

שתי היסטוריות של רגשות אשם

ניטשה ופרויד על היהדות הקדומה והמעבר
לנצרות

יניי שפיצר

עומס כבד של רגשות אשם ושל ציוויים מוסריים ודתיים בקרב היהודים מילא תפקיד מכריע בתהליך ההיסטורי שבמהלכו נולדה הנצרות מתוך היהדות. טענה זו וקווי דמיון רבים אחרים משותפים לנרטיבים של ההיסטוריה היהודית בעת העתיקה שאותם הציגו ניטשה ופרויד. במאמר שלפנינו נערך ניתוח השוואתי של התיאורים שכתבו שני ההוגים ונדונים הקשרים שכל אחד מהם הציע בין השתלשלויות מדיניות, תמורות דתיות, רגשות אשם, והתפתחויות רוחניות. ביסוד שני התיאורים יש גישה משותפת הרואה באירועים נפשיים את היסוד למהלכים הגדולים של ההיסטוריה.

שמותיהם של זיגמונד פרויד (1856–1939) ופרידריך ניטשה (1844–1900) מקושרים אולי יותר מכל שם אחר בהיסטוריה של ההגות המודרנית לפריצת דרך, להעזה אינטלקטואלית ולמקוריות; קשה להמעיט בחשיבות ההשפעה שנודעה לשניהם על עולם הרעיונות של המאה העשרים. אף שפער הגילאים ביניהם לא היה גדול, לא הייתה חפיפה בשנות פעילותם, ולמעשה הם היו בני שני דורות שונים: פרויד החל לפרסם את ספריו זמן לא רב לפני מותו של ניטשה, מוות שאירע לאחר עשר שנים נטולות יצירה שבהן היה ניטשה שרוי בדמדום רוחני ובטירוף. במאמר אעסוק בשני מקורות שביניהם מפרידה יותר ממחצית

* מאמר זה עובד על פי עבודה פרו-סמינריונית שהוגשה לפרופסור סטיבן אשהיים במסגרת הקורס 'תרבות אירופה 1870–1914', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב.

המאה: כתביו של ניטשה וספרו האחרון של פרויד, אשר ראה אור בשנת מותו. אם כך, מה לנו לחפש דמיון בין אותו פילוסוף הוזה, בנו של כומר פרוטסטנטי, פילולוג העת התיקה, ליהודי המתבולל איש וינה, שראה בעצמו מדען ורופא, מפתחו של תחום מדעי חדש? אף על פי כן מאמר זה השוואתי באופיו, וסבורני שבמהלכו יתברר כי ההעמדה זה כנגד זה של שני הצדדים המרוחקים תקפה ומעניינת, ואולי התמיהה עולה דווקא מהדמיון הרב המתקבל על אף המרחק שביניהם.¹

ההשוואה שלפנינו היא בין שני התיאורים ההיסטוריים לכאורה של המעבר מהיהדות לנצרות בכתבי שני ההוגים. בספרו האחרון פרס פרויד את סיפור היווצרותה של היהדות מיציאת מצרים עד עלייתה של הנצרות בפרשנות העשויה לעורר תהיות במסדרונות החוג לתולדות עם ישראל. למרות הספקולטיביות המודעת של טענותיו, מאמציו והחשיבות שייחס לספר מעידים שאין המדובר בו בהפרחה סתמית של רעיונות באוויר. התיאור ההיסטורי נטוע עמוק בתוך תורתו הפסיכולוגית ובמוקד הניתוח יעמוד באופן מובהק המקום שהציג פרויד בתיאור נפש האדם בדברי הימים.

תיאורו של ניטשה מופיע בצורה שונה. הוא לא הביא תיאור שיטתי ובהיר של ההיסטוריה של היהדות הקדומה ושל המעבר ממנה לנצרות; טענותיו מפוזרות על פני כתביו שנכתבו לאורך השנים. לכן השתמשתי לצורך ההשוואה מצד אחד בתבנית ההיסטורית שהציג פרויד ומצד אחר בתיאור מקביל הנובע מכתביו של ניטשה, שאותו הרכבתי מתוך הטלאים. את תיאורו של ניטשה ניסיתי להעמיד כנרטיב מגובש ככל האפשר וכפרק היסטורי המספר את סיפורה של היהדות הקדומה ושל המעבר ממנה לנצרות.

משום כך יש הבדל בשיטה שנדרשתי לה בתהליך העיון בכתבי שני ההוגים. הפשטות שבה פרויד מציג את סקירתו אינה משאירה מקום רב לאי־הבנות, והדיון על טענותיו אינו נסוב על בעיות של הבנת הנקרא, לפיכך קל להתייחס אליהן על דרך הפשט. לא כך הדבר אצל ניטשה. בגלל אופייה המעורפל של כתיבתו ובגלל ההקשרים השונים שבהם הערותיו מופיעות, עצם הנחת קיומו של נרטיב מגובש אצלו אינה מובנת מאליה. לכן נעזרתי בפרשנות של כתביו, ציטטתי רבות והסברתי בפירוט מלא יותר מדוע אני מבין את הדברים כפי שאני מבינם.

בדיון נמנעתי במתכוון מלעסוק במניעיהם האישיים, בכוונותיהם או בביוגרפיות שלהם. לא שאלה אינם רלוונטים לתוכן דבריהם: להפך, רוב הספרות המחקרית מצביעה דווקא על הקשר הישיר המובהק שבין אישיותו להגותו של כל אחד מהם ועל המניעים שקבעו את יחסם לתיאור ההיסטוריה של היהדות והנצרות; אך במסגרת המצומצמת שלפנינו בחרתי להתמקד בתוכן דבריהם, מתוך הנחה שהשוואה ישירה בין הטקסטים עשויה לשפוך אור על תורותיהם. בפרק הראשון מובא בקצרה תיאור ההיסטוריה על פי פרויד. אין זה סיכום שלם של הספר, שכן בספר תיאור כזה אינו מובא כשלעצמו אלא כחלק מטענה

כללית שפרויד מציג. בפרק השני מוצגת הסינתזה ההיסטורית שהרכבתי מכתביו של ניטשה. בפרק השלישי העמדתי את שני התיאורים זה כנגד זה בניסיון לתמצת את יסודותיהם במידת האפשר.

ניטשה ופרויד ניסו, כל אחד לשיטתו, להעמיק חקר אל תוך מסתרי הנפש האנושית ולקבוע את השפעת המורכבות הנסתרת שלה על התנהגותו הנגלית של האדם ועל אירועים אנושיים רחבי היקף. בתיאור ההיסטוריה היהודית הקדומה והמעבר לנצרות קישרו שני ההוגים תהליכים נפשיים במהותם לתהליכים היסטוריים וחשפו מתוך כך גישה דומה, שניתן להגדירה 'פסאודו-היסטוריה פסיכולוגית'. במאמר הנוכחי אברר איך הבין כל אחד מהם את הקשר בין הפסיכולוגיה להיסטוריה וכיצד פירש כל אחד באמצעות הקשר הזה תופעות מוסריות, רוחניות ודתיות.

א. היהדות הקדומה והמעבר לנצרות לפי פרויד

פרויד פרסם את ספרו האחרון 'משה האיש ואמונת הייחוד' (*Der Mann Moses und die Monotheistische Religion*) בשנת 1939 בגלותו בלונדון, זמן קצר לפני מותו, לאחר היסוסים רבים.² לכאורה לא היה זה ספר פסיכואנליטי בעל יומרות מדעיות אלא ספר היסטורי. מרבית הקוראים סברו שהטיעונים שהעלה בספר מופרכים, ולכן עסקו השאלות שנשאלו על הספר בסיבות שהניעו את פרויד לכתוב דווקא ספר כזה ובמשמעויות הנובעות ממנו. כמו כן עלו שאלות על בעיית הזהות של פרויד עצמו.³ ב'משה האיש ואמונת הייחוד' פרויד מביא תיאור מהפכני ובלתי מקובל של תהליך היווצרותה של היהדות ושל המעבר ממנה אל הנצרות. מדובר שם בתהליך שלם שהעדויות ההיסטוריות להתרחשותו הן במקרה הטוב קלושות מאוד. כאן לא אתייחס לסוגיית הערכת התוקף העובדתי של התיאור אלא אביא אותו בקצרה מתוך הדגשת מה שרלוונטי לענייננו.³

"אם היה משה איש מצרי..."⁴

כה אמר פרויד: היהדות נוצרה מתוך יציאת מצרים. בימי השושלת השמונה-עשרה, במאה הארבע-עשרה לפני הספירה, התפשט בארץ הנלוס פולחן האל האוניברסלי אתן.² התהליך היה קשור בכיבושים המוצלחים של האימפריה המצרית באותה תקופה, שבקבותיהם

² שאלות אלו אינן נדונות במאמר הנוכחי. הקורא המתעניין בהן יוכל למצוא דיון רלוונטי בנושא בספריהם של יוסף חיים ירושלמי (1991) ושל ריצ'רד ברנשטיין (1998): ירושלמי תפס את הספר כתשובה לחיפוש אחר מהות היהדות בתוך עולם חילוני שבו התכנים הדתיים מאבדים את משמעותם, וכביטוי להזדהות של פרויד עם מהות זו. ברנשטיין המשיך בדיון אודות הספר באותו כיוון.

³ דרך הגיית התנועות בשפה המצרית העתיקה אינה ידועה, לכן מובאים כאן כל השמות המצריים בלא ניקוד. האיית המקובל של שם האל הוא *Athen*, וגם פרויד בחר בו בספרו.

ירדה קרנן של האלהויות המקומיות שרווחו עד אז והתגבר הצורך באל שאינו מזוהה עם אזור מסוים. את פולחן אתן טיפח פרעה אמון-חתף הרביעי, ששינה שמו לאחן-אתן. הוא דיכא את פולחן האל אמון ואת הנטייה למגיה שאפיינה את הדת המצרית והעלה תפיסה חדשה של אלוהות שלפיה קיים אל יחיד ואוניברסלי – מונותאיזם.

לאחר מות אחן-אתן התרחשה רסטורציה אלימה של האמונה הקודמת בידי כוהני הדת הישנה; תוך כמה עשרות שנים נמחקה הרפורמה, והאמונות הישנות הושבו על כנן. עד כה התבסס פרויד על הידע המקובל בקרב ההיסטוריונים אודות תקופה זו, אולם בנקודה זו הוא העלה השערה חדשה הקושרת בין ארועים אלה ובין יציאת מצרים והחל לפתח את השערותיו: משה היה אציל מצרי שהיה מקורב למשפחת המלוכה והמשיך לדבוק בדת המונותאיסטית. בלית בררה, לאחר הרסטורציה שדחתה בתוקף את דתו, הוא השליט את עצמו על עם שמי ששכן בארץ הנילוס וכפה עליו את פולחן אתן על הוקיו הקפדניים. משה הוציא את עמו החדש ממצרים, אך זה מאס בשררתו, מרד בו והרגו.

