

דיוקנו הרוחני העדכני של דן מירון

1

במשך השליש האחרון של המאה הקודמת היה דן מירון מבקר נוקב, מלא להט וכעס, של הספרות והתרבות הישראלית בת זמנו. כחוקר ספרות, הוא פרסם שורה ארוכה של מחקרים רבי ערך על ספרות ההשכלה,¹ על ספרות דור התחייה² ועל הספרות הארצישראלית בתקופת היישוב.³ הוא מיעט לכתוב דברי מחקר על ספרות דור תש"ח,⁴ והוא לא נגע כמעט כלל, כחוקר, בספרות הישראלית בת-זמנו – ספרות דור המדינה. אך הוא נגע גם נגע בה, ובתרבות הישראלית בת-זמנו בכללה, כל-אימת שהסיר מראשו את כובע החוקר וחבש את כובע המבקר. במלים אחרות: הוא הקפיד על הפרדת רשויות, על חלוקת עבודה, בין החוקר שבו לבין המבקר שבו; בין עבודת העבר האקדמית לבין עבודת ההווה של האינטלקטואל הצופה לבית ישראל, הפונה אל הציבור הישראלי המשכיל הרחב מעל דפי עיתונים ומעל גלי האתר כדי להשתתף במאבק על עיצוב דמותן של החברה הישראלית, תרבותה וספרותה. בכך, יותר מבכל דבר אחר, נבדל מירון מגרשון שקד. שכן, שקד לא הפריד ולא ניסה להפריד בין עבודת העבר האקדמית-מחקרית לבין עבודת ההווה הביקורתית של הצופה לבית ישראל. יצירתו המחקרית העיקרית, סדרת חמשת הכרכים הסיפורת העברית 1880-1980,⁵ מעידה במו כותרתה על תפיסתו את הספרות העברית המודרנית כהוויה (או התהווה) רציפה, המזמינה סקירה רב-דורית רציפה של התפתחותה מאז שעמדה על רגליה בשיאה של תקופת ההשכלה עד שהגיעה למה שהגיעה כעבור מאה שנה.

¹ כגון ספרו *בין חזון לאמת: ניצני הרומן העברי והיידי במאה ה-19*, מוסד ביאליק, ירושלים, 1979.

² כגון ספרו *בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה ה-20*, עם עובד, תל אביב 1987.

³ כגון מסותיו על ברנר, דבורה בארון, אהרן ראובני ויצחק שנהר בספרו *כיוון אורות: תחנות בסיפורת העברית המודרנית*, שוקן, ירושלים ותל אביב 1979, וכגון מסותיו על אלישבע ביכובסקי, אסתר ראב, יוכבד בת-מרים ולאה גולדברג בספרו *אמהות מייסדות, אחיות חורגות: על ראשית שירת הנשים העברית* [1991], מהדורה שנייה ומורחבת: הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004.

⁴ בתחילת דרכו כתב מירון מסות על יזהר ושמיר (שכונסו בספרו בספרו *ארבע פנים בספרות העברית בת-ימינו* [1963]), מהדורה שנייה ומורחבת: שוקן, ירושלים ותל אביב 1975), ומקץ שלושים שנה כתב מסה על טרילוגיית הרומנים *צבת בצבת* של שלמה ניצן (הכלולה בספרו *נוגע בדבר: מסות על ספרות, תרבות וחברה*, זמורה-ביתן, תל אביב 1991) ומסה על שירתו המוקדמת של חיים גורי (הכלולה בספרו *מול האח השותק: עיונים בשירת מלחמת העצמאות*, כתר, ירושלים 1992 – ספר המוקדש כמעט כולו לא לשירת דור תש"ח אלא לשירת המלחמה של משוררי הדור הקודם: שלונסקי, אצ"ג, אלטרמן וחלפי). בכך מסתכם, כמדומה, יבול מחקריו של מירון על ספרות דור תש"ח.

⁵ גרשון שקד, *הסיפורת העברית 1880-1980*, כרכים א-ה, הקיבוץ המאוחד וכתר, תל אביב וירושלים 1977-1998.

אף ששקד אינו יליד הארץ, לעומת מירון הצבר, ואף ששקד אינו קרתן ישראלי התופס את הספרות העברית הטרומ-ישראלית כפרה-היסטוריה גלותית שאינה רלבנטית לחיינו ולספרותנו – אלא תופס אותה, כאמור, כאמה-הורתה של הספרות הישראלית, ועל כן מספר את סיפורה הרב-דורי של הספרות העברית המודרנית כסיפור רציף אחד של מאה שנות התפתחות – נטועה כתיבתו בתפיסה ציונית-טְּלֹאִלוגית שמירון אינו שותף לה: תפיסת הספרות (וכלל התרבות) העברית המודרנית כתופעה אשר סקירת תולדותיה היא סקירת צעדיה לקראת הגשמתה של תכליתה הנכספת, כספרות (וכתרבות) עברית ישראלית.

לגבי שקד, כלגבי כל ישראלי מן השורה, אין מקום אחר זולת ארץ ישראל ואין מסגרת-קיום אחרת זולת מדינת ישראל, שבהן יכולים ויוכלו יהודים לממש את זהותם הלאומית-התרבותית במלוא עומקה השורשי ובמלוא גובהה העדכני, ומאמונה ציונית זו נגזרת בלאו-הכי אמונה בכורתה המוחלטת של השפה העברית (ויתרה מזאת, של העברית הישראלית החיה, המדוברת, המאפשרת את כתיבתה של ספרות עברית חיה) על פני היידיש והאנגלית ושאר השפות שבהן נכתבה ונכתבת ספרות יהודית. לכן ליווה שקד בהזדהות רוחנית שלמה, שלא לומר יתירה, את צמיחתה של ספרות דור המדינה.⁶ בביקורתו הבונה, האוהדת, המכווניה, הוא טיפח את סופרי דור המדינה ואת הקוננוציצה שלהם, ובתפקידו זה כמבקר ממריץ ומעודד (ו"מגויס", אם תרצו) של ספרות דור המדינה הוא מילא את שליחותו כ"צופה לבית ישראל" לא במנותק ממפעלו האקדמי אלא כצבת בצבת עשויה, מתוך תפיסת עבודת העבר ועבודת ההווה כאותה שליחות אינטלקטואלית עצמה.

דבר זה נזקף לזכותו של שקד, כשם שהוא נזקף לגנותו. תפיסתו את הספרות הישראלית כספרות שתפקידה העיקרי הוא ליבון הזהות הישראלית המתרקמת הגבילה עד מאד את יכולתו להתעניין ביצירות-ספרות ישראליות שעסקו בתכנים אחרים ואת יכולתו להבחין בין יצירות מעולות, בינוניות וגרועות, יהיו תכניהן אשר יהיו. במלים אחרות: שקד ניגש אל סיפורים ושירים ומחזות ישראליים כאל מסמכים האמורים לספק דין-וחשבון דורי-תקופתי על ה"ישראליות", ואמת-מידה חוץ-ספרותית זו גרמה לו לרומם יצירות חלשות ולהחמיץ יצירות חזקות. מפת הספרות הישראלית שאותה הוא שירטט היא אפוא מפה בעייתית מיסודה, באשר היא מושתתת על התעניינות כפייתית בזהות הישראלית ועל תפיסת הספרות הישראלית כספרות האמורה להתמכר, כמוהו, לשאלה חוץ-ספרותית זו.⁷

⁶ למן ספרו **גל חדש בסיפורת העברית**, ספריית פועלים, תל אביב 1971, שקידם למרכז הזירה את א"ב יהושע, עמוס עוז, עמליה כהנא-כרמון ואהרן אפלפלד.

⁷ כדוגמא טרייה לתפיסתו של שקד את הספרות הישראלית כספרות האמורה, כביכול, לעסוק בראש ובראשונה בשאלת הזהות הישראלית-יהודית, יצוין מאמרו "מצבה לאבות וסימן לבנים: האוטוביוגרפיה של עוז על רקע האוטוביוגרפיות של גורי, קניוק ואפלפלד", **ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל**, גיליון 7, אוניברסיטת תל-אביב, אביב 2005, עמ' 1-24. מאמר זה, הנפתח בפרק שכותרתו "יהודי? ישראלי?" והנחתם בפרק שכותרתו "של מי אתה ילד? ישראלי יהודי – יהודי ישראלי", הוא טקסט שקדי אופייני לעילא, באשר הוא ממוקד ללא שיוור ביצוגיה של שאלת הזהות הישראלית-יהודית ביצירות הנידונות בו (החקירה מאת חיים גורי, 1980; **פוסט מורטם** מאת יורם קניוק, 1992; **סיפור חיים** מאת אהרן אפלפלד, 1999; **סיפור על אהבה וחושך** מאת עמוס עוז, 2002), ללא כל דיון באיכותן הספרותית.

