נטול תקווה. 'החזרה הנצחית' היא רעיון ישן שנדחה על ידי הפילוסופיה המערבית לטובת 'הקדמה', ניטשה השיבה לשיח הפילוסופי המערבי וטען שמעגליות חוזרת ונשנית דווקא פותחת אפשרויות פעולה ויצירה ולא מצמצמת אותן. 'אהבת הגורל' נשענת על אותו ביטחון סטואי של ישות טבעית כוללנית פאנתאיסטית, שאין מקום לרצות אותה או ל'האניש' אותה. מכאן שמושגי ה'חטא' וה'עונש' אינם עולים בקנה אחד עם החיים ועם אהבת הגורל.

'הספר' או האידיאה משנים את היחס שבין המוטיבים המרכזיים: תיאוריה לעומת מעשה, יחיד לעומת קולקטיב, קדמה מול ביטוי אישי, האותנטיות כנגד ההמוניות והעדרייות, הרצון והתשוקה לחיים לעומת החטא ותודעת האשמה. הטבע ועולם התופעות, אך לא פחות מכך החוויה עצמה, כל אלה מצויים לעתים קרובות ממול ל'הספר', שיש בו כדי לקבע הלכה או למסד דפוס מחשבה. זרם החיים גדול מכל ניסיון למסגרם ולצמצמם לכדי 'ספר' עב כרס ככל שיהיה.

ההגות הניטשיאנית נלחמה אף היא בעליונות האות על החיים, הן בסגנון הכתיבה מרובה האפוריזמים והן בדרישה לראות בספרות ביטוי נעלה של בירור פילוסופי כפי שעשה ניטשה ב'כה אמר זרתוסטרא'. ברדיצ'בסקי מודע לחוויה זו היטב, "גם אני הרגשתי והנני מרגיש שאין הדברים שבספר מספיקים להביע את רחשי העולם והחיים שם מחוץ לאותו ספר, שם מחוץ לאותיותיו. גם אותו הספר המשתנה מחליף כוחו, גם זה שהוא חי עם הטבע ועמל לינוק מן הטבע, גם זה שמרכין את אוזניו אל העומק שבעולם והחיים על מנת לינוק מהם, גם הוא רק כצל הוא מול העצמים כשהם לעצמם." (שם, עמ' 33). מהו אם כן הנזק הנגרם כאשר 'הספר' עומד במרכז חייו של אדם או של עם? היכן רואה ברדיצ'בסקי את הפער שבין האות הכתובה לחיים? דומני כי הדינמיות של הקיום היא זו המשלמת את מחיר אורח החיים המבקש להיגזר מתוך הספר. הספר מקבע את זרם החיים ותנועתם ולכן מהווה סכנה מתמדת לכושר הגדילה, הצמיחה וההשתנות. המיזוג השלם בין הספרות לחיים נמדד באופן שבו מגלם הספר את כל מופעי הקיום לכדי הרמוניה שבה הם מזינים זה את זה. לאמנות ככלל ולספרות בפרט יש תפקיד לעורר ולפתות את האדם לחיים תוך מיצוי טבעו ומאווייו. ב'הולדת הטרגדיה' מתריע ניטשה מפני הגלישה לפילוסופיה ולהפשטה הנוטה לדחוק החוצה את חומרי החיים, על מורכבותם וניגודיהם, בדמותו של סוקרטס, חמור הסבר, כנגד אלה הציע ניטשה את 'המדע העליון', המבקש להציע את הפרספקטיביזם החווייתי ואת הרצון על פני הדטרמיניזם של המדע הפוזיטיביסטי (מכטר, 2019).

כיוון שברדיצ'בסקי אמון על הרצון ולא על הניתוח האובייקטיבי של ההיסטוריה ה'הכרחית', הוא מטיל ספק אם רצון להתעוררות ולשינוי אכן עתיד להופיע. יחד עם זאת, ברור כי לספרות העברית וליצירה המקורית יש תפקיד לחולל את המפנה. אלא שיצירה זו צריכה לצמוח מתוך תנאי החיים ושאלות הקיום ולא מתוך פלפולים תלמודיים או הלכות פסוקות וחתומות. היחס בין הספר לטבע הוא דיאלקטי במהותו, הספר שואב מהקיום את כוחו הספרותי ואת יפי סדריו ותפארתו ומשיב לו על פי הדמיון ופירוש. אם תופר הדיאלקטיקה הזו יהיה בכוחו

של 'הספר' לעקר ולהרחיק את ההנאה על ידי שלילה של התשוקות והיצרים הטבעיים. בידו להעמיד את החיים כנגד טבעם. משמעות הדבר היא: להותיר על קנו את השכל לבדו, כל אלה יובילו לניוון, סטגנציה וקיפאון חומרי ותרבותי. האל השולט בטבע מייתר את הטבע על פי התפיסה האורתודוקסית, המהלך התיאולוגי הנפיץ הוא להניח כי: ניתן 'לשלוט' לכאורה בטבע ע"י עבודת האל. ניתן לבצע 'קפיצה' של היהודי מעל לטבעו. לדעת ברדיצ'בסקי, בשם האל מתקיימת כפירה ברצון האל שהעניק חיים הנטועים עמוק בטבע ובעולם החומרי. ההתעלות וההתגברות הרצויות אינן כנגד הטבע אלא באמצעותו. המפגש האמנותי-פרשני של היוצר ביחס לעולם וההתעלות הנגזרת ממפגש זה, משמש השראה לעוד ועוד יצירות וממשיך את מעשה הבריאה. בכל יצירה יש ממד חומרי (צבע, צליל) ו'הרוח' מתגלה לנו באמצעות החומר. כל זה נפגע על ידי 'הספר' השולל את הטבע. לכן, סבור ברדיצ'בסקי, אסור שעבודת האל תגרע מחוויית החיים ומטבעו של האדם, האל איננו אויב החיים והטבע.

עבור ברדיצ'בסקי כוונת המשורר בתהילים פרק ק"ד פסוק ה', "יסד ארץ על מכוניה בל תימוט... מפי מעשיך תשבע ארץ...", פירושה כי העולם נברא כדי להוסיף עוצמה ותשוקה וחיים ואל לו להספר' למרוד באלה היסודות של הקיום כי אם לאמצם עמוק לחכו. 'בנה וחכמיה' כפרו בעיקר, הם שללו את הקיום שקדם לספרות והניחו שמכוח הספרות תעלה ותצמח אמונה תמימה, אלא שדחייה כוללת זו את ה'יפה' וה'טבעי' הביאה לשלילה של החיים עצמם. היסוד הדיוניסי שנדחק והוסט 'מעבר לגדר' שב והכה בדפוס היחסים הלא טבעי שבין אדם לרעהו, בין איש לאישה, בין אב לילדיו, בין יחיד לעמו ובין עם לארצו. האנומליה לא תתוקן אם לא ישוב היסוד הטבעי למקומו הראשוני שממנו שואב המשורר או היוצר את כוח יצירתו ועוצמתו. "רב לנו להיות רק עם הספר. בשיבת ישראל עליו לשוב אל הטבע כולו, גם אל מה שקודם להספר... והרבה הרבה קודם להספר. חיים קודמים להספר, העולם קודם להספר, האדם קודם להספר, והנפש קודמת להספר." (שם, עמ' 34).

מאבקו של ניטשה כנגד הרציונליזם לא חורג מענייננו כאן, היות הקיום קודם למחשבה היה מאז ומעולם מקור למתח בין 'עץ החיים' ל'עץ הדעת'. ברדיצ'בסקי מזכיר לנו שהספר הוא פרי מחשבת האדם, חלק מ'כלא המטאפורות' שבתוכו שרוי האדם ומצויה התרבות, יסודות מיתולוגיים רבי ערך הם, אך ערכם נמדד לעולם במידה שהגבירו את יצר החיים ועוצמתם או גרעו מהם והותירו את החיים בניונום. היסוד הסובייקטיבי המשמש מקור לאופן ההכרה את העולם בדרך אישית וייחודית לו משמש גם מנוף לביטוי האישי וליכולתו של האדם להביא לידי ביטוי את אישיותו ולצקת את תוכן חייו בעצמו. כל אלה נפגעים פגיעה אנושה בעת כינונה של דוגמה כוללת ומחייבת השוללת את טבעו שלו ומאווייו. הטבע בתפיסה הניטשיאנית שאותה מאמץ ברדיצ'בסקי לא רואה בו יסוד דטרמיניסטי-מכניסטי נוסח דארווין, מדובר ברגש הטבעי ובנפש השואבת את תכניה מסביבתה. לכאורה מצויה כאן סתירה בין הטבע מבוסס החוק ובין הסובייקט המשוחרר מחוקיות חיצונית. עבור האקזיסטנציאליסטים, החירות האישית היא חלק מטבעו הנבדל של כל יחיד, "הנפש, רחשי הנפש, מחשבות הנפש, כל אשר בנו בפנימיותנו, בתוכנו, הוא הוא העיקר, התוך העצם, המהות: והספר הוא רק כצל של אותם הדברים, כצל חלש שרק מעט מזער יירשם, רק מעט מזער... אדרבא, החי בנו, מה שחי בנו, בפנימיותנו, הוא בלי אומר ובלי דברים, בלי ביטוי ובלי הגשמה שבדיבור... אלי אלי! מתי תכרה אוזן להעם הזה לשמוע גם דברים שהם למעלה מן הכתב?" (שם). הספר מייצר בעיירה היהודית רדוקציה של החיים והטבע, ברדיצ'בסקי מחולל כאן מפנה פרוטסטנטי או לפחות חסידי, עבודת האל בפנימיות, באיזו אחדות עם הטבע, אלא שהחסידות לא היה לה את האומץ ללכת את כל הדרך שפרצה וזו נכנעה לבסוף לעקרון 'הספר'. ההלכה היא עבודה זרה, בפלפול התלמודי המדיר את האלוהות המשוקעת בטבע הוא רואה כמעשה הכפירה שמחירה הוא ניכור של האדם כלפי עצמו וכלפי אלוהיו.

מהלך דומה מזהה יעקב גולומב (2009) אצל בובר שנשבה בקסמו של ניטשה בצעירותו וחילץ מהיסוד הפנימי שבנפש האדם דת טבעית

אנטי ממסדית ואנטי רבנית, ספוגה במיסטיקה חסידית ואנרכיזם דתי. בצדק קובע גולומב כי ההתרחקות של בובר מניטשה נבעה בעיקר על רקע התמקדותו ביחיד בעוד עבוד בובר הלכה ונעשתה הקהילה חשובה יותר ויותר לאורך התפתחותו ההגותית. לא הרדיקליזם האתאיסטי גרם לבובר להתרחק אלא האינדיבידואליזם החריף שראה בו גורם שלילי בכל מה שנוגע ליכולת להתגבר על ניכור ותיקון חברתי. עבוד ברדיצ'בסקי, לעומת זאת, הן האתאיזם והן האינדיבידואליזם של ניטשה לא נתפסו חריפים כל כך והוא יכול היה לאמץ אותם בקלות יחסית, היחיד הוא הבסיס לכל קהילה ודמות האל רחוקה מאוד מזו שהממסד הרבני עיצב בתודעת הקולקטיב היהודי בעזרת פסקי הלכה טרחניים ופולחן מייגע. בין בובר לברדיצ'בסקי יש בכל זאת מכנה משותף עמוק: הנפש הפנימית, שממנה נובע הרצון האישי וכוח ההתגברות, זהו מקור ה'על-אדם' הרוחני שבכלי הביקורת העצמית יכול לעצב את דמותו שלו. הציונות של בובר תהא בעלת גוון סוציאליסטי יותר, נושאת רוח דתית אנרכיסטית ואילו אצל ברדיצ'בסקי מדובר יהיה בתנאי גידול של קיום בטריטוריה שניתן לבסס בה אנתרופולוגיה עברית עצמאית בעלת זהות מובחנת ומשוחזרת מכבלים אורתודוקסיים כמו גם מהתבוללות. היסוד האותנטי נתון לשחיקה ואף לביטול על ידי 'הספר', המהות אינה חיצונית למימוש עצמי, הנפש מגיבה לניסיון לכפור בנטיותיה בכך שהיא חדלה לרצות או להשתוקק. החזרה על תפילות ודקדוקי הלכה לא מבטאת שום יסוד חי ואמת פנימית אלא מדכאה אותם. הכתב הוא סטטי ואוניברסלי בעוד נפש האדם ומאווייו, דמיונו ורצונותיו הם דינמיים ואישיים. הספרות חייבת לשאוב ולהזין את החיים, הייחודיות והביטוי האישי הם מהותיים לאדם ולטבעו, הציונות צריכה לכונן את המפנה התרבותי, אנתרופולוגי ופסיכולוגי המדובר ויפה שעה אחת קודם.

ברדיצ'בסקי מאמץ את מושג 'הזרות של האדם לעצמו' הניטשיאני בכך שהוא דוחה את הניסיון של 'הספר' וההיסטוריה להגדיר ליחיד באופן בלעדי את מהותו. התחושה המתמדת של ניכור פנימי ביחס לתביעות החיצוניות המופנות לאדם בדמות 'מוסר' מקודש לכאורה

מציב את האדם בחוסר אותנטיות ובביטול עצמי. בעוד שב'מעבר לטוב ולרוע' ביקש ניטשה לחלץ את האישי מתוך המוסר המקובל של מוסדות חברתיים ונורמות עדריות, הרי שב'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים" דרש להגביל את כוח ההכוונה והשליטה של העבר על מרצו ורצונותיו של יחיד או של עם. עבור ברדיצ'בסקי היהדות המסורתית חונקת בכלי נוסף את העצמיות של כל יחיד ויחיד ושל הקהילה בכללותה, באמצעות 'הספר'. מוסדות הקהילה, הספר וההיסטוריה מזינים זה את זה והיחיד נאנק תחתם. עבור ניטשה וברדיצ'בסקי האיזון הנדרש בין התועלת לנזק של התודעה ההיסטורית תלוי במעמד הניתן לו בתרבות. היסטוריה מועילה כאשר היא מצויה ברקע ומזינה את השפה ותחושת הזהות החיונית לכל אדם ולכל קהילה, אך היא מזיקה כאשר היא נעשית לתכתיב שרירותי הכופה עצמו על מטרות חיו כאילו הייתה היא עצמה אל כול יכול. ההיסטוריה מזיקה אומר ניטשה ברגע שהיא דוחקת את ההווה והעתיד ברגל גסה ומציבה עצמה באופן דטרמיניסטי, "מצד אחד אנו מרגישים את הזכות והעוז לחיות על ידי תולדתנו, ומצד אחר אנו מפסידים על-ידי אותיותיה לרוב, רוב קלסתר אנושיותינו, רצוני (לומר), את הבן אדם שבנו כשהוא לעצמו" (שם, עמ' 36). יתכן שברדיצ'בסקי מכוון כאן לספרו של ניטשה 'אנושי אנושי מדי' (2008) שיש בו קריאה מפורשת לוותר על המטפיזיקה בכללותה ולייסד אנתרופולוגיה אקזיסטנציאליסטית חופשית. 'הפיל' שבחדר הוא כנראה הפילוסוף הגרמני הגל, שביסס את המטפיזיקה של הרוח המתגלה בהיסטוריה, ממנה הושפע אחד העם ועמו מקיים ברדיצ'בסקי את פולמוסו. עבור ניטשה האדם המבקש להשתחרר מדת או מפלגה "נחוץ רק שיבחין באופן ברור בחבלים שקשרו אותו עד כה לאותה מפלגה או דת ויבין כי אחיזתם התרופפה, שיוזה את הכוונות שדחפו אותו לשם, שהרי כעת הן דוחפות אותו למקום אחר. לא מתוך טעמים הכרתיים חמורים התייצבו לצדה של אותה מפלגה או דת: "מן הראוי שגם נעמיד פנים כשאנו נפרדים ממנה" (ניטשה, 2008, כרך שני, חלק שני, סעיף 82). מדוע יש להעמיד פנים כשנוטשים דת או מפלגה? ייתכן שרוח התקופה מחייבת נימוקים פילוסופיים לעגן כל דחייה או

אימוץ של מחשבה או רעיון. בין האדם לבין עצמו אין האדם נזקק להעמדת פנים. כך יוכל האדם בכלל והיהודי בפרט לחזור לאנושיות שהתבטלה על ידי המטפיזיקה.

האנומליה של הקיום היהודי המסורתי מותירה את הנפש ספוגה ברחמים עצמיים, כופה ניכור מתמיד מסביבתה ומצרכיה שלה. את הסבל ניתן לשאת ביתר קלות כאשר תודעת החטא מצדקת אותן, בבחינת 'עונש שיש לשאת בגאון'. האנומליה הזו של קיום בין חיים למוות היא תולדה של כובד 'התולדה', משקלה של ההיסטוריה היהודית שמעניקה זהות אך גוזלת את החיים, מעצבת את רוח העם אך מייבשת אותה ומעקרת את כוח היצירה שלה, 'תולדה' המזיקה יותר ממה שהיא מועילה מרגע שנעשתה מדריך להערכה ולשיפוט של כל מחשבה ומעשה. "זרים אנו לנו ולאחרים, מצפים אנו לשולחנם של אחרים, תועים ונדים הננו, מפוזרים ומפורדים בנו ובנשמתנו, קרועים לאלפי קרעים ומסורים לרבבות יסורים נפשיים... למות לא נוכל ולחיות גם כן לא נוכל – 'כספוגין של צמר' מונחים על לבנו בעת שהכל בנו היה למאכלת אש. להיות או לחדול! ואנחנו אין אנו לא בהוויה ולא בחידלון" (שם, עמ' 36). דווקא ייסורי הנפש הללו עשויים לייצר מפנה דרמטי ולברוא את העבריות החדשה, לכך נדרשים תנאי קיום חדשים וספרות עברית שתצמיח את התוכן הרוחני של תנאי הקיום החדשים.

ברדיצ'בסקי מאמץ בחום את תפיסת ההיסטוריה הדינמית (כנגד זו הסטטית) הניטשיאנית, "החיים אינם רק תולדה, רק דבר שישנו בשביל שהוא יש – כי אם דברים מתהווים, וגם יהיו בשביל שהם מתהווים ואינם רק עומדים. (שם, עמ' 37). אין בדעתו של ברדיצ'בסקי להתכחש לממד ההיסטורי, הרקע ותנאי החיים בוודאי מעצבים שפה ודרך מחשבה, תוכן ויצירות רוח, אלא שכל אלה משמשים מנוף ליצירה ולהתהוות ולא לקיפאון. "כל עוזנו כביכול תלוי ב'תולדה' שלנו, בכוחה המאספת אותנו ומקפת אותנו: היא היא אשר תאריך ימינו ולא תיתן אותנו לרדת לטמיון כליל... ולעומת זה כל ההפסד הנפשי שלנו, כל הכנעתנו הרוחנית מונחת בחלקים גדולים של תולדתנו, של הכתב. (שם, עמ' 36). הניתוק מההיסטוריה עלול להוביל לאובדן זהות,

התבוללות ושלילה של כל המחבר והמייחד את הקהילה, באותו אופן כובד ההיסטוריה מעקר התחדשות ומסרס התפתחות חומרית ורוחנית (עבור ניטשה מדובר תמיד ביסודות משלימים). ניטשה מבקש ללמד זכות על השכחה כתכונה בריאה של הנפש, זו דורשת מאמץ אך פירוטיה מרובים ומועילים. רק בזכות השכחה יוכל האדם לעמוד על דעתו שלו ולרצות לכוון את חייו. "...דווקא על ידי אשר נסיח דעתנו בחזקה מרוב האמרות והמחשבות המוטלים עלינו, דווקא על ידי זה נגיע לאיזה חירות פנימית, שאולי תביא אחריה גם חירות חיצונית ועממית" (שם). קיימת זיקה בין ההשתחררות מנטל העבר הרובץ על הכלל לבין כינונה של אישיות היחיד, המתח בין העבר להווה חופף למתח שבין היחיד לכלל. כוח הגרביטציה של ההיסטוריה הוא המטיל על היחיד את הנטל הקולקטיבי התובע ממנו מחשבה ופעולה עדרית. הרוח החופשית של העם תלויה ביחידים החפצים להביא עצמם ליצירה עצמית המשוחררת מפירוש אחד לעבר. ההיסטוריה זקוקה ליחידים המוליכים אותה, כשהיא מטילה משקל יתר היא מעקרת את כוח היצירה והמחשבה. כך יכולה ההיסטוריה להועיל (לעצמה ולנו) דווקא כשהיא אינה משליטה עצמה ביד קשה אלא מציעה מגוון תרחישים אפשריים לעתיד, אף שאינה נוהגת לעולם לחזור על עקבותיה שלה. השכחה יכולה להועיל לא פחות מנטל הזיכרון המעיק, תנאי החיים וצורכיהם המשתנים מבקשים התייחסות סלקטיבית לפרקי ההיסטוריה ולהשראה שהם עשויים לייצר. החובה לזכור אינה נעלה יותר מהזכות לשכוח.

כיצד ניתן לעסוק בשאלות רוחניות של עם בתנאי הגלות? ברדיצ'בסקי מציג תיאוריה כללית ביחס לתשתית חומרית המשמשת בסיס לחיי הרוח, ללא תנאי קיום חומריים עצמאיים יכולה להתגלגל ולהשתכפל רוחניות מנוונת שאינה מהווה מנוף לחיי יצירה שתסרס כל תנועה והתחדשות. בהעדר מפגש דיאלקטי בין השורשים הדיוניסיים, המבוססים על טבע האדם, לבין הכוח האפוליני התבוני, לא ניתן יהיה להצמיח ענפים ופירות חדשים. הרוח הנשענת על עולם המעשה היא גם זו המלכדת את הפרטים ומייצרת את המרקם השלם של הקהילה,

הרשת החברתית צריכה לברוא עצמה מ'למטה', מעמל וחיי המעשה. ברדיצ'בסקי לא נמנע מלדון ביחידה הקולקטיבית ובוזה נדמה שהוא הולך צעד מעבר לרבו ניטשה, אלא שהתיקון בכל מה שמעוות ברוח דורש שינוי מעשי שיחידים נוטלים עליהם: "קולטורה של כל עם ועם, ממשלת רוח, היא התוצאה האחרונה של מצבה החומרי והרוחני וסכומה האחרון, ... בתחילה בביתו, על ארצו, על מעמדו יבסס לו מקום קיים בארץ ופרי הארץ..." (שם, עמ' 38). הציונות אינה אלא חלק מפרויקט בנייתה מחדש של הרוח שהתנוונה ופסקה לייצר פירותיה. יחידים מחוץ לארצם אינם יכולים לברוא חיי רוח עצמאיים ובריאים, תלישות אינה יכולה להיתקן ללא קרקע, הטריטוריה איננה רק מקום התכנסות אלא זירת התחדשות חומרית ורוחנית עצמאית ואותנטית.

היסוד הטריטוריאלי לא בא לשרת רק מטרות מדיניות בהכרח, היצירה והעמל מעוררים את התרבות ומזינים את נפש האומה. מדובר במהפכה אנתרופולוגית יותר ממה שהיא מדינית או פוליטית, יחידים הם אלה שנושאים אותה על כתפיהם דרך עמל יומם. המוטיבציה לכונן את המפנה האנתרופולוגי היא מצד יחידים החשים שהרוח הישנה אינה יכולה עוד להזין את הנפש והם יוצאים מכלל ישראל לרעות בשדות זרים. תופעת ההתבוללות מטרידה את ברדיצ'בסקי לא כמי שרוצה להגן על אותם יסודות רוחניים שנונחו ולכן הוא מבקש לשקם אותם, אלא בדאגה ליחידים שלא יוכלו למצוא לעצמם מזור בחוויה התרבותית של התבוללות, ניכור והעדר אותנטיות. ניטשה מסייע לברדיצ'בסקי לזהות את המשבר לא בממד הרוחני כשלעצמו, לא בממד הפוליטי, אלא בממד האותנטי של הניון התרבותי ושל הזיוף והזרות המתבוללת.

נוקי הדוקטרינות הישנות המנותקות מזרם החיים מתבטאים בשלילת המחשבה והרס המקוריות ובלימת התנועה קדימה לעבר מימוש צורכי היחיד והכלל. תבניות מחשבה שהוקפאו והתקדשו מעקרים ומיייתרים עיסוק בכל מה ש'פורץ גדר', תכני חיים שלמים נקברים כך מחוץ לגדר ולא מזינים את נפש האדם, אין מקום לאמנות, למדע, לרפואה, לעמל ואין הכרה בצורך הטבעי כל כך של הגנה עצמית. מדובר בחברה חולה שזקוקה למהפך קיומי. יחידים החשים בכך נעים לכיוון ההתבוללות

אך בזה אין מזור לא ליחיד ולא לאומה. 'הבאר יבשה' והיציאה מחוץ לחומות גוררת עמה התכחשות כוללת לעצמיותו ולמהותו הפנימית, יש למלא אותה במים חיים ולא לנדוד לבאר לא לנו. ברדיצ'בסקי מספק כאן תיאוריה פסיכולוגית ולפיה מה שלא מזין את הנפש מעקר ומסרס אותה, שולל ממנה את חירותה ומשניא אותה על עצמה. כשהיא פוגשת רוח רעננה של תרבות חופשית הקרובה לטבע ולצורכי האדם, היא נשאבת לתוכה בשיכרון חושים על חשבון הזהות והאותנטיות. הרוחני שאינו צומח מתנאי החיים והיום־יום הוא בבחינת "...כל דבר העומד עלי ועל חשבוני הוא ממית ומכלה עצמותי, בין שהוא בא מבחוץ ובין שהוא בא מפנימיותי." (שם, עמ' 39). "...תחת להתרחב לחוץ, התרחבה מבפנים ובכוח התפשטותה ביקשה לה מקצועות חדשים בנפש הישראלית, בכל נפשו, בכל חללי נפשו, בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ותמלא אותו מצוות כרימון. רוב הטוב שהשפיעה עליו לפי דעתה רק הכניע תחתיה כל המהות העצמית, החליש כל החי בו ועשה ממנו רק ארון קודש..." (שם). כלומר, גם מה שבא מפנימיותו אינו מחייב שהוא טבעי ונכון לו, המבחן הוא בזיקה שבין היחיד לעולם שסביבו, העולם הטבעי ותנאי חייו שהוא פועל בתוכם ומייצרו בכוחותיו שלו בכל יום מחדש.

התרבות הכללית אינה מצויה מחוץ לתחום עבור התרבות העברית המתחדשת, ההפך הוא הנכון, 'האנושי, אנושי מידי', חייב להזין את היהודי מתוקף היותו אדם וביחס אליה עליו להעמיד את ייחודו. ה'התרחבות' היא מושג ניטשיאני מובהק, אותה התגברות רוחנית (Macht) המזינה עצמה מתוך וביחס למרחב שבה היא פועלת. התרבות היהודית המסורתית שלא יכלה להתקיים במרחב חיצוני לה, נמנעה מלתרום או להיתרם על ידי יצירות האדם והישגיו. היא נטתה ל'התרחב' פנימה ואחזה בכל חלקה של הנפש הפנימית של היחיד, בכל מעשה ודיבור ללא פתח צר למחשבה חופשית, לכן הלכה ונחלשה, הלכה והתנוונה. "כל התרחבות קולטורה לחוץ מביאה לה כוחות חדשים, דם נפשי חדש, ובאים עמה להרכבה חדשה ולתחייה חדשה המתחלפת ומתנערת בכל פעם: אבל התרחבות רק מבפנים תעמוד ימים רבים

על מקום אחד, תמית כל חלקי הנפש הטובים בנושאה, ועמה גם היא יורדת לגמרי" (שם).

ההלכה אין בה שלילה אם היה בה כושר ההתפתחות, אלא שהיא נהפכה למים עומדים וקלטה רק זיהום ורפש. לפנינו עיקרי תורת ההתפתחות הכללית של התרבות מבית המדרש של בעל 'המדע העליון', יצירה הנובעת ממסע מפרך של התוודעות ליצירות אחרות וכתגובה להן. כיוון שאין תוכן אימנטי של אמת אוניברסלית שבני אדם עשויים להשיגה וכל תוכן אינו חורג מהקשרו בזמן ובתנאי חיים קונקרטיים, הפתיחות למגוון היא תנאי לגדילה והשתנות. לא בדרך של אימוץ עיוור או חיקוי אלא בדרך של בחינת עומק עצמית ביחס לעולמות תוכן מגוונים (מכטר, 2017). ההתרחבות אינה תכונה פיזית, מדובר בהיענות לסביבה, דווקא ביכולת הכלה של העולם ושל הגורל ללא דחייה שלהם אלא השתנות תוך התמודדות מתמדת עם האתגרים שהיא מציבה. אין הכוונה לחיקוי הסביבה אלא לכינון עצמי מאותגר על ידי הסביבה, כדי לברר את תוכנו המשתנה והתעדכן של התוכן הפנימי. כיוון שניטשה וכמוהו ברדיצ'בסקי, דחו את האימננטיות, יש הכרח להביא את הביטוי האישי לבידור מתמיד מול העולם, תנועתו וגילוייו המפתיעים והמשתנים. מסע ההשתנות הוא תנאי לצמיחה ולא רק ביטוי שלה, ההתכנסות מביאה להתנתקות וחוסר רלוונטיות, בטבע כמו בתרבות, בקרב יחידים ובקרב קהילות. בניגוד לכל ניסיון לקבע באופן סופי את הרוח, את האמנות או ההיסטוריה, התפיסה הדינמית של ניטשה וברדיצ'בסקי היא של תנועה מתמדת ויצירה מתמדת הניזונה ומשתנה ביחס לסביבתה: "אוי לה לתוצאה אחרונה שאין עוד אחרונה לה, אוי לה לממשלת הרוח המושלת רק על עצמה" (כתבי ברדיצ'בסקי כרך ו', שינוי ערכים (ב'), עמ' 40).

שינוי ערכים ועיצוב וטיפוח פרספקטיבות היה בפילוסופיה בכלל, ועבור ניטשה בפרט, עיסוק מרכזי. העמדה הניטשיאנית דוחה כמובן את האימננטיות בכל מה שנוגע למהותם המוחלטת של הדברים. האמת היא פרספקטיבית ומבחנה אינו במידת התאמתה לעולם החיצוני אלא ביכולת שלה להרבות חיים ולייצר תוכן מועיל עבורם (מכטר, 2017). בין אם

המציאות אינה ניתן להכרה מלאה ומוחלטת ובין אם הכלים המדעיים הם אלה שאינם יכולים באמת לספק אותה, נותרנו עם יכולת מופלאה לראות בעיני רוחנו עולם מלא וגדוש, מעורר שמחה ועצב, יראה ותשוקה. היסוד המיתולוגי או המטאפורי של המציאות איננו ברירת מחדל עלובה אלא עומק וסוד הבריאה, שכן תחת אי ההכרה השלמה יש לאדם יכולת להשלים אותו בדמיונו. "בהיותי ירא-שמיים חשבת את אבי ואת ספריו לדבר שכבר היה, יעקב ועשו במסחרם את הבכורה במחלוקת הראב"ד והרמב"ם, ואברהם אבינו עורך עירוב תבשילין כאבי בעצמו באותו סידור וע"פ אותו נוסח... כי גם לפני מתן תורה ומתן העולם, הקב"ה יושב ועוסק בתורה ונמלך בה כשבורא את העולם: מה לעשות ומה לא לעשות. והיא מתרת לו או אוסרת לו כביכול, הכל כמו לאדם הנעשה בצלם אלוהים". (ברדיצ'בסקי, כתבים ו', עמ' 41). עבור ברדיצ'בסקי היסוד המטאפורי לעתים מטעה את המתבונן דרכו על העולם. נדמה כאילו העולם הינו מהות קבועה שאמיתותיו קבועות. רק ההכרה בריבוי המטאפורות מאפשר להשתחרר מאחיזתה של 'האחת', אלא שבלעדי מטאפורה כלשהי לא יתגלה לנו דבר בעל משמעות.

