

ברדיצ'בסקי לאחר 'שינוי ערכין'

את התהפוכות הרעיוניות שעברה הגותו מסכם ברדיצ'בסקי עצמו בקטע חשוב עד מאוד ביומן שכתב בגדמנית במאי 1905.¹ אין מקבילה עברית לקטע זה ואולי אין זה מקרה שהרי למעשה הקטע מבשר נטישה של הזידה העברית, לפחות בכל מה שנוגע לכתיבת סיפורת ופובליציסטיקה שעיקרה המאבק המפורסם לשינוי ערכים בחיי היהודים.² ואמנם שלוש שנים אחר כך, לאחר ביקורו המפורסם של ברנר אצל הסופר בשנת 1908 בברסלאו, כותב ברדיצ'בסקי כי ביקוד זה עורר אצלו מחדש את "שאלת היהודים הישנה נושנה, אשר מכבד חשכתי אותה ללא קיימת".³ ורעייתו מעידה כי ביקור זה התקיים לאחר שנים אחדות שבהן חדל ברדיצ'בסקי להתעניין בכל מה שנוגע לספרות העברית ולבעיות הציבוריות האקטואליות של חיי היהודים. אבנר הולצמן מעיד, בצדק רב לדעתי, כי הדברים שרשם ברדיצ'בסקי ביומנו, כי ברנר נמלט מפני היהדות "שהוא רואה כבהירות את שקיעתה, ואולי אף נכסף אליה [...] וכך רודף אותו גורלו המכלה שוב אל חיק היהדות שהוא שונא, ושבגללה הוא סובל", הולמים לחלוטין את הרגשתו של ברדיצ'בסקי עצמו באותו זמן.⁴

קשה לדעת מהו הדבר שגרם לסופר להיוואש סופית מן המאבק לשינוי הערכים שהיה עד אז התחנה הארוכה ביותר בדרך הנפתלת, תחנה שארכה כשש שנים למן המאמר הפרוטו-ציוני "זקנה ובחרות"⁵ משנת 1899 ועד ל-1905. היה זה אולי המשבר

¹ "פרקי יומן, ינואר-נובמבר 1905", מובא בקובץ גנוזי מיכה יוסף: ארכיון מ.י. ברדיצ'בסקי, תרגם יצחק כפכפי, ערך אבנר הולצמן, תל-אביב, רשפים, תשנ"ה, קובץ ו, עמ' 28-89. הקטע החשוב ביותר מן היומן מובא בנספח למאמר זה.

² על מאבק זה כתבו – מן הפרספקטיבה הניטשאנית – אבנר הולצמן, "בדרך אל שינוי הערכים: על מקומה של השפעת ניטשה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי", בתוך ניטשה בתרבות העברית, ערך יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, 2002, עמ' 161-179; מנחם ברין, "ניטשה והסופרים העבריים: ניסיון לראייה כוללת", שם, עמ' 131-159; ויעקב גולומב, "על הפולמוס ה'ניטשאני' בין אחר העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי", בתוך מסביב לנקודה, בעריכת אבנר הולצמן, גרעון כ"ז, שלום רצבי, עיונים בתקומת ישראל, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, 2008, עמ' 69-93.

³ "הביקור בבית מ.י. ברדיצ'בסקי", בתוך יוסף חיים ברנר – מבחר דברי זכרונות, ערך מררכי קושניר, תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1971, עמ' 112.

⁴ אבנר הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ביוגרפיה בסדרת גרולי הרוח והיצירה בעם היהודי, ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2011, עמ' 185.

⁵ בן-גוריון [ברדיצ'בסקי], "זקנה ובחרות [ושנוי ערכין]", ממזרח ומערב ד (1899): 109-124; כונס גם בתוך מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, עשרה מאמרות, ורשה, הוצאת צעירים, 1899, עמ' 25-50.

הגדול של הספרות העברית, ההתמעטות הדרסטית של קהל קוראיה שהתבטאה בסגירת כל כתבי העת הוותיקים, ואולי משבר אוגנדה והפילוג בתנועה הציונית המלווה במותו של הרצל (בשנת 1904), אולי גם מיעוט העולים לארץ ישראל ושל מצטרפים לפעילות הציונית בגולה, וקרוב לוודאי שהייתה זו ההשפעה המצטברת של כל אלה גם יחד. מוזר הוא מכל מקום (ויש שיאמרו 'אירוני') שבדיוק בשנות העלייה השנייה, כאשר השפעתו של ברדיצ'בסקי החלה להיות ניכרת על רבים מן העולים-החלוצים, הן בנוגע למאבק לשינוי ערכים והן בביקורתו את התנועה הציונית הרשמית וברדישתו להגשמה עצמית, חדל ברדיצ'בסקי עצמו להאמין באידאלים הלאומיים שהטיף להם. המפנה, לפחות בכל הנוגע לתודעה העצמית של הסופר על ייעודו כסופר, הוגה וחוקר, הוא מפנה של ממש שאין ממנו חזרה.

כדרכו, מציג ברדיצ'בסקי את הגותו החדשה בפתוס דרמטי ניכר כשהוא נוקט בקטע יומן זה ססמה שהיא היפוכה הגמור של ססמת המאבק לשינוי ערכים. כזכור, באותו המאבק הססמה "ישראל קודם לאורייתא" הייתה הדרך להרגיש את הדעה כי 'עם היינו וחשבנו כך וכך. אך לא עם היינו בשביל [כלומר מפני] שחשבנו כך וכך'. ברעיון המרכזי הזה שהלאומיות הישראלית קדמה לכל תורה דתית או מוסרית ספציפית אפשר היה לראות גם סברה מדעית בלתי-אידאולוגית. אך בהקשר לתפיסותיו האידאולוגיות של ברדיצ'בסקי באותה תקופה, רעיון זה נועד גם לבסס את התקווה שהסובייקט ההיסטורי הלאומי יתמיד גם אם תשנה היהדות את פניה. תקווה זו הולידה תפיסה היסטורית חדשה של תולדות ישראל וגם נעשתה למרכז הוויכוח של ברדיצ'בסקי עם אחד העם הן ברמה העיונית – יחסי יהודים ויהדות לאורך ההיסטוריה – והן בהשתמעויות האקטואליות של הדיון העיוני לגבי גורלו של עם ישראל בעתיד. בניגוד למרבית התפיסות העיוניות שהיו מקובלות בהכמת ישראל, הציג ברדיצ'בסקי בעוז את ההשקפה כי מה שמתמיד בתרבות ישראל הוא דווקא הסובייקט האתני הנושא על גבו תורות משתנות שלא אחת הן מנוגדות זו לזו. זאת היא המשמעות המרכזית של "ישראל קודם לאורייתא" ואילו עכשיו, כותב ברדיצ'בסקי, שהוא חוזר לאותה אמונה שעל "ברכיה נולד וחונך" כי "אורייתא קודמת לישראל"⁶.

