

לי ברטוב

מקדשו של האדם המיואש

הפילוסופיה של לב שסטוב והתרבות העברית



עורך הסדרה: דן מירון

לי ברטוב

מקדשו של האדם המיואש

הפילוסופיה של לב שסטוב והתרבות העברית



מוסד ביאליק • ירושלים

Lee Bartov

‘THE DESPERATE MAN’S TEMPLE’

LEV SHESTOV’S PHILOSOPHY AND THE HEBREW CULTURE

עריכת הלשון: נורית קרשון

הספר יוצא לאור בסיוע



מסת"ב 4-378-536-965-978 ISBN

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק · ירושלים, תשפ"ג

קדר ועימוד: שולמית ירושלמי, ירושלים

הדפסה וכריכה: דפוס כספית, ירושלים

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 2023

www.bialik-publishing.co.il

Printed in Israel

תוכן העניינים

9	דברי הקדמה
11	הערה על הפניות לספריו של שסטוב
	שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב
15	פרק ראשון: מקייב לפריז
15	ביוגרפיה קצרה
23	קווים ליצירתו של שסטוב
29	פרק שני: הפילוסופיה של הטרגדיה
32	דוסטויבסקי וניטשה 'אנשי המרתף'
36	שמיטת הקרקע ושינוי הערכים
38	החומה
44	הפרידה מטולסטוי
45	המוסר של הטרגדיה
47	טרגדיה ואסתטיקה
48	פילוסופיה והטפה
	שסטוב ומחפשי האלוהים – הרנסנס הרוחני והדתי
54	של 'תור הכסף' ברוסיה
	'אדם עליון' או 'אדם תחתון'? – הפרשנות לניטשה
56	בין שסטוב לבין מחפשי האלוהים
	מתנות הנבואה – הפרשנות לדוסטויבסקי בין שסטוב
61	לבין מחפשי האלוהים

71	פרק שלישי: 'על מאזני איוב' – שסטוב נגד התבונה
72	על טבעה של האמת
76	בזכות המיזולוגיה
80	חטא עץ הדעת
84	פרק רביעי: על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה
85	אתאיזם
99	שסטוב וקאמי
101	מוות, נצח, אבסורד
105	מהי פילוסופיה דתית?

שער שני: שסטוב בתרבות העברית

113	בפתח השער: במחיצתה של 'ספרותינו הצעירה'
120	פרק חמישי: הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'
122	בין צייטלין, שסטוב וניטשה – בחינה מחודשת
129	'הטוב והרע'
132	'פרידריך ניטשה: חייו, שירתו ופלוסופיתו'
138	'מחשבות שלא בעתן'
145	'הצמאון': מכתבי אחד התועים
152	געגועים עזים
155	היחס לחוויה הדתית ולמיסטיקה אצל שסטוב
164	פרק שישי: 'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו
170	חויית 'שינוי הערכים'
177	ברנר וניטשה
180	האתאיזם של הטרגדיה
184	על מחפשי האלוהים
187	שסטוב וברנר כמבקרי ספרות
194	שכול וכישלון

	פרק שביעי: יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן
208	גנסיין
	משורר של חוסר תקווה – צ'כוב בפרשנותו של
212	שסטוב
216	שאלה ואי פתרונה – גנסיין קורא את שסטוב
	פרק שמיני: שסטוב בפלשתינה
223	
228	גרשם שלום וולטר בנימין: 'עמק גבוה חסר שבילים'
	נספחים
231	
231	נספח א: מכתבי הלל צייטליין ללב שסטוב (1905–1906)
	נספח ב: מכתבו של לב שסטוב לאביו מהקונגרס
238	הציוני (1898)
	רשימת קיצורים ביבליוגרפיים
244	
	מפתח
261	



דברי הקדמה

את היכרותי עם לב שסטוב אני חבה להלל צייטלין, שלולא שני מאמריו הנהדרים מתחילת המאה הקודמת על הפילוסוף ייתכן שלא הייתי שומעת עליו כלל. שמו של שסטוב הרי אינו שגור בפינו, והוא פחות או יותר נשכח. השאלה מדוע כך אירע מעניינת וחשובה בפני עצמה, אך לא אעסוק בה כאן.

בספר זה ביקשתי להציע פרשנות לפילוסופיה של שסטוב באופן שזו השתקפה לי מעבודותיו. ניתחתי את הנושאים המרכזיים של מחשבתו, אך לא יכולתי להידרש לכולם. שתי מטרות עיקריות עמדו לנגד עיניי. הראשונה הייתה לברר את מושג האמונה של שסטוב, שנראה לי מעורפל. ראיתי שרבים מציגים את שסטוב כפילוסוף דתי, באופן שלא תאם את כוונותיו. ככל שהתרחבה היכרותי עם מחשבתו הבנתי שכדי לקרוא לשסטוב פילוסוף דתי עלינו לבחון את האופן שבו הוא עצמו נדרש למושג הדת. התמונה העולה היא של פילוסוף המערער על המושגים המודרניים של דת וחילון, ואשר הציע זרם רעיוני שחורג מהנרטיב המוכר לנו על התפתחות החילון.

המטרה השנייה שעמדה לנגד עיניי הייתה לחשוף את הזיקה של התרבות העברית למחשבתו של שסטוב בראשית המאה העשרים, קשר שהיה ברור פעם אבל הלך ונשכח עם השנים עד שכמעט ולא נותר לו זכר כלל. גיליתי שלפילוסופיה האקזיסטנציאלית של שסטוב היה תפקיד מרכזי בעיצוב הספרות העברית בראשית המאה העשרים, עד כי נדמה שעם השכחה משסטוב אבדו לנו משקפיים מהותיים להבנתה. בחרתי למקד את המבט בעיקר בהשפעת

מחשבתו של שסטוב על יצירתם של יוסף חיים ברנר ואורי ניסן גנסין ולחשוף את הקשר העמוק בינם לשסטוב, קשר שיכול להציג את עבודתם באור חדש. עוד מצאתי שיש לבחון מחדש את הזיקה בין שסטוב לאיש הרוח הלל צייטלין (שמבין שלושתם היה עד כה מי שזוהה עם שסטוב). התמודדותו של צייטלין עם מחשבתו של שסטוב מספרת לנו סיפור על מאבק רוחני שליווה את צייטלין במשך תקופה ארוכה בחייו.

אני מקווה שבאמצעות ספר זה אצליח להסיט במקצת את ההיסטוריה ממסלולה ולהשיב את הפילוסופיה של שסטוב לשיח של ימינו, ולו רק כדי שנוכל לראות עד כמה היא רלוונטית היום לא פחות משהייתה בזמנה ולהיווכח כי הייתה פה למעשה כל הזמן, אך לא ידענו לקרוא לה בשמה.

לצערי לא אוכל לתת בספר זה פרשנות מלאה להגותו של שסטוב. עוד נראה כי הוא עצמו ניסה להתרחק מרעיונות מפורשים שעלולים להתפרש כ'שיטה'. ואולם כדי שאוכל בכל זאת למסור משהו מרעיונותיו ולתאר את טענותיו כמכלול נאלצתי לקבוע הנחות ולמתוח קו מקשר ביניהן. מסיבה זו הרבתי לצטט את שסטוב עצמו, כדי שהקורא יוכל לשמוע את נימת קולו מעבר להסברים, ולא פחדתי לחזור על טענות בהקשרים נחוצים. אני מתנצלת מראש על כל טעות שעשיתי, אם בתיאור, אם בטענות, ואם היה זה עולמי הפנימי שלקח את המושכות. וכאמור, מאחר שלא יכולתי להידרש בספר זה למכלול ההגות של שסטוב, שהיא רחבה ומסועפת, תמצאו בו אולי רק חלק מההשלכות הפילוסופיות שמחשבתו מציעה.

חיבור זה מבוסס על עבודת המוסמך שלי לתואר השני שהוגשה בשנת 2017, ולא היה יכול לצאת לאור בלי תמיכתם של כמה אנשים יקרים. בראש ובראשונה תודתי נתונה לפרופ' יונתן מאיר, ששימש לי מנחה, ומעלותיו של חיבור זה נתונות במידה רבה גם

דברי הקדמה

לזכותו. תודה על החופש המחקרי, התמיכה והאמונה בי לאורך הדרך.

תודה גם לפרופ' מיכאל פינקנטל ולד"ר ולדימיר חזן, שתרמו לי מידיעותיהם הרבות על חייו ופועלו של לב שסטוב, וכל שיחה עימם פתחה אצלי פתח למחשבות חדשות. תודה לפרופ' אבנר הולצמן שהעמיד לרשותי את גנוך מיכה יוסף ברדיצ'בסקי והחכים אותי בהערותיו הנבונות. תודתי נתונה גם למחלקות הארכיוניות של ספריית הסורבון בפריז, הספרייה הלאומית בירושלים ולמכון גנזים ע"ש אשר ברש על עזרתם המקצועית והאדיבה. תודתי נתונה גם למחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון בנגב, לראשי המחלקה ולרכזת המחלקה. אני מקווה שמשוה מהשילוב המיוחד שבין יחסים בינאישיים ומקצועיות אקדמית המאפיין מחלקה זו שורה גם על הספר שלפניכם. תודה לעורכת הלשונית נורית קרשון על עבודתה המוקפדת והמועילה. תודה אחרונה וחביבה מוקדשת לאמי ולבן זוגי על התמיכה והעידוד האינסופיים לאורך הדרך כולה.

הערה על הפניות לספריו של שסטוב

אחד הקשיים הגדולים הנוגעים למחקר הגותו של לב שסטוב הוא אי הסדר המאפיין את קיבוץ חיבוריו ופרסומיו. כמעט בכל תרגום או הוצאה של כתביו קובצו יחדיו כתבים שונים, לרוב גם מתקופות שונות. לזאת מצטרפת עצם העובדה שקשה מאוד להשיג היום את ספריו של שסטוב. שפר מזלנו והיו מי שהקימו אתר אינטרנט המרכז את כתביו של לב שסטוב שיצאו בתרגום לאנגלית, ובצורה נוחה.¹ בהנחה שרוב קוראיו של ספר זה יעדיפו להשתמש במקור האינטרנטי של התרגום לאנגלית, נקטתי שיטת הפניות שתעזור באיתור הקטע המצוטט גם ברשת. לכן בצד שם הספר שבו הודפס הטקסט המתורגם צוין במידת האפשר גם מספר הפרק או שם האפוריזם שהציטוט הופיע בו.

<http://www.angelfire.com/nb/shestov/library.html> 1

בעיה דומה קיימת גם בנוגע לספרו של בנימין פונדן, המצוטט כאן על פי הקיצור 'פונדן, שיחות עם שסטוב' (את הספר המלא אפשר למצוא בקישור המובא בהערה לעיל). הספר נדיר, ולכן בצד מספרי העמודים אציין גם את תאריכי השיחה.

הערה בנוגע לזהות הצייר בדימוי עטיפת הספר אף שלצד הציור שבעטיפת הספר צוין שמו של הצייר דידיה בארה, נראה שיש לתקן ולומר שהציור הוא מעשה ידיו של הצייר פרנסואה דה נומה 1593-1623 בקירוב, ולא כמו שצוין באתר שממנו נרכשו הזכויות לפרסום הציור. כדי לאמת את הבחנתי ולהכריע בעניין, נשענתי על עזרתה הנדיבה של פרופ' מריה רוסריה נאפי, מומחית בתחום, מהמנהלת האזורית של משרד התרבות למורשת התרבות והנוף של קמפניה, שעסקה רבות במלאכת הפרדת עבודותיהם של דה נומה ובארה. עד תחילת המאה העשרים בעצם לא הובחנו הציורים של השניים, והם שויכו לשם שלישי. נומה ובארה חלקו גם ביוגרפיה דומה. שניהם נולדו במץ שבצרפת והיגרו בזמנים שונים לנאפולי, שבה הייתה פעילותם העיקרית. בארה הועסק בסטודיו של נומה וסייע לו בעבודתו, ולפעמים חתמו השניים בפסידונים – מה שהוסיף לבלבול המתמשך. ובכל זאת יש הבדל רב בין הסגנון הייחודי של דה נומה ובין זה של בארה. דה נומה, שכונה גם 'האב הנשכח של הסוריאליזם', ידוע בחיבתו לנושאים מוזרים, בדרך כלל להריסות של מבנים רומיים בנוף כמעט סוריאליסטי ולעיתים פוסט-אפוקליפטי. האנשים הם דמויות זעירות, השמיים מעוננים והקצוות לא ברורים. גם כשהוא משחזר מאורעות תנ"כיים עיקר ההתמקדות היא בסיפורים שוליים שמבשרים ניפוץ אלילים והרס מקדשים. יצירותיו 'התגלו' בראשית המאה העשרים בקרב המכוונים לסוריאליזם ול'ארט ברוט', ובהם הסופר הצרפתי אנדרה ברטון, שסבר שעבודותיו של האומן סימפטומטיות לסכיזופרניה.

שער ראשון

הקדמה לפילוסופיה של שסטוב



פרק ראשון

מקייב לפריז

זעקותיו של איוב אינן זעקות גרידא (קרי, קריאות חסרות משמעות, חסרות תועלת, מייגעות). [...] הקריאות הללו חושפות ממד חדש של אמת. [...] יש בהן כוח אפקטיבי. כוח שכמו החצוצרות ביריחו חייב לגרום להתפוררות החומות המבוצרות. זהו המוטיב הבסיסי של הפילוסופיה האקזיסטנציאלית.

לב שסטוב, קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית¹

ביוגרפיה קצרה

את הפילוסופיה של לב שסטוב עלינו ללמוד בתוך הקשרה של ההיסטוריה של הפילוסופיה, אך עם זאת, כך נדמה, גם לגמרי בנפרד ממנה. פילוסופיה זו, שנולדה בראשית המאה העשרים, הביאה עימה דבר חדש שלא נשמע ולא נראה בצורה זו קודם לה. היא הייתה בעת ובעונה אחת מבודדת אך משפיעה, מאיימת אך נחוצה. זו פילוסופיה שהצליחה לשנות את גישתם של רבים לשאלות 'החשובות ביותר' על טרגדיה, תבונה, דת ומוסר, ועל ידי

1 שסטוב, קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית, עמ' 18. אלא אם כן צוין אחרת, הציטוטים של שסטוב ובני דורו לאורך הספר מובאים בתרגום המחברת.

כך שינתה לא רק את האופן שיש לשאול שאלות פילוסופיות אלא גם את הגישה לפילוסופיה עצמה.

שסטוב נולד בשנת 1866 בעיר קייב, בשם יהודה לייב שוורצמן.² בנערותו אימץ לעצמו את שם העט שסטוב, שיכול להתפרש ברוסית כ'אחד שהולך'.³ בחירתו בשם זה, המרמז על הליכה עצמאית בכיוון אחר, תרמה לו בהמשך דרכו במיצוב הנוודות המחשבתית והנפשית לא רק כדימוי של המצב האנושי אלא גם כדימוי שלו עצמו.

שסטוב גדל בקייב, בן למשפחה יהודית אמידה שהשתלבה בחברה הרוסית הגבוהה. אביו, יצחק שוורצמן, הקים בצעירותו חברת טקסטיל, וזו הייתה עם השנים לחברה מצליחה באירופה כולה. האב שמר על יהדותו, וליבו היה קשור לספרות העברית ולתנועה הציונית. ביתו היה מקום מפגש לאנשי רוח ולפעילים ציונים, ואף מסופר כי היה הבמה הראשונה של הסופר שלום עליכם להצגת כתביו הראשונים.⁴ כעבור שנים זכה האב שוורצמן להופעת אורח בספרו של ש"י עגנון 'שירה':

אביא כאן שיחה נאה שהיה טגליכט רגיל לספר. כשדרתי בברלין הייתי יוצא ונכנס אצל אביו של שסטוב שהיה זקן ומוטל חולה. פעם אחת מצאני הזקן מיצר. שאל אותי, על מה אתה מיצר. אמרתי לו בעלת דירתי דרכה לבקש מחודש לחודש תוספת שכר דירה. אמר לי הזקן, כל זה מחמת הספרים שאתה כונס. רואה היא שאתה עמוס בספרים אומרת היא לעצמה אדם שכזה לא במהרה מחליף דירה

- 2 להרחבה על הביוגרפיה של לב שסטוב ראו ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב; לובצקי, זיכרונותיי על לב שסטוב; שטיינברג, חברי ילדותי, פרק 6; פונדן, שיחות עם שסטוב; היל, על סף האמונה; פירון, פילוסופיית התלישות; פינקנטל, לב שסטוב.
- 3 השם מזכיר את המילה *шестьние* ברוסית, שמשמעה צעדה. ראו פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 89.
- 4 להרחבה על משפחת שוורצמן ראו ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 7-15.

בדירה [...]. אלא אדם צעיר צריך תחילה לסגל לו מעות ואחר שולח ביד פקיד מפקידיו לקנות לו מאותם הספרים שצריך להם או שנדמה לו שצריך להם. טגליכט לא שמע לעצת אביו של הפילוסוף. ולא די שהרעיב עצמו מחמת ספריו, אלא שלבסוף נלקחו ממנו.⁵

ואולי הצטער עגנון שהוא עצמו לא שמע לעצה. גם שסטוב לא תמיד הקשיב לאביו, והוא אף מעיד על עצמו שכשהיה ילד הקפיד להדיר שינה מעיני הוריו. עם זאת, לבקשת האב, למד שסטוב בילדותו מעט עברית וספרות יהודית, וכשהתבגר ביקש ממנו האב לנסוע לקונגרס הציוני בבול בשנת 1898. במכתבו לאביו מהקונגרס הביע שסטוב ריחוק מסוים מהאירוע, אך בהחלט ניכר שהתרשם מהעשייה הציונית ומאישיותו של בנימין זאב הרצל:

בלתי אפשרי לתאר את כל שהתרחש בקונגרס. הם דיברו כל כך הרבה, הם היו בתסיסה ונסחפו בנקל, עד כדי כך שמאות עמודים לא יספיקו לתיאור חלקי של מה שנראה ונשמע. [...] ללא ספק בין הצירים השונים ישנם רבים המסורים למטרה, וכמובן יש גם הרבה דברנים – ולא רק בין הסטודנטים – שהגיעו על מנת להראות את עצמם. אך יש רק מעט שכאלה. הרוב בהחלט מביע כוונות כנות ורציניות בנוגע לציונות. [...] הרצל הוא נפלא. [...] הפופולריות שלו בקרב הצירים רבה כל כך שלפחות כעת הוא יכול לעשות כל מה שעולה על רוחו. מוטב כך. בהתחלה מוטב שאדם אחד יעמוד בראש. אחרת לא ישורר סדר, בייחוד בנסיבות שהציונות שרויה בהן: יהודים אינם רגילים לפעילות פוליטית, הם מפוזרים בכל רחבי העולם. דרוש כוח רצון עז כדי לשלוט בהם. קשה לקבוע אם הרצל יצליח בתפקידו בעתיד. לעת עתה הוא עומד איתן ומקסים את כולם [...].⁶

5 עגנון, שירה, ספר שני, פרק יז, עמ' 290.

6 לתרגום המלא של המכתב ראו נספח ב.

למרות מאמצי אביו נדמה כי זהותו היהודית של שסטוב לא עמדה במרכז הווייתו במובן שאביו קיווה לו. הוא אומנם לא התכחש מעולם ליהדותו, אבל את מעט העברית שלמד שכח, ומהגותו אנו לומדים כי לא מצא הבדל מהותי בין הברית הישנה לחדשה. את שתיהן ראה ברוח היהדות הקדומה, שהיא זו שהרגיש קרוב אליה.⁷ בעיניו 'ירושלים', למשל, מייצגת יותר מכול את התקופה שקדמה להשתלטות המחשבה היוונית על מחשבתנו. היו שטענו כי יש סיבות לראות בשסטוב יהודי מומר, ואילו רבים אחרים ביקשו דווקא להדגיש את יהדותו. מכל מקום נדמה כי את שסטוב קשה למקם תחת קטגוריות ברורות, ואפשר לשער כי היהדות וגם הנצרות לא מילאו אצלו תפקיד של דת אלא של השראה מחשבתית ונפשית.

שסטוב נכנס לעולם הפילוסופיה והספרות רק במחצית חייו, בעשור האחרון של המאה התשע-עשרה. את לימודיו האקדמיים הקדיש דווקא למתמטיקה ומשפטים, ובשנות לימודיו השתתף בפעילות פוליטית שמאלית. עקב מעורבותו הפוליטית הוא גורש מלימודי המשפטים באוניברסיטת מוסקבה ועבר לאוניברסיטת קייב להשלמת התואר. התזה שכתב, בנושא 'חקיקת עבודת המפעל ברוסיה', עסקה במצבו של מעמד הפועלים הרוסי ונפסלה לבסוף על ידי הצנזור הרוסי מחשש למניעים מהפכניים. בעשור האחרון של המאה התשע-עשרה חווה שסטוב משבר נפשי, ובסביבות שנת 1896, במהלך שהות של שנתיים ברומא לצורך הבראתו, הכיר את אשתו לעתיד, אנה, שהייתה אז סטודנטית צעירה לרפואה ונוצרייה אורתודוקסית.

7 ראו גם את מכתבו של שסטוב לתאולוג סרגיי בולגקוב מ-26 באוקטובר 1938: 'בעיניי, הסתירות בין הברית הישנה לברית החדשה היו תמיד דמיוניות. כאשר נשאל ישו (הבשורה על פי מרקוס 12:29) מהי הראשונה במצוות, הוא ענה, "שמע ישראל" וכו', ובחזון יוחנן (2:7): "מי אשר אֵזַן לו ישמע את אשר הרוח אמר לקהלות המנצח אתן-לו לאכל מעץ החיים". מתגברים על "הידע" והאמת נגלית – ה' אלוהינו הוא אלוהים אחד – שתי הבריתות מביאות את הבשורה הטובה הזאת אשר לבדה נותנת לנו כוח להתמודד עם זוועות החיים' (מצוטט אצל ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 2, עמ' 222).

המשבר הנפשי שחווה שסטוב הוביל אותו לא רק אל אהבתו אלא גם לתחילת עיסוקו העצמאי בביקורת ספרות ובפילוסופיה. הוא נטש את המהפכנות הפוליטית ופנה לבחינה מחודשת של הערכים כולם. שסטוב עצמו מלמדנו כי מורו הראשון בפילוסופיה היה דווקא שייקספיר, שליצירתו הקדיש את ספרו הראשון, 'שייקספיר ומבקר ברנדס' (1989), חיבור שבו תקף את המבקר גאורג ברנדס על תגובתו הפוזיטיבית לטרגדיה האנושית ועל הניסיון להסבירה באמצעות ההיגיון וחוקי הטבע, הסברים ששסטוב לא יכול לקבל, בייחוד לאחר המשבר האישי שחווה. ברנדס, לדעתו, לא שמע ביצירותיו של שייקספיר כיצד 'חרג הזמן ממסלולו', ולכן לא הדירו יצירות אלה שינה מעיניו. בעוד האימה והאופי הקטסטרופלי של הקיום האנושי מובילים אצל שייקספיר להתעוררות או למוות, לדידו של ברנדס, אין הם אלא תירוץ כדי לדבר על היתרונות 'האומנותיים' ו'המוסריים' של הספרות.

מחשבתו של שסטוב נרקמה מתוך דיאלוג עם העולם הספרותי והפילוסופי הרוסי, ובייחוד עם הזרם 'הדתי' שבו, ואולם כבר מראשיתה היא פנתה לכיוון ייחודי, עצמאי ובלתי מתפשר. בתחילת פעילותו הפילוסופית התפרסם שסטוב בעיקר בזכות פרשנותו המקורית ליצירותיהם של טולסטוי, דוסטויבסקי וניטשה, שהוצגה בספריו 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה: פילוסופיה והטפה' (1900) ו'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה' (1902). בעקבות ספרו הרביעי, 'אפותאווה של תלישות: ניסיון למחשבה א-דוגמטית' (1905),⁸ הוא נתפס יותר ויותר כפילוסוף ופחות כמבקר ספרות.

8 הספר 'אפותאווה של תלישות' (Апофеоз беспочвенности): ניסיון לראשונה ברוסיה בשנת 1905. הספר ראה אור באנגלית בשנת 1920 עם הקדמה מאת ד"ר לורנס. המילה 'תלישות' נבחרה כאן בעקבות הלל צייטלין וא"ד גורדון שנקטו מילה זו לתרגום כותרת ספרו של שסטוב בתחילת המאה העשרים. יש לציין כי תרגום זה מחמיץ את מלוא משמעותה של המילה

בצד עיסוקו בפילוסופיה באותן שנים נאלץ שסטוב לעזור לאביו בניהול העסק המשפחתי בעודו מסתיר מפניו את נישואיו לאישה נוצרייה. במשך תקופות ארוכות נדד בין רוסיה למדינות שונות באירופה ולא השתקע במקום אחד לאורך זמן. לעיתים היה נוסע להתבודד כדי לכתוב את ספריו הרחק מטרדות היום-יום ומהלכי הרוח של התרבות והחברה שסביבו. המהפכה הבולשביקית, שהתחילה ב-1917, לא השפיעה עליו בתחילה ישירות, אך בגללה, בסופו של דבר, גמר אומר להגר סופית מרוסיה למערב אירופה. בשנת 1921 השתקע שסטוב עם משפחתו בצרפת וחי בה עד יום מותו בשנת 1938.

התקבלותו של שסטוב בצרפת הייתה די מהירה, והתאפשרה בזכות הקורסים שלימד באוניברסיטת הסורבון ובזכות פרסום מאמריו הראשונים בשפה הצרפתית, על דוסטויבסקי ופסקל.⁹ כך היה למהגר הרוסי הראשון בעת ההיא שהוזמן למעגלים הפילוסופיים הצרפתיים הפנימיים, ואט-אט קיבל מעמד של מבושר מחשבת האבסורד והפילוסופיה האקזיסטנציאלית. בתקופה זו התחיל יותר ויותר להפנות ביקורת כלפי הפילוסופיה המערבית במסגרת ניסיונו לשחרר את האדם מכבלי המחשבה הרציונלית. כתיבתו התמקדה בפילוסופים הגדולים (מסוקרטס ואפלטון ועד שפינוזה, הגל, קאנט ואחרים), בניסיון לחפש אצלם את הנקודות שבהן המערכת הפילוסופית מתעלמת מהקיום האנושי של האינדיבידואל ואף נמצאת בסתירה עימו, ועל כן כובלת אותו. שסטוב לא חדל לראות בדוסטויבסקי ובניטשה את מוריו, אבל נתן מקום גם להוגים אחרים, כמו מרטין לותר, בלו פסקל וסרן קירקגור, שבהם ראה שותפים

הרוסית *беспочвенность*, שפירושה גם 'העדר קרקע', משמעות שנוכחת בהגותו של שסטוב, המדבר על השאיפה לחשיבה 'ללא קרקע'. שם הספר בתרגום לאנגלית שומר על משמעות זו: *Apotheosis of Groundlessness: An Attempt of a Dogmatic Thinking* מאמרים אלה ואחרים אוגדו לימים בספרו 'על מאזני איוב', שראה אור לראשונה בצרפת בשנת 1929 ותורגם לאנגלית בשנת 1975 (ראו שסטוב, על מאזני איוב).

לדרך בניסיון לערער את יסודות המחשבה הפילוסופית. כמה מספריו המוכרים מתקופה זו הם 'כוח המפתחות' (1923), 'על מאזני איוב' (1929), 'קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית' (1936) ו'אתונה וירושלים' (1938).

בפרקי הספר הבאים יוכל הקורא למצוא דמיון רב בין מחשבתו של שסטוב לזו של קירקגור. אך יש לציין כי על אף הדמיון הגדול בין מחשבתם לא נחשף שסטוב לפילוסוף הדני עד שלב מאוחר בחייו. חברו הקרוב, הפילוסוף אדמונד הוסרל, היה זה ששם לב לדמיון בין השניים. במהלך פגישתם בשנת 1928 הפציר הוסרל בשסטוב לקרוא את כתביו של קירקגור, שבאותה עת היה מפורסם בגרמניה אך לא בצרפת: 'כשאמרתי לו [להוסרל] בפרייבורג שאיני מכיר את קירקגור, הוא התעקש שאקרא את יצירותיו של הפילוסוף הדני; יתרה מזו, הוא הורה לי לעשות זאת!¹⁰ הגילוי של קירקגור בשלב זה של חייו אישש מבחינתו אף ביתר שאת את מטרתו הפילוסופית. הוא ראה בקירקגור אדם שניסה לברוח מ'האמיתות הנצחיות' בכל מחיר. קירקגור עזב את הגל ואת סוקרטס ופנה ל'חושבים האישיים' – איוב ואברהם – במסעו נגד התבונה ולמען אפשרויות המחשבה.¹¹ הקריאה בעבודותיו של קירקגור הובילה את שסטוב להיכרות עם המושג 'פילוסופיה אקזיסטנציאלית' (שבאותה העת עדיין לא היה מוכר בתור זרם פילוסופי), ובעקבותיו אימץ שסטוב את המונח הזה להגדרת הפילוסופיה שלו. לגבי שסטוב, הפילוסופיה האקזיסטנציאלית היא יותר מכול פילוסופיה שאינה מספקת 'הבנה', ושבה הניסיון האנושי חושף ממד חדש של אמת. שסטוב היה בין הראשונים שהציגו לפני הקהל הצרפתי את עבודתו של הפילוסוף הדני ומי שקידם את הרעיון של הפילוסופיה האקזיסטנציאלית כביטוי של זרם פילוסופי נפרד, שיש להבחינו מהאקזיסטנציאליזם שהתגבש מאוחר יותר באירופה.

10 שסטוב, השערה והתגלות, עמ' 207.

11 שסטוב, קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית.

על אף חילוקי הדעות המהותיים בין שסטוב להוסרל, שסטוב העריך מאוד את מחשבתו של הלה וראה בו מורה לא פחות מדוסטויבסקי: 'הוסרל היה אולי האדם היחיד בעולם שהיה מסוגל להבין את שאלותיי [...] יתרה מזו, הוא היה אולי היחיד שהיה מסוגל להקשיב לשאלות הללו'.¹² שסטוב ראה את עצמו ואת חברו כמי שיצאו מאותה נקודת מוצא בבקשם להעריך מחדש את התבונה האנושית, אלא שהגיעו למסקנה הפוכה: 'אני סברתי שאם הידע הוא בעל המילה האחרונה ומסוגל לחרוץ עובדות, הרי שהכול אבוד. ואילו הוסרל היה סבור שאם הידע אינו הדבר האולטימטיבי, תישמט הקרקע מתחת לרגליו, הוא ילך לאיבוד'.¹³ שסטוב האמין כי הדחף של הוסרל לרדת 'לשורשם של הדברים' נובע מתוך ייאוש שחוה.¹⁴ המאמץ האדיר של הוסרל למצוא את הבסיס לידע האדם נועד, לדעתו, כדי שלא יאבד את שפיותו. על כן הוויכוח ביניהם צלל עמוק יותר מכל ויכוח רציונלי על הפילוסופיה, שכן הוא עסק במהות של הרציונליזם כולו. הפילוסופיה של שסטוב ושל הוסרל הדגימה בצורה העמוקה ביותר את הצורך בהחלטה הקירקגורית 'או-או': או שהתבונה האנושית שלנו מסוגלת לגלות אמיתות מוחלטות, או שאנו נידונים לקיום חסר ביטחון, קיום של אי ודאות. בהמשך נראה כי שסטוב בחר באפשרות השנייה, ובניגוד לרבים אחרים היה מוכן ללכת נגד התבונה גם במחיר של אי נוחות. וכך גם היה לאחד המבקרים המרתקים של הוסרל.

לשסטוב היה תפקיד משמעותי בהתפתחות הפילוסופיה הצרפתית ובמפנה הפוסט-רציונלי והסטרוקטורלי שחל עליה. לא זו בלבד שכתביו על הוסרל תרמו להצגת הזרם הפנומנולוגי בצרפת ולראשית הביקורת כלפיו, אלא שמחשבתו תרמה לעיצוב מחשבת האבסורד האירופית, והיה לו חלק מרכזי בעיצוב התפיסה

12 פונדן, שיחות עם שסטוב, 16 ביולי 1935, עמ' 80.

13 שם.

14 שם, 1 בפברואר 1936, עמ' 110.

המוקדמת של ניטשה וקירקגור באירופה בכלל.¹⁵ שסטוב הוא מי שמיצב לראשונה את דמותו של דוסטויבסקי כ'איש המרתף' ומי שהכניס את יצירותיו לקאנון של המחשבה האקזיסטנציאלית.¹⁶ חברו הקרוב בנימין פונדן – משורר, פילוסוף ויצר קולנוע ממוצא רומני-יהודי – הוא זה שקידם את רעיונותיו של שסטוב עוד בחייו ועד למותו הטרגי בשואה. פונדן חיבר מאמרים רבים על שסטוב וביטא את הפילוסופיה שלו בשיריו וביצירותיו הקולנועיות. הוא גם תרם תרומה ניכרת לחקר הביוגרפיה האישית של שסטוב על ידי כך שפרסם ספר המתעד את פגישותיהם, שיחותיהם וההתכתבויות ביניהם במהלך שנות השלושים של המאה העשרים, עד מותו של שסטוב.¹⁷ בין ההוגים הצרפתים הבולטים שלשסטוב הייתה השפעה נרחבת על מחשבתם אפשר למצוא את אלבר קאמי, ז'יל דלז וז'ורז' בטאיי (שתרגם כמה מספריו לצרפתית).

קווים ליצירתו של שסטוב

אל תטיפו לנו על אי בהירות, מכיוון שהפכנו אותה למקצוע שלנו.

בלז פסקל, מחשבות, סעיף 751

כשם שהיה יהודי לא אופייני, היה שסטוב גם פילוסוף לא אופייני. הוא שאף לאמונה, ואולם לא האמין בשום דבר נתון להגדרה; יצא למלחמה עיקשת נגד ההיגיון על ידי ההיגיון, ומעולם לא הציע פתרון פוזיטיבי לקוראיו. במובן זה, וכמו שאמר חברו מרטין בובר, מטרת הפילוסופיה של שסטוב, מעצם טבעה, אינה לפתור בעיות אלא לחולל אותן.¹⁸

15 דיפון, פנומנולוגיה בפילוסופיה צרפתית, עמ' 110–118; פוטיאד, האבסורד; דלז, ניטשה והפילוסופיה; לה רידה, ניטשה בצרפת.

16 מקאב, דוסטויבסקי בצרפת.

17 פונדן, שיחות עם שסטוב.

18 בובר, לקט, עמ' 37. על מערכת היחסים בין בובר לשסטוב ראו פינקנטל,

במוקד הגותו של שסטוב מצויה ההתנגדות לשיטות המחשבה של הרציונליזם והאידיאליזם המערבי והניסיון לחשוף את הנטיות האנושיות העומדות מאחוריהם. הפילוסופיה, לדעתו, צריכה ללמוד לחשוב בלי רעיון של אמת קבועה ובלי הצורך במסקנות אוניברסליות. במונח זה שסטוב הוא מעין 'פרטיזן' פילוסופי. הוא תוקף את הפילוסופיה במקומות שאין היא מצפה להם, ובדרך כלל לא בכליה שלה. לדעתו, השאלות הקשות ביותר והחשובות ביותר לעולם אינן נשאלות ברצינות. המשורר צ'סלב מילוש הגדיר זאת יפה כשכתב: 'מעט מאוד הוגים בכל ההיסטוריה יכלו להשתוות לאומץ שלו, או אף לחוצפה שלו, כשעורר שאלות כאילו-ילדותיות שהיה להן הכוח לזרוק פילוסופים לפאניקה'.¹⁹

מי שקורא את עבודתו של שסטוב מוצא את עצמו פעמים רבות במצב שאני מכנה 'המצב הדואלי'. לא משום ששסטוב מציג תפיסה דואלית כזו או אחרת, אלא בעיקר מכיוון שהקורא מצד אחד מצוי בהרגשה שהבין הכול, ומצד אחר הוא חש שלא הבין דבר, ונותר עם התהיה לאן הולכים עכשיו. סגנון הכתיבה של שסטוב הוא סגנון חריג בנוף הפילוסופי. שפתו קולחת ונעימה, מלאה בציניות וכתובה לעיתים כמעט כמו יצירה ספרותית. אבל למרות בהירות השפה, התעמקות ברעיונותיו מגלה את הסתירות הטבועות בהם, ואת נטייתו להשאיר את המסקנה הסופית לדמיונו של הקורא. ניקולאי ברדיאייב תיאר את הדרך המיוחדת של חברו להימנע מקביעת תוכן מחשבתו באופן מלא:

החשיבה הפילוסופית של לב שסטוב נתקלה בקשיים עצומים הנוגעים להבעתה, והדבר עורר הרבה אי הבנות. עיקר הקושי היה נעוץ בחוסר היכולת להביע במילים את מה שהחשיב לנושא הבסיסי של חייו. לעיתים קרובות פנה

לב שסטוב, עמ' 115-129. ההתכתבות בין בובר לשסטוב פורסמה במלואה בכתב העת לחקר יצירתו של שסטוב. ראו כתב העת שסטוב, 4-5, 2005.

19 מילוש, שסטוב או טוהר הייאוש, עמ' 103.

אל צורת הביטוי השלילית, שאותה העדיף. נגד מה נאבק – זה היה ברור. אבל צורת הביטוי החיובית הייתה לו קשה. השפה האנושית היא רציונלית מדי, מותאמת מדי לחשיבה שנוצרה מתוך הנפילה לחטא – חטא ידיעת הטוב והרע.²⁰

שסטוב עצמו היה ער לקושי הזה וחש כי אין רבים מצליחים להבינו נכונה. חוסר היכולת של הפילוסופיה שלו להציע מסקנה פוזיטיבית לא היה מקרי, אך הוא הקשה על קוראיו לגשר בין הרעיונות השונים שהביע. כמו פסקל לפניו, גם שסטוב חש כי השפה מגבילה אותו מאחר שהיא המבקשת לגלם את האמת במציאות כאילו היא אמת אחת. זו הייתה כנראה גם הסיבה שהפילוסופיה שלו הייתה ועודנה מקור גדול לאי הבנה, עד כדי כך שהגותו תויגה תדיר תחת קטגוריות שונות ורחוקות זו מזו, מפידיאזם ועד גיהיליזם.

בהשראת ניטשה ראה שסטוב בסגנון הכתיבה האפוריזמי את צורת הביטוי הטובה ביותר, ומאז ספרו הרביעי התחיל לשלבו בכתיבו. לאפוריזם, לדעתו, יש יתרון רב ערך, מכיוון שהוא 'משחרר מהצורך בעקביות ובסינתזה'.²¹ שסטוב סבר שאת הסגנון האפוריזמי יש ליישם גם בספרות, ובאמצעותו לשחרר את כותב הפרוזה מהציפיה להציג עקביות ואחידות ברעיונותיו ובדעותיו.²² על הפילוסופיה והספרות לאפשר לעצמן לבטא את הסתירות שהחוויה האנושית מגלה לנו. לכן כאשר שסטוב מדבר על הוגים יקרים לו הוא מדבר על הממד הסותר במחשבתם כעל מעלה. כאשר הוא מדבר על פלוטינוס, למשל, הוא אומר: 'ללמוד את פלוטינוס משמע להורגו, ולא ללמוד אותו משמע לוותר עליו. מה עלינו לעשות? איך נמצא מוצא מעמדה אבסורדית זו?'. תשובתו היא שעלינו לקרוא את פלוטינוס בלי לבקש את אחדות המחשבה. עלינו להניח

20 ברדיאייב, רעיון היסוד בפילוסופיה של לב שסטוב, עמ' 4-5.

21 שסטוב, כוחם של רעיונות.

22 שם.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

כי כל 'ההוכחות' שהוא נותן אינן אלא 'מחוות' למסורת מחקרית.²³
כשהואשם שסטוב כי מחשבתו מלאת סתירות, ענה בלי חשש:

אנשים אינם רואים בעין יפה את דרכי לבטא שני שיפוטים
סותרים בעת ובעונה אחת. הם דורשים שאזנה אחד מהם
או שלפחות, לשם התקינות, לא אבטא אותם באותו הרגע.
אבל בין אנשים אלה לביני יש רק הבדל זה: אני מדבר על
הסתירות שלי בפתירות, ואילו הם מעדיפים להחביא אותן
מעצמם [...] נדמה להם שסתירות הן ערוותו של המוח
האנושי.²⁴

מעניין שעם כל העמימות סביב הגותו של שסטוב, הוא הואשם לא
פעם כי הוא פילוסוף של רעיון אחד.²⁵ ואכן, ברור מאוד נגד מה
שסטוב נלחם, ומבחינה זו הקריאה בכתביו עשויה לעיתים להיות
מייאשת. נדמה כי הוא חוזר על אותן מלחמות, משתמש באותן
דוגמאות וזועק את אותן זעקות שוב ושוב. ואולם הקורא המבקש
להעמיק בדבריו מבין כי יש ערך לאותן חזרות (répétitions). כל
חזרה של שסטוב על רעיון או מיתוס שמרכיבים את מחשבתו
אינה מתרחשת לחינם. כל חזרה כזאת מגלמת בתוכה את הריסת
המסקנה הקודמת, או מבקשת להרחיבה בדרך לא צפויה, וכל זאת
מתוך מטרה לשנות את דרך הסתכלותנו על האמת עצמה. בעת
הקריאה בשסטוב אנו נדרשים לעבור את התהליך שהפילוסופיה
של שסטוב דורשת: עלינו להשלים עם העובדה כי הבנה מלאה
אינה אפשרית במונח המוכר לנו, אלא רק במידה שבה אנו מסוגלים
להכיל סתירות. על כן, כדי להעריך כשורה את העבודה של שסטוב
יש לצפות בה מזוויות רבות ושונות. יש לזכור היטב במה הוא
נלחם ועם מה לא יהיה מוכן להסכים. כך לבסוף אפשר להרכיב
בזהירות תמונה שהיא גם אחידה וגם עקבית.

23 שסטוב, על מאזני איוב, חלק 3, עמ' 335.

24 שסטוב, כוח המפתחות, עמ' 167.

25 זנקובסקי, תולדות הפילוסופיה הרוסית, כרך 2, עמ' 781.

מקוריותו של שסטוב באה לידי ביטוי גם ביכולתו לגעת בנושאים דתיים בצורה חדשה. הוא לא שאף לקדש שום רעיון דתי, אבל ראה בחשיבה הדתית דוגמה לחשיבה משוחררת מהצורך בהוכחות. בשל כך בחר להציב את המחשבה התנ"כית כחלופה לפילוסופיה הרציונלית. בהמשך נראה כיצד בחר שסטוב לא פעם 'להציק' לקוראיו הרציונליים כשהוא משתמש ברעיונות דתיים באופן שנראה ילדותי ואבסורדי. הוא עשה זאת בעיקר כדי לעורר את קוראיו להבנה עד כמה המחשבה הדתית מטרידה את האדם הכלוא במסגרות המחשבה של הרציונליזם. בכך ביקש להובילם להבניה מחדש של הגדרת פילוסופיה 'דתית' או 'אקזיסטנציאלית' כפילוסופיה המסוגלת להעניק לאדם חופש מחשבה.

שסטוב מרבה להשתמש בדוגמאות ממקורות דתיים, אך בניגוד לפרשנות הנפוצה של רעיונותיו הוא אינו עושה זאת מתוך חיפוש אחר מקורות 'קדושים', או מתוך הנחה שהם מבטאים את האמת האמת, אלא בעיקר כדי לבדוק עד כמה היינו מוכנים לקבלם. למעשה הוא מסוגל ללמד זכות על רעיון מסוים רק כדי לשרת את המטרה של הרגע, גם אם אינו מסכים עימו באופן אישי. רק קריאה מרובה בשסטוב וניסיון מתמיד לעקוב אחר השתנות רעיונותיו עשויים להוביל את הקורא לכדי הבנת הפילוסוף מבעד לדוגמאות ולקביעות המשתנות. שסטוב עצמו הזמין את קוראיו לעשות כך:

כאשר אתה מקשיב לדובר, או קורא בספר, אל תקנה חשיבות יתרה למילים בודדות, ואף לא למשפטים שלמים. שכח את המחשבות הנפרדות ואל תייחס חשיבות רבה גם לרעיונות הנתונים בסדר הגיוני. זכור כי בן השיח, גם אם רצה בכך, אינו יכול להתבטא אלא על ידי שימוש בצורות השפה המוכנות. היה קשוב להבעת פניו, הקשב להטעמות קולו, אלה יעזרו לך לחדור מבעד למילים אל נשמתו. לא רק בשיחה, גם בספר אפשר לזהות את הצליל ואף את גון קולו של המחבר, לקלוט את הדקויות הקלושות ביותר של

הבעת עיניו ופניו. לא לחפש סתירות, לא להתווכח, לא לדרוש הוכחות: רק להקשיב בתשומת לב.²⁶

סגנונו הייחודי של שסטוב והנגיעה בנושאים 'דתיים' בצורה חדשה הקשו על רבים לסווג את מורשתו האינטלקטואלית במדויק, עד שנשאלה השאלה אם יש לראות בו פילוסוף או שמא הוגה דתי.²⁷ ואולם עלינו לזכור כי שסטוב החשיב עצמו פילוסוף והקדיש את עבודתו לשחרור הפילוסופיה משיטות המחשבה הרצינולית. הגותו, כך אבקש לטעון, לא רק דורשת רגישות מרבית בשימוש במושגים 'דתי', 'רליגיוזי', 'חילוני' – היא פועלת כדי לערער אותם מיסודם. פעם במסווה של שיגעון ופעם במסווה של אמונה ביקש שסטוב להוביל את הפילוסופיה לעבר 'ממד חדש של מחשבה' שבו נדרש האדם לחשוב ללא קרקע יציבה. במקומה של התבונה הוצבה הזעקה האנושית וחשפה על ידי כך חוויה קיומית הדורסת את המובנים המודרניים של 'דתיות' ו'חילוניות'. כך, במובנים רבים, יצר שסטוב זרם רעיוני החורג מהנרטיב המוכר לנו על התפתחות החילון, זרם שלא ניתנה לו עד עכשיו תשומת הלב הראויה ואשר, כך נראה בהמשך, קשה להמעיט בערך השפעתו על התרבות העברית הצעירה.

שסטוב חש את הקושי של רבים לקבל את המסר שלו ואת הדחיפות שמצא בו. עם השנים הבין יותר ויותר כי הפילוסופיה והפילוסופים עדיין אינם מוכנים לשמוע אותו. ייתכן שהקושי קשור במידה רבה באופייה הלא קונפורמיסטי והאישי של הגותו, שביודעין אינה מבקשת להתחבב. מאז ראשית עבודתו ועד סופה התקיימה מחשבתו של שסטוב במעין 'אי בודד' וביטאה רדיקליות, ולכן לא תמיד הייתה פשוטה לעיכול.

26 שסטוב, 'מילים לפני אחרונות' (Penultimate Words), עמ' 195–196. אורי ניסן גנסין תרגם את המאמר לשפה העברית בכותרת 'תחילת דברים אחרונים' (ראו גנסין, תחילת דברים אחרונים).

27 פינקנטל, לב שסטוב. פינקנטל הציב שאלה זו בספרו אך לא הגיע למסקנה החלטית.

פרק שני

הפילוסופיה של הטרגדיה

הזמן חורג מהמסלול. הוא צחוק גורל ארוך,
זה שאני נולדתי לתקן את הסיפור!
לא, בואו ונלך ביחד.

ויליאם שייקספיר, המלט¹

הפילוסופיה של הטרגדיה. האין פירוש הדבר
שיכולה להיות פילוסופיה של חוסר תקווה,
של ייאוש, שיגעון ואפילו מוות?

לב שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה:
הפילוסופיה של הטרגדיה?

מהי מטרת הפילוסופיה? ומה הקשר של הפילוסופיה לחיים?
שאלות אלה נענו בדרכים שונות במהלך ההיסטוריה או לא נשאלו
כלל. לגבי שסטוב אלה היו השאלות החשובות ביותר. חברו הקרוב
ניקולאי ברדיאייב סיכם זאת יפה כשאמר: 'שסטוב היה הוגה
ש"התפלסף" בכל ישותו, מי שלגביו לא הייתה הפילוסופיה עניין
של מומחיות אקדמית, אלא עניין של חיים ומוות'.³ ואכן, אצל
שסטוב שאלת הרלוונטיות של הפילוסופיה לחיים עצמם הייתה
יותר משאלה תאורטית, והיא נגעה ישירות למסלול חייו. אף על

- 1 שייקספיר, המלט, מערכה ראשונה, תמונה חמישית, תרגם דורי פרנס.
- 2 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה (רוסית), עמ' 2. הציטוט לקוח מתוך ההקדמה לספר, שלא תורגמה לאנגלית.
- 3 ברדיאייב, רעיון היסוד בפילוסופיה של לב שסטוב.

פי ששסטוב לא מסר לנו בעבודותיו פרקים ביוגרפיים, ולא עסק בווידי עצמי,⁴ כדי להבין את הפילוסופיה שלו עלינו להכיר פרק משמעותי בחייו, פרק שילך ויהדהד בכל כתביו ויכתוב במובנים רבים את גישתו הפילוסופית.

מעט לפני שהגיע לגיל שלושים, בסביבות שנת 1895, נאלץ שסטוב להתמודד עם משבר נפשי עמוק בעקבות שרשרת אירועים טרגית שהביאה אותו לידי התמוטטות עצבים. הנסיבות למשבר שחוה נשאר בלתי ברורות במשך שנים רבות. בתו שיערה כי סבל מכאב עצבי גופני שנבע מעודף עבודה בעסק המשפחתי ומהאכזבה בשל ההתנגדות של אביו לנישואיו עם אנסטסיה, אחותה של המשוררת ורוורה מלאכיבה-מירוביץ'.⁵ בשנים האחרונות נשפך אור חדש על האירוע בזכות פרסום יומניה של המשוררת. מהיומנים עולה כי שסטוב היה מעורב במשולש אהבה אכזרי עם שתי האחיות. עקב המצב הבלתי אפשרי, ועקב התנגדות אביו של שסטוב לנישואים, איבדה אנסטסיה את שפיותה ונכנסה לבית חולים פסיכאטרי שבו שהתה כשני עשורים עד למותה. שסטוב, שכבר קודם לכן לא היה במצב נפשי מיטבי, עבר גם הוא בעקבות מחלתה של אנסטסיה התמוטטות עצבים וחיפש לעצמו טיפול מחוץ לרוסיה, כשהוא נודד בין ארצות שונות.⁶ כעבור עשרים וחמש שנה הגדיר שסטוב ביומנו את התקופה המטלטלת

4 בוריס גרויס עסק בשאלת הווידי העצמי בכתביו של שסטוב. ראו גרויס, אנטיפילוסופיה, עמ' 33–49.

5 ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 35–36. יבגני גרצ'ק, חברו הקרוב של שסטוב, סבר כי האירוע שחוה שסטוב היה התמוטטות עצבים (ראו גרצ'ק, זיכרונות, עמ' 106).

6 ראו מלאכיבה-מירוביץ', יומנים; מלאכיבה-מירוביץ', מטוטלת חיי ז'נבייב פירון מדגישה בהקשר של פרשייה זו גם את אי יכולתו ואי רצונו של שסטוב לעמוד בציפיותיו של אביו, שדרש ממנו לנהל את העסק המשפחתי. פירון טוענת למעשה כי יש להבין את צמיחת הפילוסופיה של שסטוב בין היתר לנוכח מערכת היחסים המורכבת עם האב. ראו פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 187–195.

הזאת כתקופה שבה, בלשונו של המלט, 'הזמן חרג ממסלולו'.⁷ מאותו רגע נדמה כי שסטוב, שעד אז הייתה מטרתו לשרת את הטוב, וסמן הדרך שלו היה המוסר של טולסטוי, עבר תהליך של ערעור עמוק. הטרגדיה האיטית שחוה דחפה אותו בעל כורחו לבחון מחדש את ערכי חייו ומחשבתו. מתוך נקודת מוצא זו הגיע לעיסוק בפילוסופיה. כמו רבים לפניו פנה תחילה אל הפילוסופים הגדולים ואל שיטות המחשבה הקיימות, ולו רק כדי למצוא תמיכה או אישוש למצבו החדש. אך עד מהרה הרגיש שהפילוסופיה על שיטותיה השונות אינה מספקת את מבוקשו וכי אין בכוחה לגעת בחרדתו הקיומית. וכך התחיל מגבש לאט-לאט את ההבנה שאינה מובנת מאליה, אך זו שבשבילו הייתה האפשרות היחידה, כי הפילוסופיה הקיימת אינה רלוונטית לאדם במצבו. הפילוסופיה מבקשת להתמקד בקבוע, בבלתי משתנה, בהכרחי, ומתעלמת דווקא מהמצבים הבלתי רגילים, הקטסטרופליים, שבהם דרושה 'פילוסופיה של הטרגדיה' או 'אפואוזה של תלישות'. שני אלה הם שמות ספריו המשפיעים בראשית דרכו.⁸

שסטוב זיהה את חולשתה של הפילוסופיה ושל הפילוסופים, שיצרו אותה בניסיון להציב מודל כזה או אחר שישתיק את חרדות הקיום שלנו על ידי הסברים הנסמכים על ההיגיון והתבונה האנושית: 'כאשר האדמה הטבעית מתחילה להיעלם מתחת לרגלינו, ההיגיון מנסה ליצור קרקע מלאכותית. וזה מה שנקרא בדרך כלל פילוסופיה'.⁹ הוא ראה בנטייה זו את העדות המוכיחה כי הפילוסופים מעולם לא קיימו ברצינות את תפקידם העיקרי, שהוא

7 שסטוב כתב ביומנו ב-11 במאי 1920: 'שנה זו מסמלת את 25 השנים שעברו מאז ש'הזמן חרג ממסלולו' [...] אני כותב את זה כדי שלא אשכח. האירועים החשובים ביותר בחיים – ואלה שאיש מלבדך אינו יודע דבר עליהם – נשכחים בנקל'. מצוטט אצל ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 36.

8 להרחבה על השיח של הטרגדיה בעבודתו של שסטוב ראו פוטיאד, שיח הטרגדיה.

9 שסטוב, כוח המפתחות, עמ' 80.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

הטלת ספק ושאלת השאלות הקשות ביותר בלא רצון מתמיד לחזור לקרקע בטוחה. עניינה של הפילוסופיה, לדידו, הוא ללמד את האדם לחיות בחוסר ודאות דווקא ולחלצו מכל סוג של חשיבה דוגמטית המנסה לשכך את אי הודאות שלו, או במילים אחרות: 'עניינה של הפילוסופיה אינו להרגיע אנשים אלא להטרידם'.¹⁰

דוסטויבסקי וניטשה 'אנשי המרתף'

בין היחידים ששסטוב הצליח למצוא אצלם אישוש ותמיכה לדרכי מחשבתו החדשה שהלכה והתפתחה באותן השנים היו דוסטויבסקי וניטשה. ליתר דיוק אפשר לומר שמתוך הגילוי של ניטשה גילה שסטוב מחדש את דוסטויבסקי, שכן ניטשה היה זה שהפך את עולמו לראשונה. הוא התחיל לקרוא בכתביו של ניטשה כבר בתחילת שנות התשעים של המאה התשע-עשרה, אבל בקריאות הראשונות לא הצליח להבין את התנגדותו של הפילוסוף הגרמני למוסר, והתנגדות זו אף העלתה בו תחושת בוז. ואולם תחושה זו השתנתה מרגע שלמד על מאורעות חייו הטרגיים של ניטשה:

הייתי בן עשרים ושמונה כשקראתי לראשונה את ניטשה. התחלתי עם 'מעבר לטוב ולרוע' [...] התחלתי לקרוא בשעה שמונה בערב. סיימתי את הספר בשעה שתיים לפנות בוקר. הוא טלטל אותי נורא, לא יכולתי לישון, חיפשתי דרך להתנגד לחשיבה המחרידה והאכזרית הזאת... כמובן, הטבע הוא אכזר, אדיש. הוא ללא ספק רוצח בדם קר, וללא הרף... אך המחשבה אינה הטבע. אין לה שום סיבה לקוות להרוג את החלשים, לתת להם דחיפה. מדוע עלינו לעזור לטבע בעבודתו האיומה? זה הוציא אותי מדעתי... באותו הזמן לא ידעתי מאומה על ניטשה: לא ידעתי שום דבר על חייו. ואז יום אחד [...] קראתי הערה ביוגרפית על אודותיו. הוא [ניטשה] היה אחד מאלה

10 שסטוב, אפואזוה של תלישות, חלק 1, עמ' 12.

שהטבע נהג בהם באכזריות, וללא הרף. זיהה את חולשתו ומחץ אותו. באותו היום הבנתי.¹¹

הביוגרפיה הטרגית של ניטשה, שנבעה ממחלתו המייסרת, לימדה את שסטוב לבחון מחדש את המוסר ולשאול לראשונה מה מקומו בעולמו הפנימי של האדם העומד לנוכח המציאות הנכפית עליו. הוא הבין כי הטרגדיה מביאה עימה את הבעיות הפילוסופיות הקשות מכול. בנימין פונדן תיאר זאת יפה. כאשר גילה שסטוב את ניטשה, כתב פונדן, 'הוא עזב את ביתם של החכמים בטריקת הדלת מאחוריו והבין כי המוסר, במקום לעזור לנו להשיג חופש ואמת, גורם לנו למעשה לפיצול פנימי, לכניעה ולהרס, ובשל כך לא מן הראוי שאיש ינסה "להחזיר את הזמן למסלולו".¹²

מרגע שהרכיב שסטוב את משקפי הטרגדיה החדשים שלו לא יכול עוד שלא לראות גם את יצירתו של דוסטויבסקי באור חדש לגמרי, ומצא את המקור להבנתו במקום שאיש לא חיפש לפניו – ביצירתו השנויה במחלוקת 'כתבים מן המרתף'.¹³ ספר זה ביטא בעיני שסטוב 'צעקת אימה קורעת לב שנפלטת פתאום מפיו של אדם ששוכנע פתאום שכל חייו שיקר והעמיד פנים כשאמר לעצמו ולאחרים כי המטרה הנעלה ביותר בחיים היא לשרת את "האדם הצנוע ביותר".¹⁴

שסטוב יצא נגד הפרשנות המקובלת ברוסיה, שביקשה לראות בספר 'כתבים מן המרתף' ניסיון ביקורתי וציני של דוסטויבסקי

11 פונדן, שיחות עם שסטוב, 21 בינואר 1938, עמ' 148–149.

12 פונדן, התודעה האומללה, עמ' 201.

13 ספרו של דוסטויבסקי ראה אור בכמה תרגומים לעברית. את המילה הרוסית подполье אפשר לתרגם לעברית בכמה דרכים: מרתף, מחתרת או תת-הקרקע. לאור זאת תורגם שם הספר לעברית באופנים שונים במהלך השנים. אני בחרתי להשתמש בביטוי 'כתבים מן המרתף'.

14 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 6, עמ' 169.

להתנגד לניהיליזם.¹⁵ בצעד אמיץ הפך שסטוב את הקערה על פיה וראה דווקא בגיבור הספר עלום השם, ששסטוב מכנה אותו 'איש המרתף', את הביטוי העמוק ביותר של דוסטויבסקי, גם אם דוסטויבסקי עצמו ביקש להתכחש לו.¹⁶ בשנת 1902 ראה אור הספר 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה', שבו תיאר שסטוב את מסקנותיו. הוא למעשה הראשון שקשר בין ניטשה עצמו ובין הפילוסופיה המגולמת לדעתו בספר 'כתבים מן המרתף'. כך כרך שסטוב לראשונה את אישיותם והגותם של ניטשה ודוסטויבסקי יחדיו תחת דמותו של 'איש המרתף', שאת הארכיטיפ שלו שרטט בספר זה, ומיצב אותם כאחים ברוח. בעוד הפרשנים שקדמו לשסטוב, ובראשם ניקולאי מיכאילובסקי, התייחסו לגיבור הספר כאל דמות בזויה, המייצגת את כל מה שרע באדם ובניהיליזם, שסטוב ראה ב'איש המרתף' את המבקר האמיתי של התבונה הטהורה ומקור להזדהות.

נקודת המוצא של שסטוב במחקריו על הפילוסופיה של דוסטויבסקי, ניטשה וטולסטוי הייתה הרצון לרדת לפשר יכולתו של האדם להתמודד עם חוסר המובנות של החיים ועם חוסר הרחמים של הטבע וההכרח. שסטוב הוטרד גם מחוסר היכולת האנושית לחפש אמיתות מחוץ למערכת ההיגיון של התבונה. הוא זיהה כי ב'כתבים מן המרתף' דוסטויבסקי מתמודד עם אותן

15 עד היום מקובל, בקרב רבים מן המבקרים, לראות ביצירתו של דוסטויבסקי יצירה ביקורתית כלפי הניהיליזם. ראו למשל צירקין-סדן, ניהיליזם, עמ' 59, 112–114.

16 שסטוב לא היה הראשון שהתייחס ליצירה זו של דוסטויבסקי כמקור אפשרי להשראה. וסילי רוזנוב (1856–1912), פילוסוף וחבר של שסטוב, פרסם בשנת 1981 מאמר ביקורת על יצירתו של דוסטויבסקי והציג בו את הספר 'כתבים מן המרתף' כספר שמלמדנו כי אי שלמות אנושית היא חלק מחוקי הטבע. במאמר שכתב שסטוב לזכרו של רוזנוב טען שסטוב כי בניגוד ל'איש המרתף' של דוסטויבסקי, רוזנוב הבין כי אי אפשר לשבור את חומת 'הדבר כשהוא לעצמו' הקאנטיאני, והוא נכנע מולה. ובשל כך חסרה לו גם אותה הבנה שדוסטויבסקי הגיע אליה בספר זה. שסטוב, השערה והתגלות, עמ' 89–98.

הפילוסופיה של הטרגדיה

שאלות בדיוק, ובעקבותיו הציג שסטוב את 'המרתף' כתחום של קיום שרק מרד אמיתי ב'מובן מאליו' – מרד שיכונה בפיו 'הפילוסופיה של הטרגדיה' – יכול להוביל את האדם אליו, וחשוב מכך, יכול להובילו לעבר אמיתות מסוג חדש.

כמה מההתכתבויות של ניטשה עם מכריו מאששות במידה רבה את טענותיו של שסטוב על הקשר בין הפילוסופיה המאוחרת של ניטשה לספר 'כתבים מן המרתף'. ניטשה אכן חש חיבור עמוק לדוסטויבסקי, ובייחוד ליצירה זו. כך כתב למשל במכתב ששלח למכרו פטר גאסט, ב-13 בפברואר 1887: 'האם אתה מכיר את דוסטויבסקי? מלבד סטנדל, איש לא העניק לי כל כך הרבה הנאה והתפעלות: הרי לך פסיכולוגיסט ש"אני מסכים איתו"¹⁷. במכתב אחר מאותה שנה, מיום 7 במארס, כתב ניטשה לחברו פרנץ אוברבק את הדברים האלה:

לא ידעתי דבר על דוסטויבסקי, אפילו לא הכרתי את שמו עד לפני כמה שבועות – אדם לא תרבותי שאני, שאינו קורא 'כתבי עת'! בחנות ספרים נחה ידי ממש בטעות על 'רוח המרתף', שתורגם לאחרונה לצרפתית (אותו סוג של מזל הביא אותי להיכרות עם שופנהאואר כשהייתי בן 21, ועם סטנדל כשהייתי בן 35). אינסטינקט של קרבה (או איך עליי לקרוא לזה?) דיבר אליי מייד – שמחתי הייתה עצומה; מאז שפגשתי לראשונה ב'האדום והשחור' של סטנדל לא ידעתי שמחה כזאת. הספר מורכב משני סיפורים קצרים, הראשון הוא באמת פיסה של מוסיקה, מוזרה מאוד, מוסיקה לא גרמנית בתכלית; והשני הוא הבזק של גאוניות בפסיכולוגיה, סוג של גיחוך עצמי על $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ['דע את עצמך']. דרך אגב, ליוונים האלה יש הרבה על המצפון – זיוף היה הסחר האמיתי שלהם; כל

17 מכתביו של ניטשה תורגמו רק באופן חלקי לשפה האנגלית. לצורך מחקר זה נעזרתי בפרויקט הדיגיטלי של כתבי ניטשה, ראו <http://www.nietzschesource.org>

הפסיכולוגיה האירופית חולה בשטחיות היוונית, ובלי אף קורטוב מהיהדות.¹⁸

הספר 'רוח המרתף' הוא למעשה תרגום צרפתי משנת 1886 המורכב משני ספרים שונים של דוסטויבסקי שאוחדו תחת שם אחד.¹⁹ החלק הראשון הוא תרגום הספר 'בעלת הבית', שאותו מכנה ניטשה במכתב 'פיסה של מוסיקה', והשני הוא 'כתבים מן המרתף', שניטשה מגדיר אותו 'מהלך של גאון בפסיכולוגיה, מעין גיחוך עצמי על "דע את עצמך"'. שסטוב ככל הנראה לא הכיר מכתבים אלה, אבל זיהה בתחושותיו את הקרבה הרעיונית והרוחנית הגדולה בין דוסטויבסקי לניטשה. בעקבות תחושות אלה חיפש שסטוב אחר הגורם שהביא את ניטשה ואת דוסטויבסקי להזדהות עם תחום 'המרתף' שבתוכם, או במילים אחרות, הוא חיפש אחר הסיבה שהביאה אותם לצאת נגד האמיתות הקדושות מכולן. בייחוד עניינה אותו השאלה מה הביא את השניים לשנות את עמדתם הכוללת כלפי החיים: כיצד אותו דוסטויבסקי, שהיה במעגל 'ההומני' של ויסריון בלינסקי, הגיע לכתוב יצירה כמו 'כתבים מן המרתף', שבה יצא נגד כל מה שנחשב בעיניו בעבר בעל ערך? וכיצד נטש ניטשה את העמדה האסתטית-הרומנטית של 'הולדת הטרגדיה' והתחיל ללכת אל מעבר לטוב ולרוע?

שמיטת הערקע ושינוי הערכים

שסטוב שיער שאירוע מסוים בחייהם של ניטשה ודוסטויבסקי היה צריך להתרחש כדי להביאם לידי אותו 'שינוי ערכים' שהוביל לפיתוח הרעיונות הרדיקליים והמקוריים שלהם (כמו שאירע ככל הנראה בחייו האישיים שלו עצמו עקב המשבר שחווה), ועל כן פנה לחקור את הביוגרפיה הנפשית של השניים. את זו הוא צייר כתהליך של שינוי. שינוי עמוק. אצל דוסטויבסקי תהליך זה קרה

18 ש.ס.

19 ראו דוסטויבסקי, מהדורה צרפתית.

מעט אחרי שחרורו מעבודות הפרך והמתקת עונש המוות שהוטל עליו, כאשר חזר למציאות הרגילה וזוועותיה נחשפו לנגד עיניו. אצל ניטשה השינוי נולד בשלבים מתקדמים של מחלתו. בעיני שסטוב הסבל והייאוש שחוו השניים, בעודם תמיד לבד ועם עצמם, העמידו במבחן את תפיסת 'הטוב' שהחזיקו בה עד אז. האידיאלים שהאמינו בהם בעבר לא התאימו עוד למצבם החדש. הן ניטשה והן דוסטויבסקי ניסו תחילה להיאחז באמונותיהם הקודמות – דוסטויבסקי בתורה של מורו בלינסקי, ניטשה בתורתיהם של מוריו וגנר ושופנהאואר – ואולם היה רגע מסוים, והוא הרגע שניסה שסטוב לאתר, שבו נאלץ כל אחד מהם להיפרד מהערכים ומהאידיאלים הקודמים שהחזיק בהם ולקיים, על פי לשונו של ניטשה, 'הערכה מחדש של הערכים כולם'. חוויה זו של 'שינוי ערכים', בלשונו של שסטוב, נולדת משמיטת הקרקע האכזרית ביותר:

המהלך של דקארט כמוכן אינו רלוונטי כאן. אדם לעולם לא יסכים לאבד את הקרקע שמתחת לרגליו בגלל עיקרון מתודולוגי. סביר יותר להניח את ההפך – האדמה האבודה היא שמולידה את הספק. עקב כך, כשמתברר כי האידיאליזם אינו עומד בלחץ המציאות, כאשר ברצון הגורל מתנגש האדם ראש בראש עם החיים האמיתיים, הוא מבין פתאום, לחרדתו, שכל פסקי הדין האפריוריים היו כוזבים, ואז לראשונה אוחו בו הספק הבלתי נלאה המשמיד מייד את הקירות המוצקים לכאורה של אותן טירות ישנות, התלויות בשערה. סוקרטס, אפלטון, טוב, הומניות, אידאות – כל הרכב המלאכים והקדושים ששמרו את נפש האדם התמימה מפני התקפות של שדים, של פסימיות וספקנות – נעלמים בלי להשאיר עקבות. והאיש העומד כעת אל מול אויביו האיומים ביותר חווה בפעם הראשונה בחייו בדידות ופחד שאפילו הלב המסור והאוהב ביותר לא יוכל לעצור. ובדיוק בנקודה זו מתחילה הפילוסופיה של הטרגדיה.²⁰

20 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 11, עמ' 197.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

הכניסה לתהומות הספק מורחקת כאן במכוון מהטלת הספק במתודה הפילוסופית של דקארט. הטרגדיה עצמה היא זו שמובילה את האדם אל הספק בצעד לא וולונטרי ולא מתוך תרגיל מחשבתי. מאותו רגע של שמיטת הקרקע לא ראו עוד ניטשה ודוסטויבסקי את המציאות כמו בעבר. רגע זה הוא המובן העמוק ביותר של חוויית 'שינוי הערכים' אצל שסטוב, חוויה המסמנת את הכניסה לתחומי 'המרתף'. רגע זה מייצג את הייאוש העמוק ואת אי המנוחה התמידית המשולה לשיגעון, שיעמידו את הבסיס לכל עבודותיו הבאות.

שמיטת הקרקע חושפת את המצב הטרגי של האדם בעומדו אל מול 'הגורל', שאותו הפילוסופיה הרציונלית המירה במושג 'העיקרון הכללי'. ניטשה ודוסטויבסקי הבינו כי שום התפתחות של ידע מדעי ושום שינוי חברתי לא יצליחו לבטל את הטרגדיה הבסיסית של הקיום האנושי. לא התקווה להתקדמות חברתית, אף לא הציפייה לאושרה העתידי של האנושות (הקמת ארמון הבדולח), אין בהן כדי לפצות על הייסורים שהפרט חווה ועל אלה שעוד יחווה. דוסטויבסקי שואל בספרו 'האחים קרמאזוב' אם אושר אוניברסלי לבני האדם יכול להיות מושג במחיר סבלה של ילדה תמימה אחת – ולבסוף הוא מגיע, לדעת שסטוב, 'אל המילה האחרונה':

עכשיו הוא אומר בגלוי את מה שביטא תחילה בהסתייגות ב'כתבים מן המרתף': אין הרמוניה, אין אידאות, אין אהבה וסליחה, בקצרה, אין דבר שהמציאו חכמים מימי קדם ועד מינו שיצדיק את אי ההיגיון והאבסורד בגורל אדם אחד.²¹

החומה

האידיאליזם, שסטוב מבין עכשיו, נולד מתוך הצורך (הכמעט בלתי ניתן לשליטה) של אנשי המוסר להגביל את העולם הפנימי

21 שם, פרק 15, עמ' 224.

הפילוסופיה של הטרגדיה

של האדם לכדי סדר דברים רציונלי והכרחי. 'במובן זה', הוא כותב, 'דומה האידיאליזם למדינת-רוזן מזרחית: מבחוץ הכול זוהר ויפה ונצחי, אבל בפנים יש זוועות'.²² הרעיונות המוסריים, סבור שסטוב, יותר מכל מערכת אחרת, מתבססים על הנחות שהושגו מתצפיות על ביטויים החיצוני של יחסים אנושיים. אנשי המוסר משתוקקים לקיים בתוך עולמו הפנימי של האדם אך ורק את סדר הדברים הטבעי. ואולם דוסטויבסקי וניטשה, אחרי הצניחה אל המרתף, לא חשו בחווייתם האישית אלא שנאה כלפי הסדר הטבעי. האדם מן המרתף כותב על החומה 'הרציונלית' המוצבת אל מול האדם:

אבל, ריבונו של עולם, מה אכפת לי מחוקי הטבע והאריתמטיקה, אם משום מה החוקים האלה וה'שתיים כפול שתיים שווה ארבע' אינם מוצאים חן בעיניי? מובן שאינני יכול לפרוץ חומה שכזאת במצחי [...] אולם לא אשלים עימה רק מכיוון שזו חומת אבן ומשום שאין לי הכוחות לכך.²³

בפרשנותו זיהה שסטוב את חומת האבן של דוסטויבסקי עם 'הדבר כשהוא לעצמו' הקאנטיאני. אומנם השפה שונה, אבל בעיניו אין שום הבדל בינה ובין אותה חומה בלתי חדירה מבחינתה של התבונה האנושית. חומה זו היא המסמלת יותר מכל דבר אחר את גבולות המחשבה המותרים. הפילוסופיה של קאנט ייצגה בעיני שסטוב את שיאה של ההשלמה האנושית עם האידיאליזם ואת התיאור המובהק של מצבו (המנומנם) של האדם המודרני. לדעתו, הדרך ששימשה עד לאותו רגע את האנושות בהתמודדות עם פסימיות וסקפטיות הייתה דרך השיפוט האפריורי, או בקצרה: אידיאליזם. זהו אותו אידיאליזם שטולסטוי רקח לתוך המילים 'הטוב הוא אלוהים'.

22 שם, פרק 11, עמ' 196.

23 שכתבתי מעט את תרגומו של מ"ז ולפובסקי כדי להתאימו לשפתנו העכשווית. ראו דוסטויבסקי, כתבים מן המרתף, עמ' 14.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

ואולם יש מצבים, כמו שמלמד אותנו 'איש המרתף', שבהם $2+2=4$ הופך להיות סימן של המוות. 'איש המרתף' חורץ את לשונו מול החומה הרציונלית ויוצא למאבק כמעט בלתי אפשרי בחוקי ההיגיון והתבונה. בעוד רוב האנשים מוצאים בחומה 'משהו מרגיע, משכך מוסרית וסופי' – אולי משהו מיסטי אפילו,²⁴ ל'איש המרתף' אין ברירה אלא להטיח ראשו שוב ושוב בחומה. מעת החדירה אל תחום המרתף, כל חזרה לערכים הישנים תיתפס כשקר עצמי, שכן 'כל זוועות החיים כבר אינן איומות כל כך כמו הרעיונות שהמציאו התבונה והמצפון'.²⁵

דוסטויבסקי וניטשה, בניגוד לרוב האנשים, היו מוכנים להטיח ראשם בחומה ובלבד שלא להשלים עם אי חדירותה. המאבק בחומה חושף לפנינו במידה רבה את מטרתו הפילוסופית של שסטוב. לאדם יש הזכות להיאבק בשיטות המחשבה הרציונליות המכפפות עצמן לסדר הדברים הטבעי ולהכרח. המלחמה בחומה שולחת את האדם אל השרירותיות של המציאות, שבה אין חוק שהוא יכול להיעזר בו. 'זה דבר מפחיד ליפול לתוך ידיו של האל החי!' אומר שסטוב בעקבות דוסטויבסקי.

מעתה על 'איש המרתף' להיאבק בחומה וללכת למקום שבו עלינו לחפש את הפתרון לשאלת הקשר בין הפילוסופיה לחיים. זהו מסע לא פשוט לקראת יצירת פילוסופיה חדשה, שבניגוד לקודמותיה תהיה רלוונטית לחיים עצמם. למענה יהיה 'איש המרתף' מוכן 'לצאת כנגד כל החוקים, כלומר כנגד ההיגיון, הכבוד, השלווה, הרווחה – בקצרה, נגד כל הדברים היפים והמועילים'.²⁶ למענה ילך למקום שבו מתחיל התחום של 'הדבר כשהוא לעצמו', שהוא התחום שהזניחה הפילוסופיה בחקירותיה הרציונליות. האם רוצים אתם לעקוב אחר דוסטויבסקי וניטשה לשם? שואל שסטוב –

24 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 12, עמ' 204. הציטוט הוא תרגום שלי לעברית על פי ציטוט של לב שסטוב מהספר (ל"ב).