ניטשה ראה בפער שבין תפיסת המציאות בזמנים שונים ובתרבויות שונות כעדות לקלות הבלתי נסבלת של ההתמכרות לאימננטיות ועמד על כוחה של 'הטעות' לברוא תרבות עשירה ולעורר רגשות ותשוקות. ברדיצ'בסקי מעיד על עצמו כי, מאותם טעמים יכול היה לגאול עצמו מהאימננטיות ולהיות משוחרר מ'כלא המטאפורות' על ידי הכרה בו ככזה. אלא שבכל זאת מתגלה פער בין הפרספקטיביזם הטהור הניטשיאני לבין האפיסטמולוגיה של ברדיצ'בסקי, הרקע הפילוסופי שלו אינו מאפשר לו להרחיק עד לשלילת התבונה והוא מודה: "החילותי להבדיל בין דור לדור, להבדיל את הדעת מן האמונות הטפלות, חוקי ההיגיון... אבל גם חשבת את הדעת לדעת מוחלטת, את הטוב עתה וישר בעיני עתה – לטוב מוחלט." (שם). מחד גיסא, התבונה היא כלי מועיל להשתחרר מאמונות טפלות, מאידך גיסא, לא כל מחשבה תבונית היא אמת מוחלטת ואולי גם התבונה אינה יותר מתבונה לזמנה. ברדיצ'בסקי אינו משליך את תינוק התבונה עם המים העכורים של

אמונות טפלות, אלא שאין לה לתבונה מעמד סופי ואחרון והיא עצמה נתונה בסד של השתנות והתאקלמות לתנאי החיים ולתנועתם. הממשק שבין תנאי החיים לממד הפרספקטיבי הוא המכונן את המחשבה הנכונה לזמנה, "למשל, מה שהיה לפני מתן תורה טוב וגמור, היה אחרי מתן תורה לתועבה. ערכי הימים המדיניים שלנו בירושלים – על ידי התורניים ביבנה: ערכי הפילוסופיה הדתית אצלנו – על ידי הקבלה: ערכי הרבנות – על ידי החסידות, וערכי החסידות – על ידי ערכי ההשכלה ואותה האחרונה – על ידי ערכי הלאומיות..." (שם). מכאן מלמד ברדיצ'בסקי סנגוריה על התועלת שבהשתנות הנגזרת מתנאי החיים ומכוחה של תרבות חיה לקרוא את התנאים המשתנים ולהתפתח. מתוך ניתוח ניטשיאני זה של סוציולוגיה תרבותית-פרספקטיבית ודינמית, מגיע ברדיצ'בסקי לצורך של היהדות להשתנות דווקא על ידי אימוץ נכסי תרבות חיצוניים ולהגיב עליהם בכליה שלה. לקרוא את תנאי הקיום החדשים המחייבים מפנה שאינו מתכחש למה שנוצר עד כה אך מעתה השינוי הנדרש הוא עמוק ויסודי: "את התועלת נמצא בתור הפסד ואת ההפסד בתור תועלת: את אשר בחרנו נרחיק ואת אשר הרחקנו נקרב. את אשר הרסנו נבנה ואת אשר בנינו נהרוס." (שם, עמ' 42). היפוך ערכים מקצה לקצה ולא תמורות שוליות נדרשות כאן. היסוד המהפכני הניטשיאני המבקש לבנות בית רק אחרי שנהרס בית. לא המשך המסורת, בניגוד לדרכו של אחד העם הספוג בגישה הגליאנית שמרנית.

שינוי ערכים נגזר מתנאי חיים שאינם אלה המצויים בגלות, הגולה מחייבת הסתגרות או התבוללות, שתי אפשרויות בלתי רצויות בעליל. מכאן עולה תפקידם של הסופרים לשמש אוונגרד ולהכשיר הלבבות. ביטוי עצמאי של יחיד ושל אומה מחייב תנאי קיום עצמאיים, הציונות של ברדיצ'בסקי היא מהפכה אנתרופולוגית של יצירת אותם תנאי חיים חדשים חומריים המאפשרים התפתחות ויצירה עצמית תרבותית חדשה שהיא ורק היא עשויה לברוא ערכים חדשים. ביקורת הערכים היא בו זמנית ביקורת תנאי הקיום, עבור ניטשה וברדיצ'בסקי הסימביוזה בין החומרי לרוחני בכוחם להגיב צמיחה או ניוון. כפי שמתואר ב'הולדת

הטרגדיה' ביחס ליוון הטרומ סוקראטית, כך גם בחיי הקהילה היהודית המסורתית, הניוון יכול לשמש מנוף להשתנות, מכוח הממד הטרגי עצמו צומח העל-אדם ועולה דמותו של העברי החדש. סוקרטס היה גאון שדרש להפוך סדרים ולברוא מחשבה חדשה, הוא עצמו שימש סוג של 'על-אדם' לדורו ולדורות אחריו.

'אהבת הגורל' שהיא כאמור יסוד חשוב אצל ניטשה המאוחר, איננו השלמה עם הגורל במובנו הפסימי אלא הכרה בכוחות ובהזדמנויות שהגורל מזמן גם בגילויי הקשים והמורכבים. אהבת הגורל מניחה דווקא יסוד אופטימי ביחס לכל מה שהוא מזמן, החזרה הנצחית מבטיחה מעגל חיים טבעי שבו הצמיחה באה לאחר קמילה, לבלוב אחר נשירה. מהלך שממנו יכול וצריך ה'על-אדם' ללמוד להפיק מניסיונות חדשים ותהפוכות החיים, מה שלא 'הורגו נועד לחשלו'. סכנה גדולה אורבת לו לאדם מאיסורים שהוא משית על עצמו ומדוקטרינות חיים החותרות תחת טבעו שלו ולא מהגורל כשלעצמו. הגורל הוא גם הייעוד של האדם אותו שעליו לגלות בעצמו ולהביא למיציו, "והיה אם ישאל האדם על מהות החיים, מהות חיו, למה הוא חי ומדוע הוא חי, הוא מבקש פתרון מונח אצלו, פתרון שיוורה לו מדוע הוא חי, הוא בעצמו היא התכלית האחרונה..." (שם, עמ' 43). הברור של תכלית החיים מבקש לעתים את מה שמצוי מעבר ל'אני' ולכן משועבד הוא לאלילות שווא מסוגים שונים. הגורל המבטא את ייעודו של האדם מחייבו לתור במרחבי העצמי ולדלות מתוך קורותיו ופנימיותו את משימות חיו.

צו הקיום מונח גם לפתחו של עם. לפני שישרת איזו היסטוריה או אידיאל רחוק, הוא מחויב להיטיב את תנאי קיומו ולנסח את רצונו מתוך תנאי חיו. אהבת הגורל כוללת דחייה של הגבלות ואיסורים שהדת מטילה כדי לעורר רגשות אשמה תמידיים. היסוד הטרגי נתפס כפרי חטאיו של המאמין וחולשותיו כבן אנוש הנכנע ליצר החיים שבו, כך מעוררת הדוקטרינה הכנסייתית חרדה מפני החיים עצמם. המחשבות והרצונות המבטאים את חדוות החיים וטבעיותם הופכים למנוף כנגד החיים, השניות הזו של נפש מפוצלת, המאבק ה'אוטו-אמוני' של הנפש

כנגד עצמה, מרסן את המחשבה ומדכא כל יצירתיות. כפי שהסביר ניטשה ב'מדע העליז' היצירתיות היא תוצר הכינון העצמי וההתגברות של האדם על השניות הקבועה בו בין רצונו ומאווייו למסכת האיסורים והדרישות שההמון או הדוקטרינות העמידו לו כציוויים חיצוניים (מכטר 2017).

מנהיגות צריכה לאפשר לזרמים תת-קרקעיים של מחשבה להופיע ולעודד תוכן חיים חדש שאינו מיוסד על הגבלות אלא על התחדשות, על החיובי שבטבע ובחיים ולא על השלילי והמאולץ. כך יוצא שאהבת הגורל היא סוג של קבלה עצמית, אותנטיות, אישיות בריאה ללא הכפפתם של הצרכים והרצונות לצווים המכניעים את כוח הביטוי האישי והקולקטיבי. הלשון של ברדיצ'בסקי היא תיאולוגית בהפנותו את מבטו לצרכים ולרגשות של האדם כסוג של חובה כלפי האל והעולם, "כל פיגול טבעי וארעי הנה הוא קורע את האחדות האלוהית המוחלטת אשר בכל: כל לאו, כל שלילה המה עולבים חלק אחד מיצורי שדי, מאלוהי המציאות... הגיע העת לבן-אדם הקבור בתוכנו להתנער ולחיות-לחיות בכל הנשמה אשר בקרבו, בכל הנשמה אשר בו ומסביב לו." (שם, עמ' 47). המושג 'אלוהי המציאות' מעורר מחשבה על הניסיון להעמיד את המחשבה הרדיקלית של ברדיצ'בסקי על אדנים של תיאולוגיה חדשה. נדמה כי לא מדובר במהלך טקטי שנועד לרכך את האפיקורסיות המובנית במהלך המחשבה הכולל של ברדיצ'בסקי אלא בגישה שירש מניטשה של תיאולוגיה הפוכה. תיאולוגיה שראשיתה ב'כה אמר זרתוסטרא' שבה מתהלך האחרון כמשוגע התר אחרי אלוהיו ואינו משיגו, כאן אנו נדרשים לשאלת יסוד בדבר עמדתו של ניטשה בעניין ה'אל המסתתר' או בלשונו החריפה 'מות האלוהים'.

גולומב הדין בהשפעת ניטשה על צייטלין (1872-1942) בספרו 'ניטשה העברי' (2009), מציין כי "בתקופתו הניטשיאנית, ביקש צייטלין ללכת בעקבות הפרדיגמה האסתטית של ניטשה ולייצר לעצמו, ולרוב בעצמו, את העצמי 'החילוני' שלו בעולם טבעי ואימננטי רצוף. הוא נכשל בכך משום אמונתו באלוהי אברהם, יצחק ויעקב, אמונה שהייתה מושרשת עמוק בהווייתו, עליה לא הצליח להתגבר בשלב המרד(שלב

ה'אריה'), ובשל נאמנותו לגורל עמו." (גולומב, 2009, עמ' 338). מתוך הדיון בצייטלין נבקש ללמוד על התיאולוגיה ההפוכה של ברדיצ'בסקי ואולי הוגים עבריים אחרים בוגרי בית המדרש. להבנתי, ניטשה לא כפר בקיומו של האל אלא התריס כנגד הסתרתו, ההתרסה כללה גם קביעה כי מדובר בצמצום נוכחות ואובדן המותיר את האדם מנוכר ותלוש ואת התרבות שטחית ונבוכה. על תלישות זו יוכל להתגבר בכלים של התגברות ושאיפה אל הנשגב שבו קרי אל האלוהי שבו שהופנם. כך יקל להבין את משיכתו של צייטלין לניטשה ואת הרטוריקה הפסבדו-תיאולוגית של ברדיצ'בסקי, האל שהופנם ונעשה חלק מהאותנטיות, לא נותר זר לזהות של היחיד. האדם העליון אינו נמוג לתוך האלוהות בתפיסתו של צייטלין ויש לראות בעמדה זו המשך התביעה של ניטשה לכינון עצמי תוך דבקות בנשגב שבאדם ('העל אדם'). הסתרתו האל מביאה את האדם לחפשו בתוכו ולא לאבד את אמונתו, הבינאריות המודרניסטית לפיה האל יכול להימצא או בתוך נפש האדם או מחוצה לו.

עמדתם של ניטשה או ברדיצ'בסקי היא כי האל הוא הצירוף המופלא של הכוליות, הטבע וכל מה שמצוי. התוצאה המתחייבת מעמדה פאנתאיסטית זו היא ריחוק גמור מהרבנות וההלכה (צייטלין יחזור לעולם המחשבה והמעשה הרבני בערוב ימיו), אך לא ריחוק מהחיפוש אחר האותנטיות המזוקקת של רוח האדם המבקש לדבוק בנשגב. לא דיסוננס בין האמונה באל לבין אמונה ב'על-אדם' ובאותנטיות יש כאן אלא הכרה בדבר הצורך לתור אחר העוצמה הרוחנית באשר היא. ברדיצ'בסקי נותר פחות ברור בעניין זה בהשוואה לחבריו ההוגים העבריים, יתכן כי מדובר בכוונת מכוון, יתכן וברדיצ'בסקי ביקש שלא להכריע בשאלה אם האל קיים ומהי דמותו, אולי הלך בדרכו של ניטשה והותיר שאלה זו ללא מענה מפורש. מרגע שהממד הפרספקטיבי הפך למרכזי ביחס להבנת העולם ו'כלא המטאפורות' מקיף את התיאולוגיה בצורתה הישירה או העקיפה, לא ניתן ואולי אף לא צריך להכריע בשאלת צורות נוכחותו של האל. הרי לפנינו עוד שאלה שהגורל משאיר בלתי פתורה ועלינו לקבל זאת באהבה.

משורר תהילים לא הרחיק הרבה מעבר ל'זרתוסטרא', מצוקתו אינה זרה לניטשה ולברדיצ'בסקי, להיידגר ולצייטלין, לבובר ולקירקגור (גולומב, 1999). בתביעתו המפורשת של משורר תהילים, 'אל תסתר פניך ממני' (תהילים מג, ק"ב ג'), כמו ה'משוגע' התר אחר האל המת אצל ניטשה. לא פחות דרמטית בהקשר זה הייתה קריאתו של היידגר, המודה בריאיון לדר־שפיגל בתחילת שנות ה־60, כי לנוכח מצבנו הקיומי, אין אלא לצפות לחזרתו של האל. הסתרות האל ב'תהילים' ומותו המטאפורי אצל ניטשה הוא קריאה נואשת לחזרתו של האל שגלה מן העולם ובכך הרחיק את האדם מאותה מהות שניחן בה: 'צלם אלוהים'. זה גם אולי המפתח לזיקה של ניטשה לאנשי הרוח העבריים בתחילת המאה ה־20 שנתלשו מהשיבה אך לא מההוויה הרוחנית שאפפה אותם ומהצורך לכונן עצמם מחדש במתח שבין מלכות שמים ה'אפולינית' לארציות ה'דיוניסית'.

9

'הקרע שבלב' כמקור לאותנטיות

הולצמן (1995) בביוגרפיה האינטלקטואלית שכתב על ברדיצ'בסקי מגלה כמה ביטויים של מתח בתפיסתו המבוססת על תחנות הביוגרפיות בחייו. תנאי החיים שישרתו ללא ספק את נקודת המבט ואת שאלות היסוד בהן עסק. ראשית, המתח בין היחיד לקולקטיב, הולצמן עומד על מגמה כוללת של מעבר מתפיסה קולקטיבית לאינדיבידואליזם מתון. בשנות חייו כ'משכיל תורני' תבע מההנהגה הדתית לפעול לתועלת הכלל ואת "החובה להעמיד את ענייני הציבור בראש מעייניהם" (הולצמן, 1995, עמ' 237). ההיסטוריה היהודית נבדלת בזה מכל אומה אחרת, לפיה "אין ליחיד מישראל קיום בלי הזיקה אל הכלל". (שם). זאת ועוד, הדלדול הרוחני בעולם המסורת היהודית נובע, בין שאר הגורמים, מהסתגרותו של כל יחיד בעולמו הפרטי, הסתגרות המביאה לידי התנערות כללית מן האחריות לקיומו של הציבור היהודי. (שם, עמ' 238). ככל שהלך והתרחק ברדיצ'בסקי מתבנית המחשבה המסורתית גברה נטייתו להעמיד את היחיד לפני הכלל. 'הקרע שבלב' כלל לא רק ניתוק משפחתי הולך וגובר בינו לבין אשתו הראשונה ובני משפחתה, זהו קרע בין עולם הרעיונות הכללי לתוכן החיים המסורתי, מצב קיומי של ניכור כפול המותיר אותו מבודד הן ביחס לעולם הישן והמנוון מבחינתו, והן ביחס לעולם דינמי ומפתה של תרבות כללית שהוא אינו שייך לה באמת.

ניכר כי ברדיצ'בסקי מבקש לברוא עצמו כמשכיל ואינטלקטואל בשפה הגרמנית, תוך הכרה כי הוא שייך לתרבות העברית ובתוכה עליו לייצר את עולם הדימויים והמחשבות שלו.

ברור כי הזיקה בין החוויה וההתנסות כדרך לבסס באמצעותם הכרה עצמית ומקומה של היצירה כתהליך מזקק של הווייתו האישית, מחזירה אותנו לניטשה פעם אחר פעם. המרידה בנוסח זרתוסטרא, המבקש לברוא עולם חדש ע"י הריסתו של העולם הישן, הייתה גם מהלך אוטוביוגרפי עבור ברדיצ'בסקי. מטרת הניהיליזם החיובי הייתה לחלץ משיתוק, קיבעון, ניוון והעדר יצירה ותשוקה לחיים, כל אלה נבעו באופן ישיר ממאבק נטול פשרות בשקר ובזיוף שתכליתו הייתה שחרורו וכינונו מחדש. תהליך זה הוא תיאור חד וברור של מעשה ההתגברות של ה'על-אדם', פה מצוי הפתרון למתח בין היחיד לסביבתו, היחיד המשתחרר מכבלים של ממסד חונק ומנוון הוא מתגבר באותה עת על עצמיותו שלו. המרידה היא כאמור מהלך אנתרופולוגי ופסיכולוגי כאחד, צורת חיים שאינה ניזונה מ'הספר' ואינה שבה להיות 'אות מתה', מרגע זה החיים והקיום הטבעי עומדים כבסיס בריא ליצירה תרבותית שאינה קופאת על שמריה. העבריים המשוחררים ייצרו לעצמם תוכן תרבותי הנשען על תנאי חיים ממשיים אך תחילה יש לכוון תנאי מחייה, תוכן ספרותי ואמנותי כזה יוכל להיעשות בקלות תחליף ל'הספר'. בעוד שרצף מסורתי נוסח אחד העם כופה על עצמו סגירות ללא חשיפה למכלול יצירות האדם, לא תתאפשר גם היצירה העצמית שכן היא חייבת להיבחן על פי הממד האנושי הרחב. המשך הניתוק מקיום חומרי עצמאי של עבודה ויצירה חומרית ינציח את הניוון, לא ישתנה מצב הסטגנציה הכללי ותישמר אנומליה של החיים יהודיים.

ההתגברות והופעתו של ה'על-אדם' מתבטאות בין השאר אצל ברדיצ'בסקי במעבר מ'היהדות המופשטת' ל'עבריות הקונקרטיית'. עבור ניטשה היה מדובר במעבר מהפילוסופיה האפלטונית ליסודות הקונקרטיים של הקיום. זהו מעבר מהאוניברסלי לפרטיקולרי, מד' אמות של 'הספר' לגילוי מרחבי הטבע והתרבות היונקת ממנו. זהו מסע מהעבר המיתי להווה הממשי, מהמוחלט לדינמי ומהאוטופי אל

היוםיומי. הולצמן (1995) מצביע על כך שהוויכוח בין ברדיצ'בסקי לאחד העם מהווה ביטוי למתח הדיאלקטי שבין ההפשטה הנגזרת מהאידיאה של המסורת לקונקרטיות של המשבר הקיומי המתגלה בחיי הקהילה היהודית המקיים אורח חיים תלוש באוויר. במסגרת הוויכוח המדובר, עולה שאלת המקום המוקדש לעולמות תוכן של העולם הלא יהודי בשיח התרבותי העברי המתחדש. אחד העם דחה את ה'יבוא' הזר בטענה שיש לשמר רצף של מחשבה יהודית ולהימנע מסטייה ל'שדות זרים' שהרי האתוס היהודי הוא ייחודי ומסתגר בהגדרתו. עבור ברדיצ'בסקי, ה'אנושי' מנוש' מאוד' מחייב לכלול את כל מה שיש בו את מכלול החיים ומלואם. גם לטובת אותו 'הרצף' ראוי שהתרבות לא תסתגר ותהא בבחינת 'מים עומדים'.

היהודי החדש חייב להרגיש שכל דבר אנושי אינו זר לו, הריחוק מחומרי החיים היו סיבת הניוון וההשפלה, חוסר היצירתיות והתלישות. מקום מיוחד מקדיש ברדיצ'בסקי לריחוק שנוצר מכל מחשבה או רגש אסתטי בטענה שהוא זר ליהדות או מקדם יצרים שליליים ומאיימים, נגועים בחטא ומסכנים את 'העולם הבא'. בכך אימץ ברדיצ'בסקי את הזיקה שבין האמנות לחיים שניטשה טיפח בתפיסתו האסתטית-קיומית (מכטר, 2017). היצירה תוביל לריפוי הקרע שבין היהודי לסביבתו, הספרות והיצירה בכללותה תפרוץ כאשר הוא יבוא במגע ישיר עם נכסי התרבות הכללית וממנה יוכל להתבונן על מציאות חייו ולחדש את חידושו לתועלת עצמו והאנושות. הרגש האסתטי אינו זר ליהודי מסיבות גנטיות אלא כוונת מכוון, ההגשמה של האידיאה בחומר אינה אפשרית על פי האמונה בדבר האיסור לכאורה להציג דימויים חזותיים. בפועל החיים הם לעולם חיבור מתמיד של הרוח בחומר, גם היהדות המסורתית כוננה את אמונותיה בעזרת ייצוגים ודימויים, מטאפורות וגיבורי-על. אלא שיבנה והכמיה ביקשו לשלוט על המדומיין ולהקפיאו ולכן נעצרו מעיינות הביטוי החומרי והרוחני כאחד ופסקו להזין זה את זה.

לא את 'אסתטיקה לשם אסתטיקה' מבקש ברדיצ'בסקי, מדובר במהלך של אמנספיציה אישית ולאומית הנשענת על היכולת לעשות

ולפעול בעולם החומר ובחיי היום יום לפי כוח הרצון של כל אדם ללא כפיפות ישירה לאתוס צר של חובות ומצוות אלא של יצירה. פיקוח רבני, איסורים וחרמות מסרסים את עולם הדימויים. הדימוי הוא כלי ביטוי, אין דרך לדון או לפרש את העולם מחוץ לעולם הדימויים והייצוגים, התרבות כולה אינה אלא 'כלא מטאפורי' אמר ניטשה (מכטר, 2017). האמנות הכרחית לחיים ולמתן משמעות, כזכור, גם סיפורי המקרא הם יצירת מופת וגם העולם הוא משל שהתרבות תרה אחר הנמשל לאורך כל שנות קיומה.

תנועת השחרור הזו של היחיד בתוך הקהילה, של האנושי מתוך המיתי, של הטבעי מתוך האידיאלי, כל אלה הם אנרגיות החיים המבקשות להתממש ולפרוץ אם רק יינתן להם. זהו צו השעה של ההיסטוריה. היהודי הנס מצרות המחשבה והמעשה של העיירה היהודית, נקלע שלא בטובתו לעולם מתבולל, זר לחלוטין שאין לו יכולת לתרום לו מתוך עברו שלו ואין לו מה לממש מתוך עצמיותו. הניכור גורר חוסר אותנטיות שלא ניתן להתגבר אליו אלא על ידי אובדן זהות מוחלט. מכאן שברדיצ'בסקי מבקש את הצלת היהודים המצויים משני עברי המתרס של הקיום, המסורתי לעומת זה המתבולל. הולצמן (1995) מציין דווקא את המכתב לאביו כעדות למפנה, 'לחציית הרוביקון', מ'אוהלי שם' ל 'פיותו של יפת', מעולם היהדות התלמודי למפגש עם ערכי החברה הכללית. למושג 'אוהל' יש משמעות בכוח ההתבדלות המכוונת של היהדות המסורתית, התבדלות שמגבירה את הרעב והתשוקה ליופי ולאסתטיקה המצויה מחוץ למסגרת הקהילה הסגורה. מקום מיוחד יש למתח בין מוסר בכלל ולמוסר יהודי בפרט ביחס לאסתטיקה וליצירה. אצל ניטשה המוסר העדרי או הנורמות החברתיות המנרמלות את היחיד ומשעבדות אותו מגבילות גם את כוח הביטוי והיצירה שלו. מוסר עדרי זה מתגלגל מהר מאד לאנטי-הומניזם המבקש לצמצם את הרוח החופשית ואת הרגש, כנגד טבעו ומאווייו של האדם הקונקרטי. ה'רומן' שמשך כל כך את הנפש היהודית שמצאה לה נחמה בספרות הכללית, בעיקר זו הרוסית ומאוחר יותר הגרמנית, הצליחה 'להחטיא' רבים כל כך כיוון שנגעה בממד האנושי החווייתי

של הקיום. הממד האסתטי מציע אידיאה חדשה, כזו השזורה בחיי היום-יום ובטבע ופחות בהפשטה ובאוטופיה. (ניטשה, 'המדע העליון', 1985). מכאן שלסופר, כך ראה ברדיצ'בסקי את עצמו, יש תפקיד בכינון המהפכה האנתרופולוגית-אסתטית באמצעות הספרות העברית החדשה.

היצירה אצל ניטשה משנה את היוצר לא פחות ממה שהיא משנה את המציאות. הצורך להיות נאמן לעצמך הוא גם בוחן מציאות. הסופר הנאמן לעמו ולסביבתו אינו יכול שלא להיות נאמן בראש ובראשונה לעצמו, לספרות יש תפקיד כמעט בלעדי בבירור עומק המשבר ובהיחלצו ממנו. בהשאלה ממרכס, ניתן לומר כי הסופר הוא אוונגרד מהפכני שבעודו מציל את עצמו הוא מציל את החברה כולה. המהפכה האקזיסטנציאלית, נשענת על חיבור מחודש ליסודות החיים, לאהבה כרגש טבעי שנדחה על ידי דוקטרינות הלכתיות-יוריסטיות. הרגש הטבעי ניתן לביטוי במיוחד באמנות, שהיא לא פחות מדרך חיים ושופר של עצמיות המגיבה ומעצבת את סביבתה. כדי שפרץ יצירה עברי כזה יוכל לבוא לידי ביטוי נדרשת בחינה מחדש של הטאבו היהודי-הלכתי כנגד הפסל וכל מסכה'.

המהפכה הציונית היא אם כן גם מהפכה אסתטית, החינוך החדש חייב לכונן רגישות לאומניות וליצירות המופת של האנושות ולהתחיל את מפעל הביטוי היצירתי העברי בתנאי החיים היכולים להצמיח תוכן חדש. תנאי קיום עצמאיים וחשיפה מתמדת לערכים אוניברסליים הם תנאי לשבור באמצעותו את המצור על חיי הרוח והניוון שהעם כפה על עצמו תחת שליטת הרבנים. את תהליך השחרור הזה אצל ברדיצ'בסקי קושר הולצמן לתקופת ברסלאו, עת למד ציור באקדמיה וזכה להתוודע לאוצרות האמנות וכוחה להפיח רוח חדשה ומבטיחה. האידיאל הנכסף של מימוש עצמי הפך לתוכן רעיוני וחברתי לצרת היהודים הכללית ולמפנה המיוחל. השינוי היה מאותה עת קשור למידת הפתיחות שיש לפתח ביחס לעולם הרעיונות והיצירה הכללית וכנגד הסגירות והשקיעה של היהדות לתוך עצמה. האתוס המסורתי בבואו להכיל את רוחה הכללית של האנושות ישיג לעצמו עמדה עצמאית המונעת התבוללות

ואיבוד זהות. דווקא דלות החומר והעדר יצירה והתחדשות הם המאיצים את ההתבוללות של יחידים עד כדי המרת דת.

עבור ניטשה, המעבר מאמנות הפיסול למוזיקה ביטא שינוי עומק משליטה של היסוד האפולוני השכלתני לעבר היצריות המתפרצת של הצלילים והקולות. ברדיצ'בסקי ראה את הטרגדיה היהודית לא בגורל היהודי אלא בויתור של היהודים ליצור את גורלם בעצמם, היא של שוליות מודעת ויציאה מזרם החיים לטובת 'הספר'. להבדיל מספרים הניזונים מזרם החיים ושבים ומזינים את הספרות, 'הספר' נועד לייצר חייך מובנה בין כל מה שטבעי לבין המופשט תוך שלילתו של הטבעי. הניגוד בין 'הספר' לחיים איננו מתייחס רק לניגוד שבין ההלכה היהודית לתרבות המערב, אלא לפער שבין הפשטה לבין קיום קונקרטי. גם בתרבות המערב יכולה ההפשטה או התיאוריה להכפיף תחתיה את החיים, אפלטון שחטא והחטיא את הנצרות באידיאליזם-ייתר. האידיאליזם האפלטוני הוא דוגמה טובה לשלילה גורפת של הדיוניסי, מה שהביא לחשכת ימי הביניים עד בוא הנאורות. גם בתרבות ההשכלה ישנן מגמות של חוסר איזון בין היסוד האפולוני ליסוד הדיוניסי, בין האידיאל התבוני לממשות החיים ולזרם התודעה החופשי. לכן התיקון איננו באימוץ לא ביקורתי של תרבות מערבית אלא בכינון תרבות עברית עצמאית, הפתוחה לזרם התודעה המערבי אך מגיעה אליו בכליה ובמטענה תוך עיצוב תנאי החיים ותנאי הקיום שלה.

אין להמיר תרבות ספר אחת ברעותה, הספרות זקוקה לצרות היום-יום כדי לברר מתוכם את משמעותם ולהביא מזור לנפש. האידיאל הספרותי הצומח מהווי החיים שונה מהאידיאל הפילוסופי בכך שאינו תובע אחדותיות, הוא דינמי ובעיקר חווייתי, מעורר את הרצון לפעולה ומעשיר את עולם הדימויים. מאבקו של ברדיצ'בסקי נגד ההלכה אינו שונה ממאבקו של ניטשה כנגד המדע כמקור להבנת הקיום או הפילוסופיה האנליטית המעקרת את החיים מתשוקה, יצרים ורצון לפעולה ולביטוי עצמי. הולצמן כורך את הדיסרטציה שכתב ברדיצ'בסקי עם תפיסתו הכללית ביחס למעמדו של הטבע לעומת האידיאה ומראה

כיצד מתגבשת התזה על אודות הסובייקטיביות בתפיסת המוסר של ברדיצ'בסקי. אין חולק כי מדובר ברצף רעיוני מתפתח ועקבי בתוך הגותו, אלא שכאן יש להציע לא רק את הניתוח הפנים הגותי אלא ובעיקר את ההשפעה הניטשיאנית עליה. ניטשה דחה את תורת המוסר הקאנטיאנית המבוססת על ציווי התבונה האוניברסלית, האובייקטיבית, שכוחה יפה לה בכל מקום ובכל זמן. במקומה העמיד את המוסר הסובייקטיבי המתריס תדיר כנגד המוסר החברתי שעניינו לסרס את היחיד ואת מאווייו. הפרספקטיבות והפרשנות האישית הן הבסיס ליצור ולכונן אמיתות נכונות לזמן ולתנאי צמיחתן. העושר הפרספקטיבי הוא עדות למורכבות של החיים ולהשתנות המתמדת שלהם והאותנטיות צומחת מתוך קריאה נאמנה של היסוד הפנימי והחוויתי.

'אהלי שם' ו'יפיפותו של יפת' הם פרי המפגש של האפולוני והדיוניסי כמו גם במתח ביניהם. אלה יצמיחו גם את התוכן המתחדש של הספרות העברית שאינה נכנעת לאחד הקטבים אלא תבטא באופן דיאלקטי רוח ותנאי קיום חדשים. הסינתזה נוצרת מתוך משבר שראשיתו בניוון המסגרת הישנה והמשכה במשבר הניכור והזרות של ההתבוללות בתרבות המערב ואחריתו בחידוש יצירה עברית פתוחה ויצירתית. הציונות היא פרי התסכול המבורך מהעיירה היהודית המנוונת ומזורת וניכור של מתבוללים. הדיסרטציה שבה ביקש ברדיצ'בסקי להציע תורת מוסר אסתטית אינו חורג באופן עקרוני מעמדתו של ניטשה ב'הולדת הטרגדיה' וב'מדע העליו'. האמת אינה מצויה אלא ברגע הביטוי, הצורה מעניקה לתוכן את אפשרויות הופעתו בעולם ולא ניתן לנתק בין הצורה לתוכן. גם המוסר וגם היופי הם קטגוריות אינטרניזיות, הן אינן מצויות מחוץ לאדם, הן חלק מהאנרגיה הפנימית שלו. החיוניות והיצרים מביאים את האדם לפעול באופן רצוני בעולם ולגלות אמיתות שמבחנן הוא רק במידת התשוקה והוויטאליות שהיא מעניקה לאדם. ההתלהבות של האדם וההיפעלות שלו הן אמת המידה של המוסריות, בניגוד לציוויים מוחלטים חיצוניים, אוניברסליים ושרירותיים. הדיאלקטיקה של האישי והאוניברסלי, הטבעי ואידיאי, המוסרי והאסתטי, הם כולם תורת חיים המובילה לסינתזה עברית שבה 'יפיפותו של יפת' תתגלם

ב'אוהלי שם', לצורך כך נדרשת פתיחות חדשה לתרבות העולם, כמו גם ליצירות ודמויות מופת עבריות.

הדיכוטומיה שביקש אחד העם לכונן בין התרבות הכללית לתרבות יהודית אינה מתקבלת על הדעת והיא ממשיכה לפי ברדיצ'בסקי את הפתולוגיה של הניוון וההסתגרות. מחויבותו של ברדיצ'בסקי לבסס את מעמדו של היחיד כנגד הכלל, ה'אנושיות' כנגד היהדות, הספרות היפה והאסתטיקה כנגד ההגות וההפשטה, יסודות ארציים כנגד רוחניות טהורה, רוח הזמן והדינמיות כנגד הקבוע והנצחי, דחייתו של העבר המשעבד את ההווה והעתיד, עצמאות מדינית כנגד שעבוד מלכויות ודחיקת הקץ, כל אלה הם חלקים במבנה כולל של ציונות אקזיסטנציאליסטית חילונית. אלא ששורש השינוי חייב להיות בהיפרדות מ'הספר' הכופה על האדם ועל יצר החיים דוגמה נוקשה, לשחרר את הרצון, התשוקה והגופניות ולדחות את כל שאינו טבעי ואנושי. המהלך הדיאלקטי שהחל בו ניטשה ב'הולדת הטרגדיה' כמנוף ליצירה וקיום אותנטי בין הדיוניסי לאפולוני, נדרש כעת בין האסתטי והחושני המיוצג בתרבות המערב לבין התוכן ההיסטורי והמוסרי של מסורת יהודית. זוהי דרך מופלאה להיחלץ משלטון 'הספר' המחניק כל יצירה חדשה ומאובדן זהות וניכור במרחב של תרבויות זרות. הולצמן (1995) קורא לזה מוטיב 'הקרע שבלב', ברדיצ'בסקי מזהה את הקונפליקט הקיומי הזה לא רק בעצמו אלא בליבותיהם של צעירים יהודיים רבים המודרים מהזירה הכללית שאליה נסחפו לאחר שנפשם נחנקה תחת שלטון 'הספר' המצמית כל מחשבה ורצון, תשוקה וביטוי אישי. הספרות העברית היא לא רק הזירה שבה הדיאלקטיקה מגיעה להשלמה אלא המרחב שבו נוצרים דפוסי המחשבה, צפות שאלות הקיום ומתעוררים לחיים יחסי הקהילה והיחיד. 'החזרה הנצחית' מתבטאת בזיקה לסיפורי התנ"ך השבים ומעידים על כוחות שהיו ואבדו בגלות הדוויה, על חשיבותה המכרעת של אותה פיסת קרקע הממתינה לשיבתם ולכינונם מחדש של חיי היצירה בתוכה.

לספרות יש הכוח להביא לידי ביטוי ניגודים שהשכל מבקש ליישב, אלא שהסתירות הן לחם חוקו של הקיום ובסיס לצמיחה ולהתחדשות.

הטרגדיה הניטשיאנית מקבלת כאן משנה תוקף, הסתירות שאינן מניחות ללב לשקוט וקורעות ומטלטלות את נפש הצעיר היהודי, הן אלה המאפשרות לו להתגבר על עצמו ולגלות מחדש את תוכן חייו. 'הספר' עומד כאנטי תזה לתנ"ך, העברית שקודשה כשפת התפילה צריכה לשוב ולהיעשות שפת החולין ולקדש את החיים. לא טקסט נטול חיים נדרש כעת אלא ספרות המביאה את דילמות החיים הבלתי פתורות לכדי בירור חווייתי ומוסרי, אנרכיסטי בסגנונו ובקריאת התיגר שלו על המציאות. כמו ניטשה לפניו, מציג ברדיצ'בסקי את ייסורי הלידה כמטאפורה לחבלי יצירה והתחדשות, הטרגדיה אינה פרי המקרה אלא בעלת תפקיד מובנה וקונסטרוקטיבי בסדר העולם ובזרם החיים.

ברדיצ'בסקי מאמץ את העמדה של ניטשה בדבר היות 'הספק' שמקורו ברגש ובזהות ולא בהכרח קוגניטיבי, מנוף להתגברות ומסרב לראות בוודאות משענת שעליה כדאי לבסס חיים של יחיד או של עם. הספק מעורר את המחשבה, הרגש והאינטואיציה ומאפשר דרכים מרובות יותר מאמת בלתי מעורערת ודוגמטית. כוחה של יצירה הוא גם בערעור המובן ופריצת דרך ביחס לקיים. 'הנהייליזם החיובי' הניטשיאני מתבטא בכוחו של זרם החיים לאתגר תיאוריות והנחות יסוד שבני אדם נוטים להתמכר להן ולהתמסר אליהן ללא מחשבה. המוסר העדרי נתון לדוגמות ומסרס את כוח ההשתנות וההתחדשות, לעומתו, 'הגאון', איש הרוח, מונע על ידי הספק המייסר, זה התובע לברוא ממשות חדשה. תנועתה של 'הרוח' איננה פרי אידיאה חיצונית אובייקטיבית הנעה בהיסטוריה אלא תנועתה של הפרשנות ו'שאר הרוח' של הגאון, המשורר, האמן וזה שהיצירה בוערת בתוכו. "ברי ושמא, שמא עדיף... הברי הוא בעיני סוף כל מחשבה, קץ כל דעת, רצון, ומחשבה ודעת שאינן יכולות ללכת הלאה: הנני חושב אותן לאפיסות הכוח המחשבי, בעוד שהשמא היא היא חיות הנשמה, המחשבה, הכוח הפנימי של כל מחשבה והרהור, של כל רכוש הרעיונות והמחשבות עד לבלי סוף. כל עיקר, יסוד, הנחה, משפט או חוק... הוא אונס אותנו לחשוב רק כך ולא אחרת, לא נוכל לחשוב אחרת." (שם, עמ' 48). ברדיצ'בסקי מבקש לבחון את הוודאויות כדי להצמיח מחשבה ולברוא חיים חדשים במקום

שבו קפאה המחשבה ונעצר זרם התודעה הקולקטיבי של היחיד ושל האומה כולה.

הפולמוס בספרות מתסיס את היוצרים ומגביר את זרם הדם של המחשבה היהודית בקהילה המתרחבת של העברים החדשים. יש לבנות רק על ידי פעולת ניתוח, יש לכונן ערך על ידי ערעור על ערך קיים, זה שאינו מקיים את החיים ואינו מועיל להם או אינו מגביר את חיוניותם. שופרו של משיח נוסח זרתוסטרא העברי הוא בקול המשחרר של הספק ביחס לכל הוודאיות המשתקות שפעלו את פעולתן הרעה ודיכאו את היצירה העברית לאורך שנות הגלות. הגלות היא לא הסיבה אלא התוצאה של הסטגנציה, חלק מהפריצה אל החיים חייבת להיות שלילת הגלות. הגלות איננה מצב גיאוגרפי אלא אנתרופולוגי ונפשי, הרוח היהודית גלתה וקפאה לה. היתרון היחיד של הגלות היא הסביבה שממנה יכול לינוק איש הרוח העברי מאוצרות התרבות אך חובה מוטלת עליו לחדש באמצעותה את הרוח העברית.

כוח ההתנגדות ויצר החיים מחייבים חשיבה מחדש על האלהה של יסוד 'הרחמים' ביהדות, לא גמ"חים (גמילות חסדים) נדרשים לנו אלא גמול על יצירה, בזכות ולא בחסד. הדלות והפסיביות הפכו מעונש שמיימי למצב שיש לקדש ולהאדיר בעיירה היהודית. הגנה עצמית מופיעה בטבע כאינסטינקט בריא ומציל חיים, התשוקה לחיים מחייבת זאת ומלחמת הקיום תובעת זאת. השלילה של כל אינסטינקט של הגנה עצמית מעיד על עומק הפתולוגיה. האדרה של הקורבנות מטפחת את החולשה ומהווה חלק מצידוק הדין ותודעת החטא. בין אם מתוך כך שמדובר בצביעות ובין אם מתוך כך שזו תכונה שאינה נשענת על טבעו של כל יצור חי בסביבה עוינת, דורש ברדיצ'בסקי לאזן את הרחמים בעוז הרוח ובחוכמת המעשה. התפיסה הקורבנית מצדיקה עצמה לאורן של תכונות המיוחסות לאל כרחום וחנון, אלא שתכונות אלה עצמן עוותו לצורך האדרת הפסיביות. כך צלחה הפגיעה באינסטינקט הטבעי להתגונן מפני סכנות החיים וניתן לה ערך דתי, להתקרבת פירושו להאמין ולהתקדש. "הדבק במידותיו יתברך, מה הוא רחום אף אתה רחום. מה הוא חנון אף אתה חנון, מה העוד שמעיקרו של דבר אף

הוא אינו רחום, כי הוא קנא ונוקם." (שם, עמ' 50). הדרישה לפעול בסביבה טבעית שבה מתקיימת מלחמת הכול בכול היא לאמץ תכונות של תנועה, תעוזה ומרץ, התנ"ך הוא תיאור רצוף של נחישות ואומץ לב רוחני ופיזי. הרבנים סירסו את האל כדי להשליט את רצונם שלהם, הנכונות להציע את 'הלחי השנייה' ולהימנע מכניסה להיסטוריה בשל נמיכות הקומה והצפייה לגאולה מידי שמים, כל אלה הם מרשם להמשך הניוון ולחולשת הרוח ואינם מייצגים את הווי החיים העברי האותנטי. בריחה של נשמות בריאות לידי תרבות נוכרית, מנוכרת ואובדן אותנטיות וזהות אישית ולאומית בגינה, היא סוג של ניוון וחולשה רוחנית שנגרמה בשל החולי הראשון של 'הקורבנות', זהו הצד המשלים של הרפיסות. זהו פירוש חד ונוקב של ברדיצ'בסקי ל'מוסר העבדים' נגדו יצא ניטשה הניזון מהנצרות ומחליש את עזי הרוח וגדלות הנפש. החולשה המובנת הזו בקרב ישראל היא מבית המדרש הרבני ולא שייכת ל'קוד הגנטי' של העם, כפי שטעו לחשון אנטישמיים ואוטו-אנטישמיים בזמנו. "ולפנים יכולנו מה שאין אנו יכולים עתה: מחה תמחה את זכר עמלק: לא תחיה כל נשמה: תוכחות של משה רבנו וקללת אחיה השילוני ושמואל הרואה..." (שם). ברדיצ'בסקי מצר על אובדן כוח ההישרדות והיכולת לפעול למען עצם קיום עצמאי של העם במרחב מוקף אויבים פוטנציאליים, אנטישמיות כזו כמעט מתבקשת על רקע אותה חולשה שזימנה פגיעה ורדיפה. יש להשיב את אמצעי הקיום ואז ישוב גם עוז הרוח, לעצב את הנפש הקולקטיבית על הריסות הדוגמה הישנה ולברוא אותה מחדש כגוף חי ועצמאי. ברדיצ'בסקי תוהה מה השתבש מרגע היציאה לגלות בנכונות ליטול חלק פעיל בהיסטוריה, מתי וכיצד ניטל מהיחידים ומהקולקטיב היהודי יצר החיים הטבעי השמור לכל יצור בטבע. מענה חלקי הוא מוצא בעיצוב פסיכולוגיה של בינוניות, בלשון ניטשיאנית ניתן לכנות זאת כאמור 'מוסר עבדים' קונפורמיסטי כקו אידיאולוגי ותרבותי מובהק.

ברדיצ'בסקי מאבחן את המחלה בנפש היהודית בעודף השכלות והדעות ובפיחות הרגש והנכונות לפעולה. "ואיה עם המוליד אנשים בלתי גמורים בסך גדול כעם ישראל, עם אשר עליו ייאמר כי הוא חכם

ונבון יותר מדי. אבל אינו בעל רגש יותר מדי, או עם שאנשיו מסתפקים בשכלויות אחדות, בדעות אחדות, במעשים אחדים ובמחשבות אחדות כעמנו." (שם, עמ' 53).

ההימנעות מרגש ומאימוץ מרחב החיים בכללותו על מגוון אפשרויותיו והתמקדות בצר ובמוגבל שיש לחיים להציע, בסופו של דבר גם מצר את המחשבה ומדלדל את הרוח והמעשה כאחד. ברדיצ'בסקי תוהה מה יצא לו לעם מהבדידות שכפה על עצמו משאר החיים ומשאר העולם ומשיב: "במה ימלא הוא את אוהליו. עולם קטן הוא עולמו של ישראל וגם אותו עולם אינו אלא עולם במקצת, רק נפש חיה במקצת..." (שם). זוהי מעין נכות שהעם כפה על עצמו בניגוד גמור לכל מה שיכול וצריך היה להיות על פי כוחותיו וייעודו. איך יכולים העם והיחיד להתיר כל אלה מחוץ לתחום החיים להישאר חיוניים ובעלי משמעות? המכלול עומד כאן בניגוד לרדוקציה של ההלכה, תורת הצמצום של החיים לכדי הפשטה, דקדוק פולמוסי תיאורטי המשועבד לקורפוס שלם של ציוויים. כך נוצרה שניות של הנפש הלאומית הפועלת לרסן את כוחותיה העצמאיים, ונגזרת מכך עמדה פסיבית וצדקנית. קורפוס ערכים זה סולל את הדרך לגאולה מידיי שמים, לישועת היחיד ב'עולם הבא' אך מחירה משולם מראש בעולם הזה.

הדרישה המקראית "והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא, יא, מד), פירושה להתמקד בנצחי, קולטורה חדשה שתהפוך את העברי למי שחש התחדשות והתקדשות במקום ניוון. מדובר בתהליך פנימי, מעין התגברות עצמית, לא ביטול עצמי ולא שעבוד לכוחות מחוץ לסובייקט שאין בהם כדי לכונן בו את עוז רוחו אלא להחלישו. המחשבה לבדה אינה יכולה לרומם, יש צורך בפעולה ובחיים אקטיביים כדי לבנות אישיות חדשה שכוחות המחשבה ניזונים אצלה מחיי המעשה ומהתמודדות עם אתגרי החיים. קולטורה של קדושה כרוכה לא רק בשילוב של מעשה ומחשבה אלא בהתנסות עם מכלול החיים, "לרוב כל קולטורה מרימה את האדם רק בחלק אחד, בפינה זו בנפשו או בשכלו, בדעה זו והשגה זו, מרימה היא את החלק האחד בהסחת דעתה מן השני, בעוד שקולטורת הקדושה מקדשת את כל האדם, את כל האדם בשלמותו."

(שם, עמ' 54). ההזנחה של חיי החולין והתכוונות לרגע הקדושה הבודד מייצרות 'חורים שחורים' של ניוון ואפרוריות מכוונת ומודעת, לעולם לא משיגים התגברות על ידי ביטול עצמי.

פרשנותו של ברדיצ'בסקי לקביעה 'אם אין קמח אין תורה' מבקשת לבסס את הזיקה בין עבודה ויצירת תנאי קיום עצמי חומרי, האדם שאינו ניצרך לאחרים, לא רוחנית ולא חומרית, תגבר בהכרח חירותו והיקף יצירתו. "גוי אובד בעוניו, אנשים שבעבור שאינם עומדים על רגליהם על פת לחם יפשעו, אנוסים המה לפשוע... אינם יכולים להתקדש." (שם). לא תיתכן קדושה פנימית ודלות חיצונית, דו־פרצופין ביחס לעצמנו, ביחס לחיים, "נמצאים ולא נמצאים, אוכלים ולא פועלים למחיה, ביחס לעולם בכלל, ביחס לגוי שבתוכו חיים ועל אדמתו יושבים." (שם). נוכחים נפקדים בעולם, זו בעיני ברדיצ'בסקי אנומליה שאין בה קדושה אלא חילול השם, חילול עצמי ושיתוק כל יצירה וביטוי. כשמביטים החוצה רואים עולם זר וכשמביטים פנימה מבקשים לדמיין טוהר ושלמות, חומה כזו ופיצול כזה אינם באמת קיימים. פיצול זה יש בו פגם נפשי קולקטיבי המחייב ריפוי על ידי ניפוץ ההפרדה המלאכותית בין פנים לחוץ. הפיצול ממשיך גם כאשר יוצא היהודי לתרבות העולם, הוא גוזר על עצמו ניתוק מזהותו הפנימית, החצויה ממילא, ונותר תלוש. רק בעבודה עצמית הרואה את הפנימיות והחיצונית כמכלול אחד, שילוב העבודה והקיום החומרי עם הקולטורה הנובעת מהם ממש, רק כך יוכל הפיצול להתבטל.

כושר הביקורת העצמית הוא מבחן נוסף ליכולת להביט החוצה מתוך שלמות פנימית ולהביט פנימה מתוך היבט חיצוני, המפגש עם העולם החיצוני מבהיל כיוון שלא חוסנה הנפש והמבט מבחוץ פנימה אינו אפשרי שכן איננו מכירים דרך הסתכלות זו כלל וכלל, ניגודים בין האפולוני לבין הדיוניסי אינם אפשריים במקום שמקדשים את האחד ומייתרים את האחר. מהי אותה דו־פרצופיות שברדיצ'בסקי מלין עליה בתקיפות? זו תחושת העליונות כלפי הגוי בעוד שהוא מצוי על אדמתו וניזון מכוח חיותו הלאומית, זו צביעות לשמה. תודעת הקדושה העצמית ללא יתרון מוסרי ממשי, נטול ארציות, חי בעולם אך מרחף מעליו.

ההתקדשות תלויה במעשה היום-יום ולא בתחושת עליונות מזויפת וריקה. את ההתקדשות רואה ברדיצ'בסקי בהתחדשות מתוך שורשיו שלו, אין השימור והקפאון יכולים לשרת את החיים ואין הניתוק מן העבר יכול לברוא תוכן חדש.

הגוי ותרבותו צריכים לאתגר את חומרי העבר של העם, דרכו יוכל להתבונן בעצמו וברור לו את המוץ מהתבן. יש לברור מן העבר את התכנים המעצימים שיש בהם עוז רוח ורצון, בטחון ושאר רוח. במקום אחדות מזויפת נדרש מתח בין דרכי מחשבה וביטוי הנעים בשבילי החיים ומציעים את פתרונותיהם ללא מורה, הסתירות והניגודים הם לחם חוק של העולם הממשי. שלטון ה'ספר' לעולם מבקש פתרון אחד והחיים מציעים פתרונות רבים ואתגרים חדשים. עם ישראל החוזר להיסטוריה ייאלץ לחזור לרבגוניות המעשה וקונפליקטים הנגזרים ממנו, קצב החיים מכתוב דעות ומחשבות ולא מתיר קיפאון וסטגנציה. "גם אם חפצים אנו לשחרר את עצמנו מאיתנו או כבר ברחנו הרחק הרחק, כבר אנו בני חורין גמורים וכבר אנו עוברים מן המחנה שלנו, כבר חדלנו להיות עבריים בבית. והנה בא הרגש הזה התולדי, ייסורי התולדה הקבורים עמוק עמוק בנפשנו, ונושא אותנו בציצית ראשנו שם לירחי קדם..." (שם, עמ' 59). הרגש התולדי הוא הרגש הקושר אותנו למסורת אבותינו, ממנה המתבולל היהודי מבקש לברוח אך לא התחדשות ולא זהות מתקבלת מבריחה זו מעצמנו אלא ניכור והתבטלות עצמית.

ההתחדשות חייבת לצמוח מתוך התוכן הפנימי ורגש השייכות, צמיחה נעוצה בשורשים ולא מתוך עקירה וניתוק. מאותו השורש יצמחו ענפים רבים, כולם ביטוי נאמן לרגש ה'תולדי' וכולם משרתים את ייעודו של אותו עץ לתת פירותיו. הדיאלקטיקה הכפולה שאותה אימץ ברדיצ'בסקי מניטשה בין האפולוני לדיוניסי, בין הרוח לחומר ובין השורש ההיסטורי להתחדשות, כרוכה במתח המייסר אך המזכך שבין היסודות המנוגדים הללו. 'יסורי התולדה הקבורים עמוק עמוק בנפשנו...' (שם, עמ' 59) הם הוכחה למתח ולקושי להכיל את המורשת ודרכה להצמיח תוכן חדש. 'ישן מפני חדש תוציא', בפרשנות חדשה זו

הרואה בישן המאתגר את הממשות של החיים כדי לזמן התחדשות על בסיס המורשת ולא כנגדה, מה ייותר ומה יומר, מה היה לברדיצ'בסקי לומר על צורתו החדשה של התוכן הישן?

תנאי הקיום העצמאיים המלאים הם שיכונו והם שיסמנו את הדרך. כך למשל העברית תצמח מתוך חיי היום-יום ולכן תתרחב ותתעצם. חידושה של השפה היא בהכרח גם גידולה של התרבות והמחשבה. זהו צו השעה גם לצורך אחדות לאומית ויצירה ספרותית המדברת לכלל ישראל ועדות לנאמנות העם לעצמיותו ולזהותו. אין בכך כדי לשחזר את העבר במובן רומנטי כדוגמת הפולק הגרמני, אלא לסמן את מקור החידוש מתוכנו פנימה. את ה'פנימי' יש להפגיש עם ה'חיצוני' כדי לחלצו, לכן יש חשיבות לתרגם לעברית יצירות מופת מהספרות הכללית. במאמר 'על הספרות' (שם, עמ' 62) מתעמת ברדיצ'בסקי עם דרישתו של אחד העם לנתק את הספרות העברית מסוגיות כלליות ולעסוק בשאלת היהדות בלבד. מעניינת כאן תגובתו של ברדיצ'בסקי בכל מה שנוגע למקורותיה של יצירה בכלל.

המטען ההיסטורי שאותו מבקש אחד העם לקדש הופך עבור ברדיצ'בסקי לנטל שהסופר העברי צריך להסיר מעל גבו ולמרוד כנגדו. מדובר באנרכיזם עברי-ספרותי התובע שינוי מתוך בירור מגבלות ומחדלי העבר. טעות היא לחשוב כי ארבעת אלפים שנות יצירה תרבותית היו הומוגניים או אחידים מאיזו בחינה שהיא, באחת החליטה אליטה רבנית לחסום שור בדישו ופסקה על ההיסטוריה לעמוד מלכת. זהו קרב בין נטל העבר לכוחו של ההווה, בין החיים לבין המיתוס, בין הקבוע כנגד המשתנה. להבנת התהליך הלאומי מביא ברדיצ'בסקי ראייה מן היחיד, "ברי הדבר שכל אחד מאיתנו בשעה שיערוך את האני הפרטי שלו, אותה שעה שבה הוא חי מול העולם אין-סוף, מול כל הזמנים ועתות אז מעט הוא לפני ההכל, לפני ההכל שהוא רק חלק קטן ממנו. אבל ערך זה לא יעצור בעדו לעמוד קרוב אל האני שלו, או מהותו וזמנו הקרוב לו, שסוף כל סוף הוא האני שלו." (שם, עמ' 63). ראשית הלאומי נגזר מהפרטי, האינדיבידואלי משמש כר ניסוי לתנועה ולזרימה של הכלל. ההווה על תנאיו ומגבלותיו יוצר את תוכן החיים

ומכוונם, העבר משרת את צורכי ההווה וכל מבט 'לאחור' חייב לבוא מתוך מצוקות ההווה אך לא על חשבונן. הפשטה ומיתולוגיה צריכות לשרת את תוכן החיים הקונקרטיים, אחרת הן מקפיאות את זרם המחשבה והמעשה. עבור ברדיצ'בסקי 'הספר' הוא סוג של מציאות מיתולוגית המשמרת חיים מחוץ להיסטוריה. הדיאלקטיקה הניטשיאנית לפיה, נטל כבד של העבר ההיסטורי המקבל משקל מיתי עלול להוציא את הקהילה אל מחוץ להיסטוריה. מצב זה מביא את ברדיצ'בסקי להציע רה־מיתולוגיזציה של העבר ולהעניק פירוש חדש לנרטיב התנ"כי. ברגע שתנאי החיים הקונקרטיים יציבו שאלות ממשיות ודילמות רלוונטיות תבקשנה מענה תתבצע בהכרח חזרה אל ההיסטוריה וזיכרון העבר לא ישמש עוד מחסום אלא מקור השראה.

הניגוד הדיאלקטי בין העבר למציאות עכשווית מניב פעולה של התחדשות במסגרת סינתזה פעילה ודינמית. מכאן שלא הפניית עורף למקור הספרותי נדרשת אלא פרשנות דינמית המותאמת לתנאי החיים המשתנים, הציונות היא אם כן פתרון לפתולוגיה של העם ושלי היחידים בקהל ישראל שנותרו בעל כורחם שבויים בעברם. הספרות היא הממזגת בין העבר כמקור השראה וכתמרור אוזרה. היותנו 'העם העתיק' פותר אותנו מהמחשבה על העולם העכשווי ומייתר את כינונה המחודש של התרבות העברית. חידושה של השפה והכתיבה הספרותית הוא ביטוי למלחמת הדורות המבורכת, הדור הוותיק הממען להיפתח לתרבות הכללית ודוחה ניסיונות לפלס מקום לערוצי מחשבה כלליים נדרש להתעמת עם דור יוצרים פורץ דרך ונמרץ.

המתח בין דורי מפרה את השיח ומאפשר לספרות תסיסה שלא נודעה לה קודם, הרצף התרבותי נזקק לתסיסה בין האתי לאסתטי, בין הישן לחדש, בין הפנימי לכללי, ובין המיתי לקונקרטי. "אין אנחנו יכולים לקשור ולטוות את החוט הלאה: מזוונות חדשים צריכים לנו, חיים חדשים ותוכן חדש לחיות: אין אנחנו חפצים לכבד קדושים מכבר, רק לברוא לנו קדושים, לעשות לנו רוחני קדוש מעצמנו." (שם, עמ' 65). היכולת לקדש את החול דורשת לחלן את המקודש, היצירה העברית

החדשה מחייבת קריאת תיגר כלפי קורפוס ישן. פרשנות חדשה נדרשת כאן להיסטוריה היהודית, תוכן שיובן למי שמאורעות חייו רלוונטיים לסיפור ההיסטורי ומתוכו הוא מצמיח ציפיות ותשוקות חדשות. ברדיצ'בסקי מתעמת עם שתי טענות סותרות במאמרו החשוב 'עבר והווה' (שם, עמ' 69). לכאורה, גדולתו התרבותית של העם מאחוריו ולכן כל שנשאר לו הוא שימור הקורפוס הקיים, ומנגד, כיוון שלא תיתכן התחדשות תרבותית יש לזנוח את הקורפוס הישן ולחבק תרבות זרה. לדילמה זו מציע ניטשה פתרון מעניין בחיבורו 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים' (1968). ניטשה קובע את מבחנה של הרלוונטיות ההיסטורית בעזרת ציטוט מגתה: "יתר על כן שנוא עלי כל מה שרק מוסיף לי ידיעות מבלי שירבה או יחיה במישרין את פעילותי", המבחן של הידיעה היא במידה שבה היא מצליחה לשנות בנו משהו, להקיץ נרדמים משנתם ולהוציא לפעולה וליצירה. הכינון העצמי נזון ממקור חיצוני אך הוא בפועל מעורר תהליך ממקור פנימי, הגורם החיצוני חייב לגעת בעולם רגשי או בזיכרון רדום אך מעת שבא לידיעתנו הוא שב וממריץ מחשבות ומעשה שכבר חווינו.

ההיסטוריה מזיקה ומועילה בהתאם לאופן שבו היא 'מיילדת' מחדש את ההיסטוריה האנושית. "הרומאים התחילו מחדש עם ההשכלה היוונית, חלק גדול מהעברים עצמם באלכסנדריה התחילו מחדש על ידי אותה ההשכלה, איטליה התחילה מחדש בימי התחייה שלה ובריטניה וצרפת התחילו מחדש במועד החרות שלהם, ארץ רוסיה – בהשכלת המערב וכו'; ולא עוד אלא שגם חזיון ההתבוללות בעצמו בין יהודי המערב, אם נצדיקו או נרשיעו, איך שיהיה הוא מראה על יכולת להתחיל מחדש." (שם, עמ' 70). לא רק שהתחדשות תרבותית אפשרית אלא שהחירות הלאומית תלויה במעשה ההתעוררות של עם בכוחותיו שלו לברוא עצמו מחדש. 'המעורר' ההיסטורי תלוי כל העת בכושר ההתקבלות של מזון רוחני עתיק בכלים חדשים ובנכונות לאמץ עולמות תוכן מנוגדים. התסיסה הבין דורית, ההכרח לברור בר מתבן וקנאת סופרים, עשויים לצקת דלק ולהביא לפעולה. ההשתלבות של בני ישראל הצעירים בתרבות המערב מלמדת על

תשוקה לערכים חדשים אך גם על כוחות אינטלקטואליים מלאי עוזו שנגרעו מהתרבות העברית. יש דרך להשיבם מחדש אם התרבות העברית המתחדשת תעסוק בשאלות הקיום ותזין את תשוקתם של הצעירים למשמעות. גיבורי העבר צריכים להצמיח את גיבורי ההווה, העבר נוכח ככזה המזין מחדש את שאלות הקיום הנצחיות ודילמות היומיום. "כל אישי אומה ולשון מתחילים בהווה ומסתיימים בעבר. הבן יסגל לו השקפתו על העולם מהחוכמות של עתה והדעת של עתה, כמו שידוע הוא ברובו רק את החיים של עתה והדעת של עתה, חייו הלאומיים של עתה, מחשבותיו וצרכי חייו של עתה: ואחר כך מתחיל לשים לב גם לדור העבר, לדורות שעברו עד אתחלתא של אותו עם." (שם, עמ' 71). זו עמדה ביקורתית כלפי אחד העם והאסכולה התרבותית השמרנית של הספרות העברית, שיש לה רתיעה מאנרכיזם ניטשיאני כלפי העבר. ניהיליזם חיובי זה רואה בערעור הלגיטימיות של הקורפוס הישן תנאי ליצירת עולם הערכים באמצעות קריאה מחדש של העבר ההיסטורי.

העיסוק של הספרות העברית המתחדשת בערכים חייב לטפל במעמדו של העבר ובכוחה של היצירה להתעמת עם אותו עבר עצמו. נדרשים כאן אומץ ונכונות להתמודד עם ייסורים של פרידה וניתוק מאבני היסוד של המסורת, אך אלה מהווים חבלי לידה של תרבותית חדשה. חומרי החיים, בכלל זה הדילמות הקשות של המפגש עם תרבות כללית ואמנות לכל סוגיה, שאלות אוניברסליות ומודעות עצמית נטולת זיוף, כל אלה מהווים תנאי לעיצוב תנאי חיים ועולם ערכים דינמי ואוטנטי. גם העתיד האסכטולוגי היהודי ולא רק נטל העבר מעיק על ההווה המתהווה השואף להיות חופשי וטבעי ולא נתון בצבת החובה הדתית או הדטרמיניזם ההיסטורי. זוהי תנועת השחרור האמיתית של היהודי, לא רק כינון ישות לאומית אלא יצירת אנתרופולוגיה חדשה בה נוצרת תרבות רוחנית על בסיס תנאי חיים של עצמאות כלכלית וקיום עצמאי. מדובר בשחרור היחיד מכבלי הקהילה הישנה בה נולד ואליה הוא משתייך, בשחרור ההווה מכובד המשקל של 'הספר' ומהסגרגציה התרבותית שנכפתה בגינו.

‘הפירמידה ההפוכה’ אינה רק של היחס בין ‘הספר’ לבין החיים, קרי, הרוח צריכה לשאוב את תכניה מהחיים הקונקרטיים, אלא שגם העבר צריך להיות בעל ערך רק מתוך צורכי ההווה: “אצלנו היה אפשר הדבר שכל הסופרים והחשובים היו רק מבארים, ומבארים למבארים, כלומר אנשים שיודעים רק להיסמך אכתפי דחברם, מבלי לנסות לחשוב בעצמם ולדעת בעצמם... הם בעלי העבר כמלאכים, המה ידעו הכל ומסרו לנו הכל, ואנו בעלי ההווה רק כחמורים... השומעים אתם? בדורות האחרונים נתמעטו הלבבות והמוחות, ורק משלהם, מאת אשר קדמו לנו, צריכים אנו לשאוב את מזונותינו הרוחניים, רק אליהם נשבר”.

(שם, עמ’ 71). תפיסת הזמן היא מהפכנית לא פחות מהקריאה לברוא תרבות חדשה, דיכוי כל יצירה המגיעה מפיו של דור חדש מעכבת את הופעתו של העברי החדש וערכיו לאור. כל זמן ש’חדש אסור מן התורה’ לא תוכל לצמוח כל תורה ולא תתבררנה שאלות הקיום הישנות והמחדשות. הדיוניסי מזין את האפולוני על ידי זה שהוא מתריס כנגדו וניזון ממנו, הטבעי מבקש ביטוי בדרכי היצירה הרוחניות. עבור ניטשה וברדיצ’בסקי, ללא היסוד הטבעי הופכים הרעיונות לנטולי תוקף, מרוחקים ומשוללי כוח חיות. “כשקול אלוהים בלב אדם מישראל, שהיה עומד קרוב אל הטבע מעל הספר, היה עוד מקבל שפע ישר מחזיונות החיים והטבע כשהם לעצמם ולא מדברים שבכתב אודותם” (שם).

‘קול אלוהים’ הוא ביטוי שגור אצל אחד העם המבקש לבסס את היצירה התרבותית על המטען התרבותי הקנוני ולסרב לכל חריגה ממנו, אלא שברדיצ’בסקי מסביר את כוח היצירה כתלוי ועומד בעיסוק חוץ רוחני. סוג של יציאה מהמערה נוסח אפלטון, בתוך המערה של ‘הספר’ ייראו הדמויות כצללים חסרי פשר, האור הטבעי שבחוץ הוא שיעניק להם ממשות וערך. עבודת ההווה היא כפולה, גם יצירתם של תנאי חיים עצמאיים וריאליים וגם יצירה תרבותית הניזונה מהם. “זה דוחה זה, הכתב דחה את החיים והעבר דחה את ההווה...” (שם, עמ’ 74). אם אצל אפלטון הפילוסוף מביא ליושבי המערה את האמת התבונית ואת האור, עבור ברדיצ’בסקי יש ליצירת תנאי חיים קונקרטיים כדי להאיר את הצללים ולהתגבר על הצללים. כאשר החיים הריאליים אינם מזינים

את הספרות היא עצמה דורכת במקום ואינה מאירה את משמעות החיים, ההווה נעשה תלוי בעבר יותר ויותר ומאבד את כושרו ליצור לעצמו את ערכיו ברוח זמנו. לכן רואה ברדיצ'בסקי את הסוציולוגיה של העם היהודי מאופיינת בתשישות כרונית: "לא בנים, רק אבות יש לנו לדור דור, וגם המה ככתובים על נייר כתוב וכגלמים בלי נשמה עצמית." (שם). רוח הנעורים היא רוח מרדנית המבקשת לעדכן ולאתגר את חוכמת הדור הקודם, אזהרתו של ברדיצ'בסקי ברורה: "והיה אם לא ישמע העם בקול ההווה ויוסף לחיות בהעבר ולעבוד רק אותו כאשר הסכין עד עתה: אז מתיירא אנכי שהעבר לבד יוסיף לייבש שארית לחלוחיות חיי ההווה שלו ולא ייתן לו שארית לחיות." (שם). במה מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים היהודיים, עבור ברדיצ'בסקי זו שאלה קיומית המטילה צל כבד על כוחה של החברה היהודית ליצור עצמה מחדש.

במאמרו 'מוקדם ומאוחר' (כתבים ו' עמ' 118), ברדיצ'בסקי מתמקד במשפט אחד מנאומו של הרצל בקונגרס הציוני השלישי (18.8.1899-15), "באשר עמנו אינו רוצה לשוב לחייו של העבר, רק לחיי הווה עתה הוא מתעורר". תפיסת הזמן או ההיסטוריוסופיה הציונית מתגלה כאן בכל עוצמתה מבחינתו. "לנו העיקר הוא ההווה, אומר ברדיצ'בסקי שוב ושוב, לנו ההווה הוא התכלית האחרונה, התכלית שבעבורה נקריב הכל ושצריך להקריב לה הכל." (שם, עמ' 118). יש סכנה מוחשית שהעבר ישוב להטיל צל כבד על כל מפעלותיו של העם ויכבול אותו שוב באזיקים ובמוסרות. כל תנועת ההתנערות והסער עשויים להיבלם תחת אותו העבר ולכן "לנו ההווה נבנה רק על החלשת העבר... הוא דורש מאיתנו ביטול העבר העתיק וכל ערכיו העתיקים." (שם). חזרה מדויקת על קביעתו של ניטשה בדבר החובה להרוס כנסייה אחת בבואנו לבנות חדשה.

את הקושי להינתק מן העבר חווה ברדיצ'בסקי מבשרו מול אנשי הרוח הציוניים התוקפים אותו ומאשימים אותו בהתבוללות והתנכרות. אלא שאזהרותיו של ניטשה על המידה שבה ההיסטוריה מזיקה לחיים מעודדת את ברדיצ'בסקי לבקש את העיקר הזה של ניתוק מן העבר

כתנאי ראשון למהפכה. כל מה שיבנה עתיד להיהרס תחת אותה מורשת של ניוון שלטון ההלכה ושלילת החיים עשויים לרדוף שוב ושוב את המעשה הציוני ולכרסם בכוח היצירה שלו, להסיגו לאחור ולחבל בהישגיו. כגודל השקיעה והניוון גודל הנזק שיש בו כדי לסרס את תנועת השחרור, המצפון כלפי העבר. המורשת שבה ומציעה לאסוף לתוך המהפכה את שהותירו המהפכנים מאחוריהם, אלא שכך הם מחלישים עצמם ומרוקנים את כוח חיותם. כוחות הריאקציה יופיעו שוב ויבקשו לשעבד את ההווה ואת חירות הרוח ל'הספר'. ברדיצ'בסקי מבקש לקבוע חייץ בין העבר וההווה, ניתן לשאוב ממנו סיפורי גבורה אך לא להשתעבד לעקרונות היסוד שלו ההלכתיים. מדובר בסתירה אימננטית בדרך שבה נעה התנועה הציונית, אם תראה עצמה המשך לאותה מורשת היא כבולה לא רק להיסטוריה אלא לאתוס של פולחן מייסר של מצוות והמעשה הציוני לעולם יובן כמעשה דתי לכל היותר. אם לא תעמוד על המשמר הציונות העברית, ההלכה תשוב ותרדוף את הציונות ולבסוף תעקר אותה מכל חיוניותה ותחזיר 'עטרה ליושנה': "ההמשך האחרון של העבר שלנו הוביל אותנו לקצה עבודתנו החומרית והרוחנית: וכל הווה חדש ישיב לנו את נשמת אנושיותנו ויעשה אותנו לגוי ולאדם יחד שצריך להיבנות מעצמו בלא איזה משען באיזה עבר צרתו." (שם). היסוד האנושי החסר שהופרד מהיהודי המופשט וחיבל גם בזיקה שבין יחיד לעם, יוכל לשוב ולהתכונן מחדש. השפה העברית והחזרה לארץ האבות אינן חלק מאותה ירושה, היא מתבקשת רק מתוקף זה ששתיהן נדחו על ידי העבר של יבנה וחכמיה ודווקא העברית ואדמת הארץ הן ההתחדשות יותר ממה שהן הרצף. לא ארץ הקודש ולא שפת הקודש אלא ארץ ההווה ושפת היומיום העומדין כאן לפתחנו להיבנות ולבנות מתוכן את עצמנו כבני אנוש וכעם, כיחידים וכקולקטיב. ברדיצ'בסקי שומע בין נאומי הקונגרס ובמפגש של נורדאו עם נציגי הקונגרס האורתודוקסים כי הציונות רואה עצמה המשך ולא שלילת העבר ומתריע על הסכנה האורבת למהפכה שכל תכליתה היא שלילת העבר בעיניו. כעסו של ברדיצ'בסקי יוצא על נורדאו המצוטט כאומר: "הקולטורה העברית אשר אנחנו דורשים אינה יכולה

להיות למורת רוח התורה, התלמוד והפוסקים האחרונים." (מצוטט אצל ברדיצ'בסקי, כרך ו' עמ' 120). ושואל הוא בעקבות דברים אלה בכעס בלתי נכבש: "הגידו נא לי האם לא כדי ביזיון וקצף להרכין צרכי עם מלא ומשאות נפשו לאיזה אנשים שומרי משמרת דברים שכבר התרוקנו מתוכנם? אוי לאותה בושה שבמאוחר כבמוקדם! על דברים כאלה ראוי לקרוע! ...ראוי לקרוע על בקשת היתר מהפוסקים האחרונים על שיבת עם להטבע, שהוא והפוסקים יחד חטאו לו הרבה." (שם).

כדי להמחיש את הניגוד בין עולם ההלכה והתלמוד לחיים מצטט ברדיצ'בסקי את יל"ג המספר כי אביו ז"ל לא היה דואג שכלת בנו תיעשה גידמת או חיגרת מפני שעל ידי זה יהיה מוכן ומזומן לחיי עולם הבא. וכך מצטט הוא מפיו של יל"ג עצמו: "דמי ירתח בקרבי בזכרי את השטות הנוראה הזו, כשר וישר היה הדבר בעיני אבי, שאשתי תיעשה גידמת, חיגרת, או סמוית עין וכיוצא בזה, ושאהיה אני לה כשפחה להאכילה ולהנעילה ולהפוך תמיד את משכבה ולחיות חיים מרים ואיומים כאלה, כדי שאזכה לחיי עולם הבא... ואנשים כאלה הם אבות למשפחות ומחנכים בנים הצריכים להיות אנשים מועילים לעצמם ולאחרים... אוי להורינו ואוי לבניהם!..." (ברדיצ'בסקי, כרך ו' עמ' 122 מצטט מכתבי יל"ג, חלק ג' עמ' 19). טענת 'התועלת' לחיים שכל כך מרכזית במשנתו של ניטשה ב'רצון לעוצמה' מופיעה כמצוטטת מפיו של יל"ג ומלווה בסיפור אישי החרוט עמוק בנפשו, נחרט גם בליבו של ברדיצ'בסקי. המקרה הפרטי אינו אלא בבועה לריחוק של האתוס הדתי-הלכתי מתנאי הקיום והחובה להביא מזור, להציג דרכי מחשבה ופעולה ברייקימא ולא שלילה של הקיום וניוון החיים הריאליים בשמה של מסורת רבנית.

ברדיצ'בסקי מודע למלאכת השלילה שהוא אמון עליה בבחינת 'הרס בית' לשם 'בניית בית'. מבקר בשם ש.ל. ציטרון מצוטט כמאשים את ברדיצ'בסקי שהוא "...כל הפילוסופיה של אותו החוקר היא שלילית מתחילתה ועד סופה ומוטבעת כולה בחותם של אות שאלה גדול. כל פינה שהוא פונה ומסתכל בה, בספרות ובחיים אין דבר שימצא בו קורת רוח, אין נקודה שתשביעהו רצון." (כתבי ברדיצ'בסקי, כרך ו', עמ' 131).

ועל כך משיב ברדיצ'בסקי בסיפוק: "ולו גם בעתיד לבוא ייאמר על כל סכום מפעלי הספרותי רק אותו הדבר: שהוא מוטבע כולו בחותם של אות שאלה גדול, דיני". (שם). הניהיליזם החיובי מבית מדרשו של ניטשה נועד לבסס שינוי ערכין חדש מתוך שלילת הקיים, לא התאינות אלא התגברות ומכאן שהבירור חייב להיעשות מעומק החובה וההתמסרות לעצמך, לעבר ולזהות של יחידים ושל קהילה. הספרות והחיים הם מקשה אחת, אין מקום לספרות מנותקת מאתגרי השעה וממעשה ההתגברות. חלק ממסע ההתגברות נוגע לריסוק החומה שבנה לעצמו העם סביב עצמו והבדילו משאר העמים ומשאר בני אנוש וכפה על עצמו ישיבה מחוץ להיסטוריה.

10

על 'שברי הלוחות' של המטפיזיקה

המתח שבין הפרטיקולרי לאוניברסלי משמש עבור ברדיצ'בסקי ציר מרכזי דרכו הוא מציג את פילוסופיית הקיום הצינית, הפרטית והקולקטיבית. 'עם לבדד ישכון' הגיע לצורתו האבסורדית לפיה משך עצמו היהודי מכל ענייני העולם ותחומי פעולתו זולת לימוד תורה וקיום הלכות. התוצאה היא ניוון מלא של אורחות החיים והעדר תוכן עכשווי רלוונטי לחייו של אדם בהווה ולמצוקותיו. תחומי היצירה התרבותית אינם מזינים עוד את 'הספר' ואין הוא יכול להזין אותם, המופשט והקדום מצר את נקודת המבט על העולם והחיים, אך באופן פרדוקסלי דווקא מאיץ את השינוי. אין לומר כי ניטשה וברדיצ'בסקי שותפים למחשבה של אנרכיסטים ומהפכנים לפיה ככל שיותר רע כך ייטב, אך ברור כי הניכור העצמי מוביל להתפכחות ושינוי. עם זאת, התוכן התרבותי הכללי הוא של תרבויות זרות ששפתן וגיבוריהן זרים לרוח היהודית ומכאן שמעשה ההתבוללות אינו אותנטי ואינו אלא התכחשות עצמית. דווקא מתוך המתח הזה חייבים לייבא עולמות תוכן אוניברסליים ובאמצעותם לרפא את מחלת הנפש שנתגלתה בגין הבידוד העצמי שהיהודי כפה על עצמו לאורך הגלות.

ההתנגשות בין שתי הציוויליזציות, זו הפרטיקולרית וזו הכללית, יחייבו את כינונה של נפש פתוחה ורגישה לכל מה שהחיים מזמנים

וייתנו להם נראות והקשר עברי שיקל על 'עיכול' תרבותי שיזין את הגוף והנפש ויצילם מ'תת-תזונה' חריפה של אלפי שנים. בספרו 'זהות בלא נחת' (2022) דן יעקב גולומב בתופעת יהודי השוליים שחשו כאב וייסורים בגין הקרע בין העולם היהודי צר המידות לעולם הכללי הקר שנמנע מלאמץ אותם לחיכו. גולומב מסביר את המשיכה של יהודי שוליים אלה לניטשה בכך שהוא העניק לגיטימציה ל'קרע' שבלב והניח אותו כיסוד הכרחי בתהליך השיקום והיצירה. "ניטשה שימש ליהודים אלה מופת לדיאגנוזה נוקבת של העצמי השסוע... את דרך הטיפול הנחוצה לשם התגברות על הנוירוטיות שלהם עצמם... יכולת זו לרדת פנימה ולהתגבר על הפתולוגיות השליליות היא עדות לקיומו של חוסן אישי רב, החושף את מנגנוני ההגנה, האמורים להגן על האדם דווקא מפני חשיפות נוקבות." (שם, עמ' 21). בפרק המוקדש לברדיצ'בסקי דן גולומב בזהות שבין הביוגרפיה האישית למצוקה הקולקטיבית כפי שהבינה באותה עת. לצליין החילוני יש אופי משיחי כמעט, הוא מוקיע חיי ניוון ונאבק על שחרורה של הרוח מכבליה. הסופר ואיש הרוח מבקש מתוך ייסוריו לגאול גם את עמו שלו, ייסוריו הם גם המקור לרפואתו. בניגוד לטענה של אחד העם, לפיה כושר העיכול היהודי לא מסוגל להכיל את עולמות התוכן הזר, מוצא ברדיצ'בסקי מתוך המטאפורה עצמה את הפתרון, יש לחזק את כושר העיכול דווקא בעזרת תכנים חדשים וזרים, אחרת לא יימצא כלל הכוח ולא האומץ "לברוא עצמנו מחדש". כושר העיכול הרוחני של אותו חולה סופני המצוי בתת תזונה שגופו חלויש ודעתו תשושה, ראוי להזינו בכל אבות המזון של הרוח אך גם של המעשה. לפנינו ביטוי נוסף לתפיסת ההתגברות הניטשיאנית, הרואה בקושי תנאי הכרחי לגדילה ולהתפתחות.

דווקא מתוך הסכמה עם אחד העם על אתגר ההתמודדות של תרבות יהודית סגורה ונבדלת המתקשה לקלוט עולם תוכן מבלי לאבד עצמה וזהותה, רואה ברדיצ'בסקי אתגר שמתוכו תוכל לקום יצירה תרבותית בעלת ערך אמיתי ואותנטי. כושר עיכול המתגבר על עצמו והופך תוסס ומעורה בחיי העולם, מזין וניזון ממנו. מוסיף ברדיצ'בסקי: "אין אנו מבינים יהדות לחוד ומחשבות אנושיות לחוד. אין אנו מבינים

את אפשרות הד־פרצופים שבאדם מישראל: עד כאן הוא ישראל ומכאן הוא אינו ישראל... יודעים אנו את התנאים אצלנו, התנאים המעטים לספרותנו, ובשום אופן לא יעלה על לב אדם מאיתנו שנעמידנה בין לילה בשורת כל הספרויות הגדולות... (שם, עמ' 84). בספרו 'אנושי אנושי מדי' מסביר ניטשה כי מבחנה הגדול של האנושיות הוא בזה שהיא מחויבת לחיים עצמם, כל הדברים הטובים מדרבנים את החיים ואפילו ספר טוב שנכתב כנגד החיים יוכל לתרום להם. האותנטיות המכוונת כלפי פנים חייבת להתעמת עם מה שבא לה מבחוץ ולכוננה בתוכה מחדש, להתמודד עמה ולגדול דווקא מתוך כאביה וזרותה הראשונית. המורכבות והניגודיות הן מקור למתח וליצירתיות ויש ערך למפגש בין ערכים פרטיקולריים לערכים אוניברסליים, מתוך עימות שכזה יצמיח העברי את תכניו העונים על צרכי החיים ומייצרים להם משמעות. הטענה כי המפגש עם עולמות תוכן מפרה ומעורר את היצירה העברית ולא מקפח אותה, לא התקבלה ללא התנגדות. ברדיצ'בסקי סבר שהיא שבה וצומחת מתוך התבוננותה בעצמה דרך עולם תוכן חיצוני לה, סוג של הזרה או התבוננות מהצד כדי להגיע להתבוננות עומק. האמן אף הוא יוצר מתוך כושר הדמיון והחריגה, לאמנות יכולת בשינוי נקודת המבט והזרה ביחס למציאות שכל השוקע בתוכה אינו מסוגל להעריכה נכונה.

בספרו 'אנושי אנושי מדי' (2008) מציע ניטשה להכיר בשאלת המשמעות כיסוד מרכזי בכל מחשבה ופעולה אנושית. לאורך ההיסטוריה התקיימו מסורות ושיטות שצמחו כניסיון לתת מענה לאותה שאלת יסוד קיומית. האושר מקורו במעשה היצירה, בניסיון להתמודד מופעי החיים והגורל, לפרשם ולייצגם ולא בגילוי אמת כוללת ואובייקטיבית שלמה ואחרונה. לא אמת יש לחפש אלא 'פרספקטיבה', יש צורות מענה מועילות לחיים ויש שאינן כאלה. לתועלת מפעל היצירה של העברית המתחדשת נדרש לפי ברדיצ'בסקי עיון בחומרי יצירה שמקורם אינו יהודי בהכרח, ה'אחרות' לא באמת זרה לנו, יש לברר את היסודות שמהם ניזונה האנושיות וממנה לעצב את הייחודיות של כל פרט וכל קהילה. אותנטיות כזו מצויה במזיגה שבין האנושיות על הנבדלות

ועל הדמיון, על האחדות ועל הפיצול שבה. היהודי הוא אדם ראשית לכול, אך לא נגזרת מכאן עמדה קוסמופוליטית וטשטוש הייחודיות התרבותית אלא נדרש בירור מתמיד של גבולות הדמיון והשוני. כיוון שהיהודי כפה על עצמו בידול, יש לאוורר את הרוח במיני צורות רגש ומחשבה 'מבחוץ'. ברדיצ'בסקי מאמץ את הציווי הניטשיאני לגילוי עצמי גם בהקשרו הקולקטיבי, השפה העברית היא מכשיר מכונן של משמעות בתנאי שתהא זו שפת הקיום היומיומי ולא שפת 'הספר' וההפשטה; בחול יש הרבה מן הקודש.

הניגודים מעלים את ערך הדברים דווקא בהימצאם בהיפוך זה לזה: הקודש יוכל לזכות ביתרון ממשי אם יגלה את החולין וכך 'הספר' ביחס לעולם המעשי וחיי היומיום. לא פחות מכך, קווי התיחום בין קודש לחול, בין יהודי לאוניברסלי ובין אמת לשקר, כל אלה סוגרים את אופקיה של הרוח, מרחיקים את האדם מהחיים עצמם ומעלים אותו לספירה מופשטת המזיקה לו. ברדיצ'בסקי מצויד בתובנה ניטשיאנית בסיסית אודות האיסור לקדש את 'הגבול' ואת ההפרדה הבינארית בין חולין לקדושה סבור כי הכל שואף ל'איחוד אופקים' אך לעולם לא משיגו. "תם אני ולא אדע מהי מין קולטורה שאינה לא דתית ולא בלתי-דתית, אלא לאומית, כלומר דתית: באשר אינה נוגעת מאומה בהיהדות ולא תחלל גם אחד מרגשותיה. את היהדות לא תחלל ואינה יהדות, היהדות אינה לאומית בשביל שהיהדות הדתית והלאומית היא מין עומד בין הקולטורה הדתית והבלתי דתית" (שם, עמ' 85).

ברדיצ'בסקי אינו מוכן לקבל את מה שאינו יהודי כדבר המחלל את היהדות וממלא גם את הלאומיות, היהדות החדשה חייבת להכיל תכנים ממחוזות החיים שמהם משכה את ידה כדי להשיב לעצמה את חיוניותה. עם זאת, עולם התוכן הדתי הופך לחלק מהקולטורה ומחומרי החיים ההיסטוריים ומיתולוגיים שמהם ממשיכה הקולטורה להתפתח, ויש להבינו ולפרשו מחדש ברוח הזמן המשתנה ובהתאם לצורכי החיים. מכאן שהציונות אינה מחלנת את היהדות אלא מהווה שלב התפתחות תרבותי טבעי ואולי הכרחי לתועלת נמעניה המבקשים תוכן עכשווי המזין את שאלות החיים.

ב'שינוי ערכיך' כרך ב' מופיע חיבור קצר בשם 'שברי הלוחות' בו מגיעה העמדה הרדיקלית של ברדיצ'בסקי לאחד משיאייה, העמדה האורתודוקסית שעמה הוא מתעמת של 'יבנה וחכמיה' היא לא יותר משברי הלוחות ולא הלוחות עצמם. לוחות הברית כפי שהוא רואה אותם כוללים את חולין ולא רק את ההלכה ששקעה בניוון. החלקיות והשעבוד ההלכתי מונעים מהיהדות לחזור ולהבטיח לעצמה את עצמאותה ושלמותה הרוחנית. הציונות היא סוג של לוחות שניים שנאלץ משה להוריד כנגד השברים, שלטון ההלכה והניתוק מחיים מלאים שהיא כופה על היהודי ועל היהדות יתוקנו בעזרת לוחות שניים, כפי שמעשה העגל ושבר לוחות ראשונים חייבו בעת יציאת מצרים. בעיניו מעשה שבירת הלוחות היא היפוך המשמעות האורתודוקסית, דווקא הקפדנות ההלכתית הקופאת על שמריה ונמנעת מקבלתם של הלוחות השניים היא שמעכבת את התגברות היהדות על המשבר הקיומי שהביאה היא על עצמה. את הציווי הניטשיאני 'צור את עצמך' מ'כה אמר זרתוסטרא' מבטא ברדיצ'בסקי בחיבור קצר הקרוי 'רחשי לב' (שם, עמ' 91). העבר הניבט אלינו מיבנה וחכמיה מסרס את כוח היצירה ומונע בירור מהותו של כל יחיד ויחיד מישאל לגבי תוכן חייו וייעודו בעולם. "ואנכי חפץ לרעוב מעצמי, לשדד בעצמי אדמתי ולעבוד בקרקע בתולה... חפץ אנכי לחיות מעצמי ולהיות מעצמי, חפץ אנכי להתחיל הכל מהיום ולא רק מדאתמול... וכל אתמול באשר הוא אתמול הוא חותר חתירה תחת יסודי היום, כל עבר בלבד קובר את ההווה וכל ישן בולע את החדש... אל תקרו חירות אלא חרות משלכם ורק משלכם." (שם, עמ' 91). כל יחיד יכול וצריך לברר מהותו על ידי זה שיחרות לעצמו את הלוחות הברית מחדש כנגד השברים ובכך יוכל להוריד לעצמו את הלוחות השניים ולתקן את הפגם. תוך שימוש בפירוש לפיו כל הנשמות נכחו במתן תורה, מחייב ברדיצ'בסקי כל יהודי לעשות את בירור תוכנם ומשמעותם של הדיברות לחייו בהווה, כך יכונן עצמו לאורם שוב ושוב ויהיה נאמן לעצמו ולעמו. בכך מגייר ברדיצ'בסקי את ניטשה והופך את הציווי 'צור את עצמך' לציווי מדאוריתא.

כפי שתבע ניטשה להיפרד מהאידיאליזם האפלטוני כך ביקש ברדיצ'בסקי להניח ל'הספר' ולהצמיח משב רוח רעיוני מתוך החיים ולקבוע את ערכם של הרעיונות רק על פי תרומתם ליום-יום. "זהו הדבר שיחסר לנו, לנו יחסר החוץ, לנו יחסר העולם, לנו יחסרו החיים ומכמני החיים: אנו רק יודעים את שמע הדברים למרחוק אבל אותם בעצמם לא ראינו ועל ברכם לא נולדנו..." (שם, עמ' 96). השתלטות המטפיזיקה על טבע העולם גובה מחיר של דלות רוחנית דווקא, זהו חרב פפיות שתבע ניטשה ביחס לפילוסופיה האנגליטית והאידיאליזם המצוי ביסודה. בניגוד לעמדה זו מציג ניטשה את האותנטי הניזון מיצר החיים והתשוקה לביטוי. עושר הדברים ויפי הטבע מעורר את חושיו, מרצו ורצונו של האדם לברוא עצמו כחלק ממנו ולהשלימו במעשי ידיו ורוחו. "לא חזיונות העולם ומכמני העולם מולידים את השירה בתור תוצאה אחרונה, בתור תולדת הווייתם. אדרבא, להיפך, המה בכל עושרם ויפעתם, בכל מכמנם והווייתם הנם רק תולדות השירה הפנימית והכוח הפנימי..." (שם, עמ' 96). האדם יוצר עצמו במפגש עם חומרי החיים ובמעשה היצירה, היחיד מכונן עצמו תוך כדי עבודה ותוך כדי פעולה חיצונית הוא מזקק את מהותו שלו. דמותו זו שבה ומשתנה מתוך תנאי הווייה עצמה ומשתכללת מעיקרה, לכן האדם הוא תבנית נוף פועלו בעולם. פילוסופיה קיומית זו מנחה את המהפכה הציונית מבית מדרשו של ברדיצ'בסקי על הרדיקליזם והניהיליזם החיובי הנובעים ממנה. "אז ישיר האדם. והשירה בונה עולמות. בצלמו יברא אותם. בצלם אלוהים שבו ורק בו." (שם, עמ' 97). צלם אלוהים מתבטא בכוח היצירה, העולם מצוי בהתפתחות מתמדת ועל האדם לבנותו ולהיבנות מתוכו, כך האדם העברי מצווה לבנות את חייו העצמאיים ובאותה עת להיבנות מתוכם. לפנינו תיאולוגיה ניטשיאנית הרואה באדם את צלם אלוהים, במעשה היצירה הוא בורא את עולמו בצלמו ומשתנה מתוך יצירתו שלו. שבירת הלוחות היא גם כתיבת הלוחות מחדש, הניהיליזם החיובי רואה ב'משבר' הוא מקורו וראשיתו של מעשה היצירה מחדש של העם ומורשתו. הציונות היא שירתו העתידית של העם הקם על עברו ומשקמו במו ידיו, הוא חורת את גורלו על הלוחות. כפי שהיחיד עומד על זהותו

מתוך בירור פנימי ומגע עם יצירות ודמויות מופת, העם יעמוד על ייחודו במגע עם מופעי יצירה אנושיים ויגלה מתוכם את עצמיותו ואנושיותו כאחד. "לא בשמים ובארץ היא, לא מעבר לים ושם במרומי ההרים או בשפלת העמקים, כי אם בכס, רק בכס בעצמכם." (שם, עמ' 97). ראשית ההצלה היא ברגע הכרת המשבר ובכוננות להתמודד עמו, "רק עבדות קא חזינא כל הימים, עבדות פנימית וחיצונית, עבדות במחשבה וברגש, בהכתוב ובמה שלא כתוב." (שם). העבדות החיצונית היא העדר עצמאות, העבדות הפנימית היא חריפה וכואבת יותר מהעבדות החיצונית, ברדיצ'בסקי מצר על אוצרות התרבות והיצירה שלא נכתבו, על עולמות השירה והרוח שלא נוצרו בגין אותו תסמין של 'לבלוע ולפלוט' מבלי לייצר ולהתפתח, מבלי לתרום לעולם מיצירות המופת שהיה יכול להנפיק כמו שידע לעשות טרם נסתתמו מעיינות היצירה ונבלמה המחשבה. כשאתה אינך מביא מתוכך גם אינך לוקח דבר, ההסתגרות לא זיקקה את הזהות והייחודיות אלא הקפיאה אותה. "כל הדומם אומר שירה, שירת האלוהים והטבע, שירת ההווה והמהות, ולנו אין חתירה תחת כיסא הכבוד, גדרו בעדנו זיו שכנינת החיים. נטלו מאיתנו את העולם ואת החיים ויעשו אותנו נושאי ספרים וצל ספרים" (שם, עמ' 96). האל של ברדיצ'בסקי הנגלה דרך שירת האילנות ויפי הטבע אינו זוכה להוקרה מידי 'נושאי הספרים', לא רק את הרוח קברו תחת 'הספר' אלא את האל בכבודו ובעצמו ייסרו בכבליהם. "השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע רק בשעה שנפש נעים זמירות אומרת הללויה" (שם).

האל אינו מרעיף מחסדו ומרוחו למי שאינו מוקיר את הבריאה, החיים והטבע אינם תפאורה לספר אלא המהות עצמה. 'הספר' הולך ונעשה מסתיר ליהודי את 'העולם' וחמור מזה את עצמו, הוא זר לעצמו שכן הוא משית על ישותו את הדינים והאיסורים במקום לשמוע את רצונו וקולו שלו. הנזק הגדול הוא בזה שהפרשנות האורתודוקסית ל'הספר' מרחיקה את היהודי ממהותו שלו, האותנטיות קשה לו כעת יותר והוא נאלץ 'לצאת' מהצללים אל אור ההשכלה כדי להגדיר עצמו מחדש באמצעות תכניו שלו. הפרדוקס הזה של הריחוק או המפגש

החיצוני כתנאי להכרת עצמך הוא רעיון ניטשיאני המציע זיקה בין הפנימיות המתעוררת מול חומרי החיים ולא באופן מופשט ומנותק. הציונות היא אם כן מהפכה ביחס של היהודי לעצמו באמצעות היפוך היחס שלו לסביבתו, הטבעית והתרבותית.

11

כבשה בין זאבים – ישראל ואומות העולם

במאמר 'פירורים' דן ברדיצ'בסקי בשאלה המדינית או במעמדה של החברה היהודית בין אומות העולם. המאמר התלמודי לפיו ישראל היא בבחינת כבשה בין זאבים, אומות העולם והנס הוא בזה שאומות אלה לא טרפוה מבעוד מועד. השאלה היא מהו אותו מנגנון המביא עם בריא להגדיר עצמו כטרף קל, מה מייצר את יצר ההתאבדות הפוטנציאלי ונעשה על ידי כך 'נבואה המגשימה עצמה'. כיצד להעמיד דור אחרי דור על עקרון חוסר העצמאות ועל הנס, על החולשה ועל חוסר האונים ולבקש גורל אחר מזה שנודמן לו? איך יוכלו עמי העולם להתייחס אליו אחרת בעודו מבקש מהם את זכות הקיום ואת הצדקת הקיום שלו עצמו. עם הגאה בזה שהוא רדוף ונקלה בעיני סביבתו, גאה בחולשתו ואינו מבקש לעצמו מקום בעולם. "...איני מבין איך גוי כולו ישים את עצמו לכבשה ויסתפק בכך... איני מבין את טוב הדבר לשים עצמנו כל הימים כעם מוכה ומעונה ולחיות רק מן הרחמים שאנו מעוררים... איני מבין מה זה גוי שחושב נדודיו וגזירותיו למהלך עולמו ולא יתבייש בזה כלל..." (שם, עמ' 102). עיצוב תפיסה השוללת רצון להגנה עצמית מייצג שלילת החיים, אם לא באופן ישיר הרי באופן משתמע, היהודי גולה בעולמו וזר לכוחותיו שלו. מדובר בגוף לאומי חימת במרחב

ובזמן, אינו רוצה ואינו יכול להתערב למען תכליותיו וצרכיו שכן עיגן את הפסיביות ב'חסד האל'. ברדיצ'בסקי מבקש להעמיד את כוח הרצון כמנוף לכל תחייה ולכל תמורה, ליטול את הרצון פירושו ליטול את כוח החיים ותנופת החיים. רצון אישי ורצון לאומי אינם שני דברים שונים, כרוכים הם זה בזה ומזינים זה את זה.

לא האל אשם בפיוורו של העם אלא חולשת הרצון לקום ולעשות מעשה זה אלפיים שנה ולגאול את ארצו ואת עצמו. האמונה בכוחות המושלים בכול ומייתרים את הרצון פוגעת בטבעו של כל יצור שחיי חשובים לו והוא מאבד כל חפץ לרצות וליטול את גורלו בידי. מה נכון וטבעי יותר מלחזות ברצון זה בקרב כל יצור חי, כיצד השתבשה דעתם של בני הדורות כולם ועינם לא ראו טבעם זה כיצורים חיים. על כך משיב ברדיצ'בסקי שההרחקה מהטבע מלווה בהרחקה מכל מה שהוא אינסטינקט בריא של קיום. אלא שלעם היה אינסטינקט בריא שדוכא ביד ברזל. "מלמד שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית ואמר להם: אם תקבלו דברי הרי מוטב, ואם לאו פה תהיה קבורתכם..." מצטט ברדיצ'בסקי מתוך מסכת שבת פ"ה, א', מכאן שלא רצון היה כאן אלא כניעה לפרשנות המסרסת של יבנה וחכמיה לרצון האל תוך שהם "הולכים קרי עם הטבע..." (ברדיצ'בסקי, כתבים ו', עמ' 103). 'יבנה וחכמיה' שימשו כגורם מסרס של כוח הרצון והפכוהו למושג מופשט, חכמים אלה ידעו לצאת מירושלים בארון מתים בזמן המצור, לעומתם שמשון שהמית עצמו עם פלשתים ויצר מיתוס גבורה שאין שני לו. ברדיצ'בסקי מציג כאן תיאולוגיה חלופית ומעלה את האפשרות ששלילת יצר החיים הוא חלק מאותו עונש וצידוק הדין לכאורה שהטיל האל על העם.

מצב זה של שלילת רצון הוא כה בלתי טבעי עד שעולה המחשבה כי מדובר בכוח עליון שכפה אותו, גלות של העם מעצמיותו שלו חמורה יותר מהגלות הטריטוריאלית. מובן שיש כאן אירוניה רבה וניסיון ללכת עם היגיון של יבנה וחכמיה עד אבסורד כאשר ההיסטוריה כולה נמסרת כולה לרצון האל ולעולם לא לרצון בני אדם. בצטטו מתוך 'הרצון לעוצמה' לניטשה (ברדיצ'בסקי מתרגם תרגום חופשי לעברית ולא מציין במפורש את שם החיבור) בו הוא מוצא התייחסות מפורשת

לפער שבין ההיסטוריה היהודית עד 'בנה' ולאחריה: "בימי קדם, ביותר בימי המלכים, עמד עם ישראל עוד ביחס ישר, כלומר ביחס טבעי, אל כל דבר, והיה אז עוד סמל הרגשת העוה, שמחתם ותקוותם של החיים כשהם לעצמם: אז למרפא ולניצחון היו מייחלים, אל הטבע עיניהם נשואות וידה פתוחה לתת צרכי העם... ואחר כך במועד הירידה – האל הזה אין כוחו עוד כלפנים, המה לא עזבוהו רק אלא שינו מושגו: חיללו טבעו ומושגו למען ישתמר אצלם. ה' אלוהי הצדק אינו אחד עוד עם עמו, אינו עוד השם המפורש, ההרגשה העצמית של העם, כי אם אלוהים המתנה תנאים עם הבריות... מושגו היה לכלי תשמיש ביד הכוהנים שמבארים כל אושר רק על ידי שכר שמיעת האדם בקול ה' וכל הרע על ידי אי-שמיעה בקולו, עונש הבא על ידי החטא." (שם, עמ' 104). ניטשה ממשיך את שפינוזה בעניין זה ורואה בירידה הרוחנית של היהודים פרי הריחוק מהיסודות והאינסטינקטים הטבעיים שנגזרו על העם בגין 'התשמיש' שנהגו במושגו המחודש של האל בידי הרבנים. כזכור, עבור ניטשה מבחנה של ה'רוח' הוא בתרומתה לחיים וליצירה, הירידה הרוחנית נובעת מהניתוק הרוחני מיסודות טבעיים של חיי מעשה ויצירה.

היהדות היא מושג רחב ומגוון שעבר רדוקציה חריפה שטשטשה את מהותה המקורית, מגוון מחשבות והתפתחות דינמית של אורחות חיים, "גם דברים שאמר משה ובאו הזקנים וביטלו... גם משה עצמו ביטל את הקודם לו... אלוהים הוא בסיס התורה אך כשם ש'התורה לא ניתנה חתוכה', כך שינה גם אלוהים את טבעו מבחור לזקן..." (שם, עמ' 105). החיפוש אחר מרכיב דינמי של תרבות שאינה תבנית שקפאה אלא חיים המזמנים תנועה וביטוי תוך התרסה וביקורת, עיצוב מחדש ויצירה מתמדת, כל אלה אינם קיימים מרגע שהפכה היהדות לדת ממסדית נוקשה. התורה פסקה לשמש עוד 'תורת החיים' עת הועדפה היהדות על היהודים, אלה החיים או הנמקים בתוכה חייבים להשיב לעצמם את הבכורה, "מה לנו רוממות הדברים הנישאים כשהם לעצמם, אם שחה קומת האנשים על ידם." (שם, עמ' 106). כוח החיים ותשוקת היצירה אינם ניתנים להחנקה ולהכחדה, הספרות העברית חייבת לקחת ליטול

עליה ראשית את הצגתו של המשבר במלוא חריפותו כחלק מהמענה וההתגברות עליו. עבור ברדיצ'בסקי, העזיבה של רבים את העיירה ונטישתם את היהדות לטובת התבוללות והמרת דת מאיימות על הקיום של היהודים והיהדות כאחד. מודע לתפקידו כסופר וכמורה דרך רוחני הוא מחלץ מהביוגרפיה האישית את התבונה הכללית שיש ליצור מחדש את היהודי ומתוך כך את היהדות. כפי שניטשה ידע על מקומו ותפקידו בפילוסופיה של סוף המאה ה-19 באירופה בכלל ובגרמניה בפרט ב'דמדומי שחר' וב'הנה האיש', כך יודע היטב ברדיצ'בסקי על מקומו ומעמדו בספרות הספרות העברית בכלל וב'שינוי הערכין' בפרט. אם נחזור לרגע לריאליזם ולחיי היהודים הקונקרטיים הנרמסים תחת ההפשטה הריקה, ניתוח מעניין מוצע לנו במאמר 'גרגירים' בו דן ברדיצ'בסקי בבעיית השרפות המכלות בתים ויישובים שלמים בתחום המושב ומחלץ מתוך כך דיון שלם על הרפיסות והחידלון של היהודים שהפכו לעבדים נרצעים של גורלם מתוך בחירה. "בכל זאת מתיירא אנוכי שיש איזה יחס בין אותם הספרים של מצווה הנשרפים בבית עברי פלוני ב'השרפה הגדולה' או 'הקטנה' להשרפה עצמה... 'התגבר כארי לעשות רצון אביך שבשמיים'. אבל אותם האריות וה'עזים כנמר', המה טיפשים ממש לגבי השרפות ושמירת בתיהם. סוף כל סוף, הכל לא רק ההשגחה פרטית היא, וחלילה לאדם מישראל לאבד בטחונו בהקב"ה גם רגע אחד." (שם, עמ' 108). מדובר בדחייה של הריאליזם הבסיסי של שמירת החיים ובהזנחה מכוונת של הקיום הממשי לטובת 'מוסר עברי' המקדש את החולשה והכניעה לגורל, שלילה עצמית והרס עצמי מכוון בשם רעיון 'נשגב' ככל שיהיה, מייצגים אורח חיים שכולו מקופל באותיות מתות ואינו מצמיח הכרה בחיים כערך מקודש.

ברדיצ'בסקי מבקש להפוך את הפירמידה שלפיה החיים הקונקרטיים מתבטלים בפני 'הספר' ומעקרים את יצר החיים. כפי שניטשה כופר ב'מוסר' בשם המוסר ומכריז על 'מות האל' כדי לכונן אותו תחת עפרה של הכניסה, אף ברדיצ'בסקי מבקש לשחרר את 'האל הממית' את החיים שזויף על ידי 'בנה וחכמיה' ולהשיב את האל היוצר והמחיה במקומו. אותו אל שיצר את האדם ואת עץ החיים כנגד עץ הדעת והפלפול

התלמודי. האותנטיות 'הקדושה' הזו שדבקה גם בסופר עברי ניטשיאני אחר, ברנר, שעבורו הספרות העברית היא בבחינת כתבי הקודש החדשים שבאמצעותם יוכל האל הפנימי לקום מגסיסתו שנכפתה עליו מידי הרבנים. ללא אל גדלה הסכנה של אלילות כזב וכניעה למוחלטות מזויפת, אלוהים מחויב המציאות עבור כל מי שנדרש למשמעות, אך ראשית יש לפדות אותו מהממסד הדתי, מכובד ההיסטוריה ומדיני דינים של הלכות החותרות תחת יצר החיים ומתנכרים לעולם ולטבע. (גולומב, 2015).

הקונקרטיים, המעשה, היצירה, הטבע והיום-יום, עומדים בבסיס האנתרופולוגיה החדשה שתנאי לה איננו בניית תיאוריה חדשה או דוגמה אוטופית אלא הפחתה של צלו הבארוקי של העבר, הקונקרטי הוא המיתי החדש. רק מי שיכריז על 'מות האל' שכוננה הכנסייה יוכל לקוות לצמיחתו של הנשגב החדש המזין את החיים ולא שולל אותם. האל שיצר את הטבע ובחר בעמו ישראל שועבד לכנסייה של יבנה והחל לשרת אותה ואת מגמות הניוון והסטגנציה. עבודת אלילים זו בשם האל יכולה לבוא רק על ידי הכבדת הנטל ההיסטורי הכובל את המחשבה ומעקר את הרצון והביטוי האישי והקונקרטי. במאמר 'מוקדם ומאוחר' (תערובת) חלק א' פוסק ברדיצ'בסקי: "לנו נוגע ההווה, לנו העיקר הוא ההווה, לנו ההווה הוא התכלית האחרונה... ההווה שלנו הקורא אותנו לתחייה והתנערות חדשה, לחיים חדשים ולבני אדם חדשים, הוא דורש מאיתנו ביטול העבר העתיק וכל ערכיו העתיקים." (שם, עמ' 118). לא המשכיות כדעת אחד העם ולא מקור השראה כדעת ביאליק, שלילה ניטשיאנית שמתוכה יקום עברי חדש שתפיסת הזמן שלו ממוקדת בהווה ולא בעבר, בחיים ולא ב'הספר'.

בניסיון להסביר את נזקי 'העבר' נוקט ברדיצ'בסקי בדיוק את הטיעון הניטשיאני בדבר הפטור הגורף שמעניק העבר לברוא לעצמך את ההווה. אשמה שהופנתה על ידי ניטשה גם כלפי הניסיון ההגליאני להניח ל'רוח' האובייקטיבית של ה'אידיאה' לנוע בתוך ההיסטוריה. אידיאה דתית, הגליאנית או דטרמיניזם מדעי, המקדשים כל מה שהוא מחוץ לרצון, בשם אידיאה, כוח אובייקטיבי או השגחה אלוהית עושים את היצירה הרוחנית והחומרית מיותרת וחסרת ערך. ההיסטוריה צריכה לשחרר את

ההווה ולהימנע מלצור עליו: "העבר שלנו הוא צרתו של ההווה, שניהם צרים זה לזה וכל אחד ייבנה רק מחורבנו של חברו..." (שם). המהפכה הציונית תשלם מחיר כבד אם לא תדע להביא מהפכה גם ביחס לעבר, גודל השינוי כגודל היכולת להתנער מהכבלים שהונחו על הרוח היהודית בשם הגדרתה כדת הקופאת על שמריה. בניגוד לעמדה שלפיה תיבנה הציונות מהזיקה לעבר, ראה ברדיצ'בסקי את העבר כמסכן את השינוי וכזוה היכול להשיבה לאחור. בניגוד לשר ההיסטוריה, המבט הציוני חייב להימנע מהתבוננות יתר בעבר, לשלול אותו כדי להשתחרר ממנו. כעסו של ברדיצ'בסקי מופנה כלפי דיווח מהקונגרס בבאזל שם מתוארת שיחה בין מקס נורדאו ('יהדות השרירים') וארבעה רבנים ש"ניענעו לו בראשם כאשר ביקש מהם הרחבת שפת עבר, לימוד דברי ימי עמנו וחברות של חילוץ עצמות, חינוך בריא של הגוף ושל הנפש". (שם). "הגידו נא לי האם לא כדי בזיון וקצף להרכין צרכי עם מלא ומשאות נפשו לאיזה אנשים שומרי משמרת דברים שכבר התרוקנו מתוכם? ...ראוי לקרוע על בקשת היתר מהפוסקים האחרונים על שיבת העם להטבע, שהוא והפוסקים יחד חטאו לו הרבה". (שם). נורדאו זקוק לאישור הרבנים, אלה הרי חטאו לכל מה שהוא חיוני, גופני או ארצי. כיצד תוכל היהדות לברוא עצמה מחדש? על ידי שיחדש תנאי חייו, ישתנו גם מושגיו. במאמר 'הם ואנחנו' (פרק ד' כרך ו', עמ' 133) מציג ברדיצ'בסקי כמה טענות תיאולוגיות ביחס למחשבה הדתית היהודית שעשויות להועיל בהבנת מקומה של הדת בפילוסופיית הקיום שלו. "היהדות איננה דת טבעית קיימת אלא כי אם דת תולדתית הווית." (שם). מה שאנו רואים לפנינו איננה צורת ביטוי של רגש רליגיזם טבעי היכול להיות משותף לכלל האנושות או לצורך הבסיסי של האדם בסדר קוסמי או בנחמה, מדובר בעיצוב מכוון של כללי פעולה, מוסר עדרי שתנאי הגלות שימשו להם רקע אך במידה רבה יצרו את הפרספקטיבה הגלותית בדמותה. היא חותרת תחת המוסר הטבעי או הרגש האנושי הבסיסי.

האלוהות המופשטת זויפה, הורחקה מעל לחיים והותירה את קיום המצוות המעשיות כצורות קיום חלופית. מצוות שהורחבו ויצרו

גדרים וגדרי גדרים אשר אינן מתכתבות עם העולם הממשי המצוי מעבר לגדרות ולחומות. בכך מגלה היהדות אור לגויים, בעייני עצמה בלבד אך מלמדת על תחושת העליונות ריקה. מנקודת המבט של אלה שהיא לכאורה מאירה עבורם באור נגועות היא נדמית כחשוכה, מנוונת ולא רלוונטית לחיים, 'בנה וחכמיה' לא ידעו לתרום דבר לעולם כיוון שהוציאו את היהודי מחוץ לקיום ולממשות. לא צדק אוניברסלי ולא תוכן מוסרי יש בה אלא קנאות דקדקנית של צורות התנהגות שהתקדשו ברצף הדורות. לברדיצ'בסקי יש ביקורת מוסרית, כנגד המוסר האוניברסלי היא מעמידה את 'לא תחיו כל נשמה...'. מה שלמד מכך ברדיצ'בסקי הוא כלל חשוב של התפתחות הנרטיב היהודי האורתודוקסי: היהודי איננו כפוף לטבע או להיסטוריה או למוסר האנושי, הוא מעליו, עף גבוה מעל כל דבר אנושי, כמעט שאיננו בן תמותה.

כיצד קרה שזרם התודעה העשיר והחיוני פסק, מה גרם לו להיעצר במקומו ולנתק עצמו מזרם החיים, מסביבתו ומנמעניו? הקנאות 'אמת' המתבצרת בתוככי 'הספר' רואה בסביבה הלא יהודית זן נחות, בהמי, נטול רוח ושרוי בעלטה. תחושת עליונות מזויפת זו מייטרת את הצורך לברר מהי תרומתו של עולם התורה עצמו לעולם מאז הפציעה יבנה והופיעו חכמיה, ועד כמה עם זה מתכחש לעושר של יצירות האדם ולקדמה מדעית. לא רק שאינו שותף ליצירות האדם ולמפעליו, הוא מתנכר לעולם, הוא מבאיש את ריחם של היוצרים וההוגים, הממציאים והיוזמים. הוא אינו מחשיב את מגלי העולם, את הרפואה, את האמנות, את השירה ואת מדע, את הארכיטקטורה ובכלל את שאר הרוח האמנותי. לא מעמד האישה, לא חינוך כללי, לא סדרי שלטון. גווילי דעת ופולפולי סרק פעלו את פעולתם לניווט של הרוח ולהרחקתו של הטבעי והאנושי, זו פרישות והתנזרות של עם שלם ה'תלוי באוויר' מרצונו החופשי ואינו רוצה להשתחרר.

ברדיצ'בסקי מגלה כי "אין לך גדול אצלנו, כל משורר, כל יודע והוגה, כל בונה ורופא, כל עושה במלאכת מחשבת ואמנות אשר לא גדל על ברכם (של אומות העולם) ולא למד תורה מפייהם... כל אשר לנו עתה, כל חיינו בחומר וברוח, כל מחשבותינו ושיחותינו, גם ספרותנו

החדשה כולם באים רק משלהם ורק משלהם." (שם, עמ' 135). כך קרה שכל מה שיהודים יודעים בעולם הרוח ובעולם המעשה או יוצרים בעולמות אלה הוא בגין יציאתם משליטת הרבנים וכבליה של 'הספר'. עמדה חריפה זו תזכה את ברדיצ'בסקי בביקורת שלפיה הוא לכאורה מעודד התבוללות, להגנתו יטען כי הוא מחויב להגנה על הקיום היהודי על ידי יצירת תנאי חיים חדשים כדי לצמצם את ההתבוללות דווקא. העמדה הניטשיאנית הבסיסית האומרת כי האותנטי והזהותי דורש להתחדש על ידי מפגש עם 'אחרות' המעוררת ומאתגרת מופיעה גם אצל ברדיצ'בסקי: החתירה להתגברות עצמית ושינוי ערכין מותנים במפגש עם התרבות הכללית. על ידי כך ניתן יהיה לעמת את היהדות עם חולייה שלה. הכמיהה היא לחיים עצמאיים ולא לשקיעה בתרבות זרה, לאנושי שבאדם ולא לחסדי הגוי שיואיל לאמצנו לחיקו. ה'אנושי' אינו שייך לגוי יותר ממה שהוא שייך ליהודי, העובדה שהיהודי זנח אותו אינה הופכת את הרצון לחדש את אנושיותו למעשה התבוללות. ברדיצ'בסקי מציע גרסה משלו למשל המערה של אפלטון, יש לצאת לתרבות כללית כדי לשוב וללמד את יושבי המערה את האמת על אודותיהם. הוא מציע אבחנה בין שכל לבעלי מוח חריף, "ודא עקא, שאצלנו ישנם רק בעלי מוחות לחוד ובעלי שכל לחוד... בני אדם שלנו רגילים לסגל להם תשובות הרבה על שאלות שאינם שואלים כלל. המה עוסקים במחשבות מבלי כל נגיעה נפשית להם והמה דנים על דברים שאינם שלהם." (שם). למידה נטולת זיקה לחיים שהשתנו ולצרכים שהתחדשו, למידה של שינון וחזרה ללא חיבור ל'עץ החיים' אלא רק ל'עץ הדעת', סכולסטיקה לשמה: "המסורת העתיקה של איזה אלפי שנה, המקובל והמסור עוד בטרם התעוררה המחשבה, והאופן לטחון קמחא טחינא זה דור דור, כיבו את הנר הפנימי המושכלי והחיוני שבאדם מישראל ועשו אותו לבעל מוח בלי לב, לחושב מכני בלי כוח חיוני פנימי... עכשיו שהאותיות המתות המיתו כל רוח חיים בנו וכל התעוררות נפשית." (שם, עמ' 136).

במקומות שונים, הייאוש של ברדיצ'בסקי מ'מוסר העבדים' שנכפה על הנפש היהודית מוביל אותו להטיל ספק ביכולת להתגבר על שפלות

הרוח ונמיכות הקומה. בפרשנות מופלאה על אירוע נביאי הבעל על הכרמל הוא למד לקח מקורי, "צייר לעצמך: כל ישראל מדן ועד באר שבע נקבצים על הר הכרמל... אליהו שנותר נביא לה' לבדו ונביאי הבעל ארבע מאות וחמישים איש... שנים פרים – אש לא ישימו – והיה האלוהים אשר יענה באש הוא האלוהים... ויקראו בשם הבעל מהבוקר ועד הצהריים לאמור הבעל עננו ואין קול ואין עונה... ויאמר אליהו לכל העם גשו אלי...ותיפול אש ה' ותאכל את העולה... וירא כל העם ויפלו על פניהם." (שם). מכאן למד ברדיצ'בסקי כי האל נבחן בתועלת המעשית, ביכולת של האלוהות להיעשות רלוונטית ולשרת את החיים הקונקרטיים, לא אמונות שווא ולא פלפולי סרק אלא צורכי החיים הם דברי אלוהים חיים שיש להוקיר.

ברדיצ'בסקי רואה עצמו כאליהו המודרני, נביא הקורא לעם 'לגשת אליו' ולבחון מיהו האלוהים שיש בו כדי לברוא חיים ולקיימם ביום יום, מה נוכח ומוסיף תועלת וכוח ומה לעומתו יבש וניתק מזרם החיים. הנרטיב התנ"כי לא מפסיק לספק השראה ומתוכו צריכה להתכונן פרספקטיבה פרשנית חדשה שתהפוך את הקערה עלפיה ותעמיד את ה'רצון לעוצמה' בבסיסה של ה'התגברות', זו ליבת המהפכה הציונית. העברי יוצר עצמו מחדש בכלי הביטוי החדשים-ישנים ומחלץ עצמו מהפשטה שנכפתה עליו על ידי עשייה ולא על ידי פלפול והפשטה. בין 'עץ הדעת' של ההכרה המרחיקה את עדותה לאלוהות ספקולטיבית, מציע ברדיצ'בסקי לאמץ מחדש את 'עץ החיים'. המסלול שנקבע כבר במטאפורה של ניטשה ב'כה אמר זרתוסטרא', האדם מתחיל את מסעו בדימוי הגמל הנושא את צרור ערכיו ו'מוסר העבדים' הנלווה לו, אט אט הוא מבחין בכובד המשקל שעל גבו ומבקש להתנער ממטענו שאבד עליו כלח. המפנה הוא כעת בהפיכתו של הגמל לאריה, בכוחו להביס את דמות הגמל ולאמץ פרספקטיבות חדשות המשרתות את תנועתו במרחב ונעשה אדון לעצמו.

ההתגברות היא על כל מה מעיב על בירור זהותו ומהותו שלו, ללא אומץ לב ונכונות להקרבה אין דרך להתכונן כ'אריה' לכינון עצמי. האם ירצה היהודי להפוך מגמל לאריה? התמורה האחרונה של המשל

ב'כה אמר זרתוסטרא' היא בהפיכתו של האריה לילד, לאחר שהכניע את הפרספקטיבות הישנות וברא עצמו מחדש הוא מגלה תום ורעננות המלווים בתשוקה ובהתנסויות חדשות ומפתיעות. הציונות מחויבת להתעורר מנשיאה בעול ה'הספר' ולהיעשות לאריה השואג ומתגבר על עצמו בכוחותיו הוא. לכשתושלם המשימה של ההתגברות יוכלו הנעורים והתום לבוא לידי ביטוי במעשה היצירה בדמות חיים טבעיים, עצמאיים וחופשיים.

החירות של ה'על-אדם' הציוני איננה מאופיינת דווקא בכוחו הפיזי אלא בכוח היצירה והפעולה שלו, ביוזמה ובתושייה שהוא מגלה מתוך עצמו. לא 'יהדות השרירים' נוסח מקס נורדאו מבקש ברדיצ'בסקי לחדש, זה בעיניו מהלך דיוניסי ריקני ללא המתח הרצוי עם היסוד האפולוני. האויב של העם זה הוא הוא עצמו, מאז 'יבנה וחכמיה', מאבקו לשחרור הוא כנגד תכונותיו שלו. תסמונת 'יבנה וחכמיה' לא תיעלם בנקל, היא עשויה לרדוף את הנפש היהודית עוד שנים רבות, שכן היא חלק ממורשתו היא חלק מזהותו העצמית. אלא ששלילתה היא תנאי לחירותו ולכינונו מחדש, המפגש עם התרבות הכללית ישרת את תהליך היצירה העצמית. באמצעות מפגש עם התרבות הכללית יחוש היהודי את מגבלותיו וכשלו, כמראה יהיו 'האחרים' בעבורו. כבר ניכר כי הספרות העברית 'מעוררת נרדמים' ומעצבת דפוסי מחשבה חדשים, הספרות מפיחה רוח חדשה, מעצם זה שהיא מתארת את חיי הניון היא מעוררת ביקורת עצמית ונכונות להשתנות. גם הרעיון הלאומי שהציונות ירשה מעמי אירופה יוביל לבסוף להמרת המיסוד הדתי-רבני במנגנוניים מדיניים ואזרחיים רציונליים.

היצרנות, המחשבה, האמנויות והמדע, הם הבאים בתור להעמיד את קהילות ישראל על רגליהן למען יוכלו לתרום לעצמן ולעולם. ברדיצ'בסקי יוצא כנגד ההתנגדות המובנית והאינסטינקטיבית של הממסד הרבני לתרבות הכללית, "ובחוקותיהם לא תלכו! ...אני רואה ביסוד זה את המעיק היותר גדול של ישראל ושל רוח ישראל" (שם, עמ' 139). הרבנים מנעו מישראל להכיר את מה שקיים ולהגיב בהתאם לערכיו שלו, תגובה ממין זה היתה יכולה להפרות ולתרום ליהדות ולעולם.

כנגד זה בנו הרבנים חומה שחצצה בין החיים והטבע לבין היהודי: "בחירה זו עשתה אותנו לגוי עני, לגוי שלא יתעשר מכל העושר הרוחני הטמון בכל אתר ואתר... נבחרנו מכל הגויים על מנת להיות אסקופה הנדרסת להם שהכל דורסים עליה." (שם). פה ברדיצ'בסקי מעלה, ספק באירוניה ספק ברצינות, האם לא מדובר בכעסו של האל שהביאו להעניש את העם בזה שרבניו יהפכוהו לאסקופה נדרסת, שיהי מבודד ותלוש, שיחיה בתנאי ניכור בין שמים לארץ? בכך פוגש ברדיצ'בסקי את הרבנים שהיו מאמצים את התזה על עונש על חטאי העם בדמות גלות דוויה ותלישות מארץ מכורה, מבלי להבין את גודל אחריותם שלהם למצב החולי והניוון.

ברדיצ'בסקי מפנה את אצבע הביקורת למנהיגות הרבנית בכך שביססה את הבידוד והניכור כלפי הרוח על ידי שהקפיאה תכניה בזמן, כדי לשלוט ברוח ולכפות את 'הספר'. התכלית הייתה להגביל את התפתחותה ולהקפיא את יצירתה של המחשבה היהודית. טענה דומה מציג ניטשה ביחס לכמרים ששימרו בערות בקרב מאמיניה של הכנסייה כדי להנציח שליטה רוחנית ופוליטית, למנוע שינוי ולצמצם חירות מחשבה והחלפת דעות. הנחת היסוד ב'סוציולוגיה של הבערות' מבית מדרשם של ניטשה וברדיצ'בסקי היא כי תנועה מתמדת של מחשבה ויצירה תלויה בחופש ובמיצוי מתמיד של כוח הביטוי. שלילה של מידע היא כינון של בערות עומדים בסתירה לריבוי הפרספקטיבות הניטשיאני. הדוגמטיות תבקש לעולם לטפח תופעות של סיגוף הגוף והנפש תחת תודעת החטא ורגשות האשם לצד בדלנות וניתוק משאר זרמי מחשבה ומעשה. ניטשה מבחין בין 'האמת' ל'וודאות' וטוען שהחיפוש אחר סיפור מארגן של מציאות הוא שמוביל לסגידה לכוחות מדומיינים, יש להיגמל מסיפור מסגרת אחד שאינו משתנה ואין עליו עוררין. מטרתו אמנם להפחית את אי הוודאות והפחד מהבלתי נודע, אך השלכותיו הרוח אסון לרוח האנושית. האמת אינה מעניינת, התפקיד הפסיכולוגי של הנרטיב המארגן והחיים המושתתים עליו, נועדו להעניק תחושת ביטחון ונחמה. 'העל אדם' יודע שאין לו משענת אלא תושייתו ועוז רוחו, עדיפה ההכרה בתווה ושימור כוח החיים

הספונטני והחופשי מאשר הפשטה ואידיאליזציה הנשענת על כוחות חיצוניים, אובייקטיביים, ממקור דתי או ממקור פילוסופי, בשם הכנסייה או בשם המדע.

עבור ברדיצ'בסקי הכנסייה הרבנית מקפחת את תנופת היצירה ומצמצמת את מרחבי המחשבה והחוויה של היהודים בשם היהדות. אלא שהיהדות היא תוצר של המצב הרוחני והחומרי של היהודים הקונקרטיים שאורח חייהם ניזוק כמעט ללא תקנה, אלה תרים אחר מזור לנפשם הצמאה לרעיונות ולחיים חדשים. חלקם של היהודים מתנכר לזהות היהודית כדי להציל עצמם. שלומי אמוני ישראל אינם נותנים מזור לנפשם אלא מגבירים את תודעת החטא ואת רגש האשמה ולכן מתמעטת כוחם להתגבר וליצור עצמם מחדש. המוסר הרבני הוא דכאני ודוגמטי, אינו משתנה ואינו מעלה מתוך עצמו תוכן חדש שכן 'חדש אסור מן התורה', אינו יוצר ואינו מתעדכן מול פני המציאות. 'אהבת הגורל' הניטשיאנית, מתגלה על ידי ברדיצ'בסקי דווקא אצל "רבי מיכאל מזולוטשוב: "לא היה שמור שלא להיות שמור יותר מידי, הוא לא הבדיל מעשים במעשים, עושים בעושים: כי כל ישראל וכל אשר יעשו היו קדושים בעיניו." (שם, עמ' 145). האלוהות המצויה בכול, מעניקה תוקף וערך למגוון המעשים והחוויות, כל צמצום מחסיר מאותה כוליות שלמה. איכשהו חדרה השקפה פאנתאיסטית גם למורי דעה אורתודוקסיים, בעיקר בחסידות, וברדיצ'בסקי לא מוותר על תרומתם זו.

הדיאלקטיקה המתקיימת בין ההתגברות למשבר, בין הייסורים לשמחת החיים, היא כשלעצמה ביטוי נוסף ל'אהבת הגורל' ואימוץ מרחב הניגודים, כשלם אחד מרובה פנים המכיל את מכלול הקיום ומאשרר אותו בכל יום מחדש. "הכדאי הוא הדבר להיות מסתפק בקו חרובין שלנו, בעוד שמחוצה לנו הכל מוכן ומזומן לסעודה... לפנינו עולם רחב ידיים, עולם גדול ורם שהכל בו במידה גדושה, הכל בו רם ונישא, הכל בו אלוהים – ואנחנו קרוצי חומר נפרוש מן הציבור ונבנה לנו במה בפני עצמנו, במה התלויה בטיפה שאיננה טהורה." (שם, עמ' 148). 'שפלות הרוח' כערך איננה מקובלת על ברדיצ'בסקי, היא

אינה מעלה אלא חסרון ואף במידה רבה פגיעה ברוממותה של רוח ישראל עצמה, ברדיצ'בסקי רואה בשפלות וביראת החטא את מנגנון הריסוק של כוח הביטוי והיצירה של היהודי החסידי. הפחד והיראה הוא מנגנון פסיכולוגי-תרבותי שנועד לכונן את שפלות הרוח כאידיאל יהודי נשגב ולהחליש על ידי כך את כוח היצירה, הביטוי והעמידה שלו מול עצמו ומול העולם. איזה היפוך נורא שבה תרבות עם מנציחה שפלות רוח ומאיינת את מה שיכול לרומם ולהעצים אותה. המקור לעמדה זו מצוי בתפיסתו של ניטשה ביחס למטפיזיקה, האידיאליזציה וחיפוש 'האמת' אינם מצויים מחוץ ל'מערה' האפלטונית ולא בתוכה.

12

הגלות כטרגדיה וכמנוף להתחדשות

ניטשה היה מבקר תרבות בראש וראשונה: המוסר, החברה, המדינה והדת מציגים מצגי שווא, אלא ש'כלא המטאפורות' מציין גם את פסגות היצירה התרבותיות במסגרת אותו כלא עשיר בדימויים. כנסיות ה'אמת' המוחלטת והבלתי משתנה מבקשות להשיג תכליות חיצוניות של שליטה וכוח. השאיפה לאמת הפכה בעצמה למקור העיוותים הקשים והחריפים, שהרי מדובר ברציונליזציות המשרתות תאוות, יצרים ושררה ולא מביאות לכדי בירור מלא ואובייקטיבי שהיא בתחומי התרבות לא יותר מיומרה ריקה. בדומה לפרויד, זיהה ניטשה באדם דואליות, חייו החיצוניים מסתירים רובד פנימי עמוק ונעלם, יציריו חייבים ביטוי והתרבות מייצרת אי-נחת וצורות של סובלימציה. הבלתי מודע הוא עיקר מרכזי בהבנת פועלנו בעולם, אך נדרשת הצגה מתמדת של רציונליזציה כדי לצדק את התאוות והרצון. (גולומב, 1987).

האדם הוא קורבן מתמיד של אותן מניפולציות הפועלות כלפיו בדמות הדת והפילוסופיה, אלה משמשות אצטלה לאמת. מכאן הסיק ניטשה כי ידיעת האמת היא מחוץ לכוחותיו של האדם, במידה מסוימת מחוץ לרצונו. ההכרה תלויה כולה באינסטינקטים ובצרכים ואינה יכולה להתבונן מחוץ לעצמה. בנוסף לכך, אנו יכולים לדעת רק את חלומותינו

שלנו, זהו 'כלא המטאפורות' שדרכו מתגלה העולם בדמותה של אותה מטאפורה שהונחה שם במקור. האמת נעולה בפנינו והיציאה מחוץ למערה אינה מביאה את האמת אלא מזמנת את הרודנות. הרציונליות המדעית יכולה לתרום בשאלות פרקטיות של אפשרויות קיום מעשיות פסיכולוגית ונחמה אך לא הבנתו של העולם ומשמעותו. דווקא הצללים על קיר המערה האפלטונית הם כשלעצמם ביטוי נכון ואותנטי למה שביכולתנו לדמות ולכן השקרים הללו הם האמת החלקית המועילה ביותר. דווקא אותה 'מגבלה' של 'כלא המטאפורות' הניטשיאני הוא מקור הכוח של היצירה והפעולה האנושית לדמה ולבטא את מכלול מחשבותיו ופירושויו על העולם ועל עצמו.

בספרו 'האמת כטרגדיה' מציג רן סיגד (1990) את הסתירה לכאורה אצל ניטשה: מחד גיסא, אין כל דרך להכריע ביחס לאמת ומאידך גיסא, הוא מציג את גישתו הביקורתית הטוענת לאמת. מושג האמת במובנה האפולוני של אידיאה 'ריקה' שיש לה רק ביטוי מושגי אך לא קונקרטי, אינה פוגשת את החומר. התיאוריה כשלעצמה מתאינת כשהיא אינה מצויה במגע עם הממשי ואינה מצילה מעצמה על תנאי החיים הממשיים. נוכל לדמות תיאוריה המנותקת מהממשות ושבוייה בדימויה שלה עצמה, מה שבודריאר מאוחר יותר יכנה בשם: 'סימולקרה'. תרומתה לחיים תהא בהכרח מוגבלת ואם ננסה להחיל אותה על המציאות תתגלנה עוולות מסוגים שונים. אין אמת שהיא מושג גרידא, ה'אפולוני' נדרש ל'דיוניסי', בחיים כמו באמנות הרעיון נדרש לחומר וכך לבוא לידי ביטוי. הרעיון או האידיאה חייבים להתגלם בחומר כתנאי להופעתם, החומר חייב את גדרו ומושגו כדי לקבל צורה, המתח הדיאלקטי בין מושג לצורה הוא תנאי לכל יצירה. מהלך ההתגברות ההדדי הזה הוא בבסיסו עדות לכך שהאמת אינה נצחית ואינה קבועה. התרבות המערבית מאז אפלטון היא מושגית וחותרת לאידאה כללית המנותקת מחומר ומפעולה, בזה יש יסוד טראגי. המציאות צומחת מתוך ההתגוששות המפרה שבין האפולוני לדיוניסי, הניתוק ביניהם מביא לסדר דכאני. מכאן צומחת ההתנגדות העקרונית של ברדיצ'בסקי ל'הספר' שהוליד לא רק ניתוק רעיוני ביחס לעולם אלא ניוון את כוח

היצירה והפעולה של היהודי. 'בנה וחכמיה' כמו פאולוס הנוצרי עשו מהלך אפלטוני מובהק ומכוון להוריד את 'עולם האמת' לארץ במחיר זיופה וניצולה לרעה. האידאה התנוונה כיוון שנותרה מנוכרת לממשות ולא נבעה ממגע עימה. המסר אינו יכול להתקיים מחוץ לחומר ולתנאי הטבע הממשיים ולהצמיח מתוכו תוכן וערך ממשי. 'בנה וחכמיה' קיבעו קורפוס אפולוני שהתקדש והרחיק מעליו כל מגע 'דיוניסי', הוא דחה את הקיום הממשי במודע עד בוא 'הגאולה משמים' והניח את כל יצר החיים בתחום המושגי תוך הקפדה להרחיקו ממגע עם הטבעי. בבחינת: 'העולם זר ל'הספר' והיהודי זר לעולם'. (סיגד, 1990)

סיגד (1990) כופר בטענה הקובעת כי משנתו של ניטשה היא כולה הרס או 'פירוק' של תבניות חשיבה ומערכות ערכים. השלילה אינה אלא תנאי לבנייה ובכך ניטשה, כמו ברדיצ'בסקי, דוחה רפורמות או שינוי שאינם 'מן היסוד'. החומר הגולמי, עת מסתלקת ממנו הצורה, מבקש לעצמו צורה חדשה, האפולוני תובע לחדש צורה באין צורה, הטרגדיה המביאה עימה משבר מכילה בהכרח התחדשות ומזככת את האמת הנסתרת. עבור ברדיצ'בסקי התחייה הלאומית אינה יכולה להיות נתונה בסד האמונות הישנות ששקעו בניוון והרחיקו בשל כך את מיטב הכוחות הבריאים לעבר אובדן זהות והתבוללות. ההשתנות איננה עדות לכישלון אלא לעוצמת ההתגוששות בין המושגי לחומרי, בין התבוני לייצרי ובין התיאוריה לחיים, זה תהליך בריא של התפתחות שבה המשבר מסמן את ראשית התיקון.

הבריחה מהתמודדות כמוה כבריחה מאותנטיות ומימוש עצמי. האותנטיות הניטשיאנית, כמו זו של ברדיצ'בסקי, היא תערובת של מהותנות מולדת עם יצירה עצמית הבאה לידי ביטוי במגע עם סביבתה. לא ניתן לוותר על הגרעין הפנימי כמו שלא ניתן לדלג על הממשק עם החומר המייצג את ה'אחרות' המאתגרת את הגרעין הפנימי. התשתית הרעיונית של המחשבה היהודית התפתחה לאורך ההיסטוריה תוך מגע מתמיד עם סביבתה (עמי כנען, המצרים, הפלשתים וכו'). כשזו פסקה לאתגר עצמה מול עולמות תוכן אחרים היא שקעה לתוך לימבו תרבותי והתקשתה לפרוץ אותו בכוחות עצמה. "אפולון יתייחס לדיוניסוס כאל

טעות במציאות, כאל הפרעה לאפולון ויקים תרבות שלימה שתדכא את דיוניסוס ככל הניתן ותציג אותו כטעות, כמזיק, כרע, כחטא, כגהינום" (סיגד, עמ' 63). אפולון בתנאים אלה מביא על עצמו צמצום הרצון ודיכוי היצירתיות, הוא נסחף לכדי צורות חדשות של שלילה עצמית. במידה רבה, צורות המוסר החברתיות הן ביטוי לאותה בריחה אפולונית ממגע עם העולם ועם המציאות. צורות הסתרת האמת נולדות ונכפות על האדם בשל העובדה שהחיים שבים ונוכחים ונדרש עוד ועוד מאמץ אפולוני להכחיש אותם, הדיסוננס הולך ומחריף. במצבים חולניים אלה צצים להם גידולי הפרא הנובעים מתוך הפחד מהחיים שמתעצם ככל שהם מוכחשים ונדחים.

הספרות העברית לפי ברדיצ'בסקי היא לא פחות ממעבדה של החיים החדשים ומקום לידתה מחדש של האותנטיות העברית. בתוכה יוכלו היחיד והעם לגלות את נכסי התרבות הרלוונטיים ולחדשם. הפחד של אחד העם וביאליק ממה שנראה כניתוק חבל הטבור של מסורת ישראל היא אותו פחד של האפולוני שרחק מהעולם ואיבד את ביטחונו העצמי וכוח החיים שבו. הגדולה מושגת היכן שמתמודדים מול הבלתי אפשרי, החיים ניוונים מעצם סופיותם ומוגבלותם, מה שקובע למעשה ייחודיותם שאותה יש לממש. המציאות מטבעה מטילה פחד והרצון לוודאות מצמיח 'טעויות מועילות' המביאות לפעולה המשתנה ומתעצבת מחדש מול תנאי החיים. המרוץ לעבר האמת מצמיח שקרים מועילים המקדמים את התרבות בהיקף היצירות והמופעים השונים המדמים ודאויות ומפחיתים פחדים קמאיים.

הלוגיקה הפורמלית היא דוגמה לזיוף שמטרתו לעוות את המציאות כדי לייצר נחמה או סדר שאיננו בנמצא, אשליה מתוקה זו מצמיחה תלי תלים של הגיגים פילוסופיים. הדיוניסי מופיע גם במקום שבו נעשה ניסיון לברוח ממנו, החיים בדמות הטרגדיה מגדלת צורות חדשות של וודאות, תוצר של הבלתי מודע המתפרץ בזמן ובמקום שלא מצפים לו. ההיגיון הנובע מחוסר ההיגיון של החיים מצמיח תוכן המזין חיים ומנציח את הטרגדיה בעת ובעונה אחת. ע"פ ברדיצ'בסקי הניוון של החיים היהודיים שיבש את כוח היצירה אך באותה עת הגביר את הרצון

לפרוץ את מגבלותיהם ולברוא את עצמם מחדש. ההתבוללות ביטאה הן את המשבר והן את אפשרויות הריפוי כסוג של התגברות עצמית, הציונות תבקש להשיב את המתבולל לעצמו.

עבור ברדיצ'בסקי, הגיעה העת שהיהודי יתרום לתרבות הכללית את חלקו לפיתוח האנושות ומתוך כך גם ישיג את התפתחותו שלו. הפלפול מחדד את המוח אך לא מייצר דבר חדש ולא משפעי על הממשות והקיום. הניגוד בין הטבעי לבין העיוני והמופשט מתבטא בהבדל בין שני המושגים: 'מוח חריף' ו'שכל ישר'; ברדיצ'בסקי דן בטענה על אודות המוח החריף של לומדי הגמרא המשייפים את מוחם בפלפולים שאינם רלוונטיים לחיים ומרחיקים יותר ויותר את נפש האדם מטבעו ומאווייו ומותירים אותו מרוחק מחוכמת חיים שמקורה בתנאי היום-יום והקיום הממשי. 'חריפות המוח' אינה יכולה להועיל אם אינה קושרת עצמה במציאות ובדילמות קונקרטיות, זהו פלפול לשמו ההופך את תחומי הדעת, המדע והאסתטיקה לסרח עודף של הקיום. בעלי הזיכרון עומסים על עצמם ידיעות בלתי חשובות ועל ידי כך מעודדים את החשיבה הנקייה מזיקה לצורכי החיים. ניטשה עמד על כך ב'שופנהאואר כמחנך' כאשר יצא נגד צורת הלימוד במדעי הרוח באוניברסיטאות של זמנו. ניגוד זה משרת את ההפרדה בין הדיוניסי לאפולוני ומותיר את החיים ללא משמעות ואת המחשבה לבלתי מועילה לקיום. תנאי החיים צריכים להפרות את המחשבה וזו שבה ומזינה את תנאי הפעולה והיצירה האנושית, מחשבה שאינה כרוכה בעולם המעשי ואינה מיטיבה עם החיים נעשית לסכולסטיקה יבשה. תמורות אלה מעצבות מחדש את תכניה של הרוח המעוררת את הרצון ומפתחת את החיוניות ויצר החיים. "המסורת העתיקה של איזה אלפי שנה, המקובל והמסור עוד בטרם נתעוררה המחשבה, והאופן הטחון קמחא טחינא זה דור דור, כיבו את הנר הפנימי המושכלי והחיוני שבאדם מישראל ועשו אותו לבעל מוח בלי לב, לחושב מיכני בלי כוח חיוני פנימי." (ברדיצ'בסקי, 2004, שאלות ותשובות, שינוי ערכים ו', עמ' 137). הקיפאון של התכנים ושלילת היסוד הדינמי גורר התרחקות הולכת וגדלה מההיסטוריה ומהאפשרות לשוב ולהשתלב בה, החומה בין

החיים ל'הספר' הולכת ומתגבחת ונדרשת מהפכה אנתרופולוגית כוללת באורח החיים.

המחשבה המקורית היא הנפגעת העיקרית מעיסוק מתמיד ב'הספר'; "רק אצלנו אפשר לדעת הרבה מבלי צל של איזה מחשבה מקורית וכוח ההולדה של איזה רעיון... עכשיו שהאותיות המתות המיתו כל רוח חיים בנו וכל התעוררות נפשית: הרי הכישרון שבנו לדעת, רק ההפסד היותר גדול שבגוי ואדם, הפסד הבא מריקבון נפשי שראוי לקרוע עליו." (שם, עמ' 138). עם הספר איננו סקרן, עץ הדעת רחק מאוד מעץ החיים, ובלשון של ייאוש כותב ברדיצ'בסקי: "רואה אנוכי מחשבות בני ישראל, כלומר כוח החושב שבהם בחורבנו, ואין אני מאמין שישוב לתחייה כל עוד לא יסירו הסיבות הישנות שהסבו בזאת ושהכריחו זאת." (שם). והסיבות הן בראש וראשונה ההסתגרות וההתנשאות כלפי כלל האנושות, "בחירה זו עשתה אותנו לגוי עני, לגוי שלא יתעשר מכל העושר הרוחני הטמון בכל אתר ואתר... נבחרנו מכל הגויים על מנת להיות אסקופה הנדרסת להם שהכל דורסים עליה. אם אותם הנדרסים תחת האסקופה מרמים עצמם שעוד המה בחר המין האנושי, עלינו להצטער ולקרוע בגדינו לאות אבלות." (שם). ברדיצ'בסקי מעלה השערה רדיקלית לפיה משה קילל את העם על מה שעולל לו, הקללה היא לשמש אסקופה נדרסת בזמן שהוא חדל להיאבק על חירותו והיקשה עליו בזמן יציאת מצרים. לטעמי ניתן לראות בזה רמז על ביקורתו של ברדיצ'בסקי על העם שממאן להצטרף למפעל הציוני ולגאול עצמו רוחנית וחומרית.

הטרגדיה האישית והטרגדיה הקולקטיבית כרוכות זו בזו. כמו ניטשה שמשנתו צמחה מתוכן חייו והם שהצמיחו מתוכו את כוח ההתגברות ומתוכם עלתה אמת טבולה בייסורים, כך ברדיצ'בסקי עצמו נקרע בין אמיתות שקרסו לניכור ותלישות. "כל מחשבותי, כל הגיונותי והריסותי נהפכים לי לפעמים בפני. כוחם עז, כוחם להרהר אחרי הכל ולשנות הכל: כוחם להשליך בכף הקלע ערכי דוד דור, משואת דוד דור ואמונתו של דוד דור: אבל אם הם מנצחים אנכי המנוצח, אם הם לוקחים אנכי הוא החסר... ונפשי מלאה ייסורים לא אוכל הביעם, לבי ייקרע מכל הצער הגדול שלנו והתאום אשר בצערנו." (שם, עמ' 141). על כך

כותב סיגד (1990) "הטרגדיה לפי ניטשה, היא שמגדירה את תרבות האדם – הן בקיומה והן בביטולה מפני שכל אחד מן הצדדים הללו משקף התייחסות בסיסית של האדם לעולם... המציאות בכליותה אינה אלא תהליך ביקורת מתמיד ובלתי דוגמטי של עצמה. כל מצב שבה כל יסוד שבה הוא מועמד להפרכה ואכן גם מופרך ללא הרף על ידי אחר." (שם, עמ' 37). לא המחשבה המופשטת מעמידה את הטרגדיה כיסוד אמיתי של הקיום אלא דווקא המפגש עם המציאות הכאוטית במסגרת מסעו של האדם היוצר את עצמו תוך יצירת סביבתו החומרית והרוחנית.

העברי החדש אינו יכול לכונן עצמו ללא שבירה של הקיבעון ההלכתי-האורתודוקסי, ללא פנייה אל הטבעי וללא יציאה מגבולות 'הספר' אל החיים. לשם כך נדרשת לו טריטוריה בה יצמיח את תנאי הקיום על מצע טבעי ולא מופשט, על קיום עצמאי ולא תלוי ונפסד. הספרות תשרת את החיים ותזין אותם, כוחה של היצירה הוא במתן ביטוי לטרגדיה וההתגברות עליה, שלילתה של הצורה הישנה וכינונו של תוכן חדש: "תנו לנו את הצעקה האחת הגדולה אשר תביא במלואה כל המיית נפשנו וכל ייסורי נפשנו, תנו לנו חבלי שירה, חבלי משיח..." (ברדצ'בסקי, עמ' 141). הציונות היא לא פתרון מדיני ולא המשך הרצף הרוחני-מסורתי אלא מהפכה אנתרופולוגית ופסיכולוגית לקראת יצירתה של נפש מתוקנת הקשובה לטבעה ולצרכיה הקיומיים והאנושיים מהם סתתה את כבלה עצמה בתוככי 'הספר'. במקום 'הספר' יש להעמיד את הספרות, לבטא מכלול חיים וחוויות, בירור משמעותם ולימוד לקחה של ההיסטוריה.

הספרות והשירה הן נקודות החיבור בין העולמות העליונים של הרוח והממשות, האדם ממלא פיו שירה ומיד מצוי הוא בספרה גבוהה: "כולנו יודעים אנחנו את השירה ואת שכרה... וקולות אלוהים התמלטו מפינו ומליבנו והם הולכים ומתערבים עם הספירות העליונות עד שמשתברים בתוך הגלים, שירות וניצוצות המקיפים כל החי ואת שאיננו חי... והולך וממתיק את המר שבחיים, את השאור שבעיסה ואת הקשה שבעולם, מישר הדורים, מפשט עקמומיות שבלב ובחיים, בעולם ומלואו ובאינו

מלואו. (ברדיצ'בסקי, כתבים ה', עמ' 57). בהמשך לניטשה שקבע ב'הולדת הטרגדיה' את כוחה של השירה לרומם את נפש האדם ולייצר נחמה, להעצים את רוחו ולהעשיר את חדוות החיים. היא מבטאת את עוצמת הרוח ומרמזת על מקורה העל אנושי, אך באותה עת היא מעלה את האדם לאותו מקום עליון.

האם הציונות שואבת את עיקריה מההיסטוריה היהודית או מהתרבות הכללית? אומר ברדיצ'בסקי: "לו ולנו מלכות שמים וזאת תורת האדם" (שם), לא תורה של היהדות בהכרח אלא של האדם, לא זכות נבדלת ליהודים אלא פרויקט משותף לאל ולבני תמותה. "זוהי תורת האדם שרוצה הוא להיות אדם" (שם). הציונות באה מן האנושיות ולא מן הלאומיות הרומנטית. הרצון הוא הכרחי בכל תנועה לאומית, הביטוי העליון לחיים, שלילת הרצון הוא ביטול יצר וחדוות החיים. האדם איננו מימוש עצמיותו המולדת, הקבועה בתוכו אלא פרי יצירתו שלו בכוחות שצבר במאמציו לברוא עצמו מתוך חומרי המציאות ובעוז רוחו, "שיש לו העוז להיות אדם... והעוז לעלות על גבו ולהיות מה שלמעלה מן האדם." (שם). ה'על אדם' הציוני של ברדיצ'בסקי כולל את רכיבי 'העל אדם' הניטשיאני ואת הטרגדיה היהודית שחישלה אותו.

האדם מודע עמוקות למוגבלותו ולקוצר ידו, בכל אשר ילך לא תוכל מחשבתו לגלות לו את סודותיו, "ולוא רוח השירה אשר תפעמהו, ולוא רוח הקודש שבה כי אז כבר היה לתוהו ובוהו וחושך היה על פני תהומו." (שם). הבחירה של ברדיצ'בסקי ברגע שלפני בריאת העולם בבראשית אינה מקרית, מעשה היצירה בכלל והספרות בפרט מקורו ברוח הקודש והמשכו בשירת הטבע המשחררת מהאבסורד של הקיום, "יודעים אנחנו שאין אנחנו יודעים מאומה ושכל חיינו ומהלכנו כצל עובר ולא שריר ולא קיים: אבל אנחנו חולמים, לנו מלכות שמים, דיינו." (שם).

היצירה, הדמיון ושאר הרוח הם שבכוחם לחלץ את נפש האדם ממשטר החידלון והסופיות, האבסורד וחוסר התכלית. "לנו מלכות שמים, ואלינו דבר יגונב: אבל הגנבה הזאת איננה גנבת דעת שלא מפיה אנו חיים, כי אם תעיר ההתגלות הבאה מבפנים, מפני ומלפנים... משם

העולם העומד למעלה מן העולם, למעלה מן המשטר וכוכבי הלכת, למעלה מן האויר והחיים, למעלה מן המעלה." (שם).

הביטוי האישי, האינטרוספקציה, החוויה וכוח הדמיון אינם גניבת דעת או שלילה של אמת אובייקטיבית אלא ההתגלות עצמה, מקורה בפנימיותו של היחיד המצוי עמוק בממשי ובדמיון היוצר, מבלי שהאחד יקפח את משנהו, אלא בהזנה הדדית מתמדת. כוכבי הלכת, גורמי השמים והטבע בכללותו, כולם אינם אלא חומר גלם למעשה יצירה מתמשך ומשתנה תדיר, שהרי כולם אומרים שירה בעצמם, "אז ורק אז הננו רוחצים בפלג אלוהים. הננו אומרים שירה" (שם). עבור ברדיצ'בסקי, הדיוניסי והאפולוני שמקורם ב'הולדת הטרגדיה', מאפשרים יחדיו להביא לחידושה של העבריות שמקורה פנימי אך אינה יכולה לבוא לעולם ללא מפגש של רוח היהדות עם הטבע. האלוהות של ברדיצ'בסקי טבולה עמוק ברוח ובשירה הנגזרת מעולם התופעות הטבעיות אך בה בעת מעניקה להן את ערכן ומשמעותן מחדש.

הרוח הפנימית היא המפעימה בנו את יצר החיים ומעניקה לכל 'גל וגל העובר על ראשינו' תוקף. ברדיצ'בסקי, בשונה מניטשה, מכיר בתרומתו של קאנט הרואה בהכרה את נקודת המוצא של הקיום ואת קופרניקוס 'חסיד אומות עולם' ש'החזיר עטרה ליושנה, הוכיח לדעת שהם עומדים ואנחנו מתנענעים..." (שם, עמ' 61). 'הקפיצה' מקאנט לניטשה אינה נראית לברדיצ'בסקי בלתי אפשרית, ההכרה טבולה עמוק ביסוד החווייתי והעולם משתקף לנו מתוך ההכרה והרפלקציה. האמת היא שקאנט חתר לתבונה אוניברסלית אחידה וניטשה כיוון לפרספקטיביות וניגודיות מובנית של הרגש והמחשבה: "אנחנו לא רואים בהמקום שמחוצה לנו, כדבר שהוא מחוץ כל החזיונות וההוויות: כי אם טובלים אנחנו כל המראות בהמקום השוכן בנו, כביכול, ושהוא העצם המוחלט ממהות שכלנו ו'קרן קיימת' שלו... לכן חושבים אנחנו מה שבנו ובתוכנו כאילו נמצא באמת בעולם הסובב והמקיף אותנו." (שם).

עבור ברדיצ'בסקי, המבט הפרספקטיבי ניפגש באיזה 'איחוד אופקים' מדומיין אך אפשרי. המטאפורה היא 'קרן קיימת' לנו בכל פעולותינו,

הממד הפרספקטיבי הוא תוכן החיים ותודעת 'המקום' ולכן איננה כלל בלתי חשובה או בלתי נכונה. לאדם יכולת סגולית ליצור את 'המקום' מתוך תודעתו שלו ולברוא אותו בכל מצב שבו הוא נתון, ולכן "ביום הרת כל העולמות שבו יבוא אלוהים בחשבון את כל נמצא ואת כל בשר... וכל הכפות והמאזניים מלאים מכל המעשים הרבים וההוויות הרבות. רק ידי האדם ריקות – ומלאכים יחפזון ומתקבצים לראות בשממון של ילוד אישה, שלא עלתה בידו לברוא דבר של קיימא... מיד ירמוז הקב"ה לאדם: והוא יקום על רגליו וישליך על הכף הגדולה את אשר יצר הוא את 'המקום'. והוא בולע ומקיף הכל והיה ל'מקומו של עולם." (שם, עמ' 62).

הפרשנות היוצרת והדמיון, החזיונות והמטאפורות שהצמיחו את 'המקום' הם גילוי שכינה ובריאתה כאחד, האל קיים בתודעה האישית ומשם הוא מצמיח למאמין את כוחותיו לברוא ולייצר. אלוהים יצר את האדם והאדם חזר ויצר את אלוהים בעודו יוצר מכלול שלם של עולמות ומושגים, כולם נבלעים לתוך 'המקום' ומשרתים אותו מבלי ידיעתם. מה שנראה כמו שיממון של אי ודאות קוסמית ומטאפורות ריקות אינו אלא 'המקום' המכיל את כל ההוויה כולה.

התנועה המתמדת בין המטאפורי לממשי ובחזרה נטועה עמוק בגישתו של ברדיצ'בסקי לספרות העברית תפקיד חשוב בביורו צרכים רוחניים. במתח שבין 'טובת היהדות' או 'טובת היהודים', מציג ברדיצ'בסקי עמדה מורכבת. במאמרו 'צורך ויכולת בספרותנו היפה' ('השילוח' 1897, כתבים, כרך ה', עמ' 84) במקום דיאלקטיקה של דיוניסי יצרי המכוון ע"י מחשבה ורוח, נעה הספרות ומיטלטלת כל העת תחת מאבק בין קידוש החומר וחיי המעשה ומתמקדת באיזה 'ריאליזמוס' חומרי המכוון את הרוח, לבין העמדה שלפיה השירה היא 'שמימית' ומנותקת מעולם החומר, גדושה כולה בפירות הדמיון.

ברדיצ'בסקי סובר כי "אם יאמר לך משורר: אנוכי משורר רק מתוכי, מבלי כל נגיעה אל העולם אשר מסביב לי ויניקה מן האדמה אשר מתחת, אל תאמין לו: ואם יאמר השני, להפך: אני אשיר רק מגבי, רק את הדברים כהווייתם, מבלי לערבב בהם צבעי נפשי הפנימית, גם

הוא משקר או אינו משורר. כמו שאי אפשר לשירה בלא עולם וחיים המקיפים אותנו מכל צד, כך אי אפשר לה בלא נפש פנימית, המרכבת את עולם העשייה עם עולם האצילות ועושה משניהם עולם חדש שאינו דומה לא לזה ולא לזה. השירה אינה מתארת אנשים בחייהם: היא בוראה אנשים חדשים וחיים חדשים... " (שם, עמ' 85). השירה, או האמנות בכללותה, היא דרך לחבר בין החומר לרוח, חדשות ויצירה תלויות באותה יכולת להרכיב מחדש את חומרי החיים ולכונן מהם שוב חיים בעלי ערך ומשמעות. הריאליזמוס מחד גיסא והרוחניים מאידך גיסא מכחישים "שכל כוח השירה הוא בסתר שבגלוי... 'סתר שבגלוי' יראה אולי כעין סתירה מניה וביה, אבל הוא בגדר נכון למהות השירה ומלאכת מחשבת ותעודתן: הן באות להתיך את חלקי החיים וחזיונותיהם שכבר התאבנו בצורה ידועה ומקובלת, ולחדש את רישומם בלבנו, כאילו נוצרו זה עתה לפנינו. ודווקא באותם הדברים הנגלים, הנחשבים כעניינים ברורים ומובנים, נמצאים הרבה צדדים נסתרים, הרבה נקודות וקווים שלא שיערנו אותם ולא עלו כלל על דעתנו: דווקא במקומות שנעשו מדרס לכל והכל רואים אותם ודשים בהם – שם אנו מוצאים חיים נסתרים ועולמות נסתרים... " (שם, עמ' 86). כוח היצירה טמון בנסתר שבגלוי, בהתבוננות חדשה על דרכי מחשבה ומעשים שכוח הדמיון מגלה מתוכם משמעות חדשה ונגזרת מהם פעולה חדשה.

הצורך הנפשי ליצור הוא שהוליד את תרבות כל עם ועם, דור חדש מצווה לברוא את תוכנו על ידי כך שיביט על מורשתו במבט עכשווי ויבקש לעצמו שירה 'אמיתית' לזמנו, הנגזרת מהנסתר שהתגלה רק לו מתוקף הוויית חייו הוא. התפיסה של ניטשה שלפיה האמן מגלה את הנסתר שבממשות החומרית בעזרת כוח הדמיון והיוצר משמשת כאן מקור השראה עבור ברדיצ'בסקי. 'הספר' דחק את היהדות לפינה מרוחקת ממעשה היום-יום, כך נוצרו וקפאו להן. רעיונות ודעות שאינם מזינים את החיים ואינם מנביטים מחשבות חדשות. עולם העשייה ועולם האצילות מקיימים סתירה דיאלקטית המאפשרת גדילה והתפתחות, הממשי והמדומיין מזינים זה את זה.

הגילוי בעולם נעדר משמעות מחייב יצירה ומתן משמעות וחיפוש אחר תכליתו הנסתרת, האמן אמון על מסע איתור האפשרויות וחשיפתן בתוך עולם החומר ועל ידי כך הוא משמש כפילוסוף הדן במשמעות החיים ובפשרם. המטאפורה היא הן דרך הביטוי והן התוכן שלו, במונח זה, שהציור או השירה הם סוג של גילוי עושרם של החיים בתוך הרוטינה והשתיקה המתמדת של הטבע. 'הריאליזמוס', הרואה בחומר את חזות הכול, מותיר לא רק את הרוח וההשקפה מחוץ לתחומה של העשייה האנושית אלא מייתר את הרצון האנושי ואת תשוקת הביטוי.

עבור ברדיצ'בסקי, רוח האדם איננה כבולה בדטרמיניזם חומרי אך גם אינה כפופה להפשטה והכללה אוניברסלית. כדי לבנות מקדש יש תחילה להרוס מקדש, קבע ניטשה ב'כה אמר זרתוסטרא', לא תיתכן בנייה של עבריות מתחדשת בתנאי העבדות של הרוח תחת הנטל ההיסטורי והתרבותי שהביא לניוון והוריש את הקלקולים. "הנה חשבנו שעתה הכיר העם הישראלי שהוא קודם לאורייתא, שהוא עיקר כל העיקרים ויסוד כל היסודות במלחמת קיומנו, ולפתע אנו רואים שהם מכבדים ד' אמות של הלכה ואמונה על דלת אמות של קרקע ממש... נותנים משפט הבכורה רק לשברי הלוחות..." (שם, עמ' 88). הקיום הקודם לאידיאה הדתית, כמו לכל אידיאה אחרת, הנוטה להכפיפו לטובתה, הנו יסוד מרכזי במחשבה הניטשיאנית ובתפיסה הציונית של ברדיצ'בסקי כאחד. יצר החיים ותחיתם אינו יכול לצאת מתוך צרת היהדות אלא חייב לשוב באותה 'חזרה נצחית' ולהעמיד את הקיום עצמו לעקרונות-על, כנגד כל האידיאות באשר הן.

הציונות תקום או תיפול על אותה שלילה של שלטון הרבנים, "את המחור. את היום תנו לי ולא רק את האתמול... העושר השמור לנו רק מאתמול הוא עוני של היום ואי האפשרות להתעשר מחר... מאמין אנכי באבותי, באבותינו, מאמין אנכי שהיו באשר היו וחיו באשר חיו! אבל תנו גם לנו לחיות, תנו לנו מקום לחיות מעצמנו ולעמוד על עצמנו..." (שם, עמ' 91). מיד עובר ברדיצ'בסקי לשאלת היחיד שממנו צומחת גם צרת הרבים, "תנו לי את עצמי, את מהותי, את חיי. תנו לי נפשי

ואפשרות לבסס נפשי. תנו לי תיקוות שאני בעצמי מולידם ואל תעשוני רק לשומר נחלת אבות." (שם).

הציונות היא פרדיגמה קיומית חדשה ולא הצעה לחידוש היהדות הישנה באיזה תוכן חדש־ישן, הרצף ההיסטורי והחוב ההיסטורי מעכבים את הכינון של החיים וביטוי עושרם של יחידים, "וכל האתמול באשר הוא אתמול הוא חותר חתירה תחת יסודי היום, כל עבר בלבד קובר את ההווה וכל ישן בולע את החדש..." (שם). מה אם כן מבקש ברדיצ'בסקי לעשות באותו חופש שיתאפשר לו דחיקת העבר? "ואנכי חפץ לרעוב מעצמי, לשדד בעצמי אדמתי ולעבוד בקרקע בתולה..." (שם). 'אהבת הגורל' הניטשיאנית מקבלת כאן ביטוי חדש, האתגר של היהודי לעמוד מול הממשות, מול שאלות כלכלה וביטחון, עצמאות, זהות ויחסים עם אומות העולם.

תרבות, ספרות ויצירה יכולות לצמוח מתוך אתגרים קיומיים ותנאי חיים של עם בארצו, כל אלה מתחילים מ'הרעב' שכל יחיד וכל עם מחויב לחוות בעצמו ולייצר מתוך כך את 'מזונו' שלו. הצורך בחיות ואוויר צח של הטבע, של הרעיונות והחידושים, של האמנות ושל ריח הפרחים הם עיקרי הדברים שחסרו לנו ואותם יהיה על הציונות להשלים, "וזהו הדבר שיחסר לנו, לנו יחסר החוץ, לנו יחסרו החיים ומכמני החיים: אנו רק יודעים את שמע הדברים למרחוק אבל אותם בעצמם לא ראינו ועל ברכם לא נולדנו... את הים לא ראינו, את היבשה לא ראינו, לא מלאכת השמים ולא סערות שדי, ונפשנו הרכה חונכה במצוות, רק במצוות. ותשוקה נפשית גדולה מושכת אותי דווקא לאותם דברים שיחסרו לי." (שם, עמ' 95).

האיסורים והמצוות חתרו תחת יצר החיים הטבעי אך רוחו לא נחה ורצונו בחיים הממשיים התגבר על אופני ההדחקה והניווט. "החי למינהו, האילנות, גם הדומם אומר שירה, שירת אלוהים והטבע, שירת ההווה והמהות, ולנו אין חתירה תחת כיסא הכבוד, גדרו בעדנו זיו שכינת החיים..." (שם, עמ' 96). בעיניו של ברדיצ'בסקי מעשה הריחוק הוא מעשה הכפירה, אלוהים מצוי בכל אלה והמצווה הגדולה היא הכרתם של אלה. ייסוריו של ברדיצ'בסקי הקרוע בין תוכן הווייתו הראשונית

לבין תשוקותיו ומאווייו העצימו מאוד את מפעל חייו הספרותי, הישלו את בירורו הפילוסופי והעמידו משנה ברורה לתיקון כולל של הניווט בדמות הציונות האנתרופולוגית שהגה: " מודה אני שמעין מחשבות כאלה עינו אותי ימים רבים מאד, והם הביאו אותי ואת שירתתי לידי ייאוש שאין לו כל תקנה... העולם והחיים אינם נותנים רק מקבילים." (שם). פרץ היצירה הוא תולדה של משבר, ניטשה עמד על כך ב'הולדת הטרגדיה' וברדיצ'בסקי מדגיש זאת שוב ושוב, היצירה סופחת את הכאב ומרוממת את היחיד ואת כוחות ההתגברות המצויים בו בכוח. משבר הזהות שחווה ברדיצ'בסקי חייב אותו לחצוב את שירתו מתוך סתירות וניגודים, הן כיחיד והן בנושא דברו של עם.

המתח בין הציונות כפתרון לשאלה הקולקטיבית לבין המהפכה האישית ושינוי הערכים הנדרש, הפנייה אל היחיד נועדה להצביע על מגמות כלליות אך יש להודות כי בעניין זה קרוב יותר ברדיצ'בסקי לעמדה המשלבת בין היחיד לכלל ואינה מסתפקת באנליזה פסיכולוגית טהורה של הפרט הבודד. האקזיסטנציאליזם של ברדיצ'בסקי שואב גם ממה שיעקב גולומב (1999) מכנה 'אקזיסטנציאליזם ביולוגי' שבו היחיד איננו המקור היחידי לכוחות הביטוי והיצירה העצמית אלא הוא שואב את חומרי הביטוי מסביבתו ומתנאי חייו. תפיסה זו מזהה גולומב אצל קאמי יותר מאשר אצל ניטשה; קאמי גילה רגישות רבה לאבסורד אך ידע לקשור אותו לתנאי סביבה תרבותיים ומשפחתיים לא פחות מתהפוכות הנפש של היחיד כלפי עצמו. תנועה לאומית כמו הציונות אינה יכולה לבסס עצמה על ניתוק בין היחיד לכלל אך הייחודיות של ברדיצ'בסקי ביחס להוגים ציוניים אחרים, מבר בורוכוב, אחד העם ועד הציונות המדינית מבית מדרשם של הרצל ונורדאו הייתה ההכרה במשבר של יחידים המצויים בין 'מקדש שחרב' לבין 'מקדש שטרם נבנה'.

מעטים בתנועה הציונית נכנסו אליה בספקנות הנדרשת ביחס לתורות גאולה דתיות או לאומניות. ניטשה תרם ללא ספק תרומה משמעותית ליכולתו של ברדיצ'בסקי לגלות את 'מוסר העבדים' בתוך תנועה לאומית המייצרת אשליות גאולה ישנות וחדשות המקריבות

את ה'אני' לטובת הכלל ואת החיים לטובת האידיאה. יש קורבן אישי לתקומה לאומית אך היא לעולם תעבור דרך העמדת החיים על מלוא עושרם ומורכבותם. נפשו של היחיד, נפש נעים זמירות האומרת הללויה היא התנאי לכך ש"השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע" (שם). האדם הוא המעניק לעולם את עומקו ועושרו מתוך עולמו הפנימי ומתוך פרשנותו היוצרת לסביבתו האנושית והפיזית.

העולם משתנה מתוך פעולות אנושיות והאנושי מתעצב מתוך פעולות היצירה הללו, קביעות אלה הן המשך ישיר ל'אנושי אנושי מדי' (2008) של ניטשה. עבור ברדיצ'בסקי מדובר לא רק בתהליך ההשתחררות מהכנסייה הרבנית של 'יבנה וחכמיה' אלא ביצירת זיקה חדשה בין היהודי כאדם לפני היותו בן לדת היהודית, וכוח היצירה שלו בעיצוב תנאי חייו ואולי גם בחידוש הקשר עם בוראו שהשתבש בעקבות משטר המחשבות המנוון של הכנסייה הרבנית. צלם אלוהים שבאדם, אומר ברדיצ'בסקי אינו ניתן להכחדה גם לא בשמו של האל עצמו, תנופת המחשבה והדמיון אינם פסים מן העולם אפילו תחת משטר איסורים ורגשות אשמה. איסורים ותחבולות הכנעה של הנפש הזועקת לחיים ולביטוי לא ימנעו ממנה לברוא עצמה מחדש: "אז ישיר האדם. והשירה בונה עולמות, בוראת עולמות. בצלמו יברא אותם, בצלם אלוהים שבו ורק בו." (שם, עמ' 97). האדם קרוב לצלם אלוהים מתוך כך שהוא מתקרב לעצמו, זהו אקזיסטנציאליזם יהודי שאינו מקדש "הקפיצה" נוסח קירקגור ב"חיל ורעדה" הרואה ב'אביר האמונה', אברהם, בסיפור העקדה את המענה לשלילת המשמעות תוך התמסרות מלאה לקריאה האלוהית.

עבור ברדיצ'בסקי, ה'אנושי, אנושי מדי', מספיק כדי ליצור את כל החוויה הדתית-אנושית ללא קפיצות מטא-פיזיות, האותנטיות היא מנגנון הקושר את האדם לעצמו ולחיו ובהכרח גם לצלם האלוהים שבו. לאדם יש רגש התודה המלווה אותו ומזכיר לו את מתנת האל, את צלמו שהעניק לו בעת בריאתו ומכאן שהוא אינו זקוק לדפוס הסיגוף והאיסורים, לתודעת החטא והכפרה שיצרה הכנסייה כדי להרחיקו מצלם האל ולהעמיד במקומה אלילות זרה, זרה לאל וזרה לאדם. עבור

ניטשה וברדיצ'בסקי, אין בכוחה של זו לדכא את היסוד העמוק של יצר החיים ואהבת הגורל, את הרצון ואת חדוות היצירה. החובה היא לזקק את האמת הפנימית ולקרב את האדם לעצמו, "...ואז ישיר גם האדם הישראלי לא רק שירת צער וחבלי עמל כי אם גם שירת החיים וחדוות החיים, שירת האדם באשר הוא אדם. (שם, עמ' 97). הבידול שיצרה הכנסייה האורתודוקסית בין 'היהודי' ל'אנושי' הרחיקה את היהודי מאמונתו בעצמו ויצרה חיץ בינו לבין העולם.

כדי לחדש את הקשר עם העולם ולמעשה עם עצמו, חייב היהודי לחדש את קשריו עם הטבעי, האנושי, האסתטי והיצרי. אלה דוכאו על ידי אנשי חכמי ההלכה ותלמידיהם. לא רק מה שכתוב, קרי, 'הספר' הוא בבחינת הפסד לחיים אלא ובעיקר כל מה שלא נכתב בגין אותו ריחוק וניכור עצמי. כל השירה, המחשבה, הביטוי החזותי והקדמה שנחסכו בגין ה'הספר' יתקשו כעת לבוא לעולם בשל מורא החטא הקדמון. אלא שהמלכות ביקשה את אלה שכן נטעה אותם בנו בצלמה, הטבע מצוי בנו ומצוי סביבנו להרבות כוח ועוצמת החיים. על הציונות לחדש את כוח החיים ואת כוח היצירה בטרם תחולל כל שינוי מדיני או תרבותי, אין ציונות בלי ציון אך גם אין ציון בלי יציאה מן הגטו של 'הספר' אל החיים. ועתה הכוחות מבקשים להתפרץ, "כל אשר בנו מסתער ומתרגש לצאת, לנתק אסורינו ולצאת, לחיות ולצאת, ללמוד ולעשות דברים מחיים ומעשים מחיים." (שם, עמ' 98). אלא שמצב הדחק או האבסורד מעורר את האוטנטיות הפנימית ומצמיח את הזהות הטבועה בעומק המשבר עצמו, כמו 'בהולדת הטרגדיה' של ניטשה, הטרגדיה והאמת קשורות זו בזו כשני צדי מטבע.

החיים מכילים ניגודים ושינויי צורה, ניטשה דחה כל ניסיון לקבוע חוק אחד להתנהגות אנושית, לטבע האדם, להיסטוריה או לרצון האל: "כל העולם כולו אחד הוא, יחיד ומיוחד, ואתה תשפוט על הדברים רק לפי יחסם אליך, את הטובים לך תחשוב לכרם ואת הרעים לך – לקוצים, ותשכח כי גם אתה הינך הולך ומשתנה תמיד, ואת אשר תחשוב היום לרע תחשוב מחר לטוב והיה יהיו בעולמך הכרם לקוצים והקוצים לכרם." (שם, עמ' 99). ב'מדע העליון' קושר ניטשה את ה'עז' ו'המתוק'

באופן דיאלקטי, הקושי מצמיח עוצמה והאושר טמון בצער. ההפכים והניגודים מולידים יצירה והתעלות, ההומוגניות והשוויון מולידים סטגנציה. מה שמועיל לחיים ולחדוות החיים, לעושרם ולריבוי פניהם נכון לו לאדם בתנאי חייו המשתנים. אין אמיתות אובייקטיביות ואין תכליות אוניברסליות הנוטות להכניע את יצר החיים וצמיחתם, מכאן שלאותנטיות יש משמעות אישית אך לא פחות מזה קולקטיבית.

13

ציונות במבחן האותנטיות

בספרו 'אביר האמונה או גיבור הכפירה' מציג גולומב (1999) את עמדתו של ניטשה בתחום האותנטיות בעזרת הבחנה בין אמת אובייקטיבית הכרתית לבין יושרה וכנות אישית שניכרת בחוויה ובאינטראקציה עם אישיות נעלה. ניטשה חלק על סוקרטס ושופנהאר בדברים רבים אך ראה בהם דמויות השרויות כל כולן ב'אמיתות' מלאה. מהי אותה אותנטיות אישית? מה חשיבותה? כיצד ניתן לזהות אותה ואולי לבקש להשיגה? יסוד האימננטיות הצרופה שלפיה אין כוחות על-טבעיים השולטים או מפקחים על העולם או על מעשי האדם ולא תבונה טהורה נוסח קאנט, מביאה את ניטשה להכיר בהכרח שעל האדם לייצר לעצמו את אמונותיו ולחצוב בעצמו את אמיתותו שלו, הייחודיות והזהות שאין כמותה ולא תיתכן כמותה, דרך הביטוי, הסגנון והשפה, עולם התוכן והפרשנות המייחדות אותו. הרציונליות והאמת המוחלטת אינן יכולות לשמש בסיס איתן לקביעת אותה דרך אינן ניתנות להשגה, וביתר חריפות מאז הוכרז 'מות האל', המציאות על ריבוי ומגוון צורות תובעת כינון של תוכן מכוח היצירה העצמית. למרבה האירוניה, כך היה מאז ומעולם, אלא שהייתה אשליה כי היצירה היא אמת סופית ומוחלטת. אט אט התברר כי יש להמית את האל הכנסייתי שזויף כדי לברוא מחדש את האל האישי. לא האדם הופך עצמו לאל אלא הוא

מכוון עצמו לנשגב שממנו הוא יוצר את עצמו. ברדיצ'בסקי היה כנראה תומך בפרשנות זו ביחס לטענת 'מות האל', הוא מבקש להשיב את היהודי ליסוד אנושי בראשיתי טרום הריאקציה של רבי יוחנן בן זכאי, זו שמיסדה את ההלכה והדת הרבנית וקיבעה את הקורפוס התרבותי. התפקיד ה'כמו אלוהי' של בריאת עצמית הוא המשימה של אדם בעולמו, זו אינה קבועה מראש ואינה כופה עצמה על העולם אלא קוראת בשתיקתה לכינון עצמי. העדר המשמעות בחייו של אדם הם הציווי המפורש לייצר טעם כזה בכוחותיו שלו. היחיד הער לגורלו זה ולמסע הצלב האימננטי שהוא נקרא להתגייס לו מחויב להציע את ניסיון החיים והחוויות ומהם לברוא תוכן חדש. חיפוש וביורור הוא מצב הדברים התמידי והנכסים שהוא צובר במהלכו הוא כל עולמו הפנימי וממנו יוכל להמשיך ולהפיק את עצמו בכוחותיו שלו. האל, כמו המחנך הראוי העניק לאדם את כוחות החיפוש והביורור אך לא את התורה עצמה, בדיוק ההפך מהריאקציה ההלכתית. דתות שונות ביקשו לפסוח על שלב זה ונפלו לתוך אלילות שווא ממוסדת והפכו 'עם אדונים' ל'עם עבדים' שוב ושוב. שפינוזה בספרו 'אתיקה', ניטשה ב'כה אמר זרתוסטרא' וכעת ברדיצ'בסקי, יוכלו להסכים על קיומו של האל כמכלול קוסמי המתגלם בטבע, על קבלתם של החיים ואהבת הגורל. הייסורים מזמנים את כוחות היצירה והפעולה כדי להתגבר ולהתעצם, ה'על-אדם' הציוני ניזון נפשית מהפוגרומים ועשוי להיבנות מהם. הספונטניות נכבשת תחת משטר מתמיד של שכלתנות יתר ואידיאולוגיות המבטיחות גאולה אך דורשות שלילת הביטוי האישי, חבלי משיח צריכים ביטוי מעשי ולא פלפול ואשליה הטבולים בזיוף. אין מחנך קוסמי ואין תורה אחת לגאולתו של האדם ושל העם, איש איש וחינוכו העצמי, תוך שהוא 'מארגן את התוהו ובוהו' על הניגודים והסתירות שבו. היכולת לשקלל את רצונותיו ומאוייו לאורם של תנאי הקיום היא העומדת ביסוד האותנטיות האישית וממנה גם תיגורר האותנטיות של עם. בעוד שניטשה דן ביחיד, ברדיצ'בסקי מרחיב זאת לציבור כללי, התהליך במהותו זהה, כינון עצמי והתחדשות, הכרעות מעשיות ויצירה מתמדת.

ברדיצ'בסקי נע בין ה'אותנטיות של הגשמה' ל'אותנטיות של יצירה', גולומב (1999) מבחין בין השתיים וקובע שניטשה בניגוד לשופנהאור, מחויב ליצירה ולא להגשמה. לא המטען הביולוגי ולא הרקע הביוגרפי הם שיוצרים את האותנטיות האישית אלא מסכת הפעולות והיצירות המביאות את הרוח והחומר לכדי ביטוי אחדותי בכלים אסתטיים. לאדם אין מהות קבועה מראש, אחריותו היא לברוא אותה מתוך וכנגד תנאי החיים והסביבה שבהם הוא נתון. ברדיצ'בסקי מודע לתנאי הפתיחה של ההיסטוריה היהודית, למסורת ולתוכן המוסרי שממנו יוצא כל יהודי, אך באותה עת הוא נדרש לברוא עצמו מחדש באמצעות הספרות שצריכה לשקף את הסתירות והניגודים. הספרות העברית היא האמנות שיש בה עיסוק בעולם המעשי ובחיי היום-יום בעיירה אך באותה עת גם נותנת מקום לפגמים ולניוון המשועים לתיקון. הפתיחות לספרות הכללית היא הכרחית, באמצעותה יוכל האיש העברי להכיר את אנושיותו שנגזלה תחת מכבש ההדרה העצמית מכל מה שהוא טבעי ואנושי, ספונטני וחפץ חיים.

המודל האסתטי הניטשיאני משתכלל ע"י ברדיצ'בסקי לספרות העברית שהיא תמיד גם ספרות כללית במהותה, כי היא דנה בכל מה שהוא אנושי, היהודי הוא קודם אדם. כמו ניטשה, דוחה ברדיצ'בסקי כל צורה של דטרמיניזם, ליחיד ולעם חופש רצון וכושר התנגדות ביחס לכוחות החברתיים או הכלכליים ודווקא מתוכם הוא בונה את ייחודיותו. ההשתחררות מאידיאות ואקסיומות שהושתלו או הוטמעו ביחיד או בקולקטיב ומסרסות את כוח היצירה והפעולה שלו, היא מבחן ל'רצון לעוצמה' ולכושר ההתגברות. כיצד תוכל האישיות לייצר לעצמה את ערכיה? כיצד תוכל האישיות להציע את מוסרה שלה מבלי להתנגש בסביבתה העוינת? אידיאולוגיות פוליטיות, מניפסטים התובעים שעבוד ומבטיחים גאולה, הם בעלי כוח פיתוי רב עוצמה ולכן יש להעמיד כנגדה את 'הרצון לעוצמה' ולייצר מתוך כך את האישיות האותנטית.

במעשה היצירה עושה האמן פעולה של הגשמה, מהאפשרויות הגלומות ב'חומר' (או ב'מילה') הוא בורא את עולם התופעות כפי

שנתגלו בעיני רוחו. מכוח ההתנגדותו לחומר הוא צר בו צורה ומעניק לו משמעות. 'מוסר האדונים' כולל קשב אינטרוספקטיבי לקולות ולמכלול התופעות המצויות בחוץ ומגיב להן באומץ לב. גולומב (1999) מציג ציטוט מתוך 'שופנהאר כמחנך' (עמ' 25) המלמד על הדרך שבאמצעותה יוכל האדם לברר את ייחודיותו והידיעה העצמית שלו: "התר לנפש הצעירה לשאול עצמה, בהביטה לאחור על חייה: מה באמת אהבה עד עתה, מה משך ושבה את נפשך, מה שלט בך ובו-בזמן גרם לך עליצות ושמחה? בחן כסדרם מושאי הערצה אלה, ויתכן שיחשפו בגילויים ובהשלכותיהם את החוקיות ואת עקרון-האב של העצמי הייחודי שלך.". מתוך כך למד גולומב כי "אנו בני חורין לעצב את עצמותנו ואת האידיאלים שלנו בבחירה חופשית של מחנכים ואנשי מופת" (גולומב, עמ' 131).

עבור ברדיצ'בסקי המחנכים המשחררים את העם מכבליו הם הסופרים והמשוררים שתפקידם לסייע לכל יהודי להתבונן בעברו ולברוא לעצמו תוכן משלו, להפעיל את משאבי נפשו ליצירת עצמיותו. כנגד אנשי המופת יכול היחיד להעריך ולבחון את ערכיו שלו, האופי המקורי צץ במקום שהוא נפגש עם מי שהתמודד בעצמו עם מעלותיו וחסרונותיו. השחרור העצמי של עם, כמו של יחיד, הוא תהליך שבו עם משיל מעליו את 'הקליפות', התהליך הוא שמזקק את האותנטיות, הערכים פחות חשובים בכינונה של האישיות האותנטית עצמה, התהליך הוא שעומד במרכז בעוד שהתכנים עשויים להשתנות. ברדיצ'בסקי אינו קובע את ערכיה של החברה הציונית שתקום אלא את דרך בניית אופייה ותהליכי עיצובה כנגד התבוללות וניכור עצמי, כנגד טרמיניזם מכל סוג, כנגד גאולה דתית-משיחית. 'הפרספקטיבות' תעלינה בהמשך הדרך ותיבחנה מחדש כפי שהן גם עשויות להשתנות מעת לעת, שלילה של הדוגמטיות תביא כשלעצמה לשחרור כוחות הביטוי האישיים והלאומיים. עבור גולומב, ההמלצה הניטשיאנית לבחור את אנשי המופת על פי דרך פעולתם ולא על פי תוכן אמירותיהם, מלמדת על הפער בין 'אמת' שאינה אבסולוטית לבין 'אמיתות' שהיא נחלתו של ה'על-אדם' ומטרתו הנצחית של החינוך.

נקודת דמיון נוספת העולה בין הגותו של ניטשה לזו של ברדיצ'בסקי נוגעת ל'חזרה הנצחית', שורשה של הנפש וכוח החיות שבים ומופיעים בצורה מעגלית בהיסטוריה. התחייה העברית היא 'חזרה נצחית' לטבע הבראשיתי של הנפש הלאומית הרוצה להטביע את חותמה על ידי לידתה מחדש. ברדיצ'בסקי דן בעם עברי שישב על אדמתו בתקופת המקרא וחי מעמלו, יצר תוכן חיים אמיץ ומלא חיוניות, שב למקורות הכוח שהזינו אותו טרם נחסמו על ידי 'הספר'. הסופר העברי הוא 'הגאון' הניטשיאני שבכוחו להאיץ את החזרה הנצחית ולהביא ללידתה מחדש, ייסוריו והניגודים המתרוצצים בתוכו הם חלק מתהליך הגדילה והביטוי האותנטי של זמנו המשתקפים בדמותו שלו, אך בה בעת גם מבטאים את מאבקו של הדור לחירותו. האותנטיות מתגלה גם בהתנגדות כלפי הסדר החברתי ובכוח הערעור על המוסכמות, קהלים רחבים הופכים את הסופר ל'אויב' העם, משחית את הנוער. ברדיצ'בסקי עצמו גילה את נחת הקולמוס והביקורת כנגד ההתרסה והשלילה של אורח החיים היהודי והרבני או המתבולל מצד 'מגיני הדת' ומצד מחייבי ההתבוללות. עבור ברדיצ'בסקי, שתי האופציות, זו של הסגרציה האורתודוקסית וזו של ההתבוללות המלאה בתרבות הכללית, היו פגיעה באותנטיות ובכוח החיות של היחיד העברי והאומה בכללותה. 'החזרה הנצחית' היא המשמעות העמוקה של המקוריות, היצירה האותנטית היא שיבה למקור ולא שיבה לתוכן מסוים, "בשורשים הפנימיים של עוצמותינו ובאופן שאנו מבטאים אותן." (שם, 138).

המקור של אותה אותנטיות אצל ברדיצ'בסקי היא יצירה של האדם ב'צלם אלוהים', לא יהא זה הימור גדול אם נניח שניטשה וברדיצ'בסקי הושפעו לפחות בעקיפין משפינוזה שעבורו הטבעי והאלוהי חד המה. ניטשה אינו מחייב תוכן מוסרי מוגדר מראש ואוניברסלי אלא מציין שהמוסר משתנה ע"פ תנאי החיים ונסיבותיהם. תוכן ראוי הוא זה המשרת את החיים, 'המסע הוא התכלית' ולכן המוסר נגזר מתנאי המסע עצמו. 'המקור' הוא גרעין שיש לשוב אליו, האדם יוכל לחלץ משורשי נפשו את היצירה המקורית של עצמיותו שלו, זו האותנטיות שאינה נסוגה מפני אופנות משתנות. ההנחה האפריורית הזו שאינה

מבקשת הוכחה שכלית, היא חווייתית במהותה, כל אדם אותנטי מכיר את המקור הנפשי וער לצורות המבקשות להסיח אותו מהן וממתן ביטוי להן.

ה'המגדלור' הניטשיאני הוא פנימי, עבור ברדיצ'בסקי אותו מגדלור אישי מאיר גם לעם, הספרות העברית היא הבמה שעליה נעות הדמויות ומזהות את האור הגנוז שעומעם בשם הדת הממוסדת ובשם הדוגמה וכעת מגלה שוב את עוצמתו. הספרות מעניקה את דמויות המופת ומוסר 'האדונים' כמו גם את הניווט ומוסר 'העבדים' ומחייב את הקורא לברר בתוך עצמו היכן הוא ניצב. הנפש המכירה את שורשיה שלה נעשית מחויבת לפעולה. אין זו הכרה פילוסופית המנותקת מעולם המעשה אלא 'קפיצה' לתוך הממשות. החיים אינם עומדים מחוץ לפילוסופיה כפי שעולם השירה והאמנות נגזרים מתנאי הקיום, ביטויי העוצמה נבחנים בעולם הממשי המניב תוצרים רוחניים וחומרניים מפרים ומעוררי השראה. האותנטיות זקוקה לתנאי הולדה וביטוי בנסיבות החיים, סוג של התנגשות מפרה ומאזנת בין האפולוני לדיוניס, של החומר ביחס לרוח, כל אלה הם כר הפעולה המרומם של הנפש האותנטית.

עבור ברדיצ'בסקי, הציונות היא מסע או 'חזרה נצחית' של העם ושל היחיד ל'מקור' שאבד או ניטשטש עם השנים. אמנם האותנטיות של ניטשה היא אישית באופן קיצוני, אך הטרנספורמציה שעובר המושג למרחב הקולקטיבי אצל ברדיצ'בסקי אינו מחבל בתהליך האישי אלא נגזר ממנו. היחיד איננו פועל בחלל ריק והוא חי חיים חברתיים, אישיותו תובעת לבטא את ייחודיותו אך תנאי החיים הפיזיים והרוחניים מתקיימים גם במסגרות קולקטיביות ולכן משפיעות ומושפעות מהתהליך הפרטי. היחיד 'הנעלה' רוחנית ניחן בנדיבות לב, אהבה עצמית היא תנאי לאהבת הזולת קובע ניטשה בהמשך לפרויד, ועל אותו משקל, האותנטיות של היחיד היא תנאי מוקדם לאותנטיות של הכלל. גולומב (1999) מציג כיצד קושר ניטשה עצמו את מושג האותנטיות לקולקטיבים מוגדרים בתקופות מוגדרות: 'רומא' בתקופת הזהר, איטליה ב'רנסנס', ו'העברים הקדמונים' העלו מתוך עצמם

יצירות בתחום הרוח והחומר שהאירו את דרכה של האנושות דורות קדימה. היחיד אינו יכול להגיע להסתפקות עצמית, אין ביכולתו לספק את צרכיו בלי סביבתו החברתית המזמנת לו את תנאי החיים, השפה וביטוי האישי. באותה נשימה, "בסופו של דבר אתה עצמך העד ואתה לבדך השופט ואין זולתך במבחן זה." (ניטשה, 'מעבר לטוב ולרוע', סעיף 41). גם האמונה הדוגמתית הנוקשה והדורסנית ביותר היא פועל יוצא של הכרעה אישית, הסובייקט הוא המבחן הראשון והאחרון לכל אמונה, מעשה או פעולה, לכן נדרשת דריכות לאותו 'מקור' שממנו באה ליחיד פרשנותו ואופן הקיום האותנטי הנגזר ממנה.

ניטשה הוריש לברדיצ'בסקי גם את הסכנות של הזיקות החברתיות, את מוסר 'העבדים' הדוגמטי ואת השפעת 'העדר' הממסכות את 'המקור' האותנטי. אם החברה היא גם תנאי הקיום וגם האיום על האותנטיות, מוטל על היחיד לנהל את זיקותיו החברתיות בזהירות מרבית. לא התבודדות וניתוק חברתי ולא התמזגות בהלך הרוח הכללי, הזיקות החברתיות עם הסביבה מעניקות השראה ו'המקור' הפנימי מעורר את התגובה והמענה האותנטי. עבור ברדיצ'בסקי, תרבות המערב על עושרה ורברגוניותה תשמש כר פורה גם לזיקוק הספרות העברית המתחדשת. הציונות היא פרוגרמת ה'שחרור' של העם היהודי מעצמו ומסגירותו כלפי העולם, ההיסטוריה ושיבתו למקורותיו שנדחו תחת שלטון הרבנים. החיים העצמאיים של הקהילה העברית בארצה יוכלו להשיב לה את מנגנון היצירה הספונטני, הציונות נדרשת 'לנווט בסערה' של הקיום העצמאי ולחלץ ממנו את דרכי פעולתה. הציונות היא אמנם תנועה הקוראת לשינוי בכלים פוליטיים, אך היא ראשית לכול תנועת שחרור קולקטיבית ואישית המאפשרת התנערות מ'מוסר העבדים' שלה עצמה.

בחיבור 'פירוים' מציע ברדיצ'בסקי להכיר בדמות הקורבן שעוצבה במודחק בהיסטוריה היהודית. "משל המשילו בעלי התלמוד את כנסת ישראל בין אומות העולם לכבשה השרויה בין זאבים – ונס גדול הוא הדבר שהכבשה לא תהיה לטרף לשיני הזאבים אשר בכל דור ודור קמים עליה לכלותה... מביט אני את הנס הזה, אבל איני מבין איך גוי

כולו ישים עצמו לכבשה ויסתפק בכך... איני מבין את טוב הדבר לשים עצמנו כל הימים כעם מוכה ומעונה ולחיות רק מן הרחמים שאנו מעוררים... אינני מבין מה זה גוי שחושב נדודיו וגזירותיו למהלך עולמו ולא מתבייש בזה כלל..." (ברדיצ'בסקי, כתבים ו' עמ' 102). הדימוי של כבשה נועד להכשיר את הרפיסות ולקדש את המעמד השפל כעונש משמים, החידוש של ברדיצ'בסקי הוא כי לא הקב"ה אשם בזה אלא הרבנים שעיצבו את תבנית המרטיר הנצחי כדי להצדיק התעללות נמשכת ושלילה של כל כבוד עצמי או לאומי, אישי או קולקטיבי. כוח החיים וכוח ההתגברות מותנה במסע ההשתחררות מההיסטוריוסופיה של הקורבנות הנצחית השוללת את רצון הקיום העצמאי הטבעי, כמו של כל יצור חי בטבע. איזה חוסר אחריות יש למנהיגות רוחנית להטמיע חולשה המזמינה התעללות ומעודדת פוגרומים, אלא שהנוק הוא לא רק בחשיפה לכוחנות ודיכוי חיצוני, הפגיעה היא ברוח שחסרה את כוח החיות להתגבר ולעמוד על טבעה שלה ויצר החיים שלה עצמה. היהודי אינו יודע לקרוא את ההיסטוריה כי הוא מצוי תדיר מחוצה לה, הנפש המרחפת או ממתינה לגאולתה דוחה את נסיבות החיים, אחריות האדם לגורלו ולגורל עמו. זו הפקרות מובנית שטופחה על ידי 'הספר' בפרשנות המנוגדת לחלוטין לשורש המקור של העם וליצר החיים שלו.

היציאה לגלות אחרי החורבן לא הייתה הכרח אלא רצון חופשי של חכמי התלמוד שהאיצו את הבריחה מארץ המכורה והעדיפו לצקת מים על ידיהם של רוזנים ושליטים זרים. לא את הקב"ה מאשים ברדיצ'בסקי אלא את הרבנים, השימוש באל הוא כלי נפוץ של שרלטנים להוליך שולל ולבסס 'מוסר עבדים' תחת הצורך לקדם רוח ומסר 'אדונים' שהיה נחלתם של יושבי הארץ טרם הוגלו מכוח פסיקות רבנים ודרשותיהם הנמלצות. "העם ומיטב העם ידעו טיבה של אדמתו ולחמו בעדה עד טיפת דמם האחרונה: להם היה רוח חי ומרגיש את עצמו ומשמרתו: אבל מאשרי העם התעו את נטייתו הטבעית על ידי רוחניותם המזויפת ויתנו אותם לבכר את יבנה ובנותיה על מצודת ירושלים, כלומר על מצודת העם וקיומו... והעם בעצמו, גם אחרי חורבן בית שני, ידע גם

כן להבדיל... הוא ידע מה טיבה של הבת־קול אשר יצאה ביבנה, וישנא את התלמיד־חכם תכלית שנאה." (שם, עמ' 102). העם ביצר החיים הבריא שלו התנגד למפנה ההיסטוריוסופי שנכפה עליו מצידו של יוחנן בן זכאי, יוצא שהעם לא ניגף מפני אויביו החיצוניים. הכיבוש היה רוחני והוא בא מבפנים ע"י יבנה וחכמיה, 'מוסר העבדים' החל למשול ולהביס את יצר החיים וכלא את יצר החיים לדורי דורות. המצוות והחוקים היו מכשיר רב השפעה לבסס את תחושת הרפיסות, האנרגיה כוונה לדקדוק במצוות 'עשה ואל תעשה' שהרחיקו את העם מעולם המעשה, הטבע ויצר החיים. ל'עולם הבא' ניתנה הבכורה, כמו השליטו באחת את המוות על החיים עצמם. לא לחינם יצא יוחנן בן זכאי בארון מתים, המוות הוא תמצית הרוח החדשה ותכליתה, בניגוד ל'תמות נפשי עם פלשתים' של שמשון שהותיר במותו מורשת חיים וגבורה.

בהמשך לשפינוזה, רואה ברדיצ'בסקי בעיצוב דמותו של האל כנוקם ונוטר עדות למאמץ של 'חכמים' לרוצץ את רוח החיים ויצר הקיום של העם ולשלוט בו פוליטית. אלוהים הפך לכלי פוליטי, כמו אידיאות מוחלטות ששבו וביקשו באמצעות 'המוחלט' המזויף להביס את העצמאות המחשבתית ואת יצר הקיום. ברדיצ'בסקי מצטט מתוך 'הרצון לעוצמה': "בימי קדם, ביותר בימי המלכים, עמד עם ישראל עוד ביחס ישר, כלומר ביחס טבעי, אל כל דבר, והיה אז עוד סמל הרגשת העון, שמחתם ותקוותם של החיים כשהם לעצמם: אז למרפא ולניצחון היו מייחלים, אל הטבע עיניהם נשואות וידה פתוחה לתת צרכי העם, את הגשם – יהוה אז אלוהי ישראל ולכן גם אלוהי הצדק. זהו היגיון כל גוי המיטיב לכת ומרגיש את כוחו. בעבודת אלילו וסמלו, שני הצדדים יחד של אמרות העם כשהוא לעצמו, הוא מרגיש תודה בקרבו אל המאורעות הגדולים שעשו אותו לגוי על יחסו למועדי השנה ואושרו הבא מצאן מרעיתו ופרי אדמתו... ואחר כך במועד הירידה – האל הזה אין כוחו עוד כלפנים, המה לא עזבוהו רק שינו את מושגו: חיללו טבעו ומושגו למען ישתמר אצלם... מושגו היה לכלי שרת בידי הכוהנים שמבארים כל האושר רק על ידי שכר שמיעת האדם בקול ה' וכל הרע על ידי אי שמיעת קולו, עונש בא על ידי החטא... המוסר איננו עוד תוצאת

החיים ותנאי הנטייה הטבעית היסודית של החיים ותנאי צמיחת העם אלא נעשה מופשט מן החיים ומתנגד לחיים" (שם, עמ' 104).

האל איננו ניתן להכחשה או לאישוש אלא לפרשנות, היצירה האנושית חלה על כל אופני האחיזה של האדם בקיום כולל ביחס לעצמו ומתוך כך יוצר את דמותו שלו, בכלל זה דמות אלוהיו. יבנה וחכמיה שינו ועיצבו את דמות האל כנגד טבעו כפי שמתגלה בעולמו כאל מכיל ויוצר כול. יהוה שהתגלה כמעניק שפעה ועוז, אל זה זויף תחת שלטון ההלכה ועוצב כאויב מושבע של הטבע אותו ברא בעצמו. כנגד החיים וכנאמן לעולם הבא ולגזרות הנלוות לו, לפי פירוש זה, החטא של חכמי ההלכה הוא כלפי האל והגלות היא העונש על אותו החטא.

עם ישראל נענש על שהרחיק את עצמו ממורשת המקור של חיוניות היצירה והעמיד עבודה זרה בדמות מצוות, גדרים, חרמות ואיסורים ששללו את הרוח העברית המקורית וחיללו אותה, אך האחריות לכך רובצת על מנהיגי הרוחניים אחרי חורבן הבית. הציונות היא מפעל ההשתחררות מכלא מטאפורי הלכתי של דלדול רוח היצירה וניתוק ממעייני החיים הטבעי, היא סוג של חזרה בתשובה כלפי האל שדמותו זויפה ובגין כך הסתיר פניו ורחק מן הברית. עבור ברדיצ'בסקי, היהודים קודמים ליהדות, היהדות של אחרי התבוסה (חורבן) היא שלילה של המקור וסירוס כוח ההתגברות על תנאי הקיום ולמעשה שקיעה לתוך סטגנציה מתמשכת. היהדות עברה הפשטה, לא עוד יהודים קונקרטיים החושבים את מחשבותיהם ויוצרים את תנאי חייהם, היהדות החדשה של 'יבנה וחכמיה' ניצחה את היהודים וכוננה מוסר עבדים נטול חיות. "מה לנו רוממות הדברים הנישאים כשהם לעצמם, אם שחה קומת האנשים החיים על ידם!?" (שם, עמ' 106). ככל שגבר כוחה של ההלכה הידלדל כוחם של אלה שאחזו בה, אותה 'שיפחה על היס' שראתה יותר ממה שראה יחזקאל, מלמדת את ברדיצ'בסקי זכות על מעמדה של הפרספקטיבה האישית והדת הטבעית כנגד ההפשטה שיש בה 'מאורות גדולים אשר יסבו לנו ליקוי נשמה...'" (שם).

אחרית דבר: תל אביב – עירו של זרתוסטרא

אם נבקש לבחון את הרעיונות של הניהיליזם החיובי של ניטשה וברדיצ'בסקי במציאות חיינו הרי שהעיר העברית הראשונה יכולה לשמש לנו חקר מקרה מהמעלה הראשונה. זרתוסטרא הציוני העמיד מפעל תרבותי אורבני שיש בו גם חזרה לארץ אבות וגם הכלה של תרבות כללית, גם חידוש השפה ובעיקר חידוש כוח היצירה. זוהי עיר-מדינה המזינה את הגוף האורגני השלם של העם היושב בציון ושל העולם היהודי, שואבת מתרבויות זרות ומשיבה לעולם מאוצרותיה. כנגד 'העולם הבא' העמידה תל אביב את הממשות ותנאי החיים 'כאן ועכשיו', את האמנות החזותית, את התיאטרון, את אמנות הקולנוע ואת השירה העברית, את הטכנולוגיה והמדע ואת חופש המחשבה, זו קהילה שידעה לבצר את היחיד מפני העדר.

כנגד משמעות מיסטית רחוקה או נסתרת, בתל אביב נדרש היחיד וקהילתו לכוון משמעות בעזרת חשיבה עצמאית משלו על בסיס ערכים הומניסטיים כלליים המעוגנים בעברו הקדום ובשפת עבר. המוסר היהודי שתבע אלפי שנים ציות בשם הפחד מחרון האל ובתקווה לפייסו, ביסס לאורך ההיסטוריה שליטה ופיקוח של כוהני הדת. בעיר העברית הראשונה יש קריאה מחודשת ורעננה של 'ארון הספרים' באופן המזין

את החיים ולא מסרסם. צרות הגלות הן תוצאה של קידוש הסבל על ידי כוהני הדת ולא ביטוי לזעם האל ולכן דמות האל אינה מעיקה עוד על העשייה והיצירה העברית. במטרה לחדש גם את דמותו של האל המתגלם בטבע וביצירה מתמדת, תל אביב (ירושלים של מטה) קוראת תיגר על המונולטיטיות של מוסר עליון, אידיאליזם מופשט, אסכטולוגיה משיחית ומטען היסטורי חורג ומעיק.

תל אביב מציעה דווקא את הריבוי והגיוון ככר לבירור האותנטי, אין היא חוששת מקללות של רבנים או צדקנים המזהירים 'לא לעלות בחומה'. היחיד מצווה 'להעלות בחומה' של מגבלותיו ולהתגבר עליהן. מצוות היחיד הן לעולם שלו כלפי עצמו, ההבדלים והניגודים שבמציאות מעשירים ומפרים אותה ומשמשים לה מקור השראה. הזמן שהיא מקדשת איננו של העבר או של העתיד אלא זה שבו היא מצויה בכל רגע, 'עיר ללא הפסקה' המזכירה כל העת את האימננטיות של יצר החיים. פרץ יצירתה אינו פוסק כיוון שכוחותיה הם כוחות אלפיים שנות בלימה ועצירה, הגאולה שלה מתבטאת בכוחה שלא לרצות עוד להיגאל, אין מדובר במשיחיות מכל סוג אלא הכרה בחיים כתכלית עצמם. חירות המחשבה וחירות הביטוי הן הדלק המניע אותה, העבר ההיסטורי אינו מעיק עליה או מכניע את כוח הביטוי שלה אלא מציע לה כר בירור ובחירה. היא יוצרת את עברה מחדש על ידי כינון היסטוריוסופיה עברית חדשה, לא דוחקת קץ, לא מתנצלת ולא צייתנית, מטפחת תודעה עצמית ומודעת לעצמה.

בספרו 'שבויה בדימויה' (2021) מסביר מעוז עזריהו כיצד החשיפה והפתיחות של מייסדי העיר מראשיתה לתרבות המערבית יצרו תמהיל ייחודי של מרחב משולב בין האוניברסלי לבין המקומי, תוך שהיא מהווה מגדלור לאלה המצויים סביבה. תל אביב היא מענה היסטוריוסופי התואם את חזונו של ברדיצ'בסקי. מדובר בלא פחות ממגדלור המאיר למרחק של אלפיים שנות גלות עבור דורות של הסתגרות וקורבנות יהודית שנכפתה על היהדות על ידי מנהיגיה הרוחניים. בירת החופש של הרוח והיצירה, הוכח כי האפולוני אינו סותר את הדיוניסי אלא מייצר עימו סימביוזה מפרה. זרתוסטרא הציוני עלה מן הים ועל חופו

ברא עולם חדש על פני ישן, כוחו עומד לו מול קריאות השבר להחזיר 'עטרה ליושנה' והוא נותר תוסס ומלא חיים. יוזמה חופשית ועצמאית כלכלית ניקזו את הכשרונות המעולים, הפכו את העיר העברית למוקד דינמי במגוון רחב של תחומי עשייה המפרנסת את לומדי התורה, עיר עברית שראתה עצמה מתחילתה כדגם לחזון הציוני כולו ללא הכרזה מפורשת אלא מתוקף כוחה לשנות ולהתחדש.

'הבועה' כפי שהיא מכונה, נהפכה לישות מובחנת בעל כורחה, זו הבועה הפתוחה והמכילה ביותר של היהדות מאז כינונה. בכוח היצירה והתודעה העצמית יכלה להדוף דתיות וכפייה מצד אחד וקולקטיביזם סוציאליסטי מצד שני, הווייתה משרתת את החיים כנגד דוגמה או הפשטות ריקות. לא עיר שינה בורגנית המזכירה את חוליי הגלות ולא שחזור העיירה היהודית הממתינה לגאולה ומתרפסת בפני גביר או שליט זר, תל אביב היא מטרופולין חי, מעבדה לביור כוח יצירתו העצמית של עם ושל יחידים. עיר שאינה מחויבת אלא לעצמה, אך גם לא כזו המתכחשת לתולדותיה שלה, עיר שאינה מסוגרת ואינה מתכחשת, לא לעברה, ולא לעולם, שבויה רק בידי זרם הרעיונות המשתנה שהיא מחדשת ומייבאת בזהירות לתוכה. במקום לחפש את ה'אמת' היא יוצרת אותה בכל ערב בבתי הקפה או בתיאטרון, בכתבי העת הספרותיים ובמועדוני המוסיקה הליליים, אלה אינם מספרים על 'תכלית החיים' אלא מממשים אותם. היום-יום הוא קודש עבודה והאסתטיקה נר לרגלה. לא הוד ולא הדר של מבני ציבור המקטינים את היחיד תחת רושם עז ומאיים יש בה, הארכיטקטורה שהיא מציעה היא בין לאומית היודעת לשרת את האקלים והנוף המקומי, ערנית לצרכים סביבתיים ולערכי שימור עברה הקצר. הפילוסופיה שהיא מקדמת אינה מתריסה ואינה מקוממת, לא שטחיות יש בה אלא הכרה בתנועה של הדברים ושל הרעיונות לעבר מרחב אין סופי של חיי יצירה וביטוי.

אם ירצו לאיים עליה במשטרה של מחשבות או בצמצום חירויות היא תקום מרבצה ותמית את דורשי רעתה, היא קנאית לחירותה ומנעמיה אינם מחסום לעוז פעולתה. חירותה קודש, את אמצעי מחייתה היא תמצא בעצמה בזכות ולא בחסד, אינה נשענת על מקורות זרים

או תמיכות, שוחרת שלום וזמינה לכל באי עולם. היא חלון הראווה של התרבות העברית וסדנת היצירה שלה גם יחד, תייצא חידושים קולינריים וסרטי מופת, אמני רחוב ומוסיקאים. ה'על-אדם' התל אביבי מצליח לייצא את תוצריו מעבר לים בגאון ואורו של המגדלור התל אביבי נראה נוצץ ובהיר, כוחותיו ביוזמה ובחדשנות וברוח הנעורים שבו. האיום המתמיד של כוחות האופל, הפחד מהעדר משמעות כוללנית, מהפרה של סדר תיאולוגי וציפיות שווא לגאולה קרבה לבוא, כל אלה מעלים שוב את סכנת התיאוקרטיה ואת המסעות ל'דחיקת הקץ' המשיחי. תל אביב היא עיר מקלט מפני רוחות אפוקליפטיים, היא מקלט לילה לחירויות אך גם מבצר לעבריות נטולת רגשות אשם, היא מחסום איתן מפני הקרבת קורבנות בשם אלי כזב. קולות מן העבר שבים ודוחקים להשיב את זרתוסטרא הציוני לבית המדרש ולכבול אותו בשלשלאות 'הספר' והעליונות היהודית. הדת הממוסדת, סבר ניטשה, היא פתרון טוב למי שנשמתו ריקה והוא ממנה לוותר עליה לטובת חזון אחרית הימים, אלא שבכך הוא מזמן את קץ החיים וממיט עליהם את אחריתם בטרם עת. מדובר בשנאה כלפי המציאות והממשות, בהכחשה של החיים לטובת מה שבא לכאורה אחריהם, כל מה שנגלה לעין ומעורר לחיים עלול להסיט את עיני איש הדת, הדת מטעינה את הנפש במסכת איומים שמדלדלת את כוח העמידה שלה לרצות להיעשות נאמנה לעצמה על-פי טבעה. הקלריקליזם רואה בפתחות לצורות חיים, לתרבות כללית ולחופש היצירה, סכנה מתמדת על זהותו, אחרי שכוננה בתודעה 'אל זועם' היא יכולה לדבר בשמו ולהנחילו בליבותיהם של המאמינים כנגד עצמם וטבעם וכנגד כל דבר אנושי אחר.

הציונות פתחה במסע ההתגברות על כבלי ההיסטוריה והזהות היהודית הישנה, האמינה שהיהודים רוצים ויכולים להתפרק מכבלים אלה ולקיים עצמם באופן עצמאי תוך שהם מסירים את נטל ההיסטוריה וחוצים את הרוביקון מ'הספר' אל החיים. כנגד כל אלה מציע זרתוסטרא התל אביבי את האל הנוכח לנו בחיינו בכל בוקר, זה של החיים הממשיים שצווינו לחיותם ולמענם באנו לעולם, לא גשר צר ולא מסדרון אפל, סלון מפואר של יצירה וביטוי, מגוון עמוס

סתירות מועילות שיש בהם כדי להעיד על העושר והריבוי. 'החטא' הוא אותה המצאה יהודית שהנצרות קלטה ושכללה, מרגע שתודעת חטא מושלת ברוח, זו נעשית נטולת כוח ומדוללת, היא רדופה ברגשות אשמה, קורסת תחת מנגנון החלשה אוטו-אמוני הממריץ את כוח הריסון והשלילה, החיים תחת תודעת החטא נעשים לזירת פיתוי מאיים ולהליכה מתמדת על פי התהום.

חופש הדת בתל אביב הוא היחיד שיש בו דתיות כנה וטבעית הכוללת בתוכה את ערך הבחירה והפרשנות, דת חופשית המאשררת מחדש את מעשה הבריאה וטבעה המופלא ובכך מקדשת שם שמים וארץ. תל אביב מציעה חיבור בין האדם לאלוהיו שלא דרך מנגנון 'החטא והכפרה' אלא דרך המעשה, היוזמה והיצירה. החיים והאמנות מצויים בסימביוזה מתמדת המתגלה באמנות הרחוב ובעיצוב חללי הפנים, בגינות ירק ובגגות אקולוגיים. מסע הייסורים והיסטוריית הפוגרום העצמי של היהודי הגלותי גורר אחריו בהכרח את שלילת החיים, האסתטיקה והחירות האישית. תרומתה של תל אביב לרוח העברית נעשית מתוך תנאי החיים, יוזמה חופשית ויצירה תרבותית מזינות האחת את רעותה ומשמשות קטר לכלל החברה החופשית בישראל. טכנולוגיות עילית וקולנוע ישראלי, שירה עברית ויצירה חזותית, תרבות קולינרית ותיאטרון ומחזאות, כולם מגיבים לשאלות הקיום ומזינים אותן. תרבות עברית מקורית המציעה פרספקטיבות חדשות לשאלות ישנות. פערי יצירה של אלפי שנים עולים ומתפרצים בכל ערב בבירת התרבות שאינה יודעת שובע בתאוות החיים שנבלמה אלפיים שנות גלות. כנגד הכוב הקדוש של היהדות הרבנית, העמידה עירו של זרתוסטרא העברי את קידוש החול, את הממשי והקונקרטי, את כוחה של התנועה קדימה, המסע לגילוי ריבוי פניה של ההוויה. לא 'העולם הבא' מוטל על הכף, אלא ה'כאן ועכשיו', לא גטו מסוגר אלא קשב והכלה של תרבות עולם, תוך מימוש בסגולותיו של היחיד וטיפוח ייחודו ומאווייו.

ב'עיר גנים', פרי תכנונו של גדס, פורחים אלף פרחים ומגדלים, צומחת לה עבריות שאינה רק 'שבויה בדימויה', כפי שקורא לה עזריהו,

אלא יוצרת אותה בכל רגע מחדש, תפיסת הזמן מקדשת את החיים ומעשירה אותם ברוח ובחומר. עיר שבה הטבע בכלל והטבע האנושי בפרט אינם זרים לה. המטרות 'הנשגבות', שאין דרך לממשן ואין רצון להקריב חיים בעבורן, מוחלפות ביופיו של הרגע ובכוחו להפתיע. עירו של מאיר ויזלטיר, 'עיר בלתי מספקת', המוקיר את שאון הפעלתנות והקצב המואץ מוכן להוקיר את רעש ועשן האוטובוסים המגלמים מרץ ופעלתנות, עשייה ויצירה. מושגי 'החטא' ו'העונש' הוחלפו במועיל ובמפתיע, קצב החיים ותנועתם מאיצים במוכשרים לבוא ולחיות באוהלה של 'תורת החיים' עצמם וליצור בעצמם את שירתם החדשה, בבחינת; 'לבנות ולהיבנות בה'. אלתרמן ואבידן, ויזלטיר ורביקוביץ הם הלוויים במקדש החיים ומנסחים את 'הברית החדשה-ישנה' של השירה העברית. השפה העברית היא שפת הממשות והיום-יום, אלוהים כבר איננו מופנה כנגד החיים אלא למענם. תחת מגמות רחבות של רוחניות רבת פנים, ה'ניו-אייג', שיעורי יהדות וחוגי קבלה פתוחים לכל תאבי דעת ברחבי העיר מעידים על החובה לשמר תוכן רוחני לצד החומר. רוח המחשבה החופשית שבה למלא את 'אסם התבואה' העברי שאינו חרד מתרבות זרה ואינו מעמיד עצמו עליון עליה.

ניטשה קבע כי הדת איננה דוגלת בהתאבדות אך היא מייצרת אותה באיטיות ובמחשבה צלולה, דת החיים של זרתוסטרא העברי מבית מדרשו של ברדיצ'בסקי מחזירה את תאוות החיים למקומה הראוי בהיסטוריה היהודית המתחדשת. תל אביב היא אם כן תנועת השחרור של האינדיבידואל החופשי בדעותיו ובהווייתו. על שוחרי חירות המחשבה להיות נכונים להגן על המבצר ולחזקו.

מקורות

- ארנדט, ח', 2013. **המצב האנושי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- באומן, ז', 2013א. **מודרניות והשוואה**, תל אביב: רסלינג.
- 2013ב. **תרבות בעולם מודרני נזיל**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- בארת, ר', 2005. **מות המחבר**, תל אביב: רסלינג.
- בודריאר, ז', 2007. **סימולקרות וסימולציה**, סדרת "הצרפתים", תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- בלום, א', 1989. **דלדולה של הרוח באמריקה**, תל אביב: עם עובד.
- בנימין, ו', 1983. **יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני**, תרגום: שמעון ברמן, מבוא: רינה קלינוב, תל אביב: ספרית פועלים.
- בנימין, ו', 1996. **הרהורים כרך ב'**, מבחר כתבים, תרגום: דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בנימין, ו', 2009. **המטפיזיקה של הנעורים**, תרגום: דנית דותן, תל אביב: רסלינג.
- ברדיצ'בסקי, מ.י. (2004), **כתבים ו'**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- גריין, מ', 2019. **לשחרר את הדמיון – מאמרים על חינוך, אמנות ושינוי חברתי**, תל אביב: קו אדום ומכון מופת.
- גולומב, י', 1987. **הפיתוי לעוצמה; בין ניטשה לפרויד**, ירושלים: מאגנס.
- 1999. **אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפוש האותנטיות מקירקגור עד קאמי**, ירושלים, הוצאת שוקן.
- 2006. **ניטשה בבתי הקפה של וינה**, ירושלים: כרמל.
- 2009. **ניטשה העברי**, תל אביב, הוצאת ידיעות אחרונות.
- 2015. **מתק סתרים ברנר כאקזיסטנציאליסט עברי**, הוצאת כרמל ירושלים.
- 2022. **זהות בלא נחת**, י-ם: מאגנס.

- גורביץ', ד' וד' ערב, 2012. אנציקלופדיה של הרעיונות, תל אביב: בבל וידיעות ספרים.
- גריין, מ', 2019. לשחרר את הדמיון – מאמרים על חינוך, אמנות ושינוי חברתי, עורך: נמרוד אלוני, תרגום: תמי אילון-אורטל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון מופת.
- דה סרטו, מ', 2012. המצאת היוםיום, תל אביב: רסלינג.
- דרידה, ז', 2002. נפתולי בבל, תל אביב: רסלינג.
- הגל, גו"פ, 1996. הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, ירושלים: מאגנס.
- הגל, גו"פ, 2011. פילוסופיית המשפט, ירושלים: שלם.
- הולצמן, א', 1995. אל הקרע שבלב – מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה: תרמ"ז-תרס"ב) מוסד ביאליק, ירושלים, אוניברסיטת תל אביב.
- היידגר, מ', 1968. מקורו של מעשה האמנות, תל אביב: דביר.
- היידגר, מ', 2018. איגרת על ה'הומניזם', תרגום: דרור פימנטל, ירושלים: מאגנס.
- היידגר, מ', 2011. "רק אלוהים עוד יכול להצילנו", ריאיון ב'דר שפיגל', נוסח עברי: מיכל סגל, דחק, כרך א', 2011
- מכטר, מ"י, (2010). "דרכים לטיפול יצירתיות בגיל הרך", מתוך: מכטר איתן (עורך), אוריינות חזותית, מחקר, עיון ויצירה, עמ' 233-252, תל אביב: רסלינג.
- מכטר, א', ומ', מכטר (2015). בין אינטימי לאנונימי במרחב האורבני – מבט סוצייתרבותי על תל אביב, תל אביב: רסלינג.
- מכטר, א' (2017). ניטשה והאסתטי – מעשה היצירה ב'מדע העליון', תל אביב: רסלינג.
- מקלוהן, מ', 2003. להבין את המדיה, תל אביב: בבל.
- ניטשה, פ', 1967. מעבר לטוב ולרוע – ולגניאולוגיה של המוסר, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים: שוקן.
- 1973. "שקיעת האילים", תרגום: ישראל אלדד, בתוך: שקיעת האילים; פרשת ואגר; הנה האיש; אנטיכריסט; אגרות, ירושלים: שוקן.
- 1978. דמדומי שחר; כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים: שוקן.
- 1979. מעבר לטוב ולרוע, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים: שוקן.
- 1985א. "הולדת הטרגדיה מתוך רוחה של המוסיקה", תרגום: ישראל אלדד, בתוך: הולדת הטרגדיה; המדע העליון, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- 1985ב. "המדע העליון", תרגום: ישראל אלדד, בתוך: הולדת הטרגדיה; המדע העליון, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- 1986. הרצון לעוצמה, כרך א', תרגום: ישראל אלדד, תל אביב: שוקן.
- 1990. דיוניסוס ואפולו – מסות על האמנות, תרגום, הקדמה והערות: יעקב גולומב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- 1999. "שופנהאואר כמחנך", מתוך: מסות על חינוך ותרבות, תרגום, עריכה והקדמה: יעקב גולומב, ירושלים: מאגנס.
- 2008. **אנושי, אנושי מדי**, הקדמה ועריכה: יעקב גולומב, ירושלים: מאגנס. עזריהו, מ. (2021). **שבויה בדימויה – קיצור תולדותיה וקווים לדמותה של מדינת תל אביב**. סדרת 'הישראלים', אונ' הפתוחה ומכון בן גוריון באונ' באר שבע. סיגד, ר. (1990). **האמת כטרגדיה**, מוסד ביאליק, ירושלים.
- פוסטמן, נ' (2003). **טכנופולין – כניעתה של התרבות לטכנולוגיה**, תל אביב: ספרית פועלים.
- פרויד, ז, (1988). **מעשה האומנות בראי הפסיכואנליזה**. תרגום: אריה בר, הוצאת דביר, תל אביב.
- פרויד, ז, (2009). **פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני**, תל אביב: רסלינג. פרום, א' (1992). **מנוס מחופש**, תרגום: תמר עמית, ירושלים: דביר.
- פרנקל, ו' (1985). **האל הלא מודע – פסיכותרפיה ודת**, תרגום: שמעון לוי, ירושלים: דביר.
- קאמי, א' (1985). **הזר**, תרגמה: אילנה המרמן, תל אביב: עם עובד.
- קאנט, ע' (2009). **מהי נאורות? כתבים פוליטיים**, תרגום: יפתח הלרמן-כרמל, תל אביב: רסלינג.
- קון, ת' (2005). **המבנה של מהפכות מדעיות**. תרגום: יהודה מלצר, הוצאת ידיעות אחרונות.
- קורצוויל, ר' (2012). **הסינגולריות מתקרבת**, ירושלים: מאגנס בשיתוף דביר.
- קירקגור, ס' (1986). **חיל ורעדה**, תרגום: איל לוי, הקדים וערך: יעקב גולומב, ירושלים: מאגנס.
- קלארק, ט' (2007). **מרטין היידגר – מבוא**, תרגום: יאיר אור, עריכה מדעית: אלעד לפידות, תל אביב: רסלינג.

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865-1921) קיבל חינוך תורני והיה מיועד לרבנות. את ילדותו ונערותו הוא בילה בעיר דובובה וספג בה את הרוח החסידית השמרנית שמיימנה מאוחר יותר ביקש להתנער. ברדיצ'בסקי נחשב למי שחולל שינוי יסודי בתרבות היהודית ותרם תרומה עצומה לכינונו של 'העברי החדש' ולכינון המחשבה והמעשה הציוני. ברדיצ'בסקי העמיק בזיהוי המקורות של הניוון התרבותי של היהדות המסורתית ובחולשותיה ולמעשה יצא למסע ספרותי והגותי להצלתו של העם ע"י ידי הצלתה של הרוח. משנתו ההגותית ויצירתו הספרותית מבטאת את ה'קרע שבלב', את המתח בין העולם של הנאורות והספרות הכללית לעיירה היהודית והפולמוס על דרכה הרצויה של הרוח העברית.

בספר זה ננסה לברר לעומק את עיקרי הרעיונות הניטשיאניים שנטמעו בהגותו של ברדיצ'בסקי ואפשרו לו להציע מחשבה ציונית מקורית ותוססת שהאותנטיות במרכזה. הדיון המעמיק ביסודות המחשבה האקזיסטנציאליסטית של ניטשה הכרחית להבנת גלגולה לתוך הגותו של ברדיצ'בסקי שידע לעצבה ולהתאימה לצרכי השעה. בהתאם לדרישה לקרב את האמנות לחיים, ניכרת בנובלות של ברדיצ'בסקי השלמה לרעיונות ההגותיים, בספר זה נבקש להתמסר לעיקרי המחשבה העיונית ובמיוחד לחיבור 'שינוי ערכין' המהווה מניפסט מגובש וסדור.

הספר שלפנינו דן בשאלות הקיום שניטשה מעלה וברדיצ'בסקי נענה להן בדרכו, יחסי יחיד וחברה, מצב הניכור הקיומי, מבחן ההתגברות, הצורך לברוא עצמך כפרט וכקהילה מחדש במצב של משבר ערכים. בהמשך תתברר הדילמה הציונית הייחודית על מרכיב הטריטוריה והיצרנות המצמיחה עולם תוכן ערכי דווקא מעצם העיסוק בממשי ובקונקרטי. בפרק הסיום נבקש לעבור מהתיאוריה לפרקטיקה, נרצה לברר עד כמה ההחלה של הרעיונות האקזיסטנציאליסטיים מבית המדרש הניטשיאני, בתיווכו המסור של ברדיצ'בסקי, מקבלת ביטוי בעיר העברית הראשונה, העיר ללא הפסקה המשמשת מעבדה חיה לעיקרי תורת החיים של זרתוסטרא הציוני.

