



אתרעם אוק העצמי .

אתרעם אוק הספר "מה היא האמת?" נעלם לא רך

אל תרעם, אלא הכנסת אחת זיכרונותו אל טולסטוי אפירות

אוק אלא אטרה מיוחדת. בלשמה: זה היא האמת?

הסיקב אדעפיקה אום אקלזת הרצה מאד, והקפיתו אל

טולסטוי על השאלה הזאת ול אה ציון חלשות מיוחדת. אלא

כיון אום מולד אצור בזה בהוספה מיוחדת דמאל הספר,

אכן אסתפק פה במאמ האלה האגורות, אלא מלכות לך

הקדוון בזה, אגדן יצד הקוביות גמסו אל הספר.

פה אפי ענין אחר, ענין, לבואי בהסח הדעת. נעלם

אלם העזובה, נמקאת בדבר, אלא אלה על צדק לא, בלמה אל

מלכות הומה ארוכות בלשמה בעקבות, בלשמה על צדק האמת

# אור גנוז בדגניה: מאמרו המצונזר למחצה של גורדון על נצרות ויהדות

א"ד (אהרן דוד) גורדון הוא בעיניי, כמו בעיניהם של עוד ועוד חוקרים וקוראים, גדול ההוגים היהודים שפעלו בארץ ישראל בעת החדשה, בקרב החוגים הלא אורתודוקסיים.

הוא נולד בחבל פודוליה שבאימפריה הרוסית בחג השבועות תרט"ז (1856) ונפטר ונקבר בדגניה א' בכ"ד בשבט תרפ"ב (1922). מקורה של משפחת גורדון בוילנה, והיא נשאה מסורת של למדנות רבנית והשכלה. כמו קרובים אחרים של הברון יוסף גינצבורג, הנדבן הגדול של יהודי מזרח אירופה, גם הוריו של גורדון נקראו להתיישב במחוז פודוליה שבדרום אוקראינה, ולנהל בעבורו כמה מעסקיו. אחרי תקופה של חיים בכפר עברה המשפחה לגור במעבה היער שממנו מצא האב את פרנסתו.

ארבעת אחיו הגדולים של אהרן דוד נפטרו בילדותם והוא, הבן הצעיר, נותר יחידי להוריו והיה מסור להם מאוד עד סוף ימיהם. מורים נשכרו כדי ללמד את הילד לימודי קודש ולימודי חול, ובנערותו הוא למד כשנה באחת הישיבות בוילנה. בן 15 התארס עם בת דודתו פייגה טרטקוב. הוא נישא לה כעבור כמה שנים, שבהן עסק בלימוד תורה וברכישה עצמאית של השכלה כללית ואף התגייס לשירות צבאי (ושוחרר כעבור חודשים אחדים). הזוג הצעיר השתקע באובודובקה, עיירה חסידיית שלא הכילה בקלות את איש העקרונות בעל הנטיות הרוחניות והציוניות. בשנים אלו נולדו לזוג שבעה ילדים, ומהם שרדו רק שניים ממחלות הילדות: הינדא יעל (שלימים עלתה ארצה בעקבות אביה), ויחיאל מיכל (שחלה ונפטר במגפת טיפוס לאחר הפרעות באובודובקה בשלהי מלחמת העולם הראשונה, בטרם הספיק לעלות ארצה).

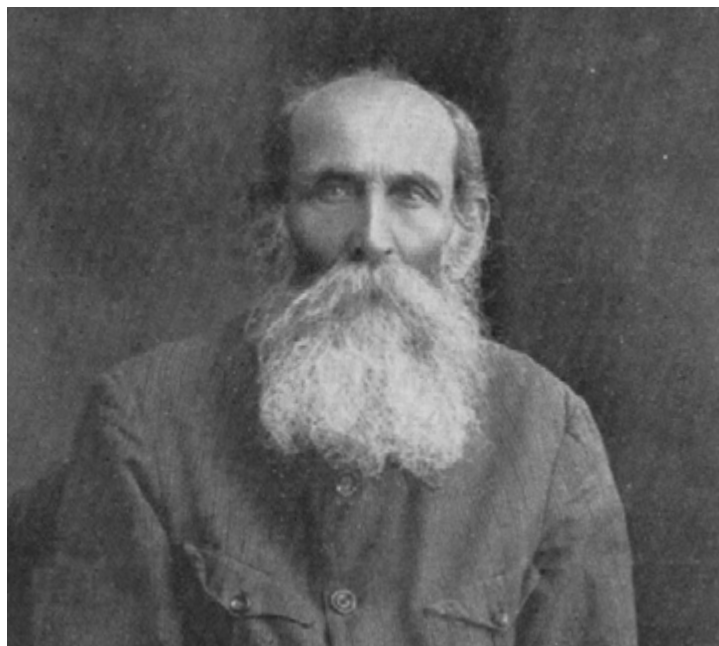
מתוך כתב היד של א"ד גורדון למאמר המובא כאן, סריקה: ד"ר עינת רמון; תודה לארכיון דגניה א'.

שנים ארוכות שימש גורדון כמנהל חשבונות במפעל הסוכר במוהילנה, אחוזת הברון גינצבורג שבה חיו גם הוריו. אופי העבודה וחברתם של הפקידים לא תאמו את נפשו של גורדון, נפש סופר ומחנך, והוא סבל מתקופות של דיכאון; אך כל עוד יכלו לחיות בכפר הומתקה מרירותה של תעסוקה (מכניסה) זו בשקיעה בספרים שקרא בכל רגע פנוי, ביציאה אל הטבע, ובמשחק ולימוד עם הילדים. ב־1882, בשל הגבלות חדשות שהוטלו על היהודים, נאלצה משפחת גורדון לעבור מן הכפר אל העיירה; שם נעשה גורדון מעורב יותר בעניינים ציבוריים וחינוכיים, וביתו הפך אבן שואבת לצעירים ולמבקשי דרך. הגם שהיה שונה מהחסידיים בעיירה בדרך לבושו וברעיונותיו הלאומיים, הוא היה יהודי שומר מצוות ובעל דתיות עמוקה וכנה. תקופה זו נסתיימה ב־1903 כשהברון מכר את אחוזתו וגורדון נותר חסר תעסוקה.

בהעדר פרנסה, ואחרי שהוריו נפטרו וילדיו יצאו מן הבית, הגירה עלתה על הפרק. הבחירה בארץ ישראל לא הייתה מובנת מאליה. הייתה זו הכרעתה של פייגה, אשתו, שהעדיפה את העלייה על פני הגירה לארה"ב. גורדון התנה את העלייה בכך שיעסוק בארץ בחקלאות, שאותה ראה כבסיס להבראת העם היהודי בארצו.

ב־1904 עלה גורדון בגפו לארץ, ב־1908 הצטרפה אליו ברחובות בתו יעל, וב־1909 אשתו שנפטרה באותה שנה. לאחר פטירת אמה עברה יעל בין קבוצות עבודה של חלוצות עד שלבסוף הגיעה לדגניה א' ושם חיה עד יום מותה. א"ד גורדון, גבר בעשור השישי לחייו, החל לנדוד בין קבוצות הפועלים, שבהן כולם היו צעירים ממנו בשנות דור. עימם עבד, לצידם כתב, וברבים מהם תמך רגשית ורוחנית, עת התמודדו עם משברים קיומיים קשים.

גורדון היה לאומי כל ימיו, אך יחד עם זאת היה ממבקריו של הממסד הציוני לגווניו. מבין התנועות הרעיוניות שפעלו ביישוב העברי, הוא היה קרוב לתנועת הפועל הצעיר, שאפשר לראותה כ"יהודית" ביותר בקרב מפלגות הפועלים. את רוב מאמריו הפילוסופיים, שהיו לעתים "מוזרים" בעיני קוראיו, פרסם בעיתון 'הפועל הצעיר' שערך ידידו יוסף אהרונוביץ'. בידי אהרונוביץ' והמפלגה גם הפקיד את כתביו, לצורך מיונם ופרסומם אחרי מותו. כך באה לעולם המהדורה הראשונה, המדויקת יותר אך המוכרת פחות לציבור, של כתביו, בשנים תרפ"ו-תרפ"ט. לימים יצאה לאור המהדורה המוכרת יותר, בת שלושת הכרכים, בעריכת ש"ה ברגמן וא' שוחט ובהוצאת ההסתדרות הציונית - מהדורה שהושמטו ממנה קטעים רבים מכתביו המקוריים.



היהדות כבסיס להבנת העולם. אהרן דוד גורדון

הגם שחי בקרב חילונים, לעיתים אנטי דתיים ממש, "יחסו לדת היה תמיד, עד רגעיו האחרונים, אינטימי ועמוק מאוד. על רוב מנהגי הדת הוא חדל לשמור בשנותיו האחרונות, אבל רוח הדת נשארה יקרה לו לתמיד. על השבת הוא שמר מכל משמר וכן יתר החגים. הוא צם ביום הכיפורים האחרון בחייו בהיותו כבר חולה אנוש".<sup>1</sup> המתחים שבין עולם העבודה החקלאי של יהודים בארץ ישראל לבין שמירת השבת; בין חיים בקרב חלוצים חילונים לבין אהבתו לדת ישראל; ובין קיומו בסביבה סוציאליסטית, לעיתים מרקסיסטית, לבין הערך המופלג שייחס למשפחה הטבעית – כל אלה עוברים כחוט השני בכתביו. המתחים ניכרים הן במאמרו המתייחסים מנקודת מבט פילוסופית לענייני דיומא של היישוב בארץ, ופורסמו החל משנת תרס"ט (1909), הן באותם מאמרים עמוקים יותר, כמו המאמר שלפנינו, שראו אור רק אחרי מותו.

\*

המאמר "לבידור ההבדל בין היהדות והנצרות" נכתב כמבוא לתרגום ספרו של הסופר הרוסי לב נ' טולסטוי "מהי האומנות?". המבוא נועד, כפי שגורדון מסביר, להציב את ההסתייגות של המתרגם מהיצירה המתורגמת, הסתייגות הנעוצה בהבנה שהתעוררה אצל גורדון תוך כדי התרגום שהפילוסופיה של

טולסטוי מטיפה למעשה לנצרות.<sup>3</sup> בפועל, התרגום של גורדון לא יצא לאור, וכתב היד שלו נותר בארכיון דגניה א'. דווקא מאמר ההקדמה נהפך לחי הנושא את עצמו, ופורסם כמעט במלואו במהדורה הראשונה של כתבי גורדון. שם גם צוין שחלקים מכתב היד חסרים.

בשנים האחרונות אני עוברת על כתבי היד של גורדון שנמצאו בארכיון דגניה א' ולא פורסמו. בדקתי גם את כתב היד של מאמר ההקדמה זה, ומצאתי שחלקו השני, זה המברר לעומק את מהותה של היהדות לעומת הנצרות, איננו. איננו יודעים לאן נעלם חלקו השני של כתב היד, מי אחראי לכך ומדוע. אשר על כן, חלקו הראשון של המאמר שלפניכם מבוסס על כתב היד – וחלקו השני על המאמר המודפס במהדורה הראשונה. חשוב לציין כי ייתכן שבכך אנו מחמיצים חלק מהגותו של גורדון: שכן השוואה בין כתב היד, בחלק הנמצא, לבין המאמר שנדפס במהדורה הראשונה, מלמדת שהעורכים השמיטו שלוש פסקאות, כולן בעלות חשיבות רעיונית. אפשר אפוא שגם מן החלק השני, שבו כתב היד אינו בידינו, חסרים בגרסה שברשותנו חלקים חשובים.

מתי בדיוק נכתב המאמר? להערכת ד"ר עמית אלון זהו כתב יד מוקדם, שניתן ככל הנראה לתארכו לשנים 1913-1914. אני נוטה להסכים לתארוך זה, ולו רק משום שגורדון טורח לבאר בו, לכאורה לראשונה, מושג יסוד שהשתמש בו בכתביו האחרים – המילה "חוויה".

