

במלוא תודעת המשבר

משבר החילון היה בעיני המבקר ברוך קורצווייל לא רק נושאה־הציר של הספרות העברית החדשה, אלא גם מכונן הרומן המערבי ואף יותר מכך. אך הוא גם הראה שהספרות העברית אינה, בהקשר זה, נגדרת – אלא, מבחינה מסוימת, דווקא מבשרת

אנושית שנתנה ונותנת מענה למצוקות אנוש בסיסיות; מענה שהחברה החילונית בהכללה מתקשה לתת שכמותו, ומצוקות שהספרות בגדולתה השתדלה לסייע בשיכוך.

א

כל דיון על היחסים בין הספרות והדת בספרות העברית אינו יכול שלא לכלול דיון במשנתו של המבקר ברוך קורצווייל (1907–1972). קורצווייל הוא מגדולי האינטלקטואלים היהודים-ישראלים במאה ה-20. השקפתו ניתנת אולי לתמצות כעמדה של "אקזיסטנציאליזם דתי".

טיעונו המרכזי של קורצווייל מבקר הספרות, שממנו נגזרו טיעוני משנה רבים שלו, נוגע למקומו המרכזי של החילון בהגדרת הספרות העברית המודרנית.

אקדים ואומר: קורצווייל הוא מבקר גדול, בעיניי, הן ברוחב ידיעותיו הן בעומק תובנותיו. אך מלבד מחלוקות איתו

כמה ממאמריו ב'השילוח' נסובו על הקשרים הקיימים בין הדת לספרות בכלל ובין הדת לז'אנר הרומן בפרט. הנושא נראה לי בעל חשיבות כללית בזמננו – אך בייחוד, כמובן, הוא יכול לעניין את מי שסוגיית מעמדה ותפקידה של הספרות כיום מעסיקה את מחשבתו. כפי שציינתי לא פעם, אך חשוב לי לציין שוב: עמדתי האישית אינה עמדה אמונית (וחשוב לציין זאת כי יש לעמדה הבסיסית של כל אחד בסוגייה מטאפיזית זו השלכות על קריאת מציאות ושקלול רכיבי מציאות שיכולות להגיע עד "דיני נפשות"). נוסף על כך, כשאני מדבר על "הרומן הדתי" אני מדבר על יצירות שבחלקן נכתבו מפרספקטיבה אתאיסטית או אגנוסטית (אלבר קאמי, י"ח ברנר ומישל וולבק, אנשים לא-מאמינים, כתבו לטעמי רומנים בז'אנר שאני מכנה "הרומן הדתי"). אבל מאידך גיסא אני אכן תופס את הדת כתופעה אנושית שבחלקה הגדול אינה שלילית ולעיתים היא אף חיובית מאוד; כתופעה

העיקרית שברצוני להציע כאן להבנת מלוא משנתו של קורצווייל.

בספרו העקרוני והפרוגרמטי "ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה" (1959) טוען קורצווייל כי החילוניות היא המאפיין המרכזי של הספרות העברית החדשה. "סימנה הראשון של ספרותנו החדשה הוא חילוניותה" (עמ' 13). זו חילוניות "מהפכנית", היא לא קשורה לבחירת נושאים חילוניים או משהו מעין זה.

"חילוניותה של הספרות העברית החדשה", הוא כותב, "מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת ועולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן" (עמ' 16).

אין מדובר כאן בדרישה לגנאי או לשבח של הספרות העברית המודרנית, אלא בעמידה על ייחודה כתופעה רוחנית. וייחודה זה הוא חילוניותה.

והנה עוד וריאציה על תובנת הבסיס:

הספרות העברית החדשה חילונית היא משום שהיא בוקעת ועולה מתוך עולם שנתרוקן מהקדושה האלוקית. אבל על סף תהליך זה עומדת הספרות העברית רק בשלהי המאה הי"ח. משהו בדומה לזה לא אירע בממדים כאלה לפני כן. הכפירה חדלה להיות הרפתקה נפשית, ביישנית ונסתרת, של יחידים. (עמ' 18)

קורצווייל הוא "אידיאליסט" מודע לעצמו, במובן זה שהוא נותן בכירות לביאורים מתחום הרעיונות על פני הסברים כלכליים או דמוגרפיים במהותם להבנת המציאות

בשיפוטם ספציפיים (למשל, אני חולק על עמדתו השלילית ביחס ל'ימי צקלג' של יזוהר) איני מזדהה גם עם כמה עיקרים בתפיסותיו. המסה של קורצווייל נגד אחד העם מדגימה אולי על הצד הטוב ביותר את מגבלותיו העקרוניות. קורצווייל יוצא מנקודת מבט שלפיה המציאות היהודית המודרנית היא מציאות של משבר בלתי ניתן לאיחוי בין העבר האמוני לבין ההווה המחולק. בצד אהבתו לסופרים אמוניים כמו אצ"ג או עגנון, הוא אוהב סופרים אתיאיסטים כמו ביאליק שהציבו את השבר הזה במרכז יצירתם, או סופרים אתיאיסטים כמו ברנר על שום שהם מתארים את המציאות ללא אלוהים כמציאות גיהנומית. אנשים מתונים כמו אחד העם, מתונים בשני מובנים כאחד, כלומר מי שמציעים שניתן לגשר על השבר בתרבות היהודית ורואים ביהדות תרבות ולא רק דת, או אנשים מתונים במובן הבורגני (איני משתמש בביטוי כביטוי גנאי) של המילה, כלומר כאלה שאינם חיים בתודעת משבר קטסטרופלית, מזוהים על ידי קורצווייל כסכנה הגדולה ביותר למשנתו. ובצדק, מבחינתו. ולכן הוא תקף את אחד העם בחמה שפוכה ולטעמי שגויה (נדמה לי שגם המבקר הגדול בן דורו, דב סדן, אדם מתון בהרבה מקורצווייל, תקף ללא רחם את אחד העם בגלל תפיסה אמונית דומה). אחד העם הציג בפנינו אופציה מעניינת להפיכת היהדות מדת לתרבות ולציוויליזציה, עמדה שיש לה רלוונטיות לדורנו.

1

אציג את עיקרי טיעוניו של קורצווייל ביחס לספרות העברית, לפני שאפנה לתרומה

ועל 'להט החרב המתהפכת' (ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?; עמ' 37).

מהעיקרון הזה נפרסת תפיסת הערכה שלמה: תפקידה של הספרות העברית לשהות בקרע החילון שנבצעה בתרבות היהודית, ויצירות שאינן עושות זאת אינן חשובות:

שוב ושוב חוזרת ספרותנו החילונית בגילוייה המעולים והרציניים ביותר לתפקידה העמוק והעיקרי, לדובב את המיית אי-השקט והתמיהה שבנשמות הנסערות של העם, שברובו חדל להיות עם האמונה האלוהית. (מהקובץ 'בין חזון ובין האבסורדי', עמ' 127–128).

לכך מוסיף קורצווייל כמה משפטים מדהימים, הממחישים את היותו מבקר אמוני, על אף הערכתו המרובה לסופרים אתיאטיסטים כמו ברנר או גנסין ואף ביאליק:

מתוך המצב הטראגי הזה, התמיהה על הכפירה ועל יאווה, היא פרכוסה האחרון של האמונה. כל זמן שיש עוד תמיהה, שעצם קיומה שמה ללעג את כל התשובות 'הנבונות', התכליתיות והמעשיות של הנורמה ההמונית, לא אבדה עוד כל תקווה ולא כבה הניצוץ האחרון של האמונה... משום שהתמיהה היא, מדעת או שלא מדעת, המרד שבנשמת כל אדם נגד הדיכוי שבתשובות המנצחים על תהליך ההשמדה השיטתית של קול המצפון והאמת, שהוא תמיד קול היחיד, הד נצחי של קול דממה דקה, של האלוהי באדם. (שם, עמ' 128).

להומניסט חילוני המשפטים הללו נראים מלאי הוד ומרחיקים כאחד: קורצווייל רואה באדם את האלוהי, אבל אין זו רק מטפורה.

היהודית בתקופה המודרנית (למשל, ניתוחיו של ארתור רופין; עיינו בעמ' 68). ולפיכך, תופעת החילון היא התופעה המרכזית בעיניו להסברת כניסת החיים היהודיים למודרנה.

ביאליק ופיארברג, לפי קורצווייל, היו הראשונים בספרותנו שביצירותיהם טיפלו בעומק בטראגיות של הקרע עם עולם האבות (עמ' 33). את היוצר מעוט הימים וגדול הסבל, מרדכי זאב פיארברג (1874–1899), מעריך קורצווייל מאוד. לטעמו, פיארברג מפתח את נושא אובדן האמונה שנוכח אצל כל הנציגים הקלאסיים של הספרות העברית המודרנית: ביאליק, אצ"ג, ברנר, עגנון ולמדת. "נושא האובדן, שחשיבותו המרכזית לספרותנו לא הובן [הטעות במקור] מעולם כראוי על ידי המחקר הספרותי" (עמ' 120).

כלומר, לפי קורצווייל: יוצר שמתעלם מהקרע ומהטראגיות שבקרע שבין העבר הדתי להווה החילוני; סופר שמפגין אופטימיזם חילוני כמו, למשל, חלק גדול מסופרי "ההשכלה" העברית שקדמו לביאליק ולפיארברג; לא יכול להיות סופר חשוב! (כמו שגם, חשוב לומר, לא יכול להיות כזה סופר אמוני שלם ותמים! ולכן זעם קורצווייל על פרשני עגנון או קפקא שהציגו אותם כיוצרים שהציעו תשובות תיאולוגיות הרמוניות ולא רק שאלות ותהומות).

קורצווייל עשה, כידוע, שימוש במושג "שיבה מאוחרת", הלקוח מפרשנות ה'אודיסיאה' של הומרוס, על מנת להמחיש את הטראגיות היהודית, את התשוקה לחזור לעולם האמונה ואת חוסר היכולת לעשות זאת: "מי שגורש פעם מגן העדן אינו יכול לחזור עוד אליו, שאין להתגבר על 'הכרובים'

כמו כן, למרות תוכנה הגלוי של הכפירה הוא רואה בה גילוי אחרון של אמונה, "פרכוסה האחרון!"

מתוך עיקר-תפיסה זה של מרכזיות החילון בהבנת הספרות העברית המודרנית יוצאת שיטה היסטוריוגרפית שלמה של הספרות העברית המודרנית. המסלול ההיסטורי של החילון בספרותנו הוא זה: השכלה מיליטנטית – לאחריה: פאתוס לאומי – לאחריה: "מיצוי" המשבר הרוחני (ביאליק, פיארברג וכו') – ואחר כך, טוען קורצווייל במסה מעניינת מאוד על המשורר ש' שלום, האלהת האני ('בין חזון לבין האבסורדי', עמ' 123). אבל מסלול היסטוריוגרפי זה הוא גם מסלול תנודתי של הערכות שונות. ככל שסוטים משלב שלוש יורדת רמת היצירות. ולכן, במסה על אלתרמן, משתמע שביאליק גדול ממנו כי בדור שאחרי ביאליק המתח הדתי, "מלוא תודעת המשבר הרוחני-הנפשי", הפך כבר ל"עובדה יבשה" (שם, עמ' 225). ואילו פסגת הספרות העברית מצויה ב"דור התחייה", בביאליק, עגנון ואצ"ג, שביטאו את שבר החילון באופן העמוק ביותר (אם כי אצ"ג אינו משורר חילוני, מדגיש קורצווייל, ולא מסתייג מכך, כמוכן; אך כן חשוב לומר שהוא מסתייג מכמה מעמודותיו הלאומניות של אצ"ג ומשנאת-הגויים הגורפת שלו):

שירתם של ביאליק ואצ. גרינברג והפרוזה של עגנון הם הביטוי העמוק והמזעזע ביותר מבחינה אידיאית והמושלם ביותר מבחינה אמנותית לתהיה טראגית זו על משמעות ההמשך, הרציפות, וממילא על מיצוי אפשרויות הקיום של עמנו להבא. (שם, עמ' 404).

ג

אומנם אותו פיארברג, כותב קורצווייל במקום אחד, מזכיר את המשורר הגרמני הרומנטי נובאליס, שחי מאה שנה לפניו, בקינתו על אובדן האמונה (אצל נובאליס הקינה היא על אובדן הקתוליות – עיינו בעמ' 158). כך שהספרות העברית צועדת בעקבות הספרות האירופית המתארת את "החיים ללא מחסה" עם אובדן האמונה באלוהים (עמ' 269). אך למרות זאת המציאות היהודית שונה ואובדן האמונה בתרבות היהודית שונה מאובדן דומה בתרבויות המערב. פיארברג המתייסר כל כך על אובדן האמונה שונה עם זאת מפסקל או קירקגור, הפילוסופים האירופיים שנאחזו בדת, כותב קורצווייל.

וכאן אני מתקרב כבר למוקד מאמרי. מדוע שונה פיארברג המתמודד עם הכפירה ומשמעותה ממקביליו וקודמיו האירופים? זאת משום שאצל פיארברג, אליבא דקורצווייל, יש לאובדן האמונה משמעות לאומית. אובדן האמונה שומט גם את הקרקע מתחת לחיים הלאומיים.

ובזה נבדל פיארברג מפסקאל ומקירקגור, למשל, שבשבילם הזעקה הבורעת לאלוהים היא זעקת קיומם לחיים ולמות, אבל אך ורק זעקתם האינדיבידואלית, בעוד שזעקת פיארברג היא גם משהו על-פרסונאלי, היא זעקת עמו ... חיי האני, הן כאינדיבידואום, הן כחלק של כלל האומה, איבדו את טעמם, את ערכם, עם אובדן האמונה באל החי. (עמ' 119).

הנה כי כן: בזה ארצה להתמקד. קורצווייל הוא מבקר ספרות עברית אך בעל ידע יוצא

ברייער). ושוב, בהמשך: "אין לך עם אחר שכל תרבותו העתיקה, וגם המודרנית – מלבד זו של 150 שנה האחרונות – היה לה אופי דתי מובהק כל כך" (עמ' 286).

בספר המסות שראה אור כקובץ לאחר מותו של קורצווייל, ב-1973, 'בין חזון לבין האבסורדי' מדגיש קורצווייל כמה פעמים את יוצאות-הדופן היהודית. הנה, מתוך מאמר על ברנר:

העדר האמונה באלוהים לא חולל בספרות העולם אותם השינויים והתמורות שחולל בספרותנו, מהסיבה הפשוטה שהקיום היהודי מותנה בגורם הדתי בצורה אחרת לגמרי מאשר קיומם של כל שאר הגויים. כבר במחצית הראשונה של המאה ה'ח, ההוויה ללא אלוהים היא הנחת-יסוד בחלק גדול מן הספרות האירופית, בלי ששינוי זה חולל זעזוע כה עמוק בתפיסת החיים, הסבל והקיום בכלל. רוב תרבותם של עמי אירופה היתה כבר אז חילונית והם חיו על אדמתם ובמדינותיהם, הווה אומר: קיומם ללא אלוהים אינו אבסורד. שונה המצב אצל עם ישראל, ובוודאי שמשמעות מיוחדת, אחרת, גורלית יותר, נודעת בספרותנו לתהליך הניתוק מהאמונה הדתית. (עמ' 283).

בספר מופיע טיעון נוסף לייחוד היהודי (כלומר, נוסף על הטיעון שהתרבות היהודית, ובייחוד התרבות היהודית בגלות, היא תרבות דתית ולא לאומית): היותה של העברית שפת קודש! ולכן הספרות העברית, שמשמשת בשפת הקודש, היא תופעה מיוחדת במינה!

דופן בספרות העולם (הכשרתו האקדמית היא בספרות הגרמנית, ואת הדוקטורט שלו, שיידון בהמשך, כתב על גתה). הוא אף הדגיש בעצמו שהכשרתו לא הייתה בספרות העברית ("דרך השכלתי הביאה אותי לשקוד במשך שנים על ספרויות לא יהודיות, שבוודאי לא תבעו מן המחקר תשומת לב מיוחדת לבעיית המסורת הדתית של היהדות" – הקדמה לקובץ 'בין חזון לבין האבסורדי'); נקודה שאגב אינה בלתי קשורה לכך שהמוניטין הגבוה המוצדק של קורצווייל אינו נשען על סגנון עברי משובח. אני מבקש לדון במאמר זה במה שככל שידיעתי מגעת לא נידון ביחס לתפיסתו: עד כמה השקפתו באשר למרכזיות רכיב החילון בניתוח הספרותי תחומה לספרות העברית ועד כמה היא תזה ספרותית-הגותית כללית? הקריאה שלי בכמה מכתביו של קורצווייל חושפת שהתשובה לשאלה הזו מניבה כמה תובנות מרתקות ואף מפתיעות.

T

בכמה מקומות בכתביו מדגיש קורצווייל את מרכזיות החילון בהבנת עם ישראל וספרותו. המשבר הדתי אצל היהודים שונה מזה שאצל אומות העולם, ולכן מרכזיותו גדולה יותר בהבנת הספרות העברית. במקום אחד ב'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה?' מסתמך קורצווייל על כתבי הרב יחיאל מיכל פינס הגורס שהלאומיות היהודית מיוסדת כולה על הדת ובהיבט נשברת הלאומיות כולה, כי אין לה על מה להישען (עמ' 106–107); קורצווייל מצטט בהקשר זה גם דמות שהשפיעה עליו מאוד בביקורתו על הלאומיות היהודית החילונית, ר' יצחק

קמעה-קמעה, בספרויות העמים. (עמ' 305-306).

כלומר – הבה נדגיש את הטענה המדהימה – לא רק שהחילון הוא תהליך עמוק יותר בתרבות היהודית, מכיוון שהיא נשענת על הדת ולא על יסודות לאומיים; מכיוון שאין לה ארץ וקיום ארצי משלה שאליהם אפשר "ליפול" ועליהם "להישען"; מכיוון ששפתה היא שפת קודש ולא שפת חול, ולפיכך התו המרכזי בהגדרת הספרות העברית צריך להיות חילוניותה; לא רק כל זאת, אלא שהספרות העברית בהתמודדותה עם החילון סימנה לספרות העולם כולו (כלומר, ספרות אירופה ואמריקה, שבהן דן קורצווייל) את ההתמודדות שתידרש לה: היא הטרמה את ספרות העולם כולו בהבנת הקיום האבסורדי ללא אלוהים. מוראות המאה ה-20 (ולפי קורצווייל מלחמת העולם הראשונה היא הרגע המכריע בתולדות העולם שבו התבארה דמוניותו; עיינו למשל במסות על סיפורי עגנון בתוך ספרו 'מסכת הרומן', 1953, עמ' 155) חשפו בפני כל העולם את הנורא שבקיום ללא אלוהים, מה שהיהודים הבינו כבר דור אחד לפני כולם וביטאו זאת בשירי ביאליק, בסיפורי ברנר, גנסין ופיארברג ועוד.

במסה נוספת על ברנר, קורצווייל מרחיב את הטענה מהספרות העברית לספרות היהודית, וטוען כי ארבעה סופרים יהודים בני אותו דור – לאו דווקא כותבי עברית, לאו דווקא כותבים לקהל יהודי – חשו עוד לפני מלחמת העולם הראשונה מה שטרם חשו הגויים השאננים. אלה הם פרנץ קפקא, יוסף חיים ברנר, אוטו ויינינגר וקארל קראוס (שם, עמ' 326).

הטכסטים, שהם עבריים, הכריחו אותי להתחשב ביתר שאת בסיטואציה הלשונית המיוחדת לספרות זו ולה בלבד – היותה רובה ככולה ספרות החילון המתנחל בחללה של לשון הקודש ותובע לעצמו את מלוא הזכויות והסמכויות של יורש חוקי. (עמוד vi בהקדמה. ראו גם בעמ' 142).

במאמר נוסף על ברנר (שימו לב לשמו: "סיפורי ברנר כאנטיציפציה [=הטרמה] של בעית הסיפור המודרני") מעלה קורצווייל טענה מפתיעה ביותר: ברנר וספרות היהודים הקדימה – הקדימה! לא הגיבה באיחור, כמו פיארברג ביחס לנובאליס, קירקגור או פסקל! – את ספרות העולם בהבנת הקיום האבסורדי השדי של עולם ללא אל!

הואיל ושעת לידתה של ספרותנו החדשה היא שעת אובדנה של האמונה הדתית התמימה, מתייחסת ספרות זו בעליל יחס חדש לעצם הקיום היהודי. לקיום היהודי נתונים מיוחדים ביותר בשל היותו קיום ללא מדינה, ללא ארץ וללא לשון חיה. ולכן מבשרת ספרות זו, באמצעות נציגיה הגדולים, את משבר קיומו של האדם המודרני בכלל, לפני שמשבר זה הגיע לתודעה בהירה ביצירות ספרותיות של עמים אחרים, שקיומם היה 'מוגן' יותר, בטוח יותר מבחינה סוציאלית, פוליטית ותרבותית. (עמ' 304).

וכן:

בעיית הקיום היהודי, שהפך לאבסורדי, היא נקודת-מוקד של כותבי ברנר. אבל האבסורד שבקיום היהודי חושף רק את המצב האבסורדי הכולל, שנעשה מודע,

ה

דווקא במסותיו על עגנון (שכונסו ב'מסכת הרומאן', 1953) קורצווייל אינו מדגיש את הייחוד של המצב היהודי, אלא מעט מעמעם אותו.

הוא פותח בתיאור ז'אנר "הרומן החברתי" האירופי ככזה המתאר חברה שהיא אומנם איתנה אך שמתחיתה נבקעים בקיעים (עמ' 18). זו דרך הרומן החברתי האירופי, כלומר דרכם של בלזק, תומס מאן וטולסטוי (עמ' 19). עגנון שייך למסורת הזו. קורצווייל עורך השוואה בין 'הכנסת כלה' ל'דון קיחוטה' ומסיק ש'הכנסת כלה' הוא בעצם זיווג של "הרומן החברתי" עם האפוס (עמ' 23). ואילו ב'סיפור פשוט' (שראה אור אחרי 'הכנסת כלה'), אליבא דקורצווייל, מופיע הרומן החברתי בספרות העברית, הרומן הכמו בלזקי, סטנדלי, טולסטויאני או תומס מאני; קרי רומן על תרבות עשירה המצויה על סף משבר ומתוארת באופן אובייקטיבי ולא חד צדדי כמו בספרות "ההשכלה" (עמ' 35).

ב"ספר המעשים" הסוריאליסטי של עגנון מתגלה האמביוולנטיות העמוקה והטראגית שלו כלפי עולם הדת; אבל אצל עגנון, מציין קורצווייל, לעומת הרומנים האירופיים, לא מתואר רק מאבקו של היחיד נגד החברה. יש גורם שלישי, האל; ובזה עגנון אינו אירופי! (עמ' 82-83).

גם המוקד של 'תמול שלשום', לפי קורצווייל (הסוקר את התפתחות יצירת עגנון באופן כרונולוגי), הוא "התפוררות ערכי הדת" (עמ' 95). עגנון מקביל לבני דורו הגדולים, כותב קורצווייל, אך הוא

פחות פסימי מקפקא, אורול, ג'ויס, מוסיל או ברוך באשר לאפשרות להשבת ולו משהו מעולם העבר (עמ' 157). עגנון דומה לבני דורו הספרותיים בספרות העולם אך גם שונה. בארץ ישראל ובלשון העברית מתחולל תהליך מעניין ביותר בספרות המודרנית, אליבא דקורצווייל (עמ' 160). וכדי שלא נטעה בעגנון "התמים" כביכול, קורצווייל משווה, בין היתר, את עגנון לוולטר האנטי-דתי ב'קנדיד': עגנון מוחה נגד עולם האבות שאינו מספק תשובות. "וכמו שרעידת האדמה בליסבון זעזעה את וולטר עד לעומק נשמתו, כך מלחמת העולם הראשונה היא שהעמידה בספק ביתר עוז את תפיסת העולם הקלאסית אצל עגנון" (עמ' 175).

1

אבל הקריאה בספרים שהקדיש קורצווייל לספרות העולם מגלה שנושא החילון העסיק אותו גם בתחומי ספרויות אלו, ושלה אותו לכמה טענות מקוריות מאוד ומפתיעות מאוד. מסתבר כי ההבנה שהחילון הוא תופעה מרכזית במודרנה אינה מוגבלת לתחומיו של עם ישראל, לפי המבקר קורצווייל. וניתן לומר שמהפריזמה הזו הוא גם קורא את ספרות העולם שהיה בקיא בה כבשבילי נהרדעא.

נתחיל בספר שהקדיש קורצווייל לז'אנר הרומן, 'מסכת הרומן'.

ז'אנר הרומן, חולק קורצווייל תפיסה המשותפת לרבים, נולד בידי סרוונטס ב'דון קיחוטה' כתגובת נגד לאפוס והנחות היסוד שלו (עמ' 183). מה מהות השינוי שהביא עמו הרומן?

שבאדם לא מרוסנת, ועל הדת והמונרכיה לרסנה (עמ' 294).

פולחן האישיות הגדולה אצל גתה, סטנדאל ובלזק, פולחן האנרגיה (עמ' 266), עליית "האני הגדול" בספרות אירופה, קשורה גם היא להתמוטטות הדת ועליית ההמון (עמ' 271). קורצווייל עומד על הקשר בין הדמות הפאוסטית הגדולה לאובדן האמונה באל (עמ' 275), ומתעכב על סטנדאל, שבעיניו של קורצווייל אי-שקט מטפיזי מאפיין אותו (עמ' 280, עמ' 281).

וכאן המקום להזכיר רכיב נוסף בתפיסת העולם הכוללת של קורצווייל. קורצווייל לא מייחס רק לחילון תפקיד מרכזי (בתרבות ובספרות העברית וכפי שראינו מעט ונראה עוד בהמשך: בתרבות ובספרות העולם). כמו אינטלקטואלים ואינטלקטואלים-ספרותיים רבים בני דורו (אסכולת פרנקפורט, חוזה אורטגה אי גאסט, פ"ר ליוויס ובני חוגו, אנשי "הביקורת החדשה" האמריקנית, "האינטלקטואלים הניו יורקרים") הוא מוטרד מהשלכותיה של עליית ההמונים לבמת ההיסטוריה ומהשלכותיה לא רק על התרבות במובן המצומצם שלה אלא על המציאות המודרנית בכללה (עמ' 271).

בהקשר זה מאלף דינו של קורצווייל ברומן הרוסי. הרי רומן זה, לכאורה, מתאים "ככפפה ליד" לתזה על מרכזיות החילון ברומן האירופי. מי לנו כותבי רומנים שעסקו בדת הגדולים מטולסטוי ודוסטויבסקי? אלא שיחסו של קורצווייל אליהם חשדני ביותר! ואין כאן רק דעה קדומה של בן התרבות הגרמנית על המזרח. בדיון ברומן הרוסי מתעכב קורצווייל דווקא על גוגול וגונצ'ארוב (מחבר רומן המופת 'אובלומוב').

השינוי הוא שסרוונטס מתאר עולם "שהאלים עזבו אותו" (עמ' 187)! כלומר, הרומן כו'אנר, כמו הספרות העברית בדיוניו של קורצווייל בה במקומות אחרים, מאופיין בחילוניתו! בהיותו תגובה לחילון!

עם זאת, קורצווייל טוען בהמשך שהרומן הבורגני (כדוגמאות הוא מביא, למשל, את 'זילהלם מייסטר' של גתה, 'דיוויד קופרפילד' של דיקנס ו'היינריך הירוק' של קלר) עדיין מכיל את ערכי העולם הנוצרי-יהודי (עמ' 201-202). "מתוך שתיקה מניחה תפיסה זו את ערכי המוסר הנוצרי-יהודי, אם גם בצורה חילונית, כאחת מהנחותיה" (שם). כמו כן, יש ב'רומן הבורגני' ניסיון למצוא תחליף לדת באידיאל העבודה; הסתמכות על העבודה כתחליף לוודאות המטפיזית האמונית ובניגוד לתפיסת העבודה כקללה בעולם הנוצרי-יהודי (עמ' 203-204).

בלזאק, תחנת מפתח בתולדות הרומן, מבטא ברומנים שלו, לפי קורצווייל, געגועים לעבר, פחד מפני התפתחויות תהומיות של החברה החילונית; וכך גם הסופר האוסטרי אדלברט שטיפטר, הנערץ על קורצווייל (עמ' 210-211). באופן משכנע מאוד מייחס קורצווייל חשיבות רבה להקדמה המפורסמת של בלזאק ל'הקומדיה האנושית'. בכך הוא חולק מפורשות על פרשני בלזאק מקובלים (ובתוכם איפוליט טן, מענקי הרוח בצרפת, שקורצווייל מתעמת עם דעתו בגלוי בעמ' 291). בלזאק טען שם שהוא מתאר בכתביו את העולם הלא מרוסן, הבורגני, עולם שעל הדת והמונרכיה לרסן (עמ' 233, עמ' 213). צריך להתייחס למילותיו של בלזק בהקדמתו ברצינות, גורס קורצווייל. בלזאק חושש מהשלכות החילון, ומעליית ההמון. החיה

אבל יצירתו של תומס מאן התפתחה מראשיתה הניהיליסטית. את 'יוסף ואחיו' של מאן מסביר קורצווייל כהכרה בכך שצריך לחזור למקור התרבות הדתית! וכספר שיוצא נגד הערצת הוויטאליזם (עמ' 321). ההומניזם והמוסר היהודי-נוצרי זהים בתפיסת מאן המאוחר, קרי בספרו 'הנבחר', טוען קורצווייל (עמ' 354). גם במסה על הרמן הסה רואה קורצווייל את הסופר כמי שמתמודד עם האובדן הדתי (עמ' 371). הוא מדבר על החזרה של הסה לתרבות היהודית-נוצרית, על אידיאלי הוויתור והסגפנות הנוצריים בספריו (עמ' 375).

גם בדיונו בקפקא דן קורצווייל ביסוד הדתי אצל הסופר (עמ' 381). אך כאן – בניגוד, למשל, לדיונו בסרוונטס, בלזאק או סטנדאל – תפיסה זו אינה ראייה מקורית שלו, כמובן, והוא מציין זאת. עם זאת, קורצווייל נזהר מאוד מפרשנות מצמצמת של קפקא, כולל פרשנות דתית, וגם ממענה תיאולוגי פשוט מדי שמצא לדבריו מקס ברוד בכתבי קפקא (עמ' 399).

וזאת משום שלדעתו טולסטוי ודוסטויבסקי חסרים את השלב הבורגני (כי רוסיה, וזו טענה שאינה ייחודית לקורצווייל, לא עברה מהפכה בורגנית וחסרה בה שכבה בורגנית משמעותית). ולפיכך, טולסטוי ודוסטויבסקי פונים להמונים (טולסטוי) או מבטאים אותם (דוסטויבסקי). והתוצאה היא שקורצווייל לא מחשיב במיוחד את הספרות הרוסית הגדולה שכתבו השניים! (הוא מציין ש"על אף גאונותו ועומק חזיונותיו האמנותיים, נראה לי דוסטויבסקי כאחד הסימנים המדאיגים ביותר של משבר התרבות הנוצרית-הומאניסטית. נטייתו לתהומי, לבלתי מרוסן, להשתוללות היצרים, והשאיפות האכסהיביציוניסטיות בודאי לא יירתעו מפני התהומי שבהמונים", עמ' 246; וראו עוד על היעדר האיזון הרוסי, במיוחד אצל דוסטויבסקי, בעמ' 250). הספרות הרוסית אמנם עוסקת בחילון אבל לא הבינה את הסכנה הגדולה השנייה של העידן המודרני: את עליית ההמונים (עמ' 245-246).

ספרות המאה העשרים, לפי קורצווייל, היא ספרות שמתמקדת בערעור הוודאיות. פרוסט מחפש את גן העדן האבוד כמו המספר ב'אורח נטה ללון' של עגנון, וקורצווייל עומד גם על תיאור חורבן הערכים אצל ג'ויס (עמ' 236-237). האמיתות הדתיות והמוסריות שהדריכו את בלזאק, הדת והמונרכיה, אינן נגישות לניהיליזם שמצוי אצל מאן (המוקדם) ומוסיל (עמ' 293; את יצירת האחרון מכנה קורצווייל "הרומאן הפיקה ביותר הידוע לי, 'האיש בלי תכונות' לרוברט מוסיל המנוח, שהוא כעין פלא מלא שאר רוח, עצם נושאו הוא שלילה מוחלטת של כל ערכי מוסר המקובלים").

ז

המאמרים שיוחדו לתיאטרון האירופי וקובצו אחר מותו של קורצווייל ('הדרמה האירופאית – פרקי מחקר ומסה', 1979, בעריכת יעקב אברמסון וחיים שוהם) מכילים כמה תובנות מפתיעות אף יותר באשר לתזת החילון של קורצווייל, כשהיא מיושמת על ספרות העולם (כאמור, ספרות אירופה וארה"ב).

ראשית נכלל בקובץ הזה תרגום לעברית (בידיים אמונות של אברהם כרמל) של הדוקטורט שהגיש קורצווייל בפרוור

ואילו האמן, ממשיך קורצווייל בדיונו המאלף, נוצר כטיפוס מנוגד לבורגני. אין בו שאיפה לביטחון. אך גם הוא נולד כתוצאה מהתמוטטות העולם הרוחני דתי ומבטא אותה (עמ' 28).

בדיונו בגתה, קורצווייל ממעיט בערך העמדות המפורסמות המדברות על גתה כאדם פוסט-נוצרי או פגאני או "בריא". אם כבר, גתה היה בעל "בריאות מדומה", טוען קורצווייל. לטעמו, השבר הדתי מרכזי להבנת גתה וזמנו. העולם הדתי הידלדל, אבל בד בבד גם האמונה בביטחון הבורגני הליברלי שמייצגים לוק והובס התערערה (עמ' 36). הוא מתייחס לקטעים שבהם פאוסט עורג לעולם הדתי של עברו (עמ' 68). למעשה, גתה ותומס מאן כעבור מאה שנה ויותר דומים בכך שהם מבטאים את הזעזוע מהתערערות תפיסת העולם: "שניהם אמנים מודרניים, שאמנותם מבוססת במידת מה על הנחת יסוד של התערערות תפיסת-העולם ושל זעזוע הקיום" (עמ' 45).

ח

בהמשך הקובץ כונסו מאמרים עבריים שבהם דן קורצווייל בטרגדיה.

על פי מאמרים אלה, שאגב קורצווייל פרסם סמוך לפתיחתה של מלחמת השחרור ובמהלכה, מובנו של הטראגי הוא התנגשות ערך בערך. על כן, במציאות של טוב ורע מוחלטים אין מקום לטרגדיה (עמ' 121).

לכן מגיע קורצווייל לעמדה מדהימה: הטראגי רלוונטי בעולם שאינו דתי כבר, בעולם רלטיביסטי! ולכן לא הופיע בימי הביניים! וגם ביוון, הוא הופיע רק

1933 לאוניברסיטת יוהאן וולפגנג גתה בפרנקפורט. הנאצים כבר עלו לשלטון וזו, כנראה, כפי שכותב אברמסון באחרית הדבר, אחת העבודות האחרונות שהגיש יהודי באקדמיה הגרמנית. הדוקטורט, שכותרתו "משמעותם של אורח-חיים בורגני ואורח-חיים אמנותי בחייו וביצירתו של גתה", הוא טקסט מעניין ביותר.

הופעת הבורגנות, טוען קורצווייל הצעיר (באורח מחשבה "אידיאליסטי" שיפותח, כפי שראינו, בהמשך דרכו) אינה בעיקרה עניין כלכלי, אלא הופעתה של מציאות חדשה שבה התערער העולם הרוחני והדתי, ואת מקומו תפס, כביכול, עולם חדש שנשען על "העולם הזה" (עמ' 17). בעקבות חוקר ושמו גרוטהויזן מבקש קורצווייל להרחיב את הגדרת הבורגנות מהגדרה המעמדית להגדרה שמדגישה את הפנייה אל "העולם הזה" עקב התערערות הביטחון המטפיזי הדתי (עמ' 18). התמוטטות "הביטחה הנוצרית" היא רכיב מרכזי בהגדרת הבורגנות (עמ' 20). הבורגני, מנתח קורצווייל מכנה המשותף לכל תפיסות המושג השונות שהוא מקבץ, הוא מי שמבקש ביטחון; ומי שמבקש ביטחון, מיניח וביה, הוא אחד שמחד גיסא מאמין בעולם הזה ומחייב את החיים, אך מאידך גיסא חש בזעזוע ובחוסר ביטחון רוחני לגביהם ולכן הוא זקוק לעצם בקשת הביטחון (עמ' 24).

כלומר, שימו לב איך אליבא דקורצווייל הצעיר, העידן המודרני, עליית הבורגנות והקפיטליזם, מתאפיינים בתו מרכזי אינטלקטואלי: בחילוניותם! לא מדובר רק בספרות המודרנית, כי אם בחברה המודרנית בכללה.

ומלא זעם (מרענן) ביחס לת"ס אליוט, שראה בשייקספיר אמן ולא הוגה, יצירת שייקספיר, לפי קורצווייל, היא יצירה בארוקית, כלומר כזו המעמדת ומפגישה את הארציות של הרנסנס בתהליך דיאלקטי עם הסגפנות הנוצרית של הבארוק (עמ' 201-203). שייקספיר, טוען קורצווייל, שוב בניגוד לדעות מוצקות מוכרות, הוא אמן לא רנסנסי, כלומר כזה המפאר לא את גדולת האדם כי אם את אפסותו. הוא מגלם תפיסת עולם נוצרית, אך כזו שכבר אינה תמימה והיא מלאת ספקות, כלומר "פרובלמאטית" (עמ' 208-209).

ו

יוצא שתפיסתו של קורצווייל על מרכזיות סוגיות החילון ואובדן האמונה אינה מוגבלת לתחומיה הפרובינציאליים של הספרות העברית (פרובינציאליים "כמותית", בהחלט לא איכותית). הוא רואה בחילון ובהתמודדות עמו תהליך רוחני מרכזי בתולדות העולם. ובהתאם: תהליך מרכזי בחשיבותו בהבנת ספרות העולם המודרני. ואני סבור שהוא צודק, בכלל ובפרט, גם אם איני מסכים עם פתרונותיו.

מאמר זה נכתב בימי האירועים האחרונים המעציבים שפקדו את עמנו, ומתוך תקווה ואמונה שעמנו יפקוד עוונם ויחזיר מלחמה שעה. ימים אלה מחזירים את השאלות הגדולות של הקיום היהודי, את סוגיות "המשך או מהפכה", לסדר היום. אני מייחל שנתחזק, נתחשל ונוכל לאויבינו ונעמיק בד בבד את המשמעות שאנו יונקים מתולדותינו.

כשהתמוטטו אדני האמונה. כי בעולם דתי ברור הרי אין התנגשות ערך בערך. ולכן, לטעמו של קורצווייל, אין בתנ"ך טרגדיה לאמיתה, ולא לחינם שייקספיר הופיע רק אחרי התערעורת האמונה.

אין זה פלא, איפוא, שהתרבות האירופית גילתה את הטרגדיה כאחד מביטוייה האמנותיים רק בתקופה שבה נהפך אובדן התרבות הנוצרית האחידה למציאות שאין לערער עליה, היינו, אחרי הרנסנס והרפורמציה. שקספיר וגם הקתולי קלדרון [המחזאי הספרדי המרכזי] מובנים לנו רק משום שאנו מביאים בחשבון את הפריצה הגורלית בתרבות הנוצרית. (עמ' 125).

רק תקופה שהשתחררה מחזות האדם הנהוגה בעולם היהודי-הנוצרי היתה מסוגלת לחדש את הטראגדיה, בחינת ביטוי אדאוקואטי לרגש חיים חדש, שתבע לעצמו אפשרויות אסתטיות שהיו סתומות עד כה. (עמ' 132).

זו טענה מהפכנית! לא רק הז'אנר המודרני של הרומן נולד בעקבות החילון, כתוצר מובהק של העידן המודרני. גם הטרגדיה, ז'אנר ותיק כל כך, התחדשה בעידן המודרני כתוצאה מחילון זה.

ומכאן נגזרת ראייה מקורית ביותר של מחדש הטרגדיה המודרנית המובהק ביותר, שייקספיר. גם שייקספיר-של-קורצווייל, כמו גתה-של-קורצווייל, ובניגוד לדרכים מקובלות להציגו כא-נוצרי או א-אינטלקטואלי, הוא יוצר נוצרי לפי קורצווייל! כלומר יוצר שעוסק בשאלות הדתיות מתוך התחבטות וספק וקשור עוד לתמונת העולם הנוצרית. בניגוד מפורש