

'אלילים מודחים ומקדשים נטושים': בחינה מחודשת לזיקה שבין הלל צייטלין ללב שסטוב

במחקר התרבות העברית, שמו של הפילוסוף היהודי-רוסי לב שסטוב (1866-1938) נקשר יותר מכול בשמו של איש הרוח הלל צייטלין (1871-1942).¹ קשירת שמותיהם של השניים היא כמובן לא לחינם. צייטלין העריך הערכה כנה את שסטוב, ראה בו את אחיו בנפש וכתב על אודותיו שני מאמרים שערכם לא יסולא בפז ושאחראים במידה רבה לחשיפתו של שסטוב לתרבות העברית בכללה.² אך נדמה כי הזיהוי הישיר שנעשה בין השניים אצל חוקרים רבים הביא לקשירה, לעתים מיידיית מדי, גם בין הגותם. הגותו ה'דתית' של צייטלין נקשרה להגותו ה'דתית' של שסטוב; 'חיפושי האלוהים' של צייטלין נקשרו ל'חיפושי האלוהים' של שסטוב; והקריאה להתחדשות דתית שיצאה מפיו של צייטלין נתפסה כקשורה להשפעתו של שסטוב עליו. יתר על כן, מחקרים שעסקו בהתקבלותו של ניטשה בתרבות העברית הסכימו כמעט פה אחד כי פרשנותו של צייטלין לניטשה נולדה מהשפעה ישירה של פרשנותו של שסטוב, וזאת פעמים רבות תוך תיאור שגוי לא רק של פרשנותו של שסטוב לניטשה אלא של הגותו של שסטוב בכללה.³ הנטייה לראות בשסטוב הוגה 'דתי' ברוחו של צייטלין ושל 'מחפשי האלוהים' לא רק הביאה לתפיסה שגויה שלו במחקר העברי, אלא גם סגרה את הגולל

- 1 על השפעתו של שסטוב על צייטלין ראו בין היתר: ש' בר-סלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב תשנ"ט; י' גולומב, 'הלל צייטלין: מ"על-אדם" אל "אל עליון" או, מניטשה אל "ספר הזוהר"', דעת, 56 (תשס"ה), עמ' 135-151; הנ"ל, ניטשה העברי, תל אביב 2009; י' מאיר וע' אבלמן, 'געגועים לאין סוף: תפילות הלל צייטלין', מסכת, ז (תשס"ח), עמ' 99-132; י' מאיר, "תשוקתן של נשמות אל השכינה": בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר', דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב, בעריכת יהודע עמיר, ירושלים תשס"ה, עמ' 771-818; ש' בר-און, 'הצימאון להלל צייטלין: "מבקשי אלוהים" כמצב אמונה בספרות התחייה', דברים חדשים עתיקים, ב, בעריכת רחל אליאור, ירושלים תשע"א, עמ' 543-584 (להלן: בר-און, 'הצימאון'); מ' ברינקר, הספרות העברית כספרות האירופית, ירושלים תשע"ו (להלן: ברינקר, הספרות העברית כספרות האירופית); ד' אוחנה, זרתוסטרא בירושלים: פרידריך ניטשה והמודרניות היהודית, ירושלים תשע"ו.
- 2 ה' צייטלין, ל' שסטוב, המעורר, שנה שנייה, חוברת חמישית (1907), עמ' 175-180; הנ"ל, 'מתהומות הספק והייאוש: על החתירה העצומה של לב שסטוב', התקופה כ (תרפ"ג), עמ' 425-444; שם, ספר כא (תרפ"ד), עמ' 369-379 (להלן: צייטלין, 'מתהומות הספק').
- 3 ראו לדוגמה את דבריו של מנחם ברינקר בספרו הספרות העברית כספרות האירופית (לעיל הערה 1), עמ' 155. לדרך הסתכלות זו על שסטוב היו שותפים לברינקר חוקרים רבים נוספים.

המחקרי על האפשרות לקשר באופן הדוק יותר בין הוגים 'חילוניים' בני התקופה, כמו יוסף חיים ברנר (1881-1921), למחשבתו של שסטוב, למרות השפעתו הברורה עליהם.⁴ להלן אבקש להציע בחינה מחודשת לזיקה המחשבתית בין צייטלין לשסטוב ואציב את השאלה – מה אכן קיבל צייטלין משסטוב? ברור זה אערוך הן לאור מכתבים של צייטלין לשסטוב, שטרם היו ידועים למחקר, הן על ידי ניתוח הגותו של צייטלין מול זו של שסטוב. בתוך כך אבקש להאיר מחדש את נקודות הקרבה מול נקודות השוני בין השניים, אם בהשקפתם על ניטשה, אם בהשקפתם על האמונה ואם בהשקפתם על החוויה הדתית ועל 'מיסטיקה'. טענתי היא שצייטלין עבר תהליך ממושך של קבלה ודחייה, השראה וסלידה, כעס והבנה, מול מחשבתו של שסטוב. כבר בשלב מוקדם בפעילותו הספרותית גיבש צייטלין השקפות עצמאיות על ניטשה, על האמונה ועל האמת. השקפות אלה נולדו מתוך נפשו ותאמו את נטיות לבו. ההיכרות עם מחשבתו של שסטוב, שהייתה שונה משלו באופנים רבים, אילצה אותו לאתגר את השקפותיו הטבעיות ולערוך את מחשבתו בתהליך לא פשוט, עד שלמד להגיע, לדבריו, ל'הכרת אלוהים אמתית'.⁵ אך אותה 'הכרת אלוהים', חרגה כבר במובנים רבים מזו ששסטוב מכוון אליה. על כן, בה בעת שרצה צייטלין לאמץ את שסטוב ואת מחשבתו ללבו, הוא נאלץ להתמודד עם כל דרישותיה הקשות. התמודדות זו לא רק שבחשבון אחרון הקשתה עליו להתמיד בה, אלא כפי שנראה גם אילצה אותו להיפרד מחלקים ממנה בשלבים מסוימים בחייו.

פגישות עם שסטוב

היכרותו של צייטלין עם שסטוב לא הייתה רק דרך ספריו. השניים הכירו באופן אישי ונפגשו בנסיבות שונות במהלך שהותם בעיר קייב, סביב שנת 1904.⁶ עד כה לא הוצג שום תיעוד או רמז למהלך הפגישות או למהות הקשר בין השניים, פרט למאמר קצר שכתב אהרן צייטלין על עניין זה לאחר מות אביו.⁷ לאור שני מכתבים, שטרם היו

4 את ברור זיקתו של י"ח ברנר לשסטוב ערכתי בעבודת התזה שלי: ל' ברטוב, 'מקדשו של האדם המיואש': הפילוסופיה של לב שסטוב והתקבלותה בתרבות העברית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, באר שבע תשע"ח, עמ' 98-113. אעיר עוד כי דן מירון היה בין החוקרים היחידים שפנו לראות את שסטוב כפי שהוא משתקף דרך ספריו ובאופן זה הראה את השפעת מחשבתו על יצירתו של אורי ניסן גנסין. ראו: ד' מירון, 'חכים באפו של הנצח: יצירתו של אורי ניסן גנסין, ירושלים תשנ"ז.

5 באוטוביוגרפיה שלו, 'קיצור תולדותי', כותב צייטלין כך: 'מבעד לכפירה הקיצונית החיצונית של פרידריך ניטשה הכרתי את מבקש האלוהים בארץ עד לכדי שיגעון. אסיר תודה הנני בעד הכרתי זאת גם ליהודי היותר אוריגינאלי שראיתי בימי חיי – ל. שסטוב, שמפיהו ומפי ספריו למדתי את כל מה שהרגשתי כבר בהרגשה עמומה, שדווקא מתוך טרגדיה נשמתית עצומה מאד באים לידי הכרת אלוהים באמת' (ה' צייטלין, 'קיצור תולדותי', ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ם, עמ' 2 [להלן: צייטלין, 'קיצור תולדותי']). מילים אלה של צייטלין צוטטו רבות בספרות על אודותיו, ולאורן נולדה ההסכמה הכללית על השפעתה של מחשבתו של שסטוב עליו כהשפעה כוללת. אך כפי שנראה להלן, מילים אלה טומנות בחובן תיעוד של תהליך מורכב ומתמשך הרבה יותר.

6 צייטלין היה בקייב לזמן קצר בין שהותו בהומל ובווילנה. באותה שנה חזר שסטוב לקייב כדי לעזור לאביו בניהול העסק המשפחתי ונשאר בה עד שנת 1908.

7 ראו: א' צייטלין, 'פגישות עם שסטוב: פרקי אבי הלל צייטלין', הצופה, 27.2.1953, עמ' 5 (להלן: א' צייטלין,

ידועים למחקר, שכתב צייטלין אל שסטוב בשנים 1905-1906, ביכולתנו לשפוך אור חדש על מערכת היחסים האינטלקטואלית והאישית בין השניים והפעם מכלי ראשון. המכתב הראשון שבידינו נכתב על ידי צייטלין בחודש מאי 1905. הפרט החשוב הראשון שאנו למדים ממנו הוא כי באותה תקופה היו לציטלין שאיפות להתפרסם בקרב הקהל הרוסי ככותב מן השורה לצדם של שסטוב, ניקולאי ברדאייב (1874-1948) ואחרים. במכתבו הוא פונה אל שסטוב בבקשה שיעזור לו בפרסום כתביו על ניטשה ויראה אותם לחברו ברדאייב, כדי שהאחרון ישקול לפרסמם בכתב העת הרוסי 'שאלות החיים':

לב איזאקוביץ היקר,

אתה תמיד אומר: ושום מילה על עצמך! מה עלי לכתוב על עצמי? [אני] חי בצורה איומה בכל המובנים. זה כל מה שאני יכול להגיד על עצמי ועל חיי. לגבי 'ניטשה'... אני, כמוכן, הייתי רוצה לתרגם את הספר שלי לרוסית, אבל כדי להפוך את החלום הזה למציאות נדרשת עבודה רבה, [1] אין ברשותי הזמן לעבודה זו. העיתון והעבודה הציבורית לוקחים את כל הזמן שיש לרשותי. כלומר, כאשר אתה יכול לעבוד, יש לעתים קרובות זמן שבו אינך מורשה לכך... אז לניטשה אין שום קשר עם זה... אמנם אני אנסה לתרגם ולעבד מחדש את הספר שלי. אני אומר לעבד שכן יידרש לשכתבו מן ההתחלה ועד הסוף. הספר מיועד לקהל שונה לחלוטין. לציבור הרוסי יש לכתוב אחרת לגמרי. וזה הספר נכתב במהותו לפני מספר רב למדי של שנים. מאז, המחקר על ניטשה התקדם, במיוחד במערב. ההשקפה שלי 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. תוכל לתקן ולשלוח את הכול לברדאייב. אבל הייתי מבקש ממך לדבר על כך עם ברדאייב ברצינות. זה יכול להיות ספר טוב גם במובן הספרותי.⁸

סביר להניח שכתב היד שעליו מדבר צייטלין הוא מאמרו שפורסם באותה שנה תחת הכותרת 'פרידריך ניטשה: חיי, שירתו ופלוסופיתו'.⁹ רצונו של צייטלין לפרסם את מאמרו על ניטשה ברוסית מלמד אותנו כי הוא ראה את פרשנותו לפילוסוף הגרמני ככזו שיכולה לעמוד גם במבחן הקוראים הרוסים. זוהי עדות חשובה להבנת תפיסתו

8 'פגישות עם שסטוב'. מעדותו של הבן אנו למדים כי השניים נתקלו זה בזה ברחובות קייב בשנות השלושים לחייהם. הם נהגו להתראות ולשוחח על עניינים פילוסופיים, על ניטשה ודוסטויבסקי, ובמהרה נוצר ביניהם קשר חברי: 'בליב שסטוב-שווארצמן היתה מקננת אותה האינטימיות, המסוגלת לבטל מחיצות בין אנשי הרוח. הוא היה הפשטות עצמה והיה מוכיר את אבי בברנר - האדם ללא חכמות... עוד נראה היה לאבי כי על חיי שסטוב עברה טרגדיה גדולה. הוא עמד על סף התהום ממש - ונעשה אחר...'
9 המכתב נכתב בשפה הרוסית ומוצג כאן בתרגום לעברית. את נוסחו המלא של המכתב ברוסית (ובתרגום לעברית) ואת פרטיו הביבליוגרפיים ראו בנספח למאמר זה.
ה' צייטלין, 'פרידריך ניטשה (חיי, שירתו ופלוסופיתו)', הזמן (1905), א, חוברת א, עמ' 125-135; חוברת ג, עמ' 423-431; ב, חוברת ד, עמ' 113-124; חוברת ו, עמ' 398-419; ג, חוברת ט, עמ' 389-408; חוברת י, עמ' 131-141 (להלן: צייטלין, 'פרידריך ניטשה').

העצמית של צייטלין כפרשן לניטשה. אין ספק כי הוא ראה בעצמו פרשן עצמאי, גם בנפרד משסטוב, מי שיכול להוסיף לציבור את נימתו הפרשנית. אך צייטלין לא רק שאף להיכנס בעצמו לעולם הרוח הרוסי, אלא גם רצה בכל מאודו לקרב את שסטוב לקהל העברי. בהמשך המכתב הוא כותב: 'בנוגע לאוסף שלי ועל שאר הדברים שארצה לתרגם מכתבי היד שלך, הייתי רוצה שתשתתף באוסף עצמו. זה נדרש על ידי האריסטוקרטיזם שלי!' איננו יודעים מה הייתה תגובתו של שסטוב להצעתו של צייטלין, אך על האוסף שהוא מזכיר אנו יכולים ללמוד ממקורות נוספים. בשנים 1902-1907 עמלו צייטלין ואורי ניסן גנסין (1879-1913), בעזרתם של יוסף חיים ברנר וזלמן יצחק אנכי (1877-1947), על הוצאת קובץ ספרותי בשם **האדם**.¹⁰ השאיפה של צייטלין (וייתכן גם של שאר המשתתפים) הייתה ששסטוב ייקח בו חלק ככותב לצד יוצרים אשר קיימת 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'.¹¹ התיעד המפורט ביותר לתיאורו של קובץ זה מצוי במכתביו של צייטלין לברדיצ'בסקי משנת 1905:¹²

יש לי שגעון 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... בספר הזה משתתפים: אני, ברנר, ז.י. אנכי ('בעל הינוקא'), שניאור, ל. שסטוב (כותב ברוסית ואעתיק לעברית),¹³ והנני מבקש עוד משתתפים. אינני מבקש אמנות, אינני מבקש שמות, הנני מבקש חיים וצער. שם הספר יהיה: 'האדם'.¹⁴

- 10 על הניסיונות להוצאת הקובץ **האדם** על ידי האנשים הנזכרים משנת 1902 ועד 1907 ראו את האיגרות ואת ההערות המובאות אצל מ' פרי, שב עלי והתחמם: הדיאלוג ההומוארוטי בין ברנר לגנסין: מיקרור-ביוגרפיה, תל אביב תשע"ז, עמ' 282-284, 286, 299, 305, 314, 347, 353, 355-357 (להלן: פרי, שב עלי והתחמם). על מעורבותו של זלמן יצחק אנכי בקובץ ראו גם: אגרת הלל צייטלין אל זלמן יצחק אנכי, מכון גנוזים, ארכיון זלמן יצחק אנכי (6), 18494, אין תאריך; אגרת אורי ניסן גנסין אל זלמן יצחק אנכי, שם, 3715/7, תאריך: 10.10.1906.
- 11 ראו להלן הערה 14.
- 12 ראו התייחסות למכתבים אלה אצל א' הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 235-257. בהזדמנות זו אודה לפרופ' אבנר הולצמן על שהעמיד לרשותי את ההתכתבות המלאה בין צייטלין לברדיצ'בסקי.
- 13 ברדיצ'בסקי לא קרא רוסית ועל כן לא הכיר את שסטוב. צייטלין במכתב קודם כבר ניצל את ההזדמנות לספר לו על חברו ועל פעילותו הספרותית: 'יש לי חבר אחד שכתב ברוסית ספרים על "שקספיר", "הטוב והרע בתורותיהם של פ. ניטשה ול. טולסטוי", "דוסטויבסקי וניטשה" ובעת האחרונה ספר משונה: "אפותיזה של תלישות" מן השם הזה עצמו, תוכל כבר להכיר את טבעו ומהותו של עוף זה' (גנוז מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תיק מערכת הד הזמן [פטרבורג וילנה], תאריך: 7.7.05).
- 14 גנוז מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תיק מערכת הד הזמן (פטרבורג וילנה), 1902/05/36. תאריך: 3.9.05. ההדגשות בקו תחתון במקור.