25 שם, פרק 12, עמ' 204–205.

26 דוסטויבסקי, כתבים מן המרתף, עמ' 22.

הפילוסופיה של הטרגדיה

אין שום מחויבות. תמיד תוכלו 'לחזור לקאנט',²⁷ אבל דבר אחד בטוח: יש פה מציאות – מציאות מסוג חדש. אולי אינך משוכנע שתמצא כאן את אשר אתה צריך – 'יופי' מכל סוג. אולי אין כאן אלא כיעור. אבל דבר אחד בטוח: יש כאן מציאות – מציאות חדשה. מציאות חדשה שטרם שמעו עליה, מציאות שטרם תועדה, או במילים אחרות, מציאות שמעולם לא הוצגה קודם. ומי שבוחרים לקרוא לה המציאות שלהם, הם מי שאין להם האפשרות לחזור לחיים הפשוטים.²⁸

בין קירות 'המרתף' אין שום יופי או אצילות, מודה שסטוב. ייתכן שיש רק כיעור וסבל. אך יש שם מציאות חדשה, שהיא המפתח לפילוסופיה שצריכה להיות.

שסטוב משרטט כאן תחום מחשבה שהוא מבקש להעביר אל קדמת הבמה. זו מציאות חדשה שבה החרדה והייאוש הופכים לכלי חיפוש הדומה לשיגעון; תחום קיום שבו לא קיימת עוד היכולת להאמין ברעיונות 'המרגיעים' של התבונה. כאן המחשבה מתחילה בתהליך של נודות מבלי לבקש נקודות אחיזה.

בעוד הצו הקטגורי של קאנט מבקש לקשור את האדם לנומיות החיים הרגילות, המקובלות, שאמורות להיות תקפות באותה המידה לכל האנושות, 'איש המרתף' מתעב את הסדר המדעי והמוסרי שנכפה עליו, מתוך הבנה עמוקה כי לו ולאמת אין שום דבר משותף:

אין זה מקרי, ואולי אף הכרחי הדבר, שמכוח טבעם חסר המנוחה [של דוסטויבסקי וניטשה] הם מחפשים תוהו

27 לא לחינם משתמש שסטוב במושג 'לחזור לקאנט'. במילים אלה הוא מבטא את התנגדותו לתנועה פילוסופית של דורו שגם לחברו ברדיאייב היה בה חלק, תנועה שקראה לחזור לנאו-קאנטיאניות וסיסתה הייתה 'חזרה לקאנט'. על כך ראו בפרק הבא.

28 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 11, עמ'

ובוהו ואקראיות על פני האדמה שלנו במקום שהמדע מצא הרמוניה וסדר קפדניים כל כך: ההרמוניה והסדר מחניקים אותם; הם נחנקים באווירה של נטורליזם וקביעות [...] כאן ניסים יכולים לקרות ממש מול עיניך; כאן, מה שהיה לו כוח אתמול, הופך היום לחולשה; כאן, ההרים זזים; כאן, 'קדושים' משתחווים לפני אסירים; כאן, ישנן תשואות גאוניות לבינוניות; כאן, מיל וקאנט היו מאבדים את ראשם אילו החליטו לעזוב לרגע את עולמם הקטן, המבוצר בשיפוטים אפריוריים, ומביטים אל תוך עולם השאול. שפינוזה טען כי הקביעות היא הבסיס של השלמות, והפך את המוסר ל'אקסיומה', לבסיס של מערכת מתמטית. אנשי המרתף חושבים אחרת: מבחינתם הקביעות היא הבסיס של חוסר השלמות הגדול ביותר, ולפיכך, בהערכתם את כל הערכים מחדש, אין הם מקצים בשום אופן את המקומות הראשיים לנציגי האידיאליזם, הפוזיטיביזם והחומרנות – או בקצרה, לכל אותן מערכות אשר במסווה של פילוסופיה הכריזו בפני האנושות כי בעולם הישן הכול טוב.²⁹

שסטוב העביר את האידיאליזם מהצד השופט אל צידו של הנאשם והתחיל את מתקפתו, שנמשכה עד ליומו האחרון, נגד התבונה וההיגיון, שלעד ייוותרו בתפקיד התליין המאיים להגיח בכל רגע. הפילוסופים ואנשי המוסר, חזר שסטוב ואמר שוב ושוב, ינסו ללמד אותנו לציית להכרח, לסיבה ותוצאה. אך יש מי שלעומתם ינסו לדחות את ההכרח ויבקשו לגלות את העדר הקביעות על פני כדור הארץ.

ניטשה נזף באדם על כי אין לו כבוד לאסון גדול, לכיעור גדול, לכישלון גדול. שסטוב מאמץ את ביקורתו של ניטשה ומציגה בגדר 'המילה האחרונה' של הפילוסופיה. הוא דורש שלא להעביר עוד את כל זוועות החיים לתחום השיפוטים הסינתטיים, אלא לכבד אותם:³⁰

29 שסטוב, שם, פרק 26, עמ' 297–298.

30 שם, פרק 28, עמ' 321–322.

זרתוסטרא אומר: 'החוף נעלם מטווח הראייה שלי, גלי האינסופיות הטביעו אותי' – מה יועילו במצב כזה פוזיטיביזם או אידיאליזם, שכל מטרתם לשכנע אדם שהחוף קרוב, להסתיר ממנו את האינסוף ולרתום אותו לתחום המוגבל של התופעה הדומה, המשותפת לכל האנשים והשואפת להגדרה מדויקת שתהיה מובנת ומקובלת? אצל קאנט דבר זה עבר בשלום, אבל אצל ניטשה הפכו חששותיו של קאנט לתקוות. חייו קיבלו משמעות ברגע שהבין כי כל המערכות המדעיות אינן אלא ריסון עצמי וולונטרי של המוח האנושי הפחדן. ומשימת חייו הייתה ללכת בדיוק אל מעבר לאותן מגבלות ומוסכמות.³¹

ועוד הוא אומר:

לדידו של ניטשה, לחשוב פירושו לדאוג, להתענות, להתפתל בעוויתות, ואותו הדבר חל גם ברומנים של דוסטויבסקי. אף אחת מהדמויות המובילות אינה חושבת לפי חוקי ההיגיון, בכל מקום בספריו אין דבר מלבד טירוף, כאב, דמעות וחריקת שיניים.³²

לאור כניסתם לתחום 'המרתף' מצאו ניטשה ודוסטויבסקי גם את התשובה הטובה ביותר לשפינוזה. שפינוזה מבקש מאיתנו 'לא לצחוק, לא לבכות, לא לקלל, אלא להבין',³³ ומניח שקיימת אפשרות להבין את העולם באמצעים אבסטרקטיים או דרך החשיבה האובייקטיבית. ואילו 'ניטשה ודוסטויבסקי הציבו ביצירותיהם את השאלה החשובה ביותר – מה "הבינה" הפילוסופיה עד עכשיו?³⁴ שסטוב דורש מהפילוסופיה את הזכות לבכי ולצעקה.

31 שם, פרק 24, עמ' 281–282.

32 שם, פרק 25, עמ' 285–286.

33 התרגום שלי (ל"ב). בלטינית: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere* (שפינוזה, מאמר מדיני, פרק ראשון, סעיף 4).

34 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 25, עמ' 286.

הפרידה מטולסטוי

אימוץ נקודת המבט של הטרגדיה הוביל את שסטוב בתהליך כמעט הכרחי להתנתקות ממושא הערצתו הקודם, מטולסטוי. בספרו 'דוסטויבסקי וניטשה' מראה לנו שסטוב כיצד מבין השלושה – ניטשה, דוסטויבסקי וטולסטוי – אף כי כולם הגיעו לנקודת 'המרתף' בזמן זה או אחר בחייהם, רק השניים הראשונים הצליחו לנתב עצמם בתוך הבהלה שהתעוררה בהם וביטאו אותה ביצירתם. כבר בספרו הקודם, 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה' (1900), הראה שסטוב כי אף על פי שטולסטוי ראה בניטשה אויב, נקודת ההתחלה של השניים הייתה דווקא דומה. גם ניטשה היה סבור תחילה כי מוטב לו לאדם להשקיע את תפילותיו למען עשות טוב לאדם ולא למען 'בדיה' בדמות אלוהים. גם הוא החליף את רעיון האלוהים ברעיון 'הטוב'. אולם מחלתו של ניטשה ונסיבות חייו לימדו אותו כי אותו 'טוב' שימש את האנושות לא פעם כדי להסתיר את הזוועות שאיש אינו מדבר עליהן. לכן פנה לחפש את מה שנמצא מעבר אליו, מעבר לטוב ולרוע.³⁵

טולסטוי אף הוא חווה את הירידה לעולמו של 'המרתף', אחרת לא היה הופך לסופר גדול כל כך, אך הוא נסוג משם עד מהרה כדי לחפש אחר קרקע יציבה בכל מחיר. טולסטוי התחיל לעטות על עצמו מסכה של מורה דרך לאנושות על ידי הטפה לאידיאלים הנעלים של הטוב והסתרת הזוועות שנגלו לו. הוא הידרדר להלך רוח קיצוני של חוסר סובלנות וקנאות והרגיש שהוא מוכרח להטיף לאנושות על חסרונותיה ועל חטאיה.³⁶ 'אנה קרנינה', במובן זה, 'אינה יצירה תמימה', מכיוון שטולסטוי קיבל עליו כאן את תפקיד האלוהים והעניש את אנה על חטאיה. הוא ביקש להראות את ניצחוננו של הצדק כשופט עליון וביטא חוסר רחמים (כמעט ניטשיאני) כאשר הרג את אנה מבלי להזיל דמעה. לעומת

35 ראו על כך פרקים 8–15 בספרו 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה'.

36 שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה, עמ' 27–33.

הפילוסופיה של הטרגדיה

טולסטוי, ניטשה ודוסטויבסקי הרשו לעצמם חקירה חופשית של נפש האדם וגורלה ולא כפו על היצירה מערכות סגורות של צדק ואמת.

באמצעות מהלך זה, שהשתקף היטב בשני ספריו, התווה שסטוב דרך חדשה לביקורת הספרות, העולם והאדם, והיה לסמל של דרישה לכנות בלתי מתפשרת, של דחיית כל ניסיון להציג מצג שווה כלפי חוץ, של מאבק נגד כל ניסיון להטיף. 'האני' הבודד והחרד, 'האני' אחוז הבהלה, המכוער, הטובע באבסורד הקיומי, היה לגיבור האמיתי.

המוסר של הטרגדיה

תחום המרתף, על הגילויים הנגלים לאדם בעקבות הכניסה הלא וולונטרית אליו, יוצר בעיני שסטוב תחום חדש של מוסר. בעקבות רסקולניקוב, גיבורו של דוסטויבסקי, לומד שסטוב שישנם שני סוגי מוסר. אך אין הכוונה למוסר של אנשים רגילים ושל אנשים יוצאי דופן, כמו שטען רסקולניקוב, אלא מוסר של היום־יום ומוסר של הטרגדיה. לכן 'איש המרתף' מכריז כי 'כל העולם יכול ללכת לעזאזל כל עוד אני מקבל את כוס התה שלי'.³⁷ אגואיזם קיצוני שכזה, אומר שסטוב, הוא תגובתו של דוסטויבסקי לטרגדיה שהציפה את נשמתו, שהייתה חייבת לדרוש את זכויותיה לעצמה. באופן דומה הודה ניטשה בפתיחות כי אין הוא מעוניין באושר של האנושות.³⁸ הסיבה לכך היא שניטשה, שבמשך רוב ימי חייו חי חיים מוסריים, במידה יוצאת דופן אפילו, קיבל בסופו של דבר עונש לא מוצדק. מבחינה זו עיסוקו של ניטשה במוסר נגע לגורלו האישי בלבד. ניטשה למד מחווייתו האישית כי העולם הוא חסר רחמים, ואיש, גם לא בעל הרחמים הגדול ביותר, לא יוכל לשנות את מצבו. בשל כך תורתו הא־מוסרית של ניטשה אינה תוצאה

37 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 6, עמ' 168-169.

38 שם, פרק 27, עמ' 299-305.

של אי מוסריות אישית וגם לא של מרידת עבדים במוסר: 'היה זה משהו שלאנושות אין מילים להסביר אותו. "האישיות" אינה רלוונטית כאן'.³⁹ דווקא מתוך כניסתו הלא וולונטרית של ניטשה לתחום 'המרתף' היה עליו בהכרח לבחון מחדש את ערכי המוסר כדי להתקרב לאמת שהתגלתה לו. לכן 'התיקון הזה חייב להיעשות בטרמינולוגיה של ניטשה'.⁴⁰

במקום אחר כתב שסטוב כי זעם מוסרי הוא הצורה המעודכנת ביותר של הנקמה העתיקה. הקדמונים השתמשו באלימות. הפילוסופים ואנשי הדת השתמשו ועודם משתמשים במילים. 'אבל מה יש בידנו לעשות מול העלבון שנעשה לא על ידי אנשים אלא על ידי חוקי הטבע? איך מיישבים דבר זה? כאן לא הפגיון ולא הזעם יוכלו לעזור. על כן מי שפעם כבר נפגע מחוקי הטבע, אצלו שוקעת המוסריות לנצח או לזמן מה לכדי חשיבות משנית'.⁴¹ כך מציג שסטוב את התוספת שלו לתורת המוסר של ניטשה: חוקי הטבע עצמם, ובצידם הטרגדיה האישית, הם שמרוקנים את המוסר מהרלוונטיות שלו, הם שמובילים לשינוי כל הערכים והופכים לכלי המאפשר לשנות את דרכי המחשבה ולנהל מלחמה מסוג חדש. מלחמה זו מתקיימת אך ורק בנפשו של האדם, ועל כן היא אישית. היא לא תוכל למצוא מקום 'במוסר של היום-יום' הדורש אוניברסליות. וזה גם המסר העיקרי של שסטוב. ישנו פער מובנה בין פילוסופיה לטרגדיה. כל עוד הפילוסופיה נתפסת בדמותה הרציונלית המבקשת לעשות רדוקציה של הטרגדיה לתורה פילוסופית אוניברסלית (ומוסרית בדרך כלל), השתיים אינן יכולות להתקיים יחד. כדי לחבר את שני המושגים יחדיו על הפילוסופיה עצמה לעבור את השינוי שהטרגדיה מציבה לפניה: עליה לוותר על האוניברסליות הטבעה בה ולקבל את הסתירות שהחוויה האנושית האישית מציגה לפניה. את הפער הזה בין מחשבה 'פילוסופית'

39 שם, עמ' 300-301.

40 שם.

41 שסטוב, אפואתאווה של תלישות, חלק 1, אפוריזם 64, עמ' 36.

למחשבה 'אישית-חופשית' הציג שסטוב באופן חדש בעבודתו האחרונה 'אתונה וירושלים' (1938), כאשר דיבר על הפער בין פילוסופיה לדת.

טרגדיה ואסתטיקה

בשל ההבנה כי דווקא המצב השפל ביותר ומלא הייאוש שלנו הוא זה החושף לנו אמיתות מסוג חדש, התחיל שסטוב לבחון את הטרגדיה לא מהפן האסתטי שלה, כמו שהיה נהוג בדרך כלל לפניו (אפילו ב'הולדת הטרגדיה' של ניטשה), אלא מתוך הסתכלות נכוחה בה. שסטוב ניסה לעמוד על הפער שמצא בין הדיבור הפילוסופי והספרותי על הטרגדיה, המבקש להצדיק את הסבל על ידי הצגתו כדבר יפה ונשגב, ובין האימה והכיעור הממשיים של החוויה הטרגית כשלעצמה, על האמיתות השונות המתגלות בה. בספרו הוא מציג את המעבר שהתרחש אצל ניטשה מהיחס האסתטי הכמעט מטפיזי, זה שירש משופנהאואר, ליחס המבוהל וחסר המנוחה המצוי בכתביו המאוחרים. 'אנושי, אנושי מדי', היה הספר שבו שחרר ניטשה את עצמו בעל כורחו מהאסתטיקה של הטרגדיה שאפיינה את עבודותיו הקודמות. אותו מודל טיפוסי של שיח מלומד כלפי הטרגדיה, שיח מלא בסגנון פסימיסטי ובשירי הלל, לא הצליח עוד לעורר בו דבר. כעת הופיעה הטרגדיה בנשמתו שלו עצמו, לא רק בדמויות שכתב עליהן. ניטשה התחיל להבין שאי אפשר עוד להצדיק חוסר מזל על סמך היכולת להחשיבו ליפה ומעורר השראה.⁴² על כן פנה יותר ויותר אל הכיעור והכישלון האנושי והתנגד לתחושת הרחמים.

בעקבות פרשנותו לניטשה צעד גם שסטוב לעבר יצירת 'פילוסופיה של הטרגדיה' שאינה מבקשת לפאר את הסבל אלא מכירה בו כחץ העלול לפגוע בכל אדם ולהובילו היישר אל תהומות 'המרתף' ואל גילויים מסוג חדש. במובנים רבים נדמה כי חקירת

החוויה הטרגית החליפה את חקירתה של החוויה הדתית אצל שסטוב.

אך האם עלינו לעבור טרגדיה כמו זו של ניטשה או של דוסטויבסקי כדי להתקרב אל האמת? בנימין פונדן, תלמידו של שסטוב, מספר כי לאחר שקרא את כתביו של שסטוב (וקודם שהכיר אותו באופן אישי) חשש שרק מי שעבר טרגדיה איזומה יוכל להבין אותו כשורה. הוא, כמובן, לא רצה לאחל לעצמו דבר שכזה.⁴³ אבל חשוב להבהיר כי בעיני שסטוב הטרגדיה נולדת לאו דווקא מן המאורעות האיזומים מכול. שסטוב מראה לנו למשל כי אצל קירקגור הטרגדיה שהניעה אותו לקרוא תיגר על כל יסודות המחשבה הייתה 'בסך הכול' הפרידה מאהובתו רגינה אולסן. קירקגור התבייש להודות כי ייאושו נובע מעניין כה חסר חשיבות וניסה להסתיר את מקורו, אבל שסטוב הבין היטב כי אין חשיבות לטיב הנסיבות המובילות את האדם אל תחום 'המרתף' ולא לגודלן, שכן העיקר הוא עצם ניסיונו של האדם להתמודד עימן פנים אל פנים.⁴⁴ שסטוב נתן פירוש חדש לגיבורי ספריו של דוסטויבסקי שביטאו את כיעור המציאות, ובכתביו של ניטשה איתר את הבדידות העמוקה של הסובל. הוא העניק מקום מרכזי לגיבור הטרגי המושפל, המופסד והעלוב, מי שגורלו גורר אותו אל מצבו בעל כורחו. יכולתו של שסטוב להתחבר אל הפן השפל והמכוער של הקיום האנושי ולדבוק בהתנגדות לכל סוג של דוגמטיות מחשבתית, היא זו שמשכה אליו אוהדים רבים שהרגישו כלפיה קרבה והזדהות. וכמו שנראה בהמשך, היא נגעה לברנר במיוחד.

פילוסופיה והטפה

יכולתו של שסטוב לכרוך את ניטשה עם דמותו של 'איש המרתף' האירה באור שונה את יסודותיו הטרגיים של ניטשה והעמידה

43 פונדן, שיחות עם שסטוב, הקדמה.

44 שסטוב, קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית.

מודל חדש להבנתו: לא עוד 'האדם העליון', אלא 'האדם התחתון' מהמרתף; איש 'מכוער' שפועל בלי כל תקווה להצלחה ואינו זקוק לרחמים. שסטוב היה בין הפרשנים היחידים שהתנגדו לרעיון 'האדם העליון' ולא ראו בו נקודה מרכזית בהגותו של ניטשה. לטענתו, רעיון 'האדם העליון' מצביע יותר מכול על הכישלון של ניטשה ללכת עם הפילוסופיה שלו עד לישורת האחרונה, אל מעבר לטוב ולרוע. ניטשה לא היה מוכן לוותר על רעיון 'האצילות' שבאמצעותו הרים את עצמו מעל השאר בתקווה לקבל זכויות מיוחדות.

כאן מסתיימת הפילוסופיה ומתחילה ההטפה אצל ניטשה. כאן מתחילים הבידוד וההתעלות העצמית שלו וחלוקת האנשים לנחותים ועליונים, לראויים ובלתי ראויים – במילה אחת, כל מה שיכולנו לראות עוד לפני ניטשה. אין ספק שהמונחים שונים. 'הטוב' אינו מוזכר בשמו; במקום זה מופיע Übermensch. אבל התפקיד של Übermensch אינו חדש [...] הוא [ניטשה] חייב באופן כלשהו להצדיק את עצמו, לשכוח את העבר, להציל את עצמו, להיפטר מן הבעיות המקוללות שאין להן תשובה. וניטשה פונה אל התרופה הישנה והמוכחת, המרפאת לעיתים כה קרובות אנשים חולים ומעונים: הוא התחיל להטיף.⁴⁵

גם ניטשה הגיע, אם כן, לבסוף לעמדתו של טולסטוי והתחיל בהטפה. זו גם הסיבה לכותרת של ספרו הראשון של שסטוב: 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה: פילוסופיה והטפה'. ההטפה בעיני שסטוב מסמנת את הרגע שבו הפילוסוף או הסופר נכנעים לחוסר הפשר הבסיסי של הקיום ומבקשים להציב פתרונות. לעיתים הדבר נובע מתוך 'הרצון לעוצמה' שניטשה עצמו גילה. בשל הרצון בקרקע יציבה הם מבקשים לכסות את הזוועות שנגלו לעיניהם ולהציע פתרונות המבטיחים את הטוב. באופן דומה גם

45 שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה, פרק 15, עמ' 135.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

דוסטויבסקי לא הצליח להישאר בתחום המרתף וניסה לחפות על הזוועות שגילתה נפשו בעזרת דמויות כמו זסימה קרמאזוב 'הקדוש'.⁴⁶

תובנותיו של שסטוב בספריו על ניטשה, דוסטויבסקי וטולסטוי הוסיפו והתפתחו בעבודותיו הבאות. הוא הוסיף לחפש אחר דרכים לתחום המחשבה החדשה שנגלה לו. את ספרו הרביעי, 'אפותאווה של תלישות: ניסיון למחשבה א-דוגמטית' הקדיש לניסיון לחשוב בהעדר קרקע יציבה. כך אין הוא מחויב לחוקי ההיגיון והוא מסוגל לנוע בלא צורך בדיאלקטיקה או במסקנה יחידה. שסטוב ביקש להציע לפילוסופיה את הסרת החוקים ואת תחילתה של ההבעה האישית הפנימית, שהיא מטבעה אינה אחידה. הפילוסוף יכול להביע אמיתות שונות, אך אל לו לעשותן קבועות. הוא אינו מחויב להגיע למסקנה אחת ויחידה.

שסטוב השלים את ספרו 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה' בשווייץ, בדצמבר 1898. באותה תקופה עדיין לא היה מוכר בציבור הרוסי, והוא התקשה למצוא מקום שיסכים לפרסם את ספרו החדש. שסטוב חזר לרוסיה והתגורר בסנקט פטרבורג אצל קרוב משפחה, ושם ניסה לשלוח את ספרו לכתבי עת שונים, אך ללא הצלחה. דווקא התאולוג, הפילוסוף ומבקר האומנות הנודע ולדימיר סולוביוב היה זה שבסופו של דבר סייע בפרסום הספר. באופן אישי הזדעזע סולוביוב מהספר ומהביקורת החרפה על טולסטוי שהוצגה בו, וטען כי יהיה קשה למצוא מישהו שייקח ספר שכזה על מצפונו. הוא אף יעץ לשסטוב שלא להודרו לפרסם אותו. ואולם בסופו של דבר נאות סולוביוב לעזור לשסטוב והמליץ עליו בפני מו"ל חשוב ומוכר, וכך יצא הספר לאור.⁴⁷ מבקר הספרות ניקולאי מיכאילובסקי, שסירב קודם לכן לפרסם את הספר בכתב

46 ראו למשל שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 14, עמ' 212-219; הנ"ל, כוח המפתחות, עמ' 198.

47 ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 55-58.

העת שלו, הזכיר את הספר בקצרה בביקורת ספרותית וכינה את יצירתו של שסטוב 'מזורה' אך 'כתובה בצורה יפה'.⁴⁸ אט-אט צבר הספר פרסום, ומאז לא התקשה שוב שסטוב למצוא במה לכתבו. פרשנותו של שסטוב לטולסטוי ולניטשה, שהייתה ללא ספק חדשה ומעוררת תמיהה, משכה אפילו את תשומת לבו של טולסטוי עצמו, שהיה משועשע תחילה מהניסיון הבוטה של המבקר הצעיר לנתח את עבודתו: '[הספר] משעשע בעיניי, הוא כתוב בצורה יחידה, אבל הוא בסדר ומעניין. אני אוהב ציניקנים כל עוד הם רציניים'.⁴⁹ אבל כשמכריו ניסו לברר מה תגובתו לביקורת של שסטוב, טולסטוי לא נשאר עוד משועשע כל כך. מקסים גורקי, שתיעד את השיחה, מספר כי טולסטוי פלט תחילה משפט שלא כל הנוכחים הצליחו להבין: 'האמת אינה רצויה: אמת, לשם מה הוא רוצה את האמת? הרי הוא ממילא ימות'.⁵⁰ בהמשך אותו היום, לאחר ארוחת הצהריים, ישב טולסטוי על המרפסת ולקח שוב את ספרו של שסטוב, ציטט ממנו קטע ואמר: 'איזה מעצב שיער חצוף, הוא פשוט הולך וכותב בלשון ישירה שאני משלה את עצמי, כלומר שאני משלה גם אנשים אחרים. זו המסקנה הברורה'.⁵¹ כשנשאל מדוע הוא מכנה את שסטוב 'מעצב שיער', השיב: 'זה פשוט מה שעלה בראשי, בגלל הסגנון האופנתי שלו'.⁵² טולסטוי דיבר עוד על המוות ועל הפחד מהמוות, וכשאמרו לו ששסטוב הוא יהודי, אמר: 'לא, הוא לא כמו יהודי. אין יהודים לא מאמינים, לא תוכלו לתת אפילו שם אחד... לא'.⁵³ ב-2 במארס 1902 זכה שסטוב לבקר באחוזת טולסטוי. הוא כמובן התרגש מאוד לקראת הפגישה המיועדת. למרות הביקורת שהפנה כלפיו, טולסטוי היה אחד הסופרים הנערצים עליו ביותר.⁵⁴ שסטוב

48 שם, עמ' 57.

49 גורקי, זיכרונות מטולסטוי, עמ' 45.

50 שם.

51 שם, עמ' 46.

52 שם.

53 שם, עמ' 48.

54 במאמר מאוחר יותר של שסטוב על טולסטוי השתנתה במקצת נימת

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

ניצל את הזמן שבילה במחיצת טולסטוי כדי לדון עימו על ניטשה, וביקש להבהיר את עמדתו ולהסביר כיצד יש להבין את הגותו של ניטשה לאור הביוגרפיה האישית שלו, ולא לראותו בהכרח רק בתבנית 'האדם העליון'. אבל הוא חש כי טולסטוי אינו רוצה לשתף עימו פעולה. טולסטוי יציין ביומנו באותו היום את הפגישה עם שסטוב: 'מעניין מאוד'.⁵⁵

בעקבות התקבלותו של הספר על טולסטוי וניטשה הזמין סרגיי דיאגילב את שסטוב לכתוב לכתב העת 'עולם האומנות' (Мир искусства).⁵⁶ שסטוב שלח לו את ספרו החדש, 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה', שעד אז כבר הושלם. הספר פורסם בכתב העת בשנת 1902 בשישה חלקים, וכעבור זמן ראה אור כספר עצמאי. הספר נמכר היטב וקיבל הרבה תגובות וביקורות. עוד בחייו של שסטוב זה היה ספרו הנמכר ביותר, והוא תורגם ליותר משמונה שפות. נקודת מבטו החדשה של שסטוב על ניטשה לימדה את הקהל הרוסי לא רק להבין מחדש את ניטשה, אלא גם לראות את דוסטויבסקי באור חדש לגמרי. כך בשנת 1905 כתב ברדיאייב על תרומתו של שסטוב בעניין זה:

שסטוב פתח כיוונים חדשים בהבנת דוסטויבסקי שעד כה לא הופנתה אליהם תשומת לב מספקת. עד עכשיו דיברו על האלוהים של דוסטויבסקי, אבל למעשה השטן, המרידה הדמונית, הייתה חזקה בו הרבה יותר. הגדולה של דוסטויבסקי היא באיוואן קרמאזוב, ולא באליושה. ושסטוב פותח את ממלכת המרתף שבו. הוא מחפש לחשוף את דוסטויבסקי מתוך 'כתבים מן המרתף' [...] לפי שסטוב,

דבריו כלפי הסופר הגדול. הוא מצא כי ביצירות שכתב לקראת מותו הגיע טולסטוי לעמדה המערערת את המוסר באופן חדש. כאן אנו עוסקים בחשבון המוסרי מול אלוהים. ראו שסטוב, על מאזני איוב.

55 ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 126-129.

56 בתעתיק לטיני: *Mir Iskusstva*. סרגיי דיאגילב (1872-1929), מבקר אומנות רוסי, מייסד כתב העת 'עולם האומנות', מוכר בעיקר כמפיק מופעי בלט ומייסד להקת הבלט הרוסית 'בלט רוס'.

דוסטויבסקי עצמו היה איש מרתף, ויום אחד גילה את עצמו כ'רעיון מכוער ודוחה' [...] יותר מדי דובר על הדת של דוסטויבסקי, על המשמעות הנבואית שלו ברוסיה, והיה הכרחי להפנות את הקורא לכיוון האחר.⁵⁷

להלן נראה כי ספריו של שסטוב על דוסטויבסקי, טולסטוי וניטשה התחילו פולמוס שהלך והתפתח בין שסטוב לאנשי רוח אחרים, במה שמכונה 'תור הכסף' הרוסי, זרם שהציע פרשנות אחרת ליצירתם. באותן שנים היה שסטוב מקורב לחוג אנשי רוח ואמנים רוסים שהושפעו מאישיותו ויצירתו של ולדימיר סולוביוב, שהלך לעולמו במפנה המאה. נכללו בהם מייסד הזרם הסימבוליסטי הרוסי דמיטרי מרז'קובסקי, הפילוסוף ניקולאי ברדיאייב, התאולוג הנוצרי והפילוסוף סרגיי בולגקוב, הסופר והפילוסוף וסילי רוזנוב ואחרים. ניטשה היה במידה רבה ההשראה להקמתה של תנועה זו, שכעבור שנים אחדות העניקה לעצמה את השם 'מחפשי האלוהים' (ככל הנראה בהשראת משפט הסיום בספרו השני של שסטוב).⁵⁸ ואולם שסטוב, אף על פי שהיה מקורב לחוג זה, הציב מודל אחר של פרשנות ומחשבה. הפולמוס של שסטוב עם מחפשי האלוהים תרם רבות לפיתוח כמה מרעיונותיו החשובים ביותר, וכך היה גם אצלם. היה זה פולמוס על 'השאלות החשובות ביותר' העומדות במרכז המחשבה הרוסית של התקופה.⁵⁹

57 ברדיאייב, טרגדיות והיום-יום, עמ' 371–372.

58 גרילרט, מחפשי האלוהים.

59 על אף שלא היה שותף למגמותיה המרכזיות, פעל שסטוב בתוך אווירה רוחנית תוססת זו, ואין ספק שהפילוסופיה שלו הושפעה מהשאלות והדאגות שריחפו באוויר, כמו גם מהמתח הגובר בין אמונה להיגיון שאפיין את המחשבה הרוסית של התקופה. ז'נבייב פירון ביקשה לאתר את ההשפעה ההדדית בין שסטוב להוגים של 'תור הכסף' הרוסי. עבודתה המרשימה היא מקור נהדר לתיאור היסטורי ורעיוני של תקופה זו בחייו של שסטוב ולהבנת יצירתו. פירון, פילוסופיית התלישות.

שסטוב ומחפשי האלוהים – הרנסנס הרוחני והדתי של 'תור הכסף' ברוסיה

הכניסה אל המאה העשרים ברוסיה הביאה עימה תפנית חדה מהאווירה ששררה בה במאה התשע-עשרה, מאה שהתאפיינה בהתערערות האמונה הדתית ובהיחלשותה של הכנסייה האורתודוקסית בעקבות פרויקט ההשכלה האירופי שנתן את אותותיו גם בה. אווירה זו של חילון ודעיכת האמונה עוררה בראשית המאה העשרים דווקא ניסיונות של צמיחה דתית מחודשת, מודרנית, ניסיונות שנתפסו אז בבחינת 'רנסנס רוחני'. לפי תיאורו של ברדיאייב, בקרב האליטה התרבותית התרחשו 'מעברים סוערים ומהירים ממרקסיות לאידיאליזם, מאידיאליזם לאורתודוקסיה, מאסתטיקה ודקדנס למיסטיקה ודת, ממטריאליזם ופוזיטיביזם למטפיזיקה ותפיסת עולם מיסטית'.⁶⁰ האווירה הגועשת של הזמנים, עם התחושה כי העתיד טומן בחובו שינוי ומהפכה, נתנו לתרבות של תקופה זו אופי דתי יצירתי שבמסגרתו התחדשו מגמות נאופלטוניות-נבואיות שמוזגו עם שאיפות אסתטיות-ספרותיות ופילוסופיות. על אף שכל יוצר הדגיש היבטים אחרים ורגישויות אחרות, נדמה כי השאיפה המשותפת לכולם הייתה להפוך את החיים לאומנות ולמשש את האומנות בחיים, במה שכונה Жизнетворчество, 'יצירת חיים'. ביטוי זה הלך ושלט בשיח התקופה והביא למהפך במעמדו של האמן על ידי מתן תפקיד רוחני, דתי וחברתי למעשה היצירה.⁶¹

בתוך כך עורר מותו של ולדימיר סולוביוב בתחילת המאה גל של פתוס והערצה סביבו וסביב רעיונותיו. הגותו הונחה אחריו כצוואה שיש להגשימה: הקמת נצרות חדשה שתחולל שינוי בעולם כולו ותייסד את ממלכת אלוהים על פני הארץ. במהלך השנים 1902 – 1903 התארגנו בפטרבורג 'מפגשים דתיים-פילוסופיים' בהנהגת

60 ברדיאייב, התחייה הרוחנית ברוסיה בראשית המאה העשרים, עמ' 3.
61 להרחבה על מושג זה ומשמעותו בתקופה ראו פפרנו וגרוסמן, 'יצירת חיים'; פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 34–37.

מרז'קובסקי ורוזנוב ובהשתתפות נציגים מהכנסייה. באסיפות אלה הוצגו הבעיות של התודעה הדתית החדשה מתוך ביקורת ורצון לחולל רפורמות מודרניות בכנסייה. מפגשים אלה בישרו את האגודות הדתיות-הפילוסופיות שהוקמו לימים במוסקבה, פטרבורג וקייב ושהיו מביטויי התסיסה הרוחנית של מחפשי האלוהים ב'תור הכסף' הרוסי. בצד השפעתו ההולכת וגוברת של סולוביוב על מגמות התקופה, נשמר מקום של כבוד גם לניטשה, שנתפס כמי שהניח את היסודות ואת ההשראה לשינוי, שינוי דתי. קריאתו של ניטשה ל'שינוי הערכים' הייתה בעיני רבים קריאה לשינוי הערכים הנוצריים.⁶²

שסטוב, על אף שהיה מקורב לחוגים אלה, לא היה שותף למגמותיהם ולשאיפותיהם המרכזיות. אומנם בעקבות ספרו של שסטוב על טולסטוי וניטשה התחילה תנועת 'הרנסנס הדתי', שדמיה מרז'קובסקי עמד בראשה, לקרוא לעצמה 'מחפשי האלוהים'. משפט הסיום בספרו של שסטוב – 'עלינו לחפש את מה שלמעלה מהטוב, עלינו לחפש את אלוהים'⁶³ – הלהיב את מרז'קובסקי, והוא התחיל מדבר בלשון נמרצת על אלוהים ועל הדרך אליו. אבל שסטוב מצידו סבר כי מרז'קובסקי אינו מבין את כוונתו וכי הוא פונה לחפש אלוהים מסוג שונה לגמרי מזה שהוא עצמו התכוון אליו.⁶⁴ שסטוב הציב מודל חדש של פרשנות ומחשבה, הן בפרשנותו לניטשה ולדוסטויבסקי והן ביחסו הכללי לדת, לחילון ולפילוסופיה.

לעומת מחפשי האלוהים, שפירשו את יצירותיהם של ניטשה ודוסטויבסקי דרך פריזמה נאו-אידיאליסטית או נאו-קאנטיאנית, שסטוב הציג מודל אנטי-אידיאליסטי ואנטי-קאנטיאני ופנה

62 גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש, עמ' 27–115.

63 שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה, עמ' 140.

64 ראו למשל את דבריו של שסטוב: 'מרז'קובסקי שיבץ את אלוהים בכל משפט. הוא דיבר על אלוהים באותה תדירות שניטשה דיבר על אנטיכריסטוס'. פונדן, שיחות עם שסטוב, 14 בדצמבר 1935. ראו גם שסטוב, כוחם של רעיונות.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

לטקסטטים שונים מאלה שמשכו את חבריו. שסטוב ראה, למשל, ב'הולדת הטרגדיה' טקסט המשקף את התקופה האסתטית של ניטשה, לפני 'שינוי הערכים' שחווה וקודם שהלך אל 'מעבר לטוב ולרוע'; מחפשי האלוהים, לעומת זאת, ראו ב'הולדת הטרגדיה' את הטקסט החשוב ביותר של ניטשה. טקסט זה סימל בעיניהם את ההצדקה האסתטית של הקיום האנושי, והם האדירו את הפן הדיוניסי של ניטשה וראו ב'רצון לעוצמה' את הפן היוצר של החיים ושל התרבות. בעיניהם של מחפשי האלוהים, היצירה האסתטית נותנת משמעות לקיום, והאומנות מובילה לאמיתות הגבוהות ביותר. הם תרו אחר 'אידיאליזם חדש' שיוכל לאחד את האינטליגנציה ואת העם.⁶⁵

לאור סירובו של שסטוב לקבל כל צורה של אידיאליזם ופוזיטיביזם, הוא נתפס כמי שנפרד מרוח הזמן ופונה לעבר מחוזות חדשים. כך למשל כתב סמיון פרנק, פילוסוף בן התקופה, על שסטוב: 'אינני מכיר שום סופר עכשווי [...] אשר "תחומי העניין" והמחקר שלו בלתי תלויים כל כך ברוח הזמן'.⁶⁶ ניקולאי ברדיאייב כתב במאמרו 'האידיאה הרוסית', כי 'הדבר המרתק [בנוגע לשסטוב] הוא עצמאות המחשבה שלו. הוא מעולם לא היה שייך לשום אסכולה של מחשבה, וגם לא נכנע להשפעות זמנו. הוא נשאר רחוק מהזרם המרכזי של המחשבה הרוסית'.⁶⁷

'אדם עליון' או 'אדם תחתון'? – הפרשנות לניטשה בין שסטוב לבין מחפשי האלוהים

סולוביוב אומנם התנגד באופן עקרוני לניטשה, אבל היה מוכן לאמץ את רעיון 'העל-אדם' של ההוגה הגרמני וראה בו רעיון בעל חשיבות דתית המבטא את השאיפה להתעלות אל מעבר לגבולות בן אנוש. בחזונו על עתיד האנושות צפה סולוביוב את התגלמות

65 גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש, עמ' 34.

66 פרנק, שסטוב, עמ' 168.

67 ברדיאייב, האידיאה הרוסית, עמ' 236.

הרעיון האלוהי באדם עד כדי הגעה לכדי 'אנושות אלוהית' (Богочеловечество). אנושות זו נקשרה אצלו לרעיון האחדות המוחלטת, או האחדות של הקיום, שהייתה מרכזית באונטולוגיה האורתודוקסית. החוכמה האלוהית, ה'סופיה', נתפסה כביטוי של הקשר בין האדם לאלוהים. החוכמה האלוהית היא המכניסה את היצירה לחייו של אדם ומסמלת את התגלמות ההשראה הנבואית דרך האומנות.⁶⁸ בעקבות סולוביוב פיתחו כמה מהסימבוליסטים את התפיסה כי מאחורי המילים והדימויים של הטקסט קיים תוכן פעיל: על ידי מעשה האומנות היוצר, הנתפס כנביא, מסוגל לשנות את ההרמוניות הקוסמיות וכך גם את העולם.⁶⁹

ב-1900 פירש מרז'קובסקי את 'שינוי הערכים' הניטשיאני כקריאה לשינוי הערכים הנוצריים. הוא האמין כי קרוב היום שבו ישו עצמו יעניק לאדם בשורה שלישית שתשישב את הדואליזם בין הנצרות הקיימת לפגאניזם והדיוניסיון שייצג ניטשה, ובכך תיושב הדואליות בין המערב לסלבופילים, בין הבשר לרוח, וחשוב מכול – בין אלוהים לאדם ובין המשיח לאנטיכריסט.⁷⁰ במחקרו על טולסטוי ודוסטויבסקי, שפורסם מעט אחרי ספרו הראשון של שסטוב על טולסטוי וניטשה, השווה מרז'קובסקי את הענקים הספרותיים הרוסים זה לזה ולניטשה והציבם כמייצגי הקוטביות בין בשר לרוח בתוך הנצרות. לעומת טולסטוי, המייצג את הבשר, דוסטויבסקי המיוסר מייצג, לדבריו, את כמיהת הרוח, ובכך הקדים למעשה את ניטשה. מסקנתו היא כי באדם החדש, כמו בנצרות החדשה, ישולבו יחדיו הבשר והרוח בהרמוניה.⁷¹ ניקולאי ברדיאייב מצא בספר זה את התגלות סופה של הספרות הרוסית הגדולה ואת המעבר לתודעה דתית חדשה ולמעשה דתי חדש,

68 גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש, עמ' 37–38.

69 פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 33–37.

70 גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש, עמ' 35.

71 מרז'קובסקי, טולסטוי ודוסטויבסקי. להרחבה על פרשנותו של מרז'קובסקי לניטשה ראו גלצר רוזנטל, שלבים של ניטשיאניות.

עד כדי יצירת 'מבנה דתי שלם, מערכת שלמה של נאו-נצרות'.⁷² מרז'קובסקי סבר כי הנצרות ההיסטורית אינה מייצגת את האמת הדתית במלואה, שכן בהיותה מנוגדת לפגאניזם היא מקדמת סגפנות ועוינות כלפי התקדמות תרבותית; מכאן הגיע למסקנה בדבר נחיצותה של התגלות שלישית של רוח הקודש בעולם, שבה יתמזגו הארצי והשמימי, היצירתיות תקודש, ובתוך כך יגיע להגשמתו התהליך 'האלוהי-אנושי'.⁷³ מרז'קובסקי שאף לקדם את רעיונותיו גם במציאות הפוליטית-הדתית של זמנו. הוא הציג את מסקנותיו בפני הישיבות של החברה הדתית שיסד, וגיבש עימם את 'הדוקטרינה של התודעה הדתית החדשה', שעיקרה כנסייה אקומנית ויוחננית שתתמוך בתפיסה חדשה של האדם כבריאה בעלת כוח יצירתי וכוונתו של 'תודעה דתית חדשה', כל זאת בצד הקמת ארגון מדיני-חברתי שיהיה מבוסס על עקרונות דתיים אוניברסליים. את הדוקטרינה הזאת הם הציגו לכנסייה עצמה.⁷⁴

לעומת מחפשי האלוהים, הביקורת של שסטוב על הדת נגעה פחות לביקורת על הכנסייה, ובוודאי לא נולדה מתוך רצון ליצור דת חדשה. הוא לא ראה ב'שינוי הערכים' קריאה ליצירת ערכים חדשים, ואותם ניסיונות של מחפשי האלוהים ליצור מוסר חדש, או אידיאל דתי חדש, היו בעיניו מגוחכים. 'אני מאמין כי לאיש אין זכות ליצור דת, וכי אין מה ליצור'.⁷⁵ שסטוב ראה בשינוי הערכים הניטשיאני סימן להתמוטטות הערכים הפוזיטיביים-האידיאליים ולא לשיקומם. מטרת הפילוסופיה שלו הייתה לפתוח תחום מחשבה חדש, חסר קרקע, שיאפשר נוודות ותנועה בלי כל צורך בערכים אלה. במובן זה, את ספרו 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה' (1902) יש לראות גם כביקורת ופולמוס נגד תפיסותיו של מרז'קובסקי ושל מחפשי

72 ברדיאייב, נצרות חדשה, עמ' 350.

73 מרז'קובסקי, טולסטוי ודוסטויבסקי.

74 שרר, האגודות הפילוסופיות-דתיות ברוסיה.

75 שסטוב, כוחם של רעיונות, עמ' 84.

האלוהים. מרז'קובסקי, טען שסטוב, הניח בסיס חשוב להקבלה בין ניטשה לדוסטויבסקי, אבל החמיץ את הנקודות החשובות ביותר וברח להטפה דתית ולסינתזה. במאמר ביקורת על ספרו של מרז'קובסקי, תחת הכותרת 'כוחם של רעיונות' (1903), ביקר שסטוב את הסימבוליסט הרוסי על כניעתו ל'רצון לעוצמה' הקיים בו, שבא לידי ביטוי בנטייה להטפה, ובייחוד בהטפה לאמת דתית.

[מרז'קובסקי] עצם את עיניו למציאות, וכיוון שנכנע לחלוטין לכוח הרעיונות, התחיל להכליל, לשפוט, או, כמו שסבר, ליצור דת חדשה. כבר בתחילת הספר אנו מבחינים בהתפרצויות הזעם הראשונות של מרז'קובסקי על כך שטולסטוי ב'מלחמה ושלו' לא כיבד את נפוליאון, ובכך העליב את רעיון האחדות העולמית.

שסטוב כינה את מרז'קובסקי 'אידאולוג רדיקלי'. הוא האשימו על כי זלזל ביאשוו ובתחושותיו הפנימיות והעדיף לנהות אחר עקרונות כלליים ואוניברסליים. בניגוד לניטשה, שנתן ביצירתו ביטוי חי לעולמו הפנימי בצורת אפוריזמים ובמחשבות קטועות, מרז'קובסקי העדיף להוליך את היצירה בנתיב של אחדות המחשבה דווקא.

ניטשה, טען שסטוב, הצליח 'לא לעבור את הקו הדק, הבולט במקצת, המפריד בין החוויה האמיתית של האדם ובין הרעיונות שהמציא. לכן הוא היה מייצגו נפלא של העדר הקרקע, האלוהי כמעט, שעליו חלמו היוונים הקדמונים: הוא הצליח לצעוד מדי פעם מבלי לגעת בקרקע ברגליו'. מרז'קובסקי, בניגוד לניטשה, חצה את הקו וראה ברעיונותיו ובחזיונותיו המיסטיים התגלות של אמיתות הכרחיות לכל אדם. הדת החדשה שמרז'קובסקי דיבר עליה הייתה בעיני שסטוב אידיאליזם גרמני במסווה. שסטוב אף העיר לחברו על השימוש המוגבר במילה 'מיסטי'. כאן הביע, אולי לראשונה, ביקורת על אותו מושג שלא היה חביב עליו. לדעתו, המילה בשימושה המודרני נושאת עימה משמעויות שהתרחקו מאוד ממקורה הראשוני, שהיה משוחרר מהקשרים פילוסופיים

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

ומדעות קדומות. מכל מקום, החזיונות המיסטיים של מרוז'קובסקי נראו לו חסרי שחר.⁷⁶

שסטוב לא הזדהה גם עם הפרשנות של ברדיאייב לניטשה. ברדיאייב, כמו פילוסופים אחרים בני הזמן, הציע קריאה נאו-קאנטיאנית של ניטשה, ובמובן זה המשיך את הלך הרוח של 'החברה הפסיכולוגית' הרוסית, שכמה שנים קודם לכן הטמיעה את הביטוי 'חזרה לקאנט'.⁷⁷ ברניס גלצר רוזנטל הראתה כי בעיני ברדיאייב וחבריו ניטשה נתפס כחוליה משלימה לפילוסופיה של קאנט,

בראותם את ניטשה כאידיאליסט, כתומך של 'מוסר גבוה' הנובע מרצון חופשי וחיוב נלהב. הם פירשו את 'האצילות החדשה' שלו כאריסטוקרטיה רוחנית, היוצרת ערכים חדשים ותרבות חדשה, וראו בעל-אדם את סמל המוסר הנעלה ואת האידיאל התרבותי של ניטשה.⁷⁸

ברדיאייב טען כי 'לאדם יש לא רק הזכות, אלא אף החובה להפוך לעל-אדם, שכן האדם העליון הוא הדרך מהאדם לאלוהים'.⁷⁹ רעיון דומה יופיע אחר כך גם אצל צייטלין. גלצר רוזנטל מציינת עוד כי ברדיאייב ראה ברעיונות ניטשה רעיונות נוצריים בעיקרם: הערך המוחלט של האדם בהיותו צלם אלוהים; הערך השווה של בני האדם אל מול האל; האמונה בשלמות רוחנית ובחירות פנימית. 'כל התשוקה של ניטשה', סבר ברדיאייב, 'היא מחאה עיקשת נגד המציאות בשמו של אידיאל גבוה יותר'.⁸⁰ שסטוב, כמו שראינו, התנגד מבחינה עקרונית לרעיון 'האדם העליון' הניטשיאני והציב במקומו את 'האדם התחתון' מהמרתף. האריסטוקרטיות המיוצגת

76 שם, עמ' 80.

77 ב'פילוסופיה של הטרגדיה' (1902) שסטוב מתנגד לקריאה ל'חזרה לקאנט' ומציע את תחום המרתף כגישה אחרת לחקר האמת.

78 גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש, עמ' 52.

79 ברדיאייב, אתיקה ואידיאליזם, עמ' 124. מצוטט אצל גלצר רוזנטל, שם.

80 שם, עמ' 53.

בארכיטיפ של 'האדם העליון' נראתה לו, כאמור, כנסיגה של ניטשה מעמדת המרתף, המצויה 'מעבר לטוב ולרוע'. פרשנותו השונה של שסטוב לניטשה הדגישה גם את התנגדותו החריפה לרנסנס האסתטי של בני זמנו. הוא אומנם היה שותף להם במתן קדימות למעשה הבריאה היצירתי, אבל הסתייג מהצבת השאיפה האסתטית כתנאי ליצירה והביע התנגדות לרעיון של 'אומנות לשם אומנות'. האסתטיקה, כך סבר, עלולה לפגום ביצירה על ידי טשטוש החלקים הכואבים והמכוערים של המציאות. למעשה במובן זה עומדת השאיפה האסתטית בסתירה לחוויה האישית של היוצר. שלא כמו הסימבוליסטים, חקירת ניטשה הביאה את שסטוב לידי מסקנה כי חוסר מזל גדול אינו יכול להיות מוצדק מתוך עצם העובדה שאפשר להחשיבו לדבר יפה ונשגב. נקודת כובד נוספת של הפולמוס עם מרז'קובסקי ומחפשי האלוהים נגעה גם ברצון של שסטוב להבין באופן שונה את המעשה היצירתי של הסופר. ביקורתו על טולסטוי, למשל, הייתה במידה רבה גם ביקורת על ההגבלה היצירתית שטולסטוי קיבל על עצמו. טולסטוי ביצירתו ניסה באופן מתמיד לסדר את ניצחון הטוב על הרע. הוא לעולם לא היה מרשה לעצמו לכתוב יצירה כמו 'כתבים מן המרתף' ולגלות לקוראיו שקיים בתוכו עולם מלא בסתירות ובחוסר מוסר. שסטוב סבר כי האמן (כמו הפילוסוף) אינו אמור לחשוש לבטא את עולמו הפנימי, ואינו צריך להרגיש כי הוא מוכרח ללמד את קוראיו לקח. המרתף בעיניו הוא דימוי לעולם יצירתי משוחרר מכל הכבלים של התבונה והמצפון. השאיפה של שסטוב היא לריבוי קולות ולחופש הבעה, ולא לאחדותיות במעשה היצירה.

מתנות הנבואה – הפרשנות לדוסטויבסקי בין שסטוב לבין מחפשי האלוהים

עוד תרומה רעיונית של ולדימיר סולוביוב הייתה הרצון למצב את דוסטויבסקי כנביא המבשר עידן חדש. עידן זה יתחיל בתסיסה

היסטורית, זו תוביל ליצירתו של 'אדם-אלוהים', וממנו יצמח עידן חברתי המבוסס על אידיאלים של אהבה אוניברסלית. סולוביוב היה חבר קרוב של דוסטויבסקי עוד בימי חייו, ויש הטוענים כי דמותו של אליושה קרמאזוב נכתבה בהשראתו.⁸¹ ההסתכלות על דוסטויבסקי כעל נביא צברה תאוצה בחוגים הפילוסופיים והדתיים של התקופה. בעקבות ניסיונות המהפכה והפוגרומים של שנת 1905 התגברה האווירה האסכטולוגית, ומחפשי האלוהים פנו יותר ויותר לפרשנות מיסטית-משיחית של העתיד ברוחם של סולוביוב ודוסטויבסקי. ברדיאייב למשל הציג את דוסטויבסקי כנביא של התודעה הדתית החדשה.⁸² מרז'קובסקי כתב בשנת 1906 מאמר על דוסטויבסקי ובו הכתיר אותו ל'נביא המהפכה הרוסית' והצביע על דמותו של זוסימה קרמאזוב כמי שמבטא את 'האמת הגדולה', נביא המהפכה הדתית שצריכה לבוא.⁸³

שסטוב התנגד למגמה זו, ובשנת 1906 פרסם מאמר נוקב שכותרתו 'מתנת הנבואה',⁸⁴ ובו ביקר את הניסיון לראות בדוסטויבסקי (או בכל אדם או טקסט שהוא) נביא המסוגל לחזות את העתיד. הרצון של הציבור לראות בדוסטויבסקי נביא עמד, לדעתו, בסתירה כמעט מוחלטת לא רק ליצירתו הספרותית אלא גם לתחושותיו הפנימיות של הסופר עצמו: 'הוא היה חד עין מדי בשביל לחשוב כך על עצמו'.

ובכל זאת שסטוב התעניין בשאלה מה הביא את דוסטויבסקי מעמדת המרתף לעמדה של אדם המתיימר לספק נבואות. האם זהו מחיר ההצלחה והמנוחה? לאן יפנה אדם לאחר שנהיה לסופר לא פחות חשוב משייקספיר? שסטוב האמין כי דוסטויבסקי, כמו סופרים אחרים, ראה בנבואה דרגה חברתית גבוהה מזו של הסופר. דוסטויבסקי נכנע לרצון הקהל לקבל נבואות ודברי הטפה, ומעמד

81 ראו למשל זובוף, אנושות אלוהית; קוסטלבסקי, דוסטויבסקי וסולוביוב.

82 ברדיאייב, מזרח ומערב אצל סולוביוב.

83 מרז'קובסקי, נביא המהפכה הרוסית.

84 שסטוב, מתנת הנבואה.

הנביא מצא חן בעיניו, גם אם למעשה אף לא אחת מנבואותיו התגשמה. נבואותיו, כך סבר דוסטויבסקי, צריכות לשמש את הממשל ואת העם. כך הפך לסופר מגויס והתחיל לדבר בשירות המדינה. אך היה בידו לספר לשומעיו רק את מה שכבר ידעו היטב. שכן הסלבופילים אמרו את הכול כבר לפניו, וגם הם 'היו מקוריים רק במידה שידעו לתרגם מגרמנית ומצרפתית'. וכך אט-אט התחלפו להם חזיונות הלילה של דוסטויבסקי, שנגלו לו בעולמות המרתף, בחזיונות היום-יום. הוא ידע שאין באמת נביאים, אבל אם נוהגים בני האדם לשיר שירי הלל לאחרים, מדוע שיימנע כבוד זה ממנו עצמו?

חשוב לציין כי התנגדותו של שסטוב לנבואה לא נבעה מעמדה רצינולית. בעיקר הוא תהה: 'האם היכולת לחזות את העתיד תיחשב לנצח יכולת ניסית?'. הנבואה מעצם טבעה דורשת קריטריון של הוכחה, ולכן אין הוא רואה בה נס. את חזון העתיד משאיר שסטוב לאנשים מחושבים כמו ביסמרק, שגדולתם אינה ניסית, כמובן, אלא נובעת מיכולת פוליטית ואנליטית טובה. לדעתו, גדולתם של הסופרים, כמו הפילוסופים, היא דווקא ביכולתם להישאר במתח הקיים בחיפוש ללא מנוחה. באותו מאמר מ-1906 שסטוב משנה מעט את יחסו הקודם לדוסטויבסקי, וכמו עם גיבוריו האחרים הוא עוקב, באכזבה, אחר הרגע שבו הם מתחילים לבקש ודאות. דוסטויבסקי, ככל שחיינו התקדמו, נמלט מהמציאות של המרתף, אותה מציאות שהביאה אותו לכתוב את יצירותיו הגדולות ביותר. לכן בסיכומו של דבר, לדידו של שסטוב, דוסטויבסקי נשאר רק על סיפה של אמת גדולה.

שוב, הייתי מפנה את תשומת הלב לעובדה לא מקרית, בוודאי, שדוסטויבסקי התחיל להטיף בתקופה 'השלוה' ביותר בחייו. מי שהיה בעבר נווד חסר בית, איש מסכן שאין לו מקום להניח את ראשו, סידר לעצמו משפחה ובית משלו, אפילו כסף [...]. הכישלון הפך לאיש מפורסם; הנאשם לאזרח מלא. העולם התחתון, שגורלו דחף אותו

אליו עד לא מזמן ממש, והיה נדמה כי יימשך לנצח, נראה לו עכשיו כמו חזיון תעתועים שלא היה אמיתי מעולם. בעולם התחתון נולד בתוכו רעב גדול לאלוהים. שם הוא לחם בקרב הגדול, במאבק החיים נגד המוות; שם בפעם הראשונה נעשו אותם ניסויים חדשים ואימים שרקמו את הברית של דוסטויבסקי עם כל דבר מרדני וחסר מנוחה על פני כדור הארץ. מה שכתב דוסטויבסקי בשנים האחרונות של חייו (לא רק 'יומנו של סופר', אלא גם 'האחים קרמאזוב') הוא בעל ערך רק במידה שעברו של דוסטויבסקי משתקף בו. הוא לא עשה שום צעד חדש. כמו שהיה כך נשאר, על סיפה של אמת גדולה.⁸⁵

באמצעות מאמר זה ואחרים הדגיש שסטוב את התנגדותו לניסיונות 'נבואיים' או 'דתיים' לחזות את העתיד, או לכל ניסיון דומה (שעל פי תפיסתו הוא הגליאני במהותו), לפרש את העבר, ומתוכו את העתיד, כציר של התפתחות או הגשמה של תוכנית כלשהי, אלוהית או אחרת. הרצון להבטיח עתיד 'מושלם' משתיק לדעתו את זוועות העבר ומאפשר לקבלם בבחינת מהלכים הכרחיים. אין הוא מוכן לקבל את התפיסה כי מאחורי המציאות ההיסטורית נמצאת מציאות אחרת, 'גבוהה' יותר. על כן הרגיש ריחוק גם מהנטייה של חברו ברדיאייב ואחרים ל'ריאליזם מיסטי', המבקש להקנות ערך כמו-מדעי לחזיונות המיסטיים על ידי מתן כלים שישמשו קנה מידה אובייקטיבי כביכול למדידת ההתבוננות הפנימית וייטיבו להדגיש את ההבדל בין אמת לדעה.⁸⁶ את החוויה האישית מבקש שסטוב להשאיר בבחינת אמת סובייקטיבית, בלי כל ניסיון להפוך חזיונות כאלה ואחרים לאמת המחייבת את הכלל.

עוד היבט מרכזי שעמד במוקד הוויכוח בין שסטוב למחפשי האלוהים קשור בסירתה שעשה שסטוב בין דוסטויבסקי לניטשה

85 שם, עמ' 158.

86 שסטוב, בשבחי הסכלות.

בתחום המוסר. כיוון שסירב לראות בדוסטויבסקי נביא המבשר את לידתם של ערכים חדשים, גבוהים יותר, ומשהפנה את הזרקור אל הדמויות האפלות של דוסטויבסקי, נתפס שסטוב כמי שמתרחק מרוחו האמיתית של הסופר. ברדיאייב, למשל, העריך ביותר את פרשנותו של שסטוב לדוסטויבסקי, פרשנות שפתחה לדעתו כיוונים חדשים להבנת הסופר דרך 'כתבים מן המרתף' שלו. אך במישור הרעיוני התקשה ברדיאייב לקבל את ההבחנה שניסח שסטוב בספרו, בין 'המוסר של היום-יום' ל'מוסר של הטרגדיה'. הוא אומנם הסכים עם שסטוב כי בתרבות המודרנית איש אינו מדבר על התהומות האישיים של האדם, על תחום 'המרתף'; אבל הוסיף כי שיח כזה עלול להצמיח אינדיבידואליזם ריק וניהיליסטי. לדידו של ברדיאייב, הפתרון לטרגדיית האדם מצוי בשאיפה לחוויה אינדיבידואלית שהיא הרמונית ומטפיסטית. 'הפילוסופיה יכולה וצריכה להיות החלק הזה בחיינו הרוחניים שבו חוסר הרמוניה הופך להרמוניה'.⁸⁷ חוויה זו מצויה גם בבסיסה של הנצרות, שהיא עצמה דת של טרגדיה המכירה בערך המוחלט של נשמת היחיד.⁸⁸ יש לציין כי ברדיאייב ושסטוב, דרך הביקורת ההדדית, שהייתה גם חלק בלתי נפרד מידידות אמת, עזרו זה לזה לפתח את רעיונותיהם ולחדדם במשך כל שנות יצירתם. נקודת השבר בין שסטוב למחפשי האלוהים סומנה באופן הברור ביותר בתקופת פרסומם של שני ספרים – ספרו השנוי ביותר במחלוקת של שסטוב, 'אפותאווה של תלישות' (1905), ואוסף האפוריזמים 'התחלות וסופים' (1908).⁸⁹ בעקבות שני הפרסומים הואשם שסטוב בניהיליזם ובסקפטיציזם.⁹⁰ מהומה קמה סביב

87 ברדיאייב, טרגדיות והיום-יום, עמ' 373-374.

88 שם, עמ' 366.

89 חלקים מהספר 'התחלות וסופים' (Начала и концы) הודפסו בתרגום לאנגלית על ידי מתרגם לא ידוע בשנת 1916 בלונדון ובדבלין, והודפסו מחדש בתוך הקובץ שסטוב, 'הכול אפשרי' (עמ' 115-163).

90 כאשר התפרסם אוסף המאמרים השני של שסטוב, 'התחלות וסופים', פרסם סמיון פרנק מאמר על האוסף והכריז בו כי הפילוסופיה של שסטוב היא ניהיליזם 'חסר אחריות': 'שסטוב הוא "ניהיליסט" במלוא

רעיונותיו, ואחדים ממכריו התחילו אט-אט מסווגים אותו כהוגה רדיקלי ואף מסוכן, כזה המערער את יסודותיה של האינטליגנציה. הרעיון לפרסם ספר פילוסופי שאינו מבקש להציג שום מסקנות ומערער על אופייה של האמת נחשב בעיניהם לנסיגה מעבודותיו הראשונות. אך למרות בידודו הרעיוני בקרב מחפשי האלוהים, שסטוב הלך וצבר פופולריות גדולה בקרב אמנים, משוררים וסופרים. רבים נהו אחר רעיונותיו החתרניים, ואגודות של אוהדי שסטוב הוקמו במרץ באותן שנים ברוסיה.⁹¹ אמנים צעירים התרגשו מעבודתו, כמו המשורר הצעיר בוריס פסטרנק, שכתב, לאחר שנחשף לראשונה לעבודתו של שסטוב: 'אתם לא תוכלו להבין! כל גופי רועד'.

רולנד קלארק הצביע על האופן שבו שסטוב היה במידה רבה מבשר של מגמות אומנותיות חדשות ברוסיה.⁹² המשורר מינסקי, למשל, ראה דמיון חשוב בין הגותו של שסטוב למגמות מודרניסטיות באומנות: 'בימים אלה, כאשר ציירים דוחים תבניות ופרספקטיבות, ומלחינים את המלודיה וההרמוניה, ומשוררים את התיבות ואת החרוזות, מדוע שלא יהיה פילוסוף אשר מכחיש את ההיגיון?'.⁹³ ההערצה של רבים ברוסיה לשסטוב גררה אחריה גם

מובן המילה. [...] הניהיליזם שהצליח להגיע אליו אינו זה של סטירנר – האדרה מהפכנית של אוטוקרטיית האגואיזם, וגם לא הניהיליזם של ניטשה – המשמיד את כל האלים על מנת להפוך את האדם לאל; זהו ניהיליזם טהור ופשוט, שלילה עירומה של כל הערכים ושל כל תחושת חיים'. ראו פרנק, שסטוב, עמ' 168–169. בנוגע לסקפטיציזם, ברדיאייב כותב: 'ספרו של שסטוב "אפואוזה של תלישות" בדיוק התפרסם [...] צר לי ש"התלישות" התחילה לכתוב את ה"אפואוזה" שלה, כאן היא נעשית דוגמטית, למרות כותרת המשנה "ניסיון לחשיבה א־דוגמטית"'. לאחר שאיבדה כל תקווה, התלישות הופכת למין מנגנון של נחמה, משום שספקנות מוחלטת, ממש כמו דוגמטיות מוחלטת, מסוגלת להרוג גם חיפושים מלאי חרדה'. ברדיאייב, טרגדיות והיום-יום, עמ' 367.

91 הורוביץ, המתח בין אתונה לירושלים, עמ' 162.

92 קלארק, משבר המודרניות.

93 ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 87.

תרעומת, הן מצד הדור המבוגר והן מצד אנשי הרוח של דורו. רבים מאנשי זמנו ראו בשסטוב הוגה חתרני ומאיים, עד כדי כך שהורים חששו פן ילדיהם ייחשפו לכתביו.⁹⁴ דמיטרי פילוסופוב ומרז'קובסקי טענו בהצהרה פומבית כי שסטוב מרעיל את הדור הצעיר וכי הוא גורם מסוכן, ותייגו אותו כזאב בלבוש כבשה.⁹⁵ שסטוב עצמו מספר כי לנוכח השקפותיו החתרניות היו מובילי המהפכה ברוסיה משוכנעים שירצה לתמוך בפעולותיהם: 'כמה ממנהיגי התנועה [הבולשביקית] היו בין קוראיי... מכיוון שאני מהפכן בפילוסופיה, והם מהפכנים בפוליטיקה, הם היו סבורים שאנחנו באותה סירה'. זו גם הסיבה ששסטוב כתב מאמר נגד הבולשביקים, שכותרתו 'מהו בולשביזם?'⁹⁶

מהבודדים מקרב מחפשי האלוהים שתמכו ברעיונות של שסטוב בספרו החדש היה הסופר והפילוסוף וסילי רוזנוב. לדעת רוזנוב, ספרו הרביעי של שסטוב היה צריך להיקרא 'אפותאווה של חוסר שיטה', וכך היה מיטיב לבטא את החדשנות הרעיונית שרוזנוב הזדהה עימה. בניסיון של שסטוב להימנע ממסקנה פילוסופית זיהה רוזנוב רצון להביע חוויה רוחנית אישית במסע אחר האמת, ללא כל היאחזות באמונה ברורה או בדוגמה כלשהי. רוזנוב טען כי לא הכול מסוגלים לעקוב אחר דרכו של שסטוב וכי דרושה נפש מיוחדת כדי לקבל רעיונות שמשתנים מרגע לרגע בלא כל סיכום. הוא ראה בשסטוב היסטוריון של הפילוסופיה, המלמד אותנו כי החל ביוונים וכלה בשופנהאואר חזרו כל הפילוסופים בסופו של דבר לאותה נקודת מוצא המבקשת אמת אחת ויחידה, כמו קאנט למשל שעבר מ'ביקורת התבונה הטהורה' ל'ביקורת התבונה המעשית'. רוזנוב הבין כי המשמה של שסטוב היא ללא ספק החיפוש אחר האמת. אבל שלא כקודמיו, טען רוזנוב, שסטוב האמין שמשמה זו דורשת את הקרבת המנוחה והנחות.⁹⁷

94 ראו הפניות אצל קלארק, משבר המודרניות, עמ' 248.

95 שם.

96 פונדן, שיחות עם שסטוב, 18 במאי 1938.

97 רוזנוב, טעם חדש בפילוסופיה.

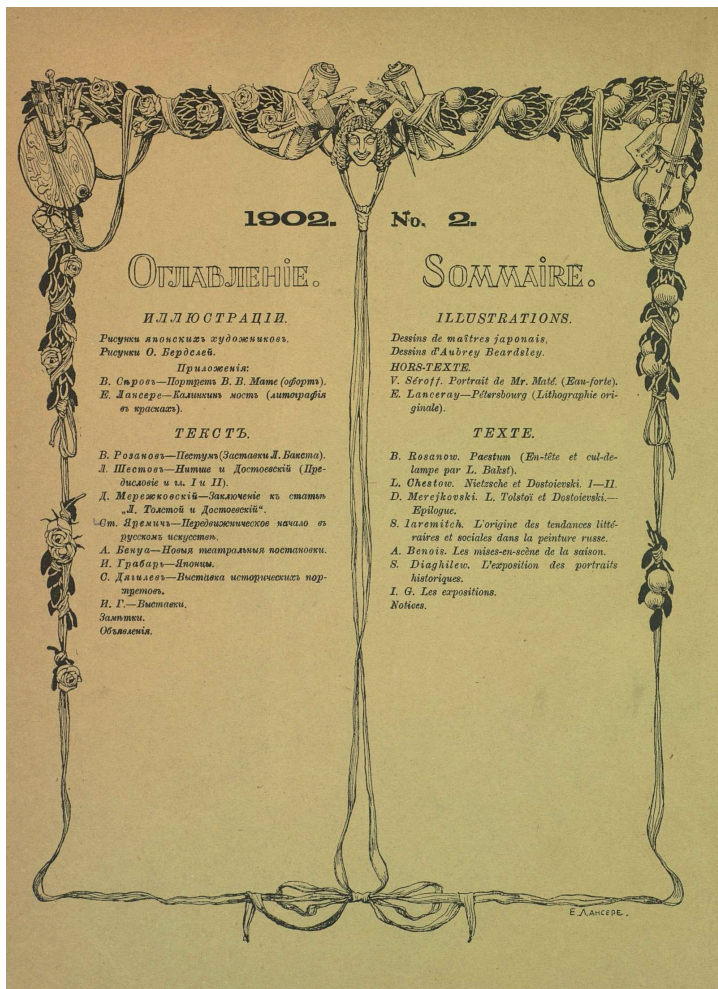
שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

גישתו הפילוסופית של שסטוב קיבלה ברוסיה את הכינוי 'אפותאווה של המרתף'.⁹⁸ בשנת 1905 כתב אלכסיי רמיזוב טקסט קצר המספר את סיפור הפילוסופיה של שסטוב בדמות הגיבורה החדשה של המרתף. זהו סיפור על שסטוב, אדם מאושר שעובר טרגדיה נפשית ואחריה אין הוא מסוגל עוד לדבר 'בשפה המוסכמת'. הוא בורה מהעיר ומתיישב במרתף שמתרחשים בו ניסים ושורים בו שיגעון ואמיתות בלתי נגישות שמתגלות ומתרחקות. אבל עדיין יש בו במרתף כמה חלונות מוזרים הנשקפים אל עולם אחר. שסטוב חייב למצוא את אותם חלונות, אחרת ימות במרתף. 'הימצא שסטוב את החלונות... ואולי יימק במחנק ובעובש... ואם ימצא היספר לנו?'⁹⁹

98 פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 64.

99 טקסט זה לא התקבל לפרסום על ידי הסימבוליסטים בשל סגנונו השונה. ראו אצל פירון, שם. מאמרו זה של רמיזוב פורסם בתרגום לעברית בעיתון הארץ בשנת 1936. התרגום לקוח משם. ראו רמיזוב, עיתון הארץ.

גיליונות 'עולם האומנות' שפורסם בהם לראשונה ספרו של שסטוב
 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה', בשנת 1902 (הספרייה
 הלאומית של רוסיה):



1902. No. 2.

ОТЯВЛЕНИЕ.

SOMMAIRE.

ИЛЛЮСТРАЦИИ.

ILLUSTRATIONS.

Рисунки японских художников.
 Рисунки О. Бердсея.

Dessins de maîtres japonais,
 Dessins d'Audrey Beardsley.

Приложения:

HORS-TEXTE.

В. Стровъ—Портрет В. В. Мате (оформл.).
 Е. Лансерэ—Калицкий мостъ (автография
 въ красках).

V. Strojff, Portrait de Mr. Malté (Eau-forte).
 E. Lanceray—Petersbourg (Lithographie origi-
 nale).

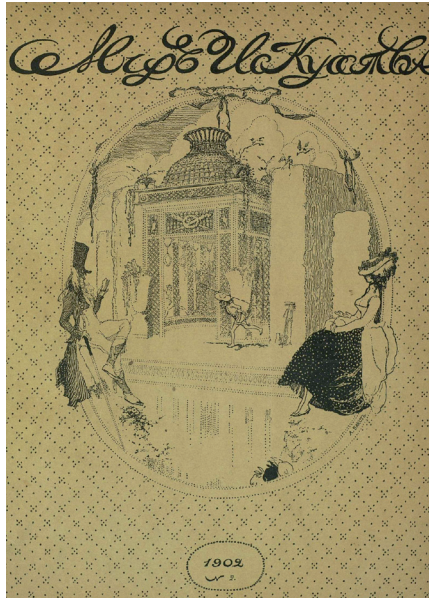
ТЕКСТЪ.

TEXTE.

В. Розановъ—Пестумъ (Заставки Л. Бакста).
 Л. Шестовъ—Нитше и Достоевскій (Пре-
 дисловіе къ т. I и II).
 Д. Мережковский—Заключеніе къ статьѣ
 „Л. Толстой и Достоевскій“.
 Ст. Яремичъ—Передоимчивое начало въ
 русскомъ искусствѣ.
 А. Бенуа—Новыя театральныя постановки.
 И. Трубаковъ—Иконы.
 О. Давидовъ—Выставка историческихъ пор-
 третовъ.
 Н. Г.—Выставки.
 Замѣтки.
 Объявленія.

B. Rosanov. Paestum (En-tête et cul-de-
 lampe par L. Bakst).
 L. Chestov. Nietzsche et Dostoievski I—II.
 D. Merejkovski. L. Tolstoï et Dostoievski.—
 Epilogue.
 S. Iaremitch. L'origine des tendances litté-
 raires et sociales dans la peinture russe.
 A. Benois. Les mises-en-scène de la saison.
 S. Prigouille. L'exposition des portraits
 historiques.
 I. G. Les expositions.
 Notes.

E. LANCERIE.



ДОСТОВЕВСКІЙ И НИТШЕ. (Философія трагедіи.)

ПРЕДИСЛОВІЕ.

1



Философія трагедіи! Можетъ быть такое сравненіе словъ вызоветъ протестъ со стороны читателя, привыкшаго къ философіи видѣть послѣднія обобщенія человѣческаго ума, вершину той величественной пирамиды, которая называется современной наукой. Очѣнь-пожалуй, допустить выраженіе „психологія трагедіи“—но и то очень неохотно и съ большими ограниченіями, ибо въ глубинѣ души оцѣ убѣждены, что тамъ, гдѣ происходитъ трагедія, въ ступени должны кончатся всѣ наши интересы. Философія-же трагедіи, не значить-ли это философія безнадежности, отчаянія, безумія—даже смерти? Можетъ ли тутъ быть рѣчь о какой-бы то ни было философіи? Настъ увидя: прелесть мертвымъ хоронить своихъ мертворожденных и мы сразу поняли и радостно согласились принять это ученіе. Великой идея есть прощанье бѣды, дневенная ночь, по своему переживая въ стихахъ эти освободительныя слова: —

und der Lebende hat recht—воскаиндаль оцъ. Но мы пошли еще дальше: намъ надобно отбавиться отъ мертворожденных, намъ мало было утвердить права живыхъ. У насъ остались живые, которые своимъ существованіемъ смущаютъ и продолжаютъ насъ смущать еще болѣе, чѣмъ мертвые, согласно ученію мертвцы. У насъ остались всѣ, не имѣющіе земныхъ надеждъ, всѣ отчаявшіеся, всѣ обезумѣвшіе отъ ужасовъ жизни. Что дѣлать съ ними? Кто возмѣститъ имъ себя немилосердную обязанность зарыть въ землю этихъ?

