

ולדימיר סולוביוב

עמ'

2

מבוא

3

שירי אהבה לסופיה

16

סופיה

70

משמעות האהבה

114

התלמוד והפולמוס סביבו

ולדימיר סרגייביץ' סולוביוב (1853-1900) היה פילוסוף, משורר, הוגה דעות, מחזאי ומבקר ספרות, שהטיב עמיתם על הספרות והמחשבה ברוסיה ברבע הראשון של המאה העשרים. אביו היה ההיסטוריון סרגיי מיכאילוביץ' סולוביוב (1820-1879). הוא סיים לימודי המחלקה לתולדות הפילוסופיה באוניברסיטת מוסקבה בשנת 1873 ולאחר מכן למד במשך שנה באקדמיה לכמרים במוסקבה. בשנות הגימנסיה עבר משבר דתי ונעשה מטריאליסט ואתאיסט, אך לאחר מכן שינה את דעותיו בהשפעת לימודי הפילוסופיה, ובעיקר כתבי שפינוזה, שהיה לדבריו "אהבתו הפילוסופית הראשונה", וכן כתבי הגל, שופנהאואר ואדוארד פון הרטמן. ב-1874 סיים לימודי תואר שני באוניברסיטת פטרבורג, לאחר שכתב עבודת גמר לתואר שני בנושא *משבר הפילוסופיה המערבית: נגד הפוזיטיביסטים*, וקיבל משרת דוצנט (מרצה) במחלקה לפילוסופיה שם. נושא נושא עבודת הגמר שלו מסמן תפנית במחשבה ובתרבות הגבוהה הרוסית, אשר בשנות השישים והשבעים הייתה טבועה בחותם המחשבה המדעית הפוזיטיביסטית (שכונתה גם "ניהיליזם"), ואילו לקראת סוף המאה התשע-עשרה פנתה לכיוונים פילוסופיים ניאואידיאליסטיים ומיסטיים.

בקיץ 1875 קיבל ולדימיר סולוביוב מלגת השתלמות בחו"ל ונסע ללונדון. בספריית המוזיאון הבריטי קרא כתבים גנוסטיים ומיסטיים, ובתוכם את *ספר הזוהר*, שעורר בו התלהבות רבה. טקסט זה הגיע לידיו, ככל הנראה, בתרגום ללטינית של קנור פון רוזנרוth, *Kabbala Denudata* (בשני כרכים, פרנקפורט-1684-1677). באותה עת התעניין בספיריטיזם ובאוקולטיזם, שהיו אז באופנה באנגליה ובארצות שונות באירופה. מלונדון נסע למצרים לחודשים אחדים. נסיעה זו נעשתה, לדבריו, על-פי "קריאתה הסודית של סופיה". לדברי ידיו הצרפתי של סולוביוב, א"מ דה בוגיוז, סולוביוב רצה למצוא שם שבט שמוצאו משלמה המלך, אשר ברשותו נשמרו כתבים מיסטיים סודיים – קבליים ומאסוניים (הבונים החופשיים). על פי עדות אחרת, עם חזרתו לרוסיה סיפר סולוביוב על מה שקרה לו במצרים, ואמר שרצה לראות שם את אור התבור ואף זכה לראותו. בחיבורו הגנוז "סופיה" (1875-1876) כתב סולוביוב עצמו שנסיעתו למצרים נועדה למצוא חוט שיעזור לו לקשר את החיים בני זמנו עם חיי הבראשית של המין האנושי. בשירו "שלוש פגישות", שנכתב זמן קצר לפני מותו, תיאר את פגישתו עם סופיה במצרים. תוך כדי מסעו כתב בצרפתית את רובו של החיבור המכונה "סופיה".

ב-1876 חזר סולוביוב, דרך סורנטו (איטליה) ופריז, לעבודתו כמרצה באוניברסיטת מוסקבה, אך בתחילת 1877 עזב את האוניברסיטה הזאת בשל מחלוקת מקצועית, ועבר ללמד באוניברסיטת פטרבורג, גם בקורסים הגבוהים לנשים, וגם כחבר הועדה האקדמית במשרד לחינוך העם. ב-1877 פירסם את חיבורו השיטתי הראשון, *העקרונות הפילוסופיים של הידיעה השלמה*, וב-1878 נתן סידרת הרצאות בשם "שיעורים על האדם-אל", שזכתה לקהל רב ולהדים חזקים. באותה עת כבר התגבשה אצלו השקפת עולם פילוסופית-דתית, שבמרכזה עומדים המושגים "vseedinstvo" ("אחדות-הכול") ו"סופיה" (נפש העולם, חכמת האל העליונה, השכינה). בין מקורות ההשפעה המגוונים שלו נמנים הגנוסטיקה ההלניסטית, פילוסופיה גרמנית אידיאליסטית, ומשנתו המיסטית של ניקולאי פיודורוב (1829-1903).

¹ מבוא זה מסתמך בעיקר על המבואות ודברי הפירוש שנכתבו על-ידי א"פ קוזרוב ונ"ב קוטורליוב ככרך

השני של הוצאה המדעית החדשה של כתבי סולוביוב, V. S. Solovyov, *Sochinenia*, ed. A.A. Nosov T. 2 1875-1877, Moskva: Nauka 2000; וכן על הערך "סולוביוב" באנציקלופדיה לפילוסופיה, Russkaia, 1995. *Filosofia: Slovar'*, ed. M.A. Maclin et als., Moskva: Respublika, 1995.

במרץ 1881, לאחר רצח הצאר אלכסנדר השני, נשא סולוביוב הרצאה בגנות עונש המוות לרוצחים מנקודת המבט של המוסר הנוצרי. כתוצאה מכך פוטר מעבודתו במשרד החינוך ובאוניברסיטת פטרבורג. בתקופה זו החלה פעולתו כהוגה דעות עצמאי. כתיבתו מעידה על שליטה בשפות רבות, השכלה עשירה (כולל ידיעת עברית, תנ"ך, משנה, קבלה ופילוסופיה של ימי הביניים), כישרון ספרותי, יכולת רטורית ופולמוסית, ופאתוס מוסרי עז. במרכז הגותו בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע-עשרה עמדו נושאים חברתיים-פוליטיים ודתיים. בין יצירותיו החשובות בתקופה זו נמנות "יסודות החיים הרוחניים" (1884-1882), "הויכוח הגדול והפוליטיקה הנוצרית" (1883), "תולדותיה ועתידה של התיאוקרטיה" (1886), "שלוש הרצאות לזכר דוסטויבסקי" (1881-1883), ו"רוסיה והכנסייה האוניברסאלית" (צרפתית 1889). באותה עת כתב גם מאמרים בנושאי האומיות ובנושא המתח בין הסלביאנופלים למצדדי המערביות, שכונסו בעבודתו "השאלה הלאומית ורוסיה" (1883-1888, 1891-1888). במרכז הגותו בתקופה זו עומד חזון אוטופי על אחדות הכנסייה הקתולית והפרבוסלאבית שתביא לאחדות כל עמי אירופה תחת שלטונו התיאוקרטי של הצאר הרוסי.

בעקבות הרצאות שנשא בקורסים לנשים באוניברסיטת פטרבורג פרסם ב-1884 מאמר בשם "היהדות והשאלה הנוצרית", שבה הסביר את תכונותיו החיוביות של העם היהודי שממנו נולד ישו ואת תפקידו החשוב בהיסטוריה הרוסית, ומחה נמרצות נגד האנטישמיות ברוסיה. ב-1886 פרסם את המאמר "התלמוד והספרות החדשה עליו באוסטריה וגרמניה", שבו הגן על הערכים המוסריים שעל פיהם מתנהלים דיוני ההלכה במשנה. בשנות השמונים החל סולוביוב ללמוד עברית בהדרכת ידידו היהודי, פייבל גץ. לימודים אלה נמשכו כעשרים שנה, ובמהלכם למד סולוביוב את רוב ספרי התנ"ך, קטעים מן המשנה והגמרא, ומקורות יהודיים אחרים. סולוביוב נעשה באותה תקופה בן בית אצל משפחת הברון הורציו גינצבורג והתיידד עם דוד גינצבורג, שגם הוא התעניין בגנוסטיקה ובמיסטיקה בזיקתן ליהדות. בעידודו של סולוביוב כתב דוד גינצבורג מאמר על הקבלה שהתפרסם בשנת 1896 בכתב העת החשוב *נופנוסי פילוסופיי אי פסיכולוגיי*, עם מבוא והערות שוליים של סולוביוב. בשנות השמונים והתשעים היה סולוביוב פעיל מאד בתחום המלחמה באנטישמיות, ואף השתתף בישיבות של "החברה להפצת השכלה בין היהודים" בפטרבורג. סולוביוב האמין באפשרות של אחדות כל הדתות, וייחס ליהדות תפקיד של מורה-דרך חשוב בתהליך זה.

ב-1891 הוזמן על-ידי ברוקגאוס ועפרון, עורכי ה"מילון אנציקלופדי" בן 86 הכרכים (1890-1907) לשמש כעורך ראשי של מדור הפילוסופיה. במסגרת זו, שבה כתב כ-130 ערכים באנציקלופדיה זו (כולל הערך "קבלה") חזר סולוביוב לכתיבה פילוסופית "טהורה". בשנים אלה כתב את "משמעות האהבה" (1892-1894) ואת "הצדק הטוב" (1894-1895). לקראת סוף ימיו פרסם את החיבור "שלוש שיחות" (1899-1900), שבו הציג את רעיונותיו המשיחיים-אפוקליפטיים, ובעיקר את עמדתו בנושא הרוע, שנעשתה פסימית יותר.

סולוביוב לא היה נשוי וחייו התנהלו כנווד. ב-1900 חזר למוסקבה, שם חלה ונפטר, בחברת ידידיו, שני האחים הנסיכים יבגני וניקולאי טרובצקי. על פי עדותו של יבגני טרובצקי ביקש סולוביוב לפני מותו להתפלל למען העם היהודי.

תורתו של סולוביוב השפיעה עמוקות על הספרות והתרבות הרוסית שהתנגדה למהפיכה פוליטית. דוסטויבסקי (שעליו כתב סולוביוב שורה של מאמרי הספד) העריץ את סולוביוב ותיאר אותו בדמות האב זוסימה ברומן *האחים לבית קאדאמאזוב*. המשוררים הסימבוליסטים אלכסנדר בלוק, אנדריי ביילי וויאצ'סלב איבנוב היו תלמידיו המובהקים. הוגי דעות רבים שפעלו ברוסיה בזמנו ואחריו – חלק מהם נאלצו להגר בשל רדיפת השלטונות הסובייטיים - המשיכו ופיתחו את תורת הגאולה של סולוביוב. אחדים

מהם התעניינו ביהדות כמקור לריענון הנצרות הרוסית המודרנית. בתקופת השלטון הקומוניסטי היה סולוביוב בין היוצרים שצונזרו ונאסרו לקריאה, ורק במערב המשיכו לפרסם את כתביו ולכתוב עליו. כיום יש התעוררות נלהבת של מחקר ולימוד כתביו, הן ברוסיה והן בעולם המערבי. הרצאותיו ופרסומיו של סולוביוב בנושאי היהדות והיהודים עוררו עניין רב בקרב יהודי רוסיה המשכילים, שאף הקימו במקומות אחדים חוגי לימוד של משנתו, וזכו לכיסוי נרחב בעיתונות היהודית-רוסית והעברית.² עם מותו בשנת 1900 התפרסמו מאמרים רבים בעברית וברוסית על חייו ועל משנתו, ובכתיב כנסת אחדים אמרו "קדיש" לעילוי נשמתו. פיבל גץ פרסם בכתב העת *וופרוסי פילוסופיי ופסיכולוגיי* מאמר על יחסו של סולוביוב ליהדות. הוגי דעות עבריים רבים הגיבו על דעותיו של סולוביוב, וביניהם ליליינבלום, אחד העם, ובמיוחד שמעון דובנוב והלל צייטלין. חזונו האקומני, ובמיוחד חזון האחדות של היהדות והנצרות, משך את ליבם של יהודים משכילים ושל סופרים, במיוחד של שלום אש. סופרים ואמנים אחרים – מרק שאגאל, א"צ גרינברג, י"ח ברנר ואחרים הביעו הזדהות עם דמותו של ישו. למשנתו של סולוביוב יש הדים ברורים בשירתו ובכתביו של חיים נחמן ביאליק, שידיעותיו על תורת סולוביוב הגיעו, כנראה, בתיווכם של אירה יאן ושל אלכסנדר גורסקי-גורנוסטאייב, תיאולוג נוצרי חסיד פיודורוב שהיה מבאי ביתו של ביאליק.³ אברהם שלונסקי תרגם קטע מתוך "משמעות האהבה"⁴ ושנים משירי סולוביוב, שבהם בחר כדי לפתוח את הקובץ *שירת רוסייה* (1942) בעריכת שלונסקי ולאח גולדברג.⁵ במבוא כתב: "אנו, אשר לא נוכל עוד להגות כפילוסופיה של וולאדימיר סולוביוב (המנסה, בסופו של חשבון, להעמיד את הכל לשאותה של הפראבוסלאביות המיסתית) – נושאים את עינינו אל שירתו של סולוביוב, שהיא "חכמה יותר מן המשורר עצמו", ורואים בה פתח תקופה".⁶

שירי אהבה לסופיה

² על ההתקבלות של סולוביוב בספרות ובתרבות היהודית ראו מאמרי "The Jewish Reception of Vladimir Solovyov", in: *Vladimir Solovyov – Reconciler and Polemicist*, edited by Wil van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde, Leuven: Peters (2nd volume in the series Studies in Eastern Christianity), 2001, pp. 363-392.

³ על השפעת תורת הסופיולוגיה של סולוביוב על ביאליק, אלתרמן ומשוררים עבריים אחרים ראו מאמרי, "Sophiology and the Concept of Femininity in Russian symbolism and in Modern Hebrew Poetry", *Journal of Modern Jewish Studies* 2/1 (2003), pp. 59-78.

על קשריו של ביאליק עם אלכסנדר גורסקי-גורנוסטאייב ראו מאמרי "Stikhi Bialika v' perevodakh Aleksandra Gorskogo" שירי ביאליק בתרגומו של אלכסנדר גורסקי, *Vestnik evreiskogo universiteta* 7 (25) (2002), pp. 295-334.

⁴ בחתימת אש"ל, *כתובים* 19, 31.12.1926, עמ' 3

⁵ *שירת רוסייה* בעריכת א' שלונסקי ול'גולדברג, ספריית פועלים: מרחביה, 1942, עמ' 1-4.

⁶ שם, עמ' י'.

שֵׁלֶשׁ פְּגִישׁוֹת⁷

(מוסקבה – לונדון – מצרים, 1862, 1875, 1876)

פואמה

נצחתי את המנות כְּכַר בַּהֲתַחֲלָה
בְּאַהֲבָה שְׂבֵרְתִי אֶת כְּבִלֵי הָעֵת,
הוּ יָרִידָה נְצַחִית, שְׁמֶךְ לֹא נִגְלָה,
תְּחוּשֵׁי כַךְ בְּלִחָן הָרוּטֵט... .

כְּשֵׁלֹא עוֹד הָאֲמִנְתִּי בְּתַבֵּל הַרְמָאִית
הַמְכֻסָּה קְלִפָּה עֲבָה שֶׁל חֶמֶר,
נִגְעַתִּי בְּשׁוּלֵי פְּרִפּוּרֶיהָ עִילָאִית
הַזֶּהר הַעֲלִיּוֹן נוֹדַע לִי בְּאֵין אֶמֶר.

נִגְלִית לְמִבְטֵי הַחַי לֹא פַעַם, כִּי שֵׁלֶשׁ –
לֹא לְתַנוּעוֹת הַמְחֻשְׁבָּה בְּלִבְד, הוּ לֹא!
הֵיית עֲזָרָה, אוֹ גְמוּלָה, אוֹ אוֹת קְדוֹשׁ,
תְּשׁוּבָה הֵיית לְבִקְשׁוֹת הַלֵּב וּלְקוּלוֹ.

1

לְרֵאשׁוֹנָה – כָּל-כַּךְ מִזְמַן הֵיְתָה אוֹתָהּ פְּגִישָׁה!
חָלְפוּ שְׁלוֹשִׁים נְשִׁים שָׁנִים תְּמִימוֹת,
מֵאֵז שֶׁנִּשְׁמַתִּי, נִשְׁמַת יְלָדוֹת, לְפָתַע מִשְׁשָׁה
כְּמִיָּה לְאַהֲבָה וּבְהֶלָה סְתוּמָה שֶׁל חִלּוּמוֹת.

הֵייתִי אֵז בֶּן תְּשַׁע, בַּת תְּשַׁע הֵיְתָה הִיא⁸.
”הֵייה יוֹם מֵאֵי יָפָה בְּמוֹסְקָבָה”, כְּדַבְּרֵי פֶט.⁹
הַתְּנוּדִיתִי. שְׁתִּיקָה. הוּ אֶלֶּהִים!
יֵשׁ מִתְחַרָּה. אֵ! הוּא יִתֵּן דֵּין, הוּא יִשְׁפֹּט.

⁷ הפואמה הופיעה לראשונה בדפוס בירחון *וסטניק יברופי* נובמבר 1898, עמ' 328 ואילך, ללא כותרת.

⁸ ”היא” בבית זה היתה נערה קטנה פשוטה ואין שום דבר משותף בינה ובין אותה ”את” הנזכרת בפתיחה.

(הערתו של ולדימיר סולובוב).

⁹ הכוונה לשירו של אפנסי פט, ”היה היום מאי מקסים במוסקבה”.

דו-קרב! דו-קרב! תפלת שחרית בַּחג העֲלִיָּה.¹⁰
הַנְּשֵׁמָה רוֹתַחַת בְּשֹׁטֶף עֲנוּיֵי תְּשׁוּקָה.
אֲשֶׁרֵי יוֹשְׁבֵי... נִשְׁמַת כָּל חַי... תְּהַלֵּל יְהוָה...
הַצֵּלִיל זְמַרְר וְהַתְּמַשֵּׁךְ, קָפָא, נִתְקַע.

פְּתוּחַ הַמְּזֻבָּח... אַךְ אֵי הַכֹּמֵר, הַדְּבִיאקוֹן?
וְאֵי הָאֲנָשִׁים, הַקְּהֵלָה הַמַּתְּפַלְלָת?
דִּלֵּל לַפְתַּע זָרָם הַתְּשׁוּקוֹת עַד חֲדָלוֹן.
רַק תִּכְלֵת מִסְבִּיב, בְּתוֹךְ נַפְשֵׁי רַק תִּכְלֵת.

אוֹפֶפֶת אוֹר תְּכַל, זְהוּב וּמְנַגֵּן,
וּפְרַח בְּיַדְךָ מְאַרְצוֹת שֶׁל מַעֲלָה
עֲמַדָּת עִם חֵיוֹךְ כָּל-כַּךְ קוֹרֵן
הַנִּדְתָּ רֹאשׁ וְנִעְלַמְתָּ בְּאֶפְלָה.

אֲזוֹ אֲהַבָּה שֶׁל יְלָד נַעֲשֵׂתָה לִי מוֹזְרָה,
נַפְשֵׁי הַפְּכָה עֲנֹרֶת לְעוֹלָם הִנֵּה, לְכָל הַיָּשׁ...
רַק הַאֲוִמְנָת הַגְּרָמְנִיָּה בְּעִגְמָה רַבָּה אֲמָרָה:
וּוֹלֹדֵינִקָּה - אַח, זֶה יוֹתֵר מִדֵּי טַפֵּשׁ!"

2

שְׁנַיִם עֶבְרִי. M. A. וְגַם מְרַצָּה הַיִּתִּי כִּבְר
כְּשֶׁנִּמְאָתִי מְרַחֲקִים לְרֵאשׁוֹנָה בְּחוּ"ל:
בְּרִלִין, הַנוֹבֵר, קָלֵן - הַכּוֹל חֲלָף בְּהוֹל,
לַפְתַּע צֵץ, וּכְבָר חֲלָף לוֹ וְנִסְתָּר.

לֹא לְפָרִיז, מְרַכְז תְּבַל, לֹא לְקַצְוֵי סְפָרַד
לֹא בְּרַק הַצְּבָעוֹנִין שֶׁל הַמְּזֻרַח אוֹתִי מִשָּׁךְ,
הַמוֹזִיאוֹן הַבְּרִיטִי הוּא לִי הִנֵּה חֲלוֹם אֶחָד,¹²
וּבְמִקוֹם הַהוּא בָּא חֲלוֹמִי וְלֹא הִפְרֵךְ.

הֵאֵם אֲשַׁכַּח אֶתְכֶן, שְׁנָה וְחִצֵּי מַפְלָאוֹת?
לֹא מְרֵאוֹת שְׁוֹא שֶׁל יָפִי מַעֲנֹת,
לֹא בְּלוּיֵי חֲבָרָה, לֹא טַבַּע, לֹא תְּשׁוּקוֹת –

¹⁰ חג העלייה לשמים של ישו, ארבעים יום לאחר הפסח על-פי המסורת הפרבוסלבית.

¹¹ קטע מתוך "תפילת הכרובים" בליטורגיה הפרבוסלאבית.

¹² המוזיאון הבריטי היה התחנה הראשונה במסעו של סולוביוב הצעיר לחו"ל לצורך השתלמות מטעם

אוניברסיטת פטרבורג בשנת *.

בְּנִשְׁמָתִי כְּלָה, כְּלָה, מְשַׁלֶּת־רַק אֶת.

אֶחַת הִיא לִי אִם הַמוֹנִים כְּמוֹ בְּחִלּוֹם הוֹלְכִים
אִם מְכוֹנוֹת מְטֻרְטְרוֹת נוֹשְׁמוֹת עֶשֶׂן. מִצְדִּי -
שְׁיִתְמָסְדוּ עַל מְכוֹנָם גּוֹשִׁים קְשׁוּחִים,
דְּמָמָה קְדוֹשָׁה, אֲנִי כְּאֵן יְחִידִי.

נו, כְּמוֹבֵן, cum grano salis :¹³
בּוֹדֵד הָיִיתִי אַךְ לֹא מִיִּזְנָתְרוֹפ;¹⁴
לְפָגֵשׁ גַּם אֲנָשִׁים לֹא מְעִטִּים יָצָא לִי
אֶת שְׁמוֹ שֶׁל מִי מִהֵם אוֹכֵל כְּעַת לַחֲשׂוֹף?

חֶבֶל, מְשַׁקֵּל שִׁירֵי אֵינוֹ מִתְאִים
לְשִׁמוּחִיהֶם, שְׁלֹא הָיוּ כֹּה בְּלִתֵּי יְדוּעִים.
אוֹמֵר: שְׁנַיִם שְׁלֹשָׁה עוֹשֵׂי נְסִים בְּרִיטִים
גַּם שְׁנַיִם אוֹ שְׁלֹשָׁה דּוֹצְנָטִים מוֹסְקָבָאִים.

וּבְכָל זֹאת יְחִידִי אֲנִי עִם הַסְּפָרִים
וְהַאֲמִינוֹ לִי אוֹ לֹא — הָאֵל יוֹדֵעַ -
שְׁפָכָה בְּחֶרֶוֹ בֵּי הַכוֹחוֹת הַנְּסֻתָרִים
לְקַרְא כָּל מַה שְׂרַק נִתֵּן - עָלֶיהָ.

וְכֹאשֶׁר הַחֶשֶׁק הַחוּטָא דְּחַק
לְקַרְא סְפָרִים מִ"אוֹפְרָה אַחֲרֵת"
מְצֹאֲתִי שֶׁם רַק פְּרִשְׁיּוֹת שֶׁל סֶרֶק
שְׁהַשִּׁיבוּנִי לְבֵיתִי נְבוֹךְ עִם עָרְב.

וּפְעַם — זֶה קָרָה לְקַרְאֵת הַסֵּתֵר —
אֲמַרְתִּי לָהּ: "הוּ פָּרַח אֶל־הוֹת!
אֶת כְּאֵן, אֲנִי מְרַגֵּשׁ — לְמַה עֲכָשׁוּ
אֶת לֹא נְגִלִית, מֵאַז שְׁנוֹת הַיְלָדוֹת?"

וְאֵךְ אֶת הַמְּלִים הַגִּיתִי כְּכֹה
וּפְתַע הַתְּמַלָּא הַכֹּל זָהָב וְתַכְלֵת
וְהִיא נִצְבֶּת לְפָנַי זוֹרַחַת -

¹³ עם גרגיר מלח, לא לגמרי ברצינות.

¹⁴ מיזנתרופ — שונא אדם.

שְׁלֵה, שְׁלֵה הֵם הַפְּנִים הָאֵלֶּה.

וְהִרְף עֵינַי זֶה הַפֶּךְ לְאִשֶׁר מְמַשֵּׁךְ,
לְעֵנִינִי חֲלִין שׁוֹב אֲרִישָׁה הַנֶּפֶשׁ,
וְאִם שְׁמוּעָה שֶׁל "רְצִינֹת" פְּגָשָׁה,
בְּלִתִּי-מוֹכְנֶת נִרְאֶתָה לָּהּ, מְטַפְּשָׁת.

.3

אֶמְרֵתִי לָּהּ: "פְּנִיךְ לִי נִגְלוּ לְפָלֵא,
אִוְלָם בְּכָל כְּלֶךְ אֲרַצָּה לְחִזוֹת.
מֵה שְׁנִתְּתָ בְּלִי קִמְצָנוֹת לְיֶלֶד,
הַתְּסַרְבִּי לְנַעַר שְׁפֹזֹאת?"

"לֶךְ לְמַצְרַיִם!" בְּתוֹכִי פֶשֶׁט קוֹל חֵם.
לְפָרִיז! עִם הָעֶשֶׂן נִשְׁאֲתִי שְׁמָה לְהִיּוֹת.
הַרְגֵשׁ נִגְדַּת הַתְּבוּנָה אֶפְלוּ לֹא נִלְחַם.
שְׁתַּקֶּה לָּהּ הַתְּבוּנָה כְּמוֹ אִידִיוֹט.

לְקִרְאֵת לִיּוֹן, טוֹרִינוּ, פִּיאֲצִ'נֶצָּה וְאַנְקוֹנָה,
אֶל פְּרִמָּה, בְּאֵרִי, בְּרִינְדִיזִי – וּכְבָר
בְּחִיק כְּחַל וּמְרִטֵט מִמָּשׁ כְּמוֹנִי
סְפִינַת קֶטוֹר אֲנִיגְלִית תְּדַהֵר.

קְבִלְתִּי בְּקִהִיר קוֹרֶת גַּג וְאַשְׁרָאִי
מֵאֵת מְלוֹן "אַבְאֵט". אֲבוּי, הוּא כְּבָר שְׁבַק -
מְקוֹם צְנוּעַ, נַח, מְצִינָה, אֲשֶׁרִי!
כְּמֵה רוֹסִים הָיוּ שָׁם גַּם, אֶפְלוּ מִמוֹסְקָבָה.

וְאֵת כָּלֵם שֶׁעָשָׂע הַגְּנֵרֵל מְחַדֵּר טִי"ת
שְׁאֵת מוֹרְשֵׁת הַקְּוֹקוֹ הַכִּיר.
לְנִקֵּב בְּשֵׁמוֹ לֹא חֶטָּא – מְזֻמֵּן הוּא מֵת,
לֹא לְרַעַה אוֹתוֹ אֲזַכִּיר.

אוֹתוֹ פְּדִיב רוֹסְטִיסְלֵב הִיָּה הֵי מְפָרְסֵם,¹⁵

¹⁵ רוֹסְטִיסְלֵב פְּדִיב (1824-1883), גֵּרֵל, סוֹפֵר צְבִאִי, מַחְבֵּר הַסֵּפֶר *Chem nam byt* ? (מִי עֲלִינוּ

לְהִיּוֹת?).

עם פרישתו ממלחמות התחיל לכתוב.
על חתיכות מקומיות או כגסיות משם
ידע המון ממקורות סמויים לרב.

שתי פעמים ביום יצאנו לאכול ביחד
והוא בעליזות, כמו ילד, לא שחק לרגע,
לא השתמט מאנקדוטה ממלחת
והתפלסף ככל שיכלתו היתה משגת.

ובתוך כך חפיתי לפגישה היקרה.
והנה, פעם, בשעה שקטה של לילה חם,
כמו רוח חשתי נשימה קרירה:
" בלב מדבר אני – לך אחרי לשם".

לצעד ברגל (מלונדון למדבר סהרה
אין נסיעות לנער בלי תשלום
נהרי אני ימים רבים חי על אשראי
ובכסי פעת אין ולא כלום).

לאן? האל יודע, בלי כסף, בלי עזרה,
וביום יפה אחד החלטתי לזוז
כמו הדוד ולאג שעליו כתב נקרוסוב¹⁶
(נו, איכשהו מצאתי גם חרוז).

בלב מדבר – את בנדאי צחקת -
במעיל ובצילינדר, נאמן
כמו שטן נראיתי לברואי ענק
שפל-כך נבהל ממני, ולכן

כמעט הרג אותי, - אחר כך בקולי קולות,
בערבית, שני שיכים בני שבטים זרים
טפסו עצה, קשרו לי את ידי המפתלות
כמו לעבד, בלי דבורים מיתרים

¹⁶ הכוונה לשירו של נקרוסוב, "ולאס".

הובילו אותי הלאה, ולפתע נהגו כאצילים,
התירו את ידי, והסתלקו ממשי כמות
שקבאו. עמך אצחק נא: אדם דומה לאלהים
כשהוא צוחק אחר צרות חולפות ונעלמות.

ובינתיים ירד לילה תמה,
אלם, בלא פרפורים ומליצות.
סביבי רק דימיה אני שומע,
רק אפלה אני רואה ונצוצות.

רבצתי על הארץ, הבטתי והקשבתי...
לפתע תן ברב זרון פצח בילל;
דמיתי שהוא כבר אוכל אותי
ונאני אפלו לא מרים מקל.

תן זה עוד כלום! גם נורא קר...
ביום לזהט כאש, בלילה כפור צנה,
הפוכבים קורצים באור בהיר אכזר,
והנצנוץ וגם הקור חוכרים נגד השנה.

זמן רב שכבתי כך, בנים לא נים איום,
והנה נשיכה עלי: "הרדם ידיד נעים!"
ונרדמתי; וכשהתעוררתי אל היום
גם ארץ גם שמים נדפו ורדים.

ובזהר הפרפוריה השמימית
עיניך, מלאות אש תכלת,
הביטו בי, כמו זריחת בראשית
של אור ביום בריאת החלד.

אשר הונה, אשר היה, אשר עתיד לקרות –
הכל היה עטוף שם במבט דומם אחר...
למטה מכחילים ימים ונהרות,
שלא על פסגות הרים, יערות עד.

כל זאת ראיתי, והכל היה אחר בלבד –
הכל היה רק צלם יפניה של האשה...
כל מה שאין מדה לו בה נמדד

מולי, בתוך תוכי - רק את שם.

הו, הזרחת ! לא רמית אותי :
את כל כלך ראיתי במדבר...
לא יכמשו השושנים בנשמת
בעמק הבקא בכל אשר אדהר.

רק הרף עין ! המראה שב ונסתר –
כדור השמש צנח אל שפולי מרום.
דממה. הנפש מתפללת במדבר
ובה קול פעמון אינו חדל לפעם.

הרוח הזה ער ! אבל התחלתי לא לראות.
בכל זאת צמתי שני ימים תמימים.
אבוי ! גם אם הנפש אנינה מאד
רעב הוא לא בת-דודה, כך אומרים.

פניתי לכוון הגילוס, למערב
ולביתי שבקהיר הגעתי עד הערב.
את חיכי הורד הנשמה שמרה,
חורים נגלו במגפים ובגרב.

למתבונן הכל נראה מאד טפשי
(עובדות ספרתי, כסיתי המראה).
בדומיה, הגנרל מעל צלחת עדשים
אמר בחשיבות, תוקע בי מבט בוהה :

מובן, גם לטפשות השכל מעניק זכויות,
אבל מוטב להשתמש בזהירות בזכות:
הרי קהות השכל הכללית לא תוכל לראות
את ההבדל בין כל סוגי השתגעות.

לכן, אם שם של מטרף
או סתם טפש נראה לך מביש,
על המארע הזה אסור לך הגה נוסף
לומר בפני ובאזני שום איש."

הוא התלוּצֵץ הַרְבֵּה, אַךְ לַנְּגִדִי
כָּבֵד נַח אורוֹ שֶׁל עֲרֶפֶל כְּחֹל
וְכֵן, תְּדוּר בִּיפִי הַסּוּדִי
כְּחֻקְתִּי מִקוֹלוֹת הַחֹל.

בְּהֶבֶל הָעוֹלָם הַזֶּה אָנוֹס,
עֲטוּף קְלִפָּה עֲבָה שֶׁל גְּשָׁמִיּוֹת
כֵּן נִפְקָחוּ עֵינַי אֶל אֲרָגְמָן כְּמוֹס,
נִנְעַתִּי כֵּן בְּזִיו הָאֵלֶּהוּת.

נִצְחָתִי אֶת הַמְּנֹת בְּכֹחַ הַתְּפִלָּה
חֲלוֹם לְבִי אֶת אֲזָקֵי הַעֵת כּוֹפֵף,
הוּ וְיִדְדָה נִצְחִית, שְׁמֶךְ לֹא נִגְלָה,
וְאֵת סִלְחִי לִי עַל הַלְחֵן הָרוֹפֵף.

26-29 בספטמבר 1898

הערה: ערב סתווי ויער עבות עוררו אותי לבטא בחרוזים מבודחים את הדבר משמעותי ביותר שארע לי
בחיי עד כה. שני ימים של זכרונות והדים עלו וצפו בתודעתי ללא מעצור, וביום השלישי היתה מוכנה
האוטוביוגרפיה הקטנה הזאת, שמצאה חן בעיני משוררים אחדים ובעיני גברות אחדות.

מתוך פטררקה : תהלות ותפלות לעלמה המקדשת (מחזור שירים)

.1

לבושה בשמש, עטורה כוכבים,
עלמה אהובה של שמש בשמי השמים!
אורה הנצחי נסתר בתוכך.
עם קולות העולם רפי הידים,
חמדת אל, איך לקבאתך נמריא?
מהרי, אתחנן, תני לי כנפים רקיע
את, לנצח לא אטומה את
לתחנן מלב אמת
רחומה לכאבו הסודי
תמיד בעזרה תשאית צונחת.
צנוק החיים הצר הוגיע אותי,
תני ללב החולה מקלט מה
תני לעפר האדמה,
קיסרית שחקים רבתי!

(1883)

על אגם סימה בחורף

שאַננה בתנומה, משתקת, רוכצת
כולך באדרת פרוה עטופה.
לא מנת נושב באור הזרח, לא עצב
זוהי שתיקה לבנה, שקופה.

במנוחה עמוקה, בשלנה מתונה,
לא, לא לשוא הפשתי אותך.
הנה מול עיני הפנימית את תמונה,
בת אלים, אדונית סלעים ושרך!

את רבת שעפים כמו ליל חורף
כמו שלג הרים את תמימה וטהורה,
את קורנת כלך כמו שלהבת הקטב
תהו ובהו אפל – את בתו הבחירה!

