

חנן חבר

"גורו לכם מן הגליציאים"

ספרות גליציה והמאבק על הקנון בסיפורת העברית

א. "פולמוס התרבות" בתנועה הציונית

יוצרים רבים בספרות העברית החדשה נטלו על עצמם תפקיד מרכזי במאמצים לבניית תרבות ציונית כתרבות של תנועה יהודית מודרנית של שחרור לאומי. עליית הציונות כתנועה פוליטית מודרנית נכרכה בשאלת דרכה של התרבות הלאומית היהודית בעידן המודרני. כבר מתחילת הדרך ניכרה התרוצצות בין מגמות שונות: השאלות המרכזיות שחזרו והועלו היו, האם על התנועה הציונית להידרש אל שאלת התרבות הלאומית? ואם כן, מהי דרכה הרצויה של התרבות הציונית – האם עליה להיגזר מן התרבות היהודית הדתית, או שמא עליה לגלות נאמנות למורשת ההשכלה הרדיקלית שתבעה שינוי באורח חייהם הפנימיים של היהודים או, אולי, לפלס לעצמה דרך של חילוניות מודרניסטית, אשר מקיימת בד בבד גם מחויבות ברורה למורשת היהודית? הצורך לשוות לקיבוץ הלאומי המודרני מימד של מורשת לאומית התנגש עם הצורך לבנות קיבוץ לאומי מודרני חילוני.

הניסוח הרדיקלי יותר של התרבות הלאומית החדשה הלך בדרכי תנועת ההשכלה, קשר את הציונות למאמץ, לשינוי פנימי באורח-החיים של היהודים, וראה ב"עבודת התרבות" זירה מרכזית לשינוי זה (אלמוג תשמ"ב, 61–129). עוד בתקופה שלפני הופעת הרצל והקמת ההסתדרות הציונית עוצב הרעיון הלאומי כשילוב של הביקורת המשכלית השוללת את החיים היהודיים בגולה עם הטעמת השאיפה לחיים בריאים וטבעיים בחברה היהודית החדשה שתוקם בארץ-ישראל (שם, 66–67). בכך הופקע מעמדה הבלעדי של ההלכה היהודית כמקור לעיצוב החיים היהודיים. אבל הרצל, שביקש לרצות את החרדים ולקרבתם למחנה הציוני, עשה לא מעט כדי להפחית מעורבותו של העימות אתם ולהמעיט ממשקלה של שאלת התרבות בחיי התנועה הציונית. לעומת המשקל הרב שנתנו ציוני רוסיה לשאלת התרבות, הרי בדיוני הקונגרסים הציוניים, שהתנהלו בניצוחו של הרצל, הוקדשה לה, בעיקר בלחץ הדתיים, רק תשומת-לב מעטה. זיקתו הקלושה של הרצל אל מורשת התרבות היהודית היא מן המפורסמות. ואכן, לאחר מותו כתב מרטין בובר על חוסר יכולתו של הרצל "לדעת בלבו את הרנסנס היהודי" (שם, 72); אבל מגמה דומה נמצאה, למשל, גם אצל סופר והוגה-ידעות כמו לילינבלום, שחשש כי העיסוק ב"עבודת התרבות" ירחיק את החרדים (שם, 70).

תוך זמן לא רב נראה היה כי הקרע עם היהדות החרדית, שפסלה את הלגיטימיות של תרבות יהודית שאינה מייסדת על ההלכה, הפך לעובדה מוגמרת, על-אף מאמצים שעשו הרצל ואחרים (לוז 1985, 187). לעומת זאת קנתה לה תומכים ומאזינים עמדתו של אחד-העם, אשר בניגוד להרצל תבע מן הציונות לא רק לספק פתרון לשאלת היהודים אלא גם לעסוק ב"הכשרת הלבבות". אחד-העם ייחס ל"עבודת התרבות" משקל רב וראה בה מרכיב חיוני במאמץ להציע ליהודי המודרני דרך רוחנית חדשה אשר תתפתח תוך סינתיזה עם העבר היהודי. וזאת לעומת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שהציג עמדה הדוגלת ביצירת קרע גלוי עם העבר והביע חוסר-אמון בסינתיזה מודרנית בין החילוניות של ההווה הציוני לבין העבר היהודי. אל מול ההבחנה בין תחום האנושיות לבין תחום היהדות שאפיינה את תקופת ההשכלה, לחם ברדיצ'בסקי למען בניית תרבות לאומית אחת, אשר

שוללת את סמכותה של היהדות ההיסטורית כתופעה אחדותית ומגובשת, אך גם משלימה עם קיום יהודי מודרני קרוע ובעל סתירות (אלמוג תשמ"ב, 75).

המחלוקת סביב דרכה התרבותית של הציונות, שנודעה אז בשם "פולמוס התרבות", הפכה לנושא מרכזי בפוליטיקה של הציונות הרוסית בראשית המאה. הוויכוח על "עבודת התרבות" פרץ בקונגרס הציוני השני (1898) כשהוקמה בו ועדה לתרבות, לחינוך ולספרות (שם, 74). מאז התנהל המאבק סביב שאלת התרבות עד לדיוני הקונגרס השישי. בקונגרס החמישי (1901) הופיעה בייצוג מרשים "הפראקציה הדמוקרטית" בהנהגת חיים ויצמן ומרטין בובר. הפראקציה התנגדה לעירוב הציונות עם הדת ונשאה את דגל חשיבות העבודה התרבותית. את דרישתה למעורבות ציונית בפיתוחה של תרבות לאומית היא ביטאה בתביעה לייסוד מוסדות תרבות וחינוך כמו אוניברסיטה עברית ובית ספרים לאומי. "בפעם הראשונה", אמר אז יוסף קלוזנר, "נעשה ניסיון בוועדת התרבות להגדיר את המלה קולטורה. שוררת אי-הבנה בקשר למלה הזאת. עתה הבנו בפעם הראשונה, שאנו מתכוונים בזה לא להשכלה אנושית כללית, אלא לחינוך הלאומי" (ראה: לוז 1985, 208).

את הבסיס לעבודה הנחוצה של החינוך הלאומי הציוני ראו אז רבים בלימוד ובהקניית ההיסטוריה היהודית, ובפיתוח הלשון והספרות העברית (שם, 187–213). אלה הם גם תחומי העשייה התרבותית שבהם ניכרו המתחים הפוליטיים שעיצבו את פני התנועה הציונית ואשר חילחלו פנימה אל תהליך עיצוב הסמלים הלאומיים החדשים וביניהם גם לתהליך בנייתה של ספרות לאומית. המשקל הלאומי שיוחס לעשייה הספרותית נבע גם מן ההיבט האסתטי שהזין את המחשבה הציונית. הדרישה למהפכה לאומית נוסחה לא אחת כדרישה לחולל תמורה בחיי הכיעור הגלותי ולהופכם לחיים עטורי-יופי וקיפות קומה לאומית. היופי נתפש כמרכיב חיוני בעיצובה של התרבות הלאומית החדשה. מרטין בובר כתב על התנועה הלאומית שהיא כבשורה של "תרבות-היופי החדשה לעמנו", ואילו מרדכי אהרנפרייז כתב אז על התרבות המתחדשת כי "אנו רוצים לשוב ולשחרר את מלוא היופי, את היופי-העצמי, שהיה כפות במשך אלפי שנים, ולהביאו להתפתחות הגבוהה ביותר האפשרית" (אלמוג תשמ"ב, 83–84).

אך מה טיבו של יופי זה? מהם קני-המידה שלו ובאיזה אופן הם ארוגים בתוך התהליך הכללי של עיצוב העקרונות של התרבות הלאומית החדשה? כדי להשיב על שאלות אלה אפשר להסתייע בשרטוט פניו של הקנון הספרותי הלאומי החדש, ובעיקר בכמה ממגנוני הסלקציה שלו, אשר שירתו את בנייתו של יופי לאומי חדש. לשם כך תיבחן הספרות העברית של ראשית המאה ה-20 כפרי של מאמץ לייסוד קנון לאומי מודרניסטי חדש. תהליך כינון זה התחולל תוך מאבק גלוי ושיטתי בין תפישות שהתחרו על מרכז הזירה של הספרות והתרבות העברית. מזה, מאמץ מוגבר לייסוד דגם שליט של ספרות לאומית מרכזית של "עם ככל העמים", היוצר בשפתו הלאומית ויושב לבטח על אדמתו הלאומית; ומזה, ניסיונות נמרצים פחות, אך עם זאת נוכחים ופעילים, ליצור בגולה ספרות לאומית עברית בעלת אספירציות פוליטיות צנועות יותר. זו ספרות אשר אינה מנסחת את האוטופיה הלאומית שלה במונחים רדיקליים כליכך המאחדים בכפיפה אחת וללא הפרד לאום, זהות אתנית, לשון וטריטוריה, ובמקומם היא מסתפקת בגרסה מסוימת של אוטונומיה תרבותית ולאומית ומציעה נוסחה תרבותית מתונה של מיעוט לאומי. הספרות העברית שנוצרה בגליציה בסוף המאה ה-19 ובשנותיה הראשונות של המאה ה-20 היא דוגמה לניסיון כזה, והיא תשמש להלן מקרה מבחן של התחככות ושל עימות בין תפישות ספרותיות מנוגדות אלה של פוליטיקה של תרבות לאומית.

ב. הפולמוס סביב סופרי גליציה

בסוף ינואר 1908 עזב יוסף חיים ברנר את מקום מושבו בלונדון בדרכו אל גליציה. ברנר, שהיה כבר סופר ידוע ומוכר ברחבי העולם היהודי והעברי, סיים אז פרק קצר אך משמעותי בחייו, שבו ניסה לרכז בלונדון פעילות ספרותית ענפה (בקן 1975; תש"ן). ובסיומו הוא ארז את מיטלטליו וחזר לאירופה. בראשית פברואר 1908 הגיע ללבוב והשתקע בה למשך שנה לערך, עד ליציאתו אל ארץ-ישראל. גם כאן, כמו בלונדון, הוא היה מעורב בהווייה הספרותית המקומית. סופרי גליציה שיחרו אל פתחו והוא הגיב על כתביהם בעיתונות הספרותית.

המרכז התרבותי העברי בגליציה היה נתון אז בתנופת התחדשות. בתקופת ההשכלה נודעה גליציה כאחד המרכזים החשובים ביותר של הספרות העברית, אך בשלהי תקופת ההשכלה הידלדלו כוחותיה הספרותיים והתרבותיים. מאז ימי ירדתה אלה היא ניצבה באורח מסורתי בשולי מפת

הספרות העברית החדשה. סופריה וקוראיה היו דרך קבע מושא למשל ולשנינה וגם כפריפריה תרבותית מקומית היא נחשבה לשולית ועלובה. בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 החל המרכז בגליציה להצמיח כוחות חדשים. עליית הציונות והתרבות העברית הפיחה שם רוח-חיים תרבותית שניכרה בפעילות הספרותית. סופרים ותיקים וצעירים כמו יצחק פרנהוף, ראובן פאהן, אברהם לבנסראט, אשר ברש, אברהם בן-יצחק (סונה) ושיי עגנון המתחיל, פרסמו מיצירותיהם בכתבי-העת הגליצאיים – ובראשם המצפה בעריכתו של ש. מ. לור, ולעתים אף פרצו את המעגל הגליצאי ופרסמו מיצירותיהם בכתבי-עת עבריים מרכזיים יותר. "גורו לכם מפני הגליצאים", קרא און, ב-1909, המבקר איש גליציה ר' בנימין באחד ממאמריו (בנימין 1909), כשהוא מעלה בין השאר את שמותיהם של מי שלימים זכו למוניטין ספרותיים רבים ביותר: בסיפורת – שיי עגנון, ובשירה – אברהם בן-יצחק (סונה).

עצם נוכחותו של סופר בשיעור קומתו של ברנר בגליציה עוררה שם עד מהרה הדים. משה חיוג מספר בזיכרונותיו כיצד התקבל ברנר בכבוד רב (חיוג 1974, 194). בשנה שבה שהה בגליציה כתב ברנר את סיפוריו הארוכים "שנה אחת" ו"מן המיצר", וכן יצירות קטנות יותר כמו "ערב ובקר", "נורא", "העששית העשנה", "ראש חדש מאי", "שלושה פרקים" ו"אל המטרה". באותה שנה הוא גם ערך והוציא לאור את שני הקבצים הראשונים של המאסף הספרותי רביבים. עם זאת נוכחותו הציבורית לא היתה תמיד לרוחם של הסופרים ועסקני התרבות העברית בגליציה. בין השאר תרמה לכך המתיחות שנוצרה בינו לבין עורך המצפה, ש. ז. לור. תוך זמן קצר מצא עצמו ברנר מעורב בעימות ספרותי חריף ביותר, שבו תקף חזיתית את כלל הספרות העברית בגליציה. במיוחד כיוון ברנר את חצי ביקורתו כלפי ספריהם של ראובן פאהן (גוברין 1969, 33-37; פאהן 1969, 223-239) ויצחק פרנהוף שעל ספרו, מאגדות החיים (פרנהוף תרס"ח), כתב דברים בוטים. "אלהי הספרות!" קרא שם ברנר, "איזו הלצות בטלניות, איזה סחי!" ואילו על כלל הספרות העברית בגליציה הוא כתב:

בגליציה יש הרבה מבינים את השפה העברית (במובן השימושי של המלה הזאת); בגליציה יש עוד קשר גדול עם הכתבים העבריים שבעבר, ... ואחרי ככלות הכל – אין שום יצירה ספרותית יוצאת זה שנים רבות, ואין ספרות עברית בגליציה, אין, לחלוטין! (ברנר 1985א, 250-251)

דברי הביקורת האלה הם ללא ספק עדות חיה ליצר הפולמוס של ברנר. אבל בכל זאת עומדת השאלה מדוע טרח ברנר, אורח לשעה, להפעיל ארטילריה ביקורתית רבת-עוצמה כל-כך נגד מי שנראו בעיניו כנמושות ספרותיות שיש לבטלן? מה גם שהתקפתו זו לא היתה קול בחד. העובדה שיחד עם ברנר התקיפו את הספרות הגליצאית גם מבקרים נוספים מעוררת את השאלה, מדוע, במקום להתעלם מקיומם של הסופרים האלה, מצאו לנכון מבקרים ספרותיים בעלי-עמדה לשלח את חציהם בטקסטים, שבערכם הספרותי חזרו ופקפקו.

תשובה לכך ניתן למצוא בעובדה, שלמרות מעמדם הספרותי הירוד בעיני המבקרים, הרי שבעמדותיה הפוליטיות ובפתרונותיה הפואטיים היוותה ספרותם של צעירי גליציה איום של ממש על המאמץ ליצור בראשית המאה ה-20 הגמוניה של ספרות עברית לאומית מודרנית. הולול באסתטיקה של סופרי גליציה היה בעיקרו של דבר חלק ממאבק בתפישה קנונית חלופית של מיעוט לאומי, שנתפשה כאיום על התפישה הקנונית של רוב לאומי.

העימות הפואטי נגד הספרות הלוקאלית של גליציה היווה חלק בלתי-נפרד מעימות פוליטי כוחני בין שתי עמדות מנוגדות לגבי דרכה של תנועת התחייה הלאומית היהודית: מזה תביעה להגמוניה של תרבות ריבונית לאומית שניסוחיה האסתטיים היו אוניברסליסטיים, ומזה לגיטימציה לקיום כמיעוט לאומי וחיוב חלקי של חיים יהודיים בגולה, שמתנגדיו מסתייעים במאבק הפואטי כחלק ממנגנון תרבותי הפועל לסילוקה של אופציה אידיאולוגית וספרותית זו מן הקנן הלאומי. הקריאה של פרשת הספרות העברית בגליציה כמאבק כוחות בין ספרות בכירה לבין ספרות זוטרת היא מקרה מבחן שעשוי לספק דגם לקריאה של התפתחות הסיפורת העברית במאה ה-20 ובתוכה גם הסיפורת הישראלית, כתהליך של כינון קנן לאומי שנערך תוך היאבקות מתמדת באופציות פוליטיות ואסתטיות חלופיות של ספרות לאומית, שחזרו ועמדו לאורך השנים על סדר-יומה של התרבות העברית.

ג. "לפני הבחירה" מאת יצחק פרנהוף

בין היצירות הגליציאיות שברנר ביקש לסלק מן הקנון הספרותי החדש היה הקובץ מאגדות החיים מאת יצחק פרנהוף. פרנהוף בלט בחיי הספרות העברית בגליציה של סוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. בעיקר עסק בעריכה ובהוצאה לאור של במות ספרותיות מקומיות, כגון סדרת 1907 שעשועים ואחר־כך העברי החדש והירדן. קובץ הסיפורים הקטן שלו כלל, בין השאר, את הסיפור הקצר "לפני הבחירה" (פרנהוף תרס"ח, 31–32), המתאר ויכוח פומבי פוליטי שנערך בגליציה של אותם ימים, ימי הבחירות הכלליות שהתקיימו ב־1907 בקיסרות האוסטרו־הונגרית. האפשרות שניתנה אז ליהודים להשתתף בבחירות כשאר האזרחים עוררה בקרבם פולמוסים סוערים. במיוחד עמדה אז על הפרק השאלה האם על כל יהודי הקיסרות להופיע בבחירות בגוף לאומי אחד מלוכד או שמא על יהודי גליציה להופיע כחטיבה פוליטית נפרדת. הסיפור מעמת כמה דמויות של יהודים: אחד מחזיק בעמדה לאומית יהודית רדיקלית, התובעת מלחמה ללא פשרות על זכויות אזרחיות מלאות, אחר מפקפק בכוחם של היהודים לעמוד לברם כמיעוט לאומי בבחירות הכלליות; מזה חרדה מפוליטיקה יהודית שתוביל להתגברות כוחם של המתבוללים על חשבון הציונים, ומזה עמדה דתית־חרדית המעדיפה את המועמד הנוצרי על פני המתבוללים והציונים. בסופו של הדיון משמיע את דבריו "ספקן ופסימיסט קדור":

את מי יבחרו היהודים במחוזות שיש להם רוב דעות, איני יודע. אפשר יבחרו בלאומי, [כלומר] בציוני, ח.ח. אפשר במתבולל, אפשר בנוצרי. הכל אפשר. אבל במחוז השני בעיר וו. בוודאי ובוודאי יבחר קנדיט אנטישמי (שם, 32).

ובכשנשאל הפסימיסט על־סמך מה הוא מבסס את טיעונו, הוא משיב:

הלך בטוחה בחירת אנטישמי במחוז ההוא – השיב הלז בניחותא – משום שכל יושבי המחוז הם יהודים (שם, 32).

הפואנטה של הסיפור מבהירה את עמדתו של המחבר: הפסימיסט משוכנע שיהודי המחוז יעשו בדיוק את ההיפך מן הנדרש. ההנחה הפוליטית המובלעת של הפואנטה האירונית הזאת היא חד־משמעית: על היהודים לנצל את זכויותיהם האזרחיות בגולה. כלומר, מחבר הסיפור דוחה את השלילה הטוטאלית של הגולה. השאלה ששואל הפסימיסט בעל הפואנטה, איננה שאלה כמותית, כלומר, האם היהודים הם רוב או מיעוט בארצם או במחוזם; אלא היא נוגעת למבנה של תודעתם הפוליטית: האם זו תודעה של מיעוט לאומי, המודע לחולשתו הפוליטית אך מבקש למצות את האפשרויות הפוליטיות הנתונות לו כאזרח? או שמא המדובר במיעוט מקפרי המוותר על שימוש בכוחו הפוליטי הפוטנציאלי, אם מסיבות של אדישות ואם מסיבות של עמדה ציונית רדיקלית של שלילת הגולה, שדוחה כל פעולה למען המשך הקיום היהודי בגולה? הניסוח הפרדוקסלי של הפואנטה מטעים כי הדילמה הפוליטית שניצבה בפני יהודי גליציה היא דילמה מבנית, לא כמותית.

פרנהוף מציג בסיפורו עמדה המעניקה לגיטימציה פוליטית לפעולה פוליטית יהודית החורגת ממסגרת פעולת האזרח היחיד, וחותרת לזכויות קבוצתיות של מיעוט לאומי בגולה. ואילו עבור ברנר ודומיו היתה כאן בראש ובראשונה עמדה פוליטית לאומית, אשר לא דגלה בשלילה טוטאלית של הגולה. יתרה מזאת: הכוח החתרני העיקרי של עמדת פרנהוף לא נבע מן האפשרות לזהותה כאנטי־ציונית או כלא ציונית; הוא היה טמון דווקא בכך שעמדתו כללה בתוכה את האפשרות כי יחזיקו בה גם ציונים: הסיפור מעלה בעוצמה רבה את השאלה בדבר המשמעות הפוליטית והתרבותית הנודעת לעצם השתתפותם של הציונים בבחירות הכלליות לפרלמנט האוסטרו־הונגרי. בכך הוא מפחית במידת־מה ממחויבותם לעמדה הציונית הרדיקלית של שלילת הגולה ומדגיש דווקא את קרבתם של הציונים למה שכונה אז בשם "עבודת ההווה".

ד. מחיי הקראים מאת ראובן פאהן

עמדה דומה לזו של פרנהוף מוצאת את ביטוייה בכמה מן הטקסטים הסיפוריים שפרסם אז ראובן פאהן בספרו מחיי הקראים (פאהן תרס"ח). סיפורים אלה, הכתובים במתכונת של ספרות אתנוגרפית, משרטטים את אורח־חיייהם של הקראים בגליציה. הקראים התקיימו בגליציה מאז המאה ה־16. במחצית המאה ה־19 הם אף זכו לשוויון זכויות מלא בכל רוסיה. אך סיפורים אלה של פאהן כבר מבססים יחס של חמלה והשלמה עם חולשתו של הקיבוץ הקראי בגליציה, והוא

מוצג בהם כמיעוט אתני הולך ונעלם. כך, למשל, הסיפור "אבר מדולדל" (שם, 48–51), המביא את סיפורו של קזימיר שמואלוביטש, בן העדה הקראית, שהתנצר ועלה לגדולה בחברה הפולנית. פאהן מציג אותו כמי שניצב בין שני העולמות. מצד אחד הוא התערה בחברה הנוצרית, אך מצד שני לא בגד לחלוטין בבני-עדתו. הפתרון שבחר שמואלוביטש לעמדת ביניים זו הוא שימור קשריו עם בני-ביתו על-ידי רכישת בית אביו "למען יהי לו חלק ביניהם, שותפות-רכוש ברחוב הקראי, ולמען תראה אמו כי החיבור לא נפסק בינו וביניהם..." (שם, 50), אך פתרון טריטוריאלי זה לעמדתו האמביוולנטית מוצג בסיפור כאקט שבו רוכש הבן ההולך ומתרחק מקהילתו את בית סבו הרעוע שאותו הוא מכנה, דווקא בטרמינולוגיה ציונית סטנדרטית, "נחלת אבות" (שם, 51).

בני הקהילה הקראית מקבלים בהערכה את צעדו. המספר מסכם את עמדתם ואומר כי בספרם על כך הם מבטאים "אותו הרגש שחש צבור חלש בהתגאו על חבר שהמיר דתו – ואין בו מתכונתו של בוגד..." (שם, 51) הקראים מיוצגים בסיפור כמי שהשלימו עם חולשתם כבני מיעוט אתני. אך לעובדה שפאהן כתב את חיבורו האתנוגרפי מתוך עמדה יהודית מובהקת, המספרת את סיפורו של הקראי ה"אחר", נדעת השפעה על הדרך שבה מיוצג בו היהודי. העמדה האתנוגרפית של פאהן היהודי כלפי המיעוט הקראי החלש היא עמדה מתנשאת, כתב אז מ.מ. פייטלסון, (פייטלסון 1970, 156) המבליטה את ערצמת המיעוט היהודי. אבל אם כאלה הם פני הדברים לגבי העדה החלשה של הקראים, הרי על דרך קל וחומר נקטת כאן גם עמדה המשלימה עם קיום יהודי כמיעוט לאומי בגולה. באמצעות היקש זה מעודד הטקסט את הקורא העברי בן-זמנו להשלים עם מצבם ההיסטורי של היהודים. קיומם כמיעוט לאומי בגולה מוצג אצלו כאפשרות סבירה שאינה נשללת מלכתחילה. לעומת שלילת הגולה הרדיקלית מציע פאהן עמדה הקרובה יותר ל"עבודת ההוזה" ב"שאיפה לחורץ" (פאהן, תרפ"ח, 52–57). סיפור נוסף בקובץ, הוא מביא גרסה שונה במקצת לעמדתו של הקראי. כאן מוצגת דמות של קראי שבגד בוהותו המקורית. את הסבל של ילדותו, שאותה עבר כנטול זהות מוכרת – לא יהודי ולא נוצרי – הוא ממיר בגרותו בניצול מעמדו כקראי כדי להתקדם כמשפטן. שכן, בקרב האנטישמים הפולנים, העובדה שאינו יהודי עומדת דווקא לזכותו והוא זוכה במשרה מכובדת בבית-המשפט. לעומת מידת הסלחנות שמפגין המספר ב"אבר מדולדל" כלפי הקראי שנטש את עדתו, כאן הוא מבקר את הפער בין השימוש שהוא עושה בוהותו האתנית לבין התרחקותו מבית-הוריו ומעדתו. המסקנה שמציע המספר היא, כי על-אף חולשתה של העדה הקראית, על הקראי להוסיף ולשמר את קשריו עמה. בכך הוא מפעיל ביחס אליו נורמה אמביוולנטית: גם אם הוא מסכין עם השימוש שעושה הקראי במעמדו החריג, הרי הוא תובע ממנו ששימוש זה לא יבוא על חשבון השלמתו עם השתייכותו לעדה שמעמדה בחברה הנוכרית נמוך, ולכן הוא מבקר אותו על שהתנתק מבית-אבותיו. על-אף השוני ביחסו של המספר כלפי שני טיפוסים הקראים, הרי ביחס לשניהם הוא תובע השלמה עם מעמדם כמיעוט חלש בחברה זרה.

ה. ציונות וקונוניציה של ספרות לאומית

פעילות הקונוניציה הספרותית היתה לחלק בלתי-נפרד מן המאמץ לייסד בספרות העברית קונסנסוס אידיאולוגי של לאומיות מודרנית (פרוש 1992, 10–11). המאבק לכינון תודעה ספרותית לאומית מודרנית התפרש על פני כמה הזיות. מקומה של יצירת ח. נ. ביאליק במהלך זה הוא מרכזי. אך בולטת מאוד גם תרומתם של ברנר וברדיצ'בסקי, שניהלו מאבק שיטתי למען כינון ספרות עברית כספרות לאומית מודרנית. את פעילותם כסופרים ליוו השניים בפעילות פובליציסטית ענפה, שבאמצעותה ביקשו לקבוע נורמות ולפסוק הלכות בענייני טעם ספרותי. במחצית השנייה של העשור הראשון של המאה ה-20, משהתבסס מעמדם ועמדותיהם זכו להכרה, התחזק ביניהם הקשר ואף גבר שיתוף הפעולה. תהליך זה בא לידי ביטוי נמרץ בכינונו ובקביעת גבולותיו של הקנון הספרותי.

השאלה המרכזית שעמדה על סדר-יומה של בניית קנון של ספרות עברית מודרנית היתה, בסופו של דבר, מהו הנרטיב העברי שייראה לציבור רחב כנרטיב נורמטיבי ואמיתי באורח מובן מאליו. כפי שהגדירה זאת ליליאן רובינסון, יותר משהינו כלי של דיכוי, משול הקנון להסכם ג'נטלמני, אשר לקבוצה נבחרת מסוימת יש אינטרס לכבדו (Robinson 1989, 572). לשם כך מייצרות הפרקטיקות הענפות של התרבות ההגמונית סובייקט לאומי נורמטיבי, אשר אמור להתקבל כניסוח הטבעי והאופייני של הכתיבה הספרותית. אחת הפרקטיקות המרכזיות שבאמצעותן מנוסח הקנון של הספרות הלאומית היא כתיבת ההיסטוריה שלה. ההיסטוריוגרפיה של הספרות העברית בתקופת התחייה שמרה על קו שיטתי שהעמיד לאורך השנים דימוי קבוע פחות או יותר של

סובייקט לאומי נורמטיבי. לעומת זאת נטתה הכתיבה ההיסטורית להרחיק מרשומותיה את מי שניסו לערער על הגרסה השלטת של הקטן הציוני. כך הורחקו מן הקטן הסופרים הגליציאים אשר ייצגו בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה הוא מצומצם מאוד עד כדי התעלמות קבועה. אך כפי שיובהר בהמשך, אין פירושו של דבר כי הקריטריון שקבע את הכללתו או את הוצאתו של יוצר מן הקטן היה קריטריון פוליטי, שעיקרו הסתמכות על טיב הזדהותו הפוליטית הגלויה. בניית הסובייקט הנורמטיבי אינה חופפת להצגת עמדה פוליטית זו או אחרת, אלא עיקרה הצגת דימוי רצוי של קיום אנושי אשר זוכה במסגרתה של התרבות ההגמונית למעמד נורמטיבי.

הדיון בסופריה הדחויים של גליציה ממלא תפקיד של הערכה מחדש של יוצרים ויצירות ספרותיות שהושכחו ונדחקו לשוליים. אך לא פחות מכך עשוי מעשה זה להוות אקט של שיקום ושילוב מחדש של טקסטים מן השוליים אל תוך הדינמיקה של הספרות העברית החדשה כמכוננת זהות לאומית חדשה. פירוש מחדש של פרקטיקות ספרותיות שנרחו יכול לתרום להרחבת מעגל האפשרויות שהתקיימו בעבר ולתאר את מה ששרד מהן לא כמאגר של טקסטים שהוא סמכותי ובעל היקף מובן מאליו, אלא כתוצר של תהליך היסטורי ופוליטי של ברירה ובחירה. הצבעה על המנגונים שהביאו לדחיית הטקסטים מן הקטן כרוכה בעיגונם בהקשרים התרבותיים והמטריאליים שבהם הם נוצרו ובחשיפת האינטרסים ויחסי-הכוח שביסודם. לחשיפה כזאת של יחסי-הכוח המטריאליים כיוון וולטר בנימין, כשכתב על עבודתו של ההיסטוריון, המטריאליסט הביקורתי שהיא, כ"סירוק ההיסטוריה נגד כיוון צמיחת השיער". היסטוריון כזה מבקר את הכתיבה ההיסטורית הרדוקציוניסטית, שמצמצמת את השדה העשיר של האפשרויות הנפתחות במהלך ההיסטוריה לקו אחד, מרכזי, של התקדמות (Benjamin 1977, 260-262) כפי שהוא נבנה לעתים קרובות במסגרת חקר העבר הלאומי (Anderson 1991, 161-162).

דווקא היום, נקודת-מבט הממוקמת בתרבות העברית של שנות ה-90 מאפשרת סוג כזה של חקירה. התהפוכות שעברו על הספרות הנכתבת בעברית בעשור או בשני העשורים האחרונים יכולות להמחיש את הלוליינות של קו ההתפתחות ההיסטורי של הספרות העברית, ובמיוחד כיצד מגמות דחיות ולכאורה חסרות כל משקל יכולות להתגלות כבעלות משמעות חדשה ובלתי-צפויה. דווקא היום, במדינת ישראל, כאשר ספרות נכתבת בעברית גם בידי פלסטינים אזרחי ישראל, התערער הקישור הקבוע בין הזהות האתנית של כותבי הספרות לבין הלשון שבה היא נכתבת (חבר 1989). קישור זה, שהוצמד אל מצחה של הספרות העברית, נתפש דרך קבע כטבעי והכרחי. לפיו, ספרות עברית היא לא רק ספרות הנכתבת בשפה העברית אלא ספרות הנכתבת בידי יהודים. גם כשהובחנה הספרות העברית המקומית מן הספרות היהודית שנכתבה בעברית בגולה, היא נתפשה רק כספרותם של יהודים! הערער העכשווי על הכרחיות מבנהו של הסובייקט הספרותי העברי מאפשר להתבונן ביתר בהירות באופציות נוספות של כינון סובייקט ספרותי עברי אשר נדחו או הושתקו. שכן, הפרספקטיבה ההיסטורית שמאפשרת התרבות הישראלית בתיימנו כוללת בתוכה את ההבחנה בין ספרות לאומית הנכתבת בשפה הלאומית לבין ספרות אתנית הנכתבת בשפה הלאומית, והיא גם מבחינה בין סוגים שונים של ספרות לאומית. בתור שכזו מערערת הפרספקטיבה ההיסטורית העכשווית על ייצוג הסובייקט הספרותי הלאומי כמבנה טבעי ולכאורה בלתי-מובנה ובלתי-מותנה היסטורית, ופותחת אפשרויות לעיון במנגוני הייצוג שלו ובאסטרטגיות הפוליטיות של עיצובו.

קו ההתקדמות המרכזי בכתיבת ההיסטוריה של הספרות העברית החדשה מיוסד על המושג "ספרות התחייה". ביסודו של דבר משלב המושג בתבנית נרטיבית אחת את הרנסנס הלאומי עם תפישה של רנסנס ספרותי. הנחה זו עמדה ביסוד מרבית הניסיונות לכתיבת ההיסטוריה של הספרות העברית החדשה. נקודת-המפנה שהתחוללה בתרבות העברית לקראת לאומיות מודרנית מסומנת בכתיבה ההיסטורית כמעט דרך קבע בתקופה שמיד לאחר הפרעות ב-1883, שכונו "סופות בנגב", כאשר התקוות המשכיליות שתלתה האינטליגנציה היהודית במרחב-אירופה באפשרות הקיום היהודי בגולה נתבדו באורח חריף (כ"ץ 1979, 3-12).² בעקבות זאת ממוקם השינוי מספרות ההשכלה אל הספרות החדשה במעבר משנות ה-80 לשנות ה-90 של המאה ה-19. ראשיתה של

1. טענתם של הוגי הרעיון הכנעני, במיוחד יונתן רטוש, כי יש להבחין בין ספרות יהודית הנכתבת עברית לבין ספרות עברית לא קנתה לה כמעט כל תמיכה.
2. כ"ץ מתמודד עם האינטרפרטציות המבקשות להקדים את מועד עליית הלאומיות היהודית המודרנית.

הספרות הלאומית החדשה מסומנת, לעתים תוך הסתמכות על עדויות של בני-הדור, באמצעות הצבעה על תלות מסוימת של התפתחות הספרות העברית במאורעות ההיסטוריים של שנות ה־80 (שקד 1977, 25).

את העומק שבו נקלטה תפישה קנונית זו במחשבה הספרותית הלאומית יכול להדגים, למשל, נוסח רעיון "התחייה" בספר לימוד נפוץ ביותר לתולדות הספרות העברית:

דאי קיימים יחסי תלות בין הציונות לבין הספרות שנוצרה בתקופתה, אך לא יחס שיעבוד: היצירה העברית לא נעקרה על-ידי הציונות מקרקע האמנות ולא נעשתה שופר תעמולתי, כלי-שרת מפלגתי, אמצעי להשגת מטרת ציבוריות אקטואליות... ספרותנו החדשה היתה "בית יוצר" לנשמת התנועה הציונית במובנה הרחב, ועל סדנה רחדו וחושלו האידיאלים הציוניים, והיא שהסיעה את אבני-הגלות מעל נשמות הגולים והכשירתם לקראת מפעלים חלוציים, להתחדשותם במולדת. ואולם הציונות היא שיצרה את התנאים הרצויים בשביל תקומתה והתפתחותה של ספרות עברית אמנותית, בלתי מגמתית, בהכרזה על הערך הרב והעצמי שבהחייאת הכשרון העברי וביצירת אמנות לאומית מקורית ובעוררה את הצורך בספרות עברית המספקת את המשאלות הרוחניות שלנו, בין עבריות ובין אנושיות. ... מדוע גבר האינדיבידואליזם בספרות-התחייה? ... קמו בישראל מספרים שהעלו על יריעותיהם לא את נציגי הקולקטיב העברי, אלא את היוצאים-מהכלל, את ההולכים בצדי-הדרכים, את האינטליגנטים התלושים והקרועים, את התועים בשדות זרים וכדומה. גם הפובליציסטיקה שלנו נתנה דעתה בתקופת הציונות על תיקון עולמו של היחיד העברי – להצילו מקרעים, לתקן את אישיותו הפגומה ולפלוס לו נתיבות-חיים במציאות הגלותית המתמוטטת. אינדיבידואליזם זה שרשיו נעוצים בהתפוררות החברה הישראלית ברוסיה בסוף המאה שעברה ובהתרופפות הזיקה אל ערכיה התרבותיים, ההסטוריים-ציבוריים. יד גורמים כלכליים, תרבותיים ומדיניים חדשים היתה בחיים הישראליים לטשטש את דפוס המיוחד ולסלק את גורמי היציבות והאחרות שפעלו בהם: את הרת והמסורת, את המרות הלאומית, את סגולת הפרישות מן העולם וההסתגרות בדימות של תורת ישראל וכדומה. אז התחילה התרבות הכללית דוחקת את רגליה של התרבות הלאומית גם בתחום המושב היהודי ברוסיה, והצעירים פרשו מן הציבור או התלבטו בין הרשויות, ורבים מהם נתפסו למהפכנות. ... ואולם הציונות הפכה את האינדיבידואליזם שלנו לכוח בונה ומפרה את החיים והספרות, וממקורותיו נבעו חירות היצירה העברית והחתייה אל תקומתו של העברי החדש, אדם השלם באוהל העברי... האינדיבידואליזם העברי לא גרס חיי בריחה מן המערכה, אלא מרד בגלות והתערות במולדת... (בן-אור [אורינבסקי] 1958, 6-8)

1. קנון אוניברסליסטי לעומת ספרות מקומית

תפישה זו של הספרות הלאומית נשענת על הנחה ברורה בדבר טיבו הרצוי של הסובייקט הלאומי כאינדיבידואל שכן, "הציונות הפכה את האינדיבידואליזם שלנו לכוח בונה ומפרה את החיים והספרות" (שם, שם). אם מתבוננים בה לא כסיפור טבעי ומוכן מאליו אלא כתיאור היסטורי המיוסד על דימוי מובנה של מציאות, אזי ניתן גם לפרקו למרכיביו ולהתחקות אחר מנגנוני הכוח שהוא משרת. המחשבה האסתטית המדריכה דימוי זה היא תפישה אוניברסליסטית הקובעת את נקודת-המראת הבלתי-מעוררת לכינונה של קהילה לאומית ביחיד החופשי. במסגרת בניית הלאום החדש נדע ליחיד זה מעמד מכונן של סובייקט לאומי. אידיאולוגיה לאומית מערבית זו צמחה מרעיונות ההשכלה והמהפכה הצרפתית. את התאמתו של הסובייקט הלאומי המודרני למסגרת הלאומית החדשה היא מבליטה בתוקף חברותו כיחיד שווה וזכויות ובין-חורין במסגרת קהילה לאומית הרואה את עצמה כקהילה לאומית נורמלית של עם ככל העמים (טלמון 1982, 14). רעיון הלאומיות – כתב ברנר ב־1908 – "חשוב בעיני ביסודו רק עד כמה שהוא עושה אותנו לחופשיים, לגאים, למעמידים על דעתם, לעשירים ברוח, ליוצרים" (ברנר 1985 א כרך ג', 234). ואילו הדימוג הספרותי של האוניברסליזם חייב להתממש באמצעות ייצוגו של האדם היחיד. כשהבחין בין ספרות ההשכלה העברית לבין ספרות התחייה הלאומית שבאה אחריה, כתב ברנר במאמרו על ביאליק: "דווקא בני תקופת הלאומיות, שבישראל היה כל מעינם של 'קאריירה' הפארטית של איש ואיש לא שמו כל לב, ואך ב'לאום' ראו חזות הכל – הם שישירו לעמם שירת היחיד העברי, יגון-היחיד וששון-היחיד..." (ברנר 1985 א, כרך ד', 1403-1404) מכאן ברור, למשל, כיצד עמדתו הפוליטית, האנטי-ציונית, של דוד פרישמן לא הביאה לסילוקו מן הקנון של הספרות

הלאומית, אלא תפקדה בסופו של דבר דווקא כמרכיב מרכזי במעמדו רבי-ההשפעה כאחד ממעצבי הקנן של הספרות העברית החדשה (פרוש 1992, 10–11). שכן פרישמן אמנם פיתח יחס שלילי ביותר לגבי האפשרות שהציונות תרפא את העם היהודי מתחלואיו. אך לעומת זאת, בכל הקשור לסובייקט הנורמטיבי, עמדתו היתה קרובה ביותר לעמדתם של ברדיצ'בסקי וברנר, וגם הוא כמותם העמיד את גאולת הכלל היהודי על גאולה נפשית של היחיד היהודי (שם, 11–12, 17–43 ועוד).

שאיפה זו לאוניברסליזם מוצאת את ביטוייה הכמעט-ישגור בריטוריקה של מה שכינה אנטוניו גראמשי בשם "המדינה המוסרית". רעיון המדינה המוסרית ניכר, בעיקרו של דבר, בריטוריקה של טענה (claim) לסטטוס אוניברסלי של מוסדות הגמוניים, המציגים עצמם כמסגרות טבעיות ומקובלות על הכול, המיישבות אינטרסים סותרים ומנוגדים.

המבט המוסרי תובע לעצמו את הזכות לשפוט כאילו מן הפרספקטיבה של האדם הארכיטיפי. ומכיוון שההתנסות האסתטית היא דרך שבאמצעותה מושגת פרספקטיבה כזאת באורח המופיע כטהור, מקבל הסופר מעמד של אדם ייצוגי ויצירתו נתפשת כייצוג של ניסיון אנושי אופייני. בזכות האוניברסליזם האתי הזה נתפש הסופר כמייצג לא את ניסיונו הפרטי, הביוגרפי, אלא כמייצג תשוקות וערכים אנושיים בסיסיים וכך הוא נהיה בעת ובעונה אחת גם מייצג וגם קנוני (Lloyd 1987, 20). בדרך זו מכפיפה עצמה האידיאולוגיה של הלאומיות הפרטיקולריסטית לעולם ערכים אוניברסליסטי המעגן אותה במציאות יצרנית המתקיימת מעבר לה, וכך עומד לרשותה מבחר של תכונות משותפות ומוסכמות של קיום לאומי נורמטיבי, אשר סמכותן באה להן מתוקף היותן אוניברסליסטיות. תכונות משותפות אלה מספקות למתבונן מערכת מוצקה של קריטריונים מטא-היסטוריים, שבשמה הוא שופט את המציאות בהווה.³

את הניגוד שבין ספרות קנונית לבין ספרות החורגת מן הקנן אפשר להציג, בעקבות ג'יל דלוז ופליקס גואטארי, כעימות בין מה שהם מכנים "ספרות בכירה" (major literature) לבין "ספרות זוטרת" (minor literature) (Deleuze and Guattari 1986, 16–27). המשמעות של ספרות בכירה מיוסדת על הוראתו הכפולה של מה שהוא "נחלת הכלל" – common property (1): ייצוג של "נחלת הכלל" שיעקר התשוקות המהותיות של יצור אנוש, האוניברסליות של צורות הטבע האנושי. (2) מכיוון שייצוג הטבע האנושי המשותף הוא במובלע ייצוג מוסרי, מצהירה היצירה הבכירה של הרוב הלאומי על חוסר-האינטרס שלה. התחום האסתטי שבו מוצאת הספרות הבכירה את מקומה כרוך בחריגה מתחום ההבדלים הפוליטיים, הגזעיים והמעמדיים. אבל אדישות או חוסר-אינטרסנטיות אלה הן גם המקור שממנו שואבת הספרות הבכירה את מעמדה ההגמוני. בדיוטה מבוססת על מושג האוניברסליות, מעניקה הספרות הבכירה לגיטימציה לתרבות השלטת ומנחילה את האידיאולוגיה האתנוצנטרית של השליטה.

התפישה המקובלת המדריכה את הספרות הזוטרת היא של ספרות המבקשת להתחרות ולהשתוות עם ערכי הקנן. אך על-אף מאמציה לחדור אל תוך הקנן, לא עולה בידה להשיג במלואן את תכונותיה של הספרות הקנונית, והיא נותרת מחוצה לו או בשוליו (Lloyd 1987, 20). ספרות של קבוצת מיעוט, ובמיוחד ספרות של מיעוט לאומי, יכולה להתמקם כספרות זוטרת תוך שהיא מבקשת לממש תכונות אופייניות לספרות של רוב, כלומר של הגמוניה המטשטשת הבחנות קבוצתיות של גזע, לאום או מין. אבל מצד שני, לעתים היא גם מבקשת לערער על תוקפם של הקריטריונים האסתטיים השליטים ולהציע במקומם אסתטיקה חלופית. בכך, נקלעת לעתים הספרות הזוטרת לסיטואציה פרדוקסלית, בדומה, למשל, למצבה הפרדוקסלי של ספרות נשים, שתוארה על-ידי מיירה ג'הלן כספרות אשר "נקרעת בין ההגנה על האיכות של גילוייה (הספרותיים) לבין ההגדרה מחדש של האיכות הספרותית עצמה" (Jehelen 1981, 592). (Robinson 1989, 576). בסופו של דבר מוכרע פרדוקס זה על-פי יחסי הכוחות ברגע היסטורי נתון. ואכן, נראה שהעזתם של פרנהוף ופאהן להעמיד לעומת הקנן הציוני המרכזי אופציה חלופית לא גררה שינוי בקריטריונים האסתטיים הדומיננטיים, אלא דווקא הרחיקה נמרצות את מי שניסו לקרוא עליהם תיגר. רק בעקבות שואת יהודי אירופה השתנה מעט היחס אל סופרים אלה. עתה, כשהפכו לקורבנות הנאצים (פאהן) או שנפטרו לפני השואה אבל הפכו לאחריה למעין סמל ליהדות שחרבה (פרנהוף), השתנה היחס אליהם. אלא שמידת החמלה שהופגנה כלפיהם (סדן [1943] 1964, 118–129) והפיכתם לנרות זיכרון לתרבות שנמחתה, סילקה אותם לחלוטין מן הזירה של העימות האסתטי ובכך הוסיפה וחיזקה את סמכותו של הקנן המרכזי (פרנהוף 1952). עם זאת, התבוננות

3. Lloyd 1993, 9; Gramsci 1971, 240–241, 258–259, 261–263; Forgas 1993, 177–190; Hall 1986, 5–25.

חזרת בת-זמננו בטקסטים מוקדמים אלה וחשיפת האינטרסים האסתטיים והפוליטיים שהיונו את תהליכי רחייים יכולות לתרום לשינוי בתפישת המסורת של הספרות העברית המודרנית.

לעומת הספרות הבכירה, כלומר ספרות השוקדת על ייצור של סובייקט בעל זהות מוסרית אוטונומית, ניצבת הספרות הזוטרת בעמדה של שלילה מתמדת. ק. בהטירה של קפקא, חותר בלהט להכרה בדרך שתעניק לו פונקציה חברתית ברורה. ברומן של ספרות בכירה יגיע הנרטיב לשיאו במימוש תשוקתו של ק., או בחיסולה. אבל בטקסט של ספרות זוטרת כמו הטירה, כל סיכוי לממש את התשוקה מסוכל בהתמדה. זהותו של ק. כמודד קרקעות מוטלת תמיד בספק והזהרות עם הפונקציונרים בטירה אינה מושגת לעולם (Lloyd 1987, 20). באורח דומה סיפוריו של פאהן סובבים סביב הגדרת מקומו החברתי והלאומי של הקראי, אבל לעולם אינם מנסחים מקום זה בבהירות. המספר של פאהן אינו שולל לחלוטין את קיומו הגלוי של הקראי, אבל מצד שני הוא לעולם לא יצרף אותו אל מחייבי הגולה ושוללי הציונות. ברדיצ'בסקי וברנר, לעומת זאת, בונים נרטיבים שמגיעים לשיאם בכינון הבטוח של היחיד ושל כוחותיו. "מה שביותר לקח את לבבי", כתב ברדיצ'בסקי לברנר שבגליציה (3.2.1908) לאחר שסיים לקרוא את מחזהו מעבר לגבולין "הוא זה, כי צער גיבורך אינו זה שמשפילו, מין בקשת רחמים עם הסובל והנרכא, כי אם מאיזה גאות משארית כוח" (ברדיצ'בסקי וברנר [1908] 1984, 38). ולכן אין לתמוה על כי בעיניו של קורא כמו ברדיצ'בסקי המקבל את הנחותיה של הספרות הבכירה, הנרטיב של הספרות הזוטרת אינו פרודוקטיבי ואינו מוביל למימוש מטרה קולקטיבית רצויה. בעיני הביקורת הציונית הרדיקלית שואפים הקראים לדבר-מה שאין לו תוחלת היסטורית ואתית. ולכן, מבחינתם, "קטאו" של פאהן היה שהעז להזהרות עם הקראים חלקית ולייצג את סיפורם על-פי אותם קריטריונים שבאמצעותם יש לדעתם לייצג את היהודים.

הסובייקט שהעמידו ברדיצ'בסקי וברנר מאשר את שלילת המסגרת החברתית של הגולה, שבתוכה הוא מתקיים, ומתוך שלילתה הטוטאלית הוא מעמיד אופציה אחרת. כאשר, כמו ביצירות הזוטרת של הגליציאים, השלילה איננה טוטאלית, אזי גם האופציה האלטרנטיבית למציאות איננה הכרחית. בסיטואציה כזאת של פשרה מתפרק הסובייקט הלאומי המיוסד על אוניברסליזם המתלכד סביב מרכז קבוע. ולכן, כפי שיוצג בהמשך, תודים המבקרים מטעמה של ספרות הרוב על חוסר המקוריות ועל העדר האוטונומיה של הסובייקטים הנבנים בסיפורת הגליציאית הזוטרת. בכך מוצבת הספרות הזוטרת בעמדה מתמידה של ביקורתיות השוללת את יציבותו ולכידותו של הסובייקט הלאומי הבכיר (Lloyd 1987, 24–25).

ז. הפוליטיקה של "עבודת ההווה" הציונית

יצירותיהם של פאהן ופרנהוף נקלעו לוויכוח טעון על דרכה הרצויה של הספרות העברית כספרות לאומית מודרניסטית. בהקשר הרחב יותר של הפוליטיקה הציונית, היה זה זמן לא רב לאחר ועידת הלסינגפורס שערכו ציוני רוסיה בדצמבר 1906, שבה הוענקה הכרה רשמית ל"עבודת ההווה" הציונית והמושג של לקיחת האחריות הלאומית הורחב גם ביחס לחיזוק חיי היהודים בגולה (אלמוג תשמ"ב, 130–173). עיקרה של "עבודת ההווה" היה בהענקת לגיטימציה לחיים היהודיים בגולה ולטיפוחם, ולא רק גיוס כל הכוחות ל"עבודת העתיד", כלומר בניית ארץ-ישראל. לעומת התפישת הציונית הקטטורופולית, שחייבה פתרון חד-פעמי, הדגישה "עבודת ההווה" את המימד האבולוציוני בהגשמה הציונית. מ-1900 ואילך הלכה והתגבשה בציונות הפרספקטיבה הפוליטית של "עבודת ההווה", שביטודה ניצבה ההערכה כי קצב חיסול הגולה מותנה באילוצים היסטוריים כבדי משקל, ולכן על התנועה הציונית לספק פתרונות גם למצב הביניים, לתהליך שיימשך עד ליציאה הסופית מן הגולה. ההכרה כי תקופה זו עלולה להתארך עודדה השקפה, שלפיה על הציונים לקחת חלק פעיל בחיים הפוליטיים של המדינות שבהן הם חיים כאזרחים. גליציה, שהשתייכה אז לקיסרות ההבסבורגית הרב-לאומית, הצטיינה במורכבות הרבה של הזהויות הלאומיות שהתרוצצו בקרבה. בקיסרות ההבסבורגית זכו היהודים בשוויון זכויות אזרחי ב-1868, ועם הנהגתה של זכות בחירה כללית יכלו היהודים להשתתף בבחירות הכלליות. תהליך זה הביא להתגברות כוחם הפוליטי של המתבוללים מבין היהודים, אבל במקביל הוא גם הגביר את כוחם של הציונים.

הקמת ממשלה חדשה באוסטריה ב-1906 והתקווה לדמוקרטיזציה שהביאה אתה עוררה שם אצל הציונים מגמות חדשות. היהודים, שנקלעו בין הפולנים מזה לבין האוקראינים מזה, נאלצו לפתח מדיניות יהודית עצמאית. בוועידה הציונית שנערכה בקרקוב ביולי 1906 נשמעו קולות ברורים

שתבעו להקים מפלגה שתשאף "לארגון פוליטי של יהודי אוסטרית במסגרת הממלכה לשמירת עצמאותם הלאומית ולפיתוח הזכויות התרבותיות, הפוליטיות והכלכליות של העם היהודי באוסטריה" (גלבר 1958, 526). מתנגדי הרעיון בתוך המחנה הציוני הדיגשו, כצפוי, כי אין בגולה פתרון לשאלה היהודית. גם חוגי המתבוללים מתחו ביקורת חריפה שלווה בהמשך במלחמת חורמה. אך בניגוד לוועידת הלטינגפורס שיצאה בהחלטות דומות בנושאי זכויות היהודים כמעוט לאומי והכירה בחשיבותה של "עבודת ההווה" בגולה, היו לוועידת קרקוב הגליצאית גם תוצאות פוליטיות ממשיות. מגמת התמיכה באוטונומיה לאומית אשר תישא גם את דגל הציונות הלכה וגברה (שם, 522-528). ולכן, ציונות גליציה, שלא נהנתה עד כה מיוקרה רבה, החלה להתפתח, במידה מסוימת למורת-רוחה של ההנהלה הציונית (אז בנשיאותו של דוד וולפסון), ככוח חשוב ועצמאי שאינו תלוי בלעדית בה ובמרכז הציוני בווינה (שם, 530-540). ברנר הגיע לגליציה סמוך למאבק שניהלו שם הציונים נגד החוגים המתבוללים על שליטה בקהילות. האווירה האנטישמית במסודות החינוך מזה הדימנעותם של המתבוללים לפעול למען חינוך יהודי מזה פינו לציונים מקום להתגדר בו ולהשפיע מתוכו, במיוחד בוועדי החינוך של הממשלה הארצית (שם, 165). שיאו של תהליך זה היה בבחירות הכלליות שנערכו במאי 1907, שבהן זכו הציונים להישג אלקטורלי המרשים ביותר בקרב הנבחרים היהודים.

יצירתם של יצחק פרנהוף וראובן פאהן צמחה בהקשר של התרבות הציונית האוסטרית, שקיימה בקרבה מסורת מובהקת של "עבודת ההווה" (אלמוג תשמ"ב, 159). כאן חברו יחדיו גם החשבון הכלכלי של חיי הגולה וגם המשקל שהועידו להכשרת הלבבות ולעבודה התרבותית כהכנה להגשמה הציונית בארץ-ישראל. הפעולה הפוליטית הציונית לא הוגבלה, אם כן, רק לגיוס משאבים לקראת העלייה לארץ-ישראל, אלא גם הוקדשה לביסוס חיי היהודים בגולה ולמאבק על זכויותיהם הפוליטיות בגולה. ל"עבודת ההווה" היו גילויים פוליטיים מרחיקי-לכת יותר בדמות פרוגרמות שנאבקו על התארגנות חיי היהודים בגולה במסגרת של אוטונומיה לאומית (דובנוב 1937, 52-82). אך ביסודן של פרוגרמות אלה עמדה התפישה כי קיומם של היהודים כמעוט לאומי הוא אפשרות לגיטימית, ולכן מן הראוי כי במאבקם הלאומי לא יסתפקו בתביעה לשוויון זכויות כאזרחים פרטיים של המדינה, אלא יעלו את תביעותיהם גם כבעלי זכויות קבוצתיות, הן כיהודים ואפילו כקראים. רעיון האוטונומיה הלאומית של קהילות בעלות זהות תרבותית משותפת קנה לו תמיכה נרחבת בקיסרות האוסטרית-הונגרית הרב-לאומית, במיוחד בקרב הסוציאליסטים האוסטרים (באואר 1940; טלמן 1982, 173-212). ביסוד האוטונומיזם עמדה ההשקפה כי בני הלאומים השונים של האימפריה יכולים להתקיים בה כמסגרת של השתייכות אישית למיעוט לאומי, ולא על בסיס של השתייכות טריטוריאלית.

מן הלגיטימציה הזאת של "עבודת ההווה" נגזרה תשומת-לב רבה לעבודה תרבותית ופוליטית בגולה, שאינה משתעבדת רובה ככולה לתפישה פלסטיניזצנטרית, אלא מעניקה מקום ומשקל של ממש גם לעשייה תרבותית לאומית בגולה. משקל מרכזי העניקו לכיוון זה חוגי הצעירים שהתארגנו במסגרת ה"פרקציה הדמוקרטית". העשייה התרבותית של "עבודת ההווה" התחבטה, למשל, בין היידיש, שפתם של ההמונים היהודים שאינם מועמדים לעלייה מיידית לארץ-ישראל, לבין העברית, שפת העתיד של המהפכה הציונית. העימות הלשוני הזה מצא את ביטויו הפוליטי בתמיכתם של האוטונומיסטים (בעיקר תומכי ה"בונד") ביידיש, ובתמיכתם של הציונים בעברית. אבל בין שתי עמדות קוטביות אלה היתה גם עמדה שלישית, המייחסת משקל וערך גם לקיום ציוני ארוך-טווח בגולה, כמעוט לאומי תחת ריבונות לאומית נוכרית, ומחויבת לאוריינטציה תרבותית ציונית.

גרסה זו של תרבות ציונית של מיעוט לאומי הביאה ציוני רדיקלי בן גליציה, כמו דב סדן, להגדיר את גליציה כ"פרובינציה הציונית בהא הידיעה" (סדן תשכ"ז, 133), ואת ייחודה של יהדות גליציה כמו "שישבה מרצונה בגיטו". על עצמו העיד סדן כי בהיותו תלמיד בגימנסיה הפולנית בלבוב אהב את המיצר, כלומר את רובע היהודים, כדרך שאוהבים בית. ואילו את הרובע הפולני שבו למד לא אהב, משום שראה בו ניכר. באפיינו את הפרובינציאליות של הציונות בגליציה הצביע סדן על כך שלשון הבמות הציוניות העיקריות היתה פולנית. השיח הציוני התנהל אז בעיקר "כדרך המתבוללים מדור דור, בלשון השליט, ואפילו מיעוט שליט הוא, אף אם רוב קוראיו לשון דיבורם בבית וברחוב ובניהם לבין עצמם לא היתה פולנית אלא יידיש, ולשון תרבותם לא היתה פולנית אלא עברית, ולשון השכלתם לא היתה פולנית אלא גרמנית, ולשון רוב אוכלוסיית סביבתם לא היתה פולנית אלא רותנית" (שם). גם ביחס להנהגה הציונית העלה סדן אפיונים דומים מן

הפרספקטיבה של "שלילת הגולה" הרדיקלית, וטען כי חבורה זו "שעלתה לעמדות הפוליטיות, שנראו חשובות ביותר, היא הנציגות במדינה, לא היתה בה כדי נציגות אידיאלית של מהות הציונות לא מבחינת הזיקה החיה והאישית לארץ-ישראל, לא מבחינת ההתערות החיה והאישית בתרבות ישראל, ספרותו ולשון-האומה, ולא אהיה מוציא לעז אם אומר, כי אפילו הזיקה ללשון העם לא כבשה את ביתם ומשפחתם" (שם, 137-138).

גם בעיני ברנר נתפשה גרסה ציונית מקומית זאת כפרובינציאלית. את פקפוקו במידת ציוניותם של אנשי גליציה הוא תולה במוגבלות הרוחנית שהוא מוצא בה. נאמנותו לקריטריון הלאומי הרדיקלי, המצביע בולול על הציונות-לחצאין של הגליצאים, ניכר גם בדבריו על עליבות ספרותם, שאותה ייחס, בין השאר, לתבנית החברתית של חיי התרבות היהודית:

האינטליגנציה "הגבוהה" היא פולנית, והיא מעורה עם הפולנים. על אותו ההמון היהודי-היראי-המופקר-הגרול – הרי אין מה לדבר. נשארים אלה המפגרים, הרופסים במקצת, בעלי הנטיות הציוניות בכיכול; חצאי-אינטליגנטים הספורים, שביניהם שוררת סתימות כזאת, קטנות מוחין כזאת, כזאת קיצרת-ראות גאליצית ייחודית (ברנר 1985א, כרך א, 251; 1985ב, 275-276).

ח. רוב כמיעוט לאומי

השלילה הרדיקלית של המציאות היהודית בהווה הגלותי הביאה לכינונו של דימוי לאומי שייצג את המצב הרצוי, העתידי, של חיי היהודים. קיומם בהווה, כמיעוט לאומי בגולה, נוסח במונחים אוטופיים של רוב לאומי נורמטיבי. הבניה זו של מיעוט כרוב לאומי מצאה את ביטויה הפוליטי בהצגת הציונות כמעשה של אוונגרד. התפישה של מיעוט לאומי בקרב אומות העולם, אשר מגבש את מחשבתו הפוליטית ואת האסטרטגיות הפוליטיות שלו כרוב לאומי לכל דבר, הותקה גם אל תוך החיים הפוליטיים היהודיים פנימה. כך היא התפתחה גם כתפישה אוונגרדיסטית פנים-לאומית, המעניקה לציונים, המעטים, מעמד מיוחד של ההולכים, בכוח הכרתם הנכונה, לפני המחנה היהודי כולו. בפועל נראה שהעמדה האונגרדיסטית ניצבה בניגוד קוטבי ל"עבודת ההווה" (אלמוג תשמ"ב, 151).

הדימוי האונגרדיסטי שירת הרבה את הרצל ואת תומכי הציונות המדינית. הללו ביקשו ליישב בדרך זו את הפער שבין גודל המשימות הכלל-לאומיות, האמורות להתגשם במהירות, לבין העובדה שבפועל נושאי הרגל הציוני הם עדיין מיעוט בקרב העם היהודי. "הציונות", כתב הרצל, "איננה מפלגה. אפשר לבוא אליה מכל המפלגות, כשם שהיא מקיפה את כל המפלגות בחייו של עם. הציונות היא העם היהודי בדרך" (Die Welt 1897; מצוטט אצל אלמוג תשמ"ב, 145). הביסוס לעמדה האונגרדיסטית נשאב לעתים קרובות מן ההיסטוריה היהודית, כמו למשל בטענתו של מקס נורדאו, שהציג את עצמו כאחד משלוש מאות לחזמו המובחרים של גרעון (שם, שם).

גם בחיזויים ישירים וגם בעקיפין חברו ברנר וברדיצ'בסקי לעמדה האונגרדיסטית בציונות. לשם כך העמידו, בגרסאות שונות, מסגרת קנונית של ספרות לאומית נורמטיבית, בעלת תוקף אוניברסליסטי. המימד האוטופי של העשייה הספרותית בהווה, של ספרות של "אף-על-פי-כן", הוצג על-ידי ברנר כאמת-מידה ראשונה להבנת התפתחותה של הספרות העברית החדשה. אמנם – כתב ברנר ב"מעולם ספרותנו", אחד המאמרים שכתב בגליציה (ברנר 1985א, כרך ג', 237-259) – אין לנו בהווה "ספרות מבובן בנין עדי-עד, שאי-חאריח נוסף עליו בכל דור דור, ספרות מבובן בריה נושאת את עצמה, שהולכת ומתפתחת מאליה ושואבת כוחות חדשים ומתחדשים מחוגי קוראים רבים מושפעים הימנה" ... "אולם סופרים, סופרים כזדים, אנשים עברים בעלי כשרון, נושאים נר אלהים בלבם, יושבים בתוך עמם וכותבים לפעמים ולמרות הכל ... סופרים עמוקים ברוחם, שבהתאמצותם לדבר את דבריהם ויהי-מה ובמצבם הספרותי החיצוני דומים הם לזוכים מטפסים על חלקת זכוכית ישרה ולחה – סופרים כאלה היו תמיד לנו וסופרים כאלה יש לנו גם היום!"⁴ (שם, 237-238) לעומת עמדה זו הציבו ראובן פאהן, יצחק פרנהוף וחבריהם בספרות הגליציאית הצעירה, דגם חלופי של ספרות לוקאלית, פריטיקולריסטית, שלא ביטאה עמדה נחרצת וברורה בשאלת שליטת הגולה ובסוגיית התביעה לקיום לאומי ונורמטיבי של עם ככל העמים,

4. ברנר 1908. עמדה זו של ספרות של "אף-על-פי-כן" היא הכריח של מפעלו ההיסטוריוגרפי של גרשון שקד (שקד 1977). ראה במיוחד הפרק "ספרות הירואית", המצטט בהרחבה מדברים אלה של ברנר.

שמציג את יחסו לטריטוריה ההיסטורית שלו ולשפתו כיהס טבעי. לעומת האוניברסליזם של בעלי הקטן, שהעמידו את תפישת הזכויות הלאומיות שלהם על בסיס זכויות של יחידים, ניצבו תומכי האוטונומיזם וחלק מאנשי "עבודת ההווה" ותבעו לגיטימציה גם לזכויות פוליטיות של קבוצה לאומית בתור מיעוט לאומי.

ט. ברדיצ'בסקי על פאהן

כמו ברנר גם ברדיצ'בסקי כתב באותה שנה, 1908, תגובה על ספרו של פאהן מחיי הקראים ופרסם אותה בהעולם, ביטאונה של התנועה הציונית (בן גרין [ברדיצ'בסקי] 1960, רעב-רעג). ברדיצ'בסקי הסתייג בתגובתו בדיוק מאותה התנשאות יהודית על הקראים, אחד הסימפטומים של "עבודת ההווה", המשלימה במידת-מה עם הקיום היהודי בגולה. ברדיצ'בסקי מפרש אותה כסוג של הכרת ערך עצמית, שמאפשרת ליהודי להסיח את דעתו מעומק המצוקה שבה הוא נתון בגולה. המספר שבסיפורים, כתב שם ברדיצ'בסקי:

נכנס בתור רבני [יהודי אורתודוקסי, ח.ח.] מנצח אל בית-מועד הקראי ויאנח, יאנח יותר מאשר יספר, ושוכח כי גם מושבנו לא איתן ובני עם גולה גם אנו ... הטיפוסים, שהמספר מעביר לפנינו, המאורעות והמעשים של דוחק וחיי נפש, שהוא מתאר, יכולים היו להיות של יהודי רב-אשי סתם ולא רק יהודים של ענן... [מייסד הקראות, ח.ח.] (שם, רעג).

האופוזיציה שמייצר פאהן בין היהודים הרבניים לבין הקראים היא אם כן, לדעת ברדיצ'בסקי, אופוזיציה מדומה. במקום להכיר באמת המרה ולהודות בחולשתם של היהודים, היא משתמשת במצבם העלוב עוד יותר של הקראים ומשרטטת את מצבו של היהודי בגולה כעדיף על פני מצבו של הקראי; בכך היא מבקשת לרכך את חריפות המצב הגלותי, שברדיצ'בסקי שולל אותו, כמובן, שלילה מוחלטת.

במקום אחר, במאמר "אדמה" שפורסם בהמעורר שנה אחר-כך, התייחס ברדיצ'בסקי ישירות לתומכי האוטונומיזם. כמי שראה ניסיונות ספרותיים ופוליטיים מעין אלה בדאגה, הוא גם ביקר את נכונותם של תומכי האוטונומיה באוסטררו-הונגריה לוותר על המרכיב הטריטוריאלי החיוני לדעתו להוותם הלאומית הנורמטיבית:

אין לאחינו באותו מקום, שמבקשים את האוטונומיה, אותו הקרקע התולדתית, שממנו יונקים המה עצמותם ושעליו ורק עליו הם נשענים. שלטון-בית-לאומי אינו יכול להתקיים בלי אדמה נושבת; שלטון בית-לאומי אינו יכול להתקיים, אם איננו גם חברתי, כלכלי ואדמתי, רצוני לומר, אם לא התרכבו האישים הפרטים עם האדמה, שעליה יוסד אותו שלטון-הבית בהרכבה תולדתית. בלעדי הדבר הזה תישאר כל אוטונומיה, גם אם נתון תינתן לדורשיה, רק יצירה מופשטת ודבר שברוח, שאין לו מעמד (שם, סב).

דבריו של ברדיצ'בסקי מסמנים את העמדה שהציבו פרנהוף ופאהן בכתיבתם הספרותית כחלופה לעמדתם של ברנר וברדיצ'בסקי. לעומת שלילת הגולה הרדיקלית, המזהירה מפני מתן לגיטימציה לקיום יהודי לגיטימי כמיעוט לאומי אוטונומי באוסטררו-הונגריה, ברדיצ'בסקי רואה בדאגה כיצד מצביים סופרי גליציה אופציה אחרת, מתונה יותר, של ביקורת על הגולה, תוך חיוב חלקי שלה. מתוך התנגדות לתפישת זו הוא מעלה על נס סובייקט בעל אוטונומיה מוסרית, דמות מלאה בעלת תכונות אוניברסליסטיות, שאמורה לעורר בקרב הקוראים, בניו הפוטנציאליים של הלאום היהודי הנורמטיבי, תחושת הזדהות. בהקשר ההיסטורי של התרבות העברית של ראשית המאה ה-20 מילאה תפישת זו של מיעוט כרוב לאומי תפקיד מיוחד. מחד גיסא, הספרות העברית הצטיינה אז בתודעה עצמית של חולשה ושל מיעוט כוחות (מירון 1987, 23-56); מאידך גיסא, התפתחה בה, במקביל להתעוררות התנועה הציונית, פעילות תרבותית וספרותית נמרצת שהמימד הדמיוני, האוטופי שלה היה דווקא מרחיק-לכת ורב-עוצמה. לכן, למשל, אין זה מקרי שכתב-העת השייחון, הביטאון המרכזי של הספרות העברית באותה עת, נוסד ב-1896, שנה אחת לפני שנוסדה ההסתדרות הציונית וכונס הקונגרס הציוני הראשון.

כאמור, לעומת הנורמה הברורה של לאומיות ריבונית וטריטוריאלית, הציגו הסופרים הגליציאים עמדה שתאמה קיום של מיעוט לאומי יהודי בגולה. במיוחד הם נענו לאופציית האוטונומיה של מיעוט אתני, שהסתמנה אז בממלכה הרב-לאומית של הקיסרות האוסטררו-הונגרית (טלמון 1982, 173-177). בכך נפער בין סופרי גליציה לבין דמויות מובילות כמו ברנר ואחרים קרע עקרוני, פוליטי,

שיוצג אז במונחים אסתטיים ופואטיים. הסופרים שהוצגו על-ידי ברנר כמחברי טקסטים לא קנוניים ולא אסתטיים צייתו למעשה לכלליה של אסתטיקה חלופית, שהיתה אז, בסיטואציה ההיסטורית של הספרות העברית של ראשית המאה, בעלת פוטנציאל חתרני, שערער על ההגמוניה של תרבות לאומית מודרניסטית שהלכה והתבססה.

י. הוויכוח בין אחד-העם לברדיצ'בסקי

ביסודו של דבר, ניתן לראות כיצד מאחורי השיח האסתטי המעצב את הקנון מסתתרים ייצוגים של יחסי-כוח בשדה התרבות וקונפליקטים פוליטיים. מנגנון כזה פעל בעימות שהתנהל בסוף המאה ה-19 בין אחד-העם לבין ברדיצ'בסקי סביב שאלת דרכה הרצויה של הספרות העברית החדשה. ויכוח זה, שהתווה אולי יותר מכול את קווי-המתאר של הדיון בקנון של הספרות הלאומית החדשה, התפתח בעקבות "תעודת השילוח", המניפסט שהעמיד אחד-העם בראש ירחון השילוח, שהחל להופיע בעריכתו ב-1896. טענתו העיקרית היתה שעל הספרות העברית החדשה מוטלת החובה "ללמדנו דעת את העולם הפנימי הזה": (אחד-העם 1943, קבו) של העם. הניסוח הפוזיטיביסטי הזה מציע לבחון את שאלת העתיד הלאומי ואת הדרך להשגתו על-סמך ידיעה מבוססת של הוויית החיים הלאומית: "לדעת את עצמנו, להבין את חיינו ולכונן עתידותינו בתבונה" (שם, קבו). על-סמך מטרה זו קבע אחד-העם גם את הספרות הלאומית הרצויה. הקריטריון הבסיסי הוא עיקרון פוזיטיביסטי של תועלת מוסרית, הבוחן את היצירה הספרותית לפי מידת תרומתה "להתעוררות המחשבה והרחבת הדעת הלאומית בקרבנו" (שם); היצירה הספרותית הראויה היא זו שתורמת להרחבת הידע וההבנה של חיי העם (למשל, "סיפורים טובים מחיי עמנו בעבר ובהווה, אשר יתנו ציורים נאמנים ממעמדנו בזמנים ובמקומות שונים" [שם]). מנימוקים אלה שלל אחד-העם את הלגיטימיות של הספרות היפה באותה שעה היסטורית. הנימוק התועלתני שלו אינו שולל את הבלטריסטיקה באורח מוחלט אלא תולה את דחייתה בכך שהיא אינה משרתת את העם בסיטואציה הלאומית הקשה:

ואולם היצירה היפה שאין בה אלא יפיה, המעוררת תנועת הרגש לשם התענוג בלבד, היא אף היא יש לה מקומה וערכה בצד ידוע מחיי האדם; אבל כמעט עתה, אנו חושבים, שאין לספרותנו הדלה לפזר מעט כוחה, לדברים כאלו, בעוד שענינים יותר נחוצים ומעילים דורשים תפקידם וכוח אין. מן הטעם הזה אפשר שימעט מספר השירים במכ"ע [מכתב עתים] זה. אחרי כי רוב משוררינו עתה אינם הולכים בדרכו של יל"ג, לאחד את השירה עם המחשבה על דבר חיינו וצרכינו המרובים. ופואזיא בלבד, השתפכות הנפש על הדר הטבע ונועם האהבה וכדומה – יבקש לו כל החפץ בלשונות העמים וימצאנה במידה מספקת" (שם, קבו-קכח. הדגשות המעתיק).

אחד-העם פונה אל קוראיו בגוף ראשון רבים, המייצג את הקולקטיב. את אפשרויות היצירה והעריכה הספרותית הוא בוחן מנקודת-מבט לאומית קולקטיביסטית. עמדתו מיוסדת על תפישה פוזיטיביסטית, הרואה באומה תופעה ביולוגית המתפתחת עם הזמן. רוחה של האומה מתקיימת ברצף ההיסטורי ומוצאת את ביטוייה הקבוע ב"חפץ הקיום הלאומי". קיומה כתופעה ביולוגית מחייב אותה להיאבק על קיומה. עד כה היא עשתה כן באמצעות הדת; מעתה ואילך, עם התמורות ההיסטוריות באירופה, שבה חי רובו של העם היהודי, היא צריכה להיענות ל"חפץ הקיום" שלה ולשמר את קיומה מפני התפוררות באמצעות תרבות לאומית אחרות ומעודכנות. לשם כך יש להקים בארץ-ישראל מרכז רוחני שיספק את הצרכים הרוחניים של התרבות הלאומית החדשה ויהיה מרכז שלהם.

כבר בעמדתו הפשוטת של אחד-העם ביחס לצורך הלאומי בטריטוריה, כלומר תביעתו למרכז רוחני ולא לטריטוריה מדינית, מתגלה בכל עומקו הפער בין עמדתו לבין עמדת הציונות הרדיקלית מבית-מדרשם של ברנר וברדיצ'בסקי. בגיליון השני של השילוח הופיעה תשובתו של ברדיצ'בסקי (ברדיצ'בסקי 1960, קנה-קנח). בשלב ראשוני זה הירחון הופיע עדיין בעריכתם המשותפת של אחד-העם וברדיצ'בסקי, והוצאתו לאור היתה פרי של דיונים ושיתוף פעולה בין אחד-העם לבין קבוצת "הצעירים", שהחלה לפעול בסוף המאה ה-19 בהנהגתו של ברדיצ'בסקי. ברבריו הגידו ברדיצ'בסקי מחדש את נקודת-המבט שממנה, לדעתו, יש לבחון את שאלת דרכה הרצויה של הספרות הלאומית החדשה. את טענתו העיקרית הוא הפנה כנגד הבחנתו של אחד-העם בין התחום היהודי לתחום הכלל-אנושי. ביקורת זו זו הביאה את ברדיצ'בסקי לתקוף את הנורמה, המיוחדת לעם

ישראל הגולה, אשר מכפיפה את היצירה האמנותית לתכליות קולקטיביסטיות, תועלתיות, מוסריות, חברתיות או אחרות. לעומת הקריטריון הקולקטיביסטי של אחד-העם, הציג ברדיצ'בסקי קריטריון המעמיד במרכז את האדם היחיד, הכלל-אנושי, ולעומת הפוזיטיביזם שלו הציג גישה ויטאליסטית רומנטית: "חשבן אתה, אדוני אחד-העם! ועל כן מקל אתה בכבוד השירה ואין אתה רואה גדל ערכה בחיי אדם ועם; אין אתה שם אל לבך, שקיום כל עם הוא דבר התלוי יותר בשירה מאשר במחשבה" (שם, קנה).

בעוד שבשביל אחד-העם ה"חפץ הלאומי" הוא תופעה נתונה בהיסטוריה, הרי ברדיצ'בסקי מבחין בחדות בין התופעה ההיסטורית לבין דרך תפישתה והבנתה בהווה. מורשת האבות היא בשבילו נטל ואנו, היהודים האחרונים והעבריים החדשים, אמורים לדעתו לכונן עצמנו כבניו של לאום חדש. ולכן, כשטוען אחד-העם כי בתור כתבי-עת מרכזי של הספרות העברית, על "השילוח" להימנע מפרסום ספרות יפה, הוא מנמק זאת בקוצר יכולת לאומי ובחשש מבובז אנרגיות רוחניות. ואילו בעיני ברדיצ'בסקי, קוצר-יד לאומי להעמיד ספרות יפה אינו מצדיק הימנעות ממנה ואינו מצדיק את ההבחנה בין צורך יהודי, קרוב והכרחי, לבין צורך אוניברסלי, רחוק ולכן חיוני פחות: "אמנם קטנה היא ספרותנו! אבל אותו המעט שיש לנו לא יהא מוגבל עוד בגבול ראשוניים, ואל יאמר לנו יהדות מצד זה ואנושיות מצד זה" (שם, קנו).

קריאת הפולמוס במושגים של ייצוגי כוח מעלה בבירור כי לדידו של אחד-העם מתקיים קשר של התניה הדוקה בין הרצון ואתו התשוקה והכוח לבין האפשרויות המעשיות והיכולת הלאומית. ברדיצ'בסקי, לעומתו, מבחין בחדות בין שאלת היכולת לבין שאלת הרצון והצורך. בעיניו אלה הן קטיגוריות נפרדות ובלתי-תלויות זו בזו. האנטי-פוזיטיביזם של ברדיצ'בסקי הוא כה מרחיק-לכת, עד שבאחת מתגובותיו בוויכוח הוא מכריז בהתלהבות ש"כיוון שירגישו בני-אדם צורך בדבר, הרי זה אות על איוז יכולת, יכולת שאם לא עכשיו – אולי תבוא לאחר זמן" (שם). ואילו אחד-העם חוזר ומעלה בדברי תשובתו לברדיצ'בסקי את העיקרון הפוזיטיביסטי המתנה את היכולת ואת הרצון בשקלול "מציאותי" של מידת היכולת: "צורך יש לעמנו בוראי, כלכל שאר העמים, בכל ענפי המדע והספרות, אף אם אין להם צד נגיעה בעניני היהדות. אבל ביחס להספקת צורך זה, הרי ידענו, שאין כוחה של ספרותנו אלא בלקט שבלים צנומות" (אחד-העם 1943, קל-קלא). וביחס ל"צעירים" ובראשם ברדיצ'בסקי, שתקפוהו על דבריו, הוא משיב בתביעה לגיטימציה לעמדה לאומית קולקטיביסטית, המשקפת במידה רבה את תודעתו כבן למיעוט לאומי. אחד-העם קשר בבירור בין חולשתו של המיעוט הלאומי לבין הצורך במבע הקולקטיבי:

אבל דבכי הראשונים על "תעדת השילוח", כנראה, לא הצליחו במשלחתם, וצעירי הדור מצאו בהם כמעט "כפירה" גמורה ב"אנושיות". "אנו רוצים להיות בני אדם עברים בבת אחת, בנישימה אחת, שניזונים ממקום אחד." "אנו צריכים להעמיד את ההשכלה האנושית וצרכיה בשורה אחת עם נחלת קדומים שלנו". "צר לנו המקום!"

אנו רוצים! אנו צריכים! – אבל היכולים אנו? שאלה זו אין צעירי הדור שואלים, ואי אפשר שישאלו, אחר כי בכלל אין שואלים כן בעמנו כשהדבר נוגע לענינינו הלאומיים (כי אמנם, בעניניו הפרטיים אדם מישראל יודע לשאול כזאת וכזאת), ועל כן ארחותינו עקלקלות, מעשינו מבוהלים, מאוייני עולים ויורדים, ואין עמלנו עושה פרי, בהיות תמיד הדרך רחוקה מאד בין המטרה הגבוהה ובין הפעולה הרלה (שם, קלא).

מה שהביא את אחד-העם אל המסקנה הנחרצת, ש"אנו צריכים! – אבל היכולים אנו?" הביא את ברדיצ'בסקי אל מסקנה דומה כי "אנחנו דורשים מכל איש עברי, שיהיה יותר מכל אדם, בעוד שלנו האפשרות לכך רק מעטה היא" (ברדיצ'בסקי 1960, 41, הדגשות המעתיק). שניהם ניסחו את היטוטאציה הלאומית של זמנם כסיטואציה שבה אין יכולת למלא את הצורך והרצון. אבל בעוד שאחד-העם חותר למודל של קיום לאומי הרמוני, ברדיצ'בסקי מקבל כנתון טבעי את הקרע והסתירה המתגלעים בסיטואציה היסטורית רבת-סתירות זו. ולכן, מטעמים של חתיירה לקיום הרמוני של תואם בין צורך לבין יכולת, סילק אחד-העם את הספרות היפה מגבולות הקנון הלאומי בטענה כי היהודים הנוקקים לה יוכלו לקרוא בה בלשונות הספריות הזרות. בשביל ברדיצ'בסקי, לעומת זאת, הספרות היפה, האמוטיבית, החושפת ומבליטה את הקרע והסתירה, היא דווקא יסוד מוסד לבנייתו של קנון הספרות הלאומית החדשה. בעיצומו של הפולמוס הציג ברדיצ'בסקי, במאמר בשם "צורך ויכולת בספרותנו היפה" תפישה אסתטית המתנגדת לנטורליזם (המכונה על-ידו ריאליזם) של סופרי "המהלך החדש" שרווח בספרות העברית של סוף המאה ה-19: "הסופרים

הריאליסטים חושבים, שמגמת השירה לשיר על מהלך החיים ולספר לנו את הדברים כהווייתם, את הנגלות והנודעות; ושוכחים המה, שכל כוח השירה מונח במסירת הסתר שבגלוי... (שם, קנה).

ברדיצ'בסקי מטעים כאן – בניגוד לעמדה הנטורליסטית וברומה לברנר – את המימד המסתבר האפשרי שאינו ממש, בייצוג הריאליסטי. המתח שבין הגלוי למוסתר משמש בסופו של דבר כבסיס פוליטי להשקפתו האסתטית. שכן לדעתו, הסתירה, שהוא שב ומאשר, בין הצורך בספרות לבין היכולת הלאומית ליצור אותה, איננה חייבת להיפתר מיד. "הקרע שבלב" – שהוא, לפי ברדיצ'בסקי, מנת-חלקם של צעירים יהודיים רבים – הוא תופעה טבעית ומסתברת. במובן זה, הריאליזם של ברדיצ'בסקי כולל בתוכו גם ייצוג של כוחות סמויים מן העין, המעניקים לו מימד אוטופי מובהק. נאמן לאנטי-פוזיטיביזם שלו חוזר ברדיצ'בסקי וטוען כי חוסר-היכולת ליישב את הקרע, את הסתירה בין היכולת לבין הצורך, אינו סיבה מספקת להסתלקות מן התקווה לאוטופיה הלאומית. מה שאינו ניתן להשגה בחיי הכלל, אפשר להשיגו, ולו רק לרגע, בחיי היחיד ובאמצעותו. עובדה היא שהמציאות הלאומית הכללית הדלה מטילה על האונגרד האינטלקטואלי, ובעיקר על הסופרים הבודדים, תפקיד מרכזי בשימור התקווה ובהתוויית הדרך הלאומית: "שואלים: מדוע אין בספרותנו היפה דברים הראויים להתכבד? ומשיבים: בשביל שהחיים שלנו יתומים; אבל יתומים הם החיים, מפני שסופרים דלים שרויים בתוכנו. לא הרועים המה בלי הצאן, כי אם הצאן בלי רועים..." (שם, קנה).

הקריטריון הוויטליסטי שמפעיל ברדיצ'בסקי מתעלם ממבחן התועלת התלויה במידת הסיכוי למימוש האוטופיה הלאומית. במקום זאת הוא תולה את הכרעתו רק בעצם קיומם ונוכחותם של חיוניות ורצון. במאמרו "לשאלת התרבות" תולה ברדיצ'בסקי את תקוותיו לקדם את יישוב הסתירה בחיי היחיד הלאומי בין הצורך לבין היכולת בספירה האוניברסליסטית של היחיד:

אנחנו דורשים מכל איש עברי, שיהיה יותר מכל אדם, בעוד שלנו האפשרות לכך רק מתעה היא. היפלא הדבר, לראות הקרעים הרבים שבנו? היפלא הדבר, שעלינו לקבול על מיטב בנינו ההולכים "לנטור כרמים אחרים" ונשמטים אחד אחד?... קיום עמנו, האפשרות לקיומו, מונח בבריאת היקף אחדותי לחיי היחידים עם הכלל יחד והיכולת להצטרף לבית קיבול כולל, קיים ונשמר מהיום למחר. קיום עמנו אפשר רק כשיברא אצלנו אויר רוחני וחמרי ליוצרים ולבונים. תנו לנו את האפשרות לחיי איש אחד, הרבים יבואו מאליהם אחריו (שם, מ"א).

כינן הסובייקט הלאומי נערך כאן באמצעות הסוברניות של היחיד, עמדה שמצאה את ביטוייה הבוטה ביותר בהתרסה של ברדיצ'בסקי כלפי אחד-העם ובניסוח הפרדוקסלי שהציע לעקרון ההשתייכות הלאומי, המיוסד בחשבון אחרון על סמכותו הבלעדית של האינדיבידואל. ולכן, טען ברדיצ'בסקי "אם יכול אנכי להוציא משפט כלבבי על האמונות והדעות שהנחילו אותי אבותי, הלא גם רשות בידי להוציא משפט על הערכים האלה או גם לפוסלם לגמרי, מבלי הינתק על ידי זה כל קשר ביני ובין עמי" ("יחרות וחרות", שם, לח). התודעה ההיסטורית שממנה יוצא ברדיצ'בסקי היא של שעת מדומים שאין דאות אם היא סיומה של תקופה או כבר תחילתה של תקופה חדשה. מכל מקום, למצב ההיסטורי אין סמכות משל עצמו והיחידים הם שיפסקו את טיבו: "כל היסודות והתנאים מבית ומבחוץ שעל-ידם נתקיימו כל הימים נתמוטטו... והפחד אשר בלבנו לא שוא הוא, שאין אנחנו עומדים על אם הדרך – ושהגענו לעת שבה שני עולמות מתנגשים: היות או חידלון! להיות היהודים האחרונים או עברים ראשונים" ("סתירה ובניין", שם, כט). הפרדוקסליות הזאת מאפיינת גם את השתתת הזהות הלאומית החדשה על עקרון "הקרע שבלב", שהוא קרע בין האוניברסליזם לבין הפרטיקולריזם הלאומי. כוח השכנוע של עמדה זו והסמכות שהיא מייצרת מיוסדים על הדור-משמעות הבסיסית של מושג הקרע הפנימי, הכורך יחדיו ניתוק וחיבור – בין הפרטי לכללי ובין היהודי לנוכרי. אך עמדתו של ברדיצ'בסקי חוזרת ומערערת על זהות קולקטיביסטית של הסובייקט הלאומי. במקום הסמכות הקולקטיביסטית, האופיינית לתודעה של מיעוט לאומי המשלים עם מיקומו השולי והמוגבל בכוחותיו, חוזר הסובייקט הלאומי של ברדיצ'בסקי ומכפיף את הכללי אל הפרטי ובכך מעניק סמכות וכוח אוניברסליסטי לעמדה הלאומית הפרטיקולריסטית.

יא. לשון וספרות מקומית

הטריטוריה הלאומית מילאה תפקיד מכריע בעיצוב זהותה הלאומית של היצירה התרבותית והספרותית. היחס בין הלשון הלאומית לבין הטריטוריה הלאומית – כמו בנוסחתו הנודעת של

הדרר – תפקד כקריטריון מובהק שבאמצעותו נבנה השיח של הזהות הלאומית המודרנית. ביקורתו הפוליטית של ברדיצ'בסקי על האופציה של קיום יהודי כמיעוט לאומי היא בשבילו, אם כן, בסיס לפיתוח ביקורת תרבות על ההיבט המרחבי של הקיום היהודי. לדברי ברדיצ'בסקי, "תרבות רוחנית וחומרית, לאומית-עצמית, לא תתקיים בלי יסוד לאומי קרקעי וארצי, בלי באר חברתית תולדתית-מוחשית, אשר ממנה ישקו הדברים שברוח ושבוחר" ("האדמה", שם, סב). גם ברנר, שהיה שותף לביקורת זו, הצביע על חוסר-הטריטוריאליזם – "חוסר-קרקעיות" – כלשונו, כאחד הגורמים המרכזיים לתהליך דלדולה של הספרות הגליציאית. אך גם ברנר וגם ברדיצ'בסקי מסוים את הביקורת הפוליטית שלהם באמצעות ביקורת אסתטית. את הנמקותיהם האסתטיות הם מעלים כטענות א-פריוריות, שאינן מותנות באינטרסים פוליטיים הכרוכים בסיטואציה ההיסטורית הספציפית שבתוכה הם מנהלים את מאבקם הפוליטי. ולכן, התבוננות בקריטריונים אלה בהקשרם ההיסטורי יכולה לחשוף ולהעלות את השימוש הפוליטי, הסמוי, שהם עושים בערכים האסתטיים.

כשברנר לבחון את הספרות העברית הגליציאית ולהחיל עליה נורמות אירופיות מערביות הוא מייחד את דבריו גם לשאלת הלשון, שעמדה אז במוקד הדיונים על דרכה הרצויה של התרבות הלאומית היהודית והיתה גם הנושא העיקרי בדיוני ועידת צ'רנוביץ', שנערכה בספטמבר 1908. היידיש, שפת ההמונים היהודים בגולה, היא שפת המקום הגלוית. לעתים קרובות היא נתפשה בתרבות הציונית כשפה של טריטוריה החסרה והות לאומית כוללת שאינה רואה בטריטוריה מרכיב אוניברסלי של לאומיות. לעומתה הציבה התרבות הציונית את העברית כשפתה האוטופית של ארץ-ישראל, המקום הלאומי העתידי, וכשפתם של מי שרואים את עתידם בה. כמה חודשים לפני ועידת צ'רנוביץ' פרסם ברנר במוריה, ירחון ציוני לנוער בשפה הפולנית, סדרת מאמרים על הספרות העברית החדשה (ברנר 1985א, כרך ג' 187–192),⁵ שבהם נקט לכאורה, עמדה מתונה ביחס לשלילת הגולה. המיתון ניכר בכך שהעניק ליידיש מעמד שווה לצדה של העברית. יחס זה ניכר אפילו בעצם כתיבת המאמרים האלה, שמוענו לקהל ציוני שהשפה העברית לא היתה שגורה בפיו.

אך קריאה מקיפה של טיעונו מלמדת שגם את עמדתו המתונה יחסית בשאלת שלילת הגולה הוא משעבד לעמדה עקרונית עוד יותר, המעלה על נס מחויבות עמוקה ובלתי-מתפשרת לעמדותיו האוניברסליסטיות. שכן, בסופו של דבר, עמדתו הבסיסית של ברנר ביחס ללשון הלאומית היא עמדה אנטי-פטישיסטית המסרבת להשתעבד לאיזושהי מציאות רוחנית או חומרית או לקדשה. האופוזיציה המרכזית שהוא מעמיד היא אופוזיציה אוניברסליסטית של חירות מול שיעבוד: "לשון הקודש אינו פטיש לנו: אנשים חפשים אנחנו מהיות פטיש לנו; ... העברית עדיפה על היידיש אבל בשום פנים ואופן אין להפוך אותה למושא לסגידה ופולחן" (שם, 188). האוניברסליזם של ברנר מערער על כל מחויבות לעמדה פריטיקולריסטית מסוימת, וערער זה ניכר גם בהסתיונותו של ברנר מכל מחויבות להכפיף את כתיבתו לדרישותיה של טריטוריה מקומית שאיננה הטריטוריה הלאומית. ואכן, פחות משנה אחר-כך, בראשית מאי 1908, לאחר שכבר עלה לארץ-ישראל, כתב ברנר לפישל לחובר: "אמת מארץ-ישראל לא כתבתי ולא אכתוב. יש לי אמת שלי, שהיא אחת גם ב'גולה' וגם ב'א"י" (ברנר 1967, כרך ג', 344).

גם ברדיצ'בסקי הציג תפישה נורמטיבית דומה ביחס ללשון הספרותית. הקריטריון שלו לשפה ספרותית מיוסד על הריגושים שהיא יכולה לעורר. אבל גם בשבילו אין קיומה בפועל של הטריטוריה המקומית מהווה תנאי למימושה של לשון של ספרות לאומית, וכמוה לשון הדיבור, הרווחת בטריטוריה ובקהילה מסוימת, אינה בשום אופן תנאי לפיתוח לשון ספרותית כתובה. לדידו, די בלשון הכתובה כדי לשרטט את האוטופיה הלאומית הרבה לפני שהתממשה כשפתו של עם נורמלי היושב בארצו. היא יכולה לקיים בתוכה תרבות אוטופית שלמה של רוב לאומי אשר בפועל מתקיים כמיעוט לאומי בגולה.

גם כשהסיטואציה הפרטיקולרית אינה מאפשרת את הקיום הלאומי הנורמטיבי, הרי הייצוג הספרותי והלשוני מצליח לקיים אותו כמשאת-נפש קבילה. מימוש ערכים כמו ריגושיות ומקוריות יכול לפצות על העדר קהילה לאומית גדולה ומושרשת של סופרים וקוראים. הטיעון של ברנר במאמרו במוריה על מצבה של הספרות העברית התפתח כך, שהערך האוניברסליסטי של

5. ראה בקן 1972; ברנר 1985ב. את מאמר ההקדמה "מן הספרות העברית" פרסם ברנר בחוברת מרס 1908 של הירחון. ראה גם ברנר 1975, 146–173.

המקורות משעבד אליו את כלל הגילויים של היצירה הלאומית: "אנחנו נגלה לעצמנו ארצות הרוח העברי בכל אשר נמצאהו; בכל החבה שבלבנו נטפח את המחשבה העברית המקורית, המתלבשת ומתגלמת בשפותינו הלאומיות: יהודית ועברית" (ברנר 1985, א, כרך ג', 191).

את הבסיס לטענותיו ממקם ברנר במטאפיסיקה אורגניסטית. ביטויה הרטורי העיקרי של עמדתו האורגניסטית היא סמנטיקה צמחית שבאמצעותה הוא מיישב את הפער הגדול בין ההווה העלוב של הספרות ("ענפים מתעטים") לבין עברה המפואר: "אעפ"י שענפיה מועטים – הנה שורשיה מרובים" (שם); והוא מסיט בכך את הדיון מן הזירה של השוני והיחסיות ההיסטורית אל זירה של אמיתות אורגניות ואי-היסטוריות. מכאן הוא עובר לתאר את נחיתותו של המרכז הספרותי בגליציה גם ביחס למרכז הרוסי, החלש בעצמו:

שניה לרוסיה במעלה היתה גליציה בנידון שאנו עוסקים בו. והנה ארץ זו, שבה היה דור המאספים הנודע בתולדות הספרות העברית החדשה, זו הארץ שהקימה את ר' נחמן קרוכמל בעל "מורי נבוכי הזמן", את ר' שלמה יהודה רפפורט, ואת יצחק ארטור ועוד סופרים חשובים, פגרה ללכת במהלך השפה והספרות העברית זה רבות בשנים. בשתי השנים האחרונות נעשו איזו נסיונות להחזיר עטרה ליושנה ולעשות דבר מה במקצת של ספרותנו, כונתי אל "הירדן", ירחון נערך [על-ידי] ד"ר אליעזר רוקח, יצחק פרנהוף ואברהם לבנסארט ו"העת" שלשה גליונות לשבת, ערוך בידי גרשון באדר. אבל, לדאבון הלב העצום, מלבד שרצונם של כל אלה היה גדול מיכלתם, לא עלה הדבר בידם גם במציאות. מן "הירדן" יצאו רק ארבע חוברות ומן "העת" כעשרים גליונות, ושניהם נספו בלא עת (שם, 192).

הבזו ללוקאליות הוא מרכיב מרכזי בעמדתו הביקורתית של ברנר. את החלטתו לכתוב על תופעות מקומיות כדוגמת לוחות-שנה ספרותיים שהופיעו אז בלבוב (ברנר 1985, א, 268–276) הוא מסביר באירוניה עצמית, במחויבות אנכרוניסטית של "עניי עירך קדמים", שנובעת מעצם ישיבתו בעיר. הפוליטיקה הלאומית של "עבודת ההווה" בגולה ניכרה בלגיטימציה שניתנה עתה ללוקאל-פטריוטיזם, שכן מרגע שהטריטוריה הפכה לזירה רב-לאומית היא איבדה את תפקידה כמסמנת של זהות לאומית ספציפית. במקום הניגוד הקוטבי של טריטוריה גלותית לעומת טריטוריה לאומית בציון, שהעמידו ברנר ושוללי הגולה הרדיקלים, מציבים אנשי גליציה אפשרות שלישית – הזדהות עם המקום הספציפי. זוהי הלוקאל-פטריוטית, אשר לדעת ברנר באה במקום פטריוטיות טריטוריאלית ציונית ואשר לצער הרב הפכה לחריר המוגבל שמבעדו מתבוננים אנשי גליציה בעשייתם התרבותית:

בגאליציה מתנהלת כבר כמה שנים, בגלוי ובהסתר, מלחמה נגד... כמעט ועמדתי לומר: כנגד ההשפעה של הסופרים היהודים-הרוסים; אולם לומר ככה היה זה לא נכון. "ההתפרצויות" המרירות אינן כנגד ההשפעה (אוי ואבוי, ההשפעה), אלא כנגד הגאווה של הסופרים הרוסים. "הליטעראטים" הגאליציאיים בטוחים, שכל אסונם הוא בעצם היותם מסכנים גאליציאיים, ו"הרוסים" אשר "השלטון" בידיהם ואשר "גולו את העיתונות ואת הכל", מחרישים אותם, את הגאליציאיים, בצעקותיהם, מבטלים את "כשרונם" ועושים מהם עפרא דארעא... במלחמה מרה זו ממלא גם תפקיד הלוקאל פטריוטיזם, מהיבט זה של הדברים הייתי יכול לספר כמה קוריוזים, אילמלי לא הייתי מיוחד משיעמום (שם, 270–271).

יב. רוב מול מיעוט לאומי – בדיוניות לעומת דוקומנטריות

במאמר אחר מאותה תקופה, "מן הספרות הגליציאית" (ברנר 1985, א, כרך ג', 251–255) מתח ברנר ביקורת-קשה על מחזי הקראים של פאהן. את עיקר זעמו הפנה כלפי היומרה האמנותית שלו, אותה "פּרָטְסְנִיה לְהִיּוֹת דּוּקָא אִמֵּן". לדידו של ברנר, ספרו של פאהן אינו ראוי להיחשב לדבר ספרות ולכן מקומו הראוי הוא בעמודי הרשימות העיתונאיות. בכך הבליט ברנר את הסטטוס הבעייתי של ספרו

6. ראה גם המאמר "שני עולמים", מאת משה קלינמן (רביבים חוברת א', לבוב, תרס"ח, 13–20). הוא מפתח בו את הדיכטומיה בין היהודים הרוסים לבין יהודי גליציה, ומציג את האחרונים כחלשים, פרובינציאליים ונשויים.

7. ברנר, "ליטערארישע שמועסן", היינט, 27.11.1908. הרשימה סוקרת את השנתונים אידישער קאלענדער לשנת תרס"ט, שנה שנייה, בעריכת משה פראסטיג, ואידישער פאלקס-קאלענדאר תרס"ט, שנה ארבע-עשרה, בעריכת גרשון באדרער.

של פאהן כיצירה אמנותית ובפעל הציע לסלקו מתחומי הקטן הספרותי. את הנימוק המרכזי לפסילה הוא תולה בתוקף המפוקפק של ההגדרה ה'אנרית' "ציורים וטיפוסים", שציין פאהן בכותרת המשנה של ספרו:

מעט הוא, כנראה, למחרנו, לכתוב קוריספונדנציה ארוכה ב"העולם" מרחוב-הקראים אשר ארה, שהיתה מעניינת מאד בלי שום ספק: דיני טומאה וטהרה, ישיבה בחושך בשבת וכו' וכו' – לא! דוקא "ציורים וטיפוסים"! ... הן כתב זנגביל מחיי ילדי הגיטו, היהודים הלונדונים, ומדוע לא יכתוב ראובן פאהן "ציורים וטיפוסים" מחיי הקראים? ואל תשאלו: מה "חיי הקראים"? כלום חיים הקראים באיזה מקום מיוחד חיים כלכליים נבדלים, חיים היוצרים חטיבות נפשיות מיוחדות, חיים הקובעים ברכה וחשיבות לעצמם? (שם, 253).

ברנר שולל מפאהן את הלגיטימיות הקנונית ומגדיר בכך את מה שראוי להיכלל בקטן הספרותי: טקסט המייצג הוויית חיים שלמה, בעלת ייחוד אנושי משל עצמה. בניסוח קרוב יותר לדפוס המחשבה האומית של ברנר אפשר לדבר על הוויית חיים שהפרטיקולריות שלה ניתנת לייצוג אוניברסלי. באמצעות קריטריון זה של הפרטיקולרי שהופך לאנושיות אוניברסלית מבחין ברנר בין הייצוג הדוקומנטרי, או זה של ה"קוריספונדנציה העיתונאית", לבין הייצוג הבדיוני. ההבחנה בין בדיון ריאליסטי לתיעוד היא במקרים רבים עניין של הכרעה פרשנית. שכן, כטענתו של רולאן בארת, הריאליזם אינו חלון המשקיף על המציאות אלא אפקט של מציאות שהוא תוצר של תהליכים לשוניים-סימבוליים (Barth 1970, 20–33, 122–128).

פענוח של טקסט בטקסט בדיוני-ריאליסטי הוא ביסודו של דבר תמיד פירוש של ייצוג טקסטואלי של טקסטים אחרים. המציאות המיוצגת בטקסט אינה מופיעה ברגע בעל זהות מובחנת וברורה. הפיצול הקבוע בין תוכן המבע לבין עצם פעולת המבע משמר פער קבוע ובלתי-ניתן לגישור בין משמעות המבע ברגע הכתיבה לבין משמעותו הנרחבת להמשך. לעולם איננו יכולים להתמקם בהווה המקורי של מה שנאמר או נכתב והוא תמיד מופץ בזמן ובמרחב, ובשל כך מתווק על-ידי ביטויים מחותכים (articulations) נוספים. הממשי, אם כן, תמיד לכוד בתוך ביטוי מחותך שבו כל אויביקט מוגדר באמצעות מערכת של הבדלים וניגודים. האפקט הריאליסטי הוא אפקט של ממשות של פרטים שהם תוצרים טקסטואליים. אבל כפיפותו של האפקט הריאליסטי לניגודים שביסוד הביטוי המחותך מציגה אותו כתוצאה של עימות בין סוגי שיח הנמצאים ברמות שונות. למשל, ברמה אחת השיח של המספר, המייצג ברמה שנייה את השיח של הדמויות. כדי שיושג האפקט הריאליסטי מציג עצמו השיח הדומיננטי בין שניהם כשיח נטול-חומריות, כחלון שהמציאות נשקפת בעדו לכאורה ללא תיווך או חציצה. אבל כדי שהמציאות תוכל להופיע מבעד לשיח של הסיפור הדומיננטי הוא מכחיש ושולל את מעמדו שלו כמבע מחותך, כשיח. מעמדו הלא-פרובלמטי של השיח הסיפורי הדומיננטי, המייצג את המציאות, מאפשר לקורא להסיק שהצער היחיד שעליו לעשות כדי לפגוש במציאות זו הוא ללכת ולראות את הדברים עצמם. בצמוד לטענתו (claim) של הסיפור הריאליסטי כי הוא מאפשר גישות ישירה אל המציאות האמיתית אנו יכולים למצוא את יומרתו של הרומן הריאליסטי הקלאסי להפגיש אותנו עם האמיתות של הטבע האנושי. היכולת לגלות את האמת על אודות דמות ברומן ריאליסטי היא גם היכולת שמבטיחה את תוקף ההכללות על הטבע האנושי (MacCabe 1985, 34–39). מבנה השיח של הסיפור הריאליסטי הבדיוני מאפשר אם כן לקלוט אותו כבעל כוח של הכללה אוניברסלית.

באחד מניסוחיו הבהירים יותר הגדיר ברנר את נורמת הבדיוניות שלו כ"ריאליזם סימבולית", אותה ריאליזם אמיתית ועמוקה שחיי יום-יום בה מתעלים על-ידי סמל, על-ידי גילוי עיקר החיים ו"סודותיהם" (ברנר 1985, א, כרך ד', 1068) ואילו כשדנו ב"טיפוסים" שעליהם הצהירה כותרת ספרו של פאהן, טענו ברנר, ברדיצ'בסקי וגם מ. מ. פיטלסון (פיטלסון 1970), כי טיפוסים אלה נעדרים "תכונות נפשיות אינדיבידואליות" (שם, 255). בכך הם התכוונו בראש ובראשונה לעובדה שדמויותיו של פאהן נעדרות תכונות שמאפשרות להתייחס אליהן כאל פרטים בזכות עצמם. אבל משמעותה של ה"אינדיבידואליות" הזאת אינה של תופעה פרטית וחד-פעמית. האינדיבידואלי הוא ניגודו הבינארי של הקולקטיבי, ובתור שכזה הוא מיוסד על ייצוג האנושי על דרך ההכללה האוניברסלית ולא על דרך הזהות הפרטיקולרית. הטקסט הפרשני של המבקרים הקנוניים, המוסב על הטקסט הספרותי של פאהן, מניח, ביסודו של דבר, תמונת מציאות חוץ-ספרותית רצויה, שאותה הם עימתו עם תמונת מציאות אחרת שבנו מחומרי הטקסט הספרותי. ולכן, טענתם על העדר דמויות אינדיבידואליות ביצירתו של פאהן מיוסדת על תמונת מציאות נורמטיבית שאותה הם באים אל הטקסט הספרותי. התמונה הנורמטיבית הזאת מציגה את הדמות האינדיבידואלית כאוניברסל

שהוא קודם-כול בן-אנוש בכלל, ורק אחר-כך בן-אנוש המשתייך לקבוצה אתנית, לאומית פרטיקולרית זו או אחרת. זוהי תמונת מציאות נורמטיבית שמציע המבקר-הפרשן, אשר אינה מציעה לייצג את הקיים אלא מכוונת את הרצוי, ובכך ממלאת תפקיד בבניית הקהילה הדמונית של הלאום ובשרטוט המימד האוטופי של קיומם הלאומי בשביל חברי הקהילה בהווה (Anderson 1991).

ההבחנה בין הבדיוני לדוקומנטרי או ההיסטורי היא ביסודו של דבר הבחנה בין טענה (claim) לאמת לבין טענה לבדיון. ולכן, ההבחנה בין קריאה של טקסט כבדיוני לבין קריאתו כטקסט דוקומנטרי אינה עניין של הצלחת הקורא או כישלונו (Stirele 1980, 83-105), אלא הכרעה בין אסתטיקות שונות של קריאה היכולות לחול על אותו טקסט. ייצוג הדוקומנטרי תובע לעצמו תוקף של אמת, בשל חלותו על עובדות בעלות מעמד מוחשי במרחב ובזמן. לעומת הייצוג הדוקומנטרי מייצר הבדיון הריאליסטי, שהוא ייצוג המסתבר, הכללה התובעת לעצמה תוקף של אמת; למרות שייצוג זה אינו חל על אף מקרה קונקרטי, הוא מסתבר כאמיתי לגבי מכלול של מקרים רבים. אך כיצד ניתן לבחון האם דמות מסוימת בסיפור אכן הולמת את הנורמות של הבדיון הריאליסטי? התשובה לכך ניתנת בראש ובראשונה על-ידי הקורא המבקר ו/או הפרשן. הערכתו או תחושתו לגבי כוח ההכללה של דמות מסוימת תלויה בהערכתו את קהילת הקוראים שאמורה לקרוא את הסיפור. כאשר להערכת הפרשן אכן מתקיימת קהילה כזאת, שעבודה תתפענח דמות מסוימת כבעלת כוח מייצג – אזי הוא מציע להתייחס אליה כאל תוצר של ייצוג בדיוני ריאליסטי. אך כאשר להערכתו אין בנמצא קהילה של קוראים המסוגלים לזהות ייצוג כזה כייצוג מכליל של מציאות אופיינית, המוכרת להם, אזי מבחינתו נשמטת הקרקע מתחת לאפשרות הזוהי של הדמויות כמייצגות את הפרטים ייצוג מכליל בדרך של בדיון ריאליסטי. העובדה שהפרשן מעריך שאין קוראים שיכולים להעניק לפרט מעמד של "מייצג הכללה" מונעת ממנו לייחס לטקסט סטטוס של בדיון. במקום בדיון הוא מסתייע בקטיגוריה של הלא-בדיוני, או הדוקומנטרי, ובאמצעותו הוא מזהה את הטקסט ואת הדמויות המיוצגות בו. האופוזיציה בדיוני-דוקומנטרי מתגלה לעתים קרובות כשרטוט בסיסי של האסטרטגיות הביקורתיות האפשריות. חוסר-היכולת להכיל את האחת מעודד, מיידית, את השימוש באחרת, ולהיפך. דיכטומיה זו התקיימה גם בין ההשתמעויות הפוליטיות של שיפוט המבקרים את הספרות הגליצאית: הפירוש שהציג את היצירה כבדיון היה מחויב גם לאוטופיה של קיום לאומי מאזורי ויצר אפקט ביקורתי השולל את הקיום הגלוצתי. ולעומתו, לפירוש הדוקומנטרי נודע אפקט הפוך של קיום לאומי וזר המאשר את תמונת המצב של הקיום הגלוצתי בהווה. הנורמה של הבדיון הריאליסטי, המאתרת בפרט את היסוד האוניברסלי המשותף לו ולשאר הקוראים, הפכה אצל ברנר וברדיצ'בסקי לעיקרון אסתטי מנחה לכינונה של ספרות לאומית קנונית.

יג. הסיפור של ברנר וברדיצ'בסקי

בתקופת שהותו בגליציה הרבה ברנר לפרסם ולכתוב. במקביל לדברי הביקורת והפולמוס הרבים חיבר אז ברנר שתיים מיצירותיו המרכזיות, "שנה אחת" ו"מן המיצר". בשתיהן ניתן לזהות את ניסיונותיו לכתוב ספרות שתענה באורח בסיסי על הנורמות שלהן הטיפ בעבודתו הביקורתית. הסיפור של ברנר ייצר את אפקט הבדיוניות באורח רדיקלי במיוחד. כפי שהראה מנחם ברינקר, מראית העין האוטוביוגרפית, התיעדית הלא-בדיונית המפורסמת של יצירות ברנר היא שתרמה רבות לביצור סמכותה כספרות שמקורותיה הם "חיים". באמצעות מה שברינקר כינה "רטוריקה של כנות" יצר ברנר מבנים בדיוניים אשר חיזקו את סמכותם כשאוברים מן המציאות והקונקרטי והפכו את חומריה האישיים לחומרים טיפוסיים המייצגים מכלולים של תקופה ושל קהילה לאומית. בפרקטיקה הסיפורית שלו הקפיד ברנר להבחין בינה כייצוג בדיוני לבין הדוקומנטציה. אבל לא תמיד הצליח לשכנע בכך את קוראיו, ובניגוד לבהירות של העמדות המאזוריות שנקט בכתובתו הביקורתית נקראה הסיפורת שלו לעתים קרובות קריאה רפרנציאלית, כתעודה אוטוביוגרפית, כמבע פובליציסטי ומכל מקום כביטוי שהאונטיות שלו מושגת על חשבון עיצוב האמנותי (בקן 1972, 36-37; ברינקר 1990, 11-64). כך, למשל, ההתנצלות, "דבר ההקדמה מאת המחבר" שבראש "שנה אחת", מבליטה את הטשטוש בין אמנות לחיים (שם, 116). בדרך זאת מילא אפקט הבדיוניות של סיפורי ברנר תפקיד חשוב בבניית הנרטיב המאזורי שלו, אשר בדרך-כלל מציג לראווה את עצם התהליך של הפיכת הייצוג הפרטיקולרי, התיעודי, לייצוג אוניברסלי.

במרכזן של יצירות מאזוריות אלה של ברנר, ברדיצ'בסקי ואחרים ניצב הסובייקט של הצעיר

היהודי הבודד, שאכלט פרקים רבים של הסיפורת העברית בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 (הלקין 1958, 339–371; בקן 1978). הדוגמאות הבולטות ביותר לכך הן ד"ר ויניק, גיבור "התלוש", סיפורו של י. ד. ברקוביץ (1904), ומיכאל ב"מחניים" של ברדיצ'בסקי (1900). במרכז יצירות אלה ניצבת דמות של גיבור המגלם בביוגרפיה שלו את הביוגרפיה הקולקטיבית של דור הצעירים, אשר נטשו את בית אבא האורתודוקסי אך גם התאכזבו מלצפופ שההשכלה הכללית תביא ישועה לחייהם מלאי הסתירות. דרכם חזרה אל הקהילה הלאומית היא פרי של משבר רוחני ונפשי עמוק. אך מהלך זה הוא במרבית המקרים מהלך של אדם בודד, יחיד המוצא את משענו בעולמו הפרטי ביותר.

תהליך כזה, המיוסד על אינדיבידואציה של הדמות המרכזית, עובר מנחם בסיפור "מנחם" (ברדיצ'בסקי 1991, 18–21) וכמוהו דמויות אחרות ביצירתו של ברדיצ'בסקי (למשל, ב"הזר" וב"מחניים"). זהו תהליך כפול של אוניברסליזציה שלילית: מזה התבדלות ממעגלים של זהות חברתית – משפחתו, קהילתו ועמו. ומזה צבירת עוצמה אישית, שאינה מותנית בהשתייכות למעגל חברתי, אלא מיוסדת דווקא על התרחקותו מהם ועל התחזקותו כיחיד בודד. התבנית הבסיסית של ייצוג הדמות בסיפור היא של ניגוד המתפתח לכדי סיטואציה אוקסימורונית. כבר שמו של הגיבור מיוסד על אלגוריה ניגודית של אור וחושך: הוא "מנחם לבית מאיר" ואילו "אבותיו בחושך היתהלכו, בני עירו בחשכה יתהלכו". מנחם, שנשט את חייו כיהודי בקרב עמו והלך אל ארץ נבריה כדי לרכוש דעת, השליך יהבו על החוכמות והמדעים. שלב זה של תקוות ההשכלה הכללית מיוצג כשלב של קיום סתירתי, הכולל גם ביטול רדיקלי של עברו היהודי-מסורתי וגם בנייה חדשה לחלוטין: "כל מה שהיה לו מכבר הימים נלקח מאתו והכל ניתן לו מחדש... הכל אבד והכל מצא... את הכל סתר בעצמו, והכל הוא בונה לו עתה מעצמו..." (שם, 19) הקונפליקט המרכזי בסיפור מתגלע כאשר מתברר למנחם כי לא ימצא את מבוקשו בחוכמה ובמדע. הפתרון המשכילי הרציונליסטי מומר בחיפוש אחר פתרון ויטאליסטי: "נפשו ריקה מאיזה תוכן חיזני, חייו ריקים, מבלי יכלתו לחיות, לבו ריק מאהבה וקרבת נפש" (שם, 20). הוא נוטש את כל מעגלי ההשתייכות שלו ("אין לו עם וצרכי עם, אין לו הורים וקרבת הורים, חסרה לו אהבה ותוגה של אהבה") וחותר אל המוצא היחיד, שהוא אוניברסליות המתממש רק ביחיד המבודד: "סוף כל סוף מצא הכל ע"י שאבר הכל... נפשו מולכת עתה בכפה מפני שאדון הוא לכל מחשבותיו ולכל חזיונותיו. כל העושר השמור בעולם ומלאו, שמור כלו בעדו, מפני שמאומה אין לו מכל האושר הזה, כלומר הוא אדון לכל מפני שאינו אדון [אלא, ח.ח.]. רק לקרן זיית אחת..." (שם, 21).

בדרך זו ייצרו הטקסטים של ברדיצ'בסקי סובייקטים בעלי אוטונומיה ערכית-מוסרית, דמויות אינדיבידואליות מלאות ו"עגולות", שאת תוקפן כייצוג אמיתי ומשכנע הן תובעות מקוראיהן על-סמך תכונות אוניברסליסטיות, המשותפות להן ולהם. שלא כבטקסט התיעודי, המייסד את מעגל התקשורת עם קוראיו על תכונות פרטיקולריסטיות, משפחתיות ושבטיות, הייחודיות רק להם במקום ובזמן מסוימים, הטקסט הבדיוני מפתח שותפות על-סמך תכונות אוניברסליסטיות מסתברות בסיטואציה היסטורית מוכרת. ולכן, דווקא מעצבי תקופת הלאומיות החדשה אשר ראו בלאום חזות הכול, הם שהעמידו במרכז את היחיד העברי. כך עיצבה הספרות הלאומית התובעת לעצמה מעמד קנוני תמונת-מציאות הגמונית, השואבת את סמכותה מתוקף כוחה לייצר יצוג מכליל ומשכנע.

העמדה שממנה פעלו הסופרים הקנוניים היתה עמדתה של "ספרות בכירה", אשר לעומתה, במאבק כוחות, ניצבת ספרותם של אנשי גליציה כספרות "זוטרת", מינורית ושולית. כדי לסלק את סופרי גליציה המינוריים מן הקנון הלאומי הסתער עליהם ברנר בטיעונים אסתטיים מבית מדרשה של הספרות המאזרית. את האינטרס הפוליטי שלו לקעקע את הלגיטימיות של מי שנקטו עמדה מתונה כלפי שלילת הגולה ניסח ברנר בטענות אסתטיות מאזריות. בדומה למבקרים המאזריים האחרים, גם ברנר מאפיין את ספרו של פאהן כספר אתנוגרפי שחטאו הספרותי הוא בכך שעל-אף אופיו הדוקומנטרי – כלומר בהיותו טקסט הכולל ייצוג של פרטים העומדים לעצמם, נטולי כוח מכליל – הוא מתיימר להציג את עצמו כטקסט ספרותי. על-פי תפישתו של ברנר, אין בכוחם של טקסטים אלה של פאהן ליצור את אותה הזדהות של קוראים המבוססת על תכונות אוניברסליסטיות. בכך הם נכשלים במבחן חשוב ביותר ביצירתה של ספרות לאומית שעיקרו כינון הקהילת קוראים שתשרת תפישתה של לאומיות מודרניסטית ותתפתח ברוחה.

יד. מקורות לעומת קולקטיביות ב"ספרות זוטרת"

לעומת המחויבות של ברנר וברדיצ'בסקי לנורמה המאזוירית של ייצוג מכליל באמצעות יחידים, בולטים הטקסטים הגליצאיים הזוטרים בנטייתם למבע קולקטיביסטי המטשטש בין התחום הפרטי לתחום הכללי והציבורי. בראש ובראשונה ניכרת הקולקטיביות בדרך עיצוב הדמויות. פייטלסון (1970, 157) וברדיצ'בסקי הדגישו את המונוטוניות של הדמויות הקראיות שבסיפורי פאהן, את העובדה כי הן דומות זו לזו וכי ההבדלים ביניהן מתקיימים רק לכאורה. שלא כמו הטקסטים של הספרות הבכירה, אין הטקסטים המינוריים של פאהן מייצגים ניסיון חיים פרטי, המייצג על דרך ההכללה את הכלל הלאומי. ולכן, טען פייטלסון, "לא כראוי יצא מתחת ידי המחבר גם האדם שבקראי", ואף הצביע על כך שבסיפורים מופיעים "רק קראים וקראיות ולא אנשים בדמות קראים וקראיות, כמו שצריך להיות ביצירות בלטרסטייות וכמו שהוא במציאות" (שם).

ביטוי אופייני לקולקטיביות התרבותי הגליצאי נתן, למשל, ברנר בדברי הביקורת החריפים שלו שהוזכרו לעיל על הכתיבה הספרותית והפובליציסטית בגליציה. כך, למשל, הוא לתעג לסופר והעורך הגליצאי גרשון באדר, כמי שמערב את ענייניו האישיים בכתיבתו הציבורית ו"מנהל 'חשבונות פרטיים' עם אלה, שגולו את לחמו מפיו, עשו לצחוק את אשתו, ואותו, כמו את דוד המלך בשעתו, גרשו 'מהסתפח בנחלת ה', כלומר, מ'הקראקצין' [עריכה] של ה'טאגבלאט'" (ברנר 1985, א, 271).

הקולקטיביות של הטקסט הזוטר ניכרת בין השאר גם בנטייתה לטשטש את המקור היוצר של הטקסט. לעומת הספרות הבכירה, המדגישה הדגשה יתירה את היותו של הטקסט הספרותי פרי מקורי של דמיונו של יחיד יוצר, נוטה הספרות הזוטרת להציג את הטקסט כתוצר של מאמץ קולקטיבי ולא כמבע חד-פעמי של אישיות מסוימת, ייחודית. טשטוש כזה – כפי שהוא ניכר, למשל, בטשטוש התחומים בין סופר מקורי, בעל סטטוס מקצועי של סופר, לבין קוראים מן השורה המושכים לעתים גם בעט הסופרים – היה אז אופייני למדי בנופה התרבותי של גליציה (קלינמן תרס"ח).

הספרות הזוטרת של פאהן ופרנהוף מתמקמת כאן בעמדה של ביקורת כלפי הספרות הבכירה, המטפחת סובייקט עם זהות ברורה. בשל כך היא נמנעת לייצג את תהליך רכישתה של סובייקטיביות אוטונומית, שהיא בדרך-כלל מטרתו של נרטיב בספרות הבכירה. הסירוב הזה בתחומי העולם המיוצג מקפל בתוכו גם סירוב ברמה של אופני הייצוג. במקום להופיע כטקסט מקורי ואוטונומי של יוצר מובהק, מאמץ לו הטקסט הזוטר אסטרטגיות המיוסדות על תלות בטקסטים קודמים. ברנר, החוזר בהנחותיה של ספרות בכירה, התקומם על שמחצית הסיפורים בספרו של פרנהוף הם עיבודים ותרגומים ועל שכבר בכותרת המשנה של הספר התנער פרנהוף מן הנורמה של המקוריות. במקום אחר ביקר ברנר את לוח-השנה שהופיע בלמברג בעריכת גרשון באדר, עלי-כך שהוא כולל הדפסות חוזרות של כתבי סופרים ידועים (ברנר 1985, ב, 275). רשימה בחתימת אדונדון, כנראה פסבדונים (קרסל תשכ"ח), של ש"י עגנון בצעירותו, מיד לאחר שעלה מגליציה לארץ-ישראל, כללה ביקורת חריפה על סיפורי מזיי הקוראים. הכותב מציין כי הספר מבטא פגם של ספרות גליציה, שאיש לא יכול למצוא בה "שום דבר מקורי ורק 'על דבר' ו'על אודות'" (אדונדון תרס"ח; עגנון תשל"ו, 379).

ומכאן רק צעד קטן אל טענות מפורטות יותר שהושמעו אז כנגד הפואטיקה של הספרות הזוטרת, כמו למשל ביקורתה של ברדיצ'בסקי על המונוטוניות של רטוריקת המספר אשר "גנהו לרוב יותר מודיע מאשר ישיר; ואם כבר ישיר, יעשה זה בנוסח אחד קבוע, באופן שכבר נדע מראשית אחרית" (ברדיצ'בסקי 1960, רעג). ברדיצ'בסקי שולל את העדפתו של המספר את דרך ההגדה (telling), על-פני ההראיה (showing). ההגדה יוצרת מבע עקיף, בלתי-אמצעי, ובכך היא מטשטשת את אפקט האוטונומיות של הסובייקט המאזוירי (פייטלסון 1970, 158). שיאה של ההגדה הוא במה שברדיצ'בסקי מסמן כגלישה מן הסיפור הבדיוני אל התיעד ומן המבע המקורי אל החיקוי וההעתקה: המספר "מעתיק בסיפורים תפילות שלמות מתוך הסיוד; הוא שוכח לגמרי לפעמים קרובות, כי מספר הוא, וקורא את הכתובות שעל גבי המצבות של גיבוריו הנפטרים, שורה בשורה..." (שם). גם העלילות הצפויים והסכמטיות של הסיפורים מוחקות את האוטונומיה של הסובייקט המיוצג ומרחיקות בכך את פאהן מן הנורמות של הספרות הבכירה שבשמן טוען ברדיצ'בסקי.

בי 27 בינואר 1909 יצא ברנר מלבוב בדרכו לארץ-ישראל. מעתה ואילך נפתח השלב הבא במאבק

נגד האלטרנטיבה של כתיבת ספרות זוטרת. אלא שמאבק זה התנהל כבר בארץ-ישראל, כשנתיים לאחר מכן, באמצעות יצירותיו הארצישראליות ובהתקפתו על סיפורת הז'אנר הארצישראלי (ברנר 1985א, כרך ג', 569–578), שהעימות בגליציה בין ספרות מקומית דוקומנטרית לבין ספרות בדיונית בעלת אוריינטציה אוניברסליסטית מובהקת שימש לה כעין חזרה כללית. המאבק נגד הז'אנר הארצישראלי לא ירד במשך דורות מסדר-היום של הספרות העברית. בלבושים מתחדשים חוזר קונפליקט מתמשך זה ומתגלה בספרות העברית עד עצם היום הזה. שוב ושוב חוזרות ומתעמתות שתי העמדות המנוגדות: מזה, ספרות הנכתבת במסגרתה של הגמוניה של תרבות לאומית ריבונית ומזה, ספרות הנוצרת כחלק לגיטימי של תרבות של מיעוט לאומי. שנות ה-80 ידעו בישראל פריחה גדולה של ספרות פלסטינית שהפכה, בתרגום וגם במקור, למרכיב בולט בקטן העברי, שהפך מקטן של ספרות עברית לקטן של ספרות ישראלית. אלא שכעת, ובהיפוך לנקודת המוצא של הספרות העברית המודרנית, הפלסטינים, הלא-יהודים, הם המיעוט ואילו בעמדת הרוב מצויים היהודים.

החוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- אדונדון (ש"י עגנון), תרס"ח. "ביבליוגרפיה", הפועל הצעיר, כרך א': 10–11 (תמוז–אב).
 אחר-העם, 1943. כל כתבי אחד-העם, דביר ו"הוצאה עברית", תל-אביב וירושלים.
 אלמוג, ש. "תשמ"ב. "הבשורה הרוחנית של 'עבודת התרבות'", ציונות והיסטוריה, מגנס, ירושלים.
 באואר, אוטו, 1940. השאלה הלאומית, תרגום: אברהם כהן. מרחביה.
 בן-אור, א. (א. אורינבסקי), 1958. תולדות הספרות העברית החדשה כרך 2, "תקופת התחייה בישראל", יורעאל, תל-אביב.
 בן-גרין (ברדיצ'בסקי), מיכה יוסף, 1960. כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, דביר, תל-אביב.
 בנימין, ר. "בתוך הארג: דור שילשים – דור צנוע", הפועל הצעיר, 3.6.1909.
 בקון, י. "מבוא כללי (ברנר המספר בעיני הביקורת)", בתוך י.ח. ברנר, מבחר מאמרים על יצירתו הסיפורית, עם-עובד, תל-אביב.
 —, 1975. ברנר הצעיר: חייו ויצירתו של ברנר עד להופעת ה"מעורר" בלונדון, א-ב, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
 —, 1978. הצעיר הבודד בסיפורת העברית 1899–1908, בית ההוצאה של אגודת הסטודנטים, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
 —, תש"ן. ברנר בלונדון – תקופת ה"מעורר", הוצאת המחלקה ללשון וספרות עברית של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
 ברדיצ'בסקי, מ.י. 1960. ספר המאמרים, עם עובד, תל-אביב.
 ברדיצ'בסקי, מ.י. וי.ח. ברנר, [1908] 1984. חליפת איגרות, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
 —, 1991. סיפורי תר"ם, רשפים, חולון ותל-אביב.
 ברינקר, מנחם, 1990. עד הסימטה הסבריינית, עם עובד, תל-אביב.
 ברנר, י. ח., 1975. מחברות לחקר יצירתו ופעלו של י. ח. ברנר, מחברת א', בעריכת ישראל לוי. עקד, תל-אביב.
 —, 1967. כל כתבי י.ח. ברנר, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
 —, 1985א. יוסף חיים ברנר, כתבים, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תל-אביב.
 —, 1985ב. הכתבים היידיים, י.ח. ברנר, בעריכת י. בקון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
 גוברין, נורית, 1969. "ראובן פהאן ומפעלו הספרותי", בתוך נורית גוברין (עריכה ומבוא) ראובן פהאן, מבחר כתבים, מסדה, גבעתיים.
 גלבר, נ. מ., 1958. תולדות התנועה הציונית בגליציה 1875–1918, כרך ב, "הספריה הציונית", ראובן מס, ירושלים.
 דובנוב, שמעון, 1937. מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, הוצאת "החוקר", על-יד דביר, תל-אביב.
 הלקין, שמעון, 1958. מבוא לסיפורת העברית (ע"פ רשימות צ. הלל בהרצאות פרופ' הלקין) מפעל השכפול, ירושלים.
 חבר, חנן, 1989. "להכות בעקבו של אבילס", אלפיים 1 (יוני): 186–193.
 חיוג, משה, 1974. י.ח. ברנר, פרקי זכרונות, מאזנים ל"ט 3–4 (אוגוסט–ספטמבר): 187–199.
 טלמון, יעקב, 1982. מיתוס האומה וחזון המהפכה: מקורות הקיטוב האידיאולוגי במאה העשרים, כרך א, תרגום: ארי אבנר, עם עובד, תל-אביב.
 כ"ץ, יעקב, 1979. "רעיון ומציאות בלאומיות היהודית", לאומיות יהודית, מסות ומחקרים, הספריה הציונית, ראובן מס, ירושלים.
 לח, אהוד, 1985. מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במחוז אירופה בראשיתה 1882–1904, עם עובד, תל-אביב.
 לוי, ישראל, (עורך) 1975. מחברות לחקר יצירתו ופעלו של י. ח. ברנר, מחברת א', עקד, תל-אביב.

מירון, דן, 1987. בודדים במועדם, עם עובר, תל-אביב.
 סדן, דב, [1943] 1964. אבני גבול, מסדה, גבעתיים.
 —, תשכ"ז. "ראש וראשון — ראש מום שהוא ראשון? הרוגמה: צמיחת המנהיגות בציונות בגליציה",
 קבוצות עילית ושכבות מנהיגות בתולדות ישראל ובתולדות העמים, הרצאת החברה האיז' להיסטוריה
 ואתנוגרפיה, כנס י', ירושלים.
 עגנון, ש"י, תשל"ז. "ביבליוגרפיה", מעצמי אל עצמי, שוקן, ירושלים תל-אביב.
 פאהן, ראובן, תרס"ח. מחיי הקואים, ציורים וטיפוסים, הרצאת "אכסלרד", האליטש, בתוך נורית גוברין
 (עריכה ומבוא) ראובן פאהן, מבחר כתבים, מסדה, גבעתיים.
 —, פאהן [1935] 1969. "פגישתי עם י.ח. ברנר", בתוך נורית גוברין (עריכה ומבוא) 1969 ראובן פאהן,
 מבחר כתבים, מסדה, גבעתיים, עמ' 233–239.
 פייטלסון, מ. מ., 1970. בחינות והערות, בעריכת א.ב. יפה, הרצאת אגודת הסופרים ליד מסדה, רמת-גן.
 פרש, איריס, 1992. קנון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית, ביקורת הספרות של פרישמן בהשוואה לביקורת הספרות
 של קלחור וברנר, מוסד ביאליק, ירושלים.
 פרנהוף, יצחק, תרס"ח. מאגדות החיים, הרצאת דייטשר, פודגורוז.
 —, 1952. 90 מתנגדים, בעריכת ישראל כהן, הרצאת אגודת הסופרים ליד "דביר", תל-אביב.
 קלינמן, משה, תרס"ח. "מוכי הרבים", המצפה א', קרקא, כ"ט טבת.
 קרסל, ג., תשכ"ח. "ראשיתו של עגנון ב'הפועל הצעיר'", הפועל הצעיר ה' ל"ט: 61.
 שקד, ג., 1977. הסיפורת העברית, 1880–1970, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities*. London and New York: Verso.
 Barth, R., 1970. *S/Z*, trans. R. Miller. New York: Hill and Wang.
 Benjamin, Walter, 1977. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, ed. Hanna Arendt.
 London: Harry Zohn.
 Deleuze, G. and F. Guattari, 1986. *Kafka, Toward A Minor Literature*, trans. D. Polan. Minneapolis:
 University of Minnesota Press.
 Forgacs, David, 1993. "National-Popular: Genealogy of a Concept," in *The Cultural Studies
 Reader*, ed. Simon During. London and New York.
 Gramsci, Antonio, 1971. *Selection from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quentin Hoarce and
 Jeffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
 Hall, Stuart, 1986. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity," *Journal of
 Communication Inquiry* 10.
 Jehelen, Myra, 1981. "Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism," *Signs* 6 (Summer 1981).
 Lloyd, David, 1987. *Nationalism and Minor Literature*. Berkeley: University of California Press.
 —, 1993. *Anomalous States*. Durham: Duke University Press.
 MacCabe, Colin, 1985. "Realism in the Cinema: Notes on Some Brechtian Theses," in *Theoretical
 Essays*. Manchester: Manchester University Press.
 Robinson, Lilian, 1989. "Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon," in *Critical
 Theory Since 1965*, ed. H. Adams and L. Searle. Tallahassee: Florida State University.
 Stirele, K., 1980. "The Reading of Fictional Texts," in *The Reader in the Text*, ed. S. Suleiman and I.
 Crosman. New Jersey: Princeton University Press.