Страшная задача—съ перваго взгляда кажется, что между созданными по образу и подобию Божію не найдется ни одного, кто выдѣ-бы достаточно жестоки и дерзновенны взять ее на себя. Но это только такъ кажется съ перваго взгляда. Если находятся на землѣ люди, соглающіеся ради спасенія своей жизни губить своихъ ближнихъ—вѣдь палачами болѣею частью были притворенные къ смертной казни или вѣчному заключенію—то отчего-же предположить, что въ это члѣ пребдыъ челоѣческой жестокости и безчеловѣчности? Каждый разъ, когда прель челоѣкомъ становится дилемма — погуби

פרק שלישי

'על מאזני איוב' – שסטוב נגד התבונה

את ההכרח אי אפשר לשכנע.
אריסטו, מטפיזיקה¹

פילוסופיה צריכה לחיות מתוך סרקזם, אירוניה, בהלה, מאבקים, מבוכה, ייאוש, תקווה, ולאפשר לעצמה רק מדי פעם התבוננות ושלווה, כמו הרפיה. אז אולי יעלה בידה ליצור, בצד חלומות מציאותיים, גם חלומות מסוג שונה לגמרי, אשר יראו בברור שהחלומות האוניברסליים המקובלים אינם היחידים.

לב שסטוב, התאוריה של הידע²

מסעו של שסטוב ליצירת פילוסופיה חדשה התרחש בשתי דרכים עיקריות. האחת היא זו המבקשת ללמוד את ההיסטוריה של הפילוסופיה כהיסטוריה של עלייתה ונפילתה של המחשבה האקזיסטנציאלית. האחרת היא זו המבקשת להיטיב לחדור אל שאלת הקשר בין הפילוסופיה למושג האמת. לשם כך נדרש שסטוב לערער את המושגים שבאמצעותם אנו חושבים על הפילוסופיה ומנתחים את תופעת הקיום.

1 אריסטו, מטפיזיקה ה, 1015a32.

2 שסטוב, התאוריה של הידע, עמ' 211–213.

על טבעה של האמת

לפי הבנתו של שסטוב, התודעה (mind) של האדם כרתה ברית עם ההרגל, וכך שיוותה סוג מסוים של הרמוניה ואחדות לשילוב בין התופעות עצמן ובין החיים האוניברסליים הנתונים לנו. 'עולם התופעות', שבו מתקיימות סיבה ותוצאה, נותן לנו תחושה שיש הסבר וסדר דברים טבעי של העולם. אבל כשאנו בוחנים את המציאות האנושית שלא דרך מיפוי העולם החיצוני אנו מגלים שהעולם אינו בר השגה שכלית מספקת. לא זו בלבד שיש שאלות שלעולם לא נוכל לענות עליהן, אלא שיש גם אמיתות שאין אנו יכולים ללכודן באמצעות החקירה הרציונלית של המציאות שדרכה העולם המוחשי נגלה לנו. האופרציות שאנו נוקטים כלפי המציאות כדי להבינה הן מיסודן בעלות תועלת ונחוצות רק כל עוד אין עוברות גבול מסוים:

אפשרי להבין את מבנהו של מנוע הקטר וגם לגיטימי לחפש הסבר לליקוי החמה, או לרעידת האדמה. אבל מגיע רגע – שרק היחיד יכול להגדירו בדיוק – שבו ההסברים מאבדים כל משמעות ואין להם עוד ערך. כאילו הובלנו על חבל עקרון הסיבה המספקת עד לנקודה מסוימת והושארנו שם: 'עכשיו לך לאן שתרצה'. וכיוון שהורגלנו כל כך לאותו החבל, התחלנו להאמין שהוא חלק ממהות העולם.³

שיטות החקירה הרציונליות, בנסותן להבין את העולם, נתלו על אקסיומות מדעיות כדי לתפוס את חלקי המציאות המרובים. הכלים המתמטיים נמצאו שימושיים מאוד, אך הם הובילו אותנו לחשוב כי השכל הוא הכלי היחיד העומד לרשותנו למחקר הקיום, והוא זה שאמור להכריע גם בנוגע לשאלות החשובות ביותר. 'אבל המציאות אינה יכולה להיות דדוקציה של ההיגיון, המציאות גדולה יותר, גדולה הרבה יותר מההיגיון, האם זה עד כדי כך נורא? מדוע האדם רואה בזה דבר נורא כל כך?'⁴

3 שסטוב, התאוריה של הידע, עמ' 211.

4 שסטוב, על מאזני איוב, מרד וכניעה, עמ' 221.

שסטוב ניסה להבין ולתאר את הנטייה האנושית לחפש קרקע יציבה ומסגרת של חוקים אפריוריים בכל מחיר, ובלבד שלא לקבל את ההנחה כי אי המובנות היא הפרדיקט הבסיסי של הקיום. הרי אילו ניתנו לנו כל הפתרונות לכל השאלות הקשות ביותר על קיומנו, לא היה שום צורך בפילוסופיה הרציונלית. במידה מסוימת, טוען שסטוב, הפילוסופיה הרציונלית היא תגובה של היסטוריה כלפי אותה אי מובנות של העולם. הפילוסוף הרציונלי עושה מאמץ כביר כדי לקרב את המציאות אל הרציונליות האידיאלית, ומשם, אחרי שהונחו כמה הנחות יסוד, הוא קופץ לפרקטיקה, דהיינו לאתיקה שאמורה להעמיד אמת מידה אוניברסלית למחשבת האדם ולמעשיו. כך תפס ההיגיון האנושי מעמד של מגן האדם, והוא זה העומד מעל לכל הפחדים האנושיים ומביא את האדם לידי אדישות תהומית בכל מה שנוגע למקרי והלא מוסבר. במובנים רבים אין האדם המודרני שונה מסוקרטס, ולא מאריסטו או הסטואים שבאו אחריו, שבעיניהם הייתה הדבקות בהיגיון המטרה האנושית הנעלה ביותר ודוגמה לאומץ אנושי. שפינוזה ניסח זאת בלשון הברורה ביותר: 'לא לצחוק, לא לבכות, לא לקלל אלא להבין'. לעומת שפינוזה, שסטוב מעוניין לשים את הצחוק, הבכי והקללה לפני הידיעה.

שסטוב מתאר את ההיסטוריה של הפילוסופיה באופן שהוא מבינה. הוא לומד כי הפילוסופיה מעולם אהבה להיות במעמד של משרתת. בימי הביניים היא שירתה את התאולוגיה, ובעת המודרנית היא שואפת להיות משרתתו של המדע, בעוד היא קוראת לעצמה 'מדע המדעים'.⁵ הפילוסופיה במובן זה מסמלת את יהירותו של האדם, הנובעת גם מהצורך שלו להתמודד עם אימת החיים על ידי שכנוע עצמי באמיתות שעליהן אין הוא מוכן לוותר. שסטוב שואל מה יקרה אם נקבל עלינו את הספקות במלוא הרצינות, לא רק על מנת לחזור לאמונות שיוסדו זה מכבר. הניסיון מלמד אותנו שכל ניסיון לענות על השאלות האולטימטיביות

5 שסטוב, אפותאווה של תלישות, חלק 1, אפוריזם 74, עמ' 40.

מוליך אותנו רק משגיאה לשגיאה. אם כך, מה עלינו לעשות? שסטוב לא הגביל את האנליזה שלו רק לביקורת. הוא ידע היטב שסקפטיות וניהיליזם אינם יכולים להיות המסקנה הסופית של הפילוסופיה.⁶ לדעתו, חייבת להיות דרך מחשבה שתתמודד עם אימת החיים ובאותו הזמן תוליך את האדם לחופש אמיתי בתחומי המחשבה במסגרת העולם הזה. הפרידה מהקביים של התבונה, המחייבת התמודדות עם השאלות הקשות ביותר, כמובן אינה טבעית לנו:

לימדו אותנו עד כה כי אין לדבר על דבר שאי אפשר להוכיח. גרוע מכך, סידרנו את שפתנו כך שבעצם כל דבר שאנו אומרים מובע על דרך השיפוט, כלומר בצורה המניחה מראש לא רק את האפשרות אלא את הצורך בהוכחה.⁷

שסטוב חוזר לפילוסופים היוונים ומראה כיצד אלה עיצבו את גבולות חשיבתנו. אריסטו, למשל, לימדנו כי יש שאלות שאל לנו לשאול. ליתר דיוק, כי עלינו לשאול רק שאלות המנוסחות בצורה

6 שסטוב התנגד לעמדה הסקפטית, אף שרבים זיהו אותו עם עמדה זו. לאחר שבביקורת על ספרו הרביעי, 'אפואוזה של תלישות' (1905), האשים אותו ניקולאי ברדיאייב בסקפטיות, השיב לו שסטוב: 'נכון שאינני מביע הזדהות עם מערכות פילוסופיות קיימות, וכי אני לועג לחגיגת הניצחון שלהן, רוויית הביטחון העצמי. אבל רבותיי, האם זו משמעותה של ספקנות? [...] אם אינך מקבל את אחת השיטות הפילוסופיות הגדולות הקיימות, האם תהיה מנוודה עם כל אותם ספקנים? מעצם העובדה שהאמת טרם התגלתה אין להסיק שלא תתגלה לעולם. ונובע מכך עוד פחות שהאמת אינה קיימת. אבל האם אדם המחכה לאמת, אדם שאינו קורא לאשליה הראשונה הנקרית בדרכו אמת, הוא ספקן? אני נוטה להאמין כי ההפך הוא הנכון. הספקנים, כמדומני, הם אלה המשוכנעים מעומק נשמתם שאין מה לחפש, שכן לעולם, בשום תנאי, לא יהיה אפשר למצוא דבר. אנשים כאלה, מרגע שאימצו שיטה פילוסופית לא יהססו לתמוך בה בקנאות'. לאור ביקורתו של ברדיאייב, שסטוב מעיד על עצמו שאינו מחזיק בגישה ספקנית אלא ב'דוגמטיזם א־דוגמטי גמיש'. ראו שסטוב, בשבחי הסכלות, עמ' 52–53.

7 שסטוב, התאוריה של הידע, עמ' 208–211.

שלא תפר את זכויותיו הבסיסיות של ההיגיון. כאן מוצא שסטוב גם תשובה אפשרית לשאלה מדוע המטפיזיקה הייתה תמיד מטרה להתקפה בלתי פוסקת:

המטפיזיקה, לא זו בלבד שלא הייתה מסוגלת למצוא צורת ביטוי לאמיתותיה שתשחרר אותה מחובת ההוכחה; היא גם לא רצתה בכך. היא החשיבה עצמה למדע פר אקסלנס, ועל כן הניחה שעליה לספק הוכחה נרחבת והחלטית לקביעות החוסות תחת כנפה. היא חשבה שאם תזנח את חובת ההדגמה תאבד את כל זכויותיה.⁸

שסטוב לא היה מוכן לקבל את הדרישה כי הפילוסופיה המודרנית תמשיך בשאיפתה להיות מדע בכל מחיר, שכן בחסות ניסיון זה היא מוותרת על זכות החיפוש שהיא זקוקה לו בכל מקום שתגיע אליו. לאור זאת תוהה שסטוב כיצד תיראה פילוסופיה שאינה רודפת אחר מציאת 'אמיתות נצחיות' והמוכנה לתור אחר אמיתות שאינן מצייתות לחוקי הסתירה וההוכחה. הוא ידע היטב שזו משימה קשה. אחיזה בתפיסה מעין זו של האמת משמעותה שכל תיאור פוזיטיבי של הפילוסופיה החדשה כמעט אינו אפשרי. על כן השאיר אותנו שסטוב עם כמה הגדרות 'שליליות' בנוגע לאמיתות האפשריות בפילוסופיה שכזו:

האמת אינה נובעת מהחומר שנוצרים ממנו רעיונות. היא חיה, יש לה דרישות משלה וטעם משלה, ויש לה אפילו, מעל לכל דבר אחר, פחדים, כמו למשל הפחד ממה שקרוי בשפתנו התגשמות. היא פוחדת מפני ההתגשמות כמו כל יצור חי הפוחד מהמוות. לכן רק המבקש אותה לעצמו ולא לאחרים, ואשר נדר את הנדר החגיגי שלא להפוך את חזיונותיו לפסיקות נחרצות המחייבות את הכלל, ולעולם לא להפוך את האמת לדבר מוחשי, רק הוא יכול לראותה. אשר לאדם זה המבקש לתפוס את האמת, לאחוז בה בידי

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

האנושיות הגסות, 'לגלם' אותה כדי שיוכל להציגה לראווה בכל מקום ולכל אדם – אדם זה נידון לנצח להיות שרוי בתרמית ואף לחיות באשליה.⁹

בניגוד לאמת הנובעת מהידע, האמיתות ששסטוב שואף אליהן אינן אוניברסליות, אינן הכרחיות, ועל כן אין הן יכולות לכבול את האדם. אמיתות אלה 'ניתנות בחופשיות, והן מתקבלות בחופשיות. איש אינו מאשרן באופן רשמי, ואין להן צורך להצדיק את עצמן בפני איש'.¹⁰

יותר מכול, למרד המחשבתי בחוקי ההיגיון יש השפעה יצירתית. לחוקים הפילוסופיים, בעיני שסטוב, יש ערך רק עבור מי שמבקש לו מנוחה וביטחון. אבל המצב החיוני היסודי של החיים הוא דווקא אי החוקיות: 'החוקים מרעננים את השינה, אי חוקיות היא פעילות יצירתית'.¹¹

בזכות המיזולוגיה

בדיאלוג 'פידון' מציג לנו אפלטון את אמירתו הדרמטית של סוקרטס כי אין דבר נורא לאדם יותר מלהפוך למיזולוגוס, דהיינו לשונא הלוגוס. סוקרטס נזקק למילים אלה רגעים ספורים לפני הוצאתו להורג ומעט אחרי שנכשל בניסיון להוכיח את נצחיות הנפש לחבריו באמצעות טיעונים הגיוניים. כל טיעוניו נופלים בזה אחר זה ונראים פתאום חסרי היגיון. חבריו של סוקרטס נזרקים אל סערת נפש עצומה והקרקע נשמטת תחת רגליהם. החשש שמא בני האדם אינם שופטים ראויים, או שמא הדברים עצמם מעצם הווייתם אינם נוכחים בעולם בצורה שנוכל לדעת אותם, מוליכה אותם אל סף שנאת ההיגיון עצמו. סוקרטס, שמבין היטב את מצבם של חבריו, יודע שכישלון במשימה להגן על הלוגוס יוליך

9 שסטוב, כוח המפתחות, עמ' 235–236.

10 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 5, אפוזיזים 45, עמ' 424–425.

11 שם.

להתמוטטות כוללת של החיים התבוניים. על כן הוא מפציר בהם להאמין כי גם אם טעה האדם בשיפוטו בנוגע לאמת, אל לו להתייאש. עליו להוסיף לחפשה באמצעות הלוגוס, שכן הוא הדרך היחידה אליה.

ההזרה של סוקרטס מפני המיזולוגיה היא בעיני שסטוב עמוד התווך של החשיבה הפילוסופית, שלא סמכה על דבר מלבד ההיגיון. במשך מאות שנים הייתה הפילוסופיה מעוגנת באמונה כי ניתן להגיע לאמת אך ורק בעזרת ההיגיון. אריסטו לימד אותנו כי האמת אינה מושא של חקירה חופשית, ובין שידיעת האמת נסמכת על הניסיון, על שיפוט סינתטי או על אינטואיציה, הכול מתמצה בכך שהיא כופה את עצמה עלינו, מכריחה אותנו לקבל אותה. לא קיימת אפשרות אחרת. ‘כבול על ידי האמת עצמה’,¹² אמר אריסטו על פרמנידס, והוסיף: ‘את ההכרח אי אפשר לשכנע’.¹³

קאנט, בעיני שסטוב, היה במידה רבה מי שפרץ דרך חשובה בביקורת התבונה. בניגוד להגל, שטען כי הממשי הוא התבוני, תקף קאנט את ההנחה המטפיזית המסורתית כי העולם הוא תבוני בתכליתו, ומכך הסיק שההבנה הרציונלית שלנו אינה משקפת את המציאות כמו שהיא בהכרח. ואולם הפחד מהשרירותיות שבהעדר חוקיות בתחומים אלה של המחשבה אילץ את קאנט לעצור שם את החקירה:

לדברי קאנט, מחשבתנו – שהיא גם המדריך המצוין והיחיד שלנו במבוך הקיום – מוליכה אותנו בסופו של דבר לאזורים שבהם היא נעשית חסרת אונים וחסרת תועלת, ושבהם חוק הסתירה, שלעולם אינו מוליך שולל ואשר

12 אריסטו, מטפיזיקה, 984b10, עם שינויים על פי תרגומו של שסטוב. במקור אריסטו אומר דברים אלה על פרמנידס והפילוסופים הראשונים. בתרגומו של חיים יהודה רות: “הוכרחו עוד פעם על ידי האמת עצמה”.

13 אריסטו, מטפיזיקה ה, 1015a32. ראו מאמרו של שסטוב, ‘על פרמנידס הכבול’, בספרו האחרון, ‘אתונה וירושלים’, חלק 1, עמ’ 73–155.

מספק תמיד תשובות שיש להן משמעות חד-משמעית, אינו שולט עוד. במקומו שולט האנטינומוס, השולל כל אפשרות לספק תשובה. מה, אם כן, עלינו לעשות? קאנט אומר שעלינו לעצור, כי אין כאן עוד דבר שמעניין אותנו. במקום שבו השאלות נשארות בהכרח ללא מענה, לאדם אין מה לעשות, אין לו עוד מה לחפש.¹⁴

זו גם הסיבה שקאנט השאיר את המטפיזיקה מחוץ לגבולות הפילוסופיה, כי לדעתו היא שרירותית מדי ואינה ניתנת לרדוקציה או להוכחה. ואולם העצירה בנקודה שבה עצרו קאנט וממשיכיו, בשל הרצון לקבוע בסיס מתמטי לקיום, השאירה, לדעת שסטוב, את החיפוש הפילוסופי כלוא תחת מגבלותיה של התבונה הרציונלית. אנו מחפשים רק אחר האמיתות ששיפוטנו מאפשר לנו להוכיח ומתעלמים לגמרי מתחומי הקיום שאינם מתיישבים עם תאוריות הידע שלנו. שסטוב חיפש את הדרך להיחלץ מעמדתו של קאנט ולנוע לעבר חשיפה של אמיתות שהמדע אינו מצליח לראות בחקירותיו. הוא חיפש אחר מה שנשאר מחוץ לתפיסה הרגילה והמדעית של המציאות. שסטוב כינה זאת 'השארית האי רציונלית של ההווה'.¹⁵ באזור זה של המחשבה האדם חופשי לברוא ולצוות, ליצור חוקים ולהשמידם. על הפילוסוף לחדול מלציית (parere), ותחת זאת עליו ללמוד לצוות (jubere) את בריאתן של אמיתות שאינן מחויבות לסדר הדברים הטבעי של העולם.¹⁶ המאבק לחופש המחשבה של הפילוסוף, או הסופר, עובר אל מרכז העשייה הפילוסופית במקום הציות לחוקי ההכרח והחיפוש אחר אמיתות נצחיות.

יש לציין שהיקיצה של קאנט ממה שהוא עצמו מכנה 'תרדמתו הדוגמטית' שהיה שרוי בה עד שקרא את טענותיו של יום, לא הלהיבה במיוחד את שסטוב. לדעתו, הפרויקט של ביקורת התבונה

14 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 5, אפוריזם 18, עמ' 394-396.

15 שסטוב, מאזני איוב, חלק 2, אפוריזם 43, עמ' 221-225.

16 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 5, אפוריזם 9, עמ' 385.

על מאזני איוב' – שסטוב נגד התבונה

הטהורה נולד כולו אך ורק מתוך בהילותו של קאנט להשיב את הקרקע תחת רגליה של הפילוסופיה ולייסד מחדש את הקשר ההכרחי בין סיבה לתוצאה. קאנט אומנם נאלץ להתפשר, ולכן השאיר את 'הדבר כשהוא לעצמו' בגדר הבלתי מושג, אבל עימו גירש גם את המטפיזיקה ואת הלגיטימיות לשאול את השאלות החשובות ביותר. ואילו שסטוב קורא לפילוסופים לבקר את התבונה מתוך מחויבות ל'חקירה חופשית' שאינה משוחדת מראש.¹⁷

סוקרטס, כמו שראינו, פחד מהתמוטטות החיים התבוניים ובעיקר מהצורך במסקנה כי אין אנו יכולים להסתמך על ההיגיון כדי להגיע לאמת. את הזהרתו של סוקרטס מפני המיזולוגיה הפך שסטוב לקריאה חיובית. הצדקת המיזולוגיה אינה נובעת מכוחם של כלים רציונליים ההודפים את מסקנותיהם של קאנט ושל הנאור-קאנטיאנים. מקורה דווקא במסקנות הקיום שלנו. הרי התוצאה העיקרית של הכפפת הפילוסופיה לחוקי הלוגיקה היא כניעת המחשבה לפני ההכרח, לפני הסיבה והתוצאה. אך האם אין לאדם הזכות להתנגד?

'יותר מכל דבר אחר פגעו בי כל ימי חיי בהתמדה חוקי הטבע', אומר איש המרתף. ומה הפלא שאין בידו להרגיש שום רוך כלפי ההיגיון או כלפי האידיאלים כאשר הם, פעם בצורת חוקי הטבע ובפעם בצורת דוקטרינות של מוסר, לא חוללו אלא עלבון ופגיעה באמון כמעט ילדותי של יצור חף מכל פשע? איך אמור אדם להגיב לדברים שכאלה? מה עוד מלבד שנאה תמידית, בלתי מתפשרת, יכול אדם להרגיש כלפי הסדר הטבעי?¹⁸

הדבר הנורא ביותר שיכול אדם לעולל לעצמו, לדעתו של שסטוב, הוא מתן אמון בלתי מותנה בהיגיון ובחשיבה הרציונלית. שסטוב

17 ראו את מאמרו של שסטוב 'מדע וחקירה חופשית' (Science and Free Inquiry) בספרו 'על מאזני איוב', עמ' i-xxx.

18 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 12, עמ' 205.

חוזר על רעיון זה בדרכים שונות בכל עבודותיו: עלינו לחפש את האמת במקום שהשאר התרגלו לראותו בגדר פרדוקס ואבסורד, המקום שבו כל האפשרויות קיימות.

קאנט טען כי השנאה להיגיון – המיזולוגיה – יכולה לצוץ רק אצל מי שמחויב להיגיון. וזה אולי המקום להדגיש שהפילוסופיה של שסטוב מכוונת, יותר מלכל אדם אחר, דווקא אל האדם המלומד, שכבר הורגל לסמוך על התבונה והמדע וכל חריגה מההיגיון נראית לו מופרכת מכול וכול. נראה כי מחשבתו של שסטוב ודרכי הבעתה אינן מכוונות לאדם הדתי, למי שמאמין, למשל, בלב שלם כי האל התגלה למשה, אלא למי שעצם המחשבה כי דבר כזה יכול להתרחש נראית לו מופרכת מכול וכול. במובן זה, יאמר שסטוב, אני וגם אתם, חבריי המלומדים, כולנו אסיריו הכנועים של ההיגיון. והאסיר הכנוע הוא מי שבסופו של דבר נשלל ממנו חופש המחשבה. למעשה שסטוב פונה כאן בראש ובראשונה אל עצמו. פונדן מספר לנו על דבריו של שסטוב ברוח זו: 'הם רוצים להסביר לי שבסופו של דבר שתיים כפול שתיים שווה ארבע. הם סבורים שאינני יודע... לצערי דבר זה ידוע לי לאין שיעור! במשך כל ימי חיי נאבקתי נגד החלק הזה בתוכי שמאמין כי שתיים כפול שתיים שווה ארבע.'¹⁹

חטא עץ הדעת

אחד המוטיבים החוזרים ונשנים בכתביו של שסטוב הוא הפרשנות לסיפור החטא הקדמון בספר בראשית. סיפור זה לא חדל לעניין אותו. הוא מצא בו את המקור לאותו כלא אנושי, ובמידה מסוימת גם את המפתח לשחרורם של בני האדם. סיפור מקראי זה אינו סיפור על חוסר ציות, לשיטתו של שסטוב, אלא בעיקר סיפור על הקשר בין ידע למוות. בפרשנותו לסיפור שסטוב מפנה את הזרקור אל שני גיבורים מתחרים: האל והנחש. האל, כידוע, אוסר

19 פונדן, שיחות עם שסטוב, עמ' 98.

על האכילה מפרי עץ הדעת ומזהיר שכל האוכל ממנו ימות. ואילו הנחש טוען שהאכילה מהפרי לא זו בלבד שלא תגרום למוות (לא מות-תמותון), אלא שאם יאכל ממנו האדם ייעשה דומה לאל עצמו ('והייתם כאלהים'). 'לא תאכלו ממנו [...] פן-תמותון', אומר אלוהים; 'ונפקחו עיניכם', אומר הנחש.

המטפיזיקה של הידע בבראשית קשורה לחלוטין למטפיזיקה של הקיום. אם אלוהים דיבר אמת – הידע מוביל למוות. אם הנחש דיבר אמת – הידע משווה את מעמד האדם לזה של אלוהים. זו הייתה השאלה הראשונה שהוצבה לפני האדם הראשון, וזו השאלה המוצבת לפנינו ברגע זה.²⁰

עם זאת, שסטוב היה סבור שלאדם הראשון היה סוג מסוים של ידע עוד לפני החטא והנפילה מגן עדן. שהרי האל הפקיד בידי האדם את המשימה להעניק שמות לבעלי החיים. שסטוב ראה את סוג הידע שהיה לאדם לפני החטא בגדר ידיעה 'ש...' (hoti), דהיינו ידע העוסק בניסיון הקיומי. ואילו הידע שהנחש הציע לחוה הוא הידע העוסק ב'למה' (dioti), דהיינו בהסבר. אך לאדם הראשון לא היה די בידיעה 'ש...' (hoti), בדיוק כמו שאלפי שנים אחריו לא הסתפק בה קאנט. במבוא למהדורה הראשונה לספרו 'ביקורת התבונה הטהורה' כתב קאנט כי הניסיון אינו מקנה לנו השגה אוניברסלית של ממש, וכי התבונה, השואפת בשקיקה לסוג זה של ידע, אינה מוצאת בו את מבוקשה.

טענתו העיקרית של קאנט היא שהניסיון אינו יכול לספק לנו מידע מהימן. לדידו, רק הניסיון המשולב עם התבונה יכולים ללמד אותנו מה אפשרי ומה בלתי אפשרי. וזו הסיבה, לשיטתו של שסטוב, שהניסיון עצמו, החוויה, הוא בעיקר מטרד ונטל על ההיגיון. כאשר התבונה האנושית שואפת לשיפוטיות אוניברסליות הכרחיים, האדם אינו יכול להיות מרוצה כל עוד לא עלה בידו להפוך את האמת 'שנחשפה' לאמת אוניברסלית

20 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 3, עמ' 279–280.

והכרחית. 'השרירותיות והאקראיות מטרידות אותו יותר מכל דבר אחר, ועל כן הוא מוכן לוותר על חירותו המחשבתית על מנת להגן על עצמו מהן בכל מחיר'.²¹

שסטוב ראה בנחש מנצח. תחושת השרירותיות, המנותקת מכל הכרח והיגיון, אכן מטרידה. לכן את הפילוסופים 'הניסיון' לעולם אינו מספק. הם מייחלים לדעת, או במילים אחרות להיות משוכנעים, כי מה שקיים הוא לא רק מה שיש אלא מה שאינו יכול להיות אחרת. וכי הדברים מוכרחים להיות כמו שהם. ואף על פי כן ההבטחה האלוהית אכן קוימה. האכילה מעץ הדעת אכן מובילה למוות, אומר שסטוב. 'שתיים ועוד שתיים שווה ארבע' הוא עקרון המוות, אומר 'איש המרתף'. אומנם במונח הפשוט גם הנחש דיבר אמת. הם הרי לא מתו. אבל בהפיכתם לישויות 'מדעיות' הם איבדו דבר מה שבלעדיו אין החיים טובים מהמוות – את חופש המחשבה. ההיגיון הפך את המציאות להכרח והרס בתוך כך את החופש. מקור 'הכלא' שלנו הוא השתעבדותנו לחוקי הסתירה וההוכחה. אלה שדדו אותנו מן התקווה והפכו את העולם למקום הכבול על ידי חוקי ההכרח.

החופש מההיגיון, על פי פרשנותו של שסטוב, מתקיים בממד אחר של מחשבה שעלינו לחקרו ולצעוד אליו. בעבודותיו הראשונות כינה שסטוב את הממד הזה 'המרתף', או 'חשיבה חסרת בסיס'. בעבודותיו המאוחרות, וזאת אטען בפרק הבא, הוא מכונה 'הממד השני של המחשבה' או 'אמונה'.²² מול 'עץ הדעת' מבקש שסטוב להציב את 'עץ החיים', המסמל את חוויית החיים כשלעצמה בנפרד מההיגיון.

חופש אמיתי, טוען שסטוב, יכול להיות מושג רק כאשר אנו לומדים להפריד בין 'אתונה' ל'ירושלים'. 'אתונה' מייצגת את

21 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 3, עמ' 286–297.

22 ראו את החלק החמישי והאחרון בספרו האחרון של שסטוב 'אתונה וירושלים', הקרוי 'הממד השני של המחשבה'. את המושג 'מחשבה' ברוסית, мышление, יש לתרגם 'חשיבה', כלומר תהליך של מחשבה.

‘על מאזני איוב’ – שסטוב נגד התבונה

סגנון המחשבה שירשנו מהפילוסופיה היוונית, שעיימה ירשנו הן את בעיות היסוד הפילוסופיות והן את העקרונות הרציונליים לפתירתן. כך למעשה ירשנו את הטכניקה המלאה של מחשבתנו. ואילו ‘ירושלים’ מייצגת את האמונה (או את הממד השני של המחשבה). סגנון המחשבה התנכ"י משמש לשסטוב דוגמה למחשבה אנושית שאינה כבולה להיגיון. הוא מוצא דוגמה לכך במקרה של איוב:

איוב אינו שואל. הוא בוכה, מייבב, מקלל, הוא משתולל, ונאומי ההסברה של חבריו שבאו לנחמו מעוררים בו התקף של זעם. הוא רואה בהם רק ביטוי של אדישות ופחדנות אנושית שאינן יכולות לשאת את מראות הזוועה שפקדו אותו. הם מסתירים את בגידתם במילים גבוהות של מוסר וחוכמה. התבונה מעידה ‘בשוויון נפש’ על קץ כל אפשרות, והמוסר, שלעולם פוסע בעקבות התבונה, נושא עימו דברי תוכחה רבי פתוס ונאומים המורים כי שומה על האדם לשאת את גורלו בענווה ובכניעה, ואחת היא עד כמה נורא גורלו.²³

על מאזניו של איוב כבד הצער האנושי יותר מחול הים. כאשר כל הביטחון האנושי, כל הוודאות האנושית, אומרים ‘אי אפשר’, אז מתחיל הקרב החדש על היתכנות הבלתי אפשרי, קרב שהוא כבר לא הגיוני ומטורף. והלא זוהי האמונה. זה המאבק ליצירת פילוסופיה המבקשת את האמת לא מן ההיגיון, עם אפשרויותיו המוגבלות, אלא מן האבסורד שאינו יודע גבולות. בדיוק כמו בספר איוב, שבסופו קיבל איוב בחזרה את כל אשר איבד ואף יותר, כנגד כל היגיון.

23 שסטוב, השערה והתגלות, מאמר עשירי, עמ' 215–216.

פרק רביעי

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

האם ייתכן שחוצפתו של לותר, שנולדה מדמעות וייאוש, תביא לנו משהו אחר, ושמתוך 'החושך של האמונה' יהיה אפשר לזכות שוב בחופש שאיבד האדם כשהפקיד עצמו בידי הידע?

לב שסטוב, אתונה וירושלים¹

את שסטוב מקובל לסווג כפילוסוף דתי, אך למעשה הגותו מציגה תמונה מורכבת על דתיות ועל משמעותה הקיומית בחיי האדם, תמונה שאינה שגרתית גם בנופו של הזרם הדתי בפילוסופיה האקזיסטנציאלית. אם נרצה לראות ביצירתו של שסטוב יצירה דתית, עלינו להפגין רגישות מוגברת לשימוש שעשה במושגים 'דתי', 'אתאיסט' או 'חילוני' בפילוסופיה שלו. אטען כי לא זו בלבד ששסטוב ביקש לערער מושגים אלה, אלא שהוא גם הבנה אותם מחדש בהקשרם המודרני. בתוך כך ערער גם את מערכת היחסים הקיימת בין דת לחילון, או בין אמונה לאתאיזם, והציב דרך חדשה להבנתם.

כשאנו מבקשים להציג את שסטוב כהוגה דתי עלינו להגדיר, אם כן, מחדש את המושג 'דתי' באופן ששסטוב הבינו. להלן נראה כי יש בהחלט סיבה להניח שהמושג 'אמונה' אצל שסטוב, המאפיין

1 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 2, עמ' 204.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

יותר את עבודותיו המאוחרות והמכונה גם 'הממד השני של המחשבה', הוא למעשה גלגול טרמינולוגי של המושגים 'שיגעון', 'אתאיזם' ו'המרתף' מעבודותיו המוקדמות.

אתאיזם

כבר בספריו הראשונים נדמה כי לשסטוב היה חשוב לברר את המצב הקיומי של אתאיזם ואת משמעותו לחיי האדם. נקודת הפתיחה שלו לברור הייתה פנייתו לפרידריך ניטשה, מי שזעק לנו את מותו של אלוהים. את סיפור האתאיזם של ניטשה קשר שסטוב לאותו 'שינוי ערכים' שעבר. שסטוב עקב אחר הביוגרפיה האישית והרוחנית של ניטשה והתחקה אחר שני סוגי אתאיזם שהתקיימו אצלו: הראשון אפיין את מחשבתו לפני 'שינוי הערכים', והשני התעצב לאורו.

לפני שחוה את 'המטמורפוזה הנוראה הנקראת מחלה' היה ניטשה אתאיסט שחי במשך רוב ימי חייו בשלוות נפש עם הבשורה שאלוהים מת, כמו רוב אנשי דורו בזמנים המודרניים המחולנים. הוא הסתפק באידיאליזם הפילוסופי של מוריו שופנהאואר ווגנר, ואף חש זלזול כלפי האמונה הדתית. אבל בעקבות מחלתו והייאוש הגובר שנבע ממנה עברה מחשבתו של ניטשה שינוי קיצוני, והוא התחיל להבין את עובדת מותו של אלוהים באופן חדש לגמרי. משמעותה האדירה של בשורת מות האלוהים החרידה בבת אחת את אוזניו ואת ליבו והובילה אותו באופן בלתי נמנע אל 'שינוי הערכים'. הבנה חדשה זו היא-היא ההבנה של 'איש המרתף', שמתחוויר לו כי התבונה, וכל ידע שהיא מביאה עימה, כל סוג של אידיאליזם, אם הוא דתי ואם הוא נשען על יסודות ההשכלה – כל אלה חדלים להיות משען ועוגן. מותו של אלוהים אינו אלא מות הערכים שחינו על פיהם. מוות זה מתרחש באותו הרגע שבו נשמטת הקרקע מתחת לרגליו של אדם, אותו הרגע שבו, לדברי שסטוב, האדמה האבודה מולידה את הספק. נקודה זו של אובדן האלוהים, שהוא אובדן הערכים הישנים, היא הנקודה הקשה ביותר:

[באותו הרגע] רק שאלה אחת הייתה קיימת לדידו של ניטשה: 'אלי, אלי למה עזבתני?'. האם ישנן מילים פשוטות מאלה המלאות בצער אינסופי ובמרירות? רק תשובה אחת אפשר לתת לשאלה כזאת: גם המדע האנושי, שהתאים עצמו לחיי היום-יום הממוצעים, וגם המוסר האנושי, המצדיק, המהלל, המקדש ומעלה מוסכמות לדרגת חוקים – יסודם בשקר. או אם נשתמש במילים של ניטשה: שום דבר אינו אמת, הכול מותר – או: הערכה מחדש של כל הערכים.²

בעיני שסטוב יש קשר הדוק בין האתאיזם הניטשיאני לעמדתו הא-מוסרית, אלא שקשר זה לא נולד מהסיבות שהיינו נוטים לחשוב עליהן. התנגדותו העצומה של ניטשה לנצרות נולדה דווקא בשל הצורך הגדול שלו בה, או באמונה מכל סוג, ברגעיו הקשים ביותר. אם טולסטוי הטיף כי האמונה בטוב היא הדבר החשוב ביותר לאדם ולחברה, וכי חובתו של האדם לדבוק בו, ניטשה הבין שנוסחה זו אינה מתאימה עוד לאדם במצבו. היכולת להאמין לא הייתה לגביו חובה אלא זכות שנשללה: 'ההיסטוריה של האתאיזם של ניטשה, היא ההיסטוריה של החיפוש אחר הזכות הזאת', אומר שסטוב, 'אם הוא לא מצא אותה זו בוודאי לא "אשמתו"'. ההפך הוא הנכון: 'ניטשה הקדיש את כל כוחות הנפש שלו כדי למצוא אמונה. ואם לא מצא אותה, הרי זה מכיוון שהנסיבות היו כאלה שהוא זה שלא היה יכול למצאה'.³ בדרך זו מעצב שסטוב שני מובנים למושג 'אתאיזם', שאפשר לכנותם: 'אתאיזם נורמטיבי' ו'אתאיזם של הטרגדיה'. 'האתאיזם הנורמטיבי' שייך לאדם החילוני שחי בלא צורך באמונה באלוהים ומסתפק באמונה באידיאלים וברעיונות מדעיים, מוסריים ופילוסופיים, כמו שחיו ניטשה וגם שסטוב

2 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 24, עמ' 282.

3 שסטוב, הטוב בתורתיהם של טולסטוי וניטשה, פרק 9, עמ' 83. (ההדגשה במקור).

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

עצמו לפני שמיטת הקרקע. ואילו 'האתאיזם של הטרגדיה' הוא זה שנולד בעקבות שמיטת הקרקע, וכרוך באובדן היכולת להאמין בכל ערך שהוא, בין שהוא ערך חילוני או דתי. המצוקה המלווה את אובדן היכולת להיאחז בערך או באידיאל מכל סוג מולידה את החיפוש הבלתי נמנע אחר אלוהים חדש, המצוי 'מעבר לטוב ולרוע', כלומר מחוץ לגבולות התבונה והמוסר.

כשאנו לומדים להכיר את הסבל שחווה ניטשה בשל מחלתו ושיגעונו איננו יכולים לדרוש ממנו דבר. ברגעים כאלה, קובע שסטוב, אין לנצרות או לכל מערכת ערכים אחרת שום יכולת או זכות להטיל חובות על האדם: 'למי שנפגע מהגורל יש רק זכויות'.⁴ האם רשאים אנו לכעוס על מי שדווקא ברגעיו הקשים ביותר, ברגעים שבהם הייתה האמונה נחוצה לו יותר מכל דבר אחר כדי לרכך את המציאות הקשה שהוא שרוי בה, לא עלה בידו להאמין? בספרו 'מעבר לטוב ולרוע' מספר לנו ניטשה שעוד בזמנים הקדומים ביותר הקריבו הפגאנים לאלוהיהם את החשוב להם מכול. ובהתאם לאותה פרדיגמה הוא מספר לנו כי הוא עצמו נאלץ להקריב את החשוב לו מכול – את אלוהים עצמו:

וכי מה עוד נותר להקרבה? וכי לא זו העת שהאדם יקריב בהכרח את כל מה שיש בו מן הנחמה, מן הקדושה, מן המזור, כל תקווה, כל אמונה בחביון השלמות, בעולם הבא שכולו טוב, כולו צדק? וכי לא נעשה הכרח להקריב את אלוהים עצמו ומתוך התאכזרות עצמית, לסגוד לאבן, לכסל, לכובד, לגורל, לאפס? להקריב את אלוהים על מזבח האפס-מסתורין פרדוכסלי של שלב אחרון זה בסולם האכזריות, שמור לדור העולה ביום הזה; שמץ ממנו כבר מוכר לכולנו.⁵

שסטוב היה אולי הפילוסוף הראשון שניסה לקשור בין העמדה

4 ש.ם.

5 ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, אפוריזם 55, עמ' 65–66.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

הקיצונית של ניטשה בענייני מוסר ובין עמדתו האתאיסטית, וראה בספקנותו המוסרית ככזו שנולדה מתוך ההבנה העמוקה של מות האלוהים. ניטשה, כמו שסטוב, נאלץ להקריב את אלוהים עצמו, כאשר אלוהים במובן זה הוא כל מערכות החשיבה שעד כה ריככו את חיינו ונתנו להם מובן ונחמה.

שסטוב מאמץ את ביקורתו של ניטשה על המלומדים הגרמנים המפגינים רגש עליונות כלפי נושאים דתיים או אמונות דתיות, אף על פי שאמונתם הפילוסופית אינה שונה במהותה מהאמונה הדתית. ניטשה כותב:

המלומד הגרמני נוטה להתייחס במין עליונות של עליונות, כמעט של טוב לב, מהולה בשמץ של זלזול ומכוונת נגד 'זיהומה' של הרוח. [...] ומה רבה התמימות, המכובדת ביותר, הילדותית, והמטומטמת לחלוטין, המונחת ביסודה של אומנות העליונות ההיא של המלומד, במצפון הטוב של סובלנותו, ובביטחון הפשטני והישרני הזה, בו מתייחס האינסטינקט שלו אל האדם הדתי כאל יצור נחות ונמוך, שהוא, המלומד, כבר דהר, גבר, עבר עליו, עלה אל על. הוא הננס הקטן, הרברבן, ההמוני, הוא עובד־הרוח חרוץ הכפיים וחרוץ־המות, בעל מלאכת 'האידאות', 'האידאות המודרניות'.⁶

החילון, על האידיאליזם המאפיין אותו, הוא שווה ערך בעיני ניטשה ובעיני שסטוב לכל אמונה דתית נורמטיבית. ניטשה יודע שאותם מלומדים גרמנים לעולם לא יהיו מסוגלים להתייחס ברצינות לשאלות דתיות, ועתה הוא מבין כי המחשבה שהם עליונים על אנשי הדת, על המאמינים ועל הדתות בכלל היא מחשבה נאיבית מצידם (כמו שהייתה מחשבה זו שלו בעבר). ההתפקחות שחוה ניטשה שינתה את יחסו לא רק אל הדת אלא גם כלפי כל סוג של מערכת אמונות המקבלת תוקף בעולמו של האדם.

6 שם, אפוריזם 58, עמ' 67-68.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

פרשנותו של שסטוב לאתאיזם של ניטשה בבחינת 'אתאיזם של הטרגדיה' התוותה עמדה ביקורתית שוות ערך לעמדתו כלפי התבונה. הוא אינו מוכן לקבל מערכות סגורות של מחשבה. כמו בראשית דרכו, גם בכתביו האחרונים ראה שסטוב בכל סוג של מחשבה פוזיטיביבית, בין שהיא דתית ובין שהיא פילוסופית, מחשבה המייצגת את האלים הישנים. אותם אלים שניטשה מבכה על מותם. זאת המשמעות העמוקה של האתאיזם על פי הבנתו, ואת האתאיזם הזה שסטוב מוכן לאמץ. מעתה והלאה משימתו היא לחפש אחר אלוהים חדש. כלומר אחר תחום של מחשבה הממוקם מעבר לחשיבה הרציונלית או הדתית הפוזיטיביבית. מאותו רגע כל מעידה של האדם לעבר האמונות הישנות היא בעיני שסטוב חזרה לאלוהים הישנים. כל ניסיון של האדם לבסס אידיאל או לנסות לשרטט אמת אוניברסלית הוא בגדר חטא. על החושב להצליח לצעוד לעבר ממד של מחשבה שאין בו אמיתות מוחלטות, ושההיגיון והמוסר אינם משמשים בו עוד כשופטים – תחום השיגעון:

יש פה מציאות – מציאות מסוג חדש. אולי אינך משוכנע שתמצא כאן את אשר אתה צריך – 'יופי' מכל סוג. אולי אין כאן אלא כיעור. אבל דבר אחד בטוח: יש כאן מציאות – מציאות חדשה. מציאות חדשה שטרם שמעו עליה, מציאות שטרם תועדה, או במילים אחרות, מציאות שמעולם לא הוצגה קודם.⁷

בשנת 1911 כתב שסטוב מאמר לזכר הפילוסוף האמריקאי ויליאם ג'יימס.⁸ במאמר זה אפשר לזהות תמורה בטרמינולוגיה של שסטוב, כשהוא עובר ממושג השיגעון שאפיין את עבודותיו המוקדמות למושג האמונה, שמתחיל לנכוח בכתביו המאוחרים. כאן ניתנת

7 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 11, עמ' 198.

8 שסטוב, לזכר ויליאם ג'יימס. ראו גם הורוביץ, ג'יימס של שסטוב.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

לנו גם הזדמנות טובה לבחון שוב את השימוש של שסטוב במושג אתאיזם.

שסטוב פותח את מאמרו בשאלה אם עלינו להחשיב את ג'יימס כאדם בעל אמונה. באמצעות שאלה זו נדמה כי שסטוב מעוניין להבהיר נושא זה גם בנוגע אליו עצמו. בעיני נציגי המחשבה הדתית הפוזיטיבית, הוא טוען, ג'יימס נחשב בדרך כלל אתאיסט, ולא מאמין. שסטוב מתכוון כאן למחפשי האלוהים, שהתקשו לקבל את המחשבה האנטי-רציונלית החריפה של ג'יימס בתחום הדת והפילוסופיה, בדיוק כמו הקושי שהיה להם לקבל את מחשבתו של שסטוב. ברדיאייב, למשל, ראה בג'יימס הוגה שמפחד מדי מן 'הדתיות', הוגה מינימליסט בכל הקשור אליה. לדעתו, ג'יימס התמקד יתר על המידה בחוויה האינדיבידואלית, ועל כן החמיץ את הרעיון שאולי עומד אור גדול (ויחיד) מאחורי הכול, אור שממנו ג'יימס פחד. בשל כך, טען ברדיאייב, יש לראות בפרגמטיזם שיטה תועלתנית שיש בה סכנה למעידה לרלטיביזם ספקני.⁹

אך לדעת שסטוב, ובניגוד להשקפתם של מחפשי האלוהים, דווקא ג'יימס הוא זה שייצג בצורה הטובה ביותר אדם בעל אמונה. לדעתו, ג'יימס הוא בעל אמונה, מכיוון ש'שאף בעוצמה כה נלהבת לשבור את הגבולות שהציבה הפילוסופיה הפוזיטיבית ושנא רציונליזם מכל סוג'.¹⁰ בדרך זו מגדיר שסטוב את מושג האמונה שלו. האמונה היא היכולת להתנגד לרציונליזם והשאיפה לחרוג מגבולות המחשבה הפוזיטיבית. דווקא ביכולת לקבל רלטיביזם קיצוני מצויה האיכות הרצויה ביותר של המאמין. באמירה זו שסטוב מרמז על תפיסת האמונה שלו עצמו: אף על פי שרוב קוראיו יחשיבו אותו, כמו את ג'יימס, לאתאיסט, על פי הגדרתו שלו עצמו אין הוא אלא מאמין.

כדי לחדד את מושג האמונה שהוא מגבש במאמרו, שסטוב

9 גלצר רוזנטל, ויליאם ג'יימס ומחפשי האלוהים, עמ' 112.

10 שסטוב, לזכר ויליאם ג'יימס.

מזהה אמונה זו עם השיגעון.¹¹ במצב של אמונה, או שיגעון, נדרשת יכולת להישאר בתוך חוסר ביטחון, פחד וייאוש, באותו מקום שבו קבי ההיגיון אינם יכולים לתמוך עוד באדם. הוא מציין במאמרו הוגים שהבינו את אי יעילותו של ההיגיון ככלי בדרך להשגת האמת, ואף על פי כן נטשו את השיגעון וחזרו אל חיק ההיגיון המוכר והידוע רק מתוך חוסר היכולת להכיל את השלכות העדרו.

פעמים רבות הוצג שסטוב במחקר כמי שעבר תפנית דתית מעת שנחשף לכתביו של לותר. רבים נוהגים לראות בהגותו המוקדמת אתאיסטית ובמאחרת דתית. אך אני סבורה כי תפיסותיו של שסטוב לא השתנו אלא הייתה זו רק הטרימינולוגיה שהתחלפה. בתפיסתו של שסטוב האמונה היא אפוא השיגעון. לימים, בעקבות היכרות מעמיקה עם כתביו של מרטין לותר ועם קריאתו של לותר ל'אמונה לבדה', התחיל לקרוא לאותו שיגעון באופן מובהק יותר אמונה,¹² אבל מבחינת ערכן הן נשארו זהות לאורך כל הדרך. ואף על פי שידע היטב כי בעיניהם של 'נציגי הדתיות הפוזטיבית' הוא יישאר אתאיסט, שאף בכל כוחו להגדיר מחדש את מושג הדתיות כמושג החורג מהגבולות המוכרים. האמונה, אם כך, מקבלת הגדרה חדשה: היא היכולת שלא להסתמך על ההיגיון, או ליתר דיוק היכולת לחרוג ממנו בלא כל ציפייה לביטחון.

בספרו האחרון, 'אתונה וירושלים', כבר כינה שסטוב את הפילוסופיה שלו פילוסופיה דתית. ואולם גם כאן מטרתו הייתה פירוק המובן המסורתי של המושג. הפרק האחרון של הספר, המורכב מלקט של אפוריזמים קצרים, מכונה 'הממד השני של המחשבה';¹³

- 11 יש לציין כי תרגום מדויק של המילה 'שיגעון' בכתביו של שסטוב הוא 'אי שפיות', אבל בחרתי ללכת בעקבות התרגום המקובל לשפה האנגלית, שמעביר את הרעיון בצורה ברורה יותר.
- 12 ראו את ספרו של שסטוב על לותר (שסטוב, אמונה לבדה). שסטוב לא פרסם ספר זה במהלך חייו.
- 13 על המושג 'מחשבה' ברוסית мышление במובן של 'חשיבה' ראו לעיל הערה 22 בפרק השלישי.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

מושג שהיה אצל שסטוב לשם נרדף ל'אמונה'. הטיעונים השתכללו, מקצת הדוגמאות שונות, אבל המסר נשאר אותו המסר שביקש שסטוב להעביר כשדיבר על השיגעון של המרתף: הליכה לעבר תחום מחשבה שאין בו ודאות, אין חוקיות, והקרקה בו נשארת שמוטה.

בספר זה חזר שסטוב לעסוק בניטשה, וגם כאן אנו רואים שהיה מוכן לקבל את האתאיזם של ניטשה ולראות בו מקור להזדהות. יתרה מזו, הוא מצא בניטשה 'מאמין' גדול אף יותר מלותר עצמו, רק מכיוון שהיה מסוגל להגיע אל 'הממד השני של המחשבה' ללא עזרתו של התנ"ך וללא אמונה באלוהים. 'לותר היה יכול "להתחנן לחסד", אבל מבחינתו של ניטשה, אם לשפוט על פי מה שאמר בספריו, התפילות, כמו גם אותו "ההוא" אשר לותר מפנה אליו את תפילותיו, חדל להתקיים'.¹⁴ שסטוב, במהלך כמעט פואטי, מוצא לנו ציטוט של ניטשה המתאר את רגע ההבנה שלו כי השיגעון הוא היחיד המסוגל להובילו אל עבר האמיתות החדשות שהיו נחצות לו, אלה הנמצאות מעבר להיגיון:

שלח לי שיגעון, אתה תושב השמיים – שיגעון, שאוכל אולי סוף-סוף להאמין בעצמי! שלח לי הזיות ועוויות, בהירות פתאומית וחושך פתאומי, זרוק אותי אל קור מקפיא ואל חום חזקים מכל קור וחום שעמד בהם בן תמותה אחר, הפחד אותי ברעשים מסתוריים וברוחות רפאים, גרום לי ליילל ולגנוח ולזחול כמו חיה – ובלבד שאוכל להאמין בעצמי! הספק מטריד אותי. הרגתי את החוק, החוק מפחיד אותי כמו שגווייה מפחידה את האדם

14 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 2 [בתוך השור של פלאריס], עמ' 207. בהקדמה ל'אתונה וירושלים' שסטוב כותב כי 'בתוך השור של פלאריס' הוא הפרק הקשה ביותר בספר כולו. לכן הדעת נותנת שהיה לגביו גם החשוב ביותר. בפרק זה הוא מציין: 'אלוהים הכול-יכול עדיין היה קיים לגבי לותר, ואילו ניטשה הכחיש את אלוהים. וכאן אנו נוגעים בבעיה הקשה ביותר' עמ' 213.

החי; אם אין אני יתר על פני החוק, הריני האומלל באדם. הרוח החדשה שנולדת בתוכי – מאין באה אם לא ממך? הוכח לי, עם זאת, שאני שלך; השיגעון לבדו יכול להוכיח לי זאת.¹⁵

ניטשה ביקש את השיגעון, ולשיטתו של שסטוב יש רק הבדל טרמינולוגי בין רצון זה ובין סיסמתו של לותר, 'אמונה לבדה'.¹⁶ אלא שלותר היה יכול להישען על כוחו של התנ"ך, ואילו לניטשה לא היה למי לפנות. הוא הופקר לעצמו ול"שיגעונו".¹⁷ ובזכות הצלחתו לחדור אל 'הממד השני של המחשבה' עלו בראשו של ניטשה הרעיונות החשובים והמרתקים ביותר שנועדו לאתגר את כל החשיבה הספקולטיבית הפילוסופית הקודמת.

'הממד השני של המחשבה' שהציג שסטוב זונח מאחוריו את הערכים הישנים ובוחר מחדש את שאלת הקשר בין האמונה לאדם. האמונה מעוצבת כאן אולי לראשונה כמלחמת התשה ברציונליזם ובהכרח. זו אמונה ללא אמונה, מכיוון שמטרתה להילחם בכל אמונה קבועה ויחידה, בכל דוגמטיות שהיא, בכל אמת אוניברסלית, ובתוך כך גם בכל אמת דתית פוזיטיבית. זו אמונה שנרתעת מכל אלה המבטיחים להוביל אותנו אל 'האמיתות הנצחיות' ומכל מי שמבטיח לנו מנוחה ורגיעה. לדידו של שסטוב, המאבק האמיתי באבסורד מחייב בראשיתו לוותר על מושגים של טוב ורע. על כן אין הבדל בין ניטשה האתאיסט שחצה אל 'הממד השני של המחשבה' ובין לותר המאמין שטען כי החסד נמצא רק בידו של האל ולא במעשי האדם.

15 שם, עמ' 208. טקסט זה מופיע במקור בספרו של ניטשה 'דמדומי שחר' (ספר 1, אפוריזם 15). התרגום המובא כאן הוא שלי, ל"ב.

16 גם במאמרו על פסקל טוען שסטוב טענה דומה בנוגע לניטשה: 'פסקל "המאמין" וניטשה "הלא מאמין" נמצאים בהסכמה. [...] פסקל, שכל מחשבותיו פנו אחורה אל ימי הביניים, וניטשה, שחי רק בעתיד. [...] הפילוסופיות שלהם כמעט זהות בנקודות היסוד שלהן. והן נגלות לקורא המסוגל לחדור אל מאחורי המילים ולזהות את המהות העצמית הזאת בתחפושות שונות'. שסטוב, על מאזני איוב, חלק 3, עמ' 288–289.

17 אתונה וירושלים, חלק 2, עמ' 209.

שסטוב מותיר לפילוסופיה ולאדם ברירה אחת: להילחם או למות. הבחירה במלחמה תביא עימה קרב איום ומתיש. זהו קרב נגד התבונה, שתוצאתו שמיטת הקרקע והשיגעון. אך זו הדרך לחופש המחשבה. זו הדרך לבטל את קללת אלוהים המבטיחה לאדם כי ביום אוכלו מעץ הדעת מות ימות. על כן המאבק הזה לובש שתי פנים: מאבק קיומי ומאבק פילוסופי. שני קולות בפילוסופיה הייחודית של שסטוב מתמזגים לאחד.

כל שיטות המחשבה עד כה, לרבות הדתות, בפנייתן לאידיאלים, להיגיון או לאלוהים, נאחזו בדבר מה, בידע כלשהו, כדי להתמודד עם החרדה הנובעת מן הכאוס והאבסורד של הקיום. שסטוב, אולי לראשונה, דורש מן האדם שלא להיעזר בדבר. מחשבתו של האדם והיכולת שלו לוותר על ההיגיון מרצון הן כלי הנשק המשמש אותו כדי להתמודד עם הכאוס בכוחות עצמו. 'האמונה לבדה נותנת לאדם את האומץ ואת הכוח להביט בעיניו של המוות והטירוף, ולא להתכופף בחוסר ישע לפניהם', קובע שסטוב.¹⁸ 'אמונה יכולה להזיז הרים, אמונה דורשת שיגעון'.¹⁹ מאבק האמונה הוא המאבק חסר ההיגיון על האפשרויות.

ז"ל דלו טוען כי שסטוב פיתח דרך פרדוקסלית של מחשבה שבאמצעותה ניסה 'לחשוב כנגד ההיגיון', סוג של חשיבה שאינה אי רציונלית, אלא שהיא מציבה את האינדיבידואל החושב כנגד ההוויה המובנת (לכאורה), כדי ליצור רגישות חדשה בתחום המחשבה.²⁰ אם נמשיך את דבריו של דלו, נוכל לומר שלצורך החשיבה כנגד ההיגיון עלינו לבחון מחדש גם את הדרכים הישנות שביקשנו לגשת באמצעותן לחקר האמת. זו משימה הדורשת כלים פילוסופיים חדשים, אך גם משאבים נפשיים לא מעטים, שכן המשימה קשה. הדבר הקשה ביותר הוא ההבנה שאין שום

18 שסטוב, קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית, הקדמה לספר.

19 שסטוב, השערה והתגלות, עמ' 248.

20 דלו, נומדולוגיה, עמ' 38; הנ"ל, ניטשה והפילוסופיה, עמ' 91-92,

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

דבר, שאין פרקטיקה שיש ללמוד או לקיים כדי לשפר את מצבו של האדם. למרות הערצתו הגדולה של שסטוב לקירקגור הוא נאלץ, למשל, להיפרד ממנו ברגע שהבין שגם קירקגור נפל אל תוך המלכודת הסוקרטית של האמונה באוניברסליות הטוב. קירקגור, בחשבון אחרון, האמין כי יש ביכולתו של האדם לפעול על ידי צדיקותו למען שיפור גורלו מתוך האמונה שלאנשים טובים מגיעה הגאולה. ואולם לשיטתו של שסטוב הכניסה לתחומה של האמונה מצריך את היכולת להגיע לעמדה כמעט ניהיליסטית במהותה, המוותרת על כל חוק, ושמצעם אי החוקיות שבה היא משלבת תקווה. לכן שסטוב לא ראה ב'אביר האמונה' של קירקגור מודל רצוי. לדעתו, קירקגור עבר ממצב של חוסר קרקע למצב של הטפה. הוא ניסה להפוך עצמו לגיבור כשהציג את הפרידה מרגינה אולסן כ'הקרבה'.

שסטוב אינו מציע מנוחה בין כנפי האל. כמעט להפך. בעיניו אלוהים ראוי לא לאהבתנו אלא, אם להיות כנים, לשנאתנו.²¹ השנאה נובעת מההבנה שדווקא משום שלגבי אלוהים הכול אפשרי, אין בפניו שום חוק. אלוהים מגיע כשמתחשק לו, עוזר כשמתחשק לו, אבל אין שום חוק הנוגע לאלוהים שנוכל ללמוד כדי לשפר את מצבנו. אין לנו דרך אלא לקוות שאותו אלוהים, שהכול אפשרי בידי, יחליט להגיע אלינו ולשנות את מצבנו לטובה. עלינו לצעוק אליו ממעמקים כמו שעשה איוב. ילדיו ונכסיו של איוב הושבו לו, אבל אין שום ערובה להבטיח שהתיקון אכן יקרה. ההליכה בדרכי האמונה היא ההליכה הכמעט בלתי אפשרית בתוך חוסר הוודאות. עלינו להחליף, כדבריו של לותר, את אור ההיגיון בחשכת האמונה.²² עם כל זאת, וזה הפן הפרדוקסלי ביותר והקשה ביותר להבנה במחשבתו של שסטוב, הוא דורש מהאדם שלא לוותר על התקווה שאלוהים יעזור לו. לא לוותר על התקווה שהכול אפשרי. האלוהים

21 שסטוב אומר זאת במילים אלה. ראו שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 2, עמ' 209.

22 שם.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

של שסטוב הוא אותו כוח קפריזי, ספונטני, אבסורדי שמסוגל על פי רצונו בלבד להפוך את הבלתי אפשרי לאפשרי. ועם זאת הוא אלוהים שהגישה אליו אינה ידועה לאדם. גבריאל מרסל טען פעם כי 'במקום ששסטוב מקיש אין שום דלת', ובכך ביטא ביקורת על מושג האלוהים המעורפל של שסטוב. שסטוב עונה למרסל:

הנביאים ומחבר תהלים מדברים על 'clamare' [לזעוק]. הם 'זועקים' לאלוהים, הם אינם חושבים, אינם משערים. אפשר להעלות השערות על האלוהות [divinité] כי היא בלתי משתנה. היא לא זזה, אינה עונה, היא מאפשרת לאדם לשער. אבל אלוהים, אם הוא קיים (ואפילו הוא קפריזי, גחמני ובלתי צפוי, הוא עדיין הוא), היום אולי לא ישמע אותך, אבל מחר אולי כן. אילו הייתה רק 'אלוהות', הייתה דלת ... אבל עם אלוהים גחמני, כאשר אתה זועק לו ומקיש – אין שום דלת.²³

שסטוב התנגד לכל ניסיון לתפוס את אלוהים בבחינת 'מוחלט', 'מושלם' או 'אחד'. לדעתו, תיאור אלוהים בצורה כזו מלמד על ניסיון אנושי להבין את אלוהים על פי ערכי השלמות הסוקרטיים. האיכות היחידה שנשארת לאלוהים, בעיני שסטוב, היא היותו כול-יכול, לטוב או לרע, או בעצם מעבר להם.²⁴ על כן חייבת להיות הבחנה בין האלוהות הפילוסופית – divinité – ובין האלוהים הקפריזי של התנ"ך. שסטוב הופך את הקערה על פיה וטוען כי דווקא אותו האלוהים הפילוסופי נגיש ונוח לאדם הרבה יותר, כי אפשר להבין אותו דרך ההיגיון. אבל לאלוהים של התנ"ך אין שום דלת. הגישה היחידה אליו היא רק דרך הזעקה והמאבק.

הנביא ירמיהו אומר: 'יקולל היום בו נולדתי',²⁵ אבל למרות כל העובדות, הוא זועק לאלוהים, הוא מבקש להינצל,

23 פונדן, שיחות עם שסטוב, 16 ביולי 1935.

24 ראו שסטוב, כוח המפתחות, אפוריזם 26, עמ' 131–134.

25 ירמיהו כ, יד: 'ארור היום אשר ילדתי בו'.

הוא מאמין שאלוהים יכול... גם אני לא יכולתי לפתור את הקושי הזה, יכולתי רק להיאבק.²⁶

אנו רואים כי לשסטוב ישנה היכולת לכתוב על נושאים דתיים באופן שמעורר מצד אחד תחושה של רצינות גמורה ומצד אחר מותיר את הקורא עם שאלות שאין עליהן מענה: על איזו אמונה בדיוק הוא מדבר? על איזה אלוהים? וזו הסיבה שרבים התקשו לקבל את עמדתו. לברדיאייב, כמו לרבים אחרים, היה קשה לקבל את עמדתו המעורפלת של שסטוב בנושאי האמונה. את הקושי הזה סיכם היטב כשאמר כי אצל שסטוב משמעותו של אלוהים אינה המשמעות המוכרת, הרגילה, אלא 'משמעותו של אלוהים היא מעל לכל אפשרויות בלתי מוגבלות; זו ההגדרה הבסיסית של אלוהים. אלוהים אינו כבול על ידי שום אמת הכרחית'.²⁷ ברדיאייב האשים את שסטוב בחוסר עקביות: אם הוא מבקש לפנות לתנ"ך, מדוע הוא מתעלם מחלקו המרכזי, מהמצוות שניתנו בהר סיני? אבל שסטוב לא ראה בכך כל קושי: 'בשבילי התנ"ך אינו "סמכות". קראתי את התנ"ך כמו שקראתי את אפלטון; וראיתי שהוא עונה על שאלות שהפילוסופיה לא זו בלבד שלא שאלה, אלא שהיא בעצם אוסרת עלינו לשאול'.²⁸ לפי הבנתו, אל מול פניו של אלוהים אין חוקים, אין 'עליך לעשות', אין כפייה; כל השלשלאות נופלות מעל האדם, החטאים חדלים להתקיים. שם קמה לתחייה באדם החירות האותנטית, החופש שהוא ללא גבולות ואינו כבול על ידי דבר – כמו חופש האלוהים עצמו.²⁹

נדמה שמושג האמונה של שסטוב משתלב היטב עם הגשמת מטרתה של הפילוסופיה הקיומית שלו, שלמענה הוא נדרש למושגים חדשים-ישנים. הוא במידה מסוימת מתעתע בנו עם המושגים הללו: אמונה, אלוהים, התנ"ך. כך הוא מצליח להטריד

26 פונדן, שיחות עם שסטוב, 10 ביולי 1938.

27 ברדיאייב, רעיון היסוד בפילוסופיה של לב שסטוב, עמ' 3-4.

28 פונדן, שיחות עם שסטוב, 4 בדצמבר 1937.

29 שסטוב, השערה והתגלות, עמ' 232-267.

שער ראשון: הקדמה לפילוסופיה של שסטוב

את האדם הרציונלי וללמדו עד כמה הוא תלוי בשכלו, עד כדי כך שאין הוא יכול עוד להתחבר אף לא לרגע אחד למחשבה שאינה רציונלית. התנ"ך, כמו שראינו, אינו סמכות קדושה לגבי שסטוב. וייתכן מאוד ששסטוב פנה אליו בדיוק מסיבה זו – שדווקא התנ"ך היה מקור שהצליח למצוא בו עדות לאנשים שחיו ללא הצורך בהיגיון:

עלינו לשער כי היו אנשים אשר האזינו למילות הכתובים ולא תמיד מצאו עצמם תחת שליטת אותם עקרונות רציונליים אותן דרכי מחשבה שהיו בדרך זו או אחרת לטבע השני שלנו, ושנחנו מחשיבים אותן – גם בלי להבין – למצב הקבוע והבלתי משתנה של האחיזה באמת.³⁰

אי יכולתו של האדם הרציונלי לקבל מחשבה לא הגיונית היא שגילמה יותר מכול את המלחמה האישית של שסטוב. ובדבריו הוא פונה אל עצמו לא פחות משהוא פונה אל קוראיו:

כאשר אני נאבק אינני נלחם באיזה דבר אי שם, אלא בעצמי אני נלחם. אני חייב להיאבק. בתוך עצמי אני חייב להרוג את האמת של 'העובדה'. אני ממשיך להקיש אף שאני לא יודע איפה אלוהים.³¹

להגיד לאדם סובל שאין מה לעשות נגד ההכרח – בעיני שסטוב אין בכך אלא חזרה על מה שניסו לעשות כל הפילוסופים לפניו כשנכנעו לחוקי הטבע וכפו עלינו את סדר העולם הסטואי המבקש מאיתנו להיות מאושרים גם בסבל הנורא ביותר. לכן החופש בעיניו מצוי דווקא ביכולת שלא לצמצם את ההכרח לכדי תורה פילוסופית. זה החופש לחשוב בחופשיות כנגד כל היגיון:

האמיתות המגיעות אלינו דרך האמונה, בניגוד לאלה

30 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 3 [הפילוסופיה של ימי הביניים], עמ' 278.

31 פונדן, שיחות עם שסטוב, 16 ביולי 1935.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

המושגות דרך הידע, אינן אוניברסליות ואינן הכרחיות. ולפיכך אין להן הכוח לכבול את האדם. אלה אמיתות שניתנות בצורה חופשית ומתקבלות בצורה חופשית. איש אינו מאשר אותן באופן רשמי, הן אינן מצדיקות את עצמן לפני איש, הן אינן מפחידות אף אדם, והן עצמן אינן מפחדות מאיש.³²

שסטוב וקאמי

בעבודתו הפילוסופית המרכזית 'המיתוס של סזיפוס' תיאר אלבר קאמי את שסטוב כמבשר הפרויקט האקזיסטנציאלי של האבסורד ומי שתירם לו תרומה משמעותית.³³ קאמי הושפע רבות ממחשבתו של שסטוב,³⁴ ואפשר אף לחוש את קולו של שסטוב בדברי קאמי כשאמר כי האבסורד נולד מהעימות 'בין הזעקה האנושית לבין השתיקה חסרת-ההיגיון של העולם'.³⁵ קאמי יחזור גם על טענתו של שסטוב כי לפילוסופיה צריך להיות רק עניין אחד: 'חוסר תקווה, ייאוש, שיגעון ואפילו מוות',³⁶ באומרו כי 'בעיה פילוסופית רצינית באמת יש רק אחת: ההתאבדות'.³⁷ קאמי ייחס חשיבות מרבית לשאלות שהציב שסטוב לפילוסופיה, והסכים עימו ברוב הנקודות. הוא הביע הסכמה עם הביקורת של שסטוב על התבונה וטען: 'יודע אני, כי עמדתו של שסטוב מרגיזה את הרציונליסט. אבל אני גם מרגיש, כי לעומת הרציונליסט הצדק עם שסטוב'.³⁸

32 שסטוב, אתונה וירושלים, חלק 5, אפוריזם 45, עמ' 424–425.

33 על השפעתם של שסטוב ופונדן על מחשבת האבסורד הצרפתית ראו פוטיאד, האבסורד.

34 על ההשפעה של שסטוב על קאמי הרחבתי במאמרי. ראו ברטוב, מהי פילוסופיה דתית?.

35 קאמי, המיתוס של סזיפוס, עמ' 34.

36 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה (רוסית), עמ' 2. הציטוט לקוח מתוך ההקדמה לספר, שלא תורגמה לאנגלית.

37 קאמי, המיתוס של סזיפוס, עמ' 13.

38 שם, עמ' 40.

אך למרות הסכמתו העקרונית, התקשה קאמי ללכת עם שסטוב עד לישורת האחרונה ולעבור עימו אל 'הממד השני של המחשבה'. היה גבול מסוים שבו קאמי לא היה מוכן להמשיך לחרוג מהתבונה אל עבר התחום האנטי-רציונלי. לטענתו, 'בעיני שסטוב התבונה היא הבל, אך יש משהו מעבר לתבונה. בעיני הוגה אבסורדי התבונה היא הבל, ואין דבר מעבר לתבונה'.³⁹ קאמי, בניגוד לשסטוב, בחר להישאר בגבולות האימננטיים של התבונה. בעיני הרעיון שיש מה למצוא מעבר לתבונה קשור ליכולת של שסטוב להאמין ברעיונות דתיים (פתטיים, לדבריו). במובן זה מיקם קאמי את שסטוב בצד 'הדתי' של המחשבה האקזיסטנציאלית. לטענתו, על אף שמחשבתו של שסטוב מניחה מראש את האבסורד, 'היא מוכיחה אותו רק כדי לבטלו'.⁴⁰ על ידי כך, סבור קאמי, שסטוב 'חומק' לעבר רעיונות המקנים משמעות חדשה לקיום.⁴¹ יתרה מזו, קאמי האשים את שסטוב שבתעלול לוליני הפך את האבסורד לאלוהים עצמו, ובכך נמלט מההתמודדות עימו.⁴² הוא קשר את ניסיונו של שסטוב לפרוץ את גבולות התבונה, באותה קפיצה דתית המוכרת לנו מהוגים כמו קירקגור, וראה ביציאה מגבולות התבונה קרש קפיצה אל הנצח: 'אם יש אבסורד, הריהו קיים בעולמו של האדם. ברגע שמושג זה הופך להיות קרש-קפיצה אל הנצח, אין הוא קשור עוד עם צלילות-הדעת האנושית'.⁴³ לשיטתו של קאמי, האבסורד מחייב את אותה צלילות-דעת שלדעתו אינה קיימת אצל הוגים דתיים כמו שסטוב, ועל כן הוא ביקש לפתור את האבסורד בכלים ארציים.

עמדתו של קאמי מחייבת אותנו לשאול את השאלה שמעסיקה אותנו בפרק זה: האם אכן מלחמתו של שסטוב בהיגיון ורצונו ללכת אל מעבר לו מבטאים עמדה המחייבת אותנו למקם את שסטוב

39 שם, עמ' 41.

40 שם.

41 קאמי מכנה אקט זה גם 'התאבדות פילוסופית'. ראו שם, עמ' 35-53.

42 שם, עמ' 40.

43 שם.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

בצידה הדתי של המפה? האם הניסיון לחרוג מגבלות התבונה הוא בהכרח מהלך דתי? עוד יש לשאול אם ביקורתו של קאמי על הפילוסוף הרוסי מדויקת: האם אכן זנח שסטוב את תחום הניסיון האנושי ו'חמק' אל הרגיעה? כדי לברר שאלות אלה לעומקן אבקש להתחיל בחידוד ההבנה של יסוד המחלוקת בין השניים. נדמה כי מקור המחלוקת טמון בגישתם השונה לשלושה עניינים מרכזיים:

עניין המוות, מושג האבסורד ושאלת מטרתם הפילוסופית.

להלן ניווכח כי הביקורת שהפנה קאמי כלפי שסטוב – לא זו בלבד שאינה עושה צדק עם הפילוסוף, אלא שעל פי הקטגוריות שהתווה שסטוב בספריו כשהגדיר מחדש את גבולות המחשבה הדתית יש להפנותה דווקא כלפי המודל של סזיפוס שהציע קאמי בספרו. במילים אחרות, קאמי הגדיר את הפילוסופיה של שסטוב כפילוסופיה 'דתית' וביקש לתארו כמי ש'חמק' אל הרגיעה. אך למעשה, על סמך הפילוסופיה של שסטוב וביקורתו על המושג 'פילוסופיה דתית', במובנים רבים יש לכנות דווקא את קאמי פילוסוף דתי ולראות דווקא בו את מי ש'חמק' ואיבד את הקשר ל'צלילות הדעת האנושית'.

מוות, נצח, אבסורד

אם נבחן היטב את שאלת ההתאבדות של קאמי כנגד גישתו של שסטוב אל שאלת המוות, נלמד כי השניים יצאו מנקודות פתיחה שונות לגמרי. במבט ראשון אומנם נדמה שקאמי אימץ את עמדת שסטוב כשאמר כי השאלה הפילוסופית המרכזית היא שאלת החיים והמוות. אבל בעוד קאמי רואה במוות את הפתרון ההגיוני לאבסורד, ומתוך כך שואל מדוע אין להתאבד, שסטוב אינו מסמן את המוות בתור פתרון אפשרי, אלא בתור אויב עיקש. המוות בעיני שסטוב הוא האויב הגדול של האדם, יותר מהאבסורד עצמו, שכן הוא ההתגלמות המובהקת ביותר של ההכרח. נושא זה מוביל אותנו לבירור עמדתו של שסטוב לא רק בנוגע למוות אלא גם בנוגע למושג הנצח. כזכור, קאמי האשים את שסטוב ב'קפיצה אל

הנצח'. אך למעשה שסטוב ראה במושג הנצח לא פחות מביטוי של המוות עצמו. לדעתו, הפילוסופים הגו את רעיון הנצח על מנת להתגבר על הזמן, שממנו נובעים 'חוסר היציבות, המוטציות, הרפיפות וגם ההרס'.⁴⁴ לשיטתו של שסטוב, הזמן, לא זו בלבד שאינו אויב, אלא שהוא בעל ברית של האדם החי. שכן 'רק בו מצויה התקווה לאפשרות להימלט מעוצמתו של החומר המת'.⁴⁵ בעוד המוות מסמל את אי ההשתנות, ומתוך כך את הנצח, החיים מסמלים את ההשתנות; את ההיאחזות בזמן ובשינויים שהוא מביא עימו. האויב האמיתי של האדם הוא אפוא העדר הזמן, המיוצג על ידי הנצח והמצוי במאבק מתמיד עם החיים.