(1894)

חלום בקיץ

בת-עין תכולה
מבעד עבים סבוכים חשוכים
צמוק גוחנת בלה
על שממה, רגבי שלג פריכים
אל תכלית לא נודעת
לבדי אלך, בגולה.
לפני רק עצי התרזה
במרחק בשורה עגולה
מקיפים אגם משתרע רחב בלבושו הלך
ויקול רם הדממה לי אומרת: המיחל יבא תכף, בזמן.
בת-עין תכולה
במחשך שוב נתגרשה.
בתונה אבלה
מחזירה תקנת הפגישה.
אשוחים בעגמה
מאפילים בלי תנועה בקרה
שממה ללא מטרה
והדרך בלי חתיכה
והקול הנה שוב נשמע בדממה ללא תוכחה, בלי מרה:
הסוף כבר קרוב, הבלתי-צפוי יקרה ויבא במהרה.

(1895)

סופיה¹⁷

¹⁷ "סופיה" הוא חיבורו ההגותי הראשון של סולוביוב, שנכתב בצרפתית בשנים 1875-1876, בזמן מסעו ללונדון, קהיר (דרך פריז) וסורנטו (דרך נאפולי) וחזרה דרך פריז, ונשאר בעיבוןו ככתב-יד. חיבור זה, שהוא למעשה קטעי טיוטה, הוא שלב בדרך לעבודת הדוקטור שלו, שהוקדשה לתורה הגנוסטית, ובו מוצגים לראשונה יסודות השקפת עולמו הפילוסופית, ובמיוחד הרוחני המוחלט כעיקרון מאחד, משמעות האהבה, וחזון הגאולה של ההיסטוריה האנושית. כבר כאן ניכר, שלפנינו לא רק השקפה פילוסופית, אלא תכנית אוטופית לעיצוב מחדש של הנצרות בת-הזמן וליצירת דת אוניברסאלית חדשה. סולוביוב חשב בתחילה שהחיבור ראוי לדפוס, או לפחות שאם יתרגם אותו לרוסית יגיש אותו כעבודת דוקטור, אך עם חזרתו לעבודה באוניברסיטה של מוסקבה נעשה לו ברור, כנראה, שעבודה מקורית זו, עליה טרח כמעט שנה שלמה, אינה יכולה לשמש חיבור אקדמי. במקום זה כתב עבודת מאסטר יותר מסורתית על הלוגיקה "החיובית" או "האורגאנית", ועבודת דוקטור בשם "ביקורת העקרונות התלושים", שבה מתח ביקורת על הספקנות. בשתי העבודות כלולים, ככל זאת, קטעים מתוך "סופיה", כמו גם בחיבורו החשוב של סולוביוב, "שיעורים על האדם-אל".

"סופיה" הוא, כאמור, חיבור שנשאר בכתב יד בעזבונו של סולוביוב. לפנינו, למעשה, ארבעה קטעים נפרדים, שכל אחד מהם הוא גרסה שונה של "סופיה". קטעים אלה הם טיוטות ששימשו בסיס לעבודת הדוקטור שלו. בהם מוצגים לראשונה יסודות השקפת עולמו הפילוסופית: הרוחני המוחלט כעיקרון מאחד, משמעות האהבה, וחזון הגאולה של ההיסטוריה האנושית. כבר כאן ניכר, שלפנינו לא רק השקפה פילוסופית, אלא תכנית אוטופית לעיצוב מחדש של הנצרות בת-הזמן וליצירת דת אוניברסאלית חדשה. סולוביוב עצמו במכתב להוריו כתב על הקטע שנכתב באיטליה (בין מרץ למאי 1876), שזהו חיבור "בעל תוכן מיסטי-תיאוסופי-פילוסופי-תיאורגי-פוליטי ובעל צורה של דיאלוג".

כתב היד נשאר אצל אחיו של סולוביוב, וממנו עבר לאחיינו סרגיי, שתיאר את הטקסט בספרו הביוגרפי על דודו. הטקסט הצרפתי פורסם לראשונה בשנת 1978. התרגום הרוסי בצד המקור הצרפתי מצויים במהדורה המדעית של כתביו משנת 2000, ועל פיהם נעשה התרגום לעברית שלפנינו. הרשיתי לעצמי שלא לתרגם את רוב הערותיו של סולוביוב הכתובות בשולי כתב-היד, מלבד במקרים שנראו לי מעניינות לקורא העברי.

סופיה: עקרונות התורה האוניברסאלית¹⁸

חלק ראשון

פרק א: על הצורך המטאפיסי של האדם¹⁹

המטרה הכללית והאחרונה של כל פעילות אנושית היא, ללא ספק, טובתו של האדם, כלומר הסיפוק המלא ביותר של כל הצרכים של הטבע האנושי. בעניין זה האדם אינו שונה כלל משאר בעלי החיים: כולם באותה מידה נוטים לספק את צרכיהם הטבעיים כולם שואפים אל טובתם. ההבדל בין האדם ושאר החיות מתגלה רק באופים המיוחד של הצרכים היחסיים לכל אחד מהם. האדם למעשה אינו מסתפק בהנאות המספקות את תיאבונותיו הגופניים והמשותפות לו ולחיות. כדי להיות מאושר עליו לספק גם צורך השייך לו באופן בלעדי, הצורך להגיב באופן מוסרי ולהכיר את האמת – להגיב באופן מוסרי, זאת אומרת לפי עקרונות כלליים ואוניברסאליים ולא מתוך דחף של אינסטינקט חייתי; להכיר את האמת, זאת אומרת להכיר את הדברים מבחינתם האוניברסאלית וטוטאלית שלהם ולא מבחינת המציאות הנראית לעין שהיא תמיד חלקית וכת חלוף. בהניחנו צורך עליון זה כעובדה לא נעקוב אחר שורשיו ההיסטוריים או אחרי תהליך לידתו: האם היה או לו זמן שבו הוא לא היה קיים והאדם חי בו את חייו כחיית טרף – בכך לא נעסוק כרגע. די לנו לדעת שהוא קיים ושבלעדיו האדם אינו אדם.

את הצורך להגיב באופן מוסרי ואת הצורך להכיר את האמת אני רואה כצורך אחד, שכן הם זהים באופיים המהותי. כשם שבהוויה הנפשית של החיה, הצד הסובייקטיבי הבנוי מתיאבונות חייתיים והצד האובייקטיבי הבנוי מיכולת הפרצפיה החושית של אובייקטים חיצוניים והמשרת את סיפוק תיאבונות אלה בונים יחד חיי נפש אחת של חיה, שאפיה הבסיסי הוא השעבוד המלא למציאות הפיסית הנתונה, חיצונית ופנימית גם יחד, באותו אופן בהווייתו הרוחנית של האדם הצד הסובייקטיבי או המוסרי הבנוי משאיפות אל מטרות כלליות ואוניברסאליות והצד האובייקטיבי או האינטלקטואלי הבנוי מידיעת האמיתות האוניברסאליות שעל פיהן נקבעות אותן מטרות עליונות, יוצרים יחד חיים רוחניים שאופיו הבסיסי הוא לחרוג מעבר לטבע הנתון, מעבר למציאות הנראית לעין גם באובייקטים חיצוניים וגם בסובייקט עצמו. לא המטרות האוניברסאליות של הפעילות המוסרית ולא האמיתות האוניברסאליות של ההכרה אינן נתונות מאליהן בטבע הנראה לעין או המידי של הדברים; וכך הצורך המוסרי והצורך האינטלקטואלי של האדם מתאחדים בתוך צורך אחד: להתרומם מעל למציאות הנראית לעין, לאשר את עצמו כישות עליונה על הטבע הנתון באופן ישיר. צורך רוחני זה נועד להיות צורך מטאפיסי, ואני משאיר את השם הזה כמבטא באופן מספיק את טבעו של הדבר. מכיוון שצורך מטאפיסי זה עם הפעילות האינטלקטואלית והמוסרית שהוא מפיק, יוצר את הטבע המיוחד או את המהות המיוחדת לאדם – לפיכך ניתן להגדיר את האדם כישות מטאפיסית, הגדרה אשר, כפי שנראה בהמשך, היא אמיתית לגמרי גם המובן נוסף.

¹⁸ כאן מתחיל הקטע הראשון של כתב היד.

¹⁹ כותרת פרק זה זהה לכותרת הפרק השביעי בכרך השני של העולם כדצון ודימוי של שופנהאואר. כמו שופנהאואר, סולוביוב מגן כאן על הצורך המטאפיסי הטבעי של האדם, אך נימוקיו שונים: שופנהאואר מבסס את טענתו על הסופיות של כל נברא ועל חוסר התוחלת של כל מאמץ, ואילו סולוביוב בעקבות אפלטון מבסס את הממד המטאפיסי על חוסר השלמות של עולם התופעות ועל השאיפה של האדם לעולם האמת.

היצירה בישירה של האדם כישות מטאפיסית הינן כל שיטות הדת ושל הפילוסופיה המבקשות לתת לתבונה האנושית את האמיתות האוניברסאליות שהיא מחפשת, ולפעילות האנושית – את העקרונות ואת הנורמות הגבוהות ביותר. באמצעות שיטות אלה האדם מאשר את עצמו בדתות מטאפיסיות וחוקר אותן. אך תכונה זו עצמה, להיות מטאפיסי מתגלה גם באמצעות תופעות נוספות של הטבע האנושית – תופעות שבמבט ראשון לא נראות קשורות במטאפיסיקה, ואשר אף נחשבות בעיני ההדיוטות לטבעיות ויומיומיות, אך תמיד משכו את תשומת הלב של הפילוסופים הגדולים; שכן ידוע שההבדל בין הנפשות השטחיות והנשמות העמוקות נעוץ בעיקרו של דבר בכך שהראשונות עוברות ללא מחשבה ליד דברים שהאחרונים רואים בהם מושאי הערצה ובעיה שיש לפתרה. התופעה השכיחה ביותר מבין אלה אשר בבחינה במעמיקה חושפת את האופי המטאפיסי של האדם היא תופעת הצחוק. ידוע שרק האדם לבדו הוא בעל תכונה זו; החיות בוכות אמנם לפעמים אך הן אינן מוחקות לעולם; אפילו החיך הקל ביותר אינו אפשרי להן. ואם היו מבקשים ממני להגדיר את האדם על פי סימן שהוא אופייני כשם שהוא נראה לעין, הייתי קורא לו ישות צחוקת. מיד נראה שזה מחזיר אותנו להגדרה הקודמת של האדם כישות מטאפיסית.

החיה הנבלעת לגמרי במציאות הנתונה, אינה יכולה לנקוט כלפיה עמדה ביקורתית ושליטת, ולפיכך היא אינה יכולה לצחוק; כי הצחוק מניח מצב חופשי: העבד איננו צוחק. עולם התופעות, מצבי ההכרה החושית הם עבור החיה כל עולמה; היא אינה יכולה להשתחרר מהם, היא עסוקה בהם, ולכן היא כה רצינית. האדם יכול להיות קל-דעת, יכול לצחוק, וזאת ההוכחה לחירותו הטבעית. אך ברור שהאדם אינו יכול להיות חופשי מהצורך החיצוני של עולם התופעות אלא מרגע שהוא אינו שייך לגמרי לעולם הזה, אלא כשהוא אינו ישות פיסיית באופן בלעדי. הוא אינו יכול להיות חופשי מהעולם אלא משום שהוא שייך גם לאחר. כך הצחוק האנושי, המוכיח את החירות הטבעית של האדם, מוכיח באותו אופן את היותו ישות מטאפיסית. בצחוק הטבעי, בצחוקו של הילד או של נערה, החירות המטאפיסית של האדם נגלית לעצמו באופן בלתי-מודע. היא נעשית מודעת לעצמה בצחוק הנכון של האדם החושב. לאדם כזה יש הכרה ברורה בעולם אחר אידיאלי, שאותו הוא רואה כניגוד לאותו עולם נראה לעין שהוא כל המציאות כולה בעיני הפרא ובעיני האדם החייתי – הוא רואה את הניגוד והוא לועג למציאות הכוזבת, הוא צוחק. איך יכול היה לצחוק אילו האמין באמת באותה מציאות אומללה; אך הוא צוחק משום שהוא יודע היטב שהמציאות האמיתית שייכת לעולם אחר, לעולם אידיאלי, שהעולם הזה אינו אלא צל מעוות. הוא מרגיש את עצמו חופשי בעולם הזה רק משום שהוא אזרח של עולם אחר; רק מתוך תכונתו המטאפיסית הוא יכול ללעוג על ישותו הפיסיית. צחוק זה עצמו שהוא אנושי באמת יוצרים בנו המשוררים הסטיריים והקומיים הגדולים וההומוריסטים הגדולים. אל יאמרו לי שלסטירה, בלעגה על המציאות האקטואלית של תקופה ושל חברה, אין אידיאל טרנסצנדנטי אלא אותה מציאות של תופעות, רק של תקופה אחרת או של חברה אחרת. זה אינו נכון אלא לגבי סטירה שטחית שמתקיפה את הרוע הנראה לעין בלי לרדת אל שורשיו. הסטירה האמיתית אינה מציגה לפנינו תופעה חלקית כזאת או אחרת אלא את המצב האנושות כשהיא לעצמה, היא לועגת לכל המציאות הנראית לעין שלנו ולאדם ככל שהוא נשלט על-ידי מציאות זו. ואילו מצב סבל זה היה מצבנו הסופי, אילו מציאות בזויה זו הייתה המציאות היחידה, צריך היה להתאבד; אך אנו מטילים בה דופי ואנו צוחקים. לא שם מקור חיינו: מה לנו ולה?

תופעה נוספת בחיי האדם המגלה את אופיו המטאפיסי הוא אמנות השירה. מה הוא הנושא האמיתי של האמנות? בימי קדם, כשלבני האדם היו דברים אך לו היו להם האידיאות של הדברים, האמנות הוגדרה כחיקוי של הטבע.²⁰ ברור שאבן כזאת היא הייתה, לא יכול היה להיות לה ערך עצמי, ואפשר היה לומר יחד עם אחד מהסופרים, שהתפוח שאותו אפשר לאכול הוא בעל ערך בהרבה מהתפוח המצויר.²¹ אך ודאי שיצירת האמנות משאירה עלינו רושם לגמרי מיוחד שהוא עצום ממש כמו ואפילו יותר מהרושם שמשאירה המציאות המקבילה, מה שלא היה אפשר

²⁰ הכוונה לתורות הפואטיות של אפלטון ושל אריסטו, המניחות שהאמנות היא מימיזיס, שיקוף של

המציאות.

אילו יצירת האמנות הייתה רק רפרודוקציה של אותה מציאות. האמנות אינה מעתיקה את התופעות בבידוד – אין היא צילום; כל יצירות האמנות צריכות להיות בעלות אופי כולל ואוניברסאלי, אך, מצד שני, אין הן יכולות להיות אוניברסאליות טהורות: אין דבר מנוגד יותר לאמנות מאשר ההפשטה. מושאי האמנות והשירה הם מציאות ריאליות, אינדיבידואליות, אך זוהי אינדיבידואליות אוניברסאלית או טיפוסית. והקשר האמיץ הזה בין האינדיבידואלי והאוניברסאלי ביצירות אמנות הוכר כתבונה המיוחדת של האמנות, בעוד שבעולמנו הנראה לעין הפרטים אינם אוניברסאליים והישויות האוניברסאליות אינן אינדיבידואליות. וכך, למרות שהעולם החומרי בעולם האמנות דומה הינו לעולמנו הריאלי, באופן פורמאלי הוא אחר; ואם יש ביניהם יחס של חיקוי, הרי יש לומר שהמציאות הנראית לעין שלנו היא העתק גרוע, פרודיה על העולם האידיאלי, שתמונתו המפוצלת ניצבת לנגד עינינו ביצירות מלאות ההשראה של הצייר או המשורר. ואם אדם אחד מסוגל ליצור תמונות אלה ואחרים יכולים להבין אותן באופן בלתי-אמצעי, הרי זה מוכיח שהמציאות האידיאלית הזאת במציאות המטאפיזית הזאת הינה תחום אופייני לאדם, זה מוכיח שהאדם הינו יצור מטאפיזי.

בדברי על מהותו המטאפיזית של האדם המתגלה בצחוק ואמנויות היפות, איני יכול להיות משוכנע לחלוטין שאובן על-ידי מרבית קוראי. במאה המטרופת והרצינית שלנו נעלמה הגאונות האלוהית, והשמחה הכנה יחד איתו. יצירות האמנות הנוצרות בימינו הן רק העתק של העתק, ואם אנשים עדין צוחקים הרי זה רק מתוך הרגל. הדבר היחיד שעדין מכירים בו כנציג הצד המטאפיזי של האדם הוא מה שמכיל בתוכו רק מינימום מהאידיאלי, המדע הפוזיטיביסטי, אויבה הגלוי של כל מטאפיזיקה. אך אותו להט שבו מצהירים רוב המדענים על התנכרותם לכל מטאפיזיקה או אפילו מתקיפים אותה ישירות, מעורר חשדות ומוביל אותנו ללימוד היחס האמיתי בין המדע והמטאפיזיקה.

הראינו שביצירות אמנות המציאות המטאפיזית מוצגת לפנינו בתמונות שונות. המדע דורש שהיא תינתן לנו בהכרה לוגית ביחידה אחת. דווקא את הדרישה הזאת דוחים היום באופן מוחלט ביותר. אך שנאה זו לכל ייצוג מטאפיזי היא ההוכחה המראה בעליל את הממשות של הצורך המטאפיזי, וככל שנאה הזאת נואשת יותר כך נגלית יותר עוצמתו של הכוח האויב. אויבי המטאפיזיקה בהיותם במצב של אי-יכולת להכחיש את עצם עובדת הצורך המטאפיזי חייבים לטעון או שזהו צורך לא-נורמאלי, יוצא דופן, מעין סוג של מחלה, או שבהיותו נורמאלי, כלומר, תכונה עצמית של הטבע האנושי, אין הוא יכול בכל זאת לגרום סיפוק. בנוגע להנחה הראשונה, הרי היא מלאכותית לחלוטין. מה הוא הקריטריון לצרכים טבעיים? כל צורך הוא טבעי אם הוא קיים. אך גם אילו היו קיימים צרכים לא לא נורמאליים, כיצד אפשר היה למנות ביניהם צורך כללי במופיע אצל האנשים השונים זה מזה ביותר בכל הזמנים ובכל הארצות? לפיכך מעל לכל ספק הוא שהצורך של ההכרה המטאפיזית בצורה זו או אחרת אם כדת, אם כפילוסופיה שייך למספר עצום של אנשים, ודווקא אלה שצורך זה נעדר מהם לחלוטין אפשר לראותם כיצורים לא נורמאליים, כמפלצות. ואשר לטענה שהצורך המטאפיזי למרות שהוא שייך לטבע האנושי, לעולם אינו בא על סיפוקו, הרי זה ממש כמו לומר שהאדם נועד לסבל נצחי, ולעשות את האדם לטנטאלוס נפשי לנצח נצחים. הנחה כזאת היא רצינית מכדי שנודה בה על-פי דברי אותם אדונים בלי לבחון כראוי את ההוכחות שעליהן היא יכולה להתבסס.

²¹ הכוונה לדברים שכתב נ"ג צ'רנישבסקי בחיבורו "היחסים האסתטיים בין האמנות והמציאות" (1853),

שם טען שהאמנות עד כה לא הצליחה ליצור שום תפוז או פתוח, שלא לדבר על הפירות האקזוטיים של הארצות הטרופיות. לעבודה זו הקדיש סולוביוב מאמר בשם "צעד ראשון לאסתטיקה חיובית", שהתפרסם ב*וסטניק ברוזפי*, ינואר 1894.

פרק ב: על אפשרות ההכרה המטאפיסית

לפני שנחקור את הראיות הפילוסופיות שבעזרתן רוצים להוכיח את אי-אפשרות המטאפיסיקה, יש לומר מלים אחדות על הטיעון הנפוץ, הייתי אומר ההמוני, שבו נהוג להשתמש לעתים תכופות ביותר למטרה זו. הוא כולל את הטענה שהשכל האנושי מוגבל מכדי להכיר את הסובסטנציה של הדברים, את המציאות המטאפיסית: "את מעמקים האינטימיים של הטבע שום רוח אנושית אינה יכולה לחדר. תהיה מרוצה שהיא פותחת לך את צידה החיצוני".²² תודות למה יודעים אנו ששכל האדם מוגבל ואינו מסוגל להכיר את מהות הדברים? תודות לניסיון, ללא ספק. אך כל ניסיון מתייחס לשורה של תופעות בזמן נתון כלשהו. באופן כזה כשאנו מתבססים על הניסיון יכולים אנו לטעון שהשכל האנושי בהתפתחותו הקודמת ועד לרגע ההווה אינו יכול להכיר את המציאות המטאפיסית. אך מכיוון שאין אנו יודעים באיזה יחס נמצא הזמן שהאנושות עברה כבר אל הזמן שעוד תצטרך לעבור, לכן להסתמך על חוסר-יכולת שהוכחה במהלך התפתחות קודמת כדי להסיק חוסר יכולת מוחלטת יהיה חסר הגיון כמו לראות ילד בן כמה חודשים ולטעון שהוא לעולם לא יוכל לדבר, מכיוון שעד כה לא דיבר. יתכן שהאנושות גם היא אינה מסוגלת להכרה מטאפיסית כמו שהעולל אינו מסוגל לדבר. יתר על כן, מרגע שאנו מניחים שהאנושות נמצאת במצב של התפתחות הרי שאפילו בזמן נתון איננו יכולים לטעון שכעת האנושות אינה מסוגלת למשהו. כל התפתחות כפופה לחוק המשכיות, שבעטיו לא נוכל לעולם להצביע על הגבול המוחלט בין שלבין שונים, ושלב חדש נתחיל כאשר הקודם עוד לא השיג את מטרתו; כלומר ברגע שאנו מניחים - ואין אנו יכולים שלא להניח זאת - שבשלב ההתפתחות הבא של האנושות, בעתיד הבלתי מוגדר, אפשר יהיה להכיר את המציאות המטאפיסית, אז האם נוכל להיות בטוחים שהעתיד הזה לא התחיל כבר לפחות עבור פרטים אחרים? באופן כזה הניסיון אינו יכול לתת לנו שום שכנוע מוחלט במה שנוגע ליכולת או אי-היכולת של השכל האנושי להכרה מטאפיסית.

או שמא יאמר מישהו, שגבולות השכל האנושי שגורמים לו להיות בלתי-מסוגל להכיר את המציאות המטאפיסית הם מהותיים ובלתי-נמנעים באופן מוחלט, כלומר מהותיים לשכל האנושי ולגילוייו בזמן כתופעה, אך במהותו הפנימית בטבעו הסובסטנציאלי והמוחלט? אך טענה כזאת כבר מניחה שאנו יודעים את המהות הפנימית של השכל האנושי שאנו מכירים אותו כסובסטנציה, שהרי אחרת לא היינו יכולים לדעת מה טבעי לו במהותו; זה מניח, לפיכך, לא רק הכרת התופעות, אלא גם הכרת המהות, הכרת הסובסטנציה; זה מניח, בקצרה, הכרה מטאפיסית. כך שאם אנו מבססים על הכרה מטאפיסית את שלילת כל הכרה מטאפיסית אנו בעצמנו הורסים את אותה שלילה ומאשרים את אפשרותה של הכרה כזאת.

נעבור עתה לטיעון הפילוסופי המוכיח את אי האפשרות של ההכרה המטאפיסית. קל לראות שהוא יכול להופיע משלושה היבטים בהתאם לנקודת התצפית שממנה רואים את מושא ההכרה, כלומר: את הישות המטאפיסית; או את הסובייקט המכיר; או, לבסוף, את עצם טבעה של ההכרה.

ההיבט הראשון אם ננסה אותו בצורת סילוגיזם יהיה כזה:

1. הנחה א: מושא ההכרה המטאפיסית הוא ישות לעצמה ולא הווייה יחסי;
2. הנחה ב: אין אנו יכולים להכיר אלא את התופעות כלומר את מה שיחסי לגבינו, אין אנו יכולים להכיר את ההווייה כשהיא לעצמה;
3. מסקנה: ארגו [מכאן נובע] אין אנו יכולים להיות בעלי הכרה מטאפיסית.

על כך אני עונה:

²² תרגום צרפתי לא מדויק משירו של המשורר השווייצרי אלברכט פון גאלר, Die Falscheit

"menschliche Tugenden" (הזיוף במידותיהם הטובות של בני-האדם, 1730), המביע רעיונות ספקניים. שיר זה זכה לציטוט פארוודי של גתה בשירו "בלי ספק (פיסיקה)" (1820).

1. הנחה א: דנים על מושא ההכרה המטאפיסית במצב של העדר הכרה שכזאת, כלומר ללא ידיעה מה יכול להיות אותו מושא. בכל זאת הכרחי שתהיה אידו שהיא אידיאה בנוגע לזה, אחרת לא היה על מה לדבר. אם אין אפשרות להיות בעל אידיאה חיובית או מוחלטת כזאת הקודמת להכרה בה, הרי שהכרחי לתת לה לפחות הגדרה שלילית או יחסית הנוגעת למה שאנו כבר יודעים, מה נתון לנו על פי ניסיוננו, כלומר ביחס להווייה הפנומנולוגית או הפיזית. בקשר לכך עלינו לתת לישות המטאפיסית הגדרה כפולה קודם כולו אנו מגדירים אותה כמה שאינו הווייה פנומנולוגית. זה ברור. ואולם, בהבדילנו את הישות המטאפיסית מהפנומנולוגית עלינו להניח קשר הכרחי ביניהן ולומר בעקבות זאת שהישות המטאפיסית מכילה את הבסיס המוחלט של ההווייה הפנומנולוגית. שכן עצם מובנו של האחרון מניח שלהווייה הפנומנולוגית אין סובסטנציה אמיתית כזאת משל עצמה, או מקור מוחלט משל עצמה, אותה סובסטנציה אמיתית או ההתחלה המוחלטת של התופעה צריכה להימצא בהווייה אחרת שאיננה עדין הווייה פנומנולוגית אלא תופעה של הווייה מטאפיסית. אך אם הישות המטאפיסית היא הבסיס האבסולוטי של התופעות, הרי שיש להבין אותו לא רק כישות הקיימת לעצמה בלבד, ישות פשוטה לחלוטין ואדישה: בתוכו קיימים כבר יחסים, קשר עם האחר. הוא לא יכול להיות רק הבסיס הכללי של עולם התופעות *in abstracto*. אם אין להבין את הישות המטאפיסית ואת ההווייה הפנומנולוגית כהפשטות טהורות, אזי עלינו להבין את הישות המטאפיסית כבסיס הריאלי של התופעות בכל ריבויין ורבגוניותן המציאותית, או במלים אחרות, הישות המטאפיסית חייבת להכיל בתוכה את התחלת כל הצורות המיוחדות וכל התכונות האינדיבידואליות של עולמנו הממשי, היא חייבת שיהיה ברשותה ובדרגה הנעלה ביותר כל השפע וכל הריאליה של העולם הזה. באופן כזה על פי דרכה הישות המטאפיסית אינה יכולה להיות אך ורק סובסטנציה פשוטה ואדישה, אלא כבסיס או כהתחלה ריאליה של כל התופעות היא צריכה לכלול בתוכה את כל הצורות היחסיות ואת כל הריאליה של עולמנו הממשי (וכן המון צורות וריאליה בלתי-מוגדרות אחרות, שכן עולם התופעות אינו משהו שהושלם ללא הרף מופיעות תופעות חדשות, שבסיסן או תחילתן נמצאים בעולם המטאפיסי): אין זו הווייה מופשטת או עיונית, אלא ישות ברמה הגבוהה ביותר של הריאלי והקונקרטי. ואם כך, הרי שבין עולם התופעות והעולם המטאפיסי יש יחס הדדי מסוים, אשר באמצעותו נורת האפשרות הכללית של הכרת האחרון.

2. הנחה ב: כאשר טוענים שאנו יכולים להכיר רק את התופעות, ולא את הישות עצמה, מניחים ששני אופני ההווייה נפרדים ומנוגדים באופן מוחלט זה מזה, שאין ביניהם שום דבר משותף. ודווקא טענה זו היא לא רק בלתי מוכחת אלא אף שקרית. התופעה היא מה שנראה לעין או גילוי חיצוני של משהו, אך של מה היא יכולה להיות גילוי אם לא של הישות עצמה? (שכן כל מה שישנו ישנו או בפני עצמו או בתופעות כלפי האחר). ברור שאנו בכלל יכולים לדעת רק מה שמאפשר לאחר לדעת עליו, מה שמתגלה או מופיע, כלומר אנו יכולים לדעת רק את התופעות. להיות תופעה ולהיות מוכר לאחר הוא אותו דבר עצמו במלים שונות. אך מכיוון שהתופעות יכולות להיות אלא גילוי של ההווייה כשהיא לעצמה, לכן כשאנו מכירים אותן אנו גם מקבלים ידיעה מסוימת על האחרון. ברור לגמרי שאין אנו יכולים להכיר את הישות באופן בלתי-אמצעי כפי שהיא לעצמה, כלומר הכרתנו אינה יכולה להכיל אותה בעצמה, או באופן מטריאלי, כפי שהבבואה במראה אינה יכולה להכיל באופן מטריאלי את הגוף

המשתקף בה. אך מכיוון שאותה בבואה בכל זאת נותנת לנו מושג אמיתי על הגוף עצמו ככל שהוא משוגל להשתקף, כך גם הישות המטאפיסית שאינה יכולה להיות מוכרת באופן מוחלט ומהימן כהווייה אובייקטיבית, יכולה להיות מוכרת באופן מהימן כהווייה אובייקטיבית בתופעות החושפות אותה ומשקפות פחות או יותר באופן בלתי אמצעי את טבעה הפנימי. תפיסת התופעות כגילויים או הופעות מניחה שני מונחים: ראשית, ישות אשר קיימת, ושנית, מישהו אחר שלנגד עיניו היא מופיעה; וברור שעל פי יחסיהם ההדדיים התופעה יכולה להיות יותר או פחות בלתי-אמצעית, אך תמיד הינה יחס, של ההווייה אל האחר.

הערות אלה מאפשרות לנו לתת הגדרה מדויקת למה שעד כה קראנו להם בשם תופעה וישות לעצמה. את המונח "תופעה" אנו מבינים את הקיום המידי של יצור אחד עבור האחר או את מה שיכול להיות מוכר על ידי הזולת באופן בלתי-אמצעי; את המונח במנוח "ישות לעצמה" את מה שאינו יכול להתקיים באופן בלתי-עצמאי עבור הזולת או אינו יכול להיות מוכר באופן בלתי-אמצעי על-ידי האחר. עלינו לזכור היטב את ההגדרה הזאת, שכן בהמשך נראה את חשיבותה. כעת די יהיה אם נציין שהמסקנה הישירה מהגדרה זו הינה הקשר ההדוק בין התופעה הישות לעצמה, שכן הראשונה קיימת רק עבור הזולת, קיומה הוא יחסי או של גילוי של האחרונה, כך שביודענו את התופעה אנו מכירים *eo ipso*²³ את הישות לעצמה. מכאן נובע גם שההבחנה בין הכרתנו הרגילה והכרתנו המטאפיסית היא רק יחסית או עניין של דרגה. אילו הכרת התופעות הייתה רק הכרת התופעות בתור שכאלה, בלי לכלול את הישות לעצמה, ואילו ההכרה המטאפיסית הייתה הכרה בלתי אמצעית של הישות לעצמה ככזאת, באופן שאינו כולל את כל התופעות והגילויים החיצוניים, הרי שבין שני אופני ההכרה האלה לא היה שום דבר משותף. אך ראינו שההכרה הבלתי-אמצעים של הישות לעצמה היא אבסורד, ושמן הצד השני בכל הכרה של התופעות אנו בדרגה זו או אחרת מכירים את הישות לעצמה, עד כמה שהיא מתגלה. בכך כל הכרה הינה הכרה של הישות לעצמה בגילוייה וההבדל יכול להסתכם בכך שחלק מהתופעות הן גילויים יותר או פחות מושלמים של הישות לעצמה, ואם אנו רוצים להצביע על הבדל מוגדר בין הכרת התופעות במלוא מובן המילה וההכרה המטאפיסית אזי נאמר שהאחרונה הינה הכרה של הישות לעצמה בגילוייה הישיר והאדקוואטי. בינתיים לא נחקור עדין האם יש לנו הכרה כזאת, כל מה שאנו רוצים הוא להבהיר את האפשרות הכללית של הכרה כזאת, ואפשרות זאת ניתנה לנו באמצעות ההגדרה שלעיל, שכן מכיוון שהמושג המטאפיסי מתגלה, הרי שהוא ניתן להכרה על פי טבעו.

3. מסקנה: במסקנה יש יותר מאשר בהנחות. אפילו אם למושג המטאפיסי לא היה שום קשר אם הקיום הפנומנולוגי (מה שנטען בהנחה הראשונה והוכח כשקר), ואפילו אם בהכרה הנתונה לנו לא היה כלום מלבד תופעות (מה שנטען בהנחה השנייה וגם כן הוכח כשקר), הרי שמזה לא היה נובע שבהכרה שניתנה לנו איננו יודעים דבר על המושג המטאפיסי. אך שוכחים שהכרתנו הרציונאלית או השכלית היא פעולה ספונטאנית שאינה מוגבלת בהכרות הנתונות, אלא מעצבות ומרחיבות אותן. אינני רוצה לדבר כאן על מה שנוהגים לכנות בשם אידיאות טבועות מלידה, שכן בעיני מתנגדי המטאפיסיקה מניחים תמיד שהן בלתי-אפשריות. כדי לא לסבך את השאלה לא אדבר כאן עליהן. אבחן רק את הפעולה הספונטאנית של ההכרה השכלית, שכן אף אם השכל האנושי לפני הניסיון החושי הוא *tabula rasa*²⁴, איש עדין לא

²³ לטינית: באופן זה עצמו.

²⁴ לטינית: לוח חלק. אריסטו השווה לראשונה את השכל האנושי ללוח חלק, והשוואה זו חוזרת בתרגום

ללטינית של תלמידיו. בפילוסופיה מודרנית השוואה זו נקשרת עם תורתו של ג'ון לוק.

הכחיש שכאשר הניסיון הזה ניתן השכל האנושי ממשמשש ביכולתו הייחודית – יכולת ההפשטה המתבטאת בעיבוד הנתונים האמפיריים לאידיאות כלליות. אילו הישות המטאפיסית הייתה קיימת כפי שמניחים, ללא כל תכונות פנומנולוגיות, אילו היא הייתה ישות פשוטה ואדישה באופן מוחלט, הרי ששכלנו באמצעות הפשטות הולכות ורבות היה יכול עד מהרה להגיע (והיטב ידוע שהוא גם מגיע) לרעיון הישות החופשית באופן מוחלט מכל תכונה וצורה פנומנולוגית, ובדרך זו יכולה הייתה להיות לו הכרה אדוקוטית של הישות המטאפיסית. אך אנו לא נתעכב על אפשרות זו (אשר התגשמה בשיטות פילוסופיות ודתיות רבות) לאחר שראינו שהישות המטאפיסית, על פי עצם הגדרתו, אינו יכול להיות מוגדר בתוך מצב של ריקות אדישה ואבסולוטית ושהיא מתגלה בכל מלאות התופעות. כך, על פי טבע מושא, ההכרה המטאפיסית היא לגמרי אפשרית, וזה מה שהיה צריך להוכיח.