המאמר חושף את מרכזיותה של היהדות בשיטתו המחשבתית של גורדון. "גם אני יודע את דת ישראל", כתב לידידו הסופר יוסף חיים ברנר במכתב שבסופו של דבר נגנז. "ומדוע זה כל כך חביבה עלי דת ישראל, חביבה עלי עד עומק נשמתי עד היום, אך על פי שהיום אינני שומר דת ואינני דתי במובן הרגיל? וחביבה עלי גם הספרות הרבנית, עם כל מה שיש בה לא לפי רוחי ולא לפי טעמי, בתור בן דור אחר".<sup>4</sup> כך שואל גורדון, אך תשובה מפורשת – אינו נותן. גם במכתב זה ניכרת הסתייגותו מן הנצרות: "לא זכיתי לראות באחרים את כל הגדולה והגבורה, ההוד והתפארת, שאתה מבטל בפניהם את כל עצמותנו כעפרא דארעא". למעשה, כתיבתו האוהדת מאוד של גורדון על היהדות כמעט ולא פורסמה בחייו. את רוב הכתבים העוסקים ביהדות, שאותם כתב לפני צאתו לעמל יומו כמעט מדי בוקר, הוא גנז באמתחתו עם רכושו הדל שנדד איתו מיישוב פועלים אחד למשנהו.

הקורא בכתבי גורדון שפורסמו לאחר מותו מגלה שבכתבים הפילוסופיים שפורסמו בחייו חשך גורדון טפח מהגותו הפילוסופית דתית אך כיסה טפחיים. מושגים שונים מעידים על התמודדות פילוסופית עם מושגים מעולם הדת ומעולם חוקי החיים היהודיים, אך לרוב הם אינם מניחים את היהדות כתשתית מחשבתית לתפיסת עולם פילוסופית סדורה. דוגמת אחת למושג כזה הוא מושג ה"חוויה", תורת הכרה שגורדון מקדיש לה חלקים רבים מכתביו הפילוסופיים, כדרך המחשבה שאיננה "ממיינת" את המציאות, אלא קולטת אותה בדרך אינטואיטיבית או מיסטית. לעומת זאת, בכתבים שלא פורסמו בימי חייו, נחשפת חשיבה פילוסופית הנסמכת במפורש על היהדות ויוצאת ממנה להבנת העולם.

\*

במאמר שלפנינו, גורדון מטיח בנצרות ביקורת קשה על שטחיותה המסוכנת לעולם, לצד דברי שבח לעומקה של היהדות. המאמר מכיל ביקורת על התבטלותם של היהודים בפני הנצרות למרות הסבל הגדול שהעולם הנוצרי, לגונו ולדורותיו, גרם לעם היהודי. באופן אירוני משהו, הביקורת הבוטה מצויה בקטעים שאהרונוביץ בחר להשמיט כבר מן המהדורה הראשונה.

גורדון מדגיש את ההשפעה השלילית של מוסר הנצרות – שאותו הוא מזהה גם בתנועות החירות והשוויון המודרניות – על היהדות. השפעה זו נבעה מכך שהנצרות עלתה בזמן ש"חירות היצירה העצמית של עם ישראל הייתה במצב של גסיסה", ולא היה בכוחו לנסח ולבטא את עקרונות המוסר הייחודיים לו.

לשיטתו, ישנם שני עקרונות מזיקים במוסר הנוצרי. העיקרון האחד הוא הדילוג על מעגל ההשתייכות הלאומי של האדם, והציפייה מן האדם להשתייך ישירות ל"אנושות", מושג שהוא בהכרח חלול. בהגותו מסביר גורדון כי השייכות הלאומית היא חלק חיוני ונצחי בקיום האנושי, מעין משפחה מורחבת, ולא "שלב ביניים" התפתחותי שהמין האנושי אמור להותיר מאחוריו. לא תיתכן שלמות אנושית תוך ניתוק מן האומה, כיוון שהאחרונה מעצבת את דפוסי החשיבה של האדם באמצעות לשונה, דתה וההיסטוריה הפרטיקולרית שלה. בצינור השייכות הלאומית זורמת ה"חוויה", דרך ההשגה הלא מופשטת, שהיא חיונית כל כך עבור גורדון. היותה של היהדות דת לאומית – כלומר, דת החלה רק על בני ובנות העם היהודי – מתווה את הדרך המוסרית לאנושות: היא מורה על ההכרח לקחת את הלאומיות ברצינות, כתורת חיים מוסרית כוללת,

כפי שהיהדות נועדה להיות מראשיתה וכפי שהיא אמורה לחזור ולהצמיח את עצמה מתוך אדמתה בעתיד, מבלי לבטל את עצמה בכפי הקוסמופוליטיות הנוצרית.

העיקרון המזיק השני של המוסריות הנוצרית, לשיטת גורדון, מצוי בכך שהיא מציעה לאדם ישועה ואור נתונים מראש, מעצם האמונה. זאת בניגוד ליהדות הדורשת ממנו להשיג את האור מתוך יגיעה רבה הנוטעה בתורת החיים שלו. הציווי על הקדושה – "קדושים תהיו" – אינו ציווי על השגה שכלית או רעיונית, כי אם על הכנה רוחנית-מוסרית שהיא הכרחית לקבלת האור בחיים. בלעדיה האדם מסתנוור מן האור ובכך מסכן את עצמו ואת סביבתו. כלשונו של גורדון: "הקדושה, לפי מובנה הפשוט והטבעי שבתורה, היא בעצם מושג שלילי: טהרה עליונה מכל מידה שלילית במחשבה, ברגש, בחיים". המצוות הן בעיקרן "כללים שליליים, איך להיזהר מכל רפש ומכל זוהמה, כי העבודה היא דקה מאוד ודורשת כי כלי העבודה – המחשבה, הרגש, הרצון, כל האברים המשתתפים בעבודה – יהיו נקיים בתכלית". זוהי מלאכה קשה. בניגוד אליה,

הנצרות עמדה והוציאה את האור הגנוז מתוך כל הפנסים ומסרה אותו כמות שהוא לכל הרוצה בו. מובן, כי רוצים נמצאו רבים. לקבל אור גדול כזה בלי כל עמל, בלי כל הכנה קודמת – מי לא ירצה?

אבל במבחן התוצאה,

במקום הרגש והמחשבה באו הדמיון והלשון; הרצון, שלא הסתגל, התלהב במידה כזו ששרף חיים את כל מי שלא התלהב כמוהו, ובשם האהבה העליונה והקדושה למד האדם לזרוע ולהצמיח שנאה ושקר עם כל תולדותיהם ותולדות תולדותיהם.

הווה אומר: עיקר ההבדל בין היהדות והנצרות לשיטת גורדון – ההבדל המצביע על היהדות כדת מוסרית ועל הנצרות כדת לא מוסרית – הוא האשליה המסוכנת של גאולת הבזק שמבטיחה הנצרות, ללא עמל אישי ולאומי על מנת להגיע לרגע של קבלת האור. הפער בנצרות בין ההבטחה הגדולה המשיחית לאהבה לבין המציאות האנושית הקשה מבחינה פסיכולוגית וחברתית יוצר מהפך פסיכולוגי בלתי נמנע, המוביל דווקא לפרץ של שנאה המופנה כנגד מי שלא מקבל את בשורת הגאולה של הנצרות.

ייתכן שגורדון מהדהד כאן את ביקורתו של ניטשה על הנצרות ועל הבודהיזם, שאותן ניטשה מכנה "שתי דתות של הדקדנט: הבודהיזם

איננו מבטיח כי אם מקיים. הנצרות מבטיחה הכול, אך אינה מקיימת כלום". גם היהדות מבטיחה לאדם גאולה אישית וחברתית, אולם, כפי שמחדד גורדון, המסע אל הגאולה רצוף בעבודה מפורטת ומאומצת הבאה לידי ביטוי במצוות התורה המשולות לפנסים שיש "לפתוח ולהסיר פנס אחר פנס". זוהי מלאכה קשה ולעיתים אף מייסרת, אך חיונית למניעת האשליה. האדם מסתגל באמצעות העבודה המעשית־רוחנית הזאת לאור הגנוז הפנימי או החיצוני המתגלה לו אט אט. להבנתי, אליבא דגורדון בדרך זו משיג היהודי את הגאולה, ולו רק באופן חלקי, בבחינת "מעין עולם הבא".

למעשה, גורדון פורס כאן משנה שלמה ומעניינת בדבר הדרך הלאומית הייחודית לגאולה מבית מדרשה של היהדות. גורדון חווה את המחויבות לתורה כמערכת חיובים אוטונומית שאדם לוקח על עצמו, בבחינת "נעשה ונשמע", לצורך טיהור מידותיו לקראת קבלת ה"אור" הגנוז או אור הגאולה.

ואולם, יותר משגורדון חרד היה מהנצרות הדתית בדורו, הוא התפלמס עם הקומוניזם. הוא ראה בקומוניזם, לרבות בגרסאותיו המרוככות, הסוציאליסטיות, תנועה נוצרית בעיקרה. וכך כתב בסוף 1921:

זהו החינוך היוזאיטי [=הישועי]: אהבה בפה, והיד עורכת אוטו די פה [= העלאת כופרים על המוקד] לנאהבים הכופרים. [...] דווקא בעתים כאלה של חורבן עולם, של תימהון־לבב כללי, יש אולי צורך לדבר בבחינת 'קול קורא במדבר' או בבחינת 'ודיברתם אל הסלע'. [...] יאמרו הפיקחים ואנשי המעשה מה שיאמרו, יביאו כל מיני פוליטיקאים, כל מיני סוציאליסטים, גאולה לעולם בכוח מלחמת המעמדות, בכוח כל מיני פוליטיקה סוציאליסטית ומידות סוציאליסטיות, כמו חינוך מעמדי, אחווה מעמדית וכדומה, יביאו אחרים את הגאולה בכוח הרוח הערטילאית, – אמת אחת יש בעולם, הגוורת ואומרת: אין גאולה באה לעולם, אין חידוש לחיים ואין תיקון לאדם, אלא בחינוך עצמי, קוסמי [...] וקודם כול לחברי הקיבוץ העובד לחידוש החיים, לבני העם המתחדש.<sup>7</sup>

קצרה היריעה במאמר־הקדמה זה מכדי שנרד לעומק תפיסתו של גורדון באבחנה בין ה"הכנה המוקדמת" של המצוות המשולות לפנסים, אשר עומדת בזיקה לאמירה שתורה נקנית בייסורים – לבין תפיסת ה"חינוך העצמי" הקוסמי לחברי ה"קיבוץ" ול"בני העם המתחדש". גורדון עצמו חידד בהערת השוליים למאמרו זה את יחסו למאמרי חז"ל ומקורות יהודיים אחרים, כ"ביטוי של יחס ידוע שהביטוי משתנה [...] אבל הגרעין הפנימי שביחס נשאר תמיד אחד".



כלומר, גם אם לשיטתו תפיסת "החינוך העצמי" שרווחה ברוסיה הדהדה את הדרך הלאומית היהודית של פתיחת פנס אחר פנס בדרך אל האור, עצם תפיסת המצוות כצורפות את האדם לקראת היעד הגאולי של תיקון האדם מהדהדת, מבארת ומטמיעה את תפיסת הגאולה האישית, הלאומית וה"קוסמית", כפי שתפיסה זו הובנה והתפרשה בעם ישראל לדורותיו.

## עינת רמון

כמקובל במדור הקלאסיקה העברית ב'השילוח', הקלה המערכת על הקוראים באמצעות עדכון הכתיב והפיסוק, בלי לשנות דבר מעבר לכך. בשל מורכבות המאמר ואריכותו, גם נוספו כותרות צד המתמצות את הפסקאות שלצידן. מאותה סיבה הושמטו מעט קטעים קצרים שאינם חיוניים להבנת המהלך ואין נאמרים בהם דברים עקרוניים. המקומות המדולגים סומנו.