קאמי טעה אפוא בהבנת מחשבתו של שסטוב בהקשר זה. לא זו בלבד שהוויתור השסטובי על התבונה אינו בשום אופן קפיצה אל הנצח, אלא שהנצח מבטא בתפיסתו של שסטוב את אי ההשתנות ולפיכך את המוות. דווקא צלילות הדעת האנושית היא בעיניו החשובה ביותר. מטרתו של האדם היא לפעול בתוך העולם, לא מתוך בוז לו, ולבקש את ניצחונו של הזמן, המייצג את החיים, על ההכרח, המייצג את המוות. קאמי האשים את שסטוב כי על ידי פנייתו לאמונה זנח את צלילות הדעת האנושית ואת המצווה הבסיסית של האבסורד. ואולם שסטוב היה עונה לו (אילו יכולנו לדמיין את תגובתו) שדווקא קאמי, כמו רוב הפילוסופים לפניו, הוא זה שנכנע למעשה לאבסורד על ידי כניעתו לתבונה. קאמי ביקש לעצמו מדיטציה בדמות המיתוס של סזיפוס, שתעזור לו להימלט מזוועות החיים. בכך למעשה נלחם קאמי בחיים עצמם, במקום להילחם באויב האמיתי, שהוא ההכרח המבשר לנו על מותנו הקרב. על כן, היה שסטוב אומר, עמדתו של קאמי, דווקא היא, מייצגת את החמיקה. קאמי ראה לנגד עיניו את הצורך להיאבק באבסורד ולנצחו. ואילו בעיני שסטוב, המאבק נגד עריצות התבונה על האדם הוא הוא המאבק האמיתי. הכניסה לתחום

44 שסטוב, על מאזני איוב, עמ' 231-232.

45 שם.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

האבסורד והשיגעון מצריכה מאבק אכזרי הרבה יותר ממצייאת השלווה הסיזיפית. היא מצריכה את המאבק בנצח, המסמל את סוף התנועה, את המוות. פעולת גלגולה של האבן עד לקצה ההר רק על מנת שתחזור, כמו שעשה סיזיפוס, מחזירה את האדם לחיים בתוך כבלי התבונה, ובכך נותנת למוות את שלטונו על הרוח החופשית של האדם.

העמדה השונה של קאמי ושסטוב בנוגע למוות, המכתיבה את השוני בסימון זהותו של האויב, מלמדת אותנו שיעור חשוב גם על ההבדל בין המטרה הפילוסופית של השניים. שסטוב מעולם לא שאף לתת משמעות חדשה לחייו של האדם או לספק לו מנוחה שתסיר ממנו את שאלת ההתאבדות. לדעתו, האבסורד הוא מקור חשוב בדרך אל אמת מסוג חדש. ניסיונו של האדם בתוך החיים הוא הניסיון החשוב. התבונה היא זו שפועלת להכנעת רוח האדם, ובתוך כך היא מונעת ממנו גם את החיפוש החופשי ואת הדמיון. בניגוד לקאמי, שמטרתו הפילוסופית הייתה לשרוד את המציאות הכואבת של האדם, מטרת הפילוסופיה בעיני שסטוב היא בראש ובראשונה הדרישה למאבק ולחיפוש חופשי. על כן, לעומת קאמי, שניסה למצוא משמעות לחיים שתצדיק את הבחירה שלא להתאבד, שסטוב ניסה בכל כוחו למצוא דרכים חדשות אל האמת, גם אם היא כרוכה בסבל המייסר של הטרגדיה.

קאמי הציג את סיזיפוס כמי שיכול חרף כל הסבל להשיג אושר בגבולות התבונה, ובמובן זה בחר דווקא בעמדה סטואית, המבקשת לשכנע את האדם להיות מאושר גם בסבל הנורא ביותר. אחיזתו של קאמי בעמדה מוסרית מדגימה לנו את טענתו של שסטוב כי אי אפשר להפריד בין התבונה למוסר. התבונה, הנסמכת על ההכרח, דורשת את זכותה לכפות על האדם את הדרך לחיים 'הטובים ביותר'. בנימין פונדן, תלמידו הקרוב של שסטוב, תיאר זאת היטב כשאמר:

[קאמי] מזמין אותנו שלא לראות בגורלו של סיזיפוס גורל טרגי ולשאוב מהניסיון שלו את הלקח הברור והמובן

שקאמי כותבו בשורה האחרונה של יצירתו: 'עלינו לדמיין את סיוזיפוס מאושר'. אבל זו הבעיה כולה! ומבעיה זו בדיוק נולדת המחשבה האקזיסטנציאלית. כשסיוזיפוס מדמיין את עצמו מאושר הוא נעתר לכל מה שהמחשבה האפלטונית, הסטואית או ההגליאנית יכולה לבקש; אותה הסכמה 'לדמיין את עצמו' מאושר היא כל מה שהשכל, הרוח, או התבונה האוניברסלית מבקשים ממנו.⁴⁶

ברגע שמיאן קאמי לוותר על היציאה מגבולות התבונה הוא היה מחויב בסופו של דבר לטעון לעמדה המחפשת אחר הטוב האפשרי בגבולות ההכרח. או כדברי צ'סלב מילוש, 'נדמה כי האתאיזם האקזיסטנציאליסטי של קאמי עדיין לא היה רדיקלי כמו זה של שסטוב בדיוק בגלל אותה נטייה מוסרית (שהיא יוונית אחרי כולות הכול)'.⁴⁷

בתוך כך נדמה כי הביקורת החריפה ביותר שהיה בידי שסטוב להפנות כלפי קאמי היא זו המבקשת להעמיד דווקא אותו – את קאמי – בצידה 'הדתי' של המפה. הרצון הכן של קאמי למצוא מנוחה ארצית, אפילו על ידי המאבק הסיזיפי בחיים, היה מוכר לו היטב. שכן כל ביקורתו של שסטוב הופנתה כלפי מי שבסיכומו של דבר פנה אל מנוחה זו. במובן זה לא הייתה כנראה מסקנתו הסופית של קאמי נראית שונה בעיני שסטוב מזו של רוב הפילוסופים שהיו לפניו. יתרה מזו, הוא לא היה נבדל במובנים מסוימים גם ממי שההיסטוריה ראתה בהם פילוסופים דתיים, אשר בסופו של דבר, וזאת נראה להלן, לא הצליחו להימלט משיטות החשיבה היווניות. כדי להבין עמדה זו לעומקה, נפנה עתה לביקורתו של שסטוב על המושג 'פילוסופיה דתית'.

46 פונדן, יום שני אקזיסטנציאלי, עמ' 15.

47 מילוש, שסטוב או טוהר הייאוש, עמ' 110.

מהי פילוסופיה דתית?

במאמר ביקורת מרתק על הפילוסופיה הדתית של ולדימיר סולוביוב מציב שסטוב את השאלה מהי פילוסופיה דתית. על ידי כך הוא מבקש להבחין בין האופן המקובל להבנת המושג ובין הדרך התואמת יותר את תפיסותיו שלו. לטענתו, כאשר סולוביוב גמר אומר לייסד פילוסופיה דתית, הוא הוביל מבלי משים את הפילוסופיה אל אותה המלכודת שקאנט אויבו הגדול הציב לה כשכלא אותה בגבולות התבונה. על פי הקטגוריות של שסטוב, אם כן, אם יש לראות בפילוסופיה של סולוביוב פילוסופיה דתית, עלינו למעשה להגדיר כך כמעט כל פילוסופיה שהייתה קיימת עד כה:

הפילוסופים הגדולים ביותר של העת העתיקה – אפלטון ופלוטינוס, ואפילו אריסטו, וחשוב אף יותר לומר – הסטואים – לעולם שאפו, בדברם על המקור, העיקרון, שורשם של הדברים כולם, לא רק להסביר את העולם או את היקום אלא גם 'לתת להם משמעות', כלומר להראות כי העולם הוא פחות או יותר מכוון, מאורגן, וכי לא נוצר על ידי קפריזה מקרית של כוחות עיוורים אלא על ידי עיקרון אשר תודעת האדם הממוצע, המרגישה את מגבלותיה, משתחוה לפניו ברצון ובשמחה.⁴⁸

אם כך הם פני הדברים, שואל שסטוב, מדוע למעשה אנו נזקקים לפילוסופיה דתית? מדוע עלינו להתאמץ ולייצר פילוסופיה דתית כאשר יש לנו פילוסופיה רגילה, שהלוא כבר ראינו כי אין כל הבדל בין השתיים? האם אפשר לייצר פילוסופיה דתית שאינה נכנעת לחוקי ההיגיון של הפילוסופיה המוכרת, ויתרה מזו, שאינה מנסה להצדיק את עצמה בפניה? בעיני שסטוב, הכשל של סולוביוב ושל פילוסופים דתיים אחרים היה ניסיונם להסביר את ההיסטוריה במובנים הגליאניים, כלומר באמצעים המבקשים לייחס מטרה

48 שסטוב, הפילוסופיה הדתית של סולוביוב, עמ' 18–19.

ותכלית למאורעות ההיסטוריים. הגל ניסה, למשל, לספר את סיפור מותו של סוקרטס כסיפור של גורל הכרחי: סוקרטס היה חייב למות למען הפילוסופיה כולה ולמען המין האנושי. ניסיון זה לפרש את ההיסטוריה לא נראה שונה בעיני שסטוב ממושג 'ההשגחה האלוהית', מושג דתי שהיה לו קשה לקבל: 'האדם הצליח להחליף את המונח האפל "גורל" במונח הבהיר "השגחה אלוהית"'. האין זה ניצחונה של הפילוסופיה הדתית?⁴⁹

שסטוב תוהה מהיכן קיבלו הגל, סולוביוב ופילוסופים אחרים את היכולת הנפלאה לחדור בעזרת מחשבתם אל המסתורין של היקום: מי נתן להם את הרשות להחליף את המילה גורל במונח השגחה אלוהית? הגל לימדנו כי 'הממשי הוא התבוני', ובכך הפך את הגורל של סוקרטס ל'צודק' ו'הגיוני'. תפיסה זו בעיני שסטוב היא הבסיס השגוי לא רק של הפילוסופיה ההגליאנית, אלא של כל פילוסופיה המחפשת את האפשרי בלבד. סולוביוב דרש את הסנקציות העליונות: של ההיגיון, של הטוב, של אלוהים עצמו. אך כדי להשיג את מבוקשו הוא שם בלי שום היסוס את ההיגיון שלו, את תפיסת הטוב שלו, במקומו של אלוהים, ולזה קרא פילוסופיה דתית. אם אנו מבקשים את הפילוסופיה הדתית ששסטוב היה מוכן לקבל, כלומר פילוסופיה דתית על פי המושגים החדשים שלו, עלינו לפנות אל מי שלא הרכינו ראש מול חוקי ההכרח. שסטוב ראה בנביאים המקראיים, למשל, מודל לאנשים שלא ידעו מנוחה בחפשים אחר האמת: 'הם החרדה בהתגלמותה', כתב. הם אינם יכולים לשאת סיפוק, כאילו הרגישו בו את תחילתו של ריקבון ומוות:

על כן את הפילוסופים היו בדרך כלל מכבדים ומקרבים, ואילו הנביאים היו תמיד שנואים ונרדפים. כיצד יכול אדם לאהוב באמת ובתמים את מי שמבקש את הבלתי אפשרי, את מי שנאבק במה שאי אפשר להתגבר עליו, שאינו מאמין במובן מאליו ושאינו נכנע להיגיון אפילו?⁵⁰

49 שם, עמ' 26.

50 שם, עמ' 40.

על פי השקפת היוונים יכול אדם ללמוד את החוקים הנצחיים והבלתי משתנים, אך אין הוא יכול להיכנס עימם לוויכוח. בעיני הוגה אבסורדי, אומר לנו קאמי, אין דבר מעבר לתבונה. וקאמי מבקש מאיתנו לדמיין את סזיפוס מאושר.⁵¹ סזיפוס של קאמי מקבל את גורלו מתוך כניעה ומבקש לתת משמעות חדשה לחייו. הוא זקוק ל'הרואיזם מודרני' שבאמצעותו הוא 'מתעלה על גורלו' ומצליח להפוך את הסבל לשמחה.⁵² ואולם בעיני שסטוב מאז ומעולם נכנעו הפילוסופים גם לשאול וגם למוות, וראו בכך את הכניעה 'מרצון' לטוב ביותר. הנביאים, לעומתם, קראו תיגר על השאול ועל המוות עד כדי מאבק מחריד וסופי.⁵³

שסטוב יחזור שוב לספר איוב ויראה בו מקור לפילוסופיה דתית במובן שהוא היה מעוניין להגדירה. על פי פרשנותו, הספר כולו הוא תחרות בלתי פוסקת בין 'זעקותיו' של איוב הנגוע ובין 'הרפלקסיות' של חבריו הרציונליים:

חבריו, כמו חושבים אמיתיים, לא הסתכלו על איוב עצמו אלא על 'הכללי'. ואולם איוב מצידו לא היה מעוניין לשמוע על 'הכללי'. הוא ידע כי 'הכללי' חירש ואילם הוא, וכי בלתי אפשרי לדבר עימו. 'אולם-אני, אל-שדי אֲדַבֵּר; והוֹכַח אֶל-אֵל אֲחַפֵּץ' (איוב יג, ג). החברים נחרדו למשמע דבריו של איוב. הם היו משוכנעים שבלתי אפשרי לדבר עם אלוהים, שכן הוא – האל הכול-יכול – עסוק באיתנות כוחו ובאי ההשתנות של חוקיו, ואינו טרוד בגורל האנשים שנוצרו תחת ידיו. ולכן הם עונים לו: 'טִרְף נִפְשׁוֹ, בְּאֵפוֹ; הִלְמַעְנָה תַעֲזֹב אֶרֶץ; וְיַעֲתֹק צוֹר מִמְקוֹמוֹ?' (יח, ד). ואכן, האם יוזו סלעים ממקומם למענו של איוב? והאם ההכרח יזנח את זכויותיו הקדושות? הרי זו מרידה של אדם יחיד כנגד החוקים הנצחיים של אחדות הקיום הכוללת!⁵⁴

51 קאמי, המיתוס של סזיפוס, עמ' 41.

52 שם, עמ' 124-125.

53 שסטוב, הפילוסופיה הדתית של סולוביוב, עמ' 40.

54 שם, עמ' 71-72.

סולוביוב בפילוסופיה הדתית שלו, כמו קאמי בפילוסופיה האבסורדית, בחרו במובן מסוים בעמדת חבריו של איוב. אך אלוהים התנכ"י, כידוע, בחר אחרת. בסוף ספר איוב אנחנו קוראים: 'וַיְהִי אַחֵר דָּבַר יְהוָה אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־אִיּוֹב; וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אֱלִיפַז הַתִּימְנִי, חָרָה אַפִּי בְךָ וּבִשְׁנֵי רֵעֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדֵי אִיּוֹב'. (איוב מב, ז). אלוהים עצמו דוחה את מחשבתם של חבריו ובוחר להקשיב ל'בכיו' של איוב.

ספר איוב, שבו 'בכיו' גובר על 'מחשבה', שבו אלוהים מכיר בכך שלמען האדם ניתן לשבור את הסדר הנצחי של הטבע ולעקור הרים ממקומם, היה בעיני היוונים הדבר הסקנדלי ביותר שיכול אדם לחשוב או לומר. [...] אדם מאמן את עצמו לראות בתוכו חלק מהשלם ומשכנע את עצמו כי פשר קיומו, 'ייעודו', מושתת על התאמת חייו להוויית השלם, ללא תלונות ובשמחה אפילו.⁵⁵

הפילוסוף, בעיני שסטוב, מנסה לשוות לעצמו את מראהו של מי שפועל על פי רצונו החופשי, אף על פי שהוא חש בכוח זר ועוין הגורר אותו. וכאן, סבור שסטוב, חבוי המסתורין הסופי של החוכמה היוונית. האדם 'יודע' שאת הגורל אי אפשר להביס וכי על כן המאבק בו הוא חסר היגיון. רק דבר אחד נותר לו לעשות: להיכנע לגורל ולעצב מחדש את רצונו העצמי. האדם מקבל את ההכרח ורואה בו את הרצוי, את הטוב ביותר.⁵⁶

קאמי, כשהציג את המודל של סזיפוס, בחר להשלים עם גורלו ולהיאבק באבסורד על ידי התרגלות למצוותיה של התבונה. כשהבין כי את ההכרח אי אפשר להביס וכי אין שום היגיון להילחם בו – נכנע להכרח ובכך עיצב מחדש את רצונו העצמי על פי המודל של סזיפוס. במובן זה הוא נלחם בחיים עצמם. על פי מושגיו של שסטוב, אם נרצה לכנות את סולוביוב פילוסוף דתי, ניאלץ במובנים

55 שם, עמ' 72-73.

56 שם, עמ' 31-40.

על אמונה ושיגעון – הממד השני של המחשבה

רבים לכנות כך גם את קאמי. אבל שסטוב מבקש פילוסופיה דתית אחרת, פילוסופיה שמוכנה לצעוד אל תוך האבסורד מתוך בחירה בחיים ובניסיון החיים, גם אם מתוך מאבק. הוא מבקש פילוסופיה שמותירה לאדם את הזכות לתחום של מחשבה שבו הכול מותר.



שער שני

שסטוב בתרבות העברית



בפתח השער:

במחיצתה של 'ספרותינו הצעירה'

התנוודדות המחשבה והרגש עד לידי אפואזוה של תלישות. כך הוא אופיו של הזרם העליון של הזמן. א"ד גורדון, כתבים¹

ובכלל לא נעים, כמו שלא נעים תדיר ובכלל לאדם היושב כל ימיו במרתף. אני הרי עדיין לא זזתי מאותה הנקודה. לא רק 'בלהות הצפון' גרידא. מתחתיות אין עולים ואין גם רצון לעלות. למה אני כותב כל זאת? אלא-מאי אכפת לך שאני כותב? לך מותר לדעת. לכל מותר לדעת. עדיפה האמת ועדיפה הצעקה.

י"ח ברנר, איגרת לר' בנימין²

השפעתו של שסטוב במרחב הרוסי לא פסחה על הצעירים היהודים שחיו בו בראשית המאה העשרים. הגותו השפיעה על יצירתם של פילוסופים, הוגים, סופרים, משוררים ואנשים מן השורה שהגיעו מעולמות מחשבה שונים ולקחו ממחשבתו של שסטוב כל אחד על פי צרכיו ודרכו. רבים מאנשי התרבות העברית הצעירה חשו חיבור מידי לשסטוב והזדהו עם רעיונותיו. בין אלה שהביעו זיקה עמוקה לשסטוב הייתה אחת מקבוצות היוצרים וההוגים המפורסמות, זו שצמחה בהומל בתחילת המאה, והשתייכו

1 א"ד גורדון, כתבים, ג, עמ' 100-101, מכתב למנחם ברקוביטש.

2 ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 308, עמ' 310.

אליה הלל צייטלין, יוסף חיים ברנר, אורי ניסן גנסיין, גרשון שופמן, זלמן יצחק אנכי ואחרים.

יעקב פיכמן כתב לימים על מקומו של שסטוב בחבורה זו ובספרות העברית בכללה באותה תקופה:

ספרותינו הצעירה, זו שיותר מכל יראה את הצמצום שבדוקטרינה, ניסתה להכניס אותו פעם למחיצתה; אמרה לצרף אותו לברדיצ'בסקי,³ לברנר⁴ וההולכים עמהם – לאלה שיראו את השעבוד לאמיתות לא פחות משיראו את השעבוד לשקרים. זה לא היה דבר שבמקרה, שבחבורות 'המעורר' הדקות נתפרסם השם הזה בראשונה על ידי תרגומו של גנסיין, תרגום מצוין שהבליט בזמנו את ההתקדמות של הפרוזה העברית לצד הדיוק והחיטוב, ועל-ידי רשימותיו של הלל צייטלין, שהכיר בשסטוב את המשחרר, אחד המעטים שמחשבתו נושאת כליה לתורות המבוזרות, 'שפרחה נשמתן מתוכן', שפגה החרדה מתוכן. שסטוב כותב רוסיית, ויניקתו היא, כמובן, אחרת; אבל אילו כתב עברית, היה בלי ספק אחד מראשי המדברים שבאותה חבורה. כל כך היה קרוב לה בחתירתו אל עצם הדברים, בפסחו על כל שגור ולעוס, על כל זיוף מדעת ושלא מדעת שנתבצר בתורות המפוארות, המשוכללות שכלול בניין ושיטה – ודווקא על ידי 'ביצור' זה, על ידי 'שכלול' זה.⁵

כדברי פיכמן, שסטוב היה חלק בלתי נפרד מהעולם הרוחני של היוצרים הצעירים של הספרות העברית המתפתחת. אילו היה דובר

3 ייתכן שפיכמן מתכוון כאן לניסיונו של פישל לחובר להשוות בין שסטוב לברדיצ'בסקי. ראו לחובר, רשימות ספרותיות, עמ' 1. יש לציין כי ברדיצ'בסקי לא קרא בשפה הרוסית ולא הכיר את שסטוב, לפחות לא ממקור ראשון. ראו גם להלן את מכתבו של צייטלין לברדיצ'בסקי (ליד הערה זו בפרק החמישי), שבו הוא מספר לו מיהו שסטוב ומה הוא כתב.

4 על הקשר הרעיוני בין שסטוב לברנר ראו להלן.

5 פיכמן, דמויות מנצנצות.

בפתח השער: במחיצתה של 'ספרותינו הצעירה'

עברית היה הופך לאחד מראשי המדברים שבינם. 'חבורת הומל' הייתה אחראית במידה רבה לחשיפתו של שסטוב לקהל העברי הרחב. בשנת 1907 פורסמו בזה אחר זה בין דפי 'המעורר' המאמר הראשון בשפה העברית על שסטוב, שכתב צייטלין,⁶ ותרגום מאמרו של שסטוב 'תחילת דברים אחרונים', שגנסין תרגם בסיועו של ברנר.⁷ עבודותיו של שסטוב היו בתוך שנים ספורות מוכרות ואהודות על רבים ועשו את דרכן גם ליישוב היהודי בארץ ישראל.

הגותו של שסטוב נגעה במיוחד באותם אנשי רוח עבריים שפתחו פרק חדש בספרות העברית וניתקו אותה יותר ויותר מהשאלות הרות הגורל של המסורת היהודית, אלה שפנו לעבר תפיסה מחולנת המבקשת למקד את המבט בשאלות הקיומיות של האדם אגב הטמעה הולכת וגוברת של יסודות מודרניים וחתרניים בכתביה. מאמרי הביקורת של שסטוב על הספרות הרוסית, והפילוסופיה האקזיסטנציאלית שפיתח דרכם, פילסו למען רבים גישה חדשה אל המעשה הספרותי ואל בירור הקשר בין העולם הפנימי של האדם ובין היצירה. פרשנותו לכתבי ניטשה ודוסטויבסקי, שבמרכזה ארכיטיפ המרתף, פתחה אופק חדש להבנת יוצרים אלה. במקום 'על-אדם' ו'מוסר האדונים' הופנתה תשומת הלב ל'איש המרתף' הטרגי, המדדה מכישלון לכישלון ואשר הטרגדיה האישית היא זו המביאה אותו לידי אי מוסריותו וכיעורו. הטרגדיה והייאוש היו לנקודת מוצא בדרך אל אמיתות 'שאין בהן יופי' ולעיצובו של גיבור ספרותי מסוג חדש.

והנה, על אף המקום החשוב שהיה לשסטוב בתרבות העברית הצעירה, עם השנים הוא נשכח, ולא זו בלבד ששכחה זו גרמה להעדר כמעט מוחלט של מחקר על דמותו ועל הגותו, אלא שלקורא העברית אין בנמצא כמעט שום מקור שיוכל לגשת אליו כדי ללמוד על מחשבתו של שסטוב.⁸ במובן זה נדמה כי מחקר

6 צייטלין, שסטוב.

7 גנסין, תחילת דברים אחרונים.

8 על שסטוב נכתבו מסות אחדות בעברית, ראו למשל: זמורה, ל. שסטוב;

התרבות העברית איבד משקפיים חשובים להתבוננות כוללת בממד האקזיסטנציאלי שהעסיק את דמויות המפתח בהתהוותה של תרבות זו, ממד שבא לידי ביטוי בכתביהם של כמה מהיוצרים המרכזיים של התקופה. בפרט לא הושם דגש מספיק, אם בכלל, על פרשנותו של שסטוב לכתבי ניטשה ודוסטויבסקי ולהשפעה המרכזית שלה על התרבות העברית. העדר זה הותיר פער גדול בהבנת זיקתה של התרבות העברית לניטשה ולדוסטויבסקי (ואף לצ'כוב, כמו שנראה במקרה של גנסיין), על מורכבותה של זיקה זו ועל מקורות ההשפעה שלה.

לכל זאת התווספה הנטייה המובנת לראות בשסטוב הוגה דתי, שלא על פי הגדרותיו.⁹ כך נסתם הגולל על האפשרות לזהות קשר הדוק בין הוגים 'חילונים' של התקופה, כמו ברנר למשל, לשסטוב. אבי שגיאה למשל, שחקר את הממדים האקזיסטנציאליים בהגותו של ברנר, השווה אותו להוגים מאוחרים ממנו כמו קאמי והיידגר, ואילו שסטוב, בן זמנו של ברנר, לא נבדק מאחר שנתפס כנציג האקזיסטנציאליזם הדתי.¹⁰ מנחם ברינקר נמנע גם הוא מלקשור בין ברנר לשסטוב, אף על פי ששם לב לזיקתו אליו בעקבות איגרותיו של ברנר. במקרה שלו נדמה כי הדבר נבע מרצונו לאפיין את החילוניות הברנרית בקווים רציונליסטיים-דרוויניסטיים. הקישור של ברנר עם שסטוב נראה בלתי מתאים.¹¹

וויסלובסקי, שסטוב; פיכמן, דמויות מנצנצות, עמ' 80–94; רודי, הוגים ובעיותיהם, עמ' 277–283; טברסקי, לב שסטוב מאה להולדתו; שור, דרכו של לב שסטוב; אונגרפלד, משנתו של לב שסטוב, עמ' 158–165; סרמן, שסטוב. בעיתונים התפרסמו במהלך השנים מספר לא מבוטל של מאמרים על שסטוב. ראו למשל סולה, אתונה וירושלים; אבן, ליובלו של ל. שסטוב; ע.ז., שסטוב; שור, שסטוב ותורתו; הנ"ל, שסטוב וערכו ההיסטורי; אפרים, מהגיונות שסטוב; זוסמן, שסטוב על קירקגור; האנציקלופדיה העברית, שסטוב לב, טור 675.

9 על נושא זה דנתי בפרק הקודם.

10 שגיאה, להיות יהודי, עמ' 14–28.

11 ברינקר כותב בהערת שוליים: 'היוצא מן הכלל היחיד מבין הניטישיאנים הרוסים "החוזרים בתשובה", שעל כתביו שקד הוא (היהודי) לב שסטוב.

בפתח השער: במחיצתה של 'ספרותינו הצעירה'

איש הרוח העיקרי שזוהה עם שסטוב במחקר הישראלי הוא הלל צייטלין.¹² לא לחינם, כמובן, נקשרו שמותיהם של השניים. צייטלין הושפע עמוקות משסטוב, ראה בו אחיו בנפש וכתב עליו שני מאמרים שערכם לא יסולא בפז.¹³ ואולם הקו הישיר שרבים מתחו בין צייטלין לשסטוב יצר חיבור מיידני מדי, אולי, בדמיון הישראלי בין השניים. הגותו הדתית של צייטלין נקשרה להגותו של שסטוב, חיפושי האלוהים של שסטוב נקשרו לחיפושי האלוהים של צייטלין, והקריאה להתחדשות דתית שיצאה מפיו של צייטלין נקשרה להשפעת שסטוב עליו. המחקר קשר לעיתים את הגותו של שסטוב גם אל מחפשי האלוהים הרוסים, שקראו להתחדשות דתית, אם כי במובן רחוק מאוד מזה של שסטוב. במהלך קריאותי בשסטוב הלכה וגדלה אצלי התחושה שצייטלין, למרות אהדתו הגדולה לשסטוב, התקשה לקבל את מלוא מובנה של הפילוסופיה שלו, ושלמעשה ברנר 'החילוני' היה זה שהביע קרבה מיידית למחשבתו. הפילוסופיה של שסטוב מצאה הד עמוק בנפשו של ברנר וקיבלה ביטוי ביצירותיו הספרותיות ובכתביו הפובליציסטיים, עד כדי כך שהיא מספקת לנו מצע חדש לניתוח ספרותי של מוטיבים מרכזיים בכתביו. קרבה זו מספקת לנו גם מבט חדש על עמדתו החילונית של ברנר, שעליה נסבו ויכוחים רבים במחקר.

בפרק הקודם ראינו כיצד, כחלק בלתי נפרד מהביקורת על

ואולם גם הוא רתק את ברנר כמבקר ספרות וכפסיכולוג של היוצרים הרוסים הגדולים יותר מאשר פילוסוף דתי. כל הפרשה ראויה למחקר יסודי יותר'. ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 318, הערה 180. ברינקר לא פנה למחקר יסודי יותר בנושא. נדמה כי הסיבה לכך טמונה בזיהוי שגוי של שסטוב עם מחפשי האלוהים הרוסים, שכן ברינקר ראה בשסטוב 'חוזר בתשובה' ברוח מחפשי האלוהים.

12 ראו בין היתר אורבך, תולדות נשמה אחת; בר-סלע, בין סער לדממה; מאיר ואבלמן, געגועים לאין סוף; מאיר, תשוקתן של נשמות; בר-און, הצימאון; גולומב, מעל-אדם לאל עליון; הנ"ל, ניטשה העברי; אוהנה, זרתוסטרא בירושלים.

13 צייטלין, שסטוב; הנ"ל, מתהומות הספק.

המערב, ערערה הגותו של שסטוב עד היסוד מושגים כגון 'דתי', 'אתאיסט' או 'חילוני' והציעה נקודת מבט חדשה לעולם המודרני. עמדתו המעין-ניהיליסטית של שסטוב ויכולתו לגעת בנושאים דתיים בצורה חדשה, כמו גם ביקורתו כלפי מחפשי האלוהים הרוסים, עוררו את הזדהותם של הוגים חילונים שמצאו בהגותו אופן קשובה למצבם. בחינת הזיקה בין ברנר והיוצרים הקרובים לו ובין שסטוב מספקת לנו כלים חדשים להבנת עמדתם החילונית המורכבת. שסטוב תפקד במקרה זה תחת כמה כובעים שהיו לאחד: הוא היה מבקר ספרות בעל דרישות בלתי מתפשרות מהיוצרים שביקר, מבקר של הפילוסופיה ושל הרציונליזם ומייצג של זרם שאפשר לקרוא לו בזהירות זרם חילוני, ששיקף את הטרואמה של איבוד האמון במסגרות החשיבה הקודמות.

גם ביחס לתנועה הציונית הציעו ההולכים אחר שסטוב, ובראשם ברנר, גישה אנטי-אידיאליסטית וא-דוגמטית שעמדה כנגד כל המבקשים להציע פתרונות מוכנים מראש וכנגד משנתם של הוגים אידאולוגיים כמו א"ד גורדון. מתוך אימוץ כנה של עמדת שסטוב, שהתנגד לכל סוג של דוגמטיות או הטפה, דחו ברנר והקרובים לו במחי יד כל ניסיון לסגוד לאמת מרוממת או לאידיאל. גורדון, מצידו, סלד מהרוח השסטובית שפשתה בקרב הוגי הזרם המרכזי של הזמן:

בזמננו הגיעה השלילה עד הקצה האחרון: ספקנות לאין סוף, חיטוט וניקור במוח ובנפש עד לידי 'זימש ריקניות'¹⁴, אם יש לאמור כן, התנודדות המחשבה והרגש עד לידי אפוז'ה של ת' ל' ש' ו' ת. כך הוא אופיו של הזרם העליון של הזמן, זוהי מין דוגמטיות של ספקנות, אם יש לאמור כן, אשר מצד ערכה המחשבתית והנפשי אינה עולה בשום פנים על הדוגמטיות של ודאות. מצוינה היא רק באי

14 נדמה כי גורדון עושה כאן עיבוד לאמרה המקראית מספר שמות י', כא, 'ויהי חשך על ארץ מצרים וימש חשך'. רש"י מפרש את צמד המילים 'זימש חשך': 'זיחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של הלילה'.

בפתח השער: במחיצתה של 'ספרותינו הצעירה'

הטבעיות הגמורה שבה. זהו אופן מחשבה והרגשה עירוני בהחלט, כריתות גמורה מתוך כל העולמי וצמצום כל המחשבה וכל ההרגשה בעולמו הקטן של האדם, של האדם הכרות מתוך העולם הגדול והסמוי מכל החי בו והווה בו, מכל המהווה בו והמחיה בו, ובזה רוצים לראות מחשבה עליונה, חכמה עליונה, נפשיות עליונה – כל המעלות שמנו חכמים ושלא מנו חכמים בעולמם העליון של בני עלייה.¹⁵

גורדון מתייחס כאן לספרו הרביעי של שסטוב, 'אפותאווה של תלישות': ניסיון למחשבה א־דוגמטית, שהיה לו, וזאת עוד נראה להלן, תפקיד מרכזי לא רק בעיצוב עמדתם הפילוסופית של ברנר, גנסין והקרובים להם אלא גם בהתפתחות הסגנון של יצירתם.¹⁶ בספר זה פיתח שסטוב את הרעיון של מחשבה ללא קרקע, והתלישות (беспочвенность) הייתה למצב יסודי של היצירה.¹⁷ בכך תרם שסטוב לשחרור היוצרים מהצורך בעקביות ובהרמוניה בכל הקשור ליצירה הספרותית. הסתירות הועברו אל מרכז הבמה, ועימן הקיטוע והשבירה. הדים נוספים לוויכוח בין ברנר לגורדון, ואת השפעת רעיונותיו של שסטוב על 'הזרם המרכזי של הזמן', כדבריו של גורדון, נראה להלן.

15 א"ד גורדון, כתבים, ג, עמ' 100–101, מכתב למנחם ברקוביטש (ההדגשה שלי, ל"ב).

16 את כניסתה של דמות 'התלוש' לספרות העברית, כפי שהציג ש' הלקין במחקריו, יש לבחון לאור עבודה זו של שסטוב. ראו גם בר-יוסף, מגעים של דקדנס, עמ' 38.

17 המילה הרוסית беспочвенность, המופיעה בכותרת ספרו של שסטוב, פירושה בעברית 'תלישות' או 'חוסר קרקע', מושג שהפך גם הוא למוטיב מרכזי ביצירתם של סופרי התקופה. את מושג שמיטת הקרקע אנו מוצאים לא פעם למשל בכתביו של שופמן – 'הקרקע, כמו בתוך מי-נהר עמוקים, נשתמט מתחת כפות הרגלים' (צוטט אצל ברנר בפתחת סיפורו 'בין מים למים', ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 293). או אצל ברנר – 'לשירת-המשבר, שירת-היאוש, שירת-האיין-מוצא, שירת "הקרקע הנשמט מתחת כפות-הרגלים"', יש הזכות המלאה להתבטא' (ברנר, כתבים, ג, עמ' 410–411).

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'¹

הלל צייטלין היה יותר מכל דבר אחר איש של שינויים ותמורות, שעבר במהלך חייו מסלול מחשבתי ואמוני לא צפוי ומשתנה תדיר. הוא נולד למשפחה של חסידי חב"ד בעיירה קורמה, ובעדות מאוחרת סיפר על חוויות דתיות רבות עוצמה שחוהו בילדותו, כאשר היה שרוי במצב של אקסטזה דתית יומם וליל.² מעת שנחשף לספרות ההשכלה, צייטלין מספר, התחיל אצלו תהליך של ספקנות וערעור האמונה שבעטיו עזב את ביתו ויצא לנדוד. צייטלין התחיל לחקור ולהעמיק בתחומי מדע רבים ובעיקר בפילוסופיה. ההסתערות על הידע החדש, לדבריו, הובילה אותו להעמקת הספקנות: 'שבר גדול נהיה ברוחי מיום שנודעו לי המסקנות של ביקורת המקרא ואני חדל אונים הייתי אז להילחם נגדן. נשמתי שאפה לאמונה ורק לאמונה, ו"הביקורת" והמדע הפוזיטיבי דחפוני לכפירה ולכל הפחות לספקנות קיצונית בענייני אמונה'.³ מצב הספקנות לא נמשך אצלו זמן רב, והוא הצליח לחזור אט-אט לשבילי האמונה. לדבריו, שינוי זה קרה בנפשו בין היתר בזכות היכרותו עם שסטוב ומחשבתו:

1 צייטלין, הצימאון, עמ' 107 במהדורת 2020 (עמ' 141 בדפוס ראשון).
2 צייטלין, קיצור תולדותיי, עמ' 1-2.
3 שם, עמ' 2.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

מבעד לכפירה הקיצונית החיצונית של פרידריך ניטשה הכרתי את מבקש האלהים בארץ עד לכדי שיגעון. אסיר תודה הנני בעד הכרתי זאת גם ליהודי היותר אוריגינאלי שראיתי בימי חי – ל. שסטוב, שמפיהו ומפי ספריו למדתי את כל מה שהרגשתי כבר בהרגשה עמומה, שדווקא מתוך טרגדיה נשמתית עצומה מאד באים לידי הכרת אלהים באמת.⁴

את העדות הזאת כתב צייטלין באוטוביוגרפיה הקצרה שלו שפורסמה בשנת 1928 כשהיה בן 57. אין להמעיש בערך עדותו של אדם על עצמו, ומכאן שאין להמעיש בחשיבות שייחס צייטלין למחשבתו של שסטוב ולהשפעתה על חייו. הוא מעיד כי בזכותו לא זו בלבד שלמד להבין את ניטשה מחדש, אלא שלמד כי רק מתוך 'טרגדיה נשמתית עצומה' קיימת אפשרות להגיע ל'הכרת אלוהים אמיתית'. מילים אלה של צייטלין צוטטו רבות בספרות על אודותיו, ולאורן נולדה ההסכמה הגורפת בנוגע להשפעה הכוללת של מחשבת שסטוב עליו.

ואולם מילים אלה טומנות בחובן תיעוד של תהליך מורכב ומתמשך. ועוד נראה בהמשך כיצד מול מחשבתו של שסטוב התרחש אצל צייטלין תהליך של קבלה ודחייה, הראה וסלידה, כעס והבנה. כבר בשלב מוקדם בפעילותו הספרותית גיבש צייטלין השקפות עצמאיות על ניטשה, על אמונה ועל החוויה הדתית. השקפותיו נולדו מתוך נפשו ותאמו את נטיות ליבו, וההיכרות עם מחשבתו של שסטוב, שהייתה שונה משלו באופנים רבים, אילצה אותו לבחון את השקפותיו הטבעיות ולקרוא תיגר על מחשבתו שלו עצמו, בתהליך לא פשוט, עד שלמד להגיע למה שכינה 'הכרת אלוהים אמיתית'. אך אותה הכרת אלוהים כבר חרגה במובנים רבים מזו ששסטוב כיוון אליה. ועל כן באותה מידה שצייטלין ביקש לאמץ את מחשבתו של שסטוב הוא נאלץ בה-בעת להתמודד גם

עם כל דרישותיה הקשות. התמודדות זו, בחשבון אחרון, הקשתה עליו להתמיד בניסיון זה, ואף אילצה אותו להיפרד מהפילוסופיה של שסטוב בזמן מסוים בחייו. את מהלך ההתמודדות של צייטלין עם שסטוב אבקש לצייר בפרק זה.⁵

בין צייטלין, שסטוב וניטשה – בחינה מחודשת

היכרותו של צייטלין עם שסטוב לא התקיימה רק דרך ספריו. השניים הכירו באופן אישי ונפגשו במהלך שהותם בעיר קייב, סביב שנת 1904.⁶ עד כה לא הוצג שום תיעוד או רמז למהלך הפגישות או למהות הקשר בין השניים, מלבד מאמר קצר שכתב אהרן צייטלין על עניין זה לאחר מות אביו.⁷ מכתבים לא מוכרים, שאיתרתי לפני

- 5 ראו גם לי ברטוב, אלילים מודחים ומקדשים נטושים.
- 6 צייטלין היה בקייב במשך זמן קצר בין שהותו בהומל ובווילנה. באותה שנה חזר שסטוב לקייב כדי לעזור לאביו בניהול העסק המשפחתי, ונשאר בה עד שנת 1908.
- 7 ראו צייטלין אהרן, פגישות עם שסטוב. מעדותו של הבן אנו לומדים כי השניים נתקלו זה בזה ברחובות קייב בשנות השלושים לחייהם. הם נהגו להתראות ולשוחח על עניינים פילוסופיים, על ניטשה ודוסטויבסקי, ועד מהרה נקשר ביניהם קשר חברי: 'בליב שסטוב-שווארצמן הייתה מקננת אותה האינטימיות, המסוגלת לבטל מחיצות בין אנשי הרוח. הוא היה הפשטות עצמה והיה מזכיר את אבי בברנר [כך במקור] – האדם ללא חכמות... עוד נראה היה לאבי כי על חיי שסטוב עברה טרגדיה גדולה. הוא עמד על סף התהום ממש – ונעשה אחר...'. אהרן צייטלין מספר כי באחד מביקוריו של אביו בבית משפחת שוורצמן פנה אליו יצחק (אביו של שסטוב) ושאל אותו אם יהיה מוכן להעביר שיעורים בתנ"ך לבניהם של חבריו הקרובים. משהסכים צייטלין לבקשה לקח אותו שסטוב הציידה ואמר לו כמה דברים שנחקקו היטב בזיכרונו: 'התלמידים הללו הם "גימנויסטים רציונליסטים"... על כן עליך לומר להם, כי כל מה שכתוב בתנ"ך הוא האמת הטהורה – אין לבארה בדרך האלגוריה בשום פנים לא!.. התנ"ך מספר עובדות, ואותם תלמידי הגימנסיה, חייבים לדעת שקיימים נסים בעולם... מלמדים אותם, שאין דבר בעולם חוץ מהשכל הטיפשי... כל דבר יש לתפוס במוח, ואם המוח אינו תופס – הרי זו בדיה, אגדה... אמור להם כי כל מה שהתנ"ך מספר, יש להבין ככתוב... אין הם יודעים כלל מהו נס! הכל שכל ועוד הפעם

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

שנים אחדות בארכיון אוניברסיטת הסורבון,⁸ שופכים אור חדש על מערכת היחסים האינטלקטואלית והאישית בין השניים, והפעם מכלי ראשון.

מהמכתבים אנו לומדים כי באותה תקופה היו לציטלין שאיפות להתפרסם בקרב הקהל הרוסי בתור כותב מן השורה לצידם של שסטוב, ניקולאי ברדיאייב ואחרים. במכתבו הוא פונה אל שסטוב בבקשה שיעזור לו בפרסום כתביו על ניטשה ומבקש שיראה אותם לחברו ברדיאייב כדי שהלה ישקול לפרסמם בכתב העת הרוסי 'שאלות החיים':

לב איזאקוביץ' היקר,

אתה תמיד אומר: ושום מילה על עצמך! מה עליי לכתוב על עצמי? [אני] חי חיים איומים בכל המובנים. זה כל מה שאני יכול להגיד על עצמי ועל חיי.

אשר ל'ניטשה'. אני, כמובן, הייתי רוצה לתרגם את הספר שלי לרוסית, אבל כדי להפוך את החלום הזה למציאות נדרשת עבודה רבה, [ו] אין ברשותי הזמן לעבודה זו. העיתון והעבודה הציבורית לוקחים את כל הזמן העומד לרשותי, כלומר, כאשר אתה יכול לעבוד, יש לעיתים קרובות זמן שבו אינך מורשה לכך... אז גם 'ניטשה' נדחק הצידה... בכל זאת אנסה איכשהו לתרגם ולעבד מחדש את ספרי. אני אומר 'לעבד', כיוון שאדרש לשכתב אותו מן ההתחלה ועד הסוף. הספר מיועד לקהל שונה לחלוטין. לציבור הרוסי יש לכתוב אחרת לגמרי. ועוד דבר אחד: הספר נכתב במהותו לפני די הרבה שנים. מאז התקדם המחקר על ניטשה, בייחוד במערב. ההשקפה שלי

שכל'. מילים אלה הן כמובן שכתוב של זיכרון שנכתב מכלי שני וממרחק גדול של זמן, אך אין סיבה להניח כי אין בהן יסוד של אמת. יפה לראות כי כבר אז, עוד לפני שהתחיל לדבר על כך באופן מובהק בכתביו, כך חשב שסטוב על התנ"ך. זו עדות חשובה בעניין זה.

המכתבים מובאים להלן בנספח א. 8

על ניטשה השתפרה והתרחבה במידה מסוימת, ולכן יהיה צורך להוסיף ולהסיר הרבה.

[...] הייתי רוצה להדפיס את הספר שלי ב'שאלות החיים'. אני אתרגם אותו, אשכתב ואשלח לך. אתה תתקן אותו ואני אשלח את הכול לברדיאייב. אבל הייתי מבקש ממך לדבר על כך עם ברדיאייב ב ר צ י נ ו ת . זה יכול להיות ספר טוב גם במובן הספרותי.⁹

כתב היד שצייטלין מדבר עליו הוא ככל הנראה מאמרו 'פרידריך ניטשה: חייו, שירתו ופלוסופיָתו', שפורסם כמה חודשים לפני כתיבת אותו מכתב.¹⁰ הרצון לפרסם את המאמר ברוסית מראה לנו שצייטלין האמין כי פרשנותו לניטשה יכולה לעמוד גם במבחן הקוראים הרוסים, וזו עדות חשובה לתפיסתו העצמית. צייטלין ללא ספק החשיב עצמו לפרשן עצמאי, גם בנפרד משסטוב, פרשן שקולו האישי ראוי להישמע בציבור.

צייטלין לא רק שאף להיכנס בעצמו אל עולם הרוח הרוסי. הוא גם רצה בכל מאודו לקרב את שסטוב לקהל העברי. בהמשך המכתב הוא כותב: 'בנוגע לאוסף שלי ולשאר הדברים שארצה לתרגם מכתבי היד שלך, הייתי רוצה שתשתתף בקובץ עצמו. זה נדרש על ידי האריסטוקרטיזם שלי!'. איננו יודעים מה הייתה תגובתו של שסטוב להצעה זו של צייטלין, אבל על הקובץ שהוא מזכיר אנו יכולים ללמוד ממקורות אחרים. בשנים 1902–1907 עמלו צייטלין, ברנר, גנסיין וז"י אנכי על הוצאת קובץ ספרותי שכותרתו 'האדם'.¹¹ השאיפה של צייטלין (וכנראה גם של שאר

9 ההדגשות במקור. לנוסח המכתב המלא ולפרטים הביבליוגרפיים עליו ראו נספח א.

10 צייטלין, פרידריך ניטשה.

11 על ניסיונותיהם של האנשים הנזכרים להוציא את קובץ 'האדם' משנת 1902 ועד 1907 ראו פרי, שב עליי והתחמם, עמ' 282–284, 286, 299, 305, 314, 347, 353, 355–357. על מעורבותו של זלמן יצחק אנכי בהוצאת הקובץ ראו צייטלין, איגרת לזלמן יצחק אנכי; גנסיין, איגרת לזלמן יצחק אנכי.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

המשתתפים) הייתה ששסטוב יהיה אחד מהכותבים בקובץ בצד יוצרים שיש ביניהם קרבה נפשית: 'המשתתפים בו יהיו דווקא אלה היודעים את החיים לא מפי סופרים וספרים, לא מתוך השתתפות ברגש החיים, כי אם אלה היודעים את החיים מתוך הטרגדיות הנפשיות שלהן [כך]'. התיאור המפורט ביותר של הקובץ מצוי במכתביו של צייטלין לברדיצ'בסקי.¹² לאחר ויכוח שפרץ בין השניים ביקש צייטלין לפייס את ברדיצ'בסקי והזמין אותו להשתתף בקובץ 'האדם':¹³

יש לי שגיגוען משנים אחדות להוציא ספר אשר כלו יהיה מוקדש לשאלות העולמיות ואשר המשתתפים בו יהיו דווקא אלה היודעים את החיים לא מפי סופרים וספרים ואפילו לא מתוך השתתפות ברגש החיים, כי אם אלה היודעים את החיים מתוך הטרגדיות הנפשיות שלהן. אנא שלח לי איזה דבר ממין 'תפילת הערב' תוך שיהיה בו יותר עומק, יותר כלליות ויותר עוז ויופי.¹⁴ בספר הזה משתתפים: אני, ברנר, ז.י. אנכי ('בעל הינוקא'), שניאור, ל. שסטוב (כותב ברוסית ואעתיק לעברית), והנני מבקש עוד משתתפים. אינני מבקש אמנות, אינני מבקש שמונת, הנני מבקש חיים וצער. שם הספר יהיה: 'האדם'.¹⁵

ברדיצ'בסקי לא קרא רוסית ועל כן לא הכיר את שסטוב. ואולם צייטלין, במכתב קודם, כבר ניצל את ההזדמנות לספר לו על חברו ועל פעילותו הספרותית:

- 12 ראו הולצמן, הספר והחיים, עמ' 235–257. בהזדמנות זו אודה לפרופ' אבנר הולצמן על שהעמיד לרשותי את ההתכתבות המלאה בין צייטלין לברדיצ'בסקי ועל הערותיו החשובות בנושא זה.
- 13 על הוויכוח ראו שם.
- 14 ראו ברדיצ'בסקי, תפילת הערב.
- 15 גנון מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תיק מערכת הד הזמן (פטרבורג וילנה), 1902/05/36. תאריך: 3.9.1905 (ההדגשות במקור).

יש לי חבר אחד שכתב ברוסית ספרים על 'שקספיר', 'הטוב והרע בתורותיהם של פ. ניטשה ול. טולסטוי', 'דוסטויבסקי וניטשה' ובעת האחרונה ספר משונה: *Апофеоз беспочвенности* [אפותאווזה של תלישות]. מן השם הזה עצמו, [ניתן] תכף כבר להכיר את טבעו ומהותו של עוף זה.¹⁶

ברדיצ'בסקי לא הצליח ככל הנראה לרדת לסוף כוונתו של צייטלין בנוגע לקובץ עצמו, ובמכתב נוסף ביקש צייטלין להנהיר את העניין:

לברדיצ'בסקי! בתשובה על שני מכתבך הרצופים תנני להעריך כי כמדומה לא הבנת את מטרתו של הקובץ שעליו אני מדבר. האשם בדבר – אני. מה שמעורר אותי לערוך קובץ אי אפשר להגדיר ולהגביל במילים קצרות, ואני, בכתבי אליך ובהישעני על בינתך, חפצתי לצאת רק במבטאים כלליים אחדים. ובכן אני מוסיף מעט על האמור במכתבי הקודם: כל מה שאנו רואים וקוראים כשל ספרות הוא ר"ל [רצוני לומר] כל זה שנכתב בעיקר בשביל שיהיו אותם הספרים, שתהיינה אותן היצירות. הספרות הרי זו מין עולם מיוחד ומשונה, מין עולם עומד בפני עצמו וחי בפני עצמו. אמנם יש לו לעולם ההוא שייכות וחבור אל עולם החיים (בספרות הגונה עסקינן), ואולם רק שייכות וחיבור. חפצי הוא להוציא קובץ אשר יבואו בו דברים שהם החיים בעצמם כלומר שתהי בו האמת היותר עמוקה והיותר ישרה של החיים. ירא אנכי להגיד, ואולם לך אני מגלה: לא אכפת לי אם גם האמנות תוקרב על מזבחה של אמיתת החיים כשם שאותו הטובע בים ודומע לעזרה איננו בוחר בפרזות יפות... מעין

16 גנזך מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תיק מערכת הד הזמן (פטרבורג וילנה), 1902/05/36. תאריך: 7.7.1905.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

צעקה כזו נראה לי 'תפלת הערב' שלך ודבר כזה כמובן שהייתי [...] חפץ לקבל ממך. כמובן צדקת באמרוך שאי אפשר להבטיח מראש, אך מבקש אני אותך אם יהיה... או אולי יש לך מן המוכן מין דבר כזה. חפץ הייתי לקבל ממך גם איזה ספור, אך הספורים ששייכים הם באמת לשורש נשמתך הם, לפי דעתי, ספורים מעין 'הפסקה' או אותו המעשה בחסיד שהלך תמיד ממדרגה למדרגה, מגדלות לגדלות עד שבא לידי המדרגה היותר גדולה (שכחתי את שם הספור).¹⁷

צייטלין בחזונו ראה את השותפות הרעיונית והאישית בין היוצרים הקרובים לו ולשסטוב, והכליל בה גם את ברדיצ'בסקי,¹⁸ אך הדגיש לפניו כי אינו מעוניין בכל סוגות הספרות שלו. לדידו, לא תמיד מצליחה הספרות לעמוד בקשר אמיתי עם החיים. על כן הוא חפץ ביצירות שיבואו בהן דברים 'שהם הם החיים בעצמם כלומר שתהי בו האמת היותר עמוקה והיותר ישרה של החיים'. בקשר לחיים ולטרגדיות הנפשיות הוא רואה את הערך החשוב ביותר ליצירה הספרותית, גם אם קשר זה בא על חשבון האומנות עצמה. מתוך כך אנו לומדים על השינוי שחל בתפיסתו של צייטלין בנוגע לערכן הממשי של יצירות ספרות. יש להניח כי גם ברנר וגנסין, היוצרים השותפים בקובץ, היו בעלי תחושה דומה. באותה שנה (1905) אפיין גם ברדיאייב את גישתו של שסטוב לספרות באופן דומה:

הוא [שסטוב] אינו מתעניין ב'ספרות' או ב'פילוסופיה', וגם לא ב'רעיונות'. הוא מתעניין אך ורק בחוויות של כל אותם כותבים, בנשמתם האמיתית, בניסיון החי שלהם. [...] הוא רוצה כי הספרות לא תהיה ספרותית, כך שלא יהיו בה 'רעיונות' אלא חוויות בלבד, החוויות עצמן. [...]

17 שם, תאריך: 28.9.1905.

18 קובץ 'האדם' לא פורסם לבסוף, ככל הנראה בשל קשיים כלכליים. עוד ב-13 באפריל 1904 סיפר גנסין לברנר כי צייטלין שוקל להוציא את הקובץ על חשבוננו. ראו פרי, שב עליו והתחמם, עמ' 283–284.

זו הסיבה שבגינה התחיל לכתוב באפוריזמים, הוא מפחד מאלמות פרשנותו של היחיד על חוויותיו, מהרציונליזציה של החוויה האישית שלו.¹⁹

נחזור עתה למכתבו של צייטלין אל שסטוב. ראינו שצייטלין פעל בשני מישורים: הוא ביקש לקרב את שסטוב לתרבות העברית ובד בבד ביקש לקרב את עצמו לתרבות הרוסית. אך ערכם המרכזי של מכתבים אלה טמון בשיח האינטלקטואלי בין השניים. צייטלין הקדיש את רוב-רובו של המכתב לתיאור השגותיו על הפרשנות של שסטוב לניטשה:

אני מתחיל לנטות לצידך בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה. ניטשה באמת לא היה זקוק ל'על-אדם' אלא למשהו אחר לגמרי... אבל אתה מתעלם מדי מה'מוסיקליות' של ניטשה ומ'הדיוניסוס' שלו. בהתחשב ב'מהפך' [שינוי הערכים], אני מוסיף ומתעקש על עמדתי כי עוברת של 'מהפך' זו היא קיים כבר בספריו הראשונים של ניטשה. אתה מתעלם לחלוטין מעובדה זו, שכבר ב'הולדת הטרגדיה' של ניטשה הוא נאבק במוסר, ואם כי בחשאי, גם במדע. [...] המחלה והבדידות גרמו לו 'לחשוב' הרבה והוא שוחרר מן הסיוט 'החיובי' וחזר לנקודת המוצא שלו. ההבדלים בין ניטשה הצעיר ל'זורואסטר' הם רק ברמה של הסבל וההבנה. ומה שהיה אצל הנער 'שאיפה' ו'חלום' הפך בתוך הסבל מהמחלה לשאלה של חיים ומוות, ובמובן מסוים דברייך ביטאו זאת היטב, כי הבנת התפתחות יצירתו של ניטשה נקשרת יתר על המידה עם אי נגיעתו באלוהים... שהוא עם ה'דיוניסוס' שלו יצר 'על-אדם' ושיחק בו. כי האידיאל של זורואסטר הוא במהותו האידיאל הנוצרי (ולא האידיאל של טולסטוי – כמובן) אין על מה לדבר. זה ברור

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

כשמש. די בקריאה של פרק קטן 'על נשיכת צפע'²⁰ [כדי להבין זאת].²¹

ממכתב זה ניכרת תחושתו של צייטלין כי שסטוב העניק לו זווית חשובה להבנת ניטשה, ואף על פי כן הוא אינו מסוגל להסכים עימו בכל הנושאים. השגותיו של צייטלין מתמקדות בכמה תחומים עיקריים. ראשית, הוא מתנגד באופן מהותי לעמדתו של שסטוב על 'שינוי הערכים' של ניטשה. צייטלין טוען בתוקף כי מהפך זה לא התרחש רק בעטיית מחלתו של ניטשה, כטענת שסטוב, אלא שאפיין אותו עוד מאז כתביו הראשונים: 'ההבדלים בין ניטשה הצעיר לזורואסטר', הוא אומר, 'הם רק ברמה של הסבל וההבנה'. שנית, צייטלין מתנגד לגישתו של שסטוב המבקשת להתעלם מהפן ה'דינוניסי' וה'מוסיקלי' של ניטשה. שני מרכיבים אלה ביצירתו של ניטשה היו מהותיים בעיני צייטלין, והוא חש ששסטוב חוטא לניטשה כשהוא מתעלם מהם ואינו שואב מהם השראה. עם כל זאת, צייטלין כותב לשסטוב כי ישנה נקודה מרכזית שבה הוא מתחיל לנטות לעמדתו, והיא ההתנגדות של שסטוב למודל ה'על-אדם' הניטשיאני: 'אני מתחיל לנטות לצידך בנוגע ל"אריסטוקרטיזם" של ניטשה. ניטשה באמת לא היה זקוק ל"על-אדם" אלא למשהו אחר לגמרי'.

'הטוב והרע'

כדי שנוכל לשרטט באופן מלא את השקפתו של צייטלין על ניטשה לעומת זו של שסטוב, נתחיל במאמרו הראשון של צייטלין על ניטשה. מאמר זה נכלל במסה 'הטוב והרע על פי השקפת חכמי ישראל וחכמי העמים', שהתפרסמה כסדרת מאמרים ב'השילוח' בשנים 1899–1902.²² המאמר נכתב ככל הנראה עוד לפני שהכיר

20 ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, עמ' 68–70.

21 להתכתבות המלאה בין צייטלין לשסטוב ראו נספח א.

22 צייטלין, הטוב והרע.

צייטלין את הפרשנות של שסטוב, שכן קשה למצוא בו רמזים להשקפתו.²³ פרק הזמן שבו עסק צייטלין בניטשה בלי תיווכו של שסטוב הוא חשוב, משום שבו נחשפת פרשנותו המקורית והטבעית של צייטלין לניטשה.

במרכז המאמר עומד 'האדם העליון', שהיה לציטלין נקודת אחיזה חשובה בפרשנותו לניטשה. לשיטתו, 'האדם העליון' הוא האדם שהצליח לעלות במדרגות להשתלמות רוחנית עליונה. הוא האדם 'היותר שלם', 'היותר נשגב', המתואר בדמותו של צדיק יהודי או של האדם הראשון אשר 'כל הספירות העליונות שהן קנין העולם הרוחני' מגושמות ונכללות אצלו.²⁴ במסה זו מנתח צייטלין את בעיית הסבל של הקיום האנושי, ועימה סוגיית הפסימיזם, וסוקר שיטות רעיוניות, פילוסופיות ודתיות שהוצעו במשך השנים להתמודדות עימה. ניטשה מייצג שלב חדש בהתמודדות עם הפסימיזם, שלב שציטלין מזדהה ומתחבר עימו. 'האדם העליון' הוא דוגמה לאדם שמצליח להתעלות מעל לסבל וליאוש המובילים לאותו פסימיזם מקולל ומוצא בעולם תכלית ושאיפה אסתטית. התגברות זו מתרחשת עקב גילוייה של מידת האהבה, המסייעת לו בהתגברות על הסבל ועל היאוש.

פרשנותו של צייטלין לניטשה, ובפרט הפרשנות למהות הסבל אצלו, שלדברי צייטלין הוכרעה לבסוף על ידי התגלמות האהבה, רחוקה מפרשנותו של שסטוב. שסטוב ראה כאמור בייאוש ובסבל את נקודת המוצא ל'פילוסופיה של הטרגדיה', ועל כן לא ביקש

23 ספרו של שסטוב 'הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה' התפרסם לראשונה בשנת 1900 בהוצאת Stasjulevic בסנקט פטרבורג, ואולם שסטוב חדר לתודעה הציבורית באופן מובהק רק לאחר פרסום ספרו השני, 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה', שפורסם בשנת 1902. על כן יש להניח כי צייטלין טרם שמע על שסטוב בתקופה זו. על התקבלותו המהירה של 'הפילוסופיה של הטרגדיה' לעומת ספריו הקודמים של שסטוב ראו ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 65.

24 צייטלין, הטוב והרע, עמ' 137.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

לפתור את הפסימיזם, כדרכו של צייטלין, אלא ראה בו כלי המסוגל להובילנו אל עבר אמיתות מסוג חדש. הצעידה לתחום 'המרתף' ביטאה אצל שסטוב את 'שינוי הערכים' במובנו העמוק, הכולל את הפרידה מהערכים הקודמים ואת ההבנה שאין להציב אידיאלים חדשים במקומם. צייטלין, לעומתו, ראה באהבה את האידיאל החדש והנכון ש'האדם העליון' צועד לקראתו. 'שינוי הערכים' הופך אצל צייטלין ל'ערכים החדשים' (זו גם כותרת הפרק) ומסמל את היציאה מהפסימיזם אל עבר האהבה וההשתלמות הרוחנית. יתרה מזו, צייטלין ראה בשאיפה לאהבה ולחיים נשגבים קריאה משותפת לטולסטוי ולניטשה:

בין אלה הרואים את התהום הנורא שבין השלמות הדרושה ובין הפחיתות שפועל, יש מתיאשים לגמרי והם פסימיסטים קיצוניים, ויש שאהבתם מתגברת על הכל. דוגמא לזה: בישראל – הנביאים, ר' ישראל בעש"ט ור' נחמן מברסלב, בעמים: ראשוני הנוצרים, טולסטוי מצד אחד, וניטשה מצד אחר.²⁵

ברוח זו נתן צייטלין במאמרו מקום מרכזי לטולסטוי, שהטיף לאהבה ולפעולת הטוב, ואף כרך את דוסטויבסקי עימו: 'כשדוסטויבסקי רוצה להסביר לעצמו יותר את הרפואה הכללית שהוא מוצא באמונה, הוא קרוב אז להשקפות טולסטוי על האהבה', כך 'השאלות הארורות לא יציקו לו עוד'.²⁶ חודשים ספורים לאחר שצייטלין טען כי דברי ההטפה של טולסטוי הם מקור חשוב להתגברות על פסימיזם טען שסטוב כי טולסטוי, בהטפתו ל'טוב' ול'אהבה', עוטה על עצמו מסכה שקרית של מורה דרך לאנושות, ובכך הפריד אותה לחלוטין מדוסטויבסקי ומניטשה שהלכו 'מעבר לטוב ולרוע'.

דוגמאות אלה מבהירות לנו עד כמה שונה הייתה תפיסתו של

25 שם, עמ' 146.

26 שם, עמ' 132.

צייטלין בנוגע לניטשה, טולסטוי ודוסטויבסקי לפני שנחשף לכתביו של שסטוב. ואולם השאלה החשובה היא עד כמה השתנו דעותיו בעקבות ההיכרות עימו. לצורך בירור זה נבחן כיצד פירש צייטלין את ניטשה אחרי שנחשף לשסטוב.

'פרידריך ניטשה: חייו, שירתו ופלוסופיתו'

חמש שנים אחרי פרסומה של המסה 'הטוב והרע', ואחרי שכבר הכיר את שסטוב היטב, פרסם צייטלין מסה מרשימה (ולא גמורה) שהוקדשה לניתוח הגותו של ניטשה. מסה זו קיבלה את הכותרת 'פרידריך ניטשה: חייו, שירתו ופלוסופיתו', וכאמור, צייטלין שאף לפרסם אותה לקהל הרוסי.²⁷ בחלקה הראשון של המסה צייטלין מזכיר את שמו של שסטוב בתור אחד מפרשניו החשובים של ניטשה שהוא נוטה לעמדתם, אך מוסיף כי אינו מסכים לגמרי עם אופן פרשנותו: 'שסטוב מבין היטב את ייסורי ההריסה של ניטשה, ואולם איננו מבין את ניטשה האוהב, החולם, ההוזה, הקומפוזיטור, הפייטן, הקדוש והנזיר'.²⁸

דברים אלה מתיישבים היטב עם דבריו של צייטלין במכתבו אל שסטוב, על כך שלדעתו הוא 'מתעלם מדי מה"מוסיקליות" של ניטשה ומ"הדיוניסוס" שלו'. בתקופה זו חש צייטלין כי שסטוב עושה עוול מסוים לניטשה כשהוא מתמקד יתר על המידה בהריסה הניטשיאנית ובייסורים הנובעים ממנה ואינו מסוגל להתבונן בערכים החיוביים שניטשה מביא עימו. על כן ביקש לחדד, גם דרך כותרת המסה עצמה, את חשיבות הפן הדיוניסי של ניטשה כמפתח להבנתו.²⁹ עם זאת, במאמר זה אנו רואים כי צייטלין נעשה רגיש

27 צייטלין, פרידריך ניטשה.

28 שם, חוברת א, עמ' 127.

29 במאמר עצמו מייחד צייטלין מקום לבירור חשיבות הפן הדיוניסי של ניטשה, שנראה כניסיון להתווכח עם עמדתו של שסטוב: 'אף על פי שניטשה עצמו כותב אחרי כן בסגנון המטעה את האחרים לחשוב כי כבר התחרט על כל מה שכתב ב"תולדות הטרגדיה", הנה אין בכך דברים

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

וער יותר לנושאים שהעלה שסטוב: הוא מתחיל לייחס חשיבות לצורך בהסברת הסיבות הביוגרפיות שהביאו את ניטשה לידי אותו 'שינוי ערכים'. הוא נדרש לשאלת הפן הטרגי של ניטשה כמקור להבנתו ומביע רצון להבחין בין טרגדיה אסתטית, או מבט אסתטי על החיים, לראייה מפוכחת שלהם. ואולם כאשר צייטלין מדבר על כל אחד מהנושאים האלה הוא מבקש להאיר אותם מנקודת מבט אחרת, כמו מבקש שלא להישאר בשלילה אלא ללכת לקראת יצירת ערך חדש לחיים.

בתמונה שצייטלין מצייר השלבים בביוגרפיה האישית של ניטשה מסמלים אפוא את השלבים בהתפתחותו הרוחנית, ובמובן זה הוא מבקש להציע אלטרנטיבה לדרך שתיאר שסטוב. אם נעקוב אחר אותה התפתחות שצייטלין מבקש לייחס לניטשה, אנו נלמד כי דרך חייו של ניטשה הוא משרטט למעשה את התפתחותו הרוחנית שלו עצמו: ניטשה, כמו צייטלין, היה ילד טהור, רליגיוזי ובעל אמונה עצומה.³⁰ כילד הוא חי בתחושת אצילות, קדושה ורומומות מוסרית, כמי ש'ההתלהבות והשירה [של ילדותו] הביאוהו לפעמים לידי הזיה דתית'.³¹ עוד הוא מוסיף כי 'אנו רואים בילדותו של ניטשה ילדות אי טבעית [...] ילדות של יראת שמים בכל האופנים והדרכים. יש אשר אנו שוכחים כמעט שזוהי ילדות של פילוסוף ומשורר, והננו

כאלה לרמות את חדי הראות הרואים בכל היצירות והשאיפות והספקות והדמיונות של ניטשה גלגולו של "דיוניס", זה האל שאליו השתחוה כל ימי חייו' (חוברת ה, עמ' 398). הדיוניסיוס מטרתו 'לשחרר את השלם הקדמון, הנגלה פה בתור שכרון' (שם, עמ' 402-403). 'הנקודה היותר פנימית של פילוסופית ניטשה היא – הצדקת העולם והחיים כלומר מציאת איזה ערך להם; מציאת איזה ענין שבעבורו יהיה אפשר לסבול ולהצטער על כך' (שם, עמ' 399). צייטלין, שלא כשסטוב, רואה בספרו של ניטשה 'הולדת הטרגדיה' בעיקרו של דבר את יסוד כל השקפותיו השונות של ניטשה, ובכך היה קרוב בהשקפתו למחפשי האלוהים הרוסים.

30 צייטלין, פרידריך ניטשה, חוברת א, עמ' 133. על חוויותיו האמוניות והאקסטטיות של צייטלין כילד ראו צייטלין, קיצור תולדותי, עמ' 1-2.

31 צייטלין, פרידריך ניטשה, חוברת א, עמ' 133.

מדמים שקוראים אנו תולדותיו של איזה גאון יהודי.³² ניטשה, בעיניו של צייטלין, אינו מאמין רגיל או כופר רגיל, אלא 'הוא בעצמו אמונה, אצילות ורוממות', ומי שמקור אמונתו הוא 'בנדבת הרוח וגדולתה'.³³

כאשר צייטלין מבקש לתאר את הסיבות ל'מהפך' בחייו של ניטשה אין הוא נדרש לטרגדיה נפשית גדולה כמו שמצאנו אצל שסטוב. בתחילה החשיפה לביקורת המדעית הייתה זו שהפכה את נשמתו. ניטשה, שהיה ילד מלא באמונה, נפגע ברגע שלמד את הביקורת המדעית. מזלו הגדול שנפשו חשקה 'בתוכן נשגב לחיים להעלותם ולשפרם', שכן אחרת היה בא לידי כפירה ולידי רציונליות יבשה וקרה.³⁴ וכך ממשיך, בעיניו של צייטלין, סיפור חייו של ניטשה, כשבמהלך חייו הבוגרים עטה עליו עוד ועוד מוסכמות ואמונות שאינן שלו, כשבתוך תוכו הוסיפה לבעור האש הפנימית של ילדותו. במשך כל ימי חייו הצליח ניטשה לשמור על הניצוץ שהיה בו. על כן 'המהפך' אצל ניטשה, שהוא למעשה חזרה למקורות ילדותו, התרחש בזכות מחלתו, שבודדה אותו מהחברה וסייעה להעמקת מחשבותיו ולזיקוקן. הבידוד היה לגביו כלי לצורך חזרה למקורותיו העצמיים.

בדרך זו נדרש צייטלין לברר באופן עצמאי גם את הזיקה שבין דוסטויבסקי לניטשה. לעומת שסטוב, שראה בדמותו של אליושה קרמאזוב ניסיון של דוסטויבסקי להסתיר את רגשותיו ואת מחשבותיו המכוערים ביותר על ידי הצבה של דמות מרוממת ואידיאלית,³⁵ צייטלין, אולי במתקפה נגדית לשסטוב, דווקא ראה בדמותו של אליושה את המודל המרכזי הן להבנת דוסטויבסקי והן

32 שם, חוברת ג, עמ' 423.

33 שם, חוברת א, עמ' 129.

34 שם, חוברת ג, עמ' 429.

35 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, עמ' 124-125. 'מה שיצא ממנו [מדוסטויבסקי] ב"כתבים מן המרתף" הפחיד אותו עד כדי כך שהסכים להיעזר כמעט בכל אידיאל שעבר לידו כדי להגן על עצמו. כך נוצרו הדמויות הנסיך מישקין ואליושה קרמאזוב.'

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

להבנת ניטשה.³⁶ בעיניו אליושה הוא זה שמתאר באופן המדויק ביותר את ניטשה בילדותו: 'כשאני מתבונן בתמימותו היתרה של ניטשה בימי עלומיו מצד אחד ובהבנתו הגדולה והסתכלותו העמוקה מצד אחר עולה על לבי בלי משים זכרון אליושה'.³⁷ וכך, לעומת שסטוב, שראה באיוואן קרמאזוב או ב'איש המרתף' את הדמויות המתארות את זעקתו הפנימית והאותנטית של דוסטויבסקי (ומתוך כך גם דיוקן מסוים של ניטשה), צייטלין צייר תמונה אחרת לגמרי. ניטשה, לדידו של צייטלין, עבר שלושה שלבים בהתפתחותו הרוחנית: השלב הראשון הוא שלב התמימות והקדושה, המיוצג על ידי אליושה; השלב השני הוא שלב המרה, שבו אימץ פנים מסוימות של דמות איוואן קרמאזוב; השלב השלישי מסמל את החזרה לאליושה באופן חדש. בניגוד לשסטוב, צייטלין אינו מוכן להשאיר את ניטשה בשלב ההריסה. לדעתו, איוואן קרמאזוב אינו אלא שלב זמני בחייו של ניטשה, שלב של מרד, של היפוך הערכים, שכל מטרתו להובילו לשלב השלישי:

האדם במצב התחיה, במצב החידוש. האדם מעונה ומדוכא, כלי מלא בושח וכלימה, שב לבקש את האלוהים אשר עזב. הנהו שואף לשלמות והתאחדות הכוחות. הוא קץ בהריסה התמידית אשר הרסה גם את נפשו והוא שואף לבנותה מחדש ולהקימה מחדש. הוא רואה אז לפניו אופק חדש וחיים חדשים, חיים מאושרים אשר אין להם קץ.³⁸

השלב השלישי והסופי בהתפתחותו הרוחנית של ניטשה הוא השיבה לבקשת האלוהים אשר עזב. ההריסה מסתיימת בבנייה מחודשת של ערכיו הישנים. חזרה זו אומנם מביאה עימה דבר חדש, אבל רק במידה שאינה מאופיינת עוד באותה תמימות שהייתה לו בילדותו,

36 בכך דומה יותר צייטלין למחפשי האלוהים הרוסים, אשר בהשראת סולוביוב ראו באליושה דמות המסמלת את מפעלו הרוחני של דוסטויבסקי.

37 צייטלין, פרידריך ניטשה, חוברת א, עמ' 130.

38 שם.