את הטיעון השני כנגד המטאפיסיקה ניתן לסכם בצורת סילוגיזם באופן הבא:

1. הנחה ראשונה: השכל האנושי כסובייקט בעל הכרה מוגדר על ידי צורות וקטגוריות מסוימות המיוחדות לו ושמחוץ להן שום הכרה אינה יכולה להינתן לו.
 2. הנחה שנייה: הישות המטאפיסית אינה מוגדרת על-ידי אותן קטגוריות
 3. מסקנה: ארגו [מכאן נובע] אין אנו יכולים להכיר את הישות המטאפיסית.
- ועל כך אני עונה: אני שולל את ההנחה הראשונה, אני שולל את ההנחה שנייה, אני שולל את המסקנה.
1. אני שולל את ההנחה הראשונה והשנייה על פי סדרן בסילוגיזם שלפנינו. זה שכל הכרה הנתונה לנו, כל ניסיוננו, כלומר כל עולם התופעות, מוגדר על ידי צורות וקטגוריות של הסובייקט המכיר שלנו – זוהי אמת גדולה אשר לראשונה הוכחה באופן ברור על-ידי קאנט. זה שהמרחב והזמן (שלא לדבר על קטגוריות השיפוט שלנו) בפעולתן האקטואלית אינן שייכות אלא לסובייקט המכיר שלנו ואינן דברים לכשעצמם – זוהי אמת שאת מובנה עוד תהיה לנו הזדמנות להעריך. אך שהצורות הללו על פי עצם טבען, ipso genere, הן סובייקטיביות, כלומר שהמרחב והזמן שלנו וגם הקטגוריות של השיפוט שלנו אין בהן שום דבר תואם בישות המטאפיסית – זה לא רק שלא הוכח, אלא גם לא קאנט ולא אף אחד מממשיכיו אף לא ניסו להוכיח בשל חוסר האפשרות הברורה של הוכחה שכזאת, בעוד שההפך הוא יותר מסביר. שהישות המטאפיסית אינה מוגדרת על ידי החלב הממשי שלנו ולא על ידי הזמן הממשי שלנו, זה ברור, אך האם הוא נתון או לא לצורות אלה ככלל, האם יש משהו התואם לו או לא – זוהי שאלה אחרת, ואנו אינו כבר שעצם ההגדרה של המושא המטאפיסי מחייבת להניח שהוא בעל דמות ידועה בעלת יחס לצורות של התופעות בעולם.

אני שולל את המסקנה כמעט על אותו בסיס, שבו נשללה מסקנת הסילוגיזם הקודם. אילו היו צורות ההכרה הנתונות לנו סובייקטיביות על פי טבען (מה שבלתי נכון), ואילו הישות המטאפיסית לא יכלה בשום אופן להיות מוגדרת על ידי אותן צורות (מה שגם כן לא נכון), מכך היה נובע רק שכל הכרה הנתונה לנו היא סובייקטיבית ושהישות המטאפיסית אינה יכולה להיות מושא. אך קאנט עצמו מודה שהכרתנו הממשית מורכבת משני יסודות: (1) היסוד המטריאלי, שנוצר באיזה שהוא אופן על-ידי הדברים או על ידי הישויות עצמן הפועלות על מערכת התחושות שלנו, ו (2) היסוד הפורמאלי – הצורות והקטגוריות שהיסוד המטריאלי, אם אפשר לומר כך, מתלבש בו. כל הכרתנו את הדברים מורכבת משני אלמנטים אלה. כאת, כשאנו מנתחים את המוצר המורכב הזה ומפשיטים אותו מכל יסודותיו הפורמאליים אשר אינם שייכים לדברים עצמם, אנו יכולים לקבל כתוצאה הווייה טהורה מכל אותם דברים, Ding an sich,²⁵ אשר

²⁵ גרמנית: הדבר כשהוא לעצמו, מונח של קאנט.

בהתייחס לדברים החיצוניים אין הוא עבורנו אלא X, אך בתודעתנו בפנימית ניתנת לנו הישות העצמית באופן בלתי-אמצעי ובוה יש לנו מפתח אל ההכרה המטאפיסית. זוהי גם מחשבתו המזהירה של שופנהאואר.²⁶ אין לנו צורך כאן להעביר עליה ביקורת מעמיקה. די לנו להצביע על האפשרות של הכרה מטאפיסית מחוץ למה שנחשב לצורות סובייקטיביות של ההכרה. על כל פנים, ברגע שלא ניתן להוכיח שצורות ההכרה שלנו הן סובייקטיביות באופן מוחלט, או על פי טבען, הרי שאפשרות ההכרה המטאפיסית מצד הסובייקט המכיר נעשית להנחה סבירה.

ההיבט השלישי: הנחה ראשונה: כל הכרתנו הממשית מורכבת ממושגי שכלנו או במצבי הכרתנו, וכל מה שאינו מצב של תודעתנו אינו יכול להיות מוכר על ידינו.

הנחה שנייה: הישות המטאפיסית אינה יכולה להיות מצב של תודעתנו.

מסקנה: לכן, אין אנו יכולים להכיר את הישות המטאפיסית.

התשובה היא אותה תשובה: אני שולל את ההנחה הראשונה, אני שולל את ההנחה השנייה, ואני שולל את המסקנה.

1. (אני שולל את ההנחה הראשונה ("מתוך המאמר בדוסקיי וסטניק")²⁷)
2. אני שולל את ההנחה השנייה, מאחר שכל תופעה היא ייצוג או מצב של התודעה של איזשהו סובייקט, לכן הטענה הכלולה בהנחה השנייה חוזרת ואומרת שהישות המטאפיסית אינה יכולה להיות תופעה; שזה כבר התברר כשקרי על פי עצם ההגדרה של הישות המטאפיסית.
3. אני שולל את המסקנה. כאשר מתוך ההכרה הממשית או הנתונה לנו אנו גוזרים באופן בלתי אמצעי על הכרתנו בכלל, תמיד שוכחים את הסובייקט המכיר, כפי שילדים כשהם סופים את האנשים בחברה שוכחים לספור את עצמם. אפילו אם כל ההכרה הממשית או הנתונה שלנו הייתה רק מצבים של תודעתנו, בלתי קשורה לגמרי באופן בלתי-אמצעי בהווה האמיתית של הדברים, הרי שצריך היה עוד להוכיח ששכלנו אינו יכול בפעילותו הספונטאנית לעשות הפשטה מכל התכונות האמפיריות ולהגיע אל האידיאות המוחלטת והכלליות המתאימות לישות המטאפיסית. נניח שכל עולם התופעות אינו אלא מושג שנוצר בשכלנו; אך הרי אותו שכל עצמו אינו יכול להיות מושג שהרי שעל ידי מי יהיה מושג? כלומר, זהו ישות מטאפיסית אשר בפעילותו הספונטאנית מתרומם מעל כל אותן דמויות ארציות ומכיר את מה שדומה לו. אך אין לנו שום הכרח להתעכב על אפשרות זו ולסתור באופן נפרד את מסקנות הסילוגיזמים שלנו, לאחר ששקריות הנחותיהם הוכחה. ראינו אם כן:
1. שהישות המטאפיסית אינה ישות לגמרי פשוטה ואדישה, אלא שאותה ישות היא במידה רבה ריאלית וקונקרטי.
2. שהתופעות אינן יכולות להיות נפרדות מהישות לעצמה ושכאמצעות התופעות אפשר פחות או יותר להכיר באופן בלתי-אמצעי את הישות לעצמה.
3. שהאופי הסובייקטיבי של צורות תודעתנו אינו מפריע לתואם שלהן עם המציאות שאינה תלויה בהן.
4. ולבסוף, שאם כל היסודות של הכרתנו הם רק תחושות או בכורות, תחושה ובכורה אינה יכולה להיות מופרדת מהישות המוחשת אשר באופן כזה יכול להיות מוכר על ידם.

²⁶ כל פי שופנהאואר הסובייקט המכיר יכול להיות בעל ידיעה בלתי-אמצעית רק על עצמו, כשהוא מגלה

בתוך עצמו את עקרון הרצון (כגון בפרק "על הדברים המוכרים בתוך העצמי" בתוך העולם כרצון ודימוי).

²⁷ הכוונה למאמרו של סולוביוב "על הממשות של העולם החיצוני ויסודות ההכרה מטאפיסית (תשובה

לק"ד קאוולין)". שפורסם בדוסקיי וסטניק, יוני 1876, עמ' 696-707.

וכל זה אומר שוב שההכרה המטאפיסית, גם על פי טבעו של מושאה וגם על פי טבעו של הסובייקט המכיר ושל ההכרה עצמה היא אפשרית לחלוטין, וזה מה שהיה צריך להוכיח.

פרק ג: על הממשות של ההכרה המטאפיסית

הגדרנו את המטאפיסיקה כהכרה של הישות בגילוייה הבלתי-אמצעי והמלא, או הישות במלאותה. כעת אנו חייבים להבהיר את המשמעות המדויקת של המונחים "בלתי-אמצעי" ו"מלאות". כל מה שאנו יודעים או יכולים לדעת הוא באופן סובייקטיבי תחושתנו או מצב של תודעתנו, שכן אין אנו יכולים לצאת מתוך עצמנו. ואולם התחושות הללו מתחלקות לשני סוגים שונים זה מזה לגמרי. חלק מהן בהיותן תחושות מתייחסות, בכל זאת, אל הישיות או הדברים הקיימים מחוץ לנו ובאופן בלתי-תלוי בנו. את מצבם הסובייקטיבי, כתחושתנו, יש לראות רק כסימן או ביטוי של הישות החיצונית הבלתי-תלויה. כאשר אנו קולטים בחושינו איזשהו מושא חיצוני, אנו לא חושבים אפילו שהיסודות הסובייקטיביים של אותו דבר נקלטים על-ידי נפשנו; אנו מסתכלים עליהם רק כמיימגים את המושא החיצוני, וראינו שהם למעשה כאלה. כך, אותו סוג של תחושתנו מאפשר לנו להכיר ישות אחרת; זה הינו רק גילויים של הישות האחרות עבורנו, כלומר, גילויים של ישות עברו האחר, או גילויים לא-ישירים. כל אלה הם תחושות שאנו מקבלים באמצעות החושים החיצוניים.

גילוי ישיר פירושו בעיני גילוי הישות עבור עצמו, גילוי בלתי-ישיר הוא גילוי עבור האחר, שכן אנו יודעים שהישות לעצמו בתור שכזאת (על-פי הגדרתה) אינה יכולה להתקיים באופן בלתי-ישיר עבור האחר; לפיכך, כדי להתגלות עבורו היא חייבת קודם להתגלות לעצמה, וההתגלות הפנימית הופכת באופן כזה לסובייקט של התגלות חיצונית, או עבור האחר, אך באופן שהאחרונה היא תמיד משנית, או בלתי-ישירה. כעת אנו מציבים שאלה עובדתית: האם יש לנו בהכרתנו התגלות בלתי-אמצעית של הישות לעצמה?

הסוג השני מורכב מתחושות או מצבי הכרה הנתונים לנו ללא תיווך של התחושות החיצוניות ואשר אינם סימנים של ישויות אחרות, אלא הן גילויים של ישותנו אנו. הקו המפריד בין שני הסוגים הוא פשוט מאד: כל מה שאנו חשים באמצעות הראייה וכו', שייך לסוג התחושות החיצוניות, או תחושות במלוא מובן המילה, כל השאר שייך לסוג המצבים הפנימיים של הכרתנו. כעת זה ידוע באופן מהימן שבתחום ניסיונו יש לנו תופעות שאי אפשר לראות, לשמוע, לטעום וכו'. אלה הם מחשבותינו, תחושותינו, רצונותינו. ברור גם כן שאפילו התחושות החיצוניות כתחושות, כמצבים של תודעתנו, מצידן הסובייקטיבי שייכות לסוג התופעות הפנימיות, שהרי ברור לגמרי שאי אפשר לראות, לנגוע וכו' לא את הראייה או את תחושת הראייה או השמיעה וכו'. ... כאלה הן כל התחושות החיצוניות, כמו כל מצבינו הפנימיים האחרים, אך ביניהן ובין האחרות מבדילה העובדה שבאמצעותן ישותנו שלנו נמצאת בקשר בלתי-אמצעי וממשי עם ישויות אחרות, היא מוגדרת על ידן, כך שאין לראות אותם מצבים כגילוי הסובייקט באמצעות עצמו או למען עצמו, אלא יש לראותן בגילוי של האחר באמצעות הסובייקט למענו, כלומר כגילוי בלתי-ישיר. זה שבתחושות אלה אנו נמצאים בקשר ממשי עם ישויות אחרות מוכח על-ידי עצם האופי של אותן תחושות. ודאותנו בכך שאנו חשים באובייקט חיצוני ריאלי אינה ודאות לוגית, שכלית, אלא ודאות בלתי-אמצעית שאינה נבדלת מעצם התחושה. (ביקורת הדעה הנגדית). כך בתופעות החיצוניות יש לנו גילוי ממשי של ישויות אחרות, כלומר גילוי בלתי-ישיר של הישות.

מה שנוגע למצבים פנימיים טהורים, כלומר כאלה שאינם כך רק באופן מטריאלי או מהצד הסובייקטיבי אלא באופן אבסולוטי, שאינם יכולים להגיע לפעולה ממשית של ישויות אחרות עלינו, אך מבטאות את פעולתה העצמית של ישותנו, הרי שהם הינם אותם גילויים בלתי-אמצעיים של הישות, כלומר של ישותנו אנו, שהרי ראינו שאנו עצמנו, הווייתנו הטבעית אינה יכולה להיות תופעה אלא בהכרח גמור הינה ישות במובן העצמי, או ישות לעצמה. מכאן נובע שבמצבים הפנימיים של הכרתנו, כלומר באלה שבהם אנו באופן ממשי לא מוגדרים על ידי ישות אחרת יש לנו גילוי ישיר של הישות, מה שהינו גם יסוד ההכרה המטאפיסית.

מכיוון שדווקא את הישות ולא את התופעה אנו מכירים בניסיונו הפנימי, הרי שבעזרת ניסיון זה יכולים אנו לתת הגדרה חיובית לישות. קודם כל ברור שאנו מהווים ישות רק כאפשרות, או כוח פוטנציאלי (יוונית: דינאמיס), משום שהמצבים הממשיים של תודעתנו, כלומר מחשבה זו או אחרת, רגש זה או אחר, רצון זה או אחר אינם מרכיבים את ישותנו – הם רק ביטויים חלקיים של אותה ישות; יש לי כעת מחשבה או רצון מסוימים, אך יכולות להיות ואני יודע שיכולות להיות לי אין סוף אחרים. לפיכך לפני הכול הישות היא אפשרות או כוח פוטנציאלי להרגיש, לחשוב ולרצות. אך ברור גם שאיני יכול לחשוב בכלל, להרגיש בכלל. אני חושב בצורה מסוימת, חש ורצה בצורה מסוימת. כך, כדי להגדיר לא באופן מופשט או שכלי, את הישות הממשית, יש לומר שזוהי האפשרות הפעילה והמוגדרת של הרצייה, של הקליטה וההרגשה, או שהאפשרות הפעילה רוצה, קולטת ומרגישה באופן מסוים.

יש לנו תחושות חיצוניות המהוות רק מצבים של ישותנו בקשר הממשי עם ישויות אחרות, מה שמוכיח בוודאות את קיומן של האחרונות. אך מה הן אותן ישויות? ראינו שהתחושות שאנו מקבלים מהן אינן מבטאות את טבען העצמי באופן בלתי-אמצעי, שכן הן מהוות רק גילויים בלתי-ישירים, הן מבטאות את ישותן ביחס לשלנו ולא ביחס לעצמן. אך מה שנקרא בשם דברים מטריאליים והוא הוא אותן תחושות חיצוניות, תופעות אלה המופיעות מתוך מגע בין שנתן ישויות ממשיות אך אינן כלל טבעה העצמי או הפנימי של אותן ישויות. אותו אפשר להכיר רק בגילוייה הבלתי-אמצעי המופיע בתודעתנו ככל שגם אנו הננו תופעות; אין אנו יכולים לדעת באופן בלתי-אמצעי את הגילוי ישיר של ישויות אחרות, את גילוייהן לעצמן אך די לנו לזאת את הגילויים הבלתי-ישירים של ישותנו העצמית, שכן גילוי בלתי-ישיר של ישות אחת בתור שכזאת אינה יכולה מובחנת מהגילוי הבלתי-אמצעי של ישות אחרת; ההבדל יכול להיות בדרגות ובתכונות האינדיבידואליות אך לא בהגדרה הכללית שכן האודם של אובייקט אחד אינו נבדל כאודם מהאודם של אובייקט אחר. האדם בתור שכזה אינו נבדל מאדם אחר (כלומר בתכונתו כאדם המשותפת לשניהם). כ כך גם הגילוי הבלתי-אמצעי או הגילוי של הישות לעצמה אינו יכול להיות נבדל מהגילוי הבלתי-אמצעי של ישות אחרת לעצמה בתכונתה העצמית כגילוי בלתי-אמצעי. כעת ברור שהישויות החיצוניות אשר נקלטות בנו כמושאים מטריאליים בחיצוניותם הבלתי-ישירה צריכים להיות גם מעלי גילוי בלתי-אמצעי או גילוי לעצמו, שהרי אי-הישירות מניחה בלתי-אמצעיות; אחרת הייתה לנו הכרה בלתי-אמצעית של הדברים החיצוניים מה שאבסורדי. כך, עלינו להניח שהישויות החיצוניות מתגלות כאפשרות אקטיבית של הרצייה, התחושה וההרגשה.

הגדרת הישות הפסיכית: אפשרות אקטיבית של הרגשה פנימית, אשר מתעלה לכדי מודעות עצמית אישית ותודעה העצמית רוחנית, הרגשת הזולת בעצמך (אשר מתרומם עד לתמונה מלאה ועד למחשבה), ושל רצייה, כלומר שאיפה לאחדות ממשית עם הישות האחרת (אשר מייצגת שלוש דרגות: רצייה כפשוטה, תשוקה ורצון).

שלושה היבטים כלליים של הרצון:

רצון אדיש

רצון שלילי (שנאה)

רצון חיובי (אהבה).

כעת ברור, שריבוי זה של ישויות בתור שכאלה אינו מייצג את הישות לעצמה: ראינו שזה רק מגלה באופן בלתי-ישיר את הישות לעצמה אך הגילוי מניח סובסטנציה אבסולוטית, אשר מתגלה וכאשר הריבוי הוא כבר צורה של התגלות, אז זוהי סובסטנציה אחת ויחידה. כעת, אם כל ישות אינדיבידואלית הייתה מוגדרת כאפשרות אקטיבית וכו', הרי הסובסטנציה האבסולוטית צריכה להיות מוגדרת כאפשרות אקטיבית להתגלות ישירות בכל הצורות המוגדרות של הרגש, התחושה והרצון. כעת ברור שההגדרה הזאת מכילה שלושה יסודות: 1. אפשרות 2. ממשות 3. אחדות בין שני המושגים הללו. הישות האבסולוטית יכולה להתגלות, היא מתגלה באופן ממשי, אך בהתגלות הממשית הזאת היא אינה יכולה לבטא את כל ישותה בתור שכזאת, באופן כזה היא נשארת אצל עצמה. אפשרות ההווה ביחס להווה אובייקטיבית וריאלית הינה אי-ההווה, זוהי הווה סובייקטיבית טהורה, זו אפילו לא ההווה עצמה בתור שכזאת, זהו רק סובייקט, סובסטרט, הפוקיינג'ון²⁸ עבור ההווה, אי-ההווה טהורה, חירות שלילית. לאחר שהיא מתגלה, היא נעשית לישות ריאלית ואובייקטיבית, לאחר ההתגלות בישות אובייקטיבית היא נשמרת כאפשרות, כלומר בתור אי-ההווה היא בעלת ישות אובייקטיבית אך היא אינה מוגבלת בישות זו, כלומר היא בעלת חירות חיובית; שהרי החירות השלילית פירושו לא להיות נתון בשליטה, בעוד שחירות חיובית מתבטאת במה שיש ולא במה שאין. ישות חופשית זו היא הרוח. כך, ההגדרה האמיתית של הישות המוחלטת בתור שכזו היא הרוח.

ברור שהישות האבסולוטית כאפשרות היא הסיבה המטריאלית של הישויות החלקיות; כישות אובייקטיבית או אידיאה, היא סיבתן הפורמאלית; לבסוף, בתור רוח, היא התכלית של הישויות הקונקרטיות ושל החיים.²⁹ מכיוון שההגדרות של הישות האבסולוטית נובעות מטבעו עצמו, אין הן יכולות להיות כפופות לצורות משניות של התופעות, הן אבסולוטיות ונצחיות כמוה עצמה. היא מכילה בתוכה חומר אבסולוטי ונצחי, מורה אבסולוטית ונצחית ושלמות אבסולוטית ונצחית של כל מה שקיים. אך כל מה שקיים אינו אבסולוטי ואינו נצחי. ההווה המשתנה, היחסית והפנומנולוגית טהורה של העולם אינו יכולה להיות מוסברת באמצעות הישות המוחלטת, ישות זו אינה יכולה להפוך לסיבה הפועלת של תופעות משתנות; מהי אפוא סיבתם הישירה והפועלת?

אם ניקח את התופעות הפרטיות, הרי שהתשובה היא פשוטה: יוצרן של תופעות אלה הוא ישות חלקית או ישויות חלקיות; בתופעות של הטבע החיצוני – אלה הן ישויות טבעיות, או מונאדות תחתונות; בפעילות האנושית – זה בני אדם, מונאדות עליונות. אך אם אנו מתבוננים בתופעות לא בבידודן, אלא ביחסיהן ההדדיים, בשלמותן, אזי נראה שהיוצר האמפירי הוא רק מתווך של הפעולה, ולא היוצר האמיתי, שהרי לאותן תופעות יש תוצאה במשהו שאינו כלול באפשרות ולא בכוונות של היוצר האמפירי הפרטי. אילו היה זה באמת היה זה היוצר האמפירי עצמו הרי שהפעולה הייתה צריכה להיות תואמת למטרתו, המוגדרת על פי הנסיבות החיצוניות. אך אנו רואים שהתוצאה הממשית אינה נובעת מהמטרה ולא מהיוצר האמפירי גם לא מהנסיבות החיצוניות בתור שכאלה. כשאנו פועלים אנו רואים שהתוצאה מהווה מטרה תבונית וכללית אך כלל לא שלנו. והמטרה המושגת הזאת נעשית אמצעי למטרה אחרת, גם היא כללית ועוד יותר תבונית, שהיא עוד פחות שלנו. על הטלאולוגיה הזאת היא בעלת אופי פנומנולוגי, משום שכל אותן מטרות מושגות בזמן ובמרחב וגם משום שעל פי טבען הן חולפות ויחסיות משמשות אמצעים

²⁸ ביוונית: הנושא (במקור המלה כתובה באותיות יווניות)

²⁹ תפיסת העיקרון המוחלט של סולוביוב נשענת כאן על תורת אריסטו, שראה את המוחלט כסיבת הצורה,

החומר, התנועה והשלמות.

למטרות אחרות, גבוהות עוד יותר. במידה שאין הן יכולות לנבוע מהישות האבסולוטית, שבה הכול אבסולוטי כמוה עצמה, הן צריכות להיות פעולה של ישויות נפרדות, וברגע שהתופעות הטלאולוגיות הללו נושאות אופי יותר כללי, יותר תבוני ויותר אוניברסאלי מאשר מטרותינו שלנוף וברגע שהן מנהיגות את פעולת הישויות האמפיריות, הרי שחייבים לייחס אותן לישות גבוהה ובעלת עוצמה רבה יותר מאשר כל הישויות שבעולמנו. אנו מוכרחים להניח קיום של ישויות גבוהות כאלה בשל עוד שתי סיבות: חוק ההמשכיות וחוק ההכרח של נצחיות הנפש.

עד כה הוצאנו מסקנות לוגיות והכרחיות מעובדות הנתונות בנסיוננו הפנימי המידי. הכרנו את הישות הנפרדת בניסיוננו, הכרנו את הישות הכללית וההכרחית באמצעות איבר ההכרה הכללית וההכרחית – באמצעות השכל. אך כדי להכיר עתה את טבע הישויות שמחוץ לעולמנו את יחסם לישות האבסולוטית ולמציאות שלנו - לצורך הכרה זו אמצעינו הרגילים אינם מספיקים. אך מרגע שהנחנו את קיומם של ישויות אלה אנו מקבלים אמצעים מיוחדים. שכן הישויות הללו, המתקיימות והפועלות עלינו, נפתחות לנו, או מאפשרות לנו להכיר אותן. כישויות, ישויות אלו הינן אינדיבידואליות, וכישויות עליונות הן אוניברסאליות. אנו יודעים אותן באמצעות ההשראה, איבר ההכרה שלהן הוא המחשבה הקונקרטית או האינטואיציה, שיסודו המטריאלי הוא הדמיון והיסוד הפורמאלי - הדיאלקטיקה.

פרק א

על שלוש הפאזות [שלבים] של העיקרון המוחלט ועל שלוש ההיפוסטאסות [יסודות, עקרונות] האלוהיות

העיקרון הראשון של התורה הכלל-עולמית הינה העיקרון המוחלט של כל דבר קיים. כעיקרון מוחלט הוא קיים לעצמו, ואינו תלוי בשום דבר קיים. כעיקרון של כל הקיים הוא בכל דבר וכתוצאה מכך יכול להיות מוכר.

שום שיטה לא הכחישה את קיומו של עיקרון מוחלט. אפילו הספקנות שואפת רק להוכיח את אי אפשרות הכרתו של עיקרון זה. שיטות אחרות מניחות לא רק את קיומו אלא את אפשרות הכרתו ומבדילות אותו רק על פי ההגדרה שניתנת לו. בחלק הדיאלקטי יהיה עלינו להביס את טעונית הספקנות. אשר לשיטות אחרות הרי שהן רואות את העיקרון המוחלט כחומר אוניברסאלי, סובסטנציה אינסופית, כוח, אידיאה או צורה כללית של כל הקיים, ולבסוף כרוח מוחלטת.

התורה הכלל-עולמית מסכימה באותה מידה לכל השיטות הללו. ובשורה הראשונה ברור שהעיקרון המוחלט אינו יכול להיות שכזה, כלומר מושלם (שהרי זוהי משמעות המילה absolutom הנגזרת מהפועל absolvere),³¹ בלי להכיל בתוך עצמו את הסיבה המטריאלית של כל הקיים. כך, ההגדרה הראשונה שאנו נותנים לעיקרון המוחלט היא החומר האוניברסאלי או החומר הראשון של כל הקיים. אצל יצורים אינדיבידואליים האחד משרת את החומר של משנהו. [דוגמאות] אך החומר האוניברסאלי, החומר של כל הקיים אינו יכול להיות ישות נוספת, שהרי הוא אינו יכול למצוא לעצמו הוויה אחרת מחוץ לכל הקיים. לפיכך החומר הזה אינו יכול להיות מוגדר כהוויה. אך אם אין זו הוויה יוצא שזו לא-הוויה. ואולם זו לא יכולה להיות אי-הוויה פשוטה או טהורה או לא-כלום שהרי אז זה לא יכול היה להיות חומר של משהו. לכן זה לא יכול שלילה של ההוויה בתור שכזאת אלא רק שלילה של ההוויה האקטואלית (או בפעולתה), כלומר: זוהי רק הוויה אפשרית או בכוח (בפוטנציה). זה ברור: החומר של ההוויה אינו יכול להיות אותה הוויה עצמה או ההוויה באופן אקטואלי, ומכיוון שהוא לא יכול להיות לא אחר ולא לא-כלום, לכן הוא חייב להיות הוויה בכוח, או אי-הוויה יחסית. מה שנאמר על החומר חל באופן מלא גם על מושג הסובסטנציה. שכן הסובסטנציה של ההוויה, ככל שהיא מובחנת מן ההוויה עצמה, יכולה להיות רק המצב בכוח של ההוויה. זה חל על המונחים סובסטראט וסובייקט (היפוקיימנון),³² שגם להם אטימולוגיה דומה ומובן זהה. [דוגמאות]. באופן כזה בהגדרנו את העיקרון המוחלט כחומר הראשון אנו מגדירים אותו באופן זמן גם כאפשרות ההוויה, או אי-הוויה יחסי, כסובסטנציה חופשית, סובסטראט או סובייקט. ההבדל בין החומר הראשון החומר המשני או היחסי.

אם אנו רוצים ליצור לעצמנו אידיאה חיובית על ההוויה האפשרית או אי-ההוויה היחסית, עלינו לפנות ולבחון את רצוננו שלנו. הכרחי להבחין את הרצון מפעולות נפרדות ומוגדרות של הרצייה, שהרי אילו היה הרצון כולל רק את הפעולות הללו לא היינו יכולים לרצות משהו אחר, רצוננו היה מתמצה לגמרי באותן

³⁰ כאן מתחיל הקטע השני של כתב-היד.

³¹ לטינית: לסיים, להשלים.

³² יוונית: סובסטראט, יסוד, נושא. מונח בפילוסופיה האריסטוטלית שבו משתמש סולוביוב לשם הגדרת

פעולות מוגדרות של הרצייה. בכל זאת במציאות זה לא קורה. רצוננו, כלומר כושר הרצייה, נשאר לגמרי כמות שהוא לאחר כל פעולות הרצייה; יכולים אנו לרצות ככל אוות נפשנו, שכן אין זה ממצה את רצוננו, לא נאבד אותו משום כך. מנקודת מוצא ברורה זו, שהרצייה לחלוטין אינה מוגבלת על-ידי רצונותינו הממשיים, וכי אותם רצונות, כלומר, פעולות הרצון האקטואליות, הינן דבר מה, אם הכרחי לתלות אותם בהוויה, הרי שהרצייה אינה אלא אפשרות של הוויה, או אי-הוויה יחסית. ומכיוון שהרצון בכלל כולל רק את זה, יש רק אפשרות של פעולה, או הוויה ממשית, שהרי יכולים לומר שהעיקרון המוחלט (כחומר או סובסטנציה) הוא רצון כלל-עולמי. ובאמת, אם הוא אי-הוויה הרי שהוא הוויה נעדרת או לא-מספיקה. אך הוא לא יכול להיות נטול הוויה במובן המופשט והשלילי לגמרי, תואם עם הלא-כלום. הוא צריך להיות, לפיכך, ההעדר החיובי של ההוויה, צורך = צמא = תשוקה להוויה. אך לא תשוקה מוגדרת, אלא תשוקה להוויה בכלל, או רצון. באופן כזה אנו מתקרבים מן הצד הזה גם להגדרת העיקרון האבסולוטי כרצון כלל-עולמי, ואנו רואים את הזהות הפנימית של שני מושגים, אשר למראית עין כה מרוחקים זה מזה: מושג החומר ומושג הרצון. רק המובן המשני והמקרי אשר בדרך כלל ניתן לשני המושגים הללו מרחיק אותם זה מזה, בעוד שהם קרובים זה לזה במשמעותם הראשונית והמהותית.

החומר האוניברסאלי מניח צורה אוניברסאלית, אי-הוויה, או אפשרות אבסולוטית, מניח הוויה מוחלטת, הסובייקט מניח אובייקט, הרצון מניח אידיאה. אפיון האידיאה = הוויה טהורה.

העיקרון המוחלט כאי-הוויה חיובית (super-esse או plus quam esse). חירות מוחלטת = רוח. עקרון האחדות של הסובסטנציה. העיקרון המוחלט של הצורה או של הריבוי האידיאלי. (ביוונית: נוס, לוגוס).³³

עקרון הריבוי הממשי: Anima mundi.

העולם האלוהי, העולם האידיאלי, עולם הטבע. נצחיות שלושת העולמות. יחסים הדדיים נורמאליים בין שלושת העולמות מנקודת המבט של נצחיותם או לעצמם (או למוחלט): המצב הראשון. יחס לא נורמאלי, מרד של העולם השלישי: מצב שני (מצבנו הממשי), (תהליך). יחס נורמאלי כשיקום או לעצמו (עבורנו): המצב השלישי.

נקודת המוצא של התורה הכלל-עולמית היא העיקרון המוחלט של כל דבר קיים כמטרה או תכלית לשם השלמות הנצחית של כל הקיים, כאמצעי או כחוליה מתווכת – היחס או הפעולה ההדדית של האלים והאדם.

העיקרון המוחלט של ההוויה המכונה בשמות שונים מוכר על-ידי כל השיטות הפילוסופיות והדתיות. בין האחרונות גם הספקנות, השוללת את קיום האפשרות של הכרתו, אך נאלצת להניח את קיומו. אשר לשיטות אחרות, הן מניחות בדרך כלל שהעיקרון המוחלט יכול להיות מוכר על ידינו, אך הן נבדלות בהגדרת השם שהן נותנות לו. התורה הכלל-עולמית מודה בצדקתן היחסית של כל השיטות הללו, לא כולל הספקנות. ברור לגרמי שלשם הכרת העיקרון המוחלט כפי שהוא, כלומר בצורתו המוחלטת, יש להידמות לו, יש להיות בעל הוויה מוחלטת. מרגע שמצבנו הממשי אינו אבסולוטי איננו יכולים להכיר את העיקרון המוחלט לעצמו. אך הוא הינו עקרון כל הקיים ובתור שכזה – ביחסו להווייתנו ולעולמנו – הוא יכול להיות מוכר על דינו: ובמידה שיחס זה מוגדר על ידי המהות העצמית של העיקרון המוחלט, במידה זו יש לנו יכולת להכיר אותו בהכרה יחסית.

העיקרון המוחלט, אשר אינו יכול להיות מוגדר כישות (נפרדת) ולא כהוויה (בכלל), גם לא כאי-הוויה (במובן של העדר), צריך להיות מובן כאפשרות של הוויה (חיובית); העיקרון אינו הוויה, הוא בעל הוויה

³³ ביוונית: שכל.

(כלומר, כל הקיים); הוא בעל ההוויה אך אינו מוגדר על ידה, אינו מוגבל בה. הוא אינו דבר כלשהו ולכן הוא אחד באופן מוחלט שהרי הריבוי מניח יחסים, מניח תכונות. אך אחדות זו אינה יכולה להיות אחדות בלעדית או העדר של ריבוי. הוא אחד לעצמו באופן מוחלט, כלומר, יכול להיות בעל ריבוי מבלי לאבד את אחדותו הסובסטנציאלית.

כל הוויה מוגדרת (הוויה בלתי מוגדרת היא רק הפשטה), כל הוויה מוגדרת מניחה ריבוי. כך, עקרון ההוויה צריך להיות גם עקרון הריבוי.

מצד אחד, העיקרון המוחלט נמצא מתחת לכל דבר נמצא, מהווה אחדות אבסולוטית, אי-הוויה חיובית רוח טהורה. מצד שני, הוא אפשרות בלתי-אמצעית של הוויה או חומר; שכן אם העיקרון המוחלט היה רק על-ישותי (או אי-הוויה חופשית), (רוח), אז הוא לעולם לא היה יוצר את ההוויה וההוויה לעולם הייתה קיימת, אך אילו ההוויה לא הייתה קיימת היא לא הייתה חופשית (שהרי אי אפשר להיות חופשי מלא כלום). כך, שנית, היא צריכה להיות אפשרות בלתי-אמצעית או הוויה הכרחית = רצון (אָרוס).³⁴ (ראו גם על ההעדר החיובי כצמא להוויה).

רק בהבחינו באופן פנימי את עצמו מעיקרון אחר יכול העיקרון המוחלט להניח את עצמו כעיקרון הבראשית; רק כשהוא מגלה את עצמו כבעל הוויה הכרחית הוא מגלה את עצמו רק כרוח חופשית. רק כשאנו מחלקים את האחדות האבסולוטית נוכל להגיע אל הריבוי האמיתי, אך כדי לחלק צריך להיות עקרון חלוקה. ברור שרק באחדות הריבוי יכול להופיע הטבע האחדותי באמת של העיקרון המוחלט.

כל הקיים נובע באופן נצחי מההכרח המוחלט (ביטוי של שפינוזה)³⁵ מהקשר הפנימי של העיקרון המוחלט בתור שכזה ומהאפשרות הבלתי-אמצעית של ההוויה או החומר. בהגדירה את החומר הראשוני הרוח נעשית לעקרון הצורה. ההגדרה היא חלוקה או הפרדה. שלב ראשון הוא החלוקה האידיאלית או באמצעות הפעולה הפנימית של הדמיון (Vorstellung).³⁶ צורה שכלית זו היא האידיאה (לוגוס, נוס). שלב שני – זוהי ההפרדה הממשית או בפעולה חושית (שים לב: בראשונה שולטת הרוח, בשני – החומר). הצורה הממשית – זהו הגוף. הרוח בצורתו הממשית היא הנס,³⁷ החומר בצורה השנייה הוא הנפש. כך, יש לנו שכל ראשוני ונפש משנית. אלה הם הישויות המוחשיות. העיקרון המוחלט כשהוא הופך לנוס בנפש על פי טבעו אינו חדל להיות אחדות מוחלטת וחיובית. באופן כזה יש לנו שלש היפוסטאזות בראשיתיות: הרוח, השכל והנפש.

רק ביחס לשכל ולנפש הרוח מתגלה בתור שכזה או לעצמה, שכן כדי להתגלות או להציב את עצמה בתור שכזה, עליה להיות מובחנת מדבר אחר. כך, הרוח שהיא באופן סובסטנציאלי prius מוחלט של כל דבר, באופן פנומנאלי תלויה או מוגדרת על-ידי השכל והנפש. באופן זה השכל אשר באופן סובסטנציאלי הוא

prius שהתגלם בנפש (האידיאה היא ה prius של הגוף), מכיוון שלפני שהצורה הריאלית תתגלם בממשות עליה להיות קיימת באידיאה (פוטנציה) לפני שאתה יוצר משהו עליך לדעת, כלומר עליך להיות בעל אידיאה של מה שאתה רוצה ליצור), - השכל הממשי, כלור השכל שחושב משהו ריאלי, תלוי בנפש. גלוי וברור שהתלות של שלוש ההיפוסטאזות היא הדדית, ושניתן להבין אותן רק כנצחיות ביחד.

³⁴ כאן במובן של דחף רוחני.

³⁵ שפינוזה כותב באתיקה: בטבע הדברים אין שום דבר מקרי, אלא הכול מוגדר לתכלית הקיום והפעולה

בצורה מסוימת ועל פי הטבע ההכרחי של אלוהים.

³⁶ גרמנית: מושג

³⁷ יוונית: השכל האינטואיטיבי התופס את האידיאה הכללית של מושא ההכרה.

הרוח בכלל היא אחדות סובסטנטיבית ובלתי ניתנת לחלוקה, כלומר, היא אינה ניתנת לחיסול על-ידי ניגודה הקיים יחד איתה. בהיפוסטאזה הראשונה (הרוח בתור שכזו) – האחדות הסובסטנטיבית האלית הזאת קיימת באופן אקטואלי (או למען עצמה); כך, בהיפוסטאזה הזאת האחדות היא מוחלטת; בהיפוסטאזה השנייה האחדות היא רק סובסטנטיבית: בממשות יש ריבוי, אך הריבוי הזה הוא אידיאלי. הריבוי הריאלי אינו אלא אפשרות. לבסוף, בהיפוסטאזה השלישית הריבוי הינו פעולה; האחדות הסובסטנטיבית כמו הריבוי האידיאלי, קיימות רק באפשרות. הרוח המניחה את עצמה כשכל וכנפש, אינה ממצה אותם, אלא בהיותה על פי טבעה רוח, חוזרת אל עצמה ומניחה את עצמה בתור שכזו. כך גם בעמדה של כל ריבוי של ישויות, בין אם הן ריאליות או אידיאליות, הרוח חוזרת אל עצמה, ומכיוון שעמדותיה הן נצחיות, הרי שגם החזרות שלהן נצחיות. באמצעות כך אנו מקבלים ריבוי רוחני טהור, המתואם עם הריבוי האידיאלי נוצר על-ידי השכל ועם הריבוי הריאלי הנוצר על-ידי הנפש: כל יצור המופרד באופן אידיאלי מהשכל ובאופן ריאלי מהנפש, הוא מאוחד באופן רוחני עם הרוח בפעולת האהבה המוחלטת. אותן ישויות עצמן הכלולות באחדות המוחלטת של הרוח הן המובחנות באופן אידיאלי על-ידי השכל ובאופן ריאלי מתחלקות על-ידי הנפש. שלושה עולמות יוצרים כאן עולם אחד בשלושת היבטים. בין שלושת העולמות הללו יש תואם מושלם.

העיקרון המוחלט הוא האחדות, והתגלות העיקרון בשלושת העולמות הוא רק התגלמות האחדות. בעולם הראשון, האחדות הסובסטנטיבית של הישויות ברוח היא אחדותם הממשית: גם אם הם מובחנים זה מזה הרי זה רק כדי להתאחד מייד.³⁸ הריבוי, החלוקה אינה אלא אפשרות. הפעולה היא האהבה. בעולם השני הישויות נבדלות זו מזו באופן אידיאלי, כלומר באמצעות הפעולה הבראשיתית של השכל במרחק הניתן לתפיסה בשכל. לריבוי האידיאלי הזה תואמת האחדות האידיאלית או הסדר הנתפס על-ידי השכל. האחדות האידיאלית אינה מבטלת את הריבוי. השכל מבחין כדי לאחד, אך באיחוד הזה הריבוי נשמר בתור משהו אידיאלי. לבסוף, בעולם השלישי, שבו הריבוי הוא ריאלי או מוחש, האחדות להיות ריאלית ומוחשת גם כן. כלומר האחדות, שהיא תמיד ללא שינוי, בעולם הראשון קיימת, בשני – היא כמחשבה (מיוצגת), בשלישי – מוחשת באמצעות תמונות חיצוניות.

בסדר הנורמאלי העיקרון השני הוא סובייקט של הראשון באופן בלתי-אמצעי, והשלישי – סובייקט של השני, ובאמצעותו – של הראשון. כלומר הנפש משתוקקת, מדמינת ומתענגת רק באמצעות השכל והעולם הנתפס בשכל וכו'. הריבוי הריאלי קיים רק ככסיס של הריבוי האידיאלי והאחדות האידיאלית. הנפש ועולם החיות הם רק חומר של העולם הנתפס בשכל, אשר בתור שכזה אין לו ממשות וחומריות באמצעות עצמו ולעצמו: הוא מקבל אותן בעולם השלישי, אשר גם הוא כעולם שלישי מקבל את האידיאליות שלו [בעולם] השני, ואת רוחניותו (האחדות החיובית והאקטואלית) – בראשון. העולם השלישי הוא רק ריאלי, או ריאליזציה, של השני, וזה בתורו הוא רק צלם או ייצוג של הראשון. כל התוכן (האידיאלי) האובייקטיבי של העולם השלישי מתקבל על-ידי השכל מן השני, וכל הסובסטנטיביות או האישור, - מן הראשון. העולם השלישי אינו מקבל אישור לעצמו: הוא קיים רק עבור השני, והשני – עבור הראשון. כך, כל ריבוי הישויות, כל הצורות האידיאליות והריאליות של העולמות, קיימות כאן רק עבור הרוח, או האחדות המוחלטת, - שום דבר לא קיים כאן לעצמו. אחדות מושלמת זו בין שלושת העולמות (העולם

³⁸ לרעיון האופייני לסולוביוב, שהמובחנות והנפרדות היא שלב בדרך לאחדות, יש שורשים בקבלה וגם במחשבה האירופית, כגון במיסטיקה הגרמנית במאה הארבע-עשרה, בכתבי הנזיר הדומיניקני יוהן טאולר, תלמידו של מייסטר אקוהרט, שייסד את אסכולת ה-Gottesfunde (ידיד האלוהים).

השלישי הוא פסיכי באופן מולט, השני אקטיבי רק ביחס לשלישי, אך פסיכי ביחס לראשון), היא המצב האוניברסאלי הראשון. ההיפוסטאזה הראשונה שולטת: זוהי ממשלת האב.

התבל במצב זה מייצג אורגניזם חי של ישויות פסיכיות, הנבדלות זו מזו בדרגת התפתחותן וביחסן לשלושת העקרונות. כל ישות אינה קיימת כאן באופן בלעדי לעצמה, אלא רק כחלק מהשלם. בבסיס הכול נמצאת הנפש, אך בבסיס הנפש עצמה נמצא עקרון האנטי-אלוהים, אשר כעת משנה את צורתו. ביחס לרוח הטהורה בו עצמו, ביחס לאי-ההוויה החיובית, הייתה זו האפשרות הבלתי-אמצעית והעיוורת של ההוויה הנפרדת (בכלל). אך בקוסמוס הוויה זו נעשתה אלוהית. העיקרון האנטי-אלוהי יכול כעת להיות רק אפשרות נפרדת של ההוויה בבלעדיותה. הכוחות החודרים ונאחזים באופן מוחלט בהוויה הנפרדת ושואפים לסלק את כל האחרים – זהו עקרון האחדות הכוזבת, המנוגדת באופן קוטבי לאחדות האלוהית. העיקרון המוחלט – זוהי האחדות החיובית (אי-הוויה חיובית). האחדות החיובית אינה העדר של ריבוי, אלא השלטון על הריבוי. זה מניח ריבוי, וריבוי ריאלי או ממשי. הריבוי הממשי מניח חלוקה ממשית, חלוקה ממשית מניחה התנגדות או שנאה. כך, העיקרון המוחלט אינו רק עקרון האהבה, אלא גם עקרון השנאה או הרוע, לא רק עקרון האחדות אלא גם הפירוד, ואם בכל זאת טבעו העצמי של אלוהים בא לידי ביטוי באהבה ובאחדות, זה אומר שהאחדות והאהבה יכולות להתגבר על הפירוד ועל השנאה או שהן נמצאות אצלו בכוח, אך כדי לגלות את האפשרות הזאת חייבים גם הפירוד והשנאה להתגלות, ואז עליונות האחדות והאהבה יופיעו כניצחון עליהם.

כל שלב גבוה של ההוויה מכיל בתוכו את הנמוך ממנו בתור חומר. נפש העולם – זוהי הנפש האנושית: *Spiritus in nobis qui viget illa facit*.³⁹ הנפש האנושית זהו מרכז התודעה והקשר הפנימי של כל ההוויות. אדם קדמון.⁴⁰ אפשרות האישור הבלעדי של ההוויה הנפרדת היא אחדות שקרית או רוח שקרית – זהו השטן.⁴¹ האני הטרנסצנדנטאלי של פיקטה,⁴² הפעולה הבראשיתית, עקרון כל ההוויות הנפרדות והנפרדות, הוא המשתלט על הנפש ומחסל את אחדותה. הנפש מוקסמת (*raptus animae*).⁴³ הנפש מכילה בתוכה בכוח את הרוח הטהורה ואת השכל הטהור: את הראשון כעקרון האחדות השקרית שעליו דיברנו, את השני כעקרון הפירוד, או השלילה האידיאלית, - השכל (השיפוט) השלילי – שטן או דמיורגוס.⁴⁴ השטן – זהו המוצר הראשון של הנפש, הדמיורגוס נובע באופן הכרחי. ברגע שהשטן משתלט

³⁹ לטינית: הרוח בעלת הכוח שוכנת בנו". קטע משיר האומר: בנו ולא בכוכבי השמים גם לא בנהר הטארטאר העמוק שוכנים הכוחות הנצחיים של הבריאה, שנכתב על-ידי אגריפה (קורנליוס הנריך) נטסהיים, מחבר הספר *הפילוסופיה האוקולטית* (אנטוורפן 1527). את השיר הזה מצטט שופנהאואר, ללא הבאת שם המחבר, בכרך הראשון של *העולם כרצון ודימוי*.

⁴⁰ המלים "אדם קדמון" כתובות בטקסט בעברית באותיות צרפתיות/רוסיות. הכוונה לדמות אידיאלית של האדם הכוללת בתוכה את כל הספירות. בכתבי פילון מדובר על אדם קדמון שמיימי שנברא בצלם אלוהים, אך הוא נטול גוף וחומר. הקבלה הנוצרית החל מפיקו דה לה מירנדולה זיהתה את ה"אדם קדמון" עם ישו. תורת האדם הקדמון התקבלה גם על-ידי הבונים החופשיים.

⁴¹ גם המילה "שטן" מופיעה בטקסט בעברית.

⁴² מלים אלה מופיעות בגרמנית. בטקסט הצרפתי: *Das transcendente Ich de Fichte* בפילוסופיה של פיקטה האני הטרנסצנדנטלי הוא הבורא את כל המציאות והוא מקור הערך האידיאלי של העולם הריאלי והעליון גם יחד.

⁴³ התקסמות הנפש.

על הנפש, השכל הפסיכי נעשה פעיל ויולד את הדמיורגוס. ואולם (הופעת ה-für-Sich-sein של) (האטומים) על פי הלוגיקה של הגל).⁴⁵
תהליך ממשי. החומר – אטומים המופעלים על-ידי השטן. צורה: יחסם החיצוני באמצעות פעולתו של הדמיורגוס. הנפש: האחדויות הקונקרטיות שלהם באמצעות פעולתה של סופיה. האטומים הממשיים (החיוביים או הנשיים) המורכבים משלושה יסודות: היסוד החיובי או הנשי, המהווה את כוח המשיכה, כוח צנטריפטלי, כוח האינרציה, Hestia;⁴⁶ יסוד שלילי או אקטיבי, או גברי, שהוא כוח צנטריפוגלי, שהודות לו שתי משיכות אינן מבטלות זו את זו אלא מתאחדות בהוויה אחת יסודית. המשיכה או האינרציה היא הוויה לעצמה או רצון, חשק; הדחייה היא הוויה עבור האחר או קליטה. הסינתזה היא הוויה לעצמה או נפש.

ברור שכדי שהאחדות תתקיים, הכוח החיובי צריך להתגשם ביחס לכוח השלילי, לפנות את מקומו, להפוך לחומר שלו (או האובייקט שלו, לאבד את הסובייקטיביות שלו). כיצד מפנה הכוח החיובי של הרצייה מפנה את מקומו לכוח השלילי והאידיאלי (באופן יחסי) של הקליטה, זאת אנו יודעים על פי ניסיונו הפנימי, כאשר פעולה של רצון סוער, למשל התלקחות כעס או שנאה, מפנים מקום לתבונה, ונרגעים על ידה. הכוח החיובי המתעורר חייב להפוך פסיבי, חייב להפוך נשי (כלומר מה שהוא על פי טבעו); הוא צריך להשתחרר מעקרון הגבריות.

התכלית הראשית של התהליך העולמי הוא הגילוי הממשי של האחדות, או הרוחניות האלוהית בכל ממשותו, או התגלמות אלוהים בכל ההוויות, מה שאפשר להגדיר גם כהתגשמות האלוהות. ברור שההוויה המוגדרת ביותר או האינדיבידואלית ביותר היא גם האוניברסאלית ביותר – זהו עיקרון גדול, אשר למרות היותו גלוי וברור הוכחש על ידי אסכולות פילוסופיות שונות (ריאליזם והנומינליזם בימי הביניים, הרציונליזם כולל האמפיריזם בפילוסופיה החדשה). בטבע הלא-אורגאני שולט העיקרון הקוסמי הראשון, הוא כפוף לדמיורגוס ובאופן חיצוני הוא גם כפוף לנפש, ולבסוף, אצל האדם הנפש משתחררת משני העקרונות וכפופה לשכל, ובאמצעותו – לרוח האלוהית, היא רק כפופה רק באופן חיצוני לשני העקרונות הקוסמיים. הפרטים (המורכבים) בעולם הלא-אורגאני הם כוכבי המזלות. הרוחות האסטרליות והיסודיות; הנפשות המשועבדות של הצמחים והחיות; הנפשות החופשיות של בני-האדם. נפשו הטבעית של האדם היא של השטן, שכלו הטבעי הוא של הדמיורגוס, נפשו הטבעית היא סופיה, שבאמצעותה הוא יכול להגיע לקשר עם השכל של כריסטוס ועם הרוח הקדושה של אלוהים, ולכן אלוהים יכול להתגשם רק באדם. התגשמות האל היא האחדות הממשית של השכל והנפש האלוהית עם סופיה הנפרדת. אלוהים חייב להתגשם. הוא יכול לעשות זאת רק כשהוא מתאחד באופן פנימי עם האדם, שכן זהו היצור היחיד המאחד את הטבע הרוחני, הנפשי והשכלי עם הטבע החומרי. הרוח והשכל האלוהי מאחדים באופן נצחי עם סופיה; אך סופיה עצמה היא בעלת קיום חומרי רק בילדיה; כך, כדי להתאחד באופן חומרי עם סופיה, הלוגוס והרוח צריכים להתאחד עם ילדיה.

⁴⁴ על-פי התורה הגנוסטית הדמיורגוס הוא דמותו המיתולוגית של בורא העולם השטני שנוולד לסופיה בגלל

חטאה.

⁴⁵ גרמנית: הוויה לעצמה

⁴⁶ אלת האח המשפחתי במיתולוגיה היוונית, בתו של קרונוס ושל ריי. הסטיה נחשבה לאלה המגנה על אחדות המשפחה, שלומה ורווחתה. הסטיה הצטיירה גם כאח העולם כולו, כמקור האש העולמית, שסביבה נעים מזלות השמיים.

בכל הדתות (שלפני הנצרות) יש להבחין בין העקרונות הפועלים באופן ממשי והתודעה האנושית, המשקפת בדרכים שונות את הפעולה הזאת על פי העליונות של אחד מעקרונות ממשיים אלה. העקרונות המגדירים באופן בלתי-אמצעי את התודעה הדתית הם אלה: השטן, הדמיורגוס, סופיה; הדמיורגוס הוא החיובי והאקטיבי מבין שלושת העקרונות הללו, השטן הוא העיקרון השלילי, הנפש היא פסיבית. במיתולוגיות האסטרוליות הדמיורגוס מוגדר כשטן; במיתולוגיות השמש והירח הוא עצמו מגדיר אותו, במיתולוגיות הפאליות הוא פועל באמצעות הנפש. פעולת העקרונות הקוסמיים על נפש האדם יוצרת תגובה; תגובה זו היא (1) תגובה הרוח – בעיקר אצל היהודים. (2) תגובה השכל – בעיקר אצל היוונים (פילוסופיה). (3) תגובה הנפש במלוא מובנה – אצל היהודים.⁴⁷ מחשבת היהודים: למרות כל הריבוי המדומה של העקרונות ושל והדברים, באמת קיימת רק רוח מוחלטת אחת, ברהמה, בודהה. מחשבת היוונים (והרמאים): יש תבונה אחת מוחלטת השולטת על כולם. מחשבת היהודים: יש הוויה אחת אינדיבידואלית ואנושית היוצרת הכול (ההוויה הזאת היא יהוה, שצריך להתגלות לאדם במשיח). מחשבה זו מוסרת את נפש האדם בידי הלוגוס הנצחי. אצל העם הישראלי תודעת האינדיבידואליות של הנפש חזקה ביותר. תודעה זו מצד אחד יכולה לגרום לאנוכיות ולגאווה מופרזת; אך, מצד שני, כשהיא מאוחדת עם תודעת האפסות הממשית של האינדיבידואליות האנושית, היא נעשית בסיס ריאלי לתודעה דתית. הנפש המרגישה ומאשרת את טבעה המוחלט, ואשר באותו זמן מרגישה את תלותה ואת מצבה האפסי, מגיעה למסירות נפש, שואפת להתאחד עם אישיות האל, נעשית פסיבית ביחס לעצמה. הגיבור האלוהי בוחר מבין הנפשות הפסיביות את זו שהיא כזאת בדרגה הגבוהה ביותר, את כלתו המיועדת לו לנצח, מתאחד איתה כאשר מגיע תורה להופיע בעולם; כך נולד בבית לחם יהודה גואל העולם. כאן לא כדאי להבהיר את כל פרטי אותה לידה. אך לנו חשוב לציין שבאותה הוויה באמצעות איחוד פנימי של הלוגוס האישי ושל נפשו המתגשמת של ישו התאחדו הטבע האנושי והאלוהי ללא חלוקה וללא התלכדות, ובמובן זה צודקים המוסלמים כשהם קוראים לישו נפש אלוהים.⁴⁸

נפש האדם האינדיבידואלית בהיותה מופרדת מנפש העולם שנעשתה גופנית ובהתנגדותה הפעילה לפרטים אחרים ובהשיגה תודעה טהורה ונפרדת, לעולם אינה יכולה לאבד תודעה זו, שכן היא לא קיבלה אותה מבחוץ. יחסה כלפי החיצוניות, הגופניות שלה או החומריות שלה, שימשה רק כדי לתרגם למצב הממשי את מה שהיה קיים בה באופן נצחי במצב נסתר, בכוח, או באופן פוטנציאלי. התודעה האינדיבידואלית וכל מה שהיא מכילה אינה משהו חדש ומקרי, שנוצר באמצעות יחס חיצוני. זהו רק התוכן הנצחי של הנפש, שקיבל אישור הממשות, כשהוא מוצב בתור שכזה. החיים הפנימיים של הנפש התעוררו באמצעות ההתגשמות, וכאשר מטרה זו הושגה, הרי שאמצעי נעשה בלתי נחוץ. כשאנו לומדים לקרוא נחוץ לנו לחלק את המילה להברות, אך כשאנו כבר יודעים לקרוא איננו משתמשים בזה עוד. באותו אופן לאחר מות הגוף הנפש אינה מאבדת שום דבר ממה שהשיגה וממשיכה להתקיים בלבוש אתרי או פסיכודיקי,⁴⁹ בחלל העצמי ובזמן העצמי שלה. ברור שמצבו של הפרט לאחר המוות מוגדר לא

⁴⁷ ברוסית: יהודים. בצרפתית: העברים (les Hébreux).

⁴⁸ באסלאם ישו נחשב לנביא, אך אינו נחשב ללבן אלוהים. בזמן כתיבת "סופיה" היה קיים רק תרגום אחד של הקוראן לרוסית שנעשה מתרגום צרפתי ולשונו קרבה את האיסלם לנצרות. סולוביוב פרגם חוברת בשם מוחמד: *חייו ותורתו הדתית* (פטרבורג, 1898), ובה מודגשת הקירבה בין כל הדתות המונותאיסטיות.

⁴⁹ הכוונה לישות מתווכת בעלת טבע כפול. התורה בדבר קיומו של חומר אתרי עליון מופיעה כבר אצל אוריגנס. תורה זו מופיעה גם אצל יעקב מהמה וממשיכיו, וממנו עברה לבונים החופשיים. בימיו של סולוביוב הופיעה תורה זו בספרו של אינאטי בריאנצ'אניקוב, Slovo o smerti (דבר על המוות, 1863).

על ידי מצבו מלפני המוות: את מה שזרע הוא יקצור. התיאולוגיה חייבת לנטוש את הרעיון הילדותי בדבר עונש וגמול: מצבי הסבל והייסורים הקשורים באופן הכרחי עם האישור העצמי הבלעדי של הפרט, כמו גם תענוגה של האישיות שהגיעה לחירות מעצמה, שייכים לכל פרט: כל פרט בחיים כאלה או אחרים חייב לעבור דרך ייסורים וכאב, כדי להגיע לשלמות ולאפשר; השלמות העליונה שייכת לכל היצורים, וכל אחד מהם הוא בעל השלמות הזאת כל פי אופיו המיוחד, שכן השלמות אינו קשורה לאופי אחד מוגדר, אלא היא יכולה להיות של כולם, כל אחד על-פי דרכו.⁵⁰

השלמות היא הסירוב לרצון האנוכי העצמי; ברור שאפשר לסרב לרצון העצמי, בלי לאבד את האופי האישי, ומכיוון שקיימים סוגים שונים של בעלי אופי אנוכי, לכן צריכים להיות קיימים גם ריבוי של בעלי אופי קדוש.

הנשמות הנשלטות על ידי השטן, כלומר שמצבן הוא השנאה, סובלות לאחר המוות עינויים מחמת אותה שנאה שאינה מוצאת לעצמה מושא (התואם את המצב הגופני). אלה הנשלטים על ידי הדמיון, כלומר התמסרו לשכלתנות מופשטת, ללימוד עובדות חיצוניות, להחלפת המטרה באמצעים ולעיסוק משפטי, מוצאים את עצמם בריקת מלאה, משום שבעולם הבא שום דבר אינו תואם את עיסוקיהם הרגילים; המצב הגופני התואם הוא פחות או יותר קור עז, הבהוב עמום וקודר. לבסוף, הנפשות המונחות על ידי סופיה, נמצאות במצב של חסד. ברור שכל המצבים השונים הללו הם יחסיים בלבד.⁵¹

מטרתו ותכליתו של התהליך העולמי הוא ההתאחדות המלאה של שני העולמות, או ההכנעה החופשית המודעת של בני-האדם לאלים. מנקודת מבט אחרת זוהי ההתגשמות המלאה של האלים, ריאליזציה של האלוהות. כל יצור בן-תמותה מייצג בצורה לא מושלמת כלשהי את האחדות של שני העולמות, וברור שככל שיותר יצורים עוברים למצב רוחני, כך האחדות מתקרבת יותר. כל בני התמותה, אחדים באופן חושפי באמצעות אהבת אלוהים, ואחדים מתוך הכרח, שואפים להתגשם באופן סופי ומלא, שואפים לאחדות שני עולמות, וכולם פועלים באותו מובן על בני-האדם ועל עולם הטבע. ברור שהשכל האנושי בתקופה ההיסטורית הבשלה, בהיותו בעל כל הניסיון של תקופות קודמות ובהימצאו תחת פעולת והשפעה של יצורים רבים עד אין קץ, גם חיים וגם מתים, נעדר אותה פשטות וכוחות בראשיתיים, חייו מוגדרים על ידי כמות רבה בהרבה של קשרים, והודות לכך הוא יותר חופשי, יותר אינדיבידואלי, ובמידה רבה הינו אדון הטבע, קרוב למצב הרוחני. העקרונות הטבעיים של הווייתו הנפשית והפיסית הרוסים, מוחלשים על ידי פעולתם הבר-זמנית של גורמים רבים פנימיים וחיצוניים, שכבר אינם שולטים בו אלא הוא השתחרר מהם. מצב זה מתבטא באופן חיצוני במערכת עצבים מפותחת עד מאד, גם המערכת המרכזים וגם הפריפריאלית, המשרתת כמכשיר של הגוף האתרי והפסיכודיקי ואת אותה התפתחות של הגוף הפנימי; כתוצאה מכך אותו אדם כבר במהלך חייו עלי אדמות קרוב יותר אל המוות מאשר קודם לכן. מצד שני, התפתחות מערכת העצבים המייצרת שפע של ליחות אתריות ופסיכודיקיות, נותנת יותר חומר להתגלמות הרוחות. באופן כזה, בעוד בני-האדם הנעשים יותר אתריים ורוחניים מתקרבים אל הרוחות, הרוחות הנעשות יותר גופניות וחומריות מתקרבות אל בני-האדם, וזה מחיש עוד יותר את התאחדותם.

אחרי הופעת הנצרות הדמיונית, שלא יכול היה לפעול ישירות על האנושות, השתלט על הנצרות עצמה והפך את מלכות האהבה והשכל המיסטי למלכות המשפט החיצוני, במצב של שיפוט מופשט: האפיפיורות והסכולסטיקה. השטן, שהיה חסר אונים כנגד הנצרות האמיתית, הרים את ראשו המושפל נגד הנצרות השקרית, וכאן הוא מצא מקום לפעולה, אך הוא יכול היה לפעול רק במעט. הוא השתתף במידת מה הפרוטסטנטיות, מאר שזו, במקום לקרוא לאהבה נוצרית ולהשראה אלוהית, קרא לאמונה עיוורת.

⁵⁰ סולוביוב מבטא כאן התנגדות לתורה הנוצרית בדבר ייסורים נצחיים כעונש לחוטא לאחר המוות.

⁵¹ מיון זה מתבסס על הרקלנוס, תלמיד הגנוסטיקה והאלנטינית.

ולאמונה בגזירה מלאכותית, ואחרי כן גם לאות המתה של התנ"ך. לאחר מכן היא הניחה לשכל האנושי לסגוד לדמיורגוס כאל אמיתי (בדאיזם), ולשים ללעג את השמחה שהדאיזם מצא בו, שכן אלוהיה הוא עוד יותר עלוב מהדמיורגוס; ולאחר שהשטן הכריח את בני האדם להאמין שלא יכול להיות אחר, קל היה לו לעבור לשלילת כל אלוהים (שהרי אל עלוב אינו אלוהים) ולהחליף את הדאיזם באתאיזם גלוי. להתקדמות האתאיזם במישור הרוחני תואמת התקדמות האנרכיה בסדר הפוליטי והסוציאלי. כל הקשרים שבאמצעותם ניסה הדמיורגוס לאשש את מלכותו, חוסלו: הממשלה, הכנסייה החיצונית, המשפחה, עברו זעזוע. האדם חש את עצמו חופשי מכל קשרי הטבע, הרוחניות שלו מקרבת אותו לעולם הרוחות אשר בתהליך המקביל של מטריאליזציה יחסית גם כן מתקרב אליו. כך אנו רואים את הופעת המגנטיזם החייתי והספיריטיזם, שליחי ההתאחדות הבלתי-נמנעת של שני העולמות. העקרונות התיאטיים של התאחדות זו הוצגו בדפים שלעיל. כעת עלינו להראות את היסודות המוסריים והצורות החברתיות של התאחדות זו.

על שלושת השלבים של האהבה

מוסר של נסיך העולם הזה הוא הצדק החיצוני. דחיית צדק כזה, דחיית כל לגליות וכל פורמליזם של כל מוסר נסיבתי או יחסי – זוהי ההנחה ההכרחית של מוסר אמיתי. מטרת המוסר היא לאחד את היצורים הרוחניים בקשר פנימי וחופשי; קשר יחיד מסוג זה היא האהבה. הצדק אינו מאחד, הוא נותן לכל אחד את מה ששייך לו, ומניח לו לעצמו, נפרד מכל האחרים. ברור שהאהבה היא גם הטוב המוחלט היחיד; שכן הסבל הוא תוצאת המגבלות של יצור כלשהו; ככל שהוא פחות מוגבל כלומר ככל שהוא אוהב יותר, כך הוא סובל פחות.

איש לא יעז לפקפק בכך שהאהבה היא שלמות המוסר, שהיא גבוהה יותר לא רק מניגודה – השנאה, אלא גם מהצדק, שהויתור על הזכויות, הסליחה על עלבון הם למעלה מהנקמה והעונש. איש יעז להכחיש שבחברה המושתתת על אהבה הדדית, על חסד, הצדק, הזכות והחוק יהיו מיותרים ושדווקא זהו האידיאל של החברה האנושית. האפשרות הכללית של חברה כזאת גם אותה אין להכחיש; מרגע שקיימת אהבה ומתפתחת, אין אנו יכולים להגביל אותה. אך הבעיה היא למצוא אפשרות מעשית, או בלתי-אמצעית של חברה כזאת.

האהבה הממשית והכול-יכולה היא האהבה המינית, הגופנית. אך היא יוצאת מן הכלל; היא מצליחה לייסד חברה מוגבלת, המשפחה; היא נותנת סיפוק קל לצורך המוסרי של האדם, אך היא לא נותנת לו יותר. זוהי רק אנוכיות מורחבת, אם כי יוצאת דופן (ויתכן שעוד יותר מכך, שכן היא בטוחה בזכויותיה ומתרברבת במוסריות), כמו האנוכיות הפשוטה. מצד שני, האהבה שאינה יוצאת דופן, האהבה האוניברסאלית, אהבה לכול אשר מצידה התיאורטי היא *amor dei intellectualis*,⁵² ומצידה המעשי – פילנטרופיה, זוהי אהבה משלמת עבור כלליותה בחולשתה, באין-אונותה, משהו קר ומעורפל הנותן סיפוק לתודעה ולתבונה, אך אינו גורם לכל ההוויה הרוחנית והנפשית של האדם לרעוד. הדוגמה החותכת לחולשתה של אהבה כזאת הם הבונים החושפים בזמננו.

איך אפשר לאחד באהבה את כוח העוצמה הטבעית עם האוניברסאליות? יש לדעת שהאהבה היא משני סוגים: האהבה המתעלה, שבו אנו אוהבים יצור שהוא נעלה יותר מאיתנו, ומקבלים ממנו עושר הנמצא ברשותו ושאנו איננו יכולים להשיג בכוחנו העצמי; ואהבה יורדת, שבה אנו אוהבים יצור נמוך מאתנו

⁵² אהבה לאל מתוך תבונה, מונח של שפינוזה.

שלו אנו נותנים את העושר הרוחני שלנו שאותו קיבלנו מהאהוב הנעלה עלינו. כעת ברור, שהאהבה המושלמת צריכה להיות בעת ובעונה אחת גם מתעלה וגם יורדת, כלומר לכל יצור צריכים להיות שני מושאי אהבה. אלוהים אהבה את כולם, את הטבע באהבה בלתי אמצעית וממשית, כמו שאדם אוהב אשה, שבה הוא מאוהב, כך שהיחס כאן הוא אותו יחס, הטבע הוא חציו השני של האל עצמו. באופן כזה, האהבה האוניברסאלית של אלוהים זהה לאהבת הטבעית או הגופנית. ככל שהיצורים מרוחקים יותר מהשלמות האלוהית, כך אהבתם הטבעית שייכת פחות לאוניברסאליות. הם לא נעשים זהים באופן בלתי אמצעי עם הכול באהבתם. אך את אותה כוליות שאינה ברשותם באופן בלתי-אמצעי הם יכולים לקבל באופן עקיף (מהאהבה המתעלה).

ברור שכאשר יצור נחות אוהב באהבה מתעלה את העליון ממנו, כלומר יצור יותר אוניברסאלי, הוא מקבל ממנו באופן ריאלי בקשר החופשי והפנימי את עקרונות חייו הרוחניים ומשתתף באופן כזה באוניברסאליות שלו. מהות האהבה היא בהתפשטות: מהותה היא לתת, ובנוסף האהבה המתעלה מוצאת את השלמתה ההכרחית באהבה היורדת. אך האהבה המתעלה אינה מגבילה את היצור באהבה היורדת הבלתי-אמצעית. כשהיא מקבלת אופן אוניברסאלי מהאהבה שמעליה, הוא אוהב באמצעות סביבתה את כל שאר היצורים. היצור הנעלה ממנה על פי טבעו אוהב את כל השאר; היצור הנחות, כשהוא אוהב את הנעלה ממנו, משתתף באותה אהבה.

כאת האישה, בדרך כלל בשל טבעה הפסיכי הינה מושא של אהבה יורדת. אדם נעלה אינו יכול למצוא אישה שאותה הוא יכול לאהוב באהבה מתעלה, ואם, בכל זאת, אהבה כזאת היא הכרחית לשם השלמות המוסרית, אזי המושא שלו, שאינו יכול להיות אישה בת-תמותה, צריך להיות אלה, כלומר, רוח נשית מספירה גבוהה יותר.

באופן כזה, אחדות האהבה אינה מורכבת משני יצורים אלא משלושה. הרוח הנחותה אינה יכולה להיות מושא של אהבת אדם טבעית או, מה שאותו דבר, אדם נחות לעולם אינו יכול על פי טבעו לאהוב רוח עליונה (שצריכה להתאים לו).

אך זהו שילוש של יסודות, ולא של בני אדם; שהרי מספר היצורים העליונים הוא באופן הכרחי פחות ממספר הנחותים, ולכן יצור נעלה אחד הינו מושא של אהבה מתעלה עבור יצורים נחותים רבים, שאותם עליו לאהוב גם כן באהבה יורדת.

למרות שהאישה המושלמת, גם אם היא נעלה על גבר לא מושלם, אך היא תמיד נחותה מהגבר המושלם, כך שאין בעולם אישה שאינה יכולה למצוא גבר נעלה עליה ושצריכה לחפש אותו בין האלים. ואילו הגבר המושלם, מכיוון שהוא באופן כללי נעלה מהאישה המושלמת, בחירי האנושות אינם יכולים למצוא מושא לאהבתם המתעלה בין הנשים ונזקקים לאהוב אלה.

ברור שבאהבה מתעלה אפשר לאהוב רק יצור אחד: אינך יכול לשרת שני אדונים. לעומת זאת, אפשר וצריך לאהוב רבים באהבה יורדת: לכל אדון יש משרתים רבים, או, כדי לבטא זאת במושגים יותר אנושיים, אי אפשר שיהיו לך הרבה אבות, אך לכל אב יכולים להיות ילדים רבים.

אותם בחירי האנושות יוצרים היררכיה אוניברסאלית והם הינם הכמרים האמיתיים של האנושות. בחברה האוניברסאלית הם מהווים את המעמד הראשון, מעמד המושלמים.

נשים בנות תמותה, שאותן הם אוהבים באהבה יורדת בלתי-אמצעית ובעליהם של אותן נשים, שאותם הנשים אוהבות באהבה יורדת, מהווים מעמד שני – מעמד של מתווכים. לבסוף, כל הנותרים מהווים את מעמד המאמינים.

לכל פרט שי תפקיד משלנו באורגניזם הגדול של האנושות.

מכאן המיון של החברה על פי עיסוקים או יעודים.

4 מעמדות עיקריים: 1. כמרים, 2. סופרים, 3. סוחרים ובעלי מלאכה, 4. עובדי אדמה.
בכל המקצועות והשליבים מצויים בעלי אופי שונה. הבדל זה נותן לנו בסיס שלישי של מיון. האנושות מתחלקת עלפי הבדלים של אופי ועל פי גזעים, התואמים פחות או יותר לחמש היבשות: הגדעים מתחלקים לשבטים, השבטים למשפחות עמים, משפחות העמים לעמים או לאומים, המים ולקבוצות פרובינציאליות, או קנטונים, הקנטונים לכפרים או קהילות, הקהילות למשפחות.
הכמרים שייכים לשני שלבי השלמות הראשונות. הכמרים מהדרגה הראשונה, או המושלמים, הם חברי הכמורה הגבוהה, שחבריה מנהיגים גזעים, שבטים, משפחות עמים, עמים, פרובינציות גדולות; לדרגה השנייה שייכים חברי הכהונה הנמוכה, אשר מנהיגים פרובינציות קטנות או מחוזות וקהילות.

סופיה

השלישייה הראשונה

העקרונות הראשונים⁵³

(קהיר, פברואר 1876)

הדיאלוג הראשון

העיקרון המוחלט כאחדות (עקרון המוניזם)

סופיה: בין המזרח המאובן והמערב המתפרק, מדוע מחפש אתה את החי בין המתים?⁵⁴
הפילוסוף: חלום עמום הביא אותי את חוף הנילוס. כאן, בערש התרבות, חשבתי למצוא איזה חוט, שדרך החורבות והקברים יקשור בין תחילת חי האנושות ובין החיים החדשים שלהם אני מחכה.
סופיה: בדותה נאיבית. חוט החיים אינו קשור למחוזות גיאוגרפיים.

הפילוסוף: גם אני נטשתי את הרעיון הזה די מהר. השארתי למתים שיקברו את המתים,⁵⁵ וכל שאיפתי כעת חותרות לאותם מחוזות שבהם החיים אינם חדלים. את הואלת לבוא לעזרתי, ולאחר שנגלית לחושי את מבקשת לגלות לי את סודות שלושת העולמות ואת עתיד האנושות, שכן האמת שהגיעה להכרה חייבת לקדום לחיים.

אך לפני שאשמע את גילוייך, הייתי רוצה לדעת מהו היחס של תורתך לאמונת אבותינו. האם האמונה האוניברסאלית שעליה את מכריזה היא הנצרות המושלמת או שיש לה עיקרון אחר?
סופיה: למה אתה קורא בשם נצרות? האם זוהי האפיפיורות, אשר במקום להיטהר מדם וזוהמה שבהם היא מכוסה במשך מאות שנים מקדשת ומאשרת אותם, ועל עצמה מכריזה שהיא חפה מפשע?⁵⁶ האם זו הפרוטסטנטיות, המחולקת וחסרת האונים, הרוצה להאמין ואינה מאמינה עוד? האם זוהי הבערות העיוורת, שגרת ההמון שבשבילו הדת היא רק הרגל נושן, שממנו הוא לאט לאט משתחרר? האם זוהי הצביעות ורודפת הבצע של הכמרים ושל בני חוגם? דע שהדת האוניברסאלית באה כדי להרוס את כל אלה אחת ולתמיד.

הפילוסוף: אינני מעררב את מצב העולם הנוצרי בתקופה מסוימת עם הנצרות עצמה. אני חושב על הנצרות החיה ולא על קברה. אני שואל, האם הדת האוניברסאלית היא דת ישו ושליחיו, דת אשר יסדה את העולם החדש והשרתה את רוחה על קדושים ומקדשי שם?
סופיה: אענה על שאלתך בעזרת דימוי: הדת האוניברסאלית היא פרי של עץ גדול, אשר שורשיו נוצרו על-ידי הנצרות הקדומה, אך גזעו – על-ידי הדת של ימי הביניים.⁵⁷ הקתוליות והפרוטסטנטיות בת-זמננו הן

⁵³ כאן מתחיל הקטע השלישי של כתב היד.

⁵⁴ רמז לדברי השליחים הנשים המתאבלות על ישו "למה אתן מחפשות את החי בין המתים?", לוקס כד 5.

⁵⁵ רמז לדברי ישו לתלמיד שרצה לקבור את אביו ואחר ללכת אחריו, "הנח למתים לקבור את מתיהם", מתי

ח 22.

⁵⁶ ביוני 1870 פרסמה הכנסייה הקתולית את הדוגמאט בדבר חפותו העקרונית של האפיפיור, מה שעורר

חילוקי דעות גם בקרב הכנסייה הקתולית עצמה.

⁵⁷ זוהי מטאפורה רווחת במחשבת הנצרות בתקופת הרינסאנס שטיפחה את רעיון הדת האוניברסאלית, והיא

מופיעה גם בכתבי עיקב בהמה

ענפים יבשים ועקרים, הגיע הזמן לגזום אותם. אם תקרא לנצרות כולה עץ, הרי שהדת האוניברסאלית היא, ללא ספק, רק הפרי האחרון של הנצרות, הנצרות שהגיעה לשלמות; אך אם תקרא בשם זה רק לשורשים ולגזע, הרי שאותם שורשים יצרו גם נצרים אחרים; בני אדם בורים, בראותם את הצמחים הללו, השונים רק בצורתם ובגודלם, חשבו שהם צמחו משורש אחר. אך כאשר הגיע זמן ההבשלה, נעשתה טעותם ברורה לעין וכל העולם רואה שכל אותם עצים נושאים אותם פרות עצמם, ולפיכך הם מאותו מקור.

הפילוסוף: אני מבין אותך, אך חושש שדיבורים אלה לא יתפרשו כהלכה. הצורה האוניברסאלית עצמה שאת נותנת לתיאוריה שלך, יכולה לעורר אי-הבנה רבה. יש אנשים החושבים שהם נועדו להפוך את הנצרות לאוניברסאלית. מה יכול להיות פשוט וקל מהאמצעים שהם נוקטים לשם כך? הם מרחיקים מהנצרות את כל החיובי והאופייני לה, ובדרך זו מקבלים משהו שאינו נצרות ולא אסלם לא בודהיזם, לא-כלום בכלל, וללא-כלום הזה הם קוראים דת אוניברסאלית, דת האנושות⁵⁸ ושמות יפים אחרים. אני חושש שמן ההתחלה יקבלו את הדת האוניברסאלית כיצירה נאיבית מסוג זה. אני מכיר גם יהודים ומוסלמים אשר נוהגים בתורה ובאסלאם באותו אופן. אני חושב שאפשר לפגוש בזה גם בקרב הברהמינים והבודהיסטים.

כל האנשים המצוינים הללו, שאינם מכירים איש את רעהו, מגיעים לתוצאות המתאימות זו לזו כמו אפס אחד לשני, ומנקודת מוצא זו הם חושבים את עצמם להוגים גדולים ולגיבורי האנושות. יש גם כאלה ההולכים אף רחוק מזה: הם מרחיקים מדתם האוניברסאלית לא רק את תוכנה החיובי של הדת אלא אף את עקרונות הדת בכלל – אלוהים, הנפש וכל המציאות העל-אנושית. אלה הם הגאים ביותר, החושבים את עצמם לממציאים אמיתיים.

סופיה: אינני מכירה את האנשים האלה. אשר לאי-הבנה שעליה אתה מדבר, ניבאתי אותה בהשוואה שזה עתה עשיתי: כדי לקבל פירות לא כורתים את העץ שעליו הם גדלים.

הפילוסוף: גם הדת הכמו-אוניברסאלית של אנשים מצוינים אלה דומה לגזע חשוף ומיובש שאינו יכול לתת פירות ולא צל.

סופיה: והדת העולמית האמיתית – זהו עץ בעל אין ספור ענפים, עמוס פירות ופורש את אוהלו על כל האדמה ועל העולמות שיבואו. אין זה פרי ההפשטה או ההכללה, זוהי סינתזה ממשית וחופשית של כל הדתות אשר אינו נוטל מהן שום דבר חיובי ומוסיף להן את מה שאין להן. הדבר היחיד שהיא הורסת הוא צרותן, בלעדיותן, שלילתן ההדדית, אנוכיותן ושנאתן.

הפילוסוף: זוהי בדיוק דמותה המעורפלת של האמת אשר הופיעה לנגדי בחלומי מזה זמן רב. אך את הבטחת לי להכיר את האמת עצמה. אך קודם לכן אמרי לי, מהו עיקרון הראשון של הדת האוניברסאלית, ממה עליה להתחיל?

סופיה: ממה תוכל להתחיל אם לא מהעיקרון המוחלט של כל דבר, עיקרון אשר בשמות שונים התקבל במידה זו או אחרת על ידי כל השיטות הדתיות והפילוסופיות?

הפילוסוף: אני יודע היטב שקיומו של עיקרון מוחלט התקבל על ידי כולם, אפילו על ידי השיטות הספקניות, מכיוון שהוא מיוסד על עצם טבעה של הרוח האנושית. אך אני יודע גם שהספקנות עם הכירה בממשותו של עיקרון כזה, הקים התנגדויות רציניות נגד אפשרות הכרתו. האם תוכלי להראות לי שאנו מסוגלים לתפוס בהכרתנו את העיקרון המוחלט של כל הדברים, את הישות לעצמה?

⁵⁸ הכוונה לרעיון של אוגוסט קונט, שהציע תורה ופולחן של דת חילונית פוזיטיביסטית הסוגדת ל Grand

Être ("היש הגדול") בחיבורו בן ארבעת הכרכים, שיטה של פוליטיקה פוזיטיבית או מסה על סוציולוגיה המייסדת את דת האנושות (1851-1854), במיוחד בפרק הראשון של כרך ב, 1852.

סופיה: אני נזהרת מזה. האם רצונך שאעשה את עצמי לצחוק, כמוך וכמו כל האחרים? הו, ילדים מסכנים, תמיד אתם מבלבלים בין המלים למחשבות ובין המחשבות לממשות! שאלה של מלים! האם לא תדע שההכרה – ואני מדברת על ההכרה ממשית של הישויות, ולא על הפשטות לוגיות ומתמטיות, – האם לא תדע שההכרה היא יחסית על פי עצם טבעה? יודעים משהו ביחס או באמצעות משהו אחר, יודעים יותר או פחות. שאלה פשוטה ומוחלטת: האם אפשר לדעת דבר זה או אחר – אין לה כל משמעות, ועל שאלות אבסורדיות אי אפשר לענות.

הפילוסוף: כאשר אני שואל האם אפשר להכיר את העיקרון המוחלט אני מניח הכרה אשר נהוג לקרוא לה אדקוטיטית, כלומר לגמרי תואמת את מושא ההכרה. אני רוצה לדעת האם אפשר להכיר את העיקרון המוחלט כמות שהוא, לעצמו, ישות כשהיא לעצמה. את יודעת היטב את טענת הספקנים בני זמננו על כך שאין אנו יכולים להכיר שום דבר כשהוא לעצמו, משום שההכרה מניחה שמושא ההכרה קיים עבורנו, כלומר באופן יחסי, כתופעה ולא כסובסטנציה.

סופיה: האם מכיר אתה אותי, את זו המדברת איתך?

הפילוסוף: ואיך לא מכיר אותך?

סופיה: אתה מכיר אותי, ללא ספק, כתופעה, כלומר ככל שאני קיימת עבורך, או בגילויי החיצוני. אתה לא יכול להכיר אותי כמות שאני לעצמי, כלומר, את מחשבותי ורגשותי הנסתרים כפי שהם בתוכי ועברו עצמי. אתה מכיר אותם רק כאשר הם מופיעים באופן חיצוני ומשתקפים בעיני, במילותי ובתנועותי. אלה הן רק תופעות חיצוניות, ובכל זאת...

הפילוסוף: ובכל זאת, כאשר אני מביט אל התכלת העמוקה של עיניך, כאשר אני שומע את המוסיקה של קולך, האם אני קולט הופעות חיצוניות של מראה וקול? אלוהים! אני יודע את מחשבותיך ורגשותיך, ודרך מחשבותיך ורגשותיך אני יודע את ישותך הפנימית.

סופיה: באותו אופן מכירים כל היצורים זה את זה. באמצעות ההופעות החיצוניות הם מכירים את ההופעות הפנימיות, ודרך – את הישות או את מה שפילוסוף אחד כינה בשם האופי הניתן לתפיסה בשכל.⁵⁹

הפילוסוף: אם כל ההבחנה הפילוסופית בין ישות לעצמה ובין התופעות היא שקרית?

סופיה: שקרית היא לא ההבחנה אלא ההפרדה המלאכותית ביניהם. הבערות מבלבלת את הישות כשלעצמה עם התופעה. הפילוסופיה המופשטת מפרידה ביניהם באופן מוחלט. עליך ללכת בדרך המלך. בין הבלבול וההפרדה המופשטת יש מונח ביניים: הבדל ותואם. התופעה אינו ישות לעצמה, אך היא נמצאת ביחס מסוים איתה, היא תואמת לה. במקרה הזה הויכוח מתנהל בלי להבין את המובן הממשי של המושגים שבהם משתמשים. מה זאת תופעה?

הפילוסוף: המילה "פנומן" נגזרת מהפועל היווני פֵּינֹוֹמֵי, שפירושו: להופיע, להיראות או להתגלות.⁶⁰ סופיה: וכך התופעה הינה מראית או היחשפות; זה מני משהו שמופיע או נחשף, אשר אם רואים אותו בלי תלות בהתגלותו הוא בבירור ישות לעצמה. כך אנו מכנים את מה שמתגלה ישות לעצמה, ואת ההתגלות עצמה – בשם תופעה. ואת אנו יודעים את התופעה, כלומר את התגלות של הישות לעצמה, אד באמצעותה אנו יודעים גם את האחרונה, ככל שהיא מתגלה. להתגלות פירושו להפוך למשהו עבור הזולת, להיות מוכרת זה אותו הדבר. לכן כאשר אומרים שאנו מכירים את הישות לעצמה, ככל שהיא בכלל יכולה להיות מושא של ההכרה, כלומר היא מאשרת את האמת הנראית לעין כשהיא לעצמה. להתיימר להכיר את הישות (כשהיא לעצמה) באופן אחר מאשר באמצעות הופעותיו זה כמו להתיימר לקלוט צבעים שלא באמצעות

⁵⁹ המונח של קאנט בספרו *ביקורת התבונה הטהורה*. זוהי תכונה שנמצאת, אמנם, בבסיס אופיו האמפירי

של האדם, אך אינה כלולה בין התופעות הטבעיות האמפיריות שלו, אלא היא "נומן" דבר כשהוא לעצמו.

⁶⁰ התרגום המילולי של "פיינומי" הוא: לצאת לאור.

הראייה או לשמוע צלילים שלא באמצעות השמיעה. זה בלתי-אפשרי לגמרי לא משום אי-השלמות או המוגבלות של הסובייקט המכיר אלא משום האבסורדיות שבדבר.

הפילוסוף: זה ברור, שהרי אם להיות מוכר פירושו היכולת להתקיים עבור האחר, ולהיות לעצמו, על פי עצם מובנו של המושג, מוציא כל קיום עבור האחר, הרי שלהתקיים לעצמו ולהיות לא מוכר זה היינו הך, והאנשים האמיצים המתהללים בעקרון אי יכולת ההכרה של הישות לעצמה רק עושים טאוטולוגיה, שהרי זה כאילו אמרו: היש לעצמו הוא היש לעצמו.

סופיה: ואולם, מצד שני כאשר מתוך אמת זו שלא ניתן להכיר את הישות כשהיא לעצמה בתור שכזאת כלומר באופן בלתי-אמצעי, הם מסיקים שאין אנו יכולים לדעת שום דבר על הישות גם בזאת הם מוכיחים חוסר תבונה ולמעשה בורות בלתי-רגילה, שהרי אי אפשר להכיר תופעות אפשריות רק כהופעת הישות לעצמה בלי להכיר באופן פחות או יותר עקיף את הישות המתגלה עצמה. למעשה הישות הפועלת על זולתה מאפשרת לזולת להכיר אותה ומכיוון שאותה פעולה נובעת מאותה ישות הרי שהיא מוגדרת כאופיו העצמי, ובאופן כזה עושה את הכרת הישות לאפשרית. האנשים האלה אינם יודעים להבחין בין ההכרה הבלתי-אמצעית של הישות עצמה על ידי זולתה, שהיא בלתי-אפשרית, משום שהיא מייצרת סתירה, והכרת טבעה או מהותה (אופיה הפנימי), על ידי הזולת באמצעות פעולתה עליו, או התגלותה לפניו; הכרה כזאת היא לא רק אפשרית אלא היא גם הכרחית בבירור, מרגע שאנו מניחים שהישות מתגלה. בקיצור, הישות שאינה יכולה להיות מוכרת בתור שכזאת, כלומר כנבדלת מן ההכרה, פועלת על הזולת או מתגלה לפניו, ומאפשרת בכך להכיר את טבעו או את אופיו. עצם המושג של ההכרה מניח רק את התגלות הישות לזולתה, או את קיומה עבור זולתה.

הפילוסוף: אך מה תגידי כנגד הפילוסופים המייצגים את ניגודם של הספקנים והאומרים שבהתגלות הניתנת להכרה של הישות בצורותיה הכלליות אנו מכירים את הישות באופן מוחלט ובלתי-אמצעי ושבאופן כזה הישות אינה נבדלת מהכרתה?⁶¹

סופיה: תיאוריה שכזאת מניחה שהישות בהתגלותה כלומר הפעולה עוברת ללא שארית אל פעולתה, ומפסיקה להיות היא עצמה. שהרי אם הפעולה מניחה פועל, והפועל חדל להיות, הרי שכל פעולה גם היא נפסקת: שום דבר לא נוצר. כאשר אתה פועל, אתה לא מאבד את הווייתך העצמית, אתה לא הופך לפעולה אתה שולט בה, אתה שומר על איזו שהיא אפשרות בלתי מוגדרת לפועל. הפועל או זה שמתגלה תמיד שומר בתוכו משהו גדול יותר מאשר מה שהתגלה, הוא לעולם לא מתרגם בהתגלות או בתופעה את כל ישותו. לא רק הישות המוחלטת, אלא גם תופעות פנימיות או סובייקטיביות של יצור כלשהו אינן יכולות לעבור כמות שהן אל ההכרה הבלתי-אמצעית של הזולת. כשאני מוסרת לך את מחשבתי או את הרגש לי אתה מכיר רק את תוכנם האובייקטיבי – או מוטב, במחשבותי ברגשותי המתגלים בתופעות חיצוניות אני מעוררת בך מחשבות ורגשות תואמים – אך לא את פעולת המחשבה בעצמה, לא את תודעתי הסובייקטיבית, שבה הייתי שאשר היו לי מחשבות או רגשות אלה.

הפילוסוף: זה ברור, אך נחזור לנושא העיקרי של שיחתנו – אל העיקרון המוחלט של כל דבר.

סופיה: אם נייחס לו את מה שנאמר קודם, עלינו לטעון שהעיקרון המוחלט, מכיוון שאינו יכול להיות מוכר באופן בלתי-אמצעי בתור שכזה, מוכר באופן בלתי-אמצעי באמצעות תופעות המגלות אותו. אך מכיוון שכל התופעות הינן באותה מידה גילוי של העיקרון המוחלט, הרי שאי-אפשר להכיר אותו באמצעות תופעה מבודדת זו או אחרת, אלא רק באמצעות האחדות או השלמות של התופעות. כעת ברור שהשלמות הזאת אינה חייבת להיות במובן המספרי, שהרי הכרה כזאת אפילו אילו הייתה אפשרית, הייתה נותנת לנו ידיעה על יסודות נפרדים של הכול ולא על הכול בבסיסו. כך אותה שלמות של תופעות היא הקשר הכללי

⁶¹ הכוונה לאמפיריזם שהתפתח על בסיס תורתו של פרנסיס בייקון.

ביניהן או הסדר שלהן. מכיוון שכל סדר מניח עיקרון מסדר, אותו עיקרון ביחס לכלל הסדר או לסדר של הכול יכול להיות העיקרון הכללי של כל הדברים ואת הסדר הכללי יש להבין כרצף התופעות ביחס לעיקרון המוחלט, או הירארכיה הטבעית שלהם. כך הכרת העיקרון המוחלט בתופעות מוגדרת כהכרת היררכיה הטבעית או המהותית של התופעות. העיקרון המוחלט מוכר כאן לא באופן בלתי-אמצעי בטרתו אלא ביחס לתופעות כעקרון היררכיה.

הפילוסוף: כאן תבונתי נעצרת ואני שואל: האם כדי להכיר את הקשר הטבעי והמהותי של העיקרון המוחלט עם התופעות אין עלינו להכיר קודם לכן את טבעו או את מהותו העצמית? והרי את אמרת שהכרה כזאת היא בלתי אפשרית.

סופיה: אתה מבלבל את ההכרה הבלתי-אמצעית של העיקרון המוחלט עם מצבו העצמי או הפנימי עם ההכרה הכללית או האידיאות שיש לנו עליו. אתה יכול לראות שיש ביכולתנו לקבל מושג כללי על העיקרון המוחלט, בלי שיש לנו הכרה בלתי-אמצעית שלו, כאשר אנו מנתחים את מה שאנו מכנים בשם מושג כללי. הפילוסוף: זוהי ההגדרה של דבר כלשהו.

סופיה: אך איך אפשר להגדיר דבר אם לא ביחס לדבר אחר, כלומר באופן שלילי?

הפילוסוף: כן, אני נזכר באפוריזם של שפינוזה הגדול: *Omnis determination est negatio*.⁶² סופיה: וכך, כל המושגים הכלליים הם שליליים ולגמרי לא מגיחים הכרה בלתי-אמצעים וסובייקטיבית. הפילוסוף: מהו אפוא המושג הכללי של העיקרון המוחלט?

סופיה: אם המושג הכללי של כל יצור נפרד מגדיר אותו באופן שלילי ביחס ליצור נפרד אחר, הרי ברור שהמושג הכללי של העיקרון המוחלט צריך להגדיר אותו ביחס לכל היצורים, שהרי כל אלה המכונים בשם ישויות הינם הופעותיו. וכך, עלינו לומר, שהעיקרון המוחלט אינו ישות כלומר, הוא אינו יכול להיות מושא בלתי-אמצעי של חושינו החיצוניים, וגם לא סובייקט בלתי-אמצעי של הכרתנו הפנימית, שכן שתי קטגוריות אלה ממצות את כל מה שאנו מכנים בשם ישות. שהוא אינו ישות – זאת אתה יכול לראות מצד נוסף. הוא הינו עקרון כל הישות; אילו הוא עצמו היה ישות, הייתה מתקבלת ישות מחוץ לכל ישות, מה שאבסורדי; לפיכך ברור שעקרון הישות אינו יכול להיות מוגדר כישות.

הפילוסוף: אם כן עלי להגדיר אותו כאי-ישות?

סופיה: אתה יכול בהחלט לעשות זאת ובכך ללכת בעקבות הדוגמה של תיאולוגים גדולים ואף תיאולוגים פרבוסלאביים, אשר ללא היסוס קראו לאלוהים אין.⁶³ אולם, כדי שלא להביך את רוחם של הפחות אמיצים מוטב להימנע מכך. שכן במילה אי-הווייה או אין האדם הרגיל מבין תמיד העדר או חסר של הווייה. והרי ברור שבמובן זה האין אינו יכול להיות לפרדיקט של העיקרון המוחלט. ראינו שבהתגלותו, כלומר כשהוא הופך להווייה (כשהוא קיים) הוא לא חדל להישאר בתור יש לעצמו, הוא לא מאבד לא מתמצה בגילוי (שהרי אחרת אילו היה נעלם העיקרון של הפעולה, גם הפעולה עצמה עיתה פוסקת). הפילוסוף: אך איך צריך להגדיר את אותה אי-הווייה, אשר בכל זאת אינה העדר או חסר של הווייה?

⁶² כל הגדרה היא שלילה. הביטוי מופיע במכתב של שפינוזה, שצוטט על-ידי הגל בספרו *אנצילופדיה של*

מדעי הפילוסופיה. בספרו *שיעורים על אדם-אל* סולוביוב מצטט שוב ביטוי זה ומעיר, שהוא משתמש בו במובן שנתן לא הגל ולא כפי שמשמש בו שפינוזה, כלומר, שההגדרה מציגה הווייה לגבי הזולת, ולא שהיא שוללת אותה. ⁶³ הגדרת האל כאין (הגדרה אפופאטית) מופיעה כבר בכתבי איפוליט מרומא המציג את תורתו הגנוסטית

של וסיליוס מסוריה בחלק השביעי של ספרו *Refutatio*. במסורת הכנסייתית הגדרה זו נשענת על תורת האראופגיטים, והיא מופיעה בכתבי מקסים איספובדניק הקדוש. האופן שבו משתמש סולוביוב בשלילת האל קרוב יות לתפיסות של הקבלה, הניאופלטוניות והמיסטיקה הגרמנית, שכן זוהי שלילה שיש בה פוטנציה חיובית.

סופיה" אם אתה מגדיר העדר או חסר כחוסר כוח הרי שניגודו הוא הכוח או האפשרות החיובית של כוח. כך העיקרון המוחלט אשר לכשעצמו אינו הוויה, הוא אפשרות של הוויה מה שברור שכן הוא מתגלה כלומר יוצר הוויה. וכפי שבהתגלותו הוא לא יכול להתמצות או ללכת לאיבוד ללא שריד בהתגלותו, כך הוא נשאר תמיד אפשרות של הוויה, כך שזהו האטריבוט הקבוע והעצמי שלו. וכך העיקרון המוחלט מוגדר בעיקרון בעל יכולת של הוויה. ומכיוון שלהיות בעל יכולת הוא נעלה על מה שהוא יכול לעשות, חייבים אנו לומר שהעיקרון המוחלט הוא נעלה על ההוויה שהוא מעליה, שהוא הינו *superens*, הפְּרוֹסִיוֹס.⁶⁴ באופן אנליטי ברור, שהעיקרון המוחלט כשלעצמו הוא אחד ופשוט, שכן הריבוי מניח יחס. האחדות והפשטות המוחלטת היא ההגדרה הראשונה של העיקרון המוחלט, שעל פיה הוא היה ידוע במזרח, ומכיוון שהאדם הדתי תמיד רוצה להיות כמו אלוהיו, ובכך להתאחד איתו, לכן השאיפה הקבועה של דתות המזרח הייתה להכריח את האדם לעשות הפשטה מכל ריבוי, מכל צורה, ובכך מכל הוויה. אך העיקרון המוחלט הוא עקרון על הקיים, האחד הוא עקרון כל הריבוי, הפשטות היא עקרון המורכבות, החירות מכל צורה יוצרת את כולן. הוא הינו הֶן קאי פֶּאן.⁶⁵ כך אלה הרוצים לדעת אותו בתור הֶן, רק באחדותו, מכירים אותו רק למחצה, ודתם באופן תיאורטי כמו גם באופן מעשי נשארת לא שלמה וחדרת כוח. זהו האופי הכללי של המזרח. שאיפת המערב היא הפוכה, להקריב את האחדות המולטת והסובסטנציאלית למען צורות הריבוי והאופי האינדיבידואלי, וכך שם אין יכולים להבין את האחדות באופן אחר מאשר ספר חיצוני טהור – זה מאפיין את הכנסיות המערביות, את ממשלותיהן ואת החברות המשתייכות אליהן. הדת האוניברסאלית נועדה לאחד את שתי השאיפות הללו באמיתן, להכיר ולממש את הֶן קאי פֶּאן האמיתי.

הדיאלוג השני העיקרון המוחלט ככפילות (עקרון הדואליזם)

הפילוסוף: לאחר שהכרנו את העיקרון המוחלט באחדותו מעל לכל התגלויותיו, ולכן מעל לכל היצורים הקיימים, עלינו לעבור כעת למימושו בהיררכיה של היצורים. אך אמרי לי, איזו סיבה ואיזה כוח כופים על הסובסטנציה האינסופית לנטוש את מצבה המוחלט ולהתגשם בשורה של יצורים ותופעות יחסיים? סופיה: שאלתך היא שקרית גם בעצמה וגם בדרך ביטוייה באותה מידה. כבר אמרתי לך שהסובסטנציה כשהיא מתגלה אינה יכולה לחדול להיות מה שהינה, אינה יכולה לנטוש את מצבה המוחלט. וכי חושב אתה שהיא פוחתת בשל הפעולה וההתגלות? אתה עצמך, כשאתה פעול ומגלה את עצמך, האם אתה חדל

⁶⁴ יוּוֹנִית: מעל להוויה. המסורת הרואה את האל מעל להוויה נשענת, בין השאר, על דיוניסוס אראופגוס (פסודו-דיוניסוס) בחיבוריו על שמות אלוהים על עבודת אלוהים המיסטית. שני המונחים מופיעים גם אצל פרוקלוס בספרו התאולוגיה של אפלטון.

⁶⁵ יוּוֹנִית: האחד והכול. נוסחה שמקורו בהרקליטוס וכן אצל כסנופון והאלאטים. היא מופיעה גם בפירוש

של סימפיקיוס ל"פיסיקה" של אריסטו. פילון האלכסנדרוני מסתמך על נוסחה זו כאילו היא של הסטואי (Leg. Alleg. Pf. I. 248). הנוסחה היוונית מופיעה גם ב"קורפוס הרמטיקום", המיוחס להרמס טריסמגיסט. נוסחה זו חוזרת ומופיעה בכתביהם של שלגל, נובאליס, שלינג והלדרליין.

⁶⁶ יוּוֹנִית: האחד.

להיות מה שהינך; האם אתה נוטש את מצבך הנפשי של עושה הפעולה; כשאתה מגלה את עצמך באופן חומרי, האם אתה עצמך הופך לחומר; כשאתה מייצר תופעות אובייקטיביות, האם אתה מאבד את הווייתך הסובייקטיבית? טוב! האם אינך חושב שהסובסטנציה המוחלטת היא בעלת יכולת פחותה משלך? כשהיא מגשימה את עצמה, הסובסטנציה אינה מאבדת את מצבה המוחלט, אלא קונה מצב יחסי, בלי לחדול להיות הווייה אינסופית, היא נעשית גם מוגדרת, ודווקא באינסופיות האמיתית הזאת נמצאת המוחלטות האמיתית. אתה תופס שהעיקרון המוחלט כבר על פי הגדרתו אינו יכול להיות חסר, שום דבר לא יכול להיות חסר אצלו. אילו היה רק אינסופי ומוחלט, אז היו חסרים לו יחסיות וסופיות, ואז הוא היה בלתי-מושלם; כך, כדי להיות מה שהוא, הוא חייב להיות גם מנוגד לעצמו, או הוא חייב להיות האחדות של עצמו ושל ניגודו; כדי להיות באמת מוחלט ואינסופי עליו להיות גם עקרון היחסיות והסופיות. הפילוסוף: מה שאמרת לא חדש לי: פילוסוף גדול אחד כבר למדני,⁶⁷ ותמיד הרגשתי באמת של מסקנה זו; יתר על כן, רעיון הסובסטנציה המוחלטת המקבלת אישור מתוך שלילתה, המגלה זה את העיקרון הגדול של אחדות הניגודים, גרמה לי משהו בדומה להתרגשות מיסטית.

סופיה: יודע אתה מדוע? משום שרעיון זה אינו אלא ביטוי לוגי של הממשות המוסרית והפיסית – של האהבה. בשאתה אוהב אתה מתכחש לעצמך (שכן אין אהבה ללא התכחשות עצמית), אתה מאשר את הזולת, אתה מתמסר לו, ובכל זאת אתה לא מאבד את הווייתך העצמית, להיפך אתה מאשר אותה בדרגה גבוהה יותר, אתה מתעלה אל שלמות חדשה. וכך, כאשר אתה אומר שהסובסטנציה המוחלטת כשהיא לעצמה, על פי הגדרתה, אפילו באופן אנליטי, היא אחדות של עצמה ושל ניגודה, אתה רק חוזר באופן מופשט על הגדרת השליח: אלוהים הוא אהבה.⁶⁸

בהיותו אהבה בהכרח, האהבה מונחת ביסוד טבעו של העיקרון המוחלט; כשאפה לאחדות הניגודים של העיקרון המוחלט, כלומר להווייה (מכיוון שהעיקרון המוחלט בתור שכזה נמצא מעל הווייה), האהבה היא עקרון הריבוי, שכן התנאי הכרחי של ההווייה הוא הריבוי. אך אמרנו כבר, שהעיקרון המוחלט אינו יכול, כשהוא עובר אל ניגודו, לאבד את מצבו העצמי, לחדול להיות מוחלט בתור שכזה; להיפך, כשהוא מציב את ניגודו, כשהוא יוצר אותו או כשהוא מתרחק באופן חיובי מניגודו, הוא מאשר את עצמו בתור שכזה.⁶⁹

וכך הסובסטנציה המוחלטת באופן נצחי והכרחי מתחלקת לשני קטבים: האחד – העיקרון המוחלט האחדותי, המקבל את אישורו בתור שכזה, עקרון החירות ביחס לכל צורה, לכל התגלות ולכל הווייה, והשני – עיקרון או כוח יוצר את הוויית הריבוי ואת הצורות של התופעות. כבר הסכמנו שהאחרון הוא האהבה. כאשר אתה משתחרר מבפנים מכל ריבוי הרציות והמחשבות, כשאתה מאר את עצמך ובוחן את עצמך ביחס לעולם החיצוני כאחדות פשוטה ודוממת, בלתי חדיר לכוחות החומר, איך תכנה את עצמך במקרה כזה?

הפילוסוף: אקרא לעצמי אחדות בלתי-נהרסת, מרכז סובייקטיבי של יצירה, עיקרון חופשי מעל לכל מצב מוגדר, אקרא לעצמו דוח.

⁶⁷ בשולי כתב-היד רשם סולוביוב: "הגל, גתה". בעבודת הדוקטור שלו סולוביוב מצטט מתוך שירו של גתה, "האחד והכול": "Denn Alles muss in Nichts zerfallen/ Wenn es im Seyn beharren Will" (והכול חייב להתפורר לאין / כדי לדבוק ביש).

⁶⁸ ראו איגרת יוחנן הראשונה, ד 8: "מי שאינו אוהב אינו יודע את אלוהים, שכן אלוהים הוא אהבה".

⁶⁹ בשולי עמוד זה מופיעות שתי סכמות שצוירו ונכתבו ידי סולוביוב (לצלם מעמ' 93). המלה "אין סוף"

כתובה בתעתיק רוסי (Θη-σφ). את השימוש במונח קבלי זה הוריש סולוביוב גם לתיאולוג סרגיי בולגקוב, כגון בחיבורו Svet vechernii: Sozertsania i umozrenia (אור הערב: השקפות ועיונים, 1917).

סופיה: שם זה עליך לתת לקוטב החיובי או עליון של העיקרון המוחלט. אתה מבין היטב, שאין זו היפוסטאזה חדשה, שונה מהסובסטנציה המוחלטת. זוהי אותה סובסטנציה המאשרת את עצמה בתור שכזאת באמצעות הנחת ניגודה. הסובסטנציה המוחלטת מכיוון שאין לה שם עצמי, ניתנת בזה כיחידה, כשהיא מופיעה כיחידה בלתי-נהרסת של יצירה ניגודית; מכיוון שהאחדות האמיתית, האחדות החיובית, אינה חוששת מריבוי ואינה בורחת ממנו, אלא להיפך, יוצרת אותו כשהוא לעצמו וכשהיא יוצרת אותו אינה נבלעת על ידו אלא נשארת מה שהינה, נשארת אחדותית, ובזה היא מוכיחה בכירור שהיא האחדות המהותית, אחדות על פי טבעה ושליפיכך היא אינה יכולה להייהרס על ידי שום ריבוי.

הפילוסוף: באמת ברור, שהאחדות האמיתית החיובית אינה העדר או חסר של ריבוי, וגם ברור שהיא יכולה להוכיח את עליונותה רק כשהיא יוצרת את ניגודה. וכך, העיקרון הגדול מוצא אישור חדש. והוכחה לכך שרעיון זה אינו מלים ריקות של דיאלקטיקה, אנו מקבלים באופן קבוע ברוחנו העצמית, אשר בתוך ריבוי המחשבות, הרגשות והרציות תמיד מאשרת את אחדותה.

סופיה: מה שמוכיח בפעם נוספת, שלא באופן מטפורי אנו קוראים לרוח בשם הקוטב החיובי של העיקרון המוחלט. בהיותה אחדותית ופשוטה על פי עצם הגדרתה, היא אינה דורשת התפתחות מיוחדת. אך עלינו להסביר את ריבוי הצורות ואת הכפילות של הטבע של בת-לווייתה.

ראינו שהכוח היוצר של הוויה שלו נקרא בשם האפשרות הבלתי-אמצעית, שייך באופן הכרחי לגמרי לעיקרון המוחלט, שזהו טבעו. וכך, הרוח המוחלטת לעולם מוצאת בתוך עצמה את ניגודה (שהרי רק בקשר לאותו ניגוד היא מאשרת את עצמה – הם קשורים אהדדי).

וכך היא הינה הגזירה ההכרחית, האלוהית; העיקרון המוחלט הוא חופשי, רק לעולם חוגג את נצחוננו על ההכרח הזה, כלומר נשאר טהור, פשוט ודומם בכל ריבוי היצירות של אהבתו. וכך אנו רואים שהחירות וההכרח תואמים; שהרי הראשונה היא ממשית רק באמצעות התגשמותו של השני. ואולם מכיוון שההכרח האלוהי והתגשמותו הם נצחיים לכן נצחית ואלוהית היא החירות, ופירושו של דבר שהרוח הנצחית לעולם אינה כפופה להכרח, היא תמיד חוגגת את ניצחונה עליו. יתר על כן, כשאנו מדברים כאן על ההכרח, אנו חושבים, כמובן, לא על הכרח חיצוני, ההכרח המעיק של הווייתנו החומרית. מכיוון שלעיקרון המוחלט אין שום דבר חיצוני, שום דבר זר, הרי שבכך היא הכרחיותו העצמית, טבעו (כמו שכבר אמרנו), טבעו ואהבתו. היא הכרחית לו, כמו שלנו הכרחי להיות, לחיות, לאהוב. ברור שההכרח הזה אינו סותר במאומה את השלמות המוחלטת.

הפילוסוף: זה ברור, כפי שברורה גם הטיפשות של כמה תיאולוגים, שרצו לשלול מאלוהים את ההכרח הזה.

סופיה: אילו היו יכולים לעשות זאת!

אך שאל אותם, האם הכרחי לאלוהים להיות טוב, חכם, להיות אלוהים, בכלל להתקיים? הם יהיו חייבים לענות בחיוב. אך אם הכרחי לאלוהים להתקיים, הכרחי לו גם להתגלות, יתר על כן גם לפי דבריהם, כוחו הוא בפעולתו. ועוד כל האטריבוטים שהם נותנים לו, קשורים בבריאה, ובלעדיה לא רק התגלויות לא יכולות להיות אלא בכלל אין להן שום משמעות. ואם אותם אטריבוטים הם הכרחיים הרי ברור שגם הבריאה היא הכרחית.

הפילוסוף: בכלל, נדמה לי שכל השאלות האלה - האם ברא אלוהים את העולם בכוחו החופשי, האם יכול היה לברוא אותו, האם יכול היה ליצור עולם אחר הנבדל מזה שנברא - כל השאלות הללו מוכיחות נאיביות מוחלטת בתפיסת אלוהים והינן ילדותיות, בלתי-ראויות לאנשי רוח רציניים.

סופיה: אתה צודק. אך נחזור להתפתחות העיקרון השני. אמרתי שזהו האפשרות הבלתי-אמצעית של ההוויה. האם אינך יודע שם אחר, כללי יותר שיש לו אותו מובן?

הפילוסוף: נדמה לי שאני יודע. חכמי העת העתיקה קראו לו חומר.⁷⁰

סופיה: מצוין. החומר של כל יצור אינו הוויה אלא הוא אי-הוויה, אפשרות בלתי-אמצעית של הוויה. הפילוסוף: אך כבר קראנו כך לעיקרון החיובי, לסובסטנציה המוחלטת. האם לא תהיה זאת סתירה לתת אותו שם לעקרונות מנוגדים?⁷¹

סופיה: התבונן בדמיון והתבונן בהבדל. העיקרון המוחלט והחומר העולמי נבדלים באותה מידה מההוויה; האטריבוט זר להם באותה מידה. וכן שניהם אינם עצם אי-ההוויה, אינם עצם הלא-כלום. וכך, מכיוון שהין הלא-כלום וההוויה הממשית יש רק אפשרות (potentia) של הוויה, לכן שניהם צריכים להיות מוגדרים כאפשרות של הוויה. ואולם הרוח המוחלטת היא אפשרות חיובית, חירות ההוויה, היא מעל להוויה; ואילו העיקרון החומרי בהיותו שאיפה הכרחית, המעיקה על ההוויה, הוא בכך פוטנציה שלילית, אין הוא אלא חסר, העדר של הוויה. העדר, או חסר ממשי (שכן אין אנו עוסקים כאן בהפשטות) יכול להיות מוגדר היטב כרצייה או צמא להוויה, ומכיוון שבתור רצייה או צמא הוא הינו מהותה האהבה, הרי שאנו חוזרים להגדרתנו הראשונה של עקרון היצירה כאהבה.

הפילוסוף: וכך, אם הקוטב העליון של העיקרון המוחלט נועד להיות רוח, מה שמחזיר אותנו לקטגוריה של החירות, הרי שהקוטב התחתון נועד להיות הכרח, כוח, טבע (רצון), רצייה או רעב להוויה. חומר. הזהות המהותית בין ארבע ההגדרות ברורה; אך את זהותה של האחרונה, כפי שנדמה לי, קשה יותר לתפוס. להגדרות הראשונות יש אופי נפשי, סובייקטיבי, בעוד ש החומר מובנו הוא בדרך כלל ממשות חיצונית של תופעות אובייקטיביות. האם אפשר לראות את החומר כרצייה או אהבה, למשל?

סופיה: כשאני מדברת על החומר כעל העיקרון הראשון היוצר באופן בלתי-אמצעי את ההוויה, אני מתכוונת כמובן לא למה שהמלומדים בימינו קוראים בשם זה באופן מלאכותי. אני ממשיך את הטרימינולוגיה הפילוסופית ולא את הטרימינולוגיה של החימיה או הפיסיקה שאין להן כל קשר עם העקרונות הראשונים או עם יוצרי ההוויה. ברור שהחומר הפיסי או החימי הוא בעל תכונות שונות ויחסים כמותיים, ולכן הוא כבר מעוצב, כלומר כבר אינו חומר במובן העצמי של המילה, חומר טהור - הוא בעל אופי תופעתי גרידא ולעולם אינו יכול להתיימר שהוא בדרגת עיקרון ראשון. החומר שעליו אני מדברת,

⁷⁰ הכוונה לתפיסה האריסטוטלית של החומר כפוטנציה או אפשרות פסיבית שבכוח (ביוונית: דינאמיס).

החומר הוא צורה שבכוח, והוא שואף אל הצורה. (אריסטו, "מטאפיסיקה", 103 17-22, a. סולוביוב רואה את סופיה כ"חומר באלוהים", הוויה פוטנציאלית של העולם האידיאלי.

⁷¹ בשולי עמוד זה רשם סולוביוב:

1. הקיים כשהוא לעצמו (potential absoluta) [אפשרות מוחלטת].

2 (3) הקיים כעקרון ההוויה עבור הזולת: natura, material prima (potential proxima)

(essendi), כוח בלתי-אמצעי או כוח ההוויה (אהבת cupido) = [תשוקה]

3 (2) "הזולת" הינו רק אפשרות של הוויה או תשוקה להוויה. למעשה ההתגשמות צריכה להיות כלולה בעקרון הראשון, עד כמה שהיא יוצרת הוויה אמיתית או ככל שהיא מגדירה את החומר הראשון ה היא נקראת לוגוס ומעצבת את העקרון האמצעי, המתווך הנצחי. ברורה זיקת הגומלין או התלות ההדדית בין העיקרון השני והשלילי, ובעקבות זאת השלישי (החומר) הינו mater Verbi, [אם המילה. במסורת הנוצרית ישו הוא התגשמות דבר אלוהים, ואם האלוהים היא אם ההתגשמות של המילה], אך גם filia [בת]

של Beth-Col. [סולוביוב מתכוון למלה העברית "בת-קול".

Эн-Соф [אין סוף, בתעתיק רוסי], לוגוס, סופיה.

הוא הִלְיִי⁷² של הפילוסופים הקדומים. אשר אין לו ולא יכול להיות על פי טבעו לא איכות מוגדרת ולא כמות מוגדרת. כעת ברור לחלוטין, שהחומר כעיקרון הוא בעל אופי פנימי, נפשי או סובייקטיבי. מה שאין לו איכות אינו יכולת לפעול על הרגשות ולפיכך אינו יכול להיות בעל הוויה אובייקטיבית. הרוח הטהורה והחומר הטהור במידה שווה זרים הם להוויה האובייקטיבית, בכך אופיים המשותף.

הפילוסוף: זה נכון. והאופי הנפשי של החומר של החומר הטהור מתחיל להיות מוכר אך על-ידי המלומדים, למרות דעותיהם הקדומות. כעת הם בכלל מצמצמים את החומר לכדי אטומים דינאמיים, לכדי מרכזי כוח, והכוח הוא מושג השייך לגמרי לספירה הסובייקטיבית או הפנימית; הכוח מה הוא בעצמו אם לא רצייה, רצון? מה שאנו מכנים, ביחס לזלותו או מן הצד הפנימי, בשם כוח, כשהוא לעצמו או מן הצד הפנימי הסובייקטיבי, רצייה.

סופיה: וכך, הרוח והחומר אינם שתי ישויות לגמרי שונות, נבדלות ומנוגדות, אלא כפי שכבר אמרנו, שני צדדים או קטבים של אותה סובסטנציה עצמה, אשר צידה היותר גבוה או השולט מיוצג על-ידי הרוח, ואילו צידה הנמוך יותר – כחומר, או חשק טבעי ועיוור. זה תואם לגמרי עם מובנם הנפוץ של המונחים. אומרים: נטיות חומריות, דחפים חומריים, אינטרסים חומריים, רציות חומריות, אפילו שכל או תודעה חומרית, בלי להתכוון כלל לחומר הפיסי או החימי, אלא לצד הנמוך של הרגשות הנפשיים.

מכיוון שהרוח היא האישור העצמי של העיקרון המוחלט בתור שכזה, הקוטב השולט, הרי אפשר לומר שהחומר או העיקרון החומרי שייך לרוח, הוא הצד הנמוך, הטבע ההכרחי והבלתי-אמצעי של הרוח. דווקא הרוח הינה הסובייקט של החומר. וכך למרות שהם לעולם נבדלים ואפילו מנוגדים זה לזה באיזשהו מובן, העיקרון הרוחני והחומרי אינם יכולים לעולם להיות מוכרים באופן נבדל, אחד בלי השני; הם לעולם ולנצח קשורים זה בזה, מניחים זה את זה באופן הדדי, בלתי אפשריים האחד ללא השני; יתר על כן, הם קשורים גם בזכות מהותית, שהרי שניהם הינם עקרונות פנימיים, סובייקטיביים, הינם צדדים שונים של סובייקט אחד, של סובסטנציה אחת; הרוח הוא אותה סובסטנציה, אותו סובייקט כשהוא לעצמו, סובייקט מוחלט; העיקרון החומרי, הרצון להיות אותו סובייקט בשאיפתו להתגלות פנימית, ככוח הכרחי של הוויה חיצונית ותופעתית, ככוח בלתי-אמצעי ויוצר של ההוויה הזאת. הסובייקט המוחלט אינו יכול לאשר את עצמו בתור שכזה, בלי להיות מובחן מעצמו כעקרון ההוויה הפנימית, הוא לא יכול לעשות את ההבחנה הזאת אם אינו מוצא בתוכו את עקרון ההוויה החיצוני. וכמו שהסובייקט המוחלט הוא נצחי, כך נצחי הוא גם העיקרון החומרי. שכן ברור שהוא צריך להיות נצחי בשלמותו, ולפיכך העיקרון החומרי לעולם אינו יכול להיעדר ממנו. את טבעו העצמי הוא מוצא בתוכו ועליו הוא חוגג את נצחונו.

הדיאלוג השלישי

סופיה: כעת חייב אתה להכיר את היחסים בין הרוח, עקרון האחדות, ובין היכולת החומרית, עקרון השניות, ואת מה שנובע מכך. העיקרון החומרי מאשר את הרוח בתור אחר/ זולת; אפשר להבין את האחר באופן אידיאלי, כלומר במחשבה או באמצעות המחשבה, ובאופן ממשי, כלומר בחושים ובאמצעות החושים. הרוח המוחלטת, כשהיא מבינה את האחר באמצעות המחשבה, או התמונה/צלם, נעשית לשכל; בהיותה מנוגדת לו הוא מקבל תודעה חיובית של עצמו ומאשר את עצמו ego. אך באקט זה של תודעה

⁷² יוונית: חומר היולי, חומר ראשוני.

עצמית הוא אינו יכול לאבד את טבעו כרוח טהורה, וכך ביוצרו את השכל, הוא נשאר מה שהינו עם כל ההכרחיות, כלומר רוח מוחלטת, בלתי-מושגת לאותה כפילות של אני ולא-אני, שהיא השכל. אך העיקרון החומרי הוא עקרון ההוויה בכלל, באופן אידיאלי כמו גם באופן ריאלי; וכך כשהוא מופיע ברוח כרצייה של הלא-אני האידיאלי ויוצר בכך את האידיאה, בשכל, הוא מופיע בו בעת ועונה אחת גם כרצייה ממשי של הלא-אני, אך בין הרצייה החומרית והרוח הטהורה יש כבר שכל, הפועל על העיקרון החומרי. הפילוסוף: כעת את רואה את יסודות ההתפתחות האוניברסאלית. יש לנו שכל כעיקרון פעיל, המאשר את עצמו כאני, כסובייקט, וחומר ראשון, המגלה את עצמו עבור השכל כמשהו אחר, מנוגד לו, כלא-אני, כאובייקט; בכל זאת ראינו שהאובייקטיביות של החומר היא רק יחסית, תופעתית; שבתוך עצמה גם היא בעלת אופי סובייקטיבי, נפשי, שכן מהותה היא הרצייה, רצייה פרימיטיבית, עיוורת – האינסטינקט. באמצעות זה, באמצעות הטבע הסובייקטיבי הזה, היא יכולה לפעול על השכל. וכך, יש לנו שני עקרונות הפועלים זה על זה, נאבקים ביניהם ובזה יוצרים התפתחות, תהליך. עקרון התהליך הזה הוא הסובייקטיבית המהותית של השכל, אשר ללא הרף חוגגת את ניצחונה על עקרון האובייקטיביות, ובזה עושה אותו יותר ויותר סובייקטיבי, עד אשר הוא נעשה רק נושא סובסטראט של השכל, מה שיוצר שכל קונקרטי, או אישיות אידיאלית. מוצרי התהליך הזה – האידיאות, או מוטב, אובייקטים אידיאליים – הן בעת ובעונה אחת בעלי אינדיבידואליות וכלליות עולה. מוצרי התגובה של השכל על הלא-אני הם בעלי אופי מופשט, כללי ואדיש. הם נעשים יותר ויותר מובחנים, יותר מורכבים, יותר מוחשיים ויותר אינדיבידואליים.

הפילוסוף: מה שאת אומרת נראה לי סותר את הדעה הפופולארית שלפיה הפרט מנוגד באופן ישיר לאוניברסאלי.

סופיה: בכל זאת האמת שבדברי גלויה לעין. בין הישויות שאתה מכיר מי הוא האוניברסאלי ביותר? הפילוסוף: אין ספק: זהו האדם, כי בעוד כל האחרים נשארים בהווייתם המוגבלת, רק הוא יוצר מעצמו וחובק את התבל באמצעות הידיעה והפעולה.

סופיה: אך איזה יצור הוא יותר אינדיבידואלי יותר בלתי-תלוי בטבע בכללו ובטבעו המולד, יותר חופשי, יותר עצמי ויותר בלתי-תלוי?

הפילוסוף: כמובן, גם זהו האדם.

סופיה, וכך, רואה אתה באדם את הדו-קיום של האוניברסאליות הרבה ביותר ושל האינדיבידואליות הרבה ביותר.

הפילוסוף: את צודקת, אך האם לא תוכלי להראות לי את ההכרח של אותו די-קיום a priori?

סופיה: האם אינך מכנה בשם אוניברסאלי את מה שכולל בתוכו מספר רב ביותר של יסודות ונמצא במספר רב ביותר של קשרים ויחסים עם יצורים אחרים? אך ככל שגדול יותר מספר היסודות השונים, כך כל אחד מהם תלוי יותר באחרים, כך חזקה ובלתי-נפרדת יותר אחדותם; כך גדול יותר מספר היסודות, כך גדלות אפשרויות הקומבינציה, ולפיכך ככל שיש פחות אפשרויות לכך, הרי שאותה קומבינציה עצמה נפגשת ביצורים אחרים (זוהי גם אחת ממשמעויות המילה "אינדיבידואליות"). לבסוף, מכיוון שכל קשר או יחס בין שני יצורים הוא באותו זמן בהכרח גמור גם הכולל, לכן ככל שיש ליצור אחד יותר קשרים עם האחרים, כך הוא נבדל מהם ונעשה מובחן; כלומר, ככל שהוא מאשר את עצמו או הינו אינדיבידואלי. וכך, דע לך שזהו החוק הגדול המהותי שתמיד האוניברסאליות של ישות נמצאת בקשר ראשוני עם האינדיבידואליות שלו: ככל שהיצור הוא יותר אינדיבידואלי כן יותר ובזכות זאת הוא אוניברסאלי.

הפילוסוף: במציאות החומרית שלנו הישות האוניברסאלית ביותר אינה מכילה את האחרות אלא באופן אידיאלי, כלומר בתור מושאי הכרה. ואולם, היות שבעולם האידיאלי אין הוויה אחרת מלבד הישות האידיאלית או האובייקטיבית, הרי שהישות האוניברסאלית ביותר, שאתה מכנה בשם השכל הקונקרטי, המכיל בתוכו את עולמו האידיאלי, מכיל אותו במלאות או בשלמות.

סופיה: זה ברור. כל עולם אידיאלי עבור השכל אינו אלא מושא, כלומר האובייקטיביות שלו, הצורה שלו. אך בחלקיה של אותה צורה, אשר אינם מייצגים כלום מלבד פאזה ודרגה של התהליך האידיאלי, האחת היא סובייקטיבית, או אידיאלית ביחס לשנייה המייצגת את הקוטב הריאלי או האובייקטיבי, שהוא החומר של הפאזה הגבוהה יותר; וכל אחת מפאזות הביניים בין השכל הקונקרטי מצד אחד והאובייקט או לא-אני הפשוט (הישות בכלל) מצד שני, כל אחת מהן מפאזות הביניים הללו היא סובייקטיבית, אידיאלית, שכלית, בעלת אנרגיה ופעילה ביחס לנמוכה ממנה; ואובייקטיבית, ממשית, חומרית, פוטנציאלית ופסיבית ביחס לפאזה הגבוהה ממנה/ כל אחת מהפאזות הללו מכילה גם את הגבוהה וגם את הנמוך *in potential* ובעצמה גם כן כלולה בגבוהה ובנמוכה. רק אופן הפוטנציאליות שונה בשני המקרים. הרי הפוטנציאליות, שהיא ניגודה של המצב הממשי, יכולה להיות משני סוגים: שכן יצור יכול שלא להיות בעל מצב ממשות משתי סיבות: או משום שכבר היה במצב הזה ומיצה אותו, או משום שעדיין לא היה בו; כלומר מצב זה יכול להיות בפוטנציה או כחסר פסיבי או כעובר. ברור שהמצב הנמוך כלול בישות הגבוהה כשארית פסיבית ובמצב הגבוה כעובר.

הפילוסוף: מה שאת אומרת לי עכשיו מזכיר לי את תורות של חכמים עתיקים וחדשים, את אריסטו בין הראשונים ואת שלינג בין האחרונים.⁷³

סופיה: היה ז מאד עצוב אילו האמת הייתה שייכת רק לימינו אלה. אילו דיברתי איתך על דברים שמעולם לא נשמעו, לא היית מבין אותם, ואילו היית מבין, איש לא היה מבין אותך. התורה האוניברסאלית שאני מלמדת אותך נבדלת מהשיטות של העבר לא בחומרים שמהם היא בנויה אלא בעצם המבנה, על-ידי הכוליות, כפי שאדם אינו נבדל מהחיות הנמוכות ביסודות הפיסיים והחימיים של גופו. לכן תוכל לשפוט את הקשר בין התורה האוניברסאלית לשיטות אחרות אלא כאשר תדע אותה במלואה. עכשיו אומר לך רק שכפי שהישות האוניברסאלית מכילה בתוכה את כל הצורות וכל הישויות הנחותות באחדות אחת, ודווקא בדה נעוצה האוניברסאליות שלה ובאותו הזמן גם האינדיבידואליות שלה, כך גם התורה האוניברסאלית מכילה בתוכה באחדות מושלמת את כל התורות השונות והחדות, ובזה גם כן נעוצה האוניברסאליות שלה, וגם האינדיבידואליות שלה; דע לך שהאופי המיוחד של האמת המוחלטת הוא בכך שאין היא מוציאה דבר ואינה יכולה להוציא דבר, שאחרת היא לא תהיה מוחלטת ואוניברסאלית, היא תהיה חלקית, מוגבלת היא לא תהיה עוד אמת. וכך, אני מזהירה אותה פעם אחת ולתמיד שתמצא בתורת אידיאליזם וריאליזם, מטריאליזם וספיריטואליזם, מוניזם, דואליזם, פאנתאיזם, מונותאיזם, פוליטיאיזם, אתאיזם, וכמעט סקפטיציזם. וכל יסוד חדש שאתה תגלה באותה תורה, יהיה הוכחה חדשה לאמיתה המוחלטת. האם אתה חושב עדיין שלאמת יש שם פרטי משלה? יש לה כל השמות, כלומר, אין לה שם אחד. וכך גם הטעות; כלומר, הכול יכול להיות טעות ויכול להיות אמת, תלוי אם הוא מקבל את אישורו באופן נבדל או כחלק מהכוליות; אך מכיוון שלקבל אישור כחלק מהכלל צריך קודם לכן לקבל אישור כישות עצמית, ברור שהטעות היא הכרחית לאמת. אך שיקול זה מוביל אותנו הצידה מעבר לנושא שבו אנו עוסקים עכשיו,

⁷³ תורתו של אריסטו בדבר המצב הפוטנציאלי מוצגת בעיקר ב"מטאפיסיקה" (כגון 1003 b 1044; 1-6 a

30-36). רעיון הפוטנציה מופיע לאורך כל כתביו של שלינג, הרואה את התגלות האל כיציאה מן הכוח (פוטנציה) אל הפועל של נפש העולם.

וחוץ מזה הוא עלול לגרום סחרחורת ל לבעלי שכל בלתי-מנוסה. לכן נחזור לתהליך שלנו. הראיתי לך את אופיו הכללי ואת תוצאתו, השכל הקונקרטי והכללי. אשר להגדרות השונות של הפאזות של התהליך, או הצורות המיוחדות של העולם האידיאלי ויחסן ההדדי – זה מתייחס למדע פילוסופי מיוחד, שיותר מכל מתאים לו הכינוי דיאלקטיקה, שכן עקרון אותה התפתחות אידיאלית היא אחדות הניגודים, אשר (לאפלטון כמו להגל) היא עקרון הדיאלקטיקה. יכול להיות שההתפתחות החדשה של מדע זה יהיה יום אחד בשבילך נושא לעבודה מיוחדת. אשר להווה, נשאר את העולם האידיאלי ונעבור לספירת ההווה.

בספירת השכל העיקרון האנטי-אלוהי מופיע כאידיאה של לא-אני או הווה זרה. אך העיקרון האנטי-אלוהי על-פיח טבעו העצמי אינו יכול להיות מוגבל לתחום של האידיאה; הוא מופיע בטבעו העצמי כעקרון הלא-אני הריאלי, כרצייה, או שאיפה כלפי הווה חיצונית, כחשק או תאוה. ראינו שמהות העיקרון המוחלט הוא האחדות הקונקרטית; ואם ביחס לשניות ולריבוי האידיאליים אחדות קונקרטית זו מופיעה כשכל, הרי שביחס לשניות ולריבוי הריאליים היא מופיעה כרצון. בספרה האידיאלית אלוהים חושב או מציג באופן אידיאלי או אובייקטיבי את אחדותו המהותית; בספרה של הריאליה הוא רוצה אותה, וכשם שבעיקרון המוחלט הרצון הוא כבר הפעולה, הפעולה היחידה האפשרית שכן כל פעולה בנפרדת מן הרצון מניחה איזשהו דבר חיצוני ועצמאי, מה שאינו קיים אלא בעולם היחסי שכבר נוצר ולא ביסודות, הוא מגשים או יוצר את האחדות הזאת. ברור שהעיקרון האנטי-אלוהי בהופעתו הריאלית הוא כבר מוגדר על-ידי האידיאות, המשמשות לו צורה; הצורה הריאלית הוא הגוף: כלומר, קיום למען החושים. העיקרון החומרי, התשוקה העיוורת אוהזת את האידיאות ונותנת להן קיום גופני, מפרידה אותן זו מזו; אך הרצון האלוהי הממשיך בדרך האחדות של האינטלקט, מאחד אותן באופן ממשי, והאחדות הממשית הזאת נקראת בשם נפש. ברור הוא שמהלך התהליך הריאלי או הנפשי הזה כמוהו כההליך האידיאלי (רק בספרה אחרת), הדרגות והיחסים הם זהים; רק מה שהיה בתהליך הראשון אידיאלי ואובייקטיבי הוא בשני ריאלי וסובייקטיבי.

וכך, התוצאה, גם בתהליך האידיאלי, היא לידתו של יצור המאחד בתוכו את האוניברסאליות הגבוהה ביותר ואת האינדיבידואליות המובהקת ביותר – יצירת הנפש הקונקרטית, נפש העולם. הנפש מקבלת את האידיאות של השכל, היא משתמשת בהם בתור צורות ומאחדת בכך את היסודות החומריים באורגניזם אחד, שבו היא הנפש. לכל אידיאה יש נפש תואמת, אך כל הנפשות הללו הן רק חלקים, אברים ויסודות של נפש העולם, או במלים אחרות, אן אובייקטיביות או חומריות ביחס לנפש העולם, הן מעצבות את גופה של הנפש, בעוד שהיסודות הגופניים במלוא מובן המילה כלומר המוצרים החומריים של העיקרון, יוצרים את הגוף החיצוני או החומרי של האורגניזם הגדול. השכל הוא נפש המשתתפת בתהליך האידיאלי; הנפש היא רוח המשתתפת בתהליך הריאלי. השכל הוא ההתגלות המלאה הראשונה של העיקרון המוחלט (כעקרון האחדות האידיאלית). אך ראינו שהעיקרון המוחלט אינו נעלם כשהוא נחשף, אלא נשאר כשהוא לעצמו, או אצל עצמו, אם אפשר לומר כך, והוא תמיד מובחן מהתגלויותיו. וכך, יש לנו שלוש היפוסטאזות אלוהיות: רוח, שכל ונפש. כשם שכל נפש נפרדת תואמת את האידיאה מיוחדת, כך גם כל אידיאה ונפש תואמת רוח מיוחדת; שכן מכל מובחנות אידיאלית או ריאלית, מכל התגלות אידיאלית או ריאלית, העיקרון חוזר אל עצמו כאחדות או כרוח טהורה, כך שיש אידיאות ונפשות פרטיקולאריות באותה מידה שיש אחדויות פרטיקולאריות ונפשות טהורות. וכשם שלאידיאות ולנפשות הפרטיקולאריות תואמות רוחות פרטיקולאריות, כך לשכל ולנפש העולמית תואמת רוח עולמית או רוח קונקרטית. וכך, כל אחת מההיפוסטאזות הללו היא עיקרון של עולם מיוחד: הרוח – עולם הרוחות הטהורות, השכל – עולם השכלים או האידיאות, ולבסוף, הנפש – עולם הנפשות. במקום "עולמות" מוטב לומר "אורגניזם", שכן מושג זה מבטא יותר את האחדות המכילה ריבוי של ספרות אלה. הרוחות הנפרדות אינן אלא אברים או

חלקים אינטגרליים של רוח העולם, ואינם יכולים להתקיים בלעדיה, שכן גם היא אינה יכולה להתקיים בלעדיהן. גם האידיאות הן רק אברים הכרחיים של שכל העולם, שאינו אפשרי בלעדיהן, כשם שהן בלתי-אפשריות בלעדיו. ואותו הדבר בנוגע לנפשות הנבדלות ולנפש העולם. הבנת את החוק הגדול, שעל פיו מתפתחת האוניברסליות בקשר ישיר עם האינדיבידואליות, כך שהרוח, השכל והנפש האוניברסליות הינן הוויות אינדיבידואליות במהותן, קאטאסוֹכֵיין,⁷⁴ אינדיבידואלים או היפוסטאסות. אך עכשיו תוכל לראות מניין בא החוק הזה; הוא נובע באופן הכרחי מהאקסיומה הגדולה והבסיסית, והיא שההתגלות אינה מפחיתה או אינה ממצה את העיקרון המתגלה, אלא מפתחת ומאשרת אותו באופן מהותי. וכך הרוח כשהיא מתגלה בעולם הרוחות, אינה מאבדת את עצמאותה, את עצמותה, אם אפשר לומר כך, אלא להיפך, מתפתחת ומקבלת אישור מהותי כשהיא הופכת בכך לרוח קונקרטי, רוח אינדיבידואלית ואוניברסאלית באופן מוחלט. אותו הדבר נכון לגבי השכל והנפש.

הרוח, השכל והנפש, עקרונות של ספרות נבדלות, הן בכל זאת קשורות זו לזו באופן אינטימי, שכן השכל אינו אלא התגלות של הנפש ביחס לריבוי האידיאלי או האובייקטיבי, והנפש היא רק התגלותו ביחס לריבוי הריאלי או הסובייקטיבי; ומצד שני, הרוח כקונקרטיזם שלה אינה אלא מוצר של התגלותה בשכל ובנפש. וכך, כל אחת משלוש ההיפוסטאזות היא הכרחית לקיומה של האחרת, כך שהן מהוות הוויה יחידה או סובסטנציה יחידה, מה שכבר הכרחי על פי מקורם המשותף. וכך, יש לנו סובסטנציה אחת או מוטב הוויה אחת, אוסֵיָה⁷⁵ בעלת שלוש פנים, היפוסטאזות. וכשם שהעקרונות של שלושת עולמות אלה הם מאוחדים, כך מאוחדים העולמות כך שכל מלאות ההוויה בשלוש הספרות ובשלוש הרמות של ההיררכיה יוצרת הוויה אחת, אורגניזם אחד, בעל רוח, שכל, נפש וגוף.

הפילוסוף: אך האורגניזם הזה שהוא אינדיבידואלי ומוגדר מכל בחינה שהיא, לא יכול להיות אורגניזם בכלל – מה שבסופו של דבר הינו רק הפשטה של שכלנו – הוא צריך להיות אורגניזם כזה או אחר, כלומר, צריכה להיות לו צורה משל עצמו.

סופיה: ואיזו צורה אורגנית אחרת יכולה לתאם את ההוויה המוחלטת, איזו צורה אורגנית מאחדת בשלמות שכזאת את האוניברסאליות ואת האינדיבידואליות כמו הצורה של האדם? וכך, עלינו לומר, שההוויה המוחלטת בגילוייה הקונקרטי זהו האדם הגדול, האדם האוניברסאלי באופן מוחלט, שהוא לפיכך גם האדם האינדיבידואלי באופן מוחלט. כשם ששלוש ההיפוסטאזות הן אינדיבידואליות לחלוטין, האדם הגדול הזה מכיל בתוכו שלושה בני-אדם: אדם רוחני, אדם תבוני או רציונאלי ואדם נפשי. המין הנורמאלי של האדם הנפשי הוא מין נקבה; של האדם התבוני, שהוא בן-זוגה של הנפש – גברי; הרוח נמצאת מעבר להבדל ביניהם.

⁷⁴ יונית: פרטים, אינדיבידואלים.

⁷⁵ יונית: מהות, הוויה.

הפילוסוף: פתחת לפני את הטבע הפנימי ואת היחסים ההדדיים של שלושת העולמות. הכרתי אותם בייחודם ובאחדותם המושלמת. כמו כן הכרתי כי שלושת העולמות האלוהיים הללו מכילים בתוכם את עקרון עולמנו שלנו, העולם שבו אני חי, מתנועע ומתקיים. בכל זאת ברור לי שהעולם האחרון הזה אינו כלול כל כולו בשלושת הראשונים, שהוא נבדל מהם ובכך יוצר עולם רביעי. אופיים המהותי הוא ניגודי. בראשונים שולטים האחדות והרוחניות האלוהית, אין הם אלא התגשמות של אותן אחדות ורוחניות. הריבוי והחומריות הן רק אמצעי מתווך בינן ובין האחדות האלוהית, אותה ממלכת האהבה והשלום. בעולמנו הכול להיפך: הריבוי, החלוקה, השנאה, החומרנות הגסה תופסות כאן תמיד את המקום הראשון, ואילו האחדות הרוחנית היא ככל הנאה רק תוצר מקרי. מניין מגיע אותו עולם חדש? סופיה: אין זה עולם חדש. אין הוא אלא, כעולם שלישי, עולם הנפשות והגופים (הרי ראינו שהנפש אינה ניתנת להפרדה מן הגוף) במצב של הפרדה בינו ובין שני האחרים, שכן הוא קשור באופן ישיר לעולם השכלי או האידיאלי במצב ההפרדה מן האחרון.

הפילוסוף: אמרי לי אם כן מהו העיקרון והסוף (תכלית) של ההפרדה הזאת? סופיה: הכוח האנטי-אלוהי, אשר שימש כחומר לשלושת העולמות, בהיותו נצחי, אינו יכול להתחסל. אך הוא אינו קיים באופן בלתי-אמצעי אלא עבור הנפש. שכן חומר הרוח הינו השכל, וחומר השכל – הנפש, לכן חומר הנפש הינו החומר במלוא מובן המילה. כך הנפש היא בעלת אפשרות של הוויה, אפשרות אנטי-אלוהית. וכך, היא ממוקמת בין שתי אפשרויות: אפשרות אלוהית המוצגת לפנייה על ידי האינטלקט והעולם האידיאלי – אפשרות השולטת בה – והאפשרות האנטי-אלוהית שבה היא שולטת. אך היא יכולה לקבל את אישורה כנגד האפשרות האלוהית כשהיא מעוררת בתוך עצמה את הכוח הדמוני. אך את השליטה שיש לה על כוח זה ככל שהיא מוגדרת על-ידי העולם האידיאלי, היא מאבדת שהיא מפרידה את עצמה מן העולם הזה. ראינו שהנפש באופן פוטנציאלי היא בעלת שכל טבעי או חיצוני – הכוח המנתח או השלילי של המציאות. בזמן שהמציאות החיצונית בבסיסה נשאת במצה של אפשרות, השכל הטבעי, אשר הוא הקוטב השלילי של המציאות, נשאר גם הוא במצב כזה. אך ברגע שמתעורר הכוח העיוור, עובר ממצב פוטנציאלי למצה פעיל, השכל הטבעי עובר באופן הכרחי אותו גלגול. הוא נעשה ממשי, מקבל הוויה לעצמה, נעשה אישי. השכל החיצוני כפרט רואי שיות נקרא בשם דמיורגוס, מכיוון שזהו העיקרון הפורמאלי או יוצר הצורות של הטבע החיצוני. עקרון הממשות החיצונית בקיומה לעצמה, בקיומה האישי, נקרא בשם שטן או הרוח הקוסמית.⁷⁷ הנפש שפעילותה הייתה לשלוט באינטלקט

⁷⁶ כאן מתחיל הקטע הרביעי של כתב היד. בקטע זה, המתחיל כדיאלוג וממשיך כמונולוג, מציג סולוביוב

את תפיסתו בדבר תהליכים קוסמיים, היסטוריים ומיתולוגיים. רעיונות אלה חוזרים ומופיעים בפרקים התשיעי והעשירי של חיבורו, *שיעורים על האדם-אל*.

⁷⁷ כאן סולוביוב, בעקבות תורות גנוסטיות, רואה בקוסמוס החומרי את יצירו של הדמיורגוס, ולא של אלוהים. הוא מגדיר את השטן, התוצאה הראשונה של רוח העולם ועקרון הממשות החיצונית החומרית בקיומה לעצמה, לעתים כ"רוח קוסמית" ולעתים כ"רוח הכאוס". לפי תפיסה זו הכאוס הוא אינהרנטי לממשות ולרוח העולם, ואילו התהליך הקוסמי, שהאדם שותף לו, מכניס בכאוס סדר, משמעות ויופי. על רעיונות אלה חוזר סולוביוב במאמרו "שירתו של פ"א [פיודור איבנוביץ'] טיוטצ'ב" (1895).

הטבעי בהכניעה אותו לשכל האלוהי (או הלוגוס) והרוח הקוסמית בהכניעה אותה לרוח האלוהית, הנפש שטיבעה הוא האחדות נמצאת עכשיו משוללת פעילות במצב שהוא כנגד הטבע, מחולקת בין הכוח העיוור של הרוח הקוסמית והכוח השכלי אך שלילי וחיצוני של הדמיורגוס אשר אינם מציינים לה עוד ונלחמים עד מוות בתחומם – הנפש נמצאת במצב תלוי, אם אפשר לומר כך, במצב של סבל עליון, של מוות בחיים. הפילוסוף: אך אמרי לי אפוא, מדוע הנפש נכנסת למצב סבל שכזה?

סופיה: הנפש, כשהתבררה לה שליטתה על הכוחות המאגיים של ההוויה, רצתה להשתמש בהם עבור עצמה. היא רצתה להיות לעצמה, לברוא את עולמה ולשלוט בו כמו הרוח האלוהית, לדמות לו ולהתאחד איתו, ולהכיר אותו באופן בלתי-אמצעי. היא מצאה את עצמה קשורה בקשר כפול לעולם האידיאלי, אשר נתן לה רק את דיוקנו של המוחלט, ואשר, מצד שני, נתן לה כלל או נורמה הכרחית, שהם חובה להנהגת העולם הסופי. היא רוצה להשתחרר מהקשר הכפול הזה, היא רוצה להיות לעצמה, היא מעוררת בעצמה את היכולת הספונטאנית של ההוויה ושל הפעולה (שהיא הרצון). אך הנפש, מכיוון שהיא אחדות משנית, אחדות נפעלת, היא בעלת יכולת זו רק ככל שהיא כפופה לרוח ולשכל האלוהי, ככל שהיא רק מכשיר; יש לה עוצמה רק ככל שהיא עצמה נמצאת במצב של יכולת וככל שהיא אינה מאשרת את עצמה אלא משמשת כאמצעי מעבר לכוח ולמחשבה האלוהיים. ברגע שהיא יוצאת מהמצב הזה, היא מאבדת את כל כוחה ובמקום לשלוט בכוח היא נעשית בעצמה נשלטת.

הפילוסוף: אני רואה את המשמעות המוסרית הגדולה של האירוע הטרנסצנדנטי הזה, של נפילת הנפש:⁷⁸ לכל יצור חלקי אין כוח ואין אושר אלא במסירות הנפש, במצב פסיבי או פוטנציאלי. אין הוא יכול למסור מעצמו את מה שאין לו; בהיותו נפרד, אין הוא יכול להתמסר על-ידי עצמו, לברוא מעצמו הוויה מוחלטת; כשהוא מאשר את עצמו, אין הוא מאשר אלא את הווייתו הנפרדת והמוגבלת, אך להיות חלקי פירושו להיות מוגדר על-ידי משהו אחר, ולהיות מוגדר על-ידי משהו אחר פירושו לסבול. כאשר הוא מאשר את עצמו, הוא מוציא ושולל כל אחר, אך אין הוא יכול לחסל אותו, הוא מוגדר על-ידי אותו אחר, הוא רוצה להיות מוחלט והוא מוגדר; ההגדרה הזאת מנוגדת לרצונו, היא כורח חיצוני; גם זה הוא סבל. אך כאשר יצור חלקי מוותר על עצמו ומכניע את עצמו כמו איבר לכל הגוף, אזי הוא מאבד את הווייתו החלקית והנבדלת. הוא מתענג על החיים בכללם והגדרתו כאיבר מן הכלל, המסכים לרצונו [של הכלל], אינה מהווה עבורו כורח חיצוני, הוא חופשי, הוא לא סובל. החירות והאושר עבור יצור חלקי כלולים בכניעתו מרצון להוויה האוניברסאלית.

סופיה: הכניעה להוויה האוניברסאלית היא המצב הראשוני או הטבעי של הנפש, מצב שאינו רצוני, אינו חופשי. עבור היצור הכניעה, מסירות הנפש צריכים להיווצר על-ידי הנפש עצמה; היא צריכה להכניע את עצמה להוויה האוניברסאלית; אך כדי להכניע את עצמו יש צורך להתרומם. האישור הנוצר או החופשי הוא תוצאה של שלילת השלילה. כדי לדחות את ההוויה האנטי-אלוהית, יש להכיר אותה, ומכיוון שהיצור אינו יכול להכיר אלא את הקיום האמפירי, עליו להיכנע לה.

הנפש מכילה בתוך עצמה יכולת של הוויה; יכולת זו היא הרצון – רצון שעדין אינו רצייה, הרצון כאפשרות, לא כפעולה. הנפש שאינה רוצה בהוויה, שאינה מאשרת אותה (ההוויה היא תמיד חלקית

⁷⁸ בנקודה זו סולוביוב קרוב לתפיסה הגנוסטית והאלנטיניאנית (המאה השנייה לספירה), שהייתה בעלת השפעה על תיאולוגים נוצרים-גנוסטיים אחרים, כגון קלמנטוס מאלכסנדריה, אירינאוס, אפיפאנוס, טרטוליאן, כולם היו שותפים לרעיון של נפילת סופיה (המכונה גם "חוכמה או "אחמות" [חוכמות]) מהאון האחרון של הפלרומה (השפע) האלוהית, כעונש על חטאה להידמות ביכולתה היוצרת לאביה, וכתוצאה מכך נולד לה הדמיורגוס שברא את העולם. ישו ורוח הקודש נוצרו כדי לגאול את העולם ואת סופיה. אירנאוס רואה בסופיה את אמו של ישו, של הדמיורגוס ושל השטן.

ונפרדת), כוללת אותה בתוכה כאפשרות; כל עוד אינו מאשרת אותו, היא עוד יכולה לאשר או לא לאשר; אך ברגע שהחליטה והיא מאשרת אותה, היא אינה שולטת בו עוד, היא לא יכולה מייד לאשר ולא לאשר; כלומר היא אינה מאבדת את כוחה באופן מוחלט, אחרת זה יסתור את כל העיקרון הגדול, אלא היא מאבדת אותו בזמן הווה; היא עוד יכולה לא לאשר את ההווה, אך במצבה העכשווי, שכן במצב זה היא כבר מאשרת אותה: כאן מתחילה ההפרדה הפאטאלית בין המצב הפוטנציאלי והאקטואלי. במצבה הנורמאלי הנפש הייתה אפשרות טהורה, היא הייתה אפשרות בממשות, לא היו לה אותם שני מצבים שונים; כעת הם שלה, היא מחולקת בתוך עצמה; היא שומרת את אחדותה ואת רצונה על ההווה רק באופן פוטנציאלי; באופן אקטואלי היא מחולקת ומשועבדת. אישור הנפש הוא אישור ההווה החלקית, זהו אישור של כל אחד מחלקי ההווה הגדולה לעצמו; זוהי שלילתם ההדדית, זוהי האנוכיות.

ברור שהאנוכיות גוררת בעקבותיה את השנאה והעוינות. וכך זוהי מלחמה לחיים ולמוות של כל היסודות במקום אחדותם ובמקום אהבה הדדית. זהו *bellum omnium contra omnes*⁷⁹ זהו הכאוס. הנפש היא עקרון האחדות והאהבה במידה שהיא פסיבית, כנועה לעולם האידיאלי והרוחני; כשהיא מורדת בהם ונפרדת מהם, כשהיא נעשית אנוכית, היא עקרון ההווה החלקית והנפרדת, עקרון ההיפרדות, השנאה והמאבק. כך בפועל, שכן באופן פוטנציאלי נשמר בה המקור האלוהי. הנפש כעקרון ההיפרדות, האנוכיות, השאה והמאבק, במלה אחת כעקרון (או נסיך)⁸⁰ העולם הזה או המאה הזאת, היא השטן.⁸¹ הנפש היא השטן – כאן החכמה. זהו עקרון הקיום הקוסמי וזהו עקרון קיומנו שלנו החלקי והאנוכי. זוהי נפשנו האקטואלית:

Nos habitat non tartara sed nec sidera coeli

Spiritus in nobis qui viget illa cecit.⁸²

הנפש *anima* - היא פסיבית, נשית על-פי טבעה, וכזאת היא נשאת במצבה הנורמאלי; כשהיא נעשית פעילה, כלומר זכרית, אין היא עוד נפש, היא נעשית לנפש-*spiritus*, אך רוח המחשכים, רוח הרוע. בכלל, הרוח היא עקרון האחדות. כעקרון האחדות האמיתית, כלומר, האוניברסאלית, כעקרון הטוטאליות, היא הרוח האלוהית; כעקרון האחדות השקרית, האחדות הנפרדת או האנוכיות, זוהי רוח שנטית, רוח הרוע.

השטן והדמיורגוס אינם סובסטנציות עצמאיות: הם שתי ממשויות ניגודיות. ברוח הקוסמוס הינו עיקרון של החומר הקומי, טכך גם השכל הקוסמי הינו עקרון הצורה, הסדר והיחס, אך אלה הם צורות, סדרים, חוקים, וזכויות חיצוניים. השטן והדמיורגוס אינם סובסטנציות עצמאיות: אלה הן שתי ממשויות מנוגדות לנפש, אשר כאחדות פונטציאלית נשאת הסובסטנציה המשותפת להם. הנפש – זהו הדמיורגוס, ובדיוק כך היא הינה השטן, אך היא גם נבדלת משניהם: המנוח הטוב ביותר במביע את ⁷⁹ מלחמת הכול בכול. ביטוי שנוסח על-ידי הפילוסוף תומס הובס, כשהוא מתאר את מצב החברה לפני התארגנותה במסגרת מדינית.

⁸⁰ כאן משחק מלים בין *principe* (עיקרון) ל *prince* (נסיך).

⁸¹ בצרפתית מופיעות המלים *le Satan, le diable*

⁸² לטינית: "בנו ולא בכוכבי השמים ולא במעמקי שאול תחתיות שוכנים כוחות נצחיים של כל בניין

העולם". דיסטיכון מתוך הספר *פילוסופיה אוקולטית* (אנטוורפן 1508-1533) של אגריפה (קורנליוס הנריך). הדיסטיכון הזה מצוטט פעמים אחדות על-ידי ארתור שופנהאואר, גם בחיבורו *על הרצון בטבע* (בפרק "מגנטיזם של חיות ומאגיה"), וגם *בהעולם כרצון ודימוי*.

הזהות הסובסטנציאלית ואת המובחנות הפוטנציאלית הוא הולדה. וכך נוכל לומר, שהשטן והדמיוגוס נולדים מן הנפש והם הינם בניה.

כעת מהספרה של העקרונות נעבור לספרה של היסודות. ראינו שבעקבות האקט הטרנסצנדנטי של הנפש כל יסוד מאשר את עצמו ומוציא את כל השאר. כל אחד רוצה להיות המרכז היחיד: זוהי פעולתה הישירה של הרוח הקוסמית, הכוח הצנטריפטלי או כוח הכובד; מכיוון של שכל הכוחות מושכים לכיוון מרכז יחיד (משותף), לכן כל אחד שואף למשוך ולבלוע את כל השאר: כלומר כולם באותה מידה שואפים לבלוע זה את זה. זהו כוח המשיכה, ואילו הייתה המשיכה הזאת או הכוח הזה יחיד/ה אילו הייתה הרוח השטנים העיקרון הקוסמי היחיד, היו האלמנטים מתערבבים בנקודה אחת. אך השכל הקוסמי – עקרון הסדר החיצוני – מונע זאת. באמצעותו כל יסוד מקבל בהכרח את האחר; הם באופן הכרחי קיימים עבורו, והוא יכול לחסל אותם, הוא מוגבל על ידם; כשהוא קולט אותם, בכוח האנוכיות שלו הוא דוחה אותם ונרחה על ידם.

כך כל אחד נשאר ברשות עצמו ומחוץ לו כל האחרים; באופן כזה נולד המרחב החיצוני או הממשי. השטן מפעיל את כוחו במידה שווה בכל היסודות (אטומים, מונאדות), אך גם בכל היסודות הוא נכנע לפעולת הדמיוגוס; כדי להיגאל מאותה פעילות הוא מרכז את כל כוחותיו כלומר הוא מפסיק את פעולתו בחלק מהמונאדות, כדי לעשות אותו חזק יותר בחלק אחר. המונאדות שבהן מושל השטן, כלומר מונאדות שבהן שולטת הרצייה, המשיכה, הכובד, האינרציה שאינן קיימות אלא רק לעצמן, אלה המונאדות המכילות רק חומר במלוא מובן המלה, זהו השטן אשר מתרכז, נדחס, כשהוא נכנע לפעולת הדמיוגוס, כלומר הקליטה, הכוח הצנטריפטלי, הדחייה מרכיבות את מה שקרוי בשם אתר או נוזל בלתי-נתפס, שצורתו הפרטיקולאריות הן החום והאור, המגנטיזם והחשמל. תופעות אלה מייצגות את המודיפיקציות של האתר ביחסו עם החומר; המודיפיקציות המיוצרות אל-ידי האתר בחומר עצמו הן התנועה המכאנית, הקול והריאקציות החימיות. כל התופעות הללו, בהיותן תוצרים של פועל פיסית יחיד או מודיפיקציות של הוויה פיסית אחת, האתר, יכולות להתגלגל האחת באחרת: אחדות הכוחות הפיסיים – זוהי האמת הגדולה שפותחה על-ידי התיאוריה המדעית.

הקלישות והקלות הן התכונות האופייניות לאתר, כשם שהדחיסות והכובד הן התכונות האופייניות לומר. מכאן ברור, שהאתר יכול וצריך לחדור לחומר, תוך שהוא תופס נפח גדול יותר כשהוא מקיף אותו. וכך העולם הנראה לעין על פי מוצאו מציג גרעין חומרי מוצק מוקף וחדיר לאטמוספירה סובטילית הנוצרת על-

ידי האתר. המרכז מלא אש קוסמית קרה וחשוכה – *domus Saturni*.⁸³

Divide et impera.⁸⁴ הדמיוגוס עם כל צבאו האתרי חודר לכל מקום אל תוך גרעין הרוח הקוסמית ומחלק אותו לריבוי של ספרות. האויב העיוור מגורש מן המרכז, נשבר לחלקים, וכך נוצר המון גופים קוסמיים או כוכבים. סביב כל כוכב נוצרת אטמוספירה זוהרת על-ידי האתר – כמספר השמשות. הנפש היא עקרון האחדות הממשית. בכל פעם שאחדות כזאת נוצרת, בכל פעם ריבוי ההוויות האלמנטאריות מתאחדות בהוויה אחת, הנפש מתגשמת באופן יחסי, אנו מקבלים נפש חלקית או מיוצרת. ברור גם שהאחדות יכולה להיות פנימית וממשית רק כאשר עקרון האחדות אינו מוצר משני, סכום אריתמטי של יסודות, אלא היא עצמאית וראשונית. וכך, עלינו להודות, שהנפשות החלקיות, הקיימות באופן נצחי בנפש העולם כאבריה והופכות יחד איתה למצב של אין אונים, הן אלה אשר ברגע שמזדמנת האפשרות לכך, משתלטים על היסודות ונעשים לנפש. ככל שהאחדות נעשית פחות אמיתית – וראינו

⁸³ לטינית: ממשלתו של סאטורן. סולוביוב רואה בכוכב סאטורן (שבתאי) את ממלכת השטן.

⁸⁴ לטינית: הפרד ומשול. עיקרון השלטון הרומאי שאומץ על-ידי ניקולו מקיאוולי.

שלאחדות האמיתית ריבוי של יסודות שונים ונבדלים זה מזה יסודות החודרים זה לזה הוא הכרחי – ככל שהנפש פחות מוגשמת וחופשית, כך היא יותר פוטנציאלית, כך היא כפופה יותר לעקרונות הקוסמיים. הדרגה הראשונה היא האחדות של השטן ושל הדמיוורגוס,⁸⁵ של החומר והאתר; יש לנו עולם שאחדותו היא הנפש, אך שני קטביו הניגודיים מיוצגים על-ידי שני יסודות אלה. אך הם רק שניים, חיבורם הוא אחד לחלוטין והם חודרים זה לזה רק באופן חיצוני – הנפש היא כמעט אפס. דרגה שנייה – הכוכבים, אך גם כאן החיבור לגמרי אחד והאטומים מאוחדים רק באופן מיכאני. כאן הנפש עדין משועבדת באופן מלא לרוח הקוסמוס, ולפיכך הנפשות האסטראליות נקראות באופן קיבוצי רוחות או דמונים. לאחר שפיצל את הגרעין הגדול של הקוסמוס, הדמיוורגוס רוצה לפצל גם את הגרעינים החלקיים או השמשות שאותן הוא מסובב באטמוספירה אתרית. אך זה קשה לו יותר, שכן הגרעינים החלקיים מפאת מיעוט היקפם, הכוח הקוסמי הוא רב עוצמה יותר, הם יותר סמיכים ויותר עמידים. הדמיוורגוס, כדי להצליח מכוון אז את כל מאמציו אל נקודה אחת, אל שמש אחת; שכן הוא יודע היטב שמספיק לנצח נקודה אחת כדי להשיג ניצחון; כשם שמספיק לעשות פירצה אחת כדי לכבוש מצודה. הכוכב שאליו מכוונים מאמציו של הדמיוורגוס הוא השמש שלנו. הוא מקיף אותה באטמוספירה האתר שלו ומנסה לחדור אל מרכזה. הרוח הקוסמית מצידה משקיעה את כל מאמציה כדי להימלט מלפיתת האויב ולפרוץ את אטמוספירה האתר. הדמיוורגוס מיד ויתר ברוב העמדות, והנה כל המסה של האטומים החומריים, שאינם נתקלים כבר בהתנגדות, נמלטו מהשמש וניפזרו במרחב, ובעקבותיהם הנוזלים האתריים, אם כוח המשיכה לא השיג ועצר אותם במעגלם. כך נוצרו הגופים של כוכבי הלכת של מערכת השמש שלנו. הכתמים שעל השמש הם שרידי הסדקים שאותם הבקיעו כוכבי הלכת. השמש, שנחלשה בדרך זו, לא יכלה עוד לעמוד בפני הדמיוורגוס ונעשתה לו למלכודת. אין לו גרעין לגמרי חומרי, הוא מלא לגמרי באתר. אחת מהפלטות, הארץ, מחמת התנאים שאותם לא כאן המקום לפרט, עברה יותר דיפרנציאציה, כלומר נעשתה יותר אורגאנית, ולכן גם מסוגלת יותר לקבל את פעולת הנפש ולהפוך למשכנה הכוכבי. בין שבעת כוכבי הלכת הגדולים (שכן לאוראנוס ולנפטון, בשל ריחוקם מהשמש ובידודם, וגם לאסטרואידים, בשל ממדיהם הקטנים, אין תפקיד גדול במערכת) סאטורן הוא הפחות נתון לפעולת הדמיוורגוס – זהו הכוכב של רוח הכאוס.

תנאים מגוונים ומסובכים של הכוחות הקוסמיים על האדמה עשו אותה מוכשרת להפוך למקום ההתפתחות האורגאנית. כאשר רק מתקיימת האפשרות, נפש העולם, הממוקמת עלי אדמות, לוכדת אותה ויוצרת נפש חיה, כלומר אורגניזם במלוא מובן המילה. אך תנאי אותו שינוי יכולים להפוך עוד יותר מסייעים, גם כאשר הנפש עוזבת את הטיפוס הישן ויוצרת חדש: מכאן סוגים שונים של יצורים פלאונטולוגיים. אך כל עוד הטיפוס הישן יכול להתפתח ואינו מתחסל, הנפש משתמשת בכל סוגי האמצעים הקיימים בטבע ומפתחת אותו. מכיוון שאין היא יכולה לבור שום דבר יש מאין, היא יכולה רק להשתמש בחומר הניתן על-ידי הרוח האלמנטארית או הכאוטית והצורה הניתנת על-ידי הדמיוורגוס כדי לשים בהם את האחדות הפנימית והאורגאנית, את הנפש.

אחד האמצעים העיקריים שתודות להם מתפתחים האורגניזמים, כלומר, נעשים מוכשרים להיות משכן לנשמות היותר נעלות, זוהי הברירה הטבעית בין המייצרים במאבק ההישרדות (שהרי אותו מאבק, אין לשכוח, הוא חוק קוסמי אוניברסאלי). וכך, אנו מניחים את התיאוריה של דארווין על גבולותיה החוקיים. שכן להניח שאמצעי זה היה היחיד ושהעולם האורגאני נמצא בהתפתחות בלתי-פוסקת, היוצאת ממרכז

⁸⁵ כאן רשם סולוביוב בושלי הדף, בעיפרון, את המילה "זורואסטר" (זרתוסטרא). על-פי תורתו של

זרתוסטרא (שחי באיראן בערך בין המאה השתים-עשרה לעשירית לפני הספירה) כל ההוויה נשלטת על-ידי שני כוחות מנוגדים: הטוב והאור (הורמיז), מצד אחד; והרוע והחושך (אחרימז), מצד שני.

אחד, בעלת שורש אחד, לכך אין לנו שום בסיס. הטבע, כלומר נפש העולם, אינה חייבת ללכת בעקבות קו ישיר, ברגע שהיא יכולה להפיץ חיים מצדדים שונים. היא יוצרת היכן שהיא יכולה. היא נותנת את הנפש, היא נותנת את עצמה לכל מי שמסוגל לקבלה; ולאחר מכן, זאת אין לשכוח, שהבריאה היא ביסודה כאוס; סדר, חוק – רק על פני השטח.

לבסוף, התהליך הקוסמי (אשר כעת נעשה טלוריה⁸⁶) מגיע אל לידת האורגניזם המושלם, האורגניזם של האדם. אך האחדות המושלמת האורגנית אינה אפשרית בגלל הכפילות של יוצריה, בגלל החומריות של הבריאה; האורגניזם האנושי הוא כפול, גברי ונשי; באורגניזם הגברי חותם הדמיוגוס ניכר עוד יותר, האורגניזם הנשי חופשי ממנו באופן יחסי. מלאות הטבע האנושי צריכה להופיע בעולם החומרי הזה על-פי חוקי המרחב והזמן, רוב היצורים אשר למרות הסובסטנציה והמוצא המשותפים, תופסים את עצמם ליצורים חלקיים ועצמאיים; שכן כל דבר נעשה ברור וגלוי אלא כאשר הוא תפוס את עצמו, מאשר את עצמו בתור שכזה, והאישור העצמי ביצור החלקי הוא שלילת זולתו, שנאה מלחמה לחיים ולמוות. כך חייבת לחזור העוינות הקוסמית בעולם האנושי.

מטרת התהליך הקוסמי היא הגשמת הנפש והאלוהים בנפש. כלומר, יצירת האחדות המושלמת ביותר בריבוי המושלם ביותר, או ישות בעלת אינטגרציה מושלמת וגם בעלת דיפרנציאציה מרבית בעת ובעונה אחת – יצירת אורגניזם מושלם. אך האדם אינדיבידואלי אינו אדם: האדם הינו האנושות; האורגניזם האנושי אינו אורגניזם של אדם אינדיבידואלי, שהוא רק הבאה לידי שלמות של האורגניזם של החיה; האורגניזם האנושי האמיתי הוא האורגניזם החברתי. וכך, המטרה האוניברסאלית היא יצירת אורגניזם חברתי מושלם. חלקי האורגניזם הזה צריכים לעבור דיפרנציאציה מרבית; לשם כך עליהם להיות מוצבים באופן נבדל, מחלט; לשם כך עליהם להוציא זה את זה ורק באמצעות תהליך הם צריכים להגיע לאחדות, לאחדות פנימית, חופשית, רצונית, מודעת; ואין הם יכולים באופן מודע לאשר (לרצות) את האחדות בלי להכיר באופן ממשי את ניגודה, כלומר בלי להיכנע לאותו ניגוד, בלי לחוות אותו. כך, בתחילה המאבק, הכאוס. האדם המאשר את עצמו בייחודו נתון לפעולת השטן. השטן משתדל להכניע את רוב בני האדם ובכך ליצור אחדות למראית עין. הרצון האנוכי הוא המקום של השטן בתוך האדם; התבונה, הצדק הוא המקום של הדמיוגוס.

האל הראשון שהאנושות סוגדת לו הוא רוח הקוסמוס, הרצון הכאוטי, המונח בעומק הבריאה. האנושות והבריאה נמצאות בשליטתו אך באדם גם הדמיוגוס טוען לשליטה. המיתולוגיה נבראת על-ידי מאבק זה בין הדמיוגוס והרוח הכאוטית בתודעה האנושית. מאחר שהנפש האנושית זהה באופן סובסטנציאלי לנפש העולם, הרי שהתודעה האנושית הי רח חזרה אידיאלית של הממשות הקוסמית. וכך התהליך המיתולוגי בכלל עוקב אחר התהליך הקוסמי. כשם שבתהליך הקוסמי אפשר להבחין בין שלוש תקופות: תקופה אוראנית או אסטראלית, תקופה שמשית ותקופה טלורית או אוגאנית, כך גם ניתן להבחין בין שלוש תקופות גם בתהליך המיתולוגי. כמו בתהליך הקוסמי מאבק הדמיוגוס עם רוח הכאוס מסתיים בשלטון הנפש, כך התהליך המיתולוגי בתקופה השלילית מגיע לשחרור הנפש האנושית, לתודעה. רוח הקוסמוס והדמיוגוס אינם מאבדים לגמרי את שלטונם, אלא שלטון זה כבר אינו עיוור, הוא כפוף לתודעה. התהליך המיתולוגי מסתיים ומתחיל התהליך ההיסטורי עצמו. מפעילי התהליך הזה הם שלושה עמים: ההודים, היוונים (ואחריהם הרומאים) והיהודים. אצל ההודים הנפש שרק בקושי השתחררה משלטון הכוח הקוסמי, היא שיכורה מחירותה ומתודעת אחדותה עם אלוהים. היא חולמת, ובחלומות אלה כלולים באופן עוברי כל היצירות נעלות של האנושות – הפילוסופיה, השירה, המאגיה. אך כל זה בצורה מטושטשת ובלתי מובחנת, כפי שצריך להיות בחלום; הכול מתערבב ומתבלבל; הכול אחד והכול מאומה. הבודהיזם

⁸⁶ טלוריום, יסוד כימי

אמר את המלה האחרונה של התודעה היהודית: כול הקיים וכול הבלתי-קיים הוא באותה מידה אשליה וחלום. זוהי הקטגוריה של הסובסטנציה, של האחדות הראשונית או של האדישות, זוהי הנפש לעצמה – שכן הנפש לעצמה היא מאומה.

אצל היוונים והרומאים הנפש היא חופשית רק מהכוחות הקוסמיים, אך היא מתחילה להשתחרר מהשפעת הן-זוגה האלוהי, הלוגוס הנצחי: היופי והתבונה, האמנות והפילוסופיה, הסדר המוסרי אצל הרומאים. אך השראת הלוגוס אצל היוונים ובדרגה גבוהה יותר אצל הרומאים היא מעוותת על-ידי הקוף שלו – הדמיורגוס. בדיוק משום כך הפילוסופיה היוונים בתחילה הגיעה לסופיטיקה, ואחר מכן לספקנות, והאמנות היוונים לעתים קרובות מאד מציגה יותר את היופי של קווי הגוף החיצוניים מאשר את היופי הפנימי, יפי ההבעה. מאותה סיבה עצמה הסדר המוסרי אצל הרומאים יצר סדר חיצוני, המבוסס על כפייה. חוץ מזה היוונים והרומאים תופסים את הלוגוס רק באופן אידיאלי, כאידיאה; אך הנפש היא יותר מאידיאה; וזה שהיא נתפסת רק כאידיאה נעשה בסופו של דבר חסר אונים ביחס אליה. האידיאה אינה ולא כלום בלי האישיות הנושאת אותה. הנפש זוהי האישיות, האגו; אישיות חזקה בלי כל אידיאה גם היא דבר מה.

היוונים והרומאים היו כל כך חדורים באידיאות שכאשר הן אבדו להם, הם נשאו בלי כלום. האישיות הייתה מאד חלשה אצלם. כדי להציל את האנושות, נחוץ היה עם אולטרה-אינדיבידואליסט ואפילו אנוכי. עם כזה נמצא: היהודים. אם אצל היהודים הנפש נשאת בסובסטנציאליות של עצמה; אם אצל היוונים והרומאים היא מתחילה לקבל השראה מהלוגוס, תוך שהיא שומרת עדין את רישומי הדמיורגוס, הרי שאצל היהודים הנפש מתחילה לקבל השראה מהרוח האלוהית, מההפיסטזה הראשונה, תוך שהם שומרים עדיין על רישומי ההיפוסטאזה של הטבע – רוח הכאוס או השטן.

אך כדי להבין היטב את האירוע ההיסטורי הגדול שבו מילאה האומה היהודית תפקיד ראשון, יש ללמוד באופן יותר מעמיק את הפרטים הישירים של התהליך ההיסטורי. כל אדם הוא אישיות מסוימת, נפש נצחית, ולפיכך בת אלמוות. נפש זו מאוחדת עם הגוף החומרי; אך כל גוף חומרי מקבל את צורתו על-פי פעולת האתר; וצורות הגוף החומרי הן רק ביטויים גסים ומעוותים של הצורה האתרתית (העולם הפיסי האתר הינו התחלת הצורה). באורגניזם, כלומר בהוויה החומרית, שהיא בעלת – או מוטב לומר שהיא ברשות – האחדות הממשית, הנפש, הצורות האתרתיות, כמו גם הצורות החומריות, כפופות לאותה אחדות, יוצרות גוף אחד, המבטא באופיו החיצוני או ההוויה הפנימית, את הנפש. וכך, כל אורגניזם מורכב משלושה יסודות עיקריים: נפש, גוף אתרי וגוף חומרי. הגוף האתרי הוא הבעה ישירה, כלי הביטוי הישיר של הנפש; למרות שהוא נוצר מלכתחילה עם גופו החומרי, התואם לו בדיוק, והנושא את השפעתה הישירה והקבועה של הנפש, הוא יכול להשיג עצמאות מהגוף החומרי. ברור שזה קורה לא באורגניזמים הנמוכים, שם לנפש עצמה אין עצמאות, היא רק פעולה של נפש העולם, צמודה לאורגניזם הגופני ולפיכך מוגדרת לגמרי על-ידי אותו אורגניזם. כאשר אצל היצורים הנמוכים האורגניזם החומרי מתפרק, הנפש יוצאת הגוף האתרי הקשור לה, ואשר אחדותו הייתה מותנית באחדות הנפש, גם הוא מתפזר. אך אצל האורגניזם הגבוה, אצל האדם, הגוף האתרי אשר בתור כלי הבעה ישיר של הנפש מקבל עצמאות מהגוף החומרי, הוא אינו מתפרק יחד איתו; קיומה של האחדות, של הנפש, פירושה גם קיום של כלי הבעה הישיר שלה, הגוף האתרי כאחדות גופנית, פנומנולוגית. המצב שבו נמצאים הפרטים האנושיים מייד לאחר המוות תלוי בהשפעה השלטת של חייהם. בעלי הטבע השטני מגיעים לגיהנום, בעלי הטבע של הדמיורגוס – לשאול,⁸⁷ בעלי הנשמה – אל חיק אברהם, אל מצב

⁸⁷ במקור מופיע המילה "שאל" באותיות צרפתיות, school.

של שלוה מוכרכת. אך כל אלה יכולים פחות או יותר להשפיע על בני התמותה ולקבל את פעולתם; כתוצאה מכך הם יכולים להתפתח.

המצב העגום שבו נמצאות רוחות השטן מכריח אותן להשתדל לעזוב אותו. לשם כך קיימים אמצעים רבים. הן יכולות באמצעות ההתפתחות הפנימית של התודעה להגיע להמרת מצבן; אך זה מאד קשה וניתן רק לרוחות מעטות. הן יכולות לקרוא לתפילות, כלומר לפעולות של אהבה מצד האנשים החיים ובאמצעות כך ההתאחדות באהבה מטהרת ומובילה לשלמות. לבסוף, וזהו האמצעי היעיל ביותר, הן יכולות להתגשם שוב ולכפר על עברן באמצעות חיים חדשים של סבל והשלמה.

רוחות הדמיורגוס הן שאינן חמות ולא קרות. הן האיטיות ביותר בתהליך השינוי, ומהן יש לחשוש ביותר. מצבן אינו עגום דיו על מנת שתצינה להשתחרר ממנו מייד. להיפך, מכיוון שלאנשים אלה אין תשוקות חזקות, מצבם נראה בתחילה כאילו הוא מתאים להם ביותר והם צריכים להישאר בו זמן די רב כדי שהמונטוניות של קיום חסר-צבע זה ידחה אותם ויגרום להם שיממון, ולאחר מכן יעורר בהם ספק בעצמם. ברוח הדמיורגוס הספק בעצמו הוא תחילת ההשתנות. בכלל, רוח הדמיורגוס אינה מתגשמת מחדש לשם כפרה. אך לעתים, לאחר ההשתנות, הם מתגשמים ולוקחים על עצמם שליחות להדריך את בני התמותה. רוחות סופיה, כפי שאמרנו, נמצאות במצב של שלוה נפשית יחסית, המופרעת על-ידי אהבתם. הם פועלים על החיים וחלק גדול מהטוב שמתרחש בחיים האישיים או החברתיים נובע מפעולתם. הנפשות שעדיין לא התגשמו פועלות כאמצעים ישירים של נפש העולם, כדי להכין את התנאים להתגשמותה הסופית. הנפשות אשר באופן זמני נמצאות באורגניזמים הנחותים, מתגשמות באופן סופי באורגניזם האנושי, ומהוות את צורתו העצמית, שאותה אין הם יכולים עוד לאבד.

בתקופה הראשונה פועלים על האנושות בעיקר הנפשות שלא התגשמות, הגאונים "נפשות שאין להן נסיון, נאיביות (הנאיביות היא תכונה של הגאון). בתקופה השנייה שולטת השפעת המתים, ולזה מקביל האופי המודע, התבוני בעל הנסיון של תקופה זו; בשלישית – החלוקה בין החיים והמתים פוסקת, שני העולמות מתאחדים. התקופה הראשונה נמשכת עד לישו הנוצרי, השנייה – עד סוף המאה ה-19 (1878-1886): תחילת התקופה השלישית). כאשר האנושות הבלתי-נראית נעשית יותר מאוכלסת מהאנושות הנראית-לעין היא פולשת לתוך האחרונה ומציפה אותה. במקור לעולם רוחות המתים אין ראש, הוא לא יוצר חברה מאורגנת. רוח הכאוס והדמיורגוס שולטים בעולם הממשי 1 סופיה מנהיגה באופן ישיר את הנפשות שלא התגשמו, הלוגוס עומד בראש העולם השכלי; רוח הקודש – בעולם האלוהי.

מטרת התהליך העולמי היא יצירת אורגניזם חברתי מושלם, הכניסה. העיקרון של אותו אורגניזם הוא אחדות פנימית יותר או חופשית יותר. אחדות זו יכולה להיווצר רק באמצעות כניעת הנפש לעיקרון האלוהי – הלוגוס. אך הכניעה לנפש העולם כבר אינה מספיקה כעת, כאשר הנפשות האינדיבידואליות או החלקיות קיבלו קיום עצמאי. הנפשות האינדיבידואליות הללו צריכות להיכנע ללוגוס, להפוך לחובר שלו. (אך כמובן שהנפשות, לאחר שקיבלו קיום בזמן, אינן יכולות בעת ובעונה אחת להיכנע ללוגוס, להתגשם, לחזור למצב פוטנציאלי, להפוך לנפשו. הראשונה מבין הנפשות שלא התגשמו נכנעת לגמרי ללוגוס האלוהי, אוהבת אותו ומתאחדת איתו ונעשית לנפשו האנושית האינדיבידואלית).

אך הלוגוס האלוהי, מכיוון שהוא שייך לעולם הנתפס בשכל, הוא בלתי נראה לנפשות, היוצאות מן העולם הזה. הוא צריך להפוך אינדיבידואלי וגופני באופן אנושי; הוא צריך להתגשם, כלומר, להתאחד מבפנים בכוח האהבה עם הנפש האינדיבידואלית; הנפש הזאת על-פי אופייה צריכה להיות מסוגלת לאיחוד הזה, היא צריכה להיות פסיבית ומלאת תשוקה, היא צריכה להיות בעלת רגש אינדיבידואליות בדרגה הגבוהה ביותר אך גם להתודע לרגש האוניברסאלי המוחלט, לדת: במלה אחת, זאת צריכה להיות נפש יהודית. שכם אם האנוכיות הפעילה היא עקרון אנטי-אלוהי, האנוכיות שבכוח, אנוכיות פאסיבית, היא משכן

האלוהות, אי אפשר להיות בעל רגש עז של משהו בלי להיות בעל רגש ממשי של ההפך. האנוכיות היא הכוח; כשהיא נשארת לעצמה זהו הכוח האנטי-אלוהי; כשהיא אוניברסאלית היא נעשית לכוח האלוהות; טבעי שרגע האיחוד הממשי של הלוגוס עם הנפש והתגשמותו ייקבע על-ידי התהליך ההיסטורי. כאשר האיחוד האידיאלי של האנושות עם הלוגוס בתרבות היוונית והרומאית התברר כבלתי-מספיק, וכאשר, מצד שני, האנוכיות הדתית והלאומי של היהודית (שהפכה בכוח הדברים לאוניברסאליזם) צריך היה להיות מוכר כאשליה, באותה נקודה שבו בכל מקום, במזרח ובמערב, האדם מצא את העולם ריק ופנה להתאבדות כדרך יחידה נגד הייאוש והשיממון, בנקודה הזאת הלוגוס האלוהי, שהתאחד עם נפש האדם, נולד ביהודה.

בלידה הדמיורגוס, הפועל באמצעות האב, נותן את הצורה, ורוח הקוסמוס באם נותנת את החומר.⁸⁸ במקרה של מושיענו, מכיוון שהצורה ניתנה כבר על-ידי הלוגוס האלוהי, לכן לא היה צורך באב. שבכלל עבור יצירת האורגניזם של החיות ההתחרות של הזכר אינו הכרח מוחלט – זה מוכח על די הפרֶטְנוֹגְנֶזָה⁸⁹ אצל חיות אחדות, אצל הדבורים למשל. לא קיים הבדל מוחלט בין האורגניזם האנושי והאורגניזם של חיות אחרות. וכך, האפשרות החומרית של פרֶטְנוֹגְנֶזָה במקרה של מושיענו אינה ניתנת להכחשה. (כמה מלים על פולחן הבתולה הקדושה).

כאשר מושיענו, לאחר מותו, קומו לתחייה ועלייתו חזר באופן סופי לעולם הבלתי-נראה, או לעולם הרוח, העולם הזה – הכנסייה הבלתי-נראית – קיבלה אותו כראשה האלוהי; ומכיוון שהכנסייה הנראית לעין נשלטת על-ידי הבלתי-נראית, לכנסייה בדרך כלל יש ראש אחד ואלוהי, והיא נוסדה באופן כזה על אורגניזם חי אמיתי. מכאן מתחילה העליונות הברורה של העולם הבלתי-נראה על העולם הנראה. אך לפני שתגיע אל קצה גבולה, הייתה צריכה עוד לשאת מאבק גדול עם הכוחות של אותה מאה, אשר הודחו אך לא חוסלו, ושינו רק את תחום פעולתם. עד להופעתו של ישו הם פעלו על האדם בעיקר באמצעות הטבע החיצוני. לאחר הופעת הנצרות הטבע החיצוני הזה איבד את שלטונו על האדם, שכן מהדת החדשה יצא עולם אנושי טהור, הכפוף להשפעה רוחנית. הטבע נעשה עובר האדם לגמרי חיצוני, אובייקטיבי, או חומרי, הוא התגשם, כלומר נעשה כפוף לאדם, וכתוצאה מכך לא יכול עוד להגדיר את האדם. וכך, הכוחות של אותה מאה היו צריכים, כדי שתהיה להם איזו שהיא השפעה על האדם, לפעול בתחום החדש. הייתה להם אפשרות כזאת, שכן האנושות, כמובן, לא יכלה להיולד מחדש בבת אחת ובשלמות. הנצרות הקדומה לא הייתה דת מוחלטת, היו לה גבולות. גבולות אלה היו תיאורטיים ופרקטיים. וראשית הנצרות שהייתה הניצחון הישיר על רוח הכאוס (השטן), לא יכלה להיות ניטראלית ביחס לאויב שרק כמעט נוצח. מכיוון שהייתה תוצאה של קרב, היה עליה לשמור את עקבות הקרב והשנאה, במיוחד אצל בעלי שכל יותר פרקטי מאשר מתבונן, אצל אנשי רצון ולא תבונה (וכאלה הם הרוב). אנשים אלה לא יכלו לראות בשטן מכשיר אלוהי, הם ראו בו רק את אויב האלוהות: מכאן הדואליזם והחלוקה של מלכות אלוהים ומלכות השטן, חלוקה של האנושות לנבחרים ומקוללים, הדוקטרינה של הגיהנום ועינויי הנצח – כל האבסורדים והפחדים המסתיימים בהרס הנצרות ההיסטורית.

לדואליזם התיאורטי הזה שנעשר פטאלי לדוגמה, נוסף הדואליזם הפרקטי, שהיה פטאלי לכנסייה. הנצרות ביססה את עצמה תחילה כעיקרון של עולם אחר שלא יכול להיות לו שום דבר משותף עם הדברים שעלי אדמות (אלוהים והקיסר). ברור הוא שהפרדה זאת הייתה צריכה להיות זמנית בלבד, שכן בסופו של דבר כל שלטונות העולם הזה היו צריכים להיות כפופים לישו. בסופה של הכנסייה צריכה הייתה לחדור במלאות המדינה, להפוך לרוחה, להשתמש בה כמכשיר. אך לשם החדירה האמיתית הזאת הכנסייה הייתה

⁸⁸ אלה הם רעיונות גנוסיים, המצויים בחיבורו של אירנאוס, "נגד האפיקורסים".

⁸⁹ התרבות של בעלי חיים נמוכים (דבורים, צרעות, צדפות) מתוך ביצים, ללא צורך בהפרייה.

צריכה קודם לכן לחדור במלאות לחברה האנושית, עקרון הנצרות צריך היה לשלוט במלואו בלב, ברוח ובחיים של בני-האדם; אז החיים החיצוניים של החברה ובאותה מידה המדינה השולטת על החיים הללו, לא היו צריכים להיות אלא ביטוי חשיפה חיצונית של החיים הפנימיים המיוצגים על-ידי הכנסייה. כל עוד הכנסייה לא השיגה את השלמות הזאת, בינה ובין המדינה אפשרי היה רק איחוד חיצוני. בתחילה, כאשר המדינה נטשה בגלוי את האלילות, אפילו איחוד זה לא היה אפשרי, הייתה רק עוינות. אך כאשר הדמיוגוס ראה שהכפייה והרדיפות רק אינם אלא מחזקים את הכנסייה, הוא השתמש באמצעי אחר. באמצעות שליט שהיה לגמרי תחת השפעתו (קונסטנטינוס), הוא השיג שליטה חיצונית בלבד, מזויפת, מדומה של הכנסייה ללא כל שינוי של האלילות הבסיסית ושל שלטון הדמיוגוס, בלי לשנותו, בלי לנצר אותו. האימפריה של קונסטנטינוס לא הייתה שונה כלל באופן מהותי מהאימפריה של דיאולטיאנוס.⁹⁰ הכנסייה, שהייתה חזקה די הצורך כדי להשליט את עצמה על המדינה, אך לא עד כדי לכולל אותה בה, הלכה בדרך הפשרה; כך נוצרה חברה הרמאפרודיטית, בשם האימפריה ביזנטית. במערב הכול היה אחרת. שם הכנסייה באה בדברים לא עם מדינה מאורגנת, אלא עם כוחות כאוטיים של ברבארים. היא שמרה על שלטונה בחברה ובאמת הכניעה אותם, אך לא היו לה עדיין כוחות פנימיים על מנת להוליד אותם מחדש באופן מלא ולעשות את הממלכות הפראיות למכשיריה. הלידה מחדש, ההתנצרות של הברבארים הייתה תמיד אינדיבידואלית. ההמון היה נוצרי רק באופן חיצוני. החברה האלילית הברבארית נשארת בפאודליזם, שאליו מצטרף החיקוי הגרמאני של האימפריה הרומאית. עד מהרה יסודות הטרוגניים אלה, הכנסייה, האימפריה, הפיאודליות, פותחים במאבק. במאבק הפראי הזה הכנסייה באופן טבעי איבדה את אופיה הרוחני הטהור ואוהב השלום והפכה למונרכיה לוחמת של האפיפיור. טבעי הדבר שבתספרה הארצית כוחות ארציים חייבים היו לנצח; ובאמת, האימפריה הקדושה מחמת כפילותה וטבעה המלאכותי, בתחילה נסוגה בפני האפיפיורות; אך הפיאודליזם שהיה ארגון טבעי, ניצח כאשר אסף את כוחותיו תחת המלכים הפיאודליים. אילו האימפרטור היה נכנע לאפיפיור, הרי שהמלך היה לוקח אותו בשבי.⁹¹ כך שבתחום המעשי לקראת סוף ימי-הביניים הדמיוגוס השיג הצלחה כפולה בניצחון הממלכה על האפיפיורות ובהפיכת האפיפיורות עצמה לכוח ארצי. עוד יותר גורלי לנצרות הייתה הסקולריזציה של הכנסייה בתחום התיאורטי, שכן כאן כוחה של הכנסייה התפשט גם על פני הרוח, גם על פני השכל, אך לא היה קיים כוח פנימי המסוגל להכניע את השכל: הוא מרד והרס את סמכות הכנסייה בתחום התיאורטי. אך ככל שהכנסייה הייתה השליט היחיד של הנצרות, אם גם באופן מעוות, הרי שהמרד והשליטה של הכנסייה היו גם שלילת הנצרות. התפתחות השליטה הזאת מורגשת היטב: הפרוטסטנטיות האפיסקופאלית, הפרוטסטנטיות הפרסבטריאנית, האוניטאריות או הסוציאניזם,⁹² הדאיזם, האתאיזם (והמטריאליזם).

⁹⁰ דיוקלטיאנוס, קיסר רומאי שערך רדיפות על הנוצרים בשנים 303-304. תחת שלטונו הפכה האימפריה הרומאית לבעלת שליטה בלתי-מוגבלת ומוחלטת. תפיסה זו של שלטון מוחלט עברה בירושה לאימפריה הביזנטית, וממנה – לרוסיה. קונסטנטינוס שלט ברומא החל משנת 313, ובאותה שנה פרסם במילאנו צו הקורא לסובלנות כלפי כל הדתות ברומא. לפני מותו התנצר.

⁹¹ סולוביוב מתכוון, כנראה, לגלות האפיפיור באביניון (1309-1377), מצב שלא היה אופייני לתקופתו של

קונסטנטינוס.

⁹² אוניאריזם, סוציאניזם - פלגים שונים של הפרוטסטנטיות שנוצרו בפולין והתפשטו בפרוסיה, ליטא, סילזיה, הולנד ואנגליה במאה השש-עשרה. הסוציאניזם (מיסודו של פאוסטו סוציאן) דמו את השילוש וראו בישו בשר ודם בעל תכונות אופי אלוהיות. הם גם כפרו בתורת החטא הקדמון ולא קיבלו את הברית הישנה.

התקדמות הדמיורגוס בתחום המעשי: המלוכה האבסולוטית, הפרלמנטריזם, הרפובליקניות, הסוציאליזם והאנרכיזם.

וכך, אנו רואים שגם בתחום המעשי וגם בתחום התיאורטי הרווחים מנצחון הדמיורגוס שייכים לרוח הכאוס, הנמצאת בהסכמה מלאה עם טבעו הממצע של הדמיורגוס אשר אינו יכול לשלוט בהתחלה ולא בסוף. אך מכיוון שרוח הכאוס הוא לגמרי שלילי בטבעו ובשום אופן אינו יכול להיות עקרון החיים, לכן מנצחונות הדמיורגוס מרוויח העיקרון השלישי, הנפש.

לאחר שכל הצורות החיצוניות או הדמיורגיות נהרסות, הנפש צריכה לחפש בתוך עצמה עיקרון של חיים חדשים, ולשם כך עליה לחזור לעצמה, להסיג את כוחותיה מן החוץ, להתרכז, לחזור אל הפוטנציה. חזרה זו של הנפש מתחילה בתיאוריה (שכן התיאוריה התנאים הקיימים היא תחום פעולתה). מכאן, התפתחות הפילוסופיה הספקולטיבית המודרנית, המבקשת ליצור את העולם הפנימי (בזה היא נבדלת מהפילוסופיה העתיקה שהיא פילוסופיה של הלוגוס האובייקטיבי, בעוד שהפילוסופיה המודרנית היא של הנפש הסובייקטיבית, נפש האדם עצמה). את מחשבות הנפש מבטאים הפילוסופים המודרניים. מה שהיא חושבת היא מעבריה גם באופן בלתי-ישיר וגם באמצעות גאונותם של בני-אדם המסוגלים להבין ולבטא היטב את הגילויים הללו. זוהי ההתגשמות התיאורטית של סופיה. חובות הפילוסופיה המודרנית. יעקב בהמה, סוודנבורג, שלינג. ההתגשמות הריאלית של סופיה. הדת האוניברסאלית.

פרק שלישי מוסר ופוליטיקה

הדת האוניברסאלית היא דת הנפש; הפונקציה הספציפית של הנפש היא האהבה; וכך המוסר של הדת הזאת אינו יכול שיהיה לו עיקרון אחר מלבד האהבה.

האהבה של הדת האוניברסאלית שונה מהאהבה של הנצרות הישנה, שכן לאחרונה יש גבולות – השטן ושלטונו; בעוד שהאהבה האוניברסאלית היא חסרת גבולות, שכן היא כוללת את השטן עצמו מצב אקטואלי של הנפש.

יש לדעת שהשנאה הינה רק מודיפיקציה של האהבה ואין לה מקור עצמאי. השנאה נובעת מאנוכיות, והאנוכיות היא אהבה אך ורק לעצמו. וכך, יש שני סוגים של אהבה; אהבה שלילית, או שנאה, ואהבה חיובית, או אהבה במלוא מובן המילה.

האהבה החיובית היא מוחלטת, האהבה השלילית היא יחסית. האהבה השלילית היא חולפת, האהבה החיובית היא נצחית.

לאהבה החיובית יש שלוש דרגות:

האהבה הטבעית, שבמקורה הינה אהבה בין שני המינים, אך היא יכולה גם פחות או יותר להתפשט על יחסים אחרים הנובעים מהקשר המיני.

האהבה האינטלקטואלית, שבה אנו אוהבים את מה שאיננו יודעים באופן בלתי-אמצעי, או מוטב אותם מושאים שאינם נוכחים באופן בלתי-אמצעי בפני חושינו. גם היא פחות או יותר רחבה – זה הפטריטיות,

אהבת האנושות, ולבסוף, אהבה לאלוהים בעקרון ההתחלה של הכול או הסובסטנציה האוניברסאלית, *amor Dei intellectualis* של שפינוזה, זוהי השלמות האחרונה של הדרגה השנייה.

האהבה הטבעית היא בעלת כוח ספונטאני, אך אין בה אוניברסאליות; לאהבה האינטלקטואלית יש אוניברסאליות אך אין לה כוח ספונטאני.

הדרגה השלישית, שהיא סינתזה של שתי הקודמות, מאחדת את הכוח הספונטאני של האהבה הטבעית עם האוניברסאליות של האהבה האינטלקטואלית: זוהי האהבה המוחלטת. כדי שיהיה לה אופי כזה מושא חייב להיות יצור אינדיבידואלי הנוכח לחושים, אך המייצג עיקרון אוניברסאלי או המגלם את העיקרון הזה. זה דורש פיתוחים.

הישים השונים מייצגים דרגות שונות של שלמות, ומכיוון שהשלמות נעוצה באוניברסאליות - גם של אוניברסאליות. כעת, כאשר יצור אחד אוהב יצור אחר, נעלה עליו, האחרון הוא לגביו לא רק מושא של אהבה גופנית אלא גם עקרון החיים האוניברסאליים, אך כל עקרון חיים אם הוא באמת מופנם צריך להבשיל פירות או להתגשם. ובמה הוא יכול להתגשם במקרה שלנו אם לא בכך שהיצור הנחות יחסים, המקבל מאהובו העליון עליו את החיים האוניברסאליים, יעביר אותם ליצור אחר, הנחות ממנו (שהרי הדרגות הן יחסיות). וכך, אהבתו, כדי שתהיה שלמה, צריכה להיות כפולה, כשם שאחדות הסולם המוסיקלי היא לפחות משולשת. כל יצור הוא ביחס של אהבה כלפי שני יצורים: את האחד הוא אוהב באהבה עולה ואת האחר באהבה יורדת. אך מכיוון שהכמות ביחס הפוך לשלמות ומכיוון שהיש המושלם הוא יחיד, לכן מושאי האהבה היורדת תמיד רבים יותר מאלו של האהבה העולה. המושא העליון של האחרונה הוא יחיד, זוהי סופיה. היא ביחס ישר עם נבחרת האנושות (באופן הכרחי עם גברים שכן היא אישה) האוהבים אותם באהבה עולה ואשר נאהבים על יזה באהבה יורדת. הם בתורם ביחס ישר אם כמות גדולה יותר של פרטים (בהכרח נשים) האוהבות אותם באהבה עולה ושהם אוהבים באהבה יורדת. הן בתורן הינן מושא אהבה עולה של מספר רב של פרטים זכריים וכך הלאה.

בין הנבחרים מהמסדר הראשון רק אחד הוא בקשר אינטימי עם סופיה והוא הכהן (הכומר) הגדול של האנושות. האחרים הם הפטריארכים של הכנסייה העולמית או כמרים בדרגה הראשונה. המסדר השני מורכב מנשים והיא המועצה הראשונה. לאחר מכן בא המסדר השלישי (המסדר הגברי השני) שבו כמרים מהמסדר השני או הארכיגמונים של הכנסייה האוניברסלית. המסדר השלישי הוא של הארכיגמונים, הרביעי של ההגמונים, החמישי של הדקאנים,⁹³ השישי של הכמרים במלוא מובן המילה, השביעי של הדיאקונים, השמיני של המאמינים, התשיעי של חניכי-הדת, העשירי של המתחילים. לכל מסדר גברי יש מועצה תואמת שנוצרה על-ידי המסדר הנשי. עיקרון אחר של חלוקה הוא על-פי מקצועות שבהתאם להם הכנסייה האוניברסאלית מחולקת לפועלים, טכנאים וכוהנים; ברור שמעמד הכוהנים שייך לדרגות הגבוהות ושמעמדות הפועלים והטכנאים אינם יכולים להשתייך אלא לשלושת המעמדות הנחותים.

החלוקה השלישית של הכנסייה האוניברסאלית מתבססת על הבדלי אופי. האנושות מתחלקת לשבעה חלקים גדולים: אפריקה, המזרח, אסיה העליונה, הודו, המערב, אמריקה ורוסיה. בראש כל אחד מהחלקים הגדולים הללו יש כומר מהמסדר הראשון; חלקים גדולים אלה נחלקים לקטנים יותר, הנשלטים על-ידי כמרים מהדרגה השנייה עד לקהילות של המסדר השישי הנשלטות על-ידי כמרים פשוטים; הקהילות מחולקות לרבעים הנשלטים על-ידי דיקאן, הרבעים מתחלקים לשכונות, השכונות לבתים או לחצרות,

⁹³ בימי קונסטנטין הדקאנים היו נזירים בכירים, שתפקידם היה לפקח על טקסי קבורה של העניים, והיו פטורים ממסים. הדקאנאט התקיים לאחר מכן בכנסייה הקתולית כמועצה עליונה מפקחת.

הבתים או החצרות למשפחות. כך המשפחה אינה אלא דרגה נמוכה של הסולם החברתי והפרטים הנמצאים בדרגות הגבוהות אינם יכולים להיות בעלי משפחות במובן המלא של המילה.

פרק א

עקרונות תיאולוגיים

העיקרון החיובי של הדת האוניברסלית הוא *נפש אלוהים* בגילוייה המוגדר. המקור הפנימי של דת זו הוא *ההשראה*, הבסיס המוסרי שלה הוא *האהבה הכפולה*: צורתה החברתית היסודית היא *השילוש האורגאני*. כדי להבין טוב יותר את המשמעות המדויקת של מונחים אלה, יש להתייחס אל העקרונות הראשונים. להבין דבר מסובך ומתנה פירושו להגיע אל עקרונותיו הפשוטים יחסית והבלתי-מותנים. אך עקרונות אלה בתורם אינם יכולים להיות מובנים באמת, כל עוד אינם מגיעים אל עקרונות אחרים, פחות מותנים. המגדירים אותם באופן הכרחי; וכך הלאה עד שנגיע אל העיקרון הבלתי-מותנה באופן מוחלט, שממנו הכול נובע ואילו הוא עצמו אינו נובע משום דבר. ההכרחיות של עיקרון כזה, שנקרא העיקרון המוחלט, הייתה מוכרת ומקובלת על כל השיטות הדתיות וגם הפילוסופיות, אך בין האחרונות יש כאלה, המכחישות את יכולתו של האדם להכיר את העיקרון המוחלט, אם כי הן מכירות בקיומו. בשאלה זו, כמו בשאלות רבות אחרות, הפילוסופים המתנצחים ביניהם החליפו את המלים במחשבות ואת המחשבות במציאות. הם דיברו על הכרה בכלל, בלי להגדיר אותה. בכל זאת אי אפשר להכיר בכלל. מכירים משהו ביחס כזה או אחר, מכירים במידה זו או אחרת, באופן כזה או אחר: האם אפשר להכיר איזשהו דבר – לשאלה זו אין משמעות, והתשובה הישירה עליה תהיה לא פחות אבסורדית מאשר השאלה.

כשאומרים לנו שהעיקרון הראשון אינו יכול להיות מוכר לכשעצמו או בהווייתו העצמית, אומרים אמת כה ברורה מאליה, עד כי אין צורך לטרוח כדי לומר אותה. לא רק העיקרון המוחלט, אלא שום דבר אחר בעולם אינו יכול להיות מוכר בהווייתו העצמית או באופן בלתי-אמצעי. למעשה, ההכרה (אני מדבר על הסובייקט המכיר ועל האובייקט המוכר, על הכרת הזולת) מניחה סובייקט מכיר ואובייקט מוכר, ואין היא בעצמה אלא יחס בין שניהם; פירושו של דבר הוא שכדי שמשוה יוכל להיות מוכר עליו לקיים יחס עם משהו אחר, ומכיוון שהווייה לעצמה פירושה הווייה שאין לה שום קשר עם משהו אחר, הרי ברור ששום דבר אינו יכול להיות מוכר כפי שהוא לעצמו. המצב הפנימי, או המצב כשהוא לעצמו, והמצב החיצוני, או המצב עבור הזולת, הינם שני מצבי הווייה שונים, ומה שידוע על הדברים לעולם אינו יכול להיות זהה להווייתם הפנימית; כדי להכיר אותה הסובייקט המכיר צריך להיות זהה איתם, להפוך בעצמו לאותן הוויית; אך אז זה כבר לא תהיה הכרה, שהרי ההבחנה בין הסובייקט לאובייקט כבר אינה קיימת. ההכרה על-פי עצם המושג היא קשר או יחס; הכרה לכשעצמה, כלומר מחוץ לכל קשר – הכרה מוחלטת – אינה אפשרית לא מחמת מגבלות השכל האנושי או משום איזושהי סיבה מקרית אחרת, אלא משום האבסורדיות של הכרה שכזאת. הכרת ההווייה בתור שכזאת, הווייה לעצמה, כבר אינה הכרה כשם שההווייה המוכרת לעצמה כבר אינה הווייה לעצמה; כך שהעיקרון המפורסם שבו מתהללים מלומדים כה רבים בני זמננו הוא עיקרון שעל פיו אי אפשר להכיר את ההווייה לעצמה, אינו אלא טאוטולוגיה...

העיקרון הכללי של הדת האוניברסלית הוא האדם האוניברסאלי או אלוהים; העיקרון המיוחד שלו הוא הנפש העולמית או האלוהית בגילוייה המוגדר. המקור הפנימי של הדת הזאת הוא ההשראה, יסודה המוסרי הוא האהבה הכפולה, צורתה החברתית היסודית הוא השילוש האורגאני. כדי להבין טוב יותר את מובנם המדויק של מונחים אלה יש להתייחס לעקרונות הראשונים.

כל העולם מודה באופן ברור פחות או יותר בהכרחיות של עיקרון מוחלט של כל היש. ובשמות שונים העיקרון הזה הוגדר ופותח על-ידי שיטות דתיות ופילוסופיות שונות. בין האחרונות נמנית הספקנות האמפירית, אשר בהניחה את ההכרחיות של עיקרון מוחלט מכחישה את יכולתנו להכיר אותו. הכרתנו,

טוענת תורה זו, מוגבלת באופן בלתי-נמנע על-ידי הספרה של התופעות והיחסים; העיקרון המוחלט שהינו הוויה לעצמה, לעולם אינו יכול להיות בר-השגה לשכלנו. אין ספק שההכרה של העיקרון המוחלט כהוויה לעצמה, הכרת ההוויה הזאת בתור שכזאת, היא בהחלט בלתי-אפשרית, שכן בכלל שום דבר אינו יכול להיות מוכר בעצמותו או בהווייתו הפנימית. ההכרה הריאלית למעשה מניחה קיום נפרד של הסובייקט המכיר והאובייקט המוכר, והיא מורכבת מקשריהם או יחסיהם הפנימיים, ובמידה שההוויה לעצמה עלפי עצם מובן המונח מציינת הוויה מחוץ לכל קשר או יחס פנימי, הרי שברור לחלוטין שהכרת ההוויה לעצמה היא לחלוטין בלתי-אפשרית לא מחמת מוגבלות השכל האנושי או איזושהי סיבה מקרית אחרת, אלא משום סיבה אחת בלבד, שזה אבסורדי עלפי עצם מהותו. כדי להכיר את ההוויה לעצמה, כדי להכיר אותה באופן בלתי-אמצעי ומוחלט, צריך היה שהסובייקט הריאלי יהיה זהה לחלוטין עם אותה הוויה; אך אז יחד עם היעלמות ההבדל בין הסובייקט לאובייקט גם ההכרה תיעלם. להיות מוכר פירושו להתקיים עבור ההוויה האחרת, לחשוף אותה (# ביונית, שממנה נגזרת המילה פנומן); להיות לעצמו פירושו בדיוק ההפך; וכך, כשם שההוויה לעצמה היא בלתי מושגת כך מה שיכול להיות מוכר הוא מתוך כך פנומן; והעיקרון המפורסם שבו מתהללים כל כך הרבה אמפיריסטים בני שמננו, עיקרון שעל פיו אי אפשר להכיר את ההוויה לעצמה, אלא רק התופעות ניתנות להכרה – עיקרון מפורסם זה מתגמד לכדי טאוטולוגיה תפלה, כאילו אמרו: אפשר להכיר רק את מה שניתן להכרה או אי-אפשר להכיר את מה שלא ניתן להכרה. אך כאשר רוצים להסיק מן הטאוטולוגיה הזאת שלא ניתן להכיר בשום דרך את העיקרון המוחלט של כל הדברים, מוכיחים בזה רק חוסר יכולת חשיבה יוצא מן הכלל באמת.

קודם כל, מבלבלים את העיקרון המוחלט עם ההוויה לכשעצמה; אבל העיקרון המוחלט, אשר על פי עצם מושגו צריך להיות בעל כל האטריבוטים הריאליים הוא גם תופעה (פנומן) וגם הוויה לעצמה, שהרי הוא הינו הכול.