לזכותו ולגנותו של שקד ייאמר, אפוא, שהוא תפס והציג את התרבות והספרות הישראלית כמסכת עתירת הישגים, ושמתוך עמדת יסוד אוהדת ומעודדת זו הוא נרתם לביסוס ההכרה הציבורית בהישגיה.

מירון, לעומתו, התקשה לומר מלה טובה על תוצריהן של התרבות והספרות הישראלית. השבחים הנדירים שהוא חלק לסופרי דור המדינה (יהודית הנדל, יצחק בן-נר, יעקב שבתאי, א"ב יהושע, יותם ראובני), השתלחויותיו הבוטות בסופרים כעמוס עוז, עמליה כהנא-כרמון, בנימין תמוז וחיים באר, והתעלמותו הזועקת מכל השאר, הסגירו בעקביות את יחסו הצונן, ואף העוין, כלפי מכלול-היצירה של דור המדינה. לכן הפריד מירון את אהבתו משנאתו. את עבודת העבר שלו, כחוקר הספרות העברית והיידיית הטרומ-והחוקן-ישראלית, הוא ביצע כאוהבם-מעריצם של מנדלי, ברדיצ'בסקי, שלום עליכם, ביאליק, גנסין, עגנון, אצ"ג וכו', ומאחר שלא אהב כמעט שום דבר שנוצר בתרבות ובספרות הישראלית נמנע כמעט לגמרי, באופן טבעי, מכתובה מחקרית-אקדמית על אודותיה. הוא כתב על אודותיה ביקורות, לא מחקרים, משום שאין אדם חוקר ספרות שהוא בז לה.

בכך אימץ מירון ואייש, בתפקידו כמבקר, את הפוזיציה התרבותית-ספרותית של ברוך קורצווייל, כשם שקורצווייל אימץ ואייש בשעתו את הפוזיציה של ברנר. חרף כל ההבדלים הרעיוניים בין ברנר האנטי-דתי לבין קורצווייל הדתי, וחרף מה שכותב היום מירון בגנותו של קורצווייל (כפי שנראה בהמשך), שלושתם פסלו על הסף, איש איש בתורו, את "הז'אנר הארצישראלי ואביזריהו"; שלושתם תפסו את הספרות המקומית כירודה ורדודה רובה ככולה, נגועה בקרתנות, בהתייפיות שקרית וביומרות חסרות כיסוי – ספרות שאינה עומדת כלל, ושספק אם תעמוד בעתיד הנראה לעין, בתקן-האיכות שהציבה הספרות העברית והיידיית הטרומ-ישראלית, שלא לדבר על תקן-האיכות שהציבו ענקיה של ספרות העולם המודרנית.

לא רק את הפוזיציה הברנרית-הקורצוויילית אימץ ואייש מירון אלא גם את אמת-המידה הביקורתית שלפיה שפטו ברנר וקורצווייל יצירות-ספרות לשבט או לחסד: התביעה לריאליזם קיומי-קדורני נטול פשרות ונחמות, מיוסר ומייסר, נטול דמיון, נטול הומור. מכאן איבתו של ברנר כלפי כל ספרות בדיונית במובהק (כתיבתו הספרותית שלו עצמו הפעילה כידוע כל תחבולה רטורית כדי להיראות בלתי בדויה); מכאן איבתו של קורצווייל כלפי ספרות דור תש"ח, שהיתה נגועה בהתלהבות, בחדוות נעורים ובאופטימיות (כי הנלהב והאופטימי הוא שקרי בהכרח: רק דיין-וחשבון דכאוני הוא "אותנטי"); ומכאן איבתו של מירון כלפי בדיוניותן ("מופרכותן" הרגשית-הקיומית, לשיטתו) של רוב יצירות-הספרות הישראליות, והכתרים שהוא קשר לאותם סופרים ישראלים בודדים במועדם שהפגינו ריאליזם מדכדך כל צורכו.

מכאן, במלים אחרות, התנכרותו של מירון הן למהלך הספרותי של דור תש"ח (ריאליזם אופטימי, ועל כן בלתי אותנטי) והן למהלך הספרותי של שנות ה-60 (ה"גל החדש", הסוריאליסטי-הסמלי-האלגורי, שנישא על כפיו של גרשון שקד). הוא ייחל לריאליזם דכאוני,

ובשנות ה-70 סיפקו את מבוקשו לא רק הסופרים הבודדים שאותם הוא הואיל לשבח (ובראשם יעקב שבתאי, שאותו הכתיר כ"גדול המספרים העבריים בדורו"⁸) אלא גם אלה שהפיקו ממנו תגובות פושרות, כגון יהושע קנז, ואלה שלא זכו להתייחסותו, כגון ישעיהו קורן.

2

מן הריאליזם הקיומי הקודר, ה"אותנטי", נגזרה גם הכרעתו הגחמנית לכאורה, להעניק טיפול פסיכואנליטי לשירת ביאליק ואלתרמן. הוא חיפש אצל ביאליק ואצל אלתרמן "אותנטיות" נפשית-חוויתית קודרת ומיוסרת לתיאבון, כדי להציל את שירתם מכל אידיאליזם רומנטי ולאומי. דא עקא ששירתם של ביאליק ואלתרמן מלאה אידיאליזם רומנטי ולאומי, ומירון נזקק אפוא לשיטת קריאה מדרשית שבאמצעותה יוכיח לנו כי האידיאליזם הרומנטי והלאומי של ביאליק ושל אלתרמן אינו אלא ציפוי רטורי של תוכן נפשי-חוויתי לא-מודע, שהוא-הוא התוכן האמיתי והרלבנטי.

השיטה המדרשית המבוקשת נמצאה לו, כמובן וכצפוי, בפסיכואנליזה הפרוידיאנית, ולאחר שהוכיח (לעצמו, על כל פנים) ששירתם של ביאליק ואלתרמן עוסקת לאמיתו של דבר ב"קומפלקסים סקסואליים-ליבידינאליים מודחקים" וכיוצא בזה, הצליח להעניק גם לביאליק ולאלתרמן את ההכשר הריאליסטי-קיומי, החוויתי-ה"אותנטי", שבלעדיו לא היה יודע מה לעשות בהם ובשירתם. הוא עתר אל הפסיכואנליזה, בכואו אל שירתם, לא מתוך גחמה שרירותית ולא מתוך היגררות מתנשפת אחר אופנת ניתוח חבוטה, שעל אופיה השרלטני כבר נשתברו קולמוסים הרבה; הוא נזקק לפסיכואנליזה בכואו אל שירתם משום שהוא נזקק לרדוקציה פסיכולוגיסטית שבאמצעותה תעמוד שירתם במבחן ה"אותנטיות" הנפשית-חוויתית. כאידיאליסטים, כרומנטיקנים, כציונים נלהבים, היו ביאליק ואלתרמן זרים לרוחו.

זה ולא אחר היה הבסיס להתקפותיו על מה שנראה לו, בתחילת שנות ה-90, כתהליך מואץ של התמסחרות שוק הספרים הישראלי והתמסחרותה של הסיפורת הישראלית עצמה, לנוכח הרומנים רבי-המכר של א"ב יהושע, עמוס עוז, דוד גרוסמן ומאיר שלו.⁹ מירון לא היה המבקר היחיד, וגם לא הראשון, שתקף בשצף-קצף את מה שנראה אז ומאז כדירדור חמור של הסיפורת הישראלית אל עבר הבידור ההמוני סר-הטעם והציני, המבטל כל הבחנה בין הצלחה אמנותית להצלחה מסחרית, והמאיים לייתר את ביקורת הספרות, כאשר גורלם של ספרים נקבע בידי חצ"נים ומנחי תכניות ארוח. אבל קובלנתו של מירון על התמסחרותם-לטענתו של הסופרים

⁸ דן מירון, אחרית דבר לרומן סוף דבר מאת יעקב שבתאי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1984, עמ' 247.
⁹ ראה: דן מירון, "שילוש שאינו קדוש", ידיעות אחרונות, 3 ביוני 1994.