- 
- |   |  |
|---|--|
| <p>שדה-בוקר: מכון בן-גוריון, תשס"ח, עמ' 357-450.</p> <p>5 אהרן דוד גורדון ל"ח ברנר, <b>מכתבים ורשימות</b>, תל-אביב: הספריה הציונית, תשי"ז, עמ' 89.</p> <p>6 פרידריך ניטשה, "אנטיכריסט", בתוך <b>שקיעת האלים</b>, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ג, עמ' 294. על השפעת ניטשה על גורדון ראו בספרי: עינת רמון, <b>חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון</b>, ירושלים: כרמל, 2007. עמ' 72-137.</p> <p>7 אהרן דוד גורדון, "מטילי בכבישים", <b>כתיב א.ד. גורדון</b>, תל-אביב: הועד המנהל של מפלגת הפועל הצעיר, תרפ"ח, עמ' 221.</p> | <p>1 יעל גורדון, "רסיסי זכרונות על א"ד גורדון שהעלתה בתו יעל", <b>נדפס בקובץ רענו מורנו - א"ד גורדון</b>, דגניה א': 1962. <b>נדפס בשנית בקובץ שאסף וערך משה נחמני, אני מבקש לב דופק נפש חיה: סיפורים ונגעועים לאהרן דוד גורדון מאת חבריו, ירושלים: הוצאת כביש אחד, 2022, עמ' 36.</b></p> <p>2 אליעזר שביד, <b>לביור רעינו של אהרן דוד גורדון מיסודו</b>, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד, עמ' 121.</p> <p>3 נתן ביטטריצקי, <b>בסוד המיתוס</b>, תל-אביב: יחדיו, תש"ם, עמ' 82.</p> <p>4 לאחורונה פורסם התרגום עצמו, וכן מאמר הקדמה המנתח אותו מאת רינה לפידוס, <b>בספר מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי</b>, י"ח ברנר וא"ד גורדון,</p> |
|---|--|

---

ד"ר עינת רמון היא מרצה בכירה למחשבת ישראל במכון שכטר למדעי היהדות.

# לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות

פתיחה:  
טולסטוי והנצרות

לתרגם את הספר "מה היא האמנות?" ניגשתי לא רק לשם תרגום, לשם הכנסת אחת מיצירותיו של טולסטוי לספרותנו, כי אם לשם מטרה מיוחדת. השאלה "מה היא האמנות?" העסיקה ומעסיקה את מחשבתי הרבה מאוד, והשקפתו של טולסטוי על השאלה הזאת יש לה בעיניי חשיבות מיוחדת. אבל מכיוון שאני חושב לדבר בזה בהוספה מיוחדת בסוף הספר, על כן אסתפק פה במילים האלה האמורות, אשר מצאתי צורך להקדימן בזה, למען ידע הקורא את יחסי אל הספר. פה לפני עניין אחר, עניין שבא לי בהיסח הדעת. בגשתי לעצם העבודה, נתקלתי בדבר שלא עלה על דעת כלל, בשעה שכל מחשבתי הייתה מרוכזת בשאלה העיקרית, בשאלה על דבר האמנות.

טולסטוי, שכל חשבון עולמו עומד על הנצרות, העמיד את האמנות, את כל חשיבותה של האמנות על הנצרות העמיד. כך הוא מבליט את חשיבותה של הנצרות (כמובן באותה הצורה שנותן לה טולסטוי). וכך מצאתי את עצמי במצב של מבוכה. הנצרות מתנגדת לא רק להשקפתי היהודית, כי אם גם לכל האדם שבי – ואיך אבוא להציע דעות, אם כי של אחר, שכל ישותי מתקוממת כנגדן?

מובן כי להימנע בשביל כך מלתרגם את הספר הוא מוצא מן המבוכה מעין זה של בת היענה, המדמה להיסתר מעין רואים בהסתירה את ראשה. דעותיו של טולסטוי יש להן השפעה ידועה על כל המחשבה האנושית בזמן הזה, ואין כל חושב מחשבות יכול להתעלם מהן.

והספרות העברית צריכה להתחשב עמהן אולי יותר מספרות אחרת, דווקא במידה שהיא מתנגדת לנצרות. טולסטוי נתן לנצרות צורה מזהירה כזו, שלא ידעו לתת לה כל ההולכים לפניו, והשפעתה ניכרת

גם בקרבנו כידוע חובה אפוא על הספרות העברית לברר את הדעות ולא להתעלם מהן. להתעלם מדעות מתנגדות הוא סימן של רפיון לדעותיו של המתעלם. היהדות אין לה לירוא מפני הנצרות, כי אם להפך. ולו הייתה ספרותנו עומדת במובן זה על הגובה הראוי, לו במקום נטייה עצומה להתבטלות בפני אחרים, היה בה די הכרת ערך עצמותנו הלאומית ודי הרגשת הצורך והיכולת להביא לידי בירור מה שישנו פה בכלל בירור, כי עתה לא היה לי עכשיו צורך בהקדמה זו. מבוכתי אני הרי היא בעיקר במה שלא פה המקום ולא זו הדרך לפני. אני בא לשמוע ולהשמיע דעותיו של טולסטוי האמן על דבר האמנות – והנה אני מוצא את עצמי מוכרח לשמוע ולהשמיע את דעותיו של טולסטוי הנוצרי המטיף לנצרות. וזה מה שמגדיל את המבוכה – שהוא מטיף. הוא לא רק מציע את דעותיו על דבר הנצרות, כי אם מטיף לנצרות, מהפנט. ומי כטולסטוי כוחו גדול במובן זה להפנט.

מוכרח אני אפוא לבקש דרך להקדים רפואה לאותה הרוח הזרה, הנכנסת על ידי שלא ברצוני לספרותנו. לא מן המידה היא אומנם לעמוד בראש ספר, שבאים להכניסו לספרות ידועה, ולבטל מראש מה שהמחבר טרח להביעו ולהשמיעו. אבל אם בתור מתרגם חובה עליי למסור בדיוק את דבריו ואת מחשבותיו של המחבר, איני רואה חובה על עצמי להכניס לרשותנו ולהשאיר בכוחו את הפעולה ההיפנוטית שלו. תרגום ספרו של טולסטוי אני רוצה לתת בזה, תרגום מדויק, בלי שינוי, הוספה או השמטה כל שהם, אבל, עד כמה שאפשר, בלי ההיפנוז שבו. למטרה זו אינני מוצא דרך אחרת אלא להגיד פה דברים אחדים לבירור ההבדל שבין המוסר הנוצרי ובין המוסר היהודי, כמובן לפי הצורך לענייני.

\*

אפשר לומר, אם כי הדברים יָראו כפרדוקס, כי כוחה של הנצרות בחולשתה, בשטחיותה, וחולשתה של היהדות בכוחה, בעומקה. הרי אין להכחיש את העובדה כי המוסר הנוצרי התפתח מתוך המוסר של היהדות. אין נחלקים אלא בערכה של ההתפתחות הזאת, או של הצורה שקיבלה ההתפתחות הזאת בערכה של הנצרות. הנוצרים מחליטים בבטחה גמורה כי הנצרות היא הצורה העליונה, הצורה שאין למעלה ממנה, שמוסר היהדות היה יכול להשיג. אולם אנחנו, היהודים, היודעים את מוסר הנצרות – גם מבפנים, מתוך מקורו, גם מבחוץ, מתוך פצעי האהבה שלו – אנחנו רשאים להחליט כי על ידי הנצרות לקה מוסר היהדות במידה שקשה לשער ולברר. לקה משני צדדים.

פגימת מוסר היהדות  
על ידי הנצרות

לקה בצורה שקיבל בנצרות, ולקה בגופו, כי על ידי התפרצותה הטרגית של הנצרות – בשעה שהחירות הלאומית, ואיתה יחד כמובן גם חירות היצירה העצמית של עם ישראל הייתה במצב של גסיסה – נעצר מוסר היהדות בהתפתחותו הטבעית. נעצר ונצטמצם במידה כזאת שקשה לנו עתה לדעת מה צריך מוסר היהדות להיות היום ואיך להמשיך את התפתחותו הלאה. והליקוי מצד זה, הליקוי בגופה של היהדות, קשה לנו אולי מכל פצעי אהבתה ואש קודשה של הנצרות, כי על ידו כמעט שאנחנו בעצמנו חדלנו להשיג את כל עומקו ואת כל כוחו של מוסר היהדות, כמעט שניטשטשה בנו בעצמנו עצם נקודתו היסודית. וכמה אתה מוצא בקרבנו בעלי דעה, בייחוד בדור הזה, הסוברים באמת ובתמים כי מוסר הנצרות עולה הרבה על מוסר היהדות.

הפשטות, הטבעיות, התמימות של היהדות, המעידות על אורה הגנוז בחשאי, בקול דממה דקה, שאינו נשמע אלא לקרובים לה בלב ונפש ולמתעמקים בה, הן שגרמו לה ליהדות להיות חבויה בסתר המדרגה. כי היהדות, יותר משהיא תורה במובן האירופי של המילה, היא ביטוי שאיפתו של עם ישראל לגילוייה העליון של עצמותו. אתה רואה בה בעיקר נוסח מיוחד של נפשיות, של חיות החיים, יחס מיוחד עצמי של עם – ושל בני העם – אל כל מה שיש לו יחס אליו. והדבר הזה קשה בייחוד לברר. קשה לנתח דבר חי, שייגלה וייראה מקור החיים ושהכול יישאר חי. פה אין מופתים חותכים ואין דיבורים מפוצצים. פה יש דפיקות לב חי, גלי מחשבה חיה, פשוטה, טבעית, אשר לא ביד ייתפשו חיים, ואשר באי־זהירות קלה במחשבה או בביטוי הם נהפכים להפשטות ריקות שאינן אומרות כלום, בייחוד כשאתה בא להוציא מהם מסקנות עיוניות.

נאמנות האדם לעצמו –  
יסוד היהדות

אם להתבונן ביהדות מתוכה, מבפנים, מתוך שורשיה, יש לעמוד על דבר אחד: הכול – כל המוסר, הדת, כל עולמו של האדם – עומד על צלם האלוהים שבאדם. "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" – זהו, אם להתבונן ביהדות מתוך כל יצורי גֵּוָה, מתוך כל זרם החיים שבה, זהו הלז של [ה]שדרה שלה, זהו מקור חייה. ואם לתרגם את הדבר ללשון מחשבתנו החיה של היום, ואם להעמיד את הדבר על נקודתו ההנדסית, הרי זה אומר: הכול עומד על העצמות, על ה"אני" האנושי, האישי והלאומי כאחד. זאת אומרת, התנאי העיקרי, התנאי הראשי והראשון להשגת החיים, שהאדם, במידה שהוא אדם, מבקש, אם מדעת או שלא מדעת, הוא שעצמותו תהיה שלמה, חיה, טהורה, נאמנה לעצמה בכל ישותה, שיהיו כל כוחות

גופו ונפשו חיים ופועלים בהתאמה גמורה בינם לבין עצמם ולבין רוח החיים הכללית הכוללת הכול; באחת, שיהיה אדם חי בצלם האלוהים, בצלם חיי הטבע בבחינתם העליונה.

הדבר דורש בירור. בכדי שנוכל לשפוט על ערכה של היהדות בכל העומק הדרוש, בעיקר בכדי שיהיה ברור לנו, בני הזמן הזה, מה היהדות לנו, מה כוחה על רוחנו ועל חיינו בהווה ועד כמה היא ראויה לאותו היחס הגדול שהיא דורשת ממנו, צריך שיהיה ברור לנו קודם כול מה אנחנו, לפי מושגינו היום, מבקשים בחיים בכלל. מה הם החיים האנושיים שאנחנו נושאים אליהם את נפשנו. צריך שיהיה ברור לנו כי היהדות היא לנו שאלת חיים, ורק מתוך בקשת חיים בכלל, נוכל למצוא בה מה שיש למצוא.

