

ביעור עברי - ברוך קורצווייל - הלוחם לבהירות המחשבה

קביעת הפתיחה של פרופ' ברוך קורצווייל כי "סימנה המובהק של ספרותנו החדשה היא חילוניותה", ומסקנתו בהמשך הדברים כי חילוניות זו אינה תולדה של התפתחויות פנימיות אורגניות ביהדות, אלא תוצאה של השפעת התמורות המהירות שנתחוללו בעולם היהודי. הרי הריחי "הפרת הברית עם אחדות התרבות הודית" - קובעת בדרך זו או אחרת את צביונו של כל המסורות המכונסות בכרך זה - חוץ מן האחרונה, "שרשי הנפשיים והמיטאפסיים של הסוד האידילי" - והמהווה תרומה חשובה לאין ערוך ל"בהירות וישרות המחשבה, לא רק בתחום הביקורת הספרותית, אלא גם בהגות החברתית וההיסטורית שלנו. משום אחדות היסוד של המסורת אף יתכן לדון בכרך כבחיבה אחת, וי הדבר מועיל, שכן אין המצע מספיק לדיון בכל מסה בנפרד.

לשתי התיזות הנ"ל יש משמעות החורגת מהתחום הספרותי והחודרת למהות הגדרת היהדות והתרבות היהודית. ופרופ' קורצווייל אינו נרתע בדרך כלל מפיתוחה הכמעט מלא של משמעות זו, חוץ מנקודות מסוימות ואופייניות, שעוד אעמוד עליהן להלן.

אם נודה וסימנה של הספרות העברית היא חילוניותה - ודומה כי קשה מאד שלא להודות בכך - כיצד היא מתייחסת אל עולם העבר היהודי, שכולו דתי? על כך אפשר להשיב בשני אופנים - האחד הוא לטעון כי החילוניות היתה תמיד לאטנטית ביהדות, ואף שימשה קורטב בפולאריות דיאלקטית של ה"היסטוריה היהודית. לפי דרך זו הרי היהדות היא הרבה יותר מאשר ה"דת היהודית, הריחי מין סטיכיות קמיות קולקטיביות, העמוקה הרבה יותר נ"ש הרציונל והצורות החולות פות של דתיות וחילוניות. הנזקקות מתוך סטיכיה זו, כשהיא נצרכת ל"התאים עצמה למסיבות היסטוריות ורוחניות משתנות. לצורך תפיסה זו יש ליצור פוסטולאט של היהדות כהוויה אורגנית העמוקה מכל הגדרה והמתחמקת ממנה, ובעלת "רצון קיום" משלה, שמטרתה הנצחית עצמה מעבר לכל יעודים רוחניים או מוסריים. טיבו של אורגניזם כזה זה שכל התמורות המתחוללות בו הן אימאננטיות בו, שכן "למונאדות אין חלונות", הריחו "מערכת סגורה" שהעולם החיצוני יכול אולי להשמידה, אך לא לשנות את תהליכי כיה או לקבוע את מהותם.

אך אם דוחים פוסטולאטים מיסטיים כאלה, אם ניגשים לתופעת ה"יהדות בכלי מחשבה רציונאליים - המשותפים להוגה האמפירי ולאיש ההלכה היהודית, ופרופ' קורצווייל הוא שניהם גם יחד - ומקבלים את קביעתו, כי "ויתור על התרבות ה"דתית פיורשה היה לוותר על כל ערכי האומה כולם" (ע' 250), הרי ההתפתחות של ספרות חילוניות מוכרחה להיות מעצם טיבה התמרי דות נגד היהדות ושלייתה, ואם מוסיפים ומקבלים את התיזה שלו, כי התמרדות זו באה בהשפעת ההשכחה האירופית ורעיונות המהפכה הרפורמטית ולא כתולדה "סודות אימימאננטיים ביהדות עצמה, הרי זו דת חיה התפיסה, שהיהדות היא מערכת ביולוגית סגורה, ועליידי כך פותחים פתח לתפיסתה בתוך המס-

(*) "ספרותנו החדשה - המשך או מהפכה?" מאת ברוך קורצווייל, הוצאת שוקן ירושלים ות"אביב, תש"ך.

גרת הכוללת של התרבות האירופית, במידה שזו מהווה חטיבה כפיני עצמה.

יתירה מזו: עליידי כך אפשר לחקור את התופעות הספרותיות והתרבותיות בפני עצמן, מתוך הנחה שהן הן המציאות, ולא לראות בהן מעטפות היצוניות למהות ש"אינה נתפסת, ולכן אינה ניתנת לעולם לחקירה. כלומר, רק על סמך תיזה זו יכולים אנו בכלל לחקור, עליידי כך אפשר גם להגיע למסקנות מוסכמות, בעוד ששימוש בפוסטולאטים ביולוגיים-איראציונאליים אינו מאפשר זאת לעולם, שכן כל אחד רשאי לפרש את הבלתי נתפס כטוב עיניו, וכך נוצרת אנארכיה אינטלקטואלית גמורה המתגלגלת ב-



סופו של דבר להסתמכות עיוורת על אינטואיציה של אחד "הגדול מאחור", שטענתו לאינטואיציה זו מסתמכת מצדה על המאנטיזם היאישי, הממשי או המלאכותי, שנוצר סביבו, ועל טענות של הגיון כלפי דרכו, יכול הוא להשיב תמיד ב"הסתמכות על ראייתו החזונית, שהיא מעבר להגיון. פרופ' קורצווייל אינו ממשך בחוסר עד לגקודה זו, אך נראה לי שברור, כי קבלת הנחה זו מוליכה באורח שאין ממנו מנוס ל"ויתור על המחשבה הביקורתית ב"כל תחומי החיים ול"פיהררפרינג ציפ". כל המסתכל בנוף הישראלי של היום בעין צלולה, לא יוכל להשתחרר מהמחשבה, כי כבר הרחקנו לכת מאד בכיוון זה.

דרכו של פרופ' קורצווייל בכרך זה היא איפוא דרך המלחמה בהתחלה שכתה"הדעות האינטלקטואלית של עולמנו הרוחני ושיקומן של אבני בוחן רציונאליות לבדיקת תופעות ספרותיות ותרבותיות. דרך זו כ"רוכה גם בשחזור מושג האחריות האישית, וכאן יכול הומאניסט אתיאיסטי להזדהות עם עמדתו של ה"הודי מאמין כקורצווייל. הן ההומאניזם, הרואה את האדם כמרכז ומ"טיל עליו את האחריות הבלעדית להחלטה, הן הדת ההלכית בעלת ה"תפיסה הברורה והחדמשמעית לגבי טוב ורע, והדגשתה את חופש הבחירה של האדם ביניהם, מסתמכים על האינטלקט ועל ייחודו ה"חדש" מ"של כל אדם, ואינם פוטרם את האדם מאחריותו עליידי תפיסתו כי תא חסר רצון עצמי בתוך קולקטיביות סטיכית ואימוראלית. עמדה זו יוצרת מיד פרספקטיבה בה א"שר ל"סווג תופעות לפי קניימדה ערכיים וגם מאפשרת דיבורים והגדרות מדויקים, שלא כהתפרצויות האוראקולאריות הסתומות, המתפרשות לאלף פנים, של בעלי התפיסות הביולוגיות-המיתיות. חילוניותה של ספרותנו החדשה, קיבע המחבר במסה הראשונה בכ-

רך, "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה", מותנית בזה שהיא ברובה המכריע צומחת יעולה מתוך עולם רוחני שנתרוקן מזוודאות הקמאית ברקע של קדושה, החופפת על כל תופעות החיים ומודדת את ערכן" (ע' 16). בהסתמכו על אבן-בוחן זו אין הוא כולל בספרותנו החדשה את "רמח"ל, כפי שעושה לחובר, למשל, אלא קובע את תחילתה בחוג המשיכילים היהודים בגרמניה, שנמצאו תחת השפעת ההשכלה הגרמנית, משבר האמונה הביא את המשכילים היהודים למדוד את תופעות החיים היהודיים והדת היהודית בקניימדה היסטוריוציסטיים יאירופיים. ודרך זו אייה זו קבעה את דרכה של הספרות העברית עד הדור האחרון.

יש כמובן סתירה הגיונית מסוימת בקביעה, שספרותנו החדשה היא חילונית, ואחר כך בהחגרת סופרים שאינם בעלי תפיסה חילונית מכלי ללה, ודומני שמבחינה מתודולוגית מוטב לקבוע נקודה כרונולוגית, א"אפילו תיחשב כשרירותית. התואר "חדשה" מתייחס סוף-סוף לתחום אובייקטיבי של זמן ולא לתכנון ה"רוחני של יצירות, קושי מתודולוגי נוסף הוא - מה יש לכלול בספרות העברית החדשה, האם רק ספרות ושריה, או גם פובליציסטיקה ודברי עיון? אך גם נכלול גם את אלה, הרי נכתבו באותה תקופה ב"עברית גם הרבה ספרי דרש ופירושים ודברי מוסר וזתיים, שאין נורגים לכללם במה שנקרא "הספרות העברית החדשה". כשאנו משתמשים במו- זה כוונתנו לתנועה רוחנית מסוימת בעלת התפתחות אורגנית, שתכונתה הראשית והמוכרת היא חילוניותה (שגם לחובר מכיר בה), ולא לכל מה שיש לראות בו "ספרות בעברית" במובן הרחב של המונח. לכן יש יסוד של מובן מ"אליו בקביעת החילוניות, אך ההדרגשה הברורה וללא פשרה של ה"דוע, בצירוף התיזה השנייה, הדוחה את האימאננטיות של חילוניות זו ביהדות, מביאה לידי תוצאות מ"ליגות ומקוריות בהחלט. מתוך ידיעות המוגבלות בחומר נראה לי, כי בויכוח בין המחבר לבין פרופ' גרשום שלום - נגד סברתו של האחרון כי תנועת ההשכלה היא חול"דה מאוחרת של התנועה השבתאית, ממסיר המחבר בליסטראות - הצ"דק נוטה לצדו של פרופ' קורצווייל, הספרות העברית החדשה מהווה איפוא מהפכה, אין היא יונקת מ"קורות היהדות אלא מתקוממת נגדה, ומשמעה, לפחות בתקופת ק"יומה הראשונה, הרס עצם היהדות. מרגע שהסופרים איבדו את וודארי חם האמונתית והתחילו להסתכל ב"יהדות, מבחוץ", נוצרה בקרבם קוסטיות: היהדות המבוזה והשנואה, או הגוועת והמרוחמת מצד אחד, ר"עולם התרבות ה"גויית", שהוא אובייקט לכיסופים ולהתבטלות עצמית ושממנו נשאלו כל אמות-המידה ל"מידת היהדות, מן הצד השני. אך קוסטיות זו פנים רבות לה, ברא"שיתה, אצל ערטר ובני דורו, ואחר ריהם עד יל"ג, נתפס העולם האירורי פי הגויי כאידיאל חיובי של שכל נאור, ליבראליות והומאניזם, שביצלמו ובדמותו יש לעצב את החיים היהודיים אגב שמירת "תוך" לאוי מי יהודי - כפי שניסח זאת יל"ג במימרה, "היה יהודי באהלך ואדם בצאתך". אך אפילו יל"ג חש בזק"נותו, כי הדברים הרחיקו לכת יותר משנתכוון, שכן אפילו ה"תוך" לא נשמר אחרי אבדן המסגרות ההלכתיות המסורתיות. כבר אצל מנד"ל, כפי שמטעים המחבר במסתו ב"עלת ההבחנה האסתטיית הדקה על עולמו האפי של מנדלי, אף שעולם היהדות כפי שהוא מופיע בספוריו הוא "עולם של ניוון ורקבון", בכל זאת יש "ניצוצות של קדושה מהב"הבים בתוכה ומחכים לגואל". במע"מקי היהדות נשאר עדיין "ניצוץ של אצילות ביישנות", ועדיין "מהבהב זיק של תקווה", יצירתו היא קינה על עולם היהדות המתנוון והעלוב בה בשעה שהיא סאטירה עליו.

פיירברג, מציין קורצווייל, הוא ה"ראשון שהבין כי נקיטת אמות-המידה האירופיות מעוררת שנאה עצמית ואינה מאפשרת לראות את ה"יהדות באורח אובייקטיבי. היהדות יקרה לו, אך בה בשעה יודע הוא שאבדה לו. "לאן... הוא השתפכות תוגה של אבדן הוודאות האמונתית", ובכך, אומר המחבר, מקדים פיירברג את ביאליק עשיר, "לפני ארון הספרים". גיבור "לאן", נחמן, "יו"דע שאין לראות את פתרון בעייתנו המרכזית באוריאנסאציה מערבית... כל התרחקות ממקורנו מסכנת את קיומנו. אבל... מקור זה, מסורת ע"מנו, נהפך לדבר פרובלימאטי מאד,

ועולם הגויים גם הוא אינו יכול להביא את הישועה. עולם זה הוא לפיירברג, כמו לביאליק - עולם נכרי".

כך מתעוררת שאלה: האם יתכן קיום יהודי בלי הדת היהודית? האם היהדות היא יותר מאשר דת וערי מה וכמה פעמים היא שלילית, והתשובה המוחצת ביותר מצויה בהתקפתו האדירה על אחד העם: "היה דת כגילוי רצון-החיים הלאומי ביולוגי".

עליידי כך שקבע כי "הפץ הק"יום" הדארווינסטי של המהות ה"מסתורית הקרויה בשם אומה הוא האימפאראטיב העליון של היהדות, ובהתאם לתנאים המשתנים הוא יורצרות דתיות או כללי מוסר, בתוקף "כשרונה הטבעי של האומה היהודית למוסר", ומתוך המטרה ה"אחת שהיא הנצחת המהות הלאומית לשם הנצחתה גרידא - קיבלה ה"חילוניות את "אישורה הלאגיטימי כ"ורשת חוקית וממשיכה של האמורנה הישראלית... מתוך הענקת זכות הבטחה ל"הפץ הקיום" נסולה ה"ך לנצחון הסופי של הרעיון ה"אומי המודרני", ומי שמעלה את "ח"פץ הקיום" ואת הרעיון הלאומי ה"מודרני לדרגת ערך עליון, קובר ב"סופו של דבר על ידי כך גם את "הכשרון המוסרי" ואין לו זכות ל"התמרמר, כפי שהתמרמר אוד"העם בשנת תרפ"ב, על רצח ילד ערבי חף מפשע. זו תוצאה של התיאור לוגיה ללא אל, של האמונה בעם ה"בחירה ללא בוחר, של נבואת הש"ל"ה ללא שולח".

בנקודה זו דומני שמותר לתבוע מפרופ' קורצווייל להגדיר במפורש מה שהוא מכנה בשם "האומה ה"יהודית". אחרי שהוא מנתח את ה"תקפותה הספרותית של התנועה ה"יהדות באירופה כתוצאת התמיט"טות הוודאות הדתית, אחרי שהוא מוקיע את הביולוגיזם הפסאודו-מדעי של אחד-העם על "שר האומה" הפשטות מילולית והיחס אליה, כי אילו היו מהויות ביולוגיות ממש, שכל הערכים נמדדים לפיהן, בהעדר אלהים (כרגיל בלאומנות השור ביניסטיים של סוף האמה הי"ט ועד לפאשיזם, לקומוניזם ולנאציזם), ד"ר מה שאפשר רק להסיק מן ה"כתוב כי הדת היא היהדות, וכי קץ הדת פירושו במקדם או במאוחר קץ ה"יהודים כיהודים. אך בסיום המסה "בעיות יסוד של ספרותנו החדשה" כתוב כדלקמן: "עם אובדן אמונת האבות נתבררה לסופרינו אי ההתאמה שבין האידיאה היעודית של העם, שהיא אידיאה של בחירת העם (הסוף בימוד 13)



אריה אקשמיץ - ראש

ברוך קורצווייל - הלוחם לבהירות המחשבה

(סוף מעמוד 10)

וגאולתו הקונקרטיטית המדינית-לאומית (האם כל יעודה של היהדות היא הקמת מדינה "קונקרטיטית"? הרי אם לזאת התכוון קורצווייל?), לבין המציאות הקונקרטיטית של העם. בישעה שפסקה האמונה בגאולה אל-הית של א-בדרך-הטבע, ממילא הלכה ונתגברה השאיפה לתפיסה חדשה, מהפכנית, של דרך העם... עם שחי ייב את המשך קיומו לא היתה לפי ניו ברירה, אלא לבחור בדרך הדי-שה... קשה להשתחרר מן הרגשה, שציטטה זו הוא "חפץ הקיום" של אחד-העם באצטלה חדשה, כאילו נרתע המחבר מהסקת מסקנותיו עד הסוף.

כמו כן קשה להבין את עמדת ה-מהבר במסה על "העברים הצעירים" אלא כנסיגה לחצאין לעמדות אחד-העמיות ואפילו "גרשום שלומית". פרופ' קורצווייל היטיב לחדור ל-מהות ה"כנענות" יותר מכל הוגה אחר כמעט בארץ. הוא איננו מוקיע ומשמיץ אותה, אלא מנסה להבין מה היא אומרת, חוקר אותה באובי-יאקטיביות ומנסה לעמוד על מסי-בות צמיחתה בתנאים הלאומיים ה-ספאציפיים בארץ. בעצם הדבר קל לו, מאחר שה"כנענות" היא תופעה הגיונית ומחוייבת המציאות בהחלט, אם נקבל את הדעות המובעות בקור-בץ מסות זה. אם המונח "אומה יהודית הילונית" סותר את עצמו, אם יהדות בלי דת יכולה להיות רק גוף מתנוון המאבד את טעם קיומו - הרי שאומה חילונית ריבונית בארץ ישראל אינה יכולה להיות יהודית, אפילו קשורה היא ביהדות מבחינה ביולוגית אישית, והריהי התפתחות חדשה מעצם מהותה. ה"כנענות" עומדת על דחיית התיזה האחד-ה-עמית, של מהות יהודית-לאומית מסתורית, בחינת "עצם שהוא לי-עצמו", הפושטת צורה ולובשת צו-רה, ותובעת הגדרות לאומיות ברור-רות המבוססות על הנסיון האמ-פירי.

דרישתו של המחבר לשינוי הומר הלימוד כדי לקשר את הדור היש-ראלי לעבר היהודי, דומה שאינה אלא גירסה אחרת של "התודעה ה-יהודית", אותה גרסה מחודשת שי-הוא דוחה בצדק כה רב; והודאתו בכך שהיהדות זרה לדור הישראלי, ועם זאת דיבוריו על רציפות יהודית היסטורית - בה בשעה שאינו מסביר לנו מה טיבו של העם ה-יהודי - ניתנים כמדומה להתפרש רק כאחד-העמיות, וביחוד נראה כך המשם המופיע בעמוד 291: "אפשר שהיו רוחשים רחשי כבוד (כלומר הנוער הישראלי) ודרך-ארץ למה שהיה לפנינו ושהיה הכרחי בשעתו" (ההדגשה שלי - ב.ע.). טענתו כי למעשה חזרת הכ-נענות על "דיאלקטיקה יהודית-גלו-תית ומעמידה אותנו שוב מול הת-מודדות עם עבר עמנו", מתעלמת מהעובדה שה"כנענות" לא נולדה ב-אותו הקשר של המאבקים הרוחניים ביהדות, אלא על הרקע השונה ל-חלוטין מבחינה חברתית ורוחנית של ארץ-ישראל. והרי במקום אחר באותו ספר תוקף המחבר בעוז כה רב דווקא הנחה זו שהמרד ההי-לוני גגד היהדות הוא אימאננטי בה. תמוה מדוע אין המחבר יכול לקבל שהמציאות הישראלית, השונה כל כך מהווייתם של יהודי אירופה ה-מזרחית, עשויה להוליד תפיסות אי-דיאלוגיות עצמאיות, אפילו יש להן דמיון שטחי לתופעות מסוימות ב-ספרות העברית שנכתבה בפזורה.

היסוסיו של המחבר בנקודות אלו, בולטים במיוחד על רקע הכתיבה ה-עזה, בעלת ההגיון החותך, שאמנם נעדרת הברקות לשוניות אך כולה אוטיליטארית. מכוונת בחסכנות ובי-תוקף למטרתה. הקורא בספר חש ב-אינטלקט הישר והחושפני, המכניס רוח פרצים מרעננת בהדרים המת-עפשים של ההגות התרבותית העבי-רית. מכל מבקריו היתה אולי למח-שבתו הרציונאלית והמעמיקה של פרופ' קורצווייל ההשפעה הגדולה ו-הפוריאה ביותר על הדור החדש של

סופרים ומבקרים. מלחמתו ב"סרות הקדושות" של הנוף הרוחני שלנו, השכלתו העצומה והקפדתו על מה-שבה ברורה, יצרו מופת וקבעו רמה שלפיה כבר מודדים אחרים.

דוגמה לכשרו כפילוסוף אסתטי-אנו מוצאים במסה המזהירה הגועלת את הכרך בנימה של שלוה מהור-הרת: "שרשיו הנפשיים והמיטאפי-סיים של היסוד האידילי". האידיליה, אומר קורצווייל, קובעת גבולות ל-אינסופי וחסר הגבולות, הפולך אימים ופלצות, וכך הופכת את ה-קטע בעל הגבולות הנגזר מהאיני-סופי לעשוי במידת האדם. הדבר אמור גם במידות מרחב וגם במידות זמן. באידילה מואט קצב הזמן ה-רגיל והופך ל"קצב האידילי", שהוא סטאטי כמעט. כלומר - האידילי תלוי בדרך ההסתכלות שלנו ב-דברים. אותם דברים הנראים לנו במסגרת מסוימת כאידיליים, כגון כוכבים בליל אביב, הרים רחוקים, מים שוקטים - יגלו לנו פנים אחר-רות לגמרי אם נתקרב אליהם. במים אפשר לטבוע, הצוקים והקרחונים בהרים הם ענקיים ואדישים לגורל אנוש. צעד אחר מבדיל בין האידילי ובין הטראגי. אך אידילי זה אינו יכול להתקיים בלי הטראגי, שכן האמנות יוצרת מהנצח של המרחב ו-הזמן "נצח קטן". בעל ממדים אנו-שיים, בו מוקפאים הארעי והחולף ו"מונצחים" לעומת הנצח הנורא של התהוות ואבדן. כל יצירה אמנותית גדולה שקופה היא לפי מהותה לשני הכיוונים: כלפי הנצח הגדול וכלפי הנצח הקטן". מסה קצרה זו היא לי-אמיתו של דבר יצירה פיוטית. ב-דומה לציטאטות מתוך יצירות ביא-ליק, טשרניחובסקי ואדלברט שטיי-טר המובאות בה, ובקריאתה מרגי-שים בהתלהבות ובהנאה שליו את כתיבתה. מבחינה אמנותית הריהי הדבר המושלם, ואולי גם המעמיק ביותר, שבקובץ. בסקארצו מקסים זה, הספוג משבי רוחות הרים, מ-סיים קורצווייל את סערת הקרב, שי-לתוכה הטילנו מעמודו הראשון של הספר.