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

לברדיצ'בסקי! בתשובה על מכתבך הרצופים תנני להעריך כי כמדומה לא הבנת את מטרתו של הקובץ שעליו אני מדבר. האשם בדבר – אני... ובכן אני מוסיף מעט על האמור במכתבי הקודם: כל מה שאנו רואים וקוראים כשל ספרות הוא ר"ל [רוצה 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 שהוא שייכות וחבור אל עולם החיים (בספרות הגונה עסקינן), ואולם רק שייכות וחיבור. חפצי הינו 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 בפרוות יפות.¹⁵

צייטלין בחזונו ראה את השותפות הרעיונית והאישית בין היוצרים הקרובים לו לשסטוב, ומכליל גם את ברדיצ'בסקי כשותף.¹⁶ אך הוא מדגיש בפניו כי אינו מעוניין בכל סוגות הספרות. לדידו, הספרות לא תמיד מצליחה לעמוד בקשר אמיתי עם החיים. על כן הוא חפץ ביצירות שיבואו בהן דברים 'שהם החיים בעצמם כלומר שתהי בו האמת היותר עמוקה והיותר ישרה של החיים'. הוא מציב את הקשר לחיים ולטרגדיות הנפשיות כערך החשוב ביותר ליצירה הספרותית, גם אם על חשבון האמנות עצמה. באותה שנה (1905) אפיין ברדיצ'בסקי 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 [טולסטוי, דוסטויבסקי וניטשה], בנשמתם האמיתית, בניסיון החי שלהם... הוא רוצה כי הספרות לא תהיה ספרותית, כך שלא יהיו בה 'רעיונות', אלא רק חוויות, החוויות עצמן... זו הסיבה שבגינה הוא החל לכתוב באפוריזמים, הוא פחד מהאלימות של ההבנה של האינדיבידואל על החוויה האישית שלו.¹⁷

יתכן מאוד כי גישתו של שסטוב, שפנה לניתוח יצירות ספרותיות באופן המתעלם מהערך הספרותי של היצירה ומתמקד בערך הפילוסופי והקיומי הפנימי שלה ובעיקר

15 שם, תאריך: 28.9.05. ההדגשות בקו תחתון במקור.

16 הקובץ האדם לא יצא לבסוף, ככל הנראה בשל קשיים כלכליים. גנסיין עוד בשנת 1904 מספר לברנר כי צייטלין שוקל להוציא את הקובץ על חשבונו. ראו האיגרות המובאות אצל פרי, שב עלי והתחמם (לעיל הערה 10), עמ' 282-283.

17 N. Berdyaev, 'Tragediya I Obydennost' ('Tragedies and Every Day'), *Tipy Religioznoy Mysli V Rossii. Sobraniye Sochineniy (Types of Religious Thought in Russia)*, Vol. III, Paris 1989, p. 365. (להלן: ברדיצ'בסקי, 'טרגדיות והיום-יום'). התרגום שלי.

בחווייה האישית, השפיעה על צייטלין ועל חבריו הסופרים ותרמה את תרומתה ליצירותיהם וליצירתה של הספרות העברית הצעירה. נחזור עתה למכתבו של צייטלין לשסטוב. נוכחנו לראות כי צייטלין פעל בשני מישורים: לקרב את שסטוב לתרבות העברית ולקרב את עצמו לזו הרוסית. אך ערכם המרכזי של מכתביו של צייטלין אל שסטוב טמון בשיח האינטלקטואלי בין השניים. צייטלין מקדיש את רובו של המכתב לצורך תיאור השגותיו השונות על פרשנותו של שסטוב לניטשה:

אני מתחיל לנטות לצדך בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה. ניטשה באמת לא היה זקוק ל'על-אדם' אלא למשהו אחר לגמרי... אבל אתה מתעלם מדי מה'מוזיקליות' של ניטשה ומה'דיוניסוס' שלו. בהתחשב ב'מהפכה' [שינוי הערכים], אני ממשיך להתעקש על עמדתי, כי עוברת של 'מהפכה' זו היא קיים כבר בספריו הראשונים של ניטשה. אתה מתעלם לחלוטין מעובדה זו, שכבר בהולדתה של הטרגדיה של ניטשה הוא נאבק עם המוסר, ואם כי בחשאי, עם המדע... 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 עבור הנער 'שאיפה' ו'חלום' הפך בסבל מהמחלה לשאלה של חיים ומוות, איכשהו, דברך ביטאו זאת היטב, כי ההבנה של היצירה שלו נקשרה יותר מדי עם ניטשה ואי-נגיעתו באלוהים... שהוא עם ה'דיוניסוס' שלו יצר 'על-אדם' ושיחק בו. כי מה שזורואסטר כותב במהותו הוא האידיאל הנוצרי (ולא האידיאל של טולסטוי – כמובן) אין על מה לדבר. זה ברור כמו היום של אלוהים. מספיק לקרוא פרק קטן 'על ארץ ההשכלה'¹⁸ [כדי להבין זאת]...¹⁹

המכתב מלמדנו כי אף על פי שניכר שצייטלין חש ששסטוב העניק לו זווית חשובה להבנת ניטשה, הוא אינו מסוגל להסכים עמו בכל הנושאים. השגותיו של צייטלין מתמקדות בכמה תחומים עיקריים: (א) אי-הסכמה מהותית עם שסטוב בנוגע לעמדתו על 'שינוי הערכים' של ניטשה. צייטלין טען בתוקף כי מהפכה זו התרחשה לא רק לאור מחלתו של ניטשה, כפי שטען שסטוב, אלא אפיינה אותו עוד מכתביו הראשונים: 'ההבדלים בין ניטשה הצעיר לזורואסטר', הוא אומר, 'הם רק ברמה של הסבל וההבנה'; (ב) התנגדות לגישתו של שסטוב המבקשת להתעלם מהפן ה'דיוניסי' וה'מוזיקלי' של ניטשה. שני אלמנטים אלה ביצירתו של ניטשה היו מהותיים בעיני צייטלין, והוא חש ששסטוב חוטא לניטשה כשהוא מתעלם מהם ואינו שואב מהם השראה; (ג) עם כל זאת כותב צייטלין לשסטוב שישנה נקודה מרכזית שבה הוא מתחיל לנטות לעמדתו, והיא התנגדותו של שסטוב למודל ה'על-אדם' הניטשיאני: 'אני מתחיל לנטות לצדך בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה. ניטשה באמת לא היה זקוק ל'על-אדם' אלא

18 פ' ניטשה, כה אמר זרתוסטרא (תרגום י' אלדר), תל אביב 2003, עמ' 119-121.
19 ראו לעיל הערה 8.

למשהו אחר לגמרי'. כדי שנבין טוב יותר את השגותיו של צייטלין לפרשנותו של שסטוב, אבקש להציג בקצרה את שסטוב ואת הפילוסופיה שלו שפותחה באותן השנים.

הפילוסופיה של הטרגדיה

הפילוסוף היהודי-רוסי לב שסטוב (שמו הספרותי של יהודה ליב שווארצמן) היה ללא ספק אחד ההוגים הרדיקליים והמקוריים ביותר שצמחו באימפריה הרוסית בתחילת המאה העשרים. הוא נולד בקייב למשפחה יהודית בעלת אמצעים אשר השתלבה בחברה הרוסית הגבוהה וכשהיה כבן שלושים, לאחר שחווה משבר אישי (יש האומרים התמוטטות עצבים), הגיע לעיסוק עצמאי בביקורת הספרות ובפילוסופיה. באותה תקופה, סוף שנות התשעים של המאה ה-19, החל שסטוב להתקרב לחוג אינטלקטואלים ואמנים רוסים אשר הושפעו מאישיותו ומיצירתו של ולדימיר סולבוב (1853-1900) שהלך לעולמו בסוף המאה. ניטשה היה במידה רבה הגורם המניע להקמתה של תנועה זו, שכעבור כמה שנים תעניק לעצמה את השם 'מחפשי האלוהים' בהשראת אחד מספריו של שסטוב.²⁰ אך שסטוב, אף על פי שהיה מקורב לחוג זה, עסק ב'חיפוש אלוהים' מזן אחר והציב מודל אחר של פרשנות ומחשבה. בעוד ש'מחפשי האלוהים' פנו לפרשנות יצירותיו של ניטשה דרך פריזמה ניאוקאנטיאנית או ניאואידיאליסטית וראו בקריאתו של ניטשה לשינוי הערכים קריאה להתחדשות הערכים הנוצריים,²¹ שסטוב הציג מודל אנטי-אידיאליסטי, אנטי-קאנטיאני ובמובנים רבים גם אנטי-רציונלי ובכך ייסד ממד מחשבה אקזיסטנציאלי עוד לפני שהכיר את המושג. עבורו, הביקורת על הדת לא נקשרה בביקורת על הכנסייה והוא בוודאי לא ראה את 'שינוי הערכים' כקריאה ליצירת דת חדשה. מעצם מהותה של הפילוסופיה שלו, המבקשת להתנגד לתבונה ולמוסר כערכים אוניברסליים, הוא התנגד לכל ניסיון להציב אידיאל מוסרי או אחר וגיחך על הניסיונות המיסטיים של 'מחפשי האלוהים' ליצור 'אמת דתית חדשה'.²²

20 שסטוב, שכאמור היה מקורב לחוגים אלה, מעולם לא היה חלק אמיתי מרעיונותיהם ומשאיותיהם. אך בעקבות המשפט המסכם של ספרו הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה (ראו להלן הערה 23), תנועת הרנסנס הדתי שדמיטרי מרז'קובסקי (1865-1941) עמד בראשה החלה לקרוא לעצמה 'מחפשי האלוהים'. משפט הסיום של הספר, על כך ש'עלינו לחפש את מה שלמעלה מהטוב, עלינו לחפש את אלוהים', הלהיב את מרז'קובסקי והוא מרז'קובסקי והוא החל לדבר באופן נמרץ על אלוהים ועל הדרך אליו. אך שסטוב חש מצדו כי מרז'קובסקי לא הבין את כוונתו ופנה לחיפוש אלוהים מסוג שונה לגמרי מזה שהתכוון אליו. ראו למשל את דבריו של שסטוב בשיחותיו על נושא זה עם ידידו בנימין פונדן: 'מרז'קובסקי שם את אלוהים בכל משפט. הוא דיבר על אלוהים באותה תדירות שניטשה דיבר על אנטי-כריסט'. B. Fondane, *Rencontres avec Leon Chestov*, Paris 1982, pp. 88-89 [להלן: פונדן, שיחות עם שסטוב].

21 להרחבה ראו: B. Rosenthal, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania: 2010; N. Grillaert, *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*, Amsterdam & New-York 2008.

22 ראו למשל את מאמר הביקורת של שסטוב על מרז'קובסקי: D. Shestov, 'Vlast' idej: D. Merezkovskij: L. Tolstoy i Dostoyevskiy' ('The Power of Ideas: D. Merezkovsky: L. Tolstoy and Dostoyevsky'), *Mir iskusstva (The World of Art)*, 1-2 (1903), pp. 77-96.

בספרו המשפיע ביותר בתקופה, דוסטוייבסקי וניטשה: הפילוסופיה של הטרגדיה (1902), כרך שסטוב את אישיותם והגותם של ניטשה ודוסטוייבסקי יחדיו וראה בהם 'אחים ברוח'.²³ פרשנותו לשני ההוגים, כפי שניתן למצוא בפיהם של רבים בני התקופה, הייתה הנועזת, החצופה והמקורית ביותר, והציבה מודל חדש ומקורי להבנתם דרך הפריזמה של המושג החדש שהגה: 'הפילוסופיה של הטרגדיה' – אותה פילוסופיה המחפשת את האמת מחוץ לתבונה ובתוך המצבים הלא רגילים של הקיום האנושי.²⁴ השראה לרעיונותיו מצא שסטוב בספרו של דוסטוייבסקי רשימות מן המרתף,²⁵ התמודדות אמיצה ראשונה עם הפילוסופיה של קאנט והמלחמה המוצהרת הראשונה נגד התבונה וההיגיון הנמצאים 'מעבר לטוב ולרוע'. פרשנותו מיקמה במרכז את תמת הטרגדיה (או ה'מרתף'), זו שלא ניתן לחמוק ממנה, ובנתה מכלול של רעיונות שייכוננו מאוחר יותר את הקנון האקזיסטנציאליסטי. שסטוב הפך לנציגו של ניטשה ברוסיה ופרשנותו אותו, כמו גם ביקורתו כלפיו, השפיעו רבות על תפיסתו של ניטשה בקהל הרוסי ואחר כך האירופי.²⁶

23 ספר זה הודפס ביחד עם ספרו הקודם של שסטוב, הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה (1900), שני הספרים תורגמו לאנגלית על ידי ברנרד מרטין וקובצו על ידו לכרך אחד: L. Shestov, *Dostoevsky Tolstoy and Nietzsche*, (Translated by B. Martin), Ohio 1978 (להלן כל ספר בנפרד: שסטוב, טולסטוי וניטשה; הנ"ל, הפילוסופיה של הטרגדיה).

24 נקודת המבט החדשה של שסטוב על ניטשה לימדה את הקהל הרוסי לא רק להבין את ניטשה מחדש, אלא אולי יותר מכול להבין את דוסטוייבסקי באופן חדש לגמרי. כך בשנת 1905 כותב ברדאייב על תרומתו בעניין זה: 'שסטוב פתח כיוונים חדשים בהבנת דוסטוייבסקי אשר עד עכשיו לא ניתנה להם תשומת הלב הראויה. עד עכשיו דיברו על האלוהים של דוסטוייבסקי, אך למעשה, השטן, המרידה הדמונית, הייתה הרבה יותר חזקה בו. הגדולה של דוסטוייבסקי היא באיוואן קרמזוב ולא באליושה, ושסטוב פתח את הממלכה של המרתף שבו. הוא מחפש לחשוף את דוסטוייבסקי מתוך "הרשימות מן המרתף" שלו... לפי שסטוב, דוסטוייבסקי עצמו היה איש מרתף, ויום אחד גילה את עצמו כ"רעיון מכוער ודוחה"... יותר מדי דובר על הדת של דוסטוייבסקי, על המשמעות הנבואית שלו ברוסיה, והיה הכרחי להפנות את הקורא לכיוון האחר' (ברדאייב, טרגדיות והויסיונים [לעיל הערה 17], עמ' 364).

25 ספרו של דוסטוייבסקי יצא בכמה תרגומים לעברית. המילה הרוסית 'подполья' יכולה להיתרגם לעברית בכמה דרכים: תחתיות, מרתף, מחתרת או תת-הקרקע. לאור זאת תורגם שם הספר לעברית באופנים שונים במשך השנים. הספר רשימות מן המרתף (*Notes from Underground*) בנוי כרשימות מזיכרונותיו של מספר עלום שם המכונה על ידי שסטוב Underground man. אני אתרגם את המושג מעתה והלאה כ'האדם מן המרתף'. דוסטוייבסקי מתאר את גיבורו כאדם מר, מבודד ורווי כישלונות, עובד ציבור בדימוס המתגורר בסנט פטרבורג, אשר ברשימותיו מתאר לנו את המבנה הפסיכולוגי של נפשו ועל ידי כך תוקף את החברה ואת הפילוסופיה המערבית. ניטשה לימים יעריך יצירה זו ויראה בה מקור השפעה עליו. ראו למשל את מכתבו לחברו פרנץ אוברבק מתאריך 7.3.1987. מכתביו של ניטשה תורגמו רק באופן חלקי לשפה האנגלית. אני נעזרת בפרויקט הדיגיטלי של כתביו של ניטשה שנעשה על ידי פאולו ד'לוריו, ראו: www.nietzschesource.org.