\*

#### שאיפת האדם היא עליונה

החיים העליונים, החיים שנפש האדם כמהה להם, הרי הם בעצם החיים העולמיים, הקוסמיים. אלא מאין באה לאדם השאיפה לחיים עליונים? כלום יש איזה מקור אחר לחיים, להכרה, להשגה, לשפע עליון, מלבד החיים העולמיים, הכוללים הכול, הגלויים והנסתרים האלה? ההבדל בין האדם ובין יתר החי הוא רק בזה שיתר בעלי החיים, שהכרתם עומדת על מדרגה נמוכה של התפתחות, חיים רק את הספירות התחתונות של החיים העולמיים (או לפחות חיים בהכרה רק את הספירות התחתונות) בעוד שהאדם, שהכרתו הולכת ומתפתחת, הולכת ומשיגה לאין סוף, הולכת ומקיפה עולם ומלואו, האדם עשוי לחיות לא רק את הספירות התחתונות, כי אם גם את הספירות העליונות של החיים העולמיים, עשוי להקיף גם בחייו עולם ומלואו, ולא רק להקיפו, כי אם לחיות לתוך עצם חיי העולם. זהו בעצם סוד הנפש, השואפת לחיות כל מה שהאדם מכיר ויותר ממה שהוא מכיר, לחיות לא רק את פרטיותם המצומצמת, כי אם גם את כלליותם האין־סופית של החיים העולמיים, לחיות לאין סוף.

מכאן אתה אומר כי טעות היא בידי החושבים כי האגואיזם הגס או המצומצם והמזוקק הוא הרצון הטבעי שבאדם לחיות יותר, לחיות את עצמו ובשביל עצמו במידה היותר גדולה. האמת היא ממש ההפך מזה.

האגואיזם אינו אלא צמצום עצמי, במידה שהוא אגואיזם. צמצום כל עצמותו בספירה ידועה או בספירות ידועות, בכל אופן בספירות היותר מוגבלות והיותר עניות של עצמותו. [...] לא יעלה על הדעת למשל לחשוב כי אדם זולל וסובא השקוע רק בתאוות האכילה והשתייה חי

יותר את עצמו, חי יותר בשביל עצמו, ממה שחי בעל תאוה אחר, שאינו שקוע כולו בתאוות האכילה והשתייה, מפני שהוא ממלא גם תאוות אחרות. וכן לא רחוק לראות כי למשל אדם בעל כישרון מוזיקלי גדול, והוא גם אדם מלא חיים ויש לו כל האפשרויות להיות שקוע בתאוות אחרות והוא אינו שקוע בהן רק מפני שהמוזיקה נותנת לו יותר חיים, חי את עצמו לא פחות, כי אם יותר ממי ששקוע כולו בתאוות אחרות ושאיין המוזיקה נותנת לו מה שהיא נותנת לזה. ומכאן לא עמוק ביותר לראות כי למשל האם – אם בת חווה או בת חיה – המוסרת את נפשה על הצלת פרי בטנה, חיה את עצמה באותו הרגע לא פחות כי אם יותר ממי שאינו מוסר את נפשו.

עמל האדם –  
הרחבת האני

בסולם הפשוט הזה לא קשה למחשבה החיה לרדת לעומקו של דבר ולאמיתו של דבר ולראות כי האדם, בשאפו לחיות בהתאם לצורתו האנושית, לצלם האלוהים שבו, או בהתאם לתביעות הרצון העליון, לא לצאת מתוך עצמו הוא צריך בכדי להתגלגל לתוך האחר או לבטל את כל עצמו בפני הרצון העליון, כי אם להפך. צריך הוא לתת לעצמותו להתעמק ולהתפשט לתוך החיים העולמיים עד סוף ספירותיהם העליונות, עד כדי להשיג השגה חיה את כללותם ואחדותם המוחלטת של החיים העולמיים, עד כדי היותה כולה בבחינת רצון עליון, אשר חייו – חיי כל מה שחי, שירתו – שירת כל מה שאומר שירה, אשר כאב כל מי שכואב ורשעת כל מי שמרשיע וכיעור כל מי שמכוער הם כאבו ורשעתו וכיעורו הוא, התובעים ממנו את תיקונם. ומכאן לא תהיה השאיפה לחיות "בשביל האחר", "בשביל האומה", "בשביל האנושות" או "בשביל אלוהים", אלא שאיפה לחיות יותר, לחיות את עצמותו בכל שלמותה, לחיות מתוך עצמו לתוך כל אדם, לתוך כל חי, לתוך כל הווה, לתוך כל הבריאה העולמית.

המחשבה האנושית  
מתוללת הפרדה  
הרסנית בין גבוה לנמוך  
ובין פרטי לכללי

אולם אנחנו, בני האדם, רואים את עצמנו רחוקים ומרוחקים מחיים כאלה משני צדדים, והסיבה אחת. מצד אחד רואים אנחנו את חיי הטבע, את החיים העולמיים, כאילו הם שפלים מכפי ערכנו האנושי, כאילו הם גשמיים, גסים, חסרי טעם ורעיון, בכלל רחוקים מכל אותם העולמות העליונים שאנחנו רואים אותם כאילו הם כולם יצירות רוחניות שאין לטבע חלק בהן, או שהם לא נבראו אלא למרות עוני הטבע. זה כוחה של המחשבה המופשטת, המחשבה בת המוח, פלג הגוף, המושלת בנו בכל תוקף, אפילו במקום שאנחנו באים לכאורה מתוך החיים ותובעים את משפטם של החיים. המחשבה הזאת, פרי התרחקותו של האדם מהטבע, גזרה את החיים לשניים, הבדילה

את ההכרה מתוך החיים או הפשיטה את ההכרה מעל החיים, ומתוך כך הפרידה בין כל הדבקים. היא הפרידה בין הטבע ובין האדם, בין הגופניות והרוחניות, בין החיוניות והאידיאליות, בין הטבעיות והמוסריות. המידה או השאיפה המוסרית או האידיאלית צריכה להיות למעלה משאיפה אנושית טבעית, בשביל שתהיה ראויה לפרנס את רוחנו! הרגש היותר יפה והיותר נעלה – למשל רגש האם הנותנת את חייה על הצלת פרי בטנה – אינו די מוסרי או די אידיאלי או די יפה בשבילנו, אם הוא רק טבעי, או הוא נמצא למשל גם ביתר בעלי חיים. כי במה באופן כזה יתרונו של האדם, נזר הבריאה? האדם, נזר הבריאה, צריך להצטיין, להראות גבורה, הוא אינו חי ככה, פשוט, ככל החי על פני האדמה – הוא צריך לקבל פרס בעד טרחתו לחיות בצורת אדם, אם מאלוהים או מאדם או מעצמו, או לפחות למצוא חן בעיני אלוהים או בעיני אדם או בעיני עצמו.

[...]

ומצד שני, בכוח אותה המחשבה המפשטת רואים את האדם הפרטי נבדל ורחוק מהחיים הכלליים, גדול במין חומת סינים מכל העולם או נתון כצב הזה בתוך שריון קשה, ואין לו בעולמו אלא רוחב חללו של שריונו. את ה"אני" מעמידים כנגד ה"לא-אני", את היחיד כנגד הכלל, את העצמות (האישית והלאומית) כנגד החברותיות או כנגד האנושיות – מעמידים בתור שני צדדים לא רק רחוקים זה מזה, כי אם גם במידה ידועה סותרים זה את זה.

והמושג הזה הוא השליט לא רק בקרב העומדים מצד הכלל, התובעים את משפטה של החברה או האנושות, כי אם גם – ועוד ביתר שאת ויתר תוקף – גם בקרב התובעים את זכותו של היחיד. ואין היחידים האלה רואים כמה הם מצמצמים בזה את חייו של היחיד, שהם באים להרחיב את גבולם, כמה הם ממעטים בזה את דמותו של ה"אני" האנושי שהם באים לתבוע את עלבונו.

כללו של דבר: אנחנו, בני האדם, רואים את החיים העליונים כאילו הם רחוקים או נשגבים ממנו, לא מפני שהם באמת כל כך קשים או מפני שהם באמת מובדלים מהטבעיות, כי אם מפני שאין אנחנו מבינים אותם, ביתר דיוק, מפני שאין אנחנו משיגים אותם השגה חיה. ואין אנחנו משיגים את החיים האלה מפני שאין אנחנו חיים אותם. פה אנחנו נמצאים במעגל קסם, שקשה לנו לצאת ממנו: אין להשיג את החיים האלה אלא במידה שחיים אותם, ואין לחיות את החיים האלה אלא במידה שמשגיגים אותם.

מקור ההפרדה בצורת  
ההכרה המופשטת

והדבר פשוט. ביתר דיוק, יש לו ביאור פשוט. אם כי אין להוכיחו במופתים חותכים.

האדם, בעל ההכרה האנושית, עשוי להשיג יותר לא רק על ידי ההכרה, כי אם על ידי עצם החיים. החיים, במובן הכוח החיוני של הטבע החי (הצמח, החי, האדם) הם בצורתם האנושית לא רק כוח קוסמי גדול או צירוף עמוק לאין-סוף של כל הכוחות הקוסמיים, כי אם גם כוח השגה גדול, בעצם יסוד כל השגה אנושית. החיים, הכוח החיוני של הטבע החי... אבל פה אני רואה סוף סוף הכרח בדבר למצוא מבטא יותר מדויק למושג שאני רוצה לתת לו ביטוי בשם "חיים", "כוח חיוני", ובאין ברירה אתרשה לחדש שם מיוחד: חַוְיָה (על משקל הַוְיָה). אבל אני מוצא צורך להדגיש בכל תוקף כי אין זה שם מופשט או שם לאיזה כוח מיוחד, כי אם אותו הדבר המובן בשם "חיים", רק בבחינה מיוחדת, בבחינת היותו הכוח המהווה בטבע החי בכלל וכוח משיג באדם בייחוד.<sup>1</sup>

ובכן החַוְיָה (החיים, הכוח המהווה של הטבע החי) הרי היא מעין מעבר מן ההווייה של הטבע ההווה אל ההכרה של טבע החי, אבל בייחוד של האדם, ומשם שוב אל ההווייה מצידה השקוף. אתה רואה פה מעין אור אחד גנוז הולך ומבהיק בגוונים שונים, הולך ועובר מגוון לגוון, מעין הווייה אחת בבחינות שונות (הווייה, חווייה, הכרה), דומה בצד מה – דמיון רחוק, כמובן – לאנגריה, העוברת בתנאים ידועים לאלקטרויות [=לחשמל], ומשם – לאור, לחום וכדומה, וחוזר חלילה.

החַוְיָה וההכרה מהוות זו את זו, מפרנסות זו את זו ומשלימות זו את זו. החַוְיָה, המפולשת לעצם ההווייה העולמית בלי אמצעי, משיגה את כלליות הדברים, את אחדותם, את עצמותם, בעוד שההכרה, המפולשת לצידה השקוף של ההווייה, משיגה פרטים פרטים, וצירוף הפרטים לכללים משיגה את הופעת הדברים. אולם לעומת זה אין השגתה של החווייה מוכרת לנו, בני האדם, בעלי ההשגה המצומצמת, אלא דרך צינורות ההכרה באופן כי ההכרה האנושית מעלה את החווייה, במידה שהיא מתעלה על ידה. החווייה מתגברת ופועלת על ההכרה במידה שההכרה שואבת ממנה. [ייתכן שחסר כאן קטע].