*

אי אפשר להבין את המפנה הזה כאילו חזר בו ברדיצ'בסקי מכל מה שכתב כחוקר – ולא כפובליציסט – בחיבורו העיקרי בביקורת המקרא, הכתוב במקור בגרמנית, סיני וגריזים.⁷ הלוא בשעה שכתב ביומנו הגרמני על חזרתו לאמונת נעוריו כי "אורייתא

⁶ ראו להלן הנספח.

⁷ מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, סיני וגריזים, הביא לבית הרפוס עמנואל בן-גוריון, 2 כר', תל-אביב, מורשת מיכה יוסף, תשכ"ב-תשכ"ג. הספר במקור הגרמני פורסם ב-1926, חמש שנים אחרי פטירתו של מיכה יוסף.

קורמת לישראל", טרם הושלם החיבור שבו חתר להראות בדרכים פילולוגיות, המקובלות בביקודת המקרא, כי תורת ישראל על מלוא ציווייה הדתיים ניתנה בארץ בגריזים, על ידי יהושע, ולא בסיני, על ידי משה. אף שמחקרו זה הוצג כמחקר, וכזה באמת היה, לא היה אפשר שלא לראותו כמקביל לאמונותיו האיראולוגיות של המחבר באותה תקופה ברבר עליונות הקשר לארץ וללאומיות טריטוריאלית על פני הקשר לרת ולתורת הערכים שלה.

אין שום ראייה לכך שברר'צ'בסקי חזר בו אי פעם ממה שהורה במשנת סיני וגריזים. ארובה, יש הרבה ראיות לכך שהוסיף לראות בה משנה תקפה העומדת בפני עצמה בדבר ראשיתו של עם ישראל. לפיכך ה"קרימה" של "אורייתא לישראל", המוצהרת בקטע היומן, אינה קרימה היסטורית אלא קרימה אחרת, ערכית. אין כאן חזרה לסברת סעריה גאון ש"אין אומתנו אומה אלא בתורתה", שכנגדה וכנגד כל המסורת ההיסטורית-פילוסופית שייסדה השמיע ברר'צ'בסקי בתקופת 'שינוי הערכים' את הכרתו על קדימות ישראל לאורייתא, שהיא גם קדימות היהודים-שבפועל לכל יהדות מופשטת.

כל הסימנים מעידים על כך שבשעה שניסח ברר'צ'בסקי את הסממה החדשה, שהיא היפוכה של הישנה, עדיין הוסיף לראות בעם ישראל סובייקט רציף מבחינה היסטורית ולשונית שנשא על גבו בתקופות שונות תורות שונות, "יהודיות" שונות. אך ללא כל שינוי ברעותיו העיוניות-המחקריות, הסממה החדשה המהופכת לישנה מצביעה על שינוי בתודעתו העצמית של ברר'צ'בסקי כסופר וכחוקר. היא מצביעה על שינוי מוחלט בפרספקטיבה שממנה הוא משקיף על עבודתו. הוא אינו עוד מי שתוהה על תולדותיו של שבט אתני מסוים, לרבות מה שניתן להסיק מהן לגבי עתירו, אלא שואל מהו הדבר הייחודי לתרבותו של שבט זה הראוי ביותר להנצחה. ואכן הפרספקטיבה החדשה, שממנה משקיף ברר'צ'בסקי בן הארבעים על פעילותו הספרותית והמחקרית, אינה עוד פרספקטיבה של מלחמת תרבות למען התחדשות לאומית. הוא משוכנע עכשיו שמלחמת תרבות זו, שבה פתחה תנועת ההשכלה ושהוא עצמו הביא לרדיקליזציה שלה, נידונה לכישלון. שוב ושוב מבטא יומנו הגרמני את הכרתו האינטימית כי עם ישראל נרון להיעלמות מעל בימת ההיסטוריה והשאלה היא מה ראוי לשמר כמצבת זיכרון לעם ייחודי זה. תודעתו העצמית של ברר'צ'בסקי אחרי 1905 אינה עוד תודעתו של מורד או מהפכן תרבותי אלא תודעתו של מנציח. הוא יהיה למנציח של התרבות היהודית במחקרו ולמנציח של החיים היהודיים בסיפוריו. ואכן הוא יפעל כך לאו דווקא כעברית או באיריש למען יהודים אלא גם – ואולי בעיקר – כגרמנית למען רפובליקת הרוח התרבותית-כללית.

ואכן, עם המפנה הזה, האחרון בחיי ברר'צ'בסקי, משתנות לחלוטין בהדרגה ההערפות היצירתיות שלו. הוא מכריז כי תרומתו העיקרית תהיה מחקריו ההיסטוריים

ואוספי האגרות שלו שהוא כותב בשתי הלשונות, העברית והגרמנית.⁸ ואף שאינו עומד בהכרזתו זו, וחוזר מרי פעם (כמו בשנת 1908, למשל) לכתוב סיפורים עבריים, אין ספק שמרצו העיקרי ושעות עבודתו המרובות ביותר מוקדשות מעתה ואילך למחקרים ולאנתולוגיות.

שובו לספרות העברית בשנות חייו האחרונות, לאחר פנייתו הנדיבה של שטיבל, הוא לכאורה יוצא מן הכלל. זוהי התפתחות חשובה שהביאה אותו לכתוב שלושה רומנים קצרים ולהשלים את יצירתו החשובה ביותר, הרומן מרים.⁹ היא מצביעה, לכאורה, על כך שרעיון הנטישה של הספרות העברית היה חיזיון חולף – מעין מצב רוח זמני – בעולם היצירה של ברדיצ'בסקי. אולם כשאנו מתעכבים על יצירות אלה אנו רואים כי על פי אופיין הן שייכות במובהק לתקופה שבה נטש ברדיצ'בסקי את מאבקיו התרבותיים והתמסר לייעודו החדש כמציב זיכרון לתרבות חיים שחולפת ועוברת ואולי כבר עברה מן העולם.