מאוחר יותר חל איחוד בין עמו של משה ובין המדיינים, שהיו בני עם שמי אחר בעל קירבה אתנית לעמו של משה, שהאמינו באל הוולקני יהוה. בעקבות המפגש בין שני העמים נוצר פולחן חדש, איחוד של שתי המסורות, שבשלב הראשוני היה קרוב במידה רבה לפולחנו של יהוה. אלוהי משה כמעט נשכח, ויהוה הפך לאל של העם המאוחד. הציבור יוצא מצרים של העם שהתאחד ביקש להסתיר את עברו הנפרד ולפיכך לא ניתן לאלוהי משה ביטוי במסורת הכתובה; חשוב מכך, רצח משה היה עבור העם אירוע בעל משמעויות טראומטיות. הריגת משה, אבי האומה, הייתה פשע כבד מנשוא עד כדי כך שהיה הכרח להדחיקו. הרצח הוסתר ונמחק מהתודעה הקיבוצית, ולא נותר ממנו זכר לא בכתובים ולא במסורת הגלויה. אך מכיוון שאי אפשר להימלט מאשמה כה כבדה הפכו רגשות האשם הנסתרים לחלק בלתי נפרד מהווייתם של בני ישראל לדורות.

היהדות מכיבוש הארץ ועד ישו

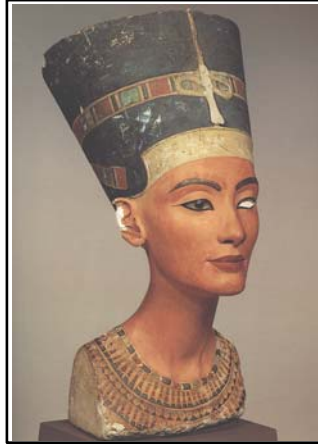
עם חלוף הזמן איבד יהוה בהדרגה את מאפייניו המדייניים, ודמותו הלכה ודמתה לזו של אלוהי משה. הוא הפך לאל יחיד השולל את קיומם של אלים אחרים, אל אוניברסלי שתחום ממלכתו אינו מוגבל למקום מסוים. שלא כאלוהי משה, הוא היה לאל שבחר בעם היהודי להיות עמו וגם המשיך לדאוג לגורלו של העם ובתמורה דרש ממנו לקיים מצוות. תהליך שינוי דמותו של האל ארך מאות שנים. יוזמיו היו הכוהנים, ממשיכי דרכו של משה, ששימרו בדרך כלשהי את זכרו ונלחמו נחרצות ובעקיבות למען הכחדת פולחן יהוה ולקירוב אמונת היהודים אל דת משה המקורית.

הפיכתו של יהוה לאל יחיד ואוניברסלי אינה תואמת את מה שאפשר לצפות לאור מצבו הפוליטי של עם ישראל באותה תקופה. לאחר תקופת הגדולה של כיבוש הארץ ושל המלוכה

המוקדמת הגיעה תקופה ארוכה וקשה של הידרדרות מדינית. בזו אחר זו באו האימפריות של אשור, בבל ופרס, שנלחמו בעם ישראל, צרו עליו, ניצחוהו, הגלו אותו והשמידוהו, והוא נותר מוכה וחבול. האל האוניברסלי של אחן-אתן נולד כשיקוף של המלך שפיתח את פולחנו – גדול, חזק וכול יכול – וכשיקוף של ממלכתו, שנכללו בה תחומי ההשפעה של אלים רבים ולכן היא חייבה לפסול את רעיון האלוהות המקומית ולקדש את האלוהות האוניברסלית. אולם, שואל פרויד, משהשתנתה המציאות, מדוע דבקו בני ישראל באל הזה במשנה אמונה? הרי עמים רבים שחוו אסונות כאלה סילקו מפניהם את אליליהם שהכזיבו. מדוע יפתח לעצמו עם שזה מצבו אמונה באלוהות כול יכולה, יחידה ואוניברסלית, שלא רק בחרה בבניו אלא היא גם דואגת לגורלם? היכן אותו אל שבחר בס? ההתפתחויות הדתיות אירעו אפוא למרות ההתפתחויות ההיסטוריות, ויש למצוא להן הסבר.

מתוך כך פרויד רואה הכרח להסיק שמקור המונותאיזם היהודי הוא בשימור דתו של משה ולא בהתפתחות טבעית. הוא בוחן בבחינה פסיכולוגית את ההתפתחות הדתית של היהודים מתקופת משה עד ראשית הנצרות כשם שהוא בוחן את חייו של אדם יחיד: רצח משה היה מעין רצח אב, טראומה נוראה, שבשלב הראשון לא היה אפשר להתמודד עמה והיא הודחקה לחלוטין – הודחקה אך לא נמחתה. במהלך אטי וממושך עלה המודחק ובצבץ מתוך ערפלי השכחה וכפה את עצמו בעצמה רבה. דת משה וזכר רציחתו נשתמרו במורשת מצומצמת שניתן להשוותה ל'לא מודע'; כשם שאצל אדם שעבר טראומה בילדותו והדחיק אותה הטראומה חוזרת ומשתלטת עליו ברבות הימים, כך חזרה דת משה והייתה לאמונה הרווחת של העם היהודי. המונותאיזם היהודי אינו אלא חזרתו של המודחק, המונותאיזם של דת משה. לפיכך משה האיש הוא שקיבע לאלפי שנים את דמותו של העם היהודי ואת דתו. נוסף על כך היהדות מאופיינת, על פי פרויד, בהתקדמות בדרגת הרוחניות. בתפיסה המופשטת של האלוהות ובאיסור על תפיסתו כגשמי ("לא תעשה לך [...]") יש עדות להעדפת הרוחניות על פני החושניות. משמעות הדת המונותאיסטית היא החמרה ניכרת בכיבוש היצר, הרחקה של המיניות מן האלוהות (בשונה מדתות קדומות שבהן דמיותיהם של האלים והאלות הן גשמיות ומיניות). כיבוש היצר, שהוא מיסודות האמונה היהודית, קשור ישירות בהתקדמות מידת הרוחניות. כאשר האדם מונע מעצמו סיפוק גופני מתוך ציווי פנימי הוא מפיק הנאה חלופית מסיפוק רוחני. ככל שרמת המוסר המצווה על המרת הסיפוק הגשמי בסיפוק רוחני מחמירה יותר, כך האדם מתקדם אל רמה רוחנית ותרבותית גבוהה יותר. יצריו מדוכאים, אלימותו נכבשת, הוא מחליף את הפראות בחוק ובתרבות. הציווי המוסרי בדת היהודית חזק יותר, לכן רמת כיבוש היצר והרוחניות של מאמיניה גבוהה יותר.

הקשר בין המונותאיזם להחמרת הציווי המוסרי נוגע להסבר תולדות הדת על פי פרויד כפי שהוא מובא בחיבור 'טוטם וטאבו', ולא כאן המקום לחזור עליו במלואו.⁵ חשוב לציין



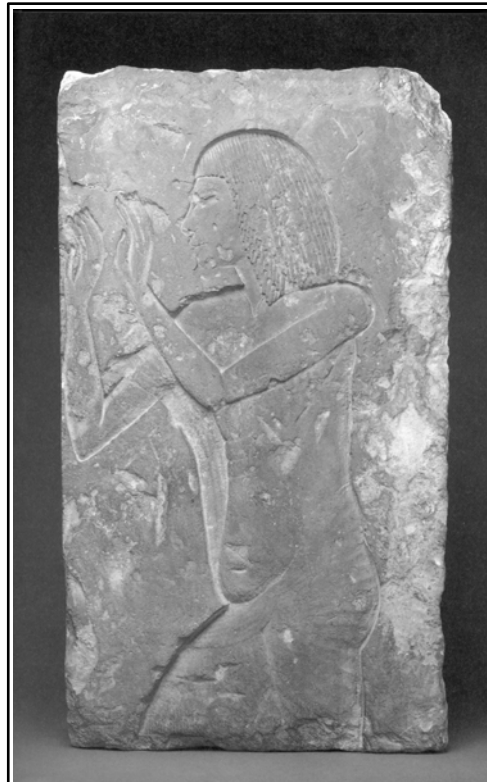
נפרטיטי



אחן־אתן

"פרעה אחן-אתן" מלך בשנים 1367-1350 לפנס"ה. בשנת 1887 נתגלתה בתל אל-עמארנה, כ־280 ק"מ מדרום לקהיר, עיר הבירה שהוא הקים: אחנת-אתן. הוא הקימה לאחר שנטש את הבירה הקודמת תבאי על רקע הרפורמה הדתית שהנהיג והמעבר מפולחן האל אמון לפולחן אל השמש אתן. יורשו של אחן-אתן היה חתנו (אולי היה אף בנו) הצעיר תות-אנך-אתן אשר מלך בשנות הראקציה של כוהני אמון, ואשר כאות הזדהות עם הדת הקדומה נטש את העיר החדשה ושינה את שמו לתות-אנך-אמון.

בשנת 1912 נתגלתה בתל אל-עמארנה הסדנה של פֶּסֶל חצר המלוכה, ובה דיוקנאות רבים של בני משפחת המלוכה. פסלה הצבוע של נפרטיטי, אשת אחן-אתן, נחשב לאחד היפים ביותר שנשארו מן העולם העתיק (מצוי כיום במוזיאון המצרי בברלין, ראה תמונה). שמו של אותו פֶּסֶל היה 'תותמוסיס', שם מצרי נפוץ שפרויד התייחס אליו כאשר טען למקורו המצרי של השם משה (משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 10).



פריט מזויף מאוספו הפרטי של פרויד – תחריט אבן בסגנון תקופת מלכות אחן-אתן.
 פרויד החזיק באוסף של כאלפיים פריטים ארכיאולוגים מיוון, רומא, המזרח הקדום, הודו וסין. אחד מהם היה תחריט אבן מתל אל-עמארנה שרכש בחנות עתיקות וינאית, אשר תיאר פקיד מצרי שידי מושטות קדימה בהערצה. פרויד דק ההבחנה, שהאמין כי חשף את הסילוף הגדול של ההיסטוריה של עם ישראל, כשל בזיהוי הזיוף שבתוך ביתו: ככל הנראה היה התחריט מעשה ידיו של אקסן אסלניאן, ארמני יליד יוון שפעל במצרים, בברלין ובהמבורג והתמחה בזיוף עתיקות אל-עמארנה.

רק כי מקור הקשר הוא באירוע הקדום של רצח האב הקדמון, שהיה אירוע מכונן עבור האנושות כולה. האב הקדמון נרצח בידי בניו; זכר הרצח הודחק, אך רגשות האשמה יצרו בצאצאיו ציווי מוסרי-דתי שהחליף את מקומו של האב. ככל שהמודחק התגבר וחזר כך התעצם רגש האשמה, הציווי המוסרי נעשה מחמיר יותר, כיבוש היצר נעשה חזק יותר, האל נעשה דומה יותר לאב הקדמון (דמותו התגלגלה מדמות חיה אל דמות אדם) והרוחניות הועדפה על פני החושניות. שיאו של התהליך הוא בדת המונותאיסטית, שאינה אלא גלגול דמותו של האב הקדמון באל אוניברסלי יחיד וכול יכול. מכאן הקשר ההדוק בין עצמת הציווי המוסרי-דתי, המונותאיזם, רגשות האשם וההתקדמות ברוחניות. רצח משה, דמות אב לעם היהודי, היה רצח אב נוסף שרביץ על מצפונם של היהודים. לפיכך הציווי, המונותאיזם, האשם, המוסר והרוחניות של עם ישראל הגיעו לרמות הגבוהות ביותר יחסית לשאר האנושות.

המעבר לנצרות

רגשות האשם של היהודים הגיעו אפוא לשיא. המודחק חזר, אך לא במלואו. אמנם דמותו של האב הקדמון ודתו של משה חזרו בצורת מונותאיזם חמור, אך מעשה הרצח של משה היה כה נורא עד שלא היה אפשר להעלותו על הדעת או להכיר בו. על פי פרויד, מתוך העומס הבלתי נסבל של רגשות האשם באה הנצרות והכירה ברצח האב. לא במפורש, שכן הכרה כזו הייתה בלתי נסבלת, אלא בעקיפין, באמצעות ה'חטא הקדמון' – אשמה קולקטיבית מעורפלת הרובצת על הכול משחר האנושות. כאן גם הנצרות מביאה את הכפרה הקולקטיבית, אשר לפיה לכאורה נצלב ישו החף מפשע לכפרת חטאי הכול; אלא שלמעשה, כיוון שהחטא היה רצח האב בידי בניו, אין לו כפרה אלא בהענשת הבן, בצליבתו. כשם שהאל מחליף את מקום האב הקדמון כך מחליף ישו בנו את מקום בניו המורדים של האב הקדמון. ישו הבן מת בעוון חטאם של הבנים, והענשתו מנקה את הכלל מן האשמה הקולקטיבית של רצח האב.

במובן מסוים, השליח פאולוס איש תארסוס השלים את מהלך ההתפתחות הדתית. הוא אפשר את החזרה אל האוניברסליות המוחלטת של דת אתן ואת החשיפה המלאה של המודחק באמצעות ויתור על שני אלמנטים באמונה היהודית: רעיון נבחרותו של עם ישראל ומצוות המילה. כעת יכלה הנצרות מתוך הזכרות ומתוך הודאה ברצח האב לסגת מדתו של האב אל דת הבן שמרד בו. מכאן והלאה הופחת עומס רגשות האשם, ובהתאמה חלה התרופפות במשמעת המונותאיסטית. השילוש הקדוש ודמויותיהם של האם ושל הקדושים לא היו אלא מסווה לחזרה של ריבוי האלים. יסודות מגיים ופוליתאיסטיים חדרו לדת, והציווי המוסרי הוקל. מבחינה רוחנית היה המעבר לנצרות נסיגה אחורה מהציווי המוסרי ומרגשות האשם – אל החושניות, אל הפוליתאיזם ואל ההקלה על הנפש.

ב. היהדות הקדומה והמעבר לנצרות לפי ניטשה

ניטשה והיהודים

בניגוד לדרכו החדה והשיטתית של פרויד בהצגת טיעוניו ובתיאורו ההיסטורי, צורת כתיבתו של ניטשה מקשה על הבנה בהירה של תפיסתו את היהדות הקדומה ואת המעבר ממנה לנצרות. הסיפור מקוטע ומפוזר על פני סעיפים וספרים; הדברים מובאים בהקשרים שונים ולעתים נראה כי הם סותרים האחד את משנהו. מעבר לכך, מאז פרסום כתבי ניטשה נותר בהם פתח למגוון גדול של פרשנויות. אחד המושגים השכיחים ביותר בחיבורים המנסים לבאר את תורתו הוא 'אמביוולנטיות'⁶ – נדמה כאילו הוא חוזר ואומר דבר והיפוכו, וגדול הפיתוי להניח שיש בדבריו דו־משמעות. יחסו של ניטשה ליהודים אינו יוצא מכלל זה; בצד דברי שבח והלל ובצד התקפות מפורשות על אנטישמים בני זמנו אפשר למצוא בניטשה במקומות רבים מקטרג חריף על היהדות, ואין פלא שרבים האשימוהו בשנאתה.⁸ אולם לעתים קרובות, המסקנה הפשוטה שניטשה אינו מחזיק בעמדה עקיבה אינה מתחייבת מדבריו. ההשמצות והשבחים לסירוגין כלפי היהדות אינם נראים לי מקריים אלא עקביים למדי אם הקורא מבחין בשיטתו בין אלמנטים שונים ובין תקופות שונות ביהדות. הבחנה כזאת מאפשרת לראות בבהירות רבה יותר את היסוד הקונסיסטנטי בהבנה של ניטשה את ההיסטוריה היהודית, כפי שהוא מתגלה בעיקר בכתביו האחרונים. יחד עם זאת, איני מנסה לטעון כי כל אמירותיו עולות בקנה אחד; אין מנוס מן ההערכה שכמה מהן אינן מתיישבות זו עם זו וכאשר יתגלו בעיניי חוסר התאמות אציין זאת.

השאלה שחשוב לשאול כעת היא מה הם המרכיבים או השכבות השונות ביהדות שביניהם יש להבדיל. ישראל אלדד מצא אצל ניטשה הבחנה בין המונחים 'ישראל' (ישראל כאומה, כפי שאני מבין זאת) ו'יהודים' או 'יהדות' (כדת, כמושג מופשט).⁷ הוא טען כי המונח הראשון זוכה לשבחים ועל פי רוב השני הוא שאליו מופנה היחס השלילי. אלדד אינו מנמק את טעמיו להבחנה זו וקשה למצוא לה צידוקים, אלא רק במידה שבה היא חופפת להבחנה אחרת מקובלת, שעליה ירמיהו יובל תובע זכות ראשונים.⁸ על פי טענה זו, את היהדות יש לחלק חלוקה עיקרית לשלוש תקופות: יהדות 'הברית הישנה' ('ישראל הקדום, הקדם נבואי וקדם רבני', לפי מנחם ברינקר),⁹ יהדות בית שני, והיהדות ה'מודרנית'. ניטשה מאפיין את היהדות בצורה שונה בכל אחת מהתקופות ומכאן חוסר עקביותו לכאורה.

⁶ ולטר קאופמן (תשמ"ג) הניח את היסוד לעיסוק הענייני בשאלת יחסו של ניטשה ליהדות בהציגו את הסילופים הרבים שעשו לכתביו המאוחרים במגמה אנטישמית. קאופמן הקפיד לנקותו מכל רבב של שנאת יהדות, אך ממשכיו ציינו לעתים כי טענותיו אפולוגטיות יתר על המידה וכי הוא התעלם בהערותיו מכמה מגמות עוינות. להמשך הדיון בשאלת עמדתו של ניטשה כלפי היהדות ראה אייון (1986); גולומב (תשמ"ז), עמ' 227–245; דפי ומיטלמן (1988); סנטאנילו (1994).

רווחת הטענה שמקור ההבדלים ביחסו של ניטשה ליהדות בתקופות השונות הוא בזיהוי יהדות בית שני עם ייילודתה, הנצרות, שהיא בין המטרות העיקריות להתקפותיו.¹⁰ אפשר שכך, אך נדמה כי עקב התמקדות הדיון בשאלת 'ניטשה והיהודים' בסוגיית האנטישמיות יש נטייה חזקה להצביע על כך שחציו של ניטשה אינם מכוונים ליהדות אלא לתפוח הנוצרי המונח על ראשה, ובכך לטשטש את ההבדלים המהותיים שניטשה מוצא בין היהדות הכוהנית לגלגולה הנוצרי. כתוצאה מכך לא הובהרה דייה תפיסתו המובחנת של ניטשה את היהדות שעל סף המעבר לנצרות. לעומת זאת, חשוב לציין גם את עמדתו של מנחם בריןקר, הטוענת לקיומה של תמונה כללית קבועה של היהדות בעיני ניטשה.¹¹ לנוכח העמדות האלה ולצורך ההשוואה לפרויד חשוב, לדעתי, להצביע דווקא על הייחוד והמשכיות ההיסטוריה של היהדות: לא להבחין בה בין מצבים מנותקים ולא לראותה כישות בלתי משתנה. בתפיסת היהדות של ניטשה (לפחות עד לנצרות), יש למצוא אחדות הנתונה להתפתחות וכן יש לעמוד היטב על הפערים הגדולים בינה ובין התמונה של הנצרות, אפילו בעצם ימי המעבר ביניהן. להלן אסקור התפתחות זו דרך שלושת שלביה.

יהדות 'הברית הישנה'

יהדות המוקדמת, כפי שהיא מתוארת בתנ"ך, הייתה דוגמה לחיים בריאים ונכונים: "אנשים דברים ונאומים, בסגנון גדול כל כך, שאין כלום בספרות יוון והודו שיוכל להדמות אליו" (מעבר לטוב ולרוע, 52).^{*} הדת שיקפה את עצמתו המדינית של העם, היהודים היו נטולי רגשות אשם על עליונותם, והאל היה ביטוי של תכונות חיוביות – עצמה, חיות ושמחה:

בימי המלוכה היה גם יחסו של עם ישראל יחס נכון, משמע, יחס טבעי. יהוה שלו היה ביטוי לתודעת העוצמה, לשמחה ששמה על עצמו, לתקווה שקיווה מעצמו [...] יהוה הוא אלוהי ישראל, ולכן אלוהי הצדק, זה הגיונו של כל עם שהעוצמה בידו ואין כליותיו מייסרות אותו על כך [...] הוא מלא רגש תודה על ההתרחשויות הגדולות אשר שמוהו עליון על כל גויים [...] (אנטיכריסט, 25).

עם ישראל חש את עצמו אסיר תודה לכוחות שעשוהו עליון על פני שכניו. אלוהי ישראל היה אל שבטי וטבעי; שבטי – כלומר לא אוניברסלי, אל המשקף את עצמתו של העם הסוגד לו. ניטשה מתפעל מגישתם הטבעית והנכונה של היהודים המוקדמים לדת ולחיים ורואה בהם מופת.¹²

[...] כל הכבוד לברית הישנה! אני מוצא בה אנשים גדולים, נוף גבורות, ומשהו יקר ונדיר

* ההפניות לכתבי ניטשה מכוונות, כמקובל, לשם החיבור ולמספר הסעיף.

ביותר עלי אדמות, זה התום של לבבות חזקים, תום שאין בדומה לו, יתר על כן אני מוצא בו אומה (גניאלוגיה, ג 22).

במונחים ניטשיאניים אין ציון לשבח נעלה מזה שהוענק כאן ליהודים הקדמונים, ההשוואה ליווניות הדיוניסית הנערצת עליו כמעט ועולה מאליה.¹³ מבחינה היסטורית, עם ישראל היה אז בשיא תפארתו – חזק ומנצח, ומציאות חייו תאמה את רצונו לעצמה. כתוצאה מכך היה מצבו הנפשי של העם טוב ובריא; היה בידו להביע את שמחתו, ודבר לא עמד בפני שאיפותיו הטבעיות. לפיכך עוצב יהוה, האל של עם ישראל, בדמות של אל העוזר לעמו בלא תנאי ואינו כופה עליו ציוויים. דמות האל שיקפה את מצב העם: כל עוד בני ישראל היו חזקים ומנצחים הם האמינו באל שבטי האוהב את עמו ומסייע לו.

יהדות בית שני

את התיאור הנלהב של יהדות 'הברית הישנה' ניטשה מציב בתוך מסגרת שתכליתה להדגיש דווקא את התהומות שאליהן צנחה היהדות בהתנוונותה.

"תולדות עם ישראל אין ערוך להן כתולדות למופת לכל עיקור טבעיותם של ערכים טבעיים [...] אורח חיים אשר כזה עוד שימש ימים רבים כאידאל, גם לאחר שבצוק העיתים בטל ונגזו: אין מלך ואין שר מבית ויש חרב אשור מבחוץ" (אנטיכריסט, 25).

ההדרדרות נבעה מהשקיעה המדינית של עם ישראל ונפילתו קורבן לכיבושים והגליות. מאז ימי המלכים איבד עם ישראל מעצמתו ומכוחו, ולא היה אפשר להאמין עוד כי האל עוזר לו בכל מצב. התפיסה התאולוגית הקודמת סתרה את המציאות והיה צורך לאמץ תפיסה שונה במקצת. אז עלה הפתרון בדמות רעיון השכר והעונש – אלוהים אכן עוזר לעמו, אך לא בכל תנאי. האל מצווה על עמו ציוויים, משלם בשכר על צייתנותו ובעונש על המריית פיו. רק כך היה אפשר להמשיך ולקיים במצב החדש והעגום את האל של ימי הגדולה. סוכני השינוי היו הכוהנים, אשר ניצלו מצב זה לקידום שלטונם באמצעות טיפוח תחושת החטא ורגשות האשם בקרב צאן מרעיתם. הם אף הגדילו לעשות כשלא הסתפקו בעיוות הדת הקדומה אלא גם זייפו את ההיסטוריה:

בניגוד לכל מסורת, בניגוד לכל מציאות היסטורית, הם תירגמו לדתיות את עבר עמם, משמע, הפכוהו לאיזה מיכניזם ישועה מטופש על פי מתכונת של חטא ליהוה ועונש מיד, ושל נאמנות לו, ששכרה בצידה (אנטיכריסט, 26).

תקופת הגדלות הפכה בשכתובם לתקופת ירידה מוסרית שהגלות היא העונש עליה. דברי הימים פורשו כמסכת של שכר ועונש, כל מהלך פורש כציות או כאי-ציות. בא לעולם מוסר חדש בדמות רצון האל. כתבי הקודש זויפו, ונוצרה מערכת המקיימת את שלטון

הכוהנים באמצעות חוק, הוא חוק הכוהנים, שלא היה אלא ביטוי של האינטרס של אותה שכבה דתית שלטת. האל שינה מאופיו והפך ל"אלהי החלשים" (אנטיכריסט, 17), לא עוד אל התומך בבעלי העצמה.⁸ היהודים אימצו תפיסה שכל כולה סילוף של טבע האדם, היצרים הבסיסיים ביותר דוכאו ונאסרו בציוויים מוסריים: "בעומדם בפני השאלה קיום או חדלון, בחרו מתוך מודעות מדהימה לחלוטין בקיום בכל מחיר. והמחיר היה סילוף קיצוני של כל מה שהוא בגדר טבע, טבעיות, ממשות [...]" (אנטיכריסט, 24).

השינוי היה כרוך בשני אלמנטים שליליים מאוד, מבחינתו של ניטשה, שאפיינו את היהדות בתקופה זו – טינה נקמנית וניוון.² ברינקר שם דגש בהבדל בין השניים; את נוכחותו של הרכיב הראשון ביהדות הוא מתאר כך: "רגשות טבעיים לחלוטין של תאוות נקם ונצחון מקבלים אצל החלשים כתוצאה מהיעדר פורקן חיצוני וטבעי צורת תוקפנות מופנמת שהיא הטינה הנקמנית".¹⁴ כלומר, הרצון לעצמה, שהוא הרגש הטבעי והבריא המניע בני אדם, לא היה יכול עוד לבוא לידי ביטוי בסיטואציה הפוליטית-היסטורית שנוצרה. באין מוצא הפכו הרגשות החיוביים של שאיפת הכוח לרגשות של שנאה וטינה שהופנו כלפי החזקים. הטינה הנקמנית עשוייה להפוך לכוח יוצר, אך לא במונח חיובי:

מרד העבדים בשדה המוסר¹⁵ פותח בכך, שהרסנטימנט עצמו הופך להיות כוח יוצר ומוליד ערכים: הוא הרסנטימנט של בני אדם שכאלה, שהתגובה הראשונה, זו שבמעש, אסורה עליהם, והם מפצים עצמם על ידי נקמה מדומיינת (גניאלוגיה, א 10).

היהודים בני תקופת בית שני היו אחוזי טינה נקמנית, וטינה יוצרת זו איפשרה (או גרמה) לכוהנים להמציא מחדש את ערכי המוסר ובכך להאדיר את שלטונם.¹⁷ תפיסת העולם

⁸ האבחנה בין האלוהות השבטית של הרצון לעצמה ובין האלוהות האוניברסלית ה"טובה" מפותחת באנטיכריסט, 16-17.

² רסנטימנט ודקדנס, בלשון המקור. ניטשה מפתח את רעיון הרסנטימנט בגניאלוגיה, א 8 ואילך. הדקדנס הוא מושג שבו הוא משתמש בעיקר בחיבור 'אנטיכריסט'.

³ לפי ניטשה, מרד העבדים בשדה המוסר הוא התהליך המרכזי בהיסטוריה של המוסר מאז העת העתיקה. הוא מבחין בין 'מוסר עבדים' ל'מוסר אצילים' וטוען כי מוסר העבדים, שמקורו ביהדות הכוהנית, הצליח להשתלט על עולמה הרוחני של אירופה באמצעות הנצרות.

⁷ בנקודה זו, ניטשה מדבר בשני קולות שונים: לפי גניאלוגיה א 7, הכוהנים היו אלה האחוזים בטינה הנקמנית ("כל רוח אחרת היא כאין וכאפס כנגד רוח הנקם אשר לכוהנים") וכדי לממש את נקמתם הפיצו את הערכים נוגדי המציאות. לעומת זאת, בגניאלוגיה, ג 15, בעלי הטינה הנקמנית הם המוני העם, בעוד הכוהנים השולטים בהם מנצלים יצר זה כדי ליצור בקרב מאמיניהם את תודעת החטא והאשם שקיימו את אחיותם בהם ("הכוהן הוא משנה כיוונו של הרסנטימנט", ההדגשה שלי). אם כן, האם הכוהנים הונעו מתוך טינה נקמנית, כפי שנאמר בקטע הראשון, או שמא רק על ידי הרצון לשלוט, כפי שמשמע מן הקטע השני?

אפשר ללמוד פתרון אפשרי מתוך הווייה שהציע יורם מישר (תשס"ד) של מעבר בהגותו של ניטשה בין שתי תפיסות שונות של המהפכה המוסרית של היהדות הקדומה. ב'מעבר לטוב ולרוע' (נכתב בשנת 1886) ניטשה תיאר מהפכה 'נביאית', המעלה על נס ערכי מוסר חברתיים, ובעיקר את רעיון השוויון. באנטיכריסט

שהונחלה על ידי הכוהנים להמוני העם, תפיסה אשר נוגדת את טבעו של האדם, מעקרת את יחסו הטבעי למציאות ומעמידה אותו כאשם וכחוטא, היא עיקרו של מצב הניוון.

המעבר לנצרות

מקרקעו זה של כוב, בו כל מה שטבעי הוא, כל ערך טבעי, כל מציאות של ממש, נתקלו בהתנגדות יצריו העמוקים ביותר של המעמד השליט, מקרקע כזה צמחה הנצרות, זו צורת השנאה העזה ממות לכל מציאות, שנאה שאין למעלה ממנה (אנטיכריסט, 27).

המעבר לנצרות היה בשלביו הראשונים מעין מרד פנים-יהודי, שבאותה העת היווה מבחינה פסיכולוגית המשך ישיר של הרוח היהודית המנוונת. "אין להבין את הנצרות אלא מתוך הקרקע שממנו צמחה – אין זו התמרדות נגד האינסטינקט היהודי, כי אם המשכיותו הנכונה" (אנטיכריסט, 24). הסלידה מכל ממשות ומציאות אותה הנחילו הכוהנים למאמיניהם, הגיעה לשיאה בשנאה המוחלטת כלפי הדבר האחרון בעל הנוכחות המציאותית שנותר – שלטון הכוהנים עצמם: "[...] האינסטינקט היהודי במהדורה חדשה [...] אינסטינקט הכוהנים שאינו יכול לשאת עוד את הכוהן כמציאות" (אנטיכריסט, 27).

בעיני הנוצרים הראשונים אבי המרד היה כמובן ישו, אולם הייתה זו אי-הבנה של תורתו האמיתית. ישו ה'אמיתי' היה דמות בעלת אופי בודהיסטי, אדם שסבל מרגישות יתר למציאות ומצא פתרון בדחיית הממשות שמחוצה לו, בהכחשת הטבע ובנסיגה אל עולם שכולו פנימיות.⁸ אישיותו ביטאה באופן מופלג את הרוח המנוונת של שלילת המציאות, בכך הוא היה ל"מעניין שבכל הדיקאדנטים" (אנטיכריסט, 31). כאמור, ממשיכו טעו בהבנת הדרך עבודה הוא הטיף וסילפו את סיפורו; במובן זה "לא היה מעולם אלא נוצרי אחד בלבד והוא מת על הצלב" (אנטיכריסט, 39). המוות המפתיע של רבם הותיר אותם במבוכה, ואת האחריות לאירוע זה הם הטילו על מעמד הכוהנים השליט. מרגע זה, ישו פורש על ידם כמתנגד לשלטון הכוהנים, קנאי המרים את נס המרד, אף שכל בשורתו

(נכתב בשנת 1888), השתנה הדגש והוא ראה בה מהפכה 'כוהנית', אשר עוסקת בפרט, כופה עליו איסורים ומפתחת בו את תחושת החטא. הטענה שהכוהנים היו בעלי להט נקמני נועדה להסביר כיצד יצרו היפוך ערכים שרואה בשלילה את ה"אצילים" וה"אדונים", ולפיכך משתייכת לתפיסה המוקדמת יותר של מהפכה בעלת תוכן חברתי. כנגד זאת, הטענה שהכוהנים ניצלו את הטינה הנקמנית השרויה בלב בני עמם משתייכת אל התפיסה המאוחרת יותר (הכוהנים גרמו למאמינים להפנות את רגשות הטינה שלהם כלפי עצמם ויצרו בכך תודעת חטא ואשם אשר איפשרה לכוהנים, כפי שיוסבר בהמשך, לשלוט בהם). על פי מישר, החיבור 'לגניאלוגיה של המוסר' (נכתב בשנת 1887) מהווה שלב מעבר בין שתי התפיסות הללו (ראה שם, עמ' 462), ובהתאם לכך מסתברת ההתאמה של הטענה מחלק א והטענה מחלק ג של 'לגניאלוגיה של המוסר' אל שתי תפיסות שונות. עם זאת, חשוב לציין כי הטענה הראשונה מתייחסת במפורש אל הכוהנים היהודים בעוד שהטענה השנייה מתייחסת בהכללה אל מעמדות הכוהנים בציוויליזציות השונות.

⁸ התיאור של ישו ה'אמיתי' חולץ, לפי ניטשה, מתוך כתבי הבשורה המסולפים באמצעות הקירתו הפילולוגית (אנטיכריסט, 28–39).

אמרה פאסיביות ורחקה מן המעש.¹⁵ ועוד קושי עמד להם, כיצד הניח לו אלוהים למות? ההסבר שנתנו לכך נבע מתוך אותה תחושת חטא שטיפחו בהם הכוהנים: לא לשווא היה מותו כי אם לכפרת חטאי הכלל.¹⁶

הצורך לעכל את המוות המוקדם על הצלב גם איפשר את החדרתו של אלמנט נוסף לאמונתם – את תחיית ישו – שהרי אם "המשיח לא קם לתחייה, כל אמונתנו הבלבלים" (אנטיכריסט, 41). יחד עם רעיון זה נכנסו עוד לתורה מושגי הישארות הנפש, יום הדין ותחיית שאר המתים.¹⁷ השינוי התאולוגי הזה הסיט את מרכז הכובד של החיים, עבור המאמין, מחיי העולם הזה אל חיים מדומיינים של אחרית הימים או העולם הבא; למעשה רוקנו החיים הממשיים מתוכן – שיא במגמת הניוון. פאולוס היה זה שידע לנצל את התורה המתהווה של ראשית הנצרות לטובתו. באישיותו התגלמה מחדש הרוח הכוהנית במופע אחר, אותה רוח שבאופן אירוני דווקא כנגד בעליה מרדו תלמידיו הראשונים של ישו – "עם פאולוס חזר הכוהן וביקש לעצמו עוצמה" (אנטיכריסט, 42). מוצף בתאוות עצמה, הוא הבין את הכוח הרב הטמון בסיפורו של האיש מנצרת, כוח אשר יכול היה לשמשו בכדי לרדות ביתר עוז בעדרי המאמינים. כאשר ההבטחה לגאולה אישית ניתנה מידיהם של הכוהנים בגלגולם הנוצרי לכל אדם, שפל ככל שיהא, יכלו אלה להפוך לאדוני הארץ.¹⁸ מבחינה רוחנית התוצאה הייתה הרסנית ביותר: העתקת שלטון הכוהנים מתחומם המצומצם של עם ישראל אל חוגי כל הגויים הייתה שלב מכריע בתהליך השתלטותה של הרוח המנוונת על תרבות המערב ודחיקתה של רוח האצילים, כל זאת כחלק ממנגנון למימוש הרצון הכוהני לעוצמה.

ניטשה עסק במניעיו של פאולוס גם בחיבור המוקדם יותר 'דמדומי שחר'¹⁹ ונדמה כי הדינמיקה הנפשית של המעבר לנצרות מוצגת שם באופן שונה מאשר בכתביו המאוחרים. הרגע המכריע של המעבר מסומן בהתגלות שחוה עוד בעת שהיה יהודי שומר מצוות: "עדי אז לא היו בנמצא אלא אנשי כת יהודיים אחדים" (דמדומי שחר, 68). פאולוס היה שטוף בתאוות עצמה, אך בניגוד לתיאור המאוחר יותר נראה כי הוא לא הונע מתוך הרצון לשלוט אל דווקא מתוך התייסרותו תחת הציווי המוסרי החמור ונוגד המציאות של התורה. מאווייו לא נתנו לו מנוח ומצפונו ייסר אותו על שאיפותיו האסורות ועל רצונו המדוכא לעצמה. ככל שהרבה יותר לסבול כך דבק במצוות התורה בקנאות רבה יותר, וככל שדבק בה יותר כך גברה שנאתו אליה עד שביקש לנקום בה ולהרסה.² הלך והתייסר עד שבהברקה אחת מצא פתרון למצבו: "אין זה מן התבונה לרדוף משיח זה דוקא! הלא זה המוצא, הלא

¹⁵ פורסם בשנת 1881.

¹⁶ מעניין לציין כי גם פרויד מייחס לפאולוס נקמנות – "יתכן כי בצעדו זה של פאולוס היה מקצת נקמנות אישית" (משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 90).

פה פתח לנקמה שלמה, עמו [ישו] בלבד ניתן בידי ומוחזק בידי מהרסה של התורה!" (דמדומי שחר, 68).

בביטול המצוות ייסד פאולוס את הנצרות: "זהו הנוצרי הראשון, ממציאה של הנוצרות!" (דמדומי שחר, 68).⁸ כלומר בהבדל מן התפיסה שהוצגה למעלה, הרואה את חוקי התורה ככלי בידי הכוהנים, כאן נראה שפאולוס עצמו הוא שסבל מהם ואשר בו התקיימו רגשות האשם. בשני המקרים המעבר לנצרות היה תוצאה של רצונו של פאולוס לעצמה – לפי 'אנטיכריסט' והחלק ג של 'לגנאלוגיה של המוסר', המעבר שימש אותו לחיזוק עמדתו כ"רועה העדר"; ב'דמדומי שחר' עיקרו של המעבר הוא דווקא ביטול המצוות, אשר שחרר את רוחו של פאולוס מרגשות האשם שלו עצמו. התיאור הזה של פאולוס אמנם מוקדם ותלוש מעט מן ההקשר שבו מוצגים התיאורים המאוחרים יותר, אולם כפי שיברר בהמשך יש בו עניין רב לצורך ההשוואה עם התיאורים של פרויד.

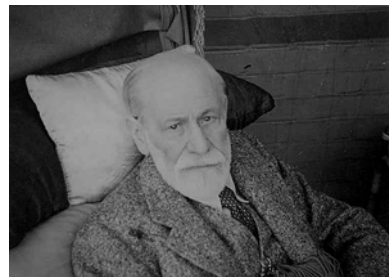
לסיכום, אפשר לתאר את תמצית המהלך שהוביל למעבר לנצרות באופן הבא: עקב הנסיגה המדינית של עם ישראל נותרו היהודים בלא יכולת לממש את רצונם לעצמה ועם תפיסה תאולוגית שאינה תואמת עוד את המציאות. כתוצאה מכך, חל שינוי דתי אשר התאים את התפיסה התאולוגית למצב המדיני החדש. הכוהנים הובילו את השינוי הזה ופיתחו את דוקטרינת השכר והעונש; הם ביצרו בכך את שלטונם ויצרו מגמה רוחנית של ניוון בקרב המאמינים. הנצרות באה בשלושה שלבים – הראשון היה בשורתו ה'אמיתית' של ישו, דרך חיים המבטאת ניוון מוחלט. השלב השני היה הפרשנות המוטעית של תלמידיו, שהפכה למרד כנגד הכוהנים. גם שלב זה היה ביטוי קיצוני של הרוח המנוונת אולם ישו ותלמידיו בחרו בשני נתיבים שונים: בדרכו של ישו הקצין הניוון עד כדי הכחשה מוחלטת של המציאות הממשית, בעוד שבדרכם של תלמידיו "האינסטינקט היהודי" המנוון כנגד המציאות הפך למרד כנגד הדבר המציאותי בעל הנוכחות החזקה ביותר – שלטון הכוהנים. השלב השלישי היה רתימת המסורת הנוצרית המוקדמת לטובתו של פאולוס, אשר היה דווקא ממשיכה של הרוח הכוהנית. בניגוד לשני השלבים הראשונים, המהלך של פאולוס לא היה לכשעצמו ביטוי של דחייה מנוונת של המציאות אלא של רצון חתרני לעצמה אשר ניצל את רוחם המנוונת של המאמינים.

⁸ לכאורה אמירה זו סותרת את מה שהובא לעיל: "למעשה לא היה מעולם אלא נוצרי אחד בלבד"; אלא שכוונת הדברים בשני המקומות זהה: הדת שייסד פאולוס היא דת חדשה, ואין לה דבר עם תורתו של ישו.

"ומן הסתם העיקר" – הרכיב המהותי של היהדות

בהקדמה שכתב פרויד בשנת 1930 לתרגום העברי הראשון של חיבורו 'טוטם וטאבו', הוא הציג בפני הקוראים דילמה אישית בלתי פתורה: כיהודי ה"זר לדת אבותיו", אשר "נבצר ממנו לקחת חלק באידאלים הלאומיים", אך "חש את ייחוד סגולתו כיהודי ואינו רוצה שיהיו הדברים שונים מזה" – "מה יש בכך עוד מן היהודיות, לאחר שזנחת את כל צידי השיתוף האלה עם בני עמך?". תשובתו הייתה חלקית, אך הוא הביע תקווה לפתרון השאלה בצורה מדעית: "כי אז השיב: עוד הרבה מאוד, ומן הסתם העיקר. אבל לא היה מסוגל כיום להביע במילים ברורות את היסוד המהותי הזה. ודאי יבוא יום ויסוד זה יתלבן על ידי ההכרה המדעית" (פרויד [תש"ל], עמ' 8). במאמר רב־הדים שפירסם לאחרונה ('ניסיון לזיהוי והבנה של תשתית האנטישמיות', אלפיים, 28 [תשס"ה]) ניסה א"ב יהושע להתמודד עם שאלת יסוד היהדות והאנטישמיות. הוא חזר שם אל הדילמה של פרויד ותיאר אותה כ"אולי הפעם היחידה [...] שבה ביקש פרויד להיעזר באחרים כדי להבין את עצמו" (עמ' 13). אולם ככל הנראה, פרויד לא הותיר בעיה זו לסופרי הדורות הבאים בלא להציע לה פתרון משלו אלא טרח וייחד לה את עבודתו האחרונה.

יוסף חיים ירושלמי (1991) הסביר את 'משה האיש ואמונת הייחוד' כתשובה לשאלה שהניח באותה הקדמה, שנים ספורות קודם לכן: המהות של היהדות איננה בתוכן הדתי הנגלה שלה; עיקרה הוא בתת־מודע הקולקטיבי ולכן שותפים לה שומרי המסורת והמתבוללים כאחד. ספרו של ירושלמי מתורגם כעת לעברית ועתיד לראות אור בהוצאת מרכז שלם.



זיגמונד פרויד בלונדון, שבה ישב בשנה האחרונה לחייו כגולה והשלים את ספרו האחרון.

ג. פרויד מול ניטשה

על אף השוני הרב שביניהם ברור כבר מסקירה ראשונית של שני תיאורי ההיסטוריה הללו כי מידת הדמיון ביניהם איננה שולית כלל וכלל. בהשוואה ביניהם אעמוד בתחילה על נקודות הדמיון ואציין את השימוש שעשו בקטגוריות דומות לתיאור המעבר מהיהדות לנצרות. מתוך כך אנסה להגיע אל ההבדלים העקרוניים שבין תפיסותיהם ההיסטוריות פסיכולוגיות של ניטשה ופרויד כפי שהן מתגלות כאן. אפתח בשלושה אלמנטים המשותפים לשני התיאורים.

האשם, החוק ורמת הרוחניות

בלא להבין את יסודות האשם והחוק בהגותם של ניטשה ופרויד לא ניתן להבין את תהליך המעבר בין היהדות לנצרות המתואר בכתביהם. מהו מקורו של רגש האשם? פרויד יוצר אנלוגיה בין ההיסטוריה האינדיווידואלית של היחיד להיסטוריה הקולקטיבית של אומה שלמה. כפי שרגש האשם עשוי לתקוף בברותו אדם על רצח אב (מדומה) שביצע בילדותו, כך מופיע רגש אשם על רצח אב שהתרחש בימי השחרות, לפני מאות ואף אלפי שנים, בתהליך התפתחותו של העם או של האנושות, שאותו הוא תופס כסיפור של התבררות. רגש האשם התוקף קבוצה אנושית הוא תופעה נפשית קולקטיבית ששורשיה, לדעתו, בטראומת הילדות הקולקטיבית. רגש האשם נוצר מתוך אירוע היסטורי אחד, ולאירועים ההיסטוריים המאוחרים יותר כמעט אין השפעה עליו. עם ישראל סבל מאז הגיע לברותו מיתר רגש אשם על היותו אחראי לרצח אב כפול (של האב הקדמון ושל משה). בשנים שלאחר יציאת מצרים עוד הייתה הטראומה טרייה, אלא שאז היא הודחקה לחלוטין. ככל שנקפו השנים התעצם רגש האשם של העם היהודי בגלל התהליך המתמשך של חזרתו של המודחק.

גם אצל ניטשה מהלכים נפשיים משחקים תפקיד מכריע, ולא בכדי זכה לתואר 'פסיכולוג' בכותרת ספרו של קאופמן.¹ גם הוא טוען שלעם ישראל במאות השנים שלפני המעבר לנצרות אופיינית התגברות הסבל מרגש אשם עד לכדי עומס כבד. כאן נכנס החוק, כגורם היוצר את רגשות האשם.² באופן טבעי יש לבני האדם יצרים, שאיפות ותאוות. בימי בית ראשון ('הברית הישנה') באה תאוות הכוח של עם ישראל לידי מימוש ולא היה חוק אשר מנע את ההוצאה לפועל של רצונותיו. המצב השתנה עם ההידרדרות במעמדו הפוליטי. בעקבותיה היה נחוץ לעדכן את תפיסת האל, ואלוהי ישראל הפך לאלוהים מצווה ואוסר; כך יצרו הכוהנים מערכת חוק שכולה איסורים על התאוות הטבעיות ועל הרצון לעצמה. אותה מערכת מצוות הנוגדת את טבע האדם יצרה בקרב המאמינים רגשות אשמה ותודעת חטא שסייעו לכוהנים לבסס את שלטונם.

על פי פרויד, הקשר בין האשם והחוק הפוך מהמתואר אצל ניטשה. לא החוק יצר את רגשות האשם אלא רגשות האשם הם שיצרו את החוק. המודחק ביקש לחזור, ורגש האשמה על הרצח יצר חוק שהחליף את דמותו הסמכותית של משה. ככל שחלף הזמן, חזר הרצח המודחק בעצמה רבה יותר, רגשות האשם כבדו והחוק הלך והחמיר. האיסור על היצרים הפך לקפדני יותר ויותר.

¹ וכך גם בספרו של יעקב גולומב 'הפיתוי לעוצמה' (תשמ"ז), המציג את ניטשה כבעל משנה פסיכולוגית ברורה וסדורה וכמטרים לרבים מרעיונותיו של פרויד.

² בהכללה אשתמש כאן במונח חוק במשמעותו כמוסכמות תרבותיות המגבילות את פעולותיהם החופשיות של בני האדם, כגון ציוויים מוסריים, חוקי דת ומדינה וכדומה. אמנם זוהי הכללה גסה למדי, אולם היא מקלה על עריכת השוואה ברורה ותמציתית יותר.

עבור פרויד רמת הרוחניות קשורה בקשר חיובי ישיר למידת חומרתו של החוק, מכאן שתולדות היהדות מרצח משה ועד הנצרות אופיינו בהתקדמות מתמשכת ברוחניות. עמדתו של ניטשה מנוגדת לחלוטין. כתוצאה ישירה מהחמרתו של החוק מדכא היצרים בא הניוון. החוק הכוהני, באשר הוא אוסר על מה שטבעי ונכון, היה במהותו חוק שולל מציאות. מצוות התורה מדכאות את יצרי האדם, מעלות על נס את החלש, העלוב והשפל וסותרות בכך את החיוניות של הרצון האנושי לעצמה ולסיפוק תאוות. הכוהנים המשיכו לפעול בדרך פתלתלה לסיפוק רצונם לעצמה, והחוק שהפיצו סייע להם בכך בהשליטו את הרוח המנוונת על תרבות המערב. זוהי המהפכה המנוונת של מוסר העבדים והיא ניגודה המוחלט של ההתקדמות ברוחניות. גם ניטשה קושר אפוא בין התפתחות החוק להתפתחות מידת הרוחניות, אך הקשר הוא שלילי: כתוצאה מהחמרתו של החוק היהודי חל תהליך של נסיגה רוחנית מתמשכת. ההבדל בין שני ההוגים אינו מקרי אלא נטוע בהבדל היסודי שבין תפיסותיהם המוסריות. פרויד ראה בכיבוש היצר התעלות מוסרית, ואילו ניטשה ראה בו סימן לניוון מוסרי – הבדל בהערכה ולא בתיאור התהליכים.

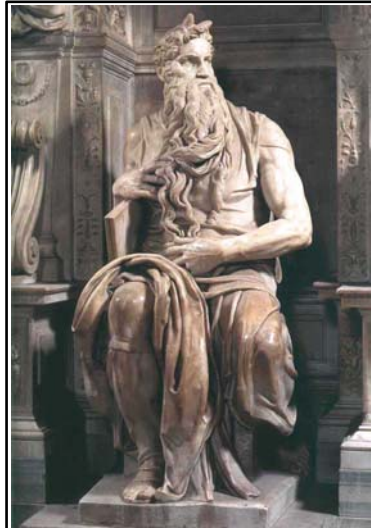
על רקע המצב הנפשי והחוקי יש להבין את בואה של הנצרות לעולם. לפי פרויד, זכר הרצח המודחק חוזר בעצמה כה רבה עד שרגשות האשם שאחזו ביהדות הפכו לבלתי נסבלים. הנצרות נוסדה כפתרון לבעיה זו בהודאה בחצי פה במעשה הרצח הנתעב ובהעלאת הרעיונות על הענשת הבן ועל הכפרה שהושגה באמצעותה. הנוצרים החדשים זכו להקלה ברגשות האשם וכתוצאה מכך לא היה עוד טעם בחוק הקפדני. הרסן הותר מעט, המצוות בוטלו ולחץ החוק הוקל. ההסבר הניטשיאני קבע כי החוק הוא שיצר את האשמה; לאור זאת אפשר להבין את הפתרון שמצא פאולוס למצוקתו (כפי שתואר ב'דמדומי שחר, המוקדם) – פאולוס היה צריך לבטל את המצוות כדי לשחרר עצמו מרגשות האשם. כלומר המכאניזם היה הפוך לזה שתואר אצל פרויד, הקלה בחוק לצורך הקלה ברגשות אשם. ב'אנטיכריסט', המאוחר יותר, הדגש במעבר לנצרות אינו בביטול המצוות אלא בהבטחה של הישארות הנפש. למעשה, נראה שחוק הכוהנים נותר על כנו ואולי אף התחזק, שכן לתודעת החטא שיצר נועד תפקיד חשוב בביסוס שלטון הכוהנים. מכאן שלפי תיאור זה המעבר לנצרות לא היה כרוך בהתרת חוק עבור המאמינים הפשוטים, אולם הקלה נפשית מסויימת באה בעזרת הבטחת החיים שמעבר לעולם הזה.

לדעת שני ההוגים, המשמעות הרוחנית של המעבר לנצרות איננה חיובית. עבור פרויד התרככות הציווי המוסרי גררה ירידה ברוחניות, ועבור ניטשה הנצרות הייתה האמצעי שבה חרגה רוח המנוונת היהודית אל מעבר לעם ישראל והשחיתה את רוחניותה של הציוויליזציה האירופית.

בבחינה של פעולת של שלושת האלמנטים הללו לאורך זמן עולה התמונה הבאה: פרויד וניטשה מסכימים שהיהדות אופיינה ברמות הולכות וגוברות של רגש אשם ושל חוק שהגיעו

לשיא על סף המעבר לנצרות. המחלוקת ביניהם היא על משמעותו הרוחנית של התהליך – התקדמות על פי פרויד, ונסיגה מתמשכת על פי ניטשה. אצל שני ההוגים קיימת התפיסה הרואה את הנצרות כפתרון דתי שנועד לפתור את מצוקת רגש האשם היהודי⁸ והביא עמו נסיגה רוחנית. פרויד טוען כי אחיזתו של החוק התרופפה במידה ניכרת בעקבות פאולוס, וניטשה מסכים אתו על כך בתיאור המוקדם מ'דמדומי שחר'.

אם כן, לשיטתו של פרויד, בקשר שבין האשם לחוק ולרמת הרוחניות האשם קודם לכול. מהאשם נובע החוק, מהחוק נובעת רמת הרוחניות. לכן הפתרון הנוצרי הוא קודם כול הודאה ברגש האשם והקלה בו, ורק אחר כך ביטול המצוות כתוצאה ישירה מכך. ניטשה מקדים את מקום החוק, ובתפיסתו גם האשם וגם רמת הרוחניות נגזרים ממנו. על פי התיאור המוקדם של פאולוס, החוק מבוטל כדי להקנות את תחושת האשם. בתיאור המאוחר המופיע ב'אנטיכריסט' החוק נותר בחומרתו וממשיך לייצר את תודעת החטא, וכתוצאה מכך מתפשטת גם השפלות הרוחנית.



משה – פסל השיש של מיכאל-אנג'לו נמצא בכנסיית 'פטרס הקדוש באזיקים', רומא. כעשרים וחמש שנים לפני פרסום 'משה האיש ואמונת היחוד' דן פרויד בדמותו של משה במסה שכתב אודות הפסל הידוע של מיכאלאנג'לו. פרויד בחן את פרטי הפסל – תנוחות הידיים, מחלפות הזקן, הבעת הפנים, תנוחת הרגליים והאחיזה בלוחות הברית – ומסקנתו הייתה כי הוא מנציח את הרגע שלאחר זעמו הראשוני של משה על מעשה העגל. הפסל מבטא את הכעס הכבוש של משה, שעמד בניסיון ונמנע מלנפץ את לוחות הברית (פרויד (תשל"ז [1914])). כמו בספרו האחרון, טען פרויד כי סיפור משה שוכתב וסולף, הפעם על ידי האמן מיכאל אנג'לו.

היסטוריה, פסיכולוגיה, מוסר ודת

לפנינו אפוא שתי תפיסות מורכבות המנסות לסרטט דיוקן פסיכולוגי של קבוצה אנושית גדולה ולהסביר באמצעותו את ההיסטוריה שלה. מהבנת המשמעויות ההיסטוריות, הפסיכולוגיות והמוסריות דתיות של המעבר מהיהדות לנצרות כפי שהבינו אותו שני ההוגים ניתן ללמוד על משמעות הקשרים שבין ההיבטים האלה בחיי האדם בכלל בתורותיהם.

⁸ אצל ניטשה הדבר נכון ב'דמדומי שחר', אך ככל הנראה תפיסה זו אינה נמצאת בחיבורים המאוחרים יותר.

מסיכום טענותיו של ניטשה עולה שהתהליך ההיסטורי¹ שעבר על עם ישראל עד בוא הנצרות הוא תהליך של שקיעה מתמשכת; עיקרו של התהליך הנפשי הוא התגברות של רגשות האשם, ובמישור המוסרי-דתי – מעבר מאמונה באל הטבעי, השבטי והלא-מגביל לדת אלוהי השכר והעונש ולמוסר המנוון שולל המציאות. יסוד התהליך הוא באירועים היסטוריים; אלמלא השקיעה הפוליטית לא היו חלים אותם שינויים נפשיים ומוסריים-דתיים. המכניזם הקושר בין ההיבטים הוא זה: תהליך השקיעה הוא שהביא עמו את השינוי בתפיסת האל, את רעיונות השכר והעונש, את מושג החטא ואת המוסר המנוון. התפיסה המוסרית-דתית הישנה לא התאימה עוד למצב ההיסטורי, והיה צורך לעדכן אותה. בעקבות השינוי המוסרי-דתי, שכלל ציוויים נוגדי יצרים, חל השינוי הנפשי – תחושות אשם וחטא. תיאורו של פרויד חוזר אחורה לתקופה רחוקה יותר, לימי יציאת מצרים, וכאן אין מקום להשוואה עם ניטשה,² ההקבלה מתחילה מימי העצמאות המדינית של היהדות הקדומה. גם פרויד מדגיש את חשיבות הנסיגה המדינית של בני ישראל ואת החמרת הציוויים המוסריים-דתיים. כמובן שהוא רואה כהתרחשות נפשית מרכזית את התגברות רגשות האשם ובדומה לתיאור המוקדם של פאולוס אצל ניטשה הוא טוען שהמעבר לנצרות היה כרוך בהקלה בהם. ההבדל העיקרי הוא בקשרים שפרויד יוצר בין שלושת ההיבטים. האירוע היסודי שהניע את התהליך הוא פסיכולוגי ולא היסטורי. אף כי פרויד עושה מאמצים רבים לתאר את רצח משה כאירוע שאכן התרחש, הנקודה העיקרית היא שהיה זה אירוע פסיכולוגי, טראומה יסודית שהטביעה חותמה בנפשו של העם. טראומה זו לבדה היא שקבעה את אופיו הנפשי של עם ישראל, והתהליך המוסרי-דתי של החמרת החוקים והציוויים נוצר כנגזרת של התפתחות האופי הזה. המעבר לנצרות היה אירוע פסיכולוגי נוסף, התוודות על חטא והודאה באשמה. השינוי במצב הנפשי הוא שיצר שינוי במצב הדתי ואפשר את ההקלה המוסרית-דתית.

והיכן התהליך היסטורי? הוא איננו. אין לאירועים הפוליטיים כל השפעה על המצב הנפשי ועל המצב המוסרי-דתי, כלומר להיסטוריה ממשה עד ישו אין כל משמעות במעבר לנצרות! יתר על כן, פרויד אינו מתעלם מהשינויים ההיסטוריים, להפך, הוא מתאר אותם, מנסה לנתח אותם באופן כמעט ניטשיאני, אך פוסל את המסקנה. הנה שתי דוגמאות: הראשונה נוגעת להסבר שפרויד מציע למונותאיזם של דת אחן-אתן. בהתחלה הוא

¹ ב'היסטורי' הכוונה בפרק זה היא בעיקר לאירועים מדיניים, להבדיל מאירועים נפשיים.
² ניטשה לא עסק בדמותו של משה בהקשר זה (אם כי הזכיר את שמו בקטע חשוב העוסק בסילוף התורה בידי הכוהנים, ראה אנטיכריסט, 26), אף שנדמה כי הייתה יכולה לשמש לו אב-טיפוס לכוהן היהודי. מי מתאים לכך יותר מאותו איש זועם ונוקם שהשליט עצמו על עם עבדים, מינה את אחיו לראש הכוהנים, הוריד אל בני ישראל מן ההר את עשר המצוות נוגדות המציאות וכפה עליו את המוסר המנוון של ספר ויקרא? אולי התפעלותו של ניטשה מתקופת העצמאות המדינית של עם ישראל היא זו שמנעה ממנו לראות את משה, שקדם לה, כמייסד מרד העבדים ומפיץ הדקדנס.

מניח כי המונותאיזם המצרי נבע מהשינוי במצבה המדיני של האימפריה המצרית. הכיבושים הגיעו עד ארץ ישראל ועד סוריה, והאלים המקומיים לא היו עוד רלוונטיים. היה צורך לעדכן את הדת ואת דמות האל כך שיהיו אוניברסליים ויתאימו לסיטואציה החדשה שבה המדינה שולטת על שטחים רחבים מאוד. לכאורה נבעה התמורה הדתית מהשינוי ההיסטורי.¹⁹ פרויד מביא הסבר זה כהסבר מובן מאליו, אך הוא סותר אותו בהמשך דבריו בהסבר אחר, פסיכולוגי, המעמיד את התפתחות המונותאיזם כתהליך פסיכולוגי כללי-אנושי הנובע מחזרת דמות האב הקדמון.²⁰

הדוגמה השנייה מתייחסת ישירות לטיעון מסוגו של ניטשה. כבר תואר קודם בקצרה כיצד פרויד מסביר את הבעייתיות שבשילוב תפיסת האל היהודית עם המציאות הקשה של השקיעה המדינית, כעת יורחב מעט:

מסתבר, כי לא היה קל ליהודים לאחד את האמונה בכך, שהאל הכל יכול מעדיפם לטובה, עם החוויות העגמומיות שנתנסו בהן במציאות. אבל, הם לא סרו מדרכם כי אם הגבירו את רגשי אשמתם.²⁰

מכאן, כאמור, הוא מסיק את אחד הטיעונים החזקים שלו: בדומה לניטשה הוא מסביר שבאופן טבעי לפי מצב העניינים הפוליטי לא היה הגיוני לשמור על תפיסת האלוהות הישנה:

אצל היהודים הקדמונים היו התנאים הפוליטיים מנוגדים תכלית ניגוד להתקדמותם מן הרעיון של אלוה לבדי של העם לרעיון של שליט עולם כולמי [אוניברסאלי]. ומנין באה לעם ועיר וחדל אונים זה החוצפה, להציג עצמו כילד טיפוחיו של האדון הגדול? (משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 68–69).

בסתירה שבין ההתפתחות הדתית להתפתחות ההיסטורית הוא מצדיק את טענתו לקיומו של מקור פסיכולוגי לשינוי. כדי לחדד את ההבדל בין פרויד לניטשה בנקודה זו אומר כך: ניטשה טוען כי הדת היהודית עודכנה בגלל הנסיגה הפוליטית. פרויד מסכים כי היא

²⁰ משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 83–87, 129–130. השוואה חשובה אחרת שאינני עוסק בה מתבקשת מהסברו המקביל של ניטשה לתופעת המונותאיזם. הוא טען כי החוק והדת נולדים מתוך תודעת החוב לדורות הקודמים. תודעה זו מביאה את הבנים לקיים את מנהגי האבות ולהקריב עבורם קרבנות. ככל שחולפים הדורות כך מצטברת וגוברת תודעת החוב, והאבות הקדמונים הולכים ונדמים גדולים יותר ונוראים יותר. הפחד הופך לאימה, ואבי השבט הופך לאל. תודעת החוב נותרת בעינה גם כאשר המסגרת השבטית מתפרקת, והמעבר למלוכויות אוניברסליות יוצר מעבר דתי לאלוהויות אוניברסליות. האל הנוצרי המקסימלי יצר תודעת חוב מקסימלית, חוב שלא ניתן לפרוע אותו, והמפלט היחיד הוא באבסורד של הקרבת אלוהים (בדמות ישו) את עצמו למען ההקלה על בני האדם; ראה גניאלוגיה, ב 19–20. התיאור הזה דומה מאוד להסבר שפרויד מציע להתפתחות האמונה המונותאיסטית. פרויד הוסיף את עלילת רצח האב והפך את תודעת החוב לרגש של אשמה על מעשה זה. הבנת תפקידו של ישו כבנו של האל ולא האל עצמו מסבירה טוב יותר מדוע הקרבתו פוטר מרגשות האשם. מכיוון שהתיאור הזה אינו מתייחס לאנושות כולה ולא לבעייה ההיסטורית של היהודים אינני עוסק בו כאן.

עודכנה ("...]) כי אם הגבירו את רגשי אשמתם, כדי להחניק את הספקות באלוהים, ואולי אף הצביעו על גזרת השם יתברך, שאין להרהר עליה" [משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 67], אך הוא טוען כי העדכון לא היה משמעותי במידה מספקת כדי שהדת תוכל להתיישב באופן עקיב עם המצב החדש שנוצר.

אם כן, הקשרים המתקיימים, אליבא דפרויד, בין המצב ההיסטורי, הנפשי והמוסרי דתי, הם השפעתו הישירה של המצב הנפשי על המצב המוסרי-דתי וקשר חלש, או קשר לכאורה שאינו קיים למעשה, בין המצב ההיסטורי למצב הדתי והנפשי. האירוע הראשוני של רצח משה קבע את דמותו הנפשית של עם ישראל לדורות. המהלכים ההיסטוריים שלאחריו היו כמעט חסרי משמעות בהשוואה ליסוד איתן זה.

כך, על רקע הדמיון הרב מתבררים שני הבדלים יסודיים בין שני ההוגים. הראשון הוא בכיווני השפעות שבין תחומי הפסיכולוגיה ובין תחומי המוסר והדת. פרויד מצביע על תלות מלאה של המצב המוסרי-דתי במצב הנפשי ואילו אצל ניטשה המצב המוסרי דתי הוא שמעצב את המצב הנפשי. השוני בא לידי ביטוי בתפיסת פתרונו של הנצרות את בעיית רגשות האשם היהודיים. אצל פרויד הפתרון בא קודם כול בהודאה ובהקלה על רגש האשם (אירוע נפשי), וכתוצאה מכך מתאפשרת ההקלה בחוק (אירוע מוסרי-דתי). אצל ניטשה ב'דמדומי שחר' ההקלה בחוק (אירוע מוסרי-דתי) היא הקודמת, והיא המאפשרת את ההקלה ברגשות האשם (אירוע נפשי). אצל ניטשה ב'אנטיכריסט', לא הייתה הקלה של ממש בחוק ולכן תודעת החטא המשיכה להתקיים. ההבדל השני נוגע למקומו של המצב ההיסטורי. ניטשה מעמיד אותו כראשית לכול, הוא שמניע את שאר התהליכים. בעיני פרויד זהו גורם זניח; מה שקובע את דמותו של העם הוא, כמו אצל האדם היחיד, חוויות הילדות שלו.

סיכום

מההשוואה בין תיאורי היהדות הקדומה והמעבר לנצרות על פי תפיסותיהם של ניטשה ופרויד עולה ששניהם השתמשו בקטגוריות דומות והיו להם כמה הבחנות משותפות. שניהם ראו במעבר לנצרות פתרון לבעיית רגשות האשם שאפיינה את הדת היהודית הקדומה; שניהם קשרו ישירות את הדיוקן הפסיכולוגי-קבוצי לתוכן הדתי ותיארו את פניהן של היהדות והנצרות כתוצאה של מעין נזירות המונית; שניהם הצביעו על התוצאות הרוחניות הנובעות מכך על פי קריטריון נורמטיבי, כלומר הם הגדירו את מצבה הרוחני של הקבוצה האנושית כנחות או נעלה. באשר להגדרת התהליכים יש ביניהם הסכמה רבה: המחלוקת היא על המכניזם המניע אותם. הבסיס אצל ניטשה הוא באירועים ההיסטוריים-פוליטיים ואילו אצל פרויד המניע המשמעותי הכמעט יחיד הוא נפשי-קולקטיבי.

בימינו ניסיונות להגדיר עמים שלמים לפי מאפיינים נפשיים יתקבלו מן הסתם, במקרה

הטוב, כספקולציות שמקומן לא יכירן בשיח רציני. אך הנה לפנינו שני הוגים, מהמשפיעים ביותר על תרבות אירופה במחצית הראשונה של המאה העשרים, המציגים את דברי ימי עולם מבעד לנפש האדם. אם האדם הוא בראש ובראשונה יצור נפשי, אזי מי שמבקש להבין את האנושות ואת התופעות התרבותיות וההיסטוריות המתרחשות בה חייב להבין את יצריו הבסיסיים של האדם, את התסביכים שהוא סובל מהם ואת השפעת הסביבה החיצונית על נפשו. מניעים כמו רווח והפסד, שאיפה לטוב או תבונה, אם הם קיימים, אין הם אלא מעטפת דקה שמתחתיה רותחת לבה של רגשות, של יצרים ושל דחפים, ותפקידו של ההוגה הוא לחדור דרך קרום המעטפת ולתאר את דמותו של האדם מתוך אותו בליל פראי של סיבות נסתרות. המאפיין קבוצות אנושיות גדולות – שבטים, עמים או האנושות כולה – הוא המבנה הפסיכולוגי הקיבוצי שלהן, שהוא, באופן כלשהו, השלכה מהפרט אל הכלל של המבנה הפסיכולוגי של היחיד. את ההיסטוריה של הקבוצות האלה יש להבין באמצעות ירידה אל מתחת לפני השטח ועמידה על התהליכים המתרחשים בנפש הקולקטיבית.

נראה שניטשה ופרויד לא ייזכרו דווקא הודות לתרומתם למחקר ההיסטורי. אולם כל אחד מהם, בדרכו הייחודית אך גם מתוך דמיון איש לרעהו, רצה להראות לעולם אפשרות אחרת להבין את ההיסטוריה: לא רק כסיפור על רעיונות ועל מוסדות, על מדינות ועל מלחמות, או על בני אדם נעלים ועל מאורעות גדולים, אלא גם כהיסטוריה של מהלכים נפשיים – היסטוריה פסיכולוגית.

מראי מקום

- | | | | |
|---|---|----|-----------------------------------|
| 1 | לטיעונים המצדיקים את ההשוואה בין ניטשה לפרויד ראה גולומב (תשמ"ז), עמ' 3-4. | 7 | אלדרד (תשס"ב), עמ' 296. |
| 2 | פרויד (תשל"ט [1939]); להלן, משה האיש ואמונת היחוד. | 8 | יובל (1997), עמ' 133 הערה 2. |
| 3 | ראה תמצית הספר אצל ירושלמי (1991), עמ' 4-3. | 9 | ברניקר (תש"ס), עמ' 426. |
| 4 | פרויד (תשל"ט), עמ' 19. | 10 | יובל (תשנ"ו), עמ' 197. |
| 5 | פרויד (תשל"ל). | 11 | ברניקר (תש"ס), עמ' 435. |
| 6 | לייחוס אמביוולנטיות לעמדת ניטשה כלפי היהודים ראה למשל כותרת מאמרו של ירמיהו יובל 'ניטשה והיהודים: מבנה של אמביוולנטיות', יובל (1997). ראה גם גולומב (תשמ"ז), עמ' 231, המסתייג מעט מהשימוש במונח זה. | 12 | יובל (1997) עמ' 127. |
| | | 13 | אלדרד (תשס"ב), עמ' 297. |
| | | 14 | ברניקר (תש"ס), עמ' 438. |
| | | 15 | אנטיכריסט, 40. |
| | | 16 | אנטיכריסט, 41. |
| | | 17 | אנטיכריסט, 41-42. |
| | | 18 | אנטיכריסט, 43. |
| | | 19 | משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 25-26. |
| | | 20 | משה האיש ואמונת היחוד, עמ' 67. |

רשימת מקורות

- אלדד, ישראל (תשס"ב), 'ניטשה והתנ"ך', יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית (ירושלים).
- ברניקר, מנחם (תש"ס), 'ניטשה והיהודים', עיון, מה.
 גולומב, יעקב (תשמ"ז), הפיתוי לעוצמה: בין ניטשה לפרויד (ירושלים).
 יובל, ירמיהו (תשנ"ו), חידה אפלה: הגל ניטשה והיהודים (ירושלים ותל-אביב).
 מישר, יורם (תשס"ד), 'כוחן ונביא: שתי מהפכות המוסר של ניטשה', עיון, נב.
 ניטשה, פרידריך (תשכ"ח [1881]), דמדומי שחר, תרגום: ישראל אלדד (ירושלים ותל-אביב).
- ניטשה, פרידריך (תשל"ט [1886-1887]), מעבר לטוב ולרוע / לגניאלוגיה של המוסר, תרגום: ישראל אלדד (ירושלים ותל-אביב).
- ניטשה, פרידריך (תשל"ג [1888]), 'אנטיכריסט', שקיעת האלילים, תרגום: ישראל אלדד (ירושלים ותל-אביב).
- פרויד, זיגמונד (תשל"ל [1913]), 'טוטם וטאבו', כתבי זיגמונד פרויד, ג, מאסות נבחרות ב, תרגום: חיים איזק (תל-אביב).
- פרויד, זיגמונד (תשל"ז [1914]), 'משה של מיכאל-אנג'לו', כתבי זיגמונד פרויד, ב, מאסות נבחרות א, תרגום: אריה בר (תל-אביב).
- פרויד, זיגמונד (תשל"ט [1939]), משה האיש ואמונת היחוד, תרגום: משה אטר (תל-אביב).
- קאופמן, ולטר (תשמ"ג), ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט (תל אביב).
- Bernstein, Richard J. (1998), *Freud and the Legacy of Moses* (Cambridge).
- Duffy, Michael F. & Willard Mittleman (1988), 'Nietzsche's Attitudes Towards the Jews', *Journal of the History of Ideas*, 49.
- Eisen, Arnold M. (1986), 'Nietzsche and the Jews Reconsidered', *Jewish Social Studies*, 48 (1). [טעות הכתיב במקור]
- Golomb, Jacob (1997), 'Nietzsche's Judaism of Power', *Revue des Études Juives*, 47 (3-4).
- Santaniello, Weaver (1994), *Nietzsche, God, and the Jews: His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth* (New York).
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1991), *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven & London).
- Yovel, Yirmiyahu (1997), 'Nietzsche and the Jews: The Structure of an Ambivalence', Jacob Golomb (ed.), *Nietzsche and Jewish Culture* (London & New York).