כשהחווייה מאירה את ההכרה האדם מגיע ליצירה ולהשראה

החווייה, המפולשת לעצם ההווייה העולמית, מאירה את ההכרה באורה הגנוז ומעלה אותה ממדרגת הכרה מצומצמת למדרגת הכרה עליונה. כאן מקור המחשבה האינטואיטיבית, העשויה לפעול לא רק בספרת השירה ובספרת החיים המעשיים, כי אם גם בספרת המדע,



העשויה להיות לרוח חיים בהכרה בכל אשר ההכרה פועלת. כאן מקור כוח היצירה, מקור ההשראה העליונה, השפע העליון, רוח הקודש, הנבואה, כאן מקור ההשגה הדתית, המוסרית, השירית (הייתי אומר: האסתטית, אבל המושג "אסתטיקה" לפי מובנו הרגיל יש בו הגשמה שלא כל נפש נוחה הימנה). אולם במידה שההכרה מתרכזת בצידה השקוף של ההוויה, הגלוי לה יותר והבטוח בעיניה יותר, במידה שהיא מתפשטת מן החוויה, בה במידה היא מצטמצמת ומצטמקת, אם כי לכאורה מתבהרת ומתעמקת. אבל אין זו אלא בהירות של אור אלקטרי בחשכת הלילה, ולא אור שמש ביום בהיר; אין זו אלא עמקות של בור צר עמוק, ולא עומק של חיים, לא עומק של הוויה אין-סופית. כאן מקור המחשבה המופשטת (בבחינת היותה מופשטת מכל חיים), הדיסקורסיבית (באותה הבחינה), הרציונלית, המכנית.

וכפעולת החוויה על ההכרה האנושית, כך פעולת ההכרה האנושית על החוויה, כמובן, במידה ששתי אלה מאוחדות ומהוות זו את זו, ההכרה האנושית פועלת על כל כוחות החיים מצידם הגלוי, ומתוך פעולתן המשותפת של ההכרה והחוויה הם, כל כוחות החיים, מתגברים ומתעמקים לאין סוף. הרצון האנושי מתעלה ממדרגת רצון מצומצם למדרגת רצון עליון. רגשות האדם נעשים יותר ויותר מפולשים לעצם ההוויה ולכל מה שבא לידי גילוי מעצם ההוויה – לכל מה שחי ולכל מה שהווה. כאן מקור הרגש הדתי, המוסרי, השירי, כאן מקור כל הרגשות העליונים של האדם. כאן מקור האהבה העליונה, האמת העליונה (האמת הנפשית), הקדושה העליונה. אותה מסירות נפש שאנחנו מוצאים בקרב בעלי חיים בצורת רגש אִם מוסרת נפשה על פרי בטנה, כמעט בצורת כוח סטיכי, אותה מסירות נפש מקבלת בקרב האדם צורה מוארה באור עליון ונעשה למידה עליונה, לאחד מיסודות החיים העליונים לא רק בבחינת רגש אִם ביחס לילדה, כי אם בבחינת רגש עליון מיוחד לעצמו. וכן אותה התאוה המינית, ואולי גם האהבה המינית, הפועלת בבעלי החיים בצורת פעולה סטיכית, מולידה בקרב האדם או מפתחת בקרב האדם רגש מפולש לעצם החיים, לעצם ההוויה העולמית, רגש האהבה הטהורה אשר במידה שהיא טהורה, במידה שהיא מפולשת למקור החיים, בה במידה היא עמוקה, בה במידה היא עזה כמוות. ולכן הלאה, עד לידי הרגשת האדם את כל שירת העולם וצער העולם, עד לידי הרגשת האדם את עצמו זכאי בכל הטוב והנשגב שבעולם ואחראי לכל הרע והכיעור שבעולם.

כשההכרה פועלת על החוויה נבנית באדם אהבה עליונה ומסירות

הצמצום שיוצר הפירוד  
בין הכרה לחוויה

אולם במידה שההכרה נבדלת מהחוויה ונעשית כוח מפשט פועל לעצמו, בה במידה מצטמצם גם הרצון, מצטמצמים הרגשות, מצטמצמים כל חיי האדם. האדם מתקפל ומתכווץ בתוך קליפתו, אם בתוך קליפה גסה וכהה או בקליפה מזוקקה ומזהירה. נולדות דעות ותורות על דבר היחיד, על דבר עולמו המיוחד של היחיד. נולדים רגשות לכאורה דקים, עמוקים, מאירים, אבל פה שוב אור אלקטרי בחשכת הלילה, עמקות של בור צר ועמוק.

מאין באה האפשרות ששני כוחות מאוחדים זה בזה או שני צדדים של כוח אחד (החוויה וההכרה) יבואו בבחינה ידועה לידי פירוד, יהיו פועלים בבחינה ידועה בהפְּלֶג זה מזה, יהיו סותרים או לפחות מצמצמים זה את זה במקום להוות, להחיות ולהאיר זה את זה? מאין באה בכלל האפשרות שהאדם יתרחק מן הטבע, מן הטבעיות, מחיי הטבע, שהם הם בבחינתם העליונה עצם החיים העליונים, שנפש האדם כמהה להם כל כך, כמהה בגלוי ועוד יותר במסתרים? [...]

מקור הפירוד –  
ריחוק מהטבע

רואים אנחנו, מצד אחד, כי הרבה אלפים שנה תעתה ההכרה בדרך השגתה בדרכה להשיג את הטבע, להשיג את כל מה שיש לה להשיג, עד אשר לאחרונה מצאה את דרכה והשיגה במשך מאות שנים אחדות מה שלא השיגה, מה שלא חלמה להשיג, במשך אלפי השנים שעברו. יש אפוא מקום לחשוב כי כך הוא גם גורלה של החוויה, כי גם עליה לבקש דרך, וכי גם היא כאשר תמצא את דרכה, תוכל להשיג מה שאין אנחנו חולמים להשיג.

ומצד שני רואים אנחנו כי החיים האנושיים, ממקום שהם מתחילים משם הם הולכים ונקרעים מחיי הטבע. כי האדם במידה שהוא מכיר יותר בה במידה הוא חי פחות, כלומר חי פחות את הטבע, את החיים העולמיים, או במידה שהכרתו הולכת ומתפשטת, בה במידה הולכת חווייתו ומצטמצמת.

הניתוק מהכרה לאומית –  
ניתוק מהטבע

בתחילה מצטמצמים החיים באדם, במין האנושי. יתר הטבע אינו בא בחשבון אלא במידה שהוא עוזר לאדם בחייו או מנעים לו את חייו, או להפך, במידה שהוא מפריע לו בחייו או ממרר לו את חייו. חוג המין האנושי מצטמצם ממילא באומה, בהיותו מוגבל באומה על פי עצם הטבע, על פי עצם החיים, שהרי אין חיים אנושיים כלליים, כי אם חיי אומה אומה, ואין האנושות אלא שם קיבוצי לכלל האומות. אולם במידה שההכרה מתגברת, במידה שהולך ומתגלה עצם כוחה הגדול, בה במידה הולכים החיים ומצטמצמים באדם הפרטי, ביחיד.

בתור מושג מופשט מכירים אומנם את האנושות, [...] אבל מכירים, ולא חיים. היחיד הממשי החי רוצה לדלג על האומה החיה ישר לתוך האנושות המופשטת, ולכאורה הדבר קל מאוד לעשותו, אבל כאן מתגלה סתירה בין היחיד לבין הכלל. בעצם בין צמצומו הממשי של היחיד לבין התפשטותו המופשטת של הכלל מתגלה תהום שאין למלאותה, אם כי לכאורה ממלאים וממלאים.

הדבר ברור: הדילוג הזה על האומה הוא החסרת חוליה בהשתלשלות החיים. חסרה חוליה משתי בחינות: חסרה חוליה בין היחיד הממשי לבין הכלל הממשי, לבין האנושות הממשית (בתור קיבוץ של אומות ממשיות), בעצם לבין כל הטבע הממשי; וחסרה חוליה בין הממשי החי לבין מה שאינו ממשי, אבל אינו בשום פנים מושג מופשט, אלא שהמחשבה המופשטת אינה משיגה אותו אלא בהפשטה והופכת אותו למושג מופשט – לבין חיי הטבע בבחינתם העליונה.

הדילוג הזה, חוסר החוליה הזה, אומר כי חשבון האומה לא ברור. לא ברור מה האומה ליחיד ולאדם בכלל ומה מקומה בחיים האנושיים. חסר לה לאומה הדרך להכיר את כוחה ולהשיג מה שבכוחה להשיג. רואים אנחנו, כי אין האומה גדלה במידה שגדל היחיד או כי אינה גדלה כלל. למשל, הרוב הגדול של היחידים בזמננו כבר הגיעו למדרגה ידועה של מוסריות בדברים שבין אדם לחברו, בעוד שבין אומה לחברתה אין על פי האמת מוסריות נוהגת כלל, והכול מיוסד על כוח האגרוף, וכן הלאה. השורה האחרונה היא – שכל החיים האנושיים נעצרים על ידי כך בגידולם הטבעי.

היחיד הוא בן האומה, והאומה היא בת הטבע בלי אמצעי, בת אותו האופק שהאומה נולדה בו וקיבלה את חינוכה הראשון. חיי האדם הקיבוציים מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה – אולם החיים האנושיים בעצם, החיים האנושיים על כל היחסים האנושיים שבהם, עם כל הריכוז האנושי והיצירה האנושית שבהם, מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה, מן המשפחה הגדולה והמורכבת. פה בעצם מתהווה האדם, פה הוא כאילו מתרקם ומתייצר שנית, מתרקם ומתייצר בבחינה פסיכולוגית, כמו שהתרקם והתייצר בראשונה בבטן אימו בבחינה פיזיולוגית. פה כעין בית המלאכה של רוח האדם. פה התייצרה הלשון, התייצרו המושגים שלא תצויר לשון אנושית בלתי, התייצרה המחשבה האנושית שלא תצויר בלי מושגים ובלי לשון אנושית, התייצרה הדת – המחשבה הכוללת, העולמית הראשונה

הסתירה למוסר  
אוניברסלי כושלת בשל  
דילוג על הממד הלאומי  
והמשפחתי

והיסודית והיחס הכולל העולמי הראשון והיסודי או יסוד חשבון העולם וחשבון החיים. פה התהוו או התפתחו הרגשות האנושיים, השאיפות האנושיות, היצירה האנושית. ומכאן השירה, המוסר וכו'.

מכאן אתה רואה כי עיקר מקומם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד (שהרי אין שום מקום לחשוב כי כוחה היוצר של האומה פסק או קטן בראשית פעולתו), כי היחיד הוא יציר כפיה של האומה ולא להפך, כי האומה היא כעין אישיות שלמה, כעין אישיות עולמית, בת אופק ידוע, אישיות העשויה להתפתח לגדול על פי דרכה המיוחד העצמי, כמו שמתפתח וגדל היחיד, האישיות-התא, האישיות בת האומה, יותר נכון, מתוך שמתפתחים וגדלים היחידים, האישיות-התאים.

כל זה לא ברור בעיקר משום שלא ברור, כי שונים זה מזה הכוחות הפועלים בשני אלה, ביחיד ובאומה, ומה הוא הכוח העיקרי של האומה.

הכוח העיקרי של היחיד היא ההכרה הפורטת והמצרפת, האור הגלוי והכוח הגלוי, כוח העשייה [...]; וכוחה העיקרי של האומה הוא החוויה הכוללת והמאחדת, האור הגנוז והכוח הגנוז, כוח היצירה, יציר כפיו של הטבע בלי אמצעי. לפיכך פועלת התרחקותו של האדם מהטבע על האומה עוד יותר קשה מאשר על היחיד. (את זה אפשר לראות בייחוד בנו היהודים, שנתרחקו מהטבע יותר מכל עם ולשון).

