

## מפוליות למגעיות: הרהורים על הצורך בתאוריה חדשה של ספרויות היהודים\*

1

כמעט ארבעה עשורים, מאז התגבשה, בשנות הששים של המאה הקודמת, האסכולה הסטרוקטוראליסטית התל אביבית בחקר הספרות והתייצבה במרכז ההוראה והמחקר של הספרות העברית, הורגלנו לחשוב, שחקר הספרויות היהודיות, במיוחד הספרות העברית, שקדם להתפתחות חשובה זו היה נעדר רכיב תאורטי. בעוד המחקר של הספרות העברית העתיקה וזו של ימי הביניים, נוטים היינו לחשוב, התנהל בעיקר על המישור הפילולוגי, העיסוק בספרות הקרויה חדשה, היינו זו של שתי המאות האחרונות, נעשה או בידי מבקרים 'אימפרסיוניסטיים' או בידי חוקרים ביו-ביבליוגראפיים. במקרה הטוב נחקרה ספרות זו חקירה היסטורית, אלא שההיסטוריה שבה מדובר לא היתה זו של הספרות עצמה. זו האחרונה נתפסה כרצף של מסמכים המאירים את התפתחותן של תנועות חברתיות ופוליטיות יהודיות כגון תנועת ההשכלה או התנועה הציונית.

השקפה זו, מתנשאת ובלתי מבוססת כאחת, אינה עולה בקנה אחד עם העובדות. הספרויות היהודיות החדשות בכללן וזו העברית בפרט נחקרו, מראשית הופעת המחקר בתחום זה בשנות התשעים של המאה הי"ט ובמשך המחצית הראשונה של המאה העשרים במסגרות הספרותיות התאורטיות בנות הזמן. תחילה במסגרת תפישות פוֹרְמַלְטִיסְטִיות בנות המאה הי"ט של התפתחות והשפעה ספרותיות; לאחר מכן קלט חקר הספרות גישות והשגות שרווחו בחקר הספרויות האירופיות בתחילת המאה העשרים – פואטיקה ה-*Erlebnis* (חוייה) של וילהלם דילתי, תיאוריות שונות שנוצרו בגרמניה בתקופת הרפובליקה הויימארית כגון תיאוריית ה-*Gehalt und Gestalt* של אוסקאר וואלצל, תפישות שהתבססו על מושגי הקלאסיות והבארוק של וולפלין וכו'. הדיאלקטיקה המארקסיסטית, כפי שיושמה לחקר הספרות בתוך ברית המועצות ומחוצה לה חדרה לחקר הספרות בשנות הארבעים. במידה פחותה אבל ניכרת חדרו בשנות השלושים ובשנות הארבעים גם דרכי ניתוח ספרותי שכוונו על פי המתודולוגיה הפרשנית של פרויד, המבוססת על תפישת האמנות בכלל והספרות בפרט כמבע סובלימאטיבי של קונפליקטים פסיכיים.

*paucity  
of  
theory*

נכון הדבר, שמבקרים וחוקרי ספרות נמנעו בדרך כלל מהקדשת דיונים מיוחדים ונרחבים לנושאים תאורטיים, וכן שנטייתם, הן בדיון ביצירות סופר בודד הן בסיפור תולדותיה הכולל של הספרות, היתה להתנור

---

(\* מסה זו היא בבחינת מסכת הרהורים או שיחה מתמשכת ולא עיון מחקרי. משום כך רואה עצמו המחבר פטור מלהעמיס עליה את המשא הכבד של אפאראט הערות ומראי-מקומות. אפארט כזה היה משחית את פני הדף הנדפס במאות רבות של מספרי הערות ומגדיל מאוד את נפח הטקסט, שאינו קטן גם בלאו הכי.

מאורח מחשבה פורמאליסטי. אולם התנזרות זו נבעה לא מהתנגדות לתאוריה בשם העובדתיות ההיסטורית או החד-פעמיות של הטקסט הספרותי הבודד או מקהות ומהעדר יכולת חשיבה תאורטית. חוקרים כמו פישל לחובר, דב סדן, מאיר ווינר, מאקס עריק, חיים נחמן שפירא ויחזקאל קויפמאן ומבקרים כמו י.ח. ברנר, שלמה צמח, יעקב רבינוביץ ורחל כצנלסון-שז"ר – להזכיר רק מעטים רבים – לא נפלו בהשכלתם התרבותית, המדעית והפילוסופית ובודאי לא בחריפות שכלם משום סטרוקטוראליסט תל אביבי או ירושלמי. הינזרות זו מן ההשתקעות בחשיבה התאורטית לשמה ומגישה פורמאליסטית לספרות נבעו מהסיטואציה ההיסטורית-התרבותית שבתוכה נוצרו הספרויות היהודיות עד למלחמת העולם השנייה ולהקמת מדינת ישראל, וזו השתנתה במשך המחצית השנייה של המאה כדי כך שכמעט אין אנו מסוגלים להבין אותה. הסתמנו בה, בסיטואציה זו, לפחות ארבעה ממדים שההתפתחויות המאוחרות יותר הרחיקום מתחום ראייתנו וקליטתנו.

ראשית, כל חוקרי הספרויות היהודיות ומבקריהן במחצית הראשונה של המאה העשרים דיברו, קראו וכתבו בכמה לשונות (בעיקר רוסית וגרמנית, מלבד עברית ויידיש, כמובן) והיו בקיאים בספרויות ובתרבויות שנוצרו על ידי דובריהן של אותן לשונות. בכמה מקרים הבקיאות היתה כרוכה בתחושה של קשר עמוק, אם כי לא בלתי בעייתי, עם הלשונות, התרבויות והספרויות הנדונות. מכל מקום, החוקרים, שהכירו מכלי ראשון גם את חקר הספרויות האירופיות הן בזמנם הן בזמנים שקדמו, לא חשו שום צורך לשחזר בעברית או ביידיש טעונים תאורטיים ומתודולוגיים שהיו בהישג ידה של כל קהילת החוקרים והמבקרים במקורם הרוסי או הגרמני.

①  
multilingualism

שנית, מחקר וביקורת ספרויות היהודים לא היו אלא חלק ממפעלן המהפכני של הספרויות עצמן, ששמו לעצמן מטרה לא פחותה מאשר החלפת המסורת התרבותית היהודית הדתית ה'ישנה', ששימשה כאתוס שהדריך הנהגה לאומית רבנית-הלכתית, במסורת תרבותית הומאניסטית (בחלקה הגדול גם חילונית) חדשה, שהיתה אמורה לשמש אתוס מכוון ומדריך בשביל קבוצות קאדרים שנחלצו לממש מאויים לאומיים חדשים (דבר זה אמור לא רק בספרות העברית הצינונית אלא גם בספרות יידיש המודרנית במזרח אירופה ובאמריקה הצפונית). המחקר הספרותי היה חזר ממילא במושגים שחושלו במסגרת חשיבה לאומית-חברתית יהודית חדשה. הוא נטה משום כך לרכז הן את המעשה הביקורתי או המחקרי הפרטני והן את החשיבה הכוללת בהיבטים לאומיים וחברתיים של הספרויות היהודיות במצבן התרבותי הייחודי. דיון תאורטי מוכלל נראה לביקורת ולמחקר אלה בלתי מעניין או 'רלוואנטי' במידה שלא ניסה לעמוד על מצבן היחודי של התרבויות והספרויות היהודיות, ואילו חשיבה תאורטית, שהניחה קיום של חיץ גבוה בין היצירה האמנותית כישות אוטונומית לעצמה לבין עניינים חברתיים ולאומיים 'בוערים', היתה בלתי שימושית לחלוטין מבחינתם של המחקר והביקורת. רוב החוקרים הכירו את הפורמאליזם הרוסי ואת מושגי היסוד שלו, אבל לא יכלו ולא רצו להשתמש בו. כשהחלה השפעת הפורמאליזם לחדור תחילה להוראת הספרות העברית ואחר כך לחקירה בה בסוף שנות הארבעים ובמשך שנות החמישים מייצגי הזרם החדש הזה היו באורח אופייני לא בני האינטליגנציה דוברת הרוסית שקראו את שקלובסקי וטיניאנוב במקור אלא כמה מן ה'קיים' (כמו אריה לודוויג שטראוס), שהיו קרובים לניתוח הטקסטואלי הממוקד (מה שקוראים 'קריאה סמוכה' או 'אקספליקציה של הטקסט') כפי שהיה מקובל בחקר הספרות בגרמניה ובשווייץ. מעט לאחר מכן הופיעו מבקרים

②  
all scholars =  
engagé

no one  
needed  
Formalism

ספרותיים – רובם בני הארץ או גידוליה - שהיו חניכים ישירים ועקיפים של ה'ניו קריטיציזם', הענף האנגלו-אמריקאני של הביקורת הספרותית הפורמאליסטית. הן המבקרים יוצאי התרבות הגרמנית והן אלה בני-הארץ, שקלטו את תפישת הטקסט הספרותי שלהם מתאורטיקנים אנגליים ואמריקאניים כמו איי. אי. ריצ'ארדס, וויליאם אמפסון, קליאנת ברוקס ווו. ק. ווימסאט – כל קבוצה מטעמיה ובדרכה שלה – היו מרוחקים מנטאלית ואידיאולוגית מן המרכז התרמי של העשייה והחשיבה הציונית, ודרכם בביקורת הספרות ובמחקרה ביטאה ריחוק זה, שהובלע בקריאה מדוקדקת של מזמורי תהלים, שירים מימי הביניים, וכן, במהלך גובר והולך, של השירה העברית שמביאליק ואילך.

שלישית, במשך התקופה שבה אנו דנים נוצרו הספרויות היהודיות על רקע מאבקים אידיאולוגיים עזים ובתוך אווירה של פולמוס חריף. מי שנכנס לתחומה של התרבות היהודית ה'חדשה' נאלץ לעמוד בפני סידרה של ברירות, שכל אחת מהן עימתה מחנה מצדדים עם מחנה שוללים ומגנים. ראשית, הוא צריך היה לבחור את דפוס האם הלשוני, שבתוכו צריכה היתה התרבות החדשה להתפתח. היה עליו להכריע בין עברית, יידיש ולשונות אחרות שנעשו לזירת פעילות תרבותית יהודית, כגון הרוסית והגרמנית ואחר כך גם האנגלית והצרפתית. אבל לא די היה בבחירה באחת מן האפשרויות האלו תוך התגברות שכלית ונפשית על הטענות שנטענו כנגדה (העברית – שפה שאינה מדוברת ואינה מסוגלת לא לפנות אל המוני העם היהודי ולא לבטא את המצב היהודי המודרני לדיוק; היידיש – שפה עממית פרובינציאלית נטולת מסורת ספרותית, מנותקת מן העבר התרבותי היהודי וצפויה להיעלם בתהליך ההתבוללות הגובר והולך; שפות לעז – שפות שאינן קשורות ב'מהות' הלאומית היהודית וממילא לא תוכלנו לתת לה ביטוי, וסופה של היצירה בהן שתוליך להתבוללות וכו'). גם בתוך המאטריצה הלשונית המסוימת ציפו למצטרף מחנות עוינים, שכל אחד מהם קרא לו להימנות עימו ולפסוח על דלת היריב.

③

fiercely  
politicized  
landscape

כך, למשל, חייבים היו אלה שקשרו את גורלה של התרבות החדשה בשפת יידיש להכריע בין זיהוייה של השפה כשפה יהודית לאומית – ולגבי אחדים: כשפה היהודית הלאומית בעידן המודרני – לבין זיהוייה כשפת הפרולטריאט היהודי המזרח אירופי (והאמריקאני-המהגרי), שהתבצר בה לעומת עלית למדנית וכלכלית שסביטאה עצמה בלשון הקודש או בלשונות הלעז של השלטון בכל אתר. הזיהוי הראשון, ששימש בסיס לחשיבה התרבותית-הלאומית הקרויה 'יידישיזם', זו שהגדירה את מטרותיה בועידת צ'רנוביץ של שנת 1908, הוליד לעבר תרבות וספרות יידיש המתיימרות לבטא את כלל ההווייה הלאומית והנקשרות אל המסורות הלאומיות ההיסטוריות – עד התנ"ך ועד בכלל. הזיהוי השני התבסס על חשיבה מעמדית מארקסיסטית והוליד לחזון של תרבות וספרות המשתלבות במאבק של הסוציאליזם הבינלאומי והמזדהות עם הקומוניזם ברוח ברית המועצות. בין היידישיזם למארקסיזם היידי שררו יחסים מתוחים של תחרות וביטול הדדי. בתקופה שבין שתי מלחמות העולם כמעט לא התאפשרה יצירה ביידיש ללא הזדהות מפורשת יותר או פחות עם אחד משני המחנות מי שבחר בעברית קשר עצמו בדרך זו או אחרת בפרוייקט הציוני; אולם הבחירה איפשרה דרגות שונות של התחייבות כלפי הפרוייקט הזה – החל בנייטראליות הכמעט מוחלטת של יוצרים כמו דוד פרישמאן או, בדור מאוחר יותר, דוד פוגל, וכלה בהתחייבות טוטאלית של יוצרים כמו אורי צבי גרינברג. אגב, בעוד שבחירה בעברית כמעט שלא יכלה שלא להוליד לציונות, הרי בחירה בציונות כלל וכלל לא היתה בהכרח גם בחירה בעברית. כידוע, מייסדי הציונות

Yiddish

המדינית. תיאודור הרצל בראשם, לא ראו בשפה העברית לא את שפת הדיבור ואף לא את שפת התרבות העיקרית במדינת היהודים שלעתיד לבוא. גם בקרב תנועת העבודה הציונית בראשית דרכה נמצאו חסידים מובהקים של שפת היידיש כמו בר בורוכוב (שהיה בין מניחי היסודות של לימודי יידיש המודרניים וביבליוגראף של ספרות יידיש ממש כפי שהיה מגיח היסודות התאורטיים של הציונות המרקסיסטית), יצחק בן צבי וזרובבל. גם מי שבחר בעברית ובציונות בחדא מחתא עדיין צריך היה לבחור בתת-ציונות שלו: ציונות 'כללית', ציונות סוציאליסטית, ציונות מרקסיסטית, ציונות רוויזיוניסטית, ציונות חילונית, ציונות דתית ברוח המזרחי וכו'.

לבחירה בכל אחד מן ה'תת'ים הללו היו תוצאות תרבותיות וספרותיות מסוימות, שלא עלו בקנה אחד עם התוצאות שנבעו מבחירות אחרות. מבקר הספרות ואפילו חוקר הספרות לא יכול לשמור על ניטראליות לנוכח המערכת המפולגת והמפלגת הזאת. גם הם היו מן המחוייבים לפחות למאטריצה הלשונית והאידיאולוגית הכוללת, ולעתים קרובות גם לאחד המחנות היריבים שבתוכה. היה עליהם, אפוא, לעסוק לא רק בשאלה מהי הספרות אלא גם בשאלה מה היא צריכה להיות. הם התחייבו לא רק לעיסוק בניתוח העבר אלא גם ליצירת פרספקטיבות של עתיד, לעיסוק לא רק בדיאגנוזות אלא גם באזהרות ובאישורים פרוגנוסטיים. בין שעשו זאת בפשטנות של תועמלן ובין שעשו זו בדקות ואף מתוך נאמנות מחקרית למתודולוגיות של המחקר העובדתי הדקדקני, הם לא יכול לעשות זאת כמתבוננים מן הצד. שותפתם למפעל ולמאבקים שהתחוללו סביבו ובתוכו היתה גלויה לעין – לא רק אצל אישים כיוסף קלוזנר או שמואל ניגר שהצטיינו בתום אידיאולוגי מסויים אלא גם אצל אישים רכי תיחכום ומאופקי ביטוי כמו מאקס ויינרייך ודב סדן בימינו כמעט אין צורך להדגיש, שכל מחקר תרבותי הוא תלוי אידיאולוגיה, ושהחלק התאורטי של המחקר הוא אולי זה שבו הנטייה האידיאולוגית בולטת יותר מאשר בכל חלק אחר. עם זאת, לא כל מחקר תרבות נתון בלב ליבו של מאבק אידיאולוגי חריף ובעל תוצאות מעשיות מיידיות כזה שבתוכו פעלו מבקרי הספרות היהודית וחוקריהן במחצית הראשונה של המאה העשרים. ההקשר הזה כמעט שלא הותיר מקום לטעונים תאורטיים עמוסי ז'רגון מקצועי, מיועדים לקהל מצומצם. גם בשעה שהחוקרים והמבקרים נטו לעיסוק בהכללות תאורטיות עדיין פנו, גם בהן, לקהל רחב ונגעו באמצעותן בעניינים שיכלו להיות קרובים ללבו, בעיקר ענייני הזהות התרבותית הלאומית היהודית וכיווני התפתחותה ה'רצויים' והבלתי רצויים.

רביעית, הקהל הרחב שאליו פנו גם החוקרים (ולא רק המבקרים) היה ברובו הגדול קהל חסר השכלה ספרותית מסודרת; קהל אוהב ספר אך בלתי מאומן בקריאה ניתוחית וביקורתית. בביקורת ובמחקר הספרות ביידיש ניכר לכל עין (בסיגנון בה'עסיסי'-האידיומאטי, בדרך ההרצאה וכו') שהן המבקר הן החוקר מקבלים על עצמם גזר דין של אלמנטאריזאציה, היינו, של הורדת רמת הדיון לרובד ההבנה של קורא בלתי משכיל ובלתי מתוחכם. הם, המבקר והחוקר, היו אמורים לשמש מעין מורי בית-ספר בשביל קהל זה, שצריך היה להתחיל עימו מאלף בית (באופן פאראדוקסאלי, המקום בו הכללה זו תופסת פחות מאשר בכל מקום אחר היתה ברית המועצות, שבה התירו החוקרים לעצמם דיון אליטיסטי-שכלתני עמוס ז'רגון מקצועי ומרקסיסטי). הדברים אמורים במידת תוקף פחותה כלשהו במחקר וביקורת של הספרות העברית, אולם בעיקרם הם נכונים גם כאן, כפי שניתן ללמוד ממרכזיותו המתמשכת של אדם בעל מזג דיאקטי-אלמנטארי כיוסף קלוזנר הן כמבקר ספרותי הן כחוקר המובהק

4

populist

של תולדות הספרות העברית החדשה. גם מצב זה, שבו פנו מבקרים עתירי השכלה וחוקרים בעלי חינוך אקדמי מחמיר לקהל בעל השכלה מוגבלת, היה בין הגורמים שהרתיעו מדיונים תאורטיים לשמם.

עם זאת, צריך לומר, המחקר והביקורת במחצית הראשונה של המאה העשרים נמנעו מסוג מסויים ומסיגנון מסויים של שיח ספרותי-תאורטי רק על מנת שיאמצו לעצמם סוג אחר וסיגנון אחר של דיסקורס, שהיה אף הוא תאורטי ביסודו. מפתחיו של שיח זה לא עסקו בשאלות אוניברסאליות כגון מה טיבו של הטקסט הספרותי, מהי פעולתו של ה'אנר הספרותי או מה היא מטאפורה וכיצד היא פועלת על הקורא (שאלות אלו נשאלו דווקא על ידי התאורטיקנים של ספרות ההשכלה בספרים כגון 'מליצת ישורון' של שלמה לויזון או 'הדרמה בכלל והעברית בפרט' של אברהם יעקב פפירנא) או מהי לעיצומה ה'התפתחות' הספרותית, שהם עצמם כה הרבו לדבר עליה, ומה הם העקרונות האוניברסאליים המנחים אותה. כאמור, המעשה הביקורתי והמחקרי שלהם היה מבוסס על הנחות רווחות ביחס לכל העניינים הללו אולם הם לא ראו צורך לבחון הנחות אלו מחדש או אפילו לנסחן מחדש בבהירות. כנגד זה משך את תשומת ליבם צרור עשיר למדי של שאלות ואבחנות שנראו להם נחוצות יותר בתנאים ובאווירה בה פעלו. הם חשבו - במרבית המקרים, לא בכולם (ש. ניגר, למשל, ראה צורך להציע לקוראי העתון היידי האמריקאני הפופולארי מעין הסבר אלמנטארי של יסודות הספרות) - שאין צורך שיפנו את הדעת לתאוריה של הספרות באשר היא, ולעומת זאת גדול הצורך ביצירת תאוריה של הספרות או הספרויות היהודיות; היינו, מערכת טענות והכללות, שתאפיין ותבהיר את טיבו המיוחד של הקומפלקס הספרותי היהודי והשתמעויותיו התרבותיות-הלאומיות. בקצרה, הם הניחו את התאוריה של הספרות per se לחוקרי ספרויות נכר והתרכזו ביצירתה של תאוריה של ספרויות היהודים.

18805

מאמצי הרקימה של המסכת התאורטית הזאת החלו כבר בשנות השמונים והתשעים של המאה ה'ט"ו, ערב 'התחייה' התרבותית הלאומית של ראשית המאה העשרים. החלו בהם אישים כמשה לייב ליליינבלום (במאמרו החשוב 'הלאומיים הראשונים בספרותנו'), שלום עליכם (בתיאוריית 'הרומאן היהודי' שלו), ובעיקר אחד העם (במאמרים רבים, שהחשובים שבהם הם 'הלשון וספרותה' ו'תחיית הרוח', מאמרי היסוד של תיאוריה ציונית של הספרויות היהודיות), דוד פרישמאן ב'מכתבים על דבר הספרות' ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי בויכוח הידוע שלו עם אחד העם על גבולות הספרות. הצטרפו אליהם החוקרים ראשונים של הספרות, כגון ראובן בריינין במונוגראפיות שלו על מאפו וסמולנסקין וכגון ליאו ווינר, שפרסם (באנגלית) ב-1899 היסטוריה ראשונה של ספרות יידיש החדשה (בטרם ייכתב הספר התולדי הראשון העוסק בספרות העברית החדשה).

בעשור שלפני מלחמת העולם הראשונה התחילה התאוריה הנדונה להסתעף. מחד-גיסא היא התפתחה עתה בעברית ובהקשר ציוני תחת השפעתם של גדולי הספרות: ביאליק, שהיה בעל השגות דקות ומעניינות בעניין ה'חוקים' הרוחניים השולטים בספרות העברית לתקופותיה; השגות שלהן נתן ביטוי במאמרים כגון 'שירתנו הצעירה', 'הלכה ואגדה', במבוא ל'ספר האגדה' או בהרצאות על תולדות השירה העברית החדשה שנשא באודסה בשנת 1914; מ.י. ברדיצ'בסקי (במאמרי 'לשון וספר' שלו. אמנם, את עיקרי תפיסתו בחוקיות שכיוונה את התפתחות הספרויות היהודיות ניסח ברדיצ'בסקי דווקא בספרו הגרמני 'על אדמת נכר') וי.ח. ברנר. מאידך גיסא,

הופיעה ביקורת עברית, יידית ורוסית, שקיימה דיון סוער בעיקר בשאלת הלשונות של התרבות היהודית; דיון שהשתתפו בו אחד העם, ש. אב-סקי, נתן בירנבוים ('אחר'), שמואל ניגר, וסיכמו או בהעמדת כל אחת מן הספרויות היהודיות, ובעיקר אלו העברית והיידית, כספרות יהודית 'לאומית', או בחתירה להבנת הספרויות הללו כמערכת ספרותית לאומית רב-לשונית אחת; חתירה שמבטאה הבולט הראשון היה המבקר היידי העברי איזידור אלישיב ('בעל מחשבות'), שהכריז בסידרת מאמרים שפורסמה בשנת 1917: 'צוויי שפארכן – אינאונאיינציקע ליטעראטור' (שתי לשונות – ספרות אחת ויחידה). לויכוח זה היתוסף בתוך המחנה העברי הויכוח על ההטעמה ועל ההברה (המאבק בין חסידי ההגיה וההטעמה ה'ספרדיות' ה'נכונות' לבין חסידי ההטעמה וההגיה ה'אשכנזיות' - המלעיליות), שהיתה לו השתמעויות ספרותיות תאורתיות מובהקות, כפי שניתן ללמוד ממאמרו של שאול טשרניחובסקי משנת 1912 'לשאלת המבטא והגניה'.

X

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם הורחב עד מאוד מצע הדיון של התאוריה של הספרות או הספרויות היהודיות ובה בעת גם הסתמנו בה ניגודים חריפים ועמוקים יותר מאלה שאיפיינו את ההתחלות שמלפני המלחמה. הן הרחבת הדיון הן החרפת העימותים בתוכו התרחשו על רקע המימוש של המפעל הציוני בארץ ישראל המנדטורית, מזה, ושל ההכרה ביידיש כשפה היהודית הרשמית היחידה בברית המועצות, מזה. בתחומה של היידיש החרף הפיצול, שכבר הוזכר, בין אלה שהתייחסו לתרבות היידיש בראשונה כאל תרבות לאומית (חיים ז'יטלובסקי, נחום שטיף, מאקס ויינרייך, זלמן רייזן, שמואל ניגר) לאלה שראו בה בעיקר תרבות עם מעמדית (מאיר וינר, נחום אויסלנדר, אברהם וויורקה). גם בקרב המחנות שמשני עברי המתרס הסתמנו ניגודים חריפים למדי, כגון הויכוח הסוער בין אברהם וויורקה, שהסתייג כליל מן העבר הבורגני של ספרות יידיש (כלומר, משלושת ה'קלסיקאים' מנדלי, שלום עליכם וי.ל. פרץ) וחיפש את ראשיתה של תרבות יידיש הפרולטארית בשירת משוררי סדנת היזע בארצות הברית ואפילו בסופרי ה'שונד', שיצרו סיפורת בידור 'קלוקלת' להמונים דוברי היידיש בסוף המאה ה"ט ובראשית המאה העשרים (כגון ג.מ. שייקביץ (שמ"ר), לבין מאיר וינר, שראה ב'רוויזיה' זו ביטוי למארקסיזם 'וולגארי' ובלתי היסטורי, והעלה על נס, ברוח המארקסיזם ה'קלאסי', את גדולי היוצרים של העידן הבורגני, במידה שפיעמה ביצירתם נימה 'דמוקראטית', שאיפשרה את הקשר בינם לבין ה'עם'. מן הצד השני של המתרס הסתמן ניגוד בין יידישיסטים שנטו פחות (נחום שטיף) או יותר (ש. ניגר) לעבר פשרה תרבותית בין היידיש לעברית. הופיע גם ניגוד בין תפישה אירופוצנטרית של תרבות היידיש לבין קולות שתבעו הכרה בעצמאות ובמקוריות של היצירה היידית האמריקאנית (לאון קוברין, ברוך ריווקין). כל המתחים הללו הולידו כתיבה מטא-ספרותית ענפה, שנתפרסמה לאורך שני העשורים שבין המלחמות בכתבי עת, במאספים מחקריים וגם בספרים מיוחדים; כתיבה שעדיין לא תועדה במלואה ועל אחת כמה וכמה שלא נחקרו כל צורכם תהליכי התפתחותה ומגמותיה השונות.

Minsk vs Kiev

late 1930's  
USSR

exp - out

הכתיבה המטא-ספרותית בעברית לאורך התקופה הנדונה היתה ענפה ומפולגת לא פחות. כמו הספרות העברית בת הזמן עצמה היא נוצרה בעיקר בארץ ישראל, אך לא רק בה. פיתחיה גם מורים וחוקרים של הספרות העברית באירופה המזרחית (חיים נחמן שפירא בליטא, בנציון בנשלום בפולין) ובארצות הברית (מאיר וואקסמאן, אברהם אפשטיין, שמעון הלקין, ראובן וואלנרוד). נטלו בה חלק חוקרים מובהקים (יחזקאל קויפמאן, ח.ג. שפירא,

יוסף קלוזנר, פישל לחובר), מבקרי ספרות (ש. צמח, יעקב רבינוביץ, משה קליינמאן, רחל כצנלסון-שז"ר, דב סדן, אברהם קריב), מספרים ומשוררים (יהודה קרני, אורי צבי גרינברג, אליעזר שטיינמאן, חיים הזז) ואידיאולוגים ציוניים כגון ברל כצנלסון או גם זאב ז'בוטינסקי. כאן התפתחה התאוריה לאורך כמה צירים מקבילים אך גם מצטלבים. התנהגו, למשל, היכוח ההיסטורי-התאורטי על 'ראשיתה' של הספרות העברית החדשה, שהיה, למעשה, ויכוח בין אלה שסברו שהספרות החדשה הינה כולה ילידת התרבות היהודית ההומאניסטית-הראציונאליסטית (וכן נהוג היה לומר, בטעות מסויימת, החילונית) מבית מדרשה של ההשכלה המנדלסונית, או ששורשיה של הספרות החדשה נעוצים בקרקע המשיחיות היהודית והכמיהות ה'ארציות' שהיא עוררה. לפי הראשונים, נולדה הספרות החדשה כתוצאה מחזרת 'מהפכת הנאורות' אל החיים היהודיים ומן הצורך של אינטליגנציה לאומית חדשה למצוא לעצמם זירת דיון שבה תישאלנה השאלות הכרוכות בהתמודדותו של הקולקטיב היהודי ההיסטורי עם אתגרי המודרניות בין באמצעות מבעים שיריים אמוטיביים ויצירת נאראטיבים של זהות ובין באלה של דיון הגותי ומעשי ישיר וחשוף באותו סוג של כתיבה שהיה מכונה 'פובליציסטיקה' וכמה מגדולי הסופרים העבריים של הזמן (ליליינבלום, אחז-העם, ברדיצ'בסקי, ברנר) שיקעו בו את מיטב כוחם. לפי האחרונים, נולדה השירה העברית 'מחדש' (אחרי ששירת ימי הביניים כמו 'נרדמה', עם חתימת יצירתו של עמנואל הרומי במאה הי"ד, למשך ארבע מאות שנים) בעת שזרם התחזית של המיסטיקה היהודית, שבו נבלע 'בלא יודעים, במסתרים' גם כוח היצירה השירי העברי, פרץ כלפי מעלה עקב 'התפרצות וולקנית' - במאה הי"ז, בזמנו של שבתי צבי, ואז נבקע תחתיה וזינק לעיני כל מעיין השירה העברית בדמות ר' משה חיים לוצאטו' (ח.ג. ביאליק). לפי זה, ההומאניזם האירופאי-היהודי החדש של ההשכלה חיזק את השירה הזאת, קרב אותה לשירת אירופה בת הזמן, ותוך כך עקרה מן התשתית המיסטית ושתלה בקרקע של הראציונאליזם המודרני.

על רקע המאבק המחריף והולך בין המודרניסטים (אורי צבי גרינברג, א. שלונסקי, אליעזר שטיינמאן) לבין נציגי המיסד הספרותי של דור תלמידי ביאליק התנהלו ויכוחים אחדים על זהותה ה'אותנטית' של הספרות העברית ויעודה התרבותי בהווה ובעתיד: האם זוהי ספרות לאומית-יהודית או ספרות עברית-אוניברסאלית; האם ראוי לה שתקלוט ותפנים מודלים ומוטיבים אוריינטאליים על מנת שהתה יה בעצמה לספרות של עם'מזרחי' (י. קרני), או שמא ראוי לה שתראה עצמה כחלק מאירופה ומתרבותה (יעקב רבינוביץ); האם ראוי לה שתשחר אחר פשרה תרבותית עם היידיש ותרבותה (ביאליק, אורי צבי גרינברג, ברל כצנלסון), או שעליה להתנכר ליידיש ולהתעצם בעבריותה (יעקב רבינוביץ, אברהם שלונסקי, אליעזר שטיינמאן); האם חייבת הספרות לראות את עצמה כחלק בלתי נפרד מן המעשה הציוני (אורי צבי גרינברג) או כישות נפרדת לעצמה, מחוייבת למצפון האמנותי ולהוויית האדם באשר הוא (שלונסקי, שטיינמאן); האם היא צריכה להתבסס על העברית המדוברת (רחל בלובשטיין, דוד פוגל) או על לשון התרבות של הדורות. יעקב רבינוביץ פיתח מסכת מחשבות רבת עניין על העברית הספרותית ועל מקומו ומגמותיו של הסיפור העברי במהלך מימוש של המפעל הציוני. אכן, מסביב לציר המשותף של הציונות ושל האמון בחידוש התרבות היהודית בארץ ישראל התנהלו ויכוחים על סיכויי התרבות והספרות הלאומיות מחוץ לתחומיה של ארץ ישראל, כשמשני עברי המתרס עמדו אלה ששללו מכל וכל את האפשרות של צמיחת תרבות יהודית אותנטית בתנאי 'גולה ונכר' (יחזקאל קויפמאן, יעקב קלצקין, שמעון הלקין

בביקורתו על התרבות היהודית באמריקה הצפונית) לעומת אלה שהאמינו בהתמד קיומה של תרבות יהודית ועברית בתפוצה תוך מגע הדדי מפרה בינה לבין מהתרבות והספרות בארץ ישראל (יצחק למדן).

הדיון הגיע לשלבו האינטנסיבי ביותר אחרי מלחמת העולם השנייה וחורבן יהדות אירופה, ממש בשנות הולדתה של מדינת ישראל. הוא מצא את ביטויו עתה ב'רוויזיה' המפורסמת של אברהם קריב שתקף את ספרות התחיה העברית (אברמוביץ, פרישמאן, ברנר, טשרניחובסקי) על שום 'שנאת היהודים' שבה ועיוות פני המציאות היהודית המסורתית בתאוריה; במאמרי הכפירה של המשורר-האידיאולוג יונתן רטוש שקבעו הפרדה חדה בין 'ספרות יהודית בלשון העברית' (כל הספרות החדשה שנוצרה על ידי יוצרים שאינם 'ילידי ארץ ישראל וגידוליה') לבין הספרות העברית, שהיא ספרותם של 'העברים' (ילידי הארץ וגידוליה, בניו של העם העברי החדש, שהתנתק משורשיו היהודיים); ובעיקר במסות התאורטיות המקיפות של דב סדן ושל ברוך קורצווייל על 'בעיות היסוד' של הספרות העברית והיהודית החדשה; מסות, שיצאו שתיהן מנקודת מוצא הפוכה מזו של רטוש, אך חתרו גם הן בכיוונים מנוגדים זו לזו.

post war

לאחר שלב 'שיא' זה בהתפתחותה של המחשבה המטא-ספרותית היהודית החלה שקיעתה עד היעלמותה הכמעט מוחלטת. בעוד שהכתיבה המטא-ספרותית ביידיש ועל עניינים הנוגעים בעיקר בספרות יידיש פסקה פחות או יותר אחר מלחמת העולם בעקבות חורבן יהדות אירופה והשמדת התרבות היהודית בברית המועצות, הרי שלוחתה העברית דעכה גם היא במשך שנות החמישים וכמעט נעלמה לחלוטין בשנות הששים ללא כל אילוף חיצוני, אך מסיבות שלא קשה לעמוד עליהן, לפחות בחלקן. בישראל נוצרה אינטליגנציה ספרותית חדשה, שהרקע שלה והעניינים שהעסיקה היו שונים לחלוטין מאלו של בני הדורות הקודמים. מרבית בניה של אינטליגנציה זו היו חד-לשוניים (גם אם לא נולדו בשאל; חשיפתם ללשונות של הוריהם היתה שטחית ובלתי כרוכה בהתערות בספרויות ובתרבויות שנוצרו בלשונות אלה) ועייפים עד-לזרא מן העיסוק באידיאולוגיות, שהוסגרו עתה אל תוך מה שנתן אלתרמן כינה 'סוד המרכאות הכפולות' ונהפכו ל"ציונות" או ל"סוציאליזם". רובם האמינו בתמימות שמשבר הזהות של היהודי המודרני נפתר והוסר מעל הפרק עם הקמתה של מדינת ישראל. חורבן יהדות אירופה, מזה, ותקומת העצמאות המדינית היהודית בישראל, מזה, נראו כאילו היו מלמדים על כך, שהזהות הבעייתית הזאת מצאה את תיקונה המלא יותר בישראליות כפשוטה והמלא פחות בהזדהות עם ישראל. בלעדי שתי אלו לא נותרה ליהודי שלאחר המסורת הדתית אלא האופציה של ההתבוללות. בעיות כמו בעיית האחידות האפשרית של ספרות יהודית רב-לשונית נראו להם בלתי רלוואנטיות, חסרות משמעות. הם לא קראו את היצירות היהודית שלא נוצרו בלשון העברית (או לפחות זכו לתרגום עברי שהקנה להן מעמד של מקור, כגון יצירת שלום עליכם בתרגומו הקלאסי של י.ד. ברקוביץ). גם יצירות מופת יידיש שתורגמו, כגון 'זלמנאים' של משה קולבאק, 'בית משבר' של דר נסתר (פנחס כהנוביץ) ו'בהגיע יאש' של יעקב גלאטשטיין, כמעט שלא עוררו הד; והוא הדין ביצירות מרכזיות של סופרים יהודיים בלשונות לעז, שכרובן לא תורגמו 'בזמן אמת' וגם משנתרגמו לא זכו להד של ממש עד לשינוי ה'אקלים' התרבותי בישראל בשנות השמונים והתשעים. בעוד שבשנות העשרים והשלשים תורגמו לעברית מרבית יצירותיהם של היוצרים היהודיים שכתבו גרמנית (וואסרמאן, פויכטוואנגר, וורפל, שני הצווייגים ורבים אחרים), שנות החמישים והששים הצטיינו בהתנכרות לחסופרים אלה להוציא פראנץ קפקא, שיצירתו הובנה שלא

monolingual  
post-ideological

no interest  
in trans.  
from  
Hebrew  
German  
English



במסגרת יהודית. כמעט בה במידה הסתמנה באות ה עת התנכרות ליצירותיהם של סופרים יהודיים שנוצרו באנגלית אמריקאנית, אף כי התרבות והספרות האמריקאנית נעשו עתה קרובות מאוד לאינטליגנציה הישראלית המתהווה. כך רומאני היסוד של הספרות היהודית האמריקאנית בלשון האנגלית, כגון 'עלייתו של דיוויד לווינסקי' מאת אייב קאהאן, שפורסם במקורו כבר ב-1917, או 'יהודים בלי כסף' מאת מייק גולד ו'קרא לזה שינה' מאת הנרי רות, שפורסמו שניהם במקורם בראשית שנות השלושים, לא תורגמו לעברית בזמנם ונותרו בלתי ידועים לקורא העברי עד היום. 'קרא לזה שינה', מיצירות המופת של הספרות האמריקאנית ואחד מארבעה או חמישה הרומאנים היהודיים הבולטים ביותר שנוצרו במאה העשרים, אמנם תורגם לעברית בשנות השמונים (אחר שהביקורת הספרותית האמריקאנית גילתה אותו מחדש והפליגה בשבח), אך גם אז כמעט לא הושם לב אליו. אפילו יצירתו של סול בלו, הנחשב לבולט שבקרב הסופרים האמריקאנים היהודיים של התקופה, לא הגיעה אל הקורא העברי אלא במאוחר ובמקוטע. הרומאן ה'יהודי' הנוקב ביותר שלו, 'הקרוב', נותר בלתי מתורגם לעברית במשך עשרות שנים. למעשה, שום ספר מספריו ה'יהודיים' של סול בלו שקדמו ל'הרצוג' לא תורגם לעברית 'בזמן אמת', היינו, סמוך להופעתו בלשון המקורית. וכך גם יצירותיהם של אלבר כוהן, פרימו לוי, אליאס קאנטי, ברנו שולץ, אדמון ז'אבו ורבים אחרים, שהתרגומים העבריים הראשונים מיצירתם נעשו זמן ניכר אחרי שזכו לתהילה בינלאומית ותורגמו ללשונות רבות. הקורא הישראלי פשוט התנתק מההקשר התרבותי והספרותי היהודי אפילו במידה שהקשר זה היה מעורה לגמרי בהקשר הספרותי המודרני הכולל של התקופה. לקורא כזה לא היה, אפוא, שום צורך בתאוריה של ספרויות יהודיות.

היתה זו מציאות של התרכזות בהווייה הישראלית, לרבות זו הספרותית, כבמין דגם אוניברסאלי 'נורמאלי', ששום קמט שמקורו במצב יהודי ייחודי אינו 'מעוות' את היצוגיות הכוללניות שלו. במציאות זו התפתחה הזירה הביקורתית להופעתה של תאוריה ספרותית מסוג חדש: תאוריה כוללנית, אוניברסאלית, העוסקת בבעיות המיבנה והמירקם של הטקסט הספרותי, שיצירות מן הספרות העברית החדשה והשירה הישראלית בת הזמן שימשו לה מקור להדגמות - מפני שאלה היו כמעט הטקסטים היחידים שצרכניה של אותה תאוריה יכלו לחוות כהרכבות ספרותיות אותנטיות. גם כשהתאוריה החדשה הרחיבה את אופקיה מתחום הטקסט הבודד אל תחום המיבנים של ה'שיטות' הספרותיות והתרבותיות הכוללות שימשו אותה הספרות העברית והישראלית כחומר מדגים, המאפשר המחשה של סכימות אוניברסאליות כגון סכימות של מיבנה רב-המערכת הספרותית-תרבותית או סכימות בתחום תיאוריית התרגום. הייחוד של המצב הספרותי היהודי, שבו עסקה התאוריה הישנה של הספרות היהודית, כמעט לא העסיק את התאורטיקנים החדשים, הן מפני שלא היו מדעים לממשות התרבותית והחברתית שלו, והן מפני שכחניכים מובהקים של הסטרוקטוראליזם היו אמונים על חישוף מיבני עומק אוניברסאליים על-זמניים ועל-מקומיים, הפועלים מתחת לפני השטח של היחוד התרבותי-הלאומי והתמורה ההיסטורית.

או ס פ כ / א

מבלי שנידרש עתה לסיבות הנוספות שגרמו להיעלמותה המהירה של התאוריה של הספרויות היהודיות (אחדות מהן תזכרנה בהמשך), נוכל לקבוע כנקודת מוצא לדברים שלהלן את ההנחה, שזה כבר הגיעה העת לחידושה של תאוריה זו, מבלי שחידוש כזה יבוא בהכרח על חשבון נטיות תאוריטיות אחרות. התנאים ששררו בשנות הששים, ואשר הפכו את הפנייה מן התאוריה היהודית הישנה לתאוריה החדשה ה'אוניברסאלית'-

הישראלית', מן התהייה על היחודי וההיסטורי לעבר התבניתי העל- (או התת-) היסטורי, חלפו מן העולם זה כבר. מחזד גיסא, השתנה לגמרי האקלים האינטלקטואלי- התאורטי, שחייב את ההיאחזות בסטרוקטוראליזם ובחוקיו הישימים בכל אתר וזמן. אנו חיים זה כבר במרחב תרבותי אשר חוקים אלה אינם מהווים עוד את אדניו האינטלקטואליים. מאידך גיסא, התעוררה מחדש המודעות העצמית היהודית לפרובלמטיקה של הזהות ושל ההגדרה העצמית. אשליית הנורמאליות הוהותית, שאיפיינה את שנות השיכרון האטאטיסטי של עידן בן גוריון, התנדפה ונעלמה. בעוד שכבודם (המתכרסם והולך) של ישראל והישגיה במקומם מונח, איש אינו משלה את עצמו כיום שקיומם פותר את בעיית הזהות היהודית בעולם שלאחר המסורת הדתית (או בעולם המתפתח לצידה של המסורת הדתית שלא נעלמה כלל וכלל, אלא, להיפך, היא נהנית ממשבר הזהות היהודית החילונית המשלח לעברה גדודים של 'חוזרים בתשובה', מוסיפה לעצמה כוח ומתגלה בפנים חברתיות ואידיאולוגיות חדשות). אדרבא, ברור, כמדומה, לכול, שהמסגרת של העצמאות המדינית, שחשיבותה כשלעצמה בעיני מרבית ההוגים היהודיים בני זמננו (אם כי כבר לא כולם) היא מעל לויכוח, איננה מסמנת אפילו תוואי או כיוון אפשריים, אשר על פיהם ניתן יהיה לצעוד לעבר פתרון של הבעייה הזאת. שביעות הרצון העצמית הישראלית שנעלמה הותירה אחריה מצוקה יהודית ישנה ומוכרת, 'צרת היהדות' קרא לה אחד-העם בעת שעיימת את הציונות ה'רוחנית' שבה דגל עם הציונות המדינית של הרצל, אשר אמרה להביא פתרון רק ל'צרת היהודים'; ואנו, שאיננו נוטים לייחס ממשות להפשטה כ'יהדות' שאחד-העם הביא עמו מן ההגות ההיסטורית של המאה הי"ט, נתאר אותה לעצמנו דווקא כצרתם של יהודים בתוך מדינת ישראל ומחוצה לה - הרוצים להיות יהודים ואינם יודעים בדיוק כיצד יממשו את רצונם זה.

failure of  
Zionism,  
Israel  
to solve the  
Jew.  
problem

אשר לאקלים התאורטי והתרבותי הכולל, לא פה המקום לתאור הזרמים השונים המשפיעים עליו והמתגלים בצורות שונות בתחומי הבנת התרבות והספרות. די בכך שנאמר, כי מרבית הזרמים האלה נובעים מהכרה מחריפה והולכת בחשיבות הדיפרנציאציה, ההבדל והיחוד של נסיבות ההיווצרות של תרבות וספרות אלו או אחרות: הדיפרנציאציה הנובעת מהבדלי מיגדר, מן העימות בין תרבות דומיננטית או תרבות רוב לבין שיה המיעוט התרבותי המתפתח לצידה ולעומתה, מן הפגישה הכוחנית בין מיישבים (קולוניאטורים) לילידים, בין תרבות מיישבת (colonizing) לתרבות מיושבת (colonized), בין ה'עצמי' המשתלט לעצמי הנשלט. כל אלה, על שפע התופעות ה'היברידיות' הנוצרות מן המגע בין הגורמים שמשני צידיו של המערך הכוחני המבדיל, עומדים כיום במרכז המחשבה על התרבות ו'מקומה' ועל הספרות כחלק ממנה. דומה כי רשאים אנו לומר, שאף כי המקורות הפילוסופיים, המסגרת הקונצפטואלית והטרמינולוגיה של התאוריה הישנה של ספרות היהודים שונים היו לחלוטין מאלה של תאוריות התרבות בנות זמננו, השאלות שהעסיקו חוקרים כמו סזן, שפירא, קויפמאן וניגר שייכות לעולם האינטלקטואלי של זמננו הרבה יותר מאלה שהעסיקו את אלה שבאו בעקבותיהם. המדובר בשאלות כמו: איזו ספרות יכלו היהודים ליצור בהקשרים פוליטיים ותרבותיים שבהם היוו הם תמיד לא רק מיעוט אלא גם 'אתר' תרבותי-דתי; או מה יכלה להיות הדינאמיקה שהפעילה ספרות יהודית שנכתבו בלשונות שונות, הן האחת לעומת השניה הן כל אחת לעומת ספרות לא יהודית שעיימן היתה שרויה במגע; איך פעלו סופרים יהודיים כסופרים 'יהודיים' במסגרת של תרבויות ולשונות לא יהודיות; איך או גם האם שמרו הספרות היהודיות על רצף יהודי פנימי בהיותן נתונות תמיד בסיטואציות תרבותיות ולשוניות דיגלוסיות; או מה ניתן ללמוד על בעיית התרגום מתרבות שהיתה נתונה במשך אלפי שנים בתוך קונטקסט תרגומי פנימי (אחד מקרא ושנים תרגום) וחיצוני; או איך

יכלה שפה אנאגוגית ודה-טריטוריאליט כמו השפה העברית לפעול כמכשיר ליצירת תרבות וספרות חילונית מודרנית וטריטוריאליט (ציוניות) וכיוצא באלה. דומה, כי לא אטעה אם אומר ששאלות אלה הינן אקטואליט מבחינה תרבותית לא פחות אם לא יותר משאלות בעניין ההבדל בין מטאפורה לדימוי או בין דיבור משולב למונולוג פנימי.

אשר להתנדפות אשליית הנורמאליזאציה של הזהות היהודית במסגרת העצמאות המדינית, תוצאתה

התרבותית ברורה: 'רה-פרובלמאטיזאציה', התבעייתות-מחדש, של כל המוסכמות המקובלות במחשבה על התרבות היהודית, לרבות תהייה מחודשת על עצם ההנחה שבכלל קיימת תרבות יהודית אחת, המשכית, או על ההנחה שקיימת איזו תרבות יהודית אותנטית ו'נכונה' יותר מתרבויות יהודיות מתחרות. מכל ההבטחות שהבטיחה הציונות, הבטחתה זו, למצוא מזור ל'צרת היהדות' המודרנית, צרת השאלה 'מיהו ומהו יהודי?' בעולם שבו חדלה ההלכה להיות מורה דרך יחידי או עיקרי, היא זו שהתבדתה ביותר. כידוע, גם ציפייתה של הציונות, שהרחקתם של היהודים מן החברות האירופיות וריכוזם במדינה משלהם יביאו להיעלמות האנטישמיות לא התממשה. אפילו בטחונה של הציונות שיהיה בידה לחלץ את העם היהודי מסכנות קיומיות נמצא בלתי מגובה, לפחות במידה מסוימת, על ידי ההתפתחויות ההיסטוריות, שהביאו רק להחלפת סכנות קיומיות מסוג אחד בסכנות מסוג אחר. ואולם האמונה שהזהות היהודית המודרנית המתפוררת (זו הגתונה בסכנת 'התפרדות' עוד יותר מאשר בסכנת התבוללות, כפי שקבע אחד-העם) היא זו שהתנפצה לרסיסים הקטנים ביותר. מדינת ישראל, עם כל היותה גורם כלל-יהודי מלכד, לא הפחיתה את המתח בין התפישות ואורחות החיים השונים של יהודים מסוגים שונים, אלא, להיפך, הגבירה אותו. הן ביחסים היהודיים הבין-תרבותיים בתוך ישראל הן ביחסיה התרבותיים של המדינה עם התפוצות העיקריות מופיעים סימנים ברורים של הגברת התאוצה של ההתפרדות – לא מעט בגלל עצם התערבותה של המדינה כמדינה בבעיות של זהות תרבותית לאומית, שמהסגרת המדינית-האזרחית אינה יכולה לפותרן. בקרב אינטלקטואלים יהודיים בתוך ישראל ומחוצה לה מסתמן חיפוש חדש של יהודיות הנובע מן ההכרה, שהיהודים החדשים, ישראלים ושאינם ישראלים, עודם מה שאלן פינקלקראוט כינה 'יהודים מדומים' (Juifes imaginaries), היינו יהודים שהווייתם היהודית מוחשת להם עצמם כבלתי ממשית או אותנטית משום שהיא אינה כרוכה בהתנסות יהודית ברורה ומחייבת.

על רקע זה אי-אפשר שלא תופיע 'התבעייתות-מחדש' של הוויית הספרות או הספרויות היהודיות. למעשה, התבעייתות זו כבר מצאת את מקומה מזה זמן מה בחיבורים שונים כגון חיבורה של חנה קרונפלד על המודרניזם ה'לימינאלי' (גבולי) העברי-היידי או חיבוריו המאוחרים של בנימין הרשב על השפות היהודיות ועל התרבויות המודרניות שנוצרו בהן או גם חיבורים אחרים של כותב הטורים. אולם עדיין לא נעשו מאמצים מרוכזים ומודעים ליצור זירה מחשבתית מוכללת משותפת, שבה יוכלו חיבורים כאלה להתלכד למסכת מתפתחת, נפרשת והולכת. בקצרה, אנו זקוקים לתאוריה חדשה של הספרויות היהודיות. צורך זה מן הראוי שיפנה את עינינו פעם נוספת לעבר התאוריה הישנה, זו שהתפתחה בעיקר במחצית הראשונה של המאה העשרים. עלינו לבדוק אותה כדי שנוכל לדעת מה, אם בכלל, נוכל לקחת ממנה בצאתנו למסע מחשבתי מחדש. עלינו להבין את הצרכים

התרבותיים שהביאו להולדתה ולשאול את עצמנו מה מהם עודנו מוחש לנו כצורך. עלינו להציג לעצמנו את השאלות ששאלה כדי שנוכל לדעת אם אלה הן גם שאלות שלנו. לעניינים אלה בעיקר יוקדשו הדברים שלהלן.

2

נתחיל בהדגשה מחודשת של דבר שכבר נאמר: התאוריה ה'ישנה', כמו הספרות שמתוכה נבעה, נוצרו בסיטואציה של משבר מהפכני. אולם למשבר כזה יש שני צדדים, אשר לא תמיד הם מובאים בחשבון על הניגודים וההשלמה ההדדית שביניהם. כשם שמשבר כזה כרוך בפרץ עז של חדשנות, של תפישת ההווה כאילו היה מופרד חדות ממה שקדם לו, כהתחלה חדשה, כך הוא גם אפוף איזה Angst או מועקה, שניתן לתארם כחרדת הינתקות (היפוך תשליל של חרדת הנטישה), חשש שהיפרדות חדה וגורפת מן העבר תהיה כרוכה באבדן הקשר עם מקורות עוצמה שקשה לוותר עליהם וכן באבדן לגיטימיות מסוג זה או אחר. בין ששני אלה, הקריאה הנמרצת לפרידה מן העבר והחשש הגלוי או המוסווה מפני הינתקות מוחלטת ממנו, מופיעים בד בבד ובין שהם מופרדים זה מזה על ידי הפרש זמן מסויים או על ידי מהלך התפתחות והבשלה, הריהם נובעים שניהם מעצם המצב מהפכני. בוודאי ששניהם בלתי נמנעים במהפכה תרבותית השואפת לשנות את פני התרבות ועם זאת להישאר בתחומיה של אותה תרבות.

all  
reus. =  
Janus-  
faced

יהודים מודרניים, שהניחו מאחוריהם את הקיום בקרב הקולקטיב היהודי המסורתי (ה'עדה'), אך בה בעת גם סרבו להיפרד מתחושת השייכות לקולקטיב היהודי במובן המודרני של המושג, ניסו ועודם מנסים לעצב מושגים חדשים של יהודיות, שיעניקו לגיטימיות הן לפרידתם מן היהודיות של הוריהם הן להווייתם ה'יהודית' החדשה, שכלל שהיא שונה מקודמותיה היא אינה פחות 'יהודית' מהן. החברה היהודית שהאבות המייסדים של הספרויות היהודיות החדשות נטשו היתה הרבה פחות מונוליתית ושלמה ממה שהנוסטלגיה המערפלת והמטשטשת מטה אותנו להאמין. כמו כן אנו יודעים היום שהמיפנה שהביא לנטישה, מה שקוראים 'היציאה מחומות הגיטו' או משבר הנאורות, היה הרבה פחות חד-משמעי וחד מזה שההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית שמלפני דורות אחדים ציירה לפנינו. למעשה, המיפנה לא הביא תמיד לניתוק קשרים עמוקים ומהותיים עם החברה המסורתית או לפחות מחלקים ממנה, ממש כשם שהחברה המסורתית, מצידה, ידעה נתקים וניגודים עמוקים ומהותיים בתוכה. עם זאת, אין אנו יכולים להתכחש לתחושה הברורה של רבים מאותם אבות מייסדים, שהם מתנתקים מן המירקם שלתוכו נולדו וגדלו ושהם מנסים להכניס לתוכו נימות חדשות לחלוטין. אין באפשרותנו להתעכב כאן על הביטויים המעניינים שקבלה תחושה זו כבר בשחר ימיהן של הספרויות החדשות. נסתפק בקביעה, שלעתים תכופות מאוד כבר ביטויים אלה, לרבות המוקדמים ביותר שבהם, מכילים איתותים ראשונים של אותה חרדת הינתקות שעל אודותיה דיברנו. כמעט מייד משדרים ביטויים אלה מודעות עצמית דו-פרצופית, אשר במשך הזמן תתפתח לתפישת דו-משמעית של העצמי כשונה, שהוא אחר לעומת העצמי שקדם לו, אבל בה בעת גם אינו 'אחר' באמת; אחר במובן הכולל והרדיקאלי יותר המשמש, למשל בכינוי 'אחר' שניתן לאלישע בן אבויה: מי שהתנתק, חצה גבול, נפרד סופית. אותו דבר שתארנוהו כתאוריה של הספרות היהודיות או הספרויות היהודיות היה אחד מביטוייה

the break  
was not  
total

revising  
Harshav  
thesis

הברורים של המודעות העצמית האמביוואלנטית הזאת, תוצר של תפישת העצמי התרבותי כ-alter ego תוך הדגשה מלאה של שתי המלים המרכיבות את המושג, הן את מילת ה'אחר' הן את מילת ה'אני'. בבחינת ה'אני' הוא אותי 'אני', ואף על פי כן הוא גם 'אני אחר'.

באורח פאראדוקסאלי, ועם זאת גם בלתי מפתיע, צמחה המחשבה התאורטית שבה אנו עוסקים מתוך השבר או הבקע התרבותי-ההיסטורי כשהיא מקדישה את עיקר מרצה לעיון בשאלות של המשכיות ואינטגרליות. השאלות הללו אוכפות עצמן כפייתית על התאוריה של הספרויות היהודיות גם בשעה שהיא מנסה לעסוק בעניינים שאיהם קשורים בהן כלל. הן מסתרות ומתגלות בה חליפות, אך גם בשעה שהן נעלמות אל מתחת לפני השטח הן פועלות ממעמקים וקובעות במידה רבה הן את הנושאים הגלויים שלה והן את דרך טיפולה בנושאים אלה. המשכיות והאינטגרליות בהן מדובר נתפשות כתאוריה במונחים שונים של זמן, מרחב, מצבים היסטוריים, לשונות, אמונות ודעות. בשום פנים ואופן אין לצמצם את המרחב שבו נבדקת האפשרות של המשכיות או אינטגרליות אלו אך ורק לזירה המשתרעת משני עברי הקו המפריד בין 'דת', מזה, ל'חילונית' (מושג מטושטש ומכשיל, שהשימוש התכוף בו הביא לטעויות רבות), מזה. עם זאת, מותר, כמדומה להבחין בין שני צירים עיקריים, שסביבם מארגנים החוקרים וההוגים את מחשבתם הציר האנכי והציר האופקי את אלה שארגנו את מחשבתם סביב הציר האנכי – והם בעיקרם ההוגים והחוקרים שהגיעו למחשבה הספרותית התאורטית מתוך הספרות העברית הקאנונית – היו מוטרדים על ידי שאלות של המשכיות ברצף הזמנים, במהלך הלינארי הסיבתי המוליד (או שאינו מוליד) מן הישן אל החדש, ממה שהיה בתקופות עברו לבין מה שמתהווה ומתרחש בהווה. אלה שמחשבתם נצמדה יותר לציר האופקי ניסו לחשוב מרחבית ולא קווית על מידת ההמשכיות או האינטגרליות המתגלה בביטויים ספרותיים בו-זמניים או נבדלים זה מזה לאו דווקא הבדל של ישן/חדש אלא הבדל בו-זמני של לשון או של נקודת מוצא אידאית וחוייתית. לא במקרה העסיק הציר האופקי בעבר בעיקר את הוגי מחשבת ספרות יידיש, שראו צורך לעצמם לבדוק את הקשר בין ספרות זו לספרות העברית, מזה, ולספרויות יהודיות בלשונות לא יהודיות, מזה. כיום שב ומתבלט הציר האופקי בחשיבתם של אלה העוסקים בספרויות יהודיות בעזרת מושגים של שיח מיעוט ושל 'גבוליות', כגון אלה הבדקים את מקומה של כתיבה בעברית על ידי מי שלא נטלו חלק ב'נאראטיב' הציוני הרשמי. ההוגה אשר יותר מכל אחר ניסה לכייל בחשיבתו את שני הצירים גם יחד היה דב סדן שעניינו המחקרי נחלק, אמנם לא בשווה, בין הספרות העברית הקאנונית לספרות יידיש הקאנונית, ובה בעת גם בין ספרות יהודית קאנונית בכלל ל'פריפריות' המשתרעות על פני שטחי הבינים המפרידים ספרות מפולקלור, היסטוריה ובלשנות. משום כך, בין השאר, מהווה תרומתו של סדן לתאוריה ה'ישנה' של הספרויות היהודיות את גולת הכותרת, שיאה וסיכומה של אותה תאוריה. אין ספק, שהשאלה מה נוכל ומה לא נוכל לקבל ולהפנים ממנה היא בראש ובראשונה מה אנו יכולים ומה איננו יכולים לקבל מחשיבתו של סדן.

(1)  
(H)  
(2)  
(✓)

בהצגתה האנכית עומדת בעיית המשכיות על השאלה שניסח קורצווייל, כדרכו, בחריפות יתרה: 'ספרותנו החדשה – המשך או מהפיכה?'. למעשה, יכלה השאלה להישאל (ולפעמים גם נשאלה) לא רק בקשר לספרות החדשה ולבעיית הקשר בינה לבין מה שקדם לה, אלא האם בכלל ניתן לייחס המשכיות ורציפות לא רק לספרות יהודית רב-לשונית אלא אפילו לספרות יהודית שנכתבה בלשון אחת, כגון העברית? האם המושג 'שירה עברית'

החייב 'לכסות' את שיר השירים, מזמורי התהלים, הפיוט הארץ ישראלי של ינאי והקילירי, שירי המלחמה של שמואל הנגיד 'כתר מלכות' של ר' שלמה אבן גבירול, שירי היין והאהבה של יהודה הלוי ומשה אבן עזרא, סונטות עמנואל הרומי, מחזות רמח"ל, שירי 'המתאונן' ו'המשורר' של אד"ם הכהן, הפואמות הסאטיריות של יל"ג, שירת ביאליק ובני דורו ושירי אורי צבי גרינברג, א, שלונסקי, נתן אלתרמן, אמיר גלבוש ונתן זך – האם מושג כזה עודנו מלמד על איזושהי קוהרנטיות היסטורית, כזו שעליה מצביעים (או נראים כמצביעים) מושגים כמו שירה צרפתית או אנגלית או רוסית, ה'מכסים' רצפים שאת הקשרים ההתפתחותיים בין חלקיהם השונים ניתן לראות ולהראות בעליל? האם קיימת באמת שירה עברית אחת? האם קיימת בכלל ספרות עברית אחת? האם לא נכון יותר היה להודות, למשל, שקיימות ספרויות עבריות אחדות, שלכל אחת מסורות והתפתחות משל עצמה, למרות המצע המקראי המשותף, שהוא, אגב, משותף גם לכל ספרויות ימי הביניים והעת החדשה של העמים הנוצריים? האם הזיקה הבלתי פוסקת למצע המקראי מוציאה כל אחת ממערכות ספרותיות מבודדות אלו מבידודה כספרות עומדת לעצמה, סגורה וחתומה בתוך גבולותיה ההיסטוריים, הלשוניים, המנטאליים והתרבותיים הבלתי חזירים; ספרות בלתי מתקשרת בהתפתחויות ספרותיות שבאו בעקבותיה יותר משמתקשרת, למשל, הספרות היוונית העתיקה לאלפי חיקוייה ועיבודיה בספרויות הריניסאנס והזמנים החדשים, לרבות בספרות היוונית המודרנית? כל השאלות הללו יכולות ואולי גם צריכות להישאל. עם זאת, ברור שהחשיבה האנכית נבעה בראש ובראשונה מן הבעייתיות של המצב המודרני, מן ה-Angst המהפכני של התרבויות היהודיות החדשות.

הוא הדין בחשיבה האופקית, שאף היא נצבעה בצבעים העזים של הסיטואציה התרבותית בהווה (בעיקר מאבק הלשוניות והספרויות: עברית מול יידיש במחצית הראשונה של המאה העשרים) גם בשעה שהוחלה על העבר הרחוק יותר והרחוק פחות (כגון בספרו רב הכרכים של ישראל צינברג: 'תולדות הספרות אצל היהודים' או 'של היהודים' – 'די געשיכטע פון דער ליטעראטור ביי יידן' – ולא 'תולדות ספרות ישראל', כפי שכונה הספר בתרגומו העברי. הכותרת החדשה מחילה על הספר את הקונספציה של סדן, שספק אם היא עולה בקנה אחד עם זו של המחבר). גם כאן ניתן, כמובן, לשאול אם התרבות והספרות של היהודים בימי הביניים ניתנות לכיול במסגרת משמעותית אחת שתכלול הן את תרבות אשכנז הן את זו שנוצרה סביב אגן הים התיכון, או אם ניתן להקיף את כלל הספרות היהודית שנוצרה בתקופה הקרויה הלניסטית במסגרת משמעותית אחת, שתכלול הן את ספרות ההלכה הן את זו שנמצאה במגילות ים המלח הן את הספרים ה'חיצוניים', כגון ספרי המקבים או ספרי חנוך, הן את חיבורי ההיסטוריים של יוסף בן מתתיהו וחיבוריו הפילוסופיים והפרשניים של פילון האלכסנדוני. אפשר להעמיד לבחינה היפותיתזה הקובעת, שכמעט בכל תקופה בתולדות עם ישראל מסוף ימי הבית השני ואולי גם קודם לכן מפגינות התרבות הספרות היהודיות סוגים שונים של נתקים פנימיים, של אי-שייכות, של שברים מנטאליים ואידיאיים, שהמסגרת הדתית המשותפת אינה יכולה לגשר על פניהם.

אולם חשבונם של חושבי המחשבה המטא-ספרותית האופקית נעשה בעיקר לאור הריסוק הרדיקאלי של התרבויות והספרויות היהודיות בזמנים החדשים שעה שהכתיבה ה'יהודית' נעשתה לא רק בחצי תריסר לשונות יהודיות (עברית, לדינו, יידיש, ערבית-יהודית, פרסית-יהודית וכו') ובלמעלה מחצי תריסר לשונות בלתי יהודיות, שיהודים נזקקו להן (רוסית, גרמנית, פולנית, צרפתית, אנגלית, איטלקית, ספרדית, ערבית) אלא גם בתוך כמה

דפוסי-אם מנטאליים ואידאיים שונים ואף מנוגדים זה לזה: הדפוס המסורתי-ההילכתי; הדפוס המיסטי, שמצא את ביטוי הבולט ביותר בדורות האחרונים בספרות החסידית; הדפוס של ספרות המוסר המסורתית; הדפוס המסורתי העממי-הפולקלוריסטי (כגון זה של ה'מעשה-ביכל' המוסרני היידי); הדפוס המודרני ההומאניסטי-הלאומי (ספרות עברית, חלק נכבד במספרות יידיש החדשה); הדפוס המודרני של יצירה משולבת בספרויות לעז שונות ומפנימה את מסורותיהן ואת בחוני הטעם שלהן ועם זאת בוחנת ומעבדת נסיון חיים שניתן לתארו כיהודי וכו'. בתוך כל אחד מן הדפוסים הללו מסתמן תכופות פיצול חריף בין פרשנויות שונות ומנוגדות של המכנה הדפוסי המשותף, כגון הפרשנות הציונית של ההומאניזם והלאומיות היהודיים החדשים לעומת הפרשנות היידישיסטית האנטי-ציונית של אותם הומאניזם ולאומיות. לעתים זהות אידיאולוגית משותפת פחות או יותר אף היא אינה מבטיחה רציפות תרבותית פנימית משום בחינה. כך, למשל, דחה אחד העם את 'אלטנוילאנד' של הרצל לא רק כאוטופיה בלתי מתקבלת על הדעת ואף סותרת את עצמה אלא גם כיצירה ספרותית חסרת כל תוכן יהודי אותנטי, בלתי שייכת, למעשה, לתרבות הלאומית עתיקת השורשים. אין ספק, כי בעיניו לא היה יצירת יסוד זו של המחשבה הציונית בבחינת חלק מספרות יהודית על פי איזושהי הגדרה שהיתה מתקבלת על דעתו.

השאלה המרחפת מעל לכל אלה היא אם בכלל קיימת ספרות יהודית רב לשונית אחת בכל התקופות ובעיקר בתקופה המודרנית; ואם ספרות כזאת קיימת מהו המכנה המשותף שלה ומה הם גבולותיה. למשל, היכן עובר קו הגבול שבין ~~ספרות~~ ספרות יהודית הנכתבת בלשונות שאינן יהודיות לבין ספרות הנכתבת על ידי יהודים באותן לשונות אלא שאין לה שום זיקה לספרות היהודית. סימון הקו התוחם ומפריד בין שתי הוויית אלו נתגלה כקשה ביותר, ולמעשה כבלתי אפשרי. הקו שמתח דב סדן בקביעתו: ספרות הנוצרת על ידי יהודים בשביל קוראים יהודיים הוא בלתי מתקבל על הדעת בעליל. הגדרה כזו מותירה בתוכה מקום אך ורק לסוג מסויים של ספרות אפיגונית-אפולוגטית שנוצרה בתקופות קצרות מאוד באורח יחסי (על הרוב ימי דור או דור וחצי) בהן התאקלמה חברה יהודית בארץ זו או אחרת במידה שהביאה אותה לשימוש שוטף - בדיבור, בכתב ובקריאה - בלשון הארץ, אך עדיין לא התאקלמה במידה המאפשרת לה התערות בתרבות של המדינה והיזקקות לפירוטה, כגון לספרות או להגות ה'כלליות' שלה. תקופות כאלה היו בתולדות יהדות גרמניה ורוסיה ובמידה מסויימת אף באלו יהדות אנגליה, צרפת וארצות הברית. בכל מקום הצמיח מצב הביניים התרבותי הזאת ספרות 'יהודית' מיוחדת, אפולוגטית, שיפלת קומה ודלת תכנים, כתובה בלשון הארץ ומיועדת לקוראים יהודיים בעיקר או גם בלבד. הסופרים שיצרו את הספרות הזאת (כגון פיליפסזון, להמאן, רקנדורף ודומיהם בגרמניה, או לבנדה, אוסיפ רבינוביץ ובוגרוב ברוסיה) נשכחו מן הלב כמעט לחלוטין לא רק מפני שיצירתם עסקה ברוח אפולוגטית מסויימת בנושאים 'יהודיים' ספציפיים, אלא גם בשל דלות הכישרון והעוני התרבותי האופייניים להם; שכן בכל מקום בו נתגלה בקרב היהודים בתקופות כאלה כישרון ספרותי אמיתי הוא הבקיע עד מהרה מהתחום הצר של הספרות הנכתבת לשם צריכה יהודית. אין פרוש הדבר, שהסופר המוכשר נפרד לחלוטין מן התימאטיקה היהודית. 'הרבי מבכרד' של היינריך היינה או ספרו של ברטולד אוארבאך על ברוך שפינוזה היו לא פחות יהודיים בתימה שלהם מחיבוריהם ההיסטוריים של פיליפזון ולהמאן; הרומאנים היהודיים של מרי אנטין או ספרו של אייב קאהאן 'עלייתו של דוד לווינסקי' התעמקו בהוויי הגירה היהודית לאמריקה לא פחות, אם לא יותר, משעשו זאת סופרים יידיים בני

1st generation  
apologists  
from  
Philipsohn to  
Bogrov

תקופתם. אבל היינה ואורבאך, כמו קאהאן ואנטין פנו אל כלל קהל הקוראים של הספרות שנכתבה בלשונם ובמקומותיהם; והוא הדין בכל סופר יהודי אחר כותב בלשון לעז, אשר כדאי לחוקר הספרות (ולא רק לביבליוגראף או לחוקר תולדות התרבות) להקדיש לו תשומת לב. הגדרתו של סדן, המותרת מחוץ לספרות היהודית את היינה, קפקא, אייזאק רוזנברג, הנרי רות, ברנו שולץ, איליה ארנבורג, סול בלו, פול צלאן, אלברט כוהן ופרימו לוי פשוט הופכת את העיסוק הספרותי בספרות היהודית שנכתבה בלשונות לעז לבלתי רלוואנטי. בדור האחרון היא נחשפת במלוא האבסורדיות שבה לנוכח ספרות יהודית מובהקת הנכתבת בלשונות לעז ולשם קוראים שאינם יהודים בלבד אולם היא מבוססת על 'חזון' ספרותי יהודי מוגדר ומבורר אולי יותר מחזון היהודי של הספרויות הנכתבות בלשונות יהודיות, כגון חזון הספרות היהודית ה'אנטי-פאגאנית' (כלומר, המתנגדת מוסרית והגותית לעקרונות האסתטיים המנחים את המודרניזם הספרותי בכל אתר) של סינתיה אוזיק, שתבעה אף יצירתה של 'יידיש' חדשה בלשון האנגלית לשם מתן ביטוי הולם לא רק לנסיון חיים יהודי כי אם גם להשקפת עולם המבוססת על עקרונות יהודיים.

Ozick

ובכן: האם קיימת ספרות יהודית בעלת רציפות היסטורית 'אנכית'? האם קיימת ספרות יהודית המשותפת 'אופקית' בתקופה זו או אחרת לכלל המרחב התרבותי היהודי? האם קיימת בכלל תרבות יהודית רצופה בזמן ובמרחב, או שמא עצם המושג מסתמך על אורח מחשבה אסנציאליסטי-הגליאני (זה שעל ברכיו נולד מושג ה'יהדות' או ה'יודאיזמוס' הזר כשלעצמו למסורות היהודיות התרבותיות שעליהן הוא מוּחַל), שכבר מזמן הגיעה העת להיפרד ממנו, ולהיאחז, כפי שהציע ברדיצ'בסקי כבר לפני למעלה ממאה שנים, בקו המחשבה האקסיסטנציאליסטי, המכיר רק ביהודים – יחידים כשלעצמם ויחידים המצטרפים לקבוצה או לקבוצות – החיים בתקופות שונות ובמקומות שונים חיים שונים מאוד מאלה של יחידים וקבוצות יהודיים אחרים, וכל אחד מהם יוצר או צורך תרבות וספרות שהם יהודיים משום שהם נובעים באורח אותנטי מהווייתו ומנסיון חייו הממשי, שיש בהם 'מרכיב' יהודי כזה או אחר?

התיאוריה ה'ישנה' של הספרויות היהודיות נטתה בכללה לחפש בתרבות ובספרות המשכיות ורציפות. אמנם, היא לא היססה לתאר נתקים ומפנים. הן לכך חייבה אותה עצם הסיטואציה התרבותית המהפכנית שבתוכה נוצרה. אף על פי כן נטיית ליבה היתה לחפש מעל או מתחת לפני השטח דגמים של המשכיות, שהיה בהם כדי 'לאזן' את הנתקים והמפנים הללו. מעטים מאוד היו אלה שלא רק הניחו קיומם של נתקים נחרצים, בלתי ניתנים לגישור, במה שקרוי תרבות יהודית, אלא גם השלימו עם נתקים אלה או אף ברכו עליהם. לכך היו מסוגלים רק אלה שהיו מחוייבים אידיאולוגית ומנטאלית להשקפות עולם, שפסלו את הקיום היהודי ההיסטורי מעיקרו ושתבעו ניתוק מוחלט של ההווה מן העבר. כך במחנה הציוני, בקצה אגפו הימני, עלתה בסוף שנות השלושים ובראשית שנות הארבעים קבוצתו של המשורר-האידיאולוג יונתן רטוש 'העברים הצעירים' עם עברי חדש זה, טענו ה'כנענים' (שם הגנאי שהעניק א. שלונסקי לבני הקבוצה הרטושים), כבר התנתק והוא עוד יוסיף ויתנתק מקהל המהגרים היהודים שהביאוהו ארצה. רטוש וההולכים בעקבותיו ראו עצמם כמבשריהן של תרבות וספרות עבריות חדשות, שתשאבנה את השראתן, בין השאר, מן העולם התרבותי האילי של העברים הקדמוניים, הם הכנענים



תושבי הארץ. לגביהם שאלת המשכיות היתה לא רק בלתי-רלוואנטית אלא גם מטעה ומכשילה, מערפלת את הבעיות האמתיות, הפוליטיות והתרבותיות, שבפניהן ניצב העם העברי החדש בבואו להתנחל מחדש בארץ כנען. הגישה ה'כנענית', הגם שמצאה ביטויים ישירים ובעיקר עקיפים בעשייה האמנותית בארץ ישראל ובשיח התרבותי שהתפתח בה, לא הותירה, מכל מקום, משקע עמוק בחשיבה הספרותית-התרבותית העברית.

USSR

קריאות מקבילות (במידה מסוימת) להינתקות נשמעו באותה עת עצמה גם מברית המועצות מפי קומיסארים של תרבות ונוטרים בלתי מתוחכמים של חומות התרבות היהודית הסוציאליסטית-הפרולטארית החדשה, שראו בתרבות יהודית ה'ישנה' תרבות שבקעה מעולם פיאודאלי, שבו חברו העושר והלמדנות בדיכוי פיסית ותרבותי של המוני ה'עם', ואילו בתרבות המודרנית הם גילו את עלייתה ושקיעתה של הבורגנות היהודית ואת קשריה עם העולם הקלריקאלי (עברית) והקולוניאליסטי (ציונות), מזה, ועם הנוסטאלגיה הקלוקלת של הבורגנות השוקעת, המעלה על נס את האידיליה של 'העיירה', מזה. כך, כאמור, פסלו המהפכנים הללו לא רק כל דבר שחותם המסורת הדתית היה טבוע בו, אלא גם את ה'קלאסיקה' היידית המודרנית (אברמוביץ, שלום-עליכם, פרץ) וההולכים בעקבותיה. יש, אמנם, להדגיש, שחוקרים או מבקרים מארקסיסטיים-סובייטיים מתוחכמים כמו מאיר וינר ומאקס עריק לא נתנו ידם לגישה פשטנית זו ואף לחמו בה (בכלי ניתוח מארקסיסטיים) בכל תוקף. העניין שלהם בעבר הרחוק והקרוב יותר היה אותנטי (אם כי סלקטיבי), כפי שניתן ללמוד ממחקריו הבסיסיים של עריק בתולדות ספרות יידיש ה'ישנה' (של תקופת הריניסאנס) ומחקריו הקלאסיים של וינר בראשית התהוותה של הספרות היידית החדשה בשלהי המאה ה'י"ח ובראשית המאה ה'י"ט. וינר גילה עניין חי בעבר וגישה מתוחכמת להבנתו גם בסיפורת ההיסטורית המבריקה שלו, שעסקה בימי הבינים היהודיים המאוחרים או בראשית הזמנים היהודיים החדשים.

כך החוקרים וההוגים העיקריים הן במחנה העברים הן בקרב אלה שדבקו ביידיש ובספרותה לא ויתרו על גירסה כזו או אחרת של המשכיות ורציפות תרבותית יהודית, המגשרת על פני פערים היסטוריים ומנטאליים. המבקר-התיאורטיקן העברי הבולט היחיד שכפר בקשר בין ההווה התרבותי לעבר היה ברוך קורצווייל, אלא שהכפירה שלו היתה, מבחינת דיוגנו כאן, בבחינת היוצא מן הכלל המאשר את הכלל. בדחותו את ההנחה המקובלת, שהתרבות העברית ה'חילונית' החדשה מהווה חוליה חדשה – אמנם, חדשנית ומהפכנית, ובכל זאת רק חוליה נוספת – בשלשלת התרבותית העתיקה, שהרצף ה'דתי' הארוך לא היה אלא גילום היסטורי משתהה אבל חולף שלה, הוא לא עשה זאת מסיבות ובהקשר רוחני דומים לאלה של ה'כנענים'. אמנם, הוא היה שותף ל'כנענים' בכפירתם באופי ה'לאומי' של הזהות היהודית, שהדת לא היתה בו אלא מרכיב היסטורי, שניתן לותר עליו מבלי שהזהות תיפגע (תפישתו של אחד העם, למשל). ה'כנענים' סברו, שהיהודים שלאחר חורבן מלכות ישראל העתיקה לא היו כלל עם אלא 'עדה דתית' בלבד, ושהעם החדש הנוצר והולך בארץ ישראל הוא, משום כך, זר להם ולמסורותיהם בדיוק משום שיש לו תכונות לאומיות ברורות (טריטוריה ושפה משותפות, גורל היסטורי אחד). קורצווייל אף הוא ראה את הזהות היהודית בעיקרה כזהות דתית, אשר אמנם, יש בה גם מרכיב לאומי, אך מכל מקום זהות זו לא היתה, בעיניו, בת קיום אם הוצאה אל מחוץ לתחום חלותה של 'הקדושה החופפת על כל תופעות החיים ומוודדת את ערכן'. בנקודה זו, מכל מקום, נפרדו דרכיהם של קורצווייל ורטוש. בעוד שהאחרון ראה

בהתנתקות מן העבר הדתי והציוני כאחד תנאי הכרחי לפריחתם של העם העברי ותרבותו החדשה, הראשון ראה בהתנתקות מן המסורת הדתית מהלך חורבני ואסוני, אשר אך לשווא ניסתה הרטוריקה הציונית לחפות עליו בסיסמאות הגאולה והתקומה שלה. קורצווייל סבור היה שההתנתקות הזאת מוליכה בהכרח לפשיטת רגל תרבותית. התרבות היהודית החדשה גילתה, לדבריו, סימנים של עומק ועוצמה רק במידה שעדיין קיימה מגע – ולו גם מגע של עימות – עם המסורת הדתית. יוצריה הגדולים של הספרות העברית החדשה (ש"י עגנון, ח.ג. ביאליק, אורי צבי גרינברג) היו אלה שעמדו בקשר נפשי עמוק עם ילדותם בצל המסורת הדתית וחזו את התרחקותם ממנה כגירוש מגן העדן האבוד של שלמות והרמוניות רוחניות-תרבותיות ששוב אינן בנות השגה לעבר עולם כאוטי ואבסורדי של מודרניות, שגם 'חזון' בעייתי של חזרה אל מקורות ההתנסות הדתית ההיסטורית אין בו כדי לאזן את השפעתו ההרסנית, באשר 'שיבה מאוחרת' כזאת איננה ניתנת למימוש אותנטי, ויש לה תוקף ומשמעות רק בתור געגוע וביטוי של כאב שאין לו מזור.

קורצווייל טעה טעויות היסטוריות חמורות. מחד גיסא, הוא צייר תמונה אידאלית ובלתי היסטורית של עולם ה'מסורת', שהיה כביכול אחד ושלם וחד-משמעי כפי שלא היה באמת מעולם. התיזה ההארמוניסטית הזאת (כרקע הכרחי לדיסונאנס הטראגי של המודרניות) חייב אותו לנהל קרבות בלתי פוסקים עם כל מי שגילה ביהדות המסורתית אלמנטים אנטינומיים ואנארכיסטיים, ובעיקר עם גרשום שלום, שכלל מפעל חייו המחקרי הזים את אגדת כנסת ישראל השרויה כולה, כגוש אחד, תחת החופה של הקדושה החופפת וסימן בחיים הלאומיים שניות דיאלקטית קבועה, שנבעה מן המתח בין היהדות ה'נורמאטיבית' (ההלכתית) לבין יהודיות חתרנית, ליבידיאנית, מתפרצת ומסתתרת, מתלקחת (כגון במשיחיות השבתאית) וכאילו דועכת, אך לעולם לא כבה לגמרי; יהודיות, שפילסה נתיבות שהוליכו מן הפרץ המשיחי הגדול של המאה ה'י"ז והמשכיו האנטינומיסטיים במאה ה'י"ח אל תנועת ההשכלה ומאווייה להחזיר את העם היהודי לחיים גופניים מלאים על אדמות. מאידך גיסא, נאלץ קורצווייל לטעות ולהטעות בהבנת ההשכלה היהודית בכללה וזו העברית בפרט, שהיא לגביו 'חילונית' לגמרי גם בשעה שהיא מעמידה פנים (כביכול) של דתיות דאיסטית. חקר ההשכלה היהודית בדורות האחרונים הזים תמונה זו שהושרשה על ידי ההיסטוריוגרפיה היהודית של המאה התשע-עשרה. אנו יודעים שהן תנועת ההשכלה והן ספרותה העברית ברובה המכריע היו נטועות בעולם האמונה הדתית והתייחסו בשלילה עמוקה ובחשד לאלה שהתנתקו ממנו. לגביהן לא היה שום פער – לא הגיוני-אינטלקטואלי ולא ריגשי-חזונית – בין הראציונאליזם שבו דגלו לבין האמונה שגם בה אחזו בתוקף. מודעות לפער כזה אינה מופיעה בספרות לפני שנות הששים של המאה ה'י"ט, והיא באה לביטוייה המלא רק בעידן ה'תחייה' הלאומי-הציוני, ולמעשה היא מהווה חלק בלתי נפרד מתפישת המציאות הלאומית-הרומאנטית האופיינית לתרבות ולספרות בעידן זה (ביאליק פיירברג, ברדיצ'בסקי).

critique  
of  
Kurzweil

טעות יסודית אחרת שטעה קורצווייל, ואף הנחילה לרבים מתלמידיו, כרוך היה בעצם איפיונה של ה'חילונית' שבספרות העברית גם בעידן התחייה ובימי המודרניזם שבאו בעקבותיו. את החילוניות הזאת – בעצם, את כלל החילוניות של הספרות הקרויה חדשה, באותה מידה מוגבלת מאוד, שניתן בכלל לתארה כ'חילונית' – לא נבין אם לא נבחין בממדים הדתיים האינהרנטיים שלה. הספרות העברית החדשה כולה באה לא רק 'לחלן', להוציא מן הקודש אל החול, כפי שנהוג לומר, אלא גם לקנש, לשוות קדושה מעין-דתית למה שנחשב לחולין. אופייני

Spends 2 pp. demolishing K  
for not appreciating the sanctification process of Heb. secularism

Sanctification  
of Hebrew

ביותר מבחינה זו היה יחסה ללשון העברית. לכאורה, היא באה להוציא אותה מעולמם של הליטורגיה והלימוד הדתי ולהוליכה 'על גפי מרומי קרת' כלשון שווה בחיותה היומיומית ובתוקפה התרבותי ההומאניסטי ל'לשונות החיות'. בה בעת כמעט שלא נמצא קידוש מופלג של השפה על כל מרכיביה – אף לא קידוש זה שנמצא בהגות היהודית של המדרש ושל כמה מן ההוגים בימי הביניים, שהאמינו, שמקור הלשון העברית הוא אלוהי, והיא, העברית, היתה הלשון בה דיבר האל אל מלאכיו, נועץ בתורה, ברא את העולם והשיח את בני האדם כולם עד להתפצלות הלשונית בדור הפלגה - כגון זה שאנו מוצאים בכתבי המשכילים העבריים. בעוד הללו מעניקים לשפה ערך פוליטי עליון בתור 'השרידה היחידה', השארית שנותרה לעם ישראל מעצמאותו המדינית, מן 'הארץ', השלטון ומלוכת [ה]קָדָר' (מתוך שירו של אד"ם הכהן 'חלום ערב'), הם גם הפכו אותה לאלה אורפית נחבאת, אשר הם, המשכילים, מקיימים סביבה פולחני סתר כמו-מאסוניים ומפתחים תוך כך גרמטולוגיה תאולוגית, אשר לפיה כל עניין דקדוקי או פילולוגי הוא בעל ערך רוחני מוחלט (ראו הקדמתו של אד"ם הכהן לחלק הראשון של אסופת שיריו, 'שירי שפת קודש', 1842). הספרות העברית החדשה כולה (למעט, אולי הספרות הישראלית, אשר, לפי קריטריון זה, חזלה להוות חלק מן הספרות החדשה) קשורה קשר בל-יינתק – באמצעות הלשון והטקסטים המקודשים שלה ובאמצעות החוויות ההיסטוריות שמצאו את ביטויין בטקסטים אלה – עם הווייה כמו-סאקראלית. בשום מקום לא נתגלתה תכונתה זו של הספרות כבעיבוד שעובדה את הנושא הנבואי. מחד-גיסא, היא הגדירה את עצמה כנביא חילוני, 'צופה לבית ישראל', שחזונו מושתת על אדני הראציונאליזם, ההומאניזם והפראגמאטיזם. מאידך גיסא, היא העניקה לשליחותו של הנביא החילוני הזה הילה של קדושה, והעמיסה על ידיעה והרגשה, שמקורן בעולם האנושי המוגבל במקום ובזמן (מחשבותיו וריגשותיו של המשורר), מטען כבד מאוד של טרנסצנדנטליזם ונומינאליזם. אחד העם, שהגדיר מחדש את מושג הנבואה בשביל תרבות 'התחייה' העברית-הציונית, זיהה את האש הבורעת בסנה שעל הר חורב עם להט הריגשה המוסרית של האיש משה והפך את האפיפאניה ההתגלותית למאורע פסיכי אנושי. בה בעת הוא שיווה לתכנים פסיכיים מוחשיים של החיים הלאומיים חזות אסנציאלית מקודשת, והפך את מה שהוא כינה 'המוסר הלאומי' ל'רוחני' רנ"קי-הגליאני, השולט, כביכול, בחיים היהודיים לאורך כל תולדות העם (למעט רגעים קצרים של 'נפילת מלאכים') ומעצב ומכוון אותם מעל או מעבר לכל המצבים הקיומיים שאליהם נקלעו. כפילות זו, שעוררה על אחד העם את חמתם וביקורתם של מבקריו הקשים ביותר, כגון מ"י ברדיצ'בסקי ויעקב קלצקין, היתה טבועה, למעשה, במיכלול גילוייה של הספרות, שמצאה את ביטוייה הסמכותי ביותר בשיריו ה'נבואיים' של ביאליק. וודאי שאין ה'נבואיות' של הספרות החדשה דומה לזו של המקרא או של הפילוסופיה של ימי הביניים. ניתן אף לומר, שדווקא בה – הרבה יותר מאשר בגילויים של כוונות חילון כפשוטן – גילתה הספרות את מרידתה במסורת. עם זאת, לא תתאפשר הבנה של הספרות החדשה על הטון הסמכותי ועל רטוריית האמת הבלתי מעורערת שלה ללא חזירה לאופי האמביוואלנטי והנפתל של ה'חילוניות' שבה, זו שבכוחה יצרה 'דת עבודה', דת-לאום ואפילו דת-מדינה, שלא היו קיימות ביהדות קודם לכן. דומה כי הפשטנות שגילה קורצווייל בעניין סבוך זה, היא בעיקר שגרמה לכך, שלהשקפתו ההיסטורית-ההיסטוריוזופית זה לא היתה השפעה מתמשכת, ושהוגה הדעות הספרותי בן זמננו יוכל לקחת עימו מעט מאוד מצרורה של השקפה זאת – להבדיל מתובנות עמוקות של המבקר הבולט בשעתו ביחס לטקסטים בודדים מסויימים, כגון סיפורי עגנון וכמה משיריו של ח"נ ביאליק.

האמונה שהספרות העברית החדשה היתה, בכל חידושה, גם המשכה של מסורת ספרותית עתיקה הונחה ביסוד האתוס הלאומי והאסתטי של ספרות זו מראשיתה בשלהי המאה הי"ח. מתחילה נאחזה אמונה זו כמעט רק בחלקה המקראי הקדום של המסורת. הספרות החדשה היתה כביכול כמין שיבה רניסאנסית למקורות הטהורים של המקרא. ההשלכות של זהות ניאו-ביבלית זו התפרשו על פני מכלול תופעות מרכזיות בספרות החדשה, שהבולטת שבהן היתה השיבה לסיגנון כמו-מקראי. כמעט עד לסוף המאה התשע עשרה שלט סיגנון זה בכל הז'אנרים הבלטריסטיים של הספרות, ובתחום השירה נמשך שלטונו עד לימי ביאליק ודור תלמידיו. יחד עם הסיגנון העידו על הזיקה למקרא גם כמה תת-ז'אנרים בולטים כגון חיקויי תהלים, הנסיון לייצר מחדש סיפורת כמו מקראית (מאפו וממשיכיו כגון דוד פרישמאן), ובסופו של דבר, כבר בימי 'התחייה' הלאומית של סוף המאה הי"ט וראשית המאה העשרים, ה'משא' הנבואי, שהגיע למלוא פריחתו בשירת ביאליק. הביבליות הזאת התחזקה במידה מסויימת עם עלייתה של הציונות על סמך ההנחה שתרבות עברית שתיווצר בארץ ישראל בתנאים של עצמאות מדינית ושיבה מחיי עיר, מסחר ומקצועות תיווך לחיים חקלאיים בחיק הטבע תהיה בהכרח קרובה לעולם התרבותי של המקרא, שעוצב גם הוא על ידי עם חקלאי בן חורין ויושב על אדמתו. אולם אין פירושו של דבר, שהספרות העברית ניתקה עצמה לזמן רב מן המסורות התרבותיות הבתר-מקראיות.

כבר בראשית שירת ההשכלה בשלהי המאה הי"ח (כגון ב'שירי תפארת' של נ.ה. וייזל, האפוס על חיי משה רבנו) הצניעו המשוררים מתחת למקראיות המובלטת, המכריזה על עצמה, זיקה נסתרת יותר למדרש ואף לספרות ההגות של ימי הביניים (ראו, למשל, נסיונו של וייזל להסביר ולהצדיק את רצח הנוגש המצרי בידי משה על פי ההסבר שנתן הרמב"ם לפרשה סבוכה זו). זיקה זו התעצמה בראשית המאה הי"ט בפרוזה הסאטירית והפובליציסטית. כמעט מאמצע המאה התשע עשרה עמלו כמה מגדולי היוצרים העבריים של הזמן (מאפו, יל"ג), ולצידם גם אנשי חכמת ישראל שפעלו בעברית ומתוך קשר ליצירה הספרותית העברית של בני דורם, על יצירת קשרים עם מסורות מאוחרות שונות. מאמציהם באו לידי ביטוי, בין השאר, בהכנסת העברית המשנאית והמדרשית לסיגנון הנורמטיבי של הפרוזה העברית. החל ברומאן האקטואלי 'עייט צבוע' של מאפו ובסיפוריו של יל"ג הוענקה לגיטימציה גם לשימוש האמנותי בארמית התלמודית (שמאפו תארה כ'צענתה' ה'נאוה ושחרחרת' של הגבירה העברית ה'עדינה', 'ההולכת לרגלה' - עיניה צופיות הליכות גבירתה ואוזניה קשובות לכל מוצא פיה). התפתחויות סיגנוניות אלו עלו בקנה אחד עם הערכה וקאנוניזאציה מחדשות של פרקי ספרות דחויים כגון האגדה התלמודית והמדרשית, שה'חזרה' אליהן בין בדרך הפרשנות הראציונאליסטית (אגב הדחקה היסודות הפנטאסטיים שבהן) ובין בדרך התרגום לעברית והאנתולוגיזאציה החלה בעיצומה של תקופת ההשכלה המאוחרת (ראה ספר 'המפתח' של מ.א. שאצקס מן השנים 1866-1870), ואילו בתקופת חיבת ציון היא שימשה בסיס לרבי-מכר מובהקים של התקופה כגון 'שיחות מני קדם' של זאב יעבץ ו'כל אגדות ישראל' של ישראל לבנר, מבשריה של האנתולוגיה הקלאסית של ביאליק ורבניצקי. בעוד שהזיקה העמוקה לשירת ימי הביניים הונחלה לספרות העברית של המאה הי"ט על ידי חוכמת ישראל הגרמנית, ההתעניינות בפיוט הקדום, שההשכלה היהודית בזה לו וראתה בו, כפי שכתב

post-biblicism

יל"ג, 'ערימות חול-רוח' שכיסו את יופיה של השפה העברית 'בלשון אין-בינה', נבעה מן ההתפתחות הסיגנונית הפנימית של הספרות העברית ביחוד בארץ ישראל בעידן הבתר-ביאליקאי, שעה שהמושג 'פיטן', ששימש קודם לכן כינוי לגלגני למשורר 'מקצועי' חסר השראה, נעשה לכינוי ההולם את המשורר כאמן וכמאמין (יהודה קרני, א. שלונסקי).

סופרים והוגים שונים הזדהו עם פרקים שונים במסורות הספרותיות המאוחרות: אחד העם – בעיקר עם הפילוסופיה הרציונליסטית של הרמב"ם וממשיכיו; ביאליק – עם האגדה התלמודית ועם שירת ימי הבינים; מ.י. ברדיצ'בסקי, יריבו של אחד העם – עם המדרשים, הנובלה של ימי הבינים וסיפור העם במידה שבקע מתוכם הזהוד של אינדיבידואליות וביחוד של גופניות ויצריות יהודיות; פרץ, ברדיצ'בסקי, יהודה שטיינברג וש"י עגנון – עם סיפור העם היראי האקזמפלוארי-הדיקטטי ועם הנובלה החסידיית. סופרים בעלי זיקה חזקה במיוחד לצינונות החזו את מסורת המדרשים המשיחיים. בשנות השלושים והארבעים, עם פרסום תגליותיו של גרשום שלום ועם תרגום הספרים החיצוניים לעברית, הוטבע בספרות העברית חותמם של טקסטים מיסטיים מסוגים שונים (כגון ספר חנוך, שחזיונותיו משמשים בבסיסם של סיפורי הזוה"מ). אורי צבי גרינברג ראה עצמו ממשיכו, אם לא גילגולו המודרני, של שלמה מולכו, ונשבע אמונים לשבתי צבי על קברו הנידח בכפר דולצי'נה שבאלבניה.

ה'תאוריה' של הספרות העברית נאחזה, מראשיתה, בנהייה זו להמשכיות בין-תקופתית ועל-תקופתית. בעוד היא מבקשת לחדד את הבנת החידוש שבספרות החדשה, ניסתה גם למצוא את הקשרים בין החדש לבין מה שקדם לו; והמדובר אינו רק במקרא או גם באגדה ובמדרשים, שקשריה של הספרות איתם היו בבחינת מובנים מאליהם. אופייני ומאלף מבחינה זו הוא 'ויכוח רמח"ל', דהיינו, הויכוח על 'ראשיתה' של הספרות החדשה שכבר הוזכר. יוצרי ספרות ההשכלה הכירו היטב את מחזותיו של רמח"ל (ביחוד את המאוחר שבהם, 'לישרים תהילה'), המשורר המיסטיקן והמקובל בן המחצית הראשונה של המאה הי"ח, וכן את 'מסילת ישרים', ספר המוסר הפופולארי שלו, ופרקים מ'לשון לימודים' ספר הרטוריקה ותורת הסיגנון שכתב בנעוריו. אף כי לא הכירו כלל את יצירתו המיסטית שנגנזה ויצאה לאור רק באמצע המאה העשרים וכן את המשמעות המיסטית הנסתר של האליגוריה המשמשת ביסודם של שני מחזותיו המפורסמים, 'מגדל עוז' ו'לישרים תהילה'. בקרב כמה מנציגיה של ההשכלה ה'מתונה', ששאפה להמעט ככל האפשר בהדגשת הפער שבין התרבות החדשה לזו של המסורת הדתית בת הדורות, נמצאו כאלה שראו במחזותיו מעין מקור או ראשית של מהלך חדש בשירה העברית: מהלך, שגם שירת ההשכלה מצוייה בתוכו. אולם לא זו היתה גישתה של ההשכלה הרדיקאלית, ולכל המאוחר משנות הששים של המאה הי"ט, עם התבססותה של הביקורת הספרותית המשכילית, נקבעה ראשיתה של הספרות החדשה במה שא. א. קובנר כינה 'זמן מענדעלסזאהן' או במה שמ. ל. ליליינבלום סימן כהופעת 'הלאומיים הראשונים', נ.ה. וייזל ואנשי ה'מאספים', אשר בעצם בחירתם בלשון העברית, כמו גם בתימאטיקה של יצירתם, סטו, לדעת ליליינבלום, מן ההשכלה האוניברסאליסטית של מנדלסזון לעבר השכלה עברית לאומית. המשכילים העריצו את סגנונו המקראי האלגאנטי של רמח"ל ואת המיבנים הניאוקלאסיים של מחזותיו והרבו לחקות כמה קטעים במחזות אלה, אולם זיקה זו לא נתפרשה להם כמונחים של שייכות וקירבה היסטוריות.

לפתע, בראשית המאה העשרים, נפוצה הטענה, שרמח"ל היה, למעשה, האב המייסד של הספרות העברית החדשה. ה'תאוריה' הקדישה לעניין זה מחשבה מרוכזת וממושכת. כבר בספר המחקרי הראשון של תולדות הספרות העברית החדשה (מאת נחום סלושץ; הספר נכתב בצרפתית כדיסרטציה לסורבון וראה אור ב-1903; כעבור זמן לא רב תורגם לעברית וללשונות אחרות) נקבעה כוודאות 'אבהות' זו של רמח"ל, ומייד העניק לה ביאליק את המשקל העצום של סמכותו. בהרצאותיו על השירה העברית משנת 1914 אף קבע מפורשות כי רמח"ל הוא 'המשורר הראשון של השירה העברית החדשה'. מלכתחילה התבססה טענה זו בעיקר על נימוקים אסתטיים, סטיליסטיים ופרוסודיים (רמח"ל חידש את הסיגנון השירי המקראי ה'טבעי' והבלתי-שיבוצי ועקר את השירה, כביכול, מדפוסי משקל היתדות והתנועות). אולם ביאליק, כזכור, דיבר גם על קשרים רוחניים נסתרים, תת-קרקעיים, המחברים פרקי שירה שונים מרוחקים זה מזה מאוד בזמן (בדברים אלה הכוון בעיקר לקשר הסיגנוני והנפשי שבין שירת רמח"ל לשירתו הוא, מעל או מתחת להמשכיות הפושרת, ה'מימית' של שירת ההשכלה) והעלה כמין קונספציה של המשכיות נסתרת, מחתרתית, בתולדות הספרות, העשויה לקשור את השירה החדשה לא רק ברמח"ל אלא גם ביהודה הלוי ובאבן גבירול וכך, אחורה, עד לשירת המקרא. בכל אלה עדיין לא הובא בחשבון הפן המיסטי-הקבלי של יצירת רמח"ל, שבו נטו לראות רק הפרעה נפשית מצערת שהתקופה גרמתה. כשפן זה נעשה בולט יותר עלתה וגברה ההתנגדות לתיזה הרמח"לית (יוסף קלוזנר) ועימה גם החזרה לנעיצת ראשיתה של הספרות החדשה בהשכלה המנדלוסונית. לעומתה העלה פישל לחובר, אשר בספרו 'תולדות הספרות העברית החדשה' עדיין נימק את התיזה בנימוקים האסתטיים-הסיגנוניים המקובלים, תיזה חדשה בדבר קיומו של עידן ביניים בתולדות הספרות, מעין חוליה השרויה 'בין הישן והחדש' והמרתקת אותם זה לזה. נמצאו באותה תקופה (שנות השלושים) גם כאלה, בעיקר נציגי המודרניזם הסימבוליסטי בספרות העברית (אליעזר שטיינמאן, א. שלונסקי), שראו דווקא ברמח"ל המיסטיקן והמקובל, או בצירוף שבינו לבין רמח"ל האלגאנטי-האירופי הניאוקלאסי, את עיקר החידוש המאפשר קשר ישיר עם יצירתו והמצדיק את העמדתו (ולא את העמדתם של רציונליסטים קהי רגש כמו נפתלי הרץ וייזל) כאב השירה החדשה וכמכוננה.

אמנם, רבים לא קיבלו גישה המשכית זו, שקשרה את השירה החדשה בעולמה של הדתיות היהודית המיסטית או במה שראה כמהפכה 'טקטונית' (השבתאות), שהסיטה ממקומן את שיכבות הסלע של התרבות הלאומית ואיפשרה פריצה מחדש של זרם התחתיות השירי שנקבר במעמקים מאש שלהי ימי הביניים. לגבי חוקרים רבים היתה תפישה כזו של תצולדות הספרות 'פיוטית' מדי, בלתי מגוּנה כל צורכה על ידי עדויות טקסטואליות משכנעות. אולם גם חוקר מיושב וקפדני כחיים נחמן שפירא, שלא יכול לקבל את רעיון האבהות של רמח"ל והודה בשייכותו של המשורר-החוזר לעולם היהודי הפרה-מודרני, לא כפר בגישה המשכית כשלעצמה, אלא, להיפך, ניסה להעניק לה בסיס תאורטי מפורט, בהצגתו את הספרות החשה כעלייתו המחודשת של היסוד הארצי-ה'טראלי', לעומת היסוד ה'סופיראלי'-העל-ארצי, במהלך הדיאלקטי של התפתחות התרבות היהודית (שפירא היה בעניין זה תלמידו של גרשום שלום). שפירא העמיד תיזה זו ביסוד מפעלו הענקי (היסטוריה של הספרות העברית החדשה בעשרה כרכים), אשר ברובו לא שרד, אלא נשמד יחד עם המחבר המלומד עצמו עם כניסת הנאצים לרפובליקה הליטאית במלחמת העולם השנייה. אולם התיזה המשכית של שפירא, שטענה כי רק צירוף של יסודות פנימיים, שהם מגופה של המסורת התרבותית היהודית כפולת ההיבטים, להשפעות החיצוניות של ההומאניזם האירופאי יכול

להסביר את הופעת הספרות החדשה ואת מהלך התפתחותה, אומצה על ידי שמעון הלקין, והוא הנחילה לדורות של תלמידים ששמעו את לקחו בחקר הספרות העברית החדשה באוניברסיטה העברית בירושלים. כך נמשך והלך אל תוך המחצית המחצית השניה של המאה העשרים הויכוח, שהחל יותר מחמישים שנה קודם לכן; ויכות, שמאחריו עמד הרצון למצוא המשכיות אנכית בתולדות הספרות והתרבות ובצידה סממנים של רצף תרבותי פנימי, אינהרנטי האחראי אפילו למיפנים ולתמורות לא פחות משאחראים להן השפעות שבאו מן החוץ.

*Handwritten flourish*

רצון כזה פעל גם בחלקים רחבים של ספרות יידיש, שנכתבה בתקופה שבין שתי מלחמות העולם במזרח אירופה שמחוץ לברית המועצות ובאמריקה הצפונית, וכן של הביקורת והמחקר שנתלוו לה. הוא התגלה עתה הן בהתעניינות הגוברת והולכת בתולדות הלשון היידיש 'הישנה' (מפעלו הבלשני-האנתרופולוגי המקיף של מאקס ויינרייך, בין השאר) הן בהתעניינות גוברת בספרות יידיש של ימי הביניים ושל הרניסאנס. החוקר מאקס עריק העלה את התיזה של הטרובאדור היידי, ה'שפילמאן', המשורר-הבדרן הנודד, שהיה מחברה ומבצעה של שירת יידיש (בינתיים תיזה זו הופרכה), והמספר יוסף אופטושו רקם סביבה נובלה היסטורית מהלכת קסם ('יום ברגנסבורג'); אופטושו, י.י. טרונוק ואחרים החזו את דמותו של המדקדק העברי והמשורר היידי הרניסאנסי אליה לוויתא (הידוע יותר בכינויו אליה בחור) והעניקו נוסח יידי חדש ומבריק לרומאנסה האפית הארוכה שלו 'בובו מאנטונה' (שהתפרסמה בעיבודיה הפרוזאיים העממיים כ'בבא מעשה' והיתה לחלק בלתי נפרד מהספרות היידיש העממית במזרח אירופה). אנשי היוו"א בוילנה ומקביליהם בנוי יורק עשו כל שביכולתם לעצב תאור היסטורי של ספרות יידיש רצופה ומתמשכת, שבו המעבר מן הישן אל החדש הוא מדורג ובלתי חד. כך מאקס ויינרייך העלה היסטוריה ספרותית ב'תמונות' (פרשיות או ויניטיות ספרותיות מתקופות שונות), שהחלה בספרות יידיש של ימי הביניים והסתיימה בשני פרקים המוקדשים לסופרים יידיים משכיליים: א.מ.דיק וש"י אברמוביץ (בראשיתו). הדגשת דמותו של דיק היתה חשובה לחוקר בעיקר משום שדיק, משכיל 'מתון' ורך, שכתב נובלות שנקראו על ידי המוני בני העם משום שעמדו על הגבול בין ה'מעשה-ביכל' המוסרני-המסורתי לסיפור הסאטירי המשכילי והטיפו מוסר-השכל שיכול היה להיות מובן גם כמוסרו של אחד משלומי אמוני ישראל שניחן בשכל ישר ובגישה פראקטית לחיים, גילם את חוליית הקשר בין המסורת לספרות החדשה. מטעם זה הוא משך אליו גם את תשומת הלב המחקרית של שמואל ניגר, שהקדיש ליצירתו הענפה (אך בעלת האיכות הספרותית המוגבלת מאד) מחקרים רבים מאוד, לעומת חוסר העניין היחסי שלו במספרים משכיליים 'ראדיקאליים' שקדמו לאברמוביץ או הופיעו יחד איתו, כמו ישראל אקסנפלד וי.י. לינצקי, שעליהם כתב בקיצור רב רק בספרו על תולדות הרומאן והסיפורת היידיש (הללו זכו, כמובן, למלוא תשומת הלב מצד החוקרים הסובייטיים). ניגר קיבל, כמובן, גם את טענתו של י.ל.פרץ, ששורשיה של ספרות יידיש החדשה נעוצים בשיר העם היידי, בסיפור העממי-היראי של יהדות אשכנז ובנובלה החסידיית. גישה זו עמדה גם ביסוד מפעליהם של כמה מן המובהקים שבקרב המודרניסטים היידיים כגון המספר היידי הסובייטי 'דר נסתר' (פנחס כהנוביץ) והמספר היידי האמריקאני, בן חבורת ה'יונגע' ('הצעירים'), דוד איגנאטוב

ליצוריה ולחוקריה של ספרות יידיש היתה: אפוא, אובססיה של המשכיות אנכית משל עצמם;

אולם, כאמור, חשובה יותר מבחינת כמה מן הבולטים שבהם היתה הרציפות הספרותית האופקית, שהבטיחה את

מקומה הלגיטימי של ספרות יידיש בתוך 'מקהלת' הספרות היהודיות במשך הדורות ובעיקר בעידן המודרני, בעת שספרות זו התייצבה מול שתי יריבותיה, הספרות העברית, מזה, והספרות הנכתבת על ידי יהודים בלשונות לעז ובעיקר ברוסית, מזה. בעוד שזו האחרונה נחשבה בעיני האידיאולוגים היידישיסטיים ספרות בלתי לגיטימית, ילידת תרבות ביניים המוליכה בהכרח להתבוללות (ראו התנגדותו הנמרצת של ש. ניגר לכתובה 'יהודית' ברוסית. המבקר הידוע ראה ביוצריה של הספרות היהודית הזו 'אנוסים הפוכים': מלבר - אנשים שחזרו כביכול לכור מחצבתם היהודי, ואילו מלגו - נותרו גויים גמורים). לעומת זאת, הספרות העברית היתה בעיני רובם ספרות יהודית לאומית שווה בערכה לספרות היידיש, אף כי במציאות בת הזמן הנתק בינה לבין ה'עם' פגע קשות בכוחות היצירה שלה (ראה דבריו של י.ל. פרץ אל ביאליק: 'אתה, חביבי, לא בקורי עכביש נאחזת, כי אם באחד העם. מעולם לא התפללת בבית המדרש הגדול של העם, כי אם באיזה "מניין" של בטלנים מחשבי קיצין וחולמים חלומות לא נאים ולא יפים, כי אם "קליגריש"'). בתחום זה היה עליהם ללחוץ נגד המאמינים בלשון העברית כלשון היהודית הלאומית היחידה (כגון אחד העם, שניבא כבר ב-1902, במאמרו 'תחיית הרוח', את שקיעתה הבלתי ניתנת למניעה של היידיש, תרבותה וספרותה) ובעד קונספציה של ספרות לאומית דו-לשונית. בין הראשונים שניסחו את העמדה היידישיסטית בעניין זה היה, כאמור, המבקר 'בעל מחשבות' (כשלעצמו סופר דו-לשוני פורה, שחלקו בהתפתחות הביקורת העברית של העשורים הראשונים של המאה העשרים עדיין לא בורר) בסדרת מאמריו על אחדות הספרות היהודית לעומת כפילות לשונית. במשך הזמן פותחה והסתעפה המחשבה על דבר האופי הדו-לשוני של הספרות היהודית, ובסוף שנות השלושים היא קיבלה את ביטויה המפורט במסתו של ניגר 'הדו-לשוניות של ספרותנו', שראתה אור כספר בפני עצמו. למעשה, גם מפעלו ההיסטוריוגרפי הגדול והמתמשך של ישראל צינברג, שכבר הוזכר, התבסס על הנחות דומות.

הטיעון בעד התיזה הדו-לשונית פותח פחות או יותר לאורך קו מחשבה כזה: החל בעידן הבתר-מקראי כתבו היהודים את ספרותם ביותר מלשון אחת. על הרוב התפתחה ספרות זו בשתי לשונות שפעלו זו לעומת זו בתוך מערכות פונקציונאליות שונות: עברית לעומת ארמית בספרות ההלכית והמדרשית; עברית לעומת יוונית בתקופה ההלניסטית; עברית לעומת ערבית בימי פריחתה של תרבות היהודים בארצות הדוברות ערבית בימי הביניים; עברית ושפות אירופיות שונות (ספרדית, איטלקית וכו') בריניסאנס ובראשית הזמנים החדשים, ובדורות האחרונים בעיקר עברית מול יידיש, מזה, ושפות יהודיות לאומיות לעומת לשונות לעז, מזה. בצורה זו תופעות הדו-לשוניות והרב-לשוניות נעשו למאפיין קבוע, אולי למאפיין הקבוע ביותר, בהתפתחות הספרות היהודית. הן נבעו באורח ישיר ובלתי נמנע מן הסיטואציה התרבותית של היהודית החל בימים שקדמו לחורבן הבית השני. מחד-גיסא, חייבה סיטואציה זו היאחזות במקורות העבריים המקודשים לשם המשכיות ולגיטימיות יהודית ופיתוח העברית בעיקר כשפת הליטורגיה; מאידך גיסא, חייבה סיטואציה זו פיתוח לשונות יהודיות נוספות, שנעשו ללשונות יצירה מרכזיות (ראו התלמוד, המדרשים, ספר הזוהר וכו') וכן מגע הדוק יותר או פחות עם לשונות לא יהודיות, שאיפשרו החדרת יסודות חדשים, עדכניים, לתרבות היהודית (כגון החדרת המרכיב הפילוסופי-הרציונאליסטי לתרבות היהודית בימי הביניים החל ב'ספר האמונות והדעות' של רבי סעדיה גאון).



הדו-לשוניות והרב-לשוניות איפשרו לתרבות היהודית המשכיות והתחדשות בעת ובעונה אחת. מכל מקום, כעם שחי במשך אלפיים שנה במצבים דיגלוסיים לא יכול עם ישראל שלא להיאחז בהן. בצורה זו לא רק שאין הן מסכנות את המשכיות ואת הרציפות של התרבות והיצירה הלאומיות (כפי שטענו העבריים' הראדיקאליים, שהתייחסו בשלילה חריפה לפיתוחה של היידיש ולשגשוג ספרותה), אלא, להיפך, הן מבטיחות אותן. המאיימים על רציפות והמשכיות אלו הם אלה החותרים לחד-לשוניות, גון קנאי העברית רדפי-היידיש בציון או היבסקציה בברית המועצות, שהחרימה את העברית כשפה קלריקאלית המשרתת את הקולוניאליזם הבריטי. ספרות יהודית שיותר לה להתפתח לפי מתכונתה ההיסטורית הקבועה לא תיאלץ לבחור באחת מן השפות אלא תנהג לפי הכלל: אחוז בה וגם מזה אל תנח ירך, או, לפי המטבע שטבע ש"י אברמוביץ, היא תנשום 'בשני הנחיריים' ולא תהיה סתומת הנחיר האחד. אכן, אברמוביץ, וכמוהו כמה מגדולי היוצרים היהודיים, החל ביהודה הלוי וברמב"ם וכלה בי. ל. פרץ ובביאליק (היידישיסטים העלו על נס את התרומתו הצנועה של המשורר לשירת יידיש - י"ג שירים בסף הכל - והרבו להבליטה. ראו הקדמתו של 'בעל-מחשבות' למהדורות שיריו היידיים של ביאליק משנת 1922). דו-לשוניות זו של גדולי היוצרים מעידה לכאורה כמאה עדים על 'טבעיותו' של המצב הספרותי הדו-לשוני בספרות היהודית.

בשנות הארבעים, כבר על רקע השואה והמאבק להקמתה של מדינת ישראל, נטל **דב סדן** את תיזת הדו-לשוניות ובנה סביבה קונסטרוקציה תאורטית חדשה, חזונית בהיקפה ובעומקה. אף סדן היה מודאג בראש ובראשונה מהאפשרות שהתרבות והספרות היהודיות, או מה שהוא כינה 'תרבות וספרות ישראל', עומדות בסיומן ההתפרקות וה'התפרדות' (המושג האחד-העמי). אף הוא היה מסור, אולי יותר מכל קודמיו, לאובססיה של המשכיות והרציפות התרבותית היהודית. אולם הוא לא ניסה לשפות ולהחליק את סימני השבר בתרבות. אדרבא, הוא הודה בעומק הבקיעה שנבקעה קרקעיתו התרבותית של העם ואף ניסה לתמצת את ממדיה במשל שני המשולשים המצולבים שלו: משולש השפות (עברית, שפות יהודיות אחרות כגון יידיש ולדינו, שפות לעז שיהודים יצרו בהן לשם יהודים) ומשולש הכיוונים האידיאיים (המסורת הרבנית הלמדנית, החסידות, ההומאניזם היהודי-האירופי המודרני). בהניחו משולש על גבי משולש הראה סדן כיצד מספר הפיצולים האפשריים המתקבל מהכפלה זו גדול עד מאוד. פיצולים אלה הם המאפיינים את המצב היהודי הספרותי בזמנים המודרניים ולא החלוקה השיגרתית של ספרות היהודים ל'ישנה' (מסורת) ו'חדשה' (הומאניזם ו'חילוניות'). הרי ספרות המסורת בת הזמנים החדשים (הספרות החסידית וספרות המתנגדים שיצאה כנגדה) אף היא 'חדשה', ילידת המשבר של המודרניות בחיי היהודים המתמודדת עם משבר זה, לפי דרכה, לא פחות משמתמודדת עימו הספרות ההומאניסטית.

אולם, אליבא דסדן, כשם שהמצב המודרני מגלה, על פני השטח, מציאות של שבר ופיצול, כך הוא טומן במעמקיו אף את האיחוי מחדש, אשר, לפי אמונתו העמוקה של החוקר, לא יוכל שלא לבוא, משום שעצם הדינאמיקה הצנטריפוגאלית, האופיינית כל כך למצב היהודי המודרני, תפתח בהכרח את ניגודה הצנטריפטאלי. סדן הסביר את ההכרח הדיאלקטי הזה הן במונחים הגליאניים-רנ"קיים הן במונחים פרוידיאניים-פסיכואנליטיים (הוא היה בשנות השלושים הנציג הבולט ביותר של החשיבה הפסיכואנליטית בביקורת העברית. ראו הפרשנות שהציע אז לסיפורי י.ח. ברנר ולסמלים מרכזיים בשירתו של ביאליק). לפי הפורמולה הדיאלקטית ההגליאנית, 'הרוחני'

היהודי, שהתרבות היהודית לגוניה היא גילוי העיקרי, מתפתח במהלך של תיזה/ אנטי-תיזה וחותר בהכרח לעבר סינתזה. המצב המודרני עומד בסימן האנטי-תיזה, המתגלה בסידרה של ניגודים חתוכים חריפות, של מצבי או/אז. כל אחד מן המרכיבים של התרבות מכוון כלפי כל האחרים. אולם הקיטוב הקיצוני הזה בעצמו מכין את ביטולו. אנטי-תיזה חזקה ועמוקה לתיזה חזקה ועמוקה תביא בהכרח גם לסינתזה עמוקה וחזקה. המצב המודרני בעצמו יוליך לפתרון (פוסט מודרני? כמובן, סדן לא השתמש במושג זה) של 'אלו ואלו'. פתרון זה יגבר על הניגודים ויאפשר יצירתה של תרבות, שבה המסורת הדתית (שהיא בעיני סדן המרכיב הקבוע והחשוב ביותר בתרבות ישראל) תשלים עם ההומאניזם והלאומיות המודרניות ותפנים אותן, ואילו ההומאניזם והלאומיות יקבלו על עצמם את המסגרת הדתית; 'שפת האבות' (עברית) תעניק את חסותה ל'לשון האמהות' (יידיש) והיידיש תסתגל למעמדה כשפה מישנית במערכת זו-לשונית הארמונית. שתי שפות העם תענקה חיים מתמשכים ליצירות יהודיות שנוצרו בלשונות נכר והללו תושבנה למקורן כביכול, בבחינת 'שבו בנים לגבולם' לכשתתורגמנה באורח שיטתי ומכוון (רעיון זה שימש ביסודו של מפעל 'לגבולם', שקיבלו על עצמן בשעתן הוצאות הספרים 'דביר' ו'מוסד ביאליק'). כך תתגבש תרבות יהודית חדשה, שאף אחד ממרכיביה לא יהיה בדיוק מה שהיה קודם לכן, אך בה בעת המרכיבים יוכלו להתלכד לא לתערבות הטרוגנית ואקראית אלא לתרכובת אחידה, יציבה ואיתנה.

לפי הפורמולה הפרוידיאנית ההסתגלות של התרבות היהודית המודרנית לרציונאליזם, שהוא יסודה של הנאורות המודרנית, כרוך היה בהדחקה של המרכיבים התרבותיים האחרים, הבלתי רציונליים שבה. כך התגלו במציאות התרבותית היהודית פיצולים, בקיעים ושאר מיני שניות, שהם בעיקרם שניות המובלט-המודע התרבותי לעומת המובלע-המודחק, פני שטח ותבניות העומק. לכאורה, נחשפת במציאות זו כמין סכיזואידיות, המביאה עימה שיבושים וגילויים מוזרים של הכשלה עצמית... אולם האישיות התרבותית היהודית אינה חולה באמת. הפיצול המסתמן בה מקורו במשבר המודרניות שלתוכו הוטלה שלא בטובתה. מצב היסטורי ולא חוסר שיווי משקל מהותי, סטרוקטוראלי, הוא המכשיל אותה, והוא עתיד לחלוף. לאחריו תשוב האישיות אל שיווי המשקל האופייני לה ותהרמן את היבטיה המנוגדים. כבר עתה מגלה התרבות החדשה נטיה (בלתי מודעת כל צרכה) לאחיזה בשתי הקצוות. כך אפילו 'יווני עליז' כטשרניחובסקי הניח ביצירתו זו על גבי זו שתי שכבות מנוגדות זו לזו: השיכבה האנטי-המשכית, המרדנית, שהתגלתה בשירתו הרטורית-האידיאולוגית ('לנוכח פסל אפולו') לעומת השיכבה הקמשכית העממית, שהתגלתה באידיליות. ביצירתם של גדולי היוצרים, כגון ח.נ. ביאליק ו"י עגנון, מצויה התרבות בדרך לאיחוי הקרעים ולהתגברות על השניות הזאת. היא שרויה כאן בעיצמו של מהלך לעבר הכוליות (שתי הווין שרוקות).

מושג מופשט זה, פוליות, המזכיר את לשון הפילוסופיה של ימי הביניים (אשר, אמנם, העדיפה את המושג פולות והשתמשה במלים פולי וכוליי רק כבתארי שם: 'הנפש הכולית', 'הדברים הכוליים'), נעשה בזכותו של סדן, לקהל רוח בשיח התרבותי העברי המודרני. משמעותו היא יותר מאשר פלילת הכל, שהרי פלילה כזו יכולה להיות מיכאנית ובלתי מלכדת, ואילו סדן מדבר על כלילה שיש בה גם השלמה ואיחוי פנימיים. למעשה, המושג שנעשה למושג המפתח במשנתו של סדן קרוב יותר מכל למושג התאולוגי קאתוליות (מיוונית: קאטא - לגמרי, בשלמות; הולון - הכל). אכן, המושג קאתוליות הולם מאוד את חשיבתו של סדן מפני שהוא מבליט בה את

היסוד הדתי-המיסטי. סדן הוא התאורטיקן של התרבות היהודית הקאתולית. ביסוד חשיבתו מונחים הן מושגי האפיפאניה והשיבה השניה הנוצריים הן אידיאל האישי הממוזגת והמלוכדת של התיראפיה הפסיכואנליטית. מבלי להבין זאת לא נוכל להבין את האופטימיזם האסכאטולוגי של סדן ואת הנימה הנבואית של תורתו, שלא נסוג מפני מציאות שנראתה מכחישה תורה זו בכל. גם סדן נאלץ להודות שהמציאות היהודית אינה מפגינה עדיין סימנים ברורים של התקדמות לקראת פוליו. אולם הוא מצא, כאמור, גילומים אסתטיים של כוליות ביצירותיהם של גדולי היוצרים הספרותיים, שאותן ניתח בדקות שלא היה לה תקדים בביקורת העברית. כאן נחשפו האפיפאניות, שנולדו מכוחה הממזג והמהרמן של האמנות, שהצליח להביא שיווי משקל אסתטי ופסיכולוגי לעולם פנימי משוסע בין תפישות וחישות שונות לחלוטין של המצב האנושי בכללו ושל המצב היהודי בפרט. סדן קיווה, שהגשרים האסתטיים המופלאים האלה אינם אלא הִבְהָקִים המבשרים שלמויות והרמוניות תרבותיות כוללות שהעתיד הלאומי יֵאָזֵר לָאוֹרֶן.

4

במפעלו של סדן הגיע הגל של תורת הספרות היהודית, שהתנשא וגאה במשך יותר מחמישים שנה, לשיאו, אך גם לרגע השבירה והנחיתה שלו. אם יש בדעתנו לנסות לחדש את המאמץ ההגותי שהנחה תורה זו בחירתה להבנה מומשגת וכוללת של הקומפלכס הספרותי היהודי בעבר ובהווה, עלינו לשאול את עצמנו מהו הדבר או מה הם הדברים שאנו יכולים ליטול בדרכנו ממה שהניחו לנו בונה של התיאוריה הישנה, ובראשם דב סדן. אולם קודם שניגש לעיון בשאלה מכריעה זו עלינו לשאול את עצמנו פעם נוספת מדוע נפסקה למעשה העבודה החשובה שנעשתה עד לאמצעה של המאה העשרים וכמעט שלא היו לה המשכים משמעותיים? מהו הדבר שבה שעשאה לפתע בלתי מושכת ואולי גם בלתי חשובה?

כמה מן הנסיבות שהביאו למצב זה כבר הוארו בראשית דברינו. עתה עלינו להוסיף עליהן את השיקול דלהלן: התאוריה הספרותית הישנה הגיעה לשיאה על רקע השואה והקמת מדינת ישראל. מרכזי התרבות היהודית באירופה הושמדו כמעט לגמרי על ידי היטלר וסטאלין, שגמר אומר אחר 1948 להכחיד את המעט שנותר מן התרבות היהודית ברחבי האימפריה הקומוניסטית ורצח את הסופרים ושאר בוני התרבות היידיים הנאמנים ביותר לשלטונו. תהליכי התאקלמות תרבותית מרחיקת לכת גרמו גם לשקיעתן של תרבות היידיש והתרבות העברית בצפון אמריקה. לא נותרו, אפוא, מרכזי יצירה יהודית חיה ומתפתחת אלא בישראל ובעברית, מזה, ובארצות המערב, בלשונות המדוברות בהן, מזה. בישראל הונחו יסודותיהן של תרבות וספרויות ישראליות, ואילו בארצות המערב הופיעה ביתר תוקף (התופעה היתה קיימת כבר קודם לכן) יצירה יהודית שהיתה חלק בלתי נפרד מן התרבות הספרותית המקומית ובמקרים מסויימים אף עמדה במרכז (כגון ביצירת סול בלו, אולי המספר האמריקאני הבולט ביותר בעידן שלאחר פוקנר והמינגוויי), ועם זאת נתנה ביטוי ברור ומעמיק להתנסות שאי אפשר היה שלא לתארה כיהודית (גם אם הסופרים עצמם לא רצו להיחשב לסופרים 'יהודיים', כגון במקרה של בלו). באורח טבעי אי אפשר היה לה, לחשיבה ספרותית יהודית, שלא תתן את דעתה על שתי אלו, הספרות

הישראלית וספרותם של יהודים בארצות המערב. אולם אנו נוכחים שלתאוריה הספרותית ה'ישנה' לא היה שום דבר חשוב לאומרו לא לספרות האחת ולא לזו האחרת.

אשר להתפתחויות מחוץ לישראל, כבר ראינו כיצד ההגדרה הצרה כל כך שהגדיר סדן ספרות יהודית הנכתבת בלשונות שאינן יהודיות הותירה כל גילוי ספרותי יהודי משמעותי שלא נוצר בעברית או ביידיש מחוץ לשדה הראייה שלו. היא עיוותה את מחשבתו של המבקר גם ביחס לספרות היהודית בעבר, ועל אחת כמה וכמה שלא הניחה לו לראות מה שניתן היה לראות בהתפתחויות שבהווה. לא רק בלו, מלמוד ופיליפ רות הודרו אל מחוץ לתחום התעניינותו, אלא אפילו סופרים בעל מטען רגשי והגותי יהודי מוצהר ומובהק כגון סינתיה אוזיק וכן ארתור א. כוהן (מחבר הרומאן 'אגדת היהודי האחרון עלי אדמות' [1973] וספרי הגות מבריקים כגון 'היהודי הטבעי והעל-טבעי' [1962] ו'הבדייה בדבר המסורת היהודית-נוצרית' [1971]). אף אחד מספרים אלה עדיין לא זכה לתרגום עברי) לא עניינו אותו ואולי כלל לא ידע על קיומם. שמעון הלקין, שהגיעה מצפון אמריקה והיה בקי בתרבותה, הביא עימו משם השקפה ציונית דוקטרינרית צרה וזועפת, שלא איפשרה לו לראות שום גילוי ממשי של יצירה בחיים היהודיים האמריקאניים ה'כלליים' בהווה ובעתיד. בספרו 'יהודים ויהדות באמריקה' גזר את דינה התרבותי של היהדות האמריקאנית לכלייה. עלבוננו הצורב של סופר עברי, שידע מניסונו עד כמה שולית ובלתי נחשבת היא היצירה העברית בעיני יהודי אמריקה, לא איפשר לו לראות מעבר לגוש הקדרות שנשא בתוכו. העובדה שהיתה באמריקה התפתחות חיונית, שאפילו ניזונה במידת מה ממפעלם של ה'עבריים' האמריקניים (סינתיה אוזיק, קרובתו של המשורר העברי האמריקני הגדול אברהם רגלסון, הודתה בהשפעתו עליה) נשארה מעבר לאופק חשיבתו. כך נמנע מחושבי מחשבת הספרות לומר דבר משמעותי על מה שארע מחוץ לתחומן של ישראל והעברית (ובמקרה של סדן גם היידיש בישראל ומחוצה לה).

חשוב מזה, המושגים שהנחו את הבולטים שבקרב חושבי המחשבה הזאת הביאום במקרים רבים גם לחוסר רגישות מוזר בכל הנוגע להתפתחויות התרבותיות והספרותיות בלשון העברית ובתוך ישראל. לגבי קורצויל ותפישתו את התרבות היהודית כאופרה טראגית הקרבה לקאטאסטרופה המסיימת שלה, התרבות והספרות בישראל חייבות היו לאשר את החזון הסופני: קיצה של התרבות. מנותקות בשורשיהן מן המסורת ומזכרונות העולם השלם כביכול של היהדות המסורתית, היו הן בהכרח ריקות מתוכן, שטוחות וחסרות ערך. המבקר יצא לקרב כנגד הספרות הישראלית, שבו קרע לגזרים את יצירתם של טובי היוצרים (כגון ס. יזהר) יחד עם זו של הפחותים שבהם. כשכבר הואיל, לעתים רחוקות, לשבח, הושיט את שרביטו תכופות (מלבד במקרה הבולט של דליה רביקוביץ, שאת ספר שיריה הראשון קיבל בברכה) לתופעות שוליים מחוסרות ערך. חוסר שיווי המשקל והעדר ההבחנה בין עיקר לטפל גרמו לכך, שהתייחסויותיו הביקורתיות אל הספרות הישראלית היו משוללות ערך גם במקרים שבהם גינה טקסטים קלושים בטענות מוצדקות.

דב סדן היה אף הוא מנוע היה מהרמת תרומה משמעותית להבנת התרבות והספרות הישראליות. אמנם, בזכות אישיותו המאוזנת, חוש ההומור שלו (שתמיד היתה מעורבת בו נימה דקה של אירוניה) והתנהלותו הגינחה הוא היה אזרח רצוי ומקובל ברפובליקה הספרותית. הוא גם לא יצא לקרבות ביקורתיים ולהסתייפויות

ספרותיות. אולם מעבר לחביבות הנעימה שלו הסתתרו תכופות אטימות ואדישות. לאפחות מקורצויל הדתי ומהלקין הציוני-העברי הרדיקאלי, הוא היה רחוק מן התרבות והספרות שלא הפגינו חתירה של ממש לעבר הפוליות שעליה חלם, ובמידה שמצא בהן מעין התקדמות לעבר כוליות כזו (כגון ברומאן 'מלך בשר ודם' מאת משה שמיר) היתה הפרשנות שהציע מוטעית ובלתי מעניינת. שמעון הלקין היה נכון להעטות על כתפיו את גלימת המנטור של הספרות הישראלית הצעירה; אולם המאמר המקיף היחיד שהקדיש לספרות זו - סקירה רחבה של קובצי השירים של בני דור תש"ח, שראו אור בשנים הראשונות שלאחר מלחמת העצמאות - היה מאכזב ובלתי ממוקד, נטול אבחנה ברורה בהבדלי הערך העצומים שבין הטקסטים שעליהם הגיב (שירי אמיר גלבו, מזה, ושירי מיכאל דשא, מזה), ובלתי מחובר למצוקות שכיוונו את המשוררים הצעירים, שיצאו זה עתה ממלחמה שבה נפגעו חבריהם הקרובים ביותר. בקצרה, הקשב של התאורטיקנים ל'מוסיקה', שהספרות הישראלית הצעירה ניסתה להשמיע, היה מוגבל מאוד, ואין, אפוא, לתמוה על כך, שהספרות, מצידה, לא פיתחה קשב של ממש לדברי התאורטיקנים.

אבל לא רק לגבי ההווה והממשויות החווייתיות שלו היה קישבם של התאורטיקנים חלקי ולקוי. למעשה, גם פרשיות חשובות ומרכזיות בעבר התרבותי-הספרותי הוצגו על ידם באור בלתי מספיק ואף מטעה. בהיות כל אחד מהם צמוד לסדר היום האידיאולוגי המיוחד של עצמו פיתחו מלומדים אלה, שבידענותם ובבקיאותם אין להטיל ספק, סוג מיוחד של עירפול ראייה, שתוצאותיו היו יכולות להיות חמורות. כבר עמדנו על דוגמאות אחדות של ערפול ראייה מן הסוג הנדון: אידיאליזאציה בלתי ביקורתית ובלתי היסטורית של העבר ה'מסורתי' וטשטוש הממד הסאקראלי בזהות ה'חילונית' של הספרות העברית החדשה מצידו של ברוך קורצויל; אי החשבת התרומה התרבותית היהודית רבת המשמעות של יוצרים בלשונות לעז, שפנו לא רק לקהל קוראים יהודי אלא בעיקר לקהל הכללי של הספרות בלשון שבה כתבו, מצדו של סדן; חוסר היכולת להכיר ביצירתיות היהודית האמריקנית בלשון האנגלית מימי מרי אנטין, אייב קאהאן, מייק גולד והנרי רות ועד ימי סול בלו וברנרד מלמוד מצידו של שמעון הלקין. אולם כל אלה הם בבחינת פרטים לעומת כמה טעויות רחבות וכוללות יותר, שעל אחת מהן יש ברצוני לעמוד במידה מסוימת של פירוט, שכן לטעות זו נגיעה ישירה בבעיית מפתח - אולי בעיית המפתח - בתאוריה של האינטגרליות הספרותית היהודית, היא בעיית הדו-לשוניות או הרב-לשוניות כתכונה קבועה של היצירה היהודית בעידן שלאחר המקרא.

בהניחנו שהיצירה הספרותית היהודית מאמצע ימי הבית השני ועד לזמננו היא אמנם דו-לשונית או אף רב-לשונית, עדיין לא סימנו שום תו של רציפות אינהרנטית בספרות או בתרבות שבתוכה נוצרה. דו-לשוניות ואף רב-לשוניות אינם אלא כינויי מטריה לסוגים שונים של יחסים דיגלוסיים, שלפעמים הם נובעים ממקורות דומים, ולפעמים, אדרבא, ממקורות הפוכים זה לזה. בתרבות ובספרות יכולם להופיע מצבי דו-או-רב-לשוניות בזה אחר זה, אשר לא יהיה שום קשר המשכי ביניהם. הסוגיה היא מורכבת למדי, ואנו נסתפק כאן בהעמדתה על עיקרה באמצעות איפיון של שני סוגים שונים לחלוטין של דו-או-רב-לשוניות, שכל אחד מהם נובע מסיטואציות תרבותיות שונות הפוכות מאלו שהולידו את האחר. את הראשון שבהם נכנה בשם דו/רב-לשוניות דיפרנציאלית. לסוג האחר נקרא דו/רב-לשוניות בלתי דיפרנציאלית.

דו/רב-לשוניות דיפרנציאלית מובהקת אנו מוצאים ביצירה היהודית של אגן הים התיכון, זו הטבועה בחותם יהדות ספרד, בימי הביניים. דו/רב-הלשוניות כאן היא דיפרנציאלית במובן זה שהשימוש בלשונות השונות במסגרתה מותנה באורח קפדני וקבוע פחות או יותר בהבדלים ברורים בין ז'אנרים ואף בין קהלי יעד. את שעושים בלשון האחת אין מנסים לעשות בלשון האחרת, ולעולם לא תיכתב חטיבה ספרותית אחת בשתי לשונות באותה עת. דו/רב-לשוניות זו הינה דיפרנציאלית גם במובן זה שהיא עוסקת בערכים חלקיים של מערכת עוקבת אחידה. כך, למשל, שירה יכלה להיכתב בתחומה של יהדות ספרד כמעט רק בלשון העברית ולשם עלית ספרותית בקיאה היטב בלשון ובמקורותיה, מזה, ובאופני השירה הערבית, מזה. אמנם, נכתבו בימי הביניים ה'ספרדיים' גם שירים מאקרונים, שהופיעה בהם תערובת של לשונות אחדות. אולם זו היתה הפגנת וירטואוזיות, שלא היתה מובנת כלל למי שלא היה בקי בעברית הפיוטית המיוחדת של משוררי הזמן. לא רק הבנת הדברים כפשוטם היתה תלויה בבקאות כזאת, אלא גם ובעיקר הבנת השנינה המפולפלת שאיפיינה אותם. היתה זו, אפוא, יצירה שפנתה אל קהל עתיר חינוך ספרותי וידע לשוני. הוא הדין בפרוזה המחורזת (זו של ספרות המאקאמות, דוגמת 'תחכמוני' של אלחריזי), שאף היא נכתבה בעברית פרוזאית ומסולסלת בשביל קהל קוראים שיכול לעמוד על משמעותם של משחקי מלים, של רמזים בחצי-פה, של כפלי משמעויות. בקצרה, כמעט כל הספרות היפה שנכתבה בתוך מערכת תרבותית לשונית זו שבה אנו דנים נכתבה בעברית שנינית המיועדת ליודעי-דבר.

מה שאיננו בתחום הספרות היפה נחלק, במסגרת דו/רב-הלשוניות הנדונה, לכמה סוגי מישנה. יצירות פילוסופיות ומוראליסטיות וכן דיונים שתבעו הפשטות, המשגות ועגה מקצוענית, כגון עיונים ברטוריקה או בדקדוק, נכתבו כמעט תמיד בערבית ('הכוזרי' של יהודה הלוי, 'מורה נבוכים' של הרמב"ם, 'חובות הלבבות' של בחייא אבן פקודה, 'שירת ישראל' של משה אבן עזרא, 'ספר הדקדוק' של יונה אבן ג'נאח וכו'). לא היה זה אך ורק משום דלותה של העברית בת הזמן בטרמינולוגיה מתאימה, כפי שנאמר לא אחת, אלא גם ובעיקר משום שהבנת השיח שפותח בחיבורים אלה היתה תלויה כמעט לגמרי בהכרה יסודית של ספרות העיון הפילוסופית והרטורית הערבית. הכתיבה בערבית מושגיית 'גבוהה' תחמה מראש את חוג הקוראים של היצירות הנדונות ואף התכוונה לעשות זאת. רק קוראים יודעי ערבית ואמונים על הפילוסופיה הערבית האריסטוטלית ועל הגרמטולוגיה הערבית יכלו לעזות שימוש נבון וזהיר באבחנות החדות והנועזות שהוצעו לפניהם ביצירות אלו, אשר לא היו אמורות לעמוד לרשות הרבים. לעומת זאת, עברית היתה השפה הכמעט קבועה של חיבורים שפנו אל קהל רחב יחסית, בין בתוך חוג ההשפעה של תרבות יהדות ספרד ובין במרחב היהודי שמעבר לחוג זה. יתר על כן, המחברים שחיברו חיבורים כאלה התאמצו כמיטב יכולתם לכתוב בעברית בהירה, שכל מי שספג מה שנחשב באותם זמנים לחינוך יהודי אלמנטארי יכול להבינה. כאלה היו מרבית ספרי הסיכום של ההלכה כגון 'משנה תורה' של הרמב"ם - עד היום דוגמת המופת העילאית, ביחד עם פירושי המקרא והתלמוד של רש"י, של פרוזה עברית צלולה וקולחת, שהיא בהישג ידו של כל קורא עברי משכיל. וכן ספרי הפירושים למקרא או לטקסטים מקודשים אחרים (כגון פרושי המקרא של אברהם אבן עזרא ושל הרמב"ן. אמנם, הרמב"ם כתב את פירושו למישנה בערבית) וספרים שנועדו לחזק את האמונה באמצעות הגנה על דת ישראל מפני התקפות תאולוגיות מבחוץ (כגון 'ספר הויכוח' של הרמב"ן).

הופעלו באותה תקופה גם שפות סתר, שנועדו לחסום את הגישה לטקסטים מסויימים בפני כל אלה שלא באו בסודה של תורה אזוטריית זו או אחרת. כזו היתה הארמית ה'מפוברקת' של ספר הזוהר, שהומצאה על ידי משה דה-לאון לכאורה כדי להצדיק את ההתחזות הפסאודו-אפיגראפית שייחסה את הספר לתנא ר' שמעון בר יוחאי מן המאה השנייה לספירה, ובאמת היתה רחוקה למדי מן הארמית של חכמי ההלכה בדורות שלאחר החורבן. למעשה, באה הארמית הזוהרית ליצור ולחזק את כת הסתרים שפנתה מן התורה ה'גלויה' אל התורה הנסתרת. אמנם, עד שפיתח את הארמית הזוהרית שלו כתב דה-לאון את חיבוריו המיסטיים הראשונים בעברית. הרמב"ם, כאמור, כתב את פירושו המישנה בערבית. בשלהי התקופה ה'ספרדית' נוצרו יצירות פילוסופיות מקיפות בעברית, שהיתה כבר מבוססת על השיח הפילוסופי שעוצב על ידי משפחת אבן תיבון ושאר מתרגמי יצירות המופת של הפילוסופיה שנוצרה בערבית (כך כבר ספר 'מלחמות אדוני' של לוי בן גרשום, שנכתב במחצית הראשונה של המאה ה'ד', וכך ביצירות מאוחרות יותר כגון 'אור אדוני' של חסדאי קרסקס ו'ספר העיקרים' של יוסף אלבן).

השיטה הדיפרנציאלית שאנו מתארים לא פעלה, אפוא, ללא חריגים ויוצאים מן הכלל, שאת חריגותו של כל אחד מהם נתן להסביר על פי הנתונים הספציפיים של התהוותו. כמו כן, לקראת סיומו של העידן ה'ספרדי' התנוונה השיטה והחלה להיפרם מסיבות שונות (בין השאר, התמעטות שומעי הערבית וקוראיה בקרב יהדות ספרד ופרובנס). למרות החריגים הללו, עיקריה של השיטה ברורים וקבועים למדי: השפות השונות משרתות סוגים ספרותיים שונים ופונות אל קהלי יעד שונים, שיכלו להיות חופפים בחלקם (יש להניח, שמרבית קוראי שירתו העברית של יהודה הלוי בעת שנכתבה יכלו לקרוא גם את 'הכוזרי' שלו במקורו הערבי). בשום מקום לא נמצא, כאמור, שיוצר יחיד, יהיה רב-סיגנון בשתי לשונות ככל שיהיה, יכתוב יצירה אחת בשתי לשונות. כמובן, יצירות שנכתבו בשפה האחת (חיבורי הפילוסופיה, הרטוריקה והדקדוק, למשל) תורגמו בסופו של דבר לשפה האחרת במאמץ עצום ובעברית כה מלאכותית ועילגת עד שהיתה בוודאי מחרידה אמני סיגנון עבריים כיהודה הלוי וכהרמב"ם אילו קראו את יצירותיהם בשפת הקודש (מתרגמו של הרמב"ם, שמואל אבן תיבון, פעל, למעשה, בניגוד להנחיות שהוריש לו המחבר. בעוד שהאחרון הורה לו להתמקד בהעברה קולחת של עיקר העניין ולא בשיחזור מדוייק של הלשון הפילוסופית המושגיית של המקור, בחר הראשון באופציה ההפוכה). אבל הדבר נעשה תמיד אחר מות המחברים ובאזורים מרוחקים יחסית (פרובנס, צרפת), בהם שפת המקור היתה פחות ידועה, ולאחר שנתעורר שם עניין, שלא היה קיים קודם לכן, בחיבורים מן הסוג הנדון.

אנו יכולים לשאול עכשיו אם דו/רב-לשוניות דיפרנציאלית מעין זו שתוארה כאן יכלה להוות דפוס אם לשוני לספרות אחידה ורצופה, בכל ניגודיה. התשובה על שאלה זו חייבת להיות כי אכן היא יכלה ועל הרוב גם התחייבה מן האחדות התרבותית הכוללת של היצירה התרבותית-הספרותית בסיטואציה דיגלוסית רבת-רבדים מעין זו שעיצבה את הפואטיקה של הכתיבה היהודית בספרד במובן הרחב של המושג. למעשה, שיטה דיפרנציאלית כזו היתה נהוגה במרבית הספרויות של ימי הביניים המאוחרים, שבהן פעלו יוצרים דו-לשוניים כמו דאנטה ('הקומדיה האלוהית' ו'החיים החדשים' באיטלקית, ואילו 'המונרכיה' ועל שפת העם' בלטינית). מותר להתייחס אל שיטה כזאת כאילו היתה מפעילה לשונות שונות באותה צורה בה מפעילה פואטיקה חד-לשונית רמות

סיגנון שונות לפי כללים 'קלאסיים' של נְקוּרוּם (לכל ז'אנר ולכל נושא - רמה לשונית מתאימה להם). גם בכתיבה הדו-רב-לשונית הדקורום הכללי הוא משותף ובעל ערכים קבועים. המעמד של הלשונות הוא זה של חלקים בתוך שלם כולל.

נפנה עתה מימי הביניים לעידנים קרובים יותר לזמננו. בעשותנו זאת אנו נוכחים מייד שדו/רב לשוניות דיפרנציאלית מעין זו שתארנו הינה תופעה נדירה ביותר, כמעט בלתי קיימת, בקומפלקס הספרותי המודרני בכלל ובזה היהודי בפרט. אפילו במקומות הנדירים שבהם היא מופיעה לעינינו, אין זו, למעשה, רב-דו-לשוניות דיפרנציאלית אמיתית; ומכל מקום, אין היא דומה לזו של הספרדים. מקרה בוחן מעניין בהקשר זה הוא מקרהו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, הסופר פורץ הדרכים המודרניות בכתיבה הסיפורית העברית ובחשיבה היהודית הלאומית במיפנה המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים. ברדיצ'בסקי היה סופר תלת-לשוני, שהרבה לכתוב בעברית ובגרמנית, אך יצר לא מעט גם ביידיש. הרב-לשוניות שלו היתה דיפרנציאלית במובן זה, שהוא מעולם לא כתב יצירה אחת ביותר מאשר שפה אחת. יתר על כן, הוא התאמץ לפתח בכל אחת מן השפות שנקט 'פרסונה' מדברת מיוחדת לשפה המסויימת, ומשם כך הטונאליות של סיפוריו בעברית שונה לגמרי מזו של הסיפורים ביידיש ובגרמנית, ואילו הלשון של הכתיבה העיונית המחקרית בגרמנית שונה מאוד מן הלשון האַמוֹטיבית הכמעט-אֶקספּרסיוֹניסטיִית של הכתיבה העיונית ואף המחקרית בעברית. אפילו העיצוב הלשוני של קובץ המדרשים והאגדות שברדיצ'בסקי פרסם בעברית ('צפונות ואגדות') שונה לחלוטין מן העיצוב של קובץ מקביל, אך בשום פנים ואופן לא זהה, בגרמנית ('ממקור ישראל'). עד כאן רשאים אנו להצביע על כתיבתו הרב-לשונית של סופר חשוב זה כעל כתיבה דיפרנציאלית.

אולם מכאן ואילך הדמיון בין הרב-לשוניות של ברדיצ'בסקי לזו של גדולי הספרות בספרד נעלם. ראשית, הדיפרנציאליות החלקית של ברדיצ'בסקי נבעה ממקור פואטי לא רק שונה לחלוטין מזה של הדיפרנציאליות המלאה של העידן הקדום יותר אלא גם מנוגד לו עקרונית, מהופך דיאמטרית לקאליסיציזם המייעד לכל ז'אנר ונושא לשון משל עצמם. ברדיצ'בסקי שאב את הדיפרנציאליות שלו מנאמנותו הרדיקאלית לפואטיקת החווייה הרומאנטית, לפיה אין היצירה הספרותית נולדת אלא מתוך החיים עצמם, מתוך רגע מעוצם של חיים מלאים שאילצו את המשורר להחצין אותם בביטוי מילולי. לשון היצירה נובעת באורח בלתי אמצעי מן החווייה ומהווה המשך והחצנה שלה. משום כך אין שום אפשרות שיצירה אחת תיוולד בשתי לשונות (אם כי יתכן תרגום של יצירה, שהוא, מעצם מהותו, הפחתה והשטחה שלה). האמונה כי אפשר לכתוב יצירה אחת בשתי לשונות (שמרבית סופרי ישראל בני הזמן אחזו בה) היא בבחינת כפירה פואטית, וברדיצ'בסקי לא רק נמנע מטשטוש התחומים הזה אלא אף הזהיר מפניו בכל תוקף. שנית, ההימנעות מטשטוש התחומים לא היתה כרוכה ביעוד כל אחת מן הלשונות שנוקט הסופר לצורך ולסוג ספרותי מיוחד. ברדיצ'בסקי כתב נובלות, על נושאים דומים, בכל אחת משלוש לשונות היצירה שלו. הוא כתב בכל אחת מהן ביקורת ספרותית (אפילו תביעתו מן היידיש שתישאר נאמנה לחלוטין לניב האידיומאטי המדובר ולא תנסה לחדש ולהרחיב את עצמה בעזרת אלמנטים משפות אחרות, לא מנעה ממה כתיבת ביקורת שיחתית כמו-עממית בשפה זו). אכן, ברדיצ'בסקי האמין שלכל אחת מן הלשונות יש אווירה ואופי משל עצמה ('שפת עבר היא שפת ישרא ל, שפת עם חי ולוחם, היא שפת העוז והטבע; הארמית



היא שפת ההכנעה שבלב, שפת הדת, שפת ה'יהודים...'; אולם אמונה זו לא התארגנה אצלו לשיטה אחידה המאפשרת הפעלת מערכת ספרותית אחת בעלת רמות טונאליות שונות, אלא הוליכה לתנועת מטוטלת בין עולמות שונים, שבכל אחת מהן רצה המחבר בשעה מסויימת בחייו רבי המשברים לטעת את שורשי מפעלו הספרותי.

כאמור, ברדיצ'בסקי פסל פסילה גמורה את המנהג הנפוץ לכתוב יצירה אחת בעברית בידיש, וסרב להעניק הכרה למפעלים ספרותיים דו-לשוניים שהתבססו על כפילות כזאת. כך, בספרו הגרמני 'על אדמת נכר' סרב להקצות מקום לאברמוביץ בין מחזשי אמנות הסיפור בעברית לצידם של מאפו, סמולנסקין וברודס והעריך את תרומתו רק בפרק שבה סקר את הישגיה של ספרות יידיש. אולם מחאתו זו של ברדיצ'בסקי (שאפילו איים להחרים כתבי-עת שיתנו ידם ל'טישטוש הגבולין' הלשוני) היתה, כמובן, משוללת כל תוצאה. התופעה שכנגדה יצא היתה לנורמה מקובלת של התקופה; נורמה שנעשתה מקובלת במידת מה לא רק בפרוזה אלא גם בשירה (ביאליק כתב את המשא שלו 'בעיר ההרגה' גם כפואמה היידית 'אין שחיטה שטאט', ואילו את שירו היידי 'כ'וואלט געווען א בעלן וויסן' עיבד גם כשיר העברי 'לא הראני אלוהים'). בסיפורת הפרוזה, מכל מקום, היתה התופעה כה נפוצה ומקובלת עד שארע שסופרים, שהיו אמני הסיגנון בשפה אחת אך מעוטי יכולת הבעה בשפה האחרת, לא נמנעו ממעשי תרמית ובלבד שיוכרו כסופרים דו-לשוניים. כך שלום עליכם, שיכולתו המפליאה בעשייה בלשון יידיש עלתה אלף מונים על יכולתו הדלה מאוד בעברית, השפיע על חתנו, הסופר הדו-לשוני י.ד. ברקוביץ, שיעלים את שמו כמתרגמו של 'טוביה החולב' ויסכים לפרסום נוסחו העברי (בשנת 1910) כאילו היה מעשה-ידי המחבר עצמו. הוא אף חיזק העמדת פנים זו בהקדמה מיוחדת (מעניינת מאוד כשלעצמה) שכתב למהדורה העברית ובה העניק את אישורו לתופעת הדו-לשוניות שבה אנו מדוברים. מן הראוי שלא נתייחס בחומרה יתרה מעשה רמייה לא-קטן זה. רבים עשו כמותו בשעתו.

5

התופעה בה או דנים כאן, יציקה בו-זמנית או כמעט בו-זמנית של יצירה אחת לשני דפוסי לשון שונים, אינה בלתי ידועה בספרי הימים של הספרויות היהודיות. ניתן להיזכר, למשל, ב'מגילת וויניץ', שיר עלילה מתחילת המאה ה'ז' (מחברו אינו ידוע), המתעד את הצלחה של קהילה יהודית בגרמניה מסכנה לחיים ולרכוש שהתעוררה בעקבות מרד של בעלי המלאכה באדוניה של העיר. המרד, שהיה בעל סממנים אנטישמיים-פוגרומיסטיים, דוכא ונכשל, והיהודים זכו לראות במפלת אויביהם. השיר נכתב בידיש מערבית בת-הזמן ובה בעת גם בעברית מוזרה, בלתי דקדוקית ועילגת. נראה שראשי הקהילה סברו שבעוד שהנוסח היידי הקולח למדי ייקרא, הנוסח העברי הצולע (ניכר שהמשורר או המתרגם האחראי לו פעל כאן בשפה ששליטתו בה היתה מוגבלת ביותר) יישאר, משום עצם היותו כתוב בלשון הקודש, בבחינת עדות לדורות.. סביר להניח, שהיו מקרים נוספים של כתיבה דו-לשונית כזו של יצירה אחת; אולם הם לא היו מרובים ואופייניים עד למחצית השנייה של המאה ה'ח'.

בשלב זה אימצה לעצמה התנועה החסידית את המודוס הדו-לשוני הזה, שהוצדק הן על ידי האידיאולוגיה הלשונית שלה והן על ידי הצרכים הפוליטיים-התעמולתיים שנתעוררו במהלך ה'כיבוש' המהיר שכבשה חטיבות שלמות של יהדות מזרח-אירופה. האידיאולוגיה החסידית העלתה את היידיש (בפעם הראשונה בתולדותיה) למדרגת לשון קודש יהודית; דבר שהתיר כתיבה בלשון זה של כמה מיצירות היסוד של התנועה, ביחוד אלו שיש בהן יסוד סיפורי בולט או שיש בהן משום ציטוט ישיר של דברי הצדיקים, אבות התנועה. כך נכתבו ביידיש יצירות האגיוגראפיות מרכזיות כמו 'שבחי הבע"ש' ויצירות סיפורת דידקטות מופלאות כגון סיפוריו של רבי נחמן מברצלוב (יצירות בלתי דיבוריות או שיחתיות המשיכו להיכתב בעברית ה'פילוסופית' של ימי הביניים או בארמית הזוהרית). אולם צורכי התעמולה של החסידות תבעו גם את יצירתן של יצירות פופולאריות כגון שבחי הבע"ש וסיפורי נחמן לדפוסים עבריים לשם קהל למדני יותר שלא היה מורגל בקריאה ביידיש, שפת הקריאה של הנשים ופשוטי העם, או לשם קהל מרוחק, שהדיאלקטים היידיים הדרומיים (גאליציה, פודוליה, ווהלין), שבהם נכתבו היצירות החסידיות, היו בלתי מוכרים לו. הנוסח העברי היה תרגומי-נאיבי (ניתן לזהות בלי קושי את התחביר והדקדוק של הטקסט היידי המונח ביסודו), בלתי דקדוקי וחסר אחידות, נע בין פרימיטיביות לוקחת לב לבין כאוס סיגנוני, וניכר בו רישול מופלג של מי שכתבה ממושמת בעברית היתה רחוקה ממנו.

המשכילים, שבזו ללשון יידיש, הישוו אותה לגעיית בהמות וקרקורם של עופות בית, וציפו לדחיקתה המהירה על ידי לשון המדינה המתקנת (שתשמש לצורכי היומיום והמגע עם העולם שאינו יהודי), מזה, ועל ידי העברית הדקדוקית-הכמו-מקראית (שתשמש לצרכים תרבותיים וספרותיים), מזה, נאלצו ללכת בראשית המאה ה"ט, על רקע התפשטותה המהירה של השפעת התנועה החסידית, בעקבות יריביהם החסידיים הקשים וליצור גם הם יצירות דו-לשוניות, שתפנינה אל הקורא העברי הלמדני ואל הקוראים והקוראות העממיים ה'פשוטים' גם יחד. ההגיון האסטראטגי של מלחמת התרבות שבה היו שרויים חייבם בכפילות זו. הם נקטו אותה אך ורק ביצירות פארודיות שיצאו לקרב-מגע ישיר עם החסידות וביקשו לקרקר את חומותיה באמצעות כליה היא, כגון 'מגלה טמירין' מאת יוסף פרל. או חיקויי מעשיותיו של ר' נחמן, שנעשו גם הם בידיו האמונות של פרל. בפארודיות דו-לשוניות אלו שימש הנוסח היידי הקולח והאידיומאטי בעיקר אמצעי להבלטת ה'כסילות' שבאמונות החסידיות ושבאמונה בכוחו העילאי של הצדיק וכן זירה להוקעת מעשי הרמיה והזנות המתרחשים כביכול בחצר הרבי החסידי, ששליחיה סוחטים מעניי עם ישראל את פרוטתם האחרונה כדי לחיות חיי רווחה והוללות. בנוסחים העבריים נוסף לכל אלה שימוש פארודי מבריק בלשון העברית הכאוטית של הכתבנים החסידיים, שהסופרים המשכילים חשפו את מערומיה (כלומר, את בורותם המוחלטת של מנהיגי החסידים) לעיני הקורא הלמדן, שהיה אמור ללמוד מן הסיגנון על האנשים בבחינת הסיגנון הוא האדם. בידי רב-אמן כיוסף פרל (זמנה של ההכרה בו כבאחד מגדולי הסופרים העבריים, סוויפט של הספרות העברית החדשה, בוא יבוא) נעשה הלהג החסידי העילג לקארנבאל יחיד ומיוחד של עברית מתפרעת, משליכה מעליה כל איסור וכל חוק; קארנבל שבזכותו נהיה 'מגלה טמירין' בנוסחו העברי ליצירת המופת של הסיפורת העברית מן העידן שלפני מאפו. ניכרת כאן בכל עמוד לא רק הנאת הלוחם האנטי-חסידי הקורע את יריבו לגזרים, אלא גם הנאת ההשתחררות של המשכיל, הכבול בידיו וברגליו למקרא ולכללי הדקדוק של 'הלשון הצח'. ההנאה הזאת מעניקה ליצירה ויטאליות חד פעמית, עולה בהרכה על זו של הנוסח היידי, שגם לשונו האידיומאטית המדוברת מצטיינת באקספרסיביות ובקומיות נהדרות.

לקראת סופה של המאה י"ט התחדשה התופעה שאנו דנים בה על רקע שונה. בתקופה זו מוצאים עצמם כמה סופרים מרכזיים, ש"י אברמוביץ הוא הבולט שבהם, נקרעים בין שתי התפתחויות ספרותיות מנוגדות אף כי שתיהן טבועות בחותם הלאומיות היהודית החדשה: מחד גיסא, עלייתה של ספרות יידיש כספרות אמנותית החותרת לגיבוש קאנון ספרותי יהודי ולהעלאת לשון יידיש מדרגת ניב מדובר לדרגת לשון תרבות לאומית; מאידך גיסא, הופעת הציונות המפיחה חיים חדשים בהיאחזות של ההשכלה העברית בלשון העברית התיקנית, שהוצגה עתה לא רק כלשון העבר המקראי המפואר אלא גם כלשון העתיד של בני ישראל על אדמת ארץ ישראל. ש"י אברמוביץ, שהיה בשנות השבעים בעיקרו מחבר של דברי ספרות יפה בידיש ופובליציסט ומחבר ספרי עזר לימודיים בעברית, אימץ לעצמו במחצית השנייה של שנות השמונים את האסטרטגיה של יצירת היצירה האחת בשתי הלשונות. סיפוריו ששיקפו את עידן הפוגרומים ואת התעוררות ההכרה הלאומית נכתבו בעיקרם עברית תחילה ויידיש לאחר מכן, ואילו הרומאנים שלו נכתבו כמעט כולם בידיש. בעוד הוא מעבדם בסבלנות אין קץ, מרחיב ומלטש את הטקסטים המשתרגים והמוסיפים רקמות תאור וסיפור ענפות על גבי השלד הסיפורי המקורי הדל, ניסה בהצלחה רבה (תוך שהוא מחולל שינויים מהפכניים בלשון הפרוזה העברית הגורמטיבית) גם לכתוב אותם מחדש כטקסטים עבריים מקוריים. כך פנה בעת ובעונה אחת אל קהל הקוראים הרחב, אל האינטליגנציה היידיית החדשה, ואל הקהילה העברית-הציונית שבתוכה ישב במרכז התרבותי הדרומי, אודסה. אברמוביץ פיתח אגב כך שיטה סיגנונית מיוחדת, שאיפשרה לו למצות בכל אחת משתי השפות את המשאבים המיוחדים לה.

רק על פני השטח שלה מזכירה שיטה זו את מעשה התרגום כפי שאנו מבינים אותו. אפילו תאורו כתרגום 'מפצה' (תרגום 'מפצה' משום שלכאורה מנסה המתרגם לפצות על חסרים בלשון התרגום על ידי עודפים שיש בה. למשל, דלותה של העברית בתחום האידיומאטיקה של לשון הדיבור נמצאת מפוצית על ידי מסוגלותה המובהקת לרמיזה פארוזית חריפה ללשון המקורות הקדושים) הוא בלתי מוצלח ואולי אף מטעה. למעשה, אין מדובר כאן כלל באקט תרגומי, שהרי במרבית המקרים (שהם מקרים של העתקת הטקסט מידיש לעברית, אם כי קיימים, כאמור, גם מקרים הפוכים) אין היוצרים הדו-לשוניים הנדונים נענים לצורך תרגומי 'מעשי' כלשהו. הרי קהילת הקוראים של הנוסחים העבריים של סיפוריהם שמעה וקראה יידי, ואברמוביץ כתב את הנוסחים העבריים של סיפוריו כמעט אך ורק לשם קוראים שכבר קראום במקורם היידי. ההרקה מלשון ללשון לא נעשתה כדי לוודא אותם לטקסטים שהיו בלתי מוכרים להם, אלא לשם סיפוק צורך תרבותי אחר לגמרי. הסופר אינו מנסה לתרגם אלא להציע לקוראים בעלי אופי תרבותי ואידיאולוגי מסויים את סיפוריו בנוסח שירתק וישעשע אותם מחדש באמצעות מעשי האקרובאטיקה הסיגנוניים שאותם קוראים סוגלים להינות מהם. הנוסחים העבריים של יצירות אברמוביץ מיועדים בפירוש למי שכבר קרא את הסיפורים בנוסח אחר והוא מבקש עתה להתענג עליהם מחדש לא בזכות מטעמי הסיפור, הדמויות והמצבים הקומי-טראגיים, אלא בעיקר בזכות השנינה העברית של מספר תלמיד חכם, העושה שימוש פארוזי-הומוריסטי בידענותו. כך הוסיף אברמוביץ לסיפוריו היידיים רובד עברי רב-משקל, שכמעט אינו קיים במקור. לא כל מי שחיבר את יצירותיו עתה בשתי הלשונות נקט בדרך זו (שהיתה פחות מקובלת על י.ל. פרץ, למשל), אבל רבים ניסו להלך בה, במידות שונות של הצלחה, והיא מצאה את ביטויה האולימטיבי בכמה מתרגומי שלום עליכם של ברקוביץ, וביחוד בראשון ובחשוב שבהם, תרגום 'טוביה החולב'.

intertextuality  
compensates  
for lack of  
Heb idiom

mezah z'heret  
parodic -  
learned  
na'ar 2005

הנורמה של יצירת היצירה האחת בשתי שפות, שרווחה כל כך בעידן ה'תחיה' הלאומית שקדם למלחמת העולם הראשונה, קבעה את הרקע המיידי להכרזתו של 'בעל-מחשבות': שתי לשונות - ספרות אחת ויחידה, ואף העניקה להכרזה זו מראית פנים של אמת גלויה לעין. האם לא הכתיבו העובדות עצמן את ההכרה בספרות, שגדולי יוצריה הם קובעי הנורמות בשתי הלשונות בעת ובעונה אחת, והם אף כותבים אותן יצירות עצמן בשתי הלשונות, כבספרות דו-לשונית אבל אחידה, ממש 'אחת ויחידה'? למעשה, העידו העובדות שההיפך ממה שלמדו מהן בעל-מחשבות ורבים אחרים הוא הנכון. דו-הלשוניות בה אנו מדברים כאן היא לא רק בלתי דיפרנציאלית, אלא, לאמיתו של דבר היא אנטי-דיפרנציאלית. אם דו-הלשוניות הדיפרנציאלית מועידה לכל אחת מן הלשונות תפקיד מוגדר, שונה מזה של הלשון האחרת, מותאם לז'אנרים ולקהלי קוראים מסויימים ולא לז'אנרים ולקהלי קוראים אחרים. דו-הלשוניות האחרת, בעוד היא מכירה בהבדל התרבותי שבין שתי הלשונות, אינה מייעדת לכל אחת מהן תפקיד שהאחרת אינה מנסה למלאו. העברית, אמנם, 'מסוגלת' יותר לשירה, ואילו היידיש נוחה יותר לפרוזה, אבל הספרות היידישית כותבת שירה והספרות העברית כותבת פרוזה. כל אחת משתי הספרויות מנסה לכבוש לעצמה מעמד איתן, ואם אפשר אף בכיר, במקום בו גדול יותר כוחה של האחרת. למעלה מזה, שתי הספרויות 'מתעקשות' כביכול לנכס לעצמן אותה יצירה עצמה בנוסח הנחשב למקור, וכל אחת עושה זאת בדרכים בהן היא מיטיבה לפעול יותר מן האחרת. התוצאה היא לא רק אותו עירוב התחומים וטשטוש הגבולים שעליהם התאונן ברדיצ'בסקי, אלא גם מהלך התפתחות מהיר של שתי שיטות ספרותיות מתחרות, שכל אחת מהן מנסה לדחוק את חברתה ממקומה ולרשת אותה. ואכן, זו היתה הדרך בה המשיכו לצמוח הספרויות היידישית והעברית במהלך המאה העשרים בתהליכי התפתחות שהואצו והוקצנו בנסיבות של לחץ פוליטי ועל רקע יריבויות אידיאולוגיות מחריפות והולכות.

create  
competitive  
for the same  
turf!

בחירה זו של שתי הספרויות בדרך ההתפרדות והיריבות לא היתה מקרית או אומללה, כפי שסברו אחדים. שתי הספרויות רק אישרו באמצעותה את העיקרון הבסיסי של דינאמיות הפנימית שהפעילה אותן: עקרון הדחף לעבר פונקציונאליות טוטאלית בתחומי הלשון האחת, וממילא עקרון הדחיקה וההדרה של הלשון האחרת, שכבר לא תישאר לה פונקציה מיוחדת משל עצמה. העברית תסגל לעצמה דיבוריות קולחת, שיח וטרמינולוגיה המאפשרים דיון מדוייק ומפורט במציאותי על פניו הקטנים אשר ייתר את היידיש; ואילו היידיש תסגל לעצמה טוהר לירי ושגב פיוטי שיעשה את העברית למיותרת. אפילו שירת התנ"ך תוכל להימסר מעתה להמוני העם לא במקורה העברי הבלתי מובן להם אלא בנוסח היידי הפואטי המוגבה וה'מנופה' שהתקין המשורר יהואש. דינאמיות ספרותית המבוססת על עקרון ההפעלה העצמית הטוטאלית של כל לשון בפני עצמה מוליכה בהכרח לעימות, ליריבות ולמאמצי דחיקה ומחיקה הדדיות. זהו החוק המופעל על ידי דו-לשוניות בלתי דיפרנציאלית, שניתן לתארה גם כדו-לשוניות אינטגרלית כמובן זה, שכל אחת משתי הלשונות פועלת במסגרתה לא כשבר בתוך שלם כולל ומקיף, שהוא מעבר לה, אלא כשלם בפני עצמו, או כמה שחותר בכל כוחו לתפקד כשלם. דו/רב-לשוניות אינטגרלית אינה מלמדת על שיטה דיגלוסית אחידה והרמונית אלא על שיטה דיגלוסית דיסהרמונית, שבה שואף כל מרכיב להשתחרר מן השיתוף עם המרכיבים האחרים ולהוות ממלכה אינטגרלית, שלמה בפני עצמה. בה במידה ספרות שיש בה דו/רב-לשוניות בלתי דיפרנציאלית היא ספרות הנמצאת בדרכה לעבר התפצלות לכמה

ספרויות שונות, המנגדות זו לזו לחלוטין בהגיון הפנימי גם כשהן עוסקות בנושאים דומים, וכן גם בעת שהן נכתבות על ידי אותם יוצרים, התורמים את תרומתם גם לספרויות האחרות.

כך היה הדבר לא רק בעת שתופעת הדו-לשוניות בכללה, ומה גם תופעת הכתיבה הסימולטאנית של יצירה אחת בשתי לשונות, החלה לשקוע הן בספרות העברית הן בזו היידיית, וסופה שנעלמה מתוכן כמעט לחלוטין, אלא גם ב'ימי הזוהר' של הנשימה 'בשני הנחיריים', כהתבטאותו של ש"י אברמוביץ. גם אז מנע ההגיון הלשוני והתרבותי של דו-הלשוניות האינטגרלית יצירת ספרות אחת בכל מובן משמעותי של המושג. שכן גם המשמעת הסיגנונית הפואטית המתחייבת מדו/רב לשונית דיפרנציאלית אותנטית עוצרת במידה מסוימת של קושי את תהליך ההתפצלות וההתפרקות התרבותית-הלשונית, שעצם השוני הלשוני מוביל אליו; וכשאך מתרופפת משמעת זו, כפי שהתרופפה בשלהי העידן ה'ספרדי' (או כפי שהתרופפה בספרויות אירופה של שלהי הרניסאנס ביחס לכפילות: לטינית/ לשון דיבור), מייד מתחילות להתגלות תופעות של התבדלות ופנייה בכיוונים מנוגדים, כמו שקרה, למשל, בתרבות היהודית של הרניסאנס וראשית הזמנים החדשים באיטליה. על אחת כמה וכמה בשעה שהשיטה הדיפרנציאלית מוחלפת במודע ובמכוון בשיטה בלתי דיפרנציאלית, כפי שקרה בתרבות היהודית מראשית המאה ה"ט, וביתר תוקף במיפנה המאה ובראשית המאה העשרים. כאן כוח המשיכה הצנטריפוגאלי מתעצם במהירות עצומה.

?

אמנם, הספרויות הפונות כל אחת לדרכה המיוחדת והאנטגוניסטית לגבי דרכה של יריבתה יכולות להתעכב לשעה זו אצל זו, להכין עצמן להמשך המסע, להצטייד במה שחסר להן לשם המשכתו והשלמתו. כך העברית יכולה להתעכב, למרות מחאותיו של אחד-העם ותלונותיו של ברדיצ'בסקי, אצל היידיש כדי לינוק ממנה את לשדה העממי-השיחתי ולעבד אותו לפי תכונתה ומתכונתה העצמיות (בסיפורי אברמוביץ, בפרוזה של ביאליק, בתרגומי ברקוביץ). היידיש יכולה להתעכב אצל העברית כדי לקלוט ממנה ריבוד סיגנוני, המאפשר חריגה מן הדיבורי לעבר התאורי הטהור והאמוטיבי-המבעי ה'גבוה' (אצל סידרה ארוכה של משוררים, שהעברית מונחת ביסוד הרטוריקה היידיית ה'גבוהה' שלהם, מי. ל. פרץ ועד חיים גראדה). אבל שיתוף הפעולה הקצר רק מכין את הרקע לפרידה הסופית ומעשיר את הארסנל של כל אחת מן הספרויות היריבות לקראת הקרבות ההדדיים שיבואו. לאמיתו של דבר 'ימי הזוהר' של מנדלי-פרץ לא היו אלא תקופת הצטיידות כזאת לקראת פרידה ויריבות בלתי נמנעות, עידן בו דווקא קירבת הלשונות והספרויות היא שהקלה וקידמה את הרחבת כל אחת מהן לשיטה נפרדת הטוענת לטוטאליות ולהגמוניות: העברית - בשם נצח האומה, המשכיות התרבות וחזון הגאולה הציוני; ואילו היידיש - בשם הסטיכיה החיה והמתגוששת של המציאות היהודית כנתינתה; הראשונה - בשם העבר והעתיד (אחד-העם: 'ה"אני" הלאומי הנצחי של עם ישראל - - דרכו כבושה ומוגבלת לפניו על ידי עצמותו, ועצמותו - יסודה מעבר וסופה לעתיד'), ואילו השנייה - בשם ההווה והעתיד (או אשליית העתיד) הרצוי לה. ספרות יידיש החדשה ניסתה והצליחה להתגבר על ראשיותיה הפרימיטיביות, שהגבילו אותה למבע חי אבל דיבורי-לוקאלי או למבע-על אבל מלאכותי, עילג ופרובינציאלי של יידיש מגורמנת. העברית ניסתה והצליחה להתגבר על המליצה הפסבדו-ביבליית.

ezek aware  
its stylistic  
excess

היוצרים הדו-לשוניים הגדולים, אפילו המעבר מלשון ללשון היה קל וטבעי לגביהם כנשימה בשני הנחיריים (וספק אם הוא היה כך אצל מישהו מהם), ניסו כמיטב יכולתם לעמוד על גבם של שני סוסים שכל אחד מהם דהר בכיוון אחר. באורח בלתי נמנע נעשה הפעולל הוירטואוזי הזה קשה יותר ויותר במהלך הזמן. הגיע רגע, שבו הרכיבה על שני הסוסים נעשתה מדומה יותר מממשית. כמר פרץ, למעשה, הרפה במידה רבה ביצירתו המאוחרת מן הכתיבה הדו-לשונית. רבים מסיפוריו ומחזותיו שהופיעו כיצירות מקור בעברית במשך העשור האחרון של חייו תורגמו בידי אחרים. המחבר רק הוסיף להן ליטוש אחרון. יוצרים צעירים יותר ניסו את כוחם בכתיבה הכפולה ונאשו ממנה עד מהרה. כך דוד ברגלסון כתב את סיפורו הגדול הראשון, 'ארום וואקזאל' (סביב תחנת הרכבת), תחילה בעברית (בשם 'ריקות'), אך נמנע מפסום הנוסח העברי. כך אורי צבי גרינברג ראה צורך לעצמו, עם המיפנה הציוני שחל בחשיבתו הלאומית ועם עלייתו לארץ ישראל, 'לחתוך את עצמו' מלשון האם, שאליה היה קשור באלפי נימים במשך כל חייו, ולהקדיש את עצמו ליצירה בעברית (אמנם, במשך הזמן הוא חזר לאפיוזות של יצירה ביידיש). כך באמריקה מעטים וספורים היו היוצרים שפעלו באמת בשתי הלשונויות (יוצאים מן הכלל: המחזאי-המספר הארי סקלר, ובמידה מסוימת גם גבריאל פרייל, ששורשיו היו נטועים באדמת המודרניזם היידי-האמריקאני ה'אינזיכיסטי' אך נופו נטה יותר ויותר לעבר העברית, שרק בה הגיע למיטב הישגיו).

דו-הלשוניות הבלתי דיפרנציאלית העברית-היידיית הולידה שתי ספרויות מודרניות שונות לחלוטין זו מזו. ככל שהן היו שותפות זו לזו בכמה מאמנות היסוד ההומאניסטיות והלאומיות שלהן הן עיבדו אמונות אלה עיבוד ספרותי שונה, אפילו מנוגד, לא רק כתוצאה מהבדלים אידיאולוגיים חריפים אלא גם כתולדה בלתי נמנעת של עצם השאיפה האינטגרלית של כל אחת מהן לטואטאליות. הוא הדין, ביתר תוקף, ביצירה היהודית בלשונית שאינן יהודיות. כאן שאפו הסופרים היהודיים לא לאינטגרליות יהודית עצמאית אלא להתאחות בתוך מה שנראה כמצע האינטגרלי של כל אחת מן תרבויות הספרותיות שבהן פעלו ואל צרכניהן פנו. משום כך הדיבור על ספרות יהודית אחידה ורצופה בזמנים המודרניים הוא דיבור ריק מתוכן. אין בתקופה המודרנית אלא ספרויות יהודיות שונות וחלקי יצירה בעלי מרכיבים יהודיים השייכים בעת ובעונה אחת לספרויות מוצא בלתי יהודיות ולקומפלכס רופף וכולל של כתיבה יהודית. כל נסיון לדבר על 'קאנון' יהודי מודרני משותף מוכיח רק את אי אפשריותו של קאנון כזה (וזו המסקנה העיקרית, אם כי הבלתי מכוונת, העולה מספרה של רות וייס 'הקאנון היהודי המודרני', שאינו מציע אלא פשרה בלתי משכנעת ולעתים מוזרה בין ארבעה קאנונים שונים: זה של ספרות היידיש, זה של הספרות האמריקאנית הנכתבת על ידי יוצרים יהודיים, זה של יוצרים יהודים 'מפורסמים', שפעלו בלשוניות אירופיות שונות, ובמידה פחותה מכל, זה של הספרות העברית). המציאות היהודית התרבותית של הזמנים החדשים מפריכה ומבטלת מראש ניסיונות איחוי מלאכותיים כאלה.

נשאלת השאלה אם גם בזמנים הפרה-מודרניים הפגינה הכתיבה היהודית התפצלויות והתרחקויות פנימיות כאלה, שמקורן, בין השאר, בדו-רב-לשוניות בלתי דיפרנציאלית, ולא רק במחיצות אידיאולוגיות (שאינן חייבות להוליד בהכרח להתפצלות תרבותית וספרותית). ראוי להשאיר את הדיון בעניין מורכב זה בידי מומחים, ולו רק משום שהוא כרוך במתן תשובה על שאלת-השאלות שההיסטוריוגרפיה של התרבות היהודית עוסקת בה כעת: האם היתה בכלל, אי פעם, או לפחות מיום חתימת הספרות המקראית, תרבות יהודית אחת, והאם עצם

con Na  
Wisse

המושג של תרבות יהודית כוללת ומתמשכת, תהיה הגדרתה אשר תהיה, איננו, כפי שכבר נאמר, שייר של מחשבה אסנציאליסטית-הגליאנית (ה'רוחני'), שאין לה מקום בעולמנו? ושמה היו קיימות רק תרבויות של יהודים במקומות ובזמנים שונים, שניתן לזהותן כ'יהודיות' בעיקר משום שאלו שיצרו אותן האמינו ביהדותן, ונתנו לאמונתם זו ביטויים אלה או אחרים? לא זה המקום להכריע בשאלה זו, אף כי הקורא בוודאי הבין שדעת כותב הטורים נוטה לתשובה השנייה, המזהה בהיסטוריה התרבותית של היהודים חטיבות שונות, נפרדות, שיש להן, אמנם, מכנים משותפים מסויימים (כמו זיקה למקורות רוחניים-ספרותיים משותפים) אך יש בהן גם מידה של עצמאות ויחוד מובהקים, שנולדו הן מהתפתחויות פנימיות בקרב הקבוצה היהודית המסויימת הן (הרבה יותר משאנו נוטים לחשוב וכן גם הרבה לפני 'נפילת חומות הגיטו') מן המגע עם חברות לא יהודיות ומפעולתם של אנשים 'שוליים' (כגון האנוסים והקונברסוס, היינו החוזרים אל היהדות, אחרי גירוש ספרד, וכגון 'מתבוללים' ושבים בתשובה לאומית מחוסרי 'שורשים יהודיים' - ביניהם הרצל, נורדאו, ז'בוטינסקי ורבים רבים אחרים - בעבר הקרוב ואף בזמננו); מגע ופעולה שיצרו זהויות תרבותיות, וממילא גם ספרותיות, היברידיות, אשר בשום פנים ואופן אינן ניתנות לכיול במסגרת משמעותית אחת.

כאמור, ראוי שתישמע בעניין זה דעתם של מומחים. הפיצול העמוק של התרבות היהודית ליחידותיה אינו מאפשר התמחות של ממש בכל תחומיה. האירודיזציה המקיפה ביותר לא תאפשר בקיאות שלמה בכל התחומים הללו. כדאי, מכל מקום, לשאול, למשל, אם זו-הלשוניות העברית-יוונית או אפילו זו העברית-ארמית בתקופה הקרויה הלניסטית לא הית ביסודה 'אינטגראלית' ופצלנית. דומה כי בעניינה של הראשונה ניתן לומר כמעט בלי היסוס, שאכן כזאת היא היתה. על אודות אי-הדיפרנציאליות של הדו/רב-לשוניות של התקופה ניתן ללמוד מן העובדה, למשל, שספר המקבים הראשון נכתב במקורו עברית על פי מודלים היסטוריוגרפיים מקראיים, ואילו ספר המקבים השני נכתב במקורו יוונית והסתמך על מודלים היסטוריוגרפיים יווניים; שספר חנוך הראשון נכתב במקורו בארמית אילו ספר חנוך השני נכתב במקורו כנראה בעברית; ספר פסאודו-אפיגרפי המעמיד פני המשך ישיר של המקרא כגון 'חכמת שלמה' נכתב במקורו ביוונית וכו'. דומה, כי אין אנו מוצאים בתקופה הנדונה חלוקה ברורה, תיפקודית, של הלשוניות השונות, ושהן משמשות תכופות לאותם צרכים עצמם. מציאות כזאת מוליכה בהכרח לתחרות ולדחיקה הדדית.

אולי זו היתה משמעותה של זעקת השבר, שפרצה מפי חז"ל אל מול תרגום התורה ליוונית בפקודתו של המלך תלמי. בעוד שבמקום אחד בתלמוד מתואר מעשה תרגום השבעים כנס (שבעים הזקנים שעסקו בתרגום, כל אחד בפני עצמו, הגיעו, מכוחה של התערבות אלוהית, לנוסח אחד), הרי במקום אחר נאמר על היום בו הושלם תרגום השבעים כי היה 'קשה לישראל כיום שנעשה העגל, שלא היתה התורה יכולה להיתרגם כל-צורכה'; ואולי לא רק התכונה האי-תרגומית של התורה (שכלל לא הפריעה לחכמים לקלוט ולשבח את תרגומי הארמי-היהודי של עקילס, הוא אונקלוס) היא שגרמה להבעת הצער, אלא התחושה, שקיומה של התורה בלשון יוונית מייתר את העברית לגבי חלק ניכר מן העם. העובדה היא, שכמה מן היצירות היהודיות החשובות ביותר של התקופה - ספרי יוסף בן מתתיהו, פירושי התורה של פילון האלכסנדרוני, ספרי הבשורה שבברית החדשה - נכתבו ביוונית ותורגמו לעברית רק בעידן המודרני. יצירות רבות אחרות נותרו בידינו אך ורק בתרגומיהן היווניים - סימן

לכך שהמקורות העבריים לא היו נפוצים ונחשבו לבלתי הכרחיים. אלמלי התגלית של מגילות ים המלח כמעט שלא היתה נותרת בידינו ספריה עברית של ממש מתקופת סוף ימי הבית השני. מי שינסה לערוך אנלוגיה בין דו-הלשוניות העברית-היוונית בתקופה ההלניסטית לבין רב-הלשוניות היהודית המודרנית יוכל אולי להסיק מסקנות היסטוריות רחבות תחולה.

6

מבלי שנתחייב לגבי העבר בן אלפי השנים של היצירה הספרותית היהודית, יכולים אנו לקבוע כי לפחות בזמנים החדשים (משלהי המאה ה"ח, זמן הולדתן של הספרויות העברית והיידיית ה'חדשות') המציאות הלשונית והתרבותית ה'אינטגראלית' חייבה את התפצלותה של הספרות היהודית (אם אמנם היתה ספרות כזאת קיימת אי פעם) לספרויות אחדות ולחלקי ספרויות, שהשתלבו בספרויות נכר. מה שהתקיים בתקופה המודרנית איננו ספרות יהודית אלא קומפלקס ספרותי יהודי נזיל ובעל גבולות מטושטשים למדי. האם מציאות פראגמנטרית כזאת מייתרת חשיבה תאורטית אחידה ורצופה על היצירה הספרותית היהודית המודרנית? כלל וכלל לא. אדרבא, המציאות המפוצלת מחייבת מחשבה מבהירה ומלכדת. אכן, הנתקים האנכיים והאופקיים ביצירה היהודית הם שעוררו את התאוריה 'ישנה' של הספרות היהודית ודרכו אותה למחשבה מטא-ספרותית, אשר בתנאים של לכידות מובנת מאליה אולי כלל לא היתה מתעוררת. וזהו, אמנם, בדיוק מה שיכולים אנו ליטול מן התאוריה הזאת בהמשך דרכנו: אותו מתח, אותו צורך לחשוב ולהבין, שמצבים מורכבים ומסובכים, כגון זה של הקומפלקס הספרותי היהודי, מעוררים. זה ותו לא! שכן יותר מכל עלינו להימנע מה'פתרון' שאליו חתרה התאוריה הישנה ואל זרועותיו המושטות כביכול נפלה כל עוד רוחה בה: פתרון ההמשכיות והכוליות.

איננו זקוקים כעת לזעקת השבר של קורצווייל על אובדן השלמות היהודית המדומה שנעלמה ועל התרבות היהודית המודרנית, שבהתנתקותה מן ה'מסורת' האמתית או המדומה גזרה על עצמה כליה כביכול. באותה מידה איננו זקוקים לאמונה המשיחית הדיאלקטית של סדן ב'שיבה שניה', בהתחדשות האחדות הקאנתולית התרבותית היהודית. שתי תגובות אלו על מצב מצוקה אחד, שאינן אלא שני פניה של מטבע אחת, אינן יכולות לשמש הילך מקובל, עובר לסופר ולחוקר הספרות, הן מפני שהן מסלפות את העבר ההיסטורי של התרבות היהודית, כפי שהוא מוכר לנו עתה כתוצאה מעבודתם של כמה דורות חוקרים, הן מפני שתמונת העתיד שהן הציגו (לפני חמישים שנה ויותר) כבר התבדתה לחלוטין והיא נראית כאילו היא עומדת להתבדות עוד ועוד ככל שילך ויארך משך תקופת המבחן שלה. התרבויות היהודיות המודרניות וספרויותיהן לא לקו בשטחיות ובריקנות שחזה להן קורצווייל (אדרבא, בכמה וכמה תחומים הן הגיעו לעומק ולהיקף שלא גדעו בתרבות היהודית קודם לכן), ובה



במידה הן לא קרבו כמלוא הנימה למימוש חזון הפוליות של סדן. לעומת זאת הן עמדו בפני גורל היסטורי אכזרי, דעכו בחלקן אבל בה בעת גם הוסיפו לעצמן עוצמה וחיות בחלקים אחרים שלהן; ואותן עוצמה וחיות לא הוליכו אותן לכיוון האחדות והרציפות, אלא, להיפך, הרחיקו כל אחת מהן ממכנה משותף (קיים) לעבר מטרות ויעדים שהתחייבו מן ההגיון הפנימי המיוחד לכל אחת מהן. הופעת ספרות יהודית מודעת לעצמה, תקיפה בעמידתה על סדר היום היהודי שהציבה לעצמה, באמריקה הצפונית בשלושה או ארבעה העשורים האחרונים לא קירבה ספרות זו לספרות העברית הישראלית, ברובה, אלא, אדרבא, יצרה ריחוק גובר והולך בין שתי הספרויות; שהרי לגבי היוצרת המרכזית של הספרות האמריקאנית הניאו-יהודית, הספרות הישראלית בחלקה הגדול איננה אלא ספרות 'פאגאנית' לא פחות מן הספרות האנגלו-אמריקאנית שבתוכה היא יוצרת. גם כשספרות זו פונה אל האפיק של ההארה המיסטית הדתית, הריהי פונה, לפיה, מן הדתיות היהודית הקלאסית, שהיא בעיקרה לא רק השקפת עולם אלא גם אורח חיים מחייב, לדתיות רומאנטית, שסינתזה אוזיק מסתייגת ממנה בתקיפות (כגון בביקורתה על שירתו של אלן גינזברג).

American-Jew  
vs. Israeli

Ozick

גם מטעמים אינטלקטואליים עקרוניים עלינו להרחיק עצמנו מעצם השאיפה לאמת כוללנית, לסכימה מחברת, מלכדת, מהרמנת. ככל שאנו יכולים להבין את החרדות התרבותיות העמוקות שדחפו הוגי דעות רציניים לעבר השאיפה הזאת ואף הפכו אותה, לגבי כמה מהם, לאובססיה שיש לספקה ולהרגיעה בכל מחיר, אסור לנו להתמסר להן; שכן שאיפה כזו תוליך אותנו לא רק להבנה פגומה, מטעה ומסלפת בהכרח, של הקומפלקס הספרותי היהודי, אלא גם לעבר הבנה מוטעית של התופעה הספרותית בכללה. האמת היא, שרק אם נעמוד מול המציאות הספרותית היהודית הפראגמנטארית פנים אל פנים נוכל להבין כהלכה גם את התהליכים המעצבים את הספרות בכללה. כל עוד נתונים אנו במרדף אחרי האחדות האבודה של הספרות היהודית, שהיא קיימת כביכול אף על פי שאינה קיימת, רואים אנו בהכרח את הספרויות שאינן יהודיות כאילו היו הן עשויות חטיבות מונוליתיות, בעוד שהן אינן עשויות כך כלל וכלל. המצב המונוליתי נראה לנו כמצב ה'בריא' או ה'נורמאלי', שעלינו להתאים את מצבנו התרבותי-הספרותי אליו ככל האפשר בנסיבות היסטוריות שאינן מקלות כלל על המלאכה הזאת. אולם המונוליתיות הזאת, שאנו מכירים אותה מספרויות אירופה בעיקר באמצעות המושג של הספרויות ה'לאומיות', אינה אלא הדמייה מתפוגגת והולכת. מושג הספרות הלאומית, כפי שהוא מקובל עלינו, הוא לא רק מושג מודרני ביחס (בן הרניסאנס המאוחר לכל המוקדם), אלא גם מושג אידיאולוגי-פוליטי, שנועד לו תפקיד מסוים במהלך הגיבוש של מדינות הלאום המודרניות. אין זו אלא הדמייה שנועדה לחזק הירארכיה חברתית-שלטונית מסוימת ולהחליש את הכוחות המערערים עליה. אמנם, הדמייה לאומית תרבותית אינה חסרת השפעה וכוח פעולה. אדרבא, במידה שהיא מופנמת על ידי קבוצה גדולה ומאשרת את האינטרסים החיוניים שלה היא נעשית ל'מציאות' יותר מן המציאות עצמה. עם זאת, הבנת טיבה ומשמעותה מקלה עלינו הן בהבנת התיפקוד שלה הן בראיית מיגבלותיה.

In praise of  
minority  
discourse

החקר הספרותי המבוסס על תורת שיח המיעוט ועל תאוריות התרבות בנות זמננו לימדנו להתבונן ביצירת הקונספט של הספרות הלאומית כבתהליך חברתי-פוליטי המשקף את ההגמוניות של קבוצה תרבותית בעלת אופי אתני, מעמדי ומיגדרי. במקום שהגמוניות זו נשענה על מיבני כוח חברתיים-פוליטיים יציבים, משתנים באורח הדרגתי ובמידה מוגבלת, מושג הספרות הלאומית קנה לעצמו יציבות ונעשה 'מוכן מאליו'. במקום

שהשאיפה להגמוניות נתקלה בכוחות שמנעו ממנה גיבוש והתייצבות נותר מושג הספרות הלאומית בלתי מוגדר ונתון בוֹיכות. זהו בדיוק מה שארע במציאות היהודית המודרנית. המצב ההיסטורי לא איפשר יצירת מיבני כוח חברתיים-פוליטיים 'כלל יהודיים' (או אפילו יהודיים-מקומיים) יציבים, ומשום כך לא נוצר במציאות היהודית המודרנית מושג חד-משמעי של ספרות לאומית, ולעומת זאת נוצרו בו ספרויות 'לאומיות' מתחרות זו בזו. לא ארע כאן מה שארע באנגליה ובצרפת, ובמועדים מאוחרים בהרבה גם ברוסיה ובגרמניה, ולבסוף גם בארצות הברית. התרבות לא שימשה כאן אמצעי המאשר הירארכיה חברתית-תרבותית קיימת והמספק לחברה שפיתחה אותה זהות אתית אוניברסאלית כביכול הטבועה, למעשה, בצלמה ובדמותה. לא התהוו תהליכים חד-משמעיים של הדרה וקאנוניזאציה, כאלה המעניקים אישור לספרות מסוג מסויים, הנכתבת בשפה מסויימת (למשל, צרפתית ולא פרובאנסאלית; אנגלית ולא קלטית-סקוטית או קלטית-אירית; רוסית ופחות מזה אוקראינית וביילורוסית וכו'). ממילא נוצרו ביצירה היהודית המודרנית 'קאנונים' רבים, מתחרים ביניהם או אדישים זה לזה; התרבות והספרות פנו ללשונות אחדות ונוצרו הן במסגרות לשוניות יהודיות- 'לאומיות' הן בכאלה שחייבו את הסיוג או גם הביטול של תו ההיכר הלאומי (סיוג וביטול שלא בהכרח הביאו למחיקת עצם ה'יהודיות' של התרבות לא בעיני יוצריה ועוד יותר מזה לא בעיני אויביה האנטישמיים). מכאן 'אי-הנורמאליות' של המצב התרבותי-הספרותי היהודי המודרני, זו שהדאיגה כל כך את הוגי הדעוח הלאומיים שלנו, ששאפו להעבירה מן העולם.

אולם מידה של 'אי-נורמאליות' מאפשרת לעתים הבנה חודרת יותר של ה'נורמה' ומגבלותיה. מן הראוי שנצל את המציאות התרבותית ה'בלתי נורמאלית', שאנו מצויים בה בלאו הכי, לא לשם חלומות באספמיה על נורמאליות זוהרת שעוד נגיע אליה אלא לשם תהייה מושכלת על מהותה של הנורמה. מבלי שנגקוט בהכרח עמדות 'פוסט ציוניות' (שכותב הטורים אינו שותף להן) יכולים אנו להלך במסלול מהופך לזה שהוכתב על ידי השאיפה ל'נורמאליות'. מסלול היפוכי זה ייקבע על פי קו מחשבה כדלהלן כשם שהתאוריה הישנה של ספרות ישראל הונחתה על ידי חלום של 'נורמאליות' תרבותית יהודית, שמימושו כרוך באיחוד מחודש של נפוצות העם הן במובן הגאוגראפי-הדמוגרפי והן במובן התרבותי, כך יכולה התאוריה החדשה של קומפלקס הספרויות היהודיות, זו היוצאת מנקודת המוצא של ההכרה בפראגמנטאריות הבלתי נמנעת של הרצף הספרותי היהודי, לאפשר בחינה ביקורתית של עצם מושג הנורמאליות הספרותית הספרויות היהודיות רק העלו אל פני השטח של החיים המודרניים מה שהתקיים בעובי החיים האלה בכל אתר. בכל אחת מן הספרויות הלאומיות הגדולות והקטנות רחש מתחת לפני השטח עולם של אפשרויות תרבותיות-לשוניות-ספרותיות מודחקות ומזנזרות מטעמי הבדלים אתניים, מיגדרים ופוליטיים. עולם זה התפרץ אל פני השטח של התרבות המערבית בחמישים השנים האחרונות והוא מציף אותה בקצב מואץ והולך. הספרויות הלאומיות הגדולות נאלצות להסתגל לעוצמת המבע של סופרים שאינם בני התרבות שהולידה כל אחת מהן ושלשון אימם אינה הלשון בה הם יוצרים, או שהם אינם בני הקבוצה האתנית שהעמידה מקירבה את העלית הספרותית השלטת, או שהם אינם מוכנים/ות לקבל על עצמם/ן מיגבלות מיגדריות שהתרבות הדומיננטית התחייבה להן. המבע החדש הזה, שאיננו נובע מעולם 'מקורי' אוטורי טהור אלא מתחומי ביניים היברידיים, שבהם עוצבו ה'זרים' המזנזרים על ידי הכוח והסמכות של התרבות הדומיננטית אך גם מרדו בה והחזירו לתוכה את הדי התרבות המדוכאה של קבוצתם, הולך ומתקבל כמבע האופייני המרכזי לספרות בעידן הנוכחי. למעשה, ניתן לומר שמה שמתרחש בעידן זה הוא בבחינת ינדאיזאציה של תרבות המערב (אכן, בדיוק

כך, כפי שכתבתי

באותו מובן שאלי התכוונו לגנאי אויבי התרבות היהודית האנטישמיים: יצירת 'תערוכות' וערכובים, הנוטלים מן התרבויות ה'לאומיות' הטהורות כביכול את טוהרתן התרבותית-הגזעית). מה שהיה בבחינת מצבה הבלתי נורמאלי של התרבות היהודית המפוצלת ורבת הקולות הולך ונעשה למצב הנורמאלי של התרבות המערבית בזמננו.

זאת ועוד: התמודדות ללא אשליות עם המציאות היהודית התרבותית - לפחות זו של הזמנים החדשים (אבל אולי גם זו שקדמה לה) - מוליכה בהכרח לגישוש לעבר מושגים חדשים שיאפיינו את הרצף או ה'אבולוציה' הספרותיים: לא עוד, או לא רק עוד, קוים היסטוריים לינאריים נמתחים לאורך הזמן והמרחב, מתארכים והלכים בדרך הסיבה והתוצאה; אף לא רק עוד קוים מתפתלים דיאלקטיים, מחברים בן עם סבא ונכד עם דוד על פי עקרון של הזרה והתחדשות, זה שהיה בשביל הפורמאליזם מה שהיה תסביך אדיפוס בשביל הפסיכואנליזה. לא עוד, או לא רק עוד, מגעים של 'השפעה' מוסברים הסבר סיבתי פוזיטיביסטי. בצד כל אלה, מלבד כל אלה, עלינו לפתח מושגים שיאפשרו לנו לתאר מגעים מרחפים או נזילים יותר; מגעים שאין בהם אף פעם משום קלילה של דבר אחד בדבר אחר, או משום הכפפת דבר אחד לאחר; אין בהם משום רגולאציה, הזרמה לאפיק משותף, אבל יש בהם כדי להצביע על מערכת מתמשכת של מגעים בין חלקים שונים של רצף, שאינו בבחינת המשכיות רצופה (continuity), שלא לדבר על פוליות מלכדת קת-הולית, אבל יש בו איזו רציפות פחות ממושטרת, שמהעדר מלה שתתאר אותו בהצלחה מלאה נכנהו בשם **מגעיות** על פי המלה האנגלית contiguity). ניתן אולי לדבר גם על 'מצרניות', אלא שמושג זה מלמד על מגע לאורך גבול קבוע בין שתי טריטוריות יציבות, נייחות, קפואות במקומן, ואילו המושג מגעיות יכול ללמד על נגיעות תכופות בין כמה הוויות תרבות דינאמיות, נינועות, מתפתחות, קרבות ומתרחקות זו מזו, ותוך כך כל אחת מהן מתקדמת בכיוונה ובדרכה שלה.

מגעיות אינה מושתתת אך ורק על מגעים מקריים, חסרי רצף והגיון שיטתי. היא נובעת מדינאמיקה מתמדת של קירבה בלתי משעבדת ולצידה גם רתיעה בלתי מנתקת. זוהי דינמיקה של משיכה/ דחייה וכן הימשכות/הידחות, הנוצרת במצב תרבותי בלתי הירארכי ונטול הכרעה תרבותית-ערכית חד משמעית. היא טעונה חקירה לא פחות אם לא יותר משטעונה ההשפעה הספרותית, שזכתה לאחרונה לתחייה תאורטית במסגרת פרשנות פסיכואנליטית של ההתפתחות הספרותית (של הרולד בלום). הבנתה תתרום רבות להארת הניואנסים הדקים יותר של האבולוציה הספרותית בדיוק מפני שהיא לא תבסס את תפישת האבולוציה הזו על המודל האדיפאלי ועל ה'חרדה' הכרוכה בו, אלא על מודל היחסים האמביואלנטיים אך הפחות מאויימים בין אחים ואחיות. מודל זה של אחאות לא יאפשר לה להציג לפנינו סדר 'סימבולי' של תרבות וספרות הירארכיות; אבל היא תחשוף לעינינו את הרצף ה'סמיוטי' של התרבות והספרות. הסדר החלקי שיסתמן על-פיה לא יהיה סדר קשיח של עקרונות, שניתן להחילו על כל תופעה ספרותית בכל זמן ובכל מצב; אולם יהיה זה סדר שיצביע על גוני-גונים של היברידיות ועל קשרים על-קרקעיים וגם תת-קרקעיים בתרבות, ומה גם ברצף תרבותי רב-גוני ומורכב כמו זה שלנו, רצף התרבויות היהודיות. אולי בעזרת תיאוריה של מגעיות יהודית, אשר לעולם לא תוותר גם על ההבחנה במגע עם מה שאינו יהודי, נבין יותר כיצד נוצר הקשר הסמוי, שעליו הצביע גרשום שלום במסתו על 'מצווה הבאה בעבירה', בין שרידי השבתאות והפראנקיזם לתרבות הרציונליסטית היהודית המודרנית; או מדוע ראה ביאליק את עצמו

קשור ברמח"ל וכיצד האמין כי 'התפתחותה של הספרות - - הולכת בשתי דרכים: בדרך גלויה ובדרך נסתרה. בשעה שהיא הולכת בדרך גלויה, היא משתלשלת כשלשלת, שכל חוליותיה ניכרות לעינים, והולכת ונמשכת כנהר שאין לו הפסק באמצע. אבל בשעה שהיא הולכת בדרך נסתרה, אין כל חוליותיה נראות לעין והיא דומה לאותו המעיין, שפעמים נגלה ופעמים נבלע'.

מערכת מחשבה שתמיר את מושגי ההמשכיות, האינטגרליות והכוליות במושג הפתוח יותר של המגעיות, תוכל להאיר באור מלא יותר את הישגיהן של הספרויות היהודיות השונות ואף לקיים דו שיח פורה עם היצירה היהודית בהווה, משום שהיא לא תבוא אל יצירה זו עם תאורמות מוכנות מראש ולא תנסה להתאימה למיטת סדום אחידה, שמידותיה המגומדות נקבעו על ידי יעד אחד ויחיד. בודאי שהיא לא תתבע ויתור על יעד אחד לשם השגת יעד אחר. עם זאת, היא גם לא תוותר על חיפוש הפרספקטיבה הרחבה, שבה ימצא מקום להתקדמויות לעבר יעדים השונים, ותסתמנה נקודות החיתוך, ההשקה וההקבלה של המסלולים לעבר אותם יעדים. פרספקטיבה כזו דרושה מאוד לא רק לשם התבוננות 'יהודית' בספרות היהודית בלשונות שאינן יהודיות, זו שאינה מוכנה לוותר לא על יהודיותה ולא על שייכותה לתופעות ולזרמים שאינם יהודיים. היא דרושה גם, ואולי ביחוד, לשם התבוננות פוריה בספרות הישראלית כחלק מקומפלקס ספרותי יהודי. התבוננות כזאת לא תשאף לספרות ישראלית שהיא 'יהודית' יותר משהיא יכולה או רוצה (כפי שתבע בשעתו סדן, או כפי שתובע כיום אהרן אפלפלד), אלא לספרות נאמנה לעצמה, וממילא גם למרכיב היהודי שבה; ספרות הנובעת מההווייה הישראלית האוטנטית, או, ליתר דיוק, מן ההווייה הישראלית האוטנטיות למיניהן; שכן עלינו להשתחרר, בין השאר, גם ממושג הישראליות בהא הידעיה. בה בעת היא תצפה מן התרבות והספרות הישראליות שתוותרנה על כל יומרה של 'מרכזיות' או דומיננטיות לעומת תרבויות וספרויות יהודיות אחרות..

Contr  
Even-  
Zohar

הספרות הישראלית תהווה מקהלה בפני עצמה (ובה קולות שונים שוני אתני, מיגדרי, וכמובן, בראש ובראשונה, אישי) ובה בעת היא תהווה גם קול במקהלה יהודית גדולה יותר. תרומתה למקהלה כזו תהיה ממשית לא במידה שהיא תיעקר משורשי החוייה (למעשה, החוויות) הישראלית (הישראליות) ותאמץ לעצמה שורשים מדומים של חווייה יהודית אוניברסאלית (שאינה קיימת כלל), אלא רק במידה שהיא תישאר נאמנה לחוויות המוצא של יוצריה ללא ניפוחו של המרכיב היהודי שבהן, אך גם ללא המעטתו. הדיכטומיה בין ספרות ישראלית-צברית צרת אופקים ומוגבלת הישגים לבין ספרות יהודית 'גדולה' כביכול היא שיקרית. מי שמנסה להיבנות ממנה (כסופר 'יהודי', המסב כביכול אל שולחן אחד יחד עם קפקא, ברונו שולץ ופול צלאן), איננו, למעשה, אלא סופר ישראלי הנהנה מן הזכות המלאה שניתנה לו, בתוך המסגרת הישראלית, להיות 'אזר'. קולו הספרותי איננו אלא קול נוסף הבוקע מההווייה הישראלית רבת-הפנים; קולו של הלא-צבר; של מי שהתנסה בגופו באימי השואה; של מי שהעברית אינה שפתו באמת; של מי שמייצג מצב מודרני אופייני של אדם וסופר שאין לו שום שפה שהיא שפתו 'באמת'; אדם-סופר רב-לשוני ואף אנטי-לשוני המדבר תמיד 'מסביב' ו'בערך' משום שנסיון חיים יהודי משמעותי מאוד לימד אותו, שזוהי צורת הדיבור המרבית שאליה יכול אדם לשאוף כשהוא נתון במצבים קיצוניים של ניכור ואיבוד זהות.. בוודאי שהתרבות והספרות הישראליות צריכות למצוא מקום בתוכן לקולות כאלה, כשם שהיא יכולה ואף חייבת לדחות לחלוטין את ההתקפה על ה'צבריות' בשם יהודיות מדומה.

מגעיות שתבוא במקומה של כוליות תחייב גם את מי שיפתח שיח ביקורתי ומטא-ספרותי - לויתור על ערכים 'יהודיים' נורמטיביים, על שיפוט לפיהם, על העדפה ודחייה בשמם. לא יהיה זה ויתור על שיפוט ערכי מחייב ומחוייב. אין כל אפשרות לייחס משמעות לשיח ביקורתי רלאטיוויסטי, משולל קני-מידה וממילא גם יכולת העדפה או דחייה. אולם ערכו של השיח ייקבע בהכרח לא מנאמנות ממילאית לאיזו קאטגוריית-על מופשטת ('יהדות', 'מודרניזם' וכו') אלא בעיקר מנאמנות לעצמי ולערכיו שנבחנו בהתנסות. דווקא נאמנות כזאת תכוון את השיח הביקורתי האותנטי לאפיק דיאלוגי. כשם שהתרבות והספרות אינן בבחינת אישיות מלוכדת בעלת מונולוג מתמשך אלא מסכת של רבי-שיח, כך גם ביקורת התרבות והספרות וכן ה'סיפורים' ההיסטוריים על דבר תולדותיהן אף הם הינם בבחינת שאלות ותשובות במהלך דיאלוגי שקולות רבים יכולים ואף חייבים להישמע בו; כל קול נאמן לעצמו ועם זאת לא זו בלבד שהוא אינו מחריש את זולתו, אלא שהוא מושמע מתוך קשב אליו. הדברים שנאמרו במסה זו נקבעו בתוך מסכת דיאלוגית כזו עם העבר וההווה בתקווה שהם יעוררו דברים נוספים, ולו גם דברים שכנגד. הלא אז תהיה להם שיחה גם עם עתיד קרוב או רחוק..

ניו יורק, אוקטובר-נובמבר 2003