

## ספרות, מציאות וטרנסצנדנציה עיון במפעלו הפרשני של ברוך קורצווייל

רוני מירון

ביסוד יצירתו של ברוך קורצווייל עומדת השקפת עולם מטפיזית בדבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית למציאות שבה חיים ופועלים בני אדם.<sup>1</sup> קורצווייל סבר שישות זו מותרה עקבות לא רק במציאות היהודית הראלית אלא גם בספרות העברית ובהוויה היהודית בכללותה. תפיסה זו של הספרות העברית החדשה עיצבה את פרשנותו של קורצווייל והציבה אותה על נתיב ההתחקות אחר הישות הטרנסצנדנטית בספרות. על רקע זה פרשנותו של קורצווייל לספרות העברית החדשה ביקשה לחלץ הבנה על אודות המציאות היהודית במובן הרחב ביותר של המילה – זו שמוצאת את ביטוייה בחיים ההיסטוריים הראליים וזו המטפיזית שמגולמת בפרקטיקות דתיות אך מחלחלת למכלול האופנים של הקיום האנושי היהודי. בשונה מהפרשנות הרווחת על יצירתו של קורצווייל, אני מבקשת לטעון כי תפיסתו המטפיזית אינה ביטוי של הזדהות עם עמדה דתית אורתודוקסית או אחרת אלא מבטאת השקפת עולם אישית שהוא גיבש מתוך שיג ושיח עם התרבות האירופית שעיצבה אותו כמלומד וכחוקר.<sup>2</sup> מבחינה זו הפרשנות למפעלו

\* מקורות מספרי ברוך קורצווייל:

אבסורד = בין חזון לבין האבסורדי, ירושלים ותל אביב, תשל"ג

במאבק = במאבק על ערכי היהדות, תל אביב, 1969

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

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

1 השימוש בביטוי "ישות טרנסצנדנטית" ולא בביטוי "אלוהים" מכוון והוא נועד לקשור את הדיון לשיח הפנומנולוגי האונטולוגי הקיים סביב מושגי הישות והטרנסצנדנציה. עם זאת, יש בהחלט הקשרים שבהם ניתן לפרש את הישות הטרנסצנדנטית במשמעות של אלוהים.

2 הספרות הקיימת על יצירתו של קורצווייל מציגה אותו כאידאולוג, לרוב של האורתודוקסיה (ראו במיוחד, דן מירון, אם לא תהיה ירושלים: מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי, תל אביב 1987, עמ' 121-125; הנ"ל, הרפיה לצורך נגיעה, תל אביב 2005, עמ' 83. בעניין פרשנותו של דן מירון, ראו משה גולצ'ין, ברוך קורצווייל כפרשן של תרבות, רמת גן תשס"ט, עמ' 129, ואת יצירתו מזווית דיאכרונית הממוקדת בעיקר בנושאים העולים

של קורצווייל המוצעת במאמר מקבלת את טענתו של קורצווייל עצמו שתפיסתו אינה נובעת מהשקפת עולם אורתודוקסית (אבסורד, 416; במאבק, 182).<sup>3</sup> במרכזו של הדיון במאמר זה עומד בירור השקפת עולמו המטפיזית של קורצווייל והנהרת תפקידה בפרשנותו את הספרות העברית. במסגרת זו אציע קריאה אונטולוגית של כתביו שתבחן את היחסים בין הספרות העברית לבין הישות הטרנסצנדנטית, שהייתה יסוד ודאי בהשקפת עולמו של קורצווייל.<sup>4</sup> הפרשנות המוצעת לפרשנותו של קורצווייל מבקשת להתמודד עם אתגר של עיבוד טענותיו העיקריות מבחינת המשמעויות המטפיזיות הגלומות בהן ומבחינת הפרשנות המוצעת ליצירתו. נוסף על כך, אופי כתיבתו של קורצווייל המגובש סביב יצירות או יוצרים מסוימים תוך הזדהות עמו, לרוב מבלי שתתלווה לדיון שלו בחינה השוואתית של תפיסתו בהקשרים השונים, מצריך הכרעה בין קולות שונים המצויים בטקסט שלו. מכל מקום, אין באוריינטציה הפילוסופית של הדיון כדי לטעון שיצירתו של קורצווייל מתגבשת לכדי גישה פילוסופית שיטתית. כמו כן, הניתוח הפילוסופי אינו קובע עמדה באשר לערכה של ביקורת הספרות שמציע קורצווייל בכתביו.

הפרשנות המטפיזית-אונטולוגית המוצעת ליצירתו של קורצווייל נשענת גם על תפיסתו שבעומק היצירה מונח יסוד ביוגרפי מוצק שקושר בין הדמויות ביצירה והתפיסות המופיעות בה לבין היוצר. קורצווייל נתן לכך ביטוי הן לגבי יצירתם של אחרים והן לגבי יצירתו שלו. כך למשל טען כי השינויים החיצוניים המתוארים בעלילת הסיפור אינם העיקר אלא "השינוי הגורלי שמתחולל בנפש המשורר" (עגנון, 81); "האפיקן מנדלי אינו עומד מחוץ למעגל דמויותיו [...] מתקיימים

מביקורת הספרות שלו, מבלי לרדת לחקר תבניות המחשבה שלו והתשתית הא-פריורית שעיצבה את גישתו כחוקר וכפרשן. קביעה זו מתייחסת למרבית המאמרים שכוונסו בתוך ספר ברוך קורצווייל, תל אביב 1975, וכן לגבי מאמרו של זדוף (נעם זדוף, "בערוגות הניהיליזם: הפולמוס בין ברוך קורצווייל וגרשם שלום על חקר השבתאות", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, 16 [תשס"ז], עמ' 299-360). יוצא מכלל מחקרו של משה גולצ'ין המציג אותו כפרשן של תרבות ומחלץ אותה מהמסגרת האידאולוגית ומהתפיסה של ביקורת הספרות (גולצ'ין, לעיל בהערה זו). עם זאת, האוריינטציה של מחקרו תרבותית בעוד זו המוצעת במאמר זה פנומנולוגית.

3 בספרו האוטוביוגרפי, מדגיש יעקב כ"ץ את הביקורת ואף את הלגלוג שהיו לקורצווייל על ההווה היהודית האורתודוקסית, ראו יעקב כ"ץ, במו עיני: אוטוביוגרפיה של היסטוריון, ירושלים 1989, עמ' 75-76.

4 קורצווייל אמנם לא הציע משנה סדורה בסוגיות אלו אלא התייחס אליהן במסגרת הפרשנות שלו ליצירות ספרותיות קונקרטיות. יתרה מכך, בספריו השונים הופיעו לעתים דגשים שונים ואף התגלעו סתירות בין הקביעות שהביע בהקשרי דיון שונים. עם זאת, אני טוענת שאקספליקציה פילוסופית לכתביו הבוחנת אותם מזווית מבט אונטולוגית מאפשרת לחלץ מתוכם השקפת עולם מטפיזית ברורה שמעניקה פשר ומוכן לכיד למכלול מפעלו הפרשני.

'חיי שותפות' של המחבר עם גיבוריו" (ספרותנו, 174); "המעניין ביותר הוא שאת שני הטיפוסים, שלהם מעניק עגנון אינדיווידואליות מלאה ושם, הוא תופס בעצם כחלק מעצמו" (עגנון, 140); "[...] מתוך דברי החנווני מדבר עגנון" (עגנון, 84). במקביל לעיסוק ביסודות הנפשיים והאישיים של היוצרים העיד קורצווייל על עצמו בגוף ראשון כי "את ספריהם של לוית, פופר, וייטהד וכו' לא קראתי כדי לכתוב ספר או מסה. חשיבותם בשבילי משנית. העיקר – זוהי מחשבתי העצמית, ודעותי על היהדות, על הספרות, ועל מדעי היהדות אני [...] הוגה מעצמי" (במאבק, 159). קביעות אלה מעניקות ביסוס עקרוני לפרשנות המוצעת המבקשת לחלק מתוך ביקורת הספרות שלו את השקפת עולמו של קורצווייל האיש.

ואולם, ההיבט הביוגרפי אינו זוכה למעמד אוטונומי בפרשנות של קורצווייל לספרות העברית החדשה, אלא הוא משמש אבן בוחן להיבטים האונטולוגיים שעניינם במציאות היהודית ככזו. מבחינה זו אפשר לקבוע כי משמעותו ומשקלו של היבט זה חורגים מגבולותיהן של היצירה הספרותית ושל פרשנותה, כמו גם מאלה של התקופה והעידן שבהם חיים היוצר והפרשן. קורצווייל ביקש לרתום את היסוד האישי להשתקקות אונטולוגית כללית, מה שהניע את מפעלו הפרשני והעניק לה ביטוי ישיר ואפילו פשטני בנסחו את השאלה: "היא [היהדות] קיימת או לא?" (במאבק, 182–183). המאמץ לקשור את היצירה ליסוד הביוגרפי ניכר בשילוב, המאפיין את כתיבתו של קורצווייל, בין צורת הביטוי האישי לבין החתירה שלו להציג עמדות כלליות בסוגיות העולות בדיון. ברוח זו כתב:

אין אני מסתפק בתפקיד של 'מבקר ספרותי' בלבד, לא משום שאני רוצה להיות יותר, אלא משום שאי־שקט רוחני ודחיפה אכזרית אינם נותנים לי מנוח [...] אני דואג לעתידה של היהדות ולעתידו של עם ישראל [...] דאגה סובייקטיבית של היהודי לגורלה של היהדות וממילא לגורל עמו. [...] עצם אהבתי לספרות העברית שנכתבה אחרי 1850 מעידה על הסובייקטיביות שלי [...] אין אובייקטיביות במחקרי. אבל העדר אובייקטיביות אין פירושו שרירותיות. פירושו – שמחקרי אינו יכול להעניק לי אמת ועובדה זו היא המחזירה שוב ושוב את תשומת לבי לדת. האמונה הדתית היא והיא בלבד יכולה להעניק למאמין משהו מהביטחון (במאבק, 161).<sup>5</sup>

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

5 כל ההדגשות שלי, אלא אם צוין אחרת. על התפיסה של הכתיבה כעונה על צורך קיומי, ראו אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסטנציאליסט יהודי, תל אביב 2007, עמ' 44–54.

היחס המתקיים בין היצירות הספרותיות שבהן 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'קרע' שבנפש המשורר" (ספרותנו, 155), וגם אם "אמנם יש להתחשב בעובדות פסיכולוגיות [...] לעולם אין ביכולתן לפענח את רזי היצירה" (אבסורד, 326). אדרבה, דווקא "משום שגדולה ועשירה היתה אישיותו [של ברנר] באפשרויותיה, הסובייקטיבי שבכתביו מגיע במידה רבה לתוקף אובייקטיבי" (אבסורד, 324).<sup>6</sup>

חריגתה של ההרמנויטיקה הקורצווייליאנית מגבולות הסובייקט כפרט, שניכרה ביחסו אל היוצר ואל הפרשן כאחד, הייתה חיונית ביותר למימוש ההשתוקקות האונטולוגית שלו שכוונה לחשיפתה של המציאות היהודית.<sup>7</sup> בטקסט הקורצוויילי ישנם אופנים שונים של חריגה מה'אני' היוצר. ברובד הראשון היא מציינת את שאיפתו לבצע הכללה של דמות היוצר באופן שיחלץ אותו מהגבולות הפרטיקולריים שלו כפרט, ותתאפשר ראייתו כארכיטיפ של הקיום היהודי, בלשונו: "חיי ברנר האיש ומפעלו הם גם ביטוי לאחת האפשרויות הטראגיות שבחיי היהודי בכלל" (אבסורד, 324). מעבר לזיקה העמוקה של היהודי לאורח החיים הדתי, שקורצוויילי נשען עליה בהקשרי דיון שונים, מודגשת בהקשר זה במיוחד הזיקה לעם היהודי, להיסטוריה שלו ולגורלו הייחודי, בלשונו: "קינתו המיואשת של המשורר על אבדן אלוהיו היא הרבה יותר מביטוי אישי ליתמותו הנפשית. פאירברג מתגלה גם בנקודה זו כעמקן התופס את גורלו הפרטי כסימפטום לגורל עמו" (ספרותנו, 167); "האני השר [של גרינברג] קשור עם העבר הרחוק ביותר. מקורו במרחקי מרחקים

6 השימוש בביטוי "תוקף אובייקטיבי" אינו מבטא ניסיון מצדו של קורצווייל להעניק נופך מדעי לתפיסותיו, ברוח ההיסטוריציזם היהודי מבית מדרשה של "חכמת ישראל". ההפך הוא הנכון. לא אחת הבחין עצמו קורצווייל מגישה זו בהצהירו שהוא "אדם שאינו מאמין לא ב'מדע אובייקטיבי' ובוודאי לא במחקר היסטורי אובייקטיבי" (במאבק, 138). הפולמוס של קורצווייל עם גרשם שלום סביב משמעותה של תופעת ההיסטוריציזם היהודי זכה למספר התייחסויות במחקר. ראו משה שוורץ, הגות יהודית נוכח תרבות כללית, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 196-224; David Myers, "The Scholem-Kurzweil Debate and Modern Jewish Historiography", *Modern Judaism*, 6, 3 (1986), pp. 261-286; David Biale, "Gershom Scholem and Anarchism as Jewish Philosophy", *Judaism*, 32 (1983), pp. 70-76; זדוף (לעיל הערה 2). עם זאת, לדעתי, גם בסוגיה זו עשויה הקריאה האונטולוגית, שבמאמר זה מופנית בעיקר לפרשנות את הספרות, לשפוך אור חדש על פולמוס זה. ראייה זו הרגמתי ביחס לפולמוס שהתקיים בין ירושלמי לפונקנשטיין סביב "חכמת ישראל" החולק שאלות משתפות עם זה שהתקיים בין שלום לקורצווייל. ראו רוני מירון, "עבר, היסטוריה ופרשנות: י"ח ירושלמי וע' פונקנשטיין על 'חכמת ישראל'", אלפיים, 31 (תשס"ז), עמ' 169-223.

7 גישה זו מזכירה את מעמדו של הסובייקט בהרמנויטיקה הגאדמריאנית. ראו Gadamar, Hans *Truth and Method*, London 1989, pp. 290-300

והוא נושא בחובו את האירועים שבחיי אבותיו" (אבסורד, 79); "מתוך התמסרות בלעדית ועקשנית לאש הלוהטת שבנשמתו, נשמעת שירתו [של גרינברג] אך ורק לאמת האימננטית לתולדות עמו" (ספרותנו, 125) הנחווים בהקשר המודרני של אבדן האמונה כ"אסון פרטי" (ספרותנו, 161). יתרה מכך, קורצווייל מחריף את טענתו על אודות הזיקה האונטולוגית של היוצר למציאות היהודית כשהוא מתאר את היוצר כמי שנכפה על ידי המציאות ההיסטורית של ההווה הקולקטיבית של העם והאומה, בלשונו: "אין זו אשמתו של אלתרמן. זהו גורל בני תקופתו, שאבדה שורשי אמונה דתית אכסטטאטית ומשום כך שיג ושיח לה עם ממד של היסטוריה פריפרית. משהו רצוני, מעושה, פרוגרמתי, עומד לשטן בדרך לליריקה גדולה..." (אבסורד, 266). הדגשת הזיקה בין היוצר העברי לבין האמונה וההיסטוריה היהודית מחלצת את היוצר מגבולות הפרטיות שלו וחושפת 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 הפרטית של היוצר, שמופיע בה כנציגו וכמגלמו של העם היהודי. השנייה מבצעת פרטיקולריזציה של היצירה ביחס לכלי הניתוח האוניברסליים של ביקורת הספרות. כתוצאה מכך, מודגש ייחודה של היצירה הספרותית כיצירה יהודית שמצריכה פרספקטיבות ההולמות אותה. ואולם, שתי מגמות אלה אינן מצטרפות לכדי ניגוד, כיוון שתחומן של העמדה המכלילה ושל העמדה המבצעת פרטיקולריזציה חופפים, קרי: ההקשר שבו יש להבין את הספרות העברית המודרנית.

ברובד השני, החריגה מגבולות ה'אני' היוצר מציינת פריצה לכיוון מטפזי כללי יותר שמבטא התקשרות למציאות החורגת מגבולותיה של ההווה הראלית שהיצירה הספרותית מתייחסת אליה באופן המידי. בלשונו של קורצווייל: "הריאלוגים [...] 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 טראנספרסונאלית מרמזת מעבר לעצמה [...] האני שר ומגלה את עצמו ואת הנופים אך ורק עם חזות 'מציאות שניה' שהיא מעבר לזמן ומעבר לאישי" (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 האימננטיות המפוצלת [...] אחדות שהנה על אינדיבידואלית, היא מבטלת את המפריד בין אדם לאדם, בין אדם לקונו, היא היוצרת את החוויה המאושרת, את השמחה העלאית של 'חטיבה אחת', של 'אגודה אחת'" (עגנון, 280). בהמשך הדברים קורצווייל מדגיש, במיוחד בפרשנותו ליצירת עגנון, את הוויתור העצמי של הסופר ואפילו את התכחשותו לעצמו ואף משווה את החריגה של היוצר

מגבולות ה'אני' שלו ל"כל חוויה מיסטית" (עגנון, 280). ככל חוויה מיסטית, גם זו המעורבת ביצירה הספרותית מקורה ביחיד, אולם המשמעות המוענקת לחוויה עצמה אינה נושאת את חותמו האישי. (לזיקה של היצירה הספרותית להוויה הטרנסצנדנטית יוקדש סעיף נפרד).

נשאלת השאלה מה היחס בין שתי החריגות מהעצמי המתוארות – האחת המכוונת כלפי הקולקטיב היהודי, והאחרת הפורצת את גבולות הראליות? על פני הדברים נראה כי החריגה השנייה מציינת חרפה והעמקה של החוויה הראשונה, כיוון שהמרחק המושג בה מהאני גדול יותר. אם כך הם פני הדברים, החריגה השנייה מייטרת את הראשונה, שכן הפריצה של גבולות המציאות הראלית חוצה גם את גבולות הקיום היהודי הפרטיקולרי בהחדירה לתוכו ממדים אוניברסליים. ואולם, לדעתי, בתפיסתו של קורצווייל שתי החריגות יוצרות מעגל שהתנועה על מסלולו מובילה בהכרח אל היחיד ששימש נקודת מוצא להתנסות בחריגה. קורצווייל קובע כי "הוויתור הזה", היינו של היוצר על עצמו, "הוא גם הוכחה לעצמת הרצון העיקש, הדמוני, של האמן להתבצר בתוך המימד של האמנות הסקרלית, כדי לזכות בשלמות וכדי לזכות את עמו באחדות שאבדה לו" (עגנון, 287). משמעות הדבר היא שהזיקה של היוצר אל ההוויה הקולקטיבית של עמו אינה מתפוגגת לחלוטין עם כינונה של הזיקה לישות טרנסצנדנטית. אדרבה, הקולקטיב היהודי חדור בנוכחות של ישות טרנסצנדנטית, ומבחינה זו הזיקה אליו היא חלק מהזיקה אל הטרנסצנדנציה עצמה. ייחודו של היוצר, כפי שנראה בהמשך, נעוץ בנגישותו הייחודית אל ההוויה הטרנסצנדנטית שמכוחה מוטל עליו לגלם אותה עבור בני עמו. מכל מקום, קורצווייל קובע כי ההתנסות בחריגה מגבולות ה'אני' אל מציאות אחרת משמשת אמצעי מהימן יותר של היוצר להתחבר לעצמו: "המשורר מסוגל להבין את פשר חייו, את עצמו, רק בתהליך ההתייחדות הנפשית המלאה עם המשמעות הפנימית של תולדות עמו [...] אנו איננו רק אנחנו. חשיבות נודעת לנו רק במידה שאנו יודעים לחיות ולהחיות גם את נטל העבר. המשורר הוא יצור בעל תודעה היסטורית עמוקה ורק במידה ששירתו לפחות מרמזת על קשריה ההיסטוריים היא רוכשת לה את ממד העומק השומר עליה לבל תהיה תופעה עוברת וחולפת" (אבסורד, 106-107). לפיכך, גם אם היוצר מביע את הדברים בגוף ראשון על ידי הדמויות שהן פרי רוחו על "כל הסובייקטיבי-הווידויי שבהן הן [הדמויות] אחד הסימפטומים החשובים ביותר לאותו הלך רוח הרואה באברן האמונה באל חי, הפרסונאלי, 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 מהאפיון המיסטי של החריגה שבה מתנסה היוצר שהוזכר לעיל ושומר בכל

זאת על מעמדו של האני בהתנסות זו. לדעתי, אין מדובר בסתירה בתפיסתו של קורצווייל את היוצר, אלא בניסיון מצדו להעצים את המשמעות האונטולוגית של ההתנסות בהריגה.

### א. הישות הטרנסצנדנטית

בעולמו של קורצווייל קיומה של ישות טרנסצנדנטית הוא אווידנטי. הכרה זו נותרת מרומזת בדיוניו בספרות העברית החדשה, אולם לעתים הוא משלבה בהם באופן מפורש. אכן, קביעות אלה נושאות אופי עקיף או מנוסחות על דרך השלילה, ברם לדעתי אפשר לחלץ מהן את הגרעין של תפיסת הישות המפעמת ביצירתו של קורצווייל. תפיסה אונטולוגית זו מחלחלת למושג הסובייקט שלו – בין אם מדובר ביוצר, בדמויותיו 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 והמשמעות 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.

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

אין לחפש את הסיבה העיקרית למהות הטרראגית או האַטראגית של היציאה והשיבה במעשי הגיבורים או באשמתם. גורלות שונים לפנינו, סטרוקטורות שונות של האופי האנושי, היינו, גורמים בלתי תלויים באדם [...] ברור שסיבת הגורליות האכזרית, או זו של החסד, אין לחפשה אצל האדם אלא בספירות האל המתגלה או המסתתר [...] האלוהות הבלתי מוכנת והמסתתרת היא מקור הסבר (עגנון, 202).

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

הטרנסצנדנטית עם אלוהים מציין את הגרעין האונטולוגי היסודי ביותר בתפיסתה של ישות זו.<sup>8</sup>

ואולם ככל אפיון אונטולוגי גם זה המזהה את הישות הטרנסצנדנטית עם אלוהים נקלע לבעייתיות של מתן ביטוי לטרנסצנדנטי באמצעים לשוניים-אפיסטמיים – בעייתיות שיסודה בפער שבין הטרנסצנדנטי שישנו 'שם' לבין אופני ההתייחסות התודעתיים אליו.<sup>9</sup> בכתביו של קורצווייל, לצד קביעות המניחות בכירור את קיומה של ישות טרנסצנדנטית, מופיעים מדי פעם ניסיונות לאפיין אותה או להתייחס אליה ישירות. כך למשל קורצווייל חותר להשיג אפיונים כאלו דרך ביקורתו על דמויות מפתח במחשבה היהודית המודרנית. ברוח זו הוא טוען כי בהגותו של אחד העם מושגים 'כגון 'קדושה' ו'רוח הקודש' [...] אינם זוכים עוד למשקלים ולערכם מתוך השתרשותם בטרנסצנדנטיות. מקורם בארציות ומגמת פניהם ארציות. אלוהי אחד העם נוצר על ידי האומה. נביאיו הם שליחים ללא שולח" (ספרותנו, 203). לדעתי, התייחסויות אלה אינן פונות לעיצובה של אפיסטמולוגיה שתהלוך את הישות הטרנסצנדנטית אלא ביסודן מונחת הוודאות המקורית של קורצווייל שלפיה בכוחה של ישות זו להתגלות.

במידה רבה המאמץ להשיג אפיון אונטולוגי טהור של הישות הטרנסצנדנטית מגיע לשיא מימושו עם הזיהוי שלה עם הקדושה ועם אלוהים. לעומת זאת, באפיונים נוספים שקורצווייל מעניק לה, חודר לישות זו, בעוצמות שונות, ממד אפיסטמי שעניינו במובן ובמשמעות שבני אדם מעניקים למציאות שבה הם חיים ופועלים, כפי שניתן להתרשם מהמילים הבאות:

הספרות היא אחד הביטויים לחיי רוח-האדם. מדורות קדומים ביותר היא בחזקת ערך. מטיב הערך שאין הוא יכול להיות פורמאלי גרידא. הגילויים הפורמאליים של כל ערך מעידים על המה שהם מחזיקים. הצורה מעוררת את השאלה ואת הסקרנות לטיב המה. המה מרמז על מציאות המהויות. המהויות מוסתרות. יש שהן מתהוות, אבל התהוותן והווייתן הינן אילמות.

8 ההשפעה של התאולוגיה של פאול טיליך על יצירתו של קורצווייל, ובמיוחד הקישור בין התרבות (לרבות החילונית) לבין הדת, עומדת במרכז מחקרו של גולצ'ין. לתפיסתו של טיליך, ראו Paul Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1957, pp. 55-65. קורצווייל בעצמו מונה את טיליך עם אחד ממוריו. ראו הדרמה, 114. להשפעת טיליך על הגותו של קורצווייל, ראו גולצ'ין, עמ' 97-104.

9 אחד הכיוונים המרכזיים להתמודדות עם סוגיה זו מצוי בהקשר של בעיית הידע בהגותו של הוסרל. הספרות בנושא זה היא רחבה מאוד, ואחת הדוגמאות להתמודדות כזאת מתוך פרספקטיבה מטפיזית מצויה אצל: Damian Byers, *Intentionality and Transcendence: Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*, Seattle and Wisconsin 2002, pp. 3-6



הצורות [...] מקפאות את המהויות האיך-סופיות האילמות והבלתי נראות לנוכחות מוגבלת ונראית לעיני כל. בלי מהויות אין צורות. בלי צורות נשארות המהויות בשתיקתן האילמת (במאבק, v-vi, ההדגשות במקור).

הדיון במושגי הערך, המהות והצורה כרכיבי יסוד בביקורת הספרות אינו מענייננו כאן. הדיון עוסק בהנהרת הניסיון של קורצווייל לחלץ מהספרות העברית אפיונים אונטולוגיים שיתמכו בהשקפת עולמו המטפיזית, הגורסת כי קיימת ישות טרנסצנדנטית הנחשפת בספרות. אמנם לדעת קורצווייל הספרות היא גם אחד הביטויים לרוח האדם המבקשת לעצמה מובנות ופשר, אך להיבט זה יש בקושי תפקיד בפרשנות שהוא מציע לספרות העברית החדשה, והוא משמש כגורם המקשה על השגת אפיונים אונטולוגיים טהורים של הישות הטרנסצנדנטית. מוקד עניינו נתון להתמודדות עם המתיחות האופיינית לישות הטרנסצנדנטית, קרי: הכפילות של גילוי או נוכחות ומוסתרות. בהקשר זה הוא קובע כי המוסתרות היא מיסודה של הישות הטרנסצנדנטית הנחשפת ביצירה הספרותית. במוסתרות זו גלום אחד ההבדלים המבחנים בין ישות טרנסצנדנטית לישות ארצית – בשונה מהראשונה, הישות השנייה מגולמת בהופעה. לפיכך, קיומה של ישות טרנסצנדנטית אינו מותנה בגילוי שלה ואינו מתמצה בו.

ניתוק התלות של הישות הטרנסצנדנטית מההופעה שלה וראיית המוסתרות כמאפיין אונטולוגי שלה סיפקו לקורצווייל תשתית חיונית עבור פרשנותו שראתה ב"ספרות העברית החדשה [...] ספרות הבעיה הדתית", חרף העובדה שהיא "עולה מתוך עולם חילוני" (ספרותנו, 110). לדעתו, למרות אופייה החילוני של הספרות העברית החדשה המעניק ביטוי למציאות אנושית שדמותו של אלוהים סולקה ממנה, הישות הטרנסצנדנטית נוכחת בה.<sup>10</sup> נקודת המבט המטפיזית שהפנה קורצווייל אל הספרות העברית אפשרה לו לגבש תפיסה מורכבת ביחס לסוגיית היחסים בין הספרות לבין החיים. כך, הוא טען לזיקה עמוקה של הספרות לניסיון הראלי של היוצר ושל תקופתו. בפרשנותו ליצירות ספרותיות שונות טען קורצווייל שוב ושוב לנוכחותה ולהשפעתה של המציאות טרנסצנדנטית על ההוויה הראלית עצמה. לשון אחר, היצירה הספרותית אינה מתמצה בגבולות ההוויה הראלית המשמשת מקור הראה ומושא עבורה. הישות הטרנסצנדנטית הנסתרת מגולמת בה באופנים שונים, ובהמשך אדון בהם.

מאפיין נוסף של הישות הטרנסצנדנטית הרווח מאוד בדיון הקורצווייליאני, שבו ניכרת העמקה של פריצת מסגרת האפיון האונטולוגית לטובת חשיפת הממדים האפיסטמולוגיים המעורבים בה, מזהה אותה עם העבר היהודי שבמסורת. בלשונו:

מסורת האבות היא המסורת מסיני. האב והאם הם מקורות האור שהועבר מסיני! [...] אבל נוכחותה הנצחית של ההתגלות על הר סיני היא כה על יכולה, היא ממלאת את חלל הזמן של כל הדורות. אחריה אין חידוש [...] אם סיני הוא נוכחות נצחית, לא ייתכן אחרת. אמת נצחית היא סטאטית. כל דור ודור הוא 'דור סיני'. מה שנחשבה כהתפתחות היסטורית אינה אלא השיבה הנצחית של אותה אמת (אבסורד, 57-58).<sup>11</sup>

אכן, קורצווייל אינו קושר בעצמו בין העבר היהודי, כפי שנצבר במסורת, לבין הישות הטרנסצנדנטית. ואולם, הקביעות והבלתי מותנות ביחס להוויה ההיסטורית היראלית בת ההווה, המאפיינות את מסורת העבר, יוצרות את הזיקה בינה לבין הישות הטרנסצנדנטית.<sup>12</sup> נוכחות הקבע של עבר זה, היינו של המסורת על אודות תכניו ומשמעותו של עבר זה בחייהם של יהודים לאורך הדורות, מקנה לו יסוד של "לוגוס", שבהעדרו, כפי שקרה לדעתו של קורצווייל בשבתאות המאוחרת ובפרנקאות, מאיימים שיבוש וסכנה על ההוויה היהודית (ספרותנו, 98). משמעות הדבר היא שהקביעות אינה מגלמת רק ממשות אונטולוגית אלא היא נושאת גם חותם אפיסטמולוגי שמקורו בהיותו של העבר היהודי מושא מתמיד של התייחסויותיהם של יהודים.

מכל מקום ההכרה בקיומו של יסוד אפיסטמולוגי, החושף את הזיקה של הישות הטרנסצנדנטית לעולם האנושי, אינה גורעת מממשותה האונטולוגית של ישות זו או מאי-תלותה בהתייחסויות אנושיות אליה. אדרבה, קורצווייל עצמו מבהיר את ההבדל בין המושג השגור של העבר לזה המיוחס לישות הטרנסצנדנטית והמזוהה עם האלוהים. הסדר הכרונולוגי המוכר שמזוהה את העבר עם החולף ואת ההווה עם מה שמוכיל לעתיד מפנה את מקומו לטובת תפיסה שמאחדת את שלושת ממדי הזמן תחת העבר שעתה מציין שכבה סטטית ולמעשה על-זמנית או אפילו אל זמנית. העבר אינו מציין זמן אלא ממשות ש"המחיצות בין העבר להווה" בטלות

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

12 תפיסה זו הקושרת בין העבר, ההיסטוריה והישות מושפעת ישירות מלוית. בהקשר זה, ראו Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago and London 1949; idem, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Zürich und Wien 1953. השפעה זו מאוזכרת גם אצל אטקס, עמנואל, "ההיסטוריון ניכר בפולמוסו", בתוך: ישראל ברטל ושמואל פיינר (עורכים), היסטוריוגרפיה כמבחן: עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 197. קורצווייל עצמו מזכיר את לוית כמה פעמים בכתביו, ראו למשל במאבק, 159.

בה (אבסורד, 106)<sup>13</sup>; ש"מה שקרה 'כאילו מקדם דורות', דמויות והתרחשויות שמלפני אלפי שנים [...] כאילו חיים בתוכנו. הם מציאות, ממשות" (אבסורד, 35). העדר הדיפרנציאציה הפנימית בישות הטרנסצנדנטית, שקורצווייל מוצא ביטויים רבים שלה בספרות העברית החדשה ושיידונו בהמשך, מבדל אותה מהמציאות האנושית הראלית אם כי לא מנתקה ממנה. כך, בעוד ישות זו מופיעה כיסוד מוצק ואחדותי, ההווה האנושית הראלית נחוות כנתונה לשינויים, ולפיכך גם כנתונה לעיצוב ולהשפעה על ידי האדם או על ידי גורמים אחרים שפעולתם עליה אינה מאפשרת לה להופיע יציבה, לא כל שכן אחדותית. קורצווייל מסיק מהבדל יסודי זה מסקנה כוללת, אפיסטמית ומטפיזית כאחד, וקובע כי אותו "עולם מסורתי דתי" המשמש "אובייקט אפי" מציין "גילויי חיים יהודיים שיש להם הצדקה משלהם ויש להם צידוק פנימי בתוך המציאות ומעל לכל המציאויות" (עגנון, 200). במילים אחרות, העולם המסורתי אינו רק נושא את פשרו בגבולות עצמו מכוחה של הישות הטרנסצנדנטית המחוללת אותו ומגולמת בו. יתרה מכך, עולם זה כובש לו מעמד אונטולוגי בלתי תלוי במציאות הראלית שהוא מופיע בה מבלי להיטמע בתוכה. בהבדל המבחין בין הישות הטרנסצנדנטית לבין המציאות הראלית טמונה גם העליונות של ישות זו ביחס אליה, בלשונו: "אלוהים הוא האמת [...] אבל הואיל וגם המציאות היא האמת, ועל אף הכל לא ייתכן לטעון משום כך שהאלוהים הוא המציאות – משום שהוא יותר ממנה" (במאבק, xiii-xiv).<sup>14</sup> היחסים בין העוצמה האונטולוגית שקורצווייל מייחס לישות הטרנסצנדנטית לבין הממדים האפיסטמיים שנחשפו במסגרת האפיון האונטולוגי עצמו מגיעים לכדי מיצוי במסקנתו שמתקיים ניגוד בין ההתנסות האנושית בישות הטרנסצנדנטית לבין המאמץ להעניק לה מובן ופשר. קורצווייל מציג את עצמו כמי שביקש:

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

13 להרחבה בנושא הזמן המחודש, ראו מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, רונית ניקולסקי (ערכה), יותם ראובני (תרגם), ירושלים תש"ס, עמ' 50-84.

14 הזיקה בין הישות לבין האמת מהווה תמה מרכזית בהגותו המאוחרת של היידגר. האמת נחשבת בהקשר זה למגלמת את הישות בגילוי שלה או באי-המוסתרות שלה (aletheia) והן כישות עצמה (Sein). בהשפעת הפילוסופים הפרה-סוקרטיים, היידגר מגדיר את האמת כחשיפה וכגילוי המקורי של הישות. ראו למשל Heidegger, Martin, "On the Essence of 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 שסותרים זה את זה. עצם הכרה זו די היה בה לנמק מדוע אין התיאור הריאליסטי המקובל [...] נראה עוד כביטוי אמנותי ההולם את החוויה התודעתית החדשה" (עגנון, 84).<sup>15</sup>

קורצווייל קושר אפוא בין הנגישות המוגבלת של המציאות להכרה האנושית לבין ההשקפה המטפיזית שאינה בת מיצוי בגבולות הראליזם. מדברים אלה עולה בבירור כי היצירה הספרותית אינה מתמצה בגבולות המציאות האנושית שבה היא עוסקת, אם כי הדחיפה לחריגה מהם טמונה כבר בהתנסויות האנושיות בסתירה, במוגבלותה של ההכרה ובחוויות של אי-סיפוק.<sup>16</sup> אכן, מגוון אפיוניה של הישות הטרנסצנדנטית שעלו בדיון – האלוהים, הקדושה, המהות, האמת, הלוגוס והעבר היהודי שבמסורת – אינם עומדים לעצמם, אלא חוברים להכרה האוידנטית בקיומה של ישות טרנסצנדנטית. עם זאת, האופי העקיף והמרומז של הטענות 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 בתוכן ודאותו הראשונה ביחס אליה.

## ב. זיקתה של הספרות אל המציאות הראלית

החיבור בין הספרות לבין החיים והמציאות שבהווה הוא עבור קורצווייל מושכל ראשון שצריך להנחות את הקורא ואת מבקר הספרות כאחד. לדעתו, ה"אמת האפית תלויה במרות הזמן" (עגנון, 68), ולפיכך "כל יצירה האמנותית אמיתית היא חזות פינומנלית של מציאות מסוימת היא ממילא רוויה מדעת או בלא יודעים בעיות האופייניות למציאות החשופה" (ספרותנו, 5). קורצווייל אינו מציע הסבר תאורטי לתפיסתו האונטולוגית את הספרות, הקושרת אותה לחיים הראליים ולישות הטרנסצנדנטית. אולם ברור לגמרי שהוא סבור שדווקא הספרות, המעוגנת ביסוד אישי ואף ביוגרפי, עשויה לאפשר חריגה של היחיד היוצר כלפי הממשות שהיצירה משמשת כבואה שלה.<sup>17</sup> ברוח זו הוא קובע כי "פניה פוריה זו

15 ניסיון דומה לטעון טענות אונטולוגיות ישירות על אודות ממשותה של מציאות אחרת, לצד זו האנושית, בא לידי ביטוי בניתוח של קורצווייל את משמעותה של ירושלים בספורי עגנון, שבה הוא רואה "תבנית למציאות ראויה לשמה", ראו עגנון, 304.

16 הזיקה בין ההתנסות באי-סיפוק לבין האוידנציה ברבר קיומה של ישות מצינית יסוד גליאני. בתפיסתו של יאספרס נקשרת זיקה זו לישות טרנסצנדנטית. להרחבה בנושא זה, ראו: R. Miron, "Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' Idea of the Self", *Phaenomenologische Forschungen*, NS. 10 (2005), pp. 221-241

17 התפיסה המייחסת ליצירת האמנות נגישות לישות ואף רואה בה גילום של הישות עצמה,

פנימה, הצלילה לתוך שכבות האני, [היא ב]בחינת אמצעי יחידי להתקרב אל היש **שבעולם**" (אבסורד, 116). יתרה מכך, הביטחון של קורצווייל בזיקה של הספרות אל המציאות החיצונית הוא כה עמוק, שהוא מאפשר לו לחלץ מתוכה את ה"חזות הפינומנאלית של [ה]מציאות [ה]מסוימת" באמצעות גילוי "החוקיות האימננטית" של היצירה עצמה (ספרותנו, 5).<sup>18</sup>

התפיסה הרואה ביצירה הספרותית תיאור מהימן של המציאות האנושית הראלית, 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 שבמסגרת 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". בדומה לכך קורצווייל מוצא בסיפורי עגנון המתרחשים בשיבוש עדות "למאבק בין צורת החיים של הקהילה [...] לבין השאיפה ליצירת חיי חברה המבוססים על חוויה אינדיבידואליסטית. [...] מאבק [זה] בין שתי תפיסות שונות של חיי חברה מתגלה בסופו של דבר כמאבק בין דורות שונים"; בסיפורים "בדמי 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 הראלית מובילה את קורצווייל להגדיר את הסופר כמי שמציע לקוראיו "סיכום כולל של פני העולם, שעל דיוקנו [הוא] תוהה" (עגנון, 164) וכמי ש"נאבק על גילוי האמת והממשות [של העולם] שרק הוא המשורר נקרא ומיועד להעניקן לו ולנו" (עגנון, 161).<sup>19</sup> בהקשר זה מתפקד היוצר "רק בתור מדיום שקוף" (אבסורד, 102), שדרכו נחשפת המציאות מבלי שה'אני' שלו משתתף בעיצובה. התפיסה האונטולוגית של הספרות מבססת

מקורה בתפיסתו 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.), *The Continental Aesthetics Reader*, London and New York 2000, pp. 699-747; מרטין היידגר, על מקורו של מעשה האמנות, שלמה צמח (תרגם), תל אביב תשכ"ח [1935], עמ' 24, 57.

18 הזיקה המתקיימת בין האמנות לבין הישות שקורצווייל מצביע עליה כאן מקורה בהגל, אך היא זוכה לפיתוח והעמקה בתפיסה ההיידגריאנית של האמנות, וקורצווייל ללא ספק הכיר אותה. ראו הגל (לעיל הערה 18), היידגר (לעיל הערה 18), עמ' 57. להרחבה 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 Lump: Romantic Theory and Critical Tradition*, Oxford 1971, pp. 14-21

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

באלו אמצעים ניגש מנדלי אל 'מציאותו' האפית, איך היא נראית בעיניו, ובאיזו מידה רשאים אנו לזהות את המציאות האמנותית של המחבר עם המציאות של היהדות הגלותית. שלוש שאלות אלו הן שאלות שונות, אף על פי שקיים קשר פנימי ביניהן. בבירורן [של שאלות אלו] תלויה במידה רבה ההבנה הנכונה של מנדלי האפיקן וקביעת מקומו בתולדות הבעייתיות של ספרותנו. שתי השאלות הראשונות מכוונות למהות הריאליזם שבכתבי מנדלי. בתשובה על השאלה השלישית תלויה ההערכה הסופית של עולמו האפי בחינת מצוי חלקי או כללי בתוך חיי היהודים" (ספרותנו, 180).

מאירת עיניים היא העובדה שקורצווייל בחר להגדיר את שתי השאלות הראשונות, הנראות שאלות אסתטיות, כנוגעות לראליזם, ודווקא את השאלה השלישית שעוסקת בקשר אל המציאות היהודית בחר להגדיר כנוגעת ל'ערך הספרותי', ושבטור שכזה עניינו גם בשיקולים אסתטיים. ראשית היא מספקת ביסוס נוסף לפרשנות המוצעת של תפיסתו הקושרת בין הספרות לבין החיים הריאליים; קישור זה משמש בתפיסתו של קורצווייל תשתית חיונית לתפיסה האונטולוגית הקושרת את הספרות למציאות חיצונית – הראלית 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 מסוימת וחברה מסוימת רואות בצורה ספרותית זו או אחרת את ביטוין האמנותי" (עגנון, 18); "ש"כחירת הצורה הספרותית מחייבת" (אבסורד, 417); וש"משהו מכריע בתודעת תרבות של אומה מסוימת הוא שמטה את התפתחות היצירה הרוחנית לכיוון חדש" (ספרותנו, 15). קורצווייל אינו מציע תפיסה מפורטת יותר של סוגי הסגנון ההולמים מציאויות שונות, אולם הוא רומז לכיוון כזה בטענה כי "יש לראות בסיפורים אלה [של עגנון] תרומה חשובה בדרך החיפוש אחר ביטוי אמנותי חדש, ההולם את מצבנו [...] הנסיגה לעולם האתמול חסומה בדרך הגיונית. הדרך הפאראדוכסלית ודרך בעלי התשובה פתוחות לרווחה" (עגנון, 187). קורצווייל דוחה אפוא את הגישה הפרשנית שרואה בטקסט הגלוי את חזות כל המציאות הגלומה בו, היינו את

הגישה הניאו קריטיציסטית המתייחסת לטקסט כאל יחידה אוטונומית, לטובת גישה החותרת אל מעמקיו הנסתרים של הטקסט. ממש כשם שהוא דוחה את השקפת העולם הראליסטית המצומצמת, המבקשת לזהות את הישות עם גילוייה החשופים, כך גם הפרשנות שלו לטקסט הספרותי פונה לזיהוי הביטויים של הישות הטרנסצנדנטית בטקסט. קורצווייל טוען בהקשר זה שטיבה של הישות המתגלה לסובייקט או הנסתרת ממנו מכתוב את הביטוי הספרותי שלה – 'הגיוני' או 'פרדוקסלי'. במילים אחרות, ההבחנה בין 'דרך ההגיונית' לבין 'דרך פרדוקסלית' היא הבחנה אונטולוגית שהשלכותיה הרמנויטיות, ולא להפך. ביסוס נוסף לפרשנות המוצעת מצוי בעיקרון המנחה את קורצווייל באשר ליצירתו של עגנון, שלפיו האמן נכפה על ידי המציאות לא רק מבחינת נושאי היצירה אלא גם מבחינת סגנונה, כך ש"תוך שינוי עקרוני כל כך של העולם, משתנית טכניקת הסיפור גם היא" (עגנון, 165). קורצווייל מוסיף כי:

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

המושגות העמוקה של הספרות בחיים האנושיים וזיקתה אל הישות הטרנסצנדנטית אינה נועלת אותה אפוא בגבולות ההוויה הראלית החשופה. הוודאות בדבר קיומה של מציאות טרנסצנדנטית שחלחלה לניתוח הספרותי של קורצווייל סילקה את האפשרות שתתקיים חפיפה מלאה בין ההוויה הראלית המשמשת מושא התייחסות ישיר וגלוי של היצירה הספרותית לבין האונטולוגיה השלמה המונחת ביסוד היצירה הספרותית והמעשה הפרשני כאחד. כאמור, הזיקה של הספרות לחיים הראליים, הקושרת אותה אל ההיבטים הגלויים של הישות, משמשת תשתית חשובה בתפיסה האונטולוגית של הספרות. ואולם, הטענה כי בספרות נחשפת נוכחותה של הישות הטרנסצנדנטית היא הקושרת אותה אל ההיבטים הנסתרים של הישות. אלה לא רק חורגים מגבולות הטקסט אלא גם מההקשרים המידיים של החיים הראליים. על רקע זה קורצווייל נוטל על עצמו את האתגר הפרשני של חיפוש עדות ואישור לדואליות, המורכבת ממציאות אימננטית וטרנסצנדנטית הנוכחת ביצירה הספרותית עצמה. לאמתו של דבר, דואליות זו המאפיינת את היצירה הספרותית היא בכואה לדואליות 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. ברוח זו קובע קורצווייל:

שושנה, כמו כל שאר הנשים אצל עגנון, אינה לא סמל ולא אלגוריה. היא הנוכחות, ההתגבשות התמידית של היופי היהודי, המשקף מעבר לעצמו, מעבר למציאות, טרנסצנדנטיות שהיא מכורתו (עגנון, 299).

נושא המפתח בכתבי עגנון קשרו [...] 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 אנושית ומשהו מהפחד וההכנע שבין היצור לבין קונו מורגש ביחסי המספר לבעל בית זה. בסיפור 'מדירה לדירה' מורגש המשקל הטרנסצנדנטי של הדירה, שהיא כמו כל סמל, גם היא עצמה, דירה קונקרטי, אבל מסמלת גם עולם מטאפיזי, שאי אפשר לו למספר להיפרד ממנו (עגנון, 64).

אחת ההשלכות הדרמטיות של תפיסת המושרשות של הספרות בחיים – מושרשות הנושאת בתוכה גם את הזיקה אל הישות הטרנסצנדנטית – היא שאין אפשרות של ממש לראות בספרות מבדה. ממש כשם שהמציאות כופה את עצמה על האדם כך היא כופה עצמה על הספרות. לדעת קורצווייל, "באותה מידה שמפעל אמנותי נהפך לביטוי ממצה וסמלי של החברה והעם שמהם הוא עולה וצומח, כך הוא שם לאל כל ניסיון של התחמקות מפני בשורתו" (אבסורד, 3). יתרה מכך, עוצמתה של המציאות ביחס לספרות ממעטת את חשיבותו של הרכיב האסתטי ביצירה הספרותית, בלשונו: "כל חיי המשורר [אצ"ג], כל שורה שכתב במשך עשרות השנים האחרונות, יכולים כבר היום לשמש עדות היסטורית שקרה כאן משהו שונה לחלוטין מהתמסרות לשעשועים לאומיים-ספרותיים". העקביות שבחיי המשורר ובמפעלו המכריזים על המיתוס שקם לתחייה ומצא לו באישיות זו ובשירתו ביטוי סימפטומאטי כופה על הבוחן לבחור בפגישתו עם שירה זו רק בדרך אחת: הרצינית והקשה ביותר" (אבסורד, 23). לפיכך, קורצווייל מציג את השיקול האסתטי כפיגום זמני ואפילו כאשליה המוזחים לשולי תשומת הלב והעניין מרגע שנחשפה המציאות שהיצירה הספרותית מתפקדת כמדיום שלה, בלשונו:

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



אבל בזה צוין גם ההכרל העקרוני שבין 'הכנסת כלה' לבין האפוס היווני או זה של ימי הביניים [...] שיבה זו, כמו כל שיבה מאוחרת אינה יכולה להצליח במלואה: התמימות שבסיפור מתנגשת בסימני ההרס שבעולם היהודי, ואותן הפרצות מסכנות באופן מחריד את האשליה האמנותית של שלמות העולם היהודי וערכו המוחלט [...] זאת היא אירוניה רומנטית, שיש בה כדי להרוס כהרף עין את עולם האשליה-המוחלט [...] אבל לא פחות אכזרי הוא החישוב האירוני של יחסיות העולם המצטייר בעיניו כמוחלט [...] פה מתבררת חולשת אותו עולם באי כישורו להתגבר על המציאות [...] עגנון רוקם בעקביות קיצונית את ההשלמה הרומנטית של העולם השלם והמוחלט, המכיל את הנס כפתרון ברזק והכרחי. בזה הוא קרוב לאפוס יותר מסרבנטס. אבל הקירבה מבחינת המהות של היצירה הספרותית, היא מלאכותית. פרקי הספר מגלים את הסוד של האשליה [...] מפני שהכל רק כאילו עומד בעינו. ברגע שהקורא מרגיש מתוך הסיפור, שלמשהו נתברר האופי האשלייתי של גיבוריו, שוב אין אנו נמצאים במחיצת האפוס האמיתי" (עגנון, 22-24).<sup>20</sup>

פן אחר, חיובי יותר, של סילוק האפשרות לראות בספרות מבדה נעוץ בראייתה של הספרות כעדות למציאות היסטורית שהתרחשה, המצויה מעבר לגבולותיו של היוצר כפרט. לטענה כי היצירה הספרותית משקפת מציאות ההיסטורית יש השלכות חשובות לגבי תפיסת ההיסטוריה של קורצווייל שאינה מענייננו במאמר זה. עם זאת, היא נוגעת גם לתפיסתו את הספרות העברית עצמה. קורצווייל קובע כי שירי אורי צבי גרינברג הם "הוכחה" לתהליכים 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 בזמננו ומה שלא ניתן להסבר שכלי בלבד. ושני מאורעות אלו עדות הם לעצמת חוויית האבדן וכיסופי הגאולה" (אבסורד, 40).<sup>21</sup> עתה מתברר כי לא זו בלבד שהספרות נוטלת את חומריה מהמציאות הראלית, בלשונו: "אין אני סבור ששירה וספרות בוקעים לעולם מתוך איזה חלל ריק. תמיד הם ביטוי, ביודעים או בלא יודעים, למה שמתרחש, או למה

20 בדברים אלה מבליע קורצווייל את ההנחה שהזיקה היסודית בין הספרות לבין המציאות חזקה יותר בספרות העברית מאשר בספרות העולם. לנקודה זו, הנשענת על התפיסה הקלסית בדבר ייחודו של עם ישראל ותולדותיו, נשוב בהמשך.

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

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

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

המושגות של היצירה הספרותית בעולם החיים שבהווה ויכולתה 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 אזנו" או לחמוק מפניה, "באה ההיסטוריה עצמה, בא גורלו המר של עמך וטופחים על פניך. והם מכריחים אותך לעמוד על ההתאמה המפליאה של חוקיות מסוימת המתגלית בהם, בין הקול המתוק והצורם כאחד של שירה שמפניה ניסית להתעלם" (אבסורד, 4). דברים אלה, ובאופן כללי יותר הדיון בזיקה בין הספרות לבין ההיסטוריה, מתייחסים לשירתו של גרינברג. אולם קורצווייל אינו מסתפק בכך וקובע כלל לגבי היצירה הספרותית ככזו, בלשונו: "באותה מידה שמפעל אמנותי נהפך לכיטוי ממצה וסמלי של החברה והעם שמהם הוא עולה וצומח, כך הוא שם לאל כל ניסיון של התחמקות מפני בשורתו" (אבסורד, 3).

ההבנה של היצירה הספרותית כמעניקה עדות היסטורית ממעיטה במשקלה של אישיותו הסובייקטיבית של היוצר. קורצווייל עומד על המשמעות ההרמנויטית של מעמדו המוגבל של הסובייקט ביצירה הספרותית, היינו על ההשלכה שלה על הבנת היצירה. ראשית, היא נוגעת להבנה של הדובר של היצירה, בלשונו: "עם כל חשיבותו של התהליך הנפשי והביוגרפי", וכפי ראינו בראשית הדברים הוא עצמו ראה בו מקור ליצירה עצמה, "יש להיזהר מטעות, שמא כאן עניין אינדיבידואלי בלבד. כי שירת גרינברג מביעה בצורה אינטנסיבית וממצה מה שהתרחש בתודעת העם, ביודעים או בלא יודעים בתקופה האחרונה" (אבסורד, 40). פירוש הדבר, שגם אם אמנם כותב היצירה מתנסה בתהליך היצירתי כיחיד, מעורבים בהתנסות זו גם ענייני הקולקטיב שאליו הוא משתייך והזיקה אל המציאות החיצונית המשותפת למי שנמנים עמו. לפיכך, היצירה מובנת ככיטוי 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 הסובל והלוחם, הייצוגי, הלובש צורה ופושט צורה" (אבסורד, 100). מתברר אפוא שהקולקטיב משמש בה בעת נושא של היצירה ומושא שלה. בהמשך לעמדתו שפחתה במשקלו של השיקול האסתטי ביצירה, הוא מזהה בה 'רצינות' שאותה הוא מפרש כביטוי למחויבות לייצוגה של המציאות ביצירה הספרותית. בלשונו:

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

פירושו של דבר שהמציאות ההיסטורית אינה משמשת רק מדיום אמנותי, כלומר רקע והשראה ליצירה שכשלעצמה אינה מחויבת למציאות זו. אדרבה, ייחודה של הספרות העברית מוצא את ביטויו במחויבות זו עצמה. בלשונו:

היחס של תומאס מאן למיתוס המקרא ב"סיפורי יעקב" ושימושו במטאפורות ובסמלים מהמקרא הוא ארטיסטי וצומח מתוך השתייכותו התרבותית של מאן לעולם הנוצרי-יהודי. אבל אין אצל מאן [...] משהו הדומה לנוכחות חיה של החזות ההיסטורית המיתית, שהיא מדיום אמנותי בלבד ולא עצם הממשות ההיסטורית הנוכחית. לא כן אצל גרינברג. המטאפורות אינן מעבירות את המילים בלבד משם לכאן, ומשום כך אינן מדיום תרבותי או אסתטי בלבד. הן מחיות את הסיטואציה ההיסטורית בחינת נוכחות תובעת [...] הווה אומר: 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 לרשותה. מבחינה זו יש למציאות ההיסטורית השפעה מרסנת ומסייגת על היוצר ועל היצירותיות של היוצר. אם אין היוצר נטמע במציאות ההיסטורית כתוצאה מהזדהות עמה הוא הופך כפוף לה.

השירים על כל סממניהם הם בני חזות ההיסטוריה. יער המיתוס וההיסטוריה הקדומה ביותר הוא הממשות. מציאות פנימית נתקלת במציאות חיצונית. אין ביכולתה לסגת, לוותר. אמת הראות הפיזית ואמת האמונה הדתית זהות; היא נשמת ההיסטוריה. כלי השירה הם עבדי החזות הזאת, בעוד שלגבי משוררים אחרים יסודות הדתות והתרבויות הם כלי ההבעה האמנותית ועבדיה (אבסורד, 92).

המחויבות למציאות ההיסטורית יוצרת רצף ברור בין ריסון וסיוג הסובייקטיביות לטובת אני קולקטיבי לבין המעטת משקלם של השיקולים האסתטיים והתרחקות מלשון המבדה. עצם ההפעלה של שיקולים אסתטיים או בחירה באופן ביטוי ואפילו בסגנון מבטאים את הריבונות של הסובייקט כלפי הטקסט. אולם כיוון שעבור קורצווייל הממשות היא העיקר, הסובייקט הוא שנדרש לריסון והגבלה עצמית מול המציאות החורגת מגבולות התודעה שלו – הראלית והטרנסצנדנטית 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 יוליך את היצירה שלו.

מכל מקום, ממש כשם שההיסטוריה חורגת מגבולותיה של הכרוניקה, המתמחה במניית אירועי העבר ובארגונם, כך מגולמת ביצירה הספרותית חריגה שכזאת המושגת על ידי פנייתה הכפולה אל ההווה ואל העתיד: מצד אחד, עולה מדברי קורצווייל שהמושרשות של היצירה הספרותית בעולם ההווה מאפשרת לה להבין את המגבלות שמטילים עליה הזמן והמקום. לפיכך, המשורר והסופר אינם יכולים "לחקות סתם קאטגוריות של העבר בלי לבדוק את השוני שבסיטואציה" (אבסורד, 19). ההפנמה של מגבלות אלה חיונית במיוחד עבור מציאות שבה תחיית העבר והמיתוס משמשים כוחות מכוננים בתודעתם של בני ההווה. קורצווייל מבהיר שאפילו "משורר אכסטאטי כגרינברג היודע מאין כמוהו מהם החיים בקטגוריית המיתוס אינו יכול להימנע 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, מדלדל ההווה את הכל [...] המיתוס יונק מהעבר הלאומי ההיסטורי ומהעבר הקרוב, מנעורי המשורר" (אבסורד, 19-21). דווקא לגבי מי שנפגש עם ההווה וחי באינטנסיביות את חיי המיתוס מחויב להתמודד עם "השאלה לגבי הלגיטימיות של עיצוב חיי ההווה מתוך המיתוס" (אבסורד, 22), שכן "האקטואליזציה של המיתוס כופה על המשורר את האמת הגדולה וכלל הסתירה אינו קיים עוד" (אבסורד, 26).

מצד שני, ביצירה הספרותית ניכרת, בנוסף למחויבותה כלפי ההווה, הפניה לעתיד הנמשך ממנו. כך, בעוד בזיקה להווה באה לידי ביטוי "מרות הזמן" (עגנון, 68), בהתייבשותה אל מול פני העתיד – כמבשרת, כחווה או כמנבאה – מגולם היסוד האקטיבי שבה. ברוח זו קורצווייל כותב לגבי עגנון כי "החזיונות האפיים הגדולים של ש"י עגנון משקפים, שלא מדעת, את הסיטואציה החדשה שלנו [...] לפני מלחמת העולם השנייה בישר עגנון את אבדן הגולה. שבוש-בוצ'ץ' היא מאז סמל לגורל עמנו. אבל גם תהליך הרלאטיביזציה של הערכים והמושגים המקובלים, חישופו מתוך הווידוי האפי, הוא המעניק ליצירה אפית גדולה זו [אורח נטה ללון] את עומקה הרוחני" (אבסורד, 5); באשר לשירת אורי צבי גרינברג, הוא קובע כי זו "סיכמה [...] את כל מה שהועלה בספרותנו החדשה כביקורת בחיי היהודים השאננים, כהוכחה נגד הפיקציה שבמציאותם" (אבסורד, 6), ולפיכך הוא רואה בה ביטוי ל"מעבר [...] מהפאסיביות של המקונן לאקטיביות של המבשר [...] חזות האבדן, אך בה בעת בשורת הגאולה" (אבסורד, 8). לדעתו שירת גרינברג מעידה "עדות מלאה ועמוקה" על אבדן יהדות אירופה, על הקמת מדינת ישראל כהגשמה המהפכנית של כיסופי הגאולה (אבסורד, 9). הבנת היצירה הספרותית כבעלת יכולת לחזות את העתיד אינה מבטאת ראייה מיסטית של היצירה הספרותית כשלעצמה. ההיבטים המיסטיים הגלומים ביצירה, שידונו בהמשך, אינם מופיעים בהקשרים שקורצווייל ביקש לקשור אותה למציאות ההיסטורית. להפך, החיבור אל ההיסטוריה מופיע כיסוד כופה, מרסן ומגביל את הסובייקט והוא ניכר בבחירת נושאי היצירה, במושאה 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 המשוקעת בהגותו של קורצווייל, אני סבורה שהזיקה שמקיימת היצירה הספרותית לתהליכים היסטוריים ואף יכולת החיזוי שיש לה ביחס אליהם הן פועל יוצא של זיקתה אל הישות הטרנסצנדנטית החורגת מגבולותיה של ההינתנות – הן זו המזוהה עם אירועי העבר והן זו הגדורה בתחומו של ההווה. בנקודה זו דבריו של קורצווייל נכוחים, בלשונו: "אותה מציאות-בכוח אכזרית, שהשכיחה את מנוחת המשורר, 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 שיריו הם מעין מאבק עם הבלתי אפשרי, הוא – "ששום ביטוי, ואפילו יהיה בעל עצמה ואין כמוה לא יבטאנו" (אבסורד, 36). "נוף הילדות היהודי, נוף של נשמת המשורר" או "שרידי עבר גדול, שהם תקוות העתיד, ולמענם בלבד ראוי העולם שיתקיים" הם הבסיס "המשמש לו גשר מעבר לעתיד" (אבסורד, 40).

אפשר שיכולת החיזוי הגלומה ביצירה הספרותית מבטאת את מגבלות הביטוי הלשוני או את מגבלות התודעה הקולקטיבית של בני התקופה. לשון אחר, עבור המשורר אלה הם "הנופים הנפשיים של העתה, פשר האירועים ההיסטוריים של זמננו", כלומר נעוצים בהווה, אלא שדבריו חורגים מהם משום שפשר זה "לא נגלה לעיני בני הדור" (אבסורד, 50). ההכרה, 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 "[ה]תהליך [ה]היסטורי [...] לפני שנעשה בחלקו 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 ההווה הראלית הגלויה. קורצווייל קושר אפוא בין המציאות ההיסטורית לבין הישות הטרנסצנדנטית ומבחין אותן מההבנה הראליסטית של המציאות המוחשית ומזו שעולה באופן מידי מהיצירה הספרותית. מכל מקום, בין שהיצירה הספרותית משמשת עדות היסטורית החדורה בתודעת ההווה ובין שהיא פורצת את גבולותיו, קורצווייל מציב את ההווה ואת העבר על רצף אחד, בלשונו: "מה שנראה חשוב ביותר: קיומו של ההווי היהודי הזה היה משען כפול, לשני כיוונים, למטה ולמעלה, כלפי הארץ וכלפי שמים, והוא שאפשר את רציפות התודעה ההיסטורית" (אבסורד, 40).

כפילות זו המאפיינת את תפיסת היצירה הספרותית, המייחסת לה יכולת מיצוי של התהליך ההיסטורי אך גם עוצמה המאפשרת לה לחרוג ממנו ולחזות את העתיד, מאפשרת לעמוד מקרוב על גבולות הזיקה המתקיימת בין היצירה הספרותית לבין ההווה הראלית בתפיסתו של קורצווייל. נראה, שככל שמתקיימת זיקה ממשית בין הספרות לבין הישות הטרנסצנדנטית, זיקה שהודות לה היא משמשת עדות היסטורית לנוכחותה, הולך ומתברר שהיצירה הספרותית אינה מתמצה בכך. בלשונו:

הנופים בשירי גרינברג אינם בעיקר נופים ריאליים אלא נופי החזות השירית, המביאה בשורה ממהויות טרום קיומיות טראנס-פרסונאליות ופרי-פרסונליות. נופים אלה [...] זהים עם נופי ההיסטוריה הקדומים, המתרוממים מעל למימד הזמן שבעומק, הזמן המצוין והאלוהי [...] שירתו היא גילוי מיוחד של ראות היסטורית. בשלבה הראשון היא אנטיציפציה של הבאות. [אבסורד, מה]נוף הקמאי, הטראנס פרסונאלי [...] צומחת החזות ההיסטורית וזה מקור חזות האנטיציפציה של הבאות [...] לא ייתכן להפריד בין הליריקה הטהורה ובין השירה האקטואלית אצל גרינברג. מקורם אותו מקור: חזות פיוטית של נופים מיתיים (אבסורד, 76).

בעוד הבנה ראיסטית של היצירה הספרותית הייתה כולאת אותה בגבולות של ה'כאן' וה'עכשיו' הקונקרטיים של ההווה מחד גיסא, ושל אירועי העבר המובחנים מאידך גיסא, זו של קורצווייל מבקשת יותר מכך. לדעתו, על אף היותה של היצירה הספרותית קשורה בעבותות למציאות האנושית שבהווה ולמציאות ההיסטורית בכלל, הוא סובר כי "יהיו פני ההווה כאשר יהיו, הוא עצמו [...] נושא בחובו [...] איים של מציאות אחרת" (אבסורד, 39-40). מציאות זו היא הטרנסצנדנציה שקורצווייל 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 'אתות ממרחקים'" (אבסורד, 144). ואולם לצורך הבנה מקיפה, מורכבת ומבוססת יותר של השקפת עולמו המטפיזית של קורצווייל, חיונית החשיפה של התהליך ההדרגתי שבו – תוך כדי פרשנותו ליצירות ספציפיות – נבנית טענתו על אודות נוכחותה של הישות הטרנסצנדנטית בספרות. להלן אציע כמה שלבים:

ראשית אפיונה של הישות הטרנסצנדנטית הנוכחת בספרות העברית נעוץ כבר בתפיסת הספרות כעדות היסטורית. הטענה שהספרות העברית מצד אחד מושרשת במציאות של ההווה 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 המידי, תימות אלו מתארות את המציאות החשופה שבהווה, זו שמהתבוננות עליה קורצווייל מסיק כי "העולם אינו מתקוק, הוא אינו אלוהי, הוא מקרי. ובעולם כזה, אין בתים, אין מלבושים, ואין עוד ספרים" (עגנון, 181). קורצווייל מוצא בספרות העברית החדשה ביטויים שונים למצב המשובש שבהווה. יש ביטויים הנוגעים לניסיון של היחיד, כגון הסבל, בעיית הארוס והבדידות. בלשונו: "אצל ברנר הקיום היהודי בלבד נראה כמערכה סגורה של מציאות שלילית מכל וכל, על סבלה וצערה המעליבים" (אבסורד, 276); "[...] עמוק עמוק בנשמותיהם יודעים גיבורי ברנר, כי מה שגורם לתהליך העלוב של דלדול הארוס הוא 'ההתמוטטות הדתית', היינו עולם יהודי ללא אלוהים, עולם אנושי ללא בורא, ללא אלים" (אבסורד, 299); "הבדידות היא קוסמית, האני כאילו מנותק מ'כל העולם' ולא מצא את תיקונו בעטיה של קללת היחידות המודרנית שמנעה ממנו את ההתייחדות עם אל הרחמים והסליחות [...] האני הבודד לא זכה למה שנתברך בו כל העולם" (עגנון, 258).

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



לתופעת החילון שבה מועברים "כל הסמכויות וכל התוארים של האלוהות – לשירה. [...] השימוש בכל מושגי הדת והמיסטרין מעביר לשירה ולמשורר את תוקף הבשורה האלוהית" (אבסורד, 151). במרכז של תופעת החילון מתגבש מושג חדש של טרנסצנדנציה המעוגן ביחיד ובמציאות העולמית, בלשונו: "תהליך החילון בספרותנו החדשה הגיע לשיאו דווקא בשירה הפותחת לפנינו טרנסצנדנטיות חדשה שהיא למעשה הפנמה וצלילה לתוך מעיינות האני" (אבסורד, 149). ככל חוויה של חריגה, גם זו שבה מתנסה היוצר החילוני מבטאת השתוקקות לישות וחיפוש אחר "מיסטורי היש" (אבסורד, 148). ואולם קורצווייל קובע כי ב"צלילה לתוך מעיינות האני", היינו בטרנסצנדנטיות המעוגנת ביחיד, אינה רק "הרפתקה מסוכנת של האני עם עצמו" המדמה לו כי הוא מתרומם מעל למציאות הנתונה בעוד ש "עלייתו [...] בסולם היא למעשה ירידה וצלילה לתוך מעיינות האני" (אבסורד, 148) ובסופו של דבר היא מובילה ל"אשליה של טרנסצנדנטיות [...] [ה]מובילה לקראת האחדות הכוזבת שבה האדם הנהו גשר לעצמו" (אבסורד, 133). יתרה מכך, עצם בקשת "השמימי בתוך הארציות" מקננת ב"שכנות עם האין והאפס" (אבסורד, 132). פירושו של דבר שבמציאות המעוגנת ביחיד שולטים החוסר וההעדר ואין בכוחה להעניק לו חוויה של ישות.

כחלק מדיונו בתופעת החילון נדרש קורצווייל גם לעצם ההתהוות של ספרות מודרנית בשפה העברית, שבאופייה הלא סקרלי משמשת כבואה נאמנה של המציאות הראלית של ההווה בעם היהודי שהתרחק ממסורתו ומדתו. בלשונו: "הספרות העברית החדשה היא אספקלריה נאמנה של כל הסתירות שהן אימננטיות לדרכם של עם ישראל והיהדות מאז חדלה היהדות להיות סמכות בלתי משתנית" (במאבק, ix). קורצווייל מבהיר שהזיקה המתקיימת בין הספרות לבין המציאות הראלית אינה מגולמת באמצעים האסתטיים או התמטיים המאפיינים את היצירה הספרותית ככזו, בלשונו: "לא ייתכן להחליף אהדה למוטיבים, לסממני מציאות אפית, עם דבקות אמונתית במציאות זו" (עגנון, 329 [ההדגשה במקור]). אדרבה, "במאבק עם שפה שבמהותה היא סאקרלית 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 בהווה עם השפה העברית ממחיש את העדר הישות טרנסצנדנטית; כיוון שההתנסות בהעדר זה משמעותית, מגולמת גם בה התייחסות לישות זו. מתברר אפוא שמנקודת מבטו של קורצווייל, הנגישות לשפה ואפילו הכרת העומק ההיסטורי והתרבותי שלה אינן יכולות כשלעצמן לשמש בסיס להמשכיות היסטורית; המשכיות שבהקשר היהודי משמעה מימוש ומתן ביטוי נורמטיבי-דתית לזיקה אל הישות הטרנסצנדנטית. אדרבה, במקום שישנה נגישות עשוי להתגלות



קרע עמוק יותר.<sup>22</sup> בהקשר זה כמו גם בהקשרים אחרים קורצווייל דוחה את האפשרות שהזיקה לעולמה של האמונה תישען על בסיס תודעתי.<sup>23</sup> לאמתו של דבר, מדיונו של קורצווייל כאן עולה שהאמצעי המנטלי משמש דווקא אינדיקציה רוויית תוכן לפער ולקרע שבין ההווה לבין היסוד העברי הגלום בשפה.<sup>24</sup> הפרשנות של קורצווייל לכיטיים אלה של העדר נשענת על הקרקע הבטוחה שיסודה בוודאות האוידנטית המלווה את מפעלו הפרשני כולו, בלשונו: "מה שישנו נטול ערך וישות כאילו אינו, ומה שעבר וחלף הוא היש שבכרכו נמדר הכל" (עגנון, 243). בקביעה מרחיקת לכת זו, לא רק שנדחית האפשרות לזהות את הממשות עם המופעים שלה, אלא טמון גם המפתח לפרשנות של תמות אלה, שיסודו בוודאות האוידנטית בדבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית. כפי שכבר ראינו, השניות הכורכת זו בזו מציאות ומוסטרות היא מעניינה של הישות ככזו (במאבק, v-vi). לפיכך, הביטיים של ההעדר הופכים למדיום המתווך אל הישות הטרנסצנדנטית או לחלופין לאמצעים המאשרים אותה. מכל מקום, ביטיים אלה אינם מאפשרים לתפוס את ההווה כמציאות טוטלית. זהו בדיוק ההבדל בין השקפת עולם ראליסטית וזו הממוקדת במופע של הדברים, לבין השקפת העולם

22 עמדה זו של קורצווייל שונה באופן רדיקלי מזו של פונקשטיין. ראו עמוס פונקשטיין, תרמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991, עמ' 13-30. במובן מסוים קורצווייל ממלא בתוכן את הקרע שירושלמי רק הכריז עליו. ראו: יוסף חיים ירושלמי, זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תל אביב 1982, עמ' 118. בפרשנות של קורצווייל לעגנון הוא מדגים את האפשרות של קרע החדור במלאות. להרחבה על קורצווייל כפרשן של עגנון ראו, גולצ'ין, עמ' 158-187.

23 הגישה האנטי-מנטליסטית של הישות ובכלל זה של האמנות זכתה לפיתוח ושכלול בהגותו הפנומנולוגית של רומן אינגרדן. אמנם אינגרדן מתייחס למוזיקה, אולם דבריו ישימים לאמנות בכלל. ראו: Roman Ingarden, *Ontology of the Work of Art: The Musical Work, the Picture, the Architectural Work, the Film*, Raymond Meyer and John T. Goldthwaite (trans.), Athens 1989. גישה זו מנוגדת לתפיסות אידאליסטיות של האמנות שראו את התודעה כזירה 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: "פתרונות" אינטלקטואליים של סופרי ההשכלה אינם יכולים לשמש תחליף לחברה יהודית, שבתפיסת סופרי ההשכלה לא היתה קיימת" (עגנון, 39). כמו כן, ההבנה של היסוד המנטלי כמשני בחשיבותו בהשוואה לתהליכים המתרחשים במציאות הראלית מחלחל לפרשנותו ליצירות ספציפיות (ראו למשל: עגנון, 45). המשקל שמעניק קורצווייל בהקשר זה ליסודות המנטליים עולה בקנה אחד עם הבנתו את הדיספוזיציה ההולמת את הסובייקט לנוכח הישות. סוגיה זו חורגת מגבולות הדיון במאמר זה (ראו למשל: עגנון, 329). עמדה זו של עגנון כפי שמובעת בדברים אלה עומדת בסתירה גלויה לדבריו בהקשרים אחרים, שהתייחסתי אליהם בראשית הדברים, ובהם נבחן אופייה האוטוביוגרפי של היצירה. עם זאת, אין בכך סתירה, שכן דווקא העמידה בפני הישות דורשת סיוג של הסובייקט.

המטפיזית של קורצווייל, שבה חזות המציאות האימננטית אינה מגלמת את היש בכללותו. במישור המידי, ההעדר מציין אפוא את ההתנסות של הסובייקט במציאות טרנסצנדנטית שאינה נוכחת בפניו. אולם ברובד העמוק יותר, פונה ההתנסות בהעדר אל האינטואיציה הראשונית יותר בדבר קיומה של מציאות זו, אינטואיציה שבלעדיה גם ההתנסות בהעדר הייתה משוללת פשר. המהלך הנועז שקורצווייל מבצע בהקשר זה אינו מתמצה בפן השלילי של דחיית השקפת העולם הראליסטית אלא דווקא בפן החיובי שלו: הגדרה מפורשת של הנסתר והנעדר במונחים של מציאות – 'מציאות שנייה' או 'מציאות אחרת', בלשונו:

יש שמעבר לתנאי החיים הריאליים, שאין להתגבר עליהם ושמפגינים את מלוא שלטון הזמן המבעית, מפלסת לה השירה נתיבות לראות גילוי של מציאות שניה, העומדת מחוץ לשלטון עיגול הזמן הרגיל [...] עניין לנו עם הזמן ה"פנימי", הזמן ה"אנושי" שאינו נתון למרותו של הזמן החיצוני, הלא אנושי (אבסורד, 258).

יתרה מכך, לא זו בלבד שקורצווייל מגלה ודאות בעצם קיומה של מציאות החורגת מגבולותיה של ההווה הראלית, אלא הוא מזהה אותה עם הישות הטרנסצנדנטית המתגלה בדת ובמסורת היהודית. עתה מתחוויר שקורצווייל אינו מבחין בין הישות הטרנסצנדנטית לבין התוכן הדתי שלה כפי שהוא מגולם בהווה הראלית של יהודים. התבטאויותיו תמיד כורכות אותן זו בזו, כפי שניתן להתרשם מהדברים הבאים:

חווית הנוף האישית ביותר מרמזת מעבר לעצמה [...] האני שר ומגלה את עצמו ואת הנופים אך ורק עם חזות "מציאות שניה" שהיא מעבר לזמן ומעבר לאישי [...] האני השר קשור עם העבר הרחוק ביותר. מקורו במרחקי מרחקים והוא נושא בחובו את האירועים שבחיי אבותינו (אבסורד, 79).<sup>25</sup>

הוודאות בדבר 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 במונחים

25 ראו גם: "אותה שירה חושפת [...] תמונה אחרת לגמרי, חיובית מיסודה, אידיאלית, כיסופים [...] לאיזה עולם שכולו היה טהור. מעניין שתמונת קסם זו, הרוויה כולה אווירת הרמוניה ושלימות השייכת לעבר, לעבר הרחוק או הקרוב" (אבסורד, 13). במקומות אחרים חוזר הביטוי 'שתי מציאויות', האחת מיוחסת להווה והשניה לעבר. ראו למשל: אבסורד, 49; אבסורד, 80; עגנון, 178; עגנון, 253.

של העדר ושל חוסר, בלשונו: "עולם ההווה כמו שהוא קיים מחמת מקריות בלבד, בעקבות איזו 'רשלנות' קוסמית; הוא בעצם אינו ראוי שיתקיים אחרי מה שקרה. מובן שזהו עולם ללא מלבושים, ללא בית, ללא ספרים – והנה לתוך מציאות חיצונית זו פורצת דמות, ילידת המציאות הנסתרת, הפנימית" (עגנון, 179). דברים אלה משקפים, לדעתי, ניסיון נוסף של קורצווייל להעניק ביטוי לחשיבותה של המציאות הטרנסצנדנטית בהשקפת עולמו, שביקשה בעת ובעונה אחת להאיר את נפקדותה של ישות זו בהוויה היהודית המודרנית ולאשר אותה דרך חשיפה של ההתנסות במוסטרות של אותה ישות עצמה.

חיפוש פשר להתנסות בהעדר נשען, ברמות שונות של אקספליציטיות, על האוידנציה בדבר קיומה של ישות טרנסצנדנטית. אוידנציה זו מאשרת שבדומה לכל תהליך פרשני, גם זה שקורצווייל מפנה אל הספרות העברית החדשה אינו מתנהל בחלל הריק. זאת ועוד, קורצווייל דולה מאוידנציה זו את המפתח להבנה אונטולוגית-מטפיזית של תופעות ספרותיות קונקרטיות שהוא מזהה בספרות העברית החדשה. כך, אחרי שדן בחוויה השוללת שגלומה בסבל כ"קטרוג שאינו מופנה לשום כתובת" בסיפורי ברנר, הוא קובע "הסבל, סבלו של היחיד, הבודד, אל אף שפלותו הוא, מציאות המציאויות" (אבסורד, 290). קורצווייל אמנם אינו מטשטש את העובדה כי האישור הישיר למציאות הטרנסצנדנטית אינו ניתן ביצירתו של ברנר, ואולם פרשנותו העומדת על טיבה ה"פאראדוקסלי" של ההתנסות בשלילה (אבסורד, 286-287 [ההגשה במקור]) – פרשנותו זו מותחת את הגשר המוביל מההעדר והשלילה אל הוודאות וחיוב של הממשות. נראה שמנקודת מבטו של קורצווייל עצם ההתייחסות אל הטרנסצנדנציה, גם במקרה שזו התייחסות שוללת, יש בה כדי לאשר את קיומה של הטרנסצנדנציה. לשון אחר, העובדה שאישור זה אינו מובע בצורה ישירה על ידי היוצר או גיבוריו אין בה כדי לגרוע מהוודאות 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 כמקור לפשר של ההתנסות בהעדר אף ישירה יותר. כך, אחרי שהוא קובע כי "מיסתורי האל מפנים את המקום למיסתורי האפס" (אבסורד, 287), הוא מוסיף 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 במיסטורין, במישהו טרנסצנדנטי, גם ארוס הוא משהו 'ערום', 'חד גוני', פולחן-כזב" (אבסורד, 295). בדומה לכך קורצווייל מעניק פשר דומה להתנסות בבדידות כשהוא מפרש אותה כמופנית אל מציאות חיצונית החורגת מגבולותיו של האני, בלשונו:

הפגם תלוי ב'אני'. אבל במקביל להתרוקנות 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 העזובה הגדולה והבדידות (עגנון, 241-242).

גישתו של קורצווייל אל חוויותיו האישיות של היחיד בסבל, ביחסו לארוס ובבדידותו, שהעניקה ביטוי לאופיין השולל של חוויות אלה אך בה בעת ביקשה להעניק להן פשר באמצעות חשיפת האופן שבו הן מתייחסות אל הטרנסצנדנציה, ניכרת גם בתפיסתו את החילון ואת השימוש המודרני בשפה העברית. קורצווייל לא רק ראה בחילון עמדה עקרונית וכוללת, בלשונו: "חילוניות אינה מתבטאת בעיקר בפרט זה או אחר, היא אווירת נשימתה הרוחנית של תקופה מסוימת" (ספרותנו, 46); הוא גם הבין את הפער שנוצר בין החילון לבין השקפת עולם דתית כמחולל מתיחות "שלמעשה אין לה פיתרון" (אבסורד, 155). עם זאת, הוא קבע כי למרות האופי החילוני של הספרות העברית במאה העשרים, "היא מודרכת ומורמת על ידי הידיעה העמומה של קיום הקשר הנצחי, הבלתי נפרד, הקושר את מהות העם בנשמת תורתו, ביעודו הרוחני" וכי "בנקודה אחת תמימי דעים הסופרים אין תקומה בלי חיפוש אחרי האחדות שאבדה, אין תחיה בלעדיה, התעלמות ממנה חושפת את אימי האבדון והבלימה" (עגנון, 283). ברוח דומה הוא מעלה את "השאלה בדבר הגבולות שהוצבו לחילון במסע כיבושיו בתוך הספירה הסקראלית. ושאלה זו זהה עם הדאגה ללגיטימיות של ההבעה הלשונית לבל תסתכן בהחלפת התרמיל הלשוני בדברי אלוהים חיים" (אבסורד, 154). קורצווייל סבור, שככל שהשפה היא "אמצעי הקשור בזמן ובמקום", לא פחות מכך היא ספוגה ב"רמזים" ומבצעת "פעולת אתות" (אבסורד, 144). פירוש הדבר שהשפה, בדומה לחילון או להתנסויות האישיות של היחיד שנדונו 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 מתכוננת ההתנסות בתופעות שנדונו לעיל כחוויות של העדר ושל מוסתרות, 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 ההתלכדות של השתיים. התפיסה היהודית הקלסית שממשות טרנסצנדנטית

חיצונית מעצבת את הקיום היהודי זוכה במפעלו הפרשני של קורצווייל לפירוש מרחיב, המייחס לה השפעה לא רק במציאות האימננטית הראלית אלא גם ביצירה היהודית ואף בזו המזהה עצמה כחילונית. תפיסה זו הסיטה לשולי הדיון את ההיבטים הפרסונליים והאסתטיים המאפיינים את היצירות שבהן עסק קורצווייל, ומיקדה את תשומת לבו בהיבטים אונטולוגיים המאפיינים את הספרות העברית החדשה. פרספקטיבה אונטולוגית זו מצאה את ביטויה בפרשנות של קורצווייל לספרות העברית כמושרשת בחיים הראליים, ובמרכזם השבר שהתערערו העולם המסורתי והחילון חוללו וזיהוי הנוכחות של יסוד טרנסצנדנטי שבו היה מעוגן עולם זה. על רקע השקפת עולמו המטפיזית, מתבררות ההתייחסויות הספרותיות ליסוד הטרנסצנדנטי שקורצווייל מזהה בספרות העברית כעדות לקיומה של ישות טרנסצנדנטית, ונרחית מניה וביה האפשרות להציע להם פרשנות אימננטית-ראליסטית.

