

הדלק היהודי של הרומן הדתי

הרומנים הגדולים ביותר נמצאים במגע עם הדת, כי הם שואלים כמוה את השאלות הגדולות. עיון בהגותו של ג'ורג' סטיינר קושר בכך במיוחד את היהדות, המעלה את המילה הכתובה על ראש שמחתה

של עמנואל קארר; על "האלימים יישאווה" של פלאנרי אוקונור; על "המנהרה" של א"ב יהושע; על "שמשהו יקרה" של יאיר אגמון ועוד) – וספרים אלה נכתבו מעמדות דתיות וחילוניות כאחת.

אך האם יש באמת ז'אנר כזה? האם לא פשוט נטלתי את הז'אנר האומנותי האהוב עלי ביותר, ז'אנר הרומן, ושידכתי לו את הסוגיות הדתיות, שאולי רק בגלל סיבות ביוגרפיות הן הקרובות לליבי ביותר, וראיתי כי טוב? אומנם יחס אישי דוחק לאומנות הוא לאו דווקא נקודת מוצא גרועה לדיון באומנות; אומנות אכן צריכה להיות שימושית במובן העמוק; אך בכל זאת, האם יש עוגנים אובייקטיביים יותר לדיון כזה ברומן הדתי?

ובעצם מה הכוונה ב"סוגיות דתיות"?

א

זה כמה שנים אני חג במחשבתי סביב נושא שביני לביני אני מכנה אותו "הרומן הדתי". הכוונה לרומן שעוסק בסוגיות דתיות, לאו דווקא מתוך קבלה של תפיסת העולם הדתית. דוסטויבסקי, שהוא הדוגמה המובהקת ביותר לז'אנר שאני מגיש אחר תיאורו, אומנם היה אדם דתי בזמן שכתב את רומניו הגדולים, אך הוא העניק לעמדות הכפירה טיעונים שאין טובים מהם; והביוגרפים שלו מספרים לנו שהוא התקשה דווקא בייצוג עמדת המאמינים בכתביו: העמדה הזאת הייתה פחות מובנת וטבעית לו מעמדת הכופרים (כמו איוואן קרמזוב). כמה ממאמריי ב'השילוח' הוקדשו לספרים שבליבי או בגלוי שייכתי לז'אנר (על יצירת וולבק, ברנר ויעקב שבתאי; על "המלכות"

להתמקד בכמה היבטים בהגותו של המבקר היהודי-אמריקני המרכזי ג'ורג' סטיינר (1929–2020) הקרובים לסוגייה זו. אני מקווה (ואפילו מאמין) שהקורא יצא נשכר מהדיון הזה, גם אם הוא בבחינת "עבודת הכנה" לדיון חמור ושיטתי יותר.

ב

אני רוצה להתחיל בהצבעה על תופעה אחת בת זמננו שמעודדת, גם אם בעקיפין, את אפיק הדיון הזה בסוגיית "הרומן הדתי".

דומה שאין עוררין על כך שתרבות הכתב אינה נמצאת בשעתה היפה. רבים סביבנו קוראים פחות. אמצעי מדיה ויזואלית (טלוויזיה, משחקי מחשב) או אוראלית (הסכטים, הודעות מוקלטות) כובשים מקום מרכזי יותר ויותר. חלפו כבר כמה עשורים מאז שרומן ישראלי עמד במרכז הדיון הישראלי. דווקא על רקע כזה, קשה שלא לשים לב לכך שתרבות הכתב משגשגת – ולכל הפחות מקומה מובטח – במקום אחד: בתרבות היהודית הדתית. זו (התרבות היהודית הדתית) מושתתת על זו (תרבות הכתב). הקריאה בתורה ארבע פעמים בשבוע (בשני ובחמישי ובשבת – בשחרית ובמנחה); סידור התפילה; ערך לימוד התורה; ואפילו, הייתי מוסיף, העובדה שביום אחד בשבוע היהודי הדתי מנוע מלפתוח אמצעי מדיה אלקטרוניים, דבר שמעודד בפועל קריאת ספרים.

תופעה זו אומנם לא קשורה ספציפית לסוגיית הרומן והדת. אך היא בעלת השלכות כלליות על תרבות הכתב; השלכות שלא נעלמו מעיניהם של אחדים מאוהביה

אולי במענה לשאלה הזו תחל התמונה להתבהר יותר. "סוגיות דתיות", מבחינתי, אומנם כרוכות בשאלה אם אלוהים קיים או לא. אבל הן ממוקדות יותר בהשלכות של מציאותו או היעדרו, וביתר עוצמה בצרכים שהולידו מלכתחילה אצל בני האדם את הכמיהה לאלוהות. כלומר, הדת, שלפי האנתרופולוגים, למיטב ידיעתי, אפיינה את האנושות לכל פלגיה, היא מכשיר אנושי שהוקם כדי לענות על צרכים אנושיים (בהגדרה זו איני מתכוון להדיר מי שסבור שדת זו או אחרת נושאת אמת טרנסצנדנטית). אילו צרכים אנושיים? כמובן, צורכי הבנה (איך נוצר העולם?). אך אני ממוקד בצרכים קיומיים ומוסריים שהדת העניקה להם מענה: התמודדות עם בעיית המוות; התמודדות עם האי-שוויון הלא הוגן בגורלות בני האדם (לאלו, בדתות המונותיאיסטיות בפיתוחן, נתן מענה רעיון "העולם הבא"); התמודדות עם המתח בין היצרים למוסר ולתבונה (כשהדתות מוסיפות את משקלן לריסון היצרים ולוויסותם); התמודדות עם הבדידות האנושית (רעיון "הקהילה" הדתית, שלפי כמה תיאורטיקנים של הדת הוא אחת מעילות קיומה). כינון של הדתות יצר מצידו דחפי נגד עזים: לחירות, לאינדיבידואציה, למאבק ב"ערפול הדתי" לטעמם של מתנגדיו. ולכן אני כולל במחשבתי ב"רומן הדתי" יצירות כמו "הזר" של קאמי או "קנדיד" של וולטר שנכתבו נגד כזבה או כוחה הדכאני של הדת, לטעמן.

הסוגייה היא סוגייה רחבה מאוד, ואני מקווה להמשיך לדון בה מעת לעת במדורי זה בהשילוח. במאמר זה איני מתכוון להציע דיון שיטתי במושג "הרומן הדתי", אלא

של האחרונה. ובעת הזאת, כאמור, יש לה משמעות דוחקת יותר.

המסה "מולדתנו, הטקסט", של ג'ורג' סטיינר, פורסמה במקור ב-1985. היא תורגמה היטב לעברית ב-2015 בידי אילנה בינג לכתב העת 'אות' של אוניברסיטת תל-אביב (בעריכת מיכאל גלזמן, מיכל ארבל ואורי ש' כהן) ומצויה ברשת במלואה (בסוף מדורנו זה מופיעה רשימה ביבליוגרפית).

המסה בעלת שתי מגמות מרכזיות. הראשונה, וזו המעניינת אותי כאן, היא הדגשת חשיבותו הייחודית של הטקסט במסורת היהודית.

קובעים כמה מגדולי הרבנים, המצווה העליונה ביהדות, עליונה בדיוק משום שהיא מכילה את כל האחרות ומפחה בהן רוח חיים, היא זו המובאת ביהושע א', ח: "לֹא יִמוֹשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה". שימו לב לאיסור או לביקורת המשתמעים במובלע בנוגע לשינה. היפנוס הוא אל יווני, והוא אויב הקריאה. (סטיינר, עמ' 224)

וכן:

המארג ה"טקסטואלי", הפרקטיקות האינטרפרטיביות ביהדות, נמצאים, אונטולוגית והיסטורית, בלבנה של הזהות היהודית. (עמ' 226)

וכן:

שום מסורת או תרבות אחרת לא ייחסה כזו הילה לשימור ולהעתקה של טקסטים או קיימה כזו מיסטיקה של הפילולוגי. הדבר נכון באשר לפרקסיס האורתודוקסי, שבו טעות סופר בודדת, העתקה שגויה של אות אחת, גוררת

סילוק-לתמיד של המגילה או העמוד הרלבנטיים מן הכתבים המקודשים. הדבר נכון, באותה רמה של עוצמה ליטרליסטית, לכל התיאוריות והטכניקות של הקבלה, למקובל הבוחן בדקדקנות אות עברית אחת שצורתה הגרפית ושמה מקפלים בתוכם אנרגיות מורכבות של משמעות. (עמ' 233)

וכן:

היהודי מגיע לבגרות, מתקבל לתוך ההיסטוריה של היהדות, בפעם הראשונה שבה הוא נקרא, מילולית, אל הטקסט; ביום שבו הוא מתבקש ומורשה לקרוא נכון קטע מן התורה. (עמ' 236)

בעקבות הפילוסוף הגל, סטיינר מעמת את ראיית העולם היהודית עם הזיקה היוונית לטבע, כלומר, הוא כורך את הדבקות היהודית בטקסט כזיקה המעיידה על יכולת הפשטה ואי-היטמעות בטבע, שעליה הצביע הגל:

אברהם מחפצן את הטבע הפיזי, שולט ומשתמש בו; בניגוד לאדם ההלני, העברי אינו רואה כל מסתורין מונפש בסדר הטבעי והפרגמטי. [...] במחויבותה הקיצונית להפשטה, למילה ולטקסט, העבריות מגיעה לכלל בוז לספירה של הטבע. [...] מה שעבור הגל הוא פתולוגיה נוראה, שלב טרגי, עצירה בהתקדמותה של ההכרה האנושית לעבר שיבה הביתה כשהיא משוחררת מניכור, לאחרים הוא סודו הגלוי של הגניוס היהודי ושל הישרדותו. הטקסט הוא בית; כל פרשנות היא שיבה. (עמ' 225)

לטענה הכללית הזאת על חשיבות הטקסט ביהדות, סטיינר מוסיף שתי אבחנות ספציפיות יותר, מבריקות. חשיבות הטקסט

רבות בהשלכותיהן על מושג התרבות (וראו להלן) – אינן משותפות מתודעתו של סטיינר כשהוא קורא בהתפעלות ובהתפלצות את מה שנראה לו כביכול תיאורן בידי הנביאים.

מה נותר להוסיף על הנאמר בספר עמוס, שהחוקרים חושבים אותו לעתיק שבספרי הנביאים ומתארכים אותו לשנת 750 לפסה"ג, כשממלכת ישראל הצפונית עשתה את דרכה לעבר החורבן? הבטחתו של אלוהים אינה משתמעת לשני פנים:

וְשִׁלַּחְתִּי אֶשׁ בִּיהוּדָה וְאָכְלָה אֶרְמָנוֹת
יְרוּשָׁלַם...

כְּאֲשֶׁר יֵצֵא הָרְעָה מִפִּי הָאָרֶץ שְׁתֵּי כְרָעִים
אוּ בְדֹל אֶזְנֶן כֵּן יִצְלָו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...

הַעִיר הַיְצֵאת אֶלֶף תְּשָׂאִיר מֵאָה וְהַיְצֵאת
מֵאָה תְּשָׂאִיר עֶשְׂרֵה לְבַיִת יִשְׂרָאֵל. (עמ' 228)

מגמתו השנייה של סטיינר ב"מולדתנו, הטקסט" היא להצדיק את פילוסופיית הגלות שלו. היהודי ממלא את ייעודו טוב יותר כשהוא בגלות. ובכך מסייעת לו הטקסטואליות שלו.

אין ספק שמרכזיותו של הספר עולה בקנה אחד עם מצב הגלות ומגלמת אותו. הקריאה, פרשנות הטקסט, הן גלות מפעולה, מהתמימות הקיומית של הפרקסיס, אפילו במקום שבו הטקסט מכונן למסקנות פוליטיות ומעשיות. הקורא בטקסט הוא מי שנעדר (יומם ולילה) מן הפעולה. ה"טקסטואליות" של המצב היהודי, מאז חורבן בית המקדש ועד ייסודה של מדינת ישראל המודרנית, עשויה להיראות, ונראתה בעיני הציונות, כחוסר אוניס טרגי. (עמ' 224)

ביהדות נובעת גם מכך שהיחסים בין אלוהים לעמו מעוצבים ביהדות כחווה כתוב.

ביחסו של היהודי לאלוהים, יחס המגדיר אותו כיהודי, מושגי החווה והברית אינם מטאפוריים. כתב זכריות נרטיבי, "מגנה כרטה" ומסמך חידוש הברית בצורת נרטיב המפרט זכויות וחובות הדדיות בין אלוהים לאדם, מנוסח במפורש בספרים בראשית ושמות. תשתית הזוהת הנבחרת היא טקסטואלית. אצל הובס ורוסו, הקריאה לאמנת-יסוד בקרב יחידים היוצרים את החברה האזרחית, או בין השליט לבין אלה המאציילים לו את סמכותם, היא בדיון מתודולוגי. ביהדות היא כלי מילולי, שטר אמון אמור וכתוב, הנתון לא רק לאשרור אישי וקהילתי מתמיד אלא אף לבחינה מדוקדקת. (עמ' 227)

האבחנה השנייה נוגעת לכך שגורלו כולו של העם היהודי, גלותו ואז שיבתו ארצה, מקופלים כבר כולם בטקסטים שלו! בהשתאות שגובלת בהצהרת אמונה (אם כי סטיינר משאיר לעצמו את דרך הנסיגה באמצעות התובנה הפסיכולוגית שנבואות יכולות להגשים את עצמן) מתאר סטיינר איך כתבי הקודש היהודיים מנבאים את הגורל היהודי על כל זוועותיו. תכונה זו שלהם מעניקה לרעיון הכתב כוח שאין דוגמתו.

אף קבוצה אחרת באבולוציה ובהיסטוריה החברתית של בני האדם לא קראה, מתחילתה, ושבה וקראה ללא הפסק, שיננה ולמדה בעל פה ובלב ושכללה עד אין קץ את הטקסטים המנסחים את גורלה בשלמותו. (עמ' 229)

זוועות השואה – שסטיינר המוקדם עסק

על מפקדי מחנות ריכוז שהאזינו לבטהובן והעריצו את גתה לא נסדקת התפיסה שלנו על תפקידה של התרבות?

במרוצת הדיון החשוב הזה (שלא כאן המקום להרחיב עליו) עוסק סטיינר באתגר הרעיוני-מוסרי המשולש שהציבה, לטענתו, היהדות לציוויליזציה, בעיקר זו האירופית. הוא מציע, למעשה, ניתוח תיאולוגי של האנטישמיות, ושל זו הנאצית בפרט. היהדות, טוען סטיינר, הציבה לעולם המערבי שלושה אתגרים, בלתי נסבלים כמעט.

האתגר הראשון הוא המופשטות התובענית של האל המונותיאטיסטי.

האתגר השני הוא המוסר היהודי-נוצרי התובעני (מוסר הנביאים כמו גם הדרשה על ההר של ישו שהושפעה מהראשון).

האתגר השלישי הוא מה שסטיינר מכנה "המשיחיות הסוציאליסטית", שנולדה, לתפיסתו, מהרעיון המשיחי היהודי, מה עוד שרבים ממייסדיו וראשיו בפועל של הסוציאליזם היו יהודים.

הנאציזם, לפי פירושו של סטיינר, הוא ניסיון לפרוק את עול התביעות האידיאליסטיות הללו שהציבה היהדות לעולם המערבי.

ניתן, לטעמי, לחבר בין ההבחנות המעניינת האלו במסה המוקדמת לבין הטענה במסה המאוחרת.

ראשית, התיאולוגיה היהודית המופשטת כרוכה בטקסטואליות המופשטת של השפה.

שנית, אותה טקסטואליות מופשטת גם מאפשרת עמידה ביקורתית לנוכח הטבע ומחוצה לו, כלומר עמידה מוסרית. במילים אחרות: הטקסט הוא מרקם אנושי שמוצב

אף על פי שבמסה זו סטיינר נמנע מאותה וולגריזת-אנינה של אינטלקטואלים המקופלת בטיעון הזה, ומבין עד כמה הצורך במדינה הוא הישרדותי, לאור זוועות הקיום היהודי שהוא הרי ער להן כאן במיוחד; ואף על פי שיש היגיון פנימי בטיעון שלו על הקשר בין הטקסטואליות לבין האי-התקרקעות היהודית – הרי גם בגרסה המרוככת הזו תפיסתו הא-ציונית המצדדת בגלותיות (שהיו ויש לה, כידוע, תומכים רבים בכל קשת הדעות של העם היהודי, מרש"ר הירש עד הבונדיסטים) נראית לי שגויה מכול וכול (זכור לי שקראתי בעניין רב את מאמרו של אסף שגיב בנושא בגיליון מ-2002 של כתב העת "תכלת"). ולפיכך אני מציע לאכול את תוכו של הפרי הסטיינריאני (הדגשת היסוד הטקסטואלי כמרכזי ביהדות) ולזרוק את קליפתו (הפילוסופיה המצדדת בגלות).

ג

סטיינר איננו כורך במסה הזו את הטקסטואליות המאפיינת את הקיום היהודי עם התיאולוגיה והאתיקה הייחודיות ליהדות. אבל אפשר לגבש טיעון כזה לאור רעיון שהוא מפתח בטקסט מוקדם יותר.

בטקסט מעניין מאוד שלו מ-1971, "בטירת כחול הזקן" (In Bluebeard's Castle), סטיינר דן בנושא שבו התמקד ובו עשה לו שם בתקופת פעילותו הראשונה כמבקר. סטיינר דן בהשלכות שהיו לאימי שתי מלחמות העולם, אך בעיקר לשואה, על תפיסת התרבות המערבית. האם אנחנו יכולים עדיין להחזיק בתפיסה שהתרבות מתרבתת? האם לאור הסיפורים הידועים

המושג הזה בפיהם, כך אני טוען, שונה לחלוטין מהפוסט-סטרוקטורליזם הצרפתי, המזוהה אף הוא בדרך כלל עם הפוסטמודרניזם, ומבטא מצידו דווקא פטישיזם לשוני. מרכזי לחברי הקבוצה האמריקנית היה הקונספט של "השתיקה", כלומר אפשרות למחיקת הטקסטואליות והלשוניות של בני האדם שתאפיין את הפאזה האנושית המבצבצת, זו שחלקם, כאמור, כינו "פוסטמודרניזם".

לאורך שנות השישים ותחילת השבעים עסוק סטיינר מאוד – ובגישה סטואית ומשלימה – במעמד המידלדל לטעמו של השפה והמדיום הספרותי. המסות העוסקות בסוגיות הללו קובצו בספר "שפה ושתיקה" (Language and Silence) מ-1967 וגם ב"חוץ-טריטוריאלי" (Extraterritorial) מ-1971 וכן בספרו המוזכר "בטירת כחול הזקן", גם הוא מ-1971.

על עומק תחושת המשבר מלמד, למשל, הקטע הבא מהקדמתו של סטיינר לספרו מ-1967. הוא מסביר שספרו זה ינסה להתמודד עם השאלה –

האם אנו יוצאים מעידן היסטורי של עליונות הוורבליות – הלאה מהתקופה הקלאסית של ביטוי אורייני – לפאזה של שפה מנוונת, של צורות 'פוסט-לינגוויסטיות', ואולי של שתיקה חלקית? (עמ' vii)

סטיינר מבטא בפעילותו המוקדמת תחושה חריפה ביותר (ואולי כזו שנובעת ממזג אינטלקטואלי "דיכאוני" או אפוקליפטי, מזג של "פסימיזם תרבותי") של תום עידן אורייני בתרבות המערבית. התחושה

כנגד העולם, נקודה ארכימדית מחוצה לו. וזה בדיוק מה שמאפשר לאדם למתוח ביקורת מוסרית על חוקי הטבע שלפיהם, למשל, החזק מנצח.

תרבות הכתב היהודית קשורה הן לתיאולוגיה מופשטת, הן לתפיסות מוסר מחמירות המאפיינות את היהדות (בהיבטים דומים של תרבות הכתב דנתי במסתי בגיליון 31, "מדוע אנחנו קוראים?").

T

על רקע זה – ראיית היהדות כמבצר תרבותי של טקסטואליות בעיני סטיינר – מעניין לדון באפיק חשוב נוסף בפעילותו המוקדמת.

בעבודת הדוקטורט שלי ("ביקורת הספרות העיתונאית בישראל בעידן הפוסטמודרני", 2011) טענתי שסטיינר הוא אישיות מרכזית בקרב קבוצה של מבקרי ספרות אמריקנים, שגיבשו את הדיונים הראשונים על המושג "פוסטמודרניזם" (לצדו: סוזן סונטאג, אירווינג האו, איהאב חסן, לסלי פידלר, ואם מרחיבים מעט את המושג מבקרי ספרות ניתן לכלול בהם את ההשפעות המרכזיות של נורמאן או' בראון ומרשל מקלוהן). הקבוצה הזאת חשה בסוף שנות החמישים, במרוצת שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, במשבר ביחס לשפה; משבר שנבע מכיוונים שונים; משבר שלימים כונה "פוסטמודרניזם" בפי חלק מחברי הקבוצה (האו, פידלר ובעיקר: חוקר הספרות האמריקני ממוצא מצרי, איהאב חסן, מי שהיה האב-המיסד של הדיון במושג ומשל בו עד כניסת הצרפתים לדיון בשלהי שנות השבעים).

של 'ורבאליות' מרוכזת. מה שנדמה לנו כהבדלים חשובים יכול להיראות בעתיד כחלקים מעידן כללי שבו דיסקורס מדובר, נזכר וכתוב היה עמוד השדרה של התודעה. על פי מוסכמה בסוציולוגיה עכשווית וב'לימודי-מדיה' העליונות הזו של ה'לוגי' – של זה שמארגן את ארטיקולציות (articulations) הזמן והמשמעות סביב הלוגוס – צועדת כעת לקראת סופה. יותר ויותר, המילה הינה הערה לתמונה. אזורים מתרחבים של עובדה ושל רגישות, באופן מובהק במדעים המדויקים ובאמנויות הלא-מייצגות, הם מחוץ לטווח השגתם של דיווח או פרפראזה ורבאליים. הסימונים של הלוגיקה הסימבולית, שפות המתמטיקה, הניב של המחשב, אינם יותר מטה-דיאלקטים, אחראיים בפני הדקדוק של הכרה ורבאלית או ניתנים לצמצום אליה. הם אופנים אוטונומיים של קומוניקציה [...]. האלפבית האלקטרוני של קומוניקציה גלובלית מיידית ותחושת 'ביחד' אינו המורשת העתיקה, הפלגנית של בבל, אלא [של] הראינוע (motion-in-image). (שם, עמ' 111–112)

החריפה הזאת נידונה בהרחבה מיוחדת ב"בטירת כחול הזקן". כותרת המשנה של המסה היא "הערות לקראת הגדרה מחודשת של התרבות" ("Some notes toward the redefinition of culture", "Culture-In a Post"; איהאב חסן הזכירה לימים כאחד מה"פוסט-ים" שצמחו במקביל ל"פוסטמודרניזם"), וכבר הן מלמדות על תחושת המשבר שסטיינר מנתח.

סטיינר כותב כך במסתו על ההתרחקות מהאוריינות:

המוטציות הללו הביאו סוף לאוריינות הקלאסית. בזה אני מתכוון למשהו לגמרי קונקרטי. החלק הגדול של הספרות המערבית, שהיה במשך אלפיים שנה ויותר כל כך אינטראקטיבי במכוון, היצירה מהדהדת, משקפת, רומזת ליצירות קודמות במסורת, יוצא במהירות מהישג יד. ("בטירת כחול הזקן", עמ' 99)

סטיינר מנתח שינוי תרבותי גורף, ובגישה סטואית ולא יללנית. ובמילותיו:

השינויים הללו מאוריינות דומיננטית לפוסט או לתת-אוריינות [יושם לב פעם נוספת לשימוש אחר ב"פוסט" במקביל לשנות היווצרות המונח "פוסטמודרניזם"] הם בעצמם מתבטאים באופן כללי ב'נסיגה מהמילה' [שם מסה של סטיינר מ-1961, המדבר בעד עצמו]. כשהיא נצפית מפרספקטיבה היסטורית עתידית, הציוויליזציה המערבית, ממקורותיה העבריים-יווניים עד, פחות או יותר, ההווה, יכולה להיראות כפאזה

*
אני מביא את סטיינר המוקדם כאן כי ניתן לראות שלאור התפיסה הפסימית על עתידה של תרבות הכתב שאפיינה את פעילותו המוקדמת – לאור המאפיין האנטי-גוטנברגי הזה של מה שרבים כינו פוסטמודרניות הרי בהדגישו את אופייה הטקסטואלי של הזהות היהודית במסה המאוחרת הוא העניק משמעות חזקה לתפקידה האפשרי של התרבות היהודית במאבק בצייטגייסט אנטי-ורבלי פוסטמודרני.

ה

פתחתי לא בדיון על הדת והספרות סתם כי אם על הדת והרומן.

והאם אין שידוך ספציפי כזה מופרך במיוחד? הרי הרומן – בניגוד לדרמה, לאפוס ולשירה הלירית – הוא יצירה מודרנית. כפי שעמדו על כך כמה מחוקריו של הז'אנר הזה (כגון איאן וייט בספרו "עליית הרומן", *The Rise of the Novel*, מ-1957), הרומן, בריאליזם שלו ובהתרחקותו מפנטזיה והעל־טבעי, הוא יליד מובהק של התרבות האירופית המתחלנת; התבססותו כז'אנר מרכזי במאות ה-17 וה-18, לא לחינם מקבילה לשנות עליית המדעים והפילוסופיה הרציונליסטית.

כל זה נכון.

והנה, דווקא לאור כל זה, מוזר ביותר שלא מעטים ברפובליקה הספרותית הסכימו, מסכימים ויסקימו עם הקביעה שעליה הכריז מבקר ספרות צעיר ב-1959: "טולסטוי ודוסטויבסקי. הם שני כותבי הרומנים הגדולים ביותר". והרי יחסיהם של דוסטויבסקי וטולסטוי עם הדת אמיצים ביותר, מרכזיים בחייהם וגם ביצירתם. האם אך מקרה הוא ששני גדולי כותבי הרומנים (גם לדעתי) עסוקים כל כך בסוגייה הדתית? ג'ורג' סטיינר הצעיר, בספרו המוקדם "טולסטוי או דוסטויבסקי" ("Tolstoy or Dostoevsky"), מ-1959, לא רק מתייחס לדתיותם של השניים, אלא רואה בה רכיב מרכזי בגדולתם.

סטיינר, כמובן, מודע לכך שהרומן הוא ז'אנר מודרני. הרומן, הוא כותב, נקרא בבדידות ולכן הוא תוצר של חברה שבה עלה המעמד

הבינוני האינדיבידואליסטי; הרומן הינו האומנות של העידן הבורגני. אך הרומן, ממשיך סטיינר, גם מעיד על עליית תפיסת העולם המדעית; מ"דון קיחוטה" ואילך מבקר הרומן את הפנטזיות הימי-ביניימיות. כשרובינזון קרוזו של דניאל דפו מזהה בחול טביעת רגל הוא מסיק שזהו אדם ולא רוח רפאים (עמ' 19). השקפת העולם הבסיסית של הרומן האירופי היא חילונית, חוזר וטוען סטיינר. הסבר רציונליסטי וחברתי של המציאות עולה בקנה אחד עם עליית הרומן כז'אנר דומיננטי (עמ' 239).

עם זאת, מציין סטיינר, יש מתח או מאבק פנימי בתוך הז'אנר: בין נאמנותו לריאליזם ולמצוי לבין משיכתו לאידיאלי, לאצילי, לפיוטי, למה שמבקר הספרות הוויקטוריאני הגדול מתיו ארנולד כינה "רצינות עילאית" (High Seriousness) (עמ' 21). סטיינר מדבר על הסכנה שבהפיכת הרומן לעיתונות ותו לא, שכפול פשוט של הזול, על הסכנה באיבוד החלק המוסרי-האידיאליסטי שבו. ההתמסרות ל"פרשנות חילונית" של העולם הביאה על הרומן את סכנת הטרוויאליזציה (עמ' 28).

כל זה נחשך מהרומן הרוסי במאה ה-19. סטיינר מצטט את בלינסקי, המבקר הרוסי המשפיע (שגילה את דוסטויבסקי), כמי שאמר שסוגיית קיומו של אלוהים נמצאת במוקד המחשבה הרוסית. סטיינר משער שכמה מתנאי החיים הקיצוניים ברוסיה תרמו לעידוד חשיבה אפוקליפטית וזו עודדה מצידה חשיבה דתית: הנטיות למחשבה אפוקליפטית של הכנסייה הפרבוסלבית; האינטליגנציה הרוסית שמחפשת לעצמה מוצא וגאולה משלטון עריצות מיושן; העימות שקרע את החברה

והשקראת אנתו מאוד למחשבה הנוצרת. ואילו אצל דוסטויבסקי, באמירה גדולה מפורסמת שלו, האמת משנית לישו; דוסטויבסקי הצהיר שהיה נותר עם ישו גם אם היו מוכיחים לו שישו מצוי מחוץ לתחומה של האמת (עמ' 251). טולסטוי, לעומת זאת, חשדני ביחסו לישו בעוד דוסטויבסקי ממוקד בו ובטרגדיה שלו (עמ' 262). המוזרים, החולים, האפילפטים קרובים לאלוהים אצל דוסטויבסקי, בעוד טולסטוי "הבריאי" (כך כינה תומס מאן אותו ואת גתה, לעומת ניטשה ודוסטויבסקי החולים) לא נמשך אליהם (עמ' 298). גם מייצגי החירות האנושית המוחלטת, הפושע ולהבדיל האתאיסט, הם דמויות מועדפות על דוסטויבסקי (עמ' 298) ששמירת החירות הייתה עיקרון מרכזי בהשקפת עולמו (ומוסיף אני: מה שמבדיל אותו בחדות מהוגים שמרנים וריאקציוניים אחרים). לפי דוסטויבסקי ניתן להגיע לאלוהים רק באמצעות חופש רוחני מוחלט, ללא אילוצים. וכאן – באמצעות האפשרות לבחירה שגויה – נפתח הפתח לטרגדיה (עמ' 299). ואילו התיאולוגיה של טולסטוי נועדה להפוך את הנצרות בגרסתו הייחודית לדת מובנת מאליה, טבעית ורציונלית; להוריד את מלכות השמיים לארץ; על שלל ההשלכות המהפכניות של האמירה הזו. לכך דוסטויבסקי השמרן התנגד. הוא חזה שהניסיון הזה יהיה בעל תוצאות קטסטרופליות (עמ' 258).

טולסטוי אהב בני אדם מלמעלה, כותב סטיינר. הוא אריסטוקרט ותפס את עצמו כמורה, לא שונה מאוד מהאינקוויזיטור הגדול מ"האחים קרמזוב" של דוסטויבסקי (ובמקום אחר רומזו סטיינר: לא פחות

הרוסית בין סלאבופילים למערבנים ועוד. כל זה יצר הבדל ניכר בין הרומן הרוסי לרומן האירופי של המאה ה-19. המסורת של בלזק, דיקנס ופולובר הייתה חילונית, כותב סטיינר. זו של טולסטוי ודוסטויבסקי – דתית (עמ' 43).

דוסטויבסקי וטולסטוי הם סופרים דתיים, לפי סטיינר, והם אובססיביים ביחסם לאלוהים. הם מחפשי ישועה, מתייחסים למשלח ידם כנביאים, לא כסופרים גרידא (עמ' 240). הגדולה של טולסטוי או דוסטויבסקי נובעת מהחלק הדתי שלהם, מהעושר של המיתולוגיות שלהם (עמ' 319).

סטיינר כורך בין התפיסות התיאולוגיות המנוגדות של טולסטוי ודוסטויבסקי לבין אומנותם. התיאולוגיה הטראגית של דוסטויבסקי וצורת הטרגדיה של הרומנים שלו (עמ' 235); האפיקה הטולסטויאנית "יודעת הכול" ותפיסת האלוהות הרציונליסטית שלו. גם אם נדמה שבכתבתו המוקדמת והמרכזית של טולסטוי ("מלחמה ושלום" ו"אנה קרנינה") הנושא הדתי אינו מרכזי – זאת בניגוד לדוסטויבסקי שכל כתיבתו הבשלה ספוגה בנושאים דתיים (עמ' 247) – סטיינר מנסה להציג תפיסה אחדותית של טולסטוי כמי שתמיד האמין באל שאינו מנוגד לתבונה (עמ' 251); "אני אוהב את האמת יותר מכל דבר בעולם", הצהיר פעם טולסטוי. כפי שטען הפילוסוף היהודי-רוסי לב שסטוב, המצוטט כאן: אצל טולסטוי, האל מוחלף לרגעים ב"טוב" או באחוות-אהבה בקרב בני האדם; זו כמעט תיאולוגיה ללא אלוהים, טוען סטיינר. ואף, מרחיק לכת סטיינר, תיאולוגיה פגאנית (עמ' 266). סטיינר מתעלם משנאת המיניות הנוראית שאפיינה את טולסטוי המאוחר

במציאות ספרותית שונה יכולים הסופרים הגדולים להיות, ברובם, כופרים, ובלבד שלא יזנחו את הסוגיות הדתיות. "דור התחייה" העברי, הדור שנמתח מברדיצ'בסקי (יליד 1865) ועד אצ"ג (יליד 1896), כשבתוּוך ביאליק, ברנר, גנסיין, שופמן, עגנון ורבים אחרים, נחשב על ידי חוקרים ומבקרים עבריים רבים לדור הגדול ביותר של הספרות העברית המודרנית. מה ההסבר לכך? האין זה משום שחלק ניכר מהסוגיות שהעסיקו את בני הדור היו סוגיות דתיות מובהקות, גם אם רובם ניגשו אליהן מתוך עמדה של כפירה?

הרומן הדתי, לתפיסתי, מקביל למושג המפתח של מתיו ארנולד (שהזכיר לעיל ג'ורג' סטיינר) על ספרות גדולה כמי שמפגינה "רצינות עילאית". הדת הפגינה "רצינות עילאית" ביחס למצב האנושי. קרי: הציעה אכפתיות והארה. "הרומן הדתי" – הן המאמין, הן הכופר – הוא זה שמפגין רצינות עילאית דומה.

מהאל (עצמו). ואילו איוואן קרמזוב של דוסטויבסקי בוחר בישו ובחופש, אך לא מאמין באלוהים, כפי שטוען בעצב אליושה אחיו (עמ' 332, 341).

*

אבל בכל הספר המעניין הזה לא ניתנה תשובה (לפחות אני לא מצאתי תשובה ישירה) לשאלה מדוע דווקא רומנים של שני כותבים דתיים נמצאים בפסגת הז'אנר.

אם לחזור לראשית דבריי: הדת ביקשה לתת מענה למצוקות אנוש בסיסיות, תהומיות. התרבות החילונית מתקשה להעניק מענים דומים (ולכן, למשל, פורחת הדת בתחפושת של "ניו אייג'" מסביבנו). הרומן, כצורה שמאפיינת את התרבות החילונית, מגיע לפסגותיו אצל סופרים שלא זונחים את המצוקות שהולידו את הדת. אצל טולסטוי ודוסטויבסקי אין מדובר בהטפה דתית (ברומנים), אלא באי הסבת פנים מהמצוקה ובהארתה.

George Steiner, *Language & Silence*, New Haven & London: Yale UP, 1998 (1967)

George Steiner, *In Bluebird's Castle*, New Haven: Yale UP, 1971

George Steiner, *Extraterritorial*, Macmillan Company, 1971

ביבליוגרפיה

ג'ורג' סטיינר, "מולדתנו, הטקסט", מאנגלית: אילנה בינג, אות 5, סתיו 2015, הקיבוץ המאוחד. זמין במרשתת.

George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, Yale UP, 1996 (1959).