אלא מתקיימת מתוך עמדה בוגרת, מתוך מוכנות ליצור ערך חדש לחיים. ניטשה לא נכנע למדע, לא נכנע לצער, אלא פעל להעלות את החיים למדרגה חדשה וליצור להם תוכן חדש. גם כאן 'שינוי הערכים' מתפרש אצל צייטלין כיצירתם של ערכים חדשים, או ליתר דיוק העלאה וחידוש של הערכים הישנים של ילדותו וחזרה לאלוהיו הישנים. 'איש המרתף' הפך ל'אדם העליון' ונותר מאחור. אצל שסטוב, כזכור, מצאנו סיפור אחר. שסטוב מתאר את ניטשה כמי שבצעירותו היה אתאיסט שלא ייחס חשיבות גדולה לעובדת מותו של אלוהים. הביקורת המדעית היא בעיניו חלק מהערכים שחי עימם בשלוות נפש, כשאר המלומדים הגרמנים. רק מרגע שנשמטה הקרקע מתחת לרגליו למד על בשרו על השקר שהתקיים בו כשנסמך על האידיאלים של ילדותו ושל מוריו. הפרידה של ניטשה מהאידיאלים משולה אצל שסטוב להבנת משמעותה האדירה של עובדת מות האלוהים. הגילוי מחדש של מות האלוהים היה הגילוי כי אין עוד אידיאל, ערך או אמונה, או במילים אחרות אין כל תוכן חיובי שיוכל להציל את נשמתו, דווקא במצב שבו הוא זקוק למרגוע שכזה יותר מכול. ההערכה מחדש של כל הערכים מתפרשת אצל שסטוב כהפניית גב חמורה לערכים הישנים, גם במקרה של ניטשה וגם במקרה של דוסטויבסקי. וכך, בעוד צייטלין מבקש את השיבה לאלוהים שאבד בשלב האחרון של ההשתלמות הרוחנית, שסטוב מתמקד דווקא בחשיבות העזיבה של הערכים הישנים, של האלים הישנים, ובחוסר הרצון או היכולת לחזור אליהם או ליצור עוד חדשים כדוגמתם:

אנשים ממשיכים בדרך כלל לראות באלילים המודחים אלים, ובמקדשים הנטושים מקדשים. אבל דוסטויבסקי לא זו בלבד ששרף את כל מה שהאמין בו קודם, את הכול הוא רמס בעפר! הוא לא רק שנא את אמונתו המוקדמת, הוא תיעב אותה! יש מעט אנשים כאלה בתולדות הספרות. בזמנים המודרניים אפשר לצרף לדוסטויבסקי רק אדם אחד, והוא ניטשה. אותו הדבר ממש אירע לניטשה,

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

הפרידה שלו מהאידיאלים ומהמורים של נעוריו הייתה חדה וסוערת לא פחות, ובאותו הזמן הייתה לו לעינוי, סבל של ממש. דוסטויבסקי מדבר על התחדשות האמונה, אבל אצל ניטשה מתקיימת הערכה מחדש של כל הערכים כולם. שני הביטויים הם למעשה נוסחים שונים המציינים תהליך אחד.³⁹

השאלה כאן אינה רק איך מספרים את סיפור חייו של ניטשה. הבדלי הנוסח בין צייטלין לשסטוב נסבים סביב בעיה עמוקה הרבה יותר. הרצון לראות בהריסה של ניטשה רק שלב יחיד, שלב שאחריו מתרחשת בנייה מחדש, מלמד אותנו שצייטלין לא היה מסוגל לקבל את המשמעות העמוקה של 'הפילוסופיה של הטרגדיה' בנוסח שסטוב. הוא לא היה מוכן לקבל עמדה המבקשת אך ורק להרוס ולא ליצור מקדש חדש, ובמובן זה הודהה עם 'האדם העליון' יותר משנהה אחר 'האדם התחתון' של שסטוב. השקפתו של צייטלין על העולם, שמקורה בסיפור חייו האישי, הייתה כי האמונה הבווערת של ילדותו היא שצריכה להנחות גם את המשך חייו, והיא המקור ליצירת הערכים שיש לחיות על פיהם. גם במכתבו לשסטוב, שנכתב לאחר שכבר פורסם מאמרו, עדיין לא היה צייטלין מסוגל להסכים עימו בנוגע לשינוי הערכים הניטשיאני או 'המהפך', כדבריו. הוא ביקש להראות כי הראייה החדשה של ניטשה בסוף חייו בערה בו והייתה קיימת אצלו עוד מילדות. 'ההבדלים בין ניטשה הצעיר לזורואסטר', הוא כותב לשסטוב, 'הם רק ברמה של הסבל וההבנה'. צייטלין מוכן אפוא להצטרף אל שסטוב בהרס התבונה, בהרס המוסר הישן, אך אין הוא מוכן לשלול את האפשרות להציב ערך חדש במקומם. מילותיו של שסטוב שצוטטו לעיל, כי אנשים מוסיפים לראות באלילים המודחים אלילים, ואילו דוסטויבסקי וניטשה לא רק שנאו את אמונתם המוקדמת אלא תיעבו אותה, מילים אלה יוסיפו להדהד

39 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 1, עמ'

בראשו של צייטלין ויובילו אותו, כמו שנראה להלן, לקרוא תיגר שוב ושוב על אלוהיו הישנים.

לכך נוסף גם סירובו של צייטלין להחזיק בעמדתו של שסטוב כי יש טעם לפגם באצילות הניטשיאנית. לכן נקט צייטלין במאמר זה אפולוגטיקה שמטרתה להראות כי יש להבדיל בין אצילות טהורה לאצילות מעושה. ניטשה, כמו 'בן-עלייה', החזיק בתוכו אצילות שמטרתה להוליך את האדם למקום חדש, מתוך רחמי ליבו, ועל כן אין לראות בה אצילות פסולה.⁴⁰ נטייתו של צייטלין לראות את ניטשה בדמותו שלו, וראיית האש שבערה בו עוד מילדותו כזו המבדילה אותו משאר האדם, אינה יכולה שלא להיות מקור משמעותי, שכן היא-היא מקור חיותו. לכן כאשר כתב לשסטוב כעבור זמן לא רב כי הוא מתחיל לנטות לצידו בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה – כלומר בנוגע לעמדה שאינה רואה ב'על-אדם' את הביטוי הנכון של ניטשה – אנו לומדים כי צייטלין עבר מידה מסוימת של הסתגלות והתאמה, אם לא מאבק של ממש, שאפשרו לו לקבל עמדה זו. נפשו לא הייתה מסוגלת לקבל דחייה מלאה של יצירת ערך חדש לחיים וביטול תחושותיו הפנימיות בנוגע לאצילותו האישית. במובן זה לא היה צייטלין מסוגל בעת ההיא ללכת לגמרי עם שסטוב בחתירתו העצומה נגד כל ערך פוזיטיבי במסע אחר האמת.

'מחשבות שלא בעתן'

מבט על כתביו של צייטלין שנכתבו בתקופה שהיה בקשרים עם שסטוב מלמד אותנו כי המאבק הרעיוני בין דרישותיו של שסטוב לתחושותיו הפנימיות של צייטלין היה מאבק ארוך ולא פשוט. כבר ראינו את הקושי של צייטלין מול המחשבה כי יש לוותר על הצבת ערכים ואידיאלים אוניברסליים כדי להגיע אל האמת. חמוטל בר-יוסף מצביעה על כך שצייטלין, לעומת שסטוב וניטשה, סירב

40 צייטלין, פרידריך ניטשה, חוברת ג, עמ' 427.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

לוותר על אידיאל האהבה והרחמים הנוצרי של טולסטוי וראה בו פתרון משכנע יותר.⁴¹ כאן אפשר לדייק את דבריה ולומר כי בייחוד לאחר שהכיר את מחשבתו של שסטוב, וחרף אותה מחשבה, שם לו צייטלין למטרה להצליח בכל זאת לשמר את האהבה והרחמים הטולסטויאנים כערך. נפשו לא הייתה מסוגלת לשאת הריסה מוחלטת של הערכים הללו. בשנת 1906, סמוך לזמן שבו כתב את מכתביו לשסטוב, קיבל עליו את המשימה לערוך בירור עצמי בשאלה מדוע זקוק האדם לאידיאלים. למען בירור זה כתב את מאמרו הנפלא 'קנייני הרוח – מחשבות שלא בעת',⁴² ששמו מהדהד את ספרו של ניטשה.⁴³ הוא פתח את המאמר בשאלות שהטרידו אותו יותר מכול: מהיכן נובע הצורך הנפשי באדם לחפש אידיאלים רוחניים? מי נטע באדם את הצורך המטפיזי הזה? האם כל אידיאל רוחני או 'קניין' רוחני הוא פסול?

תשובה ברורה לשאלות אלה איננו מוצאים אצל צייטלין. כתיבתו במאמר זה חסרה טיעון רצוף, והוא מלא בסתירות רעיוניות. בעת ובעונה אחת נשמעים בו קולות בעד האידיאלים ונגדם, בעד המוסר כערך אוניברסלי ונגדו. אי אפשר להוציא מסקנה אחרונה ממאמר זה אלא רק להקשיב לציטלין ברגעיו הכנים ביותר שבהם הוא נאבק בשאלה שהייתה קשה לו מכול. באחד מחלקי המאמר מספר לנו צייטלין סיפור. זהו סיפורו של אדם שהצליח להיפרד מערכי המדע והתבונה ובכל זאת מצא את עצמו 'אבוד' וברח לאידיאליזם 'פילוסופי':

'ראשית מחקר-פליאה' אמר אריסטו. בשעה שמקור המחקר הוא רק 'פליאה', כלומר תשוקת הדעת גרידא, אזי אפשר

41 בר-יוסף, מה קיבל יוסף חיים ברנר מההלל צייטלין.

42 צייטלין, קנייני הרוח.

43 בשנים 1873–1876 פרסם ניטשה ארבע מסות בנושא ביקורת התרבות הגרמנית, שהיו מושפעות מהפילוסופיה של שופנהאואר ומדעותיו של וגנר. מסות אלה קובצו ופורסמו לימים תחת הכותרת 'עיונים שלא בעתם'.

למצוא נחת בפלפולים פילוסופיים, בהמצאות שונות, בחדורים שונים,⁴⁴ בעיונים דקים מן הדקים ובפורמולות מפורמולות שונות, ואולם בשעה ש'האדם מבקש את האמת כארי המבקש את טרפו', בשעה שהאמת והשקר הם שאלת החיים והמוות, בשעה שהמחקר הוא מעין מחקרו של איש היושב בבור אופל וצלמות ומבקש לו מוצא ומפלט ממנו למען היות חפשי לראות פני שמש, בשעה זו האדם עוזב בהכרח את כל מיני שיטות אמפיריות, ולו גם דקות מן הדקות, כמו שמשליך כלי צעצועים אין חפץ בהם עוד. ואז התחנה הקרובה היא: האידיאליסמוס הפילוסופי. בשיטות המטפיזיות העולמיות הגדולות של אפלטון, שפינוזה, פיכטה, הגל, שלינג, וכדומה, הוא מנסה למצוא את אמת האמתיות, את תוך תוכם של הדברים, את גלויים החבוי והפנימי, את ערכם העולמי והנצחי. מתוך שהורגל בעל המדע לסדר, להגיון, לחוקים קבועים, תמירים ומוצקים, הרי הוא עובר דוקא אל ה'שאלות' המטפיזיות, דוקא אל הרעיונות השלמים והמוצקים, שבבנינם ההגיוני אין כל פחת ומגרעת.⁴⁵

האדם המבקש את האמת כארי המבקש את טרפו עזב את התחום האמפירי, אך מצא את עצמו בתחנה הבאה, שהיא האידיאליזם הפילוסופי המספק מרגוע למי שרגיל לסדר ולאחדות במחשבה, בספקו לו פתרון בעל חוקים קבועים. אך צייטלין אינו עוצר שם. יש עוד צעד לצעוד, שלדבריו 'קשה הוא מאד ורבים נשארים באמצע הדרך'. זה הרגע שבו האדם המסוגל לכך מתחיל לראות כי השיטות והחיים הם שני דברים שונים לגמרי:

ושכל מיני שיטות שבעולם הם [כך] רק המצאתו של שכל האדם והמציאות משתקפת מהם במידה מעטה מאד מאד,

44 'בחדורים שונים': כך בדפוס הראשון של הספר. ייתכן שצריך להיות 'חידודים'.

45 צייטלין, קנייני הרוח, עמ' 15.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

כי רובם של כל הבניינים ההגיוניים הם כרגל העשויה לפי מדת הנעל וכי החיים הם כל-כך עשירים ועמוקים, עד שכל הגבלה שנותנים להם מועילה רק לצמצם את ההכרה, להקטינה ולהשפילה ולא להרימה ולהעמיקה.⁴⁶

הפרידה מהאידיאליזם הפילוסופי מסמלת את המעבר של צייטלין מתורות פילוסופיות שהשפיעו עליו זמן לא רב לפני כן, כמו תורתו של שפינוזה, אל עבר 'השירה העולמית' ו'המיסטיקה העולמית', שעושר הדמיון ואי הסדר שבהן עוזרים לו בדרכו הרוחנית. הוא מבקש לעלות 'אל הערפל, אשר שם האלהים... ונכשל ונופל הוא לרגעים, מלא הוא פצעים וחבורות, ועדיין הוא הולך ותועה, הולך ומבקש...'.⁴⁷ צייטלין מוכן להיפרד משיטות אידיאליות פילוסופיות, לבקש את המופשט, את אי הסדר, אך יש עוד שאלה שמטרידה אותו ביותר – כיצד יכלו ענקי הרוח כניטשה, דוסטויבסקי ואפילו טולסטוי שלא לפעול למען האדם והחברה ברגעים החשובים ביותר? שאלה זו הופכת לשאלה: כיצד יכלו הוגים כה עמוקים לוותר בשלב מסוים על המוסר? כיצד יכלו להתנגד בצורה כה נחרצת לעמדות שהחזיקו שנים רבות בליבם? הוא חוזר לדבריו של שסטוב שצוטטו לעיל,⁴⁸ על שנאתו של דוסטויבסקי לאמונותיו הקודמות ולאלוהיו הקודמים, ואומר נגדו: 'אם עוד אפשר להבין את שינויו של דוסטויבסקי וגלגוליו הנפשיים, הנה אי אפשר להבין בשום אופן את שנאתו החזקה לאלהי נעוריו'.⁴⁹ צייטלין אינו מצליח להבין את השנאה העמוקה של דוסטויבסקי לאמונותיו הישנות. מדוע היה צריך לבוז כל כך

46 שם, עמ' 15-16.

47 שם.

48 'אנשים ממשיכים בדרך כלל לראות באיליים המודחים אלים, ובמקדשים הנטושים מקדשים. אבל דוסטויבסקי לא זו בלבד ששרף את כל מה שהאמין בו קודם, הוא רמס הכול בעפר!'; שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 1, עמ' 146 (ראו לעיל הערה 39 בפרק זה).

49 צייטלין, קנייני הרוח, עמ' 52.

לאלוהיו הישנים? לבזו למורו בלינסקי? מדוע לא מצא שוב הבנה בלבו לרעיונות 'הומניים' המבקשים את טובתה של החברה? תשובתו של צייטלין כפולה. מצד אחד הוא מקבל את עמדת שסטוב כי ברוב המצבים, גם אם לא בכלם, דברי ההטפה – יותר משהם מסוגלים לעזור לחברה, הם מקלים על נפשו של מבשרם. יתר על כן, הם עלולים להפוך למוסכמה דוגמטית בנפשו של האדם, כמעין אלוהים חדש, שהמלחמה למענו עושה את האדם עיוור עד כדי כך שהיא מסיתה אותו ממטרתו העיקרית, כמו שקרה לטולסטוי:

צריך לזכור היטב אח הדברה: 'לא תעשה לך כל פסל ומסכה', גם ממצב נפש זה אין לעשות דוגמט שאין לזוז ממנו ימין ושמאל, גם מזה אין לעשות אידיאה מופשטת העומדת מעל לאדם וצרכי האדם. לא כל המצבים שווים ולא כל הזמנים שווים ולא כל הדברים שווים. זהו חטאו של טולסטוי שעשה ממצב נפש זה עצמו אלוה, שדבר אין לו לצערו של האדם ולא לצרכיו של האדם, אלא עומד הוא לו באיזה מרחק ונהנה מעצמו, מיושרו ומאמתתו.⁵⁰

עוד תשובה של צייטלין לשאלה שעל הפרק הייתה כי אותם גדולי הרוח לא רצו עוד לעסוק בבעיות של החברה כיוון שנפשם המסוכסכת והעמוקה הייתה עסוקה כל כולה בשאלות על האדם ועל מצבו. עולמם הפנימי תפס את כל מהותם והם לא יכלו עוד לפנות מקום לשאלות החברה והמוסר. צייטלין מדגיש ואומר כי אי המוסריות של ניטשה אינה אי מוסריות רגילה, כי היא יכולה להתקיים רק אצל בני-עלייה כמותו ואינה מתאימה לכל אדם. ניטשה ודומיו חיים בפקפוק תמידי, בספרות אחרות. הם לעולם אינם סבורים שמצאו את האמת, כי מי שמוצא אותה חדל לדעתם להיות אדם גדול. על כן רק אדם עליון כמו ניטשה יכול לעזוב את המוסר. אך למרות הזדהותו של צייטלין עם מצבם של ענקי רוח

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

אלה, הרי הוא סבור בסיכום אחרון כי דרכם שגויה. הוא טוען כי יש לחזור אל העם ואל החברה. ואולם מרגע שטען זאת הוא מוצא את עצמו במה שהוא מכנה 'מעגל הקסמים',⁵¹ שכן הוא נזכר כי נבואות ותוכחות למען אידיאלים נשגבים, לאהבה ולטוב, רק מרככות את המציאות ולא בהכרח משנות אותה. עם זאת, למרות מעגל הקסמים הארוך, צייטלין אינו אומר נואש. בצעד אמיץ הוא שובר את המעגל ומאמין כי אם יצליח האדם לשנות את טבעו הפנימי, אם ידבק באהבה, עשוי מצב החברה להשתנות.⁵² בכך הוא חוזר לעמדה שממנה התחיל.

המאבק הפנימי של צייטלין בכל הקשור לצורך באידיאלים ובמוסר ולקשר שלהם אל האמת ואל החברה הוא מאבק מובן. עמדתו של שסטוב אינה פשוטה להכלה. 'איש המרתף', איוואן קרמאזוב ורסקולניקוב – הם המודל של שסטוב, לא 'האדם העליון', וודאי לא דברי ההטפה של טולסטוי, שלדעתו מסתירים את האמת עצמה. ואכן, רבים התקשו לקבל את עמדתו האנטי-מוסרנית של שסטוב. עמדה זו הפחידה אותם. אך יש לזכור כי שסטוב מדבר על אתיקה במובן מסוים מאוד. כאמור, הוא ביקש להבחין בין 'המוסר של היום-יום' ובין 'המוסר של הטרגדיה':

כל אותם אנשים 'יוצאי דופן', שמרדו בכבלי חוקי הכפייה של הטבע ושל המוסר האנושי, לא מרדו מרצונם החופשי. הם הוכרחו לבחור בחופש. זו לא הייתה מרידה של עבדים במוסר, כמו שניטשה מלמד, אלא דבר מה שלאנושות אין מילים להסבירו. על כן 'האישיות' אינה רלוונטית כאן, ואם אכן ישנם שני סוגי מוסר, אין הדברים אמורים במוסר של אנשים רגילים ושל יוצאי דופן, אלא במוסר של שגרה ובמוסר של טרגדיה – התיקון הזה חייב להיעשות בטרמינולוגיה של ניטשה ודוסטויבסקי.⁵³

51 ראו שם, עמ' 82.

52 שם.

53 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, עמ' 300–301.

תחום המרתף, ואותם גילויים שמתגלים לאדם בעקבות הכניסה הלא וולונטרית אליו, אינם קשורים להתנהלותנו היומיומית בעולם. שסטוב מבקש להבחין בין המצב הטרגי, שבשבילו יש לחפש 'פילוסופיה של הטרגדיה', ובין מצבי היום-יום של חיינו, שבהם אנו כפופים לסדר החברתי ולהיגיון הקולקטיבי. מרטין ואן גוברגן הדגימה היטב את יחסו המיוחד של שסטוב לענייני אתיקה. 'איש המרתף' אצל שסטוב, יותר משהוא מייצג סוג של אדם, מייצג סוג של מצב נפש שהוא 'התגובה לחיים הפנימיים, למצב של אדם לבדו, ועם עצמו, כשהוא עומד מול הפחדים שלו, לבד עם אלוהים. כמובן הזה כולנו אנשי המרתף'.⁵⁴ אין פירוש הדבר שהשאלות הפוליטיות והחברתיות אינן חשובות, אלא שהן פשוט אינן רלוונטיות למצב הקיומי של האדם הפרטי. לגבי החברה החוקים כמובן חשובים. הם עוזרים לנו להגן על עצמנו מפני עצמנו. אבל כשאדם מצוי עם עצמו, עם מחשבותיו, האם החוקים יכולים לכפות את עצמם עליו? במצבו של האדם הטרגי, האבוד, כאשר אין הוא יודע מאין בא ולאן הוא הולך, האדם נמצא לגמרי לבדו ונוזק לעזרה. לא די בחוקים של העולם החיצוני כדי להשכין סדר גם בעולמו הפנימי. הוא מבין כי נדרש שופט חדש, אך מי יהיה השופט?

צייטלין הבין את ההיבט הזה במחשבתו של שסטוב, אך לא היה מסוגל להשלים עם העובדה שגם ברמה הנפשית המוסר עלול לצאת מהקשרו. הוא התקשה לקבל את המסקנה כי האידיאלים, גם אלה הרוחניים, אינם יכולים להיות אוניברסליים וכי אין מקום ל'קנייני הנפש'. הוא רצה להאמין שיש בכוחם של אלה לתקן את נפשו של האדם הקרוע. הוא מבקש להשכין סדר בעולמו הפנימי של האדם. הוא מקווה שגם בנפשו של האדם ייוולד שינוי עצמי שדרכו יוקם המוסר מחדש ויהיה בבחינת 'קניין שבנפש'. רק בשלב מאוחר יותר, במסה 'הצמאון', מצביע צייטלין על טעותו ומזהה את מקורו של רצון זה בעצם הצורך שלו להגן על עצמו מפני פחדיו

54 ואן גוברגן, מושג האתיקה אצל שסטוב, עמ' 224.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

הגדולים ביותר. 'חפץ הרצון שבו', כלומר הרצון לעוצמה שבו, היה זה ששכנע אותו כי הטפה לאהבה ולטוב בחברה מעולם לא הייתה אמורה לעזור לאיש, אלא נועדה להרגיע בעיקר את המטיף עצמו.

'הצמאון': מכתבי אחד התועים

צייטלין כתב את מכתביו לשסטוב במאי 1905 ובמארס 1906. לאחר שנת 1906 אנו מתחילים לראות שינוי באופן מחשבתו. מאותו זמן נדמה כי צייטלין מפנים יותר ויותר את דרישותיה הקשות של הפילוסופיה של שסטוב. לא זו בלבד שהוא נפרד מ'העל-האדם' הניטשיאני, הוא גם נפרד בכל כוחו מהדרישה ליצור ערך או אידיאל חדש במקום הערכים הישנים שקרסו. שיאה של התרחשות זו נשקף בפואמה המפורסמת שלו, 'הצמאון',⁵⁵ שבה צייטלין קובר בעיקר את אלוהיו הישנים, את אלוהי ילדותו, ועימו את 'האיין-סוף', את 'הנצח', את השירה העולמית ואת המיסטיקה. הוא לומד כי האלוהים הקודם שהאמין בו היה אלוהים של אדם שטרם חווה את השבר הגדול של אובדנו בכל עוצמתו:

וארא את כל העוברים ושבים המגידיים לי את כל אלה, והנה עוד לא השברו את השבר הגדול, ועוד לא ידעו את התוגה הגדולה. טרם ידעו את התהום וטרם יראו את השאול. את השטן לא ידעו ואת האלהים לא יכירו. יודעים הם אלהים של שיטות ושל דתות ושל דברים. ואולם אינם יודעים אלהים שאליו קוראים בשעה שאובדים את הכל... ואני את הכל אבדתי, ואשמע קול קורא אלי מתחום הנצח: בקשני נא!...⁵⁶

הבנה זו שצמחה בנפשו של צייטלין מנהירה לנו את מלוא עומק המילים שאמר על הדברים שלמד משסטוב: 'שדווקא מתוך

55 צייטלין, הצימאון.

56 שם, עמ' 109 (עמ' 143 במהדורת ורשה תרס"ט-תרע"ט).

טרגדיה נשמתית עצומה מאד באים לידי הכרת אלוהים באמת.⁵⁷ צייטלין, כך נדמה, מבין פתאום את דבריו של שסטוב על 'מותו של האלוהים'. לרגע אחד הוא עומד לצד ניטשה ומבין עימו יחד את המשמעות הגדולה של מאורע זה. הגיע רגע מותם של כל האלוהים הקודמים, גם אלה שאליהם שאף כל ימי חייו. זהו רגע מצמרר: 'הנה אלה האנשים, אשר שם מתחת, אומרים: "יש אלהים", "אין אלהים", "אלהים חי", "אלהים מת" – היודעים הם מה הם מדברים?'⁵⁸

רבים ידעו כי אלוהים מת, אך יש רגע מסוים, מלמד אותנו צייטלין כעת, שבו מתוך טרגדיה נשמתית עצומה מבינים את עובדת מותו של אלוהים במלוא משמעותה. רק אז מתחילים לחפש את אלוהים באמת וזועקים 'אלי, אלי למה עזבתני'. הצימאון שליווה את צייטלין עד כה לאלוהים שאבד הופך לצימאון לאל חדש שטרם פגש. הוא כבר עומד במקום אחר ומבחין את עצמו מאותם אנשים המתגעגעים אל 'שור הבר, לויתן, יין משומר בענביו מששת ימי בראשית, נהרי אפרסמון' ואל 'אילני גן-עדן, שירת מלאכים, מטרוניתות, גלריות ושכינות'. הרבה חן, נועם ויופי הוא רואה בכל אלה, 'אבל עוד אינני רואה בהם יראת האבדון וצמאון הנצח'.⁵⁹ הוא לומד כי צימאון הישן הוביל אותו לכל מיני פתרונות, לכל מיני אילויות שיצר לעצמו והלביש בדמותו של אלוהים. כך עשה כאשר הלך אחרי 'האדם העליון':

אלה החוטאים בקשו גם הם את האלהים ואת אמתו ואת נצחו בכל לב ונפש, אפס כי האמן האמינו לאלה האומרים: 'האלהים מת', ובקשרם מספד מר על האלהים המת ובהיות לבם מלא כאב ושאיפת נצח עשו להם את ה'אדם העליון' לאל וישקוהו בדמעות שלישי שלהם וירוהו בגעגועיהם-מכאוביהם וישיתו עליו כל פאר וכל יופי אשר לאלהים המה

57 צייטלין, קיצור תולדותיי, עמ' 2.

58 צייטלין, הצימאון, עמ' 110 (עמ' 144 במהדורת ורשה תרס"ט-תרע"ט).

59 שם, עמ' 111 (עמ' 145 במהדורת ורשה תרס"ט-תרע"ט).

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

ויתנו לו גם את החופש המוחלט גם את היכולת המוחלטת
גם את הנצח...

ובהיות להם כל אשר יעשה ה'אדם העליון' קודש ובתעות
כל אחד מהם לאמר: 'אני, אני הנני האדם העליון', ובהיות
להם, כְּלֶכֶל אדם, גם תאוות שפלות וגסות ושאיפות קטנות
ומוגבלות ומחשבות קטנות ואוויליות – כי על-כן לא
אלהים המה – הלכו אחרי תאוות-רגע, מחשבות שטות
ומעשי תעותעים, בהאמינם כי כל אשר הם עושים יפה הם
עושים.⁶⁰

הפרידה מן 'האדם העליון' כוללת גם את ההבנה הקשה כי גם
את התכונה הטובה שבתוכו, שאותה כיבד והעריך, עליו ללמוד
להבין מחדש: 'מרגלית טובה אחת יש לי ואהבה שמה, האמנם גם
אותה אשליך החוצה?'.⁶¹ צייטלין מתמודד בפעם הראשונה באופן
החריף ביותר עם השאיפה ללכת 'מעבר לטוב ולרוע'. הוא פונה
אל המדבר המסמל בשבילו את השיממון הערכים, מקום ריק מכל
דבר. כך הוא אולי מדמיין את 'תחום המרתף'. אך גם שם רחמנותו
על האדם אינה עוזבת אותו, גם בתוך המדבר הוא מבקש לשוב אל
אהבתו לאדם:

כל אשר נשכח ממני בהיותי שקוע בשממון עולם בא לפני
עתה ברגע המנוחה תחת צל התומר ביתר בהירות, ואסוני
גדל פי אלף. זכרתי את החיים, ואת רע החיים; זכרתי, כי
עוד לא מצאתי את אשר בקשתי ועוד לא קרבתי אליו בכל
בקשתי ותעותי אף צעד אחד.

הכל צף ועלה לעיני.

וכאבי – חדש עמי.

השממון העולמי לא בלע עוד את השיממון האישי שלי, כי
הולך אני וכאבי עמי, הולך אני וזיכרון התבל לפני...

60 שם, עמ' 119 (עמ' 150 במהדורת ורשה תרס"ט-תרע"ט).

61 שם, עמ' 120 (עמ' 151 במהדורת ורשה תרס"ט-תרע"ט).

ועברו עידן ועידינים. עוד הפעם שכחתי את עצמי ואת התבל שבתוך עצמי ושקעתי בשממון ובצמאון ובגעגועי-נצח הבאים מתוך שממון.

ובדרכי פגשתי עוד הפעם בשפיים, במעיינות ובעצים נחמדים ובשובע ובשפע ובמנוחת-הוד ובצהלת היקום ובמושחק קוי השמש ובדממה קדושה, אשר בן-אדם לא יטמאנה והיה לא תחרידנה.

שקעתי במנוחה נעימה זו ואסיח דעת מן השממון; שכחתי את השיממון ואזכור את הישוב. זכרתי את הטוב שבו, ומן הטוב שבו עברתי אל הרע שבו העולה שבעתיים על הטוב. זכרתי את כל אשר אמרתי לשכוח בתוך השממון ואת עצמי זכרתי.

ועוד הפעם – שממון, ועוד הפעם – מנוחה. וככה רצתי רצוא ושוב, מן עצמי ואל עצמי, משיממון נפשי אל שממון העולם, ומן העולם – אלי, הָעֵנִי.⁶²

השיממון שמביאה עימה הפרידה מהאלוהים הישן, מהיכולת לאחוז בכל ערך, מוליד מלחמה פנימית ארורה שמובילה את צייטלין רצוא ושוב בין השיממון ובין הערכים הישנים. 'הכל חסר לי ובהיותי כלי חיסרון ושאיפה ועריגה והמיה וצפייה ותקווה לרחמי שמים שכחתי תבל ויושביה'.⁶³ הזיכרון של היישוב, שעדיין מכיל בתוכו את תחושת הרע והטוב – 'זכרתי את הטוב שבו, ומן הטוב שבו עברתי אל הרע שבו העולה שבעתיים על הטוב. זכרתי את כל אשר אמרתי לשכוח [...] – מוביל בחזרה אל השיממון, דהיינו בחזרה ליכולת להתעלות 'מעבר לטוב ולרוע'. זהו מצב שבו החמלה מאבדת ממשמעותה, כמו שאירע אצל ניטשה. אצל צייטלין המאבק אכזר. לדידו, הוא נדרש לפרידה מכל המיות ליבו, מאהבתו, כי הוא מרגיש שהן רק ביטוי של חולשה, של חוסר מוכנות לקבל את האמת האיומה שהפרידה מהן מובילה אליה. הוא

62 שם, עמ' 121–122 (עמ' 152 במהדורת ורשה תרס"ט–תרע"ט).

63 שם, עמ' 121 (עמ' 151 במהדורת ורשה תרס"ט–תרע"ט).

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

לומד כי רגש האהבה שבו, או רצונו לכפות רגש זה על המציאות בתור פתרון למציאות, נולד מתוך החפץ, דהיינו מתוך הרצון לעוצמה:

החפץ בונה עולמות ומחריב, מחריב ובונה [...] נטפלת לו להחפץ העולמי, להצער העולמי אי לזיה עולמית. רואה הוא מחזות שווא. כסבור הוא – שם האושר, שם הטוב, שם המנוחה, שם המרגוע. בא הוא לשם ומוצא – אפס. והאילוזה נצבת, נצבת עוד הפעם לפניו בקסמיה! לך נא שמה, שמה. ובהגיע החפץ-הצער לנקודתו היותר גבוהה, באדם, לפי שבו, באדם נולדה ההכרה ואתה הכרת הצער – מוצא הוא החפץ הצער שם גם את מקום שחרורו.⁶⁴

צייטלין לומד לקבור או לזקק את מה שאצלו נתפס בבחינת 'כוח החיים'. השיממון שהוא כופה על עצמו מוביל אותו אל מה שהוא מתאר כנירוונה או התאינות.⁶⁵ ההתאינות של צייטלין הייתה פרשנותו הייחודית ל'מצב המרתף' של שסטוב. על כך עוד ארחיב בהמשך. בינתיים רק אומר כי שסטוב מעולם לא דיבר על התאינות ולא שאף אליה. מלחמתו לעולם נשארה במסגרת החיים עצמם ולא ביטאה את הבריחה מהם. לגביו, הוויתור על ההיגיון מביא אדם לידי שיגעון ולא לידי שתיקה. ואולם בפרשנותו של צייטלין זו הדרך הנובעת ממחשבתו של שסטוב. הוא מגלה שמתוך האין הגדול נולד יש גדול. הוא עוזב את אלוהיו הישן ופונה לחפש את האל שטרם פגש. הוא חוזר מן ההר אל האנשים ומבקש לשאת אליהם את בשורתו: 'עזבתי את ההרים. אל אחי ירדתי. את אשי אני נושא אליהם'.⁶⁶ הוא מלמדם כי אלוהים נמצא מעבר לכל גדר, הוא אינו אלוהי המשוררים, אינו אלוהי המיסטיקאים וכמובן אינו

64 שם, עמ' 122–123 (עמ' 153–154 במהדורת ורשה תרס"ט–תרע"ט). ההדגשה במקור.

65 צייטלין משתמש בביטוי זה. ראו שם, עמ' 124 (עמ' 154 במהדורת ורשה תרס"ט–תרע"ט).

66 שם, עמ' 128 (עמ' 158 במהדורת ורשה תרס"ט–תרע"ט).

אלוהי הפילוסופים והדתות; זהו אל-פלא. חירותו של אלוהים חשובה לחירותו של האדם. צימאנו של צייטלין רווה עם גילוי החדש. בזכות שסטוב הוא למד 'שמתוך טרגדיה נפשית עצומה מגיעים להכרת אלהים באמת'. במאמרו על שסטוב, שנכתב כעבור יותר מעשור, יתאר צייטלין את אותו מסע מתיש בזו הלשון:

האדם מפסיד קנין אחר קנין, אנחה משברת חצי גופו או כל גופו. בוכה. מתיפח. תולש שערות ראשו. מכה ראשו בכתל. האדם מפסיד את כל קניניו. הַצג ככלי ריק. מקור דמעותיו כבר יבש. אנחתו – אנחת מתיאש. כח התנגדותו אָפס. לבו מת בקרבו. אין לו עֶזר לא בשמים ולא בארץ. אין הוא מַעֵז לקרא בפה בשם אלוהים, אבל נשמתו קוראה אליו משאולה. ואז, דוקא אז, יש אשר יִגְלֶה פתאם לאדם אפק רחוק, רחוק, משנה ונפלא, כוכב לא מעלמא הדין, מעֵין אשר היה סתום וחתום באיזו פנה שבמעמקי הנפש נפתח פתאום ומשקה את כל המדבֵר, אשר הוביש הייאוש. ויצירה זו, דווקא אותה היצירה שהאדם יוצר את כל אשר היה לו, היא היא אשר לה עֶרֶךְ ואשר לה תִּכְן, אשר עֵז ויִפִּי בה, אשר חותם הנצח טבוע בה ואשר אמתתה בה בעצמה.⁶⁷

יותר משצייטלין מתאר כאן את מחשבתו של שסטוב, הוא מתאר את מסעו שלו בעקבותיה. בזכות מחשבה זו הצליח להסיר מעליו את 'האלים הישנים' ולמצוא את אותו אל-פלא. מתוך הייאוש הגדול של המדבר צמחה לו אותה הבנה נפלאה. שסטוב עזר לצייטלין לפלס את דרכו בחזרה לאלוהים. תחילה היה צריך לשכוח את אלוהיו הישן, לקבור אותו, ולו רק כדי שיוכל להתחיל בחיפוש אחר האל שטרם פגש. אך עם הזמן, כך נדמה, הלכו הישן והחדש ונשזרו זה בזה. צייטלין מעולם לא שכח את דרישותיו של שסטוב, אך נדמה כי הרגיש שאמונתו חזקה יותר מכל דרישה. לכן אחרי שהוא מספר לנו באוטוביוגרפיה שלו על השפעתו של שסטוב

67 צייטלין, מתהומות הספק, חלק א, עמ' 439.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

עליו, וכיצד למד ממנו כי 'דוקא מתוך טרגדיה נשמטית עצומה מאד באים לידי הכרת אלהים באמת', הוא אינו חושש להוסיף: 'השתקעתי עוד הפעם בקבלה ובחסידות ובאתי לסינתזה של עומק הפסימיות ועומק האמונה'.⁶⁸

מאז שכתב את 'הצמאון' ועד סוף מלחמת העולם הראשונה השתקע צייטלין יותר ויותר בחסידות ובקבלה ופנה לעבר חיים ברוח היהדות.⁶⁹ הוא לקח את מה שלמד משסטוב וניסה ליצור סינתזה בינו ובין 'תורת הסוד' היהודית. אך בד בבד חלה תפנית באמונתו. מאותו אל-פלא של שסטוב הוא עבר אל אלוהי היהדות, ו'האדם התחתון' הפך אט-אט שוב ל'אדם העליון'. ברוח זו יכתוב את הספר 'ר' נחמן חייו ושיטתו', שפורסמה כעבור כשנה,⁷⁰ ובה ביקש להציג את 'ר' נחמן מצד אחד בדמות 'איש המרתף' של דוסטויבסקי, מי שצער העולם מונח על כתפיו, ומצד אחר כאותו 'אדם עליון' של ניטשה.⁷¹ שוב אין הוא מוכן להישאר בעמדת השלייה הגמורה: 'זאולם "האדם העליון", או על פי מושגי רבי נחמן "הצדיק", מקבץ את כל חלקי היופי והנשגב המפוזרים בכל רחבי העולם וחוטב מהם חטיבה שלמה, בונה מהם עולם רוחני קדוש ונערץ'.⁷² 'האדם העליון' או 'הצדיק' מקבל בעיני צייטלין את תפקיד 'גואל האנושות', כמי שמופקד על מתן תוכן החיים לאנשים הפשוטים.⁷³ אנו מוצאים כאן רמזים לתפיסות משיחיות שילכו ויתגברו אצל צייטלין בהמשך.

68 צייטלין, קיצור תולדותיי, עמ' 2.

69 על מהלך זה אצל צייטלין ראו מאיר, צער העולם וכיסופי משיח; הנ"ל, ספר החזיונות; אבלמן, בסבך האמונה והכפירה; ש"ץ-אופנהיימר, דרכו של הלל צייטלין; בר-סלע, יהדותו הנבואית-משיחית של הלל צייטלין.

70 הודפס בתוך מאיר, צער העולם וכיסופי משיח, עמ' 43-69.

71 שם.

72 שם, עמ' 63.

73 שם. 'ימות המשיח הם רק המדרגה היותר נעלה בהתפתחות האנושות ובתיקון העולם'.

געגועים עזים

במאמר מאוחר יותר, 'ביקורת האדם', שפורסם בשנת 1919, אנו רואים ניסיון כמעט אחרון של צייטלין להתמודד עם פרשנותו של שסטוב לניטשה.⁷⁴ מאמר זה נכתב מתוך הלך רוח שונה מזה שצייטלין היה שרוי בו כשכתב את 'הצמאון'. שנות מלחמת העולם הראשונה הביאו לחייו את התחזקות האמונה ואת הציפייה למשיח. כמו בחיבורו הקודם על ר' נחמן, גם במאמר זה מנסה צייטלין להתוות מחדש את הקשר בין 'האדם התחתון' ל'אדם העליון', ובכך למזג בין השקפותיו שלו לאלה של שסטוב. אם בעבר כתב כי שסטוב מתרכזו יתר על המידה בעבודתו השלילית של ניטשה, כעת הוא כותב:

קרובה לרוחי עתה רק העבודה השלילית של ניצשה בתקופה השלישית של חיי הרוח שלו – תקופת צרטוסטרה. מניח אני לו את ה'אדם העליון' שלו, אבל מוצא אני טיב לענייני זה הביטול העמוק, שהוא מבטל כל מה שהוא 'אנושי'. היו ימים, שבהם הקדיש והעריץ ניצשה דווקא מה שהוא 'אנושי, אנושי ביותר', אבל בתקופת צרטוסטרה [כך] שלו עזב מאחוריו את כל מה שהוא 'אנושי' ונשקע במה שמעל לאנוש, ומפני שלא רצה להיכנע לפני יוצר נשמתו, המציא את ה'אדם העליון' שלו, והרי הברירה בידינו להניח את ה'אדם העליון' לו לבדו ולתפוס מאותה התקופה רק את בקרת האדם בכלל, כדי לבנות על משואות המקדש ההוא מקדש לאלוה רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב.⁷⁵

צייטלין היה גם מוכן לקבל את גרסתו של שסטוב ל'שינוי הערכים' של ניטשה, וכתב כי הוא מסכים עם שסטוב שיש לחלק במובן זה את חייו של ניטשה לשניים.⁷⁶ הוא למד כי 'היופי האמתי הוא אפוא

74 צייטלין, ביקורת האדם.

75 שם, עמ' 238.

76 שם, עמ' 246.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

לא בבקשה נצחית, אלא במציאת האמת האיומה, שעל מזבחה יוקרב כל מה שהוא יקר וטוב בעיני האדם.⁷⁷ 'האדם העליון' בכל זאת נשאר מקור השראה:

ל'אדם עליון', כלומר לאדם יפה, קדוש ונשגב שאפו כל המשוורים וכל הפילוסופים. ואלו משום זה בלבד לא היה צורך כלל בתורתו של 'צרתוסטרה'. ואולם 'צרתוסטרה' שואף לא ל'אדם עליון', אלא לטיפוס אורגני מיוחד, שהאדם עם כל מיני השלמותיו, מעלותיו, יתרונותיו, אמונותיו, תקוותיו ושאיפותיו הוא בפניו, בפני אותו הטיפוס האורגני העליון, כקוף בפני אדם...

ראה והתבונן היטב בנאום אשר נשא צרתוסטרה לפני המון העם, ששם בא הביטוי היותר כללי, היותר אופי והיותר שירי של שאיפת צרתוסטרה [כך] ונוכחת שלא לאדם יפה, נעלה ונשגב היא מכוונת, כי-אם לטיפוס גבוה מעל גבוה, שגם האדם היותר יפה ונעלה צריך לפנות לו מקום...⁷⁸

אך מרגע שניאות צייטלין לקבל את פרשנותו של שסטוב לשינוי הערכים של ניטשה, הוא גם משאיר את ניטשה מאחור. צייטלין מבקש להוסיף אלמנט אחרון, אלמנט אשר בכל זאת בונה מקדש חדש:

חי אני עתה את חיי-הנשמה שלי בעולם, שאין בו מקום לכל אלה השאלות של רעל וארס, שמענות הן את נפשות המבקשים דרכים רק לעולם, לטבע, לבריאה או ל'אני' שלהם ולא לאלהים. בבקשי עתה את הדרך לאלהים, שוב אין לבי פונה אל ה'שאלות הארורות' עם כל תקפן ועוזן, אין האלהים משיבת שובת על השאלות האלה, אלא בטלות ומבוטלות הן באין-סופו.⁷⁹

77 שם (ההדגשה במקור).

78 שם, עמ' 246-247.

79 שם, עמ' 237.

צייטלין עזב את 'האדם העליון', ועימו עזב במובנים רבים גם את 'האדם התחתון' ('איש המרתף'), מתוך מטרה לפלס לו דרך לאלוהיו הישנים. בתהליך זה הוא עוזב גם את השאלות הארורות ביותר המטרידות את נפשו של האדם. עליו לנטוש את האדם שבו לעבר שלב גבוה יותר. ההרס מבחינתו הוא ההרס הפנימי של צורכי האדם, של מלחמתו. כעת צייטלין אינו מתבייש להצהיר, בניגוד לדרכו של שסטוב, כי הוא מחפש 'מרגוע לרוחו': 'אנחנו לא ב'אדם עליון' נתלה את תקוותנו ונמצא מרגוע לרוחנו, כי אם במה שהוא מעל לכל אדם באמת; לא באדם עליון שבראו המשורר בדמותו, כי-אם ב"אל-עליון"⁸⁰.

הודאתו ברצון למצוא מרגוע לרוחו מפרידה אותו בחשבון אחרון משסטוב, שדרש שלא נחדל ללכת בתהומות חוסר הוודאות גם במחיר של אי מנוחה. הוא מוצא את מנוחת רוחו בביטול העצמי, בהתמזגות עם האינסוף, אותו אינסוף שנטש בחיבור 'הצמאון' והוא חוזר אליו עכשיו.

בשנים אלה, ובייחוד לנוכח מלחמת העולם הראשונה, התחיל צייטלין כאמור לעבור בהדרגה מראייה נאו-רומנטית של ספרות הסוד היהודית אל חיים ברוח ספרות זו.⁸¹ באוטוביוגרפיה שלו הוא מתאר פרק חשוב זה בחייו:

התמונה מחיי הפנימיים (והם עיקר חיי) לא תהיה שלמה ונכונה אם לא אזכיר בזה, ולו גם בקיצור נמרץ, את התגברות חיי האמונה בלבי מיום פרוץ מלחמת-העולם, שאני רואה בה והכל מה שקרה לאחריה 'עקבתא דמשיחא' לא בדרך מליצה, אף לא בדרך תחיה לאומית גרידא, כי אם עקבות משיח בן דוד ממש. בשנות תרע"ד ותרע"ה שרוי הייתי כמעט באותו המצב של אקסטזה שנמצאתי בו בראשית הכרתי את החב"ד. הגעתי אז כמעט למדרגה של

80 שם, עמ' 258. ראו גם את מאמרו של גולומב, מעל-אדם לאל עליון.

81 ראו בייחוד מאיר, ספר החזיונות.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

'חווה חזיונות'... פרי האקסטזה הנפלאה ההיא הם כל חיי
הרוחניים בשנים אלו.⁸²

מלחמת העולם הראשונה חוללה שינוי מהותי בנפשו של צייטלין,
והוא התחיל לדבר על הרובד המשיחי-אפוקליפטי של המלחמה
ולמעניק לה משמעות משיחית עזה שאותה ניסה לגבש בצורת
תורות שיש להעבירן הלאה. ספרות הסוד היהודית, הקבלה
והמיסטיקה, נראו לו במידה רבה פתרון תאולוגי לדורו.⁸³ האם יוכל
בשלב זה להישאר נאמן לשסטוב? זאת אבקש לבדוק להלן.

היחס לחוויה הדתית ולמיסטיקה אצל שסטוב

בהגותו של שסטוב, למרות מה שהיינו מצפים מהוגה 'דתי', אין
כמעט כל יסוד של רליגיוזיות במובנה המוכר. החוויה הדתית
כשלעצמה אינה מעניינת אותו במובן הרגיל. למשל, למרות
הערכתו הגדולה כלפי מחשבתו של הפסיכולוג והפילוסוף ויליאם
ג'יימס בספרו 'החוויה הדתית לסוגיה' (1903),⁸⁴ במאמר שהקדיש
למחבר אנו מוצאים כי שסטוב אינו מתעניין בנושא המרכזי של
הספר, שהוא 'החוויה הדתית', אלא בשאלה אם היה ג'יימס מוכן
ללכת נגד התבונה עד כדי שיגעון.⁸⁵ שסטוב אינו מבקש להוביל
אותנו בפילוסופיה שלו לעבר רטט רליגיוזי או התרגשות דתית,
ובוודאי לא לחיבור חווייתי לאלוהים. שכן אין שום דבר נעים
בחויית האמונה השסטובית. אילו רצינו בכל זאת לדבר על חוויה
דתית במונחי של שסטוב, היה עלינו לדבר על החוויה הטרגית.

82 צייטלין, קיצור תולדותי, עמ' 4.

83 רבקה ש"ץ-אופנהיימר כותבת: 'בעיני צייטלין התורה היא "כבשונה של
ההויה קודש קודשה נשמת נשמתה". ניסוחים כאלה יכלו לצאת רק מפי
מקובלים אמיתיים שהאמינו מילולית בכך שכל מלה בתורה אינה אלא
סמל למסתורי האלוהות'. ראו ש"ץ-אופנהיימר, דרכו של הלל צייטלין,
עמ' 88, והשוו בר-און, הצימאון.

84 ג'יימס, החוויה הדתית.

85 שסטוב, לזכר ויליאם ג'יימס.

באמצעות ההתעמקות בחויית הטרגדיה, אם דרך מוטיב 'המרתף' ואם דרך סיפורם של אחרים, ניסה שסטוב לאתר את מה שנתפס כחוויה הדתית בעיניו, היא החוויה של איבוד הקרקע, ומתוך כך איבוד התלות בהיגיון.

בניגוד להוגים אקזיסטנציאליים דתיים אחרים, כמו בובר למשל, שסטוב אינו מוצא את חויית החיבור עם האל אפשרית או רלוונטית, ודאי לא כחוויה דיאלוגית או רליגיוזיות מכל סוג שהוא. לעומת בובר, שאצלו הרליגיוזיות עיקרה רגש הפליאה של האדם בעומדו מול המוחלט, שעימו הוא רוצה לבוא במגע ושאותו הוא מבקש להגשים בחייו, אצל שסטוב המפגש עם האל, או הזעקה לאל, הם חד-צדדיים. המאמין צועק, אך לעיתים אלוהים אינו שומע.

שסטוב לא רצה שהגותו הפילוסופית תובן כפנייה למיסטיקה. המיסטיקה הייתה בשבילו בריחה מתחומה של הפילוסופיה על מנת להימנע משאלות לא נעימות:⁸⁶ 'הפילוסופיה תמיד התעלמה מעצם העובדה שלפילוסופיה יש שני ממדים: אמונה היא הממד השני של המחשבה, ולא המיסטיקה'.⁸⁷ כשעסק בכל זאת בחזיונות שנובעים מתוך עולמו הפנימי של האדם, לא ראה בהם דבר קדוש או מחייב. לכן לא היה לו כל קושי להשוות בין עדויות הנביאים או המיסטיקנים ל'חזיונות' של הפילוסופים הרציונליים. כולן עדויות חשובות שיכולות לספק לנו דרכי גישה חדשות אל האמת. ואולם שסטוב ביקש לשמור על האלמנט האישי באותם חזיונות והשתדל בכל כוחו לנתק חוויות אלה מכל ניסיון להגיע לאמת אחת אוניברסלית. שסטוב מודאג מהצעד הבא שעשוי להתרחש במעבר מחוויה אישית של אדם אל רצונו לכפות את האמת שנגלתה לו על הכלל. משום כך הגילוי הוא לדידו חוויה שאין מה לעשות בה, כלומר חוויה שאי אפשר ולא ראוי להפוך

86 הכוונה כאן כמובן למיסטיקה במובנה 'המודרני'. שסטוב ער לשימוש המודרני במושג ומתייחס אליו בתור שכזה.

87 פונדן, שיחות עם שסטוב, 21 בינואר 1937, עמ' 132.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

אותה לאמת כללית ומחייבת. צייטלין, שכנראה הכיר היטב רעיון זה של שסטוב, ביקש לו דרך אחרת. בשנת תרע"ג (1913) פרסם את מאמרו 'בחביון הנשמה',⁸⁸ שבו התחיל לשרטט קווים לתיאור החוויה הדתית ביהדות. מסה זו הייתה בגדר תגובה או השלמה לספרו של ג'יימס, 'החוויה הדתית לסוגיה', וצייטלין פרש בה את דרכו האישית לכינונו של מדע, גם אם לא במובן הרגיל של המילה, מדע הבוחן את החוויה הדתית היהודית. בעקבות שסטוב ביקש צייטלין להראות כי החוויה הדתית נולדת מתוך ייסורים, מתוך צער, ובעיקר עקב אכזבה מבנייני המחשבה הרציונליסטית המערבית. החוויה הדתית, לדידו, אינה יכולה לעסוק עוד ב'יש', אלא היא נולדת מתוך השתוממות, בעת עמידה לנוכח הבלתי מוסבר המביא אדם לידי חרדה. על כן אין צייטלין מוכן לקבל את ההבחנה של ג'יימס בין חוויה רוחנית בריאה לחוויה רוחנית חולה. לדעתו, דווקא בשיגעון גלומה לפעמים היכולת להגיע אל אותו שמץ אלוהי.⁸⁹ בתוך כך הפנים צייטלין את בקשתו של שסטוב לייסד פילוסופיה חדשה, פילוסופיה שאינה תלויה עוד בהיסקי ההיגיון והמדע:

בשעה שהאדם חדל לבקש תירוצים לקושיות העולם, כי אומר הוא: עולם זה מדרש פליאה חמור בעיני, שמע מינה שמבקש הוא דרך חדשה לפתרון חידת העולם, שמע מינה שנושא הוא בקרבו גרעיני פילוסופיה חדשה ולפעמים גם ישנה בצורה מחודשת. אז מרגיש האדם בכל הווייתו שנורא ומבהיל הוא העולם בזרותו, בייסוריו שאינם פוסקים, בבכי וחרוק השיניים שבו, ועם זה מושך וקוסם הוא – בסוד הנשגב אשר בו.⁹⁰

צייטלין בז לפילוסופים שבסופו של דבר מסבירים את העולם, והוא הופך מובן, מוסבר וטבעי. עם זאת אין הוא מסוגל לקבל

88 צייטלין, בחביון הנשמה.

89 שם, עמ' 206.

90 שם, עמ' 213.

דרישה בסיסית של שסטוב, הדרישה שלא להפוך את האמת הנגלית לאמת אוניברסלית לכול ולהבין שלא בהכרח קיימת 'אמת נצחית' אחת שעלינו להגיע אליה. שסטוב כותב:

האמת הפילוסופית אינה מושגת באמצעות התבוננות פנימית. היא גם אינה יכולה להיבדק בכל דרך שהיא; יתרה מזו: אין לנו שום ביטחון שהאמת הזאת, כמו אותן אמיתות שיש בכוחה של ההתבוננות הפנימית להשיג, היא תמיד זהה לכול, או אפילו זהה תמיד אצל אותו אדם.⁹¹

לעומת שסטוב, צייטלין רצה להאמין כי יש דרך לפענח את החוויה הדתית כך שתוכל להפוך לתורה. הוא מעוניין לחלץ ממנה אמיתות שישרתו את הכלל. למרות כל הצהרותיו, לבסוף הוא מתחיל לבנות את המדע על דבר הדת. בעיניו, ההתגלות שנולדת מהחוויה הדתית מגלה אמיתות נצחיות שנובעות מן האינסוף או מן האחד. בתוך כך צייטלין, בניגוד לשסטוב, אינו מוכן לקבל אל קפריזי.⁹² הוא נדרש לאלוהים של צדק ואהבה המשריש באדם אור עליון, אלוהים שהוא 'האינסוף', 'הנצחי', 'האחד'.⁹³ שסטוב, לעומתו, מזהה כאמור בנטייה לראות באלוהים 'אחד' ו'נצחי' את מורשת המחשבה היוונית, שביקשה לכלוא את האל תחת עקרונות השלמות הסוקרטיים:

כל המילים והתפיסות שיש לנו, מדוע בעצם אין הן ישימות לעולם האמיתי? מאז סוקרטס עוצבו תפיסותינו כך שכאלו נועדו להביע את הבלתי משתנה, ולא את ההשתנות. כבר פרמנידס דיבר על האפשרות לראות מאחורי התופעות המשתנות את המהות האחת הבלתי ניתנת לשינוי; זו הייתה גם ההשקפה שלמד אפלטון. גם פלוטינוס, שהלך בעקבות המסורת של פרמנידס ואפלטון במובן זה... מכנה

91 שסטוב, על מאזני איוב, עמ' 156.

92 צייטלין, בחביון הנשמה, עמ' 211.

93 שם, עמ' 212.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

את העיקרון הסופי והעמוק ביותר 'האחד'. זה מעיד כי בעיניו התמורה, ההשתנות, היא דבר רע.⁹⁴

הרצון לראות באלוהים 'אחד' או 'נצחי' מוביל את צייטלין למסקנה כי בעבורו עולם בלי אלוהים הוא רק מפלצת. על כן הוא מתאר את החוויה הדתית של גילוי האלוהים כחוויה המספקת רגיעה נפשית: 'אם באמת אנחנו רוצים מרגוע לאן נלך? צריך לבקש את מה שהוא מחוץ לעולם'; או 'יש הוויה חוץ מאותה שאנחנו בה שהיא הטוב והצדק'.⁹⁵

במאמרו השני של צייטלין על שסטוב, מאמר בעל יריעה רחבה, ניכר כי הוא מבין את סלידתו של שסטוב מהשאיפה לשלמות מחשבתית או אנושית, אך בד בבד הוא מזהה אותה עם 'שבירת המידות' של החסידים, שבה הוא רואה התבטלות גמורה והכנעה עצומה של האדם.⁹⁶ ואולם שסטוב מעולם לא הציב את הייאוש או את הכניעה בגדר דרישה. אלה, לדעתו, באים לו לאדם בעל כורחו. שמיטת הקרקע ששסטוב מדבר עליה אינה מהלך מתודי של הטלת ספק. היא נכפית על האדם. תיקון המידות, או הניסיון להיעשות שפל כדי לשמר את המוסריות, אינם רלוונטיים לגביו. אדרבה, מבחינתו שמיטת הקרקע עלולה להוציא מהאדם את האנוכיות הנוראה ביותר, כמו שקרה ל'איש המרתף' של דוסטויבסקי.

אחד הקטעים המעניינים ביותר במאמר זה של צייטלין על שסטוב הוא ניסיונו להשוות בינו ובין רבי נתן שטרנהרץ, תלמידו הקרוב של ר' נחמן מברסלב. צייטלין טוען כי בעיני שסטוב, כמו בעיניו של ר' נתן לפניו, עולמנו השפל הוא עולם שאינו שווה מאומה. רק הגילויים המביאים אל האדם 'אור מעולמות אחרים' נותנים ערך חדש לחייו. כך פירש צייטלין גם את יחסו של שסטוב לפלוטינוס.⁹⁷

94 שסטוב, על מאזני איוב, עמ' 341.

95 צייטלין, בחביון הנשמה, עמ' 216.

96 צייטלין, מתהומות הספק, חלק א, עמ' 441-442.

97 שם, חלק ב', עמ' 371-372.

שסטוב אכן העריץ את פלוטינוס, פילוסוף שהסכים לנסות לחפש את האמת מעבר להיגיון ומעבר לתבונה. אבל חשוב לציין כי סלד ממנו כאשר ניסה להפוך את גילוייו למסקנות אוניברסליות. שסטוב סלד במידה רבה גם מאופיים של הגילויים הנאופלטוניים, וראה בהם עוד בריחה מהמציאות אל עבר עולם אידיאלי המשכך את כאבנו ומבטיח לנו יופי. לדידו, שנאתו של פלוטינוס כלפי כל ביטוי של קיום עצמאי של האדם מחוץ לעולמות העליונים מסמלת סוג של בריחה מזוועות החיים. במצב הקיום הרגיל חווה פלוטינוס את המרירות הבלתי נסבלת של הקיום העצמאי המנותק מן האחד. באקט זה ראה שסטוב נטייה, שלה שותפים רבים הן מצידה של הפילוסופיה והן מצידה של הדת, לצאת במאבק עיקש, מאבק עד הסוף המר, נגד האינדיבידואל:

מחוץ למאבק הזה נגד 'האני' השנוא, אין המורים הגדולים של האנושות רואים שום ישועה ואינם מוצאים פתרון לסתירות ולזוועות הקיום. תולדות הפילוסופיה, האומנות, המוסר, אפילו תולדות הדת חושפים זאת בבירור לנגד עינינו.⁹⁸

אצל פלוטינוס, בעיני שסטוב, העולם העליון מתנגד לעולם החושי, כמו שהמציאות מתנגדת למה שאינו אמיתי. פלוטינוס מתרומם לגבהים של פתוס אמיתי כשהוא מדבר על יפי העולם העליון ועל הפגמים של העולם המוחש. ההוכחות שלו אינן אלא סוג של תרגול רוחני שיש לו מטרה: לעורר, צעד אחר צעד, בוז כלפי העולם הנתפס בחושים והערצה כלפי העולם העליון. כמו ברוב התאוספיות והפילוסופיות, החוכמה הנצחית והבלתי ניתנת לשינוי היא הצורך להוציא מן החיים את אותם יסודות שהם כואבים במיוחד ולכן אינם מקובלים עלינו:

אינני רוצה לשבח או להצדיק את עולמנו, יש לו פגמים משלו והם רבים. המאבק של הכול בכול הוא בעיקר מחזה

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

קשה, והוא רחוק מלנחם [...] על כל פנים אין מחלוקת או פגמים אחרים בעולם הנראה לעין שלנו שצריכים להפחיד אותנו עד כדי כך שמתוך רצון לשכוח את הזוועות של המציאות נוותר על כל חיפוש חדש [...] האם רוצה אתה להציל אנשים מייאוש? האם חושש אתה מאסון? אבל הייאוש הוא כוח עצום, עצום, שאינו פחות, אולי, מכל התפרצות אקסטטית.⁹⁹

צייטלין, לעומת שסטוב, ראה בעולם הקיים עולם ש'אינו שווה מאומה', וביקש עולמות עליונים שימצא בהם מרגוע לנפשו. אך בזאת החמיץ את עיקר דבריו של שסטוב בנקודה זו, והוא הצורך להתמודד עם המציאות פנים אל פנים ולחפש את האמת בעולם הזה.

אין ספק שצייטלין העריך את שסטוב, הושפע ממנו עמוקות ולמד ממנו על הדרך לגשת אל האלוהים במאבקים אינסופיים. בעזרת שסטוב הצליח צייטלין להתנגד לרציונליזם ולהאמין שוב בבלתי אפשרי – באלוהים. אך בסיכומו של דבר הוא נאלץ לוותר על דרישות רבות של שסטוב, והווייתור היה לרוב צעד מודע. צייטלין

99 שם, עמ' 198–221. יש לציין כי במאמר מאוחר יותר על פלוטינוס ינסה שסטוב לבחון מחדש את רצון הברירה של פלוטינוס מהעולם הנתפס בחושים, דרך התנגדותו לגנוסטים שביקשו לפרש את דברי פלוטינוס ולהפוך אותם לאמיתות אוניבסליות. שסטוב מראה כי אף על פי שפלוטינוס אכן נטה לגישה תאודיצית, המבקשת לזהות את אלוהים עם הטוב, הרי שבסופו של דבר הוא לא היה מוכן להפוך גישה זו לתורה. 'האדם זקוק גם לתאודיציה – ההבטחה השקטה שיש צדק בעולם. אבל ביטחון, שקט ושלווה הם בדיוק הדברים שפלוטינוס חשש מהם יותר מכול'. (שסטוב, על מאוני איוב, עמ' 361–362). אם נבחן באופן כללי את עמדתו של צייטלין מול זו של שסטוב, נסכים כי צייטלין, כמו פלוטינוס, לא חשש להפוך למיזולוגוס, דהיינו לשונא התבונה. הוא האמין בבלתי אפשרי, בנס. אך בניגוד לפלוטינוס – על פי פרשנותו של שסטוב כאן – צייטלין ראה בברירה לעולמות העליונים פתרון מוסרי-אוטולוגי, ואף ביקש, כפי שעולה מכתביו המאוחרים, לעצב תורה אוניברסלית של שכר ועונש ברוח היהדות.

הודה לשסטוב על שאפשר לו לחזור לאלוהיו, אבל התחיל אט-אט להתקרב עוד ועוד לרוח היהדות הקבלית וביקש להציבה בבחינת האמת הנצחית הכוללת. זו לדבריו הייתה דרכו ליצור סינתזה משלו ל'עומק הפסימיות ועומק האמונה ברוח הקבלה והחסידות'. אנו רואים כי בסופו של דבר צעד צייטלין צעד אחד רחוק מדי, לדידו של שסטוב, וחזר, במושגיו של זה, לאלוהים הישן. הוא לא קיבל את טענתו של שסטוב כי החלומות האוניברסליים אינם החלומות היחידים, ואחרי שצעד את הצעד הנוסף אל עבר האמונה הפוויטיביית, הדומה שוב במידה רבה לאמונתו 'הישנה', כבר הלך והתנתק כמעט לחלוטין משסטוב ומדרישותיו ועבר למה ששסטוב היה מכנה 'הטפה'.

בנו של הלל צייטלין, אהרן צייטלין, מספר על פעם אחת שאביו עיין בספר של שסטוב והיה מלא בעצבות. תגובתו הייתה משונה:

הוא היה חיזור, מעונה, מזמן לזמן היה מרים את ראשו מעל לספר, התעכב בהרהורים ולא אמר דבר. ניכר היה כי משהו מוקשה לו. חושיו, שהיו מזועזעים מן האסון, היו ערים במיוחד ומחודדים. פתאום פרץ באנחה, זרק את הספר ואמר: אין הוא טוב בהרבה מכולם יחד... הוא הולך סחור-סחור והסוף הוא, שאינו מאמין באלוהים.¹⁰⁰

צייטלין, אולי כמו מחפשי האלוהים הרוסים, ראה בשסטוב בסופו של דבר אדם שאינו מאמין באלוהים. ואכן, העמדה המעיין-ניהיליסטית של שסטוב בצד השקפתו הדתית היו בעיני רבים שילוב מטריד ולא מתאים. צייטלין, אחרי שעבר את אותה נקודת 'צימאון', נעשה אט-אט שותף להרגשה זו. הוא חיפש אמת נצחית של צדק עליון, של מוסר גבוה, כזו שתוכל להיות מועברת כתורה, ולא היה מוכן בסופו של דבר להישאר עם שסטוב, 'איש המרתף', בשיגעון ולהסכים לקבל 'חוסר קרקעיות' ולא להיתלות באמת נצחית אחת ויחידה.

הלל צייטלין – 'הראיתם את אלוהי?'

אומנם בשלביו 'הדתיים' יותר חדל צייטלין יותר ויותר לאמץ משסטוב אלמנטים מרכזיים ממחשבתו, אבל ישנו אלמנט שסטובי אחד מרכזי שהיה טבוע בו עוד מראשיתו, ונשאר עימו, והוא המהלך ה'איובי'. כמו איוב, הוא לא חדל לזעוק, להתפלל ולדרוש מאלוהים שישנה את חוקי הטבע וההיסטוריה. הוא רצה לקוות שהאדם מסוגל לזעוק, ושאלוהים מסוגל לענות.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

כשנעבור אל שאר 'חבורת הומל', ואל היוצרים שהיו קרובים לה, נמצא מודל אחר מזה שמצאנו אצל צייטלין מבחינת זיקתם אל שסטוב. בשעה שצייטלין היה שרוי במאבק עם דרישותיו של שסטוב, ובייחוד עם 'הפילוסופיה של הטרגדיה', הזדהו הסופרים העבריים, וברנר בראשם, עם מסריו ואימצו אותם בו במקום. למעשה תוארו ברנר ובני דורו בדמות 'אנשי המרתף' עוד בתקופתם. באחד ממאמרי הביקורת הספרותית של 'בעל מחשבות' שפורסמו מעל דפי מגזין 'העולם' בשנת 1913, נאמרים דברים בזה הלשון:

נתחבבה מאד על סופרינו הצעירים הנטייה הפסיכולוגית. בלי הפרזה אנו יכולים להחליט, כי חלק הגון מיצירותיהם של סופרינו הצעירים מטפל בתיאור הפסיכיקה החולנית של אותו מין בן-אדם, הנקרא בספרות הרוסית 'אדם מן המרתף'. ראוי לדעת את תנאי החיים המיוחדים שבהם גדל הסופר בן דורנו, כדי להבין את חיבתו היתירה אל 'האדם מן המרתף'. הוא עוזב את הדרך שהלכו בה אבות אבותיו, ובא אל הכרך לא רק לבקש השכלה, כי אם גם למצוא תוכן חדש לנשמתו היהודית. בינתיים הוא שרוי בעולם מתהווה. [...] ברור איפוא, מפני מה הם 'בודדים' כל אותם ה'גיבורים' של נומברג, ברנר, שופמאן, אנכי, אש (בימים הקודמים), רייזין ואחרים. כל אלה אינם אלא 'טפוסי המרתף',

העומדים מחוץ לכל סביבה, השרויים בתוך בדידות ודלות, הרואים את החיים ואת נשמתם מתוך אספקלריה משונה. והפסיכולוגיה של האנשים האלה, העשירה, המיוחדת במינה, הנוחה להתחלף, הייתה למרכז היצירה בספרותינו הצעירה.¹

'בעל-מחשבות' סבור אפוא כי ברנר, ועימו שופמן, אנכי ואחרים, הם מייצגיו של דור המושפע ביצירותיו במובן עמוק מן האישיות של 'אותו מין בן אדם הנקרא בספרות הרוסית "אדם מן המרתף"'. קוראי התקופה לא היו זקוקים למילים נוספות כדי להבין את הקשר אל ספרו של שסטוב, 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה' (1902).² ואולם כעבור עשורים אחדים, כך נדמה, הקישור הברור כבר נעלם מעיניהם של חוקרי הספרות. גם מי שכתבו על הזיקה של ברנר ושל התרבות העברית הצעירה לדוסטויבסקי ולניטשה לא הזכירו יצירה זו של שסטוב, שהייתה כה מרכזית והשפיעה על הדור ההוא.³

- 1 בעל מחשבות, אנשי המרתף, עמ' 2–3.
- 2 גם ד"א פרידמאן, במאמר ביקורת על יצירתו של ברנר, מכנה את ברנר 'איש המרתף' ושואל מוטיבים רבים משסטוב. ראו פרידמאן, י.ח ברנר וגיבוריו. לימים תיאר גם הלל צייטלין את ברנר כ'איש המרתף', ואף הוא תיאר אותו בשפתו של שסטוב: 'ניטשה שבר את קיר המרתף ואיבד את ה"אדם" שבו; טולסטוי שבר את הקיר על פי דרכו, עד אשר נקעה נפשו מכל המעשה אשר יעשה בעולם וברח אל המות; דוסטויבסקי ראה את השיגעון ואת המוות פנים אל פנים בכל עת אשר ניסה לשבר את הקיר. בספרותנו אנו היה יוסף חיים ברנר אחד מן המעפילים, אחד מן המנסים לשבר את הקיר'. צייטלין, ערכים וזיכרונות, עמ' 622.
- 3 פעמים רבות כאשר מדבר ברנר על דוסטויבסקי הוא מאמץ לגמרי את פרשנותו של שסטוב על שלבי המהפך שעברה נשמתו של דוסטויבסקי על פי זמן פרסום יצירותיו. כך למשל הוא חוזר על טענתו של שסטוב כי הרומן 'רשימות מבית המוות' הוא הרומן האחרון שנכתב בתקופת האידיאלים של דוסטויבסקי, לפני שינוי הערכים שעבר. ברנר כותב: "רשימות מבית המוות" [...] בספר זה אין עדיין דוסטויבסקי במדור האחרון של הגיהנום, כמו שאנו מוצאים בספריו האחרונים; פה, עם כל הקדרות והאימה של התוכן יש עדיין מידה גדולה של אמונה באדם ושל

אם נתמקד בברנר עצמו, נאלץ לומר כי קשה להצביע במדויק על הרגע שבו נחשף לראשונה לשסטוב. האם נתקל בו באופן עצמאי? או שמא באמצעות מכריו? חמוטל בר-יוסף ומנחם בריןקך שיערו שברנר הכיר את שסטוב דרך צייטלין. ואולם יש יסוד סביר להניח שדווקא ההפך הוא הנכון.⁴ אפשר למצוא רמזים לכך במכתבים שכתב לחבריו במהלך השנים. ברנר התחיל להרחיב את ידיעותיו בשפה הרוסית בסביבות שנת 1897, ועד שנת 1900 נדמה כי כבר שלט בה. בעניין גובר התחיל לקרוא ספרות רוסית, ביקורות ספרותיות וכתבים פילוסופיים. בשנות שירותו בצבא הרוסי סיפר ברנר לחבריו כי הוא מנצל את זמנו הפנוי להתעמקות בספרי פילוסופיה, וביקש מהם שישלחו לו כתבי עת פילוסופיים ברוסית. בסוף שנת 1902 (חורף תרס"ג), מעט אחרי שפורסם בחלקים ספרו של שסטוב 'דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה' בכתב העת המוביל באותה תקופה 'עולם האומנות', כתב ברנר לז"י אנכי: 'אם חפץ אתה לקרוא איזה דבר – קרא את "הכתבים מתחת הקרקע" לדוסטויבסקי הגדול'.⁵ לדעתי אין זה מקרה שברנר התרגש מיצירה זו של דוסטויבסקי בעיתוי שכזה, וייתכן מאוד שבמכתבים אחרים, כאלה שאינם בידינו, סיפר לו או לחבריו האחרים על פרקים מספרו של שסטוב שקרא זה עתה. באותם ימים עבד ברנר על הנוסח החדש לרומן 'בחורף',

תקוות. דוסטויבסקי, כידוע, כתב את הספר הזה זמן לא מרובה אחרי השתחררו מן המאסר, ובעיתוי הכפירה והמחלה עוד לא תקעו בו את צפרניהם' (ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 275).

4 בפרק הקודם ראינו כי צייטלין טרם הכיר את שסטוב בתקופה שבה שהה יחד עם ברנר וגנסין בהומל, שכן לא ניתן למצוא רמזים למחשבתו של שסטוב בטקסטים שלו משנים אלה. עדות ראשונה להיכרותו של צייטלין עם מחשבתו של שסטוב אנו מוצאים רק במאמרו המרכזי על ניטשה, 'פרידריך ניטשה: חייו, שירתו ופילוסופיתו', שנכתב סביב שנת 1904.

5 ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 29, עמ' 100–103. ברנר תרגם את שם הספר של דוסטויבסקי בשלושה נוסחים: 'רשימות מן המרתף', 'הכתבים מתחת לקרקע' ו'כתבים מתחתיות'.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

לאחר שאבד הנוסח הראשון של היצירה. ביצירה זו, שבה התגלה ברנר לראשונה כסופר ייחודי, אומצו מוטיבים מרכזיים מספרו של שסטוב, מוטיבים שנעמוד עליהם להלן. מכאן ואילך נזהה בכתביו של ברנר את נוכחות רעיונותיו של שסטוב ונמצא את דמות 'איש המרתף' הן בתיאור של דמויות ספרותיות ביצירותיו והן באופן שבו תיאר את עצמו בכתבים אישיים. כך כתב למשל ברנר במכתב לחברו ר' בנימין:

ובכלל – לא נעים, כמו שלא נעים תדיר ובכלל לאדם היושב כל ימיו במרתף. אני הרי עדיין לא זזתי מאותה הנקודה. לא רק 'בלהות הצפון' גרידא. מתחתיות אין עולים ואין גם רצון לעלות. למה אני כותב כל זאת? אלא-מאי אכפת לך שאני כותב? לך מותר לדעת. לכל מותר לדעת. עדיפה האמת ועדיפה הצעקה.⁶

נדמה כי במכתב זה אנו מוצאים את המקור לשם ספרו 'מסביב לנקודה'. הנקודה היא נקודת הקיום במרתף, שברנר חש עימה הזדהות מלאה ושממנה 'אין עולים וגם אין רוצים לעלות', ואולי רק מסתובבים סביבה.

במהלך השנים הקפיד ברנר להישאר מעודכן בנוגע לספריו של שסטוב, ונעזר בחבריו. הוא ביקש למשל מפישל לחובר שישלח לו ספרים חדשים מאת הפילוסוף: 'אם יצא איזה ספר חדש בשתי השנים האחרונות מאת ל. שסטוב, גם כן תקנה בשבילי'.⁷ כעבור כמה שנים, בתקופה שבה כתב ברנר את 'שכול וכישלון', הודה לחברו יערי פולנסקין על שהשאיל לו את ספרי שסטוב: 'תודה רבה לך בעד שני כרכי שסטוב. היה בטוח, כי ישוּבו לידך שלמים ונקיים, כערכם'.⁸

6 ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 308, עמ' 310.

7 ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 502, עמ' 366.