טיפוח האינדיבידואל  
העירוני צימק את  
כוחות האומה

מכאן, לא רחוק לראות כי האדם שבאומה חדל לגדול יען כי האומה נקרעה ממקור חייה, מהטבע, דווקא במידה שהאדם התחיל לגדול מצד כוחו הגלוי, במידה שהתחיל לגדול כוחו של היחיד, ההכרה שנתבצרה כולה בחיים העירוניים, ששם בעיקר התרכזו כוח פעולתה ומשם היא שופכת את ממשלתה על כל החיים, הפרטיים והלאומיים גם יחד; והאדם שביחיד נצטמצם ונצטמק יען כי נצטמצם מקור חייו הוא, יען כי נצטמצמה האומה, כי במידה שהאומה נקרעה מהטבע, בה במידה נקרע היחיד מהאומה, כלומר בשורה האחרונה – שוב מהטבע. מכאן מתחיל הקרע בין הוויה, עיקר כוחה של האומה, ובין ההכרה, עיקר כוחו של היחיד. כלומר מכאן מתחילה ירידת כוח היצירה שבאדם לפי מידת עלייתו של כוח העשייה שלו. מכאן החיזיון, שהאומה – כוח היוצר של האומה – חדלה לפעול דווקא במקום שמשם בעצם מתחילים החיים האנושיים האמיתיים, החיים העליונים, שמשם בעצם מתחילה פעולתה העליונה.

## הלאומיות הצטמצמה לאגואיזם קיבוצי

כללו של דבר – צמצום. אותו הצמצום, שהביא את היחיד, המבקש חיים עליונים, ובמידה שהוא מבקש לקפוץ מתוך ה"אני" של עצמו לתוך האחר, לתוך האנושות וכו', אותו הצמצום הביאו לקפוץ גם מתוך ה"אני" של האומה. זאת אומרת, אותה החומה שהתבצרה בה התרבות האנושית מהטבע, שלא נתנה לראות כי אין כוחו של ה"אני" בכלל בצמצומו, כי אם בהתפשטותו – אותה החומה גופה לא נתנה לראות כי גם ה"אני" של האומה, או בייחוד ה"אני" של האומה, אינו בצמצומו כי אם בהתפשטותו; כי גם ה"אני" של האומה שואף לחיות לא רק את הספרות התחתונות כי אם גם את הספרות העליונות של החיים העולמיים, עשוי לחיות מתוך עצמו לתוך חיי יתר האומות, לתוך חיי אותו הטבע שהן חיות אותו בלי אמצעי; כי גם ה"אני" של האומה שואף לגילוי העליון של עצמותו או להעלאת עצמותו למעלת עצמות עליונה, או במילים אחרות, כי גם על האומה או בייחוד על האומה החובה להיות ישרה, להתנהג בצדק, גם עליה או בייחוד עליה חלות התביעות של האמת העליונה, של האהבה העליונה, של הקדושה העליונה.

## וכך ברחו ממנה היחידים המעולים

וכך נהיה הדבר, כי היחידים היותר מעולים, המבקשים את תיקונו של האדם ואת חידושם של החיים המוכשרים לעשות לתיקונם ולחידושם, בראותם באומה רק את ה"אני" המצומצם פרושו ממנה ועסקו בתיקון עצמם ובחידוש החיים בדרכים אחרות כמבואר, ומתוך כך נשאר "אני" זה מחוסר כוח להתפתח ולהתפשט. ולא עוד אלא שנמצאו לו גואלים לצמצמו עוד יותר, אלה מתוך קטנות המוח וגסות הרוח ואלה מתוך שכך נאה להם לענייניהם הפרטיים. וכך נשאר ה"אני" הלאומי עד היום מצומצם, אגואיסטי במובן היותר מעליב של המילה. והעיקר – אין רואים כאן צמצום כלל. אדרבה, היחיד רואה את עצמו מגלה אמריקות בחללה של קליפתו, והאומה – מי לא יודע כי החיים הלאומיים אינם אלא צורה עוברת של החיים האנושיים, שלא תתקיים אלא עד שיעלה האדם לאשר הוא צריך לעלות, כי החיים העליונים הם באנושות המופשטת או בחברה המוגשמת או ביחיד המצומצם? מי לא יודע כי האידיאלים האנושיים והעבודה לשם האנושות הם יותר רחבים, יותר נעלים, מן האידיאלים הלאומיים והעבודה הלאומית, כי האנשים הגדולים התרוממו מעל לאומתם ועבדו לטובת האנושות כולה וכי חובה היא על כל בעל נפש לשאוף עד כמה שאפשר לעבוד יותר בשביל האנושות מאשר בשביל אומתו בלבד? וכן הלאה בנוסח זה.

פשוט אין מוחך תופס, פשוט הינך תוהה: איך זה! איך אפשר! איך אפשר שחיי האומה, הצורה היחידה של החיים האנושיים, יהיו מצומצמים, גדורים מכל האנושות, מכל העולם – וחיי היחיד, החלק מהחיים האלה, יהיו רחבים, אנושיים, כלליים! הרי אין אדם בעולם חי באוויר, באנושות המופשטת, אבל להפך, כל אדם בכל מקום ובכל זמן חי בחיי אומתו – או בחיי אומה אחרת – אפילו כשהוא חי יחידי במדבר (למשל הלשון שהוא חושב בה, אם לא לצרף לכאן את כל נוסחם הכללי של חיי רוחו). או האם אפשר או האם רצוי שכל האנושות מסוף כדור הארץ ועד סופו תחיה חיים אחדים, חיים בעלי צורה אחת וגוון אחד? האם אין זה אומר טשטוש כל הצורות השונות לאין סוף, מחיקת כל העצמויות העמוקות לאין סוף של כל בני האדם? האם לא זה כל אורם וכל סודם של החיים האנושיים – שכל עם וכל פרט ופרט שבכל עם הוא כעין עולם בפני עצמו, כעין השתקפותה והתגלמותה של כל הבריאה העולמית לאין סוף בצורה מיוחדת, בגוון מיוחד, בהארה מיוחדת? האם לא זה כל הקסם וההוד של צלם האלוהים שבאדם, האם לא כאן מקור האהבה העליונה? או האם, להפך, לא טשטוש הצורות שהוא בעצם אחד עם צמצום ה"אני" האנושי – האם לא הוא מקור השנאה והקנאה והשקר וכל כיוצא באלו?

ואיך אפוא הם האידיאלים האנושיים, שאינם קודם כול אידיאלים לאומיים? בייחוד איך אפוא היא העבודה האנושית שאינה קודם כול עבודה לאומית? כשבאים לתקן או לחדש את החיים האנושיים, הרי באים בעצם לתקן או לחדש את החיים הלאומיים, כל אומה על פי דרכה – שהרי, כאמור, חיים אנושיים כלליים אינם ואינם יכולים להיות. אין אדם עובד ואינו יכול לעבוד עבודת האנושות מבלי לעבוד עבודתה של איזו אומה, ואם אינו עובד עבודת אומתו, הרי הוא בהכרח עובד עבודת אומה אחרת, אבל בשום פנים לא עבודת האנושות סתם. ואם אין עבודה אנושית שאינה עבודה לאומית – אידיאלים אנושיים שאינם אידיאלים לאומיים מניין? אין אידיאלים אנושיים שאינם אידיאלים לאומיים, אין אידיאלים אנושיים לחוד ואידיאלים לאומיים לחוד, בכלל אין אידיאלים עליונים על אידיאלים לאומיים – כי אין חיים אנושיים שאינם חיים לאומיים, ואין חיים עליונים על חיים לאומיים. אבל יש – ממש כמו בחיי היחיד – אידיאלים לאומיים עליונים, אנושיים-עליונים, כשהאומה שואפת לחיים עליונים, ויש אידיאלים לאומיים מצומצמים, אגואיסטיים, כשהאומה בכללה, בתור אומה, לא באה עדיין לכלל הכרת השאיפה הזאת העליונה.

[...] ובמובן זה אפשר לאמור כי על פי האמת אין בזמננו אידיאלים אנושיים באמת חיים ופועלים באותו התוקף שפועלים החיים – יש אידיאלים אנושיים אוויריים, שמימיים, עליונים על כל חיים, אשר בנגיעה קלה או קשה של החיים הם מתמזזים והולכים, או להפך, אידיאלים אנושיים מגשימים שצמצומם סותר את אנושיותם, ואין כוחם אלא בהריסה, אבל בשום פנים לא בבניין אנושי, אם כי אין הדבר גלוי כל כך. כי אין אידיאלים לאומיים-אנושיים, כי אין חיים לאומיים-אנושיים, כי אין "אני" לאומי-אנושי.

[כאן מסתיים כתב היד הנמצא בארכיון דגניה א'. הערת המו"ל הראשון היא "כאן חסר קטע מכתב היד"; אך המאמר במהדורה הראשונה ממשיך].

**חיוני לגאול את  
היהדות מהשפעה  
נוצרית**

מבחינה זו, כלומר מבחינת עיבוד הדעות לכוחות חיים, חשוב לנו מאוד, עיקר גדול הוא לנו, לעמוד עמידה נכונה על הבדל בין היהדות ובין הנצרות, והדבר הזה מוסיף תביעה על מה שתובע ממני התרגום להתאמץ בהזדמנות זו להשיג בזה ולברר מה שבכוחי להשיג ולברר. כבר זכינו לשמוע דעה כי הגיעה השעה "לבקר את משפט דרייפוס שלנו", והמכוון בשם דרייפוס הוא כמובן הנוצרי ותורתו. אולם אנחנו רשאים להגיד: אומנם כן, הגיעה השעה "לבקר את משפט דרייפוס שלנו", אבל דרייפוס זה הוא לא הנוצרי ותורתו, כי אם עם ישראל ותורתו. הגיעה השעה לגאול את היהדות מגלותה, מיד הנצרות.

הן לא עמוק לראות ולא קשה להודות, אם לבקש אמת, כי מה שיש לו ערך אמיתי במוסר הנצרות הוא כולו משל היהדות, אלא שהנצרות הגשימה, צמצמה במקום שלכאורה האירה לאין סוף, נתנה בתור מטבע טבוע ועובר לכל מקבל מה שהיהדות נתנה בבחינת דבר סמוי מן העין, בבחינת מסור לליבו של אדם, חי בליבו של אדם ועלול להתגבר לאין סוף. פה לפנינו במובן המוסרי ממש אותו ההבדל שיש במובן הדתי בין גילוי אלוהים בבחינת "לא רְאִיתֶם כֹּל תְּמוּנָה" ובין גילוי אלוהים בצורת אדם בא לשאת עליו את עוונות האנושות.

**הנצרות מקטינה את  
האדם**

הנצרות צמצמה את האדם, את צלם האלוהים, מתוך שצמצמה את האלוהים, את אלוהותו, את אחדותו המוחלטת של אלוהים. האלוהים נעשה נזקק לעוזר והאדם – למתווך, למתווך בינו ובין קונו, בינו ובין עולמו, בינו לבין עצמו. האדם נעשה מין ברייה עלובה שאינה יכולה ואינה צריכה ואינה רשאית לעזור לעצמה בבקשה את תיקונה, את עלייתה, את חיה העליונים. החיים העליונים ניתנים לאדם מן המוכן,

ואין לו אלא לקבלם כמו שהם. בעוד שהיהדות רואה את החיים העליונים של האדם בעצם עבודתו להשגתם, בעצם בקשתו אותם, בעצם סלילת הדרך לבקשם, כי גם החיים הם אחדות מוחלטת: בקשת החיים העליונים, בקשה פעילה, כמובן – היא היא החיים העליונים.

את הדבר הזה אתה רואה תכף על פי ההבדל באותו העיקר ההתחלי, המעשי, שכל אחת משתי הדתות על פי דרכה מוסרת לאדם בתור כלל ראשון להתנהג על פיו בחיים המעשיים.

