

משמעות האהבה¹

I

נהוג לראות את משמעות של האהבה המינית בכך שהיא משמשת אמצעי לריבוי המין האנושי. בעיני זוהי דעה שאין לסמוך עליה – לא רק מתוך שיקולים רעיוניים כלשהם, אלא ראשית כל על בסיס העובדות של מדעי החיים. הריבוי של יצורים חיים יכול להתרחש גם ללא אהבה מינית – זה ברור מהעובדה שהריבוי מתרחש בטבע אף ללא חלוקה למינים. אורגניזמים רבים, גם מהצומח וגם מהחי, מתרבים באופן לא-מיני: על-ידי התחלקות הרכבה, נבגים, ייחורים. אמנם, הצורות הגבוהות של שני סוגי האורגניזמים הללו מתרבות באמצעות המיניות. ואולם, ראשית, האורגניזמים שמתרבים בדרך זו יכולים להתרבות גם בדרכים אחרות (הרכבה בעולם הצומח, פארטנוגנזיס² אצל מינים מפותחים של חרקים); ושנית, גם אם לא נתייחס לזה ונניח ככלל, שהאורגניזמים המפותחים מתרבים באמצעות התאחדות מינית, יהיה עלינו להסיק שהגורם המיני קשור לא בריבוי (שיכול להתרחש גם בלי מיניות), אלא בריבוי של אורגניזמים מפותחים (גבוהים). לפיכך, את משמעותה של הדיפרנציאציה המינית (ושל האהבה המינית) אין לחפש בשום אופן באידיאה של המין וריבוי, אלא באידיאה של האורגניזם הגבוה יותר.

אישור מפתיע לכך אנו מוצאים בעובדה רבת החשיבות הבאה: בקרב חיות המתרבות רק באמצעים מיניים (בעלי החוליות), ככל שאנו עולים בסולם ההתפתחות כן יורדת רמת הריבוי, אך עולה חשיבותו של הדחף המיני. בסוג הנחות ביותר של מחקלה זו – אצל הדגים – הריבוי מתרחש בממדים עצומים: מספר הביצים שכל נקבה מייצרת מדי שנה מגיע למיליונים; ההפריה של ביצים אלה מתבצעת על-ידי הזכר מחוץ לגופה של הנקבה, והשיטה שבה זה נעשה אינה מאפשרת מקום להנחה בדבר דחף מיני חזק כלשהו. מכל בעלי החוליות המין קר-הדם הזה מתרבה ללא ספק במהירות הרבה ביותר ומגלה סימנים של תשוקה מינית פחותה משל כל האחרים. בשלב הבא – של הזוחלים והדו-חיים – הריבוי הרבה פחות בולט מאשר אצל הדגים, למרות שחלק ממין זה נחשב בתנ"ך, ולא בלי יסוד, ליצורים השורצים בכמויות גדולות (שרץ ישרצו)³; אך יחד עם הירידה בריבוי אנו מוצאים כבר אצל חיות אלה יחסים מיניים יותר הדוקים... אצל הצפרים כוח ההולדה הרבה יותר נמוך לא רק ביחס לדגים אלא גם בהשוואה לצפרדעים, למשל, ובכל זאת הדחף המיני והקשר ההדדי בין הזכר והנקבה מגיע

² רביית בתולין; מונח ביולוגי הנמצא רבייה מנקבות בתולות שלא הופרו, טיפוס רבייה מקובל במספר קבוצות בעלי-חיים וצמחים.

³ בראשית, א, 20. המלים "שרץ ישרצו" כתובות במקור בעברית באותיות רוסיות

לגבהים שלא נודעו כמותם בשתי השכבות הנמוכות יותר בהתפתחותן. אצל היונקים רמת הריבוי כבר חלשה יותר מאשר אצל הצפרים, והמשיכה המינית, אצל הרוב לפחות, היא פחות יציבה, אך יותר אינטנסיבית; ולבסוף, אצל האדם, בהשוואה לכל ממלכת החי, הריבוי מתבצע בממדים הקטנים ביותר, אך האהבה המינית מקבלת משמעות גדולה ביותר וכוחות גבוהים ביותר, והיא מאחדת בדרגה הגבוהה ביותר יחסים יציבים (כמו אצל הצפרים) ומתח של תשוקה (כמו אצל היונקים). ובכן, אהבה מינית וריבוי המין נמצאים ביחס הפוך: ככל שחזק יותר האחד כך חלש יותר השני. ככלל, עולם החי כולו מתפתח באופן הבא: במינים הנמוכים יש כוח עצום של ריבוי והעדר מוחלט של כל מה שדומה לאהבה מינית (ואף של חלוקה למינים); להלן, אצל מינים בעלי אורגניזמים מושלמים יותר, מופיעה דיפרנציאציה מינית, ובהתאם לכך גם דחף מיני – תחילה חלש ביותר, ולאחר מכן הוא גובר עד לדרגות הגבוהות ביותר של ההתפתחות האורגנית. ופן יחסי לכך יורדת רמת הריבוי (כלומר, כיחס ישר לשלמות האורגניזציה וביחס הפוך לכוח הריבוי), עד שלבסוף, בשיא – אצל האדם – נוצרת האפשרות של אהבה מינית חזקה ביותר, אפילו עם הסתלקות מלאה מריבוי. אך אם בדרך זו אנו מוצאים, בשני הקצוות של עולם החי, ריבוי ללא כל אהבה מינית, מצד אחד, ואהבה מינית ללא כל ריבוי, מן הצד השני, הרי ברור לחלוטין, שאי-אפשר להציב את שתי התופעות הללו בקשר בל-יינתק זו מזו: ברור שלכל אחת מהן יש משמעות משלה, ושאינן המשמעות האחת כל-כולה אמצעי לשניה. אותו הדבר עולה מהסתכלות על האהבה המינית רק בעולמו של האדם, שם היא גדולה לאין שיעור מאשר בעולם החיות, והיא מקבלת את האופי האינדיבידואלי שבגינו יש דווקא לאותו בן המין השני משמעות בלתי-מותנית בעיני האוהב, כיחיד וחסר-תחליף, כתכלית בפני עצמה.

II

כאן אנו פוגשים בתיאוריה הפופולארית המכירה באהבה המינית כאמצעי של האינסטינקט התורשתי או ככלי נשק של הריבוי, והמנסה, בין היתר, להסביר את האינדיבידואליזציה של האהבה המינית אצל האדם כאיזושהי ערמומיות או פיתוי, שהטבע או "רצון העולם" מפעילים בכדי להשיג את מטרותיהם שלהם.⁴ בעולם האנושי, שבו תכונות ייחודיות מקבלות משמעות הרבה יותר גדולה מאשר בממלכת בעלי-החיים או הצמחים, כוונת הטבע (לשון אחרת – רצון העולם, רצון החיים, או במינוח אחר – רוח העולם התת-מודעת או העל-מודעת)⁵ אינה רק לשמר את המין, אלא גם להגשים בתחומי המוני צורות פרטיות של טיפוסים ושל נטיות אופי אינדיבידואליות. אך מלבד המטרה הכוללת הזאת – הופעתן של צורות מגוונות ככל האפשר של המין – יש לחיי האדם, כחלק מתהליך היסטורי, תפקיד נוסף: להאציל ולשכלל את הטבע האנושי. לשם כך נחוצים לא רק קיומן

⁴ סולוביוב מתפלמס כאן עם תפיסת האהבה של שופנהאואר ("המטפיסיקה של האהבה המינית" בתוך *העולם כרצון ודימוי*) ושל אדוארד פון הרטמן (מהות התהליך העולמית או הפילוסופיה של הבלתי-מודע, חלק א פרק ה).

⁵ סולוביוב מחליף מונחים של שופנהאואר למונחים רוחניים יותר, המתאימים יותר להשקפותיו.

של דמויות אנושיות מגוונות ככל האפשר, אלא גם הופעתן של דמויות מופת מעולות ככל האפשר, בעלות ערך לא רק לכשעצמן, כטיפוסים אינדיבידואליים, אלא גם ביכולתן להגביה ולשפר את הסובבים אותן. אותו כוח – נקרא לו כך או אחרת – המניע את התהליך העולמי וההיסטורי – מעוניין, בצד הריבוי של המין האנושי, לא רק בהולדה בלתי-פוסקת של בני אדם המתאימים לתכונות מינם, אלא גם בהולדת פרטים מסוימים, בעלי המשמעות הגדולה ביותר שבאפשר. ולשם כך כבר לא מספיק ריבוי בדרך של איחוד מקרי ואדיש בין בני המינים המנוגדים; לשם הולדת פרטים מוגדרים יש צורך במייצרים אינדיבידואליים מוגדרים, ולשם כך אין די בדחף המיני הכוללי, כפי שהוא משרת את שחזור המינים בקרב בעלי החיים. מכיוון שאצל האדם העניין הוא לא רק בהולדת צאצאים בכלל, אלא גם בהולדת אותו דור המתאים ביותר למטרות העולם, ומכיוון שאדם נתון יכול להוליד את הצאצאים המבוקשים הללו לא עם כל אחד מבני המין השני, אלא רק עם משהו מסוים, הרי שאותו אדם חייב להיות בעל כוח משיכה מיוחד עבורו, חייב להראות בעיניו יוצא דופן, חסר תחליף, מיוחד במינו ומסוגל לתת לו את התענוג העילאי ביותר. הנה זוהי אותה אינדיבידואליזציה ואותה התרוממות-רוח שבתשוקה המינית המבדילה את האהבה האנושית מזו של בעלי החיים, אהבה המתעוררת על-ידי כוח בלתי-נודע אך רב-עוצמה לשם מילוי מטרותיו העצמיות, אשר אינן מודעות לבעליו, כתשוקה אירציונאלית גורלית המשלת עלינו ונעלמת כמקסם שווא עם חלוף הצורך בה.⁶

אילו תיאוריה זו הייתה נכונה, כלומר, אילו האינדיבידואליזציה והתרוממות הרוח היו ממצים את כל משמעותו של רגש האהבה, אילו רק הן היו הסיבה והמטרה היחידה של רגש הזה, כלומר, לייצר את התכונות הנדרשות מהצאצאים (למטרות העולם הזה), היה נובע מכך באופן לוגי שדרגות האינדיבידואליזציה וההתעלות או העוצמה של אותה אהבה היו נמצאות ביחס ישר לדרגת הטיפוסיות והחשיבות של הצאצאים הנולדים ממנה: ככל שהצאצאים חשובים יותר כן חזקה יותר הייתה צריכה להיות אהבת הוריהם, ולהפך, ככל שחזקה יותר האהבה הקושרת שני אנשים מסוימים, כן נצפה שצאצאיהם יהיו מצוינים יותר, בהתאם לאותה תיאוריה. אם זה בכלל נכון שרגש האהבה מתעורר על-ידי רצון העולם לצורך הולדת הדור הבא והוא רק אמצעי לשם יצירתו, הרי מובן שבכל מקרה ומקרה כוח הרגש המונע על-ידי הכוח העולמי צריך שיהיה ביחס ישר לחשיבות שיש למטרה בעיניו. ככל שרצון העולם מעוניין יותר בהולדה בעולם הזה, כן הוא חייב לחזק את המשיכה ואת הקשר בין שני האנשים שרק הם יכולים להגשים אותו. נניח שמדובר בלידת גאון עולמי שיש לו משמעות עצומה בתהליך ההיסטורי. ברור שהכוח העליון השולט על התהליך הזה מעוניין בלידה הזאת הרבה יותר מאשר באחרות בסביבתו, שהרי אותו גאון עולמי הינו תופעה נדירה בהשוואה לבני-תמותה רגילים. כמה חזקה יותר

⁶ היצגתי את מהותה הכוללית של ההשקפה שאני מתנגד לה, בלי להתעכב על נוסחיה המשניים אצל שופנהאואר, הרטמן ואחרים. בחוברת שיצאה לאור לאחרונה "המניע הבסיסי של התורשה" (מוסקבה 1891) מנסה ולטר להוכיח על-ידי עובדות היסטוריות שאנשים גדולים הם פרי אהבה הדדית חזקה (הערה של סולוביוב).

מהרגיל צריכה להיות, אם כן, אותה משיכה מינית שרצון העולם מצייד את עצמו באותו מקרה (לפי אותה תיאוריה) כדי להבטיח את השגת המטרה החשובה למטרתו. תומכי התיאוריה יכולים לדחות, כמובן, את הרעיון בדבר יחס כמותי מדויק בין חשיבותו של האדם ובין עוצמת התשוקה של הוריו, שהרי אלה הם דברים שאי אפשר למדוד אותם באופן מדויק; אך אין מחלוקת (מנקודת המבט של תיאוריה זו), שאם הרצון העולמי מעוניין במיוחד בלידתו של אדם מסוים, עליו לנקוט באמצעים מרחיקי לכת כדי לספק את התוצאה המקווה, כלומר, על-פי הגיון התיאוריה הוא צריך לעורר בהורים תשוקה מרחיקת לכת המסוגלת להחריב את כל המכשולים בדרך לאיחודם.

ואולם במציאות אין אנו מוצאים שום דבר בדומה לכך, אין שום התאמה בין עוצמת התשוקה המינית ובין חשיבותם של הצאצאים. קודם כל, אנו מוצאים את העובדה שאינה מוסברת כלל על-ידי תיאוריה זו, שהאהבה החזקה ביותר היא לעתים קרובות אהבה נכזבת, ובכלל אינה מולידה צאצאים. אם בעקבות אהבה שכזאת אנשים נכנסים למנזר או מתאבדים, מדוע רצון העולם מבזבז עליהם כל-כך הרבה כוח? אך גם אם ורתר הלוחט לא היה מתאבד, הייתה בכל-זאת תשוקתו האומללה נשארת חידה בלתי-פתורה עבור התיאוריה של הצאצאים האיכותיים. אהבתו הייחודית המרוממת והנלהבת של ורתר לשרלוטה⁷ מראה (מנקודת מבט של אותה תיאוריה) שדווקא עם שרלוטה היה עליו ליצור צאצאים חדשים ונחוצים לאנושות, ובזכות זה הרצון העולמי יוליד גם בתוכם את התשוקה היוצאת-דופן הזאת. אך איך זה שאותו רצון כל-יכול ומחיה-הכול לא ניחש או לא יכול היה לפעול גם על שרלוטה, שבלי שותפותה נשארה תשוקתו של ורתר חסרת תכלית ובלתי נחוצה לגמרי? love's labour lost⁸ זהו אבסורד מוחלט מבחינתה של ישות המתפקדת באופן טלאולוגי.

אהבה חזקה במיוחד היא בחלקה הגדול אהבה נכזבת, ואהבה נכזבת מובילה לעתים להתאבדות בצורה זו או אחרת. כל אחת מההתאבדויות לאין ספור הללו מפריכות באופן ברור את התיאוריה שלפיה אהבה חזקה מתעוררת אך ורק כדי להוליד ויהי מה את הצאצאים הנחוצים, שחשיבותם נקבעת על-פי עוצמתה של אותה אהבה. למעשה, בכל אותם מקרים דווקא עוצמת האהבה היא המבטלת את האפשרות לא רק של צאצאים חשובים, אלא של צאצאים בכלל.

מקרים של אהבה נכזבת הם שכיחים מכדי לראות בהם רק יוצאים מן הכלל, שאפשר לפסוח עליהם בלא תשומת לב. ואף אילו כך היה – זה לא היה עוזר הרבה לעניין, שהרי גם במקרים שבהם האהבה החזקה במיוחד היא הדדית, אין היא מובילה אל מה שדורשת התיאוריה. לפי התיאוריה, רומיאו ויוליה צריכים היו בהתאם לתשוקתם ההדדית ללדת אדם גדול כלשהו, לפחות את שקספיר. למעשה, ההיפך קרה, כידוע: לא הם יצרו את שקספיר, כפי שצריך היה לנבוע מהתיאוריה, אלא הוא אותם, וללא תשוקה, באמצעות יצירה לא-סקסואלית.

⁷ אהובתו של ורתר ברומן של גתה, יסודי ורתר הצעיר.

⁸ הכוונה לקומדיה של שקספיר, "עמל האהבה לשווא".

רומיאו ויוליה, כמו רוב האוהבים אחוזי התשוקה, מתו בלי ללדת אף אחד, ויוצרים שקספיר, כמו שאר האישים הדגולים, נולד לא מזוג שהיה מאוהב עד שיגעון, אלא מנישואין שגרתיים ויומיומיים (הוא עצמו אמנם חווה תשוקת אהבה חזקה, כפי שניתן לראות בין השאר מהסונטות שלו, אך שום צאצאים ראויים לציון לא נוצרו מזה). לידתו של כריסטופר קולומבוס הייתה אולי חשובה יותר מזו של שקספיר עבור רצון העולם; אך אין אנו יודעים על שום אהבה מיוחדת בין הוריו. אנו יודעים על תשוקתו החזקה במיוחד לדונה ביאטריסה אנריס, אך למרות שהיה לו בן לא-חוקי ממנה בשם דייגו, הבן הזה מעולם לא חולל שום דבר דגול, ורק כתב ביוגרפיה של אביו, שאותה יכול היה כל אחד אחר להוציא לפועל.

אם כל משמעות האהבה היא בצאצאים, והכוח העליון הוא המנהל את ענייני האהבה, אם כן מדוע במקום להתאמץ ולאחד את האוהבים הוא להפך, כאילו במזיד, מונע את האיחוד הזה, כאילו המשימה שלו היא דווקא למנוע ויהי מה את אפשרות הולדת צאצאים מהאוהבים אהבת אמת: באמצעות אי-הבנות גורליות הוא מכריח אותם לקבור את עצמם במערות, מטביע אותם בהלספונטוס, ומוביל אותם בכל מיני תחבולות אחרות אל קיצם בטרם עת, ללא ילדים. באותם מקרים נדירים שבהם אהבה חזקה אינה מקבלת תפנית טראגית, כאשר הזוג חי באושר עד זקנה ושיבה, גם אז היא נשארת ללא פרי. חוש פיוטי נכון של המציאות אילץ גם את אובריוס וגם את גוגול למנוע פרי בטן מפלימונה ומבאוקידה, כמו גם מאפנסי איבנוביץ' ומפולחריה איוונובנה.⁹

לא ניתן אפוא לקבוע יחס ישר בין עוצמת האהבה הפרטית ובין חשיבות צאצאיה, כאשר עצם קיומם של צאצאי אהבה כזאת הוא רק מקרה נדיר. כפי שראינו, (1) אהבה חזקה היא בדרך כלל אהבה נכזבת; (2) כשאהבה חזקה היא הדדית היא מובילה לסוף טרגי, ולא להולדת צאצאים; (3) אהבה מאושרת, אם היא חזקה מאד, גם היא נשארת בדרך כלל ללא צאצאים. ובאותם מקרים נדירים שבהם אהבה חזקה במיוחד מולידה צאצאים, מתברר שהם רגילים לגמרי. אפשר לומר, שאינטנסיביות מיוחדת של אהבה מינית, כמעט ללא יוצא מן הכלל, או שהיא אינה מולידה צאצאים כלל, או שהיא מולידה רק כאלה שחשיבותם אינה עומדת בשום יחס לאינטנסיביות של רגש האהבה ולאופי המיוחד של היחס שהוליד אותה.

לראות את משמעות האהבה המינית בהולדת ילדים תכליתית פירושו להודות במשמעות זו רק היכן שהאהבה עצמה כלל אינה קיימת, ולסלק ממנה כל משמעות וכל הצדקה היכן שהיא קיימת. תיאוריית אהבה מדומה זו, כמשושים אותה עם המציאות, מתבררת לא כהסבר אלא כהפניית עורף לכל הסבר.

III

הכוח המנהיג את חיי האדם - זה שאחדים מכנים בשם רצון העולם, ואחרים בשם הרוח של הבלתי-מודע, אך למעשה הנו השגחת אלוהים - אין ספק שהוא מארגן בעזרת הילודה את האנשים הנבחרים הנחוצים

⁹ גיבורי המטמורפוזות של אובריוס (חלק שמיני, 632-637) ובעלי אחרונה בנוסח הישן של גוגול.