הישראלים המצליחים ביותר (בדיוק על שום הצלחתם הקופתית-התקשורתית), היתה נעוצה בעמדת היסוד הברנרית-קורצוויילית הקבועה שלו, שרק קיבלה ביטוי חדש בתחילת שנות ה-90, כפי שקיבלה באותה תקופה את ביטויה המקביל בפירושו הפרוידיאניסטיים לביאליק ולאחרמן. לולא ביטאה את עמדתו הקבועה, לא היתה קובלנתו על התמסחרות הספרות הישראלית אלא תגובה בנאלית של שומר חומות התרבות הגבוהה על התעצמות כוחה של תרבות ההמונים, שהיתה נבלעת בתגובותיהם הבנאליות של שאר החרדים לעתיד התרבות והספרות בעידן הטלביזיה והשיווק האגרסיבי. במישור העקרוני והלא בנאלי, ביטא אז מירון כדרכו בקודש את עוינותו החריפה כלפי כל גילוי תרבותי וספרותי של הנאה ושמחה והומור וקלות. מה שמותר לסופרי העולם ולקוראיהם (האם היה מירון משבח, למשל, את סיפוריו של פושקין, אילו סופר ישראלי היה חתום עליהם?), אסור לסופרי ישראל ולקוראיהם: לבטא ולצרוך עוד רגשות מלבד דכדוך.

חזקה על מירון, לפיכך, שיודיע לנו שגם שלום עליכם, "גדול הסופרים היהודים הקומיים" על פי הגדרתו של מירון עצמו,¹⁰ לא בגד חס ושלום בריאליזם המיוסר כדי לגרום חס ושלום קצת הנאה לקוראיו, מאחר שצחוקו של שלום עליכם הוא צחוק אפל וכבד כעופרת, "מבע שמעורבות בו יוהרה וחרדה, התנשאות וחוסר ביטחון עצמי"¹¹ וכל רגש שלילי אחר שתעלו בדעתכם, רק לא חום אנושי ואהבת חיים בסיסית. וחזקה על מירון שהצלחתם המסחרית המסחררת של סיפורי שלום עליכם, בחייו ולאחריהם, כמו גם תלותה המוחלטת של הקריירה הספרותית של שלום עליכם בעיתונות הפופולרית, לא תגרום לו להסס לפני שיאשים את הסופרים הישראלים המצליחים והאהובים (בישראל ומחוץ לה) בכניעה ממוסחרת לתרבות ההמונים. כי שוב: מה שמירון שיבח בכותבו על כל יוצר שאינו ישראלי ועל כל מערכת תרבותית-ספרותית שאינה המערכת הישראלית, הוא מה שמירון גינה בעקביות ובתוקף כמבקר התרבות והספרות הישראלית. בישראל צריך לסבול ולקדש את הסבל. יש "להגביר הריאליות הקדושה", הברנרית, ולדכא כל גילוי סורר, "שקרי", של הנאה.

3

כמבקר הספרות הישראלית, מירון היה אפוא נציג מובהק של שנות ה-70: אחד מדובריו המרכזיים של המהלך הניאו-ריאליסטי, הניאו-ברנרי, שהסתמן באותו עשור, לצידם של דוברים מרכזיים כמנחם פרי ומאיר ויזלטיר, שפתחו את גליונו הראשון של כתב-העת "סימן קריאה"

¹⁰ דן מירון, **הצד האפל בצחוקו של שלום עליכם**, עם עובד, תל אביב 2004.
¹¹ שם, עמ' 13.

בציטטה מברנר, שלאחריה הם הכריזו – תחת הכותרת הברנרית "מסביב לנקודה" – כי ידפיסו את סיפוריהם של סופרים ה"חופשיים מן הסד העגנוני" שאליו ככלו עצמם סופרי שנות ה-60. הסיפורים המתפרסמים בכתב-העת אינם "מעשה-תשבץ של משמעויות, אין בהם קריצות אירוניות בעין גסה, ואין בהם מערכות-רמזים עמוסות לעיפה. יש בהם הסתכלות בגופי מציאות", ולשונם "אינה מיטגנת בשומן עצמה"¹². תרגומו של ברנר לפרק הפתיחה של טוביה החלבן לשלום עליכם נדפס בגליונו הראשון של כתב-העת כמופת של חספוס ריאליסטי אנטי-עגנוני, ואחד הטקסטים המרכזיים בגליון היה מאמר-התקפה של נסים קלדרון על ה"פשטנות", ה"מנייריזם" וה"עמקנות המדומה" של א"ב יהושע, עמוס עוז ואהרן אפלפלד, נציגיו הבכירים של נוסח שנות ה-60.¹³

סדר-יום ספרותי זה, של שנות ה-70, היה מוצדק בדרכו ומוגבל בדרכו ככל סדר-יום ספרותי-תרבותי. היה במסגרתו מקום לספרות אובייקטיביסטית-נטורליסטית, אפרורית-עגמומית, אשר כוחה באמינותה התיאורית, והיה במסגרתו מקום לספרות סובייקטיביסטית, וידויית-חושפנית, אשר כוחה באמינותה הרגשית; המכנה המשותף, מכל מקום, היה אתוס ספרותי-תרבותי של איזו "עובדתיות" קיומית, תיעודית-אקטואליסטית ו/או פרטית-נפשית, כאבן-בוהן שאין בלתה לשיפוטי-ערך ספרותיים.

ה"עובדתיות" הקודרת שיקפה את הלכי הרוח של האינטליגנציה הישראלית-החילונית של השמאל החדש, הפוסט-בן-גוריוני, עם קריסתה של הישראליות הציונית-סוציאליסטית הישנה למן מלחמת ההתשה, דרך מלחמת יום הכיפורים, עד למהפך הפוליטי של 1977. אינטליגנציית השמאל החדש נלפתה אז עוגמה מובנת מאליה. את בית-גידולה הציוני-סוציאליסטי היא לא יכלה לתאר עוד אלא במונחים של שכול וכישלון, ואת הימין העולה (הלאומני-החילוני, הלאומני-הדתי, המזרחי-המסורתי, החרדי) היא לא יכלה לתאר אלא במונחים של תיעוב ואימה. המאהב של יהושע וזכרון דברים של שבתאי, שפורסמו שניהם ב-1977, היו על כן הביטויים הספרותיים הייצוגיים ביותר של קינת השמאל בשנות ה-70. ההתאבלות על מותו של השמאל הציוני הישן וההכרה בכך שהעשור שבין 1967 ל-1977 הוא עשור של תפנית עמוקה, העניקו אז להווה הישראלי, ל"מצב" הישראלי של שנות ה-70, חריפות שהזמינה (ואף חייבה, לדעת רבים) ספרות ריאליסטית, מיידית, אקטואלית, שחומריה הם "גופי המציאות" הישראלית-עכשווית, כניסוחם של פרי וויזלטר. סלידתה של אינטליגנציית שנות ה-70 משפת הסיסמאות האנכרוניסטית של תנועת העבודה המובסת ומשפת הסיסמאות הפופוליסטית של הימין הלאומני המנצח – עצם סלידתה מכל שיח אידיאולוגי-קולקטיביסטי-מגייס, חברתי או לאומי –

¹² מנחם פרי ומאיר ויזלטר, פתיה לסימן קריאה 1, ספטמבר 1972, עמ' 8.

¹³ נסים קלדרון, "קלקלות בסיפורת: על ספריהם האחרונים של א"ב יהושע, עמוס עוז ואהרן אפלפלד", סימן קריאה 1, ספטמבר 1972, עמ' 313-321. במאמר זה תקף קלדרון את ספרו של יהושע בתחילת קיץ 1970 (שוקן, ירושלים ותל אביב 1972), את ספרו של עוז עד מוות (ספריית פועלים, תל אביב 1971) ואת ספרו של אפלפלד העור והכותונת (עם עובד, תל אביב 1971).

הולידה בה, כתגובת נגד, שיח ספרותי, תרבותי ופוליטי של פיכחון, של ריאליזם, של היצמדות ל"עובדות".

האתוס הספרותי הזה, שמירון היה אחד מדובריו המרכזיים, היה בעייתי משלוש בחינות לפחות.

ראשית, לא היה במסגרתו מקום לכתיבה ספרותית שלא היתה שותפה לרוח-הנכאים של אינטליגנציית השמאל החדש, ושלא עסקה מספיק, או לא עסקה כלל, ב"מצב הישראלי" של שנות ה-70. לא היה במסגרתו מקום לסיפורת פיוטית-זכרונית החוגגת את משלביה הגבוהים והמתרוננים של השפה העברית, כמו זו של עמליה כהנא-כרמון או דוד שחר או ישראל ברמה. לא היה במסגרתו מקום לסיפורת ולשירה רחבת אופקים ונינוחה, המפליגה אל ארצות ותרבויות אחרות, כמו זו של דן צלקה או ישראל פנקס. לא היה במסגרתו מקום לפרודיה,¹⁴ לשירה רליגיוזית, לסיפורת סוריאליסטית או לתיאטרון של עונג אסתטי כמו זה של נסים אלוני. לא היה בו מקום לשום קלילות. לשום שמחה. לשום תפיסה של החיים כמהנים פה ושם. לשום תפיסה של הספרות כמהנה פה ושם. לכן התגלעה באותן שנים – אם נחזור אל מנחם פרי, מנהיגו של המהלך הניאו-ריאליסטי בתוקף תפקידו כעורך "סימן קריאה" – סתירה בין קידומה של הספרות הניאו-ריאליסטית הקודרת לבין קידומה של תורת-ספרות ניאו-פורמליסטית ("אסכולת תל אביב"), שעמדה כולה על העונג האסתטי. כחוקרי ספרות, התענגו פרי וחבריו על איכותן האמנותית המתוחבלת של יצירות וירטואוזיות עתיקות כחדשות, תוך התעלמות כמעט גמורה מ"גופי המציאות" (החברתיים, ההיסטוריים, הביוגרפיים) המשוקעים בהן; כמנהיגי תרבות, הם עשו את ההפך מזה. מירון לא נקלע לסתירה פנימית זו, משום שהעונג לא נכלל בחשבונו הספרותי.

שנית, הדרישה הניאו-ריאליסטית לכתיבתה של ספרות הממוקדת בכאן ובעכשיו הקיומי-חוויתי – ב"מצב" הישראלי ובמצב-הרוח הפרטי – היתה מנותקת מערכיה הפואטיים של הקלאסיקה העברית-יהודית, ולא אפשרה לפיכך התחברות מחודשת, ישראלית-עדכנית, למורשה פואטי זו. להווה ידוע שסיפורי התנ"ך, סיפורי התלמוד וסיפורי החסידים הם סיפורי פעולה אידיאולוגיים המתאפיינים בהימנעות קיצונית מתיאורים חיצוניים ומניתוחים נפשיים – כלומר, משני ממדיה של הכתיבה הריאליסטית; ולהווה ידוע ששירת הנבואה המקראית ושירת הקודש היהודית לדורותיה מתעניינות בהווה רק באשר הוא נגזר מן העבר הרחוק (עידן הברית) ומושווה אליו, ורק באשר הוא מכוון אל העתיד הרחוק (עידן הגאולה). להווה ידוע, בקיצור,

¹⁴ בעמ' 139 של מסתו החדשה, הרפיה לצורך נגיעה: לקראת חשיבה חדשה על ספרויות היהודים, עם עובד, תל אביב 2005, מהלל מירון את יוסף פרל, מחבר הפרודיה המשכילית האנטי-חסידית מגלה טמירין. "זמנה של ההכרה בו [בפרל] כבאחד מגדולי הסופרים העבריים, ג'ונתן סוויפט של הספרות העברית החדשה, בוא יבוא", מכריז מירון, שכן תחת ידיו הפרודיות של פרל "נעשה הלהג החסידי העילג לקרנבל יחיד ומיוחד של עברית מתפרעת [...], קרנבל שבזכותו נהיה מגלה טמירין בנוסחו העברי ליצירת המופת של הסיפורת העברית מן העידן שלפני מאפו". נניח לשאלה אם מגזים מירון בגדולת מגלה טמירין, ונשאל: האם עודד מירון אי-פעם את צמיחתה של ספרות ישראלית פרודית? האם האתוס הביקורתי הריאליסטי-קיומי-עגמומי שלו הותיר מקום לקרנבלים פרודיים – או שמא, כרגיל אצלו, מה שנמצא ראוי לשבח בספרות טרום-וחוץ-ישראלית, נמצא ראוי לגינוי או להתעלמות אם נכתב חלילה כאן, במדינת ישראל?

שתפיסת הזמן והמרחב העברית-יהודית, ושתפיסתה את הזהות הפרטית כנגזרת של זהות לאומית טראנס-היסטורית, היא תפיסת עולם שהתגלמה בספרות שריאליזם עכשוויסטי ממנה והלאה. מרידתו של ברנר במורשה הספרותית הזאת היתה נעוצה, כמובן, בהתפקדותו ובחילוניותו הנחרצת והלוחמנית, אבל נאמנות גמורה לקו הברנרי, החילוני-מודרניסטי הנחרץ, פירושה בגידה גמורה במורשת הספרות העברית-יהודית. ועל כן, מי שהילל בשנות ה-70 את ביאליק, את עגנון או את אצ"ג – ממשיכה-מחדשה המובהקים של מורשת השירה והסיפור העברית-יהודית הקלאסית – היה צריך לשאול את עצמו אם תרומתו לקנוניזציה שלהם עולה בקנה אחד עם התעקשותו על האתוס הריאליסטי-ברנריסטי.

ושלישית, הגבול העובר בין שלילתן של אידיאולוגיות בשם "העובדות" לבין ניהיליזם גמור, דק כחוט השערה. אצל ברנר, התגלם חוט השערה הזה באותו "אף על פי כן" ידוע שלו, שהוא קו הנסיגה האחרון של מי שאינו מאמין באף אידיאולוגיה המבקשת להעניק לחיים פשר ותכלית שמעבר לסבל. החיים הם שכול וכישלון – זוהי "האמת", אלו "העובדות" – ואף על פי כן צריך להיאבק, כדי לסבול בכבוד ולמות בכבוד. האם זהו אתוס רציני, או רק פאתוס? איש ממעריציו של ברנר ומחוקרי כתביו לא הצליח ולא יצליח ליישב את הסתירה בין נבואות השחור והייאוש שלו (אין עתיד לציונות, אין עתיד לספרות העברית, אין עתיד ליהודים), לבין התגייסותו הנמרצת והמשולהבת למפעל ההתיישבות הציוני-חלוצי ולמפעל התחייה של הספרות העברית. סתירה זו, בין שלילתם הגורפת של מפעלים אנושיים מונחי אידיאולוגיה לבין הישענות על הנמקה אידיאולוגית כלשהי לעבודת ההווה הספרותית-תרבותית, העיבה באופן חמור גם על סדר-יומם של הברנרים החדשים, אנשי שנות ה-70, ובהם דן מירון. אך מאחר שהשיח הפוסטמודרניסטי, הניהיליסטי, השולל את כל האידיאולוגיות כולן (והמתיימר כי הוא עצמו אינו אידיאולוגי), היה אז רק בחיתוליו ועדיין לא נתן את אותותיו במקומותינו, לא היה מירון מצויד אז בעגה שתאפשר לו לחצות את הגבול הדק האמור וליפול לחיקו החם של הניהיליזם. הוא חצה את הגבול הזה השנה, במסתו הרפיה לצורך נגיעה.

אדם שהקדיש את רוב חייו לחקר הספרות העברית והיידיית ולביקורת הספרות והתרבות הישראלית, ייעלב בוודאי אם מישוהו יאמר לו שאין ספרות עברית, שאין ספרות יידיית ושאינן ספרות ישראלית, משום שאין בכלל דבר כזה, "ספרות לאומית". הוא ייעלב, אך לא יופתע. שכן, הכפירה הפוסטמודרניסטית בממשותף של זהויות לאומיות – ובלאו הכי, הכפירה הפוסטמודרניסטית בקיומן של ספרויות לאום – כחלק מן הכפירה הפוסטמודרניסטית

העקרונית בתוקפו של כל מושג מהותני (אסנציאליסטי), היא האופנה האקדמית כבר עשרים שנה. מפתיע, לעומת זאת, לשמוע טענה זו מאדם שהקדיש את רוב חייו, הוא עצמו, לספרות שהוא החליט פתאום לכפור בקיומה.

המושג "ספרות לאומית", קובע מירון במסתו החדשה, הוא "מושג אידיאולוגי-פוליטי" ה"מבוסס על קונסטרוקציה מדומה, סינתטית, המופצת על ידי אידיאולוגים וסוכני תרבות, שאף פעם אינה עומדת במבחן העובדות".¹⁵

"מושג אידיאולוגי-פוליטי": כלומר, מושג שקרי, שהרי כל אידיאולוגיה היא "תודעה כוזבת", על פי השיח הפוסטמודרניסטי, שאימץ את העגה המרקסיסטית בלי לאמץ את האידיאולוגיה הפוליטית של מרקס.

"... קונסטרוקציה מדומה, סינתטית": כלומר, הכללה. חשיבה מושגית היא חשיבה כוללנית. פילוסופיה היא חשיבה מושגית-כוללנית – התעסקות ב"קונסטרוקציות מדומות, סינתטיות" – ולכן הפילוסופיה היא שקרית בהגדרה. על פי אותו ההגיון האנטי-מושגי, הפוסטמודרניסטי, שקרית בהגדרה כל הכללה מושגית היסטורית, פוליטית, סוציולוגית, פואטית – בקיצור, כל הכללה. אבל לחשוב זה להכליל.

"... אידיאולוגים וסוכני תרבות": כלומר, שקרנים. על פי צו האופנה הפוסטמודרניסטי, משתמש מירון בתארים "אידיאולוג" ו"סוכן תרבות" כתארי גנאי. אבל מהו אינטלקטואל, אם אינו אידיאולוג? מהו אינטלקטואל, אם אינו סוכן תרבות?

"... שאף פעם אינה עומדת במבחן העובדות": כלומר, מירון מסוגל לעשות את מה שקאנט טען שאיש אינו מסוגל לעשות: הוא מסוגל לראות את "העובדות" בעירומן הגולמי. הוא מסוגל לראות את "הדברים כשהם לעצמם" בלי להטיל עליהם שום "קונסטרוקציה מדומה, סינתטית" של קטגוריות-חשיבה מושגיות-מכלילות.

לכאורה, חוזר מירון בדבריו אלה על אתוס הריאליזם ה"אותנטי", הברנרי, שבו הוא דגל מלכתחילה ולאורך כל הדרך. אין הוא אומר כאן, לכאורה, אלא את מה שאמר תמיד – שאידיאולוגיות מגייסות למיניהן הן תודעות כוזבות שאינן עומדות ב"מבחן העובדות" הריאליסטי הקודר – ואין הוא מש בכך כמלוא הנימה, לכאורה, מאתוס ה"עובדות" של שנות ה-70. למעשה, הוא שומט את הקרקע (הדקה בלאו הכי) שעליה ניצב האתוס הזה, ועורק ממנו אל קשקשת אופנתית ריקנית, חסרת אחריות מבחינה תרבותית וחסרת שחר מבחינה פילוסופית. שכן, כל עוד דיבר מירון בגנותן של אידיאולוגיות מסוימות, וכל עוד עשה זאת בשמה של אידאולוגיה, הוא ניהל מאבק רציני ומנומק: מאבקו של אינטלקטואל ישראלי בשקריותן (לשיטתו) של הציונות הסוציאליסטית הבן-גוריוניסטית מכאן ושל הציונות הימנית-לאומנית מכאן, ובשקריותם (לשיטתו) של גילומיהם הספרותיים והתרבותיים של שתי אלו (ובראשם פזמוניה של נעמי שמר, שבהם הושגה המזיגה ה"מוצלחת" ביותר, והנתעבת ביותר בעיני מירון,

¹⁵ הרפיה לצורך נגיעה, עמ' 160.

בין שתי התודעות הכוזבות¹⁶). כל עוד תקף את גילוייה הספרותיים והתרבותיים של הישראליות השקרית בעיניו, היתה לו אכן "קונסטרוקציה מדומה וסינתטית" מסוימת לנעוץ בה את שיניו – והוא נעץ בה את שיניו כדי לבצע את עבודת ההווה שלו כאינטלקטואל ישראלי מעורב ואכפתי, אידיאולוג הצופה לבית ישראל. ואילו עכשיו, כשהוא מודיע לנו שספרות לאומית (ובהכללה, תרבות לאומית, וביתר הכללה, זהות לאומית) היא "קונסטרוקציה מדומה, סינתטית, המופצת על ידי אידיאולוגים וסוכני תרבות", הוא מתפטר כמו פיו מתפקידו כאינטלקטואל ישראלי (אידיאולוג, סוכן תרבות), ופורש אל האולימפוס הפוסטמודרניסטי.

הקביעה כי זהויות לאומיות, ובלאו הכי ספרויות לאום, הן קונסטרוקציות מדומות, סינתטיות, המופצות על ידי אידיאולוגים וסוכני תרבות, אינה בלתי נכונה. אדרבה, היא בנאלית. הקביעה כי יש להתנגד לקונסטרוקציות שכאלו – קביעה שמשמעת ממנה הנחת קיומה של זהות "אמיתית" כלשהי שאינה קונסטרוקציה – היא השתטות אופנתית.

כך הופך הדיבור הניאו-ברנרי, האכפתי והאחראי, נוסח שנות ה-70, על אודות "מבחן העובדות" המפוכח שבו צריכה ספרותנו ותרבותנו הישראלית לעמוד, לדיבור מופקר ובטלני בגנותן של קונסטרוקציות אידיאולוגיות באשר הן. כך הופך, במלים אחרות, מאבק על דמותה של הספרות הישראלית למלל ריק של פוסט-אינטלקטואל הכותב לנו בתור פוסט-ישראלי. שהרי, אם הקטגוריה "ספרות לאומית" ("ישראלית", "עברית" או "יהודית") היא קונסטרוקציה שקרית, אין אליבי טוב מזה לזניחת המאבק הביקורתי על דמותה.

מול הדיבור הרדיקלי-נונשלנטי הזה על "מבחן העובדות" אשר אף קונסטרוקציה מושגית אינה יכולה לעמוד בו, אין מנוס מלהזכיר את הידוע היטב לכל סטודנט לפילוסופיה:

ההסתיוגיות הרציניות היחידות שהועלו במאתיים השנים האחרונות מקביעתו של קאנט כי הכרתנו היא מושגית-פרשנית בעל כורחה (לאמור, איננו יכולים שלא להטיל על הממשות את הקטגוריות המושגיות של הכרתנו), נגעו לשאלת טיבן של קטגוריות-ההכרה – לא לעצם ההודאה בכך שההכרה האנושית היא מושגית-פרשנית, יצרנית של "קונסטרוקציות מדומות, סינתטיות". מצדו האחד של המתרס הפילוסופי ניצבו וניצבים אלה הסבורים, כמו קאנט בזמנו וכמו נעם חומסקי בזמננו, שקאטגוריות-ההכרה הן אוניברסליות, אפריוריות, נצחיות, א-היסטוריות, ומצדו השני של המתרס ניצבו הגל, מרקס, ניטשה וממשיכיהם בני זמננו, הסבורים שקטגוריות-ההכרה הן היסטוריות, פרטיקולריות, תלויות שפה ותרבות ומקום ועיתוי.

בתחום תורת הספרות התגלמה העמדה הקאנטיאנית, במרוצת המאה ה-20, בתורת קריאה פורמליסטיות, סטרוקטורליסטיות, ניו-קריטיציסטיות, פנומנולוגיות וקוגניטיביסטיות, שניתקו את היצירות הנחקרות מכל הקשר היסטורי, חברתי, פוליטי וביוגרפי, כדי לדון במנגנוני ההכרה האוניברסליים, הא-היסטוריים, המופעלים בכל פגישת סובייקט/אובייקט (קורא/טקסט), ואילו

¹⁶ מירון השתלה בנעמי שמר במסתו "זמירות מארץ להד"ם" [1984], שכוונה בספרו **אם לא תהיה ירושלים: הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 175-206, והוא חוזר ומשתלה בה במסתו החדשה, הרפיה לצורך נגיעה, בעמ' 168.

העמדה הנגדית, ההיסטורית-תרבותית, התגלמה בתורות קריאה מרקסיסטיות, ניאו-מארקסיסטיות, פמיניסטיות, פוסט-קולוניאליסטיות וכו'. כך או אחרת, איש מבין הפילוסופים וחוקרי הספרות שאימצו את תורת ההכרה האוניברסליסטית והא-היסטורית של קאנט ואיש מבין הפילוסופים וחוקרי הספרות שאימצו את תורות ההכרה תלויות ההיסטוריה והתרבות של הגל, מארקס וניטשה, לא הרהיב עוז בנפשו לדבר, כמו מירון, על "עובדות" גולמיות, עירומות, חפות מפרשנות מושגית, הנגישות כביכול להכרתנו כמות שהן, ואשר כל מה שדרוש לנו כדי לראותן הוא לחדול מהטלת מושגינו עליהן.

האם סביר כהוא זה להניח שמירון כופר היום בכנות וברצינות בכך שבני-אדם אינם תופשים כלל "עובדות" גולמיות? האם סביר כהוא זה להניח שהוא כופר היום בכנות וברצינות בכך שבני-אדם תופשים רק משמעויות (כלומר, "קונסטרוקציות מדומות, סינטטיות", מושגיות), ושמבחנה של כל תפיסת מציאות, על כן, אינו "מבחן העובדות" שמחוץ לכל קונסטרוקציה (מבחן שרק מירון יודע איך לבצעו), אלא מבחנה בהשוואה לקונסטרוקציות מתחרות?

לא. מירון מפלרטט עם הפוסטמודרניזם, אבל הפלירט הוא רק פלירט. אין הוא קופץ ראש לבריקה הריקה שנבנתה על ידי אותם מופקרי שיח המתיימרים להיות חפים מקונסטרוקציות, חפים מנרטיבים, חפים מאידיאולוגיה. "יש גיחוך מסוים בעצם יצירתה של אידיאולוגיה אנטי-אידיאולוגית", כתב מירון ב-1979,¹⁷ ואין להניח כי שינה את דעתו בכנות וברצינות. הוא נבון מכדי לבוא אלינו בידיים ריקות, ולכן – לאחר ששילם מס-שפתיים אופנתי לשוללי הקונסטרוקציות באשר הן קונסטרוקציות – הוא מציע לנו קונסטרוקציה מושגית העדיפה לטענתו מן הקונסטרוקציה "ספרות עברית", או מן הקונסטרוקציה "ספרות יהודית". במקום לחפש בספרויות-היהודים רציפות כלשהי של התפתחות פנימית, במקום לחפש בהן (לשווא, לטענתו) התמדה כלשהי של תכנים וצורות וסוגות ושאר נורמות פואטיות אשר יש בהן כדי לאפיין ולייחד את ארון הספרים העברי-יהודי בגילוייו המובהקים (ובדיעבד, הקנוניים), מציע לנו מירון לזנוח את קונסטרוקציית ההמשכיות (continuity) לטובת קונסטרוקציה מושגית רופפת וערטילאית ממנה, שאותה הוא מכנה "מגעיות" (contiguity).¹⁸

די בכך שמירון נאחז במשחק-מלים תפל (ויתר על כן, במשחק-מלים שאינו ניתן לתרגום קולע לעברית, שאלמלא כן היתה מזומנת למירון מלה עברית מן המוכן, תחת הניאולוגיזם המגושם והמכוער "מגעיות") כדי ללמד על מידת רצינותה של בשורתו החדשה. אבל מאחר שמשחק-המלים הניו-יורקי הזה, שעליו קופץ מירון כמוצא שלל רב, אינו יותר ממה שהוא, הבה נעיין בבשורתו החדשה לגופה.

¹⁷ דן מירון, פנקס פתוח: שיחות על הסיפורת בתשל"ה, ספריית פועלים, תל אביב 1979, עמ' 43.
¹⁸ הרפיה לצורך נגיעה, עמ' 165.

המושג "ספרות לאומית", כותב מירון בהרפיה לצורך נגיעה, הוא "מבנה-על הנכפה על המציאות", ולפיכך "החשיבות והשימושיות של מבנה-על זה מתפוגגות והולכות ככל שאנו מתרחקים בתוקף המציאות התרבותית והחברתית של זמננו מן הפרימאט של מדינת הלאום כמסגרת המעצבת תרבות".¹⁹

הוא מאמץ בכך לא רק את העגה הפוסטמודרניסטית, אלא גם את התחזית הפוסטמודרניסטית בדבר התחסלותה הקרובה – והמיוחלת – של מדינת הלאום, ואת הסלידה הפוסטמודרניסטית מן הלאומיות עצמה, שהרי אף זהות לאומית אינה עומדת ב"מבחן העובדות" הפוסטמודרניסטי, שעל פיו כל אומה היא "קהילה מדומיינת", כניסוחו הידוע של בנדיקט אנדרסון, או – שוב – "קונסטרוקציה מדומה, סינתטית, המופצת על ידי אידיאולוגים וסוכני תרבות", כניסוחו הנ"ל של מירון.

האם רק אופורטוניזם לפנינו, או שמא הגיע מירון בכנות, ביושר, ברצינות, לעמדה פוסטמודרניסטית ופוסט-ציונית? אם אינו מרקסיסט ואינו חרדי ואינו קוסמופוליט נוסח ג'ורג' שטיינר, ואם אינו תומך בחיסולה של מדינת ישראל למען כינונה של "מדינת כל אזרחיה" או למען שיבתם של היהודים כולם הביתה, לגלות – מה יש לו נגד "מדינת הלאום כמסגרת המעצבת תרבות"? אין לו תשובה, אבל אל דאגה: לקראת סוף המסה הוא מודיע לנו שאין הוא פוסט-ציוני,²⁰ בלי לגבות הודעה זו באמירה כלשהי שתבהיר, או תרמוז לפחות, באיזה מובן הוא בכל זאת ציוני. האם היה חש צורך להודיע לנו שאין הוא פוסט-ציוני אילו היתה ציוניותו משתמעת מאליה מגוף מסתור?

נמשיך. "הדיבור על ספרות יהודית אחדותית ורצופה בעת החדשה הוא דיבור ריק מתוכן. אין בעת החדשה אלא ספרויות יהודיות שונות ויצירות בעלות מרכיבים יהודיים השייכות בעת ובעונה אחת לספרויות-מוצא בלתי יהודיות, ובה בעת גם למכלול רופף וכולל של כתיבה יהודית. כל ניסיון לדבר על 'קנון' כוללני יהודי מודרני משותף מוכיח רק את אי-יתכנותו של קנון כזה",²¹ ולכן עלינו לאמץ תפיסה "המזהה בהיסטוריה התרבותית של היהודים חטיבות שונות, נפרדות, [...] 'היברידיות', אשר בשום פנים אינן ניתנות לכיול במסגרת משמעותית אחת".²²

אם אין בנמצא "מסגרת משמעותית אחת" המאפשרת דיון ב"ספרויות היהודים", מדוע נדרש מירון לקונסטרוקציה המונוליטית "ההיסטוריה התרבותית של היהודים"? מדוע אינו מדבר, תחת זאת, על אינספור "היסטוריות" יהודיות נפרדות, כפי שמתחייב מן השיח האנטי-מהותני

¹⁹ שם, 160.

²⁰ שם, 162.

²¹ שם, 150.

²² שם, 152.

שהוא מתקשט בו? שמא התחוויר לו להוותו שאי-אפשר לומר שום דבר על "ספרויות היהודים", או על כל דבר אחר, אם מתפרקים מכל קונסטרוקציה מושגית-מהותנית? נמשיך. הואיל ו"מה שנוצר והתפתח בתקופה המודרנית אינו ספרות יהודית אלא מכלול ספרותי יהודי נזיל ובעל גבולות מטושטשים למדי",²³ הרי ש"עלינו להימנע מה'פתרון'" שאליו חתרו אחד העם, ביאליק, קלוזנר, סדן, קורצווייל, הלקין ושאר דובריו של השיח הספרותי הציוני הישן – "פתרון ההמשכיות הרצופה והכוליות הגוברת על כל נתק, או פתרון השיבה אל הרצף ההמשכי בבחינת החזרת 'עטרה ליושנה'. איננו זקוקים כעת לזעקת השבר של קורצווייל על אובדן השלמות היהודית ההרמונית המדומה", ו"גם לאמונה המשיחית הדיאלקטית של סדן ב'שיבה שנייה', בהתחדשות האחדות הקתולית התרבותית היהודית, איננו זקוקים";²⁴ "עלינו לתת גט כריתות ל"תיאוריה הישנה [=הציונית] של ספרות ישראל", ש"הונחתה על ידי חלום של 'נורמליות' תרבותית יהודית, שמימושו כרוך באיחוד מחודש של תפוצות העם הן במובן הגיאוגרפי-הדמוגרפי והן במובן התרבותי",²⁵ ולאמץ תיאוריה המושתתת על "ההכרה במקוטעות הבלתי מנענת של הרצף הספרותי היהודי" – הכרה המתנגדת ל"עצם המושג של נורמליות ספרותית".²⁶

מיד לאחר הכרזה זו בגנות הנורמליות, מודיע לנו מירון שתרכות המערב כולה עוברת בימינו "מעין יונאיזציה" – "יצירת 'תערובות' וערבובים הנוטלים מן התרבויות ה'לאומיות' הטהורות כביכול את טוהרתן התרבותית-הגזעית" – ולפיכך "מה שהיה בבחינת מצבה הבלתי נורמלי של התרבות היהודית המפוצלת ורבת הקולות, הולך ונעשה למצב הנורמלי של התרבות המערבית בזמננו".²⁷

ממה נפשך? אם המצב התרבותי המפוצל, המקוטע, ההיברידי, הפוסט-לאומי, הפך למצבה הנורמלי של תרבות המערב כולה, מה נותר "לא נורמלי" בהווה היהודית ובתוצריה הספרותיים? בשם איזו אנטי-נורמליות יהודית-ייחודית קורא לנו מירון להכיר באופיין המפוצל, המקוטע, הנזיל וכו' של "ספרויות היהודים", אם הוא עצמו טוען שזוהי הנורמליות המערבית בת זמננו?

ועל סמך מה הוא טוען שכל דובריו הבכירים של השיח הספרותי-הציוני הישן השתקו לקול נרמולה של התרבות והספרות היהודית או העברית? ניחא, לטעון זאת על רוויזיוניסטים כמו קלוזנר, שהיו חילונים שוחרי תרבות המערב; אבל לאפיין כך את כל שאר דובריו הבכירים של השיח הספרותי-הציוני הישן? כלום לא הושתתה מחשבתם הספרותית-תרבותית של אחד העם, ביאליק, סדן וקורצווייל על מחויבותם למורשת התרבות והספרות העברית-יהודית הסגולית, המיוחדת במינה, הלא נורמלית (יהא אשר יהא אופיה הסגולי בעיני כל אחד מהם)? כלום לא

²³ שם, 155.

²⁴ שם, 156.

²⁵ שם, 162-163.

²⁶ שם, 163.

²⁷ שם, 164.

נבעה התנגדותו של אחד העם למודרניזם האירופי של ברדיצ'בסקי, כלום לא נבעה התנגדותו של ביאליק למודרניזם האירופי של שלונסקי, כלום לא נבעה התנכרותם של סדן וקורצווייל לספרות הצברית, וכלום לא נבעה התנכרותו של הלקין לספרות היהודית-אמריקאית הצעירה (של סול בלו, הנרי רות, ברנרד מלמוד), בדיוק מכך שהספרות העברית-מודרניסטית, הישראלית-צברית והיהודית-אמריקאית נראתה להם כבגידיה במורשת הספרות העברית-היהודית הסגולית וכטמיעה (בזויה ומקוממת, לדידם) במתכונותיה של ספרות המערב הנורמלית?

האם לא נראו להם, למשל, הישגיה של הספרות הישראלית-צברית והיהודית-אמריקאית בשדה הרומן כאבק פורח, בדיוק משום שהרומנים של שמיר ויזהר, בלו ומלמוד, היו כה נורמליים-חקייניים בעיניהם? האם לא היו מברכים את שמיר או את מלמוד על שליטתם המיומנת בכתיבת רומנים ריאליסטיים-חברתיים, והאם לא היו מברכים את יזהר או את בלו על שליטתם בטכניקת זרם התודעה, אילו סברו שגרמולה של הספרות היהודית (העברית או האנגלית) על ידי אימוצן של טכניקות מערביות-עדכניות אלו הוא יעד רצוי? האם התנכרותם לשירתם של זך ועמיחי ואבידן וגלבווע (התנכרות שבלטה כל כך על רקע דברי ההערה הבלתי נלאים שהם כתבו על שירת ביאליק ואצ"ג, כשם שהתנכרותם לסיפורת הצעירה בלטה כל כך על רקע דברי ההערה הבלתי נלאים שהם כתבו על עגנון) לא נבעה מכך שזך ועמיחי ואבידן וגלבווע נראו להם כיבואנים-חקיינים של איזה מודרניזם מערבי אופנתי (כלומר, נורמלי)?

אפשר לטעון, כמובן, שהם היו עיוורים לאיכויות יהודיות-ייחודיות בכתיבתם של הסופרים והמשוררים הישראלים והיהודים-אמריקאים של אמצע המאה; ברור, למשל, שאי-הכרתם בזיקותיהם האמיצות של עמיחי וגלבווע למורשת השירה העברית-יהודית (ובלאו הכי, אי-הכרתם בגדולתם של עמיחי וגלבווע כמשוררים עבריים-יהודיים במובהק), היתה טעות גסה. אבל היא הנותנת: דווקא מחויבותם העמוקה למורשת התרבות והספרות העברית-יהודית הסגולית, כפי שתפס אותה כל אחד מהם – דווקא התנגדותם הנחרצת לכל מהלך תרבותי-ספרותי אל עבר איזו נורמליות כלל-מערבית – היא זו שגרמה להם להתנכר (לעתים בטעות, כמו במקריהם של עמיחי וגלבווע) לכל גילוי ספרותי של נורמליות-יתר.

אחת משתיים: או שמקובלת עלינו תביעתם האנטי-נורמלית ליצירתה של תרבות לאום (ובתוכה, ספרות לאום) מודרנית שתגלה עצמיות עברית-יהודית ותישמר לנפשה מטמיעה חקיינית בתרבות-המערב ובספרותה, או שתביעה זו אינה מקובלת עלינו. אבל תהיה עמדתנו אנטי-נורמלית (עברית-יהודית) או פרו-נורמלית (מערבית), נחטא בסילוף מוחלט של האידיאולוגיה הספרותית הציונית הישנה אם ניחס לרוב דובריה כמיהה לנורמליות.

הפוסל, במומו פוסל. דווקא מירון היה משוחרי נרמולה של הספרות הישראלית בשנות ה-70 ולאחריהן, כשתבע ממנה ריאליזם חילוני, חווייתי, אקטואלי, על פי אמות-המידה של ספרות המערב המודרנית. דווקא מירון נרמל את ביאליק ואלתרמן, כשעיקר את שיריהם מתכניהם

הלאומיים היחודיים, היהודיים והציוניים, והחיל עליהם משמעות פסיכולוגיסטית כלל-אנושית של נירוטיות נורמלית. דווקא מירון, בעצם הזדהותו עם האתוס החילוני-מערבי-מודרניסטי של ברנר, דיבר בזכות הנורמליות הספרותית המערבית.

הוא דיבר בזכות הנורמליות הספרותית המערבית בשנות ה-70, והוא מדבר בזכותה היום; הוא רק החליף ארגומנטציה. בשנות ה-70 הוא דיבר בזכותה בשם המודרנה המערבית הנורמלית, ואילו היום הוא מדבר בזכותה בשם הפוסט-מודרנה המערבית הנורמלית. כאז כן עתה, הוא לא דרש ולא דורש מהספרות העברית-ישראלית, או מספרות יהודית-עכשווית כלשהי, לגלות עצמיות אמנותית לא-נורמלית. אלא שבשנות ה-70 הוא ביטא את עמדתו הפרו-נורמלית כדי לתרום את חלקו לעיצוב הספרות והתרבות והחברה הישראלית, ואילו היום הוא מבטא אותה כדי להיפטר מאיתנו.

בשורתו החדשה של מירון נסמכת, אפוא, על הטעיה שאינה יכולה להיות אלא הטעיה מכוונת. במצח נחושה, הוא מציג עכשיו את השיח הספרותי-הציוני הישן כשיח של נורמליות, כדי לשווק לנו את עצמו כבעל סדר-יום ספרותי לא-נורמלי, ועל התעתוע הזה הוא בונה קומה שנייה של תעתוע באומרו שסדר-היום הלא-נורמלי שבו הוא דוגל – סדר-יומה של ה"מגעיות" שוללת ה"משכיות" – הוא סדר-היום המערבי הנורמלי בימינו.

6

"מגעיות", מסכם מירון, היא דינמיקה הנוצרת "במצב תרבותי לא היררכי ונטול הכרעה תרבותית-ערכית חד-משמעית",²⁸ אבל כעבור חמש פסקאות הוא כותב ש"אין כל אפשרות לייחס ערך לשיח ביקורתי רלטיביסטי לגמרי, משולל קני-מידה וממילא גם יכולת העדפה או דחייה".²⁹ אין צורך, אפוא, בהפרכתה של בשורת ה"מגעיות" של מירון; מירון עצמו הפריך אותה. בביקורתו על הרפיה לצורך נגיעה ציטט דוד פישלוב שני משפטים סותרים אלה כדי לתהות יחד איתנו על הפלא הרטורי של אמירת דבר והיפוכו באותה נשימה, וכדוגמא מפליאה נוספת הביא פישלוב את הכרזתו של מירון כי "תרבות פופולרית אותנטית צומחת בישראל הרחק מעבר לגבולה של ישראליות שקרית או מדומה".³⁰ "לאחר שגירש משער הכניסה את המושג 'ספרות לאומית'", כותב פישלוב, "מירון מזמין מהדלת האחורית את המושג 'תרבות פופולרית אותנטית'".³¹ אכן, תעתוע מעורר השתאות: לאומיות אותנטית אין, אבל עממיות

²⁸ שם, 165.

²⁹ שם, 170.

³⁰ שם, 168.

³¹ דוד פישלוב, "הנכשלים, העיוורים והאותנטיים", ידיעות אחרונות, 14.10.05.

אותנטית יש. מהי עממיות שאינה לאומית? והכיצד יכולה תרבות פופולרית להיות "אותנטית", אם "פופולרית" ו"אותנטית" הן תרתי דסתרי לשיטתו של מירון? ופישלוב לא נגע אלא בשתי דוגמאות מתוך שפע הסתירות העצמיות המופלאות שמהן ארג מירון את מסתו החדשה. מה יש בה, במסתו החדשה של מירון, מלבד תעתוע על גבי תעתוע? מה יש בה, מלבד ריקוד מתחנחן בפני קהילת-השיח האופנתית ברגע זה על ידי תשלום מס-שפתיים לעגה האופנתית ולדרישה האופנתית (אשר זה-כבר בלתי והיתה לקלישאה) לדקונסטרוקציה של הקונסטרוקציה, בשם האקסיומה האופנתית ש"מגעים מרחפים", או "נזילים", או "מטושטשים" (או טוב מזה, אמורפיים-כאוטיים לגמרי) הם מושגים תקפים ומועילים יותר ממושגים המבקשים להבהיר משהו, לאו-דווקא לטשטש ולמסמס כל משמעות? מה יש בה, מלבד מאמץ בלתי אותנטי בעליל למצוא חן, מצדו של מי שהטיפף שלושים שנה לאותנטיות? "איזה משב רוח נהדר!", הריע יצחק לאור למירון במוסף הספרות של "הארץ".³² סוף-סוף נחלץ מירון "מאותו הגליאניזם לאומי שהוא עצמו נלכד בו לפני שנים", כתב לאור בהקלה, והוסיף בנדיבות של מנצחים: "אני מודה שאני שמח לקרוא את זה גם מפני שהתווכחתי עם מירון בדיוק על הנקודה הזאת, והוא השתמש אז בנימוקים של פסיכולוגיית האגו כדי לדבר על זהות לאומית". סוף-סוף הבין מירון, לדברי לאור, ש"אין דבר כזה 'ישראליות'", ש"על הזיהוי בין לאומיות לספרות אבד הכלח", ושב"מבחינת מי שאינו ציוני" – כלומר, מבחינת מי שאינו "פשיסט", לשיטתו של לאור – "מעבר ללאומיות מתחילים החיים הססגוניים" ומתחילה "התרבות האמיתית".

כי לו נאה, כי לו יאה: החוקר שהקדיש את רוב חייו לחקר הספרות העברית והיידית, המבקר שהשתתף במשך השליש האחרון של המאה הקודמת במאבק התרבותי על דמותה של הישראליות ועל דמותה של ספרותה, מקבל עכשיו מחיאות כפיים מיצחק לאור הפוסט-ציוני על סיבוב הפרסה המרהיב שהוא ביצע. לזכותו של לאור ייאמר, שהוא לא התרשם מהכרזתו של מירון על כך שאין חלקו עם הפוסט-ציונים; לאור יודע לזהות טקסט פוסט-ציוני.

ושבחיו של לאור מחווירים לעומת אלה שהרעיף חנן חבר על מסתו הפוסט-ציונית של מירון. "אין ספק שזהו חיבור שחשיבותו בהיסטוריה של התרבות היהודית היא מכרעת, וברור שהוא מנסח סדר-יום מחקרי ותודעתי שיזין את העשייה התרבותית היהודית והעברית למשך שנים רבות. דן מירון מתגלה בספר זה כהוגה וכחוקר הספרותי החשוב ביותר שפועל היום בתרבות העברית", בזכות "התנגדותו לפונקציה של גיבוש קאנון לאומי".³³ מאז חיבורו של סדן "על ספרותנו – מסת מבוא" (1950), "לא נכתב בספרות העברית חיבור כה עקרוני וחובק-כל כמו הרפיה לצורך נגיעה", קובע חבר, ויש לו רק הסתייגות אחת מן החיבור הזה, החשוב בעיניו יותר מכל חיבור ספרותי-פרוגרמטי אחר שנכתב כאן ב-55 השנים האחרונות: אמנם מוצג

³² יצחק לאור, "סיבוב הפרסה האצילי", הארץ 21.10.05.

³³ חנן חבר, "האם קיימת בכלל ספרות עברית אחת?", הארץ 9.11.05.

בחיבור זה "מהלך פוסט-ציוני מובהק",³⁴ אבל לצערו של חבר הדקונסטרוציה של מירון "אינה הולכת עד הסוף, ובסופו של דבר היא נרתעת ממסקניות חותכת, שכן יש דבר אחד שאותו היא מותירה בלתי מפורק, והוא היהודיות עצמה", ולכן "לא ברור, למשל, מקומה של ספרות עברית שנכתבת בידי לא-יהודים (כמו זו של אנטון שמאס)".³⁵ מירון עדיין לא ביצע את השלב הסופי של מלאכת פירוק הזהויות, אבל חבר אופטימי: הוא סומך על מירון שישלים את מלאכת הפירוק בחיבוריו הבאים.³⁶

ובכן, זהו דיוקנו הרוחני העדכני של דן מירון. הוא מילא תפקיד חשוב בשנים שבהן הוא רצה להשתתף ב"הערכת עצמנו", כפי שברנר כינה זאת, ובדאגה הספרותית-תרבותית לעתידנו. כשם שהספרות העברית נזקקה בראשית המאה ה-20 הן לעידודו האבהי של ביאליק והן לביקורתו הנוקבת של ברנר, כך נזקקה הספרות הישראלית הן להוקרתו של שקד והן לקטילותו של מירון. כשם ששקד נטל על עצמו במלוא הרצינות האחראית את שליחותו של הצופה לבית ישראל, על פי הבנתו את יעדיה של התרבות הישראלית ועל פי הבנתו את העזרה שהוא יכול וצריך להגיש לה, כך נטל על עצמו מירון במלוא הרצינות האחראית את שליחותו של הצופה לבית ישראל, על פי הבנתו-שלו את יעדיה של התרבות הישראלית ועל פי הבנתו-שלו את העזרה שהוא יכול וצריך להגיש לה. ימים יגידו אם איבדנו אותו לבלי שוב.

© אסף ענברי 2005

³⁴ שם, שם.

³⁵ בעמ' 169 של הרפיה לצורך נגיעה מוצא חבר רציה לכך ש"שלב פירוק הסובייקטיביות" – כלומר, שלב הפירוק המסקני והנחרץ של כל הזהויות הקולקטיביות, כגון הזהות היהודית – "הוא שלב מתבקש שצריך לבוא בהמשך, ואשר מירון מכיר בו בוודאות".

³⁶ שם, שם.