26 לשסטוב היה תפקיד משמעותי בעיצוב התפיסה המוקדמת של ניטשה באירופה, וחשוב לא פחות – הוא היה אחד המתווכים המרכזיים בין התרבות והספרות הרוסיות לאירופיות בתקופתו. שסטוב הוא שמיצב לראשונה את דמותו של דוסטוייבסקי כ'איש המרתף' וכמבשר של המחשבה האקזיסטנציאליטית. פרשנותו ליצירותיו וליצירותיהם של סופרים רוסים נוספים הותירה את רישומיה עד ימינו. ראו על כל זאת למשל: G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, (Translated by H. Tomlinson), London 2002 & New York 2002 (להלן דלו, ניטשה); J. Le Rider, *Nietzsche En France de la Fin du Xixe Siècle au Temps Présent*, Paris 1999, pp. 133-134, 139, 141, 194; R. Fottiade, *Conceptions*

על פי שסטוב, 'שינוי הערכים' מהווה יותר מכל מודל של חוויה אישית, שאותה חוו ניטשה ודוסטויבסקי, הנולדת מתוך ההתנגשות ראש בראש של האדם עם המציאות ומביאה לפרידה מהאידיאלים ומההיגיון. אצל דוסטויבסקי, רגע זה נולד מעט אחרי שהות ממושכת בכלא וחנינה מעונש המוות שהוטל עליו, עת חזר למציאות הרגילה והתמודד עם זוועותיה, ואצל ניטשה נולד רגע זה בשלבים מתקדמים של מחלתו ושיגעונו. השניים, על פי שסטוב, ניסו תחילה להיאחו באידיאלים ובאמונות הקודמים שלהם – דוסטויבסקי בתורתו של מורו בלינסקי,²⁷ וניטשה בתורתיהם של מוריו ואגנר ושופנהאואר, אך היה רגע מסוים שבו היו חייבים להיפרד מערכיהם הקודמים ולערוך, בלשונו של ניטשה, 'הערכה מחדש של הערכים כולם', או בלשונו של דוסטויבסקי, 'לידה מחדש של האמונות'.²⁸ שסטוב מלמד אותנו על אודות חוויה זו הנולדת משמיטת הקרקע האכזרית ביותר:

המהלך של דקארט הוא כמובן לא רלוונטי כאן. כעיקרון מתודולוגי, אדם לעולם לא יסכים לאבד את הקרקע שתחת רגליו. סביר יותר להניח את ההפך – האדמה האבודה היא שמולידה את הספק. כתוצאה מכך, כאשר מתברר שהאידיאלים לא יכול לעמוד בלחץ של המציאות, כאשר אדם, ביד הגורל, מתנגש ראש בראש עם החיים האמיתיים, הוא פתאום מבין בחרדה שכל פסקי הדין האפריוריים היו כוזבים, ואז בפעם הראשונה הוא נתפס על ידי הספק הבלתי נלאה שמשמיד מיד את אותם הקירות, המוצקים לכאורה, של הטיירות האווריריות הישנות. סוקרטס, אפלטון, הומניות, רעיונות – כל ההרכב של המלאכים והקדושים ששמרו את נפש האדם התמימה מפני התקפות של שדים, של פסימיות ושל ספקנות – נעלמים בלי להשאיר עקבות. והאיש שעומד כעת אל מול האויבים הנוראים חווה בפעם הראשונה בחייו בדידות ופחד, שאפילו הלב המסור והאוהב ביותר לא יוכל לעצור. ובדיוק בנקודה הזו מתחילה הפילוסופיה של הטרגדיה. התקווה נעלמת לעד, אבל החיים נשארים, ויש עוד הרבה חיים בהמשך. אתה לא יכול למות, אפילו אם תרצה.²⁹

רגע זה הוא המובן העמוק ביותר של מצב ה'מרתף' או 'הפילוסופיה של הטרגדיה' של שסטוב. ההערכה מחדש של כל הערכים היא למעשה הפרידה מההיגיון ומהמוסר במטרה שלא להציב במקומם ערכים חדשים. דוסטויבסקי וניטשה גילו כי הפוזיטיביזם, הרציונליזם והאידיאליות נותרים אילמים אל מול סבלו של האדם וכי חוקי הטבע וההיגיון לא עשו דבר פרט מלבגוד בהם. על כן, הסתמכות על גילוי החדשים של

of the Absurd: From Surrealism to the Existential Thought of Chestov and Fondane, Oxford 2001, pp.14-16; A. McCabe, 'Dostoevsky's French Reception: From Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev to Marcel, Camus and Sartre' (1880-1959), PhD Thesis, Glasgow 2013, pp. 135-140

27 ויסאריין גריג'וביץ' בְּלִינסקי (1811-1848) היה סופר, מבקר ספרות, פובליציסט ומסאי, בלשן ופילוסוף רוסי מתמערב.

28 בספרו מיומנו של סופר כותב דוסטויבסקי: 'יהיה קשה מאוד עבורי לספר את הסיפור של התחדשות האמונות (convictions) שלי' (שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה [לעיל הערה 23], עמ' 143).

29 שם, עמ' 192. התרגומים לעברית מכתביו של שסטוב שיובאו במאמר זה הם שלי.

המדע, על התקווה להתקדמות חברתית או על הציפייה לאושר העתידי של האנושות כולה (הקמת 'ארמון הקריסטל') אינה יכולה לפצות על הייסורים שחוזה זה מכבר האינדיבידואל ועל אלה שעוד יחוזה. כתוצאה מכך יצאו ניטשה ודוסטויבסקי 'כנגד כל החוקים, כלומר כנגד ההיגיון, הכבוד, השלווה, הרווחה – בקצרה, נגד כל הדברים היפים והמועילים',³⁰ והחלו לחפש את האמת היכן שאיש לא חיפש אותה קודם: מחוץ לתבונה וצאצאה ה'אידיאליזם'. באופן זה הופך מצב ה'מרתף' לייצוג של ייאוש עמוק בשילוב עם אי-מנוחה תמידית ונוודות מחשבתית המדומה לשיגעון.

שסטוב הנגיד בין חיפושיו הנלהבים של ניטשה אחר האמת 'מעבר לטוב ולרע', לבין כניעתו ה'פחדנית' של טולסטוי לצדקנות אידיאליסטית. טולסטוי, כמו ניטשה, הגיע לתחום ה'מרתף', אך נפשו לא עמדה בגילויים שהביא עמו. במקום להודות בחוסר יכולתו לעזור לאדם בסבלו, הוא עטה על עצמו מסכה של מורה דרך לאנושות והחל להטיף לזיהוי שבין ה'טוב' לאלוהים. לעומתו, ניטשה, בעקבות מחלתו, הבין את חוסר התועלת שבאידיאליזם נשגבים. הרי סבלו לא היה מוצדק. הוא חי חיים מוסריים, וכמו טולסטוי האמין תחילה כי עלינו להפנות את כוחותינו לעשיית הטוב. אך למרות כל זאת, פקדה אותו טרגדיה נוראה שלימדה אותו כי הסבל הוא בלתי מוסבר וכי לא הרחמים ולא כל תורה מוסרית אחרת יוכלו להקל את מצבו. אי-המוסריות של ניטשה אם כך אינה תוצאה של אופיו, שדרש מלחמה של העבדים באדונים, אלא תגובה למצב שאליו נקלע. מכך מסיק שסטוב כי ישנם שני סוגי מוסר: המוסר של היומיום והמוסר של הטרגדיה. אי-המוסריות של ניטשה הייתה תוצאה של היתקלותו עם המוסר של הטרגדיה, מוסר של מצב יוצא דופן, ועל כן 'התיקון הזה חייב להיעשות בטרמינולוגיה שלו'.³¹

ההבנה כי דווקא המצב השפל ביותר ומלא הייאוש שלנו הוא המלמד אותנו לחשוב מחוץ להיגיון, וכך מובילנו קרוב יותר לאמת, הביאה את שסטוב לבחון את הטרגדיה לא מהפן האסתטי שלה, כפי שהיה נוהג לרוב לפניו (אפילו בהולדת הטרגדיה של ניטשה), אלא מהפן הפילוסופי הקיומי שלה. זוהי גם הסיבה שבגינה הוא מתעלם מהמודל ה'דיוניסי' או מתנגד לו. הוא צעד את הצעד לעבר יצירת פילוסופיה של טרגדיה מתוך הסתכלות נכוחה בה, כזו שאינה מבקשת לפאר את הסבל, אלא להכיר בו כחץ העלול לפגוע בכל אדם ולהובילו היישר לתהומות ה'מרתף', ומכך לגילויים חדשים הממוקמים מחוץ לגבולות התבונה וההיגיון. במובנים רבים נדמה כי החקירה של החוויה הטרגית החליפה אצל שסטוב את החקירה של החוויה הדתית, ועל כך עוד ארחיב בהמשך.

בד בבד עם הצגת תמת ה'מרתף', היה חשוב לשסטוב לברר את המצב הקיומי של אי-האמונה באלוהים – אתיאזם – ואת משמעותו האמיתית לחיי האדם, במיוחד לאור קריאתו המוכרת של ניטשה על מותו של האל. הוא מוצא קשר הכרחי בין ההערכה המחודשת של הערכים שנולדה עם הכניסה לתחום ה'מרתף', לבין האתיאזם הניטשיאני. בחקרו את הביוגרפיה של ניטשה, הוא לומד כי במשך רוב חייו היה זה אדיש לעובדת מותו של האל, כמו רוב בני דורו בזמנים המודרניים המחולנים. אך מרגע שחוזה את 'המטאמורפוזה הנוראית הנקראית מחלה', הבין את עובדת מותו של

30 פ' דוסטויבסקי, כתבים מן המרתף (תרגום מ"ז ולפובסקי), תל אביב תשל"ד, עמ' 22.

31 שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), עמ' 299-305.

אלוהים באופן חדש לגמרי.³² הבנה חדשה זו היא שהובילה אותו באופן בלתי נמנע ל'שינוי הערכים'. ההבנה שאלוהים מת היא ההבנה של 'האדם מן המרתף', שהתבונה וכל ידע שהיא מביאה עמה – כל סוג של אידאליזם, בין שהוא דתי ובין שהוא של אנשים 'מלומדים' – פוסקים להיות מקור הישענות. מותו של אלוהים הוא-הוא מותם של הערכים שעל פיהם חיינו. זהו מוות שמתרחש ברגע שבו נשמטת הקרקע תחת רגליו של האדם; ברגע שבו לדבריו של שסטוב האדמה האבודה היא המולידה את הספק. ניטשה, דווקא ברגעים שבהם היה זקוק יותר מכול לאמונה שיוכל לשפר את מצבו, מצא עצמו 'משולל' מן הזכות להאמין. אם טולסטוי והוגים 'מוסרניים' אחרים הטיפו כי האמונה בטוב היא הדבר החשוב ביותר לאדם ולחברה וכי חובתו של האדם לדבוק בו, ניטשה הבין שהנוסחה הזו כבר אינה רלוונטית לאדם במצבו. היכולת להאמין לא הייתה עבורו חובה אלא זכות שנשללה: 'ההיסטוריה של האתיאיזם של ניטשה היא ההיסטוריה של החיפוש אחר הזכות הזאת', אומר שסטוב, 'אם הוא לא מצא אותה זו בוודאי לא "אשמתו" שלו'. ההפך הוא הנכון: 'ניטשה הקדיש את כל כוחות נפשו כדי למצוא אמונה. ואם הוא לא מצא אותה זה מכיוון שהנסיבות היו כך שזה – הוא – שלא היה יכול למצוא אותה'.³³ בדרך זו מבנה לנו שסטוב שני מובנים שקיימים עבורו למושג 'אתאיזם': 'אתאיזם נורמטיבי' – השייך לאדם החילוני החי ללא צורך באמונה באלוהים אך מסתפק באמונה ברעיונות אידאליסטיים, מוסריים ופילוסופיים, כפי שניטשה חי את חייו לפני שמיטת הקרקע תחת רגליו; וה'אתאיזם של הטרגדיה' – הנולד כתוצאה משמיטת הקרקע ומכיל בתוכו את תחושת אובדן היכולת להאמין בכל ערך שהוא, בין שהוא דתי ובין שלא. המצוקה המלווה אובדן זה היא ההליכה אל 'מעבר לטוב ולרוע', שם אולי ימצא 'אלוהים' חדש המצוי מעבר לחוקי ההיגיון והמוסר. יכולתו של שסטוב לכרוך יחדיו את ניטשה ודוסטויבסקי בדמותו של 'האדם מן המרתף' האירה באור שונה את יסודותיו הטרגיים של ניטשה והעמידה מודל חדש להבנתו. לא עוד כ'על-אדם', שעבור שסטוב סימל בסופו של דבר את הבריחה של ניטשה מתחום ה'מרתף' בחזרה לניסיון להציב אידאליזם חדשים; אלא כאיש ה'מרתף', הפועל נגד כל ניסיון של התבונה להציב לו אמיתות אוניברסליות ורציונליות במטרה להשקיט את נפשו. לטענתו, רעיון ה'על-אדם' מצביע יותר מכול על הכישלון של ניטשה ללכת עם הפילוסופיה שלו עד לישורת האחרונה. ניטשה לא היה מוכן לוותר על רעיון ה'אצילות' שבאמצעותו הרים את עצמו מעל השאר בתקווה לקבל זכויות מיוחדות. במובן זה הוא חזר לנקודת המוצא המבקשת להטיף לאידאליזם, אך חמור מכך – הוא ויתר על ההליכה 'מעבר לטוב ולרוע'.³⁴ באופן דומה, גם דוסטויבסקי לא הצליח להישאר בתחום המרתף וניסה לחפות על הזוועות שנגלו לנפשו על ידי יצירת דמויות כמו זוסימה קרמזוב 'הקדוש'.³⁵

אלילים מודחים ומקדשים נטושים: בחינה מחדשת לזיקה שבין הלל צייטלין ללב שסטוב

32 שסטוב, טולסטוי וניטשה (לעיל הערה 23), עמ' 81.

33 שם, עמ' 83. ההדגשה במקור.

34 L. Shestov, *All Things are Possible and Penultimate Words and other Essays* (Translated by B. Martin), Ohio 1977, pp. 232-229 (להלן; שסטוב, כל הדברים אפשריים).

35 ראו למשל: שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), עמ' 212-219; וראו גם: L. Shestov, *Potestas Clavium* (Translated by B. Martin), Ohio 1968, p. 198 (להלן; שסטוב, כוחם של המפתחות).

כשצייטלין כותב לשסטוב כי הוא מתחיל לנטות לצדו בנושא 'האריסטוקרטיזם' של ניטשה, נדמה כי הוא מנסה לקבל על עצמו את הפרשנות המבקשת שלא להציב במרכז הפילוסופיה הניטשיאנית את האידיאל של ה'על-אדם' עם אצילותו. לעומת זאת, התעקשותו שלא לקבל את פרשנותו של שסטוב בנוגע ל'שינוי הערכים' הניטשיאני מלמדת אותנו כי צייטלין לא הסכים עם המוטיב הכללי של 'הפילוסופיה של הטרגדיה' של שסטוב. כדי להבין את השגותיו של צייטלין, נפנה לניתוח כתביו על ניטשה שמתוכם נוכל להאיר את עמדתו.

'הטוב והרע'

על מנת שנוכל לשרטט באופן מלא את השקפתו של צייטלין על ניטשה לעומת זו של שסטוב, נתחיל במאמרו הראשון על ניטשה. מאמר זה נכלל במסות 'הטוב והרע על פי השקפת חכמי ישראל וחכמי העמים' שהתפרסמה כסדרת מאמרים בהשילוח בשנים 1899-1902.³⁶ מאמר זה נכתב ככל הנראה עוד לפני שהכיר צייטלין את פרשנותו של שסטוב, שכן קשה למצוא בו רמזים להשקפתו.³⁷ פרק זמן זה, שבו עסק צייטלין בניטשה ללא תיווכו של שסטוב, הוא חשוב משום שבו נחשפת פרשנותו המקורית והטבעית של צייטלין לניטשה.

במרכז המאמר ניצב 'האדם העליון' שהיה עבור צייטלין נקודת אחיזה חשובה בפרשנותו לניטשה. עבורו, 'האדם העליון' הוא האדם אשר הצליח 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'.³⁸ במסה זו מנתח צייטלין את בעיית הסבל של הקיום האנושי, ולחלופין הפסימיזם, וסוקר שיטות רעיוניות, פילוסופיות ודתיות, שהוצעו במשך השנים להתמודדות עמה. ניטשה מייצג שלב חדש בהתמודדות עם הפסימיזם, שצייטלין מזדהה ומתחבר עמו. 'האדם העליון' הוא דוגמה לאדם המצליח להתעלות מעל לסבל ולייאוש, המובילים לאותו פסימיזם מקולל, ומוצא בעולם תכלית ושאיפה אסתטית. התגברות זו מתרחשת עקב גילוייה של מידת האהבה המסייעת לו בהתגברות על הסבל ועל הייאוש.

הפן הרוחני-דתי שרואה צייטלין בניטשה, וכן פרשנותו למהות הסבל אצלו, שלדבריו

36 ה' 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: ה' צייטלין, כתבים נבחרים, כרך א, ורשה תרע"א, עמ' 5-147 (להלן: צייטלין, 'הטוב והרע').

37 ספרו של שסטוב הטוב בתורותיהם של טולסטוי וניטשה התפרסם לראשונה בשנת 1900 בהוצאת Stasjulevic בסנט פטרסבורג, אך שסטוב חדר לתודעה הציבורית באופן מובהק רק לאחר פרסום ספרו השני, הפילוסופיה של הטרגדיה, שפורסם בשנת 1902. על כן ניתן להניח כי צייטלין טרם שמע על שסטוב או הכיר אותו בתקופה זו. על התקבלותו המהירה של ספרו של שסטוב הפילוסופיה של הטרגדיה לעומת ספריו הקודמים, ראו: N. Baranoff-Chestov, *Vie de Leon Chestov*, Vol 1, Paris, 1991, p. 65.

38 צייטלין, 'הטוב והרע' (לעיל הערה 36), עמ' 137.

