

# ביקורת דמות הגאון וערעור דימויה החילוני של הספרות העברית החדשה בכתיבתו של ר' בנימין\*

אבידס צורף

## מבוא

בירור נקודת המוצא, רגע התפנית ההיסטורית-ספרותית שבו החלה להיכתב ספרות שאפשר לראות בה את ראשית קורפוס המתקרא "הספרות העברית החדשה", העסיק רבות את חוקריה הראשונים. התשוקה למציאת נקודת הראשית הייתה נחלת החוקרים שפעלו בתחום הספרות העברית המודרנית וראו בה עידן ספרותי חדש, עידן שאינו ממשיך במישרין רצף של מסורות כתיבה מוקדמות אלא מקיים איתן יחס של שבר והיחלצות, המעצב את היצירות שנכתבו בו – הן כהמשך המסורות הנתפסות כעבר פואטי והן כקורפוס הנבדל מהן לחלוטין.<sup>1</sup> מבחינות רבות נתפסה התמורה התרבותית החרפה כחלק מן החלוקה הבינארית שעיצב שיח החילון, חלוקה שהציבה את מושגי הדת והחילון כמייצגי הישן והחדש. כפי שהראה גיל אנידג'אר, התביעה לעיצוב הספרות כ"חדשה" היא חלק מכינון החלוקות וההנגדות העומדות בבסיס הגדרתה ובהבחנתה מן המסורת הספרותית היהודית – שהיא מעצבת את עצמה כממשיכתה. במובן זה, סימון נקודת הראשית של הספרות העברית החדשה היה אף סימון של רגע חילונה<sup>2</sup> חילון זה בא לידי ביטוי בשתי המשמעויות של סימון הרגע – הן ביצירת קטגוריה ספרותית המובחנת היסטורית מן האחרות והן בהכפפת העבר הספרותי לכלליה של ספרות זו, המודדת אותו ומכוננת אותו על פי ערכה. הפנייה אל העבר הספרותי כוללת אימוץ רכיבים ממסורות הכתיבה המוקדמות יותר ובה בעת שלילה של המסגרת

\* מאמר זה הוא חלק מעבודת הדוקטורט שלי, שותפות יהודית-ערבית כנגד שיח החילון: מחשבה דתית, פוליטיקה וספרות בכתיבתו של יהושע רדלר-פלדמן (ר' בנימין, 1880–1957), שנכתבה בהנחיית פרופ' אמנון רז-קרקוצקין (נונו), לאחר שקרא אין-ספור גרסאות של הפרק כדי שאוציא מתחת ידי דבר ראוי ומתוקן. אני מודה גם לעורכי כרך זה של מכאן שי גינזבורג ואמיר בנגלי ולקוראת החיצונית מטעם המערכת על הערותיהם, שהעשירו את המאמר וסייעו לדייק בטענות המובאות בו.

1 אברהם בנד, שאלות נכבדות, אור יהודה: דביר, 2007, עמ' 117–139; יגאל שוורץ, מה שרואים מכאן: סוגיות בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה, אור יהודה: כנרת-זמורה-בינת דביר, 2005, עמ' 12–16.

2 Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2008, pp. 67–83

הספרותית-תרבותית הרחבה שבתוכה התגבשו.<sup>3</sup> גם פישל לחובר, שציין את רמח"ל כמייצג נקודת הראשית, עשה זאת באמצעות חילוף ההיבטים החילוניים-לכאורה מיצירותיו – המחזות מגדל עוז ולישרים תהילה – וניתוקם מהיקף יצירתו הרחב יותר, ובכלל זה ספרי המוסר דרך ה' ומסילות ישרים וכתביו הקבלית. מתנגדיו של לחובר, דוגמת יוסף קלוזנר וח"נ שפירא, תיארו את החילוניות, או לחלופין ה"טיראליות" – המציאות המוחשית של העולם הארצי, בניגוד לרוחניות, שנתפסה כמייצגת התרבות היהודית שהספרות העברית החדשה יצאה נגדה – כסימן ההיכר הבולט של החידוש בכתביה זו.<sup>4</sup> המבטא החריף ביותר של גישה זו – גם אם באופן ביקורתי – היה ברוך קורצווייל, שגרס כי הספרות העברית החדשה מגלמת תמורה חריפה בתולדות התרבות היהודית, בעצם צמיחתה מתוך "עולם רוחני שנתרוקן מהוודאות הקמאית ברקע של קדושה החופפת על כל תופעות החיים ומוודת את ערכן". בכך, גרס קורצווייל, ביטא קורפוס יצירתי זה סטייה טרגית השוברת את "אחדות התרבות היהודית".<sup>5</sup>

אף שהספרות העברית החדשה תפסה את עצמה כממשיכתם של דפוסי הכתיבה שקדמו לה, בעצם סימונה כחדשה וכספרות עברית (בניגוד ליהודית), היא כוננה את עצמה כתחום מובחן, ורחקה מן התרבויות היהודיות המסורתיות ומדרכי הכתיבה שהתגבשו בהן, שלא נתפסו כחלק מאותו קורפוס. החיפוש אחר נקודת הראשית חיפש בספרות העברית החדשה קטיעה לא רק מהתרבות היהודית שקדמה לה אלא גם מן הספרויות היהודיות שנכתבו במקביל לה.<sup>6</sup> נגד מגמה זו יצא דב סדן, שכן לטענתו היא מצמצמת את תולדותיה של הספרות העברית החדשה, כאילו צמחה מן הענף הבודד של ספרות ההשכלה. סדן גרס כי יש להרחיב את הקורפוס הזה ולכלול בו גם את הספרות החסידי ותרבות בנות התקופה, גם ספרויות יהודיות שנכתבו בלשונות שאינן עברית וגם דפוסי כתיבה ספרותית אחרים – לא רק ספרות יפה. תפיסתו של סדן התבססה על ראיית הספרויות היהודיות כמי שמקיימות יחסי גומלין אלה עם אלה, וכמי שיונקות "ממסרתי-שרשים משותפים" ונפגשות "בצמרת אחת, [...] היא-היא הספרות העברית החדשה".<sup>7</sup> אומנם בעמידתו של סדן על הצורך להרחיב את גבולות הכתיבה של הספרות העברית החדשה ולכלול בהם גם את הספרות הרבנית והחסידיית אפשר לראות ערעור על הקביעה הגורפת שראתה בחילוניות תו היכר מובהק לספרות זו, אך כפי שהראתה איריס פרוש, סיפר-העל שבתוכו תביעתו של סדן להרחבת הגבולות מוטמעת דווקא

3 בהקשר זה אפשר להזכיר את השימוש המחולן במושגים תאולוגיים יהודיים בניסיון לדללם ולנתקם ממסגרות המשמעות הקודמות שלהם. ראו, חנן חבר, בכוח האל: תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 7-17.

4 בנד, הערה 1 לעיל, עמ' 122-125; שוורץ, הערה 1 לעיל, עמ' 12-14.

5 ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה? ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1971, עמ' 16-17. קורצווייל הצביע אף הוא על האי-נחת מאותה נקודת שבר המגולמת בספרות העברית החדשה ומהשאפה להציגה ברצף אחד עם מסורות הכתיבה היהודיות המוקדמות, באמצעות נימוקים "רנסנסיים", כלשונו, המבטאים בעצמם את אותה שלילה של רכיבים מרכזיים בתודעה העצמית היהודית (עמ' 63-66).

6 Anidjar, הערה 2 לעיל, עמ' 67-71.

7 דב סדן, אבני-בדק: על ספרותנו, מסדה ואגפיה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשכ"ב, עמ' 9-10.

מאשרר את עליונותה של הספרות העברית החדשה כספרות לאומית-חילונית. פרוש הצביעה על כך שלמרות ערעורו של סדן על התפיסות המקובלות בנוגע לספרות העברית החדשה, אין הוא מערער על התשתית האידיאולוגית שראתה בספרות הלאומית החילונית את אותה "צמרת אחת", שבה כל דפוסי הכתיבה עתידיים להתאחד.<sup>8</sup> במילים אחרות, קריאת התגר של סדן על צמצום תחומיה של הספרות העברית החדשה התמקדה ברגעי הראשית שלה, ולא ערערה על התפיסה כי רגעים אלה הם שיובילו לגיבושה של ספרות לאומית-חילונית.

התשווקה למציאת נקודת הראשית של הספרות העברית החדשה התבטאה בין השאר בחיפוש אחר דמות מכוונת, דמות שיצירתה ביססה את המפנה והחידוש שלפיהם אפשר לראות בשדה הספרות העברית החדשה תחום נפרד. התפיסה שלפיה נקודת הראשית – שסימנה כאמור רגע של קטיעה או מהפכה – עומדת בזיקה הדוקה לדמות אחת, הפכה לדפוס חוזר המאפיין תיאורים נוספים של תמורות פואטיות היסטוריות בתולדות הספרות העברית החדשה. דפוס זה, כפי שהראה אבידב ליפסקר, התבסס על נרטיב לוחמני של כוח, שבא לידי ביטוי בשלילתה הגורפת של הפואטיקה המוקדמת ובחיסולה, כדי להקים על חורבותיה "עולם פואטי חדש".<sup>9</sup> בביקורתו של סדן אפשר לזהות ערעור אף על מגמה זו של חיפוש אחר יחידי הסגולה של עולם הספרות. ראיית הספרות החסידית והרבנית כחלק מתהליך התגבשותה של הספרות העברית מלמדת על תפיסה של הוויה תרבותית רחבה שהספרות צומחת בתוכה, הוויה ש"מעגלה הטבעי", בלשונו של סדן, "היה כמעט זהה עם מעגל היהודים, שהיו אדוקים בלשון העברית כלשון ביטוי שלא היה בה כדי למלא כל צרכיהם בכל ספירות החיים, אך היה בה כדי למלא כל צרכיהם בספירה או בספירות, שנראו להם עיקר".<sup>10</sup> בדבריו של סדן ניכר כי נקודת מבטו בספרות העברית משיקה לזו שהציע ליפסקר כנגד המגמה "החסלנית", הרואה בהוויה הספרותית מעין מערכת אקולוגית משותפת לכל הפעילים בה, המצויים ב"שכנות תרבותית" לשותפים האחרים, ומנהלים יחסי גומלין אלה עם אלה.<sup>11</sup>

להלן אעמוד על האופנים שבהם הסופר והמסאי יהושע דדלר-פלדמן, שנודע יותר בכינוי ר' בנימין (1880–1957, להלן: ר"ב), תפס את מושג "הספרות העברית החדשה" או "ספרותנו", כמי שהגיב לדפוסים שהתגבשה בהם, והצביע על האופקים התרבותיים שאלה הציעו או שללו. בעקבות ליפסקר אבקש להציע כי ר"ב עיצב מושג של ספרות עברית כהווייה קולקטיבית, הכוללת יצירות שאינן נתפסות כ"ספרות יפה" ואינן מסומנות כחלק מן הספרות הלאומית החילונית, יצירות המורחקות מחוץ לגבולותיה, במסגרת תרבותית וספרותית אחת עם יצירות ספרותיות קנוניות. בדבריי אעמוד על האופנים

8 איריס פרוש, "ספרות לאומית וגבולות הפלורליזם ב'מסת מבוא' לדב סדן", חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 590–606.

9 אבידב ליפסקר, שירת יצחק עגן: אקולוגיה ספרותית בשנות השלושים והארבעים בארץ ישראל, ירושלים: מאגנס, 2006, עמ' 207–231.

10 סדן, הערה 7 לעיל, עמ' 13.

11 ליפסקר, הערה 9 לעיל, עמ' 241–259.

שבהם הוויות השוליים של ר"ב – יהודי גליצאי שומר תורה ומצוות, מן הדמויות המרכזיות בתנועות הדור-לאומיות "ברית שלום" ו"קדמה-מזרחה" ביישוב היהודי, הנתון לשליטתה של הגמוניה חילונית בארץ-ישראל-פלסטיין – תרמו לעיצובה של עמדה פואטית אחרת ולגיבושה של דרך מחשבה אחרת על מושג הספרות העברית החדשה. כמו כן, אראה כיצד תפיסה זו תרמה לגיבוש עמדתו, שהעניקה את הבכורה לעיצוב הספרות ככלי קיבול האוצר בתוכו את הוויית הכתיבה המשותפת על פני החיפוש אחר יחידי סגולה שהישגיהם הפואטיים חריגים.

### "ספרות הדרושה לשעתה" – תפיסת הספרות כתגובה לצורכי הקוראים

בשנת תרס"ג, במלאת עשור ליציאתו לאור של כתב העת הספרותי לוח אחיאסף, פרסם אחד העם מאמר שבו יצא בחריפות כנגד החלטתם של מייסדי הלוח לפתוח את שעריו לכותבים רבים, מתוך התפיסה כי "הצורך להרחבת הפעולה נראה להם [...] גדול הרבה מן היכולת של יחידים שכמותם"<sup>12</sup>. שכרה של החלטה זו, לטענתו של אחד העם, יצא בהפסדה, מכיוון שבגלל פתיחת השורות נכשל הלוח במטרתו: "לברוא ספרות עברית הגונה". כישלון זה ניכר, לשיטתו, בכך שבכל תקופת פעילותו של לוח אחיאסף לא צמח סופר "אשר נוכל לאמור עליו: הנה האיש אשר קוינו לו! לא יצא אף ספר אחד אשר נוכל להראות עליו, כי הוא הגדיל את רכושנו הרוחני באיזו מחשבה נכבדה, מקורית, שלא ידענוה לפניו ושלא נלקחה בהקפה מזולתנו". לפיכך, אליבא דאחד העם, כישלוננו של הלוח גולם בכך שלא התגבשו בזכותו יוצר או יצירה שאפשר להגדירם מקוריים, כמי שדבר חדש נובע מתוכם ואינו שאול מאחרים. אם כן, אחד העם הצביע על המקוריות ועל החידוש המוחלט שבדמות הסופר המיוחל כחותמה המובהק של הספרות הראויה לשמה. את דמותו של הסופר זיהה כמי שאמור להתמקצע בשדה עבודתו ולהיות בקיא בו, לעומת "אורחים מקריים בספרותנו, שלא נוצרו לכך ולא הכינו עצמם לכך", שאכלסו את דפיו של הלוח. במצב זה, גרס אחד העם, אי אפשר להביא לגיבושה של ספרות עברית מקורית, ועל כן יש להקדיש את הכוחות לפיתוחם של "פועלים" ספרותיים הגונים, שיסדרו ויקבצו את "הרכוש הלאומי הרוחני" שהתפתח בערבוביה ובאי-סדר במהלך השנים. ההכרה כי מדובר בתקופה שאיננה מסוגלת ליצירה ולמקוריות מוכרחת הייתה, לשיטתו של אחד העם, להוביל לראיית הקיבוץ והסידור כאחריות הספרותית המוטלת על כתפיהם של עורכי הלוח.

בתגובתו למאמרו של אחד העם טען ר"ב כי אף שהצדק עימו, ואף שכתבי העת הספרותיים בעברית אכן לא תרמו להתגבשותו של "מלך בממלכת הרוח" או "כהן-גדול במקדש השירה", הרי שהנחתו הבסיסית, כי התגבשותם של סופרים מקוריים ומחדשים היא הביטוי הבלעדי לבחינת הצלחתה של הספרות העברית, מצמצמת לחלוטין את תחומי מושג הספרות. בניגוד לאחד העם, שגרס כי "ספרותנו אינה ספרות, מפני שסופרינו אינם

12 אחד העם, "אחר עשר שנים", כל כתבי אחד העם, תל-אביב: דביר, תשי"ג, עמ' שכז-של.

סופרים", ביקש ר"ב לערער על התפיסה שזיהתה תלות בין הספרות לבין דמותו של הסופר המקורי והמחדש:

שוכחים, למשל, שאין הספרות וערך השפעתה על קהל קוראיה נדונים על פי איזה גאון, שיש לה או שחסר לה. הגאון, המחדש [...] לחוד, והספרות — כלומר "ספריהם של בני-אדם פשוטים, החפצים למצוא מזון בריא לרוחם בצורה נאה המושכת את הלב" — גם-כן לחוד. יש סופר כביר-רוח שאין עמו ספרות, ויש ספרות דרושה לשעתה ולמקומה, שאין עמה אף צל של גדל-רוח. ר' נחמן קרוכמל בזמנו והספרות הזורגנית הישנה — אוצר הספרים של אמותינו התמימות — וגם זו של דיק וחבריו, עוד בטרם יהיו לה מנדלי ופרץ — תהיינה לנו למופת.<sup>13</sup>

עיצובו של שדה ספרותי, תקף ר"ב את הנחותיו של אחד העם, אינו תלוי כלל במקום שתתפוס בתוכו דמותו של ה"גאון", ה"סופר כביר-הרוח". לשיטתו, שדה הספרות נוצר במרחב הביניים של יחסי הגומלין שבין קוראים וכותבים, ועל כן דווקא ה"אורחים המקריים" בספרות, שאותם אחד העם גינה, הם המביאים לידי ביטוי את עוצמתה של הספרות כמי שכובשת לה מקום בהוויה הקולקטיבית. עלייתו של סופר מחדש ומקורי, לעומת זאת, אינה מורה בהכרח על שדה ספרותי שוקק, ואינה מלמדת על יצירתה של הוויה חברתית שהספרות ממלאת בה תפקיד כמי ש"דרושה לשעתה ולמקומה" או כמי שממלאת את צורכיהם של "בני-אדם פשוטים" ב"מזון בריא לרוחם בצורה נאה המושכת את הלב". את דמות הסופר שהציג אחד העם, כיצירה מלאכותית שאינה מתעצבת מתוך הוויה קולקטיבית הדורשת ספרות, מתאר ר"ב כדמות תלושה שיצירתה אינה משוחחת עם קהל קוראים רחב — של "בני-אדם פשוטים" המשחרים ליצירות ספרותיות — אלא לקהל מצומצם של יודעי דבר. הדוגמאות שר"ב הציג לחשיבותה של כתיבה ספרותית שאיננה מהלכת בגדולות, כגון כתביו של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק), ספרות היידיש הישנה, הכוללת אולי את ספרות התחינות ואת צאינה וראינה, וספרות היידיש של אייזק מאיר דיק — דוגמאות אלה מלמדות אף על ראייתו של ר"ב, כי הספרות העברית שנכתבה בתקופתו מצויה על רצף של כתיבה שאיננו קטוע — הן בהקשר הז'אנר והן בהקשר הלשוני. כתיבתו הפילוסופית של רנ"ק, החורגת מהגדרותיה הז'אנריות של הספרות העברית החדשה, וספרות היידיש, החורגת מהגדרותיה הלשוניות, אינן נחשבות מנוגדות לשדה הספרות העברית המתגבשת אלא הן עומדות עימה על ציר אחד. אפשר אף להצביע על ההיבטים החברתיים והמגדריים של בחירותיו של ר"ב, המרחיבים גם את גבולות מושג הספרות: מחד גיסא ספרות פילוסופית המזוהה כספרות גבוהה וגברית, ומאידך גיסא ספרות היידיש המזוהה, כפי שמתאר זאת ר"ב עצמו, כספרות נשית, אשר סומנה

13 ר' בנימין, על הגבולין: רשימות ומאמרים, וינה: חמו"ל, תרפ"ג, עמ' 25. המאמר התפרסם לראשונה בלוח חרמון, שיצא לאור בלבוב בעריכת גרשם באדר: יהושע רדלר, "אחר עשר שנים. סקירה ספרותית", חרמון ב (תרס"ד), עמ' 49-56.

כ"נמוכה" ובלתי ראויה להיכלל במסגרת מושג הספרות עצמו.<sup>14</sup> העבר הספרותי הקרוב אינו נתפס כמודל שיש לחסלו בהפליגנו אל העבר המיתי הרחוק, אלא כתשתית ומופת לעיצובה של ספרות ה"דרושה לשעתה ולמקומה".

בהמשך דבריו יצא ר"ב בחריפות נגד התשוקה שבאה לידי ביטוי בדבריו של אחד העם לגיבושה של "ספרות חדשה", המכוונת לגילויים של "כשרונות מקוריים ביצירות שלא שזפתן עין עד כה". זו נתפסה בעיניו כספרות הנוצרת מתוך "אתערותא דלעילא", ולכן מנותקת לחלוטין מן ה"צורך החי והמורגש" של קהל הקוראים. ה"ספרות", לשיטתו, אמורה להיווצר מתוך "אתערותא דלתתא", ומתוך האזנה למה "מתגעגע ונזקק" הקורא.<sup>15</sup> אם כן, תהליך התגבשותה של הספרות אליבא דר"ב אינו אמור להיות מוכתב מצד הסופרים יחידי הסגולה ולא מצד הביטוי הפואטי המקורי שגיבשו, אלא מצד צורכיהם של הקוראים. ר"ב אף יוצא נגד ההנחה הרואה ב"מקוריות" ובמובחנותו המוחלטת של היחיד היוצר את תו ההיכר שנושאת יצירה ספרותית משמעותית. בהקשר זה הוא מצטט את ריכרד דהמל, שטען כי ספרו של פרידריך ניטשה כה אמר זרתוסטרא – שהיה אחד הביטויים המובהקים של תפיסת האינדיבידואליות והמובחנות של היחיד היוצר – "אינו אלא סגנון חדש ומבריק לדעות ידועות ברבים, לדברים שכבר נאמרו ונשנו וגם היו לזרא".<sup>16</sup>

בהתנגדותו לחיפוש אחר דמות סופר שתייצג את תפיסת הספרות כנובעת מן "אתערותא דלעילא" אפשר לראות ביקורת רחבה יותר של ר"ב על תהליך כינון העצמי המודרני, שגולם בעיצוב דמותו המחולנת של האומן הגאון הדולה את האמיתות הרוחניות מעולמו הפנימי. ה"אתערותא דלעילא" מסמנת בהקשר זה, כך נראה, את התפיסה כי מקורה של יצירת הגאון הוא בהשראה אלוהית – שכפי שהראה טלאל אסד לא נתפסה כמערערת את עצמיות הגאון אלא ככזו שהוא מסוגל לשלוט בה ולהפיק ממנה את יצירתו.<sup>17</sup> במענה להשראה מן המרומים, שהעניקה תשתית לתפיסת דמותו של הסופר הגאון, המחדש והמקורי כביטוי מרכזי של הספרות, ר"ב העמיד את ה"אתערותא דלתתא", ואת הספרות כהוויה הקולקטיבית הקשובה להלכי הרוח של קוראיה. דמותו של זרתוסטרא הייתה לביטוי מובהק בתרבות האירופית בת התקופה ובחוגי הספרות העברית לדמותו של הילד הנצחי, ועל כן ל"חדש" ולאדם הבורא. בערעור על מידת המקוריות שלו ובהצגתו כדמות המתגבשת מתוך שדה ספרותי קיים, ביקש ר"ב לחתור תחת הצבתו של הסופר המקורי והמחדש כתכליתה המרכזית של הספרות.

כחלק מהתנגדותו של ר"ב להעדפת דמות הסופר על עיצוב השדה הספרותי הצביע

14 אני מודה לאמיר בנבגי, שהצביע על אפשרות זו.  
 15 ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 27. במקור, בהקשריהם הקבליים, מורים המושגים "אתערותא דלתתא" ו"אתערותא דלעילא" על התעוררות מצד האדם או מצד הקב"ה, בהתאמה. כך למשל: "ביגין לאתערא לתתא במה דישרי אתערותא דלעילא, וכן כיון דאתער בר נש אתערותא בקדמיתא כדין אתער אתערותא דלעילא". זוהר ח"א, עז ע"ב.

16 ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 29.  
 17 טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות, מאנגלית: זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 72-78.

במאמרו על האופנים שבהם תפס את משמעות חידושה של הספרות העברית, או במילים אחרות, על שאלות הקוראים שהספרות נדרשת להשיב להן:

מאות בשנים זנו ופרנסנו את עצמנו בחקירה ופלוסופיה. ב"שבע חכמות", שהיו למעלה מן המציאות [...] כל הימים ישבנו וחקרנו: מי הוא ומה הוא מנהיג הבירה? [...] ואת הבירה הנאדרה בכבודה ובעצמה [...] שלא נראה אלא בשבילנו ואשר בשלה היתה כל חרדתנו – אותה שכחנו, זנחנו, נטשנו. עתה הולך הדבר ומשתנה תכלית שנוי. עתה היתה עמנו רוח אחרת – רוח אלהים. השכינה, שהסתלקה מתוכנו, שבה לשרות על נער-ישראל ומאירה אליו פנים. העם השב מראה כי לח ורוח-עלומים עודנו בקרבו. העברי שב אל הטבע באמונה ובתם-לכב [...] מה יאמר כעת ליעקב? [...] לא תורה, לא פלוסופיה הוא שואל [...] יודע הוא, כי ארוכתו אך מארץ תצמח. הוא שואף והוא שואל מהם [...] כי יאירו את עיניו וכי יורו אותו להביט את פעל ה', להתבונן במעשה ידיו; כי ילמדוהו וכי ירגילוהו להסתכל בגילויי הבירה [...] כי יחנכו אותו להרגיש, לדעת גם שמך דבר מאין-הסוף אשר בקרבו, מש"י העולמות שבנפשו.<sup>18</sup>

את המעבר לספרות החדשה מסמן ר"ב כמעבר מעיסוק תרבותי המרוכז בתחומי המחקר והפילוסופיה ובשאלות המטאפיזיות ("מי הוא מנהיג הבירה") אל העיסוק האסתטי באופני ההסתכלות והתיאור ("הבירה הנאדרה בכבודה ובעצמה") – עיסוק שליטתו ננטש בתקופת ההתרכזות בפילוסופיה. ר"ב משתמש במדרש על דמותו של אברהם, המציגו כמי שמתוך התבוננתו בעולם תמה על אפשרות קיומו "בלא מנהיג" – כאדם הרואה בירה דולקת ותמה "תאמר שהבירה זו בלא מנהיג" – ובעקבות תמיהתו זו "הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם" (בראשית רבה לט, א). לשיטתו, ההתרכזות בשאלה הפילוסופית של דמות "מנהיג הבירה", כלומר העיסוק באלוהות כישות טרנסצנדנטית, המצויה מעבר לעולם, היא שהביאה לזניחת החרדה הראשונית של אברהם – אותה חרדה שהובילה לתהייתו על מנהיג הבירה ולכך שהקב"ה "הציץ עליו", שנבעה מאופן הסתכלותו בבירה עצמה. הספרות, גרס ר"ב, מבקשת להשיב את ההתבוננות בבירה "אשר בשלה היתה כל חרדתנו", ואל רגע גילוי של הקב"ה מתוך ההתבוננות בעולם עצמו, ולא כישות החולקת רשות לעצמה מחוץ לו. כלומר, ר"ב מדבר על התחדשות של רגישות אסתטית – שקשה להתעלם מהקשריה הרומנטיים כציור השיבה אל הטבע והתחדשות נעוריו של העם – המתבטאת בתביעה לדרכי ביטוי והתבוננות אחרות. כלומר, הספרות מבקשת להשיב את תפאורת הבירה הדולקת שאפשרה את תהייתו של אברהם באמצעות לימוד אופני ההתבוננות ב"פעל ה'" וב"גילויי הבירה" או לחלופין, ב"אין-סוף" וב"ש"י העולמות" שבנפש – בהתבוננות באופני התגלותה של האלוהות בבדיאה.

דבריו של ר"ב אפשר למצוא ביטוי מוקדם לאופן שבו ח"נ שפירא סרטט את "חידושה" של הספרות העברית – בהענקת הבכורה למציאות המוחשית של העולם הארצי (טיראליות) על פני מציאותו של העולם הרוחני (סופירליות) – או לחלופין,

18 ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 26.

לאופן בו משה לייב ליליינבלום העמיד ב-1878 את מה שכינה "מחזות רבים שאין יסודם אלא בעולם האצילות" נגד "הדברים העומדים באמת ברומו של עולם החיים", שבהם זיהה את הבסיס ליצירה הספרותית. עם זאת, חשוב לעמוד על ההבדל שבין דבריו של ר"ב ודבריהם.<sup>19</sup> ליליינבלום ושפירא אחריו זיהו את הרוחני והארצי או את עולם האצילות ועולם החיים כשני קטבים מנוגדים שביניהם מתחולל מאבק מתמיד, אך תפיסתו של ר"ב בכל הקשור להפניית המבט אל הבירה עצמה מערערת על הסתכלותם.<sup>20</sup> בלשונו של ר"ב נראית הפניית המבט אל הארץ לא כשלילת העולם הרוחני או כעימות עימו אלא כדגם שונה של גילוי האלוהות. ר"ב מצייר את הפנייה אל הארץ ומשקע בה את המטענים הלשוניים המעצבים אותה כמרחב רווי באלוהות. הוא אף אינו מייצר מיסטיפקציה של הארץ, ואינו מנתק מושגים תאולוגיים מן המכלול הספרותי המעניק להם את משמעותם כעין בסיס לקריאה "רליגיוזית" של הארצי, הממירה את כלל המסגרת התאולוגית של תורה ומצוות במסגרת עבודת האדמה (בדומה לשימושה של שירת העבודה הארץ-ישראלית במושגים תאולוגיים).<sup>21</sup> המטפורה שר"ב נוקט חופפת במובן רב למשמעותה במקור, ומשמרת בכך את הרצף המתקיים בו בין הבירה למנהיגה, בסימון הצורך האסתטי לייצג את הבירה כחלק ממנו. הארץ היא ה"בירה". מתוך התהייה על קנקנה מתברר המנהיג המציץ עליה, ובתוכה מצויים מעשה ידיו ופועלו של הקב"ה. באמצעות המושגים הקבליים אין-סוף וש"י עולמות מצטיירת הנפש אף היא כמשכן לנוכחות אלוהית המצויה בה, נוכחות שהספרות מבקשת להצביע על הדרכים להרגישה ולדעת אותה. עמידתו של ר"ב על כך שהחידוש שאפיין את הספרות העברית בתקופתו היה טמון בהתגבשותן של רגישויות אסתטיות בקרב קהל הקוראים, שתבעו את פרנסתן בכתובה ספרותית העוסקת בלימוד ההתבוננות בטבע והכרת הנפש, מביאה לידי ביטוי את התפיסה שהציע ארנולד בנד. בנד הסביר את התקבלותן של יצירות דוגמת לישרים תהלה לרמח"ל, שירי תפארת לר' נפתלי הרץ וייזל ושבחי הבעש"ט בקרב קהל הקוראים בכך שהן הציעו אופקי ביטוי פואטיים חדשים שסימנו את ה"מודרניות" שלהן, ולא ב"חילוניותן".<sup>22</sup>

אפשר, אם כן, לראות בתפיסתו של ר"ב את החידוש בספרות העברית – הקשבתה לתביעות הפואטיות של קהל הקוראים לתיאורי טבע ונפש ויצירתה של "ספרות הדרושה

19 משה לייב ליליינבלום, "עולם התהו", כל כתבי משה לייב ליליינבלום, כרך ב, קראקא: יוסף בר' שמריהו צטלין, [תל"ד] תרע"ב, עמ' 108.

20 זאת בדומה לביקורת החריפה שהטיח קורצווייל על החלוקה של שפירא. קורצווייל הצביע על הבעייתיות בקביעותו חסרות הבסיס של שפירא, שביקש לזהות את התלמוד כביטוי של רוחניות ואת התנועות המשיחיות, ובתוך כך הקבלה, כ"התגלמות של רציות טיראליות", בהתעלמות מוחלטת מהזיקות ההדוקות שבין עולמות המחשבה הללו ובין ראיית המקובלים דווקא כמי "שהרחיבו [...] את גבולות משמעותה של התורה שבעל-פה", וכמי שאפשר להגדיר את מחשבתם כ"סופרלית". קורצווייל, הערה 5 לעיל, עמ' 71-72.

21 כמו למשל בשיריו של אברהם שלונסקי 'הנה', 'עמל' או 'זרעאל'. הבית "הנה ארצי גזית-פרא / עור פקלף לה, קלף לתורה / ובחרט-עד מחקה דבר אלה / על הקלף" (הנה) מבטא את הטמעת המטענים התאולוגיים המסורתיים הכרוכים במושג התורה כמוקד המארגן את המסגרת הקולקטיבית היהודית באדמת הארץ, מסגרת היונקת את העוצמות הללו ומכוננת לפיכך כמקד ההשתייכות החדש, הירוש את התורה במובנה המסורתי.

22 בנד, הערה 1 לעיל, עמ' 131-132.



לשעתה". הצעה זו אחרת מסיפר העל שעיצבו מרבית המתדיינים בסוגיית הגדרתה של הספרות העברית החדשה ותחמתה, שראו בה ספרות הנתונה בתהליך ליניארי של התגבשות והתקדמות לקראת ספרות לאומית חילונית. תפיסה זו שימשה בסיס אף לדחיית המקוריות כעיקרון המארגן את שדה הספרות ולדחיית החיפוש אחר דמותו של הסופר הגאון המקורי והמחדש, ולזיהוי תפקידה של הספרות בהאזנה לצורכי קהל הקוראים וביצירת הוויה קולקטיבית שלאופני ההבעה הפואטיים נודע בה מקום.

## הקורא לעומת הנזירים המתבודדים – עיון בשני המניפסטים של כתב העת המעורר

ביטוי מעניין לאופן שבו ר"ב תפס את שדה הספרות העברית אפשר לראות גם במניפסט שכתב לגיליונו הראשון של כתב העת המעורר, שיצא לאור בלונדון בשנים תרס"ו-תרס"ז, ושאותו ערך לצידו של יוסף חיים ברנר. המעורר נתפס בדרך כלל ככתב עת שהיה טבוע בחותמו של ברנר, ועל כן, ככזה ששיקף את עמדותיו הפואטיות, הפילוסופיות והפוליטיות. בעקבות זאת נקרא המניפסט של ר"ב אף הוא מנקודת המבט הברנרית, ומתואר בהתאם למסגרת החשיבה הפואטית והנושאים שהעסיקו את ברנר.<sup>23</sup> עם זאת, בהשוואה בין המניפסט של ר"ב לבין המניפסט שכתב ברנר עצמו לרגל צאתו של המעורר לאור ניכר פער בין השניים. מאמרו של ברנר מצייר את רגע עלייתו של המעורר כרגע של דחיפות לקיום היהודי, רגע שבו "כל דבר שאינו בא לקרבנו אל אותה המטרה, אל המטרה של בנין בית-ישראל ההרוס [...] כל דבר שאינו בא לאחד את כל כוחותינו בשביל בקשת המפלט – אינו כלום".<sup>24</sup> כלומר, שאינו בא לידי ביטוי בתביעה להפסיק את "הנדידה הישראלית התדירית" ובעיצוב "אנשים עברים חפשים השואפים לגאולה עצמית". המעורר נתפס כמקום מפלט שיש להגדירו כדי להפסיק את "הנדידה התדירית", אתר של היאחזות בשפה העברית כביטוי לחופש ולשאיפה לגאולה עצמית. ברנר ביקש לצייר את המצטרפים אל המעורר כמי שהצער על כך שמושא שאיפותיהם – הגאולה העצמית – לא התגשם, וכמי ש"יום אשר לא היה עוד כמוהו לרוע [...] יום של פחדים בלתי נפסקים" הוא המעורר, לשיטתו של ברנר, הספרות העברית אמורה לשרת את התכלית הפוליטית הציונית, הבאה אותם והוא העומד בתשתית תשוקת היצירה שלהם. למען אותם "יחידים הבודדים, הנזירים", שיצירתם נבעה ממקום הכאב, ההתנוונות והמאבק פנים אל פנים אל מול הכיליון והגסיסה, ביקש ברנר להפוך את המעורר לבית ספרותי, בית שראה כמרחב שאינו מציע "דרך סלולה", כדרכם של כתבי העת הספרותיים שקדמו לו, אלא מזמין את אותם יחידים לשהות בו.

אך הדימוי המכיל שברנר חותם בו את הרשימה – המעורר כבמה ספרותית שאינה מציעה דרך סלולה אחת – מתעתע, שכן בתחילת הרשימה הוא הגדיר את המעורר כבמה לאותם יחידים נזיריים ששאיפותיהם ברורות: "בקשת המפלט" ו"גאולה עצמית".

23 ראו, למשל, יצחק בקון, "המעורר: פורטרט של כתב-עת", סימן קריאה 2, 1973, עמ' 226-242.

24 יוסף חיים ברנר, "על הדרך", 1905, [http://benyehuda.org/brenner/al\\_haderex.html](http://benyehuda.org/brenner/al_haderex.html).

השאירה וחוסר היכולת להגשימה הן העומדות בבסיס תיאורם של אותם יחידים כמתייסרים, ככואבים וכמצטערים, השותפים במעין הבנה בלתי מילולית של כאב משותף. את הבחירה שלא לצייר "קווים מוגבלים ומסומנים" שיגדירו את הקו הפואטי של המעורר ברנר מסביר בהנחה כי זהו מהלך חסר תוחלת, שכן המצטרפים אל כתב העת יעשו זאת מתוך הזדהות בלתי אמצעית ובלתי מוגדרת עם אותו "קול המדבר מתוכנו". היחידים העשויים להתכנס בחסותו של המעורר יהיו אלה השותפים לאותו קול, שיבחין אותם מן האחרים: "כל הזר לאותו קול המדבר מתוכנו לא יבוא גם אחרי 'הגדה' מיוחדת עם ל"ג פירושים [...] ולא יתבונן גם אחרי אשר נוסף לאין סוף קווים מוגבלים ומסומנים. והאישי, אשר לבו ער בו, הוא יבוא וישמע לקול המעורר הבא". האישי ש"לבו ער בו", הוא העתיד להיות שותף לקהילת היחידים הנזירים והוא השותף בכאבה, מועמד בניגוד ל"זר", שאינו מסוגל לשמוע את הקול. כך, בניגוד לכתבי עת שהגדירו את דרכם הסלולה במפורש, ביקש ברנר למצוא את הדרך הסלולה שתבחין את יחיד המעורר מאחרים, בקולו של הכאב והצער שרק הם מסוגלים לשמוע.

פנייתו הפותחת של ר"ב, לעומת זאת, מכוונת אל קורא כתב העת ומתארת אותו כמי ש"החיים והמות של כלי-מבטא זה בידך הם [...] שליט יחיד הנך"<sup>25</sup>. בהפניית המבט אל הקורא ניכרת סטייתו של ר"ב מן התיאור של ברנר. הפנייה אל הקורא מצביעה דווקא על קולו של זה העומד מבחוץ – ולא "הקול המדבר מתוכנו" – כשליט, שברצונו יתרחב כתב העת וברצונו "יתכמש והיה כלא-היה". לא הביטוי לקולם של היחידים הנזירים הוא המודגש כאן אלא השותפות של הקורא החיצוני ויצירת הדיאלוג עימו. גם בהמשך הדברים מתאר ר"ב את המעורר ככתב עת שעוד מצוי בשלב הקודם להגדרה, מעין כלי קיבול, בניגוד להדגשת הקול המדבר ברשימתו של ברנר:

וראה, אין "המעורר" בא בפרוגרמות והבטחות, אינו מדבר לא על "צורך" ולא על "יכולת", וגם לא על חסרון שאינו מרגש. יש פה איזה תשוקה לברא ולהוליד איזה יציר ספרותי חדש, וישנה גם אמונה שיעלה לברא אותו ושבקרב הימים יפכה איזה זרם חיים חדש בלבו של הקורא העברי [...] — "מהו אותו היצור החדש, שאתם אומרים לברא? מה שמו כי נדע?" — אין אנו רוצים לקרא בשם לדבר שלא ראה עדיין אור חלד. כך היא דרכה של יצירה: בתחלה מתקם איזה דבר בעמק הלב, בחשאי, בסודי-סודות, ואחר-כך באים לרוב אחרים וקוראים שמות [...] הדבר, מאמינים אנו, יעשה לאט, לאט...

אפשר לומר כי בדומה לברנר, השולל את הניסיון להציע "דרך סלולה", ר"ב מתנגד להצבתן של "פרוגרמות והבטחות", אך לעומת ברנר, בדבריו של ר"ב אין הכאב והצער מותרים את חותמם כתשתית העיקרית של הקול המדבר. ר"ב אינו מבקש לדבר גם על "צורך", "יכולת" ו"חסרון שאינו מרגש". בשונה מהקול הנוקב של ברנר, דבריו של ר"ב מהוססים ומסויגים. ר"ב מדבר על "איזה תשוקה לברא ולהוליד" ועל ה"אמונה" כי "בקרב הימים יפכה איזה זרם חיים חדש". החזרה על המילה "איזה" מסמלת את

25 ר' בנימין, "אל הקורא", המעורר א (תרס"ו); מופיע גם כאן: ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 32.

ההיסוס. את היציר הספרותי המדובר אי אפשר לאפיין בבירור, בשונה מן ה"קול" בטקסט של ברנר, המגדיר באופן מוחלט את גבולותיו של כתב העת ומוציא מתוכם את ה"זר" שלא יבין אותו. הטקסט של ברנר תובע מהיחידים והכואבים "להעלות" את מחשבתם בשורת ציוויים: "גשה עד הערפל, עלה לפרדס, ראה את פני ההוויה. השג את מהותה [...] התקדש!" לעומת תביעתו המפורשת של ברנר מן הבודדים להעפיל אל המקום שממנו יראו את מהות ההוויה ולהסיר את המסכים השונים המכסים עליו: "עננים", "ניקרת הצור", "הכף" – ר"ב מצייר תנועה אחרת, של "זרם חיים מפכה" ושל דבר המתרקם בחשאי ובסוד, ומבקש שלא לפגוע באמצעות מתן השם בחשאייתו של תהליך ההתרקמות האיטי. לעומת ברנר, הרואה את מקורו של "המעורר" בקול המדבר מתוך היוצר ומסרטטו כמרחב מקודש ש"כל הזר לא יבוא פנימה" – ר"ב איננו רואה מקור אלא תהליך התרקמות של דבר חסר-שם, שעתיד להיוודע תוך כדי רקימתו, ולא בידי עצמו כי אם בידי אחרים שיעניקו לו את שמו. לעומת ברנר, המתאר את כאבם של היחידים כבריח התיכון ליצירה – ר"ב מאפיין את "המעורר" כ"כלי-מבטא" שיהיה לכלי קיבול לדברים שייכתבו בו ויאצרו בתוכו, ובכך ירקמו את סיפורו.

ברנר דוחה את הצעת הדרך הסלולה להולך, שבה יוכל "למצוא מרגעה", לא בשל הניסיון להציע כתב עת שיכיל דרכים סלולות לרוב אלא בשל העיקרון המארגן שלפיו הקול הדובר נובע מן הכאב והצער, הדוחים את עצם האפשרות של דרך סלולה ושל מרגעה, שלווה והנאה. דרכו של הקול הדובר הכואב היא התנסות בלא-נודע, ולכן, מעצם מהותה, אין היא יכולה להיות סלולה. לעומתו – ר"ב מציג את המעורר כאי, ששאלת "יום המחר" הנידונה בו היא המאחדת ומאגדת את השותפים בו: "זוהו הפלא: אף על פי שכל אלה הכחות הצעירים הם קונקורנטים נלהבים ועזים בנוגע לאותו 'יום מחר' וכל אחד ואחד חפץ למשל בו דוקא ממשלה אוטוקרטית, – בכל זאת הם מתכנסים בצותא חדא, מדברים בנחת ובענוה, או גם בחם והתלהבות, ואין פרץ ואין צוחה". ברנר מעצב את המעורר כמנזר, שהיחידים הנזירים המתבודדים בו מזדהים דרך הקול המדבר מתוכם ושותפים במעין קהילה סגורה, מקודשת, שגישתו של הזר אליה – מי שאינו מסוגל לשמוע את הקול מתוכו – חסומה. לעומתו – ר"ב מעצב את כתב העת כעין בית מדרש סמלי, שאליו מתכנסים אלו התובעים בלעדיות על "יום המחר" ושבתוכו מתערערת תביעתם לשליטה מוחלטת עליו. לעומת ההתכנסות הברנרית, הנסובה על הכאב והצער שאינם צריכים להיות מדוברים, שכן ההזדהות במסגרתה אינה זקוקה למילים – ההתכנסות שר"ב מתאר נובעת מפולמוס המתנהל בנחת ובלהט בה בעת. לעומת המוטיב המכונן של זהות הקול הפנימי הדובר בטקסט של ברנר – המניפסט של ר"ב סובב סביב מוטיב ה"אחרות", הבא לידי ביטוי בפנייה אל הקורא, בתפיסת כתב העת ככלי קיבול ריק מתוכן שאפשר לשיים, ובתפיסתו כמרחב התכנסות בית מדרשי המנוגד לתביעה ל"אוטוקרטיה", שלטון יחיד מוחלט. הבדל זה מצביע אף הוא, בדומה לתגובתו של ר"ב כשלוש שנים קודם לכן למאמרו של אחד העם, על תפיסתו את השדה הספרותי כמרחב המהווה כלי קיבול, בניגוד לתפיסת הספרות כתלויה בדמויות הסופרים המחודשים והמקוריים, בלשונו של אחד העם, או היחידים, הנזירים והמתבודדים, בלשונו של ברנר.

## הומור, חסידות וביקורת מודל היהדות הקנטיאנית של יוסף קלוזנר ואחד העם

במאמר שבו ר"ב ביקר את חיבורו של יוסף קלוזנר יהדות ואנושיות, ניכר ביטוי נוסף לזיקה שבין הגדרת גבולותיה של הספרות העברית החדשה וסימונה כספרות לאומית חילונית לבין המקום שדמות היחיד המחדש תפסה בתוכה. ר"ב יצא בחריפות נגד טענתו של קלוזנר כי "מה שיש ביהדות מן החשוב ביותר ומן הנצחי אינו אלא זה שהונח ביסודה של הקולטורה האנושית הכללית".<sup>26</sup> לפי ההנחה כי החשוב והנצחי ביהדות תלוי באופן שבו הוא "נקלט ונבלע" בתרבות האנושית הכללית, הנדבכים התרבותיים שלא חצו את גבולות היהדות ושלא נקלטו מחוצה לה מוצגים כחסרי ערך, שכן אלו לא נמצאו כשירים לעבור את המחיצה שהבחינה בין היהדות לאנושיות. אך קלוזנר, גרס ר"ב, לא ראה בתרבות היהודית מרחב תרבותי שהחשוב הנצחי והבלתי־חשוב כביכול משמשים בו בערבוביה, אלא מרחב שההפרדה בין חשוב לבלתי־חשוב סומנה בו על הציר הכרונולוגי, הפרוטסטנטי ביסודו, ציר שבו המקרא נחשב נכס תרבותי כללי ומופרד מן התרבות היהודית הבתר־מקראית – שאינה נחשבת כך. "הערצת התנ"ך", גרס ר"ב, "שבה לגבולו באותה עעה ששמנו בלבנו ביותר למה שמעריצים בחוץ".<sup>27</sup> במילים אחרות, חיפושו של קלוזנר אחר החשוב והנצחי ביהדות ביטא את ניסיונו לכונן מחדש את התרבות היהודית כתרבות מקראית.

כנגד התשוקה לעצב יהדות מקראית העמיד ר"ב את "הנשמה המאוחרת של האומה הישראלית", ובכלל זה הקורפוס הרחב של "מדרשים וילקוטים, ספרי חכמה ומוסר, חסידות והשכלה – וספרי־לעז" – כולם טקסטים שבשיללתם הספרות העברית שהתבססה על השאיפה לשוב אל העבר המקראי ביקשה לכוון את עצמה. כלומר, כנגד הדפוס הספרותי של החזרה אל המקרא שהציג קלוזנר, ר"ב העמיד דפוס המושתת על "החיים הנפשיים של האומה", וכלל בו את מכלול היצירה הספרותית היהודית הבתר־מקראית, שלא הצטמצמה לתחומי המליצה המקראית שהובילה ספרות ההשכלה. כדוגמה למעבר שחל בתמורה מן המקרא אל הספרות המדרשית הציב ר"ב את השינוי בדמות הנביא המקראי. מדמות המטילה את חיציה בקהל שומעיה הפך הנביא ל"בעל־אגדה, לידיד־משעשע, למדבר בנחת, לחש ומצטער ומבקש רחמים ומטיף תנחומות ואינו מוציא אלה מפיו". ר"ב ביקש לאמץ את המהלך המדרשי שראה בדמות הנביא כיחיד בעל עוצמות הבא לעורר את קהל שומעיו – בדומה לאופן שבו תיאר ברנר את תפקידו של כתב העת כמי שמבקש "לעורר ולהעלות את מחשבתך" – דמות שהעם לאה ממנה וביקש להמיר באחרת, מונמכת יותר, שאינה מעפילה לגבהיו של הנביא אלא מרצה את דבריה ברכות ובנחת. ר"ב הציב על התמורה בדמות הנביא באור חיובי, ובכך יצא נגד תפיסת הזמן שעמדה בבסיס עמדתו של קלוזנר, ברוח העיקרון הפרוטסטנטי של "כתבי הקודש לבדם" (*Sola Scriptura*), שזיהתה ביצירה הבתר־מקראית הידרדרות והתרחקות מנקודת הראשית – המקור הטהור שיש לשוב אליו.

26 יוסף קלוזנר, יהדות ואנושיות: קובץ מאמרים, ווארשה: יבנה, תרס"ה, עמ' 11.

27 ר' בנימין, "מגילת־שגיון או במקום־בקורת", המעורר ד (תרס"ו), עמ' 27.

ביטוי לאימוץ רעיונות תאולוגיים אלה זיהה ר"ב גם באופן שבו קלזנר הציג את "הצו הקטגורי" של עמנואל קאנט (הטענה כי ההכרעה המוסרית מוטמעת במסגרת התבונה ולכן, מתוקף תבונתו, נתונה בידי האדם). לפי קלזנר, עמדת הצו הקטגורי יונקת מעיקרי היהדות ומושתתת עליהם, משום ש"החובה היא [...] יסודה של המוסריות. ואולם החובה אינה צריכה להיות מכריחה [...] אין חובה זו צריכה לבוא מן החוץ, אלא היא צריכה לנבוע מבפנים [...] אנו בעצמנו חוקקים לעצמנו את חוקי המוסריות". כלומר, לשיטתו של קלזנר, העיקרון שזיהה את מקורו של המעשה המוסרי בציווי ביטא את ההקשר היהודי, כביכול, של עמדתו הפילוסופית של קאנט. עם זאת, ציווי זה לא נתפס כציווי טרנסצנדנטי אלא כציווי הנובע מתבונתו של האדם ומפנימיותו. ר"ב יצא בחריפות נגד ניסיונו של קלזנר לצייר את הרישומים היהודיים בתורתו של קאנט, וכך סיכם את עמדתו בשאלת הציווי המוסרי:

זאת אומרת: האדם העושה והאחראי הוא גם הפוסק האחרון, האינסטאנץ האחרונה. כך הייתי מצייר לי את החירות האישית של הפרוטסטנטיות, שהתחילה בלוטר [...] וסיימה בקנט והבאים אחריו. כך הייתי מצייר לי גם את מהותו של "הצווי המוחלט". ולפיכך, כששואלים אותי: "האין לנו הצדקה לדרוש מכל נושאי דגל-הלאומיות, כי ישמו לבם לדעת את המוסר הלאומי האמתי וישתדלו להתאים עמו את חייהם?" אני עונה בניחותא: לא.<sup>28</sup>

בדבריו ר"ב מצביע על העמדה התאולוגית הפרוטסטנטית המובהקת שבבסיס התפיסה שקלזנר ראה בה את "עיקרי היהדות". לעומת הדגשת ממד הציווי, ר"ב עמד על מרכזיות האדם בתפיסה פילוסופית זו, כמכונן הערך המוסרי וכמצווה עליו בה בעת. מרכזיות האדם כ"פוסק האחרון" בשאלות המוסריות ושלילת הממד הטרנסצנדנטי של הציווי סימנו, אליבא דר"ב, את התשתית התאולוגית הפרוטסטנטית שבבסיס מושג הצו הקטגורי הקאנטיאני כצו המתגבש בעקבות הפנמת ההתרחשות הדתית ובעקבות ביסוסה על האמונה בלבד. בדבריו אלה ביקש ר"ב לחשוף את שורשיהן הפרוטסטנטיים של המחשבה התרבותית שקלזנר הציע ושל התפיסה שאחד העם גיבש, המחשבה שעיצבה את מושג "המוסר הלאומי" כמוקד של השתייכות והזדהות – לעומת תפיסת התורה, "הזהירות בקיום מצוותיה" והנחתה של אלוהות טרנסצנדנטית כמוקד זה.<sup>29</sup> ר"ב ביקר את תהליך חילונה והלאמתה של התרבות היהודית, כפי שהשתקף במגמותיהם של קלזנר ואחד העם ובא לידי ביטוי בבידוד רכיב המוסר מן ההוויה הרחבה יותר של תורה ומצוות. בדברי הביקורת שלו נגד יהדות ואנושיות, אם כן, הצביע ר"ב על מקורותיה התאולוגיים של שיטת קלזנר כשיטה פרוטסטנטית, המגולמת בשלילת היצירה הספרותית היהודית הבתר־מקראית ובצמצום המושגים המסורתיים של תורה ומצוות באמצעות הפנייה למושג הצו הקטגורי. בכך הצביע ר"ב על הזיקה ההדוקה שהתקיימה בין צמצומו הגורף

28 שם, עמ' 28-29.

29 אחד העם, "המוסר הלאומי", כל כתבי אחד העם, תל־אביב: דביר, תשי"ג, עמ' קנט-קסד.

של קורפוס הכתיבה הספרותית היהודית החדשה לבין זיהוי היחיד ועולמו הפנימי כבסיס התרבותי המרכזי ליצירה ספרותית ראויה, ולמעשה עמד על האופן שבו יסודות אלה ביססו את כינונה העצמי של הספרות העברית החדשה כספרות לאומית-חילונית.

המהלך המדרשי של שינוי דמות הנביא כחלק מן הערעור על מגמת השיבה לעבר המקראי הקדום, ה"מקור", ומשמעויותיו התאולוגיות מוצגים גם במאמר שבו ר"ב הביע את התנגדותו לאופן שבו אחד העם עיצב את דמותו של משה – כמימוש אידיאלי של דמות הנביא. אחד העם הציג את משה כ"איש אמת" המתבונן בהוויה "בלי נטיות עצמיות", תכונה "שאינן ביכלתו להשתחרר ממנה", וכ"איש הקצוות", המבקש לתקן את המציאות ולהתאימה לתמונת העולם השלם שהוא נושא "בפנימיות נפשו" בלי להתפשר. הסינתזה של שני יסודות אלה מגולמת, אליבא דאחד העם, ב"שלטון הצדק המוחלט בנפשו של הנביא" ובתביעתו חסרת הפשרות למימוש אותו "צדק מוחלט" כשלעצמו, בלי לערב בו תכליות אחרות ובלי להתחשב ברגשי החמלה והאהבה העשויים להתקומם נגדו.<sup>30</sup> דמותו המקראית של משה, אם כן, סימלה את דמותו המזוקקת של הנביא: חסיד הצו הקטגורי הקאנטיאני. התביעה הבלתי מתפשרת לצדק מתפרשת בדבריו של אחד העם כנובעת מ"אמת" המבוססת על השהיית הנטיות האישיות, בדומה לעיקרון הקאנטיאני "ללא חפץ ענין", ועל ראיית הצדק כמושג שאינו תלוי ברצון או בחמלה. הצדק שמשוה נושא הוא "עולם שלם" בעולמו הפנימי, הנרקם בתחומי המרחב המופשט של התבונה ומושלך על פני המציאות הממשית. בהתאם לתהליך ההפנמה הפרוטסטנטי, ההתגלויות שמשוה זוכה להן מפורשות במאמר כ"קול אלהים" [...] אשר קורא אליו מאיזו פנה נשכחת בתחתית הלב". במילים אחרות, משה לפי אחד העם מוצג כדמותו של היחיד הנעלה, הגאון הזוכה להשראה בקול האל הדובר מתוכו, וכמי שמייצג את תביעת התבונה הטוהרה למימושו הצדק המוחלט במציאות הממשית.

לעומת דמותו של משה שהתגבשה במאמרו של אחד העם, ובדומה למהלך המדרשי שר"ב עמד עליו בביקורתו על קלוזנר, העמיד ר"ב את דמותו של "משה המתפלל". לפי ר"ב, משה המתפלל מנוגד למשה התובע צדק מוחלט ללא פשרות, משום שהתפילה מצביעה על האפשרות למחול על חטא ומציעה את אפשרות הסליחה. כנגד "בהירות" הצדק מעמיד ר"ב את התפילה ואת הבקשה לסליחה כביטוי של "סכום של הרגשות כהות [...] ערוביה של אור וחשך, נגלה ונסתר". השפתיים נעות בתפילה, לשיטתו, בשל תחושה שאי אפשר להסבירה, ולפיה "החטא... אינו חטא כלל... ובשביל זה הפלתי תחנתי ובעבור זה באה הסליחה". בניגוד לצדק, התובע את תיקון החטא ואת ענישתו, התפילה מבקשת סליחה משום ש"אין מקום להעניש עון, להפקיד על חטאת, להתלבש קנאות ולהתמלא עברה [...] אין חטא ואין חוטאים, אבל יש צרות צרורות [...] אין מקום לנקמה, לעונשין וקנסין [...] אבל יש מקום למחילה, לסליחה ולכפרה [...] יש מקום לאהבה ולאב אוהב". לעומת העולם השלם שהנביא מבקש להשליך על פני המציאות הממשית, התפילה מבטאת את "התגלות האמת הנוראה, כי אין חטא בעולם כלל וכי הכל, הכל רק שלשלת

30 אחד העם, "משה", כל כתבי אחד העם, תל-אביב: דביר, תשי"ג, עמ' שמב-שמז.

אחת של טעיות ושגיאות.<sup>31</sup> התפילה, אליבא דר"ב, מציעה לכסות את החטא ולהפכו לרצף טעויות ושגיאות כאלטרנטיבה לשלטון הדין והפחד הנובע מהתביעה לצדק מוחלט. במובן זה ראה ר"ב בתפילה ובסליחה מזור לחיץ שהקים הצדק "בין אדם לחבירו ובין אומה לחברתה". שוב הוא תקף את מקומו של היחיד כמי שמכונן את הצדק מתוך פנימיותו ותבונתו, כפי שמשא מתואר בדבריו של אחד העם, ופקפק במשמעות הצדק הנובע מהכרעתו של "מי שהנהו בכל רגע תוצאת אלפי אלפים סבות חומריות ורוחניות". כלומר, ר"ב התנגד לניסיון לשוות לתביעת הצדק מראה של ניתוק מן התמורות שהמציאות הממשית מייצרת, ולניסיון לתמוך את יתדותיו בדמות "אני" הנתפסת כיציבה ומוצקה. כנגד ה"אני" היציב, היודע את עצמו ועל כן הוא מקור התבונה והציווי המוסרי, העמיד ר"ב דמות "אני" אחרת, של "הבריה הזעירה והשפלה, שהיא כולה, בכל תא מתאיה ובכל רגש שברגשותיה, מורכבת וכלה תוצאת ותורים ופשרות, שבלעדיהן אין לה קיום גם רגע כמימריה".<sup>32</sup> בעומדו על השינוי והתלות שאפיינו את דמות ה"אני" יצא ר"ב נגד תפיסת הצדק כנגזרת של האוטונומיה התבונית של האדם, תפיסה הדוחה את עצם האפשרות לצדק טרנסצנדנטי. ר"ב טען כי דמותו המעורערת והיחסית של ה"אני" משפיעה על הצדק הנובע מפנימיותו, וכי ניסיון להחיל עליו צדק תבוני אוטונומי כמוהו ככפייה לסדר שאינו מתאים לאופיו. כל ניסיון כזה, לפיכך, יהיה אלים במהותו. בניגוד לתביעה להגשים סדר כלשהו בכל מחיר, התפילה מכוונת לכיסוי על החטא ולא למיגורו. כהות ההרגשות, אי-בהירותן והערבוביה בין אור וחושך שאפיינו בעיניו את התפילה ואת הסליחה עמדו לשיטתו נגד חומת "הצדק המוחלט". בדומה לאופן שבו ר"ב תיאר את היצירה בהקדמתו להמעורר, כזרם בלתי יציב שקוראיו הם הקובעים את שמו, גם את התפילה תיאר כדגם של יצירה, סיפור, שאיננו נחתם בין האדם לבין עצמו אלא מושלך לחלל העולם, תלוי באפשרות הסליחה.

אך ר"ב איננו חותם את דבריו בהצגת המאבק שבין עקרון הצדק המוחלט לבין התפילה, והוא מצביע על אופני התפילה. לשיטתו, גם בכוחה של התפילה שנאמרה בעצבות ובבכי אין כדי להרוס את החיץ שהצדק הקים:

עדיין לא נתגלה בתפלה זו יסוד ההומור [...] מקרה זה — חוסר ההומור — הביא לקלוקל לכמה וכמה דורות. נסתלקה השראת השכינה. לפי שאין השכינה שורה מתוך עצבות. לפי שאין העולם מתקיים אלא ע"י ההומור שבו. ההומור — זהו עלת העלות, רם על כל רמים... אחים! עבדו את ה' בהומור! [...] דורות, הרבה דורות עוברים. חושך בחוץ, חושך בבית, ופתאום — אין איש יודע, איך היה הדבר — פרץ האור, נמצא פתרון ונתמלאו פגימות ונתהוותה תקנה: נולדה ה"חסידות" בישראל! [...] והבאה לו לישראל כמה מתנות טובות [...] ובתוכם — "יסוד השמחה"... והביאה חסידות זו לבית ישראל חיים של הווה בלי חשבונות רבים עם העבר והעתיד. "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר". אבל בינתים — צחקה החסידות — טוב לשתות מעט יי"ש [...] "ספורי צדיקים" נארגים

31 ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 49-52.

32 שם, עמ' 57.



בכל שתיה ושתיה, קורי חבה נארגים בכל שתיה ושתיה, לבותיהם של בני-אדם מתקרבים זה לזה [...] לפיכך אמרין: בכל שתיה ושתיה נגזר גזר דינו של ה"צדק המוחלט" לבטול עולמי.<sup>33</sup>

ר"ב מסמן את ההומור כנדבך החסר בתפילה היהודית הטרומ-חסידית, תפילה של תוגה וצער לפיו, שבה השכינה "כאלו" משתתפת בצער בניה – היא מזדהה עם קיומם הכואב והטרגי ומתחבאת מאחורי הפרוכת אך אינה שורה בקרב המתפללים, משום ש"אין שכינה שורה מתוך עצבות". לעומת תפיסת העצבות והבכי כמחוות המאפיינות את עבודת ה', ר"ב גורס כי הצחוק מסוגל לטשטש את החיץ שהצדק יוצר, ובזכות כך "העולם מתקיים". ר"ב מסמן את התגלות ההומור בעליית החסידות, ש"יסוד השמחה" מכונן בהוייתה, ומציג את ההומור בניגוד ל"חשובנות רבים עם העבר והעתיד". ההתכנסות אל רגע ההווה מנוגדת להתבוננות על רצף חייו של אדם, ובין עפר לעפר הציב ר"ב את ה"בינתים" החסידית, שבמסגרתו מתרחשת שתיית היין ורוקמת את מה שאפשר לכנות האירוע ההיגודי של סיפורי הצדיקים, המאפשר את ההתקבצות ואת דיבוק החברים. רגע התרחשותם של סיפורי הצדיקים, המגולם בשתיית היין המתקנת, הוא רגע העלמת העין מחשבונותיו הרבים של העולם. התיקון מתרחש בתחומי ה"בינתים" – שבהם מתעלמים מן ה"חשובנות הרבים עם העבר והעתיד" – ולכן השתייה והטשטוש מאפשרים לבטל את הבהירות והקנאה של הצדק המוחלט, הזהה במובן כלשהו עם אותם חשובנות רבים. בנד הראה שבכתביה היהודית המודרנית דמותו של משה הייתה לאספקלריה שדרכה הציגו הכותבים את רעיונותיהם ואת דמויותיהם בקהילות היהודיות שפעלו בהן.<sup>34</sup> למשל, בעיצובו של אחד העם למשה כאיש הצו הקטגורי הפועל למימוש הצדק המוחלט במציאות הממשית אפשר לראות את ניסיונו לכונן את מושג המוסר הלאומי, מושג שאחד העם טבע כמרכזי בהגדרת ההשתייכות הלאומית. בהצגת משה כמי שבדמותו "הגשים רוח עמנו את מיטב עצמותו" – כלומר בסרטוט המוסר הלאומי כמהות העומדת בשורש "רוח האומה" – גילם אחד העם בדמותו של משה באופן המובהק ביותר את מה שזיהה כמוקד ההשתייכות הלאומי. בעיצובו של ר"ב למשה כ"מתפלל" הציב עמדה תרבותית השוללת את ניסיונו של אחד העם לכונן את התרבות היהודית לאור המודל הקאנטיאני. ר"ב הציג את התפילה ואת ההומור כמוקדי ההשתייכות המגדירים את הקולקטיביות היהודית, כפי שאלה באו לידי ביטוי בשתיית היין ובסיפור הסיפורים החסידיים. במסגרת זו מציג ר"ב את הדגם החסידי לא כדגם המוטמע בספרות העברית החדשה, כחלק מן הפיוס והסולידריות עם עברה הלאומי, אלא כדגם של התנגדות תרבותית חריפה לאופני גיבושה של התרבות היהודית כתרבות לאומית-חילונית. את הספרות החסידית ואת ספרות ההשכלה הציג כשני יסודות שיש למזג ביניהם:

השכלת ברלין והשכלת מזביזש [מזיבזש, אי"צ] שתי אחיות הן וממקור אחד יצאו [...]

33 שם, עמ' 52-53.

34 בנד, הערה 1 לעיל, עמ' 37-50.



שאיפה כהה היתה בהן ל"יצירת הוה רוחני חי ומתפתח [...]” אבל תנועת ברלין ינקה בעיקרה מן החוץ וזו של מזביזש מבפנים. עוד זאת: תנועת ברלין היתה בעיקרה תנועת ההגיון והחומר, בחינת אב דואג להצלחת בניו בעלמא הדין. ותנועת מזביזש נזונה בעיקרה מרגש ורוח, בחינת אמא דואגת לפשט את העקמומיות שבלב בניה ולהכשירם לחיי עולם [...] צריך היה להברא מין מעשה מרכבה; להביא את ברלין לתוך הקלוז ואת הקלוז לתוך ברלין. וההתחלה נעשתה.<sup>35</sup>

החסידות וההשכלה מוצגות כאן כשתי 'השכלות' בהתאם למרחב שהתגבשו בו: השכלת ברלין והשכלת מז'בוז', ומתוארות כשתי תנועות תרבותיות אחיות היונקות ממקור משותף, בעלות שאיפה תרבותית דומה ליצירת הווה רוחני חי. אך בשתי התנועות חיוניותו של ההווה מושגת באמצעים שונים. השכלת ברלין ביקשה לגבש הווה תרבותית יהודית היונקת מן התרבות האירופית, בעיקר זו הגרמנית, ומן הפילוסופיה הקאנטיאנית המושתתת על מושג התבונה, ולעומתה, לשיטתו של ר"ב, החסידות (השכלת מז'בוז') ביקשה ליצור הווה תרבותית המערבת רגש ורוח ויונקת מספרויות יהודיות מוקדמות כגון ספרות הסוד והקבלה. שתי התנועות מתוארות הן כאחיות שיצאו ממקור אחד והן כקָאָב ואָם – כלומר ר"ב מצייר את התגבשותן כתגובות תרבותיות שונות לדחף משותף של עיצוב הווה רוחנית הטובה לשעתה. הליכתן של שתי התנועות האחיות לכיוונים תרבותיים שונים הופכת – באמצעות דימוין האחר לאב ולאם – לשאיפה להופכן לשותפות בגיבוש ההווה התרבותית המחודשת. כלומר, את התפצלותן מוביל ר"ב לכדי "מעשה מרכבה" של איחוי מחודש, הבא לידי ביטוי בהתחלפות הדדית: מחד גיסא, לבתי המדרש החסידיים נכנסים מושגים תרבותיים משכיליים, ומאידך גיסא, לחוגי המשכילים נכנסים מושגים חסידיים.

מעשה המרכבה שבו ר"ב חותם את דבריו איננו תיאור של הוויית כלאיים תרבותית של חסידות והשכלה, אלא של שני מרחבים תרבותיים היונקים זה מזה ואינם נתפסים כעוינים. הצגת הדגם החסידי כדגם של התנגדות תרבותית ועיצוב התמונה החותמת את תיאור היחסים שבין ספרות ההשכלה והספרות החסידית עשויים להצביע על ניסיון לשמר את האוטונומיה של שתי התנועות התרבותיות לצד ניסיון להניע את מעשה המרכבה של ההפריה ההדדית ביניהן. ניסיונות אלו עומדים בניגוד למגמת הטמעתן של הספרויות היהודיות הקדם-לאומיות בקורפוס הספרות הלאומית-חילונית, מגמה הרואה בהן, כפי שזיהה אמיר בנבגי, מכשירים של ההווה הפוליטי הלאומי-חילוני.<sup>36</sup>

הביקורת שמתח ר"ב נגד עיצוב דמותו של משה מזכירה את הדברים שכתב על יהדות ואנושיות. בדבריו הצביע על ניסיונם של אחד העם וקלוזר לכוון את התרבות היהודית כתרבות לאומית-חילונית, וביקש לחשוף את שורשיה התאולוגיים הפרוטסטנטיים של

35 ר' בנימין, הערה 13 לעיל, עמ' 53-54.

36 אמיר בנבגי, "יחסי ההשכלה והלאומיות במחשבת הספרות העברית: קיטוב ניהודי או רציפות אידיאולוגית?", איריס פרוש, חמוטל צמיר וחנה סוקר-שווגר (עורכות), הספרות והחיים: פואטיקה ואידיאולוגיה בספרות העברית החדשה. למנחם ברינקר, ביובלו, ירושלים: כרמל, 2011, עמ' 333-362.

מחשבתם – מגמת השיבה אל המקרא, עיצוב המוסר הלאומי כמוקד של השתייכות המנותק מן המסגרת הרחבה של תורה ומצוות ועיצובה של דמות היחיד, חסיד הצו הקטגורי, המכונן מתוך ההתגלות הדוברת מתוכו את מושג הצדק שהוא מצווה ותובע. לעומת תמונה תרבותית זו ולעומת המודל הקאנטיאני המיוהד של הצדק המוחלט, ר"ב הציע את הדגם החסידי של תפילה, הומור ושתיית יין. בכך סימן לספרות העברית החדשה נקודת פתיחה שונה; וערער על בלעדיות המופת המקראי בפנייתו אל הספרות היהודית הבתר-מקראית המאוחרת – זו החסידית.

## המיתוס הארץ-ישראלי לעומת הכתיבה האנטי-ז'אנריסטית – הפולמוס השני עם ברנר

פנייתו של ר"ב אל ה"בינתים" החסידי והעמדתו כנגד חשבונות ימיו של אדם, יש בה כדי להצביע על התייצבות אקזיסטנציאלית הנובעת מן ההינתנות בתוך העולם – עמדה שאליה היה שותף גם ברנר.<sup>37</sup> ביטוי לאופן התייצבות זה מצוי ברשימה קצרה שכתב ר"ב בארץ-ישראל-פלסטין, שהופנתה לברנר עצמו מעל דפי עיתון הפועל הצעיר בשנת תרס"ט:

אומרים לי, במקום זה חיו אבותי לפני שנות מאות ואלפים. לי אומרים, מקום זה מיועד הוא להבאים אחרי [...] ואולם כלום דבר זה נוגע אלי, אל שרש נשמת? אני איני חי את העבר, את העתיד. אני חי את ההווה, את השעה הזו ואת הרגע הזה... קרוב לודאי, שאלמלי היו בני-עמנו שרויים כלם בארץ זו, שהייתי לוקח את מקלי ותרמילי והולך לי למקום אחר, יותר מסוכן. כי אני איני אוהב את הודאי אלא את ספק-ספקות, לא את הברי, את החתום בגושפנקא, בשטר וחזוזה, אלא את ה"שמא". אני אוהב את "חזקת סכנה", את הנפש בפרפוריה, את היצירה בחבליה. ואלה, בצורה שכלה עברית, אינך מוצא אלא באותו מקום. שם על כל צעד ושעל. בכל פנה שבחיים ובכל משלח-יד.<sup>38</sup>

ר"ב יוצא נגד הניסיון לצקת את המשמעות לקיום היהודי בארץ-ישראל-פלסטין באמצעות הרציפות הדורית, נגד הפיכתו לחוליה בשרשרת המתחילה בעבר הקדום ועתידה להימשך בעתיד הרחוק, לאחר מותו – ומבקש לשוב אל הקיום הנתון בהווה, בשעה וברגע. בהקשר זה הוא מציג את הממד המעורער של הקיום כמושא התשוקה שלו: הוא מבקש קיום שאינו יציב ואינו ודאי, קיום של סכנה, של ספק, המייצר את "הנפש בפרפוריה" – ומתוך

37 אבי שגיא, "להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסטנציאליסט יהודי", תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007.  
38 ר' בנימין, "בתוך הארג III: בפעם המאה ואחת (לי. ח. ברנר)", הפועל הצעיר (י' באלול תרס"ט), עמ' 12. ברנר נפגש עם ר"ב כשהגיע לגליציה, שם שהה באותה העת, מעט לפני יציאתו לארץ-ישראל-פלסטין. על הפגישה הזו ר"ב כתב במכתב לפוזננסקי, ותיאר את התרשמותו מברנר כמי ש"רצה פשוט בתחלה להעלים את יציאתו כשם שרצה להעלים את כניסתו ארצה". מכתב מר"ב אל מנחם פוזננסקי, י"ט כסלו תר"ץ, מכון גזנים 12-787-51745/75. וראו גם, אניטה שפירא, ברנר: סיפור חיים, תל-אביב: עם עובד, 2008, עמ' 165-168.

כך הוא מאשר את קיומו כיהודי בארץ-ישראל-פלסטיין. במילים אחרות, הקיום במרחב מקבל את אישורו לא מן האחיזה בשרשרת הדורות אלא דווקא מהיעדר האחיזה בקיום ומן הסכנה המגולמת בו. המרחב אינו נתפס בדבריו כמרחב של מחסה או מפלט אלא כמקום שבו הנפש נתונה במצב של פרפור, גסיסה או התגוששות. ההסתכנות הטמונה בהליכה אל המרחב היא הניסיון לערער את הנפש, לפתוח אותה אל רגע הפרפור שבו איננה נתונה מראש. בדברים אלה ר"ב מציע לברנר את ההליכה לארץ-ישראל-פלסטיין המסוכנת כאפשרות לפתוח את הנפש והיצירה לרגע הערעור וההתגוששות שלהן. במילים אחרות, ר"ב מזהה את היצירה הספרותית הנכתבת בארץ-ישראל-פלסטיין כיצירה הנכתבת מתוך הנכונות לפסוע אל הסכנה "בצורה שכלה עברית".

את הגדרת ההווה, ועימה את הגדרת היצירה הספרותית הנכתבת בארץ-ישראל-פלסטיין כנובעת מן הסכנה, הרחיב ר"ב ברשימה שכתב כחודשיים לאחר מכן. בהקשר זה אפשר לראות גם כי התביעה להיענות למצב האקזיסטנציאלי הנתון, ל"כאן ועכשיו", אין פירושה ניתוק ממערכת הסמלים הרחבה יותר של תורה ומצוות אלא אדרבה, אישושה, משום שמערכת סמלים זו כלולה במרחב המיתוס הארץ-ישראלי:

אנו — ארץ-ישראליים. אנו מסתופפים ולנים בצל המיתוס הארץ-ישראלי. הוא אמונתנו [...] והעם הוא אתנו. אותו חלק גדול מהעם שבכל היותו שקוע בעון ובצה הוא זקוק לאיזה שירה, לאיזה הוד, לאיזה מיתוס נצחי, פלאי, מפליא. בלעדי זה יכבדו עליו העון והבצה משא לעיפה, בלי זה חייו אינם חיים. ושירה זו מפכה לנו מארצנו, מיתוס זה הולך ונברא בתוכנו זה מאות בשנים [...] ומיתוס זה מה הוא? תערובה, האם לא כן? מערת המכפלה וגמנסיה עברית, ר' מאיר בעל הנס ובצלאל, יסוד ישיבות ויסוד אכרות עברית, ראשון לציון וכנרת. ומה הוא מיתוס זה לעמנו? תאמרו: גאולה וישועה, נחלת שדה וזכרם [...] חייכם שתועים אתם. העם יודע שזה ממנו והלאה. ואולם העם מכיר את הנצחיות שבחלום, את קרני-השמש שבחלום, את הוד אי-הגשמת החלום, את האגדה שבחלום. כאן אגדה עממית והזיה עממית.<sup>39</sup>

ר"ב מגדיר בדברים אלה את המיתוס הארץ-ישראלי כיצירה הנכתבת ונרקמת למען העם, יצירה שבלעדיה "חייו אינם חיים", ובמובן זה שב אל הגדרתו המוקדמת ליצירת ההווה הספרותית הקולקטיבית כניסיון ליצור "ספרות טובה לשעתה". גם הכתיבה הספרותית הארץ-ישראלית אמורה להיות קשובה לצרכיו של ציבור קוראיה, ולכן היא מוגדרת כ"אגדה עממית". כלומר, בדומה לאופן שבו סרטט את תמונת הספרות כנגד הסופרים, ר"ב מסרטט כאן את המיתוס הארץ-ישראלי כניסיון ליצור הווה קולקטיבית ספרותית, שמתוכה היצירה הספרותית צומחת כעין אירוע היגודי של "אגדה עממית". אופיו של המיתוס הארץ-ישראלי כהווה קולקטיבית משליך אף על האופן שבו גבולותיו מוגדרים: המיתוס הוא תערובת של מערת המכפלה, קבר ר' מאיר בעל הנס ויסודן של הישיבות מחד גיסא עם הגימנסיה העברית, בצלאל והעבודה החקלאית מאידך גיסא. לעומת תמונת

39 ר' בנימין, "בתוך הארג VI", הפועל הצעיר (ז' במרחשוון תר"ע), עמ' 10-11.

המרחב שעוצבה בספרות העברית הארץ-ישראלית, שביקשה לגבש את דמות היהודי הלאומי כמי שמוצב בנופה החדש של הארץ, נוף ההתיישבות העובדת המאפשר את הבראת הגוף היהודי הגלותי, ר"ב הצביע על הוויה ספרותית אחרת, הדוחה את החלוקה הבינארית בין ישן לחדש ומשעבדת את הראשון לאחרון. מערת המכפלה בחברון, קבר ר' מאיר בעל הנס בטבריה והישיבות שנוסדו בארץ – תמונות שנעדרו מן המפה שעיצבה הספרות הלאומית-חילונית – נתפסו בעיניו כחומרי גלם מרכזיים בעיצוב המיתוס הארץ-ישראלי כ"אגדה עממית". את "העם הזקוק למיתוס" ר"ב זיהה כמי שגבולותיו חרגו מעבר למושבות שהרכיבו את היישוב היהודי החדש, ולכן כללו גם את האתרים שנדחו משום שייצגו את הישוב הישן. במילים אחרות, אפשר להבין כי התביעה לשעה, להווה ולרגע מביאה לידי ביטוי את אישור המרחב כפי שהוא ואת דחיית ההנגדות המרחביות והתרבותיות שחרץ בתוכו השיח הציוני ההגמוני. אף שבשיח הציוני-ההגמוני נדחה ההווה היהודי במרחב, כפי שאראה להלן, ונקבע כלא-ראוי לייצוג ספרותי, משום שהוא נתפס כביטוי להוויה שיש לתקנה ולהתאימה לנורמה הלאומית-חילונית של היישוב החדש – ר"ב תבע את ההתכנסות אל גבולות ההווה כבסיס לייצוג מלא יותר של ההוויה היהודית בארץ-ישראל. ההוויה היהודית של תורה ומצוות אינה נתפסת לדידו כמושג של עבר, כחלק מן החשיבה ההיסטורית המבקשת לציירה כנקודת ראשית בתהליך של קדמה, אלא כרכיב של ההווה, והוא דוחה את ההיסטוריוזציה שלה.

לעומת הרשימה הקצרה שהופנתה לברנר, שהדגישה את קיומה המפרפר של נפש היחיד, ברשימה זו הדגיש ר"ב את ההוויה הקולקטיבית הספרותית הנוצרת סביב המיתוס הארץ-ישראלי. עם זאת, גם ברשימה זו באה לידי ביטוי תפיסת כי הקיום אינו חתום בגושפנקא. ר"ב גורס שהמיתוס אינו מביא לידי ביטוי "גאולה וישועה", כלומר הוא אינו מביא לידי חתימה וסגירה אלא מעניק ביטוי ל"הוד אי-הגשמת החלום". בדומה להליכה אל הארץ כמרחב סכנה, המיתוס הארץ-ישראלי מתואר כמי שמציע חלום שאיננו מוגשם, ונותר אגדה. בהמשך הדברים מתאר ר"ב את המיתוס לא כיצירה הנרקמת בידי מספריה אלא כמי שפועל בכוח עצמו: "תנו לו להמיתוס הארצי, הקרקעי, לפעול בתוכנו על פי דרכו הוא. גרעיני יצירה בכנפיו יותר ממה שאני יכול לקרוא לפניכם יש בו". המיתוס, אם כן, מתואר ככוח האוצר בתוכו גרעיני יצירה, כוח שאי אפשר לחזות את פעולתו ושיש להיכנע לו. ההוויה הספרותית הקולקטיבית שר"ב מצייר הופכת בדבריו למעין כלי קיבול לדרכי הפעולה הבלתי צפויות ולרישומים שהמיתוס הארץ-ישראלי מותיר בה. לפיכך, אין היא מעוצבת בידי היחידים הפועלים בה את פעולתם מתוך דמות "אני" קבועה ועומדת – וגם לא בידי ההוויה הקולקטיבית המוגדרת. ההוויה הספרותית הקולקטיבית לפי ר"ב מעוצבת בידי הנכונות לקבל את גחמותיו של המיתוס ולהימצא ב"חזקת סכנה", להפוך למעין בן ערובה של המיתוס הפועל את פעולתו.

ביטוי מעניין לאופן שבו ר"ב תפס את תמונת המיתוס הארץ-ישראלי ואת יחסה לקיום היהודי בארץ-ישראל כקיום של "שמא" ושל "חזקת סכנה" מובא בתגובתו למאמרו של ברנר "הז'נר הארץ-ישראלי ואביזריהו". ברנר במאמרו הנגיד בין הפואטיקה של מי שכינה "סופרי הז'אנר" – נחמה פוחצ'בסקי, משה סמילנסקי ואחרים – לבין הפואטיקה האנטי-ז'אנריסטית שלו, הנגדה שהפכה למכוננת בתהליך התגבשותה של

ביקורת הספרות העברית בארץ-ישראל.<sup>40</sup> חנן חבר הצביע על כך שברנר קבל במאמרו על ההפרזה בערכו של הקיים במסגרת ספרות הז'אנר ועל הצגת המציאות הממשית כהגשמה של ערכי התחיה, והראה שברנר תבע לעצב תמונה ספרותית שתקיים "מרחק קבוע ואי התאמה בין המייצג ובין תמונת המציאות הנבנית על ידו". למעשה, ברנר תבע מן הספרות להצביע על הפער שבין ההתרחשות הממשית לבין המציאות המקווה והבלתי-מוגשמת שהתשוקה אליה מייצרת את המתח האוטופי, בלשונו של חבר, מתח שבשל קיומו ביצירה היא מניעה למעשה פוליטי.<sup>41</sup> שי גינזבורג הראה כי ברנר יוצא נגד אימוצם של ז'אנרים ומסורות ספרותיות אירופיות שביקשו להציג תמונת מציאות מלאה ולכידה, בטענה שזו אינה משקפת את ההתנסות הלאומית היהודית – שהייתה בעיניו "קטועה ומפוררת לרסיסים", ובכך אינה מכוננת את השאיפה למילוי הפער הצומחת מן החסר שבהוויה הלאומית.<sup>42</sup>

ראיית הספרות כביטוי לשאיפה למלא מציאות חסרה מתבססת על פואטיקת המכתבים של ברנר או "הרטוריקה האפיסטולרית", כפי שכינה זאת גינזבורג, הפונה אל האופן הסדוק שבו ה"אני" המודגש, כותב המכתבים, מבטא את התרשמויותיו מן המציאות בארץ. לפי גינזבורג, רטוריקה זו טשטשה את ההבחנות הקטגוריות בין פרטי וציבורי ובין אוניברסלי ופרטיקולרי, והדגישה את "חוסר התואם האסתטי בין הפרט לכלל" ואת סיכון "אחדותו וזהותו של הסובייקט הלאומי". העמדה הספרותית ההגמונית שברנר עיצב במאמר זה, אם כן, לא התאפיינה בניסיון להציג תמונת מציאות שלמה – כפי שבדרך כלל נתפסת ספרות מז'ורית – אלא בניסיון לחתור תחת תמונה זו ולערער אותה – עמדה המזוהה בדרך כלל עם שוליה של ההוויה הספרותית. בכך הצביע גינזבורג על הבעייתיות בניסיון לבחון את עמדתו של ברנר באמצעות ההבחנה בין מרכז ושוליים. במילים אחרות, עמדתו של ברנר הפכה להגמונית מפני שהשתלבה בתביעות הספרותיות הלאומיות לגיבושה של דמות "אני" שאינה חופפת את הציבורי אך מנהלת עימו מגע מתמיד, ולא מפני שסטתה מהן. עם זאת, ייתכן שהחיתוך בין מרכז לשוליים ובין כתיבה מז'ורית למינורית מתואר במקום אחר ברשימה – ברגע הגדרת גבולותיה של ההוויה הלאומית היהודית הראויה להיות מיוצגת בספרות. כאמור, ברנר שולל את ה"ז'אנר מחיי פלשתינה", המתאים לציור מציאויות לכידות בעלות סממני היכר ברורים, וגורס: "מובן מאליו, שיכול הוא חוג'ה מוסה לכתוב 'מחיי-הערבים' כנפשו שבעו". הערבים, אליבא דברנר, הם מושא ראוי לספרות הז'אנר משום שהווייתם קבועה, אך עם זאת "אני בישוב היהודי קא עסקינא. והישוב הזה, אמור מה שתאמר, הן הוא לא רק חדש, צעיר, ותמול שנותיו עלי ארץ, אלא גם קטן, פעוט ונער יכתבו. עד כמה שהוא המשך-הגלות, סדנא דגלותא, אינו מעניין, ובחדש שבו – עדיין אין קביעות וטיפוסיות". היישוב היהודי

40 יוסף חיים ברנר, "הזשנר הארצי-ישראלי ואביזרייהו (ממכתבים פרטיים)", הפועל הצעיר (ט"ז מנחם-אב תרע"א), עמ' 9-11.

41 חנן חבר, הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 47-60.

42 שי גינזבורג, "ספרות, טריטוריה, ביקורת: ברנר והז'אנר הארץ-ישראלי", תיאוריה וביקורת 30 (אביב 2007), עמ' 39-62.

החדש, המעניין את הספרות רק בהיותו חדש ולא ברבדים שבהם הוא המשך־הגלות, אינו יכול להיות מושא לכתיבתה של ספרות ז'אנר משום שהוא בראשית דרכו, מעין נער, ולכן חסרות בו אותן "קביעות וטיפוסיות" הנדרשות לעיצוב תמונת מציאות שלמה ולכידה. את יצירתו של מנדלי מו"ס, למשל, מגדיר ברנר כספרות ז'אנר ראויה, משום שהיא מצליחה לעצב תמונה מדויקת וטיפוסית של "חיי יהודי רוסיה לפני שני דורות". דבריו של ברנר מצביעים על החלוקה התרבותית הברורה שבאה לידי ביטוי בחלוקה שבין ספרות ז'אנר לספרות שאינה ז'אנריסטית. לעומת הפואטיקה הברנרית הלא־ז'אנריסטית, המכוונת לייצוג ההווה הלאומית הנרקמת ומתהווה בגבולות היישוב היהודי החדש, המציאויות התרבותיות שיישוב זה שלל – יהדות הגולה, היישוב הישן והערבים – נתפסות כהוויות קבועות וטיפוסיות, ולכן כמושא ספרות הז'אנר, או לחלופין, ככאלה שאינן מעוררות עניין כלל. בהקשר זה אפשר לראות את ברנר כמי שממשיך את עמדתו של המבקר הליטאי אברהם יעקב פפירנא, שראה בדמויות הפועלות בהווה התרבותית של העיירה היהודית (ובמילותיו, בהווית "שידוכי פולין") אינן יכולות להתאים לדגם הדמות הטררגית, המגולמת בדינמיקה של "לב האדם ונפשו פנימה ומלחמתו עם עצמו או עם המקרים", וטען משום כך שמרחב זה אינו ראוי לייצוג דרמטי.<sup>43</sup>

במילים אחרות, החלוקה שערך ברנר בין ספרות ז'אנר לספרות שאיננה ז'אנריסטית חילקה את מושאי הייצוג ליישוב היהודי החדש ולקבוצות "קבועות" שיישוב זה שלל, והנציחה את מעמד היישוב היהודי החדש כמי שמוכשר לפעולה פוליטית, ולפיכך – כמי שהולמת אותו הפואטיקה המצביעה על פער ומרחק ומכוונת מתח אוטופי ותשוקה להגשמה. לעומת היישוב החדש עמדו יהודי הגולה, יהודי ארץ־ישראל שהיו חלק מהיישוב הישן, הערבים, שנתפסו כמי שהגיעו לכדי "קביעות וטיפוסיות", וכאלה שנעדרו מהם המאפיינים של "המצב הדינאמי, המתנועע".

חלוקה זו הניחה כי הספרות המציינת הווי חברתי מעמדת הדובר המתבונן מבקשת ליצור תמונת מציאות מלאה ולכידה. בכך באה לידי ביטוי, כפי שהראה יגאל שוורץ, מגמתו של ברנר לבסס את ההגמוניה של נוסח הכתיבה המזרח־אירופי של "ספרות הפה והאוזן", בשלילת הנוסח המרכז־אירופי של "ספרות העין", שהתאפיינה ב"נקודת התצפית [...] של אדם מתבונן במרחב שמולו – מעורב ולא מעורב בו גם יחד".<sup>44</sup> כותבי "ספרות העין" היו מצוידים בטכניקות פואטיות שפנו לציור הנוף החברתי והתרחשויות חברתיות־מעמדיות, לרבות הוויות השוליים, שאי אפשר לתארן כ"קבועות וטיפוסיות". אומנם שוורץ מנגיד

43 אברהם יעקב פפירנא, כל הכתבים, תל אביב: מחברות לספרות, תשי"ב, עמ' 118, 122. וראו עליו: אמיר בנבגי וחנן חבר, "מבוא: היסטוריה ספרותית וביקורת הספרות", אמיר בנבגי וחנן חבר (עורכים), ספרות ומעמד: לקראת היסטוריוגרפיה פוליטית של הספרות העברית החדשה, ירושלים: מכון ון ליר, 2014, עמ' 35, 86–88; איריס פרוש, "תרבות הביקורת וביקורת התרבות: עיונים בספרו של א"י פפירנא 'קנקן חדש מלא ישן'", מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 197–239; אמיר בנבגי, "ניסיון לריהביליטציה של האלגוריה בביקורת העברית – קריאה מחודשת ב'אמת ואמונה' של אד"ם הכהן, ובכתביו הביקורתיים של א"י פפירנא", בקורת ופרשנות: כתביעת בין־תחומי לחקר ספרות ותרבות 42 (2010), עמ' 333–365.

44 יגאל שוורץ, האשכנזים: המרכז נגד המזרח, רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן, 2014, עמ' 37, 61–63.

בין הנוסח המזרח-אירופי לנוסח לאומי-פוליטי לבין הנוסח המרכז-אירופי לנוסח פרטי ואוניברסלי ולכן לא פוליטי, אך נראה כי קשה לראות את ההחלטה היכן למקם את המספר כהכרעה שאינה פוליטית. במובנים אחדים, כפי שטען משה בהר על סיפורה של נחמה פוחצ'בסקי "פלורה ספורטו" או כפי שהראתה נילי סדן על מקומה של ההוויה הירושלמית ביצירתו של דב קמחי, הפניית העין אל מרחבי השוליים עשויה לבטא קריאת תיגר פוליטית-ספרותית.<sup>45</sup> ההוויה שברנר הפנה אליה את מבטו הייתה ההוויה ההגמונית שהשתייך אליה – זו של גבר אשכנזי ביישוב היהודי החדש, ולפיכך, הנוסח הספרותי שהוקיע כלל גם את המבט שהופנה אל מחוץ להוויה זו.

בדומה לתיאורו של חבר למתח האוטופי כיסוד המרכזי בתשתית רשימתו של ברנר, גם ציורו של "הוד אי-הגשמת החלום" בתמונת המיתוס הארץ-ישראלי של ר"ב ותפיסת הקיום היהודי בארץ-ישראל-פלסטיין כקיום של "הנפש בפרפריה" מצביעים על יצירה ספרותית הצומחת מהוויה מעוררת שאיננה חתומה או לכידה. בדומה לברנר, גם לפי ר"ב אין הספרות מייצגת "גאולה וישועה, נחלת שדה וכרם" אלא היא מייצגת חלום ש"העם יודע שזה ממנו והלאה", חלום שאינו מוגשם. עם זאת, ראייתו של ר"ב את המיתוס הארץ-ישראלי כתערובת שאינה מבחינה בין ישן לחדש, וכמוה ראייתו את הספרות כיצירה הצומחת מן ההוויה הקולקטיבית או כמיתוס שיש להיענות לפעולתו, מצביעות על חריגתו מן הגבולות שהציב ברנר לספרות העברית ולמושאי הייצוג שלה – ובעיקר על חריגתו מגבולות היישוב החדש.

בתגובתו לברנר, המתוארת אף היא כלקוחה מ"מכתבים פרטיים", ובכך נענית לרטוריקה האפיסטולרית שהציע ברנר עצמו, בצד ההזדהות שהביע בכל הקשור לביקורת על מכהן ומכהן, שהניעה אותו לכתיבת הז'אנר הארץ-ישראלי, יצא ר"ב נגד שלילתו הגורפת של ברנר לעצם אפשרות קיומו של סיפור מחיי ארץ-ישראל.<sup>46</sup> ר"ב מאמץ את תיאורו של ברנר כמי שאינו מספר את רשמיו אלא מביעם, ומצביע על המסורות הספרותיות שהוא יונק מהן, המספקות בסיס לכך שאין סיפור ארץ-ישראלי בנמצא. ברנר, גרס ר"ב, ממשיך את המסורת של יוהן וולפגנג גתה, המבקש "לספר את מאובו", ולפיכך אין ברנר נוקט פואטיקה של מספר – למרות עדותו-שלו – אלא פואטיקה המביעה וידוי נפש, שבה דמותו של פאוסט מעורבת עם דמותו השטנית של מפיסטופלס ומעוצבת כיחיד שסוע ומפורר שבתוכו מתחוללת התגוששות מתמשכת. הסתמכותו של ברנר על נוסח פואטי זה, ובמילים אחרות – העובדה שהוא אינו מספר – היא הגורמת לו לשלול את הסיפור הארץ-ישראלי, לא ההוויה הלאומית החסרה שאינה מאפשרת את קיומו. לפיכך, אף שברנר ביקש להצביע במאמרו על השיקוף הכוזב הבא לידי ביטוי בעמדת המספרים, שיקוף הדורש "קביעות וטיפוסיות", ר"ב טען כנגדו כי "גם למכתבך בנדון זה יש רק ערך של גלוי רוח סוביקטיבי אבל לא של תורה קבועה במסורות", וכי

45 משה בהר, "מאה שנים לפלורה ספורטו: סיפור לא ידוע של נחמה פוחצ'בסקי ואפשרותה של ברית פמיניסטית-מזרחית", פעמים 139-140 (תשע"ד), עמ' 9-54; נילי סדן, "בדור יורד: עיון ביצירתו של ד. קמחי", בקורת ופרשנות 11-12 (1978), עמ' 170-171.

46 ר"ב, "הזשנר הארץ-ישראלי (מכתבים פרטיים)", הפועל הצעיר (ד' באלול תרע"א), עמ' 9-10.



העיקר בדבריו הוא התנגדותו למסורת כתיבה השונה מזו שהשתייך לה. בהקשר זה אף הצביע ר"ב על כך שגם בספרות הגרמנית הופנתה ביקורת נגד המקום הנרחב שתפסה מסורת הכתיבה של גתה ותנועת הסער והפרץ, שהובילה להיעדר הסיפור הברליני – המתאר את תמונת חיי הכרך של ברלין. כלומר, גם במקום שבו התגבש נוסח הבעת וידוי הנפש התגלה הצורך בנוסח הכתיבה האחר, של המספרים. מכאן תיאר ר"ב את גבולות ההווה המרחבית שעל הסיפור הארץ-ישראלי לשקף, ויצא נגד גבולותיו המצומצמים של היישוב היהודי החדש שהגדיר לכך ברנר:

כי, כאמור, אם אין עמידה באותו קומץ האנשים המכונה "ישוב-החדש" הנה יש ויש עמידה מחוץ ממנו הן בטבע הדומם, הצומח ובעל חי והן במין האנושי, גם בתוך החלק היהודי שבו. סוף סוף אינו דומה הדור השלישי של הישוב הישן הנולד בארץ לחברו בחו"ל. ואפילו אם ידמה – מה בכך? מה זה איכפת להמספר? ההתאהבות היא, כידוע, חזיון ישן נושן ובכל זאת שרים עליו בכל יום מחדש וכן הדבר בכל יתר חזיונות ודמיונות החיים... "אין כל חדש תחת השמש" וכיחד עם זה: "צעיר הוא העולם" [...] אין גבולין בעולם היצירה.

לעומת ברנר, הטוען כי אי אפשר לכתוב על היישוב היהודי החדש משום שהוא "צעיר" ו"מפרפר" – כלומר הוא מצוי בתהליך דינמי של התהוות וטרם גיבש "קביעות וטיפוסיות", ולכן הספרות הז'אנרית אינה מסוגלת לשקפו – ר"ב מתאר את היישוב החדש כ"קומץ אנשים" הבטל בהווה הארץ-ישראלית הרחבה, ולכן אינו מוצא משמעות רבה בכתיבה ספרותית על אודותיו. ר"ב מבקש להפנות את מבטה של הספרות אל אותם אזורים שברנר הגדיר כ"המשך-הגלות" וטען לפיכך ש"אינם מעניינים". כתיבת הסיפור הארץ-ישראלי לשיטתו של ר"ב מותנית ביציאה מגבולות היישוב החדש – לא בשל הערכה ירודה לז'אנר הזקוק למציאות קבועה וטיפוסית אלא בשל הצורך בכתיבה על מציאות רחבה ולא על "קומץ אנשים". בכך הוא מערער לחלוטין את יחסי הכוח שעיצב ברנר, בין יישוב חדש ומתגבש הראוי לכתיבה ובין מרחב קבוע וטיפוסי בלתי מעניין, ומציבם כחסים בין קומץ מבוטל של אנשים לבין המרחב כולו, יחסים המבססים את כתיבת הסיפור הארץ-ישראלי בנוסח כתיבה אחר מאשר הבעת וידוי הנפש.

בדבריו מצביע ר"ב גם על דמות המספר כמי שאינו מוטרד מן הדמיון שבין מרחבים שונים ואינו רואה בשוני או בחידוש המוחלט תנאי הכרחי ליצירה. על פי תיאורו של ר"ב, המספר הוא המסוגל לספר מחדש על התרחשויות אנושיות מוכרות דוגמת התאהבות. ההיכרות עם התרחשות זו אינה מעקרת את הצורך בסיפור חדש על אודותיה, שהרי "צעיר הוא העולם". המספר משתמש בחומרי הגלם המוכרים כדי לעצב את סיפורו החדש. בהקשר זה, כתגובה לדבריו של ברנר ברשימתו שלו, כותב ר"ב כי "אין גבולין בעולם היצירה". ברשימתו ברנר יצא נגד סיפורו של אז"ר "מעולם היצירה", בטענה ששם החיבור מעיד עליו כי הוא שוכן בעולם היצירה – השלישי בארבעת עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה ועשייה) – וכי הוא מנותק מעולם העשייה, עולמה של המציאות הממשית. ברנר מצא ב"עולם היצירה" ביטוי לציורה של מציאות אידיאלית, ולכן "קבועה וטיפוסית",



ולעומתו העמיד ר"ב את עולם היצירה כמרחב ש"אין גבולין" בתוכו, ולכן כמרחב שאינו מבקש לשקף מציאות קבועה ועומדת. לפי ר"ב, בניגוד לטענתו של ברנר, נוסח הכתיבה של המספר השייך לעולם היצירה אינו מייצג את המציאות הקטועה כשלמה אלא הוא מוסרה באופן אחר מכפי שגיבשה המסורת הספרותית של הבעת וידוי הנפש.

התיאור שר"ב תיאר את ברנר, כמי שאיננו מספר, ועיצובו את תמונת המיתוס הארץ-ישראלי כאירוע התחום בהוויה הקולקטיבית עשויים להצביע על קרבת עמדתו של ר"ב לדבריו של ולטר בנימין על ירידת קרנה של אומנות הסיפור באירופה המודרנית.<sup>47</sup> בנימין תיאר את עליית המסורת הספרותית של הרומן במקביל להסתלקות דמותו של מספר הסיפורים מן הבמה האירופית. לעומת מסורת הרומן, שצמצמה את ההתרחשות הספרותית לתחומי המרחב הפרטי, כעין מגע הנוצר בין הקורא לספר בקריאה השתוקה, הסיפור במסורת מספר הסיפורים התרחש במרחב הביניים שבין המספר לקהל מאזיניו, והתגבש כאירוע חברתי. מספר הסיפורים ישב בתוך עֶמו, את מעמד בעלי המלאכה הפך ל"סדנת העבודה" שלו ולחומרי הגלם שמהם יצק את סיפוריו. נראה כי הבחנתו של בנימין מסייעת להבין את תפיסתו של ר"ב ואת עמדתו נגד ברנר. כמי שהשתייך למסורת הכתיבה של הווידי, הפך ברנר – כפי שאכן העיד על עצמו – למי שאיננו מספר אלא מוסר את וידוֹן-מכתביו לכל המעוניין. הפואטיקה שברנר עיצב, גם אם נודע לה ממד ציבורי בעצם פרסום המכתבים ה"פרטיים", כוננה זירה של התכנסות אינטימית בין כותב המכתבים לבין הקורא המתעניין בהם. לעומת מסורת זו הציב ר"ב את המיתוס הארץ-ישראלי או הסיפור הארץ-ישראלי ואת דמות המספר כספרות המתרחשת בתחומי ההוויה הקולקטיבית, ולכן אף הגדירה כ"אגדה עממית". כלומר, בדומה לאופן שבו בנימין תיאר את דמות המספר, ר"ב ראה את הסיפור הארץ-ישראלי כאירוע חברתי הנרקם במרחבי הביניים של ההתרחשות הקולקטיבית.

## הראי"ה קוק כמחבר ספרות וידויים — ביקורת סימונה של הספרות העברית כספרות חילונית

לצד המחלוקת, כאמור לעיל, ר"ב עצמו היה שותף לברנר בתפיסת הקיום בארץ-ישראל-פלסטין כקיום מעורער שאינו "חתום בגושפנקא", המשתקף ב"יצירה בחבליה". עם זאת, גם בהקשר זה אפשר לומר כי גבולות מושאי הייצוג של הבעת וידוי הנפש שהגדיר ר"ב חרגו מן הגבולות שהגדיר ברנר. ביטוי לכך ניכר באופן שבו תיאר ר"ב את אודות, חיבורו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק שיצא לאור בתר"פ, במאמר שפורסם בביטאון תנועת המזרחי התור (מאוחר יותר העיד ר"ב כי המאמר נדחה מכתבי עת ספרותיים אחרים בשל דמותו הרבנית של מחבר הספר). כנגד תפיסת ה"אני" המתוודה כ"אני" המשתחרר כביכול מכבליה של סמכות חיצונית, ר"ב הציג את אודות כחיבור הנובע מן התנועה שבין ההשתקעות בעולם ההלכה לבין השאיפה "להשתחרר לגמרי מכל

47 ולטר בנימין, מבחר כתבים, כרך ב: הרהורים, מגרמנית: דוד זינגר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 178-196.

כבלי המועקה הסבתית, ההגיונית", שאיפה שר"ב מסביר כרצון לשהות בתוך תחומיה של הנפש עצמה. אך "גדול כח המציאות והיא לא תתן לו לברוח מפניה לנצח", ור"ב מבקש למקם את אורוות באותה מסורת ספרותית שברנר, לדידו, היה אחת מהסתעפויותיה:

את אוסף העלים האלה עלינו למנות איפוא לספרות הודוים [...] מסוג ודוי הנפש, מאותו הסוג יקר המציאות אשר הנשמה מתלבטת בהם בכח על חלוני רקיעי המחשבה וההרגשה וכובשת לה רשות כניסה כל-שהיא וגלוי טפח כל-שהוא [...] מוכן שמתוך הנושא הדתי הגדול, מפאת האכסטז העמוק והלוהט אין חפץ בהוכחות הגיוניות. כאן אין השאיפה להוכיח לאחרים אלא לתת בטוי לעצמיות, ודוי למה שמכוסה לפני-ולפנים ופורץ בהכרח החוצה [...] מחבר ספר ה"אורות" טרוד תדיר, דומה כאילו הוא מאזין תדיר, כאותו פקיד הממונה על תחנה רדיוגרפית [...] לאיזו אושה הבוקעת ועולה ממרחקים, ממעמקים, מעמקי הגות ורגוש [...] הוא אומר במקום אחד באופן שנון וקולע עד מאד שהוא מדבר לא מפני שיש לו כח לדבר, אלא מפני שאין לו עוד כח לשתוק.<sup>48</sup>

בשיוך אורוות לספרות הוידוים אפשר לראות ערעור של ר"ב על גבולות הספרות העברית כספרות לאומית-חילונית ועל התגבשות הז'אנר החילוני של הכתיבה הוידוית, שבמרכזו "אני" המבקש לספר את עצמו. אפשרות הוידוי בתיאורו של ר"ב אינה צומחת מן ההתכנסות פנימה אל תחומי הנפש אלא מן העלייה שגם הראי"ה קוק מתאר בעצמו: עלייה "למדרגה עליונה יותר של חירות". כלומר, החירות אינה נובעת מפריקת עולם של כבלי המועקה הסיבתית אלא מן ההעפלה אל מעבר להם ומן הפרספקטיבה החדשה המתאפשרת בזכותה, פרספקטיבה העשויה "להצמיח 'צמח ישועה כפל כפלים' בעצם עולם ההלכה". ההלכה צומחת באמצעות ההתעלות אל האגדה שמעבר ומשנה את המבט עליה.

נראה כי גם העצמיות שר"ב נותן לה ביטוי בדבריו על אורוות אינה ישות מלאה המשיגה את עצמה מתוכה ומריקה את תוכנה על פני דפי הוידוי, וכי המרחבים שהיא נעה בתוכם גדולים מגבולות ה"אני" עצמו. תיאור זה מפנה את מקומו לתיאורו של הראי"ה קוק כפקיד ב"תחנה רדיוגרפית" הקשוב לרחשים הבוקעים "ממרחקים, ממעמקים" ועסוק בקליטתם. כלומר, העצמיות מתוארת ככלי קיבול לרשמים הנבלעים בתוכה ומורקים אל הדף הכתוב כפי שהם, מפני שהרשמים אינם יכולים להיאצר בתחנת הקליטה שאינה מעניקה לעצמי את הכוח לשתוק. הקליטה המאפיינת את כתיבתו של הראי"ה קוק, כפי שמצייר זאת ר"ב, "מחוסרת רגעי-מרגוע, אותם ירחי-לידה המרובים [...] שהגידול הנפשי הולך ונעשה וצומח ופורח בהם בחשאי, בלא יודעים, בשעת שינה ואגב התעסקות בענינים צדדיים". הרשמים אינם נקלטים ומשתהים באותה "תחנה רדיוגרפית" של עצמיות – גודש הרשמים הנספגים בה אינו מאפשר לה לעבור תהליך של התעברות ולידה, שבו הרשמים עובדים עד לפליטתם, ולכן גם בהרקתם על הדף מתקבל גודש בלתי מאורגן המאפיין את העצמיות כתחנת קליטה.

48 ר"ב, "שיח: ב", התור (ה שבט תרפ"א), עמ' 3-6.

כתיבתו של הראי"ה קוק מתוארת בדבריו של ר"ב הן כהתעצמות עזת הבעה של ה"אני", המצביעה על הקשריה האקספרסיוניסטיים, והן כביטוי לאין-סוף הרשמים המתקבלים מן המציאות שהאוזן כרויה לה. כתיבתו הווידיית יונקת, לשיטתו, מן הניגוד שבין השאיפה לשחרור גמור ולהתייצבות ב"מדרגה עליונה יותר של חירות" לבין ההאזנה התדירית למציאות שהצלילים העולים מתוכה "מגיעים אל אזניו".<sup>49</sup> לשיטתו של ר"ב, אם כן, המתח היצירתי המשוקע בכתיבתו של הרב קוק מכונן את אודות כספרות השייכת לז'אנר הווידיים. תיאורו של ר"ב את ההתנודדות בין הקטבים כמתח יצירתי מכונן, יכול להראות כיצד הכללת אודות בקורפוס ספרות הווידיים בספרות העברית החדשה – לצד כתיבה של מחברים דוגמת פיארברג, ברנר או גנסין – יש בה כדי למתוח את גבולותיו של מושג ה"עצמי" הבא לידי ביטוי ביצירותיהם. הוצאת אודות מן הסד המקבע של "ספרות דתית" והכללתה בספרות העברית החדשה מצביעה על תפיסתו של ר"ב כי אין הסיפור הארץ-ישראלי נקבע לפי החלוקה הבינארית של שיח החילון בין ספרות רבנית, מסורתית או דתית לבין ספרות עברית לאומית-חילונית. התביעה להכללתו בקורפוס הספרות מערערת את הנחות היסוד של ספרות זו. הצבת החיבור במסגרת ה"ספרות" משקפת את שאיפתו של הרב קוק עצמו לגיבושה של כתיבה ספרותית תורנית המשוחחית עם מכלול הכתיבה הספרותית והפילוסופית האירופית המודרנית: "העט כבש לו את העולם, הוא רודה במחשבות, ברגשי הלב, וגם במעשים [...] היעלה על הדעת, שאנו רשאים לחשות ולא לקנות לנו את הזיין המודרני הזה?"<sup>50</sup>

זיהוי כתיבתו של הרב קוק כספרות והערעור הנובע מכך על הגדרת הספרות העברית כחילונית בלבד עולה במפורש כחמש-עשרה שנים לאחר מכן, בביקורת שמתח ר"ב על קביעתו של ברוך קרופניק (קרוא) כי הרב קוק "לא השאיר אחריו שום ספר שאפשר לצרפו לספרותנו החדשה", וטענתו כי "בחפץ לב היינו מצרפים ספר דתי חדש אילו היה ספרותי". בדבריו של קרופניק ניכרת תודעתו כקובע טעם, המכריע בשאלה אם ספר דתי ראוי לבוא בקהל הספרות העברית החדשה. כלומר, הספר הדתי מוגדר מראש כשולי, כחיצוני לתחום הספרות, וכניסתו אל שדה הספרות העברית החדשה מותנית בהיותו "ספרותי". הגדרת תחומיה של הספרות העברית החדשה מכוננים מראש את הספרות התורנית כמי שתמצא בה מקום רק בציות לגבולות הז'אנר, גבולות המשקפים את תפיסת הספרות העברית החדשה כלאומית חילונית, וכדבריו של ר"ב, את ראיית התרבות והדת כשני עולמות ה"מחולקים ללא-גשר". את הספרות התורנית הגדיר קרופניק כספרות של "מפתח-הלכות", וגרס כי אין ביכולתה להיכנס תחת כנפיה של "ספרותנו".<sup>51</sup>

ר"ב הצביע על האירוניה הגלומה בדבריו של קרופניק, שהתיר "ברוב חסדו" להכניס ספר דתי ל"ספרותנו", וראה בהם שיקוף ליחסי הכוח בשדה הספרות העברית החדשה. אלה, טען, באו לידי ביטוי גם בדבריו של אחד העורכים שהגדיר כ"שליטים בספרות

49 על מתח מכונן זה בהגותו ראו, אבינועם רוזנק, ההלכה הנובואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 96-115.

50 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' כה. ראו גם: אבינועם רוזנק, הרב קוק, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2006, עמ' 50-53.

51 ר"ב, "אי-שם קראתי או שמעתי", ההד (כסלו תרצ"ו), עמ' י-יא.

החדשה", שסירב לפרסם את מאמרו המוקדם יותר של ר"ב על אודות אף שהודה כי המאמר "טוב בכל המובנים" רק מכיוון שעסק בחיבורו של רב. לאור הנחתו של קרופניק על חיבוריו של הרב קוק, הצביע ר"ב על הפער שבין התייחסות ביקורות הספרות לאגרות דא"ה – "אגרות במובן הקלאסי של המאה הי"ח, בשעה אשר האגרת היתה האמצעי העיקרי של ההבעה הספרותית", ומכאן לפי ר"ב, בדומה לטענתו על אודות, היו צריכים להציב בהקשר של כתיבה אפיסטולרית בספרות הכללית – לבין אגרות אחד העם, שאת ערכן ר"ב העריך כהיסטורי בלבד.<sup>52</sup> לעומת הכתיבה הרבה שהוקדשה למה שר"ב כינה "אגרותיו הריקניות של אחד העם", אגרות דא"ה נותרו מרחב עלום שיד הביקורת לא נגעה בו, ואולי אף העדיפה שלא. תביעתו של ר"ב להציב את כתיבתו של הרב קוק בהקשרים ספרותיים מובהקים, דוגמת ספרות הווידויים או כתיבה אפיסטולרית, הסירוב שזיהה לראותה ככזאת והפערים שהצביע עליהם בין ההתייחסות לכתיבתו של הרב קוק ובין ההתייחסות לכתיבתו של אחד העם, כל אלה מלמדים על גבולותיו של השדה שכוונן במושג הספרות העברית החדשה, ועל שלילתו של שדה זה את הספרות התורנית מתוכו – גם כשביטאה דגמים אסתטיים מודרניים במובהק. כתיבתו של ר"ב על הרב קוק בהקשר הספרותי ערערה על גבולות אלה ועל החלוקה הבינארית שמושג הספרות העברית החדשה הנציח בין דת וחילון.

## הספרות היהודית כ"עבודה בהמון"

תפיסת הספרות כהוויה קולקטיבית והביקורת על עיצוב דמותו של הסופר הגאון כבסיס להתגבשותה באה לידי ביטוי גם בביקורתו של ר"ב על מאמר שחיבר הסופר והמשורר יעקב שטיינברג. במאמרו יצא שטיינברג נגד התגבשותה של אגודת הסופרים, בטענה כי היא מקבצת יחדיו אנשים שברובם אינם ראויים להתקרא "סופרים" וכי היא מסכנת את קיומם של אותם "היחידים המעטים אשר שם סופרים הולם אותם". שטיינברג גרס כי הסופר, ובייחוד הסופר העברי, היה תמיד "בודד לנפשו [...] אבל מתוך הבדידות הזאת הוא שאב גם את כחו האחרון". הבדידות נתפסה בעיניו כתנאי הכרחי למעשה היצירה, הנובע מתוך נפש המלאה "מעמסה אשר אין לה חקר". צורכם של הסופרים, לשיטתו, היה בכינונה של קבוצת עילית שתכלול את נבחרי הסופרים בלבד, כדי שתוכל להגן על בדידות זו ועל החדש והמופלא הנובעים ממנה מפני חיצו הארס שקהל הקוראים עלול לשלח בהם. בתוך התאגדות זו הייתה נשמרת הבדידות, "אבל זאת היתה בדידות יקרה של תולעת משי החבויה בתוך הפקועה האורירית והחזקה גם יחד". עם זאת, על ההתאגדות הרחבה שזכתה לכינוי אגודת הסופרים, שלא קיימה את ההבחנה ששטיינברג ייחל לה בין "עליונים" ו"תחתונים" אלא הייתה "קריקטורה" של ההתאגדות הרצויה לידו, טען שטיינברג שיש בה כדי להמיט חורבן על הבדידות שבבסיס יצירתם של הסופרים.<sup>53</sup>

52 ר"ב, "בכל דרכיך דעהו! ב", ההד (מרחשוון תרצ"ו), עמ' כח.  
53 יעקב שטיינברג, "קריקטורה", הפועל הצעיר (ג' באדר תרפ"ה), עמ' 13-14.

בתגובתו לשטיינברג תקף ר"ב את רצונו – שבא לידי ביטוי גם בדבריהם של סופרים אחרים – בקבוצת עילית ספרותית שתפנה אל הקוראים ה"אמיתיים" הבודדים.<sup>54</sup> בתשוקה זו ר"ב זיהה "סנוביזם ספרותי", המעצב את דמויות הסופרים הצעירים המתקבצים בבתי הקפה באירופה או בארץ-ישראל-פלסטין כ"יחידי סגולה" מורמים מעם, שעצם יכולתם להבין זה את זה מכוננת אותם כשותפים במעין קבוצת סוד מסוגרת. כנגד ניסיונות כינונה של "אריסטוקרטיה ספרותית" במרחב המנותק של בתי הקפה, בדמויותיהם של הצעירים "השולחים את עגולי עשן סיגרותיהם" אל החלל, ר"ב ראה בדמותו של אז"ר ייצוג להשתקעות בספרות המתקיימת בהקדשת הימים "לתורה ותעודה". אז"ר שימש לו דוגמה למי שעיסוקו בספרות איננו עיסוק של התכנסות אל מרחב סגור, ולמי שמכונן את ההפרדה בין העליונים – העוסקים בספרות – לבין התחתונים – השרויים מחוץ לגבולם של קבוצות הבודדים.

לעומת בתי הקפה, הסביבה התרבותית המובהקת שביטאה לפי ר"ב את ניתוקה של העמדה הספרותית האריסטוקרטית, הציג ר"ב את דבריו של הסופר והמבקר האוסטרי הרמן באהר, שאותו תיאר כמי "ששום דבר תרבותי בין הואלגה והסיינה אינו זר לו". באהר תיאר את הספרות כהתרחשות קולקטיבית המכילה ממד של עודפות, התרחשות שהיא תמיד יותר מדמותו של היוצר הבודד, הנובעת גם מפעולתם של אלה שכתבתם איננה מגיעה לכדי פרסום וגם מאופני קליטתה של היצירה בידי הקוראים ש"יסיימו את היצירה ויביאוה לידי הגמר הרצוי". את הספרות דימה באהר לשלל מבנים שהאנשים השונים בהם מעצבים יחדיו בתהליך מתמשך, שבו קליטה ונתינה מתמזגים אלה באלה. תמונת הדלי המועבר מיד אל יד והסולם המושתת על השלבים שכוננו הקודמים, שהיצירה החדשה משתלבת בהם, קוראות תיגר על תמונת היוצר המשתוקק לרגע הבדידות וההתייחדות עם עצמו כדי לאפשר את פרץ היצירה. תמונה זו מערערת על הניסיון לכונן סובייקט ספרותי אחדותי וריבוני שישותו – ולכן גם יצירתו הספרותית – מנותקות ממסגרות השתייכות קיימות ונתפסות כייחודיות וחד-פעמיות. בדברים שר"ב ציטט מפיו של באהר היוצר הוא מספר שיצירתו משתלבת במסגרות התרבותיות הקיימות ושאיננה מקבלת את צורתה עד ההכאה בפטיש בידי קהל הקוראים. הקוראים, אם כן, נתפסים כחלק מרכזי בתהליך התהוותה. בהמשך דבריו תיאר ר"ב את כינונה של דמות הגאון והחיפוש אחריה כסכנה המאיימת לבלוע את החיים התרבותיים עצמם ולהמיתם, כחלק מתהליך העברת ההתרחשות הספרותית והתרבותית מן המרחב החברתי אל חדרו הפרטי של האומן. תהליך זה, גרס, מאיים לרוקן את הספרות מן המרחב החברתי, ולגזור עליו גזרת מוות תרבותית.

במאמרו ר"ב תיאר את התפיסה הרואה בספרות התרחשות קולקטיבית כעמדה ספרותית יהודית. "עיקר בנינו של ספרותנו", גרס, "עומד על הרבים. ספר תהלים. חגי על יד ישעיהו. סתם בעלי-הלכה ובעלי אגדה על יד ר' עקיבא ור' ישמעאל. כל אותם אלפי תנאים ואמוראים יצרו את שני התלמודים ואת כל מה שקדם להם ואת כל מאות המדרשים. מנו וספרו ארבעים אלף פיוטים". הספרות היהודית, כפי שר"ב מתארה, היא

54 ר' בנימין, "בתחום הספרות והסופרים (מכתב)", הפועל הצעיר (י"ג באדר תרפ"ה), עמ' 10-12.

ספרות של "עבודה בהמון ובשתוף הכוחות". לראיה, יצירותיה המרכזיות אינן יצירות של "יחידי סגולה", ושמו של המחבר כיוצר מקורי וחד-פעמי איננו תופס בהן מקום כלל. חגי, המבטא את דמויות הנביאים הקטנים, כביכול, שוכן באותה מסגרת ספרותית מקראית הכוללת תחת כנפיה את דמותו של ישעיהו. דמויותיהם האנונימיות של התנאים והאמוראים המרכיבים את סתם המשנה ו'סתמא דתלמודא' מייצרות את המסגרת הספרותית הרחבה שבתוכה משוקעות גם דמויותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל – שאף הן לא נוצרו כדמויות של מחברים אלא כדמויות של שותפים בהוויות הספרותיות של משנה ותלמוד.

תפיסת הספרות כהתרחשות קולקטיבית עיצבה גם את סגנון כהונתו של ר"ב כעורך ביטאון של אגודת הסופרים מאזנים (תפקיד שניהן בו שנה אחת, במהלך 1930). במאמרו הראשון כעורך כתב העת תיאר ר"ב את רצונו לעצב אותו כ"בית היוצר ליצירה ספרותית מעונפת, רבת-הגוונים ועשירת-הכוונים", שיצליח לשקף את הסתעפויותיה השונות של הספרות העברית "לבתי-מדרש שונים, לשיטות שונות, לכוונים שונים"<sup>55</sup>. לעומת כתיבי העת האחרים שייצגו במובהק את כל אחת מן ההסתעפויות שקראו תיגר האחת על חברתה, ר"ב ביקש לשלב בזירת הביטאון מאזנים את ההסתעפויות כולם, ולאחד בו "באהבה הרמונית אחת את כל פארות הספרות ונטישותיה". בתיאור זה נוקט ר"ב רטוריקה לאומית מאחדת, שבה הופכת הספרות כהתרחשות קולקטיבית לאפשרות להתגבר על הפיצול המאפיין את הספרות ומאיים על לכידותה כספרות לאומית. עם זאת, בהמשך דבריו מצביע ר"ב על תפיסתו את הספרות כ"עבודה ספרותית קיבוצית" הזרה לרוחו של הסופר העברי, "שכן רגיל הוא להיות בודד במועדו ולשמור מכל משמר את רכושו היחידי, את שבילו המיוחד", כעמדה ביקורתית המתנגדת להנחות יסוד בשדה הספרות העברית. לפיכך, ניסיונו של ר"ב לעצב כתב עת הכולל את שלל הסתעפויות הספרות אינו מסתכם בהתגברות על סכנת הפיצול אלא בקריאת תיגר על תפיסת הבדידות והאמן הגאון כבסיס להיווצרותה של יצירה ספרותית. עיצוב כתב עת המאחד את "ה'תשעים ותשעה' ואת היחידים הבודדים", בהדהוד מסתו של אורי צבי גרינברג, ביטא את ערעור הנרטיב החסלני שמצא ליפסקר בבסיס מסה זו. כלומר, איחוי הקרע בין התשעים והתשעה לבין היחיד ערער על ההפרדה שתבע אורי צבי גרינברג בין האומן היחיד לבין "תשעים ותשעה" מייצגי הציבור והחברה, הפרדה שהייתה עיקרון מכונן במסה וביטאה את התשוקה לדמות הגאון. בדומה לדבריו של באהר על כינונה של ספרות אוסטריית ש"כל מי אשר כשרון לו יבוא ויטול", ביקש ר"ב לעצב מרחב ספרותי לא ליחידים אלא להתרחשות קולקטיבית של הספרות.

במאמר מאוחר יותר תיאר ר"ב את המסורת הספרותית היהודית כמסורת של ספרות דיאלוגית, שהקורא שותף פעיל בכינונה, בניגוד לתמונת הספרות בת תקופתו – שתיאר כנעדרת קהל קוראים.<sup>56</sup> אך בתיאורו הבחין ר"ב בין הספרות המקראית וחיידו הפואטי

55 ר"ב, "במעגל: א", מאזנים ב, א, נא (אייר תר"ץ), עמ' 4-7.

56 ר"ב, "פרקי קריאה (שרטוטים)", למועד: קובץ ספרותי לחג הסוכות, ירושלים, תש"ו, עמ' 148-152.

של הרמב"ם בעיצובו של קודקס הלכתי לבין ספרות התנאים והאמוראים – שאותה סימן כמי שעיצבה את אופי מסורת הכתיבה היהודית. את ארגון המשנה כחיבור רווי מחלוקות הציג ר"ב כהכרעה פואטית של ר' יהודה הנשיא, שהוליכה תמורה "מן האחדות וההרמוניה השולטת בתורה שבכתב [...] אל המערכה של תורה שבעל-פה". לשיטתו, תמורה זו הפכה את הקורא מ"מסתכל סתם", כלומר קורא פסיבי, ל"משתתף במערכה", שותף פעיל הנדרש להביע את עמדתו בפולמוס המתגלע בין דפי החיבור. ספרות התנאים, אליבא דר"ב, הייתה לנקודת מפנה. העולם החדש שגיבשה בא לידי ביטוי בעיצובה של מסורת פואטית יהודית המייצגת את ה"עבודה בהמון", ובהנכחת ריבוי כותביה, בניגוד לשם המחבר שהשליט את הקו הליניארי של העצמי בכתיבתו. בכך גיבשה מסורת פואטית זו מערכת יחסים שונה בין הכותבים לבין הקוראים. הקוראים הפכו לפעילים בהוויה הספרותית הקולקטיבית, והיו לשותפים בעיצובה ובהרחבתה של המסגרת הספרותית. עוצמת הכרעתו של ר' יהודה הנשיא בכל הקשור לגיבוש המסורת הספרותית היהודית באה לידי ביטוי, אליבא דר"ב, בניסיונו של הרמב"ם לסטות ממנה, כמי שביקש לגבש קודקס הלכתי הקובע הלכה פסוקה וכמי ש"גאוניותו" שוקעה בין דפי ספרו, ובכל זאת "גם ה'נשר הגדול' לא עצר כח לשנות את הרוח. הוא בעצמו נעכל ונכנס לתוך המעגל". המסורת הספרותית היהודית, שאת נקודת הראשית שלה סימן ר"ב במפעלו הספרותי של ר' יהודה הנשיא, הייתה לשיטתו חזקה אף מכוחו של הרמב"ם, ש"עוכל" בתוכה, שהפך לחלק מן המעגל הספרותי המאופיין בריבוי, ושדחה את שאיפתו לגיבוש הלכה פסוקה.

## סינום

הספרות העברית החדשה התגבשה מן הפנייה לספרות המקראית, והדגישה את מקומו הבלעדי של המחבר היחיד, המקורי והחד-פעמי. ר"ב, לעומת זאת, ביקש לעצב את הספרות העברית החדשה לפי דגם המסורת הספרותית היהודית הבתר-מקראית, שבו הכתיבה הייתה למעשה קולקטיבי. את נקודת הראשית סימן בספרות התנאים, ובתמורה הפואטית שזו הציגה לעומת הספרות המקראית. עדות לעוצמתה של מסורת העבודה בהמון מצא ר"ב בניסיונו הכושל של הרמב"ם לסטות ממנה. מסורת העבודה בהמון, גרס ר"ב, גילמה את תפיסת הספרות כהוויה קולקטיבית שהרבים שרויים בה, ושקהל קוראיה ממלא תפקיד מרכזי בהתהוותה, בניגוד לתפיסת הספרות כמרחב של עליונים הקנאים לבדידותם, הרואים בה מקור ליצירתם ותרים אחר "הקורא האמיתי" הבודד הראוי לה. ר"ב יצא נגד התשוקה לסופרים בודדים, נגד השאיפה לסובייקטיביות ריבונית, שבדומה לדמות הריבון-המדינה יונקת את עוצמתה מעוצמות אלוהיות הטמונות בה וזוכה להשראה ממרומים, נגד השאיפה אל המקורי והחד-פעמי ונגד הרצון בסופר שהוא הבעלים של יצירתו.<sup>57</sup> בערעורו קרא ר"ב תיגר על אחד ההיבטים המרכזיים של הספרות

57 על ההיבטים התאולוגיים של דמות הריבון ראו, מנחם לורברבוים, "שובו של לויתן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס", תרבות דמוקרטית 6 (2002), עמ' 85-110.

הלאומית-חילונית, שגולם בהוצאת הספרות מן המרחב החברתי והעברתה אל הקריאה הדמומה בין קירות החדר הפרטי, וביקש לעצב דמות אחרת, דמות שאינה ריבונית – לא במונן שניתן למושג זה במסגרת מדינת הלאום המודרנית, כביטוי של הטמעת הכוח האלוהי בגוף המדינה או בגוף הסובייקט – הנתונה במסגרות השתייכות המסורתיות והקהילתיות שלה, ואינה נתפסת כמי שמסגרות אלה מאיימות על עצמיותה.