

ספרות, מציאות וטרנסצנדנציה עיון במפעלו הפרשני של ברוך קורצווייל

רוני מירון

ביסוד יצירתו של ברוך קורצווייל עומדת השקפת עולם מסוימת כדבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית למציאות שבה חיים ופועלים בני אדם. קורצווייל סבר שישות זו מותירה עקבות לא רק במציאות היהודית הראלית אלא גם בספרות העברית ובוהמיה היהודית בכללותה. תפיסה זו של הספרות העברית החדשה עיצבה את פרשנותו של קורצווייל והציבה אותה על נתיב ההתחקות אחר הישות הטראנסצנדנטית בספרות. על רקע זה פרשנותו של קורצווייל לספרות העברית החדשה ביקשה לחלץ הכנה על אודות המציאות היהודית כמובן הרחב ביותר של המילה – זו שמוצאת את ביטוייה בחיים ההיסטוריים והאליים וזו המספיקת שמגולמת בפרקטיקות דתיות אך מחלחלת למכלול האופנים של הקיום האנושי היהודי. בשונה מהפרשנות הרווחת על יצירתו של קורצווייל, אני מבקשת לטעון כי תפיסתו המספיקת אינה ביטוי של הזדהות עם עמדה דתית אורתודוקסית או אחרת אלא מכאנת השקפת עולם אישית שהוא גיבש מתוך שיג ושיח עם התרבות האירופית שעיצבה אותו כמלומד וכחוקר. מבחינה זו הפרשנות למפעלו

* מקורות מספרי ברוך קורצווייל:

אבסורד = בין חוץ לבין האבסורד, ירושלים והל אביב, תשל"ג.

כמאבק = במאבק על ערכי היהודי, הל אביב, 1969

ספרותנו = ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה ירושלים והל אביב, תש"ך

עגנון = מסות על סיפורי ש"י עגנון, הל אביב 1962

1 השימוש בביטוי "ישות טרנסצנדנטית" ולא בביטוי "אלוהים" מכון הוא נועד לקשר את

הריון לשיח הפנומנולוגי האוטונומי הקיים סביב מושגי הישות הטראנסצנדנטית. עם זאת, יש

2 בהחלט הקשרים שבהם ניתן לפרש את הישות הטראנסצנדנטית כמשמעות של אלוהים.

הספרות הקיימת על יצירתו של קורצווייל מציגה אותו כאידאולוג, לרוב של האורתודוקסיה

(ראו במיוחד, דן מירון, אם לא תודה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-

פוליטי, הל אביב 1987, עמ' 121-125; תל"ל, הדיפה לצורך נגיעה, הל אביב 2005, עמ'

83. בעניין פרשנותו של דן מירון, ראו משה גרליצ'ין, ברוך קורצווייל כפרשן של תרבות, רמת

גן תשס"ט, עמ' 129, ואת יצירתו מזוהית דיאכרונית הממוקרת בעיקר בנושאים העולים

של קורצווייל המוצעת במאמר מנקבלת את טענתו של קורצווייל עצמו שתפסוחו אינה נובעת מהשקפת עולם אורתודוקסית (אבסורד, 416; במאבק, 182). במרכזו של הדין במאמר זה עומד בירוד השקפת עולמו המטפיזית של קורצווייל והנחרת תפקידה הפרשנות את הספרות העברית. במסגרת זו אציע קריאה אוטולוגית של כתביו שתבחן את היחסים בין הספרות העברית לבין הישות הטרנסצנדנטית, שהייתה יסוד רדא בהשקפת עולמו של קורצווייל.⁴ הפרשנות המוצעת ליצירתו המשמעותית המטפיזית הגלומות בין ומבחינת הפרשנות המוצעת ליצירתו. נוסף על כך, אופי כתיבתו של קורצווייל המגובש סביב יצירתו או יוצרים מסוימים תוך הדרווח עמם, לרוב מבלי שתמלווה לדין שלו בחינה השואלת של תפיסתו בהקשרים השונים, מצריך הכרעה בין קולות שונים המציינים בטקסט שלו, מכל מקום, אין באוריינטציה הפילוסופית של הדין כדי לטעון שיצירתו של קורצווייל מתגבשת לכדי גישה פילוסופית שיטתית. כמו כן, הנתיח הפילוסופי אינו קובע עמדה באשר לערכה של ביקורת הספרות שמציע קורצווייל בכתביו.

הפרשנות המטפיזית-אוטולוגית המוצעת ליצירתו של קורצווייל נשענת גם על תפיסתו שבעומק היצירה מונח יסוד בינונפי מוצק שקורש בין המויות ביצירה והתפיסות המופיעות בה לבין היוצר. קורצווייל נתן לכך ביטוי חן לגבי יצירתם של אחרים והן לגבי יצירתו שלו. כך למשל טען כי השוניים החינוניים המתוארים בעלילות הסיפור אינם העיקר אלא "השוני הגורלי שמתחולל בנפש המשוור" (עגנון, 81); "האפיק מנדלי אינו עומד מחוץ למעגל דמיותי [...] מתקיימים

מביקורת הספרות שלו, מבלי לירות לחקר תבניות המחשבה שלו והחשבתה האי פיריית שעיצבה את גישו כחוקר וכפרשן. קביעת זו מתחייבת למרבית המאמרים שבנסח בתוך ספר ביון קורצווייל, הל אביב 1975, וכן לגבי מאמרו של דודי נעם ודודי, "בערוגת הנהיגה: הפולמוס בין ברוך קורצווייל וגורש שלום על חקר השתבחות", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, 16 ותשס"ו, עמ' 299-360). ידא מכלל מחקרי של משה גולצ'ין המציג אותו כפרשן של תרבות ומחלף אותו פרמסגרת האירואולוגית והמתפיסה של ביקורת הספרות (גולצ'ין, לעיל בתערה זו). עם זאת, האוריינטציה של מחקרו התבניתית בעוד זו המוצעת במאמר זה פנומנולוגית.

3 כספרי האוטוביוגרפי, מוגיש יעקב כ"ץ את הביקורת ואף את הללוה שדוי לקורצווייל על ההווה היהודית האורתודוקסית, ראו יעקב כ"ץ, במר עני: אוטוביוגרפיה של היסטוריה.

4 ירושלים 1989, עמ' 75-76. קורצווייל אמנם לא הציע משנה סדרה כסוגית אלא אלא התייחס אליין במסגרת הפרשנות שלו ליצירת ספרותיות קונקרטיים. יהודה מבר, בספריו השונים הופיעו לעיתים רגש שונים ואף התגלעו סתירות בין המביעות שהביע בהקשריו דיון שונים. עם זאת, אני טוענת שאקספליקציה פילוסופית לתבנית הברותן אותם מוויזי מבט אוטולוגית מאפשרת להח' מתוכם השקפת עולם מטפיזית ברורה שמעניקה פער ומובן לכדי למכלול מפעלו הפרשני.

זחי שרתופתו של המחבר עם גיבוריו" (ספרותנו, 174); "המעניין ביותר הוא שאת שני השיפוסים, שלהם מעניק עגנון אינדיבידואליות מלאה ושם, הוא תופס בעצם כחלק ממצאם" (עגנון, 140); "[...] מתוך כדי התוונת מדבר עגנון" (עגנון, 84). במקביל לעיסוק בסיורות הנפשיים והאישיים של היוצרים העיד קורצווייל על עצמו בגוף ראשון כי "את ספריהם של לווית, פופר, וייטהד וכו' לא קראתי כדי לכתוב ספר או מסה. חשיבותם בשבילי משנית. העיקר – זיהי מחשבותי העצמית, ולעיתים על היהודי, על הספרות, ועל מדיע היהדות אני [...] הוגת מעצמי" (במאבק, 159). קביעות אלה מעניקות ביטוי עקרוני לפרשנות המוצעת המבקשת להלץ מתוך ביקורת הספרות שלו את השקפת עולמו של קורצווייל האישי.

ואולם, התיבט הבינונפי אינו זוכה למעמד אוטונומי בפרשנות של קורצווייל לספרות העברית היהודית ככוח. מבחינה זו אפשר לקבוע כי משמעותו ומשקלו שעניינם במציאות היהודית שבהם חיים היוצר הפרשן. קורצווייל ביקש לרתום מאלה של היבט זה חורגים מגבולותיו של היצירה הספרותית ושל פרשנותו, כמו גם להעניק לה ביטוי ישיר ואפילו פשטני בנסחו את השאלה: "היא היהדות קיימת או לא?" (במאבק, 182-183). המאמץ לקשור את היצירה ליסוד הבינונפי ניכר בשילוב, המאפיין את כתיבתו של קורצווייל, בין צורת הביטוי האישי לבין ההתחלה שלו להציע עמדות כלליות בסוגיות העולות בדין. ברוח זו כתב:

אין אני מסתפק בתפקיד של 'מבקר ספרות' כלבי, לא משום שאני רוצה להיות יותר, אלא משום שאי-שקט רוחני והחיפה אכזרית אינם נתנים לי מנח [...] אני רוצה לעתידה של היהדות ולעמידו של עם ישראל [...] דאגה סובייקטיבית של היהודי לגורלה של היהדות וממילא לגורל עמו. [...] עצם אהבתי לספרות העברית שנכתבה אחרי 1850 מעידה על הסובייקטיביות שרירותיות. פירושו – שמחקרי אינו יכול להעניק לי אמת ועובדה זו היא המחויבה שוב ושוב את תשומת לבי לדת. האמונה הדתית היא והיא בלבד יכולה להעניק למאמץ משהו מהכתיחתן (במאבק, 161).

תפיסה עצמית זו של קורצווייל על אודות יצירתו שלו כחורגת מגבולות העניין האישי שלו ומתחייבת למציאות היהודית במובן כולל, להחלה גם לתפיסתו את

5 כל ההודעות שלי, אלא אם ציין אחרת. על התפיסה של הכתיבה כעונה על צורך קיומי, ראו אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח בתיב באקוויסטציונליסטי יהודי, תל אביב 2007, עמ' 44-54.

והוא נושא בחובו את האירועים שבחיי אבותי" (אבסורד, 79); "מתוך התמסרות בערית וקשניות לאש הלהטת שבנשמתו, נשמעת שירתו ושל גדינברג אך ורק לאמת האינפנטית לתולדות עמו" (ספרותנו, 125) החווים בקשר המורדני של אברו האמונה כ"אסון פרטי" (ספרותנו, 161). יתרה מכך, קורצווייל מחדיר את סגנונו על אודות הזיקה האונטולוגית של היוצר למציאות היהודית כשהוא מתאר את היוצר כמי שנכפה על ידי המציאות ההיסטורית של החוויה הקולקטיבית של העם האומה, בלשונו: "אין זו אשמתו של אלוהים. זהו גורל בני תקופתו, שאברהם פירפירי. משוח רצוני, מעושה, פרוגרמתי, עומד לשטן בדרך ללידיקה גדולה..." (אבסורד, 266). הדגשת הזיקה בין היוצר העברי לבין האמונה ההיסטורית היהודית מחלצת את היוצר מגבולות הפרסיות שלו והושפת את הזיקה העמוקה שיש ליוצר וליצירתו לקולקטיב היהודי ולמציאות היהודית במובן הרחב. המהלך הפרשני הזה מאגד בתוכו שתי מגמות נגדיות – האחת מבצעת הכללה של היצירה הפרסית של היוצר, שמופיע בה כנציג ומגלמו של העם היהודי. השנייה מבצעת פריטיקולריזציה של היצירה ביחס לכלי הניתוח האוניברסליים של ביקורת הספרות. כהצגה מכן, מודגש ייחודה של היצירה הספרותית כיצירה יהודית שמצייבה פוסטפסטיביות ההולמות אותה. ואולם, שתי מגמות אלה אינן מצטרפות לכדי ניגוד, כיוון שתחומן של העמדה המכלילה ושל העמדה המבצעת פריטיקולריזציה תופסים, קרי: הקשר שבו יש להבין את הספרות העברית המודרנית.

ברוב השנן, החריגה מגבולות האני' היוצר מציינת פריצה לכיוון משיזי כללי יותר שמבטא התקשרות למציאות החורגת מגבולותיה של החוויה האלית שחיצרה הספרותית מהיחסת אליה באופן המירי. בלשונו של קורצווייל: "הדיאלוגים [...] נכתבו מתוך ראות של מציאות חדשה, רחבה ועמוקה יותר מזו שבשטח. מציאות זו היא על אינדיבידואלית, על זמנית. הקיום הנפשי שבה הוא מעבר לאישי ומעל לאישי. לדעתו של קורצווייל "חווית הנוף האישית ביותר היא יחד עם זה טראנסטרסנאלית מרמזת מעבר לעצמה [...] האני שר ומגלה את עצמו ואת הנופים אך ורק עם חזות מציאות שניה' שהיא מעבר לזמן ומעבר לאיש" (אבסורד, 78); "אמנות הסיפור חותרת כאן למעמקי הקיום שמעבר ומתחת לשכבה רציונליסטית, שהיא המציאות שבשטח" (עגנון, 309); במקום קורצווייל מתאר את ההתנסות במציאות זו כחוויה של "התפרצות הפתאומית של הטרנסצנדנטיות לתוך האינטנסיביות המפוצלת [...] אחרת שהנה על אינדיבידואלית, היא מבטלת את המפריד בין אדם לאדם, בין אדם לקונו, היא היוצרת את החוויה המאושרת, את השמחה העלאית של 'חסיכה אחת', של 'אגודה אחת'" (עגנון, 280). בהמשך הרבנים קורצווייל מודגש, במיוחד בפרשנותו ליצירת עגנון, את חוויתו העצמי של הסופר ואפילו את התכונותו לעצמו ואף משווה את החריגה של היוצר

היחס המתקיים בין היצירות הספרותיות שבחו עסק לבין יוצריהם. כך, בהניחו ש"הסיפור אינו מתאר את גורל אותו האני המספר בלבד" (עגנון, 172), הוא קובע כי "אי אפשר להסתפק בקביעת ה'קריע' שבנפש המסורד" (ספרותנו, 155), וגם אם "אמנם יש להתחשב בעובדות פסיכולוגיות [...] ועולם אין ביכולתו לפענח את רזי היצירה" (אבסורד, 326). אדרבה, דווקא "אישו שגודלה ועשרה היתה אישיותו ושל בינה" באפשרויותיה, הסובייטיזציה שבכחבי מגיע במידה רבה לתוקף אובייקטיבי" (אבסורד, 324).⁶

חריגתו של ההרמנטיקה הקורצווייליאנית מגבולות הסובייטיזציה כפס, שניכרה ביחסו אל היוצר ואל הפרשן כאחד, הייתה חיונית ביותר למושג ההשתקקות האונטולוגית שלו שכוונה להשיפה של המציאות היהודית. בטקסט הקורצוויילי ישנם אופנים שונים של חריגה מה'אני' היוצר. ברוב הראשון הוא מציינת את שאיפתו לבצע הכללה של דמות היוצר באופן שיוחלף אותו מהגבולות הפרסטיבליים שלו בפרט, ותתאפשר ראייתו כארכיטיפ של הקיום היהודי, בלשונו: "היי ברנר האיש ומפעלו הם גם כיוסיו לאחת האפשרויות השראיות שבחיי היהודי בכלל" (אבסורד, 324). מעבר לזיקה העמוקה של היוצר לאורח החיים הדתי, שקורצווייל נשען עליה בהקשרי דיון שונים, מודגשת בהקשר זה כמיוחד הזיקה לעם היהודי, להיסטוריה שלו ולגורלו הייחודי, בלשונו: "קיונו המיואשת של המשורר על אברו אלוקיו היא הרבה יותר מכיוסיו אישי ליתמותו הנפשית. פאיידיבג מתגלה גם כנקודת זו כעמקן התופס את גורלו הפרטי כסימפטום לגורל עמו" (ספרותנו, 167); "האני השר ושל גדינברג קשור עם העבר הרחוק ביותר. מקורו במרחק מרחקים

6 השימוש בכיוסיו "תוקף אובייקטיבי" אינו מבטא ניסיון מצדו של קורצווייל להעניק נופך מדעי להיסטוריה, כיוון ההיסטוריוזים היהודי מבית מדרשו של "זכמת ישראל", הופך הוא הנכון. לא אחת נבחרו עצמו קורצווייל מגישה זו בהצדדו שהיא "אדם שאינו מאמין לא כמדע אובייקטיבי" ובוודאי לא במחקר הספרותי אובייקטיבי" (במאבק, 138). התלומס של קורצווייל עם גרשם סביס משמעותה של תופעת ההיסטוריוזים היהודי זכה למספר התייחסויות במחקר. ראו משה שורין, הגות יהודית נוכח הרבנות כללית, ירושלים והל אביב תשל"ו, עמ' 196-224; David Biale, "Geishom Historigraphy", *Modern Judaism*, 6, 3 (1986), pp. 261-286; David Myers, "The Scholem and Anarchism as Jewish Philosophy", *Judaism*, 32 (1983), pp. 70-76 (לעיל הערה 2). עם זאת, גם בסוגיה זו עשויה הקריאה האונטולוגית, שבמאמר זה מופנית בעיקר לפרשנות את הספרות, לשפוך אור חדש על פולמס זה. ראייה זו הדגמתי ביחס לפולמס שהתקיים בין ירושלים לפונקטשטין סביב "זכמת ישראל" החלק שאילת משותפת עם זה שהתקיים בין שלום לקורצווייל. ראו רזי מירון, "עבר, היסטוריה ופרשנות: יוז' ירושלמי וע' פונקטשטין על 'זכמת ישראל'", אלפיים, 31 (תשס"ז), עמ' 169-223.

7 גישה זו מכירה את מעמדו של הסובייטיזציה בדרמטיקה הגאומריאטי. ראו Gadamar, Hans, *Truth and Method*, London 1989, pp. 290-300

מגובלות האני' שלו ל"כל חוויה מיסטיית" (עגנון, 280). ככל חוויה מיסטיית, גם זו המעורבת ביצירה הספרותית מקורה ביחיד, אולם המשמעות המנוקדת לחוויה עצמה אינה נושאת את חותמו האישי. לזיקה של היצירה הספרותית לחוויה הטרנסצנדנטית יקודש סעיף נפרד).

נשאלת השאלה מה יחס בין שתי ההיגות המתעמי המתוארות – האחת המכוונת כלפי קולקטיב היהודי, והאחרת הפורצת את גבולות הראליטה? על פני הדברים נראה כי החריגה השנייה מציינת חריפה והעמקה של החוויה הראשונה, כיוון שהמרחק המושג בה מהאני גדול יותר. אם כך הם פני הדברים, החריגה השנייה מיותרת את הראשונה, שכן הפריצה של גבולות המציאות הראלית חוצה גם את גבולות הקיום היהודי הפרטיקולרי כהחריגה לתוכו ממדים אוניברסליים. ואולם, לדעת, בתפיסתו של קורצווייל שתי החריגות יוצרות מעגל שהתנועה על מסלולו מובילה בהכרח אל היחיד ששימש נקודת מוצא לתנסות בהריגה. קורצווייל קובע כי "הזויתור הזה", היינו של היוצר על עצמו, יחוא גם הוכחה לעצמת הרצון העיקש, הדמוני, של האמן להבצע בתוך המימד של האמנות הסקרילית, כדי לזכות בשלמות וכדי לזכות את עמו באחדות שאבדה לו" (עגנון, 287). משמעות הדבר היא שהזיקה של היוצר אל החוויה הקולקטיבית אדרבה, הקולקטיב היהודי הורד בנוכחותו של ישות טרנסצנדנטית, ומבחינה זו הזיקה אליו היא חלק מהזיקה אל הטרנסצנדנציה עצמה. ייחודו של היוצר, כפי שנראה בהמשך, נעוץ בנגישותו הייחודית אל החוויה הטרנסצנדנטית שמכוחה מוטל עליו לגלם אותה עבור בני עמו. מכל מקום, קורצווייל קובע כי ההתנסות כחריגה מגבולות האני' אל מציאות אחרת משמשת אמצעי הרהימן יותר של היוצר להחבר לעצמו: "המשורר מסוגל לרבוץ את פשר חייו, את עצמו, רק בתולדין ההתייחדות הנפשית המלאה עם המשמעות הפנימית של תולדות עמו [...] אנו איננו רק אנתנו. חשיבות נודעת לנו רק במידה שאנו יודעים להיות ולהיות גם את נטל העבר. המשורר הוא יצור בעל תודעה היסטורית עמוקה ורק במידה ששירתו לפחות מרמזת על קשריה ההיסטוריים היא ריכשת לה את ממד העומק השומר עליה לכל תהיה תופעה עוברת וחולפת" (אכסורד, 106-107). לפיכך, גם אם היוצר מביע את הדברים בגוף ראשון על ידי המונית שהן פרי רוחו על "כל הסובייקטיביותו שהיה הן והדמויות) אחד הפסיפסמים החשובים ביותר לאותו הלך רוח הדואה באבין האמונה באל חי, הפרסונלי, אסון, זעזוע אקזיסטנציאלי" (ספרותנו, 199). עתה מתברר שכל חריגה מגבולות העצמי – בתחילה אל הקולקטיב ואחר כך אל ישות טרנסצנדנטית – עשויה בה בעת לשמש מקור להעמקה ולהתבססות בגבולות העצמי. קורצווייל נסוג אפוא בכך מהאפיזון המיסטי של החריגה שבה מתנסה היוצר שהוכר לעיל ושומר בכל

זאת על מצמדו של האני בהתנסות זו. לדעתו, אין מודבר בסתירה בתפיסתו של קורצווייל את היוצר, אלא בניסיון מצדו להעצים את המשמעות האונטולוגית של ההתנסות בחריגה.

א. הישות הטרנסצנדנטית

בעלמל של קורצווייל קיומה של ישות טרנסצנדנטית הוא אוידינטי. הברה זו נותרת מרמזת בדיוניו בספרות העברית החדשה, אולם לעתים הוא משלבה בהם באופן מפורש. אכן, קביעות אלה נושאות אופי עקיף או מנוסחות על דרך השלילה, כדם לדעתי אפשר לחלץ מהן את הגרעין של תפיסת הישות המפעמת ביצירתו של קורצווייל. תפיסה אונטולוגית זו מחלחלת למושג הסובייקט שלו – בין אם מדובר ביוצר, ברמיותו או בפרשן – היינו לתפיסתו את היוצר והפרשן. ולהבנתו את המציאות הראלית. כתוצאה מכך, דמות הסובייקט המופיעה בתפיסתו מאופיינת בזיקה ואף בנגישות אל הישות הטרנסצנדנטית. המציאות הראלית לא זו בלבד שאינה מופיעה כאוטונומית אלא שמקור הפשר המשמעות שלה נעוץ ביחס המתקיים בינה לבין הישות הטרנסצנדנטית. משמעות הדבר היא שכל ניסיון להבין את הסובייקט ואת המציאות הראלית בתפיסתו של קורצווייל, ולמעשה את המפעל הפרשני שלו בכללותו, חייב להישען על ההכרה בקיומה של מציאות טרנסצנדנטית.

תודאות של קורצווייל בדבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית נכרת בזיהויה עם האלוהים המתואר כ"הגיבור הגדול, האמיתי" של כל ההתרחשויות וכמקור ההסבר עבורן (במאבק, 125). בלשונו:

אין לחפש את הסיבה העיקרית למהות הטראגית או האטראגית של היצוא והשיבה כמעשי הגיבורים או באשמתם. גורלות שונים לפנינו, סטרוקטורות שונות של האופי האנושי, היינו, גרמים בלתי תלויים באדם [...] ביוד שסיבת הגורלית האבודת, או זו של החסר, אין לחפשה אצל האדם אלא בספירות האל המתגלה או המתנתר [...] האלוהות תבלתי מוכנת ותמתתרת היא מקור הסבר (עגנון, 202).

יתרה מכך, אלוהים אינו מציינ רק מציאות שאין עליה עוררין, המשמשת מקור להסבר ופשר לכל התרחשות משמעותית. בעיני קורצווייל, עובדה זו על אודות אלוהים הנה בבחינת דבר מובן מאליה. ברור זו כתב ביחס למילים "אלוהים הוא היודע מודע זה כך" בשירו של אורי צבי גרינברג: "ברוד: אלוהים בלבד, הנוכח תמיד, לו פתרונות לחידות הזמן" (ספרותנו, 127). זיהויה של הישות

אצורת [...] מקפאות את המהות האין-סופית האילמות והבלתי נראית לנבולות מוגבלת ונראית לעיני כל. בלי מהות אין צורות. בלי צורות נשארות המהות בשתיקן האילמת (במאבק, ν -vi, ההדגשות במקור).

הדין במשגי הערך, המהות והצורה כרכיבי יסוד בבקורת הספרות אינו מעניינו כאן. הדין עוסק בהנהגת הגיסיון של קורצווייל לחלץ מהספרות העברית אפיונים אונטולוגיים שיתמכו בהשקפת עולמו המשפוזית, הגורסת כי קיימת ישות טרנסצננדטית הנחשפת בספרות. אמנם לדעת קורצווייל הספרות היא גם אחר הביטויים לרוח האדם המבקשת לעצמה מיבנות ופטר, אך להיבט זה יש בקושי תפקיד בפרשנות שהוא מציע לספרות העברית החדשה, והוא משמש כגורם המקשה על השגת אפיונים אונטולוגיים טהורים של הישות הטרנסצננדטית. מוקד עניינו על נתון להתמודדות עם המתח האופייני לישות הטרנסצננדטית, קרי: הבפלות של גילוי או נוכחות ומוסתרות. בהקשר זה הוא קובע כי המוסתרות היא מוסתר של הישות הטרנסצננדטית הנחשפת ביצירה הספרותית. במוסתרות זו גלום אחר ההבדלים המבחינים בין ישות טרנסצננדטית לישות אייזית – בשונה מהראשונה, הישות השנייה מגולמת בחופעה. לפיכך, קיומה של ישות טרנסצננדטית אינו מותנה בגילוי שלה ואינו מתמצה בו.

ניתוק המלות של הישות הטרנסצננדטית מהחופעה שלה וראיית המוסתרות כמאפיין אונטולוגי שלה סיפקו לקורצווייל תשתית חיזית עבור פרשנותו שראתה ב"ספרות העברית החדשה [...] ספרות הבעיה החתית", חרף העובדה שהיא "עולה מתוך עולם הילוני" (ספרותנו, 110). לדעתו, למרות אופייה החילוני של הספרות העברית החדשה המעניק כישוי למציאות אנשית שדמותו של אלוהים סלקה ממנה, הישות הטרנסצננדטית נוכחת בה.¹⁰ נקודת המבט המשפוזית שהפנה קורצווייל אל הספרות העברית אפשרה לו לגבש תפיסה מורכבת ביחס לטגית היחסים בין הספרות לבין החיים. כך, הוא טען לזיקה עמוקה של הספרות לניסיון הראלי של היוצר ושל תקופתו. בפרשנותו ליצירות ספרותיות על טען קורצווייל שוב ושוב לנוכחותה ולהשפעתה של המציאות טרנסצננדטית על החוויה הראלית עצמה. לשון אחר, היצירה הספרותית אינה מתמצה בגבולות החוויה הראלית המשמשת מקור השראה ומישא עבורה. הישות הטרנסצננדטית הנסתר מגולמת בה באופנים שונים, ובהמשך איוון בהם.

מאפיין נוסף של הישות הטרנסצננדטית הרווח מאורכ בין קורצווייל ואני, שבו נכרת העמקה של פריצת מסגרת האפיון האונטולוגי לטובת חשיפת הממדים האפיסטמולוגיים המעורבים בה, מזהה אותה עם העבר היהודי שבמסורת. בלשונו:

10 ראו 110-112, Peter Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1990, pp. 110-112.

הטרנסצננדטית עם אלוהים מציין את הגרעין האונטולוגי היסודי ביותר בתפיסתו של ישות זו.⁶

ואולם ככל אפיון אונטולוגי גם זה המזהה את הישות הטרנסצננדטית עם אלוהים נקלע לבעייתיות של מתן כישוי לטרנסצננדטי לאמצעים לשוניים אפיסטמיים – בעייתיות שיסורה כפער שבין הטרנסצננדטי שישנו 'שם' לבין אפיון ההתייחסות התודעתית אליו,⁷ בכתביו של קורצווייל, לצד קביעות המניחות בבירור את קיומה של ישות טרנסצננדטית, מופיעים מדי פעם ניסיונות לאפיין אותה או להתחייט אליה ישירות. כך למשל קורצווייל חותר להשיג אפיונים כאלו דרך ביקורתו על דמויות מפוח במחשבה היהודית המודרנית. ברוח זו הוא טוען כי בהגותו של אחר העם מיזשים "כגון 'קווישה' ו'רוח הקודש' [...] אינם זוכים עוד למשקלים ולערכם מתוך השתרשותם בטרנסצננדטיות. מקורם בארציות ומגמת פניהם איצית. אלוהי אחד העם נוצר על ידי האומה. נביאיו הם שליחים ללא שולח" (ספרותנו, 203). לדעתי, התייחסות אלה אינן פגועות לעינבנה של אפיסטמולוגיה שתהלוט את הישות הטרנסצננדטית אלא ביסודן מונחת הוראות המקרית של קורצווייל שלפיה בכוחה של ישות זו להתגלות.

למרות רבה המאמץ להשיג אפיון אונטולוגי סהר של הישות הטרנסצננדטית מגיע לשיא מימוש עם החוויה שלה עם הקדושה ועם אלוהים. לעומת זאת, באפיונים נוספים שקורצווייל מעניק לה, חודר לישות זו, בעוצמות שונות, ממד אפיסטמי שעניינו במוכח ובמשמעות שבני אדם מעניקים למציאות שבה הם חיים ופועלים, כפי שניתן להתרשם מהמילים הבאות:

הספרות היא אחד הביטויים לחיי רוח האדם. מדרות קדומים ביותר היא בחזקת ערך. משיב הערך שאין הוא יכול להיות פורמאלי גרידא. הגלויים הפורמאליים של כל ערך מעידים על המה שהם מתזקים. הצורה מעוררת את השאלה ואת הסקרנות לטיב הַמָּה. המה מרמו על מציאות המהותית. המהותיות מוסתרת. יש שהן מתהווה, אבל התהוותן הוויתן הינו אילמות.

6 ההשפעה של התאולוגיה של פאול טיליך על יצירתו של קורצווייל, ובמיוחד הקשר בין הירבות (לרבות החילונות) לבין הדת, עובדת במרכז מחקריו של גולצ'ין. לתפסתו של טיליך, ראו 55-65, Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1957, pp. 55-65. קורצווייל בעצמו מנה את טיליך עם אחד ממוריו. ראו הדרימה, 114. להשפעת טיליך על הגותו של קורצווייל, ראו גולצ'ין, עמ' 97-104.

7 אחד הכיוונים המרכזיים להתמודדות עם סוגיה זו מצוי בהקשר של בעיית הידע בהגותו של הוסרל. הספרות בנושא זה היא רחבה מאוד, ואת הדוגמאות לתמודדות כזאת מתוך פרספקטיבה מטפית מצויה אצל: *Intentionality and Transcendence*: Damian Byers, *Intentionality and Transcendence*, Seattle and Wisconsin 2002, pp. 3-6.

מסורת האבות היא המסורת מסיני. האב והאם הם מקורות האור שהעבר מסיני [...] אבל נוכחותה הנצחית של ההתגלות על הר סיני היא כה על 'כולה', היא ממלאת את חלל הזמן של כל הדורות. אחריה אין חידוש [...] אם סיני הוא נוכחות נצחית, לא ייתכן אחרת. אמת נצחית היא סטטית. כל דור ודור הוא 'דור סיני'. מה שנחשבה כהתפתחות היסטורית אינה אלא השבה הנצחית של אותה אמת (אכסורד, 57-68).¹¹

אכן, קורצווייל אינו קושר בעצמו בין העבר היהודי, כפי שנצבר במסורת, לבין הישות הטרנסצנדנטית. ואולם, הקביעות והכלתי מותגות ביחס להוויה ההיסטורית הראלית בת ההווה, המאפיינת את מסורת העבר, יצירת את הזיקה בינה לבין תכנית ומשמעותו של עבר זה כחייכם של יהודים לאורך הדורות, מקנה לו יסוד של "לוגוס", שבהעדרו, כפי שקרה לדעתו של קורצווייל בשכבות המאוחרות ובפרנקאורט, מאיימים שיבוש וסכנה על ההווה היהודית (ספרותנו, 98). משמעות הדבר היא שהקביעות אינה מגלמת רק ממשות אוטולוגית אלא היא נושאת גם חותם אפיסטמולוגי שמקורו בהיותו של העבר היהודי מושא מתמיד של התייחסויותיהם של יהודים.

מכל מקום ההכרה בקיומו של יסוד אפיסטמולוגי, הוושף את הזיקה של הישות הטרנסצנדנטית לעולם האנושי, אינה גורעת ממשותה האוטולוגית של ישות זו או מאי-הילווה בהתייחסיות אנושיות אליה. אדרבה, קורצווייל עצמו מבקר את הזיכרון בין המושג השגור של העבר לזה המיוחס לישות הטרנסצנדנטית והמזוהה עם האלודים. הסדר הכרונולוגי המוכר שמהווה את העבר עם החלק ואת ההווה עם מה שמוכיח לעתיד מפנה את מקומו לטובת תפיסה שמאחרת את שלוש המדי הזמן וחתת העבר שעתה מציינת שכבה מסתית ולמעשה על-זמנית או אפילו אל זמנית. העבר אינו מציינ זמן אלא ממשות ש"המחיצות בין העבר להווה" כטלות

11 לזכרם אלה, המצביעים על נוכחותו של יסוד א-היסטורי בתוך המציאות ההיסטורית של העם היהודי, יש השלכות חשובות על תפיסת ההיסטוריה של קורצווייל, שאינה מעניינת במאמר זה.

12 תפיסה זו הקושרת בין העבר, ההיסטוריה הישנה ומשמעות ישירות מלוות. ברוקס, זה, ראו Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago and London 1949; idem, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Zürich 1953. השפעה זו מאוחרת גם אצל אטקס, עמואל, "ההיסטוריה ניב פופוליסטי", בתוך: ישראל ברטל ושמואל פינר (עורכים), היסטוריוגרפיה מבכה: עיון מתורש משנתו של יעקב כ"ץ, ירושלים תשמ"ח, עמ' 197. קורצווייל עצמו מוכיח את ליתיה כמה פעמים בתוכו, ראו למשל במאבק, 159.

בה (אכסורד, 106): "מה שקרה 'כאילו' מקדם דורות, רמויות ההתרחשויות שמלפני אלפי שנים [...] כאילו חיים בתוכנו. הם מציאות, ממשות" (אכסורד, 35). העדר הדיפרנציאציה הפנימית הישות הטרנסצנדנטית, שקורצווייל מוצא ביושנים רבים שלה בספרות העברית והחדשה ושיידינו בהמשך, מכלל אותה מהצמיאות האנושית הראלית אם כי לא מנתקה ממנה. כך, בעוד ישות זו מופיעה גם כמותנה לאיצטוב ולהשפעה על ירי האדם או על ירי גורמים אחרים שפעולתם עליה אינה מאפשרת לה להופיע יציבה, לא כל שכן אחרותיה. קורצווייל מסק מהדבר יסודי זה מסקנה כוללת, אפיסטמית ומטפיזית כאחד, וקובע כי אותו "עולם מסורתי דתי" המשמש "אובייקט אפי" מציינ "גילויי חיים יהודיים שיש להם הצדקה משלהם ויש להם צידוק פנימי בתוך המציאות ומעל לכל המציאות" (עגנון, 200). במילים אחרות, העולם המסורתי אינו רק נושא את פשרו בגבולות עצמו מוכתה של הישות הטרנסצנדנטית המוחללת אותו ומגולמת בו. יתרה מכך, עולם זה כובש לו מעמד אונטולוגי בלתי תלוי במציאות הראלית שהוא מופיע בה מבלי להיטמע בתוכה. בתבול המבחין בין הישות הטרנסצנדנטית לבין המציאות הראלית טמונה גם העליונות של ישות זו ביחס אליה, בלשוננו: "אלודים הוא האמת [...] אבל הואיל וגם המציאות היא האמת, ועל אף הכל לא ייתכן לטעון משום כך שהאלודים הוא המציאות – משום שהוא יתיר ממנה" (במאבק, xiv-xiii).¹⁴ היחסים בין העוצמה האונטולוגית שקורצווייל מייחס לישות הטרנסצנדנטית לבין הממדים האפיסטמיים שנחשפו במסורת האפיון האונטולוגי עצמו מגיעים לכדי מציוי במסקנתו שמתקיים ניגוד בין ההתנסות האנושית הישות הטרנסצנדנטית לבין המאמץ להעניק לה מובן ופשר. קורצווייל מציג את עצמו כמי שביקש:

להרחיק לכת ולטעון, שאת האפייני והמובחן במציאות זו [של היוצר] יש לראות בכך שהמציאות חדלה להיות בכל המובנים מציאות אחידה. עבר זוהו ועתיד מתנגשים בה [...] קמה ההכרה, שבעת ובעונה אחת מצאי את

13 להרחבה בנושא חזקן המחדש, ראו מירציה אליארה, המתנס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים רוחני ניקולספי (ערכה), ירושלים תש"ס, עמ' 50-84.

14 הזיקה בין הישות לבין האמת מהווה תמה מרכזית בהגותו המאוחרת של היינריך האמת נחשב ברוקס זה למגלמת את הישות בעליו שלה או באי-המסורות שלה (aletheia) וכן כישות עצמה (Sein). בהשפעת הפילוסופים החדה סוקרטיים, היינריך מגדיר את האמת כחשיפה וביקוי המקורי של הישות. ראו למשל: "On the Essence of Truth", in: *Basic Writings*, edited, with general introduction and introductions to each "Truth", in: *Basic Writings*, edited, with general introduction and introductions to each selection by David Farrell Krell, London 1993, 115-138. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen; 1993, §44, §45

מקום משכנם בנפש המשורר עולמות שטוחים זה זה. עצם הכרה זו די היה בה לנמק מדוע אין התיאור הריאליסטי המקובל [...] נראה עור כביטוי אמנותי הכולם את החוויה התודעתית החדשה" (עגנון, 84).¹⁵

קורצווייל קושר אפוא בין הנגישה המובלעת של המציאות להכרה האנושית לבין ההשקפה המשפית שאינה בת מיצוי בגבולות הריאליזם. מבררים אלה עולה בכיורו כי היצירה הספרותית אינה מתמצה בגבולות המציאות האנושית שבה היא עוסקת, אם כי הרוחפה להריגה מהם טמונה כבר בהתנסויות האנושיות בסתירה, במוגבלותה של ההכרה ובחוויות של אי-סיפוק.¹⁶ אכן, מגוון אפיוניה של הישות הטרנסצנדנטית שעלו בדיון – האלוהים, הקדרשה, הזכרים, האמת, הלוגוס האווירניסטי היחודי שבמסורת – אינם עומדים לעצמם, אלא חוזרים, האמת, הלוגוס והעבר בקיומה של ישות טרנסצנדנטית. עם זאת, האופי העקיף והמרומו של השגתה של קורצווייל לגבי המציאות הטרנסצנדנטית אינו מקרי, אלא הוא תוצאה בלתי נמנעת של טיבו הלא פילוסופי של הדיון. מכל מקום, בפרשנות שקורצווייל מציע לספרות העברית החדשה הוא מזהה ביטויים של הישות הטרנסצנדנטית, ובכך מתמלאת בתוכנו הראשונה ביחס אליה.

ב. זיקתה של הספרות אל המציאות הריאלית

הזיכור בין הספרות לבין החיים המציאות שבווהו הוא עבור קורצווייל משכל ראשון שצריך להנחות את הקורא ואת מבקר הספרות כאחד. לדעתו, "האמת האפית תלויה במרות הזמן" (עגנון, 68), ולפיכך "כל יצירה אמנותית אמיתית היא הזות פינאומלית של מציאות מסוימת היא ממילא רוויה מרעית או בלא יודעים בעיות אופייניות למציאות החשופה" (ספרותנו, 5). קורצווייל אינו מציע הסבר תאורטי לתפיסתו האונטולוגית את הספרות, הקושרת אותה לחיים הריאליים ולישות הטרנסצנדנטית. אולם ברור לגמרי שהוא סבור שדווקא הספרות, המעוגנת ביסוד אישי ואף ביוגרפי, עשירה לאפשר הריגה של היחיד היוצר כלפי הממשות שהיצירה משמשת כבראה שלה.¹⁷ ברור זו הוא קובע כי "פניה פוריה זו

15 נסיון דומה לטען שנתנו אונטולוגית ישירות על אודות ממשותה של מציאות אחרת, לצד זו האנושית, בא לרדי ביטוי בניתוח של קורצווייל את משמעותה של ירושלים בספרו עגנון, שבה הוא רואה "גבנית למציאות ראויה לשמה", ראו עגנון, 304.

16 היקף בין ההגשמה באי-סיפוק לבין האווירניסטי ברוב קיומה של ישות מציאות יסוד הגליאני בתפישתו של יאספרס נקשרת יקיה זו לישות טרנסצנדנטית. לחדרבה בנושא זה, ראו: R. Miron, "Phaenomenologische Forschungen, NS. 10 (2005), pp. 221-241 Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' Idea of the Self", התפיסה המייחסת ליצירת האמנות נגישה לישות ואף רואה בה גילום של הישות עצמה.

פנימה, הצלילה לתוך שכבות האני, והיא בוכנית אמצעי יחיד להתקרב אל היש שבעולם" (אבסורד, 116). יודה מכו, הביטחן של קורצווייל ביקוח של הספרות אל המציאות החיצונית הוא כה עמוק, שהוא מאפשר לו לחלץ מתוכה את ה"זווית הפנימונאלית של המציאות והמסוימת" באמצעות גילוי "הזוויות האימונטיות" של היצירה עצמה (ספרותנו, 5).¹⁸

התפיסה הרואה ליצירה הספרותית תיאור מהימן של המציאות האנושית הריאלית, על קשייה ועל אתגריה, מוצאת את ביטויה הרחב ביותר בפרשנותו של קורצווייל ליצירתו של עגנון, כפי שניתן להתרשם מהדברים הבאים: "באובייקטיביות אמיתית מראה לנו עגנון את הצדדים החיוביים שבמסורת הדתית, אשר היא, בראש ובראשונה, הנותנת לחברה את צורתה. הערכים הדתיים הם הקובעים במידה רבה את מעשי האדם. הם הנותנים קצב ומידה לחיי המשפחה והחברה". ברומה לכך קורצווייל מוצא בסיפורי עגנון המתרחשים בשדוש דודת "למאבק בין צורת החיים של הקהילה [...] לבין השאיפה ליצירת חיי חברה המבוססים על חוויה אינדיבידואליסטית. [...] מאבק זהו בין שתי תפיסות שונות של חיי חברה מתגלה בסופו של דבר כמאבק בין דורות שונים"; בסיפורים "ברמי ימיה" ו"סיפור פשוט", הוא טוען, "בולטת שאיפת הגיבורים להמשיך את החיים באותה נקודה שבה לא הצליח הדור הקודם" (עגנון, 40-42).

תפיסת הספרות כמשקפת מהימנה של המציאות הריאלית מובילה את קורצווייל להגדיר את הסופר כמי שמציע לקוראיו "סיכום כולל של פני העולם, שעל דיוקנו [הוא] תודה" (עגנון, 164) וכמי ש"צאבק על גילוי האמת והממשות [של העולם] שרק הוא המשורר נקרא ומיועד להעניק לו ולנו" (עגנון, 161).¹⁹ בהקשר זה מתפקד היוצר "זק בתור מריום שקוף" (אבסורד, 102), שדרכו נחשפת המציאות מכלי שהיאני שלו משתקף בעיצובה. התפיסה האונטולוגית של הספרות מבוססת

מקורה בתפישתו של הגל, והיא מוצאת את המשכה ופיתוחה בהגותו של היידגר. ראו למשל: G. W. F. Hegel, "Extracts from *Aesthetics: Lectures on Fine Art*", in: Clive Cazeaux (ed.), היידגר, על מקורו של מעשה האמנות, שלמה צמח (תרגום), תל אביב תשס"א [1935], עמ' 57, 24.

18 היקף המהימנות בין האמנות לבין הישות שקורצווייל מציע עליה כאן מקורה בהגל, אך היא זוכה לפיתוח והעמקה בתפיסה ההיידגריאנית של האמנות, וקורצווייל לאל ספק הכיר אותה. ראו הגל (לפני הערה 18), היידגר (לפני הערה 18), עמ' 57. לחדרבה ראו: Hans Jaeger, "Heidegger and the Work of Art", in: Philipson Morris (ed.), *Aesthetics Today*, New York 1961, pp. 413-431.

19 על התפיסה של הספרות כממלאת שליחות חברתית, ראו: M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*, Oxford 1971, pp. 14-21.

לדעת קורצווייל את יחסי קורא-טקסט, או ליתר דיוק את הציפיה של הקורא מהיצירה הספרותית, בלשונו: "הקורא המעמיק יהיה אסיר תודה למחבר על הכנות שבספריו, במידה שהם משקפים את מציאותנו" (עגנון, 187). מעבר לתפקיד המעצב על הבנת תפקיד היוצר וציפיותיו של הקורא, הופכת היקף המציאות למעין תנאי סף לבחינת ערכה כיצירה ספרותית. בהקשר ליצירתו של מנדלי מוכר ספרים כותב קורצווייל:

כאילו אמצעים נגיש מנדלי אל 'מציאותו' האפית, איך היא נראית בעיניו, וכאילו מידה רשאים אנו לחזות את המציאות האמנותית של המחבר עם המציאות של היהדות הגלותית. שלוש שאלות אלו הן שאלות שונות, אף על פי שקיים קשר פנימי ביניהן. בכיורן (של שאלות אלו) תלויה במידה רבה ההבנה הנכונה של מנדלי האפיקן וקביעת מקומו בתולדות הבעיות של ספרותנו. שתי השאלות הראשונות מכוננות למהות הריאליים שבכתבי מנדלי. בתשובה על השאלה השלישית תלויה ההערכה הסופית של עולמו האפי בהזנה מצוי חלקי או כללי בתוך חיי היהודים" (ספרותנו, 180).

מאירת עיניים היא העובדה שקורצווייל בחר להגדיר את שתי השאלות הראשונות, הנראות שאלות אסתטיות, כנוגעות לראליים, ודווקא את השאלה השלישית שעוסקת בקשר אל המציאות היהודית בחר להגדיר כנוגעת ל'ערך הספרותי', ושבתור כזה עניינו גם בשיקולים אסתטיים. ראשית היא מספקת ביסוס נוסף לפרשנות המוצעת של הפיסו הקורט בין הספרות לבין החיים הריאליים, קישור זה משמש בתפיסתו של קורצווייל תשתית חיונית לתפיסה האונטולוגית הקושרת את הספרות למציאות היצונית – הריאלית והטרנסצנדנטית. בנוסף, מתוך דברים אלה מתבררת גם תפיסתו הייחודית את טיבו של הסגנון הספרותי. קורצווייל קובע ככלל כי "לכל צורה ספרותית עולם משלה. לא מקרית היא העובדה, שתקופה מסוימה ותבונה מסוימה רואות בצורה ספרותית זו או אחרת את ביטוי האמנותי" (עגנון, 18); ש"בחירות הצורה הספרותית מוויכוח" (אבסטר, 417), ושי"משה מכריע בתודעת תרבות של אומה מסוימת הוא שמטה את התפתחות היצירה הרחבת לכיוון חדש" (ספרותנו, 15). קורצווייל אינו מציג תפיסה מפורטת יותר של סוגי הסגנון והולמים מציאות שונות, אולם הוא רומז לכיוון כזה בטענה כי "יש לראות בספורים אלה (של עגנון) תרומה חשובה בדרך החיפוש אחר ביטוי אמנותי חדש, הכולל את מצבנו [...]. הנטייה לעולם האתמול חסומה בדרך הגינית. הדרך הפאראורדוסלית ודרך בעלי התשובה פתוחות לרווחה" (עגנון, 187). קורצווייל רוחה אפוא את הגישה הפרשנית שרואה בטקסט הגלוי את חזות כל המציאות הגלומה בו, היינו את

הגישה הנאיא קריטיציסטית המתייחסת לטקסט כאל יחידה אוטונומית, לטובת גישה החותרת אל מעמקי הנסתרים של הטקסט. ממש כשם שהוא רוחה את השקפת העולם הריאליסטית המצומצמת, המבקשת לזכות את הישות עם גילייה חחשפים, כך גם הפרשנות שלו לטקסט ספרותי פונה לזיהוי הביטויים של הישות הטרנסצנדנטית בטקסט. קורצווייל טוען בהקשר זה הסיבה של הישות המתגלה לטוביטקט או הנסמרת ממנו מכתיב את הביטוי הספרותי שלה – 'הזניני' או 'פרוקסלי'. במילים אחרות, ההבחנה בין 'דרך ההגינית' לבין 'דרך פרוקסלית' היא הבחנה אונטולוגית שהשלכותיה הדמגוריות, ולא להפך. ביסוס נוסף לפרשנות המוצעת מצוי בעיקרון המנחה את קורצווייל באשר ליצירתו של עגנון, שלפיו האמן כפח על ידי המציאות לא רק מבחינת נושאי היצירה אלא גם מבחינת סגנונה, כך ש"תוך שינוי עקרוני כל כך של העולם, משתנות טכניקת הסיפור גם היא" (עגנון, 165). קורצווייל מוסיף כי:

[עגנון] מוצעב את החומר האפי בשתי היצירות מתוך שתי תפיסות שונות של מציאות. שתי תפיסות אלה הן שמכתיבות לאמן דרכי ביצוע המתבטאות בבחינה של צורות אפיות שונות, המקיימות בכל פעם את ההנחה שממנה ניגש האמן אל המציאות (עגנון, 199).

המורשת הצמקה של הספרות בחיים האנושיים וזיקתה אל הישות הטרנסצנדנטית אינה נעלת אפוא בגבולות הזוויה הריאלית החשופה. הוירואות דבר קיומה של מציאות טרנסצנדנטית שתלחלח ליתוח הספרותי של קורצווייל-סילקה את האפשרות שתתקיים חפיפה מלאה בין הזוויה הריאלית המשמשת מושא התייחסות ישיר וגלוי של היצירה הספרותית לבין האונטולוגיה השלמה המוחתה ביסוד היצירה הספרותית והמעשה הפרשני כאחד. כאמור, היקף של הספרות לחיים הריאליים, הקושרת אותה אל החיטים הגלויים של הישות, משמשת תשתית חשובה בתפיסה האונטולוגית של הספרות. ואולם, הטענה כי ספרות נחשפת נוכחותה של הישות הטרנסצנדנטית היא הקושרת אותה אל החיטים הסותרים של הישות. אלה לא רק חודגים מגבולות הטקסט אלא גם מהקשרים המדיים של החיים הריאליים. על דקע זה קורצווייל נוטל על עצמו את וטרנסצנדנטית הנכחה ביצירה הספרותית עצמה. לאמנו של דבר, דואליות זו המאפיינת את היצירה הספרותית היא כבואה לריאליות שבחיים האנושיים, וכיוון שהיצירה הספרותית מושרשת בחיים אלה מתגלה אותה הדואליות גם בה. זאת ועוד, הספרות היא אחד האופנים האנושיים, ולפי קורצווייל מהנעלים שבהם, להתייחס אל המציאות הטרנסצנדנטית. בדרך זו קובע קורצווייל:

אבל בזה ציין גם ההבדל העקרוני שבין 'הכנסת כלה' לבין האפוס היווני או זה של ימי הביניים [...] שיבה זו, כמו כל שיבה מאוחרת אינה יכולה להצליח כבלואה: התמימות שבסיפור מתנגשת בסימני הזרם שבעולם היחודי, ואותן הפרצות מסכנות באופן מחריר את האשליה האמנותית של שלמות העולם היחודי וערכו המוחלט [...] זאת היא אידוניה רומנטית, שיש בה כדי להרוס כחך עין את עולם האשליה-המוחלט [...] אבל לא פחות אכזרי הוא החיסוף האירוני של יחסיות העולם המצטייר בעיניו כמוחלט [...] פה מתבררת חולשת אותו עולם כאי כישורו להתגבר על המציאות [...] עגנון רוקם בעקביות קיצונית את ההשלמה הרימנטית של העולם השלם והמוחלט, המביל את הנס כפתרון ברוק והכרחי. בזה הוא קרוב לאפוס יותר מסרנבטס. אבל הקריבה מבחינת המהות של היצירה הספרותית, היא מלאכותית. פרקי הספר מגלים את הסוד של האשליה [...] מפני שהכל רק כאילו עומד בעיניו. ביצע שהקורא מרגיש מתוך הסיפור, שלמשהו נחברר האופי האשלייתי של גיבוריו, שוב אין אנו נמצאים במחיצת האפוס האמיתי" (עגנון, 22-24).²⁰

פן אחר, חיובי יותר, של סילוק האפשרות לראות בספרות מברר נעוץ בראייתה של הספרות כעדות למציאות היסטורית שהתרחשה, המצויה מעבר לגבולותיו של היוצר כפרט. לטענה כי היצירה הספרותית משקפת מציאות היסטורית יש השלכות חשובות לגבי תפיסת ההיסטוריה של קורצווייל שאינה מעניינתו במאמר זה. עם זאת, היא נוגעת גם לתפיסתו את הספרות העברית עצמה. קורצווייל קובע כי שירי אורי צבי גרינברג הם "הזכחה" לחלליים שקרו "בתקופה האחרונה" לא פחות מאשר הקמתה של מדינת ישראל (אבסורד, 40). אכן, קורצווייל לא היה המבקר היחיד שהבין את שירי גרינברג כ"מאורע בספרות", ברם, ייחודה של עמדתו – שנשענה על השקפתו המטאפיזית על ההיסטוריה – ניכר בכך שייחס ל"שני המאורעות", שירי גרינברג והקמת מדינת ישראל, אותה המשמעות. הם הסימפטום העמוק והמסעיר ביותר למה שקרה בזמנו ומה שלא ניתן להסבר שכלי בלבד. ושני מאורעות אלו עדות הם לעצמת חוויית האבדן וכיסופי הגאולה" (אבסורד, 40).²¹ עתה מתברר כי לא זו בלבד שהספרות נוטלת את חומריה מהמציאות הריאלית, בלשוננו: "אין אני סבור ששירה וספרות בוקעים לעולם מתוך איזה חלל ריק. תמיד הם ביטוי, ביודעים או בלא יודעים, למה שמתרחש, או למה

20 ברבים אלה מלביץ קורצווייל את הנבחה שהזיקה היסטורית בין הספרות לבין המציאות חזקה יותר בספרות העברית מאשר בספרות העולם. לנקודת זו, הנשענת על התפסה הקולטית ברוב ייחודה של עם ישראל ותולדותיו, נשעב בהמשך.

21 ראו בהקשר זה את התייחסותו של קורצווייל לפאייזובה, ספרותנו, 167.

שושנה, כמו כל שאר הנשים אצל עגנון, אינה לא סמל ולא אלוהית. היא הנוכחות, ההתגבשות התמידית של הדיפי היודי, המשקף מעבר לעצמה, מעבר למציאות, טרנסצנדנטיות שהיא מכורחו (עגנון, 299).

נושא המפתח בכתבי עגנון קשור [...] אל נושא הבית. ההתרחקות מן הבית, האיום על הבית, מסמלים תמיד הפרעות קשות בין אדם לחברו, אבל גם ביחסי אדם לקונו. הבעיה הדתית היא המעניקה למוטיב הבית את עומקו. בעל הבית בסיפור "הבית" הוא דמות על אנשית ומשהו מהפחד וההכנע שבין היוצר לבין קונו מורגש ביחסי המספר לבעל בית זה. בסיפור 'מיררה לירדה' מורגש המשקל הטרנסצנדנטי של היודיה, שהיא כמו כל סמל, גם היא עצמה, יודיה קונקרטי, אבל מסמלת גם עולם מטאפיזי, שאי אפשר לו למספר להיפרד ממנו (עגנון, 64).

אחת ההשלכות הדרמטיות של תפיסת המושרשות של הספרות בחיים – מושרשות הנושאות בתוכה גם את היוקה אל הישות הטרנסצנדנטית – היא שאין אפשרות של ממש לראות בספרות מברר. ממש כשם שהמציאות כופה את עצמה על האדם כך היא כופה עצמה על הספרות. לדעת קורצווייל, "כאותה מידה שמפעל אמנותי נתפך לביטוי ממצה וסמלי של החברה והעם שמהם הוא עלה וצומח, כך הוא גם לאל כל נסיון של התמקקות מפני בשורתו" (אבסורד, 3). יתרה מכך, עצמתה של המציאות ביחס לספרות ממעטת את חשיבותו של הרכיב האסתטי ביצירה הספרותית, בלשוננו: "כל חיי המושרר ואצ"א, כל שורה שכתב במשך עשרות השנים האחרונות, יכולים כבר היום לשמש עדות היסטורית שקרה שכחיי המושרר ובמפעלו לחלוטין להתמסרות לשעשועים לאומיים-ספרותיים". העקביות זו ובשירתו ביטוי סימפטומטי כופה על הבורח לבחור בפגישתו עם שירה זו רק בדרך אחת: הציגית והקשה ביותו" (אבסורד, 23). לפיכך, קורצווייל מציג את השיקול האסתטי כפיגום זמני ואפילו כאשליה המודחים לשולי תשומת הלב והעניין מרגע שנחשפה המציאות שהיצירה הספרותית מתפקדת כמדיים שלה, בלשוננו:

יצירה זו [הכנסת כלה] חוזרת לאמיתו של דבר לעולם האפוס. באופן עקבי נוצרת פה מעין אשליה כאילו אותו עולם, המאפשר ומסביר טיפוס כמו ר' יודל, היה עוד קיים. [...] אין שום ספק שאנו נפגשים ביצירה זו בתמימות אמנותית הבאה מתוך געגועים רומנטיים על האחדות הנפשית שאבדה.

שעומד להתהוות בתוך החברה, בתוך העם שמהם הם צומחים ועולים" (אבסורד, xiii-xiv). בנוסף לכך, היצירה הספרותית, יותר ממחקר ההיסטורי, מגלה את האמת הפנימית של מאורעות העבר וההיסטוריה. בלשונו:

גילויים ספרותיים אמיתיים וגדולים הרבה יותר ממחקרים היסטוריים [...] מעל ועבר לאמת הפנימית של המשורר, ושל הסופר הגדול ומפעלו, נפתחות לעיני הקורא תמצית האמת של בני התקופה [...] עם כל היותו על יומרה היסטורית, אפשר שספר זה (של גרינברג) רשאי לתובע לעצמו להיות מעין תרומה צנועה של ציון פרקים לדרך ספרותנו במאה ה־20 (אבסורד, xiv-xv).

המושגות של היצירה הספרותית בעולם החיים שבהן והיכולת לשמש אינדיקציה היסטורית מעניקים לה את אופייה הכופה שבגללו "אין מפלט ואין מנוס" מפניה (אבסורד, 4). ברוח זו קורצווייל קובע כי גם אם אדם מבקש, "לאטום אונז" או לחמוק מפניה, "כאת ההיסטוריה עצמה, בא גורלו המר של עמך וטורפים על פניך. והם מכריחים אותך לעמוד על ההתאמה המפליאה של חוקיות מסוימת המתגלית בהם, בין הקול המתוק והצורם כאחד של שירה שמפניה ניסית לבין ההיסטוריה, מתיחסים לשירתו של גרינברג. אולם קורצווייל אינו מסתפק בכך וקובע כלל לגבי היצירה הספרותית ככזו, בלשונו: "באותה מידה שמפעל אמנותי נהפך לביטוי ממצה וסמלי של החברה והעם שמהם הוא עלה וצומח, כך הוא שם לאל כל ניסיון של התחמקות מפני כשורתה" (אבסורד, 3).

ההבנה של היצירה הספרותית כמעניקה עדרות מסוימת ממעטה במשלה של אישיותו הסובייקטיבית של היוצר. קורצווייל עומד על המשמעות ההרמוניסטית של מעמדו המוגבל של הסובייקט ביצירה הספרותית, היינו על השלכה שלה על הבנת היצירה. ראשית, היא נוגעת להבנת של הדובר של היצירה, בלשונו: "עם כל השיבות של התהליך הנפשי והביוגרפי", וכפי ראינו בראשית הדברים הוא עצמו ראה בו מקור ליצירה עצמה, "יש להיזהר מטעות. שמה כאן עניין אינדיבידואלי בלבד. כי שירת גרינברג מבטיחה בצורה אינסטיקטיבית וממצה מה שהתרחש בתודעת העם, בירעים או בלא יודעים בתקופה האחרונה" (אבסורד, 40). פירוש הדבר, שגם אם אמנם כותב היצירה מתנסה בתהליך היצירתי כחיך, מעורבים בהתנסות זו גם ענייני הקולקטיב שאליה הוא משתייך והייתה אל המציאות היוצנית המשותפת למי שנמנים עמו. לפיכך, היצירה מובנת כביטוי של תודעתו העצמית של העם. מעבר לכך, למעמדו המופחת של היוצר בתהליך היצירתי יש השלכה גם הבנת הנושא של היצירה, בלשונו:

"לא האישיות האינדיבידואלית היא נושאה העיקרי של חזות זו, אלא גורל האני הגדול, הפרט הכולל והלוחם, הייצוגי, הלוכש צורה ופושט צורה" (אבסורד, 100). ממברג אפוא שהקולקטיב משמש בה בעת נושא של היצירה ומושא שלה. בהמשך לעמדתו שפיתחה במשקלו של השיקול האסתטי ביצירה, הוא מזוהה בה דיצינות שאותה הוא מפרש כביטוי למהיבות לייצוגה של המציאות ביצירה הספרותית. בלשונו:

שירת א.צ. גרינברג מייצגת את הניסיון הנועז בספרותנו לחדש את המיתוס העתיק של עמו. מיתוס זה אינו פיקציה, הוא ממש שכממש [...]. להתחדשות המיתוס לא נועד איזה תפקיד אסתטי, או דתי-מומטי בלבד; לאקטואליזציה של המיתוס יש משמעות פוליטית מובהקת [...]. המכריע הוא שבזמנים שבהם איש כמעט לא התייחס בצינות להקמת ריבונות מדינית, בישרה שירתו של גרינברג [...] את המהפכה שתבוא בעקבות תחזית המיתוס הלאומי. השאלה הגורלית היא אם עניין לנו עם מיתוס אמיתי, היינו דחי, או מיתוס הנהפך לאמצעי פוליטי בלבד. לי אין ספק שהמיתוס אצל גרינברג הוא נוכחות דתית (אבסורד, 23).

פירושו של דבר שהמציאות היסטורית אינה משמשת רק מודים אמנותי, כלומר רקע והשראה ליצירה שכשלעצמה אינה מחויבת למציאות זו. אדרבה, יחודה של הספרות העברית מוצא את ביטוי במחויבות זו עצמה. בלשונו:

יחס של תומאס מאן למיתוס המקראי "סיפורי יעקב" ושימוש במטאפורות ובסמלים מהמקרא הוא ארטיסטי וצומח מתוך שהיחייבותו התרבותית של מאן לעולם הנצירתי-יהודי. אבל אין אצל מאן [...] משנה הרומה לנוכחות זיהו של החזות ההיסטורית המיתית, שהיא מודים אמנותי בלבד ולא עצם הממשה ההיסטורית הנוכחית. לא כן אצל גרינברג. המטאפורות אינן מעבירות את המילים בלבד משם לכאן, ומשום כך אינן מודים תרבותי או אסתטי בלבד. הן מחזות את הסיטואציה ההיסטורית בזינת נוכחות תובעת [...] הוזה אומרי: יחסו של גדול משוררינו ליסודות ספרותיים הוא לא ספרותי (אבסורד, 91-92).

לא זו בלבד שהיצירה הספרותית מבטאת מציאות היסטורית, מציאות זו כובשת את היוצר עצמו, שמעמיד עצמו לרשותו. מבחינה זו יש למציאות ההיסטורית השפעה מסרנת ומסייגת על היוצר ועל היצירות של היוצר. אם אין היוצר נטמע במציאות ההיסטורית כתוצאה מהזדהות עמה הוא הופך כסוף לה.

השירים על כל סממניהם הם בני חוות היסטוריה. יען המיתוס וההיסטוריה הקדומה ביותר הוא הממשות. מציאות פנימית נחקלת במציאות חיצונית. אין ביכולתה לסגת, לוותר. אמת הראות הפנימית ואמת האמונה הדתית זהות; היא נשמת ההיסטוריה. כלי השירה הם עברי החווית הזאת, בעוד שלבני משוררים אחרים יסודות הדתות והתרבויות הם כלי ההבעה האמנותית ועבריה (אבסורד, 92).

המחזריות למציאות ההיסטורית יוצרת רצף ברור בין ריסון וסיוג הסובייקטיביות לטובת אני קולקטיבי לבין המעטת משקלם של השיקולים האסתטיים והתרחקות מלשון המכבדה. עצם ההפעלה של שיקולים אסתטיים או בחירה באופן ביטוי ואפילו בסגנון מבטאים את הריבונות של הסובייקט כלפי הסקסט. אולם כיוון שעבור קורצווייל הממשות היא העיקר, הסובייקט הוא שגורדש לריסון הגבלה עצמית מול המציאות ההורגת מגבלות התרעה שלו – הראלית והטרנסגנדרציה כאחד. זהו אחד הביטויים של התפיסה שלפיה "בחירת הצורה הספרותית מחייבת" (אבסורד, 417). הסופר אינו בן חורין לבחור לו את הצורה או הסגנון של יצירתו על פי נטיות לבו אלא ישנה מציאות חיצונית לו המכתיבה לו את הנתיב שבו יילך את היצירה שלו.

מכל מקום, ממש כשם שההיסטוריה חורגת מגבולותיה של הכרוניקה, המתמצה במניית אירועי העבר ובארגונם, כך מגולמת ביצירה הספרותית הריגה שכואת המושגת על ידי פנייה הכפולה אל החוזה ואל העתיד: מצד אחד, עולה מדברי קורצווייל שהמושרשות של היצירה הספרותית בעולם הווה מאפשרת לה להבין את המגבלות שמטילים עליה הזמן והמקום. לפיכך, המשוור והסופר אינם יכולים "לחקות סתם קאטגוריות של העבר בלי לבדוק את השוני שבסטיאציה" (אבסורד, 19). התפנמה של מגבלות אלה חיונית במיוחד עבור מציאות שבה נחיתת העבר והמיתוס משמשים כוחות מכוננים בתודעתם של בני החוזה. קורצווייל מכריז שאפילו "משורר אבסטרקטי כגרינברג היודע מאין כמותו מהם החיים בקטגוריות המיתוס אינו יכול להזמנע מההכרה, שלא ניתן לאדם המודרני לחיות את מיתוס העבר בשלמותו. תהליך ההתפתחות הוא שהורס את האשליה להגיע לאקטואליזציה מוחלטת של המיתוס בשלמותו [...] בניגוד לפאר העבר, מרלדל ההווה את הכל [...] המיתוס יונק מהעבר ולאומי ההיסטורי ומהעבר הקרוב, ממערי המשוור" (אבסורד, 19-21). דווקא לגבי מי שנפגש עם החוזה וחי באינטנסיביות את חיי המיתוס מחוץ להתמודד עם "השאלה לגבי הלגיטימיות של עיצוב חיי החוזה מתוך המיתוס" (אבסורד, 92), שכן "האקטואליזציה של המיתוס כופה על המשורר את האמת הגולה וכלל הסתירה אינו קיים עוד" (אבסורד, 26).

מצד שני, ביצירה הספרותית נכרת, בנוסף למחזריות כלפי החוזה, הפניה לעמיד הנמשך ממנו. כך, בעוד ביקוק החוזה באה לידי ביטוי "מרות הזמן" (צננון, 68), בהתייבשותה אל מול פני העתיד – כמבשרת, כחווה או כמנבאה – מגולם הסדר האקטיבי שבה. ברוח זו קורצווייל כותב לגבי צננון כי "החזיונות האפיים הנדילים של ש"י עגנון משקפים, שלא מדעת, את הסיטואציה החרשה שלנו [...] לפני מלחמת העולם השנייה בישר צננון את אברן הגולה. שבו-בז'יץ' היא מאז סמל לגולת עמנו. אבל גם תהליך הלאביזציה של הערכים והמושגים המקובלים, הישופו מתוך הווידי האפי, הוא המעניק ליצירה אפית גדולה זו 'אורח נסה ללון' את עומק הרוחני" (אבסורד, 6); כאשר לשרית אורי צבי גרינברג, הוא קובע כי זו "סימבול [...] אח כל מה שהועלה בספרותנו החדשה כביקורת בחיי היהודים השאננים, כחוכמה נגד הפיקציה שבמציאותם" (אבסורד, 6), ולפיכך הוא רואה בה ביטוי ל"מעבר [...] מהפאסיביות של המקונן לאקטיביות של המבשר [...] חזות האבן, אך בה בעת כשרת הגאולה" (אבסורד, 8). לדעתו שירת גרינברג מעידה "עדות מלאה ועמוקה" על אברן יהדות אירופה, על הקמת מדינת ישראל כהגשמה המהפכנית של כיסופי הגאולה (אבסורד, 9). הבנת היצירה הספרותית כבעלת יכולת לחוות את העתיד אינה מבטאת ראייה מיסטית של היצירה הספרותית כשלעצמה. ההיבטים המיסטיים הגלומים ביצירה, שיידינו בהמשך, אינם מופיעים בהקשרים שקורצווייל ביקש לקשור אותה למציאות ההיסטורית. להפך, החיבור אל ההיסטוריה מופיע כיסוד כופה, מוסן ומגביל את הסובייקט והוא ניכר בבחירת נשאי היצירה, במושאו ובסגנונה.

לכאורה, מתפיסת היצירה הספרותית כמושרשת במציאות ההיסטורית המופיעה בפרשנותו של קורצווייל ליצירות שונות, לא נובע שמציאות זו משתקפת בה בצורה ישירה. ואולם, על רקע התשתית המטפיזית המשקעת בהגותו של קורצווייל, אני סבורה שהזיקה שמקיימת היצירה הספרותית להיבטים המיסטיים ואף יכולת החזוי שיש לה ביחס אליהם הן פועל יוצא של זיקתה אל הישות הטרנסגנדרנטית החורגת מגבולותיה של החינתות – הן זו המזוהה עם אירועי העבר והן זו הגדורה בתחומו של החוזה. במקרה זו דבריו של קורצווייל נכוחים, כלשונו: "אוחה מציאות-כוח אכזרית, שהשכיחה את מנותת המשוור, שנים רבות לפני שנהפכה למציאות כולנו בפועל, היא הדבר האמיתי והממשי ביותר, ויחד עם זה היא חורגת מכל הגבולות ומכל האפשרויות שבכוח השכל והדמיון האנושי לתפוס. ואף על פי שהמשורר חזה את האסון לפני קרותו, יודע הוא יפה שכל עצמו ואין כמות לא יבטאנו" (אבסורד, 36). "נוף הילדות היהודי, נוף של נשמת המשוור" או "שרידי עבר גדול, שחם תקוות העתיד, ולמענם בלבד ראוי העולם שיתקיים" הם הבסיס "המשמש לו גשר מעבר לעתיד" (אבסורד, 40).

אפשר שיכולת החזיון הגלומה ביצירה הספרותית מבטאת את מגבלות הביטוי הלשוני או את מגבלות התודעה הקולקטיבית של בני התקופה. לשון אחר, עבור המשורר אלה הם "גופים הנפשיים של התנה, פשר האירועים ההיסטוריים של זמננו", כלומר נעוצים בהווה, אלא שדבריו הורגים מהם משום שפער זה "לא נגלה לעיני בני הדור" (אבסורד, 50). הזכרה, האימפליציטית במידה רבה, של קורצווייל באופי זה של היצירה הספרותית מאפשרת לו לטעון כי מצא בטקסטים של גרינברג "את החוקיות הפנימית של גורלנו" (אבסורד, xiii) וכי שירתו, מיצתה את "התהליך (ה)היסטורי [...] לפני שנעשה כחלק למציאות" (אבסורד, 24). המשמעות המטפיזית של ביטויים 'היסטוריה', 'תהליך היסטורי' ו'חוקיות היסטורית' בהקשר זה ברורה: היא מאגדת בתוכה הן את הישות הטרנסצנדנטית הנסתרת הן את הוויה הראלית הגלויה. קורצווייל קושר אפוא בין המציאות המציאות המוחשית ומוזע עולמה באופן מדי מהיצירה הספרותית. מכל מקום, בין שהיצירה הספרותית משמשת עדרת היסטורית החדרה בתודעת הווה ובין שהיא פורצת את גבולותיו, קורצווייל מציב את הווה ואת העבר על רצף אחר, בלשונו: "מה שנראה חשוב ביותר: קיומו של ההווה היחיד הזה היה משען כפול, לשני כיוונים, למטה ולמעלה, כלפי הארץ וכלפי שמים, והוא שאפשר את רציפות התודעה ההיסטורית" (אבסורד, 40).

הגופים כשירי גרינברג אינם בעיקר גופים ריאליים אלא גופי החוות השירית, המביאה בשורה ממהויות טרום קיומיות טראנס-פרסונאליות ופרי-פוסט-נלויות. גופים אלה [...] והים עם גופי ההיסטוריה הקרומים, המתורממים מעל למימד הזמן שבעומק, הזמן המצויץ והאלוהי [...] שירתו היא גילוי מיוחד של ראות היסטורית. בשלבה הראשון היא אנטיציפציה של הבאות. (אבסורד, מהנוף הקמאי, טראנס פרסונאלי [...] צומחת החיות ההיסטורית וזה מקור חזות השירה האנטיציפציה של הבאות [...]. לא ייתכן להפריד בין הליקיה השתורה ובין השירה האקטואלית אצל גרינברג. מקורם אותו מקור: חזות פיוטית של גופים מיתיים (אבסורד, 76).

בעוד הבנה ריאליסטית של היצירה הספרותית הייתה כולאת אותה בגבולות של ה'כאן' וה'עכשיו' הקונקרטיים של הווה מחד גיסא, ושל אירועי העבר המובחנים מאידך גיסא, זו של קורצווייל מבקשת יותר מכך. לדעתו, על אף היותה של היצירה הספרותית קשורה בעבודתה למציאות האנושית שבהווה ולמציאות ההיסטורית בכלל, הוא סובר כי "יהיו פני הווה כאשר יהיו, הוא עצמו [...] נושא בחובו [...] איים של מציאות אחרת" (אבסורד, 39-40). מציאות זו היא הטרנסצנדנציה שיקורצווייל מצביע על נוכחותה בצורה ישירה שאינה משתמעת לשני פנים, כמו למשל בקביעה כי: "דרך השירה היא הפותחת את אופקי העצמות, אבל עצמות זו היא 'טרנסצנדנטית', נקודת 'אותו ממרחק' (אבסורד, 144). ואולם לצורך הבנה מקיפה, מורכבת ומבוססת יותר של השקפת עולמו המטפיזית של קורצווייל, הייחית החשיפה של התהליך ההדרגתי שבו – תוך כדי פרישתו ליצירות ספציפיות – נבנית שנתנו על אודות נוכחותה של הישות הטרנסצנדנטית בספרות. להלן אציע כמה שלבים:

ראשית אפיונה של הישות הטרנסצנדנטית הנוכחת בספרות העברית נעוץ כבר בתפיסת הספרות כעדרת היסטורית. הטענה שהספרות העברית מצד אחד מושרשת במציאות של הווה ומצד שני נושאת בחובה 'מציאות אחרת', מצביעה על קיומו של אופק טרנסצנדנטי הקיים מעבר לה ועל קיומו של יחס ביניהם. אולם נראה כי התקדמות משמעותית באפיונה של הישות הטרנסצנדנטית במסגרת הדיון בספרות העברית באה לידי ביטוי בהבחנתו של קורצווייל בדומיננטיות של התימות של אבדן, העדר ושלילה בספרות העברית. במישור המדי, תימות אלו מאזרות את המציאות החשופה שבהווה, זו שמהתבוננות עליה קורצווייל מסיק כי "העולם אינו מתוקן, הוא אינו אלוהי, הוא מקרי. ובעולם כזה, אין בתים, אין מלכשים, ואין עוד ספרים" (עגנון, 181). קורצווייל מוצא בספרות העברית החדשה ביטויים שונים למצב המשובש שבהווה. יש ביטויים הנוגעים לניסיון של היחיד, כגון הסבל, בעיית הארום והבידוד. בלשונו: "אצל ברנר הקיום היהודי בלבד נראה כמערכה סגורה של מציאות שלילית מכל וכל, על סבלה וצעה המעליבים" (אבסורד, 276); [...] עמוק עמוק בנשמותיהם יודעים גיבורי ברנר, כי מה שגורם לתהליך העלוב של דלדול הארום הוא 'ההתמוטטות הרתית, הינו עולם יהודי ללא אלוהים, עולם אנשי ללא בורא, ללא אלים' (אבסורד, 299); "הבידודות היא קוסמית, האני כאילו מנתק מ'כל העולם' ולא מצא את תיקונו בעטיה של קללת היחידות המודרנית שמנעה ממנו את התייחודות עם אל הרחמים והסליחות [...] האני הבודד לא זכה למה שנחברך בו כל העולם" (עגנון, 258).

הם מבטאים מציאות חברתית כללית רחבה יותר. בהקשר זה נדרש קורצווייל ביטויים נוספים לאברז ולהעדר מתייחסים אף הם לניסיון של היחיד אולם

לתופעת החילון שבה מועברים "כל הסמכויות וכל התוארים של האלוהות – לשירה... [..] השימוש בכל מושגי הדת והמיסטריון מעביר לשירה ולמשורר את תוקף הכשרה האלוהית" (אבסורד, 151). במרכזה של תופעת החילון מתגבש מושג חדש של טרנסצנדנציה המענין ביחוד ובמציאות העולמית, בלשונו: "החליף החילון בספרותו החדשה היעו לישוא וריקא בשירה הפתוחה לפניו טרנסצנדנטיות חדשה שהיא למעשה הפנמה וצילוף לתוך מעינות האני" (אבסורד, 149). ככל תוויה של הריגה, גם זו שבה מתנסה היוצר החילוני מטאט השתקוקת לישות וחיפוש אחר "מיסטריו דישי" (אבסורד, 148). ואולם קורצווייל קובע כי ב"צילוף" לתוך מעיינות האני, היינו בטרנסצנדנטיות המעוגנת ביחוד, אינה רק "הרפתקה מסוכנת של האני עם עצמי" המדמה לו כי הוא מתרומם מעל למציאות הנתונה בעוד ש "עליוהו [..] בסולם היא למעשה יחידה וצילוף לתוך מעיינות האני" (אבסורד, 148) ובסופו של דבר היא מובילה ל"אשליה של טרנסצנדנטיות [..] (הומובילואו) לקראת האחדות הכוזבת שבה האדם נהנה גשור לעצמו" (אבסורד, 133). יתרה מכך, עצם בקשת "השומי בתוך הארציות" מקנת כ"שכנות עם האיזן האפס" (אבסורד, 132). פירושו של דבר שבמציאות המעוגנת ביחוד שולטים החוסר והעדר ואין כוחה להעניק לו חוויה של ישות.

כחלק מדיונו בתופעת החילון נדרש קורצווייל גם לעצם ההתחווה של ספרות מודרנית בשפה העברית, שבאופייה הלא סקולי משמשת כבואה נאמנה של המציאות הראלית של ההווה בעם היהודי שהתרחק ממסורתו ומדתו. בלשונו: "הספרות העברית החדשה היא אספקלריה נאמנה של כל הסחירות שהן איננטיות לדרום של עם ישראל היהדות מאז חרלה והדתות לחיות סמכות לבתי משתנית" (במאבק, 6). קורצווייל מבהיר שהזיקה המתקיימת בין הספרות לבין המציאות הראלית אינה מגולמת כאמצעים האסתטיים או התמטיים המאפיינים את היצירה הספרותית ככזו, בלשונו: "לא ייתכן לחלופי אחרת למוטיבים, לסמני מציאות אפית, עם דבקות אמונתית במציאות זו" (עגנון, 329 והדגשה במקור). ארובה, כמאבק עם שפה שבמהותה היא סאקלית מכל וכל נאלץ המשורר העברי לטעום תמיד מחדש את המרחק האינסופי שבין המשמעות החדשה אשר אותה הוא מעניק למלה העברית לבין משמעותה המקורית" (אבסורד, 233). פירושו של דבר שכל מגע בחוזה עם השפה העברית ממחיש את העדר הישות טרנסצנדנטית; כיוון שההנתנות בהעדר זה משמעותית, מגולמת גם בה התייחסות לישות זו. מתברר אפוא שמנקודת מבטו של קורצווייל, הניגשת לשפה ואפילו הכות העומק ההיסטורי והתרבותי שלה אינו יכולת כשלעצמו לשמש כטיס להמשכיות היסטורית; המשכיות שבהקשר היהודי משמעה מימוש ומתן ביטוי נורמטיבי-רדיתי לזיקה אל הישות טרנסצנדנטית. ארובה, במקום שישנה נגישות עשוי להתגלות

קרק עמוק יותר.²² בהקשר זה כמו גם בהקשרים אחרים קורצווייל דוחה את האפשרות שהזיקה לעולמה של האמונה תישען על בסיס תודעתי.²³ לאמנתו של דבר, מדיונו של קורצווייל כאן עולה שהאמצעי המנטלי המשמש דיוקא אינדיקציה רויית תוכן ולקרק שבין ההווה לבין היסוד העברי הגלום בשפה.²⁴ הפירוש של קורצווייל לביטויים אלה של העדר נשענת על הקרקע הכסוה שסודה ברואות האורידנטית המלווה את מפעלו הפרשני כולו, בלשונו: "מה שישנו נטול ערך וישות כאילו אינו, ומה שעבר וחלף הוא היש שבעבר נמדד הכל" (עגנון, 243). בקביעה מרחיקת לכת זו, לא רק שנוודות האפשרות להוות את הממשות עם המופעים שלה, אלא טמון גם המפתח לפרשנות של תמות אלה, שיסודו בורדאות האורידנטית ברבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית. כפי שכבר ראינו, השניות הכוזבת זו בו מציאות ומוסרות היא מעניינה של הישות ככזו (במאבק, 6-vi). לפיכך, הביטויים של העדר התפיס למידים המתוך אל הישות טרנסצנדנטית או לחלופין לאמצעים המאשרים אותה. מכל מקום, ביטויים אלה אינם מאפשרים לתפוס את ההווה כמציאות מוטלית. זהו בדיוק ההבדל בין השקפת עולם ראליסטית וזו הממוקרת במופע של הדברים, לבין השקפת העולם

22 עמדה זו של קורצווייל שונה באופן רדיקלי מזו של פונקנשטיין. ראו עמוס פונקנשטיין, תרמית ותודעה היסטורית כיהדות ובכפיפתה התרבותית, הל אביב 1991, עמ' 13-30. במובן מסוים קורצווייל ממלא בתוכן את הקרק שידועלמר רק הכריז עליה. ראו: יוסף זיים ירושלמי, יכור – היסטוריה יהודית ויכורו יהודי, הל אביב 1982, עמ' 118. בפרשנות של קורצווייל לעגנון הוא מדיים את האפשרות של קרק ההודו במלאות. להרחבה על קורצווייל כפירוש של עגנון ראו, גרצ'ין, עמ' 158-187.

23 הנישה האנטי-מנטליסטית של הישות ובכלל זה של האמנות זכחה לפיתוח ושכלול בהגותו הפנומנולוגית של רומן אונגרן. אמנם אינגרד מרייס למודיקה, אולם דבריו ישיגים לאמנות בכלל. ראו: Roman Ingarden, *Ontology of the Work of Art: The Musical Work*, Oxford 1989. התודעה כיהודה שבה היא מתרחשת. ראו למשל: R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford 1938.

24 יחסו של קורצווייל ליסוד המנטלי ניכר בגישתו לספרות ההשכלה. בלשונו: "פירוונות" אינטלקטואליים של סופרי ההשכלה אינם יכולים לשמש חלופי להברה יהודית, שבתפוסת סופרי ההשכלה לא יתחה קיימת" (עגנון, 39). כמו כן, התבנה של היסוד המנטלי כמשני בהשכונת בהשוואה לתהליכים המתרחשים במציאות הראלית מחלה לפרשנותו ליצירות ספציפיות (ראו למשל: עגנון, 45). המשל שמעניק קורצווייל בהקשר זה ליסודת המנטליים עולה בקנה אחד עם הבנתו את הייסודיצי ההלמל את הסובייקט לניכוח הישות. סוגיה זו חורגת מבגולות הדיון במאמר זה (ראו למשל: עגנון, 329). עמדה זו של עגנון כפי שמופעת בדברים אלה עומדת כסותרת גלויה לדבריו בהקשרים אחרים, שהתייחסו אליהם באימת הדברים, ובהם נבחן אופייה האוטוביוגרפי של היצירה. עם זאת, אין בכך סתירה, שכן דיוקא העמדיה בפני הישות דורשת סיוג של הסובייקט.

המספיק של קורצווייל, שבה חזות המציאות האימננטית אינה מגלמת את היש בכללותו. במישור המירי, העדר מציין אפוא את ההתנסות של הסובייקט במציאות טרנסצנדנטית שאינה נוכחת בפניו. אולם ברוב העמק יורג, פונה ההתנסות בעדר אל האינטואיציה, ד"אשונת יותר בדבר קיומה של מציאות זו, אינטואיציה שבלעדיה גם ההתנסות בעדר הייתה שוללת פשר. המהלך הנועז שקורצווייל מבצע בהקשר זה אינו מתמצה בפן השלילי של רחיית השקפת העולם הראליסטית אלא דווקא בפן החיובי שלו: הגרדה מפורשת של התנסות והעדר במובנים של מציאות – 'מציאות שנייה' או 'מציאות אחרת', בלשונו:

ויש שמעבר לתנאי החיים הריאליים, שאין להתגבר עליהם ומפגינים את מלוא שלטון הזמן המכעית, מפלס לך השירה נתיבות לראות גילוי של מציאות שנייה, העומדת מחוץ לשלטון עיניך הרגיל [...] עניין לנו עם הזמן ה"פנימי", הזמן ה"אנשי" שאינו נתון למרותו של הזמן החיצוני, הלא אנשי (אבסורד, 258).

יתרה מכך, לא זו בלבד שקורצווייל מגלה וראות בעצם קיומה של מציאות חורגת מגבולותיה של ההווה הראלית, אלא הוא מזוהה אותה עם הישות הטרנסצנדנטית המתגלה בדת ובמסורת היהודית. עתה מתחורר שקורצווייל אינו מבהין בין הישות הטרנסצנדנטית לבין התוכן הדתי שלה כפי שהוא מגולם בחוויה הראלית של יהודים. התבטאויותיו תמיד כורכות אותן זו בזו, כפי שניתן להתרשם מהדברים הבאים:

הוויית הנרף האישית ביותר מרמת מעבר לעצמה [...] האני שר ומגלה את עצמו ואת הנופים אך ורק עם חזות "מציאות שנייה" שהיא מעבר לזמן ומעבר לאישי [...] האני השר קשור עם העבר הדיוק ביותר. מקורו במרחק מרחקים והוא נשוא בחובו את האידיעום שבהיי אבתינו (אבסורד, 79).

חוראות ברבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית לא זו בלבד שאינה נפגעת במצב שבו ישות זו נסתרת, אלא היא מאפילה על המציאות הגלויה שבהווה, אם כי כאמור, אינה מבטלת אותה. כתוצאה מכך, דווקא זו האחרונה מתוארת במובנים

25 ראו גם: "אותה שירה חושפת [...] תמונה אחרת לגמרי, חיובית מיסודה, אידאלית, כיסופים [...] לאיזה עולם שפלו היה טהור. מעניין שהמונח קסם זו, דהוייה כולה אווירית הדמונית ושלימות השירית לעבר, לעבר הדיוק או הקרוב" (אבסורד, 13). במקומות אחרים חוזר הביטוי 'שתי מציאויות', האחת מיוחסת לחוויה השנייה לעבר, ראו למשל: אבסורד, 49; אבסורד, 80; ענגון, 178; ענגון, 253.

של העדר ושל חוסר, בלשונו: "עולם הזוהר כמו שהוא קיים מחמת מקריות בלבד, בעקבות איזו 'ישלנות' קוסמית; הוא בעצם אינו ראוי שיתקיים אחריו מה שקרה. מוכן שהוא עולם ללא מלכשים, ללא בית, ללא ספרים – והנה לנרף מציאות היציגות זו פורצת דמות, ילידת המציאות הנסתרת, הפנימית" (ענגון, 179). דברים אלה משפיעים, לדעתי, ניסיון נוסף של קורצווייל להעניק ביטוי לחשיבותה של המציאות הטרנסצנדנטית בהשקפת עולמו, שביקשה בעת ובעונה אחת להאיר את נפקדותה של ישות זו בחוויה היהודית המורכבת ולאשר אותה ורך השיפה של ההתנסות במסורות של אותה ישות עצמה.

חיפוש פשר להתנסות בהעדר נשען, ברמות שונות של אקספליציטיות, על האוידיוציה ברבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית. אוידיוציה זו מאשרת שברדומה לכל תהליך פרשני, גם זה שקורצווייל מפתח אל הספרות העברית החישה אינו מתנהל בחלל הדיק. זאת ועוד, קורצווייל דולה מאוידיוציה זו את המפתח להבנה אונטולוגית-מספיקת של תופעות ספרותיות קונקרטיות שהוא מזוהה בספרות העברית החישה. כך, אחרי שרן בחוויה השוללת שגלומה בסבל כ"קטרוג שאינו מופנה לשום כתובת" בספורי ברנר, הוא קובע "הסבל, סבלו של היחיד, הבורד, אל אף שפלותו הוא, מציאות המציאויות" (אבסורד, 290). קורצווייל אמנם אינו משמש את העובדה כי האישור הישיר למציאות הטרנסצנדנטית אינו ניתן ביצירתו של ברנר, ואולם פרשנותו העומדת על טיבה ה"פאראדוקסלי" של ההתנסות בשלילה (אבסורד, 291) והקובעת כי "הפאנתוס של דתות שלילית מרמו על מקור מחצבתו. דומה כי גיבורי ברנר לעולם לא יסלחו לאלוהים על שאין הוא קיים בשבילים" (אבסורד, 287-286) וההדגשה במקור) – פרשנותו זו מותחת את הגשש המוביל מהעדר השלילה אל חוראות חיוב של הממשות. נראה שמקודמת מבט של קורצווייל עצם ההתייחסות אל הטרנסצנדנציה, גם במקרה שזו התייחסת שוללת, יש בה כדי לאשר את קיומה של הטרנסצנדנציה. לשון אחר, העובדה שאישור זה אינו מובע בצורה ישירה על ידי הויצור או גיבורי אין בה כדי לגרוע מהחוראות שיש לקורצווייל בנוגע לנוכחותה של הטרנסצנדנציה בספרות העברית החדשה. גישה זו מוצאת את המשכה גם בפרשנות שקורצווייל מציע לבעיית הארוס, שבה ההישענות על מציאות הטרנסצנדנטית במקור לפשר של ההתנסות בהעדר אף ישירה יותר. כך, אחרי שהוא קובע כי "מיסותורי האל מפנים את המקום למיסותורי האפס" (אבסורד, 287), הוא מסיף כי "אין הארוס יכול לשחרר את האני מעצמו [...] משום שלגיבורי ברנר חסרה האמונה במשמעות הטרנסצנדנטית של הארוס" (אבסורד, 294). לעומת זאת, קורצווייל עצמו יודע כי "בלי האמונה במיסותורי", במישור טרנסצנדנטי, גם ארוס הוא משוח ערום, "זר וגוי, פולחן-כוח" (אבסורד, 295). ברומה לכך, קורצווייל מעניק פשר דומה להתנסות בבידוד כשהוא מפרש אותה כמופנית אל מציאות היציגות החורגת מגבולותיו של האני, בלשונו:

חיצונית מעצבת את הקיום היהודי וזכה במפעלו הפרשני של קורצווייל לפירוש מרחיב, המייחס לה השפעה לא רק במציאות האימננטית הריאלית אלא גם בציורה היהודית ואף בזו המזהה עצמה בחילוניות. תפיסה זו הסיטה לשולי היכון את הדיבטים הפורמליים והאסתטיים המאפיינים את היצירות שבהן עסק קורצווייל, ומיקדה את תשומת לבו בהיבטים אונטולוגיים המאפיינים את הספרות העברית החדשה. פרספקטיבה אונטולוגית זו מצאה את ביטוייה בפרשנות של קורצווייל לספרות העברית כמושרשת בחיים הריאליים, ובמרכוז השבר שהתערערות העולם המסורתי והחילון חוללו ויזקה הנוכחות של יסוד טרנסצנדנטי שבו היה מעוגן עולם זה. על רקע השקפת עולמו המטפיזית, מתבררת החתיכתיות הספרותיות ליסוד הטרנסצנדנטי שקורצווייל מזהה בספרות העברית כעדות לקיומה של ישות טרנסצנדנטית, ונודחית מגיה וזיה האפשרות להציע להם פרשנות אימננטית-ראליסטית.

הפגם תלוי באני. אבל במקביל להתרוננות הפנימית מתוארת ההתרוקנות החיצונית [...] הפגם הוא פנימי. האדם הבודד רוצה להתפלל ואינו יכול [...] המציאות החיצונית היא מדומה, היא בת הזמן הפגום. היש, האמת, השתייכו לאיזו מציאות שזכרה רק שמור בעמקי נפשו של המשורר. היכן היא אותה המציאות? שם, במרחקי מרחקים, בזמן הטוב, בתקופה המתוקנת שערכיה עמה, לפני-הפילוג, לפני העזבה הגדולה והברידות (עגנון, 241-242).

גישתו של קורצווייל אל הוויותיו האישיות של היחיד בסבל, ביחסו לארס ובדידיותו, שהעניקה ביטוי לאופיין השולל של חוויות אלה אך בה בעת ביקשה להעניק להן פשר באמצעות השיפה האופן שבו הן מתייחסות אל הטרנסצנדנציה, ניכרת גם בתפיסתו את החילון ואת השימוש המודרני בשפה העברית. קורצווייל לא רק ראה בחילון עמדה עקרונית וכוללת, כלשונו: "חילוניות אינה מתבטאת בעיקר בפרט זה או אחר, היא אורית נשימתה הרוחנית של תקופה מסוימת" (ספרותנו, 46); הוא גם הבין את הפער שנוצר בין החילון לבין השקפת עולם דתית כמחלל מתחות "שלמעשה אין לה פיתרון" (אבסורד, 155). עם קבע כי למרות האופי החילוני של הספרות העברית במאה העשרים, "זיה מוררכת ומרומת על ידי היריעה העמומה של קיום הקשר הנצחי, תכלתי נפרד, הקושר את מהות העם בנשמת תורתו, בעודו הרוחני" וכי "בנקודה אחת תמימי דעים הסופרים אין תקומה בלי חיפוש אחרי האחדות שאברה, אין תחיה כלעריה, התעלמות ממנה חושפת את אימי האבדון והכלימה" (עגנון, 283). ברוח רומה היא מעלה את "השאלה בדבר הגבולות שהוצבו לחילון במסע כיבושי בתוך הספירה הסקראלית. ושאלה זו זהה עם הדאגה ללגיטימיות של ההכעה הלשונית לכל הסתכן בהחלפת תרמיל הלשוני בדברי אלוהים חיים" (אבסורד, 154). קורצווייל סבור, שככל שהשפה היא "אמצעי הקשור בזמן ובמקום", לא פחות מכך היא ספוגה ב"ירמיום" ומבצעת "פעולת אמות" (אבסורד, 144). פירוש הדבר שהשפה, בדומה לחילון או להתנסויות האישיות של היחיד שנונינו לעיל, אינה מתמצה בגבולות עצמה אלא מורה על מה שמצוי מעבר לה, לאמתו של דבר על הבסיס התומך בהם מראשיתם. רק על רקע ההכרה בקיומה של ישות טרנסצנדנטית מתוכננת להתנסות בתופעות שנונינו לעיל כחוויות של העדר ושל מוטרדות, ולפיכך ככאלה שאינן מתמצות בגבולות האימננטיים של עצמן.

ג. סיכום

הפרשנות המוצעת ליצירתו של קורצווייל ביקשה להראות את כוחה המעצב של השקפת עולמו המטפיזית על תפיסתו את הספרות העברית החדשה, ואף את ההתכלדות של השתיים. התפיסה היהודית הקלאסית שממשות טרנסצנדנטית