בין ישו להלל, או בין המסר החיובי של הנצרות למסר השלילי של היהדות

הנצרות נותנת את הכלל ההתחלי הזה בצורת חיוב גדול שאין גדול ממנו, בצורת רגש נפשי עליון, בצורת האהבה העליונה, כלומר אותו "וְאַהֲבַת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ", הבא בתורת היהדות בבחינת מסקנה חיובית מתוך האזהרות השליליות שלפניו, מ"לא תגנב" עד "לא תשנא את אֶחִיךָ בְּלִבְבְּךָ... לא תקם וְלֹא תִטֹּר", כאילו בבחינת אור בוקע עולה מתוך הנפש אחרי שטוהרה מזהמת החיים המצומצמים. אותו "ואהבת לרעך כמוך", ובצורה עוד יותר מזהירה, נמסר על ידי הנצרות בתור כלל ראשון, בתור דבר מסוים, שאין לפניו ולא אחריו כלום, בתור דבר שאינו דורש שום הכנה ואינו מסוגל לשום התפתחות.

באותה תקופת הזמן גופה, בזמן שלפני צמיחת הנצרות וקרוב לזמנה, שמה היהדות בפי הלל הזקן שלה, בתור יסוד לכל תורתה, כלל פשוט מאוד בצורת שלילה קלה מאוד: "מה דעלך סני לחברך לא תעביד... ואידך פירושה – זיל גמור"<sup>2</sup>. פה מתבטא המוסר של היהדות לא רק בחלקו הראשון והעיקרי של המאמר: "מה דעלך סני לחברך לא תעביד", כי אם גם בחלקו השני: "ואידך פירושה – זיל גמור", לך השלם, למד, השתלם! אם כיוון לכך הלל או לא כיוון – זה קו אופי עיקרי בצורתה של היהדות. בהבדל מן הנצרות, הנותנת לאדם דבר שלם, קיים ועומד. פה, בכל יחסו של הלל אל עובד האלילים שבא לבקש מפיו תורת חיים, מורגש איזה מעוף נפשי כביר כוח וצנוע, מעוף לא מעל השטח אל ענני השמיים, אל מעל לכל חיים, כי אם מתוך עומק חיוני אל מעבר לכל גבולים החוסמים את החיים.

תפיסת הלל נותנת חופש לאדם

בכל מסירותו של הלל לתורה הכתובה והמסורה, בכל הפירו את הצורך לאדם חי או שבא לחיות באותם התנאים ללמוד לדעת את תורת החיים, המתאימה לאותם החיים, אתה מרגיש כי עיקר העיקרים הוא בעיניו סוף סוף הפעולה העצמית החופשית של האדם, שהיא המחודשת את החיים, שהיא עצם החיים ולפיכך – עצם תורת החיים. רק מתוך השגה עמוקה כזאת יכול אדם לבוא לידי הכרת הצורך



למסור לאדם המבקש דרך בחיים, מעין נקודה הנדסית של כל בניין חייו ועולמו. ואם אומנם עוד מתחילת בריאתה כבר נתנה היהדות את הנקודה בבחינת אצילות: "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אֱלֹהֵיכֶם" (הקדושה, לפי מובנה הפשוט והטבעי שבתורה, היא בעצם מושג שלילי: טהרה עליונה מכל מידה שלילית במחשבה, ברגש, בחיים – חירות עליונה, אמת עליונה, יחס עליון) – לא הסתפק בזה הלל ונתן את הנקודה בבחינת עשייה: "מה דעלך סני לחברך לא תעביד". פה, בניגוד לשאיפתה של הנצרות, כעין שאיפה לצמצם את הנקודה על מנת לתת לאדם יותר חירות. "ואידך – זיל גמור!" את הצורות תעשה בעצמך, תוכל להגיע למדרגה של "גוי נתתי לְמַכִּים וְלְחַיִּי לְמַרְטִים" או למעלה מזו או למדרגה עליונה מזו בבחינה אחרת, אבל תגיע מעצמך – דברים כאלה אינם בכלל ציווי, כי הם כל תוכן חייו, כל יצירת חייו של האדם, של כל אדם על פי דרכו, על פי צלמו העצמי העליון.

אין פלא אפוא כי היהדות לא הובנה כראוי, בפרט אחרי שהנצרות גילתה לכאורה לבני האדם אור גדול כזה שהעולם עוד לא ראה כמותו.

היהדות כאילו מוסרת לאדם אור גנוז בפנסים רבים, פנס בתוך פנס, ועבודת חייו היא להוציא את האור מתוך הפנסים, להביאו יותר ויותר לידי גילוי. בתחילה הוא רואה את האור רק לפי כוח ראייתו, אבל הוא יודע כי האור גנוז וכי עליו לפתוח ולהסיר פנס אחר פנס. קשה עליו הדבר, אינו יודע איך לפתוח ואיך להסיר את הפנס הראשון וגם קשה העבודה הזאת, וכן בפנס השני וכן הלאה. היהדות אומנם מוסרת לו כללים ידועים, אבל אלה הם בעיקר כללי הכנה. העיקר כללים שליליים, איך להיזהר מכל רפש ומכל זוהמה, כי העבודה היא דקה מאוד ודורשת כי כלי העבודה – המחשבה, הרגש, הרצון, כל האיברים המשתתפים בעבודה – יהיו נקיים בתכלית, קשה (התורה ניתנה בייסורים, אומרת היהדות), אבל העבודה הזאת היא כל חיי רוחו, והחיים מלמדים, וכך הוא פותח ומסיר פנס אחר פנס, ובינתיים עיניו מתרגלות והוא כולו בכל ישותו מסתגל אל האור ההולך וגדל ויודע ליאור באור הזה, לחיות לאור הזה.

מה עשתה הנצרות? עמדה והוציאה את האור הגנוז מתוך כל הפנסים ומסרה אותו כמות שהוא לכל הרוצה בו. מובן כי רוצים נמצאו רבים. לקבל אור גדול כזה בלי כל עמל, בלי כל הכנה קודמת – מי לא ירצה? כולם הריעו: אור, אור! ובתחילה באמת נראה היה לקצרי ראות כי אומנם באה הגאולה לאנושות העלובה, אבל התוצאות ידועות. העיניים, שלא התרגלו לאור הגדול, נסתמאו. במקום הרגש והמחשבה

היהדות מציעה כלים  
והדרגה, לא גאולה

באו הדמיון והלשון; הרצון, שלא הסתגל, התלהב במידה כזו ששרף חיים את כל מי שלא התלהב כמוהו, ובשם האהבה העליונה והקדושה למד האדם לזרוע ולהצמיח שנאה ושקר עם כל תולדותיהם ותולדות תולדותיהם. ומה שיותר מעציב הוא כי האור הערטילאי והמצומצם הזה מוסיף עד היום לסמא את עיניהם אפילו של מיטיבי הראות היותר חשובים. את זה אתה רואה גם בטולסטוי בכל הטפתו לאהבה, המלאה שנאה וביטול לכל מי שאינו סובר כמוהו, אבל בייחוד ביחסו אל היהדות, מקורה של הנצרות, שאינו מתבייש לקרוא לה מוסר של עבודת אלילים, וגם ביחסו אל היהודים. ולא עוד אלא שגם בקרבנו ישנם סמויי האור האלה, כידוע וכרמוז למעלה.

אבל נתבונן הלאה.

היהדות היא קודם כול תורת חיים. לא ניתנה תורתה למלאכי השרת, כי אם לאדם נברא בצלם אלוהים ובגוף בשר ודם כאחד. היהדות יודעת את חולשתו של האדם, את ליקוייו.

[הערת מו"ל ההוצאה הראשונה: כאן חסר עמוד מתוך כתב-היד]

הנצרות מעודדת ביטול של האדם

הנצרות מורה כי האדם חי בעולם כדי למלא חפצו של הרצון העליון. זה כל תוכן חייו של האדם, הנקודה העיקרית בכל שאיפותיו העליונות. גם האהבה העליונה, האהבה לכל אדם ולכל החי אינה בעצם אלא ביטוי אותו היחס של התבטלותו הגמורה של ה"אני" של האדם, של האדם הפרטי (ומכאן גם של האומה הפרטית), למעלת עצמותו העליונה, למעלת איחוד עליון עם כל הבריאה העולמית ועם כל אשר בה, למעלת רצון עליון. מכאן האלטרואיזמוס, ביטול ה"אני" של עצמו לשם האחר, בעצם לשם מילוי הרצון העליון, בניגוד לאגואיזמוס, בעצם בניגוד לכל אינדיבידואליות, בין פרטית בין לאומית. מכאן – מן הפסיכיות הזאת של האדם – גם התורה על דבר אי-התנגדות לרע, לא הרגשה ברע של האחר, בנגעו, בכיעורו, בריקבונו של האחר כאילו הוא היה ליקוי נפשך אתה, כאבך אתה, המחייב אותך לא לשנוא, לא להינקם כי אם לסבול ולבקש תרופה ושוב לסבול במקום שאין תרופה או שהתרופה היחידה היא הצער השותק. כאן, באי-התנגדות זו לרע, אתה מרגיש מעין ביטחון, כי כך צריך להיות, כי כך נגזרה גזירה מלפני הרצון העליון, היודע יותר ממך מה טוב ומה רע, ורק ביטול רצונך מפני הרצון העליון ישפיע לטוב על עושה הרע. ועד היכן מגיעה כאן ההתבטלות האנושית, טשטושו הגמור של צלם האלוהים מצורתו של האדם, אתה רואה באותו העיקר הדתי, שגם להיטהר מטומאתו ומזוהמתו, להיגאל מחטאותיו ומעוונותיו אין האדם יכול בעצמו,

בכוח צלם האלוהים שבו, אם לא שהאלוהים בעצמו ירד לחיות בקרב בני האדם ונשא את כל חטאותיהם ועוונותיהם על עצמו, רעיון שאין כמוהו מעליב ומחלל גם לאדם וגם לרצון העליון.

מובן, כי ההתבטלות המוחלטת הזאת, טשטוש הצורה האנושית הגמורה הזאת, מוכרחת הייתה להוליד בקרב החברה הנוצרית גופה התקוממות פנימית של נפש האדם על הרוב בצורת תסיסה לא מוכרה, מלאה פחד ורוגז, חנוקה, ולעיתים גם בהכרה ברורה, עד שבא הזמן החדש עם המדע המדויק והמחשבה הברורה והחופשית שלו והוליד זרמים מתנגדים הרבה, וביניהם גם מתנגדים קיצוניים. כל התורות על דבר האנוכיות הקיצונית, על דבר מוסר האדונים בניגוד ל"מוסר העבדים" וכן כל התורות המטריאליסטיות בניגוד לרוחניות הקיצונית ועוד ועוד שיטות שונות ומשונות מתנגדות לכל המסור והמקובל, אף לערכין שהם באמת רכוש לאנושות, שעלה לה בעמל רב ובייסורים גדולים, בכל ספירות המחשבה האנושית, צמחו, אפשר לאמור, מן הקרקע הזו אבל כל כך גדול ההיפנוז של השנאה לעם ישראל, ההולכת ממקור קדוש, ממקור האהבה העליונה, עד כי תחת לגלות את הסתירה האמיתית במקומה ממש, ראו אותה תמיד בריחוק מקום ובהפך מן האמת – ביהדות. בכלל לא קשה לראות כי בכל מקום שבאים במקרים של התנגדויות כאלה לגלות ולהוכיח את חולשתה של היהדות, מגלים ומוכיחים בעצם את חולשתה של הנצרות.

האלטרואיזם הזה אינו אנושי והוא מוליד רע

היחס העליון על פי היהדות הוא יחס של צלם אלוהים אל צלמו העליון, של טיפת חיים אל מקור החיים, של ניצוץ הוויה אל האור הנעלם של ההוויה, אל סוד ההוויה. האדם הוא בעיקר פועל – זוהי צורתו האנושית, ולא מה שהוא נפעל. האדם, כל אדם, בורא את עולמו בצלם אלוהים (על דרך "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לְה' וְהָאָרֶץ נָתַן לְבְנֵי אָדָם"), ממלא את תעודתו בחיים בהעלותו את עצמותו למעלתה העליונה, ובמידה שהוא בורא את עולמו ומעלה את עצמותו הוא רצון עליון (על דרך: "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל").