8 בסוף המכתב הוא חוזר ואומר: 'עוד פעם תודה בעד הספרים'. שם, איגרת 650, עמ' 406. בקשת הספרים חופפת גם לזמן שבו תרגם את 'החטא ועושו'. גם מכאן אפשר ללמוד על חשיבותה של הפרשנות השסטובית לדוסטויבסקי בעיני ברנר.

ברנר ייחס חשיבות מרבית ל'פילוסופיה של הטרגדיה' של שסטוב. הוא אף עשה מאמצים לפרסם בכתב העת שיסד, 'המעורר', מאמר על שסטוב⁹ ואחר כך גם תרגום של כתביו.¹⁰ ואכן, לאחר שאנו לומדים להכיר את פרשנותו של שסטוב ל'איש המרתף', נדמה כי יש בידנו לומר כי אין עוד הוגה מתקופה זו שייצג באישיותו וביצירותיו את 'איש המרתף' יותר מברנר עצמו. אצל ברנר, כמו אצל ניטשה ודוסטויבסקי, כמאמר שסטוב, 'לחשוב פירושו לדאוג, להתענות, להתפתל בעויתות'.¹¹

נושא הסבל והייסורים תפס מקום מרכזי בניתוח יצירתו של ברנר, עד שחוקרים רבים ראו בנושא זה את הציר שסביבו סבה יצירתו. ואכן, קשה להתווכח עם עצם העובדה שהיצירה הברנרית רוויה בסבל ובעיסוק בו. רבים ניסו לענות על השאלה מהו מקור הסבל הברנרי. האם הוא קשור להוויה היהודית המודרנית

9 צייטלין, שסטוב. בעת שהותו בלונדון שאף ברנר לתרגם את הספר 'כתבים מן המרתף' של דוסטויבסקי ולפרסמו בהוצאת 'נסיונות', שהוא וחרו גנסיין עמלו על הקמתה: 'את הכתבים מתחתיות הייתי מתרגם ברצון רב', הוא כותב לחבריו שמעון ביחובסקי וגנסיין, 'אלא שאת הספר הזה אי אפשר להשיג בלונדון' (ראו ברנר כל כתבי, כרך ג, איגרת 63, עמ' 238). על כן ביקש ביחובסקי שישלח לו עותק במהרה כדי שיוכל להתחיל בעבודת התרגום. ביחובסקי לא שלח לברנר את הספר, ובינתיים עבר גנסיין להתגורר בלונדון והיה לשותף עימו בעריכת 'המעורר'. השניים שלחו מכתב להלל צייטלין ובו ביקשו שיתרום לכתב העת מאמר על שסטוב. צייטלין נעתר לבקשה, אך התעכב עם כתיבת המאמר (ראו צייטלין, איגרת לברנר וגנסיין). ברנר ניצל את הזמן כדי להאיץ ביחובסקי שישלח לו את הספר של דוסטויבסקי, כיוון שהמאמר של צייטלין על שסטוב בקרוב יגיע: 'בדבר "כתבים מתחתיות" – הזדרז! הלל עדיין לא שלח לי את מאמרו' (ראו ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 311, עמ' 310). ייתכן שכל מטרתו של ברנר הייתה לפרסם את המאמר על שסטוב ואת התרגום של 'כתבים מן המרתף' בסמיכות. ראו על כך גם אצל פרי, שב עליי והתחמם, עמ' 327.

10 גנסיין, תחילת דברים אחרונים.

11 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 25, עמ' 285.

המנותקת מהמסורת והאמונה, כדעתו של ברוך קורצווייל?¹² או שמא הסבל נובע דווקא מהמקום הגדול מדי שתופסות האמונה והדת היהודית בחיי היהודים, ‘בחינת נשמת חיי העם במשך אלפי שנים’, כדעתו של שמואל שניידר?¹³ ואולי הסבל אינו קשור כלל בזהות היהודית, ומקורו בסבל וברע האוניברסליים, כטענתו של מתי מגד?¹⁴

שאלה זו חשובה ומהותיות להבנת ברנר ויצירתו. ואולם על דבר אחד הכול מסכימים, והוא שהסבל והייאוש היו חלק בלתי נפרד מתורת חייו, ושבמידה רבה הוא חיבקם והעריכם. שניידר כותב: ‘ברנר הכיר בייאוש ככוח של החיים, כישות בעלת ייחוד משלה התובעת את ביטוייה העצמי’.¹⁵ מגד טען כי ברנר לא ראה ‘את הטרגיות שבתפיסת עולמו כחולשה בלבד, או כפרי “התלבטות ללא מוצא”’, אלא גם, במידה לא פחותה מזו, כעדות לגדלות האדם, לחרותו, לשאיפתו לעצב לעצמו דמות של חיים עשירים אינטנסיביים, בריאים [...] [ש]לא נראה בעיניו מעולם כסותרים את ההכרה הטרגית, או אפילו את הייאוש הקיצוני’.¹⁶

ברנר לא פחד מהסבל ומהייאוש. הם היו בעיניו כלי לבידור מעמיק של נבכי החיים. הוא מעולם לא פיאר את הסבל, אבל קיבל אותו וטיפחו ביצירותיו ובחייו, שכן סבר כי יש לייחד מקום לרעיונות העולים בבעלי הנשמות ‘הרצוצות, המורכבות, הטרגיות’, שהן אלה ‘החודרות אל הסוד, העולות אל הערפל, אל המסתורין’.¹⁷ נדמה כי הגותו של שסטוב תרמה להערכה של ברנר כלפי הייאוש וכלפי סבלו של האדם ולאמונה שרק מן הטרגדיה והייאוש יכולה פילוסופיה חדשה לעלות. הסבל והייאוש היו מרכזיים בחייו של ברנר גם לפני שהכיר את שסטוב, אך יש יסוד סביר להניח שהללו

12 קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי.

13 שניידר, הקיום והזכרון, עמ’ 169–180.

14 מגד, האני הטרגי, עמ’ 187–194.

15 שניידר, עולם המסורת, עמ’ 30–31, הערה 31.

16 מגד, האני הטרגי, עמ’ 188.

17 ברנר, כל כתבי, כרך ג, עמ’ 178–179.

שער שני: שסטוב בתרבות העברית

קיבלו תפנית רעיונית וחיזוק אחרי היכרות זו, ואולי מוטיב הסבל הוא שיצר מלכתחילה את הבסיס החזק להזדהות עימו. ברנר למד משסטוב להכיר בסבל ובייאוש כמקור לצמיחת 'הפילוסופיה של הטרגדיה'.

חויית 'שינוי הערכים'

ראינו כי שסטוב היה הראשון שבחר לשים את יצירתו של דוסטויבסקי 'כתבים מן המרתף' במרכז הבמה ולפרשה לא עוד כיצירה צינית המבקרת את הניהיליזם, אלא כיצירה אקזיסטנציאלית בעלת קשר עמוק לנשמתו של הסופר. האישיות הטרגית של 'איש המרתף' שעיצב שסטוב בתחילת המאה, שברקעה עומדות דמויותיהם של ניטשה ודוסטויבסקי, הייתה ברחבי רוסיה ואחר כך גם בשאר אירופה לארכיטיפ של גיבור חדש הפועל 'ללא כל תקווה להצלחה'. כמו קאמי, מילוש, ברודסקי ואחרים שפעלו אחריו, אימץ ברנר את המודל של שסטוב מתוך הזדהות עמוקה עם מסרו והציב במרכז יצירותיו את אותו 'אנטי-גיבור' הרואה מולו אמת מסוג חדש.¹⁸ כבר ביצירתו החלוצית 'בחורף' (1903), תיאר ברנר את גיבור סיפורו, פייארמן, בזו הלשון:

יש שם [בעברו] אנשים-צללים, מחזות כהים, דמעות נסתרות, אנחות [...] עברי אינו עבר של גיבור, פשוט, מפני שאני בעצמי איני גיבור [...] ואף על פי כן, אף על פי שאיני גיבור, רוצה אני לרשום את עברי זה, העבר של אי גבורתי. העבר של הגיבורים נכתב בעד העולם ועליו מרעישים את העולם; עברי אני, עבר של אי גיבור, אני כותב בעד עצמי ובחשאי.¹⁹

18 על ה'לא גיבור' הברנרי כתב יצחק כצנלסון את 'שיחות על דבר הספרות'. ראו בקון, מאמרי ביקורת על יוסף חיים ברנר, עמ' 49. ראו גם אבן, הלא גיבור; שקד, ללא מוצא.

19 ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 7.

פייארמן הוא אדם לא מיושב עם עצמו בעל כורחו, המצוי ב'מצב משונה, בין אנשים זרים, תלוי בדעת אחרים, עלוב ובלתי נחשב כלל [...]'²⁰. אדם שמרגיש כי הוא תמיד משקר לאחר, לא בכוונה אלא מכיוון שאינו יודע היכן מצויה האמת שלו עצמו. הוא מי שאצלו, ובניגוד לאוהבי האדם הרגילים, 'האפשרות להתבודד, שלא להסתכל בפני אדם, הייתה נחשבת לאושר מאין כמוהו'.²¹ מסופר לנו כי 'חברת אנשים תדירה לא יכלה להיות לו, בשל היותו מתבודד בכוונה, קשה להתוודעות, ביישן עד לקיצוניות, ביישן מרוב אהבה עצמית ומקטנות נפש גם יחד'.²² פייארמן מבין את האגואיזם שקיים בו ואינו פוחד ממנו. דמותו של פייארמן מתוארת בצלמו של 'האדם מן המרתף', והשאלות, ועימן גם הפילוסופיה שברנר מנסה לחלץ מחווייתו הקיומית של גיבורו, תהיינה אלה אשר הציב שסטוב בספרו. ובמרכז הסיפור עומדת השאלה: כיצד מגיע היחיד למרתף? ומה תפקידו של המרתף מכאן ואילך בחייו? כבר בעמודים הראשונים של ספרו על דוסטויבסקי וניטשה מפנה שסטוב את תשומת ליבו של הקורא לפליטת קולמוס של דוסטויבסקי שבה הוא מדבר על התחייה המחודשת של אמונותיו: 'יהיה לי קשה מאוד', מצטט שסטוב את דוסטויבסקי, 'לספר את סיפור ההתחדשות של אמונותיי ובפרט משאין בו כנראה עניין רב למדי לשומעיו'.²³ המפתח להבנת התופעה הפסיכולוגית האניגמטית ששמה דוסטויבסקי, סבור שסטוב, והמפתח להבנת הסיבות המובילות אדם לכתוב יצירה כמו 'כתבים מן המרתף', עשוי להימצא אך ורק על ידי בירור מעמיק ככל האפשר של חוויית 'שינוי הערכים' של דוסטויבסקי. יכולתו של דוסטויבסקי להיות ער לאותו 'שינוי ערכים' היא בעיני שסטוב עדות להיותו פסיכולוג מצוין, ויתרה מזו, סופר גדול:

20 שם, עמ' 25.

21 שם, עמ' 30.

22 שם, עמ' 31.

23 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 1, עמ' 143.

אמונות נולדות בפעם השנייה באדם, לנגד עיניו, בגיל שבו יש לו די ניסיון וחריפות המבט כדי לעקוב במודע אחר אותו מסתורין גדול ומעמיק של נשמתו. דוסטויבסקי לא היה פסיכולוג אילו נעלם מעיניו תהליך כזה. והוא לא היה סופר גדול אילו לא שיתף את תצפיותיו עם אנשים אחרים.²⁴

'שינוי הערכים', על פי שסטוב, הוא כאמור יותר מכול תוצר של חוויה אישית, הנולדת מתוך התנגשות ראש בראש של האדם עם המציאות והמובילה בצעד לא וולונטרי לפרידה מהאידיאלים ומשיטות המחשבה הרציונליות. ביצירתו 'בחורף' אימץ ברנר את המוטיב הזה של שסטוב ותיאר את פייארמן כמי שעבר את התהליך המייסר של 'שינוי הערכים'. פייארמן מספר לנו בלגלוג על האידיאלים שפעם מילאו את נשמתו, בתקופה שעדיין היה 'מלא אידאות'. אך תקופה זו באה אל קיצה:

לא ארכו הימים והרבה מ'ערכי הישנים' התמוטטו עוד יותר [...] אז התעורר בי הייאוש השחור ביחס אל החיים, שאני הייתי טבוע בתוכם, ואז חזיתי, שגם העניין הזה כולו אינו אלא התגלמותם של החיים האלה גופם.²⁵

שינוי הערכים, כמו בספריו של שסטוב, כלל גם את ההפרדות ההכרחית מטולסטוי. בתקופה שהיה פייארמן עדיין 'מלא אידאות' הוא ראה בטולסטוי את הנביא שבשורתו יכולה לחלץ את האדם ואת האנושות מצרותיה. אך מעת שעבר את שינוי הערכים האישי, הפרידה מטולסטוי לא איחרה לבוא:

בעת ההיא [...] היה טולסטוי הנביא של האדם שבי. אמרותיו הפשוטות, ההגיוניות, הרגשות היוצאות מעומק הלב, ההתנפלויות הנלהבות על קללת הציביליזציה, על המדעיות הגאיונה, על האמנות הכוזבה, על רקבון חיי הכסף – כל זה עשה עלי רושם עז מאד. אני הייתי אז נער שמחוץ לעולם,

24 ש.ש.

25 ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 31.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

מבקש אמת. [...] אני ראיתי אז את אירופה החולה, המעוקשת, האומללה, הנמקה בעוונותיה... והנה נגלה נביא לגויים, המלמד איך לחיות, המלמד ש'החברה' אינה אלא קיבוץ אנשים פרטיים, ואם כל איש ואיש יתאמץ להרגיז את יצרו הטוב על הרע, לקנות את השלמות הגמורה, לקחת מעט ולתת הרבה, לאהוב את כל הבריות יותר מנפשו – אז הרי כל ה'חברה' תהא מאושרת וצדיקה ואז הרי יבוא הקץ לכל השאלות הארורות. [...] אני אז לא התנגשתי עדיין עם אותן העובדות, העומדות וצועקות: 'מעוות לא יוכל לתקן', [...] אבל אימת השאלה מצויה רק בסדר שאנו חיים בו; ברם אם תשלוט 'מלכות השמים' על הארץ, אז הרי טובה תהא ההוויה בכל אופן. הרע המקורי עוד היה, כאמור, זר לי. [...] ההוויה בכלל היא דבר אכזרי מאד, דבר נבער ובהמי. [...] כן, אז לא הבינתי זאת. עדיין לא הוסרה אז המסכה מעל פני הבריאה...²⁶

מעט שהוסרה 'המסכה מעל פני הבריאה' בעולמו האישי של פייארמן הוא נאלץ לוותר על הנבואות של טולסטוי, מתוך הבנה כי הניסיון האידיאליסטי להציל את האנושות ולהטיף לה אינו רלוונטי עוד בשבילו מרגע שהוא מסרב לראות את כיעור החיים בנוכחותם המלאה. יתרה מזו, כמו שסטוב הוא מבין שגם אם יתוקן כל המעוות והחברה תשלים את התפתחותה, אין בזה כדי להבטיח כי נפשו שלו, עם כל השאלות הארורות, תמצא מרגוע.²⁷ אפשר

26 ש.ם.

27 מוטיב זה של שסטוב, שהשפיע על יוצרים רבים מלבד ברנר, הופיע כבר בספרו משנת 1900 על טולסטוי וניטשה, שבו הוא מצטט את 'המכתב הסודי' של ויסריון בלינסקי: 'אפילו הייתי מסוגל להגיע לדרגה התרבותית הגבוהה ביותר, לא אפסיק לדרוש חשבון בעבור כל אותם הקורבנות של ההיסטוריה...'. שסטוב 'מגלה' את המשמעות האמיתית של מכתב זה וטוען כי אף על פי שבלנסקי מטיף להומניות ומנסה לדבר על התפתחות ההיסטוריה והחברה, בתוך תוכו, כמו מטיפים רבים אחרים, הוא יודע שהתאוריות שלו עומדות על סף התמוטטות כאשר

להניח שברנר ביקש לספר באמצעות דמותו של פייארמן את סיפורו האישי, סיפור על מעבר מאמונה חזקה בתורות חברתיות ומהערכה לטולסטוי אל הסתכלות מפוכחת על החיים ועל סבלם.²⁸ רבים מפרשניו של ברנר התעלמו משינוי זה שחל אצלו בתקופת

צריך להביא בחשבון את קורבנות העבר. ראו שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה, עמ' 1. ברנר מאמץ מוטיב מרכזי זה של שסטוב וחוזר עליו בדרכים שונות. כך למשל בפתיחתו של 'שכול וכישלון', המביא לדפוס הבדיוני, המספר את סיפור המסגרת, מלמד את הקורא כי את עלילותיו של איש שסבל אי אפשר ואף אסור לשכוח, גם בימים היפים והנהדרים (ככל הנראה המדובר בימי הצהרת בלפור): 'עיניי האדם המסכן, צריך לשער, לעולם יעמדו, ומאבדים עצמם לדעת, או יוצאים מן הדעת, על כי לא יכלו נשוא חרפת חייהם הפרטיים הדלים, יקרו גם בזמנים שיותר נהדרים (הן ראה ראינו, שהדאגה הקטנה על חייו הבטלים אצל כל אחד ואחד מאתנו לא פסקה גם בימינו אלה, הימים הגדולים, המהממים)'. ברנר, שכול וכישלון, עמ' 6.

28 גם במאמר לזכרו של טולסטוי משנת 1911 ('בעיתונות ובספרות: עם מותו של ל.ג. טולסטוי'), הביע ברנר ביקורת על טולסטוי ברוחו של שסטוב: 'בכל הברכה אשר בורך האציל הרוסי עשיר-הרוח ועשיר-החומר ליב ניקולאיוביטיש, היה ביסודו ממשפחת האנשים הדרים תמיד בגיהנום התחתון ומקומם צר להם ולילית וסמאל ילוום על כל מדרך כף-רגל. מכאן המקור לאי מנוחתם הנוראה ולהטפתם המוסרית, הבלתי-פוריה, שאינה מוציאה ואינה יכולה להוציא אותם מעולמם באשר הם שם'. ובהמשך: 'מי שהעמיק לקרוא בכתבי טולסטוי האמנותיים יודע, כי בעצם, התביעות המוסריות והנצחונות המוסריים אינם מספקים את נפשו. [...] כן, זה הדבר: יחד עם הבקורת העצמית גדולה אצל גיבורי טולסטוי גם ההונאה העצמית, זו המידה שהייתה רבה אצל יוצרם, למרות כל ספקנותו והבנתו הגדולה. [...] יש הבדל רב ועצום בין תכונתו האמנותית של טולסטוי ובין תכונתו הנבואית. התהום שבין טולסטוי האמן וטולסטוי איש-המוסר לא על נקלה יגושר. [...] אולם טולסטוי המטיף אינו מביין, עד כמה אותו הקומיזם ישנו גם בנביא, הבא אל תבל ואומר לה: היי לאחרת! ואל פרוצס-החיים האין-סופי: השתנה! [...] לא, טולסטוי הנביא לא ניצח, למרות אשר הרבו דווקא ובעיקר להספיד את נבואתו ולהתפעל מגודל ערכו הנבואי. לא על המוסר יחיה האדם ולא במוסר נוהג העולם. עתוני הבורסה והפוליטיקה הרעישו את העולם על מותו של הנביא טולסטוי – איזו צביעות!'. ברנר, עם מותו של ל"נ טולסטוי.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

'בחורף' והעדיפו לציירו בדמות האידיאלוג שפעל ברוחו המוסרית של טולסטוי ושל הסוציאליזם, אפילו זה הנרודניקי. אלא שאפיון זה מתאים לתקופה מוקדמת וקצרה בקורותיו של ברנר, כשהיה שותף בתנועת ה'בונד' וכתב את אוסף סיפוריו הבוסרי 'עמק עכור'. במהלך שירותו הצבאי פיתח ברנר בהדרגה סלידה מאידיאולוגיות ומאידיאלוגים והתרחק מטולסטוי ומהסוציאליזם כשיטה. ברומן 'בחורף' ברנר מעצב את דמותו של פייארמן כמי שעבר את שינוי הערכים האישי שלו, ומעת שעבר את שינוי הערכים לטוב ולרע אין עוד משמעות אמיתית לחייו:

עובדות ימי חיי עוברות לפני [...] פרטים שונים [...] שמוכיחים כי איני גיבור... אלוהים רבים ידעתי, אך אחרי כולם הרהרתי יותר משעבדתיים. לא התמכרתי לאף אחד מהם בכל כוחי, בלי חצי ספק, בלי תולעת בלב... [...] אכזרית היא נקרנותי. לו ראה איזה פרוקורור את ההתנפלות על הדרגש ואת גניחותי, ודאי היה דן אותי למיתה, מוכיח ברור כשמש, שאני הרגתי את הנפש, או הבערתי בעירה בכפר שוקט, – בשעה שבידי לא 'טוב' ולא 'רע'. ואני גונח מתענה כרוצח...²⁹

ברנר מעצב את הסיפור כולו כסיפורו של אדם שעבר את 'שינוי הערכים' ונשלח בחזרה אל החברה. חטיבות העלילה מטרטן לחשוף את עמדתו הבודדת של פייארמן אל מול סביבתו, מתוך רצון לחשוף את הזיוף והצביעות שבדעות 'הנעלות ביותר'. ברנר דואג שלא 'ליפול' לטעות שעשה טולסטוי בסיפוריו. הגיבורים של טולסטוי, על פי ביקורת הספרות של שסטוב, 'לא חדלו להאמין "בנעלה והיפה" אפילו באותם רגעים שאי התאמתם אל המציאות הייתה להם ברורה מאין כמוה'.³⁰ טולסטוי מחזיר תמיד את הערכים הישנים, כי הם משרתים אותו גם אם אמונתו בהם אינה

29 ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 29.

30 שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה, עמ' 69.

שלמה. ברנר, לעומת טולסטוי, אינו מעוניין לאלף בסיפוריו את החיות המשתוללות הנושאות עימן את השמות הזרים 'סקפטיות' ו'פסימיות'. הוא אינו מסתיר אותן מעינינו. הוא מדבר מתוך גרון.

גם בספרו 'מסביב לנקודה', שנכתב סביב שנת 1904, ביקש ברנר, והפעם דרך דמותו של אברמזון, להתמודד עם 'שינוי הערכים' שהשאיר אותו במצב של אי מנוחה. הרומן מתאר את המעבר של אברמזון משאיפות ותקוות בנוגע לחברה אל ריחוק ממנה, ומשם אל הייאוש העמוק ותהומות ההזיה והשיגעון. הוא נלחם כדי שלא 'להעמיד נגד הכוחות האיתנים העיוורים את המוות החופשי', אלא דווקא את 'ניצחון החיים'. לשם כך עליו להצליח להסיר את ההפכים: 'אדם שלם אינו עובד לשני אלוהים... רב לו לבכות לפני "הכותל המערבי" על הקרעים שאינם מתאחים!'. באותו הרגע הוא מרגיש כי עץ שתול עומד להיעקר בקרבו, ועימו 'כל תוכן חייו במשך שנים רבות'.³¹ הוא צועד לקראת 'שינוי הערכים' הפנימי, והוא מודאג שמא ליבו לא יעמוד בו. אך הוא מבין כי עליו להשמיד כליל את עברו ולהתחיל הכול מחדש. הוא נע ונד בין הנקודה היהודית לנקודה הפנימית של המרתף, שתי נקודות שבוערות בו ולעיתים הופכות לאחת. אחרי שהוא שורף את כתביו על 'תחיית היצירה העברית בתקופתנו' הוא מבקש לכתוב מאמר חדש על שאלת הלאומיות בשפה הרוסית. הוא רושם לעצמו הערות בעברית השמורות לו: 'אבל מה לי ולכל אלה "העובדים" העומדים מסביב? העומדים מסביב. העומדים מתחת הטוב והרע'.³² גם כאן הפריד ברנר את אברמזון באופן קטגורי משאר החברה שסביבו, שאינה מסוגלת להבין את עולמו הטרגי והעוסקה בפוליטיקה ובמוסר של היום-יום. החברה סבה סביב נקודה, אך לא סביב הנקודה הנכונה. הם סבים סביב הנקודה המצויה מתחת לטוב ולרוע, בעוד הוא מבקש ללכת מעבר לטוב ולרוע. אברמזון יודע

31 ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 95.

32 שם, עמ' 96.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

היטב כי הוא אינו מטפזיזקן, וודאי שאינו פילוסוף, אך הוא בהחלט מרגיש כי הוא יכול וצריך לתהות על ערך חייו:

הכל אינם שואלים, הכל בטוחים והכל יודעים, או אינם צריכים לידיעה, ברם אני שואל ואי אפשר לי לבלי לשאול: אני עומד אל מול פני החיים ושואל. אני איני מבקש נחת, איני מבקש שובע, איני מבקש אושר, איני מבקש לא-יסורים, אבל אני מבקש טעם לחיים.³³

בהמשך חווה אברמזון חזיונות שבהם הוא נפרד מרוחו של חברו המת אוריאל דוידובסקי.³⁴ מתוך החזיון עולה בליבו ההרגשה כי מתוך השמיים עומד עתה להיוולד דבר גדול. בת-קול קוראת לו ומפנה אותו להסתכל לעבר הנקודה הנמצאת במרומי השמיים:

הפחד תוקף אותנו שנית. הוא אוזר שארית כוחותיו לעבור מעבר לגבולה, מעבר לגבול הנקודה אך לשווא: אין מעבר. הנקודה גוזרת את לבו. אחת היא. נקודה אחת, קטנה, שחורה, איומה... הוא אומר להקיף עליה, להקיף את הדרך והוא מסתובב מסביב לה. מעגל-קסמים.³⁵

אברמזון סב סביב הנקודה. הוא אינו יכול להגיע 'לאמת המושמצת', אל אותה נקודת קיום שממנה 'אין עולים וגם אין רוצים לעלות',³⁶ אלא אולי רק מסתובבים סביבה.

ברנר וניטשה

ראינו כיצד פרשנותו של שסטוב לכתבי ניטשה, וכריכתו בדמות

33 שם, עמ' 96–97.

34 בצד הפרידה ממנו מתקיימת גם הפרידה מדעותיו, שביקשו לקשור בין ניטשה לטולסטוי, וכך גם קורסת התוכנית להקמת הקולוניה.

35 שם, עמ' 101. ב'מעבר לגבולין', מחזה מאוחר יותר של ברנר, יצליח גיבור הסיפור לעבור את הנקודה, את הגבול.

36 וראו שוב את מכתבו של ברנר לידידו ר' בנימין שצוטט לעיל (ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 308).

'איש המרתף', חשפה את יסודותיו הטרגיים של ניטשה והביאה להבנתו לא עוד בדמות 'האדם העליון' אלא בדמותו של 'האדם התחתון' הנאבק במחשבה המערבית הרציונלית גם במחיר של אי שפיות. בעיני ברנר היה שסטוב ללא ספק הפרשן שהצליח להעביר בצורה החזקה ביותר את המסר שניטשה ודוסטויבסקי ביקשו להעביר. בעוד רבים מבני זמנו פנו לפרשנות יצירותיו של ניטשה דרך הפריזמה של 'האריסטוקרטיות' הניטשיאנית, או של 'האדם העליון', ברנר, בעקבות שסטוב, לא מצא שם את מהותו האמיתית של ניטשה כלל. כך למשל התנגח ברנר באחד ממאמריו הפובליציסטיים במי שביקשו לאמץ את דרך הסתכלותו של אחד העם על האריסטוקרטיות הניטשיאנית:

מה שידוע לכל בר-בירב, כי החשיבות העולמית של 'האריסטוקראט המוחלט', של הפייטן המטורף פרידריך ניטשה, אינה התורה שלו על האדם העליון, שבאמת אפשר למצוא לה גם 'צד-היתר על פי דינא דישראל ורוח-ישראל' ולומר כאחד העם בשעתו, שבמאמרו של אונו תנא עילאה 'כל העולם לא נברא אלא לשמשני'. אתה מוצא סימוכין לה ושבאמת אפשר להרכיבה בכל מה שאתם רוצים; התורות, כל התורות, רכות הן ואפשר ללוש בהן כאשר תלושנה הנשים בבצק, ועיין, למשל 'המבקר הגדול' בראנדס ובמה שהרכיב הוא על-פי דרכו את 'תורת ניטשה'; ברם, הוא הדבר, שלא התורה היא העיקר, כי אם הדרך, דרכי תהומות השיגעון, הספיקות והתאמצות כוחות-הנפש, שבהם בא אותו האיש.³⁷

הפרשנות של שסטוב, כך נדמה, הייתה בעיני ברנר 'המשקפיים הנכונים' כדי להבין את ניטשה ואת הגותו. ובתהליך זה היו ניטשה, דוסטויבסקי ו'איש המרתף' של שסטוב לאיש אחד. במחקר על ברנר כבר העירו כמה פרשנים על מגמתו לנגח את

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

הראייה 'הפופוליסטית' של ניטשה בקרב הציבור ולהציב מולה את ההסתכלות 'הנכונה' בניטשה לפי הבנתו.³⁸ חוליה חסרה בהקשר זה היא יצירתו של שסטוב, שהייתה לו כאמור למשקפיים הנכונים מבחינתו. ברנר הכניס לספריו דמויות של ניטשיאנים מוצהרים המסמלים את ההפך הגמור מהאנטי-גיבור 'איש המרתף'. הם אנשים בעלי ביטחון עצמי שופע, נצלנים ומנצחים, והם אלה ש'ראו את אחוריו של ניטשה אך את פניו לא ראו'.³⁹ אל מולם עומד גיבור הסיפור, הצועד מכישלון לכישלון אך יודע כי אנשים אלה שונים ממנו במהותם, ושמהם אי אפשר ללמוד דבר. שכן התורה שכל גיבור ברנרי מנסה לחלץ מחוויותיו יכולה להינתן רק למושפל ולעלוב אשר אינו מסוגל, גם אם ירצה, למלא את חזוהו ולהרגיש כי הוא מי שכבר יודע ומבין הכול. בעיניו דווקא בסתירות ובחוסר הוודאות חבויה האמת: 'במקום שאתה מוצא את סתירותיהם [של הפילוסופים הגדולים] המוכרחות, את הסתירות שבתורותיהם, שם אתה מוצא את גדלותם, את גדלת הדרך אשר עברו...'⁴⁰

לכך יש להוסיף כי לשיטתו של ברנר, 'שינוי הערכים' הניטשיאני הוא אותו שינוי ערכים שאנו מוצאים אצל שסטוב. הוא נאמן לפרשנות המסוימת הזאת ומתנגד לכל ניסיון אחר להבין את ניטשה. ובייחוד הוא מתנגד לניסיון להשתמש במושג זה בהקשר הלאומי. כך הוא מלגלג על מי שרואים בברדיצ'בסקי 'ניטשיאני' רק בעקבות קריאתו ל'שינוי הערכים'. בעיני ברנר, איש אינו זקוק לניטשה כדי להבין שדרוש שינוי בתפיסה הלאומית של העם.⁴¹

38 ראו בייחוד ברניקר, ניטשה והניטשאניות; הנ"ל, ניטשה והסופרים העבריים; הנ"ל, הספרות העברית כספרות אירופית, עמ' 158–164. לקריאה נוספת על היחס של ברנר לניטשה ראו גם גולומב, מתק סתרים.

39 ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 407.

40 שם, כרך ב, עמ' 384.

41 שם, כרך ג, עמ' 48.

האתאיזם של הטרגדיה

ברנר, אולי יותר מכל איש רוח אחר בדורו, זוהה כסמל החילוניות העברית. בתנועות נוער קוראים בו עד היום כבטקסט קדוש, ובספרי הלימוד הוקדש מקום נכבד לתרומתו לאידאולוגיה של החילוניות הישראלית. בתוך הדיון על החילוניות הברנרית ניסו רבים לעמוד במדויק על טיבה של עמדתו החילונית של ברנר. גם אם הכול תמימי דעים כי החילון הברנרי כרוך בניתוק מהמחויבות לאורח החיים היהודי, היו שסברו כי ניתן לייחס לו נטיות רליגיוזיות ואף למצוא רמזים לרגש דתי בכתביו. לעומתם היו מי שסירבו בכל תוקף לכרוך את החילוניות הברנרית עם רליגיוזיות מכל סוג, וראו בו אתאיסט רציונליסט מובהק. ברניקר היה הנציג המובהק ביותר של עמדה זו, שהייתה העמדה הרווחת. הוא ראה בברנר חניך של תנועת ההשכלה, ואת ההתנגדות ל'שלטון השכל' שמצא בכתביו הסביר על רקע השקפה מטריאליסטית היסטורית, דרוויניסטית במהותה, ולא כעמדה הנובעת מאנטי-רציונליזם.⁴² מכל מקום, במסגרת ויכוחים על החילוניות הברנרית ניכרת הנטייה לכפות עליה נקודת מבט (אנכרוניסטית במידה רבה) הכלואה בדיכוטומיות המאפיינות את מחקר החילון שהתפתח אחרי מלחמת העולם השנייה, נקודת מבט שהושפעה בוודאי גם מהאווירה החילונית הישראלית על בעיותיה עם הדת.

ברנר בהחלט אינו מקל על קוראיו. עמדתו חמקמקה ומתנגדת לקביעות נחרצות אך היא גם אינה מתיישבת עם הדיכוטומיות והקטגוריות המאפיינות את שיח החילון של השנים האחרונות. היא דורשת מערכת קטגוריות משל עצמה.

יש סיבות טובות להניח כי ברנר אימץ דווקא את השקפתו המורכבת של שסטוב, שדרסה את המובנים המודרניים של 'דת' ו'חילון' והעמידה זרם רעיוני החורג מהנרטיב המוכר לנו על התפתחות החילון. מחשבתו של שסטוב, המתאפיינת בא-דוגמטיזם

42 ראו בייחוד את הוויכוח של מנחם ברניקר עם אניטה שפירא בנושא זה. ברניקר, הספרות העברית כספרות אירופית, עמ' 195–197.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

קיצוני, ביטאה לראשונה עמדה קיומית הצומחת מתוך קשר הדוק לחוויה האישית של היחיד ולמפגש עם הטרגדיה. בשל אופייה האישי המובהק ניתקה עמדה זו את שאלת האמונה כמעט לחלוטין משאלות לאומיות וחברתיות ומהדתיות הממוסדת. השאלה העיקרית העומדת במרכז היא שאלת המפגש עם אי המובנות של החיים ועם הגורל האישי, מפגש שמוביל, כאמור, במחשבתו של שסטוב ל'שינוי ערכים' ול'אתאיזם' מסוג חדש.

כבר ברומן 'בחורף' עיצב ברנר את עמדתו של פייארמן בכל הנוגע לאמונה ולדת באופן דומה לזה שהתווה שסטוב בפרשנותו לניטשה: פייארמן עובר מ'אתאיזם נורמטיבי' ל'אתאיזם של הטרגדיה'.⁴³ אומנם כילד חי פייארמן ב'עולמה של תורה', אבל לאורך כל הדרך זו לא נגעה בו, וכבר אז חש את הצביעות שבעולם הדתי סביבו:

תיעבתי את חיי התלויים בדעת אחרים, את 'לחם החסד', את צביעותי המוכרחת. נפשי היתה כבר מדוכאה באופן אחר: היא דמתה לחומה בצורה, המטה לנפול... עינויי היו תולעי-הספק, הנוססות את היסוד; חלומותי – אלוהים מתים...⁴⁴

כמו ניטשה בתיאור הביוגרפי אצל שסטוב, גם פייארמן לא חש בילדותו חיבור כלשהו אל האמונה ואל האלוהים. ואולם רק משעה שעזב את עולמו הישן ומעת שחל בו שינוי הערכים האישי הגיע להכרה המזעזעת בעובדת מותו של אלוהים, עובדה שקודם היה אדיש לה:

אף שמוח שמחתי מאד על העבותים הדתיים, שניטלו מעל רוחי, על החופש והדרור שקוֹרָא לי, על העול שנפרק ממני. להתנהג בחירות מוחלטת, שלא להאמין בהבלים, – זו הייתה לי דת חיובית ומענגת ביחד. הריקנות, שהשאירה השלילה אחריה בלב, לא נתגלתה עוד אז בכל נוראותיה. את כל תוקף היראה של הויה בלי אלוהים לא חשתי אז, ואפילו

43 ראו על כך לעיל בפרק הרביעי.

44 ברנר, כל כתבי, כרך א, עמ' 20.

המקום, שנתרוקן בתוכי והתכווץ מכאב, המה לקראת החדש,
שיבוא וימלאהו...⁴⁵

מוטיב זה של ההכרה האמיתית בעובדת מותו של אלוהים תחזור
ותישנה בכתביו של ברנר, הספרותיים והפובליציסטיים.
הביקורת שמבטאת דמותו של פייארמן כלפי החברה והערכים
שסביבו, כמו שכבר הדגיש בועז ערפלי, אינה רק ביקורת כלפי הדת
ומוסדותיה, אלא היא מופנית לא פחות גם לתורות החילוניות של
זמנו.⁴⁶ פייארמן בו לכל סוג של אידיאל או מחשבה אוניברסלית
המציעה פתרון מוכן מראש לאדם ולאנושות. הוא מצוי במאבק
קיומי. אין בידיו תורות או פילוסופיות שיכולות לספק לו קרקע
מוצקה, והחזרה לאלוהים הישן נתפסת כשקר עצמי. פייארמן לומד
כי החשיבה עצמה היא שמביאה אדם לידי טעות ונוטלת ממנו את
החיים. כדי להיאבק על החיים יש להתנתק מפילוסופיות הנוגדות
את החיים עצמם.⁴⁷ הוא אינו מסוגל עוד לחיות על פי תורות. התורה
היחידה שנשארת לו היא זכות הצעקה:

כל העולם בכל חזיונותיו עומד לפני ערום... ולכל
ההתגלמויות, לכל התנועות, לכל הקריאות, לכל המראות,
לכל השרטוטים – לכל צבע אחד... הורם המסך... ובכן למה?
למה? למה לחשוב ולהיענות לשוא?
כן, אני רק כופל דברים שכבר אמרתי...
אבל מה לי ולדברים חדשים? הן אני כותב רק מפני שאי
אפשר לי שלא לצעוק את הצעקה הנושנה, מפני שלעולם
לא אחזל מלצעוק על הכאב הישן... כן, לעולם... עד רגעי
האחרון...

הבה ואצעק! הבה ואצעק צעקה גדולה ומרה!⁴⁸

יש סיבות טובות להניח כי את הרעיון של זכות הצעקה למד ברנר

45 שם, עמ' 25.

46 ערפלי, מהתחלה, עמ' 56–63.

47 ברנר, כל כתביו, כרך א, עמ' 25.

48 שם, עמ' 57.

משסטוב. במאמרו משנת 1907 עמד צייטלין על מוטיב חשוב זה בפילוסופיה של שסטוב: 'כל עיקרא של פילוסופיה זו של שסטוב היא רק לימוד זכות על הצעקה'.⁴⁹ כמו שכבר ראינו, אחד המוטיבים שחוזרים ונשנים בספריו של שסטוב עוד מראשית עבודתו היא התנגדותו החריפה למילותיו של שפינוזה: 'לא לבכות, לא לצחוק, לא לקלל, אלא להבין'. מילים אלה של שפינוזה היו בעיני שסטוב מודל של הפילוסופיה הרציונלית שאינה מסוגלת להתמודד עם הזוועות והאימה של הקיום האנושי ועל כן היא מנסה להשקיט את האדם בעזרת תורה כלשהי, טוב כלשהו, ידע כלשהו. 'ההבנה' ששפינוזה דורש מטרתה להשקיט את 'החיים' ולווסתם, תוך כדי התעלמות ממצוקות האדם בעבר ובהווה. שסטוב תובע את הזכות לצחוק, לבכות ולקלל – רק לא להבין. בהמשך נראה כי מוטיב זה של הזכות לצעקה אל מול הידיעה ילך ויישנה בכתביו של ברנר.

ברנר, כמו שסטוב, איבד את אלוהיו, איבד את אמונו במחשבה הרציונלית, בתבונה, במוסר, אך מעולם לא חזר ל'אלוהים הישנים'. הוא צעד אל עבר מחוזות הייאוש והשיגעון בתקווה למצוא שם את החיבור לאמת האישית שלו, שם אולי ימצא אלוהים מסוג חדש המצוי מעבר לטוב ולרוע. כמו שסטוב, הוא יצא מנקודת המוצא ששום תאוריה או רעיון אינם רלוונטיים, ועל כן מה שנותר הוא הניסיון. הניסיון של הייאוש והשיגעון. בעיניו דווקא מהמקום הזה, מן השאול, יכולה לצמוח פתאום איזו הבנה, איזו התגלות. הבנה זו אינה איזו אמת אובייקטיבית ובוודאי שאינה אמת מטפיזית או מיסטית. היא אמת סובייקטיבית, שמתאימה לאדם בזמן ובמקום המסוימים לו ואשר יכולה להשתנות עם השתנות האדם עצמו, ועם זאת יש בה משהו מהמסתורין. כמו גיבוריו של שסטוב הלך ברנר לעבר מחוזות הטירוף ויחד מקום ליוצא הדופן שבחיי האדם, ל'תחום המרתף', שאומנם הוא נמצא מחוץ לתבונה אבל אי אפשר להגדירו במונחים מיסטיים, רליגיוזיים או דתיים.

49 צייטלין, שסטוב. בעקבות דבריו של צייטלין העלה ברינקר בהערת שוליים את האפשרות שברנר אימץ מוטיב מרכזי זה משסטוב, אך עצר שם את החקירה. ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 278, הערה 4.

על מחפשי האלוהים

מאמרו המוכר של ברנר על מחפשי האלוהים (‘רגשים והרהורים’, 1908),⁵⁰ נחשב לא פעם למסמך מכונן של החילוניות הברנרית. הרכבת המשקפיים השסטוביים מאפשרת לנו לראות עד כמה קרוב ברנר לראייה של שסטוב בנושאים של דת וחילון. קריאה צמודה של הטקסט מלמדת אותנו כי ברנר אינו יוצא בו נגד ‘בקשת אלוהים’ כשהיא לעצמה, אלא רק נגד אלה שהפכו אותה למקצוע, ‘מבלי שתהא לזה, כמובן, השפעה על חייהם אפילו כחוט השערה’. הוא מתריס כנגד מי שרק לשם החיבור הפילוסופי כותבים על ‘המסתורין הדתיים והגעגועים המוסריים והמרידה בשכל’. שכן ‘סופר נאור, מודרני, הבא ומדבר לנו בדעה צלולה על בקשתו את האלוהים, על געגועיו לאלוהים, על מציאותו באלוהים – מה פני איש כזה בעינינו, אם לא של בדאי, של בדאי גמור?’ ואז כותב ברנר את המילים הללו:

אנכי, כותב הטורים האלה – גם כן מושך בשבט-סופר – אינני איש-המדע; לא שקדתי על דלתי בתי שבת תחכמוני ואינני לא ראציונאליסט ולא פוזיטיביסט, ואיני חושב לעילא מכל עילא לא את ‘השכל הישר’, לא את משפט החברה והנאתה, ואפילו לא את אמיתת הנסיון שלנו; אדרבה, להפך, יודע אני ויודע, ככל פשוט שבפשוטים, אשר נשמה לו, את כל קוצר-כוחו ואפסותו של השכל האנושי, את כל טעויות ותעתועי הנסיון של חושינו, ויחד עם זה את כל הקושי שבחיים ושבצירופי החיים, את כל מר הקדרות⁵¹ של ההווה בלי אלוהים, ויחד עם זה את כל הפחד והרטט ואי המוצא של תעלומת חיינו ומותנו... אולם – אולי דווקא מפני שכאבי זה הפשוט והאלמנטרי חודר ונוקב אצלי עד תהומי – איני מבין, היאך באים אנשים, המתיימרים לנאורים, ואינם מתביישים

50 ברנר, כתבים, ג, עמ' 369–376.

51 בדפוס הראשון של הטקסט הזה, בין דפי ‘הפועל הצעיר’ (1.7.1909), נכתב ככל הנראה ‘הקריירות’. אך כיוון שהנוסח הגורס ‘קדרות’ נהיה מקובל, אשתמש בו פה.

להשליך לתוך הלוע הנורא הפתוח פתותי דברים לא מעלים ולא מורידים. דברים שבכל אופן לא ירכו כלום, לא יחממו כלום ולא יגלו כלום, על דבר איזו פיקציה – פיקציה בכל המובנים – שהם מחפשים אחריה ומתגעגעים אליה ומוצאים אותה, על דבר איזו פיקציה דמתקריא אלהות. ומן ה'נשגב' שלהם אל המגוהך – אפילו לא צעד אחד! הרוב שב'מחפשים הרליגיוזיים' אינו מסתפק באמונה גרידא, אלא דורש גם 'דברה', הינו, צורך בדת, בחוקים רליגיוזיים, במצוות מעשיות, שכל כך הרבה בהם, כביכול, התרוממות-נפש, שירה, פיוט, וכו' וכו'.⁵²

ברנר, שהכיר היטב את 'מר הקדרות של ההוויה בלי אלוהים', לא יכול לקבל את אלה שפשוט חיפשו ומצאו, ולא זו בלבד שמצאו את אותה 'פיקציה דמתקריא אלהות', אלא גם דרשו ללכת על פי חוקיה. הוא מתריס לא רק כנגד החיפוש הבלתי כנה, אלא בעיקר כנגד המציאה, כנגד הפתרון. בעיניו מי שטוען כי מצא את אלוהים בדאי הוא, וזאת רק מכיוון שהוא עצמו מכיר היטב את התסכול של ההוויה בלי אלוהים ומכיוון שהוא עצמו יודע כי אין שום אפשרות אמיתית להגיע למוצא או לפתרון.

את המשמעות החריפה של ההכרה במוותו של אלוהים קיבל ברנר משסטוב, כמו גם את הסלידה מהמציאה, מהפתרון. מאמרו של שסטוב 'תחילת דברים אחרונים', שגנסין תרגם לעברית ביוזמה משותפת עם ברנר, מפאר את הסניליות, את אובדן הידיעה.⁵³ וכמו ברנר, שסטוב מוחה נגד מי שמאמינים בלב שלם כי מצאו את האמת וכעת הם מנסים לכפות את אמונותיהם על אחרים. שסטוב לא היה מסוגל לקבל כפייה שכזו. הוא לא היה מוכן לקבל משום איש ובשום זמן שהוא כל סוג של אמת המוצגת כגילויי אובייקטיבי. היאחזות בכל אמת שהיא הייתה בעיניו בגדר כניעה לחולשה האנושית הגדולה ביותר – הרצון לידיעה.⁵⁴

52 ברנר, כתבים, ג, עמ' 370.

53 גנסין, תחילת דברים אחרונים.

54 שם, ראו בעיקר עמ' 322–328.

ברנר כתב את מאמרו בסוף שנת 1908. כבר ראינו שגם שסטוב היה מצוי זמן לא רב לפני כן במאבק סוער מול חבריו מחפשי האלוהים. התקפותיו כווננו בעיקר כלפי מעגלו של מרז'קובסקי, שפירשו את 'שינוי הערכים' של ניטשה כקריאה לחידוש ערכי הדת. שסטוב נאבק בתרבות הרנסנס הדתי של זמנו, דהיינו בנטייה ליצור מושגים וסינתזות מרובות עד שהקורפוס התאורטי של הסימבוליזם הרוסי נעשה 'דומה יותר לתאולוגיה מלפילוסופיה: דהיינו הצגה רציונלית של ישויות לא רציונליות'.⁵⁵ בשנת 1908 התלהט הפולמוס הסוער בין שסטוב ובין מחפשי האלוהים בעקבות מאמרו של דמיטרי פילוסופוב, שבו הואשם שסטוב בערעור האמונה כולה ובהשפעה שלילית על האינטליגנציה: 'כל מי שעניינים בראשו יכיר בכך כי הסיבה לבלבול הכולל של האינטליגנציה היא הפילוסופיה של שסטוב'. שסטוב וההולכים בדרכו מואשמים:

הם יכולים להכחיש, לומר ששיש בהם אידיאליסטים ויש פוזיטיביסטים, כל אחד מהם יגן על הפיזיוגנומיה שלו כפילוסוף, אבל בלב מחשבתם טמונה מהות אחת: ספקנות, שנאה כלפי כל רוח הטפה, הגנה על א־דוגמטיות ובאופן כללי שיתוק כל חירות וכל אמונה.⁵⁶

קשה שלא לשים לב לדמיון בין הטענות ששסטוב וחבריו מפנים אלה כלפי אלה, ובין אלה שהופנו כלפי ברנר,⁵⁷ ושהוא מפנה כלפי מבקריו.⁵⁸

55 ניבט, הסימבוליזם הרוסי, עמ' 94; פירון, פילוסופיית התלישות, עמ' 53.

56 פילוסופוב, אפותאווה של תלישות (ביקורת).

57 נימת דבריו של פילוסופוב כנגד שסטוב דומה מאוד לטענותיו של א"ד גורדון שצוטטו לעיל על ההולכים אחר שסטוב המביעים 'ספקנות לאין סוף, חייטוט וניקור במוח ובנפש עד לידי "וימש ריקניות"' (ראו מכתב מגורדון למנחם ברקוביטש, ליד הערה זו 'בפתח השער').

58 מאמרו של ברנר נכתב בתגובה ליוסף קלוזנר, שטען במאמרו 'העברית

אימוץ העמדה של שסטוב דורש מאבק לא קל. עמדתו יכולה להיחשב חילוניות, או אתאיסטית, אבל העיקר בה הוא ‘העיקר השלילי’, המורה כי אין לסמוך על ההיגיון והגאווה המנסים ללמד אותנו בדרכים שונות, אם דרך מוטיבים דתיים ואם דרך מוטיבים חילוניים, מהי האמת האחת. ברנר, כמו שסטוב, הכיר בפלא מסוים הממלא את החיים, פלא שאי אפשר להסבירו בכלים רציונליים, ובעקבות שסטוב הוא היה מחויב למחשבה א-דוגמטית גם בעניין יהדותו שלו עצמו. ברנר הוא יהודי ‘בחיים הממשיים, בלב וברגש, בלי כל הגדרות שכליות, בלי אמיתויות אבסולוטיות, ובלי כל התחייבויות כתובות’. יהדותו אינה אמורה להיות, לדעתו, עניין להטפה, ל’אונס וכפייה’.⁵⁹

שסטוב וברנר כמבקרי ספרות

ספריו הראשונים של שסטוב הקנו לו, בצד עיסוקו הפילוסופי, גם מעמד של מבקר ספרות חריף. ביקורת הספרות שלו הציעה גישה חדשה לבחינת יצירות ספרות, שבה לא התוכן הוא החשוב אלא היכולת להקשיב לנשמתו של הסופר. אף על פי שרוב הסופרים מרגישים מחויבים לתת לקוראיהם את התשובות לכל ‘שאלות החיים’, סופר גדול הוא בעיני שסטוב דווקא מי שמצליח להשהות את השיפוט המוסרי ולהתחמק ממתן תורות שלמות. הסתירות, לדעתו, ועימן גם הקטיעה והכיעור, הן שמחוללות יצירה טובה: ‘משימתו של הסופר: להמשיך הלאה תמיד ולחלוק את התרשמויותיו עם הקורא. ואף על פי כן הוא אינו חייב להוכיח דבר’.⁶⁰ ביקורת הספרות של שסטוב דרשה מן הסופרים את הסרת כל המסכות, גם אם הפנים הנחשפות אינן נעימות למראה. בתוך כך נקודת המבט של הסופר אינה חייבת להישאר קבועה. על

הצעיר’ (השלוח, תרס"ט) כי בזהותו הלאומית של העברי הצעיר חסר היסוד הרגשי הדתי ובקשת האלוהים.

59 ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 65.

60 שסטוב, ‘אפופתאווה של תלישות’, חלק 1, עמ' 12–13.

הסופר 'לטפס מפסגה לפסגה, ואם יש צורך, לשקוע בתרדמה בדיונות החוליות. ככל שיש לו לאדם ניידות וגמישות, כך הוא מעריך פחות את שיווי המשקל הרגיל של גופו: ככל שהוא משנה את השקפתו, כך יקבל יותר'.⁶¹ כשצ'כוב, למשל, חולק עימנו את האמת שלו, אין הוא מציג אמיתות שהוא מתגאה בהן או מבקש להחילן כתורה על הכלל:

צ'כוב אומר את האמת לא מתוך אהבה או כבוד לאמת, וגם לא בדרך הקאנטיאנית שעל פיה חובה עליונה היא לא לשקר, אף לא כדי להימלט מן המוות. גם אין כאן בנמצא אותו הדחף שדוחף לעיתים קרובות את הנשמות הצעירות והנהלהבות לידי פזיזות: הרצון לעמוד בקומה זקופה, לשמור על הראש למעלה. להפך, צ'כוב הולך תמיד שפוף, ראשו מורכן, ולעולם אינו מפנה את עיניו לשמיים, שכן שם אין הוא מוצא רמזים. אם הוא אומר את האמת, אין זה אלא מפני שהשקר המצחין ביותר אינו משכר אותו עוד, גם אם יבלע אותו לא במנות הצנועות שמציע האידיאליזם אלא בכמויות מופרזות, בלגימות של אלף ליטר.⁶²

הריאליזם בעיני שסטוב חייב לפעול במתכונת זו, ואל לו להילכד בידי הרצון לאחות את השברים והסתירות. שסטוב מבקר, למשל, את גוגול ואומר עליו שלא הצליח לענות על שאלת הספינקס, 'כיצד זה אפשרי להישאר אידיאליסט וריאליסט בעת ובעונה אחת?'. הדבר בלתי אפשרי – הייתה צריכה להיות התשובה. יצירה ריאליסטית אינה יכולה להיכנע לאידיאליזם, כי אי אפשר לשלב בין ריאליזם למשנה סדורה. כמו שהדגיש ברדיאייב, מוקד התעניינותו של שסטוב אינו ב'ספרות' או ב'פילוסופיה', אף לא ב'רעיונות'. הוא מתעניין 'אך ורק בחוויות של כל אותם כותבים, שנשמתם האמיתית, בניסיון החי שלהם'. שסטוב מבקש ספרות

61 שם, עמ' 74–75.

62 שם, עמ' 24.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

שלא תהיה ספרותית, 'כך שלא יהיו בה "רעיונות" אלא חוויות בלבד, החוויות עצמן'. לכן התחיל שסטוב, לדעתו של ברדיאייב, לכתוב באפוריזמים: 'הוא מפחד מאלימות פרשנותו של היחיד על חוויותיו'.⁶³

ניכר כי ביקורת הספרות של ברנר, כמו של גנסין, שופמן ואחרים, הושפעה רבות מעמדותיו של שסטוב. באחד ממאמריו ברנר אף מצהיר בריש גלי על הזדהותו עם הגישה הביקורתית של שסטוב, כאשר הביע את נקודת הקרבה בינו לפישל לחובר בביקורת הספרות. שניהם שותפים לרצון לתת מקום גם ל'שירת הקרקע הנשמט מתחת כפות-הרגלים':

בעל המאמר הקטן הזה 'עם שקיעת החמה', בתור מבקר לא-מושבע, מבין, כפי הנראה, כי גם לשחור-הנשף יש מקום על הבד וכי גם לשירת-המשבר, שירת-היאוש, שירת-האיין-מוצא, שירת 'הקרקע הנשמט מתחת כפות-הרגלים', יש הזכות המלאה להתבטא. גם ה'לא' הפשוט, שאינו בא בדם ואש ותימרות-עשן, ה'לא' של בן-הדור, אשר עוצמו התרוקן עליו – גם ה'לא' הזה יכול וצריך להיות תוכן לשירה. מובן, שירה קצרה, מרוסקת ולא-פאתיטית.⁶⁴

לטענתו של ברנר, גם הוא וגם חברו, בתור מבקרי ספרות, מאמינים כי גם לחלקים היותר חשוכים ומיאוישים של החיים, אותם חלקים שבורים ומרוצצים, יש מקום בספרות. הביטוי 'שירת הקרקע הנשמטת מתחת לכתפות הרגליים' קושר את דבריו לשם ספרו הרביעי של שסטוב: 'אפותאווה של תלישות [חוסר קרקע]: ניסיון למחשבה א-דוגמטית' (1905), אשר כאמור שם במרכזו את חוויית שמיטת הקרקע מתחת לרגליו של האדם ואת השלכותיה האפשריות על הפילוסופיה ועל הספרות.

63 ברדיאייב, טרגדיות והיום-יום, עמ' 367–368.

64 ברנר, כתבים, ג, עמ' 410–411 (ההדגשה שלי, ל"ב).

במאמרו ביקש ברנר לבטא את עמדת 'שמיטת הקרקע' בביקורת לשירתו של יעקב שטיינברג. לטענתו, אף על פי שספר השירים של שטיינברג משאיר על רוב הקוראים את הרושם שמחברו הוא 'בעל נפש ריקה לגמרי ואין לו שום השקפת-עולם, שום הוקרת-חיים, שום ערכין קבועים, שום סימפטיות חזקות, שום אחיזה', דווקא כאן מצויה, לדידו, גדולתו של המשורר:

אי אפשר לקבל את המחברת הזאת בתור ספר, בתור ספר שלם וגמור, המתכוון לעשות עלינו רושם אחד ומסוים. ערך הדבר יגדל הרבה יותר אם נקח ממחברת זו שירים אחדים ונקרא אותם מזמן לזמן. כל אחד ואחד לבדו. כאמור, תוכן במובן של התעלות נשמתית, של 'גאולה', של 'אור-החיים', לא ימצא גם בשירים הנבחרים, ואי אפשר ש'ימצא [...] אבל יופי של היתול ישר ומובן מאליו, של התרשמות דקה, של ביטוי מיוחד, כשרוני, ותמהון קל של הנמצא בעולם זר – יופי זה שפוך, כרסיסי-קסם, בהרבה, הרבה שורות. לקוראים קהים, אשר, למרות הכל, עצביהם חבלים, לא תגדנה גם השורות ההן מאומה, אבל הלא אנן לא בהם עסקינן.⁶⁵

ברנר מגן על הזכות שלא להיכנע לצורך באמירת ה'הן' בכל הקשור ביצירה אומנותית. לא כל יצירה צריכה להכיל 'אור גדול', תקווה, ערך. ליוצר יש הזכות, ואף החובה, לייחד מקום לאמירת ה'לא' ולשתף אותנו בחוויותיו.

בהמשך מאמרו מבקש ברנר להנגיד בין כתיבתו (הכנה לדעתו) של שטיינברג ובין זו של דוד נומברג. כתיבתו של נומברג, לדעתו, אינה מאותו סוג 'הספקנות המילנכולית' שאנו מוצאים למשל אצל צ'כוב, 'הנובעת מיפיי-נפש רב, מעדנת-העור של האמן, אשר כל כיעור עושה בה שרטת, וכאבי-השרטת בא ומגלה לפניה את כל ההבל והריקניות [...] שבחיי הבריות'. איננו מוצאים בה גם –

‘אנשי המרתף’ – ברנר ובני דורו

את הלעג החריף, הנובע מאי-רצון, ממרידה אמיצה, גם לא את כלות-הנפש של הספקן הטרגי, הביירוני, אשר באלוהים – באילוזה – לא יוכל להאמין, ובלי זה ולפי זה חייו אינם חיים. קרים ומתונים ביותר הם סיפורי נומברג. [...] אצל נומברג לא יעלה באפנו כל ריח מפגרי האלוהים המתים אשר בבקעה – מישור חלק ונקי לגמרי אנו רואים לפנינו!⁶⁶

דברים ברוח זו אנו מוצאים ברבים ממאמרי הביקורת הספרותית של ברנר. אין ספק שברנר מאמץ עמדה זו גם ליצירותיו הספרותיות שלו עצמו. בכך יוצר ברנר סגנון ספרותי המעביר את החוויה האישית למרכז העשייה הספרותית, בעודו מסיט הצידה את הניסיונות ליצור ‘אומנות לשם אומנות’ או במקרה הציוני אומנות לשם החדרת אידיאל. במאמרו המפורסם ‘הז’אנר הארץ ישראלי ואביזרהו’, דרש למשל ברנר את הזכות ליצור יצירות שאינן ז’אנריסטיות, דהיינו יצירות העוסקות בציור ‘העולם’, וכל שכן יצירות המציעות תקווה ל’מזג-התחייה’ הלאומית. ברנר מעיד על עצמו שאינו מחויב לאמות המידה הללו, הספרותיות והציוניות לכאורה. הוא מחויב אך ורק לספק רשמים מחווייתו האישיות, הנפשיות, בלי הרצון ובלי היכולת להוציא מהם תורה: ‘אין אני מתכוון לא רק לא להורות את אמיתותי, אלא גם לא לתאר את החיים כמו שהם, כמו שהם נראים למסתכל אובייקטיבי וצלול-דעת’. מטרתו הספרותית, בעיניו, היא לכתוב על המיית נפשו ורגשותיו. ומי שאינו מסוגל לעכל כל זאת אינו מוכרח:

ולפיכך, כשבאים ואומרים לי, שהמיית-נפשי (במידה יודעה: פרי ראייתי ומחשבתני) היא חולנית, ולכן ראייתי היא פגומה ומחשבתני אינה מחשבה – ינעם לי הדבר או לא – לטעון כנגדו אין מקום. שמעתי: אין אני יודע את החיים הארץ-

66 שם, עמ' 419–420. ראו גם את דבריו על זלמן אפשטיין במקום אחר: ‘האדם הטראגי, האדם שאין לו בעולמו אלא צעקה איומה, האדם מתחתיות, האדם של המרתף האפל – כל זה זר לו לזלמן אפשטיין’. ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 216.

ישראלים, אין אני חודר לראות את הנולד בהם, את הצד השני של המטבע, אין אני מוכשר אלא לראות צללי-עבר מהרהורי-לבי.

[...] 'עם-הספר'! עם-הספר – וגיבורים! כולנו גיבורים פה, מלח כל יהודי-הארצות. לא-גיבורים אינם כלל בנמצא.⁶⁷

ברנר דורש את המקום גם ל'לא גיבורים' בתרבות העברית החלוצית. למי שאצלם שירת הייאוש, הנובעת הן ממצב נפשי והן מהמצב הלאומי, יכולה לקבל ביטוי.

מודל המחשבה האידוגמטית שאימץ ברנר משסטוב מיושם גם במאמריו הפובליציסטיים שבהם הוא שוטח את השקפתו הלאומית. גם שם הוא מבקש שיינתן מקום לביטוי של הייאוש, להכרה נוכחת במצב הקשה. הוא מתנגד לניסיונות להציג את המצב בקווים אוטופיים, וכל שכן הוא מתנגד להטפות. במאמר ביקורת על גורדון, למשל, שנכתב לאחר הקונגרס הציוני העשירי תחת הכותרת 'על העיקר שאיננו', ביקש ברנר לחשוף את תכונת 'התוכחה' של גורדון, הבעייתית בעיניו:

למה אכחד? אותי עניין כותב-המאמר, הטון שלו; אותי עניין איך נכתב מאמר שכזה. קורא שכמוני עמד הרבה ביחוד על שמו של המאמר: 'מעט התבוננות'. 'התבוננות' – שאלתי את עצמי – התבוננות או... תוכחה?⁶⁸

על אף הערכתו הרבה לגורדון, ברנר אינו יכול להסכים עימו בנוגע לצורך בהפסקת העבודה הערבית. אבל עיקר הקושי שלו עם דבריו מצוי בנימת התוכחה המוסרית שבהם, המבקשת לקבוע אמות מידה ערכיות לפועל החלוצי על אף מצבו הקשה והבלתי אפשרי. ברנר מבקש להגן גם על הזכות לייאוש:

למה הוא מזלזל כל-כך בכבוד-היאוש?
וכי סבור הוא באמת, ש'רוח-היאוש התחילה בזמן האחרון

67 שם, עמ' 269–270.

68 שם, עמ' 44.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

מנשבת ביתר תוקף בפינות ידועות? וכי סבור הוא בכלל, שבני-עמנו מוכשרים ליאוש אמיתי? [...] ואולם כל אלה אשר הוא נוגע בהם במאמרו, כל אותם הסופרים גומרי ההלל, כל בני החבורות הקדושות, בני ישראל סבא ובני ישראל צעירא, הציוניים והבלתי-ציוניים – האם מוכשרים הם ליאוש? להפך, אין עם פחות מוכשר ליאוש מעמנו ואין בריה שבעת רצון מעצמה כבן-עמנו!⁶⁹

'בני החבורות הקדושות', לדעתו של ברנר, אינם מכירים ואינם מסוגלים להכיר במצבם המיואש, ותחת זאת הם מציגים עצמם כ'בריה שבעת רצון'. במסגרת ניתוח המצב הלאומי יש לדעתו, וצריך להיות מקום לרגשותיו של היחיד. מותר לכעוס, מותר לזעום, אבל בשום רגע אסור לעבור להטפה ותוכחה:

לבכי ולשחוק אין ההבנה האמתית מתנגדת. בעולם התחתון (ומעולמות אחרים הן לא נדע לעת-עתה) אין גם ההבנה היותר עמוקה משחררת מן האפקט, והמבין היותר תקיף בדעתו אינו יכול לקיים מצות 'לא לשחוק ולא לבכות'. אבל שלא להוכיח – האם אין זה מובן מאליו? שוחקים, בוכים, גם מצדיקים ומאשימים – אחרת אי אפשר – אבל מתוכחה צריך ואפשר להיזהר. אין זו מצוה, דרישה; זהו דבר המובן מאליו לסוג ידוע של בני תמותה. כי הן מי כמתבונן האמיתי והטהור יודע – חוץ מכל – את ה'חוק', שכל המוכיחים הוכיחו במדבריות וכל דבריהם נשארו קולות קוראים במדבריות...⁷⁰

גם בהקשר הלאומי ברנר דורש את הזכות לייאוש ולצעקה. הוא אינו מוכן לקבל תוכחה מוסרית המנסה לסדר כבמטה קסם את נפשם של הצעירים החלוצים. עלינו להכיר בקשיינו, בחטאינו, לכעוס עליהם ולהיות כנים עם עצמנו. עלינו להיות מוכשרים גם

69 שם, עמ' 46 (ההדגשה במקור).

70 שם, עמ' 44 (ההדגשה שלי, ל"ב).

לייאוש. עלינו להתנגד לכל ניסיון לכפות עלינו קיום מצוותו של שפינוזה שלא לבכות, לקלל או לצחוק.

שכול וכישלון

לסיכום פרק זה אבקש להציע ניתוח קצר לכמה מוטיבים חשובים ביצירתו האחרונה המוגמרת ביותר של ברנר, 'שכול וכישלון' – או ספר ההתלבטות' (1920).⁷¹ בימים שעבד על כתיבת רומן זה דאג ברנר להשיג מחבריו את ספריו של שסטוב הנמצאים אצלם.⁷² ומעיון ביצירה אנו יכולים לראות, צעד אחר צעד, את ההתמודדות של ברנר עם הרעיונות והשאלות ששסטוב מציב בספריו. התמודדות זו מתגלמת ברומן באופן המלא ביותר בדמותו של יחזקאל חפץ, המתמודד עם מחלה קשה ועם שיגעון, אדם שכל חייו רוויים כישלונות, 'איש מרתף' של ממש. כבר בפתיחת הספר מתואר יחזקאל במילים 'איש מכוער'.⁷³ מוטיב זה של כיעור יוסיף ויחזור בכל הספר, והוא כמו בא כדי לרמוז לקוראים המכירים את עבודתו של שסטוב כי את דמותו של יחזקאל יש להבין באותם מונחים שבהם מתאר שסטוב את 'ניטשה האמיתי'.

בסוף ספרו על דוסטויבסקי וניטשה, כאשר שסטוב מביע את עמדתו השלילית על רעיון העל-אדם של ניטשה, הוא פונה לקוראיו בנימה אישית ואומר כי מי שמעוניין למצוא את 'ניטשה האמיתי' ב'כח אמר זרתוסטרא', אל לו לחפש אותה בדמות האדם העליון, אלא דווקא בדמות משנית המכונה 'האיש המכוער ביותר':

71 ברנר, שכול וכישלון. פוזנסקי מעיר כי כתיבת ספר זה התחילה בשנות תרע"ג-תרע"ד, ונוסח אחרון שלו נכתב בשנת תרע"ז או תרע"ח. פרקים בודדים, לא תמיד כסדרם ולא תמיד במלואם, נדפסו בשנים תרע"ד-תרע"ט. פרטים מלאים מצאו אצל: ברנר, כל כתיבי, כרך א, עמ' 491.

72 ראו לעיל את מכתביו של ברנר לחבריו שצוטטו לעיל, שבהם הוא מבקש לשאול את ספריו של שסטוב (ליד הערות 7 ו-8 בפרק זה).

73 'אדם עלוב ומכוער אחד', ראו ברנר, שכול וכישלון, עמ' 5.

'הפילוסופיה של הטרגדיה' עוינת, באופן עקרוני, לפילוסופיה של המוכר. באותם מקרים שבהם המוכר אומר זה ה'סוף' וסר הצידה, שם רואים דוסטויבסקי וניטשה את ההתחלה ומתחילים לחפש. בספרו של ניטשה 'זרתוסטרא' ישנו סיפורו של 'האיש המכוער ביותר', המתאר באופן סמלי את חייו הנוראים של ניטשה. הוא ארוך מכדי שאצטט יותר מכמה קטעים כאן, אך אני מייעץ לקוראים המעוניינים בפילוסופיה של ניטשה לקרוא את כולו.⁷⁴

במסעו בין ההרים היה ליבו של זרתוסטרא מלא תקווה. ואולם בתפנית חדשה של הדרך, 'נשתנה בבת אחת הנוף וזרתוסטרא נכנס למלכותו של מוות'. הוא מגיע לגיא הנחשים המתים הריק מאדם, הריק מכל חי, שיש בו רק נחשים מכוערים שבאים אליו בהזדקנם כדי למות. בצד אותה הדרך יושב לו איש יחיד: האיש המכוער ביותר בעולם. לפתע פתאום הוא קורא לזרתוסטרא וחד לו חידה. זה מתמוטט כאלון, אך עד מהרה מתעשת ופונה לאיש המכוער ואומר לו, 'אתה רוצחו של אלוהים! [...]' אין אתה יכול לשאת את מי שראה אותך, את מי שראך תמיד וראך עד תום, אתה המכוער מאין כמוהו!⁷⁵ אחר כך הוא מבקש להסתלק מהמקום. אך האיש המכוער עוצר בעדו ואומר לו כי עליו להישאר, כי הוא היחיד מבני האדם אשר לא ריחם על כיעורו. הוא היחיד אשר אי פעם הצליח להבינו. אותו 'איש מכוער' פרש מן החברה ומכל אדם בגלל רחמיהם עליו, ועל כן הגיע לעמק הקודר של 'מות הנחשים', שלא נמצא בו עוד אדם מלבדו. מכאן והלאה הסיפור מתמקד בשאלת הרחמים, ובא ללמדנו עד כמה הללו פוגעים בתחושת הבושה,

74 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 29, עמ' 320. שסטוב מצטט מ'האיש המכוער' גם בספר על טולסטוי וניטשה בפרק 13, עמ' 124-125. הפרק מניטשה ששסטוב מתכוון אליו נקרא בעברית בתרגומו של אלדד 'האיש המכוער ביותר'. ראו ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, עמ' 265-270.

75 שם, עמ' 266.

אם רחמי אלוהים הם, אם רחמי אדם: הרחמים מנוגדים לרגש הבושה. והסירוב לעזור ייתכן ואצילי הוא מן הצדקות הנטפלות. ואולם החמלה, הלוא היא הנחשבת היום צדקות בעיני כל הבריות הקטנות – כל אלה אין בהם יראת כבוד בפני אסון גדול, בפני כיעור גדול, בפני כישלון גדול.⁷⁶

מילים אלה הן בעיני שסטוב מילים נרדפות ל'פילוסופיה של הטרגדיה' וביטוי נוסף לאי ההתאמה המהותית בין האסתטיקה לטרגדיה.⁷⁷ הפילוסופיה של הטרגדיה דורשת עמדה א-אסתטית במהותה, כאשר היא מעבירה את הכיעור הנורא ביותר לקדמת הבמה ומעמידה אותו כנגד הסבל האסתטי. בני האדם אומנם מתפארים בדרך כלל ביופיו האסתטי של הסבל, אבל כאשר הם נתקלים בסבל המכוער והנורא מכול של הקיום האנושי הם מסתובבים לאחור. רק 'אנשי המרתף' כמו דוסטויבסקי וניטשה הם אלה שהיו מסוגלים לא לפחד מהכיעור הנורא מכול, ובכך רואה שסטוב את גדולת יצירתם. אומנם הכיעור במצבים האנושיים הקשים ביותר אינו נעים כלל, אבל בעיני שסטוב היכולת לעמוד מולו פנים אל פנים מביאה לידי ביטוי את מה שהאסתטיקה של הסבל ביקשה להסתיר מהחוויה האנושית במשך שנים רבות.

דבר דומה אנו מוצאים בספרו של ברנר כאשר דמותו של יחזקאל חפץ, באחד מרגעי השיגעון המחרידים ביותר ובדיוק כשהוא מבין כי ייקחוהו בקרוב לבית-המשוגעים, מתחיל להקציף על כך שאנשים אינם מעוניינים לשמוע על טרגדיה אמיתית:

חי חי, – גחך פתאום, אינגד ואיתנח – 'צער העולם'...
'צער העולם שבשירה'... לזה הם מסכימים... את זה הם מקבלים... פואיזיה!!... אך, חי חי, מכאובי אני... פּהּ!!.. בזה אינם רוצים!!... בעל שָׁבֵר... מכאוב נמאס... צער העולם היפה

76 שם, עמ' 267–268.

77 שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה, פרק 29,

עמ' 322.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

אינו רוצה לדעת ממנו... אינו רוצה לקבל... בעלי השבר אֵל
יכנסו...⁷⁸

ברגעיו הקשים ביותר יחזקאל מבין כי אנשים יודעים היטב לדבר
על יופייה של הטרגדיה 'האסתטית',⁷⁹ אך על צערו האמיתי של
אדם אין הם מוכנים לשמוע. הוא נכנס למצב של בין שיגעון
לאקסטוזה וממלמל:

הם... הבריות... החיים... צלולי דעת הם... ואינם רוצים
לדעת מכל 'קאטאסטרופה'... אינם רוצים לדעת, שעוד
בשבוע זה ודאי יכניסוני לאותו מקום... כבר נגזרה גזירה...
וכשאני מזכיר להם, הם מורים עלי באצבע ואומרים:
'הביטו אליו!.. כמה הוא מרעיש עולם!.. ראו את האדם
התחתון, המתהדר בפגימותיו... בפגימותיו העליונות'.⁸⁰

אבל יחזקאל יודע שיחסם אליו מעוגן בטעות. 'האדם התחתון' אינו
מתדהר בפגימותו: 'טעות בידכם, רמי המעלה! אין אני מתגאה כלל
ואין אני מחבב כלל את הכניסה [לבית המשוגעים]'.⁸¹ יחזקאל אינו
גאה בכיעורו. הוא רק רוצה להזכיר לחברה שסביבו, ואף להסכים
עימה, כי 'הכיעור שלי אינו צריך לטמא את העולם... המכאוב
שלי אינו צריך לבוא בחשבון [...] אל תגוללו מידת הרחמים!.. אל
תחמלו אף במעט על בעל-שבר ואידיוט!'.⁸²

78 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 67.

79 ראו גם את רשמי מחשבותיו של יחזקאל מהמשך הסיפור, שבהם
מנוסחת עמדתו הבוה לאסתטיקה הפושעת כנגד חוויית החיים: 'למה
האסתטיקה? מה האסתטיקן יודע להגיד על אודות החיים? הוא יודע
לקרוא שמות לאבנים טובות ומרגליות, שהוא תולה בצואר-השיש של
אשתו האהובה – כן, זה הוא יודע!.. אבל לאידך גיסא, במה מקורו יותר
ברוך? במה חשובים הרצון והרגשות של טיפש זה [...] מהרצון והרגשות
והדאגה שלו, איש-הכיעור [...] האם לא כל הרצונות והרגשות של
האנוש יש להם זכות-הקיום?' (שם, עמ' 117–118).

80 שם, עמ' 67 (ההדגשה שלי, ל"ב).

81 שם, עמ' 67–68.

82 שם, עמ' 68.

במילים אלה מתמודד ברנר עם המסר של 'האדם המכוער'. יחזקאל, האיש המכוער של ברנר, אינו רוצה שהחברה תראה במצוקתו דבר שהוא מתפאר בו. הוא עצמו מבין כי אין צורך ברחמים עליו וכי הוא אינו צריך לטמא את העולם בכיעורו. אפשר לומר כי רגע זה הוא דיוקן ניסיונו של 'האדם המכוער' לחזור לחברה. הוא מנסה לחיות בין האנשים, אבל הוא לומד שכאשר אדם מכוער מנסה להראות לחברה את כיעורו, מבלי שהוא גאה בו, האנשים בתגובה אינם מרגישים צורך לרחם עליו, הם פשוט ממאנים להסתכל לכיוונו.⁸³ לכן המסקנה דומה לזו של ניטשה: 'לאנשים אין יראת כבוד בפני אסון גדול, בפני כיעור גדול, בפני כישלון גדול' – מילים ששסטוב ראה בהן, כאמור, מילים נרדפות לפילוסופיה של הטרגדיה.⁸⁴ האיש המכוער נאלץ לחזור לעמק 'מות הנחשים' ולהמשיך בבדידותו. במהלך הרומן יוסיף יחזקאל להתמודד עם השאלה הנוגעת לתחושת הרחמים, בעיקר זו שהוא חש כלפי האחר.

עוד ניסיון להתמודד עם מחשבתו של שסטוב בא לידי ביטוי במוטיב מרכזי אחר של הספר. התמודדותו של יחזקאל חפץ עם תורתו של שפינוזה, המוצגת כתורת החיים של דודו ר' יוסף, היא

83 כשברנר מתאר את כניסתו של יחזקאל למצב השיגעון, הגורם לו להיות לא מובן לאחרים, הוא משתמש בביטוי 'מטמורפוזה', אותו ביטוי שהשתמש בו שסטוב לתאר את שינוי הערכים של ניטשה בעקבות מחלתו, 'המטמורפוזה הנוראה הנקראית מחלה': 'ואולם מהרה באה הריאקציה והכל ראו פתאום, שחפץ אינו כלל קרבן-הכלל. ה'מיטאמורפוזה' האחרונה של חפץ הוכיחה זאת לכל. פניו לא הוטבו, עיניו לא הרגעו, אך לשונו, לא רק בינתו, כמו נסתתרה. טוב, הוא נעשה שתקני, אבל שתקנות לשתקנות לא דומה! הן ימים שלמים אינו מוציא אך מלה אחת מפיו! אז ידעו, כי גם דבריו שלפני זה היו לחוד ומחלתו לחוד; כי סיבת מחלתו אינה צרת הכלל – מה! – אלא זו, כנראה, בסיס פרטי לה. פשוט, מכאובים פרטיים, שאין להם שייכות ישרה למצב הכללי ושאינם נוגעים, איפוא, ואינם צריכים להיות נוגעים לאחרים, יזעזעו את עצביו'. שם, עמ' 378.

84 ראו לעיל הערות 76 ו-77 בפרק זה.

אחד המוטיבים המובילים את הסיפור.⁸⁵ הדוד יוסף, המעריך את שפינוזה, מוצא בתורתו את הדרך הראויה לדעתו להתמודד עם טרגדיית הקיום האנושי. במהלך הסיפור יושב הדוד יוסף וקורא בקול מתוך ספרו של שפינוזה לאוזני היושבים:

ואחרי שהורני הנסיון... הנסיון הורני... שכל מה שמתעורר בתוכן-החיים... בתוכן-החיים המצוי הבל הוא ורע – – – ואחרי שראיתי... שראיתי... שכל הסיבות והנושאים של פחדי... אין בהם לא טוב ולא רע... על פי עצם מהותם... כי אם לפי הניעם את הרוח... נתתי את לבי... את לבי... לבקש אחר הטוב האמתי...⁸⁶

יחזקאל, השומע את מילותיו של שפינוזה יוצאות מפיו של הדוד יוסף, אינו מצליח כבאינסטינקט ראשון להכיל את ההיגיון שבהן וחוזר עליהן בהתרסה: 'כל מה שמתעורר בתוכן-החיים המצוי הבל הוא ורע? אין כל סיבה לבכות על זה ולא לשמוח, ואף על פי כן יש איזה "מניע" לבקש אחרי "הטוב האמתי" – הטוב האמתי?'.⁸⁷ יחזקאל מוסיף ומתריס כנגד הדברים שאוזניו זה עתה שמעו: 'שכן! מאוד נחוץ לדעת שהוא עכשיו יחזקאל סובל סבל מר וקשה!'. מילים אלה של שפינוזה יעוררו אצלו כעבור זמן את שיגעונו, והוא ימשיך להתמודד איתן לאורך הרומן כולו. מכאן ואילך יעסוק הרומן בדברים אלה של שפינוזה ובשאלה מהו היחס הרצוי בין הטוב האמיתי ובין 'כל התופעות כפי שאנו מכירים אותן', דהיינו חוויית החיים עצמה.

בהתנגדותו של יחזקאל לשפינוזה, ולעיסוק בעצם שאלת הטוב האידיאלי מול חוויית החיים, אפשר למצוא הד לביקורת החריפה של שסטוב על שפינוזה, ובייחוד ליחס שלו כלפי הביטוי שכבר הוזכר

85 מנחם ברינקר הצביע על מוטיב זה ברומן, אם כי בפרשנות שונה. כמו כן סבר ברינקר כי השימוש של ברנר בתורת שפינוזה הוא מקרי. ראו ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 136–140.

86 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 34.

87 שם, עמ' 34–35.

לעיל: 'לא לצחוק, לא לבכות, לא לקלל – אלא להבין'. כאמור, שסטוב ראה במילים אלה של שפינוזה מודל של הפילוסופיה הרציונלית, שאינה מסוגלת להתמודד עם הזוועות והאימה של הקיום האנושי ועל כן היא מדחיקה את החוויה האנושית ומעדיפה על פניה את ההבנה האינטלקטואלית והמוסרית. יחזקאל, לאורך כל הרומן של ברנר, חש כי המפתח אל האמת האישית שלו מצוי בנתיב הייסורים, הייאוש והשיגעון, דהיינו ב'כל התופעות כפי שאנו מכירים אותן', מתוך הבנה כי 'הטוב האמיתי', כלומר רעיון הטוב האידיאלי, נמצא בסתירה תמידית עם חוויית החיים עצמם.⁸⁸ בהמשך הרומן שם ברנר בפיו של ר' יוסף עוד אמירה בהשראת שפינוזה, לאמור, שגם לאלוהים אין בחירה: '[אלוהים] כפות לחוקיו, אבל השם-יתברך עם זה הוא גם אדון לחוקיו, הוא מחוקק לעצמו. הידיעה היא הבחירה!'.⁸⁹ וכך, באמצעות יחזקאל חפץ, מציג ברנר את ביקורתו של שסטוב על 'אלוהי הפילוסופים' של שפינוזה, המוגבל תחת חוקיה של התבונה האנושית המחפשת שלמות, אלוהים שאינו מותיר מקום לתחושותיו ורגשותיו של היחיד הסובל. בהמשך מגיב יחזקאל על 'חיפושי האלוהים' של מכריו:

אלוהים... שניאורסון ודודי – שניהם, כל אחד על פי דרכו – מדברים לפעמים על מבקשי-אלוהים ובקשת-אלוהים... ואולם המבקשים... הם אינם מבקשים כלל אותם... הם מדברים בשמו... הוא ברא – וחסל... כל הענין כאילו אינו נוגע בהם בעצם...⁹⁰

88 השוו עם פרשנותו השונה של ברניקר, שאינו מזהה את מושג הטוב האמור כאן עם הטוב האידיאלי הפילוסופי וגורס כי מסקנת הרומן של ברנר היא מציאת הפשרה בין הטוב ל'תוכן החיים המצוי' – עמדה שהוא מכנה אותה הגעה ל'מרגעה'. ראו ברניקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 135–139.

89 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 37–38.

90 שם, עמ' 75–76.

כמו שסטוב, יחזקאל מתקשה להכיר ב'אמיתות נצחיות' כמו אלה של שפינוזה, ואף לא באמיתות שמקורן מן הכתובים עצמם. והוא בוודאי אינו יכול להכיל רעיון של אלוהים הכפות לחוקי הטבע והאדם. מבקשי האלוהים, כמו דודו וכמו שניאורסון, אינם מחפשים, לדעתו, את אלוהים באמת, אלא הם מחפשים אלוהים שיוכלו להכתיב לו את חוקיהם ואת הגיונם שלהם על מנת למצוא רגיעה. ואילו יחזקאל סבור כי 'הידיעה' האינטלקטואלית אינה יכולה להסביר את סבלו של האדם הבודד ולא לכפר על הסבל, ובוודאי שאין לה שום קשר לאלוהים שהחוקים שהאדם מבקש לכפות עליו אינם נוגעים לו.

במהלך הרומן מבקש ברנר להעמיד במבחן את פילוסופיית החיים של הדוד יוסף, שבה הידיעה, ההיגיון והמוסר קודמים לכול. ברנר מקציץ את אפיון הדמות על ידי הדגשת תלותו של יוסף בספריו – 'בכל מקום שספריו אתו שם גם ביתו'⁹¹ – ואת נטייתו למחשבה המערבית הרציונליסטית: יוסף אוהד במיוחד את ר' שמשון רפאל הירש, ובשיחה עם מכר הוא מסוגל לומר 'עייץ גם בקאנט', אבל הכול לדעתו 'מצוי כבר בשפינוזה'. ואולם עם התקדמות העלילה חל אצל הדוד יוסף שינוי נפשי קיצוני. אומנם הוא מתחיל כרציונליסט שפינוזיסט, אבל ככל שחיי נעשים קשים יותר ויותר (סכנת איבוד דירתו ואחר כך מות בתו מרים) הרציונליזם והאידיאליזם שלו אינם עומדים עוד במבחן המציאות. לא זו בלבד שהרציונליזם של יוסף מראה סימנים של שחיקה כאשר אנו מגלים את נטייתו למאגיה ולחסידות, אלא שבסוף הסיפור, לאחר כל הכישלונות והשכול, הדוד יוסף צונח לעמדתו של 'איש המרתף':

ר' יוסף בא, שומע את הדברים האחרונים, יושב ומחשה קדורנית. לפני זמן-מה לא היה אפשר, שר' יוסף ישמע לשיחה שכזו ויחשה. אז היה ודאי מוצא לחובתו לגלות

את ידיעותיו בגפ"ת, חקירה והשכלה: אז היה ודאי מעיר הערות יקרות ונכבדות על ענין האמונה ויחסה אל המוסר, אז היה ודאי מזכיר בפירוש את ה'טראקטאט', שדעתו היא, כי התורה היא... קונסטיטוציה; אצלנו לא האמונה עיקר, כי אם החוק. מה לנו גדול מהאמונה בתחיית המתים, ואף זו אינה עיקר כלל בתורה. תורת־היהדות ומוסר־היהדות בעיקר אינם אלא הצדק וכו' וכו', ועיין שם וראה שם, עכשיו הוא יושב כאן, שומע ואינו נענה. למה ידבר? והן רואה הוא, שאותם הדברים, שהיו מועילים לו לפנים, חדלו להועיל.⁹²

ר' יוסף אינו מסוגל עוד להיאחז באמונותיו הקודמות. הטרגדיה האישית שלו שמטה את הקרקע מתחת רגליו. הוא עבר את שינוי הערכים האישי שלו. בהמשך הסיפור, בעומדו מול חוף הכנרת הוא מבין כי כל העת שדיבר והטיף לתורת המוסר של שפינוזה היה עיוור מראות את העוולות שהוא עושה לבני ביתו ולחבריו. הוא לומד על אי היציבות של המוסר, בוהה בכוכבים ואומר:

– הכוכבים... החוקר קאנט אומר... שני דברים... אבל מיד נפסק משום מה. הוא הביט אל הכוכבים במבט משונה, מצפה, עורג. מי יודע! מי יודע, אם למרות כל דעתו של ר' יוסף את חכמת התכונה וטיב הכוכבים במסילותם – מי יודע, אם לא – יש איזו הרגשה עמומה בלבו, שנשמת אותה הילדה, אשר הוא חטא כנגדה – נשמת מרים – נתגלגלה שם באחד הכוכבים; שזה הכוכב הקטנטן, המזהיר, הנוצץ ממולו וקורץ לו, אינו היא, היא, היא – מרים, בתו היקרה?...⁹³

ר' יוסף מוכן לרגע אחד לשים את כל ההיגיון הישן בצד, את קאנט ואת המדע, ולהאמין בבלתי אפשרי: שבתו מרים אולי מצויה באחד

92 שם, עמ' 198.

93 שם, עמ' 244.

הכוכבים בשמיים.⁹⁴ ברנר מבקש להפשיט את האמונה הקודמת של יוסף מההיבטים הרציונליים שלה ולהובילו לעבר תפיסה כאוטית יותר, מסתורית יותר, שבה אולי בכל זאת 'הכול אפשרי'. רומן זה נקשר בדרך כלל במחקר באופן הדוק לעמדתו החילונית האנטי-דתית של ברנר. אך נדמה כי הצגת עמדתו של ברנר באופן הזה מאבדת מהמורכבות שביקש להציג ביצירה. ראינו כי מהרומן עולה תפיסה שמתנגדת לא לדת כשהיא לעצמה אלא לתפיסות דוגמטיות של אמת אחת, בין שהן חילוניות או דתיות. ברנר שם בפיו של יחזקאל את ההתנגדות ל'חיפושי האלוהים' הבלתי כנים של מכריו ולתפיסתם כי האלוהים 'כפות לחוקיו', ובד בבד גם הדוד יוסף עובר תהליך של 'שינוי ערכים' המפרק את מערכת אמונותיו הקודמות. בתוך כך ברנר מסמן קשר הדוק לשאלת המוסר ולמעמדו של מושג 'הטוב האידיאלי', הנקשרים בשאלת התפרקותו של מושג האמת. להלן נראה כיצד גם דמותו של יחזקאל עצמו עוברת תהליך של 'שינוי ערכים' וכיצד מתנפצת מערכת האמונות שהוא נשען עליה, גם אם הייתה רעועה מלכתחילה והייתה חייבת בהכרח להתפרק ולעבור שינוי. ראינו שיחזקאל מצוי כבר מתחילתו של הרומן בהתמודדות פנים אל פנים עם שאלות המוסר. נקודת המוצא שלו היא כיעורו האישי ותפיסת עצמו כאדם רע. בתחילה הוא סבור כי הוא ראוי לגורלו בשל עוולותיו, והוא משתמש בדמותו של איוב בסיפור המקראי כדוגמת-נגד למצבו:

הוא חשב: יסורים מכוערים... יסורים מכוערים... בספר איוב המצורע כתוב: 'ויקה חרש להתגרד בו'... אני איני איוב: על האלוהים אין לי כל תביעות. בכלל אין לי אלוהים, אין לי מגע אל האלוהים. ואף במה שנוגע לתביעות – אין לי תביעות ואיני מתרעם. איני איוב. ואף לא בתוך האפר אני יושב, כי אם באשפה, באשפת יסורי המכוערים. אבל

94 השוו גם ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 133–134.

את החרש איני מניח מן היד: להתגרד איני פוסק. כנראה,
אי אפשר לי בלי חרש...⁹⁵

כמה וכמה פרשנים כבר עמדו על חשיבותו של מוטיב איוב ביצירה זו של ברנר להבנת היצירה כולה. ברינקר, בניגוד לשקד ולברדיצ'בסקי לפניו, ביקש להדגיש את ההפרדה שיצר ברנר בין דמותו של יחזקאל ובין איוב, וקשר אותה לעמדתו האתאיסטית של ברנר, אשר בניגוד לאיוב לא היה לו אלהים.⁹⁶ אבל ברינקר מתעלם מאותו רגע בסוף הסיפור שבו שיחזקאל דווקא כן פונה בתפילה לאלוהים. לאור פנייה זו, שנעמוד עליה להלן, אפשר לשער כי מרכיב אחר מצוי בהנגדה בין יחזקאל לאיוב, והוא המרכיב המוסרי.⁹⁷ אפשר שניסיונו של ברנר להנגיד בין הדמויות נבע משאיפתו להדגיש את הניגוד בין איוב, שהיה איש 'תם וישר וירא אלהים-- וְסָר מִרָע', ליחזקאל, שאינו כזה, לפחות בתפיסתו העצמית. על כן בתחילת הרומן הוא מרגיש כי אין לו זכות לתבוע תביעות. לעניין זה אנו יכולים למצוא רמז לא רק באווירה הכוללת של הסיפור אלא גם בשימוש המדויק של ברנר בתיאור של יחזקאל כאדם 'לא ישר'.⁹⁸ חוסר היכולת של יחזקאל להזדהות עם איוב ולקוות להטבה במצבו נובע מהביקורת הקשה שלו כלפי עצמו, המודגשת בהמשך הסיפור כשהוא רואה בעצמו אדם רע שאינו נמלט מעשות רע לאחר, כמו למשל במקרה של יחסו (הקשה לדעתו) לאסתר כשסירב לקבל את אהבתה אליו. מערכת הגמול שמציע הסיפור התנ"כי, שבה לאיוב הישר ישנה הזכות לדרוש את דרישותיו, אינה מתאימה בעיני יחזקאל למצבו.⁹⁹

95 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 31.

96 ברינקר, איוב.

97 יש לציין שברנר לא הספיק להכיר את כתביו של שסטוב שעסקו בסיפורו של איוב. תמה זו נכנסה ליצירתו המודפסת של שסטוב רק לאחר מותו של ברנר.

98 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 236.

99 הסתכלות זו על דמותו של יחזקאל מקבלת חיזוק במכתב של ברנר אל שלום שטרײט מתאריך ט"ז בתשרי התרפ"א, שבו הוא נדרש למוטיב

אלא שלקראת סוף הסיפור משהו משתנה. אם קודם חש יחזקאל כי אין הוא יכול לפנות כלפי שמייים בשל אי מוסריותו, כעת הוא מבין: 'אם אלוהים עשה אותו לא-ישר – איך לא יבקש את החשבון האמיתי?'.¹⁰⁰ הוא מגיע למסקנה כי דווקא משום שאינו ישר, ויתרה מזו, דווקא מכיוון שאלוהים עשה אותו כזה, מותר לו לדרוש את החשבון, ובזאת הוא כמו אומר שלכל אחד מגיעה זכות הזעקה. יחזקאל לומד שהדרך אל מעבר לטוב ולרוע אינה קלה, אבל היא היחידה האפשרית לגביו. שום ביטחונות אינם ניתנים לו לעתידו, אך עליו להמשיך ולצעוד בתהומות החיים. 'אין מסילת ישרים. יש משעול צר-צר, שפעם חלק ופעם עקום'. הוא אינו 'גיבור', זר הוא לכל 'אור יקרות' ו'מגן של אידיאליסטים אין עליו'. יתר על כן, 'צינה וסוחרה של גדלות-המחשבה אין אתו'. הוא מבין כי הוא 'אי מוסרי, אי מוסרי בעצם'. ואולם 'רגעי עליה ישנם, ישנם. [...] מה שחשוב, שהללו אינם ילידי המחשבה – אויר של חצר יתומים מוכים, חולים וחצאי הדיוטים בצהרי ערב-שבת שורה בהם'.¹⁰¹ יחזקאל חפץ עוצם את עיניו והפעם, שלא כמו קודם, הוא מרשה לעצמו לבוא בבקשה לאלוהים:

והתפלל תפילה קצרה: 'אבי! אבי האורה והחיים, יבורכו סלה! אבי, אבי-היתומים, היטב לי, קרני שמש שלח לי שי, ואני, יתום-היתומים, אקבל מנחתך בתודה, באהבה, בתקוה. אני יודע להוקיר את מנחתך, את טובך סלה. לבי ירנן אליך אף ירועע, אבי-החיים, תבורך סלה!¹⁰²

הכאב והסבל של יחזקאל הביאו אותו לידי אמונה באפשרויות,

האיובי בספרו וקושר אותו לתורות המוסר שאינן נוגעות לו: 'ידידי שלום, ברגע זה קיבלתי את מכתבתך מ"ט אלול. ----- אני שוכב כל הימים. ----- לו [לאיוב מ.פ.] הייתה שאלת הצדיק והרשע. לי אין כל שאלות, כל עניינים'. ברנר, כל כתבי, כרך ג, איגרת 778, עמ' 438.

100 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 236–237.

101 שם, עמ' 238.

102 שם, עמ' 239.

בקריאה 'ובכל זאת!'. מרגע שחצה את הקו אל מעבר לטוב ולרוע לא נחוצה לו עוד הוודאות שבקשותיו ראויות או יכולות להישמע. הוא פונה לאלוהים גם בידיעה שהוא אינו איש תם וישר. הוא לומד שהאלוהים שהוא מחפש מצוי מעבר לטוב ולרוע.

אחד השמות שברנר חשב לתת לסיפורו היה 'אנוש כי ידכה', עיוות של 'אנוש כי יזכה' מתוך ספר איוב (טו, יד). בפסוק זה, על פי הפרשנות המקובלת, מדובר בקטנות האדם מול האל ועל הגמול והעונש הקיימים ביחסים עימו. ברנר מחליף את המילה 'יזכה' במילה 'ידכה', כמו רוצה לומר שתורת הגמול אינה רלוונטית, וכי האדם רשאי לזעוק זעקתו.¹⁰³

לכל אורך הרומן לומד יחזקאל כי הדרך שהוא הולך בה בעל כורחו, דרך העינויים והשיגעון, היא זו שמקרבת אותו אל האמת. כמה פעמים הוא מנסה לסכם את אותה 'תורה' שרכש בעקבות שיגעונו וחוויות חייו. אבל יפה לראות כי ברגע שסיים למסור את תורתו הוא נבהל לרגע, וכמו נזכר בהוראתו של שסטוב שאין להפוך אמת אישית לאמת אוניברסלית. וכשהוא בטעות אומר מילה כמו 'דע', הוא חוזר בו מהר ואומר 'לא דע'. איני מורה.¹⁰⁴ ואף על פי כן, אם נבחן את התורות שיחזקאל מנסה, נראה שהן מבקשות להכיר באבסורד של החיים, בעליות ובירידות שלהם, ולהבהיר שאין לחפש מזור לא באידיאליזם, לא באסתטיקה ובוודאי לא ברציונליזם הקר. 'תוכן החיים המצוי', גם אם אין לו קשר ל'טוב האמיתי', מקנה לניסיון חייו של האדם מעמד של אמת אישית – גם אם זו אינה מתאימה לכלל החברה. ברנר, בעקבות

103 ברוח דומה כתב ברנר על אז"ר כי כיוון 'שאלוהים עשו אותו ישר' הוא אינו 'מבקש חשבונות'. ראו ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 335.

104 ברנר, שכול וכישלון, עמ' 119. ראו גם את המשך דבריו שם: 'תיאוריה? – כן, תיאוריה, לו אמרתיה לאחרים, – ענה הוא לעצמו – לו השמעתיה לאחרים, כי אז היה זה מצלצל כתיאוריה גרידא... ורשות בידם להאמין בה או שלא להאמין, לקבלה או שלא לקבל. אבל מי שבא להכרה זו על ידי ניסיון, מי שלמד זה בבית שבקצה-העיר – בשבילו הרי זה חיים ולא תיאוריה'.

'אנשי המרתף' – ברנר ובני דורו

שסטוב, בנה את 'מקדשו של האדם המיואש'.¹⁰⁵ הייאוש והסבל המשתקפים היטב ביצירתו הם נקודת זינוק אל סוד החיים. ברנר סבל מהסבל אבל גם למד משסטוב כי הסבל והשיגעון הם המקור לאמת שמחוץ לתבונה. וגם זה מסע שאינו נפסק, ותמיד ייזהרו ברנר ושסטוב מהונאה עצמית ומאחיזה באיזו תחושת ידיעה. תפקידו של המדוכדך הוא להוסיף ולצעוד, להתאכזב, להתפלא ולמרוד בכל מוסכמות החיים, בתהליך אינסופי.

105 הלל צייטלין, במאמרו המאוחר על מחשבתו של שסטוב (צייטלין, מתהומות הספק), כתב כי שסטוב בנה את 'מקדשו של האדם המדוכדך'. את ההשראה לדבריי ולשם הספר קיבלתי מדבריו היפים. וראו גם את דרכו של ברנר לכנות את גיבור הרומן יחזקאל 'אנוש מדוכדך'.

פרק שביעי

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

פטור את עצמך, ליבי; שן את שנתך האכזרית
שארל בודלר, טעם האין'

יצירתו החמקמקה של אורי ניסן גנסין, בייחוד בסיפוריו המאוחרים שבהם פיתח סגנון ייחודי רק לו, כמו נוצרה על מנת להקשות על קוראיו וללכוד אותה במבט. נדרש זמן מסוים ואפילו מחויבות כדי להיכנס להיכליה, שמרגע שנחשפו לא יעזבו את ליבו של אדם. למרות השימוש הווירטואוזי בשפה העברית, שגנסין הצעיד אותה לתקופה המודרנית, צורת התוכן של סיפוריו, היכולת לעקוב אחר העלילה, הקשר בין סיבה לתוצאה ובין דמיון למציאות נראים לעיתים בלתי ניתנים לפתירה.

חברי נפש רבים היו לגנסין, אבל מערכת היחסים שלו עם ברנר הייתה כנראה המשמעותית והסבוכה מכולן, החל בהיכרותם בישיבה בפוצ'פ וכלה במשבר בלונדון שהוביל לנתק אכזרי ביניהם.² כטבעה של חברות, גם הקנאה שררה בה לא פעם. הדבר אינו מפתיע. שני יוצרים אלה הצליחו בשנים מעטות, כל אחד עד למותו הטרגי, ליצור מודלים ספרותיים מקוריים ונבדלים שפתחו שלב חדש בספרות העברית הצעירה.

1 התרגום שלי (ל"ב).

2 על פרשת הידרדרות יחסיהם של ברנר וגנסין בלונדון ראו ביילין, ברנר בלונדון.

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

בלונדון השניים עבדו על הדפסת התרגום למאמרו של שסטוב 'תחילת דברים אחרונים' לעיתון 'המעורר'. גנסין היה המתרגם וברנר האחראי על הדפוס והסדר. איננו יודעים אילו שיחות ניהלו ביניהם על הפילוסופיה של שסטוב, אך אין ספק שברנר ראה בסיפוריו של גנסין, מאז 'הצידה' (1905), ביטוי עז שלה:

צערה-אומה, מיתת-האלים, השמטת-הקרקע, אבדן הערכים הקיימים, דלדול-הכוחות, שממון-החיים, חוסר-התוכן, ריקניות שבריקניות, גיחוך שבטרגיות וטרגיות שבגיחוך – וכעברך כל המדורות הללו הרי אתה מגיע לנחום חגזר של א.ג. גנסין.³

דבריו היפים של ברנר, שהיה אפשר לחשוב שכתב אותם על עצמו, מזמינים אותנו לשרטט את האופן שבו פעלה הפילוסופיה של שסטוב ביצירתו של גנסין.⁴ נדמה שכדי לגשת למשימה זו עלינו להבחין תחילה בין הזיקה לשסטוב שמצאנו אצל ברנר ובין זו של גנסין, הבחנה שתייצג גם כמה מההבדלים בין יצירתם.

אין ספק שהרבה מאותן השפעות של שסטוב על ברנר שהוזכרו בפרק הקודם התקיימו לא פחות גם אצל גנסין. ובכל זאת נדמה כי השניים שאבו משסטוב דגמים פילוסופיים מעט שונים. בשעה שברנר אימץ באופן מיידי את הארכיטיפ של 'איש המרתף' שהציע שסטוב, לא היה זה המקרה אצל גנסין. גיבוריו של גנסין, יש לומר זאת, אינם 'אנשי המרתף'. הם מזן דומה אך מעט שונה, ולו רק מכיוון שהם יפים ואהובים על הבריות.

אחד האלמנטים המרכזיים אצל גיבורי ברנר, האופייני גם ל'איש המרתף', הוא האינ-אונות המהותית המנהלת את עולמם.

3 ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 245. במקום אחר כותב ברנר בסגנון דומה על יצירת גנסין: 'חוסר האחיזה שלנו בתבל, השמטת הקרקע, החפץ לחיות, לחיות, מבלי אשר תמצא האפשרות לזה'. שם, עמ' 216.

4 דן מירון התחיל במשימה זו במחקריו הענפים על יצירת גנסין. בעין מיומנת הוא אף מצא מקבילות ליצירתו של שסטוב בכתביו של גנסין. ראו מירון, חחים באפו של הנצח, עמ' 94, 334, 393, 436, 564, 567.

איך-אונות זו אפשר להגדירה במונחים של הפער הבלתי ניתן לגישור בין הרצון הבורע בהם ליכולת לממשו. המדובר בעיקר ביחס בין 'איש המרתף' לחברה. אנשים 'מכוערים' אלה נודדים בתוך חייהם מכישלון לכישלון, מדחייה לדחייה. לא זו בלבד שהם מוגבלים במהלכיהם עם בנות המין השני עד למצב של אין אונים מוחלט, אלא שגם היכולת לקבל אהדה מהסביבה האנושית הכללית (לפחות בתחושתם הפנימית) נתפסת כדבר בלתי אפשרי.

אצל גיבוריו של ברנר המאבק מול הסביבה הופך לא פעם למאבק מוסרי פנימי. כך למשל ב'שכול וכישלון' כל כמה שדחתה הסביבה את יחזקאל (קבוצת הפועלים דוחה אותו, בני המשפחה רואים בו נטל, אין לו הצלחה עם מושאי אהבתו), דווקא הפעם היחידה שבה הוא מצוי בעמדת יתרון – כאשר אסתר מעוניינת בו והוא אינו מעוניין בה – דווקא היא קשה מנשוא, כאשר תחושת האשמה רק מוסיפה לחרדה ולשיגעון התוקפים אותו.

אצל גנסין איננו מוצאים את המרכיבים הללו. גיבוריו אינם סובלים מאימפוטנציה חברתית. לא זו בלבד שסביבתם אינה דוחה אותם ואינה רואה בהם כישלון, אלא שהם אהובים על החברה, הנשים מחזרות אחריהם והם מצליחים למצוא את מקומם די בקלות.⁵ אף על פי שגנסין מכניס אותנו אל תוך מחשבותיהם של

5 מהזיכרונות שהגיעו אלינו על גנסין אנו לומדים שלא רק דמויותיו נהנו מאהדת החברה והנשים. כך כתבה למשל צילה לויין-דראפקין בזיכרונותיה עליו: 'לאהוב את גנסין היה כמו להיות מאוהבת בבלתי-אפשרי, כמי שנושאת עימה חלום-תמיד. אפשר שאני הייתי אחת ויחידה שלא נשברה ממשא כזה [...] לאהוב את גנסין היה כמו להיות תלויה בין שמים לארץ, כמו לחיות בין חלום למציאות [...] היה בו בגנסין קשב בלא שיעור כלפי בני-אדם. היה אוהבם, מבין להם, היה יוצר אותם מחדש בתוכו. מבטו היה מתמלא חיות לשמע חוויותיהם. היה צוחק בשמחתם ובוכה חרש לעוצבם, בדרכו המסתורית, העלומה. הבריות אהבוהו כְּאֶהֱב־אל ביקשו את פרו. נשים היו נושקות את עקבות צעדיו. יותר מדי בני-אדם אהב ממדי שיוכל לאהוב אחת' (לויין-דראפקין, גנסין. מצוטט אצל אולמרט, בית סבא), עמ' 99.

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

גיבוריו, איננו מוצאים שם רגשות אשם משום שאכזבו מחזרות או רפלקסיה כלשהי על טיב יחסיהם עם הסביבה.

המצוקה העיקרית של גיבורי גנסין, לפחות במבט ראשון, נראית כתחושה מייסרת של מה שהייתי מכנה 'ייאוש אסתטי'. פירוש הדבר הוא שהטוב והיופי שמגיעים אליהם אינם מצליחים לעורר בהם דבר, פרט אולי להתרגשות רגעית, ולכן, למרות כל הניסיונות, הם אינם מוצאים טעם לחיים. כמו כן, בניגוד לדמויותיו של ברנר, החותרות לגילוי אמיתות חדשות מתוך הייאוש או השיגעון שנקלעו אליו בעל כורחן, הדמויות של גנסין מצויות בסטטיות נפשית שאינה יכולה לבוא על תיקונה.

ואולם אותו 'ייאוש גנסני' יוצר מרחב חדש של משמעויות פילוסופיות וספרותיות. אם נשאל את גיבוריו מה נותר לעשות כאשר אין טעם או תקווה לחיים, תשובתם תהיה: לא כלום. גנסין משתמש בפעילות הספרותית כהתרסה על ההעדר שהוא חווה. הוא אינו מנסה למצוא פתרונות ואינו מאמין שקיימים חיים מאושרים יותר לגיבוריו. בניגוד לרצון המשתולל של גיבורי ברנר, הגם שאינו בא לידי הגשמה, גיבוריו של גנסין הם כמעט נעדרי רצון. גדולתו הספרותית של גנסין היא ביכולתו להגיש לנו את 'האין' הזה כשהוא מעוטר בסגנון ובאסתטיקה. הליריות של גנסין, תיאורי הנוף המרהיבים שלו, יכולתו להנפיש את הטבע – כל האסתטיקה הזאת עומדת בניגוד עמוק לטרגדיה של 'האין' שמתרחשת בתוכו.

נדמה כי משיכתו החזקה של גנסין לשסטוב התרחשה עם צאתן של שתיים מעבודותיו החשובות של שסטוב: מאמרו על צ'כוב, שכותרתו 'אנטון צ'כוב – יצירה יש מאין', וספרו 'אפואוזה של תלישות'. שני חיבורים אלה, שפורסמו בראשית שנת 1905, עשויים לשפוך אור נוסף הן על השינוי שהתחולל ביצירתו של גנסין באותה שנה, כשעבר מהסגנון של הסיפור המסורתי ב'צללי החיים' לסגנונו החלוצי שהתחיל ב'הצידה' (1905),⁶ והן על תחילת מפעלו האדיר

6 רבים מבני דורו של גנסין וממפרשיו נדרשו לשינוי שהתרחש ביצירתו. גרשון שקד, למשל, כותב: 'גנסין ברא יש מאין סגנון שאינו רק אישי

של תרגום סיפורי צ'כוב.⁷ המודל הפרשני שהציע שסטוב לצ'כוב הציג מעין חלופה למודל של 'איש המרתף'. שני המודלים קרובים ביסודם מאוד, ואף על פי כן, לדעתי, הם גם שונים למדי. בעוד 'איש המרתף' מייצג את השאיפה למיטוט התבונה ואת הכניסה לתחומי השיגעון כדי לגלות אמיתות מסוג חדש, במודל של צ'כוב אין שאיפות ואין תקווה. להלן אציג בקצרה את פרשנותו של שסטוב לצ'כוב, ואחר כך אראה כיצד אימץ גנסין מוטיבים מובהקים מתוכה ועיצב בהשראתה את המודל החדש של סיפוריו.

משורר של חוסר תקווה – צ'כוב בפרשנותו של שסטוב

בסביבות שנת 1901 מצא שסטוב שיש צורך לבחון את יצירתו של צ'כוב מנקודת מבט חדשה, והתחיל מעמיק בעבודותיו.⁸ לדעתו, כל עוד היה צ'כוב בין החיים פחדו המבקרים לדבר עליו בחופשיות ולחשוף את הנטיות המטרידות של יצירתו: 'עד כה הייתה הביקורת על צ'כוב ממוצעת וקלישאתית. מובן שהמבקרים ידעו כי הם טועים, אבל כל דבר עדיף על חילוץ האמת מאדם חי'.⁹

מאוד, אלא מהווה ביטוי לתפיסת חיים חדשה'. שקד, ללא מוצא, עמ' 174. עם זאת יש לזכור שישנם נושאים שהם בבחינת המשך ישיר ליצירתו המוקדמת. ראו על כך מירון, גנסין אחרי חמישים שנה.

7 גנסין, כל כתיבי, כרך ב.

8 בשנת 1901, כשצ'כוב עדיין היה בחיים, ביקש שסטוב מחברו הקרוב סרגיי דיאגילב לעשות למענו כמה בירורים עם צ'כוב: '...בקייב, אני קורא מחדש כמה מיצירותיו. במוסקבה ראיתי את "השחף" ואת "הדוד ואניה" והתחזקה הנחתי שצ'כוב הוא חומר מעניין בצורה יוצאת דופן למאמר ביקורתי [...] אני צריך לדעת את זמן הופעתם, או, טוב יותר, את זמני כתיבת כל סיפוריו ויצירותיו האחרות'. דיאגילב שלח את הבקשה לצ'כוב, וזה החזיר לו רשימה מפורטת של כל עבודותיו. שסטוב אף קיווה לפגוש את הסופר, אך הדבר לא התאפשר בשל אילוצי זמן ומקום. הוא ניגש למלאכת כתיבת מאמרו כעבור כשנתיים. ראו ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 1, עמ' 68-69.

9 שסטוב, אנטון צ'כוב, עמ' 117.

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

בתוך כך האשים שסטוב את ניקולאי מיכאילובסקי, הנרודניק האינדיבידואליסט שהיה ממבקריו הראשונים של צ'כוב, על שפחד מדי להתקרב ל'רוע' שגילה אצל הסופר והסתפק בפירורים 'האידיאיים' שהצליח ללקט מעבודותיו,¹⁰ פירורים שלדעת שסטוב סיפק צ'כוב רק על מנת לרכך את דעת הקהל. מטרתו של שסטוב במאמרו הייתה לא רק לחשוף את הצד הטרגי אצל צ'כוב אלא גם לקעקע את הנחתו של מיכאילובסקי כי חייב בהכרח להיות קשר בין 'אידיאלים גבוהים' ליצירה האומנותית. כישרון אומנותי מתרחש בעיני שסטוב גם אצל אנשים שאין להם רעיון גדול באמתחתם. צ'כוב, לשיטתו, לא יצר 'אומנות לשם אומנות', וגם לא הנטייה המוסרית היא שהובילה את עבודתו. ל'צ'כוב הייתה משימה משל עצמו:

אם כי כמה מבקרים אמרו שהוא היה משרתה של אומנות טהורה ואף השוו אותו לציפור מעופפת חסרת דאגות. כדי להגדיר את נטייתו בקצרה אומר: צ'כוב היה משורר של חוסר תקווה. בעקשנות, בקדרות, במונוטוניות, במשך כל הקריירה הספרותית שלו, כמעט עשרים וחמש שנה, עשה צ'כוב רק דבר אחד: בדרך זו או אחרת הוא הרג את התקוות האנושיות. זו, לדעתי, מהות יצירתו.¹¹

מנקודת מבטו של שסטוב, אין דבר שחומק מהמוות בידיו של צ'כוב. לכל מקום שגיבוריו הולכים הם מביאים עימם רק הרס וחורבן. צ'כוב נמשך לבעיות חסרות מוצא במהותן, לחוסר אוניס, למוות בלתי נמנע. 'משיכה כזו, אם באינסטינקט ואם במודע, מנוגדת בבירור לדרישות השכל הישר והרצון התקיין'.¹² אומנם, כאדם משכיל, לא היה דבר שצ'כוב רצה יותר מהיכולת להתמסר

10 מיכאילובסקי כתב מאמרים אחדים על צ'כוב ושינה את דעתו על הסופר במהלך חייו. שסטוב מתייחס ככל הנראה לשניים ממאמריו המאוחרים, 'על אבות וילדים וצ'כוב' (1890), ו'משהו על צ'כוב' (1900).

11 שסטוב, אנטון צ'כוב, עמ' 118.

12 שם, עמ' 126.

לנחמות מטפיזיות ולרעיונות גדולים. אבל ככל שניסה התברר לו עד כמה המשימה בלתי אפשרית לגביו. לא זו בלבד שלא הצליח לאמץ רעיונות אלה, אלא שהוא רק דחה אותם יותר ויותר. במאמרו שאף שסטוב לחדור אל ליבה של חידת הייאוש הצ'כובית ולאופן שבו התמודד הסופר עם המוות ועם שאלת משמעות החיים. כיצד אפשר להתמודד עם שאלות כאלה כאשר לכוחם של 'רעיונות גדולים' אין שום אחיזה? הגיבורים המאוחרים של צ'כוב, למשל, הגיעו לשלב שבו לא התאימו עוד לחיים, אבל הוסיפו לחיות בניגוד לרצונם:

אילו היו החיים מסודרים כך שבד בוד עם אובדן הבריאות, הכוח והיכולות היה מגיע גם המוות, אפשר לומר ששני אלה לא היו מחזיקים מעמד יותר משעה. אך מסיבות שאיננו מבינים לא טרח הטבע החכם על צירוף מקרים מסוג זה: לעיתים קרובות למדי אדם מוסיף לחיות גם לאחר שאיבד לחלוטין את היכולת.¹³

מה משך אפוא את צ'כוב להתעסקות זו באנשים מתים-חיים? מה עוד אפשר לעשות איתם מלבד לקבור אותם ולהסתיר את חייהם האומללים מעיני שאר האנשים? כאן, בעיני שסטוב, מצוי הרמז לפתרון החידה של הסופר. שסטוב פונה אל סצנת הסיום מתוך 'מעשה משעמם', שבה נכנסת לחדרו של הפרופסור הזקן ניקולאי סטפאניץ' בת חסותו הקרובה קטיה בתקווה לקבל ממנו עצה לחייה המיואשים. מה עליה לעשות? היא שואלת עם דמעות בעיניה, בתקווה לקבל עזרה מאיש חכם. אבל לפרופסור הזקן אין תשובה. מי שהיה איש מדע מכובד ומעוטר הפך לאיש מריר שאינו מצליח עוד לשלוט במחשבות הרעות המנגסות בו והמביישות אותו. המילים היחידות שהוא מצליח לבטא הן 'איני יודע' וגם 'אני אסתלק בקרוב קטיה'. כל כמה שקטיה מוסיפה ודורשת תשובה, אין לפרופסור מענה שיוכל להציע. חוסר היכולת של הפרופסור

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

הזקן לענות על שאלתה של בת חסותו מייצגת בעיני שסטוב את 'שמיטת הקרקע' שצ'כוב עצמו נקלע אליה. אין לו תשובות. אין לו שום ידע להציע. צ'כוב מתוודה על חוסר יכולתו למסור את מחשבותיו לרעיון גבוה יותר.

ככל שהתארכו חייו של צ'כוב נחלש כוחן של מילים נעלות. עד שבסופו של דבר שחרר עצמו לחלוטין מכל מיני אידאות ואף את מושג הקשר בין מאורעות החיים איבד. זה המאפיין המשמעותי והמקורי ביותר ביצירתו.¹⁴

לא זו בלבד שצ'כוב לא התווה את סיפוריו על פי 'רעיון כללי' זה או אחר, אלא שהצליח כמעט כמעשה כשפים ליצור יש מאין.

אין לו דבר. הוא חייב ליצור בשביל עצמו. ואותה בריאה יש מאין, או ליתר דיוק האפשרות של בריאה שכזאת, היא הבעיה היחידה המעוררת את צ'כוב. בדיוק כשסיים להפשיט מעל גיבורו את הדבר האחרון, צ'כוב מתחיל להרגיש משהו קרוב לסיפוק. עיניו בוערות.¹⁵

היכולת להשאיר את שאלתה של קטיה בלא מענה מדגישה לדעתו של שסטוב עד כמה היה צ'כוב מקורי בעל כורחו. אף על פי שהתבייש בחוסר יכולתו להיתלות ברעיונות גדולים, הוא יצר בכל זאת רעיון חדש כשניפץ את תפיסת העולם לכדי פרגמנטים שאי אפשר לאחותם. "אינני יודע", הייתה התשובה של צ'כוב לקטיה המתייפחת. "אינני יודע", הייתה תשובתו של צ'כוב לזעקותיהם של אלה ההולכים מעונים לקראת המוות.¹⁶

רבים האשימו את שסטוב כי בפרשנותו לצ'כוב העביר את הסופר 'שסטוביזציה', כהרגלו. במידה רבה יש בזה מן האמת. ואף על פי כן כדאי לשים לב דווקא לסגנון השונה של שסטוב במאמר זה, ובייחוד לשונות המהותית בין פרשנותו ל'אנשי המרתף' (דוסטויבסקי

14 שם, עמ' 122.

15 שם, עמ' 134.

16 שם, עמ' 147.

וניטשה) ובין פרשנותו לצ'כוב. צ'כוב 'משורר הייאוש', שלא כמו 'אנשי המרתף', אינו פילוסוף. נשמתו לא זו בלבד שאינה מבקשת אמיתות מסוג חדש, אלא שהיא מתנגדת להן. איננו רואים כאן 'הריקת שיניים' או 'טירוף' המובילים למחוזות חדשים של מחשבה. צ'כוב של שסטוב עסוק בדבר אחד: לצוד את התקווה האנושית. צ'כוב הוא זה שהצליח ליצור אומנות מופלאה בלי רעיון גדול.

שאלה ואי פתרונה – גנסין קורא את שסטוב

קשה שלא לשים לב לדמיון הגדול בין פרשנותו של שסטוב לצ'כוב בחיבור 'אנטון צ'כוב – יצירה יש מאין' ובין יצירתו של גנסין. ואכן נדמה שיותר מכל יצירה אחרת של שסטוב מצא גנסין את עצמו ביצירה זו, והיא שנתנה לו דרור ואפשרות לבטא את עולמו הפנימי באופן חדש.¹⁷ ייתכן גם שהציטוט מבודליר המשמש מוטו ליצירה, 'פטור את עצמך, ליבי, שן את שנתך האכזרית', נגע במיוחד לליבו של גנסין, שבאותן שנים סבל אף יותר ממחלת הלב שבישרה את מותו הקרב. להלן נוסיף ונראה כיצד נושאים אחדים שאימץ גנסין מפרשנותו של שסטוב סייעו לו לעצב את האופי החדש של סיפוריו. נתחיל מדמיון בין האופן שבו שסטוב מאפיין את הגיבור הצ'כובי לאופן שבו גנסין מעצב את גיבוריו. שני אפיונים מרכזיים לגיבורים המאוחרים של צ'כוב עולים מניתוח מאמרו של שסטוב –

17 על אף ההבדלים הנ"ל בין ברנר לגנסין ובין המודלים ששאבו משסטוב, אין פירוש הדבר כי לא הייתה גם השפעה הפוכה. ברנר אימץ גם הוא במידה רבה את הפרשנות של שסטוב לצ'כוב, כמו למשל במאמרו 'מכתבי סופר' משנת תרס"ו (ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 215–216). ואצל גנסין קיימים אלמנטים רבים של 'איש המרתף'. מכל מקום, אין ספק שעם זאת ספרו של שסטוב 'אפותאווה של תלישות' [חוסר קרקע]: ניסיון למחשבה א־דוגמטית, יצירה המציבה במרכז את חוסר העקביות והסינתזה, קיבלו ברנר וגנסין כאחד דרור לסתור ולקטע את יצירתם באופן שלא נראה לפני כן, ורעיון התלישות נעשה מרכזי בעבודתם.

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

חיצוני ופנימי. האפיון החיצוני קשור באופיים 'הטפילי' ובחוסר המנוחה שלהם:

לייבסקי, הוא 'טפיל' כמו כל גיבורי צ'כוב. הוא אינו עושה מאומה ולא יודע לעשות שום דבר, לא רוצה אפילו. הוא חי למחצה על חשבון מישהו אחר, נכנס לחובות, מפתה נשים וכו'. מצבו קשה מנשוא. [...] הוא מרגיש תמיד שהוא מוכן לרוץ בלי להסתכל אחורה, לא משנה לאן.¹⁸

דברים אלה היו יכולים להיכתב באותה מידה על גיבורי 'הטפילים' וחסרי המעש של גנסין. דן מירון אמר על גיבוריו המאוחרים של גנסין כי הם חיים 'בלי שינסו להרוויח את לחם יומם. הם חיים בבתיים של אחרים ועל חשבונם', כמו אוריאל אפרת בסיפור 'בטרם', החי אצל אישה אוקראינית מבוגרת שמאכילה אותו והוא גומל לה בסיפוק תשוקותיה, וכמו גיבוריו האחרים שמקור פרנסתם לרוב אינו ידוע.¹⁹ כמו הגיבור הצ'כובי, שלדברי שסטוב 'מרגיש תמיד שהוא מוכן לרוץ בלי להסתכל אחורה, לא משנה לאן', גם הגיבור הגנסי מצוי בתחושה תמידית של רצון לברוח מהמקום שהוא נמצא בו. מירון כותב על גיבור 'בטרם': 'אוריאל איננו נודד, שמגמת פניו לעבר דבר-מה. הוא נודד-בורח, שאמנותו העיקרית היא האמנות של ניתוק המגע'.²⁰ נושא זה ביצירתו של גנסין אף נקשר למושג 'התלוש' שהציע הלקין.²¹

ובכל זאת יש פער בין האפיון החיצוני של גיבורי גנסין לאפיון הפנימי שלהם. אומנם בכל מה שקשור לצעדיהם הממשיים בתוך העולם הם מצויים בחיפוש מתמיד אחר כיווני בריחה, אבל עולמם

18 שסטוב, אנטון צ'כוב, עמ' 138.

19 מירון, מדוע גנסין, עמ' 27.

20 מירון, חחים באפו של הנצח, עמ' 210. ראו גם בסן, אלף המישורים.

21 את רעיון התלישות בספרות העברית המודרנית בכלל ואצל גנסין בפרט יש לבחון גם לאור ספרו של שסטוב 'אפואוזה של תלישות', שהציב במרכז את רעיון היצירה והמחשבה ללא קרקע והעלה את התלישות ואת חוסר המנוחה לדרגה כמעט אלוהית (אפואוזה).

הפנימי קופא על שמריו ולוקה בחוסר תנועה. נקודה זו מובילה אותנו לאפיון השני, הפנימי, שהתווה שסטוב לגיבורי צ'כוב. שסטוב ראה ביצירותיו המאוחרות של צ'כוב, ובייחוד ב'מעשה משעמם', 'איבאנוב' ו'הדוד ואניה', את היצירות האוטוביוגרפיות ביותר מכל יצירותיו של הסופר: 'כמעט כל שורה בהן היא התייפחות, וקשה להניח שאדם יכול להתייפח כך רק מהביטו בצערו של אדם אחר'. ביצירות אלה, טוען שסטוב, צ'כוב נעשה שקט יותר ויותר, כיוון שהאנרגיה של גיבוריו מתחילה להיות מכוונת פנימה ולא כלפי חוץ. 'הם לא יוצרים שום דבר גלוי, גרוע מכך – הם הורסים את כל מה שנראה לעין בעזרת הפסיביות וחוסר המעש החיצוניים שלהם'.²² הדבר העיקרי שמתרחש הוא קול החוויות הפנימיות של גיבוריו, שאין לו שום קשר לעולם החיצוני. בשתקנותם הם אינם מניחים לאיש להתקרב, ובכך מסתירים את חווייתם העיקרית, שהיא אותה 'השעִיָה שבין החיים למוות'.²³ לכן גיבוריו של צ'כוב מפחדים כולם מהאור, הם בודדים ואף מתביישים בחוסר התקווה שלהם. הם יודעים שאיש אינו יכול לעזור להם. כלפי חוץ הם יכולים להיראות כמו כל אדם, אבל ברגע שאנו שומעים את חוויותיהם הפנימיות אנו לומדים על הפער בין מבעם החיצוני לזה המתרחש בתוכם.²⁴ בתוך כך התחיל צ'כוב לאבד את הקשר בין מאורעות החיים ובין יחסי סיבה ותוצאה, עד ש'בלתי אפשרי להציג תפיסה ברורה ומובהקת של המתרחש, והכול מקבל גוון של אבסורד'.²⁵ גיבוריו עצמם אינם יודעים אם הם מתקדמים או רק מציינים נקודה בזמן.²⁶

גנסין מעצב את עולמם הפנימי של גיבוריו באופן דומה ואף מקצין אותו. דבר זה בולט יותר ויותר ביצירתו המאוחרת, שבה עיקר האנרגיה של גיבוריו מכוונת כלפי חרדותיהם ולא כלפי העולם שבחוץ. כשאנו בוחנים מה קורה בעלילה הגנסנית, כמעט

22 שסטוב, אנטון צ'כוב, עמ' 142.

23 שם, עמ' 142.

24 שם.

25 שם, עמ' 144.

26 שם.

יצירה יש מאין – הערה על אורי ניסן גנסין

שאיננו מוצאים דבר. שכן העלילה האמיתית היא זו המתרחשת בתוך נפשם. אלא שגם היא כמעט אינה נעה לשום מקום. הגיבור של גנסין מתקדם לאט, בקושי מתקדם. חוסר תקווה, חרדה, ייאוש, געגועים לתמימות הילדות שהייתה ואינה עוד – אלה תמצית מחשבותיו. הוא אינו מגיע לידי פתרון, הוא גם אינו מנסה להגיע. גיבוריו לעולם אינם שואלים את עצמם מה עליהם לעשות אחרת. אין להם עניין ללמוד דבר, ואיש גם אינו יכול ללמד אותם, 'כי טרם יצא החוצה, וטרם יראה את איש, והוא כבר יודע מראש את מי יראה ואת מי ידבר ומה יספר לו זה ומה יגיד לו אחר'.²⁷ הימים חולפים 'וגאולה איננה'.²⁸ גיבוריו של גנסין מצויים גם הם ב'אותה השעיה שבין החיים למוות', ללא מוצא.

בתוך כך, כמו בפרשנותו של שסטוב, גם אצל גיבורי גנסין הפער בין עולמם הפנימי למבעם החיצוני מביא את העלילה עד כדי איבוד הקשר בין סיבה לתוצאה, עד ש'בלתי אפשרי להציג תפיסה ברורה ומובהקת של המתרחש', כדברי שסטוב. רבים מפרשנו של גנסין עמדו על קושי זה שביצירתו, ויש אף שביקשו לראות בה את נציגתה העברית של טכניקת 'זרם התודעה' המוכרת מסופרים כמו וירג'יניה וולף וג'יימס ג'ויס, שגנסין לא הכיר. מתקבל יותר על הדעת שגנסין נעזר כאן בפרשנות של שסטוב לצ'כוב, שהפנתה את הזרקור אל מוטיב הנסיגה מהעולם החיצוני לעבר רצף מחשבות לא קוהרנטי וחסר אחיזה, פרשנות ששסטוב החשיבה לפן המקורי והמעניין ביותר של יצירתו.²⁹ רעיון זה נקשר גם ב'חוסר הקרקעיות', שהייתה הנושא העיקרי של ספרו הרביעי של שסטוב. האומץ של שסטוב להאדיר את התלישות ואת הפן המקוטע שביצירה, אספקטים שעד אז לא קיבלו את תשומת ליבם

27 גנסין, כל כתבי, כרך ב, עמ' 183.

28 שם, עמ' 178.

29 ראו לעיל את דבריו של שסטוב: 'ככל שהתארכו חייו של צ'כוב נחלש כוחו של מילים נעלות. עד שבסופו של דבר שחרר עצמו לחלוטין מכל מיני אידאות ואף את מושג הקשר בין מאורעות החיים איבד. זה המאפיין המשמעותי והמקורי ביותר ביצירתו' (לעיל הערה 14 בפרק זה).

של המבקרים או שהוקעו על ידם, נתן גם בידי יוצרים כמו גנסי (וברנר) את הדרור להרכיב ביצירתם נוסח אישי של עולמם הפנימי, מרוסק עד כמה שיהיה. ביצירותיו של גנסי, הפער המתוכנן היטב בין הכיעור וחוסר הקוהרנטיות הפנימיים לאסתטיקה החיצונית הציב את גיבוריו מול הריק והטרגדיה בחריפות שלא נראתה כמוה בספרות העברית לפניו.

משלב מוקדם עומדת לפני הגיבור הגנסי שאלת ההתאבדות. דן מירון התמודד לראשונה עם שאלת ההתאבדות בסיפוריו של גנסי כשאלה פילוסופית. הגיבור הגנסי, כותב מירון, 'נתון לאורכם של הסיפורים בתהליך מתמשך של שקיעה אל תוך דיכאון מעמיק והולך שמתלווים אליו ניכור ואובדן הרצון לחיות'. מירון מדגיש, עם זאת, שעל אף הפיתוי שבהתאבדות, הגיבור הגנסי אינו בוחר בפתרון זה: 'מתברר לו שהוא חי וקיים משום שאין בכוחו לאבד את עצמו לדעת, כמו שמתחייב באופן "הגיוני" מחוסר המשמעות והטעם של קיומו'.³⁰ מירון מציע לראות בחוויית האבסורד המצויה אצל גנסי, הדומה באופייה לזו שתיאר קאמי ב'מיתוס של סזיפוס', תולדה אפשרית של השפעת שסטוב עליו.³¹

בהמשך לדבריו של מירון אבקש להדגיש את עצם הצבתה של שאלת ההתאבדות והותרתה ללא מענה. גנסי רק שואל אך אינו מציע תשובות. 'למה אתה חי בחור צעיר?' – נפתלי שותק ואינו מציע שום פתרון לבעיה, ולא משנה כמה פעמים יחזור חברו ראטנר על השאלה. וכאמור, גם ההתאבדות אינה פתרון בשבילו. הגיבור הגנסי מוסיף לחיות גם אחרי שכבר 'איבד לחלוטין את היכולת', כדבריו של שסטוב. לא נותר לו אלא להציב את השאלה על משמעות החיים ולהותיר אותה ללא מענה. 'אינני יודע', הייתה התשובה של צ'קוב לקטיה, 'אינני יודע', הייתה התשובה של גנסי לזעקותיהם של אלה ההולכים מעונים לקראת המוות.³²

30 מירון, מדוע גנסי, עמ' 26–27.

31 שם, עמ' 53.

32 ברנר נדרש אף הוא לעניין זה אצל גיבוריו של גנסי, כשכתב: 'לשאלה

בתוך כך מדגיש גנסין את חוסר היכולת של גיבוריו לעסוק ברעיונות גדולים. כך למשל הוא מדווח על נפתלי בסיפור 'בינתיים', כי 'בינתו הייתה מטומטמת ולא הייתה תופסת את מהותם של כל הדברים'.³³ גם אפרים, בסיפור 'אצל', מתוודה: 'איני תופס כלום!',³⁴ ובו למי שמצליחים למצוא איזו אחיזה בחיים בעזרת הסתמכות על איזה 'דבר שמחוצה להם' המתיימר להציג איזה 'הכרח הגיוני שבדברים' בתוך כל המקריות של החיים, ואז המוות נעשה דבר פחות נורא לגביהם. אפרים יכול רק לצחוק לעברם.³⁵ הגיבור הגנסי אינו רוצה ואינו יכול ללמד אותנו שום דבר. כמו בפרשנותו של שסטוב, 'הוא אויב בלתי נלאה של כל מיני פילוסופיות. אף אחת מהדמויות ביצירותיו אינה מתפלספת, ואם מתפלספות, בדרך כלל ללא הצלחה, מצחיקות, חלשות, בלתי משכנעות'.³⁶ גם בסיפור 'אצל', לאחר שסוף-סוף הצליח אפרים לבטא רעיון כלשהו של נפשו מול זינה, זו מבטלת את דבריו ומכנה אותם 'פילוסופיה מטוגנה',³⁷ שכן כל פילוסופיה שהיא אינה אלא 'חבילה של זרדים חדשה, שבני אדם באים ומוסיפים לאש האוכלת'.³⁸ גנסין גם הוא שואף ליצור יצירה יש מאין שאינה נאחזת בשום רעיון גדול ואינה מציעה שום רעיון גדול.

לסיום אציין שגם אצל גנסין אנו מוצאים מובן מסוים של 'שינוי הערכים' או 'שמיטת הקרקע', שגם ברנר זיהה אותה.³⁹ הגיבור הגנסי מתאבל כל העת על עולם מלא תקווה שהיה לו פעם – ימי הילדות התמימה שאבדה ואיננה עוד. הוא יודע היטב שלא יוכל

"לאן ללכת?" – אין פתרונים. אף על פי כן – החיים נמשכים (ברנר, כל כתבי, כרך ב, עמ' 246).

33 גנסין, כל כתבי, כרך ב, עמ' 196.

34 שם, עמ' 473.

35 שם, עמ' 474.

36 שסטוב, אנטון צ'כוב, עמ' 139.

37 גנסין, כל כתבי, כרך ב, עמ' 440.

38 שם.

39 ראו לעיל את הציטוט מדבריו של ברנר על יצירת גנסין, ליד הערה 3 בפרק זה.

לחזור להיות האדם שהיה, אך הוא גם אינו מוכן להמשיך קדימה. הוא מבקש את שאבד לו או לא כלום. הוא רוצה את אלוהיו הישנים או שום דבר. וכך השאלה 'אלי למה עזבתני' הופכת אצל גנסין לזעם אימתני כלפי האל שנטש את בנו ללא רחמים. בסיפור 'בגנים', הרומז לשיר השירים התנכ"י,⁴⁰ דרמה זו לובשת צורה מחרידה בכל עוצמתה. גיבור הסיפור, אפרים, מגיע אל גנו של האל (ארכיחוטם/דוד) שאותו הוא בוודאי מכיר מילדותו: 'במה שאדם יכול לחושדני! שאני לא אכיר את... את... שאני לא אכיר אותי!'.⁴¹ אך אין הוא אותו אלוהים מסביר פנים שהכיר כילד, אלא אל המדומה לאדם רוגז, רשע, המסוגל גם לאנוס את בתו יחידתו. הדבר היחיד שאותו אל מסכים להציע לו הוא כוס חלב – 'כוס חלב קר אמצא בשבילי... אבל לא יותר!⁴² – המרמזת על ההנאות הזוטות שקיבל גנסין מהנשים שבעולמו ושהיו מנת חלקו היחידה. גנסין מתעד לנו את עולמו הנורא של האל, את חרון אפו, ואת האכזריות שבה הוא נוהג בילדיו. כוס חלב (ההנאות החושיות) ופשעים כלפי ילדיו – אלה הדברים היחידים שאל זה מציע לברואיו. אלוהים מטפח את העגבניות אבל שוכח את האדם. 'מנעו האלוהים נחת ממני',⁴³ כתב גנסין לאביו מעט אחרי שעזב את לונדון וזמן קצר לפני שליבו החולה פעם את פעימתו האחרונה.

40 דבי-גורי, המוצפן בנגלות.

41 גנסין, כל כתבי, כרך ב, עמ' 352.

42 שם, עמ' 360.

43 גנסין, איגרות, איגרת 106, עמ' 140.

פרק שמיני

שסטוב בפלשתינה

השפעתו של שסטוב חצתה את גבולות אירופה והגיעה אל היישוב היהודי הצעיר. אליהו סרמן כתב באנציקלופדיה העברית כי הגותו השפיעה על תנועת הפועלים העברית בארץ ישראל וכי להשפעתו יש חלק בחיזוק הזרם הלא מרקסיסטי בתנועה זו. במהלך השנים פורסמו כתבות שונות על שסטוב ואף תרגומים של כתביו. בשנת 1927 פורסם למשל תרגום של מאמרו לזכר חברו מיכאל גרשנזון בעיתון 'דבר' של פועלי ארץ ישראל.¹ אחריו פורסם בין דפי 'אחדות העבודה' של מפלגת הפועל הצעיר תרגום מאמרו של שסטוב על דוסטויבסקי, מתוך ספרו 'על מאזני איוב'.² במהלך שנות השלושים המשיכו חברי כתבי העת 'כתובים' ו'טורים', ומי שלימים יוכרו כ'חבורת יחדיו', את פעילותה של 'חבורת הומל' בהפצת תרגומיו ורעיונותיו של שסטוב בכתבי העת ובעיתונות. האישים המרכזיים היו אברהם שלונסקי, אליעזר שטיינמן, יצחק למדן, ישראל זמורה ועזרא זוסמן, שתרגמו מכתביו של שסטוב וכתבו על אודותיו. לפי

1 שסטוב, על הספר הנצחי. מאמר זה פורסם בשנת 1927 בעיתון 'דבר'. המתרגם (עלום השם) מוסיף בהערה כי המאמר 'תורגם מרוסית ברשותו ובבחירתו של המחבר'. מיכאל גרשנזון היה פילוסוף וחבר קרוב של שסטוב. ראו אגד מכתבים בין גרשנזון לידידו ויצ'סלב איבנוב, שישראל זמורה תרגם לעברית והקדים לו מבוא: זמורה, חליפת מכתבים משתי זוויות.

2 שסטוב, דוסטויבסקי (פרקים מתוך מחקר ליובלו).

תיאורו של שלונסקי, את הסלידה מאותם רעיונות של 'אחדות' ו'הרמוניה' הנדרשות מהיצירה הספרותית הוא למד 'מאבי' מאזני איוב" היהודי שסטוב'. שכן 'אולי באמת רק חולי הוא כל הכיסופים השכורים הללו למשטר עליון שבו שולטים חוקי התוהו?'³. בשנת 1925 עלתה אחותו של שסטוב לארץ ישראל.⁴ בעקבות המאורע המשמח שאף שסטוב להגיע לביקור. באותה העת עמלה ועדת התרבות של ההסתדרות על הזמנתו לארץ. הודעות כבר יצאו בעיתונות, אך הדבר לא הגיע לידי מימוש.⁵ לאחר עשור נעשה ניסיון נוסף. גרשם שלום, שבאותן שנים התרשם מאוד מהגותו של שסטוב, היה אמור לשאת את דברי הפתיחה להרצאתו של שסטוב בארץ.⁶ ואולם גם תוכנית זו נתקלה בקשיים.⁷ בסופו של דבר הגיע שסטוב לביקור בישראל רק בשנת 1936, בעקבות הזמנה של ועדת התרבות של ההסתדרות.⁸ יהושע שור, יעקב פיכמן והוגו ברגמן היו בין המארגנים והמתכננים של ביקורו.⁹ 'אגודת ידידי שסטוב' פרסמה כרזות על הרצאותיו,¹⁰ ובעיתונות פורסמו הודעות על ההרצאות המתוכננות.¹¹ הוא ביקר בערים המרכזיות, ירושלים, תל

- 3 שלונסקי, על בולמוס גתה בעולם, עמ' 2.
- 4 המדובר באחותו אליזבת. לשסטוב הייתה עוד אחות, פניה לובצקי, שהייתה אחת מתלמידיו הקרובים של פרויד. פניה עלתה לארץ בשנות העשרים והייתה ממייסדי תחום הפסיכואנליזה בישראל.
- 5 ראו למשל את ההודעה שהתפרסמה בעיתון דבר ב-4 באוקטובר 1925 (דבר, ל. שסטוב לא"י).
- 6 שלום, חליפת מכתבים, עמ' 182.
- 7 פונדן מספר כי באותה תקופה תכנן שסטוב לתת הרצאה על הרמב"ם כשיבקר בארץ, אך בינתיים הטיול בוטל. לאחר עשור הוא ירצה על דוסטויבסקי, קירקגור ופסקל. אפשר רק לנחש כיצד היה משתלח שסטוב ברמב"ם על ניסיונו לשלב בין התורה לפילוסופיה היוונית.
- 8 חזן ואילינוי, התכתבות בין שסטוב לאטינגטון, עמ' 189–191. בספר זה מובאים כמה מהמכתבים ששסטוב קיבל מההסתדרות לתיאום נסיעתו, וגם התכתבותו עם פרופ' יהושע שור בעניין הביקור בארץ.
- 9 שם; פיכמן, דמויות מנצחות.
- 10 בית הספרים הלאומי, כרזה.
- 11 ראו למשל דבר, פרופ' שסטוב בארץ; דבר, הרצאה שנייה.

שסטוב בפלשתינה

אביב וחיפה, אך שהה בעיקר בתל אביב, בשל הפרעות שהתרחשו בארץ באותה העת.¹²

רחל כצנלסון-שזר כתבה לזלמן שזר על חוויותיה בהרצאתו של שסטוב, חוויות שהזכירו לה ימים נשכחים: 'הערב הייתי אצל שסטוב. הרצאה שניה שלו על דוסטויבסקי. היה זה קצת מפטרוגרד, ז"א קהל נלהב וריבוי בחורות. וניבו [=רמה], הניבו בכל זאת יותר גבוה מאשר בקהל צעיר שבא לשמוע הרצאה'.¹³ בירושלים זכה גרשם שלום לממש את תוכניות העבר ונשא דברי פתיחה להרצאתו של שסטוב על 'פרמנידס הכבול' בירושלים.¹⁴ בעיתון 'דאר היום' פורסם דיווח על ההרצאה המדוברת:

במוצאי יו"ט ראשון של פסח בשעה 20:00, הרצה הפילוסוף המפורסם ליאו שסטוב בירושלים [...] ד"ר ג. שלום [...] הציג את המרצה לפני הקהל. [...] המרצה, קלסתר פנים של תלמיד חכם זקן ותלמוד בידו, קורא את הרצאתו מתוך הכתב, נושא ההרצאה הוא ענין פשוט בתכלית, עמוק מאין כמוהו ונסתר ונעלם מעין כל חי: הוא שאלת ה ה כ ר ח . [...] ואילו היה המרצה החשוב להשלים בנידן [כך] זה על ידי הרצאה נוספת מה שהחסיר באותו ערב מסיבת הזמן המוגבל שבביל הרצאה ממן זה, היה החוג של משכילי ירושלים וודאי מכיר תודה לו, כשם שנתן ביטוי לתודתו הלבבית בגמר ההרצאה בתשואות חן חן סוערות.¹⁵

12 שסטוב במכתב לפונדן מהארץ מספר לו על המאורעות שהתרחשו בעת ביקורו בארץ ועד כמה הגבילו את תנועתו. ראו פונדן, שיחות עם שסטוב, 10 במאי 1936, תל אביב.

13 שזר, החופים השנים, עמ' 283–284.

14 במכתב לוולטר בנימין תיאר שלום את האירוע כהחמצה. מכיוון ששסטוב נאלץ לדבר בגרמנית, וקרא את הרצאתו מדף, היה קשה מאוד להבין את דבריו. במכתבו הצר שלום על כך. ראו שלום, חליפת מכתבים, איגרת 119, עמ' 270.

15 דואר היום, הרצאתו של שסטוב בירושלים (ההדגשה במקור).

במהלך שהותו בארץ השתכן שסטוב בעיקר בביתה של אחותו וקיבל שם אורחים. בין האורחים היו יעקב פייכמן, ברל כצנלסון ומשה בילינסון.¹⁶ פייכמן, שהכיר מקרוב את השפעת מחשבתו של שסטוב על הספרות העברית, הצר על כך שרק בערוב ימיו הוא והם זוכים לאיחוד:

כמה מוזר הדבר, שרק עתה, לאחר גלגולי חייו ונדודי חייו, בא אלינו. בשעה זו, שאני יושב עם שסטוב כאן, בתל אביב, ומשוחח עמו, אין התימהון הזה פג בי אף רגע. יודע אני, שארץ ישראל משכה אותו זה כבר. מה משך אותו יותר? איני יודע: ארץ הנביאים, שהוא רואה בהם, כלוחמים עם כל 'מצות אנשים מלומדה' את חבריו הקדמונים – או אנו – הרוצים דווקא להיאחזו ב'עיקרים', כדי להתמיד, כדי לעשות את חייו ומלאכתנו קבע. אבל הוא בא. לא יכול לעמוד מרחוק, לראות מרחוק. ואנחנו שמחים לבואו, אם כי בא בערוב היום, בשעה מאוחרת כל כך בחייו.¹⁷

זיכרונותיו של שסטוב על ביקורו נשמרו בכמה מהתכתובותיו. במכתב לאשתו מתאריך 9 באפריל 1936 הוא כותב:

הגעתי לפני שלושה ימים לירושלים. בתל אביב לא עשיתי הרבה, ישבתי ליד הים, ים מרהיב. [...] אתמול הייתה ההרצאה הראשונה שלי, בגרמנית. ואפילו שהם הכריזו עליה רק לפני שלושה ימים, ושמחיר הכניסה היה די גבוה (12 ו-8 פרנקים), היא הביאה הרבה מאוד קהל, מאות של אנשים. ביום ראשון אחזור לתל אביב. כבר ביקרנו בירושלים ובסביבתה. ראינו את הריסות בית המקדש, גן גת שמנים,¹⁸ את הר הזיתים, ההר שבו השטן פיתה את ישו,

16 פייכמן, דמויות מנצנצות.

17 שם.

18 לשסטוב היה ככל הנראה חשוב לבקר באתר נוצרי זה בשל מאמרו על פסקל, הקרוי 'ליל גת שמנים'. המאמר הודפס בספרו 'על מאזני איוב' (ראו שסטוב, על מאזני איוב, עמ' 274–326).

שסטוב בפלשתינה

העיר הערבית הישנה. עשינו טיול נפלא בירדן ובים המוות. יש לנו מזל, מזג האוויר נהדר ולא חם מדי. הכול מברכים אותנו בלבביות שכזאת. [...] אני רק אומר שוב שהטיול נהדר. אבל כבר ניכר שהציביליזציה פלשה לפלשתינה. על חוף ים המוות יש מסעדה עם ריקודים וגרמופון.¹⁹

כשלושה חודשים שהה שסטוב בפלשתינה, ויצא חזרה לפריז ב-13 במאי 1936. לפני בואו לא היה מודע ככל הנראה להערצה הגדולה כלפיו בקרב הקהל העברי. במבט לאחור אין ספק כי תחושותיו של פיכמן משקפות את ההחמצה ההיסטורית, קרי, ששסטוב לא זכה להיפגש עם הקהל העברי מקרוב עוד קודם. אילו התגשמה התוכנית להוציא לאור את קובץ 'האדם', שצייטלין, ברנר וגנסין עמלו עליו וששסטוב היה אמור להיות אחד מכותביו, אולי היו פני הדברים שונים.

אחרי מותו של שסטוב נמשכה ההערצה אליו, בעיקר בקרב אנשי רוח, סופרים ואנשים פרטיים.²⁰ המשורר יצחק למדן, שאהדתו כלפי שסטוב הייתה רבה, התכוון לתרגם כמה מספריו לעברית. בשנת 1940 הוכרו על ייסוד הוצאת הספרים 'לגבולם' בהשתתפות מוסד ביאליק ועיריית תל אביב. מטרת ההוצאה הייתה לתרגם לשפה העברית יצירות של יהודים שכתבו בלשונות נכר. בהכרזה הרשמית צוין כי בשנה הראשונה יראה אור תרגומו של יצחק

19 ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב, כרך 2, עמ' 172–173. פונדן העלה על הכתב כמה ממכתביו של שסטוב אליו מפלשתינה. ראו פונדן, שיחת עם שסטוב.

20 איתמר דרורי מציין את השפעתו העמוקה של שסטוב על הסופר והמחזאי חיים הזז (1898–1973), ובייחוד על יצירתו 'יעיש'. ראו דרורי, גאולה תימנית ועבריות חדשה, עמ' 99. אחיו של אביגדור עשת, מפעילי ציבור הפועלים של חיפה ופעיל ההסתדרות, מספר לאחר מותו על אהבתו העזה לכתביו של שסטוב. ראו אזניה, לזכר נעדרים. ראו גם סולה, אתונה וירושלים; אבן, ליובלו של ל. שסטוב; ע.ז., שסטוב; שור, שסטוב ותורתו; הנ"ל, שסטוב וערכו ההיסטורי; אפרים, מהגינות שסטוב; זוסמן, שסטוב על קירקגור.

