

בדיקות עצמית

ישראל אלדר

ניטשה והתנ"ך מוקדש לזכרו של זולטר קוייפמן *

על תרגום כתבי ניטשה לעברית זהה פרופ' ישראל אלדר בפרס שאל טשרניחובסקי, לאחרונה פירסם תשובה לפולמוס בריכוכבא שפתח בו פרופ' הרכבי ומחבר עכשווי ספר על האנטישמיות.

א. בחינה ערכית

הקדשת מאמר זה לולטר קוייפמן היא יותר מאשר ביטוי לדידות ולצערו האישי על מותו של האיש, שוודי היה מיטיב ממנו לטפל בנושא הנדון. היא גם שיכת לנושא עצמו, ודומני שאין יפה מאשר לפתח במשמעותה שהיא. באחד מביקוריי אצלם שחותו בירושלים אשר אהב, שאלתי אותו בסגנון אנטיאני (לרגל עבודתי על תרגום ניטשה לעברית): wie ist Dionysos in Jerusalem möglich? הוא נתנה מן השאלה ולמהר השיב לי בשיר שהמotto אין אפשרי דיוניסוס בירושלים?). הוא נטה את התנ"ך (Old Testament) מפתחו שניטשה שלו היה „וזוד מכרך בכל עז לפניהם“ (שמ' ב, ר' ד). והרי לנו שלשה דברים בהינן אחד: נפשו השירית של קוייפמן, הלוחתת לניטשה, התנ"ךandi, ואחד המפתחות לאהבת ניטשה את התנ"ך (Old Testament) מפתחו שניטשה עצמו נותרנו בידינו בוזו הלשון:

„כל הכאב לבירת הישנה! אני מוצא בה אנשים גדולים, נוע גבורות ומשהו יקר ונדריך ביותר עלי-אדמות, וזה החום של „לבבות חזקים“ חום שאין בדומה לו. יתר-על-כן, אני מוצא בו אומה“ ** (לגייניאלוגיה של המוסר, 22).

כבוד זה שניטשה רוחש לברית הישנה, מובלט בהמשך המובאה על רקע שלילתיו את מרבית הדמויות ב„ברית החדש“, שהרי ברור שדמותו או סיטואציות דיוניסיות אין נמצאת ב„ברית החדש“, ניטשה עצמה אינה מוגירה אפיוודה מקריאות זאת על דוד המכבר בפניה ארונו בירתה זו. בלשונו המקראי עצמו אף ביתר חריפות, לפנוי ה' — עצמו, אח-על-פי שהスピיר הוא בארונו הברית המועבר לירושלים. אבל הדוגמא שהעה קוייפמן להבלת ההקשר האפשרי בין דיוניסוס לירושלים, כדרכו של דוגמאות אקספרטיביות, מביאה בקיצונית את התוצאות. משקלת הרוב של תרבות יוון הקדימה בתנותו של ניטשה, והתהה חיפשו אותה אשר תהא, מודיעיקת או מופלגת, מעניק חשיבות יתרה לעימוניה עם תרבות ישראל, עימות מפתיע בחדשותו.

התיחסורויסופיה המקובלת — וגם זאת בעורמת הרבה הוגי דעתות יהודים —

* זולטר קוייפמן פילוסוף מפריסטו, בנו של יהודי מומר שבגרמניה. חור ליהדות ובשנות חייו האחרונות נלהב לישראל ולירושלים, אף הרצה שנה באוניברסיטה העברית. חיבר ספרים רבים בפילוסופיה בכלל וניטשה בפרט, גם בנסאי אמונה וכפירה. נפטר לפני שנתה.

** בҷוחורה שליל לאמור כלו אני גורס כМОבו התנ"ך. אך בכל שמדובר על דברי ניטשה אני שומר על לשונו הטבעית אצלו המכחינה בין הברית הישנה ותמודעה, כשהשתארים אלה אינם קובעים, ככוונת הנזרות, את עריכותם.

הדגישה חמיד את הניגוד בין היהדות ויווננות: מנגנוניים מוסריים קפדיי מות, פוליטיים מתבוניות חשבתיות מאובנות וחושף נוגדים חדשניים ומשמעות חדשנה, השחרור גם מצד הידיעה, גם מצד המודעות „לברית הישנה“, ניכר בנטישה המורשת והפרוטס-טנית העמיקה מבית אבותינו, פרשת הדרכם ההיסטורית איננה עברה: בחדות בין הברית „הישנה“, „והחדש“. אין „החדש“ בגדוד ביטולה המוחלט של „הישנה“, שהרי כבר בז „הישנה“ מצוים הרשיטים נציגות, על כל פנים מצד ניתוקו של האדם מהבטבע. „ברד העברים“, עצם מושג החטא, שפטון הכתוגנים, כל אלה — כਮובן מחדך דילוג דרמטי על ישו עצמו כפי שהוא מצטייר אצל ניטשה, או כפי שהיא רוצה לראותו — ירצה הנזרות, ביהדות הפאולנית מהיהודים. לפחות נראה שמשונו זה של ההורים Kami Sh, אסמיים" בנטירות, מוכבל אצל ניטשה לא כחופף לגיבורי „הברית הישנה“ עצמה, כי אם כחוליה פוטט מקראית. גגלוות היה שציוויתה על היהודים לפתח את היהדות האנטי-טביעית, שוגזרות היא פריה, מבחינה זו ניתן אף למזויא אצלו לפחות לפעמים שימוש מבחין בין המונח „ישראל“ ו„היהודים“ או „יהדות“, כשהוא הרASON זוכה על פי רוב למhammadות בגיןוד שנין שעיל פי רוב והוא שלילי. על פי רוב, ציניינית, שהרי בראייה היסטורית-פסיולוגית ומעבר לערכיות הדריתית, ניטשה מלאה התפעלות לצלון הקיום ועצמת החיים של היהודים בכל תולדות גלותיהם ודוקא בהם, וכמו מכפרה עצמת רצון זה על „חטאם“ לחולצות האנושות בחורת המוסר „היהודית“.

אלא שלא געלם מעניינו של איש אמת כניטה, שכבר במקרא מוצאות האפלהיות להתחפות הדתית-מוסרית שהוא שולל אותה באשר הוא שולל את הורת המופר שללה-הטבע, גם אם ברור לו שرك הנזרות הוציאה מסקנות אחרונות מאפשרויות אלה והביאו לאיון התהים בכלל בעוד יהדות — וזה שבחה עד הסוף:

„תולדות ישראל, אין-עדוך להן כתולדות למופת לכל עיקור טבעיהם של ערכיהם טביעים: ואכבייע על חמץ עובדות מתוכן. בימי המלוכה היה גם יחסו של עם ישראל לכל העניינים יהס נכוי, משמע יהס טבעי, יה-היריה. שלו היה ביטוי לתודעה העוצמה, לשמה ששמה על עצמו, לתקווה שקיוה מעצמו: בו ציפו לנצחון ולישע, בבטחו בטבע שימלא כל צרכי העם — בראש וראשונה גשמי בעיתם. יה-היריה הוא אלהי ישראל, אלהי הצדקה: זה הגינו של כל עם שהוציאמה בידו ולאין כליזיו מיסורה אותו על נך. שני צדים אלה של אמרת-ההן-לעצמם מבטה העם בטכתי הגן: הוא מלך רגשי תודת על התחרשות הגדולות אשר שמו עליון על כל גויים. והוא מלך רגשי תודרה ביחסו לתקופות השנה שהשפיו שפע רב בבקר ובבובל אדמתו. אורח חיים אשר כוה עוד שמש ימים ובבים כארידיאל, גם לאחר שבזוק העמים בטל ונגנו: אין מלך ואין שר מבית ויש חרב כארידיאל, אך העם ממשיך לראות כמשאת נפש עליונה דמותו של מלך אשר גיבור חיל הוא וצדק אзор חלציו: בראש וראשונה זה חוננו של אותו נביא למופת — ישועתו“ (אנטיכрист 25).

כמעט תיאור דיווני, על כל פנים במובן המאוחר יותר, כשל פולמה על ידי היסוד האפוליני. השימוש כאן בשם האלים, יה-היריה, ולא בהפטה, אלהים, מעציב על התחזונות ניטשה: זהו שם הפרטני, משמע והמשי של אלותיהם ישראל. והוא אל חי של עם וביטוי לצרכיו ולנפשו הטעיבים. גם המוסר של אל זה, הוא מוסר משועבד לצרכי החיים שלו. גם לrixzon העוצמה שלו, לדעת לשנו אוביינו — שהם כMOVן וויבי יה-היריה — לשם בנצחונתו. כל הארץ של ניטשה לברית הישנה נובעת מחביב החיים, מאמרית ג„הן“ לחיים, מתייחסת לדת המשועבדת לחיבת חיים זה ואלהיה עשו לי פלי צלמים של אדם ועם חיים אלה. עצמת חיים זו כה גדולה במקרא, שניטה איננו נרתע להעמידה כמפורט אף

* השימוש בשם המפורש כאו, המרחיע קורא יהודי הוא מחייב הנאמנה לתרגום באשר כוונתו לשם ממש. ואני מתנצל על כורה זה בפני הקורא.

ליוונים, שם ללא ספק, ליעתו, גם בראיה האפליגנית, ואין צורך לומר לא אמר זו הדיניסית, אותן ומופת לחוב הרים:

„היהודים. בחזקת אומה שנאהזה בחים ונאהזה בהם, כמו היוונים ויוטר מן היהודים, לא פיתחו יתר-על-המידה דימויים אלה („של חיים לאחר המוות“). („דמדומי שחר“) 22).

אפשר היה היהודים יכולם ללמד מההירואיות של האבות אומר מעריצה של יון, והרי זו יון שהוא ריכוז של דמיות הירואיות. הדמיון בין גורלה המאוחר של התרבות היהונית לו היהודית, אין בו לדעת ניטשה כדי להפלא, אם חופשים את התהנוונות כתהלה הכהריה כמעט. משום כך יש דמיון בין העבר מגערומים להתנוונות שביוון לבין מעבר זה ביהדות, יותר דיווק, במרקם עזמו. סוקרטס ואפלטון הם פרשת המים בתרכות יון. כל מה שקדם להם היו בו גורמים, תום, עצמה, בריאות, גם בפילוסופיה העתיקה. מהם ואילך — ניוון. במרקם פרשת מים זו הם הנכאים הנאבקים במלכיב:

„הופעתם של הטילוסופים היהודים מסוקרטס ואילך הוא סימפטום לדיקטוס... אפלטון כמי טובה כלפי פרילס, הומירוס, הטרוגדייה, הריטוריקה, ממש כנביאם כלפי שאול ודודו“. („הרצון לעוצמה“) (427).

כפיולוג קלאסי עוסק כמובן ניטשה בפירוט התהנוונות של יון יותר מאשר בברית הישנה, מה עוד שכן משתרע לצד עניין — וגם לצד נפשו הסולידת — שדה הנצירות שהוא המשכיותה והקצתנה של התהנוונות שלדעתו כבר החלה ביהדות. כי הנה בנצרות כמו נפגשו שני זרמי התהנוונות, מצד הרוח — „התកורות והפאות הדתי מוסרי“ — ומצד הפילוסופיה — „השמצת החושם האפלטונית“. בין כה ובין כה שלילת הטבעות עדי איוון החדים. קו ההשוואה נ麝 עד הקביעה: „כאשר סוקרטס ואפלטון התיצבו לצד המידה הטובה וצדקה, הם היו יהודים...“ (שם) (429).

על כן דוד המרידק לפני יהונתן והויא „דינגיי“, כשהם שהדמינו שלו לפריקלוס — שאפלטון מתקטו — הוא בהיותו (דוד) לחם ומקם מלכות גודלה. מציאתו של דמיות אלה במרקם, סטגניות, גם צוחקות, גם מחוגנות בחושם המור, היא שהאהיבת את הספר על ניטשה על רקע קדרותה של „הרנית החדש“, שלא תיתכן בה דמות מרתקת כזו של דוד. והרי הריקוד הוא אף מסימני ההיכר של אל אמיתי:

„כל אל מעדיף להשאר מעבר לכל, בעל-ביתיות“ מהונגה והתנוונות הגיגונית, ובינינו לבין עזמנו — גם מעבר לטוב ולרעות... וותוטסטרא מעיד על עצמו לאילו היטוס, היתי מאין רק באיל אשר ידע לרקווד“. („הרצון לעוצמה“) (1038).

דוד המריי כמובן איננו בוגר אל, בשם שנייטה ב „רצון לעוצמה“ עדיין איננו דיניסוס, כמה שידמה, ורצה להיות בחושי יצירתו התחרוניים, אך הצד המשותף והמלחיב את ניטשה הוא מי שחרוג מגרד הבעלות-ביתיות. לנוגה של מיכל על דוד המרכבר מביע יפה את הסיטואציה, ואך-על-פי שהיא בת שאל, רוחו של שמואל הנביא בקדורתו ממוסריותו כבר מרחפת באו, והיא תרחק ביטר שאות בתוכחותו של נתן על מעשה דוד ובת שבע, שבמעשה שחש חיים דיניסיים בקבע ממנה (הגיטוי, „גם מעבר לטוב ולרע“ במודבא לעיל). אגב: במרקם עצמו לא המעשה שדוד עשה בת שבע נחשב לחטא, כי אם מעשונו באורה. מה שארע לתולדות ישראל המקראיים, שהם בעני ניטשה הירואים; (משום כך גם יה-ירואה אליה התני'ך בחלקיו הקדומים הוא הירואי), איננו חד-משמעות, בשם שסובכת ורב-סתירות היא ראייתו את סוקרטס ואפלטון, לאורה הוא רואת — כבמזכאה לעיל — את הנכאים, דוגמת סוקרטס ואפלטון — כמהרטי הטבעות של ישראל הקדום. מאידך גם סוקרטס זוכה אצל להערכתו יתירה, כמוו כنبيיאי ישראל, ولو רק בוכות היזמת לחומיט במיסדיות, ממש בכחונה. „אללה בעלי חוש הריח העדין שכנו בעבר נבייהם“ (371)

(Nachlas II 1047) ביחסו של ניטשה ל סוקרטס ול נבאים מובן מחר אוthonה הערכה עצמה. הרוי סוקרטס הוא הולחם במוסכמויות וצועד באצליות ובשלוחות נש למוחה בגל מלחמותיו. עיקרו של סוקרטס היה בהשלטת ערכי מוסר על פניו כל הערכות האתוריות, והרי זה בדיקת מעשיהם של הנבאים. הצד התירואני שבעשייה זו אייננו נוגם. על ידי חוכם מלחמתם — של סוקרטס ושל הנבאים — שניטשה דוחה אותו באשר הוא בא, לדעתו, לסתור את התבונן. בעודו שסוקרטס, כייא לו לפילוסוף, משליט את הדעת שמנגה המוסר נובע, נבייא ישראל משליטים את האלהים כמצווה המורה („אליהם נעשה יותר“). ברובך עמוק יותר (ב „רצון לעוזמה“), תועלתו של העדר היא המדברת מבعد לרצון האלים או חזון חמיטאפסי של הדעת. אך לעניינו כאן דיינו ברובך המודע והמורח: הנבואה שבברית הישנה בראש עולם ערכיהם חדש. הגבואה היא בגדיר קוריקטרורה מתמדת של הממסד, וזה התביב שבאה, באשר היא לוחמת ומתייסרת („הגביא משבעו-בודד“). היא גם היוראית. וכך נמצאת ניטה לגבי שלוש הגורמים ומוכריעים: הערצה ואישים: לאבי ישו הקדום-פאוליני ולגבי סוקרטס — ביחס כפול-פוגים: העזרה והנחיות: ושלילת תווותיהם, ביחסם על רקע המסכנות שהוציאו מהן, ביהדות השתלטות מוסר העבדים כפרי הגלות, בניגוד הכנסייה הפאולינית, וביוון — התגוננות האפלטונית בעולם „האיידיאות“ המופשטות שהרביקו גם את הנצרות. כפיוות זו שבתתיחוסתו של ניטשה ליהדות ולתנ”ך מצאה את ביתויה בבאו לסקם את מה שאירופה חבה להם ליהודים! :

„הרבה, מן הטוב ומן הרע, ובראש וראשונה הדבר והאחד שהוא הטוב ביותר והרע ביותר בעת ובעה אחת: את הסגנון הגדול שבמוסר, את האימה ואת הדר המלכות שבתכויות איזיק, משמעויות איזיק, את כל הרומאנטיקה ואת כל הרוממות שבמופוקפות. המוסרים — ומכאן דוקא את הצד הקוסטם ביחס, המצדד ביחסו ומובחר בששל. הצעדים המפתחים במשחקיהם אל החיים, ואשר עד היום שמי תרבותנו האירופית, שמי הערב שלת, מזמינים בוהוריין, אולי דמדומי רמז. אחרים: אנו האמנים שכרב המסתכלים והפלוסופים, אטייריו מודה לנו ליהודים על בר. (מעבר לטוב ולروع 250).)

למרות שמדובר הוא פה ביודים, ואח”כ אף מרמו על כוחם של היהודים. להשתלט על אירופה, אם ייצו בכך (שם, 251), ואף מליץ לפדם. בברכה את נתיותם — מחר אבדן האינטנסיב. היהודי. — להנטם באירופה. ברור שלא בתכונות יהודיות מאותות הוא מדבר בתיאורו זה, כי אם בעוצמת החיים הטבועה בהם. מהמקרה.

„זה ספר הצד האלוהי, בו. מצוים אנשים; דברים וגואמים בסגנון גדול כל בר, שאין כלום בספרות ייון. והודו. שיוכל לחדמות אלו. אתה ניצב באימה וביראה כבוד בפניו שרים אדירים אלה של מה. שהאדם היה פעם... הטעם שאתה טועם בה, בברית הישנה, הוא אכן הבוחן לגדלות, ולקטנות... הצמדת „הברית החדשה“, שהיא מכל הבחינות מין לזקוקו של הטעם, ל„ברית הישנה“, להיותם. ספר אחד, ביבליה/, ספר הספרים, יתכן והוא מעשה החזפה הגדול ביחס וחתא כלפי הרוח, כקב ביחס מכל מה שמעיך. על מצפונה של אירופה הספרותית“. (שם 52).

(במקרים אחרים הוא מבנה את מעשה חיבורו של שני הבדיקות. „מעשה ברבריות“, וכמי שהמוסקה היא. עיין. — בבעני שופנהאואר — שיא הביטויים. של נפש האדם: ותרוממותיה, הוא כותב ב „ניטה ב קונטרה ואגנרט“ (Podach: Werke Des Zusammenbruchs 27)

„רק במוסיקה של הנדל גתודה מיטב הצללים מתוך לותר והנפש הקרובה לו ביחס, זה הקו ההירואי יהוזן שהעניק לריפומציה את تو הגדלות — רק הברית הישנה הפעכה להיות מוסיקה ולא החדש.“.

ניתעה מבחין, כאמור, בין ג' ברית הישנה" בחילקיה "הישנים" ובין זו שבחלקה "המאוחרים", כפי שנובע מהדגשתו החותכת בין שתי הפילוסופיות, בין זו האומרת "הן" לחיים וזו האומרת „לאו":

"מה מראיה של דת ארית האומרת הן לחיים, פרייה של הכת השלטת: ספר החוקים של מאנו (האללה רגש העצמה בברהמאנים: מעניין הדבר שהוא נוצר בקרב כת הלוחמים ורק שם עבר אל הכהוגנים)."

מה מראיה של דת שמית האומרת הן לחיים, פרייה של כת שלטת: ספר החוקים של מהomed, הברית הישנה בחילקה העתיקם. (האיסלם כדת לבניום מלא בו עוק לרגשותה ולצביועתה של הנזרות הנפשטה באיסלם כדת נשים—).

מה מראיה של דת שמית שלטת החיים, פרייה של כת משועבדת: הברית החדשה (—במושגים יהודו-איים: דת הטשנдалה).

מה מראיה של דת ארית שלטת החיים, שצמיחה בצל המעודות השלייטים: הבודהים.

זה בסדר גמור שאין בנמצא דת של גזעים אריים משועבדים: כי זה סותר עצמו: גזע-אדונים או שהוא שולט או שהוא אובד. ("הרצון לעצמה" (145)

הביקורת בין „ארים" ו„شمים" קיימת פה, ואין צורך לומר שבלי אותן קוגניציות שהוקנו לאבחנה זו ע"י הנזינולסוציאליזם. האבחנה בין היטודות הבראים והחולניים (שלא השתמש בלשון המעטה, „בין טוב ורע"), עוברת בקרב הארים ובקרב השמיים. קנה המידה העליוון והמכרייע הוא אמרת ההן או הלאו" לחיים. וכך לדעתו, מוצאת „הברית הישנה" את מקומה בין אמרי ההן אך רק בחילקה העתיקם.

במدى המקרא, ביחיד זה של האסכולה הנוצרית, בצירוף לאיבולוציונים הרווחה במאה הי"ט, הובחן כמובן בין שכבות קדומות ובין מאוחרות. מבחינה אידיאית-רווחנית, כשההערכה היא התפתחותית מהפרימיטיבי לעתלה, והמנוגנויות מגיעו בימי בית שני. אלא שהוא שמקורו במדע המקראי הנוצררי כתקדמות, וזה מכונה על ידי ניטשה כהתנוונות, וככל שהמקרא ואלהי האבות זוכים לספריטואלייזציה, וחשוב מזה למראלייזציה (בלשונו: מורהlein), הם מאבדים מעוצמתם המקורי. „הדת של עצמה אין לה שם שיוכות למוסר, אך שני צואצואה של הדת היהודית זו במחותן דתות מוסריות" (שם, 146). ממשע, שהברית הישנה במחותה, במקורה, לא הייתה בגדר תורת מוסר. ומה שהחפתה ממנה לאחר מכן, מכוחם של הנבאים ובשלב מידדר מחולשתם של הכהוגנים שהפכו להם את המוסר לכלי שלטוני, געשה לשתי הדתוֹת-הבותות — מהות מן היסוד, או לפחות על ידי זיווגם מן הראשתה. „כמעט", שהרי ניטהה מנסה להציג את ישו כעומד מעל לטוב ולרע, מעל למושר, אנרכיים קדושים. פאולוס הוא כדיוע על פי ניטהה הייפין הגדל, אלא שזיווג זה לא היה אלא המשכו של הזוויג שכבר, „ברית הישנה" יש לו ראשית. אותן אל מקראי ישראלי, שתואר במובאה לעיל (אנטיכריסט 25) כמעט על דרך דיוניסית, מוזדייף על ידי כבודנים. כאן ניטהה במפורש משחרר את הנבואה ממשמה. ישביהו שהוא, נביה למוספת" רואה עדין כמלך למופת מי שהוא גיבור חיל והצדק איירור הלווי. מושג הצדק עדין נשאר בטבעותו כמשמעות את בטחונו העצמי של העם. אך הנה קרה האסון, אם בעקבות החורבן ע"י אשור, אם בעקבות החורבן ע"י בבל: הכהוגנים מבקשים להסביר את האסון, ובזערות, "תחבולה פרשנית" דוחים את הסביבות התרבותית וממצאים, „סיבותיות" סותרת התרבות. במקומות, „אליהם מפייע" עולח אלהים טובע, וזה מקור דלודולם של הכהוגנים. מופיע „החתא" כמושג מרכזי במסורת היהודית וממנה לנזרות. „מושג האלהות וויאף, הכהוגן" משתמש לרעה בשם אליהם":

"תקופת הגדלות שבתולדות ישראל הפכה בידי הכהוגנים יהודים לתקופה ירידת, והגולות, זה האסון הממשך, הפך לעונש נצחים... הדמיות האדריאת החופשיות להפליא שכברית הישנה שבתולדות ישראל, נעו בשדי הכהוגנים, הכל לפי צרכם, לענווי הארץ, שפלי רוח עלובים... המשמעות הפסיכולוגית של

כל מאורע גדול פושט אצלם לנוסחת אידיאוטית של ציות או מרוי לאלהים... הכוון ח' בוכחות של החוטאים, אל החוטאים הוא נושא נפשו... חוק עליון: אלהים סוליה לתזרורים בתשובה' — ובלשון בני אדם: לכל הנכנע לכוהן'. (אנטיכריסט 26).

זה מה שעולה הגלות — לדעת ניטשה — „לבירתה הישנה“ בדמותה העתיקה. הנבואה הקלסית איננה נזונה על ידי ניטשה במוחך, לא זוכה לאוותה אניליה פסיכולוגית נוקבת ככהונה. אגב: גם הכהונה, כשלטת בעורת הcov בקדושים, איננה המצאה של היהדות או של המקרא בשלבי המאוחרים. אותה תורה מאנו הארי, שניטשה מעמידה בצד דתות מחיות חיים שבגוע הארץ, היא עצמה כבר נושאת באחריות ל„cov הקדוש“. הcov הקדוש הוא רק כלי של הרצון לעוצמה הכהונית. הספר (ספר החוקים של מאנו) מבוסט על הcov הקדוש.

„anno רשים להטיל את האחריות על השקר היסודי ביותר מכל מה שנעשה בעולם על סוג האדם המשוכל והמהושב ביחסו. ההשפעה הארית השחיתה את העולם כולו...“ („הרצון לעוצמה“ 142). (דיבינו במשפט זה על האריות, כדי למוטט כל אפשרות של שאיבה נאצית מניטשה...).

„לבירתה הישנה“ נאבקים הנביאים ההיירואים נגד זיוֹף החיים, בראש וראשונה נגד הכהונה בשחיתותה. „חטא עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשו“ (הושע ד', ח), משקף בתמימות את ההתקפות שנטשה מתאר אותה בביבורת הכהונה (נטשה עצמה איננו מביא פסק חריף זה, המוכיחה בתמיצת האינטנסיטות של הכהנים בחטא העם). אין ספק שלא על נפליה יכולה היה להפריד בין הנביאים כולל אותו „גביא למוות“, ישעה, הנלחמים בשם י'יהו-ה אלהי צבאות ישראל, ומוכחים על שחיתות, ובין טוביע הצדוק והמוסר במובנים הטהורים, ולאו דוקא עוד בכלי טבעיים. תיריה מכך: האבחנה שנטשה מבקש להוכיח בו „לבירתה הישנה“ בשכבותיה העתיקות ובו צורתה המאוחרת, כמשמעותו הופיע הכהוני, איננה יכולה לסייעך אלא על ידי חיתוך בקשר חיי של המקרא כמעט בכל שכבותיה. הנה בני עלי, למשל, מיזגים את שחיתותה של הכהונה כבר בשלבים קדומים. נגד שחיתות זו מופיע שמואל (הנה שמו מזבח טוב להකשב מחלב אלים" (שמואל ט"ג, כב), אך מה夷שה ניטהה כשאותו שמואל עצמו יוצא גנד המלווה, נגד שאל — או אח"כ נתן גנד דוד — וזה בענייני כייאת אפלטו גנד פריקלים? ובשבב עמוקה מכך: אף משה, הלא והוא אדון הנביאים ונוטן החוקה, יוצר סולם ערכיים זה של ציונות לאלהים, ולא חשוב אם זהו משה המקורי או זה שהכהנים המאוחרים בנו את דמותו. אין ניטהה עוסקת בניתו מדעי של המקורות. משה כפי שהוא מופיע, הוא אמנם מציא את העם ממוגרים, אך הוא גם מנשח את הווה עד פרטיה חור הבטחת כל וכוריתיו ונתחי הובחים של הכהן זה „הטפיל הקדוש“ (אנטיכריסט 26). „רצון אלהים“ כביבול נמסר לדוי הכהונים על דרך ההתגלות — כדי לזכות באבטוריתה. בעם — ומתבטה ב, כתבי הקדוש" שנעשים מעתה למכשר „מחלל הטבע“ (שם).

ואם בכלל זאת, כתבי הקדוש" לא חדרו להיוות „ספר האדריך ביחסו“ ("אנושי, אנושי מדי") (475). ובמקומות אחר אף בצורה חריפה מלגלה: „ספר הגרמני הגדול ביחסו“, הרי זה בוכחות ההיירואיות של הדמויות (אבות, מלכים), אך לא פחות מזה בוכות הנקבים, ולמרות הסתיגיות הדואיות של ניטהה מהמסורת הכהונית. נביאים אלה נבאי זעם הם, ועל פי מתכוונתם מעצבים עם ישראל גם את אלהי.

„היהודים הרגינו את הזעם אחרות מהרגשנו אנו אותו, והם קידשו: הדרת מלכותו הקודרת של האדם נראיתם בקרבתם כשהיא שרוייה במרומיים כללה, שכן האדם האירופאי יכול כלל לשווות לעיני: את יהוה הזעם והקדוש שליהם יצרו בצלם דמותם הזועמת והעוזה של נבאייהם. בהשוואה עמם, הוועמים

הגדולים שבקרוב האירופאים אינם אלא יוצרים ממדרגה שנייה. ("דמדומי שחרר" 38).

ニיכר שעדיין מתייחס ניטהה כאו לאוთה שכבה עתיקה של „הרנית הישנה“ שהוא מעריצה, אה-על-פי שהוא מדבר על היהודים, ואני מקפיד לאמיר ישראל. ו, עטם קדוש" גם הוא כאן לשבח ולא לunganai. הערצה זו לנבואה הישראלית מוצאת ביטוי החrif ביותר — כרגע אצלו — בהשוואה עם „הירושים“ הנוצרים של הנבואה. הוא מצטט את לוקאס ו' 23, „כִּי עָשׂוּ אֶבְיוֹתָם לְגַבְּנָאִים מִקְדָּם וּפָרַץ בְּסֶגֶןְוּ הַמֵּצִיאן בְּתַבִּים אֲחֶרְנוֹם אֶלְהָ שְׁלֹו: „אַסְפָּסָוח חָסֵר בּוּשָׁה! מִינִיה וּבֵיתָה הוּא מִזְמָה עַצְמָה לְבִבְאִים...“ (אנטרכירטס 45).

נוף קודר ווזעם זה של אלה ישראל הוא אכן צורך דיאלקטי להציגות דת האתבה והחסד. וזה ודאי שיינן לניגודים הפנימיים שבבל ניטהה עצמו, אם הוא ספק, „מסביי“ ספק גם מתרגש מהופעתה ה, א/or מתח גבci הקדרות המקראית הזאת:

„איש כיישו הנוצרי לא היה בגדר האפשר אלא בענף היהודי — כוונתי לנוף שמעליות תליי הרף ענן הטערה הקדר והנסגב של יהוה הוועם... ההבקעה הפטאומית, הנדריטה, של קרו אור בודדת מבעד ליום הלילי הקדר, המתחמייד, רק פה יכול לחוש בו כמעשה ניטם של „אהבה“, קרון אור שאל הסד שאין ראויים לו. רק פה יכול היהוchlום את חלומות הקשת בענן והסולם השמיימי“ ("המדע העליז" 137).

הדגש הוא כאן, כמובן, על ישו — ועל בן „קרון אור בודדת“, שהרי הגזרות וכונסיותה, ובעיקר פאוולו, קלקלו עד מהרה את טוהר החסד והאהבה. וגם זאת, שלא כל העם היהודי נזקק לה, לקרון-חסד זו, וזה נבע ככל הנראה מכך, שלא היה הכל בעם וזה הרגישו במועקה במידה חריפה כל כך (שם 128). והלא זהו יתרונה של „הרנית הישנה“ על „החדשה“ להלכה, ובחיי העם היהודי, גם למעשה. במילים אחרות, אותו סולם שמימי, שישו חולם עליו איננו אלא חלקו העליון של הסולם שבחלום יעקב-ישראל, כשהישראל נשאר מוצב ארצתו, ולא גם בಗלוות.

נטישה הבוחן יפה באיוו נקודה נפרדה „הרנית החדשה“ מן „הישנה“. האבחנה בין „ואהבת לרעך כמוך“ (שגם מנו איננו מתחעל ביחס, בין היתר גם מפני שיש ואדם שהוא עצמו) לבין „ואהבת את אובייך“. בכך מגרשים את הפעע מהמוסר. והוא פשע נגד החפים. רצון החיים שבעם היהודי כמו מגע בעדו את היצאת המסקנות האחרוןות ממושג החטא שהוא יצרו ושתלו בעולם. הגזרות פשוטה אל בין כל העמים, הגזעים — וכמוון בין הטעשנליה בכל העמים — ואיבדה כל סימני לאותם. „הרנית הישנה“ על מושג האל הקנא והונוקם שלח וועל האזו „לא יהיה לך אליהם אחרים על פני“, „אחרים“ על פני האלים שהוזיא את העם ממצריהם, שמרה כך על קיומו של העם, כי אלהים עצמו היה ליהודי, ו, עטם שעדיין באמון בעצמו יש לו אלהים משלו" (Nachass II 1176), מה חשיבות לאל שאינו יודע נקם, קנא, בון, עורמה אלמות". קנאה זו ונוסף להיותה ערך לאומי לעם המKENא לאלהיו שלן, היא גם נכס תרבותי כלל, באשר היא שומרת מפני סגידת אדם, שניטשה, זה חוויה, „האדם העולוון“, איננו סובל אותה, וזה שבחו של האזו „לא יהיה לך אליהם אחרים על פני“ (אנושי, אנושי למרי 186 II), מה שלא מונע בעדו — אם מטעמי דרכו התגותית האקספרימנטלית, בכלל, אם מטעמי שוני שבתקופות — לראות באיסור זה של „לא יהיה לך“, תופעה ברובות מהאיומות ביחס לתרבויות האדם.

ニיגוד זה שבהערכות שונות לגבי הtopic האידייאי של „הרנית הישנה“, מוצאת את פתרונו בהבחנה בין דרך הניתוחים הדסקרייפטיבים של ניטהה ובין הטערכה מצד חפייתו שלו את הדת, המוסר, התרבות האנושית בכלל. על כן כל ביקורתו את תורת המוסר המקראית ואת היותה מרד העבדים, מרד האידוי בחברות נגד האצולה, נגד כל אצולה, ועל כן בגין הטעע, אינה סותרת את הערכתו החיוונית את עצם המרד כמרד. הלוחות הישנים ראיים הם לשבירה, אך עצם גותז האלים העתיקים על ידי „הרנית הישנה“ הוו מעשה היווני, ומה עוד, שבשבב העומקה-הזאת — לא רק הספרות, כי אם גם היסודות — יהי-זיהה אל צבאות ישראל מנהיל לעמו ארץ ותורת חיים וטבח, ובטרם באו. הגלות לא חדלה דת

ישראל להיות דה טبع. כל חרבות היא הלייה לוחות וצוים על קולקטיב של בלום את היצרים, כל דיניסוס ווקק לאפולד, כל גביא לא די בכר שהוא לוחם במיסד, הוא עצמו נעשה מהוקק, על כן נבאי איננו ניהיליסט ואנרכיסט ואיןנו בגדר דיקטן. וזה ההבדל בין מוסר בריא הקובלע מצוות „עשה“ ומצוות „לא תעשה“, כי יצר חיים שליט בו, בעוד אשר מוסר הנזרות כלו הוא אנטיבהרני, סותר טבע, הופך את האלים לאויבם החיים („שקלעת האלים“ צ'ו, 5). „הברית הישנה“ קבועה ערכיהם חדשים, אך ערכיהם אלה עדין שרתו את החיים. ניטהה כדיוד איננו גורס „שבה אל הטבע“ בנוסח רוסו („שקיעת האלים“ 48), אם כי הוא טובע את השיבה אל הנוף „אל נובחם, חייהם ואפיקיהם של הטבע והטבעות“. על כן משמשים לו היוננים אותן ומופת. לא כפי שמייחסים לו על סמך שניים שלשה ביטויים על „התהצוהה“, ביטויים המנותקים מן ההקשר, כי אם תרבות של ריסון, גם בין ובין עצמו אל יהא אדם בלי רון (שם). והרי וזה גם חמוץ הקדושה של חיים על פי „הברית הישנה“, כולל באותה פתיחה לatoi מוסר „קדושים היה כי קדוש ה' אליכם“, ולא ממות ולא שם מעשה נוגר הטבע נמנים בכל הפרשה וזאת (וירא יט), כי אם ממש ריסון היצר למען חיים יותר. ולא לשוא חור ניטהה שוכ ושוב לגשור גשר מפתח זה, כאמור בתחילת רשימה זו, בין יהודים ויוננים. יתר על כן, תרבות אירופה חבה להם ליהודים גם חוב זה שהם נאבקו על אוקצינטיליווץיה שלה.

אם הנזרות עשתה כל שהיא ללא ידה למען האוריינטיליזציה של האוקזידנט, היהדות היא אשר סיעה באופן יסודי לאוקצינטיליזציה של התרבות, שבוב, דבר שבמבחן מסוים פירושו הוא לעשות את אירופה להמשכת של התרבות יוון. („אנושי אנושי מדי“ 475).

ביטוי זה „שבוב ושוב“, משמעו היה באחמדה של עם זה בקיום הרוח ללא בריתת אל האין, אל המיטפסי על החשבון הפיסי. שהרי למלים אלו קדמו דברי הערכה לעם היהודי שנתן לעולם את האידיר שבספרים וחוקי אורחות החיים (הרי היא „הברית הישנה“), את הנ אצל שבבני אדם (הרי הוא ישו, שאגנון, לדבר ניטהה במקומות רבים נוצרו ב轟轟 הפואלני, או שהיה נוצרו אחד ויחיד ראשון ואחרון). ואת החכם הוז ביותר הלא הוא שפינואה („אליהם או הטבע“ זאת פתיחה בספר שמו „תורת המידות“...).

* * *

יחסו החובי של ניטהה לברית הישנה — ולפעמים גם אל ה„ביבליה“ הכלולות את שתי הבריות — נבע משלשה גורמים. אל"ף: פרי הפורטאטניות של אבותינו. בית': פרי החוש הספרותי שבא על סיפוקו בנו, „הישנה“ יותר מאשר בו, „החדש“, במצבו בה Kiribat יתרה לרות האפוס היווני, באשר גיבוריה היוונים יותר. גימ"ל: נתיתו הכללית להעדפה ל„עתיק יותר“ על „המודרני“. קר העיף את ה„פילוספה הישנה“ של יוון — שלפני זוקראטס — על „החדש“, אם להשתמש במונחי הבריות.

אולם אין להכחיש שמרבית דברי הערכה שלו ל„ברית הישנה“, למרות ביקורתו אותה מצד תוננה האידיא-מוסרי-דתי, נבעו מחלוקתם גוברת והולכת של התנגדותו לנזרות, זו שללהה, זו שבמעשה, או מעשם, זו הנגלית, וזהו הנסתתרת, — להוציאו כਮובן דמותו של ישו עצמו — או אז ולשם ניגוחה הוא חזר ומעלה את האלמנטים החוביים, בברית הישנה».

על רקע זה אין הוא נרתע מהאשמה הנזרות במעשי זיופים שהוא עשה ל„ברית הישנה“. וכאן הקטרוג על הפורטאטנטים יותר חריף מאשר על הקאוולים דוקא בשל שימושם והסתמכותם הרבה יותר על „ברית הישנה«.

„מה ניתן לצפות כפרי מעלה של דת, אשר ממש מאות שנים התבוססהה הциבה מהתלה בלשנית זו שלא-האמון ביחס ל„ברית הישנה“: כוונתי לסייע לשימוש מתח גוף של היהודים את הברית הישנה, מתוך טיעון שאין היא מכילה אלא תורות נוצרות בלבד, ועל כן היא שיבת להם, לנוצרים, אשר

המה עם ישראל האמורי: בעוד אשר היהודים, כביכול, רק חתימרו שהוא שליהם. ומעתה החטssa הנזרות לבולמוס של דרישות ולסלפנות אשר לא יתכן כי מפסיקו נקי ישא-אותן; על אף כל מוחאותיהם של המלומדים היהודיים, נחרשה הברית הישנה כאשרו מתחנות היא לכריסתו ולא בלבד, ותמיד לצלבו ממש, וכל היכן שזוכרים עץ ושבט וסולם ונוצר וענף ושרש ומטה, יש בכך נבואה על עץ הצלב, אף קרון הרעם ונחש הנחשות, ומה שבסבוזו ובעצמו בשזהו. נושא בכך להפילה, וחיריה מזאת, אף השיטוף שעליו צלו יוצאי מקרים את זכות הפסק — כל אלה אינם אלא הרמות וכמו אקדמות לצלב! האמנים האמנים בכך איפעם מישו מלאה שהשmissו זהה? חנו דעתכם על כך שהכנסייה אף לא נורעת מלהוסף דברים לתרגום השבעים (כנון לתחומים צו), על מנת להשחטษ במילים המובייבות ברוח הנבואה הנוצרית. כי הנה עומדים היו במערכיה וכל המחשבות נתנו ליריב ולא לישר. ("דמדומי שחר"). (84)

ביוישו האינטלקטואלי אין ניטשה מתחפה להפריד בין יהדות התגב"ך והיהדות התלמודית, או ליתר דיוק, "אפולוגטי": בין יהדות שעד ישו — שבאתו היה יעדיה — ובין יהדות "מיורת" ו"עיקשות" שלאחר ישו, בדרך כלל תיאולוגים נוצרים. מושג החטא לאלהים — והוא החטא המכريع של יהדות כוהנית קדומה, מללא גם את "הברית הישנה", אבל עדין ללא אותו המסקנות הקיצונית, המטפיזית, שהוציאו ממן, "הברית החדשה" ופואלו בראש. היהדות שמרה עזין על מידה רבה של טבויות מובן זאת לחועל העם. הצעית לגוזי האלים הוא צורך קיומו של ישראל. וזה לא נשנה גם לאחר שמכבינה סוציאלית שננו פנוי החברה היהודית.

"יהודים מנסים להמשיך ולהתקיים גם לאחר שאבדו להם שני המעמדות של הלוחמים ושל האיכרים" ("הרץון לעצמה" 184).

האל הבריא, אל העם, הוא יהוה בשם המפורש והמיוחד, הוא, כמובן פונקציה של אותה בראות וטבעות של התרבות היהודית הקדומה (נטשה משתמש בונספ' למונח, ישראל' גם במונח, עבריים). הגלות, שלא הביאה עמה אבטומתיות טמייה ואבדון מפני שהbabיה על יהדות אתניות אחריות שנטשו את אדמתה יונן ועמנן את אלהיה ותורבותן, חוללה את המבנים האידיאיים ביהדות, ובכך המשיך העם בקיומו זה, יותר מכן: עם זה יצר תקדים היסטורי. יהדות זו נתאפשרה — ואולי אף נתחייבה — בגלל אבדון העצמות המדיינית, ובעקותיו אولي גם אבדון כשרו הפליטי-המלךתי, שנעשה כמעט.

"תנאי מוקדם לניצחות החברה היהודית הבלתי פוליטית... בקרוב עם שייתר כבר על חייו הפליטים ורק קיים עוד סוג של חיים טיפיליים במסגרת סדר העניינים הרומיאי... הנזרות צעד נסוף: מותר להסתדר' עוד יותר. התנאים מרשים. מגרשים את הטבע מתחור המוסר, כשאורים, אהבו את אויביכם, כי הנה החוק הטבעי שבאנטינקט, ואהבת לרעך כМОך ושנאת לאויבך" הפק. חסר משמעות..." ("הרץון לעצמה" 204).

נטשה יודע עד מה זה נוגד את רוח "הברית הישנה", הקובעת — אמן על דרך הייחוס הדתי הרגיל והמוסבר על ידו בהרחה — "ייחוס התפוננה לאלהים: „ואיבית את אויביך" אמר אלהים, „ויצור את צוריך" (שמות כב, כב). כМОון שווות מותנה בקיום המצוות התרונית, אבל הבסיס האידייאידתי הוא עדין של עם אקרים ולחמים, הרוי מדובר באותו פרק בכיבוש הארץ מיידי הכנעניים ובנition כל אליויהם.

נטשה מסביר כיצד הפק עם זה, צמוד-אדמה-ו-cumt-דיוני, לעם גולה, יוצר ערכי מוסר חדשים בעולם, מנתץ לא רק את אלילי הכנעניים כי אם את אלילי העולם הטבעי כולם, במיצוע הנזרות.

למרות חטא קדמון זה של העם היהודי, משמע, אף במלחמות הרבים של "הברית הישנה",

לא מסיר ניטשה את הокרטו גם היהודים גם בגלוחו. אל"ף, מכיוון שהוא לא הרחיק לכך בمسקנות הדה-ינטוריוליזיה, ושמר על קיומו הלאומי בתנאים הגורועים ביתר, בי"ת, מכיוון — שהמשיך לתרום לתרבות האנושית אף לאחר יצירת בסיס זה של הברית הישנה' והשתחף — וממשיך להשתחף כהדגשתו — בעיצוב פני אירופה, עד כדי אפשרות להשתלט עליה מכוח ה „גיטסט" שלן, הרות.

מה שניטשה אינו מעלה על דעתו עדיין — ומרצונו קיומה ופיתוחה של האירופאיות אף אינו רוצה להעלות על דעתו ותובע מיווג גזעים — היא אפשרות תחייתו הפלטית של העם היהודי, שוכן להיות עם לוחמים ואבירים להפתעת העולם כולו. גם בגל רתיעתו הרניתה מ „האליל החדש" ששמו מדינה, וגם בגל האינטראס הלוחת ממש שהיא לו בהתמונת היהודים באירופאיות, אין להניח שהיא מחדידה של התהבות הברית הישנה' והוא של עם ישראל עם ארץ, אף כי, אם להיות נאמן לאופיו ולא לתוכן תורתו —

מי יודע, מי יודע? ...

ב. בחינה פטריות

לא נמצא נושא זה של ניטשה ו „הברית הישנה" אם לא נחיתם לאימפקט העמוק של „ספר הספרים", כפי שום הוא מבנה אותו, על יצירותו כולה. כמוון שאון זה אלא קטע אישי ובולט ביותר של מכלל האימפקט של הברית הישנה' על התרבות האירופאית גם מעבר לאספקטים הדתיים, המונומנטיים, המוסור, הנבואה וכו'.

ספר אומר בספרו על ניטשה:

„הערצתו את „הברית הישנה" הייתה בה חידוש, לראשונה כומר נוצרי רואה ב„ברית החדשה" ירידיה מזו „הישנה", לא למחרי מאותה הבחינה שהיהדות ראתה זאת. המערב כולו נושא פתוטו את הברית הישנה מבלי לתתיחת אליה... הברית הישנה נעשתה לו לניטשה אובייקט מודע לבחור מתוכה בלי סוף נגד הנזרות".

ואחד הביגוראפים החשובים ביותר של ניטשה, ברנאווי, נותן לעובדה זו ביטוי ביגוראיפיספורתי כזה, בדברו על דתיהם של ניטשה:

„בשנת יצירתו האחורה ניכרים בו סימפטומים דתיים: התלהבותו אליו עתיד ותקווה, תודעהו הרותוטריאת הנוגטה למשיחיות, קנאותה ה„יהוית" נגד „אללה" נכר" עדי להיטות להshedתם, ויחד עם זאת אותו אושר פנימי של חזהו ונחמו בكونטמפלציה עמוקה ומלאה עדי דבקות שבתפילה כמו של משורר תהילים (ראה בהימנונים ובדיטרמבטים הדינניים).

c. a Bernoulli : Franz Overbeck und Friedrlch Nietsuhe II 177

לגביו זרhomstraa הדברים מכוונים וברורים ביותר. למרות ההייחוזות בדמותו של הנביא הפרסי, מהולך דת ארית, הספר כולל נועז ב„ביבליה", וכמעט ללא השכלה לרותוטריא האורגניאלי:

אוברבק כותב לרווחה, שלא התלהב בכלל לسانון המקראי של הספר:

„מעבר לכך שהטונ הוה אייננו אהוב עלי ואינני מסוגל לטעם בו טעם טוב מהווים למולתו הראשונית, הלא היא הנבואה של הברית הישנה, זה גורם לי גם חוספת דאגה אישית לניטשה. (ברנה ולי 384).

העמידה הנבואה של מוכחה בשער (וגם בעיר ובהרים) היא מודעת, מכוונת וاتفاق מובלעת ביותר. ולטר קאופמן טוען אף בטענה של ביקורתו, שהבדל העיקרי בין עמידת הנבאים ועמידת ניטשה היא בחוסר הענווה של זה האחרון. הנבאים לא דיברו בכלל בוגות ראשוני. אלא שכאנ היה עליון, על קאופמן, לזכור ש „רותוטריא" אייננו רק חיקוי ל„ברית הישנה", כי אם גם לו „החדש", ושם הרי בא במודגש ה „אני אומר לכם" בניגוד ל„כה

אמר ה' ", „פי ה' דבר", „נאום ה' צבאות". כשהגביא איננו אלא פה, שליח האומר מה שהו שם בפיו. מבחן זה ניטשה-זורתוסטרא קרוב יותר ל„ברית החדש" על היומנות האישית של גיבור העלילה והגבואה, מאשר ל„ברית הישנה" שרבים בה הגבאים, הגיבורים, המושיעים ואין אף מishi אחד. אולם הקשר העיקרי הוא דוקא זה הפני: רצונו של ניטשה להופיע כגביא, בנוון תורת חדש. מכאן ומרכזיות האידיאית של „על לוחות ישנים וחדשים". בעוד שבתרת משה הנקנים הם חורה מדוייקת של הראשונים, ניטשה שובר את הלחות הישנים, המסמלים עולם שנישא מעל פני האגושים שלשת אלפי שנה ומעלה, על מנת לכתוב לחות חדשים לחלוין, ודוקא לא כתוב אלהים ומפי אלהים, כי אם במפורש ובמודגש: האות היוצר המוקתק. ובווד שברשות ההר ש„ברית החדש" נאמר במפורש שלא באו הדברים לחדר, וربם של הדברים שמי ישו הם עדין בתחוםי המוסר של „ברית הישנה", ורק מפעם בפעם מחווד ומוקצת, הרי כאן הדברים נאמרים במפורש להרים מקדש על מנת להקים מחדש היפה כל הערכים הישנים. על כן דיברתו, „אל תהום על רעך". מאותו „שברו שברו נא לי את הלחות הישנים" כי „מצויים אלים ואין אלה". דרך סתיות דיברה ראשונה וראשית ב„ברית הישנה", ועד ל„שברו נא לי את הצדקים והירושים".

מודעות זו — ולא חשוב אם זו ימירה בלבד — של ניטשה, שהוא ניצב כמו על הר סייני חדש או על הר תבור חדש, היא המקנה בספר את העוצמה הסובייקטיבית וודאי, וניטשה היה משוכנע שזה הטוב והחשיבות המכريع שבספרי ולא ספריו בלבד. ועל כן במסגרתו זו לא טובאננה עוד מקבילות, כי הספר כולם מחייב צורנית ותוכנית. (עמ' Volmer Nietscues Zaratustra und die Bibel, „הפילוסופיה" המקראית — אם מותר לדבר על פילוסופיה של המקרא שהוא אנטי או בלתי-פילוסופי במובן המודוייק של המונח — משתרעת מ„ברא" כביטוי מרכזי וקובע לכל עולם המקרא: יש בORA מכוון ויודע ורוצה ויוצר, יש טעם לכל, יש ראשית וועל בן יש תכלית, ועד אותו „הבל הבלים" של קוהלת „החכם מכל אדם" ולא דוקא הנאמן מכל איש (אלף נשים...) ולא דוקא ממש מאמין איש ("מי ידוע?" אגנוסטי וודאי סקפטי, פזמון חור בספר), כביטוי לנihilism בתוך התגנ"ך האולטרא-אופטימי. ניטשה מגלג בעקבות שופנהואר על אותה שביעות רצון אלהית עצמוני „והנה טוב מאד". כל ניזילסט וודאי שמצא במה להיאתו במגילת קהלה. מרבים כמובן למצוא לו מקורות ביוון, אף כי ברור לנו ביום בחקר התרבות כולם, שלפני יון ואחריו יון, שבוספו של דבר כל חברות מגיעה לשבע שבחה, לכפירה שכזאת ול„הבל הבלים" שכזה. „השיבה הנצחית" הניטשיאנית איננה מתקשרת בספר זה ובתיאוריות המחוויות שלו, ודאי מתחור נקודות המוצאת הנפשיות. קוהלת הוא ספר הפסמיות הגולייה והרפויין עדי ציניות, בעוד שגilioי „חשיבה הנצחית" של ניטשה הוא, מכל פנים בגלה, אופטימי, ממש צוחל ובאו מתחוק שפע של אמרית הэн. וסימונו של ספר קוהלה — גם אם הוא מעשה ידי של עורך" מציל, סוף דבר את האלים ירא ואת מצוחתו שומר כי זה כל האדם" הוא ממש אנטינרי-טשיאני ואך פלא והוא שניתה לא „התלבש" על פיליטופר פרוש צבען וזה שלבש איצטלא של רב או איפיר על מעורומי עצמותיו החזקוני-ולא-שםחות בניגוד לסימונו של זורתוסטרא: שמחה, שמחה המשמש בגבורתה ולאצחוק אDEM-במה-קו"ר ("אדם בצלם אלהים הוא קו"ר") אומר ניטשה, לא שאליהם הוא קו"ר, כי אם האדם הרוצה להקות אותן...). אך אותו קשר תחת-קרקע וונגןוי השבבתי עלי לעיל, בין בראשית ברא' ובין הבל הבלים' מוצא אצל ניטשה את הביטוי האסתטורי:

„דבירי-ימי עולם *nunc tu* במרoco: — הפארודיה הרצינית ביזור שטעתי מעודי היא זו: בראשית היה הבל הבלים, והבל הבלים היה, באלהים! ואלהים (אלהי) היה הבל הבלים". (אנוש, אנוší למד' 22).

שימושים פרוזנסאליים מסווג זה בפסקוי המקרא רבים לאין ספור אצל ולאו דוקא על דרך הפארודיה, כגון היפוך תיאורו של חסיפור המקראי על כשלונו של האדם, האדם — החיל מ אדם הראשון דרכ' קין, דור המבול, בוה אחר זה, נכשל, עד כי אלהים „התעצב אל לבו" ואך החחרט על מעשהו. אם כך מסיק ניטשה:

„הא כיצד? האם אדם אינו אלא חקלה שיצאה מתחת לדו של אללים או, אללים חקלה שיצאה מתחת ידו של אדם?“ (שקיעת האלילים 7).

ובאותו הקשר גם על ביראת האש:

„האדם ברא את האש, אך מאיין? מצלעו של אלתו — של האידיאלי שלו...“. (שם, 13).

ומכיוון שראינו לעיל איך „הצליית“ בידי האדם מעשה האידיאלי ההוא, מミילא מוכן מה פניו הצלע... אהבה מיוחדת נודעה מניטשה לסיפורו, בראשית, אלה שבמקרא, שהוא רואה בהם מעשי גאננות בזוכות המוחזק את המרובה וגם בזכות חוש החומר הרוב הכלול בהם כנגד העדר כל החומר בברית החדשה. והרי כל גורלו של האדם לכל הדורות נקבע בניויסותים אלה של מעשי הבריאה, מעשי הנפילה, האכילה מעץ הדעת. והרי הקשר עמוק שבין הדעת ובין המות צף בהכרתו של האדם עוד בימי קדם ובתרכוביות רבות, מעשה אדיפוס והספינקס ועד לאוות שפהנגיי בין ה-*Wachseine* (הקיום) וה-*sein* (קיים מודע). והרי הוא כולל בצורה סיפורית עממית ופילוסופית אף הומווטסטית כל כך במעשה הגירוש מגן העדן שבברית הישנה, ובהסתמכו על המסופר שם: „וישכן מקדם לנו עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפקת לשומר את דרכ עץ החיים“ (בראשית ג, כד) מנתח ניטשה:

„נו עדן שרווי בצלען של חרבות מתחפות. — זה גם סמל גם סיימה על פיה מותחנות ומחינות וו בו נפשות מומצא אצילים ולווים“ („הרוץ לעצמה“). (952)

אם במכיוון אם שלא במכיוון ישנה הקבלה-של-ניגוד בשני מאורעות: האחד המבשר את נצחון האלים האחד, השני המבשר על מותם, כשהתקו המחבר הוא צליף סאטירי. הראשון הוא מעמד אלהו בהר הכרמל, במלחמה夷ישראליות המכרצה גנד ריבוי האלים, נגד עשותה ובעל, אלהי ציוונים וככוננים, אלהי הטבע, ונצחון אלהי ישראל האחד והיחיד. במחוזה דרמטי-סאטירי זה מתחל אליו בכהני הבעל — כלשון המקרא — „ויאמר קראו בקהל גדול כי אלהים הוא כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא ויקץ?“ (מלכים א' יט, 27). על מנת לסייע בתחרות העם והחברה, „יהוה הוא האליהם, יהוה הוא האליהם“ (שם, 39). בה"א הידיעה שב„האלים“ מודגשת שהוא האל אחד והיחיד. ו„המאורע“ השני? הלא הוא והטרagi והסאטירי כאחד, מהחריפות ומהפורסמים ביותר ניטשה: „האיש המטורף“. הוא מעין האנטיכיריסט של אלהו, הוא מבשר בשוקה של עיר את מות האלים, שאלהוبشر אל נצחונו בהר הכרמל. שוק מול הד, מותם מול נצחון, ניטשה אנטיא-אלoho:

„אני מhapus את האלים: את האלים אני מhapus!“ ומכיוון שאותה שעה נודמנו שם בני אדם רבים מאותו סוג שאינו מאמין באלים, עורר האיש צחוק רב. האמן אבד? ... שמא נתעה בריצתו כמו ילד? ... ואולי מסתר הוא מפנינו או ירד בספינה? היגר?“

זו הקבלה שבטיסטריה. והמילוי שבטרגיות. שם ואו בהר הכרמל, אלהו טובח את כהוני הבעל, כמנחץ האלים שהכויבו ב מבחן. כאן ועכשו מזועק המטורף:

„לאן פנה האלים? אנחנו הרגנוו — אתם ואני?“ („המדע העליזו“ 125).

ומבשרות מות האלים — וכאבו של „הכופר“ זהה על מות האלים איננו צריך הוכחה — לעצבות הנביא על ספר קיצור. על מות משה מסופר כד:

, „ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה... ויראהו ה' את כל הארץ“
(דברים ל, 1).

וב„הנה האיש“:
„המקום בו אני מצוי היום — על פסגת, בה לא עוד במלים אדריך כי אם בברקים — היה מות וחוק מות וחיות אן! אך את הארץ דואתי... זו השלוה הרביה שבתבטחה, זו ההבטחה המאושרת אליו מרחק עתיד שאנו אומר להשאר בוגדר יעוד בלבד!“ („הנה האיש“, „שלא-בעיתם“ 3).

ודאי שאין לתנ"ח שניתה בכחבו מלים אלה חיש כי קיצו — על כל פנים קץ החיים המודעים הרצוניים, כי על סף החומטנות — קרוב כל כו, ימים ספורים ממש, אך הזדחוות בימים בהם עט נבייא, הגנות תורה חדשה לאנושות, לא במקורה. מכתיבת לו סגנון זה מימי מותו של משה. ראיית את הארץ ich sah Das Land Verheissung („הבטחה“) — וכי מה ענייןפה לאין? ומיד לאחר מכן Verheissung („הבטחה“).

ודאי שאחד האלמנטים שמשכו את לבו של ניטשה — ברית הישנה — וגם זה קו הנעדר מזו „החדש“ — היה המאבק שבין האדם-המאמין ודוקא. ובין אלהיו, והוא הופך את הפסוק „את אשר יאהב ה‘ — יוכיח“ (משל ג, 12):

„אתบทי את אשר אתה אלהי הוא מיסיר, באשר אהבת הוא את אלהיו.“
(וּרְתוּסֶטְרָא, הקדמה 4).

(באוטו נושא עצמו ב„דמדומי שחיר“ 15 — מיחס ניטשה את האמרה. שבמשלו לנצרות בלי לציין את המקום).
ודאי שלא נעלם מעני ניטשה כי מוכיחי האלים היו אוחכיו במקרא, כאברהם, כירמייהו, כאיוב והרי על כך הוא מכנה אותם היראים.
באחד הדיטורמים הדינוזיסים, הו, החוקר המאהב הגדול של המיתוס וההגות היוונים משתמש בשני דימויים. מקרים לתיאור נפשו הלחומת והשוחרת אמת:

אהה זורתוסטרא

נמרוד האכזר!

זה מקרוב ציד לפניכי ה‘

הייתה

ועתה טרף לעצמך

למה זה תחמק

לגן עדן

של נחש הקדמוני?

אתה איש הדרעת

זורתוסטרא החכם.

פגש ניטשיאני שכזה: נמרוד וזרוסטרא, דינוזיסוס ואדם החומר שוב ושוב על דעת העונש הצפוי לו — אל עז הדעת שבגן העדן המקראי.
ולסיטום משחו לביטוי תמצית שבתמצית מוחמציתו של ניטשה מזו ותמצית התפישה האלהית של המקראי מזו.
ביטויי הכהנה שונים מכתבים מוסדרים wie der du bist werde der du bin ich sein muss שהננו מה שהננו ב��רת.

ecce homo
wifman wird was man ist?

„כיצד אתה נעשה מה שהנך.“

האם אין בביטוי זה תמצית כל התורה האביסטנסיאליקטיית שניטשה לצדקה של קירקנארד נחשב למבחן, על אותו מיווג כפוי או רצוי בין הכרות לבין הצלם האلهי שבאדם, המתיר לנו, המחייב אותו לבחור בגורלו, amor fati? חניטשיאני?
ושאלת אחרונה שתשובה ודאי שאין עליה מכיוון שהיא נוגעת לאחת החידות הניצבת

בפני כל פרשני המקרא, ודאי לא במרקחה כך נסוכה שם, הלא היא תשובה אלהים לשאלת מיהותו (וות פירוש המושג שם בשכבה מקראית זו) :

אותה אשר היה

האם אין זה יסוד לאקויסטנטיאליום האלקי ? האם ניטשה מדעת או שלא מדעת מכתרךvr
כך את ספר חייו הרוחניים, בדמיון מרטיט ממש בין הגדרת מהותו-מיותו של אלהי ישראל
הנגלת המשתת בסוגה, ולהבדיל בין האגדת מהותו-מיותו של דינוסטוס-גנטשה-
האדם בצלם אלהים ?
שאלה לעזון נצחיה.

* אני מודה לאחwo אלמוני שצלצל אליו והעוגני על כך שביטוי מעין זה מצוי אצל פינדור. אין זה
מפיריך את הדמיון לביטוי המקראי.

שמעון שלוש

אחד אחר אחד

אחד אחר אחד וזה לא חיב בלבד
לו קיימי יודע שאגני עזקב שלא
קיימי מפני עקבות אחרי מי קיימי
משער ולאין מתקנים שמות לא נתפנו
מה יערגו אחד אמר אחד משחק ערקה

פשוט מגע הזכרון

אתני בואי היה בואך מטהר אל אפי נועז
בונטים רציני כבר מפגן לצאת
שלחלהך אלך ביאות ויציאות במקלה

השיר של גבריאלה

מדוע לרבע בזק
גרמית לי גבריאלה כהים חיק
דרמי מוצאות של חלך
בימים גבריאלה זו
הוקת נשכות תבנמי
געזה אני נזמן קבשות רוח
נסיקות חוכמות גבעולי או
ומה בהמתת לי : ..נה מה שנפנו
לחת לך מאן
זה מה שיש
לטספיק."

*

ואו זכרונו זה
חשוך

לוט ארך שכחה פשוט מגע הזכרון בזק
פסלולו נערן הפלות האבן פשדקדים
זרכים קשות —

בדיקות עצמית

ישראל אלדר

ניטשה והתנ"ך

מוקדש לזכרו של זולטר קוייפמן *

על תרגום כתבי ניטשה לעברית וכיה פروف' ישראל אלדר בפרש שאל טשרניחובסקי, לאחרונה פירטם תשובה לפולמוס בריכוכבא שפתח בו פروف' הרכבי ומחבר עכשווי ספר על האנטישמיות.

א. בחינה ערבית

הקדשת מאמר זה לולטר קוייפמן היא יותר מאשר ביטוי לידידות ולצערו האישי על מותו של האיש, שוודאי היה מיטיב ממנו לטפל בנושא הנדון. היא גם שיכת לנושא עצמן, ודומני שאין יפה מאשר לפתוח בנושא השתי.

באחד מביקוריו אצל בימי שהותו בירושלים אשר אהב, שאלתי אותו בסגנון אנטיאני (לרגל עבודתי על תרגום ניטשה לעברית): wie ist Dionysos in Jerusalem möglich? הוא נגהנה מן השאלה ולמהר השיב לי בשיר שהמotto איך אפשר דיווניסוס בירושלים? . והרי לנו שלשה דברים ביחס אחד: נפשו השירית של קוייפמן, הלוחמת לניטשה, התנ"ך החיים, ואחד המפתחות לאהבת ניטשה את התנ"ך (Old Testament) מפתח שני ניטשה עצמו נוחנו בידינו בו הלאן :

„כל הכבד לבירת הייננה! אני מוצא בה אנשים גדולים, גבורות ומשחו יקר ונדרי ביותר עלי-אדמות, וזה התום של „לבבות חזקיה“ חום שאין בדומה לו. יתר-על-כן, אני מוצא בו אומה“ *** (לגיוניאלוגיה של המוסך, 22).

כבוד זה שניטשה רוחש ל„ברית הייננה“, מובלט בתמוך המובאה על רקע שלילתיו את מרבית הדמויות ב„ברית החדש“, שהרי ברור שדמויות או סיטואציות דיניניות אין בוגמא ב„ברית החדש“. ניטשה עצמו איינו מכך אמיודה מקראות זאת על דוד המכבר לפניהם ברית ה. בלשון המכבר עצמו אף ביחס חירופית, לפניהם ה – עצמן, אף-על-פי שהסיפור הוא בארכן הברית המועבר לירושלים. אבל הדוגמא שהעליה קוייפמן להבלת הקשר האפשרי בין דיווניסוס לירושלים, כدرכו של דוגמאות אקספרסיוניסטיות, מביאה, בקיצונית את הממצית. משקלה הרב של הרבויות יוזן הקדומה בהנותו של ניטשה, ותהה תשפטו אותה אשר תהא, מדוייקת או מופלגת, מעניק חשיבות יתרה לעימותה עם תרבות ישראל, עימות מפתיע בחדשותתו.

התיסטוריוטופיה המקובלת – וגם זאת בעורמת הרבה הוגי דעתות יהודים –

* זולטר קוייפמן פילוסוף מפריסטון, בנו של היהודי מומר שבגרמניה. חור ליהדות ובשנות חייו והארונות גלהב לישראל ולירושלים, אף הרצה שנה באוניברסיטה העברית. חיבר ספרים רבים בטילוסופיה בכלל וניטשה בפרט, גם בגושאי אמונה וכפרה. נפטר לפני שנה.

** בគורתה של לאמאר כלו אני גורס כמובנו התנ"ך. אך בכל שמדובר על דברי ניטשה אני שומר על לשונו הطبيعית אצלו המבחן בין הברית הייננה והחדשנה, כשהארים אלה אינם קובעים, כוכנת הנצרות, את ערכיהם.

הדגישה תrnd את הנגזר בין יהדות ויוונות: מונחיים מוסריים "קפדיי" מוה, פוליטיים מילוטיסטי-אמנוניים מוה. אלא שניתה כפילוסוף התרבות וכפוחה שורי ערכיות חדשת, השחרר מתחניות חשבתיות מאובנות וחשף נופים יהודים-ומפתיעים. ...

גם מצד הידיעה, גם מצד המודעות, "לברית הישנה", ניכרת בניתה המורשת הפורטת טנטית העמוקה מבית אבוטוי. פרשת הדריכים ההיסטוריים איננה עוברת בחזרות: בין הברית, "הישנה", והחדשה". אין, "החדשה" בוגדר ביטולו המוחלט של "הישנה", שהרי, כמובן בו, "הישנה" מצויים הרשיים לנצרות, על כל פנים מצד ניתוקו של האדם מהטבע. "ברד העברים", עצם מושג החטא, שלטונו הכהונים, כל אלה — כਮוכן מתוך דילוג דרמטי על יישו עצמו כפי שהוא מצטיר אצל ניטה, או כפי שהיא רוצה לראותו — ירשת הנצרות, ביחס הפואלגייה מהיהודים, לפחותים גראה שמוסג זה של יהודים כמו "אשימים" בנצרות, מקבל אצל ניטה לא בחופף ליבורי, "הברית הישנה" עצמה, כי אם כחוליה פוטט מקראית. הגלות היא שציוותה על היהודים לפתח את ההדרות האנטי-טבעית, שנגוצרות היא פרטיה, מבחינה זו ניתן אף למצואו אצל לפעים שימוש. מבחין בין המונח, ישראלי והמוניון, "יהודים" או "יהודים", כשהזה הראשון וככה על פי רוב למחרמות בניגוד לשני של פ' רוב הוא שלילי. על פי רוב, צינני, שהרי בראיה היסטורייה-פסיכולוגית ומ עבר לערכיות הדתית, ניטה מלא הפעלות לרבעון הקווים ועוצמת החוים של היהודים בכל מולדות גלויהיהם ודוקא בהם, וכן מכפרת עצמאית רצון זה על, "התאם" לחולות האנושות בתורת המוסר, "היהודית".

אלא שלא געלם מעינוי של איש אמרת בניתה, שכבר במקרא מצויות האפשרויות להחפהות הדתית-מסורתית שהוא שולל אותה באשר הוא שולל את תורה המוסר שלוותה-הטבע, גם אם ברור לו שرك הנצרות הוציאה מפקנות אחרונות מאפשריות אלה והביאון לאירן החיים בכלל בעוד שהיהדות — וזה שבחה וזה סוד קומה — לא הילכה עד הפטוף.

"חולות ישראל; איזעריך להן בחולות למות לכל עיקור טבעיהם של ערכיהם טבעיים: ואכבי על חמץ עובdot מתוכן. בימי המלוכה היה גם יחס של עם ישראל לכל העניים יהס נבו, משמע יהס טבאי, יה-ויה. שלו היה ביטוי לתודעה העצמתה, לשמה ששם על עצמו, לתקווה שקיוה מעצמו: בו ציפו לנצחון ולישע, בבטח בו בטחו בטבע שימלא כל צרכי העם — בראש וראשונה גשמי בעיהם. יה-ויה הוא אלהי ישראל, אלהי הצדק: זה הגינו של כל עם שהעצמתה בידו זואני כליויתו מיסרות אותו על לך. שני צדים אלה של אמרת-הנולעטמן מבטא העם בטכסי הagi: הוא מלך רגשי תודה על ההתרחשויות הגדולות אשר שמינו על כל גזים. הוא מלך רגשי תודה ביחסו לתקופות השנה שהשפיעו שעפַר רב בברק ובבלול אדמותו. אורחות חיים אשר כזה עוד שמש ימים רכבים בארץ, גם לאחר-שבזוק העתים בטל ונגנו: אין מלך ואין שר מבית ויש תרב אשור מבוחר תלי הוא וצדק אווראות ממשת נפש עלינה דמותו של מלך אשר ניבור תלי הוא וצדק אווראות בראש וראשונה זה, חזנו של אותו נבייא למות — ישעהו" (אנטיכריסט 25).

כמעט תיאור דיוניסי, על כל פנים כМОבן המאוחר יותר, כ"פראות" כבר בломה-על יקי היסוד האפוליני. השימוש כאן בשם האלים, יה-ויה, ולא בהפטטה; אלהים, מציגע על התפוננות ניטה: זהו שם הפרט, משמע המשמי של אלות ישראלי. והוא אל חי של עם וביטוי לצרכיו ולנפשו הטעיים. גם המוסר של אל זה, הוא מוסר משועבד לצרכי החיים שלו. גם לדzon העצמה שלן, לדעת לשנוא אויביו — שם כМОבן אויבי יה-ויה — לשמה בנצחונותי. כל הערצתו של ניטה לבירת הישנה נובעת מחויב החיים, מאמירות ה"הן" לחיים, מתייחסת לדת המשועבד לחזב חיים זה ואלהיה עשו לפס צלטם של אדם ועם חיים. אלה, עוצמת חיים זו כה גודלה במקרא, שניטה איננו גרתע להעמידה כמותת אף

* השימוש בשם המפורש כאן, המתייעז קורא יהודי הוא מתויב הנאמנות לתרגם באשר כוונתו לשם ממש. ואני מתנצל על כוורת זה בפני הקורא.

ליוונים, שם שלא טפל, לצעתו, גם בראיה האפוליגנית, ואין צורך לומר שגם הוא מופת לחובם החיים:

„היהודים בחזקת אומה שנאהזה בחים ונאהזה בהם, כמו היוונים וויתר מזו היוונית, לא פיתחו יתר-על-המידה דימויים אלה („של חיים לאחר המוות“) („דמדומי שחר“) 72).

אפשר היה היוונים יכולים למוד מההירואיות של האבות אמר מעריצה של יון, והרי זו יונ שחייב ריכוזן של דמיות הירואיות. הדמיון בין גורלה המאוחר של התרבות היוונית לו היהודית, אין בו לדעת ניטשה כדי להפילה, אם תופשים את ההתנוונות כתהילך הכרחי כמעט. משום כך יש דמיון בין המעבר מנערומים להתנוונות שביוון לבני מעבר זה ביהדות, ליתר דיוק, במקרה עצמו. סוקרטס ואפלטון הם פרשטים המיט בתרכות יון. כל מה שקדם להם היו בו געורים, חותם עוזמה, בריאות, גם בפילוסופיה העתיקה. מהם ואילך — ניון. במקרה פרשטים מים זו הם הנביים הנאבקים במלחיב:

...הופעתם של הפילוסופים היוונים מסוקרטס ואילך הוא טיפטום לדיקנס... אפלטון כופיע טובח כלפי פירילקס, הומירוס, הטרוגדייה, ההיסטוריה, ממש בنبيים לפני שאול ודוד". („הרzon לעצמה“) 427.

כפיולוג קלאסי עוסק כמובן ניטשה בפירוט ההתנוונות של יון יותר מאשר בברית הישנה, מה עוד שכואן משתרע לצד עינוי — וגם לצד נפשו הסולידת — שדה הנצחות שהוא המשכיותה והקצתה של ההתנוונות שלדעתו כבר הchallenge ביהדות. כי הנה בנצחות כמו נפשו שני ורמי התנתנוונות, מצד הדת — „התקררות הפאות הדתי מוסרי“ — ומצד הפילוסופיה — „השמצת החושם האפלטוניית“. בין זה ובין זה שלילת הטעויות עדי אין החיים. קו ההשווואה נמדד עד הקביעה: „כאשר סוקרטס ואפלטון התייצבו לצד המדינה הטובה והצדקה, הם היו יהודים...“ (שם 429).

על כן דוד המריד לפני הווא „דיניסי“, כשם שהדמינו שלו לפירילקס — שאפלטון מתקיפו — הוא בהיותו (דוד) לוחם ומקים מלכות גדולות. מציאוthon של דמיות אלה במקרא, סטגוניות, גם צחוקות, גם מחוננות בחושה הומו, היא שהאהיבת את הספר על ניטשה על רקע קדרותה של „הברית החדשה“, שלא תיתכן בה דמות מרתקת. כו"ז דוד. והרי הריקוד הוא אף מסימני ההיכר של אל אמיתי:

„כל אל מעדר להשאר מעבר לכל „בעל-ביתיות“ מהונגה והתנוונות הגיגונית, ובינינו לבין עצמו — גם מעבר לטוב ולרווע... ורחותסטרא מעיד על עצמו ללא היסוס, הייתה מאמיין רק באלו אשר ידע לרകוד“. („הרzon לעצמה“) 1038.

דוד המraiי כמובן אינו בגדר אל, כשם שניטשה ב„הרzon לעצמה“ עדיין איננו דיויניטום, כמה שידמה, ורצה לחיות בחדייש יצירתו האחוריים, אך הצד המשותף והמלכיב את ניטשה הוא מי שהורג מגדר הבעול-ביתיות. לנולגה של מליל על דוד המכרכר מביע יפה את הסיטואציה, ואך-על-פי שהיא בת שאל, רוחו של שמואל הנביא בקדורותיו מוסרתו כבר מרוחפת כאן, והוא תרחוף ביחסו שאח בתוכחו של נתן על מעשה דוד ובת שבע, שוב מעשה שחشك חיים דיויניים בוקע ממנה. (חכתיו „גם מעבר לטוב ולרווע“ במוואה לעלי). אגב: במקראי עצמו לא המעשה שדוד עשה בבת שבע נחשב לחטא, כי אם מעשeo באוריה. מה שארע לחולות ישראל המקראיים, שהם בעני ניטשה הירואים. (משום כך גם יה-ויה אלהי התג"נ. בחלוקת הקדומים הוא הירואי), איננו חד-משמעותי, כשם שסבירה ורבתי-סתירות היא וראיות את סוקרטס ואפלטון. לכאורה הוא רואה — כגבובאה לעיל — את הנביאים, דוגמת סוקרטס ואפלטון — כמהרשי הטבעות של ישראל הקדום. מאידך גם סוקרטאס זוכה אצלם להערכתה יתרה, כמוון נבאיי ישראל, ولو רק בזכות היותם להחים במילסדיות, משמע בכהונת. „אללה בעלי חזק הריח העדין שכונו בעבר נבאים“) 371.

(Nachlas II. 1047) ביחסו של ניטשה לסקראטס ולגבאים מובן מתחר אותה הערכה עצמה. הרי סוקרטס הוא הלוות במוסכמות וצועד באצלות ובשלות נפש למותם בגל מלחמו וו. עיקרו של סוקרטס היה בהשלטה ערכיו מוסר. על פניו כל הערכיהם מלחמתם — של סוקרטס ושל הגבאים. הצד ההירוא שבעשייה. זו איננו נגמם על ידי תוכן מלחמתם — הנבאים — שניטשה דוחה אותו באשר הוא בא, לדעתו, לשטור את הטבע. בעודו שטשטו, כייא לו פילוסוף, משליט את הדעת שמנה המוסר נובע, גביי ישראל משליטים את האלהים כמצוותם: המורא. ("אליהם געשה יהודין"). ברובד עמוק יותר (ברצון לעוצמה), תועלתו של העדר היא המדبرا מبعد לרצון האלים או הצו המיאטפסי של הדעת. אך לעניינו כאן דיין ברובד המודע והמוח: הנבואה שבברית הישנה בראה עולם ערכים חדש. הנבואה היא בוגר קוריקטורה מתמדת של המים-סוד, וזה החשוב שבה, באשר היא לוחמת ומתייסרת ("הנביא מטבחו-בודד"), היא גם גם הירואית. וכך נמצאת ניטה לאביב שלוש הגורמים ומקרים: לבבי גביי חברית בישנה, לבבי ישו הקדום-פאוליני ולובי סוקרטס — ביחס כפלי-פנים: העוצמת האנשים ושילוח תורתיהם, בייחודה על רקע המוסקות שהוציאו מהן, ביהדות השתלטות מוסר העבדים כפרי האגדות, בנארות הכנסייה הפלולנית, וביוון — התוננות האפלטונית בעולם, "האידיאות" המופשטות שהדבירו גם את הגזרות.

כפילות זו. שכחתו של ניטשה ליהדות ולהנץ' מצאה את ביטוייה בבוואר לסתם את מה שאירופה חבה להם יהודים! :

"הרבה, מן הפה ומן הרע, ובראשו והראשונה הרבר האחד שהוא הטוב ביותר והרע ביותר בעת ובעה אחת: את הסגנון הנadol שבמוסר, את האימה ואת הרים והוד המלכות שבתביעות איזק, משמעויות איזק, את כל הromaאנטיקה ואת כל הרוממות שבמופוקות. המוסרים — ומכאן וזקן את הצד הקוסטם ביהר, המצדד ביהר והמובחר שבסל הצעדים המפותחים במשחקיהם אל החיים, ואשכח עד היום שמי תרבוננו האירופית, שמי הערב שלח, מדמים בזוריין, אולי. דמויי רמי' אחרים. אנו האמנים שבקרוב המסתכלים והפילוסופים, אסרי תודה הננו ליהודים. על כן. (מעבר לטוב ולרעו). (250).

למרות שמדובר הוא פה. ביוזם, נאח'ך אף מרמו על כוחם של היהודים. להשתלט על אירופה, אם ירצו. בכר (שם, 251)... ואף ממליץ לפדם בברכה את נטייהם — מתחר אבדן האיגנסינקט היטודי. — להיטמע באירופה. בדור שלא בתוכנות יהודיות מאהורת הום מדבר בתיאورو זה, כי אם בעוצמת התיים/הטבועה בהם. מותמךיה.

"זה ספר: הצד האלוהי, בו מצויים אנשי, דברים וגואמים בסגנון גדול כל כך. שאין כלום בספרות יון... והודו: שייכל להידמות אליו. אתה ניצב באימה וביראה כבוד. בפני שודדים. אדירים אלה של מה שהאדם היה פעם... הטעם שאתה טעם כה, בברית הישנה, הוא אבן הבוטן לגדיות ולקטנות... האמודת, "הברית החדשה", שהיא מכל הבהירונות מי... רוקוקו. של הטעם, ל, ברית הישנה", להיות וחתא כלפי הרוח' כבד ביהר. מכל מה שמעה החוץ הגדול הספרותית". (שם 52).

(ב) מקומות אחרים, הוא מכנה את מעשה, תיבורו של שני הבחינות, "מעשה, ברבריות"). וכי שஹומוסיקת היא, בעיני, — כבעיני שופנהואר — שיא. הביטויים של נפש האדם ותרומותיה, הוא כותב ב"גיטה קונטרון ואגןדר" (Podach: Werke Des Zusammenbruchs 27):

"רק במוסיקה של הנדל נמחדו מיטב הצללים. מתחר לוחר והנפש וקורבה לו ביהר, וזה הכו הירוא שחווי. שהעניק לריפורמציה את то הגדלות — רק הברית הישנה הפכה להיות. מוסיקה ולא הגדלה".

ניתשה מבחין, כאמור, בין ה"ברית היינגה" בחלקה „הישנים“ ובין זו שבחלקה „המאוחרים“, כפי שנובע מהדגשתו החותכת בין שתי הפילוסופיות, בין זו האומרת „הן“ לחיים וזה האומרת „לאו“:

„מה מראיה של דת ארית האומרת הן לחיים, פרייה של הכהת השלטה: ספר החוקים של מאנו (האללה רגש העצמה בברהמאנים: מעניין הדבר שהוא גוצר בקרב כת הלוחמים וرك משם עבר אל הכהוגנים). מה מראיה של דת שמית האומרת הן לחיים, פרייה של כה שלטת: ספר החוקים של מוחמד, הברית היינגה בחלקה העתיקם. (האיסלם נצת לגביהם מלא בו עמק לרוגשנותה ולכגុונתה של הנצרות הנתקשת באיסלם נצתם—).

מה מראיה של דת שמית שלולת החיים, פרייה של כת משועבדת: הברית החדשה (—במושגים הודיארים: דת הטשננדאה). מה מראיה של דת ארית שלולת החיים, שצמיחתה בצל המעודדות השליצים: הבודהיזם.

זה בסדר גמור שני במצוות דת של גזעים אריים משועבדים: כי זה סותר עצמו: גזע אדונים או שהוא שלט או שהוא אובד. („הרץון לעצמה“ (145).

הביקורת בין „ארים“ ו„شمים“ קיימת פה, ואין צורך לומר שבלי אותן קוגוטציות שהוקנו לאבחנה זו ע"י הנזיווגוצילים. האבחנה בין היסודות הבראים והחולניים (שלא להשתמש בלשון המעטה „בון טוב ורע“), עוברת בקרב הארים ובקרב השמיים. קנה המידה העליון והמכרע הוא אמרית ההן, או הלאו לחיים. וכאן לדעתו, מוצאת „הברית היינגה“ את מקומה בין אמרי ההן, אך רק בחלוקת העתקים.

במדוע המקרא, ביחס זה של האסכולה הנזיווג, בצירוף לאיבולוציונים הרווח במאה הי"ט, הוכbnן בין שכבות קדומות ובין מאוחרות מבחינה אידיאית-רווחנית, כשההערכה היא התפתחותית מהפרימיטיבי לנעלם, והמנוגותיאים מגיע לשיאו בימי בית שני. אלא שמה שמקובל במדוע הקראי הנזויי כתקדמות, זה מכונה על ידי ניטשה כהחותונות, וככל שהמקרא ואלה האבות וכוכים לספריטואיזציה, וחשוב מזה למוריאליזציה (בלשונו: מראליין), הם מאבדים מעצמות המקורית. „הזרת שלעצמה אין לה שם שיקוט למושר, אך שני צואצאי של הדת היהודית הן במוחות דתות מוסריות“ (שם, 146). ממשע, שהברית היינגה במוחותה, במקורה, לא היתה בגדר תורה מוסר. ומה שהפתחת ממנה לאחר מכון, מכוחם של הגבאים ובשלב מידרדר מחולשותם של הכהוגנים שהפכו להם את גבוסר לכלי שלטוני, נעה לשתי הדותות-הבותנות — מהות מן היסוד, או לפחות על ידי זיווף כמעט מן הראשית. „כמעט“, שהאי ניטשה מנשה להציג את ישו כעומד מעל לטוב ולרע, מעל למוסר, אנרכיים קדושים. פאולוס הוא כדיוע על פי ניטשה הויפין הגדל, אלא שזיווף זה לא היה אלא המשכו של הזיווף שכבר בברית היינגה יש לו ראשית. ואותו אל מקראי ישראלי, שהזואר במובאה לעיל (אנטיכריסט 25) כמעט על דרך דיוונסית, מוזדייף על ידי הכהוגנים. כאן ניטשה במפורש משחרר את הנבואה ממשמה. ישעיהו שהוא, גבאי למומת" בטבעותו כמושתת את בטחונו העצמי של העם. אך הנה קרה האסון, אם בעקבות החורבן ע"י אש/or, אם בעקבות החורבן ע"י בבל: הגלות. הכהוגנים מבקשים להסביר את האסון, ובעוורות, „תחבולה פרשנית“ דוחים את הסיבות הטבעיות וממציאים „סיבותות סותרת הטבע“. במקומות „אללים מפייע“ זולחה אלהים טובע, וזה מקור לדלותם של הכהוגנים. מופיע „חתטא" כמושג מרכזי במוסר היהודית וממנה לנצרות. „מושג האלוהות זוייף, הכהן" משתמש לרעה בשם אלהים:

„תקופת הגדלות שבתולדות ישראל הפכה בידי הכהוגנים היהודים לתקופה ירידת, והגולות, זה האסון הממושך, הפר לעונש נצחים... הדמויות האדריאות החופשיות להפליא שבברית היינגה שבתולדות ישראל, נעשו בידי הכהוגנים, הכל לפי צרכם, לענווי הארץ, שפלי רוח עלובים... המשמעות הפסיכולוגית של

כל מאורע גדול פושט עצם לנוכח אידיעות של ציון או מרן לאלהים... הכוון חי בוכחות של החוטאים, אל החוטאים הוא נושא נפשו... חוק עליון: אליהם סולח לחוררים בתשובה' — ובלשון בני אדם: לכל הנכנע לכהן'. (אנטיכריסט 26).

זה מה שועללה הגלות — לדעת ניטהה — „לבירתה הישנה“ בדמותה העתיקה. הנבואה הקלאסית איננה נידונה על ידי ניטהה במיוחד, לא, וכשה לאוთה אנגליה פסיכוןת נוקבת ככהונה. אגב: גם הכהונה, בשלטה בעוזה הכוכב הקדוש, איננה המצאה של היהדות או של המקרא בשלבי המאוחרים. אומה חורת מאנו הארי, שיטשה מעמידה באגד דותה מהיבות החיים שבגוען הארי, היא עצמה כבר נשאה באחריות ל„כוכב הקדוש“. הכוכב הקדוש הוא רק כלי של הרצון לעוצמה הכהונית. הספר (ספר החוקים של מאנו) מבוסס על הכוכב הקדוש.

„anno רשותם להטיל את האחריות על השקר היהודי ביותר מכל מה שנעשה מעולם על סוג האדם המשוכל והמוחש ביותר. ההשפעה הארית השחיתה את העולם כולו...“ („רצון לעוצמה“ 142). (דינינו במשפט זה על האריות, כדי לモוט כל אפשרות של שאיבת נאצית מניטשה....).

„ביבית הישנה“ נאבקים הנביאים ההירואים נגד זיווף החיים, בראש וראשונה נגד הכהונה בשיחיותה. „חטא עמי יאללו ואל עונם ישאו גפשו“ (חושע ד', ח), משקף בתמיזה את התהפטחות שנטישה מתאר אותה בביבורת הכהונה (נטישה עצמו איננו מביא פסק חריף ות, המוכיח בתמיזת האינטנסטיב של הכהנים בחטא העם). אין ספק שלא על נקלה יכול היה להפריד בין הנביאים כולל אותו „נבי למוות“, ישעיהו, הגלחים בשם י'ה'ז'יה אלה צבאות ישראל, ומוכחים על שחיותם, ובין חובבי הצדקה והמוסר במובנם הטהורה, ולאו דוקא עוד ככלים טבעיים. יתרה מכך: האבחנה שניטשה מבקש להבחין בין „ביבית הישנה“ בשכבותיה העתיקות ובין צורתה המאוחרת, כמעשי הזיווף הכהוני, איננה יכולה להיותך אלא על ידי חיתוך בשער החי של המקרא כמעט בכל שכבותיה. הנה בני עלי, למשל, מייצגים את שחיתותה של הכהונה כבר בשלבים קדומים. נגד שחיתות זו מופיע שמואל („הנה שמו מזוכה טוב להשכיב מhalb אלים“ (שםו"א ט"ו), כב),ఆד מה יעשה ניטהה בשאותו שמואל עצמו יצא נגד המלוכה, נגד שואל — או אח"כ נתן נגד דוד — וזה בעינויו כייזיאת אפלטון נגד פריקלוס? ובשבבה עמוקה מכנו: אף משה, הלא הוא אדון הנביאים ונוטן החוקה, יוצר סולם ערכים זה של ציות לאלהים, ולא חשוב אם זה משה המקורי או זה שהכהנים המאוחרים בנו את דמותו. אין ניטהה עוסקת בניתות מדעי של המקורות. משה כפי שהוא מופיע, הוא אמן מוציא את העם ממצרים, אך הוא גם מנשך את החוקה עד פרטיה חוץ הבטחת כל נכירותיו ונחחי הותחים של הכהן וזה „הטיפל הקדוש“ (אנטיכריסט 26). „רצון אלהים“ כביכול נ מסר לדדי הכהונים על דרך החתגולות — כדי לזכות באבטוריה בעם — ומתחבṭא ב„כתבי הקדוש“. שנעים מעתה למכיר, „מחלל הטבע“ (שם).

ואם בכלל זאת, „כתביו הקדושים“ לא חדרו להיוות „הספר האידיר ביותר“ („אנושי, אנושי מדי“) (475). ובמקום אחר אף באורת הורפה מגלה: „הספר הגרמני גדול ביותר“, הרי זה בוכחות ההירואיות של הדמויות (אבות, מלכים), אך לא פחות מזה בוכחות הנביאים, למרות ד הסתיגניות יהודאיות של ניטהה מהמורן הכהוני. נביאים אלה נבייאו זעם, ועל פי מתוכנתם מעצב עם ישראל גם את אלהו.

„היהודים הרגישו את העם אחרות מהרגשנתנו אנו אותו, והם קידשו: הדרת מלכוֹתוּ הקדרת של האדם נראתה בקרבתם כשהיא שרויה במרומיים כאלה, שאין האדם האירופאי יכול כל לשوت לעיני: את יהוד הוועם והקדוש שליהם יצרו בצלם דמותם הוועמת והקדושה של נבייהם. בהשוואה עמם, הזרעים

הגדולים שבקרוב האירופאים אינם אלא יוצרים מדרגה שנייה". ("דרמודי שתר" 38).

ニיכר שעדיין מתייחס ניטשה כאן לאוֹתָה שכבת עתיקה של „הרנית הייננה“ שתוא מאיריצה, אַפְּ-עַלְ-פִּי שהוא מדבר על היהודים, ואינו מקפיד לומר, ישראל/. „וזעם קדוש“ גם הוא כאן לשבח ולא לגנאי. העיטה זו לבואה הישראלית מוצאת ביטוייה החידף ביטור – כרגל אצלם – בהשוואה עם „היוֹרְשִׁים“ הנזירים של הנבואה. הוא מצטט את לוקאס ר' 23, „כִּן עָשָׂו אֶבְנוֹתֶיכֶם לְגַבְּיאִים מִקְדָּם“ ופורץ בסוגנו המציג כתבים אחרים אלה שלו: „אַסְפָּסָרְחָר בְּשָׁתָה! מִינִיתָה וּבֵיתָה הָא מְדֻמָּה עַצְמָו לְגַבְּיאִים...“ (אנטיכריסטט 45).

נוֹף קָדוֹר ווּעַם זה של אלהי ישראל הוא אכן צורן דיאלקטי להתגלות דת האהבה והחסד. וזה ודאי שייך לנוגדים הפנימיים של „הנשנה עצמה, אם הוא ספק, „מסביי“ ספק גם מתרגש מהופעתה, „אוֹר“ מ恐 נבכי הקדרות המקראית הזאת:

„אִישׁ כִּיּוֹתְנוֹצָרִי לֹא הִיָּה בְּגָדָר הַאָפָּשָׁר אֶלָּא בְּנוֹף הַיְהוּדִי – כוֹונְתִּי לְנוֹף שְׁמַעְלִי תָּלוּי בְּלִי הָרֶף עַנְּן הַסְּעָרָה הַקָּדוֹר וַתְּנַשְּׁגַּבְבָּשׁ לְיַהְוָה הַוּוֹם... הַהֲבָקָעָה הַפְּתָאָמָּית, הַגְּדִירָה, שֶׁלְ קרָן אוֹר בּוֹדָת מִבָּעֵד לַיּוֹם הַלְּלִי הַקָּדוֹר, הַמְתָמִיד, רַק פָּה יִכְלְוּ לְחוֹשָׁבּ בּוֹ כְּמַעַשָּׁה נִסִּים שֶׁל „אֶתְבָּה“, קְרָן אוֹר שֶׁל חַסְד שָׁאוֹן רָאוֹיִים לוֹ. רַק פָּה יִכְלֵל הִיא יְשַׁוּ לְחִלּוֹם אֲתָחָלָמוֹת הַקָּשָׁת בְּעַנְן וְהַסּוֹלָם הַשְׁמִימִי“ („הַמְּדֻעָה הַעֲלִיוֹן“ 137).

ההגש הוא כאן, כמובן, על יישו – ועל כן קרן אוֹר בזאת, שהרי הנזרות וכנסיות, ובעיקר פואלים, קלקלו עד מהרה את טוהר החסד והאהבה. וגם זאת, שלא כל העם היהודי נזקק לה, לרקן-יחס זו, זהה, נבע בכל הגוראה מכך, שלא הכל בעם זה הרגישו במועשה במידה חריפה כל כך (שם 128). ולהלא זהו יתרונה של „הרנית הייננה“ על „החדשה“ להלכה, ובחיי העם היהודי, גם למעשה. במיללים אחרות, אותו סולם שמיימי, שישו חולם עלייו איננו אלא חלקו העליון של הסולם שבחלום יעקב-ישראל, כיישראל נשר מוצב ארצתו, ולוא גם בגנות.

ניטשה הבחן יפה באיזו נקודה נפרדה „הרנית החדשה“ מן „הנשנה“. האבחנה בין „ואהבת לרעך כמוך“ (שגם מנו איננו מתחפע ביותר, בין היתר גם מפני שיש ואדם שנוא עצמו) לבין „אהבת את אובייך“. בכך מגרשים את הפשט מהሞר. זהו פשוט נגד התיימנים. רצון החיים שבעם היהודי כמו מען בעדו את הוצתה המסקנות האחרונות ממושג החטא שהוא יצרו ושותלו בעולם. הנזרות פשתה אל בין כל העמים, הגועם – וכמוון בין היטינדרלה שככל העמים – וアイידה כל טינני לאום וגוזן, „הרנית הייננה“ על מושג האל הקנא ההנקם שלא וועל החזו „לא יהיה לך אלהים אחרים על פנִי“, „אחרים“ על פנֵי האלים היהודים, את העם מעצרים, שمرة כרך על קיומו של העם, כי אלהים עצמו היה יהודי“, ו„עם שיעידין ממשמו של אלהים משלהו“ (Nachass 11 1176), „מה חשיבות לאל שאינו יודע נקם, קנאה, בון, עורמה אלימות“. קנאה זו בנוסף להיותה ערך לאומי לעם המקנא לאלהיו שלו, היא גם נכס תרבותי כלל, באשר היא שומרת מפני סגידה לאדם, שניטה, „האדם העלויון“, איננו סובל אותה, וזה כמותו וזה שבחו של החזו „לא יהיה לך אלהים אחרים פנִי“ (אנושי, אנוושי למדוי 186 II), מה שלא מונע בעדו – אם מטעמי דרכו התגותית האקספרימנטלית, בכלל, אם מטעמי שוני שבתקופות – לראות באיסור זה של „לא יהיה לך“, תופעה ברברית מהאיומות ביחס בתרבויות האדם.

ניגוד זה שבהערכות שונות לגבי התוכן האידייאלי של „הרנית הייננה“, מוצא את פתרונו בהבחנה בין דרך הניתוחם הדסקרייפטיביים של ניטשה ובין הערכה מצד תפישתו שלו את הדת, המוסר, התרבות האנושית בכלל. על כן כל ביקורתו את מורה המוסר המקראית ואת הוויה מריד העבדים, מריד הערדי בחברה נגד האצולה, נגד כל אצולה, ועל כן נגד הטבע, אינה סותרת את הערכתו החיבית את עצם המריד כמריד. הלווחות הדוגנים רואוים הפעם לשבייה, אך עצם ניטוח האלילים העטיקים על ידי „הרנית הייננה“ הייתה מעשה היוראי, ומה עוד, שבשבכבה העמוקה הזו – לא רק הטיפורית, כי אם גם היסטורית – יי-ה-ז-ה אל צבאות ישראל מנהיל לעמו ארץ ותורת חיים וطبע, ובטרם באו הגלות לא חדלה דת

ישראל להיות דה טبع. כל תרבותה היא תלית לוחות וצוים על קולקטיב לבולם את היצרים, כל דינוסטוס זוקק לאפלו, כל נביא לא די בכך שהוא לוחם במיסד, הוא עצמו געשה מחוקק, על כן נביא איננו ניהיליסט ואנרכיסט ואיןנו בגדר דיקונט. זהה ההבדל בין מוסר בריא הקבוע מצוות „עשה“ ומצוות „לא תעשה“, כי יוצר חיים שליט בו, בעוד אשר מוסר הנזרותគלו הוא אנטישברתי, סותר טבע, הופך את האלים לאויב החיים („שקיעת האלים“ 17, 5). „הרנית היישנה“ קבעה ערכיהם חדשניים, אך ערכיהם אלה עדין שרתו את החיים. ניטה כידוע אינו גורס „שבה אל הטבע“ בוגנות רוסו („שקיעת האלים“ 48), אם כי הוא חובע את השיבה אל הגון, „אל גובהם, חירונות ואך אימתם של הטבע והטבעו“. על כן משמשים לו היגוּס אוט ומופת. לא כפי שמייחסים לו על סמך שניים שלשה ביטויים על „החייה הצחוכה“, ביטויים המנוחים מן ההקשר, כי אם תרבות של ריסון, „גם בינו ובין עצנו אל הָאָדָם בְּלִי רַסּוֹן“ (שם). והרי זהה גם המציא הקדושה של חיים על פיו, „הרנית היישנה“, כולל באotta פתיחה לציו מורה „קדושים תהיו כי קדוש ה' אלהיכם“, ולא המות ולא שום מעשה נגד הטבע מגשים בכל הרשאה הזאת (ויקרא יט), כי אם ממש ריסון היצר למען חיים יתחר. ולא לשוא חזר ניטשה שוב ושוב לגשור גשר מפתחיע זה, כאמור בתחלת רשימה זו, בין יהודים ויונים. יתר על כן, תרבות אירופה חבה להם ליהודים גם חוב זה שהם נאבקו על אוקציגנטיליזציה שלה.

„אם הנזרות עשתה כל שהיא לאל ידה למען האוקציגנטיליזציה של האוקציגנט, היהדות היא אשר סייעה באופן יסודי לאוקציגנטיליזציה של תרבות, שוב דבר שבמובן מסוים פירושו הוא לעשות את אירופה להמשכה של תרבות יוון.“ („אנושי אנושי מדי 475).

ביטוי זה „שוב ושוב“, משמעו היה באחמדה של עם זה בקיום הרוח ללא בריחת אל האין, אל המיתפisi על חשבון הפיסי. שהרי למלים אלו קדמו דברי ההערכה לעם היהודי שנתקן לעולם את האידיר שבספרים ותוקי אורח-החיים (הרי היא „הרנית היישנה“), את הנائل שבבני אדם (הרי הוא ישן, שאינו, דבר ניטה בחיקום רבים נוצרי במובן הפלואגני, או שהיא נוצרי אחד וייחיד ומאוחר), ואת החקם הוז ביחס הלא הוא שפינונה) „אליהם או הטבע“ ואות פתיחה לספר שמו „תורת המידות“...)

* * *

יחסו החיובי של ניטה לבירת היישנה — ולפעמים גם אל ה„ביבליה“ הכלולה את שתי הבריות — נבע משלשה גורמים. אל"ף: פרי הפרוטסטנטיות של אבותיו. ב"ית: פרי החוש הספרותי שבא על סיפוקו בו „היישנה“ יותר מאשר בו „החדשה“, במצוותו בה קירבה יהירה לרוח האפוס היווני, באשר גיבוריה היוונים יותר. גימ"ל: נתיתו הכללית להערכה ל„עתיק יתיר“ על „המודרני“. קר העדריה את ה„פילוסופיה והשנה“ של יוון — שלפני זוקראטס — על „החדשה“, אם להשתמש במונחי הבריות.

אולם אין להכחיש שמרבית דברי הערכתו שלו ל„ברית היישנה“, למורות ביקורתו אותה מצד תוכנה האידיא-מוסרי-דידתי, נבעו מהתקלה גוברת והולכת של התנגדותו לנצרות, וו שלhalbנה, וו שבמעשיה, או מעשיים, וו הנתרת, וו הוצאה כМОבן דמותו של ישו עצמו — או או ולשם ניגוחה הוא חזר ומעלה את האלמנטים החביבים ש„ברית היישנה“.

על רקע זה אין הוא גרתע מהאשמה הנזרות במעשי זיופים שהוא עשתה ל„ברית היישנה“. ובאן הקטונג על הפרוטסטנטים יותר הרף מאשר על הקתולים זוקא בשל שימוש והסתמכותם הרבים יותר על „הרנית היישנה“.

„מה ניתן לצפות כפרי מעלה של דת, אשר ממש מאות שנות התבוסה והזיבה מהתלה בלשונית זו שלא תאמן ביחס ל„ברית היישנה“: כונתי לניזון לשימוש מתחם גופם של היהודים את הברית היישנה, מתוך טיעון שאין היא מכילה אלא חורות נוצריות בלבד, ועל כן היא שיבת להם, לנוצרים, אשר

זהה עם ישואל האמייטי: בעוד אשר היהודים, כביכול, רק התרמו שהוא שלהם. ובעתה התמסרה הנצורה לבולמות של דרישות ולסלפנות אשר לא יתכן כי מפטון נקי ישא אותו: על אף כל מהאותיהם של המלומדים היהודים, נחפרשה הברית הישנה באילו מתכוונת היא לקרים ולו בלבד, וחמיד לצלבו ממש, וכל היכן שנזכרים עז ושבט וסולם ונצר וענף ושדר ומטה, יש בכך נבואה על עז הצלב, אף קרו הרם ונחש הנחשת, ומה שביבדו ובעצמם שהוא נושא כפיו להטילה, ויתירה מזאת, אף השיפוד שעליו צלו יעצמי מזרים את זבח הפסח — כל אלה אינם אלא הרמזות וכמו אקדמות לצלב! האמנם האמין בכך אידי-פעם מישחו מלאה שהשמיעו זה? תננו דעתכם על כך שהכנסייה אף לא נרתעה מליחסיך דבריהם לתרגומים השבעיים (כגון לתחלים צו), על מנת להשתחם במלים המובהקות ברוח הנבואה הנוצרית. כי הנה עומדים היו במערפה וכל המחשבות נתונות ליריב ולא ליוושר. ("דמדומי שחר") (84).

ביוישרו האינטלקטואלי אין ניטשה מתפתחה להפריד בין יהדות התנ"ך והיהדות התלמודית, או ליתר דיקוק „אפולוגטי“: בין יהדות שעד ישו — שהבאתו היה יUDAה — ובין יהדות „מיותרת“ ו„יעיקשת“ שלאחר ישו, כدرכם של תיאולוגים נוצרים. מושג החטא לאלהים — והוא החטא המכרע של יהדות כוהנית קדומה, מלאה גם את „הרנית הישנה“, אבל עדין לא אותו המס观念ות הקיצונית, המטפסית, שהוציאאה ממנה „הרנית החדשיה“ ופואלים בראש. יהדות שמרה עדין על מידה רבה של טבויות ב מבן הדת לתועלת העם. היזות לצוו האלים הוא צורך קיומו של ישראל. וזה לא נשנה גם לאחר SMBחינה סוציאלית שנונה פנוי החברה היהודית.

„היהודים מנסים להמשיך ולהתקיים גם לאחר שאבדו להם שני המעמדות של הלוחמים ושל האיכרים“ („הרצון לעצמה“) (184).

האל הבהיר, אל העם, הוא היה בשם המפורש והמיוחד, הוא, כМОבן פונקציה של אותה בריאות וטבויות של החברה היהודית הקדומה (nitshah משמשה לבונח, ישראלי גם במונח, עבריים). הגלות, שלא הביאה עמה אבטומתייה טמייה ואבדן כפי שהביאה על יהדות אתניות אחריות שנטשו את אדמותיהן ועמן את אלהיהן ותרבותן, חוללה את המפנימם האידיאים ביהדות, ובכך המשיך העם בקיומו זה, יותר מכך: עם זה יוצר תקדים היסטורי. יהדות זו נתפסה — ואולי אף נחביבה — בغالל אבדן העצמות המדינית, ובעקבותיו אולי גם אבדן CORSO הפליטי-הממלכתי, שנעשה כמעט.

„תנאי מוקדם לניצרות החברה היהודית הבלתי פוליטית... בקרוב עם שייחר כבר על חייו הפוליטיים ורק קיים עוד סוג של חיים טפליים במסגרת סדר העניינים הרומי... הניצרות עצה צעד גוסף: מותר, להסתדר, עוד יותר. התנאים מושם. מנגשים את הטבע מתוך המוסר, לשאומרים, אהבו את אויביכם, כי הנה החוק הטבעי שבאנטינקט, ואהבתם לערך כמור ושןאתה לאויבך“ הפק חסר משמעות...“ (הרצון לעצמה) (204).

ניטשה יודע עד מה זה נוגד את רוח „הרנית הישנה“, הקובעת — אמן על דרך היחס הדתי הרגיל והמוסבר על ידו בהרחה — ייחוס התפונה לאלהים: „ואיביתי את אויביך“ אומר אלהים, „וצרתי את צוריך“ (שמות כב, כב). כМОבן שזה מותנה בקיום המצוות התורניות, אבל הבסיס האידיא-ידתי הוא עדין של עם אקרים ולחמים, הרי מדורבר באותו פרק בכיבוש הארץ מידי הכנענים ובניהם לאליליהם.

ניטשה מסביר כיצד הפק עם זה, צמוד-אדמה-וכמעט-ידיונייסי לעם גולת, יוצר ערבי מוסר חדשים בעולם, מנצח לא. רק את אלילי הכנעניים כי אם את אלילי העולם הטבעי כולם, במציע הנוצרות.

למרות הטע קדמוני זה של העם היהודי, ממש, אף בחלקים רבים של „הרנית הישנה“,

לא מסיר ניטשה את הוקרטו עם היהודי גם בಗלוותו. אל"ת, מכיוון שהוא לא הרחיק כתבת במסקנות הדודינטוריילווציה, ושמר על קיומו הלאומי בתנאים הגורועים ביתר, בי"ת, מכיוון שהמשיך לתרום לתרבות האנושית אף לאחר יצירת בסיס זה של הברית הישנה והשתף — וממשיך להשתף כהדגשו — בעיצוב פניו אירופף, עד כדי אפשרות להשתלט עליו מכוח ה„גיטס“ שלו, הרוח.

מה שnitsha איננו מעלה על דעתו עדיין — ומרצון קיומה ופיחותה של האירופאיות אף איננו רוצה להעלות על דעתו ותובע מיזוג גזעים — היא אפשרות חחיתו הפוליטית של העם היהודי, שובו להיות עם לוחמים ואפרים להפתעת העולם כולו. גם בגל רתיעתו החריפה מ„האליל החדש“ ששמו מミינה, וגם בגל האנטרכס הלוות ממש שהיא לו בחטמעה היהודים באירופאיות, אין להגנה שהיא מתחדשת הברית הישנה הוו של ישראל עם ארצו, אף כי, אם להיות נאמן לאוטו ולא לתוכן תורתו — מי יודע, מי ידע? ...

ב. פחינה ספרותית

לא נמצא נושא זה של ניטשה „הברית הישנה“ אם לא נתיחס לאימפקט העמוק של „ספר הספרים“, כפי שגם הוא מבנה אותו, על יצירתו כולה. מבון שאן זה אלא קטיע אישי ובועט ביותר של מכלול האימפקט של הברית הישנה על התרבות האירופאית גם מעבר לאטפקטים הדתיים, המונוטיאים, המוסר, הנבואה וכו'.

ספרס אומר בספרו על ניטשה:

„הרצחו את „הברית החדשה“ היה בה תידוש, לרשותה כומר גוזרי רואה ב„ברית החדשה“ ירידת מזו „הישנה“, לא לנMRI מאותה הבחינה שההדות ראתה זאת. המערב פולן נושא בתוכו את הברית הישנה מבלי להתייחס אליה... הברית הישנה נעשתה לו לניטשה אובייקט מודע לבחור מותחה בלי סוף נגד הנזרות.“.

ואחד הביאוגראפים החשובים ביותר של ניטשה, ברנאול, נותן לעובדה זו ביטוי ביוגרפי-ספרותי כזה, בדברו על דתוו של ניטשה:

„בשנה יצירתו האחורה ניכרים בו סימפטומים דחמים: התלהבותו אליו עזיד ותקווה, תודעהו הורטומטרائية הנוטה למשיחיות, קנותה ה„חוויות“ נגד „אלוהים נכר“ עדי להיות לחשודתם, ויחד עם זאת אוור פגמי של חזזה ונחות בקונטטפלציה عمוקה ומלאה עדי דבקות שבתפילה כמו של משורר תהילימי (ראה בהימנוגנים ובדייטירםבים הדינוגיסטיים).

c. a Bernoulli : Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche II 177

לגביו זרחותרא הדברים מכונים וברורים ביותר. למורת ההיאחזות בדמותו של הנביה הפרסי, מחולל דת אנית, הספר כולם נועץ ב„ביבליה“, וכמעט ללא השלכות לרותוטרא האורגינאלי:

אוברבק כותב לרווחה, שלא התלהב בכלל לسانונו המקראי של הספר :

„מעבר לכך שהוא היה איננו אהוב עלי ואיני מסוגל לטעם בו טעם טוב מהוז למלחתו הראשונית, הלא היא הנבואה של הברית הישנה, זה גורם לי גם תוספת דאגה אישית לניטשה. (ברנאול ולוי 384).“

העמידה הנבואה של מוכיה בשער (וגם בעיר ובהרים) היא מודעת, מכונה וąż מובלשת ביותר. ולטר קאופמן טועין אף בטפה של ביקורתו, שההבדל העיקרי בין עמידת הנבאים ועמידת ניטשה היא בחוסר הענווה של זה האחדרון. הנבאים לא דיברו בכלל בגוף ראשוני. אלא שכן היה עליון, על קאופמן, לזכור ש „ורותוטרא“ איננו רק חיקוי ל„ברית הישנה“, כי אם גם לו „החדש“, ושם הרוי בא במודגש ה„אנכי אומר לכם“ בנגדו ל„כה

אמר ה...," פ' ז' דבר", „נאום ה' צבאות". כשהגביאו איננו אלא פה, שליח האומר מנה שהוושם בפיו. מבחינה זו ניטשה-זרותסטרה קרוב יותר ל„ברית החדשה“ על היומרגנות האישית של גיבור הארץ והגבואה, מאשר ל„ברית הישנה“ שכבים בה הנביאים, הגיבורים, המושעים ואין אף משיח אחד. אולם הקשר העיקרי הוא דוקא זה הפנימי: ריגינו של ניטשה להוציאו נבניה, כנותן תורה חדשה. מכאן המרכזיות האידיאלית של „על לוחות ישנים וחדשים“. בעוד שבחרות משה הלוחות השניים הם חורה מדוייקת של הרשונים, ניטשה שובר את הלוחות הישנים, המסתימים עולם ערכים שלם שנישא מעל פני האנושות שלוש אלפי שנה ומעלה, על מנת לכתוב לוחות חדשים לחולותנו, ודוקא לא בכתב אללים ומפי אלהים, כי אם במפורש ובמודגש: האDEM היוצר המחוקק. ובעוד שבדרישת ההר ש„ברית החדשה“ נאמר במפירוש שלא באו הדברים לחדר, ורובם של הדברים שמי ישו הם עדין בתחומי המוסר של „ברית הישנה“, ורק מפעם בפעם מחווד ומוקצת, הרי כאן הדברים נאמרים במפורש להרים מקדש על מנת להקים מקדש חדש, הפיכת כל הערכיהם הישנים. על כן דיברתו, „אל תהוס על רעך“. מאותו „שברו שברנו נא לי את הלוחות הישנים“ כי, מצוים אלים ואין אלהו“. דרך סתרת דיבריה ראשונה וראשית ב„ברית הישנה“, ועד ל„שברו שברנו נא לי את הצדיקים והישרים“.

מודעות זו — ולא חשוב אם זו יומרת בלבד — של ניטשה, שהוא ניצב כמו על הר סייני חדש או על הר תבור חדש, היא המקנה לספר את העוצמה הסובייקטיבית ודאי, וניטשה היה משוכנע שהוא הטוב והחשוב והמרכיע שבספרייו ולא ספריו בלבד. ועל כן במאגרתו זו לא טובאגה עוד מקבילות, כי הספר שלו בוגר מקבילה צורנית ותוכננת. (עי Volmer Zarathustra und die Bibel, שם נאפסו ממש מאות משפטים והקבלהיהם במרקא).

„הפילוסופיה“ המקראית — אם מותר ואם אפשר לדבר על פילוסופיה של המקרא שהוא אנטי. או בalthi-פילוסופי במובן המדויק של המונח — משתערת מברא" כביטוי מרכזוי וקובע לכל עולם המקרא: יש בווא מכון וידע ורצויה ויוצר, יש טעם לכל, יש ראשית ועל כן יש תכלית, ועוד אותו „הבל הבלמים“ של קוהלת דוקא הנאמן מכל איש (אלף נשים...) ולא דוקא באמינו מכל אדם" ולא דוקא הנושא ספקתי, פומון חור בספר), כביטוי לנihilium בתוך התנ"ך האולטרא-אופטימי. ניטשה מגלגל בעקבות שופנהוואר על אותה שביעות רצון אלהית מעצמו, „והנה טוב מאד“. כל ניטילת ודאי שמצוה במה לליהו ב מגילות קהלה. מרבים כמובן למצוא לו מקורות ביון, אף כי ברור לנו כיון בחוק התרבותו כולם, שלפני יoon ואחריו יונ, שבסתפו של דבר כל תרבות מגיעה לשבע שכוזה, לכיפורה שכואת ול„הבל הבלמים“ שכוכו. „הшибה הנצחית“ ניטשאנית איננה מתקררת בספר זה ובຕיאוריות המחוויות שלו, ודאי מתחז נקודות המוצא הנפשיות. קוהלת הוא ספר הפסיכיות הגלויות והרפין עדי צנויות, בעוד שאילוי „חшибה הנצחית“ של ניטשה הוא, מכל פנים בגילה, אופטימי, ממש צהול ובאמת שפע של אמרית הון. וסיומו של ספר קוהלת — גם אם הוא מעשה ידיו של עריך-מציל „סוף דבר את האלים ירא ואת מצוחה שמר כי זה כל האדם“ הוא ממש אנטינגי-טשאני וארך פלא הוא שנטשה לא „התלבש“ על פלייטר פרוש צבוע זה שעבש איצטלא של רב או אפיפיר על מערמי עצמותיו הצחקוות-ולא-শמהות בניגוד לסיוום של זרותסטרה: שמחה, שמחת המשם בגבורתה ולא צחוק אדם-בכמה-קוף („אדם בצלם אליהם הוא קוף“) אומר ניטשה, לא שאליהם הוא קוף, כי אם האדם הרוצה לחיקות אותן...). אך אותו קשר תתקרכני וניגודי שתבעתי עלי לעיל, בין, בראשית ברא' ובין, הבל הבלמים' מוצא אצל ניטשה את הביטוי הסאטירי:

„דברי-ימי עולם nuce זה במרוכו: — הפארודיה הרצינית ביזור שטעתי מעודיו היא זו: בראשית היה הבל הבלמים, והבל הבלמים היה, באלהים! ואלהים (אלתי) היה הבל הבלמים“. (אנושי, אנושי למדז II 22).

שימושים פרדוקסאליים מסווג זה בפסוקי המקרא ובtems לאין ספור אצלו ולאו דוקא על דרך הפארודיה, כגון היפוך תיאורו של הסיפור המקראי על כשלונו של האDEM, האDEM — האל אדם הראשון דרך קין, דור המבול, בוה אחר זה, נכשל, עד כי אליהם „ההצעב אל לבו“ ואף המחרת על מעשהו. אם כך מסיק ניטשה:

זהות / כתב עת ליצירת העדית

„הא כיצד? האם אדם אינו אלא תקלת שיצאה מתחת ידו של אללים או אללים תקלת שיצאה מתחת ידו של אדם?“ (שקיעת האלילים 7).

ובאותו הקשר גם על ביראת האש:

„האדם ברא את האש, אך מאין? מצלו של אלהיו — של האידיאל שלו...“(שם, 13).

ומכיוון שראיינו לעיל איד „הצליח“ בידי האדם מעשה האידיאל ההוא, ממי לא מבן מה פניו הצלע...

אהבה מיוחדת נודעת מנטישה לטיספורי, בראשית' אלה שבמקרא, שהוא רואה בהם מעשי גאוות בזרות המועט המהוויק את המורבה ועם בזנות חזש המכור הרוב הכלל בהם כנגד העדר כל הומור בברית החדשה. והרי כל גורלו של האדם לכל הדורות נקבע בנסיבות אלה של מעשי הבריאה, עשויי הנפללה, האכילה מעין הדעת והרי הקשר עמוק שבין הדעת ובין המנות צפ בחרומו של האדם עוד בימי קדם ובחורבותיו רבות, ממשעה אדריפוס והספיננס ועד לאחוריו מתח שפוגלי רוי בין ה- *Dasein* (הקיים) וה- *Wachsein* (הקיים מודע). והרי הוא כולל באזרה סיפוריית עממית ופילוסופית אף הומוריסטית כל כך במעשה הגירוש מגן העדן שבברית הישנה, ובסתמכו על המסתור שם: „וישכן מקדם לנו עדן את הקרים ואת לחט החרב המתהפקת לשומר את דרך עץ החיים“ (בראשית ג, כד) מנשח: ניטשה:

„גן עדן שרויב בצלן של חרכות מתהפקות. — זה גם סמל גם טיסמא על פיה מובהנות ומבהינות זו בו נפשות ממוצא אצילים ולוחמים“ („הרוץ לעוזמה“). (952)

אם במכיוון אם שלא במכיוון ישנה הקבלה-של-ניגוד בשני מאורעות: האחד המبشر את נצחון האלים האחד, השני המבשר על מותו, כשהקו המחבר הוא צליף סאטירי. הראשון הוא מעמד אליוו בהר הכרמל, במלחמה היישראלית המכרעת נגד ריבוי האלים, נגד עשותה ובעל, אלהי צדונים ובכוננים, אלהי הטבע — נצחון אלהי ישראל האחד והיחיד. בלחמה דרמטי-סאטירי זה מהתל אליוו בכהני הבعل — כלשון המקרא — „ויאמר קראו בקהל גדול כי אלהים הוא כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו או לוי ישן הוא ויקץ?“ (מלכים א, יח, 27) על מנת לסייע בתהווות העם והכרזה, „יהוה והוא האלים, יהוה הוא האלים“ (שם, 39)... בה „א הידיעה שב, האלים“ מודגשת שהוא האל האחד והיחיד. „המאורע“ השני? הלא הוא זה הטרagi והסאטiri אחד, מהחריפים והמורוסמים ביזומר של ניטשה: „האיש המטורף“. הוא מעין האנטיכрист של אלהון, הוא מבשר בשוקה של עיר את מות האלים, שעליו בשר אל נצחונו בהר הכרמל. שוק מול הר, מות מול נצחון, ניטשה אנטיאליהו:

„אני מחפש את האלים! את האלים אני מחפש!“ ומכיוון שאותה שעה נודמו שם בני אדם רבים מאותו סוג שאיןו ממשيين באלים, עורר האיש צחוק רב, האמנים אבד? ... שמא נתעה בריצתו כמו ילד? ... ואולי מסתתר הוא מפנינו או ירד בספינה? היגר?“

וזה הקבלה-שבטיריה. והAMILIO שבטרגיות. שם ואו בהר הכרמל, אליוו טובח את כוהני הבעל, כמנצץ האלילים שהכויבו ב מבחן. כאן ועכשו מודע המטורף:

„לאן פנה האלים? אנחנו הרגנוו — אתם זאג'י!“ („המדוע העליון“ 125).

ומבשורות מות האלים — וכאבו של „הכופר“ זהה על מות האלים איןנו צריך תוכחה — לעצבות הנביא על ספר קיצו.
על מות משה מטופר כך:

„ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה... ויראהו כי את כל הארץ“
(דברים לד, 1).

וב„הנה האיש“:
„המקום בו אני מצוי היום — על פסגת, בה לא עוד במלים אדבר כי אם בברקים — זה מה רוחך מלהתי אן! אך את הארץ ראייתי... זו השלווה הרבה שבhabtchah, זו התבתחה המאושרת אליו מרתק עתידי שאנו אומר להשאך בגדיר יעוד בלבד!“ („הנה האיש“, „שלא בעיתם“ 3).

ודאי שאין להניח שנטישה בכתבו מלים אלה חש כי קיצו — על כל פנים קץ החיים המודעים הרצוניים, כי על סף התמוטטות — קרב כל כך, ימים ספורים ממש, אך הזדחוותם בימים ההם עם נביא, הגנותו תורה חדשה לאנושות, לא במקורה מכתיבת לו סגנון זה מיימי מותו של משה. ראייתי את הארץ ich sah Das Land וההדגשה של ניטשה) ו„הארץ“ — וכי מה עניין פה לארץ? ומיד לאחר מכן Verheissung „הTABACHAH“. וודאי שאחד האלמנטים שמשכו את לבו של ניטשה ל„ברית הישנה“ — וגם זה קו הנעדר מזו „החדש“ — היה המאבק שבין האדם-המאמין דוקא — ובין אלהיו, והוא הופך את הפסוק „את אשר יאהב ה' — יוכיה“ (משלי ג, 12):

„אהבָּלִי את אשר את אלהיו הוא מיסר, באשר אהב הוא את אלהיו.“
(וורתוטרא, הקדמה 4).

(באותו נושא עצמו ב„דמדומי שחור“ 15 — מיחס ניטשה את האימרה שבמשלי לנצרות ביל לציין את המקום).
ודאי שלא נעלם מעניini ניטשה כי מוכיחי האלים היו אהובי במקרא, כ아버지ם, כירמייש,
כאיב והרי על כך הוא מכנה אותם הירואים.
באחד הדיטירטמים הדיניסטיים, הוא, החוקר המאהב הגדל של המיתוס וההגות היווניים
משתמש בשני דימויים מקרים דוקא לתיאור נפשו הלחומת והשוחרת אמרת:

אהה זורתוטרא
נמרוד האקורו!
זה מקרוב ציד לפני ה'
היתה
ועתה טרכ לעצמד

למה זה תחמורק
לגן עדן
של נחש הקדרמו?
אתה איש הדעת
זורתוטרא החכם.

מפגש ניטשיאני שכזה: נמרוד וזרותוטרא, דיניסטים ואדם החומר שוב ושוב על דעת העונש הצפוי לו — אל עץ הדעת שבגן העדן המקראי.
ולסתום משחו לביטוי תמצית שבתמצית מתמצית של ניטשה מזה ותמצית התפישת האלהית של המקרא מזה.
ביטויי הכנה שונים מכתבים מוקדמים wie der du bist היעשה מה שהן, או:
שהןנו בהכרה.

ecce homo
wifman wird was man ist?

„כיצד אתה געשה מה שהןך“.

האם אין בביטוי זה תמצית כל התורה האקויטנטנצי-אליטיסטית שניטשה לצידיו של קירקנארד נחשב למבטא, על אותו מיזוג כפיי או רצוי בין הכרה לבין הצלם האלקי שבאדם, המתר לו, המחייב אותו לבחור בגורלו, amor fati חניטשיאני?
ושאלת אחרונה שתשובה ודאי שאין עליה מכיון שהיא נוגעת לאחת החידות הניצוצה

בפני כל פרשני המקרא, וודאי לא במרקלה כך נוטחה שם, הלא היא תשובה אלהים לשאלת מיהותו (זהה פירוש המשוג שם בשכבה מקראית זו) :

אותיה אשר יהיה

האם אין זה יסוד לאקויסיטנציאליום האلهי ? האם ניטשה מדעת או שלא מדעת מכחידך את ספר חייו הרוחניים, בדמיון מרטיט ממש בין הגדרת מהותו-מיהותו של אלהי ישראל הנגלה למשה בסנה, ולהבדיל בין הגדרת מהותו-מיהותו של דיוינוס-ניטהה ? או האלים בצלם אלהים ? שאלה לעזון נצחיו.

* אני מודה לאוטו אלמוני שצלצל אליו והעירני על כך שביטוי מעין זה מצוי אצל פינדר. אין זה מפרק את הדמיון לביטוי המקראי.

שמעו שלוש

אחד אחר אחד

אחד אחר אחד וזה לא טוב לבר
לו כייתי ידעת שאנני עוקב שלך
תייתי פפיר עקבות אחריך מי קיימי
משער אין מתחומים שמות לא נתפנו
מה יערגו אחד אחר אחד משחק ערבה

פשוט מגע הזכרון

אתני גואי קיה בזאך מלאר צל אפי נזעג
בניטים רציתי כבר אפנו לאצת
ששלכתך צלך ביאות ויציאות במקלא

השיר של גבריאלה

מודיע לרבע בזק
נדמית לי גבריאלה פהים פיעס
רמוני קציאות של תשר
קינימים גבריאלה זו
תויקת חשבות הבגנוי
גבראה אני גומן פמפלות רוח
בטיסיות חותכות גבעולי אוור
ויבדקbatch לי : "זה מה שנקנו
לחמת לך מכאן
זה מה שיש
לטפסיך".

ואו זקרוננו זה
תשיר
לט אדר שבחה פשוט מגע הזכרון הנה
מסלולו נועז תפוכות דאכן פ shedmidotim
דרכים קשות — לטאפיק".