הסיפורים הקצרים שעניינם ריוקנאות, "פרצופים" כפי שכינה אותם הסופר, סולקו מיצירתו ויחד אתם נעלמה המגמה הסטירית שנלוותה תמיד לסוג סיפור זה. גם הכתיבה באידיש, שחלק ממנה הוקדש לסוג סיפור זה, חדלה ועמה כל ניסיון להשפיע על הערכה מחדש של ההווה היהודי באמצעות הסיפורת. לעומת זאת, ארבע היצירות שנכתבו על פי הזמנתו של שטיבל הם סיפורי זיכרון מובהקים. לא לחיגם נרחסים לרומן הקצר **בסתר רעם** ולרומן הארוך **מרים** עשרות רמויות שרבות מהן זוכות לאזכור אפיזודי בלבד, מנותק מן הקו העיקרי של סיפור המעשה. הרצון להכניס לסיפורת שלו כל מה שהתנסה בו בדרך הניסיון הבלתי אמצעי, או באמצעות השמיעה של מה שסופר לו, או בדרך של היזכרות ודמיון, גורם לשתי יצירות אלה להיעשות למעין אנתולוגיות של סיפורי זיכרון קצרים יותר. הייחוס של המסופר לזיכרונות של ממש בשלושת הרומנים הקצרים ובמרים אינו אך ורק הפעלה של

⁸ ראו ביבליוגרפיה מועילה (אם כי לא שלמה) אצל אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – שנות הצמיחה (תרמ"ז–תרס"ב), ירושלים, מוסר ביאליק, 1995, בעיקר עמ' 328–332. הכתבים הגרמניים של ברדיצ'בסקי לא כונסו. מבחר קטן מהם תורגם לעברית בידי אשר ברש ושמואל הרברג, על אדמת נכר, תל-אביב, הוצאת שטיבל, תרצ"ו. ראו גם את הנספח "מספורי מ"ב שנכתבו בגרמנית ובאידיש", בתוך כתבי מיכה יוסף בן-גריון, ספורים, תל-אביב, רביד, תשל"ז, עמ' שכו ואילך; "סיפורים גרמניים (1897–1898)", בתוך כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גריון), בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1999, כרך ר, עמ' 129 ואילך. ראו גם רן אלמגור, שמואל פישמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גריון) – ביבליוגרפיה, הוצאת המכון לחקר הספרות העברית ע"ש בניציון כץ, אוניברסיטת תל-אביב, תשל"א.

⁹ ב-1918 נענה ברדיצ'בסקי לפנייתו של המו"ל אברהם יוסף שטיבל, שקיבל על עצמו את הוצאת כל כתביו בתנאי שיחזור ליצירה ספרותית בעברית. את שלוש שנותיו האחרונות הקריש לעיבוד כתביו, לניפויים ולהכשרתם לפרסום במהדורה מסכמת, וליצירה מקורית שפירותיה העיקריים הם שלושת הרומנים הקצרים (בית תבנה, גרי רחוב, בסתר רעם) והרומן מרים: דומן מחיי שתי עיירות, בתוך כתבי מיכה יוסף בן-גריון, ספורים, עמ' רעא-שיו.

תחבולה ספרותית-אמנותית שבאה לשכנע את הקורא באמינות ה'ראליסטית' של המסופר.

ההתייחסויות האלה בכל היצירות העבריות האחרונות לזיכרונות של עד או של בן-המקום מורות על כך שמדובר כאן בפרוייקט של מצבת זיכרון. הסיפורים הקצרים הכלולים בהם מספרים כמעט על כל כיווני השקיעה של תחום המושב היהודי באימפריה הרוסית.¹⁰ סיפורי מעילה וגנבה, בריחה והשתמטות, התבוללות והתאברות, ניאוף, גילוי עריות והיעלמות; סיפורי התרוששות וירידה מנכסים, שריפה וטביעה בנהר. לרומן מרים הכניס ברדיצ'בסקי כל שעלה ברוחו ונמנע לספרו בשנים הארוכות שבהן גזר על עצמו שתיקה בכל הנוגע לספרות העברית. במרים כלולים לפחות שני סיפורי עלילה שלמים וארוכים יחסית (סיפור אמנון ותמר וסיפור ירוחם ואידה) שהיו עשויים לעמוד ברשות עצמם. המספר של מרים מספר אותם למקוטעין ומביא בין פרקיהם סיפורים אפיוזיים קצרים, לרבות כרוניקות ואנקדוטות מחיי העיירות. ברור שמגמת התחבולה הזו היא להסוות את עמידתם של הסיפורים האלה ברשות עצמם. ואכן הללו היו מעמידים – לו סופרו ברצף – מה שכינה המחבר 'רומנים קצרים'. הקטיעה של הרצף במקרים אלה היא תחבולה אמנותית שקופה. הלוא אין דבר הפוגע ברושם האחרות של יצירה שלמה כמו התחושה שחלקיה או פרקיה עומדים ברשות עצמם.

הסיפור השני בין הרומנים הקצרים הוא בית תבנה¹¹ ומכל סיפוריו של ברדיצ'בסקי זהו הסיפור המסופר בצורה המושלמת ביותר מנקודת-הראות של בן הקהילה. אף שגם כאן מוזכר המספר כי מדובר במיודעיו, הוא מקפיד להרגיש שהיה מרוחק ממקום המעשה. וכך, מנקודת הראות של המספרים העלומים שסייעו לו הוא מעמיד סיפור מוסר מסורתי מושלם, סיפור של שכר ועונש בתוספת סיפור אלילי על נקמת הבעל המת על נישואי אלמנתו, הנספית כשהיא משוגעת גמורה. ברדיצ'בסקי ביקר בשעתו את מה שכינה 'כסילות' אצל סופרי ההשכלה כמאפו וסמולנסקין, המחלקים לדמויות שכראו שכר ועונש לפי טיב מעלליהם.¹² וכמובן אמנות הסיפור שלו ודאי שלא יכלה לגלם את האמונה התמימה ברבר שכר ועונש שהרבה מרמויותיו תוהות עליה ומעוררים אותה. אבל כאן הופקד סיפור המעשה בידי מספר תם ולא משכיל מתוחכם. גם הרומן הקצר השלישי גדי רחוב¹³ כתוב כזיכרון, כשהמספר מתרכז בתיאור שורת

M. Brinker, "Nietzsche's Influence on the Hebrew Writers of the Russian Empire," in B. G. Rosenthal (ed.), *Nietzsche and Soviet Culture: Adversary and Ally*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 393–413

¹¹ כתבי מיכה יוסף בן-גוריון, ספורים, תל-אביב, רביד, תשל"ז, עמ' רנ-רס.