היהדות מעמידה אדם פועל ומציעה מוסר מיני משוכלל

וכשם שתכלית האדם היא לא בהתבטלותו כי אם בהתעלותו, כך הם גם החיים. האדם מתחיל מן היחיד וחיי האדם מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה. פה כאילו חיים מדרגה שנייה, במרובה, חיים שיש להם כבר שטח ידוע. תכלית החיים היא לא נזירות ופרישות ("לא טוב היות האדם לבדו", "לא תהו בראה לְשֵׁבֶת יִצְרָה"), כי אם טהרתם, טבעיותם, אמיתותם, קדושתם של החיים. מכאן הדאגה העמוקה והתמידית לטהרת המשפחה והמלחמה הקשה בתאוה המינית שלא במקומה.

ולא לחינם, התאווה המינית עם כל הקשור בה ועם כל היחסים הצומחים ממנה הרי הוא הקשר הגורדי, שהחוטאים היותר עדינים והיותר גסים, העליונים והתחתונים, הגלויים והטמירים של נפש האדם וחיו, מאוחדים בו וסבוכים לאין חקר, כידוע לכל יודע נפש האדם וחיו. זה מקום החולשה והגבורה של האדם, מקום הטומאה והקדושה, פה בעצם השורשים – אם כי על הרוב הם צפונים עמוק עמוק בנפש ונסתרים מעין רואים – להרבה והרבה חזיונות בנפש האדם ובחיו, חזיונות שליליים וגם חיוביים, הרחוקים לכאורה לגמרי מספירה זו.

לא אבוא להחליט כי היהדות התירה לגמרי או חתכה לגמרי את הקשר הזה, בעיקר הרי הוא מסור לנפשו של אדם וגם לא מעט לגופו, לפיזיולוגיה שלו, אם בריאה היא או לא, ובכלל זו אחת השאלות העולמיות העיקריות, היותר גדולות והיותר עמוקות; ואולי נכון לאמור: אחת מחידות העולם. אולם עד כמה שאפשר לתת לשאלה זו פתרון לאומי ודתי, בפרט אם להביא בחשבון כי הפתרון ניתן בזמן שיתר העמים מסביב היו שקועים בזימה עד אמונתם ודתם ועד בכלל – מותר להחליט כי היהדות נתנה את הפתרון היותר נכון והיותר יפה, אם גם נשמרה טהרת המשפחה – טהרת הגבר כטהרת האישה – בקרב עם ישראל בתוך כל הפורענויות והרדיפות עד הדורות האחרונים, דורות החיקוי וההתבטלות, שמירה מעולה מאוד.

#### אהבה בתוך הנישואין

יותר מזה, היהדות, היהדות המסורה והחיה, אותה הידועה לנו מתוך הסתכלות עמוקה, לא משוחדת ולא מתבטלת בחיי המשפחה של הדורות שלפנינו ובחיי נשמתנו בלי אמצעי, עד כמה שהיא בת חורין ונאמנה לעצמה – היהדות נותנת לנו כלל גדול לפתרון השאלה בעתיד. היא נותנת לנו כלל פשוט וטבעי, כי אותו "קדושים תהיו" הקודם ל"ואהבת לרעך כמוך" קודם גם ל"עזה כמות אהבה" של שיר השירים, לאותה האהבה העמוקה והטהורה שאינה פוסקת עם הנישואים, כי אם בעצם מתחילה עם הנישואים. לא נכון כי הרגש האנושי העמוק והטהור הזה מת או לא היה ולא נברא ורק בדמיון יסודו, כמו שמחליטים בחורים זקנים או מי שהיו בחורים זקנים משלנו ומשל אחרים – אבל היחס הקל אל הרגש העדין הזה גורם שהוא מתנדף ונפגם מתוך שמוציאים אותו לבטלה פרוטות-פרוטות עוד בטרם שנמצאו איש לרעהו בני הזוג המתאימים זה לזה. בכלל, יחס האדם אל מה שטבוע בו, כמו בכל החי, מיד הטבע לצורך קיום המין – צריך להיות יחס אנושי, יחס גידול בטבעיותו הטהורה, ולא יחס של שאיפה למלא התאווה כך שתם לשם מילוי התאווה במקום שאין בה צורך לקיום המין. אז לא היה האדם

בא לידי הקיצוניות השנייה – לידי רגש של תיעוב לכל דרישת הטבע הזאת ולידי המחשבה כי הפרישות המוחלטת נעלה מחיי המשפחה. קשה, קשה מאוד להשיג יחסים גדולים כאלה בין הגבר והאישה, יחסים של טהרה גמורה של הגבר ושל האישה יחד, לאין ערוך יותר קשה מאשר לחיות בפרישות מוחלטת, אבל חיי משפחה כאלה הם גם נעלים לאין ערוך על חיי פרישות מוחלטת, וחובה על האדם לשאוף לחיים כאלה. לחיים כאלה ולא לפרישות מוחלטת.

ומן המשפחה אל האומה, אל המשפחה הגדולה. החיים האנושיים השלמים, החברתיים, עם כל היחסים האנושיים, המורכבים והעמוקים שבהם, עם כל הרכוש האנושי והיצירה האנושית שבהם, מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה. פה, אם נכון לאמור כן, חיים במעוקב, חיים שיש להם כבר גוף וקומה וצורה. האומה היא כעין אישיות במעוקב, אישיות שלמה, כעין אישיות עולמית, בת אופק עולמי ידוע, בעוד שהיחיד הוא כעין אישיות תא, אישיות בת אומה ידועה. וכך הביטה היהדות על האומה, והעיקר, כך, כאל אישיות אנושית אחראית, התייחסה היהדות אל האומה, כך היו תביעותיה ממנה.

בעצם בהשקפתה על האומה כעל אישיות לא חידשה היהדות כלום: כך הביטה ומביטה כל אומה על עצמה. אבל חידשה ביחסה זה הגדול אל האישיות הגדולה הזאת, בתביעותיה הגדולות ממנה. ואולי גם פה לא "חידשה", כי אם שמרה על כישרון האומה להתחדש, על הכישרון להישאר עצמית עד הקצה האחרון. ומי יודע, אולי כל כישרון היצירה שבאדם אינו בעצם אלא כישרון זה להתחדשות, כישרון להישאר תמיד עצמי עד סוף היקפה וסוף עומקה של עצמותו, נקי בהחלט מכל השפעה זרה ומתוך כך מוכשר לקבל את השפעת הכוח הכולל העולמי בלי אמצעי; את השפע העליון. שהרי היצירה אינה דבר שבמחשבה, כי אם התעוררות עליונה, אתערותא דלעילא, שפע עליון. היהדות, האומה הישראלית, לא רדפה אחרי חידושים, אבל נשארה נאמנה לעצמה, לטבע, לחיים, לאמת, נאמנה עד הקצה האחרון ועקיבה עד הקצה האחרון, מוכן תביעותיה הגדולות מעצמה, מעצמה בתור אומה ולא רק מן הפרטים. שום אומה לפני האומה הישראלית או אשר בדורה ועד היום הזה לא תבעה מעצמה תביעה גדולה כזאת: "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אֱלֹהֵיכֶם".

אבל פה צריך להתבונן קצת יותר.

טולסטוי, הרוסי בכל ישותו, בכל אופן מחשבתו והרגשתו, בכל גילויי רצונו, בכל יחסיו – טולסטוי רוצה להאמין כי הוא רק אדם בכלל ולא

**האדם השלם מתבטא באומה**

במעוקב: תלת-ממדיים.

אוניברסליזם רוסי נוסח טולסטוי

לאומי, ורוצה שיאמינו אחרים כי הלאומיות פסולה וכי כשרה רק האנושיות או הדתיות העליונה על כל אינדיבידואליות בין פרטית בין לאומית. ומתוך השקפה כזאת, או מתוך רצון כזה להשקיף כך, הוא בא לכלל דעה כי היהדות, המכירה בזכות האדם ובזכות החיים האנושיים העומדים על שלושת היסודות העיקריים בנפש האדם – על היסוד האישי, הלאומי והאוניברסלי כאחד – היא מוסר של עבודת אלילים, לא פחות ולא יותר. לא אבוא לתבוע לדין את אישיותו של טולסטוי, לבחון ולבדוק, עד כמה יש אמת אינדיבידואלית-טולסטואית בהחלטה זו, כלומר עד כמה טולסטוי הכיר בה, בהחלטה זו, את עצמו, את עצמותו, עד כמה הוא השיג בה והביע את אמתו האינדיבידואלית, כפי שהיא על פי טבע נשמתו וכפי שהיא בעצם צריכה להיות. פה הוא לא טולסטוי כי אם נוצרי. יותר מזה, פה הוא בכלל הולך בדרך הכבושה. מי לא ידע ומי לא יודה, כי האידיאלים האנושיים הם יותר רחבים ויותר נעלים מן האידיאלים הלאומיים וכי למשל האנשים הגדולים באמת התרוממו ומתרוממים מעל לאומתם ועבדו ועובדים לטובת האנושות כולה וכו' וכו' בנוסח זה? אבל יש עוד מקום לספק ויש מקום למחשבה.

[הערה: סוף המאמר חסר. – המו"ל.]

החיים, מקביל למושג "הוויה", שאנחנו מבינים בו עצם המציאות, ומצד שני, מצד היותו כוח השגה, הוא מקביל למושג "הכרה".

הערת המחבר: פה עליי להעיר הערה כוללת, כי בבארי מאמר מן התלמוד או מן התנ"ך על פי דרכי, אין כוונתי לומר כי כך, באותה הצורה שאני חושב עתה, חשב מי שאמר את המאמר ההוא. אני רואה במאמרים ממיין זה ביטוי של יחס ידוע, שהביטוי משתנה, מתחדש, מתרחב, מתעמק, לפי התפתחות אותו היחס בחיים המתפתחים והולכים, אבל הגרעין הפנימי שביחס נשאר תמיד אחד – וזה הגרעין הפנימי שביחס לענייני עיקר. ובוה ההבדל שבין מאמרים ממיין זה ובין מאמרים מספירת המחשבה המופשטת או אפילו מספירת השירה המסוימת – פה חיים חיים בכל שלמותם, הכוללים הכול. בכלל, בכל מה שאני מצייע פה, אני משתדל לתפוס ולברר את הגרעין העיקרי הוה שביהדות, את האור הגנוז לפי מה שיש להשיגו על פי קרני האור הבוקעות ועולות מתוך היהדות במידה שיוורדים לסוף עומקה. אד"ג

1 הערת המחבר: בחינה זו של המושג "חיים" נותנת מקום למושג חדש, הדורש הגדרה מיוחדת וביטוי מיוחד, השם "חַיָּוִה" הוא על משקל "הוֹיָה" מהביטוי: חוּוה, "כִּי הוּא הַיָּוִה אֶם כֵּל חַי!" יש לראות, כי היה בעברית גם הפועל "חווה" בקל במובן חיים לעומת "חיה", כמו שיש "הווה" לעומת "היה", או שהיוד בפועל "חיה" יש לו הסגולה להשתנות במקרים ידועים לנו. השם "חַיָּוִה" במובן חיה בארמית מסייע לזה בצד מה. השמות: "חיים", "חיות", "חיוניות", "כוח חיים", "כוח חיוני", "רוח חיים" אינם הולמים; היותר קרוב להלום את התוכן הדרוש הוא השם "חיים", אבל הוא משמש על הרוב להוראת מצבים שונים או צורות שונות של החיים (חיים חברותיים, לאומיים, חיי עולם, חיי שעה וכו'), וקשה לצמצמו להוראת הכוח הקוסמי או בחינת ההוויה הקוסמית הידועה לנו בשם "חיים". מלבד זאת יש לו עוד חיסרון – שהוא בא בצורת ריבוי וגם זאת – שבצורה זו הוא שווה לשם התואר ברבים, למשל, אנשים חיים. המושג "חַיָּוִה", מצד אחד, מצד היותו כוח החיים, הכוח החיוני של הטבע החי, עצם