למטרתו בשעת הצורך, ומציב בשורות הארוכות של הדורות צירופים של מולידים הנחוצים למען העתיד, לא רק הקרוב אלא אף של יצורי העתיד הרחוק. אמצעים מגוונים ביותר מופעלים למען הברירה המובטחת של מולידים, אך אהבה במלוא מובנה של המילה, כלומר, משיכה גופנית בלעדית אינדיבידואלית ועילאית, אינה נמנית עליהם. ההיסטוריה המקראית בריאליזם העמוק והאמיתי שלה, זו שאינה מבטלת אלא מממשת את המשמעות האידיאלית של העובדות באמצעות פרטיהם האמפיריים – ההיסטוריה המקראית מספקת עדות לעניין זה, וכדרכה, היא תמיד אמיתית ומאלפת עבור כל אדם בעל שכל, בלי קשר לאמונתו הדתית.

העובדה המרכזית של ההיסטוריה המקראית, לידת המשיח, מצביעה יותר מכל על תכנית ההשגחה האלוהית בבחירה ובהאחדה של מולידי שלשלת הדורות, ולמעשה האינטרס העיקרי של סיפורי המקרא מרוכז בגורלות השונים והמפתיעים שהנחו את הלידה וההתחברות של "אבות האלוהים".¹⁰ אך בכל השיטה המסובכת הזאת של אמצעים לקביעת לידת המשיח בתוך רצף התופעות ההיסטוריות, אין כל מקום לאהבה במלוא מובנה העצמי. היא, כמובן, נמצאת במקרא, אבל רק כעובדה עצמאית, לא כמכשיר בתהליך היוולדו של המשיח. הספר הקדוש אינו מספר האם אברהם נשא את שרה מכוחה של אהבה בוערת,¹¹ אך בכל מקרה ההשגחה חיכתה עד אשר אותה אהבה תקפא לגמרי כדי שמהורים בני מאה שנים היא תיצור את בן האמונה, [יצחק] לא בן האהבה. יצחק נשא את רבקה לא מאהבה, אלא על-פי החלטה ותכנית שנקבעו מראש על-ידי אביו. יעקב אהב את רחל, אך התברר שאהבה זו אינה נחוצה ללידת המשיח. הוא צריך היה להיווצר מבנו של יעקב – יהודה, שנולד לא לרחל אלא ללאה-הלא-נאהבת. כדי שיתהווה באותו דור אבי-אבותיו של המשיח הכרחי היה דווקא האיחוד של יעקב עם לאה, אך כדי להשיג אותו איחוד, ההשגחה אינה מעוררת ביעקב תשוקת אהבה חזקה כלפי אמו העתידה של "אבי המשיח", יהודה; בלי לפגוע בחירות רגשותיו, התיר לו הכוח העליון לאהוב את רחל, אך לשם איחודו הבלתי-נמנע עם לאה השתמש באמצעים מסוג שונה לגמרי: הערמומיות המסחרית של אדם שלישי, מסור כולו לאינטרסים המשפחתיים והכלכליים שלו, הלא הוא לבן. יהודה עצמו, חייב היה למען יצירת אבות אבותיו של המשיח, בנוסף לצאצאיו הקודמים, להתאחד בגיל זקנה עם כלתו תמר. ומכיוון שאיחוד כזה לא היה על-פי סדרם הטבעי של הדברים כלל, ולא יכול היה להתרחש בתנאים רגילים, הושגה המטרה באמצעות הרפתקה מוזרה ביותר, מושכת לב ומפתה עבור הקורא השטחי של המקרא. שום צורה של אהבה אינה יכולה לבוא בחשבון בהרפתקה שכזאת. לא האהבה מאחדת את רחב הזונה מיריחו עם העברי הנכרי; היא מתמסרת לו

¹⁰ כך נקראים בלשון הכנסייתית בעיקר הקדושים יואכים ואנה, אך גם אבות אחרים של אם האלוהים נושאים לעתים את הכינוי הזה בכתבים הכנסייתיים. (הערה של סולוביוב). על-פי המסורת הנוצרית מריה, אמו של ישו, הייתה מגזע דוד המלך.

¹¹ אפשרות זו נשללת, ככל הנראה, לאור ההרפתקה הידועה והיוצאת דופן [של אברהם ושרה] במצרים, אשר לא הייתה אפשרית מבחינה פסיכולוגית אילו זה היה מקרה של אהבה גדולה. (הערה של סולוביוב). הכוונה לאופן שבו השתמש אברהם בשרה כדי להגן על עצמו במצרים, ואף השלים עם יחסיה עם פרעה (בראשית יב

תחילה על פי דרכה המקצועית, ואחר-כך מחזק הקשר המקרי את אמונתה בכוחו של האל החדש ואת רצונה בהשגחתו עליה ועל הקרובים לה. לא אהבה איחדה את אבי אבותיו של דוד, בועז הזקן, עם המואבייה הצעירה רות, ולא מאהבה עמוקה ואמיתית נולד שלמה, אלא רק מבולמוס מקרי של יצר הרע שתקף שליט מזדקן. בהיסטוריה שבספרי הקודש כמו גם בהיסטוריה הכללית האהבה המינית איננה אמצעי או כלי נשק למטרות היסטוריות; היא לא משרתת את המין האנושי. לפיכך, כאשר הרגש הסובייקטיבי אומר לנו, שהאהבה היא ברכה לכשעצמה, שיש לה ערך עצמי ובלתי-תלוי עבור חיינו האישיים, הרי שגם במציאות האובייקטיבית מתאימה לרגש זה העובדה שאהבה אינדיבידואלית חזקה לעולם אינה כלי שרת למטרות הילודה, מטרות המושגות מחוצה לה. האהבה המינית (במובנה העצמי) אינה ממלאת שום תפקיד בהיסטוריה הכוללית וכך גם בהיסטוריה הקדושה, והיא אינה משפיעה ישירות על התהליך ההיסטורי: מובנה החיובי נעוץ בחיים האינדיבידואליים.

איזו משמעות יש לה אפוא כאן?

מאמר שני

I

גם לבעלי החיים וגם לאדם האהבה המינית היא הפריחה הנעלה ביותר של החיים האינדיבידואליים. אך מכיוון שאצל בעלי החיים חיי הגזע מועדפים בבירור על פני חיי הפרט, לכן אצלם המאמץ הגבוה ביותר גם הוא מכוון רק לתועלת התהליכים של חיי הגזע. המשיכה המינית אינה אמצעי לשחזור וריבוי אורגניזמים גרידא, אלא היא משרתת יצירת אורגניזמים מושלמים יותר בעזרת התחרות וההעדפה. משמעות כזאת ניסו לייחס גם לאהבה האנושית, אך כפי שראינו, ללא כל הצלחה.¹² שכן אצל לאינדיבידואל האנושי יש ערך עצמאי, וביטוי החזק ביותר אינו יכול להיות רק כלי שרת למטרות של תהליך היסטורי שמחוץ לו. ליתר דיוק, המטרה האמיתית של התהליך ההיסטורי נמצאת במישור שבו האדם אינו יכול לשמש רק כלי שרת סביל ובן-חלוף. הודאות בערך הבלתי-מותנה של האדם אינה מבוססת על הערכה עצמית מוגזמת, גם לא על העובדה האמפירית שאין אנו מכירים שום יצור אחר מושלם יותר בסולם הטבע. הערך הבלתי-מותנה של האדם נובע מהנוכחות הודאית של צורת (צלם) הדעת הטבועה בו. במודעותו למצבים שאותם הוא עבר ועובר כמוהו כחיות, אך הוא מסוגל יותר מהן להחזיק מעמד ולשרוד כאשר הוא מבחין בקשר זה או אחר ביניהם, ועל בסיס קשר זה הוא מסוגל לחזות את עתידו. האדם, מעל ומעבר לכך, מסוגל להעריך את מצבו, את פעולותיו, ואת כל העובדות בכלל, לא רק ביחסן לעובדות מבודדות אחרות, אלא גם ביחס לנורמות אוניברסליות אידיאליות; תודעתו

¹² סולוביוב מתפלמס כאן עם תורת דרוין ופיתוחיה בפוזיטיביזם ובניהיליזם ברוסיה, וכן בספרות הנטורליסטית (זולא, מופבן) שהייתה פופולרית מאד ברוסיה בסוף המאה התשע-עשרה.

הנמצאת מעל לתופעות החיים נועדה גם להבנת האמת. כשהוא מתאם את פעולותיו עם התודעה הגבוהה הזאת, מסוגל האדם לשכלל עד אין קץ את חייו ואת טבעו, בלי לחרוג מגבולות צורתו האנושית. הנה לפיכך הוא היצור הנעלה ביותר בעולם הטבע והסיום המעשי של תהליך בריאת העולם; שהרי, חוץ מן ההווה העליונה,¹³ שהיא עצמה זאת המסוגלת לדעת ולהגשים בתוכה את האמת. הוא מסוגל לתפוס ולגלם בתוך עצמו את היש העליון על כול, לא רק במובן יחסי אלא גם במובן בלתי-מותנה ומוחלט. איזה בסיס הגיוני אפשר להמציא לשם יצירת צורות חדשות, מושלמות יותר במהותן, כאשר כבר יש צורה היכולה להשתכלל עד אין קץ, המסוגלת להכיל את כל המלאות של התוכן המוחלט? עם הופעת צורה כזאת כל קידמה נוספת יכולה להתבטא רק בשלבים חדשים של התפתחות העצמית, ולא בהחלפתה באיזשהו יצור ממין אחר, בצורות הווה אחרות בלתי נודעות. בכך נעוץ ההבדל המהותי בין התהליך הקוסמוגוני וההיסטורי. הראשון יוצר (עד להופעת האדם) עוד ועד צורות חדשות של יצורים, שעם הופעתם נשמדים חלקית הקודמים להם, כניסוי לא-מוצלח, ואילו חלקם ממשיך להתקיים בצד הצורות החיצוניות החדשות, ובאופן מקרי נתקלים זה בזה, בלי ליצור שום אחדות אמיתית, וזאת בשל העדר תודעה כללית, שהייתה יכולה לקשר ביניהם לבין עצמם ובין עברם הקוסמי. תודעה כללית כזאת מצויה באדם. בעולם החי התפתחות הצורות הגבוהות מן הנמוכות, עם כל הצדקתן ויעילותן, היא עובדה חיצונית וזרה לגמרי לבעלי החיים עצמם, בלתי קיימת עבורם: הפיל והקוף אינם יכולים לדעת כלום על התהליך הגיאולוגי והביולוגי המסובך של טרנספורמציה שהביא להופעתם הממשית עלי אדמות; הדרגה הגבוהה יחסית של התפתחות תודעה פרטית וייחודית אינה מסמנת כאן שום קידמה בתודעה הכללית, שאינה קיימת ברוחן של חיות אלה יותר מאשר אצל צדפות מטומטמות. המוח המורכב של היונקים המפותחים אינו תורם להארת הטבע בכלייתו יותר מאשר צמתי העצבים העוברים של התולעת. לעומת זאת, תודעתו האינדיבידואלית המפותחת של האדם, בתחום הדת והמדע, מקדמת ומרחיבה את התודעה הכולל-עולמית. כאן השכל האינדיבידואלי אינו רק איבר של חיים אישיים, אלא גם איבר של זיכרון וניחוש העתיד למען האנושות כולה, ואפילו למען הטבע כולו. אותו יהודי שכתב "אלה תולדות השמים והארץ" ובהמשך "זה ספר תולדות האדם"¹⁴ הביע לא רק את תודעתו האישית והלאומית; באמצעותו האירה בעולם לראשונה האמת על אחדות האנושות והעולם.¹⁵ כל ההצלחות הבאות של התודעה אין בהן אלא התפתחות והתגלמות של האמת הזאת, שכן אין להן כל תכלית ואפשרות לחרוג מהצורה הזו, החובקת זרועות עולם: מה עוד יכולה לעשות האסטרונומיה והגיאולוגיה

¹³ סולוביוב משתמש כאן במלה Sushchestvo, שפירושה הרגיל הוא: יצור, ככינוי לאלוהים. מאותה מלה

נגזר הפועל sushchestvovat, שפירושו להיות. סולוביוב מכניס אפוא לשימוש ברוסית מלה שאפשר להבינה כ"הווה", אולי בהשפעת הבנתו את המלה העברית הווה ואת הקשר בינה לשם ה'.

¹⁴ בראשית ב 4, ה 1. במקור לאחר הציטוט מהתנ"ך ברוסית באות בסוגריים המלים העבריות בתעתיק רוסי.

¹⁵ אם יאמרו שמלים אלה נאמרו בהשראה אלוהית לא יהיה בכך מחלוקת אלא רק תרגום של מחשבתי ללשון תיאולוגית. (הערה של סולוביוב)

המפותחות ביותר, מלבד לשחזר בשלמות את הגנום של השמים והארץ; ממש כשם שהתפקיד הנעלה ביותר של התובנה ההיסטורית יכול להיות רק לשחזר את "ספר תולדות האדם", כלומר, את קשר הרציפות הגנטית בחיי האדם. ולבסוף, לעשייתנו היצירתית אין מטרה גבוהה יותר מאשר לגלם בתמונות מוחשיות את האחדות הבראשיתית של השמים, הארץ והאדם. כל האמת – האחדות החיובית של הכול – טבועה מלכתחילה בתודעה החיה של האדם, והיא מתגשמת בהדרגה בקיומה של האנושות, תוך רציפות מודעת (שכן אמת שאינה ערה למקורותיה אינה אמת). תודות ליכולת ההתפשטות הבלתי-מוגבלת ולרציפות הבלתי-נקטעת של תודעתו שומר האדם על עצמיותו, תוך שהוא מסוגל להשיג ולהגשים את כל המלאות האינוסופית של ההווה, ולכן אין כל צורך או אפשרות ביצורים מפותחים יותר במקומו. בגבולות נתוני מציאותו האדם הוא רק חלק מהטבע; אך הוא פורץ גבולות אלה באופן קבוע ועקבי; ביצירי רוחו – הדת והמדע, המוסר והאמנות – הוא מתגלה כמרכז התודעה האוניברסלית של הטבע, כנפש העולם, כמי שמוציא אל הפועל את האחדות המוחלטת שבכוח, ולפיכך גבוה ממנו יכול להיות רק המוחלט בפעולתו המושלמת או בהווייתו הנצחית, כלומר, אלוהים.

II

עליונות האדם על יצורים אחרים – היכולת לדעת ולגלם את האמת – אינה שייכת רק לגזע אלא היא גם אינדיבידואלית: כל אדם מסוגל לדעת ולגלם את האמת, כל אחד יכול להפוך לשיקוף חי של הכוליות המוחלטת, איבר מודע ועצמאי של החיים הכול-עולמיים. גם בשאר הטבע יש אמת (או צלם אלוהים), אך רק לגבי תכונות אובייקטיביות משותפות, הנסתרת מעיני היצורים הפרטיים; היא מעצבת אותם ופועלת בהם ודרכם – ככוח גורלי, כחוק של הווייתם שאינו ידוע להם עצמם, שהם מצייתים לו באופן לא רצוני ולא מודע; להם עצמם, ברגשותיהם ובהכרתם הפנימית, אין הם יכולים להתרומם מעל לקיומם החלקי הנתון, הם מוצאים את עצמם רק במיוחדותם, בהבדל בינם ובין הכול, ולכן, מחוץ לאמת; ולכן האמת או הכוליות יכולה לנצח כאן רק בחילופי הדורות, בשימור המין ובכליון החיים האינדיבידואליים, שאינם מערבים בתוכם את האמת. האינדיבידואליות האנושית, דוקא משום שהיא יכולה לכלול בתוך עצמה את האמת, אינה מתבטלת על ידה, אלא נשמרת ומתחזקת עם נצחונה.

ואולם כדי שהיצור האינדיבידואלי ימצא באמת – באחדות הכללית – את צידוקו ואישורו, שאותם אינה מספקת רק הכרת האמת, - הוא עצמו צריך להיות מצוי באמת, אך האדם האינדיבידואלי הראשוני והבלתי-אמצעי אינו מצוי באמת: הוא מוצא את עצמו כחלק נפרד של הכול האחדותי, ואותה הווייה חלקית הוא מאשר באנוכיות כשלם בפני עצמו, רוצה להיות הכול תוך התבדלות מהכול, - מחוץ לאמת. האנוכיות, כהתחלה בסיסית של החיים האינדיבידואליים, חודרת לתוכם ומובילה אותם, מגדירה את כל הקונקרטי שבהם, ולכן

המודעות התיאורטית לאמת לבדה אינה יכולה להכריע ולחסל אותה. כל עוד הכוח החי של האגואיזם אינה פוגש באדם בכוח חי אחר המתנגד לו הכרת האמת היא רק הארה חיצונית, ניצוץ של הוויה אחרת. אילו האדם היה יכול לספוג את האמת רק במשמעות הזאת, הרי שהקשר אליה באינדיבידואליות שלו לא היה פנימי ובלתי-ניתק; הווייתו העצמית הייתה נשאת מחוץ לאמת, כמו אצל החיות, והייתה נדונה (ברמה הסובייקטיבית) לכיליון, ונשמרת רק באידיאה, במחשבת השכל המוחלט.

האמת, ככוח חי, כשהיא אוחדת את הווייתו הפנימית של האדם וממש מחלצת אותו מאישור העצמי השקריות, נקראת אהבה. האהבה, כביטול ממשי של האנוכיות, הינה ההצדקה הממשית והישועה של האינדיבידואליות. האהבה, היא גדולה יותר מההכרה השכלית, אך בלעדיה לא הייתה יכולה להתקיים ככוח מושיע פנימי, מחלץ, ולא מחסל את האינדיבידואליות. רק הודות להכרה השכלית (או – וזה היינו הך – הכרת האמת) האדם יכול להבחין בהבדל בין עצמיותו, כלומר, האינדיבידואליות האמיתית שלו, ובין האנוכיות שלו, ולכן, כשהוא מקריב את האנוכיות הזאת, ומתמסר לאהבה, הוא מוצא בה לא רק כוח חי, אלא גם כוח מחיה, ואינו מאבד יחד עם האנוכיות שלו גם את הווייתו האינדיבידואלית, אלא להפך, מנציח אותה. בעולם החיות בשל העדר ההכרה השכלית אצלן, האמת מתממשת באהבה אך אינה מוצאת בהם נקודת משען פנימית לפעילותה, יכולה לפעול רק באופן ישיר, ככוח חיצוני המשתלט עליהם כמכשיר עיור לשם מטרות הטבע הזרות להן עצמן; כאן האהבה מופיעה כניצחון חד-צדדי של הכללי, של המין על הפרט, במידה שאצל החיות האינדיבידואליות שלהם תואמת את האנוכיות בהווייה החלקית והבלתי-אמצעית, ולכן היא [האינדיבידואליות] נכחדת יחד איתה [האהבה].

III

משמעות האהבה האנושית בכלל היא הצדקת והצלת האינדיבידואליות באמצעות הקרבת האנוכיות. על הבסיס הכללי הזה אנו יכולים לפתור גם את בעייתנו הספציפית: להבהיר את משמעות האהבה המינית. הרי לא לחינם היחסים הגופניים לא רק נקראים בשם אהבה, אלא גם מייצגים, על-פי הדעה המקובלת, את האהבה בעיקרה, והיא הטיפוסית והאידיאלית שבכל האהבות האחרות (ראה שיר השירים, חזון יוחנן).

השקר והרוע שבאנוכיות נעוצים לא בכך שהאדם הזה מעריך את עצמו יותר מדי, מייחס לעצמו משמעות בלתי-מותנית וערך אינסופי: בזה הוא צודק, שכן כל סובייקט אנושי, בתור מרכז עצמאי של כוחות חיים, כפוטציה (אפשרות) של שלמות אינסופית, כיצור המסוגל להכיל בתודעתו ובחיייו את האמת המוחלטת, – כל אדם בתור שכזה הוא בעל משמעות וערך בלתי-מותנים, הוא משהו חסר תחליף ללא תנאי ואינו יכול להעריך את עצמו יותר מדי (כדברי האבנגליון: מה יתן האדם עבור נפשו?). אי הכרה בפני עצמו בערך הבלתי-מותנה הזה

שקול להכחשת ערך האדם; זוהי הטעות היסודית ותחילתה של כל כפירה: הוא כה פחדן עד כי אין בכוחו להאמין אפילו בעצמו – איך יוכל להאמין במשהו אחר? השקר והרוע של האנוכיות אינם נעוצים באותה הכרה עצמית והערכה עצמית מוחלטת של הפרט, אלא בכך שכאשר הוא מייחס לעצמו בצדק משמעות בלתי-מותנית, הוא שולל ללא צדק מהאחר את הערך הזה; כשהוא מכיר בעצמו את מרכז העולם, מה שהוא באמת, הוא מייחס את האחרים לשולי הווייתו, ומשאיר להם רק ערך חיצוני ומותנה.