¹² "בספרות היפה", בתוך כתבים, בעריכת אבנר הולצמן, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 2004, כרך ה, עמ' 226.

¹³ כתבי מיכה יוסף בן-גוריון, ספורים, עמ' רס-רסז.

בתים ודייריהם ומתמקד לבסוף בתיאור סיפור עלילה אחד שבמרכזו דמות חרוטה בזיכרון של רב שהוא מיוחד במינו וטיפוסי בעת ובעונה אחת. ארבע היצירות האלה כתובות באובייקטיביות ממוארתית מוחלטת. כאמור, ברדיצ'בסקי גינה תמיד מחברים השופטים את הדמויות שיצרו לחיוב או לשלילה, לשבט או לחסד. זהו, למשל, פגם אחד שמצוי לדעתו בסיפורי ברנר.¹⁴ אך ההימנעות מכל חריצת משפט ברומן הארוך מרים, שבו מתוארות, בין השאר, כל המגמות התרבותיות שבקרב הנוער היהודי בן-הזמן (חובבי-ציון ומהפכנים מתבוללים, רוסופילים וחוזרים בתשובה) מצביעה, מצד אחד, על המגמה האמנותית הנמנעת לחלוטין מהערכת המעשים והעושים – אמנות אובייקטיבית כפי שברדיצ'בסקי דגל בה בשעה שכתב את הרוקטורט שלו¹⁵ – ומצד שני, היא מעידה על הרצון לספר על כל מה שמכילים הרצון והזיכרון והדמיון על מנת שמצבת הזיכרון לתרבות היהודית – החולפת, להערכת הסופר, מן העולם – תהיה שלמה ומקיפה ככל שניתן הדבר לאל ידו.

ניתן לומר שברדיצ'בסקי יכול היה לשנות את הפרספקטיבה שממנה השקיף על עבודתו כסופר כי עוד בתקופת המאבק לשינוי ערכים דיבר על שתי פרספקטיבות של ההתייחסות לעבר:

בשעה שאנו עומדים בתוך הענינים, במסיכות חיינו בעצמנו, העבר עלינו כאבן מעמסה ואנו מתנגדים לו בעברה וזעם – אחר הוא הדבר כאשר נביט אל העבר בתור אנשים רואים ולא נלחמים, בעת נתיחס אליו כאל דבר שלם עומד וקיים בתור חזיון תולדותי; אז ישתנה היחס הזה. אז גם יפה הוא העבר לפעמים ועשיר הוא. לטבע ספירה שניה, הספירה התולדתית, ובה מתנהל דבר מדור לדור.¹⁶

כאן פורש ברדיצ'בסקי בפני קוראיו שתי פרספקטיבות של העבר שהן בריזמניות ואינן תלויות אלא ברצונו ובעמדתו של המשקיף. אולם שתי פרספקטיבות אלה שולטות בחטיבות שונות של יצירתו הסיפורית. הראשונה שייכת לסיפורים המכונים 'אוטוביוגרפיים' ולסיפורי הדיוקנאות, והשנייה לסיפורים המאוחרים. נכון הוא כי האידאל של אמנות אובייקטיבית, לא-לוחמת, היה תמיד אידאל אמנותי גדול בעיני ברדיצ'בסקי שהרי היה באסתטיקה שלו (ולא רק בה) תלמידו של שופנהאור ולא של ניטשה. אבל השינוי האידאולוגי שחל בו לאחר אכזבתו מתוצאות המאבק לשינוי

¹⁴ ראו, למשל, כתבים, כרך ו, עמ' 209.

¹⁵ תזה זאת נחשבה כתרומה מקורית לפילוסופיה והראיה: היא פורסמה בסדרת אוניברסיטת ברן של המונוגרפיות הפילוסופיות, בעריכתו של לדוויג שטיין עצמו; ראו *Über den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik*, Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, vol. 9, Bern, 1897 (בעברית: *על הקשר בין אתיקה לאסתטיקה*, בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, בתוך כתבים, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1999, כרך ד, עמ' 85-126).

¹⁶ "לשאלת העבר", בתוך כתבי מיכה יוסף בן-גוריון וברדיצ'בסקי, מאמרים, תל אביב, רביר, תש"ך, עמ' מב, ההדגשה במקור.

ערכים אפשר לו לחתור למימושו של אידאל זה ביתר שלמות, ויעיד על כך ההעדר המוחלט של כל נימה סטירית של ביקורת החברה ביצירותיו האחרונות.

*

הדברים שכתב ברדיצ'בסקי בקטע היומן (המובא בנספח) בנוגע לתורת ניטשה ולפגישה עמה "בדרך שינוי הערכין" מדויקים בהחלט. החל ממועד כתיבת קטע יומן זה ואילך השתדל ברדיצ'בסקי למעט בציטוטים מכתבי ניטשה, ואף לדלל את אזכורי שמו, כשבא לערוך את כתביו מחדש. הוא לא הסתיר כמובן את חובו להגותו ולסגנונו של ניטשה אבל תחם את השפעתו לתקופה הקצרה יחסית של המאבק לשינוי ערכים. הוא לא טעה. סממאות כמו 'שינוי ערכים' או 'כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש'¹⁷ וכיוצא באלה, ועצם האזכור של השם 'ניטשה' או של ראשי התיבות F.N. סייעו בתקופה זו לברדיצ'בסקי גם מבחינה סגנונית להיראות כמי שמציג כלפי המסורת עמדה רדיקלית יותר מעמדת ההשכלה. הבלטה בוטה של ערך התרבות של היחיד כיעד החשוב ביותר סייעה גם היא אף כי כאן, כפי שראה היטב ברנר, מותן האינדיבידואליזם הבוטה של ברדיצ'בסקי על ידי הצבת שחרורו של היחיד הישראלי כאמצעי וכתנאי לשחרור אפשרי של האומה כולה. השפעת סגנונו של ניטשה הייתה חשובה בתקופה זו של יצירתו לא פחות מתוכן הדברים עצמם. הסגנון האפוריסטי והפרגמנטי אפשר לברדיצ'בסקי לבטא את הניגודים וההפכים שבמחשבתו תחת דגל החשד באותנטיות של 'שיטות' מחשבתיות עקיבות, המתעלות מעל מצבי הנפש ואף מעל מצבי הרוח של ההוגה. 'הפגישה בדרך לשינוי הערכין' הייתה בעיקר בשני נושאים מרכזיים שאף אליהם יכול היה ברדיצ'בסקי להגיע מעצמו. האחד הוא הרעיון ברבר המפנה הקדום בישראל שהתרחש עם עליית הנבואה. זהו מפנה מן האמונה באל לאומי וטריטוריאלי (בעיני ניטשה, ביטוי סמלי לרצון לעוצמה של העם), אל אָל אוניברסלי השופט ומעניש יחידים ואומות גם יחד על פי התנהגותם הרתית והמוסרית (בעיני ניטשה היה זה מהפך ערכים גורלי בכל האנושות הקדומה).¹⁸

¹⁷ "כרי לכונן מקדש מן ההכרח להחריב מקדש" (ניטשה, לגניאלוגיה של המוסר, ב, 24, בתרגומו של ישראל אלדר). ברדיצ'בסקי שם את האמרה הזו כמוטו למאמרו "זקנה ובחרות" (ראו לעיל הערה 5) וחתם בראשי תיבות לועזיות של הפילוסוף, דהיינו F.N. בשיא השפעת ניטשה עליו כותב ברדיצ'בסקי – תוך שהוא מנגח את אחד העם – "אלה הם רבדי ניטשי הרב" ("על אם הדרך", הפסגה, 1898, גל' 42, עמ' 6; גל' 43, עמ' 3). בהקשר זה כראי לציין כי הערות ביקורתיות נוסח זו של קלוזנר (ושל אחרים) בנוגע לזיקתו ההרוקה מרי אל ניטשה גם הן השפיעו לא מעט על המפנה בתגותו המאוחרת יותר: "הוא קרא בספרי ניטשה ... ולכן הוא עומד וצועק, כי עלינו לשנות את כל הערכים, כי על עמנו להיות כקטן שנולד, כאילו קולטורה בת ארבעת אלפים שנה היא מעיל, שאפשר להפשיטו מאתנו ולהשליכו החוצה" (יוסף קלוזנר, "ספרותנו היפה בשנת תר"ס", ספר השנה ב (1901): 240–256).

¹⁸ מנחם בריןקר, "ניטשה והיהודים", עיון 48 (1999): 421–446 (פורסם גם בתוך מנחם בריןקר, מחשבות ישראליות, ירושלים, ברמל, 2007, עמ' 61–94).

הרעיון השני הוא ההכרה בעדיכה המגמתית המאוחדת של סיפורי המקרא, המסלפת את התיאור האמיתי של חיי בני ישראל בתקופה המקראית שלפני הנבואה. ברדיצ'בסקי ציטט את ניטשה פעמים אחדות בשני נושאים אלה. אבל אפילו כאן ניכר הבדל חותך בהעמדת ההקשר הרחב המקיף שני רעיונות אלה. תרגום של מילה גרמנית אחת בסעיף 25 מתוך האנטיכריסט שברדיצ'בסקי מצטטו יותר מפעם אחת חושף את ההברל. ניטשה כותב כי "הכוהן" – ובעקבותיו עורכי המקרא – "מחלן את הטבע" (*entheiligt die Natur*).¹⁹ הוא מעקר את היצרים הטבעיים, בהופכו תשוקות טבעיות לחטאים נושאי-אשמה. בהקשר זה משתמש ניטשה במונח *Entnatürlichung* *der Natur-Werthe*.²⁰ ברדיצ'בסקי מתרגם כי הללו (כלומר הפרושים ואנשי תורה שבעל-פה) עשו "חילול ערכי הטבע".²¹

קשה כמובן לתרגם את המונח הגרמני *Entnatürlichung* במילה עברית אחת אבל הכוונה ברורה. התאולוגיה של חז"ל הוציאה תשוקות טבעיות מגדר הטבעי כאשר עשתה אותם לחטאים מעוררי אשמה. כאשר בוחר ברדיצ'בסקי במונח 'חילול' הוא מייחס (בלי משים אולי) קרושה לערכי הטבע הקרומים שהרי אין חילול אלא במקום שיש או שהייתה קדושה. כאן בבחירה במונח אחר ניכר כל ההברל העמוק שבין הרומנטיקן הפנתאיסטי העברי של 'אלוהי ההרים' ו'אלוהי הנהרות', המעריך של דת-הטבע שקרמה לא רק ל'בנה' ולנביאים אלא גם ל'סיני', לבין ההוגה הגרמני, המבקר באופן רדיקלי את האלהת הטבע ואת הרומנטיקה.

הפגישה עם ניטשה "בררך שינוי הערכין" היא פגישה 'בחצי הדרך' שכן ניטשה וברדיצ'בסקי הגיעו למפגש זה 'בחצי הדרך' ממקומות אחרים והמשיכו אחריו למקומות שונים. נקורת מוצא משותפת להגות הביקורתית של שני ההוגים היא תחושת הרקנס שחשפו בתרבות הסובבת אותם. אבל מדובר בשני המקרים ברקנס שונה והתרופות המוצעות לו הן לא רק שונות אלא גם מהופכות. במסתו כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים (משנת 1874), שזכתה להערצתו של ברדיצ'בסקי, זיהה ניטשה את מקור הרקנס המוררני עם עודף המורעות של המשכילים המודרניים להיסטוריות של ערכיהם. המשכילים רואים עצמם חוליה אחרונה בשרשרת של התפתחויות רוחניות, ובתור כאלה הם חשים עצמם כתוצרים סבילים של התפתחות היסטורית ולעולם לא כסיבה פועלת המביאה דבר מה חרש לחיים. העייפות שעודף של תודעה היסטורית גורם לה היא המקור לרקנס. והיא גם המקור לתחושת המחנק שאוחזת בניטשה הצעיר לנוכח התאולוגיה של זמנו, שלטון האפיגונים של הגל בפילוסופיה, הפסימיזם של

¹⁹ תרגומו של ישראל אלרד, תל-אביב, שוקן, תשל"ג, עמ' 276; Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische*; 276; *Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, München, 1988, 6:196 בהמשך כ-KSA (הרגשות במקור).

²⁰ *Antichrist* 25, KSA 6:193 (הרגשה במקור).

²¹ "אנו והם", בתוך כתבי מ.י. בן-גוריון וברדיצ'בסקי, מאמרים, עמ' מח; כתבים, כרך ו, עמ' 104.

שופנהאור וכיו"ב. התרופה שהוא מציע במסתו המוקדמת על ההיסטוריה היא שכחה חלקית של ההיסטוריה ואמונה שהיסטוריה ביקורתית ומונומנטלית יכולה לסייע לשכחה כזו, שכן בניגוד להיסטוריוגרפיה אורגנית או אנטיקווארית, היסטוריוגרפיה כזאת מביאה את הקורא למגע עם ערכים מופתיים על-היסטוריים שבהם האדם הפועל מחולל 'התחלות חדשות'.

גם ברדיצ'בסקי מבקש 'התחלה חדשה' המושתתת על יכולת לשכוח – חלקית לפחות – של העבר ומכאן העדצתו המוקדמת לניתוחו של ניטשה. אבל ב'התחלה החדשה' שהוא מחפש לא מדובר רק בהדגשה הסובייקטיבית של יוצרים אינדיבידואלים משכילים אלא בתרבות קולקטיבית (לאומית) שלמה. גם כאן מדובר בלאות ובעייפות של החלקים המשכילים בעם אבל הדקדנס היהודי לא נובע מעודפים של מודעות היסטורית אלא להפך: הוא נובע מהעדר מוחלט של תודעה היסטורית. זהו דקדנס של תרבות שקפאה על שמריה, מתעלמת מתנועת ההיסטוריה ובטוחה שהיא חיה בעולם נטול תמורות ונטול הצורך וההכרח להסתגל, חלקית לפחות, לתמורות היסטוריות. העייפות היהודית, 'סבל המורשה' בלשונו של ברדיצ'בסקי, היא עייפותם של אלה הנושאים על גבם משא של הלכות ומצוות על-זמניות כביכול שלא חלה בהם שום תמורה. לכן התרופה שמוצא ברדיצ'בסקי למצב זה אינה ההכרה בערכים מוחלטים על-היסטוריים. הלוא האמונה הקנאית בערכים כאלה, הנתפסים כמצוות הרת, הביאו את היהודים למשבר תרבותי חסר תקדים של 'להיות או לחדול'.²² להפך, היהודים חייבים להכיר בתמורות היסטוריות ולסגל לעצמם ערכים ההולמים עולם משתנה. בלי הכרה כזו ושינוי הערכים שיבוא בעקבותיה לא תיתכן התחלה חדשה בשביל היהודים. מכל מקום, חוץ מן המסה על ההיסטוריה ופרקים אחרים בלגניאלוגיה של המוסר והאנטיכריסט יש מעט מאוד בהגותו של ניטשה שמשותף לשני ההוגים. לפיכך אפשר בהחלט להסכים עם דברי ברדיצ'בסקי כי

לא מתוך תורת ניטשה יצאתי, אלא שהתקרבותי אליה ונפגשתי עמה בדרך שינוי הערכין, תוך שהתרחקתי מן היהדות, וחוויתי את הנזק שסוג זה של מוסר גרם לעם היהודי כעם.²³

*

לבסוף, על ההיקף המוגבל של השפעת ניטשה על ברדיצ'בסקי יעיד התחום האחד והיחיד שבו מגלה הגותו של ברדיצ'בסקי רציפות. זהו תחום מחשבת האמונות. החל מן הדוקטורט שלו ועד מאמריו האחרונים על השירה (הכינוי שלו לספרות היפה כולה) מגלה

²² כשם מסתו המוקדמת של ברדיצ'בסקי משנת 1894: "להיות או לחדול (שכרים)", ממזרח וממערב (וינה) א: 93-104 (החתימה: בני יוסי, נמסר לפרוס ע"י מ. י. ברדיטשבסקי). פורסם גם בתוך כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גדיון), בעריכת אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1998, כרך ג, עמ' 137-151.

²³ ראו להלן נספח, סעיף 4.

הגותו של ברדיצ'בסקי כי הפילוסוף הגרמני שהשפיע עליו יותר מכול הוא שופנהאור ולא ניטשה. למעשה רבים מדברי הביקורת שכתב ניטשה כנגד שופנהאור יכולים לחול גם על עמדותיו של ברדיצ'בסקי. בדומה לשופנהאור – ובניגוד חריף לניטשה – ברדיצ'בסקי דן באמנות מנקודת-המבט של המתבונן (או המאזין או הקורא) ולא מנקודת הראות של האמן היוצר. החל מעבודת הרוקטור שלו הוא הוגה במידה שווה של תשומת-לב כמה שייחודי לתחום האסתטי לעומת התחום האתי וכמה שמשותף לשניהם. בפרקים הראשונים של הרוקטורט הוא עומד על האוטונומיה של התחומים: בהערכה אסתטית חיובית יכולים לזכות מעשים (ובמובלע גם יצירות) שיהיו מגוינים מבחינה מוסרית. למשל, נבל יכול להיות גיבור של טרגדיה מזועזעת ומרשים מבחינה אסתטית בשל עוצמת מעשיו ואילו אדם ישר-דרך, צנוע ומוסרי, לא יהיה מרשים ביותר מנקודת ראות אסתטית. אבל ההבחנה באוטונומיה ובייחודיות של תחום ההערכה אינה ממצה את מה שלדעת ברדיצ'בסקי הוא העיקר בשני התחומים. בשתי ההערכות וההתנסויות המביאות אליהן גם יחד עומדת יכולת ההתעלות מעל האינטרסים היומיומיים של המתנסה-המערך. הוא מתעלה מעל תחום הרצון והתשוקות האישיות ונכבש כולו על ידי יכולת התרוממות זו מעל עולמו האישי, התעלות שבה הוא מייצג את הכלל-אנושי, את כישוריו הגבוהים ביותר של האדם ולא את האינדיבידואליות שלו.

דומה שאין צורך להכביר מילים על ההבדל העצום בין פרשנות זו של החוויה האסתטית לעומת השירות לחיים ולרצון לעוצמה אינדיבידואלי שעושות יצירות אמנות ועשויים לעשות אידאלים מוסריים גם יחד בתודת ניטשה. שופנהאור מציע פרשנות קיצונית ביותר לדברי קאנט על חוסר האינטרס שבמשפט הטעם האסתטי. קאנט עצמו מבין במונח 'העדר אינטרס', הנזכר אצלו כמאפיין הראשון של משפט הטעם, בראש ובראשונה שהשיפוט האסתטי אינו על 'המועיל' אלא על 'היפה'. החוויה של 'היפה' בניגוד להתנסות ב'מועיל' אינה מכילה תשוקה לצורך את האובייקט האסתטי או האמנותי לשם סיפוק פיסי או פסיכולוגי. שופנהאור מרומם את מרחקו זה של 'היפה' מן 'המועיל' עד לחוויה החיובית בעיניו של שיתוק תחום הרצון (וההשתוקקות) כולו. לדעתו אין די בכך שלמתנסה האסתטי אין כל מודעות על כך שאיזה מחסור מעורר-תשוקה בא על תיקונו כתוצאה מן ההתנסות האסתטית אלא דרושה גם חוויה של שיתוק כל רצון ושאיפה מצד המתבונן, המלווה במיקוד טהור של המבט באובייקט המוערך ובחוויה חיובית של שכחה עצמית של האינדיבידואליות. ניטשה מבקר (בצדק) את הבנתו זו של שופנהאור את קאנט אך הוא אינו מסתפק בכך אלא מוחה על עצם התפיסה של המצב האסתטי כנטול אינטרס. לא יכול להיות מרחק גדול יותר מעמדתו של ניטשה מזה המובע בפרקים האחרונים של הרוקטורט של ברדיצ'בסקי, שכן פרקים אלה מזהים את הקרבה העקרונית שבין האתי לאסתטי עם העובדה שכל אחד מהם בדרכו האוטונומית כרוך בכלל-אנושי ובהתעלות מעל מה שהוא אישי גרידא.

עור בראשית הדוקטורט שלו גילה ברדיצ'בסקי משיכה וסקרנות לגבי אותם הוגים אנגליים במאה הי"ח שדיברו על 'חוש השישי' כחוש המצוי אצל מי שמסוגל לחוש בערכים אסתטיים ואתיים גם יחד. גם את היוונים המוקדמים הוא משבח על שהם מזהים את שמות התואר של 'הטוב' ו'היפה'. נטייתו הייתה תמיד לנסות ולזהות את שני סוגי ההערכות והערכים. אך דבר זה היה בלתי אפשרי לאחר קאנט. שופנהאור מצרו זכר את ההבדל הגדול שבין שני התחומים במשנת קאנט. הכלל-אנושי שבאתיקה הוא 'אובייקטיבי', מפני שהוא מבוסס על עיקרון חיובי של התבונה האוניברסלית, ואילו באסתטיקה הציפייה לקיומו של 'חוש משותף' לכל בני האדם אינה אלא ציפייה 'סובייקטיבית' של המעריך האסתטי שמרגיש בדרך השלילה שאין שום גחמה אישית בהערכה האסתטית שלו. ברדיצ'בסקי בנקודה זו הולך מרחק ניכר גם מעבר לעמרת שופנהאור. הוא הופך את המנוחה השלמה מכל השתקקות, 'שבת המכשפות' כפי שכינה זאת ניטשה, למאפיין לא רק של המצב האסתטי אלא גם של המצב האתי וכך – בניגוד גמור לקאנט – הוא שב ומאחד את שני התחומים שעם שניהם הוא מזהה את 'מותר האדם'.

המסות והמאמרים על אמנות ושירה שכתב ברדיצ'בסקי בשנים שלאחר מכן (שלא זכו, למרבה הצער, לאותה התעניינות שליוותה את הגותו ברבר 'שינוי הערכין') לא חרגו מעמדות-היסוד של הדוקטורט. אדרבה, הם נימקו אותן והרחיבו את חלונן. אפשר לומר שאם בתקופת המאבק על שינוי הערכים היה ניטשה ההוגה שברדיצ'בסקי חש אליו קרבה רבה, הנה בתקופה האחרונה, שבה לא ראה עוד ברדיצ'בסקי את עצמו כמהפכן תרבותי ואפילו לא כמבקר תרבות אלא כמתער ומנציח של תרבות יחידה במינה, שופנהאור היה ההוגה שאל תורתו חש אהדה עמוקה.²⁴

האוניברסיטה העברית בירושלים

נספח: קטע מיומנו של ברדיצ'בסקי, 27 במאי 1905²⁵

שלבי השקפתי על היהודים והיהדות:

(1) ההשקפה שעל ברכיה נולדתי וחונכתי אמרה כך – היהדות, התורה, היא משהו מופשט, התגלות אלוהית, שניתנה ליהודים למשמרת. היהודים הם נושאייה של תורה הקיימת כשהיא לעצמה, והעתידה לגאול את העולם ואת האדם, בקיצור, היהודים לחור ויהדות לחור; היהדות היא הראשונה במעלה, ואילו היהודים הם

²⁴ מאמר זה הוא פרק הסיום של מסה מקיפה על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי העומדת לראות אור בהוצאת כרמל.

²⁵ ראו הערה 1 לעיל.

השניים במעלה, וכל חשיבותם בכך שהם מקיימים אותה. אורייתא קודמת לישראל²⁶.

(2) כפירה, אפיקורסות. אלוהים הופל מכסאו מטעמים רציונליסטיים, והרי שהיהדות איבדה את עיקר כוחה. לכך נוספה עוד הביקורת הנמרצת כנגד ערכי היהדות ושלילה מוחלטת של התועלת שבהם, והכל נמוג והיה לאין. ליהודי המשכיל לא נותר עוד דבר אלא לצאת מן העדה השומרת על הדת שאינו מאמין בה עוד, ולהתחבר עם העמים.

(א3) לאומיות. פשרה, הביקורת נגד היהדות נשארת קיימת, אף אם בלא אותו להט חריף שנלווה אליה קודם לכן, אלא שנתברר כי על אף מפלת היהדות והכרת חוסר-ערכה, עדיין יכולים וחייבים היהודים להתקיים כעם. היהדות לא היתה מעולם המחוללת של העם היהודי אלא אולי התוצאה שלו והסיבה לתעייתו. הרי שניתן להפריד בין שני הדברים, ודווקא עם שקיעת היהדות מקבל העם היהודי את מרצו היחודי. בקיצור: ישראל קודם לאורייתא.

(ב3) המשך והרחבה. משעולה העם היהודי אל הבמה, עולות גם תביעות חדשות, ומטרות חדשות מוצבות לפניו. כלומר – שיבתו לארץ המולדת וריכוזו בארץ-ישראל כעם: חִיבַת־צִיּוֹן, יְשׁוּבַת־הָאָרֶץ, לְאוּם.

(ג3) עם התעוררות הרגש הלאומי וההכרה בערך העם היהודי הופיע גם גורם חדש לגבי הערכת עברו, כלומר ערכים היסטוריים תחת ערכים רציונליסטיים. היהדות בפרטותה (וכך במקור), היהדות החוקית, נחתה כקודם, אך לעומת זאת יש לחשוף ולקיים את רוח היהדות. הדברים אינם נשפטים בנימוקים של היגיון, אלא מתקבלים כעובדות היסטוריות, כלומר: רומנטיקה יהודית, היסטוריוזם, אחד-העם.

(4) שינוי ערכין. כל עוד טיפסתי בשלבים דלעיל, עדיין לא הייתי אני, ונגררתי אחרי אחרים. עתה התחלתי להרהר אחריהם את הרהורי שלי. אמרתי לעצמי כי משתוכר הטעות שהטביעה את חותמה על כל ההיסטוריה שלנו, ושהעתיקה את מרכז הכובד של העם היהודי אל היהדות, וכך התעתה את כל העם היהודי במשך אלפי שנים, תוך שניוונה את אבריה העיקריים, שהם הכרחיים לקיומו של עם, ותוך שסיפחה והעלתה למרום הערך את הדברים הטפלים, והשקיעה בהם את כל כוחה, עד כי לא נותר עוד מאומה למען העם; עתה חלילה לנו ליטול על עצמנו את תוצאותיה של טעות זו, ולהוסיף להפעיל אותן. במערכת החדשה שאנו מנחים אליה את העם היהודי, יופיע גם תוכן חדש. תרבות חילונית והערכת-דברים אנושית טהורה חייבים להחליף את התרבות הדתית. כאשר ישוּבו היהודים אל ארץ כנען, וישתקעו שם כעם, חייבים הם לאחוז מחדש בחוט שנותק כבר על-ידי הנביאים בגודש מוסדיותם. תחייה פוליטית ורוחנית של היהודים כעם, אך כעם הלני. היהדות הדתית, הרוחנית מדי,

²⁶ ההרגשות כאן ובהמשך – במקור.

גולה מן היהודים את כל כוחם הפוליטי, והתישה אותם בכל התחום המהותי השייך לעם והמגן עליו. כתוצאה מכך אינם יכולים כיהדותיים (כך במקור) לשוב למולדתם, וכל עוד מחלחל הרעל בגופם אין הם יכולים להחלים שם. הדבר אשר הנחה אותי לראייה זו הוא המסקנה האחרונה שלי לגבי תחיית העם היהודי כעם, וההכרה הברורה כי ניתן לבנותו רק על יסודות חילוניים ואלייליים טהורים. לכך נצטרפה עוד העובדה כי אנוכי, כאדם וכמשורר, חשתי עצמי הולך שבי אחר היפה והנראה, יותר מאשר אחר הבלתי־נראה. אולם השקפתי האנושית־כללית חיזקה אותי בתפיסתי לגבי העניינים היהודיים, אך לא היא היתה מקורה, כפי שיש המייחסים לי זאת בטעות. לא מתוך תורת נייטשה יצאתי, אלא שהתקרבותי אליה ונפגשתי עמה בדרך שינוי הערכין, תוך שהתרחקתי מן היהדות, וחוויתי את הנזק שסוג זה של מוסר גרם לעם היהודי כעם.

(א5) לשם הוכחה עד כמה הרחקתי לכת בהשקפתי על העניינים היהודיים ללא תלות בהשקפות אחרות כלשהן, תשמש העובדה, כי גם לאחר שחל שינוי גמור בהשקפת־עולמי הפילוסופית, והתחלתי להחשיב במידה מלאה את הגורם הרתי בתולדות הרוח האנושית, לא נטשתי את השקפתי היהודית לגבי התקומה החילונית.

(ב5) בר בכד הגעתי להכרה של חוסר אפשרות הביצוע וחוסר הסיכויים של הפרוגרמה היהודית, וכי החייב להיות עדיין אינו מבטיח כי אמנם יהיה. נשרתי גם מההסתברות הציונית, שתפסה את העניינים להפך, והתחלתי, בהצדקה מלאה, לפקפק ברצונה הכן, להגר ממש ולהתחיל בחיים חרשים עצמיים.

(ג5) אולם אם תיפול הציונות, או אז צועדים היהודים בגולה אל כליונם המוחלט, כיוון שחסר להם הבסיס הטריטוריאלי והרוחני הדרוש לאינטרסים הרוחניים שלהם עצמם.

(6) מאמרו של פרומר, ביסודו של דבר, כמעט בכל משקף את רעתי, ומסיק את המסקנות האחרונות מן הביקורת שלי לגבי המצב עד היום, ולגבי הנסיבות הלאומיות עד היום. פסימיזם מוחלט. היהודים, ברצונם להיות עם בגולה, ורק שם, התייצבו כנגד החוק המאפשר פתרון – ובאין עוד חוף להגיע אליו, וכל הבנייה היא כמו על חול, אין זכות לבזבז את הכוח העצמי ולהעמידו לרשותו של רבר נטול־סיכויים.

(7) יתר הבנה ליצירת הנביאים, למהלך הנצרות ולאיסלאם. התחלת שינוי בהשקפה והתקרבות אל נקודת המוצא: אורייתא קודמת לישראל. ליהדות נזקפת עמדתה הקודמת לכך זכות ככוח מניע, והשאלה היא רק אם אמנם היהודים הם היורשים האמיתיים של היהדות. יהודים ויהדות הם שני דברים שונים, ואף לאחר שהיהודים ייכלו, ככל הנראה, עדיין יכולה היהדות להוכיח עצמה כגורם רוחני. לכאן הגעתי, ולשם בדיקתם של דברים אלה, אני אמור להקדיש את זמני מעתה.