למדן לספר 'על מאזני איוב' של שסטוב, ויצורף לו מבוא מאת הרמן לובצקי.²¹ כעבור שנה פורסם בעיתון 'הבוקר' כי ספרו של שסטוב 'אתונה וירושלים' יראה אור בעברית בתרגומו של יצחק למדן.²² אך שני הספרים לצערנו לא נדפסו. לאחר כעשרים שנה, במדור 'משאלות להוצאות ספרים' בעיתון 'דבר', פורסמה טרוניה על כך שלפני עשרים שנה 'הודיעו בעיתונות שהמשורר יצחק למדן החל לתרגם את ספרו המונומנטלי "במאזני איוב". מאז חלפו למעלה משתי עשרות שנים ועדיין לא זכה שסטוב להציג ל"גבולו".²³

גרשם שלום וולטר בנימין – 'עמק גבוה חסר שבילים'

בשנת 1980, כשכבר היה גרשם שלום אדם מבוגר ומיושב, הוא התפנה לפרסם את חילופי המכתבים שלו עם חברו הקרוב ולטר בנימין מהשנים 1933–1940. שלום כלל בפרסומו כמה הערות חשובות על זיקתו לשסטוב באותן השנים. באחת מהערות הספר הוא כותב הסבר קצר על שסטוב ועל כך שיצירותיו תורגמו גם לגרמנית, ומסכם במילים 'והן הרשימו אותי'.²⁴ באותה תקופה מדוברת ניכר כי היו חילוקי דעות עמוקים בין שלום לחברו בנימין, ודאי על נושאים של אידאולוגיה פוליטית, אבל גם בנושאים הקשורים להסתכלות על הדת. בהקשר זה, וגם מתוך רצון לעזור לחברו להתבסס בצרפת, המליץ שלום לחברו 'לעשות צעד נועז' ולחפש את לב שסטוב בפריז.²⁵

בנימין, שלא הכיר אז את שסטוב, תהה מדוע ממליץ לו ידידו המלצה שכזו. במכתבו הבא אליו יכתוב לו, 'תוכל בבקשה להבהיר לי לפחות אילו רעיונות אתה קושר להצעתך שאאתר כאן את

21 הצופה, לגבולם. ד"ר הרמן לובצקי היה גיסו של שסטוב.

22 הבוקר, אתונה וירושלים בעברית.

23 דבר, משאלות. 'לא זכה להציג ל"גבולו"' – הכוונה היא לסדרת 'לגבולם', שבה היה הספר אמור לצאת לאור.

24 שלום, חליפת מכתבים, עמ' 124, הערה 6.

25 שם, איגרת 48, עמ' 123.

שסטוב בפלשתינה

לאון שסטוב? מדבריו שקראתי למשל ב-*creatur* לא נותרו לי נקודות אחיזה מספיקות בשביל צעד כזה.²⁶ שלום לא התעלם מתגובתו של חברו והשיב: 'אם המחשבה על שסטוב לא אומרת לך כלום הרי שאין טעם בהצעה שלי מאז. חשבתי לעצמי שכתביו של האיש יהיו בעיניך עכשוויים ומרשימים במיוחד, אבל כמובן אין לגשת אליו רק בדימויו החיזור ככותב ב-*Creatur*, אני מחזיק ממנו רבות'.²⁷ התלהבותו הגוברת של שלום משסטוב עשויה ללמד אותנו משהו על עולמו הפנימי של שלום, שבדיוק באותם ימים סיים לכתוב מאמר שהיה פרוקבוקטיבי לזמנו, 'מצוה הבאה בעבירה'. שולם כותב בהמשך המכתב:²⁸

בימים אלה אני יכול לחוות את היובל הנדיר של סיומו של מאמר אשר פרסמתי כאן בכתב עת בהיקף צנוע של 15 גליונות דפוס, והוא ניתוח התפתחותם של מושגים מיסטיים שונים. אני מתכנן לכתוב על ניהיליזם דתי. כדי ללכת על בטוח רכשתי בבית הכנסת מקום 'לכל החיים',²⁹ תוכל אם כן לשער עד כמה עדין ובעייתי הנושא!²⁹

מכל מקום, ניסיונותיו של שלום לקרב גם את בנימין אל מחשבתו של שסטוב עלו יפה בסופו של דבר. במכתביו הוסיף בנימין להתעניין בנוגע לשסטוב וביקש משלום שימליץ לו על ספרים שכדאי לקרוא.³⁰ כעבור כמה שנים, אחרי ששסטוב כבר נפטר,

26 שלום, חליפת מכתבים, איגרת 50, עמ' 128. בנימין מתייחס כאן לכתב העת *Die Kreatur*, שפעל בין השנים 1926–1930 ועורכו היה מרטין בובר. במהלך שנות פעילותו פורסמו בו שלושה מאמרים מאת שסטוב: 'Wissenschaft und Freie Forschung' (1926, n° 3, pp. 247–267); 'Kinder und Stiefkinder der Zeit' (1928, n° 4, pp. 369–396); 'Die Grossen Vorabende' (1930, n° 4, pp. 343–371)

27 שם, איגרת 53, עמ' 134.

28 שלום, מצוה הבאה בעבירה.

29 שלום, חליפת מכתבים, איגרת 53, עמ' 134.

30 שם, איגרת 54, עמ' 137.

כתב בנימין לשלום שהגיעו לידי ספרים רבים של שסטוב דרך הרופא של אלמנתו:

בהחלטה של רגע החלטתי לגשת לקרוא את 'אתונה וירושלים'. אם תשווה לנגד עיניך פיה טובה ההופכת, סתם מתוך מצב רוח, את הסימטה ללא מוצא הטחובה והמלוכלכת ביותר בפניה הנידחת ביותר של עיר גדולה לעמק גבוה חסר שבילים, שבו ניצבים המצוקים זקופים ממש כמו חזיתות השיכונים לפנייהם – הרי שתבין כיצד נראית לי הפילוסופיה של שסטוב. דומני שהיא די מעוררת התפעלות אבל חסרת כל שימוש. בתור פרשן אפשר רק להוריד את הכובע בפניו, ודרך הכתיבה שלו נראית לי מצוינת. אני מקווה שתהיה לי הזדמנות לכתוב סקירה על הספר הנ"ל. הדרך משסטוב לקפקא איננה ארוכה בעבור מי שבחר להתעלם מהמהות.³¹

ולטר בנימין מביא כאן את אחד התיאורים היפים והמדויקים ביותר למחשבתו של שסטוב. שהרי היא בדיוק הדרך מאותה סמטה מלוכלכת ללא מוצא אל עבר עמק גבוה מעורר התפעלות אבל חסר שבילים. לא כל אדם יכול לקבל עמדה 'חסרת שימוש' שכזו המבקשת לוותר על מוצא יחיד וללכת בלי לדעת לאן.

נספחים

נספח א: מכתבי הלל צייטלין ללב שסטוב (1905–1906)¹

מכתב א

את המכתב כתב הלל צייטלין ממערכת 'הזמן' הווילנאי אל לב שסטוב, בחודש מאי 1905.² מקור המכתב: ספריית אוניברסיטת הסורבון, ארכיון לב שסטוב, התכתבויות, סימול: MS 2111 / F. 244–245.

המכתב בשפת המקור (רוסית):³

Дорогой Лев Исаакович!

Вы говорите: “О себе ни слова.” Что мне о себе писать?

Живу самым сквернейшим образом во всех отношениях. Это всё, что я могу сказать о себе и о своей жизни.

О “Ницше”. Я бы, само собой разумеется, хотел бы перевести свою книгу на Русский язык, но для того, чтобы осуществить эту мечту, нужно очень много работать, а для такой работы у меня времени нет. Журнальная и

- 1 המכתבים פוענחו ותורגמו לעברית בעזרתם הנדיבה של אריה שבצ'נקו, דניאל פינקלשטיין ואיליה טורצקי.
- 2 התאריך הוא תוספת בכתב ידה של בתו של שסטוב, בצד הפניה לכתב העת 'שאלות החיים' מס' 3.
- 3 ההדגשות בקו והמחיקות במקור.

общественная работа отнимают у меня всё, имеющееся в моём распоряжении, время, т.е. (~~то~~ время) когда можешь работать, а то очень часто бывает, что нельзя работать... Тогда и “Ницше” ни при чём... Всё-таки постараюсь как-нибудь перевести и пререработать свою книгу. Я говорю “переработать”, ибо придётся (долго работать) переиздать её от начала до конца. Книга назначена совершенно для другой публики; для Русской же публики нужно писать совсем иначе. И ещё вот что ещё: книга в сущности написана много несколько лет тому назад. С тех пор изучение Ницше прогрессирует, особенно на Западе. Мой личный взгляд на Ницше несколько более углубился и расширился, так что придётся очень много прибавить и отбавить.

Я начинаю склоняться в вашу сторону относительно “аристократизма” Ницше. Действительно Ницше не “Сверх Человек” Был нужен, а нечто совершенно другое... Но Вы слишком игнорируете “музыкальность” Ницше и его “Диониса”. Что до “переворота”, я продолжаю стоять на своём, что зародыш этого “переворота” находится ещё в первых книгах Ницше. Вы совершенно игнорируете тот факт, что ещё в происхождении трагедии Ницше боролся с моралью и, хотя довольно скрыто, даже с наукой. Его горячие нападки на Сократа и Еврипида суть, в сущности, ни что иное, как внутренний протест против всего того, чем живёт и дышит “культурный” мир. Разочарование в Вагнере, страх перед внутренней собственной болезненностью, дружба с Мальвидой Мейзенбург и т.п., увлечение светлой личностью Ро, всё это отклонило его в другую сторону, в т.е. в сторону “человечности”, “гуманности”, “просвещения”, хотя не следует забывать, что и в эту эпоху он очень часто боролся

с “нравственностью” и иногда заговорил совершенно другим языком о му “невыносимости жизни” о том что “нельзя терпеть”, о “танцующих звёздах”. Болезнь и одиночество заставили его очень много “думать” и он освобождается от “позитивного” кошмара и возвращается в свою стихию. Разница между молодым Нитше и “Заратустрой” только в том, что степени страдания и понимания. То что для юноши было “Мечтой” и “Сном” ~~и то~~, стало для измученного болезнью вопросом жизни и смерти, и, так как, по вашему удачному выражению, понятие о развитии слишком срослись с Нитше и он не прикоснуться к Богу...то он из своего же “Диониса” создал “сверх человека” и забавлялся им. То что идеал Заратустры в сущности есть христи христианский идеал (разумеется не идеал Толстого) – об этом и говорить нечего. Это ясно как Божий день. Стоит прочесть хоть бы маленькую главку “Об укусе Змеи” ...

Мне бы хотелось печатать свою книгу в “вопросах жизни”. Я её переведу и переработаю и отправлю её вам. Вы её исправите и я её отошлю Бердяеву. Но я бы попросил бы Вас поговорить с Бердяевым серьёзно об этом. Этак будет и в литературном смысле хорошая Книга. Что до моего сборника и прочее, то мне бы хотелось перевод из рукописи. мне бы хотелось , чтобы Вы участвовали в самом сборнике. Этого требует мой аристократизм.

Ваш Цейтлин

בשולי הדף:

Что до “Сифилиса” и т.п. я в это не верю. Я вижу в Нитше постоянные переходы, но не один только переход вследствие внутренней причины

תרגום המכתב לעברית:⁴

לב איזאקוביץ' היקר,

אתה תמיד אומר: ושום מילה על עצמך! מה עליי לכתוב על עצמי? [אני] חי חיים איומים בכל המובנים. זה כל מה שאני יכול להגיד על עצמי ועל חיי.

אשר ל'ניטשה'. אני, כמובן, הייתי רוצה לתרגם את הספר שלי לרוסית, אבל כדי להפוך את החלום הזה למציאות נדרשת עבודה רבה, [ו] אין ברשותי הזמן לעבודה זו. העיתון והעבודה הציבורית לוקחים את כל הזמן העומד לרשותי, כלומר, [נמחק: 'הזמן'] כאשר אתה יכול לעבוד, יש לעיתים קרובות זמן שבו אינך מורשה לכך [נמחק: 'לעבוד']... אז גם 'ניטשה' נדחק הצידה... בכל זאת אנסה איכשהו לתרגם ולעבד מחדש את ספרי. אני אומר 'לעבד', כיוון שאדרש [נמחק: לעבוד רבות] לשכתב אותו מן ההתחלה ועד הסוף. הספר מיועד לקהל שונה לחלוטין. לציבור הרוסי יש לכתוב אחרת לגמרי. ועוד דבר אחד [נמחק: עוד]: הספר נכתב במהותו לפני די הרבה שנים. מאז התקדם המחקר על ניטשה, בייחוד במערב. ההשקפה שלי על ניטשה השתפרה והתרחבה במידה מסוימת, ולכן יהיה צורך להוסיף ולהסיר הרבה.

אני מתחיל לנטות לצידך בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה. ניטשה באמת לא היה זקוק ל'על-אדם' אלא למשהו אחר לגמרי... אבל אתה מתעלם מדי מה'מוסיקליות' של ניטשה ומה'דיוניסוס' שלו. בהתחשב ב'מהפך' [שינוי הערכים], אני מוסיף ומתעקש על עמדתי כי עוברת של 'מהפך' זו היה קיים כבר בספריו הראשונים של ניטשה. אתה מתעלם לחלוטין מעובדה זו, שכבר בהולדת הטרגדיה של ניטשה הוא נאבק במוסר, ואם כי בחשאי, גם במדע. ההתקפה החמה שלו על סוקרטס ועל אוריפידס משמעותה בעצם מחאה פנימית על כל מה שהעולם ה'תרבותי' חי ונושם. האכזבה מוגנר, הפחד מעוצמת החולי שלו, הידידות עם מאלויידה מייזנברג וכו'. [...]. כל זה הניע אותו לכיוון ההפוך, כלומר לעבר ה'אנושיות',

ה'הומניות' וה'נאורות', אם כי אין לשכוח שגם בתקופה זו הוא נלחם לעיתים קרובות ב'מוסר' ולפעמים דיבר בשפה שונה לחלוטין על 'חוסר הנסבלות של החיים', על כי 'בלתי אפשרי לעמוד' ועל 'כוכבים רוקדים'. המחלה והבדידות גרמו לו 'לחשוב' הרבה והוא שוחרר מן הסייט 'החיובי' וחזר לנקודת המוצא שלו. ההבדלים בין ניטשה הצעיר ל'זורואסטר' הם רק ברמה של הסבל וההבנה. ומה שהיה אצל הנער 'שאיפה' ו'חלום' הפך בתוך הסבל מהמחלה לשאלה של חיים ומוות, ובמובן מסוים דבריך ביטאו זאת היטב, כי הבנת התפתחות יצירתו של ניטשה נקשרת יתר על המידה עם אי נגיעתו באלוהים... שהוא עם ה'דיוניסוס' שלו יצר 'על-אדם' ושיחק בו. כי האידיאל של זורואסטר הוא במהותו [מחוק: נוצרי] האידיאל הנוצרי (ולא האידיאל של טולסטוי – כמובן), אין על מה לדבר. זה ברור כשמש. די בקריאה של פרק קטן 'על נשיכת צפע' [כדי להבין זאת]...

הייתי רוצה להדפיס את הספר שלי ב'שאלות החיים'. אני אתרגם אותו, אשכתב ואשלח לך. אתה תתקן אותו ואני אשלח את הכול לברדיאייב. אבל הייתי מבקש ממך לדבר על כך עם ברדיאייב ברצינות. זה יכול להיות ספר טוב גם במובן הספרותי. בנוגע לקובץ שלי ולשאר הדברים שארצה לתרגם מכתבי היד [שלך]. הייתי רוצה שתשתתף בקובץ עצמו. זה נדרש על ידי האריסטוקרטיזם שלי!

שלך, הלל צייטלין

בשולי הדף:

אשר ל'עגבת' ועוד. אני לא מאמין בזה. אני רואה מעברים תדירים אצל ניטשה, אבל לא רק מעבר בגלל שינוי פנימי.

מכתב ב:

מכתב מהלל צייטלין אל לב שסטוב מתאריך 3 במארס 1906.
ספריית אוניברסיטת הסורבון, ארכיון לב שסטוב, התכתבויות,
סימול: MS 2111-2 / F. 246

המכתב בשפת המקור (רוסית):

Дорогой Лев Исаакович
Я ещё не начал переводить. На днях возьмусь за работу.
Это будет большая статья и, кажется хорошая. Я её
отошлю Вам. Разрешаю Вам её исправить и сократить.
О важных преобразованиях сообщите и сговоримся. О
Ваших книгах я напишу Спиртусу [кого я тогда просил
поправлять это] И постараюсь возвратить их Вам.
Газманом Я, разумеется, не доволен. Какое мне дело до
“радикализма” и т.п! – Я пишу теперь только фельетоны.
Публицистику я оставил окончательно.

Ваш Г. Цейтлин

תרגום המכתב לעברית:

לב איזאקוביץ' היקר,

טרם התחלתי לתרגם. בימים הקרובים אתחיל לעבוד. זה עומד
להיות מאמר גדול ולדעתי טוב. אשלח אותו אליך. אני מרשה
לך לתקן ולקצר אותו. ידע אותי על השינויים הגדולים ונגיע
להסכמה. על הספרים שלך אכתוב לספיריטוס (שביקשתי ממנו
בעבר לתקן אותו) ואשתדל להחזיר לך אותם. אני כמובן איני שבע
רצון מגזמן. מה לי ולכל 'הרדיקליות' וכדומה! – אני כותב עכשיו
רק פיליטונים. את הפובליציסטיקה עזבתי סופית.
שלך, ה' צייטלין



צילום גב הגלויה. באדיבות ספריית אוניברסיטת הסורבון

נספח ב: מכתבו של לב שסטוב לאביו מהקונגרס הציוני (1898)

בשנת 1898 ביקש יצחק שוורצמן, אביו של שסטוב, מבנו להשתתף כנציג בקונגרס הציוני השני בבזל. שסטוב כתב לאביו משם ועדכן אותו במתרחש. המכתב שכתב שסטוב לאביו השתמר בתרגום לאנגלית בארכיון הציוני בתיק 'מחלקות של הנהלת ההסתדרות הציונית העולמית והסוכנות – מוסד ביאליק', סימול המכתב: S83\475. הקונגרס הציוני השני התקיים בבית הקזינו בבזל בימים 28–31 באוגוסט 1898. השתתפו בו 385 צירים ו-531 אורחים. בראש הקונגרס עמד בנימין זאב הרצל. הרצל דיבר בנאומו על ההתנגדות שקמה לתנועה הציונית אצל מנהיגים בקהילות היהודיות בעולם וקרא לפעילות הסברה ותמיכה למען התנועה בד בבד עם ההכנות וההתארגנות להתיישבות בארץ ישראל. בקונגרס נבחר 'ועד פועל' להסתדרות הציונית, שהיה בו רוב לציוני רוסיה. הקונגרס וההכנות

להקמתו היו המסגרת לכמה מיזמים חדשים ותקדימיים בתנועה הציונית ובעם היהודי, בהם הקמת בנק של ההסתדרות הציונית בשם אוצר התיישבות היהודים, שלקראת הקמתו נבחרה ועדה מכינה. מתוכן המכתב עולה כי הקמת הבנק הייתה אחד הנושאים שעניינו את אביו של שסטוב.

תרגום המכתב לעברית:

מונטרה

ספטמבר 1898

אבא יקר!

אני מניח שאתה מאוד לא מרוצה מכך שלא כתבתי לך במהלך כל תקופת הקונגרס. זה היה לגמרי בלתי אפשרי. הכינוסים נערכו בזה אחר זה ונמשכו עד חצות. הכינוס האחרון נגמר בארבע וחצי לפנות בוקר. אפילו בהפסקות הקצרות שבין ישיבה לישיבה התקיימו ועידות מיוחדות של הצירים הרוסים. אז לרוב לא היה לי זמן אפילו לארוחת ערב. עם זאת, לא נשארתי עד לסופן של כל הישיבות, כי הייתי מתוסכל מכך שלא הבנתי כמעט דבר, אפילו מהנאומים של הצירים שדיברו רוסית. זה שנתיים שלא חוויתי חיים סוערים ורועשים כל כך. לכן התקשיתי במיוחד לעקוב אחר כל המתרחש ולהימנע מכל מיני הפרעות בחדרי הכינוסים. לא הייתי לבדי בעמדה זו. צירים רבים שהיו חזקים ובריאים ממני נטשו את אולם הכינוסים אפילו בזמן הרצאה מעניינת, כיוון שהיו תשושים לגמרי. אני מרוצה מאוד שלא באת הנה. היית שואף להישאר ולהאזין לכינוסים השונים, אך לא היית מסוגל לשבת בכולם. יתרה מזו, נדמה לי שהיית מתאכזב מהקונגרס. שלייפר סיפר לי על העניין הרב שיש לך בבנק הקולוניאלי, ושהסיבה המרכזית שבגללה רצית להגיע לקונגרס היא הבנק. מבחינה זו, היית מצליח להשיג רק מעט מידע חדש. כל הצירים הרוסים שבאו לבזל ביקשו להבהיר ראשית את מצבו של הבנק. ודאי כבר שמעת כי 150 צירים רוסים התכנסו לפני הקונגרס בוורשה. פגישתם שם ארכה ארבעה ימים, ולכן הם הגיעו לבזל צרודים ועייפים. על

כל פנים, בוורשה הם קיבלו החלטה בפה אחד: לדרוש הסבר על כספי השקל שגויסו ועל מצבו של הבנק. בכינוסים המקדימים של הצירים הרוסים אמר לנו ד"ר קוגאן-ברנשטיין (אינני יודע אם אתה זוכר אותו; הוא למד זמן מה בקייב, אך לתקופה קצרה) שהוחלט בוורשה לדרוש בכל מחיר הסבר מלא על שני נושאים אלה. הוא ניסה לשכנע אותנו שלא לוותר, חרף כל מחאה של הרצל וחבריו. הכול הסכימו עם דבריו, אבל בקונגרס עצמו הוא לא קיבל תמיכה נלהבת. מייד אחר כך הוא כינס שוב את הצירים הרוסים וגער בהם על חוסר יכולתם לעמוד על שלהם. ואולם ד"ר צ'לנוב ממוסקבה אמר שאסור שאדם אחד יבקש לפצל את התנועה. לדידו, במקום להתווכח זה עם זה בקונגרס יש לשלוח שני רוסים להרצל שינסו להבין את פשר חשאייתו. צ'לנוב וקוגאן-ברנשטיין נבחרו לעמוד בראש אותה משימה. הם הלכו לפגוש את הרצל ולדבר איתו. איננו יודעים מה אמר להם. אבל כאשר קוגאן-ברנשטיין חזר משיחתו עם הרצל, הוא שינה את דעתו לחלוטין. הוא כבר חדל לגמרי מלנסות לשכנע אותנו להתנגד להרצל, ואף נשא נאום ארוך בפומבי ובו הפציר בכל הצירים שלא להטיל שום ספק במעשיו של הרצל ולבטוח בו לחלוטין לתקופה של שנה. לא הכול הסכימו איתו, אך הדעה שהציג זכתה לתמיכת הרוב. לא קיבלנו כל הסבר בדבר הוצאת כספי השקל; בנוגע לבנק הצלחנו לקבל רק מידע כללי מאוד שנגע לגופים לא משמעותיים. דובר באריכות על שאלת מקום זירת פעילות הבנק שאינה צריכה להיות ה'אוריינט' באופן כללי, כפי שנקבע ברגולציית הבנק, אלא בסוריה ובפלשתינה. הרצל עמד על כך שהשם 'אוריינט' צריך להישאר מטעמים פוליטיים, על מנת שטורקיה לא תראה בתקנון הבנק הסגת גבול. הם הגיעו לפשרה על ידי הוספת המילים 'בעיקר בסוריה ופלשתינה' למילה 'אוריינט'. היו דיונים רבים כאלה שגזלו חלק גדול מהזמן, בייחוד כאשר הדוברים, כרגיל, לא הקפידו לדבר רק על נושאים ענייניים. חלקם הגדול ניסו להציג בצורה גאונית רהיטות ופתוס. אך הדבר קרה בכינוסים ציבוריים שבהם נאמו אנשים שהיו מנוסים במאבקים פוליטיים. הצירים הסוציאליסטים

עוררו הרבה בעיות בקונגרס. הם לא היו רבים, רק קומץ סטודנטים. עם זאת, אחת השורות סולקה בגללם והיו גם שתי שערויות. במהלך אחד הכינוסים הגיע לאוזנינו מידע כי הצאר שלנו העביר את תוכנית פירוק הנשק לאירופה. אחד הצירים עלה על הדוכן, בהסכמתו של הרצל, והציע לשלוח את תודתנו בטלגרם לצאר. זה היה כמובן מאוד חסר טאקט. באיזו זכות יכול הקונגרס הציוני לשלוח טלגרם שכזה? אין ספק שהטלגרם היה מושב אלינו. אך צירים רבים התמוגגו מרעיון הטלגרם והריעו. אחרים, בעיקר לא רוסים, שרגישות פוליטית הייתה באמתחתם, התנגדו להצעה. אך הסוציאליסטים שניצלו את המהומה שנוצרה עשו רעש. רק אז הבין הרצל ששליחת הודעה שכזו תבייש אותנו. הוא שינה את הצעת הציר, וטען כי על הקונגרס, רק למטרתו הוא, להביע שביעות רצון בלבד מהקשר בינו ובין האירוע הזה. ההצעה התקבלה בהתלהבות ובתשואות. לא הייתה אף קריאת מחאה אחת. אבל כעבור יומיים הוליד מאורע זה סערה חדשה. נפוצה שמועה כי אחד הסוציאליסטים שלח מברק לאחד העיתונים ובו נאמר שהקונגרס הסכים לכאורה להצעה לשלוח את הטלגרם. כאשר נודע הדבר, נוצרה המולה גדולה עד כדי כך שנאמר כי המשטרה כמעט נאלצה להתערב. הצעקות נשמעו עד לרחובות הסמוכים. למרבה המזל אדם אחד שהיה במקום הצליח להרגיע את הצירים הזועמים. בינתיים דיבר הרצל עם הסוציאליסט הנאשם. התברר שהלה הואשם על לא עוול בכפו. הוא הודיע לעיתונים רק על מה שבאמת התרחש. במהלך הקונגרס העלו הסוציאליסטים הצעות שהיו צבועות בצבעי מפלגתם. לבסוף פרופסור מנדלשטם כעס כל כך עד שהציע לבטל את חברותם בקונגרס. לגמרי בלתי אפשרי לתאר את כל שהתרחש בקונגרס. הם דיברו כל כך הרבה, הם היו בתסיסה ונסחפו בנקל, עד כדי כך שמאות עמודים לא יספיקו לתיאור חלקי של מה שנראה ונשמע. היו 350 צירים, 500–600 מבקרים ו־150 עיתונאים. פגשתי פה הרבה מכרים שלא ראיתי זמן רב. דרך אגב, פגשתי גם את הרב מנפולי. בין הצירים היו אנשים מכל היבשות – מאפריקה, מצפון ודרום אמריקה. פגשתי אדון משיקגו, מכר קרוב

של בני משפחת פריצקר. הוא עורך הדין שלהם, והוא סיפר לי ששלומם טוב, אבל אחרי מות האב טלוצ'יק אינו חש בטוב. האדון הבטיח שימסור דרישת שלום חמה מכולנו לבני משפחת פריצקר. באשר לרושם הכללי מהקונגרס, קשה לומר משהו חד-משמעי. ללא ספק בין הצירים השונים ישנם רבים המסורים למטרה, וכמובן יש גם הרבה דברנים – ולא רק בקרב הסטודנטים – שהגיעו על מנת להראות את עצמם. אך יש רק מעט שכאלה. הרוב בהחלט מביע כוונות כנות ורציניות בנוגע לציונות. הדבר ניכר בעבודתם במהלך כל השבוע. הם לא ידעו מנוח יום ולילה. הרצל הוא נפלא. כשהקונגרס תם הוא היה עליז ונמרץ כמו שהיה ביום שהגיע. הוא לא נהיה צרוד אפילו, אף על פי שדיבר יותר ממה שבן אדם אחר יכול להגיד בשנה שלמה. הפופולריות שלו בקרב הצירים רבה כל כך שלפחות כעת הוא יכול לעשות כל מה שעולה על רוחו. מוטב כך. בהתחלה מוטב שאדם אחד יעמוד בראש. אחרת לא ישרור סדר, בייחוד בנסיבות שהציונות שרויה בהן: יהודים אינם רגילים לפעילות פוליטית, הם מפוזרים בכל רחבי העולם. דרוש כוח רצון עז כדי לשלוט בהם. קשה לקבוע אם הרצל יצליח בתפקידו בעתיד. לעת עתה הוא עומד איתן ומקסים את כולם. הוא נאה במיוחד וגבר מושך. מראהו שובה את כולם. ללא ספק, הוא חכם מאוד ובעל אישיות איתנה. הוא מצליח להיחלץ גם מהמצבים הקשים ביותר. נראה שמקס נורדאו לא פעיל במיוחד. אפשר להשוות אותו לגנרל שהוזמן לחתונה רק בגלל דרגתו הגבוהה. הוא נשא נאום מוצלח שעורר התלהבות, אבל אחר כך היה מנוכר ומרוחק כאילו כבר סיים את תפקידו. יש לי תחושה שכל מה שיש בכוחו לעשות הוא לנאום, הוא דברן גדול ותו לא. היה חלק בנאומו שהכול אהבו. הוא אמר: 'אנו היהודים האינטליגנטים האמנו עד כה שאנו מוקירים את היהדות על ידי כך שאנו אוהבים וקוראים את היינה'. המילים הללו, שהיו נכונות מאוד, זכו לתשואות רמות.

הכול אהבו את ד"ר מנדלשטם ואת נאומו. כל מי שדיבר איתי על הנאום היה מרוצה ממנו מאוד. נאמר שהוא היהלום של הקונגרס. אפילו העיתונאים המקומיים הרעיפו עליו שבחים. ובכנות, ניכר שהוא שם את נשמתו למען המטרה.

נספחים

דרך אגב, היינו עדים כאן למאורע משמח מאוד. במהלך הקונגרס ערכו תושבי בזל טקס לציון ניצחונם על האוסטרים. כשמשנתפי הטקס חלפו ליד הקזינו שבו התקיים הקונגרס הם הורידו את דגליהם והריעו ליהודים. אתה יכול רק לדמיין עד כמה שמחו צירי הקונגרס. הגיעה העת לסיים את המכתב הזה. על כל פנים אינני יכול לכתוב את כל המתרחש על גבי הנייר. בקרוב יתפרסמו הדיווחים. נאומיהם של הרצל, נורדאו ומנדלשטם יהיו מוכנים בעוד שבוע, והיתר – בעוד חודשיים. כפי הנראה הציונות התפתחה רבות בשנה האחרונה. לא כל ההתפתחויות הורגשו בקונגרס עצמו. אני מוסר דרישת שלום חמה לכולם. אמא וטניה כבר חזרו? מתי החתונה? עכשיו או אחרי השנה החדשה? כתובתי היא: שווייץ, טרייט (ליד מונטרה), 'דואר ממתין'. אני בסדר. קיליסמן הגיע? קיבלתי את הכסף בבזל.

שלך ל. ש

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

אבלמן, בסבך האמונה והכפירה = עשהאל אבלמן, 'בסבך האמונה והכפירה':
על ראשית דרכו הרוחנית של הלל צייטלין', קבלה, 16 (תשס"ז), עמ' 150-129

אבן, הלא גיבור = יוסף אבן, 'ה"לא גיבור הרוצה להיות גיבור" ביצירתו
הסיפורית של י"ח ברנר', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ה
(1969), עמ' 5-1

אבן, ליובלו של ל. שסטוב = מ' אבן, 'ליובלו של ל. שסטוב', דבר,
2.4.1926

אוחנה, זרתוסטרא בירושלים = דוד אוחנה, זרתוסטרא בירושלים:
פרידריך ניטשה והמודרניות היהודית, ירושלים תשע"ז
אולמרט, בית סבא = דנה אולמרט, 'מה התגלה לגנסין בבית סבא', אות:
כתב עת לספרות ולתיאוריה, 5 (2015), עמ' 93-108

אונגרפלד, משנתו של לב שסטוב = משה אונגרפלד, 'משנתו של לב
שסטוב', הוגים ומשוררים (מבחר מסות), תל אביב תשל"ד
אורבך, תולדות נשמה אחת = שמחה בונם אורבך, תולדות נשמה אחת:
הלל צייטלין, האיש ומשנתו, טבעון 1953

אזניה, לזכר נעדרים = ברוך אזניה, 'לזכר נעדרים', דבר, 16.12.1968
אפרים, מהגינות שסטוב = ב' אפרים, 'מהגינותיו של ליב שסטוב
(ליקוטים מספרו "על מאזני איוב")', דבר, 25.11.1938

בובר, לקט = Martin Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1965
ביילין, ברנר בלונדון = אשר ביילין, ברנר בלונדון: סיפור זיכרון, תל אביב
2006

בית הספרים הלאומי, כרזה = הספרייה הלאומית, אוסף הכרזים והכרזות:
1944-1920 (סדרה 33, הרצאות): V. 1982, 83

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- בסן, אלף המישורים = איל בסן, 'אלף המישורים של אורי ניסן גנסין',
אות, 2 (אביב 2012), עמ' 55–89
- בעל מחשבות, אנשי המרתף = בעל מחשבות (איסידור ישראל אלישיב),
'התקופה האחרונה בספרותינו', העולם, שנה שביעית, גיליון ט
(18.3.1913), עמ' 2–5.
- בקון, מאמרי ביקורת על יוסף חיים ברנר = יצחק בקון (עורך), יוסף חיים
ברנר: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו הסיפורית, תל אביב תשל"ב
בר-און, הצימאון = שרגא בר-און, 'הצמאון להלל צייטלין': מבקשי
אלהים" כמצב אמונה בספרות התחייה', דברים חדשים עתיקים, ב
(תשע"א), עמ' 543–584
- Николай Бердяев. 'Этическая = אתיקה ואידיאליזם =
проблема в свете философского идеализма', В первом
издании: Проблемы идеализма, Москва 1902. С. 91–136
Nikolai Berdyaev, *The Russian Idea*, = האידאה הרוסית =
English transl. by R.M. French, New York 1948
- ברדיאייב, התחייה הרוחנית ברוסיה בראשית המאה העשרים =
Николай Бердяев, 'Русский духовный ренессанс начала
XX века и журнал "Путь" (К десятилетию "Пути")', *Путь*,
49 (1935), С. 3–22
- Николай Бердяев, 'Трагедия и = טרגדיות והיום-יום =
обыденность', *Типы религиозной мысли в России*, Париж
Вопросы жизни, 3. מהדורה ראשונה: 1989, С. 363–391
(1905), С. 255–288
- Николай Бердяев, = מזרח ומערב אצל סולוביוב =
'Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл.
Соловьева', *Путь [О Владимире Соловьеве]* (1911), С.
104–128
- Николай Бердяев, 'Новое христианство = נצרות חדשה =
(ДС Мережковский)', *ДС Мережковский: pro et contra*
:מהדורה ראשונה: Санкт-Петербург (2001), С. 331–353
Русская мысль, Июл (1916)

- Nikolai Berdyaev, = ברדיאייב, רעיון היסוד בפילוסופיה של לב שסטוב = 'The Fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov' [Russia 1938], English transl. by Bernard Martin, in: Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, Ohio 1982, pp. 1–6
- ברטוב, אלילים מודחים ומקדשים נטושים = לי ברטוב, "אלילים מודחים ומקדשים נטושים": בחינה מחודשת לזיקה שבין הלל צייטלין ללב שסטוב, דעת 85 (2018), עמ' 229–268
- ברטוב, מהי פילוסופיה דתית = לי ברטוב, 'מהי פילוסופיה דתית? תשובתו האפשרית של שסטוב לקאמי', מחשבת ישראל ב (תשפ"א), עמ' 470–487
- בר-יוסף, דקדנס = חמוטל בר-יוסף, 'רומאנטיזם ודקאדנס בספרות התחיה העברית', מחקרי ירושלים בספרות עברית, י"ג (1992), עמ' 171–210
- בר-יוסף, מגעים של דקדנס = חמוטל בר-יוסף, מגעים של דקאדנס: ביאליק, ברדיצ'בסקי, ברנר, באר שבע תשנ"ז
- בר-יוסף, מה קיבל יוסף חיים ברנר מהלל צייטלין = חמוטל בר-יוסף, 'מה קיבל יוסף חיים ברנר מהלל צייטלין?', בתוך: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה, מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, באר שבע תשס"ח, עמ' 175–186
- בר-יוסף, מיסטיקה בספרות העברית = חמוטל בר-יוסף, 'מיסטיקה בספרות העברית החדשה: הערות מבוא', קבלה, י"א (תשס"ד), עמ' 369–399
- בר-יוסף, מיסטיקה בשירה העברית = חמוטל בר-יוסף, מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, תל אביב 2008
- בר-יוסף, קריאות ושריקות = חמוטל בר-יוסף, קריאות ושריקות: מסות ומאמרים, ירושלים תשס"ה-2005
- ברניקר, איוב = מנחם ברניקר, 'על השימוש האירוני במיתוס של איוב ועל רמיזות אחרות ב"שכול וכשלוני"', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ד (1983), עמ' 112–126
- ברניקר, הספרות העברית כספרות אירופית = מנחם ברניקר, הספרות העברית כספרות אירופית, ירושלים תשע"ו

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

ברניקר, ניטשה והניטשאניות = מנחם ברניקר, 'ניטשה והניטשאניות ביצירתו הספרותית של ברנר', הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 8,

ג (תשמ"א), עמ' 241-245

ברניקר, ניטשה והסופרים העבריים = מנחם ברניקר, 'ניטשה והסופרים העבריים: ניסיון לראייה כוללת', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה

בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 131-159

ברניקר, עד הסמטה הטבריינית = מנחם ברניקר, עד הסימטה הטבריינית:

מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר, תל אביב 1990

ברנר, בחורף = יוסף חיים ברנר, בחורף, בתוך: כל כתבי י"ח ברנר, כרך א,

תל אביב 1956, עמ' 7-60

ברנר, דוסטויבסקי = פיודור מיכאילוביץ' דוסטויבסקי, החטא וענשו: רומן בששה חלקים עם אפילוג, תרגם מרוסית י"ח ברנר, תל אביב

תשי"ג

ברנר, כל כתבי = יוסף חיים ברנר, כל כתבי י"ח ברנר, תל אביב תשכ"א

ברנר, כתבים = יוסף חיים ברנר, כתבים, תל אביב תשל"ח

ברנר, מסביב לנקודה = יוסף חיים ברנר, מסביב לנקודה, בתוך: כל כתבי

י"ח ברנר, כרך א, תל אביב תשכ"א, עמ' 60-103

ברנר, עם מותו של ל.ג. טולסטוי = יוסף חיים ברנר [החתימה: יוסף חבר], 'בעיתונות ובספרות: עם מותו של ל.ג. טולסטוי', הפועל הצעיר,

טבת-שבט תרע"א

ברנר, שכול וכישלון = יוסף חיים ברנר, שכול וכישלון או ספר

ההתלבטות, תל אביב 2006

בר-סלע, בין סער לדממה = שרגא בר-סלע, בין סער לדממה: חייו

ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב 1999

בר-סלע, יהדותו הנבואית-משיחית של הלל צייטלין = שרגא בר-סלע,

'יהדותו הנבואית-משיחית של הלל צייטלין ודרכו אליה', דעת, 26

(תשנ"א), עמ' 109-124

ברנוף-שסטוב, חיי ליאון שסטוב = Nathalie Baranoff-Chestov, *Vie de Leon Chestov*, Vols. 1+2, Editions de la Différence, Paris

1991

גולומב, מעל-אדם לאל עליון = יעקב גולומב, 'הלל צייטלין: מ'על-אדם'

- אל "אל עליון" או, מניטשה אל "ספר הזוהר", דעת, 56 (תשס"ה),
עמ' 135–151
- גולומב, מתק סתרים = יעקב גולומב, מתק סתרים: ברנר
כאקזיסטנציאליסט עברי, ירושלים 2015
- גולומב, ניטשה העברי = יעקב גולומב, ניטשה העברי, תל אביב 2009
- גורדון, כתבים = כתבי א.ד. גורדון, ש"ה ברגמן ואליעזר שוחט (עורכים),
ירושלים תשי"א–תשי"ד
- גורקי, זיכרונות מטולסטוי = Maxim Gorky, *Reminiscences of Leo Nikolaevich Tolstoy*, English transl. by S.S. Koteliansky and Leonard Woolf, New York 1920 (Full text at Electronic Text Center, University of Virginia Library)
- ג'יימס, החוויה הדתית = William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York 1902
- גלצ'סבה, תביעה כנגד ההיגיון = R.A. Gal'tseva, 'The Lawsuit Against Reason as the Task of Saving the Individual (Lev Shestov's Epistemological Utopianism)', *Russian Studies in Philosophy*, 44/4 (2006), pp. 34–58
- גלצר רוזנטל, ויליאם ג'יימס ומחפשי האלוהים = Bernice Glatzer Rosenthal, 'William James Through a Russian Prism: The Case of the Moscow Godseekers', in: Catherine Evtuhov and Stephen Kotkin (eds.), *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789-1991*, Lanham, Maryland 2003, pp. 109–127
- גלצר רוזנטל, מיתוס חדש, עולם חדש = Bernice Glatzer Rosenthal, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania 2002
- גלצר רוזנטל, שלבים של ניטשיאניזם = Bernice Glatzer Rosenthal, 'Stages of Nietzscheanism: Merezhkovsky's Intellectual Evolution', in: Bernice Glatzer Rosenthal (ed.), *Nietzsche in Russia*, Princeton N.J. 1986, pp. 69–94
- גנסין, איגרות = אורי ניסן גנסין, כתבים, כך ג: אגרות, בעריכת שכנא נשקס, ירושלים 1946

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

גנסיין, איגרת לזלמן יצחק אנכי = איגרת אורי ניסן גנסיין אל זלמן יצחק אנכי, מכון גנוזים, ארכיון זלמן יצחק אנכי (6), 3715/7, תאריך:

10.10.1906

גנסיין, תחילת דברים אחרונים = לב שסטוב, 'תחילת דברים אחרונים', מרוסית: אורי ניסן גנסיין, המעורר, שנה שניה, חוברת ח-ט (לונדון,

ספטמבר 1907), עמ' 312-353

Boris Groys, *Introduction to Antiphilosophy*, = גרויס, אנטיפילוסופיה = English transl. by David Fernbach, London and New York 2012

Nel Grillaert, *What the God-Seekers = מחפשי האלוהים = Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Ubermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*,

Amsterdam & New York 2008

Евгения Герцык, *Воспоминания*, Париж 1973 = גרצ'יק, זיכרונות = דבי-גורי, המוצפן בנגלות = ליליאן דבי-גורי, 'המוצפן בנגלות: הסיפור

"בגנים" לא"נ גנסיין', מאזנים, 9 (יולי 1993), עמ' 48-54

דבר, הרצאה שנייה = ללא מחבר, 'הרצאה שנייה של פרופ' שסטוב בארץ', דבר, 8.5.1936

דבר, ל. שסטוב לא"י = ללא מחבר, 'ל. שסטוב לא"י', דבר, 4.10.1925

דבר, משאלות = אליעזר לאוני, 'משאלות להוצאות הספרים', דבר,

14.8.1963

דבר, פרופ' שסטוב בארץ = ללא מחבר, 'פרופ' שסטוב בארץ', דבר,

1.4.1936

דואר היום, הרצאתו של שסטוב בירושלים = חרט ונייר [שם העט של כותב הטור], 'הרצאתו של פרופ' ליאו שסטוב בירושלים', דאר

היום, 10.4.1936

דוסטויבסקי, כתבים מן המרתף = פידודר מיכאילוביץ' דוסטויבסקי, כתבים מן המרתף, תרגם מרוסית מ"ז ולפובסקי, תל אביב תשל"ד-

1973

Fédor Dostoïevski, *L'Esprit* = דוסטויבסקי, מהדורה צרפתית = *Souterrain*, traduction française Et Adapté par E. Halpérine-

Kaminsky and C. Morice, Paris 1886

- Christian Dupont, = פנומנולוגיה בפילוסופיה צרפתית
Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters,
 Virginia 2014
- Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Nomadology*: = דלו, נומדולוגיה
The War Machine, Seattle 2010
- Gilles Deleuze, *Nietzsche and* = דלו, ניטשה והפילוסופיה
Philosophy, English transl. by Hugh Tomlinson, London and
 New York 2002
- דרורי, גאולה תימנית ועבריות חדשה = איתמר דרורי, גאולה תימנית
 ועבריות חדשה: על הרומן 'עיש' לחיים הזו, רמת גן 2014
- הבוקר, אתונה וירושלים בעברית = ללא ציון מחבר, 'אתונה וירושלים
 בעברית', הבקר, 13.2.1941
- הולצמן, הספר והחיים = אבנר הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה
 יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג
- Brian Horowitz, 'Lev Shestov's James: = ג'יימס של שסטוב
 A Knight of Free Creativity', in: Joan Delaney Grossman
 and Ruth Rischin (eds.), *William James in Russian Culture*,
 Lanham 2003
- Brian Horowitz, 'The Tension = המתח בין אתונה לירושלים
 of Athens & Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov',
Slavic and East European Journal, 43 (1999), pp. 156–173
- Richmond Kent Hill, *On the Threshold of* = על סף האמונה
Faith: An Intellectual Biography of Lev Shestov 1901–1920,
 Ph.D. Thesis, University of Washington, 1980
- הצופה, לגבולם = ללא ציון מחבר, 'לגבולם', הצפה, 26.7.1940
- Martine Van Goubergen, = מושג האתיקה אצל שסטוב
 'Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics', *Studies in
 East European Thought*, 48/2 (1996), pp. 223–229
- וויסלובסקי, שסטוב = צבי וויסלובסקי, 'ליב שסטוב (מסה)', ערובי
 רשויות: מסות על אישים ותורות, תל אביב 1944, עמ' 87–103
- Peter Zouboff, Introduction: *Vladimir* = זובוף, אנושות אלוהית
Solovyov's Lectures on Godmanhood, New York 1944

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- זוסמן, שסטוב על קירקגור = 'ע' זוסמן, 'שסטוב על קירקגור', דבר,
25.8.1939
- זמורה, חליפת מכתבים משתי זוויות = חליפת מכתבים משתי זוויות:
ויצ'סלב איבנוב, מיכאל גרשנזון, תרגם מרוסית והקדים מבוא
ישראל זמורה, תל אביב תש"ג
- זמורה, ל. שסטוב = ישראל זמורה, 'ל. שסטוב', ספרות על פרשת דורות,
ספר שלישי: המספרים כל-עצמותיהם, תל אביב תש"י, עמ' 244-
247
- זנקובסקי, תולדות הפילוסופיה הרוסית = Vasily V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, English transl. by George L. Kline, London 1953
- זון ואילינוי, התכתבות בין שסטוב לאטינגטון = Владимира Хазана & Елены Ильиной, *Исцеление для неисцелимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Этингтона*, Москва 2014
- זברסקי, לב שסטוב מאה להולדתו = יוחנן זברסקי, 'לב שסטוב מאה להולדתו', העבר, יד (תשכ"ז), עמ' 198-201
- כתב העת שסטוב = Cahiers de l'Association Leon Chestov, *The Lev Shestov Journal*, Vols. 1-14, French Department, University of Glasgow, 1997-2014
- לה רידה, ניטשה בצרפת = Jacques Le Rider, *Nietzsche En France de la Fin du XIX Siècle au Temps Présent*, Paris 1999
- לובצקי, זיכרונותי על לב שסטוב = Герман Ловцкий, Лев Шестов по моим воспоминаниям, *Грани* 45, (1960) С. 81; 46 (1961), С. 136-137
- לויין-דראפקין, גנסיין = צילה לויין-דראפקין, 'זכרונות על א.ג. גנסיין', בתוך:
דן מירון ודן לאור (עורכים), אורי ניסן גנסיין: מחקרים ותעודות,
ירושלים 1986, עמ' 403-404
- לחובר, רשימות ספרותיות = פישל לחובר, 'רשימות ספרותיות',
הצפירה, 20.2.1911
- מאיר, ספר החזיונות = יונתן מאיר, "ספר החזיונות": על יומנו המיסטי

- של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוזות, עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 149–171
- מאיר, צער העולם וכיסופי משיח = יונתן מאיר, רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, שתי מסות מאת הלל צייטלין, הקדים מבוא והוסיף הערות יונתן מאיר, ירושלים תשס"ו
- מאיר, תשוקתן של נשמות = יונתן מאיר, "תשוקתן של נשמות אל השכינה": בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר, דרך הרוח, ב (תשס"ה), עמ' 771–818
- מאיר ואבלמן, געגועים לאין סוף = יונתן מאיר ועשהאל אבלמן, 'געגועים לאין סוף: תפילות הלל צייטלין', מסכת, ז (תשס"ח), עמ' 99–132
- מגד, האני הטרגי = מתי מגד, 'ה"אני" הטרגי כמציאות וכאידיאל, בתוך: יצחק בקון (עורך), יוסף חיים ברנר: מבחר מאמרים על יצירתו הספרותית, תל אביב תשל"ב, עמ' 187–194
- מילוש, שסטוב או טוהר הייאוש = Czeslaw Milosz, 'Shestov, or The Purity of Despair', *Emperor of the Earth: Modes of Eccentric Thinking*, Berkeley 1977, pp. 99–119
- מירון, גנסין אחרי חמישים שנה = דן מירון, 'גנסין אחרי חמישים שנה', עכשיו, 9 (סתיו תשכ"ג), עמ' 36–60; 10 (חורף תשכ"ד), עמ' 33–51; 11 (חורף תשכ"ה), עמ' 27–47; 15–16 (חורף-אביב תשכ"ו), עמ' 28–38
- מירון, חחים באפו של הנצח = דן מירון, חחים באפו של הנצח: יצירתו של אורי גנסין – חמישה מחזורי עיונים, ירושלים תשנ"ז
- מירון, מדוע גנסין = דן מירון, מדוע גנסין? שלושה עיונים, ירושלים תשע"ה
- מלאכיבה-מירוביץ', מטוטלת חיי = Варвара Малахиева-Мирович, *Маятник жизни моей: 1930–1954*, Москва 2016
- מלאכיבה-מירוביץ', על החולף והנצחי = Варвара Малахиева-Мирович, О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930 – 1934), *Новый мир*, 6 (2011), С. 130–149
- מקאב, דוסטויבסקי בצרפת = Alexander McCabe, *Dostoevsky's*

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- French Reception: From Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev to Marcel, Camus and Sartre (1880-1959)*, Ph.D. Thesis, University of Glasgow, 2013
- Дмитрий Мережковский, = מרז'קובסקי, טולסטוי ודוסטויבסקי, *Лев Толстой и Достоевский*, Санкт-Петербург 1903
- מהדורה ראשונה: *Мир искусства*, 1–22 (1900–1902)
- Дмитрий Мережковский, = מרז'קובסקי, נביא המהפכה הרוסית = *Пророк русской революции (К юбилею Достоевского)*, Санкт-Петербург 1906
- Maia J. Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, London 1995
- Georges Nivat, 'Le symbolisme russe', in = ניבט, הסימבוליזם הרוסי = *Histoire de la littérature russe: Le XXe siècle, L'Age d'argent*, Paris 1987, pp. 77–110
- ניטשה, כה אמר זרתוסטרא = פרידריך וילהלם ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, תרגם מגרמנית ישראל אלדד, תל אביב 2003
- ניטשה, מעבר לטוב ולרוע = פרידריך וילהלם ניטשה, מעבר לטוב ולרוע: לגנאלוגיה של המוסר, תרגם מגרמנית ישראל אלדד, תל אביב 1967
- סולה, אתונה וירושלים = מ"ז סולה, 'אתונה וירושלים (על משנתו של ההוגה היהודי רוסי שסטוב-שוורצמן)', הצפה, 5.12.1969
- סרמן, שסטוב = אליהו סרמן, 'שסטוב, לב', האנציקלופדיה העברית, לב, ירושלים ותל אביב תשל"ט, עמ' 230–231
- ע.ז., שסטוב = ע.ז., 'ליב שסטוב', דבר, 12.4.1936
- עגנון, שירה = שמואל יוסף עגנון, שירה, ירושלים תשל"א
- ערפלי, מהתחלה = בעז ערפלי, מהתחלה: קריאה חדשה ביצירות מרכזיות של יוסף חיים ברנר, תל אביב 2008
- Ramona Fotiade, *Conceptions of the Absurd: From Surrealism to the Existential Thought of Chestov and Fondane*, Oxford 2001

- Ramona Fotiade (ed.), *The Tragic = שיח הטרגדיה* = *Discourse, L'Experience Du Tragique: Shestov and Fondane's Existential Thought*, New York 2006
- Benjamin Fondane, *La Conscience = פונדן, התודעה האומללה* = *Malheureuse*, Paris 1936
- Benjamin Fondane, *Existential = יום שני אקזיסטנציאלי* = *Monday: Philosophical Essays*, B. Baugh (transl. and ed.), New York 2016
- Benjamin Fondane, *Rencontres avec = פונדן, שיחות עם שסטוב* = *Leon Chestov*, Paris 1982
- פיכמן, דמויות מנצנצות = יעקב פיכמן, דמויות מנצנצות, מרחביה 1947
Дмитрий Филосóфов, = (ביקורת) של תלישות (ביקורת), = 'Апофеоз беспочвенности', в Татьяна Щедрина (ред.), *Л. И. Шестов: Про эт Контра*, Санкт-Петербург 2016, С. 161–167. מהדורה ראשונה: 45 [еженедельник], (1908), С. 43–51
- Shachar Pinsker, *Literary Passports: = פינסקר, דרכונים ספרותיים* = *The Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe*, California 2010
- Michael Finkenthal, *Lev Shestov, Existential = פינקנטל, לב שסטוב* = *Philosopher and Religious Thinker*, New York 2010
- Geneviève Piron, *Léon Chestov, = פירון, פילוסופיית התלישות* = *philosophe du déracinement: La genèse de l'œuvre*, Lausanne 2010
- Irina Paperno & Joan Delaney = פפרנו וגרוסמן, יצירת חיים = Grossman, *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford 1994
- פרי, שב עליי והתחמם = מנחם פרי, שב עלי והתחמם: הדיאלוג ההומוארוטי בין ברנר לגנסין – מיקרו-ביוגרפיה, תל אביב תשע"ז
פרידמאן, י.ח ברנר וגיבוריו = ד.א פרידמאן, 'י.ח ברנר וגיבוריו', התקופה, ספר חמישי (תר"ף), עמ' 397–447

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

Семён Франк, 'О Льве Шестове (По поводу = שסטוב, פּרנק, "Начала и концы")', в Татьяна Щедрина (ред.), *Л. И. Шестов: Про эт Контра*, Санкт-Петербург Слово, Санкт-Петербург, 2016, С. 168–172

10.12.1908 С. 3–7

צייטלין, איגרת לברנר וגנסיין = איגרת הלל צייטלין אל אורי ניסן גנסיין ויוסף חיים ברנר, מכון גנזים: ארכיון יוסף חיים ברנר (20), א-

18662, ללא תאריך

צייטלין, איגרת לזלמן יצחק אנכי = איגרת הלל צייטלין אל זלמן יצחק אנכי, מכון גנזים, ארכיון זלמן יצחק אנכי (6), 18494, ללא תאריך

צייטלין, בחביון הנשמה = הלל צייטלין, 'בחביון הנשמה (הפרקים הראשונים מספר)', נתיבות, ספר ראשון, ורשה תרע"ג, עמ' 205–

235

צייטלין, ביקורת האדם = הלל צייטלין, 'בקורת האדם (לחקר עולמו הפנימי של פרידריך ניטשה)', משואות: מאספים לשאלות הזמן לדברי עיון וספרות, ספר ראשון, בעריכת מ' גליקסון, אודסה

תרע"ט, עמ' 237–258

צייטלין, הטוב והרע = הלל צייטלין, 'הטוב והרע (על פי השקפת חכמי ישראל וחכמי העמים)', השלח, ה (תרנ"ט), עמ' 289–301, 395–

405, 493–505; ו (תר"ס), עמ' 289–299, 397–404, 494–503; ז (תרס"א), עמ' 497–509, 385–395; ח (תרס"ב), עמ' 201–211.

הודפס בשנית בתוך: הלל צייטלין, כתבים נבחרים, א, ורשה

תרע"א, עמ' 5–147

צייטלין, הצימאון = הלל צייטלין, 'הצימאון (חזון לב)', בתוך: יונתן מאיר ולי ברטוב (עורכים), געגועים ליופי: שלוש מסות / הלל צייטלין,

ירושלים 2020, עמ' 105–129 [מהדורה ראשונה: ספרות, כרך

ראשון, ורשה תרס"ט–תרע"ט, קובץ ד, עמ' 141–160]

צייטלין, מתהומות הספק = הלל צייטלין, 'מתהומות הספק והיאוש (על החתירה העצומה של לב שסטוב)', חלק א: התקופה, כ (תרפ"ג),

עמ' 425–444; חלק ב: התקופה, כא (תרפ"ד), עמ' 369–379

- צייטלין, ערכים וזיכרונות = הלל צייטלין, 'י.ח. ברנר – ערכים וזכרונות',
 התקופה, יד-טו (טבת-סיון תרפ"ב) עמ' 617-645
- צייטלין, פרידריך ניטשה = הלל צייטלין, 'פרידריך ניטשה: חייו,
 שירתו ופלוסופיתו', חלק א: הזמן, א (1907), עמ' 125-135, ג
 (1907), עמ' 423-431; חלק ב: הזמן, ד (1907), עמ' 113-124,
 ו (1907), עמ' 398-419; חלק ג: הזמן, ט (1907), עמ' 389-408,
 י (1907), עמ' 131-141
- צייטלין, קיצור תולדותיי = הלל צייטלין, 'קיצור תולדותי', בתוך: ספרן
 של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ם, עמ' 1-4
- צייטלין, קנייני הרוח = הלל צייטלין, כתבים נבחרים ב, ורשה תרע"א,
 עמ' 5-87
- צייטלין, שסטוב = הלל צייטלין, 'ל. שסטוב', המעורר, שנה שנייה,
 חוברת חמישית (1907), עמ' 175-180
- צייטלין אהרן, פגישות עם שסטוב = אהרן צייטלין, 'פגישות עם שסטוב
 (פרקי "אבי הלל צייטלין")', הצפה, 27.2.1953
- צירקין-סדן, אותיות יהודיות = רפאל צירקין-סדן, אותיות יהודיות
 בספריית פושקין: יצירתו של יוסף חיים ברנר וזיקתה לספרות
 ולמחשבה הרוסית, ירושלים 2013
- צירקין-סדן, ניהיליזם = רפאל צירקין-סדן, גיבורים תועים של ספרות
 מחויבת: ניהיליסטים וניהיליזם בספרות הרוסית (1862-1866),
 ירושלים 2015
- קאמי, המיתוס של סיזיפוס = אלבר קאמי, המיתוס של סיזיפוס: מסה
 על האבסורד, תרגם מצרפתית צבי ארד, תל אביב 1990
- קוסטלבסקי, דוסטויבסקי וסולוביוב = Marina Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, New
 Haven 1997
- קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי = ברוך קורצווייל, בין חזון לבין
 האבסורדי: פרקים לדרך ספרותנו במאה העשרים, תל אביב תשל"ג
- קלארק, משבר המודרניות = Roland Clark, 'Lev Shestov and the =
 Crisis of Modernity', *ARCHÆUS: Studies in the History of
 Religions*, 11-12 (2007), pp. 223-248

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- רודי, הוגים ובעיותיהם = צבי רודי, הוגים ובעיותיהם, תל אביב תשי"ח
Василий Розанов, 'Новые = בפילוסופיה = טעמים חדשים', в Татьяна Щедрина (ред.), *Л. И. Шестов: Про эт Контра*, Санкт-Петербург 2016, С. 130–
Новое время, No 10612, 17.09.1905. 137
רמיזוב, עיתון הארץ = אלכסיי רמיזוב, 'לייב שסטוב', מתרגם לא ידוע,
הארץ 3.4.1936, עמ' 9
רמרז ראוך, בין ברנר ודוסטויבסקי = גילה רמרז ראוך, 'בין ברנר
ודוסטויבסקי', בתוך: ניצה ק"ן (עורכת), הפרשנות החדשה לרומנים
הראשונים של י"ח ברנר, חלק ב, תל אביב תשנ"ב, עמ' 120–140
שגיא, להיות יהודי = אברהם שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר
כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל אביב תשס"ז
שור, דרכו של לב שסטוב = יהושע שור, 'דרכו של לב שסטוב
מהתבוללות לחכמת ישראל', העבר, יז (תש"ל), עמ' 229–232
שור, שסטוב וערכו ההיסטורי = יהושע שור, 'ליב שסטוב וערכו
ההיסטורי', דבר, 4.4.1941
שור, שסטוב ותורתו = יהושע שור, ל. שסטוב ותורתו, דבר, 17.5.1940
שזר, החופים השנים = רחל וזלמן שזר, החופים השנים: מכתבים,
1909–1963, ירושלים תשנ"ט
שטיינברג, חברי ילדותי = Аарóн Штéйнберг, *Друзья моих ранних лет (1911–1928)*, Париж 1991
שלום, חליפת מכתבים = גרשם שלום (עורך), ולטר בנימין / גרשם
שלום – חליפת מכתבים, 1933–1940, תרגם מגרמנית הראל קין,
תל אביב 2008
שלום, מצווה הבאה בעבירה = גרשם שלום, 'מצווה הבאה בעבירה',
כנסת, ב (תרצ"ז), עמ' 347–392
שלונסקי, על בולמוס גתה בעולם = אברהם שלונסקי, 'באסרו חג: על
בולמוס גיטה בעולם', כתובים, 30.6.1932, עמ' 2, 5
שניידר, הקיום והזיכרון = שמואל שניידר, הקיום והזיכרון ביצירות אהרן
אפלפלד, יוסף חיים ברנר ובכתבים אחרים, ירושלים תש"ע
שניידר, עולם המסורת = שמואל שניידר, עולם המסורת היהודית בכתבי
י.ח. ברנר, תל אביב תשנ"ד

Léon Chestov, *Sola Fide (Luther et l'Eglise)*, = שסטוב, אמונה לבדה =

Paris 1957

Lev Shestov, 'Anton Chekhov: Creation = שסטוב, אנטון צ'כוב

from the Void' [Russia 1905], unknown translator, in: Bernard

Martin (ed.), *All Things are Possible & Penultimate Words*

and Other Essays, Ohio 1977, pp. 7–113

Lev Shestov, 'Apotheosis of = שסטוב, אפותאווה של תלישות

Groundlessness: An Attempt of Adogmatic Thinking' [Russia

1905], English transl. by S.S. Koteliansky, in: Bernard Martin

(ed.), *Lev Shestov, All Things Are Possible & Penultimate*

Words and Other Essays, Ohio 1977, pp. 7–113

Lev Shestov, *Athens and Jerusalem* = שסטוב, אתונה וירושלים

[France 1938], English transl. by Bernard Martin, Ohio 1966

Lev Shestov, 'In Praise of Folly: On the = שסטוב, בשבחי הסכלות

Occasion of Nikolai Berdyaev's Book *Sub specie aeternitatis*'

[Russia 1907], English transl. by Taras Zakydalsky, *Russian*

Studies in Philosophy, 39/1 (Summer 2000), pp. 36–53

, שסטוב, דוסטויבסקי (פרקים מתוך מחקר ליובלו) = לב שסטוב,

'דוסטויבסקי (פרקים מתוך מחקר ליובלו)', מתרגם לא ידוע,

אחדות העבודה: ירחון מפלגת פועלי ישראל, ט-י (1931), עמ'

326–321

Lev Shestov, = שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה

Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy'

[Russia, 1902], English transl. by Spencer E. Roberts, in:

Bernard Martin (ed.), *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, Ohio

1978, pp. 141–322

= שסטוב, דוסטויבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה (רוסית)

Шестов Лев, *Достоевский и Ницше: философия трагедии*,

Париж 1971

Lev Shestov, 'The = שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה

Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche: Philosophy

and Preaching' [Russia 1900], English transl. by Bernard

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

- Martin, in: *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, Ohio 1978,
pp. 1–140
- Bernard Martin (ed.), Lev Shestov, *All Things = שסטוב, הכול אפשרי Are Possible & Penultimate Words and Other Essays*, Ohio
1977
- Lev Shestov, 'Speculation = שסטוב, הפילוסופיה הדתית של סלוביוב and Apocalypse: The Religious Philosophy of Vladimir Solovoyov', in: Lev Shestov, *Speculation and Revelation*,
English transl. by Bernard Martin, Ohio 1982, pp. 18–88
- Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, = שסטוב, השערה והתגלות
English transl. by Bernard Martin, Ohio 1982
- Lev Shestov, 'The Theory of Knowledge' = שסטוב, התאוריה של הידע [Russia 1911], unknown translator, in: Bernard Martin (ed.),
Lev Shestov, *All Things Are Possible & Penultimate Words and Other Essays*, Ohio 1977, pp. 199–232
- Lev Shestov, *Potestas Clavium*, English = שסטוב, כוח המפתחות
transl. by Bernard Martin, Ohio 1968
- Лев Шестов, 'Власть идей (Д. = שסטוב, כוחם של רעיונות и Мерещковский. "Л. Толстой и Достоевский". Т. II)', *Мир искусства*, 1-2 (1903), С. 77–96
- Лев Шестов, 'Логика религиозного = שסטוב, לזכר ויליאם ג'יימס творчества (Памяти Уильяма Джемса)', *Великие кануны*,
Санкт-Петербург 1911, pp. 291–314
- Lev Shestov, 'Penultimate Words' = שסטוב, מילים לפני אחרונות [Russia 1907], unknown translator, in: Bernard Martin (ed.),
All Things are Possible & Penultimate Words and Other Essays, Ohio 1977, pp. 163–198
- Lev Shestov, 'The Gift of Prophecy (For = שסטוב, מתנת הנבואה the Twenty-Fifth Anniversary of F.M. Dostoevsky's Death)' [Russia 1906], unknown translator, in: Bernard Martin (ed.),
All Things are Possible & Penultimate Words and Other Essays, Ohio 1977, pp. 149–162

- שסטוב, על הספר הנצחי = לב שסטוב, 'על הספר הנצחי (לזכר מ. גרשנזון)', דבר, מתרגם בעילום שם, [חלק א]: 13.5.1927, עמ' 1-2;
[חלק ב]: 20.5.1927, עמ' 1-2
- Lev Shestov, *In Job's Balances* [France = על מאזני איוב = 1929], English transl. by Camilla Coventry and C.A. Macartney, Ohio 1975, pp. 3-82
- Lev Shestov, = קירקגור והפילוסופיה האקזיסטנציאלית = *Kierkegaard and Existential Philosophy* [France 1936], English transl. by Elinor Hewitt, Ohio 1969
- ש"ץ-אופנהיימר, דרכו של הלל צייטלין = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית', כיוונים, 3 (תשל"ט), עמ' 81-91
- שקד, ללא מוצא = גרשון שקד, ללא מוצא: י.ח. ברנר, ג. שופמן, א.ג. גנסין, מ.י. ברדיצ'בסקי, תל אביב 1973
- Jutta Scherrer, 'Les = שרר, האגודות הפילוסופיות-דתיות ברוסיה = "Sociétés philosophico-religieuses" et la quête idéologique de l'intelligentsia russe avant 1917', *Cahiers du Monde Russe*, vol. 15, n°3-4 (1974), pp. 297-314

מפתח

ביילין, אשר 208	אבלמן, עשהאל 117 151
בילינסון, משה 226	אבן, יוסף 170
ביסמרק, אוטו אדוארד לאופולד	אברהם (אבינו) 21
63	אוברבק, פרנץ 35
בלינסקי, ויסריון 36-37 142 173	אוחנה, דוד 117
בנימין, וולטר 225 228-230	אולמרט, דנה 210
בסן, איל 217	אולסן, רגינה 48 95
בעש"ט (ישראל בעל שם טוב)	אונגרפלד, משה 116
131	אוריפידס 234
בקון, יצחק 170	אטינגטון, מקס 224
בר-און, שרגא 117 155	איבנוב, ויצ'סלב 223
ברגמן, הוגו 224	איוב 15 21 83 95 107-108 163
ברדיאייב, ניקולאי 24-25 29 41	203-204
66-64 62 60 57 56 54 53-52	אילינוי, ילנה 224
128-127 124-123 97 90 74	אלישב, איסידור ישראל (בעל
235 189-188	מחשבות) 164-165
ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף 11 114	אנכי (אהרונסון), זלמן יצחק 114
204 179 127-125	166 165-164 125-124
ברודסקי, יוסף 170	אפלטון 20 37 76 97 105 140
139-138 119	158
166	אפשטיין, זלמן 191
ברינקר, מנחם 116-117 166 179	אריסטו 71 74-73 77 105 139
204-203 200-199 183 180	אש, שלום 164
ברנדס, גאורג 19 178	
ברנוף-שסטוב, נטלי 16 18 30 31	בובר, מרטין 23-24 156 229
227 212 130 66 52 51-50	בולגקוב, סרגיי 18 53
119-113 48 10	בטאיי, ז'ורז' 23
187-164 127 125-124 122	ביחובסקי, שמעון 168

גרוסמן, ג'ואן 54	189-207 208-211 216 220-
גרילרט, נל 53	221 227
גרשנזון, מיכאל 223	בחורף פייארמן 170-175
	181-182 מסביב לנקודה
דבי-גורי, ליליאן 222	אברמזון 176-177; אוריאל
דוסטויבסקי, פיודור 19-20-22-23	דוידובסקי 177
32-41 43-45 48 50 53-55	שכול וכשלון אסתר חפץ 204
57 59 61-65 79 115-116 122	; 198-203; יוסף חפץ
126 131-132 134-137 141	יחזקאל חפץ 194 201-196
143 151 159 165-168 170-	203-207; מרים חפץ
172 178 194-196 215 223	201-202; שניאורסון
224 225	201
אידיוט הנסיך מישקין 134	בר-סלע, שרגא 117 151
האחים קרמאזוב איוואן	ברקוביטש, מנחם 113 119 186
קרמאזוב 52 135 143; אליושה	
קרמאזוב 52 62 134-135	גאסט, פטר 35
החטא ועונשו רסקולניקוב 45	גוגול, ניקולאי 188
143	ג'ויס, ג'יימס 219
דיאגילב, סרגיי 52 212	גולומב, יעקב 117 154 179
דיפון, כריסטיאן 23	גורדון, אהרן דוד 19 113 118-
דלו, ז'יל 23 94	119 186 192
דקארט, רנה 37-38	גורקי, מקסים 51
דוררי, איתמר 227	ג'יימס, ויליאם 89-90 155 157
	גינצברג, אשר צבי (אחד העם)
הגל, גאורג וילהלם פרידריך 20	178
106-104 77 21 140	גלצר רוזנטל, ברניס 55-57 60 90
הולצמן, אבנר 11 125	גנסין, אורי ניסן 10 28 114-116
הוסרל, אדמונד 21-22	119 124 127 166 168 185
הורוביץ, בריאן 66 89	189 208-212 216-222 227
הזו, חיים 227	אצל אפרים 221; זינה 221
היידגר, מרטין 116	בגנים אפרים 222; ארכיחוטם
היינה, היינריך 242	222 בטרם אוריאל אפרת 217
הירש, שמשון רפאל 201	בינתיים נפתלי 220-221
הלקין, שמעון 119 217	ברויס, בוריס 30

מפתח

לובצקי, פניה 224	הרצל, בנימין זאב 17 238 240-
לוין-דראפקין, צילה 210	243
לורנס, דייוויד הרברט 19	
לותר, מרטין 20 84 91-93 95	ואן גוברגן, מרטין 144
לחובר, פישל 114 167 189	ואגנר, ריכרד 37 85 139 234
למדן, יצחק 223 227-228	וויסלובסקי, צבי 116
	וולף, וירג'יניה 219
מאיר, יונתן 10 117 151 154	ולפובסקי, מנחם זלמן 39
מגד, מתי 169	
מייזנברג, מאלויידה 234	זובוף, פטר 62
מיכאילובסקי, ניקולאי 34 50 213	זוסמן, עזרא 116 223 227
מיל, ג'ון סטיוארט 42	זמורה, ישראל 115 223
מילוש, צ'סלב 24 104 170	זנקובסקי, וסילי 26
מירון, דן 209 212 217 220	
מלאכיבה-מירוביץ', אנסטסיה 30	חזן, ולדימיר 11 224
מלאכיבה-מירוביץ', ורוורה 30	
מנדלשטם, מקס עמנואל 241-243	טולסטוי, לב 19 31 34 39 44-45
מקאב, אלכסנדר 23	49 50-53 55 57 59 61 86
מרז'קובסקי, דמיטרי 53 55 57-	126 128 131-132 139 141-
186 67 62 61	143 165 172-177 235
מרסל, גבריאל 96	אנה קרנינה אנה 44 מלחמה
משה (רבינו) 80	ושלום נפוליאון 59; טברסקי,
	יוחנן 116
נומברג, הירש דוד 164 190-191	
נורדאו, מקס 242-243	יום, דייוויד 78
נחמן מברסלב 131 151-152 159	ישו 18 57 226
ניבט, ז'ורז' 186	ישראל בעל שם טוב (ראו בעש"ט)
ניטשה, פרידריך 19 20 23 25	
89-85 66 64 61-55 53-32	כצנלסון, ברל 226
126 124-121 116-115 93-92	כצנלסון, יצחק 170
148 146 143-141 139-128	כצנלסון-שזר, רחל 225
-170 168 166-165 153-151	
186 181 179-177 173 171	לה רידה, ז'אק 23
235-234 216 198 196-194	לובצקי, הרמן 16 228

צייטלין, הלל 9 10 19 60 114-	227 116 (מ"ז) משה זאב
159-157 155-120 117 115	סולוביוב, ולדימיר 50 53-57 61-
183 168 166-164 163-161	135 108-105 62
237-235 231 227 207	סוקרטס 20-21 37 73 76-77 79
צירקין-סדן, רפי 34	234 158 106
צ'וב, אנטון 188 190 211-221	סטנדל (בל מאריאנרי) 35
דו קרב לייבסקי 217 מעשה	סיזיפוס 101-104 107-108
משעמם ניקולאי סטפאניץ'	סרמן, אליהו 116 223
220 215-214 קטיה; 215-214	
צ'לנוב, יחיאל 240	עגנון, שמואל יוסף (ש"י) 16-17
	ערפלי, בועז 182
קאמי, אלבר 23 99-104 107-	
220 170 116 109	פוטיאד, רמונה 23 31 99
קאנט, עמנואל 20 41-43 60 67	פולנסקי, יערי 167
202-201 105 81-77	פונדן, בנימין 12 16 22 23 33 48
קוגאן-ברנשטיין, ד"ר 240	55 67 80 96 97 98 99 103-
קורצווייל, ברוך 169	227 225 224 156 104
קירקגור, סדן 20-23 48 95 100	פיכטה, יוהאן גוטליב 140
224	פיכמן, יעקב 114 116 224 226-
קלארק, רולנד 66-67	227
קלזנר, יוסף 186	פילוסופוב, דמיטרי 67 186
קפקא, פרנץ 230	פינקנטל, מיכאל 11 16 23 28
רבינוביץ', אלכסנדר זיסקינד (אז"ר)	פירון, ז'נבייב 16 30 33 54 57 68
206	186
רדלרפלדמן, יהושע (ר' בנימין)	פלוטינוס 25 105 158-161
177 167 113	פסטרנק, בוריס 66
רודי, צבי 116	פסקל, בלז 20 23 25 93 226
רוזנוב, וסילי 34 53 55 67	פפרנו, אירינה 54
רות, חיים יהודה 77	פרי, מנחם 124 127 168
ריין, אברהם 164	פרידמאן, דוד אריה (ד"י) 165
רמיזוב, אלכסיי 68	פרמנידס 77 158 225
	פרנק, סמיון 56 65
שגיא, אבי 116	צייטלין, אהרן 122 162 227

מפתח

126 62 29 19	שייקספיר, ויליאם	122 30 20 16	שוורצמן, יצחק
230-228 225-224	שלום, גרשם		239-238
224-223	שלונסקי, אברהם	165-164 119 114	שופמן, גרשון
140	שלינג, פרידריך וילהלם		189
169	שניידר, שמואל	67 47 37 35	שופנהאואר, ארתור
-140 73 43-42 20	שפינוזה, ברוך		139 85
202-198 194 183 141		227 224 116	שור, יהושע
180	שפירא, אניטה	16	שטיינברג, אהרן
155 151	ש"ץ-אופנהיימר, רבקה	190	שטיינברג, יעקב
212-211 204 170	שקד, גרשון	223	שטיינמן, אליעזר
58	שרר, יוטה	204	שטרייט, שלום
		159	שטרנהרץ, נתן (ר' נתן)