הוכרעה לבסוף על ידי התגלמות האהבה, רחוקים כמזרח ממערב מפרשנותו של שסטוב. שסטוב, כאמור, ראה בייאוש ובסבל את נקודת המוצא ל'פילוסופיה של הטרגדיה', ועל כן לא ביקש לפתור את הפסימיזם, כדרכו של צייטלין, אלא ראה בו כלי המסוגל להובילנו אל עבר האמת. הצעידיה לתחום ה'מרתף' מבטאת עבור שסטוב את 'שינוי הערכים' במובנו העמוק, הכולל את הפרידה מהערכים הקודמים (ובעיקר מאידיאל ה'טוב' וה'אהבה') ואת ההבנה שאין להציב אידיאלים חדשים במקומם. צייטלין, לעומתו, מציג את האהבה כאידיאל החדש והנכון ש'האדם העליון' צועד לקראתו. 'שינוי הערכים' הופך אצל צייטלין ל'ערכים החדשים' (זוהי גם כותרת הפרק) ומסמל את היציאה מהפסימיזם לעבר האהבה וההשתלמות הרוחנית. יותר מכך, צייטלין רואה את השאיפה לאהבה ולחיים נשגבים כקריאה משותפת לטולסטוי ולניטשה:

בין אלה הרואים את התהום הנורא שבין השלמות הדרושה ובין הפחיתות שפועל, יש מתייאשים 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.³⁹

ברוח זו נותן צייטלין במאמרו מקום של כבוד לטולסטוי ולהטפותיו לאהבה ולפעולת הטוב, וכן כורך את דוסטויבסקי עמו: 'כשדוסטויבסקי רוצה להסביר לעצמו יותר את הרפואה הכללית שהוא מוצא באמונה, הוא קרוב אז להשקפות טולסטוי על האהבה', כך 'השאלות הארוכות לא יציקו לו עוד'.⁴⁰ בעוד שצייטלין ראה בהטפותיו של טולסטוי מקור חשוב להתגברות על הפסימיזם, שסטוב טען חודשים ספורים לאחר מכן כי טולסטוי עם הטפותיו ל'טוב' ול'אהבה' עטה על עצמו מסכה שקרית של מורה דרך לאנושות, ובכך הפריד אותו לחלוטין מדוסטויבסקי ומניטשה שהלכו 'מעבר לטוב ולרוע'.

דוגמאות אלה מבהירות לנו עד כמה שונה הייתה תפיסתו של צייטלין את ניטשה, את טולסטוי ואת דוסטויבסקי לפני שנחשף לכתביו של שסטוב. אך השאלה החשובה: היא עד כמה השתנו דעותיו בעקבות היכרותו עמו? לצורך בירור זה נעבור לבחון כיצד פירש צייטלין את ניטשה אחרי שנחשף לשסטוב.

'פרידריך ניטשה חייו שירתו ופלוסופיתו'

חמש שנים אחרי יציאת 'הטוב והרע', ואחרי שכבר הכיר את שסטוב היטב, פרסם צייטלין מסה מרשימה (ולא גמורה) שהוקדשה לניתוח הגותו של ניטשה וקיבלה את הכותרת: 'פרידריך ניטשה חייו, שירתו ופלוסופיתו' (אותה, כפי שראינו, שאף לפרסם לקהל הרוסי).⁴¹ בחלקה הראשון של המסה הוא מזכיר את שמו של שסטוב כאחד מפרשניו החשובים של ניטשה שהוא נוטה לעמדתם, אך מוסיף כי אינו מסכים לגמרי

39 שם, עמ' 146.

40 שם, עמ' 132.

41 ה' צייטלין, 'פרידריך ניטשה' (לעיל הערה 9).

עם אופן פרשנותו: 'שסטוב מבין היטב את ייסורי ההריסה של ניטשה, ואולם איננו מבין את ניטשה האוהב, החולם ההווה, הקומפוזיטור, הפייטן, הקדוש והנזיר'.⁴² דברים אלו מתיישבים היטב עם דבריו של צייטלין לשסטוב במכתבו אליו, על כך שלדעתו הוא 'מתעלם מדי מה'מוזיקליות' של ניטשה ומ'הדיוניסוס' שלו'. בתקופה זו חש צייטלין כי שסטוב עושה עוול מסוים לניטשה כיוון שהוא מתמקד יותר מדי בהריסה הניטשיאנית ובייסורים הנובעים ממנה, אך אינו מסוגל להתמקד בערכים החיוביים שניטשה מביא עמו. על כן הוא ביקש לחדד (אפילו דרך כותרת המסה עצמה) את חשיבות הפן הדיוניסי שלו כמפתח להבנתו.⁴³ עם זאת, במאמר זה אנו רואים כי צייטלין נעשה רגיש וער יותר לנושאים שהעלה שסטוב: הוא מתחיל לייחס חשיבות לצורך בהסברת הסיבות הביוגרפיות שהביאו ל'שינוי הערכים' של ניטשה; מתייחס לשאלת הפן הטרגי של ניטשה כמקור להבנתו; ומביע רצון להבחין בין טרגדיה אסתטית או ראייה אסתטית על החיים לראייה מפוכחת שלהם. אך כאשר מדבר צייטלין על כל אחד מנושאים אלה, הוא מבקש להאיר אותם מנקודת מבט אחרת, כמו מבקש שלא להישאר בשלילה אלא ללכת לקראת יצירת ערך חדש לחיים.

בדרך זו פונה צייטלין לצייר את השלבים בביוגרפיה האישית של ניטשה כמסמלים את השלבים השונים בהתפתחותו הרוחנית, באופן המבקש להציע אלטרנטיבה לדרך שתיאר שסטוב. בעקבנו אחר אותה התפתחות שהוא מבקש להקנות לניטשה, אנו למדים כי דרך חייו של ניטשה משרטט למעשה צייטלין את התפתחותו הרוחנית שלו עצמו: ניטשה כמו צייטלין היה ילד טהור, רליגיזי ובעל אמונה עצומה.⁴⁴ כילד הוא חי בתחושת אצילות, קדושה ורוממות מוסרית, כמי ש'ההתלהבות והשירה [של ילדותו] הביאוהו לפעמים לידי הזיה דתית'.⁴⁵ 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 מדמים שקוראים אנו תולדותיו של איזה גאון יהודי'.⁴⁶ ניטשה, בעיניו של צייטלין, אינו מאמין רגיל או כופר רגיל, אלא 'הוא בעצמו

42 שם, חוברת א', עמ' 127.

43 במאמר עצמו מקדיש צייטלין מקום לבירור החשיבות של 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 בכח דברים כאלה לרמות את חזי הראות הרואים בכל היצירות והשאפיות והספקות והדמיונות של ניטשה גלגולו של "דיוניס", זה האל שאליו השתחוה כל ימי חייו... הדיוניסוס מטרתו "לשחרר את השלם הקדמון, הנגלה פה בתור שכרון"... 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, חוברת ה', עמ' 398). צייטלין, שלא כשסטוב, רואה בספרו של ניטשה הולדת הטרגדיה בעיקרו של דבר את יסוד כל השקפותיו השונות של ניטשה, דעותיו השונות, רגשותיו השונים ושירתו המיוחדת. הדיוניס עבורו מסמל את היכולת להעלות את הצער לכדי יצירה 'מן הצרה והיגון אלה משחרר רק דיוניס. האדם נהיה למהות אחרת רק ברגעי "דבקתו בכל", באותם רגעים שבהם הוא שוכח את מהותו הפרטית... (שם, חוברת ו' עמ' 398-407).

44 שם, חוברת א', עמ' 133. על תיאורו העצמי של צייטלין את חוויותיו האמוניות והאקסטטיות כילד ראו: צייטלין, 'קיצור תולדותי' (לעיל הערה 5), עמ' 1-2.

45 ה' צייטלין, 'פרידריך ניטשה' (לעיל הערה 9), חוברת א', עמ' 133.

46 שם, חוברת ג', עמ' 423.

אמונה, אצילות ורוממות, ומי שמקור אמונתו הוא 'בנדבת הרוח וגדולתה'.⁴⁷ כאשר צייטלין מבקש לתאר את הסיבות שהביאו ל'מהפכה' בחייו, הוא אינו נדרש לטרגדיה נפשית גדולה כמו שמצאנו אצל שסטוב. הייתה זו תחילה החשיפה לביקורת המדעית 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.⁴⁸ סיפור חייו של ניטשה מתפתח, בעיניו של צייטלין, כך שבמהלך חייו הבוגרים עטה על עצמו עוד ועוד מוסכמות ואמונות שאינן שלו, כשבתוך תוכו המשיכה לבעור האש הפנימית של ילדותו. לאורך כל חייו הצליח לשמור ניטשה על הניצוץ שהיה בו. החזרה למקורות הילדות או ה'שינוי', שהוא למעשה 'חזרה', התרחשו בזכות מחלתו, שבודדה אותו מהחברה והביאה להעמקת מחשבותיו ולזיקוקן. הבידוד הפך כלי עבורו לחזרה למקורותיו העצמיים.

בדרך זו גם נדרש צייטלין לברר באופן עצמאי את הזיקה שבין דוסטויבסקי לניטשה. בעוד שסטוב ראה בדמותו של אליושה קרמזוב ניסיון של דוסטויבסקי להסתיר את רגשותיו ואת מחשבותיו העמוקים ביותר על ידי הצבה של דמות פשטנית מרוממת ואידיאלית,⁴⁹ צייטלין, אולי כמתקפה נגדית לשסטוב, רואה דווקא בדמותו של אליושה את המודל המרכזי הן להבנת דוסטויבסקי הן להבנת ניטשה.⁵⁰ בעיניו, אליושה הוא המתאר 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'.⁵¹ וכך, בעוד שסטוב ראה באיוואן קרמזוב או ב'אדם מן המרתף' את הדמויות שמתארות את זעקתו הפנימית והאותנטית של דוסטויבסקי (ומכך שגם כדיוקן מסוים של ניטשה), צייטלין מצייר תמונה אחרת. ניטשה עבר שלושה שלבים בהתפתחותו הרוחנית: הראשון הוא שלב התמימות והקדושה המיוצג על ידי אליושה; השלב השני הוא שלב המרד שבו אימץ ניטשה פנים מסוימות של דמותו של איוואן קרמזוב; עד להגיעו לשלב השלישי המסמל את החזרה לאליושה באופן חדש. בניגוד לשסטוב, הוא אינו מוכן להשאיר את ניטשה בשלב ההריסה. לדעתו, איוואן קרמזוב הוא רק 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 בושא

47 שם, חוברת א', עמ' 129.

48 שם, חוברת ג', עמ' 429.

49 שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), עמ' 124-125. 'מה שיצא ממנו [דוסטויבסקי] ב"כתבים מן המרתף" הפחיד אותו עד שהוא הסכים להיעזר כמעט בכל אידיאל שעבר לידו כדי להגן על עצמו... כך נוצרו הדמויות הנסיך מישקין ואליושה קרמזוב.'

50 בכך דומה יותר צייטלין ל'מחפשי האלוהים' הרוסים, אשר בהשראת סולביוב ראו באליושה דמות המסמלת את מפעלו הרוחני של דוסטויבסקי. יש הטוענים כי דמותו של אליושה עוצבה על ידי דוסטויבסקי לאורו של סולביוב שהיה מכרו. להרחבה על נושא זה ראו: P. Zouboff, *Solovoyov on Godmanhood*, New York 1944; M. Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, New Haven, Connecticut 1997.

51 צייטלין, 'פרידריך ניטשה' (לעיל הערה 9), חוברת א', עמ' 130.

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.⁵²

השלב השלישי והסופי בהתפתחותו הרוחנית של ניטשה הוא השיבה לבקשת האלוהים אשר עזב. ההריסה מסתיימת בבנייה מחודשת של ערכיו הישנים. חזרה זו אמנם מביאה עמה דבר חדש, אך רק במידה שהיא אינה מאופיינת עוד באותה תמימות שהייתה לו בילדותו, אלא מתקיימת מתוך עמדה בוגרת יותר המוכנה 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, כהעלאה וחידוש של הערכים הישנים של ילדותו וחזרה לאלוהיו הישנים. 'האדם מן המרתף' הופך ל'אדם העליון' ונותר מאחור.

אצל שסטוב, כזכור, מצאנו סיפור אחר. שסטוב מתאר את ניטשה כמי שבצעירותו היה אתיאטיסט שלא ייחס חשיבות גדולה לעובדת מותו של אלוהים. הביקורת המדעית נתפסה אצלו כחלק מהערכים שעמם חי בשלוות נפש, כשאר המלומדים הגרמנים. רק מרגע שנשמטה הקרקע תחת רגליו, למד על בשרו את השקר שבו התקיים בהסתמכו על האידיאלים של ילדותו ושל מוריו. הפרידה מהאידיאלים נמשלת אצל שסטוב להבנתו של ניטשה את משמעותה האדירה של עובדת מותו של אלוהים. גילוי מותו של אלוהים מחדש היה הגילוי כי אין עוד שום אידיאל, ערך או אמונה, או במילים אחרות: שום תוכן חיובי, שיוכל להציל את נשמתו דווקא במצב שבו היה 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 שצייטלין מבקש את השיבה לאלוהים שאבד כשלב האחרון בהשתלמות הרוחנית, שסטוב מתמקד דווקא בחשיבות העזיבה של הערכים הישנים, של האלוהים הישנים, ובאי-הרצון או היכולת לחזור אליהם או ליצור עוד חדשים כדוגמתם:

לרוב, אנשים ממשיכים להתייחס לאילילים מודחים כאל אלים, ואל מקדשים נטושים כאל מקדשים. אבל דוסטויבסקי לא רק שרף את כל מה שהאמין בו קודם, הוא רמס אותו בעפר! הוא לא רק שנא את אמונתו המוקדמת, הוא תיעב אותה! יש מעט אנשים שכאלה בהיסטוריה של הספרות. בזמנים המודרניים ניתן לצרף לדוסטויבסקי רק אדם אחד והוא ניטשה. זה היה ממש אותו הדבר עם ניטשה, הפרידה שלו מהאידיאלים ומהמורים של נעוריו הייתה לא פחות חדה וסוערת, ובאותו זמן הייתה עינוי, סבל של ממש. דוסטויבסקי מדבר על התחדשות האמונה שלו, אך עם ניטשה זו שאלה של הערכה מחדש של כל הערכים כולם. למעשה, שני הביטויים הם בעצם מילים שונות כדי לציין אותו תהליך.⁵³

52 ש.ם.

53 שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), פרק 1, עמ' 146.

השאלה כאן אינה רק איך מספרים את סיפור חייו של ניטשה, אלא היא נסובה סביב בעיה עמוקה הרבה יותר. רצונו לראות בהריסה של ניטשה ושסטוב רק שלב בודד, שלב שאחריו מגיעה בנייה מחדש, מלמד אותנו שצייטלין לא היה מסוגל לקבל את המשמעות העמוקה של 'הפילוסופיה של הטרגדיה' של שסטוב. הוא לא היה מוכן לקבל עמדה המבקשת אך ורק להרוס ולא ליצור מקדש חדש, ובמובן זה הזדהה עם 'האדם העליון' יותר מאשר עם 'האדם התחתון' של שסטוב. השקפתו על העולם, שמקורה בסיפור חייו האישי, הייתה שהאמונה הבווערת של ילדותו היא שצריכה להנחות גם את המשך חייו, והיא המקור ליצירתם של הערכים שעל פיהם יש לחיות.

גם במכתבו לשסטוב, שנכתב לאחר שפורסם כבר מאמרו, עדיין לא היה צייטלין מסוגל להסכים עמו לגבי שינוי הערכים הניטשיאני או 'המהפכה', כדבריו. הוא מבקש 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 יחד עם שסטוב להרוס את התבונה, להרוס את המוסר הישן, אך אינו מוכן לקבל את העובדה שאי-אפשר להציב ערך חדש במקומם. מילותיו של שסטוב שצוטטו לעיל, על כך שאנשים ממשיכים להתייחס לאלילים מודחים כאלילים וכי דוסטויבסקי וניטשה לא רק שנאו את אמונתם המוקדמת אלא תיעבו אותה, ילכו ויהדהדו בראשו של צייטלין ויובילו אותו, כפי שנראה להלן, לאתגר שוב ושוב את אלוהיו הישנים.

נוסף על כך, במאמר זה מסרב צייטלין להחזיק בעמדתו של שסטוב כי יש טעם לפגם באצילות הניטשיאנית. לכן הוא נוקט אפולוגטיקה שמטרתה להראות שיש להבדיל בין אצילות טהורה למעושה. ניטשה, כמו 'בן-עלייה', החזיק בתוכו אצילות שמטרתה להוביל את האדם למקום חדש, מתוך רחמי לבו, ועל כן אין לראות בה אצילות פסולה.⁵⁴ נטייתו של צייטלין לראות את ניטשה בדמותו שלו, וראיית האש שבערה בו עוד מילדותו כזו שהבדילה אותו משאר האדם, אינה יכולה שלא להיות מקור משמעותי, שכן היא-היא מקור חיותו. לכן כשהוא כתב לשסטוב זמן לא רב לאחר מכן כי הוא מתחיל לנטות לצדו בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה – דהיינו לעמדה אשר לא רואה ב'על-אדם' את הביטוי הנכון של ניטשה – אנו למדים כי צייטלין עבר הסתגלות והתאמה מסוימות, אם לא מאבק של ממש, שאפשרו לו לקבל עמדה זו. נפשו לא הייתה מסוגלת לקבל באופן מלא רעיון המבקש שלא ליצור ערך חדש לחיים ומבטל את תחושותיו הפנימיות לגבי אצילותו האישית. במובן זה, צייטלין לא היה מסוגל בתקופה זו ללכת לגמרי עם שסטוב בחתירתו העצומה נגד כל ערך פוזיטיבי במסע אחר האמת.

'מחשבות שלא בעתן'

מבט על כתביו של צייטלין שנכתבו בתקופת קשריו עם שסטוב מלמד אותנו כי המאבק הרעיוני בין דרישותיו של האחרון לתחושותיו הפנימיות של הראשון היה מאבק ארוך ולא פשוט. כפי שראינו, הרעיון שכדי להגיע לאמת יש לוותר על הצבת ערכים

54 צייטלין, 'פרידריך ניטשה' (לעיל הערה 9), חוברת ג', עמ' 427.

ואידיאלים אוניברסליים אתגר את צייטלין ואת מחשבתו. חמוטל ברייטוסף הצביעה על כך שצייטלין, לעומת שסטוב וניטשה, סירב לוותר על אידיאל האהבה והרחמים הנוצרי של טולסטוי וראה בו פתרון משכנע יותר.⁵⁵ אם נדייק את דבריה, נאמר כי מטרתו של צייטלין, במיוחד לאחר שהכיר את מחשבתו של שסטוב, הייתה להצליח בכל זאת לשמר את האהבה והרחמים כערך. נפשו לא הייתה יכולה לשאת את הריסתם של הערכים הללו באופן מוחלט. בשנת 1906, באותה תקופה שבה כתב את מכתביו לשסטוב, הוא לקח על עצמו את המשימה לערוך בירור עצמי בשאלה מדוע זקוק האדם לאידיאלים. למען בירור זה כתב את מאמרו הנפלא 'קנייני הרוח – מחשבות שלא בעתן',⁵⁶ על שם ספרו של ניטשה.⁵⁷ הוא פותח את מאמרו בשאלות שמטרידות אותו יותר מכול – מהיכן נובע הצורך הנפשי באדם לחפש אידיאלים רוחניים? מי נטע באדם את הצורך המטפיזי הזה? והאם כל אידיאל רוחני או 'קניין' רוחני הוא פסול?

תשובה ברורה לשאלות אלו איננו מוצאים אצל צייטלין. כתיבתו במאמר זה חסרה טיעון רציף ומלאה בסתירות רעיוניות. הוא בו זמנית בעד האידיאלים ונגדם, בעד המוסר כערך אוניברסלי ונגדו. אי-אפשר להוציא מסקנה אחרונה, אלא רק להקשיב לציטילין ברגעיו הכנים ביותר, שבהם הוא נאבק בשאלה שהייתה קשה לו מכול. באחד מחלקי המאמר מספר לנו צייטלין סיפור. זהו סיפורו של אדם אשר הצליח להיפרד מערכי המדע והתבונה, אך בכל זאת מצא את עצמו 'אבוד' וברח לאידיאלים 'פילוסופי':

'ראשית מחקר-פליאה' אמר אריסטו. בשעה שמקור המחקר הוא רק 'פליאה', כלומר תשוקת הדעת גרידא, אזי אפשר למצוא נחת בפלפולים פילוסופיים, בהמצאות שונות, בחדודים שונים, 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, פייכטה, 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 דווקא

55 ח' ברייטוסף. 'מה קיבל יוסף חיים ברנר מהלל צייטלין?', מסביב לנקודה, מחקרים חדשים על מ"י ברייטוסף, י"ח ברנר וא"ד גורדון, בעריכת א' הולצמן, ג' כ"ץ וש' רצבי, באר שבע תשס"ה, עמ' 175-186.

56 ה' צייטלין, 'קנייני הרוח', בתוך: ה', צייטלין, כתבים נבחרים, ב, ורשה תרע"א, עמ' 5-87 (להלן: צייטלין, 'קנייני הרוח').

57 בין השנים 1873 ו-1876 פרסם ניטשה ארבע מסות בנושא ביקורת התרבות הגרמנית תוך שהוא מושפע מהפילוסופיה של שופנהאואר ומדעותיו של וגנר. מסות אלו קובצו ופורסמו מאוחר יותר בשם 'עיונים שלא בעתם'.

אל ה'שאלות' המטפיזיות, דווקא אל הרעיונות השלמים והמוצקים, שבבניינם ההגיוני אין כל פחת ומגרעת.⁵⁸

האדם, כארי המבקש אחר האמת, 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 רק המצאתו של שכל האדם והמציאות משתקפת מהם במידה מעטה מאוד מאוד, 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.⁵⁹

הפרידה מהאידיאליזמוס 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... נכשל ונופל הוא לרגעים, מלא הוא פצעים וחבורות, ועדיין הוא הולך ותועה, הולך ומבקש...'⁶⁰ 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 בלבם? הוא חוזר לדבריו של שסטוב שצוטטו לעיל,⁶¹ על שנאתו של דוסטויבסקי לאמונותיו הקודמות ולא להויה הקודמים, ואומר נגדו: 'אם עוד אפשר להבין את שינויו של דוסטויבסקי וגלגוליו הנפשיים, הנה אי אפשר להבין בשום אופן את שנאתו החזקה לאלהי נעוריו'.⁶² צייטלין לא מצליח להבין את השנאה העמוקה של דוסטויבסקי לאמונותיו הישנות. מדוע היה צריך לבוז כל כך לאלוהיו הישנים? לבוז למורו בלינסקי? מדוע לא היה יכול למצוא שוב הבנה בלבו לרעיונות 'הומניים' המבקשים את טובתה של החברה?

תשובתו של צייטלין היא כפולה. מצד אחד הוא מקבל את עמדת שסטוב כי ברוב

58 צייטלין, 'קנייני הרוח' (לעיל הערה 56), עמ' 15.

59 שם, עמ' 15-16.

60 שם.

61 'לרוב, אנשים ממשיכים להתייחס לאליילים מודחים כאלים, ואל מקדשים נטושים כמקדשים. אבל דוסטויבסקי לא רק שרף את כל מה שהוא האמין בו קודם, הוא רמס אותו בעפר!' (ראו לעיל הערה 53).

62 צייטלין, 'קנייני הרוח' (לעיל הערה 56), עמ' 52.

המקרים, אם לא ככולם, ה'הטפות' – יותר משהן מסוגלות לעזור לחברה, הן מקלות על נפשו של מבשרן. יתר על כן, הן עלולות להפוך למוסכמה דוגמטית בנפשו של האדם, כמעין אלוהים חדש, שהמלחמה עברו והפכת את האדם לעיוור עד כדי כך שהיא מסיתה אותו ממטרתו העיקרית, כפי שקרה לטולסטוי:

צריך לזכור היטב את 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.⁶³

תשובה נוספת של צייטלין לשאלה שעל הפרק היא שאותם גדולי הרוח לא רצו עוד להתעסק בבעיות של החברה, כיוון שנפשם המסוכסכת והעמוקה הייתה עסוקה כל כולה בשאלות על האדם ועל מצבו. עולמם הפנימי תפס את מהותם כולה והם לא יכלו עוד לפנות מקום להתעסקות בשאלות החברה. הוא מדגיש כי 'אי-המוסריות' של ניטשה אינה אי-מוסריות רגילה, אלא יכולה להתקיים רק אצל בני-עלייה כמותו ועל כן אינה מתאימה לכל אחד. ניטשה ודומיו חיים בפקפוק תמידי, בספרות אחרות. הם אף פעם לא חושבים שמצאו את האמת, כי לדעתם מי שמוצא אותה 'חודל להיות אדם גדול'. על כן רק אדם עליון כמו ניטשה היה יכול לעזוב את המוסר. אך למרות הזדהותו עם מצבם של ענקי רוח אלה, צייטלין חושב בסיכום אחרון כי דרך זו שגויה. הוא טוען כי יש לחזור אל העם ואל החברה. אך מעת שהוא טוען זאת, הוא מוצא עצמו במה שהוא מכנה 'מעגל הקסמים',⁶⁴ כיוון שהוא נזכר ש'נבואות' ו'הטפות' למען אידיאלים נשגבים, לאהבה ולטוב, לא מצליחות להשפיע על המציאות. למרות מעגל הקסמים הארוך, הוא לא אומר נואש. בצעד אמיץ הוא שובר את המעגל, ומאמין כי אם האדם יצליח לשנות את טבעו הפנימי וידבק באהבה, עשוי מצב החברה להשתנות.⁶⁵ בכך הוא חוזר לעמדה שממנה התחיל.

מאבקו הפנימי של צייטלין לגבי הצורך באידיאלים, במוסר, והקשר שלהם לאמת ולחברה הוא מובן. עמדתו של שסטוב אינה פשוטה להכלה. הוא רואה כמודל את "האדם מן המרתף", את איוואן קרמזוב ואת רסקולניקוב, ולא את 'האדם העליון' ובוודאי לא את הטפותיו של טולסטוי, שלדעתו מסתירות את האמת עצמה. רעיונותיו של שסטוב והתייחסותו לאתיקה ולהיגיון כאויביו של האדם הובילו לכך שרבים התקשו לקבל את עמדתו; היא הפחידה אותם. אך יש לזכור כי שסטוב מדבר על מובן ספציפי מאוד של אתיקה. כאמור, הוא ביקש לערוך הבחנה בין 'המוסר של היומיום' לבין 'המוסר של הטרגדיה':

63 שם, עמ' 45.
64 ראו שם, עמ' 82.
65 שם.

כל אותם אנשים 'יוצאי דופן', אשר מרדו 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 משהו שלאנושות אין מילים להסביר אותו. על כן, 'האישיות' אינה רלוונטית כאן, ואם כן יש שני סוגי מוסר, אין מדובר במוסר של רגילים ויוצאי דופן, אלא במוסר של שגרה ובמוסר של טרגדיה – התיקון הזה חייב להיעשות בטרמינולוגיה של ניטשה ודוסטויבסקי.⁶⁶

תחום המרתף, והגילויים שמגיעים לאדם בעקבות הכניסה הלא וולונטרית אליו, אינם קשורים להתנהלותנו היומיומית בעולם. שסטוב מבקש להבחין בין המצב הטרגי, שעבורו יש לחפש 'פילוסופיה של הטרגדיה', ובין המצב היומיומי של חיינו, שבו אנחנו כפופים להכרח ולמציאות הנשלטת על ידי ההיגיון. החוקרת מרטין ואן גוברין הדגימה בצורה משכנעת את יחסו המיוחד של שסטוב לעניינים של אתיקה. עבור שסטוב, 'האדם מן המרתף' – יותר משהוא מייצג סוג של אדם, מייצג סוג של מצב נפשי שהוא 'התגובה לחיים הפנימיים, למצב של אדם לבדו, ועל עצמו, כשהוא עומד מול הפחדים שלו, לבד עם אלוהים. במובן הזה כולנו אנשי המרתף'.⁶⁷ זה לא שהשאלות הפוליטיות והחברתיות אינן חשובות, אלא שהן פשוט אינן רלוונטיות למצב הקיומי של האדם הפרטי. עבור החברה, החוקים כמובן חשובים; הם עוזרים לנו להגן על עצמנו מפני עצמנו. אך כשאדם מצוי עם עצמו, עם מחשבותיו, האם החוקים יכולים לכפות עליו את עצמם? במצבו של האדם הטרגי, האבוד, שבו הוא אינו יודע מאין בא ולאן הוא הולך, האדם נמצא לגמרי לבדו ונוקק לעזרה. החוקים של העולם החיצוני לא מספיקים כדי לעשות סדר גם בעולמו הפנימי. הוא מבין כי נדרש שופט חדש, אך מי יהיה השופט? שסטוב מאמץ את ביקורתו של ניטשה על האדם ומציגה כ'מילה האחרונה' של הפילוסופיה: 'לא להעביר עוד את כל זוועות החיים לתחום של הדבר כשהוא לעצמו, אל מחוץ לתחום השיפוטים הסינתטיים, אלא לכבד אותם'.⁶⁸ וכשיתבקש להסביר את הטפותיו של דוסטויבסקי, יסביר אותן שסטוב כך:

אבל הוא [דוסטויבסקי] לא היה מסוגל לוותר על מוסר ועל נבואה: רק הם לבדם קשרו אותו לשאר העם. זה היה הפן היחיד שבו שאנשים הצליחו להבין. פן מוערך, אשר העלה אותו לדרגת נביא. עם זאת, לא ניתן לחיות בלי אנשים, לגמרי לבד... ובמקרה שכזה, יש צורך במדים המקובלים. אחרי הכול, אין להציג בפומבי את דבריו של 'האדם מן המרתף'... עם כל המחשבות ה'מקוריות' שמילאו את ראשו של דוסטויבסקי! אנשים לא ירצו להקשיב לשכן כזה; הם יגרשו אותו. אנשים זקוקים לאידיאליזם בכל מחיר. ודוסטויבסקי זורק להם

66 שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), עמ' 300-301.

67 M. Van Goubergen, 'Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics', *Studies in East European Thought* 48 (2) (1996). p. 224.

68 שסטוב, הפילוסופיה של הטרגדיה (לעיל הערה 23), עמ' 320-322.

את הברכה הזו, כך שבסופו של דבר הוא לעתים מאמין כי הוא אכן כזה. אבל רק לפעמים, ואחר כך הוא יוכל לצחוק על עצמו.⁶⁹

צייטלין מבין את ההיבט הזה במחשבתו של שסטוב, אבל גם כשהוא מבינו, הוא אינו מסוגל להשלים עם העובדה שגם ברמה הנפשית, המוסר עלול לצאת מהקשרו. הוא מתקשה עם המסקנה כי האידיאלים, גם אלה הרוחניים, לא יכולים להיות אוניברסליים ושאינן מקום 'לקנייני הנפש'. הוא רוצה להאמין שיש להם אפשרות לתקן את נפשו של האדם הקרוע. הוא מבקש לעשות סדר בעולמו הפנימי של האדם, גם זה המסוכסך ביותר. הוא רוצה שגם בנפשו של האדם ייוולד שינוי עצמי, שדרכו יוקם המוסר מחדש. רק מאוחר יותר, במסה 'הצימאון', חש צייטלין שגישתו הייתה מוטעית, וכי רצון זה נבע גם הוא מהצורך להגן על עצמו מפני פחדיו הגדולים ביותר. היה זה 'חפץ הרצון שבו', כלומר הרצון לעוצמה שבו, ששכנע אותו שלהטיף לחברה לאהבה ולטוב מעולם לא היה אמור לעזור למישהו, אלא נועד להרגיע בעיקר את עצמו, ועל כך להלן.

'הצימאון': מכתבי אחד התועים

בתקופה שלאחר שנת 1906, שבה נכתבו מכתביו לשסטוב, אנו מתחילים לראות שינוי באופן מחשבתו של צייטלין. נדמה כי הוא מפנים יותר ויותר את דרישותיה הקשות של מחשבתו. הוא לא רק נפרד מה'על-האדם' הניטשיאני, אלא נפרד בכל כוחו מהדרישה ליצור ערך או אידיאל חדש כחלק ממובן האמונה. שיאה של התרחשות זו מתואר בפואמה המפורסמת שלו, 'הצימאון'.⁷⁰ בה קובר צייטלין יותר מכול את אלוהי הישנים, אלוהי ילדותו, ועמו את ה'אין-סוף', את ה'נצח', את השירה העולמית ואת המיסטיקה. הוא לומד כי האלוהים הקודם שהאמין בו היה אלוהים של אדם שעוד לא 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 שאילו קוראים בשעה שאובדים את הכל... ואני את הכל אבדתי, ואשמע קול קורא אלי מתחום הנצח: בקשני נא!...⁷¹

הבנה זו שצמחה בצייטלין מנהירה לנו באופן עמוק יותר את משמעות מילותיו על הדברים שלמד משסטוב, 'שדווקא מתוך טרגדיה נשמטית עצומה מאד באים לידי הכרת

69 שם, עמ' 216-217.
70 ה' צייטלין, 'הצימאון' (חזון לב), ספרות, כרך ראשון, ורשה תרס"ט-תרע"ט, קובץ ד, עמ' 141-160 (להלן: צייטלין, 'הצימאון').
71 שם, עמ' 143.

אלוהים באמת.⁷² צייטלין, כך נדמה, מבין פתאום את דבריו של שסטוב על 'מותו של האלוהים'. לרגע אחד הוא עומד לצד ניטשה ומבין יחד עמו את המשמעות הגדולה של מאורע זה. הגיע מותם של כל האלוהים הקודמים, גם אלה שאליהם שאף כל חייו. זהו רגע מצמרר: 'הנה אלה האנשים, אשר שם מתחת, אומרים: "יש אלהים", "אין אלהים", "אלהים חי", "אלהים מת" – היודעים הם מה הם מדברים?⁷³

רבים ידעו שאלוהים מת, אך יש רגע מסוים, מלמד אותנו צייטלין כעת, שבו מתוך טרגדיה נשמתית עצומה מבינים את עובדת מותו של אלוהים על כל משמעויותיה. רק אז מתחילים לחפש את אלוהים באמת וזועקים: 'אלי אלי למה עזבתני?' הצימאון שליווה אותו עד כה לאלוהים שאבד הופך לצימאון לאל חדש שטרם פגש. הוא כבר עומד במקום אחר ומבחין את עצמו מאותם אנשים המתגעגעים אל 'שור הבר, לויטן, יין משומר בענביו מששת ימי בראשית, נהרי אפרסמון' ואל 'אילני גן-עדן, שירת מלאכים, מטרוניות, גלריות ושכינות'. הרבה חן, נועם ויופי הוא רואה בכל אלה, 'אבל עוד אינני רואה בהם יראת האבדון וצימאון הנצח...'⁷⁴ 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 'האדם העליון' לאל וישקוהו בדמעות שליש שלהם וירוהו בגעגועיהם-מכאוביהם וישיתו עליו כל פאר וכל יופי אשר לאלהים המה ויתנו לו גם את החופש המוחלט גם את היכולת המוחלטת גם את הנצח...

ובהיות להם כל אשר יעשה 'האדם העליון' קודש ובתעות כל אחד מהם לאמר: 'אני, אני הנני האדם העליון', ובהיות להם, כלְלֵל אדם, גם תאוות שפלות וגסות ושאיפות קטנות ומוגבלות ומחשבות קטנות ואוויליות – כי על-כן לא אלהים המה – הלכו אחרי תאוות-רגע, מחשבות שטות ומעשי תעתועים, בהאמינם כי כל אשר הם עושים יפה הם עושים.⁷⁵

הפרידה מ'האדם העליון' כוללת גם את ההבנה הקשה כי גם את התכונה הטובה שבתוכו, שאותה כיבד והעריך, הוא צריך ללמוד להבין מחדש: 'מרגלית טובה אחת יש לי ואהבה שמה, האמנם גם אותה אשליך החוצה?'⁷⁶ צייטלין מתמודד בפעם הראשונה באופן החרף ביותר עם אמירתו של שסטוב, שההליכה 'מעבר לטוב ולרוע' במטרה להגיע לאמת מותרתה מאחוריה גם את האידיאלים הקדושים ביותר – הטוב והאהבה. הוא פונה אל המדבר המסמל עבורו את שימון הערכים, מקום ריק מכל דבר. כך הוא

72 צייטלין, 'קיצור תולדותי' (לעיל הערה 5), עמ' 2.

73 צייטלין, 'הצימאון' (לעיל הערה 70), עמ' 144.

74 שם, עמ' 145.

75 שם, עמ' 150.

76 שם, עמ' 151.

מדמיין את 'תחום המרתף'. אך גם שם רחמנותו על האדם אינה עוזבת אותו, גם בתוך המדבר הוא מבקש לשוב לאהבתו לאדם:

כל אשר נשכח ממני בהיותי שקוע בשיממון 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 קרבתני אליו בכל בקשתי ותעותי אף צעד אחד.

הכל צף ועלה לעיני.

וכאבי – חדש עמי.

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

ועברו עידן ועידנים. עוד הפעם שכחתי את עצמי ואת התבל שבתוך עצמי ושקעתי בשיממון ובצימאון ובגעגועי-נצח הבאים מתוך שיממון.

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

שקעתי במנוחה נעימה זו ואסיח דעת מן השיממון; 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 השיממון ואת עצמי זכרתי.

ועוד הפעם – שיממון, ועוד הפעם – מנוחה. וככה רצתי רצוא ושוב, מן עצמי ואל עצמי, משיממון נפשי אל שיממון העולם, ומן העולם – אלי, הָעֵנִי.⁷⁷

השיממון שמביאה עמה הפרידה מהאלוהים הישנים, מהיכולת לאחוז בכל ערך, מוליד מלחמה פנימית ארוורה שמובילה אותו רצוא ושוב בין השיממון לבין הערכים הישנים. 'הכל חסר לי ובהיותי כלי חיסרון ושאיפה ועריגה והמיה וצפייה ותקווה לרחמי שמים שכחתי תבל ויושביה'. הזיכרון של היישוב, שמכיל בתוכו עדיין את תחושת הרע והטוב – 'זכרתי את הטוב שבו, ומן הטוב שבו עברתי אל הרע שבו העולה שבעתיים. זכרתי את כל מה שאמרתי לי לשכוח' – מוביל בחזרה אל השיממון, דהיינו בחזרה ליכולת להתעלות 'מעבר לטוב ולרוע'. זהו מצב שבו החמלה מאבדת ממשמעותה, כפי שהיה אצל ניטשה. עבור צייטלין זהו מאבק אכזר. מבחינתו הוא נדרש לפרידה מכל המיות לבו, מאהבתו, כי הוא מרגיש שהן רק ביטוי של חולשה, של אי-מוכנות לקבל את האמת האיומה שהפרידה מהן מובילה אליה. הוא לומד כי רגש האהבה שבו, או רצונו לכפות אותו על המציאות כפתרון לה, נולד מתוך החפץ, דהיינו מתוך הרצון לעוצמה:

החפץ בונה עולמות ומחריב, מחריב ובונה... נטפלת לו להחפץ העולמי, להצער העולמי אילו זיה עולמית. רואה הוא מחזות שווא. כסבור הוא – שם האושר, שם הטוב, שם המנוחה, שם המרגוע. בא הוא לשם ומוצא – אפס. והאילוזה

ניצבת, 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.⁷⁸

צייטלין לומד לקבור או לזקק את מה שאצלו נתפס כ'כוח החיים'. השיממון שהוא כופה על עצמו מוביל אותו למה שהוא מתאר כנירוונה או התאינות.⁷⁹ ההתאינות של צייטלין הייתה פרשנותו הייחודית ל'מצב המרתף' של שסטוב. על כך עוד ארחיב בהמשך, אך בינתיים רק אומר כי שסטוב מעולם לא מדבר על התאינות ואינו שואף אליה. מלחמתו לעולם הייתה במסגרת החיים עצמם ולא ביטאה את הבריחה מהם. עבורו, הוויתור על ההיגיון מביא לשיגעון ולא לשתיקה. אך בפרשנותו של צייטלין, זו הדרך ששסטוב אמור להוביל אליה. הוא מגלה שמתוך האין הגדול נולד יש גדול. הוא עוזב את אלוהיו הישן ופונה לחפש את האל שעוד לא פגש. הוא יורד מההר בחזרה לאנשים ומבקש להביא להם את בשורתו: 'עזבתי את ההרים. אל אחי ירדתי. את אשי אני נושא אליהם'.⁸⁰ הוא מלמד כי אלוהים הוא מעבר לכל גדר, הוא אינו אלוהי המשוררים, אינו אלוהי המיסטיקאים וכמובן אינו 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 אלוהים באמת'. במאמרו על שסטוב, שייכתב כעבור יותר מעשור, יתאר את המסע המתיש הזה כך:

האדם מפסיד קנין אחר קנין, אנחה משברת חצי גופו או כל גופו. בוכה. מתייפח. תולש שערות ראשו. מכה ראשו בכותל. האדם מפסיד את כל קנייניו. הצג ככלי ריק. מקור דמעותיו כבר יבש. אנחתו – אנחת מתייפח. כוח התנגדותו אפס. לבו מת בקרבו. אין לו עזר לא בשמים ולא בארץ. אין הוא מעז לקרא בפה בשם אלוהים, אבל נשמתו קוראה אליו משאלה. ואז, דווקא אז, יש אשר עלה פתאום לאדם אופק רחוק, רחוק, משנה ונפלא, כוכב לא מעלמא הדין, מעין אשר היה סתום וחתום באיזו פנה שבמעמקי הנפש נפתח פתאום ומשקה את כל המדבר, אשר הוביש הייאוש. ויצירה זו, דווקא אותה היצירה שהאדם יוצר את כל אשר היה לו, היא היא אשר לה ערך ואשר לה תכן, אשר עז ויפי בה, אשר חותם הנצח טבוע בה ואשר אמתה בה בעצמה.⁸¹

צייטלין, יותר משהוא מתאר כאן את מחשבתו של שסטוב, מתאר את מסעו שלו בעקבותיה. בזכותה הצליח להסיר מעליו את 'האלים הישנים' ולמצוא את אותו אל פלא. מתוך הייאוש הגדול של המדבר צמחה לו אותה הבנה נפלאה. שסטוב עזר לציטלין לפלס את דרכו בחזרה לאלוהים. תחילה היה צריך לשכוח את אלוהיו הישנים, לקבור

78 שם, עמ' 153-154. ההדגשה במקור.

79 צייטלין משתמש בביטוי זה. ראו שם, עמ' 154.

80 שם, עמ' 158.

81 צייטלין, 'מתהומות הספק' (לעיל הערה 2), חלק א', עמ' 439.

אותו, ולו רק כדי שיוכל להמשיך בחיפוש אחר האל שעוד לא פגש. אך עם הזמן, כך נדמה, הלכו הישג 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 עליו וכיצד למד ממנו כי 'דווקא מתוך טרגדיה נשמטית עצומה מאד באים לידי הכרת אלוהים באמת', הוא אינו חושש להוסיף: 'השתקעתי עוד הפעם בקבלה ובחסידות ובאתי לסינתזה של עומק הפסימיות ועומק האמונה'.⁸²

מאז כתב את 'הצימאון' ועד סוף מלחמת העולם הראשונה משתקע צייטלין יותר ויותר בחסידות ובקבלה ופונה לעבר חיים ברוחה של היהדות.⁸³ הוא לוקח את מה שלמד משסטוב ומנסה לעשות סינתזה בינו לבין 'תורת הסוד' היהודית. אך בד בבד חלה תפנית באמונתו. הוא עובר מאותו אל פלא של שסטוב אל אלוהי היהדות, ו'האדם התחתון' הופך אט-אט חזרה ל'אדם העליון'. ברוח זו יכתוב את הספר ר' נחמן חייו ושיטתו שפורסם כשנה מאוחר יותר,⁸⁴ שבו ביקש להציג את ר' נחמן מצד אחד בדמותו של 'האדם מן המרתף' של דוסטויבסקי, מי שצער העולם מונח על כתפיו, ומצד אחר כ'אדם העליון' של ניטשה.⁸⁵ הוא שוב אינו מוכן להישאר בעמדת השלייה הגמורה: 'ואולם "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'.⁸⁶ 'האדם העליון' או 'הצדיק' מקבל בעיני צייטלין תפקיד כ'גואל האנושות', כמי שמפקד על מתן תוכן החיים לאנשים הפשוטים.⁸⁷ אנו מוצאים שם רמזים לתפיסות משיחיות שילכו ויתגברו אצל צייטלין בהמשך.

געוועים עזים

במאמרו המאוחר יותר על ניטשה, 'בקורת האדם', שפורסם בשנת 1919, אנו רואים ניסיון כמעט אחרון של צייטלין להתמודד עם פרשנותו של שסטוב לניטשה.⁸⁸ מאמר זה נכתב כשצייטלין כבר היה מצוי במקום אחר מזה שבו היה כשכתב את 'הצימאון'.

- 82 צייטלין, 'קיצור תולדותי' (לעיל הערה 5), עמ' 2.
- 83 על מהלך זה אצל צייטלין ראו: 'מאיר, "החסידות שלעתיד לבוא": ניאו רומנטיקה, חסידות וכיסופי משיח בכתבי הלל צייטלין', רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח: שתי מסות מאת הלל צייטלין (הקדים מבוא והוסיף הערות: 'מאיר), יריעות ה, בעריכת ג' עפרת, א' ריינר ו' תא שמע, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-39 (להלן: מאיר, 'החסידות שלעתיד לבוא'); הנ"ל, "ספר החזיונות": על ימנו המיסטי של הלל צייטלין וניסיונות הדפסתו לאור איגרות גנוזות, עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 149-171 (להלן: מאיר, 'ספר החזיונות'); ע' אבלמן, 'בסבך האמונה והכפירה: על ראשית דרכו הרוחנית של הלל צייטלין, קבלה, 16 (תשס"ז), עמ' 129-150; ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית, כיוונים, 3 (תשל"ט), עמ' 81-91 (להלן: ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של צייטלין'); ש' בר-סלע, 'יהדותו הנבואית-משיחית של הלל צייטלין ודרכו אליה', דעת, 26 (תשנ"א), עמ' 109-124.
- 84 הודפס בתוך מאיר, 'החסידות שלעתיד לבוא' (לעיל הערה 83), עמ' 43-69.
- 85 להרחבה: שם, עמ' 19-26.
- 86 שם, עמ' 63.
- 87 שם. 'מות המשיח הם רק המדרגה היותר נעלה בהתפתחות האנושות ובתיקון העולם'.
- 88 ה' צייטלין, 'ביקורת האדם: לחקר עולמו הפנימי של פרידריך ניטשה', משואות: מאספים לשאלות הזמן

שנות מלחמת העולם הראשונה הביאו לחייו את התחזקות האמונה ואת הציפייה למשיח. כמו בחיבורו הקודם על ר' נחמן, גם במאמר זה ניסה צייטלין להתוות מחדש את הקשר בין 'האדם התחתון' ל'אדם העליון', ובכך לעשות סינתזה בין השקפותיו שלו לאלו של שסטוב. אם בעבר כתב כי שסטוב מתמקד מדי בעבודתו השלילית של ניטשה, כעת הוא כותב:

קרובה לרוחי עתה רק העבודה השלילית של ניטשה בתקופה השלישית של חיי הרוח שלו – תקופת זרתוסטרא, 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 ניטשה דווקא מה שהוא 'אנושי, אנושי ביותר', אבל בתקופת זרתוסטרא 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.⁸⁹

צייטלין מקבל עתה רק את העבודה השלילית של ניטשה ורואה באדם העליון ניסיון לברוח מהאמת המרה. הוא גם מוכן לקבל את גרסתו של שסטוב ל'שינוי הערכים' של ניטשה וכותב כי הוא מסכים עם שסטוב שיש לחלק במובן זה את חייו של ניטשה לשניים.⁹⁰ הוא לומד כי 'היופי האמתי הוא אפוא לא בבקשה נצחית, אלא במציאת האמת האיומה, שעל מזבחה יוקרב כל מה שהוא יקר וטוב בעיני האדם'.⁹¹ 'האדם העליון' בכל זאת נשאר כמקור השראה, אך רק אם נותנים לו חלק מהאיכויות של 'האדם התחתון':

ל'אדם עליון', כלומר לאדם יפה, קדוש ונשגב שאפו כל המשוררים וכל הפילוסופים. ואלו משום זה בלבד לא היה צורך כלל בתורתו של 'צרתוסטרא'. ואולם 'צרתוסטרא' 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 צרתוסטרא ונוכחת שלא לאדם יפה, נעלה ונשגב היא מכוונת, כִּי־אם לטיפוס גבוה מעל גבוה, שגם האדם היותר יפה ונעלה צריך לפנות לו מקום...⁹²

לדברי עיון וספרות, ספר ראשון, בעריכת מ' גליקסון, אודסה תרע"ט, עמ' 237-258 (להלן: צייטלין, 'ביקורת האדם').

- 89 שם, עמ' 237. ההדגשה במקור.
90 שם, עמ' 246.
91 שם. ההדגשה במקור.
92 שם, עמ' 247.

אך מרגע שצייטלין ניאות לקבל את פרשנותו של שסטוב לניטשה ולראות את האחרון בדמותו של 'האדם מן המרתף', הוא גם משאיר אותו מאחור. הוא עוזב את ניטשה לגמרי. כדרכו מבקש צייטלין 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 לאלוהים. בבקשי עתה את הדרך לאלוהים, שוב אין לבי פונה אל ה'שאלות הארורות' עם כל תקפן ועוזון, אין האלוהים משיב תשובות על השאלות האלה, אלא בטלות ומבוטלות הן באין-סופו.⁹³

צייטלין עזב את 'האדם העליון', ויחד עמו עזב במובנים רבים גם את 'האדם התחתון' ('האדם מן המרתף'), במטרה 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. הוא מבין את ההרס כהרס הפנימי של צרכיו של 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".⁹⁴

הודאתו ברצון למצוא מרגוע לרוחו מפרידה אותו בחשבון אחרון משסטוב, שדרש שלא נפסיק ללכת בתהומות חוסר הוודאות גם במחיר של אי-מנוחה. הוא מוצא את מנוחת רוחו בביטול העצמי, בהתמזגות עם האינסוף, אותו אינסוף אשר נטש ב'הצימאון' והוא חוזר אליו עכשיו.

כאמור, בשנים אלה, ובמיוחד לאור מלחמת העולם הראשונה, החל צייטלין לעבור תהליך של מעבר מראייה ניאורומנטית של ספרות הסוד היהודית לעבר חיים ברוחה.⁹⁵ 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, אך 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 'חווה חזיונות'... פרי האקסטזה הנפלאה ההיא הם כל חיי הרוחניים בשנים אלו.⁹⁶

93 ש.ם.

94 ש.ם, עמ' 258.

95 ראו במיוחד: מאיר, 'ספר החזיונות' (לעיל הערה 83).

96 צייטלין, 'קיצור תולדותי' (לעיל הערה 5), עמ' 4.

כפי שהראה יונתן מאיר, אין להמעיט את היסודות המשיחיים והמיסטיים בצייטלין כפי שניסו לעשות פעמים רבות במחקר.⁹⁷ מלחמת העולם הראשונה חוללה שינוי מהותי בנפשו, והוא החל מרגיש ומדבר על הרובד המשיחי-אפוקליפטי של המלחמה ומעניק לה משמעות משיחית עזה אותה ניסה לגבש כתורות שיש להעביר הלאה. בספרות הסוד היהודית, הקבלה והמיסטיקה נראו לו במידה רבה כפתרון תיאולוגי לדורו.⁹⁸ האם יוכל בשלב זה להישאר נאמן לשסטוב? את זה אבקש לבדוק להלן.

לשאלת קיומה של החוויה הדתית והיחס למיסטיקה אצל שסטוב

אצל שסטוב, למרות מה שהיינו מצפים מהוגה 'דתי', אין כמעט כל יסוד של רליגיוזיות במובנה המוכר. החוויה הדתית כשלעצמה אינה מעניינת אותו במובן שאנחנו מכירים אותה. כך, למשל, למרות הערכתו הגדולה לעבודתו של ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה (1903),⁹⁹ במאמר שהקדיש למחבר אנו מוצאים כי אינו מתעניין בנושא המרכזי של הספר, שהוא 'החוויה הדתית', אלא בשאלה אם היה מוכן ג'יימס ללכת נגד התבונה עד כדי שיעגון.¹⁰⁰ הפילוסופיה שלו אינה מבקשת להוביל אותנו לעבר רטט רליגיוזי או התרגשות דתית, ובוודאי לא לחיבור חווייתי אל האלוהים, שכן אין שום דבר נעים בחוויית האמונה השסטובית. אם היינו רוצים בכל זאת לדבר על חוויה דתית במונחיו של שסטוב, היה עלינו לדבר על החוויה הטרגית. באמצעות ההתעמקות בחוויית הטרגדיה, אם דרך מוטיב ה'מרתף' ואם דרך סיפורם של אחרים, מנסה שסטוב לאתר את מה שנתפס כחוויה הדתית בעיניו, היא החוויה של איבוד הקרקע, ומכך איבוד התלות בהיגיון.

ז'ל דלו טען ששסטוב פיתח באופן פרדוקסלי דרך מחשבה שבאמצעותה ניסה 'לחשוב נגד ההיגיון', סוג של חשיבה שהיא אינה אי-רציונלית אלא מציבה את האינדיבידואל החושב נגד החוויה המובנת (לכאורה) במטרה ליצור רגישות חדשה בתחומה של המחשבה.¹⁰¹ אם נמשיך את דבריו של דלו, הרי שבמטרה לחשוב נגד ההיגיון עלינו גם להעריך מחדש את כל הערכים ואת כל הדרכים הישנות שבהן ביקשנו לגשת לאמת. זוהי משימה לא פשוטה הדורשת כלים פילוסופיים חדשים וגם משאבים נפשיים לא מעטים. הקשה ביותר היא ההבנה שאין דבר שאנחנו יכולים לעשות כדי לשפר את מצבנו. כך, למשל, למרות הערצתו הגדולה של שסטוב לקירקגור, הוא נאלץ להיפרד ממנו ברגע שהבין שגם קירקגור נפל לתוך המלכודת הסוקרטית של האמונה באוניברסליות של הטוב. קירקגור, בחשבון אחרון, האמין כי יש ביכולתו של האדם לפעול באמצעות צדקותו למען שיפור מצבו מתוך האמונה שלצדיקים תבוא

97 מאיר, 'ספר החזיונות' (לעיל הערה 83), עמ' 159; הנ"ל, 'החסידות שלעתיד לבוא' (שם), עמ' 10.

98 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 מילה בתורה אינה אלא סמל למסתורי האלוהות' (ראו: ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של צייטלין' [לעיל הערה 83], עמ' 88; והשוו, בר-און, 'הצימאון' [לעיל הערה 1]).

99 W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York 1902

100 L. Shestov, *Great Vigils*. Vol. 6 of *Collected Works*, St. Petersburg, 1911

101 דלו, ניטשה (לעיל הערה 26), עמ' 108.

הגאולה.¹⁰² אך לפי שסטוב, הכניסה לתחומה של האמונה מצריכה את היכולת להגיע לעמדה כמעט ניהיליסטית במהותה, המוותרת על כל חוק, ושמעצם אי-החוקיות שבה היא משלבת תקווה.

שסטוב אינו מציע 'מנוחה' בין כנפי האל, אלא כמעט להפך. בעיניו אלוהי התנ"ך ראוי לא לאהבתנו אלא, אם נהיה כנים, לשנאתנו הנצחית.¹⁰³ השנאה הנצחית נובעת מהצורך בהבנה שדווקא משום שהכול אפשרי עבור אלוהים, אין בפניו שום חוק. אלוהים מגיע כשמתחשק לו, עוזר כשמתחשק לו, אך אין שום חוק שעלינו ללמוד כדי לשפר את מצבנו. אלוהים הוא הוא האבסורד המוחלט. הדרך היחידה שנותרת לאדם בזעקתו לאלוהים היא לקוות שאותו אלוהים שהכול אפשרי עבורו יחליט להגיע אליו ולשנות את מצבו לטובה. אנו צריכים לצעוק אליו ממעמקים, כפי שעשה איוב וקיבל את ילדיו ואת נכסיו בחזרה. אך אין שום ערובה לכך. ההליכה בדרכי האמונה היא ההליכה הכמעט בלתי אפשרית בחוסר הוודאות, בחוסר התכלית, וקבלה שאין לנו שום משענת. או כדבריו של לותר, עלינו להחליף את האור של ההיגיון בחשיכה של האמונה.¹⁰⁴

בניגוד להוגים אקזיסטנציאליים דתיים אחרים, כמו בובר למשל, שסטוב אינו מוצא את חוויית החיבור עם האל אפשרית, ובוודאי לא כחוויה דיאלוגית או רליגיוזיות מכל סוג שהוא. בעוד שאצל בובר הרליגיוזיות עיקרה רגש הפליאה של האדם בעמדו מול המוחלט, שעמו הוא רוצה לבוא במגע ושאותו הוא מבקש להגשים בחייו, אצל שסטוב, מטבעה של הפילוסופיה של הטרגרדיה שלו, המפגש או הזעקה לאל הם חד-צדדיים. המאמין צועק, אך לעתים אלוהים אינו שומע.

שסטוב לא רצה שהגותו הפילוסופית תובן כפנייה למיסטיקה. עבורו המיסטיקה הייתה בריחה מתחומה של הפילוסופיה במטרה להימנע משאלות לא נעימות:¹⁰⁵ 'הפילוסופיה תמיד התעלמה מהעובדה שלפילוסופיה יש שני ממדים: אמונה היא הממד השני של המחשבה, ולא המיסטיקה'.¹⁰⁶ כשאנחנו לומדים לנתק את שסטוב מאפשרות של חוויה מיסטית, אנו מבינים בצורה טובה יותר כי מטרתו העיקרית אינה 'דתית' במובנה המוכר אלא בעיקר פילוסופית. במרכז עומדת השאלה אם יכולה להיות פילוסופיה שאינה עוד הפילוסופיה הספקולטיבית המוכרת, אלא כזו שיכולה לצעוד החוצה למחוזות חדשים. על כן האמונה היא אותו ממד חדש של מחשבה, שאמור להציב את הדרך אל הפילוסופיה 'הדתית', ששסטוב מבקש להגיע אליה, במסגרת החוויה הארצית של האדם:

פילוסופיה צריכה לחיות על סרקזם, אירוניה, אזעקה, מאבקים, ביגון ובייאוש, ולאפשר לעצמה התבוננות בשלווה רק מדי פעם, כמו הרפיה. אז אולי תצליח

102 L. Shestov, *Athens and Jerusalem* (Translated by B. Martin), Ohio 1966, pp. 155-167

103 שסטוב אומר זאת במילים אלו. ראו שם, עמ' 209.

104 שם.

105 אנו כמובן מדברים כאן על מיסטיקה במובנה ה'מודרני'. שסטוב ער לשימוש המודרני במושג ומתייחס אליו ככזה. על הגנאלוגיה של המונח 'מיסטיקה' ביהדות ובכלל ראו במיוחד: ב' הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית: הגנאלוגיה של המיסטיקה היהודית והתיאולוגיות של חקר הקבלה, ירושלים תשע"ו.

106 פונדן, שיחות עם שסטוב (לעיל הערה 20), 21 בינואר 1937, עמ' 132.

ליצור, לצד חלומות מציאותיים, חלומות מסוג שונה לגמרי, ואז להפגין בעליל שהחלומות האוניברסליים המקובלים אינם היחידים.¹⁰⁷

שסטוב ראה בעדויות של הנביאים ושל המיסטיקנים עדויות חשובות שיכולות ללמד אותנו משהו על גישות חדשות לאמת. אך הוא ניסה בכל כוחו לנתק את אותן חוויות מכל מובן המבקש להגיע לאמת אחת ואוניברסלית. במאמרו משנת 1907 הוא כותב כך:

כאשר 'אני חושב משמע אני קיים' הגיע למוחו של דקארט, הוא ציין את היום: עשירי בנובמבר 1619, כיום יוצא דופן: 'אור של גילוי נפלא', הוא כותב ביומנו, 'הבזיק לתוך ראשי'. שלינג מתייחס לאותו דבר בעצמו: בשנת 1808 הוא 'ראה את האור'. ולניטשה, כשנדד בהרים ובגבעות של אנגדין, הגיע שינוי אדיר: הוא אחז ברעיון של החזרה הנצחית. ניתן לציין שמות של משוררים, פילוסופים, אמנים ומטיפים רבים, שכמו שלושת האחרונים ראו פתאום את האור והחשיבו את החיזיון שלהם להתחלתם של חיים חדשים. ואפילו סכיר שכל אותם האנשים אשר יועדו להציג לעולם משהו חדש ומקורי לגמרי חוו ללא יוצא מן הכלל את אותו הנס של חוויית מטמורפוזה.

אף על פי כן, אם כי מדובר רבות על הנסים הללו ולעתים קרובות, כמעט בכל ביוגרפיה של איש דגול, אנחנו לא יכולים לעשות בהם שום שימוש. דקארט, שלינג, ניטשה מספרים את סיפור ההמרה שלהם, ואצלנו, טולסטוי ודוסטויבסקי מספרים על שלהם. בעבר הרחוק פחות, יש את מוחמד ופאולוס. בעת העתיקה יש את האגדה על משה. וגם אם הייתי מונה פה עוד עשרות שמות אחרים, עדיין היה בלתי אפשרי עבור השכל לעשות שום דדוקציה מהם. במילים אחרות, לכל המקרים האלה אין שום ערך כחומר מחקרי, בעוד ששלד מאובן אחד או מקרה ייחודי של מחלה נדירה הוא יקר ערך למדען. ובכל זאת, מה יותר מעניין, דקארט שנפגע ב'אני חושב' שלו, ניטשה עם החזרה הנצחית שלו, מוחמד עם גן העדן שלו, השליח פאולוס עם החיזיון שלו, בעוד שאנחנו נשארים פחות או יותר אדישים לדברים שהם מתייחסים אליהם בחוויות שלהם. רק הרגישים ביותר שבינינו הם בעלי אוזן לסיפורים מסוג זה, ואף הם מחויבים להשאיר את התרשמותם לעצמם, מפני ש... מה אפשר לעשות בה?¹⁰⁸

כששסטוב פונה לחוויה הוא מתאר אותה ככזו שאין מה לעשות בה, פרט מלהשאיר את החוויה של האדם החווה לעצמו כאמת שמסוגלת וצריכה להיחשב כמו כל אמת אמפירית אחרת. אך זוהי אמת אישית כטבען של כל האמיתות. לדעתו, השפה האנושית מוגבלת, ויותר מכך, החוויה שהיא אמת אישית של האדם האחד אינה יכולה לשמש כאמת לכלל. צייטלין, שכנראה הכיר היטב טקסט זה של שסטוב, מבקש לפנות לדרך אחרת. בשנת תרע"ג (1913) הוא מתחיל בפרויקט של שרטוט קווים לתיאור החוויה

107 ל' שסטוב, כל הדברים אפשריים (לעיל הערה 34), עמ' 211-213.

108 שם, עמ' 210-211.

הדתית ביהדות ומפרסם את מאמרו 'בחביון הנשמה'¹⁰⁹. מסה זו נכתבת כתגובה או כהשלמה לספרו של ג'יימס החוויה הדתית לסוגיה. הוא מציע את דרכו האישית לכינון מדע, גם אם לא במובנו הרגיל, של החוויה הדתית היהודית. בעקבות שסטוב הוא מבקש להראות כי החוויה הדתית נולדת מהייסורים, מהצער ובעיקר מהאכזבה מבנייני המחשבה הרציונליסטית המערבית. הוא רואה בחוויה הדתית חוויה שלא יכולה לעסוק עוד ב'יש', אלא נולדת מתוך השתוממות בעמידה נוכח הלא מוסבר המסוגל להביא לחרדה. על כן אין הוא מוכן לקבל את ההבחנה שעושה ג'יימס בין חוויה רוחנית בריאה לחוויה רוחנית חולה. לדעתו, דווקא בשיגעון ניתן לפעמים להגיע אל אותו שמץ אלוהי.¹¹⁰ כמו כן, צייטלין מפנים 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.¹¹¹

צייטלין בז לפילוסופים שבסופו של דבר מסבירים את העולם, והוא הופך מובן, מוסבר וטבעי. עם זאת, הוא אינו מסוגל לקבל דרישה בסיסית מאוד של שסטוב, הדרישה שלא להפוך את האמת הנגלית לאמת אוניברסלית עבור כולם, ולהבין שלא בהכרח קיימת 'אמת נצחית' אחת שעלינו להגיע אליה. שסטוב כותב:

האמת הפילוסופית אינה מושגת באמצעות מדיטציה... היא גם לא יכולה להיבדק בכל דרך שהיא; יותר מכך: אין לנו שום ביטחון שהאמת הזאת, כמו האמיתות שניתן להשיג באמצעות מדיטציה, היא תמיד זהה לכול, או אפילו זהה תמיד אצל אותו אדם.¹¹²

לעומת שסטוב, צייטלין רוצה להאמין כי ישנה דרך לפענח את החוויה הדתית, באופן כזה שהיא תוכל להיות מתוארת. הוא מעוניין לחלץ ממנה אמיתות שישרתו את כולם. בעיניו ההתגלות שנולדת מהחוויה הדתית מגלה אמיתות נצחיות המגיעות מה'אינסוף' או מה'אחד'. בתוך כך, צייטלין, בניגוד לשסטוב, אינו מוכן לקבל אל קפריזי.¹¹³ הוא נדרש לאלוהים של צדק ואהבה המשריש באדם אור עליון, אלוהים שהוא ה'אינסוף',

109 ה' צייטלין, 'בחביון הנשמה': הפרקים הראשונים מספר, 'נתיבות, ספר ראשון, ורשה תרע"ג, עמ' 205-235 (להלן: צייטלין, 'בחביון הנשמה').

110 שם, עמ' 206.

111 שם, עמ' 213.

112 L. Shestov, *In Job's Balances* (Translated by B. Martin), Ohio 1975, p. 341 (להלן: שסטוב, על מאזני איוב).

113 צייטלין, 'בחביון הנשמה' (לעיל הערה 109), עמ' 211.

'הנצחי', ה'אחד'.¹¹⁴ שסטוב, לעומתו, רואה את הנטייה לראות באלוהים כ'אחד' וכ'נצחי' כמורשת המחשבה היוונית:

מדוע בעצם כל המלים והתפיסות שיש לנו אינן ישימות לעולם האמיתי? מאז סוקראטס התפיסות שלנו עוצבו כך כאילו שהן נועדו להביע את הבלתי משתנה, ולא את המוטציה. כבר פרמנידס דבר אודות האפשרות לראות מאחורי התופעות המשתנות את המהות האחת הבלתי ניתנת לשינוי; זו היתה גם ההשקפה שלמד אפלטון. גם פלוטינוס, שהלך בעקבות המסורת של פרמנידס ואפלטון במונן זה... מכנה את העיקרון הסופי והעמוק ביותר 'האחד'. זה מעיד על כך שבעיני המוטציה, השינוי, היה דבר רע.¹¹⁵

הרצון לראות באלוהים 'אחד' או 'נצחי' מוביל את צייטלין למסקנה כי עולם בלי אלוהים הוא רק מפלצת עבורו. 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'.¹¹⁶ בעיני שסטוב, דווקא האמונה מטרתה לסלול דרך לאל הקפריזי אשר אינו יכול להבטיח דבר פרט לאבסורד ולשיגעון. הטרגדיה האנושית ושמיטת הקרקע, אשר מסמלות עבורו את דרך הפריצה לממד של האמונה, מחייבות אותנו לקבל את משמעותן המלאה.

במאמרו השני והנרחב של צייטלין אודות שסטוב ניכר כי הוא מבין את הסלידה של שסטוב מהשאיפה לשלמות מחשבתית או אנושית, אך בד בבד מזהה אותה כזהה ל'שבירת המידות' של החסידים, שבה הוא רואה התבטלות גמורה והכנעה עצומה של האדם.¹¹⁷ שסטוב לעולם לא הציב את הייאוש או את הכניעה כדרישה. אלה לדעתו מגיעים לאדם בעל כורחו. שמיטת הקרקע ששסטוב מדבר עליה אינה מהלך מתודי של הטלת ספק אלא נכפית על האדם, ועל כן הפילוסופיה שלו מייצגת במידה רבה מצבים ייחודיים של הקיום האנושי שהם מעבר לנורמליים. תיקון המידות, הניסיון להפוך לשפל כדי לשמר את מוסריותך, אינם רלוונטיים עבורו. אדרבה, מבחינתו שמיטת הקרקע עלולה להוציא מהאדם את האנוכיות הנוראה ביותר, כפי שקרה ל'אדם מן המרתף' של דוסטויבסקי.

אחד הקטעים המעניינים ביותר במאמרו זה של צייטלין על שסטוב הוא ניסיונו להשוות בינו לבין רבי נתן שטרנהרץ, תלמידו הקרוב של ר' נחמן מברסלב. לטענת צייטלין, שסטוב, כמו ר' נתן לפניו, ראה את עולמנו השפל כעולם שאיננו שווה מאומה. רק הגילויים המביאים אל האדם 'אור מעולמות אחרים' נותנים ערך חדש לחייו. כך גם הוא מפרש את פרשנותו של שסטוב בנוגע לפלוטינוס.¹¹⁸ שסטוב אכן העריך את פלוטינוס כפילוסוף אשר הסכים לנסות לחפש את האמת מעבר להיגיון ומעבר לתבונה.

114 שם, עמ' 212.

115 שסטוב, על מאזני איוב (לעיל הערה 112), עמ' 341.

116 צייטלין, 'בחביון הנשמה' (לעיל הערה 109), עמ' 216.

117 צייטלין, 'מתהומות הספק' (לעיל הערה 2), עמ' 441-442.

118 שם, חלק ב', עמ' 371-372.

אך חשוב לציין כי הוא סלד ממנו כאשר ניסה להפוך את גילוייו למסקנות אוניברסליות. שסטוב סלד במידה רבה גם מאופיים של הגילויים הפלטוניים וראה בהם עוד בריחה מהמציאות לעבר עולם אידיאלי המשכך את כאבנו ומבטיח לנו יופי. לדידו, שנאתו של פלוטינוס לכל ביטוי של קיום עצמאי של האדם מחוץ לעולמות העליונים מסמלת סוג של בריחה. שאיפת חייו וציפייתו של פלוטינוס להתאחדות עם ה'אחד', ל'חוויות האקסטזה', היו לדעתו של שסטוב בריחה מזוועות החיים. במצב הקיום הרגיל חווה פלוטינוס את המרירות הבלתי נסבלת של הקיום העצמאי המנותק מן האחד. באקט זה רואה שסטוב נטייה, שלה שותפים רבים הן מצדה של הפילוסופיה, הן מצדה של הדת, לצאת במאבק עיקש, מאבק עד הסוף המר, נגד האינדיבידואל:

מחוץ למאבק הזה נגד ה'אני' השנוא, המורים הגדולים של האנושות לא רואים שום ישועה ולא מוצאים פתרון לסתירות ולזוועות הקיום. ההיסטוריה של הפילוסופיה, של האמנות, של המוסר, ואפילו של הדת חושפים זאת בבירור בפנינו.¹¹⁹

אצל פלוטינוס העולם העליון מתנגד לעולם החושי, כמו שהמציאות מתנגדת למה שאינו אמיתי. פלוטינוס, בעיני שסטוב, מתרומם לגבהים של פאתוס אמיתי כשהוא מדבר על היופי של העולם העליון ועל הפגמים של העולם המורגש. ההוכחות שלו אינן אלא סוג של תרגול רוחני אשר יש לו מטרה: לגרום צעד אחר צעד לבזו לעולם החושי ולהערצת העולם העליון. כמו ברוב התיאוספיות והפילוסופיות, החוכמה הנצחית והבלתי ניתנת לשינוי היא הצורך הטריטוריאלי להוציא מן החיים את אותם יסודות הכואבים במיוחד ולכן אינם מקובלים עלינו:

אני לא רוצה לשבח או להצדיק את העולם שלנו, יש לו פגמים משלו והם רבים. המאבק של כולם נגד כולם הוא בעיקר מחזה 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, אנו נוותר על כל חיפוש חדש... האם אתה רוצה להציל אנשים מייאוש? האם אתה חושש מאסון? אבל הייאוש הוא כוח עצום, עצום, שאינו פחות, אולי, מכל התפרצות אקסטטית.¹²⁰

119 שסטוב, כוחם של המפתחות (לעיל הערה 35), עמ' 147-164.

120 שם, עמ' 198-221. יש לציין כי במאמרו המאוחר יותר של שסטוב על פלוטינוס הוא ניסה לבחון מחדש את רצון הבריחה של פלוטינוס מהעולם המורגש, דרך התנגדותו לגנוסטיים שביקשו לפרש את דבריו ולהפוך אותן לאמיתות אוניברסליות. שסטוב מראה כי למרות שפלוטינוס אכן נטה לגישה תיאודיצית המבקשת לזהות את אלוהים עם הטוב, הרי שבסופו של דבר הוא לא היה מוכן להפוך את זה לתורה. 'האדם זקוק גם לתאודיציה – ההבטחה השקטה שיש צדק בעולם. אבל ביטחון שקט ושלווה הם בדיוק מה שפלוטינוס חשש ממנו יותר מכול'. (שסטוב, על מאזני איוב [לעיל הערה 112], עמ' 361-362). אם נציב את עמדתו של צייטלין באופן כללי אל מול זו של שסטוב, נסכים כי צייטלין, כמו פלוטינוס, לא חשש להפוך ל'מיסלוגוס' דהיינו לשונא התבונה, הוא האמין בבלתי אפשרי, בנס. אך בניגוד לפלוטינוס (על פי פרשנותו של שסטוב כאן) הרי שהוא ראה בבריחה מהעולם לעולמות העליונים כפתרון מוסרי

צייטלין, לעומת שסטוב, בז לעולם הקיים, ובכך עושה מהלך סוקרטי, אשר מבקש לברוח ממנו, ולהנגיד את 'עולם התופעות' ל'אמת הנצחית'. אך בזאת הוא מפספס את הנקודה של שסטוב, שהיא הצורך להתמודד עם המציאות ראש בראש ולהתנגד לאידיאלים בדמותן של אמיתות נצחיות או חוויות אקסטטיות המבקשות להשקיט את נפשנו ובכך להרחיקנו מן האמת; אותה אמת מושמצת המלאה בסתירות, בכיעור ובאי-נעימות, אך היא בכל זאת האמת (או אם נרצה: 'האמיתות השונות').

סיכום

אין ספק שצייטלין העריך מאוד את שסטוב, הושפע ממנו עמוקות ולמד ממנו על הדרך לגשת אל האלוהים במאבקים אינסופיים. בעקבות שסטוב למד צייטלין להתנגד לרציונליזם והצליח להאמין שוב בבלתי אפשרי – באלוהים. אך בסיכומו של דבר הוא נאלץ לוותר על דרישות רבות של שסטוב, והיה זה לרוב צעד מודע. צייטלין הודה לשסטוב על שאפשר לו לחזור לאלוהיו, אך החל אט-אט להתקרב עוד ועוד לרוח היהדות הישנה וביקש להציבה כאמת הנצחית לכול. כדבריו, זו הייתה דרכו לעשות סינתזה משלו ל'עומק הפסימיות ועומק האמונה ברוח הקבלה והחסידות'. אנו רואים כי בסופו של דבר צעד צייטלין צעד אחד יותר מדי בשביל שסטוב וחזר, במושגיו של זה, לאלוהים הישנים. הוא לא קיבל את טענתו של שסטוב כי החלומות האוניברסליים אינם החלומות היחידים, ואחרי שעשה את הצעד הנוסף לעבר האמונה הפויוטיבית, שהיא במידה רבה אמונתו 'הישנה', כבר הלך והתנתק כמעט לחלוטין משסטוב ומדרישותיו. בנו, אהרן צייטלין, מספר לנו שכאשר התקרב אביו לסוף חייו, עיין בספר של שסטוב בעת שהיה מלא בעצבות והגיב בצורה משונה: 'הוא היה חיוור, 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'.¹²¹ צייטלין, אולי בדומה ל'מחפשי האלוהים' הרוסים, בסופו של דבר ראה בשסטוב מי שאינו מאמין באלוהים. ואכן, העמדה המעין ניהיליסטית של שסטוב, לצד השקפתו הדתית, נראו לרבים כשילוב מטריד ולא מתאים. צייטלין, אחרי שעבר את נקודת ה'הצימאון', 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 יום להישאר עם שסטוב, איש 'המרתף', בשיגעון, ולהסכים עמו כי אין אמת נצחית אחת ויחידה. צייטלין אמנם לא אימץ משסטוב אלמנטים חשובים גם בשלביו ה'דתיים' יותר, אך ישנו אלמנט אחד מרכזי שהיה טבוע בו עוד מראשיתו ונשאר עמו, והוא המהלך ה'איובי'. כמו איוב, הוא לא הפסיק לזעוק, להתפלל ולדרוש מאלוהים שישנה את חוקי הטבע וההיסטוריה. הוא האמין כי האדם יכול לזעוק והאלוהים יהיה מסוגל לענות.

אונטולוגי ואף, כפי שמתבטא בכתביו המאוחרים של צייטלין, ביקש לעצב תורה אוניברסלית של שחר ועונש ברוחה של היהדות.

121 א' צייטלין, 'פגישות עם שסטוב' (לעיל הערה 7).

נספחים

מכתבי הלל צייטלין ללב שסטוב (1905-1906)

מכתב א':

המכתב נכתב בשנת 1905, הודש מאי,¹²² על ידי הלל צייטלין ממערכת הזמן הווילנאי אל לב שסטוב. מקור המכתב: ספריית אוניברסיטת הסורבון, ארכיון לב שסטוב, התכתבויות, סימול: MS 2111 / F. 244-245.

המכתב בשפת המקור (רוסית):¹²³

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 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

122 התאריך הוסף בכתב היד של בתו של שסטוב, יחד עם הפניה לכתב העת 'שאלות החיים' מס' 3.

123 המכתבים תורגמו בעזרתם הנדיבה של אריה שבצ'נקו ודניאל פינקלשטיין.

«человечности», «гуманности», «просвещения», хотя не следует забыть, 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 «о укуп Земли» ...

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. Анн 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:

לב איזאקוביץ היקר,

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

לגבי '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 שיש לרשותי, כלומר, [נמחק: 'הזמן'] כאשר אתה יכול לעבוד, יש לעתים קרובות זמן שבו אינך מורשה לכך [נמחק: 'לעבוד']... אז לניטשה אין שום קשר עם זה... אמנם אני אנסה איכשהו לתרגם ולעבד מחדש את הספר שלי. אני אומר לעבד שכן יידרש לשכתבו מן ההתחלה ועד הסוף. הספר מיועד לקהל שונה לחלוטין. לציבור הרוסי יש לכתוב אחרת לגמרי. וזה [נמחק: 'גם'] הספר נכתב במהותו לפני מספר רב למדי של שנים. מאז, המחקר על ניטשה התקדם, במיוחד במערב. ההשקפה שלי על ניטשה השתפרה והתרחבה במידה מסוימת, ולכן יהיה צורך להוסיף ולהסיר הרבה.

אני מתחיל לנטות לצדך בנוגע ל'אריסטוקרטיזם' של ניטשה. ניטשה באמת לא היה

זקוק ל'על-אדם' אלא למשהו אחר לגמרי... אבל אתה מתעלם מדי מה'מוזיקליות' של ניטשה ומה'דיוניסוס' שלו. בהתחשב ב'מהפכה' [שינוי הערכים], אני ממשיך להתעקש על עמדתני, כי עובדה של 'מהפכה' זו היה קיים כבר בספריו הראשונים של ניטשה. אתה מתעלם לחלוטין מעובדה זו, שכבר בהולדתה של הטרגדיה של ניטשה הוא נאבק עם המוסר, ואם כי בחשאי, עם המדע. ההתקפה החמה שלו על סוקרטס ועל אוריפידס משמעותה בעצם מחאה פנימית על כל מה ש'העולם התרבותי' חי ונושם. האכזבה מווגנר, הפחד מעוצמתו של החולי שלו, הידידות עם מאלויידה מייזנברג וכו'. כל זה הניד אותו לכיוון ההפוך, כלומר לעבר ה'אנושיות', 'אנושיות' ו'הארה', אם כי אין לשכוח שגם בתקופה זו הוא נלחם לעתים קרובות ב'מוסר' ולפעמים דיבר בשפה שונה לחלוטין על 'חוסר הנסבלות של החיים', על זה כי 'בלתי אפשרי לעמוד' ועל 'כוכבים רוקדים'. 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 עבור הנער 'שאיפה' ו'חלום' הפך בסבל מהמחלה לשאלה של חיים ומוות, איכשהו, דברייך ביטאו זאת היטב, כי ההבנה של היצירה שלו נקשרה יותר מדי עם ניטשה ועם אי-נגיעתו באלוהים... שהוא עם ה'דיוניסיס' שלו יצר 'על-אדם' ושיחק בו. כי מה שזורואסטר כותב במהותו הוא האידיאל הנוצרי (ולא האידיאל של טולסטוי – כמובן), אין על מה לדבר. זה ברור כמו היום של אלוהים. מספיק לקרוא פרק קטן 'על ארץ ההשכלה' [כדי להבין זאת]...

הייתי רוצה להדפיס את הספר שלי ב'שאלות החיים'. אני אתרגם אותו, אשכתב ואשלח לך. תוכל לתקן ולשלוח את הכול לברדאייב. אבל הייתי מבקש ממך לדבר על כך עם ברדאייב ברצינות. זה יכול להיות ספר טוב גם במובן הספרותי. בנוגע לאוסף שלי ועל שאר הדברים שארצה לתרגם מכתבי היד [שלך]. הייתי רוצה שתשתתף באוסף עצמו. זה נדרש על ידי האריסטוקרטיזם שלי!
שלך, הלל צייטלין.

בשולי הדף:

לגבי ה"עגבת" ועוד. אני לא מאמין בזה. אני רואה מעברים מתמידיים בניטשה, אבל לא רק מעבר בגלל שינוי פנימי.

245
урагину (уродивости)

* SOBOLEW *

свершилось дружба и дружба в нем, не выносивши себя из жизни
 в том что, Келвиз переплет, в "танцуующих звездах".
 Болзны и одноклассники заставили его очень много думать
 и он освобождается от "возити внало" Кошмара
 и возвращается в свою стихию. Разница между
 ду Малакши Китиса и "Заратустра" только
~~была в том, что~~ степень сложности и понимания.
 Это что был человек был "мертвой" и "сном"
 и то, стало для измученного болзны вопросом
 жизни и смерти, и, так как, по вашему удачному
 выражению, понятие о естественной развѣтѣ и
 Силахольм спрашивался Китиса и он не утратил
 души. Ни Богу... то он с своего же "Диониса"
 создаст "свѣта человека" и забавился им. Это
 что идеал Заратустры в сущности ^{свѣта} ~~идеал~~
 Аристотельский идеал. Урагу, может не идеал. Малакши
 го-одъ этого и говорить нечего. Это дело
 какъ Свѣтъ дѣлѣ. Стоит просеять какъ
 бы маленькую "лавку" одъ чужой Земля"...
 Мне бы хотелось перепечатать свою книгу
 в "вопросахъ жизни". Я ее переведу и перепечатаю
 работу и отдамъ ее в банк. Все ее исправитъ
 те и все отдамъ Бердзеву. Но если по-
 расили бы васъ поговорить съ Бердзевымъ
 серьезно объ этомъ. Тогда будетъ и в литературе
 турниамъ Силахольмъ очень хорошей книга.
 Это до моего сборника и преле, то мне бы
 хотелось перевести изъ рукописи. Мне бы хотелось
 чтобы вы могли вводить в свой сборникъ. Этого
 Заратустра ~~Малакши~~ Аристотельский идеал ~~Заратустра~~

אלילים מודחים ומקדשים נטושים: בחינה מחדשת לזיקה שבין הלל צייטלין ללב שסטוב

מכתב ב':

מכתב מהלל צייטלין אל לב שסטוב מתאריך 2.3.1906.
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. Д Разрешаю Вам её исправить и сократить. О важных преобразованиях у сообщите и сговоримся. О Ваших книгах я напишу Спиртусу [кого я тогда просил поправлять это] И постараюсь возратить 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 הולך להיות מאמר גדול ולדעתי טוב. אני אשלח אותו אליך. אני מרשה לך לתקן ולקצר אותו. על השינויים הגדולים תודיע ונגיע להסכמה. על הספרים שלך אני אכתוב לספיריטוס (שאו ביקשתי ממנו לתקן את זה) ואשתדל להחזיר לך אותם. אני כמובן לא שבע רצון מגזמן. מה זה ענייני כל 'הרדיקליות' וכדומה! – אני כותב עכשיו רק פיליטונים. את הפובליציסטיקה עזבתי סופית.

שלך, ה' צייטלין

צילום גב הגלויה:

