

א

"ספרות עברית", "ספרות יהודית", "ספרות היהודים", "ספרות ישראל", "ספרותנו החדשה", ספרותנו הדו-לשונית או הרב-לשונית - מושגים אלה וכיוצא בהם מרחפים בחלל התודעה התרבותית שלנו ומעסיקים - זה מאה שנים ויותר - את מחשבתם של מבקרים, חוקרים, היסטוריונים של הספרות והתרבות. בתוך חלל זה מתחרים המושגים זה בזה, תובעים כל אחד לעצמו זכות יחידה או זכות קדימה, ומביאים לדיונים מופשטים ומסובכים, המרתי-עים לא פעם את הקורא והמעייין, שאינו נוטה לספקולאציות ולהסתבכות בהגדרות ובסיווגים המשתמעים מהן. האם "ספרות עברית" פירושה כל דבר שנכתב בעברית, לרבות, למשל, ספרי שאלות ותשובות רבניים? האם "ספרות היהודים" כוללת גם את תרומתם של אלפי הסופרים היהודיים לספרות אירופה ואמריקה בלשוניתה, או שמא היא כוללת רק אותם חלקים ממנה, ש"טעם" יהודי השתמר בהם? וכיצד ניתן להגדיר "טעם" זה? האם שייכת שירת היינריך היינה ל"ספרות היהודים"? האם משתייכים אליה הרומאנים של סול בלו? או שמא היא כוללת רק את יצירתם של סופרים, אשר אמנם כתבו בלשונות נכר, אך פנו בעיקר אל קהל קוראים יהודי ועסקו בנושאים הקרובים ללב, כגון לודוויג פיליפסון וליאופולד קומפרט בגרמניה או אוסיפ רבינוביץ ושמעון פרוג ברוסיה? ואם אומרים אנו "ספרותנו החדשה" או ה"מודרנית", למה בעצם אנו מתכוונים? אימתי מתחילה הספרות החדשה הזאת ומהו קו הגבול, החוצץ בינה לבין הספרות הישנה שקדמה לה? האם הספרות העברית החדשה מתחילה במחצית השניה של המאה ה"ח ביצירתם הפיוטית והפובליציסטית של ראשוני המשכילים בגרמניה, תלמידי מנדלסון, או שמא היא מתחילה כחמישים שנה קודם לכן באיטליה והולנד, ביצירת רמח"ל? או שמא יש להקדימה במאתיים שנה אל ימי הריניסאנס האיטלקי, שאף סופרים עבריים נטלו בו חלק? וספרות יידיש החדשה אימתי היא מתחילה - בקומדיות של המשכילים, שנכתבו בשנות התשעים של המאה ה"ח או קודם לכן? והאם היא כוללת גם את יצירות ההאגיוגרפיה והלגנדה

* הרצאה שהושמעה בכנס המועצה העולמית ליידיש ולתרבות יהודית. תל אביב, 23 במאי 1985.

23. ראה מאמרו של רטוש "מנגד לארץ", ספרות יהודית בלשון העברית, עמ' 75-82.
24. ראה מאמרו של רטוש "הבריחה אל המציאות", שם, עמ' 53-58.
25. מתוך הרצאתו "ספרות יהודית בלשון העברית", שם, עמ' 41.
26. ראה מאמרו של רטוש על ביאליק וביתוד המאמרים "הנגלה והנסתר" ו"עוד על 'האהבה הזרה'", שם, עמ' 111-159.
27. מתוך המסה "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה", ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה?, עמ' 16.
28. ראה מאמרי ההתקפה של קורצווייל על ג. שלום בספרו במאבק על ערכי היהדות (שוקן, ירושלים ותל אביב 1969), עמ' 99-240.
29. ראה בעיקר המסה "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה".
30. ראה מאמרו של קורצווייל על יצירת עגנון בספרו מסות על סיפורי ש"י עגנון (שוקן, ירושלים ותל אביב 1963).
31. ראה מאמרי קורצווייל על שירת א.צ. גרינברג בספרו בין חזון לבין האבסורדי (שוקן, ירושלים ותל אביב 1966), עמ' 3-99.
32. ראה מסתו של קורצווייל "מהותה ומקורותיה של תנועת 'העברים הצעירים' (ה'כנענים')", ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה?, עמ' 270-300.
33. ראה מאמרו "אמנות הסיפור או ליטראריזציה של החיים" בין חזון לבין האבסורדי, עמ' 351-362.
34. ראה הרשימות והמסות, שכונסו אחר מותו של קורצווייל (בידי צ. לח וי. יצחקי) בספר חיפוש הספרות הישראלית (הוצאת אוניברסיטת ברן-אילן, רמת-גן 1982).
35. ראה "מסת המבוא" של סדן (הערה 22) וכן את מאמרו "מסת חיתום" בספרו ארחות ושבילים א' (עם עובד, תל אביב 1978), עמ' 173-184.
36. ראה מאמרו של סדן על עגנון בספרו על ש"י עגנון (הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978).
37. ראה מאמרו "דרך מרחב", בין דין לחשבון, עמ' 283-300.
38. ראה מאמרו של קורצווייל על שירת עמיחי, "שירה אוטוביוגרפית 'במדבר הגדול'", חיפוש הספרות הישראלית, עמ' 231-246.
39. ראה מאמרו על שירי דליה רביקוביץ, שם, עמ' 258-267.
40. שם, עמ' 302.
41. ראה מאמרו "מקומם של סיפורי א.ב. יהושע", שם, עמ' 307-318.
42. שם, עמ' 319-320.
43. ראה מאמרו של דב סדן "עם 'אבני כוהן'", בין דין לחשבון, עמ' 90-92.
44. ראה מאמרו "במבואי עיר היונה", שם, עמ' 124-130.
45. ראה מאמרו "הר וצלעותיו - על עמוס עוז", ארחות ושבילים א', עמ' 130-140.

החסידיות ואת ספרוני. המעשיות (ה"מעשה-ביכלעך") העממיים-
הדיאקטיים?

המושגים והשאלות האלה נדונו בקצרה ובארוכה, בכללות ובפרטים, מימי
א.א. קובנר ומ.ל. ליליינבלום ואולי עוד קודם לכן, והם נדונים והולכים עד
ימינו. אותו קורא ומעיין, הנוטה להתעייף מספקולאציות והפשטות מסתייג
מהם לעתים בתמיהה: היש טעם בכל המיטא-ספרות הזאת? האם אין בעיסוק
בה משום שעשוע סימאנטי, שאסור לו לבוא במקום העיון בגוף החומר
הספרותי, שאותו היא מבקשת, כביכול, להאיר ולפרש? האם אין בהתפנות
הבלתי-פוסקת אליה משום בריחה מן הריאליזם של הספרות לעבר
השתקפויותיה המעומצמות בראי האידיאולוגיות התרבותיות, ושמה, אף
נמוך מזה, בראי הפוליטיקה התרבותית? האם אין היא בגידה בפרָפְצִיָה
לטובת הקונפְפְצִיָה?

דומה, שניתן להשיב על שאלות ותמיהות אלו בלאו-חד-משמעי. לא,
בעיסוק במושגים ובהגדרות המיטא-ספרותיים ובסיוגים המתבקשים מהן אין
לא משום בגידה בספרות עצמה ולא משום בריחה מן ההתמודדות על
הריאליזם הנרחבה, המסובכת והמביכה-לעתים שלה. אדרבא, עיסוק זה
עצמו הינו פועל יוצא מהתמודדות זו כשם שהוא גם מעשה-הכנה הכרחי לשם
קיומה - כמובן, כאשר אין הוא בא במנותק מן העיסוק הקונקרטי בספרות
עצמה, אלא בנוסף לו. הראייה לכך היא קודם כל באישיותם ובמפעליהם של
החוקרים והמבקרים, שהציגו לפנינו את השאלות המיטא-ספרותיות ואף
השיבו עליהן בדרך זו או בדרך אחרת. כולם - מ"בעל מחשבות" (איזידור
אלישיב), ש. ניגר, י. קלוזנר, י. צינברג, ח.ג. שפירא ופ. לחובר עד לברוך
קורצווייל וכן, יבדלו לחיים ארוכים, שמעון הלפין ודב סדן - היו אנשים
מסורים ומחוייבים לחלוטין למציאות הספרותית של העבר ושל ההווה. מהם
שחקרו באהבה איך-קץ את פרטי-פרטיה ומהם שניסו להעריכה הערכה חדשה
ורעננה, ובצורה זו ליצור מגע אישי וחדש בינה לבין הקוראים בני
דורותיהם. לא מיותר להזכיר, שגם כמה מגדולי היוצרים הספרותיים עצמם -
ובראשם ח.ג. ביאליק בכבודו ובעצמו - נתנו דעתם בפירוט על שאלות אלו,
שהתבקשו ועלו מתוך עצם עשייתם היוצרת בספרות.

בעיסוק בהפשטות הללו אין משום ביטול זמן משום שהריאליזם הספרותית
עצמה הינה מושג מופשט ונוזל. אין אנו יכולים להבחין אף הבחנה אחת
בטיבה של ריאליזם זה, אין אנו יכולים להיאחז אחיזה כלשהי בתכניה
ובמשמעויותיה קודם שאנו מגבשים מתוך השטף חסר הגבולות של המצאי
הטקסטואלי הסתמי איזה קורפוס משמעותי, שבו מתגלמת, לדעתנו, הספרות
ברצינותה ובהשתנותה, ועל פיו יכולים אנו להבין אותה הן כמעשה אמנות

144

why military ques. are important
a) the critics themselves did both
b) literary text is itself an empty concept; every
selection of texts presupposes a criterion;
must est. a hierarchy

והן כביטוי הרצף וההשתנות של קיומנו התרבותי-הלאומי. בלא סלקציה אין
כל דרך להעמיד קורפוס כזה, וסלקציה לא תיתכן ללא קריטריונים והגדרות,
המבוססים על תשתית של הפשטות. תהליך הסלקציה, יש לזכור, קובע לא
רק את תחומי הדיון הספרותי, מה ייכנס ומה לא ייכנס בגבולו, אלא גם את
המיתאר של השטח שבתוך התחום, או להיכן ייכנס מה שייכנס. משום
שהספרות, כמו כל פעילות רוחנית-ערכית, אינה יודעת שוויון ואינה מכירה
בדמוקראטיה. כל דבר המצוי בתוכה הוא חשוב יותר או פחות, קרוב יותר אל
מרכז המשמעות והערך או רחוק ממנו. משום כך לא ייתכן דיון משמעותי
ומבוקר בספרות ללא קביעת הירארכיות בתוכה ובעולם הערכים שהיא
מייצגת. בין שהירארכיות אלו נקבעות באורח מפורש או אף בוטה ובין שהן
מוסתרות ומשתמעות רק בעקיפין, אי אפשר לדיון הספרותי הרציני בלעדי-
הן, ומשום כך אי אפשר לו גם בלי מערכת ההנחות והשיקולים הערכיים,
שעליה הן מבוססות. בלי מערכת כזאת לא נוכל, למשל, להסביר מדוע נעמיד
במרכז דיוננו בספרות של המחצית השנייה של המאה ה"ט את דמותו מפעלו
האמנותי של ש"י אברמוביץ ולא דמות או מפעל של אלה, שהתחרו עם
אברמוביץ בשעתו על כתר המנהיגות הספרותית, כגון י.י. לינצקי, או של
אלה שהיו פופולאריים הרבה יותר ממנו בקרב קהל הקוראים הרחב, כגון
הרומאניסטן נחום מאיר שייקיביטש - שמ"ר. אם ברור לנו, שאברמוביץ
ומפעלו מרכזיים ומשמעותיים לאין ערוך יותר, ושהם מהווים צומת ספרותי-
היסטורי עיקרי, שדרכו עוברת דרך-המלך של התפתחות הפרווה המודרנית
העברית והיידית כאחת במהלכה מתחום ההשכלה של המאה ה"ט לתחום
הספרות הלאומית המודרנית, הרי זה רק משום שאנו מצויידיים, מלבד בידע
ההיסטורי, גם בשלל קונצפציות ופרה-קונצפציות אסתטיות, היסטוריות
ואידיאולוגיות, הקובעות פרספקטיבה מסויימת להתבוננותנו, והמאפשרות
לנו בכלל לראות משהו שעה שאנו מסתכלים בספרותנו. ברור, קונצפציות
ופרה-קונצפציות אלו עלולות להצר ולהגביל את ראייתנו, להצמיד אותה
לזווית-ראות מסויימת. בצורה זו הן תסמךנה מפנינו אספקטים חשובים של
המציאות הספרותית באותה שעה שבה תחשופנה לפנינו אספקטים אחרים.
משום כך עלינו לבחון קונצפציות אלו כל פעם מחדש, להקשות עליהן
קושיות, להרחיבן, לתקנן, ובשעת הצורך גם להחליפן באחרות. דווקא משום
כך הכרח הוא שנתמיד בדיון המיטא-ספרותי. כלומר, הכרח הוא שנעסוק בו
באורח ביקורתי, מתמשך ומתחדש מדי פעם. הרי בלא כך תיעלם או תיתגונן
המודעות הדרושה לשם התמדת הקשר החי שלנו עם ספרותנו.
האמת היא שלא קיימת שום התייחסות אל הספרות ללא סלקציה והירא-
כיה וממילא גם ללא המערכת הקונצפטואלית שעליה הן מבוססות. קיים בכל

כשעתה, כשקבעו (במאמרו "חוקנו והתבוללות") שהסכנה הגדולה האורבת לתרבותנו הלאומית איננה סכנת ההתבוללות אלא דווקא סכנת ההתפרקות. כלומר, הסכנה שהתרחבות, מבלי שתאבד את אופיה הלאומי היהודי, תתפצל לזרמים ולזרמי-משנה, אשר במשך הזמן יאבדו את הקשר הלשוני והרוחני זה עם זה. כך אמנם קרה. הסכנה שמפניה הזהיר אהרן העזר היתה למציאות תרבותית של פיצול בתוך פיצול. אם גם לא גשום לב לרכוש הנפשי העצום שהשקיע עם ישראל בדורות אחרונים בתרבויות הזרות ובספרותיותיהן, הרי גם המאמצים להקמתה של תרבות לאומית יהודית פנו באורח קבע בכיוונים מנוגדים: הכיוון הדתי והכיוון החילוני. ציוני הציונים והכיוונים האחרים ציוניים, הכיוון העברי והכיוון היידי, כיוון ציוני על "היהדות" הנכר שהיהודים נזקקו לתקן.

הלאומית ואת החשיבה הספרותית בתוכה לוחצים. ביחוד בתחום קשרים הדדיים בין חלקיהן השונים של התרבות והספרות. ביחוד בתחום הספרות גדולה היתה החתירה להסרת מחיצות ולגילוי תשתית של אחדות "כולית". הצעד הראשון בכיוון זה נעשה כבר בראשית המאה העשרים עם פרסום מאמרו הידוע של "בעל מחשבות" צוויי שפראכן - איין-און-איינציקע ליטעראטור" (שתי שפות - ספרות אחת ויחידה), ובו נסיון ראשון להשקיף על ספרות עברית ויידיש החדשות-ה"מודרניות" כאילו היוו שני אגפים של ספרות אחת. פסיעה חשובה נוספת לעבר אותה מטרה נעשתה על סף מלחמת העולם השנייה בספרו הקטן של ש. ניגר "די צוויי שפראכיקייט פון אונדזער ליטעראטור" (הדורלשוניות של ספרותנו), שבו ניסה המבקר היידי הידוע להציג את תופעת הדורלשוניות כמצב הקבע הנורמאלי של ספרות ישראל מיום חתום כתבי הקודש. בין שתי מלחמות העולם טרח ישראל צינברג בחיבורו ההיסטורי הגדול על מימושה הלכה-למעשה של תפישה אחדותית ב"ספרות של היהודים" מראשית ימי הביניים ועד למאה הי"ט. אולם, ייאמר מיד: התרומה החשובה והמשפיעה ביותר לתפישה מאחה ו"כולית" זו היתה תרומתו של דב סדן הוא היה הראשון שהלך מעבר לקשרים הגלויים פחות-אדיותר שבין הספרות היהודית והציע תיאוריה מורכבת ומתוחכמת של "ספרות ישראל" אחדותית בנורמות האחרונות דווקא - היינו, בדורות החידוש והתמורה בחיי עם ישראל, שם גם דורות הפיצול והתפרקות של תרבותנו הלאומית. לא רק גם קשרי הגומלין שבין חלקיה השונים של הספרות אלא גם את יסודות שבתיהם ואת "סביבת הקשרים" לעצמם. הוא האירח את הקשר בין פני השטח הנבדלים של הספרות היהודית האגות-לפני המניית השוואה המשותפת להן והמקובצות בעצם הקשתית ההיסטורית-הרוחנית של התרבות היהודית האחדה.

הוא הגדיל מכריע בין התייחסות כזאת כשהיא מודעת לתשתית הקונצפטואלית של ציוניזם לאומי-יהודי שאינה מוגבלת לזרם האחרונה-מבטית קטאון ושינוי נקשר עם הספרות, וממילא היא מביאה להתלשלותו של קשר זה. הראשונה מבין ההודות וההשפעות, וממילא היא מביאה לחיזוקו של הקשר. המצב האופייני לאחרונה הוא אותו מצב ספרותי מוכר לכלולנו: קיימות, כביכול, תשובות מוכנות ומספיקות לכל השאלות, שההתעניינות בספרות מעלה: רוחות אותן הערכות מבוצרות, מקובלות על כל, המקצות לכל תופעה ספרותית את טפוחה ה"נכון": מוכנות בפינות אותן נוסחאות חבוטות, שיעל-פיהן ביטולק הוא המסודר שבשירתו נתערב צער היחיד בצער האומה על אינו הכר: אבדמוניק-מנדר: הוא האפיקה-ציוני, שעלה בידו לשמר את מכלול תמונת הקיום היהודי בעיירה במזרח אירופה של המאה הי"ט; שלום-עליכם דיבר, כביכול, מפי העם עצמו ביצירותיו המונולוגיות או האיגרוניות וכו'. המצב האופייני בשעה שהחשיבה הספקולאטיבית המיטא-ספרותית הינה פעילה במיוחד הוא הפוך. התשובות וההערכות המקובלות מוצבות בסימן שאלה. תשובות והערכות אחרות מוצעות במקומן, או שהן עצמן עוברות תהליך של הרחבה, הנמקה וניסוח מחדש. כל הנוף הספרותי, שנראה כבר מוכר לעיפה, מתגלה באור שלא הורגלנו בו ומתחדש נגד עינינו. מעמקים חדשים נחשפים בו ושיאים חדשים מתגבהים מתוכו. המסורת הספרותית, שהזינה אותנו כבר במזון קלוש ותפל, משפיעה עלינו שפע חדש של הזנה מחזקת ומעוררת. לתהליך זה של התרעננות החשיבה הספרותית נודעת, משום כך, חשיבות רבה בעיני כל מי שהספרות חשובה לו באמת: כלומר, בעיני זה הידוע, שבאמצעות הספרות מתבוננים אנו בעצמנו, מבינים את נפשנו - הפרטית והקולקטיבית-הלאומית - ונוגעים בה. הספקולאציות המיטא-ספרותיות, עם כל דקיקותן וערטילאיותן, משמשות לעתים כאותו נייר כסף, שבלעדיו אין לוח הזכוכית נעשה לראי. בעזרתן מגלים אנו בספרות ובעצמנו שכבות נפשיות והיסטוריות שהיו חבויות ומוסתרות, ורק עתה הן נחשפות, נגלות ונעשות במוכר לחלק מן ה"אני" התרבותי-הלאומי שלנו. האם ניתן לתאר תהליך תרבותי חיוני ונושא-שכר יותר מזה?

ב

בשום אופן מתחננת על החשיבה הספקולאטיבית המיטא-ספרותית שלנו לא נעשה בנורמות האחרונות-מבטית קטאון ושינוי נקשר עם הספרות, וממילא היא מביאה להתלשלותו של קשר זה. הראשונה מבין ההודות וההשפעות, וממילא היא מביאה לחיזוקו של הקשר. המצב האופייני לאחרונה הוא אותו מצב ספרותי מוכר לכלולנו: קיימות, כביכול, תשובות מוכנות ומספיקות לכל השאלות, שההתעניינות בספרות מעלה: רוחות אותן הערכות מבוצרות, מקובלות על כל, המקצות לכל תופעה ספרותית את טפוחה ה"נכון": מוכנות בפינות אותן נוסחאות חבוטות, שיעל-פיהן ביטולק הוא המסודר שבשירתו נתערב צער היחיד בצער האומה על אינו הכר: אבדמוניק-מנדר: הוא האפיקה-ציוני, שעלה בידו לשמר את מכלול תמונת הקיום היהודי בעיירה במזרח אירופה של המאה הי"ט; שלום-עליכם דיבר, כביכול, מפי העם עצמו ביצירותיו המונולוגיות או האיגרוניות וכו'. המצב האופייני בשעה שהחשיבה הספקולאטיבית המיטא-ספרותית הינה פעילה במיוחד הוא הפוך. התשובות וההערכות המקובלות מוצבות בסימן שאלה. תשובות והערכות אחרות מוצעות במקומן, או שהן עצמן עוברות תהליך של הרחבה, הנמקה וניסוח מחדש. כל הנוף הספרותי, שנראה כבר מוכר לעיפה, מתגלה באור שלא הורגלנו בו ומתחדש נגד עינינו. מעמקים חדשים נחשפים בו ושיאים חדשים מתגבהים מתוכו. המסורת הספרותית, שהזינה אותנו כבר במזון קלוש ותפל, משפיעה עלינו שפע חדש של הזנה מחזקת ומעוררת. לתהליך זה של התרעננות החשיבה הספרותית נודעת, משום כך, חשיבות רבה בעיני כל מי שהספרות חשובה לו באמת: כלומר, בעיני זה הידוע, שבאמצעות הספרות מתבוננים אנו בעצמנו, מבינים את נפשנו - הפרטית והקולקטיבית-הלאומית - ונוגעים בה. הספקולאציות המיטא-ספרותיות, עם כל דקיקותן וערטילאיותן, משמשות לעתים כאותו נייר כסף, שבלעדיו אין לוח הזכוכית נעשה לראי. בעזרתן מגלים אנו בספרות ובעצמנו שכבות נפשיות והיסטוריות שהיו חבויות ומוסתרות, ורק עתה הן נחשפות, נגלות ונעשות במוכר לחלק מן ה"אני" התרבותי-הלאומי שלנו. האם ניתן לתאר תהליך תרבותי חיוני ונושא-שכר יותר מזה?

ברצף הדיאלקטיקה המשתזר סביב הנושא החסידי: מתיזה - הספרות החסידית האותנטית - לאנטי-תיזה - הפארודיה האנטי-חסידית של ההשכלה - לסינתזה - הספרות ה"ניאו-חסידית", הממזגת חסידות עם הומאניזם ביצירות פרץ, ברדיצ'בסקי, עגנון וכובר. רצף כזה מחבר את הזרמים האידיאליים כשם שהוא מחבר את הלשונות. כמובן, אחד מסימניה הברורים של האחדות שמעבר לפיצול היא עובדת הדו-לשוניות או הרב-לשוניות של סופרים כה רבים, שהשתמשו בלשונות השונות לעתים כשם שהיוצר, המבטא עצמו בלשון אחת בלבד, נוקט במסגרתה סיגנונות שונים לפי העניין שבו הוא עוסק ולפי טיבו של אותו רובד בקהל הקוראים שאליו הוא מבקש לפנות. בעיקרו של דבר, מכל מקום, מתבטאת האחדות בעצם היותה של התרבות היהודית המודרנית על כל פלגיה ולשוניותיה בבחינת תגובה על אתגר רוחני אחד: אתגר הקיום הלאומי התרבותי היחודי בלחצם הגובר והולך של הזמנים החדשים, שהוציאו את עם ישראל מימי הביניים ואיפשרו לו הן התחדשות והן השתחקות והתאפסות.

השפעתה של הקונצפציה הסדנית על המחשבה הספרותית היהודית של דורנו ועל העיסוק המחקרי והביקורתי בספרות זו היתה רבה ומעמיקה. רבים מבני דורנו של סדן, שמחשבתם עוצבה מתחילה על בסיס שונה לחלוטין, התאימו עצמם במידה זו או אחרת לקווי המחשבה החדשים שהעלה הוא. החוקרים והמבקרים הצעירים ממנו, ומהגם אלה שזכו לקבל תורה מפיו במשך שנות עבודתו באוניברסיטה העברית, ספגו אותה בתוך תהליך עיצובם. אפילו לא קיבלו אותה בשלמותה, לא נשאר איש מהם איש ביחס אליה. היא פתחה לפני כולנו פרספקטיבה חדשה לעבר התרבות הלאומית המודרנית שלנו, שנתגלתה אחדותית, אך גם מגוונת ועשירה יותר משהא-מנו. ביחוד גדולה היתה השפעתו של סדן בהנמכת המחיצות בין העיסוק בספרות עברית לעיסוק בספרות יידיש. מחיצות אלו, שהנגידים האידיאליים והפוליטיים החריפים בין הציונות לתנועות הלאומיות האנטי-ציוניות הגבי-הון לאין שיעור, השפיעו השפעה מזיקה ביותר לא רק על המחקר העוסק בכל אחת משתי הספרויות, אלא גם על עצם היכולת של המשכיל היהודי המודרני לאחד את חלקיה השונים של אישיותו התרבותית. לא כל כך רחוקים הימים בהם לימד יוסף קלוזנר את מנדלי-אברמוביץ על הר הצופים בירושלים כאילו היה הוא סופר עברי בלבד, מחדש הסיגנון העברי האמנותי ויוצר אמנות התאור הריאליסטית של הסיפורת העברית. באותה שעה לימד מאקס וויינרייך ביילנה את מענדלעל מוכר-ספרים כסופר יידי שגדולתו היא בעיצוב לשון יידיש הספרותית המודרנית, בקביעת דפוסי היסוד של סיפורת יידיש החדשה ובתאור נאמן (למרות ה"הפרות" הסאטיריות) של החיים

התיאוריה של סדן נודעה ברבים כתיאורית המשולשים המצטלבים. התרשים של שני המשולשים ביטא תפישה מקפת במורכבות של התרבות היהודית המודרנית ושל ביטוייה הספרותיים. סדן ראה תרבות זו פונה לעבר שלושה אפיקי לשון: אפיק העברית, אפיק לשונות הגלות של עם ישראל (שהידיש היא הבולטת שבהן) ואפיק לשונות הלעז, שהיהודים נזקקו להן וספרות של יהודים (כתובה על-ידי יהודים לשם קוראים יהודיים) נכתבה בהן. שילוש זה העמיד את המשולש הראשון, הלשוני, המשולש השני היה אידיאלי-זרמי. התרבות והספרות פנו בשלושה אפיקי אידיאה ואידיאולוגיה: האפיק הרבני-המתנגדי, האפיק החסידי והאפיק של ההומאניזם החילוני, שמצא את ביטויו בתחילה בתנועת ההשכלה, ולאחר מכן, בשלהי המאה הי"ט, פרץ מתוכה לעבר הלאומיות היהודית המודרנית על גוניה האידיאולוגיים השונים. המשולשים, כפי שהראה סדן, הצטלבו מבלי שתיוור צר התאמה בין קדקדיו של האחד עם אלה של האחר. מכאן המורכבות הרבה של היחסים לא רק בתוך כל אחד מן המשולשים אלא גם בין המשולשים לבין עצמם. אין לקשור כל אחד מן האפיקים הלשוניים באפיק זרמי-אידיאלי מקביל לו. אדרבא, כל אחד מן הזרמים האידיאליים נפלג בביטויו הספרותי כמעט לכל שלושת האפיקים הלשוניים, ויכן להיפך: כל אחד משלושת האפיקים הלשוניים נותן מקום, בתוכו לכל הזרמים האידיאליים, כך שימשה העברית, בעת ובעונה אחת את ספרות ההשכלה והלאומיות החילוניות, שנקראה (לדעת סדן), תוך צמצום בלתי מוצדק של המושג) בשם הספרות העברית החדשה. אבל גם ספרות ההגות והסיפורת החסידית וספרות ההלכה הרבנית-המתנגדית נכתבו בחלקן עברית. היידיש נתנה ביטוי לחסידות מזה ולהשכלה ולהומאניזם החילוני-הלאומי (בעיקר זה האנטי-ציוני) מזה. שפות הלעז שרתו בעיקר את הזרם המשכילי ההומאניסטי, אך הם שימשו גם כלי לעיצוב כליה ההגותיים והפולמוסיים של האורתודוקסיה הרבנית החדשה, כגון בחיבוריהם של שמשון רפאל הירש ויצחק ברנר, שנכתבו בגרמנית, או להגות יהודית דתית מודרנית כגון זו של מרטין בובר ופראנץ רונצווייג. צילובם של המשולשים מעמיד, אפוא, בדרך התרשים הסכימאטי את תמונת המורכבות והפיצול של תרבות, שבה ביטאה כל לשון אידיאות מנוגדות ובה מצאה כל אידיאה את ביטויה בלשונות שונות. עם זאת, מעיד התרשים, לפי סדן, גם על האחדות המסובכת אך המקפת של כלל המערכת התרבותית-הספרותית היהודית בדורות האחרונים. האחדות מתגלה הן בזיקות הדמיון המתגלות בין הספרות יות בלשונות השונות (משום שכל אחת מן הספרויות הללו נתנה ביטוי לזרמים האידיאליים השונים) והן בזיקות הניגוד בין הזרמים האידיאליים, שהתפתחו לעתים קרובות ברצף ספרותי דיאלקטי, המוביל לאחדות, כגון

היהודיים העממיים במזרח אירופה. לעומתם לימדו מאיר ווינר ומאכס עריק את מענדלעלע מויכער-ספאָרימ במכוני המחקר היידיים של חרקוב ומוסקבה כסופר יידי-אירופי "דמוקראטי", שגיבש ביצירותיו העיקריות אמנות סיפור לוחמת ותודעה חברתית מעמדית של המונים מדוכאים עד לשלב המאוחר, ה"ריאקציוני", בהתפתחותו, שבו נתפש להלכירוח לאומניים וחזר גם ליצירה בעברית. מדובר כאן לא בהבדלי השקפה והדגש, שהדיון הספרותי באשר הוא אינו פטור מהם, אלא בקריאה ביצירתו של סופר אחד ממש כאילו נוצרה על-ידי שלושה מחברים שונים ונבדלים לחלוטין זה מזה. פיצול אבסורדי זה של הדיון הספרותי נבע לא ממגבלות הידע או ההבנה של החוקרים שהוזכרו, אלא מן ההתחייבות המוחלטת של כל אחד מהם לאידיאולוגיה אחת, מסוימת ובלעדית - הציונות, היידישיזם הבונדיסטי והקומוניזם הייבסקי. בשם האידיאולוגיות השונות והעוינות זו את זו שברו החוקרים שבירה אכזרית את דמותו של הסופר ואת תמונת מפעלו ועימן את תודעתו של הקורא ואת תחושת הזהות התרבותית שלו. שבירה כזו שוב לא תיתכן במחקר הספרותי שלאחר סדן. בימינו מעטים אולי החוקרים בעלי הידע הלשוני ורוחב הרקע התרבותי שהיו לקלזנר, וויינרייך, ווינר ועריק, אבל אופקיו הלשוניים והתרבותיים של המחקר בימינו רחבים בהרבה משהיו בימיהם - במידה רבה הודות לסדן ולהשפעת תורתו. כיום, אפילו עוסק אדם בתחום צר אחד במפעלו או בהתפתחותו של מנדלי-אברמוביץ הריהו מודע למרחבים הגדולים המשתרעים לפני אותו תחום ולאחריו, ומכיר בכך, שההתחשבות בהם הכרחית אפילו לשם הבנתו וידיעתו של התחום הצר. אגב, הרחבת אופקים זו לא היתה כרוכה כלל וכלל בויתור על נאמנויות אידיאולוגיות. ציוניותו של סדן עצמו, למשל, אינה פחות אינטנסיבית משהיתה הציונות של קלזנר. מה שהשתנה הוא היכולת להכיר במורכבות של התרבות היהודית המודרנית ולקבל את הרצף הכולל שלה - למרות הנאמנות האידיאולוגית, ואולי, כפי שנראה, דווקא מתוכה.

בכל מקרה, הרחבת האופקים שהתחוללה בהשפעת תורתו של סדן הינה עובדה שאין עוררין על חשיבותה. התורה עצמה היא כבר בבחינת נכס של קבע במחשבתנו הספרותית וזה כבר חדלה להיות חידוש מסופק. רושמה החל לחזור פה ושם גם אל תוך המבנה האקדמי המסורבל והשמרני של לימודי הספרות. כך, למשל, אושר בימים אלה שינוי סטרוקטוראלי מרחיק לכת בלימודים אלה באוניברסיטת בראילן, שמחלקתה ללימודי הספרות העברית נבלעת עתה בתוך מחלקה כוללת יותר ללימודי ספרות ישראל ברוח מושגיו והשגותיו של סדן, וזו, אולי, אינה אלא סנונית ראשונה. אבל גם במקום שבו תורת סדן אינה משנה את המיבנה של לימודי הספרות הריהי משנה את

תוכם ואת רוחם. תוך כך היא משנה גם את עצם יחסנו אל תרבותנו הלאומית המודרנית ומרחיבה את תחומי זהותנו היהודית. מקומה מובטח לה בין החידושים הקונצפטואליים העיקריים של המחשבה היהודית בדורנו.

ג

דווקא משום כך, משום שקונצפציה פוריה וחדשנית זו כבר הכתה שורשים עמוקים במחשבתנו, מן הראוי הוא שנתייחס אליה בפכחון ובביקורתיות. שאם לא כן תהפוך היא, ההשגה האופוזיציונית המרעננת של אתמול, לדוקטרינה המקובעת של היום ומחר, וכדוקטרינה תביא היא עד מהרה לאותו דלדול מחשבה ועייפות אינטלקטואלית, שהיא עצמה ערערה עליהם בשעתה. כבר מופיעים פה ושם סימנים לכך, שדבר כזה אכן קורה. לעתים תכופות מדי נשמעים הדיה של תורת סדן (בכתב ובעל-פה) בצורה, המעידה על המשמיע שקלט רק את קליפתה. מה שסדן הציע כהיפותיזה נועזת מצוטט כהלכה פסוקה, ומה שסדן העמיד בסימן 'וצריך עיון' מוצג לעתים כאמת וודאית, שאין לערער עליה. אחר שקלטנו וספגנו את תורת סדן חייבים אנו לשאול פעם נוספת: האמנם משכנעת היא תפיסת ה"כולית" התרבותית שלה? האם קיימת תרבות יהודית מודרנית אחת, "כולית", רצופה למרות כל הניגודים הפנימיים שבה? האמנם מהוות ספרות יידיש והספרות העברית של הדורות האחרונים מערכת אחת? האמנם זורמות ההשכלה והחסידות כשני זרמים בתוך נהר אחד? האם קיימת "ספרות ישראל" מודרנית אחת?

התשובות על שאלות אלו אינן קלות, וכל הראיות שניתן להביא לשם חיזוקה של תשובה זו או אחרת עליהן ניתנות לערעור בראיות שכנגד. הנה, למשל, עניין הקשר בין הספרות העברית לספרות יידיש של הדורות האחרונים. כשאנו מתבוננים בספרות המאה הי"ט נראה קשר זה מובן מאליו. כל יוצריה הבולטים של ספרות יידיש בתקופה זו, להוציא שניים או שלושה, כתבו גם עברית, אם מעט ואם הרבה. כולם הושפעו מספרות ההשכלה העברית. במרכז הקורפוס הספרותי של התקופה עומדות יצירות, שנכתבו בשתי הלשונויות כאחת. הקשרים התימאטיים והאידיאולוגיים בין הספרות העברית ולספרות יידיש אף הם מתגלים בכל פינה. אבל מצב זה אינו אופייני כלל לתקופות אחרות בהתפתחותן של שתי הספרויות. ניטול לדוגמא יחידת התפתחות מוגדרת היטב בזמן ובמקום: הספרות שהתפתחה במשך מאה השנים האחרונות על אדמת אמריקה. ראשיתה - בשתי הלשונויות - בשנות השבעים והשמונים של המאה הי"ט, עם הגיע גל המהגרים הגדול הראשון ממזרח אירופה לארצות הברית. יש אומרים, ששתי הספרויות אף נפתחו כאן

American
Jew. lit

שביצורים העבריים, שרובם נמנעו לחלוטין מכתובה ביידיש, ואף המעטים בהם שיצרו בשפה זו בצד יצירתם העברית התאמצו להדגיש את נאמנותם המוחלטת, הקנאית, לשפה העברית ולה בלבד (דוגמא מובהקת: אברהם רגלסון, שכתבתו המועטת ביידיש משוכללת כמעט בכתבתו העברית, אך דבקו בשפה העברית היא המרכז הרוחני של יצירתו והיא מתנשאת לרמה של חזון מיסטי).

הפרדה חדה זו בין כותבי העברית לכותבי היידיש מלמדת על זרות עמוקה, המפרידה בין שני המחנות, והיא זרות שאינה אידיאלוגית בלבד. המחנות היו רחוקים זה מזה נפשית ותרבותית. הדבר מתגלה בבירור ב"אמריקה" הרוחנית של כל אחד מהם. בעוד ששירת יידיש האמריקאנית מגלה בדרך כלל אמריקה ספרותית מודרנית שמויטמאן ואילך ונאחזת בתנועות כגון הסימבוליזם או האימאג'יזם הפוסט-סימבוליסטי, הרי השירה העברית האמריקאנית נאחזת בעיקרה באמריקה שירית ישנה-רומאנטית; אמריקה הסמוכה עדיין על הדגמים של הספרות האנגלית הרומאנטית, והיא יונקת מאותה אמריקה את השפעת קיטס ושלי, בלייק ורוברטס בראונינג כמו גם את השפעת לונגפלד או את הלוך-הרוח של הטראנסצנדנטליזם האמריקאני של המאה ה-19 מיסודם של אמרסון ותורו. כשאותה שירה עברית נפגשת סוף סוף עם שירת וייטמאן, אם בדרך התרגום (ש. הלקין) ואם בדרך קבלת ההשפעה, הרי היא עושה זאת לא בדרך ההתחדשות ברוח וייטמאן אלא בדרך הויתוק⁶ המשך יושן על שירת וייטמאן עצמה, שחופש הלשון הדיבורית ומקצביו של נאום הדרשן האמריקאני הפופוליסטי-הדמוקראטי נעלמים ממנה ובמקומם מתעטפת היא בלשון חז"ל ונשמעת כדרשה של בית-הכנסת. וכשם ששני המחנות שונים ביחסם ל"אמריקה" האנגלו-סכסית כך הם גם שונים ביחסם לאירופה הספרותית היהודית. השירה העברית עד לשנות השלושים מגלה צמידות מרבית למודלים הפואטיים של השירה העברית בדור ביאליק. היא שמרנית בעיקרה, וזיקתה אל המרכז האירופי (גם בשעה שזה כבר לא קיים) היא זיקת השוליים אל האמצע. לעומתה נוקטת שירת יידיש האמריקאנית מידה ניכרת של חירות (ביחס למודלים השיריים השולטים בספרות יידיש באירופה) כמעט מראשית התפתחותה. בה מתחיל, למשל, המרד כנגד השפעתו של י.ל. פרץ (נושאי דגלו הם בני חבורת ה"וונגע"), שמעמדו בספרות יידיש האירופית מקביל למעמדו של ביאליק בספרות העברית, ונוכחותה מהווה אחד מן הגורמים העיקריים, המדברנים את ספרות יידיש כולה להתרחקות מעולם העיירה ולהפניית הפנים לעבר המציאות המודרנית-האורבאנית של המאה העשרים.

הדוגמא האמריקאנית אינה אלא אחת מרבות. היא מעמידה לפנינו מודל

ב"אופוס" דו-לשוני אחד, הוא הספר "שיר זהב לכבוד ישראל הזקן" מאת צבי יעקב סובל שראה אור בניו יורק בשנת 1877. עם זאת, ברור לכל מי שמעיין בספרויות היידיט והעברית שנוצרו באמריקה, שהקשרים שביניהם הינם דלים ואקראיים. למרות שיתוף המקום ושיתוף החוויה המהגרית חזקים הקשרים בין כל אחת מן הספרויות לבין ספרות-האם שלה מעבר לים לאין ערוך יותר מן הקשרים בינן לבין עצמן. מספר הסופרים הדו-לשוניים באמריקה הוא מועט, וסופרים אלה (ממ. מ. דוליצקי ועד ה. סקלר) הם על הרוב מעטי השפעה בתוך כל אחת משתי הספרויות. אפילו באותם מקרים ספורים, שבהם נענים סופרים מרכזיים לנורמה של הדו-לשוניות, אין השפעתם ניכרת אלא בתוך תחומיה של ספרות אחת – וזאת, בניגוד בולט למעמד ההשפעה הכפול של היוצרים הדו-לשוניים הבולטים במזרח אירופה במאה ה-19. למשל, שירת "קנטוקי" של י.י. שווארץ היתה הופעה מרעישת ומשפיעה בעת שראתה אור ביידיש. היא קבעה אחד המודלים העיקריים לשירה האפית-התאורית ביידיש לא רק באמריקה אלא גם במזרח אירופה. אבל אותה שירת "קנטוקי" בנוסחה העברית המצויינת, שנוצק בידי המשורר עצמו, נשארה ללא כל הד בשירה העברית הן בשעה שהופיעה לראשונה בכתבי עת (שנות הארבעים) והן כשראתה אור, כעשור לאחר מכן, בספר. כך גם לא השאירה הופעתה שום רושם. יוצרי השירה האפית בעברית באמריקה, החל בבנימין סילקינר ועד לישראל אפרת וי.י. ליסיצקי חיפשו ומצאו את המודלים לשירתם לא בטופס הריאליסטי של שווארץ אלא בטופס הרומאנטי של האפופיאות ה"אינדיאניות" נוסח לונגפלד. אין כל סימן לכך שהם למדו משהו מנסיונו המוצלח של המשורר היידי, בן דורם, שהיה גם המתרגם המובהק של השירה העברית ליידיש (ביאליק, טשרניחובסקי, שירת ספרד). וכך גם להיפך: שירתו החדשנית של גבריאל פרייל הכתה גלים בשירה העברית הן באמריקה והן בארץ ישראל; אבל שירתו היידיט, שאינה, לכאורה, אלא אותה שירה עצמה (שהרי פרייל כתב רבים משיריו בשתי הלשונויות) כמעט שלא זכתה להד בקרב משוררי יידיש וקוראיה.

תופעת הדו-לשוניות ממלאת תפקיד שולי בלבד בהתפתחות הספרות היהודית באמריקה, ותופעת התלת-לשוניות (עברית, יידיש, אנגלית) כמעט אינה קיימת בה לעומת קיומה הבולט למדי בתקופה ידועה באירופה (לדוגמא: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שכתב עברית, יידיש וגרמנית). הדמויות הבולטות בכל אחת מן הספרויות הן חד-לשוניות במובהק. כך הדבר קודם כל בספרות יידיש, שטובי יוצריה (משוררים כמוריס רוזנפלד, מ.ל. האלפרין, ה. לייזיק, יעקב גלאטשטיין; מספרים כל. שפירא, י. אופאטשוו, ברוך גלאזמן וא. ראבוי) דבקו בלשון יידיש דבקו ללא סייג. הוא הדין גם בבולטים

The ideological Δ = totally fallacious
without single ideological base or commonality

של מערכת רב-זרמית, אלא, להיפך, דווקא הודות לזיקה אל הזרם האידיאלי-
האידיאולוגי האחד, הוא הזרם ההומאניסטי-המשכילי. כאשר פג תוקפה של
האידיאולוגיה המאחדת התפוררה המסגרת, שהיתה יכולה לשמור על הקשר
בין שתי הספרויות. אפילו המצע המשותף של לאומיות יהודית חילונית
מודרנית לא יכול להבטיח את התמדת הקשר ברגע בו הופיעו ניגודים חריפים
בקביעת מהותה ומטרותיה של לאומיות זו (ציונות, בונדיזם, פולקזיסם,
קומוניזם). הניגודים גברו על המשותף והם שהכריעו בעיצובה של המערכת
התרבותית, שבתוכה צמחה הספרות. ומכאן מסקנה אפשרית זו: בעוד
שתי תכונות אפשרות של שותפות במערכת ספרותית אחת מעבר לניגודי לשון,
לא תיתכן אפשרות כזאת במקום בו נהרסת התשתית המשותפת האידיאלי-
האידיאולוגית. גם במקום שהלשון אחת היא מביאה היעלמותה של תשתית
כזאת לפיצול טוטאלי של התרבות והספרות עד שהן נעשות לכמה תרבויות
וספרויות, שהשיתוף הלשוני אינו מעלה ואינו מוריד בהן. משום כך אין אנו
יכולים למצוא, ולו גם בעזרת הדמיון הפורה והפרוע ביותר, קשר כלשהו בין
שירת נתן אלתרמן לספרות השאלות והתשובות ההילכתית, למרות שזו
נכתבת בעברית. באותה מידה אין אפשרות לסמן זיקה בעלת משמעות
כלשהי בין שירת יעקב גלאטשטיין ל"מעשה ביכלעך" היידיים העממיים.
שותפות הלשון קיימת כאן אבל שותפות התרבות נשחקה במידה כה מרחקת
לכת, עד שנסיונות מציאת המכנים המשותפים מתרחשים בהכרח כחלל
הריק.

כך מתפרק לנגד עינינו אחד משני משולשיו של סדן, המשולש הזרמי-
האידיאלי, משל המשולש כאן הוא ללא נמשל; כלומר, הוא משל מטעה.
באומרו משולש אתה מניח קיומו של קשר ישיר בין כל אחד משלושת
הקווים עם שני הקווים האחרים. והיכן קיים קשר מעין זה במקרה שלפנינו?
לא משולש כאן אלא שלושה קווים נפרדים, מרוסקים ושבורים כשלעצמם,
שאם עדיין קיימת קירבה כלשהי בין נקודות המוצא שלהם, הריהי מתבטלת
מייד, לפי שהקווים חותרים כל אחד בכיוון משלו, נבדל מזה של האחרים,
מתרחק והולך מהם. אבל גם המשולש השני, הלשוני, איננו יציב כלל וכלל
אפילו במקום בו הוא נראה יציב ביותר, כלומר בספרות המאה הי"ט וראשית
המאה העשרים. עלינו לשאול את עצמנו: על מה באמת מלמדת תופעת
הדו-לשוניות אפילו ביצירתם של יוצרים כאברמוביץ-מנדלי, אשר לגביהם
היתה היא טבעית ממש כמו הנשימה "בשני הנחיריים" (על פי לגלוגו הידוע
של מנדלי לתובעי הנאמנות ללשון אחת בלבד, שהם כמי שמנסה לכפות על
חברו לנשום בנחיר אחד ולא בשני נחיריו גם יחד)? האם דומה, למשל,
דו-לשוניות מנדלית זו דמיון כלשהו לדו-לשוניות של יצירת הרמב"ם

even in Poland the split is
widening

ברור ושלם של היחסים בין הספרות העברית והיידיית במאה העשרים בכל
אתר. אמנם, במזרח אירופה אין מודל זה מתממש בשלמות גם במשך שנות
העשרים והשלושים של המאה. עדיין מתגלה כאן הקירבה אל הנורמות
הישנות של שלהי המאה הי"ט או של ראשית המאה העשרים בכל הנוגע
לקשר בין העברית ליידיש, וזו נותנת את אותותיה בדו-לשוניות של
משוררים מודרניסטיים מובהקים כגון אורי צבי גרינברג (עד לעלייתו ארצה
בשנת 1924) או אהרן צייטלין (במשך כל התקופה שבין שתי מלחמות
העולם); שלא לדבר על יוצרים וותיקים יותר כיצחק קצנלסון. אבל גם
בפולין שלפני החורבן הולך הפער בין שתי הספרויות ומתרחב מעשור
לעשור. הסיפורת היידיית הנוצרת כאן, בין שהיא סיפורת ריאליסטית או גם
נאו-ריאליסטית מובהקת (ווארשאבסקי, ראבון, פרלא, הורנוטשיק) ובין
שהיא סיפורת אקספרסיוניסטית (קולבאק, י.י. זינגר, באשביס-זינגר הצ'
עיר), שונה לחלוטין מן הסיפורת העברית, שהיא בעיקרה רומאנטית-לירית.
השירה העברית, אפילו במקום בו היא שותפת לשירת יידיש שותפות
שבזיקה לזרם פואטי אחד, מלמדת על השוני שבין שתי הספרויות יותר
מאשר על הדמיון שמתוך השייכות לאסכולה ספרותית אחת (השווה, למשל,
האקספרסיוניזם של קר פומראנץ, המשורר העברי העיקרי בפולין בין שתי
מלחמות העולם, לאקספרסיוניזם של משוררי יידיש מאותן שנים). הדראמה,
גם במקום שבו היא מתמודדת לכאורה עם נושאים דומים ומתוך גישות
דראמאטורגיות קרובות (כגון ההתמודדות עם נושאים היסטוריים "הירוא'
יים" באמצעות הקונבנציות של המחזה הפיוטי השקול), בוקעת בשתי
הספרויות כאילו מעולמות רוחניים שונים לחלוטין, מחוסרי כל קשר זה עם
זה (השווה הדראמות ההיסטוריות הפיוטיות של אלתר קאצינא עם אלו של
מתתיהו שוהם). הביקורת הספרותית אף היא נכתבה על בסיס פילוסופי
ובאמצעים סיגנטיים שונים לחלוטין. בקצרה, שתי הספרויות מתרחקות זו מזו
במהירות. למרות התמדת התופעה של הדו-לשוניות או אפילו של התלת-
לשוניות (עברית, יידיש, פולנית, כגון ביצירת מלכיאל לוסטרניק) משתלבות
הספרויות עתה בשתי מערכות תרבותיות נבדלות ושונות זו מזו לגמרי.

מתברר, אפוא, שהקשר בין יידיש לעברית, שנקבע בתרבותנו הספרותית
המודרנית במסגרת ספרות ההשכלה של המאה הי"ט ונמשך במידה מסויימת
בספרות התחייה של ראשית המאה העשרים, נחלש והלך בהדרגה אך
בשיטתיות, וכן ששתי הספרויות, ביחוד כשנתבססו במרכזים מרוחקים מן
המקור המזרח אירופי, כגון בארצות הברית מזה ובארץ ישראל מזה, הפנו
עורף זו לזו והתפתחו לעבר ניתוק והתפצלות. עוד מתברר, שבניגוד גמור
לתפישתו של סדן, נקבע הקשר בין שתי הספרויות במאה הי"ט לא במסגרת

כל הקשיים הללו היו ידועים ומוכרים לסדן שעה שהלחים את קווי השבירים של התרבות היהודית המודרנית במתכונת שני המשולשים המצטלבים. אלא שהוא עשה את מעשה ההלחמה שלו לא מכוון של העובדות – של המציאות ההיסטורית. עמד לו דווקא כוחה של האידיאולוגיה, המתנכרת למציאות ההיסטורית והמעמידה עצמה כלפיה עמידה של "אף-על-פיר-כן". דבר זה אינו מובן ואולי גם אינו ידוע למרבית המסתמכים על תורתו; שורש ההגיון של תורת סדן נעוץ – במועד – לא בעובדות העבר אלא בפרוגנוזות לעתיד. סדן מיטיב לדעת את טיבה הכאוטי של המציאות התרבותית היהודית בדורות האחרונים, אבל הוא מעמיד כנגדה את תפישתו ה"כוללית" בבחינת אקט של אמונה. כיהודי משיחי, המאמין לא רק בתקומת ישראל אלא גם באיחוד מחדש של כל חלקי תרבותו (מה שהוא עצמו קורא בשם "ריקאפיטולאציה" של התרבות; מושג, שהוא מפרשו פירוש פסיכולוגי כחיבור מחדש של כל שלבי התפתחות ה"אני" של האומה), אין סדן יכול לקבל את המציאות היהודית התרבותית של הזמנים החדשים כעובדה היסטורית נחרצת, שתשפיע על המשך התפתחותו של העם לעולמים. הוא רואה מציאות זו כמצב זמני, העומד ביחס דיאלקטי לעומת הרצף ההיסטורי הגדול של תרבות ישראל והעתיד להיבלע בתוכו. תרבות ישראל ההיסטורית, על כל ניגודיה הפנימיים, היא בעלת מוקד רוחני אחד וקבוע – דת ישראל, האמונה באלוהי ישראל ובתורתו, והסטייה ממוקד זה היא בהכרח זמנית וחולפת. במפגש עם מצוקי הזמנים החדשים התנפצה התרבות היהודית, כביכול. אפילו בחלקיה שנשארו קשורים בעולם האמונה נבעו קרעים עמוקים (מכאן הפיצול בין החסידות למתנגדות, למשל). אבל גם הקרעים העמוקים יותר, אלה שבין חלקי התרבות האחוזים בדת לאלה שיצאו לחילוניות הומאניסטית, אינם בלתי ניתנים לאיחוי. זאת, משום שהקרעים קיימים, לדעת סדן, בשיכבה החיצונית של הראציונאליזאציות האידיאולוגיות יותר מאשר בשכבות העמוקות של הנפש היצירתית. לשם הוכחת תיזה זו טורח סדן זה חמישים שנה ויותר על חישוף תשתיות ריליגיוזיות בעולמם של יוצרים ספרותיים חילוניים, ואפילו חילוניים במופגן (כגון שאול טשרניחובסקי). כשהוא מוצא ריבוד עמוק של תשתיות אמונה בתוך מבנים של חולין, כגון ביצירת עגנון או ביצירת ביאליק, הוא מכריז על יצירת הסופר כעל דוגמא של "כוליות" יהודית אפשרית ומפרש אותה כמוודל תרבותי, המציג סינתזה יהודית תרבותית של קודש וחול. פירוש ספרותי זה, הגם שהוא מסתמך לעתים על ניתוח טקסטואלי מדויק, לא היה אפשרי ללא האמונה בעתיד הצופן בתוכו את חיסולה של הסכיזמה הלאומית התרבותית ואת איחודה מחדש של הנפש

הלאומית בחותם האמונה היהודית המשיחית. כלומר, גם הפירוש הספרותי, למרות שהוא משתמש בכליו של המחקר האובייקטיבי, יכול להיות מובן ומוסבר רק כשאנו רואים את אקט האמונה המונח ביסודו. סדן החוקר והמבקר אכן נראה לנו עומד עמידה מוצקת על קרקע המציאות הספרותית הטקסטואלית, אבל עמידה זו מתרחשת בתוך חלל אִי-היסטורי, שלתוכו דילג החוקר דילוג נועז, שהוא דילוגו של המאמין המנוגד להילוכו עקב-בצד-אגודל של האמפיריסט. שהרי רק מנקודת המוצא ההיפותטית של העתיד המאווה יכול סדן למצוא בביאליק או בעגנון אותה כוליות שהוא מגלה בהם. מזוית ראות אחרת ניתן לראות באותו ריבוד תרבותי, שעליו הוא משתית את תפישתו הכוללית רק סימן לקרעים פנימיים, האופייניים לנפש היוצרים הגדולים הקשורה בחלקיה השונים של התרבות המתפצלת והמתפרדת והנקרעת יחד עימה; ואין צורך לומר, שרבים וגם טובים פירשו ועודם מפרשים כך הן את יצירת ביאליק והן את יצירתו של עגנון. במקום שסדן מוצא ביצירות אלה את שמחת הפגישה (ולו גם בסתר) של האחים שהורחקו זה מזה בזרוע, שומעים אחרים את בכי הפרידה שאין לה השבה. ההבדל בין הפירושים איננו נובע מקריאה נכונה יותר או פחות של הטקסטים עצמם אלא מן ההגדרות השונות של המצב התרבותי הלאומי שטקסטים אלה משקפים. בעוד שסדן רואה בערבוביית האור והצל שבמצב זה דימדומי זריחה רואים בו האחרים דימדומי שקיעה.

אין להבין מכאן, שההבדלים בין נקודות המוצא האידיאולוגיות אינם מובילים בסופו של דבר להבדלים במידת האמת והערך האובייקטיביים של פירוש התרבות והספרות. סדן שילם מחיר אינטלקטואלי כבד מאוד לשם שמירת אמונתו בפרוגנוזת של איחוי קרעי התרבות בעתיד נראה לעין. בין השאר תבעה השמירה על אמונה זו את ההתעלמות מן ההווה התרבותי. ליתר דיוק, היא הביאה לאי-הבנה חמורה של הווה זה, שאין להסכירה בחולשה אינטלקטואלית אלא בהשעייה מכוונת של האינטלקט. כידוע, עמדה התפתחו-תה של הספרות העברית בדורות האחרונים בניגוד גמור לפרוגנוזות של סדן. תגובתו של המבקר על התפתחות זו היתה מחד-גיסא התעלמות והתבצרות בעבר ומאידך-גיסא סידרה של הכרזות תמוהות, כגון ההכרזה של דרכו של משה שמיר ב"מלך בשר ודם" כאילו היתה היא "דרך מרחב" של שיבה מעולם הראציונאליזאציות החילוניות לרצף הדתי הפרושי. הכרזה זו העידה הן על סירוב להבנת משמעותה של יצירת שמיר כפשוטה והן על הפרזה בערכה של יצירה זו משום שנראתה למבקר כאילו היתה מאשרת את תצפיותיו. הדבר חזר על עצמו גם בתגובתו של סדן על "נוצות" של חיים באר. למעשה, נשארה הספרות הישראלית כולה מחוץ לתחום ההתבוננות

דב סדן: בדרך אל הכוליות*

תפקיד נכבד אך כבד הוטל עלי: לדבר במעמד זה על כלל מפעלו הספרותי-הרוחני של דב סדן. כבוד התפקיד גלוי הן מצד בעל היובל והן מצד המעמד הנערך לכבודו בבית הנשיא. כובדו גם לו שני צדדים: כובד מעשי היצירה הרבים והמגוונים של דב סדן מזה והקושי שבהעמדתם על דבר-שורש אחד מזה. המדובר הוא לא רק בקשיים אינטלקטואליים-טכניים – הקפת יצירת ענק, המשתרעת בזמן על פני ששים שנה, בכמות – יותר ממאה כרכים, בסוג – שבעה תחומי עניין ועיסוק עיקריים: ביקורת הספרות, חקר הספרות ותולדותיה לאופניו השונים, הגות יהודית, פובליציסטיקה ציונית, בלשנות, חקר הפולקלור ואחרון למניין שאינו אחרון לעניין – הספרות היפה עצמה. הקשיים שבהם מדובר הם עקרוניים, ועיקרם בשאלה אם מותר לנו לנסות לדחוק את יצירת סדן על כל אגפיה למכנה משותף, או אם יקרב אותנו הנסיון לגילוי מכנה משותף כזה להבנת מהותה היחידה במינה, להערכת שליחותה והישגיה.

רשאים אנו להניח כי דב סדן, ככל איש רוח, חוקר וסופר, יש לו במעשיו ובעולמו איזו נקודת-תווך נפשית-רוחנית ומעגל מקיף לה ונמשך ממנה. אבל נדירים בעולם הרוח, המחקר והספרות המקרים שבהם גדול המרחק בין הנקודה התיכונה לבין מעגל ההיקף וגדולה המתיחות ביניהם כמו אצל דב סדן. אצלו מוצאים אנו, למעשה, לא מעגל אלא מעגלים רבים, שלכל אחד מהם נקודת מרכז משלו ומודוס מיוחד של יחסים בין מרכז להיקף. העיקרון המלכד את כולם כמעט שאינו מתגלה לעין בטהרתו או ב"עירומו", משום שבכל אחד מן המעגלים הוא מתגלה בנוסחה מיוחדת, מותאמת לחומרותיו ולקולותיו של המעגל ונובעת ממנו ובו. כך הדבר במחקר הסוגי או התבניתי הסינכרוני; ושני אלה אינם מתערבים בביקורת, בין שהיא ביקורת של הערכה ובין שהיא ביקורת של פרשנות; וכל השלושה אינם מתערבים בפובליציסטיקה וכולם אינם מתערבים בבלטריסטיקה. בכל אחד מגילוייו של העיקרון יש אפוא משום צירוף חד-פעמי של כלל ופרט, של קבע שהוא מצבר או מתחת לייחוד העניין, ושל יחוד העניין החותר אל תשתית הקבע ומשנה אותה.

מטעם זה התקשו כלי-כך רבים וכן טובים בהצבעה על מרכז עולמו הרוחני

• מתוך דברים שנאמרו במסיבה בבית נשיא המדינה במלאת שמונים לדב סדן.

ושבהימשכות לחזון. אל לנו להשלות את עצמנו באמונה, שתרבותנו המודרנית כולה אינה אלא אפיזודה חולפת, עיקוף זמני לקראת שיבה לתרבות יהודית אחידה. זוהי לא רק אמונה מוטעית אלא גם אמונה מסוכנת. משל למה הדבר דומה? לפסי רכבת, היוצאים מתחנה אחת ונפרדים אלה מאלה כשהם פונים למחזות יעד שונים ומרוחקים זה מזה. מי שהופך את פניו יכול לומר: פסים אלה הרי גם חוזרים ונפגשים בסופו של דבר בנקודת המוצא האחת, שבה הם מתחברים מחדש, והרכבות היוצאות הרי עתידות גם לחזור. אבל מי שעניינו לא ברכבות אלא באנשים הנוסעים בהן, והוא רואה אותם, את האנשים, יורדים איש איש בתחנת היעד האחרת שלו, יודע שהשבתם של אותם נוסעים אל נקודת המוצא המשותפת לא תוכל לקרות ללא עיוות רצונם ושיבוש חייהם, ושחזון ההתחברות מחדש באותה נקודת המוצא נושא בקרבו אפשרות של התנגשות ואסון.