מובן מאליו שבהכרתו התיאורטית המופשטת כל אדם שדעתו לא השתבשה מניח שהאחרים הם שוי זכויות לו; אך באופן שבו הוא מכיר את החיים, בהרגשתו הפנימית ולמעשה, הוא קובע הבדל אינסופי, הבדל ממדים מוחלט בינו ובין האחרים: הוא לכשעצמו הנו הכול, הם עצמם לכשעצמם – שום דבר. בינתיים, דווקא במצב זה של אישור עצמי כיוצא מן הכולל האדם גם אינו יכול להיות למעשה מה שהוא חושב על עצמו. אותה משמעות בלתי-מותנית, אותה מוחלטות, שאותן הוא מייחס לעצמו בצדק, אך שולל מאחרים שלא בצדק, יש לה לכשעצמה רק אופי פוטנציאלי – זוהי רק אפשרות, הטעונה הגשמה. אלוהים הינוהכול, כלומר, בפעולה מוחלטת אחת הוא מכיל את כל התוכן החיובי, את כל מלאות ההווה. האדם (בכלל, וכל אדם אינדיבידואלי באופן פרטי) בהיותו למעשה רק הוא ולא אחר, יכול להפוך ולהיות הכול, רק כשהוא מסלק מתודעתו ומחיו את אותו גבול פנימי המבדיל אותו מזולתו. "הזה" יכול להפוך ולהיות "הכול" רק יחד עם האחרים, רק יחד עם אחרים הוא יכול להיווכח במשמעותו הבלתי-מותנית – להפוך לחלק בלתי-נפרד וחסר-תחליף של האחדות הכוללת הכול, איבר חי וייחודי של החיים המוחלטים. האינדיבידואליות האמיתית היא איזשהו צלם מסוים של האחדות הכוללת, איזשהי דרך לקלוט ולהתאים בתוך עצמך את כל האחר. האדם המציב את עצמו מחוץ לכל האחר מבטל את המשמעות של קיומו העצמי, שולל מעצמו את התוכן האמיתי של החיים והופך את האינדיבידואליות שלו לצורה ריקה. באופן כזה האנוכיות אינו כלל מודעות עצמית ואישור עצמי של האינדיבידואליות, אלא להפך – שלילה עצמית וכליון.

התנאים מטפיסיים והפיסיים, ההיסטוריים והחברתיים השונים של הקיום האנושי משנים את פניה של האנוכיות ומרככים אותה, מעמידים מחסומים שונים בפני חשיפתה בצורתה הטהורה ובכל תוצאותיה הנוראות. אך כל אותה מערכת מסובכת של מכשולים וקורקטיבות שההשגחה והטבע מכינים מראש וההיסטוריה מבצעת, אינה פוגעת בשורש האנוכיות עצמו, שללא הרף מציץ מבעד לכיסוי המוסר האישי והחברתי, ןלעתים מופיע בבהירות מלאה. יש רק כוח אחד, המסוגל לעקור את האנוכיות מבפנים, משורשה, ובאמת לעקור אותה משורש, וזוהי האהבה ובעיקר האהבה המינית. השקר והרוע של האנוכיות נעוצים בהכרת הערך הבלתי-מותנה והבלעדי של עצמך, ובשלילתו מהאחרים; השכל הישר מראה לנו שזה חסר בסיס וחסר הצדקה, והאהבה באופן ישיר ועובדתי מבטלת יחסים בלתי-צודקים כאלה, ומכריחה אותנו לא בהכרח המופשטת אלא ברגש הפנימי וברצון החיים להודות בפני עצמנו במשמעות הבלתי-מותנית של הזולת. כשהאהבה גורמת לנו להכיר באמת של הזולת

לא באופן מופשט אלא באופן מוחשי וממשי, כשהיא מעבירה למעשה את מרכז החיים מעבר לגבולותיו האמפיריים של הפרט, בכך אנו מגלים ומגשימים את האמת המיוחדת לנו, את המשמעות הבלתי-מותנית, הנעוצה דווקא ביכולת לעבור מעבר לגבולות ההווה העובדתית פנומנולוגית, ביכולת להיות לא רק למען עצמך אלא גם באחר.

כל אהבה היא גילוי של היכולת הזאת, אך לא כל אחת מגשימה אותה באותה דרגה, לא כל אחת עוקרת את האנוכיות באותה רדיקליות. האנוכיות היא לא רק כוח מציאותי, אלא גם שורשי, צומח מהמרכז העמוק ביותר של הווייתנו וממנו הוא חודר ואופף את כל מציאות חיינו, - כוח הפועל ללא הרף בכל החלקים והפרטים של קיומנו. כדי לעקור את האנוכיות באופן באמת, יש להציב כנגדו אהבה מוחשית ומוגדרת כמוהו, החודרת לכל הווייתנו ואוחזת בכול. אותו אחר, שצריך לשחרר את האינדיבידואליות שלנו מכבלי האנוכיות צריך להיות בעל יחס-גומלין לאותה אינדיבידואליות בכללה, צריך גם הוא להיות אמיתי ומוחשי, סובייקט בעל קיום אובייקטיבי לגמרי, ממש כמונו עצמנו, ויחד עם זאת הוא צריך להיות שונה בכול מאתנו כדי להיות ממש אחר, כלומר, שיהיה לו אותו תוכן מהותי כמו שיש לנו, אך באופן אחר או בצורה אחרת, כך שכל גילוי של הווייתנו, כל אקט חיוני יוכלו לפגוש באותו אחר גילוי תואם אך לא זהה, כך שהיחס בין האחד לשני יהיה יחס של חילופין מלאים וקבועים, אישור מלא וקבוע של עצמך בזולת, תוך קשר ופעולת גומלין מלאים. רק אז תעקר ותבוטל האנוכיות לא רק באופן עקרוני, אלא בכל ממשותה המוחשית. רק תוך כדי כך, ההתמזגות הכימית, אם אפשר לומר כך, של שני יצורים שוי-מוצא ושוי-ערך אך שונים בצורתם מכל צד, אפשרית (גם בסדרי הטבע וגם בסדר הרוחני) יצירת אדם חדש, התגשמות ממשית של אינדיבידואליות אנושית אמיתית. אחדות כזאת או לפחות אפשרות קרובה לה ביותר אנו מוצאים באהבה הגופנית, ולכן אנו מייחסים לה משמעות כה מיוחדת במינה, כבסיס הכרחי וחסר תחליף לכל השתלמות בעתיד, כתנאי קבוע שאין להתחמק ממנו, ובלעדיו לא יוכל האדם לדעת ממש את האמת.

IV

תוך הכרה מלאה בחשיבותם הגדולה ובערך הרב של סוגי אהבה אחרים, שבהם רצו הספירטואליזם הכוזב ובמורליזם האימפוטנטי להחליף את האהבה הגופנית, אנו רואים עם זאת שרק זו האחרונה ממלאת את שתי הדרישות היסודיות שבלעדן דיכוי גמור של העצמיות תוך שיתוף מלא של החיים עם האחר. בכל הסוגים האחרים של האהבה חסר או דמיון-המשפחה, השויון וההדדיות בין האוהב והנאהב, או ההבדל הרב-צדדי של התכונות האמורות להשלים זו את זו.

כך, באהבה שמושאה הוא מיסטי האהבה מביאה בסופו של דבר אל ביטול ההבדלים המוחלט, הבולע את האינדיבידואליות האנושית; כאן האנוכיות מתבטלת רק באותו מובן בלתי-מספק שבו היא מתבטלת כאשר

האדם שוקע בתרדמה עמוקה (באופנישדים ובוודות תרדמה כזאת מושווית לאחדות הנפש האינדיבידואלית עם הנשמה הכולל-עולמית). בין האדם החי וה"תהום" המיסטית של ההשתוות המוחלטת, בגלל הבדל הסוגים והממדים הגמור של שני הגדלים הללו, לא רק יחסי חברה חיים אלא גם שיתוף פשוט אינו יכול לבוא בחשבון: אם מושא האהבה ישנו האוהב איננו – הוא נעלם, מאבד את עצמו, שוקע כמו לתרדמה עמוקה ללא חלומות, וכאשר הוא חוזר לעצמו, נעלם מושא האהבה, ובמקום ההשתוות המוחלטת משתלט ריבוי הצורות הרבגוני של מציאות החיים על רקע האנוכיות של עצמו, מקושטת בגאורה רוחנית. אכן, ההיסטוריה מכירה מיסטיקאים כאלה ואסכולות מיסטיות שלמות שבהן מושא האהבה הובן לא כהשתוות מוחלטת אלא קיבל צורות קונקרטיות, שאיפשרו לקיים אתו יחסים חיים – ואולם ראוי לציון שיחסים אלה קיבלו כאן אופי לגמרי ברור ושומר על עקביות של אהבה מינית...

אהבת הורים – במיוחד אהבת אם – גם על פי עוצמת הרגש וגם על פי מושאה הקונקרטי מתקרבת לאהבה מינית, אך מסיבות אחרות אינה יכולה להשתוות לה במשמעותה עבור האינדיבידואליות האנושית. היא מותנה בעובדת הריבוי וחוק חילוף הדורות, השולט בחיי החיות, אך אין לו, ולא בכל מקרה צריך להיות לו, אותה משמעות כמו בחיי האדם. אצל החיות הדור הבא ישר ובמהירות מכלה את קודמיו ומוקיע את קיומם חסר-השחר, כדי שהוא עצמו בתורו יהיה מוקע על-ידי הדור הבא אחריו שמצדו יאשים אותו באותו קיום חסר-השחר. אהבת האם אצל האדם, המגיעה לעתים לדרגות הגבוהות ביותר של הקרבה עצמית, אינו מוצאים כמות אצל אמהות-צפרים, היא בודאי שריד של סדר דברים זה, שבינתיים הוא נדרש. בכל אופן אין ספק שבאהבת האם לא יכולה להיות הדדיות ושיתוף החיים כבר משום כך שהאהבת והנאהב שייכים לדורות אחרים, שלאחרון החיים הם בעתיד, עם אינטרסים ומטלות עצמאיים שביניהם נציגי העבר מופיעים רק כצללים חיוורים. מספיק רק זה שההורים אינם יכולים להיות עבור הילדים מטרת חיים במובן זה שהילדים יכולים להיות בשביל ההורים. האם, המשקיעה את כל נשמתה בילדים, מקריבה, כמובן, את האנוכיות שלה, אך יחד עם זאת היא מאבדת גם את האינדיבידואליות שלה, ואם באמצעותם היא מחזקת את האינדיבידואליות שלהם, הרי שבך היא משמרת ואף מחזקת את אנוכיותם. חוץ מזה, באהבה האמהית אין בעצם הודאה במשמעות הבלתי-מותנית של הנאהב, הודאה באינדיבידואליות האמיתית שלו, שכן אמנם לאם הילדים יקרים מכל, אבל רק בתור הילדים שלה, לא אחרת מאשר אצל החיות, כלומר, כאן ההודאה מדומה במשמעות הבלתי-מותנית של האחר מותנית למעשה בקשר חיצוני פיזיולוגי.

עוד פחות מכך יש מקום לתביעה להחליף את האהבה הגופנית בסוגים אחרים של רגשות קירבה. ידידות בין בני אותו מין אינם מספקים את ההבדל הרב-צדדי המשלים זה את זה, ואם בכל זאת, אותה ידידות מגיעה לאינטנסיביות מיוחדת, היא הופכת לתחליף לא בריא של אהבה מינית. בנוגע לפטריוטיזם ואהבה לאנושות, רגשות אלה עם כל חשיבותם אינם יכולים לכשעצמם לבטל את האגואיזם באופן קונקרטי וחי, משום שגם

האוהב וגם הנאהב הם בלתי מדידים: לא האדם ואף לא העם אינם יכולים להיות עבור האדם הנפרד מושא מוחשי כמוהו עצמו. להקריב את חייו לעם או לאנושות אפשר, כמובן, אך ליצור מעצמך אדם חדש, אך לפתח ולהגשים אינדיבידואליות אנושית אמיתית על בסיס אותה אהבה אינטנסיבית – זה בלתי-אפשרי. כאן במרכז האמיתי נשאר בכל זאת האני האנוכי הישן, ואילו העם והאנושות משתייכים לפריפריה של התודעה, כמושאים אידיאליים. אותו הדבר יש לומר על אהבה למדע, אמנות וכיוצא באלה.

לאחר שהצבענו בקצרה על המשמעות האמיתית של האהבה הגופנית ועל ייחודה לעומת רגשות קרובים אחרים, עלי להבהיר מדוע היא קיימת באופן כה חלש בחיי המעשה, ולהראות באיזה אופן ניתן להגשימה באופן מלא. את זאת אשאיר למאמרים הבאים.

מאמר שלישי

I

משמעותה וערכה של האהבה כרגש נעוצים בכך שהיא מכריחה אותנו באופן ממשי, בכל הווייתנו לייחס לאחר אותו מובן בלתי-מותנה שאותו מכוח האנוכיות אנו חשים רק בתוך עצמנו. האהבה היא חשובה לא כאחד מרגשותינו העליונים, אלא כחילוף של כל אינטרס החיים שלנו מעצמנו אל הזולת, כהחלפה של עצם המרכז של חיינו האישיים. זהו הייחוד של כל אהבה, אך במיוחד של האהבה הגופנית;¹⁶ היא שונה מכל סוגי האהבה האחרים גם באינטנסיביות שהיא בעלת אופי יותר סוחף, וגם באפשרות של הדדיות יותר מלאה ורב-צדדית; רק האהבה הזאת יכולה להוביל להתמזגות ממשית ורצופה של שני חיים באחד, רק עליה נאמרו גם דברי אלוהים: "ויהיו שניהם לבשר אחד", כלומר, יהפכו ליצור אחד אמיתי.

הרגש מחייב מלאות כזאת של המיזוג, פנימית ומוחלטת, אך מעבר לדרישה ולמאמץ הסובייקטיביים העניין אינו מגיע בדרך כלל, שכן גם זה מתברר כבר-חלוף. למעשה במקום שירה נצחית ואחדות מרכזית מתרחשת רק התקרבות שטחית, פחות או יותר ממושכת, אך בכל זאת זמנית, פחות או יותר הדוקה אך בכל זאת חיצונית של שני יוצרים אורגניים במסגרות הצרות של חיים פרוזאיים. מושא האהבה אינו משמר למעשה אותו מובן בלתי-מותנה שמעניק לו חלום האהבה. מבט מהצד רואה זאת בבירור מלכתחילה; אך גון הלגלול שלא מרצון המלווה באופן בלתי-נמנע את יחסיו של הזולת עם אהובתו, מתברר כהכנה בלבד לאכזבתו שלו עצמו. בבת-אחת או לאט-לאט הפתוס של משיכת האהבה עובר, ועוד טוב אם האנרגיה של רגש האלטרואיזם בו לא

¹⁶ אני מכנה בשם אהבה מינית (בשל מחסור בכינוי טוב יותר) את הקשר הבלעדי (גם ההדדי וגם החד-צדדי) בין בני מין שונה, המסוגלים לקיים יחסי בעל ואשתו, אך בשום פנים איני קובע בכך מראש את חשיבות הצד הפיסי של העניין. (הערה של סולוביוב)

הולכת לאיבוד לשוא, ורק – תוך שהיא מאבדת את ריכוזה ואת תנופתה הגבוהה, מועברת בצורה שנפרטה ונמהלה לילדים, שנולדים ומתחנכים כדי לחזור על אותה רמאות עצמה. אני אומר רמאות – מנקודת המבט של החיים האינדיבידואליים – והמובן הבלתי-מותנה של האישיות האנושית, תוך שאני לגמרי מודה בהכרחיות ובתועלת של לידת ילדים וחלופי הדורות למען קידמת האנושות ברמה הקיבוצית. אך בעיקרו של דבר אהבה אין כאן בכלל. הקיום המקביל של תשוקת אהבה חזקה ושל גידול ילדים מוצלח הוא מקרי בלבד, וגם די נדיר; הניסיון ההיסטורי והיומיומי מוכיח ללא ספק שהורים יכולים ללדת ילדים בהצלחה, לאהוב אותם בלהט וגם לחנך אותם יפה, למרות שהם לא היו מעולם מאוהבים זה בזה. לפיכך, האינטרסים החברתיים והכולל-עולמיים של האנושות, הקשורים בחילוף הדורות, אינם דורשים כלל פתוס אהבה גבוה. ובו בזמן בחייו של הפרט מיטב פריחתה מתבררת כעקרה. כוחה הראשוני של האהבה מאבד כאן את כל משמעותו, כאשר מושאו מידרדר מגבהי המרכז חסר-התנאי של האינדיבידואליות הנשמרת לנצח לדרגת אמצעי מקרי וניתן להחלפה לייצור דור של אנשים חדש, אולי טוב יותר ואולי רע יותר, אך בכל מקרה מותנה ובר-חלוף.

וכך, אם נתבונן רק במה שקורה בדרך כלל, על מוצאה העובדתי של האהבה, יהיה עלינו להודות שאין היא אלא חלום עובר, המשתלט על הווייתנו ונעלם, ולא נשאר ממנו דבר מעניינו (שהרי לידת ילדים אינה עניינה המהותי של האהבה). אך בעוד אנו מודים בכוחו של מה שנראה לעין, שמובנה האידיאלי של האהבה אינו מתקיים במציאות, האם עלינו להודות באי היכולת לקיימה ולהגשימה?

על פי עצם טבעו של האדם, אשר תודעתו הנבונה, חירותו המוסרית ויכולתו להשתלמות עצמית מעניקות לו יכולות אינסופיות, אין לנו זכות לשלול ממנו מראש את הגשמתה של כל משימה שהיא, אם היא אינו כוללת סתירה לוגית פנימית או שאינה תואמת את מובנה הכללי של הבריאה ואת המהלך ההרמוני של ההתפתחות הקוסמית וההיסטורית.

יהיה זה לחלוטין לא מוצדק לשלול את קיומה של אהבה רק על יסוד זה שהיא עד כה מעולם לא הוגשמה: הרי באותו מצב נמצאו פעם גם דברים אחרים, למשל כל המדעים והאמנויות, החברה העירונית, השליטה על כוחות הטבע. אפילו התודעה השכלית, לפני שהפכה לעובדה בחיי האדם, הייתה רק שאיפה כהה וכושלת בעולם החיות. כמה תקופות גיאולוגיות וביולוגיות עברו בנסיונות כושלים לבור מוח שמסוגל להפוך למכשיר להגשמת המחשבה התבונית. האהבה בחיי האדם היא עדין באותו מצב שבו היה השכל בעולם החיות: היא קיימת בצורתה העוברית והגרעינית, אך לא למעשה. ואם תקופות בעלות אורך עצום – שהיו עדות לאי קיומו של השכל – לא הפריעו לו בסופו של דבר להתגשם, על אחת כמה וכמה שאי-קיומה של האהבה במשך אלפי שנים שהן זמן קצר יותר יחסית של קיום החיים האנושיים אינו נותן זכות להסיק ממנו משהו נגד מימושה העתידי.

נחוץ רק לזכור היטב, שאם ממשות ההכרה השכלית הופיעה באדם אך לא באמצעות האדם, גם מימוש האהבה כדרגה הגבוהה ביותר של עצם חיי האדם צריך להתחולל לא בו אלא באמצעותו.

בעיית האהבה היא להצדיק למעשה את אותה משמעות של אהבה, שמלכתחילה היא נתונה רק ברגש; נחוץ שילוב כזה של שני רגשות אורגניים נתונים, שייצור מהם אישיות אידיאלית מוחלטת אחת. – בעייה זו לא רק שאינה מכילה שום סתירה פנימית ושום אי-התאמה עם משמעות הבריאה, אלא היא נתון ישיר של טבענו הרוחני, ייחוד שאינו אלא יכולתו של האדם, תוך שהוא נשאר הוא עצמו, ליצוק תוכן מוחלט לתוך צורתו העצמית, להפוך לאישיות אבסולוטית. ואולם כדי להתמלא בתוכן מוחלט (אשר בלשון הדתית נקרא חיי נצח או שלטון האל), הצורה האנושית עצמה צריכה להיבנות מחדש בשלמותה (לעבור אינטגרציה). במציאות האמפירית של האדם בתור שכזה אין כלל – הוא קיים רק בצורה מוגדרת וחד-צדדית, כאינדיבידואל גברי או נשי (ועל בסיס זה מתפתחים כל ההבדלים האחרים). אך האדם האמיתי במלאות אישיותו האידיאלית, ככל הנראה, אינו יכול להיות רק גבר או רק אישה, וצריך להיות אחדות גבוהה יותר של שניהם. להגשים את האחדות הזאת או ליצור אדם אמיתי כאחדות חופשית של השורש הנשי והגברי, השומר על ייחוד צורתו אך מתגבר על ההבדל והפיצול המהותי שביניהם, זוהי בעייתה המיוחדת הבאה של האהבה. לאחר שבחנו את התנאים הנדרשים לפתרונה הממשי, אנו משוכנעים שרק אי-שמירה על תנאים אלה מביאה את האהבה להתמוטטות התמידית ומכריחה להיווכח שהיא אשלייה.

II

הצעד הראשון לפתרון מוצלח של כל בעיה היא הצגתה המודעת והמהימנה: אך בעיית האהבה מעולם לא הועלתה באופן מודע, ולכן גם מעולם לא נפתרה כהלכה. את האהבה ראו ורואים רק כעובדה נתונה, כמצב (נורמלי לאחדים, חולני לאחרים), שהאדם חווה, אך הוא אינו מחייב אותו לשום דבר; למעשה, יש כאן שתי בעיות: הבעלות הפיסית על האישיות הנאהבת, והשיתוף אתו בחיי היומיום, - מביניהן השניה מטילה חובות מסוימות – אך כאן הרי העניין כפוף לחוקי הטבע החייתי מצד אחד ולחוקי החברה האזרחית מצד שני, ואילו האהבה מתחילתה ועד סופה כשהיא נתונה ברשות עצמה, נעלמת כמחזה תעתועים. ולבסוף, האהבה היא קודם כל עובדה של הטבע (או מתת אלוהים), תהליך המופיע באופן טבעי ללא תלות בנו; אך מכאן לא נובע שאיננו יכולים או חייבים להתייחס אליה באופן מודע ולכוון בכוחות עצמנו את התהליך הטבעי למטרות נעלות יותר. מתת הדיבור גם היא תכונה טבעית של האדם, הלשון כמו האהבה איננה המצאה. ובכל זאת היה זה מעצבי ביותר אילו התייחסנו אליה רק כתהליך טבעי, בעובר עלינו מעצמו, אילו דיברנו כמו שהצפרים שרות, מתמסרים לצירופי צלילים ומלים לשם ביטוי רגשות ומושגים החולפים בנו שלא מרצוננו, ולא היינו עושים מהלשון כלי להעברה מחשבות מסוימות, אמצעי להשגת מטרות תבוניות המוצבות באופן מודע. יחס בלתי-מודע ופסיבי לחלוטין אל מתת הדיבור לא היה מאפשר לבנות לי מדע, לא אמנות, לא חברה אזרחית, ואף את השפה עצמה,

בשל חוסר הסיגול של מתת זו, היא לא הייתה מתפתחת והייתה נשארת באחד מגילוייה הגרעיניים. אותה משמעות שיש למלה¹⁷) בעיצוב החברה והתרבות האנושית יש – ואפילו יותר – לאהבה בעיצוב האינדיבידואליות האנושית האמיתית. ואם בתחום הראשון (החברתי והתרבותי) אנו מבחינים בתהליך שאינו מוטל בספק, אם גם איטי, בעוד שהאינדיבידואליות האנושית נשארת ללא שינוי בגבולותיה העובדתיים מתחילת הזמן ההיסטורי ועד עתה, הסיבה העיקרית להבדל זה היא שלפעילות הלשונית וליצירה הלשונית אנו מתייחסים באופן יותר ויותר מודע ועצמאי, ואילו האהבה נשארת כמקודם כולה בתחום האפל של אפקטים מעורפלים ומשיכות לא-רצוניות.

כשם שיעודה האמיתית של המלה אינו בתהליך הדיבור לכשעצמו אלא במה שמדברים – בגילוי הגיונם של הדברים באמצעות המלה או המושג, כך גם יעודה של האהבה אינו בעצם החוויה של רגש זה, אלא במה שמתבצע באמצעותה – בפעולתה של האהבה: לשם אהבה לא די לאוהב לחוש בעצמו את משמעותו הבלתי-מותנית של מושא האהבה, אלא יש באמת להעניק או להעביר לו את המשמעות הזאת, להתאחד אתו ביצירה למעשה של אינדיבידואליות מוחלטת. וכשם שהתפקיד הנעלה ביותר של הפעילות הלשונית קבוע מראש בעצם טבען של המלים, אשר באופן בלתי-נמנע מציבות את ההבנה המשותפת והרווחת, ולא התרשמויות נפרדות וחולפות, ולפיכך הן לכשעצמן כבר בהיותן קושרות דברים רבים יחד, מובילות אותנו למשמעות התבונית הכולל-עולמית; באותו אופן גם היעוד הנעלה של האהבה חזוי כבר בעצם רגש האהבה, אשר באופן בלתי-נמנע לפני כל הגשמה מוביל את מושאו לספירת האינדיבידואליות המוחלטת, רואה אותו באור אידיאלי, מאמין בקיומו הבלתי-מותנה. באופן כזה בשני המקרים (גם בתחום היכולת הלשונית וגם בתחום האהבה), התפקיד אינו בהמצאת משהו לגמרי חדש, אלא רק להוביל הלאה ועד הסוף את מה שגרעינו נתון כבר בעצם טבעו של הדבר, בעצם יסודו של התהליך. אך אם את הלשון האדם פיתח וממשיך לפתח, הרי שבאופן יחסי האהבה נשארה ונשארת עד עתה בצורות גרעיניות טבעיות, ואת אלה קשה להבין במשמעותם האמיתית.

III

ידוע לכולם שבזמן האהבה מתרחשת באופן בלתי נמנע אידיאליזציה של המושא, המצטייר בעיני האוהב באור אחר לגמרי מזה שרואים אותו אנשים אחרים מהצד. אני מדבר כאן על אור לא רק במובן המטאפורי: מדובר כאן לא רק בהערכה מוסרית ושכלית, אלא גם בקליטה רגשית מיוחדת: האוהב באמת רואה, קולט באופן

¹⁷ ברוסית: slovo, דבר וגם מלה. הברית החדשה פותחת במלים: "בראשית היה הדבר" (slovo), וכאן למלה יש משמעות של התבונה האלוהית, הלוגוס.

ויזואלי, לא את מה שרואים אחרים. ואם אמנם אור האהבה הזה נעלם עד מהרה, האם מזה נובע שהוא היה כוזב, שהייתה זו רק אשלייה סובייקטיבית?

הווייתו האמיתית של האדם בכלל ושל כל אדם בפרט אינה מתמצה בנתוניו כפי שהם מתגלים בתופעות אמפיריות – את המצב הזה [*] גם אי-אפשר לעמת על בסיס שכלי ומוצק מנקודת מבט כזאת. עבור המטריאליסט והסנסואליסט, לא פחות מאשר עבור הספיריטואליסט והאידיאליסט, מה שנדמה אינו זהה למה שישנו, וכאשר העניין הוא בשני סוגים שונים של דברים שנדמים, תמיד לגיטימי לשאול: איזו משתי ההשקפות מתאימה יותר למה שישנו או למה שמבטא טוב יותר את טבע הדברים? שהרי מה שנדמה או מה שנראה לעין בכלל הוא יחס ממשי או פעולה הדדית בין הרואים והנראים, ולכן הוא מוגדר על-ידי סגולותיהם ההדדיות. העולם החיצוני של האדם והעולם החיצוני של החולד – שניהם מורכבים רק מתופעות יחסיות ונראות לעין; אף על פי כן איש לא יטיל ספק ברצינות בכך שאחד משני העולמות הפנימיים המדומים הללו נעלה על משנהו, מתאים יותר למה שקרוב יותר לאמת.

אנו יודעים, שלאדם יש, מלבד טבעו החומרי והחייתי גם טבע אידיאלי המחבר אותו עם האמת המוחלטת או עם אלוהים. בצד התוכן החומרי או אמפירי של חייו, כל אדם מכיל בתוכו את צלם אלוהים, כלומר, צורה מיוחדת של התוכן המוחלט. באופן תיאורטי ומופשט צלם אלוהים הזה מושג על-ידינו בשכל ובאמצעות השכל, אך באהבה הוא מושג באופן מוחשי וחי. ואם גילוי זה של ההווה העליונה שבדרך כלל מוסתרת על-ידי התופעות החומריות, אינו מסתפק באהבה רק כרגשות פנימיים אלא נעשה לעתים מוחש גם בספירה של התחושות החיצוניות, הרי שעלינו לייחס לאהבה משמעות גדולה עוד יותר, כאל תחילת תקומתו של צלם אלוהים בעולם החומרי, תחילת ההתגשמות של האדם האידיאלי האמיתי. כוח האהבה, כשהוא הופך לאור, כשהוא מארגן מחדש ומשרה רוחניות על התופעות החיצוניות, פותח לנו את עוצמתו האובייקטיבית, אך לאחר מכן העניין בידינו: עלינו להבין בעצמנו את ההתגלות ולהפיק ממנה את המיטב, כדי שלא תישאר בגדר הבהוב חולף וחידיתי של סוד כלשהו.

התהליך הגופני-רוחני של שיחזור צלם אלוהים באדם החומרי אינו יכול בשום אופן להתקיים בעצמו, בלעדיו. תחילתו, כמו כל הטוב בעולם הזה, מופיע באזור חשוך עבורנו של תהליכים ויחסים בלתי-מודעים; שם גרעינו ושורשו של עץ החיים, אך עלינו להצמיח אותו במעשינו המודעים העצמיים; לשם התחלה מספיק כושר תפיסה פסיכי של רגש, אך לאחר מכן הכרחית אמונה פעילה מעשה גבורה מוסרי ועמל, על מנת לשמור, לחזק ולפתח את מתנת האהבה הזוהרת והיצירתית, כדי שבאמצעותה יתגשם צלם אלוהים בך עצמך וגם בזולתך, ומשני יצורים אורגניים ובני-תמותה תיווצר אינדיבידואליות אחת מוחלטת ואלמותית. אם באופן בלתי-נמנע ולא-רצוני האידיאליזציה של האהבה מגלה לנו באמצעות מראה העיניים האמפירי צלם רחוק ואידיאלי של המושא האהוב, הרי זה, כמובן, לא רק על מנת שנתענג עליו, אלא כדי שבכוח האמונה האמיתית

ובכוח הדמיון הפעיל והיצירתיות הריאלית נעצב מחדש, על פי אותו צלם אמיתי, את הממשות שאינה מתאימה לו, ונגשים אותו בעולם התופעות הריאליות.

אך מי אי-פעם חשב על משהו כגון זה בנוגע לאהבה? האבירים והזמרים הנודדים בימי הביניים, באמונתם העזה ובתבונתם החלשה, התנחמו בזהות הפשוטה של אידיאל האהבה עם הדמות הממשית, עצמו את עיניהם לנוכח חוסר ההתאמה הברור ביניהם. אותה אמונה הייתה איתנה כשם שהייתה עקרה, כאותה אבן שעליה ישב "באותה תנוחה עצמה" האביר פון גרינוואלדוס המפורסם, "ליד טירתה של עמליה".¹⁸

מעבר לאמונה כזאת, המאלצת רק להביט בהערצה מלאה יראת כבוד ולהלל בהתלהבות את האידיאל שהתגשם-כביכול, האהבה בימי הביניים הייתה בודאי קשורה גם בהשתוקקות למעשי גבורה. אך מעשי הגבורה המלחמתיים הללו, שאין להם שום נגיעה לאידיאל שהיה מקור השראתם, לא יכלו להביא להגשמתו. אפילו אותו אביר חיור, שהתמסר עד תום לרושם היופי האלוהי שנגלה לו,¹⁹ בלי לערוב אותו עם תופעות ארציות, קיבל השראה מאותן התגלויות רק לשם פעולות שיותר הזיקו לאחרים מאשר רוממו את "הנשיות הנצחית":

Sancta rosa ! אור רקיע !

בפראות ובעוז השמיע

קול כרעם שהכריע

את גורל המוסלמי.²⁰

כדי להכריע את המוסלמים לא היה צורך, כמובן, ב"חזון מעל לבית אנוש". אך על כל אבירות ימי-הביניים רבצה אותה כפילות בין חזונות נצרות שמיימיים וכוחות של "פראות ועוז" בחיים הממשיים, עד שהאחרון והמפורסם מבין האבירים, דון קיחוטה איש למנשה, לאחר שמיגר כבשים רבים וניפץ לא מעט כנפי טחנות רוח בלא שהצליח לקרב אף כהוא זה את רועת הפרות מטובוסה אל האידיאל של דולציניאה, לא הגיע לבסוף לתודעה צודקת אלא רק למודעות שלילית של משוגגות; ואם כאן האביר הטיפוסי נשאר משוכנע עד הסוף בחזונו ו"כמטורף הלך לעולמו", הרי שדון קיחוטה הגיע מטרופו רק להתפכחות האומללה והנואשת מהאידיאל שלו.

האכזבה הזאת של דון קיחוטה הייתה צוואתה של האבירות לאירופה החדשה. היא פועלת עלינו עד היום הזה. לאחר שפסקה האידיאליזציה של האהבה להיות מקור מעללי גבורה של מטורפים, אין היא משמשת מקור

¹⁸ רמז לשירו של קוזמה פרוטקוב, "בלדה גרמנית", שהוא פרודיה על הבלדה של שילר "האביר טוגנבורג" (תולרגמה לרוסית ע"י ו"א ז'וקובסקי).

¹⁹ הכוונה לדון קיחוטה.

²⁰ מתוך שירו של א' פושקין "היה היה אביר עני". פולמוס עקיף עם סיפורו של ל"נ טולסטוי "מותו של איוון איליץ".

השראה למעללי גבורה כלשהם. היא מתגלה רק כפיתוי, הכופה עלינו להשתוקק לבעלות פיסית ולשליטה בחיי היומיום, ונעלמת ברגע שאותה מטרה שאינה אידיאלית מושגת. אור האהבה אינו משמש לאיש מדריך לגן-העדן האבוד ; מסתכלים עליו כעל הארה נהדרת של ה"פרולוג בשמיים", שלאחר מכן הטבע מכבה אותו לחלוטין, והוא אז לגמרי לא-נחוץ להצגה שעל פני אדמות. למעשה אותו אור מכבה את החולשה ואת חוסר המודעות של אהבתנו, המעוותת את סדרם האמיתי של הדברים.

IV

אין ולא כלום בין האיחוד החיצוני בחיי היומיום ובמיוחד האיחוד הפיסיולוגי ובין האהבה. הוא קורה בלי אהבה, והאהבה קורה בלעדיו. הוא נחוץ לאהבה לא כתנאי הכרחי וכמטרה בפני עצמה אלא רק כמימוש הסופי שלה. אם אותו מימוש מוצב כמטרה בפני עצמה לפני האהבה האידיאלית, הוא הורג את האהבה. כל עובדה או אקט חיצוני כשהוא לעצמו אינו ולא כלום ; האהבה היא דבר-מה רק הודות למשמעותה או לאידיאה שלה, כשיקום של האחדות או השלמות של האישיות האנושית, כיצירת האינדיבידואליות המוחלטת. המשמעות של הפעולות והעובדות הקשורות באהבה, שהם לשעצמם אינם ולא כלום, מוגדרת על פי יחסם למה שמכונן את האהבה עצמה ואת פעולתה. כאשר אפס מוצב לאחר מספר שלם הוא מכפיל אותו פי עשר, וכאשר הוא מוצב לפניו, הוא מקטין או מחלק אותו באותה מידה, מחסיר ממנו את האופי של מספר שלם, הופך אותו לשבר עשירוני וככל שירבה מספר האפסים המוצבים לפני השלם כך נעשה המספר קטן יותר, והוא הולך ומתקרב לאפס.

רגש האהבה לשעצמו הוא רק דחף המניע אותנו למחשבה שאנו יכולים וחייבים ליצור מחדש את שלמותו של היצור האנושי. בכל פעם שבלב האדם נדלק אותו ניצוץ קדוש, כל הבריאה הגונחת והמתייסרת בחבלים מצפה להתגלות הראשונה של תהילת בני האלוהים. אך ללא פעולת הרוח המודעת של האדם כבה הניצוץ האלוהי, והטבע המרומה יוצר עוד דור של בני האדם עם תקוות חדשות. התקוות הללו אינן מתמלאות עד לאותה שעה שבה נרצה בכל לבנו להכיר ולהגשים עד תום את כל מה שתובעת אהבה אמיתית, את מה שכלול באידיאה שלה. שתי עובדות מעכבות, כנראה, את היחס המודע אל האהבה ואת ההחלטה הממשית למלא את התפקיד שהיא מטילה, דנות אותנו לאין-אונים ומצדיקות את אלה הרואים באהבה אשליה. רגש האהבה על פי משמעותו היסודית גורם לנו לעמוד על משמעותה מוחלטת של אינדיבידואליות הזולת, ומתוך כך גם על המשמעות המוחלטת של ייחודנו אנו. אך אינדיבידואליות מוחלטת לא יכולה להיות ארעית והיא לא יכולה להיות ריקה. הכרחיות המוות וריקות חיינו אינם מתיישבים לחלוטין עם אותה עמידה נעלה על האינדיבידואליות של עצמנו ושל הזולת, הכולולה ברגש האהבה. רגש זה, אם הוא חזק ומודע באופן מלא, אינו יכול להשלים עם הודאות בדבר התשישות והמוות הצפויים לאדם האהוב ולעצמנו.

למעשה, אותה עובדה שאינה מוטלת בספק שכל בני-האדם תמיד מתו וימותו, מתקבלת על-ידי כולם או כמעט כולם כחוק מוחלט בל-יעבור (אפילו בלוגיקה פורמלית מקובל להשתמש בודאות הזאת כדגם של היקש: "כל בני-האדם בני-תמותה, קאי הוא בן-אדם, לכן קאי הוא בן-תמותה"). אמנם, רבים מאמינים בהישארות הנפש; אך דוקא רגש האהבה מראה באופן הטוב ביותר עד כמה אמונה מופשטת זו אינה מספיקה. הרוח חסרת-הגוף אינה בן-אדם אלא מלאך; אם אנו אוהבים בן-אדם, את כל האינדיבידואליות של אותו אדם, ואם האהבה היא תחילתה של הארה ושל דבקות רוחנית באותה אינדיבידואליות, הרי שהיא תובעת באופן הכרחי לשמר אותה כמות שהיא, תובעת נעורים נצחיים ונצחיות של אותו אדם, אותה רוח חיה שהתגשמה באורגניזם הגופני שלו. מלאך או רוח טהורה אינם זקוקים להארה ולדבקות רוחנית; רק הגוף מקבל הארה ודבקות, והוא המושא ההכרחי של האהבה. לתאר באופן מופשט אפשר כול מה שרוצים, אבל לאהוב אפשר רק את החי, את המוחשי, וכשאוהבים אותו באמת ובתמים לא ניתן להשלים עם חורבנו הודאי.

אך אם ודאות המוות אינה מתיישבת עם אהבה אמיתית, הרי שהישארות הנפש אינה מתיישבת כלל עם הריקנות של חיינו. עבור רוב האנושות החיים הם רק חילופי עמל קשה ומיכאני עם הנאה גסה, האוטמת את התודעה. ואותו מיעוט, שיש באפשרותו לדאוג באופן יעיל לא רק לאמצעי מחיה אלא גם למטרות החיים, משתמש במקום זה בשחרור מעבודה מיכאנית בעיקר לשם בילוי זמן קל דעת ולא-מוסרי. אין לי מה להרחיב בנוגע לריקנות וחוסר המוסריות – שלא מרצון ובלא מודעות – כל אותם חיים מדומים – לאחר שהועלו בצורה כל-כך נהדרת ב"אנה קריינה", "מותו של איוון איליץ" ו"סונטת קרויצר" [של טולסטוי].²¹ נחזור לענייננו, אצביע רק על מה שברור לעין, שעם חיים כאלה המוות הוא לא רק בלתי-נמנע אלא גם רצוי ביותר: האם אפשר ללא שיעמום נורא אפילו לתאר לעצמך קיום נמשך ואינסופי של איזושהי אשת חברה, או איזושהו ספורטאי, או שחקן קלפים?

קיום כזה אינו מתיישב עם הישארות הנפש – זה ברור ממבט ראשון. אך אם נתבונן ביתר תשומת לב נגלה גם את המרחק בין הישארות הנפש לצורות קיום שהן לכאורה שונות, מלאות יותר. אם במקום אשת חברה או שחקן קלפים ניקח, בקוטב המנוגד, אנשים דגולים, גאונים, שהעניקו לאנושות יצירות בנות אלמוות, או שינו את גורלם של עמים, נראה שלתוכן חייהם ולפירותיהם ההיסטוריים יש חשיבות רק כנתונים אחת ולתמיד, ואילו קיומם האינדיבידואלי של אותם גאונים היה נמשך עד אין סוף הם היו חסרי כל משמעות. אלמותיות היצירה אינה מחייבת, ואפילו אינה מאפשרת מעצם טבעה, את אלמותו של האדם שיצר אותה. האם אפשר לתאר שקספיר המחבר את יצירותיו לאין קץ, או ניוטון, הממשיך לאין קץ לחקור את המכאניקה השמיימית? שלא לדבר על חוסר השחר המוחלט של המשך עד אין קץ של פעילויות כגון אלה שהביאו תהילה לאלכסנדר הגדול

²¹ החברה שלנו, ובתוכה נשות החברה, קראו את היצירות הללו בהתפעלות, במיוחד את "סונטת קרויצר"; ואולם בעקבות הקריאה לא סרבה אף אחת מהן לאיזו שהיא הזמנה לנשף – כה קשה למוסר לבדו, גם אם הוא בלבד אמנותי מושלם, לשנות את ההתנהגות הריאלית של החברה. (הערה של סולוביוב)

או לנפוליאון. ברור שהאמנות, המדע, הפוליטיקה, הממלאות בתוכן את הדחפים הנפרדים של רוח האדם ומספקות צרכים היסטוריים זמניים של האנושות, אינן מקנות כלל את התוכן המוחלט, העומד ברשות עצמו, של האינדיבידואליות האנושית, ולכן גם אינן נזקקות לאלמותיותה. לכך נזקקת רק האהבה, ורק היא יכולה להשיג זאת. אהבה אמיתית לא רק שהיא מאשרת ברגש הסובייקטיבי את המשמעות המוחלטת של האינדיבידואליות האנושית בזולת ובאני, אלא גם מצדיקה את המשמעות המוחלטת הזאת בחיים הממשיים, גואלת אותנו באופן ממשי מהמוות הבלתי-נמנע וממלאת בתוכן מוחלט את חיינו.

מאמר רביעי

”דיוניסוס והאדם” – חד הם”, אמר הוגה הדעות המעמיקה ביותר של העולם העתיק.²² דיוניסוס, האל הצעיר והפורח של החיים החומריים במלוא הדריכות של כוחם הלוהט, אלוהי הטבע המיוחם והפורח – כמוהו כהאדם, אדונה החיור של ממלכת הצללים הנמוגים, הקודרת והאילמת. אלוהי החיים ואלוהי המוות – אל אחד הוא. זוהי אמת, שאין עליה מחלוקת בעולם האורגניזמים שבטבע. מלאות כוחות החיים הפורצים בלהט בקיום האינדיבידואלי אין היא חיי הניחודיים; אלה הם חיים זרים, חיי הגזע האדיש וחסר-הרחמים כלפיו, שעבורו אינם אלא מוות. בסוגים הנחותים של ממלכת בעלי החיים זה ברור לחלוטין; כאן היחיד קיים רק כדי לייצר צאצאים, ולאחר מכן למות; מינים רבים אינם שורדים את אקט ההתרבות, הם מתים תיכף ומיד, אחרים שורדים רק לזמן קצר מאוד. אך אם קשר זה בין הלידה והמוות, בין שימור הגזע וחיסול הפרט היחיד הינו חוק הטבע, הרי מצד שני, הטבע עצמו כשהוא מתפתח ומתקדם מגביל ומחליש יותר ויותר חוק הזה של עצמו; ההכרח של הפרט משרת כאמצעי לחיזוק הגזע, וכל שנותר לו הוא רק למות כאשר אותו שירות מגיע לסימומו. ואולם פעולתו של אותו הכרח מתגלה באופן פחות ופחות ישיר ובלעדי בהתאם לבשלות ולעצמאות של היצורים האינדיבידואליים. באופן כזה חוק הזהות בין דיוניסוס והאדם – חיי הגזע והמוות של הפרט – או, בניסוח אחר – חוק הניגוד והמאבק בין הגזע והפרט, פועל ביתר עוצמה בסוגים הנחותים של העולם האורגני, אך עם התפתחות הצורות הגבוהות יותר הוא נחלש יותר ויותר; ואם כך, עם הופעת הצורות האורגניות הגבוהות, הקיום האינדיבידואלי שלבש מודעות ועצמיות ונעשה מובחן מהטבע תוך שהוא מתייחס אליו כאל אובייקט, וכתוצאה מכך מסוגל לחירות פנימית מתביעות הגזע – עם הופעת אותו יצור, האם לא חייב להגיע קץ לאותה עריצות של הגזע על הפרט? אם הטבע בתהליך הביולוגי שואף יותר ויותר להגביל את חוק המוות, האם לא חייב האדם בתהליך ההיסטורי לבטל את החוק הזה לגמרי?

ברור מאליו שכל עוד האדם מתרבה כמו בעל-חיים הוא גם מת כמו בעל-חיים. אך ברור גם באותה מידה, מצד שני, גם זה שהימנעות פשוטה מהאקט המיני אינה גואלת כלל ממוות: אנשים השומרים על בתוליהם

²² סולוביוב מצטט את הפרגמנט ה-15 של הרקליטוס.

מתים, ומתים גם הסריסים ; לא אלה ולא אלה אינם נהנים אף מאריכות ימים מיוחדת. וזה מובן. המוות בכלל הוא דיסאינטגרציה של היצור, התפרקות הגורמים המרכיבים אותו. אך הפירוד בין המינים – לא הרחקתם מהאיחוד החיצוני והחולף של האקט המיני – פירוד זה בין היסודות הזכרי והנקבי של היצור האנושי הוא לכשעצמו מצב של דיסאינטגרציה והתחלת המוות. להישאר בפירוד מיני פירושו להישאר בדרך המוות, ומי שאינו רוצה או אינו יכול לסור מדרך זו, חייב על פי ההכרח הטבעי להמשיך בה עד הסוף. מי שמטפח את שורש המוות יהיה מוכרח גם לאכול מפריו. להישארות הנפש יזכה רק האדם בשלמותו, ואם האיחוד הפיסיוולוגי אינו יכול לבנות באופן ממשי את השלמות של היצור האנושי, הרי שאיחוד כוזב זה יש להחליף באיחוד אמיתי, ובשום אופן לא להימנע מכל איחוד, כלומר, בשום אופן לא על ידי המאמץ להשאיר status quo – את טבע האדם המפוצל, המתפרק, ולכן בן-התמותה.

מהו, אם כן, טיבו וכיצד יש להגשים את איחוד המינים? חיינו כה רחוקים מדרך האמת במובן זה, שהנורמה כאן היא רק אי-הנורמליות הפחות משוועת, הפחות קיצונית. את זה נחוץ עוד להבהיר, לפני שנמשיך הלאה.

II

בזמן האחרון הופיעו בספרות הפסיכיאטרית בגרמניה ובצרפת כמה ספרים מקצועיים המוקדשים למה שאחד המחברים כינה בשם *psychopathia sexualis*, כלומר, סטיות שונות מהנורמה בתחום יחסי המין. חיבורים אלה, מלבד העניין שיש בהם לעורכי דין ומשפטנים, לרופאים ולחולים עצמם, מעניינים גם מאותה בחינה שעליה לא חשבו, ככל הנראה, המחברים וגם לא רוב הקוראים, דהיינו, באותן מסות שנכתבו על-ידי מלומדים נכבדים ושומרי מוסר ללא רבב, אנו נדהמים מהעדר מוחלט של מושג בהיר ומוגדר על הנורמה של יחסי מין, מה ומדוע מתחייב בתחום זה, שממנו נובעת גם הגדרת הסטייה מן הנורמה, כלומר, מתברר שעצם הנושא של אותם מחקרים מטופל כלאחר יד ובאופן מלאכותי. מתברר שהקריטריון היחיד הוא השכיחות או אי-השכיחות של התופעה: הדחפים והפעולות בתחום המין שהם נדירים באופן יחסי נחשבות לנטיות פתולוגיות, הטעונות ריפוי, ואילו השכיחות והרגילות מובנות כנורמה. ערבוב זה בין נורמה לנטיה רווחת, הזיהוי בין מה שצריך להיות עם מה שמתרחש באופן רגיל, מגיע כאן לעתים עד לכדי גיחוך שאין לו שיעור. כך, בקטע מתפלפל של אחד מאותם חיבורים אנו מוצאים בהערות שוליים חזרה על אמצעי התרפיה הבא: מכריחים את החולה, במקצת על ידי יעוץ רפואי תקיף, אך בעיקר באמצעות השפעה היפנוטית, להעסיק את דמיונו בגוף של אישה ערומה או בתמונות מגוננות בעלות אופי סקסואלי-נורמלי(כך!), ולאחר מכן הריפוי נחשב למוצלח וההחלמה מלאה, אם בהשפעת הגרוי המלאכותי הזה החולה מתחיל לבקר בבתי בושת ברצון, לעתים קרובות

ובהצלחה... מפליא שאותם מלומדים נכבדים לא נרתעו לפחות משום השיקול הפשוט, שככל שתצליח תרפיה מסוג זה, כך יגדל הסיכוי שהפציינט ימצא את עצמו מוכרח לרוץ ממומחה רפואי אחד לשני, ושחגיגת הפסיכיאטר תגרום טירחה רבה לדרמטולוג.

מחקר הסטיות של הרגש המיני בספרי הרפואה חשוב לנו כהתפתחות קיצונית של מה שהפך למנהג ולאורח חיים בחברה שלנו, והוא נחשב למותר ולנורמלי. תופעות חריגות אלה רק מציגות באור בהיר יותר את העיוות הרווח ביחסים המקובלים בתחום זה. את זה אפשר היה להוכיח באמצעות בחינה של כל העיוותים הפרטיים של הרגש המיני; אך אני מקווה, שבעניין זה אי-השלמות של הטיעון תיסלח לי, וארשה לעצמי להצטמצם באנומליה אחת של הרגש המיני, שכיחה יותר ופחות דוחה. אנשים רבים, במיוחד בני המין הגברי, מתעוררים מינית בעיקר, ולעתים אך ורק, על-ידי חלק מסוים של בת המין השני (למשל, שערות, יד, רגל), ואף על-ידי עצמים חיצוניים – חלקי ביגוד מסוימים וכיו"ב. אנומליה זו כונתה בשם פטישיזם באהבה. אי-הנורמליות בפטישיזם כזה נעוצה, כמובן, בכך שהחלק מוצב במקום השלם, מה ששייך לאדם במקום האדם עצמו. אך אם השיער או הרגליים המגרים את הפטישיסט הם למעשה חלק מהגוף, הרי הגוף הזה בעצמו אינו אלא חלק מהאישה, והרי אוהבים כה רבים של הגוף הנשי כשהוא לעצמו אינם מכונים בשם פטישיסטים, אינם נחשבים למטורפים, ואינם מחויבים בשום ריפוי. מה כאן, בכל זאת, ההבדל? האם בכך שהיד או הרגל מייצגים פחות שטח מאשר כל הגוף?

אם באופן עקרוני יחסי מין כאלה, שבהם החלק הוא במקום השלם הם לא-נורמליים, הרי שאנשים הקונים כך או אחרת את גוף האישה לשם סיפוק צרכי החושים ובכך הם מפרידים בין הגוף לנפש, צריכים להיחשב כלא נורמליים ביחסי המין, חולי נפש, פטישיסטים באהבה או אפילו נקרופילים. אך בינתיים אותם אוהבי פגרים, מתים בחייהם, נחשבים לאנשים נורמליים, ובתוך אותו מוות שני כמעט כל האנושות מבלה את חייה.

מצפון שלא התחרש ורגש האסתטי שלא התקשח, וזאת בהסכמה מלאה עם הסברה הפילוסופית, ידונו לכך חובה כל יחסים מיניים המבוססים על ההפרדה והניתוק של הספירה החייתית הנמוכה מהספירה הגבוהה של היצור האנושי. אך מחוץ לעיקרון זה אי אפשר למצוא שום אמת מידה מוצקה להבחנה בין מה שנורמלי ומה שאינו נורמלי בתחום המין. אם באקטים מיניים מסוימים ההזדקקות זכאית לסיפוק, יהיה מה שיהיה, רק משום שזוהי הזדקקות, הרי שזכות מלאה כזו לסיפוק יש גם ל"פטישיזם באהבה", שעבורו המושא הנכסף היחיד ביחסי מין הוא הסינור התלוי על החבל שזה עתה כובס ועדיין לא התייבש.²³ אם אפשר למצוא הבדל בין אותו תמהוני ואיזה מבקר כרוני של בית בושת, הרי הוא, ככל הנראה, לטובת הפטישיסט; המשיכה לסינור הרטוב היא ללא ספק אותנטית, לא-עשויה, ואין להעלות על הדעת שיש לה מניעים מזויפים כלשהם, כאשר כה רבים האנשים

²³ ראה אצל Binet, "Le fétichisme en amour" וכן Krafft-Ebing, "sexualis". (הערה של סולוביוב) הכוונה לספרו של בינה פטישיזם באהבה: מחקרים בפסיכולוגיה ניסויית, פריס, 1888, ולספרו של קרפט-אבינג, פסיכופתולוגיה מינית, שטוטגרט 1866 (תרגום לרוסית: 1887).

המבקרים בבתי בושת לגמרי לא מתוך צורך ממשי, אלא מתוך שיקולים היגייניים שקריים, מתוך חיקוי לדוגמאות מגונות, בהשפעת שיכרות וכיוצא בזה.

מאשימים בדרך כלל גילויים פסיכיאטריים של הרגש מיני על יסוד הנימוק שהם לא ממלאים את היעוד הטבעי של האקט המיני, כלומר ההתרבות. לטעון שהסינור שזה עתה כובס או אפילו המגף הבלה יכולים לשמש להעמדת ולדות – זה יהיה פרדוקס, כמובן; אך לא פחות פרדוקסלית תהיה ההצעה שאת המטרה הזאת יגשים המיסוד של בתי הבושת. פריצות "טבעית" מנוגדת, כמובן, להולדת ילדים, ממש כמו "חוסר טבעיות", כך שגם מנקודת מבט זו אין כאן ולו הבסיס הצר ביותר לראות אחד מהם כנורמלי, ואת השני כלא-נורמלי. ולבסוף, אם להתבונן בעניין מנקודת מבט של הסיכון לעצמו ולאחרים, הרי כמובן שהפטישיסט הגוזר תלתל שיער של אישה אלמונית או גונב את הממחטה שלה,²⁴ גורם נזק לרכוש הזולת ולמוניטין של עצמו, אך האם אפשר להשוות את הנזק הזה למה שמעוללים אותם אומללים המפיצים את המגפה הנוראה שהיא התוצאה השכיחה למדי של סיפוק "טבעי של הצורך הטבעי"?

III

אני אומר כל זאת לא כהצדקה למה שאינו כדרך הטבע, אלא כגינוי האמצעים הטבעיים כביכול של הרגש המיני. בכלל, אם מדברים על מה שטבעי ועל מה שאינו טבעי אין לשכוח שהאדם הוא יצור מורכב, ומה שטבעי לאחד מהיסודות המרכיבים אותו יכול להיות בלתי-טבעי לאחר, ולפיכך לא-נורמלי עבור האדם השלם. עבור האדם כבעל-חיים, טבעי לגמרי סיפוק בלתי-מוגבל של צרכיו המיניים באמצעות פעולה פיסולוגית כלשהי, אך האדם כיצור מוסרי, מוצא שהפעילות הזאת מעוררת תיעוב בטבעו ומביישת אותו. גם לאדם, כמו לבעל-חיים חברתי, טבעי לצמצם את התיפקוד הפיסולוגי הנוגע לאנשים אחרים על-פי תביעות החוק החברתי-מוסרי. החוק הזה מארגן וכולא את הנטייה החייתית, עושה ממנו אמצעי למטרה חברתית – עיצוב האיחוד המשפחתי. אך מהות העניין אינה משתנה מתוך כך. האיחוד המשפחתי מבוסס בכל זאת על איחוד חומרי של המינים: הוא משאיר את האדם-חיה במצבו החצוי, הלא אינטגרטיבי הקודם, אשר מוביל בהכרח לדיסאינטגרציה נוספת של היצור האנושי, כלומר, למוות.

אילו האדם מעל לטבעו החייתי היה רק יצור חברתי-מוסרי, הרי שמתוך שני היסודות הנלחמים זה בזה – ואשר שניהם טבעיים לו באותה מידה – הניצחון הסופי היה נשאר בידי הראשון. החוק החברתי-מוסרי והאובייקטיבציה היסודית שלו – המשפחה, שומרים את טבעו החייתי של האדם במסגרת הגבולות ההכרחיים להתקדמות של הגזע, הם מסדירים את החיים, אם אינם סוללים דרך אל האלמוות. כך מידלדל וגוסס היצור

²⁴ שם. (כנ"ל).

האינדיבידואלי במסגרת הסדר החברתי-מוסרי של סדר החיים, כאילו נשאר כפוף לחוק החיים החייתיים. הפיל והעורב מגיעים לאריכות ימים יותר מהאדם המקפיד על מידות טובות והצדיק ביותר.²⁵ אך לאדם יש גם, מלבד טבע חייתי וחוק חברתי-מוסרי, מקור גבוה שלישי – רוחני, מיסטי ואלוהי. גם כאן, בתחום האהבה ויחסי המין, מקור זה הוא "אבן מאסו הבונים" אשר "הייתה לראש פינה". לפני האיחוד הפיזיולוגי בטבע החייתי – המוביל למוות – ולפני חוק האיחוד במסגרת הסדר החברתי-מוסרי – שאינו מציל ממות – צריך להיות איחוד באלוהים, המוביל לאלמוות, כי איחוד זה לא רק שאינו מגביל את החיים החולפים של הטבע באמצעות החוק האנושי, אלא גם מוליד את החיים מחדש באמצעות הכוח הנצחי של החסד. היסוד השלישי הזה, שעל פי סדרם האמיתי של הדברים הוא הראשון, יחד עם התביעות שהוא מעמיד, הוא לגמרי טבעי לאדם בשלמותו, כיצור הקשור למקור האלוהי העליון ומתווך בינו ובין העולם. שני היסודות הנמוכים יותר – הטבע החייתי והחוק החברתי, שגם הם טבעיים כשהם במקומם – נעשים מנוגדים לטבע כאשר שהם מופרדים מהיסוד העליון ומוצעים במקומו. בתחום יחסי המין, כל סיפוק שאינו הגון של צרכי החושים בדומה לבעלי-החיים ושאינו בו הארה רוחנית עליונה (זאת מלבד תופעות מפלצתיות שונות של פסיכופתיה מינית) הוא לא רק מנוגד לטבע האדם, אלא גם לא ראוי לאדם. בלתי-טבעיים הם אותם יחסים בין בני אדם בני שני המינים, המסתכמים ונתמכים רק על בסיס החוק האזרחי, אך ורק למטרה מוסרית-חברתית תוך ניכור או תוך העדר השורש המיסטי הרוחני המיוחד לאדם. ואולם זוהי בדיוק התמורה הבלתי טבעית כל-כך של היחסים, מנקודת המבט של האדם כיצור שלם, השולטת בחיינו ונחשבת לנורמלית, ואת כל הגיוניים מעבירים אל הפסיכופטים המיניים המסכנים, שמגיעים רק לסטיות מגוחכות, מכוערות, לעתים דוחות, אך ברוב המקרים פחות מסוכנות יחסית לקיצוניות של העיוות המקובל והשולט ביותר.

IV

אותם עיוותים שונים ומשונים של הדחף המיני שבהם עוסקים הפסיכיאטרים אינם אלא צורות משונות של העיוות הרווח של יחסים אלה בחברה האנושית, אותו עיוות התומך ומנציח את ממלכת החטא והמוות. למרות

²⁵ בנוגע לתפיסות עכשוויות של המוות ופחד המוות יש להוסיף, שמלבד פחד ואדישות – שתיהן בלתי-ראויות במידה שווה ליצור חושב ואוהב – יש גם יחס שלישי – מאבק כנגד המוות וניצחון עליו. העניין הוא לא במוות העצמי, שכמובן מעורר מעט מאד דאגה באנשים בריאים מבחינה גופנית ומוסרית, אלא במוות של אחרים, יצורים אהובים, שכלפיהם יחס אדיש אינו אפשרי לאוהב (הברית החדשה, יוחנן יא, 33-38).

במובן זה הרזיגנציה היא דרישה של התבונה רק כאשר מות האדם היה מוצא בלתי-נמנע מוחלט. אבל את זה תמיד רק מניחים מראש, אך אף פעם לא מוכיחים, ולכך יש סיבה, שכן אי אפשר להוכיח זאת. שהמוות הוא בלתי-נמנע בתנאים מסוימים – על כך אין ויכוח, כמובן: אך שתנאים אלה הם הם האפשרות היחידה, שאי-אפשר לשנות אותם, ולכן המוות הוא בלתי-נמנע ללא-תנאי – לכך אין אף צל של בסיס תבוני. (הערת סולוביוב).

שכל שלושת סוגי היחסים או הקשרים בין המינים הם טבעיים לאדם בשלמותו, דהיינו הקשר בחיים החייתיים או בטבע הנמוך, לאחר מכן הקשר המוסרי-חברתי או הכפוף לחוק, ולבסוף הקשר בחיים הרוחניים או האיחוד באלוהים – למרות שכל שלושת היחסים הללו קיימים באנושות, הם מתגשמים באופן בלתי-טבעי דווקא כשהם מנותקים זה מזה, במהופך למשמעותם האמיתית ולסדר חשיבותם ובמידה בלתי מאוזנת.

במקום הראשון במציאות חיינו נמצא מה שהיה צריך להיות האחרון – הקשר הפיסיולוגי החייתי. הוא נחשב לבסיסו של כל העניין, בשעה שהיה עליו להיות נקודת הגמר בלבד. בעיני רבים כאן הבסיס והגמר חד הם: מעבר ליחסים חייתיים אין הם מגיעים; לאחרים מוקם על הבסיס הרחב הזה בניין-על חברתי-מוסרי של איחוד משפחתי על פי החוק. כאן הבינוניות נחשבת לשיא החיים, ומה שצריך היה לשמש, באמצע התהליך, ביטוי חפשי ותבוני של האיחוד הנצחי, הופך לאפיק בלתי-רצוני של החיים החומריים חסרי-המשמעות. ובסופו של דבר, כתופעה נדירה ויוצאת מן הכלל, נשארת לנבחרים המעטים האהבה הרוחנית, שכל תכנה הממשי ניטל כבר מקודם על-ידי קשרים נמוכים אחרים, וכך היא מסתכמת ברגשנות חולמנית ועקרה, ללא כל יעד ריאלי ומטרה בחיים. האהבה הרוחנית האומללה הזאת מזכירה מלאכים קטנים בתמונות עתיקות, שבהן יש רק ראשים וכנפיים, ואין שום דבר אחר. המלאכים הללו לא עושים כלום, כי אין להם ידיים, ואינם יכולים לצעוד קדימה, כי לכנפיים שלהם יש די כוח רק כדי לתמוך בהם ללא תנועה בגובה מסוים. במצב כזה, נעלה אך מאד לא מספק, נמצאת גם האהבה הרוחנית. התשוקה הגופנית חייבת לעשות משהו, אם כי זה מביש; גם האיחוד המשפחתי החוקי ממלא את הצורך הזה, שהוא בינתיים הכרחי, אם כי במידת כבוד בינונית. אך באהבה רוחנית כפי שהיא קיימת עד כה, מעשה האהבה אינו מתקיים בידועין כלל, ולכן אין להתפלא שרוב אנשי המעשה glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poesie²⁶

אהבה רוחנית-גרידא זו היא, ככל הנראה, אנומלית באותה מידה כמו אהבה פיסיולוגית-גרידא או ברית המבוססת רק על פניות קטנוניות. הנורמה האבסולוטית היא שיקום ההווה האנושית בשלמותה, ונורמה זו מופרת מצד זה או אחר, וכתוצאה מכך בכל מקרה מתרחשת תופעה לא-נורמלית, מנוגדת לטבע. אהבה רוחנית-כביכול היא לא רק תופעה לא-נורמלית, אלא גם חסרת מטרה לגמרי, שכן אותו ניתוק של הרוחני מהחושני שאליו היא שואפת, מתרחש גם בלי זה, ובאופן הטוב ביותר, במוות. האהבה הרוחנית האמיתית היא, אם כן, לא חיקוי חלש של המוות והכנה לקראתו, אלא נצחון על המוות; לא ניתוק של האלמוות מהמוות, של הנצחי מהזמני, אלא הפיכת המוות לאלמוות, קליטת הזמני בנצחי. הרוחניות השקרית היא שלילה של הגוף, הרוחניות האמיתית היא לידתו מחדש, גאולתו, תחייתו.

"ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם".²⁷

"הסוד הזה גדול הוא מאד, והדבר הוא על כריסטוס [הגואל] והכנסייה".²⁸

לא לאיזה חלק נפרד של ההוויה האנושית, אלא לאחדות אמיתית של שני צדדיה היסודיים, הגברי והנשי, מתייחס צלם אלוהים הקדמון והמסתורי שעל פיו נברא האדם. כשם שאלוהים מתייחס ליציר כפיו, כך מתייחס כריסטוס לכנסייתו, וכך חייב הגבר להתייחס לאישה. מילים אלו ידועות ומוכרות, אך משמעותן מובנת רק במעט. כשם שאלוהים יוצר את הבריאה, כך כריסטוס יוצר את הכנסייה, וכך חייב האדם לברוא וליצור את החלק המשלים הנשי שלו. זה שהגבר מייצג את ההתחלה האקטיבית, והאישה – את הפסיבית, שהגבר צריך להשפיע בהשכלתו על שכלה ואופיה של האישה – זה, כמובן, האל"ף ב"ת של המצב, אך מדובר לא ביחס שטחי זה, אלא ב"סוד הגדול", שעליו מדברת הברית החדשה. הסוד הגדול הזה מייצג אנלוגיה מהותית, אם כי לא זהות, בין היחסים האנושיים והאלוהיים. הרי כבר יצירת הכנסייה על-ידי כריסטוס שונה היא מבריאת העולם בידי אלוהים בתור שכזה. אלוהים בורא את העולם יש מאין, כלומר, מהפוטנציה הטהורה של ההווייה או הריק, שלאחר מכן מתמלא, כלומר, מקבל מאלוהים צורות ריאליות של דברים שבמחשבה; ואילו כריסטוס יוצר את הכנסייה מחומר שכבר קיבל צורה של ריבוי ונפש-חיים, ובחלק מתחומיו הוא כבר פועל בעצמו, מחומר שצריך רק להקנות לו את תחילת החיים הרוחניים החדשים בספירה הגבוהה של האחדות. לבסוף, האישה היא החומר שברשות האדם לשם פעולותיו היצירתיות, היא שווה לו בדרגת האקטואליזציה, ולו יש עדיפות עליה רק בזכות ראשונותו, רק בזכותו ובחובתו לעשות את הצעד הראשון בדרך לשלמות, אך לא בשלמות ממשית. היחס של אלוהים לברואו הוא כמו היחס של הכול אל הלא-כלום, כלומר, כמלאות מוחלטת של ההווייה אל הפוטנציה הטהורה של ההווייה. כריסטוס מתייחס אל הכנסייה כשלמות אקטואלית אל פוטנציה של שלמות, ההופכת לשלמות שבמציאות, ואילו היחס בין הגבר לאישה הוא יחס בין שתי פוטנציות הפועלות באופן שונה אך אינן מושלמות באותה מידה, והן משיגות שלמות רק באמצעות תהליך הפעולה ההדדית. במלים אחרות, אלוהים אינו מקבל דבר לעצמו מברואו, כלומר, שום תוספת, אלא נותן הכול לו; כריסטוס אינו מקבל מהכנסייה שום תוספת לשלמותו, אלא את כל השלמות נותן לה, והוא מקבל מהכנסייה תוספת במובן המלאות של גופו הקיבוצי; ולבסוף, האדם והאלטר-אגו הנשי שלו משלימים זה את זה באופן הדדי, לא רק באופן ריאלי אלא גם במובן האידיאלי, כשהם מגיעים לשלמות אך ורק באמצעות פעילות הדדית. האדם יכול לשקם את צלם אלוהים במושג החי של אהבתו רק כאשר בעת ובעונה אחת הוא משקם בתוכו את הצלם הזה הלכה למעשה; ולשם כך אין לו

²⁷ בראשית א 27

²⁸ ציטוט מהברית החדשה: אגרת אל אנשי אפסוס, ה 32

כוחות בתוך עצמו, שכן אילו היו לו, הם לא היו זקוקים לשיקום; ומשום שאין לו כוחות בתוך עצמו עליו לקבל אותם מאלוהים. לפיכך, האדם (הגבר) הוא הראשית היוצרת, המכוננת, ביחס לחלק הנשי המשלים אותו, לא כשהוא לעצמו, אלא כמתווך או מוליך של הכוח האלוהי. למעשה גם כריסטוס יוצר לא בכוחו הנפרד, אלא בכוחו היוצר של אלוהים; אך מכיוון שהוא עצמו עתיד להיות אלוהים, הכוח נמצא ברשותו באופן טבעי, actu, ואילו לנו ניתן כוח זה בחסדו, ואנו מסגלים אותו, בהתאם לאפשרות בכוח (פוטנציה) שיש בנו לקלוט אותו.

כשאפנה עתה לדיון בנקודות העיקריות בתהליך ההגשמה של האהבה האמיתית, כלומר, בתהליך האינטגרציה של ההווה האנושית או השיקום של צלם אלוהים באדם, אני צופה תדהמת רבים: לשם מה נחוץ לטפס לגבהים כל-כך בלתי-מושגים ופנטסטיים כשמדובר בעניין כה פשוט כמו האהבה? אילו הייתי רואה בנורמה הרליגיוזית של האהבה דבר פנטסטי, לא הייתי, כמובן, מציע אותה. בדיוק כשם שאילו הייתה לנגד עיני רק אהבה פשוטה, כלומר, יחסים רגילים, שכיחים בין המינים – זו המצויה ולא זו שצריכה להיות – הרי שהייתי נמנע, כמובן, מכל הבעת דעה בנושא, שכן היחסים הפשוטים הללו שייכים ללא ספק לאותם דברים שעליהם אמר מישו: לא טוב לעשות את זה, אבל גרוע עוד יותר לדבר על זה. ואולם האהבה, כפי שאני מבין אותה, היא להיפך, עניין מורכב ביותר, מעורפל ומסובך, המחייב ניתוח מודע, שבו צריך לדאוג לא לפשטות אלא לאמת... בול-עץ רקוב הוא ללא ספק פשוט יותר מעץ רב-ענפים, ופגר פשוט יותר מאדם חי. היחס הפשוט לאהבה מסתכם באותה פשטנות סופית וקיצונית ששמה מוות. סוף בלתי נמנע ובלתי-מספק שכזה של האהבה ה"פשוטה" מעורר אותנו לחפש לה ראשית אחרת, יותר מורכבת.

VI

עניינה של האהבה האמיתית מבוסס יותר מכל על האמונה. המשמעות המהותית של האהבה, כפי שכבר הראינו, נעוצה בהכרת חשיבותו המוחלטת של הזולת. אך בתפיסה האמפירית, הנתונה בריאליה החושית, אין להווייתו של אותו יצור ערך מוחלט: הוא בעל ערך בלתי-מושג, ובעל קיום חולף. לפיכך, אנו יכולים לייחס לו ערך מוחלט רק בכוח האמונה, שהיא ביטחונם של המייחלים, חשיפת הדברים שאינם נראים לעין. אך מה הקשר בין האמונה למקרה שלפנינו? מה זאת אומרת להאמין בערכו המוחלט והאינסופי של אותו אדם פרטי? לטעון שהוא כשלעצמו, כמות שהוא, עם כל חלקיותו ונפרדותו, הינו בעל ערך מוחלט – זה חוסר-שחר וחילול השם גם יחד. כמובן, במלה "הערצה"²⁹ משתמשים ביחסי אהבה, אך הרי גם למלה "שיגעון" יש בתחום זה שימוש לגיטימי. וכך, תוך שמירה על חוק הלוגיקה, שאינו מאפשר זהות בין הגדרות סותרות, וגם על מצוות הדת

²⁹ סולובייב משתמש במלה obozhanie במובן של "הערצת האל".

האמיתית, האוסרת על עבודת אלילים, עלינו להבין, מכוח אמונתנו במושא אהבתנו, את הקביעה שאותו מושא שקיומו נמצא באלוהים ולכן הוא בעל ערך אינסופי. מובן מאליו, היחס הטרגיסצנדרנטי הזה לזולת, העברתו המחשבתית לספירה האלוהית מניחה יחס כזה גם לאני, אותה העברה וקביעה של האני כספירה מוחלטת. להודות בערך המוחלט של האדם הנתון או להאמין בו (והרי בלעדי זה לא תיתכן אהבה אמיתית) אני יכול רק מתוך ייחוסו לאלוהים, ולפיכך, תוך אמונה באלוהים ובעצמי, כמי שיש לו מרכז ושוורש באלוהים. האמונה המשולשת הזאת היא כבר אקט פנימי, באקט הזה מונח הבסיס הראשון לאיחוד ההדדי של האדם עם זולתו ולצלם המשולש של אלוהים בו (או בהם). אקט האמונה בתנאי הזמן העכשווי הוא התפילה (במובן העמוק, לא הטכני, של המילה). האחדות הבלתי-נפרדת של העצמי ושל הזולת הוא הצעד הראשון לאחדות של ממש. לכשעצמו זהו צעד קטן, אך בלעדיו לא יתכן שום דבר גדול יותר בהמשך.

מכיוון שלאֱלוהים, הנצחי והבלתי-מתחלק, הכול קיים יחד ובעת-ובעונה-אחת, הכול כלול באחד, הרי לקבוע שיצור פרטי כלשהו נמצא באלוהים פירושו לקבוע את קיומו לא בנפרדותו אלא בתוך הכול, או ליתר דיוק – באחדות הכוללת. אך מכיוון שהיצור הפרטי בממשותו הריאלית הנתונה אינו נכנס אל האחדות הכוללת, קיים בנפרד, כתופעה גשמית ייחודית, הרי שמושא אהבתנו באמונה מתייחד באופן הכרחי מהאובייקט האמפירי של אהבתנו האינסטינקטיבית, אם כי הוא קשור בה באופן בלתי-נפרד. זהו אותו אדם עצמו בשני היבטים שונים או בשתי ספירות שונות של הוויה – אידיאלית וריאלית. הראשונה היא בינתיים רק אידיאה. אך באהבה אמיתית, מאמינה וחדת-מבט אנו יודעים שהאידיאה הזאת אינה בדייה מלאכותית שהמצאנו, אלא היא מבטאת את המושא האמיתי, שרק לא התגשם עדיין, בספירה של התופעות החיצוניות הריאליות.

למרות שהאידיאה האמיתית של המושא האהוב מנצנצת רק כהרף עין ברגעים של פאתוס האהבה מבעד לתופעה הריאלית, היא קיימת מלכתחילה רק כמושא הדמיון. הצורה המוחשית של אותו דמיון, צלם-אלוהים האידיאלי שבו אני עוטה את הדמות האהובה באותו רגע - אני הוא שיוצר אותו, כמובן, אך הוא אינו נוצר יש מאין, והסובייקטיביות של אותה דמות בתור שכזו, כלומר, כשהיא מופיעה כאן ועכשיו לנגד עיני רוחי, אינה מוכיחה כלל את הסובייקטיביות שלה, כלומר, שהמושא קיים רק בדמיוני. אם בשבילי, הנמצא בצד הזה של העולם הטרגיסצנדרנטי, מושא אידיאלי מסוים קיים רק כמוצר של דמיוני, זה לא מונע ממנו מציאות מלאה בספירה האחרת הגבוהה יותר של ההוויה. ולמרות שעולמנו הריאלי נמצא מחוץ לאותה ספירה גבוהה, הרי שכלנו אינו זר לה לגמרי, ואנו יכולים להיות בעלי איזושהי הבנה עיונית על חוקי הווייתה. והנה החוק הראשון, הבסיסי: אם בעולמנו הקיום הנפרד והמבודד הוא עובדה נוכחת, ואילו האחדות – רק מושג ואידיאה, הרי שם,

להיפך, הממשות שייכת לאחדות, או ליתר דיוק, האחדות הכוללת,³⁰ ואילו הנפרדות ונבדלות קיימות רק באופן פוטנציאלי וסובייקטיבי.

ומכאן נובע שההוויה של האדם הזה בספירה הטרנסצנדנטית אינה אינדיבידואלית במובנו של העולם הזה הריאלי. שם, כלומר, במקומה של האמת, האדם הפרטי הוא רק קרן אור חיה וממשית, אך קרן אור בלתי-מחולקת של מאור אידיאלי אחד – ההוויה של האחדות הכוללת. האדם האידיאלי הזה, או התגשמות האידיאה, הוא רק אינדיבידואליזציה של האחדות הכוללת, הבלתי-נחלקת, אשר נוכחת בכל אחת מהאינדיבידואליזציות שלה. וכך, כאשר אנו מעלים בדמיוננו את הצורה האידיאלית של המושא האהוב, נודעת לנו בצורה זו ההוויה של האחדות הכוללת עצמה. כיצד עלינו לשער אותה בדעתנו?

VII

אלוהים, שהוא אחד, עם שהוא נבדל מכל זולתו, כלומר, מכל מה שאינו הוא עצמו, מאחד בתוך עצמו את כל זה בשעה שהוא חושב את עצמו כולו ובבת-אחת כצורה אבסולוטית-מושלמת, ולפיכך כאחדות. האחדות האחרת הזאת, השונה, למרות שאינה נפרדת מהאחדות הבראשיתית של אלוהים, מבחינתו של אלוהים היא אחדות פסיבית, נשית, שהרי כאן הריקות הנצחית (הפוטנציה הטהורה) קולטת את המלאות של החיים האלוהיים. אך אם ביסוד אותה נשיות נצחית מונח האין הטהור, הרי שלא־אלוהים האין הזה נסתר לנצח בצלם המוחלט של השלמות, שמקורו באלוהים. השלמות הזאת, שבשבילנו עדיין רק הולכת ומתגשמת, בעיני אלוהים, כלומר, באמת, היא כבר ממשות. אותה אחדות אידיאלית, שאליה שואף עולמנו, ואשר הינה מטרת התהליך הקוסמי וההיסטורי, אינה יכולה להיות רק תוצאת מושג סובייקטיבי של מישו (אבל של מי?), אלא היא ישנה באמת כמושא נצחי של אהבת אלוהים, כזולת הנצחי שלו.

האידיאל החי הזה של אהבת אלוהים, הקודם לאהבתנו, כולל בתוכו את סוד האידיאליזציה של האהבה. כאן האידיאליזציה של היצור הנמוך היא בעת ובעונה אחת התחלת המימוש של היצור היותר גבוה, ובכך גלומה האמת שבפאתוס האהבה. הריאליזציה המלאה, הפיכת היצור הנשי האינדיבידואלי לבלתי-נפרד ממקורו הזורח, לקרן אור נצחית של הנשיות האלוהית, יהיה האיחוד הממשי, לא רק הסובייקטיבי אלא גם האובייקטיבי, של האדם האינדיבידואלי עם אלוהים, שיקומו של צלם אלוהים החי והאלמותי באדם.

מושא האהבה האמיתית אינו פשוט, אלא דואלי: ראשית, אנו אוהבים אותו יצור אידיאלי (לא במובן זה שהוא מופשט, אלא כשייך לספירה גבוהה יותר של הוויה), שאותו עלינו להביא אל עולמנו האידיאלי; ושנית, אנו

³⁰ סולובייב משתמש כאן במונח Vseedinstvo שהוא עיקרון מרכזי בתורת הגאולה הפילוסופית-תיאולוגית שלו.

אוהבים אותו יצור אנושי הנותן חומר חי ואישי לשם אותה ריאליזציה, ואשר מתוך כך עובר אידיליזציה, לא בדמיונו הסובייקטיבי אלא מתוך התמורה או ההיווצרות מחדש הממשית והאובייקטיבית שלנו עצמנו. באופן שזוהה, האהבה האמיתית היא גם מרוממת וגם משפילה (amor ascendens ו amor descendens או אותן שתי אפרודיטות, שאפלטון הבחין ביניהן היטב, אך הבדיל ביניהן שלא כהוגן.³¹ בעיני אלוהים יש לזולת שלו (כלומר, לבריאה) מקדמת דנא דמות של נשיות מושלמת, ואולם הוא רוצה שדמות זו תהיה לא רק עבורו, אלא שהיא תתגשם עבור כל יצור אינדיבידואלי המסוגל להתאחד בו. לריאליזציה ולהתגשמות כזאת שואפת גם הנשיות הנצחית עצמה, שהיא לא רק דמות חסרת-מעש בשכלו של אלוהים אלא יצור רוחני חי, בעל מלאות הכוח והמעשה. כל התהליך העולמי וההיסטורי הוא תהליך של התגשמותה והתממשותה במספר עצום ובריבוי פנים של צורות ודרגות.

כשהאהבה הגופנית מובנת באופן אמיתי ומתגשמת באופן אמיתי, ההווה האלוהית הזאת מקבלת אמצעי להתגשמותה השלמה והקיצונית בחיי האדם הפרטי, דרך עמוקה ביותר, ועם זאת חיצונית ביותר, לאיחוד ריאלי-חושני. מכאן אותם ניצוצות של עונג שמיימי, אותו משב של אושר שלא מעלמא הדין, המלווים את האהבה אף כשהיא אינה מושלמת, אשר עושים אותה, גם באי-שלמותה, לתענוג הכביר ביותר של אנשים ואלים –

hominom divomque voluptas.³² מכאן גם סבל האהבה העמוק ביותר, בשל אי-הכוח לאחוז במושא האמיתי ובשל ההתרחקות ממנו יותר ויותר.

כאן מקבל את מקומו החוקי גם יסוד הסגידה והמסירות חסרת-הגבולות, שהם כה מיוחדים לאהבה וכה חסרי הגיון, אם להתייחס רק למושא הארצי, במנותק מהשמיימי.

הבסיס המיסטי לאופי הכפול, או מוטב לומר הדו-צדדי, של האהבה פותר את בעיית אי-האפשרות לחזור על אהבה. המושא השמיימי של אהבתנו הוא רק אחד, תמיד ולכולם אחד הוא – הנשיות הנצחית של אלוהים; אך מכיוון שתפקיד האהבה האמיתית אינו מסתכם רק בסגידה לאותו מושא עליון, אלא גם בהגשמתו ובמימוש בזולת, ביצור ארצי בעל אותה צורה נשית, צורה שאינה ארצית, והוא הרי רק אחד מרבים, הרי שערכו המיוחד עבור האוהב יכול, כמובן, גם להיות חולף. אך האם הוא חייב להיות כזה [יחיד] ומדוע, את זה כבר יש להחליט בכל מקרה פרטי, זה תלוי לא בבסיס המיסטי האחד והבלתי-משתנה של תהליך האהבה האמיתית, אלא בתנאים המוסריים והפיסיים שלו, ואותם עלינו לבחון.

³¹ מדובר בהבחנה של אפלטון בין שני מיני אהבה, זו של "אפרודיטה השמיימית" וזו של "אפרודיטה עממית", המשתה, 180.

³² "תשוקות של אנשים ושל אלה החיים לנצח", ראו לוקרציוס, על טבע הדברים חלק א פרק 1.

הרגש הלא-רצוני והבלתי-אמצעי מגלה לנו את משמעות האהבה כגילוי הגבוה ביותר של החיים הפרטיים, המוצא באחדות עם יצור אחר את אינסופיותו שלו עצמו. האם לא די בהתגלות הרגעת הזאת? האם מעט הוא ולו פעם אחת בחיים לחוש באמת את הערך המוחלט של עצמך?

וְיִוְדַע אֲנִי, כְּאֲשֶׁר אֶסְתַּכֵּל בְּכֹכֵב לַעֲתִים
שֶׁהַבְּטָנוּ בּוֹ כְּמוֹ הָיִינוּ אֱלִים, אֶת יְחַד אֶתִי.³³

זה יספיק בקושי, אפילו לרגש הפיוטי, ואילו תודעת האמת ורצון החיים בהחלט לא יוכלו להסתפק בזה. האינסופיות של הרף עין בלבד עומדת בסתירה בלתי-נסבלת עבור השכל, עונג הקיים רק בעבר הינו סבל עבור הרצון. ישנם אותם ניצוצות של אור אחר, שאחריהם

אֶפֶל הַיּוֹמִיּוֹם יִכְהֶה הַלַּיְלָה וְרָב
כְּמוֹ אֲחֵרֵי בְּרֶךְ בְּהִיר בְּסֶתֶר.³⁴

אם אין הם אלא רמיה, אזי גם אין הם מעוררים בזיכרון אלא בושה ומרירות של אכזבה: אך אם לא רימו, אם הם גילו לנו איזושהי ממשות, שאחר-כך נגלתה ונעלמה לנו, הרי מדוע עלינו להשלים עם ההיעלמות הזאת? אם האבדה אמיתית היא, הרי שחובת התודעה והרצון אינה לראות באבדה עניין מוגמר, אלא להבין ולסלק את סיבותיה.

הסיבה הנראית לעין ביותר (כפי שהראינו באופן חלקי במאמר הקודם) היא העיוות של יחס האהבה עצמו. זה מתחיל מוקדם מאד: רק בקושי מספיק פתוס האהבה בתחילתו להראות לנו קצה של מציאות טובה יותר – בעלת עיקרון וחוק חיים אחרים – ומייד אנו משתדלים לנצל את פרץ האנרגיה שגרמה לנו אותה התגלות, לא כדי ללכת הלאה, לאן שהיא קוראת לנו, אלא רק כדי להשתרש ביתר עוז ולהתארגן ביתר יציבות בתוך אותה מציאות נלוזה קודמת, שממנה האהבה זה עתה הרימה אותנו; את הבשורה מגן-העדר האבוד – בשורה על אפשרות החזרה אליו – אנו מקבלים כהזמנה להתאזרחות סופית באותה ארץ גזירה, לקבל ללא שהות בעלות מלאה, לנו ולדורותינו אחרינו, על מנת חלקתנו הקטנה בתוכה, יחד עם כל חתחתיה. התפרצות זו של מוגבלות, המייצגת את תשוקת האהבה וממלאת את משמעותה הבסיסית, מובילה למעשה רק אל אגואיזם בשניים, אחר כך

³³ מתוך שירו של אפנסי פט, "אלטר אגו".

³⁴ מתוך שירו של א' פט, "Izmuchen zhizniu, kovarstvom nadezhdy", (מוכה חיים ורוע מתחסד של תקוה).

בשלושה וכן הלאה. זה, כמובן, בכל זאת טוב יותר מאשר אגואיזם ביחידות, אך הרי זריחת האהבה פתחה אופקים אחרים לגמרי.

בו ברגע שספירת החיים של אחדות האהבה הופכת למציאות חומרית כמות שהיא, מתעוות גם עצם הסדר של אותה התאחדות. יסודה המיסטי, "שלא מכאן", שכה הורגש בתחילת התשוקה, נשכח כרוממות נפש רגעית, ואילו מה שהיה צריך להיות רק גילוייה המותנה ביותר נחשב למטרה הנחשקת ביותר, המהותית ביותר, שבאה במקום התנאי הראשון לאהבה. זה האחרון – האיחוד הגופני, שבא במקום הראשון, ובאופן זה הוא משולל משמעות אנושית, חוזר למשמעות חייתית: עושה את האהבה לא רק חסרת-אונים מול המוות, אלא הוא עצמו הופך באופן הכרחי לקבר המוסרי של האהבה הרבה לפני שהקבר הפיסי לוקח אליו את האוהבים. פעולה אישית ישירה כנגד סדר כזה היא קשה יותר לביצוע מאשר להבנה: אפשר להצביע עליה במלים ספורות. כדי לבטל את הסדר המגונה של תופעות חיים אלה, יש קודם כל להודות באי-הנורמליות שלו, ולקבוע שהנורמליות היא משהו אחר, שבו כל המשמעות החיצונית והמקרית כפופה למשמעות הפנימית של החיים. קביעה כזאת אינה חייבת להיות בלתי-מבוססת; לא עיקרון מופשט צריך לסתור את ניסיון החושים החיצוני, אלא ניסיון האמונה. זה האחרון הוא לאין שיעור קשה יותר מהראשון, שכן הוא מותנה בפעולה פנימית יותר, מאשר בהתקבלות מבחוץ. רק בעקבות פעולות של אמונה מודעת אנו נכנסים ליחסים הדדיים ממשיים עם תחום ההווה האמיתי, ודרכו – אל היחס ההדדי האמיתי עם "הזולת" שלנו; רק על בסיס זה יכולה אותה מוחלטות של הזולת להישמר ולהתחזק בתודעה (ומכאן גם המוחלטות של איחודנו אתו), אשר מתגלה באופן בלתי-אמצעי ואינסטנקטיבי בפאתוס האהבה, שכן אותו פאתוס אהבה בא וחולף, ואילו אמונת האהבה נשארת. ואולם, כדי שלא תישאר אמונה מתה, יש לחזק אותה ללא הרף נגד אותה מציאות ממשית, שבה המקרה חסר השחר פורש את שלטונו על משחק התשוקות החייתיות ועל תשוקות אנושיות אף גרועות מזה. נגד הכוחות האורבים לאהבת המאמין יש רק נשק הגנתי – סבלנות עד הסוף. כדי להיות ראוי לתענוג יש לשאת את הצלב. בחברה החומרנית שלנו אי-אפשר לשמור על אהבה אמיתית, אם לא מבינים ולוקחים אותה כמעשה גבורה מוסרי. לא לחינם מזכירה הכנסיה הפרבוסלבית בטקס הנישואין את הקדושים המעונים ומשווה את זר הכוללות לנזר הקוצים שלהם.

האמונה הדתית והגבורה המוסרית שומרים על האדם הפרטי ועל אהבתו מלהיבלע בחברה החומרנית בחייו, אך אינם נותנים לו עדיין ניצחון על המוות. ההתחדשות הפנימית של רגש האהבה, יישור העיוות ביחס האהבה, אינם מיישרים ואינם ממירים את החוק המגונה של החיים הגופניים, לא רק בעולם החיצוני אלא גם באדם עצמו. הוא נשאר באופן ריאלי יצור מוגבל כמקודם, כפוף לטבעו החומרי. איחודו הפנימי – המיסטי והמוסרי – עם האינדיבידואל המשלים אותו לא יכול להתגבר על פירודם ההדדי ואי-חדירותם זה אל זה, גם לא על תלותם המשותפת בעולם החפצים החומריים. המילה האחרונה נשארת לא לגבורה המוסרית, אלא לחוק

חסר-הרחמים של החיים והמוות האורגניים, והאנשים השומרים עד הסוף על האידיאל הנצחי מתים בכבוד אנושי אך באין-אונים של בעל-חיים.

כל עוד הגבורה האינדיבידואלית מצטמצמת רק במושא הקרוב לו – ביישור העיוותים ביחסים הפרטיים בין שני יצורים – הוא נשאר באופן הכרחי בלא הצלחה סופית גם בעניינו העיקרי. שכן אותו רוע שבו נתקלת האהבה האמיתית, הרוע של הפירוד החומרי, אי-החדירות והמאבק החיצוני בין שני יצורים, המשלימים זה את זה באופן פנימי – הרוע הזה הוא מקרה פרטי, אם כי טיפוסי, של עיוות כללי, שחיינו נתונים בו, ולא רק שלנו אלא של העולם כולו.

באמת להיגאל, כלומר, להיוולד מחדש ולהנציח את החיים הפרטיים באהבה אמיתית, יכול האדם היחיד רק בחברותא או בשיתוף עם כולם. יש לו זכות וחובה לחזק את האינדיבידואליות שלו כנגד החוק המגונה של חיי החברה, אך לא לתחום ולהבדיל את אושרו מהאושר האמיתי של כל בני התמותה. הגילוי העמוק והאינטנסיבי ביותר של האהבה מתבטא ביחסים הדדיים של שני יצורים המשלימים זה את זה, אך מזה לא נובע כלל שיחסים הדדיים אלה צריכים להפריד ולייחד אותך מזולתך, כמשהו בעל ערך עצמי; להיפך, התבדלות כזאת היא רצח האהבה, שכן היחסים המיניים כשלעצמם עם כל חשיבותם הסובייקטיבית מתגלים (באופן אובייקטיבי) רק כחולפים, כתופעה אמפירית. ובדיוק כך גם העובדה שהאחדות השלמה של שני יצורים יחידים נשארת תמיד הבסיס והצורה האמיתית של החיים האינדיבידואליים אינה מחייבת שהצורה הזאת, הסגורה בתוך עצמה של אורח חיים אנושיים שלמים, צריכה להישאר ריקה בעוד שהיא, להיפך, על-פי עצם טבעו של האדם יכולה ונועדה להתמלא בתוכן אוניברסלי. לבסוף, אם המשמעות המוסרית של האהבה תובעת איחוד של מה שנפרד באופן לא-מוצדק, כלומר, את זיהוי העצמי עם הזולת, הרי שהפרדת בעיית השלמות האישית שלנו מהתהליך של האחדות הכולל-עולמית תעמוד בניגוד לאותה משמעות מוסרית של האהבה עצמה, גם אילו הפרדה כזאת הייתה אפשרית מבחינה פיסית.

II

באופן כזה, כל ניסיון להפריד ולבודד את התהליך האינדיבידואלי של התחייה באהבה האמיתית נתקל במכשול משולש שלא ניתן להתגבר עליו, שכן חיינו האינדיבידואליים עם אהבתם, כשהם מבודדים מתהליך החיים הכול-עולמיים, מתגלים באופן בלתי-נמנע, ראשית כל כלא-עמידים מבחינה גופנית, חסרי-אונים כנגד הזמן והמוות; ומלבד זאת ריקים, חסרי תוכן מבחינה מנטלית; ולבסוף, חסרי ערך מבחינה מוסרית. אם הפנטסיה מדלגת על פני המכשול הפיסי והלוגי, היא חייבת להיעצר לנוכח חוסר האפשרות המוסרית. נניח משהו לגמרי פנטסטי – נניח שאיזה אדם חזק כל-כך את נפשו בהתרכזות עקבית של התודעה והרצון וכך טיהר את טבעו הגופני בפעולות של סגפנות, עד כי באמת הקים לתחייה (עבור עצמו ועבור בן או בת-זוגו

המשלים אותו) את השלמות האמיתית של אינדיבידואליות אנושית, השיג השראה רוחנית שלמה ואלמוות. האם תוכל אותה אינדיבידואליות שקמה לתחייה להתענג ביחידות, בסביבה שבה כולם סובלים ונהרסים כמקודם? אך נלך עוד הלאה. נניח שאותה זוג שנולד מחדש מסוגל לשתף את כל האחרים במעמדם הגבוה, זה כמובן בלתי-אפשרי, משום שזה מותנה במעשה הגבורה המוסרי האנושי. אך נניח שיהיה איזושהי אבן הפילוסופים או אליקסיר החיים. והנה, כל החיים עלי אדמות יירפאו מהרוע והחולי, כולם יהיו חופשיים ובני אלמוות. אך כדי להיות מאושרים במצב כזה, נחוץ להם תנאי נוסף: הם צריכים לשכוח את אבותיהם, לשכוח את האשמים האמיתיים ברווחתם, שהרי תהיה אשר תהיה החשיבות הפנטסטית שתיוחס להשג האנושי, בכל זאת נחוץ שאלפי דורות של אלה ייצרו בעמל משותף את אותה תרבות, את אותם מבנים מוסריים ושכליים שבלעדיהם בעיית התחיה האינדיבידואלית לא הייתה יכולה להיפתר ואף לא לעלות על הדעת. ואותם מיליארדי בני-אדם שמסרו את חייהם עבור אחרים יירקבו בקבריהם, ואילו צאצאיהם הבטלנים יתענגו באדישות על האושר שניתן להם במתנה! אך פירושו של זה הוא פראות מוסרית ואף גרוע מזה, שהרי גם הפראים מכבדים את אבותיהם ושומרים על קשר איתם. כיצד זה אם כן יכול המצב הגבוה והמושלם של האנושות להיות מבוסס על חוסר-צדק, כפיות טובה ושיכחה? האדם שהשיג את השלמות הגבוהה, אינו יכול לקבל מתנה בלתי-ראויה שכזאת; אם אין הוא יכול לחטוף מהמוות את כל שללו, מוטב שיוותר על האלמוות.

שבור את הגביע, בו מסתתר רעל הרוע³⁵

למרבה המזל, כל זה אינו אלא פנטזיה בטלה, ועד להעמדה בנסיון כה טראגי של סולידריות מוסרית הדברים אינם מגיעים אף פעם, בזכות הסולידריות הטבעית שלנו עם העולם כולו – בכוח אי-האפשרות הפיסית של פיתרון חלקי לבעיית החיים על-ידי אדם בודד או על-ידי דור אחד. תחייתנו קשורה באופן הדוק לתחייה של הבריא, לעיצוב מחדש של צורות החלל והזמן. חיים אמיתיים של אינדיבידואליות בשלמותם ובערכם הבלתי-מותנה יתגשמו לנצח רק תוך התפתחות תואמת של חיי הבריא כולה, שבהם אנו יכולים וחייבים להשתתף במעשה, אך הם אינם נוצרים על ידינו. ענייננו האנושי, במידה שהוא כן, הוא עניינו הכללי של העולם כולו, - ³⁶ ריאליזציה ואינדיבידואליזציה של רעיון הכולל-עולמיות ושל העלאת החומר לרוח. רעיון זה מקבל הכנה על-ידי תהליך קוסמי בעולם הטבע, ממשיך ונשלם בתהליך ההיסטורי ובאנושות. בורותנו בנוגע לקשר הרב-צדדי של החלקים המוחשיים באחדותו של השלם משאירה לנו חופש פעולה, אשר עם כל תוצאותיה עברה כבר מזה שנים למישור מוחלט וחובק-הכול.

האידיאה של אחדות-הכול יכולה להתממש או להתגשם באופן גמור רק במלאות האינדיבידואליות המושלמת, כלומר, המטרה הסופית של כל העניין היא ההתפתחות המלאה יותר של כל אינדיבידואליות במלאות

³⁵ מתוך המלט של שקספיר. שורה זו חוזרת גם בשירו של א' פט "לשוא" בנוסח: "שבור את הגביע, בו מסתתרת טיפת תקוה".

³⁶ בנקודה זו סולובייב ממשיך את תורתו של פידורוב

האחדות של כולם, וזה כולל בתוכו באופן הכרחי גם את מטרת חיינו אנו, ואשר אנו, כתוצאה מכך, לא מתכוונים ולא יכולים להפריד או להבדיל מן המטרה הכוללת. אנו נחוצים לעולם באותה מידה שהוא נחוץ לנו; הבריאה מעוניינת מקדמת דנא בשימור, בהתפתחות ובהנצחה של כל מה שנחוץ ורצוי לנו, בכל החיובי והרעיוני באינדיבידואליות שלנו, לנו נשאר רק לקחת חלק יותר מודע ופעיל בתהליך ההיסטורי הכללי – למענו ולמען אחרים בלא הפרדה.

III

ההווייה האמיתית, או האידיאה של אחדות-הכול מנוגדת היא להווייה של החפצים החומריים – זו שבתקיפותה חסרת-השחר חונקת גם את אהבתנו, ואינה נותנת למשמעותה להתגשם. תכונתה הראשית של אותה הווייה חומרית היא אי-חדירותה הכפולה: (1) אי-חדירות בזמן, שמכוחה כל מצב עתידי של ההווייה אינו שומר בתוכו את מה שקדם לו, אלא מוציא אותו החוצה מתוך עצמו ודוחק אותו אל מחוץ לקיום, כך שכל החדש בתחום החומרי מתרחש על חשבון הישן או באופן הגורם לו נזק; (2) אי-חדירות בחלל שמכוחה שני חלקי החומר (שני הגופים) אינם יכולים לתפוס בעת ובעונה אחת אותו מקום, כלומר, אותו חלק עצמו בחלל, ובהכרח הם דוחקים זה את זה. באופן כזה, מה שמונח ביסוד עולמנו, הוא הווייה הנמצאת במצב שלהתפרקות, הווייה מפוצלת לחלקים ומצבים המוציאים זה את זה. הנה כמה עמוק הקרקע וכמה רחב הבסיס שעלינו להניח לאותה חלוקה פטאלית של היצורים המשפיעה גם על חיינו האישיים. לנצח את אי-החדירות הכפולה הזאת של הגופים ושל התופעות, לעשות את המציאות החיצונית לסביבה תואמת את הרעיון של אחדות הכול – זהו היעוד של התהליך העולמי, פשוט ככל שיהיה להבנה הכללית, אך מסובך וקשה להגשמה מוחשית.

כה גדול הוא עדין שלטונו של הבסיס החומרי של עולמנו וחיינו עד כי רבים מבעלי המצפון, שהם בכל זאת בעלי חשיבה חד-צדדית, חושבים שמלבד אותה הווייה חומרית בעלת פנים רבות שום דבר אינו קיים כלל. ובכל זאת, גם אם נתעלם מכך שההכרה בעולם הנראה-לעין כעולם יחיד היא היפותזה מלאכותית, שבה אפשר להאמין אך אי אפשר להוכיח אותה, גם בלי לצאת מחוץ לגבולות עולם זה יש להודות שהמטריאליזם הוא בכל זאת מוטעה, גם מנקודת המבט העובדתית. למעשה, גם בעולמנו הנראה לעין קיימים הרבה דברים שאינם רק גרסאות של הווייה חומרית בעלת אי-חדירות בחלל ובזמן, אלא יש גם הכחשה והפרה של אותה אי-חדירות עצמה. כזהו, קודם כל, חוק המשיכה הכללי, שבכוחו חלקים של העולם החומרי אינם מרחיקים זה את זה אלא להיפך, שואפים לכלול, להכיל זה את זה הדדית. למען הדעה הקדומה אפשר לבנות היפותזות מדעיות, כביכול, אחת על גבי השניה, אך ההבנה התבונית לעולם לא תצליח להסביר מתוך החומריות האינרטי את גורמי התכונות הסותרות זו את זו באופן ישיר: לעולם לא יצליחו לקשור את המשיכה עם אורך, ולעולם לא יוכלו לגזור נטייה לכיוון כלשהו מאי-חדירות או להבין את השאיפה במונחים של משהו דומם.

ולמעשה, בלי הגורמים הבלתי-חומריים הללו בלתי-אפשרית אפילו ההוויה הגופנית הפשוטה לכשעצמה.

החומר כשהוא לעצמו – הרי זהו רק צירוף בלתי-מוגדר ומבולבל של אטומים, שיותר מתוך נדיבות מאשר באופן מבוסס מייחסים לו תנועה השייכת לו כביכול. בכל מקרה, לשם ההתאחדות המוגדרת והתמידית של החלקים החומריים בגוף, חיוני שאי-חדירותם, או בלשון אחרת חוסר שייכותם המוחלטת זה לזה, תהפוך במידה זו או אחרת לפעולה הדדית חיובית ביניהם. באופן כזה, כל הבריאה במידה שאינה כאוס של אטומים מפוצלים אלא שלם אחד ומקושר, מניחה מעל לשברי החומר שלה, עוד צורה של אחדות (וכן כוח פועל המנחיל לאותה אחדות יסודות המנוגדים לה). האחדות של העולם החומרי אינה אחדות חומרית – דבר כזה לא יכול להיות בכלל, זהו *contradictio in adjecto*³⁷ גופו של העולם נוצר בניגוד לחוקי המשיכה של החומר (ומנקודת מבט מטריאליסטית – בניגוד למה שטבעי), והוא שלמות ריאלית-אידיאלית, נפשית-פיסית, או בפשטות (על פי מחשבתו של ניוטון על *sensorium Dei*)³⁸ הוא גוף מיסטי.

מעבר לכוח המשיכה של העולם מתגשמת האחדות-הכוללת האידיאלית באופן רוחני-גופני בגוף העולם באמצעות האור ותופעות אחרות מסוגו (חשמל, מגנטים, חום), שאופיין עומד בניגוד כה ברור להוויות בלתי-חדירות ואינרסיות, עד כי הגלוי לעין כל כופה אף על המדע המטריאליסטי להודות כאן בסוג מיוחד של סובסטנציה חומרית-למחצה, המכונה בשם אתר. זהו חומר חסר-משקל, בלתי-חדיר וחודר-הכול – במילה אחת, חומר בלתי-חומרי.

התגלמויות אלה של האידיאה של אחדות הכול – כוח המשיכה והאתר – הן המחזיקות את עולמנו הממשי, והחומריות כשהיא לעצמה, כלומר, הצירוף המת של אטומים דוממים ובלתי-חדירים, רק עולה במחשבה המופשטת כמושג, אך אינה נראית לעין ואינה מתגלה בשום ממשות. אין אנו יודעים מצב כזה, שבו הממשות האמיתית שייכת לכאוס החומרי, ואילו האידיאה הקוסמית היא צל חסר גוף וחסר אונים; אנו רק מניחים שקיים מצב כזה, כנקודת מוצא לתהליך העולמי בגבולות עולמנו הנראה לעין.

כבר בעולם הטבע הכול שייך לאידיאה, אך מהותה האמיתית דורשת לא רק שהכול יהיה שייך לה, שהכול יהיה כלול או אפוף בה, אלא גם שהיא עצמה תהיה שייכת לכול, ושהכול, כלומר, כל הברואים הפרטיים, ולפיכך גם כל אחד מביניהם, יהיו באמת חלק מאותה אחדות הכול האידיאלית ויכללו אותה בתוכם. אחדות הכול הגמורה, על-פי עצם תפיסתה את עצמה, דורשת שיווי משקל צמךא, ערך שווה וזכויות שוות בין השלם והחלקים, בין הכולל ויחידותיו. שלמות האידיאה דורשת שהאחד השלם ביותר יתגשם בעצמאות ובחירות המירבית של היסודות הפרטיים והמבודדים – בהם עצמם, באמצעותם ולמענם. בכיוון זה מגיע התהליך הקוסמי

37

³⁸ (בחיבורו *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) ניוטון חוזר וטוען שחוקי הטבע אינם פועלים אלא בעזרת אלוהים. המשיכה היא פעולתו של אלוהים, והחלל המוחלט הוא *sensorium* (משכן) של אלוהים.)

ליצירת האינדיבידואליות בעולם החי, שם אחדות האידיאה קיימת בדמותו של הגזע ומורגשת בעוצמה מלאה ברגעי המשיכה המינית, כאשר האחדות הפנימית או השותפות עם הזולת, עם "הכול", מתגשמת באופן מוחשי ביחס אל ייחודו של בן המין השני, המייצג את אותו "הכול" והמביא לכלל אחדות שלמה. החיים האינדיבידואליים עצמם של האורגניזם החי כבר מכילים בתוכם איזושהי בכוחה של אחדות-הכול, באותה מידה שבה נתגשמת כאן סולידריות מלאה והדדיות בין כל החלקים של האיברים והיסודות באחדות הגוף החי. אך כשם שאותה סולידריות אורגנית שבתוך היצור החי אינה חורגת מגבולות אותו מבנה גופני, כך גם עבורו הצלם המתגשם ב"זולת" מוגבל בגוף היחיד ומסוגל גם לאחדות חומרית, חלקית; ולכן האינסופיות העל-זמנית או האידיאה הנצחית הפועלת בכוח החי והיוצר של האהבה מקבלות כאן צורה חד-כיוונית נלווה של היתרבות חסרת-גבולות, כלומר, של חזרה על אותו אורגניזם עצמו תוך חילוף מונוטוני של קיום חלקי זמני. בחיי האדם הקו הישר של ההיתרבות המינית נשמר, אמנם, בבסיסו, אך הודות להתפתחות התודעה ותהליכי החיברות המודעים, הוא נע על ידי התהליך ההיסטורי כלפי הרחבה גדלה והולכת של מעגלי הפעילות החברתית והתרבותית. האורגניזמים החברתיים נוצרים על-ידי אותו כוח חיים יוצר של האהבה, הפועל אפילו על אורגניזמים פסיקליים. באופן ספונטני יוצר הכוח הזה את המשפחה, והמשפחה היא היסוד המעצב כל חברה. למרות קשר גנטי זה, היחס של האדם האינדיבידואלי לחברה שונה מהותית מיחסו של בעל-החיים כפרט אל הגזע: האדם אינו נציג בר-חלוף של החברה. האורגניזם החברתי נמצא בדו-קיום ממשי עם כל אחד מחלקיו האינדיבידואליים, יש לו קיום לא רק בו או באמצעותו אלא גם למענו, הוא נמצא אתו בקשר וביחס הדדי מוגדר: החיים החברתיים והאינדיבידואליים חודרים זה לתוך זה מכל הכיוונים. לפיכך, יש לנו כאן צורה הרבה יותר מושלמת של רעיון אחדות-הכול מאשר באורגניזם של העולם הפיסי. יחד עם זאת, כאן מתחיל מבפנים (מתוך התודעה) תהליך של אינטגרציה עם הזמן (או נגד הזמן). למרות חילוף הדורות הנמשך גם בקרב האנושות, יש כבר ניצנים של הנצחת הפרט בדת אבותינו – באותו יסוד של כל תרבות, במסורת – בזיכרון החברתי, באמנות, ובמדע ההיסטוריה. האופי הלא-מוגמר, העוברי, של הנצחה כזאת מתאים לאי-השלמות של האינדיבידואליות האנושית עצמה ושל החברה עצמה. אך הקידמה אינה מוטלת בספק, והמשימה הסופית נעשית ברורה וקרובה יותר.

IV

אם שורש הקיום הכוזב נעוץ באי-החדירות, כלומר, בדחייה ההדדית של הברואים זה את זה, הרי שהחיים האמיתיים הינם חיים בתוך הזולת כמו בתוך עצמך, או למצוא בזולת את ההשלמה החיובית והבלתי-מותנית של קיומך אתה. היסוד והצורה הטיפוסית של החיים האמיתיים הללו נשארת ותישאר תמיד האהבה הגופנית, או חיי

האישות. ואולם על פי מהותה הגשמתה אינה אפשרית, כפי שראינו, ללא שינוי תואם של כל הסביבה החיצונית; כלומר, אינטגרציה של החיים האינדיבידואליים דורשת באופן הכרחי אינטגרציה דומה בתחומי החיים החברתיים והכולל-עולמיים. הבחנה מסוימת או חלוקה של תחומי החיים, גם האינדיבידואליים וגם השיתופיים, לעולם לא תבוטל, וגם אין צורך לבטלה, שכן מיזוג כללי כזה היה מוביל לחדגוניות ולריקות, ולא למלאות ההווה. אחדות אמיתית מניחה נבדלות אמיתית של המתאחדים, כלומר, כזאת שבכוחה הם אינם דוחים אלא מניחים מראש זה את זה, שכן כל אחד מהם מוצא בשני את מלאות חייו שלו. כמו שבאהבה אינדיבידואלית שני יצורים נבדלים אך בעלי זכויות וערך שווים משרתים זה את זה לא באמצעות גבולות שליליים אלא תוך השלמה חיובית, כך בדיוק צריך להיות בכל תחומי החיים הקיבוציים; כל אורגניזם חברתי צריך להיות עבור כל אחד מרכיבו לא מגבלה חיצונית לפעילותו, אלא תמיכה חיובית ומשלימה: כשם שלאהבה גופנית (בתחום החיים האישיים) יחידת ה"אחר" היא בעת ובעונה אחת גם הכול, כך גם ה"כול" החברתי מצידו, בזכות הסולידריות החיובית של כל יסודותיו, צריך להיראות בעיני כל אחד מהם כשלם ממשי, כמו יצור חי אחר המשלים אותו (בתחום חדש, רחב יותר).

אם היחסים בין הפרטים האינדיבידואליים של החברה צריכים להיות יחסי אחים (ובנים – ביחס לדורות הקודמים ונציגיהם החברתיים), הרי שהקשר שלהם עם התחומים החברתיים שלהם – עם המקום, עם העם, ולבסוף – עם הבריאיה כולה – צריך להיות עוד יותר פנימי, מקיף ומשמעותי. קשר זה בין הבראשית הפעילה של אישיות האדם ובין האידאה של אחדות הכול כפי שהוא מתגשם באורגניזם הגופני-רוחני של החברה צריך להיות קשר של זיווג עליון.³⁹ לא שיעבוד עצמי לחברתה ולא שליטה בה, אלא יחסי אהבה הדדיים, שירות שיהפוך לכוח המניע את מקור הפעילות הפוריה וימצא בה מלאות של תנאים ואפשרויות לחיים – זהו היחס של האדם האינדיבידואלי האמיתי לא רק לסביבתו החברתית הקרובה, לעמו, אלא גם לכל האנושות. בתנ"ך הערים, הארצות, עם ישראל, ולאחר מכן כל האנושות שקמה לתחיה או הכנסיה הכולל-עולמית מיוצגים בדמות אישה אינדיבידואלית, ואין זו מטאפורה פשוטה. מהעובדה שדמות הגוף החברתי אינו נראה לעיני הבשר שלנו לא נובע כלל שהוא אינו קיים: הרי גם דמות הגוף שלנו עצמנו אינה נראית כלל לעיני תאי המוח וכדוריות הדם; ואם אנו כאינדיבידואלים המסוגלים למלאות ההווה נבדלים הננו מאותן אינדיבידואליות יסודיות לא רק ביתר בהירות ורוחב התודעה השכלית, אלא גם ביתר כוח הדמיון היוצר, הרי שאיני רואה צורך להתכחש לאותה עליונות. איך שלא יהיה, עם דמות או בלי דמות, קודם כל נחוץ שנתייחס לסביבתנו החברתית והכולל-עולמית כמו ליצור חי ממשי, שאיתו אנו מקיימים פעילות הדדית הדוקה ומלאה, מבלי להתמזג בו עד בלי הכר. הרחבה

³⁹ סולוביוב משתמש כאן במילה syzygia באנגלית: syzygy) ומסביר בהערת שוליים:

מהמילה היוונית syzygia, - התמזגות. אני נאלץ להשתמש בביטוי החדש הזה, שכן לא מצאתי טוב ממנו במינוח הקיים. אציין שהגנוסטיקאים השתמשו במלה במובן שונה, ושכלל שימוש במונח מסוים של כופרים [הגנוסטיקה נחשבה למינוח בעיני המימסד הנוצרי אורתודוקסי] אין פירושו דברי כפירה.

כזאת של יחס ההתמזגות (הזדווגות) בתחום ההווה הקיבוצית והכולל-אנושית מביאה לכלל שלמות את האינדיבידואליות עצמה, מביאה אל תוכה את האחדות ואת השלמות של תוכן החיים, ובוה היא מרוממת ומעניקה חיי נצח לצורה הבסיסית של אהבה אינדיבידואלית.

אין ספק שהתהליך ההיסטורי נע בכיוון זה, כשהוא הורס בהדרגה צורות כוזבות או לא-מספיקות של אחדויות בין בני-אדם (פטריארכליות, רודניות, אינדיבידואליסטיות חד-צדדיות), ויחד עם זאת הוא מתקרב יותר ויותר לא רק לאחדות האנושות כולה כשלמות סולידרית, אלא גם לכינון צלם ההתמזגות (הסיזיגטית) האמיתית של האחדות הכולל-אנושית הזאת. באותה מידה שרעיון אחדות-הכולל אמנם יתגשם באמצעות חיזוק ושלמות של יסודותיו האינדיבידואליים-אנושיים, כן ייחלשו ויתבטלו צורות ההפרדה הכוזבת, או אי-החדירות של הברואים בחלל ובזמן. אך לשם ביטולם המלא ולשם הנצחתן של כל צורות האינדיבידואליות, לא רק בהווה אלא גם בעתיד, נחוץ שתהליך האינטגרציה יחרוג מעבר לגבולות החיים החברתיים או האנושיים גרידא ויכלול בתוכו את התחום הקוסמי שממנו יצא. באירגון העולם הפיסי (התהליך הקוסמי) האידיאה האלוהית עטפה רק מבחוץ את ממלכת החומר ואת המוות בצעיף היופי של הטבע: דרך האנושות, דרך הפעילות של הכרתו האוניברסלית-תבונית עליה להיכנס לאותה ממלכה מבפנים, כדי להחיות את הטבע ולהעניק חיי נצח ליופיו. במובן זה הכרחי לשנות את יחס האדם לטבע. ויחד איתו עליו לכונן את אותה אחדות של התמזגות, המגדירה את חייו האמיתיים בתחום האישי והחברתי.

V

עד כה היה הטבע או אם רודנית, שליטה כל-יכולה על האנושות הילדותית, או שפחה זרה לו, חפץ. בשלב השני הזה שמרו רק המשוררים את רגש האהבה כלפי הטבע, אם כי מבלי משים ובחששנות, כליצור בעל זכויות שוות, שיש לו או שיכולים להיות לו חיים בתוך עצמו. המשוררים האמיתיים נשארו תמיד נביאי התקומה של החיים והיופי, כפי שאמר יפה אחד מהם לעמיתו:

רק אֶצְלֶכֶם הָיִיתָ בְּנוֹת הַלֹּף

מִבִּיטוֹת בְּנִשְׁמָה כִּידִידוֹת מִשְׁפָּכָר

רק אֶצְלֶכֶם וָרָדִים רִיחָנִיִּים

יִנְהִירוּ לְנֶצַח בְּדַמְעוֹת הַתְּרַנָּאוֹת.

משוק היומיום המְחַנֵּק, בְּלִי שוֹם פָּרַח,

אֵיזוֹ שְׂמָחָה לְרֵאוֹת אֶת כַּפּוֹת הַגִּנָּנִים

בְּקִשְׁתוֹת הַשְּׁקוּפוֹת-אֲנִירִיּוֹת

כינונה של אהבה אמיתית או יחסי הזדווגות של האדם לא רק כלפי סביבתו החברתית אלא גם כלפי הטבע והסביבה הכולל-עולמית – מטרה זו ברורה היא לכשעצמה. אי אפשר לומר זאת על הדרכים שבהם הושגה מטרה זו בחיי כל אדם בנפרד. בלי להיכנס לפרטים שאין זו שעתם ולכן הם מפוקפקים ולא-מתאימים, אפשר, תוך הישענות על אנלוגיות מוצקות של ניסיון קוסמי והיסטורי, לקבוע בביטחון, שכל הפעילות המודעת של האנושות בגבולות האידאיה של ההתמזגות הכולל-עולמית ובמטרה להגשים את אידאל אחדות-הכול בתחום זה או אחר, מייצרת או משחררת זרמים רוחניים-גופניים המשתלטים בהדרגה על הסביבה החומרית, ממלאים אותה ברוחניות ומגשימים בתוכה השתקפויות כאלה או אחרות של אחדות-הכול - דמות צלמה החי והנצחי של האנושיות המוחלטת. כוחה של היצירה הרוחנית-גופנית הזאת באדם היא רק גלגול או פנייה פנימה של אותו כוח יוצר, אשר בטבע (בהיותה מופנית החוצה) מייצר את האינסופיות המגונה של ההתרבות הגופנית של האורגניזמים.

לאחר שקישרתי את האידאיה של ההתמזגות הכולל-עולמית (האינדיבידואלית גופנית) באהבה עם המהות האמיתית של חיי השיתוף, מילאתי את יעודי הישיר – להגדיר את משמעות האהבה, שכן המשמעות של כל אובייקט אינה אלא הקשר הפנימי שלו עם האמת הכוללית. מה שנוגע לשאלות חברתיות אחדות שבהן נגעתי – אני מתכוון עוד לחזור ולדון בהן.

⁴⁰ מתוך שירו של א' פט